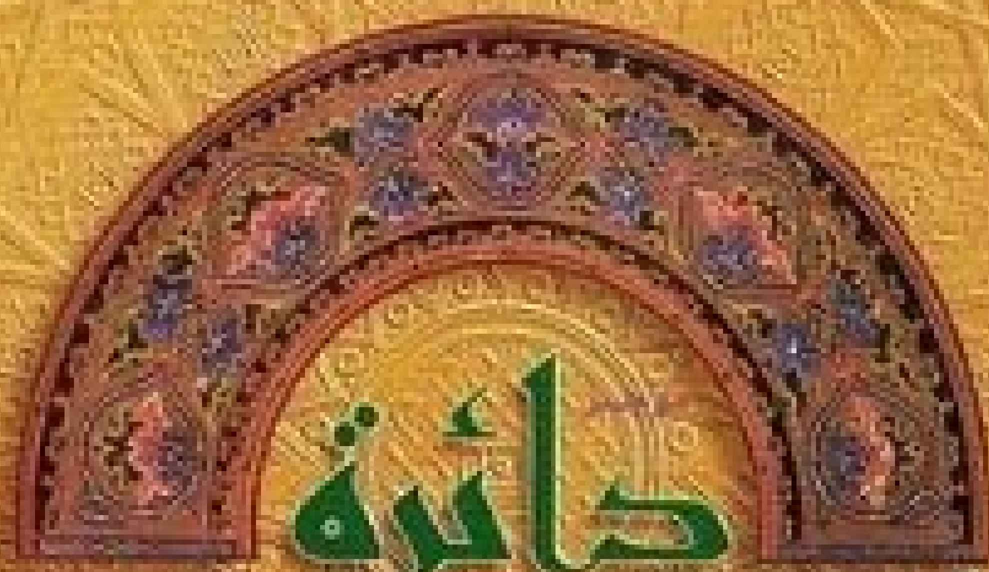


دائرة المعارف الإسلامية



مركز الشارقة للإبداع الفكري

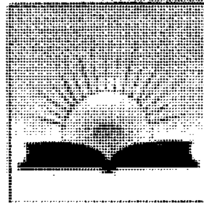


موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء السابع عشر

رقية - سبأ

الطبعة الأولى
(١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحـــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكـــي خــورشيــد

أحـــمــد الشـــنتناوى

د. عبدالحمـــيد يونـــس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

رقية

ابنة النبى محمد [ﷺ] أجمعت المصادر على القول بأن النبى [ﷺ] كان له من خديجة أربع بنات، ولكنها لم تتفق على ترتيب ولادتهن؛ ويشك أيضاً فى تلك القصة التى تروى بنصها تقريباً عن اثنتين من بناته هما رقية وأم كلثوم. إذ يقال إن كل واحدة منهما قد تزوجت بولد من أبناء أبى لهب عم النبى[ﷺ]، وأن أبا لهب أجبر ولديه على تطليقهما عندما قام محمد [ﷺ] بدعوته. وأكثر من ذلك إثارة للشك ماقيل من أن كل ولد من الولدين لم يكن قد دخل بزوجه عندما وقع الطلاق، ولو أن من المؤكد أنه كان قد مضى بعض الوقت قبل أن تحدث الفرقة بين أبى لهب وابن أخيه. وإذا أردنا أن نتمشى مع الحديث وجب علينا أن نذهب إلى أن هاتين الأختين قد خطبت لولدى أبى لهب، ثم وقع الطلاق قبل الدخول كما حدث لعائشة فى تاريخ متأخر عن ذلك. ولعل الأرجح أن تكون هذه القصة قد وضعت لتنأى بأسرة النبى [ﷺ] الطاهرة عن أن يدنسها ولدا أشد الناس عداوة للنبى [ﷺ] على أن الصعاب التى كانت تكتنف ذلك لم تكن قد اتضحت بعد. وقد تزوجت رقية الحسناء بعد طلاقها عثمان بن عفان وذهبت وإياه ومسلمون آخرون إلى الحبشة، ثم عادوا منها بعد مدة من الزمن. ثم هاجروا مع النبى [ﷺ] وغيرهم من المسلمين إلى المدينة. ومرضت رقية عندما كان الرسول [ﷺ] يتأهب لغزوة بدر وتوفيت قبل عودة أبيها ظافراً من هذه الغزوة.

وأنجبت رقية لعثمان بعد أن أجهضت أكثر من مرة ولداً توفى فى حادث إذ نقره ديك فى وجهه.

المصادر:

(١) ابن هشام، طبعة فستنفلد، ص١٢١، ٢٠٨ ومابعدها، ٢٤١

(٢) الواقدى ترجمة V. Wellhausen ص ٦٦، ٧١، ٨٣

(٣) ابن سعد، طبعة Sachau ، جـ ٨، ص٢٤

(٤)Lammens: *Fatima et les filles de Mahomet* سنة ١٩١٢، ص٣ ومابعدها.

الشنتناوى [بول Fr. Buhl]

ركن الدولة

أبو على الحسن بن بويه، الأخ الأوسط من الإخوة الثلاثة الذين أسسوا الأسرة البويهية وقد كان حظه كحظ أخيه الأكبر على (عرف فيما بعد باسم عماد الدولة حتى استولى على فارس عام ٣٢٢هـ (٩٣٤م). وعند ذلك وُلّى ركن الدولة على كازرون وغيرها من النواحى. على أن ياقوت القائد العباسى الذى تمت الغزوة البويهية لفارس على حسابه قد بادر فأجبره على الاحتماء بأخيه. فلما هُزم ياقوت على يد مرداويج الزيارى الوالى البويهى السابق الذى انتقض عليه الأخوان، رأى عماد وقتذاك أنه من حسن الرأى أن يسترضى مرداويج[1]، فأرسل ركن الدولة إليه رهينة. وفر ركن الدولة عندما قُتل مرداويج فى العام التالى (٣٢٣هـ = ٩٣٥م) وانضم إلى عماد، فزوده بالجند لمنازعة وشمكير أخى مردآويج على امتلاك الجبال. وأفلح ركن الدولة بادئ الأمر فى الاستيلاء على إصفهان، ولكن المرحلة الأولى من نزاعه مع وشمكير انتهت بطرده من هذه المدينة عام ٣٢٧هـ (٩٣٩م) فلجأ إلى الفرار إلى فارس مرة أخرى.

وفى العام التالى استنجد ركن الدولة بأخيه الأصغر الحسين (الذى عرف فيما بعد باسم معز الدولة) وكان الحسين فى ذلك الوقت قد وطد أقدامه فى خوزستان حتى يتيسر له قتال البريدية وعند ذلك حاول ركن الدولة، وكان وقتذاك لايملك شيئاً من البلاد، أن يستولى على واسط، ولكنه اضطر إلى الانسحاب عندما هب فى وجهه الخليفة الراضى والأمير بَجْكَم على أنه أفلح بعد ذلك فى استعادة إصفهان، مكنه منها انحياز وشمكير إلى ماكان بن كاكوى فى قتاله نصر بن أحمد السامانى ولما توفى نصر عام ٣٣١هـ (٩٤٣م) استطاع ركن الدولة، وكان عندئذ قد وقف إلى جانب السامانيين، أن يخرج وشمكير من الرى أيضاً وكان وشمكير قد استعادها فترة من الزمن بعد انسحاب القائد السامانى ابن محتاج.

---

(١) «مرد آويج» أو «مردآويز» أي البطل الذي يلتحم مع الرجال ويصرعهم (انظر كتاب تاريخ إيران لعباس إقبال، طبع طهران ١٣٢٩ هجرية شمسية حاشية ص٧٦).

عبد المنعم محمد حسنين

وتمكن ركن الدولة باستيلائه على الرى من أن يسيطر على بلاد الجبال كلها، واحتفظ بها إلى آخر أيامه اللهم إلا فترتين قصيرتين لاتزيد كل منهما على سنة. على أن مركزه كان مزعزعا حتى عام ٣٤٤هـ (٩٥٥ - ٩٥٦م) لأن وشمكير والسامانيين كانوا ينازعونه فيها. ولم يستطع ركن الدولة الاحتفاظ بها إلا بعد أن أوقع بينهم، وبذر بذور الشقاق بين الأمراء السامانيين وبين القواد الذين أنفذهم هؤلاء الأمراء لقتاله. ومع ذلك أخرج ركن الدولة من الرى (كما ذكرنا من قبل) وطرد ولاته من معظم أنحاء هذا الإقليم مرة عام ٣٣٣هـ (٩٤٤ - ٩٤٥م) ومرة أخرى عام ٣٣٩هـ (٩٥٠ - ٩٥١م) وكان ذلك فى الحالين على يد جيوش السامانيين. وانتهى به الأمر بطبيعة الحال إلى الخضوع للسامانيين. وعُقد بينه وبينهم اتفاقان على الأقل لأداء الجزية. وعلى هذا الأساس استطاع أن يصالح السامانيين عام ٣٤٤هـ (٩٥٥ - ٩٥٦م) ثم، عام ٣٦١هـ (٩٧١ - ٩٧٢م). وفى خلال نزاعه الطويل مع وشمكير الذى درب على التآمر مع السامانيين عليه حتى لقى حتفه فى حادث عام ٣٥٧هـ (٩٦٨م) أغار ركن الدولة فى مناسبات كثيرة على طبرستان وجرجان، ولكنه لم يتمكن من ضم هذين الإقليمين بصفة دائمة إلى ممتلكاته. وسيطر ركن الدولة على اذربيجان الجنوبية عام ٣٣٧هـ (٩٤٨ - ٩٤٩م) بعد أن أفسد المحاولة التى قام بها مرزبان بن محمد السالارى للإستيلاء على الرى، وأخذه أسيراً إلا أنه طرد من الرى نفسها بعد ذلك بعامين (انظر ماسبق) ومن الطبيعى أن يكون ذلك قد كلفه أيضًا الخروج من هذا الجزء من أذربيجان.

وحصل ركن الدولة على لقبه عام ٣٣٤هـ (٩٤٥ - ٩٤٦م) فى نفس الوقت الذى منح فيه إخوته هذا اللقب، أى عندما دخل المعز مدينة بغداد. وخلف ركن الدولة عماداً بعد وفاته عام ٣٣٨هـ (٩٤٩م) فأصبح رأس الأسرة ولقب بأمير الأمراء وإن كان المعز قد تلقب بهذا اللقب أيضًا. وكان ركن الدولة كسير القلب أثناء السنتين الأخيرتين من حياته، ذلك أنه لم يبرأ قط من الصدمة التى حلت به عندما بلغه مسلك ابنه عضد الدولة فقد استغل عضد الدولة فرصة المعونة التى طلبها

بختيار (ولد المعز وخليفته فى حكم العراق) فسجنه واستولى لحسابه على هذا الإقليم بالاشتراك مع أبى الفتح بن العميد وزير ركن الدولة الذى أنفذ أيضا على رأس جيش لمساعدة بختيار. وقد انصاع عضد الدولة لأمر والده وأطلق سراح بختيار وعاد إلى ولايته فى فارس، إلا أن ركن الدولة لم يقبل إلا مكرها زيارة عضد الدولة فى إصفهان عام ٣٦٥هـ (٩٧٥ ـ ٩٧٦م) ليؤكد له مبايعته على ولاية العرش حتى يخلفه من غير نزاع. وتوفى ركن الدولة بالرى فى المحرم من العام التالى (سبتمبر سنة ٩٧٦).

وكان ركن الدولة موفقا فى استخدامه الوزير المشهور أبا الفضل ابن العميد من عام ٣٢٩هـ (٩٤١م) حتى وفاته عام ٣٥٩هـ (٩٧٠م) أى مدة ثلاثين عاماً، وإن كان قد حال بينه وبين أن يحسن الحكم ـ كما اشتكى هذا الوزير نفسه ـ (انظر مسكويه) ذلك أن هذا الأمير كان قليل الثقافة لايجرى فى عروقه الدم الملكى. ولم يكن ركن الدولة (وهذا هو ماقاله الوزير) إلا جنديا يعيش على السلب والنهب ولايستطيع اكتساب ولاء أتباعه ولا بالهبات والمنح، ولم يقم بفرض ضرائب جديدة لزيادة موارده. ومع ذلك فيروى عنه أنه كان رحيما بجنده ورعاياه، وقد برهن على حسن شعوره بالكرامة والشرف وخاصة فى حادث ولده عضد الدولة الذى ذكرناه آنفاً.

المصادر:

(١) مسكويه: تجارب الأمم

(٢) ابن الأثير: الكامل، جـ٨

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ترجمة دى سلان، جـ ١، ص ٤٠٧

(٤) ميرخواند: روضة الصفاء

Wilken : *Mirchond's Feschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh*.

(٥) خواند امير: حبيب السير فى

Ranking : *History of the Minor Dynasties of Persia*

(٦) ابن خلدون: العبر، جـ٤

الشنتناوى [هارولد بووين Harold Bowen]

الرمادى

واسمه الكامل أبو عمر (ويكتب خطأ «أبو عمرو») يوسف بن هارون الكندى القرطبى الرمادى: شاعر من شعراء

الأندلس عاش فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ومات فى أوائل القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) عام ٤٠٣ (١٠١٣م) فى يوم العنصرة أى عيد القديس يوحنا (٢٤ يونية). وفى رواية ابن حيان (فى كتاب ابن بشكوال، انظر المصادر) أنه توفى عام ٤١٣هـ (١٠٢٢ ـ ١٠٢٣م). ويذكر المقرى (نقلا عن ابن حيان) أنه دفن فى مقبرة قرطبة المعروفة بمقبرة كلع.

وتفسر النسبة «الرمادى» على وجهين:

١ـ يقال إن هذا الشاعر جاء من الرمادة، وهى قرية بين الإسكندرية وبرقة، على أن هذا التفسير لايعتد به لأن الرمّادة بتشديد الميم، وهو الرسم الذى ذكره الجغرافيون الذين تحدثوا عن هذا الموضع كاليعقوبى والبكرى والإدريسى، لاينسب إليها بالرمادى بميم غير مشددة.

٢ـ والتفسير الثانى هو أن الرمادى نسبة إلى الرماد وهو التفسير الوحيد الممكن. ولعل الشاعر فى حداثته قد اشتغل بتجارة الرماد. وتوكيداً لذلك نوجه النظر إلى الكنية الفرنجية التى كنى بها فى الأصل، وهى أبو جنيس (ذكرت خطأ «أبو سبيح» فى يتيمة الدهر). أى Padre ceniza ومعناها صاحب الرماد.

والرمادى قرطبى قضى حياته كلها فى قرطبة اللهم إلا فترة قصيرة قضاها منفياً فى سرقسطة، وقد سيطرت على حياته ثلاثة عوامل كبرى: اتصاله الوثيق بأبى على القالى، وإخلاصه لدعوة الحاجب أبى الحسن المصحفى، وحبه للخلوة.

لم يكن لأبى على القالى منذ وصل إلى قرطبة عام ٣٣٠هـ (٩٤٢م) بعد أن استدعاه الخليفة الأموى عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ = ٩١٣ ـ ٩٦١م) من المشرق إلى الأندلس، تلميذ أخلص من الرمادى الذى درس عليه كتاب النوادر. وقد أفصح هذا العالم الشاب عن إعجابه بالقالى فى قصيدة لامية مشهورة من بحر الكامل لم يبق منها سوى ثلاثين بيتا وردت فى يتيمة الدهر للثعالبى وفى كتاب مطمح الأنفس للفتح بن خاقان (انظر المصادر). وهذه القصيدة هى التى أكسبت الرمادى لقب متنبىء الغرب، وهو اللقب الذى كان قد خلع من قبل على ابن هانئ الأندلسى، ثم لقب به من

بعده ابن درّاج القسطلى وأبى طالب عبد الجبار. وقد درس الرمادى أيضاً على عالم أندلسى آخر يدعى أبا بكر يحيى بن هذيل، الكفيف أى الأعمى الذى لانعرف عنه إلا النزر اليسير.

وقد أصبح الرمادى عندما بلغ أوج شهرته شاعر الخليفة الأموى الحكم الثانى المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ = ٩٦١ ـ ٩٧٦م) ثم غدا شاعر ولده وخليفته هشام الثانى المؤيد (٣٦٦ ـ ٣٩٩هـ = ٩٧٦ ـ ١٠٠٩م)، غير أن انحيازه إلى دعوة الحاجب أبى الحسن جعفر بن عثمان المصحفى واشتراكه فى المؤامرة التى دبرها الخصى جوهر لخلع الحكم الثانى والمناداة بخليفة آخر غير ولده هشام قد جرا عليه غضب الوزير العظيم المنصور بن أبى عامر، فكان أن ألقى به فى غياهب السجن بالزهراء حيث قاسى شتى ألوان العنت وسوء المعاملة. ونظم الرمادى فى سجنه أروع أشعاره (ومن بينها قصيدة بائية من بحر الطويل وقصيدة هائية من هذا البحر) كما أعد كتاباً منظومًا عن الطير ختمه بقصيدة مدح فيها ولى العهد المنتظر هشاما الثانى. وتوسط أصدقاؤه فى الإفراج عنه، ولكنه نفى خارج البلاد. فشخص إلى عبد الرحمن بن محمد التجيبى والى سرقسطة وأشاد بمناقبه فى قصيدة ميمية. وأمنه المنصور فأصبح فى استطاعته العودة إلى قرطبة على شرط ألا يختلط بالناس. ثم عفا عنه آخر الأمر فاندمج فى المجتمع والحق «مرتزقاً» ببلاط ذلك الحاجب الواسع النفوذ، واشترك بهذه الصفة فى الحملة التى سيرت على برشلونة عام ٣٧٥هـ (٩٧٥م). وعاش الرمادى عيشة بؤس إبان الفتنة التى أدت إلى انهيار الخلافة الأموية وقيام طائفة من الدويلات المستقلة تحت حكم ملوك الطوائف، وتوفى وهو فى أشد حالات الكرب والبلاء فى السنوات الأولى من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى).

واشتهر الرمادى بصفة خاصة بحبه الطاهر لتلك المرأة الغامضة خلوة (وتكتب خطأ حَلْوَة أو حُلْوَة) التى لقيها فى يوم من أيام الجمعة ببساتين بنى مروان العامة على الضفة اليسرى للوادى الكبير عند نهاية الجسر، ولكنه لم يستطع أن يراها مرة أخرى. وقد بذل أبو محمد بن حزم الظاهرى، الذى

عــرف بزهــادته فى تناول مـــثل هذا الموضوع ـ كل مافى وسعه لإذاعة هذه القصة الغرامية، على أن ذكرى خلوة لم تشغل قلب الرمادى أو عقله فـيما يبدو لنا إلا قليلا. صحيح أنها كانت قد ملكت عليـه قلبـه وهو فى سـرقـسطة حـتى أوحت إليه بجميع النسيب الذى قاله فى مدح الوالى التـجيبى، إلا أن ذكـراها قد انمحت من مخيلتـه تمامًا بعد عودته إلى قرطبة، ذلك أن قلبـه لم يتعلق هذه المرة بامرأة بل بـغلام مسـتعرب أطلـق عليه الشاعر اسم يحيى أو نصير.

والظاهر أن أحداً لم يجمع بعد ديوان الرمادى، ولم يبق من كتاب الطير الذى ألفه فى السجن سوى لامية يصف فيها الصيد بالبـازى. وقد ذكرنا فيـما سبق أهم مـــابقى لنا من أبيـــاتهـــا. وكـان الرمادى تلـميذاً لأبى على الـقالى، ومن ثم جنح إلى مـحاكـاة شـعراء الشـرق، ولكنه أظهر شغفا بالموشـح بعد ابن عبد ربه وقبل عبادة بـن ماء السماء، وأدخل على صناعتـه كثيراً من البـدع. ولشعر الرمـــادى على الرغم من مـــحـاكـــاته للشعـراء القدامى طابع ذاتى يـتسم به، وخـاصة عندمـا يناجى خلوة أو يصف ماعـاناه فى السـجن بالزهراء. ولاتخلو أبياته القليلة التى أشار فيها إلى مواطن الضـعف فى شخـصيـة هشام الثـانى واستسلامه التـام لأمه صبح وللحاجب المنصور، ولا الأبيـات التى تحدث فيـها عن مـــؤامـــرة جـــوهر، مـن الفـــوائد التاريخـية. ونذكـر أخيراً أن المـعلومات التى أوردها عن المسـتعـربين mozarabs (عـبادتهم وأزيائهم) فى خـلال حديثـه عن محـبوبه تتـيح لنا أن نحقق مـاقاله أبو عـامر بن شهـيد فى هذا المـوضوع نفسـه. ومن ثم كـانت هذه المعلومـات وثائق لها شأنها؟

المصادر:

(١) أبو الوليد الحمـيرى: البديع فى وصف الربيع، مـخطوط بالأسكوريال، رقم ٣٥٣ فى مواضع مخـتلفة (الأبيات التى تصف الزهور)

(٢) ابن حزم: طوق الحـمامة طبـعة Petrofص ٢١ ـ ٢٢، المقـدمـة ص١٦ ـ ١٧، ترجمة. NykI بعـنوان *The Dove's Neck - Ring* باريـس ١٩٣١، ص ٣١ـ ٣٢، والتعليقات ٢٢٥ ـ ٢٢٦

(٣) ابن بسـام: الذخـيرة، مـخطوط بـاريـس، جـــ ١، ورقـــــــــة ١٣٤؛ جـ٢(أكـسـفـورد) الأوراق ٤٣، ١٢٠، ١٤٨، مخطوط جوته جـ ٣، ورقة ٢٤٤

(٤) الثعالبى: يتيمة الدهر، طبعة دمشق، جـ ١، ص٣٦٥، ٤٣٤ ـ ٤٣٦ .

(٥) الفتح بن خاقان: مطمح الأنفس، طبعة .Const, ص ٦٩ ـ ٧٤، طبعة القاهرة ٧٨ ـ ٨٣ .

(٦) ابن بشكوال: الصلة، رقم ١٣٧٦ (ص٦٣ ـ ٦١٤: ستة أبيات).

(٧) ابن خلكان: وفيات الأعيان، القاهرة سنة ١٣١٠، جـ٢، ص٤١٠ ـ ٤١١، ترجمة دى سلان، جـ ٤، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٢ .

(٨) الضبى: بغية الملتمس، رقم ١٤٥١ (ص ٤٧٨ ـ ٤٨١) .

(٩) الكتبى: فوات الوفيات، جـ١، ص ٢٥٥ .

(١٠) المراكشى: المعجب (Hist. des Alm.) ص١٥ ـ ١٧، طبعة القاهرة، ص ١٤ ـ١٦، ترجمة فانيان Fagnan ص٤٠٣ .

(١١) ابن الخطيب: الإحاطة، القاهرة، جـ٢ ص ٧١ .

(١٢) المقرى: نفح الطيب (analectes) الفهرس، (جـ٢؛ ص٤٠٤ – ٤٤٣، أورد بداية الضبى ونهاية ابن بشكوال – مع ذكر عام ٤١٣ بدلا من عام ٤٠٣ سنة لوفاة الشاعر، كما أورد المطمح بأكمله).

(١٣) M. Hartmann: *Das arab Strophengedicht* جـ ١ *Das Muwăsšah* ڤيمار ١٨٩٧، رقم ١٠٨، ص ٧٥ ـ ٧٨

(١٤) DozY : *Hist. Musul. d'Espagne* الطبعة الثانية، جـ ٢، ص٢٢٣، ٢٢٤ ـ ٢٢٥

(١٥) A. Gonzalez Palencia: *El amor Platonica en la Corte de los Califas* فى *Bol. R. Acad. de... Bellas Letras... de Cardoba*، قرطبة ١٩٢٩، ص ٣ـ٤

(١٦) E. Garcia Gomez: *Poetas. musulmanes.* فى المجلة السابقة *Bol.,* ص١٣

(١٧) *Poemas arabigo - andaluces* مدريد ١٩٠٣، رقم ٣١، ص٧٨ وهناك أبيات مفردة فى كتاب المطرب لابن دحية مخطوط بلندن، ورقة رقم ٥، ٦

(١٨) ابن سعيد المغربى: عنوان المرقصات، طبعة بولاق، ص٥٧

(١٩) النويرى: نهاية الأرب، القاهرة، جـ ١٠ ص٢١٣

(٢٠) ابن فضل الله العمرى: مسالك، مخطوط باريس، رقم ٢٣٢٧، ورقة رقم ٥ـ ٦

الشنتناوى [بيريس H. Pérés]

رمضان

اسم الشهر التاسع من التاريخ الهجرى، وهو مشتق من الأصل «رمض» وفى ذلك إشارة إلى حرالصيف مما يدل على الفصل الذى وقع فيه هذا الشهر من فصول السنة، حينما كان العرب القدماء دائبين على محاولة التوفيق بين سنتهم والسنة الشمسية بالاستعانة بأشهر النسيء.

ورمضان هو الشهر الوحيد الذى ذكره القرآن من شهور السنة (سورة البقرة، الآية ١٨٥) فقد نزلت هذه الآية منبئة بأن «شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن» وذلك بمناسبة فرض الصوم فى هذا الشهر. ولم ينته بعد الجدل حول أصل هذه الفريضة. ونزيد هنا على ماذكر فى البحوث التى قام بها كويتين F. Goitein: *Zur Entstehung des Ramadan* فى *Isl.* جـ ١٨، ١٩٢٩، ص ١٨٩ ومابعدها) وهو يلفت نظرنا بخصوص هذه الآية إلى التوافق بين رسالة محمد [ﷺ] ونزول الألواح الثانية من شريعة موسى [عليه السلام] وقد جاء فى الروايات اليهودية أنها أنزلت فى يوم الكفارة (عاشوراء، ولعل هذا اليوم هو الأصل فى قيام رمضان) فكان ذلك فى الواقع هو السبب فى سن هذه الفريضة، ويذهب كويتين إلى أن الحل الأول الذى اتخذ فى هذا الشأن هو الاستعاضة عن عاشوراء بالأيام العشرة (أيام معدودات، سورة البقرة، الآية ١٨٤) لا بشهر كامل، وهذا يتفق وأيام التوبة العشرة عند اليهود السابقة على يوم الكفارة والتى بقيت إلى يومنا هذا ماثلة فى أيام الاعتكاف العشرة. وإذا تدبرنا إلى ذلك أن آراء المسلمين فى ليلة القدر (الآية ١) تتفق من عدة نواح مع يوم الكفارة عند اليهود فإنا نخلص من ذلك إلى ترجيح آراء كويتين بعض الترجيح على الرغم مما يعترضها من صعوبات لاتنكر ناجمة عن تأريخ الحوادث (تغير أجل الصوم فى مدى زمن جد قصير) وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن يعلل تعليلا مرضيا استقرار فريضة الصوم عند شهر برمته. على أنه دعم وجهة نظر كويتين قد يقتضينا أن نوضح أن «ليلة براءة» تقع قبل رمضان فى منتصف شهر شعبان والحق أن الآراء والشعائر التى وصفها ڤنسنك فى مادة

شعبان، وهى تتصل بهذه الليلة، تشبه إلى حد ما انظار اليهود المتصلة بالسنة الجديدة (وهذه السنة تسبق يوم الكفارة بفترة أقل من الفترة التى تسبق بها ليلة براءة شهر رمضان) مما يقوى الصلة بين ليلة براءة ويوم الكفارة. وإذا شئنا أن نربط كلمة براءة التى لم يستطع بعد تفسيرها بالكلمة العبرية بريئا بمعنى الخلق، وتدبرنا فكرة اليهود التى تقول إن العالم خلق فى رأس السنة (وثمة شواهد كثيرة فى طقوس هذا العيد). فقد نستطيع بذلك أن نظفر بحلقة جديدة فى سلسلة هذه الأدلة. ولكن ينبغى لنا أولا أن نتحقق من الزمن الذى ظهرت فيه الأفكار المتصلة بليلة البراءة[١].

أما الشعائر المتصلة بصوم رمضان فقد ذكرت فى مادة صوم ومن الأيام الجليلة التى ذكرها البيرونى وغيره فى هذا الشهر اليوم السادس الذى ولد فيه الشهيد الحسين بن على، واليوم السابع عشر الذى فتحت فيه مكة، واليوم الحادى والعشرون الذى توفى فيه على والإمام على الرضا، واليوم الثانى والعشرون الذى ولد فيه على ثم ليلة السابع والعشرين أى ليلة القدر.

وليلة القدر تسمية قرآنية سميت بها سورة القدر. فقد جاء فيها «ليلة القدر خير من ألف شهر، تَنَزَّلُ الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر، سلامٌ هى حتى مطلع الفجر». وقد نزل الوحى كما سبق أن ذكرنا فى هذه الليلة وأشير إليها فى سورة الدخان، الآية الثانية، فقيل إنها ليلة مباركة. على أن القول بأن ليلة القدر تقع فى السابع والعشرين من رمضان قول غير مقطوع به، ومن ثم جرى أهل التقوى على الاعتكاف فى جميع ليالى الوتر فى عشرة الأيام الأخيرة من رمضان على اعتبار أن ليلة القدر تكون فى ليلة منها.

تكاد تتوقف التجارة والصناعة فى رمضان، وخاصة إذا وقع هذا الشهر

---

(١) لم يأت كاتب المقال بجديد فى هذه المادة، وإنما هو يردد الدعاوى التى سبق أن قال بها كثير من المستشرقين فى مواد مختلفة من هذه الدائرة، وهى أن الدين الإسلامى وشرائعه قد أخذت من الأديان السابقة له وخاصة اليهودية. وقد سبق أن رددنا على هذه الدعاوى فى أكثر من مادة وقلنا إن الإسلام إذا كان قد أخذ من اليهودية فإن ذلك لايضيره لأن مصدر الأديان السماوية واحد. وقد جاء القرآن مصدقا لما بين يدى الله من التوراة والإنجيل. وحسب القارئ أن يرجع إلى التعليقات التى أثبتناها فى هذا الصدد بآخر كثير من المواد.

فى موسم حار. ومن هنا آثر الناس أن يقوموا فى الليل بما يعجزون عن أدائه بالنهار. ولما كان النوم غير محرم أثناء الصوم فإنهم ينامون فى كثير من الأحيان شطراً من النهار. أما الليل الذى ينتعش فيه المرء ويسر فينصرف الناس فيه إلى شتى ألوان المتع والمسرات. وليالى رمضان بصفة خاصة هى ليالى التسلية للكافة، فتقام فيها حفلات خيال الظل وغيره من المسارح.

وينتهى شهر الصوم بعيد الفطر

المصادر:

(١) Wellhausen: *Reste*ط٢، ص٩٧

(٢)البيرونى: الآثار الباقية، طبعة سخاو، ص٦٠، ٣٢٥، ٣٣١ ومابعدها

(٣)Snouck Hurgronje: *Mekka*، جـ٢

(٤) المؤلف نفسه : *De Atjéhers*، جـ١.

(٥)Lane: *Manners and Customs*، الفصل ٢٥

(٦) محمد توفيق: *Ein Jahr in kan-stantinopel. 4 Die Ramazan - Nächte*، ترجمة Th. Menzel ، (*T. B.*) جـ ٣، ١٩٠٥م)

(٧) Wensinck: *Arabic New - Year* فى *Verh. Ak. Amst.*، جـ ٢٥، ص٢

(٨) المؤلف نفسه: *The Muslim Creed*، ص ٢١٩ ومابعدها

(٩) Pijper: *Fragmenta Islamica*

(١٠) Littmann: *Über die Ehrenna-men* (.Isl، جـ٨، ص٢٢٨ ومابعدها).

خورشيد [پلسنر M. Plessner]

الرمل

بحر من بحور الشعر العربى. واسمه، حسبما يرى العرب، من السرعة والنسج - ومرد هذا على أية حال إلى اعتبارات اشتقاقية فحسب (Freytag: *Darstellung der arab Vers-kunst* ص ١٣٦). واستنبط العرب هذا، كما استنبطوا الرجز، من الهزج. وقد جعلوا مكانه الثامن فى ترتيبهم للبحور المعروفة عند القدماء.

والتفعيلة الأساسية فى الرمل هى «فاعلاتن» وقد تكون فاعلان على ندرة نادرة (Freytag: *Darstellung* ص ٢٤٠، Nöldeke: *Detectus*، ص ٢٩٦).

وقد تهيأ هذا البحر بعد تكرار سقوط المقطع الأخير من آخر البيت [يريد السبب الأخير (تن) من فاعلاتن] إلى أن يكون الوقوف على المقطع الذى قبل الأخير من التفعيلة.

والصورة الأولى من صور الرمل عند العرب هى بتكرار «فاعلاتن» ست مرات، غير أنه قد تبين بالاستقصاء أنها من الندرة بمكان، وأن أكثر صوره استخداما هاتان الصورتان:

١ ـ المصراع الأول من «فاعلاتن» مرتين، ثم «فاعلن» والمصراع الثانى مثله.

٢ ـ المصراع الأول من «فاعلاتن» مرتين، والمصراع الثانى مثله (Freytagص ٢٤٢)

ولقد كانت الصورة الأولى ذات التفاعيل الست من مستعمل الأيام الأولى، ثم ظهرت بعد ذلك الصورة ذات التفاعيل الأربع التى سميت مجزوء الرّمل والتى أصبحت أكثر شيوعا.

وحسبنا أنه فى دواوين الشعراء الستة الجاهليين التى نشرها آلڤرت، جاء الرمل على الصورة الأولى أربع مرات فقط فى النص الرئيسى وسبعا فى القسم الملحق.

وكذلك الحال فى «الحماسة» لأبى تمام التى نشرها Freytage، (ص٨٤، ٤٩٥). وبّين أن ماجاء فى حاشيته (ص١٥) من أن الرمل ورد فى الحماسة ثلاث مرات، هو وَهْم أو قل إنه عد القطعة التى وردت (ص ٨٤) مرتين.

وفى «حماسة» البحترى التى تحوى ١٤٥٤ قطعة نجد عشرين منها من الصورة الأولى وواحدة فقط من الصورة الثانية برقم ١١٩٢ تعزى إلى وضّاح اليمن، وهو كما فى الأغانى (جـ٦، ٧ ،٣ ـ ٤٠) قتله الوليد بن عبدالملك ـ وعلى هذا فمن المؤكد أنه مات قبل سنة ٩٨ من الهجرة (٧١٥م).

وفى ديوان عمر بن أبى ربيعة المتوفى سنة ١٠١هـ (٧١٩ ميلادية) مجزوء الرمل يكاد يكون بكثرة الرمل الكامل، أى بنسبة ١٢: ١٧ من بين ٤٤٠ قصيدة ومقطوعة.

وفى ديوان أبى نواس المتوفى سنة ١٩٨هـ أو سنة ١٩٩هـ (أى ما بين سنتى ٨١٣ ـ ٨١٥م) نجد الرمل على كثرة غير بالغة، أربع قصائد من بين ٩٥ قصيدة للمدح، ومرثية واحدة من بين عشرين مرثية، وثمانى خمريات

من بين إحدى وسبعين خمرية، وذلك حسب إحصاء الطبعة القاهرية التى جمعها حمزة.

وفى هذا الديوان تسود الصورة الثانية ذات التفاعيل الأربع التامة. وإلى جانب الصورتين السالفتين المستخدمتين فإنا نجد أحيانا:

٣ ـ المصراع الأول من «فاعلاتن» مرتين ثم «فاعلن» مرة ـ والمصراع الثانى من «فاعلاتن» ثلاث مرات.

وبالإضافة إلى المثل الذى اختاره Freytag (كتابه السابق، ص ٢٧٣) يمكن أن نزيد:

ابن قتيبة فى كتابه الشعر والشعراء (نشره de Goeje ص ١١١) قطعة على روىٍّ الراء المضمومة للأفوه الأودى الذى عاش قبل الإسلام كما ذكر نولدكه (Nöldeke: *Delectus* ص ١١٥).

ومن المحتمل أن يكون من الشعر نفسه القطعة ١٩٤ من «حماسة» البحترى طبعة بيروت، حيث ذكر الأفوه عرضا باسمه الصحيح صلاءة، وليس كما ذكر ابن قتيبة: صلاة.

وكذلك القطعة (١٣٦٠) ورويها الميم المكسورة. وهى ليحيى بن زياد المتوفى حسب رواية مجانى الأدب (ص٤٥٢) حوالى سنة ١٦٦هـ (سنة ٧٧٧م).

وفى «حماسة» أبى تمام (طبعة Frey-tag ص ٨٤) قطعة روِّيها الراء المضمومة لعمرو بن معدى كرب المتوفى حوالى سنة ٢١هـ (سنة ٦٤٣م).

وكذلك أبيات عِّدى بن زيد المتوفى حوالى ٦٠٤م (الأغانى، جـ٢، ص ١٧).

التى رويها اللام المكسورة وكذلك الأبيات التى فى الأغانى جـ٢ ص ٢١، ٣٦) ورويها الراء المكسورة أيضا.

وجميع صور الرمل الأخرى جد نادرة، ولعل مزدوج الرمل شىء استحدث بآخرة فقط.(Wright..W: *A Grammer of the Arabic Language*، ص٢١٩).

ويتضح مما ذكر قبل حول الكثرة غير البالغة التى لصور الرمل المختلفة، أن استعمال الشعراء له فى الجاهلية كان نادرا جدا.

ومن المحقق أنه لا يوجد منه شىء البتة فى ديوان أوس بن حجر المتوفى حوالى سنة ٦٢٠ ميلادية ولا فى نصوص النقائض بين جرير والفرزدق.

وإذا وجدنا أن عدى بن زيد الذى كان شاعرا لأميرين لخميين. وكان

فارسىّ النزعة كما كان يفَضل الرمل إلى جانب الخفيف فإن هذه الحقيقة قد تكون من ناحية موضحة للصلة بين الرمل والخفيف الذى يجىء هو أيضا مجزوءا - وتؤيد من ناحية أخرى الرأى الذى كشف عنه «كراتكشوفسكى Kratchkovsky» فى نشرته لديوان الوأواء (ص ١٥٢) حين قال إن الرمل مثل الخفيف وإن المتقارب بحر مستنبط ومستحدث فى اللغة العربية.

وبين الشعراء المتأخرين بعض شعراء استخدموا الرمل فى كثرة غير مفرطة، منهم أبو نواس.

ومن بين القصائد الخمس والسبعين التى فى ديوان مسلم بن الوليد المعاصر لأبى نواس لا نجد الرمل إلا مرة واحدة (القصيدة ٧٥) وعلى الصورة الأولى.

وإن الأستاذ هارتمان (M. Hartmann) الذى كشف عن سبعة وأربعين ومائة وزن مستحدث فى الموشحات قد جعل تسعة منها من الرمل.

ويظهرأنه ليس هناك قاعدة ثابتة حول البحوث عن استخدام الرمل، كما أنه ليس هناك شىء عن أكثر البحوث الأخرى (Freytag، ص ١١٥)

وقد وجدنا الرمل فى اليمين المغلظة لجساس حين توعد بالانتقام فى حرب البسوس (Nöldeke: *Delectus*، ص ٤٠). وفى خطرات مسلم بن الوليد عن متاعب الحياة ، وكذلك فى شعر الحب السهل لعمر بن أبى ربيعة (Nöldeke، ص ١٩) وفى خمريات أبى نواس، كما ذكر قبل.

إلا أن الأمثلة التى سبقت قبلُ على ترداد الرمل واختلافاته، تعزز رأى كراتشكوفسكى (Kratchkovsky) من أن أكثر العوارض أو أقلها التى تعرض للأوزان العربية المختلفة تتوقف على الأخص على النزعة الشعرية فيما نحن بصدده.

المصادر:

(١) وردت معظمها فى صلب المادة.

(٢) أنظر J.Jacob: *Altarabisches Beduinenleben* ط ٢، ص ١٩٠ وما بعدها.

(٣) الفصل الرابع من مقدمة كراتشكوفسكى I. Kratchkovsky لديوان الوأواء، وخاصة ص ١٠٩ - ١١٤، ص ١٣١ (وقد تفضل الأستاذ كب فلفت نظرى إلى المرجع الأخير).

الأبيارى [شاده Schaade.A].

الرملة

كانت قصبة فلسطين، وهى على مسيرة ٢٥ ميلا إلى شرق الشمال الشرقى من بيت المقدس. وقد كان الخلفاء الأمويون يؤثرون العيش فى البلاد الريفية الصغيرة على مدينة دمشق. والغالب أنهم كانوا يختارونها فى فلسطين، وشاهد ذلك أن معاوية ومروان من بعده وغيرهما كانوا يقيمون فى كثير من الأحيان فى الصِنَّبرة على الضفة الجنوبية من بحيرة طبرية، وكان يزيد الأول يقيم فى هَوّارين وأذرعات، وعبد الملك فى الجابية، والوليد فى أسَيْس (الآن تل سيس إلى الجنوب الشرقى من دمشق) وفى القريتين، وأبناؤه فى القسطل؛ وكان يزيد الثانى أيضاً يقيم فى الموَّقر بالقرب من فُدين فى بيت رأس Lammens: *La Bâdia et le. Hîra sous les Omaiyddes* فى *Mélanges de Faculté Orientale de Beyrouth* جـ ٤، سنة ١٩١٠، ص ٩١ - ١١٢، A. Musil: *The Country Residences of the Omayyads* فى *Palmyrena* نيويورك سنة ١٩٢٨، ٢٧٧ - ٢٩٧).

وفى عهد الوليد كان أخوه سليمان والياً على فلسطين، وقد نسج سليمان على منوال عبد الملك مشيد قبة الصخرة فى بيت المقدس وأخيه الذى أعاد بناء مسجد دمشق (ياقوت: المعجم، طبعة فستنفلد، جـ٢، ص٨١٨) فاختط مدينة الرملة الجديدة ونقل إليها مقر الحكومة الإقليمية التى كانت فى اللد منذ طاعون عمواس وذلك عام ١٨هـ (٦٣٨ - ٦٣٩م). واستمر أيضاً فى الإقامة بالرملة وهو خليفة (٩٦ - ٩٩هـ = ٧١٥ - ٧١٧م).

ونقل سكان اللد جميعاً إلى الحاضرة الجديدة لجند فلسطين، وحصنها وترك اللد حتى صارت خرائب. وكان أول مابنى فيها سليمان قصره، ثم دار الصباغين التى زودت بصهريج ضخم. وقد استصفيت هذه العمائر فى تاريخ متأخر هى وجميع أملاك بنى أمية ودخلت فى حوزة ورثة صالح بن على بن عبد الله. وبدأ سليمان أيضًا بتشييد المسجد ثم استمر فى بنائه عندما ولى الخلافة. وتم تشييده فى عهد عمر بن عبد العزيز

وإن لم يكن ذلك على النطاق الذى استقر عليه الرأى أول الأمر. وكان أمر الإنفاق على بناء القصر والمسجد الجامع فى يد البطريق بن النكا أحد نصارى اللد (البلاذرى طبعة دى غوى، ص١٤٣ ومابعدها ويكتب هذا الاسم بصيغ مختلفة: بطريق بن بكا فى ابن الفقيه، المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٥ ص١٠٢، وابن بطريق فى ياقوت ج٢، ص ٨١٨). ويذكر ياقوت (جـ٢، ص٨١٧) أن هذا البطريق سأل أهل اللد أن يعطوه منزلا بالقرب من الكنيسة فلما أبوا عليه ذلك، عزم على تخريب الكنيسة. ويذكر المقدسى (المكتبة الجغرافية جـ ٢، ص١٦٤ ومابعدها) أن الخليفة هشاما هدد أهل اللد بتدمير كنيستهم إذا هم لم يسلموا ماأخفوه عندهم من الأعمدة الرخامية التى اعتزموا أن يشيدوا بها عمارة فاخرة. وبدأ هشام أيضًا فى مد قناة تدعى َبرَدة إلى هذه المدينة الجديدة واحتفر آباراً عذبة، ذلك أن المدينة كانت على مسيرة ١٣ ميلا تقريباً من أبى فطرس أقرب الأنهار إليها (اليعقوبى، المكتبة الجغرافية العربية، جـ٧، ص٣٢٨).

وأخذ الخلفاء العباسيون فيما بعد على عاتقهم التكاليف الباهظة اللازمة لصيانة هذه القناة، وكان الأمر فى تلك النفقة يخرج فى كل سنة فلما استخلف المعتصم أسجل بذلك سجلا وصارت النفقة يحتسب بها للعمال.

وقد وصف المقدسى وصفاً شائقاً مزايا هذه المدينة وعيوبها، فهى بفضل وفرة فاكهتها وخاصة التين والنخيل، وعذوبة مياهها وطيب غذائها، قد جمعت بين فضائل الريف والحضر، ومزايا المدن التى تقوم فى السهل وتجاور التلال والبحر، ومزايا أماكن الحج مثل بيت المقدس والحصون الساحلية. وكان بها مسجد كبير جميل وخمسة خانات وحمامات مريحة ومساكن رحبة وطرق فسيحة. على أنها كانت إلى ذلك أشبه بالجزيرة الموحلة إبان فصل الشتاء، أما فى فصل الصيف فقد كان حرها شديداً. وأرض الرملة صلبة لا خضرة فيها لعدم وقوعها على نهر، ولعل قلة المياه الجارية فيها هى أهم عيب فى هذه المدينة، ولولا هذا العيب لكانت تامة

الفضائل، ذلك أن مياه الشرب القليلة المحفوظة فى الصهاريج لاتصل إلى أيدى الطبقة الفقيرة من السكان. وتشغل الرملة مساحة قدرها ميل مربع. وعمائرها مشيدة من حجر البناء اللطيف والآجر. وكانت سلعها تصدر بصفة خاصة إلى مصر. وأهم أبواب الرملة هى: درب بئر العسكر (نسبة لحى العسكر، انظر ياقوت، جـ ٣، ص ٦٧٤؛ صفى الدين، مراصد الاطلاع، جـ٢، ص٢٥٨)، ودرب مسجد عنابة (وافترض دى غوى أن هذه التسمية أخذت من اسم مدينة أخرى هى عنابة على مسيرة أربعة أميال إلى الشرق من الرملة) ودرب بيت المقدس، ودرب بيلعة (أى بالعة أو بالغة؟ أو قرية العنب، وهى قرية بعلة القديمة التى تعرف الآن باسم أبو غوش؟) ودرب لّد ودرب يافا، ودرب مصر، ودرب داجون نسبة إلى مدينة مجاورة بها مسجد ومعظم أهلها من السامريين Samaritans (وبيت دكن Dagon هى الآن بيت دجن).

ويقوم فى وسط سوق الرملة الجامع الأبيض الكبير ومحرابه أكبر مانعرف من المحاريب، كما أن منبره يلى منبر جامع بيت المقدس، وكثيراً ماأعجب الناس بمأذنة هذا الجامع الجميلة.

ونحن لانعرف على وجه اليقين هل كان ثمة مدينة قديمة تقوم فى موقع مدينة الرملة، لأن هذه المسألة موضع خلاف. وقد نبذ الناس الرأى القديم الذى يقول إن الرملة هى مدينة أريماثيا Arimathia أو رمثة Ramatha أورماثيام Ramathiam. ويجدر بنا أن ننظر بعين الاعتبار إلى الاسم القديم [illegible] أى المعسكر، وهو اسم موضوع كثيراً ماأطلق على أماكن فى فلسطين نذكر منها على سبيل المثال معسكر بيت المقدس *Hebr.* جـ١٣، ص١١، ١٣؛ *Act Apost,.* جـ٢١، ص٣٤؛ جـ٢٣، ص٣٢) وأسقفيات فى فلسطين (الآن بئر الزراعة، انظر Féderlin Génier : *Vie de S. Euthyme le Grand* ـ ص١٠٤ ـ ١١١) ولبنان الفينيقية Libanesia R.: Phoinike مادة Aigrin فى *Dict. d'hist. et geoger et de gógr. eclés.* جـ ٣، ص ١١٩٤ ـ ١١٩٦) أما مدينة الرملة المصرية التى

على مسيرة أربعة أميال إلى الشمال الشرقى من الإسكندرية فهى تعادل مدينة نيقية Nicopolis القديمة التى عرفت فيما بعد باسم پارمبوله Pa-rembole، غير أن كتاب العرب يذكرون أنه لم تقم من قبل مدينة فى هذا الموضع، وإنما كانت هناك منطقة رملية سميت المدينة باسمها (البلاذرى ص ١٤٣ وغير ذلك من المواضع).

وكان سكان الرملة فى عهد اليعقوبى (المكتبة الجغرافية العربية، جـ٨، ص٣٢٧ ومابعدها) خليطاً من العرب والفرس (انظر منازل الفرس فى الشام كتاب الكندى: ولاة مصر، طبعة Guest، ص١٩). أما الموالى فكانوا من السامريين.

ويعرف الصهريج الكبير عنيزية الذى إلى الشمال الغربى من الرملة بالقرب من الطريق إلى يافا باسم صهريج القديسة هيلانه St. Helena. وبهذا الصهريج كتابات كوفية تاريخها ذو الحجة عام ١٧٢ (مايو ٧٨٩) أى من عهد هارون الرشيد(Van Berchem : *Inscr. arabes de Syrie*، القاهرة ١٨٩٧، ص ٤ – ٧؛ M. de La *Citerne de Ramla.* :M. *in Comptesrendus Vogüe de l'Acad. des Inscr. et Belles - letters*، جـ٣٩، سنة ١٩١١، ص ٣٦٢ ومابعدها، ٤٩٣ ومابعدها).

وذكر المدينة بادىء ذى بدء حجاج الفرنجة باسم راموله Ramula عام ٨٧٠م وجعل منها الصليبيون أبرشية. وقد شيدت فى القرن الثانى عشر كنيسة الصليبيين الجميلة، وهى الآن الجامع الكبير، ببوابتها القوطية العالية التى زيد عليها كتابة السلطان قتبغا من غير مراعاة لمقتضيات البراعة الفنية. وبهذه الكنيسة أيضاً كتابة تدل على أن برجها المربع (ومكانه الآن مأذنة مستديرة) قد شيد أو أعيد تشييده عام ٧١٤هـ (١٣١٤ ـ ١٣١٥م) على يد السلطان محمد.

وجدد صلاح الدين الجامع الأبيض القديم عام ٥٨٧هـ (١١٩١م) وزاد عليه السلطان بيبرس عام ٦٦٦هـ (١٢٦٧ ـ ١٢٦٨م) فتبين فوق المأذنة والمحراب والبوابة المواجهة لهما (مجير الدين، طبعة بولاق، ص٤١٨، ترجمة

Sauvaire ص٢٠٧: الكتـابة فى -Van Ber chem، كـتـابة المذكـور، ص ٥٧ ـ ٦٤) وجـدد بناء المأذنة المعروفـة باسم برج الرملة، أو برج الأربعـين شـهـيـداً فى شعبان عام ٧١٨ (أكتوبر ١٣١٨) طبقا لرواية مجـير الدين وماجـاء فى الكتابة التى عـلى بابهـا (*Zwei arabische Ins-chriften* فى *Jerusalemer Warte* جـ٦٩، سنة ١٩١٣، ص ١٠٠ ومابعدها). وثمة قول بعيد عن الحقـيقة يزعم أن المسجد والمأذنة من عمل الصليبيين (انظر الرأى المخـالف لذلك فى Van Berchem، كتـابه المذكور، ص ٦٣ ومـابعدها). ووصـفـها ناصر خسـرو الذى زارها فى رمضان عام ٤٣٨ (١٠٤٧م) بأنها مديـنة كبيرة لهـا أسوار عـاليـة منيـعـة من الحجـر وأبواب من النحـاس. ويحتـفظ السكان بأوعـية يجـمعون فـيهـا ميـاه الأمطار يضـعونهـا عند مدخل كل بيت. وكـان فيها أيضا صهريج كبير وسط المسجد الجامع يستعمله الناس كافة.

وقـد هدم الزلزال الذى حـدث فى الخـامس عـشر من المحـرم عـام ٤٢٥ (١٠ ديسمـبر سنة ١٠٣٣) ثلث المدينة، كمـا خرب مـسجدها (انظـر ابن الأثير، جـ٩، ص ٢٩٨).

وشـيد الجـزء الأكـبر من المنشـآت العامة والخاصة فـيها من الرخام وزين بالتـماثيل الجـمـيلة والزخارف. وكـان التـين أهم صـادرات الرملة. وقـد أطلق عليـهـا أيضـًا اسم إقـليم فلسـطين (Clermont - Ganneau : *Recueil d'Arch, Orient,* جـ٦، ص ١٠١).

وخـرب صـلاح الديـن المدينة عـام ٥٨٣ هـ (١١٧٨م) خوفـاً من استـيلاء الإفرنج عليـها مرة أخـرى، وبقيت على هذه الحال من الخراب إلى الآن (ياقوت، جـ١، ص ٨١٨؛ صـفى الدين: مراصـد الاطـلاع، جـ١ ص٤٨٣). وزارهـا ابـن بطوطـة عــام ٧٥٦ (١٣٥٥م) وذكــر الجامع الأبيـض وقيل له إنه دفـن فـيه ثلثـمـائة نبـى. وأقـام الدوق فـيليب الطـيب Philip the Good بمديـنة الرمـلة ديراً لاتينيـا عـام ١٤٢٠؛ وأعـاد الملك لويس الرابع عشر تجديد هذا الدير فيما بعد.

واتخـذ نابليـون مـدينة الرملة عـام ١٧٩٨ مقـراً لقيـادته. ومناخهـا صحى والأراضـى المحيطة بها خصبة.

المصادر:

(١)الخوارزمي: كتاب صورة الأرض طبعة Mzik في المكتبة التاريخية العربية، جـ٣ ليبسك سنة ١٩٢٦، ص١٩ (رقم ٢٥٠)

(٢) سهراب: كتاب عجائب الأقاليم، طبعة Mzik، المصدر السابق؛ جـ ٥، سنة ١٩٣٠ ص ٢٧ (رقم ٢٢٠)

(٣) البلاذري، طبعة دي غوي، ص١٤٣

(٤) المقدسي، المكتبة الجغرافية العربية جـ٣، ص٣٦، ٥٤، ١٥٤ - ١٥٦، ١٦٤، ١٨١، ١٨٤، ١٨٦

(٥) اليعقوبي، المكتبة الجغرافية العربية جـ٧، ص ٣٢٧ ومابعدها

(٦) ناصري خسرو، طبعة « Sche-fer، ص ٢١

(٧) الإدريسي، طبعة Jaubert جـ١، ص٣٣٩، طبعة Gildemeister في Z. D. P. V.، جـ ٨، ص٤

(٨)ياقوت: المعجم، جـ٢، ص ٨١٧ ومابعدها

(٩) صفي الدين: مراصد الاطلاع، طبعة Juynboll جـ ١، ص ٤٨٣

(١٠) الدمشقي طبعة مهرن، ص ١٩٨ - ٢٠٠

(١١)أبو الفداء، طبعة Reinaud، ص ٤٨

(١٢) ابن بطوطة طبعة Defémery - Sanguinetti ، ص ١٢٨

(١٣)K. Ritter: *Erdkunde* جـ ١٦، ص ٥٨٣ ومابعدها

(١٤) Robinson: *Biblical Researches* جـ ٣، ص ٣٦ ومابعدها

(١٥) *Survey of Western Palestine, Memoirs* جـ٢، ص ٢٦٤ ومابعدها

(١٦)Conder and Drake : *Palestine Expl. Fund Quarterly* سنة ١٨٧٤، ص ٥٦ ومابعدها، ٦٦

(١٧) de Vogüé : *Eglises de Terre Sainte* ص ٣٦٧

(١٨) *La citerne de Ramleh* في *Comptrend. de l'Acad. d. Insc. Lett.*, جـ٣٩، سنة١٩١١، ص٣٦٢ ومابعدها.

(١٩) Guérin: *Description de La Judée* جـ١، ص ٣٨ ومابعدها

(٢٠) Clermont - Ganneau : فى *R. A. O.*, جـ١، ص٢٦٨؛ جـ٦، ص ١٠١

(٢١) Le Strange: *Palestine under the Moslems* لندن سنة ١٨٩٠، ص ١٥ ومابعدها، ٢٠، ٢٨، ٣٩، ٤١، ٥٦، ٣٠٣ ـ ٣٠٨

(٢٢) E. Reitemeyer : *Die Städtegründungen der Araber im Islam* رسالة جامعية هيدلبرغ، ميونخ سنة ١٩١٢، ص ٧٣ ومابعدها

الشنتناوى [هونيكمان E. Honigmann]

رؤبة بن العجاج

التميمى: شاعر عربى: يتردد الاسم رؤبة بين أهل شرقى بلاد العرب وهو الجزء من هذه البلاد الذى يغلب عليه الأثر الفارسى، أكثر مما كان يظن الناس. ويذهب فقهاء اللغة فى تفسير هذا الاسم العجيب مذاهب شتى، على أننى مقتنع بأنه تعريب للكلمة الفارسية روباه بمعنى الثعلب. ويذكر الآمدى فى مؤلفه «كتاب المؤتلف والمختلف» (ص١٢١ـ ١٢٢) ثلاثة شعراء اسمهم رؤبة، ومع ذلك فإن رؤبة بن العجاج، من عشيرة بنى مالك بن سعد زيد مناة ابن تميم، هو وحده الذى كانت له شهرة فى الرجازة، ويظن أنه بز فى هذا الضرب من الشعر أباه ومنافس أبيه أبا النجم العجلى.

ونحن لا نعرف عن حياة صاحب الترجمة إلا القليل. فقد ولد حوالى عام ٦٥هـ (٦٧٥م) وعاش معظم أيامه فى البادية لا يغشى المدن إلا ليكتسب من مدائحه فى وجوه القوم. ولا شك فى أنه كان فى منتصف عمره يتجول مع الجيوش التى كانت توسع رقعة الدولة الإسلامية فى شرقى فارس. ولا يخامرنا ريب فى أن بواكير قصائده قد ضاعت، وإن كانت قد وصلت إلينا قصيدة منها (رقم ٢٢ فى طبعة آلوارت Ahlwardt) وجهها إلى القاسم بن محمد الثقفى الذى فتح جزءًا من السند عام ٩٤هـ (٧١٣م) وقتل فى العام التالى بعد أن استدعى من الهند. ثم تنقل رؤبة، جنديًا أو تاجرًا، فى شرقى

فارس، ووجه القصيدة التى أنشأها بعد الأولى (رقم ٢٦) إلى وال آخر من ولاة السند هو عبدالملك بن قيس الذيبى الذى شخص إلى السند بعد ذلك ببضع سنوات.

على أننا لا نعلم علم اليقين هل كان حاضرًا فى خراسان أيام الفتنة التى أعقبت مقتل قتيبة بن مسلم عام ٩٦هـ (٧١٤/٧١٥م) أم كان غائبا عنها، وعلى أى حال فإن له عدة قصائد أهداها إلى أشخاص كانت لهم مشاركة فعالة فى تلك الحروب. ونستدل من قصيدته فى هجاء المهلب (رقم ٢٧) أنه انحاز إلى اليمنية، كما أن مدحه مسلمة ابن عبدالملك الذى هزم يزيد بن المهلب وقتله عام ١٠٢هـ (٧٢٠م) شاهد آخر على ذلك. أما قصائده المتأخرة فقد وجهها أيضا إلى شخصيتين فى شرقى فارس، هما محمد بن الأشعث الخزاعى الذى كان فى كرمان عام ١٢٩هـ (٧٤٧م)، ونصر بن سيّار الذى حاول عبثا أن يقمع حركة أبى مسلم، وأدركته منيته عام ١٣١ هـ (٧٤٩م). ولرؤبة قصيدة (رقم ٤١) فى آخر خلفاء بنى أمية مروان بن الحكم، ذلك أنه كان لايزال يؤمل أن مروان سينتصر على أعدائه كافة.

وقد أثبت رؤبة بذلك ولاءه لقضية الأمويين، ومن ثم فلا عجب أن خاف على حياته عندما دعى للمثول بين يدى أبى مسلم، فوجده على معرفة جيدة باللغة العربية. وقد مدح أبا مسلم بقصيدتين فضلا عن قصائد أخرى قالها فى غيره من أفراد هذا البيت الجديد. وله قصيدة فى مدح أبى العباس السفاح (رقم ٥٥) وقصيدتان فى عم أبى العباس سليمان بن على (رقم٤٥ ، ٤٧)، أما قصائده الأخيرة ففى مدح المنصور (رقم ١٤؛ *Dijamben*، رقم ٨). وكان عند ذلك قد أسن، ويقال إنه توفى سنة ١٤٥هـ (٧٦٢م).

وجميع شعر رؤبة من بحر الرجز. وتبين لى أن الأشعار القليلة التى من بحور أخرى قد نسبت له خطأ. وتعلم رؤبة الرجز على أبيه العجاج، وقد عيّر العجاج بأنه اغتصب بعض قصائد ابنه عندما بدأ رؤبة يمارس هذا الفن. وقد وصلت إلينا قصيدة يهجو فيها أباه. ثم

إنه ورث عن أبيه ميله لغريب اللغة، ولهذا كانت قصائده من أصعب ما نظم باللغة العربية، فقد حفلت بالألفاظ المهجورة أو النادرة التى قل أن يستعملها غيره من الشعراء مما يحمل المرء على الظن بأنه إنما نحت ألفاظا جديدة من قبيل التفاخر. وهو إلى ذلك أكثر شعراء العرب طرا غراما بذلك الضرب من تجنيس الكلمات أو حشد صيغ شتى مشتقة من فعل واحد[١] ولن يجد أحد فى ذلك جمالا. ولعل معظم السبب فى حفظ قصائد رؤبة أنها ذخيرة يستمد منها اللغويون فوائد جمة. ويتضح ذلك بأجلى بيان من ذلك الحشد العظيم من الشواهد الذى ورد منها فى المعاجم الكبيرة، فقد بلغت هذه الشواهد بضعة آلاف فى لسان العرب. ونحن لا نعجب إذا رأينا كثيرًا من علماء البصرة، وبعضا من علماء الكوفة، يزورونه للاستزادة من علمه حتى برم هو بذلك.

وكان لرؤبة ولدان، عبدالله الذى أهداه أبوه قصيدتين من قصائده، وعقبة الذى نظم أيضًا قصائد على منوال أبيه (ابن قتيبة: كتاب الشعر؛ الجاحظ: البيان والتبيين، جـ١؛ ص ٢٣؛ المرزبانى: الموشح، ص ٢١٨، ٣٦٦، ابن رشيق: العمدة).

وقد جمعت قصائد رؤبة فى ديوان، جمعها أبو عمرو إسحق بن مرار الشيبانى، وابن الأعرابى، والسكرى، ولعل نسختى وابن الاعرابى والسكرى هما اللتان نجدهما فى مخطوطات القاهرة وستراسبورغ وبرلين (انظر Dijamben، الأرقام من ٤٠ ـ ٤١). قد نشر آلوارت (برلين ١٩٠٣) محتويات هذه المخطوطات وفاته للأسف أن يثبت الشروح التى عليها، مع أنه لا غنى عنها فى تفهم قصائد رؤبة، فضلا عن أنه أوردها مرتبة ترتيبا أبجديًا مما أغمض علينا تبين الخطة المتبعة فى جمعها. ورأى كيير S.Geyer أن هذه الطبعة ناقصة، فنشر سنة ١٩٠٨ بعنوان *Atar-abische Dijamben*، إحدى عشرة قصيدة وأثبت الشروح التى أغفلها آلوارت. وقد زاد آلوارت على طبعته أشعارًا أخرى نسبت لرؤبة فى كتب أخرى، وعمد

(١) أى ما يسمى فى البديع «جناس الاشتقاق» م.ع.»

كيير أيضا إلى إضافة أشعار إلى هذه المجموعة فى كتابه *Beiträge zum Diwan des Ru' ba* (*S.B AK. Wien*، جـ١٦٣، ١٩١٠م) على أن ثمة أبياتا من الشعر تنسب لرؤبة غابت عن آلوارت وكيير. وعلى ذلك فكثير منها ليس لرؤبة بل لشعراء آخرين، وقد كان ثمة منذ عهد متقدم خلط بين أشعاره وأشعار أبيه.

المصادر:

نجد إشارات عن سيرة رؤبة فى

(١) الجمحى: طبقات، طبعة هل Hell، ص ١٤٧ (والمخطوط فى هذا المقام ناقص).

(٢) ابن قتيبة: كتاب الشعر، طبعة دى غوى، ص ٣٧٦ ـ ٣٨١ .

(٣) المرزبانى: الموشح، ص ٢١٩ .

(٤) كتاب الأغانى، جـ ٢١ ، ص ٨٤ ـ ٩١ .

(٥) ابن خلكان، القاهرة ١٩١٠ ، جـ١ ، ص ١٧٨ .

(٦) أبيات لرؤبة وردت بكثرة فى جميع المعاجم.

خورشيد [كرنكوف F.Krenkow]

روح بن حاتم

ابن قبيصة: والى إفريقية. أقامه هارون الرشيد فى هذا المنصب الرفيع عام ١٧١هـ (٧٨٧). وكان روح حاجبا فى عهد المنصور ثم ولى على البصرة. واختاره المهدى واليا على الكوفة، ثم على السند، ثم على طبرستان، ثم على فلسطين. وليس من شك فى أن روحا كان قد تقدم فى العمر عندما أرسله هارون الرشيد إلى إفريقية فى السنة التالية لتوليه الخلافة. وروح من أسرة المهلب، وهى الأسرة التى كان قد خرج منها والبان على هذا الإقليم نفسه، ثم أخرجت من بعده واليين آخرين. «والظاهر أن الخليفة فى ذلك العهد كان يعهد بشئون إفريقية إلى أسرة من الحكام الموالين له» (Vonderheyden). وكانت ولاية أسرة المهلب التى سبقت ولاية الأغالبة موفقة غاية التوفيق، فقد قضت هذه الأسرة على ثوار البربر قضاءاً مبرما فيما يظهر، كما أخمدت فتنة الخوارج. واستتبت الحال استتبابا حتى أن روح بن حاتم لم يواجه أية

مـصـــاعب خطيـرة عندمـــا وصل إلى القيروان فى رجب عـام ١٧١ (ديسمبر ٧٨٧ ـ يناير ٧٨٨). ثم إن روحـا جلب معه أمدادا جديدة من الجند وخمسمائة فـارس، وانضم إليـهم بعـد ذلك ١٥٠٠ فارس آخـر أحضـرهم ولده قـبيـصة. وكـان السـلام يخـيم على البـلاد مـدة ولايتـه التى دامت ثلاث سنوات. بل إن روحا قد أفلح فى إبرام الـصلح مع عبد الوهاب إمام تاهرت الرستمى. وقد نوه الكتـــاب الذين اســـتـقـــينا مـنهم هذه المعلومـات، وخـاصــة أبو العـرب وابن عذارى، بســماحته وبفـلسفته الرواقـية التى اصطنعها جـيال الشدائد، وبمهارته فى فل شوكـة خصـومه. وعندمـا تقدم روح فى السن ســأل صـــاحب البـريد وأحد قواد الإقليم الخليفة أن يختار فى السر خلفا له يمكن أن يحل محله عندما تدعـــو الضـــرورة إلى ذلك. وانـصـــاع هارون الرشـيد لنصيـحتـهم، فاخـتار نصر ابن حبـيب. وتوفى روح بن حاتم فى التاسع عشر من رمضان عام ١٧٤ (٣فبـراير ٧٩١) فنودى بولده قبيـصة خلفا له فـى المسجد الكبـير بالقـيروان، غير أن صاحب البريد والقائد أبلغا بذلك نصرا الوالى المختار فما كان من قبيصة إلا أن أفسح الطريق لهذا الوالى.

المصادر:

(١) أبو العـرب ومـحمـد الخـشنى: *Classes des Savants de l'Ifrikiya* طبـعـة وترجمة ابن شنب، فى مواضع مختلفة.

(٢) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة دوزى، جـ١، ص ٧٤ ـ ٧٥ ترجـمـــة فانيان، جـ١، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٣) النـويرى (ذيـل لكتـــــاب ابن خلدون، تاريخ البربر، ترجـمة de Slane، جـ١، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

(٤) Vonderheyden: *La Berbérie Orientale sous la dynastie des Benou l'Aghlab* ص ٨ ـ ٩.

الشنتناوى [مارسيه G. Marçais]

رودس

أبعد جزائر بحر الأرخبيل ناحية الشرق. وتمتد رودس من الجنوب الغربى إلى الشمال الشرقى، وهى على بعد اثنى عشر ميلا تقريبا من الشاطئ الجنوبى لآسية الصغرى. ويبلغ طولها نحو ٤٥ ميلا، ويتراوح أكثر جهاتها عرضا بين ٢٠ و ٢٥ ميلا. وترتفع أرض هذه الجزيرة تدريجا من البحر حتى سلسلة الجبال الوسطى، وأعلى قممها جبل أرتميتى، وهو يرتفع ستة آلاف قدم فوق سطح البحر. ويفسر لنا موقعها الجغرافى الوسط بين قارات العالم القديم الثلاث أهمية هذه الجزيرة فى التاريخ البحرى. وكان قربها من الإمبراطوريات العربية ثم المصرية ثم العثمانية يجعلها فى متناول الحملات الإسلامية فى كثير من المناسبات.

ففى القرن الأول للهجرة أرسل الخليفة معاوية أسطولا بقيادة جنادة ابن أبى أمية الأزدى لغزو الجزيرة. واختلفت الروايات فى تاريخ هذا الفتح، فقيل إنها وقعت عام ٥٣هـ = ٦٧٢ — ٦٧٣م (انظر Gaetani : *Chrongraphia Islamica* بخصوص هذا الاختلاف بين المصادر). ولا نعرف إلا القليل عن هذا الفتح المتقدم العهد اللهم إلا أن العرب قد أنشأوا هناك محلة لم تعمر طويلا، فقد تخلوا عنها عام ٦٠هـ (٦٧٩ — ٦٨٠م) بأمر الخليفة يزيد (ثانى خلفاء بنى أمية) وبذلك استعادت الإمبراطورية البوزنطية الجزيرة. وقد ظلت المصادر التاريخية البوزنطية عهداً طويلا تذكر للاحتلال العربى تدميره التام لتمثال رودس البرنزى الضخم المشهور وبيعه لتاجر يهودى من حمص Emesa. ويقال إن معدن هذا التمثال قد بلغ حمولة ٨٠٠ جمل.

وفى عام ١٣٠٨ أو ١٣١٠، أى فى عهد أتدرونيكوس الثانى پاليولوجوس استولى على جزيرة رودس فرسان الإسبتارية Hospitallers الذين أخرجهم من عكا عام ١٢٩١ السلطان خليل ولد السلطان قلاوون، وغدت الجزيرة فى عهد فرقة القديس يوحنا المقدسى التى أصبحت تعرف فى ذلك الوقت باسم فرسان رودس، شوكة فى جانب الإسلام بصفتها من أقوى معاقل المسيحية اللاتينية فى الشرق الأوسط. وكان للفرسان منذ ذلك الوقت شأن بارز فى معظم الحملات الصليبية التى

شنت على تركيا ومصر، وخاصة فى الاستيلاء على أزمير عام ١٣٤٤ ونهب الإسكندرية عام ١٣٦٥، وفى حملة نيقية الصليبية عام ١٣٩٦. وقد دفعت الحملة الثانية من هذه الحملات المصريين إلى شن سلسلة من الغزوات المضادة على قبرس ورودس. وكان من نتيجة الحملات البحرية الثلاث فى الأعوام ١٤٢٤ و ١٤٢٥ و ١٤٢٦ أن ألحقت قبرس بمصر بصفتها ولاية تابعة لها.

ومن هنا حول المماليك خططهم فى عهد چقمق إلى غزو رودس. ففى عام ١٤٤٠ جهزوا أسطولا صغيراً من خمس عشرة سفينة بها مائتا جندى نظامى وبضع مئات من المتطوعين، وأبحروا من دمياط إلى قبرس للتزود بالمؤن والذخائر، ثم إلى علاية بآسية الصغرى حيث زودهم أميرها المسلم بمحاربين أخر وبأربع سفن، ثم توجهوا إلى رودس. على أن الفرسان كانوا قد اتخذوا العدة لهذا الهجوم، فارتد أسطول المماليك تحت جنح الظلام بعد مناوشات قليلة. وفى عام ١٤٤٣ أبحر أسطول آخر من دمياط إلى بيروت وطرابلس ولرناسه Larnaca وليماسول وآطاليه ليجمع المؤن والذخائر من الرعايا والإمارات الصديقة. وكان هدفه الأول جزيرة شاتورو Chateauroux أو كستللوريزو Castellorizo المعروفة فى المصادر العربية لذلك العهد باسم قشطيل الروج. وكانت هذه الجزيرة تابعة آنئذ للفرسان. ولم يجد المصريون صعوبة فى إخضاعها، ثم عادوا إلى دمياط نظراً لقرب حلول فصل الشتاء. وفى عام ١٤٤٤ شنت حملة ثالثة أكثر استعداداً على رودس. وقد أبحر الأسطول المصرى، وكان عليه ما لا يقل عن ألف مملوك، من دمياط إلى طرابلس ثم اتجه رأساً إلى رودس. وأفلح المصريون هذه المرة فى النزول إلى الجزيرة ومحاصرة مدينة رودس. وأخيراً مرق الفرسان من المدينة المحاصرة واتخذوا خطة الهجوم. وهكذا أُخذ الجيش المصرى على غرة وفقد الكثير من رجاله فأبحر عائداً إلى دمياط.

ويمكن أن نرجع السبب فى انتصار الفرسان وطردهم عدواً قوياً كمماليك مصر إلى ثلاثة أسباب رئيسية : السبب

الأول : شبكة الجاسوسية التى أقامتها فرقة الفرسان فى جميع الدول المعادية لها. وقد جعلت هذه الشبكة مركز قيادة الفرسان على أتم استعداد لاتخاذ الإجراء الحاسم فى اللحظة الملائمة. والثانى قوة تحصينات رودس، وقد تيسر لها إنشاء هذه التحصينات بفضل رخاء الجزيرة لكونها إحدى مراكز التجارة الهامة فى الشرق الأوسط. والثالث طبيعة التدريب العسكرى للفرسان ووحدتهم وشجاعتهم النادرة فى القتال. وانتهى الأمر بعقد الصلح بين مصر ورودس بفضل وساطة الأمير جاك كير Jacques Coeur التاجر الفرنسى العظيم فى القرن الخامس عشر، وكان مقرباً لدى بلاط السلطان. ووقعت مهمة إعداد حملة إسلامية حاسمة على رودس على عاتق سلاطين آل عثمان. فحاصر محمد الثانى القصبة عام ١٤٧٠ ولكنه لم يلق إلا نجاحاً ضئيلاً. ولم يقض القضاء الأخير على الفرسان إلا فى عهد سليمان القانونى بعد أن دافعوا عن بلادهم ببطولة نادرة المثال. وأصبحت جزيرة رودس فى ٢٤ ديسمبر سنة ١٥٢٢ مقر باشا تركى، وظلت تحت سلطان العثمانيين إلى أن استولت عليها إيطاليا إبان حرب عام ١٩١٢، وانتقلت إلى الحكم الإيطالى آخر الأمر بمقتضى معاهدة لوزان فى ٢٤ يولية سنة ١٩٢٣.

المصادر :

الغزو العربى : انظر المصادرة التى ذكرها كيتانى Caetani فى كتابه *Chronographia Islamica* تحت السنوات ٥٢، ٥٣، ٦٠.

الحملات الصليبية : منشورات الشرق اللاتينى *Société de L' Orient Latin*.

(١) J. Delaville Le Roulx : *Les Hospitalliers á Rhodes Jusqu' á La mort de Philibert de Naillac 1310 - 1421*، باريس ١٩١٣.

(٢) المؤلف نفسه : *La France en Orient au XIV eme Siécle* فى مجلدين، باريس سنة ١٨٨٦.

(٣) N. Jorga : *Philippes de Méziéres, 1327 - 1405,La Croisade au XIVeme siécle* باريس سنة ١٨٩٦.

(٤) المؤلف نفسه : *Notes et extraits pour servir á L'histoire des croisades au XVeme siécle* المجموعة السادسة، باريس وبوخارست سنة ١٨٩٩.. إلخ.

(٥) Baron de Delabre : *Rhodes of the Kinghts* أكسفورد سنة ١٩٠٩.

(٦) A. S. Atiya : *The Crusade of Nicopolis* لندن سنة ١٩٣٤، أما بخصوص حملة عام ١٣٦٥ على الإسكندرية فان أهم مصدر عربى عنها هو «الإلمام» (Ahlwardt : فهرس المخطوطات العربية ببرلين رقم ٩٨١٥، مخطوط القاهرة، تاريخ رقم ١٤٤٩) وهو الكتاب الذى يعتبر مؤلفه مجهولا حتى الآن، غير أنى أذهب إلى أنه هو محمد بن قاسم بن محمد النويرى المالكى الإسكندرانى (انظر مخطوط برلين، ورقة رقم ١٢٠؛ ابن حجر: الدرر الكامنة،رقم ٣٧٥ فى أربعة مجلدات، وطبعة فلوگل لحاجى خليفة رقم ٢١٣٦).

الحملات على الصليبيين : لا تزال معظم مصادر هذا القسم مخطوطة.

(١) ابن حجر : إنباء الغمر، المتحف البريطانى، رقم ٧٣٢١؛ الإضافات رقم ٢٣٣٣٠.

(٢) المقريزى : كتاب السلوك جـ٤ (انظر Brockelmann جـ٢، ص٣٩ عن مخطوطاته المختلفة).

(٣) الجوهرى: كتاب التاريخ، المكتبة الأهلية،القسم العربى، رقم ١٧٩١.

(٤) العينى : مصنفات تاريخية منوعة (انظر Brockelmann جـ٢، ص٥٢ ـ ٥٣).

(٥) أبو المحاسن بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، طبعة W. Popper، التى تولتها مطبعة جامعة كالفورنيا سنة ١٩١٥.. إلخ.

(٦) السخاوى : التبر المسبوك، القاهرة ١٨٩٦.

(٧) پيرى رئيس بهريجه، فى مجلدين، طبعة وترجمة Kahle، برلين وليپسك ١٩٢٦ جـ١، ص ٦١ ــ ٦٤، جـ٢، ص ٨٣ ــ ٨٨.

مصادر عامة :

(١) Gibbon : *Decline and Fall* طبعة J. B. Bury فى سبعة مجلدات. لندن ١٩٠٩.

(٢) Finlay : *History of Greece* فـى سبعة مـجلدات طبعة Tozer، أكسفورد سنة ١٨٧٧.

(٣) W. Miller : *Essays on the Latins in the Levant* كمبردج سنة ١٩٢١.

(٤) W. S. Davies : *Short History of the Near East* لندن سنة ١٩٢٣.

(٥) D. G. Hogarth : *The Nearer East* لندن سنة ١٩٠٥.

(٦) W. Heyd : *Histoire du commerce du Levant au moyen-âge* فى مـجلدين، ليـبـسـك ١٨٨٥ ــ ١٨٨٦، ولا يزال لكتاب Vertot القديم المسمى *Histoire des Chevaliers de Saint-Jean* قـيمـة كبـرى، وهو فى سبـعة مجـلدات. وقد طبع فى أمستـردام عام ١٧٣٢. ويمكن الرجوع عن معاهدة لوزان إلى الـتاريخ الرسمى للجمهوريـة التركية *Tarih Turkiye Cumhuriyeti*، إستـانبول سنة ١٩٣١، جـ٤، ص١٢٥ ــ ١٣١ وإلى *Die Welt des Islams* جـ١٠، ص٧٤.

الشنتناوى [سوريال، عطية A. S. Atiya]

واحـتل الإيطاليون فى عـام ١٩١٢، أى إبان الحـرب التـركـيـة الإيطاليـة، جـزيرة رودس وجـزائر سـپـوراديس الجنوبيـة واحـتـفظوا بهـا حـتى عـام ١٩٢٣، ذلك أن تركـيـا تنازلت آنئـذ (بمقـتـضى مـعـاهـدة لوزان) عن كل مطالبـهـا فى رودس وجـزائرها، وهى الجزائر الخـاضعة الآن لسيـادة إيطاليا وهى تؤلف :

«الممتلكات الإيطالية المتفرقة فى بحر إيجـه *Possedimento delle Isole Italiane dell' Egeo*»

ويبلغ عـدد الجـزائر أربع عـشـرة جـزيرة وسنذكـر أسمـاءها اليـونانيـة الأصلية مـثبتين الأسـماء التركـية التى تقـابلـهـا بين الأقـواس مع اسـتـثناء انجـرلى: رودى (رادوس Rados)كلچى (كـركى وخركى)، كـالينو (قـالمنوز)، كاسو (قاشوط) كـستلروسو (كستلور يزو، مـيس Meyis) كـو (اسـتـانكوى)، ليرو (لريوز) لسو (لپسوس)، نسيرو (نسيـروس، إنجرلى)، پاتمو (پاتموس)، پسكوپى (پسكوپيس، تيلوس، إيلياكى)،

سكار پانتو (كرپه)، سيمى (سومبكى)، ستامپاليا (استروپاليا).

وتبلغ مساحة هذه الممتلكات Pos-sedimento ٢٦٩٧ كيلو متراً مربعاً، ويبلغ مجموع عدد سكانها ١٣٠٨٥٥ نسمة (تعداد ٢١ أبريل سنة ١٩٣١) منهم ٥٤٨١٨ نسمة فى جزيرة رودس.

ويتوزع السكان تبعاً للغة والدين على الوجه التالى : ١٠٤٤٨٥ من الروم الأرثوذكس ويتكلمون اليونانية، و٨٢٧٦ من المسلمين ويتكلمون التركية، و ٤٤٨١ من اليهود ويتكلمون العبرية الإسپانية، و ٨٠٠٠ من الروم الكاثوليك ويتكلمون الإيطالية. ويوجد المسلمون فى جزيرة رودس وجزيرة كو. والمسلمون معفون من الخدمة العسكرية كسائر السكان، ولهم مدارس ابتدائية، ومدرسة فى رودس، كما لهم محاكم شرعية فى رودس وكو.

الآثار التركية والإسلامية

لم يغير الترك كثيراً فى تخطيط رودس. وجل ما فعلوه أنهم صنعوا شيئاً فى سبيل إظهار ملامح الجزيرة التى يغلب عليها بصفة عامة الطابع الشرقى فقد أحالوا الكنائس إلى مساجد كما ابتنوا أخرى جديدة. وأعظمها : مسجد إبراهيم باشا (٩٤٧هـ = ١٥٤٠ـ ١٥٤١م) ومسجد رجب باشا (٩٦٦هـ = ١٥٨٧ ـ ١٥٨٨م) ومسجد مراد رئيس (تخليداً لذكرى رئيس قتل فى وقعة بحرية بالقرب من كوپريا Cypria عام ١٦٠٩) وقد بناه أبو بكر باشا عام ١٠٤٦هـ (١٦٣٦ ــ ١٦٣٧م) وجدده مرابط حسن بك عام ١٢١٢هـ (١٧٩٧ ـ ١٧٩٨م)، ومسجد السلطان مصطفى (١١٧٨هـ = ١٧٦٤م) أما مسجد السلطان سليمان فهو حديث العهد.

ويجدر بنا أن ننوه أيضاً بمكتبة رودس، وهى تضم مخطوطات عربية وفارسية وتركية، وقد أنشأها حافظ أحمد أغا وأوقفها فيما بين عامى ١٧٩١ ـ ١٧٩٢ وعام ١٧٩٩.

ويرجع تاريخ بعض المقابر الإسلامية التى تقع أسفل أسوار

الحصن إلى حصار عام ١٥٢٢. وهناك كثير من مقابر الأعيان الذين ماتوا فى الأسر أو المنفى برودس فى فناء تكية مراد رئيس، نذكر منهم: جانى كَراى خان (توفى عام ١٦٣٦) وشاهين كَراى خان (قتل عام ١٦٤٠) وسعادت كراى خان (توفى عام ١٦٩٥) وصافى (ولد حسين شاه فارس بالتبنى، وتوفى عام ١١٧٥ = ١٧٥٥ - ١٧٥٦م) والشاعر حشمت (توفى عام ١١٨٢هـ = ١٧٦٨ -١٧٦٩م) والصدر الأعظم يوسف باشا (توفى عام ١٧١٥) والقائد عبد الكريم باشا (توفى عام ١٣٠٢هـ= ١٨٨٤ ـ ١٨٨٥م)

المصادر:

(١) Biliotti and Cottret: *L'ile de Rhodes*، رودس عام ١٨٨١.

(٢) C.Torr: *Rohdes in Modern Times* كمبردج ١٨٨٧.

(٣) زيوربك: رودس تأريخ، رودس ١٨٩٨ ـ ١٨٩٩.

(٤) A. Maiuri: *Rodi* رومـا سنة ١٩٢١.

(٥) A. Gabriel: *La Cité de Rhodes* فى مجلدين، باريس ١٩٢١ ـ ١٩٢٣.

(٦) Touring Club Italiano: *Possedimenti e Colonie* ميلانو ١٩٢٩.

(٧) G.Jacobi: *Rodi*، برجامو سنة ١٩٢٣.

(٨) H. Balducci: *Architettura turca in Rodi* ميلانو ١٩٣٢.

(٩) E.Rossi: *Assedio e Conquista turca in Rodi nel 1522 secondo le relazioni edite e inedite dei Turchi. Con un cenno sulla Biblioteca Hafiz di Rodi* روما سنة ١٩٢٧.

(١٠) المؤلف نفسه: *Nuove richerche sulle fonti turche relative all'assedio di Rodi nel 1522.* فى *R.S.O.* جـ ١٥. (سنة ١٩٣٤) ص ٩٧ ـ ١٠٢

(١١) Vitalis Strumza: *Il "tecche" di Murad Reis a Rodi* فى *Riv. delle colonie Italiane* ينـاير سنة، ١٩٣٤، ص ٣ ـ ١٩.

الششنتناوى [إيتورى روسى Ettore Rossi]

رهبانية

وهذا المصطلح مشتق من راهب، ولم ترد هذه الكلمة فى القرآن إلا فى آية واحدة (الآية ٢٧ من سورة الحديد) كانت مثار تفاسير متباينة، ونص الآية «ثم قَفَّينا على آثارهم برسلنا وقَفَّينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا فى قلوب الذين اتَّبَعوه رأفةً ورحمةً ورهبانيةً ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حقَّ رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون».

ويذهب بعض المفسرين إلى أن الفعل «جعلنا» يستهدف غرضين اثنين لا ثالث لهما، وهما الرأفة والرحمة، وعلى هذا تكون كلمة رهبانية مفعولا لابتدعوها. ونخرج من ذلك بأن الرهبانية فى هذا المقام هى فيما يظهر نظام ناسوتى محض، وأن الفاسقين قد حطوا من شأنها.

على أن بعض المفسرين يقولون إن عبارة «وجعلنا» تتعدى إلى الرأفة والرحمة والرهبانية جميعًا. ومن ثم تكون الرهبانية نظامًا من صنع الله. ويشير الأستاذ ماسينيون إلى أن هذا التفسير هو تفسير القدماء. أما المحدثون فيجنحون إلى استنكار الرهبانية، ويحتجون بالحديث الذى يقول «لا رهبانية فى الإسلام».

ولم يرد هذا الحديث فى كتب الصحاح، على أنه قد مهد له فيها. فقد شكت امرأة عثمان بن مظعون للنبى [ﷺ] إهمال زوجها لشأنها، فانتصر لها النبى [ﷺ] قائلا «إن الرهبانية لم تكتب علينا» (أحمد بن حنبل، جـ٦، حديث ٢٢٦؛ الدارمى، النكاح، باب ٣). وثمة حديث آخر أقل من ذلك تضييقا ونصه «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم. فإن قومًا شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، تلك بقاياهم فى الصوامع والديار رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم» (أبو داود، الأدب، باب٤٤).

وعلى هذا النحو استنكر الإسلام الرهبانية وأحل محلها الجهاد. فقد جاء فى الحديث «لكل نبى رهبانية،

ورهبانيـة هذه الأمة الجـهاد فى سـبيل الله عـز وجل» (وهو حـديث فى مـسند أحـمـد بن حنـبل، جـ٣،. حـديث ٢٦٦؛ وثمـة رواية أخرى للحـديث وردت فى المسند عن أبى سـعـيد الخـدرى، جـ٣، حديث ٨٢) .

المصادر:

(١) L.Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*، ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) تفـاسـيـر الآية ٢٧ من سـورة الحديد.

(٣) ابن سـعـد: الطبـقـات، طبـعـة سخاو، جـ٣، قسم ١، ص ٢٨٧

(٤) الحـريـرى: المقـامـات، طـبعـة ده ساسى، ص ٥٧٠ ـ ٥٧١ .

(٥) الزمخـشرى: الفائق، حـيدرآباد ١٣٢٤ هـ، جـ١، ص ٢٦٩

(٦) ابن الأثيـر: الـنهـاية، مـادة رهبانية.

(٧) Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*، جـ١، ص ٣٨٩ .

(٨) Goldziher: *Muhammedanische Studien*، جـ٢، ص ٢٩٤ .

(٩) المؤلف نفسه فى *Revue de l'histoire des Religions* جـ ١٨، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ؛ جـ٣٧ ، ص٣١٤

خورشيد [ڤنسنك A.J.Wensinck]

رهن

(ع) هو ما يُعْطَى من شىء أو مـتاع تأمـينا لدين، والراهن هـو المدين الذى يعطى شـئياً يملـكه رهنا، والمرتهن هو صـاحب الدين الذى يـأخـذ هذا الشـىء تأمـينا لدينـه. والقـرآن الكريم فى الآية ٢٨٣ من سورة البقرة ينص على إعطاء رهن يقبضه الدائن من المدين، وإذا كانا على سفر ولم يجدا كاتبا (فرهان مقبوضة)،ومن الواضح أن هذا مطابق لما جـرى عليـه أهل الجـاهليـة فى حـفظ الحـقـوق[١]،

(١) الرهن وقـبـضـه ليس فـقط فى السـفـر، ولكن فى الحـضر أيضـا، فإن الرسـول [ﷺ] ابتـاع فى الحضـر ورهن، فالمراد بذكر السفر فى الآية غالب الأحوال، راجع مثلا كتاب أحكام القرآن ، لابن العربى جـ١ : ١٠٩ .

د. محمد يوسف موسى

وشأن المرهون فى إثبات الدين هو فى الفقه الإسلامى أقل بكثير من شأن مافيه من ضمان لأداء الحق، ومن هذه الوجهة الأخيرة تُعنى الأحاديث خصوصا بأمرين:

(أ) هل يُصبح الشىء المرهون، إذا لم يؤد صاحبه ما عليه من حق، ملكا للمرتهن من غير مشقة أم لا يصبح ملكا له (والجوابان يتلخصان فى القاعدتين الفقهيتين وهما: «الرهن بما فيه» و«الرهن لا يغلق». (ب) من الذى له الحق فى استعمال الشىء المرهون واستثماره وتجب عليه المحافظة عليه (والجواب الذى كثيرا ما يوجد عند علماء الفقه الأولين: وهو أن آخذ الرهن له أن يستثمره ويستعمله إذا قام بتعهده والمحافظة عليه، أصبح فيما بعد رأيا غير معمول به). وبحسب الفقه الإسلامى يجب على معطى الرهن أن يتعهده ويحافظ عليه ولكنه لا يجوز له أن يستغله إلا عند الشافعية. أما استغلال آخذ الرهن له فهو غير جائز (إلا عند الحنابلة) والزيادة التى تحصل فى عين الشىء المرهون من حق معطيه، ولكنها فى الوقت نفسه تندرج فيه تبعا (إلا عند الشافعية) وآخذ الرهن مسئول عنه عند الحنفية وعند المالكية (بشروط). وعند الشافعية والحنابلة أن الاتفاق المتعلق بالمرهون شبيه بالاتفاق فى أمر الوديعة، وأساس الرهن لابد أن يكون دينا. أما ما يلحق بالرهن من صيغة حفظ الحق فهو جائز فى الجملة، ولكن هناك حالات شاذة يعترف بها، فيها يسقط الدين إذا هلكت العين المرهونة، أعنى أن الخسارة تكون على آخذ العين المرهونة. وعلى حين أن ملكية العين المرهونة تظل للمدين فإنه لا يستطيع أن يتصرف فيها. وهى تصبح تحت يد الدائن، وللدائن الحق فى بيع العين لاستيفاء دينه إذا جاء أجله ولم يدفعه المدين. أما الرهن الرسمى[1] فهو غير معروف فى الشريعة الإسلامية، شأن ذلك شأن مجموعة الحقوق المتدرجة المتعلقة بالرهن. ولابد من التمييز بين الرهن وبين حبس الشىء بقصد ضمان حق قانونى، وهو حق عينى قرره الشرع

---

(١) هو الذى لا يقبض فيه المرتهن الشىء المرهون، كما يجرى فى البنوك مثلا، وهو يقابل الرهن الحيازى الذى يضع فيه الدائن يده على الشىء المرهون.

فى أحوال معينة بحيث صارت له صلة بالحق القانونى للرهن.

المصادر:

(١) J.Schacht : *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts* ص ٥٥ وما بعدها.

(٢) Guidi- Santillana: *Sommario di-ritto malechita*، جـ٢، ص ٢٨٥ وما بعدها.

(٣) Lopez Ortiz: *Derecho Musulmân* ص ١٩٢ وما بعدها.

(٤) Sachau : *Muhammedanisches Recht* ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٥) Querry: *Droit Musulman*، جـ١، ص ٤٤٣ وما بعدها.

(٦) Th. W. Juynboll: *De hoof-dregelen der sjafi'itische leer van het panndrecht*، ليدن (رسالة) ١٨٩٣.

ع.م.ابو ريدة[شاخت Joseph Schacht]

تعليق

جاءت هذه المادة كما كتبها صاحبها غاية فى الإجمال، وعلى غير قليل من الغموض والقصور. ولعل السبب فى هذا وذاك اعتماد كاتبها على المراجع الأجنبية وحدها. وهيهات أن تفيد هذه المراجع فهما حقا لمسألة من الفقه الإسلامى كالمسألة موضوع البحث! ومن الخير أن تعاد كتابتها بالرجوع إلى المراجع الإسلامية الأصيلة، ولكن هذا يؤدى إلى تطويل قد يكون غير مرغوب، ولذلك نكتفى بالحديث عن أهم ماتشمله المادة، وذلك مسألتان:

(أ) هل يجوز الانتفاع بالرهن وهو مرهون ولمن يجوز إن كان مشروعا؟

(ب) ما الحكم إذا هلك الرهن قبل وفاء الراهن للدين الذى عليه للمرتهن؟

وفى أثناء الحديث عن هاتين المسألتين، سنشير إلى مالنا من ملاحظات على المادة كما كتبها كاتبها.

(أ) الرهن أو الشىء المرهون ملك لراهنه المدين، ولهذا تكون منافعه وزياداته ملكا لصاحبه، وإذا فليس للمرتهن الدائن - فى بادىء الرأى - أخذ شىء من هذا أو الانتفاع بالرهن إلا بإذن الراهن. ومع ذلك ففى المسألة تفصيل يرجع إلى اعتبارات عديدة، منها أن يكون الرهن مما لايحتاج إلى مؤنة كالدار

والمتاع، أو يحتاج كالحيوان، ثم الحيوان قد يكون له لبن يحلب أو مما ينتفع به فى الركوب ونحوه، وهكذا إلى اعتبارات أخرى ليس هنا محل تفصيل القول فيها: بل يجب الرجوع إليها فى مظانها(١) .

ثم رويت عن الرسول [ﷺ] فى هذا الموضوع أحاديث أشارت شيئا من الخلاف بين الصحابة والفقهاء أصحاب المذاهب من بعدهم، ونذكر منها قوله[ﷺ]. «الظهر يُركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدَّرِّ يشرب بنفقته إذا كان مرهونا وعلى الذى يركب ويشرب النفقة»(٢) وقوله فيما رواه الإمام أحمد ابن حنبل. «إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها. ولبن الدر يُشرب وعلى الذى يشرب نفقته»(٣) وقوله. «إذا ارتهن شاة شرب المرتهن من لبنها بقدر علفها، فإن استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا»(٤) .

وواضح أن هذا الاختلاف فيمن له حق الانتفاع بالرهن، قد جاء من قول الرسول[ﷺ]: يركب ويشرب، أى بصيغة البناء للمجهول التى لا تعين من له هذا الحق. فمن الصحابة من ذهب إلى أن ذلك للراهن وحده لأنه مالك الرقبة، فله أن ينتفع بها مقابل نفقتها، ومن هؤلاء الصحابة ابن مسعود، ثم ذهب بعض الأئمة ـ لا الشافعى وحده كما ذكر كاتب المادة ـ من بعد إلى هذا الرأى. وفى هذا يقول الشافعى إن من رهن ذات در وظهر لم يمنع الراهن درها وظهرها لأن له رقبتها، فهى محلوبة ومركوبة كما كانت قبل الرهن. قال: «ومنافع الرهن للراهن، ليس للمرتهن منها شىء»(٥) :

وذهب آخرون، إلا ابن حنبل وحده كما ذكر صاحب المادة، إلى أن الذى له الانتفاع مقابل النفقة هو المرتهن الدائن، وهذا «بقرينة أن انتفاع الراهن لأجل كونه مالكا. والمراد هنا الانتفاع فى مقابلة النفقة، وذلك يختص بالمرتهن»(٦) ويؤيد هذا الرأى ما جاء فى الرواية

(١) راجع مثلا، المغنى لابن قدامة جـ٤، ٣٨٥ وما بعدها.

(٢) منتقى الأخبار بشرحه نيل الأوطار ، جـ٥ : ٢٣٤ . وراجعه مع شىء من الاختلاف فى اللفظ أو الترتيب، فى سنن أبى داود جـ٣: ٣٩٠ - ٣٩١ طبعة مصطفى محمد، وسنن البيهقى جـ٦، ٣٨ .

(٣) ، (٤) نيل الأوطار ، جـ٥ " ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

(٥) سنن البيهقى ، جـ٦ " ٣٨ - ٣٩ .

(٦) نبيل الأوطار ، جـ٥ : ٢٣٤ .

الأخرى التى ذكرناها، وفيها أن من ارتهن شاة شرب من لبنها بقدر علفها، وممن ذهب إلى هذا الرأى ابن حنبل والليث بن سعد وإسحاق والحسن [١] .

وهنا يرى ابن مسعود ومن ذهب مذهبه من الأئمة المتأخرين أن هذا الحديث بروايته الأخرى تلك ورد على خلاف القياس ، لأن فيه إجازة انتفاع المرتهن بغير إذن الراهن (المالك) ولأن فيه تضمينه ما ينتفع به بالنفقة لا بالقيمة.

ويقول ابن عبد البر بأن هذا الحديث عند جمهور الفقهاء ترده أصول مجمع عليها، وآثار لا يختلف فى صحتها[٢]. على أن السنة الصحيحة وهذا الحديث منها، من جملة الأصول فلا ترد إلا بأصل آخر أرجح منها، كما يذكر الشوكانى، بعد أن يتعذر الجمع بينها.

(ب) بعد أن وضع المرتهن يده على الرهن ضمانا أو تأمينا لدينه، أصبح الرهن وثيقة بهذا الدين الذى له، ومعنى هذا أن له أن يطالب المدين بدفع ما عليه حين يحل أجل الوفاء المتفق عليه بينهما مع استمراره حابسا للمرهون حتى يستوفى دينه كله، فإن وفى الراهن الدين انتهى عقد الرهن طبعا، وإلا بيع الشىء المرهون وحينئذ يكون «المرتهن أحق بثمنه من بين سائر الغرباء، لأن بعقد الرهن ثبت له الاختصاص بالمرهون، فيثبت له الاختصاص ببدله وهو الثمن[٣]. »ومن البدهى أن للراهن ما بقى من الثمن بعد سداد الدين، وأن المرتهن يعود عليه بما بقى من الدين إن لم يف الثمن به كله.

أما إذا هلك الرهن فى يد المرتهن قبل وفاء الدين، فإن الإمام الشافعى يرى أنه هلك أمانة فيبقى له دينه يطالب به، بينما يرى الفقهاء الآخرون أنه يهلك مضمونا، ثم اختلف هؤلاء فى بيان قدر هذا الضمان، فذهب أكثرهم إلى أنه يهلك مضمونا بالأقل من قيمته ومن الدين، وفى هذا بلا ريب مصلحة للمرتهن وهذا هو «قول عامة العلماء وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم

(١) المؤلف نفسه ، ص٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٢) المؤلف نفسه ، ص ٢٣٥، وراجع المسألة بتمامها والخلاف فيها، وترجيح أن من له الانتفاع هو المرتهن، فى «الروض النضير» لشرف الدين الحيمى اليمنى الصنعائى، مطبعة السعادة عام ١٣٤٨هـ ص٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٣) البدائع للكاسانى، جـ٦ : ١٥٣ .

مثل سيدنا عمر وعبد الله بن مسعود»[١] وقد رواه عن سيدنا على. ومنهم من قال إنه مضمون بقيمته بالغة ما بلغت، أى على المرتهن فضل قيمة الرهن إن كانت تزيد عن قدر الدين» ومنهم من ذهب أنه مضمون بالدين بالغا الدين ما بلغ، أى يذهب الدين كله وإن كان يزيد عن قيمة الرهن، وقد جاء فى رواية عن على رضى الله عنه أنه قال يترادّ المرتهن والراهن الفضل؛ أى يرجع المرتهن على الراهن بفضل الدين إن كان أكثر من قيمة الرهن، ويرجع المدين بفضل قيمة الرهن إن كانت تزيد على مبلغ الدين[٢].

الدكتور محمد يوسف موسى

رياح

قبيلة عربية، وهى أقوى القبائل التى ترفع نسبها إلى بنى هلال. نزحت رياح من مصر العليا، وأغارت على البربر فى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). وكان شيخ هذه القبيلة فى ذلك الوقت رجلا يدعى مؤنس بن يحيى من بنى مرداس. وقد حاول الأمير الزيرى المعز الذى لم يدرك العواقب الوخيمة التى تنجم عن دخول العرب إلى إفريقية، أن يتفق معه وأن يكسب إلى جانبه قبيلة رياح، وكان العرب أول من خربوا بلاد المعز، غير أن المعز أفلح فى الفرار من القيروان إلى المهدية بفضل حماية زعماء قبيلة رياح الذين تزوجوا من بناته.

ومن الطبيعى أن تكون قبيلة رياح أحسن من أفاد من التقسيم الأول لإفريقية الذى أعقب الفتح. فقد حصلوا على القسم الأكبر من السهول التى غادرها البربر للبحث عن ملجأ لهم بين الجبال، ودفعوا أقرباءهم الأثبج ناحية الشرق، واستولوا على باجة التى كان الخليفة بالقاهرة قد أعطاهم إياها سلفا. وأقسم أهل قابس يمين الولاء لمؤنس. وكان ذلك أول غزوة حقيقية للعرب كما يقول ابن خلدون. وجعلت أسرة جامع ـ وهى أسرة تمت بالقرابة إلى قبيلة رياح ـ من قابس حاضرة صغيرة منظمة زينوها بعمائرهم. ثم إن محريز ابن زياد أحد شيوخ رياح شيد لنفسه حصنا فى المعلقة (لعلها كانت ملعبا

(١)، (٢) بدائع الصنائع للكاسانى، جـ٦ : ١٦٠ .

رومانيـا) بين أطلال قرطاجنة. على أن زعماء المعلقة الأقوياء أيدوا سياسة بنى زيرى فى المهـدية، وانضموا إليـهم فى مناهضتهم للموحدين.

ولم تقف هذه المـقـاومـة طويلا فى سبيل الحملات التى أنفدها المغاربة على إفريقـية التى كـان يسودها الاضطراب والفوضى، وقـد حلت الهزيمـة بالعرب على يد عـبـد المؤمن فى الأعـوام ٥٤٦، ٥٥٥، ٥٨٣هـــــ (١١٥٢، ١١٦٠، ١١٨٧م) فأمروا بالتـوجه إلى الأندلس لمساعدة جيـوش المسلمين على مواصلة الجهـاد فى تلك البـلاد، وقد خلف عـبد المؤمن فريقا من رياح فى إفريقية تحت قيادة عســاكر بن سلطان، وأخذ الباقى إلى المغرب مـع زعيمـهم مسـعود أخى عســاكر المـعروف باسـم البلط (انظر Dozy: *Supplément* جـــــ١، ص ١١١). وأنزلهم فى السـهـول المراكـشـيـة إلى الشمال من بورجراج. وكان هذا التحكم فى أمرهم لا يتمشى فى كثير مع تقاليد قبـيلة رياح. ففر مـسعود إلى إفريقـية، وأيد فيها بنى غانية الذين كانوا يسعون إلى إحـيـاء سلطان المرابطين تحـقـيقـا لمصلحتهم الخاصة.

ونحن نعلم كـيـف أن القـلاقل التى أثارها بنوغـانيـة قـد دفـعت الخليـفـة الموحدى إلى أن يقيم أبا محمد الحفصى واليـا على إفـريقــيـة وخـوله سلطات واسعـة. وكان من الطبـيعى أن يهـاجم هذا الوالى قبيلة رياح، وأراد أن يتخلص منـهم فـشـــجع عـــرب سُليم عـلى الاستـيطان فى البلاد، وكـانوا إلى ذلك الوقت يقيـمون فى طرابلس. واضطرت رياح التى كانت أهم أسرة فيها آنئذ هى الدواويدة، إلـى النزوح إلى ســهــول قـسنطينة تحت ضـغط سليم، وأقامـوا فيها من ذلك الحين.

وظل مركز رياح فى موطنهم الجديد على جانب كبير من القوة، إذ كانت لهم الكلمــة المسـمــوعـة فى وسـط إقليم قـسنطينة بأسره، أى من ناحـية قـالمة Guelma إلى ناحـية بجـاية، وكـانوا فى الزاب علـى صـــلات ببنى مـــزنى فى بسكرة الـذين كـانـوا يحكمــون هذا الإقليم الحفصــى، وكانت هذه الصلات ودية حينا وعدائية أحـيانا. وهذا يفسر لنا كـيف أن بنى مـزنى ألفـوا أنفســهم مـضطرين إلى مناهضـة تلك الحـركـة العـجـيـبـة التى كـانت حـركـة دينيـة

واجتماعية فى آن، وكان يحرضهم على ذلك المرابط سعدة الرياحى، وكانت الدواويدة، ونخص بالذكر أقوى أسرهم أولاد محمد، يستحوزون على مشاتى ويستمتعون بالأموال التى يدفعها أهل قصور بأقليم الصحراء من وادى ريغ.

وفى غضون القرن التاسع عشر بأسره كان البطنان الرئيسيان للقبيلة الأصلية، وهما أولاد محمد وأولاد سباع، منهمكين فى الشئون السياسية لأمراء الحفصية وأمراء عبد الواد أصحاب تلمسان وكذلك فى دسائس الطامعين فى العرش الذين كانوا يرومون الإطاحة بالأسر الحاكمة التى كانت تتولى الأمر فى البلاد. وظل سلطان رياح فى بلاد البربر الوسطى قائما فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وقد ذكر برناردينو المندوزى Bernardino of Mendoza أنه كان لديهم فى عام ١٥٣٦ عشرة آلاف فارس وعدد كبير من الرجالة. وكانوا فى القرن الثامن عشر يشدون من أزر بك قسنطينة التركى الذى كانت تربطهم به صلة المصاهرة، كما كانوا سلاطين تيقّورت Tuggurt المستقلين. ولاحظ كاريت Carette ووارنيه Warnier أن الاسم «دواويدة» كان فى عام ١٨٤٤ مرادفا لعبارة «العرب الأشراف».

وكان لفرع آخر من قبيلة رياح شأن هام فى تاريخ ولايات زناتة. ففى المغرب الأقصى نقل الموحدون جماعات منهم إلى السهول الساحلية، وأخلصوا فى خدمتهم، ذلك أنهم حاولوا أن يصدوا تقدم المرينيين ،غير أنهم هزموا بالقرب من وادى سبو عام ٦١٤هـ (١٢١٧م) وعاقب المرينيون المنتصرون رياح فى غير شفقة أو رحمة. واستكان هؤلاء لمذلة دفع جزية سنوية بعد أن قتل منهم كثيرون، وحل بهم الضعف وأجلوا ناحية الشمال. وعاد اسمهم لا يذكر فى خريطة مراكش الحديثة اللهم إلا فى موضع بالقرب من الطريق من القسار إلى طنجة.

وأخيرا بقى اسم رياح فى الطرف الآخر من بلاد البربر، أى فى موطنهم الأول، وذلك فى التسميات التى اتخذتها القبائل. وتقع قائدية رياح بين طبرسق Tebursuk والتلال المحيطة بخليج تونس.

المصادر:

(!) ابن خلدون: تاريخ البربر، طبعة ده سلان، جـ١،ص ١٩؛ الترجمة. جـ١، ص ٣٤ وما بعدها، وفى مواضع مختلفة.

(٢) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة دوزى، جـ١، ص ٣٠٠ وما بعدها، ترجمة Fagnan، جـ١، ص ٤٣٣، وما بعدها.

(٣) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ٩، ص٣٨٧ وما بعدها، ترجمة Fagnan بعنوان *Annales du Maghreb et de l'Espagne* ص ٤٥٦ وما بعدها.

(٤) Elie de la Primaudaie: *Documents inédits sur l'historie espagnole en Afrique* فى *R. Afr.* سنة ١٨٧٧.

(٥) Féraud: *Le Sahara de Constantine* الجزائر سنة ١٨٨٧.

(٦) المؤلف نفسه: *Historie des villes de la province de Constantine, Bordj bou Arreridj* فى *Recueil de la Société Archéologique de Constantine* جـ١٥.

(٧) Carette & Warnier: *Notice* فى *Etablisments français* سنة ١٨٤٤

(٨) Bouaziz ben Gana: *Le cheikh el-Arab* الجزائر سنة ١٩٣٠.

(٩) Michaud Bellaire et Salmon: *Tribus arabes de la vallée de l'Oued Lekkous* فى *Archives Marocaines* جـ٤، ص ٥٨ ـ - ٥٩.

(١٠) G. Marçais: *Les Arabes en Berbérie* أنظر الفهرس ولوحة رقم ٢ الخاصة بشجرة النسب.

الشنتناوى.[جورج مارسيه Gearges Marçais]

الرياض

قصبة مملكة نجد، فى الواحة المعروفة بالاسم نفسه التى تقع على الضفة اليسرى لوادى حنيفة الممتد صوب الشمال، وهو واد ضحل يعد جزءا من حوض الشمسية. وطول هذه الواحة التى على هيئة اللوزة ثلاثة أميال وعرضها ميل فحسب.

وتكتنف الرياض من جميع الجهات إلا الجهة الشمالية الشرقية أحراج كثيفة من النخيل. ففى هذه الجهة حرجات قليلة متناثرة تتخلل منظر

هضاب أبى مخروق حيث يخرج المجرى الرئيسى الذى يمد الواحة بالماء. وهو وادى الشمسية الذى يمر بالجانب الشرقى للمدينة فى سيره نحو منفوحة. وقد شيدت الرياض على شرف من الحجر الجيرى تنحدر جميع جوانبه مبتدئة من قمته الوسطى، ويقوم القصر على هذه القمة، وهيئة المدينة التى زودنا فلبى Philby بصورة واضحة عن خطتها، أشبه شىء بشكل رباعى غير متساوى الأضلاع مساحته ١٠٠ فدان تقريبا.

وكان يحيط بالرياض سور منيع يبلغ ارتفاعه نحو من ٢٥ قدما، شيد بالآجر الغليظ المجفف فى الشمس، ويدعم هذا السور شرفات وأبراج تبرز منه ويتفاوت ارتفاعها ما بين ٣٠ و٤٠ قدما، وبعضها مدور الشكل، وقد جددت أجزاء كبيرة من السور حديثا، لأن التحصينات القديمة كانت قد خربت أيام ابن رشيد. وبقيت فى الغرب والجنوب أسوار وشرفات من العهد السابق لابن رشيد.

والظاهر أن الرياض التى نافستها منفوحة فى يوم من الأيام منافسة قوية، كانت فى الأصل على مسيرة ٤٠٠ ياردة تقريبا إلى الشمال الشرقى من موقعها الحالى، قبال بساتين الشمسية حيث تقوم الآن طائفة من الأطلال تعرف بحجر اليمامة. وتتخلل حلقة الأسوار تسعة أبواب بطل استعمال بعضها فى الوقت الحاضر. ومن أهم هذه الأبواب الباب الذى على الجانب الشرقى (باب ثمَيرى)، وهو يؤدى إلى الطرُق الرئيسية إلى الشمال والشرق كما يؤدى إلى الطريق الذى يسير جنوبا إلى منفوحة، ثم الباب الذى فى الركن الشمالى الغربى، وهو يؤدى إلى وَشم وقسيم، وإلى طريق الحجاج الغربى المؤدى إلى مكة. وفى الجنوب الغربى بابا دَخْمَة ومُرَيقب، وبينهما باب غير مسمى، وكلها تؤدى إلى الطريق التى إلى الجنوب والجنوب الغربى، ويؤدى باب بديعة إلى بَطن، وباب الشمسية إلى الطريق الشمالى. وتؤدى طرق المدينة إلى القصر، ويسير الطريق الرئيسى منها فى خط مستقيم إلى القصر. ثم يمر بالسوق إلى باب بديعة ويتفرع منه طريق يخرج من طرف السوق ويؤدى إلى باب ذهيرى.

وتشغل السوق جميع المنطقة التى إلى الشمال من القصر، ويقسمها سور قسمين: الأول خصص للنساء، ويحفل الثانى بحوانيت ساذجة المظهر أقيم بعضها فى الجدار الجنوبى للمسجد الجامع.

وهذا المسجد بناء رحيب قائم الزوايا طوله ١٨٠ قدما وعرضه ١٥٥قدما، وله بابان، الباب الكبير ويدخله الناس من السوق فى جدار المسجد الجنوبى، وله مداخل جانبية فى الشرق والغرب. وينقسم المسجد من الداخل إلى ثلاثة أقسام، الأوسط وله صحن مكشوف، أما القسمان الآخران فتغطيهما سقوف مستوية تقوم على عدة صفوف من عمد من الحجارة الضخمة تضم بينها أروقة. ويشغل الإيوان الذى فى جانب القبلة نصف البناء كله تقريبا. وللسقوف دورات قليلة الارتفاع وسلم ذو درج فى الجانب الشمالى يحل محل المنارة. وإلى الشمال من الطريق الرئيسى قلعة مربعة ذات أسوار وشرفات هائلة فى أركانها الأربعة، وهى تستعمل الآن دارا للصنعة ومخزنا وسجنا.، ويشغل قصر ابن سعود، وهو قصر بسيط متين البناء ذو شرفات يواجه السوق المكشوفة، ربع مساحة المدينة كلها تقريبا. وفى الرياض مساجد كثيرة علاوة على المسجد الجامع، وتقوم مقبرة المدينة فى الرحبة التى فى ظاهرها بين باب الشمسية وأحراج النخيل التى تمتد إلى بساتين الشمسية، وتوجد على مسافة منها نحو الشرق على يسار مهد وداى الشمسية مقبرة صغيرة أخرى خصصت للأسرة الحاكمة. وبين المقبرتين عند الباب الشرقى مصلى فسيح يحيط به سور واطىء من الطوب اللبن، ولا تقام الصلاة فيه إلا فى الأعياد الكبرى، ولهذا المصلى محراب للقبلة فى وسط الجدار الغربى.

ويرتبط تاريخ الرياض الحديث بمملكة الوهابيين ارتباطا وثيقا. فقد حدث عقب وفاة محمد بن سعود أن بايع الوهابيون أخاه ثنيان بالزعامة الروحية والدنيوية، وانضم إليه أهل منفوحة التى كانت تنافس الرياض، وغيرهم من أهل البلاد الأخرى، فاشتد

ساعده وغزا الرياض. وكان يلى أمر الواحة فى تلك الأيام دهام من أسرة ابن دَوَّاس، وقد قاوم دهام الوهابيين مقاومة عنيفة، وتحالف سنة ١٧٥٨ مع دُجَيْن بن عريعر صاحب الأحساء. وحاصر دجين معقل ابن سعود، فباء بالخيبة واضطر إلى الارتداد عنه سنة ١٧٥٩. وبعد ذلك بثلاث سنوات حملت الرياض على اعتناق مذهب جديد، ولم تجد بدا من أن تدين بالطاعة والولاء لابن سعود. على أن دهاما ظل محتفظا بهذه المدينة حتى عام ١٧٧٢م، وفى هذه السنة نجح عبد العزيز بن محمد ابن سعود فى إسقاطه واحتل الواحة. وظلت الدرعية بالرغم من ذلك قصبة البلاد إلى أن احتلها إبراهيم باشا. فلما انسحب منها خالد باشا وغلب عليها الخراب بفعل قنابل الجيش المصرى خمل شأنها وأصبحت الرياض قصبة نجد ومقر حكم تركى بن سعود زعيم الوهابيين، صحيح أن حسين باشا قائد الحملة الجديدة التى أنفذت عليها قد احتلها إلى حين، إلا أن تركى عاد إليها عقب انسحاب حسين باشا. وفى عام ١٨٣٢ انتقض عليه مشارى بن ثنيان ابن سعود وتولى حكمها وقتل تركى فى المعركة التى نشبت بينهما. وبعد ذلك بأربع سنوات طرد خورشيد باشا الذى كان قد فتح نجدا فيصلا وأقام مقامه خالد بن سعود. على أن فيصلا عاد إلى الرياض عقب تخلى خالد عن الحكم، ثم أجبره خورشيد باشا على التسليم وأسره فى ١٢ ديسمبر ١٨٣٨ وبعث به إلى مصر، وولى على نجد عبد الله بن ثنيان ابن عم خالد. واستطاع عبد الله أن يثبت فى ولايته حتى بعد انسحاب الجيوش التركية المصرية من بلاد العرب الوسطى، وظل يحكم نجدا إلى عام ١٨٤٤، وفى هذه السنة استعاد فيصل حريته وفتح الرياض من جديد، وجعلها قصبته إلى أن أدركته منيته سنة ١٨٦٥. وتنازع ولداه عبد الله وسعود على الحكم، وتمكن سعود من طرد أخيه من هذه المدينة، ولكنه توفى سنة ١٨٧٤، وعندئذ عاد عبد الله إليها، وكان هذا النزاع قد حمل محمد بن رشيد الذى كان ينتحل لنفسه السلطان فى نجد على إقامة عبد الرحمن بن فيصل واليا على الرياض.

وحاول عبد الرحمن الانتقاض فى سنة ١٨٩١ ولكن باء بالخيبة وألقى به فى السجن وتولى محمد بن رشيد حكم الرياض.

ولقى محمد المصاعب فى حكم هذه البلاد المتناثرة فحمله ذلك على إعادة عبد الرحمن إلى ولاية هذه المدينة، على أن عبد الرحمن فر إلى الهفوف واحتمى بالترك، فأقام محمد بن رشيد محمد بن فيصل واليا على الرياض سنة ١٨٩٢. وفى الوقت الذى كان فيه محمد بن عبد العزيز يقاتل الكويت نجح عبد العزيز ابن عبد الرحمن بن فيصل فى استعادة الرياض إلى حوزة أبيه، واعترف به أهلها واليا عليهم سنة ١٩٠٢، بل استطاع سنة ١٩٠٩ أن يحمل ابن رشيد على الاعتراف بسلطانه. وأصبحت الرياض من ذلك الوقت قصبة الوهابيين لا ينازعهم فيها منازع(*).

وثمة بلد آخر يعرف بالرياض بين مهرة وحضرموت، وقد اشتهر هذا البلد فى التاريخ بالمعركة التى وقعت فيه إبان فتنة كندة فى خلافة أبى بكر، وذكره ياقوت فى معجمه جـ٢، ص ٨٨١ وما بعدها).

(*) هى عاصمة المملكة العربية السعودية والأكثر تطوراً.

المحرر

المصادر:

(١) Pelly: *A Visit to the Wahabee Capital, Central Arabia* فى مجلة الجمعية الجغرافية الملكية، جـ٣٥، ١٨٦٥، ص ١٧٦ وما بعدها، ١٧٩ ـ ١٨١، ١٨٥.

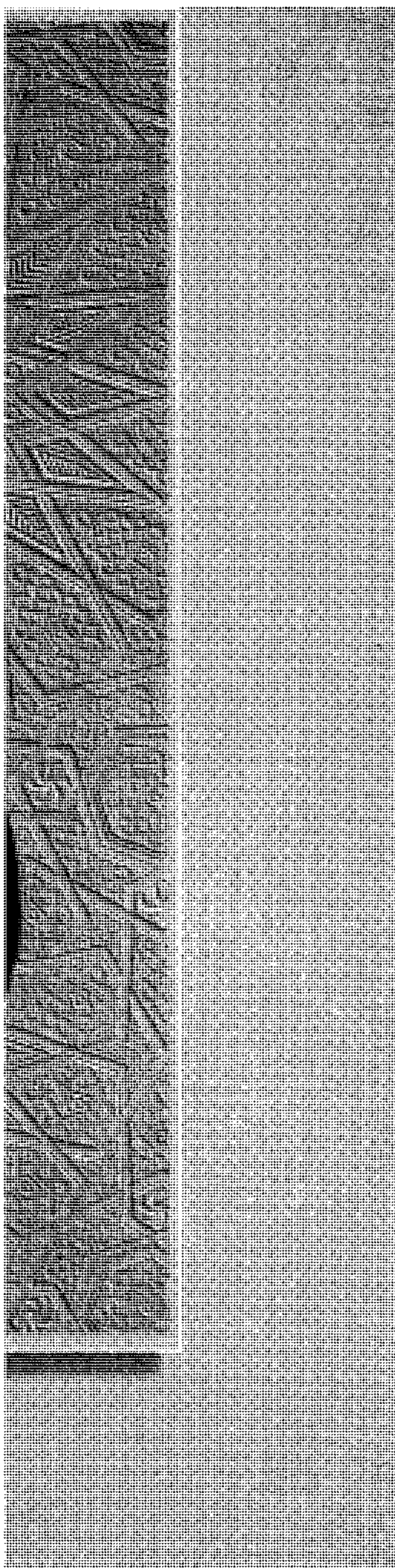
(٢) W. Palgrave: *Reise in Arabien*، جـ١، ليبسك ١٨٦٨م، ص ٢٩٧ وما بعدها؛ جـ٢، ليبسك ١٨٦٨، ص ٣٠ ـ ٥٥.

(٣) A.Musil: *Eben Rasid* فى *O.M.F.O.*، جـ٤٣، ١٩١٧م، ص ١٤، ٤٥ وما بعدها، ٨٠ وما بعدها، ١٠٩.

(٤) المؤلف نفسه: *Eben Saud*، نفس المصدر، ص ١٦٥ وما بعدها. ٢٠٧ ـ ٢٤٨، ٢٩٧، ٢٩٩،.

(٥) H. Philby: *THe Heart of Arabia*، جـ١، لندن ١٩٢٢م، ص ٦٠ ـ ١٠٧، شكل ١٧٠، وفيه صور عن الرياض ص ١٦٨ (القصر)، ١٧٢ (المسجد الجامع)، ١٧٤ (منظر الرياض)، ١٧٦ (البساتين).

خورشيد [كرومان A.Grohmann].



الـزار

الزار فى العربية كلمة مستعارة من الأمهرية، ذلك أن المعتقدات الشائعة فى جن الزار قد انتقلت من الحبشة إلى العالم الإسلامى، ومثل هذه الأقوال فى الجن الذين قد يتجسدون إلى حين فى بعض الكائنات البشرية نجدها فى مختلف البلاد الإسلامية بآسية وإفريقية حيث يطلق عليهم أسماء خاصة مثل بورى (فى نيجيريا وطرابلس) وأموك (فى الملايو). ومهما يكن من شىء فإن هذه المادة إنما تتناول فحسب عادات الزار المعروف بذلك الاسم فى كل من مصر والحجاز وعمان علاوة على بلاد الحبشة.

والاسم زار فى بلاد الحبشة نفسها لا يرجع إلى أصل سامى. والراجح أن الكلمة مشتقة من اسم الإله الأعظم عند الكوشين الوثنيين. فإله السماء يعرف فى لغة أكو Agau باسم جار، وفى لغات سدمة: يرو، ودرو. ولقد غدا الإله الوثنى القديم فى الحبشة بعد أن دخلت فى النصرانية عفريتا حقودا. وانتقلت على هذا النحو الشعائر الخاصة بالأرواح، والتى كانت فى وثنية الكوشيين موجهة إلى الكائنات العلوية الصغرى فحسب، إلى المسيحية عند الأحباش (ثم إلى الإسلام) مقترنة بالاسم الخاص بإله السماء الذى انحط إلى مرتبة أقل مما كانت له.

ويعتقد المسلمون والنصارى فى الحبشة أن الزار (الذى يعيش بصفة خاصة فى الأنهار والجداول وغيرها من المياه الجارية) يمكن طرده من

المسوس باستخدام التمائم أو الشعائر الشائعة عند أتباع كل من هذين الدينين. ويستحضر الزار إبان إقامة هذه الشعائر للإفصاح عن اسمه، لأن ذلك يفقده قوته. على أن أهالى بلاد الحبشة الجنوبية (مثل الكالة والسدمة) لا يقتصرون على هذه الشعائر الخاصة بطرد الأرواح الشريرة واستحضارها، بل يقيمون طقوسا أخرى لإرغام هذه الأرواح على تقمص أجسام الأتباع الجدد الذين يدخلون فى زمرة المؤمنين بهذه الطقوس، وما إن تتقمص هذه الأرواح الشريرة أبدانهم حتى يتنبؤا بالغيب(*) فإذا بدت منهم كلمة أو إشارة ظن القوم أنها من وحى هذه الأرواح.

الراجح أن الطقوس المتصلة بالزار فى مصر قد انتقلت إليها فى القرن التاسع عشر، ذلك أن اسمها الأمهرى «زار» وصفاتها الخاصة بطرد الأرواح واستحضارها دليل واضح على أن أصلها من بلاد الحبشة الشمالية (السامية). وليس للاشتقاق العربى الذى أورده زويمر من أن الزار سمى زارا لأنه زائر [نحس] أى أساس من الصحة. وقد جرت الأحوال بأن يقوم بهذه الطقوس الخاصة بطرد الأرواح واستحضارها امرأة هى الشيخة أو عريفة السكة. وتختلف معالجتهن للروح باختلاف المكان الذى جاءت منه الروح، ذلك أنهن يفرقن بين عفاريت القاهرة وعفاريت مصر العليا والسودان وغير ذلك من البلاد. ومن ثم فلا مناص من التماس «النغمة الصحيحة والأغنية الصحيحة والملابس الصحيحة»، وتختلف هذه الأشياء كلها باختلاف الأرواح قاهرية كانت أو سودانية أو غير ذلك. وتصاحب الأغنيات دقات على دفوف ورقصات. وجرت العادة بأن يتقرب إلى الروح بأضحية من الدجاج، وقد تستمر هذه الطقوس فى حالات خاصة عدة ليال. وقد طبعت فى القاهرة رسائل فى ذم طقوس الزار. ويذكر سنوك هررونيه Snouck Hurgronje أن العبيد الأحباش قد نقلوا إلى الحجاز الاعتقاد فى الزار. وللزار فى الحجاز نفس خصائص الزار فى مصر. وهو منتشر انتشارا واسعا بين نساء مكة. وتجتهد الشيخة التى تباشر طقوس الزار وشعائره أن تتحقق

(*) عالم الغيب هو الله وحده جلّ شأنه، وما أكثر الآيات القرآنية الواردة فى هذا الصدد. [خ.م].

من جنسية الزار، وذلك بأن تستجوبه إما بالعربية العامية وإما بلغة الزار الخاصة، وهى اللغة التى لا يعرفها إلا أرباب الطريقة.

وقد انتقل الزار إلى عمان على هذا النحو أيضا. والظاهر أن الجمع زران (والمفرد زار) فى لهجة عمان لا يعرف فى أية جهة أخرى.

ونجد فى الصومال دون غيرها طقوسا أخرى ترمى إلى تجسيد العبقر (ويعرف بالصومالية باسم سار) علاوة على الشعائر الخاصة بطرد الأرواح واستحضارها.

المصادر:

(١) C.Conti Rossini: *Note sugli Agau* فى *Giornale della Societá Asiatica Italiana* جـ١٨، فلورنسه سنة ١٩٠٥.

(٢) E. Cerulli: *Note sul movimento musulmano in Somalia* فى *R.S.O.* جـ١٠.

(٣) المؤلف نفسه: *Etiopia Occidentale* جـ٢، رومه سنة ١٩٣٣.

(٤) P.Kahle: *Zar- Beschwörungen in Egypten* فى *Isl.*، جـ٣، سنة ١٩١٢، ص ١ ـ ٤١.

(٥) المؤلف نفسه: *Zum Zar*، المجلة السابقة، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٦) S. Zwemer: *The Influence of Animism in Islam* لندن ١٩٢٠ نقحه Levi Della Vida فى *Bilychnis* جـ١٠، سنة ١٩٢١، ص ٧٥ ـ ٧٩.

(٧) Snouck Hurgronje: *Mekka* جـ٢، سنة ١٨٨٩ ص ١٢٤ ـ ١٢٨. (الترجمة الانكليزية بقلم J.H.Monaham ليدن ١٩٣١، ص ١٠٠ ـ ١٠٣).

(٨) M.A.Z. Aescoly: *Les noms magiques dans les apocryphes chrétines des Ethiopiens* فى المجلة الآسيوية، جـ٢٢٠ سنة ١٩٣٢.

الشنتناوى [إنريكو سروللى Enrico Cerulli]

الزاوية

هى فى الأصل ركن البناء. وكانت تطلق بادىء الأمر على صومعة الراهب المسيحى (قارن الكلمة اليونانية γωνία ثم أطلقت على المسجد الصغير أو على المصلى. ولا يزال للكلمة هذا المعنى عند

المسلمين فى الشرق، ذلك أنهم يفرقون بينها وبين المسجد الذى يفوقها شأناً، وهو يعرف أيضاً بالجامع. على أن المصطلح «زاوية» ظل محتفظاً فى شمال إفريقية بمعنى أكثر شمولا من ذلك، إذ هو يطلق على بناء أو طائفة من الأبنية ذات طابع دينى، وهى تشبه الدير أو المدرسة. وقد ذكر دوماس Daumas عام ١٨٤٧ (*La Kabylie* ص٦٠) تعريفاً جيداً للزاوية المغربية. والظاهر أن هذا التعريف يتفق فى الجوهر وما عليه الزاوية فى الوقت الحاضر. (انظر العبارة المقتبسة فى Dozy : *Suppl.*، تحت مادة زاوية). فنحن نجد فيها جميع الأشياء التالية أو الكثير منها : غرفة للصلاة بها محراب : ضريح لأحد المرابطين أو ولى من الأشراف تعلوه قبة؛ غرفة قصرت على تلاوة القرآن؛ مكتباً أو مدرسة لتحفيظ القرآن، ثم غرفاً مخصصة لضيوف الزاوية وللحجاج والمسافرين والطلبة. ويلحق بالزاوية عادة قرافة تشمل قبور أولئك الذين أوصوا فى حياتهم بأن يدفنوا فيها. ويقول دوماس Daumas «إن الزاوية هى على الجملة مدرسة دينية ودار مجانية للضيافة، وهى بهذين الوصفين تشبه كثيراً الدير فى العصور الوسطى».

عل أنه قد طرأ على فكرة الزاوية فيما يظهر تغير خاص إلى حد ما منذ العصور الوسطى فى العالم الإسلامى الغربى على الأقل. أما فى المشرق فسرعان ما اكتسب هذا المصطح معنى محدداً فقصر استعماله على المساجد الأقل من ذلك شأناً، ولم يستعمل هناك مرادفا للمصطلحات الأكثر منه تحدداً مثل الدير والخانقاه أو التكة التى كانت تطلق بصفة خاصة على المنشآت الصوفية التى يرد أصلها بصفة عامة إلى التصوف الإسلامى عند الفرس.

على أن المصطلح زاوية ظهر فى المغرب حوالى القرن الثالث عشر مرادفاً للرابطة، أى الصومعة التى يعتزل فيها الولى ويعيش وسط تلاميذه ومريديه (انظر ترجمة C. S. Colin لكتاب المقصد للباديسى فى *A. M.* جـ٢٦ [١٩٢٦] ص٢٤٠ تحت هذه المادة). ومع ذلك فإن الزاوية أو الرابطة ليست فى جميع الأحوال هى الرباط، وهو منشأة تخدم

غرضا آخر كان له فى بادىء الأمر طابع حربى. وجدير بنا فى هذه المناسبة أن نشير إلى رواية ابن مرزوق التلمسانى المتوفى عام ٧٨١هـ (١٣٧٩م) الذى خص الفصل الثانى والأربعين من رسالته عن أبى الحسن على السلطان المرينى المسماة «المسند الصحيح الحسن» بالكلام عن الزوايا التى شيدها هذا السلطان. وقد ذكر أن الزاوية هى ما يعرف فى الشرق باسم الرباط أو الخانقاه». ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن كلمة رباط كانت تستعمل أيضا فى مراكش للدلالة على المنشآت التى يوجه فيها النشاط العسكرى بصفة خاصة ضد الأعداء والمارقين. وكان هذا يصدق على رباضى آسفى وسيدى شيكر على وادى تنسيفت. ولا شك فى ان صوامع الزاوية الأولى قد نمت سريعاً ولم تصبح أماكن يفزع إليها الناس هربا من الدنيا فحسب بل أصبحت أيضا مراكز للحياة الدينية والصوفية حيث عمل العلماء من غير رجال الدين الذين كان التصوف شغلهم الشاغل على تقريبه إلى أذهان الجماهير. فأصبحت الزوايا آنئذ مراكز تستهوى قلوب الناس ومدارس دينية، كما أصبحت إلى حد ما دور ضيافة مجانية يقصدها الرحالة الذين يبحثون عن الكمال الروحى. وهذا يفسر لنا قول ابن مرزوق فى كلامه عن الزوايا فى زمنه «من الواضح أن الزوايا عندنا فى المغرب تأوى المتجولين وتطعم المسافرين»

ولا نجد فى الأندلس زوايا قبل عهد أسرة بنى نصر بغرناطة، ومن ثم فإنها ترجع إلى العهد ذاته الذى شيدت فيه زوايا أبى الحسن السلطان المرينى، ولابد أنها أقيمت لنفس الأغراض التى أقيمت من أجلها تلك الزوايا. وفى عام ١٩٠٣ ذهب كل من و. مارسيه وج. مارسيه W. & G. Marçais مذهبا طريفا فى هذا الشأن فقالا إن السلاطين المرينيين وسلاطين بنى عبدالواد الذين حكموا فى القرن الرابع عشر الميلادى إنما قصدوا من إنشاء المدارس المغربية أن تكون اعترافا رسميا منهم بالمدارس الملحقة بالزوايا. ولعل الأرجح أن هؤلاء السلاطين قد حاولوا بمنشآتهم التى أقاموها بجانب مراكز التعليم الدينى الكبرى، وخاصة جامع القرويين بفاس، أن يخففوا إلى حد ما من حدة المنافسة

التى سببتها مدارس الزوايا فى المدن وفى خارجها.

وأهم الزوايا فى شمال إفريقية اليوم - سواء أكانت تقوم الآن فى المدن أم فى الريف حيث تنمو حولها فى أغلب الأحيان بعض المدن الصغيرة ـ هى المقر الرئيسى أو الفروع للمرابطين أو لطوائف الشرفاء الدينية

وقد كان للزوايا مسلمى الغرب علاوة على شأنها الدينى والعقلى أثر سياسى مباشر على أهل البلاد فى المناطق البعيدة عن مقر الحكومة المركزية. وأبرز مثل على ذلك زاوية الدلاء فى ناحية تادلا فى مراكش الوسطى على ضفاف أم ربيع، إذ استغل مشايخها القلاقل التى أعقبت سقوط أسرة السعديين فى النصف الثانى من القرن السابع عشر فعملوا على بسط سلطانهم الدنيوى على الجزء الأكبر من هذه الناحية التى كانت تابعة لفاس. ونذكر من الأمثلة فى الأزمنة الأحدث من ذلك عهداً زاوية إيلغ البربرية فى تازروالت وزاوية أحنصال فى منطقة الأطلس الوسطى.

المصادر:

(١) M.van Berchem: *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum* جـ١، الخاص بمصر، باريس ١٩٠٣، ص ١٧٤، ٢٤٤.

(٢) W. G. Marçais: *Les Monuments arabes de Tlemcen* باريس سنة ١٩٠٣ ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

(٣) G. Marçais : *Notes sur les ribats en Berbérie* فى *Mélanges* : René Basset باريس سنة ١٩٢٥ جـ٢، ص ٣٩٥ وما بعدها.

(٤) E. Lévi-Provençal: *Le Musnad d'Ibn Marzuk* باريس سنة ١٩٢٥ ص ٧٠ ـ ٧١.

(٥) R. Dozy: *Suppl.* aux dict. arabes جـ١، ص ٦١٥ ـ ٦١٦.

وثمة عدد من الرسائل عن الزوايا الحديثة فى شمال إفريقية نذكر منها على سبيل المثال:

(١) E.Doutté: *Les Marabouts* باريس سنة ١٩٠٠.

(٢) L. Rinn: *Marabouts et Khouan* الجزائر سنة ١٨٨٤.

(٣) O. Depont and X. Coppolani: *Les confréries religieuses Musulmanes* الجزائر سنة ١٨٩٧.

الشنتناوى.[ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

زبور

كلمة عربية يرجح أنها استعيرت من لغة أهل الجنوب، على أن الشعراء الجاهليين استعملوها فعلا بمعنى «كتاب» واستعملها الفرزدق أيضا بهذا المعنى (النقائض، قصيدة ٧٥، بيت ١) ؛ وقد وردت فى القرآن بصيغة الجمع «زُبر» منذ العهد المكىّ الثانى للدلالة على الكتب المنزلة (سورة الشعراء، الآية ١٩٦؛ سورة آل عمران، الآية ١٨١[١]؛ سورة النحل، الآية ٤٦[٢]؛ سورة الملائكة الآية ٢٣)[٣]، وعلى كتب الحفظة التى تسجِّل فيها أفعال العباد، (سورة القمر، الآية ٤٣ و ٥٢) على أن المفرد «زبور» لا يرد فى القرآن إلاّ مقترناً باسم داود. فقد جاء فى الآية ٥٧[٤] من سورة بنى إسرائيل، أن الله آتى داود زبوراً. وجاء ذكر هذا الزبور مرة أخرى فى القرآن فى الآية ١٦١[٥] من سورة النساء، كما أن الآية ١٠٥ من سورة الأنبياء تنقل من هذا الزبور وتكاد تردد عبارة الآية ٢٩ من المزمور ٣٧ بالنص[٦]. ومن الجائز أن يكون الشعراء الجاهليون قد علموا بالفعل بأن داود هو صاحب الزبور، من ذلك أنه لا يستبعد أن يكون هذا المعنى هو الذى قصد إليه امرؤ القيس بقوله «كخط زبور فى مصاحف رهبان» (القصيدة ٦٣، بيت ١). على أن هذا الاستعمال للمصطلح زبور - بصرف النظر عن مسألة كون القرآن هو أول من استعمله - يقوم على قربه فى النطق من الكلمة العبرية مزمور والكلمة السريانية مزمور أو الكلمة الأثيوبية مزمور. والمصطلح مزمور هو الذى قيل إن معناه «كتاب» قياساً على معنى الكلمة العربية زبور. وفى القرآن علاوة على الآية ١٠٥ من سورة الأنبياء آيات

(١) ١٨٤ بترقيم المصحف العثمانى.
(٢) ٤٤ بترقيم المصحف العثمانى.
(٣) رقم الآية ٢٥ واسم السورة «فاطر».
(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٥٥ واسم السورة «الإسراء».
(٥) ١٦٣ بترقيم المصحف العثمانى.

(٦) لقد ردد المستشرقون هذا القول فى مواضع كثيرة، وقد سبق أن رددنا عليهم فى أكثر من مادة من مواد الدائرة. ونكتفى فى هذا المقام بأن نقرر أن القرآن الكريم لا يؤخذ عليه التشابه مع ماسبقه من الكتب المنزلة فقد جاء مصدقا لما بين يدى الله من التوارة والإنجيل ، وكلها كتب سماوية.

د. مهدى علام

أخرى تشبه آيات وردت فى المزامير، وخاصة المزمور ١٠٤، زد على ذلك أن معظم آيات القرآن الكريم التى تذكرنا فى معناها أو فى نطقها بالتوراة مأخوذ من المزامير[١]؛ وقد أدركت كتب التفاسير أن الزبور الوارد فى الآية ١٦١[٢] من سورة النساء هو كتاب داود الذى يحمل هذا الاسم. وإنما ذهب بعض المفسرين الكوفيين إلى القول بقراءة زبور التى وردت فى هذه الآية بضم الزاى على اعتبار أنها جمع بمعنى كتب. ويرفض الطبرى (التفسير، جـ٦، ص ١٨) الأخذ بهذا الرأى. ويقال إن أحمد بن عبدالله بن سلام مولى الخليفة هارون الرشيد ذكر أن الزبور هو «المزامير التى فى أيدى اليهود والنصارى» وهو مائة وخمسون مزمورا.

وقد عثر ڤيوليه B. Violet فى دمشق على قطعة من ترجمة المزامير ترجع إلى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى)، وهى أقدم ما نعلم من شواهد الآثار النصرانية العربية. وهذه القطعة تحتوى على ترجمة الآيات ٢٠ ـ ٣١، ٥١ ـ ٦١ من المزمور ٥٨ مكتوبة بحروف يونانية كبيرة. وينقل الكندى فى رسالته التى ألفها حوالى عام ٢٠٤ هـ (٨١٩م) وابن قتيبة فيما رواه ابن الجوزى عنه فى كتابه «وفاء» آيات من المزامير مترجمة ترجمة حرفية. أما على بن ربّن الطبرى النسطورى المرتد عن اليهودية والذى كان لديه ترجمة سريانية للمزامير فقد خص المزامير بفصل كامل من مؤلفه «كتاب الدين والدولة» الذى كتبه حوالى عام ٢٤٠ هـ (٨٥٤م). وقد ذكر المسعودى (التنبيه والإشراف، ص ١١٢) ترجمات عربية للتوراة تضمنت المزامير أيضاً، وقد بقيت لنا منها ترجمة سعيد الفيومى (الفهرست، ص ٢٣، س ١٣؛ وانظر أيضا H.Malter : *Saadia Gaon*، ص ٣١٨ وما بعدها). ولا تزال بين أيدينا ترجمة بتصرف للمزامير منظومة باللغة العربية مثل أرجوزة حفص بن البِّر القوطى التى ترجع إلى القرن الخامس الهجرى على الأقل (القرن الحادى عشر الميلادى).

---

(١) انظر التعقيب فى الهامش رقم «٦» بالصفحة السابقة.

(٢) ١٦٣ بترقيم المصحف العثمانى. [م.ع].

وقد وجد المتكلمون المسلمون فى الزبور ما يبشر بنبوة محمد [ﷺ] كما وجدوا ذلك فى التوراة. من ذلك أن ابن قتيبة رأى أن آيات من المزامير تشير إليه [ﷺ]. وقد جمع على بن ربن فى ذلك الباب من كتابه الخاص بروًى داود عن النبيين شواهد من هذا القبيل بعضها متفق وبعضها مختلف، وأضاف إليها الصنهاجى شواهد قليلة أخرى. على أن ابن حزم يحمل على المزامير وغيرها من إصحاحات أخرى فى التوراة حملة شعواء، ويقول إن بعض الفقرات الواردة فيها محرفة، بل هو يرميها بالكفر اعتماداً على ترجمة لها مخطئة. والترجمات الواردة فى «كتاب المزامير ترجمة الزبور» على خلاف الترجمات التى جاءت فى «أهل الألسنة المختلفة» يقال إن الذى قام بها هم علماء الإسلام. ولا تزال ترجمات هؤلاء العلماء محفوظة فى عدة مخطوطات نشر مختارات منها كاروب Karrup وشيخو. ومع ذلك فإن كتاب المزامير المشار إليه آنفاً لا صلة له فى الواقع بالمزامير، وهو لا يشبهها إلا فى القسمين الأولين منه. وقد اهتدى مؤلف هذا الكتاب بالقرآن وسمى أقسامه القائمة بذاتها سورا. وأقدم مخطوط من كتاب المزامير الذى نحن بصدده يحمل التاريخ ٦٦٦ هـ، وربما كان «كتاب زبور داود» الذى نسب إلى وهب بن منبه فى الفهرست (الكتب العربية الأندلسية، جـ٩، ص ٢٩٤) لابن حى هو كتاب المزامير نفسه.

المصادر:

(١) J. Horovitz : *Koranische Un-teruchungen*، برلين ١٩٢٦م، ص ٦٩ وما بعدها.

(٢) B. Violet : *Ein Zweisp rachiges Psalmfragment aus Damaskus* برلين ١٩٠٢.

(٣) C. Brockelmann فى *Beiträge Z. Assyriologie*، جـ٣، ص٤٦ وما بعدها.

(٤) المؤلف نفسه فى *Zeitschrift ,F. alttestamentliche Wissenschaften* جـ ١٥، ص ١٤١ وما بعدها.

(٥) W. Bacher : المصدر المذكور، ص ٣١٠.

(٦) I. Goldziher فـــى *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells*، جـــ ٣٢، ص ٣٥١ وما بعدها، ٣٧١، ٣٧٧.

(٧) M. Steinschneider : *Die arabische Litteratur der Juden* الفصل ٦٦.

(٨)O. Chr. Krarup: *Auswahl Pseudo-davidischer Psalmen* كوبنهاغن ١٩٠٩.

(٩) L. Cheikho فـى *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*، جـــــ ٤، ص ٤٠ وما بعدها، ص ٤٧ وما بعدها.

(١٠) W. Rudolph : *Die Abhängigkeit des Korans* ص ٧ومـــــا بعــــــدها، شتوتكارت ١٩٢٢.

خورشيد [هوروفتز J. Horovitz]

زبيد

مدينة فـى تهامة اليـمن على الطريق الممتد من الشـمال إلى الجنوب، من مكة إلى عـدن، فى منتـصـف المسـافـة بين مرتفـعات اليمن والـبحر الأحـمر، على مسـيرة ١٦ ميـلا تقريبـا من الشاطئ. والأراضـى فى هذا المـوضع صـالحـة للزراعة لوفرة المياه، كما أن المدينة ذاتها يكتنفهـا واديان وادى رِمَع فى الشمال، ووادى زبيـــد الدائم الجـــريـان فى الجنوب، وهـو الوادى الذى ســمــيت المدينة باسمــه بعد أن كـانت تعرف فى الأصل بـاسـم الحُسَيب. وزبيـــد عـلى خـلاف سائر أرض تهـامة، مـشهـورة ببـســاتينهـا التى يزرع فـيهـا النخـيل وبعض الحنطة والنيلج (النيلة) ونباتات طبية شتى. وجلود زبيـد أيضاً معروفة ذائعة الصيت، فـضلا عن أن المدينة تعد مركزا لحياكـة الملابس هى وبيت الفقيه وبعض أماكن صغيرة أخرى.

وكـانت زبيـد فى جـمـيع الأزمـان قصبة ناحية (مخلاف). وقد دخل أهلها فى الإسلام عام ١٠ هـ (٦٣١م) وكان خالد بن ســعيد بن العـاص أول ولاتها. ولم تشـتـرك زبيـد فى حـروب الردة، وعلا شـأنهـا فى عهد الزيادية بصفـتها قصبة إقليم مســتقل. وقد وهب الخليفة المأمون تهامــة لمحمد سليل زياد بن أبى ســفيـان (ابن أبيه) فـغـير مـحمـد هذا خطتها فى شعبان عام ٢٠٤ (بداية عام ٨٢٠) وجعلها مدورة، وشـيد بها أربعة أبراج (ولا تزال المـدينة تعـــرف باسم

المدورة) كما مد القنوات المعلقة من الوديان. وجاء بعد الزيادية، بنو نجاح المماليك الأحباش من عام ٤١٢ إلى عام ٥٥٤هـ (١٠٢١ ـ ١١٥٩م). وظلت هاتان الأسرتان تحت السيادة العباسية، وكانتا من أهل السنة، أما القصبة ذاتها فكانت فى أيدى الشيعة فترة من الزمن. وفى نهاية القرن الثالث أحرق على بن الفضل القرمطى هذه المدينة، ثم استولى عليها عبدالله بن قحطان من بنى يعفور ردحا من الزمن حوالى عام ٣٧٩ هـ (٩٨٩م) واعترف عبدالله بالخلافة الفاطمية كما فعل السليحى الذى هبط من النجاد، وعارض حكم بنى نجاح فى زبيد خلال الجزء الأكبر من السنوات من ٤٥٢ إلى ٤٨١هـ (١٠٦٠ ـ ١٠٨٨م) على أنهما لم يخلفا بنى نجاح فى الحكم. وقد حدث بعد الفترة التى ظهر فيها المهدية الخوارج أن أرسل صلاح الدين الأيوبى الوريث المصرى للفاطميين أخاه تورانشاه إلى هناك فى بداية عام ٥٧٠هـ (١١٧٠م) فقتل عبدالنبى المهدى. ولما قتل إسماعيل بن طغتكين ثالث ولاة الأيوبيين على اليمن بيد جنوده الأكراد فى زبيد عام ٥٨٩هـ (١٢٠١م) ـ وكان طغتكين يتوق إلى أن يصبح خليفة مستقلا بأمر نفسه ـ انتقل الحكم فعلا إلى أيدى الأتابكة، وظل فى حوزتهم إلى أن أسس عمر ولد على بن رسول الوالى الأيوبى على مكة السلطنة الرسولية عام ٦٢٦هـ (١٢٢٩م). وجاءت عقب هؤلاء الطاهرية عام ٨٥٨هـ (١٤٥٤م) وكانوا يزعمون أنهم من سلالة الخليفة الأموى عمر بن عبدالعزيز. واحتل أبو نُمَى محمد شريف مكة، زبيداً فترة من الزمن (٩٢٢هـ = ١٥١٦م) ثم احتلها من بعده العساكر غير النظامية إبان القتال بين المماليك المصريين والعثمانيين، ثم نصب العثمانيون على زبيد ولاة من قبلهم من عام ٩٤٣ إلى ١٠٤٥هـ (١٥٣٦ ـ ١٦٣٥م) وقد استطاع الزيدية، وكانوا الأسرة اليمنية الوحيدة التى بقيت بعد زوال الأسر السابقة جميعاً والتى حاولت أن توطد أقدامها من قبل فى تهامة، أن يجلوا الترك عن الشاطئ أيضا. وأصبح الزيدية مرة أخرى بعد الاحتلال العثمانى (١٢٨٩ ـ ١٣٣٨هـ = ١٨٧٢

ـ ١٩١٨م) أصحاب السيادة فى تهامة بعد قتالهم أدارسة عسير.

وفى زبيد كثير من المنشآت الهامة التى يرجع تاريخها إلى الأيام التى كانت فيها هذه المدينة مقر سلطنة. وقد بقيت هذه المنشآت بحالة جيدة على مر الزمن لأن أغلبها قد شيد بالآجر مما أضفى على المدينة الكآبة. على أن زبيدا كانت حتى فى أيام نيبور Niebuhr قد أصابها الكثير من الدمار والاضمحلال.

وقد أشارت الأخبار إلى شدة التخريب الذى أصاب المدينة بفعل النيران والحروب بل بفعل الرماد البركانى الغزير الذى تساقط عليها. وقد اضمحلت تجارة هذه المدينة اضمحلالا كبيراً عندما نقل الترك القصبة إلى صنعاء ومدوا الطريق إلى الشمال حيث بدأ من حصن الحديدة دون أن يمس زبيد. وليست زبيد فى الدولة الزيدية الحديثة التى أوغلت فى مملكة اليمن إلا مدينة إقليمية. وقد ظل لهذه المدينة بعض الشأن بصفتها موطن الشافعية، وهى التى تعنى بالشئون الروحية لغير الزيدية من أهل البلاد.

ولا تزال النسبة الزبيدى شائعة بين العلماء اليمنيين.

المصادر:

(١) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، طبعة D.H.Müller، ليدن سنة ١٨٨٤، انظر الفهرس.

(٢) معجم البلدان لياقوت، جـ ٢، ص٩١٥ وما بعدها.

(٣) المكتبة الجغرافية العربية، انظرالفهارس، وخاصة فهارس المجلد الثالث: المقدسى.

(٤) ابن بطوطة: تحفة النظار، طبعة Defrémery and Sanguinetti جـ ٢. ص ١٦٦ ـ ١٧١.

(٥) وجيه الدين الديبع: قرة العيون فى أخبار اليمن الميمون (مخطوط خاص، وانظر عن المخطوطات الأخرى .G.A.L جـ٢، ص٤٠١، فصل ٢.

(٦) ذكر مدينة زبيد وأمرائها وملوكها ووزرائها.

(٧) عبدالواسع الواسعى: البدر المزيل للحزن فى فضل اليمن، القاهرة سنة ١٣٤٥، ص ٢٣.

(٨) الطبرى، طبـعة ده غوى، جـ ١، ص ١٨٥٢، ١٩٨٣.

(٩) الخـزرجـى: العـقـود اللؤلؤية (مجـموعة كب التذكـارية، جـ ٣، ليدن سنة ١٩٠٦ وما بعدها، انظر الفهرس.

(١٠) H.C.Kay: *Yaman, its Early Mediaeval History* لندن سنة ١٨٩٢ فى مواضع مختلفة.

(١١) C. Van Arendonk: *De Opkomst Van het Zaidietische Imamaat in Yemen* ص ٢٢٠ وما بعدها.

(١٢) F. Wüstenfeld: *Yemen in XI (XVII) Jahrhundert* كـوتنكن سنة ١٨٨٤ فى مواضع مختلفة.

(١٣) C. Niebuhr: *Beschreibung Von Arabien* كـوبنهـاغن سنة ١٧٧٢، ص ٢٢٥.

(١٤) R.L. Playfair: *A History of Arabia Felix* بومـبـاى سنة ١٨٥٩ ص ٢٥.

(١٥) E. de Zambaur: *Manuel de gé-néalogie et de chronologie* هانوفر سنة ١٩٢٧، ص ١١٥ ـ ١٢٤.

الشنتناوى [شتروتمان R. Strothmann]

زبيدة

بنت جعفر بن أبى جعفر المنصور، أم جعفر: زوجة الخليفة هارون الرشيد وأم خليفته محمد الأمين. ولدت عام ١٤٥ هـ (٧٦٢ ـ ٧٦٣م) واسمها الحقيقى «أمة العزيز» غير أن جدها الخليفة المنصور لقبها بزبيدة (تصغير زبدة؛ وهو أيضا اسم حشيشة الذهب Calendula Officinalis) لبشرتها النضرة البضة. واحتفل بزواجها من هارون الرشيد عام ١٦٥ هـ (٧٨١ ـ ٧٨٢م) وتوفيت ببغداد فى جمادى الأولى عام ٢١٦ (يونية ـ يولية ٨٣١). وهى تدانى زوجها فى الشهرة أو هى دونه بقليل، ذلك أنها عرفت بحبها للبذخ والترف وسخائها مع الشعراء والعلماء كما أنها عرفت مثله بما أقامته من منشئات عامة، من ذلك أنها أقامت قنطرة المياة التى مدتها إلى مكة، ويبلغ طولها عشرة أميال فى الوقت الذى كانت تقاسى فيه المدينة الأمرين من ندرة المياه.

المصادر:

(١)كتاب الأغانى، طبعة جويدى، *Tables alphabétiques*.

(٢) ابن خلكان وفيات الأعيان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٢٤١ (ترجمة ده سلان، جـ ١، ص ٥٣٢ وما بعدها).

(٣) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ ٣، انظر الفهرس.

(٤) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ٥، ص ٤٣٧؛ جـ ٥، فى مواضع مختلفة.

(٥) Weil : *Gesch. der Chalifen* جـ٢، ص ١٦٤، ١٨٢.

الشنتناوى [تسترشتين K.V. Zettersténe]

الزبير بن العوام

ابن خويلد بن أسد بن عبدالعزى بن قصى بن كلاب أبوعبدالله الملقب بالحوارى (وهى كلمة إثيوبية استعارها العرب). وأمه صفية بنت عبدالمطلب، فهو من ثم ابن عمة النبى [ﷺ] وابن أخى خديجة بنت خويلد.

وكان الزبير من السابقين إلى الإسلام. وتذهب الرواية إلى أنه كان خامس من آمن بمحمد [ﷺ] من الصبيان، وهو أيضاً أحد العشرة الذين وعدهم النبى بالجنة.

واشتهرت زوجه أسماء بنت أبى بكر بتشددها فى معاملة ولدها عبدالله وقد أنجبت للزبير ولداً آخر هو عروة وكان لابنه الثالث مصعب شأن فى تاريخ الإسلام أيضاً؛ وقد ظل الزبير وفياً للنبى [ﷺ] فى الشدائد، واشترك فى هجرتى المسلمين إلى الحبشة، وقد تآخى الزبير بعد هجرة النبى [ﷺ] إلى المدينة مع ابن مسعود، أو فى قول روايات أخرى مع طلحة، أو مع كعب ابن مالك، ثم إنه شهد جميع الوقائع والغزوات التى تمت فى عهد النبى [ﷺ] واشتهر فيها بشجاعته ونخوته. ولقبه النبى [ﷺ] بالحوارى لحسن بلائه، فقد كان عيناً له عند قريظة فى القتال الذى نشب بين النبى [ﷺ] وبينها، وقال: «إن لكل نبى حواريا وحواريى الزبير». ويرجع إلى مادة طلحة فيما يتصل بوفاته (حدثت فى وقعة الجمل، واختلفت المصادر فى ذكر عمره من ٦٠ إلى ٦٧ عاماً) ووقائعه وحروبه فى عهد خلافة أبى بكر وعمر وعثمان. لأن ما ذكر عن طلحة يصدق أيضاً على الزبير. وتؤكد الروايات المكانة السامية التى كانت للزبير فى

نفس النبى [ﷺ] بقولها أن النبى [ﷺ] قال مرة عند التحدث إليه «فداك أبى وأمى». ويقال إن النبى [ﷺ] أذن له بصفة خاصة بلبس الحرير. ويرجع فيما يختص بوصيته إلى ابن سعد، جـ ٣ قسم ١، ص ٧٥ ومابعدها؛ البخارى، خمس باب ١٣.

المصادر:

(١) ابن إسحاق: السيرة، طبعة ڤستنفلد، الفهرس.

(٢) الواقدى، ترجمة ڤلهوزن، برلين سنة ١٨٨٢، الفهرس.

(٣) اليعقوبى، طبعة هوتسما، الفهرس.

(٤) الطبرى، طبعة ده غوى، الفهرس.

(٥) ابن سعد، طبعة سخاو، جـ٣/١ ص ٧٠ ـ ٨٠.

(٦) البلاذرى، طبعة ده غوى، الفهرس.

(٧) المسعودى: مروج الذهب، طبعة Berbier de Meynard الفهرس العام.

(٨) ابن حجر العسقلانى: الإصابة، رقم ٢٧٧٤.

(٩) ابن الأثير : أسد الغابة، القاهرة، ١٢٨٦، جـ ٢، ص ١٩٦ وما بعدها. أما الأحاديث النبوية فموجودة فى.

(١٠) ڤنسنك A.J. Wensinck : *Hand-book of Early Muh. Tradition* تحت هذه المادة.

(١١) Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad* جـ ١، برلين ١٨٦١، ص ٣٧٤ وما بعدها، ٤٢٢ وما بعدها.

(١٢) F. Buhl : *Das Leben Muhammeds* ليبسك سنة ١٩٣٠، ص١٥١، ١٧٣.

(١٣) Caetani : *Annali*، الفهارس فى جـ ٢/ قسم ٢، جـ ٦ وكذلك جـ ٧، فقرة ٧.، جـ ٨، فقرة ٣٧٤ وما بعدها، جـ ٩، فقرة ٣٠ ـ ٢٢٥ فى مواضع مختلفة ٦١٦ ـ ٦٩٠.

(١٤) A. Müller : *Der Islam im Morgen und Abendland* برلين سنة ١٨٨٥، ص ٣٠٦ وما بعدها.

(١٥) W. Muir : *The Caliphate* طبعة Weir، الفهرس.

(١٦) G. Levi Della vida في *R.S.O.*, جـ ٦، ص ٤٤٠ وما بعدها، جـ ٤٤٨ وما بعدها.

الشنتناوى [فنسنك A. J. Wensinck]

الزرنوجى

برهان الدين: فيلسوف عربى مجهول الاسم، لا يمكن أن نحدد الزمن الذى عاش فيه إلا على وجه التقريب، ويذكر آلوارت Ahlwardt فى فهرس برلين، رقم ١١١ أن محمود بن سليمان الكفَّوى المتوفى عام ٩٩٠هـ (١٥٦٢م) فى كتابه «أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار» يجعل الزرنوجى من أهل الطبقة الثانية عشرة من طبقات الحنفية. ويستخلص من ذلك أن الزرنوجى قد نبه ذكره حوالى عام ٦٢٠ هـ (١٢٢٣م). ويتفق مع هذا أن إدوارد ڤان ديك Eduard van Dyck فى كتاب «اكتفاء القنوع بما هو مطبوع» (القاهرة ١٨٩٦، ص ١٩٠) يصف هذا الفيلسوف كما وصفه حاجى خليفة (رقم ٣١٣٤) بأنه تلميذ مؤلف كتاب «الهداية فى فروع الفقه»، أى تلميذ برهان الدين على بن أبى بكر الفرغانى المرغينانى. وقد توفى المرغينانى عام ٥٩٣ هـ (١١٩٧م). والواقع أن الزرنوجى يستشهد به أكثر من مره فى كتابه «تعليم المتعلم» على أنه أستاذه، وقد رثاه فى هذا الكتاب. ويؤيد رواية آلوارت ما ذكره المؤلفون الآخرون الذين أوردهم كتاب تعليم المتعلم بقدر ما نستطيع أن نتبينه من تواريخ حياتهم. فقد ذكر الزرنوجى على سبيل المثال فخر الإسلام الحسن بن منصور الفرغانى قاضى خان المتوفى عام ٥٩٢ (١١٩٦م) على أنه شيخه. وذكر فى فقرة أخرى أن الشيخ ظهير الدين الحسن بن على المرغينانى قد تلا أمامه بعض الأشعار Brockelmann : *G.A.L.* جـ ١، ص ٣٧٩ مما يجعل تاريخ هذا الفيلسوف متأخرا عن ذلك كثيراً لأن أباه قد توفى عام ٥٠٦ هـ (١١١٢م) وأن قاضى خان الوارد ذكره آنفاً كان تلميذه؛ ويضيف الزرنوجى أنه استمع إلى قصة من الشيخ فخر الدين الكاشانى. ولا شك أنه قصد بذلك أبا بكر مسعود بن أحمد (*G.A.L.*, جـ ١،

ص ٣٧٥، وقد توفى عام ٥٨٧ هـ = ١١٩١م). ويذكر أخيراً أن ركن الدين محمد بن أبى بكر إمام خواهر زاده قد تلا عليه شيئاً. ويقول بروكلمان (فى G.A.L.، جـ ١، ص ٤٢٩) إن هذا الشخص كان على قيد الحياة حوالى عام ٥٦٠ هـ = ١١٦٥م، وإذا وضعنا موضع الاعتبار هذه الأقوال جميعاً خرجنا من ذلك بأن المؤلف قد نبه ذكره فى تاريخ سابق على ما ذهب إليه آلوارت بقليل، غير أنه من المحقق أنه صنف كتابه بعد عام ٥٩٣هـ.

والكتاب الوحيد المعروف الذى بقى من مؤلفات الزرنوجى وهو «تعليم المتعلم طريق التعلم» رسالة صغيرة تبصر الطلاب بالمظهر الخلقى لطالب العلم. والكتاب بأجمعه إنما هو أقوال للكُتَّاب المتقدمين أحسن المؤلف اختيارها وعرضها عرضاً شائقا. وهذه الحقيقة مضافة إلى إيجاز الكتاب هى السر فى ذيوعه ذيوعاً عظيما بين الناس، انظر تفصيل ذلك فى كتاب بروكلمان (*G.A.L*جـ ١، ص ٤٦٢)ومما هو جدير بالملاحظة أن الغالبية العظمى من الكتَّاب الذين نقل عنهم المؤلف هم جميعا بدون استثناء من الحنفية فيما عدا رجال القرن الأول منهم، وإن كان موضوع الكتاب لا يمت فى الواقع بصلة لعقائد أى مذهب من المذاهب. وقد طبع شرح ابن إسماعيل على هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٣١١.

المصادر:

ذكرت فى صلب المقال.

الشنتناوى [بلسنر M. Plessner]

زرياب

أبو الحسن على بن نافع: أعظم موسيقيى الأندلس. ويقال إنه لقب بزرياب تشبيها له بالشحرور؛ ونحن لانعلم تاريخ مولده ولا وفاته. ويذكر كل من دوزى Dozy وكروف Grove أن زرياب من أصل فارسى وإن لم يؤيدا قولهما بالدليل الكافى. ويذكر كروف أيضا أنه ولد فى بغداد حوالى عام ٨٠٠، ولكننا لا نعلم أن بغداد كانت مسقط رأسه. ومن المحقق أن هذا العام متأخر جداً عن سنة مولده، ذلك أن المقرى يؤكد نقلا عن ابن حيان أن

زرياب كان مولى للخليفة المهدى المتوفى عام ٧٨٥م. وجاء فى العقد الفريد أنه كان تلميذا لإبراهيم الموصلى المتوفى عام ٨٤٠ ومن ثم فإن إبراهيم لا إسحاق هو الذى ذكر فى قصة هارون التى سوف نذكرها. وذكر ابن حيان أن زرياب درس الموسيقى على إسحاق الموصلى، وكان يحفظ أغانيه خلسة [ولعل هذا يشير إلى أن زرياب كان فى بادئ أمره غلاما أو خادماً للمهدى أو لإسحاق]. وقد سمع هارون الرشيد (المتوفى عام ٨٠٩) بمواهب زرياب فأمر إسحاق بأن يحضر إليه هذا الموسيقى الشاب. وأعجب هارون أشد الإعجاب بإبداع زرياب ليس فى الغناء فحسب بل بأسلوبه الخاص أيضا فى العزف على العود الذى صنعه على طريقته، فأثار ذلك حسد أستاذه إسحاق. وعندئذ اضطر زرياب إلى الخروج من بغداد والرحيل إلى المغرب حيث التحق بخدمة زيادة اللّه الأول (٨١٦ ـ ٨٣٧) الوالى الأغلبى على القيروان . وفى عام ٨٢١ عرَّض زرياب بالأمير فى إحدى أغانيه فحكم عليه بالجلد ونفاه من البلاد. فعبر البحر المتوسط إلى الجزيرة الخضراء، وعرض خدماته على الحكم الأول (المتوفى عام ٨٢٢) الوالى الأموى على قرطبة فاستدعاه إلى الحاضرة، ولكن الحكم توفى قبل قدوم زرياب إليها. وجدد خليفته عبدالرحمن الثانى (توفى عام ٨٥٢) العرض على زرياب فقبل زرياب أن يخدم عبدالرحمن. واحتضن الوالى هذا الموسيقى عقب وصوله وعامله معاملة تنطوى على تقدير عظيم. وأجرى على زرياب هو وأسرته (وكان له فى ذلك الوقت أربعة أبناء) معاشا سنويا قدره ٥٦٤٠ ديناراً علاوة على ثلثمائة مد من الحبوب وأملاك تقدر قيمتها بأربعين ألف دينار. وأصبحت هبة الأمير هذه حديث الناس فى العالم الإسلامى. وقد شكا موسيقى آخر مشهور يدعى علّوية كان فى خدمة المأمون الخليفة العباسى فى بغداد (توفى عام ٨٣٣) سوء حاله إلى مولاه ذاكراً أن زرياب ينعم فى ظل الأمويين فى الأندلس فيركب دابته يحف به أكثر من مائة عبد ويملك ما يربى على ثلاثين ألف دينار، فى حين يكاد يموت هو من الجوع، بل إن خازن المال قد احتج على

هذا المبلغ الجسيم الذى منحه زرياب فانتهى الأمر بالوالى إلى دفع هذا المبلغ من جيبه الخاص. وزاد الأمور سوءاً تلك الصلات الوثيقة التى كانت تربط الأمير بمغنيه، مما أدى إلى قيام الشاعر الغزّال بهجاء زرياب، على أن الأمير بادر بإسكاته. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، ذلك أن شاعرا آخر يدعى ابن عبدربه (المتوفى عام ٩٤٠) قد باح بمثل هذه الموجدة بعد ذلك بقرن من الزمان.

وليس ثمة ما يدعو إلى الشك فى أن زرياب كان أهلا لهذا المديح وتلك الأموال التى أغدقت عليه. ويذكر المقرى أنه لم يوجد أحد من أهل صناعته قبله أو بعده كان أكثر منه موضعاً لحب الناس له وإعجابهم به، بل إن الشعراء ظلوا إلى آخر أيام دولة غرناطة التى سقطت عام ١٤٩٢ يرون فى شهرة زرياب موضوعا محبباً تنجذب قلوبهم إليه. فقد كان زرياب على دراية واسعة بمختلف فروع الفنون الجميلة كما كان عالما بالنجوم والجغرافية. وكانت هذه الفضائل هى التى قربته من مولاه بصرف النظر عن تفوقه الذى لا يبارى فى الموسيقى[١]. والظاهر أن زرياب كان بو بروميل Beau Brummell[٢] عصره، كما كان الأصل فى كثير من البدع التى ظهرت فى عادات المسلمين بالأندلس. وقد ذكر المقرى كل ذلك بالتفصيل.

غير أن شهرة زرياب فى الموسيقى غطت على كل شئ آخر. فقد كان ضليعا فى كل ناحية من نواحى الموسيقى «مع حفظه لعشرة آلاف مقطوعة من الأغانى بألحانها. وهذا العدد من الألحان غاية ما ذكره بطلميوس» (وقد ذكرت خطأ فى كتابى تاريخ الموسيقى العربية *His . tory of Arabian Music* ص ١٣٠ نقلا عن الترجمة الإنكليزية لكيانكوس P. de- Gayangos أن عدد هذه الأغانى بلغ ألف

(١) نص ما جاء فى المقرى: «وكان زرياب قد جمع إلى خصاله هذه الاشتراك فى كثير من ضروب الظرف وفنون الأدب ولطف المعاشرة وحوى من آداب المجالسة وطيب المحادثة ومهارة الخدمة الملوكية ما لم يجده أحد من أهل صناعته حتى اتخذه ملوك أهل الأندلس وخواصهم قدوة فيما سنّه لهم من آدابه».

(٢) هو جورج بريان بروميل George و Brummell من أئمة المجتمع الانجليزى الذين عرفوا بأناقتهم، وكان صديقا لجورج الرابع، ومات فقيرا مدقعا بعد أن اختلط عقله.

أغنيـة) ولرواية بطلميـوس هذه أهميـة خـاصـة، ذلك أنه وإن كـان كـتـابه عن τά ἁρμονικά لم يـرد ذكــــره فى الفـهـرست، ولا فى ابن القـفطى أو ابن أبى أصـيبـعـة فإن ثمـة أسـباباً قـوية تحـملنا على الاعـتقـاد بأن هذا الكتـاب كان معروفا فى العربية (انظر أيضاً ابن عبد ربه، جـ ٣، ص ١٨٦؛ المسعودى: كتاب التنبيه؛ المكتبـة الجغرافية العربية، جـ ٧، ص ١٢٨؛ إخوان الصـفا، طبـعة بومبـاى جـ١ ص ١٠٢). وزرياب هو الذى اختـرع مضراب العـود من قوادم النسرمـعتـاضا به من مـرهف الخشب. وقـد أضـاف أيضاً وتـراً خامـسـاً إلى العود ولو أن ذلك كان موضع أخذ وردٍّ فى المشرق فعلا (انـظر كتاب الأغانى، طبـعة بولاق، جـ ٥، ص ٥٣؛ مـخطوط المتحف البريطانى رقم ٣٦١، ورقة ٦٠) وقـد أفـاض المقـرى فـى التـحـدث عن طريقته فى تعليم الغناء. وفضل زرياب الأكـبـر على الموسيـقى هو أنه مـبـدع التـقاليـد الموسـيـقيـة الإسـلاميـة فى الأندلس. وتعـاليمه قـائمة على تعـاليم مـدرسة إسـحـاق الموصلى. وقد كـان معهـده الموسيقى وتلاميذه من مـفاخر الأندلس، وظل أثر هؤلاء باقياً حتى فى أيام ملوك الـطوائف كـمـا يقـول ابن خلدون. وانتـقلت هذه الـتـعـاليم إلى إفريقـية حـيث نجد بعض آثارها مـاثلة فى القرن الثامن الهـجرى (الرابع عشر الميلادى).

وكان لزرياب عـشرة أبناء (لا سـتة كمـا ذكرت فى كتابى تاريخ الموسـيقى العـربية، ص ١٦٠) جمـيعـهم من أهل الموسيقى. وكان أعظمـهم عبيد الله وإن كـان القـاسم أحـسنهـم غناء. وأدار عـبدالرحـمن معـهد الموسـيقى، وكـان لأحـمد شـهرة فى الشـعر. أمـا أبناؤه الآخرون فـهم: يحيى ومحـمد وجعـفر والحسن. وكان له ابنتـان هما حمدونة وعُلَيَّة: وكانت الأولى تفـضل الثانية فى الغناء. وتزوجـت حـمـدونة من الوزير هشام بـن عبدالعـزيز (انظر-P. de Gay angos جـ ٢، ص ٤٣٢) وقـد جـمع أخـوه أسلـم أغـانى زرياب فى مـجلد واحد عنوانه «كتـاب معروف فى أغانى زرياب» ولعل ذلك تم بمعاونة حـمدونة. ونحن لا نعلم تاريخ وفـاة زرياب، على أنه من المستـبعد أن يكون قد عـمَّر بعد وفاة مولاه عبدالرحمن الثانى.

المصادر:

(١) المقرى، المقتطفات، جـ١، ص ٦٣٣؛ جـ ٢، ص ٨٣ ـ ٩٠، ٤١٥، ٨٣٢؛ الترجمة الإنكليزية بقلم P. de Gayangos بعنوان *Hist. of the Mohm-medan Dynasties in Spain* جـ١، ص ١٢١، ٤١٠ ـ ٤١١؛ جـ ٢، ص ١١٦ ـ ١٢٠، ٤٣٢.

(٢) ابن عبدربه: العقد الفريد، القاهرة ١٨٨٧ ـ ١٨٨٨، جـ ٣، ص١٨٩.

(٣) ابن خلدون المقدمة فى *N.E.*، جـ ١٧، ص ٣٦١.

(٤) الضبى : بغية الملتمس، مدريد سنة ١٨٨٥، ص ١٣٨، ١٩٢، ٢٢٤.

(٥) ابن حزم: طوق الحمامة، ليدن سنة ١٩١٤، ص ١٠٨.

(٦) ابن الأبار: التكملة، مدريد سنة ١٨٨٩، ص ٣٩٩.

(٧) ابن القوطية: تاريخ فتح الأندلس، مدريد سنة ١٨١٨، ص ٧٧.

(٨) الخشانى: .. *Historio de los Jueces de Cordoba..* طبعة Ribera مدريد سنة ١٩١٤، ص ١٣.

(٩) Farmer : *History of Arabian Music* لندن سنة ١٩٢٩ انظر الفهرس.

(١٠) المؤلف نفسه: *Studies in Oriental Musical Instruments* لندن سنة ١٩٣١، ص ٦٠، ٩٧.

(١١) Ribera: *La musica de las cantigas* مدريد سنة ١٩٢٢، انظر الفهرس والترجمة الإنكليزية بقلم Hague و Leffingwell وعنوانها *Music in Ancient Arabia and Spain* لندن سنة ١٩٢٩، انظر الفهرس.

(١٢) المؤلف نفسه: *La ensenanza entre los Musulmanes* سرقسطة ١٨٩٣.

(١٣) المؤلف نفسه: *La musica arabe medieval y su influencia en la Espanola* مدريد سنة ١٩٢٧.

(١٤) Dozy : *Histoire des Musulmans d'Espagne...* ليدن سنة ١٨٦١،جـ٢، ص ٨٩، والترجمة الإنكليزية بقلم Stokes بعنوان: *Spanish Islam A History the Moslems of in Spain* لندن سنة ١٩١٣، انظر الفهرس.

(١٥) Scott : *History of the Moorish Empire in Europe* فيلادلفيا سنة ١٩٠٤، جـ ١، ص ١٣٦.

(١٦) Grove : *Dictionary of Music and Musicians* الطبعة الثالثة، جـ ٥، ص ٧٨٧. وقد ورد فى هذا المصدر الأخير أن أبا الفرج الأصفهانى هو مؤرخ سيرة زرياب وهذا خطأ لأن زرياب المذكور فى كتاب الأغانى هو اسم مغنية.

الشنتناوى [فارمر H. G. Farmor]

زكاة (*)

ركن من أركان الإسلام، وهى فى الشرع مقدار مفروض يؤديه المسلم عن أنواع معينة من الأموال ويصرف فى ثمانية أصناف من الناس. وعلماء الإسلام يفسرون كلمة «زكاة»، فى العربية بأنها «الطهارة» أو «النماء والزيادة»، والحقيقة أن النبى عليه الصلاة والسلام استعملها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، عن استعمالها عند اليهود (فى اليهودية ـ الآرامية: زاكوت)[١] وكان الجود بخيرات هذه الدنيا يعتبر عند أهل الديانة فى الشرق من أخص الأعمال الصالحة، أما التمسك بها فكان يعتبر بمثابة عقبة دون سعادة الآخرة، ولذلك أمكن أن تستعمل كلمة الزكاة، وهى تدل على الفضل والصلاح بوجه عام، فى الدلالة أيضاً على البر وعلى أنواع الصدقة[٢]، ولما كان النبى محمد عليه الصلاة والسلام قد عرف التقوى من هذا الوجه على أنها من مميزات الأديان المنزلة، فإنه من أول الأمر قد اعتبر البر من الفضائل الكبرى التى يتحلى بها المؤمن الحق (انظر سورة الرعد، آية ٢٢؛ سورة فاطر، آية ٢٩[أ]): «والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية، ويدرءون بالحسنة السيئة، أولئك لهم عقبى الدار» (ومثل هذا كثير فى القرآن)؛ سورة المعارج، آية ٢٤، ٢٥ وما بعدها:

(*) تعليقات هذه المادة تليها مباشرة .

(أ) الآية التى فى سورة فاطر رقم ٢٩ ونصها: «إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور.»[م.ع].

«والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم» وانظر أيضا سورة الإنسان، آية ٨، ٩ وما بعدها: «ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً» وكان النبى [ﷺ]، وهو ما يزال فى مكة يستعمل كلمة «زكاة» ومشتقات مختلفة من مادة «زكا» (بمعنى طهر) ترتبط بالزكاة بحسب الإحساس اللغوى عند العرب. وهذه المشتقات نفسها لا يكاد يكون لها فى القرآن الكريم سوى ذلك المعنى الذى ليس عربيا أصيلا بل هو مأخوذ عن اليهودية (ب) (٣) وهو «التقوى». وكلمة زكاة، فى الاصطلاح، تدل على الفضل بوجه عام، كما تدل أيضاً، مع تطور فى المعنى لا يكاد يلحظ (انظر سورة الأعلى، آية ١٤؛ وسورة المؤمنون، آية ٤؛ وسورة الليل، آية ١٨) على الجود والعطاء (انظر مثلا سورة مريم، آية ٣١، ٥٥) وعلى البر والصدقة (انظر مثلا سورة الأعراف، آية ١٥٦؛ سورة الأنبياء، آية ٧٣ وسورة الروم، آية ٣٨ (جـ)؛ سورة لقمان، آية ٤؛ سورة فصلت، آية٧) وكان المؤمنون بالنبى [ﷺ] فى أثناء الحقبة المكية كلها قليلين، وإن كانوا قد امتلأوا حماسة. ولذلك لم يكن ثمة ما يدعو لوضع قواعد لتنظيم الإحسان الفردى، بل إن ذلك كان مستحيلا. ويرى علماء الإسلام أيضاً أن الزكاة باعتبارها فرضاً شرعياً لم تفرض إلا فى المدينة، وإن كان العلماء يختلفون فى تحديد وقت فرضها بين السنة الثانية والسنة التاسعة للهجرة؛ أما الأحكام العامة المتقدمة على ذلك فتعتبر عندهم بعد فرض الزكاة منسوخة (٤). وإن عدم القطع بتاريخ فرض الزكاة ليضعف مما ساقته هذه الرواية من أقوال مقررة. والفكرة التالية هى التى نخرج بها من

(ب) ليس من الدقة أن يقال إن الزكاة بمعنى الطهارة ليست عربية أصيلة وإنما هى منقولة عن اليهودية، فمهما يكن ثمة اشتراك فى معنى الكلمة بين العربية والعبرية فإن ذلك لا يعنى ضرورة نقل إحداهما عن الأخرى. على أن الثابت فى كتب اللغة أن استعمال الزكاة بمعنى الطهارة سابق للإسلام وليس من اقتباس النبى [ﷺ] عن اليهودية. فقد جاء فى «لسان العرب جـ ١٩ ص ٨٧» وأصل الزكاة فى اللغة الطهارة والنماء والبركة والمدح وكله قد استعمل فى القرآن والحديث».

(جـ) رقم الآية ٣٩.

[د. مهدى علام]

القرآن الكريم بصفة خاصة عن تطور الزكاة فيما بعد: يظل البر الذى يعبر عنه بعبارات عامة حيناً وبكلمة زكاة حيناً آخر (وقد تحل عبارة محل عبارة أخرى، كما فى سورة البقرة، آية ٢٦٣ ـ ٢٨١) من فضائل المؤمن الكبرى. وعلى المؤمن أن يجعل نية البر أمراً أساسياً. وبحسب الاصطلاح الأخير لا يزال المعنى العام يتوارى ومعنى العطاء يبرز إلى الأمام. وترد كلمة صدقة مرادفة لكلمة زكاة تقريباً، ولا ريب أن النبى [ﷺ] قد عرف ذلك، ولم يلبث معنى الزكاة أن تأثر فى المدينة أيضاً بتغيير الأحوال: فكان لابد من القيام بالإنفاق على فقراء المسلمين الذين هاجروا من مكة. وزاد البر بعد أن صار بعض الناس لا يدخلون فى الإسلام مدفوعين ببواعث دينية خالصة[٥] على أن النبى [ﷺ] استطاع عند ذلك أن يضع نظاماً لأخذ الصدقات وصرفها فى وجوهها، وهو النظام الذى قررته الآية ٦٠ من سورة التوبة. بيد أن هذا النظام لم يغير فى أول الأمر شيئاً من طبيعة الزكاة من حيث هى صدقة فردية، على الرغم من وجود بعض الصدقات التى لها صفة الإلزام (سورة البقرة، آية ١٧٧، حيث يذكر البر إلى جانب إيتاء الزكاة)، وأخيراً فإن النبى [ﷺ] لم يستعمل ما يتحصل من جملة هذه الصدقات لمساعدة المحتاجين فحسب بل استعمله عند الضرورة فى الجهاد، وكان تحصيل هذه المبالغ الكبيرة اللازمة لذلك مصدر صعوبات كبيرة، ومن ثم لايزال يتردد فى القرآن الحض الشديد على الإنفاق «فى سبيل اللّه»، يؤيده الترغيب فيما وعد اللّه من ثوابه، والترهيب مما أوعد به من عذابه، وقد أثار تصرف النبى [ﷺ] فى الصدقات نقداً لما أراد النبى [ﷺ] بعد فتح مكة، أن يتألف قلوب بعض سادات قريش، بأن أعطاهم من أموال الزكاة، حتى يرضوا بالنظام الجديد. ونزلت آيات لتهدئة هذا التذمر (سورة التوبة، آية ٥٨ ـ ٦٠: «ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا، وإن لَّم يعطوا منها إذا هم يسخطون[٦]... إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلَّفة قلوبهم وفى

الرقاب والغارمين وفى سبيل اللّه وابن السَّـبيل، فـريضة من اللّه، واللّه عليم حكيم») وصارت هذه الآية فيما بعد أساس الأحكام الفقهية فى تقسيم الزكاة، وأهل الزكاة المذكورون هنا كان عليهم أن يأخذوها من قبائل الأعراب الذين يدخلون فى الإسلام؛ ولم تكن الزكاة عند هؤلاء من أول الأمر أكثر من صدقة واجبة يُعطونها، وكان مقدارها يحدد فى معاهدتهم مع النبى ﷺ تحديداً دقيقاً، وقد جاءت بعض الآيات، (سورة التوبة آية ٩٨ وما بعدها) تعيب على بعض الأعراب قلة ميلهم إلى أداء الزكاة. على أن النبى [ﷺ] قد قصر ما ابتدأه بذلك من جعل الزكاة فرضا واجب الأداء إلى بيت المال، على الضرورى الذى لابد منه؛ وبعض العناصر الجوهرية فى تنظيم الزكاة بعد ذلك غير موجود، لا فى القرآن الكريم ولا فى الحديث. والقرآن الكريم يجيب عن سؤال المؤمنين: ماذا ينفقون، بقوله: «العفو»، دون تقييد (سورة البقرة،آية ٢١٩). وهناك آية أخرى نزلت فى السنة الأخيرة من حياة النبى [ﷺ] وهى تُنذر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله بعذاب أليم» فى نار جهنم (سورة التوبة، آية ٣٤ ـ ٣٥)، وتروى عن النبى [ﷺ] أحاديث لاتتضمن قيداً ما على فرض الزكاة[٧]، وأبو ذرّ هو من دون صحابة النبى [ﷺ] الذى قال بأن الإنسان لا يجوز له أن يدخر شيئاً من المال إلا بقدر ما يحتاج إليه. ويروى عن على رضى اللّه عنه أنه جعل الحد الأقصى لما يجوز أن يملكه الإنسان ٤٠٠٠ درهم، بل إن ثمة رأياً ينسب إلى فقيه متأخر كثيراً عن هؤلاء هو مالك بن أنس، يقول إن كل ادخار للمال حرام[٨]. ويذكر القرآن الكريم (انظر مثلا سورة البقرة، آية ٢١٥) والحديث فى أكثر من موضع أن ممن تؤدى لهم الزكاة الوالدين والأقربين واليتامى والفقراء وابن السبيل والسائلين والأرقاء، ولكن تحل الزكاة أيضاً لبعض فئات أخرى، المهم هو البر من حيث هو[٩]. أما أنواع الأشياء التى تجب عليها الزكاة فلم يزد القرآن الكريم فى تحديدها على ما تقدم؛ وفى الحديث أحوال تُؤدى فيها الزكاة لا تتفق مع نظام الزكاة الذى جاء بعد ذلك. ومهما

يكن من شىء فإن طبيعة الزكاة فى أيام النبى ﷺ كانت لاتزال غامضة، ولم تكن ضريبة من الضرائب التى يقتضيها الدين [١٠]، ولذلك امتنع من أدائها البعض من قبائل الأعراب بعد وفاة النبى [ﷺ]، لأنهم اعتبروا أن معاهدتهم قد بطلت بوفاة من عاهدوه على أدائها، وبعض المؤمنين، جنحوا إلى التسليم بذلك، وكانت صلابة أبى بكر هى التى جعلت من الزكاة نظاماً دائماً [١١] ، وقد ساعد هذا النظام بفضل إنشاء بيت مال للدولة مساعدة كبيرة على بسط سلطان الإسلام، وظل المؤمنون الغيورون على سابق عهدهم يرون أن من حقهم أن ينفقوا الزكاة فى الوجوه التى يختارونها، ولكن نمو الدولة وتركيز سلطانها لم يلبثا أن جعلا هذا الأمر مستحيلا من الناحية العملية، فلما تحددت واجبات المسلم تحديداً تقررت الزكاة بوصفها ضريبة شرعية وبينت أحكامها بجميع تفاصيلها، وقد تركت الآراء التى قيلت فى هذا الصدد أثرها فى الحديث [١٢]، ونذكر بهذه المناسبة نظام الزكاة المفصل الذى ينسب فى الغالب إلى أبى بكر وينسب أحياناً إلى النبى [ﷺ] أو إلى عمر بن الخطاب، أو إلى على بن أبى طالب[١٣].

أما الأحكام الشرعية المتعلقة بالزكاة فهى الأحكام التالية، بحسب مذهب الشافعى: لا يؤدى الزكاة إلا المسلمون (ولا يؤديها عند الحنفية إلا من كان بالغاً قادرا على الحساب)[١٤]، وهى تؤدى عن أنواع الأموال الآتية:

١ ـ ما يخرج من زرع إذا زرع ليكون طعاماً.

٢ ـ الثمار،خصوصاً التى ورد ذكرها صريحاً فى الحديث، وهى العنب والتمر.

٣ ـ النعم، أى الإبل والبقر والغنم(والخيل أيضا عند الحنفية).

٤ ـ الذهب والفضة.

٥ ـ عروض التجارة. ويجب أداء الزكاة عن الصنفين الأولين عند حصادهما على الفور؛ أما الأصناف الثلاثة الأخرى فلا تؤدى زكاتها إلا إذا ظلت فى حوزة صاحبها حولا كاملا من غير أن تنقطع ملكيته لها؛ ويشترط فى

وجوب الزكاة بلوغ «النصاب» والزكاة عن الصنفين الأولين هى العشر إذا كان السقى بماء السماء. فإذا كان الرى صناعياً كانت الزكاة نصف العشر)، والنصاب خمسة أوسق، والوسق حمل بعير [١٥] . أما أحكام الصنف الثالث فهى معقدة، وهى ترجع خصوصاً إلى نظام الزكاة الذى وضعه أبوبكر رضى اللّه عنه، وهى تراعى نوع الحيوانات كما تراعى عددها؛ والنصاب هو خمسة من الإبل، وعشرون من البقر، وأربعون من الغنم. ولا تجب الزكاة عن الحيوانات إلا إذا كانت سائمة غير معلوفة، حولا كاملا، ولم تستخدم فى عمل ما. أما زكاة الصنفين الرابع والخامس فهى ربع العشر ($\frac{1}{2}$٢٪)؛ ونصاب المعادن النفيسة يقدر بحسب وزنها وهو فى الذهب عشرون مثقالا (أو دينارا = ٨٤ جراماً على وجه التقريب = ١,٣٢٠ قمحة)، ونصاب الفضة سبعة أمثال ذلك، وهو ٢٠٠ درهم (ويقدر النصاب لحلى الذهب والفضة بحسب قيمتها التجارية). أما قيمة عروض التجارة فيجب أن تقدر فى نهاية الحول بالذهب والفضة، وهنا أيضاً لا تجب الزكاة إلا إذا ظلت المعادن النفيسة أو عروض التجارة حولا كاملا من غير أن تستعمل، أى إذا ظلت مكنوزة. وأخيراً يصح أداء الزكاة أيضا عما يتحصل من المناجم من معادن نفيسة وما يوجد من كنوز ودفائن إلى بيت المال، وذلك فى قول أصدق الثقات (انظر مقال F.F. Schmidt: *Die occupatio Im Islamischen Recht*، فى مجلة *Islam*، مجلد ١، قسم ٥,٤) ويجوز أداء الزكاة للأشخاص الذين يستحقونها مباشرة، ولكن الأفضل أداؤها للإمام، لكى يقسمها بحسب الشرع، فإذا طلبت الدولة أداء الزكاة وجب على مؤديها أن يؤديها للعامل، حتى ولو كانت صفة الحكومة لا تحقق ضمان صرفها فى وجوهها (ولكن يرى البعض، خصوصاً علماء الحنفية، أنه يجب على الإنسان فى هذه الحالة، إرضاء لضميره، أن يؤدى الزكاة مرة أخرى ويقسمها على مستحقيها مباشرة) على أن حق الدولة فى أخذ الزكاة يقتصر على ما يسمى الأموال الظاهرة، أى الأشياء الظاهرة من الأصناف الثلاثة الأولى، والعامل هو الذى يعين مقدار زكاة هذه الأشياء

بحسب تقديره الشخصى، أما ما يسمى الأموال الباطنة، أى الأشياء المخفية التى من الصنفين الآخرين، فهى خارجة صراحة عن هذا الإشراف، ويترك أداء الزكاة عنها إلى ضمير الإنسان كلية. ومال الزكاة مرصود للطوائف الثمانية من الناس الذين نصت عليهم الآية ٦٠من سورة التوبة (مع استثناء آل بيت النبى، ﷺ فهم لا يأخذون من الزكاة، وإن كانوا، على الخلاف من ذلك، فيما يتعلق بالغنيمة والفئ). ويستقطع من مال الزكاة عطاء معلوم لعمالها، ثم يقسم الباقى أقساما متساوية على الطوائف السبع الباقية، إذا كانوا فى الناحية التى تؤخذ منها الزكاة، ثم يقسم نصيب كل طائفة على أفرادها المستحقين للزكاة (هذا بحسب رأى الشافعية، على حين أنه عند بقية المذاهب تراعى الحاجات المختلفة[١٩]). والفرق الذى يذكر بين «الفقراء والمساكين» فرق تعسفى من كل وجه، وعلى كل حال اعتاد علماء الفقه أن يفسروا التعريف بحيث يكونون هم أنفسهم فى معظم الأحيان من إحدى الطائفتين[٢٠]. والفقهاء يختلفون فيما إذا كان قد بقى هناك بعد عصر النبى ﷺ، قوم من «المؤلفة قلوبهم[٢١]». أما الأرقاء الذين يستحقون نصيباً من مال الزكاة فالفقهاء (عدا المالكية) يرون أنهم هم الذين وقعت «مكاتبة» بينهم وبين من يملكونهم، لفك رقابهم من الرق.

أما الغارمون فهم (عند الشافعية) خاصة أولئك الذين احتملوا ديناً فى سبيل الله. وأما النصيب المخصص من مال الزكاة للإنفاق «فى سبيل الله» فهو ينفق على المجاهدين لأهل الكفر ممن يشتركون فى الجهاد طوعاً من غير أن يكونوا من الجند النظامية، وبيان هذه الطوائف يستند إلى تفسير إجمالى لآيات القرآن الكريم.. أما «الحيل» التى كان يلجأ إليها البعض للتهرب من أداء الزكاة فهى عند المالكية والحنابلة باطلة، وهى عند الحنفية والشافعية معصية، لكنها غير باطلة.

وقد باينت الزكاة من الناحية النظرية الزكاة من الناحية العملية مباينة كبيرة فى البلاد الإسلامية المختلفة. والمكوس العالية التى لم تتوقعها الشريعة جعلت الزكاة،

خصوصاً زكاة الأموال الباطنة، لاتؤدى على الإطلاق، أو هى لم تكن تؤدى بالقدر الذى فرضه الشرع، وكثيراً ما اقترن جمع الزكاة بالابتزاز وغيره من الآفات، بل إن حصيلة الزكاة لم تكن تنفق فى غالبية الأحوال فى وجوهها الشرعية؛ وكان عمال الزكاة أنفسهم أو القضاة يحتفظون فى العادة بالشطر الأكبر من مال الزكاة. وفى بعض الأحيان آلت زكاة الزروع المعروفة باسم «العشر»، إلى ضريبة مدنية بحتة. ومع ذلك يعرف الناس فى البلاد الإسلامية أحكام الزكاة، فإذا كان صاحب الحقل غير مثقل بمكوس أخرى فإنه يتبع هذه الأحكام بالنسبة للأموال الظاهرة على الأقل، بقدر ما تسمح الأحوال، وإن كان يقع كثير من المخالفات من حيث التفاصيل.

أما زكاة الفطر فهى الصدقة الواجبة التى يؤديها المسلم فى آخر شهر رمضان من مواد الطعام، وبحسب الحديث كان النبى [ﷺ] هو الذى أمر بها فى السنة الثانية للهجرة وبين مقدارها بياناً دقيقاً (على أن هذا البيان غير ثابت ثبوتاً قطعياً من الناحية التاريخية).

ولكن الفقهاء يختلفون فى أمر العلاقة بين زكاة الفطر هذه والزكاة المفروضة الأخرى، كما يختلفون فى وجوب أدائها، وبحسب الرأى الذى ساد أخيراً تعتبر زكاة الفطر واجباً (أما عند المالكية فلا تعتبر إلا سُنّة) ويؤديها كل مسلم حر عن نفسه وعن جميع من تلزمه بحسب الشرع نفقته، وآخر موعد لأدائها أول شهر شوال[٢٣]، وهو الذى يعقب شهر رمضان، ولا يعفى من زكاة الفطر إلا من كان لا يملك شيئاً يزيد على ما يحتاج إليه فى قوته هو ومن يعول من أهله. ومقدار هذه الزكاة صاع واحد (= $\frac{١}{٦٠}$ من الوسق) أو أربعة أمداد مما يطعم أهل البلد فى العادة، وذلك عن كل فرد من الأسرة. وأهل زكاة الفطر عند الشافعية هم أهل الزكاة المفروضة، أما أصحاب المذاهب الأخرى فهم يرون، ورأيهم أكثر تمشياً مع الصبغة الأصلية لزكاة الفطر، قصر هذه الزكاة على الفقراء والمساكين. وقد

اعتاد الناس فى جميع بلاد العالم الإسلامى أن يراعوا أحكام زكاة الفطر مراعاة دقيقة؛ لأن جمهور الناس يشعر أنها من واجبات رمضان، ويعتبرون أنها تصلح ما قد يفوت الصائم من غير عمد من مراعاة آداب الصوم.

على أنه لم تزل للصدقات الاختيارية التى لم يوجبها الشرع قيمة الأعمال الصالحة عند المسلمين.

المصادر:

فيما يتعلق بأصل الكلمات راجع كتاب.

(١) Nöldeke : *Neue Beiträge zur-semitischen Sprachuissenschaft*، ص ٢٥.

(٢) Horovitz فى مجلة *Islam* جـ ٨، ص ١٣٧ - وفيما يتعلق بالقرآن راجع.

(٣) Snouck Hurgronje : *Verspreide Geshriften*، جـ ٢، ص ٩ وما بعدها؛ جـ١، ص ٣٤٦ وما بعدها (راجع مناقشة H. Grimme فى كتابه: *Mo-hammed*، الجزء الأول). - وفيما يتعلق بالحديث راجع.

(٤) Wensinck : *Handbook of early Muhammadan Tradition*، مادة زكاة - وفيما يتعلق بالفقه راجع.

(٥) Juynboll : *Handbuch des is-lamischen Gesetzes*، ص ٩٤ وما بعدها.

(٦) المؤلف نفسه: *Handleiding* الطبعة الثالثة، ص ٧٧ وما بعدها.

(٧) Hughes : *Dictionary of Islam*، مادة زكاة. وفيما يتعلق بالناحية العملية خصوصا فى جزر الهند الهولندية راجع.

(٨) Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr*، جـ ٢، ص ٣٨٠ وما بعدها.

(٩) Juynboll: *Handleiaing*، ص ٨٥، ٨٩ وما بعدها وفيما يتعلق بتأويل أحكام الزكاة عند الباطنية، راجع.

(١٠) Goldziher: *Streitschrift des Gazâli*، ص ٢٣، هامش رقم٤.

أبو ريدة [شاخت Joseph, J. Schacht]

تعليق

١ - كثير من المصطلحات الفقهية كان لها معان لغوية، ثم نقلت عن هذه المعانى إلى معان أخرى شرعية؛ ومن

ذلك اصطلاح: الصلاة، واصطلاح: الزكاة. والفقهاء أنفسهم هم الذين أعطوها هذه المعانى الشرعية، وقد يكون الناقل لها عن المعنى اللغوى إلى المعنى الاصطلاحى الفقهى هو المشرع نفسه. فليس صحيحا إذاً، ما يقوله الكاتب من أن النبى [ﷺ] أخذ معنى الزكاة الشرعى عن اليهود، ولكنه التعصب على الإسلام هو الذى يدفع كثيرا من المستشرقين إلى ادعاء أخذ الإسلام عن اليهودية حينا وعن المسيحية أو غيرها حينا آخر.

وفى «الزكاة» خاصة، نجد القرآن أشار إليها أولا بكلمة «صدقة»، ثم صرح بلفظ «زكاة» بعد ذلك فى مواضع كثيرة من القرآن، فلو أن الرسول [ﷺ] أخذ استعمالها عن اليهود لما كان هنا معنى للإشارة إليها أولا بلفظ: صدقة وصدقات، ثم إن الرسول [ﷺ] - كما هو معروف - لم يكن إلا مبلغا عن الله تعالى، فالله هو الذى استعمل فى كتابه الكريم لفظ «زكاة» فى معناه الشرعى، فهل أخذ الله جل وعلا هذا الاستعمال عن اليهود!

٢ - إذا أردنا الدقة فى التعبير، وهذا ما كان يجب أن يلاحظه الكاتب، لا نرى الزكاة تدل أيضا على الإحسان وعلى أنواع الصدقة كما يقول، بل هى شرعا «حق يجب فى المال»، ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ليس فى المال حق سوى الزكاة» (المغنى لابن قدامة، طبعة المنار سنة ١٣٦٧هـ، جـ ٢: ٥٧٢: ٥٧٣). وهذ الحق مقدار معين من المال، ولهذا يقال عادة: فلان أخرج زكاة ماله؛ أما الإحسان فهو فعل يكون من المحسن، لا نفس الحق الذى يؤديه.

٣ - أتى الكاتب هنا ببعض الآيات التى تبين فضل الإنفاق والصدقة، وأشار إلى بعض آخر، ثم ذكر أن كل هذه الآيات مكية وأن النبى [ﷺ] كان يستعمل وهو فى مكة كلمة: زكاة بمعناها الشرعى الذى أخذه عن اليهود. وفضلا عن ردنا على زعم الأخذ هذا فى التعليق رقم ١، نلاحظ أنه ليس فى الآيات التى ذكرها أو أشار إليها كلمة: زكاة، كما نلاحظ أن صلة الرسول [ﷺ] باليهود لم تكن إلا بعد الهجرة إلى «المدينة» التى كانت موطنهم فكيف أخذ عنهم وهو فى مكة! على أن صلته

بهم بعد أن استقر بالمدينة لم تكن إلا صلة عداوة لا تدع مجالا للأخذ عنهم، وهو بعد هذا كله غنى عن الأخذ عنهم بما يوحيه الله إليه تعليما له.

٤ ـ نجد الكاتب هنا يصرح بأن فرض الزكاة لم يقع إلا بالمدينة، وهذا حق، ولكنه ليس صحيحا ما يذكره من نسخ الأحكام التى جاءت بها الآيات الخاصة بالصدقة بالآيات التى فرضت الزكاة. ذلك بأن فرض الزكاة، ليس معناه إلا بيان وتحديد المراد بالصدقة ووجوب أخذها من الأغنياء، فلا حاجة إذاً للقول بالنسخ.

(٥) يقول الكاتب إنه بعد الهجرة للمدينة «نقص الإحسان بعد أن صار الناس لا يدخلون فى الإسلام ببواعث دينية خالصة» ونقول نحن إن المسلمين كانوا فى هذه الفترة بين مهاجرين وأنصار، والكل صدق بالرسول وبايعه على أن يمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وأبناءهم وعلى التضحية فى سبيل الله بأنفسهم وأموالهم، فكيف يزعم الكاتب أن الناس فى فجر الإسلام صاروا لا يدخلون فى الإسلام ببواعث دينية خالصة!

قد يكون فيما بعد، أى بعد عصر الرسول وحين صار للإسلام دولة فتحت بلاد كسرى وفارس ودخل كثير من أهالى هذه البلاد فى الدين الجديد، أن بعض هؤلاء دخلوا فى هذا الدين فراراً من الجزية والخراج، ولكن هذا لم يكن قط فى عصر الرسول.

٦ ـ نزلت هذه الآية فى بعض المنافقين الذين لم يعطهم الرسول من الصدقات لأنهم ليسوا من أهلها، فطعنوا عليه وقالوا يؤثر بها أقرباءه وأهل مودته (راجع أحكام القرآن للجصاص، جـ ٣: ١٥٠، طبع المطبعة البهية المصرية عام ١٣٤٧هـ). أما عمل الرسول على تأليف قلوب البعض للدخول فى الإسلام أو الثبات عليه، فهو أمر معروف وسياسة حسنة، ولم يكن هذا الصنيع مقصورا على القرشيين وحدهم.

٧ـ لا ندرى ماذا يريد الكاتب بقوله: «وتروى عن النبى [ﷺ] أحاديث لا تفيد فرض الزكاة». إن الثابت لدى العلماء أن للرسول [ﷺ] أحاديث كثيرة فى الزكاة؛ منها ما يبين وجوبها، ومنها

ما يبين الأنواع التى تجب فيها من الأموال النقدية وغيرها من الأنعام والزروع وعروض التجارة، ومنها ما يحدد المقادير الواجب إخراجها فى كل نوع منها وفق شروط معينة معروفة (راجع المغنى لابن قدامه، جـ ٢: ٥٧٣ وما بعدها؛ الهداية وشرحها فتح القدير للكمال ابن الهمام، جـ ١ : ٤٨١ وما بعدها؛ سنن أبى داود، جـ ٢: ١٢٧ وما بعدها، طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة؛ موطأ الإمام مالك، جـ ١ : ١٨٨ وما بعدها، طبعة الحلبى عام ١٩٥١).

٨ ـ يقول الكاتب إنه «ينسب إلى مالك ابن أنس أنه كان يرى أن كل ادخار للمال حرام» ولم يذكر مرجعه فى هذا والمعروف أن الذى ذهب إلى هذا الرأى هو سيدنا أبو ذر الغفارى دون أن يتبعه أحد على رأيه أو يقره عليه، وبين أيدينا كتاب «الموطأ» للإمام مالك ولا نرى فيه شيئا مما زعم الكاتب نسبته إليه، بل نجده يروى عن عبدالله ابن عمر أن الكنز، الذى توعد الله عليه أصحابه بالعذاب الأليم، هوالمال الذى لاتؤدى منه الزكاة، ومعنى ذلك أن الإدخار لا حرمة فيه مادام المدخر يخرج زكاة ما ادخره.

٩ ـ مصارف الزكاة هى الأصناف الثمانية التى جاءت فى آية سورة التوبة، وهى آية معروفة ذكرها الكاتب، وأول هؤلاء الأصناف الفقراء والمساكين ، فلا ندرى من أين جاء الكاتب بحديث يرى أنها تحل للأغنياء واللصوص والبغايا لأن المهم هو البر من حيث هو كما يزعم! إن أحداً من هؤلاء الأصناف الثلاثة لا يحل له شئ من الزكاة إلا إذا كان داخلا فى أحد مصارفها؛ كأن يكون لصا وهو فقير، أو بغيا كذلك، أو يكون من العاملين على جمع الزكاة وإن لم يكن مسكينا أو فقيرا فى رأى بعض الفقهاء.

١٠ ـ الدين يقتضى الزكاة وكانت أحكامها ثابتة أيام الرسول [ﷺ] نفسه، وذلك على الضد مما يزعم الكاتب، ففى القرآن كثير من الآيات التى تأمر بذلك، ونكتفى بقوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة». وقوله: «وآتوا حقه يوم حصاده»، وقوله: «وآتوا الزكاة»، وذلك كله غير أحاديث الرسول وأوامره فى هذا السبيل.

١١ ـ يأخذ الكاتب من امتناع بعض المسلمين عن أداء الزكاة بعد وفاة الرسول أن أداءها لم يكن يتطلبه الدين، ويستدل على هذا بأن عمر بن الخطاب نفسه كان ميالا إلى قبول ذلك ـ أى امتناع من أبى أداءها ـ ثم يقول: وإنما صلابة أبى بكر هى التى جعلت من الزكاة فى صورتها الضريبية نظاما دائما.

هكذا يتصور الكاتب المسألة، ونحن قد بينا أن الزكاة فرضت بالقرآن، ثم بينها الرسول صلى الله عليه وسلم بما نراه بين أيدينا من أحاديث ثابتة. أما مسألة امتناع بعض المسلمين من أدائها لأبى بكر بعد وفاة الرسول، فهى مسألة معروفة تاريخيا؛ وقد اعتبر الخليفة الأول أن هؤلاء صاروا مرتدين عن الإسلام بامتناعهم عن أداء الزكاة وجحد وجوبها فريضة دائمة من الله تعالى، ولهذا قص المؤرخون ما كان من هؤلاء تحت عنوان: حروب الردة.

وميل عمر بن الخطاب أول الأمر لعدم حرب هؤلاء لهذا السبب، ليس لأنه كان يرى معهم أن لهم ألا يؤدوا الزكاة، بل أشفق على الإسلام والمسلمين من أن يحاربوا فى جبهات عديدة فى آن واحد بعد أن انتقض كثير من القبائل على الإسلام والمسلمين، ولهذا نجده والمسلمين جميعا قد اتفقوا على وجوب قتال مانعى الزكاة مع الخليفة الأول (راجع المغنى لابن قدامة، جـ ٢: ٥٧٤ ـ ٥٧٥). وإذا، فلم تكن صلابة أبى بكر هى التى جعلت من الزكاة نظاما دائما، فذلك كان مقررا تماما أيام الرسول نفسه، ولكنها ردت هؤلاء المرتدين جميعا على أعقابهم، وثبتت الإسلام ونفوذه وأوامره بصفة عامة.

١٢ ـ هنا يذكر الكاتب أن انتشار الفقه الاسلامى جعل الزكاة ضريبة شرعية بصفة نهائية، وأنه دخلت الآراء التى قيلت فى ذلك فى الحديث. ونحن لا نرى أن نعيد ما قلناه سابقا من أن الزكاة تقررت نهائيا بالقرآن والسنة. ولكن نذكر أن آراء الفقهاء فى الزكاة أو غيرها لم تدخل قط فى الحديث، فإن أحاديث الرسول[ﷺ] وسنته نجدها مفردة فى دواوين خاصة لا يشوبها شئ من أقوال غيره، وهذا أمر يعرفه

من له إلمام بهذا الموضوع أو بأصول الدين وفقهه والثقافة الإسلامية بعامة.

١٣ ـ من المعروف أنه كان من مهمة الرسول [ﷺ] تبليغ ما نزل إليه من القرآن وبيانه، وحاشاه أن يكون قد قصر فى شئ من ذلك صلى اللهّ عليه وسلم، وقد كان مما جاء به القرآن فرض الزكاة فلابد عقلا ومنطقا أن قد يكون بيّن هذه الفريضة. وهذا ما كان منه فعلا. ثم كان من الصحابة والتابعين أن بينوا فى عصورهم ما رأوه فى حاجة إلى بيان من شريعة الله ورسوله، وأن فصلوا منها ما يحتاج إلى تفصيل.

ومن مثل هذا، فيما يختص بالزكاة، ما كان من الكتب التى كتبها كل من أبى بكر وعمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز (راجع موطأ مالك، جـ ١ : ١٩٤ ـ ١٩٦؛ المغنى لابن قدامة، جـ ٢: ٥٧٥ ـ ٥٧٦). وهذه الكتب لا تعدو أن تكون بيانا لما فرض الله ورسوله، ولذلك نجد أبا بكر يبدأ كتابه (المغنى جـ ٢: ٥٧٥) إلى «أنس الذى وجهه إلى البحرين بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التى فرض الله ورسوله»، إلى آخر ما كتب رضى الله عنه. وهذا، غير أحاديث الرسول التى نجد فيها الأسس الأول لما ذكر هؤلاء فى كتبهم التى كانت ـ كما قلنا ـ تذكيرا بما كان من الرسول [ﷺ] وإذاً فليس صحيحا ما يزعمه الكاتب من أن هذا النظام ينسب غالبا إلى أبى بكر الخليفة الأول (راجع أيضا فتح القدير شرح الهداية، جـ ١ : ٤٩٦، ففيه أن كتابى أبى بكر وعمر اشتملا على الألفاظ التى ذكرها الرسول فى كتابه الذى كتبه فى الصدقة).

١٤ ـ يذكر الكاتب أن الزكاة لا تجب عند الحنفية إلا على «من كان بالغا قادرا على الحساب»، ولا ندرى من أين جاء بشرط «القدرة على الحساب»! والذى نعرفه من كتب فقه الأحناف أنهم يشترطون هنا البلوغ والعقل، فليس على الصبى والمجنون زكاة، على حين لا يشترط الشافعية هذين الشرطين: البلوغ والعقل، أما اشتراط القدرة على

الحساب فهذا شيء آخر وراء ما نعلم ويعلم الفقهاء المسلمون جميعا! (راجع الهداية وشرحها فتح القدير عند الأحناف، جـ ١: ٤٨٣ وما بعدها، وراجع نهاية المحتاج عند الشافعية، جـ٢: ٢٩٠) والحنابلة يوافقون الشافعية فى ذلك، راجع المغنى لابن قدامة جـ٢: ٦٢٢ ـ ٦٢٣.

١٥ ـ الوسق ستون صاعا أو حمل بعير، والصاع أربعة أمداد، والمد رطل وثلث بالبغدادى، والرطل البغدادى $\frac{٤}{٧}$١٢٨ من الدراهم على أصح التقديرات ٠راجع نهاية المحتاج، جـ٢: ٢٤٧).

١٦ ـ النصاب فى البقر ثلاثون، لاعشرون كما ذكر الكاتب. وفى مذهب الشافعى، وهو الذى التزمه الكاتب فيما كتب، قول بأن فى الماشية العاملة الزكاة أيضا وهو مذهب مالك، وأنها إن علفت دون معظم الحول كان الرأى الأصح وجوب الزكاة فيها، وإذاً فليس الأمر كما ذكر الكاتب تماما (راجع نهاية المحتاج، جـ٢ ك ٢٣٣ وص ٢٤٣ ـ ٢٤٤، وفتح القدير شرح الهداية جـ ١: ٥٠٩ حيث أشار إلى مذهب مالك فى وجوب الزكاة فى الماشية التى تعمل لصاحبها)..

١٧ ـ يذكر الكاتب أن الحلى المصنوع من الذهب والفضة يقدر النصاب فيه بحسب قيمته التجارية، وهذا غير صحيح. ففى نهاية المحتاج (جـ٢ ك ٢٦٠) ما نصه: «ويزكى المحرم من ذهب وفضة من حلى وواحده حلى، ومن غيره، كالأوانى، إجماعا، ولا أثر لزيادة قيمته بالصنعة فلو كان له إناء وأنه مائتا درهم وقيمته ثلاثمائة، وجبت زكاة مائتين فقط». ثم ذكر بعد هذا مباشرة، أن الحلى المباح لا زكاة فيه على أظهر الأقوال، لأنه معد لاستعمال مباح كعوامل المواشى، وأن من المحرم الإناء من الذهب والفضة والسوار ونحوه للرجل.

١٨ ـ أشار الكاتب إلى زكاة المعادن والكنوز، ونحوهما مما يستخرج من الأرض، إشارة لا تغنى شيئاً، وقد أطال الفقهاء فى الكلام على هذه المسألة؛ ففرقوا بين كل من المعدن والركاز

والكنز، وبين السائل من المعدن والجامد، وبين ما يقبل الطرق والسحب كالنحاس والحديد ومالا يقبل ذلك كالأحجار الكريمة، وبين الكنز الجاهلى أو الإسلامى.

وهذا التعليق لا يحتمل بيان هذا كله، فيحسن الرجوع إلى ما كتب الفقهاء فى ذلك، مثل: كتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام، نشر المكتبة التجارية سنة ١٣٥٣هـ، ص ٣٣٦ وما بعدها؛ البدائع للكاسانى الحنفى، مطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٢٧ ـ ١٣٢٨هـ، جـ ٢: ٦٥ وما بعدها؛ الشرح الصغير للدردير المالكى وحاشية الصاوى عليه، طبع بولاق عام ١٢٨٩هـ، جـ ١: ٢٥٩ وما بعدها؛ نهاية المحتاج لشمس الدين الرملى الشافعى، جـ ٢: ٢٢٦ وما بعدها.

١٩ ـ لتلافى ما فات الكاتب من الوضوح والدقة، نذكر أن العامل على جمع الزكاة يعطى عند الأحناف ما يكفيه هو وأعوانه ويعطى الثمن عند الشافعى لأنه أحد الأصناف الثمانية حتى وإن كان غنيا. وبالنسبة للأصناف الأخرى، يرى الأحناف والحنابلة أن للمالك أن يدفع إلى كل واحد منهم، وله أن يقتصر على صنف واحد، على حين يرى الشافعى أنه لا يجوز أن يصرف إلا إلى ثلاثة من كل صنف، بينما يرى الإمام مالك أنه فى الدفع يتحرى موضع الحاجة ويقدم الأولى فالأولى (راجع البداية وشرحها فتح القدير، جـ٢: ١٦ ـ ١٨؛ المغنى لابن قدامة جـ٢: ٦٦٨ ـ ٦٧٠).

٢٠ ـ لاندرى لماذا يعمد الكاتب إلى غمز الفقهاء بلا سبب، وذلك حين يذكر أنهم اعتادوا فى بيان الفقير والمسكين ـ حين يتكلمون عن مصادر الزكاة ـ أن يصوغوا التعريف بما يجعلهم فى معظم الأحيان من إحدى الطائفتين! إنهم يختلفون فى أن الفقير هو من له أدنى شئ والمسكين من لاشئ له، أو أن الأمر على العكس، ولكل رأى سنده من اللغة والآثار. وقد كان من الفقهاء الغنى، وكان منهم الفقير، فكيف يبيح الكاتب لنفسه القول بأنهم كانوا يصوغون التعريف للفقير والمسكين بما يجعلهم غالباً من أحد الصنفين.

٢١ ـ راجع فى اختلاف الفقهاء، فى المؤلفة قلوبهم، الهداية وشرحها فتح القدير والعناية بالهامش، جـ ٢ : ١٤ ـ ١٥؛ أحكام القرآن للجصاص، جـ٣، ١٥٣، المغنى لابن قدامة، جـ٢: ٦٦٦؛ بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة ١٩٢٨،جـ١: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

٢٢ ـ يذكر الكاتب أن النصيب المخصص للإنفاق «فى سبيل الله» يصرف للمجاهدين طوعا من غير أن يكونوا جنوداً نظاميين. وهذا تعبير تعوزه الدقة والإصابة، فإن الذين «فى سبيل الله» هم فقراء الغزاة أو الحجاج، وقد قال بالأول أبو يوسف، وقال بالثانى محمد بن الحسن، وكلاهما من تلاميذ أبى حنيفة وأصحابه (راجع البداية وشرحها: فتح القدير والعناية. جـ ٢: ١٧).

٢٣ـ اختلف الفقهاء فى حكم زكاة الفطر؛ فجمهرتهم تراها واجبة، وبعضهم يراها فرضا. وبعض المتأخرين من أصحاب مالك ـ أو الإمام نفسه كما يذكر الكاتب ـ يراها سنة مؤكدة وسبب اختلافهم فى ذلك تعارض الآثار من ناحية، واختلافهم فى مدلول «أمر الرسول» من ناحية أخرى. ومن السنة ألا يؤخر إخراجها عن صلاة العيد، ويحرم تأخيرها عن يوم الفطر، وإن أخرها عن هذا اليوم كان آثما وعليه أداؤها أيضا. (راجع بداية المجتهد، جـ ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ المغنى لابن قدامة، جـ ٣: ٥٥ ـ ٥٦؛ الهداية وشرحها، جـ ٢: ٢٩ ـ ٣٠، ص٤٣؛ نهاية المحتاج، جـ ٢ : ٢٧٧ ـ ٢٧٨).

الدكتور محمد يوسف موسى

زكريا

زكريا أبو يحيى المعمدان، وقد جاء فى القرآن «وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كُلٌّ من الصالحين» (سورة الأنعام، الآية ٦٥[1]).

---

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٨٥ (م ـ ع).

وهو ينقل مضمون ما ورد فى الآيات من ٥ ـ ٢٥ من الإصحاح الأول من إنجيل لوقا[1] فيقول إن زكريا كفل مريم العذراء، وكان كلما دخل عليها المحراب وجد عندها فاكهة فى غير حينها. ثم دعا زكريا ربه فنادته الملائكة مبشرة إياه بولد اسمه يحيى لم يكن له من قبل سميا، نبيا من الصالحين مصدقا بكلمة من الله يرث يعقوب. واستبعد زكريا أن يكون له غلام وقد بلغ من الكبر عتياً. فجعل الله آيته ألا يكلم الناس ثلاثة أيام (سورة آل عمران الآية ٤١؛ سورة مريم، الآيات من ١ ـ ١٥؛ سورة الأنبياء الآية ٨٩ ـ ٩٠).

وقد توسعت القصص المتأخرة فى رواية الإنجيل وذكرت أن جبريل هو الذى بشر زكريا (إنجيل لوقا، الإصحاح الأول، الآية ١٩) وأن لسانه عقل عن الكلام عقابا له على شكوكه (إنجيل لوقا، الإصحاح الأول، الآية ٢٠). ثم أسهبت فى التفاصيل فقالت إن تسعة عشر رجلا تنافسوا على كفالة مريم فتقارعوا عليها بالأرقام، وألقوا أقلامهم فى بركة شلوام فارتفع قلم زكريا فوق الماء. وشيّخ زكريا واعتزل سدانة بيت المقدس فأقام قلمسلوس عليها يوسف النجار (الثعلبى، ص ٢٣٦) وكان فى محراب مريم فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف. وعندئذ تشجع زكريا ودعا الله أن يرزقه بالولد على الرغم من شيخوخته (الثعلبى، ص ٢٣٧).

وقد جعلت قصص المسلمين زكريا النبى يموت ميتة الشهداء. فقد انطلق بعد قتل يحيى، ولجأ إلى شجرة فانفتقت له، ولكن هدب ردائه ظل خارج الشجرة. وخدعه إبليس فقطعت الشجرة مع زكريا (الثعلبى ص ٢٤٠؛ ابن الأثير، ص ١٢٠) وقد نسجت هذه القصة على منوال الهجادة واستشهاد أشعيا (Pal. : *Sanhedrin*، ١٠، ٢٨. Bab : *Sanhedrin*، ١٠١، Kautzsch *Apokryphen und Pseudepigraphen*، جـ ٢ ص١٢٣ : أشعيا وجمشيد وزكريا).

والظاهر أن القصص الإسلامية تقول إن زكريا الوارد فى الإنجيل هو

(١) سبق أن رددنا على هذا القول فى أكثر من مادة من مواد هذه الدائرة.

النبى عليه السلام زكريا الذى روت الهجادة أن دمه ظل يغلى إلى أن حضر بنو زرادان قائد بختنصر. وقد حاول هذا القائد أن يسكن من غليانه فرمى عليه بدم القربان ودماء خير بنى إسرائيل ولكنه لم يسكن إلا عندما أهاب به القائد فسكن. وتروى القصص الإسلامية هذه الروايةعن دم يحيى بن زكريا.

المصادر

(١) الطبرى، طبعة ليدن، جـ ١، ص٢، ٢١٣ وما بعدها، ٧١٩ وما بعدها.

(٢) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٣٢٥، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٠.

(٣) ابن الأثير: الكامل، بولاق ١٢٩٠هـ، جـ ١، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

(٤) الكساتى: قصص الأنبياء، طبعة أيزنبرغ، ص ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٣.

(٥) Leo Baeck : *Secharja ben Rerechja* فى *Monatsschrift f.d Geschichte in Wissenschaft des Judentums*، ١٩٣٢، ص ٣١٣ ـ ٣١٩.

(٦) D. Sidersky : *Les Origines des Légendes Musulmanes*. باريس ١٩٣٣ ص ١٣٩ وما بعدها.

(٧) C. C. Torrey : *The Jewish Foundation of Islam* نيويورك ١٩٣٣، ص ٥٨، ٦٧، ٨٠.

خورشيد [برناردهيلر Bernhard Heller]

زلزل

منصور بن جعفر الضارب عواد مشهور ببلاط الخلفاء العباسيين الأولين Guidi : *Tables alphabetiques du Kitub al-Aghani* يكنيه زلزل بكسر الزائين، بينما يكتب الاسم كل من Caussin de Perçeval الموضع المذكور، و Carra de Vaux الموضع المذكور De Slnae فى *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* وفيات الأعيان زلزل بضم الزائين) وهذا اللقب الأخير هو كنية الشاب الخفيف الحركة وخاصة الذى يعزف

ولزلزل مكانة فى تاريخ الموسيقى لأنه أصلح السلم الموسيقى إذ أدخل ثلثاً محايداً[1] (٢٢ : ٢٧) على دساتين العود. وهذه هى معدل الفاصل الموسيقى لما يعرف باسم وسطى زلزل كما يقول الفارابى (المتوفى عام ٩٥٠). أما ابن سينا (المتوفى عام ١٠٣٧) فيقول إن هذا الفاصل (عند ٣٢ : ٣٩) قد وضع بالتقريب فى منتصف المسافة بين دساتين السبابة والخنصر (الشفاء، مخطوط بمكتبة وزارة الهند، رقم ١٨١١، ورقة رقم ١٧٣).

وهذه النغمة أو الأنغام القريبة منها لا تزال موضع استحسان فى الأوساط التى تتحدث بالعربية. وزلزل أيضا مبدع العود المحسّن الذى أطلق عليه اسم عود الشبوط نسبة إلى السمك الذى يعرف بهذا الاسم. والظاهر أن السمة التى كان يتميز بها هذا العود هى استخدام رقبة وقصعة قائمين بذاتهما.

(١) يحتمل أن يكون قصد المؤلف بالثلث المحايد أن يكون المقام المذكور متوسطا بين مقامين كبيرين ويساوى ثلث مسافة صوتية كاملة.

محمد فتحى

وكان هذا العود يعتبر آلة عجيبة تفوق العود الفارسى الذى عده العرب حتى ذلك الوقت أهم آلاتهم الموسيقية.

المصادر:

(١) كتاب الأغانى، بولاق، جـ ٥، ص ٢٢، ٢٤، ٣٤ ـ ٧٥، ٤٠، ٥٤ ـ ٥٥، ٥٧، ٥٨؛ جـ ٦، ص ٧٢، ٤٧؛ جـ ١٠، ص ١٠٠؛ جـ ١٨، ص ١٢٦؛ جـ ٢١، ص ١٥٧، ١٩٥.

(٢) ابن عبدربه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٨٨٧ ـ ١٨٨٨، جـ ٣، ص ١٩٠.

(٣) G.Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate* أكسفورد سنة ١٩٠٠، ص ٦٢.

(٤) Farmer : *History of Arabian mu-sic* لندن ١٨٩٩، ص ١١٨ ـ ١١٩، انظر الفهرس.

(٥) المؤلف نفسه: *Studies in oriental musical Instruments* لندن سنة ١٩٣١، ص ٩٥ ـ ٩٦.

بخفة على إحدى الآلات الموسيقية كما ذكر ذلك الفيروز آبادى. على أننى أجد أن كتاب مفاتيح العلوم (ص ٢٣٩) بل وجل ما رجعت إليه من المخطوطات العربية فى نظرية الموسيقى تذكر الاسم زَلزَل بفتح الزائين. ونحن لانعرف تاريخ مولده، إلا أننا نرجح أنه كان يعيش فى بلاط المهدى (٧٧٥ ـ ٧٨٥م) ولو أننا لا نجد له ذكرا فى كتاب الأغانى إلا فى عهد هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩م). والظاهر أن زلزَل كان من أهل الكوفة، ولكنه أصبح بفضل دراسته على الموسيقار العظيم إبراهيم الموصلى المتوفى فى عام ٨٠٤ الذى زوجه أخته، ألطف العازفين على الآلات الوترية، فلم يكن له ضريب بين من تقدموه أو جاءوا بعده كما يذكر ابن عبد ربه المتوفى عام ٩٤٠. وفى يوم من الأيام كان مهرة العازفين على العود يتبارون فى العزف ببلاط الواثق (المتوفى عام ٨٤٧) وإذا بإسحاق الموصلى المتوفى عام ٨٥٠؛ يحكم بأن زلزل أمهر فى العزف من ملاحظ عازف البلاط المشهور (كان زلزل فى عداد الأموات عندما حدث ذلك انظر Carra de Vaux الموضع المذكور، Caussin de Parçeval الموضع المذكور، Ribera: *La musica de las Cantigas* الموضع المذكور) ويذكر صاحب كتاب العقد الفريد أن زلزل لم يكن مغنيا، وإنما كانت مهارته فى العزف على العود ـ ومن ثم لقبه الضارب ـ هى السبب فى شهرته. وكان يصاحب بصفة خاصة فى العزف على العود كلاً من إبراهيم الموصلى وابن جامع وبرصوما الزامر. وقد أحنق عليه هارون الرشيد فزجه فى السجن، غير أن إبراهيم الموصلى استطاع بلباقته أن يذكر اسمه فى أغنية من أغانيه فعفا عنه الخليفة؛ وقاسى كثيراً فى السجن فشيخ قبل الأوان، ولعل ذلك كان من أسباب وفاته المبكرة عام ٧٩١. وكان لزلزل إبان حياته بئر احتفرها ببغداد تركها لأهل هذه المدينة بعد وفاته ووقف على صيانتها أموالا كافية؛ وظلت هذه البئر قروناً تعرف ببركة الزلزل.

(٦) المؤلف نفسه *Historial Facts for the Arabian Musical Influence* لندن سنة ١٩٣٠، ص ٢٤٨.

(٧) Caussin de Perceval فى المجلة الأسيوية، نوفمبر - ديسمبر سنة ١٨٧٣ ص ٥٤٨ - ٥٥٠، ٥٨٧.

(٨) Carra de Vaux : *Le traité des rapports musicaux* ص ٦٣.

(٩) Ribera : *La musica de las cantigas* مدريد سنة ١٩٢٢، ص ٣١، ٣٢، ٣٥ وترجم إلى الإنجليزية بعنوان *music in Ancient Arabia and Spain* لندن سنة ١٩٢٩ ص ٥٠، ٦٠,٥٢.

(١٠) تاريخ ابن خلكان، ترجمة de Slane، باريس - لندن سنة ١٨٤٣ - ١٨٧١، جـ ١، ص ٢١.

(١١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، بولاق سنة ١٨٨٢، جـ ١، ص ١٢.

(١٢) الخوارزمى : مفاتيح العلوم، طبعة Van Vloten ليدن سنة ١٨٩٥، ص ٢٣٩.

(١٣) Lachmann : *Musik des Orients* ص ٣٣.

(١٤) Helmholtz : *Sensations of Tone* لندن سنة ١٨٩٥، ص ٢٨١، ٥٢٥.

(١٥) Land : *Recherches sur L'histoire de la gamme arabe (actes du 6 éme. Congrés Inter. des Orientalises tenu en 1883 á Leide* جـ ١، ص ٦١.

(١٦) المؤلف نفسه: *Earliest Development of Arabic Music (Transactons of the 9 th International congress of orientalists held in London 1892* جـ ٢، ص ١٦١.

(١٧) Porisot : *Musique Orintale* باريس سنة ١٨٩٨، ص ١٣.

(١٨) Collangettes : *Etude sur la musique arabe* المجلة الأسيوية نوفمبر - ديسمبر سنة ١٩٠٤، ص ٤٠٣ وما بعدها.

(١٩) R.d' Erlanger : الفارابى، ص ٤٧، وما بعدها (*La musique arabe* باريس سنة ١٩٣٠).

الشنتناوى [فارمر H.G Farmer]

زمان

(ج أزمان وأزمن وأزمنة): لسـهولة معرفة الفرق فى استعمال كلمة «زمان» (المشتركـة بين اللغات الساميـة) وكلمة «وقت» (التى لا توجد بمـعنى الزمان إلا فى اللغـة العـربيـة) يـمكن اسـتنبـاط الأحكام الآتيـة أخذاً عن الكتب العـربية التى تتناول الموضـوعـات العلميـة، وإن كان يظـهر أن هذه الأحكام قد خـولفت فى أحيـان كثيرة، حـتى فى الكتب التى ألفها أصحابها بعناية كبيرة.

إن كلمـة «زمـان» تطلق فى الغـالب للدلالة على الزمان من حيث هو مـفهوم فلسـفى أو رياضـى، وذلك فى مـقـابل كلمـة« كـان» (ويظهر أن التـشـابه بين الكلمتين فى الجرس والوزن اللغوى لم يخل من أن يكون له من هذا الوجه أثره فى تفـضيـل كلمة «زمـان» على كلمـة «وقت»)، كما تستـعمل بالإجمال للدلالة على الأحـقاب الطـويلة والقرون ومـدة حكم الـدول وعلى بدايـة العـصـــور التاريخية، وتستعمل أيضا فى اصطلاح علم الفلك للدلالة على مقـدار طول فترة ما من الزمـان، قد تختلف بطـبـيعتـها، مـــثل طـــول «السـاعـات الزمـــانية» (ὧραι καιρικαί فى اليونانية و horae temporales seu inaequsles فى اللاتينيـة) التى يختلف طولها بحسب خط العرض الجـغـرافى وبحـسب فـصـول السنة، والتى نحصل عليـها ـ خلافا لسـاعاتنا المنسـوبة إلى مـعدل النهـار والتى لهـا طول ثابت (وهى «سـاعـات الاعتـدال» ρaι ἴσο μεριναί فـــى اليـــونـانيـــة و horae aequinoctiales فى اللاتيـنيـة) ـ بقسمة مدة النهار أو مدة الليل إلى اثنى عـشر قـسـما. وفى هـذه الحالة يقـال: «أزمان ساعات النهـار والليل الزمانية» (ونادراً ما يقال: «أوقات سـاعات النهار والليل الزمانية»).

أمـا كلمة «وقـت» (ج: أوقات) فـهى تدل فى علم الفلك علـى نقط معـينة من الزمـان وكذلك علـى أجزاء من الزمـان (ثابتة عـادة)، فيـقال: «وقت انتـصـاف النهـار»، أعـنى وقـت الـزوال الفلكى، و «وقت انتصاف الليل».

والمعنيـان يوجدان مـعـاً فى كتـاب البتانـى الذى نشره نللينو بعنوان *Opus*

Astronicum [1] جـ٣، ص ١٩٢: الوقت (بمعنى فترة الزمان) الذى تعود فيه الشمس إلى الجزء الذى كانت فيه فى وقت (بمعنى نقطة معينة من الزمان) الابتداء». وتدل كلمة وقت بوجه عام على مدد من الزمان قصيرة الأمد، مثل طول حياة إنسان أو جيل، كما أنها تستعمل فى المعنى الذى تستعمل فيه كلمة καιρός اليونانية، وذلك للدلالة على الزمان الصحيح؛ وفوق هذا قد تدل أيضا على وقت الرصد الفلكى. ولكن الكلمة الاصطلاحية فى هذا المعنى، وهى كلمة «ميقات» (ج مواقيت) المشتقة من نفس الأصل أكثر استعمالا فى العادة. وكلمة «ميقات» هذه قد تدل على فن عمل الأزياج وعلى تحديد مواقيت الصلاة. وكل من كلمة «زمان» وكلمة «وقت» تستعمل أيضا مرادفة لكلمة «فصل» فى الدلالة على فصول السنة.

ونجد البيضاوى فى تفسيره للقرآن، وهو التفسير المسمى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» [2] عند كلامه عن كلمة «مواقيت» الواردة فى القرآن (سورة البقرة) آية ١٨٩ [3] يعرف المدة والزمان والوقت تعريفا مجملا على النحو الآتى: «المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها (يعنى أنها تدل على جملة الزمان «من الأزل إلى الأبد») والزمان مدة مقسومة (يعنى جزءًا كبيرًا) [4]، والوقت الزمان المفروض لأمر[5] (يعنى أن الوقت يؤخذ من الزمان بقسمة الزمان، ويدل على فترات قصيرة من الزمان وعلى نقط منه)، وهذا التعريف يتفق فى جوهره مع التعريف الذى تقدم.

حساب الزمان: (أ) **حساب الزمان قبل الإسلام:**

إن معرفتنا بحساب الزمان عند العرب القدماء، وهى المعرفة التى تستند

---

(١) هذا هو كتاب الزيج الصابى لأبى عبدالله محمد ابن ستان بن جابر الحرانى المعروف بالبتانى طبعة رومة سنة ١٨٩٩م [المترجم].

(٢) يعتمد الكاتب على طبعة Fleischer ليبسك ١٨٤٦ جـ١، ص ١٠٥ .

(٣) يشير كاتب المقال إلى آية: «يسألونك عن الأهلة، قل هى مواقيت للناس والحج» [المترجم].

(٤)،(٥) [راجع تعليقنا على هذا المقال كله، فيما يلى - والمقصود على كل حال هو أن الزمان جزء من المدة وأن الوقت نقطة الزمان التى يقع فيها أمر - المترجم].

إلى مادة متفرقة موجودة فيما حفظ لنا من بقايا القصائد القديمة والأشعار الشعبية، لاتزال حتى يومنا بعيدة كل البعد عن الكمال والشمول، ولا يمكن بحال أن تعتبر مرضية جديرة بالثقة من جميع الوجوه. وهناك دلائل كثيرة - وخصوصًا معانى معظم أسماء الشهور العربية القديمة (صفر الأولى والثانى، ربيع الأول والثانى، جمادى الأولى والآخرة، رمضان) - تدل على أن السنة العربية القديمة كانت تشبه السنة العبرية (السنة التشرية) بعض الشبه، غير أنه يجب علينا أن نلتزم القصد إذ ليس من المأمون أن نقول إنه كان يوجد فى جزيرة العرب فى العصر القديم تقسيم زمانى معمول به فى الجزيرة كلها. أما الذى لا شك فيه فهو أن قبائل الأعراب لم تكن تستعمل فى الأصل سوى حساب الزمان المبنىّ على ملاحظة أوجه القمر، شأنها فى ذلك شأن الأقوام المتبدية الأخرى، أعنى أنه لم يكن عندها سوى ما يسمى السنة القمرية الخالصة. أما التوفيق بينها وبين السنة الشمسية فإنه لم يحدث إلا فى عصر متأخر عن ذلك. ويؤيد هذا الافتراض ما ذكره كثير من العلماء المسلمين (وقد استفاد محمود أفندى من هذه المادة فى بحثه الذى ظهر عام ١٨٥٨ فى المجلة الآسيوية *J.A.* السلسلة الخامسة، جـ١١). فالبيرونى فى مؤلفه الآثار الباقية(طبعة سخاو، ليپسك ١٨٧٨) وقد اتفق فى الرأى مع جعفر بن محمد البلخى (فى كتابه المسمى كتاب الألوف فى بيوت العبادات) - وكان على علم بهذا الكتاب - ذلك أنه قال إن الانتقال من السنة القمرية الخالصة إلى السنة القمرية الشمسية وقع بتأثير السنة اليهودية قبل الهجرة بنحو من قرنين [1]. أما نظرية محمود أفندى التى ذهب إليها فيما بعد (*Mém. des Savants étrangers de*

---

(١) الآثار الباقية للبيرونى ص ٦٢ . يقول البيرونى إن العرب، بعد أن كان حجهم يدور فى الأزمنة الأربعة أرادوا أن يحجوا فى وقت إدراك سلعهم من الأدم والجلود والثمار وأن يثبت ذلك على حال واحدة وفى أطيب الأزمنة وأخصبها «فتعلموا الكبس من اليهود المجاورين لهم، وذلك قبل الهجرة بقريب من مائتى سنة» [المترجم].

l'Academie Royale de Belgique جـ٢، ١٨٦١م، والتى تابعه فيها كنزل F.K Ginzel فى كتابه *Chronologie* جـ١، ص ٢٤٨). ومؤداها أنه كانت هناك سنة قمرية خالصة فى مكة إلى الفترة السابقة للهجرة مباشرة، فهى نظرية لا يمكن أن تكون حجة ثابتة أمام ما تقدم ذكره، لأنه لم يقم دليل كاف على أن قران المشترى وزحل الذى وقع فى مارس سنة ٥٧١ ـ وهو المسمى «قران الدين» ـ قد حدث بالفعل قبل مولد النبى عليه الصلاة والسلام مباشرة، وهنا لا يمكن أن يكون الأمر أمر افتراض وتخمين ظهر بعد ذلك. وكانت بداية السنة القمرية العربية ـ وأيضا بحسب السنة العبرية ـ فى الخريف. والسنة نفسها كانت تتألف من اثنى عشر شهرًا ـ وفى سنين الكبس من ثلاثة عشر شهرًا ـ تحسب من الهلال إلى الهلال. أما زيادة الشهر الثالث عشر، وهى الزيادة التى لم يكن منها بد لتحديد بداية السنة القمرية فى موضع معين من السنة الشمسية، فقد كانت تعمل بحسب التجربة بين آن وآخر، وذلك كل سنتين أو ثلاث فى المتوسط.

وكلمة «النسئ» المذكورة فى القرآن (سورة التوبة، آية ٣٧) والتى كثر حولها الجدل إنما تشير إلى زيادة هذا الشهر الثالث عشر [1]، كما بين ذلك من جديد الأستاذ موبرج بيانا مقنعا لا جدال فيه (Axel Moberg: *An - Nasi' in der islamischen Tradition*، لند، ١٩٣١) ولم يحرم النسىء تحريما صريحا على يد محمد عليه الصلاة والسلام إلا فى السنة العاشرة للهجرة (الموضع المتقدم ذكره من القرآن) [2] وكان وقت الحج، الذى كان يرتبط فى أول الأمر بالخريف، أعنى أنه قد حدد بحسب السنة الشمسية، يعين بحسب نوء (ج، أنواء) أحد المنازل الثمانية والعشرين للقمر. وهذا الضرب من تعيين المواقيت الشمسية مأثور أيضا عن عصر تال لذلك (راجع *Calendrier de Cordoue del'année 961* طبعة Dozy، ليدن ١٨٧٣) ونجده كذلك فى العصور القديمة عند

(١) لما كانت السنة الشمسية أطول من القمرية فقد كان لابد فى كل سنتين أو ثلاث ـ بحسب الأحوال ـ من النسىء وهو إضافة شهر وتسميته بالشهر السابق له . [المترجم].

(٢) راجع ذلك فى كتاب الآثار الباقية ص ٦٢ ـ ٦٣ [المترجم].

أمم متحضرة (كالصين والهند ومصر) على أن السنة القمرية الشمسية فى عهد النبى [ﷺ] كانت قد تقدمت على السنة الشمسية بكثير بسبب عدم كفاية وسائل الملاحظة والكبس فوقعت بداية السنة القمرية كما وقع شهر ذى الحجة السابق لها وكذلك وقت الحج فى فصل الربيع.

وفى أواخر أيام الجاهلية كانت أسماء الشهور قد استقرت على النحو الذى نجدها عليه فى العصر الإسلامى، غير أن شهر المحرم قد حل فى الإسلام محل صفر الأول، صفر الثانى، ربيع الأول، ربيع الثانى، جمادى الأولى، جمادى الآخرة، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذو القعدة، ذو الحجة. ولا يفوتنا أن النصف الأول من السنة يتألف فى الحقيقة من ثلاثة شهور مزدوجة، وتختلف عنها أسماء الشهور العربية القديمة التى يذكرها البيرونى[1] والتى حلت محلها الشهور التى تقدم ذكرها، وكانت هذه الشهور القديمة هى: المؤتمر (ويطابق صفر) وناجر، وخوان، وبصان، وحنتم (أوحنم (القراءة غير يقينية) وزباء أو زُبى، والأصمّ، وعادل، ونافق، ووغل، وهُواء، وبُرَك. وبعض هذه يظهر فيما بعد، ويكون أحيانا ألقابا لأسماء الشهور الإسلامية المرادفة لها، كإطلاق اسم الأصم على رجب والعادل على شعبان. وإلى جانب هذا يذكر البيرونى والمسعودى كما تذكر النقوش الصابئية أنواعًا أخرى كثيرة لأسماء الشهور، وهى تختلف فيما بينها بحسب القبائل والمصادر اختلافا كبيراً بحيث لا يكاد يمكن الاهتداء منها إلى معرفة ما كان عليه حساب الزمان عند العرب فى أقدم عصورهم.

وكانت السنة بحسب ما يقوله ڤلهاوزن (Wellhausen: *Rest arabischen Heiden tums*، برلين ١٨٩٧، ص ٩٦ وما بعدها) مقسمة فى أول الأمر إلى ثلاثة أزمنة: زمان المطر، وزمان الجفاف وزمان الحر. ونجد فى الشعر العربى القديم ذكر أربعة أقسام: الخريف أو

(١) ص ٦٠ - ٦١ من الآثار الباقية وصاحب المقالة لا يتفق فى نقله لأسماء هذه الشهور، ولا فى ترتيبها عند البيرونى. والبيرونى نفسه يقول إن فى أسماء هذه الشهور وترتيبها خلافا [المترجم].

الربيع والشتاء والصيف والقيظ، وهى تطابق على وجه التقريب فصولنا: الخريف والشتاء والربيع والصيف؛ ومن الجائز أنه كان هناك تقسيم السنة إلى ستة أقسام: الربيع (آخر الحصاد) والخريف، والشتاء، والربيع الثانى (أول الحصاد) والصيف (أول فصل الحر) والقيظ (وهو الصيف بمعناه عندنا).

أما الجرى على تقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام فيمكن إثبات أنه كان موجودًا عند العرب الجاهليين منذ عصرقديم جدًا. والأسماء القديمة للأيام هى بحسب حكاية البيرونى (الآثار الباقية، ص ٦٤): أول (يطابق يوم الأحد) أهوَن، وجُبار، ودُبار ومؤنس، وعَروبة، وشِيار. ولكن لا يصح افتراض أن العرب هم الذين استحدثوا الأسبوع ذا السبعة الأيام، بل هناك دلائل كثيرة تدل على أنهم أخذوا ذلك عن البابليين أو اليهود، وكان قد أصبح مشهورًا عند هؤلاء منذ زمان قديم جدًا.

وكانت أيام الشهر مقسمة إلى عشرة أقسام، كل قسم منها ثلاثة أيام، وكانت تحسب اعتبارًا من الهلال، ولكل ثلاثة منها اسم، وأسماؤها هى [1]: الغُرَرَ، والنُفَل، والتسع، والعشر، والبيض، والدُرَع، والظُلَم، والحنادس أو الدهم، والدآدى. والمحاق (راجع كتاب الآثار للبيرونى ص ٦٣ ومابعدها). أما اليوم ذاته فكان يبتدىء عند العرب القدماء كما كان يبتدىء عند اليهود وفى الإسلام أيضًا، بعد ذلك، بمغيب الشمس، وليس ثمة ما يدل على تقسيم

---

(١) قول البيرونى فى الآثار الباقية ص ٦٣ ـ ٦٤ إن العرب لم تكن تسمى أيام الشهر بأسماء مفردة كما كان يفعل الفرس، غير أنهم «أفردوا لكل ثلاث ليال من كل شهر من شهورهم اسما على حدة مستخرجًا من حال القمر وضوئه فيها، فإذا ابتدءوا من أول الشهر فثلاث غرر ـ جمع غرة، وغرة كل شىء أوله، وقيل بل ذلك لأن الهلال يرى فيها كالغرة»..النُفل من قولهم تنفل إذا ابتدأ بالعطية.. التسع لأن آخر ليلة منها هى التاسعة، والعشر لأن أولها الليلة العاشرة، والبيض لأنها تبيض بطلوع القمر من أولها إلى آخرها، والدرع لاسوداد أوائلها.. والأصل فى ذلك هو التشبيه بالدرع الملبوس، لأن لون رأس لابسه يخالف لون سائر بدنه، والظلم لإظلامها فى أكثر أوقاتها، والحنادس لسوادها، ولذلك تسمى الدهم، والدآدىء لأنها بقايا، والمحاق لانمحاق القمر والشهر. راجع أسماء أخرى لأيام معينة من الشهر مثل ليلة السرار، وهى الليلة الأخيرة من الشهر، لاستسرار القمر فيها، وليلة الامتلاء، وهى الليلة الرابعة عشرة .[المترجم].

اليوم عند الجاهليين إلى أربع وعشرين ساعة.

بداية التآريخ: يظهر أن البدايات أو النقط الزمانية التى كان يبتدئ بها العرب حساب السنين كانت كثيرة جدًا. ويذكر البيرونى فى هذا الصدد أن بعض العرب كانوا يؤرخون بالوقائع المشهورة والأيام المذكورة الكائنة بينهم [كالتى لقريش مثل أيام الفجار وحلف الفضول... وبناء الكعبة وغير ذلك] فتصير هذه الحوادث بدايات للتأريخ عند مختلف القبائل (كتاب الآثار، ص٣٤) ويظهر أن التأريخ بأيام الفجار خاصة (وقعت حروب الفجار بين ٥٨٥ و ٥٩١ بعد الميلاد على الأرجح) وبعام الفيل (حوالى ٥٧٠م على الأرجح) كان أكثر انتشاراً عند العرب. وعام الفيل، عند بعض المؤرخين، هو العام الذى ولد فيه محمد عليه الصلاة السلام (٥٧١م).

(ب) التأريخ فى الإسلام: أصبح ما يتميز به الإسلام من حساب السنين طبقاً للسنين القمرية الخالصة هو المعمول به بعد الذى أشرنا إليه فيما تقدم من تحريم النبى عليه السلام للنسىء (والسنة القمرية الخالصة= ١٢ شهرًا قمريًا كل منها ٢٩ يوما و١٢ ساعة و٤٤ دقيقة و٣ثوان = ٣٥٤ يوما و ٨ ساعات و٤٨ دقيقة و٣٦ ثانية، واسم السنة القمرية هو فى الحقيقة لا معنى له!)، فلم يكن من الممكن بعد ذلك وجود توافق بين أول السنة الهجرية وأول السنة الشمسية فيقع أول السنة الهجرية موافقا على وجه التقريب لأول السنة الشمسية، وصار أول السنة الإسلامية يتقدم كل عام أحد عشر يومًا فى السنة الشمسية فيقع أول السنة الهجرية موافقًا على وجه التقريب لأول السنة الشمسية مرة واحدة كل ثلاثة وثلاثين عامًا، وكل ثلاث وثلاثين سنة قمرية تساوى على وجه التقريب اثنتين وثلاثين سنة شمسية. ونستخلص من هذه النسبة القاعدة التالية لتحويل سنى الهجرة (هـ) إلى سنين ميلادية (م)، والعكس.

السنة الميلادية = عدد السنين الهجرية × $\frac{٣٢}{٣٣}$ + ٦٢٢

السنة الهجرية = عدد السنين الميلادية − ٦٢٢ × $\frac{٣٣}{٣٢}$

وفيما يتعلق بالتحويلات الدقيقة لاغنى عن لوحات المقارنة بين السنين

الهجرية والميلادية التى قام بعملها ڤستنفلد ومالر (راجع المصادر).

وكان لابد، بحسب القرآن، (سورة يونس، آية ٥ مثلا) فى الآية التى تقرر بصراحة أن القمر هو مقياس الزمان[1]، من أن يتحدد أول الشهر وأول السنة، كما كان الحال فى العصر القديم، بالاستناد إلى رؤية الهلال بالعين، وهذا هو بالفعل ما يجرى عليه عامة الناس فى أيامنا. ولكن نشأ مع هذا، لأسباب يسهل إدراكها ومنذ وقت مبكر حساب دورى يستند إلى أن مدة كل شهرين تساوى على وجه التقريب ٥٩ يوما، ومن شأنه أن يجعل أحد الشهور ٣٠ يومًا والشهر الآخر ٢٩ يومًا، بحيث يكون الشهر الأول من السنة (وهو المحرم) والشهر الثالث والخامس والسابع والتاسع والحادى عشر، كل منها ٣٠ يومًا، ويكون الشهر الثانى (صفر) والرابع والسادس والثامن والعاشر والثانى عشر كل منهما ٢٩ يومًا، وبذلك تكون السنه ٣٥٤ يومًا فى العادة. أما الفرق الذى يبلغ ٨ ساعات و٤٨ دقيقة و٣٦ ثانية (وهو يساوى $\frac{١١}{٣٠}$ من اليوم بوجه قريب من الدقة)، وهو الفرق الذى تزيد به السنة القمرية الفلكية عن الأيام التى تشتمل عليها الشهور، فقد روعى من طريق إضافة ١١ يوما كل ثلاثين سنة قمرية (وتلك هى أيام الكبس). وأكثر الطرق انتشارًا فى كبس السنين فى البلاد الإسلامية هى الطريقة التى تعتبر السنين الثانية والخامسة والسابعة والعاشرة والثالثة عشرة والسادسة عشرة والثامنة عشرة والواحدة والعشرين والرابعة والعشرين والسادسة والعشرين والتاسعة والعشرين، من كل فترة طولها ثلاثون سنة، سنين كبيسة، أما الكبس نفسه فهو دائمًا فى شهر ذى الحجة بحيث يكون فى السنين العادية

---

(١) [يشير المؤلف إلى آية: «هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون». ومن المفسرين من يعتبر الضمير فى كلمة قدره عائداً على كل واحد من الكوكبين. على أن القمر نظرا لتغير وجوهه أدل على حساب الزمان - المترجم].

٢٩ يومًا وفى السنين الكبيسة ٣٠ يومًا (وفيما يتعلق بمدد أخرى يكون فيها الكبس، خصوصا الكبس كل ثمانى سنين عند الترك؛ راجع كتاب Ginzel: *Chronolgie*، جـ١، ص ٢٥٥).

أما اليوم بليلته (وهو المقابل νυχθήμερον فى اليونانية) فكان فى أيام الجاهلية يحسب من مغيب الشمس، ويرجع هذا النوع من حساب اليوم، كما يؤكد الفرغانى، إلى أن أول يوم فى الشهر يعرف برؤية الهلال، والهلال يرى دائماً عند مغيب الشمس. فأما تقسيم اليوم بليلته(νυχθήμερον) إلى أربع وعشرين ساعة فهو يرجع على كل حال إلى التأريخ اليونانى. وفى حساب الزمن عند الناس لا تستعمل إلا «الساعات الزمانية» (انظر ما تقدم)، أما الفلكيون فهم يحسبون الزمان بحسب ساعات الاعتدال، غير أنهم ينصون دائمًا على أنها ساعات الاعتدال.

وقد حلت فى الإسلام محل أسماء أيام الأسبوع القديمة أسماء مشتقة من مجرد الترتيب العددى مع تغيير فى صورة التسمية، وذلك فيما يتعلق بالأيام التى بين الأحد والخميس، ويوم الجمعة عندنا صار يوم اجتماع المسلمين وسمى باسم مشتق من ذلك، ويوم السبت عندنا يسمى عند العرب باسم شبيه بالاسم العبرى بحيث تكون الأيام على ترتيبها هى: يوم الأحد (الموافق ليوم الأحد عندنا)، يوم الإثنين، يوم الثلاثاء، يوم الأربعاء، يوم الخميس، يوم الجمعة، يوم السبت. وعند ذكر الأيام، يجب أن يراعى، نظرًا للسبب المتقدم، أن يوم الأحد يبتدىء فى مساء يوم السبت عندنا، وأن يوم الإثنين يبتدىء من مساء يوم الأحد عندنا، وهكذا، بحيث لا تتفق الأيام العربية مع أيامنا اتفاقاً تاماً.

وبداية حساب السنين فى التاريخ الإسلامى هى أول المحرم من السنة التى هاجر فيها النبى عليه الصلاة والسلام من مكة إلى يثرب (ولا يتخذ يوم الهجرة نفسه ولا يوم وصول النبى عليه الصلاة والسلام إلى المدينة، وهو على التدقيق يوم الخميس ٨ ربيع الأول الموافق ٢٠ سبتمبر سنة ٦٢٢، عند معظم المؤرخين، مبدأ للتأريخ).

ويوم الهجرة. هو يوم ١٥ يولية سنة ٦٢٢ م ويسمى تاريخ الهجرة (وهو طبقا للحساب اليوليانى للأيام اليوم الـ ١٩٤٨٤٣٩). أما جعل عام الهجرة مبدأ للتاريخ الإسلامى فلم يحدث إلا فى أيام الخليفة عمر بن الخطاب.

وإلى جانب التأريخ بعام الهجرة كانت تستعمل التآريخ الأجنبية على ما بينها من تنوع، وأحقها بالذكر هنا التأريخ الإسكندرى (وهو المسمى تأريخ القبط أو تأريخ الشهداء)، وذلك فى صورة الحساب طبقا لشهور القبط التى استعملت قبل غيرها على كل حال. وهذا الحساب للتأريخ حساب شمسى، خلافًا للحساب الإسلامى، فطول السنة، كما هو الحال فى اليوليانية، يبلغ ٣٦٥ يوما، وهى اثنا عشر شهرًا لا ترتبط بأحوال القمر، وكل منها ثلاثون يوما، ويزاد فى آخر الشهر الخامس منها خمسة أيام، وفى السنين الكبيسة ستة أيام، وذلك على سبيل الإكمال والكبس. وقد استعملت أسماء الشهور المصرية مع شىء من التحوير فى صورتها، وهى بحسب حكاية البتانى (جـ٣، ص ١٠٠ من كتابه): توت (ويسمى θώθ عند المؤرخين اليونان)، بابه(φαωφί)، أتور (ἀθύρ) كيهك(χοϊακ) طوبة (τυβί) أمشير (μεχίρ)، برمهات (φαμενώθ) برموده (φαρμουθί)، بشنس (παχών) بؤونه (παυνι) أبيب (επιφί) مسرى (μεσορή) وكانت الأيام الخمسة أو الستة التى تزاد فى الشهر تسمى كما عند القبط (الشهر الصغير)، وسنو التأريخ القبطى تحسب فى العادة من سنة ٢٨٤م، وهى السنة التى اعتلى فيها الإمبراطور دقلديانوس العرش، أما بحسب حكاية البتانى فهى تبدأ من يوم الجمعة ٢٩ أغسطس سنة ٢٥ ق.م (ويذكر نللينو تفسيرا لذلك: جـ١، ص ٢٤٤)، وهناك تأريخ آخر كثيرًا ما استعمل وهو التاريخ السلوقى. ويسمى عند العرب تاريخ الروم أو تاريخ الإسكندر أو، وهو الغالب، تاريخ ذى القرنين، وهو يحسب من يوم الإثنين أول أكتوبر (وعند البتانى من يوم السبت أول سبتمبر) سنة ٣١٢ق.م. وهو يستعمل السنة اليوليانية كما يستعمل طريقة الكبس اليوليانية، ويستعمل أسماء الشهور السريانية - العربية؛ وهى المسماة شهور الروم،

وذلك لأن كل شهر من هذه الشهور له نظير فى الشهور الرومية، وشهوره على الترتيب الآتى:

تشرين الأول	أكتوبر	٣١	يوما
تشرين الثانى	نوفمبر	٣٠	يوما
كانون الأول	ديسمبر	٣١	يوما
كانون الثانى	يناير	٣١	يوما
شباط	فبراير	٢٨أو ٢٩	يوما
آذار	مارس	٣١	يوما
نيسان	أبريل	٣٠	يوما
أيار	مايو	٣١	يوما
حزيران	يونية	٣٠	يوما
تموز	يولية	٣١	يوما
آب	أغسطس	٣١	يوما
أيلول	سبتمبر	٣٠	يوما

وأسماء الشهور هذه تستعمل أيضا فى حساب السنة عند نصارى الشام. وفيما يتعلق بتآريخ أخرى راجع كتاب البتانى، الفصل الثانى والثلاثين، وشروح نللينو على ذلك، جـ١، ص ٢٤٢ والصفحات التالية.

وكانت السنة الخراجية العربية فى مصر، وهى السنة التى استحدثها العرب بعد فتحهم لمصر وظلت معمولا بها أزمنة طويلة، سنة شمسية، وكانت بدايتها مع بداية السنة الشمسية المصرية، ولكن كانت السنون تحسب من عام الهجرة، فنشأت عن ذلك فروق بين عدد سنى الهجرة وعدد سنى الخراج، وكثيرًا ما لوحظ أن هذه الفروق كانت سببا فى وقوع الاضطراب عند تأريخ الحوادث. وفى مصر نفسها كانت هذه السنة تستعمل أيضا عند عامة الناس (ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى كتاب Ginzel جـ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٥).

أما السنة المالية التركية التى كانت هى السنة الرسمية وكانت تستعمل إلى جانبها السنة الهجرية فى أكثر الأحيان فى الأغراض الدينية، فهى من حيث صورتها ـ بصرف النظر عن أولها ـ توافق السنة اليوليانية، وأسماء شهورها هى بعينها أسماء الشهور السريانية ـ العربية التى تقدم ذكرها، مع فروق طفيفة. وهذه السنة المالية التركية تبدأ فى أول مارس، ويقع الكبس فى التاسع والعشرين فى شهر فبراير، وهو أيضا آخر يوم فى السنة. وعلى ذلك فإن سنى الكبس تكون دائمًا

قبل سنى الكبس فى التاريخ الميلادى بسنة، وهذا مما يسهل تبينه.

وترد السنة المالية التركية إلى السنة الخراجية العربية التى استحدثت فى القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادى) فى أيام العباسيين، وقد دخلت إلى الترك فى سنة ١٠٨٧هـ (١٦٧٧م). أما السنون فكانت تحسب طبقاً للتاريخ الهجرى. ولإيجاد التساوى بين حساب السنين على هذه الطريقة وبين السنين القمرية التى هى أقصر من السنة التركية، كانت تسقط سنة قمرية من كل ثلاث وثلاثين سنة، وهذه السنة التى كانت تسقط تسمى سوش (ومعناها بالتركية الإلغاء أو الإسقاط). ولما جاءت سنة ١٢٨٨هـ (١٨٧١م) كان الواجب إسقاطها ولكنها حسبت خطأ، مما سبب اضطرابا فى حساب السنين المالية حيناً من الزمان، أما فى العصر الحديث فقد صار التقويم الغريغورى هو التقويم الرسمى فى تركيا.

المصادر:

(١) كتاب الزيج الصابىء للبتانى (وهو الذى يسمى *Opus Astronomicum*) نشره نللينو A.Nallino جـ١ ـ ٣ (ميلانو ١٨٩٩، ١٩٠٣، ١٩٠٧)

(٢) الآثار الباقية للبيرونى (ويسمى *Chronologie orientalischer* :Völker طبعة سخاو (Sachau) ليبسك ١٨٧٨)

(٣) F.K.Ginzel: *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* جـ١، ليپسك ١٩٠٦،

(٤) A.Moberg: *An - Nasi' in der islamisches Tradition* لند ١٩٣١

(٥) R.Dozy: *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961* ليدن ١٨٧٢

(٦) F. Wüstenfeld und E.Mahler: *Vergleichungstabellen der muhammnedanischan und christlichen Zeitrechnung* ليپسك ١٨٥٤، ١٨٨٧، الطبعة الثانية ١٩٢٦

(٧) J.Mayer: *Umrechungstafeln für Wandeljahre* Nachrichten CGXLVII، ٢٢ كيل ١٩٣٢).

أبو ريدة [هارتنر W.Hartner]

+ **زمان:** كلمة «زمان» هى الكلمة العربية التى تستعمل عادة فى الاصطلاح الفلسفى للدلالة على فكرة الزمان، ومرادفاتها هى «الدهر» و«الوقت» و«الحين». وللتمييز بين الزمان المدرك بالحواس وبين الزمان المعنوى كثيرًا ما يطلق على الزمان المعنوى كلمة «دهر» (زروان فى الفارسية)، أو يقال: «زمان معنوى» أو «زمان مطلق» أو «زمان علوى».

وقد رفض المفكرون المسلمون بطبيعة الحال رفضاً باتاً كل ما كان يقال فى الزمان (أو المكان) من آراء، باعتبار أن الزمان مبدأ أعلى للعالم؛ وهو ما عرفه المسلمون من التراث الفارسى واليونانى المتأخر. وكان المذهب القائل بأن الزمان، شأنه شأن المكان، أحد المبادىء الخمسة للعالم، معروفا عند الكثيرين، لكنه لم يلق قبولا كبيرًا. وتوجد مبادىء خمسة مشابهة لذلك، مع اختلاف فى ذواتها وفى أسمائها، بين أتباع الحكمة الهرمسية وبين صابئة حران وبين الإسماعيلية والدروز وغيرهم (راجع J.Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos* ضمن مجموعة *Beitr. z Gesch. d. Philos. d.M.A.*، قسم ١٢، ٢ ـ ٤، ط. *Münster* ١٩١٤، ص ٦٧ وما بعدها و S.Guyard *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaelis* ضمن *N. E.*، ٢٢ ، باريس ١٨٧٤ ص ٣٣ ومابعدها، وكتاب النقط والدوائر المعروف عند الدروز، طبعة Chr. Seybold، ليبسك ١٩٠ ، ص ٦٨). والرازى الطبيب (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢م) يذكر المبادىء الخمسة على هذا الترتيب : (١) البارىء تعالى (٢) النفس الكلية (٣) الهيولى الأولى (٤) المكان المطلق (٥) الزمان المطلق (كتاب تحقيق ما للهند من مقولة للبيرونى ط Sachau لندن ١٨٨٧ ص ١٦٣، وكتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، ط. القاهرة ١٣١٧هـ، جـ٣ ص ٢٤ وما بعدها (وهنا يجب قراءة «ملاء»، بدلا من «مدة»، فيما يتعلق بالزمان المطلق[1]) ولما كان الله بحسب

---

(١) هذا خطأ تام لأن الزمان المطلق هو المدة التى لا تعد ـ راجع كتاب تحقيق ما للهند للبيرونى ص ١٦٣؛ أما الملاء فهو المكان المملوء أى الذى يشغله جسم، فى مقابل الخلاء ـ المترجم.

العـقيـدة الإسـلاميـة هو وحـده المطلق القـديم الذى لا نهـاية له فـإن مـذهب الرازى اعتبر إلحادًا.

والقـول بمبادىء خـمسـة تدخل فى ميدان ما بعد الطبيعة صار له نظير فى علم الطبـيعة، فنجـد اليعـقوبى [1] (فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى = القرن التاسع الميلادى) يقول بمناسبة الكلام عن كـتـاب «سـمع الكيـان» أو «الخـبـر الطبـيـعى» [2] لأرسطو إن أرسطو «بين فيه عن الأشيـاء الطبيعية، وهى خـمسة، المشـتملة على الطبـائع كلهـا، التى لا وجود لشىء من الطبـائع دونهـا، وهى العنصـر [3] والصـورة والمكان والحـركـة والزمـان.. وهذه الخـمسـة منهـا اثنان جوهران، وهمـا العنصـر والصـورة، وثلاثـة أعـراض جوهرية، (اليـعقوبى طـ Houtsma جـ١، ص ١٨٤). وقـد كتب الكندى (المتـوفى بعـد سنة ٨٧٠ = ١٤٦٦) [4] كـتـابًا صغـيرًا لم يصل إليـنا إلا فى ترجمـته إلى اللاتينية، وهو كتاب *De quinque essentiis* (وقـد نشـره ألبـينو ناجى . Alb Nagy فى مـيـونخ عـام ١٨٦٧، ضـمن مـجمـوعة رسـائل للكندى، بعنوان *Die Philo sophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi*، ص٢٨ ـ ٤٠) [5].

والكندى فى هذا الكتـاب يتكلم، بعد مقدمـة عامة، عن هذه الأشياء الخـمسة نفسهـا، معتمدا فى الجـملة على الكتاب

(١) اليعـقوبى هنا هو أحـمد بن أبى يعـقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسى، والمقصود كتابه فى التاريخ ط. ليدن ١٨٨٣ ـ المترجم.

(٢) المقصود هو كتاب الطبيعة المشهور لأرسطو ـ المترجم.

(٣) العنصـر هنا هو الهـيولى أو المادة بحـسب الاصطلاح الذى ساد فيما بعد ـ المترجم.

(٤) لا أعـرف المقـصـود من الرقم الثـانى، فى الأصل الفرنسى، إلا أن يكون المترجم إلى الفـرنسية حسب أن عام ٨٧٠ بحسب التـاريخ الهجرى فحوله إلى التـاريخ الميلادى. أمـا الذى لا شك فيـه فهـو أن الكندى توفى بعـد عام ٨٧٠م أو بعـد سنة ٢٥٢هـ، راجع مـقدمـة الجزء الأول مـن رسائله ط. القـاهرة ١٩٥٠م ـ المترجم.

(٥) (هذا الكتاب الـصغيـر قد نقله إلى العـربية محمد عـبدالهادى أبو ريدة، وهو الرسالة الأولى من الجزء الثـانى، من رسائل الكنـدى، القاهرة ١٩٥٣ ـ المترجم.

الرابع من كتاب الطبيعة لأرسطو. ويتكلم إخوان الصفاء عنها كلاما أوفى، لكن على الترتيب عينه (راجع الرسائل، طبعة بمباى، جـ٢، الرسالة الخامسة عشرة، وبحسب مختارات ديتريصى ليپسك ١٨٨٣، جـ١ ص ٢٤ وما بعدها الرسالة الرابعة عشرة). ويذكر إخوان الصفاء آراء كثيرة عن هذه الأشياء الخمسة. على أنه من البين أنهم لا يكتفون بتقديم الصورة على الهيولى، بل يجعلون المكان، من حيث هو عرض للجسم، بعد الحركة والزمان، لأنهما فى النفس وناشئان عنها. ويظهر أنه يجب أن نفهم على هذا الاعتبار أيضا المشكلة التى نجدها فى كتاب المقابسات للتوحيدى (طبعة القاهرة ١٩٢٩، ص١٧٢ وما بعدها): «لم صار الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؟». والجواب هو: «الظرف الزمانى ألطف من ظرف المكان، والمكانى أكثف من ظرف الزمان، وكأن المكان من قبيل الحس والزمان من قبيل النفس.. إلخ».

وعلى حين أن المصنفات الأولى تكتفى فى الغالب بذكر مختلف الآراء فى الزمان [1]. فإنه يظهر أن المعرفة برأى أرسطو قد أوجدت إجماعا بين الفلاسفة، ولكن الأمر لايزال معقداً، لأن التمييز المعروف عند أصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد والمذهب الأفلاطونى الجديد بين «زمان حسى» و«زمان معنوى» قد بقى قائماً، وكان البحث الطبيعى فى الزمان، من حيث صلته بالمكان والحركة فى الفراغ، يستند إلى الكتاب الرابع من كتاب الطبيعة لأرسطو، وإن كان لم يخل من صبغة رواقية. أما مباحث ما بعد الطبيعة التى تتناول العلاقة بين الحادث والقديم فقد كانت متأثرة بالمذهب الأفلاطونى الجديد، وخصوصا بحسب نقل هذا المذهب إلى العرب من طريق الكتاب المسمى «كتاب الربوبية» المنحول لأرسطو و«كتاب *Liber de causis*» [2]. وشرح القائلين بالمذهب الأفلاطونى الجديد على كتب أرسطو.

(١) [لعلهم يقصدون مثلا أن مؤلفا كالأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين إنما اكتفى فيما يتعلق بالزمان والمكان بذكر مختلف الآراء - المترجم].

(٢) [هذا الكتاب يسمى كتاب العلل أو الخير المحض، وهو ينسب لأفلاطون، مع أنه فى الحقيقة يرجع إلى كتاب الأسطقات الإلهية» لبرقلس - المترجم]

ففيما يتعلق بالزمان الطبيعى قد ميز بين الزمان الماضى وبين الزمان الحاضر أو الـ«آن» وبين الزمان المستقبل أو المستأنف. ولما كان الزمان، شأنه شأن الحركة عند أرسطو، كمًا متصلا فإنه (خلافا لمذهب الجوهر الفرد عند علماء العقائد [1]) لا يتألف من لحظات منفصلة، وعلى هذا فإن الـ«آن» ليس زمانا بالمعنى الحقيقى. ومع هذا فإن اللحظة الحاضرة هى الشىء الحقيقى الوحيد فى الزمان، وهذا التناقض فيما يتعلق بالزمان أدى إما إلى الشك فى الزمان وإما إلى آراء فى أن الماضى يبقى حقيقة ويدخل فى الحاضر.

وقد عرف الزمان، متابعة لأرسطو، تعريفًا دقيقا بأنه عدد الحركة ـ أو مقدار، أو كم، أو كمية الحركة ـ بحسب المتقدم والمتأخر، وكذلك عرفت الحركة على العكس من ذلك، بأنها عدد أو مقدار الزمان. وأرسطو، وهو الذى ينسب إليه أنه قد أبرز العلاقة بين الحركة والزمان، قد ذكر التعريف الأخير مرة (كتاب الطبيعة لأرسطو، الكتاب الرابع، قسم ١٢، ص ٢٢٠ ب، س ١٤ ـ ١٦)، لكن هذا التعريف صار عند أصحاب المذهب الأفلاطونى الجديد تعريفاً ثابتاً. وأخيرا يجب أن نذكر أن الزمان، كما يفهم من تعريف أرسطو له، شأنه شأن الحركة، ليس له بداية ولا نهاية، فمكان العالم متناه، وكل نقطة فى هذا المكان يمكن أن تكون نقطة انتهاء خط، لأن الخط ساكن؛ أما الزمان، من حيث هو مقدار الحركة، فهو يجرى أبدا ولا ينتهى.

ويختلف عن هذا التصور الأرسطى للزمان تعريف الزمان بأنه «المدة» أو «الامتداد» أو «المدى [2]»، وأغلب الظن

(١) كان علماء العقائد يقولون بقسمة المكان والزمان والحركة والجسم إلى أجزاء لا تتجزأ ـ انظر ما يلى ـ المترجم.

(٢) يكتب صاحب المقال هذه الكلمة كما لو كانت «المضاء» بالعربية، وهذا غير صحيح، وخصوصا أن اقتباسه لرأى أبى الهذيل نقلا عن الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين يدل على أنه نقل كلمة «مدى» على أنها «مضاء». وهو فعل ذلك أيضا فى نقله عن كتاب «البدء والتاريخ» بعد قليل ـ المترجم.

أن لدينا فـى هذه الكلمـات ترجـمـات للكلمتين اليونانيتين : διάστασις, διάστημα ، وهمـا تدلان عند الرواقـيـين على المدة، وقد فـسرهما أفلوطيـن تفسيـرًا يجعل لهما معنى عاليًا من حيث هما مدة دوام حياة النفـوس (راجع كتاب H.A. Wolf-son: *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotles , Physics in jewish and Arabic Philosophy*، كمـبردج وهـرڤارد، ١٩٢٩، ص ٦٣٨ وما بعدها) ونحن إذا وجدنا أبا الهذيل الـعلاف يعرف الوقت بأنه «الفرق بين الأعمـال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل» فإن وراء ذلك معنى الفترة التى تنقضى بين شيئين (راجع : *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islams* للأشـعرى ، ط. ريتـر Ritter *(Bibl Is,. Ib)* اسـتـانـبـول١٩٣٠، جـ٣، ص٤٤٣). وكـذلـك يقـول المطهـر بن المقـدسى إن الزمان عند المسلمـين «هو حـركة الفلك ومـدى مـا بين الأفعـال» (راجع *Le livre de la créatian et de l'his-toire*[1] لأبى زيد أحـمـد بن سـهل البـلخـى، ط. إيوار CL. Huart، باريـس ١٨٩٩ جـ١ ص٤١) أمـا المدة فمـعناها الدوام (راجع كـتـاب مـفـاتـيح العلوم للخوارزمى طبـعة ج. ڤان ڤلوتن G.Van Vloten ليـدن ١٨٩٥، ص ١٣٧ ومـا بعدها حيث نجد: «أن الزمان مدة تعدها حركة الأفـلاك وغيرها من المتـحركات. والمدة عند بعـضهم الزمـان المطلق الذى لا تعده حركة»). فالحقيقة أن الكلام هنا يدور حول التمييـز الذى أشرنا إليه آنفا بين الزمان الحسى الذى يقـاس بحركة الأجسام المتحـركة وبين الزمان المعنوى الذى لا يقـاس بل تشـاهده الـنفس وتدركه إدراكا مباشرًا (راجع تمييز هـ. برجسـون H.Bergson بين الزمان temps والديمـومـة durée[2]؛ وكلمـة المدة من مصطلحات الرازى الطبـيب؛ انظر كتاب تحقـيق ما للهند من مـقولة للبـيرونى، الموضـع المتـقـدم الذكـر، وأيـضـا من

---

(١) هذا الكتاب هو «كتاب البدء والتاريخ» وهو من أهم مصنفات القرن الرابع الهجرى ـ المترجم.

(٢) إن التفرقة بين الزمـان الحسى أظهر ما تكون عند أبى البركات البغدادى كما سيلى ـ المترجم.

مصطلحات إخوان الصفاء ففى الرسالة الخامسة عشرة التى أشرنا إليها آنفا يتكلم إخوان الصفاء عن الزمان (الطبيعى) من حيث هو المدة التى تعدها حركة الفلك).

فالمدة من حيث هى مجرد دوام حياة النفوس هى فى الحقيقة شىء متوسط بين الزمان (الذى هو عرض فى حركة الأجسام) وبين الدهر (الذى هو مدة بقاء العقل) وهذا يؤدى بنا إلى الأنظار الميتافيزيقية الصوفية فى العلاقة بين الزمان والأزل. والاصطلاح هنا غير ثابت، وذلك لا يرجع فقط إلى أن الفلاسفة يحاولون أن يوفقوا بين أفلاطون وأرسطو، بل يرجع إلى أن كل فريق، وخصوصا الصوفية، يحب مصطلحاته الخاصة.

وفى كلمات لأفلاطون فى محاورة طيماوس يتصور أفلاطون، على سبيل التمثيل، أن الزمان صورة حسية للأزل (قارن ما جاء فى الكتاب المسمى بكتاب الربوبية المنسوب لأرسطو طبعة ديتريصى *Dieterici* ليبسك ١٨٨٢ ص١٠٧بما جاء فى محاورة طيماوس ص ٣٧ وما بعدها؛ وراجع كتاب H.Lessgegen *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeitt im spätern Platonismus*، ضمن مجموعة *Beitr. Z. Gesch. d. Philos im M.A* منستر ١٩١٣، ص ١ وما بعدها) فالزمان لم يبدأ إلا بعد خلق النفس الكلية وانتظام مادة الكون بعد اضطرابها، وذلك بفضل حركة السماء المنتظمة. وهذا العالم المنظم تنظيما جميلا ستكون له نهاية، ولكن الزمان لا ينتهى بذلك. وعلى أساس الآراء المأثورة عن أفلاطون، وخصوصا وبتوسط أفلوطرخس بحسب الآراء المنحولة ويتوسط جالينوس، جاءت أيضا الآراء فى الزمان باعتباره عين حركة الفلك، أو باعتبار أنه هو الفلك نفسه أو أنه هو النفس الكلية. ومن قال إن الزمان هو الفلك نفسه أو النفس الكلية نفسها سماه جوهرًا (خلافا لأرسطو القائل إنه عرض).

وبعد أن عرف رأى أرسطو صار الفيلسوف المتهم فى نظر الدين يعرف بنظريته فى قدم الزمان، وذلك أن أصحاب هذه النظرية كانوا، متابعة لأصحاب المذهب الأفلاطونى الجديد،

يؤمنون بأن الوجود ذو مراتب وبأنه من البديهى، تبعا لذلك، أن يكون لكل نوع من الموجودات زمانه الخاص أو أزليته؛ ولا أزلى فى الحقيقة إلا الله، إن لم تكن ذاته فوق الأزل، وقد وافق الفلاسفة أرسطو فى القول بأن ماهية العلة الأولى (الله) وفعلها [1] شىء واحد؛ فالله أزلى، وهو لذلك يخلق العالم فى الأزل، والمخلوق الأول وهو العقل (يذكر صاحب كتاب *Le livre de la Creation* انظر ما تقدم جـ١، ص ٨٥٤ وما بعدها أن بعض أهل الإسلام ذهب «إلى أن أول ما أحدث من الزمن العلوى، وهو وقت يظهر فيه الفعل، ليس السفلى الذى هو من حركات الفلك») أقل أزلية، لكنه فى دهر وسكون، وكذلك النفس الصادرة عن العقل توجد فوق الزمان لأنها علة الزمان. هذا ما يذهب إليه مع أفلوطين كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو (طبعة ديتريصى ص ١٣ وما بعدها) وفى كتاب العدل *Liber de causis* لبرقلس ما جملته أن الله، من حيث هو العلة الأولى، يوجد فوق الدهر، والعقل مع الدهر والنفس تحت الدهر، لكنها فوق الزمان والطبيعة هى مجال الحوادث (كتاب *Liber de Causis* طبعة O.Bardenhewer بمدينة فرايبورج بألمانيا، ١٨٨٢ ، ص ٦١ وما بعدها).

ومن البين أن فعل الكائنات التى فوق الزمان يتم أيضا على نحو خارج عن الزمان، وقد شبه بفعل التعقل عند الناس وبالارتباط بين الصورة والهيولى وبانتشار الضوء فى العالم، وكلها تتم فى غير زمان (راجع فيما يتعلق بمسألة التغير الذى يقع فجأة ودفعة واحدة، أعنى فى غير زمان، كتاب H.A.Wolfson المتقدم ذكره، ص ٤٩٨ وما بعدها، ص ٥٤٢ وما بعدها).

وكانت المشكلة فى أول الأمر بسيطة جدًا عند المتكلمين: فهناك إله قديم أزلى وهناك عالم حادث؛ ولا وسط بينهما، وكان كل من أصحاب مذهب الجوهر الفرد بين المسلمين وخصومهم متفقين على ذلك. وكان أهم ما يريده أصحاب مذهب الجوهر الفرد هو أن يؤكدوا أشد التأكيد أن المكان يتألف من أجزاء

(١) المقصود فاعليتها وتاثيرها ـ المترجم.

لا تتجزأ متناهية معدودة، وأن مدة دوام العالم لا تتجاوز عددًا متناهيًا من أجزاء الزمان [1].

وقد دافع الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة عن القول بحدوث العالم وأيضا عن القول بتناهيه فى الزمان وذلك باسم جميع فرق الأمة الإسلامية، ردا على الفارابى وابن سينا. وهو يشتد فى محاربة قول أرسطو بقدم العالم، ولكنه يتساهل مع مذهب أفلاطون. والغزالى لا يوافق أبا الهذيل فى قوله بأنه كما لا يمكن القول بدورات لا نهاية لعددها فى الماضى فكذلك لا يمكن القول بدورات لا نهاية لها فى المستقبل، بل يجوز الغزالى بقاء العالم بقاء لا نهاية له، ولكنه يأخذ بما جاء به الدين من التصريح بنهاية العالم (كتاب تهافت الفلاسفة طبعة بويج Bouyges بيروت ١٩٢٧، ص ٨٠ وما بعدها) [2].

ويقول ابن رشد بحق، فى كتابه تهافت التهافت (طبعة بويج، بيروت ١٩٣٠، ص ٦٤ وما بعدها، وراجع كتاب الفلسفة طبعة القاهرة ١٣١٣ص ١٠ وما بعدها، وراجع كتاب ل. جوتييه L.Gauthier: *La théorie d'Ibn Rochd Sur les rapports de la religion et de la philosophie*، باريس ١٩٠٩ ص١٠٣ ومابعدها) إن كثيرًا من هذا الجدال يدور حول التسميات والنزاع فيها. وكل من المتكلمين والفلاسفة يميزون بين موجود أزلى لا نهاية له (هو الله) وبين

---

(١) وكانوا يقصدون من ذلك أن يجدوا أساسا لإمكان إثبات وجود الله الذى يخلق الأشياء فيجمعها ويفرق بينها ويحفظها ـ راجع مقدمة كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لسلمون پينيس، الترجمة العربية ـ القاهرة ١٩٤٦؛ وكتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور، الطبعة الثانية القاهرة. ١٩٤٨، ص ٨٣ ومابعدها ـ المترجم.

(٢) النقل عن الغزالى هنا غير دقيق، فالغزالى يقول بحدوث العالم، وإن من شروط الشىء الحادث، الذى هو فعل لفاعل، أن يكون له أول، ولكن لا يشترط أن يكون له آخر، لأن هذا يتوقف على إرادة موجده ولا يتضمن تناقضا ولما كان العقل يجوز إمكان بقاء العالم بقاء لا نهاية له، إذا شاء موجده ذلك فإن بقاءه إلى الأبد بالفعل أو عدم بقائه بالفعل لا يعرف بالعقل، لأن العقل يقضى بإمكان الاحتمالين، ولذلك يقول الغزالى: «وإذا تبين أننا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل نجوز إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول» تهافت الفلاسفة، ص ٨١ ـ المترجم.

عالم متغير: وهذا هو الشىء الجوهرى، أما كون العالم فى جملته حادثا أو قديما أو كونه على الدوام حادثا زائلا فهو أمر ثانوى.

أما الصوفى الذى يعيش فانيا فى الذات الخالدة فهو وحده الذى لا وجود عنده للزمان بكل صوره، وهو فى «حال» من أحوال يثبت عنده «الوقت» فيصير حياة فى حضرة الله الأزلية (راجع كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون، ليدن ١٩١١، ص ٣٦٧ - ٣٧٠).

المصادر:

لا يوجد بحث مخصوص للموضوع، ولنذكر المراجع الآتية بالإضافة إلى ما ذكر أثناء الكلام:

(١) P.Duhem: *Le Systéme du Monde* جـ١، ص ٢٧١ وما بعدها، جـ٢، ص ٤٦٥ وما بعدها

(٢) H. Junker: *Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorsell* (*Vortr d, Bibl, Warhrug* جـ١) هامبورغ ١٩٢٣

أبوريدة [ت. دى بور TJ. De. Boer]

تعليق

لابد من إكمال ما قاله كاتب القسم الثانى من هذا المقال، وهو المتعلق بمعنى كلمة «زمان»، من حيث هى اصطلاح فلسفى، ويتعين بطبيعة الحال أيضا أن نشير إلى ما أشار إليه الكاتب من نواح سواء فيما يتعلق بالكلمات التى صار بعضها مصطلحات فلسفية، أو بالمعانى الاصطلاحية التى أصبحت لبعض هذه الكلمات، وخصوصا أن من هذه الكلمات ما لم يوف حقه فى الأصول الأوروبية لدائرة المعارف هذه، وأن المراجع التى كانت لدى كاتب المقال لم تكن فى حينها بالكافية. هذا إلى أنها تكاد تكون من نوع واحد يمثل تراثا فلسفيًا واحدًا، هو التراث الأفلاطونى أو التراث الأفلاطونى المحدث.

والكلمات العربية التى لها صلة بكلمة زمان، من حيث الدلالة العامة، هى: دهر، أزل، أبد، خلد، سرمد، مدة، حين، وقت، آن.

ومما تجب ملاحظته من أول الكلام فى الموضوع أن هذه الكلمات كانت

جارية على ألسنة العرب، مستقرة فى لغتهم، قبل ظهور الإسلام، وقبل بدء التفكير الفلسفى الإسلامى، وكانت لها مدلولاتها التى تحددت فيما بعد على أيدى المفكرين الإسلاميين من متكلمين وفلاسفة. بعد هذا تحسن الإشارة إلى أن معظم هذه الكلمات كانت تستعمل أسماء وأفعالا (أبّد، دهَر، مد، وامتد، حان، وقّت.... إلخ،)، وأن بعضها له دلالة الفعل الإيجابى المتلف أو المهلك (فيقال مثلا: دهر فلانا أمر، بمعنى أصابه مكروه أو نزلت به نازلة؛ أو يقال: دهره الجزع، بمعنى غلبه أو أتلفه، ويقال: دهور الشىء جمعه وقذفه فى مهواة، ويقال: زَمِن الشخص زمنا، وزُمنة أو أصابته الزَمانة (العاهة أو الضعف) فهو زَمِن وزمين؛ ويقال: حان حينه، أى قرب وقت هلاكه، والحين الهلاك والنهاية والموت، والحائنة النازلة... إلخ.) وفى كتب اللغة مادة غزيرة تتعلق بهذه الكلمات، وفيها تحديد لمعنى كل كلمة، لا من الناحية الاصطلاحية الفلسفية بطبيعة الحال، بل من ناحية الاستعمال اللغوى الدال على المفهومات التى توصل لها العرب. ولو نظرنا فى هذه المادة فى جملتها لوجدنا، بوجه عام، أن كلمة«الدهر» تطلق على الزمان المتطاول الذى لا تكاد تكون له نهاية: لا من أوله ولا من آخره؛ ومن ذلك عبارة «الدهر الداهر». أما كلمة «الأزل» فهى تطلق على الامتداد الزمانى الذى لا أول له فى الماضى، «والأبد» هو الدهر من حيث الامتداد خصوصًا فى المستقبل، ومن ذلك عبارة «أبد الآبدين» و«الأبد الأبيد»، والسرمد دوام الزمان خصوصًا فى المستقبل، وكل من «الزمان» و«المدة» و«الحين» و«الوقت» يطلق على المقدار المحدود من الدهر، قليلا كان هذا المقدار أو كثيرًا، مع أنواع من التمييز فى الاستعمال الدقيق، وهذه الكلمات الأخيرة كلها تستعمل مع الإشارة إلى شىء واقع معين، وكلمة «الآن» تطلق على الزمان أو الوقت الحاضر.

كل هذا يتعلق بالمعنى اللغوى كما يوجد فى كتب اللغة، بحسب المأثور من استعمال الكلمات وبحسب الشواهد اللغوية القديمة التى سجلها علماء اللغة؛

أما ما ورد في القرآن من هذه الألفاظ، فهي كلمات «دهر» بمعنى الدهر المهلك، وبمعنى الزمان المتطاول الذى ليس له حدود(١)، وكلمة «أبد» فى صيغة ظرف الزمان أو الوصف الدال على الامتداد الزمانى فى المستقبل، وكلمة «حين» بمعنى القسم من الدهر، وبمعنى الوقت والوقت المحدد، وفى صيغة ظرف الزمان(٢)، وكلمة «الآن» والفعل المرتبط بها(٣)، وكلمة «السرمد» بمعنى الدوام فى المستقبل(٤)، وكلمة «الخلد» بالمعنى نفسه (٥)، وكلمة «المدة» و«الأجل» بمعنى المدة المحددة أو نهايتها(٦)، وكلمة «وقت» فى صيغ كثيرة ومع تمييزات دقيقة فى المعنى. وكلمات أخرى دالة على الزمان مثل اليوم والساعة والأمد، والفعل الدال على المدة أو الامتداد فى الزمان. وهذا كله مما يوجد فى القرآن يحتاج إلى دراسة قائمة بذاتها، وخصوصاً إذا انضم لذلك ماورد فى الحديث الشريف من هذه الكلمات، فأما الكلمات التى قدر لها أن تغلب فى الاصطلاح الفلسفى من حيث الدلالة على الامتداد الزمانى أو على معنى هذا الامتداد بحسب التصورات المختلفة له، فهى كلمة: الدهر والزمان والمدة (عند البعض)، وهى موجودة في القرآن، عدا كلمة «زمان» فهى لا ترد فيه بأى صيغة من صيغها، أما كلمة الوقت فقد صارت اصطلاحا عند الصوفية.

أما فيما يتعلق بكلمة الدهر فيجب الرجوع إلى معناها عند العرب قبل الإسلام. ولو نظرنا فى جملة النصوص المأثورة عن العرب الجاهليين لوجدنا أن فكرة الدهر كانت قديمة عندهم، وهى عند الشعراء مفهوم شعرى يستعينون به فى الدلالة على مجرى الحوادث

(١) سورة (الجاثية)، آية ٢٤؛ وسورة الإنسان آية ١.

(٢) سورة الإنسان، آية١، سورة (القصص)، آية ١٥؛ وسورة (البقرة) آية ٣٦؛ وسورة (إبراهيم)، آية ٢٥، وسورة (المائدة) آية ١٠١؛ وسورة (هود) آية ٥، وسورة (الواقعة)، آية ٨٤.

(٣) سورة (البقرة) آية ٧١ سورة (النساء) آية ١٨؛ سورة (الحديد) آية ١٦.

(٤) سورة (القصص) آية ٧١، ٧٢.

(٥) مثلا:سورة (يونس) آية ٥٢.

(٦) سورة (التوبة) آية ٤، وسورة الأعراف آية ٣٤؛ وسورة (القصص) آية ٢٨، ٢٩.

الكونيــة وتصرف الأقدار. ولكن الـكلمة لم تكن تدل على قوة شخصية، بل على قوة غير شخصية تتصرف فى الأشياء وفى الناس، وهى ليـست قوة مـقدسـة ولا إلهية، بل تتـصرف تصرفا غـاشماً من غير مراعاة قـاعدة، وليس فى عملها حكمـة، وقد استـعمل الـشعراء ألفـاظاً أخـرى للدلالة على المعنى نـفســه مـثل كلمـات: الزمان، الليـالى، الأيام، المنون، الحدثان، المنايا؛ ومن ذلك قولهم: قوارع الدهر، بنات الدهر، ريب الحوادث، ريب المنون... إلخ. ولا يمكـن أن تخلو أذهان الشـعراء، مهـما كـان اصطناعهم لـهذا المفـهـوم الشـعـرى المسـاعـد لهم فى التـعـبـيـر، من فكرة كـانت تلوح أمـام أذهانهم، وهــى فكرة القــوة التى وراء القـوانين التـى تحكم الأشـيـاء وتحكم حياة الإنسان، والتى لايزال لها ظل فى الشـــعــر العـربـى على قـديم الأيام وحديثهـا. فالجاهليون كـانوا ينسبون إلى الدهر ما يصـيب الإنسان من نازلة أو مكروه، وكـانوا أحيانـا يمقتـون هذا الدهر ويسبـونه، ويظهر أن فكرة الدهر كـانت، على نـحـو مـا، تحل فى أذهان الجاهليين محل فكرة التدبير الإلهى عند المؤمنين بـالله. ولذلك أراد النبى عـليـه السـلام، فيـما روى عنه من قـوله: «لا تسـبـوا الدهـر. فـإن اللّـه هو الدهر» تصحـيح تفكير العـرب بأن بين لهم أن ما ينسب إلى الدهر يجب أن ينسب إلى اللّه، لأن اللّه هو فاعله، لا الدهر. ومهما يكن من شئ فــإن الجـاهليـيـن كـانوا يتصورون الدهر قـوة مفنية. وعلى هذا المعنى نسـتطيع أن نفـهم مـعنى كلمـة: «دهر» فى سـورة (الجـاثيـة) آية ٢٤: «وقـالوا ماهى إلا حـياتنا الدنيـا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر»، وإذن فعند منكرى وجـود اللّه والحـيـاة الآخـرة (وهذا مايفهم بالاسـتنباط من الآية) أن الدهر قـوة مـهلكة. والواقع أن «القـول بالدهر» أصبح مع تطور النظر الفلسفى عند المفكـرين الإسـلامـيـين مـسـاوياً للمـذهب المادى، مع إنكار الخـالق المدبر وإنكار الحـيـاة الآخـرة والقـول بقِـدَم العالم وقِدَم الأنواع الحـيوانية على هذه الأرض، ولذلك نجـد المتكلمـين، من أول

الأمر، يردون على الدهرية، كما نجد أول تحديد لمعنى كلمة «دهرية» عند الجاحظ[1]، فهو يصفهم بأنهم هم الذين ينكرون الخالق ولا يؤمنون بالنبوات أو البعث أو الثواب والعقاب، ويردون الأشياء إلى فعل الأفلاك، ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى المنفعة واللذة. ومن ذلك الحين صار علماء الإسلام يذكرون الدهرية بين الفرق الضَّالة ويردون عليهم.

وإلى جانب فكرة الدهر بمعنى المفهوم الشعرى وبمعنى النظرية الدهرية كان عند العرب مفهوم الدهر، من حيث هو الامتداد الزمانى الذى لا نهاية له، وهو المفهوم الذى ورد فى القرآن فى سورة (سورة الإنسان، أو سورة الدهر) آية ١، وهى: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً»، وإذا كان مفهوم الدهر هنا أنه الامتداد الزمانى غير المحدود، فإن الحين جزء من الدهر، وهذا الاستعمال القرآنى يوافق المعنى الذى كان معروفاً للمتكلمين، وهو فى نفس الوقت يؤيده ويضع الأساس للتطور التالى.

وعند الكندى، أول فلاسفة الإسلام المتوفى حوالى سنة ٢٥٠ هـ = ٨٦٤م نجد أول بيان واضح لفكرة الزمان[2]، فهو فى رسائله المعروفة لنا حتى الآن يعتبر أن الزمان «مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء»، وأن الوقت، كما هو عند المتكلمين أيضاً، «نهاية الزمان المفروض للعمل». على أن الكندى يعرف اختلاف الفلاسفة فى معنى الزمان وقول بعضهم إنه هو الحركة، وقول البعض الآخر إنه ليس هو الحركة، ويختار القول بأنه «عدد عاد للحركة» ويرى أن فكرة الزمان هى التى تساعد على إدراك السرعة والبطء فى الحركة، أما «الآن» فهو ما يصل الزمان الماضى بالزمان الآتى، وهو لما كان لا بقاء له فهو ليس زماناً، ولكن إذا اعتبر الإنسان بعقله الانتقال من آن إلى آن أدرك معنى

(١) كتاب الحيوان جـ٧، ص ٥ ـ ٦، القاهرة، ١٣٢٤هـ = ١٩٠٦م.

(٢) راجع رسائل الكندي الفلسفية جـ١، ص ١١٣، ١١٧، ١١٩ ـ ١٢٠، ـ ١٢٢، ١٥٢، ١٦١، ١٦٩، ١٧٠، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ طبعة القاهرة ١٩٥٠م، جـ٢، ص ٣٢ ـ ٣٤، طبعة القاهرة.

الزمان، وهو الاتصال والاستمرار فقط، وهو مرتبط بمعنى القَبْل والبَعْد، ويمكن أن يعد، رغم أنه متصل، لأنه كمّ متصل، ولما كان الآن «متوهما» غير قار الذات فإن الزمان لا وجود له فى ذاته. وإذا عرفنا أن الكنْدى يقول بحدوث العالم عن علته منَ غير شئ سابق عليه، وذلك من حيث كونه جسما، ويقول بتناهى هذا الجسم فى الامتداد المكانى، بحيث لا يكون خارج العالم شئ حتى ولا الفراغ (الخلاء المطلق)، ويقول بالتالى بحدوث المكان الذى يعتبره متوقفا على المتمكن فيه وبحدوث الحركة والزمان الذى هو عددها، أدركنا، على نحو أوضح، أن الزمان لا يوجد مستقلا عن العالم وحركته وأنه حادث له بداية، ويقيم الكندى الأدلة النظرية المستندة خصوصا إلى التفكير الرياضى، على هذا كله، وأساس رأى الكندى فى تناهى الجسم والحركة والزمان من حيث أول وجودها هو أن الشئ الذى لا نهاية له بالفعل ـ وهذا ما ينشأ عن القول بعدم التناهى – هو الوجود المتحقق وأن الجسم والحركة والزمان مرتبطة فى الوجود ودوامه، فلا جسم يوجد إلا ووجوده حركة كون، وهو لا يتحرك بعد ذلك إلا فى زمان، ولا يستمر وجوده أيضاً إلا فى زمان هو مدة وجوده، أى المدة التى يكون فيها «إنية». فالزمان عند الكندى هو المدة التى يكون الوجود فيها موجوداً، ولكن لما كان من الموجودات، ما هو ساكن، فإن مدة وجودة تقاس إما بحسب حركة من نوع ما ـ ولو حركة التغير (السيلان) والتبدل الدائم فى كل ما هو محسوس ـ أو بحسب مقدار حركة متحرك غيره، ولكن لما كان الكندى يصرح بأن المدة المفصولة، يعنى المنقسمة بتبدل من نوع ما، هى الزمان وبأن المدة هى «مدة الوجود»، فإننا نستطيع أن نميز عنده بين زمان هو مدة الوجود وزمان متصل بالحركة والتغير، وهو خاص بالمتغيرات. ولكن هذه المدة على كل حال ليست ذاتا ولا جوهراً قائماً بذاته، بل هى اعتبارية ترجع إلى استمراروجود ما هو موجود. وعند الكندى أن هذا العالم حادث، وأن له «مدة مقسومة» قد يزول بانتهائها، وقد تمتد حسبما تقتضيه إرادة موجد العالم، ولكن مهما امتد

وجـود العـالم فـهـو سـيكون وجـوداً مـتناهيا، لأن لـه بداية من جهـة، ولأن امـتـداد مـدة وجوده لا يـمكن أن يبلغ اللانهاية بالفعل من جهة أخرى وكل ما يمكن أن يـقـال هو أن وجـــود العـــالم وحـركتـه يمكن أن يعتـبر لا نهـاية له بالقـــوة لا بالفـعل. وإذا كـــان الزمـان حادثاً، وكان هو زمـان هذا العالم، فإن الخلق، أعنى وجـود العـالم، لم يكن فى الزمـان. ولما كـان الله علة العـالم فـهـو متـقدم عليه بالـذات لا بالزمان، لأنه لم يكن قبل العالم زمان، لأن الزمان للجرم المتـحرك المتـبدل. ويصـرح الكندى بأن اللّه ليس فى الزمـان، فهل يمكن الـقول بأن وجـود اللّه له زمـان أو مـدة تليق بكماله؟ هذا مالا نجـده فى كتب الكندى التى وصلت إلينا. ومن هنا ندرك قـوله إنه كانت قبل حـدوث العالم ذات أزلية، هى الذات الإلهـيـة طبـعـاً، كـمـا ندرك تعريفه للأزل بأنه «الذى لم يكن ليس»، والذى لم يسـبق وجـوده شئ، ولا علة له. وإذن فالأزلية صفـة الوجود القديم، ومعناها عدم المسبـوقية بشىء أيا كان، ولا يمكن، بحـسب هـذا، وأن يكون اللّه فى زمـان ولا مـدة ولا دهر، وإن كـان وجوده دائما أزلاً أبداً.

على أنه يُذكـر بين مـؤلفـات الكندى كتاب له فى «النسب الزمانية» وآخر فى «مـــاهيـة الزمـــان والحـــين والدهر»، ولكنهما غير معروفين لنا حتى الآن. أما الذى لاشك فيـه فهـو أن اللّه عنده ليس فى الزمـــان، وأن هذا العـالم وكـل مـا يعرض فـيه حادث، وأنه لا يوجد مـبدأ قديم سوى اللّه تعالى.

وكان المتكـلمون فى عصـر الكندى، وهم جـمـيعـا من المعـتـزلة، ويقـولون بتناهى وحـدوث كـل شىء سـوى اللّه، وهم بطبـيـعـة الحـال، رفـضـوا قـول أرسطو بقـــدم الزمـان وتنـاولوا فكرة الامتداد الزمانى من ناحية أخرى، فنجد أبا الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ = ٨٤٩ م يعرف «الوقت» بـأنه «الفرق بين الأعمال»، ويقول إنه «يحدث مع كل وقت فعل»، ونجد الجبّائى المتوفى سنة ٣٠٣ هـ = ٩١٥م يقـول «إن الوقت هو ما توقـته للشىء فـإذا قلت: آتيك قدوم زيد، فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك»؛ ويقول الجبـائى أيضاً: «إن الأوقات هى

حركات الفلك، لأن اللّه عز وجل وقتها للأشياء»، هذا ما يحكيه الأشعرى من آراء الإسلاميين، وهو يذكر قول من قال: إن الوقت «عرض» وإنه لا تعرف ما هيته ولا يوقف على حقيقته، كما يذكر الأشعرى اختلاف المفكرين، بين مثبت ومنكر، فى: هل يكون وقت لشيئين أم لا؟ وهل يجوز وجود أشياء لا فى أوقات؟ ولا شك فى أن المقصود من الوقت هو الزمان، ومع أن الأشعرى يعرف آراء القدماء من الفلاسفة فإنه لا يحكيها، ولهذا دلالته (١).

وبعد الكندى، فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى = التاسع الميلادى، تجد أبا العباس الإيرانشهرى يقول (٢) إن «الزمان» و «الدهر» و«المدة» أسماء لجوهر واحد قديم دائم الجريان لاقرار له، ولكن هذا المفكر يذكر للزمان معنى جديداً محيراً، وهو يقول إن الزمان «دليل علم اللّه»، كما أن المكان دليل قدرته، والحركة دليل فعله، والجسم دليل قوته؛ وكل هذه الأشياء جواهر قديمة ولا نهاية لها، ولا تسمح قلة النصوص كما لا يسمح قصرها بتأويل لكلام الإيرانشهرى يمكن الثقة به، وإن كان من البين أن ثمة علاقة بين هذه الجواهر وبين الصفات الإلهية، من حيث إنها أثر لهذه الصفات والدليل الظاهر عليها (٣). ولو نظرنا فى دليل الإيرانشهرى على أن المكان «مظهر قدرة اللّه» (قدرت ظاهر خداى إست) وهو بما أن قدرة الله تشمل مقدوراته، وأن هذه المقدورات أجسام مصورة لا يمكن أن توجد إلا فى مكان، فالمكان مظهر قدرة اللّه، لتبين لنا أن الإيرانشهرى يرى فى المكان رأيا شبيهاً برأى نيوتن، هذا وإن كان هذا الرأى غريبا عن الاسلام، ويذكر ناصر

---

(١) راجع آراء المعتزلة فى الوقت في مقالات الإسلاميين للأشعرى، ط إستانبول، ص ٤٤٣.

(٢) زاد المسافرين لناصر خسرو، ط. برلين، ص ١١٠، ٩٨.

(٣) يذهب الدكتور پنيس فى كتابه «مذهب الذرة عند المسلمين»، القاهرة ١٩٤٦، ص ٥٧ - ٥٨ إلى أن رأى الإيرانشهرى حل لمشكلات الصفات الإلهية، ويربط بين ذلك وبين مذهب الصدور، ولكن هذا غير مؤكد لأن استعمال الايرانشهرى لكلمة «دليل» وكلمة ظاهر (فى قوله مثلا: إن المكان هو قدرة اللّه الظاهرة) يشعر بأن المقصود هو الدلالة على الصفة لا الصفة نفسها وأن هذا الدليل ظاهر.

خسرو[1] المتوفى حوالى سنة ٤٥٢هـ = ١٠٦٠م رأى الإيرانشهرى مع شئ من التقريظ، ويقول إن محمد بن زكريا الرازى الطبيب المتوفى بين ٣١١، ٣٢٠ = ٩٢٣ ـ ٩٣٢، أخذ هذا الرأى وعبّر عنه بعبارات إلحادية موحشة، ومهما يكن من شئ فإن الرازى يعتبر أن الزمان أحد المبادىء الخمسة القديمة، كما ذكر صاحب هذا المقال الذى نعلق عليه، غير أنه يميز بين شيئين: ما يسمى «الزمان المطلق» وما يسمى الزمان المحصور[2] والأول لشيء «متحرك غير لابث» وهو قديم ولا نهاية له، ودائم الجريان، ويسميه الرازى المدة، والدهر، والأبد، والسرمد؛ والثانى وهو يسمى أيضا «الزمان المضاف» أى النسبى المحدود وهو يمكن أن يحسب ويعد. وينقسم بحسب حركات الفلك وطلوع الشمس وغروبها وجريان الكواكب ومر الأيام ووقوع الحوادث، وهو يقابل على نحو ما، معنى الزمان عند أرسطو. ولا يريد الرازى أن يعتمد فى اثبات رأيه هذا فى الزمان، وفى المكان أيضا إلا على العقل السليم عند عامة الناس الذين لم يفسد اللجاج والجدل من بديهة نفوسهم، فهم يقولون: تشهد عقولنا بأن ثم فضاء يحيط بالعالم، وبأنه حتى لو لم يكن هناك فلك يدور لأدركنا أن ثم شيئاً لا يزال يجرى علينا وهو الزمان [3].

وهنا ندرك تماماً معنى مايقول البيرونى [4] عن الرازى من أنه «فرق بين الزمان وبين المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له أول وآخر، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر» وهذا التمييز يرجع، كما أشار ذلك كاتب المقال الذى نعلق عليه، إلى التراث الأفلاطونى.

وإذن فالمدة أو الدهر، بمعنى الامتداد الزمانى الذى لا نهاية له، هو عند

(١) زاد المسافرين ص ٩٨، ١١٠.

(٢) ويقابل هذا التقسيم للزمان عند الرازى تمييزه فى المكان أيضا بين «مكان مطلق» أو «مكان كلى» هو امتداد صرف لا نهاية له ولا علاقة له بالعالم، وقد يكون خالياً أو مملوءاً، وهو أيضاً أشبه بحقيقة طبيعية، وبين «مكان مضاف» أو «مكان جزئى» هو الذى يتعلق بالجسم المادى الذى يتمكن فيه، وهو أشبه بتعيين المكان المطلق بحسب ما يكون فيه.

(٣) راجع رسائل الرازى الفلسفية جـ ١، القاهرة ١٩٣٩، ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٤) تحقيق ما للهند، ط. ليبسك ص ١٦٣.

الرازى موجود حقيقة، وهو أشبه بجوهر.

ويميز أبو سليمان السجستانى (نبغ فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى)، بين الدهر والزمان، فالدهر فوق الزمان، وهو إشارة إلى امتداد وجود ذات من الذوات، ومنه «دهر مطلق»، وهو امتداد وجود الذوات الثابتة الموجودة وجوداً حقيقياً مطلقاً من غير أن تقترن بمبدأ أو نهاية، و«ودهر بسيط» أو «دهر بالإضافة والشرط» وهو امتداد وجود الذوات الحادثة المتناهية التى لها ابتداء.

أما الزمان فهو عند أبى سليمان «عدد الحركة» وفيه القبل والبعد،وهو ليس عنده مدة تعدها الحركة، وإلا أصبحت الحركة أشبه بمكيال للمعنى المفهوم من الدهر، ويرى أبو سليمان أن الزمان ألطف من المكان «كأن المكان من قبيل الحس والزمان من قبيل النفس» وأن الزمان الواحد يشمل أكثر من شىء واحد، بل يشمل أشياء لا نهاية لها، أما المكان الواحد فهو إن شغله شىء لم يتسع لغيره[1].

ومن المعروف أن افلاطون يميز بين شيئين: الدهر أو السرمد (αἰῶν) وهو شىء أزلى باق ثابت؛ والزمان الذى وجد على مثال السرمد مع وجود السماء. وإذن فله بداية، وهو متحرك، ويمكن أن تكون له نهاية [2]؛ كما نعرف أن أرسطو قال إن الزمان هو «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر». ثم جاء أفلوطين[3] فبنى مذهبه على مذهب أفلاطين وميز بين زمان هو مدة بقاء العالم المادى المتغير وبين دهر هو مدة بقاء العالم العقلى الأبدى الأزلى الذى لا يعرض له تغير، ومعنى هذا أن الدهر كما عند برقلس مبدأ أعلى، فوق الزمان بل فوق النفس. ومن جهة أخرى يذكر البيرونى [4] عن الهنود أنهم يميزون بين «الزمان الكلى» والأزمنة الجزئية» والأول هو «المدة» أو«الدهر» وهو الامتداد الزمانى للّه أو للنفس أو

(١) راجع كتاب المقابسات للتوحيدى، طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٩م، ص ١٥٤، ١٧٣، ٢٧٨.

(٢) راجع محاورة طيماوس لافلاطون، ص ٣٧ و ٣٨.

(٣) راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين، تأليف الدكتور بينيس، ص ٥٢ - ٥٣.

(٤) تحقيق ما للهند ص ١٦٤، ١٧٧.

للجواهر البسيطة؛ وهو، خصوصاً بالنسبة للّه، مقدار لا يقع عليه العد، لأن المعدود متناه، واللّه فوق التناهى. أما الزمان السنين والأيام فهو الكائنات المحدودة المتناهية، وهو يقدر بالحركة والتغير.

ولعل فى هذا ما يشير إلى أصول مذهب الإيرانشهرى والرازى فى الزمان من أحد معانيه، وخصوصا أن البيرونى يحكى لنا أن الإيرانشهرى كتب فى آراء الهنود.

أما عند ابن سينا (١) فالزمان مدة هى كم متصل، لكنه شئ متجدد متقضّ غير قار، وهو يطابق الحركة، أعنى الحركة المستديرة الدائمة، وهى هيئة فى الجسم لا هى مقدار الجسم نفسه ولا المسافة التى يقطعها، وعليها يتوقف الزمان فى وجوده وفى إحساسنا به وتصورنا له، بحيث يكون عبارة عن مقدارها. والزمان والحركة عند ابن سينا حادثان حدوث إبداع بالذات لا بالزمان، وإلا كان قبل الزمان زمان، وأدى ذلك إلى التناقض.أما الآنات التى هى أطراف أقسام الزمان (الماضى والمستقبل) فهى أجزاء الزمان الوهمية، وأساس هذا كله تمييز ابن سينا بين القدم بالذات، وهو انتفاء البداية للقديم، والقدم بالزمان، وهو انتفاء البداية الزمانية، وبين الحدوث الإبداعى الذى هو عبارة عن حدوث شىء غير مسبوق بزمان، بفعل مبدأ يوجده، والحدوث الزمانى الذى هو عبارة عن حدوث الشىء مسبوقا بزمان لم يكن فيه موجودا. ويتحصل من هذا أن الزمان عند ابن سينا، شأنه شأن الحركة والمتحرك، قديم وإن كان مبدعا. ويميز ابن سينا بين ما يكون فى الزمان مثل أقسام الزمان وأطرافه والحركات والمتحركات الزمانية، وما يكون مع الزمان من غير أن يكون فى الزمان. ويظهر ان ابن سينا يقصد هنا الذات الإلهية وعالم العقول بحسب مذهب الصدور، وهو يقول إن الأشياء التى مع الزمان وخارجة عنه، إذا قوبلت مع الزمان واعتبرت به فكان لها ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه، سميت

(١) راجع مثلا كتاب النجاة ص ١٨٦ - ١٩٢، ٣٥٥ - ٣٥٦ طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ، وتسع رسائل فى الحكمة والطبيعات طبعة استانبول، ١٢٨٩ هـ، ص ١١ - ١٢، ٦٣.

هذه الإضافة دهرا، «فيكون الدهر هو المحيط بالزمان». ورأى ابن سينا لا يخرج عن رأى أرسطو مع شىء من التراث الأفلاطونى، وهو على كل حال رأى لا يخلو من تناقض، والمهم أنه يعرف الزمان بالتعريف الأرسططاليسى، وهو أنه «مقدراً الحركة من جهة المتقدم والمتأخر» ويقول: إن الزمان علته الحركة المستديرة، وهذه حركة نفسانية إرادية، علتها النفس، يعنى النفس المحركة للفلك. أما الدهر فيعرفه بأنه «المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس فى الزمان كله»، والآن «طرف موهوم يشترك فيه الماضى والمستقبل من الزمان». وبمناسبة الكلام فى ذوات الأشياء الثابتة وغير الثابتة يقول ابن سينا إن الذوات الثابتة، إذا أخذت من جهة ثباتها، لم تكن فى الزمان بل مع الزمان، ثم يقول إن «نسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان إلى الزمان هو الدهر، ونسبة ما ليس فى الزمان من جهة ما ليس فى الزمان، الأولى به أن يسمى السرمد». وينتهى ابن سينا إلى أن «الدهر» فى ذاته، من «السرمد» والدهر دهر بالقياس إلى الزمان.

حتى إذا جاء ناصر خسرو الشاعر والعالم الفارسى، وهو الذى روى آراء الإيرانشهرى والرازى ونقض بعض آراء الرازى، وجدناه يذهب إلى أن الزمان ليس سوى «تغير أحوال الجسم»، هذا مع موافقة ناصر لأرسطو فى القول بأن الزمان عدد الحركة وأن علته النفس، ولا شك أن هذا بمعنى يوجد أساسه عند أرسطو فى قوله إن إدراك الزمان يتوقف على إدراك الحركة فى القبل والبعد، وعلى عدد هذه الحركة، ولكن ناصر خسرو يميز بين الزمان بهذا المعنى الأرسطى من أحد الوجوه، وبين «الدهر» الذى هو عنده عبارة عن مدة بقاء المعقولات المجردة التى لا تتغير والذى علّته العقل[1].

ومن الطريف أن نذكر رأى شاعر حكيم ذى ثقافة فلسفية: هو أبو العلاء المعرى المتوفى سنة ٤٤٩هـ = ١٠٥٧م[2]، والدهر عنده كما عند

(١) مذهب الذرة ص ٥٤ ـ ٥.

(٢) راجع رسالة الغفران، طبعة القاهرة، ١٣٢١هـ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ واللزوميات جزء ١، ص ٣٧٤ و٤١١ و٤٢٢ و٤٢٣ وجـ٢، ص ٨٦ و٢٤١ و٢٦٢ و٢٧٢، ٢٧٧.

شعراء العـرب، مفهوم شـعرى بالمعنى الذى تقـدم ذكـره، وهو يهلك ويغـتـال ويتـصرف مـن غيـر حكمـة، بل هو لا يعـقل ولا يشـعـر حـتى لا يكون هناك معنى لذمـه. غير أن أبا العلاء يسـتعمل الدهر مـرادفـا للـزمـان والمدة والوقت، والزمان والمكان عنده طرفان أو وعاءان مجـردان لا لون لهمـا ولا حجم، وهـما يشمـلان كل الأشياء المدركـة. والزمان أوقات مـتتـالية أو «أكوان» مـتشـابهة، وهو يمـر سـريعـا كـالخـيل التى لا تضبطها اللجم. أو كـالطير، وهو يفنى، وتفنى بفنائه الأشياء والناس. لكن هذه الأوقـات تؤلف الزمـان المديد أو الدهر الطويل الذى لو طار جبريل بقـية عمره ليخـرج منه لما خرج. على أن أبـا العلاء يعرف رأى من قال إن الزمان عبارة عن حركة الفلك، ويجـد أن ذلك لا معنى له، ثم يذكـر رأى سيـبـويه العالم اللغـوى الذى نبغ فى النصف الثـانى من القرن الثانى للهجرة، فى أن الزمان عبارة عن «مضى الليل والنهار»، ثم يعرف الزمان تعـريفا يعـتـبره جـديرا بأن تكون قـد تنبهت إليـه العقول، وإن كـان يقول إنه لم يسـمـعه من أحـد، وهو أن «الزمـان شـىء، أقل جزء منه يشتـمل على جميع المدركات»، وهو فى ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء من المكان لا يمكن أن يشـتمل على شىء، والكون والزمان بهذا المعنى واحد، ويدل على ذلك قول أبى العلاء:

وأيسـر كـونٍ تحـتـه كل عـالم
ولا تدرك الأكـوان جرد صـلادم

وإذا كان تعريف أبى الـعلاء للزمان تعـريفا لـه من حيث الإضـافـة لغيـره فيظهر أنه يعتبـر أن حقيقة الزمان ـ أو المكان ـ فـى ذاته شـىء لا يدرك وسـر من أسرار الله. وقد يلاحظ الإنسان على كل حال فى رأى أبى العـلاء فى الزمان شيئاً من رأى أبى سليمان السجستانى.

أما أوفى بحث وأعـمقـه وأطرفه عن الزمان فهو الذى نجده عند أبى البركات البغـدادى الفيلسـوف الإسرائيلى الذى تحـول إلى الإسلام فى كـبـره، وتوفى سنة ٥٤٧هـ = ١١٥٢م(١)، وهذا الرأى نتيجـة منطقية لتطور آراء الإسـلاميين فى أمر الزمـان. يستعرض أبوالبـركات

(١) راجع كتـابه المعتـبر فى الحكـمة، جـ٢، ص ٦٩ ـ ٨٠؛ جـ٣، ص ٣٥ ـ ٤١، طبعة حيدر آباد، ١٣٥٨هـ .

الآراء فى الزمان، ويرفض منها قول من قال إنه الحركة، لأن كلا من الحركة والسكون يكون فى الزمان، ولأن الفرق بين الشىء ساكنا ومتحركا هو الفرق بين كونه فى مكان واحد زمانا معينا، وعدم كونه فيه، وقول من قال إنه مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، لأن الزمان يتجدد على الساكن كما يتجدد على المتحرك، ولأنه يمكن أن تشترك حركات كثيرة من متحركات كثيرة فى جهات مختلفة مسافات مختلفة مع الاشتراك فى زمان واحد، ولأن معرفته أسبق فى الذهن من معرفة الحركة والسكون ومن الشعور بهما، ولأنه كما يمكن تقدير الحركة بالزمان يمكن تقدير الزمان بالحركة. هذا كله مع اعتراف أبى البركات أن للزمان تعلقا بالحركة فى الذهن والاعتبار. وينكر أبو البركات قول من قال بأن الشعور بالزمان مبنى على الشعور بالحركة، ويرى أن هذا يمكن أن ينعكس، بحيث يقال إن من لم يشعر بزمان لا يشعر بحركة، بل يذهب أبو البركات إلى شىء يشبه ما ذهب إليه برجسون من أن الشعور بالزمان عند الإنسان الواعى ظاهرة نفسية أوحدسية تدركها النفس «بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شىء تشعر به وتلحظه بذهنها»، وهذا الشعور يكون موجودا عند الإنسان، حتى عندما يكون ساكنا وادعا لا يدرك شيئا بالحواس ولا يشعربحركة متحرك، فهو فى هذه الحالة يشعر بمضى الزمان ويقدر له ما يليق به من الحركات ويحدس الأوقات بتقديره للزمان. ثم يستند أبو البركات إلى شعور النفس الإنسانية بالزمان، وهو الشعور الذى تدركه إدراكا ذهنيا عقليا، كما يستند إلى ارتباط الوجود بمدته بحيث لا يمكن تصور الوجود من غير مدة له، وينتهى إلى أن الزمان يعرف معرفة عقلية وأنه هو «مقدار الوجود».فالوجود هو الذى يقدره وهو الذى يفصله، ولا يرتفع الزمان إلا بارتفاع الوجود، فالزمان بحسب المعرفة البديهية مدة تقارن الوجود وتقابله مقابلة موضوعية ـ صدقا وكذبا وتساوقه مادام موجودا ـ وتتقدر به ساكنا كان أو متحركا، محسوسا كان أو غير محسوس، من غير أن تتوقف على حركة المتحرك أو

سكون الساكن، لأن المعقول من الزمان، مادام مرتبطا بالوجود فهو أسبق من كل معقول فى الذهن أو فى الواقع سوى معقول الوجود نفسه. ومن هذا الوجه لا يمكن أن يتصور العقل وجودا ليس له مدة ولا زمان، لا وجود خالق ولا وجود مخلوق وعلى هذا يكون الوجود كله فى الزمان. أما الذين قالوا إن وجود الخالق ليس فى الزمان فذلك فى نظر أبى البركات لأنهم اعتبروا أن الزمان مقدار الحركة. ولما كان الخالق لا يتحرك فهو عندهم ليس فى الزمان. على أنهم، قالوا إن وجود الخالق فى الدهر والسرمد، بمعنى البقاء الدائم الذى ليس معه حركة، فهم قد غيروا لفظ الزمان من غير تغيير فى المعنى، ومن البين أن الزمان فى رأى هذا الفيلسوف شىء واحد ثابت هو الدهر أو الدوام أو السرمد وشىء تتبدل فيه وبالنسبة إليه أحوال المتحركات وهو الزمان، لأن الزمان مدة الوجود، وهو مع ذلك ليس له عند أبى البركات «وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها»، وهو أيضا ليس عرضا قارا فى الوجود، بل هو اعتبار ذهنى لما هو الأدوم وجودا إلى ما هو أقل دواما فى الوجود، ولما كان الزمان مدة الوجود بالمعنى المطلق فإنه كان موجودا قبل وجود هذا العالم الحادث، والقول بحدوث الزمان معناه فى رأى أبى البركات القول بحدوث الوجود. أما كيف يتصور أبو البركات هذا الزمان فهو عنده ليس جوهرا محسوسا ولا جوهرا قارا فى الوجود بل هو كم، لكنه ليس كما متصلا فى الوجود، لأن ما مضى منه قد انعدم وما سيأتى لم يوجد بعد، وهو وإن لم يكن متصلا فإن الوجود يفصله فصلا بعد فصل إلى ماض ومستقبل، وهو أيضا ليس كما منفصلا بل يتلو بعضه بعضا على الاتصال الذى لا وقفة فيه، فهو متصل فى ماهيته منفصل فى وجوده؛ وهو ليس كالحركة، لأن الحركة تختلف فى السرعة والبطء والمسافات والجهات، على حين أن الزمان ثابت، بل هو واحد لا اختلاف فيه إلا بالنسب والإضافات إلى ما فيه.

والزمان يلقى الوجود ويدخل فيه من طريق جزء غير متعين، بل مفروض

اعتبارا، هو الآن السيّال الذى يشبه فى حركته خطا تخطه رأس إبرة دقيقة، فالخط نقطة متحركة، ولكن كل موضع فيه نقطة متوهمة، «واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعرض.. فكله يلقى حد السيف لكن لا يلقى منه إلا حدا بعد حد ونقطة بعد نقطة، ولا يقر على نقطة بل يتصل فى اجتيازه» ويمكن القول إن حد السيف لم يلق الخيط فى وقت من أوقات حركته، لأنه لم يلق إلا نقطة لاطول لها وليست خطا، ولكن أجزاء الخيط كله باستمرار سير الخيط تلقى السيف، لا شك فى ذلك؛ والسيف عند ذلك يقسم الخط دائما إلى سابق ولاحق، فالالتقاء بين الزمان والوجود التقاء غير مستقر. وليس الزمان آنات متتالية، بل هو أشبه بآن منجر على الاتصال، نتصور فيه النقط الزمانية افتراضا، ونتصور الزمان المتجدد المنقضى افتراضا أيضا.

ولا شك أن بعض هذا تمثيل وخيال؛ أما الصحيح فهو أن الامتداد عبارة عن بقاء الوجود الباقى عند من يتعقل معنى الوجود وبقاءه، والوجود الباقى يدركه العاقل، أزليا كان هذا العاقل أو فانيا، أما افتراض أمر وجودى منفصل عن الوجود يجتاز على الوجود فهو يؤدى إلى افتراض وجود له يجتاز عليه أمر وجودى آخر. وهذا يؤدى إلى تسلسل لا يمكن التخلص منه إلا إذا أدركنا أن البقاء شأن جوهرى للوجود الحق نميزه فى الاعتبار الذهنى، أما فى الحقيقة فإن بقاء الوجود هو عين الوجود. وإذا كان الأمر كذلك لم يكن الوجود الحق فى زمان هو ظرف له، ولم يكن هناك شىء يجتاز عليه، ومن هذا الوجه لا يكون الله فى الزمان، بل هو الموجود الواجب الباقى.

ويرى الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ =١٢٠٩م، أن الزمان على معنيين، أحدهما أمر موجود خارج الذهن يطابق الحركة فى كونها بين مبدأ ونهاية، وثانيهما أمر متوهم لا وجود له فى الخارج، والموجود فى الخارج هو «الآن» الذى يفعل بسيلانه وجريانه أمرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة[1] .

---

(١) راجع كشاف اصطلاحات الفنون، مادة زمان، وشرح المواقف ص ٢١٢ وما بعدها.

وبعد هذا التطور تحددت المفهومات على نحو ثابت، ونجد خلاصة آراء المتقدمين وثمرة التطور السابق كله محددة في كتب التعريفات عند المتأخرين كالجرجاني في تعريفاته، والتهانوي في الكشاف: فالدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان وبه يتحدد، الأزل والأبد، والأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل؛ والأزلي ما لا يكون مسبوقا بالغير أو بالعدم؛ والسرمد مالا أول له ولا آخر، ونسبة المتغير إلى المتغير بالمعية أو القبلية أو البعدية تعطينا معنى الزمان وتحتم وجوده من كلا جانبيه؛ ونسبة المتغير إلى الثابت تعطينا معنى الدهر للثابت والزمان للمتغير، وتحتم وجود الزمان من أحد جانبيه، ونسبه الثابت إلى الثابت من حيث وجودهما معا تعطينا معنى السرمد ولا تحتم وجود زمان لهما، وعلى هذا يكون الزمان للمتغير دون الثابت؛ والمتغير الذي يوجد دفعة واحدة إنما يوجد في آن هو طرف الزمان، فلا يوجد إلا في زمان؛ أما الأمور الثابتة التي لا تتغير تغيرا تدريجيا ولا دفعيا فهي مع الزمان ولكنها في حد ذاتها مستغنية عنه. والمتأخرون يرفضون رأي أبي البركات في الزمان، لا لأنه «مدة الوجود»، بل لأنه رأى أن وجود الله تعالى في الزمان. ولا خلاف بين الفلاسفة ولا بين المتكلمين في أن الله لا يجري عليه زمان وإن كان وجوده قد يكون مع الزمان، لأن الأشياء الموجودة في الزمان قد تكون موجودة مع وجود الله، ولكن بين وجودها ووجوده تعالى فرق حاسم.

أما غير ذلك مما يتعلق بالزمان من نحو رأي أفلاطون أو الآراء التي ترجع إلى مذهبه، كالقول بأن الزمان جوهر مجرد عن المادة، أو أنه الفلك الأعظم، فكل ذلك لا يذكر عند الإسلاميين إلا كما يذكر الشيء التاريخي.

أما رأي المتكلمين في معنى الزمان فقد رأينا شيئا منه عند المعتزلة، ومنه يتبين أنه ليس عندهم ذاتا ولا شيئا حقيقيا، بل هو اعتباري بالنسبة

للأعمال أو الأشياء. ولما كان المتكلمون جميعا يقولون بحدوث العالم ـ وهو عندهم كل ما سوى الله ـ فهم جميعا يقولون بحدوث الزمان وتناهيه من أوله تبعا لحدوث العالم، وعلى هذا الأساس أقاموا الدليل على وجود الخالق، واختلفوا فى ضرورة تناهى العالم وفنائه، فمنهم، مثل جهم بن صفوان، من قال بوجوب فنائه آخر الأمر ليبقى الله وحده بعد فناء العالم، كما كان وحده قبل خلقه له؛ ومنهم، مثل أبى الهذيل العلاف، من قال بضرورة انتهاء حركة العالم إلى سكون دائم؛ ومنهم، مثل الإسكافى والنظام والكندى الفيلسوف والغزالى من جوز بقاء العالم والحركة والزمان بقاء مستمرا، لكن ما دام ذلك البقاء والاستمرار سيدخل فى دائرة الفعل فهو بالضرورة متناه، وإن كان من حيث القوة والإمكان يمكن أن يعتبر لا نهاية له[1]. والمتكلمون بالجملة، تمشيا مع تصورهم الذرى للكون، ينكرون الكم المجرد سواء كان عددا (وهو الكم المنفصل) أو مقدرا أعنى امتدادا مكانيا (هو الكم المتصل غير القارّ الذى يعرض فى الجسم أو يكون فيه)، وهم قد أنكروا الزمان أيضا (أى الكم المتصل غير القارّ) ولم يعتبروه موجودا حقيقيا بل أمرا عرضيا اعتباريًا موهوما؛ فالماضى قد انقضى ولا وجود له، والمستقبل لم يأت بعد، فلا يبقى إلا الحاضر، فلو قيل بوجود زمان حاضر ـ هو الآن ـ لكان جزءًا لا يتجزأ مستقلا بذاته، وهذا مالا يقول به الفلاسفة فضلا عن المتكلمين، ولو كان الزمان شيئا موجودًا ـ مع القول بأنه كم متصل غير قار ـ لتقدم بعض أجزائه على بعض، وهذا التقدم لا يكون إلا بالزمان، وهذا يؤدى إلى التسلسل. والأشاعرة يرون أن الزمان «متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه، وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات، فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا، وإنما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب، فإذا قيل مثلا: متى جاء زيد؟ يقال: عند طلوع الشمس، إن كان المخاطب الذى هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه

(١) راجع كتاب الانتصار للخياط ص ٩ـ ١٣، طبعة القاهرة ١٣٤٤هـ = ١٩٢٥م، وكتاب التهافت للغزالى طبعة بيروت، ص٨٠ .

سؤاله، ثم إذا قال غيره: متى طلع الشمس؟ يقال: حين جاء زيد، لمن كان مستحضرًا لمجيء زيد دون طلوعها الذى سأل عنه، ولذلك.. اختلف الزمان بالنسبة إلى الأقوام، فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده»[1].

ومن البين أن الأشاعرة ـ والمقصود هم الأشاعرة الأولون ـ لم يخرجوا عن تصور المعتزلة الأولين. ومن هذا القبيل رأى الطبرى محمد بن جرير المؤرخ المفسر المتكلم المتوفى سنة ٣١١هـ= ٩٢٢م، فهو يقدم لكتابه الكبير فى التاريخ بمقدمة عن الزمان فيقول إنه مخلوق، ويتناول بالبحث ماهيته وكميته، ويبحث مشكلة: هل كان قبل خلق الله للزمان شىء؟ وهل الزمان فان؟ وهل بعد فنائه شىء غير الله؟ وكيف كان ابتداء خلق الله للزمان؟ وكيف يكون فناؤه.. إلخ. ولا يتسع المقام لذكر رأى الطبرى فى هذا كله، فلنكتف بذكر تعريفه له بأنه «ساعات الليل والنهار» وأن هذه مقادير من

(١) شرح المواقف، للجرجانى، طبعة إستانبول، ١٢٨٦هـ، ص ٢١٩؛ والمحصل للرازى، طبعة القاهرة ١٣٢٣هـ، ص ٦١ ـ ٦٣.

جرى الشمس والقمر فى الفلك، وأنه يطلق على الطويل من المدة والقصير ويستعمل ظرفًا، كما يقال: جئتك زمان الصرام. أو أزمان الحجاج، وأن الزمان حادث تبعًا لحدوث الشمس والقمر وحركتهما وحدوث الليل والنهار عنهما، وله بداية، أما ما جاء فى القرآن أو غيره من الكتب المقدسة من ذكر «أيام» قبل وجود الشمس والقمر فذلك عند الطبرى مجاز.

وإذا أردنا مفكرًا إسلاميًا من المغرب الإسلامى وجدنا ابن حزم القرطبى المتوفى ٤٥٦هـ = ١٠٦٢م يتمسك بمعنى الزمان، كما يتمسك بمعنى المكان، المعهود المعروف عند العقلاء، ويعرفه بأنه «مدة وجود الجرم متحركا أو ساكنًا» أو «مدة وجود العرض فى الجسم»، أو بعبارة أعم «مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات». ويستعمل ابن حزم كلمة زمان مرادفة لكلمة «مدة» و«أمد» و«بقاء». أما ما يسمى «بالزمان المطلق» (الدهر) أو «المكان المطلق» (الخلاء، من حيث إن كلا منهما «معنى ثابت قائم

بنفسه موجود» ومستقل عن مدة وجود الأشياء المادية أو عن مكانها ـ وهذا عند ابن حزم هو مذهب المجوس ومذهب محمد بن زكريا الرازى الطبيب ـ فذلك عند ابن حزم شىء ليس عليه دليل ولا شبه دليل، وهو من قبيل الوساوس التى يستطيع أن يدعيها كل من لا يبالى ما يقول. ولا يتسع المقام لذكر أدلة ابن حزم على فسادها، ومهما يكن من شىء فالزمان عند ابن حزم حادث تبعا لحدوث ما هو مدة له[1].

وفى حدود هذه الفكرة العامة عن الزمان عند المتكلمين، أعنى إنكارهم حقيقة الزمان وجوهريته وقدمه تنوعت آراؤهم وتحددت وازدادت عمقا. وأول فكرة تستحق التسجيل هى فكرة الغزالى. يرى الغزالى [2] أن الزمان حادث بحدوث العالم، وأن له، تبعًا لذلك، بداية، وأن تقدم الله على العالم وعلى الزمان معناه أنه كان وحده قبل خلقه إياهما، وكلمة: كان، من قولنا: «كان الله، ولم يكن معه عالم» ومن قولنا: بعد وجود العالم: «كان اللّه ومعه العالم ». وكذلك كلمة يكون من قولنا، بعد زوال العالم: «يكون الله، ولا عالم معه»، كل هذه الكلمات لا تدل على وجود فى الزمان، بل على وجود الله وحده، أو وجوده مع غيره، أما ما نتخيله من وجود معنى ثالث، هو الزمان، فهو فى رأى الغزالى من خطأ الوهم، وهو «نسبة لازمة بالإضافة إلينا»، والوهم لا يستطيع أن يتخيل وجودًا مبتدأ إلا ويتخيل شيئا قبله، هو الزمان، ولا يصح الاحتجاج فى إثباته بالاستناد إلى عجز الوهم. وكما أن العالم محدود متناه فى المكان، بحيث لا يوجد خارج العالم شىء، لا خلاء ولا ملاء، فكذلك لا يوجد قبل العالم ولا بعده زمان، وإذا كان قيام الدليل على تناهى العالم فى الامتداد وفى المكان يمنع من تصور امتداد خارج العالم، فكذلك قيام الدليل على تناهى الحركة من أولها ومن آخرها، وهو ما يثبته الغزالى، يمنع من القول بامتداد زمانى قبل خلق العالم، وإن كان الوهم لا

(١) راجع كتاب الفصل القاهرة ١٣٤٧هـ جـ١، ص ٢٧ فما بعدها.

(٢) المسألة الأولى من كتاب التهافت.

يرجع عن خطئه، ودليل الغزالى فى ذاته شيئا حقيقيًا يقوم على فكرة التوازى والتشابه بين المكان والحركة والزمان. وقد أراد بعض الباحثين أن يتخذ من رأى الغزالى فى الزمان دليلا على أنه يرى أن فكرة الزمان شىء ذهنى وذاتى محض، وأنها «نسبة محضة» ويعارضهم باحثون آخرون، والحقيقة أن فى رأى الغزالى قسطًا من المذهب الذاتى فيما يتعلق بالزمان بحيث لا يصح إنكاره (١)

وما دام كاتب المقال الذى نعلق عليه قد أشار إلى الوقت عند الصوفية إشارة موجزة لا يكاد القارىء يفهم منها شيئًا، فلنضف إلى كلامه أن الصوفية قد يستعملون كلمة الوقت فى معنى الزمان استعمالا لا يخرج عما نعرفه عند المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فيعرفونه بأنه «حادث متوهم علق حصوله على حادث متحقق، فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم؛ يقول: آتيك رأس الشهر، فالإتيان متوهم، ورأس الشهر حادث متحقق؛ فرأس الشهر وقت الإتيان». ولكن الصوفية يستعملون كلمة الوقت استعمالا اصطلاحيًا، فيعتبرونه الحال التى يكون الإنسان فيها، ويقصدون من ذلك إقامة الله للعبد فى حال من أحواله. ويرتبط هذا المعنى عندهم بآداب السلوك وترك التدبير لله، والوقت بهذا المعنى «حال» فردى، فلكل إنسان وقت، وفى هذا الوقت يحدث الله ما يشاء، ويجب على الإنسان أن يراعى الأدب مع الله، فيوفى كل وقت حقه ولا يترقب وقتًا يكون فيه فارغاً من الوقت الذى هو فيه، لأن ترقبه لذلك يمنعه من القيام بحقوق وقته، بل هو إذا ورد عليه خاطر يشغله عن حكم وقته استوحش منه. ومن هنا ندرك معنى قول ابن عطاء الله فى حكمه: «ما ترك من الجهل شيئًا من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه»، وقوله: «ما من نفس تبديه إلا وله (لله) قدر فيك يمضيه»، وقول ابن عباد الرندى فى شرحه على هذه العبارة الأخيرة: «الأنفاس أزمنة دقيقة تتعاقب على العبد ما دام حيا، فكل نفس يبدو منه ظرف لقدر من أقدار الحق تعالى ينفذ فيه». ويقسم أبو العباس المرسى أوقات العبد أربعة أقسام: وقت

(١) راجع كتاب Abou Ridah: *Al-Ghazali und seine Widerleguug der griechischen Philosiphie* مدريد، ١٩٥٢، ص ١٠٨ وما بعدها.

الطاعة، وهو يقتضى من العبد أن يشهد فضل الله عليه فى التوفيق؛ ووقت المعصية وهو يقتضى من العبد الاستغفار والندم؛ ووقت النعمة، وهو يقتضى منه الشكر؛ ووقت البلية، وهو يقتضى الصبر والرضا. وإذا قال الصوفية إن الصوفى ابن وقته أرادوا أنه فى حكم هذا الوقت، مشتغل بما هو أولى به فيه، وإذا قالوا: الصوفى فى حكم وقته، أرادوا أنه تارك نفسه لما يختاره الله له. وأساس ذلك كله فيما يظهر حديث ينسب للنبى[ﷺ]: «لى مع الله وقت لا يستغنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل».

وإذن فعلى حين كان الفلاسفة والمتكلمون يبحثون فى الزمان، فى كونه جوهراً أو غير جوهر، أو كونه متناهيًا أو غير متناه، كان الصوفية، فى سلوكهم إلى الله وموقفهم منه، يعنون بما يجب عليهم فى كل لحظة من لحظات تدبير الله لنفوسهم [1].

محمد عبدالهادى أبوريدة

---

(١) راجع فى معنى الوقت عند الصوفية الرسالة القشيرية، طبعة القاهرة ١٣٤٦هـ ص ٣١؛ وشرح ابن عباد الرندى على كتاب الحكم العطائية لابن عطاء الله، طبعة القاهرة ١٢٨٧هـ ص ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٢٩ .

الزمخشرى

أبو القاسم محمود بن عمر: عالم عربى فارسى المولد، ومتكلم وفقيه لغوى، ولد فى خوارزم فى السابع والعشرين من رجب عام ٤٦٧ (٨مارس ١٠٧٥) ووفد على مكة فى أسفاره طلبا للعلم، وأقام فيها ردحا من الزمن حيث حضر على ابن وهاس، ومن ثم لقبه جار اللّه ومع ذلك فلاشك فى أنه اشتهر فى الأدب قبل ذلك. ولما مر ببغداد فى طريقه إلى الحج رحب به الفقيه العلوى هبة اللّه بن الشجرى. وكان الزمخشرى متكلما يؤمن بتعاليم المعتزلة. وكان أيضا فقيها لغويا يفضل العربية تفضيلا على الرغم من أصله الفارسى، ولا يستخدم لغته الأولى إلا فى تعليم المبتدئين. وتوفى فى خوارزم يوم عرفات سنة ٥٣٨ (١٤ يونية ١١٤٤)،، وظل قبره قائما فيها إلى أيام ابن بطوطة، وقد استطاع هذا الرحالة أن يشاهده هناك (الرحلة، طبعة باريس، جـ ٣، ص٦).

وأعظم مؤلفاته شأنا هو تفسيره للقرآن المعروف بالكشاف عن حقائق

التنزيل الذى أتمه سنة ٥٢٨ هـ (١١٣٤م)، وقد أقبل على قراءته أهل السنة على الرغم من تحيزه للمعتزلة، وشاهد ذلك أنه يقول بخلق القرآن فى مطلع هذا التفسير. وهو يهتم اهتماما خاصا بتفسير العقيدة تفسيرا فلسفياً، ولا يحفل بالتقليد إلا احتفالا ضئيلا، ولا يقتصر على الشرح النحوى فحسب بل يعنى أيضاً عناية كبيرة بإبراز مواطن البلاغة، فأثبت بذلك أنه يؤيد القول بإعجاز القرآن. وقد التفت الزمخشرى التفاتا خاصا إلى الناحية اللغوية من تفسيره، وهو يسهب فى الاستشهاد بالقراءات ويعزز شروحه بأبيات كثيرة من شعر القدماء. وظل تفسير الزمخشرى محتفظا بمكانته بين آثار الكتاب حتى جاء البيضاوى فكتب تفسيره ليكون نظيرا لتفسير الزمخشرى عند أهل السنة، وحاول فيه أن يبز الزمخشرى فى دقة عرضه للشروح النحوية وفى استشهاده بالقراءات المختلفة. وكان رأى الزمخشرى فى العقائد يعارض المالكية فى المغرب، بيد أن ابن خلدون يفضله كثيراً على سائر المفسرين. ومع ذلك فليس بعجيب أن نرى مخطوطات تفسيره أندر فى المغرب منها فى المشرق. وقد أصدر نساو ليس W. Nassau Lees والمولويان خادم حسين وعبدالحى (كلكتة ١٨٥٦ م فى مجلدين) أول طبعة لتفسير الزمخشرى وتلتها طبعة بولاق ١٢٩١هـ، وطبعات القاهرة ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣١٨هـ. ونضيف إلى الحواشى الخمس عشرة التى ذكرها بروكلمان (Brockelmann: *Gesch, d. Arab. Lit* جـ ١، ص ٢٠٩) والتى طبع منها حاشية على الجرجانى المتوفى عام ٨١٦ هـ (١٤١٣م) على هامش طبعتى القاهرة سنة ١٣٠٨م وسنة ١٣١٨هـ (ونصرف النظر فى هذا المقام عما جاء فى فهارس مكتبة استانبول من أقوال غير محققة) الحواشى التى كتبها محمد الدوّانى المتوفى عام ٩٠٧هـ الموافق ١٥٠١م (موجودة فى الإسكوريال انظر Lévi-Provençal: *Les Mss. ar. L'Escurial*، جـ ٣، رقم ١٣٨٣) على مقدمة محمد الفيروز آبادى (المتوفى عام ٨١٧ هـ = ١٤١٤م) المعروفة باسم «نغبة الكشاف من خطبة الكشاف» وحواشى

الحواشى التى كتبها الخيالى المتوفى عام ٨٦٣ هـ (١٤٥٨م) على حواشى الجاربردى (مخطوطات الإسكوريال، رقم٤) وهى موجودة فى كمبردج (Browne: *Suppl. Handlist*، رقم ١٠٣٧). أما بخصوص شواهد الآيات، فلدينا الآن علاوة على محب الدين بن تقى الدين المفتى الحموى المتوفى عام ١٠١٦ هـ (١٦٠٨م) كتاب الدمشقى «تنزيل الآيات» الذى ألفه عام ١٠١١هـ (١٦٠٢م)، بولاق ١٢٨١هـ، القاهرة ١٣٠٧، ١٣٠٨ على هامش الكشاف المطبوع عام ١٣١٨، وكتاب آخر يتناول فى الوقت نفسه البيضاوى كتبه خضر ابن عطاء الله بعنوان «الإسعاف فى شرح شواهد القاضى والكشاف» عام ٩٧٤ هـ (١٥٦٦م)، وهو موجود ضمن مخطوطات إدنبره (رقم ٢ ـ ٣). ونضيف إلى مختصرات الكشاف التى ذكرها بروكلمان (Brockelmann: *Gasch.d. Arab. Lit.*): «تجريد الكشاف مع زيادة نكت لطاف» لجمال الدين على ابن محمد بن أبى القاسم بن الهادى إلى الحق بن رسول الله الزيدى الذى كتبه عام ٩٧٥ هـ (١٣٩٣م) فى صنعاء، وهو موجود فى المتحف البريطانى، فهرس المخطوطات الشرقية رقم ٥٧٥٢ (انظر *Descriptive List* رقم ٤) وفى أمبروزيانا (Griffini) رقم ٣٠٤، ١٠٤ و «الجوهر الشفاف الملتقط من مغاصة الكشاف» لعبدالله بن الهادى بن يحيى بن حمزة بن رسول الله الذى كتبه حوالى عام ٨١٠ هـ (١٤٠٧) وهو موجود فى أمبروزيانا، رقم ٤٧، ٤٨، ٩٩ (*Rivista degli Studi Orientali*، جـ ٤، ص ١٠٥) و «خلاصة الكشاف»لأبى الطيب بن صديق القنوجى نائب بهوپال المتوفى عام ١٣٠٧هـ (١٨٩٠م)، لكنهؤ ١٢٨٩ هـ. وثمة مختصر آخر يعارض «كتاب الانتصاف من الكشاف» لأحمد ابن محمد المنير المالكى المتوفى عام ٦٨٣هـ (١٢٨٤)، المطبوع فى القاهرة ١٣٠٧، ١٣٠٨ هـ، على هامش الكشاف، والذى يحمل فيه أحمد على الكشاف، وهذا المختصر هو «الإنصاف» لعبدالكريم بن على العراقى الأنصارى ، وهو موجود فى الإسكوريال (انظر فهرس ليڤى پروڤنسال) رقم ١٢٧٨، وفى استانبول، وفى مكتبة سليم أغا، رقم ٣٤.

وللزمخشرى مؤلف آخر هو «كتاب الكشف فى القراءات» لم يذكر فيما أعلم فى غير هذا الموضع، وقد جاء فى مجلة المجتمع العلمى بدمشق (حـ ٨، ص ٧٥٨) أنه موجود فى مكتبة رباط سيدنا عثمان فى المدينة.

أما عن كتبه فى النحو، فإن المفصل الذى ألف عام ٥١٣ ـ ٥١٥ هـ (١١١٩ ـ ١١٢١م) قد اشتهر بأنه على إيجازه مسهب واضح. وقد نشره (بروخ J.B.Broch، كرستيانيا ١٨٥٩، ١٨٧٩)، ونشره مع حواش وذيول مولوى محمد يعقوب راسبورى، دهلى ١٨٩١، وحمزة فتح اللّه، الإسكندرية ١٢٩١، القاهرة ١٣٢٣، ونشره مع شرح الشواهد محمد بدرالدين أبوفراس النعسانى الحلبى. ونضيف إلى الشروح التى ذكرها بروكلمان فى كتابه المعروف (جـ ١، ص ٢٩١) وأشهرها شرح ابن يعيش المتوفى ٦٤٣ هـ (١٢٤٥م) الذى نشره يان (G. Yahn لبيسك ١٨٨٢، فى مجلدين):

(١) «المحصل» لأبى البقاء عبداللّه ابن أبى عبداللّه حسين العكبرى المتوفى عام ٦١٦ هـ (١٢١٩م)، الفهرست، الطبعة الثانية، القاهرة، جـ ٢، ص ١٥٧.

(٢) «المفضّل» لعبدالواحد بن على الأنصارى، وهو موجود فى الإسكوريال (Derenbrurg، رقم ١٦).

(٣) «المحصل» لمحمد بن سعد المرزوى (حاجى خليفة، جـ ٦، ص ٣٨، ٤٣) بريل هوتسما، رقم ١٣٤.

(٤) «ذكر معانى أبنية الأسماء الموجودة فى المفصل» لابن مالك المتوفى عام ٦٧٣ هـ (١٢٧٣م) وهو موجود فى دمشق، الزيات: خزائن الكتب، ص ٦٤، ٥٥.

(٥) شرح الآيات لفخر الدين الخوارزمى (الزيات : خزائن الكتب، ص ٨٦، س ٣٤).

(٦) شرحا لمحمد بن محمد فخر الفرسخان (المتحف البريطانى، فهرس المخطوطات الشرقية رقم ٧٤٧٢؛ *Descriptive List*، رقم ٥٠).

(٧) «المؤول فى شرح المفصل» لمحمد عبدالغنى، كلكتة ١٣٢٢ هـ (١٩٠٤م).

(٨) شرحا لعبدالله العمادى، لكنهؤ ١٣٢٣ هـ.

(٩) شرحا لأبى القاسم أحمد الأندلسى، استانبول، مكتبة سليم أغا، رقم ١١٥٧. وقد كتب أحمد بن بهرام ابن محمود سنة ٦٧٠ هـ (١٢٧١) كتابا قلد فيه المفصل وسماه بالاسم نفسه، وهذا الكتاب مخطوط فى المتحف البريطانى (انظر *Oriental Studies prsent-ed to* E. G. *Browne* ص ١٤٨، رقم ٨٢٦).

وللزمخشرى رسالة فى النحو اسمها «المفرد والمؤلف فى النحو» لم تنل حظا كبيرا من الرواج والانتشار، ولم نعرف بها إلا من مخطوطى استانبول (كوپريللى، ١٣٩٣) ولاله على (رقم ٣٧٤٠؛ انظر Rescher فى *Mit-teilungen des Sem. für oriental. Sprachen Westasiat Studien*، جـ ١٤، ص ٣١)، وله علاوةعلى ذلك كتيب اسمه «الأنموذج» أصاب شهرة عظيمة (انظر de Sacy: *grmmatical Anthologie* ص ٩٩ ما بعدها؛ *A. Fischer* فى *Centenario d. nasc. di M. Amari*، جـ ١، ص ٣٥٧ - ٣٩٣؛ وقد نسخه بخطه بروخ Broch، كريستيانيا ١٨٦٧ وطبع فى طهران (؟) ١٢٦٩ هـ، وتبريز (؟) ١٢٧٥ هـ والقاهرة ١٢٨٩ هـ، واستانبول ١٢٩٩هـ (ملحقا بالميدانى : نزهةالصرف) وفى «جامع المقدمات، طهران ٨٨٤م). ومن أشهر شروح هذا الكتيب شروح محمد بن عبدالغنى الأردبيلى الذى لا نعرف تاريخ وفاته (ونحن نجزم بأنها لم تحدث سنة ٦٤٧ كما جاء فى الفهرست، القاهرة، الطبعة الثانية، جـ ٢، ص ١٢٣، ذلك أنه ليس ثمة مخطوط نعرفه قبل عام ١٠٠٠ هـ) وقد طبع هذا الشرح فى بولاق سنة ١٢٦٩هـ، وفى مجموعة فارسية سنة ١٢٧٩ هـ، على هامش الكتيب الأصلى، قازان ١٩٠١. ويمكننا الآن أن نضيف إلى شرح سعد الدين البردعى (انظر عن مخطوطاته Bo-rockelmann: *Gesch. d. Arab. Litt*، جـ ١،ص ٢٩١) شرح تلميذه ضياء الدين الموسكى (المتحف البريطانى، فهرس المخطوطات الشرقية، رقم ٦٢٦٠) والشرحين الحديثين: الفيروزج فى شرح الأنموذج» لمحمد عيسي عسكر، القاهرة ١٢٨٩ هـ؛ و «عمدة السارى»

لإبراهيم بن سعد الخصوصى الذى كتب سنة ١٢٩٨ هـ (١٨٨٠م) طبع بولاق سنة ١٣١٢هـ. وللزمخشرى كتاب فى الألغاز النحوية وآخر فى العروض يرجع فى شأنهما إلى مؤلف بروكلمان المعروف. ونزيد فى هذا المقام شرح الزمخشرى على «لامية العرب» للشنفرى، وعنوانه «عجب الأعجاب فى شرح لامية الأعراب»، وقد طبع مع شرح المبرد، فى استانبول (مطبعة الجوائب) سنة ١٣٠٠هـ، وطبع منفرداً فى القاهرة سنة ١٣٢٤هـ، وطبع مع طائفة من شروح أخرى فى القاهرة سنة ١٣٢٨هـ.

وقد يسّر الزمخشرى مفردات اللغة العربية لأبناء العروبة بمؤلفه «مقدمة الأدب» وزوده بشروح باللغة الفارسية، وقد أهداه إلى سپاهسا لار أتسز بن خوارزمشاه *Samachscharii Lexicon ar-abicopersicum*، طبعة J.G. Wetztein، فى مجلدين ليپسك ١٨٤٤م)، وله أيضاً معجم للعربية الفصحى اشتهر بترتيبه المنهجى اسمه «أساس البلاغة» وقد طبع هذا المعجم فى مجلدين بالقاهرة ١٢٩٩ هـ، ١٣٤١ هـ (دار الكتب المصرية) ولكنهؤ سنة ١٣١١ هـ.

وجمع الزمخشرى غريب الحديث فى كتاب «الفائق» الذى طبع فى حيدر آباد سنة ١٣٢٤هـ. أما معجمه الجغرافى «فى كتاب الأمكنة والجبال والمياه» فقد نشره M. Salverda de Grave (تحت رعاية T.G.J. Juynboll، ليدن ١٨٥٦م) ولم يبق من مؤلفه «الدر الدائر (؟) المنتخب فى كتابات واستعارات وتشبيهات العرب» إلا قطعة موجودة فى ليبسك (Vollers، رقم ٨٧٣، جـ ١).

وقد تجلت معرفته العجيبة باللغة فى مجموعة من الأقوال المشهورة. وله مجموعة من الأمثال القديمة بين دفتى كتاب «المستقصى فى الأمثال» الذى لم يطبع بعد، ومنه مخطوطات كثيرة فى استانبول علاوة على المخطوطات التى ذكرها بروكلمان (*Gesch. Arab. Litt.*، جـ ١، ص ٢٩٢؛ انظر Rescher فى *M. S. O.*، جـ ١٥، ص ٢٣؛ . «*R.S.O.*» [.]، جـ ٤، ص ٧٠٨؛ M. O.، جـ ٧، ص ٩٧، ١٠٢)، وفى بروسه (انظر. *Zeitschr d. Deutsch. Morgenl Gesells.*، جـ ٦٨، ص٥٠) واسكوتارى (المصدر نفسه، ص ٥٨). وثمة مختارات من هذه

المجموعة عنوانها «زبدة الأمثال» وقد جمعها سنة ٩٩٩ هـ (١٥٩١م) مصطفى إبراهيم الغاليپولى المتوفى عام ١٠٢٤ هـ (١٦١٥م) مع شرح فارسى وحواش تركية (انظر بروكلمان فى كتابه المذكور، جـ ٢، ص ٤٢٣). وللزمخشرى ثلاث مجاميع من الحكم عنى بتصنيفها عناية كبيرة وجمع فيها كل بدائع صناعة البلاغة:

(١) «نوابغ الكلم» *Anthologia sententia rum arabicarum cum scholiis Zamachsjarii*، نشره وحققه وشرحه H. A. Schultens، ليدن ١٧٧٢م؛ *Les Pensées*، النص العربى نشره C. Barbier de Meynard فى المجلة الأسيوية، السلسلة السابعة، جـ ٦، ص ٣١٣ وما بعدها؛ وانظر Doeje فى Z.D.L.G جـ ٣٠، ص٥٦٩ وما بعدها وطبع على الحجر فى استانبول ١٨٦٦؛ وطبع فى القاهرة عام ١٢٨٧هـ، ١٣٠٥هـ، وفى بيروت عام ١٣٠٦). وأشهر شروح نوابغ الكلم شرح سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ (١٣٨٩م) وعنوانه «النعم السوابغ» وقد طبع على الحجر فى استانبول سنة ١٨٦٦، وفى القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ، وطبع فى بيروت سنة ١٣٠٦ مع حواش لمحمد البيروتى؛ وشرح أبى الحسن بن عبدالوهاب الخيوقى الذى كتبه حوالى عام ٧٧٠ هـ (١٣٦٨ م)، وطبع فى كاسان سنة ١٣١٤ هـ. ولدينا علاوة على الشروح التى ذكرها بروكلمان Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Litt,*، جـ ١، ص ٢٩٢) وهى شرح الكندى (القرن السابع) وشرح أمير اليمن الناصرللحق المبين (كتب عام ٧٨٢ هـ = ١٣٨٠م) وشرح القونوى (كتب حوالى عام ١٠٠٠ هـ = ١٥٩١م) شروح أخرى هى شرح محمد بن دهقان على النسفى (أفاد من هذا الشرح، Schulthens، كتابه المذكور)، وشرح محمد بن إبراهيم الربعى (توفى عام ٩٧١ هـ = ١٥٦٤؛ بروكلمان: كتابه المذكور، جـ ٢، ص ٣٦٨) الذى كتب عام ٩٦٧ هـ (١٥٦٠م؛ انظر Lévi-Provençal: *Les Mss, arabes de Rabat* رقم ٤٢١؛ والترجمة التركية التى قام بها يوسف صديق افندى، وطبعت فى استانبول سنة ١٢٨٣هـ).

(٢) «ربيع الأبرار فيما يسر الخواطر والأفكار» (انظر-Ham

Wiener Jahrb.:mer جـ ٦٣، Ribl . Anz، ص ٢٣١)، وقد طبع فى القاهرة سنة ١٢٩٢؛ واختصر هذا الكتاب وأضاف إليه زيادات من مصادر أخرى محمد بن الخطيب قاسم المتوفى سنة ٩٤٠ هـ (١٥٣٣م؛ انظر Gesch. d. Litt جـ ٢، ص ٤٢٩) وسماه «روض الأخبار» وقد طبع هذا المختصر فى بولاق سنة ١٢٧٩ هـ، وفى القاهرة سنة ١٢٩٢هـ، ١٣٠٧ هـ.

(٣) «أطواق الذهب» *Samachscharis Goldene Halsbänder als Neujahrgeschenk arabisch und deutsch. Von J. v. Hamsner* ڤينا ١٨٣٥) وقد ترجمة ترجمة جديدة H. L. Fleischer، ليپسك ١٨٣٥؛ وترجمه بعد ذلك G. Weil شتوتجارت ١٨٦٣م؛ ونشره وترجمه C. Barbier de Meynard باسم *Les Colliers d'or, allocutions mo-rales de Z*، باريس ١٨٧٦ بعنوان «النصائح الصغار» وقد ذكر بهذا العنوان أيضا فى الكشاف، وفى مخطوطات ليدن رقم ٢١٥٣، وفى المتحف البريطانى، الملحق رقم ١٠٠٣ (انظر De Goeje فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesells* جـ ٣، ص ٥٦٩) وطبع فى بيروت سنة ١٣١٤ هـ، كما طبع فى استانبول سنة ١٢٨٦هـ مصحوبا بترجمة تركية مع شرح «قلائد الأدب» لميرزا يوسف خان أسير المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ (١٨٨٩م؛ انظر الهلال، جـ ٣، ٨٦٩)، وطبع فى بيروت سنة ١٢٩٣ هـ، ١٣٢٢ هـ وفى القاهرة سنة ١٣٢١هـ. وقد قلد الزمخشرى كتاب كثيرون، فصنف أحمد بن محمد بن محمود النحوى، كتاب «أطباق الذهب» (انظر فهرس Brill-Houtrma رقم ٤٩٦، س ١٣)، وصنف الشاعر الفارسى عبدالمؤمن بن هبة الله الإصفهانى الذى عاش حوالى سنة ٦٠٠هـ (١٢٠٣م) كتابا من هذا القبيل طبع هو والأطواق فى استانبول سنة ١٢٨٩هـ، وطبع وحده فى القاهرة سنة ١٣٢٩هـ، وطبع على هامش «تحفة أهل الفكاهة فى المنادمة والمزاحة» لمحمد أفندى سعيد فى القاهرة سنة ١٣٠٧، ١٣٢٦هـ وطبع مع شرح محمد سعيد الرافعى فى القاهرة سنة ١٣٢٨هـ، وطبع مع حواش ليوسف بن إسماعيل النبهانى

رئيس المحكمة العليا ببيروت، فى بولاق ١٢٨٠هـ، وفى القاهرة ١٨٨٠م، وفى بيروت سنة ١٣٠٩هـ.

وقد ألف الزمخشرى مجموعة من الرسائل الخلقية استهلها مخاطباً نفسه بقوله «يا أبا القاسم» وسميت بالمقامات أسوة بمعنى هذا المصطلح القديم وتعرف هذه المجموعة أيضاً باسم «النصائح الكبار» وزاد عليها ست رسائل فى موضوعات مختلفة كالنحو والعروض وأيام العرب بعد إبلاله من مرض شديد أصابه سنة ٥١٢هـ (١١١٨م). وقد طبعت «النصائح الكبار» مع شرح المؤلف فى القاهرة سنة ١٣١٣هـ، ١٣٢٥هـ، وترجمها رشر (O. Rescher: *Reitrage zur Maqâmenliteratur*، فى ستة كتيبات، جريسڤالد سنة ١٩١٣). وللزمخشرى «كتاب نزهة المؤتنس ونهزة المقتبس» وهو يدخل أيضاً فى باب الأدب، ويمكن أن نعده ضرباً من أدب فقهاء اللغة، وهو محفوظ فى آيا صوفيا رقم ٤٣٣١ (Rescher فى *Zeitschr. der. Deutsch. Morgenl. Gesells.*، جـ ٦٤، ص ٥٠٨).

ومن قصائده التى جمعت فى ديوان (الفهرست، الطبعة الثانية، القاهرة، جـ٣، ص ١٣١) قصيدة رثى بها أستاذه أبا مضر، وقد نشرت فى العزِّى «مضنون» طبعة يهودا ص ١٦ وما بعدها.

وألف فى الحديث كتابين اثنين فقط هما:

(١) «مختصر الموافقة بين آل البيت والصحابة» وهو موجود فى مكتبة أحمد تيمور (مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق، جـ ١، ص ٣١٣).

(٢) «خصائص العشرة الكرام البررة» (انظر Ahlwardt، مخطوط برلين، رقم ٩٦٥٦ *Hespéris*، جـ١٢، ص ١١٧، ٩٩١).

المصادر :

(١) الأنبارى: نزهة الألباء، ص ٤٦٩-٤٧٣.

(٢) ابن خلكان: الوفيات، بولاق ١٢٩٩هـ جـ٢، ص ١٠٧.

(٣) ياقوت: إرشاد الأريب، طبعة ماركوليوث، جـ٧، ص١٤٧-١٥١.

(٤) السيوطى: بغية الوعاة، ص٣٨٨.

(٥) Liber de Interpretibus Korani، طبعة فلوجل رقم ٢١٧.

(٧) محمد عبدالحى اللكنوى الفوائد البهية، ص ٨٧.

(٨) جميل بك: عقود الجواهر، جـ١، ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٩) ابن تغرى بردى، طبعة Popper، جـ٣، ص٣٤، ٧ـ١٧.

(١٠) Barbier de Meynard فى المجلة الأسيوية ١٨٧٥م، جـ٢، ص٣١٤ وما بعدها

(١١) Brockelmann: Gesch. DArab. Litt.، جـ ١، ص ٢٨٩ وما بعدها.

(١٢) سركيس: معجم المطبوعات، عمود ٩٧٣ وما بعده.

(١٣) Nöldeke-Schwally: Geschdes Qorans، جـ ٢، ص ١٧٤.

(١٤) Goldziher: Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung، ص ١١٧ ـ ١٧٧.

خورشيد [بروكلمان C. Brockemann]

زمزم

بئر مكة المقدسة، وتعرف أيضا ببئر إسماعيل. وهى بالحرم الشريف إلى الجنوب الشرقى من الكعبة قبال الركن الذى به الحجر الأسود. وعمقها مائة وأربعون قدماً وتعلوها قبة أنيقة. ويشرب الحجاج من مائها للاستشفاء، ويحملونه معهم إلى أوطانهم لتقديمه إلى المرضى. وزمزم فى العربية معناها «الماء الغزير» والفعل زمزم معناه شرب الماء على جرعات صغيرة والهمهمة من خلال الأسنان.

وتربط الروايات الإسلامية أصل هذه البئر بقصة إبراهيم عليه السلام. فقد احتفرها جبريل عليه السلام لينقذ هاجر وولدها إسماعيل عليه السلام وكانا على وشك الهلاك عطشا فى الصحراء. وكانت هاجر أول من احتجزت مياهها بأن أقامت سورا من الحجر حولها. والمحقق أن زمزم كانت على الأقل موضع التعظيم والتبجيل منذ عهد قديم جدا. واعتاد الفرس فى الجاهلية أن يفدوا إليها كما نستدل على ذلك من بيت لشاعر قديم مؤداه أن الفرس يتمتمون بصلواتهم حول بئر

زمزم منذ أقدم الأزمنة. وذكر شاعر آخر أن ساسان بن بابك جد الساسانيين قد زار هذه البئر.

وقد طمّ بنو جرهم فى الجاهلية بئر زمزم وألقوا فيها بجميع أموالهم، ولاحظ المسعودى أن جرهم كانوا فقراء، ومن ثم لاشك فى أن الأموال التى ألقيت فيها قد جاء بها الفرس وليس بنو جرهم.

وقد كشف عبدالمطلب جد النبى البئر من جديد واحتفرها وأقام عليها سوراً من الحجر. واستخرج منها غزالين من الذهب وبعض السيوف القلعية وبعض الدروع. وصنع من السيوف بابا للكعبة غطاه بصفائح ذهب قدت من أحد الغزالين، فى حين وضع الغزال الآخر داخل الكعبة. وقد وزعت مياه البئر بين أهل مكة.

ويقال إن مياه زمزم فاضت عام ٢٩٧هـ (٩٠٩م) الأمر الذى لم يعرف من قبل فغرق كثير من الحجاج.

المصادر:

(١) المسعودى، طبعة وترجمة Barbier de Meynard، الفهرس.

(٢) H. Kazem Zadeh : *Relation d'un Pélerinage á La Mecque en 1910 - 1911* باريس سنة ١٩١٢؛ أوصاف كثير من الرحالة.

(٣) Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr., Naam-en Zaakregister*، تحت مادة زمزم.

(٤) والصورة فى كتاب Snouck Hurgroje : *Bildcr aus Mekka* ليدن سنة ١٨٨٩، جـ ١، ٣.

(٥) *The Travels of Ali Bey* جـ ٢، لوحة رقم ٥٧.

الشنتناوى [كارا ده فو B. Carra de Vaux].

زناتة

يطلق مؤرخو العرب فى العصور الوسطى هذا الاسم على إحدى المجموعتين الكبيرتين اللتين ينقسم إليهما البربر. وتذهب الرواية الخاصة بسلسلة نسبهم، وهى الرواية التى كانت العماد فى تصنيفهم أجناسا إلى أن زناتة التى انحدرت من مدغيس الأبتر تختلف عن صنهاجة التى انحدرت من برنس. وبرنس ومدغيس هم أبناء أب واحد هو برّ. وثمة آراء

أخرى تربط زناتة بشخص يدعى شنَه أو جنَه. ويقال إنه إما أن يكون قد انحدر من صلب كنعان ولد سام أو من صلب جالوت. ويكفى فى تعليل هذا الزعم من جانب زناتة القول بأنهم أرادوا به أن يصلوا حبلهم بشخصيات جليلة . والظاهر أن هذا القول يؤيده إلى حد ما أسلوب المعيشة التى كان يحياها معظم أهل زناتة. فقبائل زناتة رحل فى جملتهم على طريقة الأعراب يرعون الإبل ويعيشون فى الخيام، فى حين أن غالبية صنهاجة تعيش عيشة مستقرة. وتتفرق زناتة فى كل بلاد البربر، على أن أغلبها فى الفيافى والصحارى الممتدة من غدامس إلى المغرب الأقصى. والظاهر أن عرب المغرب الأوسط والأقاليم الصحراوية الحافة به كانت ومازالت موطنهم الخاص، وهم يتميزون عن الجماعات الأخرى بلغتهم. فاللهجات البربرية التى يتحدثون بها فى واحات مزاب وورجلة وواد ريغ وفى غرب الجزائر بما فى ذلك جبل ورسنس الضخم، وفى شرق مراكش حيث لا يزال يطلق عليها اسم الزناتية.

ويفرق الإخباريون، كما هى الحال بالنسبة لصنهاجة، بين عدة أجناس من زناتة أو على الأصح بين جملة أفواج من السكان ظهرت على مسرح التاريخ فوجاً بعد فوج بعد أن عاشت مغمورة فى حالة البداوة. وقد مكنتهم الظروف المواتية من أن يؤسسوا الإمبراطوريات الكبيرة التى كانت قائمة إما بالتحالف معها أو بمناصبتها العداء.

وينتسب إلى الجنس الأول من زناتة: جَراوَة، وبنو إفْرِن، ومَغْراوة، وومانو وإيلومى. ويقال إن جراوة كان مركزهم الرئيسى فى جبال أوراس حيث كان للكتهم المشهورة الكاهنة فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) شأن كبير فى مقاومة الفتح العربى. [فى بادىء الأمر]. فلما اتخذت هذه المقاومة ـ التى كانت أوراس إحدى معاقلها ـ البدعة الدينية التى عرف بها الخوارج كان زناتة بن إفرن أصلب أبطالها عوداً وأشدهم مراساً. وقد أسس أبو قرّة الإفرنى فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) مملكة خارجية فى تلمسان. وفى القرن الرابع

(العاشر الميلادى) أثار أبو يزيد الإفرنى «صاحب الحمار» أهل البربر الشرقية بما فيهم أوراس على الخلفاء الفاطميين باسم المذهب الخارجى القديم. وفى الوقت ذاته كانت إفكان (على مسيرة اثنى عشر ميلا إلى الجنوب الغربى من معسكر) وشالّة القريبة من الموقع الذى أقيمت عليه مدينة رباط فيما بعد قصبتى إمارتين.

وكان أقوى الزناتية من الفوج الأول هم الذين كانوا ينسبون إلى قبيلة مغراوة العظيمة. ونذكر بصفة خاصة من بين هؤلاء: بنى خزر التى كانت منازلهم فى سهول أورانية ومراكش الشرقية. وقد استطاعوا بوصفهم من أقيال الأمويين فى قرطبة أن يصدوا فى شىء من الجهد خلال القرن العاشر وجزء من القرن الحادى عشر (الرابع - الخامس الهجرى) الهجمات المتكررة التى شنتها صنهاجة المشايعة للفاطميين فى إفريقية. وقد استقر زيرى بن عطية أحد زعماء بنى خزر فى فاس بعد سقوط الأدارسة ومكّن لنفسه فيها إلى أن جاء المرابطون عام ٤٥٥ هـ الموافق ١٠٦٣ ميلادية. وشهد القرن الحادى عشر أيضا ازدهار دويلتى مغراوة الأخريين، وهما دولة بنى يعلى فى تلمسان، ودولة بنى خزرون فى سجلماسة، وقد قضى عليهما غزوة المرابطين لهذه البلاد.

ويجتاز تاريخ زناتة فى المغرب الأوسط بعد ذلك فترة غموض. فقد كان هناك نضال بين عشيرتين من عشائر هذه الأرومة هما الإيلومى والومانو. وكان الومانو هم الذين أتوا بالموحدين إلى بلاد تلمسان.

وإنما استعادت زناتة أهميتها بعد سقوط خلفاء عبدالمؤمن، وذلك عندما علا شأن الفوج الثانى منهم. وكان هؤلاء يعتبرون جزءا من بنى واسين الذين دفعوا صوب الغرب إلى الجنوب من أورانية ومراكش أمام ضغط عرب بنى هلال الرحل الذين كانوا بادىء الأمر أصحاب الكلمة العليا فى إفريقية. وفى غضون النصف الأول من القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) انتزع زناتة بنى واسين - وكانوا قد تخلوا لوقتهم عن حياة البداوة - المغرب

الأوسط والمغرب الأقصى من الموحدين. وأسس المرينيون مملكة فاس كما أسس بنو عبدالواد مملكة تلمسان. وقد لاقى بنو عبدالواد الذين كانوا ينزلون منازل زناتة المأثورة مشقة كبيرة فى إخضاع إخوانهم وخاصة بنى توجين. وكان هؤلاء قد أصابهم الوهن فى السهول حيث غدوا عبيداً للعرب الرحل، ولكنهم كانوا لا يزالون على جانب من القوة فى ورسنيس حيث كانت الحياة قد استقرت بهم، ولا يزال أحفادهم يعيشون فى هذه الجبال وقد بقى الاسم الذى أطلق على اللهجة البربرية التى كانوا يتحدثون بها أثراً من الآثار القليلة التى احتفظت بها زناتة من عهدها المجيد.

المصادر:

(١) ابن خلدون تاريخ البربر، النص، جـ ١، ص ٥٢٥ وما بعدها؛ جـ ٣، ص ١ وما بعدها، الترجمة، ده سلان، جـ ٣، ٤.

(٢) مفاخر البربر، طبعة ليڤى پروڤنسال سنة ١٩٣٣.

(٣) البكرى، طبعة وترجمة ده سلان، فى مواضع مختلفة.

(٤) الإدريسى: وصف إفريقية والأندلس طبعة دوزى وده غوى، ص ٥٧ ـ ٥٨؛ الترجمة، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٥) Fournel : *Les Berbers*، باريس سنة ١٨٧٥.

(٦) G. Marcais : *Les arabes en Berbérie du XIéme au XIVéme siécle* ١٩١٣.

(٧) R. Basset : *Etude sur l Zenatia du Mzab, de Ouargla, de L'Oued Righ.*

(٨) المؤلف نفسه *Etude sur la zenatia de l'Ouarsenis et du Mghreb central (Publications de l' Ecole des Lettres d'Alger* جـ ١٢، سنة ١٨٩٢، جـ ١٥، سنة ١٨٩٥.

الشنتناوى [مارسيه G. Marcais]

الزنج

اسم القبائل الزنجية التى تقطن ساحل إفريقية الشرقى. وقد أطلق المؤرخون العرب هذا الاسم على العبيد المنتقضين الذين أثاروا الفزع والرعب فى القسم الأدنى من أرض العراق خمسة عشر عاما (٢٥٥-٢٧٠هـ=

٨٦٨-٨٨٣م) وكانوا قد شقوا عصا الطاعة من قبل عام ٧٥هـ (٦٩٤م). وهذه الفتنة على جانب كبير من الأهمية لأنها حرب من الحروب القديمة، أو قل إنها كانت حرباً منظمة شنت على بغداد على مثال حربى أونوس Eu-nus(١٤٠ق.م) وإسبرطاكوس Spartacus (٧٣-٧١ق.م) اللتين شناهما على رومة، وحروب توسانت لوڤرتير Tous-saint Louverture فى هايتى (١٧٩٤-١٨٠١م) وعصيان حمالى ناتال بقيادة غاندى (١٩٠٦-١٩١٣) فى وجه الاستعمار الأوربى.

ويذكر الطبرى أن هؤلاء الثائرين هم مصدرنا الأساسى. وكانوا يشتغلون فى أعمال الحفر (كسّاحين) ومهمتهم جعل أرض العراق السفلى صالحة للزراعة وإزاحة السباخ وتكديسه أكواماً لجعل أرض شط العرب المشبعة بالأملاح صالحة للزراعة (شورجية من شوره[1] أى النترات، وهى اصطلاح فارسى مستعمل أيضا فى عمان؛ انظر de Goeje: *Glossaire de Tabari* مادة كسح وهو ينقل فى هذا عن كتاب العيون).

وكان هؤلاء العمال يجمعون على الأغلب من بين العبيد الزنوج المجلوبين من الخارج ومن بين زراع البلاد، ثم يرتبون مجموعات كل مجموعة تتألف من عدد بين خمسمائة وخمسة آلاف فاعل ويحشرون حشراً بلا أمل ولا مأوى. وكان طعامهم حفنا قليلة من الدقيق والجريش والتمر. وقد أدرك هؤلاء التعساء بوحى من احتكاكهم بالمسلمين أن لهم حقاً فى أن يعيشوا وأن ينالوا ولو قسطاً ضئيلا من العدل والإنصاف . وليس من شك فى أنهم قد تأثروا أيضاً بالمتعبدين من المسلمين الذين كانوا يعيشون فى صوامع عبادان المجاورة.

وقد وجد هؤلاء العبيد زعيما صمم على أن يضع حدا لتعاستهم، وكان هذا الزعيم رجلا علويا من مدّعى الخلافة نسبته إلى علىّ موضع جدل وإن كانت فيما يبدو صحيحة. ذلك أن البيرونى يقول إن الشيعة لا يزالون يحتفلون بعيده فى السادس والعشرين من رمضان. واتخذ هذا العلوى لنفسه اسم على بن محمد بن عيسى بن زيد بن عباس بن على بن حسين بن على، وكان يكنى بالبرقعى «أى المحجب»،

---

(١) «شورة» كلمة فارسية معناها أرض ذات نز وملح.
عبد المنعيم حسين

وكان يعاونه فى ذلك شخص يدعى رشيداً القرماطى (ولعله يتصل بدعوة القرامطة التى كانت فى ذلك الوقت قد ظهرت وشيكا) وطحان وبائع شراب. وكان عبيده الأبّاق يؤدون له يمين الطاعة بالحلف بالطلاق على الطريقة القرمطية ورفع على بن محمد راية العصيان فى السابع من رمضان عام ٢٢٥هـ(٨٦٨م) وتلا الآية القرآنية المعروفة باسم الشراة (سورة التوبة، الآية ١١٢) (١) ونذر نفسه للجهاد بحد السيف (خروجا غضبا بالله).

ومن المؤسف أن المصادر التى بين أيدينا لا تذكر إلا تفاصيل قليلة عن نظام حكومته التى كانت على النمط الشيعى. وتكاد هذه المصادر تقتصر على ذكر مجريات الحرب التى شنها الأمير العباسى الموفق على الزنج دون رحمة. وقد خرج الزنج من جُبّاء وقسم زعيمهم جيشه المسلح بالمقاليع قسمين:

١- الزنج بالمعنى الأخص لهذا اللفظ.

٢- الفراتية والقرماطية والنوبة. وكان يشد من أزره قبيلة بنو تميم العربية وأسطول استولى على الأ بلّة ثم على عبادان ثم على الأهواز الجنوبية ثم على مدينة البصرة العظيمة وتقدم فى سيره حتى بلغ واسط (٢٦٤هـ=٨٧٧م) وجبل والنعمانية وجرجرائية ورامهر مز . ولما شعر الوالى بالخطر الجسيم الذى يتهدده حشد قواه جميعا وتأهب للكرّ ثانية. ولم يخلص من هذا القتال إلا بعد ثلاث سنوات. فقد اخترق أولا الأسيجة الخمسة لمعسكر منيعة ثم حاصر مراكز قيادة الزنج فى مختاره (٢٦٨هـ= ٨٨١م) على قناة أبى الخصيب جنوبى البصرة، ولكنها لم تستسلم إلا عام ٢٦٩هـ (٨٨٢م) وقتل البرقعى فى الثانى من شهر صفر عام ٢٧٠ (٨٨٣م). وهكذا أخمدت هذه الفتنة بقسوة بالغة، وعاد الذين كانوا قد ركنوا إلى الفرار منهم وأعيد النظام القديم إلى ما كان عليه.

---

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١١١ وهى قوله تعالى «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون فى سبيل الله فَيَقْتُلُونَ ويُقْتَلُونَ وعدا عليه حقا فى التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به، وذلك هو الفوز العظيم»

(د. مهدى علام)

المصادر:

(١) الطبرى، طبعة غوى، جـ٣، ص١٧٤٢-١٧٨٧، ١٨٣٥-٢١٠٣.

(٢) Th. Nöldeke: *Sketches from Eastern History* ص١٤٦-١٧٥.

(٣) G. Casanova في *Revue Numismatique* سنة ١٩٣٤، ص٥١٠-٥١٦.

(٤) J. Walker فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، سنة ١٩٣٣، ص٦٥١-٦٥٦.

الشنتناوى [ماسينيون L. Massignon]

الزنجانى

عز الدين عبدالوهاب بن إبراهيم بن عبدالوهاب بن أبى المعالى الخزرجي، ويدعى أيضا العزِّى: نحوى عربى عاش فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى)، ولا نعرف تاريخ مولده ومكانه، وتاريخ وفاته أيضا غير محقق. والحقائق القليلة التى نعرفها عن حياته قد أمدنا بها حاجى خليفة الذى ذكر تواليف الزنجانى وأضاف ما قاله الزنجانى نفسه عن تاريخ تأليفها ومكانه؛ ومن ثم عرفنا أنه أقام فى الموصل عام ٦٣٧هـ (١٢٣٩م)، حيث أتم كتابه «المعرب عما فى الصحاح والمغرب» وهو تعليق على ما فى الصحاح والمغرب. وأخيراً كان فى بغداد حيث فرغ عام ٦٥٤ (١٢٥٦م) ـ كما يخبرنا فى نهاية تواليفه ـ من الشرح المسمى «الهادى» على مؤلفه النحوى «مبادىء فى التصريف» وحاشيته «الكافى» (التى تقع فى مجلدين) على مؤلفه النحوى «الهادى فى النحو»، كما أتم أيضا مؤلفه «متن الهادى فى النحو والتصريف» فى نفس الوقت. وفى السنة التالية أكمل حاشية على كتاب «القسطاس فى العروض» للزمخشرى سماها «تصحيح المقياس فى تفسير القسطاس».

ويقول حاجى خليفة إنه توفى بعد عام ٦٥٥هـ (١٢٥٧م) بقليل، ولكننا لانعرف تاريخ وفاته على التحقيق؛ وقد كتب الزنجانى علاوة على هذه الحواشي وغيرها من الكتب فى النحو كتابا فى استعمال الاسطرلاب، وجمع

ديواناً من الشعر العربى سماه «المضنون به على غير أهله» وهو ديوان على غرار الحماسة لأبى تمام أو البحترى، ويشتمل على أبيات لشعراء من العرب الجاهليين والمخضرمين وشعراء العهد الذى تلا ذلك أخذها من دواوينهم وكتب الشعر القديمة؛ وكتب عبيد الله بن عبدالكافى بن عبدالمجيد العبيدى حاشية عليه. ولم يذكر هذا الديوان لاحاجى خليفة ولا السيوطى الذى تكلم عن الزنجانى فى بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة (القاهرة، ١٣٢٦ ص ٣١٨).

المصادر

(١) Brokelmann: *G.A.L* جـ ١، ص ٢٨٣، ٤٧٤.

(٢) حاجى خليفة، طبعة فلوجل Flügel، انظر الفهرس، جـ ٧، ص ٩٤٤.

(٣) سركيس: فهرست المطبوعات العربية، القاهرة ١٩٢٨ ـ ١٩٣٠.

(٤) السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة ١٣٢٦، ص ٣١٨.

(٥) الزنجاتى: المضنون به على غير أهله؛ طبعة L. B. Yahuda، القاهرة ١٩١٣ ـ ١٩١٥.

عبدالنعيم حسنين [إلزه ليختنشتاتر Ilse Lichtenstädter]

«الزنجبار

قصبة جزيرة تحمل الاسم نفسه قبالة ساحل إفريقية على خط عرض ٦° جنوباً. والمدينة فى الجانب الغربى من الجزيرة على مسيرة ٢٦ ميلا إلى الشمال الشرقى من ثغر بكامويو على خط عرض ٦° ٩° جنوبا وخط طول ٣٩° ١٥َ شرقا؛ والزنجبار شبه جزيرة على هيئة المثلث طولها ميل ونصف ميل؛ وهى تمتد من الشرق إلى الغرب، وتهيئ مرفأ فسيحاً يعد من أحسن المرافىء فى إفريقية؛ ويصل شبه الجزيرة بأرض الجزيرة نفسها برزخ ضيق عليه جبانة؛ وعلى الخليج الحى الوطنى نكامبو، وفى هذا المكان أيضاً حى هندى وحى أوربى. وظلت المدينة منذ الاتفاق الإنجليزى الألمانى الذى عقد فى أول يوليه عام ١٨٩٠، مركز السلطات

القضائية والعسكرية والإدارية التابعة للمحمية الإنجليزية؛ وكان عدد سكان الزنجبار ٤٥,٢٦٧ نسمة فى تعداد سنة ١٩٣١. ويعزى الفضل فى نهوض المدينة إلى السلطان سيد سعيد صاحب مسقط والزنجبار، وقد جعلها قصبة بلاده عام ١٨٣٢، وأضحت، بفضل سياسته الرشيدة، المركز التجارى الرئيسى فى شرقى إفريقية، من رأس غردفوى إلى الخليج دلاكوا؛ وكذلك قام السلطان هو وخلفاؤه بجهد مشكور فى سبيل تقدم العمارة فى المدينة. وقد بنى سعيد نفسه قصراً فى الزنجبار، كما بنى السلطان برغش فى جهة متونى الواقعة على مسيرة ثلاثة أميال من الزنجبار، قصراً جديداً فى تشكوانى، وكان يربطها بالزنجبار خط حديدى، وكذلك أقام عمائر أخرى فى المدينة وجلب الماء من متونى إلى الزنجبار؛ والمدينة مشهورة بفاكهتها، كالموز والليمون والمانجو والبرتقال، وجوز الهند؛ وتصلها بمدن مكوكوتونى وتشوكه وفمبه طرق جيدة للسيارات، كما تصلها بمدينة بوبوبو سكة حديدية طولها سبعة أميال؛ وتحتفظ شركة البرق الشرقية بخط تلغرافى بين ممباسا (منباسا) والزنجبار يكفل الاتصال بثغور شرقى إفريقية وجنوبها وبعدن ومصر والهند والصين وأوربا. وثمة تلغراف لاسلكى بين پمبة والزنجبار، وهما متصلتان أيضاً بالتليفون، وتكفل شركات الملاحة الاتصالات البحرية كشركات كلان (Clan) وإلرمان (Ellerman) وهاريسون (Herrison and Ellerman) وبكنول (Bucknall) وخط شرقى إفريقية الألمانى من همبورج عن طريق رأس الرجاء الصالح والسويس؛ ثم الشركة الإيطالية عبر المحيط (Campagnia Italiana Tsan-satlantica) التى تربط سفنها الزنجبار بجنوة ومصوع وعدن وبنادر الإيطالية وكينيا؛ وكذلك الشركة الحرة بتريستا (Navigazione Libera Triestina) التى تقلع بواخرها من البندقية عن طريق رأس الرجاء الصالح والسويس؛ وشركة الملاحة الهولاندية المتحدة (United Netherlands Navigation Co.) التى تجرى سفنها بين جزر الهند الشرقية الهولاندية وهولاندا؛ وشركة Kohiukljke Paketvoartmaatschappi التى

تربطهـا بجاوة؛ وشـركة Osaka Shoshe Kaisha التى تربطهـا بـاليـابان وجنوب أمـريكا، وشـركـة & Cwasjee Dinshaw Brothers التى تربطها بكسمايو؛ وشركة البواخر البـريطانية (British India Steam Navigation Co.) التى تربطهـا ببومـباى ودربان؛ وقـد عرج على الزنـجـبار عـام ١٩٣١ : ٣٤٦ باخرة من بواخر المحيط، بلغ مجموع حمولتها ١,٤٦٧,٠٠٠ طنا، كمـا عرج عليهـا ٣١٦ باخرة سـاحلية حـمـولتـهـا ١٢٥,٠٠٠ طنا إنجليـزيا، و٣٥٦٢ سـفينة شـراعـية، ومـجمـوع حمـولتها ٦٩,٠٠٠ طنـا انجليزيا؛ وأهم مـا تتجـر به الزنجبـار البرسـيم، الذى أدخل العـرب زراعـتـه عـام ١٨٢٠، ثم لباب جوز الهند المجفف. ويرجع الفضل فى ثروة المدينة إلى هذين المحـصولين؛ أما المحصولات المحلية الأخرى فنصيبها من التـجـارة الخـارجـيـة أقل، وتلك المحـاصـيل هى: الجلود الخـام، والجلد المدبوغ، والـفلـفـل، والصـــابـون والسـندروس البـلورى؛ وثمـة سـلع تستورد إلى الزنجبار لتصدر إلى داخل الجزيرة، وهى البضـائع القطنية والأرز ومنتـجـات المسـتـعمـرات والبـترول والصـــابون والمأكــولات، وتشـــمل الواردات من إفريقيـة بوجه خاص لباب جــوز الهند والعـــاج والجلود الخـــام والجلـد المدبـوغ وراتينـج السـندروس البلورى التى ترسل إلى إنجلتـرا والهند وأمـريكا وأوربا؛ وقـد اتخـذ صـيـادو الحيتان مـن منطقة القطب الجنوبى ثغر الزنجـبـار قـاعدة لهـم، ومن ثم عظمت أهميته؛ والزنجبار كانت أيضاً مقر كافة الشركـات التى تتجـرمع داخل الجزيرة سواء إنجليزية أو ألمانيـة أو برتغالية أو هندية؛ ويأتى سكانهـا الهنود المثابرون، وعـــددهم ١٠,٩٢٦ فى المرتبـة بعـد الإفريقيين الذين يبلغ عددهم ٢٤,٦٤١؛ أمـا الهنود من عـبـدة النار، وجلهم من بومبـاى، فهم أكبـر الجاليات المخـتارة، وبعضـــهم يشتغل بالمـهن الأدبية، ولكن أغلبـهم تجـار ومـوظفـون فى خـدمـة الانجليز. أما السكان المسلمون فمن أهل السنة الشـافـعـيـة، ولا يعـتنق المذهب الإباضـى إلا أفـراد الأسـرة الحـاكـمـة وأقاربهم، وفى الزنجـبار ثلاث بعـثات مسيـحية؛ وقد شـيدت بعثة الجـامعات التابعة لكنيسة إنجلترا، التى أوفدت إلى وسط إفـريقـيـة (والـتى أنشـئت عـام ١٨٦٤)، مستشفى ومـدرسة للمعلمين

ومدرسة عليا؛ وفى الزنجبار أيضا كاتدرائية. ثم إن لآباء الروح القدس الأروام الكاثوليك بعثة فى الزنجبار منذ سنة ١٨٥٦.

المصادر:

(١) F.B. Pearce : *Zanzibar and* Past *fresent. Kenya, Uganda and Zanzibar* ١٩٢٠، وهى كتب أشرف القسم التاريخى بوزارة الخارجية على إعدادها، رقم ٩٦، لندن ١٩٢٠، ص ٥٢ و ٥٧ وما بعدها و ص ٧٢ و٧٩ وما بعدها.

(٢) *Colonial Reports Annual*، رقم ١٥٨٧ و Annual Report *on the social and economic progress of Zanzibar Protectorate, 1931* لندن ١٩٣٢.

(٣) Ethel Younghusband *Glimpses of East Africa and Zanzibar* لندن ١٩١٠، ص ٢١٢ وما بعدها (بالصور).

(٤) W.H. Ingrams: *Chronology and genealogies of Zanzibar*. الزنجبار ١٩٢٦.

صبحى [كرومان A. Grohmann]

٢ـ السكان السواحليون

السواحلى اسم تواترت الأقوال الآن على أنه يدل على الجنس الخليط (ونعنى به المولد من أهل الساحل الأصليين، وهم العبيد المجلوبون من منطقة البلاد العليا، ومن العرب) الذى يعيش فى جل البلاد الواقعة على الساحل وفى الزنجبار (انظر Ingrams، ص ٣٠، ونجد جدولا بالقبائل الرئيسية التى أشير إليها فى ص ٣٢٠)؛ ومن الواضح أن الكلمة «سواحلى» اشتقت من سواحل (ومفردها ساحل)، وهو اسم استعمله كتّاب العرب من أقدم الأزمان للدلالة على ساحل إفريقية الشرقى. على أننا لا نعلم على وجه اليقين متى أطلق أول ما أطلق على القوم الذين جرى القول على تسميتهم بالزنج. ويقول ستراندس Strandes ان الاسم «سواحلى» لم يرد قط فى السجلات البرتغالية؛ وقد نشأ الجنس الخليط فى وقت مبكر يرجع إلى مستهل العصر المسيحى، وربما قبل ذلك، ويتبين لنا هذا من أن صاحب كتاب «الرحلة» Periplus[(١)] يقول بلهجة التوكيد إن التجار العرب استقروا على الساحل وتزوجوا نساء من أهل البلاد

(١) انظر المصدر (٤) من مصادر هذه المادة.

(Schoff، ص ٢٨)؛ والظاهر أن أبعد المستعمرات السابقة على الإسلام صوب الشمال هى أقدمها؛ وقد أنشئت بيت، إذا صدقت الرواية، عام ٦٩هـ (٦٨٩م)؛ ويبدو أن السواحليين على وجه عام يعدون هذه المنطقة الشمالية بمثابة موطنهم الأصلى (نتشى يا أسلى)، ويعدون لهجتى لامو وممباسا لهجتين فصيحتين إلى حد ما، ويطلق اسم كنكوزى على لغة الشعر القديم، التى زودت الشعر الحديث بتقاليده؛ ويقال إنها هى اللغة التى كان يتكلم بها أهل الناحية التى حول مالندى ومايزالون (انظر Steere)؛ ويقول دوارت باربوسا (Duarte Barbosa) إن «مغاربة» كلوه كانوا يتكلمون بالعربية، وظلت هذه حال المهاجرين المحدثين والأسر العربية التى احتفظت بنقاوة دمائها، بيد أنه مع تفشى الرق وتكاثر المولدين ـ وقد بلغ كثير منهم إن لم يكن جلهم مرتبة الأحرار ـ نشأت لغة جديدة شيئاً فشيئاً، إفريقية فى بنائها، ولكنها متأثرة تأثرا كبيراً بالعربية فى مفرداتها. وتختلف اللغة بطبيعة الحال باختلاف الجهة وباختلاف القبائل التى كان يحتك بها المستعمرون العرب أكبر احتكاك. أو باختلاف الجهات التى كانوا يجلبون منها عبيدهم. ولكن من الواضح أن جل هؤلاء، أو قل كلهم، كانوا ممن يتكلمون بلغة البانتو؛ وقد جاء، فى رواية لامو، أن الأهالى الذين وجدهم المستعمرون الأولون فى جزيرة بيت كانوا من الوبونى، وهى قبيلة تعيش على الصيد مازالت تنزل غابات وادى تانا وتتكلم بلغة غير لغة البانتو لم يسجل منها إلى الآن الا النزر اليسير؛ وسواء أكان هذا صحيحاً أم غير صحيح فإننا لا نستطيع فيما يبدو أن نتبين أى أثر فى اللغة السواحلية للكلام الوبونى.

ومن البين أنه لم يكن ثمة وجود لقبيلة «سواحلية» متميزة قبل تسلل الشعوب الدخيلة السابق الإشارة إليها أو مستقلا عنها وهذه الشعوب هى العرب والفرس (ربما قبل الإسلام، ولكن تاريخ هذا التسلل يرجع على وجه التحقيق إلى إنشاء مستعمرة كلوه عام ٩٧٥م على الأقل؛ انظر Ingrams، ص ٧٦، ١٢٦؛ و Hollis، ص ٢٥٧ و٢٨٢)

ولعل الهنود والأندونيسيين كانوا من بين هذه الشعوب؛ وقد يكون السواحلى اليوم إفريقياً خالصاً لا تشوب دماءه شائبة من دم عربى أو دم آخر نقيل وليس السواحليون، بحسب ما نتوقع من الظروف التى تقدم بنا وصفها، جنسا صفاته الجسمانية واحدة، وإنما هم يشتركون كلهم تقريباً، فى سمات إفريقية واضحة، اللهم الا فئة من العرب الخُلصْ. وقد تجد فى الأسرة الواحدة أفرادا تتمثل فيهم درجات اللون المختلفة، على حين نجد بعضهم مفلفل الشعر وبعضهم مموجه وبعضهم مستقيمه. والظاهر أن وصف برتون (Burton، ص ٤١٤ وما بعدها) فيه شىء من التصوير الفكاهى، ويصدق هذا أكثر وأكثر على وصفه لقهم، وإنما كان برتون ينحو فى نظرته إلى كل ما هو إفريقى منحى المغرض المتحيز (انظر Ingrams، الفصل ٤٧)؛ وكل السواحليين، فيما خلا فئة قليلة لا يعتد بها (إذ المرتدون منهم إلى الدين المسيحى قليلون جداً)، مسلمون صادقو الإسلام من أهل السنة على مذهب الشافعية. أما العرب فكلهم أو جلهم من الإباضية (Ingrams، ص ١٨٨ - ١٩٣ و ٤٣٤)، بيد أن مذهب حيوية المادة ينتشر انتشاراً كبيراً بين أولئك الذين أصابوا حظاً قليلا من الثقافة، وهذا هو شأنه فى غير ذلك من البلاد. ففى ممباسا تنذر النذور وتقدم القرابين إلى قبر ولى يعرف باسم «شهه جندنى». والغالب أنهم يفعلون ذلك استجلاباً للأذى على عدوهم، ويعدّد Ingrams (ص ٤٣٥ وما بعدها) خرافات شتى وأعمال سحر متباينة مع إشارات (ص ٥٠١ و ٥٠٥) إلى خوارق (ويبدو أنه استقى روايته من مصدر موثوق به)، لم تعلل قط تعليلا مقبولا.

واللغة السواحلية، كما تقدم بنا القول، إفريقية التركيب فى جوهرها، أو قل هى بانتوية بصفة خاصة، على أنه لا يمكن الزعم بأنها تقوم فى أساسها على أية لغة بذاتها من لغات البانتو، ولعل پوكومو وادى تانا هى القبيلة التى اتصل بها مستعمرو پيت ولامو الأولون أكبر اتصال، ومن المحقق أن أثر لغتهم فى اللهجة اللاموية من اللغة السواحلية لا يخطئه أحد. ونحن لو

أخذنا الأمور بالظاهر لبدا لنا أنها كانت دون القبائل البانتوية اللغة، القبيلة الوحيدة التى كانت فى متناول مستعمرات العرب الشماليةحتى القرن السادس عشر، وعندئذ انتقلت قبائل «النيكا» فى روايتهم ميممة شطر الجنوب الغربى قادمة من «شنكوايا»، ولكن ليس ثمة دليل على أن هذا الموضع (وهو الآن داخل فى الصومال الإيطالى) كان موطنهم الأصلى. وليس من سبب يدعونا إلى الشك فى أنه سبقت هذه الهجرة هجرات من الجنوب أو الغرب لم يدون خبرها. ويزعم إنكرامز Ingrams (ص ٦٤) أن الأهالى الذين ورد ذكرهم فى كتاب «الرحلة» Periplus لا يمكن أن يكونوا من البانتو، بيد أن قوله هذا يصعب أن يكون هو القول الفصل. ويجب الا يغرب عن بالنا ضمناً أن «البانتو» ليس اسماً لشعب كما أن «الأمم التى تتكلم بالانكليزية» ليست شعباً بذاته.

ويمكن أن نجمل السمات العامة للغات البانتو فيما يلى: قيامها فى بنائها على التراكيب المندمجة، والقاعدة المتبعة فى أنواع الاسم فيها، وانعدام الجنس فى نحوها. وقد لحق أنواع الاسم فى لغة السواحلى تهذيب كبير يدل على أنها مرت بمرحلة طويلة من التطور، كما يدل على أنها تأثرت تأثراً عظيماً باتصالها بغيرها من اللغات الأجنبية. ومما يثير الدهشة أن الصور الصوتية نادرة فيها إلى حد ما (Lautbilder)، وهى خاصية ملحوظة جداً فى لغات الزولو والنيانجا واليآو مثلا، وكذلك فإن نشوء الجملة الاسمية مما يثير الدهشة أيضاً. وتلك حجر عثرة فى سبيل الطلبة الأوربيين ولا وجود لها فى صور الحديث الأكثر بدائية فى لغة البانتو. ومن الواضح أن الكلمات العربية هى أكثر الكلمات الدخيلة فى مفردات اللغة السواحلية، وكان شأنها فى هذه اللغة شأن اللاتينية فى اللغات التيوتونية وخاصة الإنجليزية. وكثير من هذه المفردات، كما هو منتظر، مصطلحات فى الدين وشعائره مثل: دوا وكوسالى («كو» هى البادئة التى تدخل على المصدر) وكوسوجودو، وإمامو، وكتبا إلى آخره؛ أما استعمال كلمات من أمثال سلطانى وأميرى ودله فمن الواضح أنه قد ألجأت إليها

الضرورة، وكذلك أسماء الأشياء التى أدخلها العرب مثل صهنى = صحن، وسفريه = القدر من المعدن، وأوفه = الطابق الأعلى من منزل، وجهزى = السفينة الشراعية، وغيرها كثير؛ ويبدو فى بعض الحالات أن إدخال الكلمة العربية لم تكن تدعو إليه الضرورة إطلاقاً مثل سمكى للكلمة السواحلية القديمة سوى= سمك (وهى فى لغة بوكومو نسوى، ووسيلى لكلمة فكه بمعنى يصل، ورودى لكلمة أويا بمعنى يعود (قارنها بكلمة بويا فى لغة الزولو)، وزمانى لكلمة كاله بمعنى منذ زمن طويل، ومحلى لكلمة بانتو بمعنى محل، ثم إن أثر العربية فى النحو السواحلى مقصور على إدخال حروف الجر وحروف العطف (لغة البانتو يعوزها أجزاء الكلام بشكل واضح) مثل «حتى» و «لكنى» و «ولا» و «(كوا) سببو» و «بله» إلى آخره، مما نستطيع معه القول بأنها سدت حاجة كانت اللغة تفتقر إليها، وهى على وجه التحقيق تيسر الإنشاء الأدبى.

وقد تغير النطق بالكلمات العربية بطبيعة الحال تغيراً كبيراً، وذلك يرجع إلى حد كبير إلى إدخال الحروف المتحركة بين ساكنين مثل «رزيكى» من رزق، ما دامت أن كافة المقاطع السواحلية مجهورة؛ ويواجهنا موضوع طريف فيما يتصل بالكلمتين «هروفو» (عرف) و«هروسى» (عرس) حيث حل الحرف الحلقى فى النطق الشائع محل العين (ويحذفه بعض المتحدثين، وهذا يعتبر أصح فى الواقع)، وتختزل العين فى جهات أخرى إلى وقفة حلقية، أو تهمل إهمالا. وتنطق الغين أحيانا كما تنطق الجيم المصرية، وأحيانا كما تنطق الهاء اللهم إلا من متحذلقة المستعربين. وقد أدى النطق بالأفعال العربية إلى بعض الحيرة مثل: «رزوكو» من رزق، و «سفرى» من سفر. ولكن الأفعال العربية فى اللغة السواحلية، قد أخذت، فى رواية سيدل (Seidel ص ١٠١)، من الفعل الماضى الناقص لا من أصل الكلمة؛ وثمة كلمات فارسية مستعارة ترد فى هذه اللغة متفرقة، ولعل بعضها قد نقل فى تاريخ مبكر مثل «بومه» بمعنى السياج الحصين، وبمبه بمعنى القطن، وكيبوكو بمعنى فرس النهر (وكان معناها أولا السوط المصنوع من

جلد هذا الحيوان) من چابك. ولعل أصل بعض هذه الكلمات عربى مثل سروالى بمعنى سراويل، ومريجانى بمعنى مرجان، وبستانى بمعنى بستان. أما الكلمات البرتغالية المستعارة فليست كثيرة، مثل مزه بمعنى مائدة وجرزة وهى مشتقة من أجريحة، ولكنها تستعمل الآن بمعنى «قلعة» أو «سجن»، ومقنيو من قنهو، وعدة كلمات تتصل بألعاب الورق، وقد نقلت عن الإنجليزية فى العصر الحديث كلمات كثيرة جداً.

أما تاريخ استعمال الخط العربى فى كتابة اللغة السواحلية فغير محقق، ويبدو أن كافة ما كشف من المخطوطات حتى الآن لا يرجع تاريخه إلى أكثر من مائتى سنة. بيد أن قصيدة كقصيدة انكشافى التى يتكهن تايلور Taylor (انظر Sigand، ص ٩٤) بأنها نظمت فى تاريخ سابق على سنة ١٤٩٨، فمن العسير أن تكون قد تنوقلت بالرواية، بل إنها لتوحى بأن اللغة السواحلية مرت بأطوار طويلة من الثقافة. ومازال الخط العربى مستعملا استعمالا واسع النطاق فى الرسائل وخاصة فى الزنجبار والمدن التى تقع شمالى ممباسا، بالرغم من أن العلم بالحروف الرومانية يزداد فى مدارس البعثات ومدارس الحكومة. وقد أخذت هذه الحروف تحل محل الخط العربى، وهى فى الواقع أنسب فى التعبير عن أصوات اللغة السواحلية؛ ويستعمل الحرفان الفارسيان «پ» و «ڤ» استعمالا شائعاً للتعبير عن الحرفين «p» و « f»، ولو أن بعض الكتّاب ممن هم أقل تعليما يستعملون أحياناً «ب» و «ف» للتعبير عن هذين الحرفين، فمثلا يعبرون عن pepo و Vetu ب «بب» و«فت»؛ أما ch (ts) فيعبر عنها أحياناً بـ «ش»، وأحياناً ـ وخاصة عند الكتاب الشماليين ـ بـ «ک» و g بـ «غ» وأحياناً بـ «ج»، ويحذف عادة الحرف الأنفى الساكن الذى يسبق حرفاً ساكناً آخر (كما فى التركيبات الشائعة mb وnez, ny و فتكتب nyumba مثلا «يب») ولكن كثيراً ما يعبر عن ndبالعلامة ر (فيقال كر للتعبير عن الكلمة كونده Kwenda) ونخرج من هذا بأنه لا يمكن قراءة اللغة السواحلية بالخط العربى دون العلامات الدالة على الحركة، بل لا

يمكن قراءتها مع وجـود هذه العلامات إذا أهمل فى وضعـها؛ وقد أورد ستـير Steere، ص ٦ مــثـلا علـى الخلط الذى يحـدث نتيـجة لـهذا. ويقـتصـر الأدب السـواحلى على الشـعـر (اللهم إلا مـا شجع الأوربيون على كتابته فى العقود القليـلة الأخـيــرة من القــرن الماضى) فالأناشيد التى نسبت إلى ليونكو فومو، إن صـحت، ربما كـانت ترجع إلى القرن الثـالث عشـر على الأكـثـر، وقد نشـر المرحـوم C. G. Bütner من القــصــائد الكثيـرة التى جمـعها ثلاث قـصائد فى Anthologie. ونشـر مـينهـوف Meinhof واحـدة بعــد وفــاته فى Z.K. (جـ ٢، ١٩١١ - ١٩١٢) ولا تزال مـجمـوعات المرحـوم تايلور W.E. Taylor مخطوطة، ومازال فن الـشعر يلقن فـى لامو وفى بوانه سلمو فى ممبـاسا على ما نتـبين من الديوان الحديث الـذى نظمه محـمد ابن أبى بكر بن عمر (كيچومه).

أما العروض، وقد استعير أصلا من العربية، فقـد عدّل بما يتفق وإبداع هذه اللغة ومـا فيها من نـبرات متسـقة تقع على المقطع قبل الأخـير من الكلمة، وبما يتفق وفـخامة نطقـها. ويجب ألا ننسى أننا نجـد - إلى جانب هذا الإنتـاج الذى يدل على الوعـى الأدبى - فـيـضـا من الشـعر الشـعبى الحى يمكن مـقارنتـه بمثيله من شعر جنوبى أوربا. وقد جمع كل مـن زاخـــه Zache و ڤلتن Velten وغـيـرهمـا شـواهـد من هذه الأغـانى الشعبية.

المصادر:

(١) Ingrams Zanzibar, : *its History and its People*، لندن ١٩٣١.

(٢) Strandes : *Die Portugiesen-zeit von Deutsch-und English-Ostafrika*، برلين ١٨٩٩.

(٣) Schoff : *Periplus of the Erythraean Sea* لندن ١٩١٢، الـفــصـل ١٦، ص٢٨ والتعليقات، ص ٩٦ و ٩٩.

(٤) Steere : *Handbook of Swahili*، لندن ١٨٨٤.

(٥) المؤلف نـفــســه: *East African Tribes and Languages journal Anthrop* Inst، جـ ١، ص ١٤٣ - ١٥٤، ١٨٧١.

(٦) Hollis : *Notes on the History of Vumba, East Africa J.R.A.T.*، ١٩٠٠ (مخطوط، جـ ٣).

(٧) Burton : *Zanzibar*، لندن ١٨٧٢.

(٨) Seidel : *Das Arabische Element in Suaheli* فى z. afr. u. oz. Spr.، ١٨٩٥، ص ٩٧.

(٩) W. E. Taylor فى Stigand : *Di-alect in Swahili*، كمبردج ١٩١٥. (المقدمة، ص ٨٠ وما بعدها).

(١٠) المؤلف نفسه *African Aphor-isms*، لندن ١٨٩١.

(١١) Büttner : *Anthologie der Suahe-li- Litteratur*، برلين ١٨٩٤.

(١٢) Velten : *Prosa und Poesie der Suaheli*، برلين ١٩٠٧.

(١٣) Zache فى *Z. a. o. S.*، ١٨٩٧، ص ١٣١ و ٢٥٠.

(١٤) Meinhof فى , *Z. K.* ١٩١١ ـ ١٩١٢.

(١٥) Werner : *The Swahali Saga of Liongo Fumo* فى *Bull, School of Or. Studies*، جـ ٤، ص ٢٤٧.

(١٦) المؤلف نفسه: A traditional *poem attributed to Liongo Fumo* فى Meinhof- Festschrift، ١٩٢٧.

(١٧) المؤلف نفسه : *Native Poetry in East Africa* فى Africa، جـ ٢، ١٩٢٨.

صبحى [أليس فرنر Alice Werner]

زنكى

عماد الدين بن قاسم الدولة آق سنقر بن عبدالله أتابك الموصل ومن أبرز الأمراء فى العهد السلجوقى. كان أبوه آق سنقر الحاجب مملوكا تركياً فى خدمة السلطان ملكشاه فأقطعه هذا السلطان مدينة حلب. فلما توفى السلطان ملكشاه انتقض آق سنقر على أخيه السلطان تتش فأسر وقتل عام ٤٨٧ هـ (١٠٩٤م) ومن ثم فقد زنكى، وكان فى ذلك الوقت حدثاً لا يزيد عمره على عشر سنوات، أملاك أبيه التى انتقلت إلى تتش والأمراء الذين انحازوا إلى جانبه. وقد برز زنكى عدة مرات فى عهد ولاة الموصل الذين جاءوا بعد تتش، فكان أن أقامه والى بغداد آق سنقر البرسقى على واسط عام ٥١٦ هـ (١١٢٢ ـ ١١٢٣م) وكان البرسقى آنئذ يشرف على العراق بأسره، ثم ولى

زنكى علــى البـصـرة بالإضـــافـة إلى واسط. وفى عــــام ٥١٨ هـ (١١٢٤ ـ ١١٢٥م) نقـل آق ســنقـر مـن بغـداد إلى الموصـل، ولكنـه خـر صريعـاً فـى ذى القعدة عام ٥٢٠ (نـوفمبر ١١٢٦) إذ طعنه الحـشاشون بخناجـرهم لأنهم كانوا يمـقتونه لحـماسـته فى مشـايعة الخليفة والسلاجقة، وقتل ولده مسعود فى السنة التالية. ولعل أمـراء الشام قد دسـوا له السم لما كان بـينه وبينهم من عداوة. وجاء بعد ذلك دور الأخ الأصغر لمسعـود بوصفـه وارثاً لولاية الموصل، وكـان يؤيده فى دعـواه الجاولى قـائد الموصل الذى كان من مماليك آق سنقر. وأرسل الجاولى قاضى الموصل ورئيس حجاب آق سنقر إلى بغـداد ليزكيّا الأخ الأصغر لمسعـود لدى السلطان محمود، غير أن هذين الرسولـين أدركا أن تنفيذ خطط الجاولى كانت فيـما يبدو لا تخلو من مـصـاعب، ولـذلك استـمـالهمـا إلى جانبه أحد أقارب زنكى فأقيم والياً على الموصل وكان دخوله الرسـمى إليها فى شهـر رمضــان عام ٥٢١ (سبـتمـبر ـ أكتوبر ١١٢٧). وقد عـهد السلطان إليه بتأديب ولديه ألب أرسـلان وفرخ شاه،

ومن ثم خـلع على زنـكى لقب الأتـابك واسـتولـى زنكى فى السنة ذاتهـا على جـزيرة ابن عمـر ونصيـبين وسنجـار وحـــران. وفى المحـرم من عـــام ٥٧٢ (يناير سنة ١١٢٨) استولى على مدينة حلب وكـانت تعمـها الفوضــى، ثم جاء زنكى فأعاد النظام إليـها. واستولى فى العـام التـالى على حمـاة غـدرا، ولكنه أخـفق فـى الاسـتـيـلاء علـى حـمص ودمشق. ويجدر بنا أن نذكر من أعماله الأخرى فـى هذا العهـد استيـلاءه على حـصن الأثـارب بين حلب وأنطاكـيـة وتخريبه، وكان يحتلـه الصليبيون. وقد انحـــاز زنكى إبـان القـــتـــال من أجل السلطنة بين الأمير السلجـوقى مسعود ابن مـحـمد وبين أخـيـه سلجـوق، إلى مــســـعـــود (٥٢٦ هـ = ١١٣١ ـ ١١٣٢م). ولما أراد سنـجـــر عم هـذين الأخـوين فرض سلطانـه انحاز إليـه كل من زنكى ودبيس بـن صدقـة، غـيـر أن هجـمات هذين الأمـيرين على بغـداد لم يحـالفـهـا التـوفـيق، كـمـا أن الخليـفـة المستـرشد أخفق هو أيـضاً فى محـاولته الاسـتــيـلاء عـلى الموصل، وكـــان قــد حاصرها ثلاثة أشهر (٥٢٧ هـ = ١١٣٢

ـ ١١٣٣م). وعندما اشتبك خليفته الراشد فى نزاع مع السلطان مسعود انحاز زنكى بادىء الأمر إلى الراشد، غير أنه استميل للموافقة على عزل الراشد وبايع الخليفة المكتفى. وفى عام ٥٣١ هـ (١١٣٧م) هاجم زنكى حصن بعرين (Moesferrandus) بعد أن حاصر حمص عدة أشهر دون جدوى. وقد استنجد قائد الحصن المسيحى بالملك فولك Fulk صاحب بيت المقدس، غير أن هذا الملك نزلت به هزيمة منكرة، فلم يجد الحصن بداً من الاستسلام. وقد ظهر فى الميدان فى ذلك الوقت عدو جديد هو الإمبراطور يوحنا الثانى إمبراطور القسطنطينية الذى كان يرمى أول الأمر إلى إخضاع الأمير الثائر ليو صاحب أرمينية الصغرى وحليفه رايموند صاحب أنطاكية، لكنه بعد أن وطد الأمن والسلام تحالف مع قواد الصليبيين، واستولى على حصن بزاعة ثم تقدم نحو حلب، ولكنه سرعان ما تخلى عن رغبته فى إخضاعها بمحاصرتها حصاراً طويل الأمد، وهاجم شيزر. وقد دافع أهل المدينة عن أنفسهم دفاعا مجيدا، ولذلك قبل الإمبراطور شروط واليها وعاد إلى أنطاكية (رمضان عام ٥٣٢هـ = مايو ـ يونية سنة ١١٣٨م) وفى أعقابه زنكى الذى استولى على كثير من الأسرى والغنائم. وفى العام ذاته سلم شهاب الدين محمود والى دمشق إلى زنكى مدينة حمص بعد مفاوضات طويلة دارت بينهما. وفى شهر ذى القعدة من عام ٥٣٣ هـ (يولية ١١٣٩م) خرج زنكى فى حملة على بعلبك، واضطرت حاميتها إلى الاستسلام بعد مقاومة عنيفة. وقد ذبح العدد الأكبر من رجالها مع أن زنكى كان قد وعدهم بالخروج منها آمنين. على أن الغرض الأكبر الذى كان يستهدفه هو الاستيلاء على مدينة دمشق الزاهرة، فحاصرها فى شهر ربيع الأول عام ٥٣٤ (أكتوبر ـ نوفمبر سنة ١١٣٩). ولم يكن أمير دمشق جمال الدين محمد ليرضى بأن يستبدل دمشق بحمص وبعلبك، ثم إنه لم يكن يثق تماماً فى زنكى بعد ما حدث فى بعلبك. وقد توفى جمال الدين بعد ذلك بأشهر قليلة فلجأ الأمير الجديد معين الدين وكان يحكم المدينة باسم القاصر مجير الدين بن جمال الدين ـ

إلى الصليبيين وعرض عليهم مدينة بانياس إذا هم عاونوه. ومن أجل ذلك رفع زنكى الحصار وعاد إلى الموصل. وبعد أن استولى زنكى على عدة معاقل فى شمالى الجزيرة دب النزاع بينه وبين السلطان مسعود الذى أعلن عليه الحرب آخر الأمر. غير أن زنكى استسلم واشترى الصلح (٥٣٨ هـ = ١١٤٣ ـ ١١٤٤م). وفى جمادى الآخرة عام ٥٣٩ (ديسمبر عام ١١٤٤) انتزع من أيدى الصليبيين مدينة الرهاء الهامة، ثم هاجم بعد ذلك بعامين قلعة جعبر فى الجزيرة حيث اغتاله بعض المماليك فى ليلة الخامس من ربيع الثانى (سبتمبر ١٣ ـ ١٤) أو فى الخامس عشر من ربيع الثانى عام ٥٤١ (٢٤ سبتمبر عام ١١٤٦) فى قول رواية أخرى. وخلفه على الموصل ولده صفى الدين غازى الأول، وعلى حلب ولد آخر اسمه نور الدين محمود.

ويثنى المؤرخون المشارقة أعظم الثناء على ما تحلى به الأتابك زنكى من مواهب سياسية، على أنهم فطنوا إلى أنه كان رجلا لا وازع له من ضمير.

ويعطينا ابن الأثير صورة واضحة حية (جـ ١١، ص ٧٢) عن الرخاء وكيف عاد بفضل عنايته إلى البلاد التى هددها الفرنجة والتى أجدبت بسبب أعمال السلب والاغتصاب وكثرة تعاقب الولاة عليها.

المصادر :

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٢٤٤ (ترجمة ده سلان، جـ١، ص ٥٣٩ وما بعدها).

(٢) ابن الأثير : الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ ١٠، ١١ فى مواضع مختلفة.

(٣) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientanx* جـ ١ ـ ٣، الفهرس.

(٤) Houtsma : *Recueil de textes relatifs á l'histoire des Seldjoucides*، جـ ٢، ص ١٧٩ ـ ١٨١، ١٩٥، ٢٠٤ ـ ٢١٢.

(٥) Weil : *Gesch. d, Chalifen* جـ ٣، ص ١٩٣، ١٩٩، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٦ ـ ٢٢٨، ٢٤٤ ـ ٢٥٣، ٢٥٧ ـ ٢٦٠، ٢٨٠ ـ ٢٩٠.

(٦) H. A. R. Gibb : *The Damascus Chronicle of the* لندن سنة ١٩٣٢.

(٧) Röhricht : *Geschichte des Könnigreichs Jerusalem Crusades* انظر الفهرس.

(٨) Lane-Poole : *The Mohommadan Dynasties* ص ١٦٢ وما بعدها.

(٩) خليل أدهم: دول إسلامية، ص ٢٣٢ وما بعدها.

(١٠) de Zambaur : *Manuel de Généalogie et de chronologie*

[K.V. Zetterstéen تسترشتين] الشنتناوى

الزهاوى

جميل صدقى: أعظم شاعر عربى أنجبه العراق الحديث. ولد فى بغداد فى التاسع والعشرين من ذى الحجة عام ١٢٧٩ (١٨ يونية سنة ١٨٦٣) وتوفى فى الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٩٣٦. وأبوه محمد فيضى الزهاوى، مفتى بغداد، من أصل كردى من بيت البابان الذى كان أفراده فى وقت من الأوقات أمراء السليمانية. وتذهب رواية من الروايات إلى أن هذه الأسرة ترد نسبها إلى خالد بن الوليد القائد العربى المشهور. وقد عاش جد جميل ردحا من الزمن فى زهاو من أعمال فارس، ومن ثم نسب إليها، وكانت أمه أيضاً من أصل كردى.

وتلقى الزهاوى على أبيه العلوم الإسلامية المأثورة، كما أكب على دراسة المعارف الأوربية بحماسة لا تقل عن حماسته فى دراسة هذه العلوم، مستقياً إياها من الكتب التى كانت فى متناول يده باللغات الشرقية الأربع: العربية والفارسية والتركية والكردية. ولكنه لم يكن يعرف اللغات الأوربية. على أن درايته الواسعة ومواهبه الطبيعية العظيمة مهدت له فى صدر حياته تولى مناصب مختلفة، وإن كانت آراؤه الحرة واشتهاره بالزندقة قد حالت بينه وبين الاستقرار فى منصب من المناصب. وكان الزهاوى أيضاً معتل الصحة، ففى الخامسة والعشرين من عمرة انتابه مرض مزمن فى العمود الفقرى؛ وفى الخامسة والخمسين أصاب العرج ساقه اليسرى.

وقد اختير الزهاوى وهو فى شبابه عضواً فى مجلس التعليم ببغداد، ثم رأس بعد ذلك دار الطباعة الحكومية بصفته محرر الصحيفة الرسمية «الزوراء» وبصفته عضواً فى محكمة الاستئناف. واستدعى الزهاوى إلى إستانبول عام ١٨٩٦، وانتهز فرصة هذه الرحلة فزار مصر وتعرف فيها بالدوائر العربية الأدبية والعلمية. وفى إستانبول انضم إلى جماعة تركيا الفتاة، على أن انضمامه إلى هذه الجماعة لم يؤد إلى نفيه من تركيا، بل أرسل فى بعثة تركية إلى اليمن. واستطاع بعد جهد جهيد أن يحصل وهو فى إستانبول على إذن بالعودة إلى بلده، ولم يجب إلى هذا الطلب إلا بعد أن اشترط عليه الإقامة فى بغداد لايغادرها. وحوالى ذلك الوقت ظهرت رسالته التى هاجم فيها الوهابيين (الفجر الصادق، القاهرة ١٢٢٣هـ؛ ١٩٠٥م انظر. *R. M. M.* جـ ١٢، سنة ١٩١٠، ص ٤٦٦) ومجموعة أشعاره الأولى (الكلم المنظوم، بيروت عام ١٣٢٧هـ = ١٩٠٩). وبعد انتهاء ثورة تركيا الفتاة دعى الزهاوى مرة أخرى إلى إستانبول ليدرّس الفلسفة الإسلامية والأدب العربى فى جامعتها. ونشرت محاضراته فى الفلسفة باللغة التركية بعنوان «حكمت إسلاميه درسلرى». واضطر الزهاوى إلى العودة إلى موطنه لمرض شديد أصابه. وأخذ يدرس القانون فى بغداد بمدرسة الحقوق. وقد هاجت الخواطرُ فى ذلك الوقت مقالاتهُ التى نشرها عن تحرير المرأة فى المؤيد (انظر ملخصها فى *R. M. M.* جـ ١٢، سنة ١٩١٠، ص ٤٦٧ - ٤٧٠) وهى الدعوة التى كان على الدوام من أنصارها المتحمسين فأدى ذلك إلى اضطهاده. وأمضى الزهاوى قبل الحرب العالمية الأولى ردحا من الزمن فى إستانبول بوصفه نائباً عن بغداد. وعاش إبان الحرب وفيما بعدها ببغداد، وتقلب فى مناصب مختلفة وخاصة ما يتصل منها بالترجمة والتحرير. وقد نزل بالزهاوى كثير من الشدائد فى تلك السنين، واعتذر عن عدم قبول منصب شاعر البلاط ومؤرخ العراق الذى عرضه عليه الملك فيصل. وفى عام ١٩٢٤ قام برحلة أخرى إلى الشام ومصر. فلما عاد اختير عضواً

فى مجلس الشيوخ، وظل يشغل هذا المنصب أربعة أعوام. وأراد الزهاوى أن يدافع عن آرائه الاجتماعية وغيرها فأصدر سنة ١٩٢٦ مجلة صغيرة بعنوان «الإصابة» لم يصدر منها سوى ستة أعداد (انظر عبدالرزاق الحسنى: تأريخ الصحافة العراقية، النجف سنة ١٩٣٥، ص ٣٦ رقم ٣٩). واعتكف الزهاوى عن الناس آنئذ، وعاش فى عزلة تامة تقريباً يعانى الفقر الشديد (انظر مجلة الرابطة الشرقية، القاهرة، جـ ٢، رقم٢، ديسمبر سنة ١٩٢٦، ص٧).

وأشعار الزهاوى التى يخطئها الحصر قد تفرقت فى الصحف والمجلات العربية فى أمهات البلاد العربية، ولم يجمع منها إلا القليل، ذلك أن المجموعة الثانية من أشعاره لم تصدر إلا بعد مضى خمسة عشر عاماً على صدور المجموعة الأولى. وهذه المجموعة الثانية هى رباعيات الزهاوى (بيروت عام ١٩٢٤) وديوان الزهاوى (القاهرة سنة ١٩٢٤؛ *R. M. M.* جـ٦٢، سنة ١٩٢٥، ص ٢٠٩)، وتوجد مختارات من أشعاره فى جميع العهود فى مجموعة اللباب؛ (بغداد سنة ١٩٢٨، انظر *M.S.O.S.* جـ٣١، القسم ٢، سنة ١٩٢٨، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠؛ وهناك مختارات مترجمة إلى الألمانية فى Widmer الكتاب المذكور ص ٢٠ـ٤٩). وتعرف آخر هذه المختارات باسم الأوشال (بغداد سنة ١٩٣٤، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، سنة ١٩٣٦، ص ١٦٠ ـ ١٦١). ويمكن الاطلاع على كثير من قصائده الطويلة فى المجلات بصفة خاصة. مثال ذلك المحاولة التى بذلها فى الشعر المرسل بعنوان «بعد ألف عام» فى مجلة الهلال، جـ٣٥، رقم ٨، يونيه سنة ١٩٢٧، ص ٩١٣ـ٩١٧، ومسرحية «رواية ليلى وسمير» فى لغة العرب، جـ ٥، سنة ١٩٢٨، رقم ١٠، ص ٥٧٧ ـ ٦٠٨. وتوجد القصيدة التى يصف فيها الفيضان الكبير بالعراق بعنوان «نكبة الفلاح» فى مجلة الرابطة الشرقية، سنة ١٩٢٩، رقم ٧، ص ٢٣ ـ ٢٦ (انظر الربيع والخريف، فى المجلة المذكورة، رقم ٨، ص ١٨ ـ ٢٢). أما القصيدة الطويلة المعنونة «الثورة فى الجحيم، فقد نشرت فى مجلة الدهور

(جـ١، سنة ١٩٣١، رقم٦، ص ٦٤١ ـ ٦٦٩، وقد ترجمها Widmer، كتابه المذكور، ص ٥٠ ـ ٧٩) وهى القصيدة التى اتهم من أجلها مرة أخرى بالإلحاد، وتعتبر هذه المجموعات كلها وكذلك القصائد المفردة خير الشواهد على تطبيقه لنظرياته من الناحية العملية، وهى النظريات التى أفرد لبسطها وشرحها عدداً من المقالات والمحاضرات والمقدمات التى وضعها لدواوينه الشعرية. وهو يرى أن الشعر بجميع أغراضه يجب أن يتحرر من أسر التقاليد الجامدة بحيث لا يراعى فيه إلا القواعد اللغوية (والزهاوى فى هذه الناحية من أنصار اللغة الشعبية الحية، ومن رأيه أن تحل هذه اللغة محل لغة الكتابة الحالية *R.M.M.* جـ ١٢، سنة ١٩١٠، ص ٦٧٠، ٦٨١ ـ ٦٨٢). ويصح أن تتنوع القافية، بل هو قد جوّز اصطناع الشعر المرسل، وقال بعدم وجوب تقييد الأوزان بالنظريات التى وضعها الخليل؛ وبأن نهضة الشعر لا تكون بتقليد فحول الشعراء الأوربيين تقليداً أعمى. ويجب على كل شاعر أن يظل أميناً على لغته بل مخلصاً لشعبه أيضاً. ونظرة إلى بعض أقسام ديوان الزهاوى كافية للدلالة على أنه قد خرج خروجاً تاماً على أغراض الشعر القديمة كالمديح والهجاء وغيرهما. وهذه الأقسام هى الشهقات (الموضوعات الفلسفية) والحديث شجون (الشعر القصصى) وأنين المجروح (النواح) ووحى الضمير (الوطنيات) والمرأة (الحركة النسوية) وغير ذلك. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الزهاوى مجدد بمعنى الكلمة فى الشعر العربى سواء فى مادته أو فى قوالبه. وكان الزهاوى من أصحاب المواهب الأصيلة، ولكنه كان متشائماً إلى أبعد الحدود. وليس ذلك غريبا منه بالنسبة لظروف حياته (بل إنا لنجد عنده أفكاراً عن الانتحار، وهذا عجيب فى الشعر العربى: الديوان، ص ٤٠٤). وأكثر أشعار الزهاوى جياش بالقوة والحياة نظم بلغة سهلة مشرقة. على أن هذه القوة والحياة لم تحرم هذه الأشعار من أن تكون فى كثير من الأحيان حافلة بالمشاعر العميقة، مثال ذلك قصيدة «الغريب المحتضر» (الديوان، ص ١٠٣ ـ ١٠٥، وقد ترجم نخلة R. Nakhla شطراً منها.

انظر .M. S. O. S جـ ٣١، قسم ٢، سنة ١٩٢٨، ص ١٦٩، وترجمها إلى الألمانية Widmer الكتاب المذكور، ص ١٠ : ١٢) والقصيدة الفريدة فى بابها التى نظمها بعنوان «تنويما لطفلتها» (الديوان، ص ١٤) وقصيدة «على قبر ابنتها» (الديوان، ص ٧٧ ـ ٧٩). على أن الزهاوى لم يصب مثل هذا النجاح فى المحاولات التى بذلها لتبسيط نظرياته العلمية الأصيلة بعرضها فى قالب شعرى (مثال ذلك أشعاره عن قوى الجاذبية والتنافر : الديوان، ص ١٤٢ ـ ١٤٣، أو عن شأن الأثير فى خلق العالم: الرباعيات، ص ١٩٠، رقم ٢٥١ إلى غير ذلك). ولم يكن الزهاوى شاعراً فحسب بل كان أيضاً عالماً وفيلسوفاً، فهو أستاذ فى العلوم الإسلامية المأثورة. وشاهد ذلك مساجلاته والموضوعات المختلفة التى كان يعلّمها. وقد تعمق أيضاً فى دراسة العلوم الطبيعية، وبسط كثيراً من النظريات المشهورة، مثل نظرية الكهرباء وقوة التنافر (وهى النظرية العامة المقابلة لنظرية الجاذبية). وغير ذلك. وقد أيد هذه النظريات بقوة فى كثير من المقالات المتفرقة وفى ثلاث مجموعات : كتاب الكائنات (القاهرة سنة ١٨٩٦) الجاذبية وتعليلها (بغداد سنة ١٣٢٦هـ = سنة ١٩١٠؛ انظر L. Massignon فى .R.M.M جـ ١٢، سنة ١٩١٠، ص ٥٦٧ ـ ٥٧٠) المجمل مما أرى (القاهرة سنة ١٩٢٤، انظر RM .M، جـ ٦٢، سنة ١٩٢٥، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠، وكان المؤلف فخوراً بالكتاب الأخير خاصة، انظر Widmer : كتابه المذكور ص ٧، ١٨) وتقوم نظرياته على التأمل وليس على التجربة. وقد قوبلت هذه النظريات بفتور، بل إن البيئات العلمية العربية قد رمتها بالخطأ (مثال ذلك مجلة المقتطف). وكتب الزهاوى علاوة على ما ذكرنا فى موضوعات أخرى مثال ذلك الخيل وسباقها (١٨٩٦) والشطرنج (مجموعة كبيرة لم تنشر بعد: أشراك الداما، انظر بطى: سحر الشعر، ص ١٣، الأدب العصرى، ص ١٦) إلخ. ويجب أن ننوه فى هذا المقام بأن شهرة الزهاوى لا تعتمد على كتابته فى هذه الموضوعات، وإنما هى تعتمد على تبريزه فى الشعر. ولاشك فى أنه يعد كاتباً من الطبقة الأولى فى الأدب العربى الحديث. والزهاوى مشهور أيضاً بشعره الفارسى، ذلك أن تضلعه

فى هذه اللغة أتاح له أن يترجم مختارات من رباعيات عمر الخيام (رباعيات الخيام، بغداد سنة ١٩٢٨، ولقد تم إعداد النص الفارسى لمائة وثلاثين رباعية مع ترجمتها النثرية والشعرية فى عام ١٩٢٥، انظر G. Kampffmeyer فى *M. S. O. S.* جـ ٣١، قسم ٢، سنة ١٩٢٨، ص ٢١٠ ـ ٢١١، و F. Krenkow فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، سنة ١٩٢٩، ص ١٧٣ ـ ١٧٤). ولسوف يذكر بعض العلماء الأوربيين كيف تجلى الزهاوى فى أعياد ذكرى الفردوسى التى أقيمت فى طهران عام ١٩٣٤، فقد قوبلت قصائده التى نظمها بالعربية والفارسية، وأهداها لذكرى هذا الشاعر، باستحسان كبير من أولئك الذين استمعوا إليه من الفرس.

المصادر:

تجد فى أقوال الزهاوى مادة على جانب كبير من الدقة تصلح فى الترجمة له.

(١) انظر ترجمته لحياته فى رباعيات الزهاوى، بيروت سنة ١٩٢٨، صفحة ميم ـ خاء فى *R.A.A.D.*، جـ ٨، سنة ١٩٢٨، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٨ (وسيرته حتى عام ١٩٣٢ فى ترجمات ألمانية لمقتطفات من خطابات الزهاوى) فى G. Widmer : كتابه المذكور، ص ٢ ـ ١٣. وقد قام الزهاوى أكثر من مرة بشرح آرائه عن أصول الشعر.

(٢) محاضرة فى الشعر، فى بطى: سحر الشعر، القاهرة سنة ١٩٢٢، ص ١٧ ـ ٨٣.

(٣) نزعتى فى الشعر، فى ديوان الزهاوى، القاهرة ١٩٢٤، صفحة ألف ـ زاى.

(٤) كلمة فى الشعر، فى اللباب، بغداد سنة ١٩٢٨، صفحة ألف ـ دال (والترجمة الألمانية بقلم G. Kampff-meyer فى و. *M.S.O.S* جـ ٣١، قسم ٢، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠ = G.Widmer كتابه المذكور، ص ١٤ ـ ١٧) ونذكر بصفة خاصة من بين المصادر العربية عنه والتى تحوى كثيرا من المقالات المتفرقة التى لا يسهل الحصول عليها مقالين لبطى هما: سحر الشعر، القاهرة سنة ١٩٢٣، ص ٤ ـ ٨٣، والأدب العصرى

فى العراق العـربى، جـ١، القاهرة سنة ١٩٢٣، ص ٥ ـ ٦٦ (وانظر عنهـمـا A. Schaade فيما يلى).

(٥) الريحانى: مـلوك العرب، جـ ٢، بيـــروت سنة ١٩٢٥، ص ٣٨١ ـ ٣٧٧ [L,Cheikho : تاريخ الآداب العـربية فى الربع الأول من القرن العشرين، بيروت سنـة ١٩٢٦، ص ١٨٤ لا يذكـــر إلا كتابه: الكلم المنظوم مـع تعليق يفند فيه ما اتهم به من زندقة].

(٦) J.E. Sarkis : *Dictionnaire en-cyclopédique de bibliographie arabe* القـاهرة سنة ١٩٢٩، ص ٩٧٨ ـ ٩٧٩ لا يذكـر إلا كتـبه المطـبوعـة حتى عـام ١٩١٩. وانظر المصادر الأوربيـة القليلة الواردة فى G,Kampffmeyer، الفـهـرس فى *M.S.O.S,* جـ ٣١، قـسم ٢ (١٩٢٨) ص ٢٠٥.

(٧) Schaade : *A. Moderne Regungen in der inakischen kunstdichtung der Gegenwart* فـى *O.L.Z.* جــ ٢٤، سـنــة ١٩٢٦، عـمود ٨٦٥ ـ ٨٧٢ وخـاصـة كتــاب Widmer : *Ubertragungen aus der neu-arabischen Literatur II. Der iraquische Dichter Gamil Sidqui az-Zahawi aus Baghdad. Antorisierte Ubersetzung mit eimer Einteilung über den Schriftsteller und zmei Bildnissen von ihm* برلــين سنة ١٩٣٥ (=و W.I جـ ١٧، قـسم ١ ـ ٢، سنة ١٩٣٥) وكثـيرا ما استـشهد به فيما سبق.

(٨) المؤلف نفـسه: *Djamil Sidqui az-Zahowi Ein islamischer Modernist, in Ziitschrift für Missionskunde und Religionswissen- schaft* جـــ ٦٩ سـنــة ١٩٣٤، ص ٣٥٣ ـ ٣٦١ (وانـظـر عـن ذلـك *W.I.* جـــ ١٧، سـنـة ١٩٣٥ ص ١٣٠ وما بعدها).

الشنتناوى [كراتشكوفسكى Ign, Kratschkowsky]

زهـــد

مـصطلح فى التـصوف الإسـلامى، وهو صـــفـة الزاهد (الجـمع زاهدون وزهـاد، والـزهـد الـكـف : أولا عـن المعصية وعما زاد عن الحاجة، وترك ما يشغل عن الله (وهذا أقـصى ما يقرّ به الحنابـلة) ثم الكف عـن أمــور الدنيـا جمـيعـاً بتخليـة القلب (وهنا ندخل فى الصوفية) والتـقشف التام وترك كل ما هو مخلوق، ومن ثم فإن المصطلح زهد،

إذ يحل محل «نسك» المرادف له فى النصوص القديمة، يدل بوضوح على معنى أوسع من القناعة (والقناعة هى الاعتدال وقمع شهوات النفس)، بل أوسع من الورع أيضاً، وهو الكف عن المحارم والتحرج منها (والورع من صفات الحنابلة). ويقول المصرى فى ترتيبه للأحوال إن الورع يؤدى إلى الزهد، وقد وضع الغزالى الزهد بعد الفقر وقبل التوكل.

واتسعت فكرة الزهد من عهد الحسن البصرى إلى عهد الدارانى، ثم استقرت فيما بين القرنين الثانى والثالث: فأضحى الترك غير مقتصر على اللباس والمسكن والطعام الشهى بل شمل أيضاً النكاح (الدارانى)، ثم نشأت فكرة محاسبة النفس التى توسع فيها المحاسبى (والملامتية) فأصبح التعويل على زهد النفس بترك الأغراض والشهوات مما يؤدى إلى فكرة التوكل.

وقد ساق ابن الجوزى أمثلة على الزهد استمدها من سير أشهر الصوفية فى لغة ساخرة مرة. وذكر ابن عباد الرندى الشاذلى طائفة من الحالات على نية المتقشف اختارها بعناية. أما فيما يختص بالعلاقة بين شعائر التقشف فى مختلف الديانات والعقائد فانظر L. Massignon : *Essai sur les origines du lexique technique*، باريس ١٩٢٢، ص ٤٥ ـ ٨٠.

المصادر:

(١) المكى: قوت القلوب، جـ ١، ص ٢٤٢ ـ ٢٧١.

(٢) الخرجوشى : تهذيب، مخطوط، برلين، رقم ٢٨١٩، الورقة ٥٣ (ب).

(٣) القشيرى : الرسالة، ص ٦٧ (Hartmann : *Darstellung*، تحت هذه الكلمة).

(٤) الهجويرى : كشف المحجوب، ترجمة Nicholson الفهرست تحت هذه الكلمة.

(٥) الغزالى: إحياء علوم الدين، طبعة ١٣٢٢، جـ ٤، ص ١٥٤ ـ ١٧١ (تلخيص Asin Palacios فى *M F.O.* جـ ٧ [١٩١٤]، ص ٨٢ ـ ٨٤ و Tscheuschner : *Gazat Ees Lehre von der Askese*، ١٩٣٣).

(٦) ابن الجوزى : تلبيس إبليس، طبعة ١٣٤٠، ص ٣١٢ ـ ٣١٥ (الدارانى)، وص ٣٧٤ ـ ٣٨٨.

(٧) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ٣، ص ١٩٧.

(٨) ابن عباد الرندى : رسائل، مطبوعة على الحجر بفاس (حللها Asin Palacios فى *Etudes Carmélitaines*، أبريل ١٩٣٢ ـ ص ١١٣ ـ ١٦٧ وفى «الأندلس»، مدريد، جـ١، ١٩٣٣، ص ٧ ـ ٧٩)؛ وانظر خاصة ص ١٢٢.

(٩) L.Massignon : *Recueil de textes inédits*، ص ١٤٦ ـ ١٤٨ و ص ١٧ (عن المصرى).

صبحى [ماسينيون Loui Massignon]

الزهرى

محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب، ويكنى بأبى شهاب : محدث مشهور ولد فيما يرجح سنة ٥٠ هـ (٦٧٠م) أو ٥١هـ (وفى روايات أخرى سنة ٥٦ و ٥٧و ٥٨هـ)، وترجع نسبته إلى كونه من عشيرة زهرة المكية. وقد شهد جده بدراً وقاتل النبى ﷺ فى صفوف قريش، وأصابه بجرح فى وقعة أحد. وكان أبوه مع عبدالله بن الزبير، ولكن ابنه تصالح مع بنى أمية. وأدى الزهرى فروض الولاء لمروان المتوفى عام ٦٥هـ الموافق ٦٨٤م (ابن حجر: التهذيب، جـ ٩، ص ٤٤٥) وهو بعد فى ريّق الشباب، ثم شخص إلى بلاط عبدالملك؛ وربما كان ذلك قبل سنة ٧٣هـ (٦٩٢م)، لأن اليعقوبى (جـ ٢، ص ٣١٣) يقول إن عبد الملك أجاب أهل الورع الذين احتجوا على منعه الحج إلى مكة: «هذا ابن شهاب الزهرى يحدثكم عن رسول الله ﷺ قال «لاتشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد». والحق أن هذا الحديث المنسوب إلى النبى ﷺ والذى جاء فيه أن الحج يكون إلى المسجد الحرام ومسجد النبى فى المدينة ومسجد بيت المقدس، (وقد جمع بين هذه المساجد الثلاثة) قد ورد فى كتب الحديث الصحاح بإسناد الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة (انظر البخارى: فضل الصلاة فى مسجد مكة، باب ١؛ أبى داود: المناسك باب ٩٤؛ النسائى: المساجد، باب ١٠؛ أحمد بن

حنبل جـ ٢، ص ٣٢٤ وفى مواضع أخرى) ولكنه ورد فى أحاديث أخرى بإسناد آخر لم يذكر فيه اسم الزهرى (مثل الترمذى: مواقيت باب ١٢٦؛ ابن ماجة: الإقامة، باب ١٩٦؛ أحمد بن حنبل، جـ٣، ص ٧، ٣٤، ٤٥، ٥١، ٦٤، وفى مواضع أخرى) وقد فسر شيخ الزهرى سعيد بن المسيب، وهو الذى روى عنه الزهرى هذا الحديث، حلما رآه عبدالله بن الزبير فقال إنه ينبئ بفوز عبدالله المبين. ويذكر ناقل الخبر فى ابن سعد (جـ٥، ص ٩١ س ١٠وما بعدها) كيف خف إلى دمشق ليحوز رضاء عبدالملك بإبلاغه نبأ هذا الحلم، ويصح لنا أن نفترض أن الزهرى شخص إلى دمشق تحدوه آمال من هذا القبيل ليروى لعبدالملك ذلك الحديث المؤيد لدعوته باسم شيخه. وإذا كانت رواية اليعقوبى جديرة بالتصديق حقاً فإن الزهرى يكون قد حمل الحديث إلى دمشق فى سنة ٧٣هـ (٦٩٢م) على أكثر تقدير، وهى السنة التى سقط فيها الخليفة الذى كان يناهض عبدالملك، وتكون سنه آنئذ لاتتجاوز الثالثة والعشرين. وإقامة الزهرى هذه فى دمشق، إذا صح أن لها سندا من التاريخ على الإطلاق، لابد أنها كانت إقامة موقوتة. ذلك أن استقراره فى دمشق إنما حدث فى سنة متأخرة عن ذلك كثيراً. فقد بلغها فى وقت كان ابن الأشعث قد شق فيه عصا الطاعة (البخارى : تاريخ، ص ٩٣) أى فى سنة ٨١هـ الموافقة ٧٠٠م (Wellhausen: *Das Arab. Reich.*، ص ١٤٥، وما بعدها) وكان قد ترك المدينة فى أشد حالات الفقر - وقدمه إلى الخليفة قبيصة بن ذؤيب حامل خاتم عبدالملك. ويقال إن عبدالملك سأل ابن المسيب عن الزهرى - ويلاحظ هنا أن رواية اليعقوبى لو كانت صحيحة لكان عبدالملك يعرف الزهرى منذ وقت طويل - ثم سدد ديونه وأجرى عليه معاشاً دائماً. وكان الزهرى يدين بالفضل خاصة لحفيد من أحفاد على يدعى على ابن الحسين، ذلك أن عليا هذا قد أراح ضميره من وزر تسببه فى قتل شخص بإهماله (ابن سعد، جـ ٥، ص ١٥٨، الطبرى، جـ ٣، ص ٢٤٧٨). ولعل إحساسه بالدين الذى فى عنقه لهذا العلوى هو الذى شد من أزره عندما

أراد الخليفة (الذى يقول بعضهم إنه الوليد الأول، ويقول آخرون إنه هشام) أن ينتزع منه القول بأن صاحب حديث الإفك المجهول فى قصة عائشة التى أشارت لها الآية ١١ من سورة النور هو على. وأصر الزهرى على أن الرجل الذى تشير إليه هذه الآية هو عبدالله بن أبىّ. والظاهر أن زيارة الزهرى للخليفة الوليد الأول فى شأن ابن عمه (البخارى تاريخ، ص ١٠٤) قد أثارت قصة غرامية نسبت هذا الحادث إلى أيام الخليفة هشام (الفهرست، ص ٣٠٧، س٢١). وولاه الخليفة يزيد الثانى (١٠١ - ١٠٥م) القضاء. وقد أثبت له الزهرى أيضاً أنه ذو بصر بالشعر (كتاب الأغانى، جـ ٤ ص ٤٨). ووكل إليه خليفته هشام (١٠٥ - ١٢٥م) تأديب أولاده. واتفق فى حديث له معه أن بدر منه كلام فى حق الأمير الوليد بن يزيد الذى ولى الخلافة من بعد، فلما بويع الوليد استقر رأى الزهرى على مغادرة البلاد، فقد اتصل بعلمه أن بعض الناس كان قد نقل كلامه إلى الأمير. على أن الزهرى أدركته المنية قبل هذا سنة ١٢٤هـ فى ضيعته أدامى بالقرب من سَغْب، وكانت هذه الضيعة بعض ما أنعم به عليه الخلفاء الذين أظلوه برعايتهم. وقد جرى الزهرى، حتى بعد أن انتقل إلى دمشق، على أن يزور مسقط رأسه زيارات طويلة. فقد كان فى الحجاز فى تاريخ متأخر يرجع إلى سنة ١١٩هـ الموافقة ٧٣٧م (الطبرى، جـ ٢، ص ١٦٣٥).

وقد جمع الزهرى حشداً عظيما من الأحاديث بفضل ما أبداه من همة لا تكل فى تقصيها لدى الشبان والشيب، والرجال والنساء، شريفهم وحقيرهم. ولم يكتف الزهرى ببذل الجهد فى توطيد دعائم السنة النبوية فحسب، بل وطد أيضاً سنة صحابة النبى ﷺ. وقد وصف بعضهم الزهرى فقال إنه أول من دون الحديث ولكنه إنما فعل ذلك نزولا على إرادة الأمراء الذين كانوا يشملونه برعايتهم، وشاهد ذلك أنه قال فيما رواه تلميذه معمر عنه «كنا نكره كتابَ(*) العلم، حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء». وكان شيوخ الزهرى يلوذون

(*) أى كتابة.

بالصمت لا يستطيع أحد أن يحملهم على الكلام إلا بمشقة، أما الزهرى فكان يخالفهم فى ذلك لا يضن بعلمه أبداً على الناس. ولم يقف الزهرى عند هذا الحد، بل كان يسمح لمستمعيه الذين يدونون عنه الحديث أن يذيعوه دون أن يراجع ما دونوه. ونخص بالذكر من شيوخه عروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب. وقد لزم الزهرى ابن المسيب عشر سنين لا يفارقه قط (ابن سعد جـ ٢، قسم ٢، ص ١٣٥). وأضاف الزهرى علمه إلى علم شيوخه، ومن ثم عدته الأجيال المتأخرة أعلم أهل الحديث. ومن ذلك قول مكحول «أى رجل هو لولا أنه أفسد نفسه بصحبة الملوك». ولم تقتصر مواهب الزهرى على رواية الحديث، فقد كان إلى ذلك عارفا بالتاريخ وبصيراً بالشعر (انظر ما أسلفنا بيانه، وانظر أيضاً Fischer : *Biographieen* ص ٧١). والزهرى أيضاً من أئمة رواة السيرة، وكان شيخ شيوخ ابن إسحق. ويدين له ابن إسحق والواقدى وابن سعد والطبرى بكثير من علمهم ويروى عنه الطبرى كثيراً فى كلامه عن حوادث العقدين الأولين من السنوات التى تلت عصر النبوة. وتذكر بعض المصادر القديمة أنه ألف كتاباً واحداً هو «كتاب نسب قومه». وحاجى خليفة هو أول من نسب له «كتاب المغازى». على أنه من الواضح أن الزهرى انصرف إلى جمع الحديث، ولم يكتب كتاباً منتظماً كما فعل تلميذه ابن إسحق. والزهرى فى كثير من الأحيان يذكر إسناده فى الآثار التى تردُّ إليه، ولكنه كان فى أحيان كثيرة يغفل سنده. على أنه كان إذا استقى من عدة رواة حديثاً ورأى أن كل هؤلاء الرواة يتفقون فى جوهر الحديث، لم يفصِّل كل رواية على حدة بل يدمجها جميعاً ويذكر أسانيده كلها. وتعد هذه الطريقة أول محاولة متواضعة بذلت فى رواية الحديث بأسلوب مبتكر.

المصادر:

(١) ابن هشام، فى مواضع مختلفة.

(٢) ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص ٢٣٩.

(٣) الواقدى، ترجمة Welhausen، الفهرست، تحت هذه الكلمة.

(٤) ابن سعد، جـ ٢، قسم ٢، ص ١٣٥ وما بعدها؛ جـ ٧، قسم ٢، ص ١٥٧.

(٥) الطبرى الفهرست، تحت هذه الكلمة.

(٦) البخارى : تأريخ، ص ٩٣، ص ١٠٤، ص ١٤٤.

(٧) Fischer : *Biographieen von Oewährs, männern des Ibn Ishak*، ص ٦٤ وما بعدها.

(٨) المؤلف نفسه : فى *Z.D.M.G.*، جـ ٤٤، ص ٤٢٨ وما بعدها.

(٩) ابن خلكان (بولاق) جـ١، ص ٥٧١ وما بعدها.

(١٠) كتاب الأغانى، جـ ٤، ص ٤٨ وما بعدها؛ جـ ٦، ص ١٠٣؛ جـ ٨، ص ٨٩ وما بعدها.

(١١) النووى : تهذيب؛ طبعة Wüstenfeldص ١١٧.

(١٢) ابن حجر العسقلانى : تهذيب التهذيب، جـ٩، ص ٤٤٥ وما بعدها.

(١٣) Goldziher: *Muh. Studien*، جـ٢، ص ٣٥ وما بعدها و ١٩٦ و ٢١٠.

(١٤) المؤلف نفسه فى *Z.D.M.G.* جـ ٥٠، ص ٤٧٤.

(١٥) Sachau فى مقدمته لابن سعد، جـ٣، قسم ١و ٣و ١٩.

(١٦) المؤلف نفسه فى As *M.S.O.S.* جـ ٧، ص ١١ وما بعدها.

(١٧) Fück : محمد بن إسحق، ص ٩وما بعدها و ٢٨.

خورشيد [هوروفتز J.Horovitz]

تعليق على مادة الزهرى

نلاحظ على ما جاء بهذه المادة ما يأتى:

إن صحة كنية الزهرى هى «أبوبكر»، وقد عرف باسم «ابن شهاب» نسبه إلى جده الأعلى.

ويقول الكاتب إن الزهرى أدى فروض الولاء لمروان، وهذا تخريج من عندياته. فإن العبارة فى التهذيب لابن حجر (ص ٤٥١، س ٦-٧ فى آخر الترجمة) «عن ابن شهاب، قال: وفدت إلى مروان وأنا محتلم».وليس فى هذا

معنى فروض الولاء، وإنما يريد الزهرى بذلك بيان عمره: أنه كان إذ ذاك فى نحو الخامسة عشرة أو أقل.

أما الادعاء بأن عبدالملك منع الحج فهو أكذوبة على عبدالملك بن مروان، اخترعها أعداء بنى أمية. وكان عبدالملك أعلم بالدين، وأتقى للّه من أن يفكر فى مثل هذا العمل الذى هو خروج عن الإسلام صراحة.

ويقول الكاتب فيما يختص بالحديث «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجدى هذا، والمسجد الأقصى» أن الحج يكون إلى هذه المساجد الثلاثة. وهذا تحريف لمعانى الكلام. فليس فى الإسلام شىء يسمى حجا إلا الحج إلى البيت الحرام، وأما المسجدان الآخران: الحرم النبوى، ثم مسجد بيت المقدس، فإنما يقصدان للصلاة فيهما فقط، لورود الحديث فى مضاعفة الأجر فيهما بأقل مما يضاعف فى المسجد الحرام بمكة.

ويقول الكاتب «ويصح لنا أن نفترض أن الزهرى شخص إلى دمشق تحدوه آمال من هذا القبيل ليروى لعبدالملك ذلك الحديث المؤيد لدعوته باسم شيخه سعيد بن المسيب» على أن هذا الفرض ساقه الكاتب من غير أى دليل، وهو مناف تماما لخلق الزهرى العالم العظيم القوى فى الحق. ولا أدل على ذلك مما رواه الذهبى (تاريخ الإسلام، جـ ٥، ص ١٤٩): «قال يعقوب بن شيبة، حدثنى الحسن الحلوانى، حدثنا الشافعى، حدثنا عمى قال: دخل سليمان بن يسار على هشام، فقال له يا سليمان: من الذى تولى كبره منهم؟ فقال: ابن سلول. قال كذبت، بل هو على، فدخل ابن شهاب، فقال يا ابن شهاب من الذى تولى كبره؟ قال ابن أبىّ [أى ابن سلول]، فقال له كذبت بل هو على. قال أنا أكذب لا أبا لك، فواللّه لو نادى مناد من السماء أن اللّه قد أحل الكذب ما كذبت.

أما ما رواه كاتب المادة عن اليعقوبى فقد تشكك هو نفسه فيه بدليل قوله: وإذا كانت رواية اليعقوبى صحيحة.

وأما صاحب حديث الإفك والذى تولى كبره، فهو عبداللّه بن أبى بإجماع أهل العلم. وإصرار الزهرى على ذلك

هو إصرار الرجل الثابت الدين الواسع العلم ـ على الحق، لا إرضاء لفلان، أو خوفا من فلان.

وأما القصة الغرامية التى نقلها الكاتب عن فهرست ابن النديم فحسبنا أن نقول إن ابن النديم لا يعتدّ بقوله فى مثل هذه الأمور.

ويريد الزهرى بالعبارة التى نقلها عنه تلميذه معمر: أنهم كانوا يتحرجون من تأليف الكتب، ثم رأوا طاعة أمرائهم، ثم اقتنعوا بفائدة ذلك، نشرا للعلم بين المسلمين. أما الكتابة نفسها، فقد كانت شائعة عند أهل العلم ـ مع اعتمادهم على الحفظ ـ وفى نفس الصفحة من ابن سعد، قبل هذا الخبر (جـ ٢، ق ٢، ص ١٣٥) خبر عن صالح بن كيسان، زميل الزهرى فى الطلب، يتضمن أنهما اشتركا فى كتابة ما جاء عن النبى (ﷺ)، ثم أراد الزهرى أن يكتب ما جاء عن الصحابة «فإنه سنّة» فخالفه صالح ابن كيسان، ولم يرض أن يكتب ذلك. قال صالح: «فكتب ولم أكتب، فأنجح وضيَّعتُ».

ونزيد على المصادر التى فيها أخبار الزهرى، مصدرين عظيمين، هما «تذكرة الحفاظ للذهبى، جـ ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٦»، وتاريخ الإسلام للذهبى، جـ ٥، ص ١٣٦ ـ ١٥٢.

أحمد محمد شاكر

زهير بن أبى سلمى

واسم أبى سلمى ربيعة بن نباح بن قرة المزنى (والنسب فى ابن قتيبة خطأ شأنه فى أكثر الأحيان)، وكان زهير من شعراء الجاهلية، وقد عده نقاد زمنه أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء الجاهليين، والاثنان الآخران هما امرؤ القيس والنابغة؛ وكان زهير من مزينة، بيد أنه ولد فى بنى عبدالله بن غطفان، وقضى معهم طيلة حياته، وكان أبوه ربيعة قد تزوج من أخت رجل يسمى كعب بن سعد من عشيرة مرة بن عوف ابن سعد بن ذبيان، واستقر بينهم. على أنه نشب خلاف على ما أصابوه من نعم وأموال فى غارة على طيىء، فهجرهم ربيعة واتخذ مقامه بين قبيلة بنى عبدالله بن غطفان التى تربطها

بقبيلته صلة نسب، وهنا ولد زهير وتزوج زوجته الأولى، وهى أخت الشاعر بَشامة بن الغدير، ولعلها أم عوف (أوفى) التى ذكرها فى كثير من قصائده. وقد نظم فى طلاقها قصيدة أبدى فيها ندمه، ولدت له امرأته هذه أولاداً ماتوا جميعاً فى طفولتهم؛ أما زوجته الثانية كبشة بنت عمّار من بنى عبدالله بن غطفان فقد كانت أم أولاده كعب وبجير وسالم، وكان ابناه كعب وبجير شاعرين كأبيهما، وقد شهدا الإسلام؛ وكان بجير من أوائل من دخلوا فى دين الله. فى حين اضطر كعب إلى التكفير عن معاداته رسول الله ﷺ بنظم قصيدته المشهورة التى كثيراً ما يطلق عليها «البردة»[1] ؛أما ابنه الثالث سالم فقد مات شاباً، إذ سقط عن جواد أهداه رجل إلى أبيه؛وعاش زهير خلال الحرب الضروس التى نشبت بين عبس وذبيان، وهما عشيرتان من بنى غطفان، وتسمى هذه الحرب حرب داحس؛ وأشهر قصائد زهير هى القصيدة التى دخلت فى عداد المعلقات، ومدح بها سيدين من سادة بنى مرة بن غطفان هما الحارث بن عوف وهرم بن سنان لأنهما احتملا ديات الأسر فى العشيرتين عمن قتلوا فى الحرب التى قامت بين الإخوة، بل إنهما تعهدا بتحمل دية أخرى عندما كادت فعلة الحسين بن دمدم تهدد بنقض معاهدة الصلح. وقد أشاد زهير فى قصائده الأولى بسنان بن أبى حارثة، والد أحد هذين السيدين، وتضمن ديوانه أيضاً مرثية فى وفاته؛ ولم يرد فى قصائده المذكورة فى الدواوين المحفوظة قصيدة واحدة يشير فيها إلى قومه بنى مزينة بالرغم من أن قصائده ربما كانت قد حفظت فى حال أحسن من قصائد سائر شعراء العرب الأقدمين؛ ويروى فى كل قصائده تقريباً أخبار بنى غطفان أو ما وقع له من حوادث.

وثمة قصائد ثلاث روى فيها خبر عبد له وماشية سرقها منه الحارث بن ورقاء الصيدوى من بنى أسد، وقصائد غير هذه ناشد فيها القبائل على اختلافها الكف عن الإغارة على بنى

(١) (وهي المشهورة باسم «بانت سعاد» (م.ع).

غطفان، ومنها قصيدة ناشد فيها بنى تميم (Ahlwardt، رقم ٦) وأخرى ناشد فيها بنى شيبان؛ وثالثة ناشد فيها بنى سليم، ونظم قصيدة أخرى للنعمان بن المنذر والى الحيرة (Ahlwardt، رقم ١٧)، ولكن هذه القصيدة، فى رواية الأصمعى، ليست من شعر زهير، وإنما هى لصرمة بن الأنصارى، وصرمة شاعر لولا هذه القصيدة ما كنا لنعرف عنه شيئاً. وقد نسبت قصيدتان فى دواوين شعر زهير إلى ولده كعب (ثعلب، رقم ١٧، ٤١)، وورد فى لسان العرب بعض الأبيات من القصيدة الأولى، وتنسب هذه الأبيات فى غير لسان العرب إلى زهير حيناً، وحيناً إلى ابنه كعب، وقد قيل إن زهيراً كان كثير المال، ونحن لذلك لا نجد فى ديوانه قصائد يمتدح فيها الأغنياء طلباً للعطاء. ويثنى عليه النقاد من أهل زمانه، إذ إنه لم يكن يمدح أحداً إلا بما فيه، وكان يتجنب وحشى الشعر. ونحن نجد أيضا فى قصائده مسحة من تدين اتخذها بعض النقاد المحدثين دليلا على أنه كان مسيحياً، بيد أن كل ما نستطيع أن نؤكده هو أن الأفكار المسيحية كانت فيما يرجح قد أثرت فيه، وهى أفكار لاشك فى أن عرب النجاد كانوا لايجهلونها؛ وفى زهير وأهل بيته مثل على الشعر تتوارثه عدة أجيال جيلا بعد جيل، وليس هو فى ذلك نسيج وحده بين شعراء العرب الأقدمين.

وقد اشتهر زهير بأنه راوية أوس ابن حجر. كما كان أوس راوية طفيل الغنوى، ولكننا نعلم من عدة مصادر أنه أخذ الشعر عن أخى زوجته بشامة بن الغدير. وقد تقدم بنا القول بأن ابنيه كعباً وبجيرا كانا شاعرين، وكذلك كان أبوه قبله كما كانت أخته سلمى أيضا (كتاب الأغانى، جـ ٩، ص ١٤٨) وكان حفيداه سعيد وعقبة من الشعراء؛ وعقبة هذا هو الملقب بالمضرب وكذلك كان أيضاً أولاد أحفاده عمرو بن سعيد والسوار والعوام ولدى عقبة؛ وكان هؤلاء الثلاثة قد هجروا البادية وأقاموا فى البصرة. ويبدو أن موهبة الشعر قد خبت فى الأسرة بهم، وقد انتقلت إلينا قصائد زهير، عدا المعلقة، فى ثلاثة دواوين، أقدمها جمعه السكرى (المتوفى عام ٢٧٥هـ = ٨٨٨م) وهو المحفوظ

فى مخطوط سوسان Socin الفريد الذى تملكه الجمعية الألمانية الشرقية والنسخة المهذبة للنحوى الكوفى ثعلب (المتوفى عام ٢٩١هـ = ٩٠٤م) والمحفوظة فى مخطوطين فى الإسكوريال بمدريد، ونسختين أو ثلاث نسخ فى إستانبول، وديوان ثالث مختصر مع شرح للفقيه الأندلسى الأعلم (المتوفى عام ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م)؛ وجميع نسخ هذا الديوان المطبوعة تعتمد على نسخة الأعلم التى يظن أنها تشمل النص كما حرره النحوى البصرى.

وقد نهج الأصمعى مناهج أغمض فيها التقليد القديم أكثر من تيسيره له، فقد عمد إلى الاختيار، ومن ثم فإنه يحسن جداً أن تتهيأ لنا طبعة جديدة من قصائد زهير تعتمد على النسختين المهذبتين القديمتين اللتين روعى فيهما سنة فقهاء العرب الأقدمين، على أن دايروف (K. Dyroff) لم يحل هذه المشكلة إلا من بعض وجوهها، وخاصة أنه لم يدرك أن لدينا نسختين مهذبتين مختلفتين تمام الاختلاف عن النصوص التى استخدمها هو.

المصادر:

(١) الطبعات المختلفة للمعلقات.

(٢) *Diwans of the six ancient Arabic poets*، طبعة Ahlwardt، لندن ١٨٧٠.

(٣) Landberg : *Primeurs*، جـ ٢ (يحتوى على الديوان بحسب تهذيب الأعلم)، ليدن ١٨٨٩.

(٤) R. Dyroff: *Zur Geschichte der Uberlieferung des Zuhairdiwans*، ميونخ ١٨٩٢.

(٥) Ahlwardt : *Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte*، جريبسڤالد، ١٨٧٢.

(٦) ابن قتيبة: كتاب الشعر والشعراء، طبعة ده غوى de Goeje، ليدن ١٩٠٢.

(٧) أبو الفرج الإصبهانى : كتاب الأغانى، بولاق، جـ ٩، ص ١٤٦ - ١٥٨ وفى مواضع متفرقة.

(٨) المرزبانى : الموشح، القاهرة ١٣٤٣.

(٩) الجمحى: طبقات الشعراء، طبعة Hell، ليدن ١٩١٦.

(١٠) شيخو : شعراء النصرانية، بيروت ١٨٩٠، ص ٥١٠ ـ ٥٩٥ (وهو يشتمل على موجز نصوص الأغانى والديوان بحسب تهذيب الأعلم).

وليس اسم زهير بالاسم النادر بين شعراء العرب، وتدمج أشعار هؤلاء أحيانا فى القطع التى أضيفت إلى الديوان، كما فعل Ahlwardt مثلا، ومن ثم يحسن بنا أن نذكر كلمة عن أهم هؤلاء الشعراء:

زهير بن جناب بن هُبل الكلبى:وهو أيضاً من شعراء الجاهلية، وينتمى إلى جيل يسبق جيل زهير بن أبى سلمى، ويعد من المعمرين. وقد اتصل هذا الشاعر بكليب وائل والمهلهل، ومن ثم فلاشك فى أنه عاش فى صدر القرن السادس الميلادى. على أن الروايات الخاصة بحياته قد غلب عليها طابع الأساطير فلا يمكن أن نعول عليها. وقد توارث أهل بيته هو أيضاً حرفة الشعر عدة أجيال جيلا بعد جيل. ويذكر أبوالفرج الإصبهانى نفراً منهم، ولعل آخرهم هو المسيب بن نوفل بن حارثة ابن جناب بن امرىء القيس بن أبى جابر بن زهير بن جناب، وقد فاخر المسيب فى بعض أشعاره، كما فى رواية كتاب الأغانى، بأن واحداً من أهل بيته قتل يزيد بن الملهب عام ١١٢ بعد الهجرة (كتاب الأغانى حـ ٢١، ص ٩٣ ـ ١٠٤؛ المفضليات، طبعة Lyall، رقم ١١٧ زهير بن جذيمة بن رواحة العبسى: سيد من سادة بنى عبس، قتله خالد بن كلاب (النقائض ص ٣٨٤، المفضليات، طبعة Lyall ص ٧٧٨؛ كتاب الأغانى، جـ ١٠، ص ١٢ ـ ١٧).

زهير بن حرام الهذلى الملقب بالداخل *Carmina Hudsailitarum* طبعة Kosegarten ص ٢٦٣).

زهير بن علس الضبعى المشهور بكنيته المسيب (المفضليات، طبعة Lyall، رقم ٩١) .

زهير بن مسعود الضبى (كتاب التنبيه لأبى عبيد البكرى، طبعة صالحانى، رقم ٢٢).

واستشهدت المعاجم العربية بهؤلاء الشعراء جميعاً.

صبحى [كرنكوف F. Krenkow]

زياد بن أبيه

والى العراق، وتكنيه المصادر ابن سميّة حيناً، وابن عبيد حيناً، وابن أبى سفيان حيناً، وابن أبيه أحياناً. وكنيته بابن أبيه حل لهذا اللغز، ولكن هذا الحل إنما ينطوى على شىء من اليأس والقنوط، ومع ذلك فهو أسلم الحلول من حيث الحقيقة التاريخية.

وقد خلط مشايعو بنى أمية ومناهضوهم نسب هذا الشخص ما شاء لهم الخلط،مدفوعين إلى ذلك ببواعث مختلفة، فقال المشايعون إن أم زياد هى سمية وكانت أمه من الطائفُ. أما المناهضون فيزيدون على ذلك أنها كانت امرأة فاجرة ويروى أن أبا سفيان عرفها، ومن ثم نستطيع تعليل نسبة زياد إلى بنى أمية. ومهما كان رأينا فى ذلك فإن زياداً الصغير قد اجتمع له ما عرف عن بنى قومه الثقفيين من ذكاء ويقظة ورجاحة عقل، واستقر الأمر بزياد فى البصرة مع أقرب أقربائه بنى بكرة، فأصبح فى سن مبكرة كاتباً فى خدمة ولاة العراق الأولين، وتولى علىّ الخلافة فقرر الانتفاع بمواهبه، وكان يوفده فى عظائم الأمور، وتوفى على فاسترعى زياد نظر معاوية، وكان هذا السيد الخطير حريصاً على أن يستميل إليه عضداً فى مقدرة زياد، بيد أن مساعيه الأولى قوبلت من زياد بالصد، فعمد معاوية إلى حيلة تدلك على مبلغ ما كان يستطيعه هذا الخليفة عندما تتعرض مصالح بيته للخطر، ونعنى بهذه الحيلة الاستلحاق، أى الاعتراف رسمياً ببنوة زياد لأبى سفيان.

ونصب الخليفة بعد قليل أخاه من أبيه والياً على البصرة، وكانت معسكراً رئيسياً ينتظم الجنود المجهزين لإتمام الفتوح فى المشرق، وقوامهم جماعات من أشد قبائل البدو جنوحاً إلى الفتنة والشغب، وأكثرهم تهديداً لأمن الدولة وسلامتها، ومن ثم كان منصب البصرة يتطلب رجلا من الطراز الأول. وكانت نية معاوية قد صحت على توجيه اهتمامه إلى الأقاليم الغربية للخلافة. وظلت خطبة زياد التى ألقاها فى مسجد البصرة عند وصوله من آيات الأدب

العربى، وتسمى الخطبة البتراء(١). ذلك أن الخطيب، فيما يقال، قد بدأها مبتورة. وكشف فيها عن برنامجه وأعلن عن الإجراءات الصارمة التى قد يلجأ إليها إذا دعته الحال، وقد ثبت من الحوادث التى تلت ذلك أن تهديداته لم تكن مجرد أقوال؛ وهكذا استطاع زياد أن ينشر النظام فى إقليم البصرة المترامى الأطراف بأسره، مما عجز عنه كل من تقدموه. وبادر الخليفة فكافأه على ذلك بتوليته الكوفة أيضاً؛ وكانت الكوفة مع العلويين قلباً وقالباً، وما كان لها بعد فقد علىّ أن تتعزى عن ضياع لقب الخلافة من يدها أو ترضى بانتقال قصبة الخلافة إلى غيرها من المدائن. على أن زياداً نجح فى الكوفة نجاحه فى البصرة، وأعاد هيبة الأمويين إلى هذه المدينة المتمردة فى أمد وجيز.

(١) سميت مبتورة لأن زيادا لم يبدأها باسم الله الرحمن الرحيم، على عادة الخطباء منذ بدء الإسلام فانطبق عليها الحديث الشريف الذى يقول: كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه باسم الله الرحمن الرحيم فهو أجزم أو أقطع أو أبتر» أى ناقص.

[د. مهدى علام]

وقد استطاع زياد، بوصفه والياً على العراق بأسره وعلى الولايات التى كانت تعتمد على العراق فى بلاد العرب وشرقى آسية، أن يبرر، حتى نهاية عمره، تلك الثقة التى لاحد لها والتى أولاه إياها معاوية؛ وهو فى رأى المؤرخين العرب صنو معاوية فى الجدارة بلقب السياسى الأمثل، ذلك أنه تولى زمام الحكم بيد الخبير المحنك لا يبدو فى تصرفاته أثر الجهد والنصب، فكانت أذنه صاحية واعية لا تغفل عن الحوادث التى تقع فى ولايته المترامية الأطراف. وكثيراً ما يتردد المؤرخون وأصحاب الحكم فى الاختيار بين معاوية وزياد وهم يضربون المثل على السياسة العليا، وقد يؤثرون أن يضربوا بهما المثل جميعاً؛ وكان زياد يعد من الدهاة الأربع الذين عاشوا فى هذا القرن؛ أما الثلاثة الآخرون فهم معاوية والمغيرة بن شعبة، وعمرو بن العاص. وقد اضطر زياد فى الكوفة إلى أن يرقب بعين ساهرة اجتماعات العلويين، واختلف فى هذه المدينة مع مشعل الفتن حجر بن عدى، وهو أمر مألوف يقع كل يوم، إلا أن الرواية

المناهضة للأمويين بالغت فيه مبالغة تفوق كل وصف، وخاصة الشيعة؛ وعمد زياد إلى نقل السكان من مكان إلى مكان لفل مقاومة العلويين وقبائل العرب المستقرة فى العراق، فنقل ٥٠,٠٠٠ بدوى إلى خراسان. وتوفى زياد بالطاعون فى الكوفة عام ٥٦ - ٥٧هـ.

ولا مناص من أن نعتمد فى معلوماتنا عن زياد على مدرسة العراق التاريخية، على أن تحزب مؤرخى العراق الذين كانوا يضمرون أشد العداوة لزياد، قد مال بهم إلى تعيين تأريخ مولده بعد الهجرة ببضع سنوات لينكروا عليه دعواه فى أنه صحابى، بيد أننا إنصافاً له نقول إنه لا يمكن أن يكون قد ولد قبل الهجرة بوقت طويل، ذلك أنه توفى فى الستين أو نحوها؛ وأحسن شهادة على مقدرة زياد هى ما قرره معاوية من أن يعهد إليه بالنصف الشرقى من الدولة العربية الذى كان أصعب حكما وأشد تمرداً على آراء الأمويين، وقد استدعى معاوية، وهو ذلك الرجل العظيم القادر على سياسة الناس والخليفة العالى الهمة الذى كان حازماً مع أقربائه، زياداً لمعاونته فى مباشرة سلطانه، وفرض على نفسه ألا يتدخل فى شئون العراق طيلة حياة واليه وسنده. والحق أن موالاة الخليفة له بالعطف، وإخلاص زياد لبنى أمية، لكافيان لتعليل تلك المرارة التى روى بها الكتاب العلويون أخبار ذلكم الرجل الثقفى من رجال الحكم.

المصادر:

(١) الأغانى، جـ ١٢،، ص ٧٣ - ٧٥؛ جـ ١٦، ص ٣ - ٩؛ جـ ٢١، ص ٢١ - ٤٠.

(٢) المسعودى: مروج الذهب (باريس)، جـ ٥، ص ١٤ - ٧٢.

(٣) الطبرى، طبعة ده غوى de Goeje، جـ ١، ص ٢٤٦٥ - ٢٤٦٦، جـ ٢، ص ٦٦ - ٨٧، ص ١١١ - ١٥٨، ص ١٦٢.

(٤) البلاذرى، طبعة ده غوى De Goeje، ص ٢٧٦ - ٢٨٠، ص ٣٤٤ - ٣٧٠، ص ٣٧٧، ص ٣٩٧، ص ٤٠٣، ص ٤٠٩، ص ٤١٠، ص ٤٣٣، ص ٤٤٣، ص ٤٦٢.

(٥) ابن عساكر: تاريخ دمشق، طبعة بدران جـ ٥، ص ٤٠٦ - ٤٢٢.

(٦) Wellhausen: *Die religiös-politisch Oppositions-parteien im alten Islam* ص ٢٠ - ٢٥.

(٧) H.Lammens: *Etudes sur le régne du Mo'âwia Ier*، ص ٣٧ - ٣٨ و ٩١ و ١٠٠ و ٢١٦ و ٢١٧ و ٢٣٩ و ٢٢٥ و ٣٧٧ و ٤٣٧.

(٨) Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*، ص ٧٥ - ٨١.

(٩) وارجع فى شأن المصادر الأخرى إلى مقال H. Lammens: *Ziâd ibn Abihî, vice-roi de l'Irâq, lieutenant de Mo'âwia Ier* (مستخرجة من R.S.O.، جـ ٤، ١٩١٢).

صبحى [لامنس H.Lammens]

زيادى

أسرة يمنية حكمت من عام ٢٠٤ إلى عام ٣٧١ هـ (٨١٩ - ٩٨١م) أو ٤٠٩هـ (١٠١٨م)، وكانت قصبتها زبيد، وكان أفرادها يعتبرون من سلالة زياد بن أبيه، على أن نسب زياد نفسه كان غير ثابت، ومن ثم لم ينقل إلينا على وجه التحقيق اسم محمد أبى رأس هذه الأسرة.

وكان يناوىء الخليفةَ المأمون عمه إبراهيم بن المهدى، كما أن قبائل اليمن شقت عصا الطاعة فى الوقت نفسه، ولعل قيام نوايا سياسية للعلويين فى اليمن قبيل إعمال إبراهيم الجزار أخى على الرضا يد السلب والنهب فى صنعاء، قد حمل الخليفة على أن يقلع تماماً عن سياسته السابقة المناصرة للعلويين، وأن يعهد بأمر اليمن إلى رجل من أسرة بنى زياد التى اشتهرت بعداوتها للعلويين، ولو أن هذا الرجل نفسه كان فى خدمة بنى أمية. وقد ارتبط ذكر سليل من سلالة بنى أمية بمحمد كما ارتبط به أيضاً محمد بن هارون من بنى تغلب، وهو الذى ولى أحفاده، بنو عقامة، القضاء فى زبيد طوال عهد الزيادية وبنى نجاح الذين جاءوا بعدهم. وربما كان قد تقرر قتل هؤلاء الرجال الثلاثة جميعاً تمشياً مع سياسة العباسيين، إلا أنهم أصبحوا

آنئذ من أنصار هذه السياسة، وكان بنو زياد يدينون بالولاء دائماً للعباسيين.

وقد استطاع محمد بن... زياد أن يمكن لنفسه في الساحل، وأن يتوغل حتى بلغ، فيما يقال، الشحر من أعمال حضرموت، بفضل تعضيد مشاة خراسان وفرسانها المؤتمنين له، وبفضل المؤازرة التي لقيها من معتوق عالي الهمة يدعى جعفراً. وقد بايع محمداً سادة حصون الهضاب، في جَنَد والمذيخرة، أما في قلب الهضاب فقد استمرت حكومة بغداد على بعث ولاة يلون أمر صنعاء دون غيرها، حتى استقل بنو يعفر بأمرهم هناك من عام ٢٤٧ إلى عام ٢٨٩هـ (٨٥٩ ـ ٩٠١م)؛ أما الزيادى الثانى إبراهيم بن محمد (٢٤٥ ـ ٢٨٩هـ = ٨٥٩ ـ ٩٠٢م) فقد اضطر إلى تسليم حضرموت وجند إلى محمد بن يعفر، ولو أن هذا التسليم كان فى نظير جزية؛ وقد أعقبت وفاة إبراهيم الفترة الأولى من الفترات التى خلت فيها البلاد من الحكام. وتداول على صنعاء الزيدية والقرامطة الشيعة، فى حين استولى القرامطة الشيعة فى عهد على بن الفضل على جند والمذيخرة، بل استولوا أيضا على زبيد نفسها ردحا من الزمن. ولا نعرف على وجه التحقيق اسم الزيادى الثالث ولا طول عهده، بل لا نعرف ما انتهى إليه من مصير، وانتعشت الأسرة فى عهد إبراهيم الابن الثانى لأبى الجيش إسحق ابن إبراهيم الذى دام عهده ٨٠ عاماً (حوالى ٢٩١ - ٣٧١هـ = ٩٠٤ - ٩٨١م) بل إن الضحاك الأمير الحمدانى قد بايعه حوالى عام ٣٥٠هـ (٩٦١م) ، بيد أن عبد الله بن قحطان قضى على الزيادية عام ٣٧٩هـ (٩٨٩م) وكان عبد الله قد استعاد سلطان بنى يعفر ردحا من الزمن باستيلائه على زبيد وحرقها.

وما وافى هذا التاريخ حتى كان الزيادى الخامس الصغير، واسمه غير محقق أيضاً، يحكم بالاسم ، وكان الحاكم الفعلى المملوك الحبشى الوزير الحسين بن سلامة الذى تمكن مرة أخرى من أن ينقذ البلاد من نكبة تحل

بها، وكسب شهرة بقيت له حتى اليوم، ذلك أنه شق الطرق للحجاج فى الجبال وفى السهل وأقام فيها المساجد واحتفر الآبار ؛ ولم يكن ثمة شأن لنقل اللقب إلى الزيادى السادس القاصر، ولعله إبراهيم الثانى، فقد خلف ابن سلامة مملوكه مرجان بوصفه وزيراً مستقلا، وعمد مرجان إلى تقسيم الحكم بين عبديه: نجاح فى الأقاليم الشمالية، ونفيس (أو أنيس) فى الأقاليم الجنوبية بما فيها قصبة البلاد، واستولى نفيس نفسه على الملك، وعمد إلى دفن الملك الصغير وعمته هند حيين فى مكان مسور (٤٠٩هـ = ١٠١٨م) ، بيد أنه لم يكن هو الذى أسس هذا البيت، إنما أسسه نجاح .

المصادر :

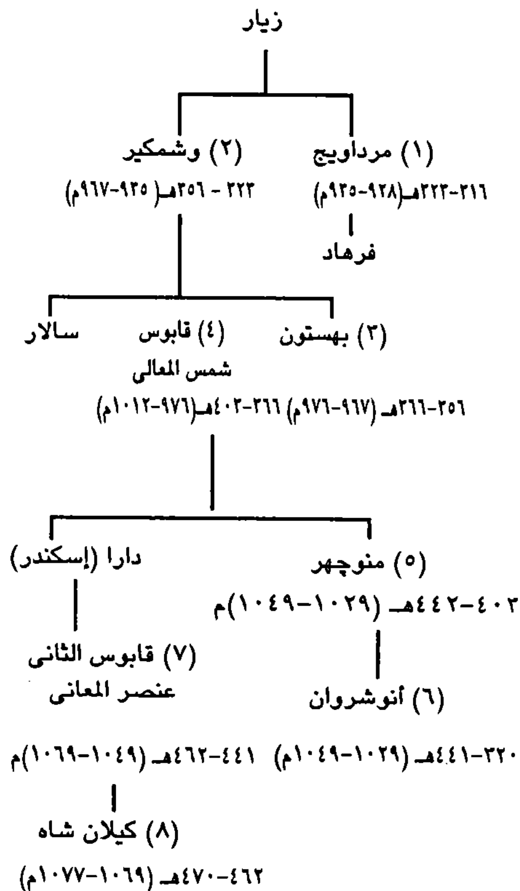
(١) انظر مصنف Kay.

(٢) E.V. Zambaur: *Manuel de généalogie et de chronologie*، هانوفر ١٩٢٧، ص١١٥.

صبحى [شتروتمان R.Strothmann]

زيار، بنو

أسرة من أفيال السامانيين حكمت العراق العجمى وطبرستان، ثم جرجان من ٣١٦ ـ ٤٧٠هـ (٩٢٨ - ١٠٧٧م) ونسبت إلى مؤسسها زيار أبى وردان شاه حاكم كيلان (جيلان) الذى كان والد مرداويج . وفيما يلى سلسلة نسبها:



١ ـ مرداويج.

٢ ـ وشمكير.

٣ـ ولده ظهير الدولة أبومنصور بهستون، وقد تصالح مع ركن الدولة، وتوفى سنة ٣٦٦هـ (٩٧٦م) فى مدينة جرجان.

٤ـ قابوس الأول.

٥ ـ منوچهر: عاد إلى الرى بتدبير علاء الدولة؛ وهاجمه فيها السلطان محمود وطارده إلى الجبال، ولكنه تصالح معه على أن يؤدى له ٥٠٠,٠٠٠ دينار ويدين له بالطاعة (٤٢٠هـ = ١٠٢٩م). وهذا الأمير هو الذى أهدى إليه الشاعر منوچهرى قصائده الأولى، وإليه نسب.

٦ ـ أنوشروان، اعترف بسيادة مسعود بن محمود وخليفته، ولكن طغرل بك السلجوقى هاجمه سنة ٤٣٣هـ (١٠٤١ ـ ١٠٤٢م) وانتزع جرجان منه. واعتكف أنوشروان فى «قلعة» حيث توفى سنة ٤٤١هـ (١٠٤٩م) وفى خلال حكمه كان عمه دارا الذى كان يسمى الإسكندر أيضاً حاكما على جرجان وطبرستان من قبل السلطان مسعود (حوالى ٤٤٦هـ = ١٠٣٥م).

٧ ـ قابوس الثانى ابن دارا (عنصر المعالى): كان صهراً للسلطان محمود، وقد صحبه فى حملاته على الهند، وتوفى فى الغزوة التى شنها الأمير فضلون أبوالسُوار من أسرة بنى شدّاد على بلاط الأبخاز والتى انتهت بهزيمته عام ٤٦٢هـ (١٠٦٩م).

وقابوس هو مؤلف قابوسنامه، وهو كتاب فى النصح الجميل موجه إلى ابنه كيلان شاه. وقد ترجمه إلى الألمانية Fr. v. Diez (برلين. ١٨١١) كما ترجمه إلى الفرنسية A. Querry (باريس ١٨٨٦).

٨ ـ ابنه كيلان شاه: حكم المنطقة الجبلية فقط، لأن طغرل بك احتل طبرستان قبل مسيره إلى بغداد. وقد خلفه ملكشاه، وتوفى سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧م).

ويذكر فرهاد على أنه ابن مرداويج، ولكن أبوته له ليست محققة، كما أنه لم يدع ليخلف أباه أو أحد أبناء أعمامه، ونجده عام ٤١٤هـ (١٠٢٣م). حاكما على بروجرد، ولابد أن سنه كانت آنئذ تربى على الثانية والثمانين. وفى عام ٤١٧هـ (١٠٢٦م) صحب علاء الدولة كاكويه فى حملته على الأكراد، وبقى حليفه المخلص، وسقط فى معركة مع جيش السلطان مسعود (٤٢٥هـ = ١٠٣٤م).

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ جـ ٨، ص ٨، ٥٩، ١٣٩، ١٧٢، ١٩٥، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٢٦، ٢٦٢، ٢٧٦، ٢٩١، ٣٣٣، ٣٥٣، ٣٧٨، ٤٠٢، ٤١١، ٤٣٦، وما بعدها، ٥٠٦، ٥١٩، جـ ٩، ص ٨، ٩٧، ١١١، ٢٥١، ٢٦٢، ٢٨٤، ٣٤٠.

(٢) ابن مسكويه مجموعة كب التذكارية، جـ ٥، ص ٢٧١، ٣٤٥، ٣٦٧، ٤٣٥ وما بعدها، ٤٧٩، وما بعدها، ٥٧٢، جـ ٦، ص ٩، ٣٣، ٥٥، ٢٠٤، ٢٧٠، ٢٩٦، وما بعدها.

(٣) ابن خلدون: التاريخ، بولاق، جـ ٤، ص ٤٢٣، ٤٤٤، ٤٩٧.

(٤) Defrémery : *Samanides* ص ١٣٠، ١٣٧، ٢٤٧، ٢٨٩.

(٥) ابن إسفنديار : تاريخ طبرستان، ترجمة Browne ص ٢٠٢، ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٣٨.

(٦) ظهير الدين: *Geschichte von Tabaristan*، طبعة Dorn، ص ١٧٤، ١٩٦، ٢١٦، ٣١١.

(٧) F. Justi : *Iranisches Namenbuch*، ص ٤٤١.

(٨) Ch. Huart : *Les Ziyarides Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles Letters*، جـ ٤٢، باريس ١٩٢٢.

عبدالنعيم محمد حسنين [إيوار Ch. Huart].

زيان، بنو

أو بنو زَيان (وكلا النطقين قديم وكذلك ينطق بها زيّان)، أسرة بربرية من ملوك تلمسان، حكمت المغرب الأوسط من القرن الثالث عشر إلى

القرن السادس عشر الميلادى؛ ويزعم بنو زيان أنهم ينتسبون إلى الشريف إدريس، ولكن هذه النسبة موضع جدال (انظر *Hist des Berb* ترجمة ده سلان de Slane ، جـ٣، ص٣٢٨، وانظر فى المصدر نفسه الكلمات المنسوبة إلى يغمراسن)، ويسميهم الإخباريون أيضاً بنى عبد الواد ذلك أن عبد الواد وزيان كانا من أسلاف ملوك تلمسان، ولو أن قرونا فصلت بين عهديهما، فقد عاش عبد الواد فى الجاهلية ، أما زيان فكان أبا يغمراسن (آخر القرن السابع الهجرى = القرن الثالث عشر الميلادى) وقد حكم يغمراسن أول ملك مستقل الأسرة من عام ٦٣٣هـ (١٢٣٦م)، ثم خلفه على العرش أربعة ملوك متعاقبين كلهم ينحدرون من صلب يغمرا سن مباشرة ابتداء من ابنه أبى سعيد عثمان الأول، واستمر حكمهم حتى عام ٧٣٧هـ (١٣٣٧م)؛ وعندئذ غزا بنو مرين مملكة تلمسان، واحتلوا البلاد مرتين، المرة الأولى من ٧٣٧ إلى ٧٤٩هـ (١٣٣٧ ـ ١٣٤٨م) والثانية من ٧٥٣ إلى ٧٦٠هـ (١٣٦٢ - ١٣٥٩م).

وقد استرد بنو زيان العرش أول مرة عام ٧٤٩هـ (١٣٤٨م) فاعتلاه الأخوان أبو سعيد عثمان الثانى وأبو ثابت، وأعاد أبو حمّو الأول ابن أخيهما (ابن أبى يعقوب يوسف) للأسرة منزلتها القديمة عام ٧٦٠هـ (١٣٥٩م)؛ وظل خلفاؤه يحكمون البلاد حتى الغزو التركى عام ٩٦٢هـ (١٥٥٤م).

أما الخلاف الوحيد بين نسب هذين الفرعين الحاكمين من هذه الأسرة، فهو أن الفرع الأول كان يتألف من أولئك الذين انحدروا من صلب يغمرا سن مباشرة عن ابنه الأكبر عثمان الأول، فى حين كان الفرع الثانى يتألف من أولئك الذين انحدروا من صلب ابنه الأصغر عبد الرحمن مباشرة.

وليس ثمة أسباب ولا وثائق تبرر القول بما ذهب إليه بارجس Barges (انظر *Tlemcen anc. cap.* الخ.، ص ١٩٤، و *Hist. des B. Zeiyan* ترجمة المقدمة، ص ٤١) من أن ملوك الفرع الأصغر هم

وحدهم الذين اتخذوا اسم بنى زيان (من عام ٧٩٤هـ = ١٣٤٨م) فقد كانوا جميعًا من بنى زيان كما كانوا من بنى عبد الواد، ذلك أنهم كلهم ينحدرون مباشرة من صلب يغمراسن، وكان عبد الواد وزيان من أسلاف الفرعين.

أما عن قرابة هؤلاء الملوك ببنى مرين أصحاب فاس فقد أثبتها النسابة المسلمون بجعلهم «وَسَّان» جد عبد الواد بين أسلاف مرين بن ورتاجن جد المرينية (انظر بصفة خاصة ابن خلدون: *Hist. des Berbérs*، جـ ٢، ص ٢٤٠؛ الترجمة جـ ٤، ص ٢٥؛ الذخيرة السنية، ص ١٠).

المصادر:

يضاف إلى المصادر المذكورة فى مادتى عبد الواد ما يأتى:

(١) ابن الأحمر: روضة النسرين فى دولة بنى مرين، طبعة وترجمة Gh. Bouali و G. Marçais، باريس ١٩١٧، مع *Histoire des Banu Zayan de Tlemcen* (منقولة عن ترجمة بقلم Dozy فى *J.A.* السلسلة الرابعة، جـ ٣، ص ٣٨٢ ـ ٤١٦)؛

(٢) الذخيرة السنية، *Chronique anonyme des Méri nides* وطبعة محمد بن شنب، الجزائر ١٩٢١.

(٣) Alfred Bel: *Themcen et ses environs*، تولوز من غير تاريخ.

صبحى [الفريد بل *Alfred Bel*]

الزيانى

أبو القاسم بن أحمد بن على بن إبراهيم: رجل من رجال الحكم المراكشيين ومؤرخ من أهل القرن الثامن عشر، وهو من قبيلة زيان البربرية الكبرى فى مراكش الوسطى. ولد فى فارس عام ١١٤٧هـ (١٧٣٤ ـ ١٧٣٥م) وتلقى العلم فيها، ولما بلغ الثالثة والعشرين من عمره صحب والديه فى حجهما إلى مكة، وعاد إلى فاس بعد رحلة مثيرة فى الذهاب وفى الإياب، وتولى فى فاس منصب كاتب سر مخزن السلطان محمد بن عبد الله.

وسرعان ماتقدم الصفوف بفضل كفايته وعلمه باللهجات البربرية ومجريات الحوادث. وكان له شأن هام فى إخضاع الفتنة التى ثارت فى وجه قبيلة أيت أمالو. فنال بذلك ثقة السلطان، فعهد إليه بالمفاوضة مع أقوام البربر المختلفة فى الدولة الذين لم يكن قد تم إخضاعهم بعد، ومن ثم أخذ يجوب مراكش من أقصاها إلى أقصاها بلا انقطاع، وقام بعدة أسفار إلى تافيلالت البعيدة. وفى عام ١٢٠٠ هـ (١٧٨٦م) أوفده السلطان محمد بن عبدالله فى مهمة بالأستانة للسلطان عبدالحميد. وبلغ الزيانى القصبة العثمانية بعد أحداث كثيرة، ومكث فيها أكثر من ثلاثة أشهر. فتمكن بذلك من أن يكتب بعد عودته وصفا مفصلا لهذه المدينة. وعند عودته عين واليا على سجلماسة بعد أن قام بعدة مهام سرية. وظل فى هذا المنصب إلى أن توفى السلطان محمد بن عبد الله عام ١٢٠٤هـ (١٧٩٠م).

وخلف السلطان محمد ابنه اليزيد فوضع حدا لأعمال الزيانى السياسية، ذلك أنه كان يمقته. وقد نجا الزيانى بأعجوبة من الموت عندما أصيب اليزيد نفسه فى عام ١٢٠٦هـ (١٧٩٢م) بجرح فى قتاله هشاما أحد المطالبين بالعرش. وما إن أطلق سراح الزيانى، وكان أسيرا فى مدينة رباط، حتى اشترك اشتراكا فعالا بمدينة مكناسة فى المناداة بمولاى سليمان وهو ابن آخر لمحمد بن عبد اللّه، سلطانا على البلاد، فعينه هذا السلطان عاملا على منطقة مدينة وجدة، ولكن ما إن تقلد الزيانى زمان هذا المنصب حتى هاجمه الأهالى الذين ولى عليهم وهزموه، وكانت هذه البلية سببا فى مقته الحياة العامة، ولذلك عاد إلى تلمسان وعاش فى عزلة يدرس ويتأمل ثمانية عشر شهرا بطولها. ولم يخرج من عزلته هذه إلا اعتزم الرحلة إلى الآستانة فى شأن خاص به، ولتأدية فريضة الحج مرة أخرى. وعند عودته عام ١٢١٠هـ

(١٧٩٥ ـ ١٧٩٦م) استدعاه السلطان مولاى سليمان فشخص إلى فاس. وقام الزيانى بعدة مهام خطيرة على الرغم من تقدمه فى السن، ولقب بلقب «ذى الوزارتين» بوصفه رئيس مخزن السلطان. وظل فى منصبه عدة سنوات، ثم صرف عنه، وتوفى فى فاس عام ١٢٤٩هـ (١٨٣٣م) بالغا من العمر تسعة وتسعين عاما، ودفن فى زاوية إخوان الناصرية فى حى السياج.

وشهرة الزيانى بالكتابة فى مراكش لاتقل على شهرته فى الحكم. فقد استطاع خلال حياته المضطربة أن يجد فسحة من الوقت يكتب فيها نحو خمسة عشر كتابا جلها فى التاريخ والجغرافية. وأول كتاب ظهر من هذه الكتب هو تاريخ عام للإسلام عنوانه «الترجمان المعرب عن دول المشرق والمغرب» وقد وجه فيه معظم عنايته إلى الأسرة الشريفية بمراكش، ثم أكمله فيما بعد فبلغ بحوادثه عام ١٢٢٨هـ (١٨١٣م) . ولم ينشر بعد الجزء الخاص بأسرة السعديين من هذا الكتاب. على أن القسم الخاص بالعلويين فى مراكش قد نشره وترجمه إلى الفرنسية هوداس O.Houdas عام ١٨٨٦ بعنوان Le Maroc de 1631á 1812 *P.E. L.O.V.* المجموعة الثانية، جـ١٨).

وهو يروى الحوادث التى وقعت فى مراكش مع شىء من الإيجاز فى بعض أجزائه، من تأسيس أسرة العلويين إلى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. وقد أعد الزيانى فيما بعد نسخة أكثر تفصيلا من هذا القسم من كتاب الترجمان، وهو القسم الذى يتصل بصفة خاصة بالأحداث التى اشترك فيها الزيانى أو التى كان من شهودها، وأطلق عليها اسمين مختلفين هما : البستان الظريف فى دولة أولاد مولاى على الشريف» و «الروضة السليمانية فى ذكرى ملوك الدولة الإسماعيلية ومن تقدمها من الدول الإسلامية» وهناك مصنف آخر هام للزيانى يصف فيه رحلاته المختلفة وصفا مستفيضا أضاف إليه كل ما هو غريب فى الأدب والتاريخ والسير، وأطلق عليه اسم

«الترجمانة الكبرى التى جمعت أخبار مدن العالم براً وبحراً». وهذا الكتاب الذى يحمل طابع الرحلة والفهرست على السواء، هو أيضا رسالة عجيبة فى الجغرافية تضم مصورات جغرافية (مثال ذلك خريطة البحار، وهى التى أوردتها فى كتابى *Historiens des Chorfa* ما بين صفحة ١٨٨، ١٨٩). وتوجد مصنفات الزيانى كلها مخطوطة فى المكتبات الخاصة بمراكش على اختلافها. وهناك ثبت كامل بمصنفاته فى المصدر السابق، ص١٦٧-١٦٨.

وكتاب الزيانى، و«كتاب الاستقصاء» الحديث للناصرى السلاوى هما العمدة فى تاريخ أسرة العلويين بمراكش. ذلك أن كتاب الزيانى حافل بالتفاصيل القيمة، ومن ثم فهو أهل للدراسة الجدية يوحى لقارئه بأنه كتاب دقيق محكم سواء فى المعلومات التاريخية أو خطط البلدان. وفيه إلى ذلك معلومات عن البدع والإصلاحات الاجتماعية وعن تاريخ مدن مراكش . ويتجلى فى كتابة الزيانى أيضا درايته الواسعة بالحوادث الأوربية. وأخيرا نذكر أن كل ما رواه عن مشاهداته فى رحلاته إلى الآستانة يستأهل النشر بأكمله.

المصادر:

(١) الناصرى السلاوى: كتاب الاستقصاء القاهرة، جـ٤، ص ٣، ١٠٨ ـ ١٠٩، ١١٦ ـ ١١٨. ١٣٢.

(٢) الكتانى: سلوة الأنفاس، فاس، جـ١، ص ٢٦٣.

(٣) O. Houdas: *Introduction au Maroc de 1631 á 1812*.

(٤) Budgett Meakin: *The Moorish Empire* لندن سنة ١٨٩٩ ـ ص ٥١٨.

(٥) G. Salmon: *Un voyageur marocain á la fin du XVIII éme siècle, la Rihla d'az-Zyany* فى *A.M.,* جـ٢، سنة ١٩٠٥، ص ٣٣٠ ـ ٣٤٠.

(٦) A. Graulle Ziyani: *La Boustan adh-dharif d-az* فى *R.M.M.* جـ٢٤، ص ٣١١ ـ ٣١٧ ص ٣١١ ـ ٣١٧.

(٧) Coufourier: *Une description géo-graphique du Maroc d-az-zyany* فى *A.M.,* جـ٦، سنة ١٩٠، ص ٤٣٦ ـ ٤٥٦ (وانظر أيضا نفس المصدر ص ٤٥٧ ـ ٤٦٠).

(٨) Brockelmann: *G.A.L.* جـ ٢، ص ٥٠٧.

(٩) Huart : *Litterature arabe* ص ٤٢٣.

(١٠) E.L. évi Provençal: *Les Historiens des Chorfa Essai sur la litterature historique et biographique au Maroc du XVI éme au éme Siècle* باريس سنة ١٩٢٢، ص ١٤٢ ـ ١٩٩.

الشنتناوى [ليفى بروفنسال E.Lévi-Provençal]

الزيانية

فرع من الطريقة الشاذلية مركزه فى قناذى، وقد أورد (Rinn: كتابه المذكور بعد) وديپور وكوپلانى(Dupont& Coppolani *Conrfréries*: ص٤٩٨) وكور (Cour: كتابه المذكور بعد) أثباتا بأسماء مشايخ هذا الفرع. وفى الكتاب الثانى من هذه الكتب نموذج لإجازة «مقدّم» خلعها عليه شيخ الطريقة وعليها خاتم. ويقال إن ذكر الزيانية يختلف عن ذكر الطرق الشاذلية الأخرى فى التفاصيل فحسب. وقد أورد رن صورة لذكر الزيانية المألوف فى كتابه المذكور ص٤١١، وهم يرددون أدعية غيرها ألف مرة. ويختص الزيانية بإرشاد القوافل والمسافرين وحراستهم من اللصوص وقطاع الطرق. وفى أيام رن (١٨٨٤): «لم يكن يجسر أى تاجر على أن يبعث ببضاعة صوب الجنوب» إلا إذا ضمن لها الحراسة يتولاها رجل من ركبان الزيانية يحمل رسالة مختومة بخاتم مقدّم فيهاب اللصوص أمره. ومن هنا أطلق عليهم رن ربابنة الصحراء. ويتفق ذلك إلى حد كبير وما ذكره أ. برنار A. Bernard الذى كتب سنة ١٩٣١ (*Le Maroc*، ص٢٠٥) وجماعة الزيانية لا يعرف عنها فيما يظهر إلا القليل خارج شمال إفريقية

وقد أورد ديبو وكوبولانى أثباتا بزواياهم فى بلاد الجزائر ووصفا انتشارهم فى مراكش (*Confréries*).

وقد أسس الطريقة الزيانية محمد ابن عبد الرحمن بن أبى زيان المتوفى سنة ١١٤٥هـ (١٧٣٣م)، ونشركور A. Cour فى *R.M.M* (جـ١٢، ص٣٦٠-٥٧١,٣٧٩-٥٩٠) بالفرنسية مقتطفات من مخطوط الترجمة لهذه الطريقة عنوانه «طهارة الأنفس والأرواح الجسمانية فى الطريقة الزيانية الشاذلية»، وهذا المخطوط نفسه موجز لكتاب أقدم منه، وهو جوهرة يسجل كرامات مشايخ الطريقة، على أنه يزودنا بتفصيلات خاصة تكمل ما جمعه رن (*Marabouts et*:A. Rinn *Khouan*، ١٨٨٤ م ، ص ٤٠٨ - ٤١٥) وقد ولد محمد رأس هذه الطريقة فى ثاثا بالقرب من قناذى (جنوب شرقى فجوج من أعمال مراكش) ودرس هو وسيدى مبارك بن عزّة فى سجلماسة، فلما توفى مبارك شخص محمد إلى فاس حيث درس ثمانى سنوات على محمد بن عبد القادر الفاسى المتوفى سنة ١١٠٦هـ (١٧٠٤م)، وأحمد بن الحاج المتوفى عام ١١٠٩هـ (١٦٩٧م) وغيرهما . ويقول رن إن الإمبراطور طرده من فاس بتهمة السحر، ففر إلى تافيلالت حيث أدخله مقدم الناصرية الشاذلية فى الطريقة، ثم حج إلى مكة، وأقام بعد عودته فى قناذى وأنشأ فيها زاوية. وأدخل محمد بعض التعديلات على شعائر الشاذلية وذاع أمر ولايته، زد على ذلك أنه ينسب إليه حفر بعض الآبار، كما نظم شئون الرى. وأشهر كراماته التى قررت مصير جماعته هى قضاؤه على اللصوص. وقد اجتذبت شهرته ومواهبه كثيراً من الزوار، وهؤلاء أنشأوا موقعا زاهرا. وكان شأن غيره من أصحاب الطرق المسلمين رب أسرة، وقد خلف مشيخة الطريقة لابنه.

المصادر :

ذكرت فى صلب المادة

خورشيد [ماركوليوث D.S Margolio]

زيدان

«زَيْدان» (والنطق الحديث زِيدان): جرجى زيدان، عالم وصحفى وأديب عربى، ولد ببيروت فى ١٤ ديسمبر سنة ١٨٦١، وتوفى بالقاهرة فى ٢١ أغسطس سنة ١٩١٤؛ وقد ولد زيدان فى أسرة مسيحية فقيرة، ولم يتلق تعليما منتظما، وإنما علم نفسه بنفسه فى جميع فروع المعرفة تقريباً؛ وقضى زمنا فى كلية البروتستانت حيث نال إجازة الصيدلة، ثم رحل بعد ذلك إلى مصر حيث بقى سنة أو نحوها محرراً فى صحيفة الزمان، وفى عام ١٨٨٤ التحق بالخدمة بوصفه ترجماناً فى الحملة على السودان التى أنفذت لإنقاذ غوردن، ثم عاد إلى بيروت، وأقام فى لندن إقامة قصيرة (عام ١٨٨٦) استقر بعدها نهائيا فى القاهرة حيث قضى بضع سنوات فى التدريس والاشتراك فى تحرير صحيفة المقتطف، واقتصر نشاطه الأدبى على مصر فيما عدا رحلتيه إلى أوربا (١٨٨٦ و١٩١٢م)، ولم تتسن له زيارة تركية إلا بعد الثورة وذلك لبعض الأسباب السياسية (وزار إستانبول عام ١٩٠٨، وفلسطين عام ١٩١٣).

وكان مصنفه الأول لغوى الصبغة، وهو «فلسفة اللغة العربية» (١٨٨٦؛ الطبعة الثانية ١٩٠٤)، ومع أن هذا المصنف عالج بعض المسائل فى سذاجة فإنه يعد أول جهد طيب بذل فى تطبيق مبادىء فقه اللغة المقارن على اللغة العربية، وعاد زيدان إلى الموضوع نفسه فى كتاب «تاريخ اللغة العربية» (١٩٠٤)، ثم اتجه إلى الكتب التاريخية وكتب المتون: «تاريخ مصر الحديث، (جزءان، ١٨٨٩)، و«تاريخ الماسونية العام» (١٨٨٩)، و«التاريخ العام» (الجزء الأول) و«تاريخ اليونان والرومان» و«تاريخ إنكلترة» و«جغرافية مصر» و«الأنساب بين العرب القدماء»؛ بيد أن هذه المصنفات لم تلق نجاحاً كبيراً؛ وفى عام ١٨٩١ ظهرت روايته التأريخية الأولى «المملوك الشارد» (ترجمها إلى الألمانية مارتن تيلو Martin Thilo، بارمن ١٩١٧) ثم شرع عام ١٨٩٢ فى نشر مجلته الأدبية «الهلال»، وقد ارتبطت حياته ارتباطاً وثيقاً بهذه المجلة منذ ذاك إلى

حين وفاته المبكرة؛ وكان زيدان جم النشاط عارمه، ولم يقتصر ذلك على كتابة جل مقالات هذه المجلة (وأعاد ولداه نشر أهمها فى ثلاثة أجزاء باسم «المختارات» ١٩١٩ ـ ١٩٢١، وجمع هو نفسه مقالات تتعلق بالسير ونشرها فى جزءين ١٩٠٢ ـ ١٩٢٣، الطبعة الثانية ١٩١٠، الطبعة الثالثة ١٩٢٢) بل كان زيدان يكتب فى كل عام رواية جديدة، ويصدر مجلداً ذا صبغة تعليمية شعبية؛ وأضحى «الهلال» أوسع المجلات العربية انتشاراً، واشتهر اسم زيدان بوصفه روائياً ومؤرخاً لا فى الأمم التى تتكلم العربية فحسب بل فى الشرق الإسلامى بأسره.

وتعالج جل رواياته (١٧ من ٢٢) صدر التاريخ الاسلامى من الفتح العربى إلى دولة المماليك (القرن الثالث عشر)؛ وكان مسرح ثلاث روايات أخرى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومشهد رواية رابعة فى مصر فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر وفى أيام الثورة التركية؛ وقد طبع بعض هذه الروايات عدة طبعات (بلغت أربعاً)؛ وترجمت كل هذه الروايات تقريباً إلى الفارسية والتركية والهندستانية والأذربيجانية، وترجم بعضها إلى اللغات الشرقية الأخرى وإلى اللغات الأوربية (عدا ترجمة تيلو Thilo، انظر مثلا ترجمة رواية «العباسة أخت الرشيد» مع مقدمة لكلود فارير، Claude Farrére، باريس ١٩١٢ و«الله ساهر»، باريس ١٩٢٤)؛ وتنحصر الأهمية الكبرى لهذه المصنفات فى أنها بسّطت التاريخ، وقد كتبت بأسلوب سهل سلس طبعها بطابع شائق طلى، بيد أن هذه الروايات لا تروق كثيراً فى نظر الذوق الأدبى الأوربى، ذلك أن أسلوب إنشائها عتيق وعاطفى بعض الشىء.

وكتابه «تاريخ التمدن الإسلامى» (٥أجزاء ١٩٠٢ ـ ١٩٠٦) هو أهم مصنفاته التاريخية جميعا وقد بناه على المصنفات الأوربية المشهورة التى وضعها سديو Sedillot وكريمر Kremer وجولدسيهر Goldziher وغيرهم، وقد أضاف إليه كثيراً من المعلومات استقاها من المصادر العربية، وأكمله بما يعرفه عن الحياة الحديثة فى الشرق؛ وكان كتابه هذا عملا جليلا من الطراز الأول فى نظر البلاد الإسلامية، ولذلك كان

من الطبيعى أن يترجم إلى لغات أخرى (الفارسية والتركية والهندستانية) (انظر Bouvat فى *J.A.* المجموعة ١٠، جـ١٩، ١٩١٢، ص٤٠١ ـ ٤٠٢)، بل إن الدارس الأوربى كثيراً ما يجد فيه تفصيلات لايجدها فى مكان آخر (انظر ده غوى de Goeje فى *J.A.*، المجموعة ١٠؛ جـ٣، ١٩٠٤، ص٣٥٦ ـ ٣٥٩)، وقد ترجم مركوليوث D. S. Margoliouth **المجلد الرابع إلى الإنجليزية** (*G.M.S.*جـ٤، ليدن ١٩٠٧). وثمة تتمة لكتابه «تاريخ التمدن الإسلامى» هى «تاريخ العرب قبل الإسلام» (١٩٠٨)، بيد أنه لم يتمه، وفيه كل مزايا مصنفه الأكبر وعيوبه.

ولا يقل عن هذا شأنا فى نظر الشرق مصنفه العظيم الأخير «تاريخ آداب اللغة العربية» (٤ أجزاء، ١٩١١ ـ ١٩١٤، وله فهرس وضع ١٩٢٢؛ طبع طبعة مختصرة فى مجلد واحد ١٩٢٤)؛ وكان هذا المصنف أول كتاب بالعربية ترسم المبادىء الأوربية؛ وقد بنى زيدان مصنفه على أساس كتب بروكلمان Brockelmann وإيوار Huart وغيرهما، وكذلك استخدم المجموعات المصرية من المخطوطات، وأخرج من هنا وهناك مواد جديدة للعلماء الأوربيين. على أن استخدامه للمصادر الأوربية لم يخل دائماً من النقد، كما تدل على ذلك انتقادات شيخو (المشرق جـ١٤، ١٩١١، ص٥٨٢ ـ ٥٩٥؛ جـ١٥، ١٩١٢، ص٥٩٧ ـ ٦١٠؛ جـ١٦، ١٩١٣، ص٧٩٢ ـ ٧٩٤) وانتقادات الأب أنسطاس (لغة العرب، جـ١، ١٩١٢، ص٣٩٢ ـ ٣٩٧؛ جـ٢، ١٩١٢، ص٥٢ ـ ٦٢ و١٣٩ ـ ١٤٦ و٢٠٥ ـ ٢٠٩؛ جـ٤، ١٩١٤، ص٨٢ ـ ٩٠، انظر أيضاً «فى أوقات الفراغ» لمحمد حسين هيكل، القاهرة ١٩٢٥، ص٢٢١ ـ ٢٤٧)؛ والمجلد الرابع من هذا الكتاب هو أهم المجلدات فى نظر العلماء الأوربيين، فهو يعرض الأدب العربى فى القرن التاسع عشر عرضاً جميلا، ثم إنه هو ونظائره من مصنفات شيخو وطرازى تعد مصادرنا الوحيدة لدراسة هذه الحقبة من الزمن(١).

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال، أما الآن فالمكتبة العربية تزخر بعدد من المراجع العربية التى أخرجتها البحوث الجامعية الحديثة. [م. ع.]

ونذكر من مصنفاته الأخرى ما يلى: «علم الفراسة» و«طبقات الأمم» و«عجائب المخلوقات»، ووصف رحلته إلى أوربا (فى الهلال وقد أعيد طبعها مستقلة عام ١٩٢٣)، وقد ترك «مذكرات» نستطيع الحكم على عظم طرافتها مما نشر من مقتطفاتها .

ولم يكن زيدان بالباحث المبتكر، بيد أنه كان رائداً بالنسبة للبلاد التى تتكلم العربية والعارفة بطرائق الأوربيين. فقد يسَّر لنا الرجوع إلى مواضيع كثيرة مختلفة، وبين أن كل عربى يجب عليه الاهتمام بتقدم أساليب الأوربيين الفنية وعلومهم الرياضية فضلا عن اهتمامه بتاريخه وأدبه؛ ولم يكن زيدان من أصحاب الأفكار الثورية فى الميدان العقلى، وإنما كان ذا خلق رفيع نبيل؛ وكثيراً ما كان يوجه النقد المر إلى مصنفاته، بيد أن هذا النقد كان تافهاً فى معظمه (انظر مثلا «نبش الهذيان من تأريخ جرجى زيدان» لأمين المدنى، بمباى ١٣٠٧؛ أو «البرهان فى انتقاد رواية عذراء قريش» ليوسف طبشى: القاهرة ١٩٠٠ وخاصة «انتقاد كتاب تأريخ التمدن الإسلامى» لشبلى النعمانى، القاهرة ١٣٣٠)؛ ولم يكن المسلمون المحافظون ليرضوا بأن يعمد زيدان وهو الكاتب المسيحى إلى الخوض فى موضوعات إسلامية بحتة، ويتجلى ذلك بأجلى بيان فى الهجمات التى تعرض لها عندما عرض عليه منصب الأستاذية فى الجامعة المصرية أما المتعصبون للغة العربية وسلامتها (من أمثال إبراهيم اليازجى) فقد انتقدوا لغته وأسلوبه انتقاد من يتصيد الأخطاء؛ وقد أبرز الربع الأول من القرن العشرين ما كان لزيدان من شأن كبير فى تاريخ الأدب العربى الحديث وفى المجتمع العربى الحديث.

المصادر:

الأقوال الأوربية فى زيدان ليست كاملة (انظر مثلا *G.A.L.* : Brockelmann، جـ٢ص ٤٨٣.

(ا) على أن أهمها هى كتابات :

(١) *The Arabic Press* : Hartmann *of Egypt*، لندن ١٨٩٩، ص٣٥ ـ ٣٦، ٧٢.

(٢) المؤلف نفسه: *Die Arabisahe Frage*، ليبسك ١٩٠٩، ص٥٨٦ ـ ٥٨٨.

(٣) Margoliouth فـــى *J.R.A.S*، ٣٦. (١٩٠٤)، ص٥٨٢ ـ ٥٨٦.

(٤) Desormeaux فى *R.M.M.* جـ٤ (١٩٠٨)، ص٨٣٨ ـ ٨٤٥.

(٥) H.A.R. Gibb : *Studies in Contemporary Arabic Literature* فــــى *B.S.O.S.*، جـ٤، ص٧٥٩ ـ ٧٦٠.

(٦) G. Kampffmeyer : *Index zur neueren arabischen Literatur* فى *M.S.O.S.*، جـ٣١ الفصـل الثانى، ١٩٢٨ ص٢٠٥؛ وانظر أيضاً:

(٧) ل. شيخو: تاريخ الآداب العربية فى الربع الأول من القـرن العـشـرين، بيروت ١٩٢٦، ص٧١.

(٨) J. Sarkis : *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe*، القاهرة ١٩٢٩، ص٩٨٥ ـ ٩٨٧.

(٩) وقـــد كـــتب Ign. Krackowsky مقالا: *Der historische Roman in der neueren arabischen Litteratur*، ليبسك ١٩٣٠ (= W.I.، جــ١٢، ص٦٩ ـ ٧٩) عن صـفاته العـامة وسـيرته، أسـاسه العلاقات الشخصـية مع الاشارة بوجه خاص إلى رواياته.

(١٠) السيرة العربية مع صورة فى «مرآة العصـر فى تاريخ ورسوم أكابر الرجال بمصر» لإلياس زخوره، القاهرة ١٨٩٧، ص٤٥٧ ـ ٤٦٤، وفـى ملـحـق المجلد الرابع مـن كـتـاب زيدان «تاريخ الأدب العـربى» الذى ظهـر بعـد وفـاته (القـــــاهرة ١٩١٤، ص٣٢٣ ـ ٣٢٦؛ وكذلك تضمن الملحق بـياناً بمصنفاته)؛ وقـد أعـيـد طبع الســيـرة مطولة (مع خمس صور) علـى هيئة مقدمـة للمجلد الأول من مـختـاراته (القـاهرة ١٩١٩، ص٧ ـ ١٦).

(١١) وانظر أيـضـاً «الهـــلال فى أربعين سنـة» (القاهرة ١٩٣٢، ص٩ ـ ٤٠)، ولا جـدال فى أن شـخـصـيـتـه جديرة بمقال محكم.

صبحى [كراتشكوفسكى Ign. Kratschkowsky]

زيد بن ثابت

ابن الضـحـاك بن زيد بن لوذان بن عمـر بن عبد منـاف (أو عوف) بن غنم ابن **مـالـك بن النجـار الأنصـارى** الخزرجى: صحابى يرجع معظم الفضل فى شـهرته إلـى اشتـراكـه فى كتـابة

الوحى. وقد قتل أبوه يوم بعاث ـ قبل الهجرة بخمس سنين، وكان زيد فى السادسة من عمره، وأمه النوار بنت مالك بن معاوية بن عدى، وكانت هى أيضاً من بنى النجّار.

ويقال إن الغلام كان يحفظ بعض السور عندما استقر النبى ﷺ فى المدينة. ومهما يكن من شئ فإن زيداً غدا كاتبه، وقد دوّن بعض ما نزل على النبى ﷺ من الوحى، وتولى كتابة رسائله إلى اليهود. ويقال إنه تعلم لغتهم فى ١٧ يوماً أو أقل؛ وقد أطرى معاصروه سرعة إدراكه وحكمته وعلمه؛ وكان يلقّب بـ«حبر هذه الأمة».

وتولى زيد بعد وفاة النبى ﷺ مناصب تتفاوت فى الشأن، فقد عهد إليه عمر ثم عثمان بولاية المدينة عندما خرجا للحج، وصحب عمر إلى الشام، وتولى قسم الغنائم بعد وقعة اليرموك وكتب أثباتاً بأسماء من سجلوا فى الديوان عندما أنشأه عمر، وكان قاضياً فى المدينة ومتولياً شئون المال فى عهد عثمان: فلما مات عثمان ظل زيد بمعزل عن على، ولو أنه كان يظهر له ما هو أهل له من توقير، على أنه يقال (الطبرى، جـ١، ص٣٠٧٠ و٣٠٧٢) إنه رفض أن يبايعه.

وأشهر ما عرف به اشتراكه فى كتابة القرآن وكان خبيراً فى شئون التوريث.

ومات زيد عام ٤٥هـ (٦٦٥ ـ ٦٦٦م) وجاء فى روايات أخرى أن وفاته كانت سنة ٤٢ أو ٤٣ أو ٥١ أو ٥٥ أو ٥٦، وقد صلى عليه مروان بن الحكم.

المصادر:

(١) ابن هشام: السيرة، طبعة Wüstenfeld، ص٥٦٠.

(٢) اليعقوبى: طبعة Houtsma، الفهرست.

(٣) الطبرى: طبعة ده غوى De Goeje جـ١، ص٢٩٣٧ و٣٠٥٨ و٣٠٧٠ و٣٠٧٢؛ جـ٢، ص٨٣٦؛ انظر أيضاً الفهارس.

(٤) ابن سعد: طبعة Sachau، جـ٢/٢، ص١١٥ ـ ١١٧.

(٥) النووى: تهذيب الأسماء، طبعة Wüstenfeld، ص٢٥٩ وما بعدها.

(٦) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٢، ص٢٢١ ـ ٢٢٣.

(٧) ابن حجر العسقلانى الإصابة، رقم ٢٨٦٥؛ المؤلف نفسه: تهذيب التهذيب، حيدر آباد ١٣٢٥هـ، جـ٣، ص٣٩٩ ومابعدها.

(٨) Nöldeke-Schwally : *Geschichte des Qorans* جـ٢، ص٥٤.

(٩) Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad* جـ٣ ص٣٩ ومابعدها.

(١٠) L-Caetani : *Annali dell' Islam*، فهرست المجلدين ١ ـ ٢ و٣ ـ ٥؛

(١١) المؤلف نفسه *Chron Islamica*، ص٥٠٥.

(١٢) Wen- *Handbook of Early Mu h* sinck *Tradition,* مادة زيد بن ثابت.

صبحى [فنسنك A.J. Wensinck]

زيد بن حارثة

ابن شراحيل الكلبى أبو أسامة، رقيق جاء به إلى مكة حكيم بن حزام بن خويلد ابن أخى خديجة وكان قد اشتراه من الشام وأهداه اليها، ثم أهدته خديجة إلى محمد ﷺ قبل أن يبعثه الله رسولا. وسعى أبوه إلى مكة ليعتق ابنه، ولكن زيداً رفض أن يترك محمداً ﷺ ومن ثم أعتقه محمد ﷺ وتبناه، وعرف منذ ذلك الوقت بزيد بن محمد ﷺ، وكثيراً ما كان يشترك فى تجارة أبيه بالتبنى.

وكان زيد يصغر محمداً ﷺ بنحو عشر سنوات، وهو من السابقين إلى الإسلام، إن لم يكن أولهم جميعاً؛ وزيد ينحدر من قبيلة كانت تضرب قرب دومة الجندل.

وقد آخى زيد فى المدينة حمزة بن عبد المطلب، وفى العام الأول للهجرة شخص إلى مكة ليصحب سودة بنت زمعة وبنات الرسول ﷺ إلى المدينة؛ وكان زيد مقاتلا باسلا، شهد بدراً وأحد والخندق، كما شهد الحديبية، وكان على رأس عدة سرايا (القَرَدة فى العام الثانى للهجرة، والجَمون والعيس فى العام السادس وغيرها)، وكثيراً ما كان يترك على رأس حامية المدينة عندما كان محمد ﷺ يخرج فى بعض غزواته (انظر فيما يتصل بزواجه من زينب بنت جحش وطلاقه منها؛ وقد نزلت عقب هذا الطلاق الآية الكريمة التى ألغت التبنى «سورة الأحزاب، الآية

٤٠»)؛ وتزوج زيد، بعد طلاقه من زينب، بأم كلثوم بنت عقبة فولدت له زيداً ورقية، ثم تزوج من درة بنت أبى لهب، وقد طلق الاثنتين؛ على أنه عاد فتزوج هنداً بنت العوام وعتيقة الرسول ﷺ الجارية أم أيمن فولدت له أسامة.

وتوفى زيد فى العام الثامن للهجرة فى الخامسة والخمسين من عمره تقريباً وهو على رأس غزوة مؤتة وكان حامل لوائها؛ وقد حزن عليه محمد ﷺ ودبر أمر الانتقام له؛ ولزيد مكانة فى الحديث، ويرجع ذلك إلى سببين، أولهما محبة النبى ﷺ له مما دعا الأحاديث الصحاح إلى القول بأنه حبيب رسول الله وأنه آثره على علىّ بن أبى طالب[1]، والثانى أنه قد ذكر فى القرآن.

المصادر:

(١) ابن سعد، طبعة Sachau، جـ٣/١، ص٢٦ - ٣١.

(٢) ابن إسحق: طبعة Wüstenfeld ص١٦٠ - ١٦١ و٨٠١ - ٨٠٢.

(٣) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٢، ص٢٢٤ - ٢٢٧.

(٤) Caetani : *Annali dell' Islam*، المقدمة الفصول ١٧٥ و٢٢٣ و٢٢٦ و٢٢٧؛ العام الأول للهجرة - الفصل ١٥ رقم ٥٠، والفصلان ٥٠ و٥٣؛ العام الخامس للهجرة، الفصل ٢٠١، العام الثامن للهجرة، الفصول ٧ - ١٥.

(٥) Lammens : *Fatima et les filles de Mahomet* فى مواضع متفرقة.

صبحى [ڤكا V. Vacca]

زيد بن على

زين العابدين وإليه ينسب الزيدية وهم الذين يقدسونه شهيداً سياسياً ودينياً؛ وحلت النكبة بجده الحسين بن علىّ فى كربلاء، فكان زيد بن علىّ أول علوى سعى إلى حرمان بنى أمية من الخلافة بالفتنة المسلحة، فوضع نفسه تحت إمرة الكوفيين متخذاً صفة الإمام؛ وقد قضى سنة يتجهز فى الكوفة، فيما عدا فترة لا تتجاوز الشهرين كان يبحث فيها عن أتباع فى البصرة؛ وكان

---

(١) يفهم من هذه العبارة العجيبة أن الأحاديث قد وضعت وضعا متأثرة بحب النبى لزيد، وهذه الدعوى سبق أن فندت فى التعليق على مادة حديث فى الدائرة، فليرجع إليها من شاء.

يختفى خلال إقامته فى الكوفة فى مخابئ دأب على تغييرها، ولكنه ما إن أصبح مستعداً لبدء القتال حتى كان الوالى يوسف بن عمر الثقفى، وكان وقتئذ غائباً بالحيرة، قد أثبت أنه اتخذ للأمر أهبته فلم ينضم إلى زيد إلا بضع مئات من الرجال بالرغم من أن آلافاً منهم كانوا قد بايعوه بالإمامة؛ واستمر القتال فى الطرقات بضعة أيام أصيب بعدها زيد فى مقتل، وأخفيت جثته فى مخبأ تحت الماء إلا أن بعضهم أفشى سر هذا المخبأ، فعرض جثمان زيد فى الكوفة ورأسه فى دمشق ومكة والمدينة؛ وقد نقل الطبرى عن أبى مخنف وصفا حيا مسهبا لتفصيلات القتال رواية عن بعض من عمروا بعده، بيد أن تاريخ القتال نفسه الذى وقع فى مستهل عام ١٢٢هـ (٧٤٠م) ليس محققاً تماماً، ذلك أن زيداً فيما يظهر قد اضطر أن يسارع بفتنته قبل أجلها الذى جعله بينه وبين أهل الكوفة ببضعة أيام نظراً لبراعة رجال الشرطة السرية؛ والقول بأن تاريخ هذه الفتنة كان سنة ١٢١ أو حتى سنة ١٢٠ فيه على ما نظن إغفال للمدة الطويلة التى كان يقتضيها التجهيز لهذه الفتنة. ويرجع الفضل فى نجاح شرطة الأمويين، ولم يكن عددهم كبيراً بأى حال، إلى ما عرف عن متآمرى أهل الكوفة من تردد. فقد التأم شملهم فى المسجد الجامع وتركوا الباب يغلق دونهم، ولم يؤازروا زيداً فى جهوده لإطلاق سراحهم، مع أن هذه الجهود كادت تكلل بالنجاح عدة مرات؛ ولم يكن بين هؤلاء المتآمرين شئ من التجانس، وإنما كانوا نفراً من الساخطين على الحكومة، بل كان بينهم بعض الخوارج، ثم إنه لم ينصر زيداً أحد ممن أجمعوا على أن يلى الخلافة رجل من العلويين. أما الرواية التى تقول إن كثيراً من الذين تخلوا عنه لجأوا إلى أخيه محمد الباقر بوصفه الإمام الحق فلعلها تأثرت بالاضطراب الذى ساد صفوف الشيعة بعدئذ قبل أوانه، زد على ذلك أن زيداً نفسه لم يكن زعيم الحركة الحقيقى، ذلك أنه لم يأت الكوفة بمحض رغبته، بل كان فى الرصافة مع الخليفة هشام بن عبد الملك وكان قد لجأ إليه فى إبان حاجته وعوزه، وإذا بالوالى يستدعيه إلى الكوفة ليسأله فى قضية تتصل بدَيْن

عليه، وكان زيد نفسه يخامره الشك فى نجاح ما دبر، وما إن انقضت أربعة أشهر حتى أراد أن ينسحب تماماً من تنفيذ خطته، وبلغ القادسية فى طريقه إلى المدينة مسقط رأسه عندما استماله إلى العودة بعض الشيعة وكانوا قد هرعوا وراءه.

وقد بقيت بعض الكتابات والمقتطفات التى نسبت إلى زيد، وهى تتضمن تفاسير لبعض آيات القرآن ومسألتى الإمامة والحج. وتشمل بصفة خاصة مجملا كاملا للفقه؛ ولكنها فى صورتها الحالية تعرض لمسائل فى الدين والشعائر والشريعة والسياسة تناقض بعضها بعضا فى كثير من الأحيان، كما تناقض المبادىء التى قالت بها كتب الزيدية المتأخرة والتى صدق عليها زيد. على أنها تعد شواهد على أنه كان على حظ من العلم. ولا ينبغى لنا أن نحفل كثيراً بلقب التشريف الذى لقب به زيد، وهو «حليف القرآن» ولا بالرواية الزيدية التى تقول إن أبا حنيفة درس عليه وأيد فتنته بالفتوى والمال، ومع ذلك فإننا نستدل من هذين الشاهدين على الخبرة الفقهية التى دافع بها أبرع دفاع عن قضايا آل الحسين فى مطالبتهم آل الحسن بميراث بيت على.

وذاع صيت زيد فى أغانى المغنين، بل إن هذا الصيت يرد إلى تاريخ مبكر يرجع إلى السيد الحميرى الذى ذكر زيداً كما ذكرته كتب «المقاتل» القديمة وقد حاولت القصص أن تكفّر عن المعاملة المشينة التى عومل بها جثمانه، فساقت حكايات عن كراماته، على أننا نستطيع أن نقول بصفة عامة إن الأوصاف التى ذكرتها هذه الحكايات كانت معتدلة بعض الشىء تمشيا مع مذهب الزيدية. وكان زيد مازال فى الحلقة الخامسة من عمره عند وفاته، وكان أميل إلى البدانة شأنه فى ذلك شأن العلويين جميعاً؛ وكانت أمه أمة، وقد تزوج هو نفسه ريطة حفيدة محمد ابن الحنفية فولدت له يحيى الذى اشترك فى الفتنة، واستطاع أن يهرب إلى خراسان حيث كان أنصار زيد يعملون. ولكنه لقى نفس المصير الذى لقيه أبوه عام ١٢٥ أو ١٢٦هـ (٧٤٣ أو ٧٤٤م)؛ وقد ادّعى رأس الزنج أنه حفيد يحيى هذا. والحق أن سلالة زيد كانت قد انقرضت قبيل ذلك، ولم يكن

أحـفـاد زيد فى ذلك الوقت إلا نسل أخوات يحيى غير الأشقاء، وكانت أمهم أمة؛ وتزوج زيد فى الكوفة بامرأة من بنى فرقد وأخرى من أزد رغبة منه فى اكتساب أنصار له، وقد ولدت له الثانية بنتاً، إلا أنها ماتت قبله.

المصادر:

(١) ابن سعد، طبعة Sachau، ص٢٣٩ ومابعدها.

(٢) اليعقوبى: التاريخ، طبعة Hout-sma، جـ٢، ص٣٩٠ ومابعدها.

(٣) الطبرى: التاريخ، جـ٢، ص١٦٦٧ ـ ١٦٨٨ و١٦٩٨ ـ ١٧١٦.

(٤) الناطق أبو طالب يحيى بن حسين بن هارون البطحانى: الإفادة فى تاريخ الأئمة السادة، مخطوط ببرلين رقم ٩٦٦٦، الورقة ١٣. (ا) ومابعدها، برلين رقم ٩٦٦٦، ص٣٩ ومابعدها، ليدن رقم ١٩٧٤، الورقة ١٠. (ا) ومابعدها.

(٥) حامد بن أحمد المحلى: الحدائق الوردية فى مناقب أئمة الزيدية، مخطوط بميونخ، رقم ٨٦، الورقة ٧٥. (ب) ومابعدها.

(٦) أحمد بن على بن الحسين بن المهنا: عمدة الطالب فى أنساب على بن أبى طالب، بمباى، ١٣١٨، وخاصة ص٢٣٠ عن تاريخ وفاته.

(٧) أبو الفرج الإصبهانى: مقاتل الطالبيين، طهران ١٣٠٧هـ، ص٥٠ ـ ٦١.

(٨) المسعودى: مروج الذهب، طبعة B. de Meynard، ص٤٦٧ ـ ٤٧٣،

(٩) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، ص ١٧١ ـ ١٧٧ و ١٨١ ـ ١٨٦.

(١٠) J. Wellhausen : *Die religiös - politischen Oppositions parteien im alten Islam* فى *Abh. G. W. Gött*، *N.S.* جـ٥، رقم٢، ١٩٠١، ص٩٥ مابعدها.

(١١) C. van Arendonk : *De opkomst van het Laidietische Imamaat in Yemen* ليدن ١٩١٩، ص٢٥ وما بعدها و٢٨١ ومابعدها.

(١٢) E. Griffini : *Corpus Juris di Zaid ibn Ali*، ميلان ١٩١٩.

(١٣) R. Strothmann: *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. ʿAli* جـ١٣ (١٩٢٣)، ص ١ ـ ٥٢.

صبحى [شتروتمان R. Strothmann]

زيد بن عمرو

«زيد بن عمرو»: بن نفيل؛ مكى من الحنفاء توفى قبل بعثة محمد ﷺ عندما كان الرسول ﷺ فى نحو الخامسة والثلاثين من عمره. وقد نبذ زيد الوثنية وأمسك عن الدخول فى المسيحية أو اليهودية، وعارض وأد البنات، وأبى أن يأكل لحم الحيوانات التى تضحى قرباناً للأصنام، أو التى تذبح من غير ذكر اسم الله. وكان يرى أنه المؤمن الحق الوحيد فى مكة، وأنه على دين إبراهيم. وهو ابن عم عمر بن الخطاب، وقد تزوج من صفية بنت الحضرمى ومن فاطمة بنت بعجة، وكان له ولد يدعى سعيد بن زيد أخذ يروى للناس أخباره. وقد اضطهده أهله بسبب نزعته الدينية، فسافر بحثاً وراء الدين الحق، وأوغل فى أسفاره حتى بلغ الموصل وزار الشام. وفى ميفعة من أعمال البلقاء تنبأ له كاهن من أهل العلم (بحيرا آخر؟) بقيام نبى حق فى مكة، فأسرع زيد بالعودة، ولكنه هوجم وقتل وهو يخترق البلاد التى كانت تنزلها قبيلة لخم. وتذكر رواية أخرى أن زيداً نفسه قد تنبأ برسالة محمد ﷺ ومستقبله. ويذكر ابن إسحق شعرا منسوباً لزيد، ولكن هذا الشعر مشكوك فى صحته.

ويعد زيد فى الحديث مؤمنا صادقاً وإن كان قد توفى قبل الاسلام. وأجاز النبى ﷺ، الصلاة عليه وقال إنه من أهل الجنة.

المصادر:

(١) Caetani : *Annali dell' Islam* المقدمة، فقرة ١٦٤، ١٨٠، ١٨٢، رقم ٢، ١٨٦، ١٨٧.

(٢) ابن سعد طبعة سخاو، جـ١ قسم١، ص١٠٥.

(٣) ابن إسحق، طبعة فستنفلد، ص١٤٣ ـ ١٤٦، ١٤٩.

الشنتناوى [ڤكا V. Vacca]

الزيدية

هم طائفة تحققت لها الأطماع السياسية بين طوائف الشيعة وهم يفترقون عن الشيعة الإثنى عشرية وعن الشيعة السبعية فى قولهم بإمامة زيد بن علىّ [بن الحسين بن على بن أبى طالب] وبعد أن مات زيد اشترك الزيدية فى فتن كثيرة قام بها العلويون، ولكنهم لم يؤلفوا قط فرقة واحدة. ومؤرخو المقالات يحصون من الزيدية ما يبلغ ثمانى فرق: من فرقة أبى الجارود الذى جمع بين الأعمال الحربية وبين القول بتأليه الأئمة، إلى فرقة مسلمة بن كُهيل الذى اقتصر فى تمسكه بمذهب الزيدية على مجرد الميل إلى الشيعة. وكانت الحال شبيهة بذلك فى المذهب الاعتقادى للزيدية. وهم لم يصبحوا جماعة متحدة إلا بعد أن تولى قيادتهم الروحية رجال من العلويين الذين كانوا يدعون الإمامة. وإذا نحن اعتمدنا على ما لدينا حتى الآن من معلومات وثيقة وجدنا أنه لا يستحق هذا الوصف من العلويين إلا رجلان: أولهما الحسن بن زيد الذى أسس منذ حوالى سنة ٢٥٠هـ (٨٦٤م) دولة زيدية جنوب بحر الخزر، وثانيهما القاسم الرَّسى، وهو ابن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج بن إبراهيم ابن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب (المتوفى سنة ٢٤٦هـ = ٨٦٠م) وعلى حين أنه لا توجد من مؤلفات الحسن بن زيد إلا شواهد غير مباشرة فإن مؤلفات القاسم الذى لم يوفق على أية حال فى ميدان السياسة قد بقيت، وإن كنا لم نزد معرفة به إلا فى العصر الحديث بحكم صلته بالرد على النصارى (راجع ما كتبه Di Matteo فى مجلة *RSO*، المجلد ٩، ١٩٢١ ـ ١٩٢٣؛ ص٣٠١ ـ ٣٦٤) وبالرد على ابن المقفع (M. Guidi : *La lotta tra l'islam e il manicheismo* رومة، ١٩٢٧)، ومذهب الزيدية الذى وضعه القاسم ووسعه وفصله من جاءوا بعده، وهو المذهب الزيدى الوحيد الذى بقى مذهب ينحو فيما يتعلق بالقول فى ذات الله منحى الاعتزال[1]، وهو فيما يتعلق بالمسائل

(١) السبب فى ذلك هو أن زيد بن على تتلمذ على واصل بن عطاء مؤسس فرقة المعتزلة، على أن الفرقة التى رأت فى الأصول رأى المعتزلة حذو القوة بالقوة هى فرقة الصالحية. وما دام الكلام عن مذهب الزيدية فإنه تحسن الإشارة إلى أنهم، شأنهم شأن الشيعة بالاجمال، كانوا يعتقدون بانفراد أبناء على رضى الله عنه بعلم فطرى ضرورى من غير تعلم، وهو شبيه =

الأخلاقية مخالف للمرجئة، ويحمل إلى ذلك طابعاً من التشدد فى الدين يرفض التصوف، ولذلك فالطرق الصوفية ممنوعة فى الدولة الزيدية. أما فيما يتعلق بمسائل العبادات فإن مذهب الزيدية هذا يشترك مع بقية الشيعة فى مميزات معينة انفردوا بها بوصفهم فرقة من الفرق: من ذلك قولهم فى الأذان: «حىّ على خير العمل»؛ والتكبير خمس مرات فى صلاة الجنازة؛ ورفض المسح على الخفين؛ ورفض الصلاة خلف الفاجر؛ وعدم أكل ذبائح غير المسلمين. وهم فيما يتعلق بأحكام الزواج يحرمون الزواج من غيرهم، ولا يجيزون على كل حال زواج المتعة.

ولما كان خصوم الزيدية يكادون جميعاً يكونون من المسلمين، فإن الزيدية يقولون من الناحية النظرية بطبيعة الحال، بوجوب محاربة البغاة الذين يخرجون على الإمام؛ على أنه كان هناك فوق ذلك خلاف فى العقيدة بين المعتزلة وأهل السنة، ومن ثم فإن الزيدية كثيراً ماسموا أنفسهم «المؤمنين» بإطلاق المعنى، فى مقابل مخالفيهم، كما أنهم لم يترددوا فى تسمية حروبهم جهاداً هى وما يترتب عليها من نتائج تتعلق بقوانين الحرب. ونظراً لتفرقهم من أول الأمر فإنهم اختلفوا أشد الخلاف فى المسائل الشرعية، وهذا الخلاف على كل حال لايميز الفرقة من حيث هى. وقد دون المتأخرون هذه الآراء المتباينة من غير اتهام لأصحابها وفرحوا باعتبارها من جملة اختلاف الفقهاء. وهنا نجد أفراداً من الزيدية يوافقون أفراداً من أهل السنة فى مخالفة أفراد آخرين من الزيدية ومن أهل السنة، بحيث أصبح مذهب الزيدية فى الفقه بمثابة مذهب خامس إلى جانب المذاهب الأربعة. وقد صور لنا أبو الحسن عبدالله بن مفتاح الزيدى ذلك تصويرا واضحا ملموسا

= بالعلم النبوى، كما كانوا يعولون على علم مكتوم يأخذه بعضهم عن بعض، ومنه ما هو تنبؤ بمصيرهم. وأخص ماينسب ذلك إلى جعفر الصادق رضى الله عنه. وأئمة الرافضة، وهى إحدى فرق الزيدية، قالوا بالبداء، يعنى أن الله قد يبدو له فيغفر ما يريد ـ وهذه نظرية باطلة ـ كما أنهم كانوا فيما يقولون ويفعلون يتعللون بالتقية، أى بضرورة المداراة ـ راجع مثلا كتاب الملل للشهرستانى، طبعة القاهرة ١٣٤٧هـ، جـ١، ص١٢٠، ١٥٢، ١٢٤ ، ١٦٦؛ جـ٢، ص٢.

[المترجم].

بأن جعل اسم كتابه «المنتزع المختار من الغيث المدرار» (الجزء الأول، طبعة القاهرة ١٣٢٨هـ). ولابد بطبيعة الحال أن تكون الآراء قد اتحدت فى الدولة الزيدية الحالية اتحاداً كبيراً؛ وقد جاء هذا الاتحاد من أن كتابين أصبحا فيها أساساً للتعليم الرسمى، وهما: كتاب «الأزهار فى فقه الأئمة الأطهار» (راجع كتاب تاريخ المؤلفات العربية لبروكلمان جـ٢، ص١٧٨، ص١٢٩) تأليف أحمد ابن يحيى المرتضى وكتاب «الروض النضير».

وأهم الشروط التى يجب أن تتحقق فى الإمام هى: (ا) أن يكون من أهل البيت، دون تمييز بين أبناء الحسن وأبناء الحسين، ومعنى هذا أنه لا يخلف إماماً بالوراثة، (ب) وأن يكون قادراً على الخروج بنفسه للقتال بسيفه وقادرا على الدفاع، بحيث لا يلى الإمامة صبى ولا مهدى غائب، وأن يكون على مايقتضيه منصب الإمامة من العلم: وقد أخذ الزيدية ذلك مأخذ الجد بدليل تلك الكثرة الهائلة من الكتب التى ألفها أئمة الزيدية فى جميع القرون. ولم يكن من الميسور والحالة هذه أن تنشأ تقاليد مما تتميز به الأسر المالكة. وكان النجاح الشخصى هو العامل الحاسم فى الوصول إلى الإمامة، ولذلك لم تقم سلسلة متصلة من الأئمة، بل يسلم الزيدية على نحو يتفق ومنطق الواقع بأنه يمكن أن يكون «زمان بلا إمام»، وأكثر من هذا أيضاً أنهم يسلمون بإمكان وجود «أئمة كثيرين فى زمان واحد»[1]، ومعنى هذا، من الناحية العلمية، أنه كثيراً مايظهر

(١) كان الزيدية يجوزون أن يكون كل فاطمى عالم زاهد شجاع سخى خرج بالامامة (أى خرج شاهراً سيفه)، إماما واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين.. وجوزوا خروج إمامين من قطرين يستجمعان هذه الخصال ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة؛ وهذا هو مذهب زيد بن على الذى تنسب إليه فرقة الزيدية. كان زيد يرى أيضا جواز إمامة المفضول مع قيام من هو أفضل منه، إذا اقتضت ذلك مصلحة دينية، كتسكين ثائرة الفتنة، مثل تفويض الإمامة لأبى بكر بسبب لينه وسبقه فى الاسلام وتقدمه بالسن، وذلك دون على رضى الله عنه لما كان فى القلوب منه بسبب شدة بلائه فى الاسلام، ودون عمر رضى الله عنه، لأنه كان فظا شديداً. وكان زيد يرى أنه يجوز أن يكون المفضول إماما ومن هو أفضل منه قائما، فيرجع إليه فى الأحكام =

إمام معارض لآخر. فإذا استطاع هذا الإمام الجديد أن يقصي سلفه عن الإمامة فإن خلع الإمام المغلوب أو نزوله عن الإمامة يعتبر عند ذلك أمراً مشروعاً تماماً وهذا من علامات الاعتراف بالواقع من غير تعنت. ولكن إذا انقلب الوضع استطاع الإمام المغلوب أن يعود إلى الإمامة. وعدم تحقق كل شروط الإمامة يمنع من الاعتراف للإمام بالإمامة الكاملة؛ وعند ذلك لا يكون هناك سوى أئمة فى الحرب أو فى العلم. أما الرؤساء الذين لا تتعدى مقدرتهم المحافظة على حياة الدعوة الزيدية فإن الواحد منهم يسمى «داعياً» أو «محتسباً» أو «مقتصداً» أو نحو ذلك. ثم إن الشك فى: من هو الذى يستحق أن يكون إماماً حقيقة يتجلى عند الزيدية بالنسبة لمن ادعى الإمامة من العلويين فاختارهم الزيدية بعد أن صار لهم دولة فيما بعد، وذلك بغية المحافظة على الصلة بالشيعة الأولين. ونجد فى أول قائمة وصلت إلينا مشتملة على بيان الأئمة، وهى لمؤسس الدولة الزيدية فى اليمن، أن هؤلاء الأئمة على هذا الترتيب: (١) على، (٢) الحسن، (٣) الحسين، وبعد ذلك، (٤) زيد بن

= والقضايا. وهذا هو السبب فى رفض شيعة الكوفة لزيد بن على لما خرج بالامامة، ولذلك سموا «الرافضة»؛ ولكن أكثر الزيدية رفضوا فيما بعد رأى زيد بن على فى جواز إمامة المفضول، كما أن بعض الزيدية (وهم السليمانية) كانوا يرون أن الإمامة شورى بين المسلمين. ويظهر أن الصالحية من فرق الزيدية قد بالغوا فى فهم رأى زيد بن على، فرأوا جواز إمامة المفضول ما دام من هو أفضل منه راضيا بذلك، ومنهم من غلا حتى جوز أن يوجد إمامان فى قطرين ويكون كل منهما مصيبا فى حكمه واجب الطاعة فى قومة حتى لو أفتى بخلاف ما يفتى به الآخر إلى حد استحلال دم الآخر، كما جوزوا أن يقتتل الإمامان المتساويان فى الفضل والزهد والحزم ومتانة الرأى فتكون الإمامة للمتغلب منهما. على أن بعض المعتزلة (مثل جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر) كان يرى أن الإمامة مسألة مصلحية من مصالح الدين، فهى لا تحتاج إلى العلم النظرى بقدر ما تحتاج إلى توفر الحزم والرأى المتين والبصر بالحوادث، وهذا هو الذى يكفل تنفيذ القانون الشرعى وإلزام الجماعة حدود النظام وحماية الدين من أعدائه، ولذلك يجوز أن تكون للمفضول من ناحية العلم، ولكن يجب على هذا المفضول أن يستعين بأهل العلم والاجتهاد والرأى - راجع الشهرستانى، جـ١، ص١٥٩ - ١٦١؛ جـ٢، ص٢.

[المترجم].

على وابنه، (٥) يحى، ثم يلى ذلك الإخوة الثلاثة، (٦) محمد بن عبدالله (٧) إبراهيم ثم (٩) يحيى الذى ظهر فى بلاد الديلم، وذلك بعد أن كان قد اشترك فى الحرب عند الفخّ من أجل الحسين بن على بن الحسن، وأخيراً (١٠) محمد بن إبراهيم طباطبا الذى خرج مع أبى السرايا (١١) أخوه المسمى القاسم الرّسى. أما القوائم الأحدث من ذلك عهداً فهى تشمل عشرة أئمة آخرين، وأهمهم بالنسبة لنظرية الإمامية إدريس وهو أخ رابع للأئمة السادس والسابع والتاسع، وإدريس قد استوفى شروط الإمامة، لكنه أسس دولة بقيت فى المغرب على مذهب أهل السنة.

وتحققت مطامع الزيدية فى مناسبتين، فقد ظهر عند بحر الخزر بعد أيام الحسن بن زيد، إلى حوالى سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م)، ما يقرب من عشرين إماماً وداعيا، بينهم فترات متفاوتة فى طولها، ولكنهم كانوا متنازعين. ومنذ ذلك الزمان اندمج الزيدية هناك فى فرقة النكتوية. أما مؤسس الدولة الزيدية فى اليمن فهو الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين من ولد ولد القاسم الرَّسى. وقد عاشت هذه الدولة إلى ما بعد سائر دول اليمن، وإن كانت، فى كثير من الأحيان «قد اضطرت إلى الارتداد إلى المدينة التى بدأت منها دعوتها وهى صعدة. وذلك منذ أوائل القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادى)، عند موت الناصر أحمد بن الإمام الهادى الذى كان ثانى إمام بعد أبيه الهادى. وفى خلال ذلك القرن لم يتيسر القيام إلا بمحاولات قليلة للتوسع على يد أبناء أحمد هذا وأحفاده، وعلى يد أئمة من بيوت فرعية من أبناء القاسم أيضاً، ولكنهم لم يكونوا من أبناء الهادى، ومنهم العيانى، ومنهم أيضا الإمام المؤلف المكثر المهدى الحسين بن المنصور القاسم الذى أدى موته سنة ٤٠٤هـ (١٠١٣م) إلى تفرق أتباعه، وفقدت فرقة منهم الأمل فى ظهور المهدى فى نهاية ألف السنة فانحلت. وفى سنة ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) قتل الناصر أبو الفتح بن الحسين المسمى الديلمى فى الحرب بينه وبين الصليحيين ، وذلك أنه كان فى أول الأمر قد ظهر بالإمامة بين زيدية أرض

الخـزر، وكــان من أبناء زيـد بن على. وإذن فليس بصــحيح أن يـعتـبر أئمـة اليــمن من أبناء الـرسّى. ولم يخلفـــه المتـوكل أحــمـد بن سـليـمـان من أبناء الهـادى إلا فى سنة ٥٣٣هـ (١١٣٨م) فظل إمـامــاً إلى سنة ٥٦٦ (١١٧٠م)، وهو علاوة على حـروبه التى بلغ فيـها نجـران قد كـتب فى الطعن على زندقـة المطرّفـيّـة. واضطـراب القـرن الســابع الهجرى (الـثالث عشر الميـلادى) يفسر لنا مــا وقع من أن المهـدى أحــمـد بن الحـسـين، من أبنـاء أبى البـركـات بن محمد بن القاسم الـرسى، قد قتله قومه سنة ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) بـعـد أن دامت إمـامتـه عـشـر سنين. وكان لـلمهـدى إبراهيم بن تاج الدين أحـمد منافس فى شـخص يحيى بن مــحمـد، من بيت من الحسنـيين لا نعرف عـنه شيئـا قط هو بيت السـراجى، ومات هـو نفســه سنة ٦٧٤هـ (١٢٧٥م) فـى الحـبس عـند المظفـر يوسف الرسولى فى تعـز، على حين أن المتوكل المطـهر بن يحيى، وهو قـد ظهـر من بيت الهـادى وتوفى سنة ٦٩٩ (١٢٩٩م)، سمى المظلل بالغمامة، لأنه وهو مـرتد من غـزوة مـحـفـوفـة بالخطر فى خولان أظلته غمامة فأخفته من المؤيـد داود الرســولى الذى كـــان يطلبه. وقـد اعترض انتقـال الإمامة إلى ابنه المهدى مـحمد وإلـى حفيـده المطهر دخول غرباء كثـيرين، مثل المؤيد يحيى ابن حمزة، أحد أبناء الإمام الثانى عشر على الرضى، وقد ملأت كتبه «من طباق الورق عدد ما كـان فى حياته من أيام». وكان نظيـره فى التأليف المهدى أحـمد ابن يحيى المرتضى المتوفى سنة ٨٣٦هـ (١٤٣٢م) والذى لم يمكث فى الإمـامة إلا عدة أيام. وبعـد فتـرة تحارب فيـها أئمة كثيرون فـيما بينهم، وتحـاربوا مع الطاهريـين للاســتـيــلاء على ذمـــار وصنعاء، اضطر حـفيده المتـوكل يحيى شرف الدين أن يعتكف ردحا من الزمن فى ثلا تحت ضغط قـواد مماليك مصر (٩٣٣هـ ــ ١٥١٧م). صحـيح أن ابنه المطهر استطاع أن يسـترد إلى حين كل ما كان قد ضاع من البـلاد حتى تهامة، ولكن الدولة العـثمانيـة كانت قـد قامت فـيـمـا بين ذلك. وتوفى حـفـيـده وهو سـجين فى إسـتانبـول، كمـا توفى فى سنــة ١٠٠٤هـ (١٥٩٥م) الـنـاصـــر الحسن بن على، من فرع آخر من فروع

بيت الهادى، بعد أن استطاع أن يحتفظ بالإمامة سبع سنين فى الأهنوم.

وفى آخر تلك السنة بدأ المنصور القاسم بن محمد، وكان من بيت الهادى أيضاً، عهداً جديداً فى تاريخ الزيدية، وذلك أنه نادى بالحرب وأفلح فى قتاله إلى أن توفى (١٠٢٩هـ = ١٦٢٠م). وفى عهد ابنه المؤيد محمد المتوفى سنة ١٠٥٤هـ (١٦٤٤م) انسحب العثمانيون من اليمن سنة ١٠٤٥هـ (١٦٣٥م) ومنذ ذلك الزمان كان الأئمة فى الجملة من بيت القاسم هذا، برغم أنه كان لا يزال بعد قرون أئمة ينتمون إلى بيوت زيدية قديمة أصيلة، وكان ذلك لا يتم بطبيعة الحال إلا بفتن كثيرة كانت تضرب القبائل العربية فى أثنائها بعضها ببعض. فمثلا ينسب موت المؤيد محمد بن إسماعيل بن القاسم (١٠٩٧هـ = ١٦٠٦م) إلى عشيرته الأقربين، ذلك أنهم دسوا له السم، ثم استتب النظام إلى حد كبير فى عهد المهدى عباس بن المنصور الحسين المتوفى سنة ١١٨٩هـ (١٧٧٥م)، ولا تزال مدينة صنعاء تشهد إلى اليوم بما أقامه فيها من أبنية.

وبرغم أن ابنه المنصور على المتوفى سنة ١٢٢٤هـ (١٨٠٩م) لم يكن كفؤاً، وفى عهده توغل الوهابيون حتى بلغوا تهامة، فإن حفيده المتوكل أحمد استطاع أن يعيد النظام إلى نصابه فى مدينة صنعاء، وأن ينشئ خزانة للمال وداراً للكتب. وفى خلال ذلك وقعت تهامة فى أيدى أشراف مكة. أما حفيده المنصور على بن المهدى عبدالله الذى تولى الإمامة منذ سنة ١٢٥١هـ (١٨٣٥م) فهو يوصف، حتى عند الزيدية أنفسهم، وصفاً قبيحاً شبيهاً بما رآه كروتيندون (C.J. Cruttendon) من أحوال هذا السكير (راجع *J.R.G.S.* المجلد ٨، جـ٨، ١٨٣٨م، ص٢٨٤) ثم جاء حفيده محمد بن يحيى، ومع أنه لم يكن مجرداً من الكفاية بأية حال، فإنه اضطر بسبب منازعة إمام منافس له أن يرتكب وزرا خطيرا، ذلك أنه استنجد بالترك من تهامة، فجاءوا ودخلوا صنعاء سنة ١٢٦٤هـ (١٨٤٧م)، ولكن الشعب ثار وطردهم منها. ثم جاءت فتن القبائل وغزوات القرامطة فزادت الانحلال العام فى الدولة، وعند ذلك اتحد ثلاثة أئمة معزولين، وكانوا فى الأصل متعادين،

وتضافروا على الإمام المتوكل محسن ابن أحمد وأسلموا صنعاء للترك مرة أخرى فى ١٦ صفر ١٢٨٩هـ (٢٥ أبريل سنة ١٨٧٢م) ولكن بينما كان محمد بن الإمام محسن يسعى إلى تولى الإمامة بموافقة الترك وبمال من أيديهم، كان فى الأهنوم وصعدة الهادى شرف الدين محمد الحسينى، من أبناء يحيى بن حمزة الآنف الذكر ومن رجال القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) إماماً مستقلا من سنة ١٢٩٦هـ إلى ١٣٠٧هـ (١٨٧٩ - ١٨٩٠م)، ثم كافح المنصور محمد بن يحيى حميد الدين بأن شن حروباً كثيرة بدأها من صعدة والأهنوم، كما قام أيضا بمفاوضات دبلوماسية مع الترك لكى يحصل على سائر بلاد اليمن ويحافظ على مبادىء الزيدية وينظم الحياة طبقاً لرأيهم فى الشريعة، ثم ظهر ابنه المتوكل يحيى بهمة أقوى فى ٢٠ ربيع الأول سنة ١٣٢٢هـ (٤ يونية ١٩٠٤)، وعند ذلك زحفت القبائل التى أهاب بها إلى الحرب على حصون الترك، فسلمت إليه صنعاء سنة ١٩٠٤م، ولم ينتهز يحيى فرصة المتاعب التى وقعت فيها تركية بعد حرب طرابلس، ولكنه استطاع أن يدخل صنعاء فى صفر سنة ١٣٣٧هـ (نوفمبر ١٩١٨م). وفى سنة ١٣٤١هـ (١٩٢٣م) استأنف الحرب مع الأدارسة، أمراء العسير، لكى يسترد تهامة، وقد أفلح فى ذلك، وكانت محمية عدن مجاورة لبلاده، ومن ثم دخل هذا الملك الجديد على اليمن، وهو الإمام الزيدى وأمير المؤمنين، فى ميدان السياسة العالمية الواسع. كانت آخر محاولاته للتوسع موجهة إلى قرامطة نجران، كما كان أول ضحاياه داعى القرامطة أثناء النزاع بينهما على المناخة. وإمامة الإمام الحالى يحيى تذكرنا بهذه الحروب وبأشياء كثيرة، منها أن النغمة الزيدية الصحيحة التى اتسم بها ما أصدره من بلاغات تذكرنا بإمامة الإمام الأول يحيى الهادى، وهو يعد من ذريته فى الجيل السادس والعشرين - وهذا ربما يفيد أيضاً فى تفسير نظرية الإمامة - ولكن لو أحصى الأئمة الذين خرجوا على الإمام، أو الأئمة الذين لم تعترف الجماعة كلها بإمامتهم، لكان هو الإمام المائة فى

الترتيب بعد يحيى الهادى، وكان ممن تولى الإمامة من أسلاف والده المنصور محمد، وجده يحيى حميد الدين الذى كان وزيراً، وقد سجنه الترك فى صنعاء سنة ١٢٩٣هـ (١٨٧٦م) هو وكثيرون غيره من العلماء والأعيان، وبعد هذا نجد أن أشهر من يعرف من أجداده هو جده السابع محمد، وجده الثامن الحسين، وكلاهما كان معروفا بشروحه للكتب الفقهية، وكان من الأئمة أيضاً جده التاسع، وهو المنصور القاسم الذى تقدم ذكره والذى حارب الترك، وتوفى سنة ١٠٢٩هـ (١٦٢٠م). وكان من أجداده الأقدمين فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) جده السادس عشر الحسين الأصغر، ولكنه كان مجرد أمير، ثم صار إماماً، على أنه كان فى إمارته منازعاً. وفى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كان جده الثانى والعشرون القاسم، وجده الثالث والعشرون الداعى يوسف، وجده الرابع والعشرون يحيى. أما جده الخامس والعشرون ، وهو الناصر أحمد، فكان إماماً غير مدافع، وكان جده السادس والعشرون هو الهادى يحيى نفسه[1].

المصادر:

فيما يتعلق بالمصادر الأصلية. راجع

(١) مجلة *Lsl* المجلد ١(١٩١٠) ص٣٥٤ ـ ٣٦٨؛ والمجلد ٢ (١٩١١) ص٤٩ ـ ٧٨.

---

(١) وفى ربيع الثانى سنة ١٣٦٧هـ = فبراير سنة ١٩٤٨ اغتيل الإمام يحيى وهو فى الثمانين من العمر، فى مؤامرة دبرها عبدالله بن أحمد الوزير، ولم يصل مدبر المؤامرة إلى ما كان يريد، ذلك أن أبناء الإمام الشهيد زحفوا على صنعاء ومعهم القبائل وحاصروا المدينة وقبضوا على ابن الوزير، ولم يلبث أن بويع ولى العهد الأمير أحمد ولقب بالإمام الناصر لدين الله. وقد ولد عام ١٣١٣هـ وله ما لأئمة الزيدية من فضل الاشتغال بالعلم. وفى مارس وإبريل سنة ١٣٧٤هـ = ١٩٥٤م دبرت مؤامرة بزعامة الأمير سيف الإسلام عبدالله وأحد قواد الجيش لإرغام الامام أحمد على التنازل عن العرش، لكن المؤامرة فشلت بفضل همة الأمير البدر نجل الإمام أحمد وولى عهده، وقضى على المتآمرين، وبدأ عصر إصلاح فى حياة اليمن. وقد تجلى تضامن العرب وسخطهم على الفتنة، وذهبت الوفود خصوصا من مصر والحجاز لتعمل على إنقاذ اليمن من استمرار الفتنة

[المترجم]

(٢) ومنذ ذلك الحين طبع كتاب الروض النضير للحسين بن أحمد الحيمى الصنعانى، وهو شرح بحواش على مجموع الفقه الكبير (أربعة أجزاء، القاهرة ١٣٤٧ ـ ١٣٤٩هـ).

(٣) أما عن كنوز مخطوطات الزيدية التى تبلغ مئات كثيرة فى دور الكتب الأوربية، فانظر فهرس المخطوطات الزيدية الموجودة فى ڤينا وفهرس مكتبة ميلانو الذى قام بوضعه ا.كريفينى (فى مجلة *R.S.O.*، منذ المجلد ٢، ١٩٠٨).

(٤) راجع ما جاء فى مادة زيد بن على وغيرها من مراجع، وخصوصاً ڤان أرندونك C. van Arendonk و كرايفينى E. Griffni.

(٥) مقالات الإسلاميين للأشعرى، طبعة ريتر، الفهرس.

(٦) الملل والنحل للشهرستانى، طبعة كيورتون ص١١٥ ـ ١٢١.

(٧) كتاب الفصل فى الملل لابن حزم، القاهرة ١٣٢٥هـ جـ٤ ص١٧٩ ـ ١٨٨، وما كتبه فى ذلك ا.فريدلندر I. Friedländer فى مجلة *J.A.O.S.* مجلد ٢٨ (١٩٠٧) ص١ ـ ٨٠، ومجلد ٢٩ (١٩٠٩) ص١ ـ ١٨٣.

(٨) R. Strothmann : *Das Staatsrecht der Zai dite*، ستراسبورغ ١٩١٢.

(٩) وللمؤلف نفسه أيضاً *Kultur der Zaiditen*، ستراسبورغ ١٩١٢.

(١٠) كتاب ملوك العرب لأمين الريحانى، بيوت ١٩٢٤، ص٦٩ ـ ١٩٦.

(١١) M. Guidi : *li scrittori Zayditi e l'esegesi coranica Mu'tazila* روما.

(١٢) A.S. Tritton : *The Rise the Imams of Sanaa* أكسفورد ١٩٢٥.

(١٣) تاريخ اليمن لعبد الواسع يحيى الواسعى اليمانى (كذا)، القاهرة ١٣٤٦هـ.

(١٤) نيل الوطر من تراجم رجال اليمن فى القرن الثالث عشر، القاهرة ١٣٤٨هـ.

أبو ريدة [شتروتمان R. Strothmann]

زيرى، بنو

اسم أسرتين حاكمتين حكمتا المغرب الإسلامى فى القرون الوسطى

١ ـ الزيرية أو بنو زيرى:أسرة بربرية تولت أمر جزء من بلاد البربر الشرقية من نهاية القرن الرابع (العاشر) إلى أواسط القرن السادس (الثانى عشر). وكان لبنى زيرى صلة بحلف صنهاجة العظيم، وقد استقرت لهم الحياة فى المغرب الأوسط؛ وأنشأ زيرى بن مناد مدينة أشير فى جبال تترى حوالى عام ٩٤٠م وجعلها قصبة ملكه وحصناً يدفع غزوات مغراوة الزناتية الذين كانوا أحلاف الأمويين فى قرطبة. وقاوم بنو زيرى زناتة، فعاونوا بذلك الفاطميين على تنفيذ خططهم فى إفريقية أصدق معاونة؛ أما أعظم خدماتهم شأناً فمبادرتهم إلى نجدة المهدية عندما حاصرها أبو اليزيد الخارجى المثير للفتن؛ وقد كوفئ بنو زيرى على معاونتهم التى جاءت فى حينها، والتى أدوها للفاطميين فى هذه المناسبة وفى بضع مناسبات أخرى، فأقام الخليفة الأموى المعز، عندما غادر إفريقية إلى مصر عام ٣٦٣هـ (٩٧٣م)، بلقّين بن زيرى أميرا على إفريقية وجعل له الولاية على كل ما قد يغزوه من أراضى زناتة. واستمر هذا النضال مع هؤلاء الأعداء الوراثيين تحت إمرة بلقّين وقد كتب له النصر فى المغرب بأسره، فاستولى على جميع المدن الهامة فيما خلا سبتة؛ ثم تحت إمرة المنصور بن بلقين (٣٧٣ ـ ٣٨٥هـ = ٩٨٤ ـ ٩٩٥م) وباديس بن المنصور (٣٨٥ ـ ٤٠٦هـ = ٩٩٥ ـ ١٠١٦م). وانقسم بنو زيرى مملكتين فى عهد باديس بن المنصور: مملكة فى الغرب كانت من نصيب بنى حمّاد الذين كانوا يقيمون فى القلعة، ومملكة فى الشرق كانت من نصيب بنى زيرى، وقد اتخذوا القيروان قصبة لهم، وعقد بين الطرفين اتفاق ودى ينظم هذه القسمة عام ٤٠٨هـ (١٠١٧م) فى عهد المعز بن باديس؛ وكانت بلاد البربر الشرقية، رغم مالحق بها من خسارة فى أراضيها، تنعم بازدهار اقتصادى غير منكور فى عهد المعز (٤٠٦ ـ ٤٥٤هـ = ١٠١٦ ـ ١٠٦٢م) فاستطاع

هذا الأمير أن يجمّل القيروان وصبرة التى كانت مقر الحكم بعمائر غاية فى الإبداع (سقوف ومقصورة مسجد القيروان الجامع)؛ وقد شجعت هذه الثروة المعز على أن ينفض عنه سلطان الفاطميين، وأن يطلّق مذهبهم الذى لم يقبله أهل إفريقية إلا كارهين؛ على أن الخليفة فى القاهرة أراد أن يؤدب المعز على هذا الانتقاض فسيَّر على أصحاب الفتنة عام ٤٤٤هـ (١٠٥٢م) القبيلتين الأعرابيتين بنى هلال وبنى سليم وكان فى فعلته هذه الطامة الكبرى، ذلك أن هاتين القبيلتين خربتا الأراضى المكشوفة تخريبا، واضطر المعز إلى الرحيل عن القيروان والاحتماء بالمهدية، واستولى الأعراب على السهول، فى حين قامت فى المدن جمهوريات وإمارات صغيرة مستقلة؛ وحاول تميم ابن المعز (٤٥٤ ـ ٥٠١هـ = ١٠٦٢ ـ ١١٠٨م) أن يسترجع مملكته ويقضى على أطماع بنى حمّاد إلا أنه لم يوفق فى ذلك توفيقا كبيراً، وكان على خلفائه أن يستأنفوا هذه المهمة الشاقة؛ أما الشئ الذى تميز به حقاً الأمراء المتأخرون من بنى زيرى، وهم تميم بن المعز، ويحيى بن تميم (٥٠١ ـ ٥٠٩هـ = ١١٠٨ ـ ١١١٦م) وعلى بن يحيى (٥٠٩ ـ ٥١٥هـ = ١١١٦ ـ ١١٢١م)، والحسن بن على (٥١٥ ـ ٥٦٣هـ = ١١٢١ ـ ١١٦٧م) فهو ذلك النشاط البحرى الذى نمَّاه هؤلاء الرجال، وكانوا من أهل البر، فى حين شلت حركتهم فى بلادهم الأصلية، كما تميزوا بسعيهم المتواصل لاسترداد سيطرتهم على البحر من النورمنديين أهل صقلية، على أن هذا النضال، الذى كان يتخذ صورة الغارات يشنها القراصنة، لم يكتب النصر فيه آخر الأمر لبنى زيرى، وحاول أمراؤهم عقد اتفاق مع النورمنديين، بيد أنهم لم يستطيعوا منع العدو من غزو ساحل إفريقية ونهب مدن الساحل. وقد استولى جورج صاحب أنطاكية على المهدية عام ٥٤٣هـ (١١٤٨م)، وطرد الحسن من قصبة بلاده، فاحتمى ببونة ثم بالجزائر. وقد أعاد عبد المؤمن الخليفة الموحدى تنصيب الحسن على المهدية، وقضى فيها ثمانى سنوات قبل أن يطرد من البلاد ثانية، حيث مات مغموراً فى المغرب الأقصى عام ٥٦٣هـ (١١٦٧م).

المصادر:

(١) ابن خلدون: *Histoire des Berbéres*، طبعة ده سلان de Slane، جـ١، ص١٩٩ ـ ٢١٠؛ الترجمة، جـ٢، ص٩ ـ ٢٩.

(٢) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة Dozy، جـ١، ص٢٣٧ ومابعدها؛ ترجمة Fagnan، جـ١، ص٣٣٢ ومابعدها.

(٣) ابن الأثير: الكامل، طبعة Tonrberg، جـ٨ ص٤٥٦ ومابعدها؛ ترجمة Fagnan: *Annales du Maghreb et de l 'Espagne*، ص٣٧٠ ومابعدها.

(٤) البكرى: *Description de l'Afrique septentrionale*، طبعة وترجمة ده سلان de Slane.

(٥) de Mas-Latrie : *Traités de paix et de commerce concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale* باريس ١٨٦٦، جـ١.

(٦) G. Marçais : *Les Arabes en Berbérie*، المقدمة، الفصلان الأول والثانى.

(٧) المؤلف نفسه : *Coupoles et Plafonds de la Grands Mosquée de Kairouan* تونس ١٩٢٥

(٨) S. Flury : *Islamische Schriftbänder-Anhang*، بال ١٩٢٠.

صبحى [مارسيه G. Marçais]

٢ ـ الزيرية فى الأندلس:وهم فرع ثانوى من الأسرة البربرية بنى زيرى من أهل إفريقية، وقد أقاموا إمارة مستقلة قصبتها غرناطة عندما تفككت أوصال الخلافة الأموية فى قرطبة.

ولم تمكّن صنهاجة لنفسها فى الأندلس إلا قبل ذلك ببضع سنوات؛ وإنما يرجع ذلك إلى الفتنة التى قام بها فى إفريقية أعضاء أسرة الأميرين الزيريين بلقين والمنصور، فقد التف هؤلاء المتذمرون حول زاوى أحد أبناء زيرى، فحثهم على الرحيل عن إفريقية. وقد عرضوا خدماتهم على حاجب قرطبة العامرى عبد الملك المظفر فرحب بها أول الأمر، ورحلوا إلى الأندلس ومعهم أتباع كثيرون، وسرعان ما أصبح لهم شأن فى جيش البربر الذى جمعه بنو عامر، وكانوا من أركان هذا الجيش؛ وقام الخليفة سليمان المستعين فى مستهل القرن الخامس (الحادى

عشـر الميلادى) بتـوزيع الأراضى على خاصة أمرائه، فوهب لبنى زيرىٰ ناحية ألبيرة، وقد حلت غرناطة شيئاً فشيئاً محل قصبة هذه الناحية القديمة، وكانت غرناطـة آنئذ مدينـة حديثة النـشأة جل سكانهـا من اليـهود؛ وشـرع زاوى بن زيرى فى تصريف الأمور بوصفه والياً مـستـقلا على غـرناطة، ولم يعمـد من فوره إلى اتخـاذ لقب السلطان. وقد آزر زاوى المطالب بالخـلافة على بن حـمود وأوقع بأعوان مطالب آخر بالخلافة. هو عبدالرحـمن المرتضى، هزيمة منكرة فى منطقـة غرناطة عـام ٤٠٧هـ (١٠١٦ - ١٠١٧م)، وقـد قـوى سـلطان زاوى بطبـيعة الحـال على إثر ما كـتب له من نصر، ومن هنا يصعـب علينا أن نفسر القرار الذى بادر باتخاذه ألا وهو انعقاد عـزمه علـى هجر إمـارته والعـودة إلى إفريقـية مسـقط رأسه؛ ولا شك فى أنه كان مدفوعاً فى هذا بالحقد الدفين الذى كان لايزال مستعـراً فى أسبانيا والذى أدى إلى تقـسـيم أفـريـقـيـة إلى زناتة مناهضـين للـفـاطمـيـين، وصنهـاجـة يؤازرونهم؛ وكـان الزناتيـة يستـولون يومـاً بعـد يوم عـلـى أرض جـديدة فى الأندلس حيث احتلوا المنطقة الجبلية فى وسط الأندلس وفـى غـربهـا، بـيـد أن زاوى اسـتعـاد القـيروان عـام ٤١٦هـ (١٠٢٥م) بشرذمة من أتباعه.

ورحل زاوى بن زيرى عن الأندلس، فتزعم حبوس بن ماكسن ابن أخيه بنى زيرى فى غـرناطة، وقد اتخـذ حبـوس اللقب الملكى «الحاجب» ولقب التـشريف «سـيف الـدولة» وتولى الحكم عـشـر سنوات أو تـزيد حـتى عـام ٤٢٩هـ (١٠٣٨م)؛ وعقـد أحلافـا مع الدويلات الصـغيرة المجـاورة، وعند موته كـانت مملكته قد اتسعت رقعـتها بضم ناحيتى جيان وقبرة؛ وقد عهـد حبوس بتسيير دفـة مملكتـه إلـى وزير يهـودى يدعى صمويل بن نغزالة، وهو أمـر لم يسبقه إليـه أحـد فى أسـبـانيـا على عـهـدها الإسلامى.

ومـات حبـوس بن ماكـسن فانتـقل السلطان إلى ابـنه باديس بن حـبـوس، ويعد حكمه الطويل غاية ما بلغه سلطان بنى زيرى فى الأندلس من عز وسؤدد. وقد استهل حبوس عـهده بوقعة دموية

هزم فيها أمير المرية وحليفه القديم زهير ولقى زهير حتفه فى المعركة التى جرت فى ممر ألفنت (٤٢٩هـ) وقد شجع هذا النصر باديس بن حبوس، كما شجعته انتصاراته الأخرى التى فاز فيها دون مشقة على جنود أميرى بلنسية وإشبيلية على أن ينفض عن كاهله سلطان الخليفة الحّمودى القليل الشأن فى مالقة (وكان هذا السلطان فى أحسن حالاته لا يتعدى الاسم دون الفعل) وضم أراضيه إلى ملكه (عام ٤٥٠هـ = ١٠٥٩م) وقد تميزت السنوات التالية بالسياسة المناهضة للبربر التى انتهجها ملك إشبيلية العربى المعتضد ابن عباد الذى أفلح فى ضم الدويلات البربرية رندة وشريش وأركش. وقد ترتب على ذلك أن قوى سلطان العرب فى الأندلس كثيراً؛ ولم يبق للبربر كتلة قوية تناهض هؤلاء إلا بنو زيرى من قبيلة صنهاجة أصحاب غرناطة، ومن ثم لم يكن بد من أن ينزعج باديس لهذا التقدم الذى أصابته مملكة عبّاد فى شرق الأندلس، ولما بدا فى نفس الوقت من علامات السخط التى أخذت تستبين شيئاً فشيئاً بين رعاياه هو من العرب، فشهر الحرب على أشبيلية فى هذه الظروف المشئومة ضارباً عرض الحائط بنصح الوزير صمويل. وكان قد استبقاه عند اعتلائه العرش، ودارت الدائرة عليه فى هذه الحرب، على أنه استطاع لحسن حظه أن يوقف تقدم الجيش الذى كان يتقدم صوب مالقة بقيادة الأمير المعتمد.

وتوفى الوزير صمويل فخلفه ابنه يوسف، وغدا وزير باديس الأول، ولم يكن الوزير الجديد على شاكلة أبيه، فجلب على نفسه سخط العرب فى مملكة بنى زيرى، ونقمة البربر أنفسهم بسبب إسرافه ومظاهر الترف التى كانت يحيط بها نفسه والنعم التى كان يغدقها على إخوانه فى الدين. وفى بعض الروايات فإن أطماعه قد ازدادت حتى عمد إلى دس السم لبلقين بن باديس ووارثه الشرعى، ثم برأ نفسه أمام سيده، وفكر فى وقت من الأوقات فى إقامة دولة يهودية فى الأندلس مستهدفاً تحقيق أطماعه الخاصة. وكان يوسف متصلا فى السر بابن صمادح أمير المرية، وقد عرض عليه أن يسلمه غرناطة على شرط أن تصبح المريّة

قصبة إمارة يهودية يكون هو حاكمها، وكان رد الفعل سريعاً لا دافع له، فقد استجاب الناس لنداء الشاعر العربى أبى اسحق الألبيرى فى قصيدة له ذاع صيتها، ودبرت مؤامرة على يهود غرناطة، وفى ٩ صفر عام ٤٥٩هـ (٣٠ ديسمبر عام ١٠٦٦) ذبح يوسف بن نغزالة هو و٣٠٠٠ من يهود غرناطة وسلبت منازلهم.

واستمر حكم باديس بن حبوس إلى عام ٤٦٦هـ (١٠٧٣م)، وأضحت غرناطه آنئذ مدينة ذات شأن وخطر تتجمع حول القلعة التى كانت على الشاطئ الغربى لنهر دويره. وكان حبوس بن ماكسن قد بناها ووسع باديس رقعتها. وكان يطلق على دار باديس، وفقاً لرواية أهل البلاد، اسم «داردِيك الريح» وقد بقى هذا الاسم ماثلا فى العبارة الأسبانية (Casa del Callo) وشيد على بن محمد بن توبة قاضى غرناطة قنطرة على نهر دويره عام ٤٤٧هـ (١٠٥٥م)، مازالت تعُرف «بقنطرة القاضى» (Puente del Cadi) وقد خلد المؤمل، من موالى باديس بن حبوس، ذكراه فى غرناطة بإقامة بضع عمائر عامة شيدت أيضاً فى العهد الزيرى.

وتوفى باديس بن حبوس وخلّف حفيدين هما تميم، وكان آنئذ والياً على مالقة، وعبدالله، وقد تولى عبدالله حكم غرناطة، فى حين نصب أخوه نفسه والياً مستقلا على مالقة. وظل هذا التقسيم قائماً حتى نهاية أسرة بنى زيرى، على أن تقدم الجيوش المسيحية سرعان ما عجل بالحوادث، ذلك أن استيلاء ألفونسو السادس عام ١٠٨٥م على طليطلة أعقبه فى العام التالى النصر المشهور الذى أحرزه يوسف بن تاشقين فى الزلاقّة واشترك معه فى القتال تميم وعبدالله بكتائبهما؛ وعاد يوسف إلى الأندلس عام ١٠٩٠م، وكان من أول ما وجه إليه عنايته بعد أن خاب حصار أليدو، الاستيلاء على غرناطة وخلع عبدالله عن العرش، عملا بنصيحة أبى جعفر القليعى قاضى غرناطة. واضطر عبدالله بعد أن تخلى عنه الناس جميعاً إلى الالتجاء إلى السلطان المرابطى، بيد أن السلطان أخذه أسيراً، وبادر إلى خلع أخيه تميم عن عرشه فى مالقة. ونفى عبدالله إلى

أغمات وهى على التخوم الشمالية لجبال الأطلس الكبرى؛ وأكره تميم على أن يقيم فى مراكش حيث توفى عام ٤٧٧هـ (١٠٩٥م) وقد نصب على غرناطة ومالقة واليان مرابطيان، فكان ذلك شاهدا على سقوط أسرة بنى زيرى فى الأندلس.

المصادر:

(١) المصدر العمدة هو ابن عذارى: البيان المغرب، جـ٣، طبعة E-Lévi-Provençal باريس ١٩٣٠، الفهرست.

(٢) قارن أيضاً ابن الخطيب: الإحاطة، القاهرة؛ ومخطوط فى الإسكوريال.

(٣) ابن بسام: الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة، جـ١.

(٤) النصوص التى جمعها Dozy : *Script. Arabum loci de Abbadidis* ليدن ١٨٨١،جـ١،ص٢٨٢ وما بعدها.

(٥) المقرى: نفح الطيب (Analectes)، الفهرس.

(٦) Munck فى .J.A، المجموعة الرابعة، جـ٦، ص٢١٠ وما بعدها.

(٧) Graetz : *Les juifs d'Espagne* ترجمة *Stenne*، باريس ١٨٧٢.

(٨) Dozy : *Hist. Mus. Esp.*، الطبعة الجديدة، ليدن ١٩٣٢، جـ٣، الفهرست.

(٩) Dozy : *Recherches sur l'histoire et la littératur de l'Espagne au Moyen-Âge*، ليدن ١٨٨١، جـ١، ص٢٨٢ ومابعدها.

(١٠) A. Prieto y.vives : *Les Reyes de taifas*، مدريد ١٩٢٦، ص٢٨ ومابعدها.

(١١) A. Gonzâles Palencia : *Histor-ia de la Espana Musulmana*، برشلونه ١٩٢٥، ص٦٠ ـ ٦٤ و٧٢ ـ ٧٣.

صبحى [ليڤى پروڤنسال E Lévi-Provençal]

زينب بنت جحش

بنت رئاب الأسدية: إحدى زوجات النبى ﷺ، وهى ابنة أميمة بنت عبدالمطلب، وكنيتها أم الحكم، واسمها برّة. وكانت زينب من أوائل المهاجرين إلى المدينة، وكانت بكرا (وفى قول روايات أخرى أرملة) عندما زوجها النبى ﷺ من مولاه الذى كان متبناه زيد بن حارثة.

وفى العام الرابع من الهجرة طلقها زيد وتزوج منها النبى. وقد نزل الوحى بما بدد شكوك النبى ﷺ فى زواجه هذا. (سورة الأحزاب، الآية ٣٦ ـ ٣٩). وكان مهر زينب أربعمائة درهم. وكانت فخورة بالظروف التى أحاطت بزواجها، كما أنها كانت تردد القول بأن محمدا ﷺ تزوج أزواجه من آبائهم وإخوتهم، أما زواجها به فكان بوحى من الله، ويقال إن آيات الحجاب (سورة الأحزاب، الاية ٥٣) نزلت فى مناسبة عرس زينب، كما يقال إن سورة التحريم نزلت فى زينب وغيرة زوجات النبى الأخريات منها. وكانت زينب صديقة لعائشة، وأحب أزواج النبىﷺ إليه بعد عائشة وقد صحبته فى غزوة خيبر، واشتهرت بجودها، وثمة حديث بأن أكرم زوجات النبى ﷺ هى وأسبقهن فى اللحاق به فى الجنة، والحديث يشير إلى ذلك، وقد أخذت زينب ١٢ ألف درهم من عمر عام ٢٠ للهجرة، ولكنها لم تترك شيئاً، ذلك أنها تصدقت بكل ما فى يدها على الفقراء.

وكانت زينب فى نحو الخامسة والثلاثين عندما تزوجت محمداً ﷺ، وتوفيت وهى فى حدود الخمسين من عمرها سنة ٢٠ أو ٢١ للهجرة.

وقد هولت الدعاية المسيحية فى حادث شغف الرسول ﷺ بزوجة متبناه (انظر Marracci : *Refutation Alcoroni* ص٥٦٢). وقد تناول المحدثون من كتاب السير المسلمين والمفسرون إظهار هذا الحادث فى شرح لائق، مثال ذلك محمد عبده فى «تفسير الفاتحة ومشكلة القرآن» القاهرة سنة ١٣٣٠هـ، فى الفصل المعنون «توضيح مسألة زيد وزينب»؛ ومولانا محمد على فى كتابه «محمد الرسول» لاهور سنة ١٩٢٤، ص٢٤٩ ـ ٢٥٠.

المصادر:

(١) ابن سعد، طبعة Sachau جـ٨، ص٧١ ـ ٨٢.

(٢) Caetani : *Annali dell' Islam* حوادث السنة الأولى للهجرة، فقرة ١٥، رقم ٢٥؛ حوادث سنة ٥هـ، فقرة ٢٠ ـ ٢٧؛ حوادث سنة ٨، فقرة ١٥، رقم ٢؛ حوادث سنة ٢٠، فقرة ١٣٩، رقم ٨؛ حوادث سنة ٢٠، فقرة ٢٦٧، ٢٩٨، ٤٠٠ ـ ٤٠٦.

(٣) ابن إسحاق، طبعة ڤستنفلد، ص١٠٠٤.

(٤) صورة أدبية Furico Ruta : *Visioni d'Oriente e d'Occidente* ميلان سنة ١٩٢٤، ص٣٥ ـ ٤٥.

الشنتناوى [ڤكا V. Vacca]

تعليق على مادة زينب بنت جحش

رد الأستاذ الدكتور محمد حسين هيكل على تقولات المستشرقين فى قصة زواج النبى ﷺ بزينب بنت جحش. وقد آثرنا أن ننقل هذا الرد البليغ هنا.

«أما قصة زينب بنت جحش، وما أضفى المستشرقون والمبشرون عليها من أستار الخيال حتى جعلوها قصة غرام ووله، فالتاريخ الصحيح يحكم بأنها من مفاخر محمد ﷺ وأنه، وهو المثل الكامل للإيمان، قد طبق فيها حديثه الذى معناه: لايكمل إيمان المرء حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وقد جعل نفسه أول من يضرب المثل لما يضع من تشريع يمحو به تقاليد الجاهلية وعاداتها، ويقر به النظام الجديد الذى أنزله الله هدى ورحمة للعالمين. ويكفى لهدم كل القصة التى قرأت عنها من أساسها أن تعلم أن زينب بنت جحش هذه هى ابنة أميمة بنت عبد المطلب عمة رسول الله ﷺ وأنها ربيت بعينه وعنايته، وأنها كانت لذلك منه بمقام البنت أو الأخت الصغرى وأنه كان يعرفها ويعرف أهى ذات مفاتن أم لا قبل أن تتزوج زيدا، وأنه شهدها فى نموها تحبو من الطفولة إلى الصبا إلى الشباب. وأنه هو الذى خطبها على زيد مولاه، إذا عرفت ذلك تداعت أمام نظرك كل تلك الخيالات والأقاصيص من أنه مر ببيت زيد ولم يكن فيه، فرأى زينب فبهره حسنها وقال: سبحان مقلب القلوب، أو أنه لما فتح باب زيد عبث الهواء بالستار الذى على غرفة زينب فألفاها فى قميصها ممددة فانقلب قلبه فجأة ونسى سودة وعائشة وحفصة وزينب بنت مخزوم وأم سلمة، ونسى كذلك ذكر خديجة التى كانت عائشة تقول: إنها لم تجد فى نفسها غيرة من أحد من نساء النبى ﷺ ما وجدت من ذكر خديجة، ولو أن شيئا

من حبها علق بقلبه لخطبها إلى أهلها على نفسه بدل أن يخطبها على زيد. وهذه الصلة بين زينب ومحمد ﷺ وهذا التصوير الذى صورناه به لا يدعان بعدهما لتلك القصة الخيالية التى يروون أى أساس أو أى حق فى البقاء.

وماذا يثبت التاريخ أيضا؟ يثبت أن محمدا ﷺخطب ابنة عمته زينب على مولاه زيد، فأبى أخوها عبدالله بن جحش أن تكون قرشية هاشمية وهى فوق ذلك ابنة عمة الرسول ﷺ وأن تكون تحت عبد رق اشترته خديجه ثم أعتقه محمد ﷺ ورأى فى ذلك على زينب عارا كبيرا. وكان ذلك عارا حقا عند العرب كبيرا. فلم تكن بنات الأشراف الشريفات ليتزوجن من موال وإن أعتقوا. لكن محمدا ﷺ يريد أن تزول مثل هذه الاعتبارات القائمة فى النفوس على العصبية وحدها، وأن يدرك الناس جميعا أن لافضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى، «إن أكرمكم عند الله أتقاكم». وهو لا يرى أن يستكره لذلك امرأة من غير أهله، فلتكن زينب بنت جحش بنت عمته هى التى تحتمل هذا الخروج على تقاليد العرب، وهذا الهدم لعاداتها، مضحية فى ذلك بما يقول الناس عنها مما تخشى سماعه. وليكن زيد مولاه الذى تبنى والذى أصبح بحكم عادات العرب وتقاليدها صاحب حق فى أن يرثه كسائر أبنائه سواء، هو الذى يتزوجها، فيكون مستعدا للتضحية التى أعد الشارع الحكيم للأدعياء الذين اتخذوا أبناء. وليبد محمد إصراره على أن تقبل زينب وأن يقبل أخوها عبدالله بن جحش زيدا زوجا لها، ولينزل فى ذلك قوله تعالى: «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا».

لم يبق أمام عبدالله وأخته زينب بعد نزول هذه الآية إلا الإذعان. فقالا: رضينا يارسول الله. وزوجت زينب من زيد، وساق النبى ﷺ إليها عنه مهرها. فلما سارت زينب إلى زوجها لم يسلس له قيادها ولا لان إباؤها، بل جعلت تؤذى زيدا وتفخر عليه بنسبها وبأنها لم يجر عليها رق. واشتكى زيد إلى

النبى ﷺ غير مرة من سوء معاملتها إياه، واستأذنه غير مرة فى تطليقها، فكان النبى ﷺ يجيبه: «أمسك عليك زوجك واتق الله». ولكن زيدا لم يطق معاشرة زينب وإباءها عليه طويلا فطلقها.

وكان الشارع الحكيم قد أراد أن يبطل ما كانت تدين به العرب من التصاق الأدعياء بالبيوت، واتصالهم بأنسابها، ومن إعطاء الدعى جميع حقوق الابن، ومن إجرائهم عليه أحكامه حتى فى الميراث وحرمة النسب، وألا تجعل للتبنى واللصيق إلا حق المولى والأخ فى الدين. فنزل قوله تعالى: «وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل». ومعنى هذا أنه يجوز للمدعى أن يتزوج ممن كانت زوجا لمن ادعاه. ويجوز للمتبنى أن يتزوج ممن كانت زوجا لمتبناه. ولكن كيف السبيل إلى تنفيذ هذا؟ - ومَن - مِن العرب يستطيعه وينقض به تقاليد الأجيال السالفة جميعا؟ إن محمدا ﷺ نفسه على قوة عزيمته وعميق إدراكه لحكمة الله فى أمره قد وجد على نفسه الغضاضة فى تنفيذ هذا الحكم بأن يتزوج زينب بعد تطليق زيد إياها. ودار بخاطره ما يمكن أن يقول الناس فى خرقه هذه العادة القديمة المتأصلة فى نفوس العرب؛ وذلك ما يريده تعالى فى قوله «وتخفى فى نفسك ما الله مبديه، وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه»، لكن محمدا ﷺ كان القدوة فى كل ما أمر الله، وما ألقى عليه أن يبلغ رسالته، فليخش ما يقول الناس فى تزوجه من زوج زيد مولاه، فذلك لا شئ إلى جانب خشية الله بتنفيذ أمره. وليتزوج من زينب ليكون قدوة فيما أبطل الشارع الحكيم من الحقوق المقررة للتبنى والادعاء. وفى ذلك نزل قوله تعالى: «فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمرالله مفعولا».

هذه رواية التاريخ الصحيح فى أمر زينب بنت جحش وزواج محمد ﷺ منها فهى ابنة عمته. وكان يراها ويعرف مبلغ جمالها قبل أن تتزوج زيدا، وهو الذى خطبها لزيد. وكان

يراها بعـــد أن تزوجت زيـدا إذ لم يكن الحجـاب معروفـا يومئـذ. على أنه كان من شأنها بحكم صلة القرابة من ناحية وأنها زوج دعيه زيد مـن ناحية أخرى، أن تتصل به لصالحـها ولتكرار شكوى زيد منها. وقد نزلت هذه الأحكام جميعا فـأيدها ما حـصل من زواج زيد لزينب وتطليـقه إياها وزواج مـحمد ﷺ مـنها بعد ذلك. هذه الأحكام التى ترفع المعتق إلى مكانة الحـر الشـريفـة والتى تبطل حقوق الأدعياء وتقـضى عليها بصورة عملية لا مـحل للبس ولا لتأويل بعدها. أفيـبقى بعـد ذلك أثر لهذه الأقـاصيص التى يكررها المستـشرقون والمبـشرون ويرددها موير وإرفنج وشبرنجر وڤيل ودرمنجم ولامنس وغيرهم ممن تناولوا كتـابة حيـاة محمـد ﷺ ! لكنها شـهوة التبشير المكشوف تارة، والتبشير باسم العلم أخـرى، والخـصـــومـة القـديمـة للإسلام، خصـومة تأصلت فى النفوس منذ الحـروب الصليبيـة هى التى تملى على هؤلاء جميعا مـا يكتبون، وتجعلهم فى أمـــر أزواج النبى ﷺ وفـى أمـر زواجـه من زينب بنت جحش يتـجنون على التاريخ.

زينب بنت خزيمة

بنت الحـــارث الهـــلاليـة: إحـــدى زوجـــات النبى ﷺ وقـــد كنيت بأم المساكـين منذ الجاهليـة؛ طلقها زوجـها الأول الطفيل بن الحارث، وقـتل زوجها الثانى عبيدة بن الحارث فى غزوة بدر.

وتزوجهـا الرسولﷺ فى الرابع من رمـضـــان وأمـهـرها أربعـمـائة درهم، وتوفـيت بعد ذلك بشـــهـرين أو ثمانيـة أشـهـر، وهى أولى زوجـــاته المدنيـات اللواتى توفـين قـبله، ودفنت بقـرافـة البقيع.

المصادر:

(١) ابن سـعد طبـعة سخـاو، جـ٨، ص٨٢.

(٢) Caetani : *Annali dell' Islam* حوادث عام ٤ للهجرة، فقرة ١٦، ٢٢.

(٣) الطـبـــرى، ده غـــوى، جـ١، ص١٧٧٥ ـ ١٧٧٦.

(٤) ابن الأثيـر: أسـد الغـابة، جـ٥ ص٤٦٦ ـ ٤٧٦.

الشنتناوى [ڤكا V. Vacca]

زينب بنت محمد ﷺ

إحدى بنات النبىﷺ، ويقال إنها أكبرهن. تزوجت من ابن خالها أبى العاصى بن الربيع قبل بعثة أبيها.

وكانت زينب فى الطائف عندما هاجر النبى،ﷺ فلم تتبعه إلى المدينة. وأسر زوجها فى غزوة بدر، وكان لا يزال على الوثنية. وأرسلت زينب عقدا كان لخديجة تفتدى به زوجها، فأطلق النبى محمد ﷺ سراحه على شريطة أن تشخص زينب إلى المدينة، وقد أساء الجبِّار بن الأسود معاملتها وهى فى طريقها إلى المدينة، وسقطت سقطة كانت السبب فى إجهاضها (ويذكر بعض المؤلفين أن هذا الحادث وقع عام ٨ للهجرة، ويقولون إنه كان السبب فى وفاتها).

وأسر زوجها مرة أخرى فى العام السادس للهجرة فى سرية العيس، وأطلق سراحه بفضل وساطة زوجته، ودخل فى الإسلام فى العام السابع للهجرة، وعقد له على زوجته بعقد جديد. وتوفيت زينب بالمدينة عام ٨هـ.

وقد أعقبت طفلين: على وقد توفى وهو طفل، وأمامة. وتزوجت من على بن أبى طالب بعد وفاة فاطمة.

المصادر:

(١) ابن سعد، طبعة سخاو، جـ٨، ص٢٠ ـ ٢٤.

(٢) Caetani : *Annali dell' Islam*، المقدمة فقرة ١٦٠، رقم ١، فقرة ٣٤٩، رقم١؛ عام ٢ للهجرة، فقرة ٨٢؛ عام ٦ للهجرة، فقرة ٩، عام ٧، فقرة ٣، عام ٨ فقرة ٨٠، ٨١، ٢٠١.

(٣) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ٣، ص ٢٣٠٣ ـ ٢٣٠٧) ٣ H.Lammens: *Fatima et les Filles de Mahomet* فى مواضع مختلفة.

الشنتناوى [ڤكا V. Vacca]

الزينبى

أبو القاسم على بن طراد ابن محمد: وزير العباسيين، ويعرف هو وآل بيته باسم الزينبى لأنهم انحدروا من زينب بنت سليمان بن على بن عبدالله بن

العباس ابن عم الخليفتين العباسيين الأولين. وكانت له مكانة كبيرة عند العباسيين. وقد اختير أبوه طراد فى رجب عام ٤٥٣ (يوليه - أغسطس سنة ١٠٦١) نقيب نقباء الأشراف العباسيين، وبعد وفاته فى شوال عام ٤٩١ (سبتمبر سنة ١٠٩٨) ورث على الزينبى هذا المنصب، ثم ضم إليه فى عام ٥١٧هـ (١١٢٣ - ١١٢٤م) منصب نقابة العلويين. وفى شهر جمادى الأولى عام ٥١٦ (يولية - أغسطس سنة ١١٢٢) صرف الوزير جلال الدين بن صدقة عن منصبه، فقام الزينبى بتصريف أمور الوزارة بضعة أشهر دون أن يتقلدها رسميا. ولم يعينه الخليفة المسترشد فى هذا المنصب إلا فى شهر ربيع الثانى من عام ٥٢٣ (أبريل ١١٢٩). ومع ذلك فقد صرف الزينبى، وحل مكانه فى الوزارة أبو شروان بن خالد. وقد قتل الخليفة المسترشد فى هذا الوقت، وخلفه ولده الراشد (٥٢٩هـ = ١١٣٥م). غير أنه حدث فى العام التالى أن أفتى جماعة من الفقهاء والمشرعين بتحريض من الزينبى بعدم صلاحية الراشد للخلافة. وسأل السلطان السلجوقى مسعود بن محمد الزينبى عمن يصلح للخلافة فاقترح عليه محمد بن المستظهر عم الراشد، فنودى به أميرا للمؤمنين باسم المكتفى، وعين الزينبى وزيراً له. غير أن النزاع دب بين هذا الخليفة الجديد ووزيره بعد فترة من الزمن. فذهب الزينبى إلى بلاط السلطان مسعود وكان على صلات طيبة به؛ وقد استدعاه الخليفة لمباشرة مهام منصبه، ولكنه رفض، فصرفه عن منصبه عام ٥٣٤هـ (١١٣٩ - ١١٤٠م). وعاد الوفاق بين الخليفة ووزيره بتوسط السلطان مسعود عام ٥٣٦هـ (١١٤١ - ١١٤٢م) وسمح للزينبى بالعودة إلى بغداد. غير أن الخليفة أصبح فى غير حاجة إليه. وتوفى الزينبى فى رمضان عام ٥٣٨هـ (مارس - أبريل سنة ١١٤٤) وهو فى فقر مدقع.

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ٥، ص٤٣١؛ جـ٦، ص٣١٠؛ جـ١٠، ص١٢، ١٥٧، ١٩١، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣٧٧، ٤٢٥، ٤٣٥، ٤٦٠، ٤٨٠؛ جـ١١، ص٢٧ ومابعدها، ٥٠، ٦٣،٥٩.

(٢) ابن الطقطقى الفخرى، طبعة درنبورغ، ص٤٠٦، ٤١١ ومابعدها، ٤١٤ ـ ٤١٨.

(٣) ده سلان فى ترجمته لابن خلكان، جـ٣، ص١٥٣ ومابعدها.

الشنتناوى[تسترشتين K.V. Zetterstéen]

زين الدين

أبو بكر محمد بن محمد الخوافى: صاحب الطريقة المعروفة بالزينية نسبة إليه، وهى ترجع إلى الجنيد. ولد زين الدين عام ٧٥٧هـ (١٣٥٦م) فى خواف (بين بوشَنْج وزَوْزَن) من أعمال خراسان، ودفن عام ٨٣٨هـ (١٤٣٥م) فى قرية مالين (على مسيرة فرسخين من هراة) ثم نقلت رفاته إلى درويش آباد، ومنها إلى عيد كاهراة حيث شيد عليها مسجد. ونال زين الدين إجازته فى مصر على يد نور الدين عبدالرحمن المصرى (نفحات الأنس رقم ٥٠٥) وعاد إلى آسية الوسطى، ولكنه زار مصر مرة أخرى، وبعث منها سنة ٨٢٢هـ (١٤١٩م) بشاهد قبر إلى خواجه محمد پارسا الذى توفى فى المدينة. وقد استمد أصحاب المصادر من إحدى رسائله بعض معلوماتهم عنه. وتتلمذ زين الدين فى مصر على عبد الرحيم بن الأمير المرزفونى، فلزمه فى بيته، كما درس فى بيت المقدس على عبداللطيف بن عبدالرحمن المقدسى وعلى عبدالمعطى المغربى، ثم تلقى العلم على أستاذ رابع هو خواجه سعد الدين من أهل كاشغر، وكان أشهر أهل تلك المدينة (توفى عام ٨٦٠هـ = ١٤٥٦م؛ *Relation de l'Ambassade au Kharezm* ترجمة C. Schefer سنة ١٨٧٩، ص١٦٤)، ولزين الدين عدة مؤلفات: «رسالة الوصايا القدسية» وقد ألفها فى بيت المقدس و«الأوراد الزينية»؛ وله أيضا رسالة فى الزهد. وكان حفيده، ويعرف أيضا باسم زين الدين، من رجال بلاط بابر، وقد ترجم مذكرات بابر إلى اللغة الفارسية.

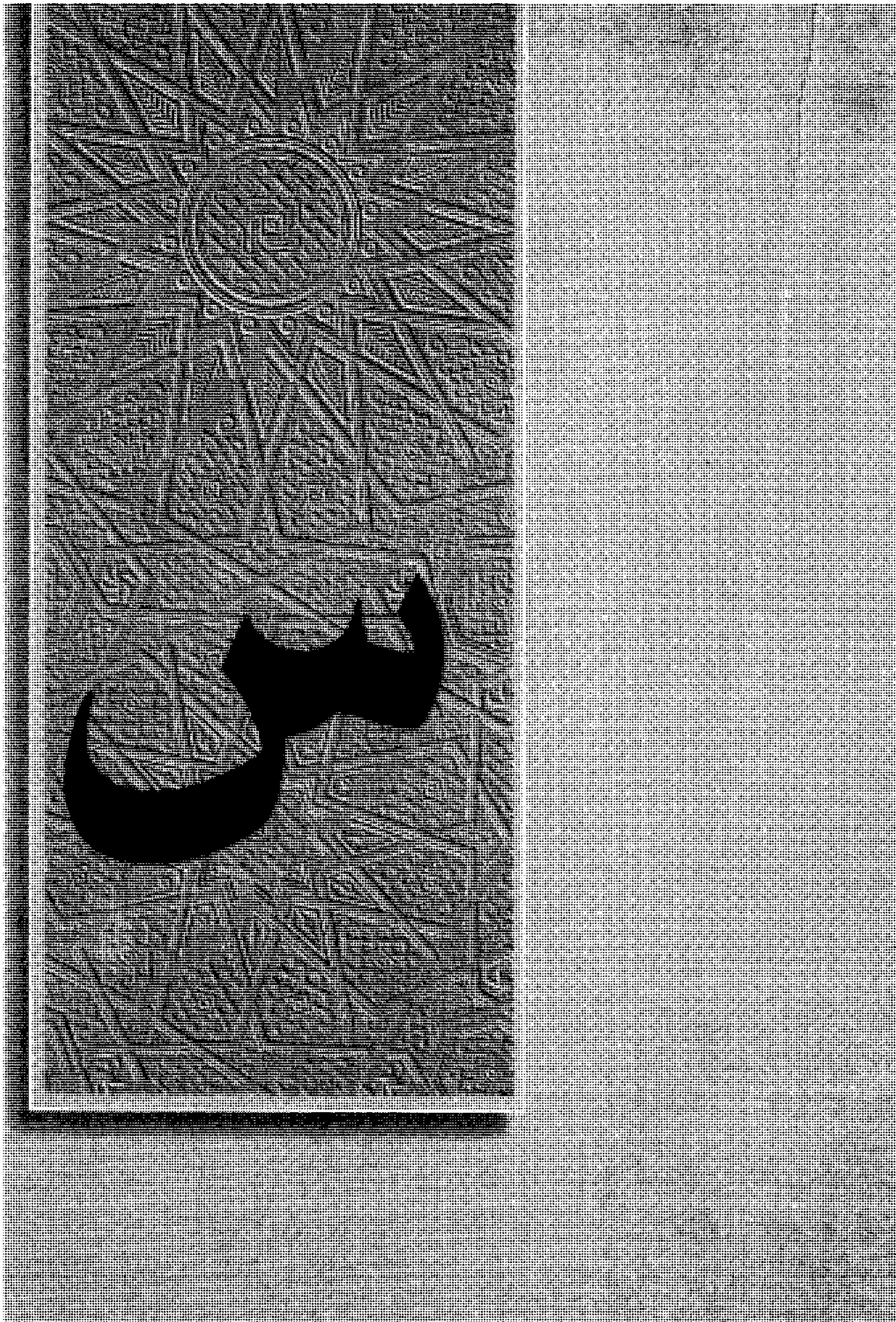
المصادر:

(١) نفحات الأنس، رقم ٥٠٦.

(٢) الشقائق النعمانية، ترجمة O. Rescher الآستانة سنة ١٩٢٧، ص٣٨ ـ ٤١.

(٣) G.A.L. Brockelmann جـ٢، ص٢٠٦.

الشنتناوى [مركوليوث D.S. Margoliouth]


س

ساج، بنو

أسـرة نسـبت إلى مـؤسسـهـا أبى السـاج. وقـد حكـمت هذه الأسـرة فى أذربيجان تحت السيادة الاسمية للخلفاء العـبـاسـيـين فى نهـاية القـرن الثـالث الهجرى (التاسع الميلادى) وبداية القرن الرابع الهـجـرى (العـاشـر الميـلادى). وشملت هذ الأسرة خمسة حكام:

١ ـ أبو السـاج ديوداد بـن يوسف ديودست من أهل أشروسَنَة، وهو قائد تركى خـدم الخليـفة المتـوكل واخـتـيـر للإشـراف على الطريق إلى مكـة عـام ٢٤٢هـ (٨٥٦م). وعاد أبو السـاج إلى بغـداد عـام ٢٥٢هـ (٨٦٨م) ثم بعث لجـبى ما تأخـر من الضرائب بالسـواد من قـبل محـمـد بن عبـدالله بن طاهر. وعـيـن بعـد ذلك والـيـا علـى حلب وقنسرين فى عـهد المعتـز عام ٢٥٤هـ (٨٦٨م) وعلـى الأهواز عـام ٢٦١هـ (٨٧٤ ـ ٨٧٥م). وأراد فى أثناء ولايته على الأهواز أن يحارب الذين كـانوا قد استولوا عليهـا بعد أن هزموا زوج ابنته عبـد الرحمن. وفقـد أبو الساج أمـلاكه بسبـب انضمامـه إلى يعقـوب بن الليث الصفّارى الذى حلت به الهزيمة على يد الوزيـر الموفّق عـام ٢٦٢هـ (٨٧٥ ـ ٨٧٦م)؛ ثم اسـتـدعى بعـد ذلك إلى بغداد، ولكنه توفى وهو فى الطريق عند جُـنْد يسـابور عـام ٢٦٦هـ (٨٧٩–٨٨٠م). وكلمة ديوداد[١] معناها «عطيـة الشـيطان» وكلمـة ديودست[٢]

---

(١) «ديو» كلمة فـارسية مـعناها «الشيطان» و«داد» كلمـة فـارسيـة مـعناها «هبـة» أو «عطية» .

(عبد النعيم حسنين)

(٢)«دست» كلمة فارسية معناها «يد».

معناها «من له أيدى الشيطان». وقد يحدث فى المخطوطات أن تبدل الألف ياء، أو تبدل الياء ألفا، ويدل هذا على نطق قديم لهاتين الكلمتين.

٢ - ولده محمد بن الأفشين أبو عبيد وقد انتزع مكة من نائب زعيم الزنج، أبى المغيرة عيسى بن محمد المخزومى عام ٢٦٩هـ (٨٨٠م). وهاجم جدّة بعد ذلك بعامين، واستولى على سفينتين مملوءتين بالمال والذخيرة من المخزومى. وقد ولّى على الانبار وطريق الفرات والرَحَبة. وحاول عند وفاة أحمد بن طولون عام ٢٧٠هـ (٨٨٣ - ٨٨٤م) أن يفتح الشام بالاتفاق مع إسحاق بن كنداجق. وشد من أزرهما فى ذلك العمل جيش الخليفة، وأوقع الهزيمة بالجيوش المصرية عند شيزر، ولكن الدائرة دارت عليه، فقد وقع فى كمين فى وقعة الطواحين. وتنازع محمد مع إسحاق بن كنداجق، فولى وجهه شطر خمارويه، وهزم حليفه السابق عند الفرات وفتح الموصل. وفى عام ٢٧٤هـ (٨٨٨م) دب النزاع بينه وبين المصريين، وهزم فى وقعة بالقرب من دمشق فى المحرم من عام ٢٧٥ (مايو - يونية سنة ٨٨٨) وفقد حمص وحلب والرّقّة وانسحب إلى تكريت. وخرج للقتال مرة ثانية، وهزم أمام الموصل إسحاق بن كنداجق الذى كان يتعقبه.

وفى عام ٢٧٦هـ (٨٨٩ - ٨٩٠م) عينه الموفّق والياً على أذربيجان، وعندئذ انتزع مراغة من عبدالله بن حسن الهمدانى (٢٨٠هـ = ٨٩٣م). وقد بعثه الخليفة محملا بالهدايا (تاج ملكى وغير ذلك) إلى سمباد البكراطى ملك أرمينية. وانتهى انتقاضه القصير الأمد على المعتضد عام ٢٨٤هـ (٨٩٧م) بخضوعه دون أن يكلفه شيئا. واستولى على قارص التى كانت فى يد سمباد، كما استولى على قصبته تَوِين، ثم تم الصلح بينهما. وتوفى محمد بالطاعون فى برذعة فى ربيع الأول عام ٢٨٨ (مارس سنة ٩٠١).

٣ - يوسف، وهو أخو محمد الأفشين، وقد أجبر ابن أخيه ديوداد، ولد الأمير الذى تحدثنا عنه تحت رقم (٢) على الانضمام إلى بلاط الخليفة،

ثم بدأ علاقاته مع سمباد وتحالف وإياه. وانحاز بعد ذلك إلى جانب كاكيك أردزرونى، واستولى على عدة حصون، وقتل سمباد بعد أن استسلم له، وانتزع الرى، وقزوين، وزَنْجان وأبْهَر من محمد بن على سلوق واليها من قبل نصر بن أحمد السامانى. وهزم جنود الخليفة التى أنفذت لقتاله عام ٣٠٥هـ (٩١٧ ـ ٩١٨م) ولكنه اضطر إلى التخلى عن الرى. وأوقع الهزيمة بمؤنس عام ٣٠٧هـ (٩١٩م) وكان قد التجأ إلى زنجان، غير أن مؤنسا هزمه عند أردبيل، وأخذه أسيراً، وعامله باحترام، وحمله إلى بغداد. وأطلق سراحه عام ٣١٠هـ (٩٢٢م) وولى على الرى وأذربيجان، واختاره الخليفة لقتال القرامطة، على أنه هزم وأسر فى أول وقعة على الرغم من شجاعته، وقتل هو وجميع الأسرى.

٤ ـ فى ذى الحجة عام ٣١٥ (فبراير ٩٢٨) ولى أبو المسافر فتح ولد محمد الأفشين مكان عمه، وظل والياً حتى وفاته. وقد دس له السم فى أردبيل عبد من عبيده فى شهر شعبان عام ٣١٧ (سبتمبر سنة ٩٢٩).

٥ ـ ولده أبو الفرج، وكان قائداً للخلفاء وصديقا لابن رائق أول أمير للأمراء.

المصادر:

(١) جمال الدين أبو الحسن على بن الغازى: أخبار الدول المنقطعة، وقد قام Freytag بنشر النص العربى *Locmani Fabulae*، بون سنة ١٨٢٣، ص٣٤ ومابعدها.

(٣) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ٣، ص ١٢٢٢، ١٥٩٤ ومابعدها ١٦١٩ ومابعدها ١٨٨٨ ومابعدها، ٢٠٢٥ ومابعدها، ٢١٨٦، ٢١٩٥، ٢٢٠٣.

(٤) عريب، طبعة ده غوى، ص٧٠ ومابعدها، ١٣٠ ومابعدها، ١٤٥.

(٥) ابن الأثير: الكامل طبعة تورنبرغ، جـ٧، ص٥٥، ١٠٠، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٧٩، ٢٩٥، ٣٢٨، ٣٥١؛ جـ٨، ص٧٣ ـ ٧٦، ١٠٥ ومابعدها ١٢٤ ـ ١٢٨، ١٨٨٨ ومابعدها، ٢٠٢٥ ومابعدها، ٢١٨٦، ٢١٩٥.

(٦) F. Justi : *Iranisches Namenbuch* ماربورغ سنة ١٨٩٥، ص٨٥، ٣٥٣.

(٧) Weil : *Geschichte der Chalifen* جـ٢، ص٤٩١.

(٨) Defrémery : *Mémoire sur la famille des Sadjides* المجلة الأسيوية، المجموعة الرابعة، جـ٩، ص٤٠٩ ومابعدها؛ جـ١٠، ص٣٩٦ ومابعدها، سنة ١٨٤٧.

الشنتناوى [إيوار Cl. Huart]

الساسانية

أسرة حكمت بلاد فارس، وفيما يلى أسماء ملوكها باللغة الفارسية الحديثة:

أردشير الأول: ٢٢٦ - ٢٤١م.

شاپور الأول: ٢٤١ - ٢٧٢م.

هرمزد الأول: ٢٧٢ - ٢٧٣م.

بهرام الأول: ٢٧٣ - ٢٧٦م.

بهرام الثانى: ٢٧٦ - ٢٩٣م.

بهرام الثالث: ٢٩٣م.

نرساى: ٢٩٣ - ٣٠٣م.

هرمزد الثانى: ٣٠٣- ٣١٠م.

آذر نرساى: ٣١٠م.

صابور (شاپور) الثانى: ٣١٠ - ٣٧٩م.

أردشير الثانى ٣٧٩ - ٣٨٣م.

صابور (شابور) الثالث ٣٨٣ - ٣٨٨م. (أو ٢٨٧؟ Pauly. Wissowa : *Realenz* المجموعة الثانية، جـ١، عمود ٢٣٥٥).

بهرام الرابع: ٣٨٨ - ٣٩٩م.

يزدجرد الأول: ٣٩٩ - ٤٢٠م.

بهرام الخامس: ٤٢٠ - ٤٣٨م.

يزدجرد الثانى: ٤٣٨ - ٤٥٧م.

هرمزد الثالث: ٤٥٧ - ٤٥٩م.

فيروز: ٤٥٩ - ٤٨٤م.

بلاش: ٤٨٤ - ٤٨٨م.

قباذ الأول: ٤٨٨ - ٥٣١م.

خسرو الأول: ٥٣١ - ٥٩٠م.

هرمزد الرابع: ٥٩٠ - ٥٩٧م.

قباذ الثانى: ٦٢٨م.

أردشير الثالث: ٦٢٦ - ٦٣٠م.

بعض ملوك زال عهدهم سريعاً، (انظر Justi فى *Gr. d. iran.*، جـ٢، ص٥٤٥).

يزدجرد الثالث: ٦٣٢ ـ ٦٥١م

وليست هذه التواريخ محققة تماماً، ويصدق هذا بصفة خاصة على العهود التى بين هرمزد الأول وشاپور الثانى (انظر Nöldeke : *Gesch d. Perser und Araber* ص٤٠٠ ومابعدها) ويقال إن هذه الأسرة الحاكمة تنحدر من صلب رجل يدعى ساسان لا يعرف عنه من المعلومات التاريخية حقاً إلا القليل، ومن ثم فإن نسب هذه الأسرة يرد إلى تاريخ أقدم من ذلك عن طريق دارا حتى أسرة إيران الملكية التى روت خبرها الأساطير. وفى مستهل القرن الثالث الميلادى كان يحكم فى فارس ملوك دويلات فى ظل الأشكانيين، ويسمى مؤرخو العرب والفرس الحقبة التى حكمت هذه الأسر خلالها عهد ملوك الطوائف، وتشمل هذه العبارة الأشكانيين (والسلوقيين) كما تشمل ملوك تلك الدويلات. مثال ذلك أن ابن قتيبة (كتاب المعارف، ص٣٢١) يدخل أردشير الأول نفسه فى زمرة ملوك الطوائف بوصفه أمير إصطخر.

ويروى الطبرى أن بابك أبا أردشير الذى كان أول الأمر ملك خير (شرقى شيراز) والذى قيل إن أباه ساسان كان يتولى منصباً كهنوتيا فى إصطخر، شرع فى مد رقعة مملكته على حساب غيره من ملوك الطوائف. وحكم ابنه شاپور (سابور) أمداً وجيزاً، ثم جاء أردشير فاستأنف ما كان أبوه قد بدأه حتى هزم أرتبانوس الخامس (أردوان) الأشكانى فى قتال نشب بينهما، وقتله (٢٢٤). ولعل الملك الساسانى غزا القصبة طيسفون عام ٢٢٦. ويتردد ذكر عام ٢٢٦ على أنه العام الذى بدأ فيه حكم هذه الأسرة، على أن أصطخر ظلت المدينة المكرمة طوال عهد هذه الأسرة بوصفها موطن أجدادهم. وورث الساسانيون تركة الملوك الپارثيين، وكانت هذه التركة تشمل النضال مع رومة ثم مع البوزنطيين. ومصادرنا التى نعتمد عليها كل الاعتماد فى معرفة تاريخ هؤلاء القوم مستمدة من المؤرخين اليونان والرومان، ومن ثم كانت معرفتنا بعلاقات الساسانيين بإمبراطوريات الغرب معرفة أتم وأوفى. وقد قام أردشير الأول بهجوم على ملك رومة، واستمرت هذه الحرب، فيما خلا بعض

فترات ساد فيها السلام، حتى انتهى حكم هذه الأسرة أو كاد. وحاول الساسانيون الأولون مد رقعة دولتهم، ولم تجد رومة فى هذا العهد المبكر بدا من الدفاع عن ممتلكاتها الشرقية. وكانت أرمينية موضع نزاع له شأنه بين الطرفين، ذلك أنه كان يحكمها فرع من الأشكانية اتخذوا المسيحية ديناً لهم منذ عهد مبكر جداً، ونهجوا فى سياستهم منهج الرومان، وعقدت معاهدة لتقسيم أرمينية حوالى عام ٣٨٧، ثم أصبحت المسيحية الدين الرسمى فى الدولة الرومانية الشرقية، فدخل بذلك عامل جديد فى العلاقات السياسية بينها وبين الفرس، إذ ساعدت اضطهادات بعض الملوك (مثل شاپور الثانى وبهرام الخامس ويزدجرد الثانى) للكنيسة على توسيع شقة الخلاف بين الدولتين. وتناولت الكتب الحديثة فى تاريخ الرومان والبوزنطيين من كيبون Gibbon حتى سيك Seeck وبورى Bury أخبار هذه الحروب كثيراً، ولا يتسع المقام هنا لذكر تفصيلاتها (انظر أيضا التراجم التى ظهرت حتى الآن فى Pauly Wis-sowa: *Realenzyklopädie der Klass. Altertumswissenschaft* عن الملوك من أردشير الأول إلى أردشير الثالث ومن شاپور الأول إلى شاپور الثالث، ويزدجرد الأول ويزدجرد الثانى)؛ وأشهر هذه الحروب هى التى كانت بين أردشير الأول وسيڤيروس إسكندر، وبين شاپور الثانى وجوليان، وقد كلل فيها هجوم الرومان أول الامر بالنجاح؛ ثم الحرب التى شنها قباذ الأول على أناستاسياس الأول، والحرب التى شنها خسرو الأول على يوستنيانوس، وقد انتهت هذه الحرب الأخيرة عام ٥٦٢ بمعاهدة أقامت دعائم الصلح خمسين عاماً.

ونال المسيحيون فى دولة الفرس الحرية الدينية آنئذ، ولكن سرعان ما استأنفت حكومة فارس اضطهادها للأرمن المسيحيين، وأخذ الإمبراطور يوستن الثانى بعد ذلك يضيق ذرعاً بالحدود المضروبة بين الدولتين، وطلب بعض المطالب من خسرو فنشبت بينهما الحرب مرة أخرى، وكانت هذه الحرب بداية آخر مرحلة من مراحل هذه الحروب؛ ولم يكتب الفوز لخسرو الأول

فى القتال الذى نشب، كما أن النصر حالف الجيوش الرومانية أيضاً فى عهد هرمزد الرابع، وانتهز القائد الفارسى بهرام چوبين الفرصة، فانتقض على هرمزد، وكان الملك قد أهانه، ذلك أن بهرام كان يطمع هو نفسه فى العرش وقتل هرمزد اثنان من أقاربه خلال هذه الفتن، على أن ابنه خسرو[1] أفلح فى الهرب إلى الأراضى البوزنطية حيث استنجد بالإمبراطور موريس، وتخلص خسرو من المغتصب بمعاونة البوزنطيين، إلا أنه لم يكن ثمة أمل فى أن يقوم صلح دائم مع بوزنطة فى عهد خسرو الثانى، ذلك أن هذا الملك أخذ على عاتقه الانتقام لمصرع الإمبراطور موريس، وكان فوكاس قد أنزله عن العرش وقتله عام ٦٠٢. وفى هذه الحرب التى كانت آخر حرب كبرى نشبت بين الفرس والبوزنطيين، فاز الفرس أول الأمر فوزاً عظيما، وغزت جيوش خسرو أورشليم بل فتحت مصر؛ وظهر رد الفعل فى عهد هرقل، ذلك أن قباذ الثانى، وكان قد قتل أباه خسرو وجرده من عرشه، اضطر إلى أن يلتمس الصلح من الإمبراطور، ومات بموت خسرو الثانى آخر ملك له شأن فى بيت الساسانيين؛ وبدأ قباذ الثانى سلسلة من الملوك لم يحكموا إلا قليلا (ومنهم مغتصب للعرش هو شهروراز وملكتان هما بوران وأزرميدُخْت) وقد رفعهم النبلاء إلى العرش واحداً بعد واحد، على أنهم كانوا يتوارون سريعاً، حتى اعتلى العرش عام ٦٣٢ حفيد من أحفاد خسرو الثانى هو يزدجرد الثالث، وبدا أول الأمر أن البلاد سوف يعود إليها مافقدته من أسباب الاستقرار، بيد أن يزدجرد الثالث كان آخر الملوك الساسانيين الذين حكموا فارس.

ولم تكن الحروب مع رومة وبوزنطة هى وحدها التى هددت الدولة الفارسية، بل إن الشعوب الأقل منهما تمديناً كالخيونيين والكيلانيين (ولم يجد شابور الثانى بدا من قتالهم) والهياطلة (وقد هزمهم بهرام الخامس) كانوا يهددون باستمرار كيان هذه

(١) هو الذى يعرف فى التاريخ باسم خسرو پرويز وهو الملك الذى أرسل إليه الرسول ﷺ خطابا فمزقه فدعا عليه أن يمزق الله ملكه، وقد استجيبت الدعوة
(عبد النعيم حسنين)

الدولة. وقد لقى الملك فيروز حتفه فى قتاله غير الموفق مع الهياطلة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، ذلك أن فارس بعد هذه الموقعة ظلت تدفع الجزية زمناً للهياطلة؛ وحوالى منتصف القرن السادس الميلادى زال خطر الهياطلة وحل محلهم الترك. على أن هؤلاء القوم الرحل من أهل الشمال لم يكونوا هم الذين قضوا على الدولة الساسانية بل العرب، فقد استقر العرب، حتى قبل قيام البيت الساسانى، على ضفاف دجلة والفرات، وكانت كل من بوزنطة وفارس تستعين بالعرب فى الحروب التى نشبت بينهما؛ والظاهر أن شاپور الأول كان أول ملك تقاتل مع العرب، وقد سجلت الأخبار أنه شن حرباً على الحضْر؛ ولاشك فى أنه كان يحكم هذه المنطقة ملك آرامى. على أن هذه الرواية امتزجت برواية أخرى تقول إن شاپور الأول أنفذ حملة على قضاعة، وكانت الرواية الأولى قد هولت فيها الأساطير بالفعل. ولا أدل على اضطراب هذه الأقوال من أن ابن قتيبة (كتاب المعارف، ص٣٢٢؛ انظر Eutychius طبعة Cheikho، جـ١، ص١٠٦) يقول إن الحرب مع الحضر كانت فى عهد أردشير مناقضاً بذلك الرواية الفارسية العربية المتواترة، ومع ذلك فإن من الحقائق التاريخية أن أردشير حاصر الحضر (دون جدوى؛ انظر Dio Cassius ص٨٠، س٣)؛ ثم يأتى الفردوسى آخر الأمر فيروى رواية مختلفة عن الحادث كله فيجعله أيام شاپور الثانى (Macan، ص١٤٣٢ إلخ)، أما أن هرمزد الثانى قد أوقع الهزيمة بالعرب فأمر مشكوك فيه كل الشك (Nöldeke، المصدر نفسه، ص٥١، التعليق ٢) وتروى المصادر الشرقية أن شاپور الثانى كان عدو العرب اللدود، على أن قصة توغله حتى بلغ اليمامة وظاهر المدينة وتلقيبه بذى الأكتاف لسوء معاملته لأسراه تعد بدعة من بدع الأساطير؛ وكان ملوك الحيرة العرب، ونعنى بهم اللخميين، من أقيال الساسانيين، وكانت عداوتهم للغساسنة الذين كانوا فى خدمة الرومان عاملا له شأنه كما حدث فى حروب خسرو الأول مع بوزنطة؛ وكان لهؤلاء اللخميين أيضاً شأن فى أمور البيت الساسانى المالك قبل ذلك التاريخ. والراجح أن بهرام الخامس الذى أمسك

عن مبايعته بعض النبلاء فى أول الأمر، قد تغلب على منافس له مستعيناً فى ذلك بالنعمان ملك الحيرة وغيره، بل إن خسرو الأول تدخل فى المنازعات التى نشبت فى داخل جزيرة العرب، ذلك أنه آزر حوالى عام ٥٧٠ سيف بن ذى يزن المطالب بعرش اليمن فأمده بجيش فارسى لقتال الأحباش؛ وفى رواية عربية أن ملك الحيرة هذا شد من أزر خسرو الثانى وهو يولى الأدبار أمام بهرام چوپين. على أن خسرو ما إن ثبت على عرشه حتى أمر بالقبض على الملك اللخمى وقتله؛ ولا تذكر هذه الرواية سبباً صحيحاً لهذه الفعلة الجافية ويقال إن النعمان صاحب الحيرة رفض أن ينزل لخسرو عن جواده ساعة هربه، وفى رواية أخرى أن السبب فى سقوطه يرجع إلى دسائس حاكها عدو له؛ وأخذ ملك فارس ينصّب الولاة على الحيرة، وسرعان ماتبين من الهزيمة الهينة التى أوقعها بنو بكر يوم ذى قار بجيش من جيوش خسرو كان قوامه الفرس والعرب، ما انطوى عليه القضاء على البيت الحاكم فى الحيرة من قلة التبصر والفطنة. ذلك أن هذا البيت كان يقف سداً منيعاً فى وجه عرب الصحراء؛ ويصح لنا فى هذا المقام أن نتساءل: ألم يكن اللخميون، لو أبقى عليهم الساسانيون، أهلا لصد تيار الفتح العربى الجائح الذى أطاح بعد ذلك بدولة بنى ساسان؟ وقد شرع الخليفة أبو بكر ينفذ الجيوش إلى العراق منذ تاريخ مبكر يرجع إلى سنة ٦٣٣م، وبدأت سلسلة من الهجمات على مملكة الفرس (وقعة السلاسل ووقعتا وَلَجة وأُلّيْس وإخضاع الحيرة إلخ) وانتهت بوقعة القادسية (لعلها استمرت حتى سنة ٦٣٦) وقضت قضاء مبرماً على الجيوش الفارسية الشاهانية القضاء المبرم. على أن إخضاع فارس إخضاعاً تاماً إنما يرجع إلى هزيمة الفرس فى نهاوند (٦٤٢م)؛ فقد هرب يزدجرد الثالث، ولكنه لم يستطع أن يحصل على معونة جيرانه على الرغم من كل الجهود التى بذلها؛ وقد عمل أحد النبلاء على اغتياله بالقرب من مرو عام ٦٥١م.

وكانت دولة الساسانيين دولة إقطاعية؛ ذلك أن الأسر القوية التى كان

لها نفوذ عظيم أيام الأشكانيين كأسرة سُرين وكَرين إلخ، كونت طائفة من النبلاء واسعة السلطان؛ وكان سلطان كبار الكهنة عظيما أيضاً، فقد انتعشت المزدكية بقيام البيت الساسانى، وأصبحت دين الدولة الرسمى بمعنى الكلمة على الرغم من أن اليهود والنساطرة مثلا كانوا يتركون عادة وشأنهم فى بلاد فارس، وكان الارتداد عن المزدكية يعاقب بالموت؛ وقد تجلى السلطان السياسى لكبار الكهنة عندما اعتلى بهرام الخامس العرش.. ذلك أنهم أيدوه فى مطالبته بالعرش إلى حد بعيد؛ ونحن نجد عرضاً للقانون المدنى أيام الساسانيين فى مؤلفات بارثلوماى (Chr. Bartholomae : *Über ein Sa-sanidisches Rechtsbuch* فى *S.B.A. Hei-dekberg Phil. Hist. Klasse*، ١٩١٠؛ *zum sasanidischen Recht* جـ١ ـ ٤، فى نفس الموضع، ١٩١٨ ـ ١٩٢٢).

وترد الرواية الفارسية العربية عن تاريخ الساسانيين إلى مصادر فهلوية ليس لها وجود الآن، ولاشك فى أن أهمها كان مؤلفاً بعنوان إكزاتاينامك (وفى الفارسية الحديثة خداينامه).

وقد التزم هذا المؤلف المذهب الشرعى فى ولاية العرش، فاشتمل على عهد الملوك الأسطوريين كما تناول تاريخ البيت الحاكم؛ وقد حفظ لنا مادة تاريخية كأفعال أردشير الأولى مثلا. على أن الجانب القصصى كان له شأن كبير فيه. وكثيراً ما امتزجت الأخبار المدونة عن الملوك بالقصص الخيالية القائمة على البواعث العائلية. ولم يقتصر الأمر على الاكزاتاينامك، بل كان ثمة مصنفات تاريخية أصغر منه نذكر منها الـ«كارى أرتخشتر بابا كان» ولايزال هذا المصنف موجوداً (ترجمة Nöldeke كوتنكن ١٨٧٨؛ وقد نشر النص بضع مرات، مثال ذلك أنه نشر فى بمباى ١٨٩٦ و١٨٩٩ و١٩٠٠)؛ ونحن نستطيع أن ننشئ قصة تاريخية متوسطة الطول عن بهرام چوبين بالاعتماد على ما جاء عنها من إشارات فى الأدب الفارسى والعربى الحديث (Nöldeke المصدر نفسه، ص٤٧٤ إلخ؛ A. Christensen : *Romanen om Bahram Tschôpîn* ١٩٠٧) وقد ترجمت هذه المصنفات الفهلوية إلى العربية فى عهد متقدم، مثال ذلك أن ابن المقفع ترجم

الإكزاتابيـنامك. وقد كـان ثمة ترجـمات فارسية حديثة هى الأصل فى الروايات التى وردت فى الفـردوسى والثـعـالبى ولو أن هذه الروايات لاتطابقهـا مطابقة تامة. (Nöldeke : المصدر نفسه، ص١٤ ومابعدها؛ المـؤلف نفسه: *Das Iranische Nationalepos* ص٥ ومابعدها؛ الـثعالبى؛ طبـعـة زوتنبـرغ، ص٢٣، ومـابعـدها، وص٤٢؛ ولم أسـتطيع الرجـوع إلى .v Rosen : *K woprosu ob arabskich per- ewodach zur Frage betreffs der ar- abischen = Chudainame Ubersetzungen des Ch.* [المذكور فى زوتنبـرغ، المصدر نفســه، ص٤٣، التـعـليق ٣]؛ أمـا عن علاقة الروايات التى وردت فى الثعالبى بالروايات التى ذكرها الفردوسى فانظر الثـعـــالبى، طبـعـة زوتـنبـرغ، ص٢٥ ومابعـدها). وقد فقـدت أيضاً الترجـمة العربية القديمـة لابن المقفع، ولكننا نجد لهـا صدى فـى الفصـول التى كـتـبهـا المؤرخـون العـرب من أمـثـال الطبـرى والمسـعـــودى والدينورى عن العـــهـد الساسانى. ولا نعلم على وجـه التحقيق إلى أى مدى اسـتعـان هؤلاء المؤرخون بمصنف ابن المقـفع الحـقيـقى؛ ورواية تاريخ هذه الأسرة فى ابن قتيبة (كتاب المعـارف) وفى يوتوخـيـوس Eutychius أوثق ارتبـــاطاً من روايـة المؤلفـــين الآخرين، وتتسم بسـمة خاصة. والحق أن رواية هذين المؤرخين تتفق فى كثير من الأحيان كلمـة بكلمة؛ ويرى نولدكه Nöldeke أن الراجح أنهـمـا اسـتـعـانا بتـرجمـة ابن المقفع الأصليـة (*Gesch. d Perser* ص١٢)؛ أما المؤرخـون الآخرون فلا شك فى أنـهم استعـانوا بترجـمات مـتــأخـرة لـلمـصنف الأصـلى (انظر الثعالبى، طبـعة زوتنبرغ، ص٤٣)؛ وقد أفرد بعض مـؤرخى الفرس المتـأخرين فصلا عن الساسانيين مثل رشيد الدين (جـامع التواريخ) وناسـخه القـزوينى (تاريخ كزيده)؛ وليست لهذه المصنفات على العموم قـيمة مستـقلة بذاتها. على أنه لا يستبـعد فيما يظهر أن نجـد فيها من التفاصيل ما لا نجده فى غيرها كما هى الحـال فى فـارس نامـه لابن بلخى (*Gibb Memorial Series* المجـمـــوعـــة الجديدة، جـ١، انظر ص٢٣ ومابعدها).

ومـــعظم مـــا نجـــده فى الأدب من الحكـايات والـنوادر عـن هؤلاء الـملوك وبلاطهم مسـتمد من هذه الرواية شـبه

التاريخية؛ وهى متواترة، نراها مثلا فى الفصل الذى ضمنه المسعودى كتابة المروج. وتشمل «المرزبان نامه» وهى من الأدب القصصى الخالص، بضع حكايات عن خسرو (كسرى) الأول أنوشروان وعن وزيره بزرجمهر؛ ونذكر أيضاً من الشعراء نظامى، وقد استمد مادة شعره الروائى فى عدة مناسبات من العهد الساسانى، ولو أنه ينأى أحياناً عن الرواية المأثورة كما فعل عندما روى فى «هفت پيكر» قصة بهرام كور (بهرام الخامس) ورميته البارعة رواية تختلف فى جوهرها عما ذكره الفردوسى والثعالبى اللذان تحدثا عنها حديثا أقل تهذيبا، ومن ثمّ نرجح أنهما نقلا حديثهما هذا عن ترجمة أقدم؛ ولاشك فى أن هذه الرواية قد تغيرت كثيراً على مر الأيام، ولابد أيضا أنه قد شابتها شيات عربية غريبة على كتاب الملوك القديم، علاوة على مادتها الإيرانية الأصلية.

وليس فى مقدورنا الآن أن نفرق بين هذه المواد المختلطة تفريقاً يدنينا من الحق والواقع. أما أن الفردوسى أو الثعالبى قد أغفل حكاية أو أخرى فلا يمكن أن نعد ذلك قياسا يعول عليه. أضف إلى ذلك أن هذين المؤرخين أصبحا لا يستعينان بالأصول الفهلوية بل بالترجمات المتأخرة؛ ومن الحكايات التى لاشك فى قدمها وأصالتها حكاية رأس الأسرة وحكاية مقتل يزدجرد الأول على يد جواد به مس؛ ومعظم حكايات بهرام كور عن الصيد أو النساء، وحكاية مصرع فيروز فى حرب الهياطلة، ومعظم حكايات أنوشروان، وسلسلة الحكايات التى تتضمن سقوط هرمزد الرابع وتمرد بهرام چوبين وسقوطه، ثم تاريخ خسرو (كسرى) الثانى پرويز حتى مقتله بتحريض من ابنه قباذ (شيرويه)؛ ثم إن الحوادث التاريخية الأصل التى وقعت فى العهد الساسانى قد تكون هى أيضا منشأ روايات مشابهة ترد إلى العهد الأسطورى كما يرى نولدكه مثلا فى شأن الأخبار المدونة عن الحوادث التى أعقبت موت فيروز (انظر *Iran Nationalwpos*، الفصل ٩)؛ ونجد أيضاً أن بعض المؤرخين نسبوا حوادث هامة إلى الملوك

الساسانيين، فى حين أن غيرهم أسندها إلى ملوك الأساطير، مثال ذلك أن قصة تحريم بهرام كور الخمر التى وردت فى الفردوسى (Macan، ص١٤٩٧ ومابعدها) قد ذكرها الثعالبى (ص١٤٩؛ وانظر ص٢٩) على أنها حدثت فى عهد كيقباذ؛ أما القصص التى تعتمد على الموضوع الشائع المتواتر ألا وهو خروج الملك متخفياً إلى بلاد العدو (شاپور الثانى وبهرام كور) فترجع إلى الرواية القديمة، ولعل بعض الموضوعات الأخرى كانت أقرب عهداً من الأولى، وقد نشأ هذا أحياناً من تدخل العرب، مثل قصة حصار الحضر والقصة التى تربط بين سيف بن ذى يزن وخسرو (كسرى) الأول. ومن الجائز أيضاً أن ذلك الجزء من القصص المتعلق ببهرام كور وخسرو الثانى والذى كان لملوك الحيرة فيه شأن (اعتلاء بهرام كور العرش وهرب خسرو الثانى من وجه بهرام چوپين) لم يخلُ تماماً من الشيات العربية التى نجدها أيضا فى أقوال الملوك المأثورة. ولاشك فى أن هذا يصدق على مانقله الثعالبى من قول الملك نَرْسَىْ (ص٥١٠: «وكان لا يرقب إلى بيوت النيران فإذا قيل له فى ذلك، قال: قد شغلنى خدمة الله عن خدمة النار»).

والملوك الذين أسهبت الأخبار فى الحديث عنهم هم على الجملة، أعظم الملوك شأناً من الوجهة التاريخية: أردشير الأول وشاپور الأول وشاپور الثانى. على أن بهرام الخامس ليس فى الواقع من الملوك العظام. وكان كتاب الملوك القديم إذا لم يجد شيئاً يسجله عن ملك من الملوك اقتصر على ذكر الخطب التى يروى أن هذا الملك ألقاها عند اعتلائه العرش إلخ..؛ وكانت خطب الملوك وأقوالهم المأثورة تعد نماذج للأسلوب الرفيع (Nöldeke : *Gesch d. Perser*، ص١٨؛ الثعالبى، طبعة زوتنبرغ، ص١٥) ونحن نجد فى الثعالبى أن أردشير الأول نفسه كانت عنده موهبة الخطابة؛ ويبدو أن البلاغة العربية قد فعلت فعلها هنا؛ فإن خطبة العرش التى خطبها هرمزد الرابع والتى ذكرها الدينورى (كتاب الأخبار الطوال، ص٧٧ ومابعدها) توحى بأنها استمدت من أصل عربى لا فارسى (انظر أيضا Nöldeke : *Gesch d. Perser*، ٣٢٦ ومابعدها).

المصادر:

(١) الطبرى، طبعة دى غوى *de Goeje*، جـ٢ ص٨١٣ ومابعدها.

(٢) الدينورى: كتاب الأخبار الطوال، طبعة - *Guirgass-Kratsch kow-sky*، ص٤٤ ومابعدها.

(٣) الثعالبى: *Histoire des rois des Perses*، طبعة وترجمة زوتنبرغ Zo-tenberg، باريس ١٩٠٠، ص٤٧٣ ومابعدها.

(٤) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باريس، جـ٢، ص١٥١ومابعدها.

(٥) حمزة الإصفهانى: تاريخ، طبعة Gottwaldt، ص١٤ ومابعدها، و٢٧ ومابعدها و٤٤ ومابعدها.

(٦) ابن قتيبة: كتاب المعارف، طبعة Wüstenfeld، ص٣٢١ ومابعدها.

(٧) Eutychius : *Annales*، طبعة شيخو *Cheikho*، جـ١، ص١٠ ومابعدها (مع تاريخ الدولة الرومانية والبوزنطية).

(٨) اليعقوبى: تاريخ طبعة -*Hout sma*؛ الفهرست.

المصنفات الحديثة (فيما خلا المصنفات التى كتبت عن تاريخ الدولة الرومانية والبوزنطية):

(٩) J. Malcolm : *History of Persia*، (١٨٢٩)، جـ١ ص٦٩ ومابعدها.

(١٠) K. Patkanean : *Opyt istorii di-nastii Sasanidow po Swědĕnijam soob-ščaeenym armjanskimi pisateljami* ١٨٦٣، (مقدمة لتاريخ الأسرة الساسانية من مدونات نقلها المؤرخون الأرمن)،

(١١) G. Rawlinson : *The Seventh Great Oriental Monarchy* ١٨٧٦.

(١٢) F. Spiegel : *Erânische Al-tertumskunde* ١٨٧٨، جـ٣، ص٢٣١ ومابعدها.

(١٣) Th. Nölseke : *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasanid-en*، ليدن ١٨٧٩.

(١٤) F. Justi : *Geschichte des alten Persiens*، برلين ١٨٧٩، ص١٧٧ ومابعدها.

(١٥) المؤلف نفسـه: فى Grundriss der iran Philologie (١٨٩٦ ـ ١٩٠٤)، جـ٢، ص٥١٢ ومابعدها.

(١٦) Th. Nöldeke : Aufsätze zur persi schen Geschichte، ليـپـسك ١٨٨٧، ص٨٦ ومابعدها.

(١٧) J. Darmesteter : Coup d'oeil sur 'histoire de la Perse، باريس ١٨٨٥، ص٢٧ ومابعدها.

(١٨) P. M. Sykes : A History of Persia، ليدن ١٩١٥، جـ١، ص٤٢٢ ومابعدها.

(١٩) A.V. Gutschmidt : Geschichte Irans، تـوبـنـكـن ١٨٨٨. ص١٥٦ ومابعدها.

(٢٠) G. Rothstein : Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira، برلين ١٨٩٩، فى مواضع مختلفة.

(٢١) G. Chalateanc : Armjanskie Aršakidy w. "Istori Armeni" Moiseja Chorenskago موسكو ١٩٠٣ (الأشـكانيون الأرمن فى "Armenian History" لمؤلفـه Moses Chorene)، وخـاصـة ص٣٦٦ ومابعدها.

(٢٢) K. Inistrančev : Sasanudskiye et'udi سانت بطرسبرغ ١٩٠٩.

(٢٣) A.D. Mordtmann : Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden فـى Z.D.M.G.، ١٨٥٤ جـ٨، ص١ ومابعدها (أعيد طبعها فى ١٩١٨).

(٢٤) E. Thomos : Early Sassanian Inscriptions, Seals and Coins لـنـدن ١٨٦٨.

(٢٥) المؤلف نفسه: Numismatic and other Antiquarian Illustrations of the Sasanuans in Persia، لندن ١٨٧٣.

(٢٦) F.D. Paruck : Sasanian Coins، بمباى ١٩٢٥.

(٢٧) E.W. West : Sasanian Inscriptions explained by the Pahlavi of the Parsis فى J.R.A.S.، المجموعة الجـديدة، جـ٤، ص ٣٥٧ ـ ٤٠٧.

(٢٨) J. Labourt : Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide باريس ١٩٠٤.

(٢٩) A. Christensen : L'Empire des Sassanides L'état, la cour (1907; Det Kgl.

Danske Vidensk Selskabs Skrifter, 7R, .Hist og Filos. Afd i)

(٣٠) E. Herzfeld : *Paikuli Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire* برلين ١٩٢٤.

صبحى [بوخنر *V. F. Büchner*]

سالم بن محمد

ابن محمد بن عز الدين أبو النجا السنهورى المصرى: فقيه مالكى ومحدث ولد فى سنهور، ووفد إلى القاهرة وهو فى الحادية والعشرين من عمره، ووصل إلى منصب مفتى المالكية، وتوفى فى الثالث من جمادى الآخرة عام ١٠١٥ (٧ أكتوبر سنة ١٦٠٦). ولم يبق من مؤلفاته الكثيرة سوى حاشية على مختصر الخليل (انظر E. Fagnan : *Catalogue general des Mss. des bibl. pub. de France* قسم ٨، الجزائر، رقم ١١٦٢ ـ ٤) وقد قل استعمال هذه الحاشية حتى فى عهد المحبى.

المصادر:

(١) المحبى خلاصة الأثر، جـ٢، ص٢٠٤.

(٢) حاجى خليفة: كشف الظنون، طبعة فلوكل جـ٧، ص٨٧٦.

(٣) أحمد بابا: نيل الابتهاج. فاس عام ١٣١٧، ص١٥٧، على هامش ابن فرهون: الديباج المذهب، القاهرة ١٣٢٩، ص١٢٦.

(٤) ابن شنب: *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjza du Cheikh Abd al-Qadir Al-Fasy Actes du IV Congr. intern des Or. Alger,)* سنة ١٩٠٥، باريس سنة ١٩٠٨، القسم الثالث ومابعده) ص٤٨٧، فقرة ٣٠٤.

الشنتناوى [بروكلمان Brockelmann]

السالمية

فرقة من المتكلمين السنّيين ذوى النزعات الصوفية، وقد تكونت فى البصرة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة بين المالكية من أهل السنة.

وقد أسسها سهل التسترى المتوفى سنة ٢٨٣هـ (٨٩٦م)، وهى تسمى باسم أكبر تلاميذه، وهو أبو عبدالله محمد بن سالم (المتوفى سنة ٢٩٧هـ =

٩٠٩م)، وباسم ابنه أبى الحسن أحمد ابن سالم (المتوفى سنة ٣٥٠ هـ = ٩٦٠م)، وهما اللذان خلفا مؤسس الفرقة فى رياستها. وأبو الحسن أحمد ابن سالم الذى كان صديقاً لابن مجاهد المفسر، معروفٌ لنا جيداً مما قاله فى بيان فضله وشأنه تلميذُه وخليفته أبو طالب المكى (المتوفى سنة ٣٨٠هـ = ٩٩٠م) فى كتابه «قوت القلوب» ومن نقد خصمه أبى نصر السراج[١] المتوفى سنة ٣٧٧هـ (٩٨٧م) له فى كتابه «اللُّمع» (نشره نيكلسون).

أما الأصول الكبرى للسالمية فقد وصلت إلينا على يد خصومهم من الحنابلة، وخصوصاً أبا يعلى بن الفرّاء (المتوفى سنة ٤٥٨هـ = ١٠٦٦م) وهو يذكر من هذه الأصول ستة عشر أصلاً ذُكر منها عشرة أصول فى كتاب الغنية المنسوب إلى الجيلانى[٢].

(ا) الله لم يزل خالقاً، وفعله القديم (تفعيله) يجعله موجوداً فى كل مكان، وخصوصاً على لسان كل قارىء للقرآن[٣].

(ب) لله مشيئة غير حادثة وإراداتٌ حادثة بها تقع معاصى المخلوقات من غير أن يريد منهم المعصية[٤]؛ ومن قولهم إن إبليس أطاع الله آخر الأمر[٥]؛

---

(١) [يروى الطوسى فى اللمع كثيرا من كلام أحمد بن محمد بن سالم أو من كلام أبيه وكلام سهل التسترى نقلا عنه .والطوسى لا ينقد ابن سالم إلا فى أنه، أعنى ابن سالم كان شديد الاعتراض على أبى يزيد البسطامى لقوله فى حال الشطح أو الفناء عبارات مثل سبحانى! سبحانى! فالطوسى ميال إلى تاويل كلام أبى يزيد وإلى حسن الظن فى عقيدته؛ أما ابن سالم فهو يعتبر مثل هذه العبارات كفراً - راجع كتاب اللمع، ص٣٩٠ وما بعدها - المترجم].

(٢) [فى كتاب الغنية أحد عشر رأيا للسالمية - المترجم].

(٣) [حكى صاحب الغنية أن السالمية يقولون إن الله فى كل مكان ولا فرق بين العرش وغيره، وإن الله يقرأ على لسان كل قارىء، وأنهم إذا سمعوا القرآن الكريم من قارىء فانما يسمعون من الله. ومع أن هذا الكلام يمكن أن يؤول على وجه من وجوه التأويل فإن صاحب الغنية يرى أن رأى السالمية فى قراءة القرآن الكريم يفضى إلى الحلول - المترجم].

(٤) [يحكى صاحب الغنية عن السالمية أنهم كانوا يقولون «إن الله يريد من العباد الطاعة، ولا يريد منهم المعاصى، والله أرادها بهم لا منهم» - وهذا بالإجمال هو رأى أهل السنة فى القدر - المترجم].

(٥) [يزعم السالمية أن إبليس سجد لآدم فى الثانية، أى من الوقت التالى لامتناعه من السجود، وأن إبليس لم يدخل الجنة - وهذا مخالف لنص القرآن الصريح، كما لاحظ أيضا صاحب الغنية - المترجم].

والله يُرى فى يوم القيامة ... ، وهو يتجلى يوم القيامة لسائر الخلق(١) .

(حـ) العمل بالشرع يتم بمجهود إرادى (وهذا هو الاكتساب فى مقابل الروح السلبية عند الكرّامية)(٢)؛ والصبر عن اللذات أفضل من التمتع بها، والأنبياء أفضل من الأولياء، والحكمة هى الإيمان(٣).

(د) الاتحاد، كما يقول به الصوفية، هو شعور المؤمن بذاته، «بالأناء» الإلهى، بقدر ما فاض عليه من ذلك فى الأزل (سر الربوبية)(٤).

وقد قام نقاد الحنابلة، من عهد ابن الفرّاء إلى عهد ابن الجوزى وابن تيمية بتفنيد ما فى هذه الآراء من سمات الاعتزال ومن نزعات إلى القول بالوحدة تفنيد عن بصيرة، وهذا ما نقده من أول الأمر كل من الحلاج والأشعرى وابن خفيف، على تفاوت فيما بينهم.

ولكن لما كان السالمية، ومعهم الكرّامية هم وحدهم من علماء أهل

(١) [من قول السالمية إن الله يرى يوم القيامة فى صورة آدمى محمدى وأنه يتجلى لسائر الخلق من الإنس والجن والملائكة والحيوان أجمع، لكل واحد فى معناه، وأن الكفار يرون الله ويحاسبهم - وهذا، كما لاحظ صاحب الغنية يتنافى مع التنزيه لله بحسب صريح القرآن - المترجم].

(٢) [إن كتاب أبى يعلى بن الفراء، وهو المخطوط الذى رجع إليه الأستاذ كاتب المقال، ليس فى متناول اليد، ويذكر صاحب كتاب اللمع أنه سمع أحمد بن سالم، وقد سُئل عن معنى قول النبى ﷺ: «أطيب ما أكل الرجل من كسب يده»، قال الكسب سنة رسول الله ﷺ، والتوكل حال الرسول ﷺ، وإنما استن لهم الكسب لعلمه بضعفهم، حتى إذا عجزوا عن التوكل الذى هو حاله وسقطوا عن مرتبته ودرجته فى التوكل وقعوا فى الاكتساب الذى هو سنته، ولولا ذلك لهلكوا - كتاب اللمع ص١١٦ و١٩٥ - ١٩٦ - المترجم].

(٣) يجوز أن يكون هذا الكلام مأخوذ عن مصدر ليس فى متناول يدنا. على أن صاحب اللمع (ص٥٠) يذكر رأى ابن سالم فى درجات الصابرين. فهو يميز بين المتصبر الذى يصبر فى الله، فمرة يصبر على المكاره ومرة يعجز، ويدخل فى ذلك من يصبر على ملازمة الواجب والإعراض عما نهى عنه؛ وبين الصابر، وهو يصبر فى الله و لله ولا يتمكن منه الجزع وإن كان ربما شكى؛ وبين الصبار الذى يصبر فى الله ولله وبالله لا يعجز ولا يتغير ولو وقعت عليه البلايا جميعا - المترجم].

(٤) [جاء فى الغنية أن السالمية كانوا يقولون إن لله سرا لو أظهره لبطل التدبير، وللأنبياء سرا لو أظهره الله لبطلت النبوة، وللعلماء سرا لو أظهره لبطل العلم. ويلاحظ صاحب الغنية أن هذا يتنافى مع الحكمة الإلهية ومع التدبير الالهى - المترجم].

السنة الذين يقولون ببقاء الروح بشخصها (فيما بين الموت والبعث)(١) فإن غالبية الصوفية السنيين آثرت الانضمام لهم منذ أيام أبى بكر الواسطى. والغزالى، فى الشطر الثانى من حياته، كتب كتابه «الإحياء» على نمط كتاب لأحد السالمية، هو كتاب «قوت القلوب» لأبى طالب المكى. ثم إن طائفة من صوفية الأندلس الذين ظهروا فى القرن السادس الهجرى، وكان على مذهبهم مسحة من مذهب الإسماعيلية، من ابن برّجان (المتوفى سنة ٥٣٦هـ = ١١٤١م) وابن قسّى إلى ابن عربى قد أخذوا كثيراً من عباراتهم فى الاتحاد من السالمية، كما يقول ابن تيمية. وقد بقيت آراء أخرى من آراء السالمية ضمن تراث الطريقة الشاذلية .

المصادر:

(١) قوت القلوب لأبى طالب محمد المكى. القاهرة ١٣١٠هـ، جزءان؛ ويظهر أن هذا الكتاب قد طهّر من الشوائب قديما.

(٢) المعتمد فى أصول الدين لابن الفراء، مخطوط دمشق، المكتبة الظاهرية، توحيد، رقم ٤٥.

(٣) الغنية لطالبى طريق الحق لعبد القادر الجيلانى، القاهرة ١٢٨٨هـ، جـ١، ص٨٣ ـ ٨٤.

(٤) أحسن التقاسيم للمقدسى، المكتبة الجغرافية العربية، مجلد ٣، ص١٢٦.

(٥) تبصرة العوام لابن الداعى، طبع على الحجر طهران، ١٣١٢هـ، ص٣٩١.

(٦) Goldziher فى مجلة *ZDMG*، مجلد ٦١ (١٩٠٧)، ص٧٣ ـ ٨٠.

(٧) Amedroz فى مجلة J.R.A.S. (١٩١٢) ص٥٧٢ ـ ٥٧٥.

(٨) Massignon : *Essai sur les origines de la mystique musulmane* (١٩٢٢) ص٢٦٤ ـ ٢٧٠.

(٩) المؤلف نفسه: *Passion d'al-Hallâdj* الفهرس، تحت هذه المادة.

أبو ريدة [ماسينيون L. Massignon]

---

(١) [أغلب الظن أن الأستاذ كاتب المقال يقصد ما يسمى «حياة البرزخ» أعنى ما بين الموت والبعث. ومن المعلوم أن الروح لا تفنى بعد الموت المعروف، بل هى تبقى ويكون لها نوع من التعلق ببدنها وإن لم يكن تعلق تدبير له، لأنها خلعته واتشحت بغيره، وللروح فى كل عالم رداء يناسبه، ويؤيد بقاء الروح بعد الموت أحاديث كثيرة، وهذا ما عليه جمهور العلماء العارفين - المترجم].

سام

«سام» Sham: وقد جرى القول أولا بأنه أكبر أولاد نوح. وذكر الثعلبى صراحة فى كتابه «قصص الأنبياء» أن سام ابن نوح البكر؛ وثمة رواية مفردة أوردها الطبرى (طبعة ده غوى de Coeje، جـ١ ص١٩٦) رتب فيها أولاد نوح على الوجه الآتى: يافث وحام وسام، ويتفق ذلك ورواية عبرية فى التلمود البابلى، (سنهدرين، الورقة ٦٩ب، ومع ذلك انظر رواية الطبرى فى أهل التوراة، المصدر المذكور، ص٢٢٣) وكان سام ابن نوح لحبيب، ذلك أنه لم يشارك يافث بركة أبيه فحسب (سفر التكوين، الإصحاح التاسع، الآية ٢٧) بل إن نوحا لما حضرته الوفاة نصب ساما خليفة له وعهد اليه بمهام خاصة. وهذا الإيثار الذى خص به ساما انتقل إلى سلالته، فكانوا على حظ من الجمال كما أن النبوة كانت طبيعة فيهم. وقد انحدرت زوج سام، صَلَيب (أو صُلَيب)، شأنها فى ذلك شأن أزواج أبناء نوح الأخريات، من صلب قابيل بن آدم، وولدت له أربعة أبناء، أسماؤهم هى الأسماء التى وردت فى سفر التكوين، الاصحاح العاشر، الآية ٢٢؛ أما آرام الابن الخامس لسام فليس من المحقق أن أمه هى أم إخوته الأربعة الأولين؛ وقد جرى القول بأن العرب من نسل سام، وكثيراً ما يضاف إليهم الفرس والرومان، بل واليهود أحياناً. وقسم نوح الأرض بين أبنائه فاختص سام بالوسط، أى المنطقة التى بين أنهر النيل والفرات ودجلة وجيحون؛ وعاش سام نفسه فى مكة.

المصادر:

(١) الطبرى: طبعة ده غوى، الفهرست.

(٢) الدمشقى: *Cosmographie*، طبعة Mehren الفهرست.

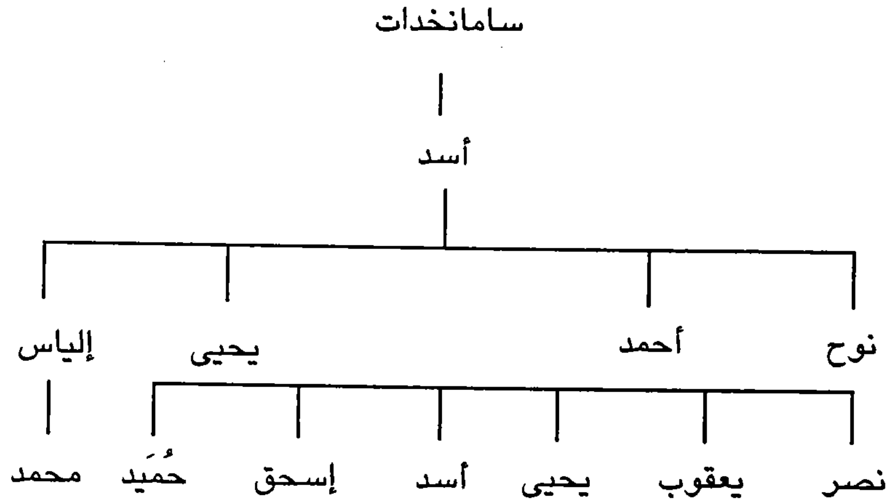
(٣) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٣٢٤، ص٣٨.

(٤) الكسائى: قصص الأنبياء، طبعة Eisenberg، جـ١، ص٨ ـ ١٠٢.

صبحى [جويل B. Joel]

السامانية

أسـرة فارسـية انحـدرت من صلب رجل يدعى سـامـانخُـداه(1). وسلسلة نسب هذه الأسرة حـتى إسمـاعيل أول أمرائها المستقلين، هى كما يلى:



وكان سامانخـداه الذى وصل نسبه ببهرام چوبين المشهور، أى بأسرة نبيلة فى الرى (ابن الأثيـر، طبعة تـورنبرغ، جـ7، ص102) أميـر قرية سـامان من أعـمـال بلخ كمـا يدل على ذلك اسـمـه (انظر حمـزة الإصفـهانى، طبـعة Gott-waldt، ص237؛ Barbier de Meynard *Dict. géogr. de la perse* ص297) واضطر سامانخداه إلى الفرار من بلخ، والتجـأ إلى أسد بن عـبد الله القـسرى والى خراسان وأعـانه أسد على أعدائه، فدخل سامـانخداه فى الدين الإسلامى، وسـمى ابنه باسم مـجـيره أسـد (النـرشـخى فـى *Descr. de Bouk-hara:Schefer*، ص57 ومـابعـدها). ومن الواضـح أن الروايات الأخـرى الـتى

(1) «خدا» كلمة فارسية معناها «الله» أو «رئيس» كرئيس الدولة والأسرة والقرية.. الخ .

عبد النعيم حسنين

رواها تاريخ كزيده (Schefer : كتابه المذكور، ص٩٩ ومابعدها) فى سامانخداه هى روايات أسطورية. أما القصة التى تقول إن أطماعه استثيرت عقب إنشاد بيت من الشعر، فإنما هى قد نسبت إليه من بعد فى مناسبة أخرى (سلسلة كب التذكارية، جـ١١، ص٢٦، ١٢٣ ومابعدها) ويروى كتاب تاريخ كزيده أيضا أن سامانخداه استولى على أشناس. وقد أعقب سامانخداه أربعة أبناء، كان لهم فيما يظهر شأن فى تاريخ الخلافة الشرقية، ولا نستثنى من ذلك خلافة الرشيد نفسه. ويقال إن المأمون، قبل أن يلى الخلافة، أمر أبناء أسد أن يشدوا من أزر القائد هرثمة فى قتال الثائر رافع ابن الليث. واستطاع السامانيون أن يوفقوا بين هرثمة ورافع (النرشخى، ص٧٤) ومهما يكن من شىء فإن المأمون عندما خلف أباه على كرسى الخلافة أمر غسان بن عباد الذى ولاه على خراسان أن يستخدم أبناء أسد فى مناصب الدولة (النرشخى، ص٧٥؛ انظر ابن الأثير، جـ٧، ص١٩٢؛ حمزة، الأصفهانى، ص٢٣٧). ففى عام ٢٠٤هـ (٨١٩م) ولى غسان نوح بن أسد على سمرقند، وأحمد على فرغانة، ويحيى على الشاش وأشر وسنَة، وإلياس على هراة. وعندما ولى طاهر ابن الحسين على خرسان بعد ذلك، أقر هذا التعيين، وهكذا كان السامانيون بمثابة ولاة مساعدين للطاهرية. وثمة مصدر أقدم من ذلك هو حمزة الأصفهانى؛ وإنما يذكر حمزة فى إيجاز أن نوحا لبث عدة سنوات فى بلاط المأمون، ثم أقامه المأمون واليا على ما وراء النهر من قبل الطاهرية (٢٣٧هـ). وكان إلياس أول من توفى من هؤلاء الإخوة، فقد جاءته المنية فى عهد عبدالله ابن طاهر وسمح عبدالله لمحمد بن إلياس بأن يخلف أباه على هراة (انظر ابن الأثير، جـ٧ ص١٩٣).

على أن هذا الفرع من الاسرة أقل شأنا من فرع أحمد الذى انحدرت منه

الأسرة السامانية. ذلك أن نوحا توفى من غير أن يعقب ولدا يخلفه على العرش، وكان فيما يظهر خادما أمينا للطاهرية، فأقام طاهر بن عبدالله مكانه على ولاية ماوراء النهر الأخوين يحيى وأحمد. وكان نوح هذا قد استجاب لتحريض الخليفة المعتصم فعاون عبدالله ابن طاهر على أن يكيد كيدا مشينا للحسن بن الأفشين ولد قائد الترك المشهور الذى كان قد فقد حظوته عند الخليفة (الطبرى، جـ٣، ص١٣٠٧ وما بعدها). وكان أحمد موضع المدح والثناء فى المصادر المتأخرة لإنكاره لذاته وما اتصف به من خلال أخرى حميدة (ابن الاثير، جـ٧ ص١٩٢) وقد نحت هذه المصادر فى ذلك منحى المؤرخين من أهل المشرق عندما يتحدثون عن مؤسس بيت من البيوت الحاكمة. وخلف أحمد على ولاية ما وراء النهر نصر أكبر أولاده السبعة ؛ وعدنا لا نسمع شيئا عن يحيى، ولعله توفى قبل أحمد. ولم يذكر حمزة الأصفهانى شيئا عن أحمد سوى أنه خلف نوحا. ويمكن أن نقول إن نصرا أصبح أميرا مستقلا بأمر بنفسه منذ عام ٢٦١هـ (٨٧٤ - ٨٧٥م)؛ فقد أقطعه الخليفة نفسه ما وراء النهر فى هذا العام (الطبرى، جـ٣، ص١٨٨٩، وانظر ابن الأثير، جـ٧) على أن نجم الطاهرية كان آخذا فى الأفول، وأخذ الخطر يتهددهم من جانب الصفّارية. وكما أننا نتبين من رواية ابن الأثير أنه أصبح فى الواقع بعد تلك المنحة التى تلقاها من الخليفة عام ٢٦١هـ حاكما مستقلا استقلالا ذاتياً ولا يتبع إلا الحكومة العباسية، فكذلك نجد حمزة فيما يظهر (ص٢٣٧) يعد إسماعيل أول أمير بمعنى الكلمة (فكانت ولاية من تقدم إسماعيل... من قبل الطاهرية). وفى سنة ٢٦١هـ نفسها أقام نصر أخاه إسماعيل والياً على بخارى، وكانت الفوضى متفشية فى هذا الإقليم. وقد أنفذ نصر جيشاً لقتال يعقوب بن الليث الصفارى، فقتل الجيش قائده واتجه

إلى بخارى حيث أخذ الجند بعد أن انسحب من وجههم أحمد بن عمر نائب نصر - يقيمون الولاة ويعزلونهم كما يشاؤون (انظر ابن الأثير). ويتحدث النرشخى (ص٧٦) عن غزوة للخوارزمية (ربيع الثانى عام ٢٦٠ = ٨٧٤م) أنزلوا بها الدمار والخراب ببخارى. على أن حسين بن طاهر الطائى قائد الخوارزمية سرعان ما اضطر إلى الفرار، ومع ذلك ظل الاضطراب والفتن على ما كانت عليه من قبل. وعند ذلك التمس الفقيه أبو عبدالله بن أبى حفص من نصر أن يرسل والياً يعيد النظام إلى نصابه. فما وافى يوم الجمعة الموافق غرة رمضان عام ٢٦٠ (٢٦ يونية ٨٧٤) حتى كان الخليفة قد بعث بإسماعيل كما يقول نرشخى، وذكر نصر فى الخطبة بدل يعقوب بن الليث. وسرعان ماخضد السامانية شوكة حسين بن محمد الخارجى متوسلين بالغدر والخيانة، وكان إسماعيل قد التقى بحسين فى بخارى. وطهر إسماعيل بخارى من اللصوص، وهزم حسين بن طاهر الخوارزمى وأجبر أشراف بخارى المشاغبين على الطاعة. ولم يكتف إسماعيل بذلك بل أخذ يوطد مركزه بالتحالف مع رافع بن هرثمة صاحب خراسان، ونزل له رافع عن حكم خراسان (ابن الأثير جـ٧، ص١٩٣) ولابد أن ذلك حدث قبيل نشوب الحرب بين إسماعيل ونصر (٢٧٢هـ = ٨٨٥ - ٨٨٦م) لأن الخليفة المعتمد لم يعين محمد بن طاهر واليا على خراسان مكان عمر وابن الليث إلا عام ٢٧١هـ، وعند ذاك أناب محمد عنه رافع بن هرثمة فى حكم هذه البلاد (ابن الأثير، جـ٧، ص٢٩٠) وكان سلطان السامانية قد توطد آنئذ، فلم تؤثر أحداث خراسان فى سلطانهم على الإطلاق. وكانت معاهدة إسماعيل مع رافع بن هرثمة تحالفا على نصر. ولم يثبت رافع فى

الحرب الأولى التى نشبت عام ٢٧٢هـ أنه حليف يعتد به وروى نرشخى أن السبب فى هذه الحرب أن إسماعيل تباطأ فى أداء الجزية. أما ابن الأثير فيعزوها إلى الدسائس والمؤامرات بوجه عام. والظاهر أن حمويه بن على أحد قواد إسماعيل قد حثه على التقريب بين نصر وإسماعيل بدلا من أن يشنها حربا شعواء (ابن الأثير، جـ٧، ص١٩٤) وسرعان ما عقد الصلح بين الأخوين. وتجددت الحرب عام ٢٧٥هـ (٧٨٨م) وانتهت فى صالح إسماعيل، إذ قبض على نصر، ولكنه اصطنع اللين والحكمة فأرجعه إلى سمرقند معززا مكرما. وظل نصر يحكم سمرقند إلى أن وافته المنية عام ٢٧٩هـ = ٨٩٢م (الطبرى جـ٣، ص٢١٣٣) فى حين ظل إسماعيل نائبا عن أخيه فى بخارى إلى أن خلفه على العرش. ويعتبر إسماعيل أول أمير بمعنى الكلمة من هذا البيت.

وفيما يلى ثبت بأمراء هذه الأسرة:

إسماعيل بن أحمد	٢٧٩ ـ ٢٩٥هـ = ٨٩٢ ـ ٩٠٧م
أحمد بن إسماعيل	٢٩٥ ـ ٣٠١هـ = ٩٠٧ ـ ٩١٣م
نصر بن أحمد	٣٠١ ـ ٣٣١هـ ـ ٩١٣ ـ ٩٤٣م
نوح الأول بن نصر	٣٣١ ـ ٣٤٣هـ = ٩٤٣ ـ ٩٥٤م
عبد الملك الأول بن نوح	٣٤٣ ـ ٣٥٠هـ = ٩٥٤ ـ ٩٦١م
منصور الأول بن نوح	٣٥٠ ـ ٣٦٥هـ = ٩٦١ ـ ٩٧٦م
نوح الثانى بن منصور	٣٦٥ ـ ٣٨٧هـ = ٩٧٦ ـ ٩٩٧م
منصور الثانى بن نوح	٣٨٧ ـ ٣٨٩هـ = ٩٩٧ ـ ٩٩٩م
عبدالملك الثانى بن نوح	٣٨٩ هـ = ٩٩٩ م

وعندما توفى إسماعيل كان قد زاد كثيرا من رقعة دولته علاوة على ما وراء النهر وخراسان اللتين آلتا إليه بعد القضاء على عمر الصفارى. وكان إسماعيل على ما نعلم من أقدر حكام أسرته، جم النشاط يمضى إلى غايته بلا وازع من خلق أو ضمير. على أن ولاءه للعباسيين كان أمرا مذكورا (النرشخى، ص٩٠) والحق أن السامانيين كانوا دائما يجاهرون، ولو فى الظاهر، بهذا الولاء إذا كان ما ذكره العتبى، من أن أمراء هذه الأسرة هم دون سواهم الذين لقبوا بلقب «ولى أمير المؤمنين» (*Description* : Schefer ص١٦٠). وذكر ابن الأثير روايات عن

إسماعيل تدل على ورعه وحبه للخير (ابن الأثير، جـ٧، ص١٩٤ ومابعدها؛ جـ٨، ص٤ ومابعدها) وقد بدا فى عهد أحمد ثانى أمراء هذه الأسرة، أمر كان له أثر كبير فى سقوط هذه الأسرة، ألا وهو حب أشرافها للشغب وانطواء نفوسهم على الطموح. ولا أدل على ذلك من أن أحمد نفسه قد اضطر عند اعتلائه العرش إلى أن يسجن عمه إسحاق؛ وكذلك فر شريف آخر يدعى بارس الكبير إلى بغداد وكان يكنز أموالا وافرة. ويظهر أن الأمير الجديد كان من ناحية أخرى ماضى العزم قوى الشكيمة. ويذكر ابن الأثير أنه كان سليم الحكم بصيرا بالرجال وهى صفات لاغنى عنها لملك من الملوك. ويؤكد النرشخى عدالته، ولانجد نقدا له إلا فى مصنف من المصنفات المتأخرة (*Description :* Schefer ص٩٨). وفى عام ٢٩٨هـ (٩١٠ ـ ٩١١م) فتح الحسين بن على قائد أحمد؛ بلاد سيستان (سجستان)، وكان من بين قواد هذه الحملة سيمجور الدواتى جد الأسرة القوية التى حكمت خراسان فى ظل السامانيين. وكانت سيستان فى ذلك الوقت فى يد المعدل بن على بن الليث الصفارى؛ وقد حلت الهزيمة بعلى وحمل هو وغلام سابق لعمرو بن الليث الذى أسر فى فارس. غير أن فتح هذه البلاد لم يدم، إذ شبت فيها فتنة عام ٣٠٠هـ (٩١٢ ـ ٩١٣م) بتحريض محمد بن هرمز الخارجى الذى كان يعمل لصالح عمرو بن يعقوب بن محمود عمر بن الليث الصفارى الذى كان يطالب بالعرش. وأعاد الحسين بن على فتح سيستان للسامانيين، على أن اضطرابات أخرى شبت فيها بعد وفاة أحمد. وفى عام ٣٠١هـ (٩١٢ ـ ٩١٤م) طرد علوى من العلويين والى طبرستان. وبعد وصول هذه الأخبار بفترة قصيرة قتل أحمد بيد واحد من غلمانه (ابن الأثير، جـ٨، ص٤٦، ٥٢، ٥٨).

ويمكن أن نرى فى هذا كله أصابع هؤلاء الأشراف الذين كانوا قد برموا بقوة شكيمة الأمير لسبب من الأسباب. ومما لا يخلو من مغزى أيضا الكلمات التى نسبت إلى نصر ولد أحمد (ابن الأثير، جـ، ص٥٨)، وقد ذكرت بعض

المصنفات المتأخرة أن احمد قد أظهر عطفا كبيرا على أهل العلم مما سبب غيرة الغلمان، على أن الراجح أن هذا القول ليس له نصيب من الحقيقة (Schefer : *Description* ص٩٢، ١٠١).

ويجد القارىء تواريخ الحكام الذين جاءوا بعد ذلك مفصلة فى المواد الخاصة بهم فى هذه الدائرة (عبدالملك، منصور، نصر، نوح) وإليك كلمة عامة عن هذه الأسرة التى اتخذت بخارى قصبة لها منذ عهد إسماعيل، وقد شملت دولة السامانيين فى أوج عزها، وكانت نواتها ولاية وراء النهر غير المستقلة: سيستان وكرمان وجرجان، والرى وطبرستان علاوة على ماوراء النهر وخراسان. وعهد نصر بن أحمد الذى كان يرعى الرودكى هو العهد الذى بلغت فيه هذه الأسرة غاية مجدها (٣٠٤ ـ ٣٣١هـ) ولا يرجع هذا إلى شخصية نصر المهيبة (وكان من هذه الناحية دون إسماعيل بكثير) بقدر ما يرجع إلى أن الاضمحلال كان قد أخذ يدب فى أوصال هذه الدولة بعد مماته. واستفحلت الأسباب نفسها التى قوضت دعائم الأسرة الايرانية القديمة ونعني بها إخلاد الأعيان إلى الشغب (ونقصد بهم الأرستقراطية العسكرية) وظهور خطر القبائل التركية، فى حين خلا العرش من الرجال الأقوياء أمثال إسماعيل وأحمد. وأدت هذه الأسباب آخر الأمر إلى وقوع الواقعة. ذلك أنه ما إن توفى أحمد حتى تنازع العرش عمه إسحاق وابنه نصر. وكان على نوح الأول أن يحافظ على عرشه من قريبه إبراهيم بن أحمد. ويرجع ظهور ألب تكين إلى عهد آخر من ذكرنا من أمراء السامانيين، وقد استولى ألب تكين هذا على غزنة عندما صرفه منصور الأول عن ولاية خراسان، وأقام مكانه أبا الحسين سيمجور، فأصبح ألب تكين رأس الأسرة الغزنوية. وقد شن السامانيون الحرب على البويهيين، ولكنهم لم يصيبوا فيها نجاحا يذكر، وانتهت فى عهد منصور الأول. على أنه لم يكن لها أثر كبير فى ازدياد نفوذ هذه الأسرة فى داخل البلاد أو فى خارجها. ولم تتحسن الأمور فى عهد نوح الثانى، فقد حاول عبثا أن يخضع خلف بن أحمد والى سيستان (سجستان) الثائر. وكان من

أمر أبى الحسين سيمجور الذى أعفى من ولاية خراسان وأنفذ لقتال خلف أن انضم إلى هذا الأمير، وكان ذلك بداية سلسلة من الاضطرابات لم ينته أجلها بوفاة أبى الحسين، فقد كان والده أبو على سيمجور من الخونة، ذلك أنه حرّض آخر الأمر بغراخان الأمير التركى، على الدولة السامانية. وتقدم الترك مرة أخرى، وكان إسماعيل قد هزمهم بل نقل الحرب إلى أرضهم (الطبرى، جـ٣، ص ١٢٣٨، ٢٢٤٩). وحلت الهزيمة بجيوش نوح، إذ خانها أحد قواده، واضطر نوح إلى الفرار. ولم يتمكن الأمير السامانى من العودة مرة أخرى إلى قصبته إلا بعد مدة قصيرة، وإنما تيسر له ذلك بعد وفاة القائد التركى المبكرة. وتحالف القائد فائق مع أبى على سيمجور بقصد إقصاء نوح عن العرش. ويقال إن هذا القائد تعمد أن يهزمه الترك. ولجأ الأمير الذى كان لا يثق بالأشراف إلى الغزنويين يطلب عونهم فوافقوا على مد يد العون إليه. واضطر خصما نوح إلى الاحتماء بفخر الدولة البويهى. وولى نوح على خراسان سبكتكين الغزنوى. وحصل سبكتكين هو وابنه محمود بالإضافة إلى ذلك على لقبى ناصر الدين وسيف الدولة (٣٤٨هـ = ٩٩٧م).

وظلت الحرب مشتعلة مع الثوار إلى أن توفى أبو على، وفر فائق إلى نصر ابن على إلك خان الوالى التركى. على أن الحرب مع الترك لم تقم بهذه المناسبة، فقد اتفق على أن يتولى فائق حكم سمرقند. وكان عهد منصور الثانى القصير الأمد كعهد سلفه. ذلك أن إلك خان قام بالاتفاق مع نفر من أهل الطبقة الأرستقراطية العسكرية بفتح بخارى، وطرد منصورا، غير أن منصورا تمكن بفضل مساعدة فائق من العودة سريعا. وشب نزاع بين أبى القاسم سيمجور وبكتوزون حول ولاية خراسان. وتدخل محمود الغزنوى أيضا فى هذا النزاع، بيد أن فتح خراسان النهائى على يد الغزنويين لم يكن قد بدأ، وعزل فائق وبكتوزون منصورا وسملا عينيه، ونصبا أخاه عبد الملك على العرش. وعند ذلك تدخل محمود، وطرد عبد الملك من خراسان

وفتحها. ويمكن الرجوع فيما يختص بهذه الأحداث واحتلال ماوراء النهر فى السنة نفسها، أى ٣٨٩هـ (٩٩٩م) على يد إلك خان عندما أخذ عبدالملك أسيرا، إلى مادة عبدالملك بن صالح. وإلى هنا انتهى أجل هذه الأسرة. أما عن مصير أحد أفرادها وهو إسماعيل بن نوح المنتصر فقد قتله الترك. وهناك مظهر آخر من مظاهر حكم السامانيين أهم من تاريخهم السياسى الذى يشبه كل الشبه تاريخ الأسر الشرقية الأخرى، ولا يمكن فى هذا المقام إلا أن نشير بإيجاز إلى هذا المظهر. فالعلم لم يزدهر فى ظل هذه الأسرة فحسب (وينصرف الذهن، فى هذا المقام إلى البلعمى مثلا الذى ترجم تاريخ الطبرى» بل إن الأدب الفارسى الحديث قد أخذ فى النهوض منذ ذلك العهد. وحسبنا أن نذكر اسما مثل رودكى، وبدأ الفردوسى أيضاً يكتب آثاره فى العهد السامانى. ومن الطريف أن نذكر أن منصورا الثانى أحد أمراء هذه الأسرة قد خلف بعض الأشعار (انظر عونى: اللباب، طبعة براون، جـ١، ص٢٧).

المصادر:

(١) حمزة الإصفهانى، طبعه Gott-waldt ص٢٣٦ ومابعدها (إلى عهد عبدالملك الأول).

(٢) الطبرى، انظر الفهرس، أسماء الأعلام حتى عام ٣٠١هـ.

(٣) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، فهرس الأعلام.

(٤) الكرديزى: زين الأخبار، مقتطفات فى Barthold : *Turkestan* ولم أتمكن من الاطلاع عليه.

(٥) *Descroption topogrphique et historique de Boukhara par Moh. Nerchakhy* طبعة C. Schefer باريس ١٨٩٢ (ويحوى تاريخ بخارى لنرشخى فى ترجمة فارسية موجزة مع تكملة، وتاريخ السامانيين نقلا عن القزوين تاريخ كزيده، وترجمة فارسية للفصول الخاصة بالسامانيين نقلا عن العتبى: تاريخ يمينى الذى ظهر فى مجموعة متأخرة) Defrémery : *Histoire des Samanides par Mirkhond* باريس سنة ١٨٤٥.

الشنتناوى [بوخنر V.F. Büchner]

سامراء

خطتها وتطورها التاريخى:

تقع سامرّاء، وهى الآن قرية فحسب، على الضفة الشرقية لدجلة فى منتصف الطريق بين تكريت وبغداد.

ولعل أصل هذا الاسم فارسى؛ وإلى القارىء ماقيل فى اشتقاقه: سام ـ راه، ساعى ـ أمُرّا وسا ـ مُرّا؛ ومعنى الكلمتين الأخيرتين موضع عليه الخراج، وقد كتبت سامراء «سر من رأى» على السكة التى كان يضربها الخلفاء.

وقد أنشئت سامراء عام ٢٢١هـ (٨٣٦م) فى عهد المعتصم، شيدها أشناس، أحد قواد الترك، على مسيرة فرسخين جنوبى قرية كرخ فيروز؛ وكان الخليفة يعيش على الدوام مهدداً فى بغداد بتمرد جنوده المرتزقة من الترك والبربر فسعى إلى الإقامة فى قصبة أكثر أمناً وسلاماً.

وأقام سبعة من الخلفاء العباسيين فى سامراء فيما بين عامى ٢٢١هـ (٨٣٦م) و٢٧٦هـ (٨٨٩م)؛ ونستطيع بفضل الشواهد التى ذكرها مؤرخو الخلافة والجغرافيان العربيان اليعقوبى وياقوت أن نستعيد فى شىء كثير من الدقة تطور هذه القصبة القصيرة العمر خلال السنوات الخمسين التى عاشتها.

وقد شيدت سامراء على الضفة الشرقية لدجلة فى ركن ينثنى فيه النهر إلى الجنوب الشرقى، ومن ثم فإنها تقع بين قريتى كرخ فيروز (أو كرخ باجَدّا) فى شمالها ومطيرة فى جنوبها الشرقى؛ وكان ثمة قناتان تعزلان سامراء وضاحيتها الشرقية فيما يشبه الجزيرة، ذلك أن إحدى هاتين القناتين، وهى قاطول كسروى، كانت تأخذ من دجلة فوق كرخ فيروز قرب دُور، وتجرى إلى الجنوب الشرقى حيث تمتزج بقناة أخرى تأخذ من دجلة أسفل مطيرة وتجرى إلى شرق الشمال الشرقى؛ وكان على الضفة الغربية لدجلة مقابل سامراء بضع قلاع عزلتها قناة تجرى موازية لدجلة هى قناة الإسحاقى التى تصب فى دجلة تحت مطيرة وفوق بلكوارى بقليل.

أما مدينة سامراء نفسها فكانت على الضفة الشرقية، وكان أهم شوارعها شارع السريجة الذى كان يمر بدار الشرطة وبالسجن، ويؤدى إلى الحى الذى سمى باسم الوزير الحسن بن سهل، ثم شارع أبى أحمد بن رشيد الذى يؤدى إلى قرية الإيتاخية القائمة على قناة كسروى، وقد سميت الإيتاخية أول الأمر نسبة إلى زعيم تركى، ثم أطلق عليها فيما بعد اسم المحمدية؛ وثمة خمسة شوارع أخرى سجل ذكرها التاريخ هى: الهير، وبرغمش تركى (وهو حى تركى) وصالح (وهو يؤدى إلى الثكنات الحربية أو العسكر) والهير الجديد، والخليج؛ ويذكر المؤرخون عدة تفصيلات عن العمائر ذات الشأن التى كانت فى جوار سامراء، وبدأوا ببعض العمائر التى كانت قائمة قبل أن تنقل قصبة الخلفاء إلى سامراء: الأديار المسيحية الثمانية التى كان أهمها دير الطواويس ودير مار مارى، ودير أبى السفرة. على أن القصور كانت أهم العمائر. فقد بنى المعتصم، وكان قد أقام أول الأمر فى سامراء نفسها، القصر المسمى بالجوسق. وشيد الخليفة الواثق القصر الذى سمى بالهارونى نسبة إليه. أما الخليفة المتوكل، وكان قد أقام أول الأمر فى الهارونى، فقد شَيَّد أو وَسَّع أربعة وعشرين قصراً أخرى أشهرها بلكوارى، والعروس، والمختار، والوحيد؛ وكان يخطط قبل موته بتسعة أشهر مدينة جديدة إلى الشمال فيما بين كرخ فيروز ودور وكانت هذه المدينة تسمى الجعفرية نسبة إلى اسمه؛ ويقول المؤرخون الذين ذكروا الكثير من التفصيلات عن الترف فى قصور المتوكل إنه جاء من فارس بشجرة السرو التى كان يوقرها المزدكية فى كشمر ليصنع منها أخشاب قصوره؛ ويقول غير هؤلاء من المؤرخين الذين لاحظوا أنه لم يبق شئ من عمائر المتوكل الفخمة إن هذا الخراب العاجل إنما هو عقاب من الله سبحانه وتعالى على ما أمر به المتوكل من تدمير قبر الحسين فى كربلاء عام ٢٣٦هـ؛ ومات المتوكل، فنقل المنتصر بلاطه إلى سامرّاء نفسها مرة أخرى، ونزل فى قصر الجوسق؛ وكان المعتمد آخر خليفة

أقام فى سامراء، وقد شيد قصر المعشوق على الضفة الشرقية للنهر (٢٥٥هـ).

وتهدم معظم هذه العمائر منذ القرن العاشر الميلادى، ولم يبق منها إلا مسجد سامراء الجامع الذى كان قريباً من الثكنات العسكرية حيث جرى القول بإطلاق الاسم عسكر سامرا على هذا الجزء من المدينة وقد جعل أهل الورع من الشيعة منذ عهد مبكر جدا قبرى إمامين من أئمتهما بجوار المسجد الجامع، وهما قبر إمامهم الحادى عشر أبى محمد حسن المعروف بالعسكرى لأنه توفى بسامراء عام ٢٦٠هـ، والسرداب الذى غاب فيه خليفته الشاب أبو القاسم محمد المهدى عام ٢٦٤هـ (٨٧٨م)؛ ونحن نعلم أن الشيعة مازالوا منذ ألف سنة خلت يزورون سرداب سامراء، مؤمنين بأن المهدى لا يلبث أن يظهر فى آخر الوقت؛ وقد أورد السمعانى ثبتاً بأسماء الأشخاص الذين يحملون النسبة سامرى أو سرمرى. وثمة نسبة أخرى تشير إلى سامرّاء هى كرخى، وقد أطلقت على أولئك الذين ولدوا فى كرخ فيروز.

المصادر:

(١) M. Streck : *Die alte Landschaft Babylonien*، ليدن ١٩٠١، جـ٣، ص١٨٢ ـ ٢١٩.

(٢) G. le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، كمبردج ١٩٠٥، ص٥٣ ـ ٥٦.

(٣) السمعانى : أنساب، طبعة *Gibb. Mem Margoliouth Series*، الورقة ٢٨٦(ب).

عمارتها:

وسامرّاء اليوم منطقة من الأطلال مترامية الأطراف تقع على الضفة اليسرى لدجلة على مسيرة نحو ستين ميلا شمالى بغداد؛ وتقوم هذه الأطلال على أنقاض كانت من أغنى وأزهر مدائن العصر العباسى، أنفق فى تشييدها أموال طائلة.

وقد بدىء بتشييدها عام ٨٣٨م فى عهد الخليفة المعتصم بن هارون الرشيد، وبلغت أوج عزها فى عهد جعفر المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م) وقضت بموته.

وهذه الحياة الزاهرة التى عاشتها سامراء لها شأن خاص بالنسبة لمن يريد أن يدرس أصول الفن الإسلامى. على أن الناس لسوء الحظ أخذوا منذ بضعة قرون يستخدمون أطلالها محجراً يستمدون منه مواد البناء فعجلوا بفعل الزمن فيها، ولم يبق آخر الأمر حجر على حجر. بيد أن الحفائر الحديثة كشفت من المعلومات عن معالم البناء والزخرفة ما يكفى لإعطاء فكرة واضحة كل الوضوح عن جمال الحضارة الاسلامية التى كانت تفىء على العالم من بهائها آنئذ، والتى تمثلت فى تلك المدينة العباسية التى ترجع إلى القرن التاسع الميلادى.

وأهم الآثار التى لا تزال باقية:

فى جنوب المدينة القديمة على ضفاف دجلة يقوم المسجد الجامع الذى شيده المتوكل هو وقصر الخليفة البديع (بلكوارى) القريب منه فى الشمال، ويقابله على الضفة اليمنى لدجلة قلعة منيعة (قصر العاشق) مازالت أطلالها الرائعة تشاهد إلى اليوم، وقد شيدت بعد بلكوارى بقليل. وثمة أثر باق من ضريح (قبة السُكبكِية) يقع على مسيرة نصف ميل تقريباً جنوبى هذه القلعة.

وما زالت تقوم بقرب أطلال مدينة الخلفاء مدينة سامرّاء ذات القبة الذهبية التى تشرف على الصحراء، وفيها بعض مشاهد الشيعة المقدسة.

وقد شيد مسجد المتوكل الجامع بين عامى ٨٤٦ و٨٥٢م، وهو بناء مربع عظيم له جدران عالية من الآجرّ تحميها أبراج مستديرة، وفى داخله إلى الجنوب الحرم، وفيه خمسة وعشرون صحنا تتجه إلى القبلة، ثم ثلاث غرف صغيرة فى الجوانب الأخرى. وكانت العمد الرخامية تحمل كل هذه الصحون التى يزيد ارتفاعها على ثلاثين قدماً؛ وكذلك كان المحراب يقوم على جوانبه زوجان من العمد الرخامية، ولعل قبلة الصلاة كانت مغطاة بالخشب المنقوش الثمين؛ وكانت الأحرام الأربعة تفتح على باحة كبيرة فى وسطها نافورة جميلة؛ وكانت المنارة (ملوية) تقوم فى الخارج لصق الجدار الشمالى للمسجد،

وهى أشبه ببرج بابلى ضخم على قاعدة مساحتها ١٠٠ قدم مربعة وقد التف حولها من الخارج درج حلزونى؛ وكان هذا البرج يشاهد على مسيرة يوم أو أكثر.

وتقوم خرائب بلكوارى، وهو قصر الخليفة، على مربع من الأرض مترامى الأطراف طول كل من أضلاعه أكثر من ألف يردة؛ ومازالت تقوم فى الواجهة الغربية ثلاثة أقواس بنيت من الآجر (الجَمَل) وهى الآثار الوحيدة التى بقيت إلى اليوم، وكان المتوكل قد بنى هذا القصر للأمير المهتدى بالله.

وهذه الأقواس الثلاثة التى تواجه النهر هى والمجلس والإيوان تنفتح على الوادى فى رحابة وسعة، وتهبط الشرفات والنافورات منها على درجات كأنها الشلالات؛ وتقع خلفها ثلاثة صحون داخلية تتلوها غرف على هيئة الصليب: غرف العرش، وغرف صغيرة كثيرة، ومخادع خاصة ذات حمامات توافرت لها أسباب الترّف. وكان فى الشرق حديقة مربعة كبيرة فيها مساقط للمياه تكتنفها جدران ذات عمد مربعة تفتح عليها جواسق صغيرة زينت أبدع زينة. وكان فى الشمال جدول يصلون إليه بدرج، وفيه كهوف وأرصفة نحتت فيه؛ ثم كان خلف هذا كله مجموعة بيوت تضم «الحريم»، وبيوت لرجال البلاط، ومسجد صغير، وثكنات كبيرة إلخ لحرس الخليفة وفرسانه.

وقد رتبت شتى العناصر المتباينة التى كان يتألف منها هذا القصر العظيم ترتيباً متناسقاً فبدت جميلة التركيب روعى فى تخطيطها أن تكون واسعة النطاق على هيئة «L» بحيث ينتهى محورها الطويل العمودى على النهر بالغرف الثلاث المعقودة التى فى الواجهة، وقد زينت زينة بديعة بآيات النحت والفسيفساء. على أن الخطة العامة لهذا القصر كانت من طراز مشهور مأثور فى العمارة الإيرانية. وكان حول قصر الخليفة بيوت فخمة بديعة الزينة، ذلك أن جميع منازل المدينة تقريباً بنيت على هذا النمط، يستوى فى ذلك منازل أغنى أغنيائها وأفقر فقرائها وكانت المنازل يقتصر

فـــيـهـــا على دور أرضى يتـــألف من مـجـمـوعـة من بـاحـات داخليـة ذات نافـورات يفتح عليـها الإيوان والغـرف التى يقضى فيـها المرء نهاره؛ وظل هذا الطراز منتـشرا فى بعض بلاد الشـرق إلى يومنا هذا؛ وتزيين البيت من الداخل سمـة لها شـأنها، فـقد كانـت الأفاريز العـالية المنقـوشـة والإفريز المزخـرف، وهو مـوجود فى مـعظم البيـوت، تزين على الدوام الغرف العامة وأحياناً غرف المنزل كله؛ وكـانت البـاحـات تزخـرف أيضـــاً فى بعض الأحـــيـان، بيـــد أن الجـدران الخارجـيـة لم تكن تزين أبداً. وكـانت النقوش الزخـرفيـة فى قصـر ســامراء ومنازلهـا تسـتوى فى براعـة الصنع، وهى تدلنا على عظم تقـدم الفن فى هذا العـهد، وتمتـد الأفاريز المحكمـة بحيث تدور بالغرف من جمـيع جهاتها على ارتـفـــاع ثلاث أقـــدام، وتعـلوها المضاجع المزخرفة (وتسـمى بالفارسية «تكچـه»)؛ أما إطارات الأبواب والنوافـذ فمـزخرفة أيضـا، وقد زينت السـقوف بالطنف والأفاريـز؛ وجل هذه الزخارف بالجص، وقد تفنن صانعوها فى رسمها وصنعها وزينوها أحياناً بالصور.

وتتـفاوت الرســوم تفـاوتاً كـبيـراً، فـبـعضـهـا بسـيط له عـروق كبـيـرة وصناعتـه خشنة إلى حد مـا، والبعض أدق صـقلا حـفر فـى السطح من غيـر بروز، والبـعض يظـهـر النقش البـارز فيجعل موضــوع الرسم الرئيسى عقداً مستديرة.

وقـد نقش بعض هذه الزخـارف فى الكتلة نفسها وهى فى موضعها، وصب غيرها فى قالب على فرش من الحصير (وخاصة إذا تكررت موضوعات النقش باســتـمــرار) ثم ثبـتت فــى الجـدار؛ وتتفاوت أشكال الرسوم تفـاوتاً كبيراً، فـبعـضـهـا غاية فـى البســاطة والغلظة مـسـتـقيم الخطوط ليس فـيه زخـارف عربية.

وهذا هو الغــالب فى ســامــراء، وهو الطراز الأوّلى بمعنى الكلمـة؛ وبعضـــها على النقـيض من ذلك اسـتـوحى فيـه الصانع فى كـثـيـر من الأحيان حـيوان البـلاد ونبـاتها، فـخـرج من يده أحكم زخـرفـا وأبرع زينة. وتتـوسط الزهور التى سايرت التقاليد الأشكال الهندسية، وتتكـرر هذه الأشكال وتتكـرر، وتربط

بينهـا الأشرطـة متـخذة هيئـة حبـات السبح ينفرط عقدها أو تتـشابك فتتخذ شكل الزهريـات أو القـيـثـارة أو قـرن الخـصب، وبعـضهـا أكـثـر جيشـانا بالحـركة يتكشف عن زخـارف عربيـة حول عناقيد العنب وفروع الكروم.

وقد ذهب ناس إلى تقـسيم الرسوم الزخرفية فى سامراء، تقسيما دقيقاً إلى ثلاث فئات:

الطراز الأول: وهو الذى تغلـب فيـه السمـات القبطية. والـطراز الثانى: وهو الذى تغلب فـيــه السـمـات الإيرانيـة. والطراز الثـالث: وهو الذى تغلب فـيـه سـمـات بلاد الجـزيـرة. ويبـدو لنا أن تقسـيمـا منهجيـا كهـذا التقـسيم الذى يعتمد عـلى النماذج الأصلية التى نقلت عنهـا الرســوم قـد يـؤدى بالمرء إلى الخطأ؛ وثمة فكرة يخرج بها من يدرس أطلال سامراء التى يعد كـشفها أمراً له قيمته فى تأريخ الفنون الشرقية، وهذه الفكرة هى أن عوامل فنية عدة قد التقت فى هذه البـقعـة من آسيـة من غيـر أن تتـصـادم أو تحـاول إحـداها أن تطغى على الأخـرى، ذلك أن سـامـراء كـانت مـركزاً جـذب إليه فنانين كـثيـرين من جميع أنحاء المعمـورة، استهوتهم ثروة بلاط الخلفاء العـباسيـين والرعاية التى كانوا يـنعمون بهـا فى ظلهم. وقـد قدر لسامراء، أن تكون البوتـقة التى انصـهر فـيهـا الفن اليـونانى، والفن السـريانى القبطى، والفن الهندى الفارسى جـميعا، وبزغ من هذا كله فن جـديد متمـيز هو الفن الإسلامى.

المصادر:

(١) E. Herzfeld : *Die Ausgrabungen von Samarra*، جـ١ برلين..

(٢) المؤلف نفسه: *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik* برلين (١٩٢٣)،

(٣) المؤلف نفسه: *Mshatta, Hira und Badiya* فـى *Jahrbuch der perwsischen Kunstsammlungen* (١٩٢١).

(٤) المؤلف نفسه: *Die kleinfunde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts* (١٩١٤)؛

(٥) المؤلف نفسه: *Die Ergebniss der Ausgrabungen von Samarra im Kaiser Frierdich-Museum* برلين ١٩٢٢.

(٦) H. Viollet : *Un palais musulman du IXe siécle (Mém. prés. par div. sav. á l'Ac. des Inscr. el Belles Lettrres Paris* ،*1911)*

(٧) de Beylié : *L'architecture des Abbassides au IXe siécle* فى *Revue archéologique*، ١٩٠٧.

(٨) P. Schwarz : *Die Abbasiden-Residenz Samarra* فى *Neue geogr. Untersuchungen* ١٩٠٩.

صبحى [فيوليه H. Viollet]

السامرى

هو اسم الرجل الذى جاء ذكره فى القرآن الكريم (سورة طه، الآيات ٨٧ و٩٥ و٩٦) أنه أضل بنى إسرائيل فأخرجوا عجلا ذهبياً. وقد ورد ذكر هذه المعصية فى القرآن الكريم مرتين، فالرواية الأولى (سورة الأعراف الآيات ١٤٨ ـ ١٥٥) تروى معصية بنى إسرائيل وهارون كما وردت فى سفر الخروج[١] الإصحاح ٣٢، ولكن مع هذا التفصيل وهو أن العجل الذى صنع من المعدن كان له خوار؛ أما الرواية الثانية (سورة طه، الآيات ٨٧ ـ ٩٩)، التى نزلت بعد سورة الأعراف والتى تعتبرها الروايات الإسلامية مدنية أيضا (Nöldeke Schwally : *Geschichte des Qorâns* ص١٢٤ و١٢٥)، فإنها تجعل السامرى هو الرجل الذى أضل بنى إسرائيل، فقد أمرهم أن يقذفوا بحليهم فى النار، فانصاعوا لأمره، فأخرج لهم عجلا له خوار، عبده الناس بالرغم من أن هارون نهاهم عن عبادته. وسأل موسى السامرى ماخطبه فبرر فعلته بقوله: «... بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ ....» (وهى فى الرواية الإسلامية: أثر حافر فرس جبريل عليه السلام)؛ ومن ثمَّ أعلنه

---

(١) سبق أن رددنا على مثل هذه الأقوال فى أكثر من موضع من الدائرة. وحسبنا أن نقول إنه ليس من بأس أن يرد فى القرآن قصص تماثل ما ورد فى التوراة لأنها جميعا كتب منزلة من عند الله، وقد جاء القرآن مصدقا لما بين يدى الله من التوراة والإنجيل.

موسى بعقابه قال: «... فإنّ لكَ فى الحَياة أنْ تَقُولَ لا مساسَ...».

ويعتقد أبراهام كيكر Abraham Geiger أنه ربما قد حدث خلط (١) بين السامرى وصمائيل (Sammael)، أمير الجن، وقد استشهد كيكر بـ «پرقى ربى إلعازار»، جـ٤٥، وفيه رواية أن صمائيل كان يخور مستخفياً فى صورة عجل ليضل بنى إسرائيل، والواقع أن هذه الرواية التى رويت عن صمائيل قد نقلت عن الرواية الإسلامية، وأن اسم العلم السامرى المجهول فيما خلا وروده فى القرآن الكريم، قد استبدل بالاسم صمائيل الذى يشابه النطق بلفظ السامرى؛ وينسب فراينكل (S. Fraenkel : Z.D.M.G. جـ٤٦، ص٧٢) قصة السامرى التى وردت فى القرآن الكريم إلى مدْرَش يهودى ضائع كان يستهدف تبرئةَ هارون من المعصية الكبرى وهى صنع العجل الذهبى، وإلقائها على عاتق السامرى.

وكان كولدسيهر أول من كشف عن حقيقة شخصية السامرى، فقال إنه يمثل المذهب السامرى، وذلك بالرجوع إلى قصة انشقاق السامرة؛ ولدينا بالفعل شواهد على هذا الانشقاق فى سيراخ، جـ٥، ص٢٥، وفى إنجيل لوقا، الإصحاح التاسع، الآية٥٢، وفى إنجيل يوحنا، الإصحاح الرابع الآية ٩؛ ويجمع كولدسيهر الإشارات اليهودية والمسيحية والإسلامية التى تبين أن السامرة كانوا يعدون الاتصال بمن ليس منهم دنساً؛ وكان مصدره اليهودى المزعوم(٢)، يعرف أن هذا من أصول الطقوس السامرية فردّه إلى الأزمنة المتقدمة ووصفه بأنه عقاب للسامرى على حضْه بنى إسرئيل على صنع العجل وعبادته.

ويمكن دعم حجج كولدسيهر المقنعة بما ذكره مفسرو القرآن الأولون، فإن الطبرى نفسه أخذ برواية متقدمة ووصف السامرى بأنه إسرائيلى عظيم من قبيلة السامرة؛ وقد نهى موسى

(١) هذا من قبيل إلقاء القول على عواهنه، ولم يات عليه الكاتب بأى دليل نستطيع أن نناقشه هنا.

ومهما يكن ما يقوله فإن محمد ﷺ لم يات بالقرآن من عنده وإنما هو وحى ربه «وماينطق عن الهوى، إن هو الا وحى يوحى» [م.ع]

(٢) كفانا الكاتب مؤونة الرد على ذلك بوصفه هذا المصدر بالمزعوم.

عليه السلام بنى إسرائيل عن أن يكون لهم به علاقة اجتماعية أو تجارية جزاء معصيته، وظلت الحال على هذا المنوال؛ وكذلك يقول الزمخشرى إن السامرى كان من قبيلة يهودية تسمى السامرة يختلف دينها بعض الخلاف عن الدين اليهودى، وقد حرّم على السامرى أن تكون له صلة اجتماعية أو تجارية بالناس، ويقال إن قومه مازالوا يراعون هذا التحريم، ويختم الثعلبى قصته المستفيضة عن العجل الذهبى ختاماً مشابهاً لذلك.

ومن ثم فإن السامرى يمثل المذهب السامرى الذى يجعل السامرة يعتزلون غيرهم. ويرى محمد[ﷺ] فى الاعتزال الذى من هذا القبيل (كما يرى فى السنن اليهودية الخاصة بالأكل «سورة النساء، الآية ١٦٠») عقاباً إلهياً.

المصادر:

(١) الطبرى : التفسير.

(٢) الزمخشرى: الكشاف، جـ٢٠، ص٧٧ ـ ٩٧.

(٣) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٢٨٢هـ، ص٨٢.

(٤) Geiger : *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* فرانكفورت ١٩٠٢، ص١٦٢ ـ ١٦٥.

(٥) S. Fraenkel : فى *Z.D.M.G.* Der Samir، ١٩٠٢، جـ٥٦، ص٧٣.

(٦) *I. Goldziher* : *La misâsa* فى *Revue Africaine*، رقم ٢٦٨، الجزائر ١٩٠٨، ص٢٣ و٢٨.

[هلر Bernhard Heller]

سبأ

اسم القوم الذين كانوا ينزلون جنوب غربى بلاد العرب فى الألف الخمسة الأولى قبل الميلاد واسم مملكتهم، وقد ورد ذكرهم كثيراً فى العهد القديم، وفى المؤلفات اليونانية، والرومانية، والعربية، وخاصة فى نقوش جنوب بلاد العرب. ونستمد معلومات أخرى عن تاريخ سبأ فى القرون الأولى للميلاد حتى عهد الرسول [ﷺ] من المصادر العربية القديمة، ومعظمها نقوش، ومن إشارات قائمة بذاتها وردت فى المصادر

اليونانية، ونستدل من النقوش المسمارية حتى القرن الثامن الميلادى على أن «سبأو» كانت فى اللغة الأشورية اسم قطر، مثلها مثل «شبـ(أ)ت» (وكذلك شبت (ى) وشبا) فى النصوص الهيروغلوفية ولو أن تاريخها متأخر بعض الشئ. وكانت «شبا» فى التوراة علماً على قوم وقطر، كما كانت «سبأ» تدل فى نقوش جنوب بلاد العرب أيضاً على الأرض أو المملكة والقوم (وهذا يتفق وتكوين سبأ).

وأقدم ما نعرف من إشارات مكتوبة عن سبأ هى الإشارات السامية بطبيعة الحال، وخاصة تلك التى وردت فى النقوش المسمارية. ويرجع تاريخ أقدم الإشارات الوثيقة إلى القرن الثامن فحسب، فى حين أن الوثائق التاريخية المستمدة من بلاد الجزيرة والتى يرجع تاريخها إلى عهد أقدم من ذلك بكثير تشير فيما يظهر إلى سبأ، فمثلا سَبو التى وردت فى نقش سومرى لـ«أردنانّر» ملك لكَش، الذى عاصر آخر ملوك أور، وقد عاش فى النصف الثانى من الألف سنة الثالثة قبل الميلاد، هى فيما يظن علم على «أرض السبأيين» ويتكلم هومل Hommel (فى مصنف هلپرخت Hilprecht : *Explorations in Bible Lands*، فيلادلفيا ١٩٠٣، ص٧٣٩) عن سابُم التى ترجع إلى أيام ملوك أور (بعد سنة ٢٥٠٠ قبل الميلاد) بوصفها «سبا» التى ورد ذكرها فى العهد القديم («فى بلاد العرب الوسطى»، وانظر فى هذا أيضاً *Die altisraelitische Überlieferung* ميونخ ١٨٩٧، ص ٣٧)، وفى الأخبار المنقوشة عن حملة تكلات بلصّر الثالث (٧٤٥ - ٧٢٧) على شمال بلاد العرب نجد ذكر السبأيين بين القبائل التى قدمت ولاءها لهذا الملك، وهذه هى أقدم إشارة وثيقة إلى هؤلاء القوم؛ ويذكر سرغون الثانى (٧٢٢ - ٧٠٥) فى حولياته (عن عام ٧١٥) عرب الصحراء المقيمين فى بلاد قاصية، والملكة سمسى صاحبة إريبى التى سبق ذكرها فى قصة تكلات بلصّر، (وقد أشرنا إليها لتونا)، وإتثيامر من بنى سبأ، وهم الذين أقبلوا مع غيرهم حاملين هدايا نفيسة جزية لذلك الملك (الذهب واللبان والأحجار

الكريمــة وغيــرها)؛ ويقارن لينورمــانت Lenormant الاسم إتثــيــامــر بالاسم إثعــيامــر، وهذا الاسم هو الذى ذكــرت النقوش أنه أطلق على عدة ملوك عاشوا فى أقدم عــصور بنى ســبأ؛ أمــا القول الذى ذهب إليه شرادر Schrader : -Kei *lin schriften und das Alte Testament*؛ وقد اختــصر فيــما يلى إلى *K.A.T.*، ص٥٥) وكــيــپــرت (Kiepert : *Lehrb. d. alten Geogr.*، ص١٨٧) من أن الإشـــارة فى هذا المقام لا تنصب على بنى سبأ الذين كانوا ينــزلون جنوب بلاد العرب، فــقد فنــده مــــولر D. H. Müller *Burgen und Schlösser Sudarabiens)*، جــ٢، ١٨٨١م، ص٩٨٩؛ المؤلف نفــســه فى *Säbaische Denkmäler*، ١٨٨٣، ص١٠٨ مــعارضــاً رأى دلتــش Delitzsch : *Wo Lag das Par- adies?* ليــپــسك ١٨٨١، ص٣٠٣، وقــد حاول أن يعين موضع بنى سبئو الذين ورد ذكــرهم فى نقــوش ســرغــون فى شمال بلاد العرب؛ وانظر ونكلر -Winck ler فى *M.V.A.G.*، ١٨٩٨، ص١٨؛ بل انظر أيضــاً. مولر W.M. Müller : *Studien z. Vorerasiatischen Geschichte*، الموضــع نفــســه، ص٣٦)؛ وقــد رأى كليــزر (Glaser: *Skizze der Geschichte u. Geo- grapghie Arabiens*، جـ٢، برلـين ١٨٩٠، ص٢٦٣) وجــــريمــــه (Grimme: *Mo- hammed*، ميونخ ١٩٠٤، ص١٨) أن بنى سبــأ كانوا من أهل جنوب بــلاد العرب حتى فى عــهد تكلات بلصر وســرغون اســتنادا إلى أن الجــزية كــان قوامــهــا المحصولات المألوفــة لهذه البلاد؛ ورأى غــيــرهما فى عــهــد أحــدث من ذلك أن يردوا مــوطن بنى إتثــيامــر إلى شمــال بلاد العرب (انظر هارتمان M. Hartmann : *Die Arabische Frage* فى *Der Islamische Orient*، (جــــ ٢، بـــرلـــين ١٩٠٩، ص ١٣١و ٤٥٨).

وكان من رأى شبرنكر Sprenger أن بلاد العــرب كانت على وجــه التحــقيق الموطــن الأصلى للسامــيين (*Leben und Lehre des Mohammad*، جـــ١، برلــيــن ١٨٦٩، ص٢٤١ ومــابعــدها و*Die alte Geographie Arabiens*، بـــرن ١٨٧٥، ص٢٩٣ ومــابعدها؛ وقــد تبــعه شــرار Schrader : *Z.D.M.G.*، جـــــ٢٧، ص٤٢١ وغيره من الثقاة المشهورين) وهو الرأى

الذى مازال سائداً بوجه عام (انظر ماير E. Meyer : *Gesch. d. Altertums*، جـ١، القسم ٢، ص٣٨٦ وما بعدها)، ونستطيع أن نخلص من رأيه هذا إلى أن بنى سبأ وبنى معين جاءوا من حضرموت، وأن مملكة سبأ كان منشؤها شبْوَة، على أن هذا الرأى لا يمكن أن نأخذ به (*Geogr*، ص١٦٢ و٢٣٠ و٢٤٦ و٢٤٨ و٣٠١)؛ وجاء ونكلر Winckler (مثلا فى *K.A.T.*، ١٩٠٣، ص٧ و١١ و١٣٦ ومابعدها و١٥٦؛ *Die Völker Vorderasiens* فى *Der Alte Orient*، جـ١، ص١ و١٠) وويبر Weber (*Arabien vor dem Islam*، ص٣ ومابعدها؛ *Westasien* فى Helmolt : *Weltgeschichte*، جـ٣ ص٣ و٥ و٢٢٠ و٢٢٥) فى عهد أحدث من هذا فصرحا تصريحا جازماً بأن بلاد العرب هى الموطن الأصلى للساميين؛ وكان هومل Hommel) : *Grundr. der Geogr. u Geschichte des Alten Orients*، جـ١، ميونخ ١٩٠٤، ص١٠ وما بعدها و٢٤ و٨٠ و١٣٢) أكثر منهما حرصاً، إذ رأى أن شرق بلاد العرب (بما فى ذلك بلاد الكلدان) هو على الأقل آخر موضع بدأ جميع الساميين الغربيين منه هجرتهم؛ وقد وقف هارتمان (Hartmann، الموضع نفسه، ص٩٣ وما بعدها) موقفاً صريحاً عارض به هذه النظرية القائلة بموطنهم الأصلى؛ وثمة آراء تعارض القول بأن بلاد العرب يجب أن تعتبر مهد الشعوب السامية جميعاً؛ ولو أننا سلمنا بهذا الفرض وما انبنى عليه من قول بهجرة العرب لما خرجنا من ذلك بما يجلو العلاقة بين بلاد العرب وبابل جلاء تاما (انظر ما كتب فى هذا الموضوع منذ عهد قريب فى *Westasien*، ص٢٢٦، بل انظر ايضاً ما سلم به هذا الكاتب، ص٢٤٢) والحق أننا إذا عكسنا هذه النظرية اقتربنا من الصواب، ومحصل ذلك أن سكان منطقة الفرات الخصيبة الذين كان عددهم أكثر مما تطيق هذه المنطقة اضطروا إلى الاتجاه صوب بلاد العرب مستهدفين أولا وقبل كل شئ المراعى التى تتاخم تلك البلاد من الغرب، وكان الساميون بطبيعة الحال يتخذون هذه المراعى طريقا لعودتهم إلى بلادهم بين الحين والحين؛ وبالرغم من حجج نولدكه (Nöldeke :

Die Semitischen Sprachen، ليبسك ١٨٩٩، ص١١) فإنه ليس من المحتمل أيضاً أن يكون شمال إفريقية هو موطن الساميين (وقد رأى هذا الرأى أيضا كريمه Grimme، الموضع نفسه، ص٦ ومابعدها و٩؛ وغيره من الكتاب) أو أن بنى سبأ فى هجرتهم صوب إفريقية قد اتجهوا اتجاهاً جنوبياً شمالياً، بل إنه على النقيض من ذلك توجد دلائل، فى رأى كويدى (Guidi : *Della sede primitiva dei popoli semitici* فى *Atti della R. Acad. dei Lincei*، ١٨٧٩) الذى أيده جاكوب (Jacob : *Altarab. Beduinenleben*، برلين ١٨٩٧، ص٢٨ ومابعدها) على أن إقليم الفرات الجنوبى كان أقدم موطن معروف للساميين، هاجروا منه على مر القرون إلى الغرب وإلى الجنوب؛ ولا نستطيع بطبيعة الحال أن نحقق الوسيلة التى عمَّر بها هذا الإقليم بلاد العرب تحقيقاً أوفى من ذلك وأدق؛ ولعل الساميين لم يتوغلوا فى بلاد العرب سالكين طريقاً واحداً، بل هم سلكوا فى ذلك طريقين رئيسيين، أحدهما الطريق الذى قد تكون القبائل التى خرج منها بنو سبأ وبنو معين المذكورون فى التاريخ قد سلكته؛ ويبدو أنهم شقوا طريقهم فى الأراضى الزراعية على طول الشاطئ الغربى صوب الجنوب، متبعين إلى حدما الخط الذى سلكته القوافل فيما بعد أما الطريق الثانى فعلى طول الساحل الغربى للخليج الفارسى حتى عمان وحضرموت، أى فى اتجاه طريق اللبان الشرقى الذى شق فيما بعد تقريبا؛ ومن الطبيعى أن يكون بنو سبأ أو أجدادهم الأصليون قد لزموا المناطق الغربية ومناطق الساحل، ذلك أنها كانت أنسب المناطق للاستقرار بسبب جودة تربتها ووفرة مياهها؛ ويرجح هومل Hommel أن يكون بنوسبأ قد دخلوا جنوب بلاد العرب أول ما دخلوا من الجوف فى شمال بلاد العرب فى القرن الثامن قبل الميلاد (انظر Grundriss، ص١٤٢).

ويطلق العهد القديم (سفر التكوين، الإصحاح ١٠، الآية ٧؛ سفر الأخبار الأول، الإصحاح الأول، الآية ٩) الاسم شبا على جنوب بلاد العرب وأهلها، ومن ثم يكون الابن الأول

لرعمة كوشيا؛ بيد أنه جاء فى سفر التكوين، الإصحاح العاشر، الآية ٢٨ (سفر الأخبار الأول، الإصحاح الأول الآية ٢٢) أنه ابن يقطان وفى سفر التكوين الإصحاح ٢٥ الآية ٣ (سفر الأخبار الأول، الإصحاح الأول، الآية ٣٢) أنه ابن يُقْشان بن إبراهيم؛ على أن هذه الإشارات لا تنصب على ثلاثة أقوام مختلفين اسم كل منهم شبا، ذلك أن قوما لهم هذه الصلات التجارية الواسعة لا شك قد تزاوجوا كثيراً هم وجيرانهم الذين ينزلون سواحل البحر أو طرق القوافل أو المحطات، ومن ثم كان من اليسير أن يصنفوا تصنيفا تتجلى فيه أنساب مختلفة (انظر تعليق دلمان Dillmann على سفر التكوين، الإصحاح ١٠، الآية٧)؛ ويرى البعض أن سبا ترادف فى الأصل شبا، وإنما تغير النطق بالكلمة تبعا للهجات تمييزاً لهؤلاء القوم عن بنى سبأ الإفريقيين (انظر مثلا كريمر V. Kremer : *Die südarabische Sage*، ليبسك ١٨٦٦، ص١١٠ ومابعدها؛ مولر D.H. Müller فى الطبعة العاشرة من: *Hebr. Wörterb Gesenius*).

واشتقاق الاسم سبأ غير محقق (وخير من بذلوا جهدا فى تفسيره هم كريمر Kremer وهومل Hommel ومولر D.H.Müller وكليزر Glaser، وانظر أيضا عن النقاط الأخرى بحثى المسهب لهذا الموضوع فى Pauly-Wissowa-Kroll: *Realenzycl. der Klass, Altertumswiss* تحت كلمة Saba ، المشار إليه فيما يلى بالحرفين R.E.، العمود ١٤٩٩).

ويتبين من الكتاب المقدس أن بنى سبأ كانوا يزودون الشام ومصر بالطيب وخاصة اللبان الذكر، كما كانوا يصدرون إليهما الذهب والأحجار الكريمة (انظر المزامير؛ الإصحاح ٧٢، الآية ١٥؛ سفر حزقيال، الإصحاح ٢٧، الآية ٢٢؛ سفر أشعيا، الإصحاح ٦٠، الآية ٦ سفر أرميا، الإصحاح ٦، الآية ٢٠)، وتؤيد الروايات اليونانية والرومانية ذلك ؛ أما المواضع الأخرى من الكتاب المقدس التى تصف بنى سبأ بأنهم تجار أثرياء، وهى سمتهم البارزة فى وصف الكتاب المقدس، فتجدها فى سفر حزقيال، الإصحاح ٣٨، الآية١٣؛ والمزامير، الإصحاح ٧٢، الآية ١٠؛

وسفر أيوب، الإصحاح ٦، الآية ١٩ (وهى تشير إلى قوافل بنى سبأ)، والإصحاح الأول، الآية ١٥ [حيث يظهر بنو سبأ وهم ينهبون شمال بلاد العرب، وهم فى رواية مولر D. H. Müller: Encyclopaedia Britannica ١٨٨٩، مادة Yemen، ص٧٣٨، من الغزاة أو القوافل الذين كانوا يجمعون فى بعض الأحيان بين الغزو والتجارة، اعتماداً على مصدر صحيح على كل حال K.A.T.، ص١٥٠، وليست القصة قصة خيالية جريئة كما يوحى بذلك كلام مولر W. M. Müller : *Studien*، ص٣٢، التعليق ١)؛ وفى رواية ونكلر Winckler، المصدر المذكور (انظر Hommel : *Explorations*، ص٧٤٨)، أن بنى سبأ قد عدوا فى تلك الآية من سفر أيوب عربا رحلا من أهل الصحراء فى شمال بلاد العرب]؛ وقد ورد فى سفر يوئيل، الإصحاح ٣، الآية ٨، ذكر بنى سبأ بوصفهم «أمة بعيدة» يبيعهم بنو يهوذا أبناء صور وصيداء وبناتها ؛ ولكى نقدر حق التقدير قصة ملكة شبا (الملوك الأول، الإصحاح ١٠، الآيات ١ و٤ و١٠ و١٣؛ وانظر الأخبار الثانى، الإصحاح ٩، الآيات ١ وما بعدها و٩ و١٢)، وهى الملكة التى قيل إنها زارت سليمان والتى كثر الجدل حولها، (انظر *K.A.T.*، ص٢٣٧) ومهما يكن من شئ فان قيام حكم الملكات فى سبأ، هو الحكم الذى مازال كليزر يرى وجوده (Glaser، المصدر المذكور ص٣٨٠ و٣٨٢ ومابعدها و٤٠٣) كما أن ماذهب إليه ماير (E. Meyer : *Gesch. des Altertums*؛ جـ١، القسم٢، ص٢٣) لا يدعم فى كثير القول الذى يرى أن أقدم نقوش بنى سبأ ترجع إلى القرن التاسع أو القرن العاشر، أو القول بأنه لم يكن لبنى سبأ فى عهد سليمان إلا رقعة كبيرة من الأرض تمتد كثيراً إلى الشمال (Glaser، المصدر المذكور، ص٤٠٣)، وكذلك لا يحق لنا أن نقول إن أميرة سبأ هى ملكة يعرب موطن بنى سبأ الأصلى حسبما يعتقد البعض (Hommel : *Aufsätze und Abhandlungen* وسنختصره فيما يلى إلى «*A. A.*»، ص٢٣١، التعليق١، ص٢٣٥، التعليق ١، ص٢٧٢ و٣١٢ ومابعدها وWeber : *Studien*، جـ١، ص٢٣)، على أن القول الراجح فى ذلك هو أن ما لدينا لا يعدو

أن يكون صدى لوجود ملكات فى شمال بلاد العرب ألبس ثوب القصة، ومن هذه الملكات مثلا ملكات أريبى اللائى أورد التاريخ ذكرهن؛ وقد وجد هذا الموضوع مكانا عند العرب (سورة النمل، الآية ٢٢ ومابعدها) وتوسع فيه فى قصة بلقيس ملكة سبأ.

ويأتى بعد هذا فى الترتيب التاريخى الإشارات إلى سبأ فى المؤلفات اليونانية والرومانية؛ وأقدم من كتب فى ذلك من اليونانيين ثيوفرسطس (Theophrastus : *Hist. plant* جـ٩ ص٤، سطر٢) وقد كثر الجدل حول الفقرة التى كتبها هذا الكاتب، ولهذه الفقرة شأن عظيم فى تاريخ سبأ وخطتها، ومحصلها أن سبأ وثلاث ممالك أخرى فى جنوب بلاد العرب هى مصدر الطيب. (استناداً إلى ثقاة قد يكون من بينهم أندروستينيس *Androsthenes* نفسه)، وفى هذه الفقرة:

υίνετυi ό λίβανος καὶ ἡ σμύρνα καὶ κασία καὶ ἔτι τὸ κινάμωμον ἐν τῇ τῶν ʿΛϝάβων χερρονήϱω περί τε Σαβὰ καὶ ʿΑδραμύτα καὶ Κιτίβαινα (Κατάβαινα أو) καὶ Μâμάλι(Μάλι أو)

لا تدل كلمة Σαβά ، كما يعتقد الكثيرون، على اسم بلدة (هى، Σάβαι قصبة بنى سبأ) بل هى تدل على أرض سبأ، كما تدل كلمة ʿΑδραμύτα على أرض حضر موت (وقد أخطأ الكتاب المحدثون فى تفسير صيغة هذا الاسم اليونانية ومنهم بنت نفسه؛Th. Bent: *Ex-*

pedition to the Hadramut فى *Proc. R.* و

Geogr. Soc. Southrn Arabia ١٩٠٠، ص٧١ ومابعدها؛ انظر *R.E.*، العمود ١٣٠٠) وتدل كلمة Κιτίβαινα لى قتبان، ولا يعنى المصطلح περὶ Σαβά فى هذه الفقرة «حول سبأ» كمأ ترجمه مثلا مولر W.H. Müller وهارتمان Hart-mann (المصدر المذكور، ص٤٢٠) ومن جاء بعدهم من المحدثين بل يعنى «فى سبأ» أى «فى أرض سبأ».

ومن الواضح أن ثيوفرسطس يذكر فى هذا المقام أقاليم جنوب بلاد العرب الثلاثة المشهورة وإقليماً رابعاً لا يدانيها فى الشهرة هو «مملى» بوصفها المناطق التى تنتج اللبان (λίβανος هو اسم الشجرة والراتنج، وكذلك λιβανωτός هو اسم الراتنج؛ وانظر *R.E.*، العمود

١٣٠١، عن المرادفات السامية الأخرى) والمرّ (μύρον ، σμύρνα إلى آخره، ونجده أيضاً فى النقوش) والخيار شنبر والقرفة (زمت ولعل اللفظ ليس سامياً)؛ وانظر *R.E.*، العمود ١٣٠٢ وما بعده. فيما يتصل بالتفسيرات الحديثة المخطئة لهذه العبارة المشابهة لها فى المعنى التى وردت فى هيرودوت (Herodotos، جـ٢، ص١٠٧)، وخاصة فيما يتعلق بتفنيد القول الذى لا أساس له من الصحة البتة ومفاده قراءة الكلمة التى وردت فى ثيوفرسطس ΣΑΡΑ (ويقال إن معناها شحر أو شحرات) بدلا من ΣΑΒΑ ، وكذلك فى پلیناس Pliny : *Hist.* *Nat.*، جـ١٢، ص٥٢، وسولين Solin، ص٧١٠، تقرأ «سرا» بدلا من «سبأ»؛ وانظر أيضا المصدر المشار إليه فيما يختص بالفكرة العجيبة التى قال بها كليزر (Glaser، المصدر المذكور، ص١٤ ومابعدها) من أن روايات ثيوفراسطس عن ممالك جنوب بلاد العرب إنما تنصرف إلى بلاد الصومال برمتها؛ ويجدر بنا أن نذكر التفصيلات التى أوردها ثيوفرسطس (جـ٩، ص٤، السطر٢ - ٤ و٧ - ١٠) عن اللبان والمر (من حيث أن روايته فى تحديد المنطقة التى تنتجهما والقول بأنها حضرموت رواية مخطئة نتيجة لما أسلفنا ذكره من سوء تفسير الفقرة [فى Grundrissd Greographie، ص١٣٧، السابق ذكرها، ثم أيضاً فى رواية له حديثة جداً]، جـ٩، ص٤ و٥ ومابعدها) وعن بنى سبأ بوصفهم من سكان المنطقة الجبلية التى تنتج المر واللبان وبوصفهم من مصدّرى هذين المحصولين؛ وعن أمانة بنى سبأ فى تعاملهم فيما بينهم حتى أضحى السهو على الأشجار التى تحمل الطيب أمراً لا تدعو إليه الضرورة (انظر *Periplus Maris Erythraei* ص٣٢)، وعن معبد الشمس الذى كان أقدس مكان فى أرض بنى سبأ، وكانوا يستخدمونه مستودعا لحفظ محصول المر واللبان كله، وهذا دليل مفيد نستبين منه أن أهل جنوب بلاد العرب كانوا يعبدون الشمس؛ وإذا شئت الرجوع إلى تفصيلات أخرى أو أردت الوقوف على معلومات عن وجود هذه الأشجار التى كانت تحمل الطيب فى جنوب بلاد العرب فعلا فانظر (.R.E العمود ١٣٠٧

وما بعده، وانظر عن الشواهد المأخوذة من روايات الرحالة وترتيب هذه الروايات كرومان A. Grohmann : -Su *darabien als Wirtschaftsgebiet*، فيينا ١٩٢٢، ص١٢٨ ومابعدها و١٣٦ ومابعدها؛ ثم انظر عن محاولة ربط سبأ بأرض اللبان بنت R.E. Punt، العمود ١٣١٢ ومابعده).

وأقدم مصدر يونانى تحدث عن سبأ بعده هو مانقله استرابون (Starbo المجلد ١٦، جـ٤، فصل ٢) من روايات إراتوستبينيس Eratosthenes المسهبة، ومازال لهذه الروايات شأن عظيم فى الدراسات الخاصة بسبأ من الناحية التاريخية؛ ذلك أنها، هى وفقرة ثيوفرسطس، تمدنا بفكرة واضحة وضوحا لا بأس به عن أقدم الصور التى اتخذتها ممالك جنوب بلاد العرب كما عرفها اليونان والأوربيون بوجه عام فى عهد إراتوستينيس؛ وجاء فى رواية هذا الكاتب الذى استطاع، مثل ثيوفرسطس، الإفادة من نتائج حملات الإسكندر ومن دلائل البحارة والمسافرين فى القوافل أنه كان يقيم فى جنوبى بلاد العرب أربعة شعوب كبرى: Μεῖναῖοι على البحر الأحمر وقصبتهم Κάρνα ، ويليهم Σαβαῖοι وقصبتهم Μαρίαβα ثم Καταβανεῖς الذين امتدت منازلهم حتى المضايق ثم عبروا الخليج العربى، وقصبتهم Τάμνα، ثم Χατραμωτῖται فى أقصى الشرق وقصبتهم (πόλις) Χαβάτανον ؛ وكانت كل هذه البلدان مدنا زاهرة تحت إمرة ملوك مستبدين؛ وهذه الفقرة (هى وغيرها من الفقرات التى وردت فى استرابون) تتضمن أقدم الأوصاف المعروفة عن تخطيط كل مملكة من ممالك جنوب بلاد العرب الأربع مع ثبت كامل بالأمم الكبرى الأربع وحواضرها؛ ويقول إراتوستينيس إن بنى سبأ كانوا جيراناً لبنى معين ولا يؤخذ من روايته أن بنى معين كانوا يقيمون فى الإقليم الواقع على البحر الأحمر، أو أنه كان يعتقد أن بنى سبأ لم يكونوا هم أيضاً يقيمون على البحر الأحمر، وهو القول الذى خلص إليه كليزر (Glaser : *Skizze*، ص١٦) وجنح ويبر إلى الانتهاء إليه

أما التفسير الصحيح فيتفق ورواية المصادر العربية وغيرها من المصنفات اليونانية والرومانية، مثل أغاثرخيدس Agatharchides (ديودورس Diodoros، جـ٣، ص٤٦) وپلیناس (Pliny، جـ٦، ص١٤٥) فى ذكرهما لمنازل بنى سبأ على البحر الأحمر والإشارة التى وردت فى إسطفانوس البوزنطى *Stephanus Byzantinus* (Μαρίαβα μητ όπολις (Σαβαίων πρὸς τῇ Ἐρυθ ᾷ θαλάσσῃ وهو يحيل صراحة على الفقرة التى ذكرها استرابون، ومازلنا نرى فيها القول الصحيح وهو أن سبأ كانت تمتد جنوباً إلى البحر؛ ويصف إراتوستينيس مملكة سبأ مبتدئا بطبيعة الحال بالشمال (مما يبدد شكوك مولر W.M. Müller : *Studien etc.*، ص٣٦، التعليق ٢)، فيقول إن سبأ كانت فى عهده يحدها من الشمال مملكة معين، ومن الجنوب (والجنوب الغربى) قتبان، ومن الشرق حضرموت؛ وكانت أرض بنى سبأ فى تلك الأيام تمتد إلى الساحلين الغربى والجنوبى، كما كان شأنها فى عهد پلیناس (Pliny، جـ٦، ص١٥٤؛ *ad utraque maria porrectis gentibus*)؛ وإنما كانت منازلهم على الساحل الجنوبى أوسع رقعة، وهو ما شك فيه مولرّ (D.H. Müller : *Burgen*، جـ٢، ص٩٨٧) والظاهر أن هذه المنازل كانت تشمل رَيدان بين عدن وحَوَر (فى رواية كليزر، ص٢٢٠). وإنكار كليزر لرواية ثيوفرسطس التى تقول إن بنى سبأ كانوا يملكون أيضاً جزءاً من ساحل اللبان لا يقوم على أساس صحيح، بل هو خطأ محض، وكذلك لا سند للتعديل الذى اقترح إدخاله على فقرتين فى رواية ثيوفرسطس لدعم الرأى الذى ذهب إليه، وهو أن نصحح الكلمة Σαραῖον إلى Σαβαῖοι ؛ وكذلك نجد پلیناس (Pliny، جـ١٢، ص٢٥)، الذى لم يجد كليزر بدا من إدخال تعديل على روايته متبعا فى ذلك رأى شپرنكر، يردد القول بأن بنى سبأ كانوا يملكون أرضاً فى إقليم اللبان، وهو قول أمرّ به شپرنكر نفسه (*Bemerkungen etc Z.D.M.G*، جـ٤٤، ص٥٠٥)؛ واسم قصبة بنى سبأ Μαρίαβα فى رواية إراتوستينيس Er-

atosthenes وأرتميـــدورس Artemidoros هو صـــورة الاسم الـعـــربى (مـــرْيَب ومارب فى النقـوش، ومأرب فى رواية أصـحـاب الـتـواليف) مـقـــربة بقـدر الاستطاعـة مع إضافة الفتـحة فى آخر الاسم.

وكان الـ« Καταβανεῖς » فى عهد إراتوســتينيس يقطنون ذلك الجـزء من الساحل الغربى الـذى يقع جنوب سبأ، وكـذلك الجـــزء الغـربى الأقــصـى من الســـاحل الجنوبى؛ وكـــان الجـيـــران الشـــرقـيـــون لبـنـــى سـبـــأ هـم الـ« Χατραμωτῖται » وهـم آخــــر الأقــوام الذين ذكـرهـم إراتوســتـينيس (انظر .R.E العـمـود ١٣٢٤ ومـابعـده ومادة «قتبان»).

وإذا قارنا عبارات اسـترابون بالثبت الخـاص بشعوب جنوب بلاد العرب التى ذكرهـا ثيوفـرسطبر تبـين لنا أن هذين الكاتبين اتفقا فى ثلاثة شعوب هم سبأ وحضـرموت وقـتبـان، فى حين أنهـما اخـتلفـا فى اسم الـشـعب الرابع الذى سمــاه ثيوفـــرسطـس الـ Μαμάλι (أو Μάλι)، وســــمــــــــــاه استرابــــــون الـ Μειναῖοι ونحن إذا افترضنا أنه قـد وقع تحريف فى النص فـإن ذلك من شـأنه أن يجـعل الاتفـاق التام بين الكاتبين سهلا مـيسوراً، مثال ذلـك أن مـــــــورتمـان Mordtmann (.Z.D.M.G، جـ٣٠، ص٣٢٣)، قـد ذهب إلى أن الاســم Μαμάλι هو تحـــريف للاسم Μιναῖοι وكـــذلك ذهب مـــولر D.H. Müller (.R.E فى مـــادتى *Arabia*، جـ٢، ص٣٤٨ و*Chatramis* ـ حــــيث أخطأ وذكرا اسم إراتوستينيس بدلا من بـلـيـنـاس ـ وفـى *Anzeiger AK. Wien*، ١٩٠٩ ص٤) إلـى أن الاســم *MAINAIA* يمكن أن يستبـدل به على اليقين الاسم *MAMAAI* الوارد فى ثيوفرسطس، وهذا مـعناه أن الكاتبـيـن يشـيـران إلى بنى مـعين، بيـد أنه ليس ثمـة ما يدعـو إلى اعتبار التغيير المقترح فى النص، والذى يردّ أقـدم إشـارة إلى بنى مـعـين عند اليـونان إلى عـهــد الإسكندر الأكـبـر، تغـيـيـرا لا مـحيـص عنه (وقد عـارض هومل أيضـا هذا التـغـيـيـر، Hommel : *Grundriss*، ص١٣٨) عـلـى أن هـذيـن الكاتبين اليونانيين يكتـبان من وجهتى نظر مختلفتين: فـالنباتى لا يهتم اهتمام

الجغرافى بذكر ثبت كامل بممالك جنوب بلاد العرب وإنما هويتهم بالأقاليم التى تنتج الطيب، ونجد سنداً للاسم «مملى» أيضاً فيما ذكره بطلميوس (جـ٦، ص٧، سطر٥) Μαμάλα κώμη ويصر شپرنجر على (المصدر المذكور، ص٩٢ و٢٦٣ و٢٦٦) ويقول إنها هى «مَهرة» دون أن يورد شاهدا واحدا على ذلك (كما فعل هومل Hommel، المصدر المذكور، ص١٣٧ بقوله: «ولعلها ساحل مَهْرَة») واكتفى هارتمان Hartman بأن قال إن مملى هى أرض بنى معين دون أن يسوق أقل دليل على هذا.

وإذا فرغنا من عبارة إراتوستينيس وجدنا فى استرابون (*Strabo*، جـ١٦، قسم ٤، الفصل ٥ وما بعده) رواية قصيرة بعض الشئ ذكرها مصدر متأخر هو أرتميدورس عن أرض بنى سبأ. ومن حسن التوفيق أنه قال عن هذا الشعب (انظر أغاثرخيدس Agatharchides فى فوتيوس Photius الفصل ٩٧؛ ومولرّ K. Müller : *Geogr. Graec Minores*، جـ١، ص١٨٦) إنه شعب عظيم البأس يزرع فى أرضه المر واللبان والقرفة، وتنمو على ساحله أيضاً شجرة البلسم - وهى حقيقة أيَّدها الرحالة المحدثون - (انظر ثيوفرسطس، جـ٤، ص٤، سطر١٤ ὑπο-βάλσαμον) وغيرها من أشجار الطيب ونباتاته؛ ثم يلى هذا بعض المعلومات عن وفرة الفاكهة فى هذه الأرض وعن القصبة مَرْيَبَة وعن التجارة والثروة التى جناها بنو سبأ من التجارة، كما وصف زراعتهم وذكر غير ذلك من التفصيلات التى رددها ديودورس (Diodoros، جـ٣، ص٤٧) كلمة كلمة تقريباً نقلا عن أغاثرخيدس. وكان أغاثرخيدس أيضاً هو المصدر الذى استقى منه أرتميدورس، ويبدو أن هذه الحقيقة لم يقدرها المحدثون الذين يعتبرون أرتميدورس مصدراً مستقلاً بذاته؛ والظاهر أن الإشارة التى تقدم ذكرها عن وجود اللبان عند بنى سبأ تناقض تعليق استرابون (جـ١٦، القسم ٤، الفصل٢): φέρει δὲ λιβανωτὸν μὲν ἡ Κατταβανία σμύρναν δὲ ἡ Χατραμωτῖτις

الذى اعـتمـد فيـه على إراتوسـتـينيس. وحلا لهذه المشكلة ذهب بعضهم إلى أن إراتوستينيس اختلط عليه الأمر، وذهب البـعض الآخر، كـمـا نتـبين من أقـوال كتـاب كتـبوا منذ عـهد قـريب، إلى أنه كانت لبنى قتبان أراض فى بلاد اللبان، ثم عدلت أمـلاكهم فـآل جزء على الأقل من قتبان إلى سبـأ؛ وأياً ما كان نصيب هذه الأقوال من الـصحة، ومـهمـا كان الشك الذى يســاورنا بشــأنهــا قليـلا ضئيلا، فإنه يجب ألا يغرب عن بالنا أن عبارة اسـترابون لا يمكن أن تنتزع من موضعها وتقحم فى موضع آخر وتتخذ حجة بغـير سند أو دليل، ذلك أن القول بأن قتبان كانت تنتـج اللبان لا يستتبع أنها كانت دون سواها هى المنتجة له، أو أن اللبـان لم يكن له وجـود فى غيـرها من أنحاء جنوب بلاد العرب، أضف إلى هذا أن جـوهر ملاحظة إراتـوسـتـينيس إنما يوجد فى رواية استرابون فحسب.

ويسـتطرد اسـتـرابون (المجلد ١٦، جـ٤، الفصل ٢٣) فيروى نبأ حملة قام بها إيليـوس غالوس Aelius Gallus عام ٢٤ ق.م. علـى جنوب بـلاد العـــــرب، معتمداً فى ذلك على مـعلومات استقاها بنفـسه. واستـرابون هو أقدم المـصادر التى تحــدثت عن هـذه الحـملـة (انظر أيضا جـ٢، ص١١٨، جـ١٧، ص٨١٩؛ وپـــلــيـــنـــاس، جــــ٦، ص١٦٠؛ وديوكـاســيـوس Dio Cassius، جـ٥٣، ص٢٩ [زونـــاراس Zonaras، جـــــ١٠، ص٣٢])؛ وقـد كـانت هذه الحـملة أول وأخطر اتصال مباشـر بين رومة وسبأ القــاصـيـــة؛ ويروى اسـتـــرابون أن أغسطس Augustus قد شنـها طمعـاً فى الاسـتيـلاء على ثروة العـرب وخاصــة ثروة بنى سـبـأ، بـيـد أن هذه الحـملة خابت خيبة مرة. ويؤكد كليزر (المصدر المذكور، ص٤٥ ومـابعدها) أن الـسبب فى ذلك كـان جـهل الـرومـان بالبـلاد وأهلها وعـدم تجهـزهم للحملة تجـهزاً خاصا، معـارضا بذلك رواية استرابون (انظر .R.E، العـمود ١٣٤٤ ومـابعـده، والعمـود ١٣٨٠ ومابعده، فـيمـا يتعلق بمصنفـات المتخـصصين فـى الموضوع وأقوال المحـدثين عن سياسـة أغسطس فى الشـــرق من أمـثـــال فلوكل Flügel وموموسن Mommsen وونكلر Winckler وكليزر Glaser وويبر Weber وهارتمان Hartmann وانظر عن أنبـاء القـتـال التى

وردت فى استرابون وپليناس والطريق الذى سلكه غالوس فى سيره - وقد أخطأ شبرنكر مثلا فى ذكره - والانتصارات الحربية القليلة الشأن التى أحرزها الرومان واختلفت فيها الروايات: .R.E، عمود ١٣٤٤ وما بعده؛ وعمود ١٣٨٠ وما بعده)؛ وأنا أخالف الروايات الشائعة (فى دنڤيل D'Anville وكيبون Gibbon وكارل مولر Karl Müller وشپرنكر Sprenger، وهم الذين اتبعهم جميع الكتاب المحدثين تقريباً: كيپرت Kiepert، وموميسن Mommsen، وزيمه Zehme، ومورتمان Moratmann، وأغسطس مولر، Aug. Müller، ود. هـ مولر D.H. Müller وونكلر Winckler وويبر Weber) وحسبى أن أذكر فى هذا المقام أن أقصى نقطة بلغها الرومان فى حملتهم - وهى التى سماها استرابون (الفصل ٢٤) Μαρσύαβα أى مدينة الـ Ῥα(μ)ανῖται الذين كان يحكمهم الاساروس «الإلاساوس Ilasaros» وسماها Monu-mentum Ancyranum، جـ٥ ص٢٢، وپليناس، جـ٦، ص١٦٠، مَربَه - لم تكن هى مأرب قصبة بنى سبأ، وهو ما عاد فأكده كليزر منذ عهد قريب (المصدر المذكور، ص٥٧ وما بعدها) ناهجاً فى ذلك نهج ڤنسنت Vincent، وفوربكر Forbiger، وريتر Ritter، وقرره لندبيرك أيضا بحق. وفى رأى لندبيرك (*Arabica*، جـ٥، ص٨٢) أن Μαρίαβα التى ذكرها استرابون (وهى التى شاع رسمها منذ زمن كريمر Kremer بدلا من Μαρσύαβα بالرغم من أنه ليس ثمة مايبرر هذا التعديل هى بغير شك «مَرْيَمَة» التى تقوم أطلالها فى ناحية بيجان القصاب على وادى بيجان (جنوب شرقى مأرب؛ انظر وصفها فى لندبيرك المصدر المذكور، ص٢١ ومابعدها؛ وتجد المعلومات الوافية عن هذه الناحية فى الموضع نفسه، ص٣ - ٦٣؛ أما الرأى المعارض القديم فما زال يتزعمه كريمه Grimme : *Mohammed*، ص٢٠)؛ بيد أن كليزر أخطأ عندما حاول تعيين موضع هذه البلدة بالضبط، فقال - وقد انصرف ذهنه إلى Caripeta التى وردت فى پليناس، جـ٦، ص١٦٠م والتى قال عنها فرسنل Fres-nel إنها تذكرنا بخربة العربية - إن

خربة هذه هى صرواح قصبة بنى سبأ (تقع غربى مأرب)، على أن Caripeta لا تردّ إلى «خــــربة» بل إلى اسـم المكان «حـريب»؛ وأجـدر مـن ذلك بالذكـر أن لندبيـرك يربط بين الرامانيـة ـ (والحق أنه يقرأ اسـمها مـرْيبة خطأ، ويجـانبه التوفـيق إذ يقول أنـها هى Mariba Bar-amalacum الـتى وردت فـى پـلـينـاس، جـ٦، ص١٥٧) وبين مَـرْيَمَـة العربيـة وبـيـن Μαρίαμα الـتـى وردت فـى بطلميوس، جـ٦، ص٧، السطر ٣٧، كما أنه يربط بينها وبين مريمت التى ذكرت فى النقوش والتى ترد إلى Μαρίμαθα، التى ذكـرها بـطليـمـوس، جـ٦، ص٧، سطر ٣٨، ولعلهـا مريمـة الحديثـة من أعمال حضرمـوت (لا كما ظن موِرتمان ومـــولر Mordtmann-Müller : *Sabäische Denkmäler*، ص١٠٤)، بيد أنه يسجلها على أنها مدينة من مدن Μανῖται ، وهـم بنومـعـين فى العـربيـة (ص٢٤) وقـد أخطأ لندبيـرك أيضـاً بتعـيـينه الموضع (فى بيحان الدولة، وهـى ناحية جنوبى بيحان القصاب) الذى بلغه الرومان فى حملتهم والذى ذكـره ديوكاسيوس Dio Cassius بقوله إنه «أدله» (ناهجاً فى ذلك نهج كلـيـزر)؛ أمـــا الرسـم "Αθλουλα"، الذى يجب أن يكتب به هذا الاسم، فــهو بحسب قــول مولر D.H. Müller ى ث ل (وتقـرأ يثِل فـى العـادة) الذى ورد فى نقوش بنى معين؛ وقد أخطأ مومسن إذ قـــال (*Monumentum Ancyranum*، جـ٥، ص٢٢) إنه وجـد تناقــضــاً بين رواية أغـسطس عن خاتمة الحـملة (*"usque in Sabaeorum fines"*) ورواية اسـتـــرابون وحـاول مـــولر أن يعلل هذا الـتناقض بقـوله إن أغـسطس كـان يصف جنوب بلاد العرب بعبـارة عامة لم يتحر فـيها الدقة، فقال إنهـا «أرض بنى سبأ»، بيد أن الواقع أن أقصى نقطة بلغتها الحملة ـ كما قـال أغسطس بحق ـ كانت أرض بنى سـبأ، وهـى فـى رواية استـرابون، أرض بنى ردمـان (Ramanitai) أو Rha-dami التى ذكـرها پليناس. وتتـفق هذه الرواية ومـا جاء فى *Monumentum*؛ أما الـ«إلاسـاروس Ilasaros» الذى فــسـر اسمـه وشخصـه تفسيـراً مخطئاً فــهو «إلشـرح يـحـضب» الذى نعـرفـه من النقوش؛ وقد فـسر هارتمان Hartmann، ص١٥٣ ،ما بعـدها و١٧٣ إلخ) موقـفـه

من الحالة السياسية فى سبأ خلال الحملة الرومانية تفسيرات مخطئة (انظر .*R.E*؛ العمود ١٣٧١ ومابعده).

أما أنباء هذه الحملة التى بالغ شپرنكر Sprenger، ودلمان Dillmann وفابريقيوس Fabricius كل المبالغة فى أهميتها الحربية والسياسية بالنسبة لتاريخ سبأ، فقد زادت فى معرفة العالم الرومانى بأراضى جنوب بلاد العرب وأقوامها، وجاءت هذه الأنباء فيما جاءت به بمعلومات صححت الروايات اليونانية التى كانت بعد شائعة عن أنواع الطيب الذى كانت تصدره بلاد العرب؛ وقد استطاع استرابون(الفصل ٢٤)، إستناداً إلى المعلومات التى استقاها من غالوس، أن يميز بين أقسام جنوب بلاد العرب تمييزاً يقوم على بيان النشاط الغالب على سكانها، وأهم مايتميزون به من صفات. وهذا التقسيم يباين التفسير السياسى القديم لجنوب بلاد العرب الذى استقى من إراتوستينيس(إسترابون الفصل٢) وقد اعتمد تقسيم استرابون على الحالتين الاجتماعية والاقتصادية اللتين تضمنتا مثلا نظام الطبقات الذى مازال سائداً فى بلاد العرب إلى يومنا هذا، ويطابق ذلك وصف پلينياس (جـ٦ ص١٦١)، الذى يعتمد أيضا على غالوس. ويستمر استرابون فى كلامه فيعرض حياة الأسرة فى جنوب بلاد العرب بما فى ذلك مجتمع النساء وهى شهادة قورنت بعبارات وردت فى النقوش، واتخذت دليلا على أن المرأة فى سبأ كانت تتزوج بأكثر من زوج. بيد أن هارتمان (المصدر المذكور، ص٧) ينكر وجود هذا التعدد.

وثمة معلومات مستفيضة عن أرض بنى سبأ وقصبتهم وعاداتهم وطريقة معيشتهم وتكوينهم وعن جنوب بلاد العرب بوجه عام، وردت فى شاهدين مأخوذين من أغاثرخيدس (περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάττης جـ٥، ولعله ينتهى حوالى عام ١٣٢/١) وقد نقلا بلفظهما تقريبا فى فوتيوس (*Bibliotheca : Photius*) وفى ديوروس (جـ٣، ص٣٨ ـ ٤٨)؛ وكان أغاثرخيدس هو المصدر الذى أفاد منه أرتميدورس أيضاً؛ أما الروايات عن الطيب الذى كان يملأ البلاد كلها بعبير ذكى فيمكن مقارنتها بما ورد فى

هـيـــــــرودوتس، (جــ٣، ص١١٣)، ويـلـينـاس (جـــ١٢، ص٨٦) وروايـة فـــــريده (Wrede : *Reisen*، ص٨٠ عن وادى مُنتش وص٧٧ عن جـبل صداره وص٨٢ عن وادى خلافـة)؛ ويجدر بنا أن نذكر أيضاً المعلومات التى زودنا بها أغاثرخيدس عن مـدينة بنى سبأ الملكية Σάβαί ، وعن الدســتــور، وسنن الملوك وواجـبـاتهم، وكـان حكمهم وراثيـاً فى أسـرة بذاتهـا (وقـد أيدت ذلك نقـوش جنوب بلاد العرب)، وعن عـادات القوم ونشاطهم؛ وقـد أثنى عليهم فـقال إنهم جنود بواسـل، وفـلاحـون مــجـدّون، وتجار ناشطون، وبحـارة مهرة؛ وتكلم عن تجارة بنى سـبأ مع مصـر والشام وفـينيــقـيـة فى ترف بـزوا به كل من عــداهم من الـعـــرب أمـــا كلمــتـــا Σάβαι و Μαρίαβα و اللتـان وردتا فى اسـتـرابون، المجلد ١٦، جـ٤، الفصل ٢ (نقــلا عن أراتوســتنيس) والفـصـل ١٩ (نقلا عن أرتميدورس) وفى اسطفانوس البـوزنطى Stephanus Byzantinus، تحت هذين الكلمتـين، وكذلك كلمة مريليـباته Marelibat*a* (وهى محرفة عن مريبة -Ma reiaba فى رأى مــورتمان) التى وردت فــى پلـيـنــاس، جـ٦، ص١٥٥ (وهــى حـقـيقـة لم يلاحظهـا كليـزر، المصـدر المذكـــور، ص٥٨ و٦٢ و١٥٣، ٢٨٧) فإنما تعـد اسمان مختلفـان لبلدة مارب نفسها قصبة بنى سبأ؛ وللاسم Σάβαι شبـيه فـيما جـرى عليه الكتـاب العرب أحيانا من إطلاق اسم سبــأ على قصبة بنى سـبــأ مـثل الإدريسى وأبو الفـداء وابن خـرداذبة وكـذلـك التـرك (انظر مـــــورتمان: *Sabäische Denkm.*، ص٣، التعليق ١)؛ وقـد أخطأ كريمـر (المصدر المذكور، ص٩، التعليق ٢) فـيما ساوره من شك فى رواية فوتيـوس القائلة بأن القصبة تقـوم على تل غير مرتفع، ذلك أن هذه الرواية أيدها الرحـالة المحدثون أمـــثـــال أرنو Arnaud وهالفى Halévy وكليـزر (مـلاحظـة اسـتـرابون؛ ولعل عبارة «على تل تغطيـه الأشجار» يمكن اعتبارها شاهدا على اضمحلال الزروع هنالك)؛ وقـد أخطأ ريتـر (Ritter : -*Erd kunde*، جـ١٢، ص٢٤٩) وكـــريمـــر (المصـــدر المذكـــور، ص٩) وكليـــزر (المصـــدر المذكـــور، ص١٠) فـــيـمـــا استخلصوه من رواية فوتيوس (الفصل

١٠١، منتصف الصفحة) بقولهم إن بنى سبأ كانوا يوفدون من بنى جلدتهم من يستعمر أرضا فى البلاد الأجنبية، وخاصة الهند، أو من يقيم فيها محلات تجارية. وأقرب إلى الصواب أن نفهم من العبارة « στέλλειν ἀπ᾽ οἰκίας (غير متعدى)» أنهم كانوا يقومون برحلات تجارية فى البحر.

وقد أثرت الشواهد المكتوبة عن سبأ خاصة وبلاد العرب عامة وروايات التجار والرحالة، على مؤلفات اليونان المتأخرة، وكذلك على كتب الرومان منذ القرن الأول الميلادى؛ ونحن مدينون لأصحاب هذه المؤلفات وخاصة شعراء العصر السابق لحملة غالوس، بتلك الفكرة المأثورة عن بنى سبأ الأثرياء المجدودين الذين كانوا يعيشون فيما يشبه مروج من الذهب قامت فى الأيام الخالية؛ وسأمر مر الكرام على هذه الإشارات التى وردت فى الشعر، إذ ليس لها من الشأن ما للمصادر القائمة بذاتها، وحسبى أن ألاحظ أنه قد ترتب على هذه الفكرة عن سبأ، أهم إقليم فى بلادِ العرب [آنئذ] كما يفهم من لغة الشعر، أن الصفة سابايوس *Sabaeus* أصبحت بمرور الزمن لا تستعمل بمعناها المحدود الذى ينصرف إلى سبأ بل بمعناها العام: «عربى»؛ ومن ثم فإن التعابير التى استعملها ڤرجيل (*Vergil* : *Georgica* جـ١، ص٥٧، *molles sua tura Sabaei (mittunt)* جـ٢، ص١١٧ و *Solis est tuera virga Sabaeis* إلى آخره)، لا يجوز أن نتخذها حججا فى التوفيق بين الخلافات الظاهرة فى تسمية مناطق بلاد العرب الجنوبية التى كانت تنتج اللبان. ولا يمكن أيضا أن نستدل منها على أن ڤرجيل قد خص بنى سبأ بشجرة اللبان دون سائر أهل بلاد العرب الجنوبية.

أما الإسهاب الذى اتسمت به المعلومات السالفة عن هذه البلاد، وهى المعلومات المستقاة من الروايات الأصلية بفضل حملة الرومان، فنجده ماثلا أيضاً فى إشارات پليناس؛ وهذا الإسهاب يضيف تفصيلات كثيرة على الشواهد المنقولة من كتاب اليونان الأقدمين، بالرغم من أن بعض هذه الشواهد مضطرب ومحرف؛ وجلّ

البلدان التى قيل إن غالوس خرّبها، يمكن أن نتثبت من وجودها بالرجوع إلى نقوش جنوب بلاد العرب، أو بالرجوع إلى الهمدانى، وهو أول مؤلف ذكرها بعد پليناس، أو من المصادر الجغرافية الأخرى. أما رواية پليناس القائمة على معلومات جديدة عن بلاد العرب مستقاة من غالوس، أو لعلها كانت تصل إلى رومة بطرق أخرى من حين إلى حين، فلها شأن تاريخى من حيث أنها تذكر قوما لم يتناولهم استرابون أو أغاثرخيدس. وقد غير هؤلاء القوم الأحوال السياسية فى سبأ تغييرا بقى على مر الأيام؛ وذكر پليناس (ولعله نقل ذلك عن جوبا Juba) جـ٦، ص١٥٨، بنى حمير بعد بنى معين وبنى ردمان فى كلامه عن الشعوب العربية، ثم عاد فى ص١٦١ فاستشهد صراحة باستكشافات غالوس واعترف بأنها المصدر الذى استقى منه فى حديثه عن هذا العهد، واستلفت النظر بكلماته: *mimerissimos esse Homeritas* إلى حقيقة تعد نقطة التحول فى تاريخ سبأ، ألا وهى قيام بنى حمير (*Homeritae* و Ὁμηρῖται عند اليونان)؛ وإشارته هذه تعد أقدم إشارة بقيت لنا عن بنى حمير وسلطانهم. وفى زمن غالوس كانت السيادة السياسية فى جنوب بلاد العرب قد خرجت من يد بنى سبأ الذين كانت تحكمهم أسرة «ملوك سبأ» القديمة، وانتقلت إلى بنى حمير تحت إمرة ملوك لقبوا بلقب «ملوك سبأ وذى ريدان». وقد روى غالوس بلهجة قاطعة أن بنى حمير كانوا شعباً غالبا على جنوب بلاد العرب. والنتيجة الصحيحة لذلك هى أنهم كانوا فى تلك الأيام أصحاب النفوذ والسلطان. وهذه الرواية تبدو من النظرة الأولى متمشية تمشيا منطقياً مع النتيجة التى استخلصها كليزر (*Die Abessinier*، ص٣١) من النقوش ومحصلها أن بداية حكم بنى حمير كانت فى القرن الثانى ـ أو على الأكثر فى القرن الأول ـ قبل الميلاد، كما أنها تعد شاهدا ينقض المحاولة التى حاولها مورتمان وممسن وهارتمان وغيرهم(*Mordtmann, Mommsen, Hatmann*) لرد هذه البداية إلى مابعد مستهل العصر المسيحى، أو قل إنها لاتساعد غيرهم مثل كريمر ومولر

(Kremer D. H. Müller) ومن إليهما فى محاولاتهم التى رموا بها إلى جعل هذه البداية حوالى نهاية القرن الأول قبل الميلاد ؛ ولم يشأ كليزر (المصدر المذكور، ص٣٨) أن يقطع بأنها كانت حوالى سنة ٧٠ قبل الميلاد، ذلك أنه يقول إنها حدثت «فى تاريخ تال لسنة ١٧٥ قبل الميلاد، بيد أنها لم تحدث على التحقيق بعد مولد المسيح عليه السلام، ثم يزيد بأن ثمة مايغرينا على اتخاذ سنة ١١٥ قبل الميلاد بداية لحكم بن حمير، على أن من العلماء من يعترض على هذا القول (ص٣١ وما بعدها، وكذلك ويبر *Arabien vor dem* : Weber *Islam*، ص٣٣؛ هومل *Ges-* : Hommel *chichte des alten Morgenlandes* (Sammlung Göschen)، ليپسك ١٩٠٨، ص١٤٨ ومن ثم تنهار الأقوال التى ذهب إليها كل من شپرنجر (المصدر المذكور ص٧٦ ومابعدها، ٢٢٥) ودلمان (المصدر المذكور ص٢٠٤) وهارتمان (المصدر المذكور ص٤٦٩، التعليق ١) من أن قيام سلطان بنى حمير وحملة الرومان كانا متعاصرين، بل ينهار أيضا ما ذهبوا إليه من أن ثمة علاقة سببية بينهما.

ونجد إشارة أخرى إلى مملكة بنى حمير فى پليناس جـ٦، ص١٠٤ *intus oppidum regia eius, appellatur Sapphar* أى أن *Sapphar* = ظفار وهى قصبة بنى حمير) على أننا نستبين من روايته أن بنى سبأ كان لهم بعد أيام جوبا شأن ومقام، بالرغم من أنهم كانوا قد فقدوا سيادتهم على جنوب بلاد العرب، ولم تكن رقعة الأرض التى يحكمونها أصغر مساحة من تلك التى كانوا يحكمونها أيام إرانوستينيس؛ أما عن المسائل الأقل من ذلك أهمية فحسبنا فى هذا المقام أن نقول إننا نجد فى إشارات بليناس (جـ٦، ص١٦١) إلى حياتهم الاقتصادية وثروتهم المصطلح *agrorum rigua* ويؤيده ما ورد فى النقوش عن نظم الرى القديمة فى جنوب بلاد العرب (الآبار والقنوات والسدود وصهاريج الماء) وما ورد فى روايات الهمدانى عن الرى (انظر مايلى). أما عبارة *mellis ceraeque proventus* (انظر استرابون، جـ١٦، القسم٤، الفصل٢) التى ذكرها پليناس بعد ذلك مباشرة فتتفق والحقيقة المعروفة، وهى أن جل المناطق الجبلية فى جنوب بلاد العرب

غنية بالشهد (انظر شپرنكر، المصدر المذكور، ص٢٤٩ كليزر، المصدر المذكور، ص٢٩ - عن أدلة وجود الشهد والشمع فى ناحية ريدان: وانظر أيضا Landberg : *Arabica*، جـ٥، ص٢٣٨؛ Bent : *Expedition* ؛ ص٣٣٠ ، *Southern Arabia*، ص١١٧؛ Harris : *Journey A.* ص٢٢، وغيرها من روايات الرحالة؛ وانظر روايات الهمدانى فى كتابه جزيرة العرب، ص١٠٣ و١٠٥ و١٢٣ و٥٩٤)، أما العبارات السابقة لذلك فى پلينـاس وهى: *Silvarum fertilitas odor-ifera* (انظر أغاثرخيدس فى فوتيوس، الفصل ٩٥، وديودورس) فتشير إلى الثروة التى كانت لبنى سبأ فى إقليم اللبان (شبرنكر، المصدر المذكور، ص٢٥٠) وتشير العبارة *auri matalla* إلى وجود الذهب هناك، أى فى المناطق الساحلية (انظر أغاثرخيدس، الفصل ٩٥، عن أرض «الدباى» الغنية بالذهب؛ استرابون، جـ١٦، القسم ٤، الفصل ١٨؛ بلينـاس جـ٦، ص١٥٠ عن *auri metalla* الخاصة بـ *litus Hamaeum* وخاصة الهمدانى، ص١٥٣ و١٧٧ وغيرهما عن مناجم الذهب فى جنوب بلاد العرب) والرحالة المحدثون مثل هالفى وكليزر (كليزر المصدر المذكور، ص٦٩، *Punt*، ص٧٧) يميلون إلى التماس وجود مناجم الذهب فى عسير وحدها أو فى ساسو (شرقى بلاد الصومال)، ولكن ليس ثمة احتمال بوجود إشارة فى عبارة پليناس تنصرف إلى شرق إفريقية. ويميل شپرنكر، (المصدر المذكور، ص٢٤٩) أيضا إلى القول بوجود المناجم فى داخل البلاد ويمكن مقارنة ملاحظة پليناس (جـ١٢، ص٥٨) عن جمع اللبان بأقوال ياقوت (المعجم، جـ٣، ص٥٧٧). وثمة حقيقة ذكرها پليناس (جـ١٢، ص٥٤) لها شأنها فى تاريخ الحضارة أيضاً، وهى أن جمع اللبان كان يعد عملا دينياً، وأن بنى سبأ بوصفهم سادة أرض اللبان هم وبنى معين كان يسمح لهم دون غيرهم بالنظر إلى شجرة اللبان (عندمايتناولونها وفقاً للطقوس ويقال أيضا إنه لم يكن هناك أكثر من ٣٠٠٠ أسرة متميزة ادعت لنفسها الحق الوراثى فى ملكية أشجار اللبان دون

غيـرها: *Sacros vocari ob id nec ullo congressu feminarum funerumqeue, cum incidant eas arbores aut metant, pollui.*

وقـد اقـتـرح شـبـرنكر (المصـدر المذكـور، ص٩٢) وكليـزر (المصـدر المذكور، ص٣، ص٤٤) إدخال تعديلات فى هذا النص ليس ثمـة مايبـررها على الاطلاق، ومازالت عـبارة *Congressus feminarum funerumque* تمت بـصلة مـا للجنابة فى الإسلام إلى يومنا هذا، وإن كانت هذه الصلة تتـفاوت قوة وضعـفا (النجاسـة؛ شبـرنجر، المصـدر المذكور، ص٢١٩)؛ ويقـول هارتمان (المصـدر المذكـور، ص٤١٥)، إن العـبـارة التى وردت فى پليناس، تلـقى فيـما يظهـر شـيئـاً من الضوء علـى كره المسلمـين حـرق البـخـور ومـا إلـى ذلك فى الجنازات. وقد ناقش دى غوى *de Goeje* هذا الرأى (*l'encensement des morts chez les anciens Arabes* فى *Actes du 14 Congrés intern .des Orientalistes*، جـ٣/١) وانتهى من بحـثه إلى أنه كـان محظوراً فى جنوب بلاد العرب اسـتعمـال اللبان فى الجنازات، فى حين أن شيئا من ذلك لم يكن معروفا فـى شمال بلاد العرب، بيد أن كاتباً قديماً مثل پليناس (جـ١٢، ص٨٢) يتـكلـم عن *Nominum etiam in morte* فى بلاد العرب السعيدة، ويؤيد الرحالة المحدثون أيضاً استعمال البخور فى الجنازات. ومن المعلـومات المفـيـدة بالنسـبـة لتـاريـخ جنوب بلاد العـرب القديم ما نجده من أن پليناس ظل يذكر فى عهد جوبا وغالوس الشعوب الأربعة نفسها التى يذكـرها إراتوستينيس على أنها الشعوب الكبرى ذات النظام الملكى، وهى سـبـأ، ومـعـين، وقـتـبـان، وحـضـرمـوت (*Chatramotitae*؛ أمـا الكلمـات التى فى جـ٦، ص١٥٤، والتى تلت ذكـر بنى سـبـأ وهى: *Corum pars (Sabaeorum Atramitae quorum caput Sabota* إلخ؛ جـ١٢، ص٥٢: *Atramitae pagus Sabaeorum in monte excelso, a quo octo mansionibus distat regio eoúrm turifera*) (وكـذلك Solin ص١٧٠: *Atramitae pagus Sabaeorum* الذى يعتـمد على پليناس، وهى حـقـيـقـة لـم يسلم بهـا شـپـرنجر، المصـدر المذكـور، ص٢٩٦ وكليـزر: *Punt*، ص٤٧)، فـتـبـين أن حضرمـوت كانت فى زمن جوبا (لا فى

القرن الأول قبل الميلاد فحسب كما ظن كليزر فى *Punt*، ص٤٦) قد أضحت جزءاً من سبأ، وأن سبأ كانت تمتد إلى أبعد من ذلك شرقاً، ومن ثم فإن تغييراً فى توازن القوى فى جنوب بلاد العرب كان قد تم، فى حين كان بنو سبأ مستمرين فى سعيهم إلى التوسع، ويتكلم بنت Bent : *Southern Arabia*، ص٤٩ و٢٤٠ و٢٦٥ و٢٦٩ عن خرائب آثار بنى سبأ فى المنطقة الساحلية من ظفار قرب مرباط)؛ وتؤكد الكلمات التالية: *regia tamen omnium Marelibata* (مريبة Mareiaba، انظر ما تقدم)، مرة أخرى سلطان سبأ على حضرموت ومكانة مأرب بوصفها قصبة المملكة بأسرها(انظر ما سبق أن ذكرناه عن التعديلات المخطئة في النص الذى ورد فى پلينياس وسولين؛ أما العبارة الجوهرية عن نقل اللبان فقد وردت فى جـ١٢، ص٣٢ (*..tus Collectum Sabotam convehitur... ibi decumas deo quem Vocant Sabin mensuranon pondere sacerdotes capiunt nec ante mercari licet.*) ومن ثم فقد كان لابد للبان أن يمر بقصبة حضرموت سبوتة *Sabota* (شبوة فى النقوش، وقد ذكرها الهمدانى أيضا، وهى الآن موقع خرب بين بيجان وشبام) ويؤدى عنه المال فيها؛ ويقول كليزر (المصدر المذكور، ص٢٧) إن عادة فرض الضرائب مازالت باقية عند كثير من القبائل؛ وقد نقل مولر من النقوش (D. H. Müller : *Burgen*، جـ٢، ص١٠٢٤ التعليق ٣، وارجع فى شأن النقش إلى هالفى Ha-lévy، المصدر المذكور، ص١٨٧) رواية مشابهة لرواية التى تقول إن المعبد كان يفرض الضرائب على أنواع الطيب (انظر أيضا Rhodokanakis : *Studien*، جـ١، ص٦، وفى كليزر ٤٨٠ = Anraud ٥٣، وقارن أيضا رواية ثيوفرسطس، جـ٩، ص٤، عن العشور التى كان يأخذها مشايخ معبد هليوس السئبى من محصول اللبان، وانظر لندبير: دثينة ص٤٥٧ عن عشور المحصول التى تؤدى للمشايخ)، وقد اعتبر مورتمان (Mordtmann: *Sabäische .Denkmaler* ص٥٧) أن الإله سابس (*Sabis*) هو إله القمر سين؛ بل هو دأب فيما بعد تفسير الاسم سابس بأنه سين (*Z.D.M.G.*، جـ ٤٤، ص ١٨٦) ؛ وزعم البعض أيضا

بأن عبارة پليناس تشير إلى إله القمر، وكانوا حينا يصطنعون الحذر الواجب فى هذا الشأن، وحينا ينظرون إلى ذلك نظراتهم إلى حقيقة مقررة. على أن سابس ليست له علاقة بإله القمر، بل إن النص فى پليناس يوحى بأن سابس يشير إلى سبوتة؛ أضف إلى هذا أن ثيوفرسطس يتحدث عن إله الشمس، ولا يستدل من هذا بطبيعة الحال على أن سابس هو إله الشمس كما يقول ريتر وشپرنكر وكليزر وغيرهم. وهكذا يظل الاسم بالرغم من هذه التحقيقات بغير تعليل، وربما كان صيغة اسم لم ينشأ فيما يظهر من سوء فهم النص أو تحريفه، وإنما كان معناه «(سيد أو رب) سبوتة» (شبوة، وهو إما أن يكون ذا شبوة أو شبوى، وهو الأغلب، انظر *R.E.*، تحت كلمة Sabis). ولا تعد الإشارة السالفة الذكر إلى بنى حمير والتى ذكرها بليناس أقدم الإشارات المعروفة فى التواليف عن هؤلاء القوم، بل إن أقدمها هو كتاب «رحلة بحرية إلى بحرية إريثره» (*Periplus Maris Erythraei*) والظاهر أنه أقدم من مصنف پليناس، وأحدث من المصادر الرئيسية التى استقى منها، وهو فى الحق يختلف تاريخ تأليفه ـ كما حاولت أن أبين فى *R.E.*، عمود ١٤٦٢ وما بعدها ـ عن التواريخ السابقة التى اقترحها دلمان، ومومسن، وهارتمان، وكليزر وغيرهم، ذلك أنه قد ألف فيما يظهر بين سنة ٤٠ وسنة ٥١ على الأكثر، وربما يكون قد ألف بين عامى ٤٠، ٤٥. وتلقى الرواية التى وردت فى كتاب الرحلة (الفصل ٢٣) شيئاً من الضوء على الحالة السياسية، ومفاد هذه الرواية أن تشريبائيل Charibaël الملك الشرعى لبنى حمير وجيرانهم بنى سبأ كان يحكم البلاد من قصبته ذلفار Saphar. ومن ثم فإن سبأ كان يحكمها بنو حمير عند كتابة هذا المصنف. وكانت ظفا ـ (قرب بريم) هى قصبة «ملوك سبأ وذى ريدان»، وهو تحقيق لم يستطع لندبيرك (*Arabica* جـ٥، ص٥٠) أن يدحضه. ولم تصبح مأرب قصبة الملك، وكذلك نجد Σαβαείτης الصيغة المصرية للاسم Σαβαι، فى نقش بنى يكسوم، وهذا من شأنه أن يؤيد أيضا المخطوط الذى نص فيه على الرسم Σαβαείτου مما يعارض

التـصـويب الذى اقـتـرحـه النـاشـر (*Fabricius*، ص٦٠، نقـــلا عـن *Sal-masius*)، ولعــل الملـك الحـمـيـرى تشريبائيل هو «كربائيل وتريهنعم» ملك سبـأ وذى ريدان المعروف من الـنقوش ومن السكـة، وعلى هذا ينهـار المذهب الذى ذهب إليـه هارتمان فى تحـقـيق شخصه (المصدر المذكور، ص١٥٤ وما بعـدها و١٧٣وما بعـدها) هو والأسس التى بنى عليها.

وقـد قـامت ثورة عـاتيـة فى تاريخ سبأ فى المدة ما بين إقامة نقش أدوليس *Aduli Corpus inscr. Graec*، جـــ٣، ص٥١٢٧ب) حـوالى الثـلث الأولى من القـرن الثـانى الميـلادى، أى سنة ١٢٧ تقـريبا، وإقـامة نقش بنى بكسـوم ذى اللغتين فى منتـصف القرن الرابع (قبل عام ٣٥٦)؛ ويذكر ملك بنى يكسوم فى نقش أدوليس أنـه شـهـر الحـرب من Λευχὴ κώμη (الحَوراء) متـجها إلى الجنوب حــتى بلغ أرض بـنى سـبــأ؛ وبينما نجده قـد اضطر إلى التوقف فى حملة عند الحـدود الشمالية لسـبأ، نجد أن عزانا، الذى أقـام النقش ذا اللغـتين، كان يلقِّب نفـسه «بملك يكسوم وحمـير وسـبـأ» إلخ؛ ومن ثمّ فـإن أهم النواحى فى جنوب غـربى بلاد العـرب كان قـد غـزاها بنويكسوم فـى مسـتهل القـرن الثـانى الميـلادى. ولا أســأس للشكوك التى ساورت دلمان وهارتمان وغـيرهما حول صـحة هذا الغـزو الذى تشهـد به النقوش بذكـرها السفراء *ad gentem Oxumitarum et Homeritarum* (*Cod. Theod*. جـ١٢، ص١٢، سطر ٢)؛ وإيراد حمـير قبل سبـأ فى سلسلة الألقاب يمكنّ المرء من أن يسـتنتج أن حمـير كـانت المملكة الأصلية، وأن سـبأ كانت بالنسبـة إليها فى المحل الثانى، ذلك أن سبأ لم يكن قد خمل ذكـرها بعد؛ ويمكن مـقارنة اللقب المزدوج الذى أطلق على ملك حمـير فى كتـاب الرحلة *Periplus* باللقب الرسـمى الذى ورد فى النقوش.

وشهادة النقوش الحبشية بأن عزانا كان ملك حمـير وسبأ تتفق، كـما يؤكد كليــزر (*Die Abessinier*، ص٥ ومـــا بعـدهـا)، ومـا نلاحظه مـن أن نقـوش جنوب بلاد الـعـرب من نهـايـة القـرن الثالث إلى الربع الأخير من القرن الرابع قد خلت من ذكـر ملوك اليمن؛ ثم إننا لا نجد ذكراً لملوك اليمن إلا فى سنة ٣٧٨

ميلادية، ثم يتردد ذكرهم بلا انقطاع حتى الربع الأول من القرن السادس حين غزا الأحباش (سنة ٥٢٥م) جنوب غربى بلاد العرب مرة أخرى؛ وكان قيام سلطان مملكة بنى يكسوم فترة توقف قطعت العهد الأخير من حكم مملكة جنوب بلاد العرب. وقد اتخذ ملوك بنى يكسوم منذ بداية دولتهم عام ٣٠٠م لقبا مطولا هو «ملوك سبأ وذى ريدان وحضر موت ويمنات» بدلا من اللقب القديم «ملوك سبأ وذى ريدان».

ونخلص من روايات بطلميوس - وهو إذا استثنينا الإشارات القليلة الشأن التى ذكرها، المصدر اليونانى المكتوب عن سبأ الذى يلى *Monumentum adulitanum* فى الترتيب الزمنى - إلى أن بنى سبأ (جـ٦، ص٧، سطر ٢٣) عادوا لايملكون فى خريطته تلك الرقعة الكبيرة من الأرض التى كانت لهم حتى فى الزمن الذى يشير إليه استرابون و`پليناس، ذلك أن ملكهم اقتصر فيما يظهر على النصف الشمالى من إقليمهم الأول؛ أما بنو حمير فكانوا يسكنون جزءاً كبيراً من الساحل الجنوبى، وكذلك ذكر بطلميوس شعوبا أخرى أصغر من بنى حمير كانوا يسكنون إقليم جنوب بلاد العرب، ولاشك فى أن هذا الإقليم كان من أملاك بنى سبأ إلى عهد متقدم يرجع إلى نهاية القرن الثانى الميلادى؛ وقد فسر بعض العلماء منذ عهد قريب كلمات بطلميوس Κοτταβανοὶ μέχρι τῶν Ἀραβίων ὀρῶν, ὑφ' οὓς ἡ Λιβανωτοφόρος χώρα تفسيرا مخطئا، فقالوا إنها تدل على أن إقليم اللبان قد آل حكمه بعد بنى سبأ إلى بنى قتبان؛ وقد بنيت افتراضات أخرى على ما قيل من أن القتبانية كانوا بعد مستقرين فى ذلك الإقليم بالرغم من أنه لم يكن ثمة مملكة مستقلة لبنى قتبان هنالك فى ذلك الحين؛ ويستدل من تراكيب بطلميوس اللغوية والواضحة وطريقته فى التعبير أن الأمر على العكس من هذا تماما، ذلك أن ὑπό مع المجرور تعنى «إلى الجنوب من» أو «يقع أسفل»؛ ويفرق بطلميوس جغرافيا بين إقليم اللبان ومنازل بنى قتبان، بيد أن شپرنجر (ص٢٦٤ ومابعدها)، قد اعترضت رأيه المخطئ أيضا الرواية القائلة بأن بنى قتبان «طردوا من هذه الأملاك» فى زمن بطلميوس.

ويتفق بطلميوس والمصادر العربية فيذكر لنا عهداً أخذت فيه سبأ تضمحل شيئاً فشيئاً؛ أما الإشارات العارضة إلى سبأ التى وردت فيما ألفه أصحاب كتب تقويم البلدان الإغريق فى القرون الأولى للميلاد فليس لها قيمة فى ذاتها. ولا نجد لاسم سبأ ذكرا فى مؤلفات اليونان والرومان منذ نهاية القرن الرابع الميلادى، اللهم إلا إشارة واحدة عارضة قائمة بذاتها إلى بنى حمير الذين أخذ اسمهم يطلق بالتدريج على جنوب بلاد العرب بأسره.

وقد استطاع شپرنكر (المصدر المذكور، ص٢٤٦)، منذ نصف قرن فحسب، أن يقول إن الإغريق وپليناس هما المصدران الوحيدان اللذان زودانا بمعلومات عن سبأ. والحق أن معلوماتنا عن تاريخ جنوب بلاد العرب القديمة التى كنا إلى عهد قريب إنما نستطيع أن نضيف إليها القليل من الإشارات القائمة بذاتها فى العهد القديم وروايات العرب التى لا تشفى الغليل لافتقارها إلى السند التاريخى، قد ازدادت زيادة عظيمة بفضل ما وجدناه فى النقوش وخاصة فى جنوب بلاد العرب، كما أن التقدم المطرد فى دراسة تاريخ الشرق القديم قد ألقى ضوءاً جديداً على تأريخ سبأ.

ومع ذلك فإن المستكشف كليزر (المصدر المذكور، ص١٥٩)، الذى اشتهر بما كشفه من الكتابات القديمة، لا يتردد فى القول بأن التفسير الصحيح للروايات القليلة التى وردت فى المصنفات القديمة لا تقل حاجتنا إليه عن حاجتنا إلى تفسير نقوش سبأ؛ وهذه النقوش هى والفقرات التى وردت فى المصنفات القديمة يكمل ويفسر بعضها بعضاً. ومهما يكن من شئ فإنه يجب ألا نغض النظر عن مصادرنا الأخرى اعتمادا على ما للنقوش من أهمية حاسمة فى دراسة تاريخ السياسة والثقافة؛ وكونها مصدرنا التاريخى المباشر الوحيد، يجعلها أهم ما بين أيدينا من مادة لبحث ماضى سبأ وجنوب بلاد العرب بصفة عامة. ويقترن تاريخ فتح هذا الكنز العامر من

مـواد البحث الذى لم ينـفد مـعينه بعـد بأسماء قليلة جداً، مـنهم كارسـتن نيبور (Carsten Niebuhr)، عـضو البـعثـة التى أوفـدتها الحـكومة الدنمركـيـة إلى هذه البـلاد عام ١٧٦٣. وقـد اجتـاز نيـبـور جنوب بلاد العرب، مـن لحيّة إلى مـخا وتعـزّ وصنعـاء، وكان مـعنياً بصـفـة أخص بالأبحـاث الجغـرافية والأبـحاث الخاصة بالسلالات وبالتاريخ الطبيعى، وقد أبلغ نيبـور أول ما أبلغ، عن وجود نقوش قـديمة فى أطلال ظفـار (جنوب غربى يريم) قرب صنعاء (*Beschreibung von Arabien*، كـــوبنـهــــاغن ١٧٧٢، ص٩٤)، بنـاء على مــــاقـــام بـه من تحريات؛ على أنه لم يكن قد رأى النص نفسه اللهم إلا نســخة من نقش أرسلها إليه رجل هولندى. وكان سـيتزن -Seet zen أول من حمل إلى أوروبابعـد نيبور المعلومات الأولى عن نقوش جنوب بلاد العـرب، وسـيـتـزن هـذا رجل من أهل أولـدنبـــــــورغ (Oldenburg)، أثارتـه معلومات نيبور فنسخ النقوش التى فى ظفار وما حولهـا عند عودته من صنعاء إلى عدن (١٨١٠)؛ وقد نشرت فى سنة ١٨١١ نسخ الخمسة نصـوص السبئية القصيرة القليلة الشأن التى أرسلها إلى أوروبا، وبالرغم من أنها اسـتعصت على الفـهم أول الأمر إلا أنهـا كانت البـداية المتواضعة لعلم الدراسـات السبئية؛ ولم يكن النـاس يدركـون إطلاقـــا فى ذاك الحـين مـا سـيكون لهـذه النقـوش من شأن فى المستقـبل؛ ثم تقدمت الأبحاث تقـدمـاً آخـر على يد ولسـتـد Wellsted (١٨٣٤/ ٥: كشف نقش حـصن الغراب على سـاحل حـضـرمـوت، ونقش نقب الحـجر) وكـرتندن Cruttenden (١٨٣٦: خمس قطع سبئية صغيرة فى صنعاء)، وكـــلا الرجلين إنكليـزى، ثـم على يد فريده Wrede (١٨٤٣ولم ينشر التقرير عن رحلاته فى حضـرموت وعن نسخة نقش عُـبنَة الحضـرمى إلا سنة ١٨٧٠ نقلا عن أوراقه التى خلفـها بعد وفاته، وكـــان ناشـــرها مـــالتـــزن Maltzan) وغيـرهم، ويجدر بنا أن نخص بـالذكر من هؤلاء العلمـاء أرنو Arnaud، وكـان سنـة ١٨٤٣ أول أوربى زار مـــــأرب

ومهد الطريق الذى سلكه فيما بعد مستكشفون كانوا أكثر منه توفيقاً (تجاهلهم كليزر: *Petemann's Mitteil.*، ١٨٨٧، ص٢٧)، وقد أعد أرنو فى مأرب، كما أعد فى صنعاء وصراوح، نسخاً من النقوش بلغ مجموعها ٥٦ نقشا، وجلها قصير. وقد زاد ماكسبناه من المعلومات زيادة عظيمة بما حصلنا عليه من الحجارة المنقوشة وألواح البرونز من عمران بفضل شغلان Choghlan (١٨٦٠). ثم اشتهر، كسينيوس Gesnius (١٨٤١) ورديكر Rödiger (١٨٤١ و١٨٤٢) وأوسيندر Osiander (١٨٥٦ و١٧٦٣/٤)، بحلهم رموز هذه النقوش وتفسيرها؛ وتنحصر أهمية «ابن سفير» Eben Safir فى أنه وصف لليمن؛ وهو الوصف العبرى لرحلات يعقوب سفير Jacob Sa-phir (جـ١، ١٨٦١؛ جـ٢، ١٨٦٦) وكان قد رحل من الحديدة إلى عمران عن طريق صنعاء ثم عاد إلى عدن. ونحن ندين بالفضل لمولر D. H. Müller (*Burgen* : جـ١، ص٦ ومابعدها) ذلك أنه كان أول من أذاع أمر هذا الكتاب بين الناس، وقد اتخذه هالفى دليلا. وبزغ فجر عصر جديد فى دراسة النقوش بفضل النتائج المثمرة التى أسفرت عنها رحلة جوس Jos المشهودة، ويحق لنا أن نقول إن هالفى Halévy كان أول أوربى بعد أيليوس غالوس أفلح (فى سنة ١٨٦٩) فى السفر من صنعاء حتى بلغ وادى نجران رأسا، ثم دخل أرض الجوف فى جنوب بلاد العرب، قصبة بلاد معين القديمة، وزار عدة مواقع عربية قديمة جداً غنية بنقوشها، ولم يكن قد شاهدها حتى ذلك الحين أوربى سواه، وكان الكسب العلمى المحقق من هذه الرحلة الكشفية التى لم يقدرها معاصرة المباشرون حق قدرها، يشمل ٦٨٦ نسخة من النقوش خمسين منها (حوالى ٣٠ من معين) على شئ من الطول (نشرت فى *J.A.*، ١٨٧٢)، وهى تعد أهم ما أضيف إلى ذخيرتنا من النقوش إلى ذلك الحين، وقد حققت نجاحا عظيما فى الأطوار الأولى، ومن ثم ساعدت على وضع الأساس العلمى الصحيح للأبحاث السبئية، وأتاحت لنا معرفة المصادر

اللازمة لدراسة التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب؛ وقد كشف عن بعض النقوش الجديدة بفضل رحلة الكابتن مايلز Captain Miles (وفرنرمنزكر Werner Munziger) فى وادى ميفعة (١٨٧٠)؛ أما رحلات هنريخ فون مالتزن Heinrch von Maltzan (١٨٧٠/١) فى مناطق اليمن وحضرموت الساحلية) وميلنكن Milingen (١٨٧٣من الجديدة إلى صنعاء) ومنزونى *R.* Manzoni (١٨٧٧ـ ٨٠ بين عدن وصنعاء والجديدة) وشاپيرا Schapira (١٨٧٩من عدن صنعاء وناحيّتها ثم العودة إلى الجديدة) ثم رحلة هاريس Harris الأحداث عهداً (*Journey through the Yemen* لندن ١٨٩٣) فليس لها شأن يذكر من حيث الكتابات القديمة بل يقتصر شأنها على الناحية الجغرافية؛ ثم إن لمصنف منزونى وأبحاث مالتزن فيما بعد قيمة أيضاً فى دراسة اللهجات؛ وقد تمكن النمسوى لنكر S. Langer (١٨٨٢) الذى ضحى بحياته فى سبيل البحث خلال رحلاته لكشف الكتابات القديمة من الجديدة إلى صنعاء ثم إلى عدن (كما فعل سيتزن قبله وكما فعل هوبر Huber من بعده) من الحصول على نسخ لاثنين وعشرين نقشاً (الأرقام من ١٩ ـ ٢٢ إنما هى أرقام فردية)؛ ونجد تفصيلات أخرى عن تاريخ الكشف العلمى فى بلاد العرب فى رسائل Weber : *Arabien vor dem Islam*، ص١٠ ومابعدها (وهى تتضمن أيضا معلومات عن تاريخ الحضارة وعن محتويات النقوش وأبجدياتها ولغتها)، وعلى الأخص مؤلفه *Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glasers* (*Der Alte Orient* جـ٨، ص٤، ١٩٠٧) وبيان هومل فى هلپرخت Hilprecht : *Explosations*، ص٦٩٣ ومابعدها (انظر أيضاً *Chrestomathie*، ص٦٣ ومابعدها مع المصادر)؛ وبدأ كليزر النمسوى عصراً جديداً فى هذا الفرع من البحوث بفضل رحلاته فى بلاد العرب، وقد فاق عدد ما كشفه من الكتابات القديمة بكثير (ومجموعها يزيد على ألفى نقش) كل الجهود التى بذلت فى هذا الميدان من قبل؛ وقد تحققت نبوءة مولر (D.H. Müller : *Burgen*، جـ١، ص٣٤٠) «بأنه

مـــازال فى الســـويداء رجـــال بواسل سوف يكـرسـون حيـاتهم لخدمـة العلم ويأخذون على عاتقهم كشف هذه البلاد وجمع النقوش» فى شخص كليزر على نحـو لم يكن يحلم بـه أحد؛ فـقـد قـام وحده أولا بثـلاث رحلات من ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤ (من الجديدة إلى صنعـاء ومنها قام بثـلاث جولات استكشـافية شـمال هذه الجـهـة وغـــربهـا) ومن ١٨٨٥ ـ ١٨٨٦ (من الحديدة إلى صنعـاء ومنها إلى الجنوب الشرقى والشـرق حتى بلغ عـدن، ثـم كـشف أطلال ظفـــار) ومن ١٨٨٧ ـ ١٨٨٨ (من عـدن إلى صنعـاء ومنها إلى مأرب، حـيث نسخ وحده ما يقرب من ٤٠٠ نقـش، فى حين أن أرنو وهالفى مـعـا لم يحـصـلا إلا على ٤٤ نسـخـة جلهـا قطع صـغـيـرة) وتمكن بفـضل هذه الجـولات من أن يزيد على ذخيرتنا ١٠٣٢ نقشا تقريبا علاوة على خرائط نظرية وملاحـظات لغوية ونحو ٦١٦ مـخطوطاً عـــربيـاً؛ وقـد نشـرت الأكاديمـية الفرنسـية (.C. I. S المجلد ٤، جـ١ ـ ٣) جزءا من المخـطوطات؛ ونجد حجـارة منقوشـة كثيـرة (معظمـهـا من مـعـين) فى لندن وغـيـرهـا فى برلين (نشـرها مـورتمان عام ١٨٩٣)؛ وكـان جلّ المخـطوطات من نـصـــيب برلـين والمتحف البـريطانى (انظر ريو C. Rieu: *Suppl to the cat. of Arabic MSS. in the B.M.* لنـدن ١٨٩٤)؛ ويجـــدر بـنا أن نخص بالذكر من الكتـابات القديمة التى كـشفـهـا نقش حَـدَقان ونقش صـرواح العـظيم وهـو من أعظـم المســتـندات التاريخية شأنا فيما يتصل بجنوب بلاد العـرب (وقـد عـاد من رحلتـه الرابعـة بملخص آخـــر كـامل له)، والنقـــشـين العظيمـين من مأرب المتعلـقين بانقطاع السـد، وكـانت رحلتـه الرابـعـة أنجح رحـلاته جمـيعـاً (١٨٩٢ ـ ١٨٩٤ من عدن الى صنـعاء حيث أنفـذ بعض أهل البلاد لإعداد ملخصـات للنقوش، وكان من النقـوش الجـديدة نحـو ١٠٠ من قتـبان عـلاوة على بحوث لـغوية، كـما حصل على ٢٥١ مـخطوطا عربيا، كـما حصل لقينا على جـزء من هذه الذخيرة وهو مـجمـوعـة قيـمـة من ٣٩ حجـراً

منقوشـاً، وسكة، وكثيـر من المنحوتات وغـيرها من الآثار، وقـد نشرها مـولر D.H. Müller؛ ويسرد لنا ويبر تفصيلات أخــــرى فــى *Eduard Glasers Forschungsreisen in südarabien in Der Alte Orient*، جـ ١٩، ص ٢، ١٩٠٩ (وانـظر هومل: *Explorations*، ص ٧١٧ و ١٩٠٩ ومـا بعدها)، ولـم يستطع كـليرز بعـد الانتفـاع بالفرصــة التى كانـت مازالت مـهيـأة له للقـيـام برحـلات وكشـوف أخــرى، ذلك أنه أصــبح لا يجــد من الوزارة المختصة التـقدير اللازم لأهمية البـحـث العلمى، ومن ثم ضـــاعت على العلم إلى غيـر رجعـة ذخيرة لا حـصر لها.

وقـــد أخـذ هالـفى وبريتـــوريوس ومـورتمان ومـولر وكليـزر وغـيـرهم يدرسـون مادة الكتـابات القديمـة التى كانت تتـجمع شـيئـا فشيـئا منذ عـهد هالفى فاسـتطاعوا أن يقطعـوا شوطا عظيمـا فى سبيل تيـسير لغـة النقوش وتفسـير محتوياتـها، أما فيمـا يختص برحـلات الكشف المتـأخـرة فى جنوب بلاد العـرب فـــإن رحلة دفلر A. Defler فى اليمن عـام ١٨٨٧ قد اقـتصر غـرضه منها على دراسة النبات فحسب، وفى سنة ١٨٩٣ قام هـيرش L. Hirsch الذى كان أول أوربى فـــيمـــا نعلم زار شـــبـام (القصبـة الحديثة لحضـرموت) وتريم بدراسـة توخى بها أولا وقـبل كل شئ بحث التأريخ الطبيعى مع تخطيط البلاد ودراسة أجناسها، ثم جاء بعده مباشرة تيودور بنت J.Theodore Bent فطوّف هو وزوجـــــه سـنتـى ١٨٩٣ ـ ١٨٩٤ بحضـرموت حـتى بلغا شـبام وجـاسا سنة ١٨٩٥ خلال بلاد اللبان (من ظفار إلى مرباط) ، وكـان بنت لا يعنى أيضا بالكتـابات القديمـة عناية خاصـة وأخذ كارلو لندبيرك Carlo Landberg ملخصا وصورة شـمسية لنقش حـصن الغراب الذى كان قـد اشتهـر أمره بالفـعل وقد ضمن مصنفـه النفيس Arabica(جـ ٤ و ٥) نتائج أبحاثه التى قـام بها فى عدن فى الـسنوات مـن ١٨٩٥ ـ ١٧٩٧ عن الأقاليم التى لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا وهى الأقـاليم التى تقع بين اليمن نفسها وحضرمـوت، وخاصة ما يتعلق بدثينة، وعوالق والحاضَنة، وكذلك فيما

يتصل ببيحان، ومَرْيَمة، وريدان وحريب وتْمنَع، ولم يستثن من ذلك شَبوْةَ نفسها. ووافدت أكاديمية فينا عام ١٨٩٨ ـ ١٨٩٩ بعثة إلى جنوب بلاد العرب كان يؤازرها أيضا ملك السويد، ولم تفلح هذه البعثة إلا فى بلوغ عزّان فى وادى مَيْفَعة ولم تصل إلى شبوة، وكانت نتائج الكشف عن الكتابات القديمة التى توصلت إليه هذه البعثة دون ما كان ينتظر منها، ومع ذلك فإن أعضاءها انتهزوا الفرصة عام ١٨٩٩، وقاموا ببحوث عن جزيرة سقطرى درسوا فيها لغتها وتاريخها الطبيعى. [وقد عاد بيرىG.W. Buryمن كحلان (قتبان) بملخصات وصور شمسية لبعض النقوش، وكان قد ذهب إلى بيجان من قبل البعثة]. وفى سنة ١٩٠٢ جمع هين W.Hein مادة لغوية من قشن من أعمال حضرموت باسم أكاديمية ڤينا كما جمع هناك معلومات عن حضرموت ـ ثم من ڤينا فيما بعد ـ من بعض أهل البلاد، ونشرت مذكراته المجموعة عام ١٩١٤ بعد وفاته من غير تحقيق، وهى تتضمن كثيراً من المعلومات الجديرة بالذكر. واستطاع هارتويك درنبورغ Hartwig Derenbourg أن ينشر بعض النصوص الجديدة من الملخصات التى حصلت عليها الأكاديمية الفرنسية بعنوان: *Nouveaux textes yémé-nites inédits Rev. d'Assyr. et d'Arch or .*، جـ ٥، ص ١١٧ وما بعدها.

ولم تنشر بعد كشوف كليزر برمتها بالرغم من أنها تعد فاتحة عصر جديد فى بابها (وقد نشر هومل فى *Chres-tomathie*، ص ٥٩ ـ ٦٢، عرضا للنقوش التى كشفها كليزر بقدر ما كان معروفا عنها وقتئذ؛ انظر أيضا كليزر: Alt-jemenische Nachrichten، جـ ١، ١٩٠٨، ص ١ (أ) وما بعدها وكذلك لم ينشر بعد مصنفه العظيم الذى أعده عن سبأ (وقد أعلن عنه مثلا هومل فى *Explora-tions* ص ٧١٢، وويبر فى *Glasers Forschungsreisen* ص ١٥، اعتمادا على قول كليزر)، أما المجموعة الكبيرة من المستندات التى خلفها (وتشتمل على نسخ لحوالى ١٠٠٠ نقش ومذكرات ويوميات ورسوم وخرائط نظرية جغرافية وأثرية) فقد سلمت إلى مولر D.H. Müller لتحقيقها. ونجمل ما لهذه

المستندات من شأن فنقول إن من أول ما يجب أن تتجه إليه همة الباحثين فى المسائل السبئية هى أن يرتبوها ترتيباً منهجياً ويطبعوها طبعة علمية، بيد أن المنية عالجت مولر قبل أن ينشر هذه المستندات فعهد بهذا العمل بعد وفاته عام ١٩١٠ إلى رودوكاناكيس Rhodokanakis فى جراتز (ويطلق رودوكاناكيس على رسالته *Der Grundsatz öffentlichkeit in den südarabischen Urkuden* فى *S.B. AK. Wien*، المجلد ١٧٧، جـ ٢، ١٩١٥،، تفسير نقش كليزر رقم ٨٩٠ = هالفى ٤٩ وكليزر ٩٠٤ = هالفى ٥١ وكليزر و ١٥٤٨ / ٩ [السبئى] وكليزر ١٦٠٦ [القتبانى] وأوسياندر ٤؛ وقد تضمنت الرسالة بحثاً منهجياً لمسائل الدين والضرائب والملكية والتشريع التى أثارتها النقوش، وهى أول جزء من الدراسة التمهيدية المسماة *Corpus Glaserianum* التى تضطلع أكاديمية فينا بنشرها؛ وهو يقول إن الدراسة التمهيدية الثانية هى الجزء الأول من مصنفه *Studien zur Lexikohraphie und Grammatik des Altsudabischen S.B.Ak. Wien*، المجلد ١٧٨، جـ ٤، ١٩١٥؛ تفسير العبارات التى وردت فى نقش حبش وكليزر ١٠٧٦ وكليزر ٤٨٠ وخاصة ذلك المقال النحوى فيما يسمى بالهاء المدغمة فى لغة جنوب بلاد العرب. ويفترض رودوكاناكيس فى تفسير النطق بها وجود نبرة مشددة فى اللغة المعينية السبئية، ويشمل الملحق تعليقات على نقوش شتى؛ ثم تأتى بعد ذلك رسالته *Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien* *Anz.* Ak. Wien، ١٩١٦، رقم ٢٦، وهى عرض لنتائج الأبحاث التى تضمنها الجزء الثانى من مصنفه *Studien zur Lexikographie Etc.* والجزء الثانى نفسه: S.B. Ak. Wien، المجلد ١٨٥، جـ ٣، ١٩١٧؛ وهو بحث فى النقوش المعينية السبئيه الخاصة بالعمائر والتخوم والرى، والنقوش الخاصة بالزراعة مع تعليقات توضيحية عن إهداء المبانى وإقامتها، وعن المسائل القانونية بموارد المياه، وامتلاك الأرض، وفرض الضرائب، والإدارة)؛ وقد اشتملت أبحاث رودوكاناكيس الثلاثة التالية

على نقوش قتبانية لم تكن قد نشرت من قبل: Katabânische Texte zur Bodenwirtschaft(S.B.Ak. Wien، المجلد ٢١٤، جـ ٢، ١٩١٩: خمسة نقوش من كليزر: مراسيم ملوك بنى قتبان فى إدارة أملاك الدولة مع بحث دقيق عن الحالة الاقتصادية فى قتبان وأعمال الإدارة فيها) Katabânische Tevte zur Bodenwirtschaft، السلسلة ٢، S.B.Ak.Wien)، المجلد ١٢٨، جـ ٢ ١٩٢٢ ثلاثة نقوش مع أبحاث بعيدة الأثر وخاصة فيما يتعلق بالنقش الثالث، كليزر ١٦٩٣ [فيما يتصل بتاريخ النص وموضعه وطبيعة لغته] مع مشاهدات عن بنى همدان وأسر جنوب بلاد العرب بوجه عام)، وأخيراً Die Inschrift an der Mauer von Kohlan - Timna S.B. A. Wien)، ١٩٢٤، بحث فى نقش كليزر ١٤٠٤ [بقايا اتفاق خاص بعمارة من العمائر] و ١٣٩٧ وما بعده [قانون بفرض العقوبات وبفرض الضرائب] ثم نصوص أخرى تفسر لقب «مكرّب» الذى اتخذه بنى قتبان)؛ انظر فيما يتصل بنقش كليزر ١٦٠٥ وما بعده W.Z.K.M جـ ٣١ ص ٢٢ وما بعدها، وقد ذكر فى Katab Texte، جـ ١، ص ٦، أن ويبر O.Weber يعد طبعة مختصرة عن «الأبحاث والنقوش» التى خلفها كليزر، أما الكتاب الذى يجمع جميع نقوش جنوب بلاد العرب والذى أشير فيه أيضا إلى المصنفات الأقدم عهداً والأقل شأنا فهو الجزء الرابع من المجموعة التى تصدر فى باريس بعنوان Corpus Inscriptionum Inscriptiones Semiticarum Himyariticas) et Sabacas continens، المجلد الأول فى أربع كراسات: ١٨٨٩ و ١٨٩٢ و ١٩٠٠ و ١٩٠٨؛ وقد ظهر من المجلد الثانى الجزءان الأولان فى سنتى ١٩١١ و ١٩١٤؛ ومات درنبورغ فاضطلع ماير لمبرت Mayer Lambert بنشر هذه المجموعة، ويشتمل المجلد الثالث منها على النقوش المعينية والقتبانية). وقد بحث هومل (Grundriss، ص ١٣٢ وما بعدها) لغة النقوش ويمكن تقسيمها إلى لهجتين رئيسيتين هما لهجة بنى معين ولهجة بنى سبأ، وهو يضمن نقوش بنى معين نقوش قتبان وحضرموت علاوة

على النقوش المعينية الملكية نفسها (وكذلك الحال فى *Explorations*، ص ٧٢٨ وما بعدها) أما فيما يتصل بنحو اللغة المعينية السبئية (وهو يعدها أقدم نموذج للـ «القسم العربى من اللغة السامية الغربية، ولدينا منها نصوص متصلة السياق *Grundriss*، ص ٧٨ وما بعدها) فارجع إلى بيانه الجوهرى فى مصنفه *Chrestomathie* ص ٩ وما بعدها (انظر فيما يتصل باللغة أيضا المبحث الأقدم من ذلك الذى كتبه D.H.Müller: *Encycl. Brit*، مادة Yemen، ص ٧٤٠، وهو موجز؛ Weber: *Arabien*، ص ١٥ وما بعدها وهو شائع؛ وانظر فيما يختص بالخطOsiander فى ZDMG جـ ٢٠، ص ٢٠٥ وما بعدها D.H. Müller: *Sab. Denkm*، ص ١٠٥ وما بعدها Hom-mel: *Chrestom*، ص ٣ وما بعدها؛ *Ex-plorations* ص ٧٣٠ ؛ *Grundriss*, ص ١٤٥ وما بعدها، *Westasien*، ص ٢٣٥، وغير ذلك من البحوث؛ وانظر فيما يتصل بالدين Osiander فى *ZDMG*، جـ ٧ ، ص ٤٦٣ وما بعدها؛ D.H. Müller: *Enc. Brit*، ص ٧٤١ *Burgen*، جـ ٢، ص ١٠٣٢، Hommel: A.A.، جـ ١، ص ١٥٦ وما بعدها، *Explor*، ص ٧٣٣ وما بعدها؛ *Grundriss*، ص ٨٥ وما بعدها ١٤٣، ثم انظر Weber: *Arabien* ص ١٨ وما بعدها (دراجة)؛ Grimme: *Mohammed*، ص ٢٩ وما بعدها؛ وانظر فيما يتعلق بشارات الآلهة على الآثار *Grohmann* فى المصادر).

ونجد أيضاً معلومات لها شأنها فى النقوش المعينية واللحيانية ،والنبطية والثمودية (وهى نقوش عربية أولية) فى شمال غربى بلاد العرب، وقد كشفها دوتى Doughty فى السنوات من ١٨٧٦ ـ ١٨٧٨، وأعد يوتنك Euting نصوص النسخ (١٨٨٣/ ٨٤) - وأعدها فى بعض الحالات مرة ثانية نقلا عن دوتى وهوبر - المتعلقة بالنقوش المعينية الخاصة بالعُلى (نشرها D.H.Müller فى *Epigraphische Denkmäler aus Arabien* عام ١٨٨٩، ثم عاد مورتمان فنشر النقوش المعينية *Mordtmann: Beiträge*، ١٨٩٧).

ومن المسائل الهامة التى أثارتها المصادر الخاصة بتاريخ سبأ القديمة مسألة عرفت بالمسألة المعينية، أى العلاقة من حيث الترتيب الزمنى بين نقوش ملوك بنى معين وملوك بنى سبأ، وتقترن بها مسألة علاقة كل من هاتين المملكتين إحداهما بالأخرى وكان مولر D.H. Mülller: *Burgen*، جـ ٢ص ٩٥٥ وما بعدها و ٩٨١ وما بعدها و٩٨٥ وما بعدها) أول من حاول إعداد ثبت بملوك بنى سبأ (انظر Hartmann المصدر المذكور، ص ١٣٣ وما بعدها و١٣٧ وما بعدها) استناداً إلى المعلومات التى كانت متوفرة قبيل رحلات كليزر وقسم تاريخ سبأ إلى ثلاثة عصور (تضمنت مادة Yemen فى *Encycl. Brit* بحثاً عن هذا الموضوع أيضا)؛ وتعرف هذا العصور بالأسماء الآتية:

(١) عصر المُكرِّب (أما الرسم مُكرْب الذى اختاره ثم عدل عنه بعدئذ إلى م - ك - ر - ب والنطق به غير محقق وهو اسم الملوك الكهنة فيجب ألا يستعمل)، ويقرأ سواه الاسم بالقراءات التالية: مُكرِّب ومكرُب ومكرِب والجمع، مكارب انظر: Mordtmann: *Anzeige* .Z.D. M.G، جـ ٤٤، ص ١٨٩، Glaser : *Abessinier*، ص ٦٥؛ Hommel: .*A.A*و، ص ١٣٤؛ Hartmann، المصدر المذكور، ص ١٣٢ و٥٩٩ إلى آخره).

(٢) عصر ملوك سبأ

(٣) عصر ملوك سبأ وريدان ويقول مولر إن بداية مملكة سبأ يمكن أن نرجعها إلى القرن الثامن قبل الميلاد - ويرد إلى هذا العصر أيضا ذكر إتثيامر السبئى فى نقش سرغون وأن نهاية دولتهم كانت فى القرن الأول الميلادى.

ونحن نستطيع أن نضع تاريخا لمملكة سبأ والأسر التى حكمتها فى دقة لا بأس بها، إلا أن البت فى عمر مملكة بنى معين أكثر صعوبة، ذلك أنه ليس ثمة دليل يهدينا إلى تحديد تاريخ نقوش ملوك بنى معين تحديدا دقيقاً. وقد انتهى مورتمان (Mordtmann: *Z.D.M.G* جـ ٤٧، ص ٤٠٧ وما بعدها) وويبر (Weber: *Studien*، ص ٤٤ وما بعدها)، وهارتمان Hartmann (المصدر المذكور، انظر ايضا Hommel: .*A.A* ص ٢٦، *Chrestomatie* ص ٩٠، *Grundriss*،

ص ١٣٦)، فى محاولاتهم ترتيب ملوك بنى معين ،إلى نتائج تختلف فى جوهرها عن تلك التى انتهى إليها مولر (D.H. Müller: *Burgen*، جـ ٢، ص ١٠٢١ وما بعدها) قبلهم وقد ظن مولر أن مملكتى سبأ ومعين كانتا تقومان جنباً إلى جنب، وأنهما كانتا متخاصمتين، وقد عارض كليزر (عام ١٨٨٩) هذا الرأى على طول الخط فى الجزء الأول من مصنفه *Skizze* فقال إن مملكة معين كانت تسبق مملكة سبأ فى الزمن، وإن بنى سبأ هم الذين دمروا المملكة وتولوا السيادة على جنوب بلاد العرب.. وقد وضع كليزر فى اعتباره عدد أسماء ملوك بنى معين (حوالى ٢٩ ملكاً) الذين عرفوا من الكشوف حتى عهده، وقدر مدة حكمهم بسبعمائة وخمسين عاما، ومن ثم لم يجد بدا من أن يرد بداية حكم بنى معين إلى ما قبل سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد، بل إنه فى الواقع رد بداية حكمهم إلى تاريخ أقدم من ذلك، أى إلى سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد (جـ ١، ص ٥٥) ثم نجده يعود أيضاً إلى نظريته عن بنى معين فى فقرات شتى من المجلد الثانى من مصنفه *skizze* وفى مصنفاته التالية، وقد زعم أنه أثبت أن نقوش بنى معين قديمة جداً ترجع إلى الألف سنة الثانية قبل الميلاد، بل لعلها ترجع إلى الألف سنة الثالثة (جـ ٢، ص ١١٠، وانظر ص ٣٣٠)؛ ولم يخالجه الشك فى أنه ليس ثمة مناص من أن نرد تاريخ مملكة بنى معين إلى بداية عصر الرعاة (الهكسوس)، أى إلى القرن الثانى والعشرين قبل الميلاد، وقد نافح عن نظرية كليزر كل من هومل Hommel (أولا فى *Beilage zur Günchener Allgem Zeitung*، ١٨٨٩ رقم ٢٩١ ثم فى مصنفاته المتأخرة، مثال ذلك ما كتبه فى A.A، ص ٢، وما بعدها و ١٠ و٤٠ و ٢٣٥، وفى *Altisrael Überlieferung* ص ٧٧ وفى *Chrestomathie*، ص ١٢، وفى ص ٨٦ مصادر أخرى. وفى *Explorations* وفى *Grundriss*، ص ١٣٤ و١٥٠ وفى *Gesch des alten Gorgenl.*، ص ١٠٦ و ١٢٣ و ١٤٨، ونخص من مؤيديه بالذكر ونكلر Winckler: *G.V.A.D.* ، ١٨٩٨، ص ١٩، ٤٣ وما بعدها، ١٩٠٦، ص ٨٩ وما بعدها، وذلك فى مصنفه *Geschichte Is-*

وفى مصنفه *Altorientalische Forschungen* وفى .K.A.T، ص ١٤٠ وما بعدها وص ١٠٥ وفى Helmot: *Westasien*، جـ ٣، ص ٢٤٧ وما بعدها، وويبر Weber فى رسائله، وقد سبق ذكرها، وفى *Der Alte Orient* وفى طبعته لمصنف ونكلر *Westasien*، ص ٢٣٥ وما بعدها؛ وجريمه Grimme، المصدر المذكور، ص ١٦ وما بعدها؛ وبنزنكر Benzinger: *Geschichte Israels*، ص ١٦ وكذلك يضع درينورغ H.Derenbourg: *Nouveau mémoire sur L'épitaphe minéenne* باريس ١٨٩٥ ص ٧، بنى معين قبل بنى سبأ)

وقد استعرض ويبر (Weber:*Studien*، جـ ١)، النقاط الجوهرية فى المناقشة الحامية التى أثارتها آراء كليزر الجريئة، وجمع فى الوقت نفسه كل ما قد يؤيد كليزر، وما إن ظهر الجزء الأول من مصنف كليزر(Glaser: *Skizze*) حتى اعترض هالفى على هذه النظرية المعينية، ثم كرر مولر عندئذ رأيه (.D.H Müller: *Beliage zur Münch, Allgem , Zeitung* ١٨٩٠، ٢٤ و ٣١ نوفمبر، *Z.DM.G.*، جـ ٨، ص ٦ و١٦١) وقد جاهر العلماء الآتى ذكرهم بمعارضة كليزر وهم: مورتمان (*Anzeige*، ص ١٨٢ وما بعدها ، *Z.D. M.G*، جـ ٩٧، ص ٤٠٠؛ *Beitrage*، ص ١٠٥ وما بعدها و ١١٥)، وشبرنكر (Sprenger: *Bemerkungen*؛ ص ٥٠٢ وما بعدها) وماير (E.Meyer: *Deschichte d. Altertums* جـ ٢، ص ٣٨٢) ولا كرانج (Lagrange فى *Rev. bibl.*، ١٩٠٢، جـ ١١، ص ٢٥٦ وما بعدها)ولدأبارسكى (Lidzbarski: *Ephemeris f. semit Epigraphik*، جـ ٢، ص ١٠١ وما بعدها) وهارتمان (Hartmann: *Z.A*، جـ ١٠، ص ٢٥ وما بعدها، وفى مصنفه الرئيسى، ص ٤ ،١٣١ وما بعدها) وإيوار (Huart: *Geschichte der Araber*، جـ ١، ص ٤٦ وما بعدها إلى آخره)، ثم أشار ماير إلى أن كل ما سبق من الفروض عن تاريخ الأبجدية السامية ينهار إذا أخذنا برأى كليزر الذى يرد النقوش المعينية إلى الألف سنة الثانية قبل الميلاد، ويصعب علينا أن نرجع أصل الأبجدية الفينيقية إلى ما قبل سنة ١٠٠٠ ق. م. على أنه من المؤكد أن نشأة الخط المعينى الذى

يتميز بأشكاله المنتظمة التى تكاد تبلغ مبلغ الرسوم الهندسية الفنية، لم تكن أقدم من ذلك، وهذا يؤدى فيما يظهر إلى زعزعة نظرية كليزر على الفور. ولا محيص لنا من القول بأن رد تأريخ هذه الأبجدية إلى ٢٠٠٠ قبل الميلاد (Hommel: *Grundriss*، ص ١٠٩و ١٤٦، Weber: *Westasien*، ص ١٦٣، Hommel: *Explorations*، ص ٧٣٠)، أو حتى «ردها على أكثر تقدير إلى عهد أقدم من ذلك بمراحل، أى إلى الألف سنة الثالثة» قبل الميلاد (Weber: *Arabien* «ص ١٥) فرض بعيد الاحتمال جداً، بالرغم من كل ماثبت فى العهد الحديث عن أقدم صور الأبجدية العبرية، كما أن التكهنات الخاصة بالكتابة القديمة فى جنوب بلاد العرب، وهى التكهنات التى عززتها النقوش التى تعرف باسم نقوش سيناء الكينية Kenite Sinai ، لم تسفر عن شئ. ويعارض إيوارHuart أيضاً آراء هومل وويبر وونكلر وغيرهم، فيقول عن التأريخ الذى فرض لهذه الأبجدية إن سنة ١٥٠٠ هى على وجه التحقيق سنة أعلى من أن تصلح تاريخا لعهد الحكم المعينى.

وتزودنا الرواية اليونانية الرومانية أيضا بحجج فى المسألة المعينية وخاصة شهادة إراتوستينيس فى استرابون (جـ ١٦، ص ٧٦٨) التى أسلفنا ذكرها والتى استشهد بها هالفى Halévy ومولر D.H.Müller وغيرهما فى معارضة كليزر ، وقال مورتمان Mordtmann فى شأنها أنه لايعرف السبب الذى حدا بمفسرى هذه الفقرة إلى الخروج بها عن مدلولها وقد أفصح ويبر (المصدر المذكور، ص٩) عن تزعزع أركان قضيته بقوله إنه لايجد بدا من أن يفترض أن إراتوستينيس قد «أخطأ» (ولم يعلل ويبرر هذا الفرض)، بمعنى أنه فى روايته قد اختلطت عليه الأمور، صحيحها وكاذبها وماضيها وحاضرها، وقد سبق لكليزر (المصدر المذكور ص ١٥) أن حاول أن يزيل التناقض الحادث بين آرائه وأدلة إراتوستينيس الواضحة، فأكد أن إراتوستينيس قد استقى معلومات مخطئة، على أنه لم يسق أى دليل على ما يقول. والحق أن كليزر وويبر لم

يأتيا بأى دليل أو سند أو احتمال يؤيد ما ساورهما من شك فى تفسير هذه الفقرة، بل هما لا يستطيعان أن يأتيا بشبه دليل، ومن ثم فنحن نجزم استناداً إلى هذه الرواية بأن الشعوب الأربعة الكبرى التى كانت تنزل جنوب بلاد العرب، ويدخل فيهم بطبيعة الحال بنو معين الذين يذكرهم مصدرنا أول ما يذكر، ثم سبأ والقومان الآخران، كان يحكمهم ملوك مطلقو السلطان (μοναρχοῦνται)، ولا يمكن التخلص بأية حيلة مما قرره إراتوستينيس من قول لا يمكن تفنيده، وهو أن النظام السياسى لمعين وسبأ كان فى الوقت الذى كتب فيه المصدر الذى استقى منه هو النظام الملكى، ويكشف هذا القول أيضاً عما ينطوى عليه توكيد كليزر من قيمة (ويبر، المصدر المذكور، ص ٧ وما بعده) «إن الكتاب القدماء لايذكرون أية مملكة فى أى موضع من مؤلفاتهم وإنما هم يذكرون دائما أرض بنى معين»؛ أو ما تنطوى عليه رواية ونكلر (المصدر المذكور، ص ٤٥) من حقيقة. ومفاد هذه الرواية أنه لم يكن ثمة معينيون فى شمال بلاد العرب فيما بين سنتى ٥٠٠ و ٣٠٠ ق.م ذلك أنه لم يقم أحد منهم هناك فى أى وقت من الأوقات، وكذلك لا أساس من الصحة لشكوك جريمه (المصدر المذكور ص ١٧) حول بنى معين الذين ذكرهم اليونان وهل كانوا هم القوم الذين نحن بصددهم والذين ورد ذكرهم فى النقوش.

وثمة أمر قاطع الدلالة فى نقض رأى كليزر (انظر هارتمان المصدر المذكور ص ١٣١ وما بعدها و ١٣٦)، ذلك أننا نستطيع أن نستخلص على وجه اليقين من ذكر النقوش لملوك وممالك أنه كان ثمة ملوك لسبأ وملوك لمعين يحكمون جنباً إلى جنب، (المصدر المذكور، ص ١٨) ثم إن الحجة التى ساقها كليزر وهى أن النقوش السبئية لم تذكر قط مملكة معين كما أن النقوش المعينية لم تذكر أبدا مملكة سبأ، قد حمل ويبر (كتابه المذكور ص ١٨) على الاعتراف بأن «بنى معين قد خرجوا بالفعل عن هذا الصمت العجيب فى مناسبتين أو ثلاث مناسبات» وأن بنى سبأ نحوا هذا النحو سواء بسواء. ولكن ذلك معناه استحالة قيام هذه النظرية بأى شكل من أشكالها.

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٢٩/ ١٩٩٦
ISBN 977-01-4952-7

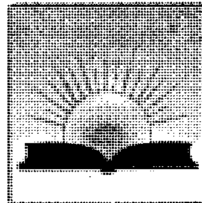
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثامن عشر

سبأ - سليمان باشا

الطبعه الأولى

١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

أما رأى كليزر القائل بأن بنى معين كانوا قد بدأوا فعلا فى الاضمحلال بعيد الحكم الهكسوسى (المصدر المذكور ص ٤٥١) حوالى نهاية القرن الأول قبل الميلاد (ص ٢٢ و ٦٩ و ٩٣ و٩٥ و٢٣٢) أو أنهم غدوا فى الواقع قوما ذهبت ريحهم (Weber: *Arabien*، ص ٣١) فرأى مردود بفضل رواية أرتميدورس (استرابون، جـ ١٦، ص ٧٧٦) والشواهد التى اقتطفها كتاب آخرون من أغاثرخيدس (الفصل ٨٧و٩٧ فى الوسط) عن نشاط بنى معين التجارى وثروتهم، ورواية بلينياس عن استقلالهم بأمر أنفسهم عن سبأ ومنافستهم لها فى تجارة اللبان ، بل بفضل تلك الحقيقة التى لها دلالتها والتى تعارض قول كليزر معارضة أقوى وأشد، وهى أن بطلميوس يقول عن بنى معين دون سائر شعوب جنوب بلاد العرب إنهم «شعب عظيم جدا»، وكذلك فإن تابوت الجيزة المعينى الذى يدل على أن بنى معين كانوا ما يزالون يزودون بالطيب المعابد المصرية أيام بطلميوس، والنقش المعينى واليونانى على دلوس Delos الذى يرجع إلى القرن الثانى قبل الميلاد والذى يسجل إقامة مذبح لآلهة بنى معين، يناهضان مذهب كليزر كما يقول بريتوريوس بحق (W.Z.D.M جـ ٦٣، ص ٢٢٠)، كما أنهما باتفاقهما والأسانيد اليونانية والرومانية يدلان على أن بنى معين بلغتهم وثقافتهم قد ظلوا على قيد الحياة حتى القرن الثانى قبل الميلاد، وربما كان العمر قد تأخر بهم إلى ما بعد ذلك.

ثم إن خط النقوش القديمة ونحو لغته لا يؤيدان النظرية المعينية. وكان مولر D.H. Müller أول من أشار إلى أن ما كتب من نقوش بنى سبأ فى سطور متتابعة يبدأ الواحد منها من اليمين إلى اليسار والآخر من اليسار إلى اليمين وهكذا دواليك هو أقدمها من حيث تأريخ بنى سبأ، وهو يدل فى الوقت نفسه على أقدم أشكال الحروف. وقد عارض مورتمان (Mordtmann: *Beitrage*، ص ١٠٧)، رأى هومل(Hommel: A.A ص ٢٢ وما بعدها؛ *Chrestomathie* ص ٢، ٦) القائل بأن نقوش بنى معين أقدم من حيث النحو والكتابة القديمة من نقوش بنى سبأ، وذهب إلى أن نقوش

بنى معين الباقية أحدث زمنا من أقدم النصوص السبئية، وهى أيضاً متقدمة فى الزمن على نصوص بنى سبأ التى يرد تأريخها إلى العصر المتأخر (الموضع نفسه، ص ١١، التعليق ٢) كما ذهب إلى أن النتائج التى خلص إليها هومل من الخط القديم للنقوش المعينية مجافية للحقيقة إلى حد بعيد.

وقد أصر مورتمان أيضا (المصدر المذكور، ص ١٠٦، *Z.D.M.G* جـ ٤٧، ص ٤٠٠) على أن القول القائل بأن نقشاً واحداً من نقوش بنى معين الباقية (أو التى كانت معروفة حتى ذلك الحين) هو الذى كتبت سطوره من اليمين إلى اليسار ثم من اليسار إلى اليمين، لا تؤيد الزعم بأن هذه النقوش قديمة جداً إذا هى قيست بنقوش بنى سبأ. على أنه يجب ألا يغرب عن بالنا بطبيعة الحال أن ثمة نصوصا كتبت سطورها من اليمين إلى اليسار ثم من اليسار إلى اليمين، وهذه النصوص أقدم من النصوص العادية التى كتبت من اليمين إلى اليسار، وقد تظهر فى أبجدية بنى معين أحيانا أشكال أقل من غيرها تهذيباً إلا أنه من المسلم به (مثال ذلك ويبر فى مصنفه، ص ١١) أن أشكال الحروف المعينية تتفق على الإجمال تماماً والحروف السبئية التى ترجع إلى أقدم العصور. وثمة سمات مهجورة تتسم بها اللغة المعينية إذا هى قورنت بلغة بنى سبأ (انظر موضوع الاختلافات فى اللغة بين الشعبين مولر D.H.Müller: *Burgen*، ص ١٠٠٩، وكان مورتمان Mordtmann دقيقا بصفة خاصة فى ملاحظته اللغوية، المصدر المذكور، ص ١٠٧ وما بعدها، Z.D.M.G، جـ ٥٢، ص ٤٠٠؛ هومل Hommel: *Grundriss*، ص ١٢٣، التعليق ٣).

ومع ذلك فقد أكد هومل (فى A.A.، ص ٢٣) أن نقوش بنى معين قد تكون متأخرة عن نقوش بنى سبأ أو معاصرة لها، إذ أن الأشكال القديمة عندهم شأنهم فى ذلك شأن غيرهم يجوز أن تكون قد بقيت حتى أكثر العصور تأخرا (انظر أيضا مورتمان Mordtmann، ص ١١٥ ، عن القول الأكثر من هذا تحفظا، وهو يذهب إلى أن اللغة المعينية احتفظت بمفردات أقدم من ذلك؛ وانظر ص ١١ عن الأشكال

المهـــجـورة فــى خط هذه اللغـــة)، ولا تدعـونا الحال إلى الاهـتـمـام بالأشكال المختلطة التى ترد إلى أصل مـتقدم على هذا أو متـأخر عنه، وهى الأشكال التى ترد فى النص الواحد.

وليس ثمـة سند وجـيـه واحـد من الأسانـيد التى دعم بهـا كليزر نظريتـه (وقـد فصّلت هذه الأسـانيد فى ويبـر، المصدر المذكور، ص ١٧) ويعول كليزر ومؤيدوه تـعويلا كبـيرا على مـا لوحظ من أن النصوص المعينية قلما تذكر بنى سبأ كما أن النصــوص السبئية يندر أن تذكر بنى معين. على أننا نجد ما يفسر ذلك من ناحيـتين: الناحـية الأولى وهى العـلاقات التى كـانت قائمـة بين هذين الشعبـين المتنافسين (D.H.Müller: *Burgen*، ص ١٠٣١؛ Hartmann، المصـــــدر المذكـور، ص ١٣٥)، والناحيـة الثانيـة وهى أن «مادة هذه النقوش التى لا تعد من الحوليات بـأى حال من الأحوال، لا تترك إلا مجالا قلـيلا لذكر هذه الأمور» (مورتمان Mordtmann، المصدر المذكور، ص ١١٥، التـعليق ١) إذ أن النصــوص التى بقـيت لنا من هذا العصـر تتحـدث بوجه خـاص عن العمائر وعن الشـئون الدينية، ذلك أنهـا كانت نقوشاً عـارضة أو نقوشاً خـاصة بموضوعهـا فحسب، ولم تتعرض للشئون الخـارجية إلا فيما ندر (ليـدزبارسكى Lidzbarski، المصدر المذكـــور، ص ١٠٢)، بـيـــد أن هذه الإشـارات القليلة كـافـية جداً لحسم المسـألة الجوهرية التى نحن بصـددها. ومما يستحق الذكر أن كريمه (Grimme، المصـدر المذكـور، ص ١٧) مـازال يرى رد تاريخ أقدم ملوك بنى مـعين إلى ما قبل سنة ١٥٠٠ قـبل الميلاد بكثـير، إلا أن غـيـره من مـؤيـدى هذا المذهب فى حسـابهم لأقدم تاريخ قامت فـيه مملكة بنى معـين، قد اتجـهوا الاتجـاه الآخر، وعينوا هذا التاريخ بسنة تقل بكثير عن السنة التى عينها كليزر؛ وقـد استمسك ونكلر فى الـطبـعـة الأولى من كـتـاب هلمولت (Helmolt: *Westasien* ص ٢٢٤) بقوله أنـه من المستبـعد أن يكون عـهد بنى معـين قد بدأ بعـد سنة ١٥٠٠ قبل الميـلاد (انظـر ص ٢٤٥)، إلا أن ويبـر كتب فى الطبـعة الثانيـة من هذا الكتاب وفى الفقـرة نفسهـا عبارة ذات مـغزى (ص ٢٣٥) وهى «من العسير أن نجعل التـاريخ بعد ســنة ١٢٠٠ قبل الميـلاد»

(انظر ص ٢٣٧)؛ وظل هومل يعين تاريخ انهيار مملكة بنى معين حوالى سنة ٦٥٠ قبل الميلاد (الموضع نفسه، ص ٣٩٦) ويقول إن نقوش جنوب بلاد العرب (ص ٢٩٤) «تبدأ من سنة ٨٠٠ ق.م على الأقل، على أنه من الأرجح أنها تبدأ قبل ذلك بقرون عدة، بيد أنه عاد فيما بعد فقال إن فرض كليزر من شأنه أن يرد تاريخ مملكة بنى معين إلى ما بين سنتى ١٢٠٠ و ٧٠٠ قبل الميلاد على الأقل (وفى *Explorations*، ص ٧٢٩، يعين هذه الفترة أيضا بقوله إنها ما بين سنتى ٤٠٠ و ٧٠٠ ق.م) كما أنه يجعلنا على أكثر تقدير نسلم بأن «أقدم نقوش سبأ كانت معاصرة لأحدث نقوش معين، ويقول لدزبارسكى Lidzbarski عن دفاع ويبر البارع إنه من غير المحتمل أن يكسب هذا الدفاع أنصارا آخرين للنظرية المعينية، بل إن ويبر نفسه لم يجد بدا من الاعتراف *Glasers Forschungsreisen* ص٣٠ بأنه «لم يظهر بعد دليل واضح يؤيد رأى كليزر» ونحن نعارض هذه النظرية ونتفق تماماً مع المصادر اليونانية والرومانية ومصادر جنوب بلاد العرب القديمة. نعم نحن نؤيد كل هذه المصادر كل التأييد ولا نجد بدا من انتهاج نهج مولر D.H.Müller، فنقرر أن مملكة بنى معين كانت قائمة فى عصر واحد مع مملكة بنى سبأ، وأن بدايتها لا ترجع فى القدم إلا إلى القرن الثامن قبل الميلاد على أكثر تقدير (انظر مثلا مورتمان Mordtmann فى W.Z.K.M، جـ ٨، ص ٣٧١، هارتمان Hartmann، المصدر المذكور، ص ١٣٢ إلى إلخ) ولم ينته أجلها حوالى عام ٢٣٠ قبل الميلاد (كما يقول هارتمان، المصدر المذكور، وكذلك مورتمان فى *Anzeige*، Z.D.M.G. جـ ٤٤، ص ١٨٤ و*Bëitrage*، ص ١٠٦ «بعد إراتوستينيس مباشرة). بل ظلت قائمة إلى القرن الثانى قبل الميلاد على الأقل، وكانت منافسة سبأ لمعين (وقتبان)، ثم لبنى حمير بعيدة الأثر فى تاريخها؛ يصور لنا نقش صرواح العظيم (كليزررقم ١٠٠٠) عهد الانتقال من أقدم عصور سبأ، وهو ما يسمى بعصر المكرِّب وعصر الملوك الكهنة، والعصر التالى له الذى كان الملوك فيه يقيمون فى مأرب، معاصرين لملوك قتبان وحضرموت، ويطلق عليهم اسم

«ملوك سبأ» (للتعبير عن تحرر الملكية من الكهنوت) والذى يمكن تعيين بدايته بحوالى عام ٥٠٠ قبل الميلاد. وقد سبق أن ألمعنا إلى العصر التالى (الحميرى)، وهو عصر ملوك سبأ وذى ريدان (نسبة إلى تل ريدان أو حصنه الوراثى، ونجد الاسم فى السنسكريتية أيضا دريو دهنه [فى الكتاب الثانى من المهابهارتا] والعصر الأخير (من عام ٣٠٠ الميلادى إلى نهاية استقلال حضرموت وهو عصر «ملوك سبأ وذى ريدان وحضرموت ويمنات».)

وكانت سبأ قد أخذت تغيب عن ذاكرة العالم العربى فى العهد الذى ظهر فيه الإسلام. وسرعان ما أضحت فى نظر الإسلام صدى من أصداء الماضى، بل جوهر العصر الجاهلى نفسه الذى أصبح موضع عناية العلماء وغيرهم، وكان السبب فى انهيار المملكة القديمة إلى غير رجعة، تلك المملكة التى كان الفرس والأحباش قد بدأوا فى تقويض دعائمها؛ وقد وجه الدين الإسلامى الجديد جلّ عنايته إلى محو كل ذكرى للعصر الوثنى، سواء النُّصب الحجرية أو الآثار الأدبية ثم إن المحو لم يخل كذلك من الرغبة فى جر ذيول النسيان على اللغة القديمة؛ وهذا كله هو السبب، كما يقول شبرنكر بحق، (المصدر المذكور، ص ٢٤٤) فى أن البحث فى المصادر العربية عن أية معلومات وثيقة عن سبأ من قبيل الجهد الضائع؛ وقد قدر كليزر (*Skizze* :Glaser، جـ ٢، ص ١٥٩)، وهو أعظم من وفق إلى كشف النقوش، القيمة النسبية لشتى مصادرنا عن سبأ تقديرا دقيقاً لا تفاوت فيه إذ قال إنه لا يتاح لنا رسم صورة صحيحة للماضى بالرجوع إلى روايات العرب التى لا نجد فيها من المعلومات ذات القيمة إلا القليل، فضلا عن أنها مضللة فى أغلب الأحيان، أو بالرجوع إلى القصائد التى نظمت قبيل الإسلام وبعده مباشرة، وإنما يتاح لنا ذلك بالرجوع إلى «النقوش القديمة والروايات القليلة التى خلفها لنا الكُتّاب اليونان والرومان فحسب؛ ويمكننا أن نقسم الإشارات القليلة التى وردت فى كتب المؤلفين العرب إلى قسمين كبيرين، يتألف أحدهما من بيانات جغرافية وتاريخية قيمة عن بقايا العمائر السبئية وتفصيلات عن تاريخ

سبأ القديم تتضمن معلومات عن الآثار القديمة، ويتألف الثانى من أساطير أخرى أقل شأنا من هذه بكثير، وهى التى بقيت ماثلة فى الروايات بعد زوال الثقافة السبئية وتسربت إلى الإشارات شبه التاريخية الخاصة بشئون دولة حمير، وهى الدولة التى كانت أقرب إلى سبأ فى الزمن؛ والهمدانى هو مصدرنا العمدة فى مادة القسم الأول، ذلك أنه من دون المؤلفين العرب جميعاً، يسوق لنا أكثر البيانات تنوعا عن سبأ وأعظمها قيمة فى كتابه «صفة جزيرة العرب» الذى يعد أهم مصادرنا المكتوبة عن جغرافية بلاد العرب بوجه عام؛ وقد أملى عليه وفاؤه لوطنه (وهو اليمنى من أهل صنعاء) الاهتمام بالعمائر القديمة وغيرها من آثار جنوب بلاد العرب التى كانت لا تزال موجودة فى زمنه، فجمع كل ما كان له علاقة بها فى مصنفه «الإكليل» ولو أن معلوماته فى ذلك قد شابتها الأساطير؛ والإكليل تاريخ لليمن ووصف لآثاره؛ وكان مولر D.H. Müller أول من نشر ذلك الجزء من الكتاب الثامن من الإكليل الذى مازال باقيا والذى يصف فيه الهمدانى الحصون (النص العربى وترجمته الألمانية مع مذكرات تفسيرية *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklil des Hamdânî S.B. Ak. Wien*، ١٨٧٩و، جـ ٩٤، ص ٣٣٥ وما بعدها وجـ ٩٧، ١٨٨١ م، ص ٩٩٥ وما بعدها)؛ وزاد مولر عليه تعليقات إضافية استقاها من الكتاب العاشر الخاص بأنساب همدان، كما زاد عليه فقرات تفسيرية من «صفة جزيرة العرب». ويروى الجزء الأول أول ما يروى وصف الهمدانى لغُمْدان وصنعاء؛ ويستشهد الهمدانى بأشعار قيلت فى غمدان، ثم يروى قصة بناء سام لهذه القلعة، ويقص روايات جنوب بلاد العرب عن صنعاء، ثم يتابع كلامه فيذكر معلومات أخرى عن جو البلاد وحفظ الطعام فيها، وتفصيلات عن خطة صنعاء وآثار قلعة غمدان ويستشهد بأشعار قيلت فيها؛ ويتجلى فى هذه الأشعار أثر الأساطير التى ظلت عالقة بالقلعة بوصفها من عجائب العمارة، ثم يتحدث الهمدانى عن «شبام يَسْخُم، والآثار القديمة، والقصور المنيفة فى شبام، ثم يتحدث عن شبام بيت أقْيان (انظر الوصف فى صفة

جزيرة العرب وفى ياقوت، المعجم، جـ ٤، ص ٤٣٧، و جـ ٣، ص ٢٤٨ وما بعدها)، ويأتى بعد هذا وصف ناحية ضَهْر، وبيت حَنْبَس انظر البكرى ، طبعة فستنفلد Wüstenfeld ص ١٩٨، وانظر الجزيرة) وحَدَقان، ورضاع، وصرواح، وهى قلعة من أشهر قلاع اليمن (وقد استشهد ببعض الأشعار التى قيلت فيها) وغَيمان (وقد ذكر رواية بنى حمير عن أسعدتبع التى رواها كريمر Kremer كاملة المصدر المذكور ص ٨٦ وما بعدها) ودامغ، وظفار وغيرها من الحصون؛ وأتبعها بثبت قصير عن حصون سرو (نجاد بنى حمير) وحضرموت؛ ولوصف الهمدانى مأرب وسبأ شأنه لما اشتمل عليه من معلومات، وقد استند إليه مولر (جـ ٢) فحاول أن يلقى ضوءًا أكثر على عدة أمور تتصل بسبأ القديمة، وسعى بوجه خاص إلى أن يبين أن النقوش هى التى يجب أن نعول عليها فى تحديد أثبات ملوك سبأ أكثر مما نعول على البيانات التى جاءت فى روايات العرب. ويتحدث الهمدانى فى وصفه عن حالة آثار السد والفيضان الذى أتلفه، وحصون مأرب (مع الاستشهاد بأشعار قالها الشعراء)، أما بيانات الهمدانى عن منشئ هذا السد، وهى بيانات لاسند لها من التاريخ (زعم أنه لقمان ابن عاد، وهو شخص أسطورى) فقد صححتها شهادة النقوش التى ذكرت أن منشئها هو إيثعمر بيّن؛ ومما هو جدير بالذكر أن وصف أرنو Arnaud لآثار السد ورواية هالڤى Halévy تتفقان مع رواية الهمدانى فى التفصيلات الجوهرية، ويقول الهمدانى عن حصن رَوْثان اليمنى (بين الجوف ومأرب) إنه كان فى وقت الأوقات لأسرة نَشْق (وقد ذكر عنها بعض المعلومات أيضا فى الكتاب العاشر؛ وقد اعتمد عليه فى ذلك أيضا نشوان فى كتابه «شمس العلوم»، Müller، المصدر المذكور، جـ٢، ص١٠٠١، التعليق٣) وذكر فى منطقة بنى معين حصى بَراقِش ومعين (مع شواهد من الشعراء).

ويشتمل كتاب صفة جزيرة العرب أيضا على تفصيلات جغرافية عن إقليم سبأ، بيد أنها لا تمكننا من تكوين فكرة شاملة مقنعة، شأنها فى ذلك شأن

الملاحظات المبعثرة فى مصنفات الجغرافيين العرب المتأخرين، ذلك أنها كلها أو جلّها تشتمل على أسماء قائمة بذاتها، ومن ثم فإنه يصعب علينا أن نخرج منها بفكرة عامة؛ وقد لاقى مولر D. H. Müller عند نشره للنص (جزءان، ليدن، ١٨٨٩ - ١٩٩١) صعابًا جمّة من جراء ذلك؛ واستطاع كليزر الذى نهج نهج سلفه شپرنكر من حيث تعويله على الهمدانى تعويلا كبيرا، أن يتحقق بعد من قراءات هذه النسخة، على الطبيعة فى المناطق التى طوف فيها معتمدا على مشاهداته هو وشهادة أهل البلاد.

أما الأصداء القليلة من تاريخ العصر السبئى التى بقيت فى روايات العرب منثورة كانت أو منظومة فتخرج عن نطاق بحثنا، ذلك أنها بدت فى صورة الأساطير وإن تفاوتت فى ذلك؛ وقد جمع كريمر (A. v. Kremer، المصدر المذكور، وانظر مصنفه *Altarabische Gedichte über die Volkssage von Yemen*، ليپسك، ١٨٦٧) المعلومات الجوهرية عن الموضوع؛ ونجد فى الروايات أيضا ما يماثل القصص اليونانية (انظر مثلا كريمر. ص ١٥٠، عن «ذى فائش») وقد نسب إلى الملكة بلقيس بناء السد فى مأرب أو على الأقل تحسينه؛ وسرت الأساطير إلى الفيضان أيضا. وتقسيم المؤرخين العرب تاريخ اليمن قبل الإسلام إلى ثلاثة عصور (يمتد الأول إلى تبع أبى كرب، والثانى إلى ذى نواس، والثالث إلى ظهور الإسلام) يمثل بعدُ التقسيم الواقعى إلى العصر السبئى، والعصر الحميرى ، والعصر الحبشى الفارسى (Müller :*Burgen*، جـ١، ص٣٣٨) بل إن الأثبات الخاصة بملوك بنى حمير التى نقلها هؤلاء المؤرخون ليس لها شأن علمى، وهى على أحسن الفروض تنقل بعض الأسماء القديمة التى اصطنعها النسابة، ولكن لايمكننا أن نصفها بالدقة من الوجهة التاريخية ؛ زد على ذلك أن الأثبات الخاصة بهؤلاء الملوك إنما تشير إلى العصر المتأخر من تاريخ بنى حمير (الموضع نفسه، جـ٢، ص٩٨١ و٩٩٧).

ويهمنا أكثر وأكثر ما ورد فى مصنفات المسلمين من معلومات عامة

عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى سبأ القديمة وفى سبأ الأحدث عهدا من ذلك، فهى تتمشى مع النقوش والمصادر اليونانية والرومانية. وتتفق نتائج الاستكشافات التى تمت فى البلاد نفسها والمصادر المختلفة القديمة المكتوبة فى الدلالة على أن بنى سبأ بزوا شعوب العرب جميعًا فى علو الشأن قبل الإسلام، وخاصة الشعوب الأربعة فى جنوب بلاد العرب التى عرفها اليونان أنفسهم. وتتآلف الآثار التى بقيت من تلك الحضارة التى كانت فى يوم من الأيام من أرقى الحضارات، والتى يرجع إليها معظم الفضل فى ما كان لسبأ من شأن فى التاريخ. من النقوش التى وجدت مذ قام أرنو Ar-naud برحلته الاستكشافية، ومن التماثيل وآثار الأروقة ذات العمد، والقصور، والمعابد، وأسوار المدينة، والأبراج، والمرافق العامة وخاصة منشآت المياه ونحو ذلك ، وهى تؤيد الصورة الرائعة التى رسمها أغاثرخيدس ومن جاءوا بعده من الكُتَّاب عن ثقافة بنى سبأ، بل إنها تدلنا فى الوقت نفسه على أن أساطير الروايات الإسلامية نفسها عما كان لمملكة بنى حمير من مجد لها سند من التاريخ. ومن الأدلة البارزة على ذلك فى كتب العرب وصف غمدَان فى الهمدانى، وقد سبق لنا ذكره، والإشارات الواردة فى الشعر إلى هذا الحصن الذى بلغ الإعجاب به حدًا عظيما (انظر Müller: *Burgen*، جـ١، ص٣٤٥ وما بعدها) وكذلك الإشارات إلى الحصون الأخرى فى سبأ مثل سلْحين وبيْنون، وقد أيدت شهادة النقوش وأوصاف العرب لحصون سبأ ملاحظات أغاثرخيدس عن العمائر الرائعة التى كانت للملوك والأشخاص فى سبأ. وتخلد هذه النقوش إلى حد كبير ذكرى بناء البيوت (والقصور) والحصون؛ وكان سد مأرب الأشهر من المرافق العامة التى أقيمت للنهوض بالزراعة مثل الحواجز والسدود؛ وقد قام أهل جنوب بلاد العرب القدماء بأعمال جليلة فيما يتصل بالرى إذ كانت زراعتهم تتوقف على الرى الصناعى، وكثيرا ما ورد ذكر هذه الأعمال فى نقوش جنوب بلاد العرب (انظر الإشارات التى جمعها هارتمان،

المصدر المذكور، ص ٣٩٨ وما بعدها والمناقشات والبحوث التى أوردها رودوكاناكيس Rhodhokanokis : *Studien*، جـ ٢، ص ٧٨ وما بعدها مثلا الخ)، وما زالت الصهاريج التى بقيت من العصر الحميرى قائمة فى جنوب بلاد العرب إلى يومنا هذا.

وقد ألقت استكشافات هالفى ومشاهداته، وخاصة استكشافات كليزر ومشاهداته،ضوءاً جديداً على هذه الحضارة منذ أن قام أرنو برحلته. والفضل فى بزوغ شمس هذه الحضارة راجع إلى صناعة بنى سبأ وتجارتهم وخاصة زراعة اللبان؛ وكانت الأرض تهيئ كل الأسباب التى تكفل زراعتها. وفى رواية الهمدانى (الجزيرة ، ص ٥١، سطر ٨) أن اليمن كانت تسمى الخضراء نظراً لوفرة أشجارها وفاكهتها ومحاصيلها (انظر ابن الفقيه: كتاب البلدان؛ المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٥، ص ٣٤)، بل إننا نجد فى التكوين الطبيعى للبلاد تعليلا مقنعا كل الإقناع لما وصف به أغاثرخيدس سبأ من وفرة نباتها. واعتدال الطقس وطيب المناخ داخل اليمن وحضرموت ينبت خضرة يانعة على منحدرات التلال وفى الوديان، وتشهد روايات الرحالة المحدثين أيضا بخصب تربة اليمن وكذلك بالنقص الذى طرأ على غاباتها، ويستند المسعودى على المصادر الأقدم منه فيصف سبأ بأنها أكثر بقاع اليمن رخاء وخصباً وهى غنية بحدائقها ومزارعها ومروجها ومناخها بديع (انظر كريمر المصدر المذكور ص ١٠ التعليق ١) ويتفق هذا الوصف تمام الاتفاق وما قاله أغاثرخيدس فى الإشادة بثروة سبأ.

وقد نوه الهمدانى بذلك الطقس الواحد الذى يسود إقليم صنعاء (Müller: *Burgen*، جـــ ١، ص ٣٤٣) وقال كليزر وغيره من الرحالة إن جو النواحى الكثيرة الارتفاع فى اليمن معتدل يناسب الزرع.

ونجد فى نصوص التوراة التى مر بنا ذكرها والتى تقول إن بنى سبأ كانوا يصدرون اللبان والذهب والأحجار الكريمة الى مصر وسورية مصداقاً لقول أغاثرخيدس إن بنى سبأ كانوا يزودون البطالمة والسوريين بالذهب، ويزودون الفينيقيين بالسلع

بشتى أنواعها، وكان جنوب بلاد العرب منذ أقدم العصور مصدر اللبان. وقد قدر لبنى سبأ خاصة، بوصفهم سكان أخصب بقاع الجزء الجنوبى من اليمن وأصحاب أرض اللبان، أن يتاجروا فى الطيب بوجه خاص؛ ونجد فى سفر الملوك الأول (الإصحاح ١٠، الآية وما بعدها) الفكرة التى قال بها إسترابون (جـ ١٦، القسم ٤، الفصل ١٩ و ٢٢) من أن تجارة الطيب كانت مصدر ثروة بنى سبأ، وكانت أدنة مركز التجارة العظيم بين الهند ومصر (*Periplus* Εὐδαίμων Ἀραβία ، ص ٢٦، -Ptol emy ، جـ ٦، ص ٧، سطر ٩، *Mela* جـ ٣، ص ٨ سطر ٦؛ *Pliny* ج ٦، ص ١٥٩، Philostorgius، *Hist.eccl.* جـ ٣، ص ٥) وما زالت عدن المركز الطبيعى للدائرة التى تتكون من إفريقية وبلاد العرب وأرض الجزيرة والهند، (ويتحدث شميدت خطأ عن تدمير الرومان لأدنة فى القرن الأول الميلادى، انظر W.Schmidt: *Was südwestl Arabian*، فرانكفورت *a,M*، ١٩١٣، ص ١٠١، وقد نهج فى ذلك نهج مومسن Mommsen: *Römische Geschichte*، جـ ٥ ص ٦١١)؛

وتؤيد الإشارات الواردة فى النقوش عن الأوانى المقدسة المصنوعة من الذهب والفضة والكشف عن الذهب فى القرون الوسطى (الهمدانى، الجزيرة، ص ٧٩، وانظر Müller: *Burgen*، جـ ٢، ص ١٠٠٨، *Südarabische Studien* ص ١٣٥ وما بعدها، *Sprenger*، المصدر المذكور ص ٥٦ وما بعدها) واستخراج التبر بغسل الرمال وهو ما ذكره هالفى وكليزر، ثم الكشوف الأثرية لسكة بنى سبأ المصنوعة من الذهب والفضة ولحجارتهم الكريمة (انظر فيما يتعلق بالحجارة الكريمة: الهمدانى، المصدر المذكور، Müller: *Burgen* جـ ١، ص ٣٦٦ و ٣٧٤، *Südarabische Alter tu-mer*، فينا ١٨٩٩، كليزر Glaser، المصدر المذكور، ص ٣٦٧، لندبرك Landberg: *Arabica* جـ ٥، ص ١٢٨؛ وانظر فيما يختص بالسكة -Schlum berger: *La trésor de sanâ* باريس ١٨٨٠؛ DH.Müller : *Südarabisch Altertumer* فيينا ١٨٩٩، ص ٦٥ ـ ٧٨، اللوحة ١٤؛ Robinson, *E.S.G* فى *Numismatic chro. nicle*، ١٩٢٣، ص ٣٦٥ ـ ٣٨٦،

٣٦٨؛ G.F. Hill: *Brit. Mus. Cat Coins of Arabia* ١٩٢٢، فى مواضع متفرقة؛ المؤلف نفسه: *Ancient Coins of South Arabia* فى *Proceed. of Brit, Acad.*، لندن ١٩١٥) كل ذلك يؤيد الروايات التى نقلها ديودورس عن استرابون (ناهجاً نهج أغاثر خيدس) بخصوص الأبواب، والأسوار، والسقوف، والجدران ذات العمد التى كانت فى منازل بنى سبأ وكانت مرصعة بالذهب والفضة والأحجار الكريمة، وبخصوص أوانى الشرب وغيرها من أوانى البيت الأخرى الغالية المصنوعة من الذهب والفضة، كما تؤيد الإشارات التى وردت فى المصنفات اليونانية والرومانية والعربية (وقد تقدم بنا ذكرها) عن وجود الذهب فى حالته الطبيعية (والفضة فى رواية الهمدانى) [انظر شبرنكر، المصدر المذكور، ص ٥٨ و٢٨٣ وما بعدها]وغيره من المصادر، وفى رواية المصادر الحديثة أيضاً [الموضع نفسه ص ١٥٨].

وكذلك انصرفت البحوث إلى الحياة الاقتصادية فى جنوب بلاد العرب القديمة أيضاً وكان رودوكاناكيس أول من تناول بالدراسة المنتظمة الشئون الاقتصادية وما يتصل بها من المسائل الشرعية مستمداً معلوماته من النقوش *Die Bodenwirtschaft* فى *Studien* جـ ٢، وفى مقالاته المتأخرة [وقد سلف ذكرها] ونتبين من هذه البحوث أنه كان فى جنوب بلاد العرب القديمة نظام محكم لتدبير أمور الزراعة وإدارتها أملته المصالح القومية، ونخص بالذكر ذلك الأسلوب الدقيق فى توزيع المياه وفى فلاحة الأرض ونستطيع من هذا أن ندرك ما كان يقوم عليه العمل أيضا من نظام بالغ الإحكام، وأن نستبين أحوال الملكية والآراء الشرعية، والنظام الاقتصادى فى الدولة وفى المعابد؛ ومن الأمور ذات الشأن من الناحية التاريخية أن نظام إدارة الأرض ودستور البلاد (فى جوهرهما على الأقل) كانا على نسق واحد فى جميع دول جنوب بلاد العرب القديمة.

وقد أوحت بحوث رودوكاناكيس فى الأحوال الإقتصادية إلى كرومان A. Grohmann القيام بدراساته التى نشر نتائجها فى مصنفه الذى أسلفنا ذكره (وقد نشر نموذجاً منها فى كتابه *Die*

altorientalische Agrarwirtschaft في Be- richte des Forschung sinstitutes für Osten und Orient، جـ ٢، ڤينا، ١٩١٨، ص ٣٤ وما بعدها) وهو يتحدث فيه عن الأرض (تكوينها الجيولوجى ومناخها وموارد المياه فيها) وعن السكان وحاصلات البلاد (وخاصة النباتات العطرية) وعن الثروة المعدنية والصيد وتربية الماشية والزراعة، ومما له قيمة بصفة خاصة الإشارات الكثيرة المنقولة من النقوش ومن المصادر المكتوبة ومن كتب الرحالة (ويدخل فى ذلك مصنفات بقلم كليزر مازالت مخطوطة) وقد اتخذ كرومان Grohmann مجالا للبحث أوسع بكثير مما اتخذه شميدت Schmidt الذى عنى أشد العناية فى كتابه (وقد مر بنا ذكره) بالجغرافية الاقتصادية؛ وهو يتناول التجارة والصناعة الحديثتين عن دراية خاصة.

المصادر:

(١) انظر فيما يتصل بالمؤلفات إلى المصادر التى أسلفنا ذكرها فى صلب المادة وخاصة النقوش (والمجموعة الرئيسية منها هى Corpus Inscript. Semit، جـ ٤، المطبوعة فى باريس)، وفيما يتصل بالمصنفات التاريخية والجغرافية واللغوية الهامة انظر شبرنكر Sprenger : *Geographie*.

(٢) D.H. Müller: *Burgen und schlösser*

(٣) Hommel: (١ *Aufäätze und Ab- handlungen* (ثلاثة أجزاء ١٨٩٢-١٩٠١)، ٢) *Chres tomathie*؛ ٣) *Ex- plorations in Arabia*؛ ٤) Grundeiss؛

(٤) Glaser: *Skizze*، جـ ١، ٠ وقد نشر الجزء الأول منفردا عام ١٨٨٩).

(٥) D.H.Müller J.H. Mordtmann: *Sabaïsche Denkmäler*، ڤينا ١٨٨٣

(٦) J.H. Mordtmann: *Beiträge zur minäischen Epigraphik Semitist. Studien)*، طبعة بزولد C.Bezold جـ ١٢، ڤيمار Weimear ١٨٩٧).

(٧) M. Hartmann: *Die arabische Fräge*

(٨) Otto Weber: رسائل (عن بلاد العرب والرحلات الاستكشافية فى *Alte Orient*) و *Der Studien zur Südarabischen Altertums kunde*، ١-٢، VAG *Mitt.* ١٩٠٧

(٩) Rhodokanakis : *Abhandlungen*، وكذلك مصنفا Kremer ومصنف Land-berg: *Arabica*، ليدن ١٨٩٧ و ١٨٩٨

(١٠) ومن المصنفات العربية الهمذاني: الإكليل وصفة جزيرة العرب (طبعة D.H.Müller)؛

(١١) وقد أورد هومل Hommel في مصنفه *Chrestomathie* (ص ٦٣ ـ ٨٨) مصادر كاملة أو تكاد لآثار جنوب بلاد العرب (بما في ذلك سقطرى) من سنة ١٨٩٢، وأتم ويبر Weber هذه المصادر (حتى سنة ١٩٠٧) (*Studien*، جـ ٣، ١٩٠٨، حيث وعد في ص ٧٠ أن يكمل عمل هومل؛ وقد أوردنا ذكر بعضها فيما يلي) ويجب أن نقتصر هنا على الاستشهاد بالكتب والمقالات التي تعد من حيث تتابعها معالم في طريق تقدم البحوث التي تتصل بأرض سبأ وبني سبأ، وبالمصنفات الأحدث عهداً (منذ سنة ١٩٠٨)؛ ويجمل بنا أن نحيل القارىء إلى هاتين المجموعتين وإلى الأبحاث التي نشرت في *ZDMG* (من سنة ١٩٠٨ وما بعدها) إذا شاء الرجوع إلى المئات من المقالات الخاصة وجلها لغوى الصبغة، أو إذا شاء الرجوع إلى ما طبع من النقوش. ونذكر في هذا المقام من روايات الرحالة:

(١٢) *Auszug aus einem Briefe... Seetzen's an Herrn v. Hammer* مع لوحة واحدة في *Fundgruben des Orients* جـ ٢، ڤينا ١٨١١، ص ٢٧٥ وما بعدها.

(١٣) J. R. Wellsted : (١ . *Occount* (لوحة واحدة)، *J.A.S.B.* جـ ٣، ١٨٣٤، ص ٥٥٤ وما بعدها،٢) *Narrative of a journey .... to the ruins of Nakab al-Hajar* (لوحة واحدة) في *J.R. Geogr soc.*، ١٨٣٧، جـ ٧، ص ٢٠ وما بعدها.

(١٤) المؤلف نفسه: *Travels in Arabia* لندن ١٨٣٨.

(١٥) Wellsted: *Reisen in Arabien*، الطبعة الألمانية، الخ، بقلم E. Rödiger، هال ١٨٤٢.

(١٦) Carter: *Transactions of the A.S.B.*، ١٨٣٤.

(١٧) C.J. Cruttenden: (١ *Narrative of a journey from Mokha to san'a* (لوحة واحدة)، *J.R. Geogr. Soc*، ١٨٣٨، جـ ٨، ص ٢٦٧ وما بعدها ٢) *Journal of an*

Proceed. of Bomb في Excursion to san'a ،Geogr.Soc. ١٨٣٨.

(١٨) P.Botta: Relation d'un voyage danstl'Yemen، باريس ١٨٤١.

(١٩) Th. S. Arnaud: Relation d'un voyage á Mareb فـــى J.A.، ١٨٤٥، المجموعة ٤، جـ ٥، ص ٢١١ وما بعدها (نشرها مول Mohl؛ انظر فيما يلى تحت Fresnel؛).

(٢٠) L'Yémen dans Mission: Rév.d'Egypte، جـــ ١، ١٨٩٤؛ جـــ ٢، ١٨٩٥

(٢١) F. Fresnel: Notice sur le voyage de M. de Wréde dans la vallée de Doån فى J.A. ١٨٤٥، المجـمـوعـة ٤، جـ ٦، ص ٣٨٦ وما بعدها

(٢٢) Lettre de M. .. de Wréde... sur son voyage en Arabie فى Bull de la Soc. de Géogr.، ١٨٤٥، المجموعة ٣، ص ٤١ ومـا بعدها (من رسـائله: A. V. Wrede's Reise in Hadramaut بقلم H. v.Maltzam، برونشـئيك ١٨٧٠، وفيه لوحة)،

(٢٣) K. Ritter: Erdkunde، جـــ ٨، برلين ١٨٤٧ (بحث شامل أسـاسه كل ما كان معروفـاً وقتئذ من الروايات عن بلاد العرب)؛

(٢٤) Eben Safir (انظر ما تقدم)؛

(٢٥) J.Halévy: ١) Rapport sur une mission archéologique dans le Yemen في J.A، ١٨٧٢، المجـمـوعـة ٦، جـ ١٩ (Itinéraire، ص ٨ ومـا بعـدها، Classe-ment des Inscriptions، ص ٦٠ ومـــا بعـــدها؛ Inscriptions Sabéennes ، ص ١٢٩ ومـا بعـدها، Traduction ص ٤٨٩ ومـا بعـدها ٢) Voyage du Nedjran فى Bull. de la Soc. de Géogr، ١٨٧٣ المجموعة ٦، جـ ٦، ١٨٧٧؛ جـ ١٣.

(٢٦) S. B. Miles وW.Munzinger: Accounto of an Excursion into the Interior of Southern Arabia فى J.R.Geogr. Soc، جـ ٤١.

(٢٧) H. V. Maltzan: Reise nach Südarabien، برونشفيك ١٨٧٣.

(٢٨) Ch. Millingen: Notes of a Jour-nery in Yemen فـى J. R. Geogr. Soc.، ١٨٧٤، جـ ٤٤.

(٢٩) R. Manzoni: *El Yémen, Tre anni nell' Arabia Felice* رومة ١٨٨٤.

(٣٠) H. Kieperi: *Schapiras Reise in Yemen*في *Globus*، ١٨٨٠، جـ ٣٨، ص ١٨٣ وما بعدها.

(٣١) S. langer: *Reiseberichte aus Syrien und Arabien* ڤينا ١٨٨٣.

(٣٢)E.Glaser: ١) *Meine Reise durch Arhab und Hâschid* فـى *Petermanns Geogr. Mitt* ١٨٨٤، جــ ٣، ص ١٧٠ وما بعدها و ٢٠٤ ومـا بعدها، ٢) *Von Hodeida nach San'â*، الموضع نـفـســه، ١٨٨٦، جـ ٣٢، ص ١ وما بعدها و ٣٣ ومـا بعــدها، ٣) *Uber meine Reisen in Arabien* فـى *M.G.G.W*، ١٨٨٧، ص ١٨ وما بعدها و٧٧ ومـا بعدها، ٤) *E Glasers Reise nach Marib* بقـلم F. Hommel *Beil. z. Münch Allg. Ztg*، ١٨٨٨، رقم ٢٩٣ و ٢٩٤، ٥) *Bericht über die vierte Reise Mitteil. der Ges. z. Forderung deutscher Wissensch..... in Böhmen*، أول نوفمـبر عام ١٨٩٤، ٦) *Bericht über einen Vortag Glasers über seine vierte Reise, Beil z. Münch Allg. Ztg.*، ١٨٩٤، رقـم ٩٧؛ ٧) *E. Glasers Reise nach Mârib*، طبـعـة D. H. Müller و N. Rhodokanakis،فـــيـنا ١٩١٣ (*Sammlung E. Glaser*).

(٣٣) A. Deflers : *Voyage au Yemen*، باريس ١٨٨٧.

(٣٤) F. T. Haig: *Ajourney through Yemen* في *Proc R. Geogr. Soc.*، ١٨٨٧، جـ ٩.

(٣٥) Harris انظر ما تقدم .

(٣٦) L.Hirsch: ١) *Reisen in süd Arabien, Mahra-Land und Hadramût*، ليدن ١٨٩٦ (انظر تعـليق كليزر Glaser عليـه في *Peterm. Mitt*، جـ ٩٣، ١٨٩٧؛ *Litteraturber* ص ٣٧ ومـا بعـدها)؛ ٢) *Neue Wanderungen in Yemen* في *Globus*، ١٢٤ (١٨٩٨)، جــــ ٢، ص ٢٠٤ وما بعدها و ٢٢١ وما بعدها.

(٣٧) C.Landberg: *Die südarab. Expedition der Akad., der Wiessench. in Wien*، ميونخ ١٨٩٩.

(٣٨) D. H. Müller: ١) *Die Südarab. Expedition der Akad. in Wien* ڤـــيـنا ١٨٩٩ ٢) *Zur Geschichte der sudarab Expedition* ڤينا ١٩٠٧.

(٣٩) P. Charnay: *Une excursion au Yémen* فـى *Bull. Soc. Géogr. Anvers*، ١٨٩٩، جـ ٢٣، ص ٧٩ وما بعدها.

(٤٠) A.Bardey: *Ropport sur El-Yemen*، فى *Bull. de Géogr. hist*، ١٨٩٩.

(٤١) Th. Bent: *Southern Arabia*، لندن ١٩٠٠.

(٤٢) H. Burchardt: *Reiseskizzen aus dem yemen* فـى *Z.G.E.B.*، ١٩٠٢، ص ٥٩٣ وما بعدها.

(٤٣) W.Hein: ١) *Vorläufiger uber Bericht die Reise nach Aden und Gischin*، *Anz. Akad. Wien*، ١٩٠٢ جـ ٣٩، ص ١٠٧ ومـا بعـدها؛ ٢) *M.G.G. Südarabische ltinerarien wien*، جـ ٤، ١٩١٤، ص ٣٢ وما بعدها.

(٤٤) A. Beneyton.: *Mission d'études au Yémen* فى *La Géographie*، جـ ٢٧، ١٩١٣ ـ وكثيـراً ما يستشهد كرومان Grohmann فى وسـائل كلـيـزر التى لم تنشـر بعد بمفكراته «ثم بوصف بـيرى G.W. Bury أيضا لرحلته إلى بيجان عام ١٨٩٩، (المصـدر المـذكـور، ص ٩؛ ص ٥٦، التعليق ١: *Expedition to Bêhân*، فى مـخطوط؛ وكـذلك ص ٤، الـتـعليق إلى آخـــره، Bury: *Arabia Infelix*، لنـدن ١٩١٥؛ وكذلك فى مواضع متفرقة: *The Land of Uz* لـنــدن ١٩١١ و *Notes*)، وكذلك يبحث كليزر الذى لم ينشر: *Ost-jemen und Nordadramut* ص ١٣٩ إلـى إلخ ـ وتتعلق المصادر التالية على سبيل التحديد بالحالة الراهنة فى المنطقة التى كـانت تشـمل فى وقت من الأوقـات المملكة السبئية الحميرية القديمة، وهى اليمن الحـديثة على وجه التـقريب (من حـوال خط العرض الشـمـالى ١٩ عند جبل التثليث إلى الساحل الجنوبى، وفى الشرق حتى حوراء:

(٤٥) Zwemer: *Arabia*، شـيكاغـو ١٩٠١.

(٤٦) Raif Fuad bey: *Land und Leute. im Leutigen Jemen Peterm. Mitt*، ١٥١٢، جـ ١٠٨، القسم ٢

(٤٧) E. Behn: *Jemen. Grundkzüge der Bodenplastik und ihr Einfluss auf Klima und Lebewelt*، رسالة عـلمية قـدمت لجـامـعة مـربورغ، ١٩١٠، وذلك عـدا أبحـاث الأرصـاد الجـوية والفلـكيـة، وأبحـاث التـاريخ الطـبـيـعى وبعض الرسـائل التى كـتـبـهـا كليـزر وبنت

وغيـرهما وقد سـبق ذكر كتب شـميث A.Schmidt وكـرومـان A. Grohmann، ونجـد المعلومات عن النشـاط التجـارى فى السـاحل الجنوبى فى يومنا هذا فى تقرير الغـرفة التجـارية بعدن Report of the Aden Chamber of Commerce (عـدن من عام ١٨٩٨ فمـا بعده) ونضيف إلى المصنفـات التى ذكـرناها فى مسـتهل المصادر ما يلى:

(٤٨) J.Halévy: *Etudes Sabéennes*، *J.A.* ١٨٧٣، والمجموعة ٧، جـ ١ و ٢.

(٤٩) A. Zehme: *Arabien und die Araber seit 100 Jahren*، هال ١٨٧٥.

(٥٠) D.H. Müller: (١ *Südarabische Studien*، S.B. Akad Wien' ١٨٧٧، جـ ١٣٦، ص ١٠٣ وما بعـدها؛ ٢) *Epigraphisch Denkmäler aus Abessinien* فى *Denkschr. Ak. Wien*، جـ ٩٣ (١٨٩٤).

(٥١) E. Glaser : (١ *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib*، *M. V. A. G* ،١٨٩٧؛ ٢) *Altjemenische Nachrichten*، *Altjemenische* ميـونخ، ١٩٠٦، ٣) *Die Abessinier im Arabien* ميـونخ، ١٨٩٥، ٤) *Punt und die südarabischen Reich*، *M.V.A.G*، ١٨٩٩، ص ٥١ وما بعدها.

(٥٢) H.Grimme : *Mohammed*، ميونخ، ١٩٠٤.

(٥٣) Hogarth: *The Penetration of Arabia*، لندن ١٩٠٥.

(٥٤) J.Tkac: *Saba* (*R.E.* ، تحـت هذه الكلمـة، الأعـمـدة ١٢٩٨ ـ ١٥١١، حيث عـولج هذا الموضـوع مع الإشارة بصفـة خاصـة إلى المصنفات اليـونانية والرومانية).

أمـا الطبـعات الأحـدث من النقـوش (بيرد Brid Fresnel [لتكملة الرواية التى وردت فى *R.E.* العـمـود ١٤٠٠، يجب الرجوع إلى العـمود ١٤٠٢؛ أمـا صور النقوش ونسخها مع الملاحظات اللغوية التى نقلت على هيئـة خطابات إلى مول Mohl فهى مأخوذة من فرسل] وپريدو Prideaux وريهـاتسك Rehatsek ولنكر Langer [نشـرهـا مـولر D.H. Müller، *Z.D.M.G*، ١٨٨٣، جـ ٣٧، ص ٣١٩ ومـا بعـدها] ومـورتمان Mordtmann ودرنبورغ Derenbourg إلى آخره فقـد وردت بتفصـيل أكبر فى *Corpus*، طبعة باريس وفى المصنفـات الأحـدث عهـداً؛ ومن هذه المصنفات نذكر الأعم الأوفى:

(٥٥) Mordtmann J.H: (١ *Him-*

jarische inschriften und Altertümer in den Könige. Museen zu Berlin. برلين ١٨٩٣؛ ٢) *Musée imperial Ottoman, Antiqutés Himyarites.* الآستانة ١٨٩٨.

(٥٦) D.H.Müller: *Südarabische Altertümer im Kunsthistorischen Hofmuseum*، ڤينا ١٨٩٩؛

(٥٧)H. Derenbourg: ١) *Les monuments sabéens et himyarites du usée.. de Marseille* فـــى *Archéol .Rev*، ١٨٩٩، المجمـوعة ٣، جــ ٣٥؛ ٢) *Répert. d'Epigraphie sém.*، جــ ١(١٩٠١ وما بعدها)، جــ ٢ (١٩٠٧)، ولـم ينشــــر من *Inschriften der südarabischen Expedition der Akademie in Wien* المجـمـوعـة فى سنة ١٨٩٩) إلا القليل حتى الآن (فى طبعات رودو كـــاناكـيـس) . وللأبحـــاث التى أجريت عن اللهجات الحديثة فى جنوب بلاد العـرب شأن أيـضا فـيـما يتـصل بالدراســات السبـئـية، وقــد بدئت هذه الأبحاث منذ وقت مـبكر جداً يرجع إلى مـــولتـــزن H.V. Maltzan فى *Z.D.M. G*، ١٨٧٣، جــ ٢٧، وقد تبعه غيره، وكذلك فإن دراسات الكونت لندبيـر ذات قيمة Count C. Landberg: *Etudes sur les dialectes de L'Arabie méridionale*، جـ١، Hadramôut، جــ ٢ Dathina (ليدن ١٩٠١ ـ ١٩١٣)، وثمة مادة غزيرة يـتضمنها *"Schriften der Südarabischen Expedition"* الصادر عن أكاديمـية ڤينا، جــ ١ ـ ١٠ (١٩٠٠ ـ ١٩١٠)، Hadrami, Mehri, somali, Zfar, sokotri طبـــــعــة l.Reinisch، N.Rhodokanakis, A. jahn, D.H. Müller ثم مـــصنف M.Bittner: *Studien* عن *Mehri*، *Sokotri* و *Shhawri* فى *S.B.Ak. Wien*، جــ ١٦٢، ص ١٩٠٩ وما بعدها.

صبحى [تكتش J. Tkatsch]

[لقد حل مصنف هل G.F. Hill محل جمـيع المصنفات الســابقة الشــاملة عن سكة جنوبى بلاد العرب القـديمة: انظر G.F.Hill: *Catalogue of Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia in the British Museum*، لندن ١٩٢٣، ص ٤٤ ـ ٨٤ من الـتــصـــــدير، ص ٤٥ ـ ٨٠ واللوحـــات ٧ ـ ١١ و ٥٠، ٥٥ وتجـد المصادر كاملـة فى ص ٤٥؛ وقد أصبح من المحقق أن معظم السكة التى وصفت وصفـا مبهمـاً بأنها «حمـيرية» هى فى الواقع سبـئية وأن مجـموعات صغـيرة من السكة يمكن أيضا نسبـتها إلى بنى معين وإلى القتبانية.

[رئيس التحرير].

السبتى

أحمد بن جعفر الخزرجي أبوالعباس السبتي: ولى من أولياء الله اشتهر بفضائله وكراماته، ولد فى سبتة سنة ٥٤٠هـ (٢٤ يونية ١١٤٥ - ١٢ يونية سنة ١١٤٦) وتوفى فى يوم الاثنين ٦ من جمادى الآخرة عام ٦٠١هـ (٣١ يناير سنة ١٢٠٥) بمراكش حيث دفن بالقرب من باب تازروت. وتلقى السبتى العلم بصفة خاصة على أبى عبدالله بن الفخّار تلميذ القاضى عياض المشهور فى سبتة. وكان السبتى فصيحا لا يجد صعوبة فى إقناع سائليه؛ وكان أيضا شديد الورع جرى على تلاوة القرآن الكريم بالليل والنهار. وقد امتدح الإحسان، وهو نفسه لم يحتفظ بشىء من العطايا الكثيرة التى تلقاها سوى ما يكفيه ويكفى أسرته يوما واحداً فحسب. وكان يقابل الإساءة بالمعروف، كما كان رحيما بالأرامل واليتامى. وكان السبتى فى بداية أمره يعيش فى فندق حيث كان يقوم بالتدريس، وينفق ما يحصله من أجور التعليم فى سد حاجات الطلاب الأغراب. وقد درج على أن يطوف بشوارع المدينة يؤنب بل يضرب أولئك الذين لا يؤدون الصلاة.

وقد ظلت ذكرى هذا الولى حية ماثلة فى أذهان الناس، ولكنها أحيطت بالكثير من الأساطير. مثال ذلك ما يقال من أنه تنبأ باستيلاء النصارى على سبتة لتأديب مواطنيه على سوء معاملتهم له. وتذهب القصص إلى أنه بعد رحيله من بلده أساء أولياء مراكش لقاءه أشنع إساءة لأنهم خشوا أن تطغى طريقته الدينية يوما على طرقهم. وأصبح السبتى بالفعل أكبر أولياء هذه المدينة. على أن نفوذه امتد إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ كان اعتقاد جمهرة الناس فى مراكش أن هذا الولى هو سيد الرياح يبتهل إليه الملاحون لتهدئة العاصفة، ولإثارة الريح إذا ركدت. ويقدم الناس فى كثير من جهات الجزائر ومراكش أول مكيال من الحنطة الجديدة للفقراء تمجيداً له.

المصادر:

(١) أحمد بابا: نيل الابتهاج، فاس، سنة ١٣١٧، ص ٣١.

(٢) المقرى: نفح الطيب، ليدن سنة ١٨٥٨-١٨٦١؛ جـ٢، ص ٦٨؛ القاهرة سنة ١٣٠٢، جـ٤، ص ٣٥٥ - ٣٦١.

(٣) الذخيرة السنية، الجزائر سنة ١٩٢١، ص ٤٢ لكاتب مجهول.

(٤) أحمد بن خالد الناصرى السلاوى: الاستقصاء، القاهرة سنة ١٣١٢، جـ١، ص٢٠٩.

(٥) ابن الموقت المسفوى: تعطير الأنفاس فى التعريف بالشيخ أبى العباس، فاس سنة ١٣٣٦.

(٦) المؤلف نفسه: السعادة الأبدية فى التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية ١٣٤١، ص١١٥.

الشنتناوى [محمد بن شنب]

سبحان الله

صيغة دينية يتردد ذكرها فى القرآن الكريم، وهى منادى يقصد به التعجب مأخوذ من أصل ليس له وجود فى اللغة العربية[1] (والفعل سبّح قد فسره النحاة بحق فقالوا إنه مشتق من الاسم)، ولكنه يردّ بوصفه كلمة مستعارة إلى اللغة الآرامية. وقد استحدث أيضا فى اللغتين العبرية والحبشية، فيقال شبّح» بمعنى حمد أو أثنى. ولعل محمدًا [ﷺ] قد وجد هذا التعبير عند بعض «أهل الكتاب»، ذلك أنه من المستبعد أن يكون قد استحدث هذه الصيغة من فعل غير عربى ومن الشواهد على كثرة استعمال هذه الكلمة أننا نجد اللفظ «سبحان» فى بيت للأعشى من غير مضاف إليه. وقد أردفه بـ «من» للدلالة على التعجب (ابن يعيش، طبعة يان Jahn، ص ٤٣، س٥، ص ١٤٨، س١ وما بعده). وهذه الصيغة المقررة وردت فى القرآن الكريم على لسان موسى [عليه السلام] (سورة الأعراف، الآية ١٤٣، وعيسى [عليه السلام] (سورة المائدة، الآية ١١٦)، و(سورة يونس، الآية ١٠)، (سورة البقرة، الآية ٣٢؛ وانظر أيضا سورة النحل الآية ١، ٥٧). وقد استعملت فى مناسبات أخرى للتعبير عن الأثر الذى تتركه فى النفس عظمة الله وآياته، ومن ثم: «سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً...» (سورة الإسراء، الآية ١)، و«.. سبحان الذى سخّر لنا هذا...» (سورة

---

(١) انظر التعليق تفنيدا لما أورده هذا المستشرق فى نهاية المقال.

الزخرف، الآية ١٣) و«سبحان الذى خلق الأزواج...» (سورة يس، الآية ٣٦) و«فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء..» (سورة يس، الآية ٨٣) «فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون» (سورة الروم، الآية ١٧). وإذا سمع المؤمنون القرآن يتلى خروا سجدا وقالوا «سبحان ربنا» (سورة الإسراء، الآية ١٠٧). وقد وردت هذه الصيغة أيضا فى شهادة الضالين: «قالوا سبحان ربنا إنا كنا ظالمين» (سورة القلم، الآية ٢٩، وما بعدها). وهى تستعمل بصفة خاصة لبيان علو الله وكماله المطلق عندما ينزه عن إتيان فعل يمس ذاته (انظر سورة الإسراء، آية ٤٣ حيث يلحق لفظ «سبحانه» بلفظ «تعالى»). ويستعمل مع هذا الفعل الذى يتعالى عنه الله حرف الجر «عن» (سورة الأنبياء الآية ٢٢، سورة الزمر، الآية ٦٧، سورة الطور، الآية ٤٣، سورة الحشر، الآية ٢٣) وهكذا نرى أن القرآن الكريم قد جاءت به هذه الصيغة عندما كان يرمى الذين يعبدون غير الله بالشرك (سورة التوبة، الآية ٣١؛ سورة النساء، الآية ١٧٠؛ سورة النحل، الآية ١؛ سورة الإسراء، الآية ٤٢ وما بعدها)، وعندما تنزه الله بأن يكون له ولد (سورة البقرة، الآية ١١٦؛ سورة النساء، الآية ١٧١؛ سورة المائدة، الآية ١١٦؛ سورة الزمر، الآية ٤؛ سورة الزخرف، الآية ٨١) وبنون وبنات (سورة الأنعام، الآية ١٠٠؛ سورة النحل، الآية ٥٧؛ سورة الصافات، الآية ١٥٣، ١٨٠) وقال الأتقياء فى مناسبة من هذا القبيل «... ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك...» (سورة آل عمران الآية ١٩١) وكذلك موسى عندما أدرك أن الله لا يُرى (سورة الأعراف، الآية ١٤٣) ومحمد [ﷺ] عندما أشاح عن قومه إذ طلبوا منه أن يأتى لهم بآيات بينات فقال لهم «هل كنت إلا بشرا رسولا» (سورة الإسراء الآية ٩٣).

وعلى هذا النحو يمكن أن يخفف هذا التعبير فلا يتعدى مدلوله «معاذ الله!» (سورة النور، الآية ١٦).

وأصبح الفعل «سبَّح» المشتق من ذلك الأصل يستعمل فى عهد متقدم

بمعنى «صلى» وخاصة فى الصلوات غير المفروضة «سُبْحَة» (انظر حسان ابن ثابت فى Delectus، جـ ٧٧، ص ١٤ (لم ترد فى Hirschfeld)؛ وانظر Lane : Lexicon).

خورشيد [بول Fr. Buhl]

تعليق

هذا مقال عجيب قد لا نجد له مقصداً إلا شيئاً واحداً يدندن حوله بعض المستشرقين، يريدون بتكراره إثباته فى النفوس، بنحو من الإيحاء. ذلك قوله: «ولعل محمداً قد وجد هذا التعبير عند بعض أهل الكتاب، ذلك أنه من المستبعد أن يكون قد استحدث هذه الصيغة من فعل غير عربى»!!

هذا هو المقصد الأول من المقال: أن يوهم الناس بأن (القرآن الكريم) من كلام رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم - لماذا؟ وعن أى دليل يقيمه؟ لا شىء.

ثم مقصد آخر تبعى: أنه صلى اللّه عليه وسلم يأخذ عن أهل الكتاب! ويكفى عنده إثبات ذلك قوله «لعله»؟!

وأعجب من ذلك استدلال الكاتب على أن كلمة «سبحان اللّه» ليس لها أصل فى العربية بأن النحاة قد فسروا الفعل «سبح» «بحق فقالوا إنه مشتق من الاسم»! والذين يعرفون العربية أقل من معرفة كاتب المقال بها، يدركون أن النحاة يفسرون كل فعل فى العربية بأنه مشتق من «المصدر» أى «من الاسم»، لأن كل مصدر هو اسم لا فعل.

ثم يريد أن يوهم بالاحتمالات الطريفة أن هذه المادة مأخوذة من الآرامية! لماذا؟ لأن العبرية والحبشية فيهما هذا المعنى: حمد أو أثنى»؟

وستجد فى آخر مقال الكاتب أنه يستدل على أن كلمة «سبحة» تستعمل فى معنى الصلاة غير المفروضة ببيت من الشعر لحسان بن ثابت. ولو قرأ الكاتب مادة(سبح) فى أى معجم من المعاجم، وخاصة النهاية ولسان العرب - لوجدها مستعملة بهذا المعنى فى كثير من الأحاديث، فلا يحتاج إلى إبعاد النجعة إلى شعر حسان.

والكلمة عربية أصيلة. فسرها علماء اللغة العارفون بها، وأئمتها المقتدى بهم

فيـها. فانظـر ـ مثلا ـ قـول ابن فارس المتوفى سنة ٣٩٥هـ فى مـقاييس اللغة ٣ : ١٢٥ «سبح: السين والبـاء والحاء أصـلان : أحدهـما جنس من الـعبـادة، والآخـر جـنس من السـعـى. فـالأول: السبـحة، وهى الصـلاة، ويختص بذلك مـا كان نفـلا غيـر فرض. ومن البـاب: التسبـيح، وهو تنزيه الله جل ثناؤه من كل سـوء. والتنزيه: التـبعـيد والعـرب تقول: سـبحـان من كذا، أى مـا أبعده. قال الأعشى:

أقـول لما جـاءنـى فـخـره
سبحان من علقـمة الفاخر

وقال قـوم: تأويله عجـباً إذا يفـخر. وهذا قـريب من ذاك لأنه تبـعيـد له من الفخر» . المترجم

سبحة

(سُبْحَة): ويقال أيـضا سبْـحة: هى المسـبـحـة المعـروفـة ولـكن الوهابيـة ينكرونها ويعدونهـا بدعة. وثمة شواهد على أنها استعملت أول ما استعملت فى أوساط الصـوفيـة وبين طبقـات أخرى فى المجـتـمع (Goldziher : *Rosaire*، ص٢٩٦). وقـد ارتفـعت أصـوات باستنكارها فى تاريخ متأخر يرجع إلى القرن الخامس عـشر الميلادى، ومن ثم كتب السيوطى رسالة فى بيان فضائلها (Goldziher : *Vorlesungen über den Islam* الطبـعـة الأولى، ص١٦٥). وقـد جـرى الحـجـاج (انظر Mez : *Die Renaissance des Islams*، ص٤٤١) والدراويش وغيرهم على حـمل السبحة فى أيامنا هذه.

وتتألف السـبحة من مجـموعات من الحبات مصنوعة من الخشب، أو العظم، أو الصـدف أو غيـر ذلك. ويفـصل هذه المجموعـات حبتان مسـتعرضتـان أكبر حجما من الحبات الأخرى (إمام) علاوة على حـبة أكبـر من الجمـيع تتخـذ يدا (Snouch Hurgronje فى *Int. Arch f. Ethnographie*، جـ١، ص١٥٤، لوحـة ١٤، رقم ١٢). ويتفاوت عدد الحبات فى كل مجـموعـة (مثـلا: ٣٣ + ٣٣ + ٣٤ أو ٣٣ + ٣٣ + ٣١)؛ ويحسب الإمام واليد ضمن الحبات فى الحـالة الثانية. ويبلغ عدد حباتها جميـعا مائة حبة تمشيا مع عـدد أسـماء الله الحـسنى البـالغـة ٩٩ اسمـا. وتستخـدم السبحـة فى عدّ هذه

الأسماء، ولكنها تستخدم أيضا فى عد الدعوات، أى فى الذكر وفى الصيغة التى تختم بها الصلاة وقد ذكر لين (*Manners and Customs, Register* : Lane) سبحة من ألف حبة تستعمل فى الجنائز لتكرار صيغة لا إله إلا الله ثلاثا، وكل مرة بألف.

وقد ذكرت المسابح (جمع مسبحة) فى عهد متقدم يرجع إلى سنة ٨٠٠م (*Die Rensaissance des Islams* : Mez، ص٣١٨) ويذهب كولدسيهر (*Vorlesungen* ص١٦٥) إلى أن السبحة انتقلت من الهند إلى غرب آسية. ثم إن كولدسيهر نفسه أشار إلى أحاديث ذكرت استعمال الحجارة الصغيرة ونوى البلح وغيرها لعد الأذكار، مثل التكبير والتهليل، والتسبيح.

ونذكر من هذه الأحاديث: «عن سعد ابن أبى وقاص أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة وبين يديها نوى، أو حصى، تسبح به، فقال «أخبرُك بما هو أيسر عليك من هذا، أو أفضل» فقال «سبحان الله عدد ما خلق فى السماء، وسبحان الله عدد ما خلق فى الأرض، وسبحان الله عدد ما خلق بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك» (أبو داود، الوتر، باب ٢٤؛ الترمذى، الدعوات، باب ١١٣).

وثمة حديث آخر تبسّط فى بيان مرمى هذا الحديث: «حدثنى كنانة مولى صفية، قال سمعت صفية تقول: دخل علىّ رسول الله ﷺ وبين يدى أربعة آلاف نواة أسبح بها، فقلت لقد سبحت بهذه. فقال ألا أعلمك بأكثر مما سبحت، فقلت علمنى فقال قولى سبحان الله عدد خلقه» (الترمذى: الدعوات، باب ١٠٣).

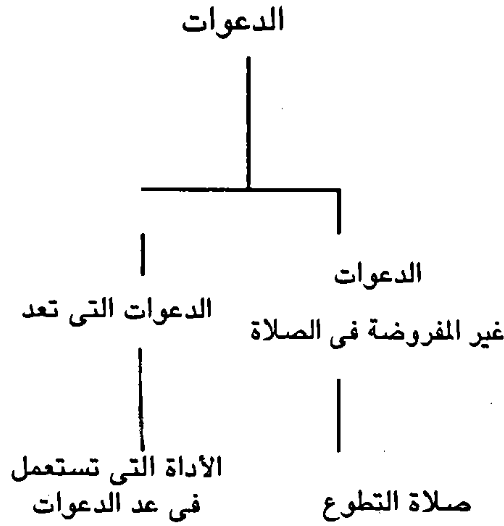
ويشير الحديث الذى جاء فيه أن رسول الله ﷺ «يعْقد التسبيح» (النسائى، السهو، باب ٩٧) إلى شعيرة مختلفة عن ذلك وقد ترجم الفعل عقد هنا بما يفيد معنى «عدّ أو أحصى» اعتمادا على أن المعاجم تذكر هذا المعنى ضمن معان أخرى. ولعلهم استندوا فى ذلك إلى الحديث الذى ذكرناه لتونا، وإلى الحديث الآتى: «حدثنا مسدد، حدثنا عبد الله بن داود، عن هانئ بن عثمان، عن حُمَيْضة بنت ياسر، عن يسيرة، أخبرتها أن النبى ﷺ أمرهن أن

يراعين بالتكبير والتقديس والتهليل، وأن يعقدن بالأنامل فإنهن مسؤولات مستنطقات» (أبو داود: الوتر، باب ٢٤؛ الترمذى: الدعوات، باب ١٢٠). ويرى كولدسيهر أن عد الدعوات على الأصابع قد ذكر فى هذه الأحاديث للمقابلة بينه وبين عد التسبيح بالحجارة وغيرها. على أن ثمة حديثا يشكك فى أن يكون العقد فى مثل المناسبات التى ذكرناها يدل فى جميع الأحوال على العد ولا يدل على المعنى الأصلى وهو الربط. وإنى ليحضرنى فى ذلك حديث رواه ابن سعد (جـ٨، ص٣٤٨) ومفاده أن فاطمة بنت الحسين جرت على التسبيح مستعينة «بخيوط معقود فيها».

ولم ترد كلمة سبحة فى الأحاديث الصحاح بمعنى مسبحة، بل هى استعملت فى كثير من الأحوال بمعنى صلاة التطوع مثال ذلك: سبحة الضحى (مسلم: المسافرون، حديث ٨١) ويفسر النووى هذه الكلمة بأنها النافلة (شرح صحيح مسلم، القاهرة ١٢٨٣هـ، جـ٢، ص٢٠٤). ويتساءل ابن الأثير فى النهاية، تحت مادة سبح، كيف تتفق فكرة النافلة وفكرة السبحة.

ويجيب على ذلك بأن السبحة صلاة تطوع زائدة على الفريضة.

وإذا كان رأى ابن الأثير صحيحا فإن تطور كلمة السبحة من حيث المعنى يكون قد سار فى اتجاهين:



المصادر:

Goldziher : *Le dans l'Islam* فى *Reuue de L'histoire des Religions*، جـ٢١ ص ٢٩٥ وما بعدها.

خورشيد [فنسنك A. J. Wensinck]

تعليق

هذه الأداة المستحدثة التى يعد عليها عند الذكر والدعاء - مثلا - لا أصل لها فى الإسلام، بل دخلت على المسلمين،

كما قال كاتب المقال من الصوفية وطبقات أخرى .

وأما عد الدعوات أو الأذكار على الأصابع أو نحوها، فهو عمل طبيعى، إذ يريد الداعى أو الذاكر أن يقرأ عدداً معيناً مما هو بصدده وإلا فماذا يفعل؟ فلقد أطال كاتب المقال فى ذلك أكثر مما ينبغى.

ومما يجدر التعقيب عليه من كلام كاتب المقال، محاولته التشكيك فى معنى (العقد)، وأنه يدل على العد فذكر أثرا (سماه حديثا) عن فاطمة بنت حسَين بن على بن أبى طالب، رواه ابن سعد ٣٤٨:٨. وهو فى ابن سعد بإسناد ضعيف جداً! «عن فاطمة بنت حسين: أنها كانت تسبح بخيوط معقود فيها». وفى إسناد هذا الأثر: جابر الجعفى، وهو ضعيف بمرة «عن امرأة حدثته عن فاطمة» وهى امرأة مجهولة، لا يكون معها الإسناد صحيحاً.

فهذا أولا أثر فقط، ليس حديثا. وعمل فاطمة بنت حسين ـ حتى لو كان ذلك عنها بإسناد صحيح ـ لا حجة فيه على أحد.

ثم هو يريد التشكيك فى معنى حديث صحيح يعرفه حق المعرفة، لأن «ڤنسنك» كاتب المقال مطلع على كتب السنة اطلاعاً واسعا.

والحديث الصحيح ـ فى صحيح مسلم ١ : ١٦٢ (من طبعة بولاق): «عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ كان إذا قعد فى التشهد، وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضع اليمنى على ركبته اليمنى، وعقد ثلاثا وخمسين، وأشار بالسبابة».

فمعنى العقد واضح. وهو ما يفعله المصلون فى جلوسهم للتشهد فى الصلاة: يضم أصابعه الثلاثة إلى كفه ويضع طرف الإبهام على طرف الإصبع الوسطى ويشير بالسبابة. فتكون الدائرة الناتجة من طرف الإبهام مع طرف الوسطى كمثل دائرة الخمسة، وتكون الأصابع الثلاثة المضمومة إلى الكف إشارة إلى الثلاثة، فيكون ذلك رسم ٥٣.

ومن ثم لا يجوز أن يؤول هذا المعنى، ويحرف الحديث عن وجهه ـ إلى معنى ربط عقد على خيط أو نحوه؟ وكيف يفعل هذا فى الصلاة.

وأما الشجرة التى ختم بها مقاله لتطور «معنى السبحة» ـ فهو شىء لا أستطيع أن أجد له مسوغا من التحقيق العلمى.

المترجم

السبعية(*)

اسم يطلق على طوائف متنوعة من الشيعة، يقصرون عدد الأئمة الظاهرين على سبعة. ولما كان الشيعة المدافعون عن حقوق أصحاب الحق الشرعي فى الإمامة يعتقدون أن الإمامة بحسب التدبير الإلهى تنتقل من الإمام إلى ابنه، فإنهم اضطربوا لما حدث حوالى سنة ١٤٥هـ (٧٦٢م) من موت إسماعيل، الذى لعله الابن الأكبر للإمام السادس جعفر الصادق، قبل أن يموت الإمام جعفر نفسه. وعلى حين أن غالبية الشيعة استعاضوا عن إسماعيل بابن آخر من أبناء جعفر الصادق، هو موسى الكاظم الذى هو الإمام السابع بين أئمة الشيعة الإثنى عشرية. وأن آخرين تمسكوا بابنين من أبناء جعفر كانا أقل شأنا من موسى هما عبدالله وعلىّ، فإن الشيعة المتطرفين فى التمسك بصاحب الحق الشرعى، ظلوا على موالاتهم لإسماعيل؛ وهم ينكرون أنه مات قبل أبيه. ويظهر أن الأدلة التى جاءوا بها لإثبات ذلك قد انطلت حتى على خصومهم، إلى درجة أن هؤلاء وجدوا أنفسهم مضطرين فى رفضهم لإمامة إسماعيل إلى الطعن فى شخصه؛ فزعموا أن أباه جعفرا بعد أن عهد له بخلافته خلعه منها لسوء سيرته. ولكن هذا الطعن على إسماعيل، وخصوصا التشنيع عليه بشرب الخمر، يمكن تعليله بأنه فى الحقيقة طعن على الشيعة السبعية الذين كانوا مقصرين فى متابعة أوامر الشرع، وذلك من طريق الطعن على الإمام الذى سموا باسمه.

ولم يكن الشيعة السبعية فى أول أمرهم فرقة واحدة. فكانت هناك فرقة تسمى المُبارَكِّية، وقفت هى أيضا عند إمامة إسماعيل بحيث كان يعتبر عندهم أنه آخر الأئمة وأنه المهدى. ولكن معظم الشيعة السبعية يسوقون الإمامة إلى ابنه محمد، وهو الذى عُرف بالإمام التام ولقب بـ«قائم الزمان» وهو لقب يقلل من قيمته فى مذاهب بعض الفرق الصغرى أنهم يرون أنه قد جاء بعده أئمة مستورون لا يعرفهم إلا الخاصة. وبرغم ما لمحمد التام من مكانة، فإن اسم إسماعيل بقى لاصقا بالطوائف الكبرى للشيعة السبعية. وإذن فالشيعة

(*) توجد تعليقات على هذه المادة تليها مباشرة تعقيبا على ما بها من آراء .

السبعية من حيث رأيهم فى الدرجات المتفاوتة لرجالهم ينتمون إلى «الواقفية» الكثيرين. وهذا يمكن تعليله بالظروف السياسية بعض التعليل؛ ففى سنة ١٤٥هـ (٧٦٢ - ٧٦٣م) كان المنصور الخليفة العباسى قد قضى على فتنة محمد بن عبدالله بن الحسن بن علىّ المسمى «النفس الزكية»، وكانت فتنته فى المدينة؛ وفى السنة التالية لذلك؛ قتل أيضا أخوه إبراهيم أمام أبواب البصرة، وبذلك وضع حد لـلمشكلة العلوية مؤقتا، وكان ذلك بنجاح بلغ إلى حد أنه حتى عند هذه الجماعات الذين كانوا يعمدون إلى العمل الإيجابى؛ ويختارون أئمتهم من بين العلويين أهل الكفاية والمقدرة الفعلية على الخروج بالسيف، نجد أن طائفة من الجارودية وقفوا عند إمامة النفس الزكية واعتبروه مهديهم المستتر. وقد ازداد ميل الشيعة من المتمسكين بصاحب الحق الشرعى إلى التعلق بالأمل فى «الرجعة»، لأنهم كانوا بحكم عقيدتهم، مقيدين بأشخاص بعينهم؛ ولابد أنهم كانوا قد ملوا التشبث بإمامة قد صارت فى الحقيقة لا رجاء فيها، وأنهم سئموا حمل فكرتها مع تطور التاريخ الحقيقى على خلافها. وقد وقفت عند كل أخ من إخوة إسماعيل فرقة من مثل هذه الفرق الواقفية، وصار للموسوية بعض الشأن، وهم يسمون «الممطورة» وكثيرا ما يسمون الواقفية بإطلاق. وإذا أردنا التدقيق قلنا إن مثل هذه الطوائف تدخل تحت اسم الشيعة، ولكن كلمة السبعية تطلق فى العادة على نفس ما تطلق عليه كلمة الإسماعيلية. ولم يكن «الوقوف» عندهم - وإن كان هذا لم يتبين إلا بعد أكثر من قرن - معناه التنازل عن الأغراض السياسية، بل هو قد صار وسيلة ملائمة كل الملاءمة للمحافظة على تلك الفكرة الفعالة، أعنى فكرة إمام يأتى من سلالة مقدسة، وللتخلص إلى جانب ذلك أيضا من الأشخاص العارضين الذين قد يكونون أكبر الأبناء من سلالة علىّ والحسين، ولكنهم يكونون بعيدين عن الكفاءة والمقدرة. وهكذا صار لحركة الشيعة السبعية شأن كبير فى التاريخ الظاهر، وكان يمثله رجال أمثال حمدان قرمط، كانوا يظهرون دعاة للإمام السابع المستتر محمد بن إسماعيل، أو يظهرون

بعد اختفائهم خلفاء لهذا الإمام، كما هى الحال بالنسبة لسعيد بن عبدالله بن ميمون الفاطمى، أو يظهر أحدهم مدعيًا أنه الإمام السابع نفسه قد رجع (انظر أيضاً عند الطبرى جـ٣، ص٢٢١٧ - ٢٢٢٠ الأسرار الكثيرة التى تحيط بيحيى بن زكرويه). والقرامطة والفاطميون والحشاشون والإسماعيلية فى الهند وفارس وآسية الوسطى هم الطوائف التى تصورت بها حركة الشيعة السبعية وخرجت إلى التاريخ الظاهر، ولكن الدروز أيضا، وكذلك المتاولة والنصيرية من وجه ما، يرجعون من حيث عروقهم إلى الشيعة السبعية القدماء.

على أن مذهب الشيعة السبعية ظاهرة دينية قائمة بذاتها أيضا، بمقدار ما هى ظاهرة سياسية. وإن الأمر الذى يستلفت النظر، وهو أن تحديد عدد الأئمة بسبعة يأتى فى الوقت نفسه عند أبناء جعفر على اختلافهم، يمكن أن نفسره على نحو أسهل، إذا فرضنا أن الظروف السياسية التى ذكرناها قد أيدتها وجهة نظر فى الكون تقوم على تقسيم كل الحوادث الكونية والتاريخية بحسب العدد المقدس سبعة. وإن ما حدث من الخطابية الذين ألَّهوا جعفرا الصادق والد إسماعيل مثال يدل على أن تأليه الأئمة لم يكن فى الأيام الأولى لنشأة الشيعة السبعية بالشىء العجيب.

ولا نستطيع، بطبيعة الحال، أن نتكلم عن الآراء الدينية للشيعة السبعية، ونحن لا نعرف إلا أطرافا من مذاهب متفرقة لهم، وحتى هذه الأطراف قد شوّهها، فى كثير من الأحيان، خصومهم فى كلامهم عنها. ويمكن أن نعتبر أن من تراث الشيعة السبعية الذين اختصوا به فى الدين مذهبا غنوصيا لهم فى بيان نشأة الكون، وهو مذهب لا يخلو من اضطراب فى إطلاق الأسماء وفى الكلام عن الأشياء؛ ومراتب الصدور عندهم هى: ١ - الله، ٢- العقل الكلى، ٣ - النفس الكلية، ٤- الهيولى الأولى، ٥ - المكان أو الملاء (Pleroma)، ٦ - الزمان أو الخلاء (Kenoma)، ٧ - العالم الأرضى والإنسان. وهذه النظرة القائمة على العدد سبعة ترجع من جديد عند الكلام على العالم السفلى، وذلك فى القول بالأنبياء أو الناطقين السبعة الذين أرسلوا لهداية

البشر: وآدم هو الناطق الأول ويأتى بعد ذلك: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد [عليهم السلام أجمعين](*)، وبين كل ناطقين يوجد سبعة صامتون، والأولون من هؤلاء يعتبرون مساعدين للناطق؛ ويلقب الواحد منهم بألقاب: مثل الفاتق أو الأساس؛ ولهم شأن خصوصا لأن تعاليم الناطق وشرائعه لا يصبح لها معناها الصحيح، أو هى لا يمكن أن تفسر تفسيرًا تاما، إلا من طريق تأويلهم لها تأويلا باطنيا. والفاتقون هم: شيث - وليتذكر القارىء هنا الغنوصية الشيثية - وسام وإسماعيل (ابن هاجر) وهارون وبطرس وعلىّ، والسابع هو منشىء فرق الشيعة السبعية المختلفة فى كل دور، مثل عبدالله بن ميمون. وإلى جانب الصامت توجد سبعة مراتب، أو اثنتا عشرة مرتبة لرجال يكونون دونه، وأهمهم الحجة والداعى. ولكن المذهب تتغير صورته بسبب نظرية فى التجسد، حتى نجد ابن طاهر البغدادى (ص٢٢٨)، يحكى عن رجل كان قد دخل فى دعوة الباطنية ثم تاب عنها، أن أحد دعاة الباطنية، لما اطمأن إليه، صرح له بالطعن فى صدق الأنبياء المعروفين [والعياذ بالله]، ثم قال له(حسبما يزعم): «ينبغى أن تعلم أن محمد بن إسماعيل بن جعفر هو الذى نادى موسى بن عمران من الشجرة: ... »(١).

ونجد عند كثير من طوائف الشيعة السبعية، كما عند إسماعيلية الهند مثلا، تفسير نشأة العالم والتفسير القائم على تقديس العدد سبعة يتراجع إلى الوراء، وهنا نجد أن عليا، هو الإمام الأول. وهنا نجد الطريق المؤدى من الشيعة السبعية إلى جماعة «على إلهى». وهم يحصون الأئمة مبتدئين بعلى إلى أن يصلوا إلى الإمام السابع والأربعين، وهو أغاخان محمد شاه. وإلى جانب الإمام مباشرة يظهر هنا الحجة، وهو فى كثير من الأحيان، يفوق الإمام فى الشأن التاريخى. فحجة علىّ هو، فى زعمهم، النبى محمد عليه الصلاة والسلام.

(*) ورد فى الأصل «ثم محمد التام».

(١) راعينا فى الترجمة الأصل العربى الذى يشير إليه كاتب المقال، توخيا للدقة

المترجم

ولما كانت معرفة الإمام المختفى، وهو لا يعرفه إلا الخاصة، لابد منها فى نجاة الروح، فإن بث آراء الشيعة السبعية تصبح له أهمية كبرى، ولذلك يسمون «التعليمية». وإدخالهم للناس فى نحلتهم الباطنية يتم على سبع مراحل. ويذكر عبد القاهر بن طاهر منها: ١ ـ «التفرّس»، وهو أسلوب فى الدعوة أو هو يكاد يكون فناً، يقوم على حذق منقطع النظير فى معرفة نفسية من يدعونه إلى مذهبهم لمعرفة حقيقة ما فى نفسه ومسايرته فى أسلوب حياته وطريقة تفكيره، ٢ ـ وبعد ذلك «تأنيس» المدعو، وذلك بتزيين مذهبه فى عينه وإظهار أنه أعظم مما كان يظن حتى الآن ٣ ـ ويأتى بعد ذلك «التشكيك»، وذلك بسؤال المدعو عن معنى مذهبه وتشكيكه فى أصول دينه، وبعد مثل هذا الإرشاد الروحى القائم على الحكمة الإنسانية يكون الأوان قد آن لمرحلة جديدة؛ فإذا سأل المدعو عن الحقيقة قيل له: إن العلم الحق لا يوجد إلا عند الإمام وأصحابه، ٤ ـ وهذا هو «الربط»، ٥ ـ «والتعليق» لنفس المدعو حتى يطلب تأويل ذلك عند الإمام وذويه، ٦ ـ وفى مرحلة «التدليس» يبدأون بتأويل القرآن تأويلا يخرجه عن ظاهره ويفسد معالم كل ما جاء من النبوات والشرائع، ٧ ـ وعند ذلك يمكن أن يبدأ «التأسيس»، وهو مرحلة طويلة قائمة بذاتها فى نهايتها تكون، ٨ ـ «المواثيق بالإيمان والعهود»، وفيها يقسم المدعو بالولاء التام للجماعة، وتنتهى الدعوة، ٩ ـ «بالخلع والسلخ»، أى الخروج التام عن كل دين وشريعة كانت له من قبل.

وقد عمد الشيعة السبعية إلى تأييد مذهبم كله؛ من حيث صورته الخارجية، بآيات من القرآن. وقد سهل عليهم ذلك بسبب ما فى القرآن من كثرة الإرشارات الغامضة[1]، فمثلا يشنف المدعو أذنه إذا أوّل له الدعاة الآية القرآنية: «واعبُد ربك حتى يأتيك اليقين» (سورة الحجر، آية٩٩) قائلين إن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وإن اليقين فى الآية معناه معرفة التأويل. واستند الشيعة إلى الآيات التى

---

(١) الحقيقة أن كل الآيات التى يؤولها غلاة الشيعة واضحة وضوح الشمس، ولكنهم يصرفونها عن معناها الواضح إلى معان أخرى لا تمت إلى المعنى الأصلى بصلة. والأمثلة على تأويلهم موجود عند مؤرخى الفرق..

المترجم

فيها كلمة «باطن» لكى يلتمسوا أقوالا تؤيدهم (dicta Probantia) فى سلوك مذهب فى التأويل فيه تكلّف فاسد وليس أصيلا فى نوعه، وقد دخل فيه تأويل واسع للحروف، وهو لم يقتصر على تأويل الحروف التى جاءت فى أول السور ولا على أسماء الأئمة أو الأصول الاعتقادية، ومما أدى إلى تشويش المعرفة بالعلاقة بين الفرق الإسلامية أن الفرقة الواحدة كانت تسمى بحسب مميزات كثيرة لها، وأن الشيعة السبعية سموا باسم الباطنية إلى جانب فرق أخرى مختلفة عنهم كالخرّمية والمزدكية والباطنية بل وهم سموا فى كثير من الأحيان الباطنية فحسب؛ ولذلك وسمهم خصومهم بأنهم معطلة للشريعة.

ولا تكاد معرفتنا اليوم بالمنشأ الحقيقى للآراء النظرية عند الشيعة السبعية تزيد عما كان يعرفه المؤلفون الإسلاميون الذين يجب على كل حال أن نتلقى حكمهم على الشيعة السبعية بحيطة خاصة، لأنهم فى نظرتهم إليهم كانوا متأثرين بكراهيتهم للزنادقة. وقد اعتاد مؤلفو أهل السنة الذين يقارنون بين المذاهب أن يؤكدوا أن لآراء الشيعة السبعية أصلا يهودياً ونصرانياً، وأكثر من ذلك أصلا صابئياً، بل أصلا مجوسيا. ولكنهم يحسون أيضا بأن لمذاهب الشيعة السبعية صلة بالفلسفة اليونانية المتأخرة وبمؤلفات هرمس. أما من حيث التفاصيل فلازالت الحاجة قائمة إلى مزيد من البحث لمعرفة الطريق والكيفية التى اصطبغت بها الآراء الأفلاطونية المحدثة والأسرار المجوسية وأمثال تلك الأساطير الموجودة فى كتاب «كهف الكنوز» النصرانى وصارت غنوصية إسلامية. وكذلك لابد من مزيد من البحث فيما كان لإخوان الصفا من دور الوساطة فى ذلك.

وحكم سائر المسلمين، وحكم الشيعة أيضا، على جميع فرق الشيعة السبعية حكم فيه أكبر التشنيع عليهم. فهم يعتبرونهم غلاة ويعتبرونهم فى معظم الأحيان منسلخين عن الإسلام، حتى أن بعض المؤلفين لا يذكرونهم على الإطلاق. والسبب الأكبر فى ذلك أنهم كانوا لا يحفلون كثيرًا بأن الله هو الإله الحق، ولا بأن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء. على أنه إذا كان

الشيعة السبعية قد وصفوا بأنهم دهرية أو كانوا قد قد الحقوا بالماديين الذين يخالفونهم مخالفة جوهرية، فإن ذلك يرجع إلى المرونة الكبيرة في إطلاق أسماء الفرق عند المسلمين، ومن الأسباب التي ساعدت، بطبيعة الحال، على سوء الاعتقاد فيهم ذلك السخط المرير الذي أحس به المؤرخون من جراء الأفكار الثورية عند الشيعة السبعية، ومن جراء دعايتهم السياسية الخفية للإمام السابع، وخصوصاً من جراء إطراحهم لقوانين الشريعة، وهذا يعتبر في العادة مذهباً إباحيًا مطلقاً. وكذلك كان للتشنيع الذي يحدث عادة على الجماعات السرية وهذه التهم التي رمتهم بأنهم أهل تعطيل وفساد ديني وخلقي وسياسي قد دخلت في المراجع الأوربية المتعلقة بالموضوع. وإن المزيد من البحث الذي لا يرفض من أول الأمر إمكان ظهور مذاهب توفق بين مختلف النحل ويسلم بأن كل مذهب ديني قام إنما كان مذهباً يتألف من شتى المذاهب وله فروع كثيرة، هذا البحث هو وحده الذي يمكننا من أن نستبين إلى أي حد كان المذهب الديني، أو المذهب التيوسوفي إذا آثر الإنسان أن يقول، الموجود عند الشيعة السبعية يعد رد فعل طبيعي لا ندرك كنهه إزاء المذهب الديني وأن فكشف إلى أي حد الإباحية كالذي قال به ناصر خسرو مثلا في الأبيات ٣٧٣ وما بعدها من منظومته «روشنائي نامه» فيما يتعلق بالرذائل السبعة وبالفضائل السبعة الكبرى. وفي هذا البحث لن يكون هناك كبير شأن لمسألة ما إذا كان هذا الشاعر قد ألف «كتاب النور» بعد بلوغه مرتبة كبيرة جداً بين الشيعة السبعية من حيث إنه حجة عند الإسماعيلية، أو إذا كان قد كتب كتابه قبل أن ينضم إلى هذه الفرقة، وهو يدل على نزعة عقلية هي التي دعته أخيراً إلى الانضمام إليهم. ولاشك في أن بعض فرق الشيعة السبعية كالحشاشين والقرامطة كانوا شديدي التعصب على غيرهم من المسلمين، ولكن عندنا في مقابل هذا تلك السياسة الحكيمة القائمة على التسامح التي نجدها عند كثير من الفاطميين في مصر. ويحكى أحيانا أن بعض الفرق كانت شيعية المبادىء، ولكن لاشك أن ذلك لم يكن أمراً يشملهم جميعا. وعلى

حـين أن ذلك لم يكن أمـرًا يشـملهم جميعـا. وعلى حين أن الكتاب المسلمين فى القـرنين الرابع والخـامس للهجـرة يتحدثون عن انتـشار الشيعة السبـعية وعن نشـاطهم فى الدعـاية فى جـمـيع بلاد العـالم الإسـلامـى، كـانت الفـرق القديمـة قد جمدت على مـاهى عليه منذ زمـان طويل. ولكن أفكارهم لايزال لهـا تأثيـرهـا إلى اليـوم، وهـى تنتـقل من فارس بعـيداً نحـو الشمـال، ومن الهند إلى شرق إفريقية بنوع خاص. على أنه بالرغم من شـعور السـبعـية المحـدثين بالعلاقة التى تربطهم بالسبـعية القدماء فإن الصبغة قد تغـيرت تغييراً جوهرياً؛ فالعنصر السياسى قد اختفى والعنصر الدينى قد أصبح أكثر ليِّنًا.

المصادر:

(١) الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر البـغـدادى، طبـعـة القـاهرة ١٣٢٨هـ، ص ٢٦٥ ومابعدها

(٢) الفـصل فـى الملـل والأهواء والنحل لابـن حـزم، طبـعـة القـاهرة ١٣٢١هـ، جـ٢، ص ١١٦

(٣) الملل والنحل للـشهـر سـتـانى، طبـعـة كـيـورتن، ص ١٦، ١٢٦ ومـا بعدها، وراجع أيضاً ترجـمة هاربروكر Haarbiücker جـ٢، ص ٤١٥ .

(٤) شـوفر بن طاهـر الإسفـراينى (مخطوط برلين رقم ٢٨٠١) فى الكلام عن الإمـامـيـة فـى الفـصل الثـامن، والإسمـاعيليـة والمباركيـة، والكلام عن الباطنية فى الفصل الثالث عشر.

(٥) المواقـف للإيجـى، طبـعـة سورنسن Soerensen ص ٣٤٨ مابعدها.

(٦) Guyard: *Fragments relatifs a` la doctrine des Ismaélis* فى *N.E.*، مجلد ٢٢ (١٨٧٤) ص ١٧٧ وما بعدها.

(٧) Ivanow: *Ismaeliticc Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* ضمن مجلد ٨ (١٩٢٢) ص ١ ـ ٧٦ .

(٨) فضائح الباطنية للغزالى، نشره أ كولدسـيهـر ضمن كـتابه *Streitschrift des Gazali gegen die Bâtinijja Sekte* ليدن ١٩١٦ .

(٩) Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، ص ٢٤٧ ومابعدها .

(١٠) De Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*، ص ٧٦ وما بعدها

(١١) De Sacy: *Exposé de la religion des Druses*، جـ١، ص ٦٣ ومابعدها .

أبو ريده [شتروتمان R.Strothmann]

تعليق

على مادة السبعية

إن تاريخ الشيعة السبعية، شأنه شأن تاريخ الشيعة فى الجملة، غامض حقيقة، كما يقول كاتب المقال. ولكن هذا الغموض لم يأت من جهل المؤرخين من الشيعة أو من غيرهم بمنشأ الشيعة وبفرقهم وآرائهم، بل هو قد جاء من أن الشيعة فى الغالب كانوا يسعون للحصول على حق سياسى اعتبروه حقا شرعيا إزاء دولة قائمة بالفعل، فكان لابد أن يتسم سعيهم ودعوتهم وكل نشاطهم إما بالفتنة بعد إعدادها سرا، كالذى حدث من الذين خرجوا من آل البيت على الدولة الأموية وعلى الدولة العباسية إلى حوالى القرن الثالث الهجرى، فحاربوا واستشهدوا فى بطولة نادرة [1]، وإما بالدعوة السرية التى تنحرف عن المبادىء الشيعية من الناحيتين النظرية والعملية، وإن كانت قد تنتهى بالفتنة السياسية كما حدث من الباطنية وأمثالهم.

والمعروف الذى لاشك فيه أن الشيعة كانوا يريدون من أول الأمر، بعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام مباشرة، أن تكون الخلافة فى أهل بيت النبى عليه الصلاة والسلام. ولهم فى ذلك أسانيد من النصوص يخالفهم خصومهم فى صحتها أو فى فهمها، ومن اعتبارات أخرى لايعدها خصومهم اعتبارات جوهرية ولا حاسمة. ومن الطبيعى أنه إزاء الفكرة النظرية والأصول العملية التى تحققت بالفعل فى الجماعة الإسلامية كان لابد أن تبدو آراء الشيعة وأساليبهم أشياء شاذة. وليست محبة آل البيت ولا تأكيد حقهم فى الخلافة من جانب من يسلم لهم بهذا الحق بالأمر المستنكر لا عقلا ولا شرعا، خصوصا بعد مقتل على رضى الله عنه. ولكن كان يمكن الإعراب عن ذلك والعمل من أجله بالوسائل الملائمة والمتفقة مع المعقول. غير أن آل البيت تعرضوا للمحنة من أول الأمر. ولا شك أنه من أول الأمر، أى منذ أيام على

(١) ذكر المؤرخون كل ثوراتهم وظروفها ونهايتها، واحصى الأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» طبعة استانبول ١٩٢٩، ص٧٥ـ ٨٥، من خرج منهم حتى ايامه.

رضى الله عنه، قد اندس بين الشيعة قوم هم المسمون غلاة الشيعة، تدل أفكارهم وأفعالهم على أنهم بعيدون عن الإسلام من حيث هو عقيدة وشريعة، وعلى أن منهم من أراد الكيد للإسلام ودولته، لأسباب يسهل فهمها، وهى ترجع إما إلى أنهم لم يؤمنوا بالإسلام إيمانا حقيقيا فأرادوا إفساده، أو إلى أنهم كانوا يريدون إسقاط الدولة العربية من طريق هدم أساسها وهو الإسلام، أو أن يكونوا مسلمين لجأوا إلى هذه الآراء العجيبة لكى يلتف حولهم أنصار يتخذونهم وسيلة لمآربهم المتنوعة.

ولا يستطيع المؤرخ المحايد أن يعتمد كل الاعتماد على ما يقوله علماء الشيعة عن الشيعة، كما لا يستطيع من جهة أخرى أن يثق ثقة عمياء بما يقوله عنهم خصومهم من علماء أهل السنة، لأنهم خصوم. ولكن الأمر واضح إلى حد كاف أمام المؤرخ الناقد. ولا يمكن أن يكون كل ما يحكيه مؤرخو أهل السنة من مذاهب فرق الشيعة افتراء، لأنه لا يوجد ما يدعوهم إلى ذلك؛ وهؤلاء المؤرخون فى العادة أمناء فى حكايتهم لآراء مخالفيهم من الإسلاميين وغير الإسلاميين وإن كانوا قساة فى النقد لما يخالف مذهبهم. والثابت مما كتبه مؤرخو الفرق أن منشأ غلو الشيعة ليس إسلاميا؛ فهو يرجع إلى عبدالله بن سبأ، الذى كان يهوديا فأسلم، وأحدث فى الإسلام أيام الفتنة التى أحاطت بمقتل عثمان رضى الله عنه فكرة الوصاية، للنبى [ﷺ]، وأن الوصى هو على رضى الله عنه، ثم غلا فى علىّ حتى أَلهه، فكان نصيبه أن عليا أمر بإحراقه. ثم استقرت بين غلاة الشيعة فكرة «الوصاية» وعدم موت الأئمة، حتى لو قتلوا، وحلول روح الله فيهم بل وتأليههم. ومن زعماء فرق الشيعة من ادعى النبوة، بل منهم من ألّه نفسه. هذا إذا صرفنا النظر عن فكرة الرجعة، رجعة الأئمة أو غيرهم، وفكرة التناسخ والتجسيد إلى غير ذلك وكل هذا اقترن من أول الأمر عند زعماء من أهل الفساد، بطرح أحكام الشريعة والميل إلى الإباحة.

وأول ما يستحق أن يلاحظ المؤرخ المنصف أن الذين خرجوا من آل البيت فى ثورة على الدولة طوال القرون

الثلاثة الأولى إنما كانوا ثواراً سياسيين مقتنعين بحقهم فى الخلافة، ولم تعرف عنهم آراء ولا نظريات ولا أعمال كالمعروف عند غلاة الشيعة، وإلا لوصلت إلينا، أو لنسبها غلاة الشيعة إليهم. ومما يدل على مقدار حرصهم على احترام الصحابة ما يحكى من أن زيد بن علىّ بن الحسين، مع اقتناعه بأفضلية علىّ رضى الله عنه وبحقه فى الخلافة من أول الأمر، أنكر على بعض أنصاره طعنهم فى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فتفرقوا عنه (مقالات الإسلاميين ص ٦٥) وأن جعفراً الصادق تبرأ ممن غلا فيه من أتباعه[1] أما الآراء المخالفة للإسلام فلم تظهر إلا علىّ يد زعماء من زعماء فرق الشيعة، وهم ليسوا من أهل البيت.

وربما كان الزيدية الأولون - والزيدية بوجه عام، وهم أتباع زيد بن على بن الحسين - أقل فرق الشيعة الكبرى (الزيدية والرافضة والغلاة) خروجًا على مبادىء الإسلام. وكل خلاف الزيدية، يدور حول أشخاص الأئمة، ومنهم من دخل فى مسائل علم الكلام، فلم تخرج خلافاتهم عن خلافات الفرق خصوصًا المعتزلة. أما الرافضة القائلون بأن النبى عليه الصلاة والسلام نص على خلافة على رضى الله عنه، وأن الخلافة لا تكون إلا نصا على الأفضل، فكل خلافاتهم فيما بينهم تدور حول أشخاص الأئمة، ومنهم من أنكر موت الأئمة أو قال بالرجعة، أو بحلول روح الأئمة فى بعض زعمائهم، أو تأثر فى مسألة الإمامة بفكرة يهودية (المقالات ص ٢٤ - ٢٥)، وهم أيضا دخلوا فى مسائل الكلام، ومنهم مشبهة مجسمة (مثل هشام بن الحكم) فى أول الأمر، ثم تأثروا بالمعتزلة، وقليل منهم من اعتبر الأئمة أفضل من الأنبياء، أو أن المعجزات تظهر على أيديهم.

وأما غلاة الشيعة فعندهم أغرب الآراء وأبعدها عن الإسلام، وكل آراء الأولين منهم عظائم، ولو جمعناها للاحظنا ما يأتى[2]: القول بالرجعة

(١) الشهرستانى، طبعة كورتن، ص ١٣٦ - ١٣٧ (فرقة الخطابية).

(٢) راجع مثلا مقالات الإسلاميين، ص٥ والصفحات التالية.

والتناسخ ـ استحلال المحرمات والميل إلى اطّراح أحكام الشريعة وإلى الإباحة ـ القول بنبوة الأئمة وألوهيتهم، وبنبوة رؤسائهم وألوهيتهم ـ التشبيه (تشبيه الله بالإنسان) ودعوى حلول روح الله فى آدم وتناسخها إلى أن دخلت فى الأئمة واحدا بعد واحد، ثم حلت فى بعض رؤسائهم ـ تأويل القرآن على غير وجهه ـ التأثر بأفكار نصرانية (عند أصحاب أبى منصور العجلى) ـ مبادىء تفسير أسطورى لنشأة العالم (عند المغيرة بن سعيد) ـ كل رؤسائهم ليسوا من أهل البيت، وبعضهم موالٍ (المغيرة بن سعيد، وأبو الخطاب).

ومن الواضح أن كل هذا لا يمت إلى الإسلام بصلة، ومؤرخو أهل السنة على حق إذ رأوا أن مثل هذه الآراء لم يكن يقصد منها فى الحقيقة من أول الأمر سوى محاربة الإسلام والدولة الإسلامية. ولاشك أنها على كل حال لا تؤدى إلى نصرة آل البيت، بل هى موضع استنكارهم.

وفى أثناء المراحل الأخيرة للدعوة العباسية ظهرت الإباحة على يد أحد دعاة العباسيين وسيلة لكسب الأنصار، وربما كانت تحركا للإباحية القديمة المعروفة منذ أيام مزدك والتى قضى عليها ملوك الفرس. وهذا الداعية العباسى هو عمار بن يزيد المسمى خداشًا. وهو قد انحرف عن الدعوة العباسية بإظهار الإباحة، فأنكر محمد ابن علىّ بن عبدالله بن عباس هذا الانحراف، ثم جاءت ثورة الراوندية أيام أبى جعفر المنصور وكانوا من أتباع أبى مسلم. ويحكى عنهم القول بالحلول والتناسخ والإباحة، وقد ألهوا أبا جعفر المنصور وأحدثوا فتنة كادت تفسد الجند، لولا أنه قضى عليها بشدة؛ ثم ظهرت حركة الخرمية فى أذربيجان أيام الرشيد مصطبغة بصبغة حربية؛ وأخيرًا ظهر بابك الخرمى فى أذربيجان منذ سنة ٢٠١، وشملت حركته بلادًا كثيرة فى فارس، واعتدت بجيوش جرارة منظمة كان لابد فى هزيمتها من حشد جيوش كبرى من جيوش الدولة ومن حروب استمرت عشرين عامًا. ولما كانت هذه الحركات ذات الطابع الحربى السياسى قد انتهت

بالفشل، فإننا نستطيع أن نفهم بسهولة ما ذهب إليه مؤرخو أهل السنة من أن أمثال هذه المذاهب والحركات المتصلة بها كان يقصد بها محاربة الإسلام ودولته ومؤرخو أهل السنة يردون ذلك إلى المجوس، ويرون أن الدعوة الباطنية هى التى كانت الوسيلة إلى ذلك. فيحكى البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩[١] أن المجوس فى أيام المأمون تشاوروا فى الكيفية التى يستطيعون بها استرجاع ملكهم، فلما وجدوا أنهم عاجزون عن قهر المسلمين دبروا حيلة هى تأويل أركان الشريعة على وجوه تؤدى إلى إبطالها، وانتدبوا لذلك حمدان قرمط وعبدالله بن ميمون القداح. ويذكر البغدادى مذهبم فى التوحيد، وهو مذهب ثنوى فى صورة إسلامية، ومذهبهم فى النبوات وبعض آرائهم فى تأويل أركان الشريعة وكثيرا من آرائهم الفلسفية[٢] وابن حزم يذكر آراء الغلاة من مختلفى الفرق بمن فيهم غلاة الشيعة، ويذكر آراءهم المخالفة للإسلام، ثم يقول[٣]: إن أكثر ذلك يرجع إلى أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم ومن إعتزازهم بأنفسهم حتى كانوا يسمون أنفسهم حرار، ويعتبرون سائر الناس عبيداً لهم، وكانوا يعتبرون العرب أقل الأمم شأنا، فلما أزال العرب دولة الفرس رام هؤلاء الكيد للإسلام بالمحاربة فى أوقات شتى. ويذكر ابن حزم بعض زعماء هذه النزعة ومنهم خداش الذى تقدم ذكره، ويقول إن قومًا من الفرس أظهروا الإسلام واستمالوا الشيعة بإظهار محبة أهل البيت واستشناع ظلم علىّ رضى الله عنه ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام من طريق القول بالمهدى المستأثر بمعرفة حقيقة الدين، ومن طريق القول بالحلول وتأويل أركان الشريعة، ومن هذا كله ظهر الإسماعلية والقرامطة.

(١) راجع كتابه «أصول الدين»، طبعة استانبول ١٩٢٨، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠، وكتاب الفرق بين الفرق»، طبعة القاهرة، ١٣٢٨هـ ص ٢٦٩ وما بعدها و٢٧٧ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠، ٢٧٧ ـ ٢٧٩، ٢٩٤ وما بعدها.

(٣) الفصل، طبعة القاهرة، ١٣٢٠هـ جـ٢، ص١١٥ .

وعلى هذا يجب أن ننظر إلى زعماء غلاة الشيعة نظرة لا تقوم على أنهم مجرد رؤساء فرق إسلامية، لأن الإسلام لا يوجد عندهم لا من حيث هو عقيدة ولا من حيث هو شريعة. وإذا كان مؤرخو أهل السنة قد أطلقوا عليهم جميعا اسم «الغلاة» فلا شك أن في ذلك كثيرًا من التسامح.

وقد سلك الباطنية في دعوتهم تلك الطريقة التي ذكرها المؤلف وألم بجوهرها، وهي توجد أكثر تفصيلا عند البغدادي في الفرق بين الفرق، وعند الغزالي في الرد على الباطنية (ص٥ - ٧ من طبعة ليدن سنة ١٩١٦) وعند الإيجي في المواقف (ص ٦٢٧ - ٦٢٨ من طبعة استانبول ١٢٨٦هـ) وعند صاحب كشاف اصطلاحات الفنون (تحت مادة سبعية) وعند الديلمي في «قواعد عقائد آل محمد» (الباطنية)، طبعة القاهرة، ١٩٥٠، ص ٢٣ - ٣٣، ٣٨ - ٤٣، وعند كثيرين غيرهم.

ولكن مجرد الحيلة في كسب الأنصار على هذا النحو لا تكفي، ومجرد تأكيد حق آل البيت في الإمامة، بل دعوى ألوهيتهم، لا يكفي أيضا، بل لابد في محاولة كسب الأنصار على نطاق واسع من وضع فكرة عن الكون والخلق تستهوي الناس من أهل الغفلة ومن قليلي الحظ من المعرفة. لذلك نجد رئيسا ممخرقا من رؤساء فرق الشيعة الغلاة هو المغيرة بن سعيد الذي قتل سنة ١١٩هـ يقدم لأتباعه صورة أسطورية عن الله وعن خلق العالم فيقول: إن الله على صورة إنسان على رأسه تاج، وهو لما أراد أن يخلق الخلق تكلم باسمه الأعظم فوقع الاسم على تاجه، ثم كتب بأصبعه على كفه أعمال العباد من المعاصي والطاعات، فلما رأى المعاصي أرفض جبينه عرقاً، فاجتمع من عرقه بحران أحدهما ملح مظلم والثاني نير عذب. ثم نظر في البحر فرأى ظله، فأراد أن يأخذه فطار، فأخذه وقلع عينه وخلق منها الشمس، وخلق الكفار من البحر المالح المظلم، والمؤمنين من البحر العذب النير، وخلق ظلال الناس، فكان أولها محمدًا عليه الصلاة والسلام. وهذا عند المغيرة هو معنى آية:(*) «قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين».

(*) الآية ٨١ سورة الأحزاب. المحرر

ثم أرسل الله محمدًا عليه الصلاة والسلام إلى الناس كافة، وعرض على السموات والأرض والجبال أن يمنعن على بن أبى طالب، فأبين، ثم على الناس كلهم، فقام عمر بن الخطاب إلى أبى بكر فأمره أن يتحمل ذلك وأن يغدر بعليّ، ففعل، وهذا هو عند المغيرة معنى آية(*): «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولا». وزعم المغيرة أن عمر قال لأبى بكر أنا أعينك على عليّ لتجعل لى الخلافة بعدك. وهذا عند المغيرة هو معنى آية(**): «كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر...».

بعد ذلك نجد صورة ثانية عند زعيم شيعى مثل أحمد الكيالى الذى كان يدعو لواحد من أهل البيت بعد جعفر الصادق. وكان هذا الزعيم قد قبس شيئا من المعرفة خلطه بنزعته الشيعية، وادعى أن كل من قدر الآفاق على الأنفس وأمكنه أن يبين مناهج العالمين: أعنى عالم الآفاق، وهو العالم العلوى، وعالم الأنفس، وهو العالم السفلى، كان هو الإمام؛ وأن من قرر الكل فى ذاته وأمكنه أن يبين كلّ كلّى فى شخصه المعين الجزئى كان هو القائم. وقد ألف كتباً بالعربية والفارسية، والعوالم عنده ثلاثة: العالم الأعلى، وفيه خمسة أماكن: أولها خال لا يسكنه موجود ولا يدبره روحانى، وهو مكان الأماكن المحيط بالعالم، وهو فى رأيه العرش الوارد فى الشرع. ودون ذلك مكان النفس العليا، ثم مكان النفس الناطقة، ثم مكان النفس الحيوانية، ثم مكان النفس الإنسانية. أما كيف حدث هذا العالم فإن الكيالى يزعم أن النفس الإنسانية أرادت الصعود إلى عالم النفس العليا؛ فبعد أن اخترقت مكان النفس الحيوانية والناطقة كلّت وانحسرت وتحيرت وتعفنت واستحالت أجزاؤها، فهبطت إلى العالم السفلى، ومضت عليها أكوار وأدوار، إلى أن ساحت عليها النفس العليا وأفاضت عليها من أنوارها جزءاً، فحدثت التراكيب فى هذا العالم، وحدثت السموات والأرض والمركبات من المعادن

(*)الآية ٧٢ سورة الأحزاب.
(**) من الآية ١٦ سورة الحشر. المحرر

والنبات والحيوان والإنسان، ووقعت فى بلايا هذا التركيب تارة سروراً وسلامة وعافية؛ وتارة غماً وبلية ومحنة، إلى أن يظهر «القائم» ويردها إلى حال الكمال. وعند ذلك تنحل التراكيب وتبطل المتضادات، ويظهر الروحانى على الجسمانى، وذلك هو القائم الذى هو أحمد الكيالى نفسه بحسب ما يزعم.

وزعم الكيالى فى تأييد حقه أن اسمه أحمد، وأن الألف من اسمه تقابل النفس العليا، والحاء تقابل النفس الناطقة، والميم تقابل النفس الحيوانية، والدال تقابل النفس الإنسانية. وهو يبين التقابل بين العوامل العلوية والعالم السفلى: فالسماء تقابل مكان الأماكن، ودونها النار، ثم الهواء، ثم الأرض، ثم الماء، وهى أربعة تقابل العوالم الأربعة. والإنسان عنده فى مقابلة النار، والطائر فى مقابلة الهواء والحيوان فى مقابلة الأرض والحوت فى مقابلة الماء. ثم يبين التقابل بين عالم الإنسان وبين آفاق العالمين الأولين: الروحانى والجسمانى، ويمضى فى هذا الخلط، وينتهى بأن يزعم أن الأنبياء هم قادة أهل التقليد، وهم عميان؛ أما «القائم» فهو قائد أهل البصيرة أولى الألباب، وهؤلاء يحصلون على البصيرة بمعرفة التقابل بين العوالم. ثم يؤوّل الشريعة فيعتبر أن الميزان يدل على العالمين، وأن الصراط يدل عليه هو نفسه، والجنة على الوصول إلى علمه والنار على الوصول إلى ما يضادّ ذلك(١).

بعد هذا نجد الصورة الثانية للكون عند الباطنية؛ وهؤلاء، منذ وقت مبكر، قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وألفوا فى ذلك كتباً. ولنصرف النظر عن أنهم، كما يحكى الشهرستانى، يمتنعون عن إطلاق الصفات على الله نفياً وإثباتا، زعماً منهم أن ذلك يقتضى التشبيه والمشاركة بين الله وبين سائر الموجودات ـ وهم ينسبون إلى محمد ابن على الباقر أنه كان يقول: إن الله إنما سمى عالماً وقادراً بعد أن وهب العلم والقدرة، وبمعنى أنه فعل ذلك لا بمعنى

(١) راجع مثلا الملل والنحل للشهرستانى، طبعة كيورتن، ص ١٣٨ والصفحات التالية.

أن له العلم والقدرة صفتين قائمتين به - وهم يزعمون أن الله بأمره القديم أبدع العقل الأول التام وبتوسطه أبدع النفس، وهى غير تامة، فاشتاقت النفس إلى كمال العقل، وكان لابد أن تتحرك، وكان لابد فى الحركة من آلة. ولذلك حدثت الأفلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس، فحدثت الطبائع البسيطة، ثم تحركت حركة استقامة بتدبير النفس أيضا، فظهرت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان. ونوع الإنسان يمتاز باستعداد خاص لفيض الأنوار العلوية. وكما أن فى العالم العلوى عقلا ونفسا كلية فلابد أن يكون فى العالم السفلى عقل مشخص هو كلى، وحكمه هو حكم الشخص الكامل، وهذا هو «الناطق» أو النبى فى زعمهم، كما لابد أن يكون فى العالم السفلى أيضاً نفس مشخصة كلية؛ وهذا هو «الأساس» أو «الوصى». وكما أن الأفلاك تتحرك بتحريك النفس والعقل، فكذلك تتحرك النفوس والأشخاص بالشرائع، بتحريك النبى [ﷺ] والوصى فى كل زمان، دائراً على سبعة سبعة، حتى يأتى الدور الأخير، ويدخل زمان القيامة، وترتفع التكاليف وتضمحل السنن والشرائع: والغرض من الحركات الفلكية والسنن الشرعية هو بلوغ النفس إلى حال كمالها، وهو بلوغها درجة العقل واتحادها به، وهذه هى القيامة الكبرى؛ وعندها، تنحلّ تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات وتنشق السماء، وتتناثر الكواكب، ويحاسب الخلق، ويتميز الخير عن الشر، والمطيع عن العاصى، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلية وجزئيات الباطل بالشيطان. والباطنية يرون أن الشرائع عوالم روحانية وأن العوالم شرائع جسمانية، ويزعمون أن العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية غذاء للنفوس، كما الأغذية المستفادة من الطبائع المادية غذاء للأبدان... وهكذا من الآراء التى أرادوا بها أن يكوّنوا وجهة نظر يلتف حولها الأنصار، ويظهر أن ذلك لم ينل ما كان ينتظر من ورائه من

اجتذاب الناس، ولذلك نجد أن أصحاب الدعوة الباطنية الجديدة، منذ ظهور الحسن الصباح في النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى، يمنعون الناس من الخوض فى العلوم ومن قراءة الكتب القديمة. وأراد الحسن الصباح أن يقيم دعوته على أساس نكت كلها اعتراضات على المخالفين؛ وكل همه إثبات أن النظر العقلى لا يؤدى إلى العلم اليقين بدليل الخلاف الموجود بين أهل الرأى والنظر، وأنه لابد من معلم معصوم، نظراً لكثرة المعلمين واختلافهم[1].

ولو نظرنا فى هذه الآراء التى تقدم ذكرها، وكان المقصود منها أن تكون وجهة نظر فى الكون، للاحظنا تطوراً من التطور الأسطورى إلى تصور مختلط بالمعرفة الفلسفية، وكلها تنتهى بالغرض الحقيقى المقصود منها، وهو تأكيد حق علىّ رضى الله عنه فى الخلافة (وهذا عند المغيرة بن سعيد) أو تأكيد إمامة رئيس الفرقة (وهذا عند أحمد الكيالى) أو بيان شأن النبى [ﷺ] ووصية فى هذا العالم (وهذا هو مذهب الباطنية). فليس هناك غموض فى أمر الشيعة فى الحقيقة، وإنما جاء الغموض من أن الدعوة كانت فى الغالب سرية. ولما كان اجتذاب الأنصار والأتباع المثقفين غير متيسر بوجهة نظر كالتى تقدم ذكرها - لأنها أولا ليست أصيلة وإنما هى خلط زائف من آراء لقوم سابقين، ولأنها ثانياً لا تكفى لمقاومة الفكرة الإسلامية عن الكون والحياة - فقد كان لابد للدعاة الفاسدين من أن يعمدوا إلى أساليب تناسب الطبائع المنحطة، ومن هنا دخلت الآراء والأساليب الإباحية فى دعوة الشيعة، فوصمتها وصمة شائنة استمرت مع التاريخ، ولاشك فى أن الإباحة ليست عربية، ولا هى شيعية إذا فهمنا من كلمة «الشيعة» مجرد مشايعة آل البيت، بل هى ترجع إلى مذاهب قديمة فارسية قضى عليها ملوك الفرس قبل الإسلام ثم ظهرت بعده لأغراض سياسية تؤيدها القوة الحربية. فلما فشلت الحركات السياسية اندس الإباحية بين

---

(١) راجع فى مذهب الباطنية الملل والنحل مثلا، ص ١٤٥ - ١٥٢.

الشيعة تارة وبين الصوفية تارة أخرى. والمذاهب تأبى أن تموت، فتتشكل مع الزمان وتغير الظروف بأشكال جديدة. وكما حدث أن أصحاب المذاهب الدينية القديمة دخلوا فى النصرانية وأرادوا إفسادها من الداخل، فإنهم أيضاً دخلوا فى الإسلام للغاية نفسها، وإلا فما شأن آل البيت بتأليه الأئمة وبالقول بالحلول ونحو ذلك؛ وماشأن الصوفية، وهم أهل زهد وعلم، بتلك الإباحة التى توجد عند الأدعياء الذين اندسوا بينهم!

وإذا كان الأستاذ كاتب المقال يبدى شيئا من العطف على الشيعة السبعية ويحاول أن يفهم وجهة نظرهم، ويشير إلى أن المزيد من البحث النزيه كفيل بأن يؤدى إلى إدراك حقيقة أمرهم، فإن حقيقة أمرهم لا يمكن أن تنجلى عن أكثر مما تقدم. أما ما يقوله من أن الإباحية ربما كانت محاولة لمواجهة جملة أحكام الشريعة بمذهب فى الأخلاق كالذى يوجد فى أبيات من ديوان ناصر خسرو الشاعر، فكيف يمكن أن يعقل إنسان أن تكون الإباحية مذهباً خلقياً، وهى مضادّة للطبيعة البشرية ولكل شئ كريم ونبيل فى الروح الإنسانية؟ وإذا كان كاتب المقال يعتبر أن ذكر ناصر خسرو لسبعة فضائل - منها التواضع والكرم والحلم والقناعة والحكمة؛ وسبع رذائل - منها البخل والغضب والشهوة والكبر والحسد - فأين هذه الفضائل التى لا تحصى والتى نجدها فى القرآن والحديث، ونجد تفصيلها وتحليلها عند كبار علماء الإسلام من الصوفية وغيرهم من الأخلاقيين؟ وأين هذه الرذائل من تحليل علماء الإسلام للأخلاق الذميمة وبيانهم لعلاجها على أساس علمى نفسى منقطع النظير؟.

الحق أن آراء غلاة الشيعة ومذاهبهم من أول الأمر إلى آخره لها روح وغاية واحدة، وهى غير إسلامية، ولا يقصد منها نصرة آل البيت بل خدمة أغراض خاصة من طريقها، ولذلك اندثرت هذه الآراء مع الزمان، كما اندثرت فرق الغلاة أيضاً، ولم يبق منها إلا وصمة

تاريخية. وبعد زوال الفرق الأولى، ظهر اشتغال علماء الشيعة الحقيقيين بالعلم والفلسفة كالذى نجده عند علماء الإسماعيلية وعلماء الزيدية، وإن لم يكن عندهم من العبقرية أكثر مما عند غيرهم. ومن أسف أن علماء أهل السنة، حتى المتأخرين منهم، كأنما تجاهلوا هذه الجهود؛ ويجوز أنهم لم يتعرضوا لها، لأنهم لم يجدوا فيها شيئا تتميز به. وهم على كل حال قد حشروا كل غلاة الشيعة ومفسديهم تحت اسم واحد هو اسم السبعية(١)، واعتبروا هذا الاسم شاملا لكل أهل الفساد من الباطنية والقرامطة والإسماعيلية والإباحية والمزدكية والخرّمية أو الخرمدينية(٢) والملاحدة أو الزنادقة وغيرهم. وأهل البيت الحقيقيون هم ومن يميل إليهم برآء من آراء غالية الشيعة وقد كانت هذه الآراء فى الحقيقة محنة تعرض لها أهل البيت، كما رأى ذلك علماء أهل السنة ونحن نعتقد أنا قد وقفنا موقف الإنصاف بين الشيعة الحقيقيين وبين خصومهم والدخلاء عليهم. والإسلام واضح فى عقيدته وشريعته، ولذلك فإن من يخرج على أصوله فهو كمن يضع نفسه فى ضوء باهر ينكشف فيه أمره تمام الانكشاف. وكل محاولة لتقرير مذهب أو لوضع وجهة نظر لا تتفق مع العقل أو مع الشعور الخلقى الكامل فهى محاولة فاشلة لأن الإسلام دين عقلى وخلقى معا.

وأشير على القارىء بأن يرجع إلى آراء مختلف فرق الشيعة عند الأشعرى فى كتاب «مقالات الإسلاميين»، طبعة استانبول، جـ١ ص٥ - ٨٥؛ وفى كتاب الملل والنحل للشهرستانى، طبعة كيورتن، ص١٠٨ - ١٥٢؛ وفى «الفصل» لابن حزم، طبعة القاهرة، ١٣٢٠ - ١٣٢١هـ، جـ٣، ص١١٤ - ١١٦؛ جـ٤، ص١٧٩ - ١٨٨، ٢٢٧؛ وفى كتاب «الفرق بين الفرق» ص٢١٤ - ٢١٧، ٢٢٣ - ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٢٩ - ٢٢٩.

[محمد عبدالهادى أبو ريدة]

---

(١) هذا ما فعله كشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) كلمة خرمى بالفارسية معناها الفرح والسرور، ومظهره الإباحة وعدم التقيد بأحكام الأخلاق ولا بأحكام الشريعة فيما نهت عنه.

السبكى

نسبة إلى سُبْك من أعمال المنوفية مركز منوف ممفيس (على باشا مبارك الخطط الجديدة بولاق سنة ١٣٠٥، جـ١٢، ص٧)

أ- أسرة السبكى من علماء الشافعية (تشير الأرقام الموضوعة أمام بعض الأفراد فى شجرة نسب الأسرة إلى الأوصاف التالية؛ وانظر عن الجميع كتاب F. Wüstenfeld: *Die academien der araber und ihre Lehrer* ص١١٩).

(١) صدر الدين أبو زكريا يحيى، قاضى المحلة، ثم اشتغل بالتدريس فى القاهرة، وتوفى عام ٧٢٥هـ (*Academien* رقم ١٨٣).

(٢) تقى الدين أبو الفتح محمد، ولد عام ٧٠٤، واشتغل بالتدريس فى القاهرة ودمشق، وتوفى عام ٧٤٤. وقد ألف كتابا فى التاريخ. وذكر آلوارت (Ahlwardt رقم ٨٤٧١، ٢٤) مكاتباته (*Academien* رقم ٩٧؛ الخطط الجديدة، جـ١٢، ص٨).

(٣) بهاء الدين أبو البقاء محمد، ولد عام ٧٠٨، واشتغل بالتدريس. وكان قاضياً وحاكما بدمشق والقاهرة، ووكيلا للسلطان وخطيب المسجد الأموى بدمشق. وتوفى عام ٧٧٧. وله ثلاثة مصنفات لم يتمها (*Academien* رقم ٥٢؛ الخطط الجديدة، جـ١٢، ص٨).

(٤) ولىّ الدين أبو ضَر عبدالله. ولد عام ٧٣٥، واشتغل بالتدريس، وكان قاضيا وخطيبا، وقيما على الشئون المالية بدمشق، وتوفى عام ٧٨٥ (*Academien* رقم ٩٨).

(٥) بدر الدين أبو عبدالله محمد. ولد عام ٧٤١ واشتغل بالتدريس. وولى الإفتاء والقضاء بالقاهرة ودمشق... الخ. وكان خطيبا بالمسجد الأموى. ولم يكن ولى الدين محبوبا عند الجمهور بسبب سيطرة ولده جلال الدين على شئونه. وتوفى عام ٨٠٢ أو ٨٠٣ (*Academien* رقم ٥٣؛ الخطط الجديدة، جـ١٢، ص٨).

(٦) شيخ الإسلام تقى الدين أبو الحسن على، ولد عام ٦٨٣، وتلقى

العلم فى القاهرة خاصة، واشتغل بالتدريس، وولى الإفتاء والقضاء بالقاهرة ودمشق. وكان حاكما بدمشق وخطيباً بالمسجد الأموى، وتوفى عام ٧٥٦. وله أكثر من ١٥٠ مصنفا نذكر من بينها ما يأتى بقصد تصويب ثبت مصنفاته الذى أورده بروكلمان فى كتابه *Gesh. d. Arab. Litt*، جـ٢، ص ٨٧ وما بعدها. ٥) طبع فى حيدر آباد ١٣١٥هـ، بولاق ١٣١٨، وطبع فى القاهرة من غير تاريخ مع مقدمة للشيخ محمد بخيت؛١٢) انظر أيضا Ahlwardt، رقم ٩٣٩٩؛١٦) قصيدة وردت أيضا فى Ahlwardt، رقم ٨٤٨٢، ورقم ٤١؛ ١٨) إجابات على بعض الفتاوى، Ahl-wardt، رقم ٥٠٢٦، ١؛ ١٩) الدر النظيم فى تفسير القرآن العظيم، وهو غير كامل؛ ٢٠) تفسير آية «يا أيها الرسل كلوا من الطيبات..» (سورة المؤمنون الآية٥١) الابتهاج فى شرح المنهاج (بروكلمان، جـ١، ص٢٩٥، فصل ١٢[ليس صحيحا كل الصحة] وهو غير كامل، انظر ما يلى رقم٧ ، ٢)، وقد طبع فى القاهرة ١٩٢٧م؛ ٢٢) شرح على المهذّب للشيرازى، وهو غير كامل، انظر بروكلمان،جـ١، ص٣٨٧، ٩، ١؛ ٢٣) الرقم الإبريزى فى شرح مختصر التبريزى، انظر بروكلمان جـ١، ص٣٩٣، ٢٤؛ ٢٤) رفع الشقاق فى مسألة الطلاق؛ ٢٥) التحقيق فى مسألة التعليق؛ ٢٦) بيان حكم الربط فى اعتراض الشرط على شرط؛ ٢٧) منية الباحث عن حكم دين الوارث؛ ٢٨) الرياض الأنيقه فى قسمة الحريقة؛ ٢٩) السهم الصائب فى قضاء دين الغائب؛ ٣٠) الغيث المغرق فى ميراث ابن المعتق؛ ٣١) فصل المقال فى هدايا العمال؛ ٣٢) القول الصحيح فى تعيين الذبيح؛ ٣٣) كشف الدسائس فى هدم الكنائس؛ ٣٤) الطريقة النافعة فى المساقاة والمخابرة والمزارعة؛ ٣٥) نور الربيع فى الكلام على مارواه الربيع؛٣٦) الاعتبار ببقاء الجنة والنار؛ ٣٧) القول المحمود فى تبرئة داود، وقد طبع فى ملتان ١٣٤٠ هـ مع مسند عمر بن عبدالعزيز؛ ٣٨) غيرة الإمام الحلبى فى أبى بكر وعمر وعثمان وعلى؛ ٣٩) الاتساق فى بقاء وجه الاشتقاق؛ ٤٠) أحكام «كل» وعليه

مــا يـدل؛ ٤١) الإقناع فى إفـــادة لو للامتناع؛ ٤٢) الأسئلة فى العربية؛ ٤٣) الجـد الإغـريض فى الفـرق بين الكناية والتعـريض؛ ٤٤) الاقتناص فــى الفرق بين الحصــر والاختصاص؛٤٥) إحـياء النفـــوس فى صنعـــة إلقـــاء الدروس؛ وتوجد فى مــجموعــة فتاواه كثـير من كـتيـبـاته (*Academien* رقم ٤٩، الخطط الجديدة،. جـ١٢، ص٧؛ حاجى خليـفة طبـعة فلوجـل ، الفهـرس رقم ٨٧٦٥؛ Brockelmann، جـ٢، ص٨٦، س٩، وفيه بيان أطول من ذلك عن مؤلفاته. وتوجد سيرة كاملة له فى كتاب الطبقات لولده [رقـم ٩ فـى هــذه المـادة]٤٦) الـدرة المضيـئة فى الرد علـى ابن تيميـة، طبع فى دمـشق ١٣٤٧ (على هامش مؤلفـه رقم ٣٦ مع رسالتين صـغيرتين)؛ ٤٧) العلم المنشـور فى إثبات المشـهور، طبع مع إرشاد أهل الملة للشيخ محمد بخيت، القـاهرة ١٣٢٩؛ ٤٨) تكـملة المجـمـوع على المجـمـوع، شـرح المهـذب للنووى (المتـــوفـى سنة ٦٧٧هـ) القـــاهرة ١٣٤٩هـ ومابعدها.

ونشـــر له ا. س عـطيـــة فى *Kahle Festschift*، لـيــــدن ١٩٣٥م، ص٥٥ ومابعـدها فتوى من فـتاواه وترجمـها، أما فـتاواه فقد طبـعت فى القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ.

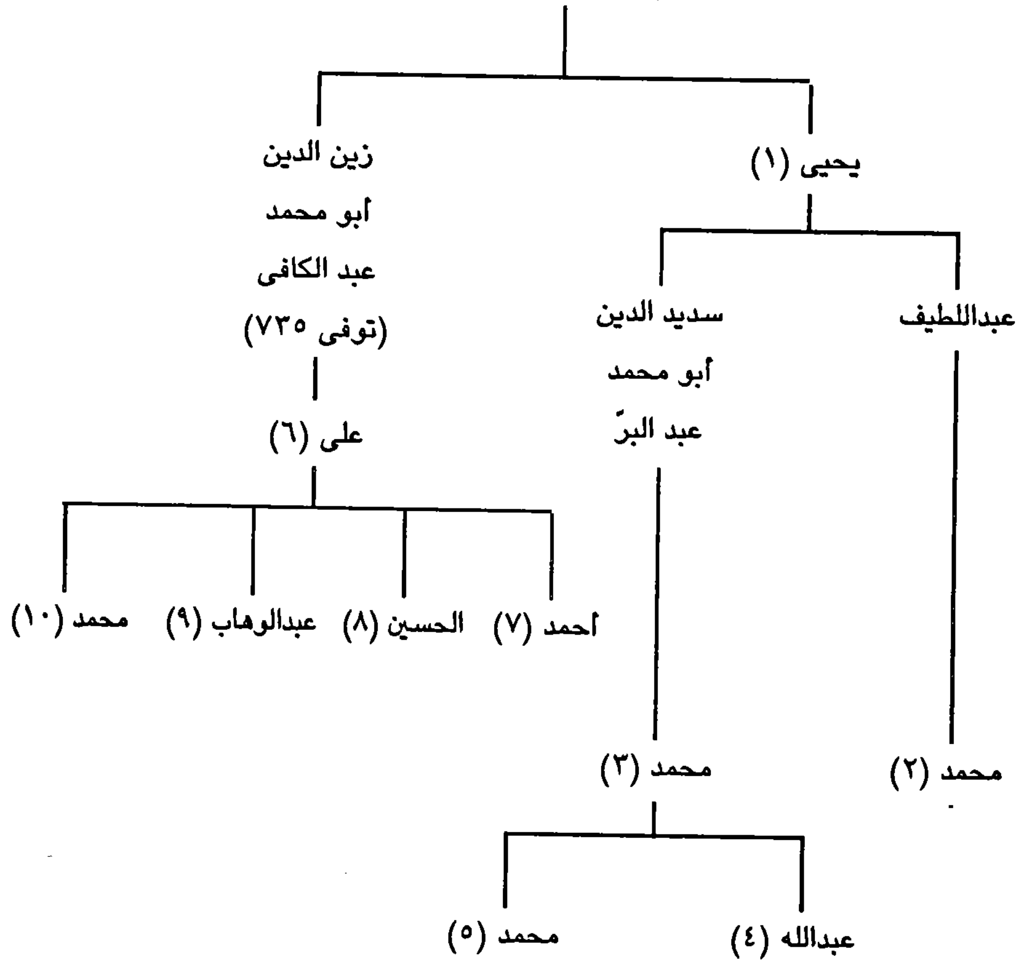
(٧) بهاء الدين أبو حامـد أحمد، ولد سنة ٧١٩، واشـتغل بالتـدريس، وولى الإفتـاء والقضــاء فى القاهرة ودمـشق، وتوفى بمكة عـام ٧٧٣. وقد ألف بهـاء الدين الكتب الآتيـة.١) شرح غيـر كامل على الحـاوى للقــزوينى (انظر Brock-elmann، جـــــ١، ص ٣٩٤، ٢٩، ١)؛٢) ذيل لشــرح «المنهاج» غـيـر الكامل على الشرح الذى قـام به أبوه للمنهاج (انظر رقم ٦، ٢١)؛ ٣) جـــمـع التنـاقض أو المناقضات (حاجى خليفة، طبعة فلوجل، جـ٦، ص١٥٧)؛٤) عروس الأفـراح فى شـرح تلخـيص المفـتـاح (انظر Brock-elmann: *Nachtrag*، جــــــــ١، ص٢٩٥، فصل ١٨، وقـد طبع فى القاهرة طبـعة غيـر مؤرخـه ضمن مجـموعـة شروح التـخليص)؛ ٥) شرح غـير كـامل على مــختـصـر الكافيـة لابن الحـاجب على البـيضــاوى (انظر brockelmann، جـ١، ص٣٠٥، س٦)؛٦) قصـيدة فى مـعنى كلمـــة عـين (Ahlwardt رقم ٧٠٦٥، ١، كـمـــا فـــى ٦٩٧٣، ٣ وفـــى ٧٣٣٤؛

٧) أحجية منظومة عن النيل (مع إجابة

صلاح الدين الصفدى [Brockelmann، جـ٢، ص٣١، س٣] ويرجع فى شأنها

آل السبكى

ضياء الدين أبو الحسن على بن تمّام بن يوسف بن موسى
ابن تمّام بن حمّاد بن يحى بن عثمان بن على بن سُوار
ابن سليم الأنصارى الخزرجى



إلى Ahlwardt، ٨٤٧١، ٢٨)؛ ٨) قصيدة أخرى له (Ahlwardt، ٨٤٧١، ٣٧) ٩) رسائل موجهة إليه (Ahlwardt، ٧٨٦٩، ٨٤٧١، ٢٤، *Academien* رقم ٥٠، الخطط الجديدة، جـ١٢، ص٨؛ حاجى خليفة، طبعة فلوكل، الفهرس رقم ١٨٩٩).

(٨) جمال الدين أبو الطيب الحسين: ولد عام ٧٢٢، وقام بالتدريس فى القاهرة ودمشق، واشتغل فى دمشق أيضا نائبا للقاضى، وتوفى عام ٧٥٥ قبل وفاة أبيه. وألف جمال الدين كتابا عن الناس باسم الحسين بن على (حاجى خليفة، طبعة فلوجل، جـ٥، ص١٥٩). ورسائله مذكورة فى Ahl-wardt رقم ٨٤٧١، ٢٤ (*Academien*، رقم ٧٣؛ Ahlwardt، الخطط الجديدة، جـ١٢، ص٨).

(٩) تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب: ولد عام ٧٢٧ (أو ٧٢٨ أو ٧٢٩) وقام بالتدريس، واشتغل أستاذا وقاضيا، وحاكما فى دمشق والقاهرة، ثم غدا خطيبا للمسجد الأموى. وقد حبس سنة ٧٧١ ثمانين يوما تقريبا، ولكنه تمكّن من أن يرد لنفسه اعتبارها، وتوفى بالطاعون سنة ٧٧١. ونضيف إلى الثبت الذى ذكره بروكلمان بكتبه الباقية (جـ٢، ص٨٩ ومابعدها): ١) *Ahlwardt*؛ رقم ٤٤٠١، وهو توقيع بخطة يرجع إلى سنة ٧٦٢؛ شرح الزركشى، فى *Ahlwardt* أيضا رقم ٤٤٠٢؛ وقد طبع على شرح المحلى وشرح الشرح للبنّانى فى بولاق أيضا سنة ١٢٩٧هـ ١٨٩١م، كما طبع مع الشرح نفسه و «تقريرات» عبدالرحمن الشربينى، القاهرة ١٣٠٩، ١٣١٨هـ وطبع فى القاهرة أيضا سنة ١٣١٠ ضمن مجلد «مجموع من مهمات الفنون» مع شرح المحلى وتقريرات الشربينى، كما طبع سنة ١٣٠٤، ١٣٠٦؛ وطبع أيضا مع الكتاب رقم ٢، ٢) طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٢هـ ضمن مجلد «مجموع شرح جمع الجوامع»، ٧) نشر بمعرفة D. W. Myhr-man فى *Luzac's Semitic Text Series*، لندن ١٩٠٨، جـ١٨؛ واختصره وترجمه من العربية O. Rischer، الآستانة ١٩٢٥م وطبع أيضا طبعة غير

مـؤرخـة فـى القـاهرة علـى هامش مجموعة فى مجلد تعرف باسم «تفريج المهج»، ١٨) انظر ليـدن، رقم ٨٩٧، وقد طبع بالقاهـرة عام ١٣٢٤هـ ومن ذلك أيضـا M, Enger: *De vita et scriptis Ma-verdii commentatio* سـنـة ١٥٨١؛ ٨ب؛ انظـر أيضـــا Ahlwardt رقم ١٠٠٣٦ (٨ج) انظـر كـــوتـا رقم ١٧٦٢؛ ١٠؛ وانظـر أيضـــا Ahlwardt رقم ٨٤٦٥، ورقم ١٠٨، ١٦) كـتـــاب الأشـــبـــاه والنظائر فـقرات منه فى Ahlwardt رقم ٤٦١١، ١٧) شـــرح عـلى المنـهــاج للبـيـضــاوى (انظر Brockelmann جـ١، ص٤١٨، جـ٢)؛ ١٨) جلـب حلب، ١٩) رفع الحاجب عن مخـتصر ابن الحاجب (انظـر مــا ســـبـق، رقم٧، ٥)، ٢٠) منظومـة فى الألفـاظ الأعـجـمـيـة فى القرآن، Ahlwardt رقم ٧٢٥، انظر ٧٢٤؛ ٢١) وتوجـد أشــعـار له فى Ahlwardt رقم ٥٩٦، ١، ٢٢) الدرر اللـوامع، ٢٣) خطابـات مـوجـهـة له Ahlwardt رقم ٧٨٦٨ (*Academien* رقـم ٥١، الخـطـط الجديدة، جـ١٢ كذا) ص٨، Wüstenfeld: *Der Imam. el Schafii* جـ١، ص ١٠ ومـا بعـدها، حاجى خليـفـة، طبعـة فلوجل، الفــهـــرس رقم ٨٧٠٤؛ Brockelmann جـ٢، ص ٨٩ ومـا بعدهـا حيث توجـد مصادر أخرى).

(١٠) مـحـمـد: وقـد وجه إليـه أبوه قـصـيـدة كلهـا لوم وتعنيف (انظر مـا سبق رقم ٦، ٤) .

ب- شـهـاب الدين (أو شرف الدين) أحـمـد بن خليل بن إبراهيـم المصـرى الشافـعى؛ وقد توفى عـام ١٠٣٢ بالغا من العـمـر ثلاثا وتـسـعـين سنة. مؤلفـاته: ١) حاشيـة على كتاب الشـفاء للـقــاضـى عـيــاض (Brockelmann جـ١، ص٥,٣٦٩)؛ ٢) فـتح المُـقـيت فى شـــرح التـثـبـيت عنـد التـبـيـيت (Brockelmann جـ٢، ص١٥١، ١٣٠؛ ٣) فـتح الغفـور فى منظومـة القبـور (المصـدر السابق)؛ ٤) فـتح المبـين فى شـرح منظومـة ابن عـمـادالدين (انظر Brockelmann جـ٢، ص٩٤، ٤، وربمـا يكون قد نسب إلـيه خطأ (انظر *Pertsch* رقم ١٠٨٠)، ٥) هـداية الإخـــوان فى مسائل الإسلام والاستئذان؛ ٦) مناسك الحج الكبـيرة؛ ٧) الصـغـيرة؛ ٨) وقـد

جمع علاوة على ذلك فتاوى الرملى (انظر Brockelmann جـ٢، ص٣٢١، ١٣؛ الخطط الجديدة، جـ١٢، ص٨ ومابعدها؛ وتوجدسيرته أيضا فى Ahl-wardt رقم ٨٤٧١، ص١٥).

ح- ويرجع فيما يتصل بأحمد بك السبكى بن أحمد سليمان عجيلة، وهو من المصريين المحدثين، إلى كتاب الخطط الجديدة، جـ١٢، ص٩

الشنتناوى [شاخت Joseph Schacht]

د- الشيخ محمود (بن محمد بن أحمد) خطّاب السبكى، مصلح دينى وصاحب طريقة السبكية، ولد عام ١٢٧٤هـ (١٨٥٨م) بسبك العويضات من أعمال مديرية المنوفية، وتوفى عام ١٣٥٢هـ (١٩٣٣م) فى القاهرة، وقد تأثر بالصوفية فى باكورة حياته (كان من أتباع الخلوتية وغيرها من الطرق). وإنما التحق بالأزهر فى سن متأخرة بعض الشئ مدفوعا بغيرته الدينية، وإن كان قد أعد إعدادا مدنيا؛ وجادل محمود أساتذته فى تفسير القرآن الكريم والسنّة وهو بعد فى دور الطلب، وألفّ رسائل فى محاربة البدع، ثم شخص إلى الريف يبشّر بالإصلاح. ونال شهادة العالمية فاستطاع إلى حين وفاته أن يذيع على الناس المحاضرات التى كان قد بدأ فى إلقائها فى الأزهر على طلابه فحسب، وأراد الشيخ محمود أن ينفذ مادار فى فكره فأنشأ عام ١٣٣١هـ (١٩١٣م) جمعية يقالَ لها «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالسنّة المحمدية» (القانون الأساسى: القاهرة ١٣٣١، التزامات الوعّاظ المطلوب تعيينهم: فى سيرة حياته، انظر ما يلى) وقد قطع أعضاؤها على أنفسهم العهد بأن يتجنبوا البدع جميعا، وأن يؤدوا اشتراكا شهرياً معلوما، وألاّ يتاجر الواحد منهم الاّ مع أخيه ما وسعه، وأن يتبادلوا النصيحة فى الأمور الشخصية، وتقيم الجمعية المساجد (ويقال إنه كان فى مصر كلها أكثر من مائة مسجد سنة ١٩٣٥) وتعول الوعاظ وتوزّع الصدقات؛ ومصدر دخلها الرئيسى صناعة المنسوجات المصرية علاوة على تبرعات الأعضاء؛ وسكن الشيخ محمود سنة ١٣٤٤هـ (١٩٢٦م) بمنزل فى حارة الجوخدار بباب زويلة، وهو وقف (وقد

طبعت هذه الوقفية بالقاهرة عام ١٣٤٤هـ) أضحى الآن مركز السبكية؛ وفى المنزل مسجد وغرف لجلوس أقارب الشيخ وأتباعه ثم حانوت لبيع الأقمشة ومكتبة ومكتب، وحانوت حلاق وغير ذلك؛ وتوفى الشيخ فخلفه ابنه أمين فى رئاسة الجمعية وإدارة هذا الوقف.

وكان الشيخ محمود مالكى المذهب (ولكنه لم يكن فى الجوهر يؤثر هذا المذهب على غيره، وشاهد ذلك أن ابنه أمين كان شافعيا) تأثر بكتاب المدخل لابن الحاج المتوفى سنة ٧٣٧هـ (١٣٣٦ ـ ١٣٣٧م)؛ وقد حارب الشيخ البدع فى كل ناحية من نواحى الحياة وخاصة فى العبادة؛ ومن ثم دعا الناس إلى التمهل فى الصلاة، ولم يكن له محراب، واكتفى من المنبر بمقعد بسيط له درجتان؛ واعتبر تجويد الأذان وتلاوة سورة الكهف دون غيرها وطائفة كثيرة من شعائر الدراويش مخالفة للسنة وقد حرّم التدخين وحف اللحى وارتداء الطربوش وحده؛ ومن هنا انصاع أتباعه لأوامره فأحبوا ارتداء كل ما هو أبيض، وهم يعتّمون فوق القلنسوون البيضاء (أو الطربوش الأحمر) بعمامة منها عذبات ويمدون يدهم عند اللقاء لا عند الافتراق، وقد جرى الشيخ على أن يجلس على أدم بعد صلاة العصر فى بهو من أبهاء المسجد ويجيب على أسئلة أتباعه، ولا يزال خليفته يتبع هذه السنة إلى اليوم.

وعقيدته كما وردت فى سيرته تطابق السنة تمام المطابقة، فهو يؤمن فى الفروع بالقرآن الكريم وسنّة الرسول [ﷺ] وإجماع الأئمة أهل الاجتهاد، وكل ما خالف ذلك لا يلتفت إليه؛ وكثيراً ما اختلف الشيخ مع جمهرة المتكلمين ومصادرهم المعترف بها. ولم يكن خلافه معهم يدور حول المبدأ بقدر. ما كان يدور حول التطبيق الذى يراه هو، وقيل أنه وهّابى، وهاجم بشدة كل من خالفه فى الرأى ، وزعم لنفسه حق الاجتهاد؛ ثم غلب آخر الأمر الرأى القائل بأنه مسلم غيور لا يسع المرء إلا أن يتركه يسير على سننه، ولو أنه كان يشتط فى كثير من الأمور. ويقدر عدد أتباعه – وله عليهم سلطان

محدود فى روايتهم هم أنفسهم - «بعدة آلاف» فى القاهرة عامة وفى الريف خاصة، وهم يطلقون على أنفسهم لقب «السنيَّة» وحسب، وأهم أهداف حركتهم الجمع بين الإصلاح الدينى وبرنامج اجتماعى واقتصادى.

وعمدة مصنفات الشيخ شرح واف لسنن أبى داود عنوانه «المنهل العذب المورود»، وقد بدأ ظهور المصنف قبيل وفاته واستمر ابنه أمين فى إصداره (القاهرة، عام ١٣٥١هـ ومابعدها)؛ وقد وضع أمين فى فاتحة المجلد الأول منه سيرة لأبيه أثنى عليه فيها وأورد ثبتا يشتمل على مصنفاته (مجموعها ٦) ونذكر من كتبه فى الإصلاح: «إصابة السهام فؤاد من حاد عن سنّة خير الأنام» (القاهرة، ١٣٣٠هـ)؛ و «تعجيل القضاء المبرم لمحق من سعى ضد سنّة الرسول الأعظم» (القاهرة ١٣٥٠هـ)؛ وقد حمل عليه مصطفى أبو السيف الحمّامى فى كتابه «استكشاف السر المقصود من كتب الشيخ السبكى محمود» (وللجزء الثانى من هذا الكتاب عنوان مستقل بذاته هو: رفع الحجاب عن بلايا ابن خطّاب)؛ (القاهرة، ١٣٣٦هـ)، وقد نافح عن الشيخ السبكى كل من أحمد العدوى فى رسالتين هما «طريق الوصول إلى إبطال البدع بعلم الأصول» و«فصل الخطاب بين الشيخ مصطفى الحمّامى والشيخ محمود خطاب» (القاهرة، من غير تاريخ) وعبداللهّ بن عبداللهّ بن على العفيفى فى مؤلفه «الحسام السامى لمحق تقّول مصطفى الحمّامى، (القاهرة، ١٣٣٦هـ).

المصادر:

وردت فى صلب المقال:

صبحى [شاخت Joseph Schacht]

سبيل

السبيل الطريق، وقد وردت هذه الكلمة فى القرآن الكريم ومعناها:

(١) لغة، مثل: «..من استطاع إليه سبيلا..» (سورة آل عمران، آية ٩٧).

(٢) مجازا، مثل قولك: «سبيل اللّه».

(٣) مجازا، بمعنى الطريق الحق أى

سبيل الرسول [ﷺ] مثل: «..يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا» (سورة الفرقان، الآية ٢٧).

(٤) مجازا: بمعنى الوسيلة تتخذ لبلوغ شىء أو الحصول عليه، أو طريق الخروج من شدة أو ضيق، مثل: «..أو يجعل الله لهن سبيلا» (سورة النساء، الآية ١٥).

(٥) فى عبارة «ابن السبيل» أى المسافر أو عابر الطريق، وقد ذكر لأنه أهل للرحمة والبر.

وتستعمل سبيل الآن للدلالة على عين الماء تقام ليشرب منها الناس عامة. ذلك أن أهل البلاد الحارة والأقاليم الممحلة كانوا بطبيعة الحال يعرفون أن الآبار والصهاريج والعيون لها فضل عظيم فى تزويد المسافرين العطشى بالماء. وقد اعترف الإسلام بذلك كما اعترفت به معظم الأديان الأخرى. ومن المحتمل أن يكون استعمال كلمة سبيل بهذا المعنى قد أوحت به عبارة «سبيل الله» التى جرى المسلمون على إطلاقها على أى فعل يقصد به وجه الله.

المصادر:

انظر المعاجم، تحت هذه الكلمة.

خورشيد [هيج T.W.Haig]

السترة

هى الغطاء أو الدريئة أو الستر، وخاصة فى الصلاة حيث تدل على الشئ يضعه المصلى أمامه، أو يقيمه فى اتجاه القبلة، فيجعله معتكفا فى منطقة متوهمة لا يزعجه فيها أحد من الناس ولا يقلق باله عمل من أعمال الشيطان. وشاهد ذلك قول فلهاوزن: «الظاهر أن استتار المرء استتارا متوهما فى مكان مكشوف يؤدى فيه الصلاة (السترة) كان من بين أغراضه طرد الشياطين» (Wellhausen: *Reste*، ١٥٨). وقد جاء فى حديث أنه إذا أراد أحد أن يجتاز هذه المنطقة المتوهمة فهو شيطان (البخارى، كتاب الصلاة، جـ٤، ٢؛ أحمد بن حنبل، المسند، باب ١٠٠؛ أحمد ابن حنبل، المسند جـ٤، ٢؛ الطيالسى، المسند، حيدر آباد ١٢٣١هـ رقم ١٣٤٢).

ولم ترد كلمة سترة فى القرآن الكريم، وهى ترد كثيراً بعبارة ستر (تستر أو استتر) بثوب فى الأحاديث الخاصة بالغسل الذى يعمد المرء فيه إلى إخفاء عورته بعباة أو ستر أو يتدارى بهما (انظر مثلا البخارى: كتاب الصيد: باب١٤، كتاب الغسل، باب ٢١؛ مسلم: كتاب الحيض، حديث٧٠؛ ٧٩، أبو داود: كتاب الطهارة باب ١٢٣؛ كتاب المناسك باب ٣٧) والسترة أيضا هو الستار الذى كان النبى [ﷺ] يحجب به نساءه عن أنظار الناس (البخارى: كتاب المغازى، باب ٥٦، كتاب النكاح! باب ٦٧). وكذلك أخبرنا بأن المرء يُصلى إلى شىء يستره من الناس حتى لا يقلقوه (انظر مثلا البخارى: كتاب الحج، باب ٥٣؛ مسلم، كتاب الصلاة حديث ٢٥٩؛ أبو داود، كتاب المناسك، باب ٥٢).

ويقال إن النبى [ﷺ] كان لا يتقيد بشىء فى اختيار السترة. فكان يصلى إلى الراحلة والبعير والشجر والرحل (البخارى؛ كتاب الصلاة، باب ٩٨) والسرير (البخارى: كتاب الصلاة، باب ٩٩) والحربة (باب ٩٢) والعنزة (باب ٩٣) والأصطوانة[1] (باب ٩٥) وبين السوارى فى المسجد. وقد حفظت لنا الأحاديث أثرا لرأيين فى السترة، الأول يفصل أحكامها تفصيلا والآخر يعارض ذلك.

وقد حاول الرأى الأول أن يقرر على وجه الدقة المسافة التى يجب أن تكون بين السترة والمصلى (ممر الشاة، انظر البخارى: كتاب الصلاة، باب ٩١؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ٢٦٣، ٢٦٤ وما بعده) وجاء فيه أن النبى [ﷺ] يقول إنه لا يباح لأحد أن يمر بين المصلى وسترته (البخارى: كتاب الصلاة، باب ١٠٠، ١٠١؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ٢٥٨، ٢٦٢ ومابعده) وأن المارّة، وخاصة الكلاب والحمر والنساء، تقطع الصلاة. قال رسول اللّه [ﷺ] «إذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرحل أو كواسطة الرحل قطع صلاته الكلب الأسود والمرأة والحمار» (الترمذى: كتاب المواقيت، الباب ١٣٦؛ أحمد بن حنبل، جـ٢، ص١٩٦).

(١) جاء فى البخارى: الاصطوانة التى عند المصحف.

ويقـول الـرأى الآخـر إن الصـلاة لا يقطعـهـا قـط المارة (وهذا هو أيضـا رأى الشافعى بحسب ما جاء فى تعليق الترمذى فى كتاب المواقيت، باب ١٣٥) (البخارى: كتاب الصلاة، باب ١٠٥). ونحن نلمس هذا المذهب أيضا فى رواية لابن عباس، قال: كنت رديف الفضل على أتان، فجئنا والنبى [ﷺ] يصلى بأصحابه بمنى، قال فنزلنا منها فوصلنا الصف، فمرت بين أيديهم فلم تقطع صلاتهم» (الترمذى: كتاب المواقيت، الباب ١٣٥؛ انظر أحمد بن حنبل جـ٢، ص١٩٦).

ويقول الشافعى إن السترة سنة. وقد ذكر النووى آراء الفقهاء المختلفة فيها، وذلك فى شرحه لصحيح مسلم؛ القاهرة، ١٢٨٢هـ، ج٢، ص٧٦ ومابعدها، انظر أيضا ملاحظات الترمذى على باب ١٣٣ - ١٣٦ من كتاب مواقيت الصلاة.

أما أبو إسحق الشيرازى فيقول: (طبعة جوينبل، ص٢٩): «وإن مرّ بين يديه مارّ وبينهما سترة بقدر عَظْم الذراع لم يكرَه وكذلك إن لم يكن عصاً وخطّ بين يديه على ثلاثة أذرع خطًا لم يكره، وإن لم يكن شئ من ذلك كُـرِه وأجزأتْه صلاته».

ونقول فى ختام هذه المادة أن سترة الإمام فى الصلاة تعد سترة للمؤتمين به (البخارى: كتاب الصلاة، الباب٩٠).

المصادر:

(١) وردت مادة الأحاديث الصحاح فى *Handbook of the Ear-*:A. J. Wensinck *ly Muh. Tradition*، ليدن ١٩٢٧، مادة سترة.

(٢) ابن حجر الهيتمى: التحفة، القاهرة١٢٨٢هـ، جـ١، ص١٨٠ ومابعدها.

خورشيد [فنسنك A. J. Wensinck]

ست الملك

أو سيدة الملك: أخت الحاكم بأمر اللّه سادس الخلفاء الفاطميين، ويذكرها المؤرخون أيضا باسم ست الملوك وست النصر. وكانت ست الملك سيدة عظيمة البراعة وحاكمة على جانب كبير من

الاقتدار كما يستدل من المدة القصيرة التى قضتها فى الحكم نائبة عن الخليفة. ولقد افترت عليها ألسنة السوء ورمتها فى شرفها بل اتهمتها بقتل أخيها الخليفة. وتذكر الرواية الشائعة أن الحاكم كان من عادته أثناء جولاته فى أرجاء الدولة أن يتلقى من رعاياه التماسات مكتوبة ينظر فيها فى أوقات فراغه. وقد بادر المصريون إلى انتهاز هذه الفرصة وأرسلوا إليه فى الخفاء أشعارا بذيئة ووشايات مشينة. وفى مرّة من هذه المرات تلقى وهو فى مصر ورقة تضمنت تهما مخزية فى حق أخته ست الملك غير المتزوجة وتقولات عن عبثها ومجونها. وما إن قرأ الخليفة ذلك حتى استشاط غضبا وحاصر المدينة، بل ذهب به الأمر إلى حد تهديد أخته بالقتل إذا لم يثبت طهارتها *virgo intacta* بالبرهان القاطع.

ويقال إن ست الملك، وقد رأت هذا الشطط من أخيها، تآمرت مع يوسف سيف الدولة بن دَوّاس من زعماء بربر كتامة، وزارته فى ليلة من الليالى بمفردها مستخفية، وبينت له الخطر الذى يتهددهما، وسلوك أخيها المنطوى على الحمق، وخروجه عن جادة الدين وطغيانه، وأن لا أمل لهما فى النجاة إلا إذا تخلصا منه وأجلسا ولده على العرش. ويقال إنها بذلت له الوعد بإقامته قائدا للجيش مع الإشراف التام على الخليفة الحدث إذا نجحت خطتهما، ووافق يوسف على ذلك. واستؤجر رجلان للقيام بهذا العمل. وفى ليلة ٢٧ من شوال عام ٤١١ (١٣ فبراير سنة ١٠٢١) انقض هذان الرجلان على الحاكم عندما كان منطلقا على حماره الأشهب... قاصدا العزلة فى جبل المقطم... ثم قتلاه ونقلت جثته المشوهة بعد ذلك سرا إلى ست الملك حيث دفنت فى رحاب قصرها. وما إن ذاع النبأ حتى تنكرت لابن دوّاس وللرجلين ورمتهما بقتل الحاكم فقتلوا لتوهم (de Sacy : *Exposé de la Religion des Druzes* جـ ١، ص ٤١٣، التعليق).

ومهما يكن من شىء فإن هذه هى الرواية الشائعة عن الجريمة، غير أن القصة الحقيقية هى فيما يظهر ما رواه المقريزى (الخطط، جـ ١ ص ٣٥٤)،

ومحصلها أنه حدث فى شهر المحرم عام ٤١٥ أن قبض على شخص أقرّ بأنه وحده هو الجانى، وقدم برهانا على قوله قطعة من جلد رأس الحاكم وقطعة من «الفوطة» التى كانت عليه، وأعلن أنه قتله «غيرة لله وللإسلام». وعندما سُئل كيف قتله أخرج سكينا ضرب بها فؤاده فقتل نفسه وقال: «هكذا قتلته». وخلف الحاكم ولده الظاهر، وكان فتى فى السادسة عشرة من عمره، ومن ثم أصبحت عمته ست الملك وصية على العرش. وأعادت ست الملك خلال السنوات الأربع التى قضتها وصية الاستقرار والنظام إلى الدولة، وملأت بيت المال، ونظمت الجيش، وكان حكمها قاسيا ولكنها كانت تراعى المصلحة العامة فاكتسبت احترام رعاياها. وقد عاقبت عمال الدولة المستهترين من غير محاباة أو تحيز، كما كانت سريعة فى إخماد أى فتنة تنشب فى مصر أو فى الأقاليم، واستطاعت بالخدعة القبض على عبدالرحمن والى دمشق المنتقض عليها، وكان الحاكم قد اختاره ليكون وليا للعهد، وسجنته فى القاهرة.

وعندما مرضت وأدركت أن لا أمل لها فى الشفاء أمرت بقتله. وتوفيت هى بعد ذلك بثلاثة أيام عام ٤١٥ للهجرة.

المصادر:

(١) أبو المحاسن بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة (مطبوعات جامعة كاليفورنيا) جـ ٢، ص ٧٠ ـ ٨١، ١٢٩ وما بعدها.

(٢) أبوالفرج: *Chronicum Syriacum* طبعة Brunsand Risch ص ٢٢٣ وما بعدها.

(٣) ابن خلدون: التاريخ، جـ٤، ص ٦١.

(٤) تاريخ ابن الأثير، جـ ٩، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ترجمة دى سلان، جـ ٣، ص ٤٥٢.

(٦) الكندى : كتاب الولاة والقضاة، طبعه Guest ص ٨٠٦.

(٧) Wüstenfeld : *Geschichte der Fa-timiden Chalifen* ص ٢١٤ وما بعدها.

(٨) de Sacy : *Religiondes Druzes*، جـ ١، ص ٤٠٦ وما بعدها.

(٩) المؤلف ذاته *Chrestomathie arabe* جـ ١، ص ١١١، ١٩٦، ٢٠٤.

(١٠) Huart : *Histoire des arabes*، جـ ١، ص ٣٤٧.

(١١) S. Lane-Poole : *A. History of Egypt* ص ١٢٠، ١٣٤ وما بعدها.

(١٢) Quatremére: *Memoires Geogr.,* ص ٣٢٤ وما بعدها.

الشنتناوى [ووكر J. Walker]

سجاح

أم صـادر بنت أوس بن حِقّ بن أسامة، أو بنت الحارث بن سُويد عُقْفان: متنبئة وعرّافة، وهى واحدة من طائفةمن المتنبئين وشيوخ القبائل الذين ظهروا فى بلاد العرب قبيل الردّة أو إبانها؛ ونستدل من نسبها، الذى اتضح من تاريخها أنه صحيح أن سجاح كانت من بنى تميم، وكانت أمها من بنى تغلب، وهى قبيلة كان فيها كثير من النصارى، وكانت هى نفسها نصرانية، أو قل إنها تعلمت على الأقل الكثير عن النصرانية من أقاربها. ونحن لا نكاد نعرف شيئا عن وحيها ومبادئها، وكانت تلقى رسائلها من منبر بالشعر المنثور، وكان يسير فى ركابها مؤذن وحاجب، وقد أطلقت على الله سبحانه وتعالى اسم «رب السحاب»، أو ربما كان هذا الاسم من ضمن الأسماء التى أطلقتها على الله سبحانه وتعالى.

وتقدمت سجاح الصفوف فى العام الحادى عشر للهجرة بعد أن توفى النبى صلى الله عليه وسلم وتقول رواية من الروايات التى تتحدث عن فعالها إنها برزت فى بنى تغلب، وأنها وفدت من بلاد الجزيرة على رأس شرذمة من أتباعها من ربيعة وتغلب وبنى النمر وبنى شيبان. ووجدت سجاح أن بنى تميم قد انقسموا على أنفسهم بالنظر إلى وفاة الرسول [ﷺ]، وما رأوه من احتدام الفتنة بين المرتدين والمسلمين وأولئك الذين كانوا مترددين

بين الإنتـقاض على المدينة والولاء لهـا. وأفلحت بفضل ما بشرت به من وحيها فى اجتذاب عشـيرتى حنظلة (بنى مالك وبنى اليربوع) إلى صـفها وجـمعتهـما تحت رايتها، وصحت نيـتها على السير بهما لغزو المدينة، على أن سلطانها على بنى تميم كان فيما يظهر أكبر بكثير مما تلقيـه فى روعنا هذه الرواية التى كانت تسـتـهـدف إلى الإقـلال من نـصـيب عـشـيرتى بـنى تميم فى الردّة، ذلك أن سجاح لم تكن بالغـريبة على بنى تميم، لأنهـا كانت فى الواقع مـن تلك القبـيلة كما يستدل على ذلـك من خاتمة حياتها، فقد كانت قد كـسبت قبل موت الرسول [ﷺ] بزمن وجيز على مـا يرجح تأييد قبـيلتها جـميعـا، تلك القبـيلة التى كان دخـولهـا فى الإسلام فى الغـالب أمـرا أملته عليهـا الضـرورة، ومن ثم كان من السهل أن يتزعزع إيمانها.

وبدأت جيوش سجـاح بالهجوم على بنى رباب استجابة لرؤيا رأتها، بيد أنها منيت بهزيمة منـكرة، فلجأت إلى النباح (فى اليمامة) حـيث منيت بهزيمة أخرى على يد بنى عمـرو، فلم تجد بدًا من أن تعـد بالرحـيـل عن بلاد تميم، وتبـعـهـا بنو اليـربوع، فـقـررت أن تـنضم إلى المتنبئ مسيلمـة، وكان لا يزال مسيطراً على معظم قـبيلة يمامة، حـتى تشاركه مصـيره أو يبتسم لهـا الحظ من جديد وقـد تلاقـيا فى الأمـواه، أو فى هجّـر، وكان جيش المسلمين يهدد مسيلمة كما كانت القـبائل المجـاورة تهدد بتـقويض سلطانه، ومـن ثمّ كـان وصـول زمـيلة طامحـة يائسة مغلوبـة على أمرها على رأس أتبـاع مسلمـين كـثـيرين بمثـابة زيارة محفوفة بالمصاعب، بل خطرة فى الواقع. وليس لديـنا وصف مـوثوق به عن هذا الاجتمـاع: ففى رواية أن هذين الشخصـين العجيبين تفاهمـا، واعترف كل منهما برسالة الآخر، واتفقا على أن يوحدًا دينيـهما ومصـالحهمـا الدنيوية، وتزوجا فـعلا، بل إن المتنبئـة بقيت مع مسـيلمـة حتى سـاعة وفاتـه المفجـعة. ويحفظ لنا الـطبرى تفصـيلات عن هذا الزواج تتـسـم بالفـحش، بـل هى على الأرجح من نسج الخيال. ولاشك فى أن هذا القـران كـان أقـرب إلـى الحلف السـيـاسى منه إلى الشـهوانـية. وقـد

احـــتـفل بالزواج بـحـسب قـــول هذه القصص فـى الحديقة المسـوّرة نفسـها التى لقى فيها مسيلمة حتفه.

وتقول رواية أخرى إن مسيلمة هجر سـجاح بعـد أن تزوجـهـا فعـادت إلى قومها. وثمة رواية ثالثـة لا تذكر شيئاً من أمر هذا الزواج، وتقول إن مـسيلمة حاول إقناع منافسـتـه وخليفته المنتظرة بمهـاجـمـة المسلـمين مـؤمـلاً بذلك أن يتخلص منها، بيد أنهـا رفضت. فعرض عليها نـصف محاصيل اليمـامة فى تلك السنة إذا ارتضت الـرحـيل عن منازله، ولكنـهـا أبت إلاّ إذا وعـــدها بنـصف محصـول السنة التالية أيضــا فوعدها، فرحلت تحـمل الجزء الأول من الغنيـمة تاركـة ممثليـهـا مع مـسـيلمـة لإنتظار البقيـة، وعادت إلى قومهـا، على أنها لم تحصل قط على الجزء الثانى من الثمن، ذلك أن خالداً كان قد غلب مـسيلمة على أمره وذبحه قبل حلول مـوعد المحصول التالى. ومهما يكن مـن أمر النتيجة التى انتهت إليها علاقة سـجاح بمسيلمة فإن مـسـتـقبلهـا إما أن يكون قـد اندمج فى مـسـتـقبله أو انقطع بعـد حين قـصيـر بسبب صدّه لها، ولم نسمع شـيئا أكثر من ذلك عن رسـالتـهـا. وقد أجـمـعت الروايات كلـهـا علـى أنهـا عـــادت إلى قـبـيلتـهـا التى ولـدت بينهـا وعـاشت مـغـمـورة بين أهلهـا. وفى رواية لابن الكلبى أنهـا دخلت فى الإسـلام عندمـا انتهى رأى أسـرتها إلى الاسـتـقرار فى البـصـرة التى كـانت قد غـدت المركـز الأكـبر لبنى تميم فـى عهـد بنى أميـة، وعاشت مسلمة ومـاتت مسلمة، ودفنت بعد الصـلاة عليهـا وإقامة مـا يقام فى مثل هذه الأحوال من شعائر.

المصادر:

(١) الطبـرى (طـبـعـة ده غـوى de Goeje)، جـ١، ١٩١١ - ١٩٢٠.

(٢) البـلاذرى، (طبـعة ده غـوى de Goeje)، ص٩٩ - ١٠٠.

(٣) كتاب الأغانى، جـ١٨، ص١٦٥.

(٤) ابن خلـدون: العـبـــر، بولاق ١٢٨٤هـ جـ٢، الملحق، ص٧٣.

(٥) Wellhausen: *Skizzen und Vorarb* جـ٦، ص١٣ - ١٥.

(٦) Gaetani: *Annali dell'Islam* العام الحادى عشر للهجرة الفصل ١٦٠ - ١٦٤ و١٧٠ - ١٧٣ والعام الثانى عشر للهجرة. الفصل ٩٢ - ٩٣.

(٧) فانى: دابستان، ترجمة Shea and Troyer (لندن ١٨٤٣)، جـ٣.

صبحى فكًا [V. Vacca]

السجاوندى

أبو الفضل (وفى روايات أخرى أبو عبدالله أو أبو جعفر) محمد بن طيفور الغزنوى: من القراء، توفى حوالى عام ٥٦٠هـ (١١٦٤/١١٦٥م)؛ واشتهر بصفة خاصة بمصنفاته التى وضعها فى تجويد القرآن الكريم، ولو أنه عنى أيضا بتفسير القرآن الكريم والنحو؛ وقد شرع فى وقت مبكر جداً فى وضع قاعدة للابتداء مصحوبة بعلامات مميزة شتى للوقف فى تلاوة القرآن الكريم ثم استرسل فى بيان هذه القاعدة فى مصنفه الذى كتبه عن هذا الموضوع وعنوانه «كتاب الوقف والابتداء» وقسم أوجه الوقف المحتملة إلى خمسة أنواع، واستحدث علاوة على هذا حرفاً من حروف الهجاء رمزا لكل نوع:١) وقف لازم(م)؛ ٢) وقف مطلق (ط)؛ ٣) وقف جائز ج)؛ ٤) وقف مجوّز لوجه (ز)؛ ٥) وقف مرخصٌ ضرورة (صً أو ض)؛ وسرعان ما شاعت طريقته موسعة بعض التوسع، ومن ثمّ نجد فى النسخ الشرقية المتأخرة من القرآن (ماعدا النسخ المغربية) علامات الوقف وقد وضعت إما وفقاً لطريقته أو بطريقة تستند إليها.

المصادر:

(١) حاجى خليفة: كشف الظنون، طبعة Flügel، جـ٣، ص٣٢٦؛ جـ٤، ص ٢٨٤، جـ٥، ص١٧٠؛ جـ٧، ص ٨٥٨.

(٢) السيوطى: طبقات المفسرين، طبعة A. Meursinge (ليدن ١٨٣٩)، رقم ٩٨؛

(٣) السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن (القاهرة ١٢٨٧) ، جـ١، ص١٠٥ وما بعدها.

(٤) S. de Sacy: *Notice d'un traité des pauses dans la lecture de l'Alcoran* (N. E.، ج٩، ص١١١- ١١٦).

(٥) Th.Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Qorans*.

(٦) Brockelmann: *G. A. L*، جـ١، ص٣٨٧ وما بعدها.

صبحى [باريه R. Paret]

السجاوندى

سراج الدين أبو طاهر محمد بن محمد بن عبد الرشيد، فقيه من الحنفية، لمع نجمه حوالى عام ١٢٠٠م؛ ومصنفه «كتاب الفرائض» المعروف باسم «الفرائض السراجية» أو «السراجية» فحسب، وهو يبحث فى قانون المواريث، كتاب مشهور كثير الاستعمال، ويعد العمدة فى هذا الموضوع؛ وكان صاحب الترجمة نفسه أول من علق عليه، ثم كثرت منذ ذلك الحين طبعاته وشروحه على يد علماء آخرين حتى يومنا هذا، وكانت بعض هذه الطبعات أيضا باللغتين التركية والفارسية.

المصادر:

(١) حاجى خليفة. كشف الظنون، طبعة Flügel، جـ١ ص٢٤٨؛ جـ٢ ص٢٠٧ وما بعدها و٥٦٢؛ جـ٣، ص ٣٢٥ و ٣٧٦ و ٣٨٤ و ٤٨٢؛ جـ٤، ص٣٩٩ - ٤٠٦.

(٢) G. Flügel: *Ibn Kutlübugâ's Tabakat der Hanefitten* (*Abhandlungen der D. M. G.*، جـ٢، رقم ٣) رقم ١٦٦.

(٣) R. Basset: *Les manuscrits arabes de la Zaouyah d'El Hamel*، رقم ٣١ (*Giornale della Società Asiatica Haliana*، جـ١٠، ص٥٨ - ٦٤).

(٤) G. Flügel: *Die Classen der hanefitischen sechts. gelehrten* (*Abhandlungen der phil-hist Classe der Kgl. Sächs Gesellschaft der Wissenschaften*)، جـ٣، ١٨٨١)، ص٣١٨.

(٥) Brockelmann: *G. A. L.*، جـ١، ص٣٧٨.

صبحى [باريه R. Paret]

السجع

اسم يطلق على طراز بلاغى خاص تستخدم فيه فقرات قصيرة ذات كلمات مقفاة، إلا أنه مع هذا متميز عن الشعر بأنه غير خاضع لقافية واحدة ولا لوزن عام. ولعل السجع أول أسلوب مختار ارتضاه العرب قبل أن يصطنعوا البحور المقيسة. والأمر بيّن فى أن هذا الأسلوب من التعبير استعمله الكهنة فى نبوءاتهم أيام الوثنية، على أن الشواهد التى جاءت فى السيرة لابن هشام لا يمكن أن تكون قد انتهت إلينا سليمة.

ويمكننا أن نسلم دون أن نخشى الزلل بما قاله ابن الكلبى من أن العرب لم يحتفظوا من أشعارهم القديمة إلا بما صنعوه قبيل الإسلام بوقت قصير (كتاب الأصنام، طبعة القاهرة ١٣٣٢هـ، ص ١٢ ـ ٥٠) وهذا يؤكد لنا أنهم لم يحتفظوا بشىء من سجعهم القديم، وعلى أية حال، فإنى أعتقد أننا فى حل من التسليم بأن التلبيات المختلفة، والصيحات التى كان يهل بها المشركون فى مزاراتهم الكثيرة، كما سجلها ابن الكلبى (كتاب الأصنام، ص ٨) وغيره، قد وصلت إلينا سليمة، إذ كانت الذاكرة لا تزال واعية والإسلام فى أيامه الأولى.

وقد كانت تلك التلبيات ولا ريب من الطقوس الدينية القديمة الخاصة بالقبائل، وهى أبعد فى القدم من الكلام المسجوع لقس بن ساعدة وغيره من البلغاء الذين عاشوا قبل الإسلام.

وقد قيل إن ضمر بن ضمرة والأقرع بن حابس وغيرهما درجوا على أن يصدروا أحكامهم فى عبارات مسجوعة عندما كانوا يجلسون مجلس القضاء. (الجاحظ فى البيان والتبيين، جـ ١، ص ١١٣، س ٩).

ويروى أن محمداً، [ﷺ]، لام رجلا كان يصطنع السجع فقال له: «أسجعاً كسجع الكهان؟» (الجاحظ : البيان.حـ١، ص ١١٢، س ٢٠) كما نهى النبى صلى الله عليه وسلم عنه فى الصلاة (البخارى، طبعة جوينبل، جـ ٤، ص ١٩٤، س ٢).

ولقد أولع الكتاب من بعد كالجاحظ والقالى وغيرهما فى وصف الجو

ونعت الأفراد وغير ذلك فى عبارات مسجوعة جروا على أن يعزوها إلى أعراب مجهولين، ولعل هذه المقطوعات كانت فى الغالب من ابتداع اللغويين يستعينون بها على شرح الكثير من الكلمات الغامضة التى لم يكن من اليسير أن ينتظمها شعر موضوع يخضع لوزن.

وعلى أية حال فقد جنح إلى هذا الأسلوب الشعرى فى أزمنة مبكرة، وبلغ مبلغه من الذيوع فى أدب المقامات لبديع الزمان والحريرى وأضرابهما. ولسوء الحظ فإن هذا الأسلوب وجد سبيله إلى الرسائل. فعلى حين كانت الرسائل الأولى خاصها وعامها خالية من السجع خلواً غريبا، إذا هى مع تقدم الزمن تتسع للسجع اتساعاً أصبح معه خاصها وعامها مميزاً بمقدار ما يحوى من عبارات مسجوعة لا تحمل غير معان قليلة.

وقد أصبح السجع أعلى مراتب الكتابة للوزير الكاتب، وكان هذا النوع من الأسلوب يسمى «المزوج» وإن كان الأمر فيه لم يختلف عما كان عليه. وغلب السجع على كثير من فروع الأدب، ولم يسلم منه حتى التواريخ الإخبارية، فقد تميز منها تواريخ باللغة العربية مثل تاريخ اليمينى وكتابات عمادالدين، وأخرى بالفارسية مثل تاريخ وصاف. وقد ضحى الكُتاب فى الحالين بكل شىء فى سبيل تلك السجعات الرنانة.

وهذا الإفراط فى السجع قد يرجع إلى فساد ذوق الفرس الذين كانت لهم الكثرة من الرسائل العربية منذ العهد العباسى. ويبدو أن هذا الداء أخذ ينتشر رويداً رويداً نحو الغرب، وكان من الأسباب الكبرى التى حالت بين الذوق الأوروبى واستساغة كثير من الآثار الإسلامية سواء العربية منها أو الفارسية أو التركية أو أى آثار أخرى كتبت بغير ذلك من اللغات التى خضعت لسلطان المسلمين.

المصادر:

(١)الجاحظ : البيان والتبيين، طبعة القاهرة ١٣١٠هـ جـ١، ص ١١١ - ١١٨.

(٢) أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، طبعة الآستانة ١٣٢٠ هـ ص ١٩٩ ـ ٢٠٣.

(٣) المرزوقى : الأزمنة، طبعة حيدر آباد ١٣٣٢هـ ص ١٧٩ وما بعدها.

(٤) المعاجم العربية تحت كلمة سجع.

الإبيارى [كرنكوف F.Krenkow]

سجيل

كلمة من الكلمات القرآنية (سورة هود، الآية ٨٣[١]؛ سورة الحجر،الآية ٧٤؛سورة الفيل، الآية ٤) اشتقت من الكلمتين الفارسيتين سنك وكل أى الحجر والطين، ومعناهما حجارة كأنها طين متحجر أو محروق. وهذا المعنى يؤيده ما ورد فى القرآن (سورة الذاريات، الآيتان ٣٣، ٣٤: «لنرسل عليهم حجارةً من طين. مسومة عند ربك للمسرفين»). ويزيد المفسرون أن هذه الحجارة قد حرقت فى نار جهنم، ويقولون فى تفسير الآية «مسومة عند ربك للمسرفين» (سورة هود الآية ٨٣[٢]؛ سورة الذاريات، الآية ٣٤) إن معناها أنه قد نقش على الحجارة أسماء أولئك الذين كتب عليهم أن يعذبوا بها.

وثمة تفسيرات أخرى لكلمة سجيل لا يأخذ بها الجميع، كالقول بأن معناها ما دون أو كتب على العباد (ومن البين أن هذا المعنى مأخوذ من أن السجيل هو كالسجل)، والقول بأنها جهنم أو السماء الدنيا (وتعتبر الكلمة فى هذه الحالة صفة من سجين).

وكذلك جعل لهذه الكلمة ارتباط بالصفات المشتقة من الأصل س ج ل.

المصادر:

(١) Lane : *Lexicon*

(٢) الطبرى: التفسير، القاهرة ١٣٢٨ هـ جـ ١٢، ص ٥٧.

(٣) السيوطى : كتاب الإتقان، القاهرة ١٣١٨، جـ١، ص ١٣٩.

---

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٨٢.

(٢) هذا الرقم صواب، ولكنه لا يشير إلى الآية التى سبق الكاتب أن أشار إليها (راجع الحاشية السابقة) بل يشير إلى الآية التى تليها والتى كان ينبغى، بناء على ترتيبه أن يكون رقمها ٨٤ وهى قوله تعالى «مسومة عند ربك وما هى من الظالمين ببعيد»، وهى الآية ٨٣ من سورة هود. [م.ع]

(٤) A. Siddiqi : *Studien über die Persischen in klass Arabisch* جـوتنجن ١٩١٩، ص ٧٣.

(٥) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen* برلين وليبسك ١٩٢٦م، ص ١١.

أما عن القول بأن هذه الحجارة التى أشير إليها فى سورة الفيل، الآية ٤، يقصد بها وباء الجدرى فانظر:

(٦) Caetani : *Annali dell'Islam*، جـ١ المقدمة، ١٤٧ .

(٧) Fernandez y Gonsalez :*La aparicion de la viruela en Arabia* فى *Revista de ciencias historicas*، جـ ٥، ١٨٨٧م، ص ٢٠١ ـ ٢١٦.

خورشيد [ڤكا V. Vacca]

السحر

إذا عرضنا لتلك المسألة المختلف عليها من مسائل الأدب الشعبى، ألا وهى العلاقة بين السحر والدين، نجد قول ماريت R.R. Marett: «... كان عند الإنسان البدائى نظام يتناول خوارق الطبيعة، تستكن فيه نواة كل من السحر والدين اللذين أخذ الناس يفرقون بينهما شيئاً فشيئاً. ويختلف الدين والسحر من حيث مكانتهما فالدين دائما هو الأسمى، وهو العقيدة المسلم بها. على أنه يقوم بين ماهو دينى قطعا وما هو سحرى قطعاً حشد من أصول صفتها غير محددة. مثل «السحر الأبيض»، لا تبلغ مبلغ الدين من حيث اعتراف الناس بها، ولا تلقى من الذم ما تلاقية الأشياء التى لا جدال فى أنها من السحر». (Britannica الطبعة الحادية عشرة، جـ ١٢، ص ٣٠٥، عمود ب) وهذا يصدق تماما على جماهير المسلمين، وعلى من نستطيع أن نسميهم المسلمين السنيين بصفة عامة. ذلك أن الإسلام يقول صراحة بالخوارق. وهو يرى أن ثمة عالمنا المادى، عالم الحواس. وعالما آخر وراءه هو عالم الأرواح. ويمكننا أن نتصل بالعالم الأخير عن طريق السحر أو الدين وما إن نحاول أن نحدد طبيعة عالم الأرواح تحديداً دقيقا حتى تقوم

النظريات ويظهر الخلاف بين السحر والدين: فما أصل هذه الأرواح وطبيعتها؟ وكيف تختلف فيما بينها؟ وما المقصود باستقلالها فى العمل؟ وكيف نستطيع الوصول إليها والهيمنة عليها؟ وهل يؤثر اتصالنا بها على هذا النحو فى علاقتنا بالله سبحان وتعالى ويعرض للخطر خلاصنا الأبدى؟ ذلك أن كل شئ فى الإسلام، يدور حول الله سبحانه وتعالى وعلاقتنا به.

وهكذا نجد أن عالم الأرواح فى جزيرة العرب [قديماً] كان يتألف بصرف النظر عن الآثار المسيحية واليهودية التى فى هذا الدين، من الله ومن الآلهة القبلية والجن وكان الكهان والسحرة والعرافون والشعراء والمجذوبون صلة الوصل بين الناس وبين هذا العالم. والنظرية بالنسبة لهؤلاء الناس هى أن أرواحا من أجناس شتى «تلابسهم» ملابسة تامة بالمعنى الذى يدل عليه مصطلح «الملابسة» فى مذهب الأرواح Spiritism عند المحدثين. ومن ثم فإن كلمة Magic فى اللغة الإنكليزية من حيث هى مصطلح فى الأدب الشعبى أوسع مدلولا بشكل ظاهر من الكلمة العربية «سحر» إذا استعملت هذه الكلمة بمعناها الأخص. على أن مقتضيات الوضوح بالنسبة لوقائع هذه الحالة تتطلب منا أن نأخذ كلمة سحر بمعناها الأعم، وكثيراً ما نحا الإسلام هذا النحو بوجه عام. وقد نقل مرتضى الزبيدى فى شرحه للإحياء (جـ ١ ص ٢١٧ فى أسفلها) عن تاج الدين السبكى أنه قال «السحر والكهانة والتنجيم والسيمياء كلها من نفس الوادى» ثم إن الإسلام فى انتشاره خارج جزيرة العرب قد اتصل بشتى الشعوب والبلاد التى فتحها وعرف معتقدات هذه الشعوب والبلاد فيما يتصل بخوارق الطبيعة وفنون السحر والطقوس الدينية. وامتزج كل هذا بالتصورات والمصطلحات القرآنية والعربية، ونشأ من ذلك خليط متنافر أشد التنافر من حيث مفردات اللغة والطقوس الدينية ونظرات المسلمين بل تفكيرهم فى أصول الأشياء. وقد اعترف المسلمون أنفسهم بهذه الحقيقة، وردوا كما سنبين بعد، أنواع السحر

المختلفة إلى شعوب شتى وقد سار هذا الاختلاط فى اتجاهين: الأول، أن العرب نقلوا معتقدات أهل الجزيرة العربية ومسمياتهم على غير العرب؛ بل على شعوب غير سامية؛ والثانى، هو التأثر تأثراً عميقاً بمعتقدات أناس غرباء عن الإسلام كلية.

على أن كلمة «سحر» من حيث اشتقاقها الدقيق توحى بالمعنى الضيق للسحر وهو «الفتنة» وتقرر المعاجم أن السحر معناه صرف الشئ عن حقيقته أو صورته إلى شئ آخر مخالف للحقيقة أو هو الخيال المحض. ويطلق على ذلك فى كثير من الأحيان «التخييل» اعتماداً على الآية ٦٨[1] من سورة طه، وربما كان هو ما نسميه الآن التنويم المغنطيسى. بيد أن الآخذين بالمذهب العقلى قد حاولوا أن يردوا ذلك إلى مجرد «الخداع» أو «الشعوذة» أو «التخيلات والأخذ بالعيون» بالاستعانة بخفة اليد والقول المنمق. ومن ثم جاء المعنى الذى يوحى ببديع ما نشاهده فى الطبيعة من صنع، مثال ذلك الغذاء فى الجسم (وقد ورد هذا المعنى إلى امرئ القيس نفسه كما ورد فى لسان العرب جـ ٦، ص ٣ [2] فى أسفلها، على أن المعنى فى هذا الموضع أقرب فى جوهره إلى «الصرف») وجمال البيان كقولك سحر الكلام (الصحاح، مادة سحر؛ مفردات الراغب الإصفهانى، ص ٢٢٤ وما بعدها؛ لسان العرب، جـ ٦، ص ١١ - ١٣؛ Lane ص ١٣١٦ وما بعدها) على أن الإشارات الواردة فى القرآن الكريم أدق تحديداً من أن تسمح بمثل هذا البحث. وأما من الناحية الدينية فإن الإسلام قد وقف منه موقفاً يطابق موقف الكنيسة الرومانية الحديثة من مذهب الأرواح. ونظرة القرآن الكريم إلى السحر تقوم على عالم الأرواح الخاص بالجن والشياطين، ومن الواضح أن المقصود بذلك الجن الكفار الأشرار. وأهم آية قرآنية بالنسبة لهذا الموضوع كله هى الآية ١٠١[3] من سورة البقرة: «واتبعوا ما تتلوا

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٦٦ [م.ع.]

(٢) صواب رقم الصفحة هو ١٢ [م.ع.].

(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ١٠٢.

الشياطين على مُلك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يُعلمون الناس السحر وما أُنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يُعلّمان من أحد حتى يَقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيَتعلمون منهما ما يُفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويَتعلمون ما يَضُرهم ولا يَنفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون». وتركيب هذه الآية جد فضفاض، وثمة عدة مواضع فى ترجمتها غير محققة(١). ونحن نجد أن البيضاوى بالرغم من أسلوبه المحكم قد فسرها فى أكثر من صفحة (البيضاوى، طبعة فليشر Fleischer جـ ١، ص ٧٦، س ٢ - ص ٧٧، س ٧) كما خصها الكشاف للزمخشرى بصفحة ونصف صفحة (طبعة ليز Lees، جـ ١، ص ٩٣ - ٩٥). أما التفاسير الكبرى فقد تناولت هذه الآية بالتفصيل بوصفها القول العمدة فى هذا الموضوع. مثال ذلك الطبرى (التفسير، جـ ١، ص ٣٣٤ - ٣٥٣) وفخر الدين الرازى (مفاتيح، جـ ١، ص ٤٢٧ - ٤٤٠ من طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ). على أن الاتجاه العام لهذه التفاسير بين لا يخطئه أحد، فالشياطين فى قول أصحاب هذه التفاسير، هى الأصل فى السحر. ذلك أنهم كانوا يتسمعون عند أبواب السماء (انظر ما يلى)، ويزيدون على مايسمعون أكاذيب من عندهم، ويبلغون ذلك إلى الكهان فيصنعون منه كتباً، يعلمونها للناس ويتلونها. وكان هذا العمل منتشراً فى زمن سليمان عليه السلام انتشاراً عظيما حتى قيل إنه كان أساس علمه وتحكمه فى الطبيعة وفى الجن، بل إن اليهود قالوا إن سليمان لم يكن نبياً وإنما كان ساحراً (الرازى ص ٤٢٨)؛ وهذه الآية التى ذكرناها رد عليهم. وقد خبرنا فى غير ذلك من آيات القرآن الكريم (سورة الصافات الآية٧(٢)، سورة فصلت، الآية ١١(٣) سورة الملك، الآية ٤(٤)؛ سورة الجن،

(١) الظاهر أن كاتب المقال قد قرأ هذه الآية مترجمة ولم يقرأها فى الأصل مما حمله على الإرجاف بهذا القول. [م.ع].

(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٨ .
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١٢.
(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٥.

الأيتان ٨، ٩) أن الجن كانوا يقعدون (كنا نقعد) بجوار السماء الدنيا ويستمعون (استمع، استرق السمع) هناك إلى الملأ الأعلى، وأنهم كانوا يطردون من مقعدهم بأن تتعقبهم مصابيح (مصابيح، شهاب) زينت بها السماء الدنيا، ولكنها كانت تطلق عليهم رجوماً بمعرفة الملائكة الحفظة (حرص، رصد، حفظ). وكان الشياطين قد جروا على الاستماع على هذا النحو بانتظام، ولكنهم الآن (سورة الجن الآية ٨، ٩) - ومن البين أن المقصود بالآن: منذ أن بُعث محمد [ﷺ] رسولا - قد وجدوا الملائكة خاصة واقفين لهم بالمرصاد. (انظر مناقشة ذلك بالتفصيل فى الكشاف ص ١٥٣٥ فى تفسير الآية ٩ من سورة الجن حيث استشهد الزمخشرى بأبيات من شعر القدماء عن آراء العرب فى هذا الشأن أيام الجاهلية). وكان هؤلاء العرب يعرفون مثل هذه الشهب كما كان لهم آراء فيها. على أنه لما ولد محمد [ﷺ] كان شأن الملائكة قد ازداد زيادة عظيمة إلا أن ذلك لا يمكن أن يكون قد استمر إلا مدة قليلة، لأن تاريخ السحر كله من بعد يمثل الجن دائبين على التسمع وعلى إبلاغ ما يسمعون إلى الكهان والسحرة. ثم إن الجن، (سورة سبأ، الآية ١٣(١))لا يعلمون الغيب، أو قل أنهم على الأقل لا يعلمونه علم اليقين، وإن كان الجن الأشرار يوحون إلى أعداء النبيين ويضلونهم (سورة الأنعام الآية ١١١)(٢) وقد ورد فى القرآن الكريم (سورة الشعراء الآيات من ٢٢٣ - ٢٢٥(٣)) فقرة لها دلالتها تنبئنا كيف تنزل الشياطين على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون، وأن الشعراء يتبعهم الغاوون، فهم فى كل واد يهيمون، ويقولون مالا يفعلون. والمفسرون (البيضاوى، جـ ٢، ص ٦١، س ١٥ - ص ٦٢ س ٧، وقد عرض لذلك الكشاف عرضا أحسن من البيضاوى وأكثر تفصيلا، جـ ٢ ص ١٠١٢ - ١٠١٤)، يربطون ذلك - وقولهم فى هذا بيّن الصواب - بالجن يستمعون إلى حديث الملائكة، ويحرفونه ويخلطونه بالأكاذيب

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١٤.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١١٢.
(٣) رقم الآيات فى المصحف العثمانى هى ٢٢١ - ٢٢٦
[م.ع.]

ويبلغـــونه إلى الـكهـان والمتـنبـئـــين والشـــعـراء، وانظر جولـدتسيـهـر عن الشـعر يوحى به الجن على هذا النحـو (Goldziher: *Abhandlungen zur arab. Philologie* جـ ١، ص ١ – ١٢١، وانظر عن هذه الفقرة خاصة، ص ٢٧، تعليق ٢).

ولم ترد كلمـة سـحـر فى القـرآن الكريم مرتبطة بسليمان عليه السلام إلا فى ســورة البـقــرة (الآية ١٠١)، [١] ولكن ثمـة عدة آيات (ســورة الأنبيــاء، الآيتـان ٧٨، ٧٩؛ ســورة النمل، الآيات من ١٤ – ٤٣[٢]؛ ســورة سـبـأ، الآيات من ١١ – ١٣[٣]؛ سورة ص، الآيات من ٢٩ ـ ٣٩) [٤] تتناول حكـمـتـه وعلمـه وتحكمــه فى العــالم؛ ثم أخـذ الإســلام فيمــا بعد يرد السحر المشروع جمـيعاً، أو قل السحر الأبيض، إلى سليـمان. أما الإشارات الأخرى فى القرآن الكريم إلى الســحـر ومــا فى مـعناه فـهى متـصلة بقصص موسى وعيســى ومحمد عليهم الصلاة والسلام أجمعين[٥].

ونحن نجــد فى الســيــرة (ابن هشــام، طبعـة فـستنفلد،ص ١٧١ ومـا بعدها؛ البيضاوى، طبعة فليشر، جـ ٢، ص ٣٦٨، س ١٥ وما بعـدها؛ الكشاف، طبــعــة ليــن، جـ ٢، ص ١٠٤٨) أن المفسرين السلفيين اجتهدوا فى التفريق بيـن الكاهـن والمجنون والــشـــاعـــر والساحـر، وأنهم بلا ريب قد اســتندوا فى تعـريف السحـر إلى الآية ١٠١ من ســورة البقــرة[٦]؛ على أننا نتـبـين من الاســتـعمــالات القــرآنيــة أن مـثل هذا التـفريق مــحــال، وأن الكاهن والمجنون والشاعر والساحـر كانوا وثيقى الصلة بعـضـهم بـبعض، بحكم كـونهم همـزة الوصل بين عالم الروح وعالمنا هذا.

ونحن نجـد أن المفـسريـن أمثـال الزمخشرى والبيـضاوى عندما عرضوا لتفـسيـر آيتين ورد فـيهمـا هذا النص الخاص بالسحر (سورة يونس، الآية ٢ سورة الصافات، الآية ١٥) قد قالوا عن

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ١٠٢.
(٢) أرقام الآيات فى المصحف العثمانى هى ١٥ – ٤٤.
(٣) أرقام الآيات فى المصحف العثمانى هى ١٢ – ١٤.
(٤) أرقام الآيات فى المصحف العثمانى هى ٣٠ – ٤٠.

(٥) انظر، المعجم المفـهرس لألفاظ القـرآن الكريم «مادة سحر»؛ للوقوف على بيان ومواضع هذه الآيات.
(٦) المقصود طبعاً هو الآية ١٠٢ .

يقين وإيمان إن الإشارة فيهما إلى أن الرسول [ﷺ] أتى أموراً خارقة للعادة؛ على أن اتجاه القرآن جميعاً، بل اتجاه الآيتين يدلنا على أن الإشارة إلى الوحى الذى ظن المكيون أنه حاصل من السحر. ويزعم المكيون بحسب الآية الخامسة من سورة الأنبياء أن الوحى هو أضغاث أحلام، زد على ذلك أن ثمة آية فى القرآن تدل على أن الوحى كان فى بعض الأحيان يأتى فيما نسميه نحن الآن «الكلام التلقائى». وقد نُهِىَ النبى [ﷺ] فى الآية ١١٤ من سورة طه، والآية ١٦ من سورة القيامة عن تحريك لسانه بالوحى ليعجل به. أى أنه أُمر بأن يستمع له وينصت فإذا انطلق قرأه النبى عليه الصلاة والسلام (انظر صحيح البخارى، جـ ٩، ص ١٥٢ وما بعدها، طبعة بولاق ١٣١٥ هـ: كتاب التوحيد) وفى الآية ١٠١ من سورة المائدة حذر الحاضرون والمستمعون للنبى [ﷺ] حين ينزل عليه الوحى أن يسألوه فجاة عن أشياء، ويمكن القارئ أن يرجع إلى جملة أحاديث بهذا المعنى فى تفسير الطبرى (جـ ٧، ص ٤٨ - ٥٢) البيضاوى (جـ ١، ص ٢٧٥ فى أعلاها إلى ص ٢٧٦، س ١١) ومن الواضح أن المفسرين من أهل الكلام كالزمخشرى والرازى يكرهون التعرض لهذا الموضوع أما عن الكلام التلقائى فى الإسلام على عهده المتأخر فقد سلم الإسلام تسليما كاملا بهذه الظاهرة ووصفها.

ويتضح لنا من ذلك أن فهم هذه الآيات القرآنية يقتضينا أن نجمع بين المعنى الظاهر لنص القرآن الكريم وما نعرفه عن علم النفس الذى يبحث فى الخوارق. وهذه الظاهرة التى أسلفنا بيانها يمكن أن يتحقق منها فى كثير من الأحيان أى فرد له صلة بحالة من تلك الحالات الكثيرة الشيوع، ونعنى بها حالة «التلقائية» و «الكتابة التلقائية»، ويصدق ذلك تماما على «الكلام التلقائى» وهو أندر هذه الحالات وقوعاً. على أن المفسرين القدماء مَيزوا بوضوح بقدر الإمكان بين هذه الظاهرة فيما يتعلق بالنبى [ﷺ] والظواهر

الخاصة بالصلات الأخرى بعالم الروح. وقد فعل هؤلاء المفسرون ذلك بتأكيد نزول الوحى عن طريق جبريل تمييزاً له عن الكلام التلقائى عن طريق روح تلابس المتكلم.

والراجح أن كثيراً من الإشارات الواردة فى القرآن الكريم، إلى ظاهرة السحر، قد صبغت بذلك الطابع الخفى. ومن ثم فإن السحر هو الفتنة، وهو غير حق، ويُفهم من السنة النبوية أن السحر كان وحيا وثنيا يأتى من عالم الأرواح، والوسطاء فيه سواء كانوا أرواحاً أو بشراً قد حرفوه وزادوا عليه وهو بهذه الصورة باطل وقد وردت فى صحيح مسلم (جـ ٨، ص ٢٢٩ - ٢٣١ من طبعة الآستانة ١٣٣٣ هـ، كتاب الزهد، حديث ٧٣) قصة طويلة عن ملك وثنى وساحره، وراهب متقشف وغلام. والمسألة هى أن الوثنية سحر وكفر على نحو ما قال البيضاوى فى تفسير سورة البقرة، الآية ١٠٢ (جـ ١، ص ٧٦، س ٧) من أن السحر معادل للكفر، وهو يدخلهما فى الكهانة.

أما الأحاديث التى تناولت السحر فإن من المستحيل أن نميز منها ماقاله النبى [ﷺ] حقاً وما وضع فى المناظرات التى وقعت بين الفرق بعد ذلك. لأن كثيراً من هذه الأحاديث يتنافى فيما يظهر وما عُرف عن النبى [ﷺ] من عظيم الإدراك. ويمكننا أن نحيل القارئ إلى صحيح مسلم (كتاب السلام، جـ ٧، ص ١٣ - ٤١) عن الطب، والرقية المشروعة وغير المشروعة، والسحر، والسم، والشياطين، والغيلان، والكهانة أو الطيرة، والفأل، وكلها مجموعة فى صعيد واحد. وقد جاء فى صفحة ٥٩ من الجزء الأول، أنه إذا قال أحد «مطرنا بنوء كذا» فهو بلا شك كافر، وجاء فى الصفحات من ١٣٦ - ١٣٨ أن سبعة الآلاف مسلم الذين سيدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب هم الذين لا يَرْقون ولا يستَرْقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون. أما الطب وغيره فقد تناوله صحيح البخارى فى كتاب الطب (جـ ٣، ص ١٢٢ - ١٤٠) كما

تناول تعبير الرؤيا وغير ذلك فى الجزء التاسع، ص ٢٩ وما بعدها. أما عن رؤيا النبى [ﷺ] والرؤيا بصفة عامة فانظر صحيح مسلم، جـ ٧، ص ٥٠ وما بعدها. وهذه الموضوعات جميعاً كانت ولا تزال مرتبطة بالعقلية الإسلامية أوثق ارتباط.

وقد حمل المعتزلة على أساس من العقل والنظر على الأحاديث التى تقول إن محمداً [ﷺ] كان مسحوراً. ذلك أنهم كانوا يرون أن هذا مستحيل فى حق نبى عصمه الله، كما قالوا أيضاً بأن السحر الذى تحدث عنه القرآن فى قصة موسى مثلا ليس إلا «تخيلا»، وأن الملكين اللذين ورد ذكرهما فى الآية ١٠٢ من سورة البقرة، كانا رجلين اسمهما «ملك» وإن هذه الآية يجب أن نفهمها فهما آخر. وقد ذكر ابن قتيبة الرأى المناهض لذلك فساق الأدلة العامة التى جاءت بها كل الكتب المنزلة والأنبياء، وذكر الاعتقاد المجمع عليه فى السحر من شعوب متباينة فيما بينها أشد التباين، وكذلك الشهادة الصريحة الواردة فى القرآن فى سورتى «المعوذتين»، وغير ذلك من أخبار بعينها، وخاصة تلك القصة عن امرأة شخصت إلى بابل لتتعلم السحر من هاروت وماروت، ثم طلبت النبى [ﷺ] فى المدينة تائبة فوجدته قد لقى ربه فاعترفت لعائشة وأنبأتها بقصتها كلها. وهذه القصة تبدو فيها عناصر من الأدب الشعبى تتعلق بتحضير السويق بالسحر، وهى تذكرنا بحكاية بدر باسم من حكايات ألف ليلة وليلة وخرافات محمد بن سلمة (*The Earlier History of the Arabian Nights* فى J.R.A.S. يوليه ١٩٢٤، ص ٣٧٤ - ٣٧٩) وثمة رواية لهذه القصة أكثر تفصيلا وردت فى الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ الموافقة ٩٢٣م (التفسير، جـ ١، ٣٤٧، س ٢٣ إلى ص ٣٤٨، س ١٠) وكذلك فى الثعلبى المتوفى سنة ٤٢٧ هـ الموافقة ١٠٣٦ م (قصص الأنبياء، ص ٣٠، س١٦ وما بعدها من طبعة القاهرة

١٣١٤ هـ) وأورد الرازى المتوفى سنة٦٠٦ هـ الموافقة ١٢٠٩ فى كتابه مفاتيح الغيب (جـ ١، ص ٤٣٤، س ١٩ - ٢٨) رواية لهذه القصة ثم إن جميع روايات القصة تختلف فيما بينها اختلافا شديداً من نواح أخرى. ومن الواضح أن هذه الروايات كانت تتكيف بحسب ما يعرفه كل كاتب عن السحر وبحسب المفهوم الشائع للسحر فى عصره. على أن القصة التى نحن بصددها لم يقبل المحدثون فيما يظهر إدخالها فى الحديث. ذلك أن مسند ابن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ (جـ ٢، ص١٣٤) هو من دون أصحاب مجموعات الحديث الكبرى القديمة الذى ذكر شيئا عن هاروت وماروت، ولم يشر إلى هذه القصة (رسالة بعث بها إلى الأستاذ ڤلنسنك).

ونجد فى كتاب الفهرست (كتب بين عامى ٣٧٧ و ٤٠٠ هـ - ٩٨٧ - ١٠١٠م) طريقة السحر مبسوطة بسطاً مسهبا مؤيدة بتواليف كثيرة فى الموضوع. وأهم فقرة فى هذا الشأن هى التى وردت فى الفن الثانى من المقالة الثامنة (الفهرست، طبعة فلوكل، ص ٣٠٨ وما بعدها). ويتجلى موقف المؤلف محمد بن إسحق من أقواله، ومن البين أنه كان من الشيعة، ومن ثم نلمح فيه على الأقل طابع المعتزلة يقول ابن إسحق: «زعم المعزمون والسحرة جميعا أن الشياطين والجن والأرواح تطيعهم».

فأما المعزمون (ونعنى بهم أصحاب الطريقة المحمودة فى السحر، من كلمة عزيمة أى الرقية؛ وهذه الكلمة لم ترد فى القرآن الكريم ولا الأصل الذى اشتقت منه) ممن ينتحل الشرائع يرون أن ذلك يكون بطاعة اللّه جل اسمه، والابتهال إليه، والأقسام على الأرواح والشياطين به وترك الشهوات ولزوم العبادات، وأن الجن والشياطين يطيعون إما طاعة للّه جل اسمه لأجل الأقسام به، وإما مخافة منه تبارك وتعالى، ولأن فى خاصية أسمائه، تقدست وذكره علا وجل، قمعهم وإذلالهم. فأما السحرة (ويعنى بهم

أصحاب الطريقة المذمومة فى السحر) فزعمت أنها تستعبد الشياطين بالقرابين والمعاصى وارتكاب المحظورات ... وللشياطين فى استعمالها رضا، مثل ترك الصلاة والصوم وإباحة الدماء ونكاح المحارم وغير ذلك من الأفعال الشريّة، والكتب فيه مؤلفة كثيرة موجودة، وزعم الجميع من المعزمين والسحرة أن لهم خواتيم وعزائم ورقى ومنَادل وحِزاب ودَخَن وغير ذلك مما يستعملونه فى علومهم وزعم طائفة من الفلاسفة وعبدة النجوم أنهم يعملون الطلسمات على أرصاد الكواكب لجميع ما يريدونه من الأفعال البديعة، والتهيجات، والعطوف والتسليطات، ولهم نقوش على الحجارة والخرز والفصوص. وهذا علم فاش ظاهر فى الفلاسفة، وللهند اعتقاد فى ذلك، وأفعال عجيبة، وللصين حيل وسحر من طريقة أخرى، وللهند خاصة علم التوهم (أى التنويم المغناطيسى، انظر *J.R.A.S* عدد أكتوبر ١٩٢٢ *Wahm in Arabic and its Cognates* ص ٥١٦) ولها فى ذلك كتب، قد نقل بعضها إلى العربية، وللترك علم من السحر. قال لى من أثق بفضله أنهم يعملون عجائب من هزائم الجيوش، وقتل الأعداء، وعبور المياه، وقطع المسافات البعيدة فى المدة القريبة والطلسمات بأرض مصر والشام كثيرة ظاهرة الأشخاص، غير أن أفعالها قد بطلت لتقادم العهد.

ويرد السحر المشروع، ويطلق عليه الفهرست «الطريقة المحمودة»، إلى سليمان بن داود عليهما السلام الذى كان أول من استعبد الجن والشياطين واستخدمها. وقيل إن أول من استعبدها على مذاهب الفرس جمشيد (انظر عن جمشيد بوصفه صاحب العلم بالجن ومسخرها؛ الفهرست، ص ١٢، س ٢١ وما بعدها، ص ٢٣٨، س ٢٠، وانظر المزيد من المعلومات عن مكانه فى الأسطورة الفارسية والخلط بينه وبين سليمان عليه السلام E.G. Browne بصفة خاصة كتابه *Literary History of Persia*، جـ ١ ص ١١٢ - ١١٤). ومن

الواضح أنه كان ثمة كتب كثيرة جداً في السحر تنسب إلى سليمان بالعبرية ثم بالفارسية نتيجة لهذا الخلط. وقد ذكرت أسماء هذه الكتب في الفقرة الطويلة المنقولة عن الجَوْبَرى: «كتاب في كشف الأسرار» الذى ألف في منتصف القرن السابع الهجرى (Z. D. M. G. جـ ٢٠، ص ٤٨٦ وما بعدها في مقال دى غوى عن الموضوع نفسه *Gaubari*'s *"entdeckte Gehimnise"*؛ وكذلك Fleischer في *Z.D.M.G.* جـ ٢١، ص ٢٧٤). وقد طبع جزء صغير من هذا النص في القاهرة (٣٢ صفحة، من غير تاريخ، مطبعة النجاح) مع حذف المقدمة والتوسع في الباب الرابع من الفصل الرابع؛ ومن الواضح أن هذا الجزء قد حذف منه أيضاً أشياء أخرى [وثمة أيضا طبعة كاملة لم يذكر طابعها ولا مكان طبعها، ولكنها مؤرخة في جمادى الآخرة ١٣٠٢ هـ؛ وانظر أيضاً دراسة هذا الكتاب من الناحية الفنية لا اللغوية، وهى دراسة تعتمد على النص المطبوع وعلى عدة مخطوطات، قام بها E. Wiedmann : *Beitr. z. w Gesch. der Naturwissenschaften*، جـ ٢٥، ص ٢٠٦ – ٢٣٢] ثم يذكر الفهرست أسماء سبعين عفريتا دخلوا على سليمان عليه السلام وأخذ عليهم العهد والميثاق؛ والعهود أسماء اللّه تعالى عز وجل وظلت هذه العهود تفعل فعلها العظيم. وثمة كتاب قاهرى صغير لم يؤرخ من ست عشرة صفحة اتخذت فيه هذه العهود حجاباً: «حجاب سبعة العهود السليمانية لسيدنا سليمان بن داود عليهما السلام، وثمة بيان آخر بسبعة ذكر أيضاً، وهو يتصل بأيام الأسبوع السبعة. ويمكن أن نتوسع في ذلك بالاعتماد على ماذكره القزويني (عجائب المخلوقات، طبعة فستنفلد، ص ٣٧١ وما بعدها) وهو أيضاً يجعل الجن مسخرين لسليمان عليه السلام، وهناك أثبات أخرى وأوصاف أوردها الدميرى (حياة الحيوان، طبعة القاهرة ١٣١٣ جـ ١، ص ١٧٧ – ١٨٧؛ ترجمة Jakyar، جـ ١، ص ٤٤٨ – ٤٨٠). ثم يذكر الفهرست أسماء بعض السحرة

وعناوين كتبهم مبتدئاً بالروم حتى عهده. ويمكن ضبط ذلك والتوسع فى بعض نواحيه بالرجوع إلى ثبت الجوبرى وكل هؤلاء المعزمين بما فيهم أريوس الرومى بن اصطفانوس نفسه قد أكدوا صلتهم بطريقة سليمان عليه السلام، وكانوا يسيطرون على العفاريت بأخذ المواثيق عليهم. وآخرهم أبو عمر عثمان بن أبى رصاصة كان مقدما فى صناعته، له كتب كثيرة وأعمال حسنة. وقد رآه صاحب الفهرست وشاهده، وقال له يوما: «أنا أنزهك عن التعرض لهذا الشأن فقال: ياسبحان الله نيف وثمانون سنة، لو لم أعلم أن هذا أمر حق لتركته ولكنى لا أشك فى صحته» فقال له ابن اسحق «والله لا أفلحت!» وبيّن أن المقصود بذلك أنه تمنى له ألا يفلح فى سحره.

والسحر غير المشروع (ويسميه الفهرست الطريقة المذمومة) أو طريقة السحرة، تردّ كذلك إلى إبليس عن طريق ابنته بَيْذَخ «وإن لها عرشاً على الماء (انظر عرش إبليس على البحر فى صحيح مسلم، طبعة الآستانة، جـ ٨، ص ١٩٠؛ وعرش الله على الماء فى الآية ٧ من سورة هود، والحديث الوارد فى صحيح البخارى، طبعة بولاق ١٣١٥ هـ جـ ٩، ص ١٢٤) وإن المريد (كأنه المريد فى الصوفية) لهذا الأمر متى فعل لها ماتريد وصل إليها، وأخدمته من يريد، وقضت حوائجه، ولم يحتجب عنها، والذى يفعل لها القرابين من حيوان ناطق وغير ناطق، وأن يدع المفترضات ويستعمل كل ما يقبح فى العقل استعماله» [والراجح أن تفكك هذه العبارة يرجع إلى أن ابن إسحق قد أدمج عدة حقائق ذكرت له]. «وقد قيل أيضاً أن بيذخ هو إبليس نفسه، وقال آخر أن بيذخ تجلس على عرشها فيحمل إليها المريد لطاعتها فيسجد لها.. وقال لى إنسان منهم: إنه رآها فى النوم جالسة على هيئتها فى اليقظة، وأنه رأى حولها قوماً يشبهون النبط سوادية حفاة مشققى الأعقاب. وقال (ومن الواضح أنه الشخص الذى أخبر ابن إسحق بذلك) لى رأيت فى جملتهم ابن منذر بنى (؟) وهذا رجل من أكابر السحرة قريب العهد...، وكان

يناطق من تحت الطست» (الفهرست، ص ٣١٠، س ١٨). وأخذ ابن إسحق يذكر بعد ذلك اسم كل ساحر متبوعاً ببعض كتبه، ومنهم رجل يمنى روى عن الزرقاء الساحرة (الأميرة اليمنية طريفة؟..) وآخر هو ابن وحشية وهو يقرر أنه متصل بالسحر الكلدانى القديم، ولا شك أنه كان فى سحره متصلا أيضاً بالنبط. ويقول الفهرست إنه صوفى، كان يدعى أنه ساحر يعمل أعمال الطلسمات. ويلى ذلك فى الفهرست قسم (ص ٣١٢، س ١١ - ١٦) عن الشعبذة. ثم يعود إلى السحر، ويذكر قالشتانس Callisthenes، وبليناس من أهل الطوانة Apollonius of Tyana، وأروس Horus، وهرمس Hermes، وأرباب السحر فى الهند. أما عن الحيل المذكورة آنفاً فيرجع إلى الفن الذى أفرده ابن إسحق للحسّاب والمهندسين (ص ٢٦٥، س ١٦؛ ص ٢٧١، س ٨). وثمة كتب أخرى فى السحر معظمها لكتاب مجهولين ذكرها الفهرست فى الفن الذى أفرده للكتب المصنفة فى معان شتى (ص ٣١٤ س ٧ - ١٨،ص ٣١٧، س ٨؛ ص ٤١٨، س ٤). وقد جرى الإسلام على نسبة جزء كبير من السحر غير المشروع والتنجيم إلى مذاهب الكلدانيين، ومن ثم فإن الفن الأول من المقالة التاسعة من الفهرست (ص ٣١٨ وما بعدها) الذى يتحدث عن الحرانيّة الكلدانيين الذين عرفوا بالصابئة له أهمية فيما يتعلق بتاريخ السحر، وخاصة الرأس الذى يخبر بما يحدث فى المستقبل (ص ٣٢١، س ١٢ وما بعدها). ويصدق هذا أيضاً على المقالة العاشرة فى الكيمياء حيث نجد مرة أخرى كلمة مطولة عن ابن وحشية (ص ٣٥٨) وأصحابه. وقد بين ابن خلدون بحق فى عهد متأخر عن ذلك كثيراً، أن الشيعية، والصوفية والفلسفة.والتنجيم، والكيمياء، والسحر، كلها تتصل بعضها ببعض (انظر ما جاء فى الفهرست ص ٣٥٤ وما بعدها، عن الأقوال المختلفة فى جابر بن حيان، والأسماء التى أطلقت عليه).

وإذا كان صاحب الفهرست قد شك شكا واضحاً فى إمكان وجود أى ضرب حقيقى من السحر واكتفى بذكر

شئ عن سير السحرة وكتبهم كما وجدها، فإن الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (١١١١م) لم يخامره مثل هذا الشك، ذلك أن عالم الأرواح كان فى نظره حقيقة لا ريب فيها. وهو قد دخل فى كتابه الإحياء فى تفصيلات مسهبة عن الجن والشياطين وأفعالها (Macdonald : *Religious Attitude in Islam* ص ٢٧٤ وما بعدها) والغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال (طبعة القاهرة ١٣٠٣ هـ، ص ٤٦) يذكر المربع السحرى «بدوح» قائلا إن له خواص مجربة، ومن ثم عرف هذا المربع باسمه، وكتب أيضا فى تفسير الرؤيا (التحبير فى علم التعبير، حلب، مطبعة البهاء، ١٣٢٨ هـ، فى ٣٠ صفحة) وقرر القزوينى فى كتابه «آثار البلاد» (طبعة فستنفلد، ص ٢٧٢) أنه – أى الغزالى – أفاد من كحال مشهور هو الطبسى المتوفى سنة ٨٤٢ هـ (١٠٨٩م؛ *Geschichte der arab Litt*، جـ١، ص ٤٩٦) وذلك فى استحضار الجن، وأنه رآها كالأشباح على الحائط، فلما أراد أن يتحدث معها أجابه الطبسى أن قدرته تقف عند هذا الحد (انظر أيضا عن هذه الناحية فى الغزالى وتطورها فى الأساطير مقدمة كولدسيهر لكتابة عن ابن تومرت *Livre d' Ibn Toumert*: الجزائر ١٩٠٣م، ص١٥ وما بعدها). وهذا معناه أن فلسفة الغزالى القائمة على المذهب العملى Pragmatism قد أدت به إلى تصديق كل تلك الأعمال المؤثرة فى الطبيعة وفى الإنسان لأنه وجد شواهد صحيحة عليها. وقد كان للمربع المعروف باسم «بدوح» أثره، ومن ثم سلم به وبجميع ما يتضمنه. ذلك أن العالم ملئ بالخفايا، وهذا المربع كان جزءاً منها على أنه بوصف كونه فيلسوفاً أخلاقياً لم يجد بداً من النظر فيمن يزاولون السحر وفى تصنيفهم أنواعا، وقد فعل ذلك مبكرا فى كتابه الإحياء (طبعة القاهرة ١٣٣٤ هـ، جـ ١، ص ١٥، ٢٦؛ والطبعة التى عليها شرح مرتضى الزبيدى المتوفى سنة ١٢٠٥ الموافقة ١٧٩١م، جـ ١، ص ١٤٦، ٢١٦ وما بعدها) ففى صفحة ١٥ من هذا الكتاب يتناول الغزالى

تصنيف العلوم من الناحية الشرعية، فيقول إنها إما ترجع إلى الأنبياء وإما لا ترجع إليهم والعلوم التى لا ترجع إليهم يرشد إليها العقل، أو التجربة أو السماع كاللغة، وهى تنقسم إلى ما هو «محمود»، وإلى ماهو «مذموم»، وإلى ماهو «مباح». أما المذموم فكمثل العلمين التوأمين علم السحر والطلسمات، وعلم الشعبذة والتلبيسات. ثم يدخل الغزالى فى تفصيلات أوفى من ذلك فى صفحة ٢٦ ليفسر كيف يكون العلم مذموماً، مع أن العلم هو معرفة الشئ على ماهو به وهو من صفات الله تعالى ويجيب عن ذلك بأن العلم لا يذم لعينه وإنما يذم فى حق العباد لأحد أسباب ثلاثة: الأول، أن يكون مؤديا إلى ضرر ما لصاحبه أو لغيره كعلم السحر. الثانى، أن يكون مضرا بصاحبه فى غالب الأمر كعلم النجوم، الثالث الخوض فى علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم مثال ذلك علم الكلام أو الطب لغير المتخصص فيهما. ومن الواضح أن هذا هو أساس مذهب المنفعة عند المسلمين، وهو المذهب الذى أثار اهتماما كبيراً لدى باحث كابن خلدون، فوقع فريسة له (*Religious Attitude*، ص ١١٩ وما بعدها) ويعتمد هذا المذهب على الحديث: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» (جـ ٢، ص ١٥٧). ومن ثم فإن السحر، مع أنه حق كما نتبين من القرآن والحديث، فإنه يجب تركه. ثم إن الغزالى يصف السحر أيضا بأنه «يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبأمور حسابية فى مطالع النجوم فيُتخذ من تلك الجواهر هيكل (انظر Dozy: *Supplément*، جـ ٢، ص ٧٧٥ ب؛ والظاهر أن كلمة هيكل تدل على أن الأصل فى هذا النوع من السحر يهودى) على صورة الشخص المسحور ويرصد به وقت مخصوص من المطالع وتقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل بسببها إلى الاستعانة بالشياطين ويحصل من ذلك بحكم إجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة فى الشخص المسحور». وشرح مرتضى الزبيدى

على هذه المسألة جدير بالنظر، ومن الواضح أن مرجعه الأكبر فى ذلك هو فخر الدين الرازى الذى زاد الزبيدى من طابعه الكلامى، إذ نقل شواهد من مؤلفه «الملخص» ومن كتابه «السر المكتوم» وهذان الكتابان ما زالا مخطوطين (*Gesch. d, Arab. Litt* جـ ١، ص ٥٠٧) كما نقل أيضا من كتاب مسلمة المجريطى (توفى سنة ٣٨ = ١٠٠٧م؛ *Gesch. d, Arab Litt* جـ ١، ص ٣٤٣) المعروف باسم «غاية (أو نهاية) الحكيم»، ومازال هذا الكتاب أيضا مخطوطا. على أنه مهما يكن من أمر الخطة الصارمة التى استنها الغزالى نفسه بكل ما له من تأثير عظيم، الخطة التى رأى أن يسير عليها الناس فى الحياة لتطهير نفوسهم وصونها واعتمد عليها كل الاعتماد فى تأليف كتابه الإحياء، فإن جماهير المسلمين ربما لم يلتزموا هذه النظرة إلى الحياة. وقد ظل الموقف الذى يتجلى فى الفهرست بأجلى بيان بالنسبة للسحر المشروع والسحر غير المشروع باقياً على حاله، ومن ثم أمكن السحرة الذين يلتزمون الشرع أن يحتجوا بأن فنهم الذى أخذوه عن سليمان نبى الله عليه السلام لا يخالف السنة بل لا يخرج عن حدود التقى. وقد كانت الحدود بين السحر المشروع والسحر غير المشروع وما تزال غامضة أشد الغموض، وهى فى ذلك تماثل الغموض الذى يكتنف موقف الأرواح فى الإسلام الذى يقول إن طائفة منها مؤمنة، كما أن العلاقة بين الشياطين والجن غير محددة، بل نحن نجد كتباً تقول إن حفيداً لإبليس كان مؤمناً. زد على ذلك أن المتكلمين قد ألفوا أن موقف الغزالى تكتنفه الصعوبات. فقد بينوا أن ممارسة السحر الذى يقصد به إلى الأغراض الضارة هى وحدها التى يمكن أن نسميها أمراً مذموما؛ هذا من جهة. وأما من الجهة الأخرى فإن معرفة السحر أمر جوهرى لكل من يريد أن يميز بين أثر السحر وأثر معجزات الأنبياء بل أثر كرامات χαρίσματα الأولياء (البيضاوى، طبعة فليشر، جـ ١، ص ٧٦؛ الرازى: مفاتيح الغيب، القاهرة ١٣٠٧ هـ، جـ ١، ص ٤٣٤، س ٧ من أسفل الصفحة وما بعدها) والمادة الوحيدة المطبوعة التى لدينا عن موقف

فخر الدين الرازى (توفى ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩) بصرف النظر عن تلك الإشارات المتفرقة التى من قبيل ما ذكرناه لمرتضى الزبيدى آنفا، هى تفسيره للقرآن المعروف بمفاتيح الغيب، وهو يتناول السحر فى هذا التفسير تفصيلا عند كلامه عن الآية ١٠١ من سورة البقرة(١)، وهى الآية العمدة فى موضوع السحر. وكان الرازى متأثراً بآراء المعتزلة إلى حد بعيد أدى به إلى قبول بعضها، وإن كان قد احتفظ فى النهاية بمذهب أهل السنة مشوباً بتفلسف المتكلمين، ومطبوعا بحبه الشديد للأقوال القائمة على التحليل المستندة إلى منهج (Goldziher) فى *Der Islam* جـ ٣، ص ٢٣٨ وما بعدها، *Koranauslegung* ص ١٢٣، ٢٠٣، والفهرس تحت كلمة مفاتيح). ويتجلى موقفه الجوهرى من السحر من كلامه عن المرأة التى ذهبت إلى هاروت وماروت فى بابل لتتعلم منهما السحر. فلما خرج منها إيمانها وصعد إلى السماء قالا لها: «ما تريدين شيئا يتصور فى وهمك إلاّ كان» (مفاتيح الغيب، جـ ١، ص ٤٣٤، س ٢٦) ونخرج من ذلك بأن السحر فى جوهره عمل نفسى له آثار مادية. فما يتصوره الساحر فى وهمه يحدث. وقد ذكر الرازى فى الصفحات من ١٢٩ إلى ٤٣٤ أن السحر على أنواع: الأول سحر الكلدانيين، وكان يقوم على عبادة الكواكب وما للكواكب من تاثيرات. وزاد على ذلك كلمة فى رأى المعتزلة ورداً على رأيهم فى السحر؛ والثانى سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية أو أصحاب الرقى، ويؤيد هذا النوع ما لنفس الإنسان من أثر على جسمه وعلى أجسام غيره، وضرب الرازى لذلك سبعة أمثلة، كما ناقش إمكان الاتصال بالأرواح السماوية والنفوس الفلكية واستخدام هذه الأرواح فى السحر؛ والثالث هو الاستعانة فى السحر بالأرواح الأرضية أى بالجن. وهذا النوع (انظر ما ذكرناه عن السحر المحمود نقلا عن الفهرست) يعرف بالعزائم وعمل تسخير الجن؛ والرابع، هو التخييل والأخذ بالعيون؛ والخامس، هو الأعمال العجيبة التى تظهر من الآلات، ومن الأفعال التى تتم

(١) هى بترقيم المصحف العثمانى رقم ١٠٢.

من تلقاء نفسها، ومن مختلف التركيبات العلمية؛ والسادس هو الاستعانة بخواص الأدوية والعطور المزيلة للعقل أو المسكرة؛ والسابع هو تعليق قلوب ضعفاء العقول بادعاء الساحر أنه قد عرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه؛ والثامن، هو السعى بالنميمة والتضريب. أما كلام كشاف اصطلاحات الفنون فى ذلك، وهو مؤلف حديث (ص ٦٤٨ – ٦٥٣) يعتمد على الرازى اعتماداً كلياً أو يكاد، فلم يذكر إلا أربعة الأنواع الأولى من السحر، ويقال أن المعتزلة أنكروها جميعاً إلا النوع الرابع. وأما فى طبعة القاهرة لكتاب الرازى (ص ٤٣٤، س ٤ وما بعدها) فيقال إن المعتزلة أنكروا الكل إلا النوع الرابع والخامس والثامن. ونحن نتساءل ترى هل أنكروا النوعين الخامس والسابع؟

ونحن نجد أن ابن خلدون المتوفى فى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦م) قد توسع أكثر وأكثر فى نظرة الرازى النفسية إلى السحر وزادها تبيانا حتى أصبحت تتفق أو تكاد والمذهب النفسى الحديث فى الأفعال التلقائية. ومن ثم فهو أول من تناول بالتفصيل الأساس العقلى للتطلع البلورى "Crystal Gazing" بلغة هى فى جوهرها لغة المحدثين (المقدمة، طبعة كاترمير، Quatremére جـ ١، ص ١٩١ – ١٩٥) ويجب أن نقرن أوصاف ابن خلدون وإيضاحاته فى ذلك ببحث Besterman: *a study in the history, distribution, theory and Practice of scrying* (لندن، ١٩٢٤) وبحث W. H. Worrel: *Ink Oil and Mirror Gazing Ceremonies in Modern Egypt* (فى *J. R. A. S.* جـ ٣٦، ص ٣٧ ـ ٥٣). وهكذا نجد أن ابن خلدون قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه الرازى من حيث النوعين الثانى والثالث من السحر فى تقسيم الرازى. وكان ابن خلدون مسلماً غيوراً متمسكا بالقرآن والسنة، ومع ذلك فقد التزم التزاماً تاماً ما خبره بنفسه، وعرف صنوفاً شتى من العرافين والسحرة وجربهم وسلم بعملهم، وشاهد فى منامه رؤى تبين له أنها صحيحة، كما كان مؤمنا بكرامات الأولياء. على أنه لم يعرف قط جناً أو ملائكة بأشخاصهم، ولو أنه مضطراً إلى التسليم بوجود

الملأ الأعلى وأن لهم تأثيرات روحانية وشيطانية على نفوس البشر. ومن ثم نجده قد أدخل جميع الإشارات القرآنية التى حار عقله فيها أو التى لم يخبر ما تشير إليه من وقائع فى الآيات المتشابهات، وهى ضد الآيات المحكمات، متبعاً فى ذلك تفسيراً من تفاسير الآية ٧ من سورة آل عمران التى جاء فيها «..وما يعلم تأويله إلا اللّه..» (ابن خلدون، المقدمة، طبعة Quatremére، جـ ١٣ ص ٤٧)، ونخرج من هذا بأن القوة الجوهرية للسحر تكمن فى نفس الساحر، ذلك أن الساحر غير مكتسب لسحره بل هو مفطور عليه. وقد يدعم الساحر قوته النفسية بأمداد من القوى الغامضة فى الخارج، سواء كانت من خواص الموجودات أو الأعداد؛ وبغير ذلك من الكائنات الروحانية المتجردة من المادة. ويقول ابن خلدون إن التفرقة عند الفلاسفة بين السحر والطلسمات هو أن السحر لا يحتاج الساحر فيه إلى معين ، وصاحب الطلسمات يستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة فى عالم العناصر - أى فى عالمنا (المقدمة طبعة كاترمير، جـ٣، ص ١٣٢). والظاهر أن ابن خلدون كان بصفة عامة موافقًا على هذه التفرقة بقدر ما كان يستطيع أن يحيط بالوقائع التى عرفها بنفسه (المقدمة طبعة كاترمير، جـ٣، ص ١٢٩ وما بعدها) على أن ابن خلدون قد رأى أيضا أن أدوات السحر كما هى فى صناعة خط الرمل الذى يعمد صاحبها إلى وضع نقط وخطوط فى الرمل ويكون منها أشكالا يستخرج بها الغيب، ما هى إلا وسيلة لخروج الساحر من حالته الطبيعية وغيبته عن الحس لترجع نفسه إلى عالم الروحانيات. فمن لم توجد له هذه العلامة فليس من إدراك الغيب فى شىء وإنما هو ساع فى تنميق كذبه (المقدمة، طبعة كاترمير، جـ١، ص ٢٠٩). ثم إنه بذلت بعد ذلك محاولة من قبل البونى المتوفى سنة ٦٢٢هـ (١٢٢٥م) متبعًا طرائق الغلاة من المتصوفة وأهل التصرف، فقد سعى إلى وضع طريقة للسحر المشروع تقوم على تصرف النفوس الربانية فى عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة

بالأسرار السارية فى الأكوان، وصنع من هذه الحروف جداول سحرية وطلسمات. وقد عرف هذا العلم بالسيمياء (*Suppl. Dozy*، جـ١، ص٧٠٨ب) شأنه شأن الكبّالة[1] الخاصة بأسرار الحروف عند اليهود وبذلك النوع من العلم الذى يصنع العجائب مستعينًا بالأسماء الإلهية (انظر C.D. Ginsburg: *The Kabbalah*، جـ٢، طبعة لندن ١٩٢٠، ص ١٢٧ وما بعدها)، على أن ابن خلدون كان يرى أن هذا العلم ما هو إلا سحر، لأنه يقرر أنه يستمد تأثيراته من قوى الطبيعة لا من الله، وإن كان يستخدم أسماءه تعالى، ومن ثم يدخل فى باب السحر وهو مذموم، (المقدمة طبعة كاترمير، جـ٣، ص ١٢٧ وما بعدها، وخاصة ص ١١٣ وما بعدها). وكتاب البونى الكبير «شمس المعارف» (*Gesch. der Arab. Litt*، جـ١، ص ٤٩٧) هو العمدة بين جميع الكتب الإسلامية التى لا تحصى والتى درست السحر حتى يومنا هذا. اما المصدران الآخران فى السحر اللذان أشار إليهما ابن خلدون فهما جابر بن حيان ومسلمة المجريطى.

ونستبين من نظرية ابن خلدون أنه لم يجد بدًا من التمييز من الناحيتين الشرعية والنفسية بين عمل السحر وعمل تلك القوى التى فطر عليها الأولياء والأنبياء. ولكن ما الفرق بين نفوس الأنبياء ونفوس الأولياء ونفوس السحرة؟ لقد كان ذلك من الأمور التى يسهل الحكم عليها كما فعل ابن خلدون (المقدمة، طبعة كاترمير، جـ٣، ص٣٤١، ١٤٠)، فإن نفس النبى والولى يسيرها رجل صالح متوخيا أغراضا طيبة، أما نفس الساحر فيسيرها رجل طالح متوخيا أغراضا خبيثة، مع وجود صلة نسب جوهرية بين النفس وبين القوة التى تعينها من الخارج، وكانت هذه هى التفرقة الشرعية القديمة (انظر تفسير البيضاوى للآية ١٠٢، سورة البقرة، جـ١، ص٧٦، س٩). زد على ذلك أن الولى بكراماته والنبى بمعجزاته البينة إنما يأتيان بذلك كله ابتغاء مرضاة الله

(١) الكبالة عند اليهود هى السنين اليهودية المتعلقة بفنون السحر والعلوم الخفية.

وبعـونه تعالى دون أن يلتـجئـا إلى أى مدد آخـر سواء كـان روحا أو قـوة من قوى الطبـيعة. على أنه كان ثمـة طائفة من غلاة المتـصوفـة يزعمون الـسيطرة على عالم الطبيـعة، وكان هؤلاء على ما يظـهــر ســــلالـة ذلك الفـــــرع من الأفلاطونيـين المحدثين الذين يـصنعون العـجائـب. ثم إنه كان ثمـة أيضـا تلك الجمهرة العظيمة من الأولياء الشعبيين، وهم حـقـا من القائـلين بمذهب أن لكل شىء روحـا تحل فيه، وقـد دأب هؤلاء تحت ســتــار الإســلام على التـكهن بالمستقـبل وصنع العجائب المأثورة عن المعتـقدات والطقوس القديمـة. وقد أدت نظرية ابن خلـدون أيضـا عن النفـوس الساحـرة إلى عودة الخلـط الذى عرف عن جـزيرة العـرب فى الجـاهليـة بين الكـاهن والنـبى، وهكذا ظـلت الطـريق مفتوحة أمـام المسلمين السنيين لدراسة السحر بل ممارسـته، وأمام ذلك الخلط الشـامل الكامل الذى يوجـد اليـوم بين السحر المشروع والسحر غير المشروع.

وإذا شـــاء الـقـــارىء مـــزيدًا من التـفـــصـيل عن نظرة ابـن خلدون إلى الدين والسـحـر فـيمكنه الرجـوع إلى مؤلف كاتب هذه المادة *Religious Attitude & Life in Islam* (المحاضرات من ٢ ـ ٦). أمـا عن الأولياء والسـحر فى الإسـلام فـيــرجع إلى E.Doutté: *Les Marabouts*، باريس ١٩٠٠ و *Les Aïssâoua*، شـالون ١٩٠٠ أو *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*، الجـــزائر ١٩٠٩ (وهى عـمدة الرسـائل فى السحـر فى الإسلام الحديث)؛ وإلى E. Westermarck : *The Moorish conception of holiness*، هلسنكـفـورث ١٩٠٤؛ وإلى T.W.Weir: *The Shaikhs of Morocco*، إدنبره ١٩٠٤؛ وإلى Emily, Shareefa of Wazan: *My life story*، لندن ١٩١١ . وثمة سبب آخر من الأسباب التى أدت إلى بقـاء السحر بين جـمـاهيـر المسلمـين وهو وجـود عـدة حكايات شـعـبـيـة تروى كـيف أبطلت طلسمات عظيمة المفعول توارثها الناس، عمل جن من الكفار وتـغلبت على سحر سحرة كـفار وطلسماتهم. وثمـة مثلان جـيدان على هذه الحكايـات ترجمـهمـا فـايل عن مخطوط فى مكتـبة كـوتا فى طبعته المتـأخرة لمؤلفه *Tausend und Eine Nacht* (*Adventures of Ali and zaher of*

Adventures of the Fisher- و *Damascus* *man Djauder* جـ٤ من طـبـعـــة بون ١٨٩٧م، ص ١٩٤ ـ ٣١٢).

ونجد فى الـقرآن والسنة، وفى فـقه أهل السنة، وفى عقائد المتصوفة بجميع أطوارها الـتى تمتــد إلى النظر الـدينى القائم على مـذهب وحدة الوجود، وفى الفلسفـة والعلم الطبيعى بجمـيع أنواعه من علم النفس الـتجـريبى تقـريبـا إلى نظرات ابن سينا، وفـى تعبد البـدائيين المستند إلى الاعـتقـاد بوجود روح تحل فى كل شىء: فى كـل هذا نجـد ترديدا للقـول بالســحر، وإن كـان مـحـفوفـا بالمكاره.

ويمكن أن نستدل على مكانة السحـر فى العـــالم الإســلامى اليـــوم من تلك المكتبة الصغيرة فى السحر التى جمعها كاتب هذه المادة فى مـصر سنة ١٩٠٨، وأخذ ينميها منذ ذاك :

(١) كــتـــاب «شـــمس المعـــارف» للبـونى(طبع طبعـة حجـرية من القطع الكبـــيـر فــى أربعـة أجـــزاء من ٤٤٢ صفحة، كتبهـا ميرزا حسين الشيرازى، وقـد طبـعت طبــعـات أخـرى مـا بين ١٣٢٢هـ إلى ١٣٢٤هـ)، ومـايزال هذا الكتاب هو العـمدة على حد مـا قاله لى عالم مـصرى أستاذ فى إحـدى مدارس المعلميـن الحكومية ومن تلامـيذ جـمال الدين الأفغانى.

(٢) وثمة بـحث آخر عظيم الشـيوع هو «مـفـاتيح الغـــيب» وهو فى سـبع رسـائل (القـــاهرة ١٣٣٧هـ= ١٩٠٩، وعـدد صفـحـاته ٢٣٢) كتـبـه أحمـد موسى الزرقاوى. وقـد طبع هذا البحث الذى ألفه ســاحر معـاصر بفـضل عدد عظيـم من المســاهمـــين. وهو يـتناول موضوع السحر جميعا من فلك وتنجيم إلى خط الرمل والمـربعـات السـحـرية، والنظر فى المرايا الشـفـافـة. وقد أخـذ المؤلف بالرأى القائل بأن الأرض تدور، وقـال إنه هو الرأى الفيـثاغـورى، وإنه أثبتـه بأدلة من القرآن. والـزرقاوى فى هذا وفى غـيره يفـوق بكثيـر سيـميـاء البـونى التى تتـسم بالطفـولة. وعندى أيضـا نتـيجـة للزرقـاوى فى سنتـهـا العـاشرة (١٣٢٦هـ = ١٩٠٦م) وبهـا ملاحق سحرية وتنجيمية.

(٣) رسالتان فى السيمياء من المجربات طبعتا معا فى القاهرة سنة ١٣٢٤هـ الموافقة ١٩٠٦، وهما «فتح الملك المجيد» لأحمد الديربى المتوفى سنة ١١٥١هـ (١٧٣٨، *Gesch der Arab. Litt.* جـ٢، ص ٣٢٣) و«المجربات» لأحمد بن يوسف السنوسى المتوفى سنة ٨٩٢هـ (١٤٨٦م، *Gesch. d. Litt.*، جـ٢، ص٢٥٢) ولا ريب فى أن الرسالة الأولى كانت عظيمة الرواج لأننى اقتنى منها طبعتين مستقلتين، القاهرة ١٣٢٣، ١٣٢٥هـ

(٤) ومن المؤلفات فى السيمياء أيضا: «كتاب العوائد»، القاهرة ١٣٢١هـ من تأليف أحمد بن عبداللطيف الشرجى اليمنى المتوفى سنة ٨١٢هـ (١٤١٠م، *Gesch. der Arab Litt.* جـ٢، ص ١٩٠) وهو كتاب راج أعظم الرواج فى طبعته الثالثة.

(٥) وثمة كتاب أكثر منفعة وطرافة وأقل حظا من نغمة التقى المصطنعة هو «شموس الأنوار وكنوز الأسرار» (ومنه طبعتان على الأقل، القاهرة ١٣٢٢، ١٣٢٥هـ) لمؤلفه ابن الحاج التلمسانى المتوفى سنة ٧٣٧هـ (١٣٣٦م، *Gesch, der Arab. Litt.*، جـ٢، ص ٨٣، وانظر Goldziher فى. *Z.D.P.V* جـ١٧، ص١١٥ ـ ١٢٢).

(٦) كتابان لكاتب يدعى محمدا الرهوى (؟)، وهما «اللؤلؤ المنظوم فى الطلاسم والنجوم» و «غاية الأمانى فى علوم الروحانى»، القاهرة من غير تاريخ، وكلا الكتابين من نفس الطراز فهما يتناولان فنون السحر. ويذكر الكاتب أسماء أسلافه: الغزالى والبونى ومحيى الدين بن العربى المتوفى سنة ٦٣٨هـ (١٢٤٠م، انظر *Gesch. der Arab. Lit* ، جـ١، ص ٤٤١ وما بعدها، وانظر عن هذه الناحية فى ابن العربى دراسة *Kleinere Schriften* بقلم H.S.Nyberg ليدن ١٩١٩) وشهاب الدين القليوبى (*Gesch. der Arab . Lit ?*، جـ١، ص ١٠٣ ؟)والشعرانى .

(٧) وثمة ساحر مصرى معاصر له ثلاث رسائل صغيرة وهو يوسف محمد الأوغانستانى؟ (الأفغانى؟) الملقب بالهندى من جزيرة شندويل بالصعيد،

ولكنه يذكر عنوانه بالقاهرة منزل على أفندى النقلى رقم ٨ درب الدحديرة، عطفة الشيخ مرشدى تجاه جامع الشعرانى. وهناك يقيم، أو كان يقيم، مستعدا لتعليم فنه وإجازة من يريدون ممارسته بعد اختبارهم والتحقق من كفايتهم. ومؤلفاته هى: «الجوهر الغالى فى خواص المثلث للغزالى» و«الأسرار الربانية فى تسخير الأرواح الروحانية»؛ و«العناية الربانية فى مشاهدة الأرواح الروحانية». والكتاب الأخير هو من دون كتبه الذى ذكرت سنة طبعه وهى سنة ١٣٢٥هـ الموافقة ١٩٠٧م.

(٨) «كتاب الفيض المتوالى» القاهرة من غير تاريخ، وهو رسالة أخرى فى مربع الغزالى ألفها أحمد الدمنهورى المتوفى سنة ١١٩٢ (١٧٧٨م، *Gesch. der Arab. Lit.* جـ٢، ص ٣٧١ تحت عنوان عقد الفرائد).

(٩) محمد إبراهيم القبانى الزقازيقى: «الأسرار الإلهية فى الفرائد والأبواب الروحانية»، منوف ١٣٢٣هـ.

(١٠) الحاج سعدان الزنجى: السر الربانى فى علوم الروحانى»، منوف من غير تاريخ.

(١١) الحاج سعدون بن الحاج عبدالقادر الحناوى: «الفتح الرحمانى فى علوم الروحانى»، القاهرة من غير تاريخ.

(١٢) الساحر الشهير بالهدهاد: «بهجة السامعين فى تسخير ملوك الجن أجمعين»، القاهرة من تاريخ، ويزعم هذا الساحر أن كتابه قديم جدا ألفه ساحر عظيم الشهرة لا يعلم عنه شيئا.

(١٣) الفيلسوف اليونانى الحكيم هرمس: كتاب السبع كواكب السيارة، القاهرة من غير تاريخ، وهو فى التنجيم انظر الفهرست، ص١٣٩، س٣ وما بعده ص٢٦٧ س١٢ وما بعده ص٢٥٣ س٩ وما بعده والتعليقات.

(١٤) أبومعشر [جعفر بن محمد] البلخى: كتاب طالع المولود للرجال والنساء على البروج وطوالعها على ثلاثة وجوه، القاهرة من غير تاريخ

(انظر كتاب الفهرست، ص٢٧٧، وفهرسته وتعليقاته، ولم يذكر هذا العنوان فى الفهرست) وفى هذا الكتاب صور عجيبة مأثورة عن كواكب ذلك البروج. وثمة كتاب آخر من هذا القبيل عن أثر طوالع المواليد على البروج فى طبيعة الرجال والنساء وأمزجتهم وحظوظهم، وبه حسابات رياضية مناسبة للحال، ولا شك أن هذا الكتاب لأبى معشر: «هذا كتاب.... اليونانى الفيلسوف الشهير بأبى معشر الفلكى الكبير» (القاهرة، مطبعة الحسينية، من غير تاريخ، وفى فهرس بريل Brill، رقم ٨ نسخة من هذا الكتاب [رقم ٣٣] تاريخها، القاهرة ١٢٨٨هـ)؛ وثمة طبعة أخرى للكتاب تولاها طابع وناشر آخر وفيها الصور نفسها للبروج، والمؤلف يزعم فى صفحة ٢ أنه أورد أشكالا رملية، وإذا صدق فى هذا فإن هذه الأشكال تكون مختلفة تمام الاختلاف عن الأشكال الرملية المألوفة كما يتبين من الكتاب التالى.

(١٥) محمد الزناتى: كتاب الفصل فى أصول علم الرمل،القاهرة من غير تاريخ (انظر عن هذا الكاتب وفنه ابن خلدون: المقدمة، طبعة كاترمير ، جـ١، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٩، ترجمة دى سلان، جـ١، ص ٢٣٣ ـ ٢٤١ والتعليق، وانظر أيضا J.Payne: *Alaeddin and the enchanted lamp*، ص ١٩٩ ـ ٢٠١، مجلة *J.R.A.S.* عدد يناير ١٩٠٦، ص١٢١ومابعدها؛ *Z.D.M.G* جـ١٨، ص١٧٧، جـ٢٥، ص١٤٠؛ جـ٣١، ص٧٦٢) وعلم خط الرمل فى هذا الكتاب على غرار مانجده عند علماء الغرب المحدثين فى هذا الباب (انظر Franz Hartmann: *Principles of Atrologicail geomancy*، لندن ١٨٨٩م).

(١٦) كتاب فى الفأل من غير تاريخ ولا يعلم مؤلفه، وثمة كتيب بسيط جدا فى البخت عنوانه «بختك يابو بخيت» لمرقس جرجس، ونتيجة لسنة ١٣٢٦هـ عنوانها «تقويم الأسرار الخفية»، وفيها زيادات أكثر تفصيلا عن البخت من وجهة نظر سياسية.

(١٧) جلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١هـ (١٥٠٥م): «كتاب الرحمة

فى الطب والحكمة» القاهرة ١٣٢٤هـ (Gesch. der Arab. Litt. جـ٢، ص١٥٥، رقم ٢٣٨). وهو كتاب جامع فى السيمياء وطب العوام فى ١٩٥ قسماً.

(١٨) عبد الرحمن إسماعيل: طب الرّكة (فى جزءين القاهرة ١٣١٠، ١٣١٢هـ) وهو معارض لكل ما ذكر من كتب، وبه معلومات أعجب عن خرافات العامة وخاصة فى الطب. والمؤلف خريج مدرسة طب القصر العينى، ويتناول هذه المعلومات باشمئزاز الطبيب المؤهل المزاول للمهنة.

المصادر:

إن مادة كمادة سحر لابد أن تكون مصادرها كثيرة حاشدة، وحسبنا أن نختار منها ما هو جدير بالنظر:

(١) ست مقالات فى السحر وما فى معناه فى Hasting : Dictionary of Religion and Ehtics : Carra de Vaux: Alchemy (Muhammedan)، فى جـ١، ص٢٨٩ – ٢٩٢، Nöldeke : Arabs (Ancient)، جـ١، ص٦٥٩ – ٦٧٣؛ Carra de Vaux : Charms and Amulets (Muhammedan)، جـ٣، ص٤٥٧ – ٤٦١؛ Gaudefroy - De-mombynes. and spirits (Muslim)، جـ٤، ص٦١٥ – ٦١٩؛ D.S. Margoliouth (Muslim)، جـ٤، ص٨١٦ – ٦١٨، D.S. Margoliouth : Mahic (Arabian and Muslim)، جـ٨، ص٢٥٢ – ٢٥٣.

(٢) Brockelmann : Gesch der Arab. Litt.، الأقسام الخاصة. Natur-und Geheimwissenchaften.

(٣) A.H. Frost : Encyclopaedia Britannica، Magic فى Cquares الطبعتين الحادية عشرة والسابعة عشرة، ص٣١٠، ٣١٣.

(٤) Lynn Thorndike : History of magic and Experimental Sciene during the first thirteen Centuries of our Era، فى مجلدين، نيويورك ١٩٢٧.

(٥) Ruska : Arabische Alchemisten.

(٦) G. v. Vloten : Üfer Geister und Dämonen فى W.Z.K.M. ، جـ٧، ص١٦٩ ومابعدها.

(٧) Reinaud : Description des monuments musulmans du cabinet de M. duc de

Blaces، فى مجلدين، وبه لوحات كثيرة بالتمائم وغيرها، باريس ١٨٢٨؛ وانظر عن التمائم أيضا:

(٨) C.G. Von Murr : *Beiträge zur Arabischen Litteratur*، إرلانكن ١٨٠٣، ص٣٢ ـ ٣٧.

(٩) Hammer-Purgstall : *Die Geisterlehre der Moslimen*، ڤينا ١٨٥٢.

(١٠) Rudolf Krehl : *Der Talisman James Richardson's erklärt* ليبسك ١٨٦٥.

(١١) D. B. Macdonald : *Description of a silver Amulet* فى *Z.A*، جـ٢٦، ص١٦٧ ـ ٢٦٩.

(١٢) W. A. Stevenson : *Some Specimens of Moslem charms* الجمعية الشرقية لجامعة جلاسجو *Studia Semitica et Orientalia*، جلاسجو ١٩٢٠، ص٨٤ ـ ١١٤.

(١٣) *Isl.* جـ١٣، ص٢٦٠ ومابعدها.

(١٤) ومقالة بقلم Bergsträsser، ص٢٢٧ ومابعدها.

(١٥) Emile Mauchamp : *La Sorcellerie au Maroc*، باريس ودوربان إينيه، من غير تاريخ. وانظر عن الأرواح التى تلابس الأجسام فى الإسلام فى الأزمنة الحديثة وكيف تطرد.

(١٦) Sophia poole : *Englishwoman in Egypt*، لندن ١٨٤٢، الرسائل الرابعة والرابعة عشرة والسابعة عشرة.

(١٧) Bayle St. John : *Two Years' Residence in a Levantine Family* لندن ١٨٥٦، الفصل العشرون.

(١٨) J.S. Willmore : *Spoken Arabic of Egypt*، الطبعة الثانية. لندن ١٩٠٥م، ص٣٦٩ ـ ٣٧٤، مع الاستعمال الخبط فى هذا المقام فيما يتعلق بالجن، انظر سورة البقرة، الآية ٢٧٥ وتفاسير المفسرين لها؛ وانظر أيضا ابن خلدون، المقدمة، طبعة كاترمير، جـ١، ص١٩٥؛ والخبط من ثم هو المرادف لكلمة raps فى الأرواح عند الغربيين.

(١٩) ولم أجد بعد ذكرا لصندوق العالم الروحانى يستخدمه فى إظهار الأرواح إلا فى كتاب Doutté : *Magie et*

Religion، ص٣٨٤ ومابعدها. وقد أبلغت فى القاهرة سنة ١٩٠٨ عن واقعة من وقائع الكتابة التلقائية حدثت فى الصعيد. ولم يتفق أن حدث غير ذلك فيما يظهر.

(٢٠) Rescher : *Studien über den Inhalt von 1001 nacht* فى *Islam* جـ٩، ص١ ـ ٢٤.

(٢١) Richard Hartmann : *Eine Islamische Apokalypse* فى *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellachaft*، جـ١، ص٣.

(٢٢) A. Goodrich - Freer (Mrs Hans Spoer : *The Occult in the nearer East* وهى سلسلة من المقالات بقلم كاتبة خبيرة بالأدب الشعبى فى مجلة *Occult Review*، ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦؛ وكذلك فى *Folk Lore*، المجلدات ١٥، ١٧، ٢٢. والمرجع المأثور فى العربية عن الجن هو:

(٢٣) محمد بن عبدالله الشبلى المتوفى سنة ٧٦٩هـ (١٣٦٧م؛ انظر *Gesch. der Arab. Lit*، جـ٢، ص٧٥): آكام المرجان فى أحكام الجان، القاهرة ١٣٢٦.

(٢٤) نظرات فى الموضوع بقلم Nöldeke فى *Z.D.M.G.*، جـ٦٤، ص٤٣٩ ومابعدها.

(٢٥) O. Rescher فى *W.Z.K.M.*، جـ٢٨، ص٢٤١ ـ ٢٥٢.

(٢٦) وانظر عن تعبير الرؤيا: محمد ابن سيرين المتوفى سنة ١١٠هـ (٧٢٨م، انظر *Gesch. der Arab. Litt.* جـ١، ص٦٦؛ ابن خلكان، ترجمة دى سلان، جـ٢، ص٥٨٦؛ طبعة القاهرة ١٣١٠هـ، جـ١، ص٤٥٣) وهو أقدم حجة ذكر فى هذا الموضوع.

(٢٧) ومن الكتب التى تنسب إليه كتاب تعبير الرؤيا، ١٣٢٠هـ فى ٥٦ صفحة، وكتاب منتخب الكلام فى تفسير الأحلام، وهو رسالة أطول من الأولى بكثير ـ لم تذكر هاتان الرسالتان فى بروكلمان ـ على هامش المجلد الأول من الكتاب التالى.

(٢٨) عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣هـ (٧٣١؛ *Gesch der Arab.*

Litt جـ٢، ص٣٤٥، رقم ٢٨: تعطير الأنام فى تعبير المنام، القاهرة ١٣٢٠هـ فى مجلدين، ولكن تولى نشره ناشر آخر.

(٢٩) وعلى هامش المجلد الثانى منه الإشارات فى علم العبارات لخليل شاهين الظاهرى المتوفى سنة ٨٧٢هـ (١٤٦٨م؛ انظر *Gesch. der Arab. Litt.*، جـ٢، ص١٣٥). وانظر عن موضوع تعبير الرؤيا عامة.

(٣٠) N. Bland: *On the Moslem Interpretation of Dreams* فى *J.R.A.S.* جـ٦، ص١٥٣ ومابعدها.

خورشيد [ماكدونالد D.B. Macdonald]

سحنون

«سحنون»، عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخى، وقد سمى بسحنون باسم طائر حديد الذهن، ذلك أنه كان سريع النكتة؛ وكان أبوه سعيد جندياً قدم من القيروان إلى حمص حيث ولد سحنون عام ١٦٠هـ (٧٧٦/٧٧٧م). والظاهر أن أباه لم يكن ثرياً، على أن سحنون قد نعم بالتتلمذ على خير علماء القيروان وخاصة البهلول بن راشد المتوفى عام ١٨٣هـ (ابن فرحون، ص١٠٤)؛ وشخص سحنون إلى تونس لاستكمال دراسته فيها فكتب معلمه خطابا إلى على بن زياد المتوفى عام ١٨٣هـ يوصى به خيراً، فدأب علىّ، احتراما منه للبهلول، على أن يذهب إلى بيت سحنون ليلقنه ما تعلمه على مالك، وقد جاء فى رواية لمحمد بن سحنون أن أباه ذهب إلى مصر عام ١٧٨هـ ليتلقى العلم على تلاميذ مالك بن أنس، ولقى فى مصر عبد الرحمن بن القاسم وابن وهب وأشهب وكانوا من أبرز أتباع مالك؛ وكان قدومه إلى مصر فى السنة السابقة على موت مالك، وكان سحنون قد حمل معه من القيروان تلك الأجزاء من موطأ مالك التى كان أنس ابن الفرات قد درسها على الإمام مالك، وكانت تطرح على بساط البحث بعض المسائل التى تثيرها دراسة الموطأ فى حضرة عبد الرحمن بن القاسم، فكان سحنون يستزيد من المعلومات فيسأل لم لا يرتحل ليسمع مالكا نفسه، فيجيب بأنه إنما يحول بينه وبين ذلك فقره وعوزه، وكانت صلته بعبد الرحمن ذات

أثر بعيد فى نشر المذهب المالكى فى الشريعة فى المغرب، وترد معظم المصادر تاريخ رحلة سحنون إلى الشرق حتى عام ١٨٨هـ بيد أن هذا خطأ واضح، وكذلك أخطأت الرواية التى تقول إن ذهابه إلى الشرق كان إبان حياة مالك، مع أن مالكا توفى عام ١٧٩هـ؛ على أن سحنونا نال فيما بعد بغيته فأبعد الرحلة فى الشرق، وأدى فريضة الحج صحبة عبد الرحمن وأشهب وابن وهب، وركب الجمل خلف ابن وهب، ثم زار أيضا المدينة والشام يأخذ العلم عن أبرز أتباع مالك، وعاد إلى القيروان عام ١٩١هـ وجعل همه نشر آراء مالك؛ وقال بعض من كتبوا سيرته إنه كان أول من أدخل هذه الآراء فى الغرب، بيد أن عليا بن زياد والبهلول وأسد بن الفرات سبقوه إلى تلقين الموطأ أو أجزاء منه على الأقل؛ وشرح سحنون هذه الآراء فى مصنف كبير هو «المدونة» معتمداً على نص أسد ابن الفرات؛ شارحا إياه بسؤال عبدالرحمن بن القاسم فى كل شاردة وواردة، وهنا تجلت براعة ابن القاسم وسحنون؛ ويسأل سحنون: أهذه النقطة يؤيدها الحديث أو قول مالك؟ فيجيب ابن القاسم: هذا هو ما قاله مالك أو هذا رأيى؛ وإنا لنرى أن المدونة قد أفسحت مجالا كبيراً للأحكام المعتمدة على العقل ولم تبذل فيها محاولة ما لإيراد الأحاديث الصحيحة أو الموضوعة تدعيما لرأى من الآراء الشرعية، ومن ثم فإن المدونة كتاب سهل التناول واضح اللغة، وهو شاهد أمين على لوذعية جامعة وشيخ جامعة؛ وتوفى وهب، وهو أخ غير شقيق لسحنون، فكان ابن أبى جواد الذى سبق سحنونا فى ولاية القضاء، يؤذن للصلاة، فأبى سحنون أن يرددها بعده، لأن ابن أبى جواد كان من المعتزلة؛ وبلغ هذا مسامع الأمير زيادة الله (حكم من سنة ٢٠١ إلى ٢٢٣هـ) فأمر والى قيروان بأن يجلده ٥٠٠ جلدة؛ وعلم وزيره على بن حميد بما كان من الأمير فأوقف الرسول الذى كان يحمل الأمر وذهب إلى الأمير يسعى لإلغاء العقوبة، وقال للأمير أن البهلول كان قد أوقع عليه عقاب من هذا القبيل (عام ١٨٣هـ) بأمر من الأمير محمد بن مقاتل، فما كان من زيادة الله إلا أن عفاعن سحنون، وقد حدث فى

أثناء المدة القصيرة (٢٣١ ـ ٢٢٣هـ) التى اغتصب فيها السلطان أحمد بن الأغلب أن استحدث أحمد نظام التحقيق فى بدعة القول بخلق القرآن، فولى سحنون الأدبار من القيروان، ولجأ إلى صومعة صوفى يسمى عبدالرحمن فى قصر زياد؛ وأنفذ أحمد رجلا من رجال البلاط يدعى ابن سلطان للقبض على سحنون لأنه كان يعلم أن ابن سلطان هذا يكره سحنونا، شأنه فى ذلك شأن معظم رجال البلاط، وذلك نظرًا لانتقاده المر لحياة الفسق والفجور التى كانت تسود البلاط، على أن الضغينة التى كان يكنها أحمد لسحنون رققت من قلب ابن سلطان عليه؛ ولكن ابن سلطان خاف على نفسه فحمل سحنونا أسيراً إلى القيروان، بيد أنهما ما إن أصبحا على مسيرة ميل من المدينة حتى بلغتهما أنباء استعادة محمد بن الأغلب لسلطانه ومقتل أحمد، وكان من نتيجة ذلك أن أطلق سراح سحنون، وكان أول أعمال محمد بن الأغلب عزل القاضى عبد الله بن أبى الجواد، وقد وقع هذا العمل من نفس سحنون موقع الرضا، فهتف قائلا فى حضرة الأمير والقاضى: جزى الله الأمير على تحريره الناس من ظالمهم؛ وعندئذ عرض محمد سنة ٢٣٣ هـ ولاية القضاء على سحنون، إلا أنه ظل عاماً بطوله يرفض قبول المنصب، ثم قبل آخر الأمر فى رمضان عام ٢٣٤ هـ وقال لابنته خديجة بهذه المناسبة: «اليوم ذبح أبوك بغير سكين»، وكان بعض الناس قد اقترح أن يلى القضاء سليمان بن عمران، ولكن الأمير رفض الأخذ بهذا الاقتراح قائلا إنه ما دام سحنون على قيد الحياة فليس أصلح منه للقضاء بين الناس؛ ولم يقبل سحنون عطاء أو مرتبا من الأمير، وإنما كان يوفى نفقاته ونفقات موظفيه من جزية الرءوس التى كانت مفروضة على الكفار، ولكى يتسنى له أن يقضى بين الناس فى هدوء لا يزعجه شئ أمر فشيدت له غرفة تجاور المسجد، ولم يكن يسمح بدخولها إلا للمتقاضين وشهودهم.

وكان من أول أعماله أيضاً أن حرّم دخول المسجد على الفرق الضالة جميعاً، وكان سحنون أيضا أول من نصب إماماً ثابتاً للمسجد، وأول من عهد بالأموال المرهونة إلى من يوثق بهم من أهل المدينة، فى حين أن هذه

الأموال كانت تحفظ فى بيت القاضى حتى ولى سحنون القضاء؛ وكان سحنون فى قضائه يعامل الخصوم جميعاً أطيب معاملة، وكان يبذل قصارى جهده للتهدئة من روع المتقاضين والشهود بأن يقول لهم أن يصارحوه بما يعلمون، وكان يصطنع غاية الحذر وهو يجيب عن المسائل الشرعية، ذلك أنه كان يعتقد أن الإجابات الصادرة عن تعجل تزيد الأمور اضطراباً أكثر من أى شئ آخر، قد أورد كتاب سيرته المتأخرون كثيراً من كراماته، مما يدل على الاحترام الذى كان يكنه الناس له فى قلوبهم؛ وقد توفى فى يوم الأحد السادس أو السابع من رجب عام ٢٤٠هـ؛ وحزن الناس لموته حزنا عظيما بالرغم من أنه كان قد بلغ من العمر عتيا؛ يقول بروكلمان (Brockelmann: *History of Arabic Literature*) إن الفضل فى نشر مذهب مالك فى الغرب يرجع إلى أسد بن الفرات وابن القاسم، إلا أن جل الفضل فى ذلك يرد كما سبق لنا القول، إلى ما بذله سحنون من جهد فى ترتيب المدونة ونشرها، وهى مصنف جامع شامل يزيد كثيرا عن موطأ مالك ولو أنه يعتمد عليه ومخطوطات المدونة نادرة بعض الشىء، بيد أنها طبعت طبعتين فى القاهرة، وإحدى الطبعتين فى أربعة مجلدات من قطع الربع، طبعت عام ١٢٢٤/ ١٢٢٥هـ، والثانية فى ١٦ جزءاً طبعت عام ١٩٠٥/ ١٩٠٦م من قطع الثمن؛ وثمة سبعة أجزاء منها عند بعض الناس كتبت على الرق فى القيروان حوالى عام ٤٠٠ هـ وقد استطعت الرجوع إليها .

واختصر أبو محمد عبد الله بن أبى زيد (المتوفى عام ٣٨٦هـ) مصنف سحنون ذلك أنه كان أكبر من أن يتيح للمطلعين الرجوع السريع إليه؛ وطبع مصنف أبى محمد عدة طبعات، وقد شاهدت أيضا فى حوزة بعض الناس مخطوطا قديما كتب قبل عام ٤٠٠هـ وعنوان هذا المصنف «مختصر المدونة» ويشتمل على بعض زيادات أدخلها ابن أبى زيد، وثمة مختصر للمدونة من صنع أبى سعيد خلف بن القاسم الأزدى البرازعى، وكان من أكبر تلاميذ ابن أبى زيد، وقد أعاد ترتيب المختصر

على نسق المدونة وحذف زيادات بن أبى زيد، وقد أتيح لهذا المصنف شراح كثيرون (ابن فرحون، طبعة فاس، ص ١١٥)؛ ومن الشروح الكثيرة التى كتبت فى تفسير المدونة شرح وضعه محمد ابن سحنون؛ وآخر وضعه أبو القاسم عبد الخالق السيورى المتوفى فى القيروان عام ٤٦٠ هـ؛ وثالث كتبه أبو إسحق عبد الرحمن بن أبى عمران الفاسى المتوفى عام ٤٤٣هـ، ورابع كتبه أبو الحسن على بن محمد الربعى المتوفى بسفاقس عام ٤٧٨هـ؛ وخامس كتبه أبو محمد عبد الحميد بن الصائغ؛ وسادس كتبه أبو الحسن على بن محمد الزرويلى الصغير المتوفى عام ٧١٩هـ، ويتألف شرح ابن الصغير من ١٢ مجلداً. وكتب أبو الوليد محمد بن رشد عرضا للفقرات الصعبة التى وردت فى المدونة عنوانه «المقدمات الممهدات»، طبع بالقاهرة (عام ١٣٢٥هـ) فى مجلدين من قطع الربع.

المصادر:

(١) عبد الرحمن بن محمد الدباغ: معالم الإيمان (تونس، ١٣٢٠ - ١٣٢٥هـ)، جـ ٢، ص ٤٩ - ٦٨.

(٢) ابن فرحون: الديباج (فاس)، ص ١٧١.

(٣) ابن خلكان (طبعة فستنفلد Wüstenfeld)، رقم ٣٥٥ = القاهرة ١٣١٠هـ، جـ١، ص ٢٩١،

(٤) عبد الواحد المراكشى (طبعة دوزى Dozy، ليدن ١٨٤٧)، ص ٢٠١.

(٥) البيان المغرب، طبعة دوزى، فى مواضع شتى .

(٦) الخشانى (طبعة مدريد، ١٩١٤)، ص ١٠١، و١٠٧، ١٠٨و ١٥٦ من النص العربى.

(٧) Houdas: *Centenaire de, L'Ecole des Langues Orient Vivants* وقد نهج فى معظمه نهج الدباغ).

(٨) Brockelmann، *G.A.L*، جـ ١، ص ١٧٧.

(٩) Vincent: *Etudes sur la loi musulmane*.

(١٠) مقدمة طبعة القاهرة ١٣٢٤/ ٢٥هـ، جـ١، ص ٦٣ - ٦٥.

[كرنكوف F. Krenkow]

سراج، بنو

(Abencerrages وكذلك Abencerages)، أسـرة عـربيـة من الأشـراف لا يظهـر اسـمـهـا إلاّ فى التـاريخ الأسطورى لأواخـر أيام غـرناطة، ويقـال إن أبا عبدالله قتلهم غيلة فى الحمراء؛ وما من شك فى أن الأسطورة تشير إلى مقتلهم فى عـهـد أبـى الحـسن على (١٤٦١ ـ ١٤٨٢م؛ انظر موللر Müller: *Der Islam im Morgen Und Abendland*، جـ ٢، ص ٦٧٢ و ٦٧٦) على أن مـولـلر يحـاول أيضاً (كما يحاول شاك Schack : *poesie Und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*، الطبعة الـثانية، جـ٢، ص ١٣٥: ابن السّـراج) أن يشـتق الاسم من ابن سراج (بوصفـه اسم وزير سابق)، فى حـين أنه يجـدر بنـا فى رأيى أن نضع اسم أسرة بـنى سراج وحدهـا موضع الاعتبار، وكان مسقط رأس هذه الأسرة قرطبة، ولعلهم نزحوا منها إلى غرناطة؛ ويؤيـد مـا ذهـبنا إليـه نطق اللـفظ بالإسـبـانيـة: Abencer (r) aje (وهو فى الفـرنسيـة Abencérage)؛ وقد ورد فى المقرى وفى المكـتبة العـربية الأندلسـية Bibliotheca (Hispano-Arabica) أسـمـاء أخـرى من قـبـيل سـراج بن سـراج (Gayangos : *History* جـ١، ص٢١٥، جـ٢ ص٢٦ و٣٧٠ و٤٠٣، ٥١٤).

صبحى [سيبولد C. E. Seybold]

السراة

هى الجـبـال التى تـقـوم على طول الجـانب الغـربى مـن هضـبـة جـزيرة العـرب؛ ويقول الهـمـدانى وهو عمـدة الجغـرافيين العـرب عن شبـه الجزيرة العـربيـة، إن أطراف هذه الجـبـال التى تقوم حاجزا بين نجـد والغور (تهامة)، ومن ثم سماها العرب حجازاً، تقبل من أقصى اليمن إلى الشام؛ وقال الأصمعى إنهـا تمتد حـتى جبـال أرمينيـة؛ وهذه السلسلة التى عـرف الهـمدانى بالفـعل أنها ليست جبـلا واحدا وإنما هى جبال مـتصلة على شق واحـد، هى حسـبمـا ورد فى المصـادر المدونة القديمـة: «فى أرض أربعة أيام فى جميع طول السراة يزيد كسـر يوم فى بعض المواضع وقد ينقص مـثله فى بعـضـهـا»؛ وقد فـرّق الهمدانى فى وصـفه بين ظاهر السراة،

ومن ثم فهو أكثرها ارتفاعا ولا يتصل بأعلى السراة نفسها، وبين الأكناف الغربية (الأوسط؛ الغور؛ أسفل السراة)؛ وفى رواية لسعيد بن المسيب: «أن الله تعالى لما خلق الأرض مادت فضربها بهذا الجبل السراة»؛ ومتوسط ارتفاع السراة ٨٥٠٠ قدم؛ وأعلى جبالها فى الشمال الغربى جبل ديباغ (٧٢٠٠ قدم)، وفى الجنوب الغربى سلسلة من قمم الجبال يصل ارتفاعها إلى ١٠٠٠٠ قدم. وثمة جبال من السراة يزيد ارتفاعها عن هذه السلسلة مثال ذلك جبل النبى شعيب عبدالسلام الذى يغطيه الجليد شتاء فى كثير من الأحيان (١٠٨٠٠ قدم)، وهو أعلى قمم السراة، ويكون جزءا من صخرة المصانعة الضخمة وتتألف سلسلة الجبال كلها من صخور رسوبية ومن طبقة سفلية من الصوان والصخر البللورى ومخروطات بركانية عدة كثيراً ما تتخللها سهول واسعة تتناثر فيها الحمم السوداء التى تعرف بالحرة فى شمالى شبه الجزيرة، وبال «فَيْش» فى جنوبها؛ وفى الغرب تنحدر سلسلة الجبال انحدارا وعرا حتى تبلغ تهامة، وهى سهل ينحدر من ارتفاع ٢٣٠٠ قدم حتى يوازى سطح البحر، وترتفع منها تضاريس بركانية حديثة اتخذت شكل القمم؛ أما فى الشرق فتنحدر انحدارا رفيعا حتى تبلغ الخليج الفارسى ولا نتبين من السراة بوجه عام أى تناسق ملحوظ فى الاتجاه، بل هى سلاسل من الجبال كبيرة وصغيرة تتقاطع فى جميع الاتجاهات. والسراة خالية من الأشجار عامة، لا يسر مرآها الناظرين، وفيها خوانق وأخاديد وقمم وقنن من الصخر الأسود، وكلها مستديرة حادة أو مسننة تتخذ جميع الصور الممكنة، إلا أنها جرداء فى جميع الأحوال؛ وثمة قرى جبلية عالية على مرتفعات يكاد يتعذر على المرء بلوغها تتألف من بيوت من الحجارة من دورين إلى خمسة أدوار، مربعة حيناً ومستديرة حيناً آخر، وتتكون منها حصون مستقلة بذاتها تبدو غريبة أحياناً، وتحيط بها وهاد مخيفة من جميع النواحى؛ وتؤدى إلى الأبواب الضيقة التى توصل إلى القرى طرق خطرة ومسالك للرجالة والدواب فحسب تكاد لا تظهر على الصخر.

وثمة حقول جيدة الزرع على المنحدرات وفى الوديان، وشرفات بذل الجهد فى إنشائها على سفح المنحدر كأنها الدرجات تهبط إلى الوادى. أما التربة المباركة فقد تحفظوا عليها بإقامة سور من حجارة كبيرة لا يمسكها الطين إلا نادرا إذ لم يكن للجير وجود عند القوم، وقد أحكمت إحكاما حتى لا تكتسحها الريح؛ وينتفع بمياه الأمطار انتفاعاً تاماً لرى هذه البقاع، وهى تجرى من الشرفات العليا إلى الشرفات السفلى؛ وتحمى الأشجار الوارفة الظل هذه الحقول من قيظ الشمس، ويزرع فيها أحسن بن فى العالم، وكذلك ينبت فيها العنب وقصب السكر؛ وكثيراً ما تقطع السهول العريضة سلسلة جبال السراة الممتدة، مثال ذلك سهل صنعاء الذى يسير ١٥ ميلا إلى الجنوب و ٧ أميال إلى الشمال، ويمتد اللسان الجنوبى لهذا السهل بعد انقطاع وجيز فى «نقيل الْيَسلَح» حتى يدخل سهل ذمار الواسع، وهو أخصب بقاع اليمن وأوفرها ماء.

والأصل فى السراة هى الانفجارات البركانية العظيمة التى أحدثت الأغوار الأريثرية فى الحقبة الثلاثية الأولى (Tertiary)، ونشأ منها الصدع العظيم الذى مادت فيه صحراء بلاد العرب برواسبها الأفقية التى لم تكن قد مست بعد، ثم أخذت عوامل الجور وعوامل التعرية بفعل الرياح وبفعل المياه الجارية فى إظهار أثرها على المنحدر الغربى الشديد الوعورة للسهل المرتفع فأحالته إلى سلسلة من جبال التعرية أو النجاد يمكن تقسيمها إلى مجموعة من وديان داخلية وأخرى خارجية، وقد شقتها أودية عدة تجرى فى المنحدرات الغربية من الشرق والشمال الشرقى إلى الغرب، وتجرى فى الناحية الجنوبية مستقيمة من الشمال إلى الجنوب والجنوب الشرقى. وتقطع النجاد إلى أشباه جزائر تشبه اللسان تعود فتقطعها الأودية الصغرى، ولعل أصلها يبلغ فى قدمه قدم العصر النهرى؛ وقد حولت هذه الوديان الجانبية أشباه جزائر السراة إلى جبال تعرية أو سلاسل جبال كان لها نصيب فى تشكيل الجبال بأشكال غاية فى التفاوت، وهى الجبال التى تدين بوجودها بعض الشىء إلى القوى

البركانية أيضا مثلها فى ذلك مثل السنة الأرض التى كثيراً ما تحدث.

ولا تتفاوت درجة الحرارة فى الصيف فى المنحدر الغربى من السراة إلا تفاوتاً ضئيلا جداً؛ والحرارة استوائية، ترتفع من ٨٨ْ فهرنهيت فى شهر يونية إلى ٩٩ْ فهرنهيت فى أغسطس؛ وتبلغ فى الشتاء درجة قصوى هى أكثر احتمالا من ذلك وهى ٧٧ْ فهرنهيت. على أن درجة الحرارة تهبط فى الليل إلى ٣٦ْ ـ ٢٧ْ فهرنهيت، وتهبط فى الجبال العالية إبان الشتاء إلى ٢٣ْ فهرنهيت حتى أن الجليد كثيراً ما يغطى قنن الجبال؛ والفترة المطيرة هى من منتصف يونية إلى نهاية سبتمبر، وتسقط أمطار الربيع فى أبريل، وليست الصواعق نادرة فى فصل الأمطار الأكبر، وتتجمد المياه فى شهور الشتاء على المنحدرات العليا. ويصحب ذلك على الأخص ريح شرقية قوية حتى عندما تزيد درجة الحرارة عن درجة التجمد بعدة درجات؛ وثمة صفة أخرى خاصة بمناخ السراة هى ضباب تهامة الذى يهبط فى الصيف إلى أسفل الأودية، ويسميه العرب «أمّة» أو «سُخَيْمانى»، ولا ينقشع إلا بعد أن تبلغ درجة الحرارة أقصاها، فهو يأتى معه بما يلطف من حدته،وهذا من شأنه أن يفيد الزراعة كل الفائدة؛ أما المناخ فى المنحدرات الشرقية من السراة فجاف جداً، على العكس من المناخ فى السراة الغربية فهو عظيم الرطوبة. وتهبط الرطوبة النسبية فى صنعاء إلى ٢٠٪ وفيها ينقسم الموسم المطير أيضاً قسمين (مارس ويولية ـ سبتمبر)، والزرع والحصاد ممكنان طول السنة، ولا يصدق هذا على الحبوب وحدها، بل يصدق أيضاً على الخضر والفاكهة التى تتوفر فى كل موسم من مواسم السنة بنوع من أنواعها الكثيرة، مثال ذلك الكروم، فهى تنمو فى جبال بلاد العرب كلها ولو أن نموها مقصور على وديان الأنهار. وتتخذ الزراعة فى المنحدر الشرقى من السراة الصفة الأوروبية أو تكاد، بالرغم من أن التربة الجيدة لاتجدها إلا على الشرفات التى أقامتها يد الإنسان والتى تروى أيضاً بالوسائل الصناعية. وللأودية مورد مياه دائم، وهى غنية بالفاكهة والحبوب

غنى لا يصدقه العقل مما دعا الهمدانى إلى وصفها وصفا يفيض بالحماسة أما وجود أشجار الطرفاء والطلح والسنط فسمة تتميز بها المنحدرات الشرقية للسراة التى تحاكى الصحراء بيد أننا نجد علاوة على شجرة العيلب أشجار النخيل وأنواعاً عدة من أشجار الفاكهة ونبات القطن، كما نجد أنواعاً كثيرة من النباتات الطبيعية وغرس الحدائق،أهمها على وجه خاص النباتات العطرية التى تزرع فى الأرض القديمة (بلاد العرب السعيدة) من بلاد اليمن؛ أما شجرة اللبان الذائعة الصيت فلا تنتج الآن إلا الراتنج فى بعض نواحى اليمن؛ أما أشجار اللُّبَيْن (آكل نفسه) الشبيهة بالصبير، وأشجار البلسم وشجرة عدن ونخيل الدوم وشجرة التمر الهندى والراك وأنواع مختلفة من أشجار الراتنج والصمغ وأشجار الشوك والنباتات الزكية الرائحة، فمنتشرة انتشاراً واسعاً. ويزرع أيضا فى منطقة السراة علاوة على أثمن شجرة تنبت فى بلاد العرب، وهى شجرة البن كما تقدم بنا القول، الكروم والنخيل وأنواع لا حصر لها من الفاكهة،والجويدار والقمح والشوفان والشعير والذرة وقصب السكر والتبغ والقات والبطاطس والكرنب والفول والتين. بيد أن ثمار الأرض هذه لا تسقط من السماء فى حجر أهل البلاد، بل هى على النقيض من ذلك لا تنتزع من الأرض فى غالب الأحيان إلا بعد كفاح، وإنما جهد آلاف السنين هو الذى جعل لهذه البقعة البديعة التى تنافس جبال الألب فى روعة مناظرها الطبيعية، تلك القيمة الاقتصادية التى تنعم بها الآن.

المصادر:

(١) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، طبعة D.H. Müller، ليدن ١٨٨٤ - ١٨٩١، ص ٤٨و ١٩٣.

(٢) البكرى: المعجم، طبعة ڤستنفلد Wüstenfeld، جـ ١، ص ٨، ١٠، ٥٨؛ جـ ٢، ص ٧٧٢٠.

(٣) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٢، ص ٧٧و ١٥١ و ٢٠٦؛ جـ ٣، ص ٦٥ و ٦٦و ٥٥٦؛ جـ٤، ص ١٠٢٠.

(٤) مراصد الاطلاع، طبعة جوينبل T.G.J. Juynboll، جـ ٢، ليـدن ١٨٥٣، ص ٢٠ ـ ٢٢.

(٥) E. Glaser: *Ostjemen und Nord-hadramaut* (مخطوط).

(٦) *Von Hodeida nach San's von 24 April bis I.Mai 1885, Petermanns Mitteilungen* ١٨٨٦، جـ ٣٢، ص ٤٣.

(٧) المؤلف نفسه: *über Meine Reisen in Arabien* في *Mitteilungen d. K. K. geograph. Ges. in Wien* ١٨٨٧، جـ ٣٠، ص ٢٤ و ٢٥ و ٨٣ و ٨٤.

(٨) المؤلف نفسه: *Meine Reise durch Arhab und Haschid Petermanns Mitteilugen*، ١٨٨٤، جـ ٣٠، ص ١٧٤.

(٩) A. Deflers : *Voyage au Yemen* باريس ١٨٨٩، ص ٥٣و ٥٧.

(١٠) Mehmed Raif Fu'ad-Bei: *Land und Leute im leutigen Jemen, Retermanns Mitteilungen*، ١٩١٢، جـ ٥٨، ص ١١٦ و ١١٧.

(١١) W. Schmidt : *Das Sud-westliche, Angewandte Geogruphie) Arabien* السلسلة ٤، جـ ٨، فرانكفورت ١٩١٣)، ص ٨ ـ ١٦ و ٢٥ ـ ٢٨ و ٣١ و ٤٠ و ٤٤ ـ ٤٨.

(١٢) A. Grohmann : *Sudarabien als Wirtschaftsgebeit*، فيينا ١٩٢٢، جـ ١، ص ٨ ـ ١٧ و ٢٤ ـ ٤٠و ٤١ و ٤٣.

(١٣) B. Moritz : *Arabien, Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes*، هانوڤر ١٩٢٣، ص ٥ و ٦.

صبحى [كرومان Adolf Grohmann]

سرايڤو

وفى التركية «بوسنه سراى» أو «سراى» فحسب: قصبة البوسنه فى الولايات الصقلية الجنوبية، وهى مدينة جميلة الموقع على جبل مليچكه فى واد ينفتح صوب الغرب تحف به من جوانبه الأخرى تلال صخرية عالية يتفاوت ارتفاعها عن سطح البحر بين ١٧٣٠ و ٢٢٧٣ قدماً. ويبلغ سكانها ٦٠,٠٨٧ نسمة (١٩٢١)، ثلثهم من المسلمين، وجل معاشهم من الصناعات

المحلية (الأوانى النحاسية والمصوغات الفضية المخرمة والسجاجيد والتبغ)، وكانت قلعة ڤرهبوسنه الحصينة تقوم فى القرن الخامس عشر فى موضع سرايڤو الآن، ومازال بعضها ماثلا فى قلعة سرايڤو الحديثة، بل إن سرايڤو كانت ما تزال تعرف باسم ڤرهبوسنه بصفة عامة فى القرن السادس عشر. وقد ذكر هذا الموضع أول ما ذكر فى العهد النصرانى سنة ١٣٧٩م، فقيل إنه مقام تجار رغوسة، ثم جاء ذكره أيضا عام ١٤١٥ فقيل إنه مدفن الأمير پول رادينوڤج (Voivod Paul Radenovich)؛ وقد أدرك الترك روعة هذا الموضع فاختاروه مركزاً عسكرياً للمنطقة التى غزوها عندما استولوا على البوسنة فى عهد محمد الثانى فى ربيع ٨٦٧ هـ (١٤٦٣م)؛ وتسجل الروايات اسم القائد المزعوم كراى خان (= حاجى كراى خان، المتوفى عام ٨٧١ هـ = ١٤٦٦م؟) الذى كان مدفونا أيضا قرب سرايڤو (انظر *DieFrühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*، طبعة F. Babinger هانوڤر ١٩٢٥، ص ١٢٦، سطر ٤ ـ ٥؛ وانظر F. Giese : Die altosm. anonymen Chroniken، جـ ١، برسلاو ١٩٢٢، ص ١٢٢، سطر ٢٣ وما بعده؛ جـ ٢ [الترجمة الألمانية] ليبسك ١٩٢٥، ص ١٥٠ [Abh. F. d. k. d. Morgenl.، جـ ١٧/١/])؛ وإنا لنجد فى تاريخ مبكر يرجع إلى سنتى ١٤٣٧ و ١٤٣٩ أن والياً تركيا قد نصب فى هذا الموضع للإشراف على الولاة من أهل البلاد الذين كانوا تابعين لتركية؛وغزا العثمانيون البوسنة غزوا نهائياً، فأصبح واليها التركى يحكم ڤرهبوسنه، وظل هذا الاسم علما عليها، كما تدل على ذلك مذكرات پتانتيوس Petantius والراهب البندكتى كورپشيچ Kuripeschich (١٥٣٠، انظر B. Curipeschitz : *Itinerarium der Bots chafts-reis*، طبعة El lamberg Schwarzenberg ، إنسبروك، ص ٣٣ وما بعدها : Verchbossen) والرسائل الرغوسية (انظر J. Gelcich و L. v. Thalloczy : *Raguza és Magyarorszòg* بودابست ١٨٨٧، ص ٦٧٤ [١٥١٣]: Verbosavia)؛ وكذلك نجد صيغاً من قبيل: Werchbossen وVarbosania و Verchbossania ونحوها؛ بيد أنه حدث حوالى منتصف القرن

السادس عشر أن ظهر الاسم بوسنه سراى (ومعناها «قصر على البوسنه»)، وهو فى لغة الصقالبة Serayévo، وفى الإيطالية Seraglio أو Seraio (انظر Giac. Copioso Rittrato degli : di Pietro Luccari، Annali di Rausa البندقية ١٦٠٥، ص ١٧ : il castello di Varch-Bosna, da cui crebbe la città di Saraio)، وحل محل الاسم الأقدم منه شيئاً فشيئاً؛ ونجد الاسم سرايڤو عام ٨٦٩هـ (١٤٦٤م) فى وقف نامه بصيغة «مدينة سراى»، وقد أخذ الاسم بوسنه سراى، أو سراى فقط، من القصر الذى شيده محمد الثانى بعد الاستيلاء على المدينة على موقع خنكار جامعى (الجامع السلطانى، Careva Jamiya؛ انظر أوليا Ewliya : جـ ٥، ص ٢٤٨؛ J.v.Hammer : Und Bosna، Rumeli ڤينا ١٨١٢، ص ١٦٠)؛ وارتفع شأن سرايڤو فى العهد العثمانى، وخاصة لأنها كانت مقر ولاة البوسنة (انظر C. v. Peez *Die ottoman. Stathalter in Bosnien* فى *Wissenschaftl. Mitieilungen aus Bosnien* إلى آخره، جـ ٢، ص ٣٤٤ وما بعدها ڤينا ١٨٩٤)، وقد بذل هؤلاء الولاة الجهد لتجميل البلدة وجعلوها مدينة إسلامية بين سنتى ٩٠٠ و ١٠٠٠ هجرية، فأنشأوا فيها الكثير من المساجد والمدارس والحمامات، وقد جهز بعضها تجهيزاً بديعاً فخما، مثال ذلك منشآت غازى خسرو باشا (١٥٠٦/١٥١٢ و ١٥٢٠/ ١٥٤٢) التى مازالت باقية إلى يومنا هذا؛ ودفن غازى خسرو انظر الوثيقة الواردة فى Cod. Suce. 328 بالمكتبة الأهلية السكسونية بدرسدن) بسرايڤو (انظر أوليا: سياحت نامه،جـ ٥، ص ٤٤١ و *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien*، جـ ١، ص ٥٠٣ وما بعدها) وقد انتقل مقر الوالى التركى من سرايڤو إلى بنالوقة بعد أن تم غزو البوسنة، على أن سرايڤو احتفظت بما كان لها من شأن؛ وقد لبث الحكم التركى فيها ٤١٥ عاماً فيما عدا فترة وجيزة احتل فيها الأمير أوجين *Eugene* المدينة فى أكتوبر سنة ١٦٩٧ احتلالا لم يدم إلا ساعات فحسب؛ وفى ١٨ أغسطس سنة ١٨٧٨ استولى عليها قائد المدفعية النمساوى جوزيف فهرير فون فليپوڤتش *Josef Freiherr von Philippovitch* (١٨١٨ ـ ١٨٨٩) بعد قتال

حامى الوطيس، وضمها إلى مملكة الدانوب، وأعلن هذا الضم بموافقة الدول العظمى فى ٦ أكتوبر سنة ١٩٠٨؛ واغتيل فيها الأرشيدوق فرانز فرديناند (*Archduke Franz Ferddinand*) ولى عهد العرش النمساوى فى ٢٨ يونية سنة ١٩١٤. وقد انتقلت سرايڤو هى والبوسنة والهرسك إلى ملك دولة الصقالبة الجنوبية التى أنشئت حديثاً بعد سقوط مملكة الدانوب سنة ١٩١٨.

وسرايڤو مقر رئيس العلماء المسلمين، وفيها مدرسة للشريعة وعدد من العمائر باقية من العصر الإسلامى، ويذكر أوليا چلبى (القرن السابع عشر) من المساجد الثمانية التى شيدت جميعاً فى القرن العاشر مسجد فرهاد باشا (شيد عام٩٦٩هـ = ١٥٦١م) ومسجد خسرو باشا (شيد عام ٩٣٧هـ = ١٥٣٠م)، ومسجد غازى على باشا (شيد عام ٩٦٠هـ = ١٥٥٣م) ومسجد عيسى پاشا عام ٩٣٦ هـ = ١٥٢٠م)، وأجملها مسجد غازى خسرو (Begove Jamiya)، ومن تكاياها (انظر أوليا، جـ ٥، ص ٤٣١ وما بعدها) مازالت تكية الدراويش المولوية باقية، وهى التكية المعروفة باسم سنان تكّه سى (سنان تكيه) وقد أنشأها حاجى سنان أغا (المتوفى فى سنة ١٠٤٩ [وقد بدأ رمضان فى ٢٦ ديسمبر سنة ١٦٣٩]) فى سنة ١٦٣٨ (انظر *Wissensch. Mitt-teil. aus Bosnien*، جـ ١، ص ٥٠٦ وما بعدها، ومعها صورة)، ولاشك فى أن أوليا قد بالغ كثيراً فى وصف سرايڤو فى القرن السابع عشر (انظر أوليا، جـ ٥، ص ٤٢٨ ـ ٤٤١)، أو على الأقل لم يبق إلى وقتنا هذا شىء كثير من كل ضروب الروائع التى وصفها فيها.والواقع أن الحرائق المخربة الجمة قد دمرت كثيراً من عمائر المدينة (أعوام ١٤٨٠ و ١٦٤٤ و ١٦٥٦ و ١٦٧٨ و ١٨٧٩) وكانت سرايڤو داراً لضرب السكة العثمانية: فقد ضربت السكة النحاسية (منقر) فيها أيام السلطان محمد الرابع وأيام سليمان الثانى فى السنوات ١٠٨٥ و ١٠٩٩ (بوسنه) وسنة ١١٠٠ («سراى»؛ انظر الصورة فى St. Lane - Poole : *brit. Mus. Or Coins*، جـ ٨، *The Coins of the Turks*, لندن ١٨٨٣، اللوحة ٦، رقم ٤٠١،

وانظر غالب أدهم: تقويم مسكوكات عثمانية، إستانبول ١٣٠٧هـ، ص٢٢٨ وما بعدها، Ch. Truhelka فى *Wes-sensch. Mitteil. aus Bosnien* جـ ٢، ص ٣٥٠ وما بعدها؛ جـ ٤، ص ٣٩٦ وما بعدها؛ وقد ضربت السكة النحاسية سنة ١٠٨٥هـ= ١٦٧٤/٧٥م فى عهد محمد الرابع؛ وانظر المعلومات العامة فى E.V.Zambaur : *Prägungen der Os-manen in Bosnien* فى Numism. Zs.، السلسلة الجديدة،جـ ١، ڤينا ١٩٠٨)، وسرايڤو مسقط رأس الشاعر العثمانى محمد نركسى الذائع الصيت (انظر Mit-teil. zur osm. Geschichte، جـ ١، ڤينا ١٩٢٢، ص ١٥٢ وما بعدها و «يكى مجموعة»، جـ ١، إستانبول ١٩١٧، جـ ١٥ ـ ١٨). وكانت الحياة العقلية زاهرة على الدوام فى سرايڤو وما جاورها فى العهد التركى (انظرSafvet Beg Basagie : *Bosnjaci i Herce govini u islamiskoj knjiz-ronosti*، سرايڤو ١٩١٢و تاريخ الأدب فى البوسنة والهرسك الإسلامية).

المصادر:

(١) أوليا: سياحت نامه، جـ٥، ص ٢٤٨ وما بعدها.

(٢) J. v Hammer : *Rumeli und Bosna beschrieben von Hadschi Chalfa*، ڤينا ١٨١٢و ص ١٥٩ وما بعدها.

(٣) عمر أفندى : أحوال غزوات دور ديار بوسنه، أستانبول ١١٥٤هـ = ١٧٤١م، ترجمه إلى الألمانية J.N.v. Dubsky ڤينا ١٧٨٩ وإلى الإنجليزية Ch. Fraser، لندن ١٨٣٠.

(٤) صالح صدقى بن حسين ابن فيض اللّه السرايى (المتوفى عام ١٨٨٩ فى سرايڤو) تاريخ ديار بوسنه وهرسك (مخطوط فى متحف سرايڤو، ويتناول تاريخها حتى سنة ١٨٧٨).

(٥) Carl Braum : *Sarajevo 1878*، ليپسك ١٩٠٧.

(٦) Ad Walny. *Sarajevoer Wegweis-er*، سرايڤو ١٩٠٨، وبه خطة المدينة.

(٧) Hugo Piffl : *Entwicklung der Landeshauptstadt S. Unter Franz Josef I*، وبه خريطة سرايڤو ١٩٠٧، وكذلك مقالات عدة فى *Wissenschaftliche Mit-teilungen aus Bosnien und der Her-zegovina*، ڤينا منذ سنة ١٨٩٣، وفى *Glasnik zemaliskog Muzeja U Bosni i.*

Hercegovini، سرايڤـو منذ سنة ١٨٨٨؛ وتجد مـعلومات لها شأن عن سـرايڤو الإسلامـية من روايات مـوثوق بها فى *Wissensch. Mitteil. aus Bosnien* إلـــــى آخـره، جـ ١، ڤينـا ١٨٩٣ وما بعـدها، ص ٥٠٣ وما بعدها؛ A. Hangi : *Zivoti oblicaji Muslimana u Bosni i Hercegovini* سـرايڤـو ١٩٠٦، ترجـمه إلى الألمانيـة H. Tansk : *Die Moslims in Bosnien - Herzegowina* ، ١٩٠٧؛ O Blau : *Reisen in Bosnien*، برلـين ١٨٧٧، M. Hoernes : *Dinarische Wanderungen* ڤـينا ١٨٨٨، ص ٧٨ ـ ١٠٦، وانظر فـيـمـا يتـصل بالصحافة اليـومية فى سرايڤو H. Renner : *Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer*، برلـين ١٨٩٧، ص ٥٤ وما بعدها.

صبحى [بابنكر Franz Babinger]

السرخسى

شـمس الأئمـة أبو بكر محـمـد بن أحمد بن أبى سهل، أشهر فقهاء الحنفية فيما وراء النهـر فى القرن الخامس، ولا نعرف إلا القليل عن حياته، والمرجح أنه ولد فى سـرخس، ثم تلقى العـلم على عبدالعـزيز الحلوانى المتوفى سنة ٤٤٨ هـ (١٠٥٦ م) فى بخـارى، وشـخص بعدئذ إلى بلاط القره خانية فى أوزجند حيث زج به الخاقان حسن فى السجن، ولعل السـبب فى ذلك أن السـرخـسى كان الفقيه الوحيد الذى أفتى بأن زواج الخـاقان بعـتيـقتـه (أم الولد) دون أن تنقـضى عـدتـهـا حـرام، وقـضى فى السجن أكثر من عشر سنوات كان يملى فـيـهـا على مـريديه وهم جلوس أمـام سجنه، وأهم مصنفاته: «المبسوط» (فى ١٤ مـجلداً) وأصول الفـقه (مـجلدين) و«شـرح السـير الكـبيـر» (فى أربعـة مجلدات، طبعـة حيدرآباد عام ١٣٣٥ ـ ١٣٣٦)، وقـد أملى هذه المصنفـات من الذاكـرة دون أن يرجع إلى أى كـتـاب، وقد ألفت أجـزاء من المبسـوط فى مدة سـجنـه، سنـة ٤٦٦ هـ (١٠٧٣ م) و٤٧٧ هـ (١٠٨٤ م)، وأطلق سـراحـه عندما بلغ الجزء الرابع من السير. وأتم هذا المصنف فى بلاط الأميـر حسن فى مـرغـينان فى جـمـادى الأولى عـام ٤٨٠هـ (أغـسـطس سـنة ١٠٨٧م)

وتوفى عام ٤٨٣ هـ (١٠٩٠ م)، وكان تلاميذه هم: برهان الأئمة عبدالعزيز بن عمر بن مازه أبو الصدر الشهيد المولود سنة ٥٣٦ هـ (١١٤١ م) ومحمود عبدالعزيز الأوزجندى، جد قاضى خسان، المولود سنة ٥٩٢ هـ (١١٩٦ م) وعثمان بن على البيكندى المولود سنة ٥٥٢ هـ (١١٥٧ م) وغيرهم؛ ومصنفه «كتاب المبسوط»، (المجلدات ١ ـ ٣٠، القاهرة ١٣٢٤ ـ ١٣٣١ هـ) من أوسع كتب الفقه القديمة، وهو يمتاز بالطريقة التى يعالج بها المؤلف أصول الفقه العامة. وقد كتب السرخسى علاوة على المصنفات التى أشرنا إليها فيما سلف شروحاً على المختصر للطحاوى المولود ٣٢١ هـ (٩٣٣ م) «وكتاب الحيل» للخصّاف المولود ٢٦١ هـ (٨٧٥ م) (طبع مع المبسوط، جـ ٣٠) و «كتاب الكسب» للشيبانى (طبع مع المبسوط، جـ ٣٠) وشروحا على مصنفات أخرى كثيرة للشيبانى، ولاتزال كتبه شائعة جداً فى الشرق، مثال ذلك كتابه «السير» الذى تكاد لا تخلو منه مكتبة من المكتبات.

المصادر:

(١) القرشى، مخطوط برلين pet، جـ ١ص ٦١٩، الورقة ١٩٠ (I)

(٢) ابن قتلبغا، طبعة فلوكل Flügel، رقم ٢٥٧

(٣) الكفوى، مخطوط برلين، شپرنكر ٣٠١، الورقة ١٦٤ (٧) ـ ١٦٥ (٧) (تجد مختصرا له فى الفوائد البهية لجد عبدالحى اللكنوى، قازان ١٩٠٣، رقم ٣٢٦)،

(٤) Heffening: *Frem- islam Des denrecht*، هانوفر ١٩٢٥، الملحق ١، رقم ٢٠/ ٢١

(٥) Brockelemann: G.A.L جـ ١، ص ١٧٢ و ٣٧٣

صبحى [هفننك Heffening]

سروال

كلمة عربية(١). وليس السروال فى الأصل لباساً عربياً، وإنما هو لباس دخيل لعله انتقل إلى العرب من فارس.

---

(١) هذه الكلمة من الكلمات المعربة وأصلها الفارسى«شلوار »

عبدالنعيم حسنين

ذلك أن أقواما آخرين قد نقلوه منذ عهد متقدم جدا عن الفرس حتى أنه يكاد يبدو أن فارس وحدها كانت الوطن الأول للسروال (انظر Noldeke: *Geschichte der perser und Araber zur zeit der sasaniden*، ص ١٣١). والكلمة اليونانية. σαράβαρα أو σαράβαλλα ، والكلمة اللاتينية سربالا Sarabala (وربما الكلمة الآرامية سربالين أيضا؛ Daniel، جـ ٣، ص ٢١، والكلمة السريانية شربالين)، والكلمة العربية سروال، كلها مشتقة من الفارسية القديمة زروارو، وهى فى الفارسية الحديثة شلوار (ويمكن تفسير هذه الكلمة بأنها مركبة من شل = ساق، واللاحقة وار). وهكذا يمكن أن نتتبع الكلمات المرادفة للسروال عند الهنغاريين والبولنديين والروس والتتر وأهل سيبيريا والقلموق فى الشرق، وعند الأسبان والبرتغاليين فى الغرب. والراجح أن كلمة سروال قد تأثرت بكلمة سربال ومعناها اللباس بصفة عامة (وقد فسرت بأنها تطور للأصل س - ب - ل)، وأنها كانت فى أول أمرها كلمة سامية). وترد كلمة سربال فى الشعر العربى القديم وفى القرآن ولكن لم يرد فيهما كلمة سروال.

وقد بقى فى ذاكرة نحويى العرب أثر للأصل الفارسى للكلمة. ولكلمة سروال فى العربية صيغ شتى كما هى الحال بالنسبة للكلمات المستعارة، فيقال سروال وسروالة، وسرول وسرولة، وسرويل، وفى لهجة شروال، والصيغة الحديثة أيضا هى شروال ولايزال ثمة خلاف دائب حول هذه الكلمة وهل هى ثلاثية أم ثنائية. وجمع سروال سراويل وجمع الجمع سراويلات وكلا الجمعين تستبدل فيهما الشين بالسين، وفى لهجة سراوين، وهى ثنائية فحسب ولكنها تستعمل غالبا (شأنها شأن الكلمة المأخوذة من سروال فى كثير من اللغات الأخرى) بمعنى المفرد، وتختلف باختلاف التذكير والتأنيث؛ والتصغير سريويل وجمعها سريويلات. وقد اشتق من الكلمة الفعل تَسَرْوَل(١).

(١) اختار كاتب المقال روايات ضعيفة فى اللغة العربية تعتبر كلمة «سراويل» جمع «سروال» أو «سروالة». ولكن الراجح عند أئمة اللغة الموثوق بهم أن كلمة «سراويل مفردة، وإن كانت صيغتها على وزن الجمع، وأن جمعها «سراويلات» انظر لسان العرب وغيره من المعاجم. وليس فى هذا غرابة، فإن أصل الكلمة أعجمى، وعربها العرب على هذه الصيغة التي تشبه وزن الجموع وليس لنا أن نتحكم فى نقلهم إذ نقلوها هكذا.

ونحن لا نعرف على التحقيق متى دخلت هذه الكلمة فى العربية، وفى أى وقت اتخذ المسلمون السروال لباسا. على أنه لاشك فى أن المسلمين قد عرفوا السروال فى أيام الإسلام الأولى، أى إبان فتح فارس على أكثر تقدير. والغالب على الحديث أنه يرجع السروال إلى النبى [ﷺ]، بل يذهب إلى أن الأنبياء الذين جاءوا قبل محمد [ﷺ] كانوا يلبسونه. فقد ورد فى حديث أن أول من لبس السروال النبى إبراهيم، عليه السلام وهو لذلك أول من يلبس لباساً يوم القيامة(١).

وفى حديث آخر أن موسى عليه السلام كان يلبس سراويل من الصوف يوم كلمة الله سبحانه تعالى(٢). وروى فى حديث عن النبى [ﷺ] أنه اشترى سراويل من بائعى الأصواف ولكن ليس من الثابت أنه ارتداه فعلا(٣). وقد أجاب مرة على سؤال سائل سأله «وإنك لتلبس السراويل؟ قال: أجل، فى السفر والحضر، وفى الليل والنهار فإنى أمرت بالستر، فلم أر شيئا أستر منه»(٤).

وفى حديث آخر امتدح لبس السروال قائلا: «تسرولوا وائتزروا وخالفوا أهل الكتاب(٥). على أن ثمة

---

(١)الخبر أن أول من لبس السراويل إبراهيم ـ لا أعرفه. ولم أجده فيما بين يدى من المراجع.

أحمد محمد شاكر

(٢) حديث أن موسى كان يلبس «سروايل صوف يوم كلمة ربه» الترمذى (جـ ٣، ص ٤٨ من شرحه تحفة الاحوذى طبعة الهند). وجزم الترمذى بأنه حديث ضعيف، لأن أحد رجال إسناده، وهو «حميد بن على الاعرج» ـ منكر الحديث. فهو حديث ضعيف جداً.

أحمد محمد شاكر

(٣) حديث أن رسول الله [ﷺ] «اشترى سراويل»: ورد من رواية «سويد بن قيس». أخرجه أحمد وأبوداود والترمذى وابن ماجة وابن حبان فى صحيحه. وكذلك روى الإمام أحمد من حديث «مالك بن عميرة الأسدى» أن رسول الله [ﷺ] اشترى منه «سراويل». وقد استنبط بعض العلماء من ذلك أنه [ﷺ] لبسها، لأنه لم يكن ليشتريها عبثا دون استعمالها، وان كان غالب لبسه الإزار. وقال ابن القيم: «وقد روى فى غير حديث: أنه لبس السراويل وكانوا يلبسون السراويلات بإذنه». انظر فتح البارى (ج ١٠ س ٢٣١). وزاد المعاد (ج ١، س ٧٢).

أحمد محمد شاكر

(٤) هذا حديث ضعيف جدا، بل هو لا أصل له. لأن أحد رواته، وهو يوسف بن زياد البصرى ـ منكر الحديث، مشهور بالاباطيل. انظر فتح البارى (ج ١٠ س ٢٣١) ومجمع الزوائد (ج ٥، ص ١٢١ ، ١٢٢) ولسان الميزان (ج ٦، ص ٣٢١).

أحمد محمد شاكر

(٥) هذا الكلام لا أدرى ما أصله، ولا أعرف من أين جاء به كاتب المقال. ولم جده فى شئ من المراجع.

أحمد محمد شاكر

روايات أخرى تنكر صراحة أنه كان يلبس السروال وكذلك تختلف الأقوال فى أن الخليفة عثمان قد لبسه، والرأى الوسط أن لبس السروال أبيح، ولا بأس به.

وكل ما ذكرناه فيما سبق ينطبق على الرجال، أما النساء فعلى خلاف ذلك، لأن الأحاديث تمتدح أن تلبس النساء السراويل، مثال ذلك ما ورد فى حديث فحواه: عليكم بالسراويل: فهى اللباس الذى يستركم على خير وجه، واستروا نساءكم بها إذا ماخرجن، أو «يرحم الله المتسرولات من النساء[1]» أو «مرت امرأة على حمار.... فسقطت، فأعرض عنها بوجهه، فقالوا: يا رسول الله، إنها مسترولة. فقال اللهم اغفر للمسترولات من أمتى[2]. وتحدد أحاديث أخرى طول السراويل: ـ بحيث تبلغ العقبين ولا تجاوزهما، وقد تطول عن ذلك قليلا من باب التجاوز أو لاتقاء الحشرات ولكنها يجب ألا تتجرجر على الأرض.

ولا يباح للمحرم أن يرتدى السراويل (هى وبعض الثياب الأخرى) بل إن الصلاة بالسروال كانت مكروهة فى رأى المتشددين، ولا مناص من إعادتها. وهى تعد أيضا غير مناسبة للمؤذن[3].

أما من حيث العمل فإن المسلمين لم يكونوا يراعون كل هذه المحظورات إلا قليلاً، وكثيرا ما ورد فى كتب التاريخ ووصف البلدان والأدب ما يدل على أن السراويل كانت فيما يرجح تلبس فى معظم البلاد الإسلامية منذ القرون

(١) وهذا والذى قبله كذلك، لاندرى من أين نقله كاتب المقال.

(٢) هذا حديث ضعيف جداً، لأن أحد رواته، وهو «إبراهيم بن زكريا المعلم» وقد كان يحدث بالأباطيل وهذا الحديث «من بلاياه»، كما قال الحافظ الذهبى انظر لسان الميزان (ج ١، ص ٥٨ ـ ٥٩). وفتح البارى (ج ١٠ ص ٢٣١)، ومعجم الزوائد (ج ٥، ص ١٢٢).

أحمد محمد شاكر

(٣) أما حرمة لبس السراويل فى الاحرام، فإن سببه هو الاحرام، لا خصوص السراويل. وأما كراهية الصلاة بالسراويل فإنما يراد بها السراويل الضيقة التى شاعت بين المسلمين الآن تقليدا للإفرنج، فإن أقبح ما فيها أنها تحدد العورة تحديدا مستنكرا حين الركوع والسجود وليس من شك فى أن هذا عمل لا يجوز فى الصلاة ولا خارج الصلاة.

أحمد محمد شاكر

الأولى للهجرة، وقد كان من أندر الأشياء أن نجد ذكرا فى بلد من البلاد لما يسمى «الفوطة» تلبس بدلا من السروال كما فى الهند مثلا. وكلمة فوطة هندية الأصل، وهى قطعة من النسيج البسيط غير مخيطة يمسكها الحزام من الأمام ومن الخلف. وكانت الفوطة التى من هذا القبيل،ونخص بالذكر الفوط التى كانت تأتى من اليمن، تلبس أيضا فى الأقاليم التى درج النساء فيها على اتخاذ الفوط لباسا عاديا فى بيوتهن بدلا من السراويل (انظر ابن الحاج: كتاب المدخل، القاهرة ١٣٢٠ هـ، جـ ١، ص ١١٨).

وتختلف السراويل المشرقية فيما بينها اختلافا كبيرا باختلاف البلاد. ويوجد منها أنواع على كل سعة ممكنة، فمن سراويل فضفاضة إنما تلم فى نهاية الساق فوق القدمين، إلى سراويل محبوكة هى أقرب شئ إلى التبان. ولا جرم أن سماها الأوربيون بهذا الاسم. وتختلف السراويل فى الطول أيضا اختلافا كبيرا، فمن سراويل تبلغ إلى الركبة، وخاصة سراويل الجنود، إلى سراويل طويلة تصل إلى ما تحت القدمين، ولا يتوقف لونها على الزى الشائع (وكان هذا الزى أحيانا يقتصر على الألوان الطبيعية، ويندر أن يعتد فيه بالألوان الصناعية) فحسب، بل يتوقف أيضا على الاعتبارات السياسية، فقد كان اللون المفضل عند العباسيين مثلا هو اللون الأسود أما الفاطميون فكانوا يؤثرون اللون الأبيض أما من حيث المادة التى كانت تصنع منها السراويل، فقد كانت السراويل الحريرية من الخصائص التى اشتهر بها أهل فارس، وشاع فى مصر وما جاورها من البلاد صنع السراويل من الكتان المصرى الأبيض، وذكرت السراويل المصنوعة من الجلد الأحمر بوصفها لباسا للنساء فى سوق الأنوار بمصر الخ..

وكانت السراويل فى الشرق تلبس على خلاف مشارب الأوربيين ملاصقة للجسم تحت الملابس الأخرى (انظر

الجاحظ، كتاب التاج طبعة زكى باشا، ص ١٥٤ فى أسفلها: فالقميص والسروال شعار، والملابس الأخرى دثار تلبس فوق الشعار)، ولا تمسكها الحمالة بل يمسكها حزام خاص يربط حول الجسم يعرف بالتكة (والكلمة الحديثة دكة)، وكانت التكك تغطيها الملابس الأخرى فلا تراها الأعين، ومع ذلك كان القوم يسرفون كثيرا فى الإنفاق عليها، فيزينونها بالكتابات المنقوشة.

وكانت أثمن التكك وأشهرها تصنع فى أرمينية من الحرير الفارسى. وقد حظر الفقهاء لبسها، على أن كلامهم لم يجد صدى فى نفوس الناس إلا فيما ندر. وفى رواية المقريزى (جـ ٢، ص ٤) أن «ألف سراويل ديبقية بألف تكة حرير أرمنى» كانت جزءا من أملاك شريف من أشراف مصر (ابن خلكان، طبعة بولاق ١٢٩٩ ، جـ ١، ص ١١٠). وقد جهزت ابنة خمارويه بن أحمد بن طولون بتكة محلاة بألف جوهرة عند زواجها. وكانت التكة تتخذ أيضا رمزا للحب تبعث به السيدة إلى حبيبها.

وكانت السراويل جزءا من لباس الجندى لأسباب عملية. فقد روى الطبرى أن الجنود الأمويين أنفسهم كانوا فعلا يلبسون سراويل مصنوعة من نسيج خشن يسمى «مسح» وتحتها تبان، أى سروال قصير جدا من الشعر. ولما سار المسلمون على سنة المشارقة الأقدمين من خلع ثياب التشرف على من ينعم عليهم كانت السراويل تدخل ضمن هذه الثياب. ولا جرم أن كانت هذه السراويل تعد أحيانًا أثمن ما فى العطى. وكانت ثياب التشريف فى الأصل ليست ثيابا جديدة وإنما هى ثياب قديمة سبق أن ارتداها الواهب، ويجب أن يكون قد ارتداها مرة واحدة على الأقل.

أما من حيث اتخاذ السراويل لباسا رسميا أو كسوة من كسى التشريف، فقد كان للسراويل شأن بالغ الأهمية فى نقابات الفتوة عند المسلمين. ففى الحفل الذى كان يعقد بمناسبة قبول

عضـو جديد فى النقـابة، كانت شعـيرة إدخـال المريد فى الطـريقـة تقـوم على ارتدائه «سـراويل الـفـتـوة» ويغلب أن تسـمى «الفتـوة» فـحسب. وهنا أيضـا يعنى القوم بأن يكون «الكبـير» قد لبس السراويل من قـبل، أو أن يكون قد بلغ فى لبـسها مـا يكفى لأن تمس ركـبتـيه على الأقل.

وكان للسراويل فى بعض الأحـيان مقـام عند الفتيـان يماثل مقام الخـرقة عند الصـوفـيـة. وكـان يقـسم عليـهـا باليمين (وهذا اليمين باطل فى رأى ابن تيـمـيـة)، وكـان من الجـائز أيضـا أن توضع على الرنوك ومعها كأس.

وقد اكـتسب لبـس سراويل الفـتوة معنى سـياسيا خاصـا فى ظل «مصلح الفتـوة» الخليفة العبـاسى الناصر الذى حكيت عن خلعه السـروال على من كان يخلعه عليـهم بعض قصص حـفظها لنا المؤرخون. فقد أوفـد الناصر بعوثا إلى الدويلات التى كانـت قائمة فى الشـــام وفارس والهند منبها أمراءها وأشرافهم إلى أنه يجب عليـهم أن يلبسـوا سروال الفتوة من أجل الخليفة. وقد فعل هؤلاء ذلك وسط شـعـائر مـــهـيـبـة، وبذلك وضعـوا أنفسهم تحت حـماية الخليـفة بوصفه أمير أمـراء الفتيان. والظاهر أن الخليفة الناصـر هذا قد وقف الحق فى منهج هذا التـشريف على قليل جـدا من الناس، وقـد ادعى خـلفـاؤه أيضـا هذا لأنفـسهم، ولكن غـير هؤلاء مـارسوه، مثـال ذلك السلطان الأشرف الذى حكم مصر بعدالناصر بقرنين من الزمان.

واضمـحلت نقابات الفتوة، فـانتحل غـيرها من الجـمـاعات ذات الأغـراض السياسيـة أو غير السياسيـة شعائرها الظاهرة، واهتمت هذه الجماعات اهتماما خاصـا بلبس السـراويل. فقد ذكـر ابن جبير منهـا نقابات اللصوص فى بغداد فى عهد المـكتفى، وجماعة سنـية سرية فى دمـشق عـرفت بالنبـويـة وكـانت ميـولهـا مناهضة للشـيعـة. على أنه لما اختفت «الـفتوة» عاد الناس لا يفـهمون المدلول الأصلـى للســراويل وكـونهـا شعـارا يدل على الفروسية، وامـتزجت خرقة الصوفية بخرقة الفتوة.

ونحن نجد أيضا علاوة على المصطلح «سراويل الفتوة» مصطلح «لباس الفتوة» بمعنى السراويل. وقد اكتسبت كلمة «لباس» فى اللغة العربية المصرية معنى «التبان» (أى التبان للرجال والشنتيان للنساء، وهى كلمة محدثة من الدخيل) وهذه الحقيقة هى المقياس فى تحقيق النصوص المصرية من ألف ليلة وليلة. ذلك أن النصوص المشار إليها تستبدل بلا استثناء كلمة اللباس بكلمة سراويل غير المصرية.

وتستعمل كلمة سروال فى كثير من التعابير على سبيل المجاز، ونخلص من هذا إلى أن المسرول هو الحمام المريش الأرجل، والجواد الأبيض الساقين، أو الشجرة تتهدل أغصانها على جذعها. وشروال العائق، وسراويل الطكوك اسمان لنباتين (على أن تسمية شجر السرو بسرول أو سرويل فهو اسم ركب من الكلمة المشهورة سرو واللاحقة التى ألحقت بآخرها، وليس لهذا الاسم صلة ما بكلمة سروال).

المصادر:

علاوة على المعاجم العامة للغة

(١) Dozy: *Suppl.*، مادة سروال وفتوة

(٢) المؤلف نفسه *Dictionnaire detailleé des noms des vêtements*، مواد: سروال، ولباس. وتكة، وفوطة وانظر: مئزر، وتبان، وجقشير، وحزّة، وحقو، وسيقان، وشنتيان

(٣) Gesenius: *Thesaurus*، مادة سربل

(٤)ابن سيدة: المخصص، جـ ٤، ص ٨٣.

فى فقه اللغة والحديث انظر

(٥) منتخب الأقاويل فيمن يتعلق بالسراويل لأبى جعفر بن إدريس الكتانى، فى عشر صفحات، طبع طبعة حجرية فى فاس من غير تاريخ

(٦) البخارى: باب السراويل، طبعة Krehl، جـ ٤، ص ٧٧.

(٧) السيوطى: فى السراويل، انظر فهرس مخطوطات برلين لآلورات Ahlwardt، رقم ٥٤٥٥.

(٨) وقد جمع شواهد من المؤرخين والجغرافين Dozy: *Vet* .

(٩) Mez : *Renaissance*، ص ٩٦، ٣١٤ ٣٦٨ .

(١٠) وانظر عن الكتابات المنقوشة علي التكك الوشاء: كتاب الظرف والظرفاء. القاهرة ١٣٢٤ هـ، ص ١٠٢، ١٤١

(١١) (وانظر عن ألوان السراويل: الطبرسى: مكارم الأخلاق، القاهرة ١٣١١ هـ، ص ٣٥

(١٢) وانظر عن السراويل من الناحية العسكرية: F.Fries: *Das Heereswesen der Aarber zur Zeit der omajjaden*، رسالة قدمت لجامعة كيلر ١٩٢١ م، ص ٣٠

(١٣) وعن سراويل الفتوة: Thorning: *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*، ص ٤٩ وما بعدها، ١٦٢، ١٧٨، ١٩٨، وما بعدها، ٢٠٤ وما بعدها

(١٤) Blochet: *Histoire d'Egypte de Makrizi*، ص٢٩٧

(١٥) عن مصر الحديثة: Lane: *Manners and customs of the Modern Egyptians*، الطبعة الخامسة، ١٨٦٠ م، ص ٢٨ ـ ٢٩

(١٦) وعن السراويل فى مكة Hurgronje snouck: *Mekkanische sprichworter Verspr. Geschriften* و رقم ٥٧، جـ ٥، ص ٨٤، وما بعدها.

(١٧) وعن السراويل فى مراكش: *Nams des Vêtements masculins à Rabat* فى *Rene Basset mélanges*، باريس ١٩٢٣، جـ ١، ص ٨٧ وما بعدها؛ وخاصة ص ٩٥، ١٠٧

(١٨) وعن صور السراويل: A. Rosenberg: Kostüms de *Geschichte* اللوحات ٢٩٦، ٢٧٤ ومابعدها.

(١٩) Tilke: *Orientalische Kostüme in Schnitt und Farbe*، بـرلــين ١٩٢٣

(٢٠) وانظر ايضا: Tilk: *Studien zur Enlwichlungsge schichte des Orientalischen Kostüms*، بـرلـين ١٩٢٣، ص ٢٥، ٣٢ .

خورشيد[بيوركمان Walther Björkman]

السريع

سمى بالبحر السريع لخفة تفعيلاته وسرعـة انحدارها إلى النفس (Freytag: *Darstellung der arabischen Verskunst*، ص ١٣٧)، وهو البـحـر التـاسع من بحـور الـشـعـر العـربى، والأول من البـحـور السـتـة للدائـرة الرابعـة التى تسمى دائرة المشتبـه لما بين أعاريضـها مـن تداخـل (Palmer: *Arabic Grammar* لندن ١٨٧٤، ص ٣٦٤ وما بعدها).

(١) أجزاء هذا البحر هى مستفعلن مستفعلن مفعولات مرتين.

[م.ع]

ووزنه مـسـتـفـعلن ـ مـسـتـفـعلن ـ مسـتـفـعلات (كـذا)[١]، وقلما تكون إذا جـاءت. والســريع كـما هـو مـعروف لـه أربع أعـاريض وسبـعة أضــرب[٢] (De sacy: *Traité de la prosodie des Arabes*، باريس ١٨٣١، ص ٢٥).

ولكن الوزن المألوف للسريع هو:

مستفعلن ـ مستفعلن ـ فاعلن

وكثيـراً ما تجىء مفعو أو مـفعولن فى الضرب.

ومن الندرة بمكان أن تجئ فـعولا أو فـاعلن فى العروض أو الضــرب، ويكاد يكون هذا غير معهود فى هذا الأخير ـ أى الضرب.

وقـد أحـدث الشـعـراء المتـأخـرون جـديداً، فـزادوا فى الـضـرب مـقطعـا فأصبح ناعلاتن

(٢) ويقـال ستـة، فـمن جعـل الأضرب سـبـعة جـعل للعروض الثانية، وهى المخبولة المكسوفة؛ ضربين الأول مثلها، والثانى مخبول مكسوف أصلم.

المترجم

سعد، بنو

أو السعديون، اسم أسرة حاكمة من الشرفاء فى مراكش، خلفت سنة ٩٥١ هـ (١٥٤٤م) أسرة بنى وطاس على عرش فاس.

وكانت حملات البرتغاليين والأسبان على أراضى المسلمين فى الأندلس أو فى شمالى إفريقية منذ بداية القرن الخامس عشر قد أثارت غيرة البربر والعرب إثارة عظيمة، فقاموا يدفعونها دفعاً شديداً تحت إمرة الأولياء والشرفاء والمرابطين.

ولم يكن لسلاطين تلك البلاد حول ولا قوة، ولذلك لم يجدوا بدا من الخضوع للغزاة النصارى، ذلك أن هؤلاء السلاطين كانوا يحكمون بلاداً نظمت تنظيماً قبلياً، أو قسمت إلى دويلات عدة ذات طابع إقطاعى، ويعيشون بين أقوام لا تربط بينهم إلا رابطة الدين، وكثيراً ما كانت تنشب بينهم الحروب، ومن ثم فقد أقيمت مراكز المقاومة على طول ساحل إفريقية الشمالية الغربية كله تقريباً ، وذلك بنفوذ المرابطين وإرشادهم، وكان هؤلاء لا يعرفون إلا الإسلام ، ويعملون باسمه لا باسم الدولة التى كانوا يتجاهلونها، وقد اكتسحت فى هذه الثورة تلك الأسر الحاكمة التى لم تحاول أو قل لم تستطع توجيه الحركة فى مجراها الصحيح، وحلت محلها دول أخرى بتأييد الحزب الدينى ومكنت لنفسها، وخاصة الترك فى الجزائر والأشراف السعديون فى السوس (وهى ناحية من أعمال مراكش الجنوبية) وتتفق الأخبار والروايات اتفاقا تاما فى ذكر ما كان من أمر هؤلاء الأشراف السعديين.

وكان أول من تولى السلطان من بنى سعد رجلا يسمى محمداً، ولقب بالمهدى والقائم بأمر الله، ويبدو أنه كان يمارس السحر، وقد أقامه سيدى عبدالله مبارك أكبر أولياء السوس شأناً، على رأس القبائل التى كانت تقاتل البرتغاليين فى تلك المنطقة،

فأحرز شيئاً من النصر على النصارى، وكان هذا النصر بالإضافة إلى المعونة المالية الخرقاء التى أمد بها سلطان فاس الوطاسى ولدى الشريف سبباً فى توطيد مركز الشريف، فانتهز هذه الفرصة لبسط سلطانه حتى بلغ شمالى السوس، ونادى بنفسه سلطانا سنة ٩١٥ هـ (١٥٠٩ م)، وتوفى فى أفُغال من أعمال الحاحة حولى سنة ٩٢٤ هـ (١٥١٧ / ١٨ م).

وخلفه على عرش السلطنة أحمد الأعرج ومحمد (ويلقب بالمهدى أيضاً)، وقد تحصنا أولا فى تارودانت قصبة السوس، بالنظر إلى غارات النصارى الذين كانوا سادة الساحل حتى جنوبى أنفا (المدينة البيضاء)، ثم تحالفا مع سلطان مراكش على النصارى، وقد مكنهما مصرع هذا السلطان من أن يستوليا على المدينة حيث أقيم أحمد الأعرج حاكما عليها، وقد يسر للشريفين الأمر أكثر وأكثر ذلك التنازع على مهام السلطة والتنافس الذى دب بين عميلى البرتغال نونهو ماسكارنهاس (Nunho Mascarenhas) ويحيى بن تهفوفه، بل زاد عليهما الأمر يسرا عندما بوغت يحيى وقتل فتخلصا منه، وأصبحا منذ ذلك الحين سيدى قصبة مراكش الجنوبية يؤيدهما معظم المرابطين أعظم تأييد، فأساءا إلى محمد البرتغالى سلطان فاس الوطاسى، فحاصرهما عدة مرات فى مراكش من غير أن يصيب منهما مغنما حتى مات عام ٩٧١ هـ (١٥٢٥ م). وقامت المنافسة على إثر وفاة هذا السلطان، بين ثلاثة من المطالبين بالعرش من أسرته، وكانت النتيجة أن استشرت الفوضى وثارت الفتن وتقدم النصارى، وفاوض أحمد، السلطان الوطاسى الجديد، الشريفين، حتى ينصرف إلى قتال النصارى، وتنازل لهما عن حكم مراكش وناحيتها، بيد أنهما شعرا بقوتهما فنقضا الاتفاق، وترتب على هذا أن شن السلطان الحرب عليهما، إلا أنه هزم فى وقعة بوعقبة؟ (٩٤٢ هـ = يوليه سنة ١٥٣٦ م)، وازدادت

الحروب بين مختلف القبائل، وهددت الفوضى البلاد، في حين ظل خطر غزو النصارى مسلطاً عليها. ثم تدخل المرابطون لإشاعة السلام بتقسيم الدولة بين الحزبين المتنافسين، وتم لهم ذلك

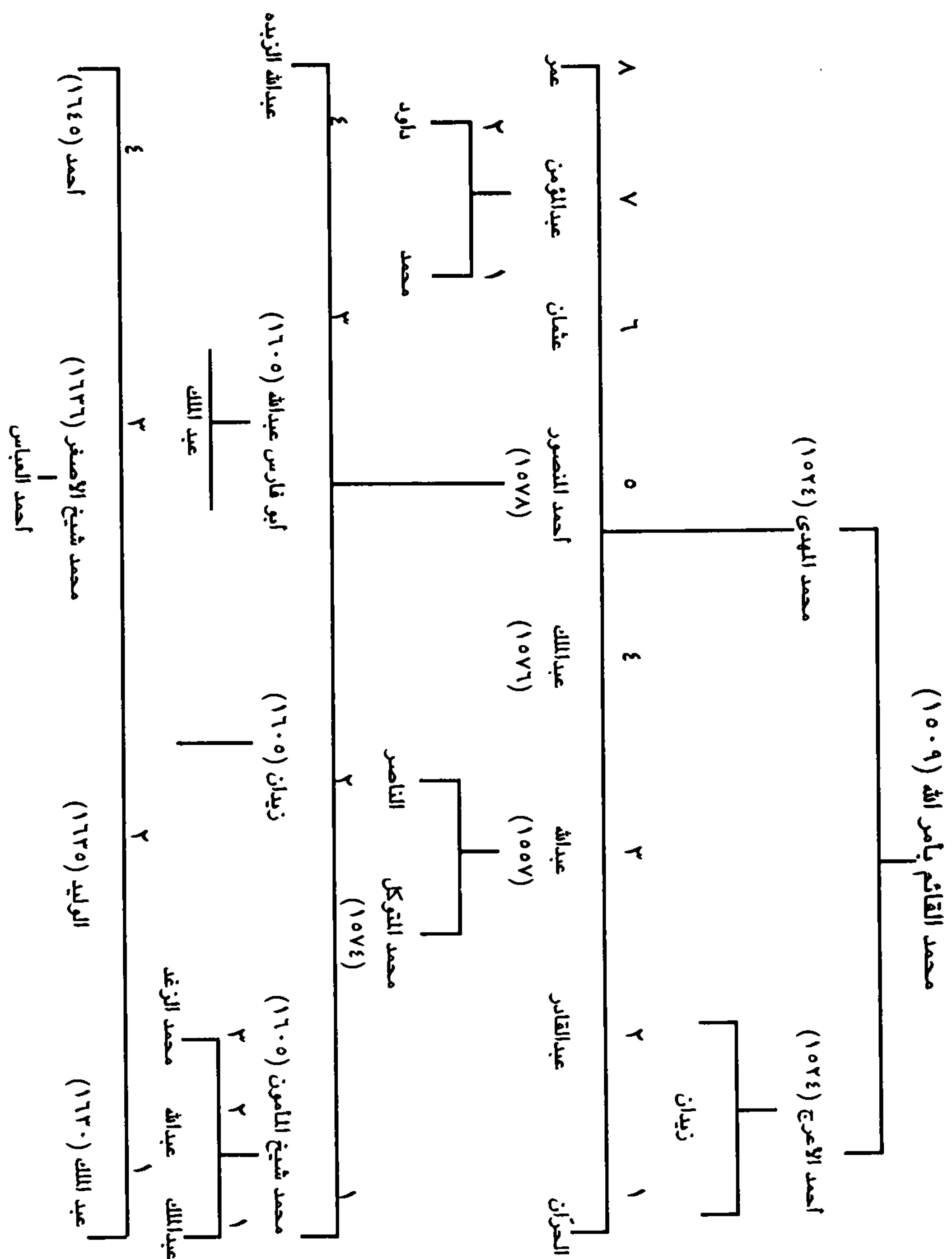
وقامت المنافسة بين الشريفين الأخويين، فاستولى محمد المهدى على ملك أحمد الأعرج ونفاه من البلاد، ثم استمر في قتاله مع سلطان فاس، فاستولى الأول مرة على قصبته (٩١٧ هـ = ١٥٥٠ م) وكان بنو وطاس معتقلين في تارودانت، بيد أن أحدهم ، وهو بوحسون الذى كان يطالب بالعرش فيما سبق، والذى كان قد لجأ إلى أسبانيا ثم إلى الجزائر، أفلح في حمل الترك على التدخل، واستولى بتعضيدهم على فاس ونودى به سلطاناً، بيد أن ذبح بنى وطاس في تارودانت واغتيال بوحسون، جعلا من الشريف محمد سيدا على بلاد مراكش لا ينازعه فيها أحد، ودخل محمد فاس مرة أخرى حيث نودى به سلطاناً بلا نزاع ولا خلاف في سنة ٩٥١ هـ (١٥٥٤ م) وكان هذا الأمير جم النشاط، ماهراً أريباً، أوتى القدرة على التنظيم مما يجعلنا نعده المنشئ الحقيقى لدولة بنى سعد، وقد تزود من التجارة ومن الاحتكارات الصناعية بموارد قصرت الحرب عن أن تمده بما يكفيه منها، وأمدته إنجلترة بالسلاح في نظير تزويدها بمحصولات بلاده وسار خلفاؤه على سنته في هذا الشأن. وقد أيد محمد أيضاً سياسة أسبانيا المناهضة للترك فكلفه هذا حياته، ذلك أن الترك اغتالوه في سنة ٩٦٥ هـ (١٥٥٧ م)، وخلفه ابنه عبدالله الملقب بالغالب، فنهج نهج أبيه، وحاول أن يمد من نفوذ الحرب الدينى المتغلغل في البلاد، وتوفى سنة ٩٨١ هـ (١٥٧٤م) واضطر ابنه محمد المتوكل ذودا عن عرشه إلى قتال عميه عبدالملك المعروف بمولاى ملوك، وأحمد. وكان من النادر عند وفاة سلطان من سلاطين مراكش أن يتفق علماء فاس وعلماء مراكش على المناداة بشخص

واحد خليفة له. وكان الترك إذا أيدوا مطالبا بالعرش، أهرع الآخر إلى الاستنجاد بالنصارى، وكانت هذه ضرورة أمنتها صعوبة الحصول على الإمدادات العسكرية. وكان ثمة سبب هام آخر يدعو الترك إلى التدخل فى شئون مراكش وهو ادعاء أشراف هذه البلاد بأنهم دون سواهم أصحاب الحق الشرعى فى الولاية على المسلمين بوصفهم أشرافا انحدروا من نسل النبى، [ﷺ] وكان لهذا الادعاء أهمية كبرى فى نظر سلاطين الترك فى استانبول.

وتابع النصارى سياستهم الرامية إلى احتلال الساحل، فانتهزوا فرصة الاضطراب الفاشى فى البلاد ليحملوا القوم على التنازل لهم عن الثغور. ولم يكن للسلاطين سياسة دينية مرسومة، ولذلك تمكن الحزب الدينى من أن يزيد فى سخط أهل النواحى المختلفة فى بلاد المغرب على سلاطين هذه البلاد وإيقاع الفرقة بينهم وبين هؤلاء السلاطين. وكانت القبائل العربية والقبائل البربرية التى لم يستتب الوئام بينها قط، تعضد هذا المطالب بالعرش حينا وذاك حيناً آخر. وكان الترك، شأنهم فى ذلك النصارى، يتقاضون أجراً باهظاً عن خدماتهم فيمدون أحياناً عدة أمراء متنافسين فى وقت واحد ليزيدوا جيرانهم ضعفاً على ضعف.

وقد نودى بمولاى ملوك سلطاناً على مراكش بتأييد أتراك الجزائر، إلا أن محمداً المتوكل هاجمه بمعاونة البرتغاليين، فنشبت وقعة مشهورة فى واد مخازن (واقعة الملوك الثلاثة) قتل فيها دون سبستيان ملك البرتغال وحليفة محمد المتوكل ومولاى ملوك جميعاً، ومن ثم نودى بأحمد الذى كان يطالب بالعرش فيما سبق سلطاناً على مراكش بتأييد الترك (٩٨٦ هـ = ١٥٧٨ م).

وأحمد هذا معروف باسم أحمد المنصور أو أحمد الذهبى. وقد ظل على علاقة طيبة بالأتراك. وانتهز فرصة الهدنة التى عرضها عليه البرتغاليون



(*) ملحوظة : الأرقام التى بين الأقواس هى تاريخ المناداة بالسلطان لأول مرة.

والأسبان، وكانوا منهوكين أو مشغولين بشئونهم فى أوربا، ففتح السودان، وكان هذا الفتح أهم حدث فى تاريخ الأسرة. وتوفى أحمد بالطاعون سنة ١٠١٢ هـ (١٦٠٣ م) وما إن مات حتى تنازع أولاده الثلاثة العرش. وكان ابنه محمد شيخ الملقب بالمأمون مرشح فيليب الثالث، ونودى بابنه الثانى زيدان سلطاناً فى فاس يؤيده الترك، فى حين نودى بابنه الثالث أبى فارس سلطاناً فى مراكش. وقد نجح أبو فارس فى إلحاق الهزيمة بمنافسة سلطان فاس فلجأ هذا إلى الترك، ثم حاول إعادة فتح مراكش من الجنوب، بيد أن أهل فاس فضلوا الخضوع للمأمون فنودى به سلطاناً سنة ١٠١٣ هـ (١٦٠٤ م)، وكان اغتيال أبى فارس بيد عبدالله بن المأمون سبيلا للتخلص من أحد المتنافسين، على أن النضال استمر بين الأخوين اللذين بقيا على قيد الحياة، وقد نودى بزيدان سلطاناً ثم خلع عن العرش ثلاث مرات.

وقد انتهز المرابطون، الذين يرجع إليهم الفضل فى اعتلاء بنى سعد العرش أول الأمر، هذه الظروف لتقوية سلطانهم الشخصى فى دائرة نفوذهم، وقد أكره موقفهم السلاطين على أن يقفوا منهم موقف العداء وكان تنازل المأمون عن العرش للأسبان سنة ١٠١٨ هـ (١٦١٠ م) بمثابة إشارة لقيام فتن عامة وزادت القرصنة ضد النصارى فى تطوان وسلا، واستولى رجل مغامر يدعى أبا محلى على تافيلالت ودرعة ومدينة مراكش، وكان يهدد باحتلال مراكش كلها إلا أنه قتل عام ١٠٢١ هـ (١٦١٣ م)، وقد دانت مدينة سلا والنواحى المجاورة لها فى الجزء الشمالى الغربى من البلاد بالطاعة لمرابط يسمى الأياشى.

وظل السلطان زيدان على العرش، تفت فى عضده كل تلك الاضطرابات، وتوفى سنة ١٠٣٨ هـ (١٦٢٧ م)، وأعقب ثلاثة أولاد، هم عبدالملك والوليد ومحمد شيخ الأصغر، وقد ظلوا هم أيضاً من تسع سنوات العوبة فى أيدى النصارى والترك والمرابطين، وفرض

المرابطون سلطانهم على البلاد فى ذلك الوقت دون أن ينازعهم منازع. وكان من يدعى علياً بى دمية سيد السوس، وكان يحكم تافيلالت صنيعة للترك يدعى محمد بن إسماعيل، وكان مرابطو زاوية دله يحكمون تادلة وإقليم فاس، وكان الإياشى، بطل الحرب الدينية على النصارى، قد أضاف الغرب والحبط إلى أملاكه، وأفلح محمد شيخ الأصغر فى المناداة بنفسه سلطاناً فى مدينة مراكش سنة ١٠٤٥ هـ (١٦٣٦ م)، بيد أنه اعتكف فى هذه المدينة الوحيدة التى دانت له، بل إن كروم الحاج، الذى كان بمثابة حاجب للقصر، استولى على العرش عندما توفى السلطان، وقد سجن كروم أحمد العباس، ابن السلطان محمد شيخ وخليفته، ثم قتله (١٠٦٤ هـ = ١٦٥٤ م)، وبموت أحمد العباس زالت دولة بنى سعد من الوجود بعد أن حكمت نحو قرن من الزمان وكان زوالها فى الوقت الذى أخذت فيه أسرة الأشراف العلويين، وهم أصلا من تافيلالت، فى توطيد أقدامها فى شمالى مراكش.

ترتيب اعتلاء العرش:

١ ـ القائم، نودى به سلطاناً سنة ١٥٠٩ م فى السوس

محمد المهدى، نودى به سلطاناً مع أخيه سنة ١٥٢٤ م

٢ ـ أحمد الأعرج، نودى به سلطاناً مع أخيه سنة ١٥٢٤.

٣ ـ محمد المهدى وحده، نودى به سلطاناً فى فاس سنة ١٥٥٤ م.

٤ ـ عبدالله الغالب، نودى به سلطاناً سنة ١٥٥٤ م.

٥ ـ المتوكل، نودى به سلطاناً سنة ١٥٧٤ م.

٦ ـ عبدالملك، ويقال له أيضا مولاى ملوك، نودى به سلطانا سنة ١٥٧٦ م

٧ ـ أحمد المنصور، نودى به سلطاناً سنة ١٥٧٨ م.

أبو فارس عبدالله، نودى به سلطاناً ١٦٠٥ م

محمد شيخ المأمون ، نودى به سلطاناً سنة ١٦٠٥ م

٩ ـ عبدالملك بن زيدان، نودى به سلطاناً سنة ١٦٣٠ م.

١٠ ـ الوليد، نودى به سلطاناً سنة ١٦٣٥ م.

١١ ـ محمد شيخ الأصغر، نودى به سلطاناً سنة ١٦٠٣ م، وتوفى سنة ١٦٥٤، ولم يحكم ابنه أحمد العباس أبداً، ذلك أنه قتل فى السنة نفسها، وانقرضت الأسرة بموته.

المصادر:

(١) A Cour: *L'etabissement des dy-nasties des Chérifs au Maroc* باريس ١٩٠٤، والمصادر التى ورد ذكرها فى الصفحة ٤١ وما بعدها

(٢) المؤلف نفسه: *La Dynasitie Mar-ocaine des Beni Wattas* قسنطينة ١٩٢٠، ص ١١٣ ـ ٢٣٤

(٣) E. Lévi Provençal: *Les historiens des Chorfa*، باريس ١٩٢٢، وخاصة ص ٨٧ ـ ١٤٠ عن مؤرخى دولة بنى سعد

(٤) E. Fafnan: *Extraits inédits relaifs au Maghreb*، الجزائر ١٩٢٤، وخاصة الشواهد المأخوذة من تاريخ الجنابى، ص ٢٨٥ ـ ٣٥٤؛ وتاريخ دولة بنى سعد الذى لا يعرف مؤلفه، ص ٣٦٠ ـ ٤٥٧

(٥) S. Lane-poole: *The Mo-hammadan Dynasties*، لندن ١٨٩٤، ص ٦٠ ـ ٦٢

صبحى [كور A. Cour]

سعد بن أبى وقاص

قائد عربى، اسم أبيه بالكامل: مالك ابن وهيب بن عبدمناف بن زهرة بن كلاب بن مرة. وسعد الذى دخل فى الإسلام فى السابعة عشرة من عمره (انظر البخارى : مناقب الأنصار، باب ٣١؛ ابن ماجه: السنن، الفصل التمهيدى، باب ١١) من أقدم صحابة النبى [ﷺ]، وكان من المقربين إليه بصفة خاصة، كما كان أيضا من الذين وعدوا بالجنة (أحمد بن جنبل، جـ ١، ص ١٩٣، جـ ٢، ص ٢٢٢). ولم يشهد

سعد وقعتى بدر وأحد فحسب بل شهد أيضاً الوقائع التى تلتهما. وقد حدث أن أحس المثنى بن حارثة الذى كان يتولى إمارة جيش المسلمين فى الحيرة بعد رحيل خالد بن الوليد، بالخطر على الجيش من قيام معركته بينه وبين الفرس، فلما طلب المدد من الخليفة عمر اتجه رأى الخليفة أول الأمر أن يتولى قيادة الجيش بنفسه، ولعله كان يرمى من وراء ذلك إلى إثارة حماسة المسلمين. على أنه رجع عن ذلك فى النهاية وولى عليه سعدا. وقد جاء فى رواية أن الذى حمله على ذلك هو أن جريرا بن عبدالله البجلى الذى كان قد أنفذ بالفعل إلى العراق ليشد أزر المسلمين المرهقين، لم يكن ليرضى أن يكون تابعا للمثنى البكرى. صحيح أن المثنى البدوى الذى لم يدخل فى الإسلام إلا بعد وفاة النبى [ﷺ] كان مشهوداً له بالشجاعة والمقدرة إلا أننا إذا نظرنا إلى ما عرف عن القبائل العربية من تنافس فيما بينها فإننا نرى

أنه كان فيما يرجح أقل جدارة من سعد بإمارة الجيش، ذلك أن سعداً كان ينتمى إلى أسرة مكية قديمة، كما اشتهر بأنه كان من أخلص أتباع النبى[ﷺ]. وتقدم سعد صوب الفرس فى جيش كثيف وعسكر فى القادسية على التخوم بين بلاد فارس وجزيرة العرب. وقد نشبت فى هذا الموضع (ولعل ذلك كان فى النصف الأول من سنة ١٦ هـ أى فى صيف عام ٦٣٧م) معركة كبرى يقال إنها دامت عدة أيام. وقد أسهب مؤرخو العرب كثيراً فى ذكر تفاصيل هذه المعركة. وحال المرض بين سعد وبين الاشتراك فيها بشخصه. ولم يجد بداً من أن يوجه القتال كله على نحو يخالف بعض المخالفة السنة التى درج عليها العرب. وما إن خر رستم قائد الساسانيين صريعاً حتى انتهت المجزرة بانهزام الفرس هزيمة منكرة، وأصبح سعد عندئذ سيد العراق العربى بأسره. ثم إن الفرس لم يستطيعوا

أيضا أن يثبتوا فى المدائن قصبة الولايات الشرقية لدجلة طويلا. فقد اضطر الملك الساسانى الشاب يزدجرد إلى الفرار وتخلى عن قصبته لسعد. ولما دخل سعد المدينة غنم غنائم لا حصر لها، واتخذ منها مقرًا لقيادة جيشه إلى حين. وفى نهاية هذه السنة نفسها أنزل ابن أخيه هاشم بن عتبة بن أبى وقاص هزيمة أخرى نكراء بالفرس عند جالولاء.

وإلى هذا العهد أيضا يرجع تشييد مدينة الكوفة. وكذلك يرجع الفضل إلى سعد فى إقامة معسكر حربى قوى هناك أصبح بمرور الزمن مدينة ذات شأن. وأقيم سعد واليا على هذه المستعمرة التى كانت تزدهر بسرعة. والظاهر أنه لم يحفل كثيرا بإصرار الخليفة عمر على الأخذ بالبساطة التى كانت سنة العرب من قديم. ومهما يكن من شىء فقد ورد فى الأخبار أن سعدا شيد قصرا فخما فى الكوفة على غرار طاق خسرو فى المدائن. فلما سمع عمر بذلك، وكان يخشى ما يحدثه الترف المعروف عن الفرس من أثر سىء فى عادات العرب البسيطة، بعث فيما يقال إلى سعد لوما شديدا، بل عمل على أن يحرق القصر بيد محمد بن سلمة. وأقيل سعد من منصبه فى تاريخ مبكر يرجع إلى سنة ٢٠هـ (٦٤٠ - ٦٤١م) لأن أهل الكوفة المشاغبين المتقلبى الأهواء الذين كانوا خليطا من جميع العناصر عربا وفرسا ويهودا ونصارى اتهموه بالجور والطغيان. على أنه لما ظهر محمد بن مسلمة فى الكوفة موفدا من قبل الخليفة للتحرى عن سلوك سعد فى ولايته، لم يجسر إلا رجل أو رجلان على المجاهرة بعداوته. ومع ذلك أُقيل سعد، وأقيم مكانه عمار بن ياسر، ولم يبق عمار فى منصبه إلا وقتا قصيرا ثم خلفه المغيرة بن شعبة. على أن خدمات سعد العسكرية والإدارية الكبرى قدرها عمر حق قدرها. ذلك أنه عندما عهد وهو على فراش الموت إلى ستة من أخلص صحابة النبى [ﷺ] باختيار خليفة للمسلمين فى خلال ثلاثة أيام، اختار عمر سعدا وجعله أحد مشيريه، بل يقال إنه أبدى أيضا أنه إذا لم يبايع سعد بالخلافة فإنه يوصى

الخليفة القادم بأن يعوضه عن ذلك بولاية إقليم من الأقاليم، لأنه سبق أن أقيل من منصبه لا لعجز فيه ولا لوصمة شانت سلوكه. وقد عمل عثمان بهذه الوصية فأعاده أميرًا على الكوفة سنة ٢٥هـ (٦٤٥ / ٦م). على أنه أقيل من منصبه مرة أخرى بعد أن ظل يشغله مدة قصيرة، وولى مكانه الوليد بن عقبة بن أبى مُعيط وبعد مقتل عثمان التمس ناس من سعد أن يرشح نفسه للخلافة فأبى لأنه كان يريد أن يعيش فى سلام. وكذلك لم يبد منه ميل إلى الاشتراك فى الانتقام من قتلته. ولما ولى على الخلافة، أمسك سعد عن مبايعته، واعتكف فى ضيعته العقيق، وعاش فيها إلى أن أدركته منيته بعيدا عن السياسة، مما حمل أحد بنيه على لومه على ذلك (مسلم: الزهد، حديث١١، أحمد بن حنبل: المسند، جـ١، ص ١٦٨،). وتقول الرواية المتواترة إنه توفى سنة ٥٠ هـ (٦٧٠ / ٦٧١م) أو سنة ٥٥هـ (٦٧٤ / ٦٧٥م) وقد بلغ السبعين أو نحوها ويقال إنه خلف ثروة طائلة، ودفن فى المدينة.

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات، طبعة سخاو جـ ٣ / ١، ص ٩٧ وما بعدها

(٢) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، انظر الفهرس.

(٣) البلاذرى، طبعة دى غوى، انظر الفهرس.

(٤) الطبرى، طبعة دى غوى، فى مواضع مختلفة

(٥) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ

(٦) المؤلف نفسه: أسد الغابة، جـ٢، ص ٢٩٠ وما بعدها

(٧) ابن حجر: الإصابة، جـ٢ ، رقم ٤٠٨٦

(٨) النووى، طبعة ڤستنفلد، ص٢٧٥ وما بعدها

(٩) اليعقوبى، طبعة هوتسما، انظر الفهرس.

(١٠) الواقدى، ترجمة ڤلهوزن، انظر الفهرس.

(١١) محب الدين الطبرى: الرياض الناضرة، القاهرة ١٣٢٧هـ، جـ١، ص ١٧ وما بعدها؛ جـ٢، ص ٢٩٢ وما بعدها

(١٢) wellhauseh: *Skizzen Und Vorabeiten*، جـ٦، ص ٧٠ وما بعدها، ٩٥ وما بعدها

(١٣) Caetani: *Annali dell' Islam*، انظر الفهرس

خورشيد [تسترشتين K.V.Zetterstée]

سعد الدين الحموى

محمد بن المؤيد بن أبى الحسن بن محمد بن حمويه، ولد سنة ٥٨٧هـ (١١٩١م) أو ٥٩٥هـ (١١٩٨ / ١١٩٩م)، ولا صلة للقبه «الحموى» بمدينة حماة، بل إن هذا اللقب نسبة إلى جده الأكبر حَمَوَيْه أو حَمُّويَه، ونجد فى بعض النصوص القديمة الصيغة الأقرب إلى الصواب وهى «حَمْويِى» وقد كتبت (حموى)؛ وفى رواية اليافعى أن سعد الدين الحموى كان من أهل جوين وقد انضم فى شبابه الذى قضاه فى خوارزم إلى طريقة الدراويش التى تعرف باسم «ذهبية كبراوية»، وهى الطائفة التى كانت التفت حول الصوفى العظيم نجم الدين كبرى، وقد أصبح أحد الخلفاء الاثنى عشر العظام للشيخ؛ وهاجر سعد فى عهد سيادة المغول، شأنه فى ذلك شأن كثير من مريدى الشيخ، وعاش عيشة عزلة وورع فى الشام بجبل قاسيون، ثم عاد إلى خراسان واستقر فى بحر آباد؛ وتوفى فى اليوم العاشر من ذى الحجة (فى يوم عيد القربان) سنة ٦٥٨هـ (١٠ نوفمبر سنة ١٢٦٠م) وذلك فى رواية مؤلف «تأريخ كزيده» أو فى سنة ٦٥٠هـ (١١ فبراير سنة ١٢٥٣م)، فى رواية كتاب نفحات الأنس (ورواياته مستمدة من اليافعى)؛ وقبره فى بحر آباد أيضا.

وكان سعد الدين من أشهر متصوفة عصره وقد حضر صدر الدين القونيوى وهو بعد شاب مجالسه الصوفية؛ ويتحدث اليافعى أيضا عن مريديه وعن كراماته وعن الأقوال المنسوبة إليه؛ ونقرأ فى السير

الأسطورية أن روحه فارقت جسمه ثلاثة عشر يوما. وقد نظم سعدالدين قصائد فى التصوف بالعربية والفارسية، وخاصة الرباعيات، وألف أيضا عدة رسائل فى التصوف، مثل «محبوب الأولياء» و«سجنجل الأرواح ونقوش الألواح»، وفى رواية حاجى خليفة أنه وضع هذه الرسالة فى حمص، على أن بعض كتاب المسلمين الذين يبحثون فى الصوفية يرون أن هذه الرسائل غاية فى الغموض نظرا لكثرة ما حوته من تلويحات مستورة.

وقد استدعى الأمير نوروز بن سعدالدين الحموى سلطان المحدثين صدر الدين إبراهيم من بحر آباد وقت أن دخل غازان خان فى الإسلام (دو لتشاه، طبعة Browne، ص ٢١٣، نقلا عن البنا كتى)؛ ونجد دراويش فى بحر آباد حتى القرن الحادى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى): وترد سلسلة هؤلاء الدراويش إلى سعد الدين، وكان منهم معينى جوينى صاحب منظومة قلدبها «كلستان» (دو لتشاه، ص ٢٤١) وكان الصوفى مولانا سعد الدين البحر آبادى الذى ذكره النوائى يردد دائما أقوال الشيخ؛ وتخطىء روايات اليسوية فى اعتباره خليفة من خلفاء أحمد اليسوى.

المصادر:

(١) اليافعى: ومرآة الجنان، مخطوط بمكتبة نور عثمانى، رقم ٣٤١٦

(٢) جامى: نفحات الأنس، طبعة كلكتة ١٨٥٨، ص ٤٩٢ وما بعدها (ص ٤٨٥ من الترجمة التركية المطبوعة).

(٣) هدايت: رياض العارفين، ص ٨٣

(٤) مولانا غلام سرور اللاهورى: خزينة الأصفيا، كاونپور ١٩٠٢، جـ٢، ص ٢٧٠

(٥) تأريخ كزيده، سلسلة كب التذكارية، جـ١٤، ص ٧٩٠

(٦) حمد الله المستوفى: نزهة القلوب، سلسلة كب التذكارية، جـ٢٣، ص ١٥٠و ١٧٤

(٧) حاجى ميرزا معصوم: تأريخ الحقائق، طهران ١٣١٦، جـ٢، ص ١٥٢

(٨) حاجى خليفة: كشف الظنون، طبعة Flügel، جـ٣، ص ٧٧ و ٥٨٢؛ طبعة بولاق، جـ١، ص ٤٢٧

(٩) *Flügel : der Pers Arab, Die K,K. Hofbibliothek zu Wien*، جـ١ ، ص٦١١ .

(١٠) النوائى: نسائم المحبة (ترجمة وذيل لنفحات الأنس، مخطوط فى *Bibliothéque Nationale*، رقم ٣١٦

(١١) كوپريللى زاده فؤاد: إلك متصوفلر، الآستانة ١٩١٨، ص ٤٢ .

صبحى [كوپريللى زاده فؤاد]

سعد بن عبادة

ابن دليْم بن حارثة بن أبى حزيمة بن ثعلبة بن طريف الخزرجى من صحابة النبى[ﷺ]. وكان سعد، ذلك الرجل البارز الموفق، من العرب القلائل الذين يعرفون الكتابة فى جزيرة العرب على أيامه، وقد اشتهر علاوة على ذلك بالبراعة فى السباحة ورمى السهام. ونحن نلتقى به أول ما نلتقى فى تاريخ الإسلام فى أخبار بيعة العقبة الثانية.

فقد ذكر ضمن الرجال التسعة من الخزرج الذين اختيروا «نقباء» للمؤمنين الجدد بالإسلام. ثم وقع سعد بعد ذلك فى يد أهل مكة فعذبوه عذابا شديدا، وإنما فر من أيديهم بفضل صديقين مكيين له كان قد أسدى لهما معروفا. وتخلف سعد فى غزوة النبى [ﷺ] للأبواء، إذ أنابه عنه فى تولى المدينة. ولم يشهد سعد بدرا فى قول أوثق الروايات، على أنه شهد غزوة أحد حيث عنى هو وسعد بن معاذ بالنبى [ﷺ] الذى كان قد أصابه جرح. وقد أثبت سعد فى سائر غزوات النبى أنه نصير للإسلام لا تفتر له عزيمة ولا يمل له ساعد، وكثيرا ما حمل لواء المسلمين فى هذه الغزوات، وعرف خاصة بشدة الجود، فقد فرق على المسلمين التمر من جيبه الخاص فى حصار بنى النضير، كما زود الجند الذين حاصروا بنى قريظة بالمؤن، وكذلك أعان الحملة على تبوك بإعانة سخية. وفى غزوة الخندق بدأ النبى [ﷺ] يدخل فى مفاوضات سرية مع أميرى غطفان، عيينة بن الحصن والحارث بن عوف، ووعدهم بنصف المحصول التالى من

تمر المدينة إذا هما كفا عن القتال، وأبدت غطفان استعدادها لتنفيذ ما أشار به النبى[ﷺ]، إلا أن خطته لقيت معارضة من أولئك المسلمين الذين كانوا ميالين إلى مواصلة القتال. ويقال إن سعد بن عبادة، وسعد بن معاذ وأسيد بن حضير كانوا من أشد المعارضين لمحاولة النبى [ﷺ] هذه. ولما صح عزم النبى [ﷺ] على شن تلك الحملة على مكة التى انتهت بصلح الحديبية تجلى عزم سعد على القتال وتعطشه إليه. وقد أشار سعد على النبى [ﷺ] بوجوب اتخاذ الحيطة الواجبة وتزويد المسلمين بالسلاح الذى لا غنى لهم عنه، إلا أن النبى [ﷺ] أبى أن يستمع لنصحه. ولما توفى عبدالله بن أبىّ أصبح سعد سيد بنى الخزرج بلا منازع، ومن ثم لا عجب إذا رأينا أنه كان من المرشحين لخلافة النبى [ﷺ]. وما إن تواترت الأنباء فى المدينة بوفاة محمد عليه الصلاة السلام حتى اجتمعت الأوس والخزرج وخطب سعد فى جموعهم ورشح للخلافة رجلا من الأنصار. ومالت غالبية الحاضرين إلى مبايعته على الفور، على أن بعض المسلمين الآخرين ظهروا فى الميدان، وخاصة أبو بكر وعمر، وتداول المجتمعون فى الأمر وحمى وطيس مناقشاتهم مما هدد باندلاع لهيب الفتنة، غير أن أبا بكر بويع بالخلافة. وعندئذ اعتزل سعد الحياة العامة ثم شخص إلى حوران حيث توفى بعد مبايعة عمر بسنتين ونصف سنة، أى حوالى سنة ١٥ للهجرة (٦٣٦ / ٦٣٧م).

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات، طبعة سخاو، جـ٣، قسم ٢، ص ١٤٢ ـ ١٤٥؛ جـ٧، قسم ٢، ص ١١٥ وما بعدها

(٢) ابن هشام: السيرة،طبعة فستنفلد.

(٣) الطبرى، طبعة دى غوى، فى مواضع مختلفة

(٤) ابن الأثير: الكامل ، طبعة تورنبرغ، انظر الفهرس

(٥) المؤلف نفسه: أسد الغابة، جـ٢، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥

(٦) ابن حجر: الإصابة، جـ٢ ، رقم ٤٠٦٦

(٧) النووى، طبعة ڤستنفلد، ص٢٧٤ وما بعدها .

(٨) الواقدى، ترجمة ڤلهوزن، الفهرس

(٩) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ١، ص ٢٦٧؛ جـ٢، ص ١٣٦ ، ١٣٧

(١٠) Caetani: *Annali dell' Islam* الفهرس

خورشيد[تسترشتين k.V.Zetterstéen]

سعد الفِزْر

اسم يطلق على فرع كبير من قبيلة تميم وهذا الاسم العجيب «فزر» لم يصادف من يفسره تفسيرا يطمأن إليه، ويؤكد الفقيه اللغوى أبو منصور الأزهرى أنه لم ير أحد يعرفه. وبعض اللغويين يقولون إنه «الاثنان فأكثر». ويقول آخرون إنه «المعزى». على أننا نستطيع أن نذهب إلى أن ابن دريد قد أصاب فى قوله إن اشتقاق الفزر من قولهم فزرت الشىء إذا صدعته والفزرة: القطعة. ويقول نسابة العرب إن جد سعد الفزر المشترك هو سعد بن زيد مناة بن تميم، ويسوقون حكايات لتفسير هذا الاسم العجيب مؤداها أن سعدا كانت له ماشية كثيرة فأمر أبناءه من أمهات مختلفات برعاية إبله فأبوا، فبعث ببنى مالك بن زيد مناة فسرقوها. فلما لم يبق له إلا المعزى أمر أبناءه واحدا بعد واحد برعايتها فأبوا عليه وغضب سعد فنادى فى الناس أن اجتمعوا (وفى رواية أخرى أنه انطلق بشاته إلى عكاظ) فاجتمعوا فقال انتهبوها ولا أحل لأحد أكثر من واحدة، فتقطعوها وتفرقت فى البلاد. وهذا أصل المثل «لا أفعل ذلك معزى الفزر» (أى حتى تجتمع تلك). ومن الراجح أن هذه المعزى كأن عليها فيما يظن وسم عشيرة سعد.

ويظهر أن الفكرة التى تنطوى عليها الحكايات المشار إليها تدل على أن عشائر هذه القبيلة كانت متفرقة فى شرقى جزيرة العرب بأسره. وقد ذكرت قبيلة تميم فى عهد سحيق جدا،

عـهد أقـدم قرونا مما يـستطيع نسـابة العـرب أن يتـصـورا، كـمـا أن كـتب الأنسـاب أمـعنت فـى الأسـاطيـر عند تناولها هذه القبيلة إمعانًا فاق ما عهدناه فى كلامها عن غـيرها من القبائل؛ وكل ما نستطيع أن نفيده منها هو معرفة أى من العـشـائر أحـست بوجـود نسب يربطهـا بتميم قـبيل ظهـور الإسلام أو بعيده. وقد قال الشاعر الأخطل «فى كل واد سعد» وهو يشيـر بذلك إلى تفرقهم فى واسع الأرض. وليس من العـشـائر الكثيرة التى ذكرها النسابة من يستطيع أن يدعى خلوص نسبـتـه إلى تميم إلا بنوكـعب وبـنو الحـارث، أمـا سـلالة الأبناء الآخرين وهم عبْـدشمس وعوف وعـوافة ومـالك فكانوا يعرفـون باسـم «الأبناء». وثمـة شـكوك حـول خلوص نسبهم، ذلك أنهم كانوا قـد استقروا فى البـحـرين واختـلـطوا اختـلاطا شـديدا بالسكـان الفـرس عنـدمـا كـانت هذه الولاية تحت الحكم الـفـارسى؛ ولعلهم كـانوا من حـيث العـدد أكبـر القـبـائل العربيـة، ومن ثم كان لهم شـأن عظيم فى الحـروب التى دارت قـبـيل ظهـور الإسلام وفـى فتـوح الإسلام، كـما أن كثيرا من الأشـخاص الذين ورد ذكرهم فى عهود الإسلام الأولى كـانوا ينتمون إلى عشـائر سعد الـفزر المختلفـة. وقد ظاهروا عليا فى الصراع الذى دار حول الخلافة، وعلا شـأنهم علوا عظيما إبان الفـتن والاضطـرابات التـى سـادت خـراسـان فى عهـد خلفـاء بنى أمـيـة المتـأخـرين، ويظهـر أنهم كـانوا قـد اسـتقـروا بفارس فى جـموع غـفيـرة، وهاجـر فريـق آخر منهم إلـى شمـالى إفريقية وقد زعم أمـراء إفريقية من بنى الأغلب أنهم ينتسبون إليهم.

ولا يمكننا أن نحـصى فى هذا المقام بطون سعـد الفزر وفـروعهم الكثـيرة، ولكن يـجب ألا يفـوتنـا أن نذكـر أن النسـابة اختلفـوا فى بيان أنسـاب هذه الفـروع المتعـددة، كمـا أن أسماءهـا قد **اخـتفت مـبكرًا من صـفـحات التـاريخ** وانطوت تحت الاسم العام وهو تميم.

ويجدر بنا أيضا أن ننوه بشأن قبيلة سعد الفزر والعشائر الوثيقة النسب بها من حيث أنهم كانوا يتحدثون بلهـجة هى عماد العربية الفصحى، وشاهد ذلك أن فقـهاء اللغة الأولـين صاغوا قـواعد

النحو العربى على أساس لغة تميم. ولا شك فى أن هذا يرجع إلى انتشار أبناء هذه القبيلة انتشاراً واسعا أتاح للغتهم أن تفهم فى أنحاء الجزيرة العربية.

المصادر:

(١) المعاجم العربية، مادة فزر

(٢) ابن دريد: كتاب الاشتقاق، طبعة ڤستنفلد، ص ١٥٠ وما بعدها

(٣) النقائض بين جرير والفرزدق، طبعة بيڤان Bevan، ليدن ١٩٠٥ ـ ١٩١٢، فى مواضع متفرقة منه

(٤) القلقشندى: نهاية الأرب، بغداد، ص ٢٣٦

(٥) النويرى: نهاية الأرب، القاهرة ١٢٤٣هـ، جـ٢ ، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥

(٦) ابن عبدربه: العقد الفريد، القاهرة ١٣١٦هـ، جـ٢، ص ٤٢

(٧) الأغانى فى مواضع متفرقة منه

(٨) Wüstenfeld: *Genealogische Tabeller, L,* و *Register* ، ص ٣٩٦

(٩) جل الكتب التى تتناول تاريخ جزيرة العرب والإسلام فى عهدهما الأول

خورشيد [كرنكوف F.Krenkow]

سعد بن معاذ

ابن النعمان بن امرىء القيس بن زيد بن عبد الأشهل الأنصارى الأوسى من معاصرى النبى [ﷺ]، وكان رأس عشيرة بنى عبد الأشهل الكبرى فى المدينة. وقد دخل سعد فى الدين الجديد بفضل مصعب بن عمير الذى صحب الاثنى عشر رجلا من المدنيين الذين اشتركوا فى بيعة العقبة الأولى عند عودتهم إلى بلدهم، وقام بدعوة ناجحة للإسلام فيها. وقد أظهر سعد من أول الأمر غيرة شديدة على الدين، وأنابه النبى [ﷺ] فى حكم المدينة (وفى رواية أخرى أنه أناب السائب بن عثمان بن مظعون) حين خرج فى سرية إلى بُواط. وحمل سعد اللواء فى وقعة بدر، وهرع هو وسعد بن عبادة إلى نجدة النبى [ﷺ] عندما جرح فى وقعة أحد. ونهج سعد نهج سعد بن عبادة وأسيد ابن حضير فاعترض على المفاوضات التى جرت مع غطفان فى وقعة الخندق، ولكنه سرعان ما أصيب فى يده بجرح شديد من سهم رماه به أحد القرشيين. فلما تراجع أولئك الذين سبق أن عاهدوا

المسلمين قرر النبى [ﷺ] أن يتخلص من بنى قريظة المشاغبين وبدأ يحاصرهم فى المدينة وإن كان المأخذ الوحيد الذى حاسبهم عليه هو أنهم وقفوا على الحياد فى وقعة الخندق. وانتهت المفاضاوت التى أجبروا على الدخول فيها سريعا مع النبى [ﷺ] بتسليمهم من غير قيد ولا شرط، ولعلهم كانوا يأملون من وراء ذلك إلى الإبقاء على حياتهم بفضل وساطة الأوس حلفائهم السابقين. ولما سألهم النبى [ﷺ] عما إذا كانوا يقبلون أن يتركوا الحكم فى أمرهم لرجل من قبيلة الأوس أعلنوا استعدادهم لذلك. وطلب من سعد الذى كان طريحا فى المسجد تعنى به امرأة من جراء ما أصابه من جرح مميت، أن يدلى برأيه، فأخذ من النبى [ﷺ] ومن جميع الحاضرين العهد بأن يطيعوا حكمه بلا تردد، ثم حكم بأن يقتل رجال بنى قريظة وتباع نساؤهم وأطفالهم فى سوق العبيد وتقسم أملاكهم. ونفذ الحكم فى اليوم التالى. ويقال إن نيفا وستمائة يهودى ضحوا بحياتهم فى سبيل عقيدتهم، ولم يلبث سعد أن توفى متأثرا بجرحه.

ويصوره الحديث بطلا مجيدا من أبطال الدين.

المصادر:

(١) ابن سعد، طبعة سخاو، جـ٢، قسم٢، ص ٢ ـ ١٣ .

(٢) ابن هشام؛ طبعة ڤستنڤلد، ص ٢٩٠، ٣٢٢، ٣٤٤، ٤٣٩، ٤٤٥، ٦٧٤، ٦٩٧ .

(٣) الطبرى، طبعة دى غوى، فى مواضع متفرقة.

(٤) ابن الأثير: الكامل، طبعة تونبرغ، انظر الفهرس.

(٥) المؤلف نفسه: أسد الغابة، جـ٢، ص ٢٩٦ وما بعدها.

(٦) ابن حجر: الإصابة، جـ٢، رقم ٤٠٩٦ .

(٧) النووى، طبعة ڤستنڤلد، مادة سعد بن معاذ.

(٨) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ٢، ص ٥٢، ٥٣ .

(٩) الواقدى، ترجمة ڤلهوزن، انظر الفهرس.

(١٠) Caetani: *Annali dell' Islam*، انظر الفهرس.

(١١) A.J.Wensinck: *Mohammed en de Joden te Medina* ليدن ١٩٠٨م، ص ١٧١ ـ ١٧٣.

خورشيد [تسترشتين K.V.Zetterstéen]

السعدى

عبدالرحمن بن عبدالله بن عمران بن عامر، مؤرخ مملكة سنغاى من أعمال السودان؛ وكان ينتمى إلى أسرة عريقة من الفقهاء فى تمبكتو حيث ولد فى غرة جمادى الآخرة سنة ١٠٠٤هـ (١٥٩٦م)، وقد تلقى العلم فيها على أحمد بابا؛ وأتم علومه فسعى هو وأخوته إلى العمل فى جنَّة، وهى البلدة التجارية القديمة التى كانت فى ذلك الوقت تنافس تمبكتو فى الحياة التجارية والعقلية؛ وقد أفلح سنة ١٠٣٦هـ (١٦٢٦م) فى الحصول فى جنة على منصب إمام مسجد سنكوره، أى المسجد الذى كان قائما فى الحى الأجنبى، ذلك أنه سبق أن كان نائبا لسلفه فى هذا المنصب؛ وقد وسع معارفه عن العالم فى أواخر سنة ١٠٣٩هـ (يوليه سنة ١٦٣٠م) برحلة قام بها إلى مملكة ماسنة الفلبية شمالى جنة على الضفة اليسرى من نهر النيجر وكانت تلك المملكة فى ذلك الوقت تشتمل على جزيرة جمْبَلَة فى نهر النيجر، وكان قد دعاه إلى زيارة المملكة قاضيها، بيد أنه استقبل استقبالا حافلا من السلطان نفسه ومن أعيان المملكة حتى إنه عاد فزار المملكة بعد ذلك بثلاث سنوات، وأدى فى هذه **المناسبة خدمة سياسية للسلطان بعقد الصلح بينه وبين تابع من أتباعه كان** بينهما ثأر قديم. على أنه قاسى هو وأسرته الأمرين من طغيان الولاة المراكشيين فى جنة، وقد نفى أحد أخوته سنة ١٠٤٤هـ (١٦٣٤م) من موطنه الجديد إلى تمبكتو، فاضطر السعدى إلى العودة إليه ليتدخل فى الأمر باسم أخيه، بل إن السعدى نفسه عزل من منصبه بعد ذلك بسنتين، فشكا أمره إلى باشا تمبكتو، فبلغ من حرص هذا الباشا على مرضاته أن طرد القائد الذى كان عدوه؛ بيد أنه كف عن

المطالبة بالمنصب وفضل أن يعيش عيشة سواد الناس، وكان بين الحين والحين يضع معارفه تحت تصرف الأقيال الصغار الشأن فى مملكة سنغاى الجنوبية كاتبا ومؤدبا. على أنه حدث فى سنة ١٠٥٦هـ (١٦٤٦م) أن استدعاه محمد بن محمد بن عثمان باشا تمبكتو ليكون وزير خارجيته، ويبدو أنه شغل هذا المنصب فى عهد خلفائه أيضا حتى أدركته المنية. وقد أكره على مرافقة الباشا فى عدة رحلات فوسع مداركه عن شمالى مملكة سنغاى وجنوبيها، ولم يكن يعرف عنهما شيئا من قبل، ثم استقر رأيه على أن يكتب تاريخا لوطنه سماه **«تاريخ السودان» واستهله ببيان التاريخ القديم لقبائل السنغاى ومالى** والطوارق ولبلدتى جنة وتمبكتو. وقد استطاع بارث Barth سنة ١٨٥٣ / ٥٤ أن ينقل بعض الشواهد من النصف الأصغر من هذا التاريخ فى تمبكتو، ونشر رالفس G. Ralfs هذه الشواهد فى ترجمة وردت فى مجلة *ZDMG* (جـ٩، ص ٥١٨ وما بعدها). وقد ضمن هذه الشواهد الكثير من الانحرافات السلالية، بوصفها من العادات، وكان بارث قد حذف هذه الانحرافات. وتناول فى الفصل العاشر علماء تمبكتو تناولا سريعا، وجعله أشبه بذيل لكتاب أحمد بابا «ذيل الديباج»، أما التاريخ نفسه **فيبدأ بإقامة علىّ السنّى الخارجى الحكم الإسلامى فى القرن التاسع** الهجرى (الخامس عشر الميلادى)، ثم يصف حكم أسرة أسكيا السنية وغزو أهل مراكش للبلاد، وسلطانهم عليها حتى وافت المنية مؤلف الكتاب، ويتخلل أسلوبه الكثير من الألفاظ العامية، وهو معيب أيضا فى بعض النواحى الأخرى. وقد ذكر المؤلف نفسه أنه فرغ من تأليف مصنفه يوم الاثنين ٥ ذى الحجة سنة ١٠٦٣هـ (٢٨ أكتوبر سنة ١٦٥٣)، وأضاف فى اليوم التالى إلى مصنفه ثبتاً بأسماء عمال الدولة جعله ذيلا له، وفصل الحوادث فى ذيل آخر حتى ١٦ جمادى الأولى سنة ١٠٦٦هـ (١٤ مارس سنة ١٦٥٦)، ويبدو أنه توفى بعد ذلك بقليل. وجاء كاتب مجهول ولد فى تمبكتو سنة ١١٦٤هـ

(١٧٥١م) وكان حفيدا من أحفاد الأمير **محمد بن سووو فأتم مصنف السعدى بكتابة تاريخ عن الولاة المراكشيين فى** مملكة سنغاى عنوانه «تذكرة النسيان».

المصادر:

(١) عبدالرحمن بن عمران بن عامر السعدى: تأريخ السودان، طبعة O.Houdas: *Edm. Benoist PELOV,and*، السلسلة الرابعة، جـ١٢، (باريس ١٨٩٩).

(٢) *Documents Arabes relatif à l'Nistoire du Soudan. Tedzkiret en Nisyan fir Akhbar molduk es sudan*، طبعة *O. P.Ec Houdas and Edm. Benoist Lang. Or. biv*، السلسلة الرابعة، جـ١٩، (باريس ١٨٩٩).

صبحى [بروكلمان C.Brockelmann]

سعدى

شيخ مصلح الدين، أشهر مشاهير شعراء الفرس، ولد فى شيراز سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤م)، وكان أبوه فى خدمة سعد بن زنكى الأتابك السلغرى الذى أخذ عنه الشاعر الاسم الذى كان يوقع به شعره (تخلص) وهو سعدى؛ وقيل إنه أخذ هذا الاسم عن سعد الثانى بن أبى بكر وحفيد سعد الأول، بيد أننا نستبعد هذا، إذ أن سعدا الثانى لم يبدأ حكمه إلا بعد سعدى بقليل، وكان سعدى فى ذلك الوقت فى السابعة والستين من عمره، وقد كتب كثيرا، وعاد إلى شيراز بعد أن طوف فى البلاد. وحكم سعد اثنى عشر يوما فحسب لم تواته الفرصة فيها إلى عمل شىء يكتسب به امتنان سعدى، على حين كان سعد الأول نصير أبى هذا الشاعر. وقد بدأ سعدى يتلقى علومه فى المدرسة النظامية المشهورة ببغداد، واستمر فى طلب العلم، فدرس صوفية أهل التصوف على يد الشيخ عبد القادر الجيلى «الجيلانى»، وصحبه فى حجة إلى مكة، ويقال إنه أدى هذه الفريضة **أربع عشرة مرة على الأقل، وقد عمِّر حتى بلغ ١٠٢ سنة قمرية، قضى** الثلاثين سنة الأولى منها فى طلب العلم، والثلاثين الثانية فى الارتحال ونظم الشعر، والثلاثين الثالثة فى خلوة

دينيـة وفى إتمام قصـائده وترتيـبهـا، والاثنتى عشرة سنة الأخيرة فى تزويد عابرى السبـيل بالطعام والشراب وفى الحديث عن الصوفية.

وقـد زار فى خـلال رحلاته آسـيـة الصغرى والهند، وامـتشق الحسام فى كلا البلدين عندما نادى المنادى بالجهاد فى سبيل الله. وهو يقول عن نفسه:

لقـد أبعـدت الرحلة فـجـبت أطراف الأرض، وخـالطت الرجـال على تبـاين طبقاتهم ومشاربهم،

ووجـــدت فى كل ركن من أركــــان الأرض متـعة ومنفعـة، وأصبت من كل حصاد حزمة.

ودعا الأمـير الشـهيد مـحمـد خان، والى ملتـان من قـبل أبيه غـيـاث الدين بلبن، الشاعـر سعدى لـزيارة الهند مرة أخرى، وكـان ذلك حوالى أواخـر القرن الثالث عشر، ولم يحل بين الشاعر وبين استـئنافه رحلاته إلا فى تقـدمه السن. وقد رويت الروايات الكثيـرة عن ملاحة نكتتـه، فقـد صادفـه ذات يوم فى أحد الحمـامات العامـة خواجـه همام الدين، وهو ثرى من أهل تبريز كـان هو نفسه شاعرا، فسأله من أين هو قادم، فأجاب سـعـدى بقـوله: من «شـيراز»، فـقـال خـواجـه «من العـجـيب أن يكون عـدد الشيرازيين أكـثر من الكلاب فى تبريز» فرد سـعدى قائلا «ليست الحـال كذلك فى شيراز فإن التبـريزيين فيها أقل من الكلاب»، وغادر خـواجه الحـمام ولكنه عاد فـقابل سعدى فى الطريق فـسأله: «هل يتلون أشـعار هُمام فى شـيراز؟»، فأجـابه سعدى، وهو يـنظر إلى الشاب الوسيـم الذى كان يروح على خـواجه، قائلا: «أجل، وبخاصة هذا البيت:

«يقف همام بينى وبين حبيبتى كأنه الحـجـاب وقـد آن لـى أن أزيح هذا الحجـاب» وقد فضحـته ملاحة نكتـته، فـهتف خـواجـه قائـلاً: «أنت سعـدى» فـأجاب سـعدى قـائلا «نعم، فـاغتـبط خواجه وطلب منه الصفح، ثم أخذه إلى داره وأولم له وليمة فاخرة.

وتوفى سعدى بـشيراز سنة ١٢٩٢ بعد أن بلغ من الـعمر عـتيًا، فقـد عاش ١٠٢ سنة قـمرية أو ما يـقرب من ٩٩ سنة شـمسـيـة، ودفن فى أرباض هذه المدينة.

وأشــهـر مـا نصــرف من آثاره: «بوســتـان» نظمـه فى سنة ١٢٥٧، ثم «كلستــان»، وقد كتبه فى العـام التالى، ويقـرأ هذان الأثران حيـثمـا كان الأدب الفـارسى مـوضـع دراسة. وبـوسـتـان ديوان من القـصـائـد فى مـواضــيع أخلاقـية، أمـا كلستـان فمـجمـوعة من القـصص ذات المغزى الأخـلاقى كتـبت بالنثـر وكثـيرا مـا تتـخللها أبيـات من الشعر. ولسعدى أيضا ديوان فى الغزل وعـدد من القـصـائد ومجـمـوعـة من المقطوعــات عـرفت بـاسم الطيــبـات والهزليات والخبيثات، وحسبما قيل يعد سعدى إمام شعر الغزل.

المصادر:

(١) دولت شـاه: تذكـرة الشـعـراء، طبعة E.G.Browne (١٩٠١)

(٢) لطف عـلى بن اقــاخـــان آذر: آتشكده، وهو مخطوط

(٣) حمـد الله مسـتوفى القـزوينى: تأريخ كـزيده (سلسلة كب التذكـارية)؛

وإذا شئت الرجوع إلى تفصيلات أخرى فانظر ما يلى

[هيك T.W.Haig]

التاريخ الأدبى: كل مخطوطات آثار سـعـدى تقـوم على النسخ التى أعـدها على بن أحمد أبى بكر البيستونى، الذى نبه ذكـره بعد وفاة سـعدى بخمـسين عاما، وتنقسم هذه المخطوطات قسمين: القــسم الفــارسى الهـندى؛ والقـــسم الفارسى التـركى، وقد اعـتمدت طبـعة كلكتـة للكليـات على القـسم الفـارسى الهندى. والـكليـات تـقع فى مـــجلدين (١٧٩١ و ١٧٩٥) وتشتمل على مقدمه بقلم هذا الكاتب، ويبـدأ المجلد الأول من هذه الطبـعـة بالرسائل التـى يقال لهـا الرسائل السبع، وهى رسائل بالنثر فى التصوف والموضوعات الأخلاقية. ويلى الرسـائل فى المجلـد نفسـه كلسـتـان وبوستان وبندنامـة (والقول الشائع أن البندنامه ليســت من آثار سعدى ، انظر Eth: *Grundriss der iranischen Philologie*، جـ٢، ص ٢٩٥، وهى مثنوى على غرار بندنامــه «العطار»)، ويشـتــمل المجلد الثــانى على الديوان، وهــو يتـضـــمن القصـائد العربية والـفارسيـة (الغنائية والتـهــذيبـيـة والمديحـيـة) والمراثى، **والملمـعات والترجـيعـات والمجمـوعات الأربع فى القصائد، وأخيـراً الصاحبيّة،**

أو صاحبنامه، والمقطعات، والخبيثات، والمضحكات، والرباعيات، والمفردات. أما الكليات جميعا ـ وقد نشرت منذ ذلك الحين فى إيران والهند ـ فمقسمة هذا التقسيم نفسه تقريبًا.

وإلى جانب ما اشتملت عليه آثار سعدى من تراجم لكثير من شعراء الفرس، فإنها فى حد ذاتها مرجع نفيس تكمل به معلوماتنا عن حياته وعن نمو إنتاجه الأدبى. ونخلص من هذا إلى أنه نظم بلا شك الكثير من القصائد فى سن متأخرة، ذلك أنه قالها فى بعض أكابر القوم الذين لم يعرفهم إلا بعد عودته من شيراز. وإذا كانت مجموعات الغزل الأربع قد رتبت ترتيبا يتمشى مع المراحل المختلفة التى مرت بها حياة سعدى، وهى المراحل التى نظمت فيها هذه المجموعات، فإن «الطيبات» و«البدائع» و«الخواتم» يجب أن يراعى فى ترتيبها الزمنى أن توضع بعد أوبة الشاعر إلى مسقط رأسه، وتشتمل هذه المجموعات الثلاث على إشارات قليلة إلى حوادث وأشخاص تمت بصلة إلى حياته المتأخرة، ويبدو من جهة أخرى أن «غزليات قديم» أثر من آثار شبابه، على أن كل هذا يغلب عليه الشك، ذلك أن الترتيب الأبجدى الذى يتبع قافية كل قصيدة يجعل من المستحيل علينا أن نقومها تقويما زمنيا، إلا أن بعض المخطوطات تستثنى من هذه القاعدة، مثال ذلك أقدم مخطوط نعرفه من آثار سعدى، وقد وصفه إتيه *Ethé* تحت رقم ١١١٧ فى الصفحات ٦٥٥ ـ ٦٥٩ من الفهرس الذى صنعه للمخطوطات الفارسية الموجودة فى مكتبة وزارة الهند (رقم ٨٧٦، انظر أيضا ص ٢ من مقدمة White King لطبعته للطيبات، كلكته ١٩١٩)، ومن ثم فقد نصل إلى بعض النتائج إذا درسنا بدقة الترتيب الأقدم من ذلك، فصاحبنامه (طبعة وترجمة، W.Bacher: *Sa'di's Apkorismen und Sindgedichte* ستراسبورغ ١٨٧٩)، ويشتمل على قصائد تهذيبية، أهدى إلى صاحب ديوان شمس الدين جوينى، وهو أيضا من آثار الشاعر فى أواخر أيام حياته.

وقد زخرت أقاصيص كلستان وبوستان (ويسمى أيضا سعدى نامه)

بالكثير من ذكريات المؤلف الشخصية. وقد حاول ماسيه *Massé* فى رسالته عن سعدى أن يبنى سيرة الشاعر على أساس هذه المعلومات، ولكنه بالغ على ما يظهر فى الوثوق بصدق سعدى، وكان الشك قد تسرب من قبل إلى صحة الكثير من هذه القصص (*Barbier* *de Meynard*؛ *Rückert*)، بل إن سعدى نفسه يسلم بأن من طوف فى العالم كثيرا، قد يكذب كثيراً ونحن إذا لم نكذّب المؤلف على طول الخط جاز لنا أن نخرج من قصصه بأنه فقد أباه فى سن مبكرة. على أنه كان قد بلغ سنا تمكنه من أن يذكر بعض دروس أبيه الحكيمة. وتبدو الحكاية التى فى كلستان عن زيارة الشاعر لكاشغر، وكان لايزال حدثا طرى العود، مستبعدة، ومن ثم حيرت الكثيرين من المستشرقين، ولاشك أن أيسر السبل هو أن نعتبر الحكاية كلها من نسج الخيال (انظر *Schaeder* فى *Der Islam*، جـ١٤، ص ١٨٧)، وما من ريب فى أن إقامة سعدى فى بلاد الشام أسيرا فى يد الفرنجة بطرابلس كانت أيضا فى صدر حياته (ويقول ماسيه Massé إن حصار تلك المدينة كان سنة ١٢٢١)، وقد تزوج سعدى خلال إقامته هذه بابنة صديق كان له بمثابة الأب فخلصه من رقة، إلا أن زواجه لم يدم، ويتعذر علينا أن نقتفى أثره فى تلك المرحلة من حياته التى قام فيها برحلاته الطويلة (+ ١٢٢٦ ـ ١٢٥٥)، ولعل من الراجح أنه زار آسية الوسطى والهند والشام ومصر وبلاد العرب (وتروى كثير من القصص مغامراته فى الصحراء فى ذهابه إلى مكة وفى عودته منها) والحبشة ومراكش. ويزعم سعدى أنه فى رحلته إلى الهند غامر المغامرة المشهورة فى ذلك المعبد الذى فى سُمَنات، حيث كشف حيلة الكاهن فى خداع الناس، ثم قتله حتى يتجنب انتقامه، وفى هذه القصة أيضا أشياء تعد فى ذاتها من المستحيلات (بوستان طبعة *Graf*، ص ٣٨٨ وما بعدها)، وكذلك يرد الزواج الثانى لسعدى الذى وقع فى اليمن إلى هذه المرحلة الثانية. وكان فى المرحلة الأخيرة من حياته على ما يستدل من «القصائد» على علاقة بالأتابك أبى بكرْ بن سعد بنْ زنكى، وقد نظم مرثية فى وفاته

(١٢٦٠) وأشاد بذكره فى الصحف الأولى من بوستان، ونظم فى هذه المرحلة مرثيته العربية عن سقوط بغداد ومدائحه فى الغزاة المغول وأتباعهم، وقد أهدى «الطيبات» إلى سلجوقشاه آخر أتابكة فارس، وثمة قصائد مهداة إلى أنقيانو الوالى المغولى الذى خلف هذا الأمير، وإلى نصيرى سعدى الرفيعى الشأن وهما عطا ملك وشمس الدين جوينى (وتجد نخبة من هذه المدائح فى ص ٦٧ ـ ٧٠ من المقدمة الفارسية لكتاب جهان كشا الذى طبع على نفقة هبة كب) وليس فى مصنفات سعدى أية إشارة إلى المصرع المفجع للأخوين الجوينى (١٢٨٢ و ١٢٨٣)، ومن ثم يقول ماسيه *Masseé* إن الشاعر قد مات بلا شك قبل هذه الحوادث أو بعدها بزمن وجيز جدا، وفى هذه الحالة تكون المعلومات التى ذكرها كتاب السير، والتى تترواح بين سنتى ١٢٩١ و ١٢٩٢ ، متأخرة جدا فى الزمن، فإذا اتخذنا سنة ٥٨٠هـ (١١٨٤م) مولدا لسعدى، كما يفعل جل الكتاب (Browne: *Lit. Hist. of Persia*، جـ٢، ص ٥٢٦)، فإنه قدلا يكون عمّر مائة سنة شمسية.

وقبر سعدى خارج شيراز، بعد قبر حافظ بقليل، وشاهد قبره ليس قديما، ذلك أن الشاهد الأصلى كان قد دمره «مجتهد» متعصب، فقد شاع الاعتقاد بأنه كان من أهل السنة، ولعل هذا السبب نفسه هو السر فى أننا نجد قبر سعدى مهجورا، على حين اختار كثير من أهل شيراز مواقع قبورهم فى جوار قبر حافظ (Browne: *Ayear amongst the Persians*، لندن ١٨٩٣، ص ٢٨١)، ويتبين لنا من الطغراوات الواردة فى أقدم المخطوطات أن اسم هذا الشاعر هو بلاشك مشرف الدين بن مصلح الدين عبدالله (Rieu: *Catatogue of the Persian Mss. in the Btitish Museum*، جـ٢، ص ٥٩٥).

ويعد إتيه Ethé (*Grundriss der Ir. Phil*، جـ٢، ص ٢٩٢) سعدى من الشعراء الذين كانوا أول من جمع بين الناحيتين الصوفية والتهذيبية فى الشعر الفارسى، وكانت كل من هاتين الناحيتين فى الأصل مستقلة عن الأخرى. والمنحى« التهذيبى الأخلاقى

يغلب فى شعر سعدى على المناحى الأخرى، وإلى ذلك ترجع شهرته العظيمة.

ولاشك فى أن سعدى كان متبحرا فى «علوم» الصوفية، فقد أخذ عن شهاب الدين سهروردى ببغداد فضلا عن أنه حضر على عبدالقادر الجيلانى (بوستان، طبعة *Gurf*، ص ١٥٠)، بل لعله لقى جلال الدين الرومى **ص** ١٦٥ وما بعدها)، إذا أخذنا بحكاية رواها أفلاكى (ترجمة *Huart*، جـ١ ص ٢٣٨ وما بعدها)، ولا شك فى أن الآراء الصوفية التى جرى سواد الناس على اعتبارها من البدع كانت بالنسبة إليه وإلى غيره مادة أدبية قيمة. أما مسألة هل تأثر سعدى بالأحاسيس الصوفية أم لم يتأثر فإنا نرجح أن الإجابة عنها بالنفى. ذلك أن طبيعته العملية قد مالت به إلى الأخذ بالنهج الأخلاقى، وهو إنما اصطنع الصوفية للسمو بنظرة الناس الأخلاقية إلى الحياة الدنيا. ولذلك نراه فى كثير من الأحوال يلجأ إلى الفطرة السليمة فى الحد من شدة إقبال الناس على الحياة الآخرة. ويجب ألا ننشد فى بوستان تلك المشاعر الصوفية العلوية التى نجدها فى «مثنوى» أو «منطق الطير»، وكثيرا ما يتحدث سعدى عن المتصوفة، إلا أن موقفه منهم كان على الدوام أقرب إلى رجل الأخلاق منه إلى شيخ من السالكين. وقد تحقق مثله الصوفى العملى فى «صاحبدلان[1]»، وهم جماعة الحكماء بحق، الذين لا يحفلون بمظاهر الحياة وإن كانوا لا يحتقرونها كل الاحتقار، ذلك أن تعرض هذا العالم للفناء هو بالذات علة ماله من قيمة نفيسة تجعله كالياقوتة النادرة. وقد أثبت سعدى فى مواضع كثيرة أنه مسلم صادق الإيمان، إذ يجد فى تنوع العالم الدنيوى وجماله باعثا يدعو المرء إلى التسبيح بحمد الله وشكره على نعمائه، وهو يقول بالقضاء والقدر فى اعتدال، وينكر الإسراف فى الورع والتقوى قائلا: «لا تكونوا أكثر ورعا من محمد».

وقد جنى سعدى بوصفه رجلا من رجال الأخلاق فائدة عظيمة من صروف الدهر التى مرت به، وقد صبغت معرفته بالدنيا أفكاره وآراءه بالنزعة العالمية التى لم يدركها شاعر

(١) كلمة فارسية مركبة معناها «أصحاب القلوب».

فارسى آخر غيره، ولعل سعدى استطاع بفضل ذلك وبفضل ما عرف عنه من رشاقة الأسلوب أن يكتسب تلك الشهرة العظيمة فى داخل وطنه وخارجه مما جعل الكتاب يقارنونه بهوراس *Horace* ورابليه *Rabelais* ولافونتين *Lafontaine* وهو ينظر إلى العالم نظرة فكهة فيها رحمة، وكان لايلجأ إلى الهجاء والسخرية إلا فى النادر، ولا يمل قط من حث قرائه على اتباع نصائحه الخلقية، وهذه التعاليم الأخلاقية التى نجدها خاصة فى كلستان وبوستان وپندنامه، أبعد ما تكون عن الوحدة والتناسق. وقد ساق سعدى فى پندنامه شواهد من الفضائل **والرذائل وجهها لأهل هذه الدنيا الفانية، والظاهر أنه كان يرى أن الطيبة** هى الفضيلة الكبرى، ونعنى بها أنه يجب على المرء أن يحب إخوانه البشر حبا بريئا من الإثرة والأنانية، ومن يؤت هذه الفضيلة خلد ذكره بين الناس بحق. على أن مثل سعدى الأخلاقية الخاصة بالمجتمع تختلف فى بعض الأحيان عن ذلك اختلافا شديدا. فهو فى هذا المقام يؤثر أحيانا الانتقام على الرحمة والكذب على الصدق، ويحض المرء على المحافظة على استقلاله عن غيره من الناس بجميع الوسائل. وساق للأمراء خاصة بعض الوصايا التى تتسم بالطابع المكياڤيلى (الجزء الثانى من «الرسالة» السادسة بحث وجيز فى السياسة أهداه إلى أنقيانو)، وثمة مثل أخلاقية أخرى ضربها للدراويش.

ويتعذر علينا أن نؤمن بإخلاص سعدى وصدقة مع اختلاف نظرته الأخلاقية هذا الاختلاف، وخاصة أن ميزان استقامته وصلاحه قد تعدل بتلك البذاءات التى ذكرها فى بعض فصول كلستان وفى الخبيثات، ولو أنه حاول فى مقدمة هذا الديوان أن يعتذر عن ذلك بقوله إنه لم يستطيع التنصل من أمر صدر إليه بنظم هذه القصائد، على حين أننا إذا عرضنا لشاعر مثل الفردوسى فإنه يصعب علينا فى كثير من الأحوال أن نفرق بين شعره الذى يعبر عن ذات نفسه وبين شعره الذى يجب أن نعده استجابة منه إلى ذوق أرباب نعمته وذوق الجمهور. ويجدر بنا دائما أن نضع موضع الاعتبار

الجدى مالقيه سعدى من حظوة فى طول العالم الشرقى وعرضه قبل أن نقسو كثيرا فى الحكم على خلقه. ومهما يكن من شىء فإن سعدى قد كشف عن نفسه بكل ما فيها من إنسانية، وأرضى تماما ذوق الفرس فى سوق الحكم الأخلاقية فى صيغة أدبية، وهو ما عرف عنهم منذ أيام الجاهلية، أضف إلى هذا أن أسلوبه الرشيق وسهولة تعبيره ومعرفته كيف يبرز أشد الحكم الأخلاقية إملالا للنفس فى صورة طلية جذابة. وصفوة القول أن فنه كان وحده كفيلا بأن يكسبه إعجاب مواطنيه. وتعد «الخواتم» أقرب مصنفاته إلى الكمال، ولا يقدر المستشرقون «قصائده» العربية تقديرهم «للخواتم». وتتعاقب الأبيات العربية والفارسية فى ديوانه المسمى «الملمعات»، وقد كتب إحدى قصائده بست عشرة لغة ولهجة مختلفة (*Bacher*: فى *Z.D.M.G.*، جـ٣٠، ص ٨٩).

ويقرأ الناس فى إيران «ديوان» سعدى ويقدرونه أكثر من قراءتهم وتقديرهم لبوستان وكلستان (*Browne*: *A Year amongst the Persians*، ص ٢٨١)، ولايزال الكثيرون من الفرس إلى اليوم يحفظون عن ظهر قلب هذا الديوان أو ذاك. وقد نهج بعض شعراء الفرس نهج سعدى فى كتابة دواوين على غرار دواوينه. وذكر إتيه *Ethé* هذه الدواوين فى *Grundriss der Iranischen Philogie*، جـ٢، ص ٢٩٧؛ وأشهر الدواوين التى حاكت «كلستان» هو ديوان «بهارستان» لمؤلفه جامى على أنه لم يبلغ ديوان منها ما بلغته دواوين سعدى.

وكان أثر سعدى خارج بلاد الفرس عظيما فى الأدبين الهندى والتركى، وقد طبعت آثاره كثيرا فى الهند بعد أن صدرت طبعة كلكته منها، واقترنت بعض هذه الطبعات بشروح لبعض أدباء الهند. وقد ترجم «كلستان» عدة مرات إلى الهندستانية، وأشهر هذه الترجمات ترجمة أفسوس (١٨٠٢). أما قول كارسان دى تاسى *Garci de Tassy* بأن سعدى كان بلا شك أول شاعر هندستانى فقول قد فند الآن تفنيدا تاما

(انظر Browne: *Literary History*، جـ٢، ص ٥٣٣)، على أن ثمـة صلة بين طريقة سعدى فى الإنشاء وخاصة فى كلستان، حيث جرى على أن يذّيل كل قصة نثرية بقصيدة، وبين الطريقة الأدبية القديمة المشهورة التى التزمتها القصص الهندية، وهذه الصلة تعلل من جهة صحة ما قيل من تأثر سعدى نفسه بالأدب الهندى كما تعلل من جهة أخرى شهرته فى الهند.

وقد ترجمت آثار سعدى إلى اللغة التركية فى تاريخ مبكر، ترجم العلامة التفتازانى «بوستان» سنة ١٣٥٤ (Gibb: *History of Ott. Poetry*، جـ١، ص ٢٠٢)، وثمة ترجمة لكلستان باللهجة التركية المصرية قام بها سيف السرايى سنة ١٣٩١ (مخطوط ليدن، رقم ٤٧٦ فى فهرست دوزى Dozy: *Catalogue* جـ١، ص ٣٥٥، ص ٥٣٣؛ انظر أيضا تتبعلر مجموعة سى، سبتمبر سنة ١٣٣١، ص ١٣٣)، وقد قلد الشاعر التركى كمال باشا زاده (توفى ١٥٣٤) كلستان فى مصنفه الفارسى «نكارستان»، وكان سعدى من الشعراء الذين درست آثارهم كثيرا فى العهد الأول من عهود الأدب العثمانى، بل كان له إلى حد ما بعض الأثر فى تطور الأدب الحديث فى تركية، وآية ذلك أن ضيا باشا يقول فى سيرته التى كتبها بقلمه إنه لم يعرف كنه اللغة إلا عندما قرأ كلستان (Gibb: *Hist. of Ott. Poetry*، جـ٥، ص ٥٣)، ويقدم ضيا باشا سعدى على سائر شعراء الفرس فى كتابه «خرابات» (طبعة الآستانة سنة ١٢٩١هـ، جـ١، ص ٢٢ من المقدمة) إذ يقول: «إنما يدرك المرء ماهية العالم عندما يقرأ «بوستان» ولا يساور ضيا شك فى إخلاص سعدى، ويعجبه فيه أن شجاعته لم تخنه حتى فى مدائحه، ذلك أنه يذكر سادة هذه الدنيا بالمثل الأخلاقية. وقد ظهر فى القرن التاسع عشر بعض الترجمات التركية الأخرى وتولى أدباء الترك أيضا. كتابة شروح على «بوستان» و«كلستان»، مثال ذلك: سرورى (توفى ١٥٦١) وشمعى وسودى (وكلاهما من أعيان أواخر القرن السادس عشر) وهوائى والبرسوى وغيرهم، وقد طبعت بعض هذه الشروح فى القرن التاسع عشر.

وتدل الترجمات الحالية لكلستان وبوستان وبعض الترجمات التى تمت لغيرهما من آثار سعدى الأخرى إلى جميع اللغات الحديثة، دلالة كافية على ما اكتسبه الشاعر من شهرة عظيمة خارج حدود الإسلام. وقد ذاع صيت كلستان أول ما ذاع بفضل الترجمة الفرنسية التى قام بها أندريه دو رييه Anndré du Ryer (باريس ١٦٣٤م)، وقد أعقبت هذه الطبعة عدة طبعات باللاتينية (بقلم Gentiuss، أمستردام ١٦٥١) وبالألمانية (بقلم Olearius، **هامبورغ ١٦٥٤) وبالهولندية (نقلا عن ترجمة *Olearius*) وبالإنجليزية (بقلم** Sullivan، سنة ١٧٧٤)، ثم ظهر «بوستان» فيما بعد، وقيل إن توماس هايد Thomas Hyde ترجم بوستان فى القرن السابع عشر. وأقدم ترجمة مطبوعة له هى الترجمة الهولندية (أمستردام ١٦٨٨) التى قام بها هاڤرت (D.H.Avart) ومن ثم فقد أصبح سعدى مشهورا فى الأدب الأوروبى الغربى منذ مستهل القرن السابع عشر، ولا **يقتضينا المقام أن نشير هنا إلا إلى مصنفات لافونتين Lafontaine وڤولتير** Voltaire وكوته Goethe.

أما أحدث رسالة عن سعدى فرسالة هنرى ماسيه(1) (Henri Messé: *Essai sur le poéte Saadi*، باريس ١٩١٩)، وهى رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراة من جامعة الجزائر، وقد ضمن ماسيه رسالته التكميلية *Thése Complémentaire* التى سماها *Biogra - Phie de Sadi* (باريس ١٩١٩) بحثا فى المصادر عظيم القيمة يجمل بنا أن نشير إليه هنا؛ وقد أخذت تظهر منذ ذلك التاريخ طبعة جديدة من غزليات سعدى (Sir Lucas White King: *The odes of Sheikh Muslihud - Di Sa' di Shirazi*، جـ١، الطيبات الملزمة ١ (١٩١٩) الملزمة ٢ (١٩٢٠)، الملزمة ٣، وقد نشرت فى كلكته فى *Bibliotheca Indica* السلسلة الجديدة. رقم ١٤٢٤).

صبحى [كرامرز J.H.Kramers]

---

(١) أحدث رسالة عن سعدى هى رسالة الدكتور محمد موسى هنداوى التى نشرت سنة ١٩٥١

عبدالنعيم حسنين

السعدية

أو الجباوية: طريقة نسبت إلى صاحبها سعد الدين الجباوى؛ والجباوى نسبة إلى جبا «بين حوران ودمشق». وتختلف الروايات فى ذكر وفاة سعد الدين، فبعضها يقول إنه توفى سنة ٧٠٠هـ وبعضها سنة ٧٣٦هـ. ومن الواضح أن الأخبار التى لدينا عنه تشوبها الأساطير وقد ذكر كتاب خلاصة الأثر (جـ١، ص ٢٣) أن أباه هو الشيخ يونس الشيبانى، وكان رجلا صالحا ند سعد الدين فى شبابه عن طاعته، وتزعم طائفة من قطاع الطرق فى حوران. على أن الله من عليه بفضل دعاء والده برؤيا كانت السبب فى إصلاح حاله. يقول المصدر الذى نقل عنه ديبون وكوبولانى *Depont and Coppolani* إنه تقشف وأمعن فى الزهد وحج إلى مختلف المزارات بما فيها مكة، ثم رجع إلى الشام وأنشأ فى دمشق الطريقة المعروفة باسمه. وسلسلة هذه الطريقة: عن جنيد عن السرى السقطى عن معروف الكرخى حتى تصل إلى الأئمة من آل البيت.

وجاء فى كتاب «خلاصة الأثر» الذى ألفه المحبى المتوفى سنة ١٠٩٢هـ أن بنى سعد الدين طائفة بالشام معروفون بالصلاح، وكانوا يذكرون فى حلقتهم بالجامع الأموى يوم الجمعة، وكانت لهم أيضا زاوية بمحلة قبيبات ومن ثم عرف حفدةصاحب الطريقة باسم قبيباتى (جـ١، ص ٣٣؛ جـ٢، ص ٢٠٨). والظاهر أنه يستفاد من سيرة محمد المعروف بابن سعد الدين والذى أصبح شيخ الطائفة سنة ٩٨٦هـ (المصدر نفسه، جـ٤، ص ١٦٠) أن الطريقة بدأت بظهوره. ذلك أن هذه السيرة تروى كيف بدأ حياته تاجرا ثم اهتدى إلى الطريق بفضل كرامة من الكرامات. وهى تقرنه بأخ من إخوته، وتذكر أنهما اقتسما واجبات المشيخة فيما بينهما، ثم دب بينهما نزاع عائلى أدى إلى انفراد محمد بمشيخة الطائفة، فجمع بذلك ثروة طائلة وأصبح أوسع أهل دمشق نفوذا وسلطانا. وتوفى محمد سنة ١٠١٢هـ، وخلفه ابنه سعد الدين، توفى سعد الدين فى طريقه إلى الحج سنة ١٠٣٦ .

ويذكر المحبى فى كلامه عن بنى سعد الدين أنهم تخصصوا فى إبراء الجنون: «بنشر يخطون فيه خطوطا كيفما اتفق فيشفى بها العليل، ويحتمى لشربها عن كل ما فيه من روح. ثم يكتبون للمبتلى عند فراغه من النشر حجابا، وفى الغالب يحصل الشفاء على أيديهم. وحكى أنهم يقصدون بتلك الخطوط التى يكتبوها فى نشرهم وحجبهم بسم الله الرحمن الرحيم».

وانتشرت الطريقة فى وقت ما، لعله يلى هذه الحقبة، فى مصر وتركية. ويذكر ديون وكوبولانى ثبتا طويلا بالأماكن التى كان يجتمع فيها أرباب الطائفة فى الآستانة وما جاورها. ويعد القوم السعدية فرعا من الرفاعية. ولكن المصادر التى رجع إليها براون J.P Browe تجعلها طريقة أصيلة قائمة بذاتها تأتى بلا شك فى المقام الثانى من هذا الثبت. وهو يذكر (ص ٥٦) أن للسعدية اثنى عشر «ترك» فى قلنسوتهم، وهم يضعون على رءوسهم عمائم ضاربة إلى الصفرة، ويذكرون **وقوفا. ونسيج القلنسوة التى تغطى رءوسهم من ست لفات (ص٢١٤).** وهم أيضا يرسلون شعورهم. ومن المظنون أن لهم سلطانا خاصا على الحيات.

وكان لهذه الطريقة أتباع كثيرون فى مصر على أيام لين Lane، كانوا يمارسون فى اليوم السابق لليلة المولد شعيرة تعرف بالدوسة،ذلك أن شيخ الطريقة يعتلى صهوة جواده على ظهور أربابها اللذين كانوا يرقدون لهذا الغرض منبطحين ووجوههم إلى الأرض. والمقول أنه لم يكن يصيب أحدا منهم ضرر من جراء ذلك. وقد أبطل الخديو توفيق هذه الشعيرة. وقد جرى القوم على أن يعقدوا بعد أداء الدوسة حضرة يأكل بعضهم فيها الأفاعى حية. ويقول لين إنهم كانوا يخلعون قبل ذلك أسنانها السامة أو يجعلونها عاجزة عن العض. وكانوا يكتفون من الأفعى بأكل رأسها كله بما يليه من لحم يتجاوز الرأس ببوصتين أو نحوهما حيث يضغط رب الطريقة بإبهامه

جسـمها. وقد أبطل شـيخ الطريقة هذه السنة قـبـيل زيارة لـين لمصـر للمـرة الثانية على أسـاس أن أكل الأفاعى أمر يحرمه الشرع. وكان السعدية إذا فرغوا من الدوسة أتبـعوها بذكر من عـباراته «الله حى» و«يادائم».

وشـعـيـرة الدوسـة تشـبـه أذكـار الصوفـية المتـقدمين الذين كـانوا فيـما يعتـقد يسخـرون قوى الطبيـعة بطرق شـتى. والظاهر أن المؤرخين المصـريين لم يشـيـروا إلى الـدوسـة، اللهم إلا إذا كـان الجبـرتى قد عناها عندمـا امتـدح طريقـة الخلوتيـة التى لم تكن تفـرض على أتباعـها ما لايطيـقون (جـ١، أعلى ص ٢٩٤). ومن ثم لا نـسـتطـيع فى الوقت الحـاضـر أن نحـدد الوقت أو المكان الذى دخلت فـيـه هذه الشـعيـرة مـصر. أمـا سنة ترويض الحيـات التى يقال إن أرباب الطريقـة كانوا لا يزالون يتعيـشون منها فى مصـر، فتنسب إلى صـاحب الطريقـة، وتفـسر بأسـاطيـر تتعلق بدخوله فى طريق الصوفية.

ولا يعنى الكتّاب فى الصوفـية بهذه الطريقـة إلا عناية قليلة، ولـو أن كتـاب جامع الأصـول قد اكتـفى بذكرها دون أن يبين تعاليمها أو شعائرها. وغفل عن ذكرها كتاب الطبقـات للشعرانى وكتاب نفـحات الأنس لجـامى الذى أشـار بأن رجلا يدعى سـعـد الدين الحموى توفى سنة ٦٥٠هـ كان صـاحب طائفة. ومن ذلك يلوح لـنا أن هذه الطائفـة كـانت تتوخـى فى الأصل غرضـا يختلط فـيه الطب بالسحـر، ثم نمت حتى أصـبحت طريقه من طرق الصوفية.

المصادر:

(١) المحبى: خـلاصة الأثر، القـاهرة ١٢٨٤هـ .

(٢) Depont & Coppolani: *Confréries religieuses mwulinaes*، مـدينـة الجـزائر ١٨٩٧ .

(٣) E.W.Lane: *Manners and Customs of Modern Egyptians*، لـنـدن ١٨٧١م .

(٤) J.P. Brown: *The Derviches* ، لندن ١٨٨٦ .

خورشيد [مركوليوث D.S. Margoliouth]

السعودى

أبو الفضل المالكى، متكلم من أعيان القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى)، أتم فى شوال سنة ٩٤٢هـ (إبريل سنة ١٥٣٦) كتابا ناظر فيه النصارى (واليهود) وقد طبعه بالاعتماد على مخطوطى ليدن وأكسفورد ڤان دن هام F.J.van den Ham : *Disputatis pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*، ليدن ١٨٧٧ ـ ١٨٩٠)، والكتاب فى جوهره مستخرج من كتاب ألفه أبو البقاء صالح بن حسين الجعفرى (ألفه سنة ٦١٨هـ = ١٢٢١م) عنوانه «تخجيل من حرف الإنجيل»، ولعل «السعودى» هو أبو الفضل المالكى خادم الصوفى الشيخ أبى السعود الجارحى (توفى بعد سنة ٩٣٠هـ = ١٥٢٣ / ٢٤ بعدة سنوات انظر الشعرانى لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار القاهرة ٣١٧هـ ص ١١٣ وما بعدها، وهو الذى كتب، فى قول حاجى خليفة (جـ ٤، ص ٥٥٧، رقم ٩٥٢١) شرحا على همزية البوصيرى ذلك أن السعودى يشير فى مناظرته (ص ١٤٦، سطر ١٤؛ ص ١٤٧، سطر٤)، إلى أبى السعود بوصفه أستاذه؛ ويقول الشعرانى (المصدر المذكور، جـ٢، ص ١١٣، سطر ٥ أ. ف) إن أبا الفضل المالكى كان مريدا لأبى السعود، ولعله قد أخذ منه نسبته السعودى؛ ويقول ڤان دن هام (مقدمة طبعته لـ *"Praefatio"*، ص ٦) إن كتابه يشتمل على الكثير من الفقرات الواردة حرفا بحرف فى شرح مخطوط على الهمزية محفوظ فى كوتا (Pertsch: *Die Arab. Handschriften..... zu Gotha*، جـ٤، ص ٢٩٤، رقم ٢٢٩٥) ورد فيه أن اسم مؤلفه هو فضل الله المالكى.

المصادر:

علاوة على المصنفات الواردة فى صلب المقال:

(١) حاجى خليفة: كشف الظنون، طبعة Flügel، جـ٢، ص ٢٤٩، رقم ٢٧٣٦ .

(٢) Steinschneider : *Polemische u. apologetische Literatur i arabiscger Sprache (Abh. f. d. k . d. m, VI, 3)*، ليپسك ١٨٧٧، ص ٣٦ (رقم ١٧)، ص ١٤١ (رقم ١٢١)، ص ٤٠٩ .

(٣) F.Triebs: *LiLiber decem quaes- tionum contra Christianos auctore Saliho ibn al - Husain*، رسالة قدمت لجامعة بون ١٨٩٧ ، ص ٥ ـ ٧ .

(٤) C. Brockelmann: *G.A.L.*، جـ١، ٤٣٠، جـ٢ ، ص ٣٢٩ .

صبحى [أرندنك C.Van Arendonk]

السعودى

سيف الدين عبداللطيف بن عبدالله، متكلم من المتكلمين، توفى سنة ٧٣٦هـ (١٣٣٥ / ١٣٣٦م)، والظاهر أننا لا نعرف شيئا بعد عن سيرته؛ وقد عارض السعودى أقوالا لابن عربى فى بعض القصائد التى وردت فى مصنف السخوى «القول المنبى عن ترجمة ابن عربى» (مخطوط فى برلين، Ahlwardt، *Verzeichnis*رقم ٢٤٨٩)، وقيل (المصدر المذكور، رقم ٨٣٧٩) إنه كتب دعاء.

المصادر:

G. Brockelmann: *G.A.L*

صبحى [أرندنك C.Van Arendonk]

سعودى

(أو أبو السعود)، بن يحيى بن محيى الدين المتنبى العباسى الشافعى الدمشقى، رجل من رجال الأدب، توفى بدمشق فى صفر سنة ١١٢٧هـ (فبراير سنة ١٧١٥م)، وقد درس سعودى بعض فروع العلوم الإسلامية. وكان عبدالغنى النابلسى أحد مؤدّبيه، ويذكر المرادى ديوانه المعروف باسم «مدائح الحضرات بلسان الإشارات» ويورد شواهد من شعره؛ ويقول المرادى أيضا إن المحبى كتب عنه مقالا فى مصنفه «نفحات الريحانة ورشحة طلاء الحانة» (انظر Brockelmann: *G.A.L.*جـ٢، ص ٢٩٤) ونجد موشحا له فى مدح دمشق وهو مخطوط (فى

Ahlwaradt preussisch staatbibliothek Verzeichnis رقم ٦٠٩٠، *We* ١٢٢٠، الورقة ٧٧ (أ)، انظر رقم ٨١٧٤، ٢) .

المصادر

(١) المرادى: سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر، بولاق ١٣٠١، جـ١ ص ٥٨ - ٦٢ .

(٢) M. Rertmann : *Das arabische Strophenegedicht. I Das Muwassih* (*Semitist Studien*، طبعة *C.Bezold*، جـ١٣ / ١٤) ڤيمار ١٨٩٧، ص ٨٣ .

(٣) C. Brockelmann : *A. L.* جـ٢ ص ٢٧٩

صبحى [أرندنك C.Van Arendonk]

السعى

متى انتهى الحاج الذى يؤدى العمرة أو الحج من الطواف بالكعبة، وتقبيل الحجر الأسود للمرة الأخيرة، والشرب من ماء زمزم، يخرج من الحرم من باب الصفا مراعيا أن يتقدم برجله اليسرى، ويتلو دعاء فى تحية الحرم، ثم دعاء ثانيا ينبئ بأنه نوى السعى، ثم يصعد درجات الصفا على مسيرة ٥٠ ياردة من الباب، ثم يقف هناك ويتلو دعاء، ويستقبل القبلة، ويرفع يديه إلى مستوى كتفيه، ويجعل راحتيه متجهتين إلى السماء. وبين الصفا وجبل آخر صغير يعرف بالمروة شارع عريض على جانبيه حوانيت (١)، وهذا هو المسعى حيث يؤدى الساعون منسك السعى. ويسعى الحاج فى هذا الشارع، ثم يهبط إلى بطن وادى المروة (المسيل) الذى يميزه أربعة أعمدة، اثنان بطول الحرم من اليسار، واثنان فى مقابله. ويهرول الحاج لاجتياز هذا المسيل (والهرولة أشبه برمل الطواف)، ثم يعود إلى الدعاء. وبذلك يتم الحاج شوطا من أشواط السعى السبعة؛ وتجمع الآراء على أن السعى سبعة أشواط بسيطة، اللهم إلا رأيا واحدا يقول بغير ذلك (٢). ثم جرت الحال بأن

---

(١) قد انضم عام (١٩٥٦) المسعى إلى الحرم الشريف، فأصبح لاتفصله عنه شوارع أو دكاكين، وهذا من إصلاحات الملك سعود للحرم.

[مهدى علام]

(٢) ثم تطورت الإصلاحات كثيراً في العهود التالية والحاضرة.

اللجنة

يحلق الحاج أو يقصر، ومن ثم كثرت حوانيت الحلاقين فى المسعى.

ولا يبلغ السعى مرتبة المنسك القائم بذاته كالطواف حول الكعبة، وهى شعيرة يعد أداؤها ثوابا يجزى عليه المرء حتى إذا لم يعتمر أو يحج. والسعى مكمل لطواف العمرة أو القدوم أو الإفاضة»؛ ولم تتفق آراء الفقهاء فى تقدير شأنه، وهل هو واجب أم فريضة، أم سنة. ولا يفرض الشرع على الساعى وجوب التطهر الدقيق الذى يوجبه فى حالة الطواف.

والسعى شعيرة تجوّل تقتضى أن ينفق الساعى مدة فى الهرولة، وهى تشبه فى ذلك الطواف والإفاضة لعرفة المزدلفة إلخ.. وما من شك فى أنها كانت شعيرة قديمة قائمة بذاتها أصبحت مقترنة بشعائر الكعبة، مثلها مثل الإفاضة بالنسبة لشعائر عرفة والمزدلفة على أن الروايات الإسلامية جاهدت جهادا كبيرا ومن غير تردد فى

(١) لا يوجد قول آخر، فإن السعى سبعة أشواط بإجماع المسلمين.

أحمد محمد شاكر

وصل هذه الشعيرة بقصة إبراهيم عليه السلام ترك هاجر، ورأت هاجر أن إسماعيل قد أوشك على الهلاك من العطش، فهرولت من اليأس سبعة أشواط من جبل إلى جبل[1]، ويقال أيضا إن إبراهيم قد شرع السعى لعبادة الله، وهرول فرارا من الشيطان الذى كان قابعا ينتظره فى بطن الوادى.

المصادر:

(١) Goudefroy - Demombynes: *Pélerinage de la Mekka*، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٤، وهو يشير بصفة خاصة إلى الأرزقى، وقطب الدين، وابن جبير، وناصر خسرو، ومحمد الصادق، والبتنونى، وبورخارت *Burkhadt* وغيرهم.

خورشيد [جودفروى ديمومبين Gaudefoy - Demombynes]

سعيد باشا

خديو مصر من عام ١٨٥٤ إلى عام ١٨٦٣، ولد محمد سعيد أصغر أبناء محمد على باشا عام ١٨٢٢ . وكان أبوه يعتد بابنه الرابع هذا اعتدادا كبيرا، فأرسله وهو فى التاسعة عشرة من

عمره إلى الآستانة لمباشرة المفاوضات الخاصة بالجزية التى كانت تؤديها مصر.

ولم يكن سعيد الذى كان ميالا إلى الفرنسيين، على صلات طيبة بابن أخيه وسلفه عباس الأول.

وكان عباس هذا قد بذل كل ما فى وسعه لإقناع الباب العالى بتغيير قانون الوراثة الذى صدر بفرمان سلطانى لصالح محمد على، وحصر ولاية العرش فى ذريته مباشرة، وذلك بإلغاء القانون الذى كان يقضى بأن يعتلى العرش دائما أكبر الأحياء من ذرية مؤسس هذه الأسرة. وكان سعيد لو ألغى هذا القانون حقيقا بأن يحرم من ولاية العرش، ولكن عباسا توفى قبل أن يحقق مسعاه. على أن الدسائس فعلت فعلها وأخفى خبر وفاة عباس أسبوعا، ولم يستطع سعيد أن يشق طريقه إلى العرش إلا بعد انقضاء هذا الأسبوع.

وكان سعيد أميرا خالص النية محبوبا، وإن لم يكن فى نشاط أبيه، وربما كان ذلك راجعا إلى اعتلال صحته. وفى نوفمبر عام ١٨٥٦ أنشأ مجلس الشورى من بعض أمراء البيت المالك وأربعة من قواد الجيش وأربعة من كبار رجال الدولة. وقد خفف من حدة النظام الإدارى المركزى الذى أقامه محمد على، كما أسهم بقسط كبير فى تحسين الأحوال الاقتصادية للشعب بأن سن قانونا زراعيا منح بمقتضاه جميع الرعايا حق امتلاك أراضيهم والتصرف فيها بمحض إرادتهم (١٨٥٨م) وكان سعيد أول من حاول إلغاء تجارة العبيد (زيارته للخرطوم عام ١٧٥٨). ولم تستمر سياسة التوسع ناحية الجنوب لا فى عهده ولا فى عهد سلفه، فقد حصل السودان على بعض الامتيازات وعين الأمير حليم حاكما عليه، واستبقى سعيد الفرقة المصرية الموفدة من ١٨ ألف رجل التى أنفذها عباس لشد أزر الجيش التركى فى حرب القريم، كما سمح أيضا لفرقة من الجيش بالاشتراك فى الحملة التى أنفذها نابليون الثالث على المكسيك. وقد مكن الفلاحين من بلوغ مرتبة الضباط وبذلك شرع فى الحد تدريجا من قدرة الجيش المصرى على المقاومة.

وقد تم فى عـهد سعيـد إنشاء سكة حـديدية بين القـاهرة والسـويس، كمـا منح امـتيـاز المراسلات البرقـيـة إلى شركة التلغراف الشـرقية. وأنشىء بنك مصر فى عام ١٨٥٤[1]. وليس من شك فى أن أهم حـادث فى عهـده هو إعطاء امـتيـاز حفـر قناة السويس لفـرديناند دليســبس عام ١٨٥٦ . وقـد استطاعت الديبلوماسيـة الإنجليزية أن تحول دون تصديق البـاب العالى على هذا الامتـياز مـدة سنتـين، ولكن العـمـل فى هذا المشروع بدأ سنة ١٨٥٩ بفـضل مثابرة الخديو سـعيـد. وقد سـخر الفـلاحون للعمل فى هذا المشروع. وسـميت مدينة بورسعيد الواقـعة عند الطرف الشمالى للقناة باسم سعيد باشا.

ونذكر أخـيرا أن الدّين المـصرى بدأ فى عهد سـعيد، فقـد أدى الضيق المالى الذى نجم عن المسـاعـدة الحربيـة التى قدمـتهـا مصـر لتركـية وعن الأعـمال الإنشائية العامة إلـى أن تستدين مصر أكثر من ثلاثة ملايين من الجنيهات من أحـد المصـارف الإنجليـزية. وكـان هذا الفـــعـل أول خطوة فـى ذلك الطـريق المشئوم الذى ســار فيه إسمـاعيل باشا من بعده.

وفى عـام ١٨٦٠ قام سـعـيد باشـا برحلة إلى أوربا وحل مـحله فى غيـابه ابن أخـيه إسمـاعيل باشـا ولى العـهد المنتظر. وتوفى سعـيد بالإسكندرية فى ١٧ يناير سنة ١٨٦٣ ودفن فيها.

(١) هذا المصرف لـيس «بنك مصر» الـقائم الآن والذى أنشىء سنة ١٩٢٠، ولـيـس «البنك الأهلى =المصـرى» الذى أنشىء سنة ١٨٩٨ ـ والبنك المشار إليـه فى المقال أغلق بعد إنشائه، ثم أعيد تأسيسه سنة ١٨٦٧ واستمر حتى أغلق سنة ١٩١١

المصادر:

(١) جـرجى زيدان : مـشـاهيـر الشــرق، القـاهـرة سنة ١٩١٠، جـ١، ص٣٢-٣٥ .

(٢) على رشاد: أوربه إيله مناسبات خـارجيـة من نفـقـتـه نظر ندن تأريخ عـثـمـانـى، الأسـتـانة، سنة ١٣٢٩، ص٧١٣-٧١٥ .

(٣) E. Dicey : *The Story of the Khed- ivate in 19 . Jahrhundert* هـالـه سـنـة ١٩١٧، ص ١٤٩ ـ ١٥٣ .

[مهدى علام]

(٤) Paul Merruan: *L' Egypte sous le Gouvernement de Mohammed Said Pacha* فى *Revue des deux mondes*، جـ٢٧، جـ١١، ص ٣٢٣ ـ ٣٦٦

(٥) Murray: *Handbook to Egypt* ص ٢٩١ ـ ٢٩٣

الشنتناوى [كرامرز J.H.Kramers]

سعيد بن أوس

الأنصارى المعروف بأبى زيد: نحوى عربى من قبيلة الخزرج المدينة، درس على أبى عمرو بن العلاء البصرى، وإن كان قد حضر أيضا دروس المفضل الضبى الكوفى. ووفد أبو زيد إلى مكة عندما استقدم المهدى إلى بغداد إثر ولايته الخلافة سنة ١٥٨هـ (٧٧٤م) أبرز العلماء. وتوفى أبو زيد سنة ٢١٤هـ أو ٢١٥هـ (٨٣٠م). ولم يبق من مؤلفاته فى اللغة والنحو إلا عمدة كتبه: «كتاب النوادر فى اللغة» و«كتاب المطر» ويشتمل الأول على مجموعة من نوادر الشعر درسها على المفضل الضبى، ومجموعة من الرجز باللغة الفصحى استقاها من البدو مباشرة.. وهذا الكتاب فى صورته الحالية وصل إلينا عن طريق أبى حاتم وأبى الحسن الأخفش، وعلق عليه كلاهما بهوامش لغوية وشروح، وكتب على بن حمزة البصرى نقدا له سماه «كتاب التنبيه على أغلاط أبى زيد الكيلابى فى نوادره» (خزانة الأدب، جـ٤، ص ٣٩)، وقد نشره سعيد الخورى الشرطونى (بيروت ١٨٩٤؛ انظر Noldeke فى *Zetschr d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، جـ٤٩، ص ٣١٨ وما بعدها؛ Fleischer: *Kleinere Schriften* جـ٣، ص ٤٧١وما بعدها). وكتاب المطر مجموعة من الأقوال العربية فى المطر، وقد نشره كوتهيل (R.Gotthil: *Joural of the American Orient. Soc.* جـ١٦، ص ٢٨٢ ـ ٣١٢) والأب لويس شيخو (L.Cheikho: *Traité Philologique Kitab al - mater*، وهو بحث مقتطف من مجلة المشرق، بيروت ١٩٠٥).

المصادر:

(١) ابن قتيبة ، طبعة ڤستنفلد، ص٢٧٠ .

(٢) ابن الأنباري، ص ١٧٣ ومابعدها .

(٣) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٢٦٢ .

(٤) Fügel: *Die grammatischen Schulen der Araber*، ص ٧٠ وما بعدها .

(٥) Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litter*، جـ١، ص ١٠٤ .

خورشيد [بروكلمان Brockelmann]

سعيد بن البطريق

هو الاسم العربي ليوتخيوس Eutychius بطريق الإسكندرية من سنة ٣٢١هـ إلى ٣٢٨هـ (٩٣٣-٩٣٩م)، ولد في الفسطاط سنة ٢٦٣هـ (٨٧٦م) وألف عدة تصانيف في الطب والتاريخ، أشهرها التاريخ الإخباري العربي المسمى «نظم الجوهر» الذي نشره پوكوك Pococke في أكسفورد سنة ١٦٥٨ ـ ١٦٥٩، وقد أتم هذا التاريخ **يحيى بن سعيد الأنطاكي. وثمة قطعة من تاريخ لصقلية وردت في مخطوط** مشهور بكمبردج (Browne: *Handlist of Moham MSS.*، ص ١٢٧، رقم ١٧٠)، جرى الناس على نسبتها خطأ ليوتخيوس (Vasiliew: *Vizantia i Arabi* جـ١، ص ٧٩ وما بعدها والمصادر التي ذكرها مؤلف الكتاب). وفي هذه المكتبة أيضا (Browne، الفهرس المذكور آنفا، ص ٢٨١، رقم ١٣١٧) رسالة في الكلام كتبها سڤروس ابن المقفع ردا على يوتخيوس.

المصادر:

(١) ابن أبي أصيبعة،طبعة مولر Müller جـ٢، ص ٨٦

(٢) Leclerc: *Hist. de. La Medicine Arabe*، جـ١، ص ٤٠٥

(٣) Brockelmann: *Gesch . d. arab. Litteratur* جـ١، ص ١٤٨

خورشيد

سعيد بن زيد

ابن عمرو بن نفيل... ابن كعب بن لؤى: من أقدم صحابة النبى [ﷺ]. وأمه فاطمة بنت بعجة بنت أمية من بنى خزاعة، ويكنى بأبى الأعور أو أبى ثور. وكان سعيد من أبناء عمومة عمر ابن الخطاب، **وكان فى الوقت نفسه صهره، إذ كان متزوجا من أخت عمر** كما أن عمر كان متزوجا من أخت سعيد. وقد أسلم قبل أن يدخل النبى محمد [ﷺ] بيت زيد بن الأرقم، ويقال إن عمر اعتنق الإسلام بتأثير سعيد وأهل بيته.

وكان أبوه زيد بن عمرو من الحنفية ومن المتعلقين بالتوحيد، طرح عبادة الأوثان وحذر معاصريه من الوثنية واعتقد فى ملة إبراهيم عليه السلام. ويقال إنه توفى فى العام الذى بنيت فيه الكعبة، ويقال أيضا إن محمدا [ﷺ] شارك فى إقامتها.

وهاجر سعيد إلى المدينة مع المسلمين حيث آخى النبى [ﷺ] بينه وبين رافع بن مالك الزرقى أو أبى بن كعب كما فى رواية أخرى.

وعندما بلغ المدينة عودة قافلة قريش من الشام أنفذ سعيد هو وطلحة بن عبيد الله ليتنسما الأخبار، فقابلا القافلة عند الحوراء وأسرعا بالعودة إلى المدينة ليقصا الخبر غير أن النبى [ﷺ] كان فى ذلك الوقت فى طريقه إلى بدر، وحدثت وقعة بدر دون أن يشهداها غير أنهما حصلا مع ذلك على نصيبهما من الغنائم. وشهد سعيد جميع الوقائع الأخرى وبرز فى وقعة أجنادين (عام ١٣هـ) حيث كان على رأس الخيالة، وفى وقعة فحل (عام ١٣هـ) حيث كان يقود الرجّالة، وفى وقعة اليرموك (عام ١٥هـ).

وكان سعيد عند وفاة عمر أحد الذين اختاروا عثمان للخلافة ومع ذلك لم يكن راضيا عن حكومته وإن لم ينحاز إلى جانب العلويين.

وتوفى سعيد عام ٥٠ هـ أو عام ٥١ فى العقيق بالقرب من المدينة حيث دفن، ويقال أنه نيف على السبعين. وجاء فى

رواية أخرى أنه توفى وهو على ولاية الكوفة فى عهد معاوية.

ولم يكن لسعيد قط المكانة الأولى فى شئون الجماعة الإسلامية، وكان موضع التبجيل بسبب سبقه إلى الإسلام، فهو أحد العشرة الذين بشرهم النبى [ﷺ] بالجنة (عشرة مبشرة). ويمثل النبى فى بعض الأحيان (مسند أحمد بن حنبل، جـ١، ص ١٨٧) صاعدا جبل حراء أو أحد مع بعض صحابته. وعندما أخذ الجبل يرتجف قال النبى [ﷺ] «اسكن حراء فليس عليك إلا نبى أو صديق أو شهيد» ثم يأخذ النبى [ﷺ] فى تبشير صحابته بالجنة ومن بينهم سعيد الذى يومئ إليه من غير تصريح فى بعض الأحاديث وتذكرنا بعض صيغ هذه الرواية بتجلى عيسى فوق الجبل (إنجيل متى، الأصحاح ١٧).

وسعيد واحد ممن يستجاب دعاؤهم، وشاهد ذلك القصة التى تذهب إلى أن سعيدا دعا على امرأة فعميت وغرقت فى بئر بسبب عماها.

ونجد مسند سعيد - أى الأحاديث التى تروى عنه - فى مسند أحمد بن حنبل (جـ١، ص١٨٧ - ١٩٠).

المصادر:

(١) طبقات ابن سعد، طبعة سخاو، القسم الثالث من الجزء الأول، ص٢٧٥-٥٨١.

(٢) ابن حجر: الإصابة، تحت هذه المادة.

(٣) ابن الأثير: أسد الغابة، تحت هذه المادة.

(٤) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، الفهرس.

(٥) الطبرى، طبعة دى غوى، الفهرس تحت هذه المادة.

(٦) Caetani: *Annali dell' Islam* الفهرس تحت هذه المادة.

الشنتناوى [ڤنسنك A. J. Wensinck]

سعيد بن العاص

ابن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس بن مناف بن قصى، والى الكوفة والمدينة. وقد توفى النبى عليه الصلاة والسلام وهو فى التاسعة من عمره تقريبا، وقتل أبوه فى وقعة بدر، وكان من المشركين. وكان سعيد أحد أفراد أسرة من أشهر أسر قريش، وقد اشتهر خاصة بجوده وفصاحته. وكان عثمان يبجله ويحترمه ولذلك اختاره من بين الذين عهد إليهم بجمع القرآن الكريم. وفى سنة ٢٩هـ (٦٤٩ - ٦٥٠م) أو ٣٠هـ(٦٥٠ - ٦٥١م) أقام عثمان سعيدا الشاب الحدث القليل التجربة واليا على الكوفة مكان الوليد ابن عقبة الذى كان قد أثبت أنه رجل صعب المراس يتعذر التفاهم معه. وقام سعيد إبان ولايته بحملات على طبرستان وجرجان، وقضى على الفتنة فيهما، ولكنه أثار عليه أهل الكوفة لنزوعه إلى العدوان، فشكوه للخليفة دون طائل. ودأب سعيد على مسلكه هذا فاسخط الكوفيين مما حمل عشرة من رجالهم ومن بينهم مالك الأشتر صاحب النفوذ والجاه إلى لقاء الخليفة عثمان وسألوه عزل سعيد الذى كان عند ذاك فى حضرة عثمان. على أن عثمان أعرض عن شكواهم، وأمر سعيدا بأن يعود إلى ولايته من فوره، ولم يرض الأشتر عن ذلك، فأسرع بالعودة إلى الكوفة فلقيه رسل الأشتر بعصبة كبيرة وأرغموه على العودة إلى المدينة من فوره. ثم ذهب الأشتر إلى مسجد الكوفة ونادى من تلقاء نفسه بأبى موسى الأشعرى واليا على الكوفة. وأقسم الحاضرون يمين الولاء للخليفة، ثم اتفق على تولية الأشعرى وأيد عثمان ولايته. وظل سعيد بالمدينة، ولما هاجم الثوار الخليفة فى بيته دافع عنه سعيد حتى أثخنته الجراح. وغادر طلحة والزبير وعائشة مكة بعد مقتل عثمان وتوجهوا إلى البصرة لاجتذاب الجند فيها إلى جانبهم، وذهب معهم سعيد بادئ الأمر، ولكنه ما إن بلغ مَرّ

الظهران، أو ذات عرق فى رواية أخرى، حتى عدل عن صحبتهم إلى أبعد من ذلك لأنه لم يكن يعتقد فى حسن نوايا زعيمى هذه العصبة، طلحة والزبير، وحاول أن يقنع الآخرين بعدم المضى فيما كانو بسبيله. وعارض مروان بن الحكم ادعاءات سعيد، على حين انضم إليه المغيرة بن شعبة وترك هذان الرجلان ومعهم نفر قليل باقى أفراد الجماعة.

واستقر سعيد فى مكة، ولم يشترك فى وقعة الجمل ولا فى وقعة صفين. وتناوب سعيد هو ومروان بن الحكم الولاية على المدينة إبان حكم معاوية. وقد ولى مروان هذا المنصب أولا، ثم جاء دور سعيد، فلما صرف عن منصبه تولى مروان الولاية ثانية. وظل مروان فى الولاية بعض الوقت ثم صرف عن منصبه مرة أخرى وعين مكانه سعيد. وتوفى سعيد فى ضيعته بالعقيق سنة ٥٩هـ (٦٧٨ - ٦٧٩هـ) وفى قول أكثر الروايات شيوعا، أو سنة ٥٣هـ (٦٧٢ - ٦٧٣م) فى قول روايات أخرى، أو سنة ٥٧هـ (٦٧٦ - ٦٧٧م) أو سنة ٥٨هـ (٦٧٧ - ٦٧٨م).

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات، طبعة سخاو، جـ٥، ص١٠ ومابعدها.

(٢) النووى، طبعة ڤستنفلد، ص ٢٨١ ومابعدها.

(٣) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٢، ص٣٠٩ وما بعدها.

(٤) ابن حجر: جـ٢، رقم ٥٠٥٨.

(٥) الطبرى، طبعة ده غوى، انظر الفهرس.

(٦) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، ص١١٩، ١٩٨، ٢٨٠، ٣٢٢، ٣٢٨ وما بعدها، ٣٣٤، ٣٣٦.

(٧) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ٢، ص١٥٢، ١٩٠، ١٩٢، ٢٠٧، ٢٦٨، ٢٨٣.

(٨) Wellhausen: *Shizzen und Vorabeitn* جـ٦، ص١١٨ وما بعدها.

(٩) *Caetani Annali dell' Islam* انظر الفهرس.

الشنتناوى [تسترشتين K. V. Zetterstén]

سفيان الثورى

أبو عبد الله سفيان بن سعيد (وفى رواية سعد) بن مسروق الثورى الكوفى: فقيه ومحدث وزاهد مشهور من أهل القرن الثانى للهجرة. ويقول كتاب السير بوجه عام إن نسبته الثورى ترد إلى سلف من أسلافه هو ثور بن عبد مناة .. ابن إلياس بن مضر (انظرWüstenfeld: *Register zu den genealog. Tabellen d. arab. Stamme u Familien* سنة ١٨٥٣، ص ٤٥٢؛ ابن دريد الاشتقاق، طبعة فستنفلد سنة ١٨٥٤، ص ١١٣؛ السمعانى: الأنساب، مجموعة كب التذكارية، جـ ٢، ورقة رقم ٢١٧). ويذكر ابن خلكان (الوفيات، طبعة فستنفلد، رقم ٢٦٥، ترجمة ده سلان، سنة ١٨٤٢، جـ ١، ص ٥٧٦ ومابعدها) أنه ولد عام ٩٥ أو ٩٦ أو ٩٧هـ، على حين تتفق المصادر الأخرى جميعا على أنه ولد عام ٩٧هـ (٧١٥ أو ٧١٦) ويجعل كيتانى (Caetani: *Chonographia Islamica* جـ ١، ص ٥؛ ١١٨٠، رقم ٢٦) مولده سنة ٩٦ مستندا فى ذلك إلى مخطوط وحيد، وتلقى سفيان دروسه الأولى فى الحديث على والده. وكان عالما كوفيا توفى عام ١٢٦ (وفى رواية آخرين عام ١٢٨، انظر Cotoni المصدر السابق ١٠٦٧رقم ٧٣) وذكرته كتب الطبقات التى سنوردها بعد بأسماء مختلفة سالكة إياه فى عداد شيوخ سفيان. وكان سفيان من أهل الورع القدماء الذين أفصحوا عن مقتهم للحكم الجديد بعزوفهم عن المناصب الحكومية فجرّوا على أنفسهم سخط رجال البلاط. ويقول ابن سعد فى الطبقات (طبعة Zetterséen، سنة ١٩٠٩، جـ ٦، ص ٢٥٨) إن سفيان قبل فى مناسبة بعض المال والهدايا من أحد الولاة ولكنه أمسك عن ذلك كل الإمساك فيما بعد. وغادر سفيان الكوفة عام ١٥٠ وجاوز هو وكثير غيره حدود العراق ليتحاشى ولاية القضاء(انظر Mez: *Die Renaissane des Islam* سنة ١٩٢٢ ص٢٠٩). وذهب إلى اليمن، وتكسب بالتجارة إذ كان يقدم السلع للتجار لبيعها نظير جعل له، ثم يسوى الحساب معهم

سنوياً، وبذلك بلغت ثروته آخر الأمر حوالى مائتى دينار.

ويذكر ابن قتيبة (كتاب المعارف، طبعة ڤستنفلد سنة ١٨٥٠، ص ٢٥٠) أن أمواله عند وفاته بلغت مايقدر بمائة وخمسين ديناراً من السلع. غير أن سفيان لم يكن آمنا على نفسه من اضطهاد رجال البلاط فى بغداد حتى وهو يقيم فى اليمن؛ فقد كانوا يتحرون عنه، فغادرها إلى مكة. وأمر الخليفة أمير مكة محمد بن إبراهيم عام ١٥٨ (وهو العام الذى خلف فيه المهدى المنصور، ومن ثم تختلف المصادر أيهما أصدر هذا الأمر) أن يطلبه «يطلبه» وهذه العبارة هى التى وردت فى معظم المصادر، وفى النووى، تهذيب الأسماء، طبعة ڤستنفلد ١٨٤٢ - ١٨٤٧، ص ٢٨٧، وابن حجر: تهذيب التهذيب؛ ١٣٢٥هـ جـ ٤، ص١١٤ أن الخليفة المنصور أمر بعض تجار الخشب وكانوا ذاهبين إلى مكة أن يصلبوه (فاصلبوه)؛ ومن المؤكد أن هذا القول من الخليفة ليس مجرد خطأ وقع فيه الناسخ ولكنه يدل على قصة أخرى). على أن الأمير لم ينفذ أمر الخليفة بل حذر سفيان كما يقول ابن سعد (الموضع المذكور) فبادر إلى الاختفاء، فى حين يذكر الطبرى (جـ ٣، ص ٣٨٥ ومابعدها) أن الأمير كان قد سجن سفيان ولكنه عاد فأطلق سراحه. والقصة كلها قد أدخلت عليها فى الروايات المختلفة تفصيلات تهم من يدرس الحياة فى ذلك العهد. ومهما يكن من شئ فإنه يكاد يكون من المؤكد أن سفيان اضطر إلى الاحتماء بالكعبة هرباً من مطارديه (ابن سعد، ص٢٥٩). مع ذلك فإن سفيان قد وجد آخر الأمر أن الظروف فى مكة أصبحت أصعب من أن يطيقها، فرحل عنها إلى البصرة عند يحيى بن سعيد، وهناك أقبل عليه كثير من الفقهاء ليأخذوا عنه الحديث. واضطر أيضا وهو فى البصرة أن يغير مكان إقامته طلبا للسلامة. وقد أشار عليه حماد بن زيد أن يسالم رجال الحاشية فى بغداد، فبدأ يتفاوض معهم بالمراسلة وكانت النتيجة طيبة، ولكنه مرض وتوفى، قبل أن يرحل إلى بغداد، بالغاً من العمر ٦٤ عاما. وكانت

وفاته فى شهر شعبان عام ١٦١ الموافق شهر مايو عام ٧٧٨ (عام ١٦٩ فى كتاب الذهبى السيوطى: طبقات الحفاظ طبعة ڤستنفلد سنة ١٨٣٣، جـ ١، ص ٤٥، رقم ٤٠، ولعل ذلك خطأ وقع فيه من تولى نشر هذا الكتاب على الحجر) ونخرج من ذلك بأن المصادر كافة تجمع على أن سفيان ظل مختفيا عن أصحاب السلطان حتى أدركته المنية. وقد توفى ولده الذى كان يؤثره على كل شىء قبل موته، وبذلك ترك ثروته كلها لأخته وولدها عمار بن محمد ولم يترك شيئاً لأخيه المبارك الذى توفى عام ١٨٠هـ. ودفن سفيان ليلا كما جاء فى عدة مصادر. وذكر كثير من الجغرافيين قبره بالبصرة، ولم ير سفيان الكوفة مسقط رأسه منذ عام ١٥٠هـ (انظر ابن حجر، الكتاب المذكور).

وهذا المجمل الذى ذكرناه عن سفيان هو كل ما نستطيع أن نقطع به فى سيرته .غير أن كثيرا من السمات الأسطورية وجدت طريقها إلى قصة حياته بالنظر إلى ما كان له من سلطان عجيب على النفوس، ويجب أن ننظر إلى هذه السمات بعين الشك حتى ولو لم تظهر عليها مسحة الاختراع أو بدت محتملة الوقوع من الناحية التاريخية. وأبين هذه السمات حديثه مع الخليفة المهدى الذى أورده ابن خلكان فى السيرة التى خص بها سفيان نقلا عن كتاب مروج الذهب للمسعودى (جـ ٦ باريس سنة ١٨٧١، ص ٢٥٧). ذلك أن هذا الحديث لا يستند إلى التاريخ، إذ من المحقق أن هذين الرجلين لم يلتقيا قط فى حياتهما، فضلا عن أن ثمة أسباباً أخرى تدعو إلى عدم الثقة فى هذه الرواية. وسنناقش بعد ماروى عن سيرة سفيان بالنسبة للحركات العقلية المختلفة فى الإسلام، وهى الحركات التى زعمت أن سفيان كان يؤيد ما نادت به، والتى كان لها من ثم مصلحة فى التماس الصفات التى تتطلبها فى حياته.

أما فى ميدان الحديث فقد أثنى عليه الناس فى كل مكان الثناء المستطاب لما

عرف به من اطلاع واسع عجيب وعلم غزير يرتفع به إلى مقام الثقات الأثبات. وأفضل نقد له ما ذكره الذهبى (ميزان الاعتدال، سنة ١٣٢٥، رقم ٣٢٦٦) فقد قال فيه إنه حجة ثبت.

ويتصف سفيان فى الوقت نفسه بصفات أخرى من الطراز الأول جمعها كولدسيهر Goldziher فى كتابه (*Muhamm. Stud.*، جـ ٢، ص ١٤٢). وهو يوضع فى مرتبة سامية وأن كان قد جرى سفيان على أن يذكر أحاديثه منسوبة إلى رواتها الأثبات مباشرة مع أنه كان إنما يأخذها بطريق غير مباشر من محدثين أقل من هؤلاء حجية (انظر القاموس، تحت هذه المادة [١]، Goldziher : كتابه المذكور، ص ٤٨، والفقرات الواردة فيه نقلا عن ابن خلدون). ويضعه ابن حجر فى كتابه طبقات المدلسين (القاهرة سنة ١٣٢٢، ص ٩) فى الطبقة الثانية من طبقات المدلسين، أى من أولئك الذين صفح الأئمة عن تدليسهم لكونهم من الشخصيات البارزة وبسبب قلة هذا التدليس، وهو يقول إن سنده فى الحديث النسائى (Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur* جـ ٢، ص ١٩٩) والبخارى. غير أن تدليس سفيان لم يمنع كتاب السير من ذكر قصص فيها مفخرة له. ولقد كان سفيان من أوائل الذين دونوا ذخيرة الأحاديث التى وعتها ذاكرته (انظر تاريخ أبى المحاسن، طبعة Juynboll جـ ١، سنة ١٨٥٥، ص ٣٨٧ ومابعدها؛ حاجى خليفة، طبعة Flügel جـ ١، ص ٨٠ ومابعدها) وقد أورد ابن النديم صاحب الفهرست (طبعة Flügel جـ ١، ص ٢٢٥) على سبيل المثال عدداً من مؤلفاته وهى :

(١) الجامع الكبير (٢) الجامع الصغير (٣) كتاب الفرائض (٤و٥) رسالتان لم يذكر موضوعهما.

ولسفيان أيضا تفسيره للقرآن وهو التفسير الذى استشهد به الثعلبى كما

---

(١) ليس واضحا ما يريد أن يشير إليه الكاتب هنا: فالذى فى القاموس (المحيط) تحت مادة «سفن» هو «لقب إبراهيم بن الحسين بن ديزيل الهمذانى، لقب به لأنه إذا أتى محدثا كتب جميع حديثه». وتحت مادة «سفى»: «وسافاه»: سافهه وداواه، والمسفى: النمام»
[مهدى علام]

يقول حاجى خليفة (رقم ٣٢٤٨). على أن هذه المؤلفات لم تصل إلينا إذ يذكر كثير من كتاب السير أن سفيان عهد وهو على فراش الموت إلى صديق لم يذكر اسمه (انظر الفهرست، جـ ٢، ص ٩٨، تعليق رقم ٣ فى صفحة ٢٢٥) بأن يحرق كتبه، وقد فعل الصديق ما أمره به، والسبب فى ذلك كما يقول حاجى خليفة (جـ١ ص ١٢٦) هو أن سفيان أحس بتبكيت الضمير على ما أورده فى مصنفاته من أحاديث ضعيفة السند، ونخرج من ذلك بأن ما أخذ عليه من تدليس أشرنا إليه آنفا لم يؤخذ عليه بغير حق فيما يظهر. وأوفى ثبت بشيوخه وتلاميذه هو الذى ذكره ابن حجر (كتابه المذكور، ص ١١١ وما بعدها).

وقد أوردت مؤلفات أخرى من كتب الطبقات الأسماء التى لم ترد فى هذا الثبت.

ويذكر النووى وابن حجر أن خير سند كوفى هو : سفيان عن منصور [ابن المعتمر، انظر النووى ص ٥٧٨] عن إبراهيم [النخعى، انظر النووى، ص ١٣٥] عن علقمة [الراوى، انظر النووى، ص ٤٣٣] عن ابن مسعود .

أما من حيث الفقه فقد كان سفيان صاحب مذهب اختفى فيما بعد (انظر Mez: كتابه المذكور، ص ٢٠٢ ومابعدها) وقد كان من الأتباع المتزمتين لمذهب أهل الحديث. أما فى ميدان علم الكلام فكان من الصفاتية أى من أولئك الذين يرون أن صفات الله الواردة فى القرآن الكريم متحققة بالمعنى الظاهر للفظ، وأنها من خصائص ذاته (انظر الشهرستانى: الملل والنحل، طبعة Cureton جـ ١، ص ٦٥، ١٦٠؛ ترجمة Haabrücher جـ١، ص ٩٧، ٢٤٢).

وسفيان من أهل السنة، يثبت ذلك - إذا كان الأمر محتاجا إلى إثبات - رأيه فى العقيدة، وهو الرأى الذى أملاه فيما يقال على شعيب بن جرير (انظر الذهبى: تذكرة الحفاظ، جـ ١، حيدر آباد سنة ١٣٣٣هـ، ص ١٩٣). ويقول فيه بعد كلام عن عدم خلق القرآن، وإن القول والعمل والنية (انظر سهل

التسترى) هى الصفات التى يتصف بها الإمام وهى قابلة للزيادة والنقصان (انظر Goldziher: *Vorlesungen*، الطبعة الثانية، سنة ١٩٢٥، ص ٨١) وأن تفضيل علىّ (انظر Arendonk: *van de opkomst uan het Zaidie tische imamaat in Yemen* سنة ١٩١٩ الفهرس، تحت مادة saihks) يرجع إلى الشيخين أبى بكر وعمر، وأنه فى الوضوء الأصغر يجوز المسح على الخفين بدلا من القدمين (Goldziher: كتابه المذكور، ص ٣٦٩) وأن تلاوة البسملة بصوت خفيض خير من تلاوتها بصوت جهير (انظر Gold-ziher: *Beitråge zur Litteratur geschichte der S. i a. S. B. W. A* جـ ٧٨، سنة ١٨٧٤ ص ٤٥١ ومابعدها، ٤٥٧) وأن على المرء أن يعتقد فى القدر، ويصح له أن يصلى الجمعة والعيدين خلف أى إمام، أما فى الأوقات الأخرى فيتعين عليه أن يختار الإمام الذى يثق فى ورعه ويعلم أنه من أهل السنة. وهو يقول أخيرا إن الجهاد باق إلى يوم القيامة (انظر Hughes: *Dict. of Islam* سنة ١٨٨٥، ص ٢٤٤) وأن على المرء طاعة أولى الأمر سواء اتصفوا بالعدل أو بالجور. ومن اليسير أن نتبين أن أكثر هذه المبادىء تمثل نقاط الخلاف المعروفة بين أهل السنة والشيعة، وقد أخذ فيها كلها بمذهب أهل السنة، ومع ذلك فإن سفيان يوصف بميله إلى الشيعة، فصاحب كتاب طبقات الحفاظ (الموضع المذكور) يذكر من شيوخه الإمام جعفرا الصادق ويذكر ابن قتيبة سفيان فى كتاب المعارف (ص ٣٠١) بين طائفة من الشيعة، ويورد الطبرى (جـ ٣، ص ٢٥١٦) قصة مؤداها أن سفيان كان شيعياً ولكنه لقى فقيهين فى البصرة فأغرياه بالتحول إلى مذهب أهل السنة. ومهما يكن من شئ فإنه يوصف أيضا بأنه من الزيدية (انظر الفهرست ، ص ١٧٨ Van Arendonk: كتابه المذكور، ص ٢٨٤، والفهرس تحت هذه المادة؛ *Corpus Juris di Zaid ibn Ali* طبعة *Grifini* سنة ١٩١٩، ص ١٧٥، تعليق رقم ٣ والفهرس تحت هذه المادة). وهذه الأقوال بلا شك مختلفة من أساسها. ويرى ماسينيون Mas-signon (*La Passion d Al - Hallaj*) سنة

١٩٢٢، ص ٧٢) أن أصلها راجع إلى أن تبجيل أناس من أمثال سفيان والشافعى للنبى[ﷺ] ينطوى أيضا على احترامهم لأهل البيت ومن بينهم العلويين بطبيعة الحال، ويبدو لى أن التعليل الذى ذكره (بركستراسر Bergsträsser فى عرضه لفقه زيد بن على *Orientalische Literaturzeitung Corpus Juis* سنة ١٩٢٢، عمود رقم ١٢٢ ومابعده) أكثر إيضاحا، أعنى أن فقه زيد كان فى حالات كثيرة مطابقا لآراء فقهاء العراق، وقد كان سفيان واحداً منهم، ولما كان سفيان قد نادى فى كثير من الأحوال بأقوال مماثلة لما جاء فى هذا الفقه (باستثناء أن صاحب الفقه هو الذى أخذ عنه فى واقع الأمر) فإنه يجوز أن ننسبه إلى الزيدية. ولا جدال فى أن هذا يصدق على القول بأنه كان من الشيعة. أما قوله الذى نوهنا به من قبل من أن العمل من الصفات التى يجب أن تتوفر فى الإمام فموجه إلى المرجئة (انظر فى ذلك Goldziher: *Vorlesungen* ص ٣٥١) حيث جاء فيه نقلا عن ابن سعد كيف أن سفيان قد أبى أن يشترك فى جنازة أحد المرجئة.

وليس من شك فى أن سفيان كان من الزهاد ولايستطيع كتاب السير فى هذا المقام أيضًا ذكر كثير من القصص التى تدور حوله وخير شاهد على زهده هو أن الصوفية قالوا إنه من أئمتهم الأوائل. وقد خصه فريد الدين العطار فى كتاب «تذكرة الأولياء» (طبعة Nicholson جـ١ سنة ١٩٠٥ ص ١٨٨ ومابعدها) بمقال يقع فى تسع صفحات تقريبا، ولكنه لا يحوى مع ذلك شيئا خاصا به يميزه عن غيره. وقد لاحظ شيدر H. H. Schaeder (*Islam* جـ١٤، ص١) أن تراجم أهل الورع القدامى الواردة فى كتاب العطار تتصف عامة بأنها صيغت على نمط واحد تقريبا يتجلى فيه الورع المأثور عن المتصوفة. على أن سفيان قد ذكر فى كتاب الفهرست (جـ١، ص١٨٣) بين الزهاد لابسى الصوف. واتخذه أبو نصر السراج فى كتاب اللمع (طبعة Nicholson، مجموعة كب التذكارية جـ٢٢، سنة ١٩١٤، ص٢٢) شاهداً على قدم الصوفية. وقد نوقشت أكثر

من مرة صلة سفيان بالجنيد وإن كان كل منهما لايعرف الآخر (انظر على سبيل المثال: الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة Nicholson مجموعة كب التذكارية، جـ ١٧، سنة ١٩١١، ص ١٢٨). ومن الواضح أن هذه الصلة هى صلة عقلية فحسب، وإنه من الصعب أن نفهم منها غير ذلك عندما يقول أبو المحاسن (كتابه المذكور، جـ٢، ص ٢١٣) إن الحلاج قد عرف سفيان (لَقِىَ).

ومع ذلك فلا سبيل إلى الشك فى القصة التى أوردها هذا المؤلف نفسه (جـ١، ص٤٢٤) من أن سفيان كان على صلات ودية بالزاهد شيبان الراعى (المتوفى عام ١٥٨) الذى عاش عيشة تعبد ونسك فى لبنان.

وهذه الملاحظات التى تنظر إلى سفيان من زوايا متباينة وتتفق مع التيارات العقلية المختلفة فى التاريخ الإسلامى ليست بطبيعة الحال إلا مقدمة لاتغنى عن رسالة تكتب فيه، وإن الحاجة إلى هذه الرسالة قد تجلت من الأقوال المختلفة المتعددة التى ذكرناها عنه آنفا.

المصادر:

(١) يجب أن نلاحظ قبل كل شئ فيما يختص بالمصادر أن الذهبى فى كتابه تذكرة الحفاظ جـ١، ص٩٢ يعتمد على مصنفه التاريخى الكبير الذى درس فيه بالتطويل سفيان. ولم يذكر مع ذلك المجلد الذى ورد فيه هذا البحث بين مخطوطات المجلدات المفردة الواردة فى كتاب Brockmann: *Ceschichte der arabischen Litteratur* جـ٢، ص٤٧، ويشير الذهبى أيضا إلى كتاب فى مناقب سفيان كتبه ابن الجوزى ولكن هذا الكتاب لم يصل إلينا. وتحوى كتب السير والتاريخ وأسماء الكتب الواردة فى صلب المقال بحوثا خاصة بسفيان قد أفدنا منها فى كتابة هذا المقال.

ففيما يختص بما ظهر منها فى طبعات أوربية يمكن أن يرجع إلى فهارسها تحت مادة سفيان عن الإشارات المتفرقة

عن حياته وتعاليمه. ويمكن للقارىء أيضا أن يرجع لقصة اجتماعه بما شاء الله فى تاريخ القفطى، طبعة Lippert، ص ٣٢٧ وما كان من رفضه لمنصب القضاء كما ذكرت فى كتاب الهجويرى المذكور، ص ٩٣، وإلى اجتماعه بالمنصور(ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة سنة ١٣٣٦، جـ٢، ص١٠٨).

ويمكن الرجوع أيضا إلى فهارس المصنفات الأوربية فيما يختص بفقرات لم ترد فى هذا المقال. وهناك معلومات أكثر من ذلك فى Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koanaus Leguug* سنة ١٩٢٠ فى *Muh. Stud*، جـ٢، إذ إن العبارة الواردة فى صفحة ٥٨ ليست واردة فى الفهرس: وانظر عنها D. B Macdonald: *Deuelopment of Muslim Theology* سنة ١٩٠٣ ص ٩٧ ومابعدها Browne: *Lit Hist of Persia* سنة ١٩٠٩ جـ١، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٦ (ففى صفحة ٤٣٤ نقل قصة اجتماع سفيان بالحلاج)

الشنتناوى [بلسنر M. Plessner]

السفينة

هى الكلمة العربية المرادفة بوجه عام للكلمة الانجليزية Ship، ومعناها أخص من كلمة مركب التى تدل على أداة النقل بأوسع معانيه. وفى العربية عدد كبير جداً من الألفاظ الدالة على أنواع السفن المختلفة، على أن معظم هذه الألفاظ مستعار من لغات أخرى. ونلاحظ فى هذا المقام أن اللفظ المستعار يعبر عادة عن الفكرة المميزة لأى نوع معلوم من السفن (انظر Kindermann، كتابه المذكور فى المصادر، ص ١١٢ ومابعدها)؛ بل إن الكلمة الشائعة «سفينة» ليست من أصل عربى (انظر المصدر السابق، ص ١٠٨) على خلاف كلمة «مركب». على أن استعمال هذه الكلمة بمعنى السفينة يدل كما بين فرانكل (Fraenkel: *Die aram Fremdw* ص ٢١٥) على أن السفر براً كان هو المفضل.

واستعمال كلمة سفينة وإن كان يبرر القول بأن الملاحة كانت فى الأصل غريبة على العرب فإن هذا القول، كما هو الشأن فى جميع الأحوال المماثلة لا

يصـــدق إلا علـى العـــهـــد الأول الذى استعـيرت فيه كلمة من قبـيل السفينة. وســرعان مـا أحس القـوم بإلفهم لهـا، ومن ثم لم تصبح فكرة الـسفينة شيـئا غريبـا على العرب. والأمـر على خلاف ذلك بالنسبـة للمسألة التى كثـر حولها الجـدل وهى: هل كان العـرب حقـاً فى صـــدر الإسـلام على درايـة بالبحـــر وبالملاحـة؟ ولم نصل بعـد إلى جـواب شاف لهـذه المسألة، وقد اكتـفى الكتاب بذكـر الأســبـاب المؤيدة لهــذا القـول والأسباب المعارضة له.

والشئ الذى أثـار هذه المســألة فى بادئ الأمـر هى الأوصاف التى ذكـرها القرآن الـكريم عن البحـر، فقد تـساءل بارتولد [بمنظور المستـشرق] بحق (W. Barthold: *Zeitschrift der Deutschen Mor- genandi - chen Gesellschaft* جـ٨ سـنة ١٩٢٩، ص ٣٧ ـ ٤٣) كيف تأتت للنبى محمد صلى اللّه عليه وسلم هذه الصور الواضحة عن البحر وعواصفه ومن أين اسـتقـاها؟ ذلك أنهـا من أزهى الصـور الواردة فى القــرآن الكريم[1]. ويقـول بارتولد: «إن هذه المســألة لهـا أهمـيـة خاصة، ذلك أن أوصاف البحر كانت من الأمور الغـريبة بوجـه عام على الشـعر العربى، وخـاصة الشعـر الجاهلى، وإن سـيـرة النبى[ﷺ] لاتدل على أنه قـام بأية رحلـة بحـريـة حـتى وإن كـانت بالقرب من الشـاطئ». كمـا أنها لاتدلنا على أنه زار أى ثغر من الثغور المعروفة فى ذلك الوقت مثل جـدة أو شُعَيـبَة أو غزة. وذهب نولدكه فى افـتراضه (Isl., جـ٥ سنة ١٩١٤، ص ١٦٣، تعليق رقم ٣) إلى أن مـحمـداً[ﷺ] يجـوز أنه زار بشـخصـه هذه البـلاد فى مناسبـة من المناسبات عندما كـان يتعامل فى تجارة قريش مع الحبـشة، إذ إن سورة يونس الآية رقم ٢٣[2] وســـورة العنكبـــوت،

---

(١) هذا القول يشـعر بأن القـرآن من كلام محـمد ﷺ، وقـد سبق أن رددنا عـلى هذه الدعوى التـى يقول بهـا كـثيـر من المستـشرقين فـى مواضع مـختلفـة من هذه الدائرة. بل إن هذه الصور الرائعة لركوب البحر هى من أقوى الدلائل على أن القرآن ليس من تأليف النبى، وهو لم يركب البحر في حيـاته، بل جاءه بها الوحى من عند الله تعالى . انظر العمود الثانى من الصفحة التالية.

[م ٠ ع ٠]

(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٢٢.

[م٠ع٠]

الآية ٦٥، وسورة النور، الآية ٤٠، تبدو لنا وكأن النبى[ﷺ] قد كابد بشخصه أهوال السفر فى البحر. واستخلص فرانكل (كتابه المذكور ص ٢١١) من القرآن: «أن العرب الأولين كانوا يدركون حق الإدراك أن بلادهم يحف بها البحر من ثلاثة جوانب، وأن ركوب البحر كان عظيم الأهمية على الأقل بالنسبة للبيئات التجارية التى كان ينتسب إليها محمد[ﷺ]»، وإلا فما كان يتحدث النبى - كما يرى فرانكل - فيما لا يقل عن أربعين آية عن فضل الله فى تسخير البحر للناس.

ولم يقف فرانكل عند هذا الحد بل تحدث عن حركة «التجارة المنتظمة» مع الحبشة التى أشارت إليها الروايات فيما أشارت، فقد ورد ذلك فى روايتين تذهب إحداهما إلى أنه قد استخدمت أخشاب سفينة جنحت عند شعيبة فى بناء الكعبة (الطبرى، جـ١، ص١١٣٥) وتذهب الأخرى إلى أن «المهاجرين» الأولين أبحروا على سفينتين تجاريتين كانتا ذاهبتين إلى الحبشة (الطبرى، جـ١، ص١١٨٢). أما عن السفينة التى جنحت فقد قيل على وجه اليقين إنها كانت سفينة رومية، وليس فى الرواية الأخرى مايدل على أن هاتين السفينتين كانتا عربيتين (ويرى لامنس Lammens: *La Mecque* ص ٢٨٤ = ٣٨٠ أن هاتين السفينتين غير عربيتين). وتدل جميع الدلائل على أن القول الراجح هو أن هذا الاتصال بين بلاد العرب والشاطئ المقابل لهم كان يقوم به الأحباش، وهو قول قال به أيضا بارتولد (W. Barthold: كتابه المذكور ص٤٣) لأسباب مختلفة عن ذلك كل الاختلاف. بل إن لامنس (Lammens: La Mecque ص ٢٨٩= ٣٨٥) يتحدث عما كان للأحباش من سيادة على البحار ولا يجد فى الأخبار المكية أى ذكر لسفينة عربية تاجرت مع مملكة أكسوم، ولو أن حديثه لا يخلو من اعتراضات توجه إليه (المؤلف نفسه: *L, Arabie Occidentala* ص ١٥). على أن لامنس يعترف بأن الإشارات الكثيرة فى القرآن الكريم والسيرة إلى الملاحة تنم بأن العرب كانوا على دراية وثيقة بالبحر،

إلا أنه لم يرد قط أن أحداً من عشيرة محمد ﷺ أو بدوياً من تهامة كان بحاراً، فقد تركت هذه المهنة لغيرهم على شاطئ البحر الأحمر (المؤلف نفسه: *La Mecque* ص ٢٨٣ ـ ٣٧٩).

ومن الإشارات إلى الملاحة فى الشعر العربى القديم البيت رقم ١٠٢ من معلقة عمرو ابن كلثوم وهى إشارة هامة بصفة خاصة. فهو يفخر بقومه بنى تغلب قائلا إن سفنهم تغطى وجه البحر، فى حين يسلم كولدسيهر (Z. D. M.G, جـ٤٤، سنة ١٨٩٠، ص ١٦٥ ومابعدها) الذى يأخذ برأى فرانكل بأن هذا البيت عظيم الأهمية بلا شك. ويميل نولدكه (Noldeke: *Fünf Moallaqat*، جـ١، ص ٤٩) إلى الرأى القائل «إن بنى تغلب جروا فى بعض الأحيان على السير فى نهر الفرات بالقوارب» وأن ذلك «لايمكن أن يكون له شأن بركوب البحر بمعناه الصحيح».

وهو يرى أن كلمة «بحر» فى هذا المقام معناها مياه الفرات الفسيح الجنبات. وإنما يدل نص البيت على أننا بصدد شاعر يفخر (انظر أيضاً Jacob: *Beduinenleben* ص١٤٩) ويزداد تفاخره أثراً فى النفوس لأن هذا النوع من النشاط على متن الماء لم يكن معروفا للقبائل الأخرى؛ بل إن من المؤكد أنهم كانوا يخشون الماء. ونحن إذا تغاضينا عن هذا البيت الفريد وجدنا أن كولدسيهر (كتابه المذكور) يبين أن البحر وغيره من أسباب الملاحة كانت تستخدم فى الشعر القديم على سبيل المجاز. فالقافلة فى سيرها مثلا تشبه فى كثير من الأحيان بالسفن تسير فى البحر.

وهذه الصور التى هى فى الغالب لا لون لها ربما تكون قد نشأت على الساحل، ثم تنقلت فى داخل البلاد صيغا محفوظة، وليس من الضرورى أن يكون الشاعر الذى استخدمها على دراية شخصية بالبحر. ويجدر بنا أن نذكر القارىء فى هذا المقام بطبيعة النسيب الذى جمد على أساليب وصور محفوظة.

أما والإشارات العارضة إلى الملاحة لابد أنها تستند فى الواقع إلى أساس من الأسس ـ زد على ذلك أننا لا نعلم شيئا عن قيام العرب[قبل الإسلام] بأى مشروع فى البحر على نطاق ما ـ فإن من الطبيعى أن نقول: «إن العرب قبل الإسلام لم يتوغلوا فى تجارتهم إلى أبعد من سواحل البحر الأحمر والخليج الفارسى» كما ذهب إلى ذلك فستنفلد (Wüstenfeld: *Nachrichten d. Gesellschaft d. Wiss Gottingen* سنة ١٨٨٠، ص ١٣٤) ويرى لامنس (Lammens: *La Mecque* ص ٢٨٥ = ٣٨١) أنهم إنما كانوا يصيدون الأسماك على نطاق ضيق جداً غير بعيد من الشاطئ، ويسلبون فى بعض الأحيان السفن الجانحة (انظر ما تقدم). أما من حيث «الواردات من الخارج» التى كانت تشاهد فى بلاد العرب فى ذلك الوقت فيرى يعقوب (Jacob كتابه المذكور، ص ١٤٩) «أن السفن الأجنبية (وخاصة الحبشية والهندية) كانت على أية حال هى التى تفد على الثغور العربية أكثر من وفود السفن العربية إلى ثغور البلاد الأجنبية»، وكانت الواردات تشمل سلعا أجنبية متعددة، فى حين لم يكن لدى بلاد العرب كما يؤكد فريتاغ Frey-tag (Einleitung ص ٢٧٦ وما بعدها) من المحصولات التى يمكن تصديرها بحراً إلى البلاد الأجنبية إلا القليل.

على أن هذه الملاحظات تصدق قبل كل شئ على الحجاز وما جاوره من أراض، ولا يمكن أن تنطبق على جميع بلاد العرب بلا جدال، ففى هذا الإقليم بالذات بعض العوامل غير الملائمة للملاحة. وقصة السفينة الجانحة (انظر ما سبق) تبين بوضوح افتقار الجهات المجاورة لمكة إلى الأخشاب، كما أنه ليس على الساحل مرافئ جيدة أو كبيرة، ثم إن بعض المرافئ القديمة مثل Leukekome والجار وشعيبة قد هجرت تماما فيما بعد.

وكان البحر الأحمر مرهوب الجانب لعواصفه وشعابه وخاصة فى الشمال

(انظر مادة بحر القلزم»؛ Mez: *Re-naissanca* ص ٤٧٦). زد على ذلك أنه ليس ببلاد العرب أنهار صالحة للملاحة تتخذ مجالا للتدرب على الضرب فى البحر.

وليس بعجيب إذن أن حياة البدوى البعيدة عن البحر حالت طويلا بينه وبين الركون إلى اتخاذ الماء أداة للانتقال. ولابد أن يكون هذا الاتجاه قد عاق الرحلات البحرية الإسلامية فى بدايتها، وهو ما اختلف فى الوقت الحاضر. (انظر L, Brunot: *La mer dons les Traditioas ... å Rabat et Salé* باريس سنة ١٩٢٠، ص ١، ٣؛ W. G.Palgrave: *Narratine of a Year, s Journey ...* لندن سنة ١٨٦٥، جـ ١، ص ٤٣٠ وقد ورد فى آيات القرآن الكريم جانب عن رهبة البحر كقوله «موج كالجبال» أو «كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج، من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض..» (سورة هود، الآية ٤٤[1]؛ سورة النور، الاية ٤٠، وكذلك سورة يونس، الآية ٢٣[2]؛ وسورة هود الآية ٤٥[3]؛ سورة لقمان، الآية ٣١[4]؛ وانظر أيضا القصيدة الفكاهية التى أوردها Noldeke فى *Delectus* ص ٦٢). ولعل هذا السبب هو الذى حمل المكيين على ترك الملاحة للأجانب (انظر ما سبق). ويضاف إلى ذلك ما كان لدى القوم من شعور بالازدراء لبعض الحرف (انظر Goldziher فى *Globus* جـ٦٦ سنة ١٨٩٤، ص ٢٠٣ - ٢٠٥). ومع ذلك فقد كان أزد عمان ملاحين وصيادين، ولكن كان التميميون يعيرونهم بأنهم ملاحون (انظر Well-hausen: *Skizzen* جـ٦، ص ٢٥). ولدينا أيضا إشارات إلى النبطيين وإشارات أخرى عابرة إلى الملاحين اليهود (انظر Lyall: *The Diwans of* Abid etc فى مجموعة كب التذكارية جـ١٣، سنة ١٩١٣، ص٨ من المقدمة، ص ٥، ٦).

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٤٢.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٢٢
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٤٣
(٤) رقم الاية فى المصحف العثمانى هو ٣٢.

وليس بغريب إذن أن تُذكر الأحاديث فيما بعد، بعد أن تبينت فى النهاية قيمة الملاحة فى السلم والحرب، وكلها تبيح بشكل قاطع التجارة بحراً وتشيد بفضل الاستشهاد فى البحر (انظر Wensinck: *Handbook* مادتى *Barter*، *Martyr*؛ وانظر أيضاً Lammens: *L, Arabie Occ.,* ص ١٥ ومابعدها). على أن هذا الرأى لم ينتشر إلا بعد زمن طويل، بل إنه فى الوقت الذى كان فيه النبى ﷺ يقطع على قريش سبيل التجارة مع أسواقها فى الشمال، آثر القرشيون القيام بدورة كبيرة عبر الصحراء على المغامرة باتخاذ أى طريق بحرى (Lammens: *LaMecque* ص ٢٨٥ = ٣٨١) وظل الخلفاء الأولون ممتنعين عن القيام بأى مغامرة فى البحر، فقد تأثر الخليفة عمر أبلغ التأثر من جراء النكبات التى ألمت بالمسلمين فى البحر المتوسط والبحر الأحمر (الطبرى، جـ١، ص ٢٥٩٥، ٢٨٢٠؛ ويقال إنه منع الملاحة [أو على الأقل منع الملاحة للأغراض الدنيوية] انظر Goldziher فى *Z. D. M. G,* جـ٤٤، ص ١٦٥ ومابعدها)، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فعاتب شيخ قبيلة بجيلة عرفجة بن هرثمة الأزدى البارقى الذى كان قد أمره بالإغارة على عمان لأنه نفذ ما أمره به بحراً على الرغم من أنه نجح فى أداء مهمته (ابن خلدون: العبر، جـ١،ص٢١١) على أنه ما انقضت خمس سنوات على وفاة النبى صلى الله عليه وسلم(١٥هـ = ٦٣٧م) حتى وصل أسطول عربى من عمان إلى تانة بالقرب من بومباى، كما شخصت حملة أخرى إلى خليج ديبل (البلاذرى: فتوح البلدان. ص ٤٣١ ومابعدها). وقد كان معاوية هو منشئ البحرية العربية. فقد أحس بحاجته إلى إنشاء عمارة بحرية تزداد شيئاً فشيئاً إبان حروبه مع الروم، وهى الحروب التى هددت فيها الثغور الفينيقية كثيرا. وكان يلقى فى هذا السبيل مقاومة من الخلفاء فى أثناء ولايته على الشام، ولكن عثمان وافقه على رأيه آخر الأمر.

وكانت الإسكندرية بصفة خاصة تقدم السفن والملاحين. ويقال إن معاوية قام بإنشاء القواعد البحرية على الشاطئ الفلسطينى أيضاً (البلاذرى، ص١١٧؛ غير أن بعض الكتاب يخالفون هذا القول) وعلى الرغم من خوف العرب من البحر فإنهم تحولوا من الصحراء والجمل إلى البحر والسفينة بسرعة تبعث على الدهشة (انظر Wellhausen فى *Gott* .N. G. W سنة ١٩٠١، ص ٤١٨). وسرعان ماظهر من بينهم أمراء بحر شجعان وخاصة بُسر وأبو الأعور.

أما الإلمام بتطور الملاحة العربية بعد ذلك فإنه يبعدنا عن الغاية من هذا المقال، وإن اقتصرنا على الخطوط العريضة لهذا التطور. وأما مسألة: هل كان العرب على دراية بالملاحة فى بداية الإسلام، فإنا نلاحظ فى هذا الشأن ما يلى: من العسير أن نأخذ برأى كولدسيهر (Z. D. M. G جـ ٤٤، ص ١٦٥ ومابعدها) القائل «بأن العرب الأولين كانوا ملمين بالملاحة إلماما تاما» حتى «تملك قلوبهم رعب من البحر بعد ذلك» (من البديهى أن يكون العكس هو القول الذى يؤخذ به). ولعل الحقيقة أن كلا الرأيين كان قائما أحدهما إلى جانب الآخر.

والظاهر أن الرهبة من البحر كانت من خصائص عرب الحجاز، وبمجئ الاسلام أصبحت أحوال هذا الإقليم وآراء أهله هى الأمر المأثور إن صح هذا التعبير، من ثم غدت رهبة البدوى من البحر فى نظر الناس هو الصفة المميزة لغالبية السكان فى شبه الجزيرة العربية قديما . على أن الموقع الجغرافى لبلاد العرب يدعو إلى افتراض قيام حركة تجارية ساحلية قلت أو كثرت منذ أقدم الأزمنة. بل إنا لنجد فى المشرق أن الرواية القائلة بوقوع نشاط كبير فى البحر قد بقيت حتى ظهور الإسلام، ذلك أن المسعودى قد احتفظ فى كتابه مروج الذهب (جـ١،ص٣٠٨)، بقصة قديمة تذهب

إلى أن السفن الصينية كانت فى الأزمنة القديمة تتردد على عمان والبحرين والأبلّة والبصرة، كما أن سفنا من هذه الأقاليم كانت تتاجر مع الصين. ولدينا أيضا أخبار عن أسفار الأزد البحرية (انظر ما تقدم) ثم روايات متأخرة كثيرة عن رحلات جريئة قام بها تجار عمان ومن ثم لاعجب أن تكون الرحلات المتقدمة للمسلمين إلى الهند قد خرجت من هذا الإقليم فى وقت كان يقوم على ولاية الشام فيه وال تقدمى لم يجد بدأ من مناهضة رأى الخلفاء الذين عارضوا بعناد إنشاء عمارة بحرية إسلامية.

ولم يكتب العرب فيما نعلم تاريخا لرحلاتهم البحرية؛ ولكن الإشارات إلى تلك الملاحة كثيرة بطبيعة الحال فى المصنفات التاريخية الكبرى وفى غيرها من الكتب. وحسبنا أن نتخذ مثالا أو اثنين مهمين من الأوائل: يرى فقهاء اللغة أن بكرة أم الصحابى يزيد بن الحكم كانت أول امرأة عربية تركب البحر (كتاب الأغانى، جـ١١،ص١٠٠).

وأول مسلم قاد حملة بحرية هو كما جاء فى كتاب الخطط للمقريزى (جـ٢، ص١٨٩) العلاء بن الحضرمى الذى حاول غزو إصطخر من البحرين ولم يكتب لهذه المحاولة التوفيق(ويقال إنها كانت فى عام ١٩هـ= ٦٤٠م أعنى بعد نزول العرب بومباى، انظر ماسبق).

ويقال إن الحجاج الوالى الأموى كان أول من أنزل إلى الماء سفنا من الخشب المسمر المقير، فى حين كان الخشب قبل ذلك يشد بعضه إلى بعض بالحبال (الجاحظ: الحيوان، ص ٤١، ص ٥٠ ومابعده) وتعرف هذه السفن باسم السفن المخيطة وقد ذكرت فى عهود متأخرة حتى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) على أنها سمة من سمات البحر الأحمر والمحيط الهندى.

وتختلف الأسباب التى تذكر فى تعليل هذا الطراز من بناء السفن، ولابد أن تكون خرافة جبل المغنطيس لها صلة بهذا الطراز (انظر Mez كتابه المذكور، ص ٤٧٢ ومابعدها؛ Reinaud: *Relation*

des voyages. بـاريـــس ١٨٤٥ جــ١، ص١٣٦،٩١). ولا تزال تسـتـخـدم فى بعض الأماكـن إلى اليوم مراكب بـدائية ظلت على حالها الأول لاتتـغير آلافا من السنين.

المصادر:

يمكن الرجـوع فيـما يتـصل بورود الألفاظ المختلفـة للسفينة ومعـانيها إلى كـتـــاب Kindermann: Hans *Schiff* in *Ar-abischen* بون (رسـالة جامـعيـة) سنة ١٩٣٤ ـ وليس ثـمــة تاريخ للســـفن والملاحـة العـربية، أمـا فـيمـا يخـتص بالمصــادر المتنوعـة الشـاملة التى يمكن الرجـوع إليـهـا فــانظر أولا المصــادر الملحـقة بهـذه المادة والمصادر المذكـورة فيها. وقد درس هذا الموضوع كثيرا فى مـواد دائرة المعـارف الإسـلامـيـة هذه ومنهـا مـادة شـهـاب الدين أحـمـد بن ماجد.

وهناك عرض مختصر لتطور الملاحة العـربيـة (دون ذكـــر المصـــادر) فى E Speck: *Seehandel und Seemacht, eine hand elsgeschtliche Skizz* لبـيـــسك سنة ١٩٠٠،ص ٣٢ ومابعـدها؛ A. Mez: Die sance des Islam هيـدلبـرغ سنة ١٩٢٢، ويبحث فى الملاحـة العربيـة فى الأنهار والبـحـر فى القـــرن الرابع الهـجـرى (العـاشر الميـلادى). وقد كـتب حديثـا ســيـد سليمــان ندوى كـتـابا بالأردية عنوانه «أرابـون كى جـهـــار رانى» أى الملاحة عنـد العرب فى *Islamic Research Association* رقم ٥، بـومـــبـــاى ســنة ١٩٣٥.

ولديـنا عن الملاحـــة فـى البـــلاد الإســـلامـيـــة الأخـرى: عن الملاحـــة الفـارسيـة: هادى حـسـن: A History of Persin Nauigation لندن سنة ١٩٢٨ (وقـــد قـــرظ هذا الكتـــاب فــى المجلة الأســيـويـة، سنة ١٩٢٩، ص ٤٠٧ ـ ٤١٠). وانظر أيضـا Radhakumud Moo-kerji: *Indion Shipping* لندن ـ نيــويورك سنة ١٩١٢.

وليس هناك كتاب بأكمله عن الملاحة التركية وإن كـانت هناك دراسات أولية جيدة.

الشنتناوى [كندرمان H. Kindermann]

السكاكى

أبو بكر يوسف بن أبى بكر بن محمد سراج الدين الخورازمى: ولد السكاكى فيما وراء النهر فى الثانى من جمادى الآخرة سنة ٥٥٥. وكان فى أول أمره صانع معادن ، وقد مهر فى حفر السكة ومن ثم لقب بالسكاكى، وكان يصنع أيضا الأقفال الدقيقة. وقد صنع يوما محبرة لها قفل ولم يزد وزن الاثنين على قيراط واحد. وأهدى المحبرة إلى والى الإقليم الذى كان يعيش فيه، ولم يذكر كاتب سيرته اسم هذا الوالى. وقد كوفئ السكاكى على ذلك المكافأة المناسبة، ولكن سرعان ما أقبل رجل على مجلس الوالى فقوبل بمظاهر الإجلال والتعظيم فعجب السكاكى لذلك، فلما سأل عن الرجل قيل له إنه من أهل العلم. ورأى السكاكى أن العلم موضع الإجلال والتعظيم أكثر من الحرفة اليدوية فعزم على أن يصبح هو نفسه فقيها. وكانت دراساته الأولى بعيدة كل البعد عن التوفيق والنجاح، فكان إخفاقه سببا فى فتور همته، ولكنه لما رأى أن الماء إذ يسقط نقطة نقطة سقوطا متداركا ينقب الصخر عاد مرة أخرى إلى دراسته. ولا يعرف عن حياته إلا النزر اليسير، ذلك أننا نجهل أسماء شيوخه وأسماء تلاميذه، وليس من شك فى أن ذلك يعود إلى غزوة المغول لبلاده فى أخريات أيامه. ويعد السكاكى من فقهاء الحنفية. ويذكر من شيوخه فى فقه الحنفية سديد الخياتى ومحمود بن سعيد بن محمود الحارثى، كما يذكر واحد من تلاميذه وهو مختار بن محمود الزاهدى صاحب كتاب الفقه الحنفى المسمى «الكنية». وتوفى السكاكى فى قرية الكندى بالقرب من مدينة المالغ (ويذكرها الجغرافيون باسم المالق) من أعمال فرغانة سنة ٦٢٦هـ . وينسب إليه بصفته من الترك بعض الأشعار التركية، ولكن شهرته تقوم على كتابه العربى «مفتاح العلوم» وهو أشمل كتاب فى البلاغة إلى عهده. وعلى الرغم من شهرة هذا الكتاب الفائقة فإن مخطوطاته نادرة، ذلك أن المختصر والشرح الذى وضعه

القزوينى للقسم الثالث من هذا الكتاب بعنوان «تلخيص المفتاح» قد غلب على الأصل منذ عهد متقدم، وأصبح هو العمدة فى هذا الموضوع، وقد شرحه كثير من الشراح. وهناك سبب آخر حجب كتاب مفتاح العلوم وهو لغته البالغة الصعوبة التى كانت تستغلق أحيانا على الفهم لطول جمله طولا لم تألفه اللغة العربية، ولعل ذلك يرجع إلى تأثير اليونان؛ وقد يكون مرجعه إلى أن السكاكى درس أيضا ترجمات الكتب الفلسفية اليونانية، فقد كان معاصرا لنصير الدين الطوسى الذائع الصيت. ومما له دلالة أيضا أنه كان على قلة ذكره للمراجع يشير فى كثير من الأحيان إلى أقوال الرمانى الذى كان فيما يقال متبحراً فى نظريات النحو الفلسفية. ومن حسن التوفيق أنه يمكن الحصول على هذا الكتاب فى طبعتين (القاهرة عام ١٣١٧ فى حجم صغير، والقاهرة عام ١٣١٨ فى حجم كبير) وهما وإن كانا قد طبعا من غير تشكيل - والتشكيل لا غنى عنه بالنسبة لهذا الكتاب - فإنهما يتيحان لنا أن ندرس هذا الكتاب. وخطة المؤلف الأصلية تقوم على تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام كبرى: علم تكوين الكلمات وتركيبها، وعلم النحو، وعلم البلاغة. وقد أضاف إليه فروعا أخرى تمت بالصلة لهذا العلم. ويسبق الجزء الخاص بعلم تكوين الكلمات وتركيبها فصل فى علم الأصوات يبين من الناحية النظرية النطق الصحيح للأصوات العربية، على حين يضمن الجزء الخاص بالبلاغة فصولا فى علم البديع. وقد حاول السكاكى تصنيف الموضوعات تصنيفا علميا، إلا أن أقسامه تختلف فى عناوينها كما تختلف فى ترتيبها، فالكتاب الأول مقسم إلى ثلاثة فصول، على حين ينقسم الكتاب الثانى إلى فصول وأبواب عدة لم يرقم ما جاء منها فى نهاية الكتاب. وينقسم الجزء الأكبر من القسم الخاص بالبلاغة إلى قوانين، ثم تنقسم هذه القوانين إلى فنون. ويشتمل الجزء الخاص بالبيان على أصلين وخمسة فصول، كما

يشـتمل فى النهـاية على بعض فصـول غيـر مرقـمة. وهنا يذكـر المؤلف أنه لما وجـد أنه يتعـين عليـه أن يتم الكتـاب، وكان القـسم الذى يلى ذلك يدخل حـقا فى باب البلاغة، فقـد أضاف تفصيلات كثيرة فى «الاسـتدلال» وعرضا مطولا لفن الشعر ضمنه التفصيلات المألوفة فى علم العـروض وغير ذلك. وقـد بلغ من طول هذا الكـتـاب وسـوء ترتيـبـه أن أصبح مرجعا مـدرسيا لايسهل تناوله، ومن ثم لم يلبث أن غلب عليه مخـتصر وشـرح القــزوينى بعنوان «تلـخـيص المفتـاح»، وغدا هذا التلخيص بشـروحه الكثـيرة وخـاصة شـروح التـفتـازانى بعنوان المطول والمخـتـصر هو الكتـاب السائد فى عـالم المؤلفات العربيـة حتى الوقت الحـاضر. وكـان كتـاب «مفـتاح العلوم» موضوع شروح كـثيرة. ونذكر علاوة على الشروح التـى ذكرناها آنفا، شـرحا قـام به مـحمـود بن مـسعـود الشيرازى المتوفى عام ٧٢٦هـ ويتناول القـسم الثالث وحـده. وثمة شـرح آخر لهـذا القسم الثـالث قـام به الجرجـانى وأتمه سنة ٨٠٣هـ

المصادر:

(١) القـرشى: الجـواهر المضـيئـة، حيدر آباد، جـ٢، ص٢٢٥.

(٢) ابن قتلبغا، ص ٢٥٠.

(٣) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة ١٣٢٦، ص ٤٢٥.

(٤) مـحـمد باقـر: روضـة الجنان، طهـران سنة١٣٤٠ وصـفـحاته غـيـر مرقمة.

(٥) Brockelmann: *Gesch der arab Lit.,* جـ١، ص٢٩٤.

(٦) Mehren: *Rhetorik der Araber* ڤينا سنة ١٨٥٣.

الشنتناوى [كرنكوف F. Krenkow]

السكرى

الحسن بن الحسين بن عبيد الله أبو سعيـد: فقيه لغـوى، أخذ العلم على أبى الفضل الرياشى تلمـيذ الأصمـعى، وقد أخطأ بعض الكتاب فقالوا إنه تلقى العلم أيضا عـلى الأصمعى، إلا أن هـذا القول مستحيل لأسـباب يكفى منها التسلسل التاريخى فـحسب؛ كمـا أخذ العلم على

محـمـد بن حـبـيب وأبى حـاتم السجستانى. ولد السكرى سنة ٢١٢هـ (٨٢٧م) وتوفى سنة ٢٧٥هـ (٨٨٨م)؛ وقد صـرف كل همه تقـريبا إلى جـمع الأشعار العربية القـديمة وشرحها؛ ولم يبق من دواوين شتى القبائل التى تولى جمـعهـا إلا ديوان الهذليـين وهو غـير كامل؛ وأغلب الظن أنه استعان بدواوين أخـرى فى جـمع ديوان الهـذليـين (انظـر Goldziher: D.L.Z، ١٨٩٥م، ص ١٤٥١)؛ ويتحدث عبـد القادر البغدادى فى كـتـابـه «خـزانة الأدب» (جـ٢، ص٣١٧، ص٢٥)؛ عن نسـخـة ظهـرت من هذا الديوان سنة ٢٠٠ هجـرية، ولا يمكن أن يكون الاسـتشـهاد من شـرح السكرى، إذ إن تلك النسخة كانت تحمل شهادة من ابن فـارس (المتوفى ٣٩٥هـ =١٠٠٥م)، ولكن لاشـك فى أنه كـان يشـيـر إلى نسـخـتـه هو من الديوان؛ ولدينا إلى جـانب طبـعات كـوسكارتن (Kogegarten) وڤلهـوزن (Wellhausen) وهل (Hell) لشـرح السكرى طـبـعـة أخـرى من وضـع بيـرا كـتـراڤج F.Bayraktareviĉ: *Abu Kebir al-Hudhali, la lamiyya publiée auec le commentaire d'al Sukkari, Anecdota Oxoniensia*، ١٩٢٣) ولم يبق من مـصنفـه «أخبـار اللصـوص» الذى يكـثـر النـاس من الاستشهـاد به، إلا ديوان طهمان، وهو من طبع رايت (W.Wright فى *Opuscula arabica*، ليدن ١٨٥٩، ص ٧٦ ـ ٩٥)؛ ولم يصل إلـينا من دواوين الشـعـراء المخـتلفـين إلا ديوان امـرئ القـيس فى مـخطوط بليـدن: *Leyden MS Warn 901* (*L,S. Catalogus codd. ar. bibl, ac. Lugd Bat,ed. i347, N;clxiv*) وربما وصل إلينا أيضا شـرحه لديوان قـيس بن الحطيم (انظر طبـعة كـوڤالسكى، جـ٣٣)؛ أمـا نصيبه فى التهذيب الذى وصل إلينا من نقائض أبى عـبيدة؛ فلم يجـاوز نصيب الناقل عن مؤدبه محمـد بن حبيب؛ وقد ورد فى كتـاب بروكلمان (*G.A.L*، جـ١، ص٢٠٨)، اسـتـشـهـادات منقـولة من المصنفات الأخرى.

المصادر:

(١) ابن النديم: الفـهرست، ص٧٨، س ٢٠ـ٢٧.

(٢) ابن الأنبارى: نزهة الألباء، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٣) ياقوت: إرشاد الأريب، طبعة Margoliouth: *Die grammatischen Schulen der Arabe*r، ص٨٩.

صبحى [بروكلمان C. Brockelmann]

سكينة

بنت الحسين بن على بن أبى طالب، وأمها الشاعرة رباب بنت امرئ القيس ابن عدى بن أوس، وهى التى سمت ابنتها سُكينة بضم السين (وتعرف أحيانا اسم سكينة بفتح السين ولكن ورد اسمها فى القاموس بضم السين)؛ واسمها الحقيقى هو أميمة (فى قول ابن الكلبى، وقد نقل عنه ابن سعد وصاحب كتاب الأغانى) أو أمينة بضم الألف، والأرجح آمنة أو أمينة بفتح الألف (كما جاء فى الأغانى). ولا نعرف تاريخ مولدها، ولكنها كانت فتاة صغيرة عندما مات أبوها (ذكر ذلك بصيغة التأكيد كل من الطبرى، جـ٢، ص٢٣٢، س١٠، وابن الأثير فى حديثه عن مقتل الحسين؛ الكامل جـ٤، ص٧٣؛

وقد ذكر هذا المؤلف أن يزيد أمر بأن يساق إلى المدينة تحت حراسة شديدة جميع من بقى على قيد الحياة بعد يوم كربلاء، وكانت سكينة من هؤلاء، وقد ماتت أمها حزنا بعد ذلك بعام، المصدر السابق، جـ٤، ص٧٦). واشتهرت سكينة بصفة خاصة بزيجاتها المتعاقبات، وقد اختلفت الروايات فى عددها وترتيبها. وجاء فى كتاب الأغانى أن اقتراح زواجها من ابن عمها حسن ابن الحسن بن على لم يسفر عن شئ، وتزوج حسن هذا بفاطمة أخت سكينة. وأورد ابن قتيبة وابن سعد قوائم بزيجات سكينة، ويختلف ترتيب هذه الزيجات فى القوائم الثلاث الأولى عن القائمتين الأخريين، ويورد صاحب الأغانى ست قوائم متناقضة. ومن الخير فى هذه الظروف أن نقبل الترتيب الأقدم الذى يكاد يتفق عليه ابن قتيبة وابن سعد، وهو الترتيب الذى أخذ به ابن خلكان. ووفقا لهذا الترتيب كان أول أزواجها هو مصعب بن الزبير بن العوام (توفى عام ٧٠ أو ٧١ فى قتال مع عبد الملك بن مروان، انظر ابن

الأثير، جـ٤، ص ٢٦٣ وما بعدها). وقد أمهر مصعب سكينة مهراً كبيراً عندما زوجها له أخوها على (انظر أبيات الهجاء فى الثعالبى: اللطائف، ص٥٣)، وأنجبا من هذا الزواج ابنة سمتها سكينة باسم أمها، وتزوجت هذه الفتاة من أخى مصعب وتوفيت فى سن مبكرة. والظاهر أن زوج سكينة الثانى كان عبدالله بن عثمان ابن أخى مصعب ابن الزبير، وقد ولدت له عثمان ويعرف بقرين (وذكر ابن سعد أنها انجبت منه ولدين آخرين هما حاكم وربيحة) ولم يكن هذا الزواج موفقا فى جميع أيامه كما يقول صاحب كتاب الأغانى. وكان زوجها الثالث فى رواية ابن سعد هو الزبير بن عمرو بن عثمان بن عفان. ويصفه صاحب كتاب الأغانى بأنه كان بخيلاً لا يعتمد عليه، وكان دائم المشاحنة مع سكينة وقد عاشت بعده. وتزوج الأصبغ بن عبدالعزيز بن مروان (توفى عام ٨٦) أخو عمر بن عبدالعزيز والى مصر من عام ٧٥هـ من سكينة المطلقة، ولكنه لم يدخل بها (وليس ثمة ما يدعونا إلى أن نعلق أهمية كبيرة على اختلاف كتاب السير فى هذا الموضوع، فبينما يذكر ابن قتيبة ويتبعه فى ذلك ابن خلكان والصفدى أن الأصبغ هو زوج سكينة الثالث، نجد أن ابن سعد، وكذلك بيت من الشعر ورد فى كتاب الأغانى يجعل من الأصبغ الزوج الرابع لها). ثم إن ابن سعد يذكر أن سكينة تزوجت، بعد زيد ابن عمرو مباشرة، إبراهيم بن عبدالرحمن بن عوف الزهرى، وأنها عاشت معه ثلاثة أشهر. ويقال إنها طلقت منه بأمر هشام بن عبدالملك، وهذا شىء بعيد الاحتمال. ويذكر كل من ابن حجر وابن قتيبة (المعارف) أن إبراهيم توفى عام ٧٦ بالغاً من العمر ٧٥ عاماً، ومن ثم فإن هذا الزواج لابد أن يكون قد حدث قبل ذلك . ويزيد ابن قتيبة دون أن يذكر المصدر الذى استقى منه، أن سكينة تزوجت من عمرو بن الحاكم ابن حزام. أما ما ذكره صاحب الأغانى من زواج سكينة بابن عمها عبدالله بن الحسن بن على فقول يصح لنا إنكاره. والمتفق عليه بصفة عامة أن سكينة كانت إحدى سيدات عصرها المشهورات. ويصفها كاتب من الكتاب الذين نقل عنهم صاحب الأغانى

(جـ١٤) بأنها كانت عفيفة شديدة التأنق ذات هيبة ووقار لم يكن يحول بينها وبين المزاح والتبسط فى الحديث (النكات والقفشات المذكورة فى جـ١٤، جـ١٧، ص٩٤، ٩٧، ١٠١). أما جمال شعرها فكان أمراً معروفاً وكانت لها طريقة خاصة فى تصفيفه. وقد حرم عمر بن عبدالعزيز فيما بعد الأخذ بهذه الطريقة. وكانت سكينة جد فخور لا بجمالها فحسب، بل بنسبها أيضاً (الأغانى، جـ١٤، ص١٦٤) وبابنتها التى كانت تحب أن تغمرها بالحلى والجواهر. وقد بدا منها أيضاً ما يدل على شجاعتها إذا أخذنا بما ذكره صاحب الأغانى (جـ١٤) عن جلدها الذى أظهرته عند استسلامها لجراحة أجريت لها فى عينها.وكانت سكينة أيضاً امرأة فطنة حصيفة تهوى الشعر والغناء (أورد صاحب الأغانى الكثير من القصص والنوادر عن ذلك).

وأمضت سكينة عمرها فى رحاب المدن المقدسة وتوفيت بالمدينة فى يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الأول عام ١١٧هـ (٧ أبريل عام ٧٣٥م). وأجل دفنها بضع ساعات لأن الوالى أمر بتأخيره حتى يحضر جنازتها.

المصادر :

(١) الطبرى وابن الأثير والأغانى الفهرس.

(٢) ياقوت، الفهرس، والشام، سنة ١٩٢١، ص٢٢١ وما بعدها.

(٣) ابن قتيبة: المعارف، الفهرس.

(٤) ابن سعد، جـ٨، ص٣٤٨.

(٥) المسعودى: مروج الذهب، جـ٥، ص٢٥٢.

(٦) أبو المحاسن، طبعة Juynboll الفهرس.

(٧) الذهبى، طبعة De Jong تحت مادة سكينة.

(٨) ابن خلكان، ترجمة de Slane جـ١، ص٥٨١.

(٩) ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية، ص١٨٦.

(١٠) ابن الطقطقى: الفخرى، ترجمة Amar، ص١٩٧.

(١١)المستطرف، ترجمة Rat جـ١، ص٢٠١.

(١٢) الثعالبى: ملوك فارس، ص٧٢٧.

(١٣) الثعالبى لطائف المعارف، طبعة De Jong، الفهرس

(١٤) زينب فواز: الدر المنثور، ص٢٤٤.

(١٥) الشبلنجى: نور الأبصار فى مناقب آل بيت النبى المختار، القاهرة سنة ١٢٩٨ ص٢٥٩ ـ ٢٦٣.

(١٦) الصفدى، المكتبة الأهلية بباريس، مخطوط رقم ٢٠٦٤، ورقة رقم ١٥١.

(١٧) Perron: *Femmes Arabes*.

(١٨) Kremer: *Kulturgesch* جـ٢، ص١٠٠.

(١٩) المجلة الأسيوية، سنة ١٨٣٢، ص٤٧، ٥٠ سنة ١٨٨٤، ص١٧٣، رقم ١.

الشنتناوى [ماسيه H.Massé]

السلاجقة

أسرة من الأمراء الترك حكمت أقاليم مترامية الأطراف فى آسية الوسطى والدنيا من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر ومن أهم هذه الأسر: (١) السلاجقة العظام، (٢) سلاجقة العراق (٣) سلاجقة كرمان(٤) سلاجقة الشام (٥) سلاجقة آسية الصغرى (الروم).

التاريخ القديم للأسرة: كان جد هؤلاء الأمراء سلجوق بن دقاق (تقاق)، وقد عرف بـ «تيموريلغ» أى «ذى القوس الحديد»، وكان دقاق هذا من قبيلة غز قنق التى ذكرت أولا فى ثبت هذه القبائل فى ديوان لغات الترك (جـ١، ص٥٦) للكاشغرى، وقال عنه ابن الأثير فى كتابه الكامل، طبعة تورنبرغ، (جـ٩، ص٣٢٢) ما يأتى: «وكان مقدم الأتراك الغز ومرجعهم إليه لا يخالفون له قولا ولا يتعدون أمرا، فاتفق يوما من الأيام أن ملك الترك الذى يقال له بيغو جمع عساكره وأراد المسير إلى بلاد الإسلام فنهاه تقاق عن ذلك، وطال الخطاب بينهما فيه، فأغلظ له ملك الترك الكلام فلطمه تقاق فشج رأسه، فأحاط به خدم ملك الترك وأرادوا أخذه فمانعهم وقاتلهم واجتمع معه من أصحابه من منعه فتفرقوا عنه ثم صلح الأمر بينهما وأقام عنده». ثم

ذكرت رواية مشابهة لهذه عن ابنه سلجوق، ولكن خاتمتها تختلف، ذلك أن سلجوق ترك الملك وقومه ودخل بلاد الإسلام ونزل فى جوار «جند» عند مصب نهر سيحون؛ ويقول ماركار (Marquar: *Osttürkische Dialektstudien*، ص٤٦) إن اللقب التركى «يبغو» متضمن فى «بيغو»، وتنصرف الإشارة هنا إلى الشيخ الأكبر للغز الكفرة، وهو الذى اعترف أيضا بسيادة خاقان الأويغور، على أنه يبدو لى أن القصة كلها مختلقة بقصد تعليل نزول القنق قرب جند، وسواء كانت هذه القبيلة أو على الأقل شيخها سلجوق، قد دخل فى الإسلام فى هذا الوقت أم لم يدخل فأمر ليس محققا أيضا، وإن كانت الرواية تفترض هذا افتراضا، ولعل دخول هذه القبيلة أو شيخها فى الإسلام لم يحدث إلا بعد أن نشأت الصلات مع أهل جند المسلمين، ويذهب بعض علماء الروس إلى أن السلاجقة دخلوا فى الإسلام بعد أن اعتنقوا المسيحية، وهم يستشهدون فى تأييد ذلك بالأسماء ميكائيل وموسى وإسرائيل التى سمى بها أولادهم، وهى من الأسماء التى وردت فى الكتاب المقدس، كما يستشهدون بملحوظة عابرة وردت فى القزوينى (طبعة فستنفلد، جـ٢، ص٣٩٤) وبانتشار المسيحية بين الأتراك فى سمريچية، على أن الروايات لا تذكر شيئا مما ذهب إليه هؤلاء العلماء.

وكانت الأحوال السياسية فيما وراء النهر، حيث كان السامانيون والقره خانية الأتراك يتقاتلون فى سبيل السيادة عليها، ملائمة لنمو سلطان سلجوق وقبيلته الغز، وقد اشتركا فى هذا القتال الذى كان دائرا بين الطرفين، وكانا ينضمان عادة إلى صفوف السامانية، إلا أنهما كانا فى الوقت نفسه ينتهزان الفرصة لتحسين أحوالهما ورعاية مصالحهما. ومات سلجوق أثناء ذلك فى جند، وقد بلغ فيما يقال السنة السابعة بعد المائة؛ ونحن نجد أولاده الذين تقدم ذكرهم (وتضيف إليهم بعض الروايات ابنا رابعا هو يونس) لا فى جند بل قرب بخارى، أى فى نور بخارى (ويقال لها الآن نورأتا، وهى شمالى بخارى

بشـرق؛ انظر Barthold: *Türkestan, etc*، ص١٢٢ حوالى سنة ٣٧٥هـ (٩٨٥م)، على حـد قول حـمد الله القـزوينى فى تاريخ كزيده، (طبعة براون، ص١٤٣٤) ويبدو أن إسرائيل، وكان اسمه الأصلى أرسـلان، قد تبـوأ مركـز الزعامـة بين هؤلاء الأبناء، ونجد اسمه أحيانا متبوعا بلقب بيـغـو، والأرجـح أنه يدل فى هذا المقام أيضـا على اللقب يبغـو؛ وقد ورد ذكره بهذا الاسم فـحسب فى الكرديزى (طبعـة بارتولد ص١٣)، بوصفه أمـير الغـز الذين عـاونوا سنة ١٠٠٣ القـائد السامانى المنتصر على قهر القره خانية (انـظـر Barthold : *Türkeston etc*، ص٢٨٣) ونجـد له بعـد ذلك ذكـرا بوصفه حليف علـى تكين الذى كان قد استـولى على مـدينة بخـارى؛ وقـام مـحـمـود الغـزنوى سـنة ٤١٦هـ (١٠٢٥م) بحـملة إلـى مـا وراء النهـر لخلع تكين عن عـرشه ولقى قـادرخان القـره خانى، وعـقد مـعه اتفـاقا فـيمـا يختص بموقفهما المشـترك حيال شئون الناحية؛ وأخـذ يجمع المعلومات فى هذه الرحلة عن قوة السلاجـقة؛ وثمة حكاية مشهورة تقـول إن أرسلان عندما سأله الغزنوى عن هذا الأمر أبرز له سـهمين وقال له: لو أن هذين الـسهمـين أرسلا إلى قومه لاجـتمع منهم مائة ألف رجل، ولو أن القوس أضـيف إليهـما لاجـتمع من الرجال قـدر مايشتهى المرء، فـتملك مـحـمـودا شئ من القلق، واسـتـشـار حاجبه أرسلان جاذب فيما يجب اتخاذه حيال هؤلاء الناس، فنصـحه جاذب بأن يقطع إبهـام الرجـال جمـيـعا حـتى لا يستـطيعوا مـن بعد شد الـقوس أو أن يفرقهم جميعـا فى جيحون، بحسب ما يزيده ابـن الأثيـر عـلى هذه الحكـاية؛ ورأى مـحـمـود أن هذا الفـعل بالغ القـسوة، بل قد يـكون عسيـر التنفـيذ؛ وفـضل أن يدعهم يجـتازون جـيحـون ويتـفرقـون فى البـقـاع المتـراميـة من خراسـان حتى يـسهل كبـح جماحـهم، وأخـذ مـعـه أرسـلان عند عـودته إلى غزنة، وأبقـاه أسيـرا فى قلعة كـالنجار من أعمـال ملتان رهينة تكـفل له إخلاد السلاجقة إلى الهدوء والسكينة. على أن هذا الفـعل لم يحـقق الأغـراض التى استـهدفـوها، وظل الغز عـلى شغبـهم وفـتنتـهم بالرغم مما أنزلـه بهم تاش فرّاش من عقاب صـارم (انظر البيهقى:

تاريخ طبعة Morley، ص٥٤٤)، وخرج الغز عن ولاية حكامهم الغزنويين، وشرعوا فى غزو بلاد الإسلام تحت إمرة قوادهم يغمر وقزل وبقا وككتاش وغيرهم، وأنزلت غاراتهم الكثير من التلف بمدن دامغان وسمنان والرى وإصفهان ومراغة وهمذان وغيرها من مدن العراق وأذربيجان. ويطلق البيهقى على هؤلاء الغز اسم الغز العراقيين، ولا يذكر شيئا عن أرسلان فى ذلك الجزء الذى بقى لنا من تاريخه، وهو يفرق أيضا بينهم وبين الغز الذين بقوا فيما وراء النهر، ويصفهم بقوله أنهم قوم طغرل بك (وهذه هى الصيغة الصحيحة حسبما ورد فى الكاشغرى *Diwan etc* ص٤٠٠) وداود، وهم أيضا النياليون؛ وطغرل بك ومحمد وچغرى بك داود هم أبناء ميكائيل بن سلجوق، وتقول بعض الوثائق إن ميكائيل هذا قتل فى وقت مبكر فى حرب نشبت بينه وبين الأتراك الكفار؛ أما النياليون فهم قوم إنيال أو ينال وهو خال طغرل بك، ومن ثم فربما كانت القراءة الصائبة «يناليون» صحيح أن إينال لم يرد ذكره إلا فى هذا الموضع، غير أن ابنه ابراهيم ابن اينال معروف جيدا، وقد عاون ولدى أخته فى بادىء الأمر معاونة صادقة، ولم نعلم إلا القليل عن موسى الابن الثالث لسلجوق، ولكن أولاده ناصروا أيضا طغرل بك.

وكان هؤلاء السلجوقيون يقيمون آمنين فى نور بخارى طوال حياة على تكين، على أن المراعى فى تلك الناحية لم تكفهم فأذن لهم هارون بن ألتونتاش أمير خوارزم بشفاعة الوزير أحمد بن محمد بن عبد الصمد أبى نصر، وهو الذى أضحى فيما بعد وزير مسعود الغزنوى، بالإقامة فى إقليم خوارزم فى الشتاء.

على أنه لما مات على تكين سنة ٤٢٥هـ (١٠٣٤م) اختلفوا مع أبنائه وخلفائه، لكن هارون بن ألتونتاش سرعان ما قتل بعدئذ، فهاجم شاه ملك، وكان فى ذلك الحين حاكم جند، خوارزم بأمر من مسعود، وأكره أبناء ألتونتاش على الفرار، وكانوا قد جاهروا بالعصيان، وعضدهم فى ذلك السلاجقة،وما عتم السلاجقة وجدوا أنفسهم مكرهين على السعى إلى بلاد

أخرى يقـيمـون فيهـا، ومن ثم أرسلوا التماسا مكتوبا (انـظر البيهقى، المصدر المذكــور، ص٥٨٣) إلى أبــى الفـــضل الســورى (السوارى) أمـيـر خراســان الذى كانت ســمعتــه قد ساءت لما عــمد إليــه من ابتزاز الأمــوال طالبــين منه أن يسأل مسعودا أن يقطعهم نسا وفراوة، وكان طغرل وداود وأخ ثالث لهما يدعى پيــغــو يطلقــون على أنفســـهم فى تلك الوثيقة المشــهورة اسم المحتمــين بأمير المؤمنين، ويســتطيع القــارىء الرجــوع إلى رواية البيهقى لــلوقوف على ما كان من أمر تلك المفاوضات التى لم تنته إلى النتيــجة المرجـوة وما جرى بــعدها من الأحداث، وقــد سرد البيــهقى أخــبارها يوما بعد يوم تقــريبا، على أنه لامناص من أن نلتزم الإيجــاز فى هذا المقام وأن نحــيل القارئ علــى الرواية الكاملة التى ذكــرها كــزيمــرسكى (Kazimirski) فى مقدمة طبعته لديوان منوچرى. وصفوة القول أن النتيجة كانت حربا سافرة بين السلاجــقة والغزنويين، وقــد منى قواد مسعــود بالهزيمة تلو الهــزيمة، ثم منى مسعــود نفسه بهزيمــة نكراء فى وقعة دندانقان (رمضان سنة ٤٣١هـ ـ مايو سنة ١٠٤٠م)، وما إن حلت نهـاية عام ٤٢٩هـ (أغسطس ١٠٣٨م) حــتى كان السلاجــقة قد اســتولوا على نيــسابور، وذكر اسم طغرل بك فى الخطبــة فيها، وجاء رســول من الخليفة يشكو أعــمال التــخــريب التــى كــان يقــوم بهــا الغــز العراقــيون وهكذا ثبت حكم السلاجــقة العظام وتوطد.

١ ـ السـلاجــقــة العظام: ١٠٣٨ ـ ١١٥٧. طغرل بــك ١٠٦٣؛ ألب أرسلان ١٠٧٢؛ ملك شــاه ١٠٩٢، مـحـــمــود وبركــيــارق ١١٠٤؛ ملــك شــاه الثــانى ومحمد ١١١٧؛ سنجر ١١٥٧.

وقد عالجنا فى مواد مــستقلة تاريخ هؤلاء الحكام كل على انفراد، فيــما عدا محمودا وملك شاه الثانى، فإن اسميهما لم يردا فى الخطبــة إلا فــتــرة وجيــزة، ونكتفى فى هذا المقام ببعض الملحوظات العامة: ففيمــا يتصل باتساع رقعة دولة سلجــوق، خــضع جل الحكام المسلمــين من أمراء الــولايات الشرقيــة والوسطى فى الأراضى التى كان يحكمــها الخلفاء

قديمـا لطغرل بك، إما طواعيـة أوكرها. ومـــــا إن حـلت سـنـة ٤٣٣هــ (١٠٤١/٤٢م) حتى كان أمـير جرجان وطبـرسـتـان قـد خضـعـا له، وفتـحت خـوارزم سنة ٤٣٤هـ (١٠٤٢/٤٣م)، وتلتـهـا أراض أخـرى من بلاد فـارس الحديثـة، وفى سنة ٤٤٠هـ (١٠٤٨م) أخذ لبپارتيس Liparites ، زعيم الأبخاز، أسـيـرا، وشنت غـارات على آسـيـة الصغرى، وورد اسم طغرل فى الخطبة فى بغـداد فى رمـضـان سنة ٤٤٧هـ (ديسمبر ١٠٥٥م)، وقد خاطبه الخليفة «بملك الشرق والغـرب» فى محـفل عام سنة ٤٤٩هـ، وكـان الخليفـة قد تزوج فى ذلك الـوقت ابنة چغـــرى بك أخى طغـرل، وقد اعتـرفت العراق بأسـرها، وكـذلك الموصل ودياربكر، بسـيـادة سلطان السـلاجـقـة، وبلغت فـتوحـات السلاجقة فى عهد ألپ أرسلان إلى نهر سيحون، ثم انتقلت آسية الصغرى كلها تقـريبـا إلى حكـم التـرك بعـد هزيمـة الأرمن والبـوزنطيين، وأضـيـفت إليهـا الشـام آخر الأمـر، بل إن عدن واليـمن فتحـتا عام ٤٨٥هـ (١٠٩٢م)، وإن كنا لانسـتطيع القـول بأن السـلاجـقة قـد حكمـوا بلاد العرب حكـما فـعليا؛ وقـد كـانت وفـاة ملك شـاه فى تلـك السنة نفسهـا وما نشب من خلاف بين أبنائه على اعتـلاء العرش بعـد وفاته، وقـيام الحـروب الصليـبيـة السـبب فى وقف فتوحات السلاجقة.

أما فيما يتعلق بـالبلاد المفتوحة فإن الولاة الذين خـضـعوا للغـز كـانوا فى مـعظم الحـالات يستـمـرون فى الحكم ويؤدون الجـزية، على أنه حـدث فى كرمـان، ثم فى الشام وآسية الصـغرى من بعد، أن قام الأمراء الذين فتحوا تلك البلاد من أنفسهم حكامـا استقلوا بأمر أقاليمهم ولم يحفلوا بالسلاجقة العظام، بل إنهم شـهروا علـيهم الحـرب (انظر فـيمـا يلى)، وقـد حدث ذلك أيضـا فى النواحى النائيـة الأخرى من الدولة التى أقطعـهـا السـلاطين ـ كـمـا فـعل ألپ أرســــلان سنـة ٤٥٨هـ (١٠٦٦م) - إخوانهـم وأقاربهم الآخريـن، مع فارق واحد وهو أن هؤلاء لم يفلحوا فى إقامة أسـر حاكـمـة؛ وكـان حق الحكم، من وجهة النظر التركية، من نصيب الأسرة

كلها، وكان لأكبر أفراد الأسرة سنا حق معين بوصفه كبير قومه فى أن يقتضى أقاربه الذكور الطاعة له، على أنه لم يكن من الميسور فى أسرة كأسرة السلاجقة لها فروع عدة أن يسود الانسجام بين أعضائها مدة طويلة، بل لقد حدث فى عهد طغرل بك نفسه أن انتقض عليه ابن أخيه إبراهيم بن إينال، وإن كان چغرى بك وپيغو، أخوا طغرل بك ظلا على إخلاصهما له، ولعل السبب فى ذلك أن طغرل لم يعقب ولدا ذكرا، وكان خليفته مكرها على قتال قتلمش ابن أرسلان جد سلاجقة الروم. وقد حدث هذا أيضا فى عهد ملك شاه، فبعد وفاته تميز عهد بركيارق، الذى لم يطل كثيرا، بالقتال المتصل بينه وبين عمه تنش وأخيه محمد، ومن ثم فإن دولة السلاجقة العظام كانت تشتمل فحسب على الولايات الشرقية التى كانت تدخل ضمن بلاد الخلفاء القديمة، فيما عدا كرمان؛ وكان مقر حكمهم فى إصفهان وبغداد، ثم مرو فى عهد سنجر. وكان سنجر قد تنازل لأولاد أخيه محمد عن حكم العراق وفارس وخوزستان والولايات الغربية فى مرو؛ وكان سنجر أيضا آخر السلاجقة العظام، وقد أكره أكثر من مرة بوصفه رأس الأسرة على امتشاق الحسام ليفرض سلطانه فى فض الخلافات التى كانت تنشب بين أولاد أخيه؛ أما فيما عدا هذا فقد كان قانعا بسيادته على خراسان والولايات الشرقية التى على الحدود؛ وإذا شاء القارئ الوقوف على أنباء قتاله مع الغزنويين وأمراء ما وراء النهر والغوريين والغز فليرجع إلى مادة «سنجر»؛ وقد توفى سنجر دون أن يعقب سنة ٥٥٢هـ (١١٥٨م) فانتهى بموته فرع السلاجقة العظام.

وكان قيام السلاجقة فى نظر المسلمين، معناه غلبة المذهب السنى فى جميع الأراضى التى امتد إليها سلطانهم، على المذاهب الشيعية كانت تمكن لنفسها شيئا فشيئا فى عهد البويهيين والفاطميين؛ صحيح أن البويهيين كانوا قد سمحوا للخلافة العباسية أن تستمر فى البقاء بالاسم فى بغداد، على أنه حدث فى سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٨م) أن عمل البساسيرى على ذكر اسم الخليفة الفاطمى فى

الخطبة فى العراق أيضا، وقد أكره القائم بأمر الله العباسى على مغادرة بغداد، وأخذت يد السلب والنهب تعمل بقصره فيها بضعة أيام؛ وكان طغرل بك فى أثناء ذلك على صلات وثيقة بالخليفة، وكان مشغولا فى الوقت نفسه بقتاله مع إبراهيم بن إينال، وما إن أخذ إبراهيم أسيرا ثم قتل حتى أعاد طغرل الخليفة إلى بغداد؛ أما فى الفترة التالية، وعلى الأخص فى السنوات الأخيرة من حكم ملك شاه، فقد كان ثمة خلاف مستحكم بين الخليفة والسلطان؛ على أن هذا الخلاف لم يكن يرجع إلى أسباب دينية بل كان يرجع إلى أسباب شخصية (انظر Houstma فى *Journal of Indian History* جـ٣ ص١٤٧، ١٠٦) وكان السلاجقة يعتبرون الخليفة بصفته هذه إمام أهل السنة الذين كان من الواجب على السلاجقة أن يدافعوا عنهم بحد السيف، وقد تذرعوا بالشدة فى القضاة على النشاط الخطير الذى كان يقوم به الإسماعيلية، وأيدوا مصالح فقهاء السنية، ولم يكن الفضل فى ذلك لهم بل لوزرائهم، وعلى الأخص نظام الملك ذلك الرجل العظيم، أماهم أنفسهم فكانوا أبعد الناس عن التعصب للإسلام، كما يتضح من إطلاقهم سراح ليپارتيس الذى تقدم بنا ذكره، ثم إطلاق سراح الإمبراطور البوزنطى رومانوس ديوجينس (Romanus Diogenes)، وكما يتبين أيضا من معاملتهم لرعاياهم من النصارى؛ ويصدق هذا أيضا على الثناء الذى وجه إلى بعض السلاطين، مثل ملك شاه لرعايتهم للعلم، ومع أن هؤلاء السلاطين لم يصيبوا شيئا من العلم فقد أوتوا القدرة على تقدير قيمة ماحرموا منه، ومن ثم عهدوا بتسيير دفة الأمور فى دولتهم إلى وزرائهم، وكان وزراؤهم كنظام الملك مثلا يحكمون أحيانا حكما لايحده قيد؛ أما الطريقة التى كان هؤلاء الوزراء يحكمون بها فقد حدثنا عن ذلك نظام الملك نفسه فى مصنفه «سياست نامه»؛ وأما عن الفنون فإنه لم يبق من عمارة السلاجقة شئ يشهده الخلف إلا القليل جدا، ويستثنى من ذلك مرو وحدها، فقد بقى فيها آثار عظيمة من عهد

سنجر، وإذا شئنا أن نعمم القول وجب علينا أن نعترف بأن سلاطين السلاجقة قد تمكنوا من هداية الغز الغلاظ القلوب الذين كانوا هم أنفسهم شيوخا لهم، فقد استطاعوا فى شئ كثير من البراعة وبعد النظر أن يستغلوا مزايا الحضارة العربية الفارسية ويصطنعونها لمنفعتهم.

٢ ـ سلاجقة العراق ١١١٨ ـ ١١٩٤: توفى محمد سنة ٥١١هـ (١١١٨م)، فخلفه ابنه الأكبر محمود، وكان غلاما فى الثالثة عشرة من عمره، وغدا سلطانا على الدولة بأسرها فيما عدا خراسان والولايات الشمالية الشرقية التى على الحدود، فقد كان يحكمها سنجر أخو محمد كما تقدم بنا القول؛ وحمل لقب السلطان بعده ابنه داود ١١٣١ ـ ١١٣٢، ثم طغرل الأول سنة ١١٣٤ (وقد أخطأ البندارى فقال إنه اعتلى العرش فى مستهل عام ٥٢٨=١١٣٣م، انظر *Recueil de textes etc.* جـ٢، ص١٧٢)، ثم مسعود ١١٥٢، ثم ملك شاه الثانى ١١٥٣، فمحمد الثانى ١١٥٩، فسليمان شاه ١١٦١، ثم أرسلان شاه ١١٧٥، فطغرل الثانى ١١٩٤، وكل هؤلاء السلاطين تقريبا قد اعتلوا العرش وهم بعد أحداث ، وقد لقوا حتفهم فى سن مبكرة، وكثيرا ما انتهت حياتهم بالقتل، ومن ثم فمن المتعذر علينا أن نقول عن معظمهم إنهم حكموا فعلا، بل إنهم كانوا مجرد أداة فى يد الأتابكة والأمراء التابعين لهم، وقد نشّئ أولاد محمد الأربعة، وهم محمود وطغرل ومسعود وسليمان، على السنّة التركية القديمة، فقد عهد بكل منهم إلى أمير تركى من الأمراء البارزين كان له بمثابة الأب، ومن ثم عرف بـ «الأتابك»، وكانت النتيجة الطبيعية أن كلا من هؤلاء الأتابكة كان يسعى إلى الفوز للأمير الذى كان فى رعايته بلقب السلطان حتى تزيد بذلك هيبته هو، وانتهى الأمر بأن اتصلت الحروب بين الأخوة وكان يحسمها سنجر إلى حين بتدخله لمصلحة واحد من هؤلاء المطالبين بالعرش وإذا أراد القارىء الوقوف على تفاصيل الحروب فليرجع إلى المواد المختلفة على انفرادها فى دائرة المعارف الإسلامية، ويكفينا فى هذا المقام أن نشير إلى أن الخلفاء

العباسيين اشتركوا أيضا فى هذه الحروب، وأن اثنين من هؤلاء الخلفاء وهما المسترشد والراشد لقيا حتفهما فيها، وقد حدث هذا فى عهد السلطان الباسل مسعود، إلا أن خلفيته محمد الثانى (لم يحمل ملك شاه الثانى لقب سلطان إلا ثلاثة أشهر فقط)، أكره على فك الحصار عن بغداد سنة ٥٥١هـ (١١٥٧م)، وأخذ سلطان الخلفاء يقوى بعد هذا مرة أخرى ولم يصبح السلطان السلجوقى يقيم فى بغداد، بل أصبح يقيم فى همذان، وكان هؤلاء السلاطين بوجه عام إنما يحكمون بالاسم فقط منذ زمن بعيد يرجع إلى عهد محمود، وكان الأمراء الترك العظام يملكون معظم الولايات بوصفها إقطاعيات عسكرية؛ وكان السلاطين يعوزهم المال، كما كانوا يفتقرون إلى العدد اللازم من الجنود ليفرضوا سلطانهم إذا أبى الأتابكة الذين كانوا يتبعونهم فى ذلك الوقت تقديم العون لهم؛ وقد عهد السلاطين أيضا إلى الأتابكة بمحاربة أعدائهم الأجانب، مثل الصليبيين فى الشام، على أن الأتابكة كانوا هم أنفسهم مضطرين دائما إلى النضال مع أعدائهم فى الداخل، وقد أفلح هؤلاء الأمراء فى أقامة أسر وراثية، واستقلوا بأمر أنفسهم واتخذوا لقب أتابك مضافا إليه لقب شاه أو ملك، ونذكر من هؤلاء بنى أرتق فى ماردين وحصن كيفا، والأرمنشاهية فى خلاط، وكانوا قد أفلحوا فعلا فى إقامة الأسر الوراثية فى العهد السابق، أما الأتابكة الأسبقون فنذكر منهم بنى زنكى فى الموصل وغيرها من النواحى، والسلغرية فى فارس وأتابكة أذربيجان، وكان أول هؤلاء الأتابكة، واسمه شمس الدين إلدكز، قد تزوج بأرملة طغرل الأول، فلمامات سليمان شاه سنة ١١٦٢ نادى بابن زوجته أرسلان بن طغرل سلطانا على أنه لم يخوّله شيئا من النفوذ، ثم اتضح فيما بعد أنه سيصبح مصدر خطر فعمد پهلوان بن إلدكز إلى التخلص منه بأن دس له السم وأسند العرش إلى ابنه القاصر طغرل الثانى (٥٧١هـ=١١٧٥م)، فلما شب عن الطوق ومات پهلوان، سعى إلى فرض

سلطانه، ولكنه لم يكن كفؤا لقزل أرسلان خليفة پهلوان بالرغم من أنه أوقع الهزيمة بجند الخليفة حليف قزل فى دايمرك عام ٥٨٤هـ (١١٨٨م) وأسره قزل أرسلان ولكن حريته ردت إليه بعد موت قزل، إلا أنه ما لبث أن قتل فى حرب قامت بينه وبين تكش شاه خورزام (٥٩٠=١١٩٤م) بعد ذلك بوقت قصير.

٣- سلاجقة كرمان: ١٠٤١-١١٨٦، كان جد هذا الفرع من السلاجقة ومنشئ دولتهم قاورد قرده أرسلان بك، أحد أبناء چغرى بك، وكان قاورد قد ذهب إلى كرمان مع قومه الغز حوالى سنة ٤٣٣هـ (١٠٤١م)، واحتل بعد بضع سنوات (٤٤٠= ١٠٤٨/٤٩م) القصبة بردسير، ثم أشهر حروبا أخرى بدافع من نفسه هو على الشبانكارية وعلى «القفف» فى كرمسير (منطقة الساحل الحارة)، بل أصبح أميرا لعمان دون أن يحفل كثيرا بطغرل بك، ولما اعتلى ألپ أرسلان أخو طغرل بك عرش السلاجقة، حاول قاورد (٤٥٩= ١٠٦٧م) الظهور بمظهر الأمير المستقل برأسه، إلا أنه أذعن لألپ أرسلان عندما هرع ألپ بشخصه إلى كرمان لإكراهه على الطاعة، وقد ظن عند وفاة ألپ أرسلان، أنه هو صاحب الحق فى عرش السلاجقة، ولعل الذى دفعه إلى ذلك أنه كان أكبر أعضاء الأسرة سنا، فقاد جيشه لقتال ملك شاه ولكنه منى بهزيمة نكراء فى جوار همذان، وأخذ أسيرا ثم قتل بعد ذلك خنقا (٤٦٦هـ= ١٠٧٤م)، وسار الفائز فى الحرب أيضا إلى بردسير حيث كان كرمان شاه ومن بعده سلطان شاه، ولدا قاورد، قد توليا الحكم نيابة عن أبيهما، ولكن ملك شاه رجع عن بردسير عندما أظهر سلطان شاه خضوعه له وترك أملاك أبيه فى حوزته، وقد ظل سلطان شاه فى الحكم حتى سنة ٤٧٧هـ (١٠٨٤م) وأعقبه توران شاه سنة ١٠٩٧، فإيران شاه سنة ١١٠٠ (١١٠١)، فأرسلان شاه سنة ١١٤٢، فمحمد سنة ١١٨٦؛ وكانت نهاية الأسرة على يد جيش من

الغز هبطوا البلاد، ذلك أن الغز بعد هزيمة سنجر نزلوا كالطوفان المدمر على ولايات فارس، وكانوا يذهبون إلى حيث كان ضعف السلطان يزين لهم الحصول على غنائم عظيمة، وكانت مهمتهم سهلة فى كرمان، فقد كانت الفوضى قد أتت عليها أو كادت فى عهد آخر السلاجقة، فهزموا توران شاه الذى سار لملاقاتهم، وشرعوا ينهبون فى طول البلاد وعرضها وقتل توران شاه وخلفه محمد شاه، وسرعان ما وجد محمد نفسه مكرها على مغادرة البلاد للاستنجاد بالأمراء المجاورين، إلا أنهم لم ينجدوه؛ ثم أصبح أمير من الغز، يدعى ملك دينار، سيدا على كرمان.

٤ ـ سلاجقة الشام، ١٠٧٨ ـ ١١١٧: خضع نصر الحلبى المروانى لألب أرسلان سنة ٤٦٣هـ (١٠٧٠/٧١م)، ثم غزا جيش من التركمان تحت إمرة أتسز بن أبق (أو أوق) فلسطين، واستولوا على الرملة وبيت المقدس وعلى سائر نواحى فلسطين فيما عدا عسقلان، حيث صمد لهم الفاطميون؛ ثم ولى أتسز وجهه شطر دمشق، بيد أنه لم يستطع الاستيلاء عليها إلا فى سنة ٤٦٨هـ (١٠٧٦م) وقد باء بالفشل أيضا فى محاولته غزو مصر فى السنة التالية، ذلك أن القائد الفاطمى بدر الجمالى هزمه شر هزيمة ثم ضيق عليه الخناق فى الشام تضييقا شديدا حتى استنجد أتسز بتتش بن ألب أرسلان، فجاء إلى الشام عام ٤٧٠هـ وسلمه مدينة دمشق (٤٧١هـ= ١٠٧٨م)، وقتل تتش أتسز بعدئذ، وأصبح هو نفسه أمير المدينة، وكذلك باءت بالفشل محاولة بذلت للاستيلاء على حلب، بل إن أمير هذه المدينة مسلم بن قريش العقيلى هاجم تتش فى دمشق (٤٨٥هـ=١٠٨٢م)، وعندما اشتبك مسلم فى القتال مع سليمان سلجوق آسية الصغرى، هرع ملك شاه بنفسه إلى حلب وأقام أقسنقر جدبنى زنكى فيها، أميرا عليها، مما أثار حقد تتش إثارة عظيمة، وكان فى الوقت نفسه قد تخلص من منافسه على تلك

المدينة فى وقعة جرت فى عين سلم (سَيْلَم) وهى لا تبعد كثيرا عن حلب (٤٧٩هـ =١٠٨٦م)، حيث لقى سليمان حتفه، وإنما استطاع تتش بعد موت ملك شاه (٤٨٥هـ= ١٠٩٢م)، أن يشبع طموحه وأن يشرع فى فتوحاته العظيمة، بل أن يدعى بالحق فى عرش السلطنة مناضلا بذلك ابن أخيه بركيارق، حتى منى آخر الأمر بالهزيمة عام ٤٨٨هـ (١٠٩٥م)، وسقط فى ميدان المعركة، ثم أصبح ابنه رضوان أمير حلب، وأصبح ابن آخر من أبنائه يقال له دقاق أمير على دمشق (أما الإشارة التى وردت فى أبى المحاسن، طبعة پوپر Popper، جـ٢، ص٣٤٤، من أن دقاق هذا هو دقماق فمخطئة)، إلا أن المنية عاجلت دقاق فتوفى سنة ٤٩٧هـ (١١٠٤م)، بيد أن السلطان الفعلى كان فى يد وزيره الأتابك طغتكين، الذى أمر بعدئذ بأن تكون الخطبة إلى حين باسم طفل رضيع، ثم باسم أخ لدقاق يسمى أرتاش (وقد ورد فى ابن الأثير باسم بكتاش)، واستقل آخر الأمر بنفسه، وأنشأ دولة بنى بورى. ومات رضوان أمير حلب سنة ٥٠٧هـ (١١١٤م) وتبعه ابنه ألپ أرسلان، الذى قتله خادمه لؤلؤ بعد وفاة أبيه بمدة وجيزة، وعمل لؤلؤ على أن ينادى بأخيه سلطان شاه سلطانا على المدينة، ولكنه قتل هو نفسه سنة ٥١١هـ (١١١٧م) ثم سلم المدينة إلى إيلغازى أهلها، وهكذا انتهى حكم السلاجقة.

٥ ـ سلاجقة آسية الصغرى (الروم)، ١٠٧٨ ـ ١٣٠٢:

إن جد هذه الدولة ومنشئها هو سليمان بن قتلمش بن أرسلان (إسرائيل) بن سلجوق وكان أبوه قتلمش من أبطال السلاجقة الذين عملوا تحت إمرة طغرك بك، ولكنه انتقض من بعد على ألپ أرسلان، وانتهى به الأمر إلى أن سقط فى ميدان المعركة قرب الرى (٤٥٦هـ= ١٠٦٤م)؛ وجاء سليمان نفسه إلى آسية الصغرى بعد وقعة ملازكرد الكبرى سنة ١٠٧١م (منى فيها البوزنطيون «الروم» بهزيمة منكرة ووقع إمبراطورهم فى الأسر

إبانها) وكان شأنه فى هذا شأن كثير من أمراء الترك الذين كانوا يذهبون إلى آسية الصغرى للقيام بفتوحات جديدة وإقامة مملكة وقد أفلح فى غرضه لأنه كان أميرا من أمراء البيت المالك، ومن ثم نجده أميرا على نيقية حوالى سنة ١٠٧٧م حين بدا أن الصراع حول العرش البوزنطى قد هيأ له فرصة عظيمة ليلعب دورا بارزا فى الحوادث، ولكن هذا الأمل خاب باعتلاء ألكسيوس كومنينوس (Alexius Comnemus) العرش، فاتجه صوب الشرق وانتزع مدينة أنطاكية من فيلا ريتوس (Philaretus) الأرمنى سنة ٤٧٧هـ (١٠٨٥م) ومن ثم وقع القتال بينه وبين مسلم بن قريش، فقهره وانتهى الأمر بوفاة مسلم، ثم وقع القتال بينه وبين تتش مما أدى إلى موته فى السنة التالية (١٠٨٦)، وكان من شأن هذه الأحداث أن أكره ملك شاه على تجشم مشاق السفر إلى حلب ليعمل على استتاب الأمر فيها وفى غيرها من المدن، كأنطاكية والرهاء، وقد أخذ معه فى عودته قلج أرسلان بن سليمان، ولم يعد قلج إلى آسية الصغرى إلا فى عهد بركيارق بعد موت ملك شاه. ونحن لانجد من المعلومات فى المصادر العربية إلا النزر اليسير عن الأحداث التى وقعت فى تلك الفترة فى آسية الصغرى، ومن هنا يجب علينا أن نعتمد على الأصول البوزنطية والشامية والأرمنية، ولا نستطيع أن نتناولها بالبحث فى هذا المقام؛ وليس هذا موضع الكلام عن تاريخ قلج أرسلان وخلفائه، ومن ثم نحيل القارئ إلى المواد الخاصة بكل منهم، ونكتفى هنا بذكر أسمائهم ومدد حكمهم: قلج أرسلان الأول سنة ١١٠٧ - ملك شاه ومسعود سنة ١١٥٥ - قلج أرسلان الثانى سنة ١١٩٢ (فترة خلو العرش من السلطان، أنظر ما يلى) - ركن الدين سليمان الثانى سنة ١٢٠٤ - قلج أرسلان الثالث وغياث الدين كيخسرو الأول ١٢١٠ - عز الدين كيكاوس الأول سنة ١٢١٩ - علاء الدين كيقباد ١٢٣٧ - عز الدين كيخسرو الثانى ١٢٤٥ -

عز الدين كيكاوس الثانى (ودام حكمه بضع سنوات مع أخويه) سنة ١٢٥٦ - ركن الدين قلج أرسلان الرابع ١٢٦٦ - غياث الدين كيخسرو الثالث سنة ١٢٨٤ - غياث الدين مسعود الثانى وعلاء الدين كيقباد الثالث حتى سنة ٧٠٢ (١٣٠٢م).

وقد عانت دولة هؤلاء السلاجقة كثيرا من تصاريف الدهر، فقد بدأ للأعين أكثر من مرة أن سقوطها وشيك، ولكنها كانت لاتلبث أن تحيا مرة أخرى حتى ذهبت ريحها آخر الأمر بعد أن غزاها المغول، فانهارت انهيارا تاما، وخسر السلاجقة نيقية قصبة سليمان فى الحرب الصليبية الأولى سنة ١٠٩٧، ولم تعد إلى حظيرة السلاجقة قط، وهكذا انتهى حكم الترك فى غرب آسية الصغرى بأسره، ذلك أن البوزنطيين استطاعوا فى عهد أسرة كومنينوس أن يخضعوا هذه المنطقة لسلطانهم، وتمكنوا من أن يحتفظوا بها طوال حكم السلاجقة، وقد عزلت إمارتا أنطاكية والرهاء النصرانيتان السلاجقة الذين كانوا يقيمون فى الجنوب الشرقى عن بقية العالم الإسلامى، وكانت هاتان الإمارتان قد أنشئتا منذ عهد قريب، وكذلك عزلهم قيام مملكة أرمينية الصغرى، وإنما بقى قلب آسية الصغرى وحده تقريبا فى أيدى السلاجقة، على أنهم فى هذا المكان نفسه لم يستأثروا بالحكم فقد كان لهم منافسون خطرون فى شخص الدانشمندية، وقد انتهت هجمة قلج أرسلان صوب الموصل نهاية غير حميدة، ذلك أنه لقى حتفه قبل الأوان، وكان ابنه مسعود هو أول من أفلح فى إقامة دولة فى قونية ثابتة الأركان، وذلك بعد أن قهر أخوته وبسط سلطانه شيئا فشيئا، وواصل خليفته قلج أرسلان الثانى عمله وأكره الدانشمندية على الخضوع لحكمه بالرغم من أن نور الدين القوى الشكيمة كان يظاهرهم، وكذلك لم يفشل فى حروبه مع البوزنطيين، بل أفلح فى أن ينزل بالامبراطور مانويل (Manuel) ضربة شديدهفى جوار موريوكيفالون Mu-riokephalon (ممرچردك) سنة ٧٥٢ (١١٧٦م)، بيد أن السن تقدمت به

فـأصـبح العـوبة فى أيدى أبنائه الكثيـرين، فتولى كل منهم حكم ناحية مـن الـنواحـى، أضـف إلـى هـذا أن الصليبيين غزوا أراضـيه، بل استولوا على قونيـة قصـبة بلاده (١١٩٠م) ثم وافتـه المنية بعـد ذلك بقليل (١١٩٢م)، وهو فى صـحبـة ابنه الأصغـر غيـاث الدين كـيـخسـرو وترك مملـكته نهـبـا للفوضى، ذلك أن أبناءه كـانوا يتقاتلون فـيـمـا بينهم، وانتـهى الأمـر بأن أفلح أحـدهم، وهو ركن الدين سليـمـان، فى التغلب على أخوته وانتزع أرضروم من السلتـقيـة، ثم وهب هذه المدينة لأخيـه طغـرل شاه الـذى حكمهـا حـتى توفى سنة ١١٢٥ بوصـفه أمـيـرا مسـتقـلا برأسـه، وجعل السكة تضـرب باسمـه هو، إلا أن كيقباد الأول خلع جهان شاه بن طغرل شاه عـن العرش إبان الحرب التى اشتعلت بين كيـقباد وجلال الدين شاه خوارزم، وضمت مملكته إلى أملاك الفائز، وأشهـر ركن الدين حربا فاشلة على سكـان بلاد الكرج مـات بعـدها، فخلفـه على العرش أخوه غـياث الدين، وكان قد ساح كثيرا فى البلاد، واستقر به المقـام آخـر الأمـر بين الروم، وقـد حدث هذا قـرابة الوقت الذى كانت دولة اللاتين فـى سـبـيلهـا إلى الظهـور ببـوزنطة. وقـد هيـأ لـه هذا الظرف الفـرصـة لبـسط سلطان السـلاجـقـة، واستولى سنة ١٢٠٧ علـى ثغر أنطالية الكبيـر الشأن، واسـتولى خليـفتـه عز الدين كـيـقـاوس على سـينوب أيضـا، وهكذا فـتحت الدولة الـتركـية أبوابهـا للتجارة العالمية، فانشئت العلاقات بينها وبين الجمـهوريات التجـارية الإيطالية، وعظمت حركة تصـدير منتجات الإقليم ذات القـيمة، وازدادت التـجارة العـابرة مع أرمـينية الصـغـرى زيادة عظيمـة، وأصبـحت «تركية» فى ذلك العهـد تعد أغنى بقـاع الأرض طراً، وتعـهـد أميـر نيـقـيـة وأطرا بزنـدة وملوك أرمـينيـة الصـغرى فى صـقلية بأن يؤدوا الجزية طوعـا أو كـرهـا، وسلم بنـو أرتق والأيوبيون الذين كانوا يقيمون فى مدن التـخوم على الحـد الجنوبى الشـرقى بسلطان السـلاجـقـة فى سكتـهم وفى الخطبـة، وتنافس السلاطين وأمـراؤهم

العظام فى إقامة العمائر والمساجد والمدارس والجسور ومحطات القوافل البديعة. وصفوة القول أن دولة السلاجقة مرت بعصر مجيد لم يكن لآسية الصغرى به عهد منذ قرون طويلة. على أن هذا العصر لم يخل من المساوئ، فقد عاش الحكام عيشة بذخ وترف انتهت بضعفهم وتخنثهم حتى أثاروا عليهم سخط الطبقات الدنيا وحنق أهل الورع والتقوى، بل إن كيقاوس الأول وكيقباد الأول، على قدرتهما وعلو همتهما، لم يجدا بدا فى سبيل تحقيق مشروعاتهما العسكرية من الاستعانة بالمرتزقة من الأجانب واليونان والأرمن والعرب، وازداد الاعتماد على هؤلاء المرتزقة عندما اعتلى كيخسرو الثانى التافه الشأن عرش البلاد سنة ١٢٣٧، وكان الطوفان المغولى قد بلغ فى الوقت نفسه حدود آسية الصغرى؛ وسقطت أرزن الروم (أرضروم) ذلك الحصن الواقع على الحدود قبل أن يشرع المغول فى غزوتهم، ومنى الجيش التركى بعد ذلك بهزيمة ساحقة فى كوزاداغ (١٢٤٣)، ومن ثم بت فى مصير الدولة صحيح أن الصلح قد عقد ومنح السلطان مظهرا من مظاهر الاستقلال على أن يؤدى جزية كبيرة، إلا أن ثروة البلاد كانت تثير دائما جشع المغول فتدفعهم إلى غزوات جديدة كانوا يتذرعون فى سبيل القيام بها بوجود صراع بين أولاد كيخسرو على اعتلاء العرش، وانتهى الأمر بأن قسمت الدولة قسمين فى عهد هولاكو، فأصبح عز الدين يحكم الأراضى التى على جانب من نهر قزل إيرمق، فى حين أخذ ركن الدين يحكم الأراضى التى على الجانب الآخر للنهر. فلما عمد عز الدين إلى مفاوضة المماليك المصريين فى السر، وكانوا أعداء المغول الألداء، وضع المغول فى الحال حدا لحكمه وأكره على الالتجاء إلى بوزنطة، وانفرد ركن الدين بالحكم بعد ذلك، ولكن السلطان الفعلى كان فى يد معين الدين سليمان الذى تلقب بلقب پروانه بوصفه عاملا من عمال المغول؛ عندما أضحى ركن الدين مصدر تعب

له عمل على إقصائه من طريقه سنة ١٢٦٦ حتى يستطع أن يحكم مطلق اليد أكثر من ذى قبل باسم غياث الدين، ابن ركن الدين الرضيع، وأخذ الترك فى الوقت نفسه فى الانتقاض على المغول فى لرندة وفى غيرها من النواحى، ومن ثم استنجد بعض بكوات الترك بيبرس سلطان المماليك، وأشاروا عليه بأن ينفذ حملة إلى آسية الصغرى فيجد أهل البلاد جميعا فى صفه، وذلك إذا قدر له أن يوقع الهزيمة بالجيش المغولى المرابط فى البلاد، ووافق بيبرس على ذلك، وهزم المغول فى وقعة ألبستان الدامية، وتقدم حتى بلغ قيصرية (١٢٧٧) ولكن پروانه هو والسلطان ظلا بعيدين أحدهما عن الآخر ولم يحرك الناس ساكنا، فاضطر بيبرس إلى الرجوع من حيث أتى بسبب افتقاره إلى الزاد، وترك الأمور على حالتها التى كانت عليها من قبل. وقد حدث بعد هذا بقليل أن ظهر أباقا فى آسية الصغرى وانتقم شر انتقام من الترك الذين كانوا فى ظنه قد تآمروا مع المصريين، وكذلك دفع پروانه حياته ثمنا لتوانيه وكسله وأضحى الحكم المغولى بعد ذلك أشد صرامة، وأقر عمال الأموال من قبل المغول الضرائب التى كان يستخدم جلها فى الإنفاق على الجيش المرابط فى البلاد، ولم يبق لسلاطين السلاجقة الذين ضربت أسماؤهم على السكة حتى سنة ٧٠٢هـ (١٣٠٢م) نفوذ يذكر، وكان أمراء الترك يثيرون الشغب، وشرهم فى ذلك بنوقرمان وبنو أشراف، إلا أن الأميرين المغوليين كنكقرطاى وكيخاتو سارا إليهم على رأس حملات تأديبية صارمة وأخضعوهم أكثر من مرة، بيد أنهم كانوا يعودون ثانية إلى مكانهم ويقيمون إمارات مستقلة، وانتهى الأمر بأن تقلص سلطان المغول. وهكذا قام على أنقاض دولة السلاجقة اثنتا عشرة أسرة تركمانية (انظر فيما يتصل بها المواد المستقلة من هذه الدائرة)، أما آخر أحفاد أسرة السلاجقة الذين ورد ذكرهم فى التاريخ فنجدهم فى سينوب وربما فى علاية، وقد نفى قلج أرسلان

ابن لطفى بك، الذى استسلم سنة ٨٧٦هـ (١٤٧١ - ١٤٧٢م) للقائد العثمانى كدك أحمد باشا والى استانبول هو وأفراد أسرته جميعا، وأقطعة السلطان «كومولجنة» تيمارا له، ولكنه هرب بعدئذ إلى مصر، ولعله كان يمت بصلة إلى أسرة الحكام الأقدمين.

المصادر:

انظر عن مصادر تاريخ السلاجق:

K. Süssheim: *Prolegomena zu einer Ausgabe der im B.M. zu London uerwahrten Chronik des seldschukischen Reiches*، ليپسك ١٩١١، ويجدر بنا أن نذكر أول ما نذكر ملخصات التواريخ العامة لابن الأثير؛ سبط بن الجوزى: مرآة الزمان نسخة طبق الأصل طبعة J.R.Jeweth، شيكاغو ١٩٠٧، السنوات ٤٩٥ - ٦٥٤؛ ابن العبرى (أخبار السريان والعرب)؛ أو الفداء؛ ابن خلدون؛ حمد الله المستوفى؛ تأريخ كزيده للقزوينى (نسخة طبق الأصل طبعة E.G Browne، ليدن ولندن ١٩١٠)، وقد أخذ منه *Histoire des Seldjoukides et des Ismaéliens etc.* بقلم Defrémery فى J. A.؛ روضة الصفاء: لميرخواند، وقد أخذ عنها *Mirchond's Gesdhichte der Seldschuken* طبعة Vüllers كييسن *Gies-son* ١٨٣٨؛ حبيب السير لخواندمير، وهو مطبوع على الحجر، طهران ١٢٧١، وبومباى ١٢٧٣؛ صحائف الأخبار لمنجم باشى، إستانبول ١٢٨٥هـ؛ وللمؤلف نفسه مصنف بالعربية أو فى وأعم ولكنه مخطوط.

تواريخ خاصة: *Recueil de textes relatifs á L'histoire des Seldjoucides*، طبعة Houtsma، ليدن ١٨٨٦ - ١٩٠٢، ويحتوى المجلد الأول منه على تاريخ سلاجقة كرمان لمحمد بن إبراهيم، ويشتمل المجلد الثانى على ملخصات البندارى لمصنف عماد الدين المسمى « نصرة الفترة وعصرة الفطرة»، واشتمل المجلدان الثالث والرابع على الترجمة التركية والنص الفارسى لموجز ابن بيبى فى تاريخ سلاجقة آسية الصغرى؛ راحة الصدور وآيات السرور للراوندى، طبعة محمد إقبال، ليدن

١٩٢١؛ الغـــــراضــــة فى الحكـايات السلجـوقــيـة للحسـبنـى طبـعـة K. Süssheim، القــــاهرة ١٣٢٦=١٩٠٨م ونذكـر من التواريخ الإخـبارية للأسـر المعاصرة المهم منها وهو تاريخ البيهقى إلى آخـره، طبـعـة W.H.Morley، كلكتـه ١٨٦٢؛ تاريخ يمينـى للعـتـبى، طبـعـة مـولوى مملوك العلى وشبـرنكر Sprenger، دلهـى ١٧٤٧، ومع شــــروح من وضع المنبـنى، القـــاهرة ١٢٨٦؛ تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة ١٩٠٨؛ li. F.Amedeoz ليـدن زبدة الحلب من تاريخ حلب لكمال الدين، ترجمة فرنسية لجزء منـه بقـلم E. Blochet، باريـس ١٩٠٩، وأجزاء أخرى فى المجلد الثالث من *Histoire orientaux des Croisades*؛ كـتـــاب الروضـتيـن فى أخبـار الدولتـين لأبى شـامة، القـاهرة ١٢٨٧ و ١٢٩٢؛ *Histoire des Mongols* لرشيـد الدين ، جـ٢، طبـعة E. Blochet، ليـدن ولندن ١٩١١؛ تاريخ جهانكشا للجـوينى، طبعة ميرزا محمـد القزوينى، ليدن ولندن ١٩١٢ ـ ١٩١٦؛ السلـوك لمعــرفـــة دول الملوك للمقـريزى، ترجمـة فرنسيـة بقلم Quatremére.، باريس ١٨٣٧ ـ ٤٤، وبقلم E. Blochet، باريس ١٩٠٨؛ النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لأبى المحاسن، طبـعة W. Popper (مطبـوعات جـامعـة كاليفورنيا فى فقه اللغات السامية: *University of Califor niá Publications in Semitic philology*، جـ٢، ١٩٠٩و ١٩١٠)؛ سـيـر بعض الســـلاطين والوزراء فى الوفـــيـات لابن خـلكان؛ وانظر أيضـــا سياست نامه لنظام الملك، طبعة Schefer، باريس ١٨٩١، وذيلها، باريس ١٨٩٧.

ومن المصنفات ذات الأهمية الخاصة فى تاريخ سـلاجـقة آسـيـة الصغـرى والشـام: *Chronique de Michel le Syrien*، طبـعـة وترجـمـة J. B. Chabot، باريس ١٨٩٩ ـــ ١٩١٠ ؛ E. Dulaurier : *Chronique de Matthieu d'Edesse*، بـاريـــس ١٨٥٨؛ M. Brosset: *Histoire de la Géorgie*؛ وكذلك مؤرخو الصلـيبيين والدولة البـوزنـطيـة: Vincentius Bellovocensis: *Speculum Historiale*، الكتابان ٣٠ و٣١.

السكة والنقوش والفنون: انظر عن سكة السلاجقة الجداول المشهورة التى وضعها Lane-Poole و Dorn وغالب بك وأحمد توحيد وغيرهم؛ وتجد النقوش فى M. Sarre: *Reise in Kleinasi-en*، برلين ١٨٩٦؛ CL. Huart: *Epi-graphie arabe de L'Asie Mineure* فى Re-vue Semit، جـ٢ و ٣؛ J.H Loytued: *Kania, infschriften der seldsch. Bauten*، برلين ١٩٠٧، V. Berchem: *Materiaux pour un corpus inscr. arab.*، جـ ٣، القاهرة ١٩١٠، وكثير من المواد المبعثرة بقلم المؤلف نفسه، قيصرية شهرى مبانى إسلامية وكتابلرى لخليل أدهم، استانبول ١٣٣٤، ومواد أخرى بقلمه وقلم أحمد توحيد وغيرهما فى Revue *historique*؛ Zukovski: *Razva lini starago Merwa*، سانت بطرسبرغ ١٨٩٤، Sarre: *Denkmäler der persischen Bau-kunst*، برلين ١٩١٠، وانظر أيضا مصنفات H. Saladin وG. Mi-geon، Woerman، Diezs، E. Strzygowski، وغيرهم ، ومنذ أن أصدر Degnignes مصنفه *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentauxetc.*، ١٧٥٦-١٧٥٨ (الكتابان ١٠و١١)، لم يبحث عالم أوربى بحثاً خاصاً فى تاريخ السلاجقة وإن كانت كتب التاريخ التى ألفها Muir وWeilو A.Müller و d'Ohsson و Howorth و Bartholdوغيرهم تشتمل على معلومات كثيرة فى هذا الموضوع. ومما له شأن خاص فى التواريخ المبكرة لهذه الأسرة مقدمة كزمرسكىKazimirski السابق الإشارة إليها لطبعته لديوان منوچهرى. وانظر فيما يتعلق بسلاجقة كرمان موجز Houtsma (نقلا عن Recueil، جـ١) فى *Z.D.M.G.*، جـ٣٩، ص٣٦٢-٤٠٢؛ وانظر فيما يتصل بتاريخ سلاجقة الروم، إلى جانب مصنفات HuartوVan Berchem وخليل أدهم وغيرهم: ترك تاريخى لنجيب عاصم، ص ٤٠٥ -٤٤٥؛ Huart: *Konia, la ville des derviches tourneurs*، باريس ١٨٩٧؛ المؤلف نفسه : *Les Saints des derviches tourneurs*؛ باريس ١٩١٧-١٩٢٢.

صبحى

السلام

مصدر الفعل سلم، ويستعمل اسما بمعنى «الأمان والعافية والتسليم والتحية» (وانظر فى شأن أقوال فقهاء اللغة العرب الأقدمين: لسان العرب جـ١٥، ص ١٨١ ـ ١٨٣، وفى مواضع مختلفة منه).

ويرد هذا اللفظ كثيرا فى القرآن الكريم وخاصة فى السور التى تنسب إلى العهدين المكيين الأول والثانى. وأقدم آية ورد فيها لفظ السلام هى الآية الخامسة من سورة القدر حيث قيل فى ليلة القدر «سلام هى حتى مطلع الفجر».. وقد ورد أيضا بهذا المعنى فى الآية ٣٣ من سورة ق[(١)]، والآية ٣٦ من سورة الحجر[(٢)]، والآية ٦٩ من سورة الأنبياء، والآية ٥٠ من سورة هود[(٣)]. والسلام معناه السلامة فى الدارين. وهو يستعمل بهذا المعنى فى عبارة «دار السلام» أى الجنة (الآية ٢٦ من سورة يونس[(٤)]؛ والآية ١٢٧ من سورة الأنعام)، ويرد فى الآية ١٨ من سورة المائدة[(٥)] المدنية التى تخاطب أهل الكتاب العبارة «سبل السلام» أى طرق السلامة من العذاب (انظر سفر أشعيا الإصحاح ٥٤، الآية ٨: دارك شالوم).

على أن لفظ «السلام» يغلب استعماله فى القرآن صيغة من صيغ التحية. ومن ثم نجد فى الآية ٩٠ من سورة الواقعة[(٦)]، وهى من سور العهد المكى الأول، أن من كان من أصحاب اليمين يحييه إخوانه من أصحاب اليمين قائلين «سلام الله» (فى قول البيضاوى؛ وانظر عن التفاسير الأخرى لسان العرب، جـ١٥، ص ١٨٤، س ٨ وما بعده؛) و«سلام» (سورة يس، الآية، الآية ٥٨؛ سورة إبراهيم، الآية ٢٨[(٧)]؛ سورة يونس، الآية١٠، سورة الأحزاب، الاية ٤٣)[(٨)] أو «سلام عليكم» (سورة

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٤.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٤٦.
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٤٨.
(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٥.
(٥) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١٦.
(٦) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٩١.
(٧) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٣.
(٨) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٤٤.

النحل، الآية ٣٤؛[١] سورة الزمر، الآية ٧٣؛ سورة الرعد، الآية ٢٤) هى التحية التى توجه إلى أصحاب النعيم فى الجنة أو عند دخولهم (انظر أيضا سورة الحجر، الآية ٧٥)[٢]. أما «سلاما سلاما» الذى ورد فى الآية ٢٥[٣] من سورة الواقعة (وقرىء سلامٌ سلامٌ، انظر سورة مريم الآية ٦٣)[٤] فالمفروض أن المقصود به أيضا النداء باليمن والبركة (انظر التفاسير الأخرى فى البيضاوى). وأولئك الذين على الأعراف ينادون أصحاب الجنة أن سلام عليكم (سورة الأعراف، الآية ٤٤)[٥]. و«سلام» هو أيضا تحية ضيف إبراهيم ورده عليهم (سورة الذاريات، الآية ٢٥، سورة هود، الآية ٧٢[٦]، وانظر سورة الحجر، الآية ٥٢). وقد ودع إبراهيم أباه الذى هدده بقوله «سلام عليك» (سورة مريم، الآية ٤٨)[٧] وقد أجرى على لسان موسى (سورة طه، الآية ٤٩)[٨] فى خطابه لفرعون عبارة «السلام على من اتبع الهدى» والتفسير الأول الذى أتى به البيضاوى أن السلام هنا معناه سلام الملائكة وخزنة الجنة على المهتدين. على أنه لما كانت هذه العبارة ليست ابتداء لقاء أو خطاب فإن تفسيرا آخر يؤثر أن يجعلها جملة تأكيدية، وأن المراد بالسلام فى الآية السلامة من سخط الله وعذابه (انظر البيضاوى فى تفسير هذه الآية، وكذلك لسان العرب، جـ١٥، ص ١٨٣، س٧ وما بعدها) وعبارة «سلام عليكم» وردت فى الآية ٥٤ من سورة الأنعام فى مطلع الرسالة التى أمر الله تعالى النبى [ﷺ] بأن يبلغها إلى المؤمنين [وهى أن يبلغ سلام الله تعالى إليهم]؛ وفى الآية ٣٢ من سورة النحل «سلام» يتلى على عباد الله المصطفين. ويتردد استعمال كلمة «سلام» بمعنى التبريك فى سورة الصافات حيث يرد فى نهاية كل ذكر لنبى من الأنبياء

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٢.

(٢) يبدو أن الإشارة هنا إلى الآيتين ٤٥، ٤٦: «إن المتقين فى جنات وعيون. ادخلوها بسلام آمنين».

(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٦.

(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٦٢.

(٥) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٤٦

(٦) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٦٩..

(٧) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٤٧.

(٨) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٤٧.

سلام عليه (الآيات ٧٧[١]، ١٠٩، ١٢٠، ١٣٠، ١٨١ من هذه السورة؛ انظر أيضا سورة مريم، الآيتين ١٥، ٣٤)[٢]. وقد تأتى كلمة «سلام» بمعنى التهكم فى الآية ٨٩ من سورة الزخرف عندما يعرض النبى [ﷺ] عن الكافرين، و«سلام عليكم» فى الآية ٥٥ من سورة القصص (وقد أورد البيضاوى تفسيرات أخرى لذلك). وربما صدق ذلك أيضا على صيغة «سلاما» (سورة الفرقان، الآية ٦٤)[٣] التى يجيب بها عباد الرحمن إذا خاطبهم الجاهلون، ولكن المفسرين يجعلونها بمعنى «تسلما أو براءة». وفى الآية ٢٣ من سورة الحشر (وهى سورة مدنية) يرد «السلام» اسما من أسماء الله، ويفسره البيضاوى بقوله إنه «ذو السلامة من كل نقص وآفة، مصدر وصف به للمبالغة». (انظر عن التفسيرات الأخرى لهذه الآية، لسان العرب، جـ١٥، ص ١٨٢، س ٧ وما بعده، س ٢٠ وما بعده)؛ ومن ثم فإن السلام فى عبارتى «دارالسلام» و«سبل السلام» يفسر بأنه اسم من أسماء الله (البيضاوى فى تفسير الآية ١٨[٤] من سورة المائدة؛ لسان العرب، جـ١٥، ص ١٨٢، س ٢وما بعده)، بل إن ثمة من يقول بأن معناه فى عبارة «السلام عليكم» الله (فخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب فى تفسير الآية ٥٤ من سورة الأنعام، طبعة القاهرة ١٢٧٨هـ جـ٣، ص ٥٤، س ٢١ وما بعده؛ لسان العرب، جـ١٥، ص ١٨٢، س ٨ وما بعده)، ومن المستبعد أن يكون المقصود بعبارة «ألقى السلام» التى جاءت فى الآية ٩٦[٥] من سورة النساء هو التحية؛ وثمة قراءة أخرى[٦] هى «السلَمَ» كما فى العبارة المماثلة التى جاءت فى الآيتين ٩٢، ٩٣[٧] من سورة النساء، والآيتين ٣٠، ٨٩[٨] من سورة النحل.

---

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٧٩.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٣.
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٦٣.
(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى ١٦.
(٥) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٩٤.
(٦) هذه هى القراءة الأولى المعتمدة فى المصحف العثمانى أى قراءة حفص.
(٧) رقم الآيتين فى المصحف العثمانى ٩٠، ٩١.
(٨) رقم الآيتين هو ٢٨و٨٧. [مهدى علام]

وقد ورد الفعل «سلّم» أول ماورد فى السور المدنية وبخاصة الآية ٥٦من سورة الأحزاب حيث أوصى بالصلاة والسلام على النبى، وكذلك الآيتين ٢٧، ٦١ من سورة النور.

وقد استقر الرأى بين المسلمين فى تاريخ متقدم جدا على أن تحية «السلام» كانت من شرائع الإسلام. على أن ذلك إنما يصدق فى حدود ما أوصى به القرآن الكريم فى سورة من السور المكية المتأخرة وسورتين من السور المدنية من اتباع هذه التحية: فقد أمر النبى [ﷺ] فى الآية ٥٤ من سورة الأنعام: «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة..»؛ وجاء فى الآية ٢٧ من سورة النور: «ياأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها...»، وجاء مثل ذلك فى الآية ٦١ من السورة نفسها «... فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم...» (وثمة وصية من قبيل ذلك جاءت فى الآية ١٢ من الإصحاح العاشر من سفر متى، وفى الآية ٥ من الإصحاح العاشر من سفر لوقا)؛ وكذلك فى الآية ٨٨[١] من سورة النساء حيث استعملت عبارة «حيّا» بصورة أعم، والرأى هنا أيضا أنها فى السلام. على أن كولدسيهر قد بيّن (Z.D.M.G.، جـ٤٦، ص ٢٢ وما بعدها) أن صيغة «سلام» كانت مستعملة بمعنى التحية قبل الإسلام واستشهد فى ذلك بأبيات من الشعر. أما العبارات العبرية والآرامية المرادفة لذلك وهى: «شالوم لكا» و«شلا لاك (لكون)» و«شلاما علاك» والتى ترجع إلى ما جرى به الاستعمال فى التوراة (سفر القضاة، الإصحاح ١٩، الآية ٢٠؛ سفر صموئيل الثانى، الإصحاح ١٨، الآية ٢٨؛ سفر دانيال، الإصحاح ١٠، الآية ١٩، سفر الأيام الأول، الإصحاح ١٢، الآية ١٩) فقد كانت أيضا مستعملة للتحية بين اليهود والنصارى (Dalman : *Gramm d. jüd.-Palastin. Aramäsch*، الطبعة الثانية، ليبسك، ١٩٠٥م، ص ٢٤٤).

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٨٦.

[مهدى علام].

وجاء فى «تلمود برشلمى» أى تلمود أورشليم (شعبيط، جـ٤، ص٣٥ب) أن «شالوم عليكم» كانت هى تحية إسرائيل (انظر أيضا پشتيا(١)، سفر متى، الإصحاح١٠، الآية ١٢، الإصحاح ١٠، الآية٥؛ الإصحاح ٢٤، الآية ٢٦؛ سفر يوحنا، الإصحاح٢٠، الآيات ١٩، ٢١، ٢٦؛ Payne Smith: *Thes. Syriacus*، العمود ١٤٨٩ وما بعده). وثمة عدد كبير جدا من النقوش النبطية تبين إلى ذلك أن لفظ «شلْم» يدل على التمنيات الطيبة فى الشمال الغربى لبلاد العرب وفى شبه جزيرة سيناء (G.I.S.، جـ٢، *Inscriptions Aramaeae*، جـ١، رقم ٢٨٨ وما بعدها، وقد تكرر هذا اللفظ مرتين فى رقم ٢٤٤، ٣٣٩ وثلاث مرات فى رقم ٣٠٢). ويتردد ذكر اللفظ العربى «سلم» فى نقوش الصفا للدلالة على البركة (انظر E.Littmann: *Zur Entzifferung der Safa Inschriften* ليپسك ١٩٠١، ص ٤٧، ٥٢ وما بعدها، ٥٥، ٥٦؛ ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٤، ٦٦، ٧٠؛ المؤلف نفسه *Sremitic Inscriptions*، نيويورك - لندن ١٩٠٥، *Safaîtic Lnscr.* رقم ٥، ٨، ١٢، ١٥، ٦٩، ١٢٨، ١٣٤).

وإذا كان ذلك الشطر من بيت الشعر: «سَلامك ربنا فى كل فجر» الذى استشهد به لسان العرب (جـ١٥، ص ١٨٣، س٥ من أسفل) صحيحا، وكانت نسبته إلى أمية بن أبى الصلت صحيحة أيضا، جاز لنا أن نستنتج من ذلك أن صيغة «سلام» كانت تستعمل فى بعض أوساط القائلين بالتوحيد فى شمالى بلاد العرب [قديما]. والمظنون أن هذا الاستعمال الذى تأثر بالأقوال المسيحية واليهودية، قد جعل للفظ مدلولا خاصا فى منطقة الثقافة الآرامية. أما ما ذهب إليه لدزبارسكى (Lidzbarski: *Ztschr. für Semitik*، جـ٢، ص ٨٥ وما بعدها) من أن «سلام» يستعيد الفكرة التى يعبر عنها اللفظ اليونانى σωτηρία فأمر لا حاجة بنا إلى مناقشته فى هذا المقام. على أن

(١) هى الترجمة السريانية للعهدين القديم والجديد فيما عدا أسفار قليلة منهما، وهذه الترجمة هى العمدة فى جميع الكنائس السريانية والنسطورية وكذلك عند القائلين بالطبيعة الواحدة.

قوله بأن «إسلام» هو مصدر الفعل أسلم وأنه مصوغ من سلام σωτηρία (أى يدخل فى حالة سلام) فلا يمكن التوفيق بينه وبين تلك العبارات التى تتردد فى القرآن الكريم مثل «أسلم وجهه لله» و«أسلم لرب العالمين» وغيرها من العبارات.

وقد كان محمد عليه الصلاة والسلام يعلق أهمية دينية كبيرة على صيغة السلام، ذلك أنه كان يعدها تحية يوجهها الملائكة لأصحاب النعيم، ويستخدمها فى موضع التحية المباركة يزجيها إلى الأنبياء الذين جاءوا قبله. وثمة سلام من قبيل ذلك الذى يقال فى التشهد (انظر مايلى) أو من قبيل السلام الذى تنهى به الصلاة وله نظير فى اليهودية وهو «تفلاّ» (انظر *Zur Entstehunagsgeschichte* :E.Mittwoch *des islam Gebets u Kultus* فى *Abh. Pr. Ak. W. C.Ph.-h-Kl.*، ١٩١٣م، رقم٢، ص ٨١)، ولعل هذا السلام كان من أول الأمر سمة جوهرية من سمات الصلاة. (البخارى: كتاب الاستئذان باب ٣؛ كتاب الآذان، باب ١٤٨، ١٥٠) ومع ملاحظة أن الله تعالى نفسه هو السلام (القرآن الكريم سورة الحشر، الآية ٢٣) وقد قرر النبى [ﷺ] فى التشهد ما ينبغى أن يقال فيه. وتلاوة السلام تتبع ذلك فى الصيغة التى نذكرها بعد (انظر عن الأحاديث المختلفة فى التشهد: الشافعى: كتاب الأم، القاهرة ١٣٢١هـ، جـ٣، ص ١٠٣ وما بعدها، وانظر "Göldziher *Uber die Eulogien*، وغير ذلك فى: *Z.D.M.G.*، جـ٥٠، ص ١٠٢).

وفى شعيرة الصلاة كما قررها الشرع تأتى البركة على الله والسلام على النبى [ﷺ] وعلى العبد وعلى الحاضرين وعلى عباد الله الصالحين قبل النطق بالشهادة فى التشهد (السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) ومن الشعائر المتبعة فى الصلاة ما يقال أيضا فى نهاية التسليمة الأولى التى تتضمن فى صورتها الكاملة أن يلتفت المصلى وهو جالس ناحية اليمين وناحية الشمال

ويقـول فـى الحـالين «السـلام عـليكم ورحمـة الله» (انظر الباجورى: حاشـية على شرح ابن القـاسم الغزّى على متن أبى شـجـاع، القـاهرة ١٣٢١هـ، جـ١، ص١٦٨، ١٧٠).

ولعل تفضيل القـرآن الكريم لصيغة السـلام واسـتـعمـالها فى الصـلاة هو الذى كان السبب الأكبر فى أنها سرعان مـا أصبـحت دون سـواها هى «تحيـة الإسلام» وقد نص القرآن الكريم كما أسلفنا البيـان بأن يعقب التصليـة السلام على النبى[أى عليه الصـلاة والسلام]. وجاء فى الحـديث أن النبى [ﷺ] سـعى إلى الأخـذ بالسـلام، ذلك أنـه عندمـا أدخل عـمير بن وهب على النبى[ﷺ] حيـاه عمير بتـحية الجاهلية «أنعمـوا صباحا» فقـال النبى «قد أكرمنا الله بتـحية خـير من تحيتك يا عميـر، بالسلام: تحية أهل الجنة» (ابن هشام، طبعـة ڤستنفلد، ص ٤٧٢ فى أسفلهـا، وما بعـدها؛ الطبرى؛ طبعة دى غوى، جـ١، ص ١٣٥٣، ص ١٠، ومابعـدها) ويقال أيضـا إن أولئك الذين كـانوا حـول النبـى[ﷺ] كـانوا تواقين إلى الأخذ بهـذه التحية. ويروى الواقدى أن عروة بن مسعود الذى رغب بعد إسلامه مـباشرة فى أن يهدى أبناء عـشيـرته فى الطائف إلى الإسلام قـد اسـتـرعى نظر ثقـيف ، الذين كـانوا يحيون بتحيـة الجاهلية ، إلى تحية أهل الجنة وهى «السـلام» (ابن سـعـد : الطبـقـات ،جـ٥ ، ص٣٦٩، Sprenger: *Das Leben.. des Mohammed*، جـ٣، ص ٤٨٢؛ Goldziher: *Muh. Studien*، جـ١، ص ٢٦٤) ويقول ابن إسحق إن المغيرة ابن شعبة قـد علّم وفد ثقيف الذى قدم على النبـى[ﷺ] كـيف يحـيـونه، (ابن هشـام، ص ٩١٦، س ٥ ومـا بعـده؛ الطبـرى جـ١، ص ١٢٩٠، س ٩ ومـا بعده؛ Sprenger: كـتابه المذكـور، جـ٣، ص ٤٨٥؛ Goldziher: كـتـابه المذكـور). ويقال إن اليهود قد حـرّفوا هذه التحية بالنسـبـة لمحمـد [ﷺ] فـقالوا «السـام عليك» فرد عليهم النبى [ﷺ] «وعليكم» (البخـارى: كتاب الاستـئذان، باب ٢٢؛ كـتـاب الأدب، باب ٣٨؛ لسـان العـرب، جـ١٥، ص ٢٠٦). ويروى ابن سـعـد (الطبـقـات، جـ٤، قـسم ١، ص١٦٣، س١٥) أن أبا ذر كـان أول من حـيـا

النبى [ﷺ] بتحية الإسلام، ونجد فى ابن سعد أيضا (الطبقات، جـ٤، قسم ١، ص ٨٢، س ٢) «السلام عليكم» فى بداية كتاب وجهه معاوية إلى أبى موسى الأشعرى.

وكانت العبارات التى يمكن استعمالها هى «سلام» أو «سلام عليكم (عليك)» أو «السلام عليكم». ويقال إن أم أيمن كانت تحيى النبى [ﷺ] بقولها «السلام» فحسب (ابن سعد: الطبقات، جـ٨، ص ١٦٣، س ٧ وما بعده، س ٩ ومابعده). والصيغة الغالبة فى القرآن هى «سلام عليكم». قد حاول فخر الدين الرازى أن يبين أن «سلام» منكرة هى الصيغة المفضلة، وهى تعبر عن التحية المثلى (كتابه المذكور، جـ٢، ص٥٠٠، س ٣٥ وما بعده؛ جـ٣، ص ٥١٢، س ١١ وما بعده). وقد تبعه فى ذلك الشافعى، إذ يقال إنه كان يفضل صيغة «سلام عليك» فى التشهد (كتابه المذكور، جـ٣، ص ٥١٢، س ٣٥)، ولكن الشافعية يجيزون فى التشهد أيضا استعمال صيغة السلام معرفة (الباجورى، كتابه المذكور، جـ١، ص ١٦٨؛ لسان العرب، جـ١٥، ص١٨٢، س١٢ وما بعدها) على أن صيغة «السلام عليكم» كانت تستعمل كثيرا فى التحية. وهذه الصيغة غير المحددة قد نص عليها صراحة فى التسليمة (فخر الدين الرازى، كتابه المذكور جـ٢، ص٥٠١، س٥؛ الباجورى: كتابه المذكور، جـ١، ص١٧٠؛ لسان العرب، جـ١٥، ص ١٨٢، س١٣ ومابعده) وقد جروا فى رد هذه التحية على القول «وعليكم السلام» (ومن شاء مزيدا من التفصيل فى ذلك فليرجع إلى فخر الدين الرازى: كتابه المذكور، جـ٢، ص ٥٠٠، س٢٩ وما بعده؛ جـ٣، ص٥١٢، س ٢١ وما بعده). ويقول ابن سعد (كتابه المذكور، جـ٤، قسم ١، ص ١١٥، س١٩ ومابعده) إن عبد الله بن عمر كان يرد التحية بقوله «سلام عليكم».

وجاء فى بعض الأحاديث أن النبى عليه الصلاة والسلام قال إن عبارة «عليك السلام» هى تحية الموتى، وأصر على أن التسليم عليه يكون بعبارة «السلام عليكم» (الطبرى، جـ٣،

ص٢٣٩٥؛ ابن الأثير: النهاية فى غريب الحديث والأثر، القاهرة ١٣١١هـ جـ٢، ص١٧٦ من أسفلها). أما عبارة «عليك السلام» فهى إشارة إلى ماجرت به عادة العرب فى المراثى (المصدر المذكور، جـ٢، ص ١٧٧؛ لسان العرب، جـ١٥، ص١٨٢).

على أن ثمة أحاديث يسلم فيها النبى [ﷺ] على الموتى فى المقابر بعبارة تبدأ بالـ«سلام» (الطبرى، جـ٣، ص٢٤٠٢، س١٠ ومابعدها؛ ابن الأثير ولسان العرب فى الموضعين المذكورين آنفا). ويقال أيضا إن عبد الله بن عمر فى عودته من سفر قد سلم على قبرى النبى [ﷺ] وأبى بكر وعلى قبر أبيه بقوله «السلام عليك» (ابن سعد الكتاب المذكور، جـ٤، قسم ١، ص١١٥، س٥ وما بعده).

وقد زادت صيغة السلام منذ عهد جد مقدم بإضافة عبارة «ورحمة الله» أو «ورحمة الله وبركاته». وقد استعملت الزيادة الأولى فى «التسليمة» والزيادة الثانية فى «التشهد» (انظر فيما أسلفنا بيانه). وبتطبيق ما أمر به القرآن (سورة النساء، آية ٨٨[1] «وإذا حييتم بتحية فحيّوا بأحسن منها أو ردوها...») فإن من السنة عند رد التحية أن تزيد عليها ورحمة الله وبركاته، وإذا حدث ورددت تحية السلام فحسب فاكتف بزيادة ورحمة الله (البخارى: كتاب الاستئذان، الأبواب ١٦، ١٨، ١٩). وإذا حيى أحد بالتحية المثلثة فيجب عليه أن يرد بمثلها (فخر الدين الرازى، تفسير الآية ٨٨[2] من سوة النساء الموضع المذكور جـ٢، ص٥٠٢، س١٤ ومابعده). ويروى لين (Lane: *Manners and Customs*، الطبعة الثالثة، جـ١، ص ٢٢٩، التعليق) أن التحية المثلثة كانت شائعة جدا فى رد السلام فى مصر (انظر أيضا: Nallino: *L'Arabo parlato in Egitto* الطبعة الثانية، ميلان، طبعة ١٢١). أما فى مكة فإن هذه التحية نادرة بالمقارنة بمصر، ذلك أن القوم هناك درجوا على رد التحية بقولهم «وعليكم السلام والرحمة أو ورحمة الله أو والإكرام (انظر Snouck Hurgronje: *Mekkanische u. Redensarten Sprichwörter*، لاهاى

(١) رقم الآية ٨٦.

(٢) رقم الآية ٨٦.

[مهدى علام]

١٨٨٦م، ص ١١٨). ويظن لندبرك (Landberg: *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*، جـ٢،، ص ٧٨٨، التعليق) أن صيغة التحية الطويلة تذكرنا بالرحمة التى يطلبها الراهب (سفر العدد، الإصحاح السادس، الآيات ٢٤ ـ ٢٦)، واستعمال «عليكم» فى تحية الشخص المفرد تفسر بأن ضمير الجمع الذى يلحق بآخر هذه الكلمة يشمل الملكين أو الروحين الموكلين بهذا الشخص (فخر الدين الرازى، كتابه المذكور، جـ٢، ص٥٠١، س١٩ ومابعده؛ جـ٣، ص٥١٣،س ١٧ ومابعده).

ويكثر استعمال صيغة «السلام (عليك، عليكم)» فى ختام الرسائل (مثال ذلك: ابن سعد، الكتاب المذكور، جـ١، قسم ٢، ص ٢٧، س١٧، ٢٧، ص ٢٨، س٢، ٥، ٢٣، ص ٢٩، س١٣، ٢١) ويستنكر الحريرى (درة الغواص، طبعة ثوربك، ص٢٠٨، س٩ وما بعده) استعمال صيغة «سلامٌ» منكّرة فى هذا المقام، وهى الصيغة التى يجب ألا تستعمل إلا فى بداية الرسائل طبقا للاستعمال الأصح، وعبارة «والسلام» ترد أحيانا بمعنى «وهذا هو الختام» (انظر، Snouck Hurgroje، كتابه المذكور، ص ١٩٢).

وقد جرى الأمر عملا بما جاء فى القرآن الكريم (سورة طه، الآية ٤٨)[1] باستعمال صيغة السلام «على من اتبع الهدى» فى تحية غير المسلمين (فخر الدين الرازى: كتابه المذكور، جـ٢، ص ٥٠١، س ٢٦ ومابعده؛ جـ٤، ص٧٠٦، س١٩ومابعده). ونحن نجد هذه الصيغة مثلا فى الكتب التى كان يكتبها النبى[ﷺ] (البخارى: كتاب الاستئذان، باب ٢٤؛ ابن سعد، كتابه المذكور، جـ١، قسم٢، ص٢٨، س١٠ ومابعده، انظر السطر السادس فى هذا الموضع فى أول الكتاب حيث ورد «سلام على من آمن»).

وقد جاء فى أوراق البردى التى ترجع إلى سنة ٩١هـ (٧١٠م) شاهد قديم على هذا الاستعمال (*Papyri Schott-Reinhardt*، جـ١، الذى نشره بيكر C.H.Becker، هيدلبرغ ١٩٠٦،

---

(١) رقم الآية ٤٧ (وقد سبق أن سماها الكاتب ٤٨، س٤١). [مهدى علام]

جـ١، رقم ٢٩، جـ٢، ص ٤٠ ومابعدها؛ جـ٣، ص ٨٧ ومابعدها؛ جـ١٠، ص ١١؛ جـ١١، ص ١٧؛ جـ١٨، ص٩) على أن ثمة كتابا كتبه النبى[ﷺ] إلى يهود (مَقْنى) ختمه بصيغة «والسلام» (ابن سعد: كتابه المذكور، جـ١، قسم ٢، ص٢٨، س٢٣) وكذلك كتاب أرسله إلى أنصار أيلة (الكتاب المذكور، ص ٢٩، س ١٢ ومابعده). ونلمس فى الحديث أيضا اتجاها إلى عدم إنكار السلام على الكفار وأهل الكتاب على الأقل عند رد التحية (الطبرى: التفسير، جـ٥، ص١١١ وما بعدها، فخر الدين الرازى، الموضع نفسه).

والسلام يدل أيضا على ابتهالات للصلوات تتلى من بعض المآذن كل يوم جمعة قبل بدء صلاة الجمعة بنصف ساعة تقريبا وقبل الآذان. وهذا الجزء من الشعيرة يعيد تلاوته داخل المسجد قبل البدء فى أداء الفرائض نفر من الناس ذوى الأصوات الرخيمة وهم وقوف على دكة (Goldziher: *Über die etc Eulogen*، فى *Z.D.M.G.*، جـ٥٠ ص١٠٣ ومابعدها؛ Lane، كتابه المذكور، جـ١، ص ١١٧). ويتردد أيضا على الدعوات للنبى[ﷺ] التى تنشد أثناء شهر رمضان من المآذن بعد منتصف الليل بنصف ساعة تقريبا (Lane كتابه المذكور، جـ٢، ص٢٦٤).

أما صيغة التبريك «عليه السلام» التى هى فى رأى مذهب أهل السنة القويم مثل التصلية يجب ألا تقترن إلا بأسماء الأنبياء ولو أنها استعملت استعمالا أوسع من ذلك فى المؤلفات المتقدمة (انظر أيضا البخارى: كتاب الاستئذان، باب ٤٣: «فاطمة عليك السلام») فقد استعملها الشيعة أيضا من غير قيد فى ذكر علىّ وآله (Goldziher: بحثه المذكور آنفا فى *Z,D,M,G.*، جـ٥٠، ص ١١ وما بعدها؛ فخر الدين الرازى: كتابه المذكور، جـ٣، ص ١١٥ وما بعدها).

ويستخدم أهل السنة فى الهند البريطانية السلامات السبعة التى تستند إلى الآية ٥٨ من سورة يس، والآيات ٧٧[1] ١٠٩، ١٢٠، ١٣٠ من

---

(١) رقم الآية ٧٩.

[مهدى علام]

سورة الصافات، والآية ٧٣ من سورة الزمر، والآية ٥ من سورة القدر، استخداما سحريا. ذلك أنهم فى صبيحة عيد «آخر چهار شمبه» يكتبون السلامات السبعة أو يستكتبونها بماء الزعفران أو بالمداد أو بماء الورد على ورقة من أوراق شجرة المانجو أو شجرة التين المقدسة أو الموز. ثم يزيلون الكتابة بالماء ويشربونه آملين أن ينعموا بالسلام والسعادة (Dja'far Sharif-Herklots: *islam in India or the Qanun-i-Islam*، الطبعة الجديدة التى قام بها W. Crooke، لندن ١٩٢١، ص ١٨٦ ومابعدها).

ومعنى السلام الذى يضرب على السكة (ويختصر أحيانا إلى حرف «س»): «الكامل الوزن أو الكامل» (انظر J.G.Stckel: *Das grossherz.Orient. Munz-cabinet zu Jena Handb. d. Morgenl. Münzkunde*)، ليبسك ١٨٤٥م، جـ١؛ ص٤٣ ومابعدها؛ O. Cordington: *A Manual of Musulman Numismatics*، لندن ١٩٠٤، ص ١٠).

المصادر:

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة:

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد، بولاق ١٢٩٣، جـ١، ص ٢٧٦ ومابعدها.

(٢) Lane: كتابه المذكور، جـ١، ص٢٩٨ ومابعدها.

(٣) Landberg: *les dialectes de l'Arabie Méridionale*، ليدن ١٩٠٥ ـ ١٩١٣، جـ٢، ص ٧٧٦ ـ ٧٨١، ٧٨٦ ـ ٧٨٩.،

خورشيد [آرندنك C. Van Arendonk]

تعليق

قدم الكاتب معنى المادة قاصرا، لم يف فيه بحق المنهج اللغوى القديم، ولا بحق المنهج اللغوى الحديث.

فأما عدم وفائه بحق المنهج اللغوى القديم فيتبين فى اقتصاره من معنى المادة على: الأمان، والعافية، والتحية، وما يشبه هذا من اليمن، والبركة.. كما يذكر «السلام» اسما لله فيقف فيه عند أنه: السلامة من كل نقص وآفة.

وفى حدود هذا المعنى القريب يفسر «دار السلام» و«سبل السلام».

وهذا الاقتصار على ما أورد من معان، مع ورود غيرها فى المادة ليس إنصافا للتفكير الإسلامى،ولا وفاء بالمنهج اللغوى عند أهله، فإنهم لا يسوون بين معانى الصيغ المختلفة من المادة الواحدة، بل يخصون كل صيغة بمعنى، فى تفريق دقيق، فلا يستوى عندهم معنى السلامة، والسلم، والسلام..إلخ، بل يقدرون ما للاختلاف المبانى من أثر فى اختلاف المعانى ـ كما يقولون.

وهكذا ترى أن الهزال الذى أخرج به كاتب الدائرة معنى مادة «السلام» قد حرمها من الخصوبة المعنوية، التى عرفتها لها المعاجم اللغوية، والمعاجم القرآنية القديمة نفسها.. من مثل أن السلام ضد الحرب.. وأنه الصلح... والبراءة... وأن السلام «اسم الله» هو: السلام المطلق، الحق، الذى لا مثنوية فى صفته.

وأن اسم السلام لله يتحقق فى العبد نفسه، إذ يسلم قلبه من الغش، والحقد، والحسد، وإرادة الشر ـ الغزالى: المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى من شرح اسم السلام ـ ومثل أن السلامة الحقيقية ليست إلا فى الجنة ـ دار السلام ـ إذ فيها بقاء بلا فناء؛ وغنى بلا فقر؛ وعز بلا ذل، وصحة بلاسقم ـ الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن «مادة سلم» ـ

ومن كل هذا وما إليه ندرك أن المادة فى قول الأقدمين أنفسهم توحى بالكثير من آمال البشرية، التى تهفو إليها حينما تذكر كلمة السلام اليوم.. وأنها لا تحد بتلك المعانى القريبة التى ذكرت هنا من العافية، والبركة، والتحية.. بل إن التفكير الإسلامى يستشعر من كون السلام اسما لله، ومن تسمية الجنة دارالسلام، ومن هداية القرآن سبل السلام وما إلى ذلك، يستشعر آفاقا فسيحة ومشاعر سامية، ومرامى بعيدة، قد حرمت منها المادة فى عرض الدائرة لمعناها.

وأما عدم وفاء الكاتب بالمنهج اللغوى الحديث فلأنه يبحث عن المعنى المادى الأول، والمدلول الحسى الأسبق للمادة، لينتقل منه إلى تدرج معانيها، وتطور مدلولاتها، مستصحبا ما أحسته

اللغـــة لمادة «الســـلام» منـذ بدأت فى القـديم استـعمـالهـا إياها فى الماديات، فـيـدرك بـذلك مـا تثـيـره الـلفظة من أحاسيس ومشاعر، فى وجدان أصحاب تلك اللغـة، يجدونـها قـوية نافذة حـين ينـتـــقلـون من المعـنى الحـــسـى إلى الاسـتعـمالات المعـنوية ثم التجـريدات الذهنية.

والنظرة البـاحثة عن المعـنى الحسى الأول لمادة «الســـلام» تهـدى إلى أن: الســلام اسم شجـر، ليس بذى شـوك، يكون أبدا أخـضر، تسـتظل به الظبـاء، ولها فى ظله جمال يـحدث عنه الشعراء ـ لسان العرب مادة س ل م ـ.

وإذا ما كـان هذا الشـجر كمـا ترى دائم الخضرة ظليـلا فهو أصلح للدلالة على الرمـز للسـلام الحديث من غـصن الزيتون، الذى يرمزون به الآن للسلام.

وفى هذا المعنى المادى الأول للسلام من الإيحـاء الفنى، والإثارة النفـسـيـة الطيبـة ما حرمت منه المادة، بصـورتها التى قدمها بها الكاتب.

وبهذا الهزال المعنوى يسلب الكاتب ـ بقصد أو بـغير قصد ـ مـا لمادة السلام من دلالة قوية بعيدة على نظرة الإسلام إلى الســلام الإنسانــى، ودعوته إليـه ـ مما لا يتسع المقام هنا لبيان شىء منه ـ وهو مـا توليت بيـانه فى أحـاديث عن القرآن أذيعت منذ تسعة عشر عاما.

يحكم الكاتب بأن لفظ السـلام يغلب استعماله فى القرآن صيغة تحية، أى أن كل مدلولهـا هو التحـية القـولية، وهو حكم لا يـصـــدق إلا على أســـاس من المعنى الأجـرد الذى قصر عليـه الكاتب كلمة «السلام».. أمـا الذين تمثلوا معنى المادة تمثـيلا صـحيـحا فـيدركـون من معناها مـا هو أكثر من مـجرد التحـية، وهذا الراغب الأصفـهانى فى مادة «س ل م» من مفرداته تنظر فى مـثل.. «قيلا سـلامـا سـلامـا» و«سـلام لك» و«قل سـلام» و«سلام على نوح»... و«سـلام على مـــوسى وهرون» و«ســـلام على إبراهيم»... إلخ فلا يرى فى مثل هذا أنه سلام بالقول والفـعل جميعا. وفيـه تنبيه من الله تعـالى أنه جـعلهم بحـيث يثنى عليـهم ويدعى لهم... فـهو بهـذا المعنى أكثر من صيغة تحـية كما يفهم الكاتب، لأنه سـلام بالقـول والفعل جـمـيعـا، وتقدير لدرجـتهم، وثناء عليـهم، ودعاء لهم...إلخ.

وسترى أثر هذا الفهم القريب لمعنى السلام يظهر فيما يلى حين يشير إلى وروده فيما ليس ابتداء لقاء أو خطاب، والتماسه تفسيرا آخر للسلام.

ثم يقرر الكاتب استقرار الرأى بين المسلمين فى تاريخ متقدم جدا عن أن تحية السلام كانت من شرائع الإسلام.

ثم يتعب بما يطيل به من أن هذه التحية فى اليهودية، وأن جولدسيهر قد بين أن صيغة سلام كانت مستعملة بمعنى التحية قبل الإسلام، وأن النقوش تدل على هذا... إلخ.

وقبل التعقيب على هذا كله نضع بين يدى الكاتب عبارة خاصة بهذه الشئون كلها، ولابد أنه قد قرأها حين رجع إلى «لسان العرب» الذى تكررت إشارته إليه، وتلك العبارة هى بنصها:

«... وكانت العرب فى الجاهلية يحيون بأن يقول أحدهم لصاحبه: «أنعم صباحا، وأبيت اللعن؛ ويقولون سلام عليكم فكأنه علامة «المسالمة، وأنه لا حرب هناك، ثم جاء الله بالإسلام فُقصروا على السلام وأمروا بإفشائه».

فالنص ـ كما نرى ـ صريح فى أن العرب قبل الإسلام كانوا يحيون بالسلام ويحيون بغيره، ولما جاء الإسلام قصرهم على السلام.. وإذن فالتحية بالسلام لم تكن من عمل الإسلام إلا بقدر القصر عليها والاكتفاء بها.. بل أكثر من ذلك مانجده فى مراجع رجع الكاتب فى هذه المادة إليها ونص عليها، وهى ترفع التحية بالسلام إلى ماقبل الجاهلية العربية وأقدم منها، فتجعلها تحية البشرية منذ خلق آدم، وذلك مافى صحيح البخارى أول كتاب الاستئذان ـ وقد رجع الكاتب إلى هذا الكتاب نفسه ـ أن السلام تحية آدم وتحية ذريته. وحسبنا من هذا نص اللسان على ماكان من تحية العرب، فما من حاجة مع هذا النص إلى أن يبحث «جولدسيهر» عن شواهد من الشعر أو النثر تثبت أن العرب كانت تحيى فى الجاهلية بالسلام.

ولامجال لما قال الكاتب من استقرار الرأى بين المسلمين فى تاريخ متقدم جدا على أن تحية السلام كانت من شرائع الإسلام...!! فلا استقر رأى.. ولا كان ذلك فى تاريخ متقدم جدا، ولامتأخر.!!

وكان الكاتب فى غنى عما جهد به من بحث عن وجود التحية بالسلام فى اليهودية أو غيرها وشهادة النقوش... إلخ. لأن السلام فى قول المصادر الإسلامية تحية البشرية منذ آدم، وتحية فعلية للعرب فى الجاهلية..

وأنه لواجب علينا أن نشير إلى مافى منهج الكاتب مما لانتورع عن أن نسميه خطأ، إذ يذكر مايدعيه من استقرار الرأى بين المسلمين فى تاريخ متقدم جدا من أن تحية السلام كانت من شرائع الإسلام دون أن يذكر مرجعا واحدا لذلك أو يستدل بدليل ما، مع أنه يكثر من الشواهد والأدلة لنقد هذا ورده!! والمنهج الصحيح يقضى عليه ألا يدعى بلا دليل، ولا شاهد، مثل هذه الدعوى العريضة... وهؤلاء القوم فى تقدمهم وتجددهم أحق الناس برعاية الأصول المنهجية فى التفكير حين يبحثون عن الحقيقة، ويصححون التاريخ.. ولكن.. ولا نزيد عن لكن.. تورعا وترفعا، لنكون أعف لسانا، وأصدق نية، فى طلب الحق والدفاع عنه، فلا نشير إلى مافى إهمال مثل نص اللسان، والبخارى من دلالة نفسية وعقلية!!

وينكر الكاتب أن يكون الإسلام مصدر أسلم، ويقرر عدم إمكان التوفيق بين هذا وبين ماتردد فى القرآن من مثل أسلم وجهه لله، وأسلم لرب العالمين، وغيرها من العبارات.

ونلحظ أن القول بأن الإسلام مصدر أسلم، أى دخل فى السلم، هو أحد الأوجه فى رد معنى الإسلام الدينى إلى أصله اللغوى قديما، بل إن هذا الدين قد يسمى السلم والسَلْم - بكسر السين وفتحها - كما ورد فى لسان العرب — ولو ذكرت ما أشرت إليه قبل إجمالا من نظرة الإسلام إلى السلام، واعتباره إياه نعيم الآخرة، وسعادة الدنيا، وتدبره للسلام العالمى لقدرت قرب أخذ معنى الإسلام من السلام، ولما وجدت وجها قويا لإنكار كاتب هذه المادة أن يكون الإسلام مصدر «أسلم» أى دخل فى حالة سلام..

ثم لم تسلم معه بعدم إمكان التوفيق بين الإسلام من السلام، وإسلام الوجه لله، والإسلام لرب العالمين؛ لأن السلم والإسلام والسلامة من معنى واحد. وقد قيل إن السلام جمع سلامة - لسان العرب - فاذا مارددنا المادة إلى

الخلوص والصفاء والنقاء ـ وكلها متقاربة ـ لكان الإسلام عند الإطلاق راجعا إلى أصل المعنى عند التقييد، بإسلام الوجه لله، والإسلام لرب العالمين، دون بعد ولا صعوبة.. والمتمرس ببيان تدرج المعانى اللغوية لايجد صعوبة فى مثل هذا الرد للمعانى، بل هو ـ كما نعرف ـ يبدؤها من المعنى الحسى المادى الأول متنقلا منه إلى سائر معانيها، حتى يصل إلى المعنى التجريدى الذهنى الصرف، وقد أشرنا إلى ذلك فى التعليق الأول، وأن الكاتب لم يف فى بيان معنى المادة بحق المنهج اللغوى قديما ولا حديثا.

وإذا كان الأقدمون عندنا يردون ما اشترك فى أكثر حروفه، بل ماتقاربت مخارج حروفه إلى معان متقاربة، بعدما ردوا ماتحدت حروفه واختلف ترتيبها إلى معنى واحد، فهل يقال بعد ذلك بعدم إمكان التوفيق بين معانى الصيغ المختلفة أو الاستعمالات المختلفة، من مادة واحدة الحروف واحدة الترتيب!!

أما أنه لو انتبه الكاتب إلى بعض هذه الاعتبارات اللغوية لما أطلق القول هكذا بعدم إمكان التوفيق بين عبارات واستعمالات لمادة واحدة... ولعل هذا مما يؤيد ماأسلفنا من أن بيانه لمعنى المادة قد حرمها الخصوبة المعنوية وردها عجفاء هزيلة؛ وأبعد الاستعمال القرآنى لها عن كريم أهدافه، ورقيق مشاعره نحو السلام الإنسانى.

أمين الخولى

سلامة بن جندل

شاعر جاهلى من عشيرة الحارث من بطن سعد الفزر من بنى تميم، وهو معدود من شعراء الجاهلية المجيدين، ولم يبق لنا من شعره إلا قصائد قليلة، ولاشك أن صيته ذاع فى النصف الثانى من القرن السادس الميلادى؛ ذلك أن أبرز مادُوِّن من سيرته يتناول أخاه أحمر (ويخطئون فى رسم هذا الاسم أحيانا فيكتبونه أحمد)، فقد أسر عمرو ابن كلثوم، شيخ بنى تغلب، أحمر فى الغارة التى شنها فى الجنوب، ولكن أخاه سلامة تشفع له فأطلق عمرو سراحه من غير أن يتقاضى لقاء ذلك فدية (ديوان عمرو، مقدمة القصيدة رقم ٢؛ الأغانى، جـ٩، ص١٨٣، س ١٨)؛ ولانستطيع أن نجزم أن هذا خطأ وقعت فيه الرواية العربية؛ على أنه ورد

فى ديوان سلامة فى التعليقات على القصيدة رقم ٨ (طبعة شيخو) أن هذا الحادث وقع لأحمر مع رجل يقال له صعصعة بن محمود بن عمرو بن مرثد؛ ولعل صعصعة هذا كان من عشيرة عمرو القيسية، وكانوا ينزلون حلفاء على بنى شيبان، أو لعله كان من أسرة مرثد اليمنية المشهورة؛ ويشير سلامة فى أطول قصائده إلى موت النعمان ملك الحيرة الذى وطئته الفيلة بإشارة من پرويز ملك الفرس (الديوان، رقم ٣، جـ٥، ص٣٩)، ثم إنه ورد فى نقائض جرير والفرزدق قصيدتان لسلامة لم يذكرا فى الديوان، وقد أشاد فيهما بنصر أحرزته منقر فى الجدود، إذ أنزلت الهزيمة ببكر بن وائل، وكانت منقر عشيرة من بطن سعد الفزر أيضا. وهاتان الحادثتان تدلان على أن سلامة كان يعيش فى أواخر القرن السادس تقريبا، ولايمكننا تعيين تاريخ وفاته، على أنه لم يدرك الإسلام، ولم يذكر أحد من أحفاده فى سير المسلمين الأولين.

وقد أخطأ شيخو إذ قال إن سلامة هو الزعيم المشهور سلمى بن جندل بن نهشل، ذلك أن سلمى كان من عشيرة نهشل بن دارم ويمت بصلة القربى لمجاشع جد الفرزدق الشاعر. واشتهر سلامة ببراعته فى وصف الجياد، وقد وصلت إلينا قصائده المجموعة فى مخطوطين قديمين، طبعهما شيخو سنة ١٩٢٠، ولايحتوى الديوان إلا على تسع قصائد أو قطع منها، ومجموعها ١٣٥ بيتاً من الشعر، أضاف إليها شيخو ٣٦ بيتاً جمعها من مصادر شتى، وأستطيع أنا أن أضيف إليها بيتا واحداً ورد فى كتاب العين (طبعة بغداد، ص ١٠٨)؛ وليس ثمة سبب يدعونا إلى الشك فى صحة معظم هذه الأشعار، ويتحدث الشاعر فيها عن شبابه الذى ولى ويأسف على أنه لم يكن هاديا له فى كبره، ومثل هذه الأقوال تشيع عادة فى لغة القصائد التى من هذا القبيل، وأنا لاأفسر ذكره الله (رقم ١، جـ٥، ص ١٢) على أنه حشو أقحم على قصائده بعد مماته، ذلك أننى أعتقد أن ثمة ضربا من التوحيد كان شائعا فى بلاد العرب قبل مجىء النبى [ﷺ] ، ولو أن الصيغة «الإله» قد تكون هى الصيغة الصحيحة فى الأيام الأولى؛ ويتحدث

سلامة عن سيوف بصرى والمدائن، ولمَ يرد ذكر هذه السيوف فى القصائد التى نظمت فى عهود متأخرة على عهده إلا فيما ندر، أو إنها لم تذكر قط، ذلك أنه أصبح من المتعذر الحصول على السيوف من هذين البلدين، أما ذكره الكتابة أو حتى المحابر والرق (رقم ٣، جـ٥، ص٢) فليس بالأمر الغريب قط، لأن هذه الأشياء كانت أشيع مما يظن الناس بصفة عامة. وأما فيما عدا هذا فقد انطبع شعره بالطابع المعروف باسم الشعر البدوى، وهى تسمية يؤسف لها، إذ أنها توحى بفكرة مخطئة «شاعر»، وذلك أن نص الديوان مزيج من المذهب البصرى (الأصمعى) والكوفى (مذهب أبى عمرو الشيبانى)، ونستطيع التعويل على الشعر الكوفى بوجه عام أكثر مما نستطيع التعويل على الشعر البصرى، على أنه لم يفصل مع الأسف فى هذه الحالة بين ماهو بصرى وماهو كوفى فى النسخ المنقحة فصلا يمكننا من تمييز أى فرق بين المذهبين. ومن الخطأ أن نفترض أنهم جمعوا هذه القصائد، ذلك أن عملهم كان شرح النص الذى انتقل إليهم من الأدباء الأقدمين، وقد خلفت طبعة شيخو (بيروت ١٩٢٠) طبعة إيوار Cl. Huart ١٩١٠)، وقد ضمت طبعة شيخو بين دفتيها كل ماهو معروف عن سلامة.

المصادر:

(١) المفضليات: طبعة Lyall، رقم ٢٢، النص والترجمة، طبعة القاهرة، جـ١، ص ٥٤، طبعة ثوربيك Thor-becke، رقم ٢٠

(٢) الأصمعيات، طبعة Ahllwardt، رقم ٥٣

(٣) محمد بن سلام، طبعة هل Hel (ليدن ١٩١٦)، ص ٣٦

(٤) النقائض، طبعة بيڤان Bevan، ص ١٤٧ ـ ١٤٨

(٥) ابن قتيبة. كتاب الشعر، طبعة ده غوى de Goeje، ١٤٧

(٦) شعراء النصرانية *Poétes Chréti-ens* طبعة شيخو، ص ٤٨٦ ـ ٤٩١؛ وقد وردت أشعار سلامة فى معظم الكتب التى تبحث فى الشعر العربى القديم، مثال ذلك لسان العرب فى ٤٠ موضعا

صبحى [كرنكوف F. Krenkow]

السلاوى

(السلاوى): شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن حمَّاد الناصرى، مؤرخ مراكشى ولد فى الثانى والعشرين من ذى الحجة سنة ١٢٥٠هـ (٢٠ أبريل سنة ١٨٣٥م)، ومات بالمدينة نفسها فى السادس عشر من جمادى الأول سنة ١٣١٥هـ (١٣ أكتوبر سنة ١٨٩٧م)، ويرد نسب هذا الكاتب بصفة مباشرة إلى دوحة أحمد ابن ناصر صاحب الطريقة الناصرية المراكشية، الذى دفن فى زاويته فى تامكروت فى بوادى درعة (درا)؛ وقد تلقى السلاوى العلم فى مسقط رأسه، وكان لبلدته فى تلك الأيام بعض الشهرة، فقد كانت مركزا للعلم، وكانت تنافس على نطاق ضيق مدينة فاس قصبة البلاد فى العلم والأدب، وكان أكبر شيخين من شيوخ السلاوى هما محمد بن عبد العزيز محبوبة والقاضى أبا بكر بن محمد عوَّاد. وقد تعمق فى دراسة أدب الدنيا عند العرب دون أن يهمل دراساته الشرعيةوالكلامية، والتحق أحمد الناصرى السلاوى، وهو فى نحو الأربعين من عمره، بالقسم الشرعى من حكومة الشريفى بوصفه كاتباً شرعياً أو ناظراً على أملاك الدولة، وقد ولىّ فى تلك الحكومة من حين إلى حين مناصب يتفاوت شأنها؛ وجعل مقامه أول الأمر فى الدار البيضاء من سنة ١٢٩٢ إلى سنة ١٢٩٣هـ (١٨٧٥ - ١٨٧٦)، ثم أقام مرتين فى مراكش، حيث عمل فى الإدارة المالية لبيت السلطان، وأقام بعدئذ فترة ما فى المدينة الجديدة (مازكان) حيث ألحق بخدمة دار المكوس، ثم قضى بعض الوقت فى طنجه وفاس، وعاد إلى مسقط رأسه فى أواخر أيامه حيث كرس نفسه للتعليم، فلما مات دفن فى مقبرة سلا خارج باب المعلقة. وكان الناصرى السلاوى موظفاً من صغار موظفى الحكومة، وكان أيضاً أديباً ومؤرخا؛ وقد خلف، علاوة على مصنفه فى التاريخ الذى أكسبه بعض الشهرة حتى فى خارج مراكش، مصنفات أخرى كانت تكفى وحدها لجذب الأنظار إليه وتكسبه منزلة محترمة بين أدباء المغرب المحدثين؛ وهذه المصنفات،

بالإضافة إلى الكتيبات الستة المفصلة فى كتابى: *Historiens des Chorfa* (ص٣٥٣، تعليق١) هى: (١) شرح على الشمقمقية، وهى قصيدة لابن الونّان، وقد أطلق السلاوى على هذا الشرح اسم «زهر الأفنان من حديقة ابن الونّان» (طبع على الحجر فى فاس سنة ١٣١٤هـ فى مجلدين).

(٢) بحث فى الملل والنحل فى الإسلام، عنوانه تعظيم المنّة بنصرة السنّة (مخطوط برباط رقم ٦٦، انظر الفهرس الذى نشرته جـ١، ص٢٣)؛

(٣) رسالة فى الأسرة الناصرية التى كان السلاوى من أعضائها اسمها: طلعة المشترى فى النسب الجعفرى (مطبوعة على الحجر فى فاس فى مجلدين) وقد وضع بودان M. Bodin موجزاً فرنسياً لهذه الرسالة (انظر M. Bodin : *La Zaoüia de Tamegrout* فى *Archives Berbées*، ١٩١٨) ويعدّ هذا المصنف، الذى أتمه مؤلفه سنة ١٣٠٩هـ (١٨٨١م)، تاريخاً صحيحاً لزاوية تامكروت، وفيه معلومات على جانب كبير من الطرافة، عوضت كل ماورد فى الكتاب من استطرادات حاول بها المؤرخ أن يدلل على صحة نسب أسرته مستعيناً بحجج يرقى إليها بعض الشك.

وأعظم مؤلفات أحمد الناصرى السلاوى هو كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، وكان نشره حدثاً لا نظير له فى تدوين التاريخ المغربى؛ ولم يكتب المؤلف أخباراً محدّدة بل وضع تاريخاً عاماً لبلاده، ورحب المستشرقون الأوربيون به عند نشره، بل لم يطل به الزمن حتى جذب إليه أنظار مؤرخى إفريقية الشمالية، وأصبح من الوثائق التى يرجع إليها كثيراً، وخاصة أن الترجمة الفرنسية لهذا المؤلف التى نشرت فى *Archives Morocaines* سرعان ما جعلت الربع الأخير منه، وهو تاريخ الأسرة العلوية، فى متناول غير العرب وسرعان ما سلم الناس بأن هذا السجل التاريخى يشبه جميع آثار عرب المغرب فى كتابة التاريخ. وكتاب السلاوى هذا إنما هو مصنف يقوم على الجمع، وأعظم فضائله أنه يجمع فى رواية

متصلة أشتاتا من مادة التاريخ السياسى مبعثرة فى كتب التاريخ الإخبارى أو كتب الطبقات التى صنفت فى المغرب، على أنه لا مناص لنا من التسليم بأن السلاوى كان أول من حاول من مواطنيه أن يوفى ويستقصى موضوعا لم يتناول أسلافه إلا بعض أجزائه، على أن هذا لم يكن هدفه الأول: فقد بينت فى موضع آخر (المصدر المذكور، ص٣٥٧ ـ ٣٦٠) أن نقطة البدء فى جمع كتاب الاستقصا كانت مصنفاً مطولا بعض الشىء عن الأسرة المرينية المراكشية اعتمد بوجه خاص على المؤلفات التاريخية لابن أبى زرع وابن خلدون، وأطلق عليه اسم كشف العرين فى ليوث بنى مرين، وقد مكنته إقامته فى شتى عواصم مراكش من الوصول إلى المصادر التى استقى منها أخبار الأسر الأخرى، ومن ثمَّ فكر فى تصنيف تاريخ كامل لمراكش. وقد فرغ من وضع مصنفه فى الخامس عشر من جمادى الآخرة عام ١٢٩٨هـ (١٥ مايو عام ١٨٨١م) قبل أن ينتهى عهد مولاى الحسن السلطان العلوى، وقد أهدى إليه مصنفه هذا، ولكن السلطان كان شحيحاً فى عطائه ومات السلطان، فقرر المؤلف طبع سجله التاريخى فى القاهرة بعد أن بلغ به السنة التى اعتلى فيها العرش السلطان مولاى عبد العزيز، وهكذا ظهر «الاستقصا» فى القاهرة فى أربعة مجلدات عام ١٣١٢هـ (١٨٩٤م).

ونحيل القارىء على المصنف الذى تقدم بنا ذكره إذا شاء الرجوع إلى المصادر العربية لتاريخ الناصرى السلاوى، وإلى ثبت بالمصنفات التى اقتبس منها بعض العبارات أو نقلها بنصها، وحسبنا فى هذا المقام أن نشير إلى أن هذا الإخبارى كان أول كاتب مراكشى استخدم المصادر الأوربية كما استخدم المصادر العربية، وإنما عرف بأمر تلك المصادر الأوربية مصادفة، وهذه هى: تاريخ الجديدة فى عهد الحكم البرتغالى وعنوانه *Memorias para historia da praça de Mazagan* بقلم لويس ماريا دوكوتودا ألبوكرك داكونها Luis Maria da Conto de Albuquerque da Cunha، لشبونة ١٨٦٤، و *Descripciôn historica de Marruecos y breve resena de sus dinastias* بقلم مانويل كاستلانوس

Manuel P. Castellanos، سانتياغو ١٨٧٨، أدريهو ليله ١٨٨٤؛ طنجة ١٨٩٨.

ولا يختلف السلاوى فى ترتيب تاريخه عن المؤرخين الآخرين من مواطنيه، ولكننا نستبين أحياناً أن حاسة النقد كانت ملكة فيه، ويتملكنا الشعور بأنه مؤرخ بالمصادفة والاتفاق وأن الأدب كانت صناعته، كما أنه يفصح لنا أحيانا أنه كان مستقل الرأى استقلالا عظيما وأنه كان يتميز بشىء من سعة الأفق، وأما أسلوبه فأسلوب واضح مهذب لايعمد إلى المجاز والسجع إلا فى النادر. والظاهر أن السلاوى كان مثال المؤرخ المراكشى الحديث الذى يكتب فى سهولة ورشاقة عظيمتين.

وقد ترجم فومى E. Fumey المجلد الرابع من الطبعة العربية من الاستقصا بعنوان *Chronique de la dynastie Alaouie au Maroc* فى *Archives Marocaines*، باريس ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧، جـ٩ و١٠؛ وقد ترجم المجلد الأول فى المجلة نفسها منذ عهد قريب، جـ٣٠ و٣١، باريس ١٢٩٣ و١٩٢٥ بقلم جرول وكولان A. Graulle and G.S. Colin.

المصادر:

وضع بروفنسال دراسة وافية فى حياة الناصرى السلاوى وفى مصنفاته. انظر E. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chirfa: essai sur la littérature historique et biographique au Moroc du XVIéme au XXéme siécle*، باريس ١٩٣٢، ص٣٥٠ ـ ٣٦٨؛ وقد فصل الكلام عن سيرة هذا المؤلف فى التعليقات.

صبحى[ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

سلسبيل

«سلسبيل»: اسم عين فى الجنة ورد ذكرها فى القرآن مرة واحدة فقط فى الآيتان ١٧، ١٨ من سورة الإنسان: «ويسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا عينا فيها تسمى سلسبيلا».

ويختلف النحاة فى اشتقاق كلمة سلسبيل، فبعضهم يقول إنها من الثلاثى س ـ ب ـ ل، على حين يذهب آخرون إلى أنها من الرباعى، وهى

الاشتقاق الوحيد لهذا الرباعى فيما عدا صيغة التأنيث من الكلمة، وبعض النحاة يفسرونها بأنها هى «ماينسل فى الحلق» كأن الحروف الأصلية التى فيها هى السين واللام فحسب. أما الاشتقاق «سلسبيلا» كما جاء فى تفسير «سل ربك سبيلا إلى هذه العين[1]» فاشتقاق يستنكرونه قائلين إنه خطأ. وتفسر الكلمة بأنها تدل على الشئ «السهل» أو «اللين» (يقال فى الشراب) الذى «لا خشونة فيه» وهو «السهل الدخول فى الحلق»، ويوصف به اللبن والماء.

وبعض النحويين يقولون إنها اسم علم على العين، ومن ثم فهى غير مصروفة لا تنون، وإن كانت قد نونت فى الآية التى استشهدنا بها لتتفق فى الوزن مع «زنجبيلا». ولكن ثمة نحويين آخرين يجعلونها صفة، ومن ثم فهى مصروفة وتنون. وقد شاع بين الجماعة الإسلامية أنها اسم علم، نستدل على ذلك من الحديث الذى أورده مسلم (كتاب الحيض، رقم ٣٧) حيث جاء فيه إن ثمة عينا فى الجنة يشرب منها المؤمنون اسمها سلسبيل.

المصادر:

معاجم اللغة هى وتفاسير القرآن

صبحى [هيك T.W. Haig]

سلطان

«سلطان»: لقب ظهر أول ما ظهر فى القرن الرابع الهجرى (الحادى عشر الميلادى) بمعنى حاكم قوى أو عاهل مستقل على إقليم من الأقاليم.

وقد وردت هذه الكلمة كثيرا فى القرآن الكريم، وقد تلقى الرسل هذا السلطان من الله (انظر مثلا سورة إبراهيم، الآيتين ١٢، ١٣)[2] و المعاجم (مثل تاج العروس، جـ٥، ص١٥٩) تفسر هذه الكلمة بأنها مرادفة لكلمتى حجة وبرهان. وهناك أيضا ست آيات

---

(١) لم تأت كلمة «سلسبيل» لتفسر العبارة: «سل ربك سبيلا إلى هذه العين»، بل الأمر على العكس من ذلك كما جاء فى لسان العرب (جـ١٣ ص٣٣٦):

«وأما من فسر [لفظ سلسبيل] سل ربك سبيلا إلى هذه العين فهو خطأ غير جائز».

[مهدى علام]

(٢) رقم الآيتين فى المصحف العثمانى ١٠ و١١.

قرآنية تدل فيها كلمة سلطان على معنى «القوة» ولكنها دائما هى القوة الروحية (سورة إبراهيم، الآية ٢٦[١]؛ سورة الحجر، الآية ٤٢؛ سورة النحل، الآيتان ١٠١، ١٠٢[٢]؛ سورة الإسراء الآية ٦٧[٣]؛ سورة سبأ الآية ٢٠)[٤]. على أن القوة، أو قوة الحكومة، هو المعنى الذى كان يفهم من كلمة سلطان إبان القرون الأولى للإسلام. وليس من شك أن هذه الكلمة ومعناها قد أخذ من الكلمة السريانية «سلطانا» ومعناها القوة أو من يحسن استعمال القوة، والمعنى الثانى نادر (Payne-Smith : *Thesaurus Syriacus* عمود ٤١٧٩؛ Nöldeke : *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* استراسبورغ سنة ١٩١٠، ص٣٩) ولعل المعنى القرآنى لهذه الكلمة قد اشتق أيضا من معنى القوة (وقد حاول بعض أصحاب المعاجم تفسيرها بأنها جمع سليط أى زيت الزيتون) وحاول بعضهم من بعد أن يربط بين لقب سلطان ومعنى الجدل، ومن ثم فسر على أنه ذو الحجة (تاج العروس، الموضع المذكور).

وتدل كلمة سلطان فى كتب الحديث على معنى القوة فحسب، وهى قوة الحكومة فى الغالب (السلطان هو الوالى الذى ليس عليه وال آخر، الترمذى، جـ١، ص٢٩٤)، على أن هذه الكلمة تدل أيضا فى بعض الأحيان على قوة الله سبحانه وتعالى المطلقة؛ وفيما يتصل بالبشر فإن أشهر حديث هو «السلطان ظل الله فى الأرض». (انظر Goldziher : *Muhammedanische Studien*، جـ٢، ص٦١، *Le sens des expressions ombre de Dieu, Khalife de Dieu* فى *R. H. R.*، جـ٣٠، ص٣٣١ ومابعدها).

ويذكر العتبى هذا الحديث فى بداية كتاب «اليمينى» ويقول شارحه المنينى إن الترمذى وغيره قد رجعوا بسند الحديث إلى ابن عمر (شرح اليمينى، القاهرة سنة ١٢٨٦هـ، ص٢١). وكان لهذا الحديث فيما بعد شأن فى

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢٢.
(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى٩٩ ، ١٠٠ .
(٣) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٦٥ .
(٤) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٢١ .

[مهدى علام]

النظريات الخاصة بالسلطنةوإذا تركنا كتب الحديث جانبا فإن المؤلفات العربية حتى نهاية القرن الرابع لا تعرف كلمة سلطان إلا بمعنى قوة الحكومة (نذكر من الأمثلة الكثيرة على ذلك: كتاب البلدان لليعقوبى، وكتاب فتوح مصر لابن عبد الحكم طبعة Torrey ص١٨٣، وقد جاء فيه أن مقر سلطان إفريقية فى الأزمنة القديمة كان فى قرطاجنة؛ وكتاب ابن حوقل، ص١٤٣ حيث قيل إن الموصل مقر السلطان وديوان الجزيرة) أو الشخص الذى تمثّلت فيه فى وقت ما قوة الحكومة تمييزا له من الأمير الذى هو أقرب فى طبيعته إلى هذا اللقب. ونجد هذا المعنى الأخير الذى يعبر عنه فى بعض الأحيان تعبيرا أكمل من ذلك بقولهم «ذو السلطان» فى أوراق البردى المصرية المتقدمة التى ترجع إلى القرن الأول (انظر عن حاكم مصر كتاب Becker : *Beiträge zur Ges-chichte Aegyptens* ص٩٠، تعليق رقم ٦).

وكان فى القرون التالية يطلق أحيانا على الخلفاء (أطلق على الخليفة المنصور فى خطبة من الخطب لقب سلطان الله، الطبرى، جـ٣، ص٤٢٦). ويطلق على الخليفة الموفق لقب السلطان (الطبرى، جـ٣، ص١٨٩٤، وكذلك يطلق هذا اللقب على الخليفة القادر، الطبرى ص٩٩٧؛ العتبى: كتابه المذكور، ص٢٦٥). والحق إن هذا العرف الذى جرى بتسمية شخص بالكلمة التى تدل على مقامه لها ما يماثلها فى جميع اللغات (انظر مثلا عن اللغة التركية الرسمية H. Ritter فى *Islamica* جـ٢، ص٤٧٥). بل يلوح لنا أن الصيغة الأشورية «سلتان» كانت تطلق على الحكام الأجانب (وفقا لما ذكره Ravaisse فى *Z.D.M.G.* جـ٦٣، ص٣٣٠). وقد ظل معنى القوة وقوة الحكومة باقيا فى المؤلفات العربية إلى وقتنا هذا.

وانتقال المعنى من تمثيل للسلطة السياسية غير المشخصة إلى لقب شخص تطور تطورا من العسير أن نتتبع مراحله. وقد ذكر الثقات الذين كتبوا بعد وقوع هذا التطور أقوالا لا يمكن أن نسلم بها على علاتها، مثال ذلك أن ابن خلدون (Prolegomena،

جـ٢، ص٨ فى N. E. جـ١٨) يذكـر أن جـعفـر البرمكى كـان يطلق عليـه لقب السلطان لأنه كان يشـغل أقوى منصب فى الدولة، ثم حـصل كبار المغـتصـبين لسلطة الخليفة من بعـد على ألقاب مثل أمير الأمـراء والسلطان. وقد سجل هذا الأمر أيضا عن البـويهيين (A. Müller : *Der Islam Morgen-und Abendland* جـ١، ص١٦٨) والغـزنويين، فـقـد ذكـر ابن الأثيـر (جـ٩، ص٩٢) أن مـحـمـودا الغـزنوى حـصل على لـقب سلطان من الخليـفة القـادر. ولم يؤيد العتـبى هذه الرواية، ذلـك أنه لم يذكـر هذا الـلقب عندما عدد الألقاب المخـتلفة التى خلعها الخليفـة على محمود (المصـدر المذكور، ص٣١٧) على أننا فـى الحق نلاحظ أن العتـبى نفسه يطـلق دائما على محـمود لقب «السلطان» ويقول فى تفـسير ذلك أن محمـودا قد أصبح حـاكما مسـتقلا (المصـدر المذكـور، ص٣١١). ومع ذلك فـإن كلمـة سلـطان لم تكن فـى نظر العتـبى قد غدت بعـد لقبا رسمـيا، لأنه كان يطلق هذا اللقب نفسـه على الخليفة (انظر مـا سبـق). وأول حاكم غـزنوى ظهـر هذا اللقب على سكتـه هو إبراهيم (١٠٥٣ ـ ١٠٩٩) ويستعمل الفاطميون اللقـب سلطان الإسـلام (ابـن يونس، ليـدن، مـخطوط) ونجـد فى هذا الوقت نفـسـه أن لقـب سلطان الدولة كـان مـستـعمـلا عند البويهـيين فى فـارس (سلطان الـدولة أبو شـجـاع ١٠١٢ ـ ١٠٢٤). وكـان يحمل هذا اللقب بعـينه الملك الرحـيم آخر بنى بويه فى بغـداد، وذلك فى الوقت نفسه الذى تلقى فـيه المغـتـصب طغـرل بك الـسلجـوقى من الخليـفـة فى عـام ١٠٥١ لقب السلطان ركن الدولة (الراوندى: راحـة الصدور، مجموعة كب التذكارية، ص١٠٥، وانظر أيضـا ابن تغـرى بردى، طبعـة Popper، ص٢٣٣).

وقد كان طغـرل بك أيضا أول حاكم مسلم تحمل سكتـه الكنية، أو قُل اللقب «سلطان» مـقـرونا بكلمـة مـعظم أى السلـطان المعظـم (انظر S. Lane-Poole : *Cat. of Oriental Coins in the Brit. Mus.*, جـ٣، ص٢٨ ومابعدها). وهذه الحقيقة ترجح لدينا أن يكون السلاجقة هم أول من أصـبـحت كلمة سـلطان تستـعـمل

عندهم لقبا يطلق على الحاكم. وكانت مناقب المعظم أمرا اقتضى الارتفاع بهذه الكلمة نهائيا من التنكير الذى يتفاوت مقداره إلى التعريف. ويفسر لنا هذا التطور فى الوقت نفسه لمَ أصبحت كلمة سلطان بعد ذلك مباشرة أسمى لقب يمكن أن يتحلى به أمير مسلم، فى حين كان يمكن لأى ممثل للسلطة فى القرون السابقة أن يشار إليه بهذا اللقب. وسرعان ما حذفت الصفة «المعظم» التى كانت تلازم هذا اللقب فى اللغة غير الرسمية. ومن هنا أصبحت كلمة سلطان عند السلاجقة لقبا ثابتا للحاكم. ولم تكن تحمل هذا اللقب الأسر الإقليمية السلجوقية، (وقد ظهر بينها مع ذلك الاسم العلم سلطان شاه) ولا الأتابكة من بعدهم، على أنهم كانوا قانعين بألقاب مثل ملك وشاه. ولم يتخذ الخوارزمشاهية هذا اللقب إلا بعد زوال مُلك السلاجقة العظام فى منتصف القرن الثانى عشر. واستطاع الخليفة الناصر أن يستغل ضعف جلال الدين خوارزمشاه، فأبى أن يعترف له بأحقيته فى هذا اللقب (النسوى: سيرة جلال الدين منكبرتى *Vie de Djelal-eddin Mankobirti* طبعة Houdas ص٢٤٧). وسرعان ما أطلق سلاجقة الروم على أنفسهم أيضا لقب سلطان (على السكة منذ عهد قلج أرسلان الثانى). وأطلق هذا اللقب فى الكتب على صلاح الدين الأيوبى أول الأيوبيين حوالى ذلك الوقت (ابن جبير: الرحلة، طبعة Wright and de Goeje ص٤٠) وإن كانت كلمة سلطان لم تظهر قط على سكة الأيوبيين الذين كانت ألقابهم الرسمية تقترن كلها بكلمة الملك. وأصبحت كلمة سلطان فى مؤلفات القرن الثالث لقبا يدل على الاستقلال السياسى المطلق. فابن الأثير (جـ١١، ص١٦٩) يتحدث عن بغداد وأرباضها فيقول إنها الأرض التى يحكمها الخليفة دون أن يكون له سلطان عليها. ولسنا نعرف على التحقيق هل كان الخليفة فى آخر عهد العباسيين فى بغداد يعد السلطة الوحيدة التى تستطيع منح لقب سلطان. على أننا نجد أنه ما إن سقطت الخلافة حتى أخذ عدد متزايد من الأمراء المسلمين ينتحلون لأنفسهم هذا اللقب. وكان هذا اللقب فى الاستعمال

الرسمى يتبعه غالبا صفة مثل الأعظم والعادل... إلخ. (أورد كدرنكتون O. Codrington ثبتا كاملا فى A Manual of Musalman Numismatics بهذه الصفات، لندن سنة ١٩٠٤ ص٨١ - ٨٢) وأسبغ سلاطين مصر خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر أعظم ما يمكن من البهاءوالسناء على لقب سلطان، وتبعهم فى ذلك سلاطين آل عثمان.

وهكذا أصبح السلاطين حكاما يعترف الناس جميعا بسلطانهم المطلق مما جعل بعض المؤرخين ينصبون أنفسهم لوضع نظريات يبررون بها وجود مثل هؤلاء الحكام الذين لم يكن لهم وجود فى نظرة القدماء للخلافة الإسلامية وهذه النظريات قديمة قدم الماوردى (الذى كتب مؤلفاته فى عهد البويهيين) والذى لم يكن يفهم بعد من السلطان شيئا آخر سوى السلطة الحكومية كما يستدل من عنوان كتابه «الأحكام السلطانية». ويقول الماوردى (طبعة *Enger*، بون سنة ١٨٥٣، ص٣٠ - ٣١) إن الخليفة قد يظل فى منصبه وإن سيطر عليه أحد أتباعه بشرط أن تكون أفعال هذا التابع متفقة وأحكام الدين. وقد فعل ذلك العتبى الذى استشهد بالحديث الذى يقول إن السلطان هو ظل الله فى الأرض (انظر ما سبق) والأرجح أنه فعله ليبرر مركز محمود الغزنوى المستقل الذى كان يلقبه على الدوام بلقب السلطان. على أن هذه الإشارة ربما كانت أقرب إلى اللعب بالألفاظ منها إلى النظرية الفقهية. وهناك ثمة آراء للغزالى يُنزل فيها مرتبة «سلاطين زمانه» (Goldziher : *Stritschrift des Gazali gegen die Batininjja-Sekte* ليدن سنة ١٩١٦، ص٩٣). ولم توضع نظرية محددة فى هذا الشأن إلا فى عهد سلاطين المماليك بمصر، وقد وصفها خليل الظاهرى (زبدة كشف الممالك، طبعة Ravaisse، ص٨٩ - ٩٠). وكان المماليك يطلقون على أنفسهم فى نقوشهم لقب «سلطان الإسلام والمسلمين» (انظر van Berchem : *Inschrifen aur Syrien, Meso. Potamien und Kleinasien*)؛ ثم إننا نجد فى هذا العهد نفسه تقريبا أن ابن عربشاه يقول فى كلامه عن سيرة السلطان جقمق (مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة

١٩٠٧، ص٢٩٥ ومابعدها) أن السلطان خليفة الله على الأرض فى شئون الحكم، فى حين أن العلماء هم ورثة النبى [ﷺ] فى أمور الدين. وهذه الرواية مثلها مثل رواية العتبى فيها إشارة تنحو منحى الحديث (فى صيغة أخرى) ثم إننا نجد أخيرا أن السيوطى (حسن المحاضرة، جـ٢، ص ٩١ وما بعدها) يذكر تعريفا لألقاب السلطان (ذلك الذى فى كنفه ملوك): هو السلطان الأعظم وسلطان السلاطين، وهو أرفع الألقاب. وقد كان فى عهد المماليك فعلا عدد من الحكام المسلمين يطلقون على أنفسهم لقب سلطان. وقد طلب بعضهم الإذن من الخليفة فى القاهرة بحمل هذا اللقب، مما يتمشى ونظرية الظاهرى.

ويمكن أن نقول إنه منذ أن بدىء فى استعمال هذا اللقب كان جميع الحكام العظام الذين حملوه من أهل السنة مع استثناء الخوارزمشاهية. [حكام خوارزم] ونخلص من هذا إلى أنه لم يكن من قبيل التوافق المحض أن هذا التطور قد سار جنبا إلى جنب مع النهضة الدينية الإسلامية إبان الحروب الصليبية، فقد أصبح السلاطين العظام فى الوقت نفسه هم حماة الإسلام الذين على مذهب أهل السنة. وقد اتخذ الحكام المغول بعد أن اعتنقوا المذهب السنى هذا اللقب نفسه. وهذا المعنى السنى للقب ملحوظ بصفة خاصة فى السلطنة العثمانية.

والظاهر أن بعض السكة التى ضربها أورخان كانت تحمل لقب سلطان (*Cat, Or, Coins* : S. Lane. Poole جـ٨، ص ٤١) وإن كان الأمراء العثمانيون الأولون كانوا يعدون بصفة عامة أمراء فحسب (ابن بطوطة جـ٢، ص ٣٢١). ويقال إن بايزيد الأول كان أول من حصل من الخليفة بالقاهرة على حق تلقيب نفسه بلقب سلطان (*G. O. R.* : von Hammer جـ١، ص ٢٣٥). وقد اتخذ محمود الثانى لنفسه بعد الاستيلاء على القسطنطينية لقب «سلطان البرين والبحرين» (G. O. R., جـ١، ص ٨٨) على أن كلمة سلطان لم تكن شائعة فى الإمبراطورية العثمانية لقبا على الحاكم شيوع لقب خنكار ولقب پادشاه. ثم ان هذا اللقب كان

يحتل فى المراسم الرسمية مكانة هامة مثال ذلك صيغة السلطان ابن السلطان.. الخ التى تذكر قبل الحكام. وبعد انتهاء سلطنة المماليك على يد الفاتح سليم الأول أصبح الحكام العثمانيون دون منازع أعظم السلاطين فى الإسلام. وكان يطلق على الصفويين فى فارس لقب شاه، وكان اللقب المناظر له وهو سلطان شاه، يفصح من ثم عن الخلاف بين أهل السنة والشيعة. صحيح أن الصفويين كانوا من الناحية الرسمية يطلقون على أنفسهم لقب سلطان مثال ذلك ما نجده على سكتهم (R. S. Poole : *Catalogue of the Coins of the Shahs of Persia in the British Museum* لندن سنة ١٨٨٧، الفهرس، ص ٣١٣، مادة سلطان) إلا أنهم كانوا لا يعرفون إلا بلقب شاه.

كانت كلمة سلطان فى تركية لقبا رفيعا على الدوام. وكان يحمل هذا اللقب الأمراء علاوة على الحكام، ويقال إن من الأسباب التى أفقدت إبراهيم باشا الصدر الأعظم، المقرب من سليمان الأول،، ما كان له من حظوة أنه اتخذ لنفسه لقب سرعسكر سلطان (G.O.R. جـ٣، ص ١٦٠). وفى عهد عبد الحميد الثانى لم يكن يسمح للزعماء القليلى الشأن الذين عينوا سلاطين فى بلادهم (مثل حضر موت) استخدام هذا اللقب عندما يزورون الآستانة (وهى معلومات أمدنى بها الأستاذ Snouck Hurgronje) وكان لقب سلطان فى تركية يوضع دائما أمام اسم الحاكم أو الأمير مما يدل على الأصل الأجنبى لهذا اللقب. والاستعمال الحقيقى الشائع لهذه الكلمة فى التركية هو استعمالها بمعنى أميرة (انظر مثلا قصة سليمة سلطان فى Jacob : *Hilfsbuch* جـ٢، ص ٥٩ واستعمال هذه الكلمة فى الشعر الغزلى؛ ولا مناص لنا من أن نرجع فى هذا إلى ما جرى عليه الترك من وضع كلمة سلطان بعد الاسم عندما يريدون الإشارة إلى أن صاحبته أميرة؛ انظر عالى: كنه الأخبار، جـ٥، ص ١٦). ولهذا السبب نفسه تضاف كلمة سلطان بعد الاسم عندما تطلق على متصوف (انظر مايلى).

على أن كلمة سلطان تستعمل فى فارس لقبا للموظفين والولاة (عالى، الكتاب المذكور، Z. D. M. G.، جـ ٨٠، ص ٣٠). ويتحدث أوليا چلبى عن سلاطين فارس على اعتبار أنهم من أصاغر الولاة (سياحتنامه، جـ٢، ص ٢٩٩ - ٣٠٥). والحالة الوحيدة التى تلقب فيها الحاكم بلقب سلطان هى حالة قاجار أحمد الأول آخر البيت القاجارى الذى تلقب هذا اللقب عند اعتلائه العرش بعد ثورة سنة ١٩٠٨. واختفى هذا اللقب فى مصر بزوال ملك آخر سلاطين المماليك، ولكنه بعث مرة أخرى مدة قصيرة (١٩١٤ - ١٩٢٢) من عهد السلطان حسين وبداية حكم فؤاد .

وعدد الأسر التى كان يحمل حكامها لقب سلطان أو هم يحملونه الآن كبير جدا. ولم يظهر هذا اللقب فى شمالى إفريقية إلا فى عهد متأخر بعض الشىء. وكانت أسرة الشرفاء فى مراكش (منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر) هى أول أسرة اتخذت لقب سلطان.

وسلطان لقب يطلق أيضا على شيوخ المتصوفة. ولم تستعمل هذه الكلمة هذا الاستعمال قبل القرن الثالث عشر، وقد انتشرت بصفة خاصة فى آسية الصغرى والدول التى تأثرت بالحضارة العثمانية. ولعل أول تطور طرأ على استعمال الكلمة هو اتخاذها ألقابا مثل سلطان العاشقين الذى خلع على الشاعر المتصوف ابن الفارض، وسلطان العلماء الذى كان يحمله بهاء الدين ولد أبو جلال الدين الرومى. على أن هذه الكنية كانت متأثرة من غير شك فى تطورها بالرأى الذى كثيرا ما عبر عنه فى شعر التصوف، وهو أن المتصوف يبلغ مرتبة الحاكم وقوته فى العالم الروحى. ويمكن تفسير لقب خنكار عن طريق هذا التسلسل نفسه فى الآراء. ويقول أولياچلبى (سياحتنامه جـ٣، ص ٣٦٧ - ٤٦٨) عند حصر أسماء السلطان محمد الثانى وبايزيد الثالث هى وأسماء اثنين من المتصوفة إنهم كانوا جميعا سلاطين عظاما. وكان هذا هو الأصل فى أسماء مثل دده سلطان وبابا سلطان. وكان الشيخ بدر الدين زعيم الحركة

الانقلابية الدينية فى آسية الصغرى فى القرن الخامس عشر يطلق عليه مريدوه اسم سلطان. ويرى بابنكر Babinger (Isl.، جـ١١، ص ٧٤) فى هذا إشارة إلى أنه كان يعد حاكما حقيقيا. ويظهر ان لقب سلطان كان يحمله البكتاشية بصفة خاصة، ولم يكن يدل مع ذلك على مرتبة سامية بعينها فى هذه الطائفة، ومن ثم فان من المحتمل أن بابنكر (المصدر المذكور) قد أصاب كبد الصواب عندما اعتبر هذا اللقب مجرد لفظ يدل على التودد والمحبة "Kosename".

المصادر :

(١) Weil : *Geschichte der Chalifen* ما نهايم سنة ١٨٤٨، جـ٢، ص ٣٤٥.

(٢) A. von Kremer : *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* ليبسك سنة ١٨٦٨، ص ٤٢١ ومابعدها.

(٣) Barthold : *Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya* سانت بطر سبرغ سنة ١٩٠٠، جـ٢، ص ٢٨٥.

(٤) C. F. Seybold : *Miszellen* فى *Z. M. G.* سنة ١٩٠٨، جـ ٦٢، ص ٥٦٣ ومابعدها، ٧١٤ ومابعدها.

(٥) المؤلف نفسه *Nochmals Sultan* فى Z. D. M. G., سنة ١٩٠٩، ص ٣٢٩ ومابعدها.

(٦) C. H. Beckor : *Barthold's Studien über Kalif and Sultan* فى *Islam*، جـ٦، وخاصة ص ٣٥٦ ومابعدها.

(٧) A. Mez : *Die Renaissance des Islams* هيدلبرغ سنة ١٩٢٢، ص ١٣٣.

(٨) T. W. Aronld : *The Caliphate* لندن سنة ١٩٢٤ وخاصة ص ٢٠٢ ومابعدها.

(٩) Paul Wittek : *Islam und Kalifate* فى *Archiv fur Sozialwissen schaft und Sozialpolitik* سنة ١٩٢٥، جـ ٥٣، وخاصة ص ٤١٤ وما بعدها.

وليس من المستطاع أن ندرس تاريخ لقب سلطان دراسة كاملة بدون الإفادة من المادة الوافرة فى الكتابات والنقوش، ونحن نأمل أن لا يتأخر طويلا نشر هذه المادة.

الشنتناوى [كرامرز J. H. Kramers]

سلطان الدولة

أبو شجاع بن بهاء الدولة البويهى: توفى بهاء الدولة فى الخامس من جمادى الآخرة عام ٤٠٣ (٢٢ ديسمبر عام ١٠١٢) بأرَّجان فخلفه ولده سلطان الدولة أميرا على فارس والعراق. وقد نزح لتوه من أرجان إلى شيراز، وأقام أخاه جلال الدولة واليا على البصرة، كما أقام أخاه الآخر أبا الفوارس على كرمان. وقد حرض الجنود الديلم أبا الفوارس على الانتقاض على سلطان الدولة فشخص الى فارس ودخل شيراز، ولكنه سرعان ماطرد من هذه المدينة واضطر الى الارتداد الى كرمان. ثم ذهب الى خراسان وطلب العون من السلطان محمود بن سبكتكين، وكان وقتذاك فى بست، فوضع محمود تحت تصرفه جيشا ولى عليه الأمير أبا سعيد الطائى. واحتل أبو الفوارس كرمان، ثم وجه اهتمامه إلى فارس، ودخل شيراز، على حين كان سلطان الدولة فى بغداد، ولما عاد سلطان الدولة حدثت وقعة هزم فيها أبو الفوارس، ففر الى كرمان (٤٠٨ = ١٠١٧/١٠١٨م) وفى أعقابه جنود سلطان الدولة الذين سرعان مافتحوا هذا الإقليم، على حين التجأ أبو الفوارس بادىء الأمر الى شمس الدولة ابن فخر الدولة ثم إلى مهذب الدولة صاحب البطيحة. وتم الاتفاق بين الطرفين بعد مفاوضات طويلة عام ٤٠٩هـ (١٠١٨/١٠١٩م)، وبمقتضاه احتفظ أبو الفوارس بولاية كرمان على أن يدين بالطاعة لأخيه. واختير ابن سهلان فى هذا العام نفسه واليا على العراق. وقد جر ابن سهلان على نفسه مقت الترك الذين اشتكوه إلى سلطان الدولة، فحاول استرضاءهم، واستدعى إليه ابن سهلان، ولكن ابن سهلان لم يذهب الى مولاه بل فر الى البطيحة، ولما طلب سلطان الدولة تسليمه أبى عليه ذلك الحسين بن بكر الشرابى صاحب البطيحة. وعند ذلك أنفذ سلطان الدولة جيشا لقتاله. وحلت الهزيمة بالشرابى، وفر ابن سهلان إلى البصرة واحتمى بجلال الدولة. وكان الجنود غير راضين عن سلطان الدولة وأظهروا ميلهم إلى الاعتراف بأخيه مشرف الدولة سلطانا عليهم، ولذلك اتفق

الأخوان على أن يتولى مشرف الدولة أمر العراق، على أن لا يلحق أى منهما بخدمته ابن سهلان. بيد أن سلطان الدولة اتخذ ابن سهلان وزيرا له بعد أن ذهب الى تستر على الرغم من هذا الاتفاق مما أسخط مشرف الدولة، ثم جهز سلطان الدولة جيشا وأمر ابن سهلان بأن يجلى مشرف الدولة عن العراق. وخرج مشرف الدولة لملاقاته، وحلت الهزيمة بابن سهلان، وفر الى واسط حيث استسلم بعد حصار طويل فى ذى الحجة عام ٤١١ (أبريل ١٠٢١). ولقب مشرف الدولة بعد هذا الانتصار بلقب التشريف «شاهانشاه» أى ملك الملوك، ثم أسقط فى المحرم من سنة ٤١٢ (مايو عام ١٠٢١) اسم أخيه من الخطبة ووضع اسمه مكانه. وقبض على ابن سهلان فى هذا العام نفسه وسملت عيناه بأمر كل من جلال الدولة ومشرف الدولة. على أنه بالرغم من هزيمة سلطان الدولة فإن فريقا من ديلم الأهواز انحازوا إليه ولذلك أرسل ولده أبا كاليجار إلى هناك للاستيلاء على هذا الإقليم. وعقد الصلح فى عام ٤١٣هـ (١٠٢٢/١٢٠٣م) وقد نص على أن يتولى سلطان الدولة أمر فارس وكرمان، على حين يحكم مشرف الدولة العراق بأسره. وتوفى سلطان الدولة وفقا للرواية الشائعة فى شيراز فى شوال سنة ٤١٥ (ديسمبر ١٠٢٤/ يناير عام ١٠٢٥) وجاء فى رواية أخرى أنه لم يتوف إلا فى شعبان عام ١٤٦ (سبتمبر/أكتوبر عام ١٠٢٥).

المصادر :

(١) ابن الأثير : الكامل، طبعة تورنبرغ جـ٩، فى مواضع مختلفة.

(٢) تاريخ أبى الفداء طبعة Reiske جـ٣، ص ٢٥، ٤٧، ٥١، ٦٣، ٦٥.

(٣) ابن خلدون : العبر، جـ٤، ص ٤٧٠ - ٤٧٤.

(٤) حمد الله المستوفى القزوينى: تاريخ كزيده، طبعة Browne جـ١، ص ٤٣٠ ومابعدها.

(٥) Wilken : *Gesch. d. Sultane aus d.* *Geschl Bukeh nach Mirchond* فصل ١٣ - ١٤.

(٦) Weil : *Gesch d, Chalifen* جـ٣، ص ٥٢ - ٥٤.

(٧) de Zambaur : *Manuel de Gé-néologie et de Chronologie* ص ٢١٢ ومابعدها.

الشنتناوى [تسترشتين K.V. Zetterstéen]

سلمان الفارسى

من صحابة النبى [ﷺ] ومن أشهر الشخصيات التى تحدثت عنها الروايات الإسلامية. وتقول إحدى الروايات التى ترجع أكمل صورة من الصور الكثيرة الباقية منها إلى محمد بن إسحاق إنه كان ابن دهقان قرية جى (أوجيّان، انظر ياقوت، جـ٢، ص ١٧٠) الفارسية بالقرب من إصفهان. وتذهب روايات أخرى إلى أنه نشأ فى أرباض رامهرمز وأنه كان يسمى فى الإيرانية ماهبيه (مابيه) أو روزبيه (انظر Justi : *Iran. Namenbuch* ص ٢١٧، ٢٧٧). وقد استهوته النصرانية وهو بعد صبى فترك بيت أبيه وتبع راهبا نصرانيا، ثم بلغ الشام بعد أن تتلمذ على شيوخ كثيرين. وهبط من الشام، ويمم لا يلوى على شىء إلى وادى القرى فى أواسط الجزيرة العربية طلبا للرسول الذى شاء الله أن يُحيى دين إبراهيم، وكان آخر شيوخه قد أنبأه وهو على فراش الموت بقرب ظهوره. وقد غدر بدو بنى كلب بسلمان، وهم الذين كانوا أدلائه فى اجتيازه الصحراء، فباعوه بيع الرقيق إلى رجل يهودى، على أنه أتيحت له الفرصة للشخوص إلى يثرب، وما إن بلغها حتى تمت هجرة الرسول [ﷺ] وقد شاهد سلمان علامات النبوة التى كان قد أنبأه بها الراهب على محمد فأسلم واشترى حريته من سيده اليهودى، وقد أعانه النبى [ﷺ] بكرامة من كراماته على جمع المال اللازم لإعتاقه. ويقترن اسم سلمان بحصار أهل مكة للمدينة، ذلك أنه هو الذى أشار بحفر الخندق الذى استطاع به المسلمون أن يحموا أنفسهم من عدوهم، غير أننا نلاحظ كما بين هوروڤنز أن هناك روايات تحدثت عن يوم الخندق لم تذكر شيئا عن تدخل سلمان فى الأمر. ويظن البعض أن تكون تلك القصة قد اخترعت لكى تنسب إلى أحد الفرس هذه الوسيلة من وسائل الدفاع التى تسمى باسم من أصل فارسى. ونفس الخلاف بالنسبة للروايات

الأخرى الخاصة بأعمال سلمان (نصيبه فى فتح العراق وفارس، وولايته للمدائن وغيرها) لأن جلها أو كلها يرجع إلى عهد المؤرخ سيف بن عمر وهو مؤرخ عرف كتابه بالتحيز والهوى [فى رأى البعض]. وليس من شك فى أن شهرة سلمان تكاد ترجع جميعها إلى أصله الفارسى، فهو المثال الأول للفرس الذين دخلوا فى الإسلام (شأنه فى ذلك شأن بلال الذى يمثل الأحباش وصهيب الذى يمثل الروم) وكان لهم شأن فى تطوره. وقد أصبح سلمان بهذه الصفة البطل القومى لفارس الإسلامية وشخصية من الشخصيات المحبوبة لدى الشعوبية (انظر Glodziher : *Muh. Studien*. جـ ١، ص ١١٧، ١٣٦، ١٥٣، ٢١٢)، ومما يفسر لنا أكثر الأحاديث التى تتعلق بسلمان ماروى من أن النبى [ﷺ] أنبأه بأن الفرس سيصبحون من خيرة الجماعة الإسلامية، وإنه صرح بأن سلمان من أهل البيت [كنوع من التكريم] وأن نصيبه السنوى من بيت المال كان مساو لنصيب الحسن والحسين حفيدى الرسول الخ. والحق أن شخصية سلمان التاريخية من أغمض الشخصيات، ومن العسير أن نسلم بأن أمره يقوم على أنه عبد فارسى من أهل المدينة دخل فى الإسلام.

وقد تطورت شخصية سلمان تطوراً عجيباً لا يقتصر على القول بأنه من مؤسسى مذهب التصوف هو وأهل الصفة (كتاب اللمع، طبعة Nicholson ص ١٣٤ - ١٣٥) بل إن الموضع الذى يقال إن به قبره قد أصبح منذ عهد متقدم جدا مزاراً دينياً (على أكثر تقدير فى القرن الرابع الهجرى، انظر اليعقوبى: كتاب البلدان، المكتبة الجغرافية العربية جـ ٧، ص ٣٢١) ولا يزال الناس يشيرون إليه فى جوار المدائن القديمة فى المكان الذى عرف بسلمان پاك (أى سلمان الطاهر) نسبة إليه بالقرب من ضاحية إسباندر القديمة. وقد جدد السلطان مراد الرابع (١٦٢٣ - ١٦٤٠م) المسجد الذى به ضريح سلمان، وهو المسجد الذى شاهده پيترو دلاڤاله Pietro della Valle عام ١٦١٧ وهو فى أقدم صورة

(*Viaggi* طبـعـة Gancia Brighton سنة ١٨٤٣، جـ ١ ص ٣٩٤) وقد تم تجديد هذا المسجد حديثا (فى عام ١٣٢٢ هـ = ١٩٠٤ - ١٩٠٥) (Sarre Herzfeld: *Archäol. Reise im Euphrates - und Tigrisgebiet* جـ ٢، ص ٢٦٢، تعليق رقم ١ على أساس المعلومات التى ذكرها الصحفى العراقى المثقف كاظم الدجيلى؛ وانظر المصدر السابق، ص ٥١ [وهى لمحة طبوغرافية]، ص ٥٨). ويزور قبره كثير من الناس وخاصة الشيعة الذين لايفوتهم زيارته عند عودتهم من كربلاء (انظر *La Perse d' au- Aubin jourd'hui* باريس سنة ١٩٠٨ ص ٤٢٦ - ٤٢٨). وتذكر روايات أخرى أن قبر سلمان يوجد بالقرب من إصفهان، حيث قام الدليل على وجود شعائر أتباعه فى القرن السادس، (ياقوت، جـ ٢، ص ١٧٠) وفى جهات أخرى (انظر عن اللد فى فلسطين Clermont - Ganneau: *Etudes d' archéologie orientale* جـ ٢، ص ١٠٨).

وكان لسلمان شأن هام فى تطور «الفتوة» وفى نقابات أهل الحرف، وهو يُبجّل بصفته راعى الحلاقين، ومن هنا جاء الحديث الذى لم يكن معروفا فى الكتب الصحاح القديمة، وهو الحديث الذى يجعل سلمان حلاق النبى (انظر H. Thorning: - *Studien Zu Bast madad at Taufiqu*، رسالة جامعية، كيل سنة ١٩١٣، ص ٣٣ - ٣٧، ٨٥ - ٩٠ *Beitrage zur Kenninis des islamischen Vereinswesens, Türkische Bibliothek* جـ ١٦؛ Goldziher: *Abhandl. z. arab. Philol.*, جـ ٢، ص ٦٦، ٨٣). وهو أيضا أحد الحلقات الأساسية فى سلسلة التصوف عند أهل الطرق المختلفة (-Coppoloni De pont et: *Les Confréries Musulmanes* ص ٩١). ومن الطبيعى أن يكون تبجيل الشيعة لسلمان يزيد على تبجيل أهل السنة له. فالشيعة لا تنسب له فحسب جملة أحاديث تمجد عليا وأهل بيته، بل إن الغلاة منهم يجعلون مقامه بعد علىّ مباشرة فى سلسلة الفيوضات الإلهية. وتجعله النصيرية الأقنوم الثالث فى الثالوث الذى يتكون من الأحرف الثلاثة فى الصوفية وهى ع (على) وم (محمد) وس (سلمان) (انظر Dussaud: *La Religion des Nosoïris* ص ٦٢؛ -Ar *chiv. für Religionswissenschaft* ،Goldziher

جـ ١٢، ص ٨٨) وقـد روى أن وفـاة سلمـان كانت سنة ٣٥ أو ٣٦ للهـجرة، وهى رواية ليس لهـا أية قـيمـة ـ اللهم إلا أن المؤرخ الذى رواها لم يلق بالا إلى نشاطه بعد أن ولى علىّ الخلافة (نهاية عام ٢٥ هـ). [وفى رأى البـعض] يقال عنـه إنه عـــمـــر طـويلا. (*Abhandl* :Goldziher جـ ٢، ص ٦٦)

المصادر:

نذكر إلى جانب المصادر الواردة فى صلب المقال

(١) ابن هشام، ص ١٣٦ - ١٤٢ = ابن سـعـد، جـ ٤، قـسم ٤، ص ٥٣ - ٣٧

(٢) ابن حـنبل: المـسنـد جـ ٥، ص ٤٤١ - ٤٤٤

(٣) الكتاب المـنحول للبلخى: كـتاب البـدء والتـاريخ، طبـعـة Cl. Huart، ص ١١٠ - ١١٣، ٣٤٥، ٦٧٣، ٦٧٧.

(٤) ابن سـعد، جـ ٤، قـسم ١، ص ٥٣ - ٦٧.

(٥) الطبـرى، طبـعـة ده غـوى، الفهرس تحت هذا الاسم.

(٦) ابن الأثيـر: أسد الغـابة، جـ ٢، ص ٣٢٨ - ٣٣٢ وغيره من كـتب سير الصحابة.

(٧) L. Caetani: *Annali dell' Islam*، جـ ٥، ص ٣٩٩ - ٤١٩ (٣٥ هـ فـقرة ٥٤١ - ٥٩٨) وفهـرس جـ ١ - ٢، ٣، ٥.

(٨) المؤلف نفـسه *Chronographia Islomica*: جـ ١؛ ص ٣٨٣ (٣٥ هـ فـقرة ٧٣).

(٩) C. Huart: *Selman du Fârs* فـى *Mélanges* H. Derenbourg باريس ١٩٠٩، ص ٢٩٧ - ٣١٠.

(١٠) المؤلف نفـسـه: *Nouvelles recherches sur la légende de Selman Selmâan du Fârs de l' Ecole Pratique des Hautes Etudes* قسم العلوم الـدينية سنة ١٩١٣

(١١) J. Horovitz فى *Der Islam* سنة ١٩٢٢ جـ ١٢، ص ١٧٨ - ١٨٣.

الشنتناوى [ليفى دلافيدا G. Levi Della Vida]

السلمانية

نجد هذا الاسم فى أبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٢ هـ (٩٣٤م) علما على سلسلة من فرق الشيعة الغلاة الذين بجلوا تبجيلا خاصا الصحابى سلمان الفارسى سواء ترك من بعده خلفاء يحملون رسالته أم لم يترك، وإما بوصفه فيضا من الفيوضات الإلهية يعده بعضهم أرفع مكانة من على (أبو حاتم الرازى: كتاب الزينة، ورقة رقم ٩٠٧). وقد كتب الجراذينى حوالى سنة ٢٢٠ هـ (٨٥٥م) رسالة خاصة فى الرد عليهم.

والسلمانية هو الاسم الظاهرى لطائفة يعرفهم الشيعة الأدرية باسمهم الصحيح وهو السينية أو السلسلية تمييزا لهم من الميمية أو العينية (وحرف السين هنا يرمز إلى سلمان، كما يرمز حرف الميم إلى محمد ﷺ والعين إلى علىّ)، وهذا التمييز لا ينصرف إلى شأنهم التاريخى بقدر ما ينصرف إلى شأنهم الروحى الثابت. والسينية يفضلون الباب المبدع رسول الروح القدس، على خلاف الميمية الذين يفضلون النبى ﷺ صاحب الاسم الظاهر، وعلى خلاف العينية الذين يفضلون الإمام المستتر. وهذه الأنظار الأدرية تجدها مبسوطة بشئ من التفصيل فى بحثى الذى كتبته عن سليمان پاك (رقم ٧ *Études Publ. Soc Iraniennes*، باريس ١٩٣٤م، ص ٣٥ – ٣٩). وقد بينت فى هذا البحث كيف ارتبط الخطابية فى الماضى من ناحية عبادتهم لسلمان بالسينية (Ivanov، ترجمته لأم الكتاب فى *R. E. I.* ١٩٣٢م، ص ٤١٩ – ٤٨٢) وكيف يرتبط بالسينية فى الحاضر النصيرية والعلى إلهية على أن ارتباط هذه الفرق بالسينية فى هذا الشأن يتفاوت مقداره.

المصادر:

البحث المشار إليه آنفا عن سليمان پاك، ص٤٧ – ٥٢ .

خورشيد [ماسينيون Louis Massignon]

سلوك

مصطلح عند الصوفية يدل على سير الصوفى فى الطريق إلى الله، ويبدأ بدخوله فى الطريق بإرشاد شيخ من

شيوخ الصوفية وينتهى ببلوغه أسمى المراتب الروحية فى حدود قدرته. ويتضمن السلوك مطلبا يتخذ عن قصد ويسعى إليه السالك سعيا منتظما. ويجب على السالك أن يمضى فى هذا الطريق وأن يتحقق بكل مقام من مقاماته كالذكر، والتوكل، والفقر، والحب، والمعرفة وغير ذلك، قبل أن يتصل بالله (أى يصبح «واصلا»). ومن ثم كان السلوك يباين الجذبة.

المصادر:

(١) نفحات الأنس، كلكته سنة ١٨٥٩ ص ٧ وما بعدها.

(٢) R.A Nicholson : *The Mystics of Islam* ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) E. H. Palmer: *Oriental Mysticism* ص ٥٦ وما بعدها.

الشنتناوى [نيكلسون R.A. Nicholson]

سلول

إن ثمة قبيلتين عرفتا بهذا الاسم، إحداهما من عرب الجنوب من فرع خزاعة، والأخرى من عرب الشمال، وهى تعد من حلف القبائل الذى عرف باسم الجمع هوازن. وكلتا القبيلتين لم يكن لهما شأن يذكر وإنى لفى شك من أمرهما، وأتساءل أليست هاتان القبيلتان حقا قبيلة واحدة، بدليل أن بعض الأفراد ينسبون حينا إلى هذه القبيلة وحينا إلى تلك.

١ - وقد هاجر فرع خزاعة إلى الحجاز فى تاريخ متقدم حدده نسابة العرب بعد تصدع سد مأرب، ثم تولوا سدانة الكعبة. وقد باع أحد أبناء هذا الفرع، وهو أبو غبشان المحترش بن هليل بن سلول، مفتاح الكعبة إلى قصى بن كنانة، وانتقلت سدانتها إلى قبيلة قريش. وانقسمت قبيلة قريش إلى ثلاث عشائر كبرى: حبشية، وعدى، وهرمز، والراجح أن العشيرة الأخيرة كانت صغيرة جدا بدليل أنه لم يرد ذكر علم واحد من أعلام الرجال ينتمى إليها. وقد انقسمت حبشية إلى عدة أسر هى: هليل، وقمير، وضاطر، وكليب، وغاضرة. وكان المحترش الذى ذكرناه آنفا ينتمى إلى هليل، وكذلك كرز بن علقمة الذى صحب النبى [ﷺ] حتى الغار فى هجرته من مكة إلى المدينة، ثم فقد أثره عندما وجد العنكبوت قد عشش على باب الغار. وقد امتد أجل كرز حتى أدرك عهد معاوية، وقد

استعين بخبرته بخطة هذا الإقليم فى تحديد رقعة الأراضى المقدسة، ولا يزال هذا التحديد قائما إلى اليوم. وكان قبيسة بن ذؤيب من أسرة قمير، وقد ولد قبيسة فى حياة النبى ﷺ وتوفى فى الشام سنة ٨٦ هـ، وكذلك كان مالك بن الهيثم بن عوف، وهو من أكبر دعاة العباسيين ومن أصدقاء أبى مسلم، وقد ترك له أبو مسلم ولاية الجيش عندما شخص إلى الخليفة المنصور ثم قتل.

٢ - أما القبيلة التى انحدرت من هوازن فقد نسبت إلى سلول جدتهم لأمهم ابنة ذهل بن شيبان؛ وكان جدهم لأبيهم مرة بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن. وقد نزلوا إلى الشرق من مكة، وانقسموا إلى عشر عشائر هى: عمرو، وضبيعة، ونهار، وسهيم، وغاضرة، وأدية، وجابر، ومعاوية، وجنى، ودهى. وكان من عشيرة غاضرة عمران بن حسين صاحب رسول الله ﷺ الذى ولاه عمر بن الخطاب القضاء فى البصرة، والشاعر كثير عزة. وكان من عشيرة عمرو الشاعران عبد الله بن همام والعجير. ونحن إذا وازنا بين أنساب أفراد قبيلة سلول على اختلافهم وجدنا خلافات ليست بالهينة، مثال ذلك أن غاضرة ترد فى سلسلة النسبين، ومن ثم يبدو أن من الحيطة أن نذهب إلى أنه وإن كان النسب العام معروفا فإن التبنى كان أمراً غير مقطوع بصحته فى معظم الأحوال، مما أعجز قريحة علماء الأنساب الوقادة عن أن ترد هؤلاء الأفراد إلى نسب واحد مشترك. وكانت أكبر الصعوبات فى سبيل ذلك هى بلاشك أن سلول كان اسم امرأة ولم يكن اسم رجل، على الرغم من قول علماء الأنساب «ابن سلول» ونحن نصادف فى هذا المقام حالة مجتمع يقوم على سيادة الأم، وهو أمر غير مألوف فى أنساب القبائل العربية.

المصادر:

(١) ابن دريد: كتاب الاشتقاق، طبعة ڤستنفلد، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) النويرى: نهاية الأرب، طبعة القاهرة، جـ ٢، ص ٣١٨ وما بعدها و ٣٣٦.

(٣) القلقشندى: نهاية الأرب، طبعة بغداد، ص ١٩٩، ٢٤٢، ٣١٢، ٣٢٦.

(٤) العقد الفريد، طبعة القاهرة، ١٣١٦ هـ، جـ ٢، ص ٥٣.

(٥) السمعانى: الأنساب، طبعة ماركوليوث، سلسلة كب التذكارية، جـ ٢٠ ورقة رقم ١٣٠٤.

(٦) الأغانى جـ ٩، ص ٩٣، جـ ١٥، ص ٥٣.

(٧) أسد الغابة ، طبعة القاهرة ١١٨٦ هـ فى مواضع مختلفة.

(٨) ابن حجر: التهذيب، طبعة حيدر آباد، فى مواضع مختلفة.

(٩) Wüstenfeld: *Gen ealogische Ta- bellen und RRegister*

خورشيد [كرنكوف F. Krenkow]

سليح

يجمع المؤرخون والنسابة العرب على القول بأن قبيلة أو عشيرة سليح كانت أول من أنشأ من العرب مملكة الشام، وإن كان الأمراء الثلاثة الذين ذكروهم لم ترد أسماؤهم على ما يظهر فى النقوش ولم يذكرها كتاب السريان. والشك يحيط أيضا بصلة هذه القبيلة بالقبائل الأخرى، فبعض الروايات تجعلهم من غسان وبعضها يقول إنهم فرع من قضاعة . ويطلق على أول ملوك سليح اسم النعمان بن عمر بن مالك، ثم جاء من بعده ولده عمر وهو آخر هذا الفرع. ومما يدل على مقدار ما فى هذا القول من حق أن قبيلة سليح يعدون من سلالة عرب الجنوب، وأنهم كانوا نصارى لأنهم كانوا يتلقون الأمر بتوليتهم من أباطرة الروم. ويذكر مؤرخو العرب أنهم جروا على فرض جزية على الرؤوس قدرها ديناران يؤديها جميع رعاياهم. وقد حدث أن جاء أحد عمالهم، ويدعى سبطة ليجبى هذه الجزية من رجل من قبيلة غسان يدعى جزع فكان أن قتله بدل أن يؤدى له الجزية. فأدى ذلك إلى حروب طويلة بين سليح وغسان انتهت بأن مكنت غسان لنفسها فى حكم عرب الشام، وكان الحارث ابن عمرو الملقب بالمحرق، أول حكامها، وقد حرمت سليح بذلك أن تمارس الحكم، إلا أنها ظلت فى الشام على ما يظهر مدة طويلة ، ذلك أننا نجد لها ذكرا فى تاريخ متقدم يرجع إلى عام ١٣ هـ بين القبائل العربية التى حاربت فى صفوف الروم جيوش المسلمين الفاتحة . وقد ذكر أيضا أن سليح كانت جزءا من جيش

الملكة الأسطورية الزباء، ومن المرجح أن آخر ملوك الهترة (الحضر) المسمى ضيزن أو سطرون من هذه القبيلة نفسها ، وهو الذى قتله سابور بعد أن دافع طويلا عن عاصمته التى لم يتم الاستيلاء عليها إلا بخيانة ابنته. وذكر الإصفهانى ملكا آخر من ملوك الجزيرة يدعى زياد ابن الهيولة (أو الهبوله) وكان معاصرا للملك الكندى حُجْر بن آكل المرار. وذكر ملوك الجزيرة من هذه القبيلة باسم الجمع الضجاعم، ويذهب نولدكه إلى أنهم ربما كانوا هم سلالة قوم Toχoη الذين ذكرهم الروم. ولعلنا نستطيع اعتمادا على ذلك كله أن نجعل عهد ملوكهم حوالى عام ٤٠٠ للميلاد على وجه التقريب . وليس من المتوقع أن نحصل على معلومات دقيقة موثوق بها من المصادر العربية. وما من شك فى أن ماورد بهذه المصادر له أساس تاريخى، غير أن الأساطير قد طمست إلى حد كبير جميع الحقائق.

المصادر :

(١) كتاب الأغانى ، جـ١١ ، ص١٦١ .

(٢) ابن قتيبة : كتاب المعارف ، طبعة ڤستنفلد، ص٥١، طبعة القاهرة ، ص٣٥ ، ٢١٥ .

(٣) ابن رشيق : العمدة ، جـ٢ ، ص١٧٧ .

(٤) ابن خلدون : العبر ، طبعة القاهرة ، جـ٢ ، ص٢٧٨ .

(٥) ابن دريد: كتاب الاشتقاق ، ص ٣١٤ .

(٦) الميدانى : الأمثال ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٠ ، جـ١ ، ص ١٥٦ .

(٧) القلقشندى : نهاية الأرب، طبعة بغداد ، ص٢٤٧ .

(٨) حمزة الإصفهانى : تاريخ طبعة Gottwaldt ص ١١٥ .

(٩) أبو الفداء : تاريخ ، طبعة الآستانة ، جـ١ ، ص٧٦ .

(١٠) Wüstenfeld : *Genealogische Tabellen, Register* ص٤٠٥ .

(١١) Nöldekke : *Geschichte der Perser undd Araber* ليدن سنة ١٨٧٩، ص ٣٥.

(١٢) Nöldeke: *Die Ghassanidischen Fürsten aus dem Hanse Gaffn's* (*Abh. Pr. Ak. Wiss. 1887*) فى مواضع مختلفة .

الشنتناوى [كرنكوف F.Krenkow]

سليم الأول

تاسع سلاطين آل عثمان، ويعرف فى التاريخ باسم ياوز سلطان سليم؛ وقد حكم من ٩١٨هـ إلى ٩٢٦هـ (=١٥١٢ - ١٥٢٠م)، وهو من أبناء بايزيد الثانى، ولد عام ٨٧٢هـ (=١٤٦٧/٦٨م) أو عام ٨٧٥هـ (=١٤٨٠ / ٨١م) (سجل عثمانى، جـ٦، ص٣٨)، وكان فى أواخر عهد أبيه واليا على سنجق طرابزون (أطر ابزندة)؛ وكان بايزيد قد أوصى بالعرش لأحمد أخى سليم، وكان يكبره سنا وإن كان يصغر الأمير قور قود، إلا أن سليما كان يطمع فى العرش لأن الجزء الأكبر من الجيش كان يؤازره. واشتعلت الحرب الأهلية آخر الأمر بين الأخوين على إثر تنصيب سليمان بن سليم واليا على بولى، واحتج أحمد فولى سليمان على سنجق كفه من أعمال القريم، ولحق سليم بعد ذلك بقليل (١٥١٠م) بابنه فى كفه ورفض أن يطيع بايزيد، وكان قد أمره بالعودة إلى طرابزون، وذهب إلى أدرنة فى مارس سنة ١٥١١ فى جمع من التتر، وطلب أن يلى أمر سنجق الروملى، ولم يقبل سليم أن يتراجع إلا بعد أن حزم السلطان أمره على تسيير جيش لمقاتلة ابنه، وكان ذلك بعد أن نصب سليم على سنجق سمندره على إثر مفاوضات جرت بتوسط مولانا نور الدين سركورز، على أنه سرعان ما عاد إلى القتال متذرعا بفتنة شاه قلى أو شيطان قلى فى آسية الصغرى، وقد لقى الهزيمة هذه المرة على يد جيش أبيه فى ٣ أغسطس قرب جرلو، فعاد يلوذ بالقريم ملتجئا إلى حميه خان منكلى كراى، بيد أن الإنكشارية النازلين فى قصبة البلاد كانوا فى صف سليم، فأكرهوا أحمد، وكان قد تقدم صوب الآستانة، على الارتداد (٢١ أغسطس)، وسعى أحمد وقورقود إلى استغلال غياب أخيهما عن البلاد فزاد ذلك من حب الناس له، ومن ثم غادر سليم القريم فى يناير سنة ١٥١٢ وبلغ الآستانة فى أبريل حيث كان الإنكشارية قد جاهروا بمبايعته، وحاول بايزيد أن يدخل معه فى مفاوضات إلا أن مسعاه خاب، وخلع عن العرش فى ٨ صفر سنة ٩١٨هـ

(٢٥ أبـريـل سـنة ١٥١٢م) عـلـى يـد جمـهور كبـير من أشيـاع سليم، ومات بعد شهر من هذا التاريخ فى طريقه إلى ديموتوقه.

واسـتنـفـد سليم السـنة الأولى من حكمـه فى اسـتئـصـال شأفـة أخـويه وأولادهما؛ وما إن حل شهر يولية سنة ١٥١٢م حتى كان قد سار لـقتال أحمد وابنه علاء الدين الذى كان قـد استولى على بروسة، فأكرههماعلى الفرار ولكنه لم يقبـض عليهمـا. وتحصن أحـمد فى أماسية، وفـشل سليم فى محاولة بذلها لأخذه على غرة فيـها، ولعل هذا الفشل يرجع إلـى خـيـانـة الصـدر الأعظم مصطفى باشا، ومهما يكن من شئ فقد أعدم مصطفى باشـا وحل محله هرسك أحـمد باشـا، وفى ٢٧ نوفـمـبر أعـدم خـمـسـة من أولاد إخـوة السلطان فى بروسـه، ونعنـى بهم أولاد إخـوته المتوفـين محمـود وعالم شـاه وشاهين شاه، ثم قبض آخر الأمـر على قورقود، وكـان قـد فر إلـى سنجق تكة، وقـتله؛ وكان هذا هو المصـير نفسه الذى لقـيه أحمد، فإنه بعد أن أحرز عدة انتصارات منى بالهزيمـة آخر الأمر، وقـبض عليه فى سـهل يكى شـهـر (٢٤ ابريل سنة ١٥١٣).

وقـد احـتـفظت الدولة العـثـمـانيـة بعـلاقاتهـا الودية مع البندقـية والمجـر وروسيـا نتيجـة للمفاوضـات التى قام بها المبعـوثون الذين أنفذتهم هذه الدول إلى الآسـتـانة وأدرنة، ووجـدت نزعـة سليم الحربيـة متنفسا لهـا فى الشرق، حـيث كان الشـاه إسمـاعيل قـد أسس دولة الصفويين الشيعيين القوية، وكان إسماعيل هذا قد آزر الأمير أحمد وحمى ابنه مـراد، وكـان لـه إلى ذلك أشـيـاع كـثـيـرون بين الصـوفـيـة فى آسـيـة الصـغـرى، كمـا كـانت أسـرته مـدينة بنجاحها إلى قزل باش الأناضول الذين كانوا قد انتقـضوا وشيكا على السلطان بايزيد تحـت إمـرة شـاه قلى؛ وأخـذ سليم، مدفـوعا بكراهيته لإسـماعيل أو بغيرته على المذهب السنى، فى اضطهاد الشـيـعة فى دولـته اضطهـادًا، وكـان مجموع من قتلهم أو ألقى بهم فى غيابة السجـون أربعين ألفا، حـسبما أجـمعت عليه المصـادر التركيـة، ولم يكن بد من

وقوع الحرب بين الطرفين بعد هذا. وفى ٢٠ مارس سنة١٥١٤ غادر السلطان أدرنة، وبعد شهر من هذا التاريخ اجتمع الجيش بأسره فى سهل يكى شهر، وكان سليم فى خلال ذلك قد بدأ إعلان الحرب بالرسائل المشهورة التى تبادلها مع الشاه إسماعيل، وهى مجموعة من الرسائل كتبها بأسلوب رفيع وبلهجة مهينة مثيرة (انظر منشآت فريدون بك، جـ١، ص٣٧٤ وما بعدها)، وكثيرا ما كانت هذه الرسائل تنتهى بقتل حامليها لتوهم، واتجه سليم فى الوقت نفسه إلى عبيد خان أمير الأزبكيين يحرضه على شن الحرب على الشاه، واجتاز الجيش التركى قونية وقيصرية (حيث لم يبد علاء الدولةمن بيت ذى القدر غيرة كبيرة على معاونة الحملة) وسيواس، على حين شخص الأسطول إلى طرابزون مع إدارة المهمات الحربية وبدأ الإنكشارية يتذمرون من طول الحملة بعد أن جاوزوا أرزنجان، إلا أن سليما استرد هيبته بعد أن قتل عددا قليلا منهم، ولم يلتق سليم بجيش الشاه إلا فى سهل جالديران بين بحيرة أرمية وتبريز، وقد قضى الجيش العثمانى على الجيش الفارسى فى هذا الموضع قضاء مبرما فى ٢ رجب سنة ٩٢٠هـ (٢٣ أغسطس سنة ١٥١٤) وتعلق إسماعيل بأذيال الفرار تاركا حريمه كله فى يد السلطان الظافر، ودخل سليم تبريز فى ٥ سبتمبر، وغادرها فى الثالث عشر منه حاملا معه كنوزا لاحصر لها وبضع مئات من الصناع، ليقضى الشتاء فى قره باغ، إلا أن معارضة الإنكشارية أكرهته على استئناف المسير إلى الأناضول؛ فسلك إليها طريق قارص وبيبرت حيث كان قد ترك فيها بيكلى محمد بك ومعه جيش، وذهب سليم بشخصه إلى مشتاه فى أماسية، أما الإنكشارية الذين كانوا قد أخذوا فى التمرد مرة أخرى لقلة الطعام، فقد أرسلوا إلى الآستانة؛ وكان من نتيجة هذه الاضطرابات أن عزل بيكلى من منصبه وولى مكانه خادم سنان باشا بكلر بك (أكتوبر سنة ١٥١٤م)، وكان سنجق بك سمندره قد رد المجر على أعقابهم فى هجمة قاموا بها بالقرب من بلغراد.

وامتازت سنة ١٥١٥ بغزو الأناضول الشرقية وكردستان، ذلك أن سليما الذى كان قد اتخذ لقب الشاه بعد أن عقد له لواء النصر (حسبما يظهر على السكة)، شخص إلى كمخ أو كماخ، فاستولى عليها فى مايو، ثم عاد إلى سيواس، وأنفذ منها الصدر الأعظم الجديد فى حملة على علاء الدولة المسن أمير ذى القدر ؛ وكان سليم قبل ذلك، قد ولى على بك، ابن أخى علاء الدولة، على سنجق قيصرية فى خريف سنة ١٥١٤، وقد أوقع على الهزيمة بسليمان ابن علاء الدولة وقتله، وفى ١٢ يونية سنة ١٥١٥ هزم سنان باشا جيش ذى القدر فى سهل كوكسن، وقتل علاء الدولة وقبض على أولاده الأربعة وقتلوا؛ وكان فتح بلاد ذى القدر، بما فيها من حصنى ألبستان ومرعش، من الأسباب التى أدت إلى نشوب الحرب بين سليم وسلطان مصر، وكان قد اعترف به سلطانا على هذه الأسرة، ثم عاد سليم إلى الآستانة فبلغها فى ١٧ يولية، وكان قد قتل فيها نفرا من كبار عمال الدولة اتهمهم بأنهم أثاروا فتنة الإنكشارية، ومنهم القاضى عسكر والشاعر جعفر چلبى، وفى أغسطس شب حريق هائل دمر جزءا من قصبة البلاد وتبعه قتل أناس آخرين. وبايع بكوات كردستان سليما بعد وقعة چالديران، وكان جل أهل كردستان من السنية؛ وكان أهل ديار بكر وغيرها من المدن قد فتحوا أبواب مدنهم للترك، إلا أن حصون بعض البلاد (مثل ماردين) كانت لاتزال تحتلها الحاميات الفارسية؛ وكان بيكلى محمد، الذى كان قد نصب بكلر بك على ديار بكر، قد عهد إليه الإشراف العسكرى على البلاد، وعين المؤرخ إدريس البدليسى، وكان هو نفسه كرديا، لمعاونته بوصفه مندوبا ساميا للإدارة المدنية؛ على أنه حدث فى مستهل سنة ١٥١٥ أن أنفذ القائد الفارسى قره خان لفتح البلاد مرة أخرى، وكان قرة خان أخا استاجلى أوغلى وإلى ديار بكر ولكن بيكلى محمد أكرهه على رفع الحصار عنها فى أكتوبر سنة ١٥١٥؛ وفى مستهل سنة

١٥١٦ منى قره خان بهزيمة أخرى قرب قوج حصار بين عرفة ونصيبين على يد محمد والبكوات الأكراد، وهى وقعة قتل فيها قره خان نفسه؛ وهكذا وقعت فى يد آل عثمان بلاد خربوت وميافارقين وبدليس وحصن كيفا ودياربكر وعرفة وماردين والجزيرة والأراضى التى تلى ذلك جنوبا حتى الرقة والموصل؛ وقد تم فتح هذه البلاد فى عهد سليمان القانونى.

وكان سليم مشغولا فى قصبة ملكة ببناء أسطول جديد ودار جديدة للصناعة تحت إشراف پيرى باشا، فى حين أعاد تنظيم جيش الإنكشارية ليزيد من رقابته على أصحاب الرتب العالية فى هذا الجيش المثير للفتن، وكان ذلك كله إعدادا لحملة جديدة يشنها على فارس؛ وغادر السلطان الآستانة فى ٥ يونية سنة ١٥١٦م وذهب أولا إلى قونية، وكان سنان باشا الذى عين قائدا عاما، ينتظره فى ألبستان، وكان السلطان قانصوه الغورى، قد أزعجه حينئذ ضم سليم أراضى ذى القمر إلى أملاكه، فغادر قصبة بلاده يوم ١٨ مايو فى جيش كبير مستهدفا مؤازرة الشاه إسماعيل واسترداد مرعش، وعلم سليم بوصول قانصوه إلى حلب (فى أغسطس سنة ١٥١٦) فكان البادئ بإرسال سفراء من قبله، ولم يحسن قانصوه استقبالهم أول الأمر، بيد أنهم عادوا يحملون عرضا بالتوسط فى الحرب التى كانت ناشبة بين السلطان وإسماعيل، ولم يقبل سليم هذا العرض، بل فعل ما يناقض ذلك، إذ أعاد رسولا كان قد أوفده إليه سلطان مصر بعد أن قتل رفاقه، وسار سليم فى نهاية الأمر متخذا طريق عينتاب، واستولى على المدن التى كانت فى طريقة مثل ملطية، ولقى الجيش المصرى فى وقعة دابق شمالى حلب، فقضى على المصريين قضاء مبرما بعد معركة قصيرة الأمد فى ٢٤ أغسطس (انظر فى تاريخ ذلك «الإسلام»، جـ١٦، ص٣٨٩، التعليق٤)؛ وكان السبب فى هزيمة المصريين ما دب بين صفوف جيشهم من شقاق وتفوق الجيش العثمانى عليهم فى المدفعية، وخرّ قانصوه نفسه صريعا بعد المعركة أو فى إبانها؛ وكان سليم قد

أنفذ يونس باشا فى حملة على خائر بك والى حلب (وكان يلقب بملك الأمراء)؛ فسلم خائر بك المدينة إلى العثمانيين دون أن يضرب ضربة واحدة، وعسكر سليم ثمانية عشر يوما على كوك ميدان قرب حلب، ثم استأنف سيره إلى دمشق متخذا طريق حماة وحمص، وكان البكوات المماليك قد هجروها فى ٢٢ سبتمبر؛ وسلمت مدينة دمشق بالتفاوض الذى تم مع الخائن خائر بك، واحتل هو المدينة فى ٢٦ سبتمبر، وأقام سليم فيها قرابة الشهرين، وأصدر أمره بإقامة عمائر منها مسجد على ضريح محيى الدين بن عربى، وكان المماليك قد بايعوا فى القاهرة فى ٢٢ أكتوبر سلطانهم الجديد طومان باى، فأنفذ إليه سليم رسولين يعرضان عليه الصلح على أن يعترف سلطان مصر بسيادة آل عثمان، وقتل السفيران على كره شديد من طومان باى، مما جعل الاستمرار فى القتال أمرا لامحيص عنه، وغادر الجيش المصرى القاهرة حوالى أواخر أكتوبر تحت إمرة جانبردى الغزالى، ولقى طلائع الجيش العثمانى تحت إمرة سنان باشا قرب غزة ومنى المصريون بالهزيمة، وكان سليم قد رحل عن دمشق فى ديسمبر، وزار بيت المقدس قبل أن يلحق بجيشه فى غزة، واشتبك الجيشان فى وقعة فاصلة فى ٢٢ يناير سنة ١٥١٧ فى الريدانية قرب القاهرة بعد أن اجتاز الجيش العثمانى الصحراء فى ثلاثة عشر يوما، وتعزى الهزيمة التى منى بها المصريون فى هذه الوقعة إلى خيانة جانبردى الغزالى الذى كان يعمل بالاتفاق مع خائر بك الذى كان فى الجيش سليم، ويقال إنهما توسلا بالخديعة إلى شل حركة المدفعية المصرية، وقد اشترك السلطانان فى الموقعة بنفسيهما، وذبح طومان باى الصدر الأعظم سنان معتقدا أنه سليم؛ ونصب يونس باشا مكان سنان؛ وقد تقرر مصير القاهرة بوقعة الريدانية، فإنه بالرغم من أن طومان باى قد أفلح فى الاحتفاظ بالمدينة خمسة أيام بعد ذلك، فقد طرد منها بعد قتال مرير سالت فيه الدماء فى شوارعها؛ وقد تلا ذلك قتل ثمانمائة من بكوات المماليك

وقيام مذبحة عامة؛ وتم احتلال القاهرة، فاستأنف سليم - وكان قد ضرب خيمته فى جزيرة بولاق - قتاله مع طومان باى؛ وكان طومان باى قد ارتد إلى الدلتا وحاول المقاومة مستعينا بالبدو، إلا أنه هزم هزيمة أخرى فى الجيزة فخانه حلفاؤه وسلموه إلى الترك؛ وعامله سليم أول الأمر معاملة كريمة، ولكنه أذعن فى النهاية لإلحاح خائر بك والغزالى فأمر بقتله فى ١٢ أو ١٣ أبريل.

واعترف لسليم بأنه سيد مصر بلامنازع وبقى فى القاهرة شهرا، ومن أهم الوفود الكثيرة التى جاءت تعرب له عن ولائها وفد بعث به بركات شريف مكة، ذلك أنه أرسل وفدا على رأسه ابنه نمى محمد، وكان وقتذاك فى الثانية عشرة من عمره، واستقبله السلطان حوالى أواخر مايو، ولم يكن لدى الشريف من الأسباب ما يدعوه إلى موالاة السلاطين المماليك فخضع عن طيب خاطر للسطان العثمانى، وكان السلطان أثناء إقامته فى دمشق قد أعرب عن جزعه على الأماكن المقدسة

وأبدى بركات استعداده لذكر اسم السلطان سليم فى الخطبة، وعاد أبو نمى محملا بالهدايا الثمينة، وفى شهر ديسمبر (ذى الحجة سنة ٩٢٣) حملت قافلة الحجيج (صره همايون)، وكان سليم قد بعث بها من دمشق، كسوة للكعبة للمرة الأولى، هدية من السلطان العثمانى؛ وقد حمل سلاطين آل عثمان منذ ذلك الوقت لقب خادم الحرمين الشريفين، وهو لقب[1] أضفى عليهم احتراما كبيرا فى العالمين الإسلامى والمسيحى، إلا أن سليما بالرغم من جزعه على الأماكن المقدسة، قد عنى بأن يحمل معه إلى الآستانة عددا من أعيان الحجاز المقيمين فى القاهرة رهائن.

وكان ثمة وفد آخر له شأن يتألف من سفيرين من البندقية جاءا يفاوضانه فى أمر أداء الجزية عن جزيرة قبرص، وهى الجزية التى كانت تؤدى حتى ذلك الحين لسلطان مصر؛ وكان لزاما عليهما إلى جانب هذا أن

(١) حتي سقوط الخلافة بعد الحرب العالمية الأولى [م.ع]

يدفعا عن مدينتهما تهمة معاونة المصريين على العثمانيين، وقد أيد الامتيازات القديمة التى حصلت عليها البندقية فرمان مؤرخ فى ٨ سبتمبر ١٥١٧، على أن ثمة فرمانا مكتوبا بالعربية تعهد به سليم لقنصل البندقية فى الإسكندرية فى تاريخ مبكر يرجع إلى ١٦ فبراير سنة ١٥١٧ بتأييد الامتيازات التى كان ينعم بها أهل البندقية (انظر B. Moritz: *Ein Firman des Sultans Selim Ifür die V enetianer* فى *Festschrift Sachau*، ص٤٢٢ وما بعدها).

ومن آثار القاهرة التى وجه سليم معظم عنايته إليها مقياس النيل المقام فى جزيرة الروضة وكان قد أمر ببناء جوسق فيها كان مقامه المفضل عندما يكون فى القاهرة؛ وحوالى أواخر مايو قام سليم برحلة إلى الإسكندرية لزيارة أسطوله الذى كان قد وصل إليها حينئذ تحت إمرة پيرى باشا، وعاد إلى القاهرة فى ١٢ يونية، وظل فيها ثلاثة أشهر أخرى؛ وغادر المدينة فى ١٠ سبتمبر تاركا خائر بك واليا على مصر (ولكنه كان قد أرسل نساءه وأطفاله رهائن إلى قلبه) وبلغ دمشق فى ٨ أكتوبر؛ وكان السبب الأكبر فى عودته انتشار روح التمرد فى صفوف الجيش. ورحل سليم عن مصر دون أن يتمكن خلال إقامته فيها من إعادة تنظيم الكثير من أمورها. وقد ذكر المؤرخون العثمانيون (رستم باشا) أن «العدالة الحق» قد وجدت سبيلها إليها، إلا أن المساوئ الكثيرة لم تكن قد خفت وطأتها؛ وقد وجد إدريس البدليسى من نفسه الجرأة على أن يوجه نظر السلطان إلى هذه المساوئ فأعاده إلى تركية مع الأسطول، ولم يكن يونس باشا، الصدر الأعظم الجديد، أكثر رضا عن الحملة، وكان السلطان قد عزله عن ولاية مصر، ثم أثار خائر بك شكوك السلطان مما أدى إلى قتله فجأة فى ١٩ سبتمبر فى الصحراء القريبة من غزة، وخلفه پيرى باشا. وقضى سليم الشتاء فى دمشق، واستأنف رحلته فى فبراير سنة ١٥١٨ بعد أن نصب جانبردى الغزالى واليا على الشام، ثم قضى

شهرين آخرين فى حلب حيث قام منها بيرى باشا بحملة على القزلباش، وعاد سليم إلى الآستانة فى ٢٥ يولية ثم إلى أدرنة فى ٤ أغسطس، وقد عين ابنه سليمان واليا على صاروخان وكان قد حل محله أثناء غيابه.

ومن الأعيان الذين أرسلهم سليم من مصر إلى قصبة البلاد رهائن، المتوكل، آخر الخلفاء العباسيين فى بلاط المماليك بالقاهرة وكان قد رافق قانصوه إلى حلب هو وثلاثة من كبار قضاة مصر وألقى فى غيابة السجن بعد واقعة دابق، وعاملهم سليم معاملة كريمة جدا، ثم صحب المتوكل السلطان إلى مصر، حيث كان أبوه وسلفه قد حل محله أثناء غيابه بتقليد من طومان باى، وكان سليم قد سعى فى عدة مناسبات إلى الانتفاع بنفوذ الخليفة فى مفاوضاته مع طومان باى، ولكنه لم يفلح، واضطر المتوكل فى يونية سنة ١٥١٧ إلى مغادرة مصر، ويبدو أنه قد أرسل إلى الآستانة عن طريق البحر، وقيل إن سلوكه فيها حمل السلطان على أن يسجنه فى قلعة «يدى قله» حيث بقى فيها إلى أن توفى سليم، ثم عاد بعد ذلك إلى القاهرة فى تاريخ لا نعرفه الآن على وجه التحقيق، ولم يذكر هذه التفاصيل عن الخليفة المتوكل إلا المؤرخ ابن إياس، ولعله بالغ كثيرا فيما كان له من شأن فى الحملة المصرية، على حين لا يذكر الإخباريون العثمانيون كلمة واحدة عنه، ويجوز لنا أن نخرج من هذا بأن شأن الخلافة العباسية والخليفة العباسى كان قد أصبح هينا جدا فى عهد سليم الأول، وإنما بقى ذلك الشأن لرجال الدين دون سواهم تقريبا، وهذه المصادر المبكرة التى تكاد تتعاصر لا تكفل بأى حال من الأحوال صحة الرواية التى ظهرت بعد ذلك بقرنين ونصف قرن من الزمان، ومؤداها أن المتوكل تنازل رسميا عن الخلافة إلى سليم، ويبدو أن هذه الرواية قد وردت أول ماوردت فى مصنف دوسون (D'Ohsson: *Tableau général de Emrire Othoman*، باريس ١٧٨٨، جـ١، ص٢٣٢و٢٧٠) ثم ذكرها من بعد عدد من المؤرخين العثمانيين، ومن ثم صدقها الناس

جميعا فى تركية. ومن الواضح أن هذه الرواية قصد بها تبرير ادعاء سلاطين آل عثمان الحق فى الخلافة، على أنه ليس ثمة ما يحملنا على أن نعترض بأن دوسون اخترعها كما يقول بارتولد، ذلك أن الرواية تبدو من ككل وجه جديرة بذلك الفاتح العظيم، ولعل الأتراك أنفسهم هم الذين اخترعوها، ومهما يكن من شئ فإن سليما قد لقب بالخليفة حتى قبل غزوه مصر، وقد قال المؤرخون فى عدة مناسبات إن خطبة الخلافة ألقيت باسمه فى أماكن شتى .

وقد أثر نجاح سليم تأثيرا بليغا فى العالم المسيحى، وسعى البابا ليو إلى تأليب الإمبراطور وملكى فرنسا وإنكلترة للقيام بعمل مشترك ضد الترك، إلا أن علاقات سليم بأوربا ظلت سلمية فى السنوات القليلة التالية، فاستمرت الهدنة مع المجر،وحصل سفير إسبانى على تأييد امتيازات الكنيسة فى قبر المسيح ببيت المقدس، واعترف السلطان أيضا بالخان الجديد على بلاد القريم، وهو أخو زوجته محمد كراى بن منكلى كراى، وأنفذ الصدر الأعظم إلى الحدود الشرقية ليدفع عن الدولة غزوات الفرس، واضطرته الحال خلال هذه المدة إلى إخماد محاولتين جديدتين قام بهما الشيعة ضده، وهما محاولة ابن هنش فى الشام سنة ١٥١٧، وقد أخمدها الوالى الغزالى وبكوات طرابلس، وحماة، ثم محاولة قام بها رجل يسمى شاه ولى (بحسب رواية لطفى باشا) فى ترخل بالقرب من توقاد، ويطلق عليه وعلى أتباعه لقب جلالى وهو اسم نجده فى كثيراً لدى الشيعة آنئذ، مثال ذلك فتنة قره يزجى وقد أنفذ فرهاد باشا لقتال جلالى هذا، ولكن على شهوار أوغلى، وكان قد عين واليا على بلاد ذى القدر فى سنة ١٥١٦، كان هو الذى هزم جلالى آخر الأمر وقتله سنة ١٥١٨.

وغادر سليم أدرنة فى سنة ١٥١٩ ميمما شطر الآستانة حيث كان قد بدئ بتجهيز أسطول عظيم أعد لغزو جزيرة رودس، على أنه توفى فجأة فى اليوم السابع من شوال سنة ٩٢٦هـ (٢٠

سبتمبر سنة ١٥٢٠م) قبل أن يتم هذا التجهيز؛ وكان فى طريقه من قصبة البلاد إلى أدرنة عندما أقعده مرض ظهرت بوادره عليه قبل ذلك ببضعة أيام (وهو قرحة يقال لها «شيرپنجه»، وتقول رواية أخرى إن المرض كان هو السرطان)، إلى التوقف قرب چرلو؛ وكان حسن چان أبو المؤرخ سعد الدين موجودا عندما حضرته الوفاة، وقد أخفى الوزراء نبأ موته حتى بلغ السلطان الجديد سليمان الآستانة، ثم ووريت جثته التراب فى التل الذى يقوم فى الناحية الشمالية الغربية من إستانبول، وقد عمل سليمان على تشييد مسجد سليم الأول فى ذلك الموضع وألحق به قبره، وتم تشييد المسجد فى المحرم سنة ٩٢٩هـ؛ ويشمل المدفن أيضا مقابر أم سليم وبعض بناته وعددا من الأمراء (حافظ حسين الإيوانسرايي: حديقة الجوامع، جـ١، ص١٤ وما بعدها).

وتسيطر شخصية سليم الأول على كل الأحداث الكبرى التى وقعت فى عهده، وقد لقب بـ «ياوز» بسبب قسوته التى لا ترحم وكثرة من أمر بقتلهم، وهذا اللقب ينم عن الفزع والإعجاب جميعا، على أن الشعور بالإعجاب هو الذى غلب على الناس من ناحيته. وقد خص سليم بسلسلة كاملة من التواريخ عنوانها سليم نامه (انظر Gesch. d. Osm. Reiches، جـ٢، ص٧)؛ واتخذه الناس بطلا قوميا (أطلق على إحدى البارجتين الألمانيتين اللتين حصل عليهما الترك سنة ١٩١٤ اسم «ياوز سلطان سليم») وكما أن فتوحاته الواسعة للأراضى الإسلامية قد تمخضت عن الرواية القائلة بانتقال الخليفة كذلك نسبت إليه تلك الفكرة الناضجة، فكرة الجامعة الإسلامية التى تدعو إلى توحيد جميع الأقطار الإسلامية تحت سلطانه، وهكذا بذلت محاولة لتبرير قسوته الظاهرة (انظر على سبيل المثال الرسالة المعروفة باسم «ياوز سلطان سليم واتحاد إسلام سياستى» بقلم يوسف كنعان، وقد طبعت فى الآستانة فى تاريخ مجهول، وإن كان يرجع إلى قيام الثورة)؛ والحق أن الأراضى المفتوحة كانت فى مستهل القرن السادس عشر، قد دخلت

وشيكا فى طور الاضمحلال وأقفرت البلاد من أهلها، ويرجع ذلك إلى تغيير البرتغاليين طريق التجارة مع جزائر الهند، على أن الفتوحات كان لها مع ذلك شأن عظيم جدا فى توجيه الدولة التركية من الناحيتين الدينية والسياسية، فقد أصبحت تركية منذ ذلك الحين الدولة السنية التى تقابل دولة فارس الشيعية (انظر مثلا القصيدة التى نظمها فى مديحه الشاعر خواجه الإصفهانى فى Browne: *A Literary History of Persia in Modern Times*، كمبردج ١٩٢٤، ص٧٨)؛ وقد أخذ نفوذ الشيعة الفرس أيضا ينقاد بلا مراء لنفوذ أهل السنة من العرب (Babinger: *Z.D.M.G.*، جـ٧٦، ص١٤٣)؛ ثم إن العثمانيين فرضوا بعض شمائلهم وعاداتهم على أهل البلاد التى فتحوها مثال ذلك عادة حلق اللحية (ويصور سليم دائما بغير لحية) والزى وطريقة قص الشعر، على أنهم لم يؤثروا آنئذ تأثيرا كبيرا فى حضارة الشام أو حضارة مصر.

وذاع صيت سليم أيضا فى قرض الشعر، و «ديوانه» كله منظوم بالفارسية، وقد طبع فى الآستانة سنة ١٣٠٦هـ؛ ثم نشر مرة أخرى فى برلين سنة ١٩٠٤ على يد هورن Paul Horn بأمر من الأمبراطور ولهلم الثانى؛ وليس بين الأشعار التركية التى نسبت إليه (تذكره لطيفى، الآستانة ١٣١٤ هـ، ص ٥٧ وما بعدها) وكان سليم مشغوفا منذ أيامه الأولى فى طرابزون بصحبة الشعراء، ومن أشهرهم جعفر چلبى، وقد حمله سليم على الاقتران بزوجة الشاه إسماعيل الذى أسره فى وقعة چالديران وقتله سنة ١٥١٥ (انظر ما تقدم)، ومنهم أيضا آهى وروانى، وقد أهديا ديوانهما «مثنوى وسائل» إلى سليم. ونذكر من أصحاب النفوذ الآخرين فى عهده كمال باشا زاده والمفتى على جمالى أفندى وقد أفتى بشرعية الحرب التى شنت على سلطان مصر السنى، وكان من الرجال القليلين ذوى النفوذ الذين عارضوا فى عدة مناسبات تنفيذ أوامر السلطان القاضية بسفك الدماء.

المصادر:

(١) anonymen ealtosmanischen Chroniken، طبعة iese ، برسلاو ١٩٢٢، ص ١٣٠ - ١٣٨.

(٢) Forrer :L. osmanische Die Chronik des Rustem Pascha ليبسك ١٩٢٣، ص ٢٨ - ٥٧.

(٣) سعد الدين: تاج التواريخ، الآستانة ٢٧٩هـ جـ ٢، ص ٢٢١ - ٤٠٢.

(٤) منجم باشى: صحائف الأخبار، الآستانة ١٢٨٥ هـ، جـ ٣، ص ٤٤٧ - ٤٧٥.

(٥) حاجى خليفة: جهاننما، الآستانة ١٠٤٥ هـ، ص ٦٨٦ وما بعدها؛ وكتاب التاريخ العثمانيون الآخرون، ولم تطبع بعد التواريخ ذات الشأن التى وضعها إدريس البدليسى ولطفى باشا.

(٦) فريدون بك: منشآت سلاطين، الآستانة ١٢٧٤/ ١٢٧٥، جـ ١ (وفى الصفحات من ٣٩٦ - ٤٠٧ تاريخ مفصل للحملة الفارسية)؛

(٧) شرف نامه أو histoire Des Kourdes، طبعة Veliaminof - Zernof، سانت بطرسبرغ، ١٨٦٠ - ١٨٦٢، جـ ٢، ص ١٥٧ وما بعدها.

(٨) ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، بولاق ١٣١٢ هـ، جـ ٣، ص ٤٠ - ٢٣٦

(٩) Wüstenfeld: Die Chroniken der Stadt Mekka، ليبسك ١٨٦، جـ ٤، ص ٣٠٠ وما بعدها

(١٠) von Hammer: Hist de l'empire ottoman، باريس ١٨٣٦، جـ ٤، ص ١٠٥ - ٣٦٦

(١١) Jorge : des Geschichte Osmanische Reiches، جـ ٢، كوتا ١٩٠٩، ص ٣٢٢ - ٣٤١

(١٢) Weil: des Geschichte Abbasidenchalifats in Egypten، مانهايم ١٨٦٢، جـ ٢، ص ٤١٠ - ٤٣٦

(١٣) Hurgronje C. Snouck: *Mekka*، لاهاى ١٨٨٨م، جـ ١، ١٠٢ - ١٠٣.

(١٤) C. H. Becker: *Barthold's Studien über Kalif und Sultan* فى *Islam* جـ ٦، ص ٣٨٦ - ٤١٢.

(١٥) Paulo Giovio: *Commentarii delle cose de Turchi*، البندقـيـة ١٥٤١، ص ١٨ - ٢٦.

(١٦) Gibb: *A History of Ottoman* Poetry، لندن ١٩٠٢ .

(١٧) اسـمـاعـيل غـالب: تـقـويم مسكوكات عثمانية، الآستانة ١٣٠٧ هـ ص ٧١ - ٨٢ .

(١٨) Heyd: *Histoire du Commerce du Levant au Moyen - âge* ليـبـسـك ١٨٨٦ .

(١٩) عـارف: إدرنه شـهـرنه دائر سلطان سليم خان أول إلى ابن كمال بر مـصاحـبه سى، وخـاقان مـشار إليـه حقندكى مـرثيه مشـهورنن تمامى، فى تاريخ عثـمانى (ترك أنجمنى مجـموعه سى، رقم ٢٢

صبحى [كرامرز J.H. Kramers]

سليم الثانى

السلطان الحادى عـشر من سلاطين تركـية، وقـد حكم من ٩٧٤ - ٩٨٢ هـ (١٥٦٦ - ١٥٧٤م)، والراجح أنـه ولد سـنـة ٩٣٠ هـ (١٥٢٤م)، وهـو ابـن سليـمـان القـانونـى من خـرّم سلطان (روكـسلانه) الذائعـة الصيت (ويذكـر سـجل عـثـمـانى، جـ ١، ص ٣٩ ثلاثة تواريخ مـخـتلـفـة لمولده)؛ وهو أكـبـر أولادها الأربعـة وهـم: سـليـم وبايزيد و جـهـانكيـر (المتـوفى سنة ١٥٣٣) ومهرمـاه (التى تزوجت الصدر الأعظم رستم باشا)؛ وكانت حرم سلطان تؤثر بحـبـهـا بايـزيد، وأرادت أن يسـتـتب العرش له، فتوسلت بدسائسها ونفوذها على سليـمـان من قـتل ولى الـعـهـد مـصطفى (٦ أكـتـوبر سنة ١٥٣٣ فى إركلى)، ثم توفـيت السلطانة سنة ٩٦٥ هـ (١٥٥٧/ ٥٨م) فقامت منافسة بين سليم وبايزيد بلغت أوجـها سنة ١٥٥٩ بمناسبـة ما أدخل من تغيـير على ولاية السنجـقين اللذيـن كانا يليـان أمرهمـا، ذلك أن بايزيد نقل من ولاية قـونية إلى أمـاسيـة كمـا نقل سليم من مـغنيسـا

(وكان قد وليها سنة ١٥٤٥م) إلى كوتاهية، ورفض بايزيد أن ينتقل من ولايته وحشد جنوده ويروى المؤرخ عالى أن هذه المشاحنة ترجع إلى دسائس لالا مصطفى باشا، وكان رستم باشا الصدر الأعظم قد عينه فى وظيفة «لالا» هو وسليم سنة ١٥٥٦ بقصد العمل على إسقاط مصطفى لأنه كان من ألد أعدائه؛ وقيل إن مصطفى حمل بايزيد على كتابة بعض الرسائل المهينة إلى سليم مما أدى إلى صدور الأوامر بتغيير ولاية السنجق، وكان عالى نفسه كاتب سر مصطفى باشا، ولذلك يمكن أن نعد أقواله صحيحة. على أن المؤرخ المحدث أحمد رفيق يعتقد أن السلطان نفسه هو الذى أراد التخلص من بايزيد، بمعاونة رستم، إكراما لسليم؛ وقد هزم بايزيد فى ٣٠ مايو سنة ١٥٥٩ فى ساحة قونية، فهرب إلى أماسية ومنها إلى بلاد فارس ملتجئا إلى بلاط الشاه طهماسپ. وقبل الشاه، بعد تبادل كثير من الرسائل مع سليمان وسليم، أن يسلم الأمير بايزيد وأولاده الأربعة إلى سليم (حتى لا يحنث بيمينه التى أقسمها لبايزيد بأنه لن يسلمه إلى أبيه)، وقد انتهى ذلك بقتل بايزيد فى ٢٥ سبتمبر سنة ١٥٦١، وظل سليم فى سنجقه حتى جاءه يوماً رسول من الصدر الأعظم محمد صوقوللى باشا يحمل إليه نبأ وفاة سليمان (٦ سبتمبر سنة ١٥٦٦) والاستيلاء على زيكت (٨ سبتمبر)، وبلغ سليم قصبة البلاد فى ٢٤ سبتمبر، ولم يكن أحد ينتظر قدومه، ذلك أن موت السلطان كان لا يزال محجوبا عن الناس؛ ثم غادرها بعد يومين إلى بلغراد، وانتظر فيها عودة صوقوللى بصحبة الجيش ومعه جثمان أبيه، وأعلنت وفاة سليمان آخر الأمر فى ٢٤ أكتوبر، ورفض سليم أن يتلقى بيعة الجند، ذلك أنه كان قد وزع عليهم العطايا بمناسبة اعتلائه العرش فرأوا أنها أقل من أن تكفيهم. وعاد سليم وصحبه إلى قصبه البلاد، وكان جثمان سليمان قد حملته من قبلهم فرقة من الحرس ودفن فى الآستانة من غير أى احتفال. وما إن وصل سليم إلى القصبة فى أوائل ديسمبر حتى كان الإنكشارية

قد شرعوا فى التمرد قرب باب أدرنة، ورفضوا أن يسمحوا للسلطان الجديد بدخول قصره حتى يعدهم بإجابة ما طلبوه من زيادة العطايا التى منحت لهم بمناسبة اعتلائه العرش. ووزعت هذه الزيادة عليهم فى ١٠ ديسمبر، وقد منح العلماء، وخاصة المفتى أبو السعود، عطايا جزيلة عدا ما نال الإنكشارية منها، فلم يبق فى الخزانة ما يكفى لدفع أعطيات الجند الآخرين.

وعاد سليم فدخل قصره، وانغمس فيما كانت تصبو إليه نفسه من معاقرة بنت الحان والإفراط فى الملذات، تاركا الحكم فى يد محمد صوقوللى، وكان صوقوللى هو الذى جرى طوال عهد سليم على سنن عصر سليمان الزاهر، وحسبنا أن نذكر فى هذا المقام ملخصا وجيزا للأحداث السياسية والعسكرية التى وقعت فى عهد سليم الثانى: عاد القپودان باشا پياله بالأسطول فى أبريل بعد أن تم له الاستيلاء على ساقز (خيوس) ونهب أپوليا فأنعم عليه بلقب وزير، وبدأت فى الوقت نفسه المفاوضات مع النمسا وكان من نتيجتها أن جاء السفراء المفوضون للبحث فى الصلح الذى كان قد تم فى أدرنه فى ١٧ فبراير سنة ١٥٦٨ بين مكسيميليان والسلطان. وقد وعد الإمبراطور ، علاوة على موافقته على تعديل الحدود، بأداء هدية سنوية قدرها ٣٠,٠٠٥ دوكات، وفى الشهر نفسه جاء وفد فارسى فى موكب حافل إلى أدرنة ليجدد الهدنة، وكذلك تأيدت العلاقات السلمية التى كانت قائمة بين تركية وبولندة ثم بينها وبين فرنسا والبندقية وجددت الامتيازات التى منحتها فرنسا والبندقية، وشنت تركية فى سنة ١٥٦٩ الحملة على أستراخان وهى الحملة التى باءت بالخيبة والتى كان غرض الترك منها أن يحققوا مشروع شق قناة تصل نهر الطونة بنهر الڤولجا وكان چركس كاظم والى كفه، هو الذى وضع هذا المشروع، ولكنه لم يكتب له النجاح، ومعظم السبب فى ذلك راجع إلى معارضة خان التتر له فى السر. وعقد الصلح فى السنة التالية مع الروس؛ وانشغل جيش تركى من سنة ١٥٦٨ إلى سنة ١٥٧٠

فى إعـادة فـتح اليمـن وانتزاعـهـا من الزيدية، وكـان هؤلاء قد طردوا جـميع الحاميات التركـية فى سنة ١٥٦٧ فيما خلا حـاميـة زبيد؛ وعين لالا مـصطفى باشا أول الأمر قائداً لحملة اليمن، وكان السلطان قد قربه إليه مرة أخرى بعد أن ظل ردحاً من الزمن مغـضوباً عليه، إلا أنـه لم يـنل الحـظوة الـتى كـــانـت لصـوقـولـلى قط؛ على أنه مـا لبث أن استـدعى بسبب دسـائس قوجـه سنان باشـا والى مصـر الذى حل مـحله فى منصب سر عـسكر؛ وبدأ أزدمر أوغلى عثـمان باشـا الحملة بـداية موفقـة فى سنة ١٥٦٨، ووصل سنـان إلى اليـمن سنة ١٥٦٩ فـرأى فـتـوحـاته تتـوج بالاستيلاء على صنعاء (٢٦ يولية سنة ١٥٦٩) وكـوكـبـان (١٨ مـايو سنة ١٥٧٠)؛ وقد أشاد بعض شـعراء الترك بهذه الحـملة المظفـرة، مثال ذلك نـهالى فى «فتـوحات اليـمن» وكان الاستـيلاء على جـزيرة قبـرس فى سنة ١٥٧٠ - ٧١ راجعـاً فى معظمـه إلى الخطة التى جادت بها قريحة سليم نفسه، وقد قيل إن صفيه اليهودى جوزيف نساى الذى عـينه دوقـاً على ناكـسـوس، هو الذى اقترح عليـه تلك الخطة. وقد برر نقض الهـدنة التى كانت قـائمـة مع البندقيـة بفـتوى مـشـهـورة أصدرها المفـتى أبو السـعود، وقـاد لالا مـصطفى الحـملة، فاستولى عـلى نيقوسيا فى ٩ سبـتمبر سنة ١٥٧٠ وأكـره فامـاغـوستـا على التسليم فـى أول أغسطس سنة ١٥٧١، وقد حـدث قتل القائـد براجادينو، الذى اتسم بالبـشـاعـة والفظاعـة فى أعقـاب الاستيلاء على فاماغوستا (ورد وصف فـتح قبـرس فى كـتـاب عنوانه «تاريخ قبرس»؛ انظر فهرس Flügel جـ ١، ص ٢٢٦، رقم ١٠١٥) وعــقـد حـلف فى السنة نفـسهـا بين البندقيـة وأسبـانيا والبـابا ضد تركـية، ودمرت الأسـاطيل المتحـــدة الأسطول التـركى فـى خليج ليبانتو (٧ أكـتوبر سنة ١٥٧١) تدميراً تامـاً أو يكاد؛ على أن هذه الهـزيمـة لم تكن كافية لإضعـاف شوكة تركية، ذلك أنهـا بنت أسطـولا جـديداً فى الشـتـاء وأكرهت البندقية، بمقتضى الصلح الذى

تم فى ٧ مارس سنة ١٥٧٣، على أن تسلم قبرس وأن تعد بدفع تعويض حربى لتركية. واستمر القتال مع أسبانيا، واحتل الأسبان تونس فى سنة ١٥٧٢، ولكنهم طردوا منها مرة أخرى فى سبتمبر سنة ١٥٧٤ على يد قوجه سنان باشا؛ وفى أثناء هذه الفترة نفسها (١٥٧٢ - ١٥٧٤) قامت بعض الاضطرابات مع پولنده بسبب مدعى العرش إيڤونيا، فقد ظاهر الترك أول الأمر إيڤونيا هذا، ولكنه منى بالهزيمة آخر الأمر فقتلوه هم أنفسهم فى يونية سنة ١٥٧٤، وتجدد الصلح مع النمسا فى نوفمبر سنة ١٥٧٤ بالرغم من الاضطرابات التى ثارت على الحدود ودسائس المدعين لعرش ترانسڤاليا.

وتوفى سليم فى ليلة ١٢ / ١٣ ديسمبر سنة ١٥٧٤ (٢٧/ ٢٨ شعبان سنة ٩٨٢) على إثر حادث وقع فى القصر، وكان أول سلطان من بنى عثمان يقضى حياته فى السراى حيث كانت السلطانة نور بانو صاحبة الكلمة العليا فيه. وقد أطلق على سليم لشغفه بالخمر اسم «مست [أى الثمل] سلطان سليم»، وانتشر فى عهده الانغماس فى الشهوات، واستشرت الرشوة والفساد اللذان بدءا فى عهد رستم باشا فى جميع طبقات المجتمع، إلا أن التقاليد التى سادت عهد سليمان استطاعت أن تحفظ الدولة فى أوج مجدها بفضل توجيه بعض الرجال القادرين مثل صوقوللى وأبو السعود؛ قد نفّذ «قانوننامه» الذى صدر فى عهد سليمان القانونى، وثبتت شرعيته بفتوى من المفتى، وخاصة فى كل ما يتصل بالتصرف فى ملكية الأرض والإقطاعات (انظر ملىّ تتبعلر مجموعه سى، ١٣٣١هـ، جـ ١ رقمى ١، ٢).

وأشهر عمائر سليم الثانى مسجد السليمية فى أدرنة الذى شيده المهندس المعمارى سنان ما بين سنة ١٥٦٧ وسنة ١٥٧٤ (تجد وصفًا مفصّلا له فى جـ ٣ من سياحتنامه لأوليا چلبى)، وقد شيد هذا المهندس بعض العمائر وأجرى بعض الإصلاحات المختلفة الأخرى فى أدرنه ونقارينو ومكة (انظر

Mekka : C. Snouck Hurgronje، جـ ١، ص ١٦) والآستانة (آياصوفا)، ويقول كب Gibb إن سليمان الثانى هو أحسن شاعر بين سلاطين آل عثمان، وكان يكتب قصائده ويمهرها بالمخلص «سلمى» ويحيط نفسه بالشعراء من أمثال فضلى؛ وكان باقى أيضًا من أصحاب الحظوة عنده.

المصادر:

(١) سلانيكى مصطفى أفندى: تاريخ، الآستانة ١٢٨١، ص ٥٢ - ١٢٥.

(٢) پجوى: تاريخ، الآستانة ١٢٨٣، جـ ١، ص ٤٣٨ وما بعدها، ص ٣٨٥ وما بعدها.

(٣) ذلك الجزء من مصنف عالى: كنه الأخبار، الذى يتحدث عن سليم الثانى، ولم يطبع هذا الجزء بعد.

(٤) أصولى: سليم نامه، وقد أفاد منه Von Hammer وتجده فى مكتبة البلاط بڤينا (Flugel، جـ ٢، ص ٢٣٤، رقم ١٠١٣)؛

(٥) حاجى خليفة: تحفة الكبار، الآستانة ١١٤١هـ، الورقة ٤٠ وما بعدها.

(٦) عثمان زاده: حديقة الوزراء، الآستانة ١٢٧١، ص ٣٢ وما بعدها.

(٧) راشد: تاريخ يمن وصنعاء، الآستانة ١٢٩١، جـ ١، ص ١١٣ وما بعدها.

(٨) *Hist. de L'emp.* : Von Hammer *ott.*، باريس ١٨٣٦، جـ ١ و ٦.

(٩) أحمد رفيق: كدنلر سلطتى، جـ ١، الآستانة ١٣٣٢، ص ٦٤ وما بعدها.

(١٠) غالب أدهم: تقويم مسكوكات عثمانية، الآستانة ١٣٠٧هـ، ص ١١٧ - ١٣٢.

(١١) *History of Ottoman* : Gibb *Poetry*، لندن ١٩٠٧، جـ ١ و ٣.

(١٢) *Busbequii omnia quae exstant*، أمستلودامى ١٦٦٠، ص ١٢٦ وما بعدها (عن الحرب التى شنت على بايزيد).

صبحى [كرامرز J.H. Kramers]

سليم الثالث

السلطان الثامن والعشرون من سلاطين آل عثمان، وقد حكم من سنة ١٢٠٣هـ (١٧٨٩م) إلى سنة ١٢٢٢هـ (١٨٠٧م)؛ ولد فى السادس والعشرين من جمادى الأولى سنة ١١٧٥هـ (٢٤ ديسمبر سنة ١٧٦١م)، وهو من أولاد السلطان مصطفى الثالث من «والده سلطان مهر شاه» (المتوفاة سنة ١٨٠٥؛ انظر سجل عثمانى جـ ١ ص ٨٣)، وارتقى سليم الثالث العرش فى الحادى عشر من رجب سنة ١٢٠٣هـ (٧ أبريل سنة ١٧٨٩م)، خلفاً لعمه عبد الحميد الأول الذى توفى فى ذلك اليوم؛ وقد امتاز عهد سليم بالحروب التى شنت على الدول الأوربية ولكن من جانب آخر بالفتن التى قامت فى داخل البلاد مما دل على ضعف الدولة العثمانية، وعرف أيضًا بالجهود المتصلة التى بذلها السلطان هو وعصبة من المستنيرين فى إعادة تنظيم السنن القديمة التى تأخذ بها الدولة مما أدى آخر الأمر إلى خلعه. وما إن اعتلى سليم الثالث العرش حتى واصل بهمة الحرب التى كانت ناشبة بين الترك وبين الروسيا والنمسا، إلا أن الترك منوا بالهزيمة فى البغدان (مولداڤيا) عند فوكسانى على يد النمساويين (أول أغسطس سنة ١٧٨٩) وخاصة عند مارتنسكى على نهر بوزه من أعمال «الأفلاق» على يد النمساويين والروس (٢٢ سبتمبر)، وهنا مات الصدر الأعظم جنازه حسن باشا (وكان قد حل محل قوجه يوسف باشا) وخلفه القبودان باشا جزائرلى حسن المشهور، واحتل النمساويون بوخارست فى ١٠ نوفمبر، على حين كانت بلغراد قد سقطت فى يدهم فى ٧ أكتوبر، وواصل الروس فى الوقت نفسه تحت إمرة پوتمكين فتوحاتهم فى بسّارابيا (وكانت مدينتا ختن وإكزاكوڤ قد سقطتا فعلا)، واستولوا على «بندر» (١٥ نوفمبر)؛ وكانت المعاهدة التى عقدت مع السويد (١١ يولية) لمعاونة تركية ماديا فى حربها مع روسيا قليلة الجدوى، ثم إن التقاليد كانت تحول بين سليم وبين الانضمام إلى صفوف الجيش، ومن ثم أصدر «خط شريف» دعا فيه المسلمين قاطبة إلى الجهاد،

وفى السنة التالية خف الخطر النمساوى وخاصة بعد عقد معاهدة التحالف مع پروسيا (٣١ يناير سنة ١٧٩٠) وبعد وفاة جوزيف الثانى، بل إن الترك أصابوا بعض النجاح عليهم فى يونية؛ ثم عقدت پروسيا معاهدة ريشتنباخ مع النمسا فى ٢٧ يولية وقد وعدت النمسا بمقتضاها أن تبرم الصلح مع تركية وتعهدت الدولتان بأن تكفلا استقلال تلك الدولة، ومن ثم عقدت الهدنة فى جورجڤو (١٧ سبتمبر)، وتلاها بعد مفاوضات طويلة جدًا صلح زستوڤا (إلى الغرب من روسچق على نهر الدانوب) فى ٤ أغسطس سنة ١٧٩١؛وقد استرد الباب العالى إمارة الدانوب بفضل هذه المعاهدة التى عقدت بوساطة بروسيا وإنجلترا وهولندة، فيما عدا أرسوڤا القديمة التى أكره الباب العالى على التنازل عنها للنمسا. وكانت الحرب مع الروسيا التى وقعت سنة ١٧٩٠ حربا مشئومة، فقد توفى الصدر الأعظم الجديد فى مارس، وخلفه حسن باشا شريف فلم يستطع وقف تقدم الروس فى بسّارابيا، واستولى الروس على كيليا فى أكتوبر، ثم استولوا على إسماعيل بعد قتال مرير فى ٢٢ ديسمبر، وكتب لهم النصر أيضا فى البحر الأسود وفيما وراء نهر كوبان، وإن كانوا لم يفلحوا فى الاستيلاء على أنابا. أضف إلى هذا أن السويد كانت قد عقدت الصلح مع روسيا فى ١٤ أغسطس، على أن الترك دمروا فى بحر إيجة الأسطول اليونانى الذى كان قد عقد لواؤه للامبرو سكانزبانى وجهِّز فى تريستا بمعاونة الروس، ثم قتل الصدر الأعظم بأمر من السلطان فى فبراير سنة ١٧٩١ فى معسكره بشمله، وحل محله يوسف باشا، فنشط إلى الاستعداد لمواصلة القتال، إلا أن الروس تحت إمرة رپنين عبروا نهر الدانوب عند جالاتز وهزموا الترك هزيمة ساحقة فى ماتچين (٩ أبريل)، وضعفت الروح المعنوية فى الآستانة ضعفا شديدًا، وشب حريق مروع فأمر الباب العالى الصدر الأعظم بأن يقترح عقد هدنة، وعقدت الهدنة فى جالاتز فى ١١ أغسطس، وتبعتها معاهدة الصلح التى أبرمت فى ياسى فى ٩ يناير سنة ١٧٩٢، وكانت بنود هذه المعاهدة الثلاثة عشر تجديدًا

لمعاهدة كوچك قينارجه. أما فى الغرب فقد أصبح نهر الدنيستر الحد بين الدولتين، على حين تعهد الباب العالى فى الشرق بأن يكبح جماح قبائل التتر التى كانت تنزل الضفة الشمالية لنهر كوبان، وفقدت الدولة التركية القريم إلى غير رجعة.

وما إن انتهت الحرب حتى اهتم السلطان بالإصلاحات الضرورية التى رأى أن لابد منها كى تسترد الدولة قوتها، وكان قد بذل فى مستهل حكمه محاولة فى هذا السبيل بالإصرار على تطبيق القوانين الخاصة بالنفقات (انظر فيما يتصل بهذه القوانين مثلا محمد غالب: سليم ثالثن بعض أوامر مهمه سى، فى تاريخ عثمانى انجمنى مجموعة سى = : T.O.E.M، رقم ٨، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٤)، وقد دعا بعد ذلك بقليل عددًا من ذوى المكانة والمثقفين من صفوف الجيش ومن رجال الإدارة والعلماء إلى تقديم بعض مشروعات الإصلاح، وحملت المشروعات كلها إلى القصر، والظاهر أن هذه المشروعات قد عولجت على نحو هيأ الفرصة للحزب المناهض للإصلاح بأن يجعل منها مادة للسخرية وأن يبدأ دعوته فى مناهضتها، تلك الدعوة التى لم يكف عنها أبدًا (جودت: تاريخ، جـ ٦، ص ٧؛ وقد ذكر فى هذا المصدر كل من قدم لوائح فى هذا الصدد) على أن السلطان بدأ عمله بنشاط، فوسّع الديوان بأن جعله هيئة تضم أربعين عضوًا يرأسهم الصدر الأعظم أو المفتى بحسب الموضوعات التى تطرح على بساط البحث، أما اللوائح الجديدة التى بسطت تباعا فقد أطلق عليها اسم «قانون نامه» أو «نظامات» وعرفت إصلاحات السلطان سليم كلها باسم «نظام جديد». على أن هذه العبارة تطلق بوجه خاص أيضا على الجنود النظاميين الجدد. وكان من أول الإجراءات التى اتخذها سليم إنشاء خزانة جديدة (إيراد جديد) لسد نفقات النظم الجديدة، وكان عماد تلك الخزينة كل ما يتوفر من الدخل وخاصة ما يتجمع من مصادرة عدد كبير من الإقطاعات التى لم يقم أصحاب الحق فيها بالوفاء بالتزاماتهم العسكرية (محلول أولن زعامت وتيمار)، وقد سنت لائحة خاصة لبحث أمر هذه الإقطاعات، وازدادت

الاعتمادات المالية المعدة لهذه التجديدات ازديادا مطردا بفضل هذه الدخول وغيرها، وألفت الكتيبة الأولى من الجيش النظامى الجديد من البستانجية سنة ١٧٩٢، وكان الغرض من إنشائها حماية منشآت المياه الكبرى الخاصة بقصبة البلاد قرب البحر الأسود فى قرية بلغراد كوى، حيث كان القوم يخشون من وقوع غزو روسى فى ذلك الوقت، وشيدت الثكنات الكبيرة لهذه الكتيبة فى لوند چفتلك، وكان جنودها يتدربون فيها، ولو أنه قد ثبت أن الحصول على متطوعين أمر شاق عسير. وتلا تشييد هذه الثكنات التى كانت تعد المحاولة الأولى فى هذا الشأن بناء عمارة أكبر فى إسكودارة حيث قام حول ثكنات سليمية العظيمة ما يشبه أن يكون مدينة جديدة اشتملت على المساجد والحمامات لأجل الجيش الجديد؛ وكانت اللوائح الأخرى تتضمن تموين الجيش، وإلزام الإنكشارية بالطاعة والنظام، وإعادة تنظيم كتيبة الجبجى والمدفعية. وقد ساهم الفرنسيون مساهمة كبيرة فى إعادة تنظيم هذا الجيش، وقيل إن بوناپرت كان قد فكر سنة ١٧٩٤ فى وضع نفسه على رأس المدفعية التركية، بل إن السفير الفرنسى دوبابيه Dubayet جاء إلى الآستانة سنة ١٧٩٦ على رأس فرقة فرسان من رجال المدفعية. وامتد الإصلاح أيضا فشمل تحسين حصون البوسفور وبناء سفن حربية جديدة بفضل إرشاد القپودان باشا كوچك حسين أخى سليم غير الشقيق وما أبداه من همة، كما شمل صنع البارود وتدريب الضباط؛ وكذلك أعيد تنظيم مدرسة الهندسة فى سودلجه بميناء الآستانة التى أنشئت فى عهد عبد الحميد الأول، بالاستعانة بالفرنسيين والإنجليز وافتتحت مدرسة جديدة للملاحة؛ وقد حملت التجارب المريرة، التى تمخضت عنها الحروب الأخيرة، الناس على أن يستجيبوا لكل تلك الإصلاحات، إلا أن حزبا قويا من الترك يتألف من الإنكشارية والعلماء كان يعارضها بطبيعة الحال، ومع ذلك فقد كان يؤيدها من العلماء مَن أوتوا حظا كبيرًا من الثقافة. وقد لزم أولو الأمر جانب الحيطة فلم يحشدوا عددا عظيما من الجنود الجدد على الضفة الأوربية

للبوسفور؛ ومما يلفت النظر أن مقاومة الإصلاحات كانت تقل فى آسية عنها فى أوربا كلما درجت هذه الإصلاحات فى سبيل التقدم، ذلك أن زعماء المتمردين فى أوربا كانوا يتخذونها ذريعة لامتشاق الحسام فى وجه الحكومة.

وقد يسرت فترة السلام التى شملت البلاد من سنة ١٧٩٢ إلى سنة ١٧٩٨ السبيل للقيام بهذه التدابير حتى أن زعيمى التمرد الكبيرين فى أوربا قد لزما الهدوء إلى حد ما وهما: پزاوان أوغلى، الذى كان قد تحصّن فى ودّين سنة ١٧٩٢، وعلى باشا تپدلنلى، الذى كان قد أصبح والى يانينا سنة ١٧٨٨ وباء بالخذلان سنة ١٧٩٢ فى حملته الأولى على أهل جبال سولى. ونعمت الصرب بالإدارة السمحة فى عهد أبى بكر وحاجى مصطفى اللذين ولاهما الباشا عليها؛ وكان الباب العالى يعنى عناية كبيرة بعلاقاته بالدول الأجنبية فى هذه الفترة، ذلك أنه أرسل السفراء الجدد إلى بلاط الدول الأوربية، وأظهر الرئيس أفندى راشد المتوفى سنة ١٧٩٨ نشاطا دبلوماسيا عظيما فى الآستانة؛ وأثرت الثورة الفرنسية فى الموقف الدولى تأثيرا متزايدا، وكان لإعدام لويس السادس عشر وقع سىء وخاصة على سليم، فقد كان سليم يراسله حتى قبل ارتقائه العرش، ومع ذلك فإن رسل حكومة الثورة (Descorches) قد أفلحوا فى إثارة العطف عليهم حتى فى الديوان، مثال ذلك أنهم قالوا إنهم عادوا لا يعارضون المسلمين فى أمور الدين بعد أن أخذت فرنسا بمذهب العقل وكان لهم معاونون من ذوى النفوذ فى الآستانة، مثل دوسون المشهور Mouradgea d'Ohsson وكان وقتئذ مترجما سويديا ثم سفيرا للسويد من سنة ١٧٩٦ إلى سنة ١٧٩٩، وكاد هذا الرجل يفلح فى حمل تركية على إعلان الحرب على روسيا.

وتغير الموقف تغيرا تاما نتيجة الحملة الفرنسية على مصر، وحاول روفن Roffin ممثل فرنسا فى الآستانة عبثا أن يطمئن الباب العالى من ناحية نيات حكومته السلمية، ولكن تركية أعلنت الحرب على فرنسا فى ٤ سبتمبر

سنة ١٧٩٨، وألقى روفن فى السجن، كما سجن القناصل والتجار الفرنسيون وكانت التدابير التى اتخذتها تركية فى هذا الشأن أقل شأنا وأبطأ سرعة من التدابير التى اتخذتها إنجلترا بكثير، وعقد الباب العالى فى ٥ يناير سنة ١٧٩٩ تحالفا مع انجلترا، ونزلت الجنود التركية الأولى فى أبى قير فى ٢٥ يولية، إلا أن بونابرت أكرههم على الارتداد إلى أسطولهم بعد عودة الجيش الفرنسى مباشرة من حصار عكا، حيث أظهر الجزار باشا فى ذلك الوقت بدفاعه عن المدينة أنه تابع مخلص من أتباع السلطان. وبلغ الشام فى النصف الأخير من ذلك العام جيش تركى قوامه ٨٠٠٠٠ رجل تحت إمرة ضيا يوسف باشا، الصدر الأعظم منذ سنة ١٧٩٨ (وكان ملك محمد باشا قد حل محل قوجه يوسف باشا فى يونيه سنة ١٧٩٢، وخلف عزت محمد باشا ملك باشا محمد بعد سنتين ونصف سنة من توليه الصدارة العظمى)، وقد اشتمل هذا الجيش على ٤٠٠٠ رجل تقريبا من الجنود النظاميين الجدد، ولحق به جيش الجزار؛ واستولى الترك على حصن العريش الصغير، وعقد الصدر الأعظم فى هذا الموضع نفسه هدنة مع الجنرال كليبر فى ٢٨ يناير سنة ١٨٠٠ وعد فيها الفرنسيون بالجلاء عن مصر، إلا أن الإنجليز نقضوا المعاهدة فهاجم كليبر الصدر الأعظم وكان يتقدم صوب القاهرة، وهزم الجيش التركى قرب أطلال عين شمس (٢٠ مارس)، وتراجع الترك بعد هذا إلى الصحراء، وفى مارس سنة ١٨٠١، أى بعد عام واحد، اشترك الترك مرة أخرى فى الحملة المصرية تحت إمرة القبودان باشا كوچك حسين؛ وقد أسفرت هذه الحملة عن إخلاء الفرنسيين للبلاد إخلاء تاما واحتلال الجيش البريطانى مصر، وكان الحليف الآخر لتركية فى هذه الحرب هو روسيا، وكان أسطول روسى قد ظهر بالفعل فى البوسفور فى سبتمبر سنة ١٧٩٨ فعقدت معاهدة تحالف بين الطرفين فى ٢٣ ديسمبر، ثم يمم الأسطولان التركى والروسى المتحالفان شطر الساحل الغربى لبلاد اليونان

وطردا الفرنسيين من الجزائر الأيونية فى مارس سنة ١٧٩٩، وكانت هذه الجزائر من قبل فى حوزة البندقية ثم تركتها النمسا لفرنسا بمقتضى معاهدة الصلح التى عقدت فى كامبو فورميو (١٧ أكتوبر سنة ١٧٩٧)، وقد جعلت تركية هذه الجزائر جمهورية تحت حمايتها هى وروسيا، وأفلح على باشا والى يانينا فى الوقت نفسه فى احتلال بعض موانى ألبانيا إلى حين، وظلت العلاقات مع روسيا متوترة بالرغم من التحالف الروسى، وقد عقد، بوساطة بروسيا، صلح ابتدائى مع فرنسا فى ٩ أكتوبر سنة ١٨٠١ اعترفت فيه فرنسا بسيادة الباب العالى على جمهورية الجزائر الأيونية السبع الجديدة، وأنفذ سبستيانى المشهور للمرة الأولى إلى الآستانة فى مهمة فوق العادة للتصديق على هذا الصلح الابتدائى. ولم يكن الباب العالى طرفا فى معاهدة الصلح التى تمت فى أميانز وتأيدت بها النصوص نفسها (٢٧ مارس سنة ١٨٠٢)، ذلك أنه عقد فى يونيه صلحا منفردا مع فرنسا، وحاول الصدر الأعظم والقپودان باشا أن يعيدا النظام إلى نصابه فى مصر باستئصال شأفة زعماء البكوات المماليك، على أنهما لم يفلحا فى ذلك، فقد كان المماليك ينعمون بحماية البريطانيين، وعادا فى ديسمبر إلى الآستانة تاركين خسرو باشا واليا على مصر متخذا مقره القاهرة. وإنما جلا الجيش الإنجليزى عن مصر فى سنة ١٨٠٣ بعد أن عقد اتفاق فى التاسع من يناير من ذلك العام فى الآستانة بين السفير اللورد إلجين Elgin والرئيس أفندى تعهد فيه الباب العالى بالعفو عن المماليك.

وكذلك كان الموقف مضطربا فى الداخل فى هذه السنوات التى زخرت بالأحداث، فمنذ صلح باسى أخذ زعماء قطاع الطرق (عثمان باشا) يلقون الرعب فى الروملى، وكان يناصرهم بعض ذوى النفوذ فى الآستانة من مناهضى الإصلاحات وخاصة يوسف أغا رئيس ركائب «والده السلطان»؛ وكان پزوان أوغلى قد استولى فى سنة ١٧٩٧ على قسم كبير من بلاد البلغار، وباءت الحملة التى أنفذت لقتاله تحت إمرة القپودان باشا حسين بالخيبة، فلم

يجد الباب العالى بدا من الإذعان لمطالبه، واعترف به باشا من حملة الـ «توغات» الثلاثة، ولكن حدث بعد ذلك بقليل أن غزوا بزوان أوغلى الأفلاق (١٨٠١)، وكانت تحميه النمسا، ثم حاول الباب العالى أن يعيد النظام إلى نصابه بتولية على باشا والى يانينا بكر بك على الروملى (١٨٠٣) ولكن جهوده ذهبت بددا، واتهم على باشا بأنه على اتفاق مع پزوان أوغلى فعزل من منصبه، ثم عمد فى ديسمبر سنة ١٨٠٣ إلى استئصال شأفة أهل جبل سولى القليلى العدد، وانتفع الباب العالى انتفاعا كبيرا فى محاربته المتمردين الروملييين فى ذلك العام بالجنود النظاميين الجدد؛ وأتاح غزو پزوان أوغلى الأفلاق الفرصة لروسيا فتدخلت فى إمارات الدانوب؛ وقبل الباب العالى تحت الضغط الروسى أن يعيد النظر فى المستعمرات السابقة مما كان من شأنه زيادة الحكم الذاتى الذى تنعم به تلك الإمارات؛ ونصّب ايپسيلانتى Ypsilanti هسپودرا على الأفلاق كما عين موروزى Muruzi هسپودارا على البغدان، على أن يبقيا فى ولايتهما سبع سنوات (١٨٠٣).

وثارت المتاعب فى سنة ١٨٣٠ فى الصرب، وكان السبب فيها غزوات پزوان أوغلى وعودة زعماء الإنكشارية أو الدايات إلى مناصبهم، وكانوا قد طردوا من البلاد بعد الحرب التى نشبت مع النمسا. وقد تمخضت هذه الاضطرابات عن فتنة قام بها أمراء الصرب بقيادة قره جورج المشهور سنة ١٨٠٤، ولم يفلح الجيش التركى ولا سياسة الباب العالى فى إخضاع أهل الصرب فى السنوات التالية، فقد كان لهم منذ سنة ١٨٠٥ دستورهم الخاص بهم وأصبحوا سادة حصن بلغراد منذ ١٢ ديسمبر سنة ١٨٠٦؛ وفى عام ١٨٠٣ سقطت مكة فى يد الوهابيين (٣٠ أبريل)، بعد أن اعترفت شبه جزيرة العرب كلها تقريبًا بسلطان زعيمها عبد العزيز (انظر R. Hartmann فى *Z.D.M.* ١٩٢٤ ص ١٩٥)؛ وحدث فى العام نفسه أيضا أن تقدم محمد على الصفوف للمرة الأولى، ذلك أنه نصب واليا على مصر سنة ١٨٠٤ بعد

أن تغلب على مقاومة البرديسى من بكوات المماليك.

وكان الباب العالى، بعد أن نشبت الحرب مرة أخرى بين فرنسا وإنجلترا فى مايو سنة ١٨٠٣، قد قرر أن يلتزم سياسة الحياد الدقيق، ولكن فرنسا أوقفته موقفا عسيرًا بأن طلبت منه الاعتراف بنابليون إمبراطورًا، على أن تهديدات روسيا حالت بينه وبين هذا الاعتراف، ولم يفلح الخطاب الخاص الذى أرسله نابليون إلى سليم فى تحويله عن ذلك، ولم يتم الاعتراف إلا فى سنة ١٨٠٦ بعد أن جدد التحالف مع روسيا سنة ١٨٠٥؛ وكان الجنرال سبستيانى قد قدم إلى الآستانة سنة ١٨٠٥ سفيرًا لنابليون فساد النفوذ الفرنسى تركية آخر الأمر، وبالغ الباب العالى فى ذلك حتى لقد عزل هسبودارى (أميرى) الأفلاق والبغدان الموالين للروس مما جعل القيصر يأمر القائد ميشيلسون Michelson باحتلال الإمارتين؛ وتم تنفيذ هذا الأمر تنفيذًا تامًا فى ديسمبر سنة ١٨٠٦ بالرغم من مقاومة پزوان أوغلى ومصطفى بيرقدار باشا روسچق، وأعلنت الحرب على الروسيا (٢٧ ديسمبر) بتأثير المظاهرات المناهضة للروس التى قامت فى الآستانة بضغط سبستيانى؛

وجاءت إنجلترا فى الشهر التالى بمطالب بالغت فيها، مثال ذلك مطالبتها برحيل سبستيانى، ورسا الأسطول البريطانى فى تينيدوس لإرغام تركية على تنفيذ هذه المطالب؛ ورفض الباب العالى الإذعان فدخل أمير البحر دكورث Duckworth الدردنيل فلم يكد يلقى مقاومة، وظهر فى ١٠ فبراير ١٨٠٧ أمام قصبة البلاد، وساد الهلع لحظة، قتل خلالها القپودان باشا، ثم نظم الدفاع عن الآستانة بإرشاد سبستيانى وبعض الضباط الفرنسيين (Juchereau de St. Denis). وأبى الإنجليز تحمل مسئولية قذف المدينة بالقنابل فانسحبوا مرة أخرى بعد إجراء مفاوضات فى أول مارس لم تسفر عن نتيجة، وبلغوا تينيدوس بعد أن حلت بهم خسائر فادحة، وأعلنت تركية الحرب على إنجلترا بعد ذلك مباشرة؛ ولم يكن الإنجليز أكثر نجاحا فى مصر، فبالرغم من أن أسطولا إنجليزيا احتل

الإسكندرية فى ١٧ مارس فقد هزم الإنجليز فى كل مكان على يد محمد على وأكرهوا على الجلاء عن البلاد فى سبتمبر.

وكان الموقف السياسى فى الداخل قد مر بأزمة خطيرة، ذلك أن الإصلاحات قد استؤنفت مرة أخرى بعد سنة ١٨٠٢، وصدر فى مارس سنة ١٨٠٥ «خط شريف» يقضى بفرض ضريبة عامة على أهل البلاد من أجل الجنود النظاميين، وانتهى ذلك بتمرد الإنكشارية جهرة واعتصموا فى أدرنة وقيرق كليسه؛ وأنفذت الحكومة لقتالهم الجيش النظامى فهزمهم هزيمة ساحقة فى أغسطس سنة ١٨٠٦، وكان من نتيجة ذلك أن أجلت الإصلاحات إلى حين؛ ولم يستفحل الأمر بفضل نفوذ المفتى صالح زاده أسعد افندى، وقد حلّ إبراهيم حلمى باشا أغا الإنكشارية محل الصدر الأعظم حافظ إسماعيل باشا (وكان حافظ باشا قد خلف ضيا يوسف باشا سنة ١٨٠٥)، ولم يجرؤ الباب العالى حتى على إرسال الجيش النظامى لقتال الروس فى رومانيا.

ولم تؤد الوقائع التى فازت فيها تركية على إنجلترا إلى عودة نفوذ السلطان، بل كان الأمر على الضد من ذلك، إذ ازداد جزع المعارضة زيادة مطردة لما لمسته من نفوذ الفرنسيين خلال تحصين الآستانة، وواصل حزب الإصلاح عمله فى غير ما تظاهر أو تفاخر، إلا أنه دبرت مكيدة القصد منها خلع سليم عن العرش، وكان زعيماها موسى باشا (وهذا هو الاسم الذى ذكره جودت؛ أما Zinkeisen وغيره من الكتاب فيذكرون الاسم مسته باشا) قائم مقام الصدر الأعظم (وكان الصدر الأعظم نفسه قد خرج لقتال الروس)، والمفتى عطا الله أفندى، فقد أثار الفتنة بين جنود الاحتياط الجفاة الغلاظ (ويقال لهم اليماق) الذين كانوا يعسكرون على البوسفور، ونشبت الفتنة فى ١٥ مايو سنة ١٨٠٧، ذلك أن هؤلاء الجنود رفضوا ارتداء الزى النظامى، وأقام قبقجى أوغلى قائد الثوار معسكره فى بويوك دره، وحدث فى الأيام التالية ـ وبينما كان موسى باشا والمفتى يهدئان من روع السلطان ـ أن أخذت الدعوة المناهضة له تنتشر

بسرعة، وذهب قبقجى بعد ذلك بأسبوعين إلى الآستانة ومعه أتباعه وقد حمل قائمة حوت أسماء كل أنصار الإصلاح المشهورين، وسيق جل هؤلاء إلى «آت ميدان» وقتلوا، وكان السلطان يرجو فى هذه اللحظة الأخيرة أن ينقذ عرشه بخط شريف يلغى به النظام الجديد، ولكن عزله عن العرش كان قد تقرر فعلا، ففى اليوم التالى، أى اليوم الثانى والعشرين من ربيع الأول سنة ١٢٢٣هـ (٢٩ مايو سنة ١٨٠٨م)، أعلن المفتى لوفد من اليماق فى تهيب مصطنع أن خلع سليم عن عرشه أمر يتفق مع الشرع، ثم ذهب بعد هذه المهزلة إلى سليم ليبلغه قرار الشعب، وأذعن سليم فى الحال واعتزل الحكم، ولم يكن له ولد، فوضع على العرش مصطفى أكبر ولدى السلطان عبد الحميد، ولقّب بمصطفى الرابع.

ولقى سليم بعد ذلك بعام مصرعه عندما سار مصطفى بيرقدار إلى الآستانة بجنوده وجنود الصدر الأعظم چلبى مصطفى باشا ليمكن للإصطلاحات ويعيد سليما إلى عرشه، ودخل بيرقدار فى الرابع من جمادى الآخرة سنة ١٢٢٣هـ (٢٨ يولية سنة ١٨٠٨م) بجنوده الفناء الأول من أفنية السراى مطالبا بالسلطان سليم، فأحل مصطفى عندئذ قتل سليم، الذى كان قد أرجىء إلى هذا الحين، وأحل أيضا قتل محمود أخيه هو الأصغر، ووصل بيرقدار متأخرا لحظة فلم يستطع إنقاذ حياة السلطان السيئ الطالع، ذلك أنه كان قد قتل فعلا عندما اقتحمت أبواب السراى، ثم جىء بمحمود أخى مصطفى من مخبئه ووضع على العرش.

وقد وصف سليم الثالث بأنه سلطان عظيم المواهب (انظر بوجه خاص ما رثاه به جودت، جـ ٨، ص ٢٦٢ وما بعدها)؛ ونظم قصائد وقعها باسم إلهامى (تخلص) ويقال إنه كان من أصحاب البراعة فى الموسيقى، وتثبت غيرته على الإصلاح أنه كان لمّاح الذكاء، إلا أن هذه الغيرة كان يحد منها ميله إلى الاهتمام بأدق التفصيلات، والظاهر أيضًا أنه لم يكن يطيق وجود أشخاص أقوياء بين خاصة بطانته، فقد

تعاقب على منصب الصدارة العظمى فى عهده الذى دام ١٨ عامًا ما لا يقل عن عشرة أشخاص. ونذكر بصفة خاصة من أعماله التى تدل على الورع والتقوى إقامته بابا فضيا لقبر أبى أيوب الأنصارى وتجديد جامع الفاتح تجديدًا تامًا، على أن أعظم منشآته هى الثكنات والمدارس التى أقامها تنفيذًا لمشروعات الإصلاحات.

المصادر:

(١) جودت باشا: تاريخ الآستانة ١٣٠٣هـ جـ ٥ ـ ٨.

(٢) عاصم: تاريخ، الآستانة، طبعة غير مؤرخة.

(٣) سلطان سليم ثالثن عصر وقائعى، الآستانة ١٢٨٠.

(٤) إسماعيل غالب: تقويم مسكوكات عثمانيه، الآستانة ١٣٠٧هـ ص ٣٤٩ ـ ٣٦١.

(٥) أفضل الدين: علمدار مصطفى باشا فى تاريخ عثمان أنجمنى مجموعة سى، رقم ٩ ـ ٢١، وخاصة رقمى ١٦ و ١٧.

(٦) الجبرتى: عجائب الآثار، القاهرة ١٢٣٦هـ، جـ ٣ و ٤.

(٧) Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa* ؛ كوتا ١٨٦٣، جـ ٦ و ٧.

(٨) Jorga: *Geschichte des Osmanischen Reiches* كوتا١٩١٣، جـ ٥، ص ٧٧ ـ ١٨١.

(٩) C. Snouck Hurgronje : *Mekka*، لاهاى ١٨٨٨، جـ ١، ص ١٤٦ و ١٥٢؛ وقد أورد Zinkeisen بيان المصادر عن الإصلاحات فى تعليقه على ص ٣٢٤، جـ ٧؛ وانظر كذلك:

(١٠) تترجق عبد الله: سليم ثالث دورنده نظام دولت حقنده مطالعات فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعه سى، رقم ٤١ ـ ٤٣؛ وانظر عن تاريخ سليم بوصفه شاعرا.

(١١) Gibb : *History of Ottoman Poetry*، لندن ١٩٠٧، جـ ١ و ٤ (انظر الفهرس).

(١٢) نجيب عاصم: سلطان سليم ثالثن وطن پرورلى تماثيل شاهانه سى

فى تاريخ عثمانى أنجمنى مجموعة سى، رقم ٤١ ـ ٤٣؛ وتجد وصف حالة تركية العامة فى عهد سليم الثالث فى:

(١٣) Mouradgea d'Ohsson : *Tab-leau de L'Empire Othoman*، باريس ١٧٨٨ و ١٨٢٠.

(١٤) Thornton: *Etat actuel de la Turquie*، باريس ١٨١٢.

صبحى[كرامرز J.H. Kramers]

سليم بن منصور

تنتمى هذه القبيلة القوية النشيطة إلى القيسية أو إلى قيس عيلان ولم تظهر على صفحات التاريخ إلا فى منتصف القرن السادس الميلادى. وتقوم منازل هذه القبيلة على طول حدود نجد والحجاز، ويتاخمها من الشمال أرض المدينة ومن الجنوب أرض مكة. وكان جيرانها من الشرق قبائل غطفان وهوازن وهلال وهى من بنى عمومتها: والظاهر أن ناحية السليمية كانت تنعم برخاء وافر حتى نهاية العهد الأموى. فقد كانت موطن حرات بركانية متعاقبة ومراكز تعدين وتلال حافلة بالغابات، وواحات استغلت استغلالا حكيما رشيدا. ومن هذه الواحات الرَبذَة التى اشتهرت بإقامة أبى ذر فيها، وفَرَان ومعْدِن البُرم، وصُفَيْنة، وسوارقية وغيرها. ولاتزال الواحتان الأخيرتان باقيتين. وتمتد واحة سوارقية مرحلة عدة أيام، وهى عامرة بأشجار الموز والرمان والأعناب ناهيك بأحراج النخيل، وكانت قبيلة سليم تملك جيادا كثيرة، ويعد ذلك آية من آيات النعيم الأخرى فى الصحراء.

وكانت قبيلة سليم على صلات طيبة بيهود المدينة، وقد أدرك رجال المال والأعمال القرشيين منذ عهد متقدم ألا مناص لهم من عقد أواصر الصداقة مع قبيلة سليم التى كانت تملك المصادر المعدنية وتشرف على الطريق الموصل إلى المدينة وينفذ منها من يريد بلوغ نجد والخليج الفارسى. وقد تحالف كثير من الأسر المكيّة مع سليم واشترك معها فى استغلال ثروات البلاد

الزراعية والمعدنية، ونستدل على ثروتها المعدنية من كثرة ورود الاسم «معدن» فى أسماء المواضع السليمية.

وأهم ثرواتها المعدنية هى الذهب والفضة. وتقرر الأحاديث النبوية أن صحابيا من سليم جرى على أن يرسل إلى النبى محمد صلى الله عليه وسلم عُشر المعادن النفيسة التى كان يستخرجها من منجمه. وقد استؤنف النشاط فى ناحية التعدين بسليم فى عهد خلافة أبى بكر، واستمر استغلال مناجمها فى عهد الأمويين، وكانت موردًا له قيمته من موارد الدولة.

وكان السليمية يجلون حجرًا أو نصبا يسمى ضمار. وكان يجمع السليمية وأهل مكة مصالح مشتركة، ولذلك عادوا النبى ﷺ أول الأمر، ثم دخلوا فى الإسلام وأخذ هؤلاء البدو الذين يقيمون الأمور بميزان الواقع يفاخرون بإسلامهم. وفى عام ٨هـ (٦٢٩ ـ ٦٣٠م) اشتركت كتيبة سليمية قوية فى غزوة حدثت بعد وقعة حنين. وقد طالب زعماؤهم بإلحاح أن يتقاضوا نصيبهم من الغنائم نظير ما بذلوه من معونة فى هذا النصر، وكان منهم العباس بن مرداس ابن الشاعرة الخنساء[١] وانحاز بنو سليم إلى جانب عثمان إبان القلاقل التى اتسم بها عهد الخليفة الثالث من الخلفاء الراشدين، وقد أكسبهم ذلك رضا الخليفة معاوية الذى كان يعد أبا الأعور السليمى من أحسن قواده. وكان من سياسة الأمويين أن يسترضوا هذه القبيلة الفخورة بنفسها التى كانت تنزل على طول طريق الحجاج وفى جوار البلاد المقدسة وتستطيع مراقبة السكان المتمردين فى هذه البلاد. وظل هذا التفاهم الودى قائما بين الطرفين حتى وفاة معاوية الثانى[٢]. ثم أبى بنو سليم هم والقبائل القيسية الأخرى الاعتراف بمروان الأول[٣] خليفة له وبايعوا عبد الله بن الزبير المناهض له. وأدت

(١) لم يكن العباس بن مرداس ابن الخنساء، ولكنه كان ابن مرداس من زوجة أخرى تزوجها قبلها.

(٢) يقصد: معاوية بن يزيد. ولم يكن العرب يسمون خلفاءهم، إذا اتحدت أسماؤهم، بالأول والثانى.

(٣) يقصد: مروان بن الحكم.

[مهدى علام]

هزيمة القيسية فى مرج راهط إلى قيام قطيعة تامة بين اليمنية والقيسية، وأشعلت نيران حرب مريرة بين هذين الفريقين من العرب. وفى هذه الحرب اشتهر رجلان من سليم ـ هما عُمَير بن الحُباب وجَحّاف بن حكيم ـ بالقسوة والبطش أكثر من شهرتهما بالشجاعة. وقد سجلت أشعار الأخطل ذكرى هذه الأحقاد المميتة.

واستقر قسم من هذه القبيلة بعد الهجرة فى الجزء الغربى من أرض الجزيرة. وسمح لمائة أسرة من بنى سليم بالرحيل إلى مصر سنة ١٠٩هـ (٧٢٧م) وسرعان ما تكاثروا هناك. وفى عام ٢٣٠هـ (٨٤٤/ ٨٤٥م) نهبت قبيلة سليم التى كانت تقطن جزيرة العرب هى وبنو هلال أبناء عمومتهم المدينة فاستحقوا ما نزل بهم من قصاص. وفى عهد الخلفاء الفاطميين بمصر انحازوا إلى القرامطة ونهبوا قوافل الحجيج، وكان ذلك بداية عهد من الفوضى شقى به بنوسليم من سكان جزيرة العرب. وقد جر عليهم ميلهم نحو القرامطة بمصر غضب خلفاء القاهرة. وفى عام ٤٤٤هـ (١٠٥٢م) أراد الخليفة الفاطمى المستنصر أن يتخلص من هؤلاء البدو المشاغبين هم وبنى هلال فدفع بهم إلى غزو شمالى إفريقية حيث كان كثير من القبائل يرتبط بصلة النسب مع بنى سليم.

المصادر:

(١) ابن دريد: كتاب الاشتقاق، ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٢) الكندى: الولاة والقضاة، طبعة Rhuv. Guest ص ٧٧، ٢٩٧.

(٣) ابن عبدربه: العقد الفريد، جـ ٢، ص ٦٣.

(٤) الهمذانى: صفة جزيرة العرب، ص ١٣٢، ١٥٤، ١٧٠، ١٧١، ١٨٣، ١٨٥، ٢٠٥، ٢٢٠.

(٥) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ ٣، ص ٤٠٣؛ جـ ٤، ص ٥٧٢؛ جـ ٥ ص ٨٦٥.

(٦) اليعقوبى: كتاب البلدان، طبعة ده غوى، ص ٣٣٥.

(٧) Wustenfeld : *Registergenealogisch Tabellen* ص٤٢٦ ـ ٤٣٠.

(٨) Wellhausen: *Reste arab Heident-ums* ص٦٨.

(٩) Blau في *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* جـ ٢٣، ص٥٨٦

(١٠) Lammens : *Le Berceau de L'Islam* ص٩٩ ـ ١٣٦،١٠٠ .

(١١) المؤلف نفسه: *La Mecque á la veille de l' hé gire* ص١٩٦، ١٩٧، ١٩٨ (ملخص من *M.F.O. B* جـ ٩، قسم ٣).

(١٢) المؤلف نفسه: *Etudes sur le régne du calife, Mawi ja 1er* ص٤٣، ٣٣٧، ٤٢٣

(١٣) المؤلف ذاته: *Le Chantre des Omaiyades, notes sur Le poète arabe Akh-tal* ص١٣٣.. الخ (ملخص من المجلة الأسيوية، ١٨٩٤).

(١٤) G. Gabrieli : *I tempi La vita ed il canzoniere della Poetessa araba Al - Hansa* - فلورنسة، سنة ١٨٩٩، ص١١ وما بعدها، ٦٧ وما بعدها.

[H. Lammens لامنس] الشنتناوى

سليمان الأول

عاشر سلاطين آل عثمان وأعظمهم، وقد حكم من عام ١٥٢٠ إلى عام ١٥٦٦، ويطلق عليه الترك اسم «قانونى سلطان سليمان» كما يعرفه الكتاب الغربيون باسم سليمان العظيم. ويطلق عليه بعض المؤرخين الغربيين مثل ليونكلافيوس Leunclavius ثم چوركا Jorge من بعده اسم سليمان الثانى، أما سليمان الأول فهو فى نظرهم ابن بايزيد الأول الذى عاش فى أدرنة، غير أن الرأى الغالب فى تركية هو أن سليمان القانونى هو أول سلطان من آل عثمان سمى بهذا، وهو يعرف دائما باسم «سليمان خان أول». وتشير «الشرفات» العشر لمآذن جامع السليمانية إلى أن سليمان هو السلطان العاشر كما جاء فى حديقة الجوامع (ص ١٦) بل إن الرقم عشرة قد جعل له دلالة رمزية خاصة فى حياة السلطان (*Geschichte des Osmanischen Reiches* جـ٣، ص٤)، وكذلك يعد الاسم سليمان رمزا قوميا ودينيا. وكثيرا مانجد فى الوثائق التى أصدرها سليمان إشارات إلى آيات قرآنية ذكرت النبى سليمان عليه السلام.

ولد سليمان عام ٩٠٠هـ (١٤٩٤/ ١٤٩٥م) وهو ابن السلطان سليم، وأمه عائشة سلطان (توفيت عام ٩٤٠هـ = ١٥٣٣؛ انظر سجل عثماني، جـ ١، ص ٤٩) ابنة منكلى كراى خان القريم وقد اشتهرت بجمالها. وولى سليمان فى عهد جده بايزيد سنجق كفّه، كما كان يعيش فى عهد سليم الأول فى مغنيسا والياً عليها، بيد أنه لم يكن له أى شأن هام فى حكمها. ولذلك لم يكن لدى أحد أية فكرة عما ستكون عليه حال هذا السلطان الجديد عندما بلغ قصبة البلاد فى ٣٠ سبتمبر عام ١٥٢٠ بعد وفاة أبيه بثمانية أيام.

وأبرز سمة فى سيرة هذا السلطان، الذى كان بطبعه محباً للسلام كما جاء فى التقارير البندقية ، هى أنه اشترك شخصيا فى ثلاث عشرة حرباً عظيمة، عشر منها فى أوروبا وثلاث فى آسية. وكانت هذه الحروب مراحل عدة من مراحل توسع الامبراطورية العثمانية فى رقعتها وسلطانها، ومن ثم فإن إحصاءها يتفق فى أكثره مع التاريخ الحربى الهام للإمبراطورية فى عهده.

وكان أولها حرب بلغراد، وهى الحرب التى أشعلها سوء معاملة ملك المجر لرسل الترك الذين جاءوا يسألونه أداء الجزية. فقد استولى الصدر الأعظم بيرى باشا على بلغراد فى ٢٩ أغسطس عام ١٥٢١ وسبق ذلك استيلاء الترك على سبز Sabacz (بالتركية بوكوردلن Bögürdelen) على نهر الدانوب وصاحبه قيام الجنود الترك بتدمير سرميه Syr-mia. ودخل السلطان هذه المدينة المفتوحة، أى بلغراد، فى ٣٠ أغسطس، ووضع بها حامية تحت إمرة سنجق بك. وتم فى العام التالى فتح جزيرة رودس وانتزاعها من يد فرسان القديس يوحنا الذين ظلوا مدة طويلة خطراً يهدد السيادة العثمانية لأنهم كانوا يساعدون القراصنة المسيحيين، وغادر سليمان الآستانة فى الخامس عشر من يونية عام ١٥٧٢، وعبر آسية الصغرى متجها إلى ميناء مرمريس Marmaris وأبحر الأسطول بقيادة الوزير مصطفى باشا تعززه فرقة من الجنود المصرية أنفذها خير بك والى مصر. وقد لاقت الجيوش التركية

مـصاعب جـمـة فى حـصار الجـزيرة، واضطر الأسطول التـركى إلى الهروب إلى مرمـريس فى نهاية شـهر أكـتوبر، ولكن حدث فى شـهر ديسمـبر أن اتفق كبيـر الفرسان ويدعى Villiers de I, Isle Adam (ويعـرفـه التـرك بـاسم مـيكال مستـورى نسبة للكلمة اليـونانية Meg-alomastra) على شـروط التـسـليم، ثم غادر الجـزيرة من فوره وقـتل فى هذه الحرب أحد أبناء أخى جم بايزيد الثانى، أثناء وجـوده بين صـفـوف الجـيش المسيحى.

وبعـد عودة السلـطان إلى الآستـانة بقليل عـزل الصدر الأعظم بيـرى باشا ونصب مـكانه فى ٢٧ يـونيـة ١٥٢٤ صفـيه إبراهيم باشـا الذى ظل صاحب سليمان الأمين فى جـميع حروبه حتى مـقـتله المفـاجئ عـام ١٥٣٦. وتوطدت أواصـر الصـداقـة بين الاثنـين سنة ١٥٢٤ بزواج إبراهيم من أخت السلطان وفى عام ١٥٢٥ اتخذت تدابير عسكرية جـديدة لم يكشـف عن الغـرض منهـا، وحدثت مفاوضـات مع بولندة وفرنسا وقـامت حـرب عـصـابات فى الكروات وسلافـونيا ودلماشـيا (ونخص بالـذكر منهـا تلك الفعال الـباهرة التى قـام بها باشـا البـوسنة الذى حـاول عـبـثـا الاستيلاء على مدينة جايس Jaice)وكان تمرد الإنكشارية فـى قصبـة البلاد من الدلائل الأخرى على شـروع أولى الأمر فى اتخـاذ تدابيـر عـسـكرية عظيـمـة. وخرج سليـمان سنة ١٥٢٦ مصطحـبا إبراهيم فـبلغـا بلغـراد فى ١٥ يوليـة، وكان قـد شخص إليهـا أسطول حربى عن طريق نـهـر الدانـوب. واسـتــولى إبراهيم فى ٣٠ يولية على بيـترڤاردين Peterwardein(تعـرف بالتـركـيـة باسم ورادين)، ثم عـبر الجـيش التركى نهـر دراوه Drave، عند مديـنة إسزك Eszek ولقى عند مـوهاكس Mohacs (مـهـاج) الجـيش المجـرى الذى كـانت منازعـات قواده قد أضعفتـه، وقامت هناك موقعة حربية فى ٢٨ أغسطس قتل فيها لويس ملك المجـر وتحطمت مـقـاومـة المجـر، فـغـدت البلاد مـفـتـوحة أمـام الغـزو التـركى. وبادر السلطان هـو وإبراهيم فواصلا سيرهما دون توقف فاحتلا فى ١١ سبـتمبـر القصبـة بودا (بالتركـية بـودن Budin أو بـودون Budun) الـتـى أصبـحت طعاماً للنيـران على الرغم من

صدور الأوامر بتحاشى ذلك. على أن هذا الاحتلال إنما كان احتلالا موقوتا. وعبر الجيش التركى نهر الدانوب، وعاد عن طريق زكدين Szegedin مخربا البلاد التى مر بها وقاضيا على مقاومة القوات المتعددة التى صادفته. وعاد سليمان إلى الآستانة فى شهر نوفمبر، فوجد ألا مناص له من معالجة المتاعب التى قامت فى آسية الصغرى.

واستمرت الحرب فى البوسنة ودلماشيا وسلاڤونيا طوال السنتين ونصف السنة التى سبقت الحرب المجرية الثانية. وقام التنافس فى هذا الوقت نفسه بين فرديناند «الملك الرومانى» وجون زابوليا John Zàpolya أمير ترانسلڤانيا (إردل بان) حول التاج المجرى. وأرسل كلاهما رسولا إلى الآستانة، واستطاع رسول زابوليا أن يكسب عطف السلطان، وخرج السلطان فى مايو من عام ١٥٢٩ فى حملته الثانية، وهى حملة ڤينا، يصحبه الرسول، وبلغا موهاكس فى ١٠ أغسطس حيث اعترف سليمان بزابوليا ملكا على المجر (قرال يانوش) وأقبل زابوليا لتقديم فروض الولاء لمولاه. وعين إبراهيم باشا فى ذلك الوقت سر عسكر، وخرج السلطان لتنصيب تابعه الجديد فى عاصمته التى كانت تحتلها جنود فرديناند. وفى ٨ سبتمبر سلمت بودا، ونصب سليمان زاپوليا ملكا على المجر دون أن يحضر بشخصه الاحتفال الذى أقيم لذلك.

وبدأ الجيش التركى فى ٢٧ سبتمبر حصاره المشهور لمدينة ڤينا، ولكنه اضطر لرفع الحصار فى ١٥ أكتوبر والارتداد عنها مخربا فى عودته أرباض المدينة. وظل القتال دائرا فى السنتين التاليتين مع النمسا ولم تفلح البعوث المختلفة التى أرسلها فرديناند فى عمل أى شئ.

وفى عام ١٥٣٢ قام سليمان بما يعرف فى المصادر التركية باسم «الحملة الألمانية ضد ملك أسبانيا» أى شارل الخامس الذى طالب بأن يكون «صاحب قرانلق» (حوليات رستم باشا). وأهم أحداث هذه الحملة الاستيلاء على كنز Güns (بالتركية كوسك Kösek) بعد حصار طويل (٢١

أغسطس). وكان سليمان أثناء الأشهر القليلة التالية فى أستيريا Styria حيث نهبت جيوشه الإقليم دون أن تلقى أى جيش من جيوش الإمبراطور.

وعاد السلطان إلى الآستانة فى نوفمبر، وقد تلت عودته الهدنة مع النمسا، ثم إبرام الصلح فى ١٤ يناير عام ١٥٣٣. وكانت الحملة السادسة من حملات سليمان موجهة ضد فارس.

وكان السبب فيها مطالبة الترك ببدليس Bitlis(وكان واليها قد تخلى عن الترك) وبغداد. واحتل الصدر الأعظم ابراهيم مدينة تبريز فى شهر يولية عام ١٥٣٤، ودخلها السلطان بشخصه فى شهر سبتمبر، وسار الجيش التركى من تبريز إلى بغداد ماراً بهمدان دون أن يبدى الشاه طهماسب أية مقاومة، وكانت قد تركت بدون دفاع فاحتل ابراهيم المدينة ودخلها سليمان دخول الظافر المنتصر بعد ذلك بأيام قلائل فى ٣٠ نوفمبر سنة ١٥٣٤. وشيد سليمان خلال أربعة الأشهر التى أقامها فى هذه المدينة ضريح أبى حنيفة، وذكرت المصادر عددا كبيرا من الأماكن المقدسة التى زارها السلطان فى بغداد والنجف والكوفة وكربلاء. ووجد السلطان أن الفرس قد استعادوا الجزء الأكبر من الفتوحات التركية فخرج مرة أخرى إلى فارس مارًا بإربل ومراغة حتى بلغ تبريز. وظل الشاه متجنبا خوض غمار الحرب فاستطاع الترك الاستيلاء على معاقل اذربيجان والعراق العجمى. ولم يحدث قتال إلا فى عودة الجيش التركى، إذ اشتركت مؤخرته من حين إلى آخر فى مناوشات مع الفرس، مثال ذلك ماحدث عند وان. وعاد السلطان إلى الآستانة فى ١٧ يناير عام ١٥٣٦. وبعد ذلك بشهرين (١٥ مارس) حدثت فضيحة إبراهيم الصدر الأعظم ومقتله، وهو الذى كان صفى السلطان ورفيقه فى جميع الغزوات التى قام بها حتى ذلك الحين، وحل مكانه آياس باشا. وفى عام ١٥٣٧ صحب البادشاه الحملة الموجهة على كورفو ولكنه توقف شخصيا عند والونه Walona واضطر الترك إلى فك الحصار عن حصن الجزيرة فى ٧ سبتمبر وكان يدافع عنه البنادقة.

ولهذه الحملة ذكر خاص لما صحبها من غارات قام بها لطفى باشا على شاطئ أبوليا Apulia. وفى العام التالى لم يجد السلطان بدا من التدخل بشخصه أيضا للقضاء على الفتنة التى أشعلها أمير البغدان، وأن يشترك هو فى هذا التدخل. وانتهت هذه الفتنة باستيلاء الترك على العاصمة سچاوه Sucawa. وعاد السلطان سليمان إلى أدرنة بعد أن نصب أميراً جديدا على هذه الإمارة وأعاد تخطيط حدودها. وقادته الحملتان التاليتان، أى حملة عام ١٥٤١ وعام ١٥٤٣ إلى المجر مرة أخرى حيث استؤنفت الحرب عقب وفاة زابوليا عام ١٥٤٠.

ولم تستطع أرملة زابوليا أن تدافع عن حقوق ولدها الصغير إزاء دعاوى فرديناند ملك النمسا. وبلغ سليمان أبواب بودا، التى كان يحاصرها پيتر پيرنيى المجرى Peter Perenyi ولم يفز منها بطائل، فى شهر أغسطس عام ١٥٤١ فضمها إلى أملاكه هى ومملكة زاپوليا مع استثناء ترانسلڤانيا التى تركها للمملكة الأرملة إيزابيلا Isabella،

ومن ذلك الوقت أصبحت بواد مقر بكلربك، وأدخلت الإدارة التركية فى بلاد المجر، وذهبت دعاوى فرديناند بددا كما خابت محاولته الاستيلاء على پست Pest سنة ١٥٤٢. وأدت حملة سليمان سنة ١٥٤٣ إلى عدة فتوحات هى : ڤالپو Valpo، وسيكلوس Siklos وفونفكيرشن Funfkirchen (پچ Pec) وغيرها من المدن وذهب البادشاه من بعد إلى بودا ثم استولى على كران Gran (استركوم Esztergom، وبالتركية أسترغان وستولڤايسنبرغ Stuhl-weissenberg(أستون ـ بلغراد - Ustun Belgrade) فى شهر سبتمبر . وعاد السلطان إلى بودا حيث عبر الدانوب وقفل راجعاً إلى الآستانة فى الحادى عشر من شهر نوفمبر. وأعقب هذه الحملة الأخيرة فترة دامت خمس سنوات لم يمارس فيها سليمان أى نشاط حربى، وقد صرف الصدر الأعظم سليمان باشا عن منصبه وكان قد حل محل لطفى باشا عام ١٥٤١، الذى أعقب آياس باشا المتوفى عام ١٥٣٩ وتولى الصدارة العظمى رستم

باشا الذى تزوج من مهرماه ابنة سليمان من حرم سلطان وبدأ نفوذ الحريم منذ ذلك الوقت يؤثر تأثيرا فعالا فى مجرى السياسة. وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت العلاقات سوءا مع فارس، فى حين انتهت الحرب مع المجر بعقد هدنة مع فرديناند ملك النمسا مدتها سبع سنوات تعهد فيها فرديناند بأداء جزية سنوية قدرها ثلاثون ألف دوكات. وكان السبب فى إنفاذ حملة سليمان على فارس سنة ١٥٤٨/١٥٤٩ القاص ميرزا أخا الشاه طهماسب الذى كان قد التجأ إلى البلاط العثمانى. وذهب السلطان إلى أرضروم ثم إلى تبريز دون أن يبدى الشاه أية مقاومة، غير أن الظروف اضطرت الجيش التركى إلى الارتداد إلى دياربكر فى حين قام الجيش الفارسى بنهب المدن الواقعة على الحدود.

وأمضى سليمان الشتاء فى حلب، ثم قضى العام التالى دون أن يبذل نشاطا ما. وقام الوزير أحمد ببعض الفتوحات فى بلاد الكرج Georgia، وشهدت السنوات التالية قيام أعمال عسكرية آثارها تدخل النمسا فى ترانسلفانيا، وهى الجزء الوحيد من بلاد المجر الذى لم يطأه قط أى جيش تركى. ولم يشترك السطان فى هذه الأعمال ذلك إنها كانت تحت إشراف صوقللى باشا بكلربك الروم الذى ولى الصدارة العظمى فيما بعد (الاستيلاء على تمسفار (طمشوار) Temesvar عام ١٥٥١). ولم يكن فى نية سليمان أيضا أن يشترك فى الحملة الجديدة على فارس سنة ١٥٥٣، فقد اختير رستم باشا سر عسكرا لهذه الحملة، غير أن الشائعات ترامت إليه على طريق رستم بأن الأمير مصطفى والى أماسية قد دبر فتنة، فقرر السلطان أن يشترك بشخصه فى هذه الحملة. وخرج فى ١٨ أغسطس سنة ١٥٥٣ وفى صحبته الأمير سليم. وحدث فى إركلى Eregli من أعمال قره مان Karamania ذلك الحدث المفجع المفاجئ، وهو مقتل الأمير مصطفى، وكان قد وفد لتحية أبيه (١٦ أكتوبر). وكان من نتيجة هذا العمل من أعمال العنف الذى أوحت به دسائس الحريم أن حل أحمد باشا مؤقتا محل رستم باشا (إلى حين مقتله فى ٢٨

سبتمبر عام ١٥٥٥). ولم تبدأ الأعمال الحربية على نطاق واسع إلا سنة ١٥٥٤، وقد انتهت بتدمير نخشوان وإريوان وقره باغ (فى يولية).

وبدأت فى سبتمبر مفاوضات الصلح بأرضروم، ولكن لم يتم عقد معاهدة الصلح - الصلح الفارسى الأول - إلا فى ٢٩ مايو سنة ١٥٥٥ وكان ذلك فى أماسية، واستقبل السلطان فى أماسية البعثة النمسوية المشهورة التى رأسها بوسبك Busbecq وهى البعثة التى لم تفلح إلا فى الحصول على هدنة حربية، وعاد السلطان إلى الآستانة فى شهر أغسطس، ومرت عشر سنوات قبل أن يقوم سليمان بحملته الثالثة عشرة والأخيرة وهى حملة زيكت Szigeth. على أن الحرب فى النمسا ظلت مستعمرة على الرغم من مفاوضات بوسبك المستمرة، ذلك أن الترك أصروا على مطالبهم وخاصة فى زيكت التى حوصرت حصاراً لم ينته إلى شئ سنة ١٥٥٦. وقد دلل الصدر الأعظم رستم على أنه رجل يصعب التفاوض معه.

ولم يتم عقد الصلح إلا بعد وفاته سنة ١٥٦١، فقد أبرم سنة ١٥٦٢ على يد على باشا، وكان أكثر منه ليناً. وقد أصرت النمسا بمقتضاه على الجلاء عن ترانسلفانيا وجدد هذا الصلح بعد وفاة فرديناند عام ١٥٦٢ على يد الملك مكسيمليان. وخيم الحزن على حياة سليمان فى سنيه الأخيرة بسبب وفاة خرّم سلطان (أبريل عام ١٥٥٨) وبسبب الحرب التى كانت بين الأمير سليم وبايزيد وانتهت بمقتل بايزيد. واستؤنف القتال مع النمسا سنة ١٥٦٥، وأحرز المسيحيون فيها بعض الانتصارات، وكان ذلك سببا فى خروج السلطان المسن مرة أخرى على رأس جيوشه المحاربة. وغادر السلطان الآستانة فى أول مايو عام ١٥٦٦ وفى صحبته الصدر الأعظم الجديد محمد صوقوللى (عين فى يونيه سنة ١٥٦٥ بعد وفاة على). وقوبل چون سكسموند John Sigismund ابن زابوليا فى زملن Zemlin مقابلة تنطوى على التكريم البالغ وكانت الخطة الأصلية تقضى بمهاجمة إرلو Erlau (إكرل Egril) إلا أن

الأخبار التى بلغت سليمان جعلته يقرر محاصرة زيكت Szigeth (سكتوار Si-getwar) وكان يدافع عنها نيقولا زرينى Nicolas Zriny. وبدأ الحصار فى الثانى من أغسطس، وسقطت المدينة أمام هجمات الترك فى ٨ سبتمبر، غير أن السلطان العظيم أدركته المنية فى مساء يوم ٥/٦ سبتمبر. ولم يعش ليشهد الاستيلاء على هذه المدينة. وأخفى صوقللى خبر وفاة سليمان ثلاثة أسابيع سوياً ليتحاشى قيام المتاعب فى صفوف الجيش وليتيح لسليم الثانى فرصة اعتلاء العرش. ولقى سليم الجيش التركى بالقرب من بلغراد، وحمل جثمان سليمان قبل مسير الجيش إلى الآستانة حيث دفن فى مقبرته بمسجد السليمانية، أما قلبه فقد دفن فى ضريح بالقرب من زيكت (انظر Jacob: *Aus Ungarns Turkenzeit* ص ٢٤).

وهذه الخلاصة التى أوجزنا بها الكلام عن حروب سليمان تكشف عن الهمة العجيبة التى امتاز بها هذا السلطان الذى يعد أعظم سلاطين الامبراطورية العثمانية، ولكنها لاتزودنا بصورة كاملة لشخصيته. ومن سوء الحظ أن المصادر لاتمدنا بمادة كافية نستطيع أن نعتمد عليها فى إعادة بناء هذه الشخصية. فالمصادر التركية قلما نصادف فيها شيئا إلا الإغراق فى مدحه والثناء عليه، أما المصادر الأوروبية فهى، وإن كانت أكثر نقدا أقل معلومات ، كما أنها تتسم فى الغالب بالغرض. على أن المصادر التركية لا تخلو من بعض لمحات شخصية مقتضبة مثل الدعاء الحار القصير الذى فاه به سليمان قبل وقعة موهاكس (G. O. R, جـ ٢٣ ص ٢٥) وما أظهره من خشوع عندما عاون حملة نعش «كل بابا» عقب احتلال بودا ١٥٢٥ (أوليا، جـ ٦، ص ٢٤٨) ونستدل على ورعه من نسخ القرآن الكريم الثمانية التى نسخها سليمان بنفسه، وهى محفوظة بمسجد السليمانية. أما تمسكه بأهداب السنة فواضح من القصائد الكثيرة التى نظمها فى الغزل ووردت فى ديوانه، ويضيف أصحاب الحوليات أنه كان محبا للصيد متحمسا له ومهما يكن من شئ فإن سليمان كان حاكما بطبعه،

وقد تجلت عظمة مهابته وتفرد شخصيته وسط بلاطه الزاهر فى مناسبات من قبيل الاحتفالات بختان أولاده كما حدث فى عام ١٥٣٠ أو بزواج الأميرات أخواته.

وكانت عواطفه وهو بعد شاب منصرفة إلى ابراهيم باشا ومحبوبته خرّم سلطان التى ظهر نفوذها فى السياسة. على أنه لم يكن يؤثر أبناءها بخالص حبه (الأميرين سليم وبايزيد والأميرة مهرماه). وإنما كان ولده الأثير عنده هو الأمير محمد الذى صحبه فى كثير من غزواته، وقد علم بوفاته (٦ نوفمبر سنة ١٥٤٣) فى طريق عودته من الحرب.

وقد شيد سليمان إحياء لذكرى هذا الأمير مسجد شاه زاده فى إستانبول الذى تم بناؤه فى عام ١٥٥٣، وشيد أحياء لذكرى الأمير جهانكير (توفى عام ١٥٥٣ بعد مقتل أخيه مصطفى ودفن أيضاً فى مسجد شاه زاده) مسجداً آخر فوق مرتفعات طوب ـ خانه.

واسم سليمان فى تاريخ الإمبراطورية قد طغى على اسم أى سلطان آخر وهو بداية عهد أصبحت الإمبراطورية فيه قوة لاتنازع سواء فى العالم المسيحى أو فى العالم الإسلامى عهد ترك طابعه على مظاهر التقدم السياسى والثقافى ومن العسير أن نحدد ما كان لسليمان من شأن فى هذا التقدم، على أننا نلاحظ أن تركية فى عهده كانت حافلة بعدد كبير من الرجال الكفاة النابهين أمثال قبودان باشا خير الدين بربروسه، والمفتى كمال باشا زاده ومهندس العمارة سنان وكثيرين غيرهم. بيد أن كل واحد من هؤلاء كان له فيما يظهر شأن فى محيطه الخاص.

ويبدو أنه كان ثمة نقص فى الشخصيات العظيمة المتصلة بالسلطان مباشرة باستثناء الصدر الأعظم إبراهيم باشا.

على إننا نستطيع أن نقول إن معظم السبب فى تقدم الإمبراطورية العثمانية فى عهد سليمان كان راجعا إلى النظام السياسى الداخلى للدولة. وقد وضع أساس هذا التقدم السلاطين السابقون، إلا أن منشآت الدولة فى عهد سليمان قد بلغت حداً من الكمال نستطيع أن

نقول معه بحق أنهـا أصبحت تقوم على نظام مـرسوم للحكم. وسـار سليمـان على مبدأ سلفـه، فتوج هذا النظام بسن القانون الذى جمع فيما بعد فى مختلف كـتـب القـانون «قـانوننامـــه». (انظر المصادر).

وهذا العــمل التـشـريـعى هو الذى أكسب سليمـان لقب القانونى، ويتناول هذا القانون بصفة خاصة تنظيم الجيش والإقطاع الحـــربى، وقـــوانين ملكيـــة الأرض والشـرطة والقـانون الإقطاعى. وكان من مبادىء هذا النظام الإفادة من العنصر المسيـحى فى الإمبراطورية عن طريق الـدوشـرمـــه، وإسناد مـناصب الدولة العليـا إلى الأجـانب الداخلين فى الإسـلام. ولم يخل من ذلـك من تأثيـر فى التقدم الثقافى الذى نتج عن ذلك.

على أن تحـــقـيق هذا المثـل الجـديد للحكومـــة العـثـمـانـيـة لم يدرك دون معـارضة من قـبل ممثلى القـديم سواء فى الولايات المفتوحة حديثا أو فى آسية الصـغـرى. ونذكر مـن بين مظاهر هذه المعارضـة التى بدت بصفة خـاصة فى مسـتهل عهد سليـمان آخر بقايا حـركة الاستقلال التى قام بها ذو القدر أوغلى، وقضـى عليهـا فرهاد باشا سنة ١٥٢٢؛ والفتنة التى نشـبت عام ١٥٢٧ فى إيج إيل؛ وثورة الـقلندر أوغلـى فى العـــام نفـســه التى أخـمـدهـا إبراهيم باشـا. ويمكن أن نـدخل فى ذلك أيضـــا تمرد الإنكشارية عام ١٥٢٥ بالآسـتانة. وقد تعكر صـفـو السـلام فى الولايات سنة ١٥٢١ بفـعل غـزالـى والى الشـام، ثم بفعل المحاولة التى قـام بها قانصوه فى مصـر لاسـتـعادة اسـتقـلاله ثم الوالى أحمد باشا من بعده سنة ١٥٢٤. وكان على الحكومـة أن تتدخل فى مناسـبات عدة فى المنازعات التى قامت بين الأسر الحـاكـمـة فى القـريـم وفى إمـارات الدانوب.

ويرجع السـبب فى الاتساع الهـائل لرقعـة الإمبراطورية فـى عهد سليـمان إلى هذا النظام،وخـاصـة إلى الناحـيـة الحـربيـة، فيـه ذلك؛ أن السـلام الدائم لايمكن تحـقيـقـه على حد القـول الذى أسنده لسليـمـان الكتّـاب المعـاصــرون (مثل درنشوام Dernschwam) فقد كانت الدولة خليـقة بأن تفتـقر إلى مـا يقوم

بأودها أو سد نفقات أعطيات الإنكشارية وغيرهم من الجند المشاغبين، ثم إن الإنتصارات الكبرى التى أحرزتها أدت إلى تغير جوهرى فى مركز الامبراطورية فى الشئون الدولية، إذ فقدت الدول الأوربية كل أمل فى إخراج الترك من القارة الأوربية. ففى عهد سليمان تم عقد التحالف المشهور مع فرانسيس الأول ملك فرنسا، وهو التحالف الذى أدى إلى المفاوضات عندما كان فرانسيس يعيش فى إيطاليا أسيراً فى يد شارل الخامس. وكان من نتائج هذا التحالف إمتيازات عام ١٥٣٥ المشهورة التى وطدت امتيازات الفرنسيين فى الإمبراطورية العثمانية وخاصة فى القضاء القنصلى. وكان هذا الامتياز نقطة البداية للامتيازات التى عقدت بين الدول المسيحية وتركية فى القرون التالية، وإن كان السلاطين العثمانيون كانوا قد منحوا من قبل هذه الامتيازات وخاصة البندقية. ومن النتائج الأخرى لهذا التحالف الفرنسى النشاط البحرى العظيم الذى قام به الأسطول التركى فى البحر المتوسط ضد الأسطول الأسبانى بقيادة أندريا دوريا Andreas Doria وضد الشواطئ الإفريقية والإيطالية وشاطئ دلماشيا، وخاصة بعد أن ولى خير الدين بربروسه منصب قپودان باشا (١٥٣٦ ـ ١٥٤٦) فقد خرجت تحت إمرته سنة ١٥٤٣ الحملة الفرنسية التركية على نيس. وخاض الأسطول التركى فى البحر الأحمر والمحيط الهندى غمار الحرب ضد البرتغال تحت قيادة سليمان باشا (حصار ديو Dui عام ١٥٣٨) وهى الحملة التى استولى الترك بفضلها على عدن واليمن، وأخذ القپودان بياله باشا وطرغود رئيس وصالح رئيس منذ عام ١٥٥٠ فى بسط سيادة العثمانيين على البحر المتوسط وخاصة على موانئ المغرب.

وفى عام ١٥٦٥ خرجت الحملة المشهورة على مالطة، وهى الحملة التى قتل فيها طرغود رئيس، ولم يفلح الأسطول التركى فى الاستيلاء على

الجزيرة. وفى ذلك العهد أيضا حدثت حملة بيرى رئيس وسيدى رئيس ومغامراتهما فى المحيط الهادى.

وقد اقترن هذا التقدم السياسى فى الداخل وفى الخارج بتقدم الدولة فى الميدان الثقافى، وهو تقدم يمكن أن نقول إنه كان أكثر استقلالا عما كان عليه فى القرون السابقة إذ اكتسبت الحضارة العثمانية سماتها الخاصة فى ميدان الأدب وميدان الفن. وكان لسليمان شأن فى الحياة الأدبية فى عهده، بوصفه شاعرا اتخذ لنفسه التخلص (أى الاسم الذى كان يوقع به أشعاره) محبى وراعيا لفحول الشعراء فى عهده. ثم إن سليمان وعصره الذهبى قد أسهما فى نهضة الأدب، فقد ألهما شعراء من أمثال باقى نظم قصائد المديح والشاهنامات المختلفة، كما ألهم كتاب النثر بتأليف التواريخ. (انظر المصادر). أما فى ميدان العمارة فإن الثقافة التركية مدينة بصفة خاصة بالشئ الكثير لمواهب سليمان الأصيلة. ونذكر فى المحل الأول من المساجد التى شيدها فى العاصمة مسجد السليمانية الذى شيد فيما بين عامى ١٥٥٠، ١٥٥٦، وهو يضم قبر سليمان (وقد دفن به أيضا سليمان الثانى وأحمد الثانى) ثم يأتى من بعده مسجد سليمية الذى بنى تخليدا لذكر سليم الأول، وقد تم بناؤه فى سنة ١٥٢٢، ومسجد شاه زاده الذى أقيم بين عامى ١٥٤٧ و ١٥٤٨ تخليدا لذكر الأمير محمد، وهو يضم أيضا قبر الأمير جهانكير. أما المسجد الذى بنى تخليدا لذكر جهانكير فى طوب خانه فقد تهدم بعدئذ. وأما مسجد خاصكى فقد شيد سنة ١٥٣٤ تخليدا لذكر خرّم سلطان، ونذكر أخيرا مسجدين شيد سليمان أحدهما فى إستانبول والآخر فى إسكو دارة تخليدا لذكر الأميرة مهرماه زوجة رستم باشا. وجميع هذه المساجد باستثناء مسجد سليمية من صنع المهندس المعمارى سنان الذى بنى أيضا عددا كبيرا من المساجد فى قصبة البلاد وفى جهات أخرى لعظماء الإمبراطورية الذين اقتفوا أثر سليمان ونذكر من العمائر الأخرى التى شيدها سنان

لسليمان، القناطر المعلقة فى العاصمة، والقصر الذى أقامه فى إسكودارة.

ومن أشهر العمائر التى شيدت بكثرة فى مختلف الأقاليم بأمر سليمان قبر أبى حنيفة فى بغداد والمسجد الذى يضم قبر جلال الدين الرومى فى قونية، وتجديد أسوار بيت المقدس وتجديد الكعبة بعد فتوى أبى السعود المؤيدة لذلك؛ وقناطر مكة المعلقة.

المصادر:

إن المصادر التركية المعاصرة التى طبعت أو ترجمت هى:

(١)حوليات محيى الدين، وهى تؤلف القسم الأخير من تواريخ آل عثمان، نشرها Giese فى برسلاو عام ١٩٢٢ ص ١٣٨ ـ ١٥٣ (إلى عام ٩٦٠ هـ = ١٥٥٣م).

(٢) كمال باشا زاده: غزوات مهاج أو مهاچنامه، نشرها وترجمها Pavet de Courteilles باريس ١٨٥٩.

(٣) رستم باشا: تاريخ آل عثمان، ترجمة L. Farrer بعنوان *Die Osmanische Chronik des Rustem Pasha* فى *Turkische Bibliothek* ليبسك ١٩٢٣، جـ ٢١. وجاء وصف السنوات الأخيرة من حكم سليمان فى كتاب سلانكى: تأريخ، الأستانة ١٢٨١ (من سبتمبر عام ١٥٦٣). وورد فى «*Journal Of Sulai-man*» الذى يصف يوما بيوم الحملات الثمانية الأخيرة فى كتاب فريدون: منشآت سلاطين، الآستانة ١٢٧٥، جـ ١، ص ٥٠٧ (حملة بلغراد) ص ٥٢٩، (رودس) ص ٥٥٤ (موهاكس) ص ٥٦٧ (ڤينا) ص ٥٧٧ (كنز) ص ٥٨٤ (تبريز وبغداد) ص ٥٩٨ (ولونه) ص ٦٠٢ (البغدان).

وقد نشر وترجم F. A. Behrhauer حملة ڤينا بعنوان *Suleiman des Ge-setzgbers Tagebuch auf seinem feldzuge nach Wien* فينا ١٨٥٨، ويحوى كتاب منشآت سلاطين لفريدون أيضا كثيرا من الوثائق المتصلة بحكم سليمان (جـ١، ص٥٠٠، جـ٢، ص٨٦). ويظهر أن هناك مجموعة أكمل من ذلك فى مخطوط رقم ٣٢٧ بالمكتبة الأهلية بڤينا

(Flügel ص ٢٩٣) بعنوان «منشآت وبعض وقائع سلطان سليمان خان» ويعتبرها Von Hammer المجلد الحادى عشر من المجموعة الأصلية التى أعدها فريدون (انظر سلانكى، ص ١٣٧).

ومن المصادر المعاصرة التى لم تنشر بعد: تأريخ لطفى باشا (مخطوط فى أوروبا بمدينة ڤينا، Flügel رقم ١٠١٠)؛ القسم الأخير من كتاب عالى: كنه الأخبار؛ جلال زاده مصطفى چلبى: طبقات الممالك ودرجات المسالك (إلى عام ٩٦٢هـ = ١٥٥٤م، رقم ١٠١٠)؛ فردى: تأريخ سلطان سليمان (إلى عام ٩٤٩هـ = ١٥٥٢؛ فلوجل رقم ٩٩٨) كتب كثيرة فى تأريخ فتح رودس، يعرف منها Von Hammer كتب رمضان وويسى، انظر أيضا Flügel رقم ١٠٦٧ سنان چاوش: غزوات استرغان وإستون بلغراد (انظر أيضا Von Hammer, وانظر Flügel رقم ١٠٠٣). وهناك أخيرا عدة كتب باسم شاهنامه، وقد ذكر منها Von Hammer كتب شمسى وأحمد پرپره زاده ومحرمى. وهناك شاهنامه أخرى كتبها أفلاطون (ذكرها أحمد رفيق فى صوقللى) وقصيدة جامع المكنونات فى مكتبة ليدن (*Cat,* جـ ٣، ص ٢٦)؛ تأريخ سلطان سليمان فى ڤينا (Flügel رقم ١٠٠٦) ومادته أقرب إلى الأساطير، ويرجع إلى القرن السابع عشر. وأهم الكتاب منذ وفاة سليمان هم : بچوى: تأريخ، الآستانة عام ١٢٨٤؛ قره چلبى زاده: سليمان نامه (وهو تتمة لكتاب تاج التواريخ لسعد الدين) بولاق عام ١٢٤٨. ولهذا المؤلف نفسه كتاب روضة الأبرار، بولاق عام ١٢٤٨م؛ مراحى: فتح نامه سكتوار، *G. O. R.,* جـ ٣، ص ٦، Flügel رقم ١٠٠٢. ونذكر أخيرا المؤلفات التارخية لصولاق زاده، وحاجى خليفة، ومنجم باشى وغيرهم. ويعد أوليا - جلبى أيضا فى بعض الأحيان مصدرا من المصادر الخاصة بحياة سليمان.

أما فيما يتصل بأنظمة الدولة فى عهد سليمان فهناك مصدر هام هو كتاب آصف نامه للطفى باشا، نشره وترجمه R. Tschudi فى *Turkische Bibliothek* رقم ١٢، برلين ١٩١٠، وقانوننامه لسليمان. وهذه القانوننامه

بكثرة فى مكتبات الآستانة، وطبعاتها هى: عارف بك: قانوننامه آل عثمان (إيكنجى) نشرها نشانجى سيدى بك فى .T. O. E. M رقم ١٥ ـ ١٩ (أغسطس سنة ١٩١٢ أبريل سنة ١٩١٣) وعثمانلى قانون ـ ناملرى (طبعة أبى السعود ونشانجى رمضان زاده محمد) فى مللى تتبعلر مجموعه سى، الآستانة ١٣٣١، والترجمات التى فى A. L. M. Petis de la Crois: *Canon du du Sultan Soleiman II, representé á Sultan Murad IV pour son instruction ou état politique et militaire tiré des archives les plus secrettes des princes ottomans et qui servent pour bien gouverner leur empier* باريس ١٧٣٥؛ *Canoun - name ou édits de Sultan Soliman concernant la police de l'Egypte Nouvaux contes turcs et arabes* فى ديجون؛*arabes* باريس ١٨٧١. ومنها جزء فقط فى von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatswerfaesung* ڤينا ١٨١٥، جـ١، ص ٣٨٤ ـ ٤٢٧. وهناك وثائق أخرى فى أحمد رفيق: أو ننجى عصر هجريده استانبيل حيات، الآستانة ١٣٣٣.

أما قصائد سليمان التركية (محبى) فقد طبعت فى الآستانة عام ١٣٠٨ بعنوان ديوان محبى. وهناك شرح يشمل تقديرا لشمائل سليمان العظيمة كتبه أحمد بن عبد الله فورى بعنوان «أخلاق سليمانى» (Flügel رقم ٦٦٥)؛ G. Jacob: *Sultan Soliman des Grossen Di- van in einer Auswahl..... herausgegeben* برلين سنة ١٩٠٣.

ونذكر فى طليعة المصادر الغربية المعاصرة Relazioni للسفراء البنادقة وقد نشرها Alberi ثم روايات المبعوثين الآخرين مثل Busbecq ويمكن الحصول عليها فى Forster and Daniell: *The Life and Léttres of Ogier Ghiselin de Busbecq* لندن سنة ١٨٨١. وكتاب زميله Hans Derns Chwam المسمى *Tagebuch* (ميونخ وليبسك سنة ١٩٢٣) مفيد جدا لأنه يصف تركية فى زمن سليمان ويزودنا Lewenklaw فى ملحق *Neume Chronica Turckischer Nation* فرانكفورت سنة ١٥٩٠ بوثيقة هامة. ففى صفحة ٤٨٨ مثلا يذكر مراحل الحملة الثانية ضد

فــارس Boissard: -Vitae et Icones Sultan *orum Turcicorum* فرانكفورت ١٥٩٦.

وقد استــغل المؤرخون المحدثون فى بعض الأحيان ابتداء من هامر -von Ham mer المصادر الـغربية اســتغــلالا كبــيرا (المجــريــة والنمــســـوية والرومــانــيــة وغيــرها)، von Hammer: *Geschichte des osmanischen Reiches* جـ ٣، ص ١ ـ ٤٩٥، Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa* كوتا سنة ١٨٥٤ جـ ٢، ص ٦١١ ـ ٩٣٦، جــــ ٣، ص١ ـ ٣٨٠؛ Kupelwieser: *Die kämpfe Os- terreiches vom Jahre 1525 Geschichte:* فــينا ١٨٩٩ Jorga: -des *Osmanchen Re- iches* كوتا سنة ١٩٠٩ جـ ٢، ٣.

أما المؤلفات التركية الحديثة فهى

(١) ثريا أفندى ســجل عــثــمــانى، جـ١، ص ١٤٣

(٢) نامق كــمــال: عثــمــانلى تأريخ الآستانة ١٣٢٦ ـ ١٣٢٨.

(٣) خير الله: دولت عثـمانية تأريخ الآستانة عام ١٢٩٢، جـ ١١.

(٤) وهناك رســائل للمــؤرخ أحمــد رفيق وهى: صوقــوللى كدنلر سلطنت ، عالمر وصنعت كارلر.

(٥) محمد زكى: مـقتول شاه زادلر، الاستانة سنة ١٣٣٦.

A. H. Lybyer: *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent* كــامبــردج سنة ١٩١٣، E. J. W. Gibb: *History of Ottoman Poet- ry* لندن سنة ١٩٠٤، جـ ٣، ص ١ ـ ٩؛ حــافظ حســين الأيوانسرايى: حــديقــة الجــوامع، الأســتــانة، سنة ١٨٢١١، جـ ١، ص ١٤، ١٥، ١٦، ١٠١، جـ ٢، ص ٧٢، ١٠٠، 186.

الشنتناوى [كرامرز J.H.Kramers]

سليمان الثانى

السلطان العشــرون من سلاطين آل عــثمــان، وقد حكم من عــام ١٦٨٧ إلى ١٦٩١، ولد سنة ١٠٥٢ الموافــقة لسنة ١٦٤٢م (فى ١٥ مــحـــرم = ١٥ أبريل كــمــا ذكــر von Hammer فى *Geschichte des osmanischen Reiches* على حــين ورد فى سجل عــثمــانى أن ميــلاده كان فى

٢٥ صفر = ٢٥ مايو) وهو ابن السلطان إبراهيم، وقد عاش سليمان من اعتلاء أخيه محمد الرابع العرش عيشة الأسير فى القصر مع أخيه أحمد. ولما خلع محمد الرابع بسبب هزيمة الجيش التركى فى وقعة موهاكس، نصب سليمان على العرش فى الثامن من نوفمبر عام ١٦٨٧ بفضل جهود القائمقام كوپريللى مصطفى باشا خاصة. وكان الأمل معقودا على سليمان آخر بسبب مركز الامبراطورية الحرج، إلا أن سليمان هذا لم تكن تتوافر فيه الصفات التى تؤهله للحكم. فقد وصف بأنه ثابت العزم باسل فى القتال وقد خرج بالفعل على رأس الجيش فى حربين، ولكن بنيته الضعيفة عاقته عن تنفيذ نياته الطيبة. وما إن ولى سليمان العرش حتى عاد الجيش المتمرد من المجر، وأغار على قصبة البلاد، وأمعن فى القسوة والعنف إمعانا لم يسبق له مثيل فراح ضحيته سياوش باشا (٢٤ نوفمبر سنة ١٦٨٨). وهبّ أهل القصبة هبة من فيض شعورهم انتهت بإخماد الفتنة، وأصبح نشانجى إسماعيل باشا المسن صدرا أعظم (يتحدث jorga جـ٢٤، ص ٢٢٧عن صدر أعظم آخر هو سپاهى على أغا، وقال إنه ولى منصب الصدارة فى الفترة بين هذين الرجلين، على أن سپاهى لم يرد له ذكر فى كتاب حديقة الوزراء). ثم عاد الجنود إلى التمرد وانتهى ذلك أيضا بقتل إسماعيل باشا.

وخلفه فى هذا المنصب تكفر دغلى مصطفى باشا من رجال الانكشارية السابقين (مايو سنة ١٦٨٨). وكانت الجيوش التركية فى هذا الوقت نفسه تحيق بها الهزيمة تلو الهزيمة فى المجر (ضياع إرلو فى ديسمبر عام ١٦٨٧) وفى دلماشيا، على حين قام يكن عثمان باشا بكلر بك الروමللى بثورة فى وجه الحكومة وكان يعاونه فى الأناضول كديك أحمد باشا. وقد غادر العاصمة فى سنة ١٦٦٨ جيش، بذلت جهود عظيمة فى سبيل تدبير المال اللازم لتجهيزه. وخرج السلطان على رأس هذا الجيش، ولكنه لم يذهب إلى أبعد من أدرنة لأن النمسويين وحلفاءهم كانوا

قد استولوا فى ذلك الوقت نفسه على بلغراد (٦ سبتمبر) وسمندريا Semendria. و فى شهر سبتمبر أرسل الباب العالى مڤركورداتو Mavrocordato وذا الفقار أفندى إلى ڤينا للمفاوضة فى أمر الصلح، ولكن رحى القتال ظلت دائرة بسبب طول المدة التى استغرقتها المفاوضات. وحلت الهزيمة آخر الأمر بالثائرين كديك أحمد ويكن عثمان وقتلا. وفى شهر ديسمبر من عام ١٦٨٨ عقد مجلس كبير للحرب وقرر فيما قرر أن يجند فى صفوف الجيش عدد من أهالى الآستانة. على أن المساعدة التى بذلتها فرنسا بمهاجمة الإمبراطور فى ألمانيا قد أعطت الترك الفرصة لتنظيم قواتهم. وفى يونية عام ١٦٨٩ خرج سليمان مرة أخرى على رأس جيش. ولكنه لم يسر معه إلى صوفيا، فقد سمع أن زيكت Szigeth خرجت من يد الترك، ثم أصبح رجب باشا سر عسكر. وأصابت هذه الحملة انتصارات أولية؛ ثم حلت بها هزيمة منكرة بالقرب من نيش فى الرابع عشر من سبتمبر، وكان من نتيجتها قتل رجب باشا وطرد الصدر الأعظم وتنصيب كوپريللى مصطفى بباشا مكانه (٧ نوفمبر) واتخذ كوپريللى بعض التدابير الحازمة لإعادة النظام إلى الجيش والمالية، مثال ذلك أنه فرض سلسلة من الضرائب جديدة. وفى عام ١٦٩٠ وأتى الحظ الترك يعاونهم جيش من الجيوش التترية فاستولوا على نيش وسمندريا وبلغراد (٨ أكتوبر) كما استولوا على عدة مدن فى ترانسلڤانيا.

وتخلى البنادقة عن فتوحاتهم فى ألبانيا، وهكذا بدأت حملة عام ١٦٩١ بنجاح عظيم، ولكنها انتهت بهزيمة الترك عند زلانكمن Szalankemen وقتل مصطفى كوپريللى فى هذه الوقعة، وكان السلطان أيضا قد أدركته المنية (٢٣ يونية ١٦٩١، وجاء فى سجل عثمانى أنه توفى فى ١٥ شوال الموافق ١٢ يولية). وخلفه على العرش أخوه أحمد الثانى. ودفن سليمان الثانى فى مقبرة سليمان القانونى فى السليمانية بالآستانة. وقد اعتلى العرش ابنان من أبنائه هما: مصطفى الثانى وأحمد الثالث.

المصادر:

إن أهم مصدر تركى هو راشد: تاريخ، الآستانة سنة ١٢٨٢، جـ٢، ص ١٥ ـ ١٥٩ وهناك أيضا عدة مصنفات لم تطبع بعد:

(١) دفتردار محمد باشا: زبدة الواقعات (Flügel: فهرس ڤينا رقم ١٠٧٩).

(٢) صلحنامه لذى الفقار أفندى (Flügel رقم ١٠٧٨).

(٣) عبدالغفار قريمى: عمدة التواريخ والأخبار (مكتبة أسعد أفندى بالآستانة، رقم ٢٣٣١).

(٤) ثريا أفندى: سجل عثمانى، جـ١، ص ٤٤ .

(٥) von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*جـ٦، ص ٤٩٩ ـ ٥٦٠ .

(٦) Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa* جـ٥، ص ١٤٥ ـ ١٥٠، ٢٤٣ .

(٧) Jorga: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، جـ٤، ص ٢٢٥ ـ ٢٥٤ ـ ٢٥٤ .

الشنتناوى [كرامرز J.H.Kramers]

سليمان باشا

ويعرف بالخادم: قائد تركى ورجل من رجال الدولة فى عهد سليمان القانونى. وقد بدأ سليمان حياته العملية فى الحريم السلطانى، وغادره وهو حامل رتبة الوزير ليشغل منصب والى الشام. ولما بلغ منصب الميرميران استدعى لنيل منصب والى مصر الهام، وقد شغله عشر سنوات (٩٣١ ـ ٩٤١هـ = ١٥٢٤ ـ ١٥٣٤م) بهمة وحذر. وكان أول من أرسل للباب العالى الدخل السنوى لمصر، ومن ثم عرف باسم الكنز المصرى الذى ارتفع شأنه كثيرا بالنسبة لتركية فيما بعد.

وقد فزع سلطان كجرات إلى السلطان فأمر سليمان باشا بتجهيز أسطول كبير فى السويس وأن يدعم سلطان الترك فى البحر الأحمر ويجلى البرتغاليين عن الهند. وكان ذلك هو الوقت الذى أخذ فيه خير الدين بربروسه يبسط سلطان الترك فى البحر المتوسط. وقد أفلح سليمان باشا فى ضم عدن واليمن بأسرها إلى

الإمبراطورية العثمـانية، وعين مصطفى بك ابن بيقلى محـمد باشا أول وال من قـبل العـثمـانين علـى اليمن. غـيـر أن محاولاته فى الهند كانت عـقيمة لأنه لم يلق المعونة اللازمة من حكام الهند.

ولما عاد سليمان إلى الآستانة أصبح عضوا فى مجلس الوزراء، وهو المجلس الذى كـان يـحكم البـلاد ويتـألف من أربعة وزراء، هم لطفى باشـا وسليمان باشا، ومـحمـد، ورستم باشـا، ثم غدا صـدرا أعظم بعد سـقوط لطفى باشـا، وشـغل هذا المنصـب فى فـتـرة هامـة (الحـرب المجـريـة) طوال أربع سنوات (٩٤٨ ـ ٩٥١ هـ = ١٥٤١ ـ ١٥٤٤م) حـتى اختلف مع الوزير خـسرو باشـا بشـأن وصيف خـائن، وتبادل الرجلان اللوم لتقصيرات شتى فى أداء الواجب، وانتهى الأمر بعزلهما والتـحقيق معهما. ونفى سليـمـان باشا إلى مـلغرة وبهـا توفى سـنة ٩٥٥هـ (١٥٤٨م). وكـان سليـمـان رجلا مـقـتدرا قـوى العـزم مقسطا.

المصادر:

(١) حـاجى خليـفـة (كـاتب چلبى) تحفة الـكبار، الآستانة ١٢٤١، صـفحة رقم ٢٦، وقد ترجـمه J.Mitchell بعنوان *Maritime Wars of the Turks* لندن سـنة ١٨٣١ .

(٢) عثمان زاده تائب أحـمد: حديقة الوزراء، الآستانة سنة ١٢٧١، ص ٢٨ .

(٣) أحمد رفـعت: روضة العزيزية، الآستانة سنة ١٢٨٢هـ، ص ١١١ .

(٤) عـبدالله خلوصى: دوحـة الملوك الآستانة سنة ١٢٦٧، ص ٢٠ .

(٥) سامى: قامـوس الأعلام، جـ٤، ص ٢٦١٨ .

(٦) Hammer Purgstall: *G.O.R.*

(٧) Zinkeisen: *Geschichte*

(٨) R.S. Whiteway: *Rise of Portuguese Power in India* لنـدن سنـة ١٨٩٩، ص ٢٥٦ ـ ٣٦٥ . والتـواريخ الواردة فى كـتاب Zambaur: *Manuel de Généalogie* هانـوفـر سـنة ١٩٢٧ ص ١٦٢ غير صحيحة.

الشنتناوى [Th. Menzel منزل]

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٣٠/ ١٩٩٦

ISBN 977-01-4953-5

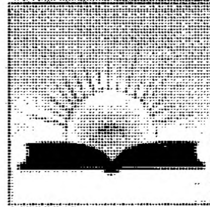
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء التاسع عشر

سليمان باشا ـ الشام

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحـــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكـي خورشـيد

أحمـــد الشـــنتناوى

د. عبدالحمـــيد يونـــس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

سليمان باشا

(١٣١٦ - ١٣٥٩م): أكبر أبناء أورخان (١٣٢٦- ١٣٥٩م) ثانى سلاطين آل عثمان من زوجته نيلوفر (Nulufer) ابنة صاحب ير حصار اليونانى، وكان مراد خان هو أصغر أبنائه وقد أصبح سلطاناً فيما بعد؛ وتذكر المصادر اليونانية وحدها أخاً ثالثاً له هو خليل وقصة اختطافه على يد قرصان يونانى (انظر هوجى أفندى: شاهزاده خليلك سر كودشتى فى *Revue Historique* جـ١، رقم ٤، ص٢٣٩؛ رقم ٧، ص٤٣٦، الأستانة، ١٣٢٨). أما حمله لقب باشا فإنه يدل فى مفهوم السنة القديمة على أنه كان الأخ الأكبر، مثله فى ذلك كمثل علاء الدين باشا أيضاً (ويذكر كثيراً فى الحوليات القديمة باسم على باشا فحسب) الذى يحمل لقب باشا على خلاف أخيه الأصغر أورخان (نامق كمال: عثمانلى تاريخ، الآستانة، سنة ١٢٩٩، ص٥). وتذكر الرواية الشائعة أن سليمان باشا كان ثانى الصدور الأعظمين فى الدولة العثمانية الناشئة، وقد اعتلى هذا المنصب بعد وفاة عمه الصدر الأعظم علاء الدين باشا السالف الذكر والذى تنازل عن المطالبة بلقب سلطان بل بلقب بك الذى كان يستحقه بعد وفاة عثمان الأول. على أن من المستبعد أن يكون ذلك صحيحاً، لأن أقدم المصادر (نشرى، وعاشق باشا زاده، والمؤرخ الإخبارى غير المعروف، طبعة Giese) لا تتحدث إلا عن تنازل الأخ الأكبر عن العرش بأمر من أبيه بسبب مزاجه العزوف عن الحرب وميله إلى حياة التأمل التى يحياها الدراويش، ثم رفضه منصب الوزارة الذى عرض عليه حينذاك. أما الإصلاحات التى سجلها الإخباريون زاعمين أنه اقترحها لإصلاح الجيش والملبس والسكة فقد يصح أن نسندها إلى الأخ الأكبر.

ومهما يكن من شئ فإن ما قيل من إسناد منصب الصدارة العظمى لسليمان باشا لا يتمشى بحال مع مفهوم الناس لهذا المنصب فيما بعد. وقد جعل له أبوه من أول الأمر نصيباً فى العمل على النهوض بالإمبراطورية وتوسيع رقعتها يتفق وميوله العسكرية

وكفاياته بصفته قائداً فى ميدان الحرب خاصة، وهى الشئون التى أصبحت من الضرورة بمكان (ولم يكن قد ظهر بعد الاعتراض التقليدى على شغل أبناء السلطان للمناصب الهامة) منذ الاستيلاء على إزنيقميد وإزنيق (نيقية Nicaea) عام ١٣٣١ حتى دخل الشاطئ الأوربى، من الدردنيل فى دائرة النفوذ العثمانى. ويقال إن سليمان كان أول من تلقب بلقب عسكر. وقد قاد الجيوش التركية مستقلا برأيه، وخاصة أن أورخان لم يخض من بعد غمار القتال قط.

ويستخلص من عدم ورود أية إشارة إلى قيام أعمال حربية، بعد تحالف أورخان بمحض رغبته مع البيت الحاكم فى اليونان عن طريق المعاهدات والمصاهرة على أنه كان ثمة فيما يظهر فترة توقفت فيها سياسة الفتح دامت عشرين عاما تقريبا، وقد استغلت هذه الفترة فى دعم الشئون الداخلية إلى أن وضع سليمان حداً لهذا الركود، واستعاد بشجاعة سياسة بسط النفوذ العثمانى، فاستغل بمهارة الخلافات التى كانت قائمة فى الدولة اليونانية بسبب اقتتال ثلاثة من الامراء فى سبيل العرش، فتدخل فى الأمر بحجة توحيد كلمة البوزنطيين والجنوبيين والبنادقة. ففى عام ٧٥٨هـ (١٣٥٦م) أخذ سليمان برأى أبيه فعبر البحر من شبه جزيرة سيزكوس Cyzicus (قبوداغ) إلى الشاطئ الأوروبى للدردنيل على عائمات لعدم وجود قوارب ومعه ثمانون من أتباعه فحسب (منهم أورنوس بك وحاجى إلبكى وأجه بك، وغازى فاضل بك) واستولى بغتة على قلعة چمنى (تسمپهTsympe) التى تعرف حديثا باسم ورنجه حصار. وكان هذا أول عبور للبحر أدى إلى نتائج ثابتة بعد الغارات الثمانى عشرة التى أغارها القرصان الترك على أوربا. وأرسل سليمان على الفور جنوداً ومستوطنين مسلمين من آسية الصغرى، ثم عمل على توسيع هذا الكسب الذى ناله بالاستيلاء على بعض المعاقل الأخرى، وخاصة غاليپولى Gallipoli مفتاح الدردنيل وجميع الروملى الذى استسلم له بعد وقعة

مع الروم وبلغره وإبسالا (Kypsele) وبلير (Bulair) وتكفو رداغ (Rodosto) وغيرها. وواضح أن القصة البوزنطية التى تذهب إلى أن زلزالا دمر الأسوار وترك القلعة مكشوفة هى محاولة لإخفاء نتائج السياسة اليونانية الوبيلة.

واتخذ سليمان بلير مقراً له، وشيد فيها مسجداً وقصراً، وأقام أيضا مساجد فى بروسه وإزنيق. غير أن الموت فاجأ سليمان سنة ٧٦٠هـ (١٣٥٩م) قبل أن يقوم بتنفيذ مشروعاته الأخرى الشاملة لفتح الروملى، إذ بينما هو يصطاد بالباز قرب بلير كبا جواده وجرح سليمان جرحاً مميتاً (نشرى: جهاتما؛ كاتب چلبى: تقويم التواريخ، الآستانة ١١٤٦هـ، ص٩٤، وقد جاء فيه أن ذلك كان عام ٧٦٠، على حين ذكر الإخبارى المجهول الاسم، طبعة Giese and Leun-clavius أنه كان عام ٧٥٩. وقد ذكر عثمان زاده تائب أحمد: حديقة الوزراء، الآستانة سنة ١٢٧١، ص٥، أن هذه الواقعة حدثت سنة ٧٦١).

ودفن سليمان فى بلير تحقيقا لرغبة أبداها فى حياته، وهو بذلك أول أمير عثمانى دفن فى أرض أوربية، وفى ذلك دليل على العزم الأكيد على عدم التخلى مرة أخرى عن الأرض الجديدة المكتسبة. ووجود قبره هناك جعل فكرة الرجوع إلى آسية الصغرى، وهى الفكرة التى نبتت فى أذهان كثير من زملائه فى الجهاد عقب وفاته مباشرة، أمراً مستحيلا. وقد أفلح الترك فى صد هجمات الجيوش المسيحية المتحدة.

وأصبح قبر سليمان مزاراً يحل فى شغاف قلب الشعب التركى، فقد كان، ولا يزال، من الأماكن المقدسة التى يحجون إليها، وهى حقيقة وجدت لها صدى خاصاً عندما دفن فى بلير الزعيم الوطنى لحركة التحرير التركية نامق كمال. ويوجد قبر ابنة سليمان فى آق شهر (أحمد توحيد فى *Revue Historique* الآستانة سنة ١٩٠٧، رقم ٤٤، ص١٠٦).

المصادر:

علاوة على المصادر الواردة فى متن المقال:

(١) نشرى: جهاتما، مخطوطات منه فى ڤينا والآستانة: جامع بايزيد، مكتبة

على أميرى، متحف العاديات Musée des Antiquités.

(٢) Annales Sultanorum:J. Leunclavius Othmanidarum فرانكفورت سنة ١٥٩٦ ص ١٠، ١٢٢.

(٣) Die alt Osmanischen An-:F. Giese onymen Chroniken برسلاو سنة ١٩٢٢ (الترجمة Abh. z K. d. M., XVII.Ii ليپسك سنة ١٩٢٥) ص ١٤ وما بعدها.

(٤) عاشق باشا زاده: تأريخ، الآستانة سنة ١٣٣٢، ص٣٧.

(٥) عثمان زاده نائب أحمد: حديقة الوزراء، الآستانة سنة ١٢٧١، ص٥.

(٦) خيرالله افندى: تأريخ، سنة ١٢٧٣، ص٨٣.

(٧) عالى: كنه الأخبار، الآستانة، سنة١٢٧٧، جـ٤٤.

(٨) صولاق زاده: تأريخ، الآستانة سنة ١٢٧٩، جـ١، ص٥٨.

(٩) حامد وهبى: مشاهير الإسلام، الآستانة سنة ١٣٠١، جـ٣، رقم ٣٤، ص١٠٧٣.

(١٠) أحمد رفيق: مشاور عثمانلى قومندرلرى (كتبخانة حلمى، رقم ١٤/١٥) الآستانة سنة ١٣١٨ ص١٩.

(١١) نامق كمال: عثمانلى تأريخ، الآستانة، سنة ١٢٢٦، جـ١، ص٢٨.

(١٢) أحمد رفعت: لغات تأريخية وجغرافية، الآستانة سنة ١٣٠٠، جـ٤، ص٥٨.

(١٣) سامى: قاموس الأعلام، الآستانة سنة ١٣١١، جـ٤، قسم١، ص٢٦١٨.

(١٤) G. O. R.,: Hammer-Purgstall

(١٥) Geschichte des Os-:Zinkeisen manischen Reiches in Europa..

الشنتناوى [منزل The Menzel]

سليمان چلبى

ويعرف أيضا باسم سليمان دده: أقدم شاعر عثمانى وصلت إلينا إحدى قصائده الأصلية مكتوبة باللغة التركية، ولا يزال هذا الشاعر معروفا مشهورا فى وقتنا هذا.

والأشعار التركية القديمة إما ترجمات مثل «سهيل نوبهار» لمسعود ابن أحمد (القرن الثامن الهجرى) وقد نشرها مورتمان Mordtmann عام ١٩٢٥، وإما قصائد فقدت تماماً مثل قصائد مولانا نيازى وقصائد جد شاعرنا الشيخ محمود أفندى الذى نظم قصيدة فى تهنئة شاهزاده سليمان باشا ابن أورخان بمناسبة فتح الروملى.

ولا نعرف إلا القليل عن حياة سليمان چلبى؛ فقد ذاع صيته فى عهد السلطان بايزيد يلدرم (توفى عام ٨٠٥هـ = ١٤٠٣ م)؛ وولد فى بروسه، وأبوه هو أحمد پاشا وزير مراد الأول، وكان خليفة للشيخ أمير سلطان الخلوتى المشهور (توفى عام ٨٣٣ هـ = ١٤٢٩م). وأصبح من بعد إماماً للديوان السلطانى فى عهد بايزيد، ثم أصبح بعد وفاة بايزيد إماما لمسجد بايزيد الكبير فى بروسه. وتوفى سليمان چلبى هناك سنة ٨٢٥ (والعبارة الدالة على تاريخه هى راحت أرواح) ودفن فى ظاهر المدينة على الطريق الموصل إلى چكرجه.

وقصيدته الوحيدة المشهورة هى «مولد پيغمبرى[1]» وتعرف بوسيلة النجاح، وهى أقدم الأمثلة العثمانية على هذا النوع من المدائح النبوية، ثم ظهر فى خمسة القرون التالية عدد لا يحصى من المدائح التى نسجت على غرارها (ذكر منها مائة) ويتفق الرأى التركى بالإجماع على أن هذه المدائح أقل جودة بكثير من ذلك المولد الذى هو أقدمها، ومن ثم يكاد يكون هذا المولد هو الوحيد الذى يتلى فى الاحتفالات بالمولد النبوى فى الثانى عشر من ربيع الأول .

وتروى المصادر قصة تتناول أصل هذه القصيدة، وهذه القصة لا تخلو من الطابع الأسطورى إلا أن لها شأنا فى الخلاف الذى دار بين العرب والترك فى تلك الأيام. فقد فسر خطيب فى بروسه الآية ٢٨٥ من سورة البقرة (..لا نُفَرِّق بين أحد من رسله..) على أن الله لا يفضل نبيا على آخر، ولكن هذا التفسير قوبل بالتفنيد الشديد وخاصة من

---

(١) أى «المولد النبوى».

د. عبدالنعيم حسنين

جانب عربى من أهل الشام لم يهدأ له بال حتى حصل على فتوى من الشام تبطل هذا التفسير، ثم انتهى به الأمر إلى قتل خطيب بروسه. ويقال إن هذا النزاع كان السبب فى نظم أول بيت من القصيدة كلها، التى كانت تدور الفكرة الرئيسية فيها على أن محمداً [ﷺ] له مركز فريد بين الرسل[عليهم السلام].

وقد نظمت هذه القصيدة على طريقة المثنوى من ستمائة بيت من الشعر قسمت إلى ثمانية عشر قسما. وهى لا تتناول مولد النبى [ﷺ] فحسب، ولكنها بعد المقدمة المعتادة تستهل بنظرية النور الإلهى وفيض هذا النور على الأنبياء من آدم حتى محمد [ﷺ]. أما القسم الرئيسى من هذه القصيدة فيتناول الآيات التى بشرت بولادة محمد[ﷺ]، وفرح الملائكة، وأن الورود تزدهر حيث تهبط أنفاسه. ويفصل الكلام بعد ذلك عن المعراج، ثم يتحدث عن مرضه الأخير، ثم وفاته.

وأسلوب هذه القصيدة غاية فى البساطة، ولذلك كانت تجتذب القلوب وتؤثر فى النفوس ولغتها عثمانية صرف بلهجة بروسة. ويوجد من هذه القصيدة عدة مخطوطات، منها عدد فى المكتبات الأوربية أيضاً؛ على أنه مما يستوجب الأسف أنه ليس لدينا منها فيما يظهر مخطوط من القدم بحيث يمكن أن يُتخذ أساسا سليما للدراسة اللغوية. وهناك أيضا ترجمات لهذه القصيدة أثبتها طاهر(انظر فيما يلى) : واحدة بوسنوية وواحدة يونانية وترجمتان ألبانيتان مختلفتان، وواحدة چركسية.

المصادر:

(١) لطفى: تذكرة، ص ٥٥ ـ٥٧.

(٢) عالى: كنه الأخبار، جـ ٥، ص ١١٥.

(٣) عاشق چلبى: تذكرة.

(٤) حاجى خليفة، طبعة فلوجل، جـ ٦، ص ٢٧٠، رقم ١٣٤٤٨.

(٥) ضيا باشا: خرابات، المقدمة، ص ١٧، جـ ٣، ص ٢٩ ـ ٣٣.

(٦) سامى: قاموس الأعلام، ص ٢٦٢٠.

(٧) ناجى: أسامى، ص ١٧٣.

(٨) م. ثريا: سجل عثمانى، جـ ٣، ص ٧٦.

(٨) بليك شـهـاب الدين سليمـان: تأريخ أدبيات عـثمانية، إستـانبول سنة ١٣٢٨، ص ٢٢ وما بعدها.

(٩) فـائـق رشـاد: تأريخ أدبـيـات عثمانية، إستانبول، ص ٦٥وما بعدها.

(١٠) كـوپريللى زاده محـمد فـؤاد وشهـاب الدين سليمـان: يكى عثـمانلى تأريخ أدبيـات، إستانبـول سنة ١٣٣٢، ص ١٤٢ وما بعدها.

(١١) على أميرى فى عثمانلى تأريخ وأدبيات مجموعة سى القسم الثانى.

(١٢) بروسلـى مـحـمـد طاهر: عثـمانلى مـؤلفلرى، جـ ٢، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(١٣) Hammer: *Geschichte des Osmanischen Dichtkunst* جـ ١، ص ٦٧ ـ ٧٠.

(١٤) Gibb: *A History of Ottoman Poetry* جـ ١، ص ٢٣٢ ومـا بعـدها؛ وانظر أيضـا فـهـرس المخطوطات فى برلين وڤينا وميونخ ولندن وغيرها.

(١٥) Irmgard: *Suleyman Tachelebi's Logedicht auf die Geburt Engelke des Profeten* هـال سـنـة ١٩٢٦، جـ ١، ص ٤٢.

الشنتناوى [بيوركمان Walther Björkman]

سليمان چلبى

(أمـيـر): ابن يلدرم بـايزيد الأول وكـان واليـا علـى صـاروخـان وقـره سى،ثم قدم إلى أدرنه بعد الهزيمة التى حلت به عند أنقرة. وكان سليمان أيضا واليا علـى تركية أوربا، وقـد أبرم سنة ١٤٠٣ معاهدات مع إمبراطور بوزنطة ومع البندقـيـة. وقـد انشـغل منذ سنة ١٤٠٦ بقـتال أخـيه مـحـمـد چلبى فى الأناضول وقتال أخيه موسى چلبى فى تركـية أوربا. وتخلى عنه أتبـاعه وقـتل فى ١٧ فـبـراير عـام ١٤١١ فى قـرية دكنجلر. وأحضر أخوه مـوسى جثمانه إلى بروسه حـيث دفن باحتـفال مـهيب إلى جوار أبيه. وقد حكم سليـمان أكثر من سبع سنوات فى الجزء الأوربى من الإمبراطورية إلا أنه لا يعد من سلاطين آل عثمان.

المصادر:

(١) خـواجـه سـعـد الدين: تاج التواريخ، جـ ١، ص ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٢) سجل عثمانى، جـ ١، ص ٤٢.

(٣) Hammer: *Geschichte des osmanischen Reiches* ص ٢١٧ ـ ٣٠٠.

(٤) jorga جـ ١، ص ٣٢٥ ومـا بعدها.

(٥) *Storia del Commercio del* Levante nel Medio Evo تورين سنة ١٩١٣، ص٨٣٥ ـ ٨٣٦.

الشنتناوى [إيتورى روسى Ettore Rossi]

سليمان بن داود [عليه السلام]

ويعـرف فـى التـوراة باسـم الملك سلومون Solmon: شـخصـية فـذة فى القصص الإسلامية، فقد كان ثمة أربعة من حكام العالم العظام كما تقول كتب التاريخ العربية، اثنان منهم كافران هما النمروذ وبختنصر، واثنان مؤمنان هما ذو القـرنين وسليـمـان عليـه السـلام. وكان سليـمان أكـثر هؤلاء تألقـا، وقد نوهت هذه التـواريـخ تنويهـا خـاصـا بقـدرته العـجيـبـة فى تسـخيـر الريح والجن والطير وإن أشد الأحاجى إلغازاً وأكثر المسائل تعقـيداً كانت فى متناول بصـيرته. وكـانت الفطانة والحـصافـة تشـعان من عـينيـه والحكمة والعـدالة منقوشتين على جبينه. وكان علمه أعمق من وادى الأردن. وقـد تردد ذكـره فى القرآن الكريم نفسه وتميز فيه بأنه نبى لله الحق ورسوله المنزل وبشـير بقدوم محمد ﷺ. وتذكـر الآيات القرآنية كيف بذَّ أباه فى الحكم، وهو بعـد فى مقـتبل العـمـر (سورة الأنـبيـاء، الآيتـان ٧٨، ٧٩). ولما توفى داود ورثه سليـمان من دون أولاده الآخرين (سورة النمل الآية ١٦). وقد أوتى سليمان [عليه السلام] معرفة لغـة الطيـر والحـيـوان (سـورة النمل الآيات ١٦، ١٩) وتلك رواية تعتمد على سفر الملوك الأول[1] (الإصحاح الرابع، الآية ٣٣). وقـد سـخـر الله لسليـمـان الريح عاصفة (سورة الأنبياء الآية ٨١؛ سـورة ص، الآية ٣٦). غـدوها شـهـر ورواحهـا شـهـر، وأسال له عـين القطْر (سـورة سبـأ، الآية ١٢). وكـان تحت إمرته جموع من الشـياطين يفعلون كل ما يريد، فـقد كانوا مثلا يـغوصون فى البحر فيـخرجون له منه اللآلئ (سورة

(١) سـبق أن رددنا على هذه الدعـوى التى يقـول بهـا كثير من المستشـرقين فى أكثر من موضع من الدائرة، وحسـبنا القول بأن القرآن الكريم جاء مصـدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل.

الأنبياء، الآية ٨٢؛ سورة ص، الآية ٣٧) وسخر الله له الجن، ومن يعدل منهم عن طاعته يعذب فى السعير (سورة سبأ، الآية ١٢) يصنعون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان (سورة سبأ، الآية ١٣) وجنوده من الإنس والجن والطير. وكان الهدهد أول من جاءه بأخبار مملكة سبأ وملكتها المشهورة ببلقيس، وراسل سليمان النبى عليه السلام بلقيس ودعاها إلى الإسلام. ودانت له بعد ما رأت من بأسه وحكمته (سورة النمل، الآيات، ٢٠ ـ ٤٤) وكثيراً ما حاول الشياطين أن يميلوا به إلى الكفر فارتدوا عاجزين (سورة البقرة، الآية ١٠١)(١). وقد غفل سليمان يوما عن ذكر ربه إذ أنساه إعجابه بجياده الصافنات أداء الصلاة، وكفّر سليمان عن ذنبه (سورة ص، الآيات ٣١ ـ ٣٣). وقد فُتن سليمان ففقد ملكه وجلس على عرشه من هو على صورته. فلما سأل ربه العفو والمغفرة ردّ إلى عرشه ووعد بالجنة (سورة ص، الآيات ٣٤، ٣٥، ٤٠). ولما

قضى عليه الله الموت ظل قائماً على منسأته، ولم يعلم أحد بموته إلا بعد أن أكلت دابة الأرض منسأته فخَرَّ جسده وسرحت الجن من عملها الشاق (سورة سبأ، الآية ١٤).

وقد مجدت الروايات والقصص المتأخرة كل هذه المسائل التى هى فى جوهرها مذكورة كذلك فى التوراة. فسيطرة سليمان على الجن وتسخيرهم فى إقامة منشآته مذكور فى المدرَشْ فى تفسير سفر الجامعة (الإصحاح الثانى، الآية ٨). وقد جعلت مملكته شاملة جامعة، ولعل ذلك كان شبيها بمملكة الملوك الأربعين (أو الاثنين والسبعين) لجن ما قبل عهد آدم، وكان كل منهم يدعى سليمان (Lane: *Arabian Nights*، المقدمة، تعليق ٢١؛ d'Herbelot: *Bibliothéque orientale*، جـ ٥، ص ٣٧٢). وتشمل حكمته المشهورة الحكمة التى أثرت عن مصر، أى العلم الخفى. ويقال إن فيثاغورس قد تلقى علمه على سليمان فى مصر (السيوطى: حسن المحاضرة فى أخبار مصر جـ ١، ص ٢٧). ويقال أيضا إن سليمان كان تلميذ

(١) رقم الاية فى المصحف العثمانى هو ١٠٢ [م.ع]

مامبريس Mambres الساحر المصرى *Thrice Greatest Hermes* :G.R.S. Mead) جـ ٣، ص ٢٨٣ ، التعليق) ومن هنا جاءت شهرته فى القصص والروايات بأنه ساحر. وكانت قدرته على السحر متأثرة بطلسم هو خاتم نقش عليه الاسم الأعظم أى الله . وقد رُخِّص لوزيره آصف بن برخيا باستخدام هذا الخاتم، وهو الذى نقل عرش بلقيس من سبأ إلى بيت المقدس فى لمح البصر. وكان سليمان قد جرى على أن يخلع هذا الخاتم عندما يتوضأ ويعهد به إلى «أمينة» إحدى زوجاته، ويقال أن شيطان هو صخر إتخذ صورة مَلَك، وسلب هذا الخاتم السحرى وحكم أربعين يوما مما اضطر سليمان إلى أن يهيم على وجهه شريداً. غير أن هذا الشيطان فقد الخاتم فى البحر فعثر عليه سليمان إذ شق جوف حوت كان قد ابتلع الخاتم، وهكذا استعاد سليمان عرشه. ويقال إن ذلك كان عقاباً له على وثنية محظيته جرادة ابنة ملك صيداء.

ويذهب بعض إلى أن الشخص الذى بدا فى صورته واحتل عرشه كان هو ابنه الذى أدركته المنية. ويعد اليوم الثالث عشر من الشهر يوم نحس لأن الله نفى سليمان فيه.ويقال إن عيد النيروز الفارسى والشعائر التى تقام فيه ترجع إلى اليوم الذى استعاد فيه سليمان ملكه (البيرونى: الآثار الباقية، طبعة سخاو، ص ١٩٩). وتفاخر سليمان بأن سيكون له ألف زوجة يلدن له ألف ولد محارب، ولذلك لم يرزق إلا بولد واحد مشوه له يد واحدة وعين واحدة وأذن واحدة وقدم واحدة. وابتهل إلى الله فى خضوع وتذلل فجعل الله ابنه ولداً سويا. وفتح سليمان الغزَّاء كثيراً من الممالك (البيضاوى، تفسير سورة المائدة، الآية ١٩)(١). ولنوجز فيما يلى بعض الأفعال العجيبة التى أتاها سليمان كما وردت فى الأساطير والحكايات كان سليمان بعد أن اعتلى العرش بقليل فى واد بين حبرون وبيت المقدس، وهناك تلقى سلطانه على الريح والماء والجن والحيوان من الملائكة الأربعة الموكلين بها. فقد أعطاه كل واحد منهم جوهرة

---

(١) لم أجد فى تفسير البيضاوى أية إشارة إلى ذلك عند هذه الآية ولا قبلها ولا بعدها بعشرات الآيات.

[د. مهدى علام]

وضعها فى خاتم من نحاس وحديد. وكان يختم بالنحاس أوامره إلى الجن الأشرار. ويقال إن الخاتم كان له خاصية اللفاح (Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament* جـ ٢، ص ٣٩).

وخاتم سليمان تعويذة عامة على هيئة نجمة مسدسة الأركان كثيراً ما تنقش على كؤوس الشراب. وتذهب الرواية إلى أن مائدة سليمان وغيرها من الآثار العجيبة وجدت طريقها إلى أسبانيا حيث عثر عليها طارق عند استيلائه على طليطلة Toledo، وكانت هذه الآثار قد أخذت غنيمة من بيت المقدس (ابن الأثير، تاريخ المغرب، طبعة Fagnan ص ٣٧، وما بعدها؛ الطبرى، التاريخ، طبعة Zotenberg جـ ٤، ص ١٨٣؛ Dozy: *Recherches* جـ ١، ص ٥٢). وكانت المائدة مصنوعة من الزمرد الأخضر ولها ٣٦٠ رجلا، كما كانت مرصعة باللآلئ واليواقيت. وكان ثمة أيضا مرآة سحرية تكشف جميع البقاع فى العالم (Carra de Vaux: *Abrégé des Merveilles* ص ١٢٢).

وقد نحتت كتل الحجر المعدة لبناء الهيكل بالحصباء «شمر» العجيبة التى استخلصها الشيطان صخر من عقاب البحر. وكان سليمان يستظل من حرارة الشمس بمظلة من طيور الجو جميعا. وقد نسجت له سجادة سحرية من الحرير الأخضر يطوى بها الآفاق طائراً فى الهواء، فإذا ركبها استطاع أن يغادر الشام هو وجميع ما يحمل من متاع فى الصباح فيبلغ أفغانستان قبل حلول المساء. وقد اجتمعت له ثروة لا مثيل لها من الأحجار الكريمة والذهب والفضة جلبها الجن الذين سخروا لخدمته؛ وكانوا يعاونونه أيضاً فى إقامة القصور والقلاع والحمامات وخزانات المياه. وتشاهد آثار ذلك فى فلسطين وبلاد العرب وغيرها (انظر *Revue des traditions populaires* جـ ٩ ص ٩٠؛ ناصرى خسرو: سفرنامه، ص ٥٦: ٧٦، ٨٤، ٨٥). وكان لسليمان ألف بيت سقوفها من قوارير، وتشمل ثلاثمائة متكأ وسبعمائة زوجة (الثعلبى، قصص الأنبياء، ص ٢٠٤). وينسب إليه أيضاً بناء المسجد الأموى علاوة على إقامته الهيكل الذى بذّ سليمان فى

تشييده الجن فى الدهاء (ميرخواند: روضة الصفا، جـ ٢، القسم الأول، ص ٧٦). بل ينسب له كذلك أنه أقام مسجداً بالإسكندرية (السيوطى، كتابه المذكور، جـ ١، ص ٣٧). وكان ينفق جزءاً من أوقات فراغه فى تعلم غزل السلال حتى تكون لديه وسيلة لكسب معاشه إذا أعوزته الحاجة (ميرخواند: كتابه المذكور، ص ٧٩). وهذه الرواية تتسم فيما يظهر بطابع تلمودى. وكان عرش سليمان من الذهب الخالص. وكان العالم الطبيعى بأسره خاضعا كل الخضوع لسلطانه حتى أن الشمس توقفت مرة عن الدوران لتمكينه من أداء صلاة المساء، وحبس الجن الشرار فى قماقم من رصاص، (سفر زكريا، الإصحاح الخامس الآية ٨).

وقد جعل سليمان عيذاب على البحر الأحمر سجناً تحبس فيه الجن (ناصرى خسرو: كتابه المذكور، ص ٢٩٧). وقد أتاحت له معرفته بلغة عالم الحيوان إظهار رحمته فى مناسبات كثيرة، فقد مال مرة بحشود من جنده ليتحاشى تحطيم بيض طائر، وأخذته الرحمة فى مناسبة أخرى ببيت من بيوت النمل (البيرونى: كتابه المذكور. ص ١٩٩؛ سورة النمل. الآيتان ١٧، ١٨)[1].

وقيل إن سليمان اخترع الحروف العربية والسريانية، ولاشك أن ثمة سمات إيرانية فى القصص العجيبة التى تدور حول سليمان. وتختلف الروايات فى وصف خلقته، فيقال مثلا بأنه كان «رجلا كبير الرأس يمتطى جوادا» (ميرخواند: كتابه المذكور، جـ ٣، القسم الأول، ص ٨٣) وأنه كان «أبيض جسيما وضيئا جميلا كثير الشعر، يلبس من الثياب البياض» (الثعلبى: كتابه المذكور، ص ٢٥٤) وكانت سنه عند وفاته ثلاثة وخمسين عاما، وقد حكم أربعين عاما. ولا يعرف على وجه التحقيق موضع قبره، فبعضهم يقول إنه فى بيت المقدس فى قبة الصخرة، ويقول آخرون إنه قريب من بحر طبرية *Tiberias*. وقيل (كما جاء فى الطبرى: التاريخ جـ ١، ص ٦٠)

(١) وآية ١٩

[م.ع]

«إنه فى وسط البحـر... فى قصر نحت فى الصخـر، ويضم هذا القصر عـرشا يجلس عليه سليمان، وفى إصبعه خاتم الملك ويظهر للرائى كـأنه حى ويحرسه ليلا ونهاراً اثنا عشر حارسا. ولم يصل أحد إلى قـبره إلا شخـصـان همـا أفاّن وبلقيا[1] (Lane، كتابه المذكور، جـ ٢٠، ص ٩٦؛ انظر ميرخوا نـد، كتابه المذكور، ص ١٠٢ ـ ١٠٣). ويذكـر أيضـا أن قبـره فى جزر أندمـان (انظر *Les Merveilles de l'inde* ص ١٣٤). وقـد وجـد سليمـان طريقـه إلى الأدب الشـعـبى الملاوى. فصائدو الطيـر يذكرون اسمه لإيقـاع الحـمـام فى الشـرك (Frazer : *Golden Bough* جـ٢، ص ٤١٨، *Folk.,Lore in the O.T.,* جـ ٢، ص ٤٧٦ ومـا بعـدها). وانظر فيـما يتـصل بسليمـان وعين الحسـود: W.B. Stenenson فى *Studia semitica et Oritentalia* كلا سكو سنة ١٩٢٠ ص ١٠٤ ومـا بعدها والمصـادر المذكورة هناك. والقصـص الإثيوبية عن سليمان وماكدا ملكة غريب فى Bezold: *Kebra Negast* وفـى Wallis Bude: *The Queen of sheba and her only son menyelik*. ونجد فى كـتاب الثعـلبى (الكتاب المذكور، ص ٢٠٢) وفى كـتاب Jacques de Vitry (*P.P.T.S.,* ص ١٧) أمـثـلة من أعاجيب سليمان.

المصادر:

عـلاوة على المصـادر المذكـورة فى صلب المقال.

(١) تفاسـير القـرآن الكريم، ويوجد كثير من القصص المتـعلقة بسليمان فى كتاب:

(٢) الثـعلبى:قـصص الأنبـيـاء، ص ٢٠٠ وما بعدها، وانظر أيضا:

(٣) الطبــرى: طبــعــة ده غــوى، الفهرس.

(٤) Chronique طبــعــة Zotenberg، الفهرس.

(٥) الإدريسى: وصف إفريقية، ص ١٤٠، ١٧٣، ١٨٨.

---

(١) هذا الكلام الذى ذكره كـاتب المادة لاندرى من أين جاء به. وقد رجـعت إلى سيرة سليمـان [عليه السلام] فى تاريخ الطـبـرى فلم أجـد حـرفـا مما نقـله الكاتب، وكذلك رجعت إلى تفسير الطبرى، واستقـريت بالتتبع التام جمـيع الآيات التى فيها ذكر لسليمـان النبى [عليه السلام] وقرأت تفسيرها كلها فلم أجد شيئا من ذلك.

أحمد محمد شاكر

(٦) مـروج الذهب، جـ ١، ص ١١٠ وما بعدها.

(٧) الهمدانى: صفـة جزيرة العرب، طبعة موللر، ص ١٤١ .

(٨) تاريخ أبى الفداء، ص ٢٥، ٦٧.

(٩) Weil: *Biblische Legenden der Musulmänner* ص ٢٤٧ وما بعدها.

(١٠) Grunbaum: *Neue Beiträge zur semitischen sagenkunde* ص ١٨٩ ومـا بعدها.

(١١) Salzberger: *Die salomo-sage in der semit.lit.,*.

(١٢) *Tempelbau und Thron in der semit. sagenliteratur*.

(١٣) R.Farber: *König solomon in der Tradition*.

(١٤) W.A.Clouston: *Flowers from a Persian Garden* ص ٢١٥ وما بعدها.

(١٥) Baring Gonld: *Myths of the Middle Ages*.

(١٦) Hanaur: *Folklore of the Holy land*.

(١٧) Wallis Budge: *Alexander the Great* الفهرس

(١٨) Seymour : *Tales of solomon*

(١٩) J.C. Madrus: *The Queen of Sheba*.

(٢٠) John Freeman: *Solomon and Balkis*.

(٢١) Gabrielli: *Fonti semitiche d'una leggenda Solomonica* المجلة الآسـيـوية، سنة ١٨٦٨ ص ٤٧٥، سنة ١٨٨١، ص ٥٩.

(٢٢) De Vogüé: *Mille et Ub Contes, Recits et Legendes Arabes* جـــ ١، ص ٣٥٦.

(٢٣) المؤلف نـفـسـه: *Contes populaires berbres* ص ٢٧.

الشنتناوى [ووكر J. Walker]

سليمان بن صرد الخزاعى

هو من الشـيعـة، وكان يعـرف فى الأصل باسم يسـار، ولـكن النبى [ﷺ] أطلق عليـه اسم سليـمان عندمـا أسلم. وكان لسليـمان شأن عظيم فى قبـيلته،

فلمـا أخـذ المسلمـون يسـتـقـرون فى الكوفة، هاجـر إليها هو أيضـاً. وحارب سليمـان فى وقعـة الجمل وصـفين فى صف علىّ. وبعد وفاة معاوية فى رجب عـام ٦٠ (أبريـل عـام ٦٨٠) أظهـر سليـمـان أنه مـن أشـد المتـحـمـسـين للحـسيـن ولكنه لم يبق على حـماسـه الأول. فقـد كان واحـداً من أولئك الذين دعوا الحسين إلى الكوفـة ليتزعمهم فى قتال الأمويين، فلمـا اقترب الحسين من المدينة تلبـيـة لـهـذه الدعـوة لم يصنع سليمان شـيئاً لمساعدته وقـتل الحسين فى كربلاء فى الـعاشر من المحـرم عام ٦١ (١٠ أكـتوبر عـام ٦٨٠) فندم أهل الكوفة الـذين أغروه بالقدوم إلـيهم من مكة على تقـاعدهم عن نصـرته، وعدوا أنفسهم مذنبين لا يمحو ذنبهم إلا الثأر لمقتلـه ومن ثم عرفوا باسم «الـتوابين» وقد نظموا أنفسـهـم بعد حين واختاروا سليـمـان زعـيـمـاً لـهـم. ولم تكن سن أحدهم تقل عن الستين، ولم يتفقوا على اتخـاذ إجـراء مـعـيـن، بل كـان الثـأر للحسين ليس إلا هدفاً غامضاً لم يتضح فى أذهانهم قـط. وكـتب سليـمـان إلى سـعد بـن حذيفـة بن اليـمـان بالمدائن، والمثنى بن مخرّبة بن العـبدى بالبصرة وكسب تأييدهما. على أن التوابين كانوا يعملون فى السر طـيلة حياة يزيد، ولم يسـعـوا إلى توسيـع نطاق حركـتهم إلا بعد وفـاة يزيد فى ربيع الأول عام ٦٤ (نوفـمــبـر عـــام ٦٨٣). وأراد أتبـاع سليمـان أن يخرجـوا من الكوفة عـمرو ابن حــريـث المخـــزومى نائـب الوالى عـبدالله بن يزيـد الذى كان يعـيش فى البـصـرة فـأبى عليـهم سليـمـان ذلك ونصحــهم بالتزام جـانب الحذر، ومع ذلك طرد أهل الكوفة عمرا بن حريث ثم بايعوا عبدالله بن الزبير بالخلافة، فعين ابن الزبيـر عبدالله بن يـزيد الأنصارى والياً على الكوفة. وبلـغ عبدالله بن يزيد الكوفـة فى رمـضــان سنة ٦٤ (مـايو ٦٨٤) وكـان المختـار بن أبى عبـيد قـد دخلهــا قـبل ذلك بأيـام قـلائل. وأراد المخـتـار أن يطرد سليـمـان الذى كـان الشيـعة قـد شكوا فى أمره لتـقـاعـسه، وتخلى عن سليمان كثـيرون وانضموا

إلى المختار. وأسفر سليمان آخر الأمر وجاهر الأمويين بالعداء، وطلب من أتباعه الخروج لقتال عبيد الله بن يزيد الذى كان فى الشام على رأس جيش كبير؛ ولم يضع الوالى عبدالله بن يزيد أية عراقيل فى طريقه بل وعد بمعاونة الشيعة، ولكن لم يقم أى تعاون عملى بين سليمان والوالى. وكانت حماسة الشيعة أقل مما يأمل سليمان. ذلك أنه عندما ما ظهر بالنُّخَيْلَة بالقرب من الكوفة فى أول ربيع الثانى عام ٦٥ (١٥ نوفمبر عام ٦٨٤) لم يتبعه من الستة عشر ألف شيعى الذين وعدوه بالخروج معه سوى أربعة آلاف رجل فأرسل الرسل على الفور إلى جميع الشيعة الذين وعدوه المساعدة فأقبلت عليه النجدات شيئا فشيئا. وخرج الجميع فى الخامس من ربيع الثانى (١٩ نوفمبر) وأمضوا أربعا وعشرين ساعة فى كربلاء عند قبر الحسين مقرين بذنبهم مبدين الندم والتوبة، ثم تابعوا المسير. وما إن بلغوا قرقيسياء حتى أمدهم ظُفَر بن الحارث الكلابى بالمؤن وكان يقود الشيعة هناك، وقد حصل على أنباء خاصة بتحركات عبيد اللّه الذى كان فى الرقة. وتابع سليمان سيره حتى لقى العدو عند عين الوردة يقوده الحسين بن نمير. وبدأ القتال فى الثانى والعشرين من جمادى الأولى عام ٦٥ (٤ يناير عام ٦٨٥) واستمر ثلاثة أيام. وخر سليمان صريعا فى اليوم الثالث بالغا من العمر ثلاثة وتسعين عاما، وانتهى هذا القتال المرير بهزيمة الشيعة. ولم يجد أنصار الشيعة من أهل المدائن والبصرة الذين لم يصلوا إلى ساحة المعركة فى الوقت المناسب سوى العودة دون أن يطلقوا سهما واحداً فى سبيل الدعوة التى كانوا ينادون بها.

المصادر:

(١) طبقات ابن سعد: طبعة سخاو، جـ ٤، ص ٢، ٣٠؛ جـ ٦، ص ١٥ وما بعدها .

(٢) النووى، طبعة ڤستنفلد، ص ٣٠٢ .

(٣) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ ٢، رقم ٣٥١ .

(٤) ابن حجر: الإصابة جـ ٢، رقم ٧٠٤٦ .

(٥) تاريخ الطبرى، طبعة ده غوى، جـ ٢ فى مواضع مختلفة

(٦) ابن الأثير: الكامل، طبعة تور نبرغ، جـ ٤، الفهرس

(٧) اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ ٢، ص ٢٧٠، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٢١

(٨) Weil: *Gesch d. chalifen* جـ ١، ص ٣٥٢ وما بعدها

(٩) Welthausen: *Die Religios-politischen opposition sparteien im Alten islam* ص ٦١ ـ ٧٣.

الشنتناوى [تسترشتين K. V. Zetterstéen]

سليمان بن عبدالملك

الخليفة الأموى: ولد سليمان عام ٦٠ هـ (٦٧٩ ـ ٦٨٠ م) وأمه ولاّدة بنت العباس بن جَزع. ولما توفى عبدالعزيز بن مروان طلب أخوه الخليفة عبدالملك البيعة لولديه: الوليد وسليمان. وفى أواخر عهد عبدالملك، أراد الوليد أن يدبر مع الحجاج بن يوسف وقتيبة بن يوسف والى خراسان أمر إقصاء سليمان عن ولاية العرش وحصرها فى ولده عبدالعزيز، ولكنه توفى قبل أن يتخذ الخطوات اللازمة لتحقيق ذلك، فخلف سليمان عبدالعزيز فى جمادى الآخرة عام ٩٦ (آخر فبراير عام ٧١٥) وأصبح أميراً للمؤمنين.

وقد سمع سليمان بوفاة أخيه عندما كان فى الرملة، وهى المدينة التى شيدها عندما كان على رأس الجيوش الإسلامية فى فلسطين وظلت مركزاً لقيادته. وما إن تقلد سليمان زمام الحكم حتى حان الوقت الذى يكفر فيه مؤيدو الحجاج، الذى كان قد توفى، عن العداوة التى نشبت بين الحجاج والخليفة الجديد. ففى هذا العام نفسه صُرف عثمان بن حيان المرى والى المدينة عن منصبه، وأصبح الرجل الشجاع قتيبة بن مسلم مهدداً بهذا المصير أيضا، لذلك حاول مسلم أن يحرض جنوده على القيام فى وجه سليمان معتمداً فى ذلك على إخلاصهم له. ولكن هذه الخطة الجريئة لم تسفر عن شئ وبوغت قتيبة وقتل. وعين يزيد ابن المهلب والياً على العراق مكان يزيد ابن أبى مسلم سنة ٩٦ هـ (٧١٥ م). وكان يزيد هذا من ألد خصوم الحجاج

فنشط إلى تعذيب مؤيديه، ولكنه خشى أن تؤدى المبادىء الصارمة التى استنها فى جباية الضرائب، وهى المبادىء التى كان لا يمكن تغييرها دون أن تتأثر إيرادات الدولة، إلى كره الناس له كما كان الحجاج مكروها فى أيامه، لذلك سأل الخليفة أن يعفيه من القيام على الشئون المالية، فعين سليمان مكانه على بيت المال أحد عمال الحجاج من ذوى الخبرة فى الشئون المالية، ويدعى صالح بن عبدالرحمن. غير أن تدبير صالح للأمور المالية لم يرق فى أعين يزيد المبذر، فسعى سنة ٩٧ هـ (٧١٥ ـ ٧١٦ م) لدى الخليفة ليوليه خراسان إلى جانب ولايته العراق. وخرج يزيد من خراسان فى العام التالى يقود حملة على جرجان وطبرستان ولكنه لم يصب نجاحا يذكر. وقد عامل سليمان، موسى بن نصير فاتح الأندلس معاملة تنطوى على شئ كثير من القسوة، بل إن بعض المصادر تذهب إلى أنه كان مسئولا عن مقتل ولده عبدالعزيز. واستمر سليمان يقاتل الروم بهمة عظيمة وإن كان الحظ لم يوات الجيوش الإسلامية بصفة خاصة. وفى خريف عام ٩٧ هـ (٧١٥ م) نزل كل من مسلمة بن عبدالملك وعمر بن هبيرة إلى ساحة المعركة لقتال الروم. وحاصر العرب عمّورية Amorium ولكنهم لم يفوزوا بطائل واستؤنف القتال فى الصيف التالى بعد أن أمضى عمر، وكذلك مسلمة فى قول رواية عن الروايات، الشتاء فى آسية الصغرى. واستولى مسلمة على برجاموس Pergamoes وسرديس Sardes. وبدأ العرب أيضاً حصار القسطنطينية، وظهر مسلمة فى أغسطس أمام المدينة ووصل أسطول المسلمين بعد ذلك بأسبوعين، واستمر الحصار سنة تقريباً. وقاسى المسلمون الشئ الكثير من البرد وقلة الإمدادات ولم يصيبوا نجاحا ما. وارتد على أعقابه أيضا أحد الجيوش التى أغارت على بلاد البلغار بعد أن تكبد خسائر فادحة.

وفى شهر صفر عام ٩٩ (سبتمبر ـ أكتوبر عام ٧١٧) توفى سليمان فى دابق ورفع الحصار عن القسطنطينية فى هذا الوقت نفسه تقريبا. وحمل

سليمــان الناس على البيــعة لولده أيوب بالرغم من أن عــبدالملك كــان قد حــصل على البيعة ليــزيد أخي سليمان وعندما كــان أيوب علــى فــراش الموت عـــمل سليمــان بالاشتــراك مع الفقــيه الواسع النفــوذ رجاء بن حــيوه على أن يخلفــه ابن عمــه عمــر بن عبــدالعزيز المشــهور بالورع والتــقوى ومن ثــم لقب بمفتــاح الخيــر. ونستبــين من روايات المؤرخين العرب أن سليــمان [حســبما قــيل] كان على الرغم من ورعه قاسياً منغمساً فى الشهوات.

المصادر:

(١) ابن خلكان طبعة فستنفلد، رقم ٢٧٨

(٢) الكتــبى: فوات الوفــيات، جـ ٢، ص ١٧٧

(٣) الطبـــرى، طبـــعــة ده غـــوى، الفهرس

(٤) ابن الأثير: الكــامل، فى مواضع مــخــتلفة، وخــاصــة جـ ٥، ص ٥ ـ ٩، ١٢، ١٤ ـ ٢٠، ٢٥ ـ ٣٠

(٥) البـــلاذرى، طبــعـــة ده غـوى، الفهرس

(٦) اليعــقوبى، طبعة هوتســما، جـ ٢، ص ٣٣٥ وما بعــدها، ٣٤٥، ٣٥١ ـ ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧١.

(٧) المسعودى: مــروج الذهب، طبعة باريس، الفهرس .

(٨) كتاب الأغانى، انظر كويدى Guidi *: Tables alphabetiques* .

(٩) Weil: *Gesch. d. Chalifen* جـ ١، ص ٤٩٣، ٥٠٨، ٥٤٠ وما بعدها، ٥٥٤ ـ ٥٧٨ .

(١٠) Muler: *Der islam in Morgen- und Abendland* جـــ ١، ص ٤١٧، ٤٣٦ وما بعدها .

(١١)Muir: *The caliphate, its rise, de- cline and fall*، الطبعة الـثالثة، ص ٣٢٣، ٣٦١، ٣٧٢ ـ ٣٨٠ .

(١٢)Welihausen: *Die kampfe der Araber mit den Romåern* ص ٤٣٩ ـ ٤٤٢ (= *Nachr. von d. Kgl. Gesellsch. d wiss. su Gottingen, phil-hist. Kl,* ١٩٠١).

(١٣) المؤلف نفســه: *Das arabische Reich*ص ١٦٠ـ١٦٥.

الشنتناوى[تسترشتين K.V. zetterstéen]

سليمان بن قتلمش

جد سلاجقة آسية الصغرى: أصبح سليمان بعد مقتل أبيه قتلمش سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٣- ١٠٦٤م) فى وقعة نشبت بينه وبين ألب أرسلان أحد أقربائه زعيم سلاجقة آسية الصغرى، وأفلح بعد سنوات قلائل فى إقامة مملكة مستقلة. وقد عهد إليه ملكشاه الذى كان قد خلف أباه ألپ أرسلان سنة ٤٦٥هـ (١٠٧٢م) بقيادة الحرب ضد الروم (البوزنطيين) وولى القيادة العليا على جميع الجيوش السلجوقية بآسية الصغرى. وكان فريق كبير من فلاحى آسية الصغرى الفقراء قد غدوا تحت السيطرة التامة لأصحاب الأراضى الأغنياء، وكان العبيد يشتغلون فى كثير من المزارع. وقد أعتق سليمان هؤلاء نظير أداء ضريبة معلومة فاكتسب مودتهم، على حين كانت النكبات تنتظر الروم وتتعقبهم. وضعف مركز قائدهم إسحاق كومنينوس Isaac Comnenos بسبب تمرد جنوده المرتزقة من النورمنديين فحلت به الهزيمة وأسره السلاجقة بالقرب من قيصريه Caesarea. وعندما حاول خليفته قيصر دوكاس Caesar Ducas تأديب المتمردين من النورمنديين أخذوه أسيراً، ثم استمالوه إلى جانبهم وأغروه بأن يتولى أمرهم فى انتقاضهم علي ابن أخيه الإمبراطور ميخائيل السابع Michael VII ولم يجد ميخائيل بداً من أن يطلب عون السلاجقة، وأبرم معاهدة سنة ١٠٧٤م (٤٦٦ - ٤٦٧هـ) مع سليمان وأقرها ملكشاه، وقد تعهد فيها سليمان بإرسال جيش لمساعدة الإمبراطور، ومنح نظير ذلك الأقاليم البوزنطية التى كانت فى حوزة السلاجقة فى ذلك الوقت، وأسر الجنود البوزنطيون الاحتياطيون دوكاس، غير أن ميخائيل تخلى عن العرش بعد ذلك بسنوات قلائل واعتزل فى دير من الأديرة، وفى عام ١٠٧٩م (٤٧١- ٤٧٢ هـ) ثار نقفور مليسينوس Nic- ephoros Melissenos وأراد أن يدعم مركزه فتحالف مع سليمان وأبرم معه معاهدة نال بها سليمان نظير ما يقدمه من الجند، نصف كل مدينة وإقليم ينتزع من الإمبراطور نقفور الثالث أثناء الحرب. وسقطت سيزيكوس Cyzicus

ونيقية Nicaea فى أيدى السلاجقة فى بداية عام ١٠٨١م (٤٧٢هـ). واختار سليمان مدينة نيقية مقرا له. واستولى أيضا سنة ٤٧٧هـ (١٠٨٤ - ١٠٨٥م) على مدينة أنطاكية. وكان واليها الرومى فيلاريتوس Philaretos الذى أدى الجزية لمسلم بن قريش العقيلى - قد خرج فى رحلة له، وفى أثناء غيابه اتفق ولده الذى كان قد ألقى فى السجن مع نائبه على فتح أبواب المدينة للسلاجقة وعند ذلك اختلف سليمان مع مسلم على أداء الجزية وقام كل منهما بغارات على الآخر. وانتهى الأمر بنشوب معركة بالقرب من أنطاكية فى شهر صفر عام ٤٧٨ (يونيه عام ١٠٨٥) وقتل فيها مسلم، ومن ثم تقدم سليمان نحو حلب وحاصرها، ولكنه عاد بعد بضعة أسابيع دون أن يحرز نجاحا ما. وبعد حين من الزمن طلب مرة أخرى من واليها ابن الحُتَيتى العباسى أن يسلم له المدينة، غير أن ابن الحتيتى تباطأ فى الرد عليه بحجة أنه يريد الحصول على موافقة ملكشاه حتى تمكن من نجدته ألب أرسلان صاحب دمشق والأمير أرتق بن تتش بن أكسب. ولما التقى سليمان بجيوشهما فرت جنوده وهلك هو فى القتال (٤٧٩هـ=١٠٨٦م). ولسنا نعرف على وجه التحقق أقتل بيد الأعداء أم قتل نفسه بخنجره كما تقول بعض المصادر.

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ١٠، ص٨٩- ٩١، ٩٦ وما بعدها.

(٢) تاريخ أبى الفداء، طبعة Reiske جـ٣، ص٢٥٥، ٢٦١.

(٣) حمدالله مستوفى القزوينى: تأريخ كزيده، طبعة Browne، جـ١، ص١٢٩ ومابعدها، ١٣٧.

(٤) Müller: *Der Islam im Morgen und Abendland* جـ٢، ص٨٩ وما بعدها.

(٥) Hertzberg: *Gesch. d. Byzantiner* ص ٢٥٤ - ٢٥٦، ٢٥٨ - ٢٦٠، ٢٧٤ وما بعدها.

الشنتناوى[تسترشتين K, V. Zetterstéen]

سليمان مولاى أبو الربيع

ابن محمد: سلطان من سلاطين مراكش العلويين، حكم من رجب عام ١٢٠٦ (مارس سنة ١٧٩٢) إلى ١٣ ربيع الأول عام ١٢٣٨ (٢٨ نوفمبر سنة ١٨٢٢)، وهو ابن السلطان محمد بن عبدالله بن إسماعيل، وأمه سيده حرة من قبيلة أحلاف العربية. وقد قضى سليمان شبابه فى سجلماسة حيث توفر على الدرس ولم يشترك بنصيب فى السياسة. وعندما انتقلت السلطنة إلى أخيه يزيد بعد وفاة أبيه فى رجب عام ١٢٠٤ (مارس - إبريل سنة ١٧٩٠) أقبل سليمان من تافيلالت فى حماية قبائل الصحراء العربية والبربرية ليأخذ له أفرادها البيعة من أهل سجلماسة. وقد عمت الفوضى مراكش (فى نهاية جمادى الآخرة عام ١٢٠٦ = فبراير عام ١٧٩٢) وهو يقاتل أخا من إخوته كان قد انتقض عليه، ويدعى مولاى هشاما.

وظل أهل الحوز بمراكش على ولائهم لمولاى هشام، أما أهل الهبط والجبل فقد نادوا بمولاى مسلمة أخى مولاى يزيد من أمه. ونادى أهل فاس والقبائل الضاربة حول قصبة البلاد، والعبيد ، والودايا، والبربر، بمولاى سليمان الذى امتاز بعلمه وورعه.

وسرعان ما انضم إليهم من بعد عبيد مكناس وبربر الإقليم وتلقى السلطان الجديد يمين الولاء فى ضريح مولاى إدريس فى السابع عشر من رجب عام ١٢٠٦ (١٢ مارس عام ١٧٩٢)، ثم بايعه بنو حسن وقبائل الغرب الأخرى وكذلك أهل سلا ورباط الفتح.

وما إن نودى بمولاى سليمان حتى خرج لقتال أخيه ومنافسه مولاى مسلمة وسرعان ما حلت الهزيمة بمسلمة، فرحل إلى المشرق وعاش فيه. وفى نهاية عام ١٢٠٦ هـ (١٧٩٢ م) قام سليمان بحملة خائبة أراد بها تأديب عرب آنقاد وهى قبيلة عربية تعيش حول وجدة كانت تنهب القوافل ووفود الحجيج. على أن مولاى هشاما كان لا يزال صاحب الغلبة فى الحوز بمراكش،. وفى نهاية عام ١٢٠٧ هـ (١٧٩٣م) أنفذ مولاى سليمان أخاه مولاى الطيب لقتال الشاوية ولكنه

هزم. وفى عـــام ١٢٠٨ هـ (١٧٩٣ ـ ١٧٩٤) ثارت الجبالة، وهى القبائل التى كانت تقطن الكتلة الجبلية التى إلى الشمال الغربى (الأخماس، وبنو يدير، وبنو جرفط، وغزاوة.. الخ) بتحريض «طالب» يدعى محمد بن عبدالسلام زيطان الخمسى. وحلت الهزيمة بالخمسى فى الالتقاء الأول بين الفريقين، وقضت جنود مولاى سليمان قضاء تاماً على الثوار، وأسرت زيطان، ثم أطلقت سراحه وعين شيخا للقبيلة، وأصبح من أقوى المؤيدين للحكومة.

وكان مولاى هشام صاحب الغلبة دائما فى حوز مراكش حيث تبعته قبائل دكّالة، وعَبْدة، وأحمر، والشياظمة، وحاحة، والرحامنة. غير أن الخلاف سرعان ما دب بين هذه القبائل، فاستغل مولاى سليمان هذه الفرصة، وبدأ بالهجوم على فريق من الشاوية وهزمه. وأرسل إليه الرحامنة فى عام ١٢١٠ هـ (١٧٩٥/ ١٧٩٦) وفداً دعاه إلى المسير إلى مراكش فشن الغارة وعلى الشاوية وقطع دابرهم، ثم أغار على بلاد دكّالة واستولى على أزّمور سنة ١٢١١ هـ (١٧٩٦/ ١٧٩٧ م) ثم وجه همه إلى مراكش وما إن اقترب منها حتى فر مولاى هشام إلى جبال أطلس.

واحتل مولاى سليمان قصبة الجنوب، وبسط سلطانه على قبائل الحوز، والدير والسوس وحاحة وعلى مدينة مغادر. وبعد ذلك بقليل خضع عبدالرحمن بن ناصر «قائد» عبدة للسلطان، وكان من أخلص أتباع مولاى هشام، وسرعان ما حذا حذوه مولاى هشام بعد أن أصبح وحيداً بلا نصير. وغدا مولاى سليمان من ثم صاحب السلطان المطلق على مراكش جميعا لا ينازعه فيها أحد.

وما إن توطد سلطان مولاى سليمان حتى قام بعدة حملات ثانوية لتأمين حدود دولته؛ وكان الترك فى بلاد الجزائر قد استولوا على وجدة، وبسطوا سلطانهم على القبائل المجاورة لهذه المدينة. فأرسل مولاى سليمان فى عام ١٢١١ هـ (١٧٩٦/ ١٧٩٧) جنوده فأعادوا فتح هذه البلاد دون أن يلقوا فى ذلك صعوبة.

وكانت ثمة حملة على السوس فى عام ١٢١٣ هـ (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩ م).

وحدثت الحملة غير الموفقة على قبائل البربر فى آيت ومالوا عام ١٢١٥ هـ (١٨٠٠ ـ ١٨٠١ م)، وحملته على بلاد درعة فى عام ١٢١٦ هـ (١٨٠١ ـ ١٨٠٢ م) وحملة على الريف فى عام ١٢١٧ هـ (١٨٠٢ ـ ١٨٠٣ م) لجمع الضرائب وحدثت فى عام ١٢١٨ هـ (١٨٠٣ ـ ١٨٠٤) الحملة على إيت إدراسن فى جبال أطلس الوسطى وعلى قبائل الصحراء (تُدْغة، وفركلة، وغرَيس، تافيلالت).

وبلغت قوة مولاى سليمان أوجها آنئذ، ونعمت مراكش بالسلام والرخاء عدة سنوات. على أن هذه الفترة لم تدم للأسف طويلا، إذ اضطر السلطان إلى قضاء السنوات الأخيرة من حكمه يشن الحملات كل سنة تقريبا. ففى عام ١٢٢٢ هـ (١٨٠٧ ـ ١٨٠٨ م) كانت هناك حملة على تادلا وكراره. وقامت سنة ١٢٢٣ هـ (١٨٠٨ ـ ١٠٨٩) حملة جديدة على آيت ومالوا أجبرتها على أداء الجزية. وقامت سنة ١٢٢٤ هـ (١٨٠٩ ـ ١٨١٠ م) حملة على تادلا وآيت يسرى وحملة أخرى سنة ١٢٢٥ هـ (١٨١٠ ـ ١٨١١م) على الريف.

وسرعان ما تغيرت الحال بعد ذلك، فإن ثورة البربر القومية فى أطلس الوسطى، تلك الثورة التى أثارها عسف السلطة المركزية المستعربة، قد عرضت الإمبراطورية للخطر، وجرت مراكش إلى حافة الفوضى. ففى عام ١٢٢٦ هـ (١٨١١ ـ ١٨٢١) ثارت كروان وآيت ومالوا بزعامة مهاوش وحلت الهزيمة بالحملة الأولى التى أنفذت لإخضاعها عند آصروا وأنفذ السلطان سنة ١٢٢٧ هـ (١٨١٢ ـ ١٨١٣) حملة إلى الريف لتأديب عدة قبائل شرقية، وخاصة القلعية الذين كانوا يبيعون القمح للنصارى رغم تحريم السلطان ذلك . وقد كللت هذه الحملة بالنجاح وإن لم تأت بنتائج دائمة ومن ثم خرج السلطان فى العام التالى ١٢٢٨ هـ (١٨١٣ ـ ١٨١٤ م) إلى الريف وفى صحبته جند من العرب ومن بنى مالك ومن سفيان وأعمل السيف والنار فى الريف. وخرجت فى عام ١٢٣٠ هـ (١٨١٤ ـ ١٨١٥ م) حملته إلى إقليم مراكش لتأديب قبائل دكّالة وعبدة والشياظمة المشاغبة. وأرسل السلطان فى عام ١٢٣١ هـ (١٨١٥ ـ ١٨١٦ م)

ولده مولاى إبراهيم لتأديب القبائل العربية والبربرية على اختلافها فى الصحراء، وهى قبائل صباح وآيت عطه التى كانت قد استولت على الحصون (القصور) التى شيدها فى هذه الجهات مولاى إسماعيل . وقد باءت هذه الحملة بالخيبة مما جعل السلطان يخرج بنفسه على رأس حملة ثانية، وكان مصيرها النجاح التام.

على أن العدو الذى سبب للسلطان أعظم المصاعب كان هو الكتلة البربرية فى أطلس الوسطى التى ثارت فى مناسبات كثيرة على حكم العرب، وكثيراً ما هددت مدينة مكناس. ولم يفلح السلطان قط فى كبح جماحهم، وكانت مقاومتهم العنيدة سبب الخلافات الداخلية التى أصابت خاتمة عهده بالاضطرابات. فقد رفضت صنهاجة أطلس الوسطى، وخاصة حلف آيت ومالوا من أهل جبل فازاز الخضوع للسلطة المركزية، وعزم السلطان فى عام ١٢٣٤ هـ (١٨١٨ - ١٨١٩ م) على إخضاعهم بجنود من العرب والبربر (زمور، وكروان وآيت إدراسن) ولكن مولاى إبراهيم ابن السلطان جرح جرحاً مميتا بسبب تقاعس زمور، وأسر رجل من البربر السلطان نفسه، ولكنه أطلق سراحه آخر الأمر. وألهب هذا النجاح حماسة البربر الوطنية فهبوا بزعامة أحد المرابطين المحليين ويدعى محمدا أورناصر مهاوش لقتال جميع العناصر التى تتكلم العربية فى مراكش. وقد قضت هذه الصدمات التى تلقاها سليمان على مكانته، فكانت نهاية عهده سلسلة من الفتن لقى صعوبة كبيرة فى القضاء عليها. ففى الوقت الذى كان فيه السلطان بمكناس يدفع عنها البربر، خرج أهل فاس على الصّفار واليه عليها فعاد السلطان إلى فاس وهاجم البربر جيشه وهو فى الطريق إليها، وخرج سنة ١٢٣٥ هـ (١٨١٩ - ١٨٢٠) لتهدئة الهبط ثم شخص إلى مراكش. ونهبت الودايا فى غيبته مدينة فاس ونشب الخلاف بين أهل المدينة وانتهى بهم الأمر إلى طلب معونة البربر على الودايا، وسرعان ما تخلى أهل فاس بالاتفاق مع البربر عن مولاى سليمان

وولوا عليهم مولاى إبراهيم بن يزيد الذى بايعه أيضاً فريق من أهل الشمال الغربى من مراكش وخاصة أهل تطوان. وتوفى مولاى إبراهيم بعد عودته إلى المدينة ونودى بأخيه مولاى سعيد سلطانا. وعند ذلك غادر السلطان مولاى سليمان مراكش وحاصر فاس. واستمر الحصار حتى رجب عام ١٢٣٧ (مارس - إبريل عام ١٨٢٢). وأرسل السلطان أثناء هذه الفترة حملة لمباغته تطوان وأقرت الأمور فى أقليم تازا.

واستعاد السلطان فاس ووطد الأمر فى الشمال، ثم خرج إلى الجنوب حيث اضطر إلى قتال قبيلة الشراردة العربية التى كانت تعيش بالقرب من مراكش. وفكر مولاى سليمان، وقد أنهكه الحكم، فى التنازل عنه لابن أخيه مولاى عبدالرحمن بن هشام، وإذا بالمنية تدركه فى الثالث عشر من ربيع الأول عام ١٣٢٨ (٢٨ نوفمبر عام ١٨٢٢) بمراكش، وبها دفن.

وقد حفل عهد سليمان بالأحداث والفتن، إلا أنه أشتهر بالورع والعدل والإحسان. مثال ذلك أنه ألغى المكوس كما بنى كثيراً من العمائر.

المصادر:

(١) أبو القاسم الزيانى: الترجمان المعرب، طبعة Houdas، النص، ص ٩٢، الترجمة، ص ١٦٩

(٢) محمد أكنسوس: الجيش العرمرم، طبعة حجرية، فاس سنة ١٣٣٦، جـ ١، ص ١٨١

(٣) أحمد الناصرى: الاستقصاء، جـ ٤، ص ١٢٩ - ١٧٢، الترجمة فى *Arch,marocaines* جـ ٩، ص ٣٨٤ - ٣٩٩؛ جـ ١٠، ص ١ - ١٠٥. ونظم سليمان الحوت قصائد فى مدح مولاى سليمان ، غير أن هذه المجموعة، وليست لها قيمة تاريخية، لاتزال مخطوطة.

الشنتناوى [كولن Georges s. Colin]

سليمان بن وهب

ابن سعيد أبو أيوب: وزير من وزراء العباسيين، ينتمى إلى أسرة كانت فى الأصل على المسيحية ثم اعتنقت الإسلام فيما بعد. وكان أبوه فى خدمة جعفر بن يحيى البرمكى . ثم خدم

الفضل بن سـهل ولما توفى الفضل ولى على فـارس وكرمـان. وقـد أصبح سليـمان وهو في الرابعـة عشـرة من عمره كـاتبا للخليفة المأمـون، ثم إلتحق بعـد ذلك بخـدمـة القـائدين إيتـاخ وأشناس. وقد شغل إيتاخ عدة مناصب هامة فـى عهد الخليـفة المتـوكل، ولكنه ذهب آخر الأمر ضحيـة قسوة الخليفة. وقـد ورد ذكـر سليـمان بصـفـتـه من الوزراء منذ عـهـدى المهـتـدى (٢٥٥ - ٢٥٦هـ = ٨٦٩ ـ ٨٧٠م) واسـتـوزره المعـتـمـد فـى ذى الحـجـة عـام ٢٦٣ ·أغـسطس عـام ٨٧٧). ولكـنه لم يظل طويلا فى هذا المـنصب، إذ صـرف عنه فى ذى القـعـدة عـام ٢٦٩ (بداية أغـسطس عام ٨٧٨). وتوفـى سليمـان فى السـجن فى شهـر صفـر عام ٢٧٢ أغـسطس عـام ٨٨٥) أو فى العـام السابق له كما جاء فى رواية أخرى.

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفـيـات الأعـيـان، طبعـة ڤسـتنفلد، رقم ٢٧٦، ترجـمة ده سلان، جـ١، ص٥٩٦.

(٢) تاريخ الطبرى، طبـعة ده غوى، جـ٧، الفهرس.

(٣) ابن الأثيـر: الـكامل طبـعـة تورنبرغ، جـ٨. فى مواضع مختلفة.

(٤) ابن الطقطقى: الفـخـرى، طبعـة درنبـورغ ص ٣٣٧ - ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٧٣، ٣٧٥.

٢- ابن صـاحب الترجـمة السابـقة، إسمه عبدالله بن سليـمان: وقد بدأ عبيد الله حيـاته العامـية كاتبـاً، ثم ترقى إلى منصب الوزارة فى عهد الخليفـة المعتمد فى شهـر صفـر عام ٢٧٨ (يونيـة عام ٨٩١) كما شـغل هذا المنصب أيضا فى عـهـد المعتـضـد؛ وتوفى عـام ٢٨٨هـ (٩٠٠ - ٩٠١).

المصادر:

(١) تاريخ الطبرى، طبـعة ده غوى، جـ٣، انظر الفهرس.

(٢) ابن الأثيـر: الـكامل، طبـعـة تورنبـرغ، جـ٧، ص٩٦، ٢١٩، ٢٢٧، ٣٠٩، ٣١٧، ٣٢٨، ٢٣٢، ٣٦٦.

(٣) ابن الطقطقى: الفـخـرى، طبعـة درنبـورغ، ص٣٣٧، ٣٤٧ - ٣٤٩، ٣٧٣، ٣٧٥.

٣- أبو الحسين القاسم، حفيد سليمان، وقد خلف أباه عبيد الله على دست الوزارة وتلقب بوالى الدولة، وكان أبو الحسين يتآمر على المكتفى ابن الخليفة المعتضد وولى عهده حتى قبل موت المعتضد عام ٢٨٩ هـ (٩٠٠٢م) ولما ولى العرش أمر أبو الحسين بقتل والى فارس وهو رجل حر يدعى بدراً لأنه كان موضع ثقته فخشى أن يشى به. وتوفى القاسم عام ٢٩١هـ (٩٠٣ - ٩٠٤م).

المصادر:

(١) تاريخ الطبرى، طبعة ده غوى، جـ٣، انظر الفهرس.

(٢) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ٧، ص٣٣٥، ٣٥٢ ومابعدها، ٣٦٩.

(٣) ابن الطقطقى: الفخرى، طبعة درنبورغ، ص٣٤٩ - ٣٥٣، ٣٧٢وما بعدها.

(٤) Weill: *Gesch. der Chalifen* جـ٢، ص٥١٦ ومابعدها، ٥٣٩.

[K. V. Zetterstéen الشنتناوى[تسترشتين

سماع

(أما الصيغة التى ذكرها ده ساسى De sacy: *Grammaire Arabe*، جـ ١، ص ٣٤٧، وهى سماع بكسر السين فلا أساس لها من الصحة قط؛ انظر Fleischer: *Klein schr* جـ ١، ص ٢٦٠) مصدر سمع، مثله مثل سَمْع وسمِع، ومعناه حس الأذن، ويرد كثيرا بمعنى ما يصل إلى السمع كالموسيقى والإنصات إليها، ومثل الاستماع (Lane: *Lexicon*، ص ١٢٤٧ ب، ١٤٢٩ب؛ لسان العرب، ص ٢٦ وما بعدها). ولم يرد هذا اللفظ فى القرآن الكريم وإن كان من الألفاظ العربية القديمة حتى إذا ورد بمعنى «الغناء أو الأداء الموسيقى»، (*Lane*، ص ١٦١٧ ب، تحت كلمة «مشار» والمصادر التى ذكرها فى هذا الموضع). ويقال فى أصول اللغة والنحو «السماعى» وهو ضد القياسى (ده ساسى: المصدر المذكور؛ Lane، ص ١٤٢٩ب). ويرد فى علم الكلام هو و«سمع» بالمعنى نفسه، ويكون بذلك ضد العقل (Goldziher: *Die Richtungen der isl. Korannauslegung*، ص ١٣٦

وما بعدها ص ١٦٦). ولكن أهم استعمال للسماع بالمعنى الإصطلاحى هو بلا شك استعمال الصوفية له، وهو يدل عندهم على الاستماع إلى الموسيقى أو الغناء أو الإنشاد لبلوغ حالة «الوجد»، وكذلك على مثل ذلك مما يؤدى بالصوت أو بالآلات الموسيقية. وقد أفرد الغزالى لهذا الموضوع كله من جميع نواحيه كتاباً من مؤلفه الإحياء، وهو الكتاب الثامن فى الأبواب الخاصة بالعادات، جـ ٦، ص ٥٥٤ إلى آخر هذا الجزء. وذلك فى النسخة التى عليها شرح إتحاف السعادة وقد ترجم د. ب ماكدونالد (Macdonald D.B.: *Journal of the Royal Asiatic socity*، ١٩٠١ م، عدد ٢) هذا الكتاب وعلق عليه وحلله وهو العمدة فى الإسلام عن موضوع بلوغ حالة الوجد بهذه الرسائل ونواحيه الفقهية والنفسية والدينية والجمالية. وينظر الغزالى إلى هذا الموضوع نظرة الصوفى العريق الخبير بالوجد، والسنى الأشعرى الشافعى. والكتاب من حيث موضوعه هو لب مؤلفه الإحياء. أما الهجويرى، وهو كاتب فارسى أقدم من الغزالى، وصوفى أعرق منه فى علم الكلام وإن ظل مستمسكا بسنيته الواضحة البينة، فقد خص هذا الموضوع بفصل من كتابة «كشف المحجوب» (انظر ترجمة هذا الكتاب فى سلسلة كب التذكارية، جـ ١٧، بقلم نيكلسون R.A. Nicholson، ص ٣٩٣ ـ ٤٢٠؛ وانظر أيضا *Mystics of islam, studies in islamic Mysticism* للكاتب نفسه الفهرس؛ Masignon: *La passion d'Al-Hallag* الفهرس، وخاصة ص ٧٨٠، ٧٩٥ وما بعدها). وقد أفرد القشيرى أيضا فصلا من رسالته لهذا الموضوع (انظر القشيرى: الرسالة، مع شرح العروسى وزكريا، بولاق١٩٢٠م، جـ ٤، ص ١٢٢ ـ ١٤٦؛ وانظر فى ذلك R. Hartmann: *Alkushairs Darstellung des sufitms*، ص ١٣٤ ـ ١٤٨). وثمة وصفان ينبضان بالحياة لمجالس السماع عند الدراويش الرفاعية فى رحلة ابن بطوطة (طبعة باريس، جـ ٢، ص ٥ ـ ٧).

المصادر:

ذكرت فى صلب المقال

خورشيد [ماكدونالد D.B. macdonald]

سمرقند

إن سمرقند هى وبخارى أهم حاضرتين فيما وراء النهر (السغد وما وراء النهر) وسمر قند فى العصر الحديث قصبة ولاية سمر قند فى التركستان الروسية، وهى تقوم على الضفة الجنوبية لنهر السغد (وادى السغد، زرفشان) فى موقع وصفه الرحالة المشارقة وكذلك الرحالة الروس والأوربيون بأنه جنة بحق. وكثيرا ما يرد الجزء الثانى من هذا الأسم الذى يشتمل على الكلمة الإيرانية الشرقية «قند»، ومعناها مدينة فى أسماء الأماكن الإيرانية الشرقية انظر الكلمة البوذية السغدية «كند»، والكلمة المسيحية السغدية، كث أو كنث) فى حين أن الجزء الأول من الاسم لم يفسر بعد تفسيرا مقنعا (انظر محاولات توماشك Tomoschek: *Cen- tralasiatische studien* جـ ١، ص ١٣٣ وما بعدها). وقد ذكرت مدينة سمر قند أول ما ذكرت فى أخبار حروب الإسكندر بالمشرق بصيغة مركنده Maracanda Μαράκανδα. ويسميها آريان Arrian (جـ ٣، ص ١٣٣ وما بعدها) βασίλεια τῆς Σονδιανῶν χώρας وقد احتلها الاسكندر عدة مرات إبان قتاله مع السپتاميين spitamenes وسواها بالأرض كما جاء فى رواية إسترابون (جـ ١١، ص ١١، س ٤)، على أن الرواية العربية تذكر أن الإسكندر هو منشئ هذه المدينة. وكانت سمرقند فى عهد القواد الذين تنازعوا ملك الإسكندر Diadochi - بعد تقسيم عام ٣٢٣ - تابعة لولاية بلخ Bactria بصفتها قصبة السغد، وقد وقعت فى أيدى السلوقيين هى وبلخ عندما أعلن ديودوتس Diodotos استقلاله، وتأسست المملكة الاغريقية البلخية Graeco-Bactrion فى عهد أنطيوخس الثانى ثيوس Antiochus ii Theos، ومن ثم أصبحت معرضة لهجمات برابرة الشمال. وغدت سمرقند من ذلك الوقت حتى الفتح العربى منفصلة عن إيران من الناحيتين التاريخية والاقتصادية وإن ظل التبادل الثقافى بينها وبين البلاد الغربية متصلا (انظر عن استيطان المانوية Manichaens سمرقند

Wiener zeitschrift fur die :J. Marquart kunde des Mor genlandes جـ ٢٢، ص ١٦٣ وما بعدها، والمحاولات التى قام بها وست E. west للربط بين چين [الصينيون] وچينستان [الصين] فى بندهشن وبهمن يشت وبين سمرقند بعيدة جدا عن أن تقنع أحدا)، والمعلومات اليقينية الوحيدة هى التى زودنا بها المؤرخون والرحالة الصينيون للقصر الإمبراطورى. ومن سوء الحظ أن الجزء الأكبر من المعلومات التى أوردها هؤلاء المؤرخون لا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق الترجمات التى عفّى عليها الزمن .

وقد ذكرت مملكة كأنغ كو منذ عهد هان Han وجعلت كأنغ، أهم بقاعها فى حوليات كأنغ، هى عين سا ـ مو ـ كيان = سمرقند (انظر الفقرات الواردة rdkunde :C.Ritter، جـ ٧، ص ٦٥٧ وما بعدها). وجاء فى حوليات وى Wie التى جمعت سنة ٤٢٧ م (انظر :F.Hirth Die chronologie der alt- :J.Marquart turkischen Inschriften، ص ٦٥ وما بعدها) أن أسرة چاو ـ وو Cau-au التى تنتسب ليو ـ چى yue-ci (كوشان) كانت هناك منذ العهد السابق على المسيحية. وقد زار هوان ـ چوانغ Huan- Cuang سا ـ مو ـ كيان سنة ٦٢٠ م ووصفها وصفا مختصرا Mémoires sur les contrées oc- :St.Julien) cidentales، جـ ٢، سنة ١٨٥٧، ص ١٨ وما بعدها؛ si.yu - ki, Buddhist : S Beal Records جـ ١، سنة ١٨٨٤، ص٣٢ وما بعدها مع تعليق قيم خاص بالمراجع فى صفحة ١٠١). وقد ألفى العرب، الذين لم يبدأوا توغلهم فيما وراء النهر توغلا منتظما إلا بعد أن عين قتيبة بن مسلم واليا على خراسان، مدينة سمرقند يتولى أمرها طرخون (بالصينية تو ـ هوين To - hoen) ويدعونا ما جاء فى كتاب الآثار الباقية للبيرونى (طبعة سخاو Sachau، ص١٠١، س٢٠؛ وانظر ابن خرداذبة فى المكتبة الجغرافية العربية جـ ٦، ص٤٠، س٥) من أن الحكام الوطنيين لسمرقند يحملون اللقب التركى المعروف طرخان (تركن tarquon فى الكتابات الأورخونية) إلى القول بأن

هذه التسمية لقب وليست اسما كما قد يستدل من المصادر العربية؛ وتنصرف إشارة البيرونى إلى أسرة من الأسر التركية المحلية كانت قد تخلصت من حكم الهياطلة Ephthalites فيما وراء النهر.

وفى عام ٩١هـ (٧٠٩م) تصالح طرخون مع قتيبة على أن يؤدى الجزية للعرب ويقدم لهم الرهائن (الطبرى، جـ٢، ص١٢٠٤) غير أن ذلك أغضب رعاياه فخلعوه، وحل محله إخشيذ غورك، واسمه بالصينية أو - لى - كيا U - le - Kia (الطبرى ، جـ٢،ص١٢٢٩)، ولكن قتيبة أجبر إخشيذ على التسليم فى عام ٩٣ هـ (٧١٢م) بعد أن حاصر المدينة وقتا طويلا (المصدر السابق، ص١٢٤٧). وقد سمح له بالبقاء على العرش ، ولكن أقيم فى المدينة وال عربى ومعه حامية قوية، وغدت سمرقند هى وبخارى قاعدة للفتوح الإسلامية الأخرى ونشر الإسلام فى البلاد؛ وهو أمر كانت تزعزعه فى كثير من الأحيان الفتن التى تثيرها مماحكات الولاة التى أشاعت القلاقل فيما وراء النهر فى العقود الأخيرة من عهد الأمويين (ويمكن الرجوع فى شأن الرواية العربية التى تربط سمرقند بملوك حمير الأسطوريين وتجعل دمارها على يد شمر إبان حملته على الصين، ثم إعادة بنائها على يد الإسكندر - وشمركند معناها شمر الذى دمرها - إلى J. Marquart: *Eran-sahr* سنة ١٩٠١، ص٢٦ حيث يجب أن نضيف إلى الإشارات الواردة فى ياقوت ما ورد فى الطبرى جـ ١، ص ٨٩٠؛ القزوينى: طبعة فستنفلد، ص ٣٦٠.. الخ وهذه الرواية فى حاجة إلى بحث يقوم على أساس علمى منهجى).

وأعطى الخليفة المأمون العباسى فى عام ٢٠٤ هـ (٨١٩ م) ولاية ما وراء النهر وخاصة سمرقند لأبناء أسد بن سامان، وظلت منذ ذلك الحين - دون أن تتأثر بفتن الطاهرية والصفّارية - فى أيدى بيت سامان إلى أن قضى إسماعيل بن أحمد على سلطان الصفارية عام ٢٨٧ هـ وأسس الدولة السامانية فأتاح بذلك لما وراء النهر قرنا

من الرخاء والازدهار لم تر له مـثيلا إلا بعـد ذلك بخمـسمـائة سنة أيام تيمـور وخلفائه المباشرين. صـحيح أن القصبة انتقـلت إلى بخارى، غـير أن سمـر قند احتفظت لنفسها بالمكانة الأولى بصفتها مركـز التجـارة والثقـافة وخـاصة فى أنظار العالم الإسلامى.

والأوصـاف التى وردت فى البكرى وابن حـوقل والمقدسـى إنما تشيـر إلى هذا العـهد. ومنها يـتضح أن سمـر قند كـانت مكونة من الأقـسـام الثـلاثة المأثورة التى تنقسم إليها المدن الإيرانية (انظر barthold جـ ١، ص ١٨٠) وهى: القلعـة (كهندژ ثمَ عرِّبت إلـى قهندز أو ترجمت إلى قلعة) والمدينة عـينها (شهر سـتان، شـارسـتـان ـدينة) ثم الربض والأقسام الثلاثة هنا واردة بترتيبها من الجنوب إلى الشـمال. فـالقلعـة تقع إلى الجنوب مـن المدينة عـلى مـرتـفع من الأرض وهى تشـمل ديوان الإدارة (دار الإمـارة) والسـجـن (الحـبس). وتقع المدينة ذاتهـا المشـيـدة بيـوتـهـا مـن الآجـر والخـشـب عـلى تـل أيـضـا (أنـظـر E.Herzfeld: *Islam* جـ ١١، ص ١٦٢ و E. Diez: *Persien* جـ ١، *Cultur-en der Erd,* جـ ٢٠، Hagen - Darmstat سنة ١٩٢٣، ص ٢٠)، وقد حـفر حول المدينة خندق عمـيق لأخذ المادة اللازمة لبناء سـور الـلبن المحـيط بهـا وزودت المدينة كـلهـا بميـاه جـارية جـلبت من الجنوب إلى الميـدان المـركـزى للمـدينة المعـروف باسم رأس الطاق بوسـاطة قناة صناعة مغطـاة بالرصاص (ولعلها شبكة من الأنابيب الرصاصية؟) تجرى فى باطن الأرض. ويظهـر أن تاريخـهـا يعود إلى مـا قبل العهـد الإسلامى، لأن الإشراف عليـها كـان موكولا كـما هو مذكور صراحة للزرادشت، الذين كانوا معفين من جزية الـرءوس لقيامهم بهذه الخدمـة. وقد زودت هذه القنـاة حدائق المدينة الواسعـة الأرجاء البـديعة بالماء. وللمـدينة أربعة أبـواب رئيسـية: فـإلى الشـرق باب الصين، وقـد أقيم تخليـدا لذكـر الصـلات القـديـمـة مع الصـين الناجـمـة مـن تجـارة الحـرير؛ وإلى الشمـال باب بخارى؛ وإلى الـغرب باب النوبهار ويشير هذا الأسم إلى معبد قد يكون بـوذيا، وهو أمـر مـألوف فى بخارى وبلخ. ويوجد إلى الجنوب الباب الكبيـر أو باب كش (وكلمة باب ترادف

الكلمة الفارسية دروازة). وتتاخم الأرباض السفلى المدينة، وهى تمتد فى اتجاه نهر السغد ويحيط بها سور به ثمانية أبواب.

وتقوم فى هذه الأرباض معظم الأسواق والخانات ومخازن السلع التى يندر وجودها فى المدينة ذاتها. وكانت تقوم فى المدينة نفسها دواوين الحكومة السامانية والمسجد الجامع. وإنما يبدأ عهد العمارة الأكبر فى سمر قند بقيام تيمور.

ومن المنتجات الوطنية ورق سمرقند، كما يذكر بابر، وقد نقلت صناعته عن الصين، ولهذا الورق شهرة خاصة. ومن أشهر أضرحة هذه المدينة التى ذكرها بابر بصفة خاصة ولايزال الناس يضعونها موضع التبجيل والاحترام، ضريح قاسم بن عباس الذى يقال إنه أدخل هذه المدينة فى الدين الإسلامى فى عهد عثمان (انظر I.Coldziher: *Vorlesungen über den islam*). ونذكر من أعيان سمر قند فى ذلك العهد الفقيه أبا منصور المانريدى (توفى فى سمرقند عام ٣٣٣هـ = ٩٤٤م وما تريد أو ما تريب حى من احياء سمرقند (انظر السمعانى: الانساب ورقة ٤٩٨) وكان له أثر حاسم فى تطور الفقه السنى بالمشرق.

وقد حكم القراخانية سمرقند بعد سقوط الدولة السامانية) (الإلكخانية، ففى عام ٤٩٥ هـ (١١٠٢م) كان أرسلان خان محمد القراخانى صاحب السلطة على سجلوق سنجر وظلت سلالته قابضة على السلطة إلى أن أصبح القره خطاى أصحاب الكلمة فيما وراء النهر بعد أربعين سنة، عندما انتصر القره خطاى انتصارا كبيراً على سنجر فى قطوان عام ٥٣٦ هـ (١١٤١م). وقد زار بنيامين التطيلى مدينة سمرقند حوالى عام ١١٧٠ م ووجد بها خمسين ألف يهودى (M.N.Adler: *The Itinerary of Benjamin of Tudela* لندن سنة ١٩٠٧، ص ٥٩).

وهزم خوارزمشاه محمد بن تكش الكورخانية عام ٦٠٦ هـ (١٢٠٩ م) وحاصر چنكيزخان خصم خوارزمشاة المخيف، سمر قند بضعة أشهر بعد أن عبر نهر سيحون Jaxartes فى طريقة

من بخارى التى دمرها تدميراً تاماً. ومن حسن حظ هذه المدينة أنها سلمت فى ربيع الأول عام ٦١٧ هـ (مايو ١٢٢٠). وسمح لعدد من أهلها بالبقاء فيها تحت حكم وال مغولى وإن كانت قد نهبت وطرد الكثير من سكانها.

وكانت سمرقند فى المائة والخمسين سنة التالية صورة باهتة لما كانت عليه من عز ومكانة. وقد وجد بها ابن بطوطة (جـ ٣، ص ٥٢ وما بعدها) حوالى عام ١٣٥٠ م قليلا من البيوت المسكونة بين الأطلال. وبدأت المدينة تنتعش عندما أصبح تيمور حوالى عام ٧٧١ هـ (١٣٦٩ م) صاحب الكلمة العليا فيما وراء النهر. واختار سمرقند قصبة لدولته الآخذة فى النمو باستمرار، وراح يزينها بكل آيات الروعة والفخامة. وفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٥م) زار المبعوث الأسبانى روى جنز الزده كلاڤيجو Ruy Gonzzalez de Clavijo هذه المدينة وهى ترفل فى ثوبها المجيد الجديد (انظر الطبعة الأسبانية ـ الروسية من الرحلة التى أخرجها Srez nevskiy فى *sbornik .otd .Russk.* Jaz.، سنة ١٨٨١، جـ ٢٨، ص ٣٢٥ وما بعدها، مع فهرس فرنسى قيم)، وذكر أن اسمها المحلى هو Gimerquiente، وهو يقول إن معناه Aldea gruesa أى القرية الكبيرة (الكثيفة). وهذه التسمية صدى للتحريف التركى للاسم، أساسه اشتقاق شائع يربط بين هذه الكلمة وكلمة سامزSamiz أى كثيف. وقد جّمل ألغ بك حفيد تيمور (توفى عام ٨٥٣ هـ= ١٤٤٩ م) هذه المدينة بقصره المسمى «چهل ستون» كما شيد بها مرصده المشهور (انظر عنه W.Barthold: *Ulugbek i ego vremya, Ross. Akad Nauk.,* 1918) ونجد وصفا مستفيضا لهذه المدينة أيام تيمور فى مذكرات بابر (بابر نامه، طبعة Ilminski، ص ٥٥ وما بعدها؛ طبعة Beveridge، ص ٥٤ وما بعدها؛ ترجمة Pavet de Courteills جـ ١، ص ٩٦ وما بعدها ترجمة Baveridge ص ٧٤ ـ ٨٦) الذى استولى على سمرقند لأول مرة عام ٩٠٦ هـ (١٤٩٧ م) واحتفظ بها بضعة أشهر، ويمكن أن نعد هذا الوصف آية من الآيات. وفى عام ٩٠٦ هـ (١٥٠٠ م) استولى عليها منافسه تيمور أوزبك

خان شيبانى، وبعد وفاة أوزبك تحالف بابر مع إسماعيل شاه الصفوى أفلح فى الظفر مرة أخرى بفتح ما وراء النهر واحتلال سمرقند، ولكنه اضطر فى العام التالى إلى الانسحاب انسحابا تاما إلى مملكته الهندية تاركا الميدان للأوزبكيين ولم تكن سمرقند فى عهد الأوزبكيين إلا قصبة بالاسم دون الفعل، ذلك أنها قد تخلفت كثيرا عن بخارى.

ودخلت سمرقند فى مرحلة جديدة بتقدم الروس مجتازين نهر سيحون. ففى الرابع عشر من شهر نوفمبر عام ١٨٦٨ دخل القائد كاوفمان Kauffmann العاصمة التيمورية القديمة، وكانت فى ذلك الوقت فى أيدى مظفر الدين (١٨٦٠ ـ ١٨٨٥ م) أمير بخارى. وقد قامت منذ عام ١٨٧١ مدينة روسية جديدة إلى الغرب من مدينة سمرقند ربطت بالسكة الحديدية مع الخط الحديدى الخاص ببلاد ما وراء بحر قزوين Transcapian railway. وجددت القلعة عام ١٨٨٢؛ وبلغ عدد سكان المدينة سنة ١٨٩٠ حوالى ٥٨ ألف نسمة. وليس لدينا معلومات موثوق بها عما حدث من تغيرات منذ عام ١٩١٧. ومن المؤسف أنه تنقصنا أيضا الأوصاف التاريخية الدقيقة الكاملة لآثار العمارة هناك، ومن ثم لا نستطيع أن نذكر أى ثبت بها فى هذه المادة (انظر W. Barthold: *Die geogr. u. hist. Erforschung d. Orients* ص ١٧٣، ١٧٩)،

المصادر:

(١) Tomaschek: *Centralasiatische studien* جـ ١: *Sagdiana* فى *S.B. Ak. Wien* سنة ١٨٨٧، جـ ٨٧، ص ٧٩ وما بعدها، ١٢٠ وما بعدها، ١٢٥ ـ ١٤٣

(٢) J.marquart: *Die chronologie der altturkischen inschriften* سنة ١٨٩٨، ص ٧ وما بعدها، ٣٣ وما بعدها، ٥٦ وما بعدها

(٣) J.Welthausen: *Das arabische Reich und sein sturz* سنة ١٩٠٢، ص ٢٦٨ وما بعدها؛ ٢٨٤ وما بعدها

(٤) G.Van Vloten: *Recherches sur la domination arabe Verh. Ak. Amst.,* سنة ١٨٩٤، جـ ١، رقم ٣)

(٥) المكتبة الجغرافية العربية، جـ ١، الإصطخرى، ص ٣١٦ وما بعدها؛ جـ ٢، ابن حوقل، ص ٣٦٥ وما بعدها؛ جـ ٣، المقدسى، ص ٢٧٨ وما بعدها

(٦) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد جـ ٣، ص ١٣٣ ما بعدها

(٧) القزوينى: آثار البلاد، طبعة ڤستنفلد، ص ٣٩١ وما بعدها

(٨)ابن بطوطة، طبعة Defrémery sanhuinetti جـ ٣، ص ٥٢ وما بعدها

(٩) Guy Le strange: *The Lands of the Eastern coliphate* سنة ١٩٠٥، ص ٤٦٠، ٤٦٣ وما بعدها. وانظر أيضا المؤلفات التاريخية.

أما عن العهد المتأخر فلن نذكر بالإضافة إلى ما ورد فى مادة بخارى الهامة سوى:

(١) Sir Henry Yule: *The Book of ser Marco pol*، جـ ١ ، ص ١٩١ وما بعدها

(٢) Val. Langmantel: *Hans schild-bergers Reisebuch* (*Bible. des Literar. Vereins in stuttgart* سنة ١٨٨٥ جـ ١٧٢، ص ٦١)

(٣) H. Vambéry: *Geschichte Bo-charas oder Transoxaniens* جـ ١، قسم ٢، سنة ١٨٧٢

(٤) النقد الذى كتبه A van Gutsch-mid فى *Kleine Schriten* جـ ٣

(٥) W.Redloff: *DasMittleres se-rafschantal, Z. G. Erdk. Berl.,* سنة ١٨٧١، جـ ٦، ص ٤٠١ وما بعدها، ٤٩٧ وما بعدها

(٦) Henry Lansdell: *sisch-Central-Asien* نقله إلى الألمانية v.Wobeser سنة ١٨٨٥، ص ٤٥٥ وما بعدها

(٧) مادة سمرقند فى Russian Brochhaus: *Enciklopediceskij slovar* جـ ٢٨، ص ١٨١ وما بعدها بقلم W.Masalskij

(٨) von schubert soldern: *Die bau-denkmaler von samarkand* ڤينا ١٨٩٨/ ١٨٩٩.

(٩) *Les Mosquées de samarcande* سانت بطرسبرغ سنة ١٩٠٥ وما بعدها. ونجد مصادر أخرى وخاصة فى المؤلفات الروسية الحديثة، فى W.Barthold: *Die geogr. u, histor Er-foschung des Orients* سنة ١٩١٣، ص ٢١٧، ٢٢٠ وما بعدها.

الشنتناوى [شيدر H.H. Schaeder]

السمهودى

نور الدين أبو الحسن على بن عبدالله بن أحمد، سليل الحسن بن على، كما يستدل من شجرة النسب التى تتبعها ابن فهد. ولد السمهودى فى سمهود من أعمال صعيد مصر فى شهر صفر سنة ٨٤٤ هـ حيث كان أبوه من فقهائها المعروفين، وأخذه أبوه إلى القاهرة لأول مرة سنة ٨٥٣ هـ، إلا أنه زارها من بعد فى عدة مناسبات، إما وحده وإما صحبة أبيه الذى أراد أن ييسر له أن يواصل دروسه على أشهر رجال عصره، وقد خلع عليه الولى الصوفى العراقى جبة الصوفية؛ وخرج للحج أول مرة سنة ٨٦٠ واستقر فى المدينة. وكانت له أول الأمر صومعة قرب مسجد الرسول[ﷺ]، ولكنه اضطر بسبب الدسائس إلى الرحيل عنها. ثم أستأجر بيتاً قرب باب الرحمة يعرف ببيت تميم الدارى. وكان قد لاحظ عند وصوله أن مسجد الرسول[ﷺ] لم بصلح الإصلاح الواجب منذ احترق سنة ٦٥٤، وأنه طوال هذا الوقت الطويل الذى يربو على مائتى سنة لم يرمم إلا ترميماً جزئيا ؛ وقد كتب رسالة حث فيها على تجديده التجديد اللائق معتمداً فى ذلك على أبحاث كان قد قام بها فيما يختص بحالة البناء الأصلية؛ وخرج السمهودى إلى مكة سنة ٨٨٦ ليؤدى فريضة الحج مرة أخرى، وفى غيبته امتدت الحريق التى دمرت المسجد إلى مكتبته العامرة؛ ويبدو أنها كانت محفوظة فى الصومعة التى بقرب المسجد. وغلبه اليأس على أمره فعاد إلى مصر. وزار أمه العجوز التى توفيت فى سمهود بعد وصوله بعشرة أيام.

وشيع السمهودى جنازتها، ثم عاد إلى القاهرة حيث دخل فى حاشية السلطان قايتباى وحصل منه على راتب ونواة من الكتب الثمينة يجدد بها مكتبات المدينة، ووُكل أمرها إليه. وزار السمهودى بيت المقدس، ثم عاد إلى المدينة فى أخريات عام ٨٩٠، ووجد أن بيت تميم كان معروضاً للبيع فاشتراه وأصلحه الإصلاح المناسب. وتزوج بأكثر من واحدة ولكنه طلقهن فيما بعد، واكتفى بالإماء حتى ينفسح له الوقت

للانقطاع إلى ما فيه خير الناس وتعليمهم. وتوفى السمهودى فى يوم الخميس الثامن عشر من ذى القعدة سنة ٩١١ هـ ودفن فى مقبرة البقيع بين قبرى سيدنا إبراهيم والإمام مالك.

وأهم كتبه الكثيرة التى ألفها أثناء إقامته فى المدينة كتابه فى «تاريخ المدينة»، وكان قد وضع له خطة واسعة وسماه «الوفا بأخبار دار المصطفى»، ونزل على رغبة أحد الأولياء فوضع لهذا المصنف مختصراً سماه «وفاء الوفا» أتمه فى الرابع والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٨٨٦، وكان يحمله معه عندما أتت الحريق على مكتبته فى المدينة، وكان هذا التوفيق السبب فى انقاذ أهم محتوياته؛ ووضع فيما بعد ملخصاً لهذا المختصر، أتمه حسبما جاء فى بعض المخطوطات والنسختين المطبوعتين (بولاق ١٢٨٥ هـ ومكة ١٣١٦ هـ)، سنة ٨٩٣ هـ، وأطلق عليه اسم خلاصة الوفاء، وقد غدا هذا المصنف عمدتنا فى استقاء المعلومات عن تاريخ المدينة وخطتها وعما يتصل بزيارة قبر الرسول[ﷺ]؛ وقد ألف السمهودى علاوة على ذلك عدداً من المصنفات الأخرى ذكر منها بروكلمان تسعة فى .GA.L، وأضاف إليها من ترجموا له من المصنفين المسلمين عدداً آخر لعله فقد؛ ويشمل هذا العدد كتباً فى النحو والحديث وعلم الكلام والفقه ومناسك الحج، ويجدر بنا أن نوجه النظر بصفة خاصة إلى مجموعة فتاويه وقد جمعها فى مجلد واحد حوى جميع فروع الفقه، ويبدو أنها تتضمن تلك المناقشات العقيمة التى كانت هى الموضوع المفضل عند المؤلفين العرب فى تلك الأيام.

المصادر:

(١) السنا الباهر، ملحق المتحف البريطانى ١٦٦،٦٨٤، الورقة ١٩٣.

(٢) «خلاصة الوفاء»، بولاق ١٢٨٥ ومكة ١٣١٦ هـ.

(٣) Wustenfeld: *Geschichte der stadt Medina nach samhudi*، كوتنكن ١٨٨٠ (ترجمة موجزة «للخلاصة»)

(٤) Wustenfeld: *DieGeschichtsschreiber der Araber und ithre werke*، ص ٥٠٧

(٥) Brockelmann : *Gescgichte der Litteratur Arabischen* جـ ٢، ص ١٧٣

صبحى [كرنكوف F Krenkow]

السموأل

ابن عاديا، أو السموأل بن غريض ابن عاديا وهو الأصح: شاعرعربى قال البعض أنه من أصل يهودى كان مقامه فى حصن الأبلق المنيع قرب تيماء. وكان السموأل معاصر لامرىء القيس، ونخلص من هذا إلى أن ذكره قد نبه بلا شك فى منتصف القرن السادس الميلادى. ويقال أن حفيداً من أحفاده قد أسلم وامتد به العمر حتى طعن فى السن وأدرك معاويه، وقلما نجد فى الروايات أثرا يدل على أنه يهودى اللهم إلا اسمه، بل إنه ليعوزنا الدليل على أنه من أصل يهودى.

وقد جمع شيخو فى طبعته للديوان كل القصائد التى نسبت للسموأل. ولا نستطيع أن نقول بصحة الجزء الأكبرمن القصائد القليلة التى نسبت إليه، ومن ذلك القصائد التى توحى إلى الذهن للوهلة الأولى أنها من نظم يهودى. أما بقية القصائد التى لا موجب للشك فى صحتها، فقد خلت من أية إشارة إلى القول الذى لا يشك فيه، وهو أن السموأل كان يدين باليهودية. ذلك أنها أقرب ما تكون إلى روح الشعر العربى القديم وهى تدل فى قالبها ومادتها دلالة واضحة على أن السموأل كان قد أضحى كإخوانه فى الدين متشبعا فى الظاهر بالمحيط العربى الذى يعيش فيه واحتذى فى الشعر القوالب العربية. وقد وصلت إلينا أيضاً قصائد نسبت إلى ابن السموأل وإلى حفيد من أحفاده.

ولا ترجع شهرة السموأل إلى شعره بقدر ما ترجع إلى صدقه فى الوفاء بالعهد الذى عاهد عليه خيفة امرىء القيس؛ حتى لقد ضرب بوفائه المثل فقيل «أوفى من السموأل» وتروى فى ذلك قصة يظهر أنها صحيحة فى أهم تفصيلاتها، وهى أن أمرئ القيس كان يعيش عيشة قلقه مليئة بالمغامرات فى سبيل أن يثأر لأبيه، وأنه فقد معظم أتباعه وهو يفر أمام المنذر ملك الحيرة، ولم يكن منه إلا أن فزع آخر الأمر إلى

حصن السموأل فأكرم السموأل وفادته هو وأتباعه القليلين. وحدث من بعد أن شخص امرؤ القيس إلى بلاط الروم فى بوزنطة، وترك ابنته وابن عمه فى رعاية السموأل، كما ترك له سلاحه الثمين وما بقى له من ميراث أبيه أمانة فى عنقه. وفى غيبة امرىء القيس حاصر أحد الجيوش السموأل فى حصنه؛ ويظن أن هذا الجيش أنفذه المنذر، فقد أبى السموأل أن يسلم ما إئتمنه عليه ضيفه، واتفق أن وقع ابن من أبناء السموأل أسيراً فى يد قائد جيش العدو، وهدد القائد بقتله إن لم يسلم السموأل وديعة امرىء القيس وأبى السموأل فى غير تردد أن يخون الأمانة، وآثر أن يرى ابنه يقتل أمام عينيه. وعندئذ انسحب المحاصرون دون أن ينالوا مأربهم،

المصادر:

(١) L.Cheikho: *Diwan d'as-Samaou'l d'aprés la récension de Niftawaihi* بيروت ١٩٠٩.

(٢) كتاب الأغانى، بولاق ١٢٨٥ هـ، جـ ٦، ص ٨٧ ـ ٨٩؛ جـ ٨، ص ٨٢ وما بعدها؛ جـ ١٤، ص ٩٨ ـ ١٠١

(٣) G.W. Freytag: *Arabum Proverbia*، جـ ٢، ص ٨٢٨ ـ ٨٣٠

(٤) ياقوت: معجم البلدان، طبعة فستنفلد، جـ ١، ص ٩٤ ـ ٩٦ (مادة الأبلق)

(٥) الحماسة، طبعة فريتاغ، جـ ١، ص ٤٩ ـ ٥٤؛ جـ ٢ ص ٩٤ ـ ١٠٤

(٦) Fr. Delizsch: *Jüdisch-Poesien aus vormuhammedanischer Zeit*، ليپسك ١٨٧٤م

(٧) H.Hirschfeld: *J.Q.R.* أبريل ١٩٠٥، *J.R.A.S.*، ص ٣٦٣ وما بعدها، ١٠٠١ وما بعدها

(٨) Th.Nöldeke: *Beitrâge zur Kenntnis der poesie der Alten Araber*، هانوفر ١٨٦٤، ص ٥٢ ـ ٨٦.

(٩) M. Steinschneider: *Die Arabische Literatur der Juden*، فرانكفورت على الماين، ١٩٠٢، ص ٤ وما بعدها

(١٠) R.Geyer: السمؤال ابن عاديا فى *Zeitschrift für Assyrologie*، ١٩١٢ م، جـ ٢٧، ص ١٧٣ ـ ١٨٣

(١١) D. S. Margoliouth: *The relations between Arabs and israelites prior to the rise of islam*، لندن ١٩٢٤

خورشيد [پاريه R.Partet]

سنان

يعرف عادة باسم قوجه معمار سنان أعظم مهندسى العمارة العثمانيين، خرج من قيصرية من أعمال الأناضول، حيث ولد فى التاسع من رجب سنة ٨٩٥هـ (١٥ أبريل سنة ١٥٨٩م) من أبوين مسيحيين، وقد لقب أبوه من بعد بعبد المنّان، على أن اسمه الحقيقى غير معروف، وأصله غير التركى (مهتدى) لا شك فيه، ولم يكن قط موضع خلاف بين معاصريه أو بين علماء الترك الأثبات كافة. وقدم سنان وهو بعد حدث إلى السراى فى إستانبول مع زمرة من الشباب المجندين (دو شرمه)، ثم أصبح إنكشاريًا، وأبدى شجاعة فى الحملات التى شنت على بلغراد (١٥٢١) ورودس (١٥٢٢) فرقى إلى رتبة زنبركجى باشى، أى كبير العمال الذين يطلقون الألعاب النارية، وأظهر براعة خاصة فى الحرب الفارسية (١٥٣٤) عندما ابتكر زوارق لعبور بحيرة «وان» ثبتت صلاحيتها ثبوتا ملحوظا. وظل سنان يرقى سلم الوظائف حتى عين صوباشى (مأمور قضائى)؛ وكان فى حاشية السلطان سليم الأول عندما تقدم السلطان صوب إقليم الأفلاق، وأقام جسرا على الدانوب زاد من الإعجاب به، وكان هو الدعامة التى قامت عليها شهرته، ومن يومها اشتغل فى بناء المساجد والقصور فحسب بتكليف من السلطان وأعيان الدولة؛ وقد كثر القول بأنه بدأ فى بناء مسجد سليميه عقب وفاة سليم الأول مباشرة (يقوم مسجد سليمية على قمة التل الخامس فى إستانبول وتم بناؤه سنة ١٥٢٢) وهذا القول مستحيل وإن بنى على أساس من تسلسل التواريخ. وتوالت منشآت هذا المهندس العظيم فى جميع أرجاء الدولة العثمانية متعاقبة تعاقبا سريعا يحير الألباب منذ أواخر العقد الرابع للقرن السادس عشر، وكان تشييد معظمها بتكليف من سليمان القانونى. ولا يتسع المقام إلا لذكر مساجده الكبرى: ففى سنة ١٥٣٩ شيِّد مسجد روكسلانه (خاصكى خرَّم)، وفى سنة ١٥٤٨ شيد مسجد الأمراء، وفيما بين عامى ١٥٥٠/ ١٥٥٦ مسجد

سليمانيه، وفيما بين عامى ١٥٥١/ ١٥٧٤ مسجد سليميه فى أدرنه بتكليف من سليم الثانى، وهو أبدع ما شيد من مساجد، أضف إلى هذا أنه بنى عددًا لا يحصى من المساجد الصغيرة والقصور والمدارس والجسور والحمامات وما إلى ذلك، وقد أحصى الشاعر مصطفى ساعى كاتب سيرته: ٨١ مسجدا جامعًا و ٥٠ مسجدا و ٥٥ مدرسة و ٧ مدارس لتحفيظ القرآن الكريم و ١٦ مطعمًا للفقراء (عمارت) و ٣ ملاجىء للعجزة و ٧ قناطر معلقة و ٨ جسور و ٣٤ قصرًا و ١٣ إستراحة و ٣ مخازن و ٣٣ حمامًا و ١٩ ضريحًا ذات قباب (تربه) ومجموع هذه المنشآت ٣٤٣ عمارة. وظل سنان يشيد العمائر فى كل مكان من البوسنه إلى مكة مدة قدرها ثلاثة أرباع القرن. ويقول كيرلت Corn Gurlitt إن سنان قد أظهر براعة لا نظير لها فى استخدام القبة، فقد كان يشيد قاعدة مربعة أو مسدسة أو مثمنة يقيم عليها مبانيه الداخلية، محاولا دائمًا أن يكون هدفه رواقا رسميا عظيما، أو قل بناء متناسقا يضم المتعبدين من أولى الأمر وأتباعهم. وكان يهتم قبل كل شىء بداخل البناء ويضحى فى سبيله بالمظهر الخارجى عن طيب خاطر. على أن خصائص الشخصية التركية كانت كما يقول كيرلت تتجلى فى كل عمائره، ذلك أنه كان يستحدث فى كل منها نماذج فيها من الطراز البوزنطى وفيها من الطراز الفارسى، وفيها من الطراز الشآمى وفيها من الطراز السلجوقى ولكن يغلب عليها الطابع التركى (انظر C. Gurlitt: *Konstantinopel*، برلين ١٩٠٩، ص ٩٣)، وكان لسنان تلاميذ كثيرون يعاونونه، نذكر منهم أحمد أغا، وكمال الدين، وداود أغا ـ وقد قتل لأنه كان من أحرار الفكر (انظر حديقة الجوامع، جـ١، ص ١٩٨)، ويتيم بابا على، ويوسف، وسنان الأصغر، وكثيرًا ما خلط الناس بينهما، ودفعًا لذلك سمى سنان الأكبر بسنان «المُسنّ»؛ ويقال إن يوسف، تلميذه المحبوب، هو المهندس الذى شيد قصور لاهور ودلهى وآكره للإمبراطور أكبر، وتوفى هذا المهندس التركى العظيم الذى كان بمثابة ميخائيل أنجلو عند الترك وقد أشرف على التسعين (وهو يشبه فى ذلك ميخائيل

أنجلو أيضًا) فى الثانى عشر من جمادى الأولى سنة ٩٨٦هـ (١٧ يولية سنة ١٥٧٨م)، ودفن خلف مسجد سليمان، أروع عمائره، قرب ديوان شيخ الإسلام وبجوار زاوية ومدرسة وسبيل كان قد شيدها وأوقفها على الخيرات. ويتبين من تاريخه المنقوش بحساب الجمل أن سنة وفاته كانت بلا شك هى سنة ٩٨٦هـ (انظر *Islam*، جـ ٩، ص ٣٤٧ وما بعدها حيث جمعت المصادر الخاصة به)، على أن أحمد رفيق بك يقول فى كتابه عالملر[1] وصنعتكارلر (إستانبول ١٩٢٤، ص ٣٣، التعليق) إن حرف العلة «ى» الذى ورد فى هذا التاريخ يرمز إلى العدد ١٠ وبذلك تكون سنة وفاته هى ٩٩٦هـ (١٥٨٨م)، ويبدو أيضا أن هذه السنة قد أضيفت بالأرقام. ولما كان التاريخ الذى نحن بصدده قد كتبه مصطفى ساعى (المتوفى سنة ١٠٠٤هـ = ١٥٩٥م، انظر رضا: تذكره، ١٥)، وهو نقاش مشهور من معاصريه، فإن هذا الخطأ فى أهم السطور جميعًا يبدو على الأقل غريبًا.

(١) «عالملر وصنعتكارلر» معناها (العلماء والفنانون).
د. عبد النعيم حسنين

١ ــ المساجد الجامعة

(١) جامع سليمانيه بإستانبول (٢) جامع شاهزاده بإستانبول (٣) جامع خاصكى خرّم بإستانبول (٤) جامع الأميرة مهرماه عند باب أدرنه (٥) جامع أم عثمان شاه بآق سراى فى إستانبول (٦) جامع ابنه بايزيد الثانى فى يكى باغچه بإستانبول (٧) جامع أحمد باشا بطوپ قپو فى إستانبول (٨) جامع رستم باشا أسفل القلعة بإستانبول (٩) جامع محمد باشا بقدرغه ليمانى بإستانبول (١٠) جامع إبراهيم باشا عند باب سلورى بإستانبول (١١) جامع پياله باشا بإستانبول (١٢) جامع عبد الرحمن چلبى عندملاً قرانى بإستانبول (١٣) جامع محمود أغا بإستانبول (١٤) جامع أوده باشى فى يكى قپو بإستانبول (١٥) جامع خوجه خسرو فى قوجه مصطفى باشا بإستانبول (١٦) جامع حمّامى خاتون فى صولومناستر بإستانبول (١٧) جامع دفتر دار سليمان چلبى فى أوسكو بلو چشمه سى بإستانبول (١٨) جامع

فرّخ كـخيا فى بلاط بإستـانبول (١٩) جـامع التـرجـمـان يونس بك فى بلاط (٢٠) جـامع خـرَّم چاوش فـى يكى باغچـه بإستـانبول (٢١) جـامع سنان أغا فى قـاضى چشمه سى بإستـانبول (٢٢) جـامع آخى چلبى بأزميـر إسكله سى بإسـتانبول (٢٣) جـامع سليـمان صـو باشى فى اون قپـو بإسـتانبـول (٢٤) جـامع زال باشـا فى أيوب (٢٥) جـامع شـاه سلطـان فى أيوب (٢٦) جـامع نشـانجى باشى فى أيوب (٢٧) جـامع أمـيـر بخـارى عـند باب أدرنه بإستانبول (٢٨) جامع مركز أفندى فى يكى قـپـو بإسـتـانبـول (٢٩) جـامع چاوش باشى بسـودلوجه بإسـتانبـول (٣٠) جـامع نور شـيخ زادة حـسـين چلبى فى كـرْمـدلك (٣١ جـامع قـاسم باشـا عند دار الصناعـة بإسـتـانبـول (٣٢) جـامع محـمـد باشا فى عـزبلر قبـوصو بإستانبـول (٣٣) جامع قلج على باشـا فى طوپ خانه بإسـتانبـول (٣٤) جـامع مـحـيى الديـن چلبى فى طوپ خانه (٣٥) جـامع ملا چلبى بين طوپ خانه وبشكطاش (٣٦) جامع أبو الفـضل فى طـوپ خـانه (٣٧) جـامع الأميـر جهـانكير فى طوپ خـانه (٣٨) جـامع سنان باشـا ببـشكطاش (٣٩) جـامع السلطانة فـى إسكودار (٤٠) جامع شـمسى أحـمد باشـا بإسكودار (٤١) جامع إسكندر باشـا (٤٢) جامع مـصطفى باشا فى كـبزه (٤٣) جـامع پرتو باشا فى إزميد (٤٤) جامع رستم باشـا فى صبنجـه (٤٥) جامع رسـتم باشا فى صمنلـو (٤٦) جامع مصطفى باشا فى بولى (٤٧) جامع فرهاد باشا فى بولى (٤٨) جـامع مـحـمـد بك فى إزمـيد (٤٩) جـامع عـثمـان باشـا فى قيـصريه (٥٠) جامع حـاجى باشا فى قيصريه (٥١) جامع جنابى أحمد باشا فى أنقـره (٥٢) جامع مـصطفى باشـا فى أرضروم (٥٣) جامع السلطان علاء الدين فى چورم (٥٤) جامع عبدالسلام فى إزميد (٥٥) جامع السلطان سليمان فى إزنيق (بنى عـلى انقـاض كنيـسـة بوزنطيـة كانت النـيران قـد دمرتهـا)، (٥٦) جـامع خـسـرو بـاشـا فى حلب (٥٧) قـبـاب المحـراب فى مكة (٥٨) جامع السلطان مـراد خان (الثالث) فى مـغنيسـا (٥٩) تجـديد جامع أورخـان غـازى بكوتاهيـه (٦٠) جـامع رسـتم

باشا ببلودين (٦١) جامع حسين باشا فى كوتاهية (٦٢) جامع السلطان سليم (الثانى) بقره بيكار (٦٣) جامع السلطان سليمان المطل على ميدان كوك فى دمشق (٦٤) جامع السلطان سليم (الثانى) فى أدرنه (٦٥) جامع طاشليق الذى بنى لمحمود باشا فى أدرنه (٦٦) جامع الدفتر دار مصطفى باشا فى أدرنة (٦٧) جامع على باشا فى بابا إسكيسى (٦٨) جامع محمد باشا فى حفصة (٦٩) جامع محمد باشا فى لوله برغاس -(٧٠) جامع على باشا فى إركلى -٧١) جامع محمد باشا البوسنوى فى صوفيا (٧٢) جامع صوفى محمد باشا فى الهرسك -(٧٣) جامع فرهاد باشا فى چتالجة (٧٤) جامع مصطفى باشا الذى أعدم، وهو يقوم فى أوفن (بوداپست). (٧٥) جامع فردوس بك فى إسبرطه بآسية الصغرى (٧٦) جامع ممى كخيا فى ألشلو (٧٧) جامع تترخان فى كوزلوه (٧٨) جامع رستم باشا فى روسچق (٧٩) جامع الوزير عثمان باشا فى تركاله بتساليا (٨٠) جامع خاصكى خرّم فى أدرنه (٨١) جامع السلطانه الوالده فى إسكودار.

٢ - (المساجد الصغيرة أو الزوايا)

(١) مسجد رستم باشا فى يكى باغجه بإستانبول (٢) مسجد إبراهيم باشا فوق عيسى قبو بإستانبول (٣) مسجد المفتى چويزاده فى طوب قبو بإستانبول (٤) مسجد أمير على بجوار الجمرك (كمرك خانه) بإستانبول (٥) مسجد المهندس سنان بجوار ديوان شيخ الإسلام (٦) مسجد كبير الصيادين (آوجى باشى) بجوار الكمرك بإستانبول (٧) مسجد الدفتر دار شريف زاده أفندى فى إستانبول (٨) مسجد الدفتر دار محمد چلبى فى إستانبول (٩) مسجد حافظ مصطفى أفندى فى يكى باغجه بإستانبول (١٠) مسجد سيمكش باشى بسوق لطفى باشا فى إستانبول (١١) مسجد خوجكى زاده عند «تتمة» جامع محمد الثانى بإستانبول (١٢) مسجد الجاوش عند باب سلورى بإستانبول (١٣) مسجد ابنة چويزاده بداود باشا بإستانبول (١٤) مسجد تقيه جى أحمد، بالحى نفسه (١٥) مسجد صرى حاجى نصوح بإستانبول (١٦) مسجد

القصّاب حاجي عوض (والأصح عوض) فى إستانبول (١٧) مسجد الطباخ حمزه فى أغاچيرى بإستانبول (١٨) مسجد حاجى حسن (١٩)مسجد إبراهيم باشا عند قم قپو بإستانبول (٢٠) مسجد چلبى بولنكه فى إستانبول (٢١) مسجد الشيخ فرهاد، فى الحى نفسه (٢٢) مسجد كوركجى باشى (قائد المجذفين)، أمام قم قپو بإستانبول (٢٣) مسجد المصنع (كارخانه) الخاص بعمال نسيج الدمقس (كمخاجيلر) بإستانبول (٢٤) مسجد المصنع الخاص بالصياغ (قيوامجيلر) بإستانبول (٢٥) مسجد على مضمار الحرسك (حرسك بدرومو) قرب آياصوفيا بإستانبول (٢٦) مسجد عبدى صوباشى فى حى السلطان سليم بإستانبول (٢٨) مسجد حاجى إلياس فى حمام على باشا (٢٩) مسجد حسين چلبى فى السليمية بإستانبول (٣٠) مسجد دخانى زاده فى قوجه مصطفى باشا بإستانبول (٣١) مسجد قاضى زاده فى چكور حمامى بإستانبول (٣٢) مسجد المفتى حامد أفندى فى عزبلر حمامى بإستانبول (٣٣) مسجد فى كوفنك خانه خارج الأسوار (حصار). (٣٤) مسجد سراى أغاسى عند باب أدرنه فى إستانبول (٣٥) مسجد ملاحظ سباكى المعادن (دوكمجيلر باشى) بحى أيوب فى إستانبول (٣٦) مسجد إربه جى باشى بأيوب (٣٧) مسجد الطبيب قيسونى زاده فى سودلوجه بإستانبول (٣٨) مسجد سليمان بائع الثلج (قارجى) فى أيوب (٣٩) مسجد سليمان بائع الثلج (قارجى) فى إستانبول (٤٠) مسجد أحمد چلبى فى يرمدلك (٤١) مسجد يحيا الكخيا فى حى قاسم باشا بإستانبول (٤٢) مسجد شهر أمينى (ملاحظ المدينة) حسن چلبى، فى الحى نفسه (٤٣) مسجد سهيل بك، فى طوب خانه بإستانبول (٤٤) مسجد إلياس زاده، فى الحى نفسه (٤٥) مسجد بازار باشى ممى الكخيافى اسكودار (٤٦) مسجد محمد باشا، فى الحى نفسه (٤٧) مسجد حاجى باشا فى اسكودار (٤٨) مسجد سراج خانه فى خاصكوى بإستانبول (٤٩) مسجد الصراف خارج طوب خانه بإستانبول (٥٠)

مسجد الروزنامجى عبدى چلبى فى صولومناستر.

٣ ـ المدارس

(١) مدرسة السلطان سليمان فى مكة(٢) ست مدارس بناها بأمر من السلطان سليمان فى استانبول (٣) مدرسة السلطان سليم الأول (أ) بجانب كوشك الخاليجيلر (صناع الطنافس)، (٤) مدرسة السلطان سليم الثانى بأدرنه (٥) مدرسة السلطان سليم الثانى فى چرلو (٦) مدرسة الأمير محمد بإستانبول (٧) مدرسة خاصكى خرم فى سوق النساء (عورت بازارى) بإستانبول (٨) مدرسة خاصكى خرم المسماة بالقاهرية فى حى السلطان سليم فى استانبول (٩) مدرسة أم السلطان فى إسكودار (١٠) مدرسة الأميرة مهرماه فى إسكودار (١١) مدرسة الأميرة مهرماه عند باب أدرنه بإستانبول (١٢) مدرسة محمد باشا بقديرغه ليمانى (١٣) مدرسة محمد باشا فى أيوب (١٤) مدرسة أم عثمان شاه بآق سراى بإستانبول (١٥) مدرسة رستم باشا بإستانبول (١٦) مدرسة على باشا بإستانبول (١٧) مدرسة محمد باشا الذى أعدم بحى طوب قبو، فى إستانبول (١٨) مدرسة صوفى محمد باشا بإستانبول (١٩) مدرسة إبراهيم باشا بإستانبول (٢٠) مدرسة سنان بإستانبول (٢١) مدرسة إسكندر باشا بإستانبول (؟)، (٢٢) مدرسة على باشا فى بابا إسكيسى (٢٣) مدرسة مصطفى باشا المعرى فى كيزه (٢٤) مدرسة أحمد باشا فى إزميد (٢٥) مدرسة قاسم باشا فى إستانبول (؟) (٢٦) مدرسة إبراهيم باشا عند باب عيسى بإستانبول (٢٧) مدرسة شمسى أحمد باشا بإسكودار (٢٨) مدرسة قپو أغاسى (؟)، (٢٩) مدرسة أغاباب محمود أغا بإستانبول (؟) (٣٠) مدرسة معولزاده أمير أفندى بإستانبول (؟)، (٣١) المدرسة المسماة بمدرسة أم ولد بإستانبول (؟)، (٣٢) مدرسة كبير الصيادين (آوجى باشى) بإستانبول (٣٣) مدرسة المفتى حامد أفندى بإستانبول (؟)، (٣٤) مدرسة قاضى العسكر فيروز أغا ! بإستانبول (٣٥) مدرسة خوجكى زاده بحى السلطان محمد بإستانبول (٣٦) مدرسة أغازاده بإستانبول (؟)، (٣٧)

مدرسة يحيا أفندى بإستانبول (٣٨) مدرسة الدفتر دار عبدالسلام بك برستانبول (٣٩) مدرسة طوطى قاضى بإستانبول (٤٠) مدرسة الطبيب محمد چلبى بإستانبول (٤١) مدرسة حسين چلبى بإستانبول (٤٢) مدرسة أمين سنان أفندى باستانبول (٤٣) مدرسة شاه قلى بإستانبول (٤٤) مدرسة الترجمان يونس بك بإستانبول (٤٥) مدرسة بائع الثلج (قارجى) سليمان بك بإستانبول (٤٦) مدرسة حاجى خاتون بإستانبول (٤٧) مدرسة الدفتردار شريف زاده بإستانبول (٤٨) مدرسة القاضى حكيم چلبى (٤٩) مدرسة بابا چلبى بإستانبول (٥٠) مدرسة كرماسى(!) چلبى وقد جددت (٥١) مدرسك سكبان على بك عند الكمرك بإستانبول (٥٢) مدرسة النشانجى محمد بك فى آلتى مرمر (٥٣) مدرسة بزستان كتخداسى حسين چلبى بإستانبول (٥٤) مدرسة كلفام خاتون باسكودار (٥٥) مدرسة خسرو كخيا فى أنقره.

٤ ـ مدارس تحفيظ القرآن الكريم (دار القرّاء)

(١) مدرسة السلطان سليمان بإستانبول (٢) مدرسة والده سلطان بإسكودار (٣) مدرسة خسرو كخيا بإستانبول (٤) مدرسة محمد باشا بأيوب فى إستانبول (٥) مدرسة المفتى سعيد چلبى بكوچوك قره مان بإستانبول (٦) مدرسة محمد باشا البوسنوى بإستانبول (٧) مدرسة المفتى قاضى زاده أفندى بإستانبول

٥ ـ الأضرحة

(١) ضريح السلطان سليمان خان بإستانبول (٢) ضريح السلطان سليم (الثانى) خان بإستانبول (٤) ضريح الأمراء بإستانبول (٥) ضريح رستم باشا فى شاهزاده باشى بإستانبول (٦) ضريح خسرو باشا بإستانبول (٧) ضريح أحمد باشا فى طوب قپو باستانبول (٨) ضريح محمد باشا بأيوب فى إستانبول (٩) ضريح أبناء سياوش باشا بأيوب فى استانبول (١٠) ضريح زال محمد باشا بأيوب فى إستانبول (١١) ضريح خير الدين بربروسه، فى بشكطاش بإستانبول (١٢) ضريح يحيى أفندى فى بشكطاش، بإستانبول (١٣) ضريح

شمسى أحمد باشا فى إسكودار (١٤) ضريح بكلر بك قبرس عرب أحمد بك باستانبول (١٥) ضريح قلج على باشا، بأيوب، فى استانبول (١٦) ضريح برتو باشا بأيوب فى إستانبول (١٧) ضريح الأميرة شاه خوبان زوجة لطفى باشا فى يكى باغچه، بإستانبول (١٨) ضريح حاجى باشا بإسكودار (١٩) ضريح أحمد باشا عند باب أدرنه بإستانبول.

٦ ـ المستشفيات

(تيمارخانه ـ طب خانه)

(١) مستشفى السلطان سليمان بإستانبول (٢) مستشفى خاصكى خرّم بإستانبول (٣) مستشفى السلطانة الوالدة بإسكودار.

٧ ـ القناطر المعلقة (كمر)

(١) دربند كمر (٢) أوزون كمر (٣) كورونجه كمر (٤) القناطر المعلقة القائمة فى مدرس كوبى (٥) صهاريج (حوض)، (٦) إعادة بناء أوزون كمر.

٨ ـ الجسور

(١) جسر فى بويوك چكمه جه (٢) جسر فى سلورى (٣) جسر فى مصطفى باشا على نهر مارتزه (٤) جسر محمد باشا فى مرمر (٥) جسر آوده باشى فى حلقلى (٦) جسر أغا الباب (قبو أغاسى) فى حرامى دره سى (٧) جسر محمد باشا فى سنانلى (٨) جسر الصدر الأعظم محمد فى ڤيشكراد بالبوسنة انظر *M.Hoernes*: *Diranische Wanderungen*، ڤينا ١٨٨٨، ص ٢٤٥).

٩ ـ مطاعم الفقراء (عمارت)

(١) مطعم السلطان سليمان بإستانبول، شيد سنة ٩٦٢ هـ (وتبدأ هذه السنة باليوم السادس والعشرين من نوفمبر سنة ١٥٥٤)، (٢) مطعم خرّم فى مكة بالقرب من الكعبة (٣) مطعم السلطان سليم بقره پيكار (٤) مطعم الأمير سليمان بإستانبول (٥) مطعم السلطان سليم بچرلو (٦) مطعم الأميرة مهرماه فى إسكودار (٧) مطعم السلطانة الوالدة فى إسكودار (٨)

مطعم السلطان مراد الثالث بمغنيسا (٩) مطعم رستم باشا في روسجق (١٠) مطعم رستم باشا في صبنجه (١١) مطعم محمد باشا في برغاس (١٢) مطعم محمد باشا في حفصه (١٣) مطعم مصطفى باشا في كيزه (١٤) مطعم محمد باشا في سراييڤو (بوسنة سراى) (١٥) مطعم مصطفى باشا في كوتن (؟)، (١٦) مطعم السلطان سليمان في دمشق (١٧) مطعم رأس جسر مصطفى باشا على نهر كوپروصو .

١٠ ـ المخازن

(١) مخزن في غلطه (٢) مخزن في دار ناعة السلطانية بإستانبول (٣) مخزن في السراى بإستانبول.

١١ـ الاستراحات (كاروان سراى)

(١) استراحة انسلطان سليمان بإستانبول (٢) استراحة السلطان سليمان في بويوك جكمه جى (٣) استراحة رستم باشا في تكفور داغى (رودستو *Rodosro*)، (٤) استراحة رستم باشا في سوق (بت بازارى) في اسكودار (٥) استراحة رستم باشا في غلطة (٦) استراحة على باشا في سوق إسكودار (٧) استراحة برتو باشا في ميدان أبى الوفا باستانبول (٨) إستراحة مصطفى باشا في إلكون بالأناضول (٩) استراحة رستم باشا في آق بيبق بالأناضول (١٠) استراحة رستم باشا في صملى (١١) استراحة رستم باشا في صبنجه (١٢) استراحة رستم باشا في إركلى (قره مان)، (١٣) استراحة رستم باشا في قرشدرن ببلغاريا (١٤) استراحة خسرو الكخيا بإبصله (١٥) استراحة محمد باشا في برغاس (١٦) استراحة رستم باشا في أدرنه (١٧) استراحة على باشا في أدرنه (١٨) استراحة محمد باشا في حفصة.

١٢ ـ القصور (السرايات)

(١) إعادة بناء السراى القديمة بإستانبول (٢) السراى الجديدة بإستانبول (٣) قصر في إسكوادر (٤) قصر في غلطه (٥) إعادة بناء القصر المطل على آت ميدانى بإستانبول (٦) قصر على يكى قبو بإستانبول (٧)

قـصر فى قنديلـى (٨) قصـر فى فنار باغجه باستانبـول (٩) قصر فى حديقة إسكندر چلبى فى اسكودار (١٠) قصر فى حلقلى بـإستـانبـول (١١) قـصـر رستم باشا بقدريغة ليمانى بإستانبول (١٢) قصر محمد باشا بآيا صوفيا فى إسـتانبـول (١٣) قصـر محـمد باشـا بإسكودار (١٤) قـصـر رسـتم باشـا بإسكودار (١٥) القصر الأول لسياوش باشا فى إسكودار (١٦) القـصر الثانى لسـيـاوش باشـا فى إسكوادر (١٧) قصر سياوش باشا فى إستانبول (١٨) قصر على باشا بإستانبول (١٩) قصر أحـمـد بـاشـا المطل على آت مـيـدانى بإسـتانبـول (٢٠) قصـر فرهاد باشـا بحى السلطـان بايزيد فى إسـتـانبـول (٢١) قـصـر برتو بـاشـا بميـدان أبى الوفـاء بإستانـبول (٢٢) قصـر سنان باشا المطل على آت ميـدانى بإستانبول (٢٣) قصـر صوفى محـمـد باشا بحى قـوجه [مـصطفى] باشـا بإسـتانبـول (٢٤) قصـر محـمود أغـا فى حى يكى باغجـه برستانبـول (٢٥) قصر محـمد باشا بحلقلى فى إستانبول (٢٦) قصر الأميرة شاه خـوبان زوجة لطفى باشا فى حىّ قاسم باشا قرب قـاسم جشمة سى بإستانبول (٢٧) قـصر برتو باشا أمام شـاهزاده بإستانبول (٢٨) قـصر أحمـد باشا فى الجـفتلك (٢٩) القـصر الأول لعلى باشـا بأيوب (٣٠) القصـر الثـانى لعلى باشـا بأيوب (٣١) قصـر مـحـمـد باشا فى جـفـتلك رستم باشـا (٣٢) قصـر محـمـد باشا فى سرايـيـڤو (بوسنة سـراى)، (٣٣) قـصر رسـتم باشا فى چفتلك إسكندر چلبى.

١٣ ـ الّحمامات

(١) حـمـام الـسلطان سلـيـمـان بإسـتـانبول (٢) ثـلاثة حمـامـات فى القصـر السلطانى (٣) حمـام السلطان سليـمـان بكفًـه فـى القـريم (٤) ثلاثة حمامات فى القصر القائم فى إسكودار (٥) حـمام خـاصكى بآيا صـوفيـا فى إسـتانبـول (٦) حمـام خاصكى خـرّم بحى اليـهود (يهوديـلر) فى إستـانبول (٧) حمام والده سلطان بإسكودار (٨) حمام السلطان (سلطان حـمامى) بقره بيكار (٩) حمام والده سـلطان فى جبّه

على (ويغلب تسميته: جّبلى) بإستانبول (١٠) حمـام الأميـرة مهرمـاه عند باب أدرنة بإسـتـانبول (١١) حـمـام لطفى باشـا، فى المكان نفسـه (١٢) حـمـام محمد باشـا بغلطه فى إستانبول (١٣) حمام مـحمد باشا بأدرنـه (١٤) حمام إبراهـيم بـاشـــا عنـد باب سـلورى بإستانبول (١٥) حمـام أغا الباب (قبو أغاسـى) بصـولو مناسـتر (١٦) حـمام قوجـه مصطفى باشـا يكى باغـجه فى إسـتـانبول (١٧) حـمـام سنان باشـا ببشكطاش فى إسـتانبول (١٨) حـمام ملا چلبى فى فندقلو (١٩) حمـام أمير البـحـر على باشـــا بطوب خـــانه فى إستانبول (٢٠) حـمام باسم هذا الأمير نفســه فى فنار قبـو بإسـتـانبول (٢١) حـمـــام المفــتى بســوق العـطارين (معـجونجى چارشوسـو) بإسـتـانبول (٢٢) حمام محمـد باشا بحفصه (٢٣) حـمـام مـركـز أفندى بـيكى قـبـو فى إسـتـانبول (٢٤) حمـام نشانجى باشى بأيوب فى إسـتــانبـول (٢٥) حـمـام خـسـرو باشـا فى أورطه كـوج (٢٦) حمام فى إزميد (٢٧) حمام فى چتالجه (٢٨) حمام رستم باشا بصنجيه (٢٩) حمام حسين بك بقيصرية (٣٠) حمام صرى كورز (صرى كوزل) بإستانبول (٣١) حمام خير الدين فى زيرك (٣٢) حـمـام يعـقـوب أغـــا فى طوب خـانه بإستانبول.

المصادر:

لم تظهــر بعـد أية رسـالـة تتناول بتفصيل وإسهـاب سيرة سنان وأعماله الفنية ولم يكتب أحد أيضـا بحثا يتناول عـمـائـره من الناحـيـة الفـنيـة، وأهم مصادرنا حتى الآن هو:

(١) مصنف مصطفى ساعى: تذكرة البنيـان قـوجـه مـعــمـارسنان، ومنه طبـعتـان؛ الأولى بدون تاريخ (نشـرت فى إسـتـانبـول فى مـنتـصف القـرن التاسع عـشر)، ١٦ صفحـة فى ملازم من ٨ صـفـحات من القـطع الصغـيـر، عنوانها تـذكرة الأبنية، والثـانية طبـعة إستانبول ١٣١٥ هــ، مـطبعة إقدام، ٧٢ صفـحة، من مـلازم فى ٨ صفـحات ، وتتضمن الطبعتـان إثباتا بعمائر سنان وتختلف كل منهما عن الأخرى فى كثير من المواضع، ويبـدو أن أولـيـاء چلبى: سيـاختنامه، كـان يعرف بأمـر مصنف ساعى، وفيمـا يلى ما ورد من إشارات إلى سنان فى مصنـف أوليا چلبى: جـ

١، ص ١٤٠ (الرحلة، جـ ١/١ ، ص ٦٩) ؛ جـ ١، ص ١٤٧ و١٤٨ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ٧٣)؛ جـ ١، ص ١٥٠ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ٧٥) ؛ جـ ١، ص ١٥٥ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ٧٩و ٨٠)؛ جـ ١،ص ١٥٩ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ٨١)؛ جـ ١، ص ١٦٣ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ٨٢ وما بعدها)؛ جـ ١، ص ٣٠٧ (ناقصة فى الرحلة)؛ جـ ١، ص ٣٠٨ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ١٦٧)؛ جـ ١، ص ٣٠٩ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ١٦٨)؛ جـ ١، ص ٣١٠ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ١٦٩)؛ جـ ١، ص ٣١١ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ١٦٩)، جـ ١، ص ٣١٢ (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ١٦٩)؛ وقد وردت قائمة بجميع مساجده فى الأستانة فى جـ ١، ص ٣١٣ وما بعدها (الرحلة، جـ ١/ ١، ص ١٧٠ وما بعدها)؛ عمارة فى بروسه (استراحة على باشا؛ لم ترد فى مصنف مصطفى ساعى): جـ ٢، ص ١٩؛ وعمائر فى إزميد، جـ ٢، ص ٦٤ = الرحلة، جـ ٢/ ١، ص ٣١ ـ وجل جوامع الأستانة التى بناها سنان قد وصفها بالتفصيل حافظ حسين أفندى الأيوانسرايى (نبه صيته فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر) فى مصنفه حديقة الجوامع، وزاد عليه على ساطع بعض الزيادات. وطبع بإستانبول سنة ١٢٨١، وقد وردت مقتطفات منه فى *G.O.R.* : J.V. Hammer وپست ١٨٣٣، جـ ٩، ص ٤٧ ـ ١٤٤ (الجوامع)، ص ١٤٨ وما بعدها (المدارس)؛ (٢) *Beitrage Zur Kenntis des Orients*، طبعة H. Grothe، هال ١٩١٤، جـ ١١، ص ٦٧ وما بعدها (F. Babinger)؛ (٣) *Isl*، ستراسبورغ ١٩١٩، جـ ٩، ص ٢٤٧ وما بعدها (F. Babinger)؛ (٤) يكى مجموعه، إستانبول ١٩١٧، جـ ١٣، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢، و جـ ١٤، ص ٢٤٩ ـ ٢٧٩ (أحمد رفيق بك؛ وفيه صور)؛ وانظر فيما يتصل بتلاميذ سنان *Quellen Zur Osmanischen Kunstlergeschichte* فى *Jahrbuch der asiatischen Kunst*، ليپسك ١٩٢٤، جـ ١، ص ٣٥ وما بعدها ـ والتذكرتان المتقدم ذكرهما مخطوطان فى القاهرة، دار الكتب المصرية (انظر على أفندى حلمى الداغستانى، فهرست [القاهرة ١٣٠٦] ٢٣١ [ضمن مجموعة قديمة]).

صبحى [فرانز بابنكر Franz Babinger].

سنائى

أبو المجد مجدود بن آدم الغزنوى، من أشهر الشعراء الذين عاشوا فى بلاط الملوك الغزنويين المتأخرين، وكان معاصروه هم سيد حسن، وعثمان مختارى، وعلى فتحى، ومحمود وراق؛ وكان سنائى يتكسب من الشعر ينظمه فى مدح الملك وأعيان الدولة، واتفق فى يوم من الأيام أن سمع رجلا معروفاً غريب الأطوار من أهل غزنة يندد به وقد استخفه الشراب قائلا: «سنائى الشقى الذى ينفق وقته فى نظم قصائد المديح يستجدى بها العظماء، ولسوف يلجم لسانه يوم الحشر حين يسأل عما قدمت يداه» فغلبه الندم على أمره، وترك غزنة إلى مرو حيث عاش عيشة الزهد مريدا للشيخ أبى يعقوب يوسف، وقد حدث ذلك فى عهد إبراهيم (١٠٥٩ ـ ١٠٩٩)، الملك الحادى عشر من الملوك الغزنويين.

ونظم سنائى، علاوة على ديوانه الذى يشتمل على ٣٠٫٠٠٠ بيت من الشعر، «حديقة الحقيقة»، وهى منظومة فى الأخلاق والدين، استنكرها فقهاء غزنة استنكاراً شديداً حتى بعثوا بها إلى بغداد ليحكم فى أمرها أئمة الفقهاء وأهل الشريعة، ولكن خاب فألهم عندما قال هؤلاء العلماء بأن المنظومة ليس فيها خروج على السنة، وقفل سنائى بعد ذلك راجعا إلى غزنة ولكنه ظل متمسكا بحياة الزهد [وقد خلف سنائى عدا حديقة الحقيقة ستة مثنويات أخرى هى: طريق التحقيق، وغريبنامه، وسير العباد إلى المعاد، وكارنامه، وعشقنامه، وعقلنامه، وقد شرح عبد اللطيف بن عبد الله العباسى «حديقة الحقيقة» وهو الذى كان يكتب ويؤلف أيام شاه جهان إمبراطور [المغول].

ويقال إن بهرام (١١١٨ ـ ١١٥٢م)، الملك الخامس عشرمن الملوك الغزنويين أراد أن يزوج سنائى أخته فرجاه سنائى أن يعفيه لأنه لايسعى إلى ثروة أو جاه دنيوى، وروى أن سنائى توفى سنة ٥٢٦هـ (١١٣١م)، كما يروى أنه توفى سنة ٥٧٦هـ (١١٨١م)، على أن من المستبعد كثيراً أن تكون وفاته فى سنة ٥٧٦هـ؟

المصادر:

(١) Ethé فى *Grudr, der Iran. Phil*، جـ٢، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤

(٢) Browne: *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*، ص ٣١٧ ومابعدها

(٣) Stephenson فى مقدمة طبعته للكتاب الأول من «الحديقة»، ص ٦ ـ ٣٣

(٤) Rieu : *Supplement, Catalogue* الفهرس تحت كلمة سنائى،

(٥) Ethé: *Cat. of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*، جـ١، العمود ٥٧٠ ومابعده

(٦) Sachau. Ethé: *Catalogue of the Persian... Manuscripts in the Bodleian Library*، جـ١، العمود ٤٦٣ ومابعده

(٧) Sprenger: *A Catalogue of the... manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*، ص ٥٥٧ ومابعدها

(٨) *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library* (*Persian* Firdausi to Hafiz) *Poets at Bankipore*، ص ٦٩ ومابعدها

(٩) عوفى: لباب الألباب، طبعة Browne، ص ٢٥٢ ومابعدها

(١٠) دولتشاه: تذكرة الشعراء، طبعة Browne، ص ٩٥ ومابعدها

(١١) لطفى على بك: آتشكده؛ بمباى ١٢٩٩، ص١٠٨ ومابعدها.

الطبعات:

(١) «ديوان»، طهران ١٢٧٤

(٢) «حديقة»، بمباى ١٢٧٥، لكهنو ١٣٠٤

(٣) *The First Book of the Hadiqatu' L - Haq'iqat... of the Hakim abu L'Majd Majdud Sana'i of Ghazna*، طبعة وترجمة J. Stephenson Bibl. Indica)، السلسلة الجديدة، رقم ١٢٧٢)، كلكتة ١٩١١.

صبحى [T. W. Haig هيج]

سنبلية

شعبة من الطريقة الخلوتية نسبت إلى سُنْبل سنان الدين يوسف، وقد اختلفت المصادر فى ذكر المكان الذى ولد فيه سنبل، فقيل إنه ولد فى بولو Bolu وقيل فى مرسوان Marsuan. وذكر

صاحب قاموس الأعلام أنه توفى سنة ٩٣٦هـ (١٥٢٩ / ١٥٣٠م). وجاء فى الشقائق النعمانية (ترجمة Rescher سنة ١٩٢٧، ص ٢٢٤، ٢٢٥) أنه توفى قبل عام ٩٢٩هـ (١٥٢٢/ ١٥٢٣م) ويسلكه صاحب هذا الكتاب الذى كان معاصرا له فى زمرة شيوخ عهد بايزيد الثانى (توفى عام ٩١٨ هـ = ١٥١٢م) ويليه صاحب كتاب تاج التواريخ (الآستانة سنة ١٢٧٩هـ، جـ٢، ص ٥٩٥) الذى جاء بعده بنصف قرن من الزمان. على أن حاجى خليفة ينسب إلى شخص يدعى «سنبل سنان بن يعقوب، المتوفى عام ٩٨٩هـ (١٥٨١م) رسالة فى الدفاع عن ذكر الصوفية وأخرى تتضمن سلسلة مشايخ الطريقة الخلوتية، وقد أهديت الرسالة الأولى لسليمان الأول (الذى بدأ حكمه عام ٩٢٦هـ = ١٥٢٠م) وذكر فيها أن سليمان الأول طلب الفتوى فى هذا الموضوع لتأييد رأيه المناهض لهذه الشعيرة والراجح أن حاجى خليفة أخطأ فى ذكر التاريخ. ويتبين من سيرة سنبل المختصرة التى تكاد تتفق مع ماجاء فى الشقائق النعمانية وفى تاج التواريخ أن سنبل لزم ملا أفضل زاده (توفى عام ٩٠٨ هـ = ١٥٠٢ / ١٥٠٣م) ثم تبع چلبى خليفة (يقول Rescher، ص ١٧٥: ذكر خطأ أنه خليفة سنبل فى «مرآة المقاصد» ونقل ذلك J. Rose فى كتاب Brown: *Derviches* سنة ١٩٢٧، ص ٤٥٥) الذى كانت طريقته تشتمل على رياضات شاقة، ومارس سنبل هذه الرياضات ثم أجيز وأصبح شيخا يحق له أن يتبعه مريدون. وقضى سنبل ردحا من الزمن فى مصر حيث أخذ يعلم بعض الطلاب ثم ذهب إلى الآستانة حيث سكن زاوية مصطفى باشا واشتغل بإرشاد المريدين. ويضيف صاحب كتاب تاج التواريخ أن قبره يقوم فى تلك الزاوية.

وكان خليفته هناك هو مصلح الدين مركز اللاذقى (Reseher، ص ٢٢٣) الذى توفى عام ٩٥٩هـ (١٥٥٢م). وكان لسنبل مريد آخر يدعى يعقوب الكرميانى ساورته بعض الشكوك فى كفاية هذا الخليفة، وتأيدت فى نفسه هذه الشكوك عندما رأى فى منامه النبى، [ﷺ] والصحابة وغيرهم يحضرون عظة من عظات مركز، وكانت

عمامة النبى [ﷺ] من اللونين الأخضر والأسود. ويشير اللون الأول إلى إتمام الشريعة والثانى إلى إتمام الطريق (تاريخ پشوى، الآستانة سنة ١٢٨٣هـ، جـ١، ص ٤٦٥).

وقد سبق أن أشرنا إلى مشقة الرياضات التى مارسها سنبل سنان. وشاهد ذلك أن پشوى (الكتاب المذكور) ذكر أن يعقوب الكرميانى كان يقطع صيامه مرة واحدة كل ثلاثة أيام. والظاهر أنه كان يحبذ الذكر أو الدوران بوصفهما رياضة دينية. ويذكر ديبون Depont وكوپولانى Coppolani (*Conferéries* ص ٣٧٥) أن السنبلية، وإن احتفظوا بالقواعد الخلوتية، قد مارسوا رياضات تتصل بالرفاعية والسعدية؛ ويتضمن كتابهما ثبتا بتكايا السنبلية فى الآستانة أو فيما حولها، وعددها خمس عشرة تكية. وذكر براون J. P. Brown فى كتابه *The Dervishes* (سنة ١٨٦٨، ص ٣١٦) ثبتا مماثلا مع ذكر أيام إقامة الشعائر فى كل منها. وقد أعيد ترتيب هذه التكايا وإقامة الشعائر فى طبعة روز Rose لهذا الكتاب (سنة ١٩٢٧، ص ٤٨٠).

ويظهر أن هذه الطريقة كانت مقصورة على مدينة الآستانة فحسب.

الشنتناوى [مركوليوث D. C. Margoliouth]

سنجر

ابن ملكشاه ناصر الدين (ولقب من بعد بمعز الدين) أبو الحارث، سلطان من السلاجقة تقول الرواية الشائعة إنه ولد فى ٢٥ رجب سنة ٤٧٩هـ (٥ نوفمبر سنة ١٠٨٦)، إلا أن بعض الروايات تقول إنه ولد قبل ذلك بسنتين، أى فى ٢٥ رجب سنة ٤٧٧هـ (٢٧ نوفمبر سنة ١٠٨٤م) ، واسمه الإسلامى أحمد، وقد قتل عمه أرسلان أرغون سنة ٤٩٠هـ (ديسمبر سنة ١٠٩٦م) فنصب سنجر الحدث والياً على خراسان بمعرفة أخيه بركيارق وقد حدث بعد ذلك بقليل أن انتقض محمد الأخ الثالث على أخيه بركيارق، ومنى بركيارق بالهزيمة فى رجب سنة ٤٩٣هـ (مايو ـ يونية سنة ١١٠٠م) وأكره على الالتجاء إلى خراسان، وكان سنجر فى الوقت نفسه قد انحاز إلى جانب محمد، أخيه الشقيق؛ وتحالف

بركيارق مع الأمير داذ الذى كان يحكم طبرستان وجرجان وجزءا من خراسان، فامتشق سنجر الحسام وجرده على الحليفين وأنزل بهما هزيمة نكراء، وثبت سنجر على وفائه لأخيه محمد فى الأحداث التى أعقبت ذلك؛ وقد حاول بدرخان أمير سمرقند، إبان الحرب التى نشبت بين بركيارق ومحمد، أن ينتهز فرصة غياب سنجر ليمد رقعة سلطانه على خراسان، بعد أن تفاهم على ذلك مع كُندغدى أحد أمراء سنجر، إلا أنه قبض عليه وقتل سنة ٤٩٥هـ (١١٠١/١١٠٢م)،ومن ثم نصب سنجر ابن اخته محمدا أرسلان خان بن سليمان بن بغرا خان أميراً على سمرقند والولايات التى على نهر جيحون، وكذلك نشب الخلاف بين سنجر وأرسلان شاه بن مسعود الغزنوى وكان أرسلان هذا قد استولى على غزنة (٥١٠هـ = ١١١٧م) ونصب بهرام شاه سلطاناً عليها تحت حكم السلاجقة، ثم توفى السلطان محمد فى ٢٤ من ذى الحجة سنة ٥١١هـ (١٨ أبريل سنة ١١١٨م) وكان المفروض أن تؤول السلطنة إلى ابنه محمود عملا بوصيته، إلا أن ذلك التدبير لم يرض مسعودا أمير الموصل وأذربيجان وأخا محمود ولم يرض سنجر، واستطاع محمود الوصول إلى اتفاق مع مسعود من غير أن يلقى فى ذلك مشقة كبيرة. على أن إرضاء سنجر كان أكثر عناء؛ فقد خرج سنجر من خراسان فى جيش جرار ونشبت معركة قرب ساوه فى ٢ من جمادى الأولى سنة ٥١٣هـ (١١ أغسطس سنة ١١١٩م) وبدا فى أول الأمر أن النصر سيكون من نصيب محمود، إلا أن فيلة سنجر أوقعت الاضطراب فى صفوف جيش محمود مما أدى إلى هزيمته هزيمة ساحقة، ثم جرت مفاوضات طويلة انتهت إلى اتفاق اعترف فيه بمحمود والياً على العراق فيما عدا الرى على أن يتقدم اسم سنجر على اسمه فى الخطبة؛ وحدث أن أصبح محمد أرسلان خان أمير سمرقند مقعداً عاجزاً فسلم مقاليد الحكم لابنه نصر خان، ومالبث نصر خان أن قتل بعد ذلك بقليل. فاستنجد أبوه بسنجر، وأفلح أخ لنصر خان فى إخماد الفتنة قبل وصول السلطان سنجر إلى سمرقند، ومن ثم بعث

أرسلان خان إلى سنجر وحاول أن يقنعه بالعودة، فأثار ذلك ثائرة سنجر، وكان يتوهم فى الوقت نفسه أن أرسلان خان يضمر اغتياله، فحاصر أرسلان خان فى الحصن الذى كان قد التجأ إليه، وأكره أرسلان خان على التسليم فى ربيع الأول سنة ٥٢٤هـ (فبراير - مارس سنة ١١٣٠م) وحقن سنجر دمه، إلا أنه نصب الأمير حسينا (أو حسن) تكين، وسرعان ما لقى حسين هذا ربه فنصب محمود بن محمد خان بن سليمان أميرا على سمرقند؛ وتوفى السلطان محمود فى شوال سنة ٥٢٥هـ (سبتمبر سنة ١١٣١م) وكان قد أوصى فى وصيته الأخيرة أن يخلفه ابنه داود، بيد أن عميه سلجوق ومسعودا طالبا بالعرش أيضاً.

واتفق الطرفان المتنازعان فى جمادى الأولى سنة ٥٣٦هـ (مارس - إبريل سنة ١١٣٢م) على الاعتراف بمسعود سلطاناً وبسلجوق وليا للعهد، وتركا حكم العراق للخليفة المسترشد، إلا أن سنجر لم يكن راضيا قط عن هذا التدبير، بل عمد إلى مايخالف ذلك بإعلانه أن طغرل بن محمد الذى كان معه فى خراسان هو خليفة محمود، وتحالف مع عماد الدين زنكى، وكان قد أقامه واليا على بغداد، ودبيس بن صدقة وكان قد تولى إمارة الحلة، وأضحت الحرب بذلك أمراً لا مفر منه، وهزم سنجر مسعوداً فى دينور فى ٨ من رجب سنة ٥٢٦هـ (٢٥ مايو سنة ١١٣٢م)، فتراجع مسعود إلى خراسان؛ وفى ذى القعدة سنة ٥٢٩هـ (أغسطس - سبتمبر سنة ١١٣٥م) خرج فى حملة على غزنة، ذلك أن بهرام شاه كان يحاول الاستقلال بالحكم، إلا أنه أمكن تسوية الأمر دون إراقة الدماء، فقد أذعن بهرام شاه فعفا عنه السلطان، وكذلك اشتبك سنجر فى حرب طويلة مع أتسز بن محمد أمير خوارزم، ثم حاول القره خطاى أيضا الاستيلاء على مدينة سمرقند، فاجتاز سنجر نهر جيحون على رأس جيش عرمرم، إلا أنه منى بالهزيمة فى ٥ صفر سنة ٥٣٦هـ (٩ سبتمبر سنة ١١٤١م) وأكره على الفرار،ومن ثم خسر بلاد ماوراء النهر كلها. وقام

الغــــز بفــتنــة أيضـــا ســنة ٥٤٨هـ (١١٥٣م)، وحمل سنجـر عليهم، إلا أنه منى بالهزيمة وأســر ولم يطلق سراحه إلا فى رمضان سنــة ٥٥١هـ (أكتوبر ـ نوفـمبـر ١١٥٦م)، وتوفى سنجـر فى ٢٦ ربيع الأول سنة ٥٥٢هــ (٨ مـايو سنة ١١٥٧م)، وأخـذت شـمس الدولة السلجوقية فى الزوال سـريعا بعد وفاة هذا السلطان المقتدر النافذ البصيرة.

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفـيـات الأعـيـان، طبـعة Wüstenfeld، رقم ٢٧٩؛ وترجـمة *de Slane*، جـ١، ص٦٠٠.

(٢) ابن الأثير: الكامل، طبـعة Tornberg، جـ١٠ و ١١ فى مواضع مختلفة.

(٣) أبو الفــداء، التــاريخ، *Annales* طبــــعـــــة Reiske، جـ٣، ص ٣١٢ ومابعدها.

(٤) حمـد الله مسـتوفى القـزوينى: تاريخ كزيده، طبعة Browne، الفهرست.

(٥) Vullers: *Mir Chondi Historia Seldschukidarum*، الفصول ١٨ ـ ٢٠.

(٦) Houtsma: *Recueil de textes relatifs a L'histoire des Seldjoucides*، جـ٢، الفهرست.

(٧) Weil: Gesch. der Chalifen، ص ١٤٢ و ١٤٥ ـ ١٤٧ و ٢١٦ و ٢٢٤ ومـابعـدها و ٢٦٣ و ٢٧٠ ومـابعـدها و٢٧٣ ـ ٢٧٩.

(٨) Müller: *Der Islam in Morgen - und Abendland* جـ٢، ص ١٠٧ و ١١٩ و ١٦٩ ومابعدها.

صبحى [تسترشتين K. V. Zettersteén]

سنجق شريف

«علم النبى[ﷺ]» وهو مـحـــفـوظ بالآســتانة وطوله اثنتـا عشـرة قدمـاً، ويعلوه مكعب من الفـضة يشتـمل على نسخة من القـرآن الكريم قيل إنها بخط الخليفـة عثمان، والـعلم ملفوف فى علم آخر منســوب إلى الخليفة عمـر ويغطيه أربعون غطاء آخـر، من الحرير الثـمين (التافتاد) وقد وضع ذلك كله فى غلاف من النســيج الأخـضـر، وفى وسط كل هذه الأغطية نسخة صـغيرة من القرآن الكريم منسوبة إلى عمر، ومفتاح للكعبة

من الفضـة أهداه شريف مكة إلى سليم الأول.

وقد جـاء السلطان سليم الأول بهذا العـلم من مـصـر سنـة ٩٢٣هـ (١٥١٧م)، وأودع أول الأمر فى دمشق ليصحب قافلة الحجيج إلى مكة، ثم أمر الصدر الأعظـم قوجه سنان باشـا سنة ١٠٠٣هـ (١٥٩٤م) أيام مـراد الثـالث فجئ بالعلم عن طريق غاليپولى يحرسه ألف أنكشـارى من الحاميـات الشآمـية إلى مـعـسكر الجـيش فى المجـر، وذلك رغبة منه فى القضاء على الفتن المتصلة التى كـانت تنشب بين الجنـود، فـأثر فيـهم ذلك تأثيراً عـظيماً ،ثم حـمل إلى قصبة البلاد حيث تركها مرة أخرى فى السنة التـالية. وأخـيراً خـرج السلطان محمد الثالث إلى الحرب سنة ١٠٠٥هـ (١٥٩٧م) فأمر بحـمل هذا العلم أمامه يحـوطه ٣٠٠ أميـر على رأسهم نقـيب الأشراف وملأ غلطه.

ومنذ ذلك الحين لم يـخرج العلم من السـراى قط إلا عندما كـان السلطان أو الصـدر الأعظم يقـود الجيش بـنفسـه؛ وكـانت تفـرد له خـيـمـة ويرفع على سـارية من خـشـب الأبنوس تزينهـا الأطواق والحلقـات الفـضيـة التى كـان يثـبت فيـها العلم، وكـان يخلع عنه كل ذلك فى نهاية الحـملة، ويودع صندوقاً مزخرفاً زخرفة ثمينة، وتقام لذلك كثير من أعواد النّد والعنبـر؛ وكان يحفظ فى القصـر فيـما يشبـه المصلّى التى تضـم آثارا أخـرى للنبى، [ﷺ] مـثل خـرقـه شـريف ويقوم على حـراسـة العلم منذ القرن السابع عشـر أربعون ضابطاً من سـلاح «حرم قـپـوجى» يحـملون لقب السنجقدار.

وبعث السـلطان مـصطفى الثـالث بالعلم إلى الصـدر الأعظم محمـد باشا فى ١٨ ذى القعـدة سنة ١١٨٢هـ (٢٩ مارس سنة ١٧٦٩م) فى مـوكب جليل على إثر مـذابح راح ضحـيـتهـا بعض النصـارى بل بعـض الأوربيـين من أصـحـاب الـرتب العـاليـة، ولـم يفلت الوسيط النمساوى المسيو ده بروجنارد M. de Brognard من هياج المتعصبين من الجـمـهـور إلا بشق الأنـفس؛ وتمرد الانكشـارية فى ٩ ذى العـقـدة سنة ١٢٤١هـ (١٥ يونـيـة سنة ١٨٢٦م) فأخـذ السلطان محـمود الثانى السنجق

الشريف بنفسه وسلمه إلى المدافعين عنه فنصبوه على منبر جامع السلطان أحمد الثالث، وكان لهذا الفعل أثر كبير فى نجاح مشروع هذا السلطان المصلح.

المصادر:

(١) أسعد أفندى: أس ظفر، ترجمة *Caussin de Perceval*، باريس ١٨٣٣، ص ١٢٥ ومابعدها و ١٣٥ .

(٢) *Tableau de* : d'Ohsson *L'emp. Othoman*، باريس ١٧٨٨ جـ٢، ص ٣٧٩ ومابعدها .

(٣) *Hist. de L'emp.* :Von Hammer *Ottoman*، جـ٧، ص ٢٧٧ و ٣٠٣، جـ١٦، ص ٢٠٣ ومابعدها .

صبحى [إيوار CI. Huart]

السند

ويشمل الوادى الأدنى لنهر السند (سندهو) ودلتاه، وهو النهر الذى نسبت إليه هذه الولاية الواقعة بين خطى عرض ٢٠ْ ٣٥َ و ٢٨ْ ٣٩َ شمالا، وخطى طول ٦٦ْ ٤٠َ و ٧١ْ ١٠َ شرقا.

وقد استقر الآريون على نهر السند قبل عام ١٠٠٠ق.م؛ وحدث حوالى سنة ٥٠٠ق. م. أن فتح داريوس هستاسپس Darius Hystaspes هذا الوادى، غير أن الحكم الفارسى فى السند دالت دولته عندما اجتاز الإسكندر هذه البلاد عام ٣٢٥ ق. م وضمت هذه الولاية بعد رحيل الإسكندر إلى الامبراطورية الموربة Mauryan ثم إلى أمبراطورية إغريق بَلْخ وقد أغارت على الهند من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن السابع الميلادى حشود مختلفة من آسية الوسطى، واستقر منهم الهون البيض Ephthalites فى السند وأسسوا أسرة راى التى انتهت أيامها باغتصاب الوزير البرهمى چاچ العرش، وهو الذى كان ولده داهر متوليا أمرها عندما أغار العرب عليها.

ففى عام ٧١١م أغار محمد بن القاسم الثقفى على هذه البلاد بأمر من الخليفة الوليد ردا على المعاملة السيئة التى لقيها بعض التجار المسلمين وإخفاقهم فى الحصول على ترضية تحفظ كرامتهم، واستولى محمد بن القاسم على ثغر دَيْبل، ومدينة

نيـــرانكوت Nerankot (حـيـــدر آباد الحديـثة(١)) ورآوَر، وفـيهـا هزم داهر وقـتلـه، واسـتـولى آخـر الأمــر على العاصمة أرور أو ألور كما استولى على مُلتان عام ٧١٣ حـيث سقطت فى يديه كنوز كثـيرة، ولم يتح له الوقت الكافى لتنظيم فتوحاته، إذ أقاله سليمان خليفة الوليد عـام ٧١٥. ثم قتل بعـد أن عذب فى واسط على نهـر دجلة لأنه كان من مـحـاسـيب الحـجـاج ذلك الوالى الذى أثارت قسوته عداوة كثير من الناس.

وتعـاقب على حكم السند كـثيـر من الولاة المسلمين تاركين الإدارة فى أيدى أهل البـــلاد الذين كـــانوا يمـارســـون شـعائرهم الـدينية فى حـرية لايحـدها شئ . وضـعف نفوذ الخلفـاء على هذه الولاية شيئا فشيئا حتى تراخى تراخيا تاما سنة ٨٧١. وأقـام زعيمان عـربيان ولايتــين مــســتـقلتــين فى ملـتـان ومنصـورة؛ ومع ذلك فـإنه عندما قـام محمود الغزنوى بغزواته على الهند كان أبو الفـــتح داود والىَ مـلتـان والـسند لايزال على ولائه للخليفة. وكان تمسكه ببدع القرامطة سبـبا فى فقدانه العرش، وأقام محـمـود واليا من قبله على ملتان. وفى سنة ١٠٥٣ رفعت السمرا Sumras، وهى قبـيلة من القبائل الراجپـوتية، عن كاهلها نيـرفرّخ زاده، ووطدت سلطانها فى السند الأدنى، أما الإقليم الأعلى فقد ظل خاضعا للغزنويين. وقام معز الدين مـحمـد بن سـام بفـتح هذا الإقليم هو وبقـية أمـلاك الغـزنويين. وقد خـضـع نائبـه ناصر الدين قـبـاچه لقطب الدين أيبك الدهلوى ولكنه هُزم على يد شمس الدين إيـلتـتـمس، وأبـى الخـضـــوع لسلطانه. وفى بداية القرن الرابـع عشر أطاحت جـيــوش عـلاء الديـن خلجى بالسـمرا وهدمت قـصـبتـهم، غيـر أن السّما إحدى قبائل الراجپوت، دخلت فى الدين الإسـلامى سنة ١٣٣٣ وقبـضت على زمام الحكم، وأقامت واليا من قبلها تلقب بلقب جام. وتوفى محمد بن تغلق الدهلوى فـى مـارس سنـة ١٣٥١ على ضـفـاف الـسند أثناء تعـقـبـه لأحـد المتـمـردين، وكـانت قـد آوته السـمـا. وقـــاتلت الـســند بنجــاح الجـيـــوش الإمـبراطـورية إلى أن أخضـع فيـروز خليفة مـحمد قبيلة السمـا وحملها على

(١) أى حيدر آباد، سند؛ وهى غير حيدر آباد، دكن.
(م. ع)

الولاء له. وانتعشت دولة السما باضمحلال سلطان دهلى، وكان جام نندا أو نظام الدين أعظم حكامها، وقد حكم ستة وأربعين عاما وتوفى عام ١٥٠٩. وفى عام ١٥٢٠ أغار شاه بك أرغون على السند، وكان قد طرده بابر من قندهار، وأفلح شاه بك فى التمكين لنفسه فى السند وطرد جام فيروز آخر حكام السما إلى كجرات حيث توفى بها. وقام همايون بعد أن طرده شير شاه من هندستان (الهند) بمحاولتين لفتح السند وئدتا فى المهد، ورزق بولده أكبر إبان المحاولة الثانية عند أمركوت Umarkot سنة ١٥٤٢، ولكنه اضطر إلى الفرار إلى فارس. ولما توفى شاه حسن آخر حكام الدولة الأرغونية عام ١٥٥٤ أصبح الترخانية، وهم أسرة أخرى دامت زمنا قصيرا، حكاما على السند، وقد شهدوا سلب تهاتها Thatha علي يد البرتغال سنة ١٥٥٥ علي أن أكبر هزم ميرزا جانى بك ترخان عام ١٥٩٢ وضم السند التى كانت ألحقت بـ«سوبه» ملتان وكان هذا الإقليم جزءا من الإمبراطورية، إلا أن شئونه المحلية ظلت فى أيدى أهله لبعده. وكان الداود پترا أصحاب الكلمة النافذة في وادي السند الأسفل في القرن السابع عشر، وقد خلفهم الكلهرا Kalhoras الذين أخرجوهم من شكارپور عام ١٧٠١ وحصلوا من أورنكزيب على هبة كبيرة من الأرض. وعمد الكلهرا خلال الأربعين سنة التالية إلي زيادة سلطانهم غير أن نور محمد كلهرا أغضب نادر شاه سنة ١٧٤٠ مما اضطره إلي التنازل له عن ذلك الجزء من إقليم السند الواقع إلي الغرب من نهر السند، كما اضطر إلى تسليم شكاپور وسيبى وأن يؤدى لنادر شاه جزية باهظة. وفى عام ١٧٥٤ انتقلت السند إلي يد أحمد شاه دراني (أبدالي) فأقصي نور محمد إلي جيسلمر Djai-salmar حيث توفيى بها، غير أن ولده محمد مراديار خان استرضى الأفغان واحتفظ بالملكة. وأسس أخوه وخليفته غلام شاه سنة ١٧٦٨ مدينة حيدر آباد فى موقع نيرانكوت. وكانت علاقات الكلهرا بشركة الهند الشرقية الإنكليزية التى أنشأت فى عام ١٧٧٢ مصنعا فى تهاتها Thatha علاقات غير ودية، فأقفل هذا المصنع عام ١٧٧٥ وبعد ذلك بعدة

سنوات قام ميربجر زعـيم قبيلة تالبور إحدى قبائل البلَوج بثورة فتراضت معه الكلهرا وعـينته وزيرا، ولكنه قـتل سنة ١٨٧١ بعـد أن هزم جـيشا أفـغـانيـا بالقـرب من شكاربور. وطرد ابنه عبـد الله خـان تالبور، عـبدالنبى آخـر حكام الكلهـرا إلى كلات. واسـتـرد عبـدالنبى عرشه وقتل عبد اللـه، غير أن مير فتح على أحد أقرباء عبـد الله هزمه وأجبره آخـر الأمـر الأمـراء على الالتـجـاء إلى جذپور حيث لايزال لأحفاده فيها مكانة ممتازة. وفى عـام ١٧٨٣ وطد فتح على أول أمـراء التالـپور، مـركـزه بوصفـه «رئيس السند». وتاريخ هذه البلاد فى عـهـد هؤلاء الحكام الجـدد يبـعث على الحيـرة بسبب تقسيم البـلاد بين أفراد مـختلفـين من أفراد هذه الأسـرة: (١) كـان فـرع حيـدر آباد أو شـاهدا دپور يحكم فـى السند الوسطى (٢) وكـان فـرع مـيـرپور أو منكانى يـحكم فى مـيـرپور (٣) وكان فـرع سـهـرابانى يحكم فى خـيـرپور وكـانت الصـلات الأولى بين شـركـة الهند الشـرقـيـة الإنجليـزيـة وأمـراء السند على غـيـر مايرام وأدت الصعاب التى قامت بسبب مـرور الجـيـوش الإنكليـزية فى هذا الإقليم عند نشوب حرب الأفغان الأولى سنـة ١٨٣٧ إلى إدخـال نـوع من الإشـراف البـريطانى علـى هذا الإقليم. وأظهر الأمـراء فى ذلك الوقت إذعانهم، ولكن جيشـهم هب فى وجه البريطانيين فهزمه السـير شـارلن ناپير Charles Napier عند مـيانى سنة ١٨٤٣ وظل مـير على مـراد من فرع سـهـرابانى مواليـا للبـريطانيـين، فـسمـح له بالاحتـفـاظ بإمـارته خـيـرپور، أمـا بـقـيـة السند فألحقت بالأملاك البـريطانية وأصبحت الوقت إقليمـا بريطانيا[١]. وظلت السند فى عـهد إدارة السـير بارتل فـرير Sir Bartle Frere يسـودها الهدوء إبان فـتنة عـام ١٨٧٥. وأطلقت يد الـكتـيـبـة الإنكليـزية الوحيـدة فى هذا الإقليم فى إخضـاع هذه الفتنة فى جهات أخرى.

المصادر:

(١) چجنامه، مخطوط.

(٢) مـحمـد معـصوم شـاه: تأريخ سند، مخطوط.

---

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال.

(٣) خـواجــه نظام الدين أحــمــد: طبقات أكبرى.

(٤) الشيخ أبو الفـضل: آئين أكبرى ترجــمــة Blochmann Jarrett و كــلا المصدرين موجودان فى المكتبة القديمة، سلسلة الجمعية الأسيوية للبنغال.

(٥) مـحمـد قاسم فـرشتـه: كلشن إبراهيمى ، طبـعة حجـرية ببمبـاى عام ١٨٣٢.

(٦) R. F. Burton: *Scinde, or the Unhappy Valley* لندن سنة ١٨٥١.

(٧) المؤلف نفسـه *Scinde Revisited* لندن سنة ١٨٧٧.

(٨) M. R. Haig: *The Indus Delta Country* لندن سنة ١٨٩٤.

(٩) H. G. Raverty: *The Mihran of Sind and its Tributaries, Journal of the Asiatic Society of Bengal* جـ ٦١، سنة ١٨٩٣.

(١٠) *The Imperial Gazetteer of India* جـ٢٢، ص ٣٨٩، أكـســفــورد سنة ١٩٠٨.

الشنتناوى [T. W. Haig هيگ]

سندباد نامه

مـجمـوعـة من القـصص الواسعـة الانتشـار عكف على دراستها منذ عـهد پتى ده لاكـروا Petis de la Croix علمـاء الآداب الشعـبية. ويتـلخص موضوعـها فيـما يلى: ـ عـهد ملك من الملـوك بأمر تأديب ابنه إلى الحـكيم سندباد. فـأمـر المؤدب الأمير أن يكف عن الكلام سـبعة أيام، وتشى به الملكة المحـبـوبة أثناءها، فـيهّم الملـك بقتله، فـينبـرى له سـبعـة وزراء راح كل منهم يروى له قـصة أو قصـتين حتى أفلـحوا فى إرجاء تنفـيذ حكم القتل فى الأمير، وفى اليوم الثامن خـرج الأميـر عن صـمتـه وبرهن على براءته. وتعــرف هذه القـصــة أيضـا بتـاريخ الوزراء السـبـعة. وفى قـصـة أخرى (تاريخ الوزراء العشـرة، بختيار نامه) يفـترى عـشرة وزراء على أمـير للنيل منه لدى الملـك فيـدافع الأميـر عن نفـســه برواية هــذه القـصص وثـمـة مجـموعة أخرى على غـرار ذلك تسمى طوطى نامـه، وقــد درســهـا پيــرتش Pertsch.

وذكر المسعودى (القرن العاشر) كتاب السندباد مقرونا بكتاب ألف ليلة وليلة وقدُضم كتاب السندباد فيما بعد إلى كتاب ألف ليلة وليلة، وإن احتفظ بكيانه المستقل. ويوجد هذا الكتاب فى المؤلفات الشرقية والسريانية، والعبرية، واليونانية، والپهلوية والفارسية، والعربية، والتركية، كما دخل فى المؤلفات الغربية فى العصور الوسطى، فنجد منه نسخا بالفرنسية واللاتينية والإيطالية والقطالونية Catalan والصقلبية، والأرمنية الألمانية. وللهند قصص من هذا النوع حاول بنفاى Ben-fey أن يربط بينها وبين القصة الهندية الأصلية سدهاپاتى Siddhpati التى لم تصل إلينا. على أن الأصل الهندى لهذه القصص لايمكن الجزم به. ونحن نلاحظ من جهة أخرى أن مغزى هذه القصص والسمة المميزة لها، وهى امتحان المرء بالصمت، لما يذكرنا بالسنن الفيثاغورية.

المصادر:

(١) طبعات ألف ليلة وليلة التى ترجمها Gaudefroy - Demombynes ، باريس سنة ١٩١١، وهى مجموعة تشتمل على نسخة عربية لقصة الوزراء السبعة أقدم عهداً من النسخ الفارسية التى فى متناول يدنا

(٢) Chauvin :de *Bibligraphie des Ouvrages Arabes* جـ٨، لييج ١٩٠٤

(٣) Clouston :*The Book of Sindibad* كلاسكو سنة ١٨٨٤

(٤) René Basset :*Deux manuscrits d'une Version arabe inédite du recueil des Sept Visirs* المجلة الأسيوية، المجموعة العاشرة، جـ٢، سنة ١٩٠٣

(٥) المؤلف نفسه: *Contes arabes, histoire des dix Vizirs* الترجمة، باريس سنة ١٨٨٣

(٦) Comparetti: *Researches re- specting the Book of Sindibad* لندن سنة ١٨٨٢

(٧) H. A. Keller: *Le Roman des Sept Sages* توبنكن سنة ١٩٣٦م

الشنتاوى [كارا دى قو B. Carra de Vaux]

سنغافورة*

(من السنسكريتية سـمها پوره Sim-hapura أى مـدينة الأسد): اسم جـزيرة ومدينة تقوم فيها. وتقع سنغافورة على خط عـرض ١ْ ١٧َ شـمـالا، وخط طول ١٠٣ْ ٥َ شـرقى جـرينتـش عند الطرف الجنوبى لـشـبـه جـزيرة المـلايو التى يفصلهـا عنها مضـيق، ضيق أقـيم عليه حديثـا جسـر يمر عليـه الخط الحديدى الموصل إلى بانكوك. وكانت سنغـافورة فى العصور الوسطى ثغرا تتوقف عنده السـفن الناقلـة للتـجـارة بيـن الهند والصين، وقد ورد اسمها تيماسك Tem-asek المعروف بين الأهـالى فى المصادر الصـينيـة والجـاوية والملاوية. وكـانت سنغـافـورة فى الأصل جـزءا من إمـبراطورية سـرى ڤجـايا Sri Vidjaya السومطـرية (پلمبانغ)، ومن ثـم نعمت بالاستـقلال ردحا مـن الزمن (من عام ١٢٥٠ تقـريبـاً؟) وقـد حـاصـرها السـياميـون فى مسـتهل القـرن الرابع عـشـر فلم يفـوزوا منهـا بطائل. وورد ذكرها فى القـصيدة الجاوية المعـروفة نجرا كريتـا جما» Nagarakretagama (عام ١٣٦٥) باسم توماسك Tumasik باعتبار أنها تابعة لإمبـراطورية مجاپهيت Mad-japahit، وقـد دمـرها الجـاويـون عـام ١٣٧٧ فـحلت ملقا مـحلها، وقل شـأن سنغافـورة فأصبحـت موضعا ضـئيل الشأن وإن ظلت السفـن العابرة تمر بها طلبـا للأخـشاب والماء وغـيـر ذلك من المؤن، وكـان لهـا شـاهـبندر (مـوظف يشـرف على الثغـر) فى ظل سـلاطين ملقا من المسلمين (حتى عام ١٥١١) ثم فى ظل خلفـائهم سلاطين جـوهور Jo-hore وفى السـادس من فـبـراير عـام ١٨١٩ أقام السـير تومـاس سـتـانفورد رافلز Sir Thomas Stamford Raffles محلة بريطانية فى سنغافـورة لصالح شركة الهند الشـرقيـة. وكـانت هذه المحلة فى مـوضـع الثـغـر القـديم الذى يرجع إلى العـصـور الوسطى، ولم تكن تـشـغل سوى جزء صغير من الجزيرة. وألحقت الجـزيرة كلهـا والجـزائر الصـغـيـرة

(*) عـدد السـكان: ٣٬٣٩٦٬٨٢٤ نفس الكثـافـة السكانية: ١٤ فى الميل المربع تقريبـا، المناطق الحضرية: ١٠٠٪ الأعراق: صينيـون ٧٦٪ مالايون ١٥٪ هنود٦٪ واللغات: الصينية والمالاوية والتاميلية والانجليزية (كلها رسـميـة) الأديان: الإسلام والمسـيـحيـة والهندوسيـة والبـوذية والطاوية المسـاحة: ٢٤٧ مـيل مـربع الحكم: جمـهورى الرئيس أونج تنج شـيونج Cheong المولود فى ٢٢ يناير ١٩٣٦، وتولى منصبه فى ٢ سبـتمبر ١٩٩٣ العاصمة: سنجابور Sengapore

المجاورة لها ببريطانيا بمقتضى معاهدة عام ١٨٢٤، وخضعت كل الخضوع لسيادتها.

وكان عدد الأهالى وقت الاحتلال البريطانى لايزيد على بضع مئات من الأنفس، بعضهم مسلمون (ملايو) وبعضهم نَور من جوابى البحار (أورانج لوت) يقضون جل حياتهم فى قواربهم. وأخذت مدينة سنغافورة فى النمو السريع. ومعظم التجارة فى أيدى التجار الأوربيين والصينيين وإن كان يشاركهم فيها بعض الأجناس الأخرى كالهنود والعرب. وثلاثة أرباع السكان من الصينيين وفى عام ١٩٢١ بلغ عدد سكان المدينة ٣٥٠٣٥٥ نسمة فى حين بلغ عدد سكان الجزيرة ٤١٨٣٥٨ نسمة. ومن هذا العدد مابين ٦٤٠٠٠ و ٦٥٠٠٠ من المسلمين، وجلهم، أى ٥٣٥٩٥ نسمة، من الملايو وإن كان هذا الرقم لايشتمل إلا على ٣٣١٨٤ من الملايو الأصليين و١٣٣٢٨ من اليابانيين و ٦٥٨٢ من البويان و ٢١٤٢ من البوجى و ٣٤٩ من البنچار وعدد قليل من الأجناس الأخرى. وتشتمل البقية الباقية من المسلمين على ٩ آلاف من الهنود ونحو ١٢٠٠ من العرب. والغالبية العظمى من أهل السنة على المذهب الشافعى. ولما كانت سنغافورة على اتصال بمسلمى العرب والهند من ناحية وبالمسلمين فى شبه جزيرة الملايو وجزائر الهند الشرقية من ناحية أخرى، فإنها تعتبر حلقة هامة فى سلسلة الدعوة الإسلامية وفى حركة الحجاج إلى مكة وإن كان معظم سكانها من غير المسلمين.

المصادر:

(١) W. Makepeace, G. E. Bvoohle Brooke and R. St. J. Braddell: One Hundred Years of Singapore لندن سنة ١٩٢١

(٢) C. B. Buckley: An Anecdotal History of old Times in Singapore، سنغافورة سنة ١٩٠٢

(٣) L. Mills: British Malaya 1824 - 1867(the Malayan Branch. R. A. S., 1925) جـ٣، قسم ٢، ص ٤٩ ومابعدها؛ سنغافورة ١٩٢٥)

(٤) R. O. Winstedt: Malaya ص ١٤٣ ومابعدها، لندن سنة ١٩٢٣

(٥) R. J. Wilkinson: *A History of the Peninsular Malays* ص ٧٨ ومابعدها، سنغافورة سنة ١٩٢٣

(٦) F. A. Swettenham: *British Malaya* ص ٦٢ ومابعدها، لندن سنة ١٩٠٧

(٧) T. J. Newbold: *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Stratis of Malacca* لندن سنة ١٨٣٩، جـ ١، ص ٢٦٦ ـ ٣٩٨

[C. O. Blagden بلا جدن] الشنتناوى

سنغال*

لم يثبت أصل كلمة سنغال ثبوتاً قاطعاً، وينسبها معظم الكتاب المحدثين إلى القبيلة البربرية صنهاجة أورناجه التى احتل بعض أفرادها منذ زمن بعيد ناحية تقع شمالى المجرى الأسفل لنهر السنغال، وفسروا الاسم «نهر السنغال» بأنه هو «نهر صنهاجة» والظاهر أن هذا التفسير إنما يعتمد على قيام تشابه عارض بين اسمين يدل كل منهما على شئ مستقل عن الآخر، وقد نستبين من المعلومات التى زودنا بها الجغرافيون والرحالة المتقدمون، من مسلمين ونصارى؛ أنه كانت تقوم فى وقت من الأوقات فى الوادى الأسفل للنهر مملكة للسود تسمى سَنَغانة أو سَنْغانة (البكرى، القرن الحادى عشر) أوسنجانى Sengany (كتاب الملاحة الخاص بآل مديتشى الذين كانوا يحكمون سنة ١٣٥١) أو سَنكة Sanaga (Deniz Fernadez، ١٤٤) أو سنكة Senega (The Ca de Mosto anet) ومارمول *Marmol*) أوس ـ ن ـ ج ـ ل و(لانعرف نطقها على التحقيق؛ محمود كولى صاحب الفتّاش، القرن السادس عشر)، ويذكر هولاء الكتاب أنفسهم كما تذكر الوثائق أسماء لصنهاجة تختلف فيما بينها اختلافا واضحا

(*) عدد السكان ٩٧٤٩ر٠٩٢ر٩ نسمة الكثافة السكانية: ١٢٠ في الميل المربع المناطق الحضرية ٤٣٪ الأعراف: وولوف Wolof ٣٦٪، الفولاني Fulani ١٧٪، السيرير Serer ١٧٪، الديولا Diola ٩٪ التوكولور Tou-couleur ٩٪ الماندنجو Mandingo ٩٪ اللغات: الفرنسية (رسمية) والولوف والبولار والديولا والماندجو وغيرها. الأديان: مسلمون ٩٢٪، مسيحيون ٢٪، أديان محلية ٦٪، المساحة: ٩٥١ر٧٥ ميل مربع، الحكومة: جمهورية: الرئيس عبده ضيوف المولود فى ٧ سبتمبر ١٩٣٥ وشغل منصبه فى أول يناير ١٩٨١ العاصمة: داكار

[د. عبدالرحمن الشيخ]

(صنهاجة، Assenages، Azanghes، zan-hagu، Séhégues وغير ذلك) ويجعلون منازلها أبعد من ذلك شمالا، ولايزال المغاربة المنحدرون من صنهاجة يطلقون الاسم أسُنْكان على الوادى الأسفل للنهر؛ ولعل الإسم «سنغال» مشتق من اسم الولاية؛ ثم إن مارمول Marmol يقول إن لانسيلو دولاك Lancelot du Lac الذى زار هذه المنطقة سنة ١٤٤٧ أطلق على النهر اسم مملكة كان مصبه يقع فيها.

ومهما يكن من أمر فإن الإسم بصيغته «سنغال» قد أطلق منذ القرن السابع عشر على النهر الذى يصب فى المحيط الأطلسى على مسيرة نحو ١٢٠ ميلا شمالى الرأس الأخضر، كما أطلق على المستعمرة التى أسسها الفرنسيون فى هذا الجزء من إفريقية، وقصبة هذه المستعمرة سانت لويس، وتقع على نهر السنغال قرب مصبه، وتشمل مدينة دكّار، قصبة إفريقية الفرنسية؛ وتبلغ مساحة المستعمرة نحو ٧٥٠٠٠ ميل مربع، وكان عدد سكانها (سنة ١٩٢١) ١٢٢٥٥٣٣ نسمة منهم ٥,٢٨٧ أوربيا و٢٣٦ ر٢٢٠ر١ من أهل البلاد، ومن هؤلاء ٧٩١ر٢١.٠ر١ من الزنوج و٣٥١ر١٩١ من مولّدى الفلبة أو البول و ٧٩٠٤ من البيض (المغاربة)؛ ويحد السنغال من منطقة سانت لويس مّصعداً حتى ملتقاه بنهر فاليمه، ويحده شرقا نهر فاليمه من مصبه مصعدا حتى خط عرض ١٢ْ ٤٠َ شمالا تقريباً؛ ويحده جنوباً خط يمتد من مجرى فاليمه الأعلى حتى المحيط عند روكسو، إلى الجنوب قليلاً من مصب نهر كازامنس؛ أما فى داخل البلاد فثمة مملكة دخيلة محصورة تتألف من مستعمرة غامبيا البريطانية التى تشتمل على ضفتى غامبيا من ياربوتندا إلى البحر، وتضم المستعمرتان جغرافيا فى بعض الأحيان ويطلق عليهما جميعا الاسم المركب «سنغامبيا».

ولعل سنغال كانت أول دولة من دول الزنوج جميعا فى إفريقية تستسلم لجيش المسلمين، وقد بدأت الحركة الدينية التى قام بها المرابطون حولى سنة ١٠٤٠م فى صومعة أقيمت فى جزيرة فى السنغال الأسفل، وأدخل المرابطون فى دين الله حوالى سنة

١٠٥٠م ملك مملكة تكرور الزنجية وخاصة أعيانها، وموضع هذه المملكة اليوم فى إقليم فوتا السنغالى، وقد تغّير اسمها قليلا فاتخذ صيغة تكلور ولايزال الفرنسيون يطلقون هذا الإسم على أهل هذا الإقليم الزنوج، وربما يكون قد حدث بعد هذا مباشرة، أى حوالى أواخر القرن الحادى عشر، أن اعتنق الإسلام بنو َسركُله أو سننكه الذين ينزلون إقليم كلام أعلى فوتا؛ وحدث بعد هذا بكثير، حوالى سنة ١٧٧٠، أن أعلنت عشيرة تورضبه التكلورية الجهاد على الفلبة الوثنيين، وكانوا يسيطرون وقتئذ على فوتا من الناحية السياسية، وانتهت الحرب سنة ١٧٧٦، وهزم الفلبة وأكره عدد كبير منهم على الدخول فى الإسلام، واستولى التكارنة على فوتا وأقاموا فيها حكما دينياً إسلامياً تتولاه حكومة منتخبة ظلت فى الحكم حتى سنة ١٨٠٩، عندما ضم الفرنسيون فوتا نهائياً إلى مستعمرة السنغال الفرنسية؛ وقد خرج من هذا المركز الدينى الذى أنشأه التورضبة من أهل فوتا السنغالية بضع حملات كبيرة للفتح ونشر الإسلام شملت رقعة عظيمة من الأرض، وكان أهم هذه الحملات حملة قادها عثمان فوديه حوالى سنة ١٨٠٠ وانتهت بفتحه بلاد الهوسا (الحوصة) وتأسيسه دولة سكوتو الإسلامية، وحملة قام بها حوالى سنة ١٨٤٥ عمر تل، الذى اشتهر بالحجاج عمر، وقد انتهت هذه الحملة سنة ١٨٥٤ ـ ١٨٦٢ بغزو التكلور مملكتى كآرته وسيكو الجديدتين ومملكة ماسينا الفلبية، وكان الإسلام قد انتشر فى هذه الأثناء فدخل فيه خلق كثير من شعوب الماندينكو الذين ينزلون الجزء الأعلى من نهر غامبيا والجزء الأعلى من نهر كازامنس، واعتنق هذا الدين فى عهد أحدث من ذلك كل أو جّل الُولُف الذين ينزلون الجزء الأسفل من نهر السنغال والأراضى التى إلى الجنوب حتى الرأس الأخضر. أما الشعوب الوطنية الأخرى التى تقطن المستعمرة (سرر، ونون، وبنيون، وبلنت، وديولا، وبسارى وغيرها) فقد ظلت متمسكة بمذهب أجدادها القائل بحيوية المادة، وتقسم الإحصاءات أهل السنغال الوطنيين إلى ١٩٫٠٠٠ مسلم

و٥٠٠ر٤٦٩ يدينون بمذهب حيوية المادة و ٧٠٠ر٤ نصرانى*.

صبحى [دلافوس M Delafosse]

السنة

العرف، والاستعمال والعادة، والشريعة، وتستعمل هذه الكلمة فى مناسبات كثيرة نكتفى منها بما يلى: ترد السنة فى القرآن الكريم عادة فى مناسبتين: «سنة الأولين» (سورة الأنفال، الآية ٣٩[1]؛ سورة الحجر، الآية١٣؛ سورة الكهف، الآية ٥٥؛ سورة فاطر، الآية ٤٣) و«سنة الله» (سورة الإسراء، الآية ٧٧[2]، سورة الأحزاب الآية ٦٢؛ سورة فاطر، الآية ٤٣؛ سورة الفتح، الآية ٢٣). والاستعمالان مترادفان من حيث إنهما يشيران إلى ما أنزله الله من عقاب بالأولين الذين تلقوا دعوة الرسل الذين بعثوا إليهم بالنكر والازدراء، ومن ثم ورد هذان التعبيران على الأخص فى السور المكية[3] ومحور الحديث فيها هو قصص الأنبياء، وترد كلمة سنن بصيغة الجمع فى سورة آل عمران الآية ١٣٧ بمعنى قضاء الله. وترد سنة الله فى الآية ٣٨ من سورة الأحزاب بمعنى المزايا التى حبا الله بها الأنبياء الأولين. والسنة فى الحديث هى سنة محمد [ﷺ]، فالله يخاطب الناس عن طريق كتابه ويتصل بهم محمد [ﷺ] عن طريق سنته (انظر مسلم، كتاب الإيمان، الحديث رقم ٢٤٦: «فأمَّكم بكتاب ربكم تبارك وتعالى وسنة نبيكم»).

وتشمل سنة النبى محمد [ﷺ] وفقا للتفسير الشائع فعله وقوله وتقريره؛

(*) كان ذلك فى الفترة التاريخية المشار إليها.

(١) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٨.

(٢) نص العبارة «ولن تجد لسنتنا تحويلا» [م.ع.]

(٣)يقول الكاتب «... ومن ثم ورد هذان التعبيران على الأخص فى السور المكية». ولانحسب أن ملحظه فى هذا التخصيص بالسور المكية يسلم له، ففى السور التى عدها هو نفسه سورة الأنفال وهى مدنية، إلا الآيات من ٣٠ إلى غاية ٣٦ فانها مكية.وآية الشاهد التى ساقها هو رقمها بعد ذلك فهو ٣٨ كما فى المصحف المصرى، وإن عدها هو ٣٩.. أى أنها على كل حال ليست من الآيات المكية المستثناة من الأنفال المدنية.

ثم ذكر هو كذلك سورة الأحزاب وهى مدنية كلها؛ كما ذكر سورة الفتح، وهى مدنية أيضا.. بل إن أسماء هذه السور نفسها تلفت إلى مدنيتها لفتا واضحا، إذ الأنفال، وفتح مكة، والأحزاب لم يكن شئ منها إلا بعد الغزوات التى لم يكن منها شئ فى مكة...

أمين الخولى

والأخذ بالسنة يمكن أن يقال له بوجه من الوجوه: التقليد المحمدى Imitatio Muhammadis.

والتباين بين السنة الحميدة والسنة السيئة يفصح عنه الحديث التالى: «من سَنَّ فى الإسلام سنة حسنة فعُمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها، ولاينقص من أجورهم شئ، ومن سن فى الإسلام سنة سيئة فعُمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولاينقص من أوزارهم شئ» (مسلم، كتاب العلم، حديث ١٥).

على أن السنة أصبحت هى المصطلح المأثور الذى يطلق على آراء أهل السنة والجماعة وأفعالهم. مقابلا لمصطلح الشيعة. وانقسام المسلمين إلى سنة وشيعة أمر معروف بوجه عام، ومن ثم نوه تنويها خاصا باتباع سنة النبى [ﷺ] «فمن رغب عن سنتى فليس منى» (البخارى، كتاب النكاح، الباب الأول). «الصلاة المكتوبة إلى الصلاة التى بعدها كفارة لما بينهما؛ والجمعة إلى الجمعة والشهر إلى الشهر (يعنى رمضان إلى رمضان) كفارة لما بينهما.. إلا من الإشراك بالله ونكث الصفقة وترك السنة.... وأما ترك السنة فالخروج على الجماعة » (الجماعة، احمد بن حنبل، جـ٢، ص٢٢٩).

ونذكر من الستة الذين لعنهم الله والرسول [ﷺ] وكل نبى كان: «... والتارك لسنتى» أى لسنة محمد[ﷺ] (الترمذى، كتاب القدر، الباب ١٧). والعلم بالسنة من المقاييس التى تقرر من هو أحق بالإمامة فى الصلاة (الترمذى، كتاب الصلاة، الباب ٦٠؛ النسائى، كتاب الإمامة، الباب ٣).

والصحابة هم الذين يأخذون بسنة النبى [ﷺ] ويقتدون بأمره (مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم ٨٠). وتشير الكلمة فى بعض المناسبات إلى المثل الذى يضربه الصحابة والمسلمون الأولون. وقد ذكر فى البخارى (كتاب الأحكام، الباب ٤٣) سنة الله ورسوله والخليفتين من بعده. وفى الترمذى (كتاب العلم، الباب ١٦) إشارة إلى سنة محمد [ﷺ] والخلفاء الراشدين المهديين.

وعلى هذا النحو اكتسبت هذه الكلمة معنى المقياس والقدوة. ويؤثر عن النبى [ﷺ] أنه قال عندما كان يضع هذه الأسس والقواعد: «صلوا قبل صلاة المغرب، قال فى الثالثة «لمن شاء» كراهية أن يتخذها الناس سنة» (البخارى، كتاب التهجد، الباب ٣٥).

ويقابل السنة من حيث إنها تدل على ما أثر عن النبى [ﷺ] من قول أو فعل، البدعة (الترمذى، كتاب العلم، الباب ١٦). وسنة النبى بمعنى أنها قوله أو فعله أو تقريره قد تحددت شفويا وكتابة فى الحديث. والسنة من حيث النظر منفصلة عن الحديث، أما من حيث العمل فكثيرا ما يتفقان، ولعل السبب فى ذلك أن مجاميع الحديث تعنون باسم «سنن» (مثال ذلك مجاميع أبى داود وابن ماجة والنسائى).

وإذا أردنا أن نفهم المعنى النظرى والعملى للسنة فى الإسلام وجب أن نذكر أن القرآن الكريم وإن كان مصدرا استقى منه كثير من السنن فإن محمدا [ﷺ] قد قضى فى كثير من المسائل لا عن طريق الوحى وإنما بحسب الحالة التى تعرض له؛ وكانت أقوال النبى [ﷺ] وأفعاله تعتبر «سنة حسنة» ومن ثم رتبت وتحددت كتابة وإن لم تعادل فى صيغتها القرآن الكريم فى حجيته وشرعيته. والحديث نفسه يفسر هذا الجانب من سنة النبى [ﷺ] فى الأحاديث التالية:

«جاء ناس إلى النبى [ﷺ] فقالوا: أن ابعث معنا رجالا يعلمونا القرآن والسنة» (مسلم، كتاب الإمارة، الحديث ١٤٧). «إن الأمانة نزلت فى جذر قلوب الرجال، ثم علموا من القرآن وعلموا من السنة» (البخارى، كتاب الرقاق، الباب ٣٥). وقال عمر بن الخطاب: «إنه سيأتى ناس يجادلونكم شبهات القرآن، فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله» (الدارمى، المقدمة الباب ١٦).

ونجد فى القرآن الكريم نفسه إشارات إلى أهمية سنة محمد [ﷺ] مثل الأمر بالإيمان بالله ورسوله (سورة الأعراف، الاية ١٥٨؛ سورة التغابن، الآية ٨) ودعوة إبراهيم عليه السلام عندما أقام البيت فى مكة: «ربنا

وابعث فيهم رسولا منهم يَتلو عليهم آياتك ويُعلمهم الكتاب والحكمة ويُزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم» (سورة البقرة، الآية ١٢٩، والآيات المماثلة).

ويتضح من ذلك أن السنة فى الإسلام قد أصبحت نبراسا للسلوك إلى جانب القرآن الكريم، وأن فقهاء الإسلام قد سعوا إلى إلتماس الجواب عن مسألة الصلة المتبادلة بين القرآن والسنة، ونوقشت هذه المسألة أيضا فى الأحاديث، فبدا القرآن والسنة فى أول الأمر متساويين فى الحجية. فقد قال خالد بن أسيد لعبد الله بن عمر: «إنا نجد صلاة الحضر وصلاة الخوف فى القرآن، ولانجد صلاة السفر فى القرآن، فقال له ابن عمر: ابن أخى! إن الله عز وجل بعث إلينا محمدا صلى الله عليه وسلم ولانعلم شيئا، فإنما نفعل كما رأينا محمدا صلى الله عليه وسلم يفعل» (أحمد بن حنبل جـ٢، ص ٩٤). وهناك حديث آخر أكثر من هذا تحديدا: «ألا وإن ماحرّم رسول الله فهو مثل ماحرم الله» (الدارمى، المقدمة، باب ٤٨). وذهب البعض إلى القول بأن السنة أيضا موحى بها: «كان جبريل ينزل على النبى [ﷺ] بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن (الدارمى. المقدمة، باب ٤٨). بل ذهب المسلمون إلى أبعد من ذلك فقالوا: «السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة»(١).

وقد نوقشت مسألة الصلة بين القرآن والسنة بإفاضة فى كتب الأصول. فالشافعى فى كتابه الرسالة يقول إن فى القرآن أوامر لم تحدد صيغتها العامة إلا فى السنة، مثال ذلك عقاب السارق كما عوقب فى القرآن (سورة المائدة، الآية ٤٢)(٢) ففى الحديث أن الحد لايقام إذا كانت السرقة

---

(١) ليس من الصواب إطلاق الكاتب القول هكذا بقوله «... بل ذهب المسلمون إلى أبعد من ذلك، فقالوا: السنة قاضية على القرآن.. إلخ» دون أن يعزو هذا إلى قوم بأعيانهم... ثم يترك هذا الكلام دون نسبته إلى مصدر نقل عنه هذا النقل.. فالمنهج ـ كما يبدو ـ غير سليم فى الناحيتين..

وسيعرض الكاتب قريبا ـ فى هذا المقال نفسه ـ لنسخ السنة للقرآن ـ بما يتبين منه وضوح: أن ليس من السهل إطلاق القول بقضاء السنة على القرآن وأن القرآن ليس بقاض على السنة.

(٢) رقم الآية فى المصحف العثمانى ٣٨.

[م.ع]

فى شئ ذى مبلغ زهيد (انظر البخارى، كتاب الحدود. الباب ١٣). ومن المعروف أن محمدا [ﷺ] جعل الرجم عقاب الثيب إذا زنت(١) (انظر البخارى. كتاب الجنائز الباب ٦١). على حين جعل القرآن (سورة النور، الآية ٢) عقاب الزانى والزانية مائة جلدة. وصلة السنة بالقرآن قد تكون على ثلاثة أنواع: ١ ـ أن تتفق اتفاقا تاما مع القرآن ٢ ـ أن تكون تفسيرا لنص القرآن ٣ ـ أن تكون صلتها بالقرآن صلة غير مباشرة (الرسالة، ص ١٦). ولايقر هذا النوع الثالث أولئك الذين يجعلون السنة دائما مرتبطة بنص القرآن ارتباطا مباشرا.

والصلة بين القرآن والسنة تتمثل فى القول بالناسخ والمنسوخ كما تتمثل فى شواهد أخرى تتصل بأوامر القرآن ونواهيه. وسنكتفى فى هذا المقام ببيان أن الشافعى على خلاف غيره من الفقهاء(٢)، لايرى أن السنة يمكن أن تنسخ القرآن، فهو يقول إن القرآن لاينسخه إلا القرآن، والسنة لاتنسخها إلا السنة (ص ١٦ ومابعدها). على أن ثمة آيات فى القرآن لاتتضح صفتها المنسوخة إلا بالسنة (ص ١٨ ـ ٢١) أو بالسنة والإجماع.

---

(١) يقول الكاتب «.. ومن المعروف أن محمدا ﷺ جعل الرجم عقاب الثيب إذا زنت..» يريد بذلك أن الرجم ثبت بالسنة.. وفى تعبيره هذا ـ أن محمدا جعل... إلخ نبوة.. ونجاوزها، فنرى أنه مع إفهام بعض الروايات: أن الرجم بالسنة فإنه لايمكن إهمال مايجرى فى هذا الموضع من الكلام عن ثبوت الرجم بالكتاب، بآية كانت فيما أنزل وهى «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله» وأن هذه الآية قد نسخت تلاوتها وبقى حكمها؛ وهو قسم من أقسام النسخ يقول عنه الآمدى: اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس ـ الإحكام جـ٣، ص ٢٠١ ـ وعلى كل حال، مهما يكن الرأى فى النسخ بعامة، أو فى هذا القسم منه بخاصة، فلا يستطيع الكاتب أن يطلق القول هكذا ـ كما هنا ـ بأن الرجم ثبت بالسنة، على حين جعل القرآن عقاب الزانى والزانية الجلد.. مع كثرة ماقيل فى هذا الموضع عن ثبوت الرجم بالكتاب..

(٢) دعوى الكاتب انفراد الشافعى بامتناع نسخ الكتاب بالسنة ليست سليمة، فالآمدى، وقد كان فى النهاية شافعى المذهب، يحكى المسألة على غير مايقول الكاتب هنا، وعبارته: قطع الشافعى وأكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر، بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه» ــ الإحكام، جـ٣ ص ٢١٧ ـ فالظاهرية، وابن حنبل فى رواية ـ مع الشافعى، وليس الشافعى على خلاف غيره من الفقهاء ـ بل إنك تسمع المجيزين نسخ الكتاب بالسنة يختلفون فى وقوعه فعلا؛ والمختار جوازه عقلا.. ومن هنا نرى أن القول بانفراد الشافعى بامتناع نسخ السنة للقرآن ليس سليما.. وأن غير قليل من الفقهاء يمنع وقوع هذا النسخ فعلا...!

أمين الخولى

وكتب أصول الفقه ليست مقصورة بطبيعة الحال على القرآن والسنة، ومع ذلك فقد سيقت الاعتراضات بين الجماعة على كل محاولة ترمى إلى أن تضيف إلى هذين المعيارين الموضوعيين التاريخيين بعض العناصر الذاتية مثل الإجماع أو القياس. ونجد فى الروايات آثاراً لهذه المعارضة: «عن ابن مسعود وحذيفة أنهما كانا جالسين فجاء رجل فسألهما عن شئ، فقال ابن مسعود لحذيفة: لأى شئ ترى يسألونى عن هذا؟ قال: يعلمونه ثم يتركونه. فأقبل إليه ابن مسعود فقال: ماسألتمونا عن شئ من كتاب الله تعالى نعلمه أخبرناكم به أو سنة من نبى الله [ﷺ] أخبرناكم به، ولاطاقة لنا بما أحدثتم» (الدارمى المقدمة، باب ١٦). ومما لايخلو من مغزى أن البخارى قد عنون كتابا من صحيحه بعنوان «الاعتصام بالقرآن والسنة».

ومهما يكن من شئ فإن المذاهب الأربعة قد تخلت عن هذا الاتجاه، وأخذ الإجماع والقياس مكانهما بين أصول الفقه. وهذه الأصول الأربعة لم يعترف بها قط الخوارج والوهابية فضلا عن الشيعة(١).

ويجب ألا نخلط بين الاصطلاح «السنة» فى نظرية الأصول وبين النوع الثانى من الأحكام الخمسة التى يتناولها الشرع، وهو النوع الذى يعرف أيضا باسم السنة. انظر فى هذا الشأن مادة شريعة.

المصادر:

(١) Th.W.Juynboll: *Handleiding tot de Kennis van de Mohammed aansche wet* ليدن سنة ١٩٢٥ ص ٣٤ ومابعدها.

---

(١) عبارة الكاتب فى هذه الفقرة مخلة الإيجاز، وأحسبه يريد أن يقول: إن المذاهب الأربعة قد تخلت عن الاتجاه إلى أن لا طاقة لها بما أحدث الناس، فكان القياس والإجماع أصلين مع الكتاب والسنة.. وغير الأربعة من الفقهاء لايوافق على بعض هذه الأصول، لوجه من أوجه الخلاف.. وفى عبارة الكاتب هنا ما يوهم، كقوله: وهذه الأصول الأربعة لم يعترف بها قط الخوارج ... إلخ فليس بين المسلمين أحد لم يعترف قط بهذه الأصول الأربعة والقرآن مثلا أصل الأصول... لايخالف فى ذلك مسلم.

ولاحاجة بالقارىء إلى تتبع مختلف المذاهب فى بعض هذه الأصول فلهذا مكانه فى المواد الخاصة بها..

أمين الخولى

(٢) Hadith und Sunna :I. Goldziher فى *Muh. Studien* جـ٢، ص ١ ـ ٢٧.

(٣) Verspreide :C. Snouck Hurgronje Geschriften، جـــ١، ص ٢٤٩؛ جـــ٢، ص٣٦ ومابعدها، ٧٢ ومابعدها.

(٤) مـولوى مـحمـد أعـلا بن على: كشاف اصطلاحات الفنون Dictionary of Techn. Terms، ص ٧٠٣ ومابعدها

(٥) (Handbook of :A. J. Wensinck Early Muhammadam Traditiou) ليـــدن سنة ١٩٢٧.

(٦) ابن السبكى: جـمع الجوامع مع شـرح البنانى القـاهرة سنة ١٣١٨هـ، جـ ٢، ص ٥٨ ـ ١٠٩.

(٧) ملا خسـرو: مرآة الأصول، ص ١٨٢ ـ ٢٢٦

(٨) ابن أمير الحج: التقرير والتكبير فى شرح كتـاب تقرير ابن همام، بولاق سنة ١٣١٦، جـ٢، ص ٢٢٣ ومابعدها، وعلى هامشه كـتـاب منهاج الأصـول للبيضاوى جـ٢، ص ٢٣ ومابعدها

الشنتناوى [فنسنك A. J. Wensinck]

السنوسى

أبو عـبد الله مـحـمـد بن يوسف بن عـمر بن شـعـيب: فقـيـه أشعـرى من متكلمى تلمـسان، ولد فيهـا، وبهاتوفى وقد أشـرف على الثالـثة والستـين فى يوم الأحـد ١٨ جـمـادى الآخـرة سنة ٨٩٥هـ (= ٩ مايو سنة ١٤٩٠م)؛ على أن شـاهد ضريحـه لم يذكر ذلك اليـوم من الأسبوع أو الشهر الذى توفى فيه.

وقـــد درس الـسنوسـى العـلوم الإسلامـية والحسـاب وعلم الهيـئة فى مسقط رأسه على شـيوخ مثل أبيه أبى يعقوب يوسف، وشقـيقه التلّوتى، وأبى عـبـد اللـه الحَبـاك، وأبى الحـسـن القلصـادى، وابـن مـرزوق المشـهـور، وقـاسم العقـبانى وغـيرهم؛ وقـيل أنه ارتحل إلى الجـزائر حـيث تلقـى العلم على عـبـد الرحمن الـثعـالبى؛ ويجـمع علماء المغرب على الثناء على السنوسى، فقد كان فى نظرهـم محيى الإسلام فى مـسـتـهل القـرن الـتـاسع الهـجـرى، ويشيدون بعلمه وخاصة تفقهه فى علم الكلام، كـمـا ينوهون بخـشـيتـه الله وغيرته.

ونذكر من تلاميذه ابن الحجاج اليَبدَرى وابن العباس الصغير وابن صعد وأبا القاسم الزواوى؛ أما مصنفاته، التى أصبح بعضها من الكتب العمدة فى شمال إفريقية، فهى:

(١) عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمة الجهل وربقة التقليد (أو) العقيدة الكبرى؛ (٢)عمدة أهل التوفيق والتسديد، وهو شرح على كتابه العقيدة الكبرى، وقد طبع معه فى القاهرة سنة ١٣١٧هـ؛ (٣) عقيدة أهل التوحيد الصغرى (أو) أم البراهين، ويعرف باسم السنوسية، وقد طبع عدة مرات بالقاهرة وفاس وترجمه إلى الألمانية وولف (Ph. Wolff: *El Senusis Begriffsentwicklung d. Mohammeda - nischen Glaubekenntnisses, ar. u. deutsch, mit Anm.*، ليپسك، ١٨٤٨)، وترجمه إلى الفرنسية لوسياتى (Luciani: *Petit Traité de théologie Musulmane*، الجزائر ١٨٩٦) ودلفن (Delphin: *La philosophie du Cheikh Senousi d'aprés Son aqida es sor'ra*، فى J. A. السلسلة ٩، جـ١٠، ص ٣٦٦) ولو سياتى (Luciani: *Apropos de la trad, de la Senoussia* فى *Reuue* Afr.، ١٨٩٨، جـ٤٢، رقم ٢٣١)؛ (٤) شرح على أم البراهين، الجزائر، المكتبة الأهلية، رقم ٦٥٣ - ٦٦٢ إلخ؛ (٥) العقيدة الوسطي (أو) السنوسية الوسطى (٦) شرح عليها الجزائر، المكتبة الأهلية، رقم ٦٣٢ (٧) تونس ١٣٨٧ - ١٣٩٣؛ (٨) المنهج السديد فى شرح كفاية المريد، وهو شرح على القصيدة التعليمية المعروفة باسم القاصد فى علم التوحيد (وقد طبع نصها فى تونس عام ١٣١١) لأبى العباس أحمد بن عبد الله الجزائرى، المتحف البريطانى الأرقام ٦٢٨، ٩٠١، ١٦١٧ (٣) باريس رقم ١٢٦٨، دار الكتب المصرية، جـ٢، ص ٣٥؛ مكتبة بودليان Bodl.، جـ١، ص ٦٦ و ٦٧؛ فاس رقم ١٥٧١، ١٥٧٥، ١٥٧٩، والمخطوط الذى فى حوزتى؛ (٩) صغرى الصغرى و (١٠) شرح عليها مطبوع بالقاهرة عام ١٣٠٤، ١٣٢٢، (١١) المقدمات، المطبوع على الهامش صغرى الصغرى مع شرح البّنانى، Luciani: *Les Prolégoménes théologiques de Senoussi*، الجزائر، ١٩٠٨؛ (١٢) شرح المقدمات، الجزائر، رقم ٦٣٢ (٨)، ٦٢٨

إلخ؛ (١٣) المقّرب المستوفى فى شرح فرائض الحوفى، الجزائر، رقم ١٥٤٠ (٢)، A. J.١٨٥٤، جـ١، ص١٧٥؛ (١٤) مختصر فى علم المنطق و (١٥) شرحه، وقد طبع مع شروح لإبراهيم الباجورى، القاهرة، ١٣٢١؛ (١٦) شرح مكمل كمال الإكمال، وهو شرح على صحيح مسلم، القاهرة، على هامش شرح الأبى؛ (١٧) نصرة الفقير، دار الكتب المصرية، جـ٢، ص١٧٢، تلمسان (المدرسة)، رقم ٨١، الجزائر (المسجد الجامع)، رقم ٨٨[٢٧]؛ (١٨) شرح أسماء الله الحسنى، تونس، رقم ١٤٣٤ (٥)؛ (١٩) كتاب الحقائق، دار الكتب المصرية، جـ٧، ص ٦٢٠؛ (٢٠) المجّربات، طبع على هامش مجّربات الدربى، بولاق ١٢٧٩هـ القاهرة ١٣١٦؛ (٢١) الطب النبوى، المتحف البريطانى ٤٦٠، ٤٦١؛ ليدن ١٣٧٥؛ دار الكتب المصرية، جـ٧، ص ١٤٥؛ (٢٢) حافظة، المتحف البريطانى، ١١٩(٢)؛ (٢٣) عمدة ذوى الألباب، (شرح بغية الطلاّب فى علم الأسطرلاب للحّباك، الجزائر)، ١٤٥٨ (٢)؛ (٢٤) شرح واسطات السلوك للحوضى، فاس، رقم ١٥٧٣، ١٥٨٥؛ (٢٥) صلوات، دار الكتب المصرية، جـ٧، ص ١٦٨؛ ٢٦٠) شرح إيساغوجى (تهذيب البقاعى)، الجزائر، ١٣٠٧ (٣)، ١٣٨٢(١)، (٢٧) شرح صحيح البخارى، ولم يتمه (مخطوط فى حوزتى).

المصادر:

(١) الملالى محمد بن عمر التلمسانى: المواكب القدوسية فى المناقب السنوسية: الجزائر رقم ١٧٠٦

(٢) ابن عسكر: دوحة الناشر، فاس ١٣٠٩، ص ٨٩

(٣) أحمد بابا: نيل الابتهاج فاس ١٣٠٩، ص ٣٤٦؛ وقد أعاد الحفناوى طبع المقال فى تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر ١٩٠٧، جـ١، ص ١٧٦

(٤) المؤلف نفسه: (مخطوط فى مدرسة الجزائر)؛ الورقة ١٨١(٥)؛

(٥) ابن مريم: البستان، الجزائر ١٩١٠، ص ٢٧٠

(٦) Brosselard: *Tombeau de Cid Mohammed es - Senouci et de son Frére le*

Cid et - Tallouti Rev Afr. ١٨٥٨، جـ٣، ص ٢٤٥

(٧) المؤلف نفسه في Retour á Sidi Senouci Rev. Afr. ١٨٦١، جـ٥، ص ٢٤١

(٨) Abbé Bargés : Compl. de L'His-toire des Beni - Zeiyan، باريس ١٨٨٧، ص ٣٦٦

(٩) Cherbonneau: Documents inédits sur El - Senouci, Son Caract´ere et ses J. A. écrits، ١٨٥٣، ص ١٧٥ و ٤٤٢ و ٤٤٣

(١٠) Brockelmann: G. A. L.، جـ٢، ص ٢٥٠

(١١) Moh. ben Cheneb: ´Etude sur les pers. mentionnées dans L'Idjaza du Cheikh abde el Fasy باريس ١٩٠٧، رقم ٥٥

صبحى [محمد بن شنب Moh. Ben Cheneb]

السنوسى

سيدى محمد بن على السنوسى المُجاهرى الحسنى الإدريسى، ولد عام ١٢٠٦هـ (١٧٩١م) فى تُرش قرب مستغانم (من أعمال الجزائر) فى دّوار للخطاطبة (أولاد سيدى يوسف) الذين ينتسبون إلى الزيانية من البربر، وتوفى عام ١٢٧٦هـ (١٨٥٩م) فى جغبوب (من أعمال برقة)، وهو منشئ رباط السنوسية العسكرى الحديث الذائع الصيت.

وقد تلقى العلم أول الأمر على أبى راس (المتوفى عام ١٨٢٣) وبلكندز (المتوفى عام ١٨٢٩) فى مسقط رأسه ثم شخص إلى فاس وأقام بها فيما بين سنتى ١٨٢١ و ١٨٢٩ ودرس تفسير القرآن الكريم، والحديث وأصول الفقه، وأدى بعد هذا فريضة الحجة سالكا طريق جنوبى تونس إلى القاهرة ثم إلى مكة حيث أقام فيها من سنة ١٨٣٠ إلى سنة ١٨٤٣ (فيما عدا مدة قصيرة قضاها فى صبياء)؛ وأقام فى مكة عام ١٨٣٧ أول زاوية من زوايا طريقته على جبل أبى قبيس.

وعاد السنوسى إلى الغرب، فاستقر فى المغرب حيث أنشأ أولا زاوية رفاعة ثم زاوية البيضا قرب درنة (الجبل الأخضر) ثم زاوية تمّسه، ثم زاوية جغبوب (١٨٥٥) التى عّمرها بالعبيد المعتقين، وتوفى السنوسى فى جغبوب ودفن بها.

وكان للسنوسى ولدان: سيدى محمد المهدى (المولود عام ١٧٤٤ والمتوفى ١٩٠١ بكورو)، وهو خليفته، وسيدى محمد الشريف (المولود عام ١٨٤٦ والمتوفى عام ١٨٩٦)؛ وخَلَّف الولد الأكبر ابنين هما: سيدى إدريس (ولد عام ١٨٨٣ ومنح أرضاً فى الغرب عام ١٩٠٩. ونّصب أميراً تحت الحماية الإيطالية من سنة ١٩١٦ إلى سنة ١٩٢٣)، وسيدى الرضا؛ وأعقب الولد الأصغر ستة أبناء هم: سيدى أحمد شريف (ولد عام ١٨٨٠؛ وهو شيخ الطريقة السنوسية من سنة ١٩٠١ إلى سنة ١٩٢٥، وقد انضم إلى ألمانيا وشخص إلى تركية، وأخذ منذ سنة ١٩٢١ يوجه حملة إسلامية جامعة من أنقرة)، وسيدى محمد العابد (وقد منح أرضاً فى الجنوب، فى فزان منذ سنة ١٩٠٩، ومن ثمّ دبر فتنة الصحراء فى وجه فرنسا فى السنوات من ١٩١٦ - ١٩١٨م)، وسيدى على الخطابى، وسيدى صفى الدين (رئيس البرلمان الإيطالى فى برقة عام ١٩٢١) وسيدى الحلاّل، وسيدى الرضا.

وكان مقر الطريقة فى جغبوب (١٨٥٥ - ١٨٩٥) ثم نقل إلى الكفرة (١٨٩٥) ثم إلى كورو (١٨٩٩) ثم عاد إلى الكفرة (١٩٠٢)، فى حين ارتفع عدد الزوايا من ٢٢ زاوية سنة ١٨٥٩ إلى ١٠٠ زاوية سنة ١٨٨٤.

وقد ترك سيدى محمد بن على السنوسى أربعة مصنفات علاوة على وصاياه الخاصة بالدخول فى طريقته (أنواع الورد؛ والسّر «يالطيف» مرددة ألف مرةَ)؛ وهذه المصنفات الأربعة هى: مّصنف فى الأصول، وآخر فى التوافق بين القرآن الكريم والحديث (المقرر دون اعتبار لتقليد أى مذهب من المذاهب الأربعة؛ وينادى المؤلف بالاجتهاد بالرغم من أنه قيل أنه مالكى) ومصنفان فى التصوف: «الفهرسة»، ويعّدد فيه أسناده (الشرعيين وعددهم ١٥٠ منهم ٦٤ من المتصوفة) الذين يثبتون صحة طريقته، و«سلسبيل معين فى الطرائق الأربعين»، ويشتمل على صيغ الذكر فى الأربعين طريقة السابقة التى جاءت طريقته خلاصة لها جميعا، وهذا المصنف هو أغرب مصنفاته كلها، فبينما هو يسوق الروايات التى اشتمل عليها مصنفه بما يفهم منه أنه تلقاها شفاها، إذا به يعترف بأنه نقلها عن الرسالة لحسنُ عجيمى (١١١٣هـ = ١٧٠٢م)،

التى حاكاها سيدى مرتضى الزبيدى فى رسالته عقد الجمان، ونجد الفصل المكتوب عن ذكر الحلاجّية منقولا حرفا بحرف فى آداب الذكر لأبى سعيد القادرى الذى كتب فى الهند عام ١٠٩٧هـ (١٦٨٦م) (مخطوط بكلكتة ١٢٨٠هـ، انظر الفهرس الذى وضعه إيڤانوف Ivanov) مما يوحى بوجود مصدر مشترك أخذ عنه الكاتبين، ولعل هذا المصدر هو الإدراكات للأحمدى الشناوى (المتوفى عام ١٠٢٨ هـ= ١٦١٩م) أما مايراه عن الاجتهاد فى الشرع فقد فنّده فى القاهرة عام ١٨٤٣ الفقيه المالكى محمد علائش، ولايأخذ أتباع السنوسى بالإسبال عند المالكية.

وقد دخل السنوسى فى سلك الصوفية فى مستغانم (القادرية) وفى فاس (التجانية. والطيبية)، بيد أن أفكاره لم تنضج إلا فى مكة بفضل شيخه أحمد بن إدريس الفاسى (المتوفى عام ١٧٣٧ فى صبياء)، وهو منشئ الطريقة الخضرية الإدريسية، وجد الأسرة الحالية التى تحكم عسير، وشيخ صاحبين آخرين لطريقتين حديثتين هما الرشيدية والأمير غنية.

المصادر:

(١) انظر فيما يتصل بالمذهب الكتب العمدة لكل من دوفيرييه H. Duveyrier (١٨٨٤) ورن Rinn: *Marabouts et Khouans*، ١٨٨٤، ص ٤٨١ ـ ٥١٦؛

(ب) وانظر فيما يختص بمنشئ الطريقة وأسرته:

(١) *Muhammad ben* ` Otsmane et Hachaichi *Voyages au pays des Senoussia*، باريس ١٩١٢.

(٢) A. Le Chatelier: *Les Confréries musulmanes du Hedjaz* باريس ١٨٨٧، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٣) E. *Insabato Rassegna Contemporanea*، جـ٦، قسم ٢، رومة ١٩١٣.

(٤) E. Graefe: فى *Der IsL*، جـ٣، ص ١٤١ ـ ١٥٠ و ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٥) D. B. Macdonald فى *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، تحت كلمة Sanusi، ص ١٩٤ ـ ١٩٦.

(صبحى)

السهروردى

شهاب الدين أبو حفص عمر بن عبدالله: صوفى وفقيه من الشافعية، ولد عام ٥٣٩هـ (١١٤٥م) فى سهرورد من إقليم الجبال بفارس، وتلقى دروسه الأولى فى التصوف على عمه أبى النجيب الذى يستشهد به كثيراً فى كتابه عوارف المعارف، وعلى الشيخ المشهور عبد القادر الجيلى. واستقر السهروردى فى بغداد حيث استقبل فى بلاط الخليفة الناصر. وأصبح فى هذه المدينة شيخ الصوفية، وتوفى بعد أن عمر طويلا سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) وقد درس سعدى أثناء إقامته فى بغداد على السهروردى وحكى عنه نادره فى كتابه بستان (طبعة Graf ص ١٥٠). ولقى السهروردى، الذى حج أكثر من مرة، الشاعر ابن الفارض إبان رحيله إلى مكة للحج عام ١٢٣١؛ وقد ألبس هذا الصوفى المشهور ولدى الشاعر الخرقة فى هذه المناسبة.

ويمثل عمر السهروردى التصوف الحق الذى يعترف به أهل السنة. وأشهر كتبه «عوارف المعارف» و«كشف النصائح الإمامية وكشف الفضائح اليونانية» وقد أهداهما للخليفة الناصر؛ والكتاب الأول من أشهر الرسائل فى التصوف، وقد نشر بالقاهرة على هامش الإحياء للغزالى، وترجمه إلى الإنجليزية كلارك H. Wil-berforce Clarke (عن نسخة فارسية) وجعله ذيلا لترجمته لكتاب حافظ (لندن سنة ١٨٩١). وعوارف المعارف هو بصفة خاصة رسالة فى الأخلاق والتصوف العملى، ولكنه فى الوقت نفسه يشتمل على إشارات تاريخية هامة فضلا عن أنه مؤلف قيم يزودنا بالمعلومات عن المصطلحات الصوفية. أما كشف النصائح فكتاب يقوم على المناظرة حمل فيه على دراسة الفلسفة اليونانية وانتقد الفلاسفة النازعين منزع اليونان، متبعا طريقة المتكلمين وطريقة الغزالى، على أنه ينم فى هذا الكتاب عن إدراك للفلسفة أقل بكثير من إدراك صاحب كتاب التهافت. ومن الظواهر العجيبة فى هذا الكتاب أنه كثيرا مايستشهد بالخليفة الناصر بوصفه حجة فى الحديث، وكان هذا الخليفة نفسه مدرسا.

المصادر:

(١) Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur* جـ ١، ص ٤٤٠ ـ ٤٤١

(٢) Carra de Vaux: *Gazali* باريس سنة ١٩٠٢، ص ٢٣٥ ـ ٢٤١

(٣) المؤلف نفسه *Les Penseurs de L'Islam* نفسه جـ٤، باريس ١٩٢٣، ص ١٩٩ ـ ٢٠٧

الشنتناوى [فان دن برغ S. Van Den Bergh]

السهروردى

شهاب الدين يحيى بن حبش بن أمَيرك المعروف بالمقتول: ولد فى منتصف القرن الثانى عشر، ودرس الفقه فى مراغة، وأصبح فيلسوفا وصوفيا عاش فى اصفهان ثم فى بغداد وحلب. ويظهر أن نائب الخليفة، الملك الظاهر بن صلاح الدين، حباد برعايته أول الأمر، فلما جلب عليه تصوفه تشكك معاصريه وطالب أهل السنّة برأسه، لم يسع الملك الظاهر إلا أن يأمر بقتله سنة ٥٧٨هـ (١١٩١م)، وكان قد بلغ آنئذ السادسة والثلاثين أو الثامنة والثلاثين من عمره، ولقب بالمقتول خشية الظن بأنه مات شهيداً(*).

ويصرح السهروردى بأنه من المشائين والمتصوفة؛ وهو متأثر فى شرحه لأرسطو بابن سينا. وبينما نجد أن ابن سينا ينهج نهج شّراح أرسطو من الإغريق الذين تأثر بهم، فلا يستغل التصوف بصفة عامة إلا إذا أراد أن يُكمل رأيا لأرسطو ويتوسع فيه مستعينا ببعض نظريات الأفلاطونية الحديثة لسد مايرى من نقص فى هذا الرأى أو توضيح مناحى التوحيد التى يظن أنها مضمرة فى كتب هذا المعلم العظيم، إذا بنا نجد فى كتب السهروردى آراء المشائين تسير جنبا إلى جنب مع فلسفة التصوف بحذافيرها التى أخذها الإسلام عن مذاهب العصر اليونانى المتأخر التى توفق بين الفلسفة والدين، وعن ذلك المزاج كله الذى يجمع بين عقائد الأفلاطونية الحديثة والنظريات الهْرمسية والعلوم الخفية وسنن الأدرية (الغنوصية) Gnostic وعناصر

(*) يوجد تعليق مستفيض يلى هذه المادة.

الفيثاغورية الجديدة. وينزع السهروردى وغيره من الصوفية المسلمين منزع فلاسفة العصر اليونانى المتأخر الذين يوفقون بين الفلسفة والدين (مثل أسقلبيادس من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة الذى ألف رسالة فى «اتفاق جميع الأديان») فيقول إن جميع المذاهب الفلسفية وجميع الأديان إنما تعبر عن حقيقة واحدة، ويزعم أن أساتذته هم أغاثوديمون Agathodaemon وهرمس Hermes وفلاسفة اليونان الخمسة الكبار: أنباذوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ثم جماسپ وبزركمهر. وكذلك يزعم السهروردى مفاخرا وقد أخذته العزة الوطنية بأن بزرجمهر هو الرائد الحق للمفكرين اليونان (وقد سبق أن قال المؤرخ اليهودى أرطبانوس Artapanus، من أهل القرن الأول الميلاد، إن موسى هو معلم أورفيوس Orpheus، وكان يعرفه اليونانيون باسم موسايوس Musaeus) ويقول إن اليونانيين كانوا أبعد مايكونون عن الثنائية، ومع ذلك فإنهم أول من عبر عن حقيقة الوجود المطلق والوجود الحادث رامزين إليهما بالنور والظلمة.

ويصرح السهروردى باتفاقه مع أرسطو وأفلاطون، إلا أنه يخصص فى أهم مؤلفاته «كتاب حكمة الإشراق» (طبعة حجرية بطهران سنة ١٣١٦ هـ = ١٨٩٨م) مكانا هاما لنقد أرسطو. ثم إن السهروردى لفرط تحرره فى أفكاره يبيح لنفسه ـ وهو يعرض فى فقرات أخرى من كتابه للنظريات المنتقدة ـ أن يستعيد الانتقادات التى يوجهها علم الكلام إلى بعض نظريات أرسطو الأساسية فى المنطق وماوراء الطبيعة، مثل نقد نظرية تعريف الماهية (وإنما نستطيع بالحجة المستمدة من أصل فى مذهب الشك أن نصل إلى الكلى باستقراء الحالات الجزئية التى لاتتناهى) ونظرية المادة (نستطيع بالحجة المستمدة من أصل فى الفلسفة الرواقية أن نصل إلى أن الممكن ليس له وجود عينى وإلا فهو موجود بالقوة والفعل). ونحن نجد فى السهروردى بصفة عامة النظريات والحجج التى قال بها الشكاك والرواقيون وأخذها عنهم المتكلمون، فهو يقول مثلا بنظرية الرواقيين (التى أحياها ليبنتز فيما بعد) فى وحدة اللامتمايزات، ونظرية الرواقيين أو الشكاك عن ذاتية الصلات

أو استحالتها، ويشارك علماء الكلام فى نظرتهم الرواقية المتفائلة (أو فلسفة الأفلاطونية الحديثة عن النور، وهو نور روحانى يتخذ رمزاً للفيض، ولكنه يعد فى الوقت نفسه الحقيقة الأولى للأشياء. ونجد هذه النظرية التى كان لها شأن كبير فى كل من الفلسفة والتصوف المسيحيين والإسلاميين ماثلة عند معظم فلاسفة العرب، وخاصة الفارابى وابن سينا والغزالى. ولكننى فيما أعتقد لم أجد أحدا اصطنع هذا الرمز كما اصطنعه السهروردى. فالضرورة والحدوث، والوجود والعدم، والجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والفكر والإحساس، والجسم والنفس، يفسرها جميعا مذهبه فى الإشراق. وينظر السهروردى إلى كل شئ يحيا أو يتحرك أو له وجود، على أن مثله كمثل النور، بل إن برهانه على وجود الله يقوم على هذا الرمز. وقد اشتهر السهروردى لدى الأجيال اللاحقة بحكمته فى النور بصفة خاصة. وقد كان السهروردى مؤسس فرقة تعرف بالإشراقية نسبة إلى الإشراق. وكذلك عرفت طريقة الدراويش الذين يردّون نسبهم إليه باسم نور بخشية.

المصادر:

(١) Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur*، جـ١، ص ٤٢٧

(٢) Carra de Vaux: *Le Philosophie illuminative d'apres Suhrawerdi Meqtoul* المجلة الأسيوية، جـ١٩، سنة ١٩٠٢، ص ٦٣ ـ ٦٤

(٣) محمد إقبال: *The Development of Metaphysics in Persia* لندن سنة ١٩٠٨، ص ١٢١ ـ ١٥٠

(٤) S. Van den Bergh: *De Tempels Van het Licht door Sochrawedi Tijdshrift v. Wijhsegeerte* هارلم سنة ١٩١٦، جـ١٠، ص ٣٠ ـ ٥٩

(٥) C. A. Nallino: *Filosofio "Orientale" od "illuminattiva" d'Avicenna. R. S. O.,* جـ١٠، قسم ٤، رومة سنة ١٩٢٥، ص ٤٣٣ ـ ٤٦٧. ويثبت المؤلف أن ابن سينا كتب مصنفا عن الحكمة المشرقية وليس عن الحكمة الإشراقية.

ويمكن الرجوع فيما يختص بالفلسفة الأولى الخاصة بالنور بوجه عام إلى كتاب C. Baeumker: *Witelo, Beitr. z. Gesch. d. Mittelalters* مونستر سنة ١٩٠٨؛ جـ٣، ص٣٥٧ ومابعدها

الشنتناوى [ڤان دن برغ S. Van Den Bergh]

تعليق
السهروردى وحكمة الإشراق
بقلم
الدكتور محمد مصطفى حلمى

- ١ -

حياة السهروردى

كتب ابن شداد وابن خلكان وياقوت وابن تغرى بَرْدى وغيرهم من المؤرخين وكتاب التراجم عن حياة السهروردى الخاصة والعامة، وأشار كل منهم إلى طائفة من مصنفاته، وإلى بعض المنازع التى نزع إليها فى مذهبه، وما لقيه من محنة انتهت بها حياته فى سبيل هذا المذهب؛ ولكن أحدا من الذين كتبوا عن السهروردى لم يفصل القول فى حياة ذلك الحكيم، ولا فى إحصاء مصنفاته واستقصاء آثاره ووصف أحواله، على الوجه الذى فعله تلميذ مخلص له مدافع عنه هو شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى الإشراقى المتوفى سنة ٦٤٨هـ = سنة ١٢٥٠م، وذلك فى كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأفراح». فليس من شك فى أن ترجمة الشهرزورى لحياة أستاذه السهروردى هى أتم وأوفى ما وصلت إليه أيدينا من مصادر عن حياة حكيم الإشراق ومذهبه، وما يتصل بحياته من أخبار مولده ونشأته، وإقامته ورحلته، ودراسته وثقافته، وسلوكه وتجرده ومفارقته، وما يتصل بمذهبه وعقيدته من آراء الفقهاء والفلاسفة: فقد وقف أولئك من هذه العقيدة موقف المشككين فيها، الطاعنين عليها وعلى صاحبها، ووقف هؤلاء من ذلك المذهب موقف الناقدين المجرحين محاولين الإبانة عما فيه من نقص وفساد وتناقض، ووقف الشهرزورى بين أولئك وهؤلاء موقف المدافع عن أستاذه، المهاجم لخصومه، المبين لما وقعوا فيه من فساد الرأى فى عقيدة الرجل، وسوء الفهم لمذهبه، وسوء النية فى الحكم عليه بالزيغ والضلال. ولقد كان الشهرزورى من سعة الأفق، ووفرة الثقافات الدينية والعقلية والتصوفية، ومن دقة النظر، وحب الإحصاء والاستقصاء، بحيث كان أعرف من غيره بمذهب أستاذه، وأقدر على فهمه، وأدنى إلى روح صاحبه؛ وكل أولئك من شأنه أن يجعل

للمعلومات التى يقدمها عن السهروردى وحياته الروحية ومصنفاته الفلسفية والإشراقية، قيمة خاصة بين المعلومات التى يقدمها غيره من المؤرخين وكتاب التراجم على أوجه مقتضبة هى أدنى إلى الإشارات المجملة منها إلى البيانات المفصلة.

وأكثر الذين ترجموا لشيخ الإشراق يتفقون على أن اسمه هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، وعلى أن لقبه هو شهاب الدين السهروردى الحكيم المقتول بحلب، وقيل إن اسمه أحمد، وإن كنيته هى اسمه وهو أبو الفتوح (ياقوت: معجم الأدباء، جـ١٩، ص٣١٤؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٢، ص٢٦١؛ الشهرزورى: نزهة الأرواح، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ تاريخ وفلسفة، ص٢٣٠). ويزيد ابن خلكان هنا ما نقله عن ابن أبى أصيبعة وهو أن اسم السهروردى هو عمر دون أن يذكر اسم أبيه؛ وقد عقّب عليه ابن خلكان بقوله إن الصحيح هو الذى ذكره أولا (ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ١، ص٢٦١). ولعل ابن أبى أصيبعة فى ذكره لاسم شيخ الإشراق بأنه عمر، قد خلط بينه وبين شهاب الدين أبى حفص عمر السهروردى البغدادى المتوفى سنة٦٣٢هـ، ومؤلف كتاب «عوارف المعارف» فى التصوف، وصاحب الطريقة الصوفية المنسوبة إليه وهى الطريقة السهروردية. «وأميرك» اسم أعجمى معناه أمَيرْ، وهو تصغير «أمير»، لأن الكاف التى تلحق بآخر الاسم هى للتصغير. والسهروردى نسبة إلى سهرورد، وهى بليدة عند زنجان من عراق العجم (ابن خلكان : وفيات الأعيان، جـ٢، ص٢٩٩). وفوق هذا كله فإن السهروردى يلقب بالمؤيد بالملكوت، وذلك لما عرفه من العلوم الإلهية والأسرار الربانية التى رمز الحكماء عليها، وأشار الأنبياء إليها، ولما أيد به من قوة التعبير عن هذه الأسرار وتلك العلوم فى كتابه العظيم «حكمة الإشراق» (ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٢، ص٢٦٣؛ الشهرزورى: نزهة الأرواح، ص٢٣٢). ولما كان شيخ الإشراق قد مات مقتولا، فقد اشتهر بلقب «الشيخ المقتول» وذلك تمييزا له

عن غيره ممن يشتركون معه فى النسبة إلى سهرورد، ومنهم أبو حفص عمر السهروردى البغدادى المذكور آنفا، وعمه أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله الملقب بضياء الدين السهروردى والمولود سنة ٤٩٠هـ والمتوفى سنة ٥٦٣هـ.

وحياة السهروردى الإشراقى على قصرها يمكن أن يميز فيها بين أطوار ثلاثة : طور النشأة الأولى والإقامة فى سهرورد، وطور الأسفار والتحصيل، وطور الاستقرار والنهاية.

ولعل كل ما يعرف عن حياة السهروردى فى طورها الأول هو أنه ولد بسهرورد، وأن تاريخ مولده بين سنتى ٥٤٤هـ = ١١٥٠م و ٥٥٠ هـ = ١١٥٥م، وأنه قضى حياته الأولى بتلك البلدة القريبة من زنجان من أعمال آذربيجان بالعراق العجمى، وهنالك تلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية إسلامية وغير إسلامية، عقلية بحثية، وتصوفية ذوقية.

وفى الطور الثانى نرى السهروردى لا يستقر به مقام، فهو محب للأسفار، متنقل من بلد إلى بلد، يلقى أجناسا شتى من العلماء والحكماء، يأخذ عن أولئك علمهم وعن هؤلاء حكمتهم، ويصحب الصوفية ويجالسهم، ويأخذ نفسه بالتجريد وسلوك طريقهم فى الرياضة والمجاهدة، وفيما يوصل إلى الكشف والمشاهدة. وقد تحدث الشهرزورى عن السهروردى من ناحية، وعلى لسانه من ناحية أخرى، حديثا نتبين منه على أى وجه قضى شيخ الإشراق الطور الثانى من أطوار حياته. قال الشهرزورى: «كان قدس الله روحه كثير الجولان والطوفان فى البلدان، شديد الشوق إلى تحصيل مشارك له فى علومه، ولم يحصل له. قال فى آخر «المطارحات»: وهو ذا قد بلغ سنى إلى قريب من ثلاثين سنة، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار، والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها ..... وكان رحمه الله غاية فى التجريد، ونهاية فى رفض الدنيا، يحب المقام بديار بكر، وفى بعض الأوقات يقيم بالشام، وفى بعضها بالروم، (الشهرزورى نزهة الأرواح، ص٢٣٤).

وقد أظهرنا الشهرزورى على بعض العناصر التى تتألف منها ثقافة السهروردى الفلسفية والتصوفية فذكر أنه سافر فى صغره فى طلب العلم والحكمة إلى مراغة، وأنه اشتغل بالحكمة على مجد الدين الجيلى، وأنه سافر إلى أصفهان وفيها قرأ كتاب «البصائر النصيرية» لابن سهلان الساوى، وأنه سافر إلى غير ذلك من النواحى المتعددة، وصحب الصوفية، واستفاد منهم، وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد، ثم اشتغل بنفسه حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء، ونهايات مكاشفات الأولياء (الشهرزورى: نزهة الأرواح، ص٢٣٣). ومن هنا يتبين أن الثقافة التى تهيأت للسهروردى كانت ثقافة لها طابعان: أحدهما طابع علمى قوامه الفقه والأصول والكلام والحكمة النظرية، والآخر طابع عملى قوامه التصوف وما فيه من أعمال الرياضة وأحوال الإرادة، وهى عند الصوفية الخلص سبيل السالك إلى تصفية نفسه، وتنقية قلبه، وجلاء بصيرته، بحيث يصبح أهلا لتلقى الأنوار، وتجلى الحقائق والأسرار.

على أن حياة التجوال التى كان يحياها السهروردى قد انتهت بقدومه إلى الشام حيث أقام بمدينة حلب سنة ٥٧٩هـ وكانت إقامته بها نهاية الطور الثانى وبداية الطور الثالث من أطوار حياته كلها. وهنالك فى حلب نزل فى المدرسة الحلاوية، وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين، وباحث الفقهاء من تلاميذ هذا الشيخ وغيرهم، وناظر أولئك وهؤلاء فأفحمهم جميعا ببراعته وحجته. وكان من ذلك ما كان من ضيق الفقهاء به وحنقهم عليه، واتهامهم له؛ ومن هنا أيضا استحضره الملك الظاهر بن صلاح الدين وصاحب حلب فى ذلك الحين وعقد له مجلسا من الفقهاء والمتكلمين، يباحثونه ويناظرونه، فإذا هو يظهر عليهم، ويظهر فضله وعلمه وقوة حججه للملك الظاهر. فلم يكن من الملك إلا أن زاد إقباله عليه، وإكباره له، وإعجابه به، فاشتد ضيق الضيقين، وامتد حنق الحانقين، وإرجاف المرجفين حتى بلغ صلاح الدين الذى صور الفقهاء له السهروردى فى صورة المفسد لعقيدة ابنه الملك الظاهر، ولعقائد الناس. وما فتئ الفقهاء يلحون على صلاح الدين

بتشنيعهم على السهروردى، وبأنه إذا أبقى عليه أفسد اعتقاد الملك، وإذا أطلق أفسد أية ناحية سلك، فلم يجد صلاح الدين بدا من الكتابة إلى ابنه يأمره بقتل السهروردى، ويشدد عليه فى ذلك ويؤكده، فاستفتى فقهاء حلب فى أمر السهروردى فأفتوا بقتله. وأكبر الظن أن يكون السهروردى قد أثار ثائرة الفقهاء لما كان يصطنعه ويمتاز به عليهم من استقلال فى الرأى وحرية فى الفكر وعدم التحفظ فيما كان يصدر عنه من قول أو فعل فكان هذا كله سببا فى وقوع ما وقع بينه وبين الفقهاء من شنآن وتباغض. ويدل على ذلك قول فخر الدين الماردينى الذى صحبه السهروردى زمانا، وكان فى صحبته له موضع إعجابه بذكائه وعلمه، فقد قال الماردينى فى السهروردى : «ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، ولم أجد أحدا مثله فى زمانى. إلا أنى أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سببا لتلفه (الشهرزورى: نزهة الأرواح، ص٢٣٥). وقد روى ابن رقيقة قول الماردينى هذا، وزاد عليه قوله هو : «لما بلغ شيخنا فخر الدين الماردينى قتله قال لنا : أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل، وكنت أخشى عليه منه؟» (ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، جـ٢، ص١٨٦).

ومهما يكن من إعجاب الماردينى بالسهروردى وإكبار غيره له، فإن هذا الإكبار وذلك الإعجاب لم يعف أحدهما أو كلاهما السهروردى من حكم القتل. أما كيف نفذ فيه الحكم، وعلى أى وجه قتل، فذلك ما تضاربت فيه الأقوال، واختلفت حوله الروايات: فقد قيل إن السهروردى لما بلغه نبأ الإفتاء بقتله وتحقق منه اختار أن يحبس فى مكان ويمنع من الأكل والشرب إلى أن يموت، ففعل به ذلك؛ وقيل إنه قتل بسيف، أو إنه حط من القلعة وأحرق؛ وقيل إنه قتل وصلب أياما (الشهرزورى نزهة الأرواح، ص٢٣٤؛ ياقوت: معجم الأدباء جـ١٩، ص٣١٦؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٢، ص٢٦٣). ومهما يكن من اختلاف هذه الأقوال فقد روى أحد المؤرخين المعاصرين للسهروردى، وهو ابن شداد، أنه لما كان يوم الجمعة بعد

الصلاة سلخ ذى الحجة سنة ٥٨٧هـ أخرج الشهاب السهروردى ميتا من الحبس بحلب، فتفرق عنه أصحابه. (ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢، ص٢٦٣).

على أن غير ابن شداد من المؤرخين قد اختلفوا مع ذلك المؤرخ على التاريخ الذى كان فيه مقتل السهروردى: فابن أبى أصيبعة يذكر أن السهروردى قد قتل فى أواخر سنة ٥٨٦هـ؛ ويتفق الشهرزورى مع ابن أبى أصيبعة على هذه السنة؛ ويذكر ياقوت سنة ٥٨٧هـ على أنها تاريخ لمقتل السهروردى؛ ويتفق ابن شداد وابن خلكان مع ياقوت على هذه السنة الأخيرة، ولكن ابن خلكان قد زاد على ياقوت ذكر الشهر، واختلف مع ابن شداد فى اسم هذا الشهر: فعلى حين يذكر ابن شداد أن وفاة السهروردى كانت فى يوم الجمعة سلخ ذى الحجة سنة ٥٨٧هـ، يذكر ابن خلكان أن قتل السهروردى كان فى الخامس من رجب سنة ٥٨٧هـ. ولعل أرجح هذه التواريخ هو هذا الذى يذكره ابن خلكان؛ وذلك لما كان يمتاز به ابن خلكان من أمانة وتحقيق وتحر للدقة فيما كان يروى أو ينقل، لاسيما فيما يتعلق بضبط الأعلام وتحديد الأيام والأشهر والسنين التى يقع فيها المولد أو الوفاة. وإذا كان ذلك كذلك فقد ترتب عليه أن يكون السهروردى قد لقى مصرعه فى الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧هـ الموافق للتاسع والعشرين من يوليو سنة ١١٩١م وأن عمره وقتئذ كان ثمان وثلاثين سنة.

- ٢ -

مصنفات السهروردى

للسهروردى كثير من المصنفات فى كثير من الموضوعات الفلسفية والتصوفية والإشراقية. وقد كتب شيخ الإشراق بعض هذه المصنفات بالعربية، وبعضها الآخر بالفارسية، وطائفة ثالثة منها بالعربية ثم ترجمها إلى الفارسية؛ وكلها يؤلف تراثا عقليا وذوقيا له قيمته الكبرى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية. وقد أشار أكثر الذين ترجموا للسهروردى إلى بعض هذه المصنفات، فذكر بعضهم أسماء بعضها، واختار بعضهم الآخر بعض مقتطفات

منهــا، وأثبت فـريـق ثالث شـيـئـا من محتويـات العلوم التى عرضت لها. على أن الشهرزورى يمتاز من بين المؤرخين والمتـرجمـين المتـقدمـين بأنه هو الذى انفـــرد بذكـــر ثبت لعله أن يـكون أعم وأشـمل لآثار الســـهـروردى المنثـورة والمنظومة، إذا قيس إلى مـا أورده غيره فى هذا الصدد. وليس أدل على ذلك من أن عـــده المصنفـــات التى أثـبـتـــهـــا الشـــهرزورى لــلسـهـروردى قـد بلغت ثلاثة وأربعين كتابا ورسالة، فضلا عما أثبتـه من مخـتارات منثورة ومـنظومة تصور أسلوب شيـخ الإشراق فى النثر والنظم من ناحـيـة وتبـحـر عن بعض مذاهبـه فى حكمـه الإشراق من ناحـية أخـرى، وتظهرنا علـى ما اصطنعـه فى هذه المذاهب وفى تلك الآثار والمصنفـات من رمـــوز وإشـــارات صـــوفـــيـــة، ومصطلحات وعبارات فلسفية، مما يعد بحق قواما لحكمته الإشراقية التى تقوم على أســاس من الحكمـتـين البـحثـيـة والذوقية.

على أن ثـبت الشـــهـــرزورى لآثار الســهـــروردى، وإن كـان يعـــد أكـمل وأشمل بالقياس إلى ما أورده غيره من المتـرجـمـين ايـرادا جـزئيـا، إلا أنه لم يستوعب آثار شيخ الإشراق كلها، وإنما هو قـد فاته أن يذكـر عن قصـد أو عن غير قـصد بعض ما خلفـه السهروردى من آثار ليست أقل خطرا مما ذكره.

ومـهـمـــا يكن من شئ فـقـــد أتيح لإحصاء آثار السهروردى واستقصائها بعض الباحثين من المسـتشرقين الذين حاول كل منهم على طريقته وفى حدود ما تيســر له أن يلم بآثار شيخ الإشراق وأن يصنفهـا ويبين فى بعض الأحـيان ما اشـتملت عليه من علوم، ومـا عرض له كل علم من مـسائل: فبـروكلمان فى كـتـــابه (*Geschichteder arabischen Literatur*)، وريتـر فى مقـاله المنشـور فى مـــجـلة (*Der Islam XXIV, 1937*) تحت عنـوان (*Die vier Suhrawrdi*)، وهنـرى كوربـان فى مقدمـة طبعـته التى نـشر فـيـهـا آثار الســهـروردى تحت عنوان (*Opera _ Metaphysica et pystica*)؛ وفى بحـثـه عن العناصـر الزرادشـتـيـة فى حكمـة السهروردى، وهو البـحث الذى نشـره بالفـرنسـيـة سنة ١٩٤٩ تحت

عنوان (*Les motifs Zoroastriens dans La philosophie de Suhrawardi Teheran 1949*) قد بذل كل منهم فى هذه السبيل جهدا مشكورا، وانتهى من بحثه وتنقيبه عن الأسفار إلى خير النتائج وأطيب الثمرات.

على أننى قد حاولت فى بحث لى نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة أن ألم بآثار السهروردى إلماما كليا شاملا، وذلك فى ضوء ما ذكره كل من ترجم للسهروردى بصفة عامة، وما أورده كل من الشهرزورى وريتر فى ثبته بصفة خاصة، فرأيت أن أهدى سبيل إلى هذا الإلمام هو الجمع بين تصنيفى الشهرزورى وريتر فى إطار واحد، بحيث يخرج لنا من هذا الجمع تصنيف كلى تبين من خلاله كل ما عسى أن يكون قد خلفه السهروردى من آثار منثورة ومنظومة، وقد آثرت فى هذا التصنيف الكلى أن ألتزم فى ذكر أسماء المصنفات الترتيب الذى أوردها عليه الشهرزورى، وأن أضيف إلى اسم كل مصنف ما يكفى للإبانة عن موضوعه من بين البيانات العدة التى وفق إليها ريتر فى بحثه (الدكتور محمد مصطفى حلمى : آثار السهروردى المقتول، تصنيفاتها وخصائصها التصوفية والفلسفية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد الثالث عشر، الجزء الأول، مايو ١٩٥١، ص١٤٥ - ١٧٨).

وحسبنا أن نقف من هذا التصنيف هنا عند القدر الذى يظهرنا على مبلغ ما خلف شيخ الإشراق من آثار باقية وصفحات مشرقة كان ولا يزال لها أثرها الخصب المنتج فى تاريخ الفكر والروح الإسلاميين :

١ - المشارع والمطارحات : وهو يشتمل على العلوم الفلسفية الثلاثة من منطق وطبيعيات والإلاهيات.

٢ - التلويحات : وهو كتاب فى المنطق والطبيعيات والإلاهيات.

٣ - حكمة الإشراق : وهو قسمان: قسم فى المنطق، ويشتمل على مقالات ثلاث، وقسم فى الإلاهيات ويشتمل على مقالات خمس ويعد هذا الكتاب أهم مصنفات السهروردى، وأجمعها لشتات مذهبه ، وأدلها على منزعه الإشراقى.

٤ ـ اللمحات : وهو مختصر صغير فى العلوم الحكمية الثلاثة من منطق وطبيعيات وإلاهيات.

٥ ـ الألواح العمادية : وهو كتاب فى العلوم الحكمية ومصطلحاتها.

٦ ـ الهياكل النورية أو هياكل النور : وهو كتاب يشتمل على أنظار فلسفية وأذواق إشراقية، كتبه السهروردى بالعربية، وترجمه هو نفسه إلى الفارسية.

٧ ـ المقاومات : وهو مختصر جعله السهروردى من التلويحات بمثابة الذيل أو اللواحق على حد تعبير السهروردى نفسه.

٨ ـ الرمز المومى : وهو كتاب لم يذكره أحد ممن عرض لآثار السهروردى غير الشهرزورى.

٩ ـ المبدأ والمعاد : وهو بالفارسية ولم يذكره أحد غير الشهرزورى.

١٠ ـ بستان القلوب : وهو مختصر فى الحكمة، كتبه السهروردى بالفارسية لجماعة من أصحابه فى إصفهان.

١١ ـ طوارق الأنوار : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

١٢ ـ التنقيحات فى الأصول : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

١٣ ـ كلمة التصوف : ذكره الشهرزورى بهذا العنوان، وذكره ريتر باسم (مقامات الصوفية).

١٤ ـ البارقات الإلاهية : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

١٥ ـ النفحات السماوية : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

١٦ ـ لوامع الأنوار : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

١٧ ـ الرقم القدسى : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

١٨ ـ اعتقاد الحكماء : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

١٩ ـ كتاب الصبر : ذكره الشهرزورى ولم يذكره ريتر.

٢٠ ـ رسالة العشق : ذكرها الشهرزورى بهذا العنوان وذكرها ريتر باسم (مؤنس العشاق)، وهى بالفارسية.

٢١ ـ رسالة در حالة طفولية : ذكرها الشهرزورى ولم يذكرها ريتر، وهى بالفارسية.

٢٢ ـ رسالة المعراج : ذكرها الشهرزورى ولم يذكرها ريتر، وهى بالفارسية.

٢٣ ـ رسالة روزى باجماعت صوفيان : ذكرها الشهرزورى ولم يذكرها ريتر، وهى بالفارسية.

٢٤ ـ رسالة عقل : ذكرها الشهرزورى ولم يذكرها ريتر، وهى بالفارسية.

٢٥ ـ «شرح» رسالة أوازپر جبرئيل: وهو بالفارسية.

٢٦ ـ رسالة پرتونامه : وهى مختصر بالفارسية فى الحكمة، تناول فيها السهروردى شرح بعض الاصطلاحات.

٢٧ ـ رسالة لغة موران : وهى حكايات رمزية، كتبت بالفارسية.

٢٨ ـ رسالة غربة الغريبة : ذكرها الشهرزورى هكذا، وذكرها ريتر باسم (الغربة الغريبة)، وهى بقصة رمزية تأثر فيها السهروردى قصة «حى بن يقظان» لابن سينا.

٢٩ ـ رسالة صفير سيمرغ : وهى بالفارسية.

٣٠ ـ رسالة الطير :ذكرها الشهرزورى هكذا، وذكرها ريتر باسم «ترجمة رسالة طير»، وهى ترجمة فارسية لرسالة الطير لابن سينا.

٣١ ـ رسالة تفسير آيات من كتاب اللّه وخبر عن رسول اللّه : ذكرها الشهرزورى ولم يذكرها ريتر.

٣٢ ـ رسالة غاية المبتدى : ذكرها الشهرزورى ولم يذكرها ريتر.

٣٣ ـ التسبيحات ودعوات الكواكب : ذكرها الشهرزورى، ولم يذكرها ريتر بالاسم، وأكبر الظن أنه عدها ضمن نصوص متفرقة للسهروردى يجمعها اسم واحد هو (الواردات والتقديسات).

٣٤ ـ أدعية متفرقة : ذكره الشهرزورى.

٣٥ ـ السراج الوهاج : ذكره الشهرزورى، وشكك فى صحة نسبته إلى السهروردى، وذلك إذ يقول : «والأظهر أنه ليس له».

٣٦ ـ الدعوة الشمسية : ذكره إلى الشهرزورى.

٣٧ ـ الواردات الإلاهية بتحيرات الكواكب وتسبيحاتها : ذكرها الشهرزورى.

٣٨ ـ مكاتبات إلى الملوك والمشايخ : ذكرها الشهرزورى.

٣٩ ـ كتب فى السيميا : ذكرها الشهرزورى دون أن يعين أسماءها، ولم يزد غير قوله إنها «تنسب إليه».

٤٠ ـ الألواح : ذكرها الشهرزورى مرة أخرى على أنها بالفارسية، وكان قد ذكرها قبل ذلك على أنها بالعربية. (انظر رقم ٥).

٤١ ـ تسبيحات العقول والنفوس والعناصر : ذكرها الشهرزورى.

٤٢ ـ الهياكل : ذكرها الشهرزورى مرة أخرى على أنها بالفارسية، وكان قد ذكرها قبل ذلك باسم «الهياكل النورية» على أنها بالعربية (انظر رقم٦).

٤٣ ـ شرح الإشارات : ذكره الشهرزورى، وهو بالفارسية.

٤٤ ـ كشف الغطاء لإخوان الصفاء : لم يذكره الشهرزورى، وذكره ريتر.

٤٥ ـ الكلمات الذوقية والنكات الشوقية = رسالة الأبراج : لم يذكرها الشهرزورى، وذكرها ريتر.

٤٦ ـ رسالة لا عنوان لها : لم يذكرها الشهرزورى وذكرها ريتر، وأشار إلى أن موضوعاتها هى : الجسم والحركات والربوبية والمعاد والوحى والإلهام.

٤٧ ـ مختصر صغير فى الحكمة : لم يذكره الشهرزورى وذكره ريتر، وأشار إلى أنه يتناول العلوم الحكمية الثلاثة من منطق وطبيعيات وإلاهيات.

٤٨ ـ طائفة من المنظومات : ذكرها الشهرزورى تفصيلا، وأشار إليها ريتر إجمالا، وذكر أنها وردت فى «معجم الأدباء» لياقوت وفى «نزهة الأرواح» للشهرزورى، وفى (ثلاث رسائل، ص١٠٣ ـ ١١٢) لأشْبيس وختك (: Spies-Khattok *Three Treatises, 103.112*)، وذكر ريتر من هذه المنظومات قصيدة السهروردى التى مطلعها :

أبدا تحن إليكم الأرواح

ووصالكم ريحانها والراح

ولكن الشهرزورى قد أثبت فى هذا الباب منظومات أخرى تتفاوت طولا وقصرا.

مذهب السهروردى فى حكمة الإشراق

ليس من شك فى أن آثار السهروردى الكثيرة التى أثبتناها آنفا إن دلت على شئ فهى إنما تدل على ما كان عليه ذلك الحكيم الإشراقى من ثقافة فلسفية واسعة، وحكمة إشراقية رائعة، وعلى ما كان يمتاز به من نظر عقلى دقيق، وذوق صوفى رقيق. وليس من شك أيضا فى أن كتابه الموسوم «حكمة الإشراق» هو المرآة الصادقة التى تتجلى على صفحاتها عناصر مذهبه وخصائص عقله وذوقه : ذلك بأن هذا الكتاب هو أجمع مصنفات السهروردى لمذهبه، وأشملها للعناصر الإشراقية التى يتألف منها هذا المذهب، وأدلها على المعانى الحقيقية التى ينطوى عليها، والمنازع التصوفية والفلسفية التى ينزع إليها. ويتبين هذا كله إذا عرفنا أن كتاب «حكمة الإشراق» ينقسم إلى قسمين : قسم تناول فيه السهروردى المنطق، وجعله من القسم الثانى بمثابة التمهيد، إذ عرض فيه لأمور هى عنده مقدمات لمطالب فى القسم الثانى؛ وقسم خصصه للأنوار الإلاهية. وقد جعل السهروردى عنوان القسم الأول «ضوابط الفكر»، وجعله فى مقالات ثلاث :المقالة الأولى فى المعارف والتعريف، المقالة الثانية فى الحجج ومبادئها، والمقالة الثالثة فى المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف مشائية. وجعل السهروردى عنوان القسم الثانى «الأنوار الإلاهية، ونور الأنوار، ومبادئ الوجود وترتيبها»، وجعله فى مقالات خمس : المقالة الأولى فى النور وحقيقته، ونورالأنوار وما يصدر عنه أولا، والمقالة الثانية فى ترتيب الوجود، والمقالة الثالثة فى كيفية فعل نور الأنوار؛ والأنوار القاهرة، وتتميم القول فى الحركات العلوية؛ والمقالة الرابعة فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها، والمقالة الخامسة فى المعاد والنبوات والمنامات.

على أن شيخ الإشراق، وإن كان مقبلا على الفلسفة وأنظارها، ومعنيا بالمنطق هذه العناية الفائقة التى يظهرنا عليها القسم الأول من كتابه «حكمة الإشراق» وغير هذا الكتاب من كتبه الأخرى التى أحصيناها فيما سبق، فهو قد وقف من أفلاطون موقف المخالف فى بعض المسائل، ووقف من أرسطو وأتباعه من المشائين موقف الناقد المجرح لآرائهم فى بعض المسائل الأخرى : فالمنطق الأرسطاليسى الذى يفرد له السهروردى أقساما خاصة من مصنفاته العدة، لم يسلم من نعيه عليه، ونقده له، بما يبين نقصه وعمقه وعجزه عن أن يضيف إلى معارفنا معرفة جديدة: فالتعريف مثلا، وهو كما وضع قواعده المعلم الأول بالجنس والفصل، ليس أداة منتجة فى طريق المعرفة، ذلك بأن شيخ الإشراق يرى أن الخاصة المميزة للشئ المعرف لا تظهرنا على حقيقة هذا الشئ المعرف فنحن حين نعرف الحصان مثلا نعرفه بأنه حيوان صاهل. فأما الحيوانية فمفهومة لدينا لأننا نعرف حيوانات كثيرة توجد فيها هذه الخاصة؛ وأما الصاهل فأمر ليس مفهوما بعد، لأنه لا يوجد إلا فى الشئ المعرف به وهو الحصان؛ ومن هنا كان تعريف الحصان بأنه حيوان صاهل خلوا من المعنى لدى الشخص الذى لم يكن قد رأى حصانا قط؛ ومن هنا أيضا كان التعريف الأرسطاليسى مبدأ عقيما قليل الجدوى فيما يتعلق بالمعرفة. ولقد لاحظ الدكتور محمد إقبال أن السهروردى فى نظره إلى تعريف أرسطو على هذا الوجه، كان أسبق من أحد المناطقة المعاصرين وهو بوزانكيه *Develipment of* : M. Iqbal) Bosanquet *Metaphysics in Persia,* ص١٢٥)، وينتهى السهروردى إلى أن التعريف الصحيح هو الذى يحصى فيه كل الخصائص الذاتية التى إذا أخذت جملة لم توجد إلا فى الشئ المعرف، ولو أنها قد توجد فرادى فى أشياء أخرى.

على أن نقد السهروردى لمنطق المعلم الأول، ولغير المنطق من العلوم والآراء الفلسفية عند هذا المعلم الأول وعند غيره من الفلاسفة السابقين عليه أو اللاحقين به، لا يعنى أن حكيم الإشراق كان ينكر على المنطق والفلسفة مالهما

من آثار بعيدة فى تكوين طلاب الحكمة وتثقيفهم : فطالب الحكمة عنده لابد من أن يكون على علم تام بالمنطق والفلسفة والتصوف، ولابد من أن يتعاون فيه العقل والذوق، إذ العقل الذى يروى ويفكر وحده دون أن يكون له مؤيد من الذوق، ليس من الثقة فيه والاطمئنان إليه بحيث ينتفى فيه كل شك وتزول عنه كل شبهة وآية هذا كله فى مذهب السهروردى فى حكمه الإشراق هى أن هذا المذهب إنما هو فى جملته وتفاصيله جمع أو ازدواج وتزاوج بين الفلسفة والتصوف، أو بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية. وقد عبر الشهرزورى عن ذلك الجمع بين هاتين الحكمتين، وعن منزلة السهروردى فيهما؛ وذلك إذ يقول عنه «جمع بين الحكمتين، أعنى الذوقية والبحثية. أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل، وراض نفسه بالأذكار المتوالية، والمجاهدات المتتالية، رافضًا عن نفسه التشاغل بالعالم الظلمانى، طالبا بهمته العالية مشاهدة العالم الروحانى، فإذا استقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حتى ظفر بمعرفة نفسه، ونظر بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه، فيعلم حينئذ أنه فى المكاشفات الربانية آية، والمشاهدات الروحانية نهاية .... وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شانها، وشيد أركانها وعبر عن المعانى الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة. وأتقنها إتقانا لا غاية وراءه ...» (الشهرزورى : نزهة الأرواح، ص٢٣٠ - ٢٣١).

ولعل أدل ما يدل على أن مذهب السهروردى فى حكمة الإشراق قد أقيم على دعائم من العقل والذوق معا، هو ما يحدثنا به السهروردى نفسه فى مقدمة كتابه «حكمة الإشراق» من أن ما حصل له لم يحصل بالفكر. بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلب الحجة عليه، حتى لو قطع النظر عن الحجة مثلا، ما كان يشككه فيه مشكك، لأن ما يذكره من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه، يساعده عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل؛ وما يحدثنا به أيضا من أن منهجه فى «حكمة الإشراق» هو ذوق إمام الحكمة «أفلاطون» الذى يلقبه

بصاحب الأيد والنور، وما يعدده بعد هذا من المصادر التى استقى منها حكمته، وأنها كانت هرمس وأنبا ذوقليس وفيثاغورس، وأن هذا هو الأساس الذى تقام عليه قاعدة الإشراق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل چاما سف وفرشا وشتر وبزرجمهر ومن قبلهم، وأن هذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد مانى وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى وتنزه (حكمة الإشراق: طبعة هنرى كوربان، ١٩٥٢، ص١٠ - ١١). وها هنا يصطنع السهروردى فى التعبير عن مذهبه فى حكمة الإشراق رموزا خاصة يدل بها على المعانى التى يعنيها مما يسميه علم الأنوار: فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمة، ويرمز إلى الروحانى بالنورانى، وإلى المادى بالظلمانى، وإلى العقول بالأنوار، وإلى عقول الأفلاك بالأنوار القاهرة، وإلى النفوس بالأنوار المدبرة، وإلى الأجسام بالبرازخ، وإلى اللّه بنور الأنوار، إلى غير ذلك من الرموز الكثيرة التى حفل بها كثير من مصنفاته ومنظوماته، وكلها يظهرنا فى وضوح وجلاء على أن تسميته لحكمة الإشراق بهذا الاسم أو باسم علم الأنوار، إنما ترجع إلى ذلك التقابل بين النور والظلمة على الوجه الذى لا يخفى وراءه تأليه النور والظلمة على مذهب زرادشت أو مذهب مانى. وإنما كل أولئك عنده رموز يعبر بها عن حقائق وجودية، وعن صلة هذه الحقائق بعضها ببعض، وتأثير بعضها فى بعض، وترتيب بعضها درجات فوق بعض أو دون بعض.

ولكى نعرف منزلة حكمة الإشراق السهروردية بين الحكمتين البحثية والذوقية، يحسن أن نقف مع شيخها عند تصنيفه لمراتب الحكماء من ناحية، ومراتب طلاب الحكمة من ناحية أخرى:

فالحكماء عند السهروردى مراتب: حكيم إلاهى متوغل فى التأليه عديم البحث. وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية(١) أمثال أبى يزيد البسطامى، وسهل بن عبدالله التسترى، والحسين ابن منصور الحلاج؛ وحكيم بحاث عديم التأله. وهو كالمشائين من أتباع

(١) انظر التعليق على الصفحة التالية [م.ع]

أرسطو فى المتقدمين، وكالفارابى وابن سينا فى المتأخرين؛ وحكيم إلاهى متوغل فى التأله والبحث، وهذا هو الحكيم الإشراقى الذى يجمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية على نحو السهروردى نفسه؛ وحكيم إلاهى متوغل فى التأله متوسط فى البحث؛ وحكيم إلاهى متوغل فى التأله ضعيف فى البحث؛ وحكيم متوغل فى البحث متوسط فى التأله؛ وحكيم متوغل فى البحث ضعيف فى التأله، وليس من شك فى أن أرقى هذه المراتب وأسماها هى مرتبة الحكيم الإلاهى المتوغل فى التأله والبحث جميعا[1] (حكمة الإشراق: ص١١ ـ ١٢).

وكذلك طلاب الحكمة فهم مراتب أيضا: طالب للتأله والبحث؛ وطالب للتأله فحسب، وطالب للبحث فحسب. وأجود الطلاب هو من غير شك طالب التأله والبحث؛ ومن هنا قال السهروردى إنه كتب كتابه «حكمة الإشراق» لطالبى التأله والبحث؛ أما الباحث الذى لم يتأله، أو الطالب الذى لم يطلب التأله والبحث جميعا، فليس له فى هذا الكتاب نصيب (حكمة الإشراق: ص١٢).

ولقد كانت حياة السهروردى الروحية طالبا للعلم أو حكيما للإشراق، صورة صادقة لطالب التأله و البحث من ناحية، وللحكيم الإلاهى المتوغل فى التأله والبحث معا من ناحية أخرى، وذلك على الوجه الذى بيناه مفصلا فى بحثنا عن حكيم الإشراق وحياته الروحية (الدكتور محمد مصطفى حلمى: حكيم الإشراق وحياته الروحية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد الثانى، ديسمبر سنة ١٩٥٠، ص٥٩ ـ ٩١).

فإذا أوغلنا مع السهروردى فى أعماق مذهبه الإشراقى، ألفينا هذا المذهب يدور عنده على محور واحد هو النور، وألفينا لهذا النور مراتب هى فى حقيقتها مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها: فالمبدأ الأول لكل وجود هو النور القاهر أو النور الأول لكل المطلق؛

(١) يبدو من هذا انه يضع الحكيم الإشراقى فوق مرتبة الأنبياء (راجع آخر الصفحة السابقة)، ولعل هذا مما اثار على السهروردى ثائرة أهل عصره.
[د. مهدى علام]

وحقيقة النور أو ماهيته إنما هى فى ظهوره، وهذا يعنى أن الظهور ليس صفة من الصفات التى تحمل على النور، إذ لو كان ذلك كذلك لترتب عليه ألا يكون للنور فى ذاته ظهور ما، وأن يكون ظاهرا بشئ آخر ظاهر فى ذاته، وهذا محال؛ ومن هنا لم يكن للنور الأول المطلق علة أخرى غير ذاته، وكان كل ما سوى هذا النور الأول المطلق حادثا وممكنا ومفتقرا إليه، بقدر ما هو قديم وواجب وغنى. وقد عبر السهروردى عن حقيقة النور، وذلك إذ يقول: «إن كان فى الوجود مالايحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولاشئ أظهر من النور، فلا شئ أغنى منه عن التعريف» (حكمة الإشراق، ص١٠٦). وإذا كان ذلك هو النور، فإن الظلمة عند حكيمنا ليست إلا عبارة عن عدم النور فحسب، ومن هنا رأى السهروردى أن الشئ ينقسم إلى نور وضوء فى حقيقة نفسه، وإلى ما ليس بنور وضوء فى حقيقة نفسه (حكمة الإشراق، ١٠٧ ـ ١٠٨) ولقد أظهرنا السهروردى على حقيقة نور الأنوار من خلال الصفات التى وصفه بها: فنور الأنوار نور محيط، لأنه يحيط بجميع الأنوار لشدة ظهوره وكمال إشراقه ونفوذه فيها للطفه؛ وهو قيوم لقيام الجميع به؛ وهو مقدس لأنه منزه عن جميع صفات النقص؛ وهو الأعظم الأعلى إذ لا أعظم ولا أعلى منه بين الأنوار جميعا؛ وهو قاهر لأنه يقهر ما دونه من الأنوار، وذلك لشدة إشراقه وقوة لمعانه؛ وهو غنى مطلق إذ ليس وراءه شئ يفتقر إليه، ولا دونه شئ يستغنى عنه؛ وهو قبل هذا كله وبعد هذا كله واحد؛ ومن هنا ينتهى السهروردى إلى نور الأنوار بحكم طبيعته وحقيقته وأحديته، إنما هو واجب الوجود بذاته، وماعداه واجب به ومفتقر إليه، ومستمد وجوده منه.

وهكذا نتبين أن مذهب السهروردى فى حكمة الإشراق كان بدعا بين الأذواق الصوفية والأنظار الفلسفية كما كان مزاجا من هذه الأنظار وتلك الأذواق خرج منه نسق واحد جديد، أخص خصائصه بين العلوم والفلسفات الإسلامية العمق والطرافة والتجديد.

الدكتور محمد مصطفى حلمى

السهروردى

«السهروردى» عبدالقاهر بن عبدالله: ولد سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٧م)، وتوفى سنة ٥٦٢ هـ (١١٦٨م)، وهو صوفى وفقيه حنفى المذهب (انظر Brockelmann: *Litteratur der Arab.*، جـ١، ص٤٣٦)

سهل بن هارون

«سهل بن هارون»، مؤلف وشاعر عربى لمع نجمه فى آخر القرن الثانى ومستهل القرن الثالث للهجرة (=مستهل القرن التاسع للميلاد)، ويقول صاحب الفهرست إنه من أصل فارسى، ولد فى دَستَمَيْسان بين البصرة وواسط؛ ويقول الحصرى إنه جاء من ميسان، وهى قريبة جدًا من دستميسان، ويقول أيضا إنه كان يكنى أبا عمر (هامش العقد، جـ٢، ص١٩٠)، وقد اختلف الرواة فى ذكر اسم جده، فبعضهم يقول إنه رامنوى أو راهيون (وكلاهما فى الفهرست) وبعضهم يقول راهيونى (الجاحظ، كتاب البيان، جـ١، ص٢٤؛ انظر أيضا حاشية فان فلوتن Van Vloten على الصفحة ١٠ من طبعته لمصنف الجاحظ: كتاب البخلاء)؛ ثم استقر سهل فى البصرة ويقال إنه نسب إليها (الحصرى)، على أن الفهرست يدعوه الدستميسانى؛ وتنقصنا التفصيلات الدقيقة عن حياته، ولامناص لنا من أن نعتمد فى ذلك جل الاعتماد على الإشارات التى وردت عنه فى الحكايات؛ وقد ولى سهل بعض المناصب الرفيعة فى ديوان الخليفة، فتجده فى عهد هارون الرشيد كاتب يحيى ابن خالد البرمكى، الذى يقال إنه خلفه فى منصب صاحب الدواوين (ابن بدرون)، ولانعرف هل احتفظ بهذا المنصب الرفيع فى عهد الأمين أم لم يحتفظ، إلا أنه عاد فأصبح موضع التقدير العظيم فى عهد المأمون، وإن كان المأمون لم يوله أول الأمر من التقدير إلا القليل ، فما إن كشف عن نزعاته الشعوبية حتى نال الحظوة عند الخليفة، فاستخدمه المأمون هو وبعض رجال الأدب مثل سعيد بن هارون وسلْم (أو سلمى، انظر الفهرست) فى خزانة الحكمة أو دار الحكمة التى أقامها.

وكان سهل بن هارون من أنصار الشعوبية المتعصّبين ولاشك أنه نال بفضل ميوله هذه الحظوة لدى يحيى البرمكى الذى يمتدح زهده وعفته فى بعض أبيات من الشعر استشهد بها الناس كثيرًا، وقد أكسبته هذه الميول نفسها الحظوة لدى الخليفة المأمون فيما بعد (انظر القصة التى رواها الحصرى، المصدر المذكور)؛ ويعد سهل، هو وابن المقفع وغيرهما من الكتاب، من أصحاب التواليف الذين واصلوا الرواية الفارسية فى التصانيف العربية؛ وقد ذاع صيت سهل فى عالم التأليف على عهده بفضل نوعين من الإنتاج الأدبى: فقد كتب كتاب ثعلة وعفرى (كذلك ورد اسمه فى الفهرست؛ وتختلف المصادر الأخرى اختلافا كبيرا فى رسم هذين الاسمين)، وهو يقلد فى مؤلفه هذا كتاب الخرافات المشهور كليلة ودمنة ذلك أنه ينطق الحيوان كما أنه يقسمه إلى أبواب على غرار كليلة ودمنة وينقل الحصرى (المصدر المذكور) شواهد قليلة من هذا الكتاب؛ وكان سهل إلى ذلك مشهورا بمدحه البخل والبخلاء، ولم يصل إلينا من مصنفاته إلا «رسالة البخلاء»، وقد وردت فى صلب كتاب العقد الفريد (جـ٣، ص٣٣٥ وما بعدها) كما وردت فى صدر كتاب البخلاء للجاحظ؛ ويدافع سهل فى رسالته هذه عن البخل، أو على الأصح يدافع عن الاعتدال الحكيم والاقتصاد، وهو الصورة المعقولة من صور البخل كما يقول الجاحظ؛ والرسالة مهداة إلى أولاد أخى سهل الذين لاموه على بعض ماقال فى مدح البخل؛ والأرجح أن هذه الأقوال وردت فى كتاب ثعلة وعفرى كما توحى بذلك الفقرة التى تقدم بنا ذكرها من كتاب الحصرى؛ وكان سهل (على مايقول الجاحظ فى كتابه «البخلاء»، ص ١١٤) هو وأبو رحمان الثورى أول من خصوا البخل بكتاب، وقد نحا بعض الكتّاب من بعد هذا المنحى، مثل الجاحظ نفسه. ويرى كولدسهير Goldziher فى مدح سهل للبخل حملة شعوبية على تلك الفضيلة القومية التى اشتهر بها العرب وهى الكرم؛ ويقال إنه أراد بذلك أن يظهر مقدرته الأدبية؛ وثمة قصة تقول إن الوزير الحسن بن سهل كان قد تلقى من سهل رسالة فى البخل أهداها إليه،

فأرسل إليه الحسن يقول إنه وعى هذا الدرس الذى لقنه له، ولذلك لم يرسل إليه ما كان ينتظره من عطاء.

وأورد الفهرست ثبتا بمصنفات سهل الأخرى؛ ويذكر الجاحظ (فى كتابه البيان والتبيين، جـ١، ص ٢٤) ثلاثة من هذه المصنفات وهى كتاب الإخوان (وهو فى الفهرست كتاب أسباسيوس فى اتحاد الإخوان) وكتاب المسائل (ولعله هو نفسه كتاب ديوان الرسائل الذى ورد فى الفهرست) وكتاب المخزومى والهذلية (وقد ورد بالاسم نفسه فى الفهرست)، والظاهر أن الجزء الأكبر من مصنفات سهل كان فى ميدان الأدب. على أن كتاب تدبير الملك والسياسة الذى ورد ذكره فى الفهرست فى آخر القائمة يدل على أن سهلا قد عالج العلوم السياسية أيضا. وكان سهل علاوة على هذا صاحب مكانة فى الشعر كما يدل على ذلك استشهاد المؤلفين المختلفين ببعض قصائده. على أن سهلا، فى رواية الفهرست، لم يخلف أكثر من خمسين صفحة من الشعر، وقد اشتهر سهل بأنه ذكى أريب، والظاهر أنه كانت له شهرة أيضا بأنه ذوّاقة أطعمه (راجع القصة التى ذكرها ابن خلكان). والحق أن ثمة صلة فى الأدب العربى بين البخلاء والأكلة.

وكان أعظم معجب بسهل بن هارون وأكبر خلفائه هو معاصره الحدث الجاحظ ، ولم يقتصر الجاحظ على إعجابه بسهل بل هو قد نشر بعض الكتب باسمه، ونهج فى مؤلفه «كتاب البخلاء» بأن جعل البخل موضوع هذا الكتاب، وهو يمتدح سهلا باعتباره ممثلا بارعاً لفنون الأدب جميعا (كتاب البيان، المصدر المذكور)، ومن المشكوك فيه أنه كان يعرفه شخصياً. وقد ذاع اسم سهل فيما بعد بفضل كتاب ألف ليلة وليلة،

المصادر:

(١) الفهرست: طبعة، Flügel، ص ١٢٠ إلي آخرها.

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون، طبعة Flügel ، جـ٥، ص ٢٣٨ وما بعدها.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، بولاق ١٣١٣، جـ١، ص ٣٠؛ جـ٢، ص ١٥٠.

(٤) المؤلف نفسه: كتاب البخلاء، طبعة van Vloten، ليدن ١٩٠٠.

(٥) ابن عبد ربه: العقد الفريد، بولاق ١٢٩٣، جـ٣، ص ٣٣٥ وما بعدها.

(٦) الحصرى: زهر الآداب وثمر الألباب (على هامش العقد)، جـ٢، ص ١٩٠ وما بعدها؛ جـ٣، ص ١٤٢.

(٧) ابن بدرون: شرح قصيدة ابن عبدون، طبعة Dozy، ليدن ١٨٤٦، ص ٢٤٣ ومابعدها.

(٨) ابن خلكان : وفيات الأعيان، طبعة Wiistenfeld، رقم ٢٢٦، الكراسة ٣ ص ٢٩ ومابعدها.

(٩) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ - ١٨٧٧، جـ١، ص ١٥٩.

(١٠) المبرد: الكامل، طبعة Wright، ليبسك ١٨٦٤، ص ٥٢٣.

(١١) Goldziher : *Mohammedanische Studien*، جـ١، ص ١٤ و ١٦١.

(١٢) Silvestre de Sacy فى N.E,، جـ١٠، ص ١٣٩ و ١٦٠ و ١٧٣ ومابعدها و ٢٦٧.

(١٣) Brockelmann: *G.A.L.*، جـ١، ص ٥١٦.

(١٤) Iranian Influevmce on Moslem Literaure، ترجمة للأصل الروسى الذى وضعه M. Inostranzew قام بها G.K. Nairman، بومباى ١٩١٨، ص ٣٢ و ١٦٩ ومابعدها.

صبحى [كرامرز J.H. Kramers]

سهل التسترى

أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس: متكلم وصوفى من أهل السنة، كتب بالعربية، وولد فى تستر من أعمال الأهواز سنة ٢٠٣هـ (٨١٨م) وتوفى فى منفاه بالبصرة سنة ٢٨٣هـ (٨٩٦م).

وقد أخذ سهل عن شيخه ابن سوار أقوال علماء أهل السنة المتشددين أمثال الثورى وأبى عمرو بن العلاء، وكان فوق ذلك زاهدا لا يحيد قد أنملة عن قواعد الخلق، كما كان متكلما تزود من العلوم العقلية بزاد وافر.

ولا نعرف من حياة سهل التى كانت تتسم فيما يظهر بالهدوء واعتزال الناس إلا حادثة واحدة هى نفيه إلى البصرة إبان فتنة الزبج (حوالى سنة ٢٦١هـ = ٨٧٤م) حين أنكر علماء الأهواز قوله بإن التوبة فرض.

ولم يكتب سهل شيئا، على أن أقواله الألف التى جمعها ونشرها تلميذه ابن سالم المتوفى سنة ٢٩٧هـ (٩٠٩م) تمثل من حيث العقائد وحدة متسقة صلحت لإقامة مذهب من المذهب هو السالمية ومن مذهب سهل استقت السالمية خصائصها وهى: مراقبة الباطن من خلال أعمال العبادة، واصطناع ألفاظ أشبه بألفاظ أرباب العرفان تسلم إلى التوحيد.

وأدلة سهل جدلية خالصة (استدلال، أصل، فرع) مثله فى ذلك المتكلمين، على أنه لم يكن بعد قد استعان فى محاجته بالقياس على طريقة الإغريق كما فعل تلميذه القديم الحلاج بعد أن ترك صحبته أما فيما يتعلق بالنفس والبدن فهو يقول إن الإنسان مركب من عناصر أربعة هى الحياة والروح والنور والطين، وأن الروح أعلا من النفس (على خلاف ما يقول فلاسفة اليونان المتأخرون) وأنها تبقى بعد الموت (على خلاف ما يقول المبردّ).

ويرى سهل أنه مامن آية فى القرآن الكريم إلا ولها أربعة معان: ظاهر، وباطن، وحدّ، ومُطَّلَع؛ وهو يأخذ بنظرية الإمامية فى الجفر، ويقول إن الأمثال التى يضربها الأنبياء للناس يجب أن تتدبر حتى نتدرج فى سبيل التحقق بحال نفوسهم.

وينهج سهل منهج ابن كَّرام والأشعرى، فيقول إن جماعة المسلمين تشمل المؤمنين كافة ماداموا يولون

وجوهم شطر القبلة (وهو مذهب أهل السنة الذى يخالف مذهب المعتزلة والإمامية). وأول ما يعنيه لفظ «الإيمان» هو الإقرار باللسان (القول) والعمل، والنية، واليقين.

والذى يعبد الله حق عبادته عليه أولا أن يخضع للحال، وأن يستمسك بأعمال العبادة، ذلك أن: «الحب ليس أن تعمل بطاعة الله، وإنما هو أن تتجنب مانهى عنه الله» (وقال التسترى أيضا «كما لو كنت ميتا» perinde ac cadaver). وهو مقيد بأن تكون أفعاله اقتداء بالنبى [ﷺ] (وهى فكرة أشبه بقول المعتزلة فى «الاكتساب» الذى يخالف القول بالتوكل عند شقيق وابن كرَّام)، وأن يجعل الله دائما قبلة نيته مع تسليمه بأن التوبة فرض فى كل وقت. وتحليل سهل لمراتب أفعال الإرادة، وهو ذلك التحليل الذى أخذه عن المحاسبى وأخذ به الغزالى، لايزال هو العمدة فى هذا الشأن. والزاهد، وقد وصل الى أسمى مراتب الزهد بقطع علائق الدنيا، لابد له من أن يتحقق بعد أعمال العبادة باليقين الذى هو «غيبة بالمذكور عن الذكر»، وفى هذا إشارة الى مذهب الحلاج فى الاتحاد الصوفى.

وفى علوم الآخرة يصطنع سهل فى حكمة أقوالا شبيهة بأقوال أرباب المعرفة ترجع أصولها إلى مذهب الإمامية؛ ومن هذا القبيل عمود النور (عدل مخلوق به)، وهو ضرب من طائفة مجتمعة من العبادات العليا قوامه نفوس جميع الأولياء الذين يختلفون عن غيرهم من عامة الآدميين؛ وفى هذا إشارة الى النور المحمدى الذى قال به الصوفية المتأخرون. والأولياء وحدهم الذين قدر لهم أن يعرفوا «سر الربوبية» أو «سر الأنا»؛ وفى هذا إشارة إلى فكرة «الهو هو» ومن هذه الفكرة استنبط سهل إمكان عودة الشيطان فى النهاية الى رحمة الله، وهى فكرة توسع فيها من بعد ابن عربى وعبد الكريم الجيلى

وصيغة الذكر التى نسبها الشيخ السنوسى لسهل (سلسبيل : انظر السهولية) صيغة محدثة.

المصادر :

(١) سهل التسترى: التفسير، طبعة النسائى، القاهرة ١٣٢٦هـ، وهو تفسير مفتعل.

(٢) أبو القاسم الصقلى (الذى كتب فى القيروان سنة ٣٩٠هـ [٩٩٩م]، وترك أيضا كتابا عنوانه «صفة الأولياء»): «شرح وبيان لما أشكل من كلام سهل»؛ و «كتاب المعارضة والرد على أهل الفرق من كلام سهل»، مخطوط بمكتبة كوبريللى رقم ٧٢٧، إستنابول،

(٣) الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون، لندن ١٩١١، الفهرس تحت مادة سهل.

(٤) R. Hartmann: *Al Kushairis Dar-stellung des Sufitums*، برلين ١٩١٤م، الفهرس، تحت مادة سهل.

(٥) L. Massignon: *Essai sur les Or-igines.. de la mystique musulmane*، باريس ١٩٢٢م، ص ٢٦٤ – ٢٧٠.

(٦) المؤلف نفسه: La passion d'al - Hallaj، باريس ١٩٢٢، الفهرس، تحت هذه المادة.

خورشيد [ماسينيون L. Massignon]

السواد

هو اسم العراق ، وقد ثبت أن الاسم عراق هو كلمة مستعارة من اللغة البهلوية (من اللفظ أيركك بمعنى «الأرض المنخفضة» أو الأرض الجنوبية، الذى ورد فى القطع التورفانية، مع تشبيهه بالأصل عرق الذى يمت لمعناه بصلة؛ انظر A. Siddiqi: Studien über die persischen Fremdwörter in Klass. Arab. ص٦٩؛ H. H. Schaeder: Isl، جـ١٤، ص٨–٩؛ J. J. Hess: Zeitschr. f. Semitistik، جـ٢)، إلا أن «السواد» (الأرض السوداء) هو أقدم الأسماء العربية التى تطلق على الأرض الرسوبية على ضفاف دجلة والفرات، وقد أطلق عليها هذا الاسم لما يبدو للعين من تفاوت بينها وبين صحراء العرب (ياقوت. المعجم، ج٣، ص١٧٤، س١٤ وما بعدها)؛ وقد مر هذا الاسم في استعماله بتطور ثلاثي: (١) فهو يطابق فى التقسيم السياسى العراق، ومن ثم فهو ولاية سورستان الساسانية (دل إيران شهر) نفسها، وبهذا المعنى يطلقه مؤرخو فتوحات

العــرب علـى العــراق (انظر مــثــلا البــلاذرى: فــتــوح البلدان؛ ص ٢٤١، س١)؛ وخـاصة مـصنفو الرسـائل فى الخراج وفى السياسة (انظر أبا يوسف ويحى بـن آدم وقــدامـــه والماوردى، وكذلك ابن خلدون)؛ ويرجع ذلك إلى أن الاسم كان يسـتعـمل رسميـاً فى النظم الخاصة بمساحة الأراضى والخراج فى عهـد عمـر ابن الخطاب؛ (٢)وهو يطلق على المنـطقـة المـزروعـة فى إقـليم من الأقاليم، مثال ذلك سواد العراق وسواد خورستان وسواد الأردن؛ (٣) إذا سبق اسم مدينة كان معـناه الحقول المزروعة على نطاق واســع فى أرباضــهـا والتى تروى ريـاً منتـظمـا، مـثـال ذلك ســواد البصرة والكوفة وواسط وبغداد وتستر وبخارى ونحوها.

المصادر:

المصــدر الرئيسى فى هذا الموضــوع هو H. Wagner: *Die Überschätzung der An- bufläche Bobyloniens und ihr Ursprung* فى *Nachrichten d. Kgl. G. W. Gött. Phil Hist. Kl.* جـــــ٧٠، ١٩٠٢؛ ص ٢٢٤ – ٢٩٨)؛

وانظر عن الكلمـة من حـيث فـقه اللغـة Lane: *Ar. Engl. Lexicon*، جـ١، ص٤، ١٤٦٢ب؛ وانظر فيـما يتـعلق بموضـوع الخــــراج الفنى: A. von Kremer: *Über das Budget der Einnahmen unter des Harun el-ras Sid* فى *Verh. d. VII Internat. Orient. Kong*، جـ٢، ١٨٨٨؛ وانظر كــذلك M. Van: *La propriété et l'impôt foncier Berchem Sous Les premiers Califes* (١٨٨٦).

صبحى [شيدر H. H. Schaeder]

سواكن

أو سُـواكـم أو سُـواكن: ثغــر على السـاحل الغربى للـبحـر الأحمـر وعلى خط عــرض ١٩° ٥َ شــمـالاً، والمـدينة مشـيدة على جـزيرة بيضيـة صغـيرة رائعة المنظر، محيطهـا نحو ميل وطولها نحو ٣٠٠ يـاردة، قبالة البـر فى وسط خليج عميق؛ ويمكن الوصول إلى الميناء عن طريق مـجـاز ضــيق طوله أربعـة أمـيـال أو خــمــسـة تكتنفـــه الشــعب المرجـانـيـة، ويصل سـواكن بـالقـارة الإفـريقـيـةممر طـوله نحـو ٦٠ ياردة يشرف عليه حـصن؛ وفى أول هذا الممر

مدخل جميل يمكن إغلاقه بباب يبلغ المرء منه ضاحية السكيف التى تقع على البر؛ وأهم العمائر فى هذه المدينة الجزرية عمارتا الكمرك ودواوين الحكومة، وأحسن البيوت مبان بيضاء جميلة من ثلاثة طوابق تذكر المرء بطراز البيوت فى جدّة، ويجدر بنا أن نذكر من المبانى الحديثة بوابة كتشنر، وهى عمارة جميلة شبه مراكشية، وتبدو أكواخ الأهالى البدائية التى لا شكل لها يعرف ضئيلة كئيبة إذا قورنت بهذه العمائر(*) ، ويشتمل السوق على حانات أصحابها من اليونانيين، وعلى شارع صغير فيه مقاه ومظلات. أما الأوربيون الذين كانوا ينزلون سواكن فيقيمون بين أكواخ الأهالى البدائية المصنوعة من الغاب فى منازل لا تصلح للسكن بصفة خاصة فى جميع الأحوال؛ وفى المدينة مدرسة واحدة، على أنها من أحسن مدارس السودان جميعا، ويحيط بضاحية الكيف القائمة على البر سور كانت تكتنفه فى وقت من الأوقات ستة حصون، ويحميه من الخارج خط من الخنادق. وسكان الكيف أكثر كثيراً من أهل سواكن، وفيها سوق تجرى فيها الأعمال التجارية الخاصة بالمدينة وشوارع غير منتظمة يقيم فيها الحدادون وصانعو الجلود؛ ويصنع الحدادون رؤوس الرماح والسكاكين، أما صانعوا الجلود فلهم تجارة نافقة فى التعاويذ، كما يقيم الحلاقون فى تلك الشوارع، ويكثر من التردد عليهم الرجال من الأهالى، وفيها عدد قليل من صيّاغ الفضة يعدّون الحلى التى تحتاج إليها النساء ويصنعون الأساور والخلاخيل والأقراط وحلقات الأنوف؛ وفى خارج الضاحية التى هى أشبه بالواحة الطويلة الضيقة تحيط بها البحيرات الملحة وصحراء شبيهة بالمروج، عيون تكتنفها الحدائق وأشجار النخيل، وهى تزود المدينة بما تحتاج إليه من ماء الشرب؛ ومناخ سواكن ليس صحياً بالنسبة للأوربيين خاصة، ودرجة الحرارة فيها لا تهبط أبداً إلى أقل من ٨٦° فهرنهيت حتى فى الشتاء، وتسود الرياح المتقلبة شهرى يونيه وأغسطس، وكثيراً ما تستحيل عواصف رملية خطرة.

(١) كان ذلك فيما مضى وهو ما تغير كثيرا فيما بعد وخاصة فى التاريخ المعاصر بعد استقلال السودان .

وسواكن مستعمرة قديمة وإن كان الميناء غير ذى شأن، ولا يمكن دخوله إلا نهاراً بسبب ضيق المجاز والشواطئ المرجانية؛ ويقال، وربما كان هذا الذى يقال هو الحق، إن مدينة Oppidum Succhae التى ذكرها بليناس كانت تقوم فى هذا الموضع؛ وكانت الناحية فى القرون الوسطى من أملاك البجة الذين تنتمى إليهم قبائل الهدندوة والعبابدة والبشارية الحديثة؛ وكان من أثر الصلات القديمة التى قامت بين أهل مكة وسكان ساحل البحر الأحمر فى إفريقية الغربية أن استقر التجار العرب فى سواكن وتصاهروا مع البجة. وقد مكنت سنن البجة التى تقوم على سيادة الأم المولّدين من بلوغ مناصب لها شأنها، ووجد ابن بطوطة فى سواكن سنة ١٣٣٠م ابن أمير مكة على رأس البجة، وكانت الطبقات العليا من السكان تدين بالإسلام، ويسميهم المقريزى «الحدارب»، وكان ميناء عيذاب، التى تقع على مبعدة من سواكن صوب الشمال، منافساً خطيراً لها فى تلك الأيام، ويقول بنت Th. Bent إن عيذاب هى «سواكن القديمة» المعروفة اليوم، وهى على مسيرة ١٢ ميلا شمالى حلايب، وكان للميناء، وهو الآن خرائب وأطلال، شأن عظيم بين سنتى ٤٥٠ و٧٦٠هـ، فقد كان مرسى السلع الواردة من الهند وبلاد العرب ومكاناً يلتقى فيه تجار اليمن، كما كان يلتقى فيه الحجاج المصريون والإفريقيون الذين كانوا يقلعون منه إلى جدة؛ وقد كانت سواكن أيضاً، وهى على مسيرة سبعة أيام جنوباً، مرسى للسفن القادمة من جدّة، ومن ثم فلاشك أنه قد قام بين المدينتين تنافس شديد كتب فيه النصر لسواكن آخر الأمر. وقد ظل الهمدانى (المتوفى سنة ٩٤٥هـ) يعتبرها فى الحبش الوسطى؛ واحتل الأتراك الميناء فى عهد سليم الأول، وكانت تابعة لباشا جدة الذى حكمها عن طريق أحد الأغوات حتى سنة ١٨٦٥ حين أخذتها مصر من تركية بالتنازل أو بالشراء. وأصاب العهد المهدوى (١٨٨٣ - ١٨٩٨م) سواكن بضربة قاسية، ذلك أن التجارة انقطعت فيها تماما بسبب إغلاق طريق القوافل الهام من سواكن إلى بربر؛ ووضعت سواكن بمقتضى معاهدة ١٦ يوليو سنة ١٨٩٩، التى عقدت بين إنجلترا ومصر

فى ولاية الحكم الثنائى الإنجليزى المصرى[1] هى والسودان، وتتبع سواكن الآن مديرية البحر الاحمر أكبر المناطق التى تزرع القطن فى السودان.

وكان يبلغ أهل سواكن فى ذلك الوقت نحو ١٠,٠٠٠ نسمة، وكانت المدينة فى مظهر ينم عن الإهمال، ويكاد يكون نصف عمائرها أطلالا[٢]، ذلك أن السكان فى كثير من الأحوال لم يعودوا قادرين على الإنفاق على صيانتها، وكذلك كان ميناء بورسودان، الذى أنشئ حديثاً، منافساً خطيراً لسواكن ، فقدا اجتذب قدراً كبيراً من التجارة والحركة التى كانت تزخر بها سواكن فى يوم من الأيام؛ وقد استطاعت سواكن، على الرغم من هذه المنافسة، أن تحتفظ بمكانة مرموقة فى عالم التجارة، ولم يتحقق ما توقعه الكثيرون من انتقال التجارة جملة إلى بورسودان. ومع أن سوق الكثير من شركات الجملة والقطاعى أصبحت أقل رواجا مما كانت قبل إنشاء بور سودان، إلا أن أعمالها تسير بنجاح ملحوظ، ولم يتأثر من الكساد التجارى إلا عدد قليل جداً من الشركات الوطنية، وسوف تحتفظ سواكن بمركزها ولعل السبب الوحيد فى ذلك يرجع إلى تشبث الأهلين بها فى عناد واعتبارهم لها المركز الرئيسى لتجارة مديرية البحر الأحمر، ولا تزال سواكن كما كانت من قبل، النقطة التى يبدأ منها الحجاج رحلتهم إلى جدة، وكانت تجارة الرقيق فى القرن الماضى لا تزال مزدهرة علي هذا الطريق نفسه، وكان يحمل نحو ٣٠٠٠ من الرقيق سنويا من سواكن إلى سوق جدة، وهى تجارة لم تستطع الحكومة الإنجليزية القضاء عليها إلا بمشقة عظيمة. وكانت تتصل سواكن ببور سودان بخط فرعى من ملتقى الخطوط الحديدية فى عطبرة، وقد أنشئ خط السكة الحديدية سنة ١٩٠٥، ومشروع الخط الحديدى من سواكن إلى طوكر (٥٦ ميلا)، (والمدينتان تتصلان بطريق للقوافل) وإن ميناء سواكن سيجد حافزاً جديدا يدفعه وكان يُحمل. ويحمل اليوم الصوف الجيد الذى اختصت به طوكر، على مسيرة ٥٦ ميلا جنوب شرقى

(١،٢) كان هذا وقت كتابة المقال، قبل استقلال السودان. [م.ع].

ســـــواكن، على ظهور الجمال إلى ميناء ترنكتــات ثم يــشــحن إلى ســواكن فى رحلة تســتــغــرق يومــاً ونصف يوم أو يومــين. ويمدّ الخطوط الحــديدية يفقــد طريقا القوافل الكبيران أهمــيتهما، وهما طريقــا كـســلا - ســـواكن (عن طريق طوكــر ٢٩٧ ميــلا)، وبربر - ســواكن (٢٤١ مــيــلا)، وهمــا الطريقــان اللذان تجــتــازهما مــعظم التــجــارة إلى داخل البلاد فى الوقت الحاضــر؛ إلا أن مقدار التجــارة سيزداد زيادة عظيــمة؛ ويصل سواكن ببور سودان أيضاً خط ملاحى غيــر منتظم علاوة على الخــط الحديدى الذى يربطهما، وثمة خط للملاحة أيضاً يسيــربين سواكن وجــدة، وكانت تقطع باخرة الرحلة بينهما كل أســبوعين، أما قــوام التجــارة والتصــدير فهــو القطن وزيت السمسم والــزبد وجلود الحيوان والشمع والراتينج والسنا المكى والعاج.

المصادر:

(١) الهمدانى: صفــة جزيرة العرب، طبـــعـــة *D. H. Müller* ليـــدن ١٨٨٤ - ١٨٩١، ص٤١.

(٢) *Edrisii Africa* :J. M. Hartmann، كوتنكن ١٧٩٦، ص٨١.

(٣) *Bibliotheca Orientalis* :D, Herbelot، جـ٤، هال١٧٩٠، ص٣٠٦.

(٤) ياقــوت: المعـــجــم ، طبـــعـــة Wüstenfeld، جـ٣، ص١٨٢.

(٥) مراصــد الاطلاع، طبــعة *T. G.J. Juynboll* جـ٢، ليدن ١٨٥٣، ص٦٤.

(٦) *Reise von Chartum über Berber nach Suakin. Z. G. Erd. Berl.* :G. Sechwein furth، ١٨٦٧، جـ٢، ص٣٣ - ٣٦.

(٧) *Reise nach Südarabien* :H. V. Maltzan، برانسويك ١٨٧٣، ص٨٣ و٨٩و ٩١ و١١٤.

(٨) *Voyage au Yemen* :A. Deflers، باريس ١٨٨٩، ص ٢١ ومابعدها.

(١٠) *Handbooks prepared under the Direction of the Historical Section of the Foreign Office, No 98, Anglo-Egyptian Sudan*، لندن ١٩٢٠ ص١٢ و٢٠ و٦٧ و٨١ و٨٤ و٨٧ و١٠٠ وما بعدها.

(١١) *The Sudan in Evolution* :Percy F. Martin، لندن ١٩٢١، ص٤٩٨ - ٥٠٥.

صبحى [كرومان Adolf Grohmann]

السودان (*)

وقولنا «بلاد السودان» معناه الصحيح بلاد السود، ومن ثم فإن كلمة السودان المأخوذة من هذا اللفظ تدل على جميع البقاع التى يقطنها السود من قارة إفريقية. وقد جرى العرب وكذلك الأوربيون على قصر هذه التسمية على الجزء الشمالى من تلك الأقطار، أو إطلاقها بصفة أعم على تلك المنطقة شبه الصحراوية من إفريقية التى تغلغل فيها الإسلام. وتقسم هذه المنطقة من الناحية العملية إلى ثلاثة أقسام:

(١) السودان الغربى ويشمل حوض نهر السنغال ونهر غمبيا والمجرى الأعلى لنهر فولتا والحوض الأوسط لنهر النيجر.

(٢) السودان الأوسط، ويشمل حوض بحيرة تشاد.

(٣) السودان الشرقى أو السودان المصرى، ويشمل الحوض الأعلى لنهر النيل فقط. وما يجدر ذكره أن الإنجليز يستعملون كلمة السودان فحسب للدلالة على السودان المصرى، أما الفرنسيون فيطلقون اسم السودان الفرنسى رسميا على مستعمرة من مستعمراتهم كانت لا تنطبق فى الواقع الا على قسم صغير من المنطقة السودانية الكبيرة التى يحتلونها. وسنتناول السودان فى هذه المادة على اعتبار أنه يشمل جميع الأراضى التى إلى الجنوب من الصحراء الكبرى وصحراء ليبيا، أى من المحيط الأطلسى غربا إلى الحدود الغربية لأثيوبيا شرقا، وتساير حدوده الجنوبية بصفة عامة خط عرض ١٠° شمالا.

ومن المرجح أنه كانت تقوم بين السودان وشمالى إفريقية صلات منذ أقدم الأزمان، فقد كان المصريون القدماء يحصلون على العبيد بإنفاذ الحملات على بلاد السودان، وكانت لهم أيضا صلات تجارية بهذه البلاد. وقد جرت القوافل الخارجة من المستعمرات الفينيقية، وبخاصة من قرطاجنة، على

(*) يبلغ عدد السكان: ٢٢٩ر٦٥٠ر٣١، الكثافة السكانية: ٣٢ فى الميل المربع، المناطق الحضرية: ٢٧٪، المساحة: ٧٥٧ر٩٦٦ ميل مربع، الحكومة: الرئيس عمر حسن البشير المولود فى أول يناير سنة ١٩٤٤ وشغل منصبه فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩.

د. عبدالرحمن الشيخ

أن تشترى من السـودان الذهب والعاج والعبيد وتعطيـهم نظير ذلك المنسوجات والنحاس والأدوات. وظـل هذا الاتصال الذى كـان يتم عن طريق النيل أو عـبـر الصحـراء قائمـا فى العهدين الـيونانى والرومانى، ثم تولاه العرب بعد أن فتح المسلمون شـمالى إفريقيـة ودخل أهلها فى الإسـلام. ومـا إن انتـهى الـقـرن السابع الميلادى حتى كان المسلمون فى مصر وإفريقيـة والمغرب يؤمون أسواق السـودان الكبـرى. بـل إن بعـضـهم استقروا فيها وعملوا مراسلين أو وكلاء لمواطنيـهم من سكان سـواحل البحـر المتـوسط. على أنه يتضح لنا من أقـوال كـتـاب العـرب الذين زودونـا بأقـدم الإشـارات عن بلاد السـودان أن هؤلاء المسلميـن كانوا يهتـمون بالتـجارة وأن الإسـلام لم يـبـدأ فى الانتـشـار بين السودانيين إلا فى القـرن الحادى عشر الميـلادى. صـحـيح أن بعض الروايات تذهب إلى أن الفاتـح عقـبة بن نافع قد بلغ بلاد السـودان، إلا أن هذه الروايات موضـع شك.

ومهـما يكن من شئ فـإنه لا ينبغى لنا أن نـسـتـخلص مـن ذلك أن هذه الأقطار كانت خالية من الحضارة أو أنه لم يكن بـهـا نظام سـيـاسى بـالمعنى المفـهـوم فى القـرن الحـادى عـشـر الميلادى. ذلك أننا نجد إلى جانب الأمراء الذين حكـمـوا أجـزاء مـخـتلفـة من الأراضى الـسـودانيـة ودخلـوا فى الإسـلام منـذ القـرن الحـادى عـشـر الميـلادى، أمـراء آخـرين لم يدخلوا فى هذا الدين، كما أننا لا نـستطيع أن نقول إن الإسـلام قد دخل فى جـميع البـلاد السـودانيـة. والحق أن عـددا من الدول الإسلامية يشمل أهمـها وأعظمها شأنا، قد حكمت حكما حسنا قبل أن يبدأ أهلها فى اعتناق الإسـلام، كما أن هذه الدول كانت قد بلغت من قـبل سلطانا ومجدا، وكان هذا السلطـان والمجد كبـيرين فى بعض الأحيان، ووجدت فـيها نظم أقبل عليـهـا حكام المسلمـين فـيـمـا بعـد واصطنعـوها راضـيـن، حـتي في تلك الممـالك التى كانت على وثنيـتـهـا، وهى من قبيل ما تحدث عنه البكرى منذ عدة قـرون عند كـلامـه على مملكـة غـانة الوثنية.

وكـان الاعـتـقـاد الذى اعـتـنـقـه السـودانيون جـمـيـعا من قـبل ولا زال

لدى البعض ضربا من القول بحيوية المادة يقوم على عبادة الأجداد وأرواح الطبيعة.

وقد تغلغلت المسيحية فى عدة أجزاء أخرى من السودان، ذلك أنها كانت سائدة فى بلاد النوبة منذ القرن الرابع حتى القرن السابع الميلادى، ويقال إن الأمراء الذين اشتهروا بأصولهم البربرية والذين أسسوا مملكة سنغاى كانوا مسيحيين.

ولا جدال فى أن الإسلام انتشر فى وقت مبكر جدا فى بلاد النوبة أو بين نوبى حوض النيل. على أنه قد استغرق فيما يظهر وقتا طويلا حتى وصل إلى أقاليم السودان الشرقى التى تبعد بعض البعد عن المجرى الأصلى للنيل، وعندئذ دخل هذا الدين فى هذه الأقاليم حوالى القرن السادس عشر الميلادى فحسب على يد قبائل من أصل عربى شقت طريقها وقتئذ جنوبا بشرق واحتكت بسودانيى هذه المنطقة. وكان الجزء الغربى من السودان هو الذى تأثر أول ما تأثر بتعاليم الإسلام تأثرا عميقا باقيا على الأيام. ولم يبلغ الإسلام هذا الجزء عن طريق العرب بل عن طريق بربر الصحراء الكبرى الذين نهضوا فى ذلك الوقت بحركة المرابطين.

وكانت إمبراطورية غانة حينئذ تنمو وتزدهر فى السودان الغربى. وقد تأسست هذه الإمبراطورية فى وقت غير معلوم على يد أمراء يقال إنهم كانوا من الجنس الأبيض، ولو أن أمراءها كانوا وقتذاك من السودانيين من قبيلة سركلّه (إلياس سوننكه، أو واكورة أو ماركا) يعيشون فى كومبى جنوب الجنوب الغربى من والته فى إقليم يعرف باسم وَغَدو أو بغانة، وكانوا يتخذون الألقاب: لونكا، وكيمغا، وغانة. وهذا اللقب الأخير الذى توسع فيه فأصبح يطلق على المدينةأيضًا، هو الذى أطلقه كتاب العرب على مدينة كومبى. وقد مد غانة سلطانه إلى ما وراء حدود مملكته الأصلية فشمل الجزء الأكبر من السودان الغربى، وخاصة مناجم الذهب القائمة على الضفة اليسرى لنهر السنغال الأعلى،

ومعظم قبائل الصحراء البربرية وخاصة لمتونة وقصبتهم أو دغست التى كانت تقوم فيما يرجح على مسافة ما من الجنوب الغربى لتيشيت.

وفى سنة ١٠٤٢م ترك المصلح البربرى عبد الله بن ياسين الرباط الذى كان يتولى أمره بجزيرة فى مجرى نهر السنغال الأدنى وبدأ يدعو للإسلام بين بربر أدرار وتاكنت وبين سودانيى تكرور (فوتا تورو) أجداد التكارنة الحاليين، وبين عدد غيرهم من الشعوب السودانية تتفاوت تبعيتهم لغانة قوة وضعفا. وكانت دعوته ظافرة بصفة خاصة لأنه توجه بها إلى الجماهير من السود والبيض الذين كانوا يتطلعون إلى الخلاص من نير سركلّه كومبى، وكان هؤلاء حصن الوثنية الحصين. وكان ملك تكرور هو وآل بيته بلا شك أول من دخلوا فى الإسلام من السودانيين، بل هم قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك فزودا الجيش المرابطى بالمحاربين. وسرعان ما أسلم ملك ماندنك أو مالى الذى كان يقيم فى أعالى نهر النيجر، وأسلم أيضًا ملك سنغاى فى إقليم كآو بمجرى النيجر الأوسط فى هذا الوقت، أما أودغست التى ظلت على ولائها لغانة فقد هاجمها عبد الله بن ياسين وفتحها سنة ١٠٥٤م. وبينما كان يوسف بن تاشفين يغزو مراكش حوالى سنة ١٠٧٦م على رأس الجيش المرابطى الأكبر ويتهيأ لفتح الأندلس، كان ابن عمه أبو بكر بن عمر اللمتونى على رأس جيش المرابطين الذى وقف على عتبة بلاد السودان، يستولى على كومبى ويضع حدًا لسلطان غانة الذى عمّر زمنا طويلا. ودخلت غانة فى الإسلام عنوة، واضطر السركلّه إلى الإسلام زرافات زرافات، وبدءوا ينشرونه فى الممالك المختلفة التى لا يزالون يحكمونها والتى اغتنمت فرصة سقوط سلطان غانة لإعلان استقلالها بأمر نفسها، مثل ممالك أو أقاليم جاره أو كنيكا، (قرب نيورو الحديثة)، وكومبو (جنوبى كومبى) وسوسو (بين كومبو وبامكو) وجخا، أو جا (غربى ماسينا) وغيرها. وتوفى أبو بكر بن عمر سنة ١٠٨٧م، ،غادر بلاد السودان آخر جيوش المرابطين الذى شد أزره، إلا أن

ذلك لم يحل دون انتشار الإسلام. وقد حدث فى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى أن مسلما يدعى جُلا كان قد اهتدى إلى الإسلام على يد سركلّه جخا، حمل هذا الدين الجديد إلى غابات ساحل الذهب الكثيفة حيث كان هو وقومه قد جروا على الشخوص إليها لشراء جوز الكولا.

ثم وقف تقدم الإسلام إلى حين؛ وفى سنة ١٢٢٤م أقيم مركز دينى وتجارى فى والته، وسرعان ما بلغ الإسلام تمبكتو وبخاصة جنّة. وأصبحت تمبكتو فى القرن التالى قاعدة الإسلام فى السودان الغربى، وكانت إمبراطورية الماندنكو التى ورثت سلطان غانة، فى أوج عزها آنئذ. وفى سنة ١٣٢٥ شيد عاهلها، الذى كان فى ذلك الوقت هو كونكون موسى (واسمه الشائع كانكن موسى) مساجد فى كآو وتمبكتو، بناها له عربى من أسرة غرناطية كان قد استقدمه من مكة. وكانت سقوف هذه المساجد مستوية ومآذنها هرمية،وقد استحدث ذلك فى السودان طرازا معماريا سرعان ما انتشر فى أرجائه. وكان للمجد الذى أضفاه هذا العاهل على الإسلام نصيب فى دعم سلطان كونكون موسى على أقاليم النيجر. وفى عهد خلفه قامت الصلات الدبلوماسية المنتظمة بين السودان ومراكش.

واستمر تقدم الإسلام فى الزيادة فى نهاية القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر الميلادى نتيجة للسياسة التى انتهجها أعظم أمراء سنغاى أسكيا محمدو توره. على أنه أصيب بنكسة كبيرة فى السنغال فى منتصف القرن السادس عشر نتيجة لفتح تكرور أو فوتا تورو على يد حشود الفلبة والماندنك القادمة من كولى تنكلّه، وإقامة مملكة فلبية وثنية فى هذه البلاد دام حكمها من سنة ١٥٥٩ إلى سنة ١٧٧٦م. وقد أدى فتح سنغاى وتمبكتو على يد حملة مراكشية سنة ١٥٩١، إلى نتيجة لم يتوقعها أحد، ذلك أن هذا الفتح كان نذيرا آخر باضمحلال الدين الإسلامى فى مجرى النيجر الأوسط، وبداية لتدهور تمبكتو التى كانت مركزا دينيا.

على أننا يجب ألا نذهب فى الظن إلى أن الإسلام قد غلب على جميع السودانيين، ذلك أن جغرافى العرب ومؤرخيهم، والإخباريين من أهل البلاد السودانية، يقولون إن معظم من دخلوا فى الإسلام كانوا من الملوك ووجوه الأعيان. ونحن إذا استثنينا عددا قليلا من القبائل مثل التكارنة، وجدنا أن جماهير العامة ظلوا على وثنيتهم فيما عدا أهل المدن الكبيرة.

وكان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين هما القرنين اللذين شهدا أعظم ما أصاب الإسلام من تقدم فى السودان الغربى، وهو تقدم لا يقاس به أى تقدم آخر منذ عهد المرابطين. وكانت النزعة الصوفية التى عرفت بها طائفة تكارنة تورد به (المفرد توردو) فى تكرور العامل الأكبر فى هذه الحركة التى بدأت حوالى ١٧٢٠م بإقامة نوع من الملكية الدينية فى فوتاجالون ، وقويت شوكتها سنة ١٧٧٦ بإنشاء حكومة من هذا القبيل فى فوتاتورو نتيجة للانتصار الذى أحرزه التكارنة المسلمون على الفلبة الذين كانوا لايزالون على وثنيتهم، مما حمل معظمهم على الدخول فى الإسلام. وقد أسلم وُلُف السنغال الأدنى شيئًا فشيئًا. وسرعان ما قام هداة بين تورد به فوتاتورو وفلبه ماسينا، أولهم عثمانو فوجو التكرورى الذى أعلن الجهاد بين النيجر وبحيرة تشاد، وأدخل فى الإسلام فريقا من الحوصة، وأنشأ إمبراطورية سوتوكو (١٨٠٢م). وجاء بعده سيكو حمدو بَرى الفلبى الذى مكن الإسلام فى ماسينا وشيد فى هذه البلاد حاضرة سماها حمدالله (١٨١٠م)؛ ثم ظهر الحاج عمر التكرورى، وقد حج هذا الزعيم الدينى إلى مكة (١٨٢٠) وخلع عليه فى أثناء حجه لقب خليفة التيجانية فى السودان، وبدأ سنة ١٨٣٨ يشن سلسلة من الحملات الدينية والحربية حققت له السيادة على ماندنكك (١٨٤٨)، وكآرته (١٨٥٤م)، وسيكو (١٨٦١)، ثم ماسينا (١٨٦٢م). وقد ترك الحاج عمر بعد وفاته سنة ١٧٦٤ إمبراطورية واسعة الأرجاء كان الإسلام فيها أشبه بالدين الرسمى، ولكن هذه الإمبراطورية انهارت أمام الغزو

الفــرنسى (١٨٩٠ ـ ١٨٩٣م). وبعــد ذلك بقليل، أى فى سنة ١٨٩٨ بذلت محاولة لإقامة إمبراطورية إسلامية أخرى بين نهر السنغال وحوض نهر فولتا الأعلى بدأها الغازى ماندكو سموري توره، إلا أن هذه المحاولة قضى عليها قضاء مبرما بهزيمة ماندنكو الذى أسرته الجنود الفرنسية.

أما فى السودان الأوسط فقد ظهر الإسلام أول ما ظهر فى القرن الحادى عشر الميلادى، فقد أدخل فى كانم فى عهد أومه الذى أطيح بدولته التى ظلت متمسكة بوثنيتها على يد أسرة إسلامية من أهل البلاد سنة ١١٩٤م، وهى أسرة ماى التى نقلت قصتها إلى برنو فى نهاية القرن الحادى عشر الميلادى. على أن أقدام الإسلام لم تتوطد فى هذه الأصقاع على ضفتى بحيرة تشاد إلا فى هذا القرن، كما أنه لم يبلغ بغرمى إلا فى نهاية القرن التالى على أيام مبنك عبدالله (١٥٦١ ـ ١٦٠٢م)، وإنما حدث فى بداية القرن السابع عشر الميلادى أن استطاع الإمام الدينى صالح، ويقال إنه من أصل عربى، أن ينقل الإسلام إلى وادى، ولم تتوطد أقدامه فيها إلا سنة ١٦٣٥م وما بعدها. وانتشر الإسلام بعد ذلك بمدة طويلة صوب الجنوب بدافع من غيرة المقامر رباح (١٨٧٨ ـ ١٩٠٠م).

وأما فى السودان الشرقى، فقد ظل أهل النوبة دون سواهم هم السكان المسلمين حتى القرن السادس عشر الميلادى. وفى هذه الأيام أدخل رأس أسرة حاكمة جديدة يدعى سولن سليمان جزءا من دارفور فى الإسلام، وكانت دارفور قد ظلت مثل وادى وكردفان زمنا طويلا خاضعة لحكم أمراء تنجور الكفار الذى يقال بأنهم من أصل آسيوى. وقد غزا خليفة من خلفاء سولن، هو تهراب، كردفان وأدخل كرداجى هذه البلاد فى الإسلام فى القرن الثامن عشر الميلادى. وازداد انتشار الإسلام سرعة فى السودان الشرقى. حوالى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى بفضل نفوذ المهدى محمد أحمد الذى ينتسب إلى أسرة نوبية من دنقلة، والذى غزا كردفان، ودارفور، وبحر الغزال وسنار، ثم فتح الخرطوم

(١٨٨١ ـ ١٨٨٥م) وبفضل خليفته عبدالله الذى ينتسب إلى قبيلة من قبائل البقّارة فى دارفور، وقد مد عبدالله فتوجه إلى مديرية خط الاستواء (١٨٩٢م)، ثم أجلاه كتشنر آخر الأمر عن الخرطوم سنة ١٨٩٨م، ثم لقى مصرعه فى كردفان سنة ١٨٩٩ على يد جيش كان يقوده الكولونيل وينكيت.

ويعيش فى السودان عامة فى الوقت الحاضر (١٩٢٥) عدد من السكان يبلغون على وجه التقريب ما بين ٢٥و ٣٠ مليونا من الأنفس، نصفهم تقريبا من المسلمين والنصف الآخر من القائلين بحيوية المادة. ويسود المسلمون فى المراكز الكبرى، ولكن عددهم يقل نسبيا فى خارج المدن. على أن ثمة قبائل كل أفرادها أو جلهم من المسلمين، وهم من الغرب إلى الشرق : الولف. والتكارنة، والسركله، والجولا، والسنغاى، والكنورى والكانمبو، والتيده أو التوبو، والمابه، والكنجاره، والكداجى، والنوبة وقليل من قبائل أخرى صغيرة الشأن. وبعض القبائل فيها فريق من الوثنيين مثل الفلبة، والماندنكو أو المالنكه، والسركو أو البوسو، والحوصه، والبغرمى وغيرهم. ونذكر أخيرا كثيرا من هذه القبائل التى يدين كل أفرادها أو جلهم بمذهب حيوية المادة مثل : البرير، والجلاء أو الفلوب، والبسارى والكونيكى، والبمبارة، والبوبو، والدوكون أو التومبو، والسامو، والموسى، والكروسنى، واللوبى والدكارى، والسنونو، والبوسة، والكورمانتشه، والبربه، والكمبرى؛ والباوتشى، والمندره. والموسكو، والموندانك، والأقوام الكثيرة الأخرى فى السودان الأوسط والسودان الشرقى التى يدخلها المسلمون فى زمرة الكافرى والكردى، والفرتيت، والجنخيرة إلخ.

ولم تحرز اللغة العربية من حيث هى لغة الكلام إلا تقدما قليلا فى السودان. وكل مالها من أثر هى أنها أغنت لهجات مسلمى السودان بالكلمات التى تمت للدين بسبب. وهذه اللهجات شأنها شأن لهجات السودانيين القائلين بحيوية المادة تنتمى جميعا إلى أرومة اللغات الإفريقية

الزنجيـة على أن اللغة العربيـة هى لغة الكتابة بالنسبـة لمسلمى السودان الذين أصابوا قسطا من التعليم، وقد بقى منذ القـرن الخامس عـشر أدب سـودانى له مـقـومـــاته، وكـتب هذا الأدب بالـلـغـة العـربيـة، وتسـتـــخـدم بعض قـبـائل الســودان، مثـل الفلبة والحـوصـة على الأقل، حـروف الأبجـدية العـربيـة فى كتابة لغاتها الوطنية.

المصادر:

(١) عـبدالـرحمن السـعـدى :تاريخ الســـودان، ترجـمـــة هوداس Houdas، باريس ١٩٠٠م.

(٢) مــحمـود كـالى : تاريخ الفتّاح، ترجــمــة Houdas et Delafosse، باريس ١٩١٣م.

(٣) تذكرة النسيان، ترجمة هوداس، باريس ١٩٠١م.

(٤) Mungo Park : *Travels in the Interior of Africa*، لندن ١٧٩٩م.

(٥) R. Caillé : *Journal d'un voyage á Tomboctono et á Senne dans l'Afrque Centrale*، بـاريـس ١٨٣٠، فـى ثـلاثـة مجلدات.

(٦) H. Barth : *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa (1849 - 1855)*، لـنــدن ١٨٥٨م، فــى خمسسة مجلدات.

(٧) E. Mage : *Voyage dans le Soudan occidental (1863 - 1866)*، باريــس ١٨٦٨.

(٨) Binger : *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Tassi*، باريس ١٨٩٢، فى مجلدين.

(٩) A. Hacquard : *Monographie de Toumbouctou*، باريس ١٩٠٠.

(١٠) Ch. Monteil : *Monographie de Dienné*، توله ١٩٠٣م.

(١١) المؤلف نفسه : *Les Khassouké*، باريس ١٩٢٥.

(١٢) المؤف نفسه : Les Bambara de Segou et du Kaarta، باريس ١٩٢٤.

(١٣) M. Delafosse: *Haut-Sénégal Niger* ـ بـاريـس ١٩١٢، فـــى ثـلاثـة مجلدات.

(١٤) M. Delafosse et. H. Gader: *Chroniques du Fouta Sénégalais* باريس ١٩١٣م.

(١٥) Bruce: *Voyage aux sources du Nile, en Nubie et en Abbyssinie pendant les années 1768 à 1772*، ترجمة Castera، باريس ١٧٩٠ ـ ١٧٩٢م.

(١٦) Denham, Calpperton et Oudney: *Voyages et découvertes dans le Nord et dans les parties centrales de l'Africque* ترجمة Eyriés et de Larmandiére، باريس ١٨٢٦م، فى ثلاث مجلدات.

(١٧) ابن عمر التونسى: Voyage au Darfour، ترجمة Perron، باريس ١٨٤٥.

(١٨) المؤلف نفسه: *Voyage au Ouaday*، ترجمة Perron، باريس ١٨٤٥م.

(١٩) d'Escayrac de Lauture: *Mémorie sur le Soudan*، بـاريـس ١٨٥٥ ـ ١٨٥٦م.

(٢٠) G. Nachtigal: *Sahara und Sudan* برلين ١٨٧٩ ـ ١٨٨٢م، فـى ثلاثة مجلدات.

(٢١) J. Barelli: *Ethiopie Méridionale*، باريس ١٨٩٠م.

(٢٢) Robechi Bricchetti.: *Tradizioni storiche raccolte in Abbia*، رومـــــــا ١٨٩١م.

(٢٣) C.H. Robinson: *Hausaland*، لندن ١٨٩٦م.

(٢٤) R. C. Slatin Pacha: *Fire and Sword in the Sudan*، ترجـمـة F.R. Wingate، لندن ١٨٩٧.

(٢٥) E. Gentil: *La chute de l'empire de Rabah*، باريس ١٩٠٢م.

(٢٦) H. Carbou: *La région du Tchad et du Ouadaï*، بـاريـــس ١٩١٢، فــى مجلدين.

(٢٧) A. Schultze: *The sultanate of Rornu*، ترجمة Benton، لندن ١٩١٣.

(٢٨) G. Bruel: *L'Afrique Equatorial Etançaise*، باريس ١٩٢٨،

خورشيد[موريس دلافوس Maurice Delafosse]

السودان

+ الشرقى:. السودان فى قول كتاب العرب فى العصور الوسطى هو الصقع الذى يشمل غربى إفريقية ووسطها إلى الجنوب من الصحراء الكبرى، ولم يطلق هذا الاسم أيضا على البلاد التى فى حوض النيل إلا فى القرن التاسع عشر، وهى البلاد التى فتحتها جنود محمد على ما بين عامى ١٨٢٠ - ١٨٢٢ وعرفت فيما بعد باسم السودان المصرى (وهو السودان المصرى الإنجليزى(١)) وقد حدد الصقع الذى عهد بحكمه إلى محمد على بمقتضى الفرمان الذى منحه له الباب العالى سنة ١٨٤١ بأنه يشمل النوبة، ودارفور وكردفان، وسنار وتوابعها. وقد امتد الحكم المصرى بعد ذلك فشمل بلاد النيل الأعلى وبحر الغزال.

والسودان المصرى الإنجليزى يضم أرضا تبلغ مساحتها حوالى مليون ميل مربع بين خطى عرض ٢°، ٣° شمالا .

(١) لقد قضى على هذا الاسم كما قضى على هذا العهد، فالسودان الآن دولة مستقلة [م.ع.].

وتختلف الأحوال الطبيعية فيها ما بين صحراء رملية وغابات شبه استوائية كما تتنوع فيها الأجناس البشرية. والنيل هو العامل الذى يوحد هذه البلاد، وهو يجرى فيها مسافة تزيد على ألفى ميل. ويحدد سقوط الأمطار المناطق المناخية المختلفة، ذلك أنه يقسم البلاد إلى عدد من النطاقات الزراعية تمتد من غرب الجنوب الغربى إلى شرق الشمال الشرقى. والمنطقة التى فى أقصى الشمال صحراء بلقع لا تقوم بأود السكان اللهم إلا شريطا ضيقا على ضفاف النيل. وإلى الجنوب من هذه الصحراء سهوب تنمو فيها الشجيرات ويجودها قليل من المطر فى الصيف فتغدو مراعى للجمال والأغنام والماعز وتتيح العيش لسكان ستبدّين متبدّين تقوم حياتهم على رعى الماشية.

ويتزايد سقوط الأمطار الموسمية إلى الجنوب من خط عرض ١٥°، وتتخذ البلاد صفة مناطق السڤانا فيجود فيها الرعى وتدر محصولات من الدخن والأذرة. وتنتج الغابات المترامية الأطراف الحافلة بالأشجار الشوكية

المحزوزة كميات كبيرة من الصمغ العربى. ويكثر سقوط الأمطار فى الأراضى التى إلى الجنوب من خط عرض ١٢ْ فيصبح بعضها سهولا فسيحة الأرجاء خالية من الشجر يغطيها العشب النامى، وبعضها غابات من قبيل غابات السڤانا.

وتقوم الغابات الاستوائية على طول ضفاف المجارى المائية فى أقصى الجنوب. وخط عرض ١٢ هو بصفة عامة الحد الفاصل بين السودان الإسلامى والجنوب الوثنى. وثمة فروق لغوية وثقافية بين قبائل الزنوج فى الجنوب تبعث على الدهشة وتقف عقبة كؤوداً فى سبيل تصنيف هذه القبائل تصنيفاً ترتاح له النفس، ذلك أننا نجد فى بعض الأحوال مجموعات لغوية واضحة المعالم، وفى أحوال أخرى يكون انتساب قوم إلى جماعة واحدة قائماً على الإشتراك فى سمات طبيعية أو ثقافية أو على أساس المنطقة الجغرافية التى يسكنها هؤلاء القوم. وإذا أخذنا برأى إيڤانز بريتشارد Evans-Pritchard أمكننا أن نقسم هذه الجماعات إلى الأقسام الآتية:

(١) النيليون Nilotes وهم جماعة محددة تمام التحديد، تشمل الدنكة والشلوك والنوير الذين يتحدثون بلغات متصلة بعضها ببعض اتصالا وثيقا ويشتركون فى عناصر ثقافية واحدة.

(٢) النيليون الحاميون Nilo-Hamites ويشملون البارى Bari وغيرهم من القبائل الأخرى التى تتحدث بلغة البارى كما يشملون عددا من القبائل تتميز عن البارى لغويا كما تتميز بعضها عن بعض، وهم يقيمون إلى الشرق من النيل.

(٣) قبائل هضبة الحجر الحديدى Ironstone Plateau وهى جماعة غير متجانسة من القبائل الصغيرة فى منطقة بحر الغزال.

(٤) الأزندى The Azande.

(٥) قبائل الجبال The Hill tribes جنوبى كردفان ويشار إليها فى كثير من الأحيان باسم قبائل النوبة وهى تنقسم إلى عدد كبير من الجماعات

الصغيرة تتحدث بلغات مختلفة تنتسب إلى عشر مجموعات لغوية متميزة.

(٦) قبائل دار فنج بين المجارى العليا للنيل الأزرق والنيل الأبيض، وتنقسم إلى خمس مجموعات لغوية أو ست.

ويتصل الشمال بالجنوب اتصالا وثيقاً بفعل الإدارة المشتركة والتجارة، ومع ذلك فإن الإسلام لم يتسم بأية سمة تجنح إلى الانتشار فى المناطق الوثنية. صحيح أن كثيراً من أفراد القبائل المتفككة الذين من أصل زنجى قد أسلموا، إلا أن الوثنية لم تهاجم هجوماً خطيراً فى عقر دارها حتى ولا على أطراف المنطقة حيث يقوم الإسلام والوثنية جنباً إلى جنب ، ولم يحدث أن أوغل أحدهما فى الآخر إلا قليلا.

وتتألف الجماعات الإسلامية من موظفى الحكومة والتجار وقدامى المحاربين وغيرهم، وهم يقيمون فى المراكز الإدارية والتجارية بالجنوب، ولكنهم لم يقوموا فيما يظهر بأية دعوة قوية للتأثير فى هذه القبائل الوثنية.

وفى الشمال قدر كبير من التجانس على خلاف ما نجده من اضطراب سلالى وثقافى فى الجنوب، والفضل فى هذا التجانس راجع إلى الإسلام وغلبة اللغة والثقافة العربية. ويتحدث جميع مسلمى السودان مع استثناء عدد قليل من الأقوام (النوبيون والبجة وبعض القبائل التى من أصل زنجى فى دارفور) اللغة العربية، كما يعتقدون أنهم من أصل عربى على تفاوت حجة كل منهم فى ذلك.

وأدت هجرة العرب إلى السودان الشرقى إلى امتزاج المهاجرين بالسكان الأصليين امتزاجاً نشأت منه القبائل السودانية الموجودة فى الوقت الحاضر. ويتفاوت نقاء الدم العربى الذى يجرى فى عروقها باختلاف الجماعات، ولا يمكن تقديره بمقياس اللغة وحدها، ومن ثم فإن المصطلح «عرب السودان» ليس له مدلول سلالى واضح، ولكنه يستخدم للدلالة على القبائل التى تتحدث باللغة العربية تمييزاً لها من النوبيين والبجة، ومع ذلك فلا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا فى هذا الصدد أن

النوبيين والبجة لم يندمجوا فى القبائل العربية فحسب بل لقد حدث عكس ذلك أيضاً فى بعض الحالات.

وقد قسم ماك مايكل Mac Micheal عرب السودان إلى قسمين رئيسيين هما : جماعة الجَعْليين الدناقلة التى تضم معظم القبائل النهرية كما تضم كثيراً من أهل كردفان المقيمين. وجماعة الجهنيين الذين يرجعون نسبهم إلى شخص يدعى عبد الله الجهنى، وهم يضمون البقارة وكثيراً من رعاة الجمال الرحل.

وكما أنه يصعب علينا أن نفرق بين العناصر العربية والعناصر الوطنية الإفريقية الأصل من حيث السلالة والنسب كذلك يصعب علينا هذا التفريق من حيث الثقافة والعادات، ذلك أن بعض العادات الواسعة الانتشار الخاصة بالمرأة، وتجنب الاتصال على أية صورة بقريبات الزوجة، واستخدام المقطع (الحامى؟)[1] الأخير «أب» لتكوين اسم للأسر والقبائل ينسب إلى الجد الأعلى (رباطاب، علياب.. إلخ) يمكن أن يقال فيها إنها ليست من أصل عربى. على أن البقارة الذين لا يستخدمون المقطع الأخير «أب» قد اكتسبوا بعض السمات الزنجية سواء فى المظهر أو فى المزاج بالنظر إلى صلتهم الوثيقة بقبائل الجنوب السوداء البشرة. ونحن إذا تسامحنا وأدخلنا فى اعتبارنا كل عامل من هذه العوامل فإننا لا نزال نجد ما يبرر القول بأن أهل هذه القبائل عرب لا من الناحية اللغوية فحسب بل لأن المظاهرالبارزة لثقافتهم ووعيهم السلالى وتقاليدهم التاريخية، ترجع كلها إلى أصل عربى.

وفى نطاق هذه الوحدة اللغوية والدينية تفاوت واسع فى البيئة وأسلوب الحياة. وقد أمكننا أن نميز بينهم الأقسام التالية :

(أ) رعاة الإبل الرحل (الأبَّالة) وهم

يقطنون السهوب الجافة بين خطى عرض ١٣°، ١٨°، وتشبه ظروف الحياة فيها الظروف السائدة فى شمالى بلاد العرب تمام الشبه، ومن ثم فإن أسلوب

(١) استعمال لفظ «الأب» بمعنى الحامى أو الراعى استعمال عربى مفهوم [م.ع.]

حياة هؤلاء الناس وعاداتهم تنبئ عن صلة وثيقة بما جاء وصفه فى الشعر العربى القديم وفى كتب الرحلات الخاصة ببلاد العرب.

أما أوجه الخلاف التى لا يمكن مع ذلك إغفالها فيرجع بعضها إلى اختلاط هؤلاء العناصر النوبية والبجَويّة بهؤلاء الأقوام، كما يرجع بعضها الآخر إلى تكيفهم بالبيئة الجديدة. وأبرز هذه القبائل هى قبائل شمالى كردفان (الكبابيش، ودار حامد، وحَمَر)، وقبائل اللحويين وهى ممثلة فى كردفان وكسلا، وقبائل بُطانَة (شُكْريَّة، وبَطاحين) وقبائل مديرية كسلا التى تتحدث بلغة السبِجَة، وقبائل بنى عامر على حدود إريترِية، وتتحدث بالتكرى.

(ب) رعاة الماشية الرحل (البقّارة). وهم وإن كانوا يردون نسبهم إلى الأصول نفسها التى انحدر منها رعاة الإبل، فإنهم يختلفون عنهم لا فى طريقة الحياة فحسب بل فى مظهرهم الطبيعى ولهجتهم. وهم موزعون فى منطقة واسعة إلى الجنوب من خط عرض ١٣°، إذ ينتشرون من النيل الأبيض عبر جنوبى كردفان ودارفور ويتجاوزون حدود السودان المصرى الإنجليزى[١] حتى واداى وبُرنو. وهم يتصلون اتصالا وثيقاً فى مناطق رعيهم الجنوبية بالقبائل الزنجية فى النيل الأعلى وبحر الغزال ويظهر أن دماءهم قد اختلطت بدماء السود اختلاطاً أكثر من غيرهم من عرب السودان. «ورجالهم فى العادة غلاظ الشفاه، فطس الأنوف ... أما لون البشرة السائد فى كل مكان فهو إلى الدكنة أكثر منه إلى الخفة» (G. D. Lampen) على أنهم قد أفلحوا، على ما يذكر هذا الكاتب نفسه، فى الاحتفاظ باعتزازهم بنسبهم، «والفرد منهم على الرغم من وجود بعض السمات والخصائص الملحوظة يدرك دائماً ذلك الشبه القوى بين فروع الجنس العربى الكبير إدراكاً يصح معه أن نعد كتاب دوتى (*Arabia Deserta* : Dought) بمثابة مقدمة عظيمة القيمة تصلح لتناول حالة البقارة». واهتمامهم الرئيسى موجه إلى

(١) هذه التسمية أصبحت الآن مجرد تعبير تاريخى بعد استقلال السودان. [م.ع.]

تربية الماشية، وهى تحتل بينهم المكانة البارزة التى للجمل فى حياة عرب الشمال. وهم يربون أيضاً الخيول، كما اشتهروا بأنهم صيادو زراف وفيلة لا يهابون، وقد وجدت نزعتهم الحربية فى الأيام الغابرة متنفساً لها فى الحملات التى كانوا يشنونها لاقتناص العبيد كما أنهم زودوا الحركة المهدية بكثير من أمراء الجيوش الدراويش. وأهم قبائل البقارة فى السودان المصرى الإنجليزى (من الغرب إلى الشرق) هى أولاد حُمَيْد، والحوازمة، والمسيرية، والحَمَر، والرِزَيْقات والتعايشة.

(جـ) سكان القرى المقيمون: لا يمكن التفرقة فى حالات كثيرة بين الرحل وسكان القرى إلا من أسلوبهما فى الحياة، ذلك أن الأصول السلالية والقبلية متماثلة فى كلتا الحالتين، والقبائل التى تعيش بالقرب من النهر شمالى الخرطوم هى الدناقلة الذين يتحدثون بالنوبية، ثم تليها الشائقية والرباطاب والجعليين الذين يتفرع منهم عدد من العشائر. وتقتصر الزراعة على ضفاف النهر، وتتم بوساطة الساقية والشادوف، أو على الشاطئ الأوسط بعد أن ينحسر فيضان النيل، وتزرع المحصولات أيضاً فى السهوب البعيدة عن النهر فى السنوات التى يكثر فيها سقوط المطر، وهو يزود سكان القرى بمناطق رعى موسمية. وتتألف القرى من مساكن قائمة الزوايا مشيدة بالطوب اللبن وليس فيها أية حلية. وقد بعث الدناقلة والجعليين بمستوطنين من الزراع إلى كردفان والنيل الأبيض، وهم بوصفهم من التجار يوجدون فى كل مكان بالسودان. والشائقية لهم ميل للخدمة العسكرية، ومنهم أفراد كثيرون فى فرقة الدفاع السودانية وفى الشرطة.

وأهل وسط السودان المقيمون أقل من أهل الشمال تجانساً. ولا يختلف سكان قرى الجزيرة من الناحية المادية عن أبناء جنسهم الذين يعيشون على ضفاف النهر. ولعل أهل كردفان قد نشأوا من اختلاط مهاجرى الدناقلة بالسكان الوطنيين. والأرومة العربية أقوى فى الشمال، ثم تضعف بالتدريج

فى الجنوب . على أن سكان هذه القرى وإن كانوا قد تأثروا من حيث نقاء سلالتهم بالعناصر غير العربية أكثر من تأثر السكان الرحل فإن التقاليد العربية والإسلامية قد فرضت نفسها عليهم فرضاً قوياً لا سبيل إلى إنكاره. وتعتمد الزراعة فى هذه المناطق على الأمطار الصيفية، وأهم المحصولات هى الدخن والأذرة. أما المحصولات الثانوية فهى السمسم والفول السودانى، كما أن جمع الصمغ العربى يزود الأهالى بمصدر من مصادر الدخل الإضافية. وزراعة القطن القائمة على نطاق ضيق منذ الأزمنة الغابرة قد تقدمت فى السنوات الأخيرة وخاصة فى المنطقة التى تروى عن طريق خزان سنار، وهى من أهم الموارد الاقتصادية للبلاد.

والصورة المأثورة للبناء فى القرى هى الكوخ المستدير المشيد بالطمى يعلوه سقف مخروطى من الغاب وأعواد نبات الدخن، وكثيراً ما يشيد الكوخ كله بالغاب أو الأعشاب.

(د) سكان المدن : فقدت المدن القديمة - دنقلة وبربر وسنار - كثيراً من أهميتها السابقة. وقد أنشئت الخرطوم وهى المركز الإدارى، بعد الفتح التركى المصرى، ولم يبرز شأن أم درمان القصبة الوطنية إلا إبان الحركة المهدية. وأصبحت الأُبيِّض بكردفان، وواد مدنى بالجزيرة فى السنوات الأخيرة، مركزين تجاريين هامين. ويتكون السكان المختلطو الدماء فى المدن من جميع القبائل المقيمة، كما أن الجعليين والدناقلة ممثلون تمثيلا قوياً فى كل مكان. وهناك أيضاً عنصر مصرى وشرقى هام يشتغل بصفة خاصة فى الصناعات اليدوية والتجارة.

اللغة : تسود اللغة العربية بين أهل الشمال المسلمين بل فى الجهات التى بقيت فيها اللغات الوطنية الأخرى، وهى دون سواها لغة الأدب والإدارة. واللغات الوطنية غير العربية هى : النوبية ويتحدثون بها على طول نهر النيل من أسوان حتى دنقلة؛ والتوربدوى، وهى اللغة الحامية القديمة التى تتحدث بها قبائل البجة؛ والتكرى ويتحدث بها بنو عامر بالقرب من الحدود الإريترية. ويتكلم كثير من أفراد

هذه الجماعات بلغتين. وتتحدث القبائل المسلمة فى دارفور بكثير من اللغات الوطنية مثل الفور، والواجو، والمساليت (مابه) والمدوب (وهى لهجة نوبية).

ولغة الكلام العربية فى السودان لها مكانة خاصة بها بين اللغات الوطنية الحديثة. وتكثر الخلافات بين اللهجات باختلاف المكان والقبيلة والظروف الاجتماعية. وتتميز اللهجات البدوية تميزاً واضحاً عن لغة أهل القرى، كما أن للهجة البقارة مكانة خاصة بها. على أنه من الممكن تكوين لهجة جماعية متميزة بالرغم من هذه الخلافات، لأن هناك وجوهاً للشبه بين هذه اللهجات. وقد احتفظت اللغة فى السودان بكثير من سماتها القديمة بالنظر إلى عزلة البلاد عن غيرها، ولم يكن لقواعد اللهجات الإفريقية المجاورة إلا أثر قليل فيها إذا استثنينا أثرها فى مفردات بعض الجماعات.

والسمات الصوتية التى تستأهل الذكر هى : النطق بالجيم كما ينطق بالصوت الانفجارى «دى» من مقدم الحلق، وإبدال الذال الأصلية ضاداً (كضب بدلا من كذب، وضُبّان بدلا من دبان) والنطق بالجيم كالدال بتأثير حرف من حروف الصفير (ديش، شَدَر، دحش بدلا من جيش، وشجر ،وجحش) والنطق بالقاف الأصلية جيماً غير معطشة وكثيراً تحل محلها الغين.

وفقدت القبائل المقيمة فى كردفان الصوتين حا وعين وحل محلهما ها وهمزة، ويحتمل أن يكون الصوتان نى وج (= تى، ولم يشتق من الكاف الأصلية) اللذان يردان فى عدد من الكلمات (ربما كانت من الكلمات المستعارة) وخاصة فى لهجة البقارة قد ظهرا بتأثير مؤثر إفريقى.

واللغة العربية فى السودان غنية بحروف الحركة إذا قورنت بغيرها من اللغات. فالأسماء التى على صيغ فَعْل وفعْل وفُعْل تتخذ صيغ كَلِب وكَضِب، وضُهُر. وهناك ميل إلى فك الحروف الساكنة بإضافة الحروف المتحركة كما هى الحال فى صيغ مثل ركِبْتَ، ومَرَقْت. ومن الشائع أيضاً إضمار الحرف الساكن الأخير (نِدِم أى نَدِمْت؛

وقَسَم بربى أى قسماً بربى). وقد نشأ عن هذا الميل نفسه فى الغرب صيغ مثل تَركتْ وشُفتْ بدلا من تَركت وشُفْت.

وثمة تطور هام فى النحو وهو تكوين صيغة الأمر بضمائر تلحق بآخر الكلمات للدلالة على الأمر أو الدعوة بحيث تشمل المتكلم، مثال ذلك اقْعُداك أى إجلس معى، وقوماك أى لنقم نحن الإثنين، والعباكن أى فلنلعب معاً. وفى السودان الشمالى والأوسط تتخذ الضمائر التى تلحق بآخر الكلمات فى حالة الجمع صيغ هُن وكُن للمذكر وهن وكَن للمؤنث. والاسم الموصول هو اَل (إل). وهذه اللهجة وإن كانت بصفة عامة ظاهرة الأرومة الشرقية (يلاحظ أنها تنطبق بعض الانطباق على النحو اليمنى) فإن الخاصية المغربية ـ المفرد نفعلُ والجمع نفعلو ـ موجودة فى النيل الأبيض وفى كردفان. ومن الملاحظ أيضاً. كثرة تنوين الاسم («أن» دون تمييز بين الحالات) : جناياً شكرى أى ولد من الشكرية، بعيراً حورى أى جمل أصغر، أب راساً قوى أى رجل صلب الرأى .

وقد دخل فى مفردات الجماعات النهرية عدد من الكلمات النوبية، وهى بخاصة طائفة من المصطلحات المتصلة بالساقية وزراعة الأرض، كما كان للبجة فى الشرق بعض التأثير. وتفصح مفردات البقّارة عن خلاف شديد بينها وبين اللهجة الشائعة، كما تحوى عدداً كبيراً من الكلمات المأخوذة من اللغات الزنجية، غير أن دراسة هذا الموضوع دراسة مستفيضة لم تتم بعد.

وتستخدم فى السودان الجنوبى رطانة عربية أدخلها النخاسون وتعرف فى أوغنده باسم «النوبى»، وتصطنع هذه الرطانة كثيراً بوصفها لغة مشتركة يتفاهم بها أهل هذه النواحى. وقد فقدت هذه اللغة جميع الخصائص الصوتية والنحوية التى عرفت بها اللغة العربية وطرأ عليها تطور شبيه بالتطور الذى طرأ على اللهجة الإنجليزية المعروفة باسم پدجن Pidgin(١) .

الدين : كانت النوبة فى العصور الوسطى بلاداً مسيحية، ولو أن

(١) هى رطانة إنجليزية مستعملة فى التجارة بالموانى الصينية ـ المترجم

الإسلام كان قد أحرز منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) بعض التقدم بين النوبيين فيما بين الشلال الأول والثانى وفى بلاد البجة، على أن معظم البجة كانوا على الوثنية. وكان فى سوبة من أعمال جنوبى بلاد النوبة سكان مسلمون احتلوا حياً خاصاً بهم. وقد عثر على شواهد من قبور إسلامية ترجع إلى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين عند العقيق على شاطئ البحر الأحمر. ومع ذلك فإن الدين الإسلامى لم يسد فى الشمال إلا فى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) نتيجة للهجرات العربية وقيام الحماية المصرية أما فى الجنوب فقد لبثت المسيحية قرناً ونصف قرن. وقد سمعنا أول ما سمعنا عن وجود ملك مسلم فى دنقلة سنة ٧١٦هـ (١٣١٦م) ولكن ابن بطوطة كان لايزال فى عام ٧٥٦هـ (١٣٥٥م) يتحدث عن النوبيين بوصفهم من المسيحيين وإن كان قد ذكر ملكا يحمل اسماً إسلامياً (ابن كنز الدين). وقد أسس الفنج أول أسرة حاكمة مسلمة فى النوبة الجنوبية حوالى عام ٩٠٥هـ (١٥٠٠م). وتربط الرواية المحلية ظهور الأنظمة الإسلامية وانتشار المعارف الإسلامية بوفود فقهاء ومشايخ دين فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) أظلهم ملوك الفنج وأقيالهم العرب بحمايتهم.

ولدينا عن الحياة الدينية فى عهد الفنج أخبار قيمة وردت فى كتاب الطبقات لمؤلفه محمد ود (ولد) ضيف الله (المتوفى عام ١٢٢٤هـ = ١٨٠٩م) وهو معجم بتراجم الفقهاء والأولياء السودانيين.. وقد كان الإسلام فى السودان مفتقراً كل الافتقار إلى تلك الأصول الثقافية التى نجدها فى البلاد الأخرى ممثلة فى سنن الحضارات الأقدم عهداً، ذلك أن السمات التى غلبت عليه هى تبجيل الأولياء والنفوذ العظيم الذى للفقهاء (والمفرد المستعمل هو فقى وهو مصطلح يدل على دارسى العلوم الدينية ومدعى الولاية والمعرفة الصوفية. وكان التعليم، وخاصة الفقه المالكى، يتم فى مدارس كثيرة (خلوه) كما كان هناك بعض الاتصال بمدارس

مكة (نتيجة للحج) وبالأزهر بالقاهرة، غير أن نطاق هذه الدراسات كان محدوداً.

وفتح الغزو المصرى الطريق أمام بعض المؤثرات التى لم يكن لها مع ذلك إلا أثر قليل فى عامة الشعب. وكان أبرز نتائج هذا الأمر انتشار بعض الطرق، وخاصة الميرغنية أو الختمية التى أدخلها فى البلاد فى مستهل القرن التاسع عشر محمد عثمان الميرغنى من أهل الطائف. ومن الطرق الأخرى التى لاتزال تحتفظ بأهميتها الطريقة السمّانية والطريقة الأحمدية الإدريسية. وللطريقة التيجانية عدد من المريدين فى الغرب.

وترجع أصول الحركة المهدية التى قام بها محمد أحمد سنة ١٨٨١ إلى تلك البيئة المؤمنة بالاساطير التى أحاطت بالإسلام فى السودان، فقد كان صاحب هذه الحركة مثالا لطائفة الفقهاء (المفردفقى) من جميع النواحى. وقد انتشرت المهدية انتشاراً خطيراً بسبب السخط الذى تولد عن سوء الحكم بصفة خاصة، ونالت انتصارات موقوتة نتيجة للتدابير الضعيفة التى اتخذتها السلطات لمواجهة هذه الحركة. وقد مزج المهدى فى تعاليمه بين معتقدات مستقاة من الوهابية والسنوسية (العودة إلى الإسلام فى فطرته الأولى، ومحاربة البدع والمؤثرات الأجنبية، وتحريم الحج إلى القبور، وتحريم الموسيقى والتبغ) والأقوال المهدية المأثورة عن أمور الآخرة والسمات الخرافية المحيطة بالإسلام فى السودان، وكان القوم يجلّون الفتاوى المهدية وأن دراسة الكتب الدينية غير المهدية كانت من الأمور المحرمة. وتحولت هذه الحكومة الدينية فى عهد الخليفة عبدالله خليفة المهدى إلى حكومة عسكرية مستبدة.

ومنذ أن توطدت أقدام الحكم المصرى الإنجليزى أخذت العناصر المتعلمة بين مسلمى السودان تضطلع بنصيب متزايد فى الحياة العقلية للبلاد الإسلامية الأخرى. وفقدت الخلوات القديمة كثيراً من أهميتها، وقامت الدراسات الإسلامية فى المعهد العلمى

بأم درمان، وهو معهد تشرف عليه هيئة رسمية من العلماء، أما دراسة القضاء لتخريج قضاة للمحاكم الشرعية فتتم فى كلية حكومية. ولا تزال الخرافات عظيمة الشيوع بين سواد الشعب، كما أن تمسك الناس بالطرائق الدينية له شأن هام فى الحياة الدينية.

ونظم أتباع المهدى أنفسهم فى جماعة واحدة تشبه الطريقة على رأسها الابن الباقى على قيد الحياة من أبناء المهدى.

التاريخ : كوّن السودان الشرقى وحدة سياسية منذ الاحتلال المصرى. ونحيل القارئ الذى يريد أن يدرس التاريخ المتقدم للأقاليم القائمة برأسها إلى المواد : بجة، ودارفور، وفنج، وكسلا، وكردفان، والنوبة، وسنار. وقد أدت سياسة التوسع التى انتهجها محمد على وأمله فى الوصول إلى مصادر الثروة، إلى ضم هذه الأقاليم التى كانت من قبل تحت سيادة سنّار. ولم تستطع مملكة الفنج المفككة التى مزقتها الفتن أن تقاوم مقاومة منظمة، فتم احتلالها من غير مشقة كبيرة (١٨٢٠ - ١٨٢٢) بعد الانتصار على عرب الشائقية فى دنقلة وجنود دارفور فى كردفان. وقضى القضاء المبرم على مقاومة قبائل البجة فى كسلا عام ١٨٤٠. واحتفظت دارفور والمناطق الجنوبية فى ذلك الحين باستقلالها.

وأقيم نظام إدارى قوامه الترك والألبان تدعمه جنود من كلا الجنسين. وقد جندت الفصائل غير النظامية (الباش بوزوق أو الدلتية) من الشائقية. وكان معظم الجيش النظامى فيما بعد مكوناً من الجنود السود المسترقين.

وقد ضمت فى عهود خلفاء محمد على مناطق جديدة مترامية الأطراف إلى منطقة الفتح الأصلية، وتمكن العرب بفضل تفوقهم الناجم من تزودهم بالأسلحة النارية من التوغل فى بلاد السود على النيل الأعلى وبحر الغزال، وكان غرضهم الظاهر من ذلك هو الاتجار فى العبيد والعاج، أما غرضهم الحقيقى فكان هو بسط نفوذهم؛ وقام بهذه الحملات فى بادئ الأمر تجار مغامرون، ولم تشترك فيها الجهات الرسمية.

وقد جهز التجار، الجعليون والدناقلة والترك بل الأوربيون، سفناً يسيرها جنود مرتزقة وتحصنوا فى مراكز تجارية (ديم أو زَريبَة) ومنها أخذوا يحكمون بالفعل البلاد المجاورة. وكان من أعلام هؤلاء المغامرين زبير رحمه، وهو جَعْلى فرض سيادته على منطقة بحر الغزال وانتهى به الأمر إلى غزو مملكة دارفور القديمة سنة ١٨٧٤.

وما إن حل هذا الوقت حتى وجدت الحكومة ألا مناص لها من فرض سلطانها على تلك الأصقاع التى تركت إلى ذلك الحين مرتعاً لنشاط هؤلاء التجار المتمردين. وأصبح الخراب الذى حل بالبلاد والعسف الذى نزل بالأهالى فى غير ما شفقة أو رحمة واسترقاق العدد الكبير منهم، فضيحة عامة لم تستطع السلطات المصرية حيالها أن تظل مكتوفة الأيدى. لذلك عهد الخديو إسماعيل باشا سنة ١٨٦٩ إلى السير صموئيل بيكر Samuel Baker بإنشاء مراكز إدارية فى إقليم خط الاستواء وقمع نشاط تجار الرقيق. وامتد سلطان المصريين فى مدة خدمته إلى أونيورو Unyoro وأوغندة؛ على أنه لم يفعل إلا القليل لمواجهة تجارة الرقيق بسبب العراقيل التى كانت تضعها السلطات فى الخرطوم. وقد خلفه سنة ١٨٧٠ الكولونيل (الجنرال فيما بعد) غوردون G. G. Gordon الذى عين حاكما عاماً على إقليم خط الاستواء مع تخويله السلطة العليا من فاشودة إلى البحيرات الكبرى. وقد أعلن فى ذلك الوقت أن الاحتفاظ بالقوات العسكرية الخاصة أمر مخالف للقانون، وأغلقت مراكز تجارة الرقيق . ووضع غوردون بمعاونة مساعدين أوربيين وأمريكيين أسس الإدارة المنظمة، ثم عُين سنة ١٨٧٧ حاكماً عاما على السودان كله، وظل فى هذا المنصب حتى عام ١٨٧٩م. على أن جهوده التى لم تعرف الكلل فى سبيل إصلاح الإدارة قد عرقلها ما قام من فتن فى دارفور وما وقع من اشتباكات حربية مع الحبشة.

ونشأ عن إدارة شمالى السودان على يد حكامه من الترك والمصريين

عدة مساوئ، فقد كان النظام المالى فاسداً جائراً. وأشرف السكان على الخراب. وكان الإشراف على الإدارة من القاهرة غير فعال، وظل مشروع الإصلاح الإدارى والمالى الذى وضعه الخديو سعيد باشا سنة ١٨٥٧ مهملا لا يرجى له تنفيذ. وقد أوقفت أشد هذه المساوئ وبالا فى عهد ولاية غوردون، غير أن مسلكه الصلب فى موضوع الرق أثار العداوة. فلما استقال غوردون من منصبه عام ١٨٨٠ كان السودان قد نضج كل النضوج للثورة، واشتعل السخط العام عندما ظهر زعيم جمع طوائف الساخطين على اختلافهم تحت راية الدين، وقد برهن هذا الزعيم على قداسة رسالته بتلك الانتصارات التى أحرزها أتباعه القليلو العدة على قوات الحكومة .

وبدأت قوات بريطانيا العظمى ومصر تعيد سنة ١٨٩٦ فتح الأقاليم التى فقدتها. وقد تحقق هذا الهدف العسكرى بهزيمة جيش الدراويش عند أم درمان (وقعة كررى Kerreri فى ٢سبتمبر عام ١٨٩٨). وأصبح السودان المصرى الإنجليزى بمقتضى الاتفاق المؤرخ فى ١٩ يناير سنة ١٨٩٩ يحكم حكما ثنائياً تشترك فيه بريطانيا العظمى ومصر، وتأكد هذا الوضع بمقتضى المعاهدة المصرية الإنجليزية التى أبرمت سنة ١٩٣٦.

وقد اضطلعت الإدارة الجديدة بالإشراف على بلاد أصابها الدمار والخراب فقد كان عدد السكان قبل الثورة المهدية حوالى ٨,٥٠٠,٠٠٠ نسمة، ويقدر عدد من هلك منهم بفعل الجوع والمرض بحوالى ٣,٥٠٠,٠٠٠، ومن قتل فى معارك هذه الحرب الضروس بقرابة ٣,٢٥٠,٠٠٠ نفس، وأعقب ذلك عهد انقضى فى التعمير والإنشاء البطىء المتمهل بتوجيه السير ريجنالد وينجيت Reginald Wingate الذى خلف اللورد كتشنر Lord Kitchener فأصبح قائداً عاماً سنة ١٨٩٩. وقد أثار الأمن الداخلى كثيراً من المشاكل بفعل القبائل الثائرة التى لم يكن لها من قبل قط عهد بالإدارة المتحضرة وبفعل ما اكتنف الأحوال من خطر قيام الفتن يشعلها المتعصبون بوحى من السنن المهدية. على أن البلاد سارت فى طريق

التـقـدم السلمى بخطى وئيـدة بفـضل انتـعاش الحـيـاة الاقتـصـادية وحلول الرخـاء بوجه عـام. وانصـاعت سلطنة دارفـور التابعـة التى كـانت تحكم منذ سقوط الخليفة حكمـا استبدادياً على يد واحـد من سلالة بيـتـها المالك القـديم، للإدارة السودانيـة سنة ١٩١٦ نتيـجة لمسلك العداء الذى اتـخذه السلطان إبان الحرب الأوربية.

وأهم أحـداث فتـرة مـا بعد الحـرب تدخـل فى نطـاق التـــقـــدم الإدارى والاقتصادى، إذ نمت ثروة البلاد نتيجة للرى (تم إنـشـــاء خـــزان سنار عـــام ١٩٢٦) وتيســير سبل التجـارة بفضل وسائـل المواصلات الحـديثة. وقـد كان لسيـاسة «الإدارة الوطنيـة» التى بدئ فيها سنة ١٩٢٧ نصيب كبير فى إعادة بناء الكـيـان الاجـتـمـاعى للشـــعب والاحـتـفـاظ به وتسـديـد خطواته فى نهـوضه على أسس تقـدمـية تتـفق مع تقاليده وثقـافته. كما حـدث أيضاً تقدم مطرد فى التربية والتعليم أدى إلى قيام حركة ثقافية ناشطة كان من نتيجتها أن بدأ أهل الســودان الشـمـالى يتـبـوأون مكانهم الحق بين الدول العربية .

المصادر :

العامة :

(١) الأميـر إبراهيم حلمى: *The Literature of Egypt and the Sudan* لنـدن سنة ١٨٨٦.

(٢) نعوم شقـير : تاريخ السودان، القـاهرة سنة ١٩٠٣ (وهو مـجـموعـة قيمة من الموضوعات).

(٣) H.A.MacMichael : *The Anglo-Egyptian Sudan* لندن سنة ١٩٣٤.

(٤) J. A. de G. Hamilton : *The Anglo-Egyptian Sudan from within* لنـدن سنة ١٩٣٦ (ويحـوى بحـوثاً لمؤلفـين مختلفين).

(٥) *Sudan Notes and Records*، الخرطوم ـ لندن سنة ١٩١٨ وما بعدها ويحوى كـثيراً من البحـوث فى التاريخ والآثار وعلـم الأجناس وعلم اللـغـــات وغير ذلك.

وانظـر عن الشـــئـــون الإدارية والبـيـانات الإحـصـــائيـة المنشـورات

الرسميــة التالية : Sudan Almanac و -Re port on the Finance, Administration and Condition of the Sudan (وكـــــلاهمــــا يصدره سنوياً H. M. Stationery Office).

كتب الرحلات والاستكشاف:

(١) F. Cailliaud: Vayage á Meroé etc. باريس ١٨٢٦ ـ ١٨٢٧.

(٢) Russagger: Reisen in Europa, Asien und Afrika ســنــة ١٨٣٨. وهــنــاك مـؤلفـــات أخـرى هـامـة تبــحــث فى العــهــد المصــرى فى الـســودان وهى مؤلـفات G.Schweinfurth؛ M. th. v. Heuglin؛ W. Junker؛ E. Marno.

السلالات البشرية:

(١) C.G. and B. Seligman: Ragan Tribes of the Nilotic Sudan لنـدن سنــة ١٩٣٢.

(٢) المؤلف نفسه: The Kabaish, a Sudan-Arab tribe (Harvard African Studies) جـ٢، كمبردج سنة ١٩١٨.

(٣) H. A. Mac Michael: The Tribes of Northern and Central Kordofan كمبردج سنة ١٩١٢.

(٤) المؤلف نفسـه: History of the Arabs in the Sudan كـمبـردج سنة ١٩٢٢. وهناك عدة بـحـوث فى Sudan Notes and Records نذكـر منها مـا يأتى لأهمـيتـه الخاصة.

(٥) J. W. Crowfoot: Customs of the Rubatab جـ١، سنة ١٩١٨.

(٦) المؤلف نفسه: Wedding Customs in the Northern Sudan جـــ٥، ســـنــة ١٩٢٢.

(٧) C.G.and Z.Saligman: Note on the history and present condition of the Beni Amer جـ١٣، سنة ١٩٣٠.

(٨) J.A. Reid: Some notes on the tribes of the White Nile Province جـ١٣، سنة ١٩٣٠.

(٩) G. D. Lsmpen: The Baggara tribes of Darfur جـ١٦، سنة ١٩٣٣.

(١٠) G.E.R. Sanders: The Bisharin جـ١٦، سنة ١٩٣٣.

(١١) المؤلف نفسه: The Amarar جـ١٨ سنة ١٩٣٥.

اللغة:

(١) H.F.S.Amery: *English Arabic vocabulary etc.* سنة ١٩٠٥.

(٢) S. Hillelson: *Sudan Arabic, English Arabic vocabulary Suddan-Arabic* لندن سنة ١٩٣٠.

(٣) المؤلف نـفـسـه: *Sudan-Arabic texts with translation and glossary* كمبردج سنة ١٩٣٥.

(٤) A.Worsely: *Sudanese grammar* لندن ١٩٢٥.

الدين:

(١) هناك طبـعـتـان من كـتـاب الطبـقات لمؤلفـه ضـيف الله وكلتاهمـا طبعت بالقاهرة سنة ١٩٣٠. وقد حللت محتوياته فى المجلـد الثانى من كتاب H. A. M. MacMichael: *History* وفى S. Hillelson فـى *Sudan Notes and Records* جـ٦، سنة ١٩٢٣.

وتوجد مـقتطفات منه فى كـتاب *Sudan-Arabictexts* للمؤلف نفسه .

(٢) S. Hillelson: *Some Aspects of Muhammadanism in the Sudan* (نشر بالمجلة الآسيوية الملكية سنة ١٩٣٧).

التاريخ : العـهد المصـرى والعهـد الحديث.

(١) H. Dehérain: *Le Soudan Egyptien sous Mehemet Ali* بـاريـس سـنـة ١٨٩٨.

(٢) M. Sabry: L'*empire égypien sous Mohamed Ali* باريس سنة ١٩٣٠.

(٣) المؤلف نفسه: *L'emppire Egyptien sous Ismail* باريس سنة ١٩٣٣.

(٤) Earl of Cromer: *Modern Egypt* لندن سنة ١٩٠٨.

(٥) Lord Lloyd: Since Cormer

الشنتناوى [هللسن S. Hillelson]

تعليق

السودان المعاصر

السـودان فى مطلق مـدلوله يشـمل رقعـة مترامـيـة الأطراف من قلب القارة الإفريقيـة، يخترقها من الشـرق (البحر الأحمـر) إلى الغرب (المحـيط الأطلسى) وتحتضن جزءاً من مـشارف الصحراء الكبـرى الجنوبـيـة ومنطقـة من أرض

السـفـانا، مما جعـلها رقـعـة مـيسـرة لهجرات القـبائل والمجموعـات البشرية، وقد أطلق هذا التعريف جغرافيو العرب، وبقى سـائداً حتى أوائل القـرن الماضى على وجـه التـقريب، أمـا السـودان فى مدلولـه السياسى فـهو يشـمل شطرى وادى النـيل ـ الأوسط والأعلـى ـ وهو الإقليم المعـروف الـيـوم بجـمـهـورية السودان وقـد قامت فـيمـا وراء حدود جمهورية السودان الغربية مجموعة من الوحدات السـياسية تقاسـمت السيطرة عليها دول أوربية، وكان النصيب الأكبر لإنـجلترا وفرنسا.

وقد بدأ السـودان يسيـر فى طريقه الذى انتـهى إلى وضـــعـه الـسـيـاسى الحالى على عـدة مراحل بدأت بامـتداد الإدارة المصرية فى عـام ١٨٢٠م حيث كـــانت تـعـــرف البـــلاد باسم الـنوبة ودارفـور وكردفـان وسنار وتوابـعـهـا وملحقاتهـا، واستطاعت الإدارة الجديدة التى جاءت اسـتجابـة لرغبات الزعـماء المحليــين لإنهـاء حـــالة القلق بســـبب الحـــروب الـقـــبلـيـــة ولوضـــع الأمن والاستقـرار فى نصابه ـ استطاعت أن تجمع بين الأشتات القبلية المتنافرة وأن توحد بين أقاليمه وسكانه فى ظل إدارة منظمـة أخـذت فى الســير قـدمـا لبناء مـجـتمع أكـثـر تقـارباً، وذلك بإدخـال الإصلاحات التى شملـت مختلف مرافق الحياة اليومية، وما كان لتلك الإدارة أن تتنزه عن الأخـطاء فى أول تجـربة لهـا فى ذلك الحـــين، فـالتـنظيـمـــات التى أوجدتهـا قد جمعت بين الـتنظيم القبلى الموروث وبين أجـهزة الإدارة الحديـثة، وهذا الازدواج فـى جـــهـــاز الحـكم ومحـاولة حل مشكلة اليـد العاملة التى كان قوامهـا الرقيق، دون إعطاء الفرص للتدرج الطبيعى، قد أثار الحفائظ. وجاء التغـلغل الأوربى بصفـة عامة والـنفوذ القنصلى ودخـول الأوربيين فى خـدمة الإدارة مما مـهد الطريق لقـيام الحـركة المهديـة وتطورها. وقد استـغل الأوربى هذه الفـــرصـــة وسـلطانه جـــاثم على الشطر الأدنى لوادى النيـل، لتصـريف الأمور لمصلـحته، فـالمهدية قـد فرضت نظامـــاً خـاصـــاً قـضى علـى سلطات الزعـماء القـبليين والدينيـين، فاخـتلط الأمر واختل الاقتـصاد وخرج البلد فى

نهاية عهده وقد تفكك المجتمع وتدهورت أحواله، وهذا التفكك فى المجتمع نقطة هامة جديرة بالاعتبار أفاد منها البريطانى وهو صاحب الكلمة العليا فى الحكم الثنائى، الذى قام فى نهاية القرن الماضى (وكانت مصر طرفاً ثانياً مع بريطانيا) بوصفه إجراء إدارياً لتنظيم داخلى، اعتقد البريطانى، بعد أن أبعد فرنسا وقطع الطريق على الباب العالى أنه يستطيع أن يقيم نظاماً اجتماعيًا جديداً يتجاوب مع سياسته. وأخذ السودان فى السير وئيداً وفق السياسة المعينة التى رسمتها اتفاقية الحكم الثنائى، وذلك حتى الحرب العالمية الأولى التى بدأت السودان فيها الاتصال بالأسواق التجارية الخارجية، وجاءت فى نهايتها ثورة مصر التى كان لها أصداؤها فى السودان. فقد استيقظ الوعى القومى للمطالبة بحقوقه، وزاد من حدة تلك اليقظة الرخاء الذى حل فى سنة ١٩٢٠م. وكانت مفاوضات زغلول مكدونالد فى عام ١٩٢٤، ومقتل السير لى ستاك (باشا) حاكم السودان وسردار الجيش المصرى، فخرج الجيش المصرى من السودان تحت ضغط الإنجليز ـ وافتتح مشروع الجزيرة لزراعة القطن، غير أن المحصول الذى بدأ جيداً فى سنواته الأولى أخذ فى التدهور عاماً بعد عام بسبب أخطاء فنية لم يكن من السهل تجنبها إلا بمضى عدة سنوات ـ وحاولت إدارة السودان علاج الموقف بإدخال إصلاحات إدارية (اللامركزية) وصدر قانون المشايخ وسلطات المجالس الأهلية وتقوية الزعامات، وكانت هنالك مشروعات أبعد مدى لخفض الجهاز الإدارى إلى أدنى حدوده. وتغيير الوضع السياسى للبلاد، غير أن مطامع إيطاليا الفاشية وتطلعها إلى التوسع فى شرقى إفريقية قد جعل الإنجليز يتراجعون خطوتين بعد أن تحدد اليوم المعين لذلك الإجراء وأخذ موقف الإنجليز ينقلب رأساً على عقب باتخاذ الإيطاليين الوسائل لتنفيذ خططهم فى إفريقية، وبدأت تتجمع سحب الخطر التى هددت السودان بطريق غير مباشر فيما لو انفرد به الإنجليز فى الموعد الذى حددوه،

وتفاوضـوا مع مصر وعـقدت اتفاقـية سنة ١٩٣٦ وأعيدت إلى السودان قوات مـصرية مـحـددة وتوالت الأحـداث : إيطالـيـا تحـتل إثيـوبيـا وتـنشئ إمـبراطورية شـرقى إفـريقيـة، وتعكر الجو السياسى بتوسع ألمانيا النازية فى أوربا، وقـامت الحرب العـالميـة الثانيـة وكـان أحد مـيادينهـا شرقى إفـريقيـة وشـماليـهـا وانتـهت الحرب بـهزيمـة ساحقـة لإيطاليا فى إفريقية والفـاشية والنازيـة فى أوربا، وأسـرعـت خطى إدارة السـودان فى تنظيـماتهـا المحليـة بقـيام أجـهزة الحـكم المحلية، وإنشـاء المجلس التـشريعى لشـمالى السـودان، وتطور المـوقف بالنـسـبـة لجـنوبى السودان الذى كان يعيش فى شبه عزلة تامة عن الشمال، واشـتد الوعى القومى وقامت الأحـزاب السيـاسية وانتـشرت الصـحف المحلية واسـتنار الرأى العـام فى السـودان وأخذ فى تقـوية جبـهتـه للحصول على حقوقـه، وانتقلت مسألة السودان من محـيطها المحلى إلى المجال الدولى. وبعـد صـراع مـرير تم اتفـاق فـبـراير سنة ١٩٥٣ لتـحـقـيق مطالب السـودانيـيـن فى إدارة بلدهم (١). وتم جـلاء الـقـوات العـسكرية المصـرية والبريطانيـة استجـابة لموافقـة البرلمان السـوداني فـفى ١٦ أغـسـطس سنة ١٩٥٥ واجـتـمـع ممثلو الأحـزاب السودانية فى ١٧ ديسمبر سنة ١٩٥٥ واتخـذوا قـرارات بإعـلان اسـتـقـلال السـودان وتأليف جمـعيـة تأسيـسيـة لوضع الدسـتـور وقيام لجنة سـودانية بتسليم مـهام الحاكم العـام. وقد وافق البـرلمان على هذه القـرارات بالإجمـاع، وأبلغ القـرار الذى وصـل إلى البـرلمان إلى دولتـى الحكم الثنـائى ـ مـصـر وبريطانيا ـ وطلب منهما الاعتراف بهذا الإعلان، وتمت الموافقـة، وأعلن السودان دولة مسـتقلة ذات سـيادة اعتـباراً من اليـوم الأول مـن يناير سـنة ١٩٥٦؛ وبادرت الدول بـالاعـتـراف بـالدولة الجـديدة وتبـادلت مـعـهـا التـمـثيل الدبلومـاسى وانضم السـودان الجـديد إلى جامـعة الدول العـربية كمـا أصبح عـضـواً فى الأمم المتـحدة، واخـتـارت

---

(١) قامت حكومـة الثورة بمصـر بمجهود مـعروف فى حمل بريطانيا على الاعـتراف بحق السودان فى تقرير مصيره [د. مهدى علام]

حكومة السودان النظام الجمهورى، وأقيم مجلس للسيادة لممارسة سلطات رئيس الدولة إلى أن يتم انتخاب رئيس للجمهورية السودانية.

ويجمل بنا بعد أن أوضحنا المعالم العامة للتطورات فى خطوطها الرئيسية أن نعرض فى شئ من التفصيل لبعض النقاط ذات الأهمية العامة والتى كان من شأنها توجيه مركز السودان العام فى السنوات التى تلت ١٩٢٠م بصفة خاصة ذلك أن هذه الحقبة من الزمن كانت مرحلة الانتقال الفعلية.

١ - الوضع السياسى للسودان :

يرجع اهتمام إنجلترا بمسألة السودان بصفة رسمية إلى الأشهر الأخيرة من عام ١٨٨٢م، أى بعد نزول الجنود البريطانية إلى مصر واحتلالها، فقد أرسلت فور دخولها القاهرة الكولونيل استيورت Stewart أحد ضباطها لزيارة السودان وكتابة تقرير عن حالته والإشارة بتوصياته؛ وفى عام ١٨٨٢ أرسل الجنرال هكس ومعه ضباط بريطانيون لقيادة جيش مصرى يدخل كردفان حيث كان الإمام المهدى فى الأبيض بعد سقوطها، وألغيت وزارة عبدالقادر باشا حلمى الذى كان فى السودان يمارس أعمال الحكمدار (الحاكم العام وقائد القوات المصرية)، ودخلت حملة هكس إلى فيافى كردفان، الأمر الذى لم يرض عنه القادة المصريون من رجال الجيش، وكان أن هُزمت هذه القوة، وسقطت دارفور وبحر الغزال - وأرسل غوردون فى سنة ١٨٨٤ ولقى حتفه فى يناير سنة ١٨٨٥، وعادت الحملة البريطانية التى أُرسلت لإنقاذه بعد فشلها؛ وحاولت بريطانيا هى ومندوبها السير درموند وولف Drummond Wolff الحصول على موافقة ضمنية بإخلاء السودان فى مفاوضاتها مع الباب العالى، وقد أخفق هذا الاتفاق تحت ضغط روسيا وفرنسا على الباب العالى وتهديدها باحتلال الشام وأرمينية إذا تمت الموافقة على هذا الاتفاق، وتركت مسألة السودان لظروفها - وتطور الصراع بين فرنسا وإنجلترا بإرسال حملة مصرية بقيادة إنجليزية إلى السودان ولحقت بها قوة بريطانية رمزية - وتم انسحاب فرنسا

باعتبار السودان أرضاً مصرية، ووقع وفاق سنة ١٨٩٩ الذى وضعت فيه الأسس الخاصة بإدارة السودان. وهذا الوفاق موضع جدل كبير بين رجال القانون وغيرهم؛ فمنهم من يقول بصحته ومنهم من يعارض فيه وينادى ببطلانه، ولكل فريق منهما حججه. وكل هذا لا يهمنا فى هذا الموقف فهو لا يغير الحقيقة القائمة باعتبار وفاق سنة ١٨٩٩ أساساً قامت عليه الإدارة الجديدة فى السودان وخرج منه الإنجليز بنصيب الأسد، ودفعت مصر التكاليف لإعادة بناء السودان ومرافقه العامة كالسكك الحديدية والتعمير والزراعة وغير ذلك، وكانت إدارة السودان ترجع فى أمورها إلى مصر حتى عام ١٩١٠م، ثم أنشئ مجلس الحاكم العام الذى صارت فى يده السلطات العليا. وكانت هذه أولى المراحل فى تطور مركز السودان السياسى بالنسبة لمصر. وجاءت الحرب العالمية الأولى فتعطل تنفيذ السياسة الموضوعة التى كانت تهدف إلى إقامة إدارات محلية فى يد الزعامات والرئاسات القبلية؛ وتحدد الموقف بعض الشئ فيما يختص بالعملة المصرية المتداولة فى السودان. وحدثت ثورة مصر سنة ١٩١٩م وامتدت انعكاساتها إلى السودان الذى طالب أهله بحقوقهم. وجاءت لجنة ملنر فوضعت الخطوط العريضة لشئون البلاد وتعريفها فى إطار السياسة العامة الموضوعة. وحدثت أزمة الدستور المصرى الذى ورد فيه «السودان» ودخلت مصر وإنجلترا فى حلقة المفاوضات المفرغة؛ وحدث مقتل السردار ستاك باشا فى القاهرة سنة ١٩٢٤م وترتب عليه الإنذار البريطانى الذى شمل طلب خروج الجيش المصرى من السودان، والتعويض عن مقتل السردار، وإطلاق يد السودان فى التوسع الزراعى فى الجزيرة؛ وأنشئت قوة دفاع السودان وأسهمت مصر فى تكاليفها بمبلغ ٧٥٠,٠٠٠ج سنوياً، وعقدت اتفاقية مياه النيل سنة ١٩٢٩م وسارت إدارة السودان قدماً فى سبيل إقامة الحكم المحلى؛ وحاولت الإدارة البريطانية أن تتخذ خطوات إيجابية

نحو فصل السودان كلية عن مصر، غير أن هذه المحاولات تعطلت لسببين أولهما العجز الذى أصاب محصول القطن بسبب الآفات الزراعية، والثانى نتج عن نشاط إيطاليا الفاشية ومطامعها فى شرقى إفريقية. وقد عجل هذا السبب الأخير بصفة خاصة بالدخول فى المفاوضات التى انتهت باتفاقية ١٩٣٦ وكان ما جاء فيها عن السودان توثيقاً لوفاق سنة ١٨٩٩م وترك أمر حل مشكلته إلى فرصة قادمة لم يحن وقتها إلا فى ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٥، بسبب الحرب العالمية الثانية ـ عندما طلبت مصر من بريطانيا فتح باب المفاوضات لإعادة النظر فى معاهدة سنة ١٩٣٦ وعقدت أولى الجلسات فى ٩ مايو سنة ١٩٤٦ وانتهت فى ٢٥ أكتوبر من العام نفسه وكان سبب الفشل مسألة السودان، وأخذت الأمور فى التطور الخطير وحاولت الوزارة المصرية التى تلت الوزارة التى أجرت المفاوضات عام ١٩٤٦، إنقاذ الموقف ولكنها لم تصل أيضا إلى اتفاق تقبله مصر أو بعبارة أصح لم تصل إلى ما يحقق آمال السودان الحقة. ورفعت القضية إلى مجلس الأمن وحدثت تطورات دستورية هامة منها قيام المجلس الاستشارى لشمالى السودان، والبدء فى سودنة الوظائف؛ ولم يصدر مجلس الأمن أى قرار عن النزاع المصرى البريطانى وتركت المسألة لتسويتها بالاتفاق المباشر بين الدولتين وأرسلت حكومة السودان إلى مصر بتقرير المؤتمر السودانى الذى عقد لدراسة الإجراءات لسودنة الوظائف التى وافق عليها المجلس الاستشارى لشمالى السودان، وحدثت اتصالات بين الحكومتين المصرية والبريطانية فى عام ١٩٤٨ لدراسة الموقف وانتهت المحادثات فى ٢٨ مايو سنة ١٩٤٨ دون الوصول إلى اتفاق بسبب إصرار مصر على أن يشترك السودانيون فى تولى أمورهم على قدم المساواة مع الإنجليز وأن يكون المصريون فى المجلس التنفيذى يعادلون الإنجليز من حيث العدد والوظائف، وتلت ذلك محادثات عام ١٩٥٠ ـ ١٩٥١ ـ ولم

تنته كسابقاتها إلى حل؛ وأعلنت مصر فى ١٦ أكتوبر سنة ١٩٥١ إنهاء العمل بمعاهدة ٢٦ أغسطس سنة ١٩٣٦ وملحقاتها وباتفاقيتى ١٩ يناير و ١٠ يوليه سنة ١٨٩٩، واشتد النزاع إلى أن تولت حكومة الثورة مقاليد الحكم فى مصر، وبعد مفاوضات توصل الطرفان إلى اتفاق ١٢ فبراير سنة ١٩٥٣ الذى تقرر فيه حق السودان فى تقرير المصير وفى الحكم الذاتى، وظهر فيها السودان شماله وجنوبه وحدة واحدة. وأشرفت لجنة دولية على الانتخاب فى السودان وتم تنفيذ هذه الاتفاقية وطلب السودان الاستقلال فتم له ما طلبته هيئته الدستورية، واعترفت حكومتا مصر وبريطانيا بوصفهما دولتى الحكم الثنائى بذلك وأعلن الاستقلال كما أشرنا آنفاً.

٢ ـ الاقتصاديات

السودان بلد للرعى والزراعة وهنالك صناعات بسيطة. قليلة الأهمية بالنسبة للدخل القومى العام. وقد تطور النشاط الزراعى فى السنوات الماضية فادخلت الإصلاحات الزراعية بإقامة المشروعات وخصوصاً فى أرض الجزيرة لإنتاج القطن الذى تحتاج إليه المصانع البريطانية، وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية صناعات محلية منها منشأة للأسمنت جنوبى العطبرة، ومنشأة للحوم المحفوظة فى كوستى، ومصانع لعصير الفواكه والبيرة، وتأسست شركة للملح، وفى مقدمة هذه المنشآت محالج القطن.

والإنتاج الزراعى يقوم على رى الأحواض والرىّ الموسمى فى حوضى التاش وبركة فى شرقى السودان، والرى بالأمطار، ورى الطلمبات، وتنقسم الأراضى إلى أراض حكومية وخاصة. وقد استولت الحكومة بطريق الشراء على مساحات كبيرة من أرض مشروعات الجزيرة.

أما من ناحية المعادن فيوجد الذهب والحديد والنحاس والرصاص، وهنالك أبحاث جيولوجية تقوم بها الحكومة السودانية للكشف عن معادن أخرى.

والمواصلات فى السودان محدودة بالنسبة للمساحات الواسعة التى ينتظر استغلالها. فالخطوط الحديدية التى أنشئت فى السنوات الأولى من هذا القرن لم يزد عليها إلا امتداد الخط من

سنار عبر البطانة إلى أن يلتقى بخط عطبرة ـ بورسودان، وامتد أخيراً خط حديدى من سنار إلى الرصيرص، وهنالك خط آخر فى طريق البناء إلى دارفور. وثمة مواصلات نيلية بين الشلال وحلفا وفى مديرية النيل فى دنقلة. وفى أعالى النيل تربط هذه المواصلات بين السودان وأوغنده حيث تصل البواخر إلى جوبا ومنها بالسيارات إلى الحدود السودانية الجنوبية.

المصادر :

(١) الشاطر بصيلى عبدالجليل: معالم تاريخ وادى النيل، سنة ١٩٥٥.

(٢) الدكتور محمد محمود الصياد : اقتصاديات السودان ١٩٥٧.

(٣) *Annual Reports on the Sudan Administration*.

(٤) Cromer : *Modern Egypt*، فى مجلدين، ١٩٠٨.

(٥) Gorman J. P. : *The Laws of the Sudan* ١٩٤١م.

(٦) R. H. Hill : *Bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan up to 1939*، ١٩٣٩.

(٧) Lord Gloyd : *Egypt since Cromer*، ١٩٣٤.

(٨) MacMichael : *Anglo-Egyptian Sudan*، ١٩٣٤م.

(٩) M. Shebeika : *The British Policy in the Sudan*

[الشاطر بصيلى عبدالجليل]

سودة بنت زمعة

ابن قيس : الزوجة الثانية للنبى صلى الله عليه وسلم، وهى من السابقات إلى الإسلام. وقد صحبت سودة زوجها الأول السكران بن عمرو، وأخاها مالكاً فى الهجرة الثانية إلى الحبشة. وعاد الزوجان إلى مكة قبل الهجرة، وتوفى السكران بها، وأعقبت سودة من السكران ولداً هو عبدالرحمن الذى قتل فى وقعة جلولاء.

وقد تم زواج النبى [ﷺ] بسودة خولة بنت حكيم، بعد وفاة السيدة خديجة؛ وتم هذا الزواج بعد الوفاة بشهر أو نحوه، فى رمضان من السنة العاشرة لرسالته، أى قبل رحلته إلى الطائف.

ولحــقت ســودة بالـنبى [ﷺ] فى المديـنة هى وبـناته، فـى السنـة الأولى للهجـرة. وكان بيتها هى وبيـت عائشة أول ما بنى فى مسجد المدينة.

وكـانت سودة عندمـا تزوجت النبى [ﷺ] قد ودعت الشبـاب، وأخذت تثقل وتثبط كـلما تقدمت فى الـسن حتى أن النبى [ﷺ] سـمح لـهـا في حـجـة من حجاته أن تدرك صــلاة الصبح فى مني قبل الزحــمة خشيـة دفع الناس لها. ثم طُلقت في السنة الثامنة للهجرة ، ولكنها قعدت له علي طريقه وناشدته أن يردها وقـالت«أمـسكني، ووالـله مـا بى على الأزواج من حـــرص، ولكنـى أحب أن يبـعـثنى الله يوم القـيامـة زوجـاً لك»، ورضى الـنبى [ﷺ]، ونـزلت فـى ذلك الآية ١٢٧ من سورة النساء .

وكانت ســودة امرأة مـحسنة دمـثة الخلـق. والظاهـر أن الـنبى ﷺ عنـاها بقـوله وهو يخـاطب أزواجـه «أطولكن يداً» أى أعظمــهن براً وصــدقــة، وأنهـا أسرعهن لحاقاً به إلى الجنة. وقد كانت عائشة تقول : «ما من الناس امرأة أحب إلى أن أكون فى مـسلاخهـا من سودة بنت زمعة...».

ولم تشــتـرك ســودة ولا زينب بنت جحش فى حجة الوداع، ولم يصل إلينا خبـر عن حياتها بعـد وفاة النبى [ﷺ] سوى أنهـا أصابت شيـئاً من المال على يد عمر. وقد نسـتدل من ذلك ومن عدم ذكـر شئ عن مـهرها على أنـها كـانت معـسرة، ولو أنهـا أخذت نصـيبـها فى غنائم خيبر. وتوفيت سودة بالمدينة فى شـوال سنة ٥٤هـ فى خلافـة معـاوية الذى ابتاع بيـتها فى المسـجد هو وبيت صفية بمائة وثمانين وألف درهم.

المصادر :

(١) ابن هشـام، طبـعـة ڤـسـتنفلد، ص٢١٤، ٢٤٢، ٤٥٩، ٧٨٧، ١٠٠١.

(٢) ابن سعد، جـ٨، ص٣٥ ـ ٣٩.

(٣) الطبرى طبـعة دى غوى، جـ١، ص١٧٦٧، ١٧٦٩؛ جــ٣، ص٢٤٣٧ ـ ٢٤٤٠.

(٤) الأغانى، جـ٤، ص٣٢.

(٥) Caetani : *Annali dell' Islam*، جـ١، ص٣٨٧ ـ ٣٧٩.

خورشيد [ڤكا V. Vacca]

سورة (*)

هو الاسم الذى سميت به فصول القرآن . وفى القرآن الكريم نفسه، تدل الكلمة فى الأجزاء المكية والمدنية على السواء، على ما نزل على النبى [ﷺ] من الوحى متفرقا من حين إلى حين ، ومن ثم تحدى خصومه أن يأتوا بسورة من مثله (سورة البقرة، الآية ٢٣ سورة يونس، الآية ٣٨، أو يأتوا بعشر سور مثله مفتريات (سورة هود، الآية ١٣). ونجد الآية التالية عنوانا[١] لسورة: «سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكّرون» (سورة النور الآية ١). وقد جاء أن المنافقين (سورة التوبة، الآية ٦٤ يحذرون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم. وجاء فى الآية ٨٦ من سورة التوبة: «وإذا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله..» وورد فى الآيتين ١٢٤، ١٢٧ من سورة التوبة، مثلما ورد فى سور أخرى ذكر للآثار المختلفة التى تحدثها السورة فى نفوس المؤمنين والكافرين[٢]. والكلمة من حيث المضمون تقترن بكلمة «قرآن» بمعناها الأصلى، ولكنهما أصبحتا منفصلتين فى الاستعمال من بعد[٣]. فقد غدا القرآن الكريم اسمًا على الوحى

(*) يبدو أن ما كتبه الكاتب فى مادة «سورة» هزيل .. ونظرة إلى المصادر ترينا أن هذا المستشرق لم يرجع إلى شىء من المصادر العربية، مع أن الموضوع مطروق فى المعاجم اللغوية لا سيما الكبرى منها؛ وفى كتب علوم القرآن؛ وفى التفاسير الكبيرة ، ذوات المقدمات المفردة، فى علوم القرآن كالطبرى، وغيره . إلا أن «بول» لم يرجع إلا إلى ما كتبه قومه من نولدكه، وهيرشفيلد، وليس فى ذلك وفاء بحق البحث.

(١) كلمة عنوان قلقة فى هذا المكان، ولا يتبين المراد منها ، فهل هى أول الكلام وفاتحته.

(٢) فى الأصل الأجنبى يختلف عد بعض هذه الآيات عن المصحف العثمانى؛ وليس لهذا أهمية هنا، وقد تم ضبطه وفقا للمصحف الشريف طبعة الأزهر.

(٣) هذه العبارة عن «اقتران كلمة سورة من حيث المضمون بكلمة قرآن بمعناها الاصلى، ثم انفصالهما فى الاستعمال من بعد» عبارة غير واضحة؛ والكاتب لم يعرف هنا بالضبط أصل كلمة سورة، ولم يعرض كما قلنا لأقوال العرب فيها فماذا يريد باقترانها من حيث المضمون وماذا يريد بالمعنى الأصلى لكلمة قرآن!! وهم كذلك يطيلون القول فى البحث عن أصلها ومعناها!؟ والمسألة فى اقتران الكلمتين سورة وقرآن، ثم انفصالهما فى الاستعمال أغمض من القول فى معنى الكلمتين!! فمتى اقترنتا؟! ومتى انفصلتا؟! وليس لدى الباحثين شواهد ولا آثار كافية عن استعمال الكلمتين فى العربية ، قبل العهد الإسلامى ، أو فى أول هذا العهد؟! يظهر أن الكاتب لم يبين غرضه إبانة تمكن من الفهم أو التعليق.

أمين الخولى

المجموع فى كتاب، على حين استعملت السورة للدلالة على فصول الكتاب الكريم الذى كان يضم فى الأصل كل وحى على حدة، ثم جمع فيه كل ما نزل من الوحى.

ويذهب نولدكه إلى أن «سورة» فى العبرية الحديثة شورا ومعناها الترتيب أو السلسلة، ولو قد أمكن تفسيرها بأنها «السطر» لما قادنا ذلك إلى المعنى الأصلى للكلمة؛ ويعترض هذا الرأى أن السورة الواحدة، كما جاء فى الآية الأولى من سورة النور، تحتوى على عدة آيات. ويجوز أن تدل على «القطعة أو الجزء» أو شىء من هذا القبيل على أننا لا نستطيع أن نثبت هذا الرأى من الناحية اللغوية، ذلك أن ما ذهب إليه هيرشفيلد H. Hirschfeld من أنها تحريف للكلمة العبرية «سدر» بعيد كل البعد عن الاحتمال. وإذا أخذنا الفعل سار بمعنى ركب أو علا الشىء أو غلب عليه فقد نخرج منه بمعنى من قبيل الدافع أو الحافز أى الإلهام المفاجىء الغامر، ولكننا نجد أن الذى يشتق من سار هو سَوْره لا سورة.

والقرآن المعتمد يحتوى على ١١٤ سورة؛ والسورة الأولى (الفاتحة) والسورتان الأخيرتان «المعوذتان»، وقيل أنهما لم تردا فى النسخة التى جمعها ابن مسعود. وقد كان ثمة شىء من التسهل فى جمعه أول الأمر، مثال ذلك أن أبيًا قد زاد سورتين على السور المجمع عليها. وكذلك لم يحدد ترتيب السور تحديدًا دقيقا، ولو أننا نلاحظ أن النسخ المختلفة قد أخذت بقاعدة واحدة فى الترتيب. وإنا لنحيل القارىء فى هذا الشأن إلى مادة القرآن(١).

المصادر:

Nöldeke : *Geschichte des Qorans*، ص ٤٢ وما بعدها، ٢٢٧ وما بعدها، ٢٣٠ وما بعدها.

(٢) الطبعة الثانية من هذا المؤلف التى قام بها Schwally، جـ ١، ص ٣٠

---

(١) إذا كنا قد شكونا من قبل هزال المكتوب فى مادة «سورة» فانا لنشكو هنا مرتين آخريين: أولهما — عدم إلمام الكاتب بما تقرر واضحا فى بعض ما عرض له من المسائل الخاصة بسور القرآن.

وثانيهما — وهو المنهج العلمى للكاتب فيما يقرره فى هذه الفقرة الأخيرة من المادة، عن جمع القرآن وما كان فيه أول الأمر من تساهل على ما يقول. =

وأما مثال ما نشكوه من عدم إلمام الكاتب بما تقرر واضحا فى بعض ما يخص سور القرآن فهو قوله «وكذلك لم يحدد ترتيب السور تحديدا دقيقا» فإن المقرر بوضوح فى شأن ترتيب السور في المصحف هو أن جمهور العلماء على أن ترتيب السور اجتهاد من الصحابة؛ وأن ذلك الترتيب قد وكل إلى الأمة بعد الرسول عليه السلام، ولم يتول ذلك بنفسه ـ راجع صفحات ٧٢ ، ٧٧ ، ٨٧ من الجزء الأول من الاتقان فى علوم القرآن للسيوطى ـ طبعة سنة ١٢٧٨هـ - كما يتردد هذا المعنى فى غير هذه المواضع من الحديث عن جمع القرآن وترتيبه.

وإذا كان المقرر فى ترتيب السور هو ماسمعناه من تركه للاجتهاد ، وتفويض أمره للأمة ، فهل يوقف بعد هذا عند تحديد الترتيب تحديداً دقيقا!!

على أن الكاتب لا يلبث أن يتبع هذا بقوله :«ولو أننا نلاحظ أن النسخ المختلفة قد أخذت بقاعدة واحدة فى الترتيب» ، وهو كلام يتبين من المراجعة القريبة لترتيب مصاحف بعض الصحابة الذى نقل إلينا أنه ليس أخذا بقاعدة، بل إن القول بالقاعدة فى هذا الترتيب قول غير دقيق ، وإنما الذى قالوه : إن كثيرا من السور كان قد علم ترتيبها فى حياة الرسول [ﷺ] ، كالسبع الطوال ، والحواميم ؛ والمفصل ، وأن ما سوى ذلك يمكن أن يكون قد فوض الأمر فيه إلى الأمة بعده .

هذا أول ما نشكو من عدم إلمام الكاتب بالمقررات الواضحة ، فيما عرض له ، وأما ما نشكوه من وهن المنهج العلمى للكاتب فمثل قوله : والقرآن المعتمد يحتوى ١١٤ سورة، ثم قوله بعد ذلك : إن السورتين الأخيرتين لم يردا فى مصحف ابن مسعود ، وأن أبيا قد زاد سورتين على السور ، فإنه متى كان هناك ما يعتد به وما هو إجماع. وقد اتخذ مصحف إمام فى هذا الشأن فلا معنى للتحكك فى مثل هذه الأشياء التى كتبها أفراد من الصحابة لأنفسهم. وهنا نلفت إلى أن أبيا وابن مسعود لم يجمعا القرآن بل كتبا لأنفسهما مصحفا . وعملية جمع القرآن إنما تمت بلجنة مؤلفة من اثنى عشر صحابيا على عهد عثمان ، وبنظام له دقته ، فليس عمل أبى ، ولا عمل ابن مسعود ولا عملى مثلا يسمى جمعا للقرآن . وليس عجبا أن يفوت واحداً من الصحابة شيء من أمر القرآن أو القراءة ، أو الترتيب أو ما إلى ذلك ، وقد نقل مثل هذا فى غير مناسبة ، ومثله لا يكون سببا لشيء من الحكم على دقة جمع القرآن أو التساهل فيه مطلقا ، لأن هناك إجماعا ، ونقلا متواترا.

ومن وهن المنهج الواضح أن يتقدم رجل غريب من لغة غرابة نائية ليحكم على نص منها حكما أدبيا نقديا تذوقيا كالذى فعل كاتب المادة .

وأوضح الوهن فى المنهج قوله : وقد كان ثمة شيء من التسهل فى جمعه ، أى القرآن، أول الأمر» مع أن عمل ابن مسعود فى عدم كتابة المعوذتين فى مصحفه الخاص به وكتابة أبى القنوت فى آخر مصحفه الخاص به لا صلة لهما بجمع القران فى شيء ، ومع أن أخبار الدقة فى الجمع والتحرى فيه والاحتياط له ، والخوف من يذهب شيء من القرآن إلخ قد سارت بها الروايات ، وهى الأمور التى لا يمكن الحكم على الجمع إلا بها؟!

وما فى الأمر إلا الوهن المنهجى الأكبر ، وهو دخول ميدان البحث بعقيدة معينة ، وعصبية متغلبة ، وتطويع نتائج البحث الدراسى لتلك الأحوال النفسية ، بل تسخير الدرس كله فى أساسه وهدفه لخدمة هذه الأهواء المسيطرة ، ونقول كما أدبنا القرآن .. سلاما .

أمين الخولى.

وما بعدها، مجلد ٢، جـ ١، ص ٣٠ وما بعدها، مـجلد ٢، جـ ١، ص ٣٠ ومـا بعدها.

(٣) H. Hirschfeld : *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*، ١٩٠٢، ص ٢.

خورشيد [بول F.Buhi]

السوسن

الاسم الشـائع للزنبق الأبيض والأحمر الضارب إلى الصفرة، وهو يطلق أيضًا على زهرة الزنبق الزرقاء، ولكن هذه الزهرة توصف وصفًا أدق فيقال السوسن الاسمانجونى، ويسميها الأطباء أيضًا إيرسا؛ والسوسن من الأسماء السامية بوجه عام، ويبدو لى أن مـا ذهب إليـه لوف Löw من أنه مأخوذ من شش (بمعنى ستة) مشكوك فيه، ذلك أننا نجد حرف الواو يدخل دائما فى تركيب الاسم، ولا يزال جذر للزنبق Iris florentina L. مستعملا فى الطب.

المصادر:

(١) ابن البيطار، ترجمة Leclerc، جـ ٢، ص ٦٠٣.

(٣) القزوينى: عجائب المخلوقات طبعة Wüstenfeld، جـ ١، ص ٢٧٦.

(٣) I. Löw : *Die Flora der Juden*، وص ١٦٠ ـ ١٨٤.

صبحى [رسكا J.Ruska]

السوق

كثيرًا ما ترد هذه الكلمة فى أسماء الشوارع والأماكن. وهى بهذا المعنى مشتقة من الآرامية كما يقول فرانكل (Fraenkel فى كتابه *Die aram. Fremdworter im Arab*، ليپسك ١٨٨٦، ص١٨٧). وقد انساق فرانكل إلى هذا الرأى بصفة خاصة على اعتبار أن «الأسواق بهذا المعنى لابد أنها كانت غير معروفة عند العرب الأقدمين». وقد يكون هذا صحيحا بالنسبة للعهد المتقدم الذى يمكن أن نذهب إلى أن الكلمة قد اشتقت إبانه من الآرامية، على أنه من الثابت أن الأسواق المألوفة كانت معروفة بالفعل عند العرب قبل الإسلام. وأحدث مصدر فى هذا الموضوع هو كتاب لامانس (H. Lammens: *La Mecque à la M. I. F. A. O...,veille de l'Hégire*،

جـ٩ ، ص٣ ، سنة ١٩٢٤، ص٥٧ - ٥٨، ١٥٣ - ١٥٤)، ويتضح من الشواهد التى ذكرها أن كلمة سوق لم تكن مستعملة بمعنى المكان الذى يعقد فيه السوق فحسب بل كانت مستعملة أيضا بمعنى السوق نفسه.

ولا نستطيع فى هذا المقام إلا أن نكتفى بالإشارة الموجزة إلى ذلك المزيج المتداخل من المسائل الاجتماعية والاقتصادية والفقهية للعالم الإسلامى التى تقترن بفكرة السوق. وليس بين أيدينا شىء من الدراسات التمهيدية المتصلة ببعض المظاهر الخاصة لهذه المسائل. على أننا نجد فى كثير من المصنفات التى تتناول موضوعات متباينة أشد التباين إشارات عابرة تحتاج إلى بحث منهجى. وأهم ما يجب أن نذكره فى مثل هذا البحث أن الإسلام قد فتح فى فترة قصيرة جدًا أقطارًا مترامية الأطراف كانت نواحيها القائمة بذاتها من قبل ممالك مستقلة ، كل مملكة منها لها تاريخ اقتصادى وفقهى يختلف كل الاختلاف عن الأخرى. وقد تكوّن من هذه الأقطار على الفور دولة واحدة لها حكومة موحدة ومجموعة من القوانين قائمة على شريعة واحدة، ويدير أمورها عمال السلطة المركزية وليس عمال سلطة محلية مستقلة. وأهمية ذلك تتمثل فى أن الإسلام بحكم قيامه على أساس من الوحدة الكاملة قد حال دون نمو مجتمعات مدنية لها حق سن قوانينها وتطبيقها فى سوقها المحلية كما كانت الحال فى الغرب إبان العصور الوسطى. ومن المعروف فى الوقت نفسه أن وجود السوق فى الإسلام كان من الناحية القانونية على الأقل مستقلا عن حماية المدينة التى يقع فيها استقلالا أكبر مما كانت الحال عليه فى الغرب، ولعل ذلك يصدق أيضا من الناحية العملية . ومن ثم وجب على مؤرخ السوق فى دار الإسلام أن يتتبع التاريخ المحلى للأسواق فى مختلف الأقاليم قبل الإسلام ويعرف إلى أى مدى تدخّل الفتح الإسلامى فى تطور هذه الأسواق، وعليه آخر الأمر أن يتساءل : هل تمخضت دراسة كثير من الحالات المختلفة دراسة شملت المناطق

الجغرافية المتباعدة الرقعة أقصى تباعد، عن وجود تطورات نموذجية اختصت بها نواح متعددة من الإمبراطورية الإسلامية، وهل تختلف هذه النماذج عن أسواق المدن التى لم تنشأ إلا على يد الفاتحين المسلمين أو بعد الفتح على أية حال، وكيف تختلف؟ ومثل هذا البحث خليق بأن تكون له أهمية عظيمة من وجهة النظر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخ الفقهى، ثم إنه سوف يلقى إلى حد كبير ضوءًا على الصلة بين الشريعة من حيث النظر ومن حيث العمل، وعلى مسألة: هل شجّع الخلاف بين الفرق والمذاهب فى أقاليم العالم الإسلامى المتفرقة على قيام تطور فى هذه الصلة مخالف لذلك فى بعض الميادين : مثل تاريخ السوق الذى لا يمكن أن نعول فى تتبعه على أن هذه الأقاليم موضوع البحث كانت تنتمى قبيل الإسلام إلى عدة ممالك مختلفة.

والمصادر التى تتطلبها دراسة هذه المسألة يكاد يخطئها الحصر . وذكر المؤلفات الإسلامية التى لا غناء فيها بالنسبة لموضوعنا أيسر من ذكر المصادر ذات القيمة فى هذا الشأن، فهناك كتب الفقه والتاريخ والجغرافيا والأدب وهناك أيضا كتب الفلسفة العملية وطائفة من دواوين الشعر، ويمكن أن نسقط من حسابنا كتب فقه اللغة وما وراء الطبيعة والرياضيات وبعض كتب العلوم الطبيعية من حيث إنها لا تبحث فى السلع التى يتاجر بها فى الأسواق.

وثمة مواد اقتصادية كثيرة فى كتب الرحلات الحديثة وما إليها ، ولكن هذه الكتب لا تبحث فى مسائل لها شأن فى التطور التاريخى. ونجد قليلا من الملاحظات التى يصح اتخاذها نقطا للبداية فى كتاب ماكس ڤيبر *Wirtschaftund Gesellschaft* : Max Weber ، *Grundriss der Sozialokonomik* جـ٣ سنة ١٩٩٢) ص٥٢٢ وما بعدها؛ انظر H.H. Schaeder فى IsL,. جـ١٤، سنة ١٩٢٥، ص٥ وما بعدها) وفى كتاب ماكس ڤيبر المطبوع بعد وفاته والمعروف باسم *Wirtschaftsgeschichte* (سنة ١٩٢٣) الفهرس، تحت هذه المادة *Vorderer Orient* (*Jüngere Perioden*).

ونذكر بصفة خاصة «كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة» للدمشقى ، انظر H. Ritter: *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft*(Isl., جـ٧، ص١-١٩). أما عن وظيفة المشرف على السوق وبعض الأحاديث المتصلة بالسوق انظر كتاب ڤنسنك J.Wensinck: *Some Aspects of Gender in the Semitic Languages* مادة سوق.

الشنتناوى [پلسنر M.Plessner]

+ «**السوق**»(الجمع أسواق) : لقد ناقشنا كل الآراء المتصلة بمعنى السوق فى المادة السابقة. وما من حاجة تدعونا إلى أن نعيد فيها النظر فى هذا المقام. على أن ثمة ملحوظات قليلة خاصة بأهمية السوق فى تاريخ الإسلام المبكر يقتضى الأمر فيما يظهر أن نوردها هنا، وسنقصر هذه الملحوظات على أماكن الأسواق القديمة وقيام أسواق المدن.

وسوق عكاظ هو أشهر الأسواق العربية القديمة لما كان له من شأن فى الشعر. أما الأسواق الأخرى المرتبطة به وهى ذو المجاز، ومجَنّة، وحُبَاشة إلى حد ما، فإن من العسير تقدير مكانتها على وجه الدقة. ولدينا عن سوق عكاظ صورة أكثر من ذلك وضوحًا ، ويمكن أن نتخذها من عدة وجوه مثالا للأسواق القديمة.

لقد جرت العادة بأن يختار للسوق المشتركة بين القبائل مكان يمكن رؤيته من مسافة بعيدة، عند ملتقى الطرق، وفى أرض محايدة إن أمكن.

وقد تحققت جميع هذه الشروط فى سوق عكاظ، فقد كانت تقوم فى سهل كبير عرضه عشرة أميال إلى الجنوب الشرقى من مكة وعلى مسيرة ثلاثة أيام منها ويوم واحد من الطائف، وكانت تابعة لها. وكانت تجتمع فى سوق عكاظ قبائل الشمال والجنوب العربية للاتجار مع قبائل نجد. وتخرج منها الطرق الذاهبة إلى اليمن والشام والخليج الفارسى وبابل. وكانت عكاظة نفسها قرية لا تكاد تستأهل الذكر تخلو من السكان إلا فى وقت انعقاد السوق، كما كانت أكثر صلاحية للتجارة الدولية من مكة مثلا. وكان يرتبط بهذه السوق فى كثير من الأحيان اجتماعات أخرى

تعقد لأغراض غير هذه، نذكر منها بصفة خاصة الاحتفالات الدينية الموسمية التى كانت الأسواق تنظم من أجلها (انظر الكلمة الألمانية «*Messe*» بمعنى السوق أو المعرض). وكانت تعقد بين القبائل فى هذه المواسم هدنة (هدنة السوق). وقد كانت الأسواق العربية فى الأصل أماكن للعبادة ثم عفى عليها النسيان بازدياد شأن الحرم المكى. وكان بعكاظ أنصاب وحرم، ويجرى الطواف حول الحجارة بالقرب منها فى أثيداء. وزال كل أثر لهذه العبادة فى عهد النبى [ﷺ] وتضاءل شأن الأسواق شيئا فشيئاً من الناحية الدينية بسبب الحج إلى مكة إلا أنها استفادت من نواح أخرى لقربها من مكة. وكانت الأسواق فى نظر معظم الحجاج هى الغرض الأكبر: ذلك أن كلمة مواسم كانت عندهم تكاد ترادف كلمة مناسك، وقد شرعت الأشهر الحرم الأربعة للحث على غشيان الأسواق، وهى الأشهر التى لا يستحل فيها القتال. ولو لم يشرع ذلك لعرقلت شرعة الأخذ بالثأر تجارة بلاد العرب، وكان للأسواق علاوة على شأنها التجارى والدينى جانبها الاجتماعى والسياسى، فقد كانت تنظم فيها العلاقات بين القبائل على أساس من الحيدة ويجد فيها الشاعر أيضاً جمهوراً يستمع إلى مدائحه وأهاجيه (وهناك وصف بارع لمشاهد عكاظ فى كتاب Wellhausen: *Messe* ص ٨٨). ومن المعلوم أنه كان يقام فى الشهرين الأخيرين من العام بعد انعقاد سوق عكاظ، أسواق أخرى فى المواسم معينة بأرباض عكاظ، ولكنا لا نعلم إلا النزر اليسير عن هذه المواسم الأخرى من مواسم الحج. والظاهر أنها كانت أسواقا من الدرجة الثانية، ذلك أن عكاظ كانت تسمى بالسوق الكبرى وإليها تفد القبائل من جميع بلاد العرب. وكان يوجد بهذه السوق سلع آتية من جهات بعيدة ولا يسهل الحصول عليها من جهات أخرى. وقد جرت عادة الحكام الأجانب على إرسال البضائع إلى هذه السوق، وكان يلتقى فيها أمراء التجار لتبادل التجارة. وعكاظ من حيث التجارة هى التى يطلق عليها بحق اسم «السوق».

وكان ما تتيحه الأسواق لمركز تجارى كمكة من تيسير منتظم لأسباب المواصلات شأنا عظيما بالنسبة لها. وقد كانت هذه الأسواق خارج منازل قريش إلا أنها استطاعت أن تفيد من هذه الأسواق المجاورة لها أكبر الفائدة، وانتهى بها الأمر إلى إدخالها فى نطاق التجارة بمدينتها الخاصة. ومن هنا قل شأن هذه الأسواق شيئا فشيئا. وقد ذكرت الروايات أن أول مرة لم يقيض لسوق عكاظ الانعقاد فيها كانت سنة ١٢٩هـ (٧٤٦-٧٤٧م) عندما احتل الخوارج بزعامة أبى حمزة المختار بن عوف الأزدى مدينة مكة (الأزرقى، طبعة ڤستنفلد، ص١٣١). عل أن الثابت أنه حدث قبل ذلك بوقت طويل، بعد أن أبطل الإسلام الأشهر الحرم، أن ازدادت مخاطر الطرق زيادة جعلت زوار السوق يخشون على حياتهم وأموالهم. وقد دفعت فتوح المسلمين بصفة خاصة العرب إلى بلاد قاصية فيما وراء حدود شبه الجزيرة العربية فوجدوا فى هذه البلاد مراكز تجارية أكثر ملاءمة لهم من سوق عكاظ التى أصبحت وقتئذ بعيدة عليهم فضلا عن أنه لم يكن من الميسور لهم الوصول إليها إلا بطريق البر. وأدى غزو العراق إلى فتح طريق مباشر إلى الهند، ومن ثم تجنبت التجارة الطريق الدائرى الذى يجتاز صحراء العرب.

ولم تكن مواسم الحج هى الأسواق الوحيدة فى ذلك العهد المتقدم. ذلك أننا نجد فى الأثبات الخاصة بأسواق العرب ذكراً لأربع عشرة سوقاً أخرى تدخل فيها دائما سوق عكاظ، على أن هذه الأسواق تختلف عنها كل الاختلاف. ويقال إن نظامها كان فى بعض الأحيان يجرى على أن تتلو السوق منها الأخرى وأنه كان من الميسور زيارة سوق أو سوقين فى كل شهر (انظر على سبيل المثال شيخو: المشرق، جـ١٩، سنة ١٩٢١، ص٤٤٦). ومهما يكن من شئ فإنه كانت تقوم علاوة على أسواق الحجاز أنواع أخرى من الأسواق المحلية كان لها شأنها المحلى. وكلمة سوق ترادف فى مدلولها كلمة Market الإنجليزية. ولذلك يصعب علينا فى الحالات الخاصة أن نحدد على وجه الدقة أى نوع من الأنواع يجب أن

نتحدث عنه. فسوق بنى قينقاع وسوق النبيط (انظر Lammens:*La Mecque* ص ٣٠٢، تعليق رقم٣) كانتا بلا شك من الأسواق المحلية فى المدينة. وكان يعقد فى الحيرة على سبيل المثال سوق سنوى (انظر كتاب الأغانى، جـ١٦ ص٩٩،س٨). وكان ثمة أماكن صغيرة لم تكن تعرف إلا باسواقها، وأصبحت كلمة سوق (أو تصغيرها سويقة) جزءاً من اسم هذه الأماكن.

ومن المعروف أن المدن الأولى التى خطها العرب مثل البصرة والكوفة والفسطاط كانت مجرد معسكرات حربية كبري على حافة الصحراء. ولم يعمل حساب للأسواق فى خطة هذه المدن الأصلية. وجاء فى الأخبار أن الشعراء كانوا يعقدون فى مربد (وهى محطة للقوافل على بعد ثلاثة أميال تقريبا إلى الغرب من البصرة) إبان إنعقاد أسواقها الكبيرة مفاخرات بالشعر كما كانت الحال فى عكاظ. ويمكن أيضا أن نقارن بوجه من الوجوه سوق بغداد بسوق عكاظ، وهى سوق كانت تعقد كل سنة فى موقع مدينة بغداد، (انظر الطبري، جـ ١، ص ٢٢٣ وما بعدها). وقد قامت مدن كثيرة فى الساحات التى كانت تعقد فيها الأسواق مثل مدينة الأهواز. وتاريخ بغداد مثل طيب للسوق التى نمت حتى أصبحت مدينة. وكانت أسواق بغداد تقوم فى الأصل في مدينة المنصور المدورة، ولكنه أقام لها ضاحية الكرج الجنوبية. وقد سنت فى عهد اليعقوبي بالفعل (٢٧٨هـ = ٨٩١م) سنة تقسيم التجارات أقساماً محددة مستقلة برأسها كما هى الحال فى المشرق حتى الآن. وكان لكل تجارة سوقها الخاصة التى تحمل اسمها (أو اسم منشئ السوق مثل سوق عبدالواحد). وكان فى سوق الوارقين نيف ومائة دكان لبيع الكتب. فلما ازدهرت المدينة الشرقية أصبح سوق الثلاثاء، علي نهر المصلى، مركزا للتجارة. ويقول أبوالفداء: (Geographie باريس ١٨٤٠م ص٥٩٢) إن هذه السوق يرجع تاريخها إلى ما قبل تشييد مدينة بغداد، وكانت تعقد فى أول الأمر مرة فى الشهر يوم الثلاثاء. وقد امتدت سوق الثلاثاء فى زمن ابن بطوطة (٧٢٧هـ = ١٣٢٧م)

امـتدادًا كـبـيرًا إلـى ما وراء حـدودها الأصلية، ونشأ منـها شارع طويل يعج بالتجارة يخترق المدينة بأسرها محاذيًا نهر دجلة، وتكون كلمـة سوق بذلك قد مرت بكل أطوار معانيهـا تقريبا مبتدئة بمعنى «السـوق السنوى». وقـد وصف المقريزى بعـد ذلك بمائة سنة أو نحوها أسـواق القـاهرة وسـويقاتـها وصـفـا مسـتفيـضاً فى كـتابه الخطط (بولاق، سنـة ١٢٧٠هـ جـ٢، ص٩٤ - ١٠٧) كـمـا تحـدث أيضـاً عـن تاريخ هذه الأسواق.

وروايات الرحالة المتقدمين والمحدثين عن الأسـواق فى المشرق كـثـيرة جـدًا. وكلمة سوق تستعمل للدلالة على جميع أنواع الأسواق، ولذلك فإننا لا نزال نجد فى الوقت الحـاضر جمـيع هذه الأنواع من السـقائف الخـشبـيـة البدائيـة إلى الأسـواق الفـاخـرة التى تمـلأ نفس المشـاهد بالإعجـاب (مثـال ذلك وصف ابن جبـير فى كتـاب الرحلات Travels، ص٢٥٢ لحلب) ولا يزال فى مـقـدورنا أن نكوّن فكرة عـمـا كـانت عليه أسـواق بلاد العرب السنوية عندما نشاهد ألوان الحياة فى سهل عـرفة وقت الحج. غير أن سوق عـكاظ كان فريـدًا فى أهميـته العامة باعتباره مركز الحياة الاقتصادية والعقلية فى العالم العربى.

المصادر:

لا يسعنا فى هذا المقام إلا الاقـتصار على المصــادر التى تتـصل عـن كـثب بالإشـارات المنوه عنـهـا فى هذه المادة لكثرة المصادر العامة:

(١) شـروح الآية ١٩٨ من سـورة البقرة.

(٢) Wensinck : *Handbook of Early Mohammadan Tradition* مـادة سـوق، وخاصة شروح البـخارى، كتاب الحج، باب ١٥٠ .

(٣) المعاجم ، مادة سوق عكاظ .

(٤) مـعـجم البكرى ، ص٦٦٠ ومـا بعدها .

(٥) معـجم البلدان لياقـوت ، مادتى عكاظ ومربد .

(٦) A. Sprenger: *Die Post-und Reiserouten des Orients* ليـبـسـك سنة ١٨٦٤، ص١٢٧ وما بعدها .

(٧) المؤلـف نفـــســـه : *Die alte Geographie Arabiens* برن سنة ١٨٧٥ ص٢٣٣ وما بعدها .

(٨) المؤلف نفسه : Das Leben und die Lehre des Mohammad برلين سنة ١٨٦٥، جـ١، ص٥٤، ١٠٢ – ١٠٧ ، ١٦٤ وما بعدها، ٧٨ ،٨، ٤٠١ وما بعدها .

(٩) Das Leben : Fr.Buhl Muhammeds الترجمة الألمانية بقلم H.H. Sch aeder ليبسك سنة ١٩٣٠، ص٤٩ وما بعدها، ١٠٠ .

(١٠) Reste arabischen : J. Wellhausen Heidentums برلين سنة ١٩٨٧، ص٨٨ ، ٩٢ وما بعدها، ٢١٦ ، ٢٤٦ .

(١١) La cité arabe de : H. Lammens Taif à la veille de l'Hégire في M.F.O.B., جـ٨ سنة ١٩٢٢ ، ص١٩٨ ، ٢٠٦ وما بعدها ، ٢٢٨ .

(١٢) المؤلف نفسه : La mecque à la veille de l''Hégire جـ٩، سنة ١٩٢٤، ص١٥٣ وما بعدها .

(١٣) المؤلف نفسه : Les Sanctuaires Préislamites dans l'Arabie Occidentale, جـ١١، سنة١٩٢٦ ، ص١٢٨: ١٤٨ ، ١٥٠ .

(١٤) المؤلف نفسه : L'Arabie Occidentale avant l'Hégire بيروت سنة ١٩٢٨ ، ص١٧، ٢٠٠ وما بعدها ، ٤٠ وما بعدها .

(١٥) المرزوقى : الأزمنة والأمكنة؛ حيدرآباد، سنة ١٣٣٢ ، جـ٢ ، ص١٦١ وما بعدها .

(١٦) الألوسى فى مجلة المشرق، جـ١، سنة ١٨٩٨، ص٨٦٥ وما بعدها.

(١٧) أحمد أمين : مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، جـ١ ، سنة ١٩٣٣، ص٤٦ – ٦٧ .

(١٨) Culturgeschichte :A. v. Kremer des Orients ڤينا ١٨٧٥ – ١٨٧٧، جـ٢ ، ص٥٠ وما بعدها .

(١٩) Baghdad during : G.Le Strange the Abbasid Caliphate أكسفورد، الفهرس مادة سوق .

(٢٠) Die Stadtegründungen : E. Reitemeyer der Araber im Islam هيدلبرغ سنة ١٩١٢ ، ص٧ ، ٢٥ ، ٣٥ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٥ .

(٢١) Renaissance des : A. Mez Islams هيدلبرغ سنة ١٩٢٢، ص١٢، ١٣١، ١٥٦، ٣٩٠، ٤٥١ ومابعدها .

الشنتناوى [كندرمان H. Kindermann]

سوكوتو

أو ساكاتو ، اسم بلدة فى الجزء الغربى من بلاد الحوصة على رافد من روافد نهر النيجر يصب فى ضفته اليسرى ويسمى كولبى - ن - سوكوتو، ومعنى هذا الاسم فى لغة الحوصة «نهر سوكوتو»؛ والظاهر أن البلدة لم يكن لها شأن يذكر قبل القرن التاسع عشر. ومهما يكن من شىء فقد كانت أقل شهرة بكثير من مدن الحوصة الأخرى مثل زَنْفَرَة و كوبَر أو تسّاوة، وكاتسينا وزندر وكانو وزكزكَ أوزاريا. وكانت سوكوتو جزءاً من مملكة كوبر التى كانت فى تلك الأيام مثل دول الحوصة الأخرى لا تضم من المسلمين إلا عدداً قليلا جداً، وجل سكانها من الغرباء. وكان يعيش بين أهل البلاد الوطنيين عدد قليل من جاليات الفلبة يعتمدون فى معاشهم على الزراعة والتجارة كما هو شأنهم اليوم. وأصبحت سوكوتو سنة ١٨٠١ أو سنة ١٨٠٢ قصبة دولة أسسها شيخ تكرورى من فوتاتورو (فى السنغال) ينتمى إلى طائفة التوردبه (ومفرد توردبه توردو)، ويدعى هذا الفاتح عسمانو (عثمان) وكان ابن رجل يقال له محمد فوجو، أى الحكيم أو الفقيه. وكان الشيخ عسمانو قد غادر مسقط رأسه فى طريقه إلى حجِ بيت اللّه فبلغ كوبر حيث أخذ يبشر بالإسلام سنة ١٨٠١، واستقبل آنئذ وفداً من الفلبة جاءوا يحتمون به من ملك تساوة الذى كان لبعض الرعاة شكاة منه وكان عسمانو يتلمس ذريعة لإعلان الجهاد، فتولى قضية هؤلاء الناس لأنه كان يعدهم من مواطنيه ذلك أن الفلبة والتكارنة كانوا يتكلمون لغة واحدة وإن كانوا من سلالتين تختلف كل منهما عن الأخرى تمام الاختلاف. وجمع عثمان جيشاً من الأتباع وأشهر الحرب على يونفا ملك تساوة وأوقع به الهزيمة، وواصل عسمانو فتوحاته، ولم يلبث أن أصبح صاحب السلطان على بعض ولايات الحوصة الأخرى (لبتاكو، وكبّى، وياورى، ونوبة، وكورورفْه، وباوتشى، وأدماوة) مكرهاً أهل البلاد على الدخول فى الإسلام، ووضع على رأس كل مملكة أو ولاية حاكما يلقب بلقب «أميرو» وينتخب من بين أفراد

أسرته أو أبناء طائفته، ومن ثمّ أقيمت لصالح فئة قليلة من أشراف التكارنة من طائفة التوردو، دولة عسكرية الصبغة تكاد تضم جميع الأراضى التى إلى جنوب الصحراء بين مجرى نهر النيجر الشرقى (وقد بلغت فى الغرب أيضاً ليبتاكو) وبينو ولوكونه وتشاد، فيما عدا برنو، ذلك أن عصابات عسمانو كانت قد غزتها هى الأخرى،إلا أنها أفلحت فى استرداد استقلالها سنة ١٨١٠. وقد أطلق الاسم العام لدولة سوكوتو على هذه الفتوحات، ذلك أن الشيخ عسمانو كان قد مكّن لنفسه تمكينا فى ورنو، أى فى الجزء الشرقى من سوكوتو، حيث كان يقيم خلفاؤه أيضا.

وتوفى عسمانو (١٨١٦ أو ١٨١٨) فانقسمت الدولة إلى ثلاث دول متحالفة، دولة كاندو فى الغرب، وتشمل كبّى وياورى ونوبه ولبتاكو؛ ودولة يولا فى الشرق، وتشمل كورورفه وأدماوة؛ ودولة سوكوتو فى الوسط، وتشمل بلاد الحوصة كلها هى وباوتشى، وأصبح عبد الله أخو عسمانو، ملك كاندو، وموديِّه أداما ملك يولا، وقد نسبت إليه فقيل أدماوة. وخلف محمد بلّو بن عسمانو أباه على عرش سوكوتو وحكمها من سنة ١٨١٦ أو ١٨١٨ حتى سنة ١٨٣٧.

وشق على محمد بلّو الاحتفاظ بسلطانه، فقد كان أهل البلاد يرتدون عن الإسلام فى كل مكان ويتمردون عليه يؤازرهم الطوارق وسلطان برنو، ومنيت جيوش محمد بلّو بالهزيمة فى عدة مواقع، ثم أفلحت أخيراً فى تثبيت سلطانه. وكان هذا الأمير جنديا ضعيفاً، عزوفاً عن الاشتراك بنفسه فى المعارك، على أنه كان كاتبا ممتازا، فقد ألفّ عدداً كبيراً من المصنفات بالعربية، شعراً ونثراً، أحدها مصنف فى تاريخ السودان لا يخلو من قيمة. وكان نصيرا لرجال الأدب، وقد استقبل المستكشف كلابرتون Clapperton (سنة ١٨٢٨) استقبالا حسنا، وكان يرقب أعمال قضاته مراقبة دقيقة، حتى أنهم كانوا يخشون تحريه لأموالهم ويخافون لومه وتعنيفه.

وزعم أخو محمد وخليفته أتيكو (١٨٣٧-١٨٤٧) أنه مصلح ينادى باتباع الخلق القويم والسنن الحميدة،

وجلب علـى نفـســه سـخـط الناس بتـحريمه الموسـيـقى والرقص، على أن تشـدده هذا لم يمـنع ولاته من ركـوب مـركب الشطـط فى كل شئ والإقـدام على الـسلب والنـهب فـانتـــهى ذلك بانتقاض ولايتى كوبر وكاتسينا.

أمـا فى عهـد عليـو بن مـحمـد بلوّ (١٨٤٣ - ١٨٦٠) الذى اسـتـقـبل المستكشفين أوفروك Overweg (١٨٥١) وبـارت Barth (١٨٥٢ و١٨٥٤) فـى سوكوتو، فقد اتسع نطاق الاضطرابات والفتن، وفقد الملك سلطانه شيئـا فشيئا واغتـصبـه نفر من أمـراء الولايات؛ أما خـمسـة الملوك الأخـيـرون من أسـرة توردو، وهم أحمدو بن أتيكو (١٨٦٠ ـ ١٨٦٦)، وعليـــون ـ كــرامى بـن بلوّ (١٨٦٦ ـ ١٨٨٦٧)، وأحـمـــدو رفـايه (١٨٦٧ ـ ١٨٧٢)، وأبو بكرى (١٨٧٢ ـ ١٨٧٧)، ومويـاسو (١٨٧٧ ـ ١٩٠٤) فـقد أثبـتوا أنـهم أعجـز من أن يديروا إدارة حازمة دفة دولة مترامية الأطراف دب فيـها سـوس الفسـاد، فلم تلبث أن انهارت سنة ١٩٠٤ بمجرد دخول جيش السيـر فريدريك لـوكارد Sir frederick Lugard فى سوكوتو.

ومـدينة سـوكوتو اليـوم جـزء من مستعمرة نيـجريا البريطانية، على حين أن بقية كوبر وقصبـتها تساوة تدخلان فى مستعمرة النيجر الفرنسية.

[ديلافوس Maurice Delafosse]

سومطرة

مـساحـة سـومطرة ٤٤٠ ألف كـيلو متر مربع وهى خـامس الجزائر الكبرى فى العـالم. وتبلغ المسـافة بـين حديهـا الشـمالى والجنوبـى نحو ١٧٥٠ كـيلو مترا، وأكـبر اتساع لها ٤٠٠ كـيلو متر تقريـبًا. ويمر خـط الاستواء بمنـتصف هذه الجزيرة التى تقع بين خطى عرض ٥° ٣٩َ شـمـالا و٥° ٥٧َ جنوبـا. ويمكن الرجوع فـيمـا يختص بتكوين أرضـها وتوزيع مـيـاههـا وتكوين جـبـالهـا وتوزيعـها وجـغرافـيتهـا وأجناسهـا البـشـرية وأحـوالهـا السـيـاسـية وإحصائياتها ونظامها الإدارى.. إلخ إلى دوائر المعـارف الكبـرى وإلى المؤلفـات الخـاصـة، وقـد أوردت دائرة المعـارف الهـولـندية ملخـصـا لهـا (*Dutch Encyclopaedia van Nederlandsch Indië*)

ولذلك فإننا سنقصر هذه المادة على الكلام عن الإسلام فى سومطرة وعن تاريخ دخوله فى هذه الجزيرة واعتناق أهلها الوثنيين له ومميزاتهم الدينية الخاصة.. إلخ.

ويظهر أن الاسم سومطرة كان فى الأصل علما على موضع صغير، ثم أصبح يدل فيما بعد على الجزيرة كلها. وسنذكر فى اللمحة التاريخية القصيرة التالية الأسماء المتأخرة. وقد ذكر الإسلام لأول مرة فى سومطرة عام ١٢٩٢ على لسان الرحالة البندقى ماركو پولو Marco Polo الذى يتحدث عن انتشاره فى فرلاق Ferlac (أى پرلاق، وفى الآچية پوريولا) وهو اسم معروف حق المعرفة من الحوليات الملاوية. وقد تحقق لنا منذ أن حلت رموز الكتابات التى على شواهد القبور الإسلامية القديمة فى آچية (آچى) Acheh أن مؤسس المملكة الإسلامية فى سمودره پاساى Samudra -Pasai على الشاطىء الشمالى الغربى لآچية قد توفى عام ١٢٩٧. ومن ثم يستبعد أن يكون دخول هذه البلاد فى الإسلام قد حدث فيما بين عامى ١٢٧٠ و١٢٧٥ م كما نظن. وقد أطلق كتاب العرب فى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين على شمال سومطرة اسم: رمى، والرمنى والرمى، ولمرى؛ ويسميه الإدريسى الرمى (القرن الثانى عشر) والقزوينى: رمنى (القرن الثالث عشر). ويذكر علاوة على ماركوبولو فرلاق Ferlac بلاد بوسمه Bosma وسومره Somara ولمبرى Lambriوفنسور Fansur.. إلخ وذكرت بلاد «سوملتره» Sumoltra فى القرن الرابع عشر فقيل إنها دولة تشتبك فى حرب مع لَمُرى Lamori.

وكان ابن سلطان محمد صاحب سمودره (توفى عام ١٣٢٦) هو سلطان أحمد، ولعله كان لا يزال متربعا على العرش عندما وصل ابن بطوطة عام ١٣٤٥م إلى تلك البلاد. وفى سنة ١٣٦٥ ذكر التاريخ الإخبارى الجاوى المنظوم نكاركرتا كما Nagarakertgama بلاد إرو Aru وتميانغ Tamiang وپرلاق Perlak، وسمودره Samudra، ولمبرى Lambri، وبارات Barat، وباروسBarus باعتبارها جميعا دولا خاضعة

لإمبراطورية مجابهيت. وفى سنتى ١٤١٦ و١٤٣٦ وصف كتّاب سفر السفير الصينى شنغ هو Cheng Ho بلاد أرو وسمودره ولمپولى.. إلخ. على أنها دول إسلامية. ولاشك أنه كان فى بلاد أرو بحسب سجلات هؤلاء الكتاب حاكم يدعى «سلطان حسين» ولعلنا نستطيع أن نذهب إلى أن الاسم سمودره قد استعمل على وجه التعميم فأصبح يطلق على الجزيرة كلها. وقد سماها نيقولو ده كونتى Nicolo de Conti Taprobane أو «چاموترهSjamutera فى لغة أهل البلاد». وكانت التسمية العربية لكل من جاوة وسومطرة فى العهود المتأخرة هى ياوه، ومن ثم جاء اللفظ جاوة الكبرى وجاوة الصغرى فى المصادر الأوروبية. والأسماء الوطنية الأحدث عهدًا من ذلك هى پولو پرشا pulo percha (= مركا Merca من السنسكريتية مارتيا Martya، أى أهل الفناء أو البشر) أو پولو أندلَس Pulo an-dalas (وهى شجرة معروفة جيدًا). وكان هذا الاسم هو الاسم العربى أندلس ويستعمل كل منهما بدلا من الآخر فى بعض الأحيان. وفقدت سمودرة أهميتها التجارية بعد استيلاء البرتغال على ملقا سنة ١٥١١ وحلت محلها آچيه، وسرعان ما غزت هذه الدولة أهم البلاد فى شمالى سومطرة. وحسبنا أن نسوق الإشارات القصيرة التالية عن دخول آچيه فى الدين الإسلامى ويمكن أن نعد الأخبار الملاوية بوجه عام حجة من الناحية التاريخية. وتذكرُ أكثر هذه الأخبار جدارة بالتصديق أن أول ملك أسلم هو على مغايت شاه (٩١٣ ـ ٩٢٨هـ) فاتح بدر Pedir، وسمودره وغيرهما من البلاد. وفى عهد سلطان على رعايت شاه وفد على آچيه من مكة فقيه أخذ يلقن الناس علم الإلهيات. ومن الثابت أن دخول الإسلام فى آچيه لم يتم على يد مبشرين من العرب. والأرجح أن تجار العرب قد حملوا معهم الإسلام إلى سومطرة فى القرون الأولى للهجرة. والظاهر أن التجارة مع سيلان فى القرن الثانى كانت كلها فى أيديهم، وكان منهم عدد كبير فى بلاد الصين فى القرن الثامن، ومن ثم لا يستبعد أن يكونوا قد أسسوا محلات تجارية فى بعض الجزائر على الشاطىء الغربى

لسومطرة. على أنه لا يساورنا شك فى أن بعض الفقهاء قد وفدوا على الأرخبيل من جنوبى الهند كما يستدل من بعض خصائص العقيدة والتصوف السائدين الآن فى النواحى الإسلامية لسومطرة. ويكشف الأصل الهندى الجنوبى للصورة التى اتخذها الإسلام فى أندونيسيا عن نفسه بطرق شتى، والشواهد الدينية والأدبية واللغوية على ذلك كثيرة وافرة. ونذكر من الشواهد اللغوية الاسم لباى Labai أى الفقيه وهو اللفظ الهندى الجنوبى لبايكم Labaigem بمعنى التاجر؛ والاسم بيوپارى Biyopari ويرادفه بالسنسكريتيه ڤياپارى Vyapari ومعناه التاجر. وليس من المحتمل أن يكون الإسلام قد دخل فى أى وقت هذه البلاد عنوة، وما من شك فى أن انتشاره التدريجى فى الجزائر الشرقية كان نتيجة استيطان التجار المسلمين وخاصة الكجراتيين وتزوجهم من نساء الملايو وتحسن حال الوطنيين باعتناقهم دين ذوى النفوذ أو قل إن هذا كله كان على الجملة تغلغلا سلميا. إن الكلمات الدالة على الدين (آكاما Agama والصوم عند المسلمين (پواسا = أوپاڤاسا puwasa = upavasa) والمعلم (كورو Quru) والطالب (ساسيان = سسيا sasiyan = cisya) لاتزال مستعملة حتى اليوم. وكانت آچيه فى أوج ازدهارها (القرنين السادس عشر والسابع عشر) أهم دولة إسلامية فى سومطرة، وقد شعر بنفوذها الوثنيون من أهل الجنوب، ولذلك فإن من الراجح أن تكون هداية الوثنيين إلى الإسلام عن طريق الحرب كانت تحدث أحيانا بين الباتق وغيرهم من الشعوب الوثنية. ومن الحقائق العجيبة أن الباتق Batak الذين ظلوا قرونا يقاومون بعناد دخول الإسلام بين ظهرانيهم قد استجابوا بحماسة فى القرنين التاسع عشر والعشرين للجهود التى بذلت لإدخالهم فى الإسلام، ولذلك نجد الكارو Karo خاصة بل الماندلنغ الباتق Mandeling-Bataks من المسلمين الغيورين.

وقد مهد السبيل للإسلام الموظفون الملاويون الصغار فى الحكومة الهولندية ورغبتهم فى بلوغ المستوى

الاجتماعى الذى بلغه الكتبة المتعلمون وجامعو الضرائب ثم الحافز الذى أتاحه للدعوة الإسلامية قيام بعثات التبشير المسيحية بين الباتق. ونلاحظ هذا التدرج نفسه على انتشار الإسلام فى جزيرة نياس Nias فنجد أن الوثنية فيها تتهاوى أمام الدينين الساميين الإسلام والمسيحية كما هى الحال بين الباتق. وليس لدينا أية وثائق تاريخية عن دخول الإسلام إلى بلاد مننغكاباو Minangkabau (غربى سومطرة) التى كانت فى الأزمنة المتقدمة مملكة هندوسية. ويمكن أن نفترض أن الدين الجديد قد شق سبيله على طول الطرق التجارية من پدر Padir (پيدى Pidië) إلى پريامن Periaman وغيره من الثغور، ثم صعد من الشاطىء إلى المرتفعات التى فى داخل البلاد. وثمة معلومات قليلة تجعلنا نرجح أن الإسلام لم يدخل بلاد مننغكاباو قبل منتصف القرن السادس عشر. ولا يمكن الاعتماد على الرواية المتواترة التى تقول إن الشيخ إبراهيم، وهو رجل من أهل مننغكاباو درس العقائد الإسلامية فى جاوة قد أدخل فى بلاده عند عودته عن طريق پريامن وتكو Tiku. ومع ذلك فإن فى مقدورنا أن نعد ذلك دليلا على الطريق الذى اتخذه الإسلام فى دخوله إلى هذا القسم من الجزيرة. وظل نجاح الإسلام معلقا فى الميزان مدة طويلة فى بلاد مننغكاباو التى كانت تستمسك بالنظام الاجتماعى القائم على سلطان الأم وتأخذ بالقوانين الملاوية البدائية فى الوراثة، ولم يكن مفر من قيام منازعات سافرة فى سبيل مقاومة هذه المأثورات المعوجة، وكان أخطر هذه المنازعات حرب بادرى Padri الطويلة الدامية، وقد سميت باسم پادرى Padari أو پدرى Pidari نسبة إلى رجال من پدر Pedir فى آجيه وليس نسبة إلى ثغر بدره Pedre كما كان يظن من قبل) حاولوا فى منتصف القرن العشرين أن يدخلوا بالقوة الإسلام القويم فى بلادهم وصادفوا مقاومة من غالبية أهل البلاد، زد على ذلك أن فرقة الپدرى Padri قد ورطوا الحكومة الهولندية فى حرب دموية طويلة انتهت بهزيمتهم بعد سقوط بنجل Bondjol آخر معاقلهم فى عام ١٨٣٩. وفر عدد كبير من رجال

مننغكا باو إلى المستعمرات فى المضايق وهى الأماكن القديمة التى كانوا يحتمون بها. ويعد أهل آچيه وأهل مننغكا باو اليوم هم أشد أتباع النبى [ﷺ] غيرة وحماسة. والأولون من غلاة أهل السنة، أما الآخرون فيستمسكون بقوانينهم الاجتماعية الوطنية القديمة ويتقبلون شيئًا فشيئًا العقائد السنية. وقد انتشر الإسلام فى عهد متأخر بعض التأخر فى پلمبانغ Palembang التى كانت فى وقت من الأوقات البلاد الملاوية المثلى فى ظل الحكم الهندوسى، ولكن أهلها أسلموا جميعا اليوم شأن غيرهم من سكان البلاد المجاورة وسكان سلطنة سياك Siak على الشاطئ الشرقى. والظاهر أن القسم الجنوبى من سومطرة. ونعنى به نواحى لامپونغ Lampong، قد دخل فى الإسلام على أيدى وعاظ وبعض ذوى النفوذ من أهل بانتن Banten (غربى جاوة) التى تعد الآن من أشد الأقاليم غيرة على هذا الدين فى جزيرة جاوة، وقد دانت هذه الجزيرة كلها تقريبا للإسلام. ودخول القبائل التى يقل حظها من التمدن عن ذلك فى الدين الإسلامى مثل لوبو Lubu وكوبو Kubu ليس إلا مسألة زمن وحسب فقد بدأ التوغل السلمى لهذا توغلا بطيئا ولكنه يسير قدمًا سيرًا محتومًا لا مفر منه.

المصادر:

(١) The Achehnese : Suouck Hurgronje (ترجمة كتاب *De Atjehers*).

(٢) المؤلف نفسه: *Mekka*.

(٣) *The Preaching of* : T.W. Arnold *Islam*.

(٤) مادة سومطرة فى *Encyclopaedia van Ned. Indië* الطبعة الثانية.

(٥) Lan - den volk :C. Lekkerker Ker van *Sumatra*.نشرات فى الدوريات الشرقية مثل *De Indische Gids, Bijdragen tot de Taal., Land - en* Volkenkunde van Ned. Indië, Tijdschrift *voor de Taal., Land-en* Volkenkude *van* Ned. Indië بأقلام *Ch.S. van, Ronkel J.P. Moquette, Th W.* Juynball, Snouck Hurgronje وغيرهم.

[Ph. S van Ronkel رونكل]

السويس

ميناء فى أطراف مصر على رأس خليج السويس، ويقوم فى سهل رملى مجدب تنهض إلى الغرب منه جبال عتاقة الدكناء. وقد اشتهرت هذه المدينة بحكم ما يكتنفها من ظروف طبيعية باسم «الحجر» والسويس على مسافة ثمانين ميلا إلى الجنوب الشرقى من القاهرة وعلى بعد ميلين إلى الشمال من ميناء إبراهيم، وهو ميناء فى المدخل الجنوبى لقناة السويس على خط عرض ٢٩ْ ٥٨َ ٥٩َ شمالا، وخط طول ٣٢ َ ٣٥َ شرقًا، وقد أفادت السويس من وقوعها على القناة (افتتحت القناة سنة ١٨٦٩) فتحولت من قرية إلى مدينة كبيرة، وهى اليوم محافظة من محافظات مصر. وقد شيد القسم الأكبر من المدينة بالطوب اللبن المجفف فى الشمس، وفيها عدد كبير من المساجد. وشيد فى الحى الأوربى مكاتب ومستودعات للبضائع كبيرة. ومدينة السويس محجر صحى للحجاج فى طريقهم إلى مكة.

وتقوم مدينة السويس الحديثة فى موقع عدة مدن قديمة، فقد عثر فيها على آثار مصرية قديمة. وتقوم على ربوة (كوم القلزم) بالقرب من السويس خرائب قلعة Kyvaua التى ترجع إلى عهد البطالمة (*Clysma ppraesidium* : ويعرفها الجغرافيون العرب باسم القلزم. وقد شيد بطلميوس فيلادلفوس Ptolemy Philadelphus (المتوفى سنة ٢٣٠ قبل الميلاد) قبل ذلك العهد بالقرب من مدينة أرسنوى Arsinoe (Apolvon) التى عرفت فيما بعد باسم كليوپاتريس Cleopatris وكانت تقوم هناك فى العهد المسيحى المتقدم محلة يشتغل أهلها من المواطنين بصيد الأسماك وتهريب البضائع خاصة. وازدهرت السويس فى ظل الحكم الإسلامى باستثناء عهد السلاطين المماليك الذى توقفت فيه عن النمو، ثم ازدادت اضمحلالا على أثر كشف طريق رأس الرجاء الصالح. وانتعشت مرة أخرى فى عهد السلطان سليم الأول (١٥١٧م) بوصفها محطة بحرية، وكانت المياه تجلب إليها فى ذلك العهد من بئر سويس على مسيرة فرسخ وربع على الطريق إلى القاهرة بوساطة قناطر معلقة لاتزال آثارها باقية حتى الآن، على أن المياه كانت كما

يقـول على بك (Travels جـ ٢، ص ٣٠) ضاربة إلى الملوحة، وكـانت المياه تحمل إليهـا أيضًا (حوالى ثـمانية أمـيال) من عـيون مـوسى التى اشتـهر أمـرها فى القـــصص (ابـن الوردى: *Perles des Merveilles* فى *Notices et Extraits des ma-nuscrits de la* Bibliothé que du Roi جـ ٢، ص ٣١). ويذكـر على بك أن مـاء هذه العيون يخرج منها كريه الرائحة لا يستساغ مذاقـه، على أنه قد حفرت بعد ذلك قناة من المياه العذبة سنة ١٨٦٣ ما بين القاهرة والسويس.

واضمحلت السـويس مرة أخرى فى مسـتهل القرن التاسع عـشر (على بك، المصـدر السـابق، جـ ٢، ص ٢٩). ثم عادت إلى الازدهار عندمـا افتتح طريق البـريد مـا بيـن إنجلتـرا والهـند سنة ١٨٢٧ وازدادت ازدهاراً بعد حـفر قناة السويس.

ونجد فى كتـاب وصـف مصـر (*Desc de , L'gypte* جـ ١، ص ٨٧) اشـتـقاقـا للاسم سويس. ويذكـر ياقوت نقلا عن المهلبـى أن حـجـر المغناطيس يوجـد بالقـرب من السـويس، «وهو حـجـر يجـذب الحـديد، وإذا دلك ذلك الحـجـر بالثوم بطل عمله، فـإذا غسل بالخلّ عاد إلى حاله».

وكـانت توجد فى وقت من الأوقـات قناة قـديمـة تـسـمى أمنيـس ترايانى Amnis Trajani تربط بين النيل والـبحـر الأحـمر، وهذه الـقناة أقدم بكـثيـر من العـهـد الرومـانى. وكـان طرف من أطرافـها ينـتهى عند بحـر القلزم. وقـد أعاد عمـرو بن العاص شق هذا الطريق المائى القديم لييسـر شحن الحبوب إلى الحرمـين مبـاشرة (Butler : *The Arab Conquest of Egypt* ص ٣٤٥ ومـا بعدها). وسرعـان ما انسدت هذه القناة مرة أخرى ثم ردت إلى حالـها فى عهد المهدى (المتوفى عـام ٧٨٠م). واستولى حـسن القـرمطى علـى السـويس سنة ٩٧١هـ. وكـانت تجـارة جـزائر الهند الشرقية تمر بهـذه المدينة إبان العصور الوسطى. وتقطع الـقوافل المسـافـة بين الفرما (Pelusium) والسويس فى أربعة أيام وبين السويس والـقاهرة فى ثلاثة أيام (انـظر J.M.Har : *Edrisii Africa* ص ٤٤٩، ياقوت: المعجم، مادة السويس).

المصادر:

علاوة على المصادر الواردة فى صلب المادة:

(١) تاريخ الطبرى، طبعة ده غوى، الفهرس.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، جـ ١، ص ٢٣٧، ٢٤١؛ جـ ٣، ص ٥٥ وما بعدها؛ جـ ٤ ص ٩٧ وما بعدها.

(٣) عبد اللطيف: *Relation de l'Egypt*، ص ١٤٢، ١٧٩.

(٤) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، طبعة موللر Müller، الفهرس.

(٥) ابن إياس: تأريخ مصر، جـ ١، ص ١٥٤، ٢٨٧.

(٦) السيوطى: حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة، جـ ١، ص ٦٨ وما بعدها.

(٧) محمد أمين الخاجى: منجم العمران فى المستدرك على معجم البلدان، القاهرة سنة ١٣٢٥، جـ ٢، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٨) E. Blochet : *Histoire de l'Egypte de Makrizi* ص ١٥٣ وما بعدها.

(٩) ناصر خسرو: سفرنامه، طبعة Schefer، ص ١٢٢، ١٢٣، ٢٨٥.

(١٠) Quatremére : *Mémoires Geographiques* ص ١٥١ وما بعدها.

(١١) Amélineau : *Geogr.* de *l'Egypte á l'epoque copte* ص ٢٢٧ وما بعدها.

(١٢) S.Lane-Poole : *Hist. of Egypt* ص ٢٠، ٤١ ـ ٤٢، ١٠٦، ٣٠٤.

(١٣) Butler : *Babylon of Egypt* ص ١٢، ٢٤.

(١٤) Dozy & de Goeje : *Description de l'Afrique par Edrisi* ص ٢٥، ١٦٤.

(١٥) Boinet Bey : *Dict Geogr* تحت هذه المادة.

(١٦) Ch. Fürer : *Itinerarium* سنة ١٦٢١، ص ٣٤، ٤١.

(١٧) G. Joudet : Le port de Suez سنة ١٩١٩.

(١٨) Baedeker : *Egypt*.

(١٩) C. Bourdon : *Anciens Canaux... de Suez* سنة ١٩٢٥.

(٢٠) Wallis Budge: *By Nile and Tigris* جـ ١، ص ١٥٢.

(٢١) ابن عبد الحكم: فتوح مصر، طبعة Torrey ص ١٦٤.

(٢٢) المكتبة الجغرافية العربية ص ١٩٦.

الشنتناوى [ووكر J. Walker]

سيبويه

لقب شيخ من أئمة فقهاء النحو على مذهب البصريين، اسمه أبو بشر عمرو ابن عثمان بن قنبر، من موالى قبيلة الحارث بن كعب العربية، ويقول فقهاء اللغة إن سيبويه معناها «رائحة التفاح»، ولكننا لا نستطيع أن نأخذ بهذا التفسير، ذلك أن اللقب سيبويه لم يرد قط أنه ينطق بالباء المضعفة فضلا عن أننا نستطيع بالقياس على كثير من الأسماء الفارسية الأقدم منه عهدًا والتى تتضمن الكاسعة «وى» أن نقرر مع الترجيح الكبير أن هذه الكلمة كانت تنطق «سيبوى» وأنها كانت عبارة تحمل معنى التدليل والإعزاز وتدل على: «التفاحة الصغيرة: Äpfelchen».

ويحيط بتاريخ مولد سيبويه وتاريخ وفاته ومكانهما كثير من البلبلة والاضطراب. والظاهر من أوثق الروايات أنه ولد فى البيضاء بناحية شيراز من أعمال فارس، وقدم البصرة فى حداثته، ودرس على شيوخ فقهائها ومن أشهرهم الخليل بن أحمد، وهو رجل لم يقدر الناس أثره فى العلوم العربية حق التقدير إلى اليوم. وتوفى الخليل سنة ١٧٥هـ (٧٩١م)، على حين أننا نجد أن أقدم تاريخ ذكر لوفاة سيبويه هو سنة ١٧٧هـ، ونخلص من هذا إلى القول بجواز أن يكون سيبويه قد حضر على الخليل فى السنوات العشر الأخيرة من حياة الخليل. على أن ابن خلكان وغيره يذكرون جملة تواريخ لوفاة سيبويه. ويجعل ابن قانع وفاته فى تاريخ مبكر يرجع إلى سنة ١٦٦هـ، وهذا مستحيل، ويقول آخرون إنها كانت سنة ١٨٨ أو ١٨٠هـ، ويزعم ابن الجوزى أنها كانت سنة ١٩٤، ويحدد عمره وقت وفاته بأنه كان ٣٢ عامًا، وهذا التاريخ أيضًا مستحيل إذا قسناه بالتاريخ المعلوم لوفاة الخليل.

ويحيط بمكان وفاته أيضًا بلبلة واضطراب، على أن خير المصادر تقول إنه توفى بساوة. وذكر الخطيب صاحب تاريخ بغداد عن ابن دريد أن سيبويه مات بشيراز وقبره يقوم فيها. ونحن إذ نعلم أن ابن دريد عاش عدة سنوات فى فارس فضلا عن أنه يعد خير راوية لعلوم البصريين، فإنه يصح لنا أن نذهب دون أن نخشى الزلل إلى أن روايته هى الرواية الصحيحة.

وسيبويه من شيوخ الأئمة فى العلوم العربية، وحسبنا أن كتابه الذى كان ثمرة لقريحة رجل لم يطل به العمر قد لقى مثل هذا الإقبال من الناس عامة، ذلك أن فقهاء العرب قد درجوا دائما على التعظيم من شأن الكتب التى ألفها أناس من ذوى السن العالية. وما من ريب فى أن المناظرة التى عقدت بين سيبويه والكسائى فى حضرة الوزير يحيى بن خالد البرمكى المتوفى سنة ١٨٢هـ عن المسألة الزنبورية قد وقعت بعد وفاة الخليل، وانتصر الكسائى على سيبويه بمراجعة عربى، ولعل الكسائى، عدو سيبويه الذى لا يعرف وازعًا من ضمير، واشترى العربى بالمال، وتلقى سيبويه جائزة سنية من يحيى، ولكنه وجد موجدة عظيمة لما لحقه من هزيمة، وقصد بلده ولم يعد إلى العراق قط، ويقال إنه توفى بها من الغم والكمد.

وقد أودع سيبويه ثمرة دراساته كتابا كبيرا فى النحو العربى (قدره أصحاب كتب الطبقات بألف ورقة). ولا يعد هذا الكتاب أكبر مؤلف فى بابه وصل إلينا عن علم البصريين فحسب، بل هو قد أصبح أيضا، منذ تأليفه، عمدة جميع الدراسات العربية فى النحو، وكان يعرف تشريفاً له بالكتاب وحسب. وقد درس سيبويه كما ذكرنا على الخليل، ولكنه أفاد من دروس يونس بن حبيب، وعيسى بن عمر، وأبى الخطاب الأخفش. ويقال أيضًا إن الفقيه النحوى أبازيد الأنصارى قد زعم أنه هو الذى يعنيه سيبويه إذ يقول فى كتابه «حدثنى من نثق به» على أن الرواية المتواترة تقول إن المقصود هو الخليل. ونحن لا يسعنا إلا أن نغلب هذه الرواية على الروايات المفردة التى ساقها كتاب السير بما يخالف ذلك. ومهما يكن من شىء فإن هذه الروايات

تثبت أن أئمة الفقهاء إنما كانوا حريصين على أن يقترن اسمهم بسيبويه. ثم إنه من الراجح أن سيبويه لم تتح له فرصة تدريس كتابه أو قراءته على تلاميذه، وقد وقعت هذه المهمة على عاتق شيخه الأخفش الذى اضطلع بعد وفاة سيبويه بمراجعة كتابه مراجعة دقيقة. ولم يقتصر الاهتمام بدراسة كتاب سيبويه على البصريين فحسب، بل إننا نعلم أن غير البصريين كانوا يهتمون به كذلك كما تدل حكاية عجيبة رواها الجاحظ: «أهدى الوزير ابن الخياط(١) نسخة من كتاب سيبويه بخط الفرَّاء ومقابلة الكسائى وتهذيب عمرو بن بحر الجاحظ - يعنى نفسه، فقال الوزير هذه أجل نسخة توجد وأعزها».

وإذا كان سيبويه ينطق العربية بلسان تشوبه عجمة واضحة فإن كتابه كان يعد دائمًا من الكتب العمدة فى العربية الفصيحة. ويتسم أسلوبه شأن المؤلفات العربية الأولى بالإطناب الكثير والحجج المملة المجهدة، على أنه حافل بعدد لا يحصى من الشواهد المستقاة من القرآن، ويشمل نيفا وألف بيت من الشعر القديم، خمسون منها لشعراء مجهولين. وعلى ذلك فإن هذه الأبيات الخمسين يستشهد بها فى كتب النحو التى جاءت بعده اعتمادًا على ما ناله كتاب سيبويه من ثقة عظيمة. وقد وجدت هذه الأبيات شارحا مقتدرًا فى شخص أبى سعيد الحسن السيرافى المتوفى سنة ٣٦٨هـ وهو الذى تولى على هذا النحو شرح عدد من أشهر آثار مدرسة البصرة. وكثر بعد ذلك عدد الشراح كثرة عظيمة حتى أصبحنا لا نكاد نجد فقيها من الفقهاء من أتباع هذه المدرسة إلا وشرح كتاب سيبويه أو زاد عليه، وحسبنا أن نذكر فى هذا المقام طائفة من أشهر الذين وقفوا جهودهم على شرح هذا الكتاب وتيسيره؛ المبرّد (توفى سنة ٣٨٤هـ)؛ وعلى بن سليمان الأخفش (توفى سنة ٣١٥هـ)؛ والرمّانى (توفى سنة ٣٨٤هـ)؛ وابن السرّاج (توفى سنة ٣١٦هـ)؛ والزمخشرى (توفى سنة ٥٣٨م) وابن الحاجب (توفى سنة

---

(١) الأمير الذى ذكره ابن خلكان فى روايته لحكاية الجاحظ هو محمد بن عبدالملك الزيات وزير المعتصم

٦٤٦هـ)، وأبى العلاء المعرى (توفى سنة ٤٤٩) وكثيرين غير هؤلاء؛ وقد بقى أيضًا شرح الأعلم.

وخلف كتاب سيبويه فى المشرق كتب كثيرة فى النحو أو جز منه وأقصر، على حين ظل الكتاب يدرس فى المغرب. ويزعم بعض أصحاب كتب الطبقات أن المكّودى المتوفى سنة ٨٠١هـ كان آخر من درّسه فى فاس، على أن لدينا من الشواهد المستقاة من النسخ المطبوعة على الحجر ككتب النحو التى ألفها كتاب متأخرون فى فاس، ما يدل على أن كتاب سيبويه كان لا يزال يدرس بشغف فى تاريخ متأخر عن ذلك كثيرًا، وأن نسخًا منه كانت محفوظة فى مكتبات هذه الحاضرة الثقافية للمغرب.

ولدينا من كتاب سيبويه ثلاث نسخ مطبوعة علاوة على قطع منه شرحها علماء أوربيون وترجمة ألمانية. ولعل طبعة القاهرة وعليها شرح السيرافى وشرح الأعلم هى خير هذه الطبعات، ذلك أن طبعة درنبورغ (Le livre de Sibawaihi، باريس ١٨٨٣ وما بعدها)، وطبعة كلكتة سنة ١٨٨٧، والترجمة الألمانية التى قام بها يان (Jahn، برلين ١٨٩٤م وما بعدها) ليست بريئة من الأخطاء بحال.

المصادر:

(١) الفهرست، ص ٥١.

(٢) ابن خلكان، القاهرة ١٣١٠هـ جـ ١، ص ٣٨٥.

(٣) الزبيدى: الطبقات.

(٤) الأنبارى: النزهة، ص ٧١ ـ ٨١.

(٥) السيوطى: بغية الوعاة، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص ٣٦٦، وغير ذلك من كتب الطبقات.

(٦) حاجى خليفة: كشف الظنون، الآستانة جـ ٢، ص ٢٨١ ـ ٢٨٣، وقد أحصى حاجى خليفة كثيرًا من الشروح.

(٧) وكذلك فعل Brockelmann : Gesch. der arab Lit، جـ ١، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

(٨) Flügel : Gramm. Schulen ص ٤٢ ـ ٤٥.

خورشيد [كرنكوف F. Krenkov]

السيد الحميرى

أبو هشام إسماعيل بن محمد بن ربيعة بن مفرِّغ (وفى روايات أخرى ربيعة مفرّغ): شاعر عربى ولد بالبصرة سنة ١٠٥هـ (٧٢٣م) من أسرة أباضية ولكنه انضم فى مطلع حياته إلى الشيعة «بفضل الله» على حد قوله مفاخراً، وأصبح من أتباع الفرقة الكيسانية ولم يكتف كغيره من الكيسانية بقوله بعودة إمامهم محمد بن الحنفية فحسب بل قال أيضاً بالحلول بصورتيه: الاعتقاد فى الرجعة، والتناسخ؛ وادعى أن النبى يونان حل فيه. وقد أدى به موقفه من المسائل الدينية والسياسية إلى الانتقال من البصرة إلى الكوفة، ولكن ذلك لم يمنعه من التقرب بشعره إلى العباسيين بعد أن علا شأنهم، وكانت له حظوة عند المنصور بصفة خاصة، ونظم أيضا قصائد فى مدح ولاة الأقاليم مثل أبى بجير والى الأهواز وكانت الموهبة الشعرية وراثية فى أسرته، وشاهد ذلك أن جده يزيد كان هجّاءً مرهوب الجانب نظم قصائد فى ذم الوالى زياد. وكان السيد الحميرى نفسه شاعراً مكثراً حتى قيل إن له نيفاً وألف قصيدة ذاعت بين بنى هاشم، فضلا عن شهرته برشاقة الأسلوب. وقد نهج نهج أبى العتاهية فتحاشى ترصيع أشعاره بالألفاظ الغريبة وصرف همه إلى النظم بأسلوب واضح يفهمه عامة الناس. ويعد هو وأبو العتاهية وبشار أشهر الشعراء المتأخرين، على أن آراءه الخاصة فى السياسة والدين قد حالت دون ذيوع أشعاره، ولا أدل على ذلك من أن ديوانه لم يصل إلينا. وتوفى السيد الحميرى فى واسط سنة ١٧٣هـ (٧٨٩م).

المصادر:

(١) أبو الفرج الإصفهانى: كتاب الأغانى، جـ٨، ص١ - ٣١(الطبعة الأولى)، ص٢ - ٢٩ (الطبعة الثانية).

(٢) ابن شاكر: فوات الوفيات، القاهرة سنة ١٢٩٩هـ، ص١١٩.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل، طبعة cureton، ص١١١.

(٤) عبد القاهر البغدادى الفرق بين الفرق، القاهرة سنة ١٣٢٨هـ، ص٣٠.

(٥) Barbier de Meynard، المجلة الأسيوية، المجموعة السابعة، جـ٤، ص١٥٩ ـ ٢٥٨.

(٦) H. Banning : *Muhammed Ibn al Hanafiya* إرلانكن سنة ١٩٠٩، ص٥٠.

(٧) I. Friedländer : *The Heterodoxies of the Shiites* سنة ١٩٠٩، ص١٧٩.

الشنتناوى [بروكلمان Brockelmann]

السيرافى

أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرْزُبان: ولد قبل سنة ٢٩٠هـ (٩٠٣م) فى بلدة سيراف الصغيرة على الخليج الفارسى، وقد ذكر الوزير على بن عيسى أن مولد السيرافى كان سنة ٢٨٠هـ على وجه التحقيق (ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٣، ص١٢٣)، وتلقى السيرافى دروسه الأولى فى النحو والفقه فى مسقط رأسه، ولم يكن قد جاوز العشرين من عمره حين عبر البحر إلى عمان حيث صرف همه إلى دراسة المذهب الحنفى، ثم عاد إلى سيراف وقصد منها المعسكر ودرس فيها النحو العربى على المَبْرمان (انظر الزبيدى: الطبقات، رقم ٤٤؛ السيوطى: البغية، ص٧٤)، ثم شخص إلى بغداد حيث درس بخاصة على أبى بكر بن دريد وأصبح من أخص تلاميذ هذا الفقيه البارز وناشراً لمصنفاته، على أنه لم يقتصر على الدراسة اللغوية بل أصبح حجة فى جميع فروع العلوم التى كانت تمارس وقتئذ؛ ودرس السيرافى علوم القرآن على أبى بكر بن مجاهد والنحو على أبى بكر بن السرّاج، والحساب على المبرمان، الذى تقدم بنا ذكره، والحديث على أبى بكر بن زياد النيسابورى ومحمد بن أبى الأزهر؛ واشتهر السيرافى بأنه كان من المعتزلة، على أن من العسير أن نتبين ذلك فى كتاباته؛ وقد ظل أكثر من أربعين عاما يصدر الفتاوى من مسجد الرصافة ببغداد؛ وأقامه قاضى القضاة أبو محمد بن معروف أكثر من مرة نائبا عنه على الجانب الشرقى من مدينة بغداد؛ ودُعى أيضا ليتولى منصبا فى ديوان الوزارة، ولكنه رفض هذه الدعوة، ويصفه جل كتاب السير بأنه رجل شديد التقوى يكرس وقته للصلاة والصوم ويرفض

العطايا من العظماء، ويقال إنه ألف أن ينسخ كل يوم عشرة أوراق من مخطوط ثم يبيعها بعشرة دراهم تكفى لمؤونته، وقد ذكر ياقوت رواية مخالفة لهذه تقول إنه أخذ عليه أنه استعار مخطوطين من اثنين من الوراقين وحمل تلاميذه على استنساخها لشدة خسته أو لفقره المدقع، وقد كتب فى خاتمة المخطوطين المنسوخين أنهما تليا عليه، وبيعت النسختان من بعد بثمن أعلى من ثمن المخطوطين الأصليين بفضل شهرة السيرافى. وكان السيرافى فقيها من فقهاء المذهب الحنفى، ومع ذلك فإن رأيه الشخصى كان موضع التقدير العظيم، وقد روى لنا ياقوت خبر الرأى الذى أبداه فى الشراب المسكر؛ ويستفاد من العبارة التى نسبت إليه فى ذلك أن هذا الرأى كان سديداً فى عرف أى مذهب بالرغم من مخالفته لبعض مبادئ المذهب الحنفى المقررة. واستفاضت شهرة السيرافى فى العلم حتى أصبح يتلقى فى كثير من الأحيان رسائل من الملوك والوزراء من شتى أرجاء العالم الإسلامى؛ وقد بعث إليه الأمير السامانى نوح بن نصر كتابا يتضمن أكثر من ٤٠٠ سؤال خاطبه فيه بلقب الإمام. ولقد سماه أمير الديلم فى خطاب من هذا القبيل بشيخ الإسلام وتلقى خطابات أخرى من الوزير المصرى ابن خنزابة ومن سواه؛ والمصنف الوحيد الميسور من بين المصنفات العشرة التى نسبها إليه كتاب سيرته وذكروا عناوينها هو شرحه «الكتاب» لسيبويه، على أن هذا الشرح كان ذائعا حتى فى أيام حياته، وقد حسده عليه معاصره أبو على الفارسى الذى كان أيضا من أئمة الفقهاء البصريين، ولم يكتم هذا الحسد، وقد ظل أبو على هو وأتباعه يحاولون الحصول على نسخة منه ليتسقطوا ما قد يكون فيها من أخطاء ويعلنوها على الناس. واستطاع أبو على سنة ٣٦٨ شراء نسخة بألفى درهم، ولكنه لم يجد فيها ما كان يرجو من أخطاء، وتأخر به الزمن عن لقاء السيرافى، إذ أدركته منيته فى السنة نفسها ببغداد فى اليوم الثانى من رجب ودفن بمقبرة الخيزران؛ ويسند إليه كتاب سيرته، كما تقدم بنا القول، عشرة مصنفات كل منها قائم

بذاتـه: (١) شــــرح على «الـكتــــاب» لسيبـويه، طبع فى القاهرة سنة ١٣١٧ واستـخدمـه يان Jahn فى ترجـمة هذا «الكتاب» (برلين ١٨٩٤) (٢)شرح على قصيدة ابن دريد المسـماة «المقصورة»؛ (٣) «ألفــــات القـطع والـوصل»؛ (٤) «الإقناع فى النـحـو»، وهو كـتـاب فى النحو لـم يتمه وأتمه ابنـه يوسف، وقد جـهـر يوسف بأن أبـاه قـد يسـر علم النحـو تيـسيـراً كـبيـراً بمصنفـه هذا؛ (٥)«شـواهد سـيبـويه»، وهى شـروح للأبيــــات التى وردت فى «الـكتــاب» لسـيـبـويه؛ (٦) «المَدْخَل (المدْخل؟) إلى كتاب سيـبويه»؛ (٧)«للوقف والابتداء»، ولعله مـصنف فى قـراءة القرآن قـراءة صحيحة؛ (٨)«صنعة الشعر والبلاغة»، وهو بحث يتناول الطريقـة الصحـيحـة فى كـتابة الشـعر والنثـر؛ (٩) «أخبـار النحاة البـصريين»، وهو يتضمن سـير نحـاة مدرسـة البصـرة أو على الأصح قصـصـا عنهم مع أخبار عن خـلافاتهم الأدبيـة كمـا نتبـين من الشـواهد التى ذكرها ياقوت وغيـره من المؤلفين، وقد حـفظ هذا الكتــاب من الضـيــاع، وفى الآسـتــانة مخطوط جـيـد منه، ويقـول السيوطى إنه استخدم نسخة منه كتبت فى كراسة كبيـرة، (١٠) «كتاب جزيرة العرب»، وهو كتـاب جغرافى استـشهد به ياقوت فى مـعجـمه الخاص بتـقويم البلدان؛ ولم يذكر كتاب سيرة السيرافى شرحه على تلك الأبيات من الشعر التى أوردها ابن دريد فى مـعـجـمـه الكبيـر «الجمـهرة»، أمـا وقد راجعـت مخطوط ليدن كله من هذا المصنف فإن من رأيى أن نحو ثلث المجلدين الثانى والثالث من «الجمهرة» قـد استنفده هذا الشرح على أبيات الشـعر الكثيـرة التى ورد ذكرها فـيه (ولا يشـتـمل المجلد الأول من هذا المخطوط نفـسه على هذا الشــرح)؛ وقد تحذلق فـيه السـيرافى فتناول الـكلمات كلمـــة كلمـــة ولم يشـــر إلى أصلهـــا التــاريخى إلا نادراً. ومـن الواضح أن السـيـرافى كـان فى كـثـيـر جـداً من الحــالات لا ينى عن ســؤال ابن دريد تفسـير ما غمض، ويحـملك الشرح كله على الاعتقاد بأن نصـيب السيرافى فى هـذا المـصـنـف لـم يـزد عـلـى هـذه التفسيرات الإضـافية التى لا تجدها فى المخطوطات الأخرى من الجمهرة، ثم إن بعض الأبيـات العادية الواردة فـيه قـد

نسبت إلى السيرافى، كما أنه كان موضع سخرية معاصره الكبير أبى الفرج الإصبهانى الذى كان السيرافى قد تشاجر معه.

وتجد تراجم السيرافى فى جميع المصنفات التى كتبت عن حياة النحاة وعلماء الحديث وفقهاء الحنفية؛ وأهم تلك المصنفات: الفهرست، ص٦٢؛ الأنبارى: نزهة الألبّاء، ص٣٧٩؛ السيوطى: بغية الوعاة، ص ٢٢١، ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٣، ص ٨٤ـ١٢٥؛ الجواهر المضيعة، طبعة حيدر آباد، جـ١، ص١٩٦؛ ابن حجر: لسان الميزان، جـ٢، ص٢١٨؛ ابن خلكان، القاهرة ١٣١٠، جـ١، ص١٣٠؛ Flügel *hanafitischen Klassen der Rechtsgelehreten* ص١٠٧؛ Brockelmann : *G.A.R.*، جـ١، ص١١٣، وغير ذلك من المراجع.

(٢) يوسف بن الحسن السيرافى، ابن السعيد أبو الحسن السيرافى، وقد خلف أباه فى التدريس بعد وفاته وأنجز مصنفه فى النحو المسمى «الإقناع»، ولم تكن له شهرة أبيه، ولكن ذكرت له ثلاثة مصنفات تماثل فى نوعها مصنفات أبيه، وهى: (١) شرح على الأبيات التى ورد ذكرها فى «الكتاب» لسيبويه؛ (٢) شرح على الأبيات التى ورد ذكرها فى «إصلاح المنطق» لابن السكيت؛ (٣) شرح على الأبيات التى وردت فى «غريب المصنف» لأبى عبيد القاسم بن سلاّم، وكان يقيم ببغداد وتوفى بها فى ربيع الأول سنة ٣٨٥هـ بالغاً من العمر ٥٥ عاماً (انظر «بغية الوعاة»، ص٢٤١).

صبحى [كرينكوف Krenkow]

السيرة

«السيرة» هى الترجمة المأثورة لحياة النبى محمد عليه الصلاة والسلام؛ ويظهر أن هذه الكلمة قد استعملت أول ما استعملت للدلالة على باب قائم بذاته فى عنوان مؤلف ابن هشام (طبعة فستنفلد ص٣، س٤ هذا كتاب سيرة رسول اللّه). على أن ثمة شاهداً آخر على استعمالها بمعنى الترجمة لحياة النبى عليه الصلاة والسلام، فقد وردت بهذا المعنى فى الواقدى (ابن سعد، الطبقات، جـ٢، قسم١، ص١٨: من روى السيرة)، وفى تلميذه ابن سعد (المصدر المذكور، جـ٣، قسم ٢،

ص١٥٢: هؤلاء أعـــلام بالســـيــرة والمغازى من غيرهم)، ثم إن كلمة سيرة كانت تستعمل فى تلك الأيام حقا للدلالة على ترجمة الحياة بصفة عامة، ذلك أننا نعلم بوجود سيرة هى «سـيرة معاوية وبنى أمية» لعـوانة الكلبى المتوفى سنة ١٤٧هـ أو ١٥٨هـــ، أو لمنجـــاب بن الحارث (التميمى المتوفى سنة ٣٢١هـ؛ الفهرست، ص٩١، س١٨).

ومـعنى «السـيـرة» مـتـسلسل من «المسلك» أو «طريقة الحـياة» اللذين تدل عليهما هذه الكلمة واللذين يعدان تطورا طبيعـيا للأصل س ى ر، أى «سلك» أو «ذهب فى الأرض» (وقـد وردت كـلمـة سـيـرة فى القـــرآن، سـورة طه، الآية ٢٠)* بمعنى «السنة» أو «الهيئة» ويبدو أن صيغة الجـمـع «سِيَر» هى التى كانت مـفضلة فى أول الأمـر عند الكلام على ترجـمة حـياة النبى[ﷺ] والراجح أنهـا أطلقت على الروايات الخـاصـة بحيـاته أسـوة بـ«سـيـر الملوك» البـهلوية(١) الأصل التى كـان العرب يعـرفونهـا فى مطلع الإســلام (انظر Nöldeke : *Gesch. der Perser u, Araber*، ص١٤ ـ ١٨). والمصطـلح «سـيـــر» يجىء فـى جل الإشــارات الـتى لدينـا عن المؤلفـــات العربيـة الأولى الخاصة بتـرجمة حـياة النبى،[ﷺ] مقـترنا دائمـا بكلمة المـغازى (A. Fischer فـى Schwally , *Cesch* Nöldeke : *d.Qorans* جـــ ٢، ص ١٢٢) واقـتـران هاتين الكلـمـتـين يضىء لنا السبـيل فى التعرف على أصل السـيرة المركب.

(١)

أصل السيرة وطبيعتها

إن فكرة جمع قـصة حـياة النبى ﷺ من مولده إلى وفاته فى رواية مـتتابعة محكمة ليست فكرة قـديمة فى الجماعة

(*) رقم الآية فى المصحف العثمانى هو ٢١
[م.ع.ا]

(٢،١) أعـوذ بك من همزات الشـياطين وأعـوذ بك رب أن يحـضرون. أعـوذ بمعاذ بين يدى مـا أعلق على مادة «سيرة»، رجاء أن يرزقنى الله الوقاية من همز فيها تحضـرنى فيه الشـياطين فيكون تـعليقى على غيـر ما أحب له من براءة وترفع واحتـرام للمنهج العلمى أتمنى دائما أن يتسم بها معاشنا مع هؤلاء السادة.

وأجـمـع فى هـذا التـعلـيق رقمى ٢،١ لأنهـما مع عدم تقاربهما يؤلفان ـ كما يتضح جـليـا ـ فكرة متكاملة وصـــورة مـتماسـكة لشـخـصيـة الرسول عليه الصلاة والسلام؛ وفـهم هـذه الصورة المتـصلة قبـل التعليـق عليـها ضـرورى، والحـديث عن بعض أجـزائـهـا يتـصل أقـوى الاتصـال بالحـديث عن سـائرها، فلهـذا جـمـعت الـتـعليـقـين. فـفى رقم=

(أ) من المادة يقول الكاتب «الراجح أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته - الرسول - أسوة بسير الملوك البهلوية الأصل التى كان العرب يعرفونها فى مطلع الإسلام». ومعنى هذا فى جلاء أن صورة الرسول فى نظر أتباعه كانت صورة الملوك البهلوية، وهو الذى طبع فى نفوسهم تلك الصورة طبعا - ويتكامل هذا المعنى بما جاء فى رقم ٢ من المادة ونصه: «كما انصرف - أى الاهتمام - إلى تخليد ذكر المغازى على غرار ما كان يفعل العرب فى الجاهلية، تلك المغازى التى اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذى كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير استطاع بفضل حكمته وشجاعته، المؤيدتين بروح من الله، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثرا فى النفوس وإن كان لا يختلف فى خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية». فالرسول عليه الصلاة والسلام فى نظر جل أتباعه أمير لا يختلف عن أمراء الجاهلية، وما أقرب الإمارة من الملك..

ونسأل الأستاذ كاتب المادة عن أشياء فى منهج تفكيره مثل:ـ

(ا) صدرت الكلام باستعمال كلمة «سيرة» لحياة النبى[ﷺ] عند أكثر من مؤلف؛ واستعمالها فى تلك الأيام فعلا لترجمة حياة معاوية، مثلا لاستعمالها فى تلك الأيام فعلا للدلالة على ترجمة الحياة. وبعد شرح معنى «سيرة» المفردة وبيان استعمال القرآن لها.. الخ. إذا بك تعقب بقولك: ويبدو أن صيغة الجمع «سيَر» هى التى كانت مفضلة فى أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة النبى.. وقد بدا لك هذا دون مثل له ولا شاهد عليه، وبعد الذى قدمته من استعمال اللفظ المفرد «سيرة» ومقاله وشاهده.. فهل لى أن أقول إن المنهج غير دقيق فى هذا الموقف..!

(ب) بعد الذى فات عن استعمال المفرد، عقبت بقولك «والراجح أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته أسوة بسير الملوك البهلوية كالأصل التى كان العرب يعرفونها فى مطلع الإسلام.. فبم رجح عندك هذا التأسى فى إطلاق لفظ الجمع «سير» كسير الملوك البهلوية؟.. الجمع قد بدا لك بدواً فقط، بعد ما واجهتك شواهد استعمال المفرد، فبأى شئ رجح عندك هذا التأسى؟ وكيف صار مابدا - بلا شاهد - هو الواقع، وهو صادر عن حال نفسية لمستعمليه، وهى التأسى باستعمال الفرس للجمع فى سير ملوكهم البهلوية؟.. وهل المنهج فى هذه الانتقالات دقيق!

(حـ) تذكر - فى رقم ٢ - أن جل أتباع الرسول ﷺ كانوا ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير لا يختلف فى خلقه اختلافا مشهودا عن أمراء الجاهلية.. فما دليلك على هذه النظرة من جل أتباعه إليه، أو - على الأقل - ما الشاهد عليها من خبرهم؟! ثم ما شاهدك على أن جل أتباعه كانوا ينظرون إليه هذه النظرة، وعن أى إحصاء صدرت فى هذه؟! وهل المنهج فى هذه الأقوال دقيق!

(د) ذكرت الأمراء فى الجاهلية، وجعلت محمداً ﷺ كأحدهم، لا يختلف اختلافا مشهودا، فماذا كان الأمراء فى تلك الحياة القبلية الأبوية الطابع؟ ومن هم أمراء الجاهلية الذين كانوا قوادا ذوى ألوية انتصر أتباعهم تحت قيادتهم! وهل المنهج فى هذه الدعاوى دقيق!

وإذا جاوزنا ما فى البيان والتعبير إلى ما فى الحكم والتفكير فإنا نسأل الأستاذ كاتب المادة أسئلة أخرى عن تقديره الحقائق التاريخية حين قرر ما قرر، وتلك الأسئلة مثل:

(ا) هل الاتجاه إلى ظواهر الملكية والإمارة فى اعتبار أتباع الرسول له، أو فى تصويره هو نفسه لهم، هل هذا الاتجاه يتفق فى شئ مع إصرار الرسول فى مقام الرسالة، وهو أسمى من مقام الملوك، على تقرير بشريته، ومماثلته للناس، وأنه ليس إلا بشرا رسولا.. والكاتب نفسه يعرف هذا جيدا. وسيذكره فيما يلى من هذه المادة.

(ب) هل الاتجاه إلى الملكية والإمارة يتفق مع تصرفات الرسول كنهيه أصحابه عما تفعله الأعاجم لملوكها، ودفع خوف من خاف منه بقوله: إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد!

(جـ) وقبل هذا كله، هل كانت طبيعة الحياة العربية حول الرسول [ﷺ]تهيئ له مثل هذا الاتجاه إلى الملكية والإمارة، أو تساعد على تصور أصحابه له فى هذه الصورة، حتى يتأسوا فى سيرته بسير الملوك وينظروا

إليه نظرهم إلى أمير قائد محارب انتصروا تحت لوائه الخ.

(د) متى قاتل محمد، ﷺ ومتى صار قائدا، حتى تكون صورته عند جل أتباعه هي صورة قائد انتصروا تحت رايته؟! إن محمدا عاش داعيا بضعا وعشرين سنة لم يجرد سيفا في أكثر هذه المدة وأغلبها، أي خلال خمس عشرة سنة من هذه المدة، حتى نجحت دعوته وتكون المجتمع الإسلامي وتميز في المدينة، وأذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا.. فهل بضع السنوات التي دفعت محمد [ﷺ] أو مجتمعه الجديد إلى دفع الظلم عن مجتمعهم هي ألتي رسمت وحدها صورة محمد ﷺ في نفوس جل أتباعه.

(هـ) هل كان محمد ﷺ يأخذ بين أتباعه صورة القائد المتفرد، أو أنه كان ينزل على مشورة خبرائهم ويغير موقفه الحربي الذي اتخذه لأن الخبراء يرون ذلك، ويسلمون له بصحة ما يوحى به إليه لا بصحة ما يرتئيه هو في الميدان؛ ولما سألوه هل منزلك هذا في بدر أنزلكه الله أو هي الحرب، وقال لهم: هي الحرب، بينوا له الوضع الحربي السليم، فغير منزله! وإذا كانت سنوات الحرب هي أواخر حياة محمد، وهي نحو ثلث حياته في الدعوة والرسالة، فهل تكون هي التي ترسم صورته عند جل أتباعه أميرا قائدا انتصروا تحت لوائه أروع نصر وأعظمه!

(و) وهل حقا كانت فترة الحرب في حياة محمد ﷺ فترة انتصارات رائعة وعظيمة! أو تخللتها الهزائم في أحد.. وحنين، لأن غزواته عليه السلام إنما كانت في حقيقتها حرب دفاع ومقاومة للظلم، كما تصرح الآية القرآنية «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير» نعم كانت حرب مقاومة للغالبية التي تتكتل لسحق الجماعة الناشئة في المدينة، قبل أن يصلب عودها، فكانت - كما هو الواقع الملموس - صراعا بين قلة إسلامية تناضل عن كيانها أمام كثرة تتحزب ضدها، ويتعاون فيها مشركو العرب بمكة، مع اليهود المحيطين بمسلمي المدينة الذين عانوا في هذه المقاومة الحيوية شدائد كثيرة. لم يتهيأ لهم فيها دائما أروع آيات النصر وأعظمها بل زلزلوا فيها زلزالا شديدا في غزوة الأحزاب مثلا.. وأنجدتهم دائما قوة الإيمان، وصلابة اليقين؛ فليس من صحة التقدير في شئ مايقوله كاتب المادة عن الأمير المحارب الشبيه بأمراء الجاهلية!

وهذا الذي ألمس من دخل التفكير، واهتزاز التقدير، هو الذي يجعلني دائما أكرر في هذا التعليق التعوذ من همزات الشياطين، حتى لا تزل قدم ولا يجمح قلم.

***

وفي الصورة التي حاول الكاتب رسمها لمحمد ﷺ الأمير المحارب خطر قوى الإيحاء، حاول أن يتم به تلك الصورة الشوهاء؛ وذلك الخطر هو ما يرسمه بقوله: «والمصطلح «سير» يجئ في جل الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية الأولى الخاصة بترجمة حياة النبي[ﷺ] مقترنا دائما بكلمة المغازي؛ واقتران هاتين الكلمتين يضئ لنا السبيل في التعرف على أصل السيرة».

إنه كما ترى يقرر اقتران السير بالمغازي ويرى ذلك الاقتران هو المصباح الذي يفهم على ضوئه تلك السيرة، ويتعرف على أصلها.

وفي كل تسامح نقول له: إنه كدأبه يقرر من أمر المؤلفات العربية الخاصة بالسيرة ما يقرره من هذا الاقتران بين السير والمغازي، دون أن يذكر دليلا أو شاهدا على هذه الدعوى إلا ذكره مرجعا هو نولدكه في تاريخ القرآن.

والمنصف يتردد كثيرا في التسليم له بهذا الاقتران الذي يريد جعله مفتاح سيرة الرسول ﷺ لأننا نجد في مجموعات حديثية قديمة، وهامة، عدم اقتران السير بالمغازي، فمالك في الموطأ مثلا، وهو من أقدم المجموعات الحديثية التي وصلتنا يعنون بغير هذا كله حين يذكر كتاب الجهاد - جـ٢، ص٢، ط صبيح - والبخاري في صحيحه حين يجمع أخبار غزوات الرسول ﷺ يجعل العنوان هو «كتاب المغازي» فقط دون لفظ السير - جـ٣، ص٢، ط الحسينية - ويضع كلمة السير مع الجهاد في تحديثه عن فضل الجهاد فيكون العنوان هو كتاب الجهاد والسير - جـ٢ ص٩٠

ثم نسمع كلام الفقهاء حين يدرسون أحكام الجهاد فيعنونون لذلك «بكتاب السير» ويبينون السير بمثل قولهم: إن أصل السيرة حالة السير، إلا أنها غلبت في =

الاسلامية ولا هى بالفكرة التى جاءت عفو الخاطر. وإذا كان من الطبيعى أن تجتذب فعال منشئ الدين الجديد وأقواله على الفور اهتمام معاصريه وتلصق بذاكرتهم ويزداد هذا الأثر فى نفوس المؤمنين به من أهل الجيل الثانى، وقد انصرف هذا الاهتمام إلى تثبيت سنن العبادة والشريعة المقررة جرياً على تقاليد النبى ﷺ واقتداء به، كما انصرف إلى تخليد ذكر المغازى على غرار ما كان يفعل العرب فى الجاهلية، تلك المغازى التى اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذى كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير(٢)* استطاع بفضل حكمته وشجاعته المؤيدين بروح من الله، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثرا فى النفوس، وقد كان الحافز الأول إلى هذا الاهتمام هو الذى دفع القوم، كما نعلم، إلى إقامة السنة فى تلك الصورة المأثورة من الحديث المروى ، وهذه الصورة وإن بدت على هيئة مجموعة من المعلومات تتعلق بحياته ﷺ، فإنها فى الحق تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا من حيث غرضها وطبيعتها. وكان الحافز الثانى بدوره هو السبب فى اهتمامهم بالقصص التى تتصل بحياة النبى ﷺ فى المدينة وتحفل إلى حد كبير بالمغازى. فليست هذه المغازى إلا استمرارا أو تطورا لأيام

الشرع على أمور المغازى، كالمناسك على أمور الحج - الزيلعى: شرح الكنز جـ٣: - ٢٤، ط بولاق - تسمع هذا فتقدر معنى السير حين تتصل بالمغازى أو تكون معنى غالبا فيها، وأن أصل ذلك ما فيها من معنى السير - وأن مثل هذه الصلة بين السير والمغازى ليست مما يسهل فيه القول بتقرير هذا الاقتران، والتوصل منه إلى معنى خاص فى صورة الرسول [ﷺ] عند جل أتباعه، لو صحت له دعوى هذا الاقتران، وهو مالا يسهل التسليم له به، بعد ما رأينا من افتراقهما فى مجموعات السنة القديمة والهامة، وبعد ما قرأنا من عدم اقترانهما أيضا فى اصطلاح الفقهاء؛ وأن غلبة كلمة السير فى الشرع على أمور المغازى ليست لشئ فى معنى السيرة التى هى ترجمة الحياة.. وأن التعلق. يمثل هذا الاتصال حين يكون بين السير والمغازى لا يضئ من السبيل فى التعرف على أصل السيرة المركب.. وبالتالى لا يحقق شيئا من الصورة التى يحاول الكاتب رسمها لمحمد[ﷺ] ومغازيه التى يريد أن يجعلها استمرارا وتطورا لأيام العرب فى الجاهلية.. وأعوذ بالله دائما مما عذت به أولا من الهمزات.

(*) تعليق هذا الهامش ٢ ضمن التعليق السابق(١).

العـرب(١) وهمـا يشـتـركـان فى ذلك الأسلوب العـذب المرسل على السجـية، وفى الجنـوح إلى قطع حـبـل الرواية وتقـسيـمهـا إلى عدد من الحـوادث مع وفرة الشواهد الشعرية (انظر *Islamica*، جـــ٢، ١٩٢٦م ص٣٠٨ ـ ٣١٢) ولا يسـتطـيع المرء أن ينكر على مـثل هذا النوع من الكتـابة الصـفـة التاريـخيـة، ولكنه يجب أن يُذكر فى هذا الصدد أننا لا نتناول التاريخ موضوعا فى إطار من التسلسل التأريخى أو مرتبا وفقا لخطة مـوضـوعـة، وإنما نتناول سـلسلة من «المذكرات الحربية» نجد فـيها التصوير الصـادق (وإن غلبت عـليـه الذاتيـة فى كـثيـر من الأحوال) والوصف الواقـعى لحادثة مقتـرنا بوصف لحادثة أخرى،

---

(١) يقول الكاتب «ليست هذه المغازى إلا استمراراً وتطوراً لأيام العـرب» ويمضى فـيـصف التشـابه بين السـيـرة وأيام العـرب فى الأسلوب والـتنسـيق... والشواهد الشعرية.. الخ.. وهذا القول منه إنما هو تتمة للصورة التى حاول رسمها سابقا. فانصراف الاهتمام إلى تخليد ذكر المغازى ـ مغازى القائد الأمير المحارب.. الخ على غـرار مـا كـان يفـعل العـرب فى الجـاهليـة.. انصراف الاهتمام إلى هذا التـخليد هو السبب عنده فى نشأة مـحصول وافـر من قصص تحـفل إلى حد كبـير بالمغـازى.. وليست هذه المغـازى إلا استمـرارا وتطورا لأيام العرب.. الخ.

وفى هذا التـفكير والأداء أشيـاء كثـيرة تسـتوقف الناظر فيه: فنشأة المحصول الوافر من القصص المتصلة بحـياة النبى[ﷺ].. الخ. شئ يسـتوقف القـارئ، ولكنا ندع الكلام عن هذه القـصص واتهامهـا إلى أشبـاه لها سـترد فـيمـا يلى.. ونقف هنا عنـد جعله هذه المغـازى استـمرارا وتطوراً لأيام العرب.. فـالكاتب بعدمـا صور مـحمـد ﷺ بأنه فى نظر جل أتباعـه أميـر محـارب لا يختلف عن أمراء الجاهلية ـ على ما ناقشناه فيه قريبا ـ يضيف إلى هذه الصوْرة أن مغازيه ـ أو قصص مغازيه ـ ليـست إلا استـمراراً وتطوراً لأيام العـرب.. يعنى فى الجـاهلـيـة. والحق أننا لا نعــرف كـيف يجـد الكاتب الشجاعـة على إلقاء مثل هذا القول.. فهل كـانت الحركة الإسلاميـة فى حياة العرب استـمرارا متصـلا لحياتهم فى الجاهلية؟ وهل كانت حركاتهم الحربية فى الإسلام ـ مهما يكـن الرأى فيها ـ استمرارا لحـروبهم الجاهلية التى كـانت لـهم فـيـهـا تلك الأيـام؟ وهل لا يدخل فى حساب الكاتب بشئ ما هذا الضـجيج الهائل الذى ادعته الحركة الإسلامية لنفسها من تأليف قلوب العرب بعدما كـانوا أعداء، على شـفا حـفرة من النار، ثم مـانادت به الحركة الإسلامية من عمـوم دعوتها وتوجيهها إلى من حولـها من الأمم والحكام؟ لو لم يكن فى الأمـر إلا هذه المزاعم والادعاءات ـ ونسميهـا كذلك مسايرة لكل منكر ـ لكان هذا كـافـيا لأن يدل على شـئ ما أصـاب هؤلاء الجاهليين فغير من أمرهم حتى لا يعود من اليسير على حامـل قلم أن يعتـبر مـغازيهم تحت ظل هذه الدعـاوى كحـرب البسـوس بينهم، أو حرب داحس والغـبراء فى الجـاهليـة! إن مثـل هذا القول مما يـشعـر أشـد الناس تحـاملا على هؤلاء العـرب ودعوتهم، وداعـيهـا، بأن=

الكرامة العقلية تحول بينه وبين مثل هذا التصوير للحياة والتاريخ وسنن الاجتماع بإنكار أن شيئا ما، بل شيئا كبيرا، قد طرأ على الحياة فى الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الميلادى، وكان خليقا بأن يغير من أمرها وأمر أهلها تغييرا لا يجعل حياتهم بعد هذا التاريخ استمرارا لحياتهم قبله.. على أنا نسرف فى حسن النية، ونقف عند كلمة معطوفة على هذا الاستمرار، فإن الكاتب يقول - استمرارا أو تطورا - فنقول: إنك بكلمة «التطور» تعترف بالتغير. فهل كان التطور المغير لحياة العرب بظهور الإسلام تغيرا هينا يسيرا يجعل حياتهم بعده استمرارا لحياتهم قبله؟ وتكون مغازيهم فى سبيل الدعوة الجديدة استمرارا وتطورا لتطاحنهم العصبى القبلى، الذى كان بجهالته وحمقه عاملا منفرا للواعين فيهم من هذه الحال البشعة، التى جعلت الدعوة الإسلامية تحولا جوهريا فعالا فى حياتهم... ولم يكن من الطبيعى أن يكون ما بعدها استمرارا لما قبلها!

والغريب أن الكاتب قد قال قبل ذلك: إن فكرة جمع قصة حياة النبى ﷺ فى رواية متتابعة ليست فكرة قديمة فى الجماعة الإسلامية. ومعنى هذا أنه قد مضى وقت بعد الدعوة الإسلامية أيضا قبل أن توصف تلك المغازى فى السيرة. فكأن الدعوة الإسلامية نفسها لم تغير من اتجاهات العرب، ولا الزمن نفسه - وقد مضى منه ما مضى قبل العناية بوضع السيرة - قد غير من اتجاهات أولئك العرب الجاهلية. وإنه لكثير أن يستعصى حال هؤلاء العرب على الزمن، بعد ما استعصى على المحاولة الإصلاحية الإسلامية نفسها، سواء كانت دعوة سماوية - كما يؤمن أصحابها - أو حتى محاولة بشرية كما يدين هذا الكاتب !

على أنا لا نمتنع عن الإمعان فى التغابى ونسميه حسن رأى فنقول لأنفسنا لعل الكاتب يريد أن يقول: إن وصف المغازى هو الذى كان استمرارا وتطورا لوصف أيام العرب. لا نفس المغازى وأحداثها وأهدافها. ولكنا لا نجد الطريق النافذ إلى هذا الفرض المصطنع، لأننا لم نتلق من العصر الجاهلى وصفا نثريا لأيام العرب حتى يجد الكاتب المشابهة بينه وبين وصف المغازى، بنحو ما قاله من اشتراكهما فى الأسلوب العذب المرسل، وفى الجنوح إلى قطع حبل الرواية، وغير ذلك مما يقول فى شرح هذه المشابهة، ويكون مراده أن القول فى المغازى كان استمرارا وتطورا للقول فى أيام العرب..!

وحتى هذا الربط بين المغازى وأيام العرب فى أسلوب السرد أو القص أو الوضع لا نجده إلا دعوى متكلفة لأن الحافز على العناية بأيام العرب غير الحافز على العناية بالسيرة، وما فيها من المغازى؛ ولأن من الطبيعى أن تكون الدعوة الاسلامية قد قدمت صورة للبطولة، والتمست هدفا من الحرب. مغيرة لصورة البطولة فى الجاهلية وهدف الحرب فى الجاهلية، بحكم مالا يمكن إنكاره أبدا من فعل الزمن الذى يقرره الكاتب بقوله إن فكرة وضع السيرة ليست قديمة فى الجماعة الإسلامية، أى أنها وجدت بعد مضى زمن على ظهور الإسلام، وهو مالا بد أن يغير من نظرة المسلمين للمغازى عن نظرتهم لأيام العرب.

وفى النهاية لا يسهل القول بأن المغازى والسير ليست إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب فى طبيعتها وغايتها؛ ولا حتى يسهل القول بأن المغازى والسير ليست إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب فى أسلوبها وسردها - ونقرأ فى التعليق التالى ما ينقض به الكاتب نفسه كلامه.

أمين الخولى

كما قد ينقصه أحيانا ربط الأحداث بعضها ببعض والنظر إلى مجرى الحوادث نظرة كلية شاملة.

(٢)

تصنيف السيرة فى صورتها الأدبية

وأقدم من ألف كتاباً فى سيرة محمد ﷺ ، هو عروة بن الزبير (٢٣ - ٩٤ هـ) الذى استفاضت شهرته فقيها ومؤرخا. وقد اشترك هذا الابن من أبناء ذلك الصحابى المشهور اشتراكا ضئيلا فى النشاط الذى أبداه أخواه عبدالله ومصعب، فقد تصافى فى وقت مبكر مع الأمويين المظفرين، واستجاب لرغبة الخليفة عبدالملك، فبعث إليه بعدة تعليقات فسر بها مسائل تتصل بمبدأ الإسلام (الشواهد مذكورة فى الطبرى؛ انظر Caetani ، Annali، جـ ١، فهرس المجلدين الأول والثانى، Fuck ص ٨، تعليق ٢٢). على أن نشاط عروة فى التراجم لم يقتصر على هذه الرسائل، ذلك أنه ألقى على تلاميذه معلومات جمعها بنفسه جريا على سنة النقل الشفوى الذى يدعمه الإسناد، تلك السنة التى أصبحت من ثم قوام الطريقة المتبعة فى السيرة وفى الحديث.

وقد اصطنع هذه الطريقة نفسها معاصر لعروة وابن خليفة من الخلفاء، ونعنى به أبان بن عثمان الذى استقر هو أيضا فى مكة. وقد جمع دروسه عن حياة النبى ﷺ فى كتاب، تلميذه عبدالرحمن بن المغيرة المتوفى قبل سنة ١٢٥ هـ. وأطلق على هذه الآثار الأدبية الأولى (ويمكن أن نضيف إلى هذين الاسمين اللذين ذكرناهما وشيكا: شرحبيل بن سعد المتوفى سنة ١٢٢ الذى كان أثره فيما يظهر ضئيلا) اسم المغازى ، وهى التى ظلت، كما رأينا، من التواليف المأثورة إلى عهد متأخر، فضلا عن أنها تنم (كما يستفاد أيضا من القطع التى بقيت منها) على أن محتوياتها تتعلق فى جوهرها بحياة النبى ﷺ العامة. وقد اطرد إطلاق هذا الاسم أيضاً على مؤلفات الجيل الثانى والثالث من المؤرخين، نذكر منهم علاوة على عاصم بن عمر بن قتادة المتوفى

بين سنتى ١١٩ و ١٢٩ هـ اسمى كاتبين يفوقانه ذكراً، وهما ابن شهاب الزهرى (٥١ - ١٢٤ هـ) وموسى بن عقبة المتوفى سنة ١٤١ هـ اللذان كان لهما أثر مشهود على جميع الروايات المتأخرة.

وقد وصلت إلينا قطعة من مغازى موسى طبعت فى كتاب مستقل نشره سخاو (Sachau فى *Sitzungsberichte der preuss Ak. der wiss. zuberlin*، ١٩٠٤)، ولكن هذه القطعة ليست من الشمول بحيث تمكننا من الحكم على طبيعة هذا المؤلف وترتيبه أو فى ما تتيحه لنا الفقرات الباقية منه فى مؤلفات الكتاب المتأخرين.

وقد ازدهر علم المغازى أيضا فى ذلك العهد نفسه خارج المدينة (سليمان بن طرخان [٤٤ - ١٤٣ هـ] فى بصرى؛ ومعمر بن راشد [المتوفى سنة ١٥٢] فى صنعاء) ولكن النجاح الذى أحرزته هذه المؤلفات قد أخمله كتاب محمد بن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠هـ أو ١٥١هـ) الذى يعد أيضاً ختام تطور الرواية المدنية وفاتحة تصور جديد للسيرة، ذلك أن أسلافه قد نظروا فيما يظهر إلى تاريخ النبى ﷺ نظرتهم إلى ظاهرة قائمة بذاتها وإن كانت عظيمة جليلة؛ أما ابن إسحق فقد كان أول من وضع الإسلام ومنشئه فى نسق التاريخ العام، فهو يرى أن ظهور الإسلام استمرار وتتمة للتاريخ المقدس اليهودى والنصرانى من حيث كونه ينبعث من الخلق الإلهى ومن دعوة الأنبياء السابقين لمحمد ﷺ، ولكن محمداﷺ يظهر فى الوقت نفسه أمجد ممثل للروح العربية وهو الذى يفتتح على يديه عهد السيطرة العربية على العالم. وهذا التمييز لكتاب ابن إسحق لا يستمد بطبيعة الحال من وجود أى مذهب واضح ينتهجه، ذلك أن كتابه محدود، شأن كتب أسلافه، بما التزمه من جمع مادة أخرى مسندة، ولكن العناوين الشديدة التباين التى تدل على كتابه (مبتدأ الخلق؛ المبدأ وقصص الأنبياء؛ المغازى والمبعث ومبدأ الخلق؛ المغازى والسير؛ السيرة والمبتدأ والمغازى؛ كتاب الخلفاء) تفصح بجلاء عن خطته؛ وسواء كانت هذه العناوين تشير إلى أجزاء مختلفة من مؤلف

واحد قوامه عرض منتظم النسق للتاريخ العام، أو كانت لا تشير، وهذا أرجح، إلى أسماء كتاب أو عدة كتب نشرها المؤلف نفسه برمتها وإنما هى فى جوهرها تتفق مع طبيعة التأليف العربى فى زمن ابن إسحق فتدون ما تتلقاه بالرواية الشفهية، فإنها تدل فى صورة موجزة على كل ما بذله ابن إسحق من جهد فى كتابة التاريخ الذى نشر تلاميذه المختلفون وأذاعوا متفرقين جزءا أو آخر منه. وهذا يفسر ما نراه فى الوقت الحالى من وجود سيرة لابن إسحق مستقلة عن سائر كتابه تتمثل فى رواية ابن هشام المشهورة التى يسلم الناس عامة الآن بأنها قد حفظت لنا النص الأصلى لابن إسحق كما كان تقريباً. ولم يحظ بهذا التوفيق الجزءان الآخران من آثاره، وهما «كتاب المبتدأ» و «كتاب الخلفاء» اللذان لم يبق منهما إلا متفرقات أوردها الكتاب المتأخرون وبخاصة الطبرى.

ونخلص من ذلك إلى أن ابن إسحق أراد أن يصنف كتاباً أوسع مدى من المغازى التى صنفها أسلافه. وهذا يبين لنا السبب فى أن استخدام الإسناد فى كتابه قد اضطرب اضطراباً جعل علماء الحديث ينكرون عليه صفة المحدث الثبت (انظر النصوص التى جمعها فستنفلد، ابن هشام، جـ ٢، المقدمة) وهذا الحكم (وقد أعلن فى حياة ابن إسحق نفسه، ولم يكن معلنه إلا الفقيه الكبير مالك بن أنس) عظيم الأهمية، فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخى والحديث العقيدى الخالص. وغنى عن البيان أننا نجد فى مجاميع الحديث بمعناه الدقيق مثل صحيح البخارى ومسلم وغيرهما، معلومات من الطراز الأول تتعلق بالتراجم (وبخاصة الكتب المقصورة على المغازى والمناقب) ولكن احتواءها على مادة مشتركة بينها وبين التراجم إنما يزيد الفرق بين هذين النوعين من التأليف تأكيداً على تأكيد.

وقد جمع ابن إسحق مادة وافرة متنوعة فاضطره ذلك إلى التوسع فى مراجعة وقبول عدد من الروايات لا تدعمها الأسانيد دعماً كافياً، بل هو قد عنى بذكر مصدر بعض أخباره ذكراً لا يتسم دائماً بالوضوح الكبير. وخالف

أسلافه فيما يظهر فلم يهمل استخدام الشعر فى تكملة مصادره حتى أخذ عليه أنه جمع عدداً من الأبيات المنحولة، ويمهد لرواية حياة النبى ﷺ بتعليقات وافرة فى الأنساب والشواهد القديمة. وصفوة القول إننا إذا قارنا ابن اسحاق بمن سبقه من الكتاب وجدنا إنه يتصف بصفة المؤرخ الحق وتتمثل فيه الصورة الأخيرة للمزج بين كتابة التراجم على النحو الدينى المأثور عن المحدثين وكتابتها على النحو التاريخى المأثور. وهذا الطابع الأصيل الذاتى الذى يتميز به مؤلف ابن إسحاق هو الذى يفسر العداوة بين مذاهب الرواه ويبرر فى الوقت نفسه النجاح العظيم الذى لقيه على مدى الأجيال، وهو نجاح لم يخمل فحسب ما سبقه من الكتب التى من نوعه وبعض الكتب التى التزمت ما جاء به التزاماً كبيراً (مثل مغازى أبى يحيى ابن سعيد بن إبان والمتوفى سنة ١٩٤هـ) بل جعل له أيضا الأثر الحاسم فى تطور السيرة فى المستقبل. وبقيت لنا من سيرة ابن اسحاق، علاوة على رواية ابن هشام لها، نقول لأغلب أجزائها وردت فى كتابى الطبرى الكبيرين التاريخ والتفسير؛ وقد أصبحت سيرة ابن اسحاق بفضل رواية هذين الكاتبين المصدر الأساسى لكتاب التاريخ المتأخرين.

وثمة كاتب آخر واحد يقف إلى جانب ابن إسحق على قدم المساواة أو يكاد، نعنى به محمد بن عمر الواقدى (١٣٠ ـ ٢٠٧ هـ) الذى وصلت إلينا السيرة التى كتبها عن النبى ﷺ بوسائل ثلاث مختلفة وهى: كتاب المغازى (انظر الترجمة المختصرة التى قام بها ڤلهوزن، ذلك أننا لا نملك بعد للأسف نسخة كاملة من نص هذا الكتاب) الذى رواه عنه محمد بن شجاع الثلجى (١٨١ ـ ٢٦١ هـ)؛ ثم السيرة التى قدم بها تلميذه وكاتبه محمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ كتابه هو «الطبقات» (ابن سعد، طبعة سخاو، المجلدان الأول والثانى) الذى جاء فيه علاوة على الروايات التى ترد إلى الواقدى روايات أخرى من أصل مختلف؛ ثم كتاب الطبقات نفسه. وخاصة المجلدين الثالث والرابع، فى كل ما يتصل بالصلات بين محمد ﷺ

وصحابته وما يتصل بالشأن الذى كان لهؤلاء الصحابة فى تاريخ الإسلام قبل وفاة النبىﷺ وقد فقدت السيرة بالواقدى هذه الوحدة التى سلكتها فى إطار التاريخ العام وربطتها به وأسبغها عليها ابن إسحق، وإن كان من المقطوع به أن الواقدى قد احتذى أيضا حذو ابن اسحق فصنف «كتاب التاريخ والمبدأ والمغازى» (الفهرست ص ٩٨ فى آخرها) وهو قريب الشبه فى تأليفه بمجموعة من الرسائل المتفرقة أوسعها تلك الرسائل التى خصصها لحياة النبىﷺ العامة، وغزواته، ورسائله، والبعوث التى أوفدها أو أوفدت إليه. وإذا وازنا بين ابن اسحق والواقدى وجدنا أنه لا يميل إلى الشعر إلا قليلا، على أنه رزق موهبة عظيمة فى التاريخ، وإليه يرجع، كما نعلم، الفضل فى تناوله تناولا منهجيا، ثم إن الواقدى فى جمعه البيانات الخاصة بالصحابة فى الحديث قد أنشأ بفضل ابن سعد الذى رتب المادة التى جمعها أستاذه وزاد عليها، فرعا من فروع البحث مكملا لعلم الحديث نما نمواً عجيباً، ونعنى به علم الرجال، أى دراسة سيرة المحدثين ونقدهم.

وقد ظلت السيرة بعد الواقدى (ويعد هو وابن إسحق المصدر المنتظم لسلسلة من المؤرخين المتعاقبين تبدأ بالبلاذرى الذى نقل السيرة التى صنفها ابن إسحق برمتها تقريبا فى كتابه أنساب الأشراف انظر (de Goeje فى *Zeitschr der Deutsch Morgenl Ges*، جـ٣٨، ١٨٨٤ م، ص ٣٨٧ ـ ٣٩٠)، بضع قرون لا يتناولها مؤلف من المؤلفات الجليلة الشأن (ونحن لا نعلم نسبياً إلا القليل عن تلك المؤلفات التى خصصها المدائنى المؤرخ المشهور المتوفى سنة ٢٥٥ هـ للسيرة؛ انظر الفهرس ص ١٠١).

فقد اجتذبت «دلائل النبوة» و«الشمائل» التفات المؤرخين (انظر Andrae: *Die person Muhammads* ص ٥٧ وما بعدها) وهى فرع انبثق من السيرة لينمو ويزدهر مستقلا بنفسه، على حين ارتدت السيرة التاريخية إلى الكتب الكبيرة فى التاريخ العام، متمثلة بالطبرى ومتأثرة لخطاه بصفة عامة.

ويشتمل ذلك الفيض الذى يخطئه الحصر من مجموعات تراجم الصحابة فى بعض الأحيان على إشارات تاريخية للسيرة تختلف عن تلك الإشارات المأخوذة من آثار ابن إسحق والواقدى المشهورة، وبعض هذه الإشارات يرجع إلى أصول أقدم من هذين الكاتبين. وإنا لانزال نفتقر إلى دراسة لكتب من قبيل الاستيعاب لابن عبدالبر، وأسد الغابة لابن الأثير والإصابة لابن حجر وغير ذلك من الكتب، تستهدف جمع تلك البيانات وتحقيقها، ذلك أن هذه الدراسة قد تأتى بنتائج ذات قيمة. ومهما يكن من شئ فَإن المادة التى بين أيدينا ليست إلا شذرات مبعثرة متفرقة. وأضأل منها تلك البقايا التى يمكن أن نلتمسها فى شروح سيرة ابن هشام، وأشهرها الروض الأنف للسهيلى (٥٠٨ ـ ٥٨١ هـ؛ انظر rocelmann: *Geach. d. Arab. Lit.* جـ ١، ص ١١٥، ٤١٣). أما المصنفات الضخمة التى ترجع إلى تاريخ أحدث من هذا فهى تزودنا بفيض لا يتصوره العقل من التعليقات دأب أصحابها، مدفوعين بغيرتهم العلمية فى استقصاء كل ما ورد فى المصادر التى توصلت إليها أيديهم على حشدها حشداً. أما من حيث مادتها فإنها لم تأت بجديد على ما ورد فى ابن إسحق والواقدى؛ الأصيلة، أو قل إنها لا تعدو أن تكون رواية من الروايات للقصص المعروفة من قبل. وحسبنا أن نذكر من تلك التصانيف التى قد يقتضينا إيراد ثبت بها إلى إطالة هذا المقال إلى حد غير معقول: عيون الآثار لابن سيد الناس (٦٦١ أو ٦٧١ ـــ ٧٣٤هـ انظر Brockelmann : *Gesch. d. Arab Lit* جـ ٢؛ ص ٧١)؛ والمناقب اللدنية للقسطلانى (٨٥١ - ٩٢٣ هـ؛ انظر بروكلمان، جـ ٢، ص ٧٣)؛ والسيرة الشامية لشمس الدين الشامى المتوفى سنة ٩٤٢ هـ أو ٩٧٤ (بروكلمان، جـ ٢، ص ٣٠٤)؛ والسيرة الحلبية لنور الدين الحلبى (٩٧٥ - ١٠٤٤؛ بروكلمان، جـ ٢، ص ٣٠٧)؛ والشرح الذى كتبه على المصنفين الأولين بعنوان «نور النبراس» سبط ابن العجمى المتوفى سنة ٨٤١ هـ (بروكلمان. جـ ٢ ص ٦٧)، وشرح المواهب للزرقانى المتوفى سنة ١١٢٢ هـ (بروكلمان، جـ ٢، ص ٣١٩). أما

ملخصات السيرة ومنظوماتها التى يفيض بها الأدب العربى، فليس لها بطبيعة الحال قيمة تاريخية.

المصادر:

علاوة على المصادر المذكورة فى صلب المادة:

(١) حاجى خليفة، طبعة فلوكل، جـ ٣، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٦.

(٢) Wüstenfeld: *Die arab. Geschichtschreiber* (*Abh. G. W. Gott.*، ١٨٨٢م) فى مواضع متفرقة.

(٣) Sprenger: *Des Leben u die Lehre des Mohammad*، برلين ١٨٦٩، جـ ٣، ٥٤ ـ ٧٧.

(٤) caetani: *Annali dell' islam*، ميلان ١٩٠٥ م، جـ ١.

(٥) Nöldeke-schwally: *Gesch. d. Qoaran*، ليبسك ١٩١٩، جـ ٢، ص ١٢٩ ـ ١٤٤.

(٦) ابن سعد، طبعة سخاو، جـ ٢، قسم ١، ليدن ١٩٠٩، المقدمة.(*Hoyovitz*) جـ٣ قسم١ ، ليدن ١٩٠٤، المقدمة (سخاو).

(٧) Nallino: *It prof Gebrieli e una inedita dissertazioni di laurea intorno ad una fonte araba della biografia di Maometto*، رومة ١٩١٨.

(٨) Gabrieli: *Ancora interno alla primitiva biografia di Maomette*، رومة ١٩١٩ (وهما رسالتان جدليتان تشتملان مع ذلك على مراجع وافية جداً وبعض الملاحظ المفيدة).

(٩) J.Fück: *Mohammad ibn ishaq, Literarhistorische Untersuchungen*، فرانكفورت على الماين، ١٩٢٥ (وهو يشتمل أيضا على عرض نقدى رائع للتاريخ الأدبى قبل ابن إسحق).

(١٠) Ahlwardt: *Verzeichniss. d. Arab. Handschriften*، برلين ١٨٩٧ م، جـ ٩، ص ١١٠ ـ ١٧٨.

خورشيد [ليڤى دلاڤيدا G. Levi Della Vida]

تعليق

مضى كاتب المادة يكرر ما يقول، ويجلب بخيله مستعديا كبارهم نولدكه وأمثاله، ومستعينا بأوساطهم أمثال «لامنس» الذى يطيب له أن ينعته

بصفته اللاهوتية فيقول عنه «العالم الجزويتى»، وأن تحليله لأطوار السيرة قد بلغ به المدى».

هذه الاستعانة بالحشد الكبير.. وهذا التكرار الذى جعل الكاتب يعود إلى أيام العرب واحتذاء السيرة لأسلوبها.. واتسام تصويرها بطابع سير القديسين،، وأساطير القصص الدينى فى التوراة والإنجيل والقصص ... ثم هذا الاستطراد البعيد الآفاق من التعرض لطبيعة رواية الحديث، ومقال كولدسهير الرائع عنها. وهجوم كيتانى المعروف فى هذا الميدان، وأن الإسناد الإسلامى لا يحمل ما يثبت حجيته فى مراحل سنده الأولى.. وأن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبى[ﷺ] فى مرحلتها السابقة على الهجرة ـ على الأقل ـ لا سند له بحال، وأن كل حادث، وكل تفصيل تاريخى، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتى لآية من القرآن كل هذا وما إليه من توسيع الميادين... وجرأة الدعاوى العامة، نلقاه من الكاتب فى صبر وأناة، مركزين الحديث فى أصول منهجية عليا، تكشف عن مواضع النقد فى منهجه وتناوله جملة، مع الاكتفاء بأمهات الملاحظات عليه. فمنها:

١ ـ ربط رواية السنة بعامة، وقواعدها فى ذلك ومناهجها برواية السيرة بخاصة، وما فيها من مواضع ضعف الرواية ليثب من ذلك إلى مهاجمة طبيعة رواية الحديث، وسوق ما لدى المستشرق الإيطالى كيتانى من قوى الهجوم على الرواية الإسلامية. والكاتب يقول عن ذلك ما جاء فى ص ٤٤٨، ويذكر أيضا أن الأسطورة حول شخصية النبى [ﷺ] وما اجتمع حولها من قصص نسجت على منوال القصص اليهودية، أو المسيحية، وربما الإيرانية أيضا قد «اتخذت لها القواعد والمناهج على يد مدارس المحدثين فى المدينة. الخ.. كما يقول أن عروة بن الزبير ألقى أيضا على تلاميذه معلومات.. «جريا على سنة النقل الشفوى الذى يدعمه الإسناد، تلك السنة التى أصبحت من ثم قوام الطريقة المتبعة فى السيرة وفى الحديث» كما يقول قبل ذلك ما هو تمهيد لهذه التسوية الجريئة بين رواية السيرة للمغازى ورواية السنة العامة

(ص ٤٤٨) «إن السـيـرة .. إنما هى مجموعة من الأحاديث» «المروية الا تختلف فى طريقة تكوينها إختلافا جوهريا عن الأحاديث المسلم بصحتها» وقد قال قبل ذلك (ص ٤٤٨) إن السيرة تنأى نايا بعيداً عن تمثيل الرواية الصحيحة».

وفى هذه الخطة الواضحة من الكاتب إخلال كبير بالمنهج السليم للبحث يتجلى فى غير جانب من جوانب المنهج:

(أ) إخفاء الحقيقة عن عمد؛ أو على أقل تقدير، الإخلال بواجب الاطلاع على أمور مشهورة سائرة فى هذا المقام، وهو الرجل الذى اطلع على ذلك الحشد الكبير من كتابات قومه قديما وحديثا.. ونستطيع ـ فى غير تهيب ـ أن نرجح الأمر الأول وهو إخفاء الحقيقة عن عمد.. ذلك أن هذه التى آثر أن يسميها المغازى، ويقيم على تسميتها تلك ما أقامه أول المادة من جعل الرسول من الأكاسرة، البهلوية، وأمراء العرب فى الجاهلية.. وهذه المغازى التى يحدث عن ازدهارها.. هذه المغازى يقول نقاد الحديث، على لسان الإمام أحمد: «ثلاث كتب ليس لها أصول: المغازى والملاحم والتفسير» ويقول المحققون من أصحابه: «مراده أن الغالب أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة» (الزركشى: البرهان فى علوم القرآن جـ ٢: ص ١٥٦، ط سنة ١٩٥٧ ـ ونقله السيوطى فى الإتقان فى علوم القرآن جـ ٢ ص ٢١٠، ٢١١، ط سنة ١٢٧٨ هـ) وإذا كان الأمر كذلك. وكانت هذه القولة مما لا يخفى مثله الكاتب المطلع.. فلم تركها؟! وبنى كل هذا الصرح أو بث كل هذا اللغم ليسوى بين رواية السنة ورواية السيرة، ويهاجم الروايتين، على السواء، فى طبيعتهما، وبنائهما.. إلى آخر ما قال مما لفت إلى أطراف منه.. وسائره مبثوث فى المادة!

وينبغى أن نقدر هنا ما يربط به الكاتب بين السيرة والتفسير أيضا فى مثل قوله إن كل حادث ترويه السيرة، وكل تفصيل تاريخى مزعوم، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتى لآية من القرآن. الخ. فإذا ما سمعنا القولة السائرة فى عدم أصالة المغازى والتفسير فقد عمد

الكاتب إلى دعم منهار بمنهار، وأخفى - فيما نرجح - على القارئ انهيار الأصلين عند أصحاب المنهج النقلى فى الإسلام!

(ب) ويتمم هذا الإخفاء للحقيقة عدم رواية الاتهام الإسلامى القديم للسيرة بقوته ووضوحه، فهو مثلا يقول: إن ابن إسحاق أخذ عليه أنه جمع عدداً من الأبيات المنحولة؛ وهى عبارة قصيرة خفيفة لا تمثل فى شىء ما يقوله الأقدمون فى عمل ابن اسحق هذا إذ تسمع فيه عبارة ابن سلام يقول: وكان ممن أفسد الشعر وهجنه، وحمل كل غثاء منه محمد بن إسحق بن يسار، مولى آل مخرمة بن عبدالمطلب بن عبدمناف، وكان من علماء الناس بالسير (طبقات الشعراء، ص ٩ ط المعارف) وشتان بين العبارتين، عبارة القدامى وعبارة كاتب مادة سيرة - وما أضيع دلالة هذه العبارة الأخيرة عند كاتبنا - فإن أصحاب الأدب والشعر، الذين تظل رواياتهم - مهما يكن التحرى - أقل حرمة من رواية الحديث.. أصحاب هذا الأدب إذا ما قالوا فى قوة إن ابن اسحق أفسد الشعر، وهجنه، وحمل كل غثاء منه، يهزون بهذا القول كل قوة لروايته التى يزعم لها الكاتب أنها جرت على قواعد مدارس المحدثين ومناهجها.. الخ. ما سمعناه من قوله فى الفقرة رقم ١ من هذا.

وإخفاء المشهور، وتوهين المنقول، يهدم أساس كل منهج للبحث، ويذكر بواجب الأمانة العلمية..

وتنظر فى أخرى من الملاحظات المنهجية فى عمل كاتب مادة «سيرة» بعد ربطه المفتعل بين السيرة والسنة، وإضاعته بذلك للحقيقة، ننظر فنرى:

٢ - تناقض الكاتب فى المادة التى قدمها هو، فبينما تراه يربط هذا الربط الوثيق بين المغازى والسنة ليهاجم ضعف رواية السيرة أصلا، فيهاجم رواية السنة كلها تبعا.. بينما ينجم ذلك من عمله إذا بك تراه يحدث هو نفسه عن النقد الحديثى وقوته وضجره الشديد برواية السيرة، فتقرأ مثل قوله إن استخدام الاسناد فى كتابه - يعنى ابن إسحاق - قد اضطرب اضطرابا صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين

بأصول السنة صدمة عنيفة، فأنكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثبت.. فلم يجد ابن إسحق بدًا من هجر التدريس فى المدينة.. ويذكر الكاتب خبر الإمام مالك مع ابن إسحق، ومهاجمته له، ويقول فى هذا الموضع: وهذا الحكم عظيم الأهمية فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخى والحديث العقيدى الخالص ـ وهكذا جرى الحق على لسانه نفسه.. ولم تعد مع قوله هذا حاجة إلى أن نسأله: ففيم إذن هذا العناء فى ربط السيرة، أو المغازى بالسنة، وتعزيز وحدة قواعدهما ومناهجهما، وبناء السيرة على الإسناد الذى هو قوام الطريقة المتبعة فى الحديث، مادام فقهاء علم الحديث المستمسكون بأصول السنة يحكمون هذا الحكم العظيم الأهمية المفرق بين الحديث التاريخى والحديث العقيدى الخالص تفرقة واضحة..!؟ من فمك أدينك.. فى هدوء وهوادة.

ومما هو من المنهج بسبيل:

٣ ـ أن كاتب المادة يقول عن أصحاب مدرسة المدينة حيث كانت الغيرة الدينية فى المحافظة على ذكر النبىﷺ تضطرم فى نفوس أهل المدينة ـ الذين ما بهم التقى عن السبيل الذى كان ينبغى أن تسير فيه حياة النبى [ﷺ] مستعينين فى ذلك بشتى التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة فلا نجد للحوادث التى رووها سنداً من الرواية التاريخية:

يقول الكاتب هذا؛ مقدراً العوامل الاعتقادية النفسية وأثرها، فنسمع له ونصغى، لكنا لا نملك إلا أن نذكر حديثه عن العالم الجزويتى «لامنس» فنخشى عليه مثل الذى خشيه هو على علماء المدينة من التقى الذى يميل عن السبيل، والغيرة الدينية المضطرمة فيهم وأثرها فى الاستعانة بالتوفيقات والأصول الدخيلة.. نخشى على «لامنس» ومن «لامنس» مثل هذا الاعتبار النفسى المنهجى، الذى رآه الكاتب قشة فى عين أهل المدينة ولن يراه خشبة فى عين صاحبه الذى لم يغفل هو نفسه عن وصفه بالجزويتى.. إن بصرنا لا يزيغ ـ فيما أعتقد ـ لو رأينا هذه الخشبة فى عين الكاتب نفسه، بالمنظار الذى كشف لنا به عن القشة فى عين أهل المدينة..

وإن كانت هذه القسة لن تخفى على أعين نقاد الحديث حين عرضوا هذه السيرة للنقد المنهجى.. بل لم تخف على أهل الأدب والشعر المرحين المتبسطين، حين عرضوا نقد عمل صاحب السيرة عند استشهاده به فيها..

إننا نصغى !! لهذه التوجيهات النفسية فى الفهم والتقدير، ونقدر سلامة هذه التوجيهات وأهميتها ونحاول أن نأخذ أنفسنا بها.. ثم نأخذ بها أصحابها.. فى مثل هذه التعليقات التى نرجو فيها الصبر والأناة.

أمين الخولى

سيرة عنتر

تعد قصة عنتر بحق مثالا لقصص الفروسية العربية، وتلم هذه السيرة بخمسمائة سنة من تاريخ العرب، وتشمل ذخيرة من الروايات القديمة. وهذه القصة التى ذكرها كتاب الأغانى عن خبر عنتر، وكيف أُلحق، وهو ابن أمَة، ببنى عبس جزاء له على إنقاذه لهم من محنة عظيمة ألمت بهم، تحمل طابع الرواية النامية وإن كانت قد اتسمت بالفعل بسمة الأساطير. على أن سيرة عنتر تسمو كثيراً على الأسطورة تنمو فى عقل الناس الباطن، فقد رُفع هذا البطل الفرد، بقفزة جامحة من قفزات الخيال، إلى مقام جعله يمثل كل ماهو عربى، وأصبح عنتر الجاهلى بطلا من أبطال الإسلام وهكذا غدت القصة مرآة للتقلبات التى مر بها العرب والإسلام فى خمسمائة سنة فهى تصور ثارات القبائل العربية القديمة؛ وإخضاع الجزيرة العربية، وخاصة العراق، للسيطرة الفارسية؛ والانتصارات التى أحرزها الإسلام فى إبان ازدهاره على بلاد فارس؛ ومركز اليهود التاريخى المشهود حتى القرن السابع الميلادى؛ والبلاد التى اقتطعها الإسلام بالفتح من المسيحية، وخاصة فى الشام؛ والحروب المتصلة التى شنها الفرس ثم الشرق الإسلامى على الروم؛ وتقدم الإسلام الظافر فى شمالى إفريقية وفى أوربا. ولاينكر منكر أيضا أثر الحروب الصليبية فى هذه السيرة، التى تكثر فيها الشواهد على الصلات بين الشرق والغرب. وقد كتبت القصة بالشعر المنثور السهل ورصعت بعشرة آلاف

بيت من الشعر أو نحوها. وتقسم الطبعات التى طبعت من السيرة فى الشرق منذ سنة ١٢٦٨هـ القصة إلى ٣٢ مجلداً صغيراً، وهى تختلف عن كتاب ألف ليلة و ليلة الذى تستقل فيه كل ليلة عن الأخرى، ذلك أن كل مجلد لاينتهى أبداً بنهاية قصة من القصص.

مضمون السيرة:

وتسير بنا السيرة من قصة أسطورية إلى قصة أسطورية أخرى مبتدئة من العصور القديمة حتى تصل إلى العهد الذى كان يحكم فيه الملك؛ زهير بنى عبس. فقد سبى البطل العبسى شداد فى غارة فتاة سوداء تدعى زبيبة (ولم نصل إلى حل لعقدة القصة التى تجعل من الفتاة ابنة ملك حُملت من السودان إلا فى المجلد الثامن عشر) أعقب منها ابنه عنترة. وكان عنترة، وهو رضيع، يمزق أمتن الأقمطة، ويسقط الخيمة وهو فى الثانية من عمره، ويقتل الكلب وهو ابن أربع، والذئب وهو ابن تسع، والأسد وهو فتى راع. ولم يلبث أن هب لنجدة قبيلته المهيضة الجناح فاعترف أبوه ببنوته وألحق بالقبيلة. وسعى إلى الزواج بابنة عمه عبلة، فوعده عمه بها فى ساعة شدة، فلما فرَّج عنتر كربته، فرض عليه عمه أن يأتى أعمالا بالغة الخطر قبل أن ينال يدها، وأدى عنتر كل مافرض عليه، ولم يسمح له بزواجها إلا بعد عشرة مجلدات استفاضت بأعاجيب الفعال؛ وأخذ ميدان مغامراته يتسع اتساعاً مطرداً، فقد اقتضاه الأمر فى قبيلته أن يتغلب على معارضة أبيه، ثم على عداوة أقارب عبلة، وأن يستميل غرماءه بما فيهم الشاعر عروة بن الورد، وأن يضع حداً لثارات بنى زياد، وربيعة، وعمارة. وقد أثبت عنترة، فى المشاحنات المستعرة آنئد بين قبيلتى عبس وفزارة اللتين تربطهما صلة الرحم، أنه حامى حمى بنى عبس. أما فى خارج نطاق قبيلته فقد قاتل وانتصر على أقوى الأبطال بأسا وجعل منهم أصدقاء له مثل دريد بن الّصمة، ومعّمر، وهانئ بن مسعود الذى انتصر على الفرس فى ذى قار، وعمرو بن معد يكرب، وعامر ابن الطفيل، وعمرو بن ودّ فارس حرام، وربيعة بن مقدّم الذى تمثلت فيه الفروسية العربية، وكثير غير هؤلاء.

وعلّق «معلقته» فى حرم مكة بعد أن بز أصحاب المعلقات الأخرى، وتغلب على جميع منافسيه فيما وقع بينه وبينهم من مبارزات، وأجازه امرؤ القيس فى الامتحان الذى عقد فى المترادفات العربية: وشخص من مكة إلى خيبر ودمر بلد اليهود. على أن السيرة قد جاوزت به حدود بلاد العرب، ولم تعدم الأسباب لتعليل ذلك. فقد طلب أبو عبلة مهراً لابنته الإبل العصافير التى لم يكن يربيها إلا المنذر ملك الحيرة، وقاده ذلك إلى العراق، ثم استدعى من العراق إلى فارس لقتال البطل الإغريقى البَضرموت. ثم نجده من بعد ملازماً لملوك العراق: المنذر، والنعمان، والأسود، وعمرو بن هند، وأياس بن قبيصة، ووزرائهم ونخص بالذكر منهم عمرو بن ُبقيلة. وكانت له أيضاً علاقات دائمة بالشاهانية، وبكسرى أنو شروان، وخداوند (ليس فى تاريخ الساسانيين شاه يحمل هذا الاسم) وكواذ (والأرجح كواذ بن شيرويه) فتارة يكون بمثابة العدو المرهوب الجانب، وتارة بمثابة الحليف الذى ُيحرص عليه أشد الحرص. وعشق ابن ملك الشام خطيبة صديق لعنتر، فشخص عنتر إلى الشام وقتل غريم صديقه، وهزم الملك الحارث الوهاب (أريتاس)، ولكنه غدا له صديقا، فلما توفى أريتاس استجاب لرجاء الأميرة حليمة وقبل الوصاية على الملك الجديد القاصر عمرو بن الحارث، وبذلك أصبح الحاكم على الشام. واتصل عنتر هناك بالفرنجة يعاديهم حيناً ويحالفهم على الفرس حيناً، وكانت الشام خاضعة للروم. وقد جوزى عنتر على الخدمات التى أداها للمسيحيين فى الشام فدعى إلى القسطنطينية وأكرمت وفادته وأحيط بمظاهر التشريف. وقد اعترض الليلمان ملك الفرنجة على ذلك، وطلب أن يسلم الإمبراطور عنترة إليه. ولم يكن من عنتر إلا أن قاد هو وهرقل بن الإمبراطور، جيش الروم إلى بلاد الفرنجة، وأخضعهم للإمبراطور، وبلغ أسبانيا، ودحر الملك شنتياجو، وواصل سيره المظفر مخترقاً ولاياته فى شمالى إفريقية، من مراكش إلى مصر. ولما عاد عنتر إلى القسطنطينية من هذه الغزوات التى قام بها لحساب الروم أقيم له تمثال على هيئة فارس اعترافاً بفضله،

ووضع على جانبيـه تمثالا أخويه اللذين صـحبـاه إلى بوزنطة. ووفد عنتـر على رومـة قبـيل وفاته، ذلك أن ملك رومـة بلقـام بن مـرقش كان ينوء بـالهجـوم الذى شنه عليه بهمند، وقتل عنتر بهمند وحرر رومة، وشن عنتر حملة للثأر من السودانيـين وأخذ ينتـقل من مملكة إلى أخرى موغلا فى إفريقية حتى بلغ بلاد النجاشى، وتبـين له فيهـا أن النجاشى هو جد أمه زبيبـة. وأشد من هذا إغراقاً فى تهاويل الخيـال الغزوات التى شنها على هنـد سند، وعلى الملك النـصـرانى الليـلمـــان فى أرض بيـضـــا، وأرض العفـاريت. وكان مـصرع عنتـر على يد وزر بن جـابر الملقب بالأسـد الرهيص، وقد هزمه عنتر وأسره مراراً، وكان فى كل مـرة يطلـق سـراحـه، وأحس وزر بالهـوان لما أظهـره نحـوه من نبل، ولم يكف عن معاودة الهجـوم عليه؛ وأفقده عنتـر بصـــره آخـر الأمـر، ولكن وزرا تعلم، بالرغم من عماه، أن يرمى الطيور والغزلان بقوسه وسهمه متتبعاً صوتها بأذنه. وأصاب عنتـر سهم من سهـامه المسمـومة، ولكن وزرا مـات قبل عنـتـر متوهما أنه أخطأ فى إصابته. وظل عنتر وهو يحتضر، بل وهو ميت حقا، ممتطيا ظهـر جـواده الفـحل الأبجـر يدفع عن قومه غارة العـدو. ولم يعقب عنتر ولداً من عـــبلة، ولكنه أعــقب من زوجـــاته اللائى تزوجهن سراً ومن عشيقاته عدة أولاد، منهـم ولدان نصـــرانـيـــان، بل صليبيان حقا، هما الغضنفر قلب الأسد، ابنه من أخت ملك رومــة التى تزوجهـا عنتـــر وهو فى رومـــة وتركـهـــا فى القسطنطينية؛ والجوفران (أى Geoffroi، Godfrey) ابنه من أميـرة فرنجيـة. وقد انتـقم أولاد عنتر لمقـتل أبيـهم المنطوى على البطولة وتحـسـروا عليه، ثم عـاد الغضنفر والجوفران إلى أوربة، ودخلت عبس فى الإسلام.

تحليل السيرة: وفيما يلى العناصر الرئيسية التى شاركت فى نمو السيرة:

(١) الجــاهليـة (٢) الإســـلام (٣) التـاريخ الفارسى والملحـمة الفـارسيـة (٤) الحروب الصليبية.

(١) وتدين السـيرة للجاهلـية بروح الفـروسـيـة البـدوية التى تتـسم بهـا؛ ومعظم الشـخصيات الواردة فيـها التى لهـا فى كـثـيـر من الأحـوال سـمـات

تاريخـيـة؛ والثـارات بيـن القـبـيلتـين العربيـتين الشـقيقـتين عـبس وفزارة؛ وكذلك مـايتصل بالتـسابق بين داحس والغـبـراء، وبأعظم مـاجاء فى أخـبـار العرب، مثل زواج الملك زهيـر بتماضر؛ وموتـه؛ وموت مالك بـن زهير؛ وخـبر الحـارث ولبنى؛ وخـبـر جيـدا وخـالد؛ ونوادر حاتم الطائى؛ وشخصـية ربيعة ابن مقّدم الرائعة وما إلى ذلك.

(٢) - وتدين السـيـرة لـلإسـلام بالمقدمة التى تضمنت تفسيراً مستفيضاً لقصـة إبراهيم؛ والروايات المتواترة فى مطلع الإسلام وعلىّ، والخاتمة التى تعد فـترة انتـقال بين الجـاهلية والإسـلام؛ ونزعة الـكتاب التى تجـعل عنتر يمـهد حقـاً للإسـلام ؛ وقد صيـغت حـملات عنتر المظفـرة فى أرجاء جـزيرة العرب، وفـارس، والشام، وشـمالى إفـريقيـة، وأسبانيا على غرار فتوح الإسلام؛ وفى السـيرة بعض تـفصـيلات تصـبـغهـا بصبغة شيعية خفيفة.

(٣) ونجد الأثر الفارسى فى السيرة مـاثلا فى مـعـرفـة التـاريخ الفـارسى والملحمـة الفارسـية، وفى مواطـن اللغة الفـارسـيـة، وفى فكرة المـلكيـة بالحق الإلهى، وفى العلم بـالحيـاة فى البـلاط الفارسى ومراسمه (الـعرش، والتيجان، والآداب الشاهانية) والصـيد الشاهانى (البزاة والفـهود) وبريد حـمام الزاجل؛ وعــمـال الدولـة والرتب عند الفـــرس (وزير ، ومـوبذان، ومـوبذ، ومـرزبان، وبهلوان، وعـيـون الشــاه وآذانه؛ بل السهارجة «السقاة»)

(٤) من أثر النصـرانيـة والحـروب الصليبية؛ تعلم السـيرة بأمر النصارى فى الشـآم التـابع للسـاسـانيـين وفى بوزنطة وبين الفرنجة. ويظهـر الفرنجة على اعـتـبـار أنهم صليـبـيـون (بل إن السيـرة لتذكـر الصليب بوصفـه قلادة تلبس علـى الصـدر)؛ وتذكـر السـيـرة القتـال فى سبيل شـيلوه وبيت المقدس ويحاصـر الجوفران (Godfrey) دمشق ويسّـير الجـنود على أنطاكـية. وتذكـر السيرة أيضاً الصلـيب، ومسوح الكهان والرهبان، وزنار(١) الطريقة (وهو فيها أهم شـعار للـنصرانيـة بعـد الصليب)،

---

(١) نطاق أو حزام كانت تلبسه النصارى والمجوس. [القاموس. م. ع]

والصولجان، والناقوس، والبخور، والماء المقدس، والصلاة على الميت، والمسح، والقربان المقدس، والأيام المقدسة، وعيد ميلاد المسيح، وعيد العنصرة؛ وتعلم أن رجال الدين عند الفرنجة هم أصحاب المكان الأرفع فى نظر الكنيسة والدولة، وأن زواج أبناء العمومة لايقره الشرع، والظاهر أنها تعلم أيضا عن عقوبة الحرمان من الكنيسة، وتصف مزارا أسبانيا ويوما يحج فيه، وأن النصارى يقسمون بعيسى، ومريم، والأناجيل، ويوحنا المعمدان (مارحنا المعمدان، ويخنا) ولوقا، وتوما (مارتوما) وسيمون، وأن الإمبراطور رجوم يحكم فى بوزنطة، ويدعى ابنه هرقل، وأن بلقام بن مرقش هو ملك رومة؛ وأن حكام شمالى إفريقية النصارى يتسمون بأسماء تنتهى بالحرف س الشائع فى اللغتين اليونانية واللاتينية مثل مرتوس، وكردوس، وهرمس، وابن العُرنوس، وكندرياس بن كرماس، وسندريس، وتيودورس؛ وأن ملك أسبانيا يدعى شنتياجو Santiago . أما أسماء ملوك الفرنجة وأمرائهم فالثابت منها هو بهمند فحسب. وأسماء إخوته هى: موبرت، وسوبرت، وكوبرت، وأن اسم الأمير «شوبرت البحر» يدل على المقطع الأخير الذى ربما كان أشيع ماتنتهى به أسماء الأشخاص فى الفرنسية القديمة. ويسمى ابن عنتر من الأميرة الفرنجية الجوفران، وتتمثل فيه الصيغ الفرنسية القديمة (Geffroi Jofroi, Jefroi,) لاسم جودفرى صاحب بويون، ولاتعرف قصة عنتر شيئاً عن أوربا، ولكنها تعرف الكثير عن الأوربيين، ومن ثم فلاشك فى أن كاتبها قد تعرف عليهم خارج أوربا. فى أيام الحروب الصليبية بطبيعة الحال. وقد ذبح عنتر بهمند. والجوفران هو ابن عنتر الذى قدم آسية صليبياً من الصليبيين، وعلم هناك بحقيقة بنوته، فانتقم لأبيه ثم عاد إلى أوربا. والظاهر أن اسم تفور Tafur نفسه، ملك الشحاذين فى جيش بطرس صاحب أرمينية، قد أبقت عليه السيرة، ذلك أن «ضافور» هو الذى استولى على عرش الشام من الأمير الصبى عمرو من الأمير الصبى عمرو عرش الشام، ثم أطاح عنتر بضافور. أما العطف الواعى على المسيحية والنظرة السمحة إليها، فإن الصورة التى نستشفها من

سيرة عنتر فى ذلك تسمو كثيراً على الصورة التى تتكشف لنا عن النظرة التى تنظر بها الملحمة المأثورة عن مسيحية القرون الوسطى إلى الإسلام.

الأدب الشعبى ونظائر القصة من الآثار الأدبية: يقل الأدب الشعبى فى سيرة عنتر إلى حد عجيب، ولكنها تشمل سمات عدة مشهودة، ففيها كهف للساحرات يأتين فيه بالأعاجيب، وشواهد من لطائف الكنايات، وفيها فأل وطيرة، ومعجزات الحياة. ويمكن أن نعد ماتتفق فيه مع الشعر القصصى الآخر من المسائل العادية التى لاكتها الملاحم كثيراً؛ ومن ذلك قوة البطل وترعرعه، ومغامراته، وقتل سبع، والمعمرين (وطول العيش شائع فى سيرة عنتر شيوعه فى الشاهنامه) والأحلام، والرؤى، والنساء المسترجلات، والقتال بين الأب وابنه، وموضوع إخلاص العروس المأثور عن ملحمة كودرون Gudrun[1]، وموضوع الرجل الأبله. وفى السيرة أفكار منقولة قليلة مثل يوم سعد النعمان ويوم نحسه، وناقوس العدالة الخاص بكسرى (وهو موضوع مأخوذ من أسطورة الإمبراطور شارل والحية)؛ والطيران إلى السماء فى صندوق تحمله النسور، وروايات إفريقية عدة (وربما كانت مأخوذة من كتب جغرافية عن إفريقية). وثمة أيضاً صلات تربط السيرة بالأساطير الأوربية، فى العلامات العجيبة التى ظهرت عند مولد شارلمان (الواردة فى قصص ترين Turpin المزيف)، على أن ماذكره ترپن المزيف مأخوذ بلاشك من مصدر أقدم من ذلك؛ وكذلك الطيور الصناعية المتخذة من المعدن تغنى بالألحان المختلفة بفضل الأجراس وأنابيب النفخ قد وصفت فى الملاحم الفرنسية والألمانية كما وصفت فى سيرة عنتر. ولكننا نصادف فى هذا المقام عجيبة تاريخية هى المائدة المثلثة المذهبة فى القسطنطينية، وشيئا على غرار ذلك فى طيسفون أيام الساسانيين، وكذلك فى قصبة التترخانية. وثمة وجوه من الاتفاق تستلفت النظر إلى حد عجيب؛ فالحارث الظالم يضرب صخرة بسيفه

---

(١) أغنية ملحمية حافلة بالمغامرات يدور الجزء المهم منها حول البطلة كودرون واختطافها ثم تخليصها.

ذى الحيات حتى لايقع فى يد أعدائه، فتتحطم الصخرة ويخرج السيف سليما كما هى الحال بالنسبة لسيف رولاند «دُرنْدَل». ويبصِّر عنتر ابنه الغضبان بأمر الملكية المستندة إلى الحق الإلهى، حين أراد الغضبان أن يقتل كسرى ويخص نفسه بملكه، وذلك هو مافعله جيرارد ده ڤيان مع ابن أخيه أيمرى عندما أراد أن يقتل شارلمان. وينطلق جواد عنتر الأبجر فى الصحراء بعد موت عنترة خشية أن يكون مطية لسيد آخر، كما فعل بايار جوادرينودى مونتابان إذ لاذ بغابات الأردّن. ومن المواقف المشهودة التشابه العجيب بين مبارزة رولاند لأوليڤر وبين مبارزة عنتر لربيعة بن مقّدم. فقد انشطر السيف فى الحالين شطرين فما كان من الخصم النبيل إلا أن ناول غريمه سيفا آخر. ويتصالح الغريمان ويتآخيان. ولكن مثل هذا التوسع فى الصورة الشعرية له أصول فى نظرات الفروسية التى من هذا القبيل، ومن ذلك صلة الفارس بسيفه، وصلته بجواده، وصلته بسيده الأكبر، وصلته بغريمه.

الفروسية فى سيرة عنتر: تعد السيرة بحق قصة من قصص الفروسية. وقد كانت الفضيلة المثلى التى يتحلى بها الرجل فى الجاهلية هى المروءة والفتوة. ونحن نجد فى سيرة عنتر، علاوة على ذلك، الفروسية مقترنة بالفراسة والتفرس، ويقال للرجل الفارس ويعرف عنتر بأبى الفوارس، ويقال له أحيانا أبو الفرسان، وأعلى الفرسان، وفارس الفرسان، وأفرس الفرسان. وليس كل من يركب الجواد بفارس. ويتميز الفارس بالشجاعة، والإخلاص، وحب الصدق، وحماية الأرامل، واليتامى والمساكين (وكان عنتر يولم لهم ولائم يخصهم بها)، والشهامة، واحترام النساء (وقد بدأ عنتر حياته الحافلة بالبطولة وختمها بحماية النساء؛ فكان يقسم بعبلة، وبعينها، ويغزو باسمها)، والكرم وخاصة مع الشعراء. والفرسان هم أيضاً شعراء، وخاصة شعراء الحجاز، الذين ورد ذكرهم بالمئات فى سيرة عنتر. وتعرف السيرة أيضا نظم الفروسية. ونحن نصادف فيها الغلمان وأتباع الفرسان، ولايقتصر ذلك على

سهارجة طيسفون. وقد درب عنتر نفسه عدة آلاف من الأتباع. بل إن السيرة لتصف مباريات الفرسان فى الفروسية على نطاق واسع، فى الحجاز، وفى الحيرة، وفى طيسفون، وأروعها جميعاً فى بوزنطة حيث أصاب رمح عنتر الحلقة ٤٧٦ مرة. وهذه المباريات تشبه من عدة وجوه المباريات التى كانت تعقد من هذا القبيل فى أوربا، كالقتال بالأسلحة المثلومة، والتسديد على الحلقة، وتزيين الحلبات ووضع راية على الحلقة التى يسدد إليها الرمح، وحضور السيدات والفتيات. وقد بينت أوجه الشبه هذه بطرق مختلفة أشد الاختلاف. فمن قائل، مثل دليكلوز Delécluse، إن عنتر هو المثال الذى نسج على منواله الفارس الأوربى، وإن سيرة عنتر هى الأصل الذى أخذت عنه أوربا كل أفكارها عن الفروسية؛ ومن قائل، مثل رينو Reinaud، إنه لايرى فى السيرة إلا أفكارا وعادات ونظما تحاكى ما عند الأوربيين (*Jour. AS.*، ١٨٣٣، جـ١، ص ١٠٢ - ١٠٥). ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذه المسألة هى نقطة الابتداء فى دراسة أصل سيرة عنتر.

أصل السيرة: تبادر سيرة عنتر نفسها بالحديث عن نفسها وعن أصلها، وتقرر أن مصنفها هو الأصمعى، وأن ذلك كان على أيام الخليفة هارون الرشيد وفى بلاطه ببغداد، وأن الأصمعى عاش ٦٧٠ سنة، قضى منها أربعمائة سنة فى الجاهلية، وكانت له معرفة شخصية بعنتر ومعاصريه؛ وأنه أتم السيرة سنة ٤٧٣هـ (١٠٨٠م)، وسجل روايات من أفواه عنتر، وحمزة، وأبى طالب، وحاتم الطائى، وامرئ القيس، وهانىء بن مسعود، وحازم المكى، وعبيدة، وعمرو بن وّد، ودريد بن الصمّة، وعامر بن الطفيل؛ والحق أن لدينا قصة منتظمة عن أصل القصة. وماترده القصة من أسماء مثل: الراوى، والناقل، والمصنف، وصاحب العبارات، والأصمعى وغيره من الأسانيد، له بالنسبة لسيرة عنتر نفس المدلول الذى للدهقانه والكتب البهلوية والأسانيد العريقة فى القدم بالنسبة للفردوسى، والمدلول الذى لأخبار القديس دنيس بالنسبة للملحمة الفرنسية. ويدخل فى باب الخيال ماترويه سيرة عنتر من أن ثمة روايتين

للقصة، إحداهما خاصة بالحجاز، والأخرى خاصة بالعراق، وقد قصد بابتداع رواية للقصة خاصة بالحجاز أن يلقى فى قلوب الناس أن الأصمعى قد جمع المعلومات التى اعتمد عليها فى كتابة القصة فى الحجاز من أفواه عنتر وأصحابه. وجعل الحجاز موطن القصة اختلاق محض. على أن العراق ربما يكون قد ساهم فى بناء القصة بنصيب كبير. ونذكر فيما يلى دلائل يستهدى بها فى معرفة التاريخ الذى نشأت فيه سيرة عنتر:

(١) محاورة دارت بين راهب ومسلم ذكر فيها الراهب مغامرات عنتر (*Das Religionsgespräch von Jerusalem um 800 A. D. aus dem Arabischen übersetst. Zeitschr. F. Kirchenges - Chichte* : von K, Vollers، جـ٢٩، ص ٤٩).

(٢) حوالى منتصف القرن الثانى عشر وصف اليهودى الذى أسلم السموأل بن يحيى المغربى حياته فقال إنه كان مشغوفاً فى شبابه بالقصص الطويلة مثل قصة عنتر (*M. G. W. J.*، ١٨٩٨م ، جـ٤٢، ص١٢٧، ٤١٨).

(٣) الشواهد الواردة فى السيرة نفسها، فإن ظهور بهمند، والجوفران (جودفرى صاحب بويون) - وربما يكون كذلك ظهور ملك الشحاذين تفور - ينقلنا إلى الفترة التالية للحروب الصليبية الأولى، أى فى السنين الأولى من منتصف القرن الثانى عشر الميلادى. ولا جدال إذن فى أن تواريخ عنتر قد بدئ فى تصنيفها فى القرن الثامن استناداً إلى الشاهد الذى ذكرناه آنفاً عن المحاورة الدينية التى وقعت بين الراهب والمسلم. ويتبين من أقوال السموأل بن يحيى أن كتاباً كبيراً عن عنتر كان موجوداً بالفعل فى منتصف القرن الثانى عشر؛ وإذا كان هذا الكتاب قد ذكر بهمند والجوفران فإنه يكون قد تم بلا شك فى أوائل هذا القرن. ولعل المداحين كانوا فى هذه الأثناء دائبين على الإضافة إليه وصبغه بصفة خاصة بالصبغة الإسلامية. أما تفسير قصة إبراهيم التى تعد زيادة لاتدخل فى صميم الموضوع، والروايات الخاصة بمحمد عليه الصلاة والسلام وعلّى، فإنها يمكن أن تنسب لأى عصر. ويمكن أن يعاد بناء قصة عنتر الأصلى على أساس لغوى راجح. وفى المجلد

الحادى والثلاثين من القصة يستعرض عنتر المحتضر سيرة حياته الحافلة بالبطولة فى قصيدته الأخيرة، ويسترجع مفاخراً انتصاراته فى جزيرة العرب، وفى العراق، وفارس، والشام، ولكنه لايذكر بوزنطة، ولا أسبانيا، ولا فاس، ولا تونس، ولابرقة، ولامصر، ولا هند سند، ولا السودان، ولا الحبشة. ولم تتعرض قصيدته الأخيرة لأبنائه، ولا تذكر إلا حباً واحداً خفق به قلب عنتر. ومن ثم فإن قصة عنتر الأصلى هذا يجب أن تسمى «عنتر وعبلة». وقد تأثرت الملحمة المتأخرة باعتبارات تتعلق بالأنساب، فجعلت لعنتر جدوداً من الملوك فى السودان وأحفاداً من الملوك فى جزيرة العرب، وبوزنطة، ورومة وبلاد الفرنجة. ثم وجدت الحروب الصليبية صدى وأثراً لها فى عنتر. فقد وفد الصليبيون من بلاد الفرنجة.على الشام عن طريق بوزنطة؛ وخرج عنتر فى رحلة أشبه برحلات الصليبيين، ولكن بطريق معكوس، فشخص من الشام إلى بلاد الفرنجة ماراً ببوزنطة، وحقق النصر على المسيحية الأوربية، للمثل والثقافة العربية على الأقل، لأن الإسلام لم يكن قد ظهر بعد. وقد حفلت المنطقة الجغرافية بأسرها للقصة ونطاقها التاريخى بمغامرات عنتر.

والظاهر أن قصة عنتر قد ذكرت أول ماذكرت فى أوربا سنة ١٧٧٧ فى (*Bibliothéque Universelle des Romans* .J .A ١٨٣٤م، جـ١٣، ص ٢٥٦)، ودخلت لأول مرة فى نطاق بحوث العلماء الأوربيين سنة ١٨١٩ على يد هامروپور كستال - Hammer Purgstall ، كما أدخلها دنلوب وليبرخت سنة ١٨٥١ فى نطاق الأدب المقارن (- Dunlop Liebrecht: *Geschicte der Prosadichtungen*، جـ١٣ ـ جـ١٦). وقد بدأ كولدسيهر دراسة هذه المسألة العلمية التى أثارتها سيرة عنتر، وخاصة فى مؤلفاته الهنغارية. وظلت هذه السيرة أمداً طويلا موضوعا من موضوعات البحث المحببة فى فرنسا. وعرضت لها المجلة الأسيوية فى كثير من الأحوال بالمناقشة وترجمت بعضها. وكان لامارتين تأخذه نشوة من الإعجاب والحماسة لعنتر (.Vie des Grands Hommes I *Voyages en Orient, Premiéres* *Méditations Poétiques, Premiére Preface*)

ويضع تين Taine عنتر فى صف أبطال الملاحم الكبرى مثل سيكفريد، ورولاند، والسيد، ورستم، وأوديسيوس، وأخيل (*Philosophie de L'Art* جـ٢، ص ٢٩٧) وليس كل هذا التقدير بخال من الأساس، فإن سيرة عنتر تضع أمام أعيننا صورة نابضة بالحياة مشرقة لفترة شائقة جداً، تتناولها بخيال عارم فى قوته، وبراعة فى السرد لاتفتر أبداً فى أى موضع من مجلدات السيرة الاثنين والثلاثين، وأسلوب شعرى لاينضب له معين.

المصادر:

زودنا شوڤان بمجموعة مستفيضة من الإشارات إلى مخطوطات سيرة عنتر وطبعاتها وترجماتها والرسائل التى وضعت عنها (١) V. Chauvin: *Bibliographie des Ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, etc.* جـ٣: *Barlaam; Louqmane et les fabulistes Antar et les Romans de Chevalerie*، لوتيخ ـ ليپسك ١٨٩٨، ص ١١٣ ـ ١٢٦

(٢) I. Goldziher: *Der arabische Held Antar in der Geographischen Nomen Clatur (Globus*، ١٨٩٢، جـ٦٤، رقم ٤، ص ٦٥ ـ ٦٧).

(٣) المؤلف نفسه: *Ein Orientalischer Rittrerroman, Peter Lloyd* ١٨ مايو سنة ١٩١٨.

(٤) B. Heller: *Der arabische Antar - roman, Ungarische Rundschau*، جـ٨٣ – ١٠٧.

(٥) المؤلف نفسه: *Az arab Antarregény*، بودابست ١٩١٨.

(٦) المؤلف نفسه: *Der arabische Antarroman, ein Beitrag Zur Verglichen den Litteraturgeschichte*، هانوڤر ١٩٢٥.

خورشيد [هلرّ Bernhard Heller]

سيف الدولة

أبو الحسن على بن حمدان، صاحب حلب وأنبه الأمراء الحمدانيين شأناً، وقد اشتهر بنشاطه العسكرى ونضاله مع الروم ورعايته للعلماء.

ولد سيف الدولة سنة ٣٠٣هـ (٩١٥/٩١٦م). أو قد تكون سنة ٣٠١ وهو حفيد ابن حمدان صاحب حصن ماردين الذى انتقض على الخليفة المعتضد سنة ٢٨١ هـ وقد ولى الخليفة المقتدر أباه أبا الهيجاء على الموصل

والجزيرة سنة ٣٠٢؛ وقاتل أبو الهيجاء القرامطة سنة ٣١٥ وأنقذ بغداد بتدمير جسر الأنبار، وازداد سلطانه فى عهد القاهر، ولكنه هلك إبان الاضطرابات التى قامت فى بغداد والتى عزل فى أثنائها الخليفة. وكان أبو الحسن على يملك أول الأمر واسط والبلاد المحيطة بها، كما كان أخوه الأكبر يملك الموصل. وفى سنة ٣٣٠ اشترك هذان الأميران، أيام المتقى، فى قتل ابن رائق الذى كان يلقب بأمير الأمراء؛ فمنح الخليفة أمير الموصل هذا اللقب، كما لقبه بناصر الدولة ولقب أخاه بسيف الدولة، ولم يحتفظ ناصر الدولة بلقب أمير الأمراء إلا ثلاثة عشر شهرا فى بغداد، فقد جرده توزون التركى من لقبه هذا، وكان مركز الخلافة فى ذلك الوقت حرجا أشد الحرج، وقد انقسمت الدولة شيعا كثيرة. وأراد الخليفة أن يهرب من وصاية توزون فطلب نجدة الأميرين الحمدانيين، ولجأ هو وحريمه وحاشيته كلها إلى الموصل، وشخص منها إلى الرقة سنة ٣٣٣هـ، ورجاه توزون أن يعود إلى قصبة ملكه وقطع على نفسه عهودا كثيرة بالولاء له، ورضى الخليفة بالعودة ضاربا بنصح سيف الدولة عرض الحائط، وما إن بلغ مشارف بغداد حتى قبض عليه توزون وخلعه عن عرشه وسمل عينيه سنة ٣٣٣هـ، وقد كلفت إقامة الخليفة الأميرين الحمدانيين مبالغ طائلة.

وفى هذه السنة انتزع سيف الدولة حلب من عامل الإخشيد الذى كان يلى آنئذ أمر مصر، وقد أنفذ إليه الإخشيد جيشا تحت إمرة كافور، ولقى سيف الدولة هذا الجيش قرب حمص ثم حاصر دمشق ولكنه لم يستول عليها، وتوفى الإخشيد فى السنة التالية (٣٣٤هـ) بدمشق، فعاد كافور، ذلك الخصى الأسود، إلى مصر، وانتهز سيف الدولة هذه الفرصة فعاود الهجوم على دمشق، واستولى عليها، ثم سار إلى مصر واستولى على الرملة ولكنه لقى الجيش المصرى الذى هزمه فى الأردن، وعقد صلح بينه وبين الإخشيديين، واحتفظ الأمير الحمدانى بحلب كما احتفظ المصريون بدمشق.

وفى سنة ٣٣٧هـ دفع سيف الدولة الحرب إلى أرض الروم واستمر منذ ذلك التاريخ إلى أن وافاه أجله، أى قرابة عشرين عاما، يقاتلهم فلا تنقضى

سنة دون أن يغــزو أرضـــا للروم أو يخـوض مـعـركـة مــعـهم؛ وقـد مُنىَ بالهـزيمـة فى تلـك السنة، واسـتـولى الروم عـلى مـــرعش وذبحـــوا أهل طرسوس؛ وفى سنة ٣٣٩ توغل كـثيرا فى أرض الروم واسـتــولى على عـدة حصـون كمـا غنم غنائم كثـيرة، ولكن الروم سدوا الطرق فى وجـهه فى أثناء عـودته واسـتـردوا مـا غنمـه منهم من غنائم وأسـرى، علـى أن سـيف الدولة أفلح هو وبعـض صـحـبـه فى الهـرب (حملة المَصِّيـصة) وفى سنة ٣٤٢ برز لقـتال بـارزوس فوكـاس Barzos Focas عامل الإمبـراطور ـ وكان هذا الوالى قد جمع جيشا كبيرا من بينه روس وبلغار وخزر ـ وهزمـه خارج مـرعش، وأسر قسطنطين بن فـوكاس وحمله إلى حلب ومـات قـسطنطين فى الأسـر،وأقـام له النصارى بأمر من سيف الدولة، جنازة رائعة. وهزم سيف الدولة فـوكاس مرة أخـرى سنة ٣٤٣ قـرب حصن الحـدث الذى أعـاد بناءه، ودمـر الحـصن مـرة أخرى بعد ذلك بثلاث سنوات واستولى الرومـيان باسـيل Basil ويانيس Yanis ابنا تسـيــمـيـتـسـيس Tsimitsés على سميساط سنة ٣٤٧وهزما سيف الدولة هزيمـــة منكرة قـرب حـلب، ووقع فى الأسـر سبـعمـائة وألف فارس مـسلم وحملوا إلى القسطنطينية.

ودبّر سيف الدولة فى السنة نفـسـها صلحـا بين أخـيـه ناصـر الدولة وبنى بويه الذين كـــانوا قـد اسـتــولوا على الموصل؛ وكـفل لهـم سـيف الدولة أداء جزية سنوية، واحتفظ لأسرته بالموصل كما احتفظ لها بالرحبة وديار ربيعة.

وفى سـنـة ٣٥١ قــدم نـقــفــور Nicephoros عـامل الإمبـراطور وقـتئـذ، صوب حلب فى جيش عدته ٢٠٠,٠٠٠ مقـاتل؛ وجرت بينه وبين سـيف الدولة مـوقـعـة قـرب هذه المدينة أمـام باب اليـهــود، مُنىَ فـيــهـا سـيف الدولة بالهـزيمة، واسـتـولى نقفـور على حلب فـيـما عـدا الحـصن الذى ثبت للغـزاة، وكـان الديلم هم الـذين يدافـعـون عنه، ووقع فى يد الروم ١٢٠٠ أسير قتلوهم فى الحال ثم خربوا البلاد ونهبوا قصر سـيف الدولة الذى كـان يقـوم خـارج حلب ودمـروه، وانسـحـبـوا بعـد ذلك بأسَبوع.

وأصيب سيف الدولة في السنة التالية بشلل في يده وقدمه، إلا أنه واصل القتال بالرغم من ذلك وألحق الهزيمة بالروم وخاصة بجوار حلب، وكانوا قد عادوا إليها سنة ٣٥٣؛ ورأس في سنة ٣٥٥ اجتماعا هاما عقد لتبادل الأسرى على ضفاف الفرات، وتوفى في حلب سنة ٣٥٦ من عسر البول، وجيء بجثمانه إلى ميَّافارقين ودفن في مقبرة أمه خارج المدينة، وكان قد جمع من نفض الغبار الذى يجتمع عليه في غزواته شيئا وعمله لبنة وأوصى أن يوضع خده عليها في لحده فنفذت وصيته.

وكان سيف الدولة رجلا صلب الرأى لا يقبل النصح إلا قليلا، على أنه كان شجاعا كريما فصيحا، كما كان شاعرا مثل بقية أفراد أسرته؛ وقد روى أبو المحاسن وابن خلكان قصيدة صغيرة رقيقة قالها في قوس قزح، تفصح بجلاء عن موهبته؛ وكان يحيط نفسه بالشعراء والعلماء، وأشهرهم الشاعر المتشكك المتنبى، مداحه، ثم مداح كافور من بعده. وكان من جلسائه أيضا الفارابى ذلك الفيلسوف والموسيقى العظيم الذى توفى وهو يصحبه في رحلة إلى دمشق؛ وقد أهدى إليه صاحب الأغانى نسخة هذا الكتاب الجليل التى كتبها بخطه.

المصادر:

المؤرخون وبخاصة:

(١) أبو الفداء، طبعة Reiske-Adler، جـ ٢، ص ٤٩٢ وما بعدها.

(٢) ابن خلكان، طبعة de Slane، ص ٥٠٧ وما بعدها.

(٣) أبو المحاسن، طبعة Juynboll، جـ٢.

(٤) يوحنا الإنطاكى، الذى أكمل كتاب يوتيخيوس Eutychius، طبعة *L.Cheikho, B. Carra de Vaux & H. Zayyat* في *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*، باريس ١٩٠٩.

(٥) E. Blochet: *Hist, d'Alep. de Kamal Din* ترجمة باريس ١٩٠٩.

(٦) Freytag: *Gesch. der Hamdaniden,* في *Z.D.M.G.* جـ ١٠ و١١.

(٧) Dieterici: *Mutenebbi und Seifuddaula*، ليبسك ١٨٤٧.

صبحى [كارًا ده فو Carra de V aux]

سيف بن ذى يزن

سليل بيت من ملوك حمير، وكان لسيف شأن فى تاريخ العرب بمشاركته فى طرد الأحباش من جنوبى بلاد العرب بعد أن ظلوا غالبين عليه منذ عهد أبى نواس، وتقول رواية الأهلين هناك إنه استعان على رفع نير الأحباش الأجانب ببلاط الروم ثم ببلاط كسرى ملك فارس. على أن كسرى لم يشأ أن يغامر فى هذا المشروع البعيد التحقيق فاكتفى بتزويد سيف بطائفة من المجرمين الخارجين من السجون تحت إمرة قائد يدعى وهرز؛ وهزم سيف بمعاونتهم ومعاونة بنى وطنه الذين هبوا للخلاص من نير الأجنبى، القائد الحبشى مسروقاً، فأقامه كسرى أميراً على قومه. ونخرج من هذه الرواية ومن طائفة من القصائد العربية، بحقيقة تاريخية هى أن سيف ابن ذى يزن غلب على الأحباش بمساعدة الملك الفارسى كسرى أنوشروان، وأطاح بحكمهم على اليمن وبسط سلطانه على أرض أجداده، ويمكن أن نرجع انتصاره هذا على الأحباش إلى سنة ٥٧٠ م أو نحوها، وينسب هذا الانتصار خطأ إلى ابن سيف: «معديكرب».

ونحن نعلم من عدة مصادر أن التاريخ العربى لليمن قد درسه المسلمون هو وقصة سيف منذ مطلع الإسلام وما بعده، ومن ثم فليس بعجيب أن يحتل سيف مكانا فى المؤلفات العربية بفضل نضاله الموفق مع الأحباش الذين استفحل خطرهم. وقد شغلت الحرب بين العرب المسلمين والزنوج الأحباش الكفار فراغا كبيراً فى قصة سيف بن ذى يزن. ويمدنا ملك الأحباش الذى كاد يجرى كفاحه مع سيف فى جميع صفحات هذه القصة، بمفتاح نستهدى به فى تبين تاريخ نشأة السيرة التى نحن بصددها، فهو يسمى سيف أرعد ويطابق بذلك اسم الملك الحبشى «سيف أرعد»، الذى نعرفه من التاريخ والذى حكم الحبشة من ١٣٤٤-١٣٧٢، ومن هذه الإشارة نخرج بواقعة على جانب كبير من الحقيقة، وهى أن نسخ السيرة الموجودة بين أيدينا ترجع إلى القرن

الخامس عشر الميلادى تقريباً، ومهما يكن من أمرها فإنها لا ترجع إلى ما قبل نهاية القرن الرابع عشر. وتتفق المعلومات التى لدينا، سواء كانت إيجابية أو سلبية، مع هذا من حيث إنها لا تكاد تذكر شيئا مستقلا بذاته وإنما تكون لها قيمة وهى مجتمعة. ومن بين هذه المعلومات عدد يتضح بجلاء أنه منقول من ألف ليلة وليلة. ولا يستتبع هذا بطبيعة الحال أن نقول إن القصة برمتها نشأت فى ذلك العهد، ذلك أن منشأ السيرة هو مصر، بل القاهرة إن شئت الدقة. وهذا واضح من أسماء الأشخاص والأماكن الكثيرة التى تشير جميعاً إلى مواضع معظمها فى مصر، بل إن بعضها يدل على معرفة سابقة دقيقة بخطط مصر، ولا ينقض هذه الحقيقة ورود قليل من الأسماء المأخوذة من دمشق وأرباضها فى السيرة.

أما من حيث مادة السيرة فإن مصر هى أيضاً المكان الأمثل لنشأتها، ولعل ما نستشفه بين سطورها من اعتقاد فى الخرافات وإيمان بالعجائب يدل كذلك على أن القصة إفريقية النشأة.

وتتمشى مادة السيرة مع الحقيقة التى تقول إن القصة قد ألفها ورواها الشعب أو إنها على الأقل قد رويت له.. ومن هنا نستطيع أن نتبين فى يسر السر فى أن النزعة الإسلامية العامة السليمة تسير جنبا إلى جنب مع عدد من موروث المعتقدات غير الدينية لدى البعض ولا يمكن أن نجعلها تساير الأصول الإسلامية إلا بصعوبة وفى الظاهر فحسب. ذلك أن الدين الإسلامى الناشئ [آنئذ] لم يتغلغل بسرعة ورسوخ فى نفوس الجماهير بقدر ما تغلغل فى نفوس الطبقات المتعلمة التى كان زادها العقلى يعتمد فى جوهره على العلم والأدب اللذين أذاعهما الإسلام على نطاق واسع. أما العامة فلم يكن لديهم من معتقداتهم وعاداتهم بديل قوى يدفع عنهم تلك الأفكار. وقد استغرقت الحرب بين العرب المسلمين وبين الأحباش والزنوج الوثنيين جزءاً كبيراً من السيرة كما سبق أن ذكرنا. ومن المفروض أن الناس جميعا يعرفون أن بطل هذه الحرب سيف بن ذى يزن، قد عاش فى زمن الجاهلية، وأحالته السيرة نزّاعا للقتال، يدين بالإسلام.

والذى يخلصنا من هذا التناقض هو القول الذى يسلم به الناس بعامة من إمكان التزود بلمحة عن المستقبل بفضل الكرامات والسحر وما إلى ذلك وبفضل الشيوخ من أهل التقى والورع. وهكذا يصبح سيف، كأبيه ذى يزن من قبله، مؤمنا بحقيقة الإسلام قبل مجئ محمد عليه الصلاة والسلام، ويجذبه الدين الجديد إليه. ثم يحل الإسلام محل العداوة القائمة على الاختلاف فى الجنس، وذلك فى نضال سيف الذى انصب فى جوهره على الأحباش والكفار، وراح سيف ينشر هذا الدين بحد السيف فى تجوله الكثير وغاراته العديدة فى بلاد الإنس والجن مستعينا فى كثير من الأحيان بعضد من الأرواح. ولما كان محمد عليه الصلاة والسلام لم يظهر بعد، فقد حل محله فى الدعوة إبراهيم خليل الله. ومن ثم لم تعد الغارات تشن تحقيقا لأطماع سيف والعرب، وإنما كانت تشن للدعوة الى وحدانية الله واتخاذه إبراهيم خليلا. وما إن يستجيب هؤلاء الأعداء إلى هذا المطلب بترديد الشهادة حتى يقبلوا فى الجماعة الإسلامية.

وكذلك نجد أثر القول بتفوق الجنس السامى على الجنس الحامى، باقيا بطبيعة الحال لم تذهب ريحه. لقد كان عرب الجنوب بخاصة، ويتمثل فيهم الأجداد المزعومون للمسلمين المتأخرين فى مصر ، هم الذين اضطلعوا بذلك العمل الشريف وهو تمهيد الطريق لخاتم الأنبياء وخيرهم، أما الأحباش والزنوج فقد ظلوا على وثنيتهم فكانوا بذلك غير أهل للإسلام ، أو اعتنقوا الاسلام فكان لهم فى هذه الحركة الدينية شأن سلبى أكثر منه إيجابى. ومما هو جدير بالتنويه أيضا أنه لم يرد فى السيرة كلها أقل إشارة إلى أخذ الأحباش بالنصرانية، فقد نسب إليهم عبادة زحل، علىً حين ردّت سائر الديانات غير الإسلامية إلى عبادة النار والأصنام والحكام المتألهين، والحيوانات المختلفة (الكبش، والنعامة، والأبقار، والحشرات، والدجاجة). ولعل كثيرا من هذه الأفكار قد نشأت فى خيال القصّاص الجامح الذى لايعرف حدا. ولم يستغرق انتشار الإسلام مادة السيرة كلها، ذلك أن التاريخ الدنيوى قد استهوى العامة

أيضــا كمــا استــهـوتها القـصص التى حفلت بالحوادث إلـى أقصى حد ممكن، ولذلك نجـد فى السـيـرة قصـصـا عن نشــأة المدن المشـــهــورة، والأمـــاكن والعمائر، ومجىء نهـر النيل إلى مصر وغـير ذلك. ونجـد فيـها أيضـا وصفـا للرحلات والمغـامرات الكثيـرة التى قام بهــــا ســــيف بـن ذى يزن وأولاده وفــرسـانه والأرواح المـســخــرة له، وقصص حـبه وحب غيره التى تتـبدى دائمـا فى صـورة جـديدة، ووصـفـا للعمائر الرائعـة، والأقاليم، والأشخاص الذين تروى أنباؤهم للسامعين وما إلى ذلك من أمور كـثيـرة. ويجمح الخـيال الذى يســتـعـــان به فى إثارة عــجب الجـمهـور فى نهاية السـيرة ويصـبح مـغـرقا لا حـد له، ذلك أن القُـصـاص يحسون فى آخر الأمر أن العجائب التى رووها لـم تعـد تـؤثر فى نـفـــوس الســامعـين وأن الواجب يقتـضيـهم أن يزيدوها عجبا عـلى عجب. ومن الأشياء التى تدخل فـى باب السـحـر الخـالص الفكرة الـتى تردد من أن زواج ســيف من زوجتـه الأولى شامـة سوف يؤدى إلى هلاك الأحبـاش والزنوج، والمحاولة التى بذلت من ثم لمنع هذا الزواج من أن يتم بأية وسيـلة. ولا سبيل إلى حـصر الكنوز السـحـرية المذكـورة فى سيـاق القصة، وهى كنوز تتـيح لمن يصل إليها سلطاناً عجيباً على الأرواح ذات الصول والحول.

وثمـة سـحـرة من ذوى الخطر هم العـقـبـة الكبرى فـى سبـيل انتـشـار الإسلام. [حسبما تزعم القصة]صحيح أن سلطانهم مسـلم به، إلا أنهم أضعف من نظرائهم فى الجانب الإسلامى، فإذا عجـزوا تدخل الخضـر معين المسـلمين وقت الشدة، وتبنى قـضية أولئك الذين يلوذون به وغلب عـلى أولئك السـحـرة المقـتدرين؛ وهنالك يسلمـون ولكنهم لا يكفــون عن نشــاطـهم، بل يضـــعـون مهارتهم وعلمهم جميعاً فى خدمة الدين الجديد.والاعـتقـاد فى الأرواح له شأن متـزايد الخطر فى السيـرة، فنحن نجد فيـها حـشوداً لا تنتـهى من الجن على اختلاف طبقـاتهم يحاربون الإسـلام أو يقـاتلون فى سـبـيلـه، وهم أوثق صلة بالناس من أضـرابهم الذين ذكروا بعـد رسـالة النبى [ﷺ] كمـا أنهم يؤلفـون فـريقـاً كبـيـراً من أتبـاع سـيف إن لم

يكونـوا هم الفــريق الأعظـم من هؤلاء الأتبـاع، فـإذا جـاز لنـا أن نســقط من الســيرة الفـقـرات التى تتناول الأرواح والسحر أو تتصل بهـما لما بقى منها إلا النصف.

وتزودنا ســيـرة ســيف بن ذى يزن فى جـملتهـا بصــورة صادقـة لتفكيـر العامـة فى مصر الإسـلاميـة فى نهاية القرون الوسطى، ومن ثم فـهى مصدر من مـصــادر التـاريخ الإســلامى آنئـذ بأوسع معانيه.

المصادر:

(١) V.Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes* جـ ٣، ص ١٣٨، ومـا بعدها.

(٢) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes* جـ ١، ص ١٤٦ ـ ١٥٦.

(٣) A.V. Kremer: *Über die südarabische säge*، ليبـسك ١٨٦٦، ص ٢٢٠ ـ ٢٣٤، ٢٤٩ وما بعدها.

(٤) سيرة سيف بن ذى يزن، سبعة عشر جزءاً فى أربعـة مجلدات، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

(٥) W.Ahlwardt: *Die Handschrif ten-everzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin* فى عـشــرين مـجلدا (= *Verzeichnis der Arabischen Hand schriften* فى ثمانية مجلدات) ص ٧٣ وما بعدها.

(٦) R.Paret: *Sirat Saif ibn Dhi Yazan,ein arabischer Volkroman* ١٩٢٤ م.

خورشيد [پاريه R.paret]

سيف بن عمر

الأسدى التميـمى، مؤرخ عربى، ذكر صاحب الفهـرست (طبعة Flügel، جـ١، ص٩٤) أنه ألف كتابين، «كتاب الفتوح الكبيـر والردَّة» و«كتاب الجمل ومـسير عـائشـة وعلى»، ولم يصـل إلينا هذان الكتابان، على أنه قـد أتيح للطبرى أن يفيـد من سيف ويتـخذه عـمدة له فى تناوله عـــهـد الردَّة والغـــزوات الأولى (طبــعــة de Goeje، جـ١، ص١٥٩٤ ـ ٣٢٥٥) أى من ســنة ١١هــ إلى ســنة ٣٦ هـ وقـد تحـدث ڤلهـوزن حـديثـاً مســهبـا بعض الشئ عن قـيمة ســيف المـؤرخ (Wellhausen: *Skizzen und Vorarbiten* جـ ٦، ص٣ ـ ٧)، ولـم يكـن رأيه فـيه حـسنا ، فـهو يقـول إنه وإن

كان يروعنا بكثرة التفاصيل التى يذكرها إلا أنه يتبين لنا من مقارنة معلوماته بالمعلومات الخاصة بالمؤرخين العرب الآخرين وبالإخباريين النصارى أن روايته عن العراق أضعف من روايته عن الحجاز، وقد أفاد كايتانى Caetani من مقتطفات مستقاة من سيف فى سياق حولياته بعد أن وضعها على محك النقد (*Annali*، فهارس المجلدات ٣ و ٤ و ٥، مادة سيف بن عمر).

المصادر:

انظر المصادر المذكورة فى صلب المقال، وانظر أيضا Brockelmann: *Gesch. der. arab Litt.* جـ ١، ص٥١٦.

السيوطى

أبو الفضل عبدالرحمن بن أبى بكر بن محمد جلال الدين الخضيرى الشافعى: أغزر الكتاب المصريين إنتاجاً فى العصر المملوكى، بل لعله أغزر كتاب العربية قاطبة، انحدر من أسرة فارسية كانت تعيش أول الأمر فى بغداد، ثم استقرت فى سيوط [أسيوط بصعيد مصر] قبل مولده بعشرة أجيال على الأقل، وشغل أفرادها مراكز جليلة فى الحياة العامة لهذا البلد وفى خدمة الحكومة.

ولد السيوطى فى غرة رجب سنة ٨٤٩ هـ (٣ أكتوبر سنة ١٤٤٥ م) بالقاهرة، حيث كان أبوه يدرس الفقه فى المدرسة الشيخونية، وتوفى أبوه مبكراً فى صفر سنة ٨٥٥ هـ (مارس ١٤٥١ م) فتبنى الغلام صديق لأبيه من الصوفية. وبدأ السيوطى دراسته سنة ٨٦٤ هـ (١٤٠٦ م) وأتمها متنقلا بين بلدان مصر وحاجا إلى مكة سنة ٨٦٩ هـ (١٤٦٣ م). ثم عاد إلى القاهرة، واشتغل أول الأمر ببذل المشورة فى المسائل الفقهية، وتولى سنة ٨٧٢ هـ (١٤٦٧ م) منصب الأستاذية الذى كان يتولاه أبوه من قبله فى المدرسة الشيخونية بتوصية من شيخه البلقينى، ثم انتقل سنة ٨٩١ هـ (١٤٨٦ م) إلى المدرسة البيبرسية وهى أهم من المدرسة الشيخونية، ولكنه صُرف عن هذا المنصب فى رجب سنة ٩٠٦ هـ (فبراير ١٥٠١ م).

وهنالك اعتكف فى جزيرة الروضة بالمنيل، فلما توفى خلفه فى المدرسة لم

يجد فى نفسه ميلا إلى شغل هذا المنصب مرة أخرى. وتوفى السيوطى فى ١٨ جمادى الأولى سنة ٩١١ هـ (١٧ أكتوبر سنة ١٥٠٥ م).

ويتميز نشاطه فى التأليف الذى بدأه فى سن السابعة عشرة، بالتنوع العجيب. وينسب له فلوكل (Flügel: *Wienr. Jahrb,* المجلدات ٩٨ - ٦٠) فى الثبت البالغ الطول الذى جمع فيه مؤلفاته ٥٦١ كتاباً، على أن هذا الثبت يضم علاوة على كتبه الكبرى كثيراً من الرسائل القصيرة. وكان السيوطى يطمح إلى استخدام مهارته فى تناول فروع المعرفة الإسلامية جميعاً، وألف من ثم عدداً من التصانيف لا غنى لنا عنها الآن، فهى تعوضنا عما فقد من الكتب القديمة كما تزودنا بمجموعات من المواد. ونجتزىء من بيان كتبه الموجودة التى ذكرت فى تاريخ الأدب العربى لبروكلمان (*Gesch.Arab. l-it* جـ ٢ ص ١٤٥) بذكر أهمها مقتصرين على ما طبع منها:

جمع السيوطى جميع الأحاديث التى تتناول تفسير القرآن فى كتابه «ترجمان القرآن فى تفسير المسند» (وهو مفقود فيما يظهر)، وقد اختصره بإيراد المصادر الأدبية بدلا من الإسناد وذلك فى مصنفه «كتاب الدّر المنثور فى التفسير المأثور» القاهرة ١٣١٤هـ فى ستة مجلدات. وناقش السيوطى عدداً من الشواهد الغامضة فى «مفحمات الأقران فى مبهمات القرآن» بولاق ١٣٨٤ هـ، القاهرة ١٣٠٩، ١٣١٠ هـ وتناول أسباب نزول السور المفردة فى «لباب النقول فى أسباب النزول» الذى اعتمد فيه على كتاب الواحدى وإن كان قد زاد عليه مادة استقاها من الحديث والتفسير وعنى عناية خاصة بإيضاح مصادره (طبع بإستانبول ١٢٩٠ هـ، كما طبع مراراً على هامش أشهر شروحه). وقد بدأ هذا الكتاب شيخه المحلى جلال الدين (المتوفى سنة ٨٦٤ هـ = ١٤٥٩ م) وأتمه السيوطى فى أربعين يوما سنة ٨٧٠ هـ (١٤٦٥م) ومن ثم عرف بتفسير الجلالين (طبع فى بومباى ١٨٦٩ م ولكهنؤ ١٨٦٩ م. وكلكته ١٢٥٧ هـ، ودلهى ١٨٨٤ م والقاهرة ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٥، ١٣٠٨، ١٣١٣، ١٣٢٨ هـ) وأشهر

شروحه شرح سليمان الجمل المولود سنة ١٢٠٤هـ الموافق ١٧٩٠ م (طبع فى بولاق ١٢٨٢ هـ، والقاهرة ١٣٠٢ هـ، ١٣٠٨ هـ). ووضع السيوطى من بعد خطة تفسير عنوانه «مجمع البحرين ومطلع البدرين» ولكننا لا نعلم أَفُقد هذا الكتاب أم أنه لم يتمه قط؟، ذلك أنه لم يبق منه إلا المقدمة، وهو يلم فيها بجميع فروع البحث المتصل بالقرآن، وقد نشرها مستقلة سنة ٨٧٢ هـ (١٣٦٧م) بعنوان «التخبير فى علوم التفسير»، ثم توسع فيها بالاستعانة بكتاب البرهان فى علوم القرآن للزركشى (المتوفى سنة ٧٩٤ هـ = ١٣٩٢ م)، وضمن ذلك كتابه «الإتقان» وهو أوسع ما كتب فى عرض هذا الموضوع بأسره على الإطلاق (طبعة المولويين بشير الدين ونور الحق مع تحليل بقلم شپرجر A.Sprenger، كلكته ١٨٥٢/ ١٨٥٤م، وطبع فى القاهرة ١٢٨٧ هـ، ١٣٠٧، ١٣١٧ هـ).

وقد هدف السيوطى إلى أن يجمع من الحديث كل ما قاله النبى[ﷺ] وذلك فى كتابه «جامع المسانيد» وهو يسمى أيضا «جامع الجوامع» و «الجامع الكبير». وأعد هو نفسه مختصراً لهذا الكتاب سماه «الجامع الصغير فى حديث البشير النذير» وأضاف إليه ذيلا هو «الزيادة». وله شرح كتبه عبدالرحمن المناوى (المتوفى سنة ١٠٣٢ هـ = ١٦٢٣ م) مطبوع فى بولاق سنة ١٢٨٦ هـ. وهذا الكتاب الذى رتب على حروف الهجاء أعاد ترتيبه المتقى الهندى (المتوفى سنة ٩٧٥ هـ = ١٥٦٧ م أو ٩٧٧ هـ = ١٥٦٩ م)، مستعيناً بقواعد الفقه وأسماه «منهج العمال فى سنن الأقوال والأفعال» وأضاف إليه ذيلا هو «الإكمال»؛ ثم ضم الكتابين فى مصنفه «كتاب غاية العمال فى سنن الأقوال».. وجمع أخيراً الأحاديث التى تتناول أقوال النبى عليه الصلاة والسلام وأفعاله فخرج منها كتاب «كنز العمال فى ثبوت سنن الأقوال والأفعال» (طبع فى حيدر آباد ١٣١٢/ ١٣١٣ هـ، فى ثمانية مجلدات). ونذكر من كتب السيوطى العديدة التى تتناول مسائل خاصة فى الحديث كتابه فى صفات النبى [ﷺ]: «الخصائص النبوية»

المعــروفــة بــالخـصــائص الكبــرى، (حــيـدرآبـاد ١٣١٩/ ١٣٢٠ هـ، فى مجلدين)؛ وتنـاول مسائل نقـد الحديث على طريقـة ابـن الجـوزى، من ذلك أنه كـتب أولا تعليـقـات عـلى «كـتـاب الموجـودات» بعنوان «النكت البديعـات» (انظر فهرست دار الكتب المصرية جـ١، ص ٤٥٥)، ولعله يطابق «التـعـقـيبـات على الموجودات» الذى طبع فى مجموعة بلكهنؤ ١٣٠٣ هـ. ثـم أعاد هو نفـسـه نشـر هذا الكتاب فى «اللآلئ المصنوعـة فى الأحـاديث الموضـوعـة» (القـاهرة ١٣١٧ هـ). ومن كـتب السـيـوطى الصـغرى طائـفة كـبيـرة جـداً تتناول مـسـائل العـالـم الآخـر. وقـد نـشـر السيوطى كتـاب القرطبى (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣ م) «التذكرة بأحوال الموتى وأحـوال الآخرة» بعنوان «شـرح الصـدور بشرح حـال الموتى والقبـور» وكثـيراً ما يختـصـر هذا العنوان فيـقال «كـتـاب البـرزخ» (طبع فى الـقـاهرة ١٣٠٩ هـ، ١٣٢٩، وفـى ترجـمـة فـارسـيـة ، لاهور ١٨٧١ م) وثمـة مخـتصـر له هو «بشرى الكئيـب بلقاء الحـبيب» وقـد طبع على هامـش طبعـة القـاهرة؛ وكـتب ذيـلا له سنة ٨٨٤ هـ (١٤٧٩ م) هو «البـدور الـسـافـرة فى أمور الآخرة» وقـد طبع على الحجر فى الهند سنة ١٣١١ هـ.ونظـم السيـوطى فى حساب الميت فى القبر ١٧٦ بيتا من الرجـز بعنوان «التثـبيت عند التنبـيت» وقد طبـعت هذه الأبيات، ومعهـا شرح فى المطبعـة العصـرية بفاس ١٣١٤ م بمعرفة م. التهامى جنون ١٣٢١ هـ. أما مصنف السيوطى «كتاب الدرر الحسان فى البعث ونعيم الجنان» فقد طبع أيضا عدة مرات؛ كما طبـعت عدة مؤلفات من مؤلفاته الصغرى مثل رسائله الست فى مـسـألة أبـوى النبى عليـه الصـلاة والسـلام وهل همـا فـى الجنة، ضـمن «مجـموعة المسـائل التسع» حـيدر آباد ١٣١٦/ ١٣١٧ هـ، ١٣٣٤ هـ.

ويتناول السيـوطى ميدان فقـه اللغة بأسره فى موسوعـة جليلة القدر وافية كل الوفــاء عنوانهـا «المزهـر فى علوم اللغــة» (بولاق ١٢٨١ هـ، القــاهرة ١٣٢٣ هـ). وقـد لخصهـا ماء العـينين بعنوان «ثمار المزهر» (فاس ١٣٢٤هـ). ونحـا السـيـوطى منحى ابن الأنبـارى

فحاول أن يطبق أصول الفقه على النحو فى كتابه «الاقتراح فى علم أصول النحو وجدله» (حيدر آباد، ١٣١٠ هـ؛ انظر Sprenger فى *Zeischr. der Deutsch. Morgenl, Gesslls*، جـ ٣٢، ص ٧؛ بحث A. Schmidtفى المظفرية: *Sbornik Statei*. سانت بطرسبرغ ١٨٩٧، ص ٣٠٩ وما بعدها). وتناول السيوطى أيضا بعض مسائل متفرقة فى النحو مناقشا إياها على طريقة المسائل الفقهية فى كتاب أسماه «الأشباه والنظائر»، وهو عنوان سبق أن استعمله لمختصر فى الفقه مع التكملة المعروفة بالنحوية (حيدر آباد ١٣١٧ هـ فى أربعة مجلدات) وكان فى الأصل قد صرف همه منذ سنة ٨٦٨هـ (١٤٦٣ م) إلى جمع مادة هذا الكتاب وجمع خصائص عن حياة فقهاء اللغة وآثارهم، ولكنه فصل بعد عام ٨٩٩ هـ (١٤٩٣ م) «النكت» عن هذه المادة التى جمعها، وانتصح برأى مجد الدين بن فهد فجمع المادة التاريخية فى كتاب عنوانه «بغية الوعاة» (طبع القاهرة ١٣٢٦ م) وجمع السيوطى أيضا الأحاديث الخاصة ببداية علم النحو فى كتابه « الأخبار المروية فى سبب وضع العربية» وقد طبع هذا الكتاب ضمن «التحفة البهية» (إستانبول ١٣٢٠/ ١٣٢٢ هـ، ص ٤٩ ـ ٥٣) وكتب شرحا على «ألفية ابن مالك» أسماه «البهجة المرضية» (القاهرة ١٣١٠ هـ)، وشرحا على «المغنى» لابن هشام بعنوان «شرح شواهد المغنى» (القاهرة ١٣٢٤ هـ) وللسيوطى بحث مبتكر فى النحو عنوانه «الفريدة فى النحو والتصريف والخط» كتب عليه شرحاً محمد بن عبدالرحمن بن زكرى الفاسى (طبع فى فاس ١٣١٩ هـ)؛ وثمة شرح آخر له ضمن «جامع الجوامع»، وقد طبع مع تعليقات بقلم الشنقيطى فى القاهرة ١٣١٨ هـ، و ١٣٢٧/ ١٣٢٨ هـ فى مجلدين؛ وشرح على الأبيات التى استشهد بها الشنقيطى أيضا وعنوانه «الدرر الجوامع»(القاهرة ١٣٢٧ هـ).

وللسيوطى فى ميدان التاريخ ثلاثة مؤلفات. الأول فى التاريخ العام أى تاريخ العالم وعنوانه «بدائع الزهور فى وقائع الدهور» (القاهرة ١٢٨٢ هـ وما بعدها؛) والثانى «تاريخ الخلفاء» (طبعة لى S.Lee ومولوى عبدالحق، كلكته

١٨٥٧ م، القاهرة ١٣٠٥ هـ؛ ١٩١٣ م، لاهور ١٨٧٠ م، ١٨٨٧ م، دهلى ١٣٠٦هـ ترجمة كاريت H.S Jarrett فى *Bibl, Ind.* كلكتة ١٨٨١ م)؛ والثالث فى تاريخ مصر وعنوانه «حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة») طبع على الحجر فى القاهرة ١٨٦٠ م (؟) ثم طبع فيها سنة ١٢٩٩ هـ ١٣٢١ هـ). وللسيوطى فى التراجم علاوة على تاريخ النحاة الذى ذكرناه آنفا «طبقات المفسرين» (طبعة A.Meursinge ليدن ١٨٣٩) ومختصر لكتاب الذهبى المتوفى عام ٧٤٨ هـ الموافق ١٣٤٨ م: «طبقات الحفاظ» (طبعة ڤستنفلد كوتنكن ١٨٣٣/ ١٨٣٥ م).

ولم يرزق السيوطى موهبة الشعر؛ ولكنه أدلى بدلوه فى ميدان الأدب بكتابة «مقامات» لا تشترك فى روائع هذا النوع من التأليف إلا فى عنوانها وقالبها (من الشعر المنثور) وقد جمع فيها تعليقات شتى عن النباتات وغيرها استقاها من الحديث والأدب، وقد طبعت على الحجر فى القاهرة سنة ١٢٧٥ هـ اثنتا عشرة مقامة منها، ثم طبعت فى المجموعة التى نشرت فى بهوپال سنة ١٢٩٧ هـ، وطبعت أيضاً فى إستانبول سنة ١٩٢٨ م.

وقد ترجم ستاً منها رشر (O.Rescher: *Beiträge zur Maqamen Literatur* جزء ٨، كيرتشاين ١٩١٨ م). وبعض هذه المقامات تتميز أيضاً بتفردها فى الأصالة مثل مقامته: «رشف الزلال من السحر الحلال» وقد جعل فيها عشرين إماما من أئمة المعرفة على اختلاف أنواعها يتحدثون عن ليلة زفافهم بالمصطلحات المستعملة فى الموضوع الذى يتناولونه (طبعت هذه المقامة على الحجر فى تاريخ غير معلوم بالقاهرة، كما طبعت فى فاس سنة ١٣١٩ هـ). وللسيوطى أيضاً مؤلفات أخرى تدل على أنه لم يتردد فى تناول موضوعات الأدب المكشوف (فصل بروكلمان الحديث عنها فى كتابه *Gesch. Arab Lit.* جـ ١، ص ١٥٣، رقم ٢٠٧ ـ ٢١٣) وقد كتب عبدالقيم بن ملا عبدالناصر الشروانى بالتترية ملخصاً لكتاب السيوطى فى الأدب «أنيس الجليس» بعنوان «جواهر الحكايات

والأسئلة واللطائف والروايات والأمثلة» (الطبعة السابعة، قاشان ١٩٠٥ م). ولم يأنف السيوطى من جمع نوادر جحا بعنوان «كتاب من نهى إلى نوادر جحا» (انظر *Adescriptive list of the Arabic Ms.s, acquired by the Trustees of the British Museum since 1894* ص ٦٢، فهرس الكتب الشرقية ٦٦٤٦، ٢) وورد فى هذا المخطوط نفسه هجاء لقراقوش لابن مماتى (المتوفى سنة ٦٠٦ هجرية = ١٢٠٩ م) وقد نسب خطأ للسيوطى. أما ديوان «المرج النضر والأرج العطر» (انظر Kosegarten: *Chrest. ar.* رقم ١١ وما بعده)فليس من نظمه وإنما هو من نظم سيوطى آخر أقدم منه وهو محمد بن ناصر صدر الدين أبو بكر يحيى من أعيان النصف الأول من القرن التاسع الهجرى، ولعله جده (انظر شيخو، مجلة المشرق ١٩٠٦، ص٥٨١ ـ ٥٩٨).

وقد تبين بجلاء من الكتب المفردة التى ذكرناها آنفا مبلغ تفنن السيوطى فى مختلف العلوم، ويشهد بذلك أيضا الموسوعة التى كتبها وتناول فيها أربعة عشر نوعا من فروع المعرفة وعنوانها «الأصول المهمة لعلوم جمة» ويختصر هذا العنوان فيقال «النقاية» فحسب وقد طبعت مع الشرح الموسوم باسم «إتمام الدراية» (بومباى ١٣٠٩هـ، فاس ١٣١٧هـ) كما طبعت على هامش السكاكى «مفاتيح العلوم» (القاهرة ١٨٠٠م)

المصادر

(١) ترجمة حياة السيوطى التى كتبها بقلمه فى مؤلفه «حسن المحاضرة» جـ ١، ص ٤٥٣، ٣٠٣؛ جـ٢، ص ٦٥. وقد طبعت فى كتاب Meursinge المشار إليه آنفا، ص ٤ ـ ١٢.

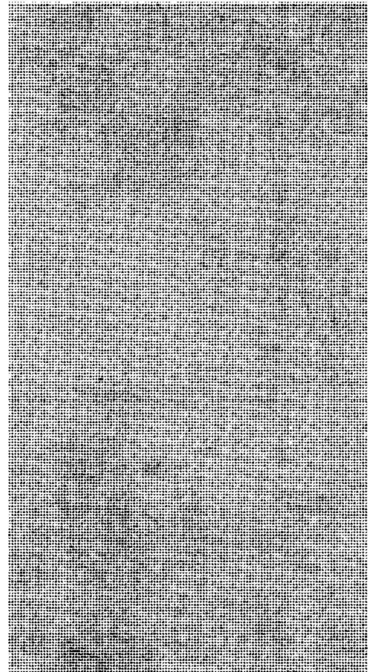
(٢) Wüstenfeld : *Geschishtshreiber* ص ٥٠٦.

(٣) Goldziher فى *S.B.Ak. Wien* ١٨٧١ م، جـ ٦٩، ص ٢٨ وما بعدها.

(٤) Hartmann: *Das. Muwassah* ص ٨٢.

(٥) Brockelmann: *Gesh. der Arab. Lit.*، جـ ٢ ص ١٤٣ ـ ١٥٨.

خورشيد [بروكلمان Brockelmann]



الشاذلى

أبو الحسن على بن عبدالله بن عبدالجبار الشريف الزرويلى: صوفى مشهور ومؤسس طريقة صوفية إسلامية تعرف بالشاذلية نسبة إليه، وقد تفرع منها نحو من خمس عشرة طريقة أخرى مثل الوفائية والعروسية والجزولية والهفونية وغيرها.

ويذكر البعض أن الشاذلى ولد فى غمارة على مقربه من سبتة حوالى سنة ٥٩٣ هـ (١١٩٦ - ١١٩٧ م)، ويحكى آخرون أنه ولد فى شاذلة، وهى موضع بجبل زعفران فى بلاد تونس، ولهذا يسمى الشاذلى، ومهما كان الأمر فإن تسميته بالزرويلى على سبيل النسبة تشير إلى أصل مراكشى، ومريدوه يجعلون له نسباً شريفاً، فهم يردون نسبه من طريق الحسن إلى النبى عليه الصلاة والسلام .

وقد أقبل الشاذلى منذ صباه على العلم بجد وشغف بالغ حتى كان ذلك سببا فى مرض شديد أصاب عينيه، ويجوز أنه قد كُفَّ بصره، ومنذ ذلك الحين انقطع لطريق الصوفية انقطاعا تاما، وفى مدينة فاس تتلمذ على أصحاب الجنيد أحد أكابر صوفية المشرق، وخاصة على محمد بن على بن حرازم تلميذ أبى مدين شعيب التلمسانى. لكن الشاذلى بتأثير من الصوفى المراكشى عبدالسلام بن مشيش ذهب إلى الناحية المحيطة بتونس فى إفريقية لكى ينشر آراءه، واضطهد الشاذلى لقيامه بالدعوة إلى طريقته بعامة، وما أحدثه فى نفوس الناس من أثر بخاصة، فهرب إلى الإسكندرية من أعمال مصر حيث لم تزد محبة الناس له إلا قوة. ويحكى بعض المترجمين له أنه كان لا يترك

بيته حتى يحيط به الناس، وقد حج مرات كثيرة ومات فى الحجة الأخيرة سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) فى حميثرة وهو يجتاز صحراء مصر، وعلى قبره الذى يعظمه الناس تعظيما كبيراً ويزورونه، أقيمت قبة عالية بفضل جود أحد سلاطين المماليك فى القاهرة (البتنونى: الرحلة، ص ٢٩) ويذكر سلفستر دى ساسى (Silvestre de Sacy: *Chrestom.* جـ ٢، ص ٢٣٣) رواية أخرى تقول إنه دفن فى ناحية مُخا.

وكانت حياة الشاذلى حياة شيخ سائح فى الأرض يجتهد بالذكر والفكر فى الوصول إلى الفناء فى الله. وكان يعلّم مريديه الزهد فى الدنيا والإقبال على الله، ويحثهم على الذكر فى كل وقت وفى كل مكان وفى كل حال، وسلوك سبيل التصوف. وكانت عقيدته التوحيد. ومريدوه الأولون لا يعرفون الخلوة ولا الخانقاه ولا الذكر الصاخب وكان أشهر تلاميذه الكثيرين بمصر تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى وأبا العباس المرسى. ومعظم شيوخ الطرق فى شمال غربى إفريقية يرجعون إلى طريقته.

وقد خلف الشاذلى عدداً من الأحزاب التى تقرأ بانتظام أو فى أحوال خاصة، وهى:

١ ـ المقدمة الغزيّة للجماعة الأزهرية.

٢ ـ كتاب الإخوة.

٣ ـ حزب البر.

٤ ـ حزب البحر.

٥ ـ الحزب الكبير.

٦ ـ حزب الطمس على عيون الأعداء.

٧ ـ حزب النصر.

٨ ـ حزب اللطف.

٩ ـ حزب الفتح وهو يعرف بحزب الأنوار.

١٠ ـ صلاة الفتح والمغرب.

١١ ـ أوراد شتى وأذكار.

١٢ ـ وصية كتبها إلى تلاميذه.

المصادر:

(١) M.Ben Cheneb: *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjäza du cheikh Abd al - Qâdir al-Fasy* رقم ٣٣٩ باريس ١٩٠٧.

(٢) بروكلمان، جـ ١، ص ٤٤٩.

(٣) Depont et copolani: *Les confrér ries religieuses musulmanes*، الجزائر ١٨٩٧ ص ٤٤٤.

(٤) Doutté: *L'Islam Algerien* الجزائر ١٩٠٠، ص ٧٨.

(٥) Massignon : *al-Hallaj*، باريس ١٩٢٢؛ جـ ١، ص ٤٢٤، وفى مواضع مختلفة.

(٦) Rinn: *Marabouts et Khouans*، الجزائر، ١٨٨٤ ص ٢٢٠.

أبو ريدة [كور A.Cour]

الشاذلية

(بكسر الذال أو بفتحها، وتضم فى إفريقية)، فرقة صوفية سميت بهذا الاسم نسبة لأبى الحسن على بن عبدالله الشاذلى، ويختلف فى ذكر لقبه فيقال تاج الدين أو تقى الدين (عاش بين ٥٩٣ ـ ٦٥٦ هـ).

مذهبه: يظهر أن الشاذلى لم يصنف رسائل كبيرة، لكن ينسب له كثير من الأقوال والأحزاب كما تنسب له قصيدة، ولما كان بعض هذه الأقوال مذكوراً فى كتاب تلميذه تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى الذى ألفه سنة ٦٩٤ هـ فإنه يمكن أن تنسب له حقا. وأشهر أقواله حزب البحر الذى نقله عن الشاذلية ابن بطوطة (جـ ١، ص ٤١) وقد ترجمه ل. رن. L. Rinn اعتماداً على رواية ابن بطوطة (*Marabouts et Khouan*، ص ٢٢٩)، ويقول حاجى خليفة (جـ ٣ ص ٥٨) إن لهذا الحزب تأثيرا خارقاً للعادة؛ ويحكى عن أبى الحسن الشاذلى أنه قال فيه: لو ذكر حزبى فى بغداد لما أخذت. وتذكر له عدة شروح (جـ ٣، ص ٣٤٣، عمود أ). وتذكر أحزاب أخرى وأدعية للشاذلى فى كتاب اللطائف (جـ ٢، ص ٤٧ ـ ٦٦) وكتاب المفاخر (ص ١٣٥ وما بعدها). والكتاب الثانى يشتمل على بيان مفصل يتضمن فيما يتضمن تفصيل المقامات التى لابد أن يجتازها المريد، لكن العبارات هنا لا يفهمها القارئ العادى، كما هى العادة فى مثل هذه الأحوال. ويؤخذ منها أن الشاذلى كان يرمى من وراء ذلك إلى البلوغ بالمريد درجة عالية من الكمال الخلقى الموصوف فى الكتب التى يوصى بها مثل كتاب «إحياء علوم الدين» وكتاب «قوت القلوب». والواقع أنه تذكر هنا الأصول الخمسة التى تقوم عليها طريقته وهى:

١ ـ تقوى الله تعالى فى السر والعلانية.

٢ ـ اتباع السنة فى الأقوال والأفعال.

٣ ـ الإعراض عن الخلق فى الإقبال والإدبار.

٤ ـ الرضا عن الله تعالى فى القليل والكثير.

٥ ـ الرجوع إلى الله تعالى فى السراء والضراء.

ويظهر أن الشاذلى لم يكن يرمى إلى تأسيس طريقة بالمعنى الذى اقترن بهذه الكلمة فيما بعد، فقد كان يريد من تلاميذه أن يمضوا فيما كانوا عليه من حرف ومهن قبل التتلمذ عليه، وذلك بأن يقرنوا ما يكونون فيه من أعمال بالذكر ما أمكنهم، وتحكى حكايات عن قوم عرضوا عليه أن يتركوا أعمالهم ويصحبوه لكنه أمرهم أن يستمروا فيما هم فيه. وكان التسول مذموما عند الشاذلية، بل هم كانوا، فيما يروى، لا يقبلون عون الحكومة لأماكن اجتماعهم .

والواقع أن إقامة زوايا أو ما يشبهها لم يكن فى ذهن الشاذلى ولا خليفته أبى العباس. وقد مدح أبا العباس أحدُ مترجميه بأنه لم يضع حجراً على حجر قط. ولم يكن الشاذلية يرفضون تولى المناصب الكبيرة ذات الرزق الوفير ولا حياة الترف، وهذا المبدأ، كما سيتبين فيما يلى، ظل حيا بين أتباع هذه الطريقة إلى يومنا هذا.

ولاشك أن الفناء فى الله كان هو الهدف الأسمى الذى يرمى إليه الشاذلى كغيره من الصوفية، وكان الطريق الذى اتبعه فى الوصول إليه هو الطريق المألوف: الأوراد والأذكار، وكانت تختار لذلك، كما هى العادة، صيغ معينة لابد أن تردد مرات محددة. وفى كتاب المفاخر (ص ١٢٥ وما بعدها) ثبت بهذه الأدعية وما يحيط بها من تعبدات. ويحكى أن الشيخ كان يراعى فى إرشاده حاجات كل مريد من مريديه ويسمح له بأن يتبع شيخاً آخر إذا كان يرى أن طريقته أقوى تأثيراً فى تربيته. على أن أداء هذه الأوراد والأذكار لا يمكن أن يفترق بسهولة عما يرتقب من وقوع الكرامات التى بينت فى كتاب المفاخر (الموضع المذكور):

«إن أدنى رسل الشاذلية لمن عاداهم العمى والكساح وخراب الديار» ولكن كان ثمة شك فى جواز إرسالهم هذه البلايا على أعدائهم.

وإذا نحن صرفنا النظر عن هذا العلم الخفى فإن شيوخ الطريقة الشاذلية

كانوا سنيين متشددين، والحقيقة أن أصحاب هذه الطريقة كانوا إذا انكشف لهم شئ يخالف السنة أنكروه مراعاة لها. ومع ذلك فإن بعض ما قاله الشاذلية كان سببا فى نقد ابن تيمية لهم، لكن اليافعى المؤرخ (جـ ٤، ص ١٤٢) نقد أصحاب ابن تيمية.

وكانت الأمور الثلاثة التى يعتقد الشاذلية أنهم اختصوا بها هى:

(١) أنهم جميعا مثبتون فى اللوح المحفوظ، أى أنهم منذ الأزل قد قدر لهم سلوك هذه الطريقة.

(٢) أن سكر الفناء عندهم يعقبه الصحو، أى أن السكر لا يستمر معهم فيمنعهم من مزاولة أعمالهم فى الحياة.

(٣) أن القطب فى كل العصور واحد منهم.

انتشار الطريقة: نظراً لأنه لم تكن للطريقة زوايا فإن من العسير تتبع انتشار الطريقة. غير أنه يبدو مما لا شك فيه أن الجماعة الأولى من أتباع الطريقة تألفت فى تونس؛ لكن أبا العباس المرسى (المتوفى سنة ٦٨٦ هـ) خليفة الشاذلى مكث بالإسكندرية ستا وثلاثين سنة: «ما رأى وجه متوليها ولا أرسل إليه» (اللطائف جـ ١، ص١٢٨) ولم يضع حجرا على حجر. على أن على باشا مبارك (الخطط الجديدة جـ ٧، ص٦٩) يذكر أن هناك مسجدا باسمه (وقد أعيد بناؤه فى سنة ١١٨٩ هـ = ١٧٧٥ - ١٧٧٦م)، ولاشك أن تلاميذه هم الذين شيدوه، كما يذكر مسجدا آخر باسم تلميذه ياقوت العرشى (المتوفى سنة ٧٠٧هـ) ومسجدا ثالثا باسم تلميذيهما معا وهو تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى (المتوفى سنة ٧٠٩هـ ومؤلف اللطائف). والمسجد الأول يسمى باسم «الجامع» وكان مؤثثا تأثيثا فخما، ويقام مولد لكل من الشيخين المذكورين أولا. ويلاحظ على باشا أن المغاربة هم أكثر من يرتاد هذه المساجد كما يذكر أن للطريقة الشاذلية مسجد فى القاهرة، والأغلب أن أتباع الشاذلى كانوا دائما يوجدون فى غرب بلاد مصر. لكن هـ جيسب (H. H. Jessup: *Fifty - three Years in syria*، لندن ١٩١٠ جـ ٢، ص ٥٣٧) يذكر أنهم كانوا فى أيامه كثيرين يعيشون فى سورية ويزعم أنهم كانوا يدعون الى قراءة العهدين القديم

والجديد وإلى التعاون الأخوى مع المسيحيين. وفى سنة ١٨٩٢ قامت إحدى الشاذليات من كوران فى أرض البقاع شمال جبل حرمون برحلة فى سورية لوعظ الناس، فدعت إلى الاصلاح وحياة الاستقامة، وكانت تقول إن الجميع من مسلمين ونصارى ويهود إخوان، وقد خطبت فى مساجد دمشق وحاصبيا وصيداء وصور ومدن أخرى فحضت الناس على ترك الآثام. وقد بدا من الواضح أن التسامح الدينى الذى من هذا النوع لم يكن ليتفق أبدا مع آراء مؤسس الطريقة.

ويحكى ك. نيبور (C. Niebuhr: *Reisebeschreibung nach Arabien* جـ ١ ص٤٣٩؛ الترجمة الفرنسية جـ١، ص٣٥٠) أنه كان يوجد فى مخا فى جنوبى جزيرة العرب شيخ شاذلى يعده الناس وليا تحفظ بركته ذلك المكان وأنه هو الذى استحدث شرب القهوة.

وقد كشف س. دى ساسى (*Chrest. Arabe*، جـ ٢ ص ٣٧٤) فى كتاب «جهاننما» نصا يخبرنا عن وصول الشاذلى إلى جزيرة العرب فى سنة ٦٥٦ هـ وعن عدة كرامات أدت إلى أن صارت زراعة البن أهم فروع الكسب فى مخا، لكن الأرجح أن الولى الذى يعده الناس بركة مخا هو من أتباع الطريقة الشاذلية الذين جاءوا بعد ذلك، وهو على بن عمر القرشى (الذى تروى له أبيات من الشعر فى كتاب المفاخر، ص ٧) أحد تلاميذ ناصر الدين (لعله كان ابنه) محمد بن عبدالدائم بن الميلق (المتوفى سنة ٧٩٧ هـ) الذى كان فى ذلك الوقت شيخ الطريقة (Ritter: *Erdkunde,Arabien* جـ ٢، ص ٥٧٢) وليس واضحا فيما يحكيه نيبور إلى أى حد كان أهل مخا فى أيامه عاملين بشروط الطريقة الشاذلية أو منخرطين فى سلكها. ومنذ أيام نيبور تدهورت أحوال مخا تدهوراً كبيراً، وهى لا تعدو أن تكون الآن سوى بلدة متواضعة ماتت فيها تجارة البن والجلود (G.Wyman. Bury: *Arabia Infelix*، ١٩١٥ م، ص ٢٤).

ويتبين من هذا أن المقر الأكبر للشاذلية كان فيما يظهر هو الجزء من إفريقية الواقع إلى الغرب من بلاد مصر وخاصة الجزائر وتونس. ويذكر

ماك مايكل Mac Michael النص التالى نقلا عن مخطوط[1] كتب فى سنة ١٨٠٥ م وهو «طبقات ود ضيف الله»، والنص يتحدث عن شيخ (هو خوجلى ابن عبدالرحمن بن إبراهيم) توفى سنة ١١٥٥ هـ (*A hisotry of the Arabs of the Sudan*، جـ ٢، ص ٢٥٠): «ومن أخلاقه (أى خوجلى) تمسكه بالكتاب والسنة ومتابعة السادة الشاذلية فى أقوالهم وأفعالهم، يتعمم بالشيشان الفاخرة، وينتعل بالصرموجة، ويتبخر بالعود الهندى، ويتعطر، ويجعل الزباد الحبشى فى لحيته وثيابه يفعل ذلك اقتداء بالشيخ أبى الحسن الشاذلى رضى الله عنه وإظهارا لنعمة الله تعالى ويحمد الله على ذلك... وقيل له إن القادرية إنما يلبسون الجبب والمرقعات فقال: «ثيابى تقول للخلق أنا غنية عنكم، وثيابهم تقول: أنا فقيرة إليكم».

والنص نفسه يشتمل على أسماء بعض كبار الطريقة الشاذلية، وطريقة هؤلاء الشيوخ فى حياتهم تتفق، كما سيتبين، مع الحكايات الواردة فى كتاب اللطائف. وهذا يتفق مع ما يحكى فى الفقرة التالية من النص: «ومن أخلاقه أنه لا يقوم للسلام على أحد من الجبابرة، لا أولاد عجيب سلاطين بلده ولا للملوك بعل ولا لأحد من أهل المراتب إلا لاثنين: خليفة الشيخ إدريس وخليفة الشيخ صغيرون».

وفى القرن التاسع عشر انتشرت الطريقة الشاذلية انتشارا كبيرا بفضل جهود شخص يسمى «سى ميسوم»، وهو محمد بن محمد بن أحمد الذى ولد فى قبيلة غريب التى كانت تنزل فى منتصف الطريق بين بوغار ومليانة، وقد فصل ترجمة حياته ا جولى.A.Joly (*Revue Afr.*، عام ١٩٠٦ و ١٩٠٧) فهو بعد أن تعلم على بعض المعلمين فى تلك الناحية قصد مرونة مركز الدراسات الإسلامية فى الجزائر، وبعد أن حصل ما يمكن تحصيله هناك من معارف عاد إلى قبيلة غريب وأسس مسجدين كان يعلم فى أحدهما القرآن والفقه وفى

(١) طبع هذا المخطوط بمطبعة محمود على صبيح سنة ١٣٤٩ هـ.

الثانى النحو والمنطق. ولما كان يخالط أصحاب طرق مختلفة فإنه كان مترددا بين الطريقتين المدنية والشاذلية. وفى سنة ١٨٦٠ م زار قبر عبدالرحمن الثعالبى قرب مدينة الجزائر وكان هذا الولى شاذليا ولذلك دخل سى ميسوم فى الطريقة الشاذلية، فقد نصحه أحد أتباع هذه الطريقة أن يدخلها وأن يزور شيخها «عدّة» فى جبل اللوح بناحية أولاد لكرود، وقد أقام هناك حينا ثم رجع إلى قبيلة غريب. وقد روعى تقصير مراحل الاختبار التى لابد لسالك الطريق من اجتيازها. وبدلا من أن يبدأ حياته فى الطريق «مُقَدَّما» رفع بعد دخول الطريق بزمان قصير إلى مرتبة شيخ فيها. وحوالى سنة ١٨٦٥ بنى زاوية فى قبيلة بوغارى، وكان يوزع وقته بين قبيلتى غريب وبوغارى، لكنه عاد فاستقر فى بوغازى وفى سنة ١٨٦٦م أصبح بعد وفاة الشيخ عدّة، شيخا للشاذلية فى المنطقة الوسطى من بلاد الجزائر ونازعه ابن الشيخ عدة المشيخة أول الأمر. وقد عرض عليه أن يرأس مدرسة من مدارس الحكومة فى الجزائر لكنه رفض، غير أن هذا العرض هيأ له معرفة الموظفين الأوربيين، وقد نال احترامهم إلى أن توفى عام ١٨٨٣م. وحوالى هذا الوقت كان سلطانه قد امتد حتى شمل القسم الأكبر من تل وهران والقسم الغربى من بلاد الجزائر بأسره. أما الأماكن التى كان له فيها خلفاء فهى مستغانم ومسكرة ورليزان وندرومة ووهران وتلمسان، وبعد موته استقل بعض هؤلاء الخلفاء بأمر أنفسهم، وانفصمت عرى الإشراف الموحد على هذه الطريقة الذى كان هو صاحب الفضل فيه.

وتوجد المادة الإحصائية الخاصة بأواخر القرن الماضى فى كتاب ديبون وكوپولانى (ص ٤٥٤). ويتبين من هذا الإحصاء أن عدد أتباع الطريقة الشاذلية فى مدينتى الجزائر وقسنطينة لم يبلغ خمسة عشر ألفا. وكان لهم إحدى عشرة زاوية. أما الطرق التى تشعبت من الطريقة الشاذلية فيذكر هذا الكتاب أن عددها ثلاث عشرة طريقة أكثرها عددا الشاذلية والطيبية والدرقاوية.

على أنه إذا كانت هذه الطريقة فى أول حياتها لم يكن يقصد منها فيما يبدو شئ من التنظيم وكانت الصلة بين أتباعها مفككة جداً فإن من البين أنه مع مرور الزمان دخل عليها التنظيم المألوف فى الطريقة.

تواليف أصحاب الطريقة: ذكرنا فيما تقدم أنه لا الشاذلى نفسه، ولا خليفته أبو العباس المرسى كتب شيئاً، لكن يظهر أن تلميذه ياقوتا العرشى ألف كتاباً فى المناقب، أما تلميذهما معا وهو تاج الدين بن عطاء الله الإسكندرى فقد ألف كتباً كثيرة طبع منها كتابان هما كتاب «لطائف المنن» الذى تكلم فيه عن الشيخين الأولين للطريقة؛ وكتاب «مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح» (على هامش لطائف المنن للشعرانى، القاهرة ١٣٢١ هـ) والكتاب الأول من الكتابين هو المصدر الأكبر لما نعرفه عن حياة الشاذلى. وهناك ترجمة للشاذلى ألفت بعد ذلك بمدة غير طويلة وهى «درة الأسرار» لمحمد بن قاسم الحميرى بن الصباغ وهى مقتبسة فى كتاب المفاخر، وثمة ترجمة أخرى عنوانها «الكواكب الزهراء» لأبى الفضل عبدالقادر بن معيزل (المتوفى سنة ٨٩٤ هـ) ذكر منها بعض الأجزاء هانيبرج Haneberg (فى *Z.D.M.G* مجلد ٧، ص ١٤ وما بعدها). أما الكلام الوافى عن الطريقة الشاذلية فى كتاب «المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية» لابن عياد فهو متأخر عن السيوطى (وقد طبع فى القاهرة ١٣١٤ هـ) والمؤلف يرجع إلى رسالتين تذكران لسيدى زرّوق (شهاب الدين أحمد الفاسى المتوفى سنة ٨٩٦ هـ) وهما «الأصول»، و «العمدة» ويذكر هانيبرج (المصدر نفسه) الشاعر الشاذلى على بن وفاء (المتوفى سنة ٨٠٧ هـ) وابن عمه محمد وفا مؤلف بعض الكتب فى التصوف وصاحب ديوان يشيع فى معظم قصائده روح الإنابة الخالصة لله. ويروى حاجى خليفة قصيدة عنوانها «جمال السلوك» لناصر الدين الذى تقدم ذكره.

ويذكر السيوطى فى كتابه «بغية الوعاة» ص ٢٤٦، مؤلفاً شاذلياً هو

داود بن عمر بن إبراهيم الإسكندرى المتوفى سنة ٧٣٣ هـ.

أما أهم المصادر الأوروبية فقد ذكرت فيما تقدم.

أبو ريدة [مركوليوث D.S Margoliouth]

الشاطبى

أبو محمد القاسم بن فرح[1] بن خلف بن أحمد الرُعَيْنى، ويعرف عامة باسم أبو القاسم الشاطبى: ولد حوالى نهاية سنة ٣٥٨ هـ (١١٤٤ م) فى شاطبة ودرس فيها على أبى عبدالله محمد بن محمد النفزى الملقب بابن لايُه (ليو Leo). ويقول ابن خلكان إنه خطب بالفعل فى مسجد بلده بالرغم من أنه كان يعد شابا، ثم انتقل إلى بلنسية حيث درس على أبى الحسن على بن محمد هذيل وغيره ممن ذكرهم كتاب سيرته قراءة القرآن الكريم والحديث. وانتهز فرصة مروره بالإسكندرية فى طريقه الى الحج فحضر فيها دروس أبى طاهر أحمد بن محمد السلفى، ووجد فى عودته من الحج سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٥ م) نصيراً فى شخص القاضى الفاضل فأقامه شيخا للمدرسين فى المدرسة الفاضلية التى أنشأها. وفى سنة ٥٨٩ هـ (١١٩٣ م) زار السلطان صلاح الدين فى بيت المقدس بعد أن استردها من النصارى. وعاد الشاطبى إلى منصبه فى المدرسة الفاضلية، ومضى يقوم بالتدريس فيها حتى أدركته منيته فى يوم الأحد الثامن والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٥٩٠ هـ (١٩ يونية سنة ١١٩٤ م) بالغا من العمر الثانية والخمسين، ودفن فى اليوم التالى فى تربة القاضى الفاضل بالقرافة الصغرى؛ ويقول ابن خلكان إنه زار قبره مراراً. وكان الشاطبى رجلا جم التواضع عظيم الإخلاص، وكان فى مرضه الأخير تشتد به العلة اشتداداً كبيراً فإذا سئل عن حالة قال: بعافية. وقد اشتهر بعلمه الواسع بالقراءات والتفسير وترجع

(١) فى ابن خلكان: الوفيات: فيره، وكذلك فى معجم الأدباء لياقوت.

شهرته بين أصحاب التواليف إلى قصيدتين تعليميتين، أو قل رسالتين من الشعر المنثور، تتناولا المسائل الآتية:

(١) قصيدة لامية عدتها ألف ومائة وثلاثة وسبعون بيتا سماها «حرز الأماني ووجه التهانى»، على أنها اشتهرت بالشاطبية نسبة إلى كاتبها. وقد نظم فى هذه القصيدة كتابا فى الموضوع نفسه لعثمان بن سعيد أبى عمرو الدانى (المولود سنة ٣٧١ هـ المتوفى سنة ٤٤١ هـ) عنوانه «التيسير». ويقول ياقوت فى كتابه إرشاد الأريب إن شعر الشاطبى كان «عقدًا صعبًا لايكاد يفهم»؛ ومن ثم فلا عجب أن كانت هذه القصيدة موضع شروح كثيرة. ويبدؤها الشاطبى بعد المقدمة بشرح الطريقة الصحيحة لقراءة الحروف متى تسكن، ومتى يجوز القصر أو المد، وكيف ينطق بالهمزة وخصوصا إذا وردت فى الكلمة مرتين، ثم يلى ذلك أبواب فى التنوين والإمالة وغير ذلك حتى ينتهى إلى الأبواب التى تتناول القرآن الكريم مبينة القراءات المختلفة للقراء السبعة. وإنما يستطاع فهم تلك القوافى التى لا يكاد يستبين لها نهاية بالاستعانة بشرح من الشروح، أو بمقارنتها بكتب منثورة تعالج الموضوع نفسه.

وترجع الشهرة العظيمة التى أحرزتها هذه القصيدة إلى سببين : الأول أن الطالب أيسر عليه بحسب طريقة القدماء أن يحفظ الموضوع برمته عن ظهر قلب سواء فهمه أو لم يفهمه؛ والثانى، وهو يتفرع من الأول ، أن هذه الطريقة تفسح المجال للمدرس لإظهار علمه بشرح الأبيات الغامضة. وتوجد القصيدة مخطوطة فى معظم دور الكتب العربية، ومنها نسخة مطبوعة (القاهرة ١٣٢٨هـ) تشتمل أيضا على قصيدة الشاطبى الأخرى. أما شروح القصيدة التى نحن بصددها فكثيرة جدا؛ وأفضلها فيما يقال هو شرح برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبرى المتوفى

سنة ٧٢٢هـ (١٣٣٢م) والذى أتمه سنة ٦٩١هـ. وقد زاد فى هذا الشرح شمس الدين أحمد بن إسماعيل الكورانى المتوفى سنة ٨٩٣هـ. وثمة شرح آخر كتبه تلميذ للشاطبى يدعى أبا الحسن على بن محمد السخاوى المتوفى سنة ٦٤٣ هـ. وهذا هو أول شرح للقصيدة بعنوان «الفتح الوصيد فى شرح القصيد».

وهناك شرح ثالث كتبه أبو شامة عبدالرحمن بن إسماعيل المتوفى سنة ٦٦٥هـ، وقد أسمى شرحه «إبراز المعانى من حرز الأمانى»، ومنه مخطوطات فى عدة مكتبات. وإيراد الشروح الأخرى يقتضينا صفحة بتمامها، على أن وجود هذه الرسائل الكثيرة التى تتناول قصيدة حرز الأمانى يدل على أنها صادفت هوى فى نفوس الأجيال التى أعقبت الشاطبى.

(٢) قصيدة رائية فى حوالى ثلثمائة بيت عنوانها «عقيلة أتراب القصائد فى أسنى المقاصد» وهى أيضا فى قراءة القرآن، ولكنها تعنى بقراءة هذا الخط الكريم قراءة جيدة أكثر من عنايتها بالقراءات المختلفة، كما هى الحال فى سابقتها، وهى تتفق معها فى أنها ليست أصيلة، وإنما هى نظم لكتاب فى الموضوع نفسه يعرف باسم «المقنع» للدانى (انظر ما أسلفنا بيانه).

وقد نظمت هذه القصيدة باللغة الغامضة ذاتها التى نظمت بها قصيدة حرز الأمانى ، وشرحها شراح كثيرون للسببين اللذين بسطناهما، وأقدم شراحها هم عين شراح القصيدة الأخرى، أى الجعبرى والسخاوى. وقد سمى الأول شرحه باسم «جميلة أرباب المراصد»، أما الثانى فقد سمى شرحه «الوسيلة إلى كشف العقيلة» وكلتا هاتين القصيدتين لهما فى نظر أهل التقى مزية أخرى ، هى أنهما تعويذتان تقيان المرء كل أنواع الشرور.

(٣) قصيدة ميمية فى حوالى ٥٠٠ بيت نظم فيها كتاب «التمهيد» لابن عبدالبر أبى عمر يوسف بن عبدالله القرطبى فى فقه الحديث، وهذه القصيدة لم تقع عليها عينى، ولكنها أيضا غامضة جدا كما يقول ياقوت. وترد من حين إلى حين شواهد من قصائد الشاطبى الدينية الأخرى فى دواوين الشعر ولكنها جميعا قليلة القيمة من الناحية الأدبية.

ويفسر اسم أبى الشاطبى بأن معناه فى الإسبانية «الحديد» ويجب أن نقرأ هذه الكلمة فرو Ferro، ذلك أن الكلمة كانت تقرأ فى تلك الأيام بهذا النطق ولا تقرأ فيرو Fierro كما هو شأنها فى الإسبانية الحديثة. على أن ثمة أخطاء كثيرة وقعت فى جميع الكتب التى يرجع إليها فى ترجمة حياة الشاطبى وهى أخطاء تتعلق بأسماء الأعلام، وإنى لأرجو أن أكون وفقت فى تصويبها.

المصادر

(١) ياقوت: إرشاد الأريب، طبعة Margoliuth، جـ ٦، ص ١٨٤؛

(٢)ابن عبدالبر: التكملة، رقم ١٩٧٣؛

(٣) الصفدى: نكت الهميان، القاهرة ١٣٢٩ هـ، ص ٢٢٨؛

(٤) السبكى: الطبقات، جـ ٤، ص ٢٩٧؛

(٥) ابن خلكان، القاهرة ١٣١٠ هـ، جـ ١، ص ٤٠٢،

(٦) طاشكپرى زاده: مفتاح السعادة، حيدر آباد ١٣٢٩ هـ، جـ ١، ص ٣٨٧؛

(٧) السيوطى: حسن المحاضرة، جـ ١ ص ٢٨٤؛

(٨) ابن فرحون: الديباج، طبعة فاس، ص ٢١٥؛

(٩) Brockelmann: *Gesch. d. Arab.lit* جـ١، ص٤٠٧ و ٤٠٩.

خورشيد [كرنكو F.Krenkow]

شاعر

الراجح أن هذه الكلمة مشتقة من كلمة «شعر» التى قد تكون من أصل سامى قديم، ذلك أننا نجد فى العبرية كلمة «شير» بمعنى الترتيلة الدينية، وما أبعد أن تكون مشتقة من الفعل العربى «شعر» كما يقول فقهاء اللغة العرب. ولعل كون هذا الفعل لا يستعمل بمعنى نظم القوافى لينطق فى ذاته بما يخالف مثل هذا الاشتقاق. (قال كولدتسيهر فى مؤلفه *Abhandl. z. Arab. Phil.*، أن الشاعر هو «من أوتى المعرفة الملهمة:» وقد ضاع أصل الكلمة فى طوايا الماضى السحيق؛ ومع أنه لا يوجد فيما بلغ إليه على أى نقش عربى قديم يشتمل على أبيات ما من الشعر فإننا لا نستطيع أن نتخذ ذلك حجة على أن الشعر لم يوجد فى هاتيك الأيام ، ذلك أننا نجد تلك الحقيقة المشهورة قائمة وهى أن أقدم شواهد الشعر العربى التى نستطيع أن نحكم بأنها صحيحة أصيلة، كانت تسير بالفعل على قواعد من البحور والقافية. ولا مناص من أن تلتزم القصيدة القافية، ولكن الشاعر فى أقدم ما بقى لنا من شواهد فنه يستخدم بحورا لا يقرها نقاد القرن الثانى للهجرة ولا يعرفونها (ومن قبيل ذلك قصائد عبيد وامرئ القيس، وعمرو بن قميئة). وكذلك نجد فى الأزمنة القديمة بأن البحر لم يكن صحيحا فى جميع الأحوال وهذا الأمر كان فيما يرجح أكثر تواتراً مما نستطيع أن نجزم به الآن، حتى وإن كان البحر الذى يستخدمه الشاعر يتفق مع بحر من البحور الستة عشر التى وضعها الخليل ابن أحمد، وشاهد ذلك أن بيتا من أبيات زهير قد حوى من المقاطع أكثر مما استطاع النحويون تقويمه.

ومما له شأن أيضا أن أقدم شواهد الشعر العربى نظمها شعراء كان لهم جاه فى قبائلهم

ويميل بعض الكتاب إلى إعتبار أن الشاعر والكاهن كانا فيما يرجح شيئا واحدا، وهو رأى لا نستطيع أن نسلم به، ذلك أن الشعر العربى فى العهود القديمة كان بعامة ينأى عن الأمور الدينية. ومن الحجج الوجيهة التى تؤيد رأيى أنه بوجه عام قد التزم أشد الالتزام الأمور الدنيوية.

ولعل بحر الرجز القصير كان أول بحر استخدم فى الحداء؛ ولكن ليس بين أيدينا شواهد من الحداء القديم، وأقدم ما لدينا منه ورد فى ديوان الشماخ الذى عاش وقت ظهور الإسلام.

وكان أقدم شعراء اتصل بنا شئ من أخبارهم يعيشون فى شرقى الجزيرة العربية؛ وكانوا لا يستخدمون فى شعرهم إلا عدداً قليلاً جدا من البحور الستة عشر؛ ومما له مغزى أن الشعراء المتأخرين أنفسهم مثل جرير والفرزدق لا يستخدمون أبدا البحور القصيرة، لأن هذه البحور قد نشأت فيما يبدو بعد ذلك فى الحجاز. وإنما يستخدم جرير بحور الرجز؛ الطويل؛ والوافر؛ والبسيط، والكامل والمتقارب. ويزيد الأعشى على ذلك بحر الخفيف فحسب. ولما كان الشعراء المتأخرون عن ذلك فى جميع أنحاء الجزيرة العربية يستخدمون سائر البحور جميعا، فإن الحقيقة التى ذكرناها قد تشير إلى وجود سبب خفى تُرد إليه هذه الظاهرة وكان القوم يرون أن الشاعر قد أوتى علما خاصا يُلهم إليه به ضرب من شيطان يألفه ويصحبه شخص أو شخصان من الأناسى يحفظان عنه أشعاره ويرويانها فى أحياء أخرى غير حيه.

وقد لا يكون هذا الشيطان الذى يألفه إلا روحا موهومة. أما راوية الشاعر فكان شخصا حقيقيا. وبين أيدينا عدد عديد من الرواة ذكرهم كتاب الأغانى كما ذكرهم الشعراء أنفسهم فى قصائدهم. على أن ثمة ما هو أهم من ذلك؛ وهو أن الراوى نفسه يصبح فى كثير من الأحوال شاعراً نابها فى الجيل التالى. ونذكر من الرواة المشاهير: كان أوس بن حجر راوية طفيل الغنوى؛ والشاعر زهير راوية أوس؛ كما كان زهير راوية عمه بشامة وكان رواة زهير ابنه كعبا والحطيئة والشماخ ويمكن أن نورد من مثل هذه السلاسل من الشعراء الذين يروى كل منهم أشعار الآخر عدداً أعظم مما يتصور الناس. وهذا يشير إلى وجود ما يشبه أن يكون مدرسة من الشعراء يحاول الراوى فيها أيضا أن ينشئ أشعارا

خاصة به يعرضها على أستاذه، كما يعلل أيضا غلبة بحور خاصة، بل موضوعات خاصة فى أنحاء بعينها من جزيرة العرب. ذلك أنه لم يكن من قبيل الصدفة أن أبا ذؤيب، وساعدة بن جؤية والمتنخل، والشعراء الهذليين قد تخصصوا فى وصف النحل؛ وكانوا يروون بعضهم عن بعض؛ ولم يستعملوا بحورا واحدة فحسب بل تناولوا أيضا موضوعات واحدة أخذوها عن أساتذتهم فى الشعر. وهذا يفسر أيضا السبب فى أننا نجد بيتا واحدا يتكرر كلمة كلمة فى أشعار طفيل وأوس بن حجر وزهير. وقد كانت «جياد الهوى المطلقة العنان» فكرة لم يستطع رواة طفيل أن يسقطوها من أشعارهم(١).

وكان الشاعر فى العهود القديمة يحب أن يملأ قصائده بغرر الكلمات؛ وكانت هذه العهود بخاصة هى التى شهدت استعمال عدد كبير من الكلمات الدخيلة تُرصع بها القصائد، وهى سنة بطلت بعد القرن الأول للهجرة؛ ذلك أن وظيفة الشاعر كانت قد تغيرت فى ذلك العهد تغيرا تاما فقد كان الشاعر فى العهود القديمة ينافح عن شرف قبيلته؛ ويقتضيه الواجب أن يرثى من قضى من أهله أو شجعان عشيرته أو يشدو بالهجاء يناجز به أعداء قبيلته، ثم تنزل فأصبح يستجدى عطاء ذوى الجاه والثراء، وزادعلى ذلك قصائد يهجو بها منافسيه مما جعل مهمته فى إبتزاز العطايا أشق وأعسر، وموضوعات جديدة يصور فيها مجالس الشراب وقصائد فى الغلمان وأناشيد مفحشة وليس بين أيدينا شعر فارسى يرجع إلى هذه العصور القديمة، ولكن ابن جنى يخبرنا (الخصائص جـ ١، ص ٢٥٢) أن الشعر فى فارس كان مزدهرا أيضا، وأن الشعراء كانوا يجتهدون كل الاجتهاد فى أن يتحاشوا استعمال أية كلمة عربية فى قصائدهم، ذلك إن هذا كان خطأ جسيما فى نظر النقاد. ونحن لا نعلم موضوعات هذا الطراز من الشعر، على أننا نستطيع أن نذهب إلى أن الجانب الذى يتسم بالخفة من الشعر العربى والذى تمثله أشعار

---

(١) يقصد قول طفيل وزهير «وعرى أفراس الصبا ورواحله».

بشـــار وأبى نواس كـــان مـــرآة للمـوضـوعـات التى تـناولهـا الشـعـر الفـارسى الموثوق بـه إلى القـرن الرابع للهجـرة والشواهد الباقيـة لنا منه تتفق اتفـاقا مـشـهودا مع ذلك الضـرب من الشعر الذى نظمه بالعربية معاصروهم مثل أبى الفتح البـستى الذى كان ينظم باللغتـين العربيـة والفارسيـة. جميـعا. ومنذ ذلك الوقت لم تذهب ريح الشـاعر قط. ولكن فن الشعـر الذى يبدو جديدا فى بابه كـل الجـدة قلمـا اسـتطاع أن يخلص من نـهـجـه القـديـم، وأصـبح الشـعـراء سـواء كـانوا من العـرب أو الفـرس أو من الـتـرك أو من الأورو يجترون زادهم حتى يومنا هذا.

وقد ورد فى القرآن الكريم فى نهاية السـورة السادسة والـعشريـن [سورة الشعراء] «والشعراء يـتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم فى كل واد يهيـمون، وأنهم يقولون ما لا يفـعلون» على أن الشعراء كان لهم مـقام فى الحـضارة العـربية، وتشهد الروايات بأن الخـلفاء الراشدين كانوا راسـخى القدم فى الشعـر القديم خـاصة عليـا فإنه قـد نسبت له أبيـات كثـيرة الراجح أنها جمـيعا موضـوعة؛ ومع أنه لم يكن من الجـائز أن يقال إن النبى [ﷺ] شاعر، فإنه قـد استعان كل الاستعـانة بعدد من الشعـراء. وخاصة حسان بن ثابت الذى نـظم أبياتا لاذعة فى هجـاء خصـوم النبى[ﷺ] المكيـين. والطريقة التى كان يتـوسل بها الشاعر فى إيصـال شعره إلى مـعسكر أعـدائه هى أن يلقنه راوية يلقـيه فى حى آخـر أمام مستمـعين محايدين يكون لهم من المصلحـة مـا يدفـعـهم إلى ترديده على أسماع الحزب الذى قيل فيه الهجاء. أما فيـما يخص فن الشاعر فـإنى أميل إلى الشك فى أن القصائد القديمة كلها كانت فى الأصل قـصـائد كـامـلة. ذلك إن الشاعر فى كثير من الأحيان لا يستطيع أن يسـتـوحى الشـيطان الذى ألفـه إلا جزءاً منها؛ ويقـتضيه الأمـر مثل زهير. أن يمـضـى سـنة بطولهـا فى إكـمـال قصيدة واحدة أو يلجـأ إلى إلقائها قبل أن تكتـمل كمـا جـاء فى القواعـد التى وضعـها آلوارت Ahlwardt مثلا عن كل قصيدة.

وبين أيدينا شاهد كاف على أن كثيرا من القصائد لم تكن فى جـميع العصور

إلا قطعا فحسب، ذلك أن من المستبعد كثيرا أن تطول القصيدة العربية (أو الفارسية) حتى تبلغ عددا عظيما من الأبيات مع إلتزام قافية واحدة.

خورشيد [كرنكو F.Krenkow]

الشافعى

الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس صاحب المذهب الشافعى فى الفقه. وقد نسجت كثير من القصص حول حياته حتى ليتعذر علينا أن نخلص منها بالمادة التاريخية حقًا. ثم إننا نلقى مشقة عظيمة فى تحديد السنين المتعلقة بوقائع حياته. والمصادر القديمة التى يستقى منها ذلك نادرة جدًا. فالمسعودى المتوفى سنة ٣٤٥هـ هو أول مؤرخ ذكر الشافعى. والوثائق الوحيدة التى يعول عليها فى هذا المقام هى حجة وقف بيتيه فى مكة المؤرخة فى صفر سنة ٢٠٣ هـ (أغسطس سنة ٨١٨م؛ كتاب الأم، جـ٦، ص ١٧٩ = Kern فى *Mittellungen des sem. für.oriental. Sprachen, Westasiat. studien*.. ١٩٠٤م، ص ٥٥)، ووصيته المؤرخة فى شعبان سنة ٢٠٣ ٠فبراير ٨١٩؛ كتاب الأم، جـ ٤ ص ٤٨ = Kern فى المصدر المذكور، ١٩٠٨م، ص ٥٩) وحجة وقف بيته فى الفسطاط (كتاب الأم جـ ٣، ص ٢٨١) التى لا شك فى نسبتها إلى الشافعى وإن كانت الأسماء والتواريخ قد حذفت منها. والحق إن التراجم المتأخرة للشافعى قد اعتمدت على «المناقب» القديمة التى كتبها أمثال داود الظاهرى المتوفى سنة ٢٠٧هـ؛ والساجى المتوفى سنة ٣٠٧، وابن أبى حاتم المتوفى سنة ٣٢٧ وغيرهم. ولكن هذه المناقب كان قد شابها كثير من القصص. مثال ذلك أن الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٠٣هـ ذكر بالفعل نقلا عن ابن عبد الحكم المتوفى سنة ٣٥٧هـ قصة مولد الشافعى التى تقرن هذا المولد بظهور كوكب المشترى فوق مصر.

وينتسب الشافعى إلى قبيلة قريش «فقد كان هاشميا، ومن ثم اجتمع نسبه بنسب النبى عليه الصلاة والسلام فى أجداده الأولين. وكانت أمه من قبيلة أزد، وتقول بعض المصادر إنها كانت علوية. وقد ولد الشافعى فى سنة ١٥٠هـ (٧١٧م) فى غزة (الإسطخرى، ص ٥٨) وفقد أباه فى سن باكرة

فنشــأته أمــه بمكة نشــأة تتــسم برقــة الحال، وقــضى وقتا طويــلا بين البدو، ودرس شــعــراء العرب القــدامى دراسة جــيــدة (مــثل زهيــر وامــرىء القــيس، وجرير وغــيرهم؛ انظر كــتاب الأم؛ جـ ١؛ ص ١٧٤؛ جــــ ٥، ص ١١٨، ١٤٢ الخ) وقد تعلم الفقيــه اللغوى الأصمعى من الشافــعى الشاب أشــعار بنى هذيل (انظر أيضــا كــتــاب الأم، جـ ٢، ص ١٦٧؛ جــــ ٥، ص ١٣٣) وديـــــوان الشنــفــرى؛ ودرس فــى مكة الحــديث والفقه على مــسلم الزنجى المتوفى سنة ١٩٨هــ، وحــفظ موطأ مــالك عن ظهــر قلب؛ فلما أشرف على العشرين شــخص إلى المدينة ليلقى مــالكا ابن أنس ومكث فــيهـا حــتى توفى مــالك سنة ١٧٩هــ (٧٩٦م)؛ ثم خــدم فى اليـــمن؛ وهناك تورط فى دسائس العلويين فــقد انحاز سراً إلى الإمام يحيى بن عبدالله الزيدى (V. Arendonck: *Opkomst van het Zaiditiersche Imamaat*، ص ٦٠ ٢٩٠) ـ وحــمل أسيــراً هو وغيــره من العلويين إلى الخليــفة هارون الرشــيد فى الرقــة سنــة ١٨٧هـ (٨٠٣م) وعـــفــا عــنه هارون، ثم توثقت صلته بالفقيه الحنفى المشهــور محــمد بن الحــسن الشيــبانى المتـــوفى سنة ١٨٩هــ (٨٠٥م) الذى كان الشافعى قد نسـخ كتبه بنفسه. ولما وجد أنه لا يجسر على تحدى الشيبانى لما كــان له من نفوذ فــى بلاط الخليفــة، رحل إلى مــصر مــارًا بحرّان والشــام؛ واستقبل فى مصــر أول الأمر استقبالا حسنا بوصــفه تلميــذًا لمالك. ولم يذهب إلى بــغــداد إلا سنــة ١٩٥هـ (٨١٠/ ٨١٩م) وأقــام فيــها يــتولى التــدريس موفقا. ووصل نفــسه هناك بعبدالله ابن والى مصــر الجديد عبــاس بن موسى؛ وعــاد إلى مــصــر فى ٢٨ شــوال سنة ١٩٨ (٢١ يونيــه ٨١٤؛ الكندى؛ طبعــة Guest؛ ص ١٥٤م) ووقــعت فى مصــر اضطرابات حــملتــه على المــبــادرة إلى الرحــيل إلــى مكة؛ ثم عــاد منهــا سنة ٢٠٠هـ (٨١٥/ ٨١٦م) ليــستــقــر فى مصر نهائيــا وتوفى بالفسطاط فى آخر يوم من رجب سنــة ٢٠٤هـ (٢٠ يناير سنة ٨٢٠م) ودفن بــســفح المــقطم فى تربــة بنى عـــبـــد الحكـــم؛ وكـــان لصلاح الدين مــدرسة عظيمــة فسيــحة مــقامــة هناك (ابن جــبيــر: الرحلة؛ ص ٤٨). وقد بنى القبــة التى فوق الضريح الملك الــكامــل الأيــوبى ســنــة ٦٠٨هـــ (١٢١١/ ١٢١٢م) وكان هذا الــضريح دائما مــزارًا محــببا إلى القلوب يــختلف إليه الناس.

ويمكن أن نقول إن الشافعى كان ينهج منهج التوفيق فيقف موقفا وسطا بين البحث الحر فى الفقه والتقليد الذى أخذ به أهل عصره. ولم يقنع الشافعى بالعمل بالمادة الفقهية الميسورة بل أخذ فى كتابه الرسالة يستقصى أصول الفقه وطرائقه وهو يعد واضع علم أصول الفقه. ويختلف الشافعى عن الحنفية فى أنه سعى إلى وضع قواعد مقررة للقياس (كتاب الرسالة؛ القاهرة ١٣٢١هـ، ص ٦٦، ٧٠)؛ على حين لم يكن ثمة ما يجعله يعنى بالاستحسان، ذلك أن الشافعية المتأخرين كانوا هم أول من استحدث هذا المبدأ (Goldziher: *Zahiritern*، ص ٢٠ وما بعدها، المؤلف نفسه فى *EI* جـ ٢، ص ١٠٩؛ Bergsträsser: *Anfänge und charakter des juristischen Denkens im Islam* فى *Isl* ١٩٢٤م، جـ ١٤، ص ٧٦، ٨٠ وما بعدها) ويمكن أن نميز فى حياة الشافعى فترتين منتجتين: فترة متقدمة (العراقية) وفترة متأخرة (المصرية)، ويقول الحاكم المتوفى سنة ٤٠٥هـ ذلك، عن كتاب الرسالة (العسقلانى ص ٧٧) وهو الكتاب الذى لم يصل إلينا إلا فى نسخته المتأخرة (طبعت فى القاهرة سنة ١٣٢١هـ وغير ذلك من السنين) ونحن نلحظ أيضًا هاتين الفترتين واضحتين فى كثير من الأحوال فى كتاب الأم وفى الأقوال المختلفة للشافعية المتأخرين.

وقد نقل لنا تلميذه الربيع بن سليمان المتوفى سنة ٢٧٠هـ (٨٨٤م) كتابات الشافعى التى يستخدم فيها الحوار ببراعة المتمكن ولا يذكر عادة أسماء مناظريه ونجد ثبتًا بها فى الفهرست (ص ٢١٠) وآخر ذكره البيهقى المتوفى سنة ٤٥٨هـ فيما نقله عنه العسقلانى (ص ٧٨) وثالثا فى ياقوت (إرشاد الأريب، ص ٣٩٦ - ٣٩٨)؛ ومعظم العناوين المذكورة فى هذه المصادر هى أجزاء من كتاب الأم الذى هو مجموعة من كتابات الشافعى (طبع فى القاهرة فى ٧ مجلدات، ١٣٢١ - ١٣٢٥. وقد نقل جزء من هذه الطبعة من مخطوط الفقيه الشافعى المشهور سراج الدين البلقينى) ومن المستبعد أن يكون عنوان هذه المجموعة قديما. فقد كان أول من ذكره فيما أعلم هو البيهقى (العسقلانى، ص ٧٨) والغزالى (الإحياء القاهرة ١٣٢٧هـ؛ جـ ٢، ص ١٣١). ولم يذكر الكتاب

نفسه إلا فى تلك الفقرات التى تبدو كأنها حواشى، ولا شك أن نسخا كثيرة من كتاب الأم كانت موجودة، فقد كان البيهقى فى عهد متأخر يرجع إلى القرن الخامس الهجرى يعرف نسخة أخرى منه مختلفة عن نسخة الربيع؛ ذلك أنه يذكر بعض الأبواب المستقلة من كتاب الأم بترتيب آخر، ولعل هذه النسخة كانت هى نسخة البويطى التى استخدمها فيما يبدو هى ونسخة ابن أبى الجارود (كتاب الأم، جـ ١ ص ٩٦، ١٥٧؛ جـ ٢، ص ٥٢؛ جـ ٧، ص ٣٨٩ الخ) وقد تضمن النص الحالى المطبوع من كتاب الأم عددًا من الحواشى الكبرى والصغرى. وشاهد ذلك أنه قد نقلت فيها شواهد من الغزالى وابن الصباغ المتوفى سنة ٤٧٧هـ والماوردى وغيرهم (انظر كتاب الأم جـ ١، ص ١١٤ وما بعدها، ١٥٨).

ويقول الغزالى (كتابه المذكور) إن هذه المجموعة رتبها البويطى ونشرها الربيع متضمنة الزيادات التى أدخلها عليها هو. والقول الفصل فى أصل كتاب الأم لا يمكن أن يعتمد على النسخة المطبوعة، ذلك أن ناشرها قد اتبع مخطوط البلقينى دون أن يثبت الخلافات الموجودة فى المخطوطات الأخرى.

والمحتويات الحالية لكتاب الأم رسائل ذكرها البيهقى على اعتبار أنها مؤلفات مستقلة: «جماع العلم» (كتاب الأم، جـ ٧، ص ٢٥٠ وما بعدها)؛ و «كتاب إبطال الاستحسان» (جـ ٧، ص ٢٦٧ وما بعدها)؛ «كتاب بيان الفرض» (جـ ٧، ص ٢٦٢ وما بعدها)، «كتاب اختلاف مالك والشافعى»؛ (جـ ٧، ص ١٧٧ وما بعدها)؛ و «كتاب اختلاف العراقيين» (جـ ٧، ص ٨٧ وما بعدها) أى أبى حنيفة وابن ليلى (عاش سنة ١٤٨هـ)؛ و «كتاب الاختلاف مع محمد ابن الحسن» جـ ٧، ص ٢٧٧، وما بعدها = «كتاب الرد على محمد بن الحسن»؛ و «كتاب اختلاف على وعبدالله بن مسعود» (توفى سنة ٣٢هـ؛ جـ ٧، ص ١٥١ وما بعدها)، و«كتاب اختلاف الحديث» وقد طبع على هامش كتاب الأم (جـ ٧)؛ و «المسند» وقد طبع على هامش جـ ٦. ويشتمل هذا الكتاب على أحاديث جمعت من الرسائل المختلفة بما فى ذلك الرسائل التى لم تصل إلينا وإن كانت قد ذكرت فى الفهرست وفى ياقوت مثل: «كتاب أحكام القرآن»: و «كتاب فضائل قريش» إلخ. أما «كتاب المبسوط فى الفقه» (الفهرست، ص ٢١٠) فلا شك أنه كتاب كبير فى الفقه كان لايزال فى

متناول البيهقى، وقد عرف أيضا باسم «المختصر الكبير والمنثورات».

وقد بقى أيضا كتاب يقرر فيه الشافعى عقيدته وعنوانه «كتاب وصية الشافعى» (ذكره ياقوت ونشره Kern فى *Mitteilungen des Sem. für oriental,. Studien Westasiat. Sprachen*، سنة ١٩١٠م) أما «كتاب الفقه الأكبر» (القاهرة ١٣٢٤هـ الخ) فرسالة صغيرة فى عقائد عهد الأشعرى. وللشافعى قصائد قليلة تشهد بتمكنه من اللغة (المسعودى: المروج، جـ ٨، ص ٦٦؛ ابن خلكان جـ ١، ص ٤٤٨؛ العسقلانى ص ٧٣ وما بعدها).

وكانت الحاضرتان الكبيرتان اللتان شهدتا نشاطه فى التدريس هما بغداد والقاهرة. وكان أهم تلاميذه: المزنى (توفى سنة ٢٦٤هـ) والبويطى (توفى ٢٣١هـ) والربيع بن سليمان المرادى (توفى سنة ٢٧٠هـ)؛ والزعفرانى (توفى سنة ٢٦٠٠هـ)؛ وأبا ثور (توفى سنة ٢٤٠هـ)، والحميدى (توفى سنة ٢١٩) وأحمد بن حنبل (توفى سنة ٢٤١هـ)؛ والكرابيسى (توفى سنة ٢٤٨هـ) وغيرهم وقد اجتذب الشافعية من هاتين الحاضرتين أثناء القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) أنصارًا تزايد عددهم شيئا فشيئا، ولو أن مركزهم تحرج أول الأمر فى بغداد لأنها كانت معقل أهل الرأى فأصبحت مكة والمدينة فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) معقلى الشافعية الأكبرين بعد مصر.

وما إن حلت خاتمة القرن الثالث الهجرى (بداية القرن العاشر الميلادى). حتى أخذوا ينازعون مكانة الأوزاعية فى الشام بنجاح. وغدا منصب قاضى دمشق وقفًا عليهم منذ أيام أبى زرعة فصاعدا (٣٠٢هـ = ٩١٥م) واستأثروا فى عهد المقدسى بالقضاء فى الشام وكرمان وبخارى والجزء الأكبر من خراسان لا يشاركهم فيه مشارك. وكان لهم أيضا سلطان كبير فى شمالى الجزيرة (آقور) وفى بلاد الديلم (كانت مصر قبيل ذلك قد اعتنقت مذهب الشيعة) وفى القرنين الخامس والسادس الهجريين (الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين) كانوا يقتتلون فى الشوارع هم والحنابلة فى بغداد، وهم والحنفية فى إصفهان. على أنهم اجتذبوا أمراء الأسرة الغورية إلى صفوفهم Snouck. Hurgronje : *Versp Geschr*، جـ ٢، ص ٣٠٦). ثم عادوا

فغلبوا على سائر المذاهب فى مصر على عهد صلاح الدين (٥٦٤هـ = ١١٦٩م). فلما حلت سنة ٦٦٤هـ (١٢٦٦م) أقام الملك الظاهر بيبرس قاضيا حنفيا وقاضيا مالكيا إلى جانب القاضى الشافعى (انظر السبكى، جـ ٥ ص ١٣٤). وفى القرون الأخيرة التى سبقت ظهور العثمانيين أصبح للشافعية السلطان المطلق فى بلاد الإسلام الوسطى بل إن الإمام الشافعى المذهب كان فى عهد ابن جبير نفسه (الرحلة ص ١٠٢) يؤم المصلين فى مكة، ولم يستبدل الحنفية بالشافعية إلا أيام سلاطين آل عثمان فى مستهل القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى)، وكان هؤلاء الأحناف يرسلون من الآستانة ليتولوا مناصب القضاء على حين أنهم فقدوا مناصبهم فى آسية الوسطى بظهور الدولة الصفوية (١٥٠١م) وحل محلهم الشيعة. ومهما يكن من شئ فإن الناس فى مصر والشام والحجاز كانوا يتبعون المذهب الشافعى (Snouk Hurgronje : *Geschr.* *Versr*، جـ ٢ ص ٣٧٨/ ٣٧٩) ولا تزال تعاليم الشافعى تدرس اليوم بحماسة فى الجامع الأزهر، ولا يزال لها الغلبة أيضا فى جنوبى بلاد العرب والبحرين وشبه جزيرة الملايو وإفريقية الشرقية الألمانية سابقا، وداغستان وبعض أنحاء آسية الوسطى.

من أئمة الشافعية المشهورين: المحدث النسائى (توفى سنة ٣٠٣هـ = ٩١٥م) والأشعرى (توفى سنة ٣٢٤هـ = ٩٣٥م)؛ والماوردى (توفى سنة ٤٥٠هـ = ١٠٥٨م) والشيرازى (توفى سنة ٤٧٦هـ = ١٠٨٣م)؛ وإمام الحرمين (توفى سنة ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م)؛ والغزالى (توفى سنة ٥٠٥هـ = ١١١١م)؛ والرافعى (توفى سنة ٦٢٣هـ = ١٢٢٦م)؛ والنووى (توفى سنة ٦٧٦هـ = ١٢٧٧م) وغيرهم. (انظر فى شأنهم المواد التى أفردت لكل منهم فى هذه الدائرة، Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* جـ ٤/ ، ص ١٠٥):

وقد تناول الفقه الإسلامى على مذهب الشافعى: L.W.C. van den Berg : *De beginselen van het Mohammed recht* (الطبعة الثالثة، باتافيا ١٨٨٣م: وانظر فيما يتعلق بذلك Snouck Hurgronje : *Geschr.* *Verspsr* جـ ٢، ص ٥٩ - ٢٢١).؛ والترجمة الفرنسية بقلم R, de

France de Tersant : بعنوان Principes du droit musulman الجـــزائر ١٨٨٦م. Ed.: Sachau Recht' Muham (شــتـــوتكارت وبرلين ١٨٩٧، وانظر فيمـا يتعلق بذلك Snouck Hurgronje : Verspr. Geschr جـ ٢، ص ٣٦٧ - ٤١٤)، Th. W. Juynboll : Handbuch des islamischen Gesetzes ليدن ١٩١٠، ١٩٢٥، والترجمة الإيطالية التى قـام بهـا G.Baviera وأضــاف عليــهـا زيادات وتعليقات بعنوان Manuale di diritto musulmano ميلان ١٩١٦.

المصادر:

(١) الســمعانــى: كتاب الأنــساب = سلســلة كـــب الـتـذكــارية، المجلد ٢٠، جـ ٣٢٥.

(٢) ياقوت: إرشاد الأريب = سلسلة كب التـذكـارية. جـ ٦/ ٦، ص ٣١٧ - ٣٩٨ (وانظر فـــيـــمـــا يتـــعلـق بذلك Bergsträser فى Zeitschrift für semitistik ١٩٢٤، جـ ٢ ص ٢٠١).

(٣) النووى: الطـبـقـــات، طبـعـــة ڤنستفلد. ص ٥٦ - ٧٦.

(٤) ابن خلكان الـوفـيـات، القــاهرة ١٣١٠هـ، جـ ١، ص ٤٤٧.

(٥) Fragmenta hist. Arab، جـ ٥٩، ص ٣ وما بعدها.

(٦) العـسقــلانى: توالى التأســيس بمعـــــــالى ابــن إدريس فــى منــاقب.. الشـافعى، بولاق ١٣٠١هـ.

(٧) Wüstenfeld : Al-Imam Der shafi'i فــــى Abh. Gott Ak. W ١٩٨٠، جـ ٣٦.

(٨) de Geoje : Einiges über den Imam as Sâfi'i فــى Z.D.M.G، ١٨٩٣م؛ جـ ٤٧. ص ١٠٦ - ١١٧.

(٩) Goldziher : Zahiriten، ص ٢٠ - ٢٦.

(١٠) Brockelmann : Gesch. de Arab. Lit جـ ١. ص ١٨٨ وما بعدها.

(١١) Heffening : Islam. Fremdenrecht هانـوڤـــر ١٩٢٥م، ص ١٤٥ ومابعدها، ١٤٩.

انتشار المذهب الشافعى:

(١٢) الســبكى: طبقــات الشافـعيــة الكبرى، القــاهرة ١٣٢٤هــ جـ ١، ص ١٧١ - ١٧٥.

(١٣) A.Mez : Renaissance des Islam هيدلبرغ ١٩٢٢م، ص ٢٠٢ - ٢٠٦.

خورشيد [هفننك Heffening]

الشام

الشام أو سورية : منذ عهد سحيق اجتذبت هذه البلاد الخصبة «أرض الحنطة، أرض الكروم والخبز» البدو، جيران سورية وفلسطين ، وقد نجح هؤلاء فى التسلل إلى النواحى التى تحف بالصحراء مجتمعين قبائل بأسرها حيناً، ومتفرقين شراذم حينا آخر، وأقاموا هناك منذ بداية القرن الثانى الميلادى إمارات فى حمص، وتدمر، وبطرة، وسرعان ما اصطنعوا لغة سورية وحضارتها. وفى القرن الخامس الميلادى وُكّل إلى أمراء غسان الدفاع عن الحدود السورية، ولم يلبثوا أن اعتنقوا المسيحية، وكذلك فعلت القبائل التى راحت تتجول فى القرن السادس الميلادى صاعدة هابطة فى الفيافى التى تفصل سورية عن بلاد العرب، وهم بنو كلب، وبنو لخم، وبنو جذام وكان هؤلاء العرب السوريون يتحدثون كما تبين من حالة بنى كلب، بلسان مشترك هو مزيج من العربية والآرامية ينتسب بلا شك إلى اللهجة الصفوية، ومن ثم كانت أية جماعة من هذه الجماعات خليقة قبل الهجرة بأن تضيف اسماً لديوان العرب؛ وكانوا جميعاً يعتقدون أنهم سوريون، لا تربطهم بعرب نجد والحجاز إلا صلات تجارية. وقد حاربوا فى غزوة مؤتة مع الروم فى قتالهم الغزاة القادمين من المدينة.

الفتح العربى: إثر وفاة محمد[ﷺ] (٨ يونية سنة ٦٣٢) وفى مستهل بيعة أبى بكر بالخلافة حدثت الردة فى بلاد العرب، وبعد عام من هذا التاريخ تكونت من بين البدو النازلين حول المدينة الذين اشتركوا فى اخماد هذه الفتنة.. جماعات قدموا إلى الشام نزولا على أمر كان أصدره النبىﷺ ، ثم تولوا حكم هذا الإقليم الذى خلا حينذاك ممن يدافعون عنه. وظن سرجيوس أمير قيسارية أنه لن يلقى إلا غارة من الغارات المألوفة يقوم بها بدو من أهل السلب والنهب فأسرع لملاقاتهم فى جيش من بضعة مئات من الرجال جندوا على عجل؛ وداهم العرب المجتمعين فى وادى العربة إلى الغرب من البحر الميت. ولكن تفوق العرب على

الروم بفضل كثرة عددهم فارتد هؤلاء يسودهم الاضطراب والفوضى، ونزلت بهم هزيمة أخرى عند دثينة، فتصدعت صفوف سرجيوس (فبراير ٦٣٤)، وراح جنود الامبراطورية يجمعون الإمدادات، وتلقى المسلمون أيضاً مدداً من المدينة يقوده خالد بن الوليد الذى قدم مسرعا من العراق وألحق بالعدو هزيمة منكرة فى أجنادين (٣٠ يولية ٦٣٤) بين بيت المقدس وبيت جبرين. وحاول جنود سرجيوس أن يلموا شتاتهم وراء بطائح بيسان ولكنهم عزلوا فعبروا نهر الأردن ليمنوا بالهزيمة مرة أخرى فى فحل، وفقدت الإمبراطورية بذلك فلسطين إلى غير رجعة.

وفى مارس سنة ٦٣٥ عسكر المسلمون تحت أسوار دمشق، وتخلت حامية الروم فى هذه المدينة عن أهلها فسلموا فى شهر فبراير من هذه السنة، ووصل الجيش الذى جمعه هرقل لفك الحصار عن دمشق بعد فوات الأوان، ومكن العرب لأنفسهم فى الجابية، ثم ارتدوا للتحصن وراء اليرموك الفرع الشرقى لنهر الأردن وقامت فى معسكر الروم فتنة بين الجنود الأرمن، وتخلى العرب الشآميون عن جنود الإمبراطورية إبان المعركة فحلت بهؤلاء هزيمة ماحقة، وقررت هذه المعركة (٢٠ اغسطس سنة ٦٣٦) مصير الشام. وغدا فتح شمال الشام والساحل الفينيقى سيراً هيناً فحسب، وبادرت البلدان فى كل ناحية إلى أداة الجزية بعد أن تخلت عنها حامياتها، ولم يصادف العرب فى أى مكان مقاومة تذكر وهذا هو «الفتح اليسير» بحسب تعبير البلاذرى الذى يدل على الفطنة ولم تستسلم بيت المقدس إلا سنة ٦٤٥م بعد حصار يتفاوت اتصالا وانقطاعا دام سبع سنين بفعل خيانة رجل من اليهود. ويمكن القول إن الفتح العربى قد تم بعد تسليم آخر بلدان الساحل فى فلسطين.

وجاء الخليفة عمر بن الخطاب إلى الشام قبيل تسليم بيت المقدس ليرأس مؤتمر الجابية (يوم الجابية)، ونوقشت فى هذا المؤتمر مسألة تنظيم الشام. وعرفت سنة ١٨ بطاعون عمواس الذى

هلك فيه يزيد بن أبى سفيان وإلى دمشق فخلفه أخوه معاوية. وقد أقر عمر بلا تهاون التفرقة من الناحية السياسية بين الفاتحين والمغلوبين، فأصبح المغلوبين هم الذميين، وغدا جنس العرب المميز عماد أرستقراطية عسكرية تمنح الأعطيات، وقسم الشام أجنادا هى: دمشق، وحمص، وفلسطين، والأردن أو ولاية الأردن. ثم أضاف يزيد بن معاوية إلى هذه الأجناد جند قنسرين وجعله خاصا بشمالى الشام وأخذ الفاتحون يسيطرون من هذه الأجناد، وقصبتها الجابية، على البلاد ويجمعون الضرائب. وفرضوا على الذميين جزية الرؤوس علاوة على الخراج وفى الشام كما فى غيرها من البلاد المفتوحة انحصر التنظيم فى احتلال عسكرى يستهدف استغلال الأهليين. ،واقتصرت حكومة العرب على إدارة الشئون المالية، وكان ديوانهم ديوانا يراجع حساب الأموال (Wellhausen: *Das Arabische Reich und Sein Sturz* ص ٢٠).

وقد أدرك ، معاوية فى مستهل ولايته التى امتدت فى عهد عثمان حتى شملت الشام بأسره أن الأمر يقتضيه الاستعانة بالقبائل البدوية فى هذا الإقليم لأنها كانت من الناحية السياسية أنضج من بدو شبه الجزيرة العربية وأراد على، خليفة عثمان، أن يعزله عن ولاية الشام، ولكن الشآميين انحازوا' إلى واليهم. ولم يسفر الاشتباك بين الشآميين والعراقيين فى ساحة معركة صفين عن نتيجة حاسمة وأقيم الحكمان للفصل بين الطرفين، وأعلن المؤتمر الذى عقد فى أذرح خلع علىّ يناير ٦٥٨ واستغل معاوية هذا النصر الدبلوماسى، فأنفذ عامله عمرو بن العاص لفتح مصر. وفى ٢٤ يناير سنة ٦٦١ سقط علىّ صريع خنجر طعنه به رجل من الخوارج، فخلا الميدان لغريمه معاوية.

الشام فى عهد الأمويين: وإنما كان معاوية ينتظر هذا اليوم ليؤسس دولة هى دولة الأمويين، ويعرف فرعهم الأكبر بالسفيانى نسبة إلى أبى سفيان. ويبدأ الفرع الأصغر بمروان بن الحكم وقد نسب إليه فقيل الفرع المروانى .

وبايع جنود الشام وأمراؤه معاوية بالخلافة فى بيت المقدس، واتخذ معاوية مقره فى دمشق، وجعلها بذلك قصبة الدولة بدلا من المدينة والكوفة، وسواء كانت هذه الخطوة منه مقصودة أو غير مقصودة، فإنها مالت بميزان الخلافة لمصلحة الشام، وأصابت سيادة البدو التى لا مبرر لها بضربة حاطمة لم يفيقوا منها قط وسوّد معاوية عرب الشام، وشغل هؤلاء فى عهد الأمويين جميع المناصب الهامة. وحاول معاوية مرتين حصار القسطنطينية، وتوفى فى أبريل سنة ٦٨٠ م بالغا من العمر خمسة وسبعين عاما.

ولم يكن بد من أن يواجه ابنه وخليفته يزيد فتنة كان أبوه بقدرته خليقا بأن يمنع نشوبها. فقد أبى الحسين بن على وعبد الله بن الزبير ابن أخت عائشة زوج النبى [ﷺ] أن يبايعا يزيد، ولاذا بأرض مكة المحرمة. وترك الحسين هذه الأرض الحرام ليقع صريعا فى مقتلة كربلاء. وفى ١٠ أكتوبر سنة ٨٦٠ اشتبكت المدينة مع الشام وأعلن أهلها خلع يزيد.

وتفاوض الفريقان مفاوضة لم تأت بنتيجة فلم يكن بد من أن يحتكما إلى السيف؛ وانتصر الشآميون فى يوم الحرّة، فساروا إلى مكة حيث كان ابن الزبير قد أعلن استقلاله بالأمر فيها، وعسكر فى المسجد الحرام، وكانت تحمى الكعبة من منجنيق الشاميين منصة من الخشب مغطاة بحشيات. وتسبب إهمال رجل من أهل مكة فى اشتعال النار فيها (نوفمبر ٨٦٣). ولما بلغت الجيش الشآمى الأخبار بوفاة يزيد (١١ نوفمبر سنة ٨٦٣) اضطر الجيش إلى الارتداد. ولم يكن يزيد بالملك التافه الشأن، ثم إنه لم يبلغ من الطغيان بقدر ما صوره أصحاب الحوليات من خصوم الأمويين. وقد واصل يزيد سياسة أبيه ، وكان يرعى أرباب الفن والشعراء ، كما كان هو نفسه شاعرا ، وأتم التنظيم الإدارى للشام باستحداث جند قنسرين (انظر ما أسلفنا بيانه) ، وأكمل رى الغوطة بحفر قناة نسبت إليه، ووصف يزيد فى *Continuato Byzantina-Arabica jucundissimus et cunctis nationibus regni*

ejus gratissime habitus.. cumomnibus civiliter vixit[1]؛ وقد أحبه رعاياه فعاش عيشة المواطن العادى. وقال فيه فلهاوزن «ما من خليفة قط نال هذا الثناء الصادر من القلب».

ولم يكن حكم ابنه الأصغر معاوية الواهن السقيم إلا عهد انتقال عابر، والظاهر إنه هلك فى الطاعون الذى كان متفشيا سنة ٦٨٤ م وكان أخوته جميعا أطفالا، ووجد أكابر الشآميين أن أخوته لا يزالون قصراً فأيدوا مروان ابن الحكم أول خليفة من الفرع المروانى (٢٢ يناير سنة ٦٨٤) وأبى القيسية الشآميون أن يبايعوه، وحلت بهم الهزيمة فى مرج راهط وكان عهده سلسلة من المعارك متصلة الحلقات.

وأنفذ مروان حملة سريعة كفلت له طاعة مصر. وأنهكت الجهود المضنية التى بذلها هذا الخليفة الذى بلغ السبعين صحته، فعاد إلى دمشق ليلقى منيته فى ٧ مايو سنة ٦٨٥، وخلفه ابنه الأكبر عبدالملك ولم يجد عبدالملك بدا من أن ينتزع الولايات الشرقية وبلاد العرب من غريمة الخليفة ابن الزبير، وأن يرد فى الوقت نفسه غزوة المرداسية أو الجراجمة وإنا لندين له ببناء المسجد الأقصى فى بيت المقدس. ويتميز عهده بالبدء فى تعريب إدارة الدولة التى ظلت حتى أيامه فى أيدى أشخاص من الشعوب المفتوحة. وقد حاول أن يستبدل اللغة العربية باللغة اليونانية فى إمساك حسابات الدولة وسجلاتها، وإذا كان لم ينجح فى ذلك كل النجاح فقد استطاع أن يجعل اللغة العربية تستخدم فى هذا الغرض إلى جانب اللغة اليونانية؛ وكان عبدالملك هو الذى استحدث السكة العربية وأدركته المنية فى أكتوبر سنة ٧٠٥ بعد أن حكم عشرين عاما.

وقد صبغ خليفته الوليد بن عبدالملك العرش بنزعة استبدادية ووسمه بنعرة لم يكن لهما وجود عند أسلافه؛ ويعد الوليد المؤسس الأكبر للدولة الأموية. وأن كانت قد بلغت الإمبراطورية العربية فى عهده أوج اتساعها، ونجح

(١) معنى هذه العبارة: «كان يعد من أحب الناس إلى قلوب رعيته... وكان يسلك مع الجميع سلوك المتحضر».

الوليد فى مشروعاته نجاحا فريدا، وتكشفت نزعته الاستبدادية فى الحد من السماحة التى كانت تعامل بها الشعوب المفتوحة، فقد استخلص المناصب الإدرية الكبرى من أيدى المسيحيين تماما، واستطاع بفضل جنوحه إلى العظمة والفخامة أن يملك قلوب أهل الشام بلا منازع. وتوفى الوليد فى ٢٣ فبراير سنة ٧١٥م. وخلفه أخوه سليمان بن عبدالملك مشيد الرملة فى فلسطين، ،توفى سليمان فى حصار القسطنطينية المشؤم، وخلفه ابن عمه عمر بن عبدالعزيز (أغسطس ٧١٧)، وتوفى عمر فى فبراير سنة ٧٣٠، وخلفه يزيد ابن عبدالملك. وكان الخلفاء الأمويين قد بدأوا يتخلون عن دمشق منذ أيام الوليد بن عبدالملك، وتركوا الإقامة فيها وإن ظلت قصبة الدولة الرسمية وأخذت الدولة الأموية فى الاضمحلال بعد وفاة عمر بن عبدالعزيز. وقد حاول هشام الذى خلف يزيد بن عبدالملك أن يعيد إلى الخلافة الشآمية هيبتها فباءت جهوده بالخيبة، فقد توقفت الفتوح ، ومنى العرب بهزيمة پواتييه المنكرة فى فرنسا فى أكتوبر سنة ٧٣٢. وسمح هشام لبطارقة انطاكية الملكانيين بالإقامة فى الشام. وفقد هذا الخليفة حب الشعب له لطمعه وإخفاق خططه العسكرية وما جرى عليه من اعتزال الناس والإخلاد إلى قصره الصحراوى الرصافة. على الرغم من أنه كان أشد الخلفاء الأمويين انكبابا على العمل. وخلفه فى فبراير سنة ٧٤٣ ابن أخيه الوليد بن يزيد بن عبدالملك، وكان هذا الأمير من أرباب الفن والشعر وقد عاش قانعا فى الصحراء حيث شرع يبنى قصره المشتى الفخم ولقى مصرعه قبل أن يتمه على يد قاتل اغتاله فى أبريل سنة ٧٤٤. وكان خليفته يزيد بن الوليد أول وخلفه يزيد بن عبدالملك. وكان الخلفاء الأمويون قد بدأوا يتخلون عن دمشق أخاه قليل الشأن إبراهيم، وعجز إبراهيم عن حمل الناس على الاعتراف به.

وظهر على مسرح الحوادث إبان هذه الفوضى العامة والى الجزيرة العالى الهمة مروان بن محمد حفيد الخليفة مروان بن الحكم. وقد فل

انتصار عين الجرّ فى البقاع مقاومة أعدائه اليمانية الشآميين. ولما ولى مروان الخلافة فى ديسمبر سنة ٧٤٤ أخطأ بنقل قصبة الخلافة إلى حرّان (الجزيرة) فاستوحشت منه قلوب الشآميين، وأنهك قواه فى إخماد الفتن التى أثاروها أو الفتن التى أضرم نارها الخوارج، وكان العباسيون يأتمرون آنئذ بالدولة الأموية فى الخفاء واستغل أبو العباس والسفاح السخط البادى فى الشام فأعلن ولايته الخلافة فى الكوفة (نوفمبر ٧٤٩). واضطر مروان بعد هزيمته عند الزاب الأكبر (يناير ٧٥٠) إلى إخلاء الجزيرة ثم الشام من بعدها، وتخلى عنه الشآميون فالتجأ إلى مصر حيث لقى مصرعه فى بوصير فى أغسطس سنة ٧٥٠ وطورد الأمويون فى كل مكان واستؤصلت شأفتهم. ونبشت قبورهم وأذريت رفاتهم فى الرياح. وحاول الشآميون عبثا أن يستردوا ما فقدوه ورفعوا علم الأمويين الأبيض ليجهلوا به علم العباسيين الأسود، ولم يدركوا إلا بعد فوات الأوان أنهم بنظرتهم المستخفة إلى سقوط الأمويين قد أضاعوا مستقبل الشام وسيادته، ومن ثم راحوا يأملون فى ظهور السفيانى سريعا، وهو بطل وطنى ونصير الحرية الشآمية. والسفيانى، كما يدل عليه اسمه، كان فى نظرهم رجلا يخرج من أعقاب أبى سفيان، ويعيد إلى البيت الأموى عهده المجيد وأيامه السعيدة ذلك البيت الذى يخلد ذكراه اسم هذا البطل.

ولم تجد قبائل الشام بعد الفتح العربى بدا من تعلم لهجة قريش التى ارتفع حينذاك شأنها فأصبحت هى اللغة الفصحى. وقد شغلت الفتوح وإخماد الفتن التى شبت فى الولايات عرب الشام فاقتصر نشاطهم العقلى فى ظل الأمويين على الشعر وكان أهم أقطاب هذه النهضة الأدبية بعد الأخطل النصرانى يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد. وظلت الحرف والمهن الحرة كالصيرفة والتجارة وقفا على الأجناس المحكومة وتدل حركة القدريه التى بدأت فى الشام فيما يظهر، على أن عرب هذا الإقليم كانوا قد أخذوا يعنون بالمسائل الفلسفية التى جاءتهم عن طريق مواطنيهم النصارى.

وظلت الزراعة مزدهرة. ولكن تضاءلت التجارة البحرية تضاؤلا كبيرا نتيجة لحرب العرب مع الروم. على أن سقوط إمبراطورية فارس قد فتح أبواب آسية الوسطى للشآميين ولكنهم سرعان ما جابهوا منافسة المدن التجارية فى العراق وخاصة البصرة. وفى عهد العرب خمل شأن التجارة الشآمية التى كانت نشطة غاية النشاط فى عهد يوستنيانوس. فلما استؤنفت العلاقات البحرية كانت الشعوب الغربية هى التى حققت لنفسها الفائدة منها فى أيام الحروب الصليبية. وبدأت البلدان الكبرى فى شرقى الشآم مثل: دمشق وحمص وغيرهما، تصطبغ بالصبغة الإسلامية منذ عهد المروانيين نتيجة لإلغاء الأجناد، وتعلمت الشعوب المفتوحة اللغة العربية ومع ذلك لم تتخل عن اللغة الآرمنية أو اللغة اليونانية آنئذ. وكان سكان الشام من العرب ينمون نمواً بطيئاً. ذلك أن الأوبئة ، والمجاعات، والفتن، وحروبهم الخارجية كانت تحصدهم. وإذا صرفنا النظر عن فورات التعصب المحلية، لم نجد شواهد على قيام اضطهاد أو بث الدعوة الإسلامية تشجع عليهما السلطات المسئولة. فقد كانت هذه السلطات تضغط على نصارى العرب فحسب ونعنى بهم قبيلتى تنوخ وتغلب. أما بنو كلب وغيرهم من القبائل الشآمية فكانوا قد أسلموا بعد الفتح الإسلامى.

وقد تميز هذا العهد بالهدوء والتسامح مع غير المسلمين إذا قارناه بالمتاعب التى قدر لهم أن يعانوها فى ظل العباسيين وذلك على الرغم من حرمانهم فى أيام الأمويين من حقوقهم السياسية. وكانت هذه الأيام بالنسبة للعرب عهداً ذهبياً، أو قل إنهم كانوا فى مأدبة متصلة تعطيهم الدولة وتطعمهم. وقد أثرى زعماؤهم من استغلال الولايات وجمعوا ثروات طائلة. وشجع على نجاح مؤامرة العباسيين عجز الخلفاء المروانيين المتأخرين باستثناء هشام ومروان بن محمد بطبيعة الحال.

ثم دبت الفتن الخطيرة المتصلة بين القيسية واليمنية بعد مرج راهط، وانتهت برفض الفاتحين أن يمنحوا غير العرب حقوقهم السياسية .

الشام فى عهد العباسيين والفاطميين:
وبسقوط الدولة الأموية فقدت الشام مقامها الممتاز، ولم تعد مركز إمبراطورية مترامية الأطراف، وألفت نفسها قد نزلت إلى مرتبة الولاية فحسب، وأصبح ينظر اليها بعين الحسد لصلتها بنظام الحكم القديم، ونقلت قصبة الخلافة عبر الفرات ووجد الشآميون أنفسهم، وهم يناضلون فى ظل سلطان لم تخمد عداوته فى قلوبهم قط، قد جردوا باطراد من كل ما كان لهم من نصيب فى شئون الحكم، ذلك أنهم من ثم قد رزحوا تحت سلطان الفاطميين ومن تلاهم من الحكام؛ وإنما كان الخلفاء العباسيون يتدخلون فى أمور الشام لإشعارها بضآلة مركزها متوسلين إلى ذلك بفرض الضرائب الفادحة عليها. وضاق نصارى لبنان بمغالاة عمال الخلافة فى اغتصاب أموالهم فحاولوا ما بين سنتى ٧٥٩ - ٧٦٩٠ م أن يستردوا حريتهم فخاب مسعاهم. وقد اجتاز الخلفاء المنصور والمهدى وهارون والمأمون الشام فى حجهم أو حربهم مع الروم. وأصبح الموقف أشد من أن يحتمل إبان الفتن التى سبقت اعتلاء المأمون عرش الخلافة (٨١٣ - ٨٣٣م) فهاجر كثير منهم إلى قبرس.

ولم يتعظ القيسية واليمينية بالازراء التى نزلت بموطنهم الشام وما حل بهم من فقدان استقلالهم الذاتى، فلم ينسوا خلافاتهم المؤسفة التى انتهت بإضعاف الشآميين وأدت إلى خيبة مساعيهم فى رفع نير العباسيين عن كاهلهم. وقد رفع على بن عبدالله السفيانى سليل معاوية العلم الأبيض الذى كان قد أصبح رمزا لحرية الشام، على أنه اضطر إلى ضم القيسية إلى صفوفه (٨٠٩ - ٨١٣ م) اكتسابا لعون بنى كلب. ونشبت فتنة أخرى باءت كسابقتها بالخيبة ذلك أن عربيا يدعى أبا حرب اليمنى النسب قام وادعى أنه السفيانى على أن استخفاف القيسية بالأمر للمرة الثانية أدى إلى هزيمة فى عهد الخليفة المعتصم (٨٣٨ - ٨٤٧). واستسلم الخليفة المتوكل (٨٤٧ - ٨٦٦م) المتقلب لهواه ففكر فى نقل قصبة الخلافة والعيش فى دمشق.

ووقع تمرد بين حرسه فاضطر إلى العودة إلى الجزيرة، وكان عهده أيام محنة ابتلى بها الشآميون. ومنذ عهده بدأت معظم التشريعات المتشددة التى زعموا أنها تنسب إلى عمر بن الخطاب: كلبس غير المسلمين لباسا خاصاً وحرمانهم من اعطاء صهوة الجياد وغير ذلك.

وفى هذا العهد لم يبق فى الشام أى مسيحى من أصل عربى وكان بنو تنوخ قد قاوموا أيام الأمويين كل مساعى الحكومة للتقرب منهم على أن الخليفة المهدى (٧٧٥ ـ ٧٨٥ م) حملهم على الخروج من دينهم.

ويرجع إلى الخلفاء العباسيين الأوليين الفضل فى إقامة المحطات العسكرية الشآمية المعروفة بالعواصم والثغور وهى سلسلة من الحصون شيدت لوقف تقدم الغزاة الروم. وفى سنة ٩٠٦ م اعتقل رجل مثير للخواطر ادعى أنه السفيانى. وكانت محاولته آخر محاولة بذلت لإعادة الأمويين إلى الحكم. وقد خابت هذه الحركة نتيجة لجمود الشآميين المنحلين. وغزا الشام مملوك تركى هو أحمد بن طولون وكان قد آل إليه حكم مصر، متذرعا بحجة حمايتها من الروم، ثم أعلن استقلاله بالأمر فيها ولم تعمر الدولة التى أقامها إلا سنين معدودة (٨٧٥ ـ ٩٠٥م) شأنها شأن الدولة الإخشيدية التى كررت التجربة التى قام بها الطولونيون واجتاح القرامطة الشام فيما بين هذين العهدين وتركوا وراءهم التعاليم الإسماعيلية. ويمكن أن نقول إن الشام ضاعت سياسيا من يد العباسيين منذ العهد الطولونى، ولم يحس أحد بسلطانهم هناك إلا فترات قليلة قصيرة استردوا فيها مقاليد الحكم.

وأرادت القبائل البدوية بدورها أن تنال نصيبها من أسلاب إمبراطورية منحلة، فألفى بنو حمدان، وهم عشيرة من عشائر تغلب، أنفسهم موكلين بغزو الشام من جديد باسم الإخشيديين وردّ تقدم الروم وأقاموا أنفسهم سادة على جنوبى الشام دون أن يخرجوا على الخلافة العباسية. وكان أشهر هؤلاء الأمراء الحمدانيين سيف الدولة الذى ظهر فى بلاطه بحلب بمظهر الراعى المتنور للفنون والآداب (٩٤٩ ـ ٩٦٧

م) وسقطت دولة الحمدانيين (١٠٠٣/ ١٠٠٤ م) بعد أن تخلل عهدهم فترة قصيرة انتفض فيها العباسيون فى دمشق (٩٧٥ - ٩٧٧ م) ثم وقعت الشام فى يد أسرة علوية ظلت تحكمها أكثر من قرن (٩٧٧ ـ ١٠٩٨ م) وكانت هذه الأسرة إن شئت الدقة إسماعيلية هى دولة الفاطميين.

ودخل الفاطميون مصر، ثم فتحت جيوشهم الشام (٩٦٩م) وغزوا فلسطين ودمشق دون أن يلقوا مقاومة تذكر. أما فى الوسط والشمال فيصعب علينا أن نحدد الصورة التى اتخذها الفتح المصرى فقد كان سلطان الفاطميين المباشر يفرض ما دامت جيوشهم تحتل الإقليم، فلما تركوه راح الأمراء المحليون يفعلون ما يحلو لهم دون أن يجاهروا بالخروج على نائب الخليفة فى القاهرة؛ ولم يستطع الحكم الفاطمى الاحتفاظ بكيانه فى الشام إلا بالدأب على صرف وكلائه الذين لم يجد بداً من توليتهم مقاليد الأمر فيه، عن مناصبهم فأشاع بذلك الاضطراب وعدم الاستقرار فى تصريف الأمور فى هذا الإقليم. واضطر الفاطميون فى فلسطين إلى الارتكان على بنى الجرّاح. وقد انتحل هؤلاء الأمراء الطيئيون لأنفسهم السيادة المطردة على بدو الشام قرنا من الزمان وفى عهد الحاكم (٩٩٦ ـ ١٠٢٠ م) راح بنو الجراح يقيمون خليفة يناظر الخليفة الشرعى ثم يردونه إلى مكة من حيث أتوا به . وفى صور نجح ملاّح فى أن ينادى بنفسه أميراً مستقلا عليها ردحا من الزمن (٩٩٧م).

واستغل الإمبراطور نقفور فوكاس (٩٦٣ ـ ٩٦٩م) هذه الفوضى فغزا شمالى الشام. واستطاع خليفتاه زيمسكيس Tzimisces (٩٦٩ ـ ٩٧٦م) وبازيل الثانى (٩٧٦ ـ ١٠٢٥ م) أن يفتحا فى يسر وادى نهر العاصى والساحل الفينيقى. ومن كل هذه الفتوح لم يستطع الروم أن يحتفظوا إلا بحكم دوقية أنطاكية نيفا وقرنا من الزمان. وقد ذكرنا آنفا الخليفة الحاكم الذى يربطه بنشأة الدروز علاقة وصلة، وتشاحن هذا الأمير مع المسيحيين فأمر بتدمير كنيسة القيامة بيت المقدس.

وقطعت الشام صلتها بمصر شيئاً فشيئاً، وزاد سلطان البدو الوبيل فى غمرة هذه الاضطرابات السياسية؛ وحوالى عام ١٫٢٣م مكّن بنو مرداس من قيسية بنى كلاب لأنفسهم فى حلب، واحتفظوا بها فيما خلا فترات من الزمن حتى سنة ١٠٧٩م.

وما إن حل هذا الوقت حتى كان السلاجقة قد أفسحوا لأنفسهم مكانا فى الشام، وسقطت ولاياته فى قبضتهم واستولوا على دمشق سنة ١٠٧٥ م، وأقام لأمير سلجوقى يدعى أرتق دولة محلية فى بيت المقدس (١٠٨٦ ـ ١٠٨٧ م) وفى سنة ١٠٨٤ م فقد الروم أنطاكية آخر ممتلكاتهم فى الشام. وأصبحت الشام آنئذ مقسمة إلى سلطنتين سلجوقيتين، سلطنة حلب وسلطنة دمشق؛ وحكم فى حلب وحمص أمراء سلاجقة يتفاوت حظهم من الاستقلال، واتصلت الحروب بينهم جميعا. وأقام قاض رقيق الحال دولة بنى عمّار فى طرابلس. وظلت المدن الساحلية الواقعة جنوبى هذه المدينة فى يد المصريين. وفى غمرة هذا الاضطراب وذلك الاقتسام الذى حل بأرض هذه البلاد أقبلت جيوش الصليبين

ولقد كانت العداوة الملحة التى أظهرها العباسيون لأهل الحجا من الشآميين[حسبما قيل]، والفوضى السياسية وحكم المغامرين من الترك والبربر، وكذلك الولاة الجشعون غير المثقفين كل أولئك لم يكن من الظروف المواتية لنمو الأفكار والآراء. واجتمع عدد قليل من الشعراء فى بلاط الحمدانيين والمرداسيين فى حلب. وقد شجعت رعاية سيف الدولة على إعداد «كتاب الأغانى» المعروف. ويستطيع القارىء أن يرجع إلى مواد أبى تمام، وأبى العلاء المعرى، والمتنبى الذى خرج من الكوفة ولو أنه كان شآمى التعليم والنشأة والمقدسى، وهو من أكثر الجغرافيين العرب علو قدر فى نظر الناس بحق. وبدأ أولو الأمر الذين كانوا أقل تسامحا من الأمويين وأشد منهم استفزازا للمشاعر فى تشجيع الناس على الدخول فى الإسلام. وأخذت اللغة العربية تحل فى بطء محل السريانية على لسان الشعوب المحكومة الذين بدأوا يكتبون بها. وأخذت العلوم

الدنيوية أيضاً وخاصة الطب تنمو. وتقترن نهاية هذا العهد بإنشاء المدارس التى ازدهرت بفضل السلاجقة وخاصة فى حلب ودمشق. وأثر سقوط هيبة الخلفاء العباسيين فى مذهب أهل السنة، وساعد على النمو السريع للفرق التى كانت تمارس شعائر خاصة للداخلين فيها وتتبع الشيعة مثل: الدروز والإسماعيلية النصيرية والمتولية.

وخف جور وكلاء العباسيين والفاطميين دون أن يكون له أثر فى شل حيوية البلاد العظيمة.

وفى سنة ٣١١ هـ حكم على وال من ولاة دمشق بأن يدفع لبيت المال ٣٠,٠٠٠ دينار. وبدأ عمران البلاد فى النقصان واضمحلت الزراعة ولم يقف فى سبيل انهيارها التام إلا إدخال محصولين جديدين هما قصب السكر والبرتقال، وتمت زراعة القطن واستخدم القطن فى صنع الورق. وكان بدمشق فى القرن العاشر الميلادى مصنع للورق. وينبغى للمرء أن يقرأ الإلمامة التى ذكرها المقدسى عن تجارة الشام فى كتابه فى الجغرافيا المسمى «أحسن التقاسيم» (ص ٨٠ ـ ١٨٤) ليخرج بفكرة عن الموارد المختلفة لبلاد لم تفلح قرون من الاضطهاد والحكم المزرى أبلغ الزراية فى إفقارها.

الشام تحت حكم الفرنجة: فى ٢١ أكتوبر سنة ١٠٩٧ ظهر جيش الصليبيين أمام أسوار أنطاكية واستطاع بعد حصار شاق جداً أن يدخلها فى ٣ يونية سنة ١٠٩٨، ثمساير الفرنجة وادى العاصى مجتازين جبال النصيرية محاذين الساحل، هنالك نقص عددهم فأصبح ٤٠,٠٠٠ مقاتل، وأفلتوا من محنة أمام بيت المقدس، واستولوا على هذه المدينة التى كان الفاطميون قد استردوها وشيكا من الأرتقية، فقد أخذوها عنوة فى ١٥ يولية سنة ١٠١٩، وانتخب جودفرى صاحب بويون رئيسا لهذه الدولة اللاتينية الجديدة (١١٠٠ ـ ١١٠٥م) ولكن أخاه وخليفته بولدوين الأول كان فى الحق أول ملك تمزجى تولى حكم بيت المقدس. وقد غزا بولدوين الأول مدن الساحل: أرسوف، وقيساريه

وعكا وصـــيــداء وبيـروت وطـرابلس (١١٠٩ ـ ١١١٠م). ولقى أشهـر ملوك الصليـبيـين مصـرعه إبان حـملة شنت على مـصـر. واســتولى بـولـدوين صــاحب بـورج علـى صــور سـنة ١١٢٤م، ومنى بالخـيبـة أمام دمـشق، ولكن هذه المدينة اضطرت إلى أن تعـده بأداء الجزية.

وإنما كــانت سـنة ١١٣٠ م أو مــا حولهـا هى التى شهدت أكـبر ما بلغـته هذه المملكة اللاتينية من اتســاع الرقعة، فقـد امتـدت من ديار بكر إلى مـشارف مصر، ولم يتجاوز حدها فى الشام قط وادى العـاصى الأعلى أو قـمـة جبـال لبنان الشـرقيـة. أما المدن الكبـرى التى فى داخل البـلاد وهـى حلب، وحـمـاه، وحمص، وبعلبك، ودمشق، فـقد وافقت علـى أداء الجـزية وإن احـــتــفـظت باسـتـقلالهـا.وتألفت المـملكة من حلف يجــمع أربع دول إقطاعــيـــة: ١ـ فى الشرق كـونتية الرها على طول ضـفتى الفرات. ٢ ـ فى الشمـال إمارة أنطاكية، وقد شملت بحمـايتها قيليقيـة (قاليقلا) الأرمنيـــة ٣ ـ فى الوسط كـــونتـيـــة طرابلس، وكانت تمتـد من حصن مرقب إلى نهـر الكلـب ٤ ـ وأخـيـراً ممتلكات التاج، أى ممتلكات مملكة بيت المقدس إن شئت الدقـة. وكانت تشمل جـميع بلاد فلسطين الواقعة على الأردن وفى شرق الأردن وهى الإقليمـان القديمـان مؤاب وأدوم اللذان أصـبـحـا إمـارتى الكرك ومـونتريال فى أرض الأردن الأقـصى وكانت لهـا حينا من الزمن محمـية هى ثغر أيلة العـقبة. وقـد شيد الصليـبـيون مـعاقل منيـعة لـحماية هذه المـتلكات: حـصن الأكراد، وصـافيـتا، ومـرقيـة، ومـرقب، وفى جنوبـى لبنان: شـقـيف أرنون، ثم فى شـــرق الأردن المعـــقلين الهـــائلين حــــصن الكرك وحــــصن مونتريال.

فلمـــا توفى بولدوين الثـــانى بدأت الدولة اللاتينيـة فى الاضمـحلال، وقـد عـجـل بهـذا الاضـمـحـلال انـعـزال الصليبيين وتفرق كلمتهم وادعى الروم حق الولاية على شمـالى المملكة. وسعى الأرمن إلى أن يقـيمـوا لأنفسـهم دولة وطنيـة فى إقليـم طوروس. ولم يتـفق الفـرنجة والروم والأرمن فـيمـا بينهم،

وإنما نجحوا بذلك فى إضعاف بعضهم بعضا، فاستفاد المسلمون من تفرق كلمتهم واجتمع شملهم حول زعماء مبرزين مثل زنكى، ونور الدين، وصلاح الدين واستأنف بولدوين الثالث (١١٤٤ ـ ١١٦٢ م) حصار دمشق (٢٣ ـ ٢٨ يولية سنة ١١٤٨) دون أن يحرز أى نجاح يفوق ما بلغه أسلافه وكان نور الدين قد غدا بالفعل صاحب الكلمة فى حلب، فثبت أقدامه فى دمشق. ورسم آمورى ملك بيت المقدس منذ سنة ١١٦٢ م، خطة جريئة ترمى إلى حصار ملك الدولة الفاطمية المنهارة، فسبقه نور الدين، إذ أنفذ نائبه صلاح الدين الكردى إلى مصر؛ فلما توفى آخر خلفاء الفاطميين، أعلن صلاح الدين استقلاله بأمر مصر، وأقام فيها الدولة الأيوبية، ثم انتزع دمشق من أبناء نور الدين. وفى ٤ يولية سنة ١١٨٧ وقع جيش النصارى بأسره يقوده كى ده لوزينيان فى قبضة صلاح الدين عند حطين بين طبرية والناصرة. وفى الثانى من شهر أكتوبر التالى سلمت بيت المقدس. ولم تجد المدن الأخرى، وقد خلت من المدافعين عنها، بدأ من التسليم فيما عدا أنطاكية وطرابلس وصور.

وجاءت دعوة الحرب الصليبية الثالثة إلى المعسكر القائم أمام عكا التى كان الفرنجة يحاصرونها منذ سنتين، بفيليب أغسطس ملك فرنسا وريتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا. وقد سلمت هذه المدينة فى ١٩ يولية سنة ١١٩١ . وعقدت بين المتحاربين هدنة قضت بالتنازل عن الساحل من يافا إلى صور للصليبيين ولم يستطع الصليبيون أن يستردوا بيت المقدس فجعلوا عكا قصبة مملكتهم. وقد أحدثت وفاة صلاح الدين فرقة بين ورثته الكثيرين. واستغل الإمبراطور فردريك الثانى هذا الشقاق فتفاوض مع الملك الكامل سلطان مصر الأيوبى للتنازل للصليبين عن بيت المقدس وغيرها من الأماكن التى ليست لها أهمية حربية وأحس الملك الكامل بالخطر يتهدده من ناحية أبناء أخيه صلاح الدين الذين كانوا قد عقدوا حلفا مع الفرنجة فاستنجد بالخوارزمية فسحقوا جيش الشآميين والفرنجة المجتمعين بالقرب من غزة (١٢٢٤م)

وتمكن المصريون من احتلال بيت المقدس ودمشق وحمص.

وجاءت الحرب الصليبية السابعة بسانت لويس إلى الشام بعد أن ردت الحملة التى شنها على مصر على أعقابها. وانهمك أربع سنوات (١٢٥٠ - ١٢٥٤م) فى تحصين مدن الساحل. وقد كان سلاطين المماليك بيبرس، وقلاون، والملك الأشرف ابن قلاون هم الذين أنزلوا الضربة القاضية بالمملكة اللاتينية، فسقطت عكا (٣١ مايو سنة ١٢٦١) فى أيديهم بعد دفاع مجيد. وفى خلال الأشهر الستة التالية سقطت صور، وحيفا، وصيداء، وبيروت وطرطوس، أو أخيلت. وكانت آخر المدن التى سلمت هى عثليث الحصن الرائع بين حيفا وقيسارية (١٤ أغسطس سنة ١٢٩١)؛ واستصفيت بذلك مستعمرات الفرنجة فى الشام.

وقد أدخلت الحروب الصليبية إلى الشام النظام الاقطاعى الذى كان سائداً فى أوربا فى تلك الأيام، ولم تلبث الملكية الانتخابية أن ولت وحلت محلها الملكية المتوارثة. وإنما كان الملك يحكم مملكة بيت المقدس الفلسطينية حكما مباشرا وكانت سلطة الملك محدودة بامتيازات الطبقات الثلاث: طبقة الكهنة، وطبقة الأشراف، والطبقة الوسطى، وقد لاحظ أسامة بن منقذ أنه لا يستطيع أن يبطل قرارات مجلس الأمراء، وكذلك كانت سلطة زعماء الاقطاعيين فى اماراتهم مقيدة على هذا النحو. واحتفظ بنظام رقيق الأرض كما كان شأنه من قبل فى الشام. وأطلق اسم «البولان» (Poulains) أو «البولانى» (Pullani) على المولدين من الفرنجة وأهل البلاد، ولا يزال اشتقاق هذا الاسم غامضا. وكان التجنيد للجيش لا يقتصر على الفرنجة بل يتجاوزهم إلى الأرمن والموارنة أيضا. أما الجنود الخفاف السلاح فكانوا يجندون من بين المسلمين، وأما موقف المسلمين واليهود فى هذا الجيش فيذكرنا بموقف الذميين فى البلاد الإسلامية مع فارق هو أنهم لم تكن تفرض عليهم ضرائب ثقيلة كتلك التى كانت تفرض على الذميين.

ويقول ابن جبير إن إخوانه فى الدين لم يخفوا رضاءهم عن حكم الفرنجة.

وكان لكل إمارة سكة خاصة بها من العملة الفضية وكان يوجد أيضا البندقى الذهب (besants sarracénats أو Serrasins) وعليه نقوش عربية. وعادت التجارة، التى كانت خامدة على تفاوت منذ الفتح العربى، إلى النشاط نتيجة لقيام العلاقات البحرية مع الغرب التى اتسعت اتساعا لم يبلغ هذا المدى قط. وكان أهم الموانى هى عكا وصور وطرابلس. وكان آخر مطاف التجارة بين القارات فى إمارات الشمال: اللاذقية أو السويدية التى تعرف الآن بثغر سان سيمون. ولا مناص من أن نرجع إلى أيام الفينيقيين لنجد مثل هذا العهد الذى بلغ فيه النشاط الإقتصادى هذا الشأو العظيم.

وقد عرقلت حالة الحرب النشاط العقلى بين مسلمى الشام ولكنها لم توقفه، ففى دمشق كان القلانسى مشغولا بتاريخه، وكان ابن عساكر قد أتم موسوعته الخالدة الأثر «تاريخ دمشق» التى خصصها للأعيان الذين لهم صلة بالشام من قريب أو من بعيد. وقد أخرج الأمير أسامة بن منقذ فى أواخر حياته المضطربة ترجمة ذاتية لا غنى عنها فى دراسة العلاقات التى كانت قائمة بين الفرنجة والمسلمين. وكان ابن العبرى الشآمى العراقى يكتب بالعربية والسريانية ويجيدهما على السواء. وقد كتب هذا البطريق اليعقوبى باللغة السريانية تاريخا ضخما. ودرس المسلمون والنصارى واليهود ووفقوا فى دراستهم.

ولم يشهد الشام من قبل قط عمائر تقام بمثل هذه الكثرة إلا فى العهد الرومانى. وكانت الحصون التى بناها الصليبيون مُثلا رائعة للعمائر الحربية المأثورة عن القرون الوسطى. ونذكر من الكنائس التى شيدوها البازيليكا الرائعة فى طرطوس، وكاتدرائية يوحنا/ المعمدان الرشيقة - وهى الآن المسجد الجامع فى بيروت - التى كانت حوائطها مغطاة فى يوم من الأيام بالصور. وتطبع كثير من أمراء الصليبيين بالعادات الشآمية . ويمكنا أن نحيى فى التعاون بين الفرنجة وأهل البلاد مولد حضارة فرنجية جديدة .

على أن القضاء على المملكة اللاتينية وأد كل أمل بنى على هذا الأساس. وقد استهل مجئ دولة المماليك عهدا من الفوضى لم تر له الشام مثيلا من قبل.

الشام فى عهد المماليك

لخصنا آنفا مغامرات سلاطين المماليك الأولين ضد إمارات الفرنجة. فقد خشى المماليك عودة الفرنجة والعمارات البحرية للدول الأوربية التى كانت تسيطر على البحر المتوسط، فبدءوا يخربون مدن الساحل غير متجاوزين حتى عن أكثر هذه المدن ازدهارا وهى عكا وصيداء وطرابلس ودمروا حصنى صيداء وبيروت وأعيد بناء طرابلس على مسيرة ميلين من الساحل وقد احتفظوا من الناحية الإدارية بالإقطاعات الأيوبية القديمة وقسموا الشام إلى ستة أقاليم كبرى سمى كل منها مملكة أو نيابة وهى: دمشق، وحلب، وحماه وطرابلس، وصفد والكرك (شرق الأردن).

ولم يحقق تاريخ الشام السابق للنائب (نائب الملك) السلطان على زملائه الشآميين فحسب، بل جعل له أيضا مكانة خاصة. ثم إن هذا العامل الرفيع القدر لم يجد إلا مشقة يسيرة فى إقناع نفسه بأن له من الحقوق فى العرش مثل ما أولاه فى مصر. ،أرادت القاهرة أن تأمن شر أطماع النواب الشآميين فحرصت على تغييرهم باستمرار (صالح بن يحيى) ولم يبلغ عدم استقرار الحكم وطمع الحكام الذين كانوا لا يأمنون ما يأتى به الغد، ما بلغه فى هذا العهد قط. واستمرت لبنان تنعم بضرب من الحكم الذاتى، واستغل مسلمو النجاد الساخطون (الدروز والمتولية) ما وقع فيه المماليك من متاعب بسبب انشغالهم بأمر الفرنجة والمغول، فأعلنوا استقلالهم. ولم يجد المماليك بداً من حشد جميع قوات الشام، ونشبت من ثم حرب طويلة مريرة (١٢٩٣ ـ ١٣٠٥ م) انتهت بالقضاء على الثوار قضاء مبرما وتخريب لبنان الأوسط.

وكان خانات فارس المغول يتحرقون إلى الانتقام من الهزائم التى أنزلها بهم المماليك، وكان أعلى هؤلاء السلاطين همة هو غازان (١٢٩٦ ـ ١٣٠٤ م)، وقد استوثق هذا السلطان سنة ١٢٩٩ م

من معونة الأرمن والكرج وفرنجة قبرس وهزم المماليك بالقرب من حمص. على أن المصريين عادوا فغزوا الشام، وعبر غازان الفرات مرة أخرى لملاقاتهم فدارت الدائرة عليه سنة ١٣٠٣ م فى مرج الصفار قرب دمشق. ولم تغنم شيئاً من مجئ البرجية الذين حلوا محل دولة المماليك البحرية ١٣٨٢ م. ذلك أن المماليك البرجية كما يقول ابن إياس، احتفظوا بالسنن القديمة، أو بحكم أسلافهم الذى اتسم بالفوضى. ولم يجد السلطان فرج (١٣٩٢ - ١٤٠٥ م) بداً من أن يشرع فى فتح الشام من جديد مالا يقل عن سبع مرات. وقد اقترنت سنة ١٤٠١ م بغزوة تيمور، فقد غزت حشوده حلب ونهبتها، ثم ظهرت أمام دمشق ورضيت هذه المدينة بالتسليم فنهبها التتار نهبا منتظما، فقد حملوا معظم سكانها القادرين أسرى، وخاصة أرباب الفن والمهندسين المعماريين وصناع الصلب والزجاج، ومضوا بهم جميعا أو يكادون إلى سمرقند، ثم أشعلوا النار فى المدينة وفى مسجد الأمويين وغير ذلك من الآثار، ورجع تيمور بجيوشه وترك الشام فريسة للأوبئة والعصابات من قطاع الطرق. وكان سلطان العثمانيين فى الوقت نفسه آخذا فى التجمع بهضاب الأناضول، وزاد استيلاؤهم على القسطينية (١٤٥٣ م) فى أطماعهم، وإنما حال الموت بين محمد الثانى وبين فتح الشام، ولم يكف خلفاؤه عن التأهب لذلك، ووقع قاتيباى (١٤٦٨ - ١٤٩٦ م) وبايزيد معاهدة سلام، تبين من بعد أنها لم تك إلا هدنة.

وقد أدى تخريب هولاكو لبغداد وسقوط الخلافة العباسية إلى نقل قاعدة العالم الإسلامى إلى غربى الفرات، ووجد أصحاب التصانيف العربية فى أرض المماليك ملجأ محفوفا بالمكاره فى خير حالاته. ولم يكن من المنتظر أن يلقوا أى تشجيع من سلاطين جهلة اتسموا بالوحشية لا يعرف الكثير منهم حتى أن يوقعوا بأسمائهم. وعاش المثقفون فى الماضى، وأصبح نشاطهم يفتقر إلى الأصالة والابتكار، وكانت هذه الأيام العصر الذهبى للملخصين المصنفين وكتاب الرسائل المدرسية

وأصحاب الموسوعات. وقد عنى هؤلاء بجمع المعلومات وحفظها عن ظهر قلب. ويجب أن ننوه من بين أصحاب الموسوعات بالكاتب النابه شهاب الدين بن فضل الله العمرى صاحب «مسالك الأبصار» وهو مصنف ضخم تاريخى جغرافى أدبى جعل لعمال ديوان المماليك. ونذكر من بعد أبا الفداء المؤرخ الجغرافى والجغرافى شمس الدين الدمشقى المتوفى سنة ١٣٢٧ م، وهو أقل مكانة بشكل ملحوظ من سلفه المقدسى . وقد ولد الذهبى المتفنن فى علوم جمة بالعراق ولكنه عاش ومات فى دمشق (١٣٥٣ م) وكان ابن عربشاه المتوفى سنة ١٤٥٠ م هو صاحب تاريخ تيمور وصنف الصفدى معجما كبيرا فى السير (١٢٩٦ - ١٣٨٣ م) وخلف لنا صالح بن يحيى (توفى سنة ١٤٣٦ م) صاحب «تاريخ بيروت» بكتابه هذا خير تاريخ للبنان وذيلا قيما لحوليات الدول الفرنجية. وكان ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من أعظم الكتاب أصالة فى هذا العهد.. وقد شمل نشاطهم العقلى ميدان الدراسات الإسلامية جميعا. وكان من التوفيق العجيب الذى أصابه هذان المناظران اللذان لا تفتر لهما همة واللذان رزقا حسا مرهفا فى تبين البدع آن مجّدهما الوهابيون وأصحاب التجديد المسلمون فى يومنا هذا.

وكان رحيل الصليبيين نهاية عهد من الازدهار الاقتصادى العجيب؛ فقد عادت التجارة الشآمية إلى ما كانت عليه من ركود. على أن الحاجة قضت باستئناف العلاقات مع أوروبة شيئاً فشيئاً. وكان اضمحلال عكا وصور وطرابلس التى خربها المماليك، وسقوط مملكة قيليقية (قاليقلا) الأرمنية (١٣٤٧م) التى شخص إليها التجار الغربيون أول الأمر، فى مصلحة بيروت، ذلك أن هذه المدينة غدت أكثر من قرن أهم ميناء فى الشام، فقد كان يزور بيروت كل عام بحكم قربها من دمشق ووقوعها قبالة قبرس - مملكة اللوزينيان وملتقى السوق الأوربية - سفن البنادقة والجنوبيين والقطلونيين والبروڤنساليين والرودسيين، وكان لهذه الجاليات المختلفة من ثم قناصل يمثلونها ويعترف بهم المماليك رسميا

ويتقاضون منحا أو (جامكية)، على أن حكومة القاهرة كانت تعدهم «رهائن» (خليل الظاهرى)، ويجعلونهم مسئولين عمن يدخلون فى ولايتهم وعما يرتكبه القراصنة من عدوان. وكان القناصل يحمون الحجاج ويتدخلون إذا لزم الأمر لصالح النصارى من الأهلين ومن ثم قام نظام الامتيازات الذى تطور فى القرون التالية.

سورية فى عهد العثمانيين: بدأ حكم المماليك فى الانحلال بحلول القرن السادس عشر الميلادى؛ فقد ضاق أهل البلاد بجورهم وعسفهم، وصحت نية السلطان العثمانى سليم الأول على انتهاز هذه الفرصة لفتح سورية وسبق السلطان المملوكى قانصوه الغورى إلى العمل، فحشد جنوده وسار إلى الأناضول مارا بدمشق وحلب. والتقى الجيشان فى دابق على مسيرة يوم شمالى حلب، وفرقت مدفعية الترك ومشاة الإنكشارية صفوف المصريين وأشاعت فيها الفوضى والاضطراب. واختفى الغورى بعد النكبة التى منى بها فى دابق (٢٤ أغسطس ١٥١٦م) وفتحت حلب ودمشق وبلدان سورية أبوابها للغازى والذى مضى إلى مصر وقضى على حكم المماليك. واحتفظ الترك أول الأمر بالتقسيم الإدارى أى النيابات. وكان المملوك الغزالى نائب دمشق قد شخص إلى معسكر العثمانيين بعد موقعة دابق، وكوفئ هذا المرتد بحكم سورية فيما عدا نيابة حلب التى ادخرت لأحد الباشوات الترك.

فلما توفى سليم الأول (١٥٢٠ م) نادى الغزالى بنفسه سلطانا وتلقب بالملك الأشرف ثم هزم الغزالى وقتل فى القابون عند أبواب دمشق (يناير ١٥٢١ م) وأصبحت سورية قبل نهاية القرن السادس عشر الميلادى مقسمة إلى ثلاث باشويات كبرى:

١ ـ دمشق، وتشمل عشرة سناجق أهمها بيت المقدس وغزة، ونابلس، وصيداء وبيروت.

٢ ـ طرابلس، وتشمل سناجق حمص، وحماه، وسلمية، وجبلة.

٣ ـ حلب وتشمل شمالى سورية بأسره فيما عدا عينتاب التى أدخلت فى باشوية مرعش؛ وأنشئت فى القرن

التالى باشوية صيداء لتشمل لبنان، وقد بقى هذا التقسيم الإدارى بمعالمه البارزة حتى منتصف القرن الثامن عشر حين نقلت قاعدة الحكم من صيداء إلى عكا.

ولم يكن ديوان إستانبول يعنى بالشام إلا بمقدار ما تتيح له أن يحرس مصر والشام ويجبى من خراجها ما يسد نفقات القصر السلطانى والحروب الخارجية وكانت الضرائب التى تطلق فى المزاد يوكل أمرها إلى من يرتبط بجباية أكبر قدر منها. وقد جاء فى تقرير أحد قناصل البندقية أن الباشوية كانت تدر ما بين ٨٠,٠٠٠ و١٠٠,٠٠٠ بندقى (والراجح أنه كان بندقيا فضيا، وهو الكروسو عند البنادقة، ومن ثم القرش وجمعها قروش، ويساوى القرش خمسة فرنكات). وكان الباشوات يحكمون المدن الهامة وأرباضها حكما مباشراً. أما داخل البلاد فقد ترك للإقطاعيين القدماء الذين ازداد عددهم وسلطانهم منذ عهد المماليك وهم أمراء البدو والتركمان والمتولية، والدروز والنصيرية ولم يكن الباب العالى يقتضيهم إلا الجزية أو الميرى غير حافل إذا رآهم يناضلون ممثليه . وكان الباشا التركى يخرج كل عام على رأس مدفعيته وإنكشاريه ليجبى الضرائب. وكانت هذه القوة تعيش على حساب البلاد وتخربها إذا هى قاومت فهل لنا أن نعجب بعد إذا وجدنا الزراعة وهى أهم موارد سورية تضمحل، والسكان يتناقصون. والنواحى الريفية تستصفى من أجل لبنان والأقاليم الجبلية التى كان يفزع إليها السكان المراهقون؟

وكان حرج موقف العمال الترك وعدم استقرارهم يزيدهم جشعا على جشع. وقد توالى على دمشق ١٣٣ باشا فى ١٨٠ عاما. وشهد هذا العهد قومة فخر الدين بطل الاستقلال السورى (١٥٨٣ - ١٦٣٥ م) والأمراء المتولية، وبنى حرفوش أصحاب بعلبك والبقاع وبنى منصور ابن فريج شيوخ البدو الذين شقوا لأنفسهم إقطاعا فى فلسطين وفى إقليم نابلس. وكان هؤلاء الأمراء الاقطاعيون منظمين تنظيما لا بأس به على الرغم من جشعهم، وكانوا قادرين على الدفاع عن مغانمهم ضد الترك الغاشمين. وقد تبين أن استعمار

البرتغاليين للهند وجعلهم طريق التجارة مع الشرق الأوسط يلتف حول رأس الرجاء الصالح كان خطراً داهما أصاب سورية. واجتذبت طرابلس ثم صيداء - بفضل سبق فخر الدين إلى العمل - السفن الأوربية فكانت تشخص إليهما للتزود بالحرير والقطن. أما حلب المستودع الأكبر على الطريق المباشر المؤدى إلى الخليج الفارسى فقد ظلت ثلاثة قرون أهم مركز تجارى فى شمالى سورية بفضل موقعها بين أرض الجزيرة والبحر وولايات الأناضول التى كانت حلب سوقها.

وفى النصف الثانى من القرن الثامن عشر حدث أن لفتت فعال ثلاثة رجال الأنظار إلى مدينة عكا وإقليمها فجاة. وكان هؤلاء هم ضاهر (وفى النطق السورى ظاهر) العمر، والجزار، وبونابرت. فقد بسط ضاهر، وكان شيخا من شيوخ البدو وصاحب صفد، سلطانه على الجليل واستقر فى عكا وحصنها وأقامها من بين أنقاضها. وقاوم ضاهر الباب العالى (١٧٥٠ - ١٧٧٥ م) بفضل معونة المملوكين المصريين على بك وأبى الذهب وأسطول صغير من السفن الروسية كان يجوب المياه السورية . وحاصره الترك فى عكا وأدركته منيته فيها سنة ١٧٧٥ م. وصمد خليفته الجزار لعبقرية بونابارت الشاب الحربية ثلاثة أشهر (مارس - مايو ١٧٩٩) وظل الجزار، باشا دمشق وعكا، متحكما فى مصير سورية قرابة أربعين عاما (١٧٧٥ - ١٨٠٤) بالرغم من مظالمه وقسوته.

وقد نقص سكان الشام وفلسطين الذين كان عددهم أيام الفتح العربى أربعة ملايين نسمة فبلغ عددهم مليونا ونصف مليون بعد ثلاثة قرون من الحكم التركى. واضمحلت زراعة القطن الذى كان هو والحرير أهم موردين من موارد الثروة فى سورية اضمحلالا تاما، حين قرر محمد على والى مصر أن يجتذب إليها الزراع السوريين الذين كانت قد وهنت عزيمتهم. وكانت هذه الحالة من الفوضى هى التى مكنت الأمير بشير اللبنانى من التدخل فى شئون سورية السياسية بل إن أكابر

العمـال الترك كانوا يسـعون إلى تدخله فى أمـورها، فـقـد توسل إليـه يوسف، باشا دمشق (١٨٠٧ ـ ١٨١٠) أن يمده بالعـون ليـدفع الوهـابيين الذين كـانوا يهددونه بالغـزو. وقد ترأس بشـير فى دمشق حفل تنصيب سـليمان باشا عكا وخليـفة يـوسف باشا المعـين من قـبل الباب العالى، على أن مـحمدا عليا والى مـصـر كان فى غـمـرة هذه الفـوضى العامة يتحـين الفرص لضم سورية إلى ولاية مصر . وتولى عـبدالله باشا الذى خلف سـليـمـان علـى عكا (١٨١٨ م) تسليمـها إليـه ورفض عبدالـله باشا أن يسمح بترحيل الفـلاحين المصريين إلى سورية ورد مـبلغ مليـون قرش. وأبى نصارى لبـنان الدفع حين دعـاهم باشا عكا الذى كـانت لبـنان تقع فى ولايتـه، إلى المساهمـة فى أداء هذا المبلغ. وكانت هبَّة النصـارى سمة جـديدة فى شؤون سورية السياسية، على أنها لم تكن بعد هى السمة الوحيـدة. فقد كان النصارى بسـبـيلهم إلى التنور بفـضل اتصـالهم بالأوروبيـين وبدأوا يحـسون بقـوتهم.

وتذرع مـحمـد على بما كـان من رفض عبـدالله باشا، فأنفـذ ابنه إبراهيم باشا إلى سورية على رأس جيش مدرب على الأساليب الأوربية. وسلمت عكا فى ٢٧ مايو سنة ١٨٣٢ بعد حصار دام سبعة أشهر. وفى ٨ يولية هزم إبراهيم الترك هزيمـة منكـرة فى حـمص. وبعـد ذلك بقليل اقـتـحم ممر بيـلان ودخل الأناضـول. وعـقـدت مـعـاهدة (مـايو ١٨٣٣) ضمنت لمصـر ملك سورية إلى حين.

وتبيـن أن الحكم الجديد كان يـتسم بالسماحة، فقـد سمح للنصارى بدخول المجـالـس البلديـة، وجنح إلى إلـغـاء الإجـراءات التى كان فـيهـا إذلال لغيـر المسلمـين وحـاول إصـلاح الـشـرطة والمحـاكم. على أنه أثـار سـخط الأهلين باستحداث السخـرة والتجنيد الإجبارى حـتى فى أقـاليم لبنان شـبه المسـتـقلة فنشبت الفتن بـين دروز لبنان وحوران وكـذلك بين النصـيـرية، وفى ولاية نابلس الـتى لم تخـضـع من قـبل قط إخضـاعا تاما. وأنهـك إبراهيم قواه فى

إخماد هذه الفتن. ورأى الترك أن الوقت قد حان لإعادة فتح سورية. ونزلت بهم هزيمة ساحقة عند نصيبين (٢٧ يونية ١٨٣٩) شمالى حلب. وهنالك تدخلت الدبلوماسية الأوربية بتحريض انجلترا التى كانت قد أزعجتها أطماع محمد على. ولم تكن انجلترا تهتم بمصر أى اهتمام حتى حملة بونابرت ثم انشغلت بعدها انشغالا لا يفتر بمصر والبحر الأحمر وأثار وكلاؤها الخواطر فى لبنان بأسره . وقذف أسطول من الحلفاء بيروت بالقنابل (سبتمبر ١٨٤٠) وفى ٢ نوفمبر سلمت عكا، واضطر إبراهيم إلى الاتفاق على الجلاء عن سورية. وكان الأمير بشير قد مضى إلى منفاه قبيل ذلك.

واستن الباب العالى منذ عهد محمود الثانى سياسة تقوم على المركزية فى الإدارة وأصدر مرسوما بإلغاء الإمارات المحلية المستقلة استقلالا ذاتيا وإبطال الإقطاعيات ولما رحل المصريون عن سورية نقل الباب العالى إلى بيروت التى كانت أهميتها فى ازدياد مطرد، المراكز الإدارية لباشويتى عكا وصيداء القديمتين، تمهيدا لضم لبنان. وتحقيقا لهذا الغرض نفسه أعلنت إقالة دولة أمراء لبنان القديمة ونعنى بهم الأمراء الشهابية. وإنما نتج عن هذا إشاعة الفوضى الناشبة هناك، فقد كان النصارى الذين ناضلوا المصريين يطالبون بأن يعاملوا على قدم المساواة مع الدروز، وكان عدد منهم قد استحوذوا فى جنوبى لبنان على الأراضى المصادرة لمشايخ الدروز الذين كان إبراهيم باشا قد نفاهم، ثم عاد هؤلاء من منفاهم فطالبوا بأن يعودوا إلى ما كانوا عليه وأن ترد إليهم امتيازاتهم القديمة، وانحازت تركية إليهم، فمهدت بذلك السبيل إلى نشوب المعارك الجديدة والقتال الدموى، و أظهر مسلمو سورية عداوة لا تقل عن ذلك عنفا حيال النصارى الذين كان الحكم المصرى قد أطلق لهم بعض حرياتهم، ولم يحفلوا بالتقدم العقلى والمادى الذى أصابه النصارى، ولا بالمساواة فى الحقوق السياسية التى وعد بها «الخط السلطانى». وكان الخط الهمايونى الذى أصدره السلطان

عبد المجيد والذى بعث به إلى مؤتمر باريس (١٨٥٦) ووضع ضمنا هذه الحقوق فى كفالة الحلفاء قد أخزى الرأى العام الإسلامى، ولكنه أوحى بالثقة إلى صفوف النصارى، فاغتنموا الفرصة فى دمشق وغيرها من المدن الكبرى للثراء. وبدأت الثورة تضطرم فى قلوب الدروز والمسلمين وتنتظر حوادث سنة ١٨٦٠ حتى تنفجر.

وضم دروز لبنان صفوفهم إلى صفوف أهل ملتهم فى وادى التيم وحوران فأعملوا النار والدمار فى قرى الموارنة الذين كانوا فى هرج ومرج إثر نزاع نشب حول زراعة الأرض، وبلغت هذه الحركة المناهضة للمسيحيين دمشق التى كان المسلمون قد نهبوها ثم أشعلوا النار فى حى النصارى الزاهر بعد تذبيح سكانه، وتدخلت السلطات التركية فى دمشق، وفى لبنان، وفى بيروت لنزع السلاح من المسيحيين فحسب، وراحت ترقب المذبحة دون أن تحرك ساكنا، إما لعجزها وإما لتأجيج نارها. وعملت فرنسا بحق الانتداب التى خولته لها أوروبا، فأنزلت فى بيروت (سبتمبر سنة ١٨٦٠) جيشا «لمساعدة السلطان على إعادة الأمن إلى نصابه» وسبق الباب العالى إلى العمل فانفذ فؤاد باشا إلى سورية وجعل له حرية التصرف بما يراه؛ وبدأ باتخاذ إجراءات سريعة وأصدر أحكاما بالنفى على أشد الزعماء الترك والدروز إيغالا فى الفتنة، فوضع أوروبا أمام الأمر الواقع، وشل دهاء الترك وتوجس الانجليز تدخل الفرنسيين، ومع ذلك فقد أعاد هذا التدخل الثقة إلى قلوب المسيحيين وحفظ وطنهم لأصحابه أهل لبنان، ومنح لبنان نظاما من الحكم الذاتى فى رعاية أوروبا المباشرة فغنم بذلك قرنا من الزمان نعم فيه بالأمن والرخاء.

وكانت سورية بعد سنة ١٨٦٤ مقسمة إلى ولايتين: ولاية حلب، وولاية دمشق، وفى سنة ١٨٨٨ جعلت بيروت أهم ثغور سورية ومركز الحياة التجارية ولاية قائمة بذاتها. وركدت الحال فى سورية بعد الهزات التى

انتـــابتـها سنة ١٨٦٠ فـوقفت مـوقف المتــفـرج الـذى لا يبـالـى بسـقــوط السلطانين عـبد العزيز ومـراد ومجىء السلطان عـبد الحـميد ومنح الدسـتور سنة ١٨٧٦ (وســرعـان مـاســحب)، ورأينا الـيــهــود بين سنـتى ١٨٨١ و١٨٨٣ يقـيـمون أول مـسـتـعمـرات زراعـية لهم فـى فلسطين، فـمهـد ذلك الطريق إلـى الصـهــيـونيـة. ونالت الصهـيونية الاعـتراف الرسـمى بفضل وعـد بلفور (نوفـمبـر ١٩١٧م) ودخل ذلك فى نص الانتـداب البـريطانى على فلسطين (١٩٢٢).

وفى عهد عـبد الحميـد بدأت الهجرة تتـسع اتسـاعـا يقلق الخـواطر.ورأى السوريون أن فسحـة العيش قد ضاقت بهم فى وطنهم وباتوا تسـتغلهم سلطة جـشعـة لاعهـد لها ولا ذمـة، فأخـذوا ينزحـون عن بلادهم.وكان من الأمـور التى شكا منهـا السوريون بحق إهـمال الحكومة التركية للمرافق العامة. وأقبلت فـرنسـا برأس مـالهـا لتـفـريج كـربة سورية، وكـانت آنئذ قد تركت لشـأنها بعد أن أصيبت بضربة اقتصادية أخرى من جـراء شق قناة السـويس، ذلك أننا باستثناء الجزء السورى من سكة حديد بغداد وسكة حديد دمـشق المدينة اللتين همـا من صنع عـبد الحـمـيد، نجـد أن خطوط السكك الحديد السـورية قد أقام معظمها فرنسا. وزادت هذه المشروعات فى ثروة سورية وإنتاجها، فقد ربطتها بسـلسلة واســعـــة من أســبـــاب الاتصـــال،أجل ربـطتــهـــا بطوروس والأناضـول، والآسـتانة فى الـشمـال، وبلاد الغرب ومصر فى الجنوب.

وعنى الترك بتشجيع التقدم العقلى فى سورية عناية أقل مـن عناية المماليك أنفسهم؛ فقد أبدى عبـد الحميد صراحة عداوته للأدب العربى وأنشـأ نظاما صبغ سورية بالصـبغـة التركيـة، وعلى الرغم من جمـيع هذه العقبـات، نجح نصارى حلب خـلال القـرن السـابع عـشـر فى معـاودة الاتصال بالـدراسات العربـية التى ظلت قرونا مغـلقة فى وجوههم أو تكاد.ونحن ندين لهم بفـضل إنشاء أول مطبـعـة فى لبنان (١٦١٠) وفى حلب.

وإليهم أيضا يعود الفضل فى بدء النهضة الأدبية فى القرن التاسع عشر حين أصبحت سورية قصبة الدراسات العربية.وأمدتها البعثات الدينية الأجنبية، فرنسية وأمريكية وما إليها، بحافز فانتشرت فى جميع أنحاء سورية المدارس والمطابع التى أخذت تطبع الصحف والمجلات والكتب العمدة، وتزعمت بيروت الحياة العقلية فى سورية،ولم يكن الفضل فى ذلك راجعا إلى نشاطها هى الخاص بقدر ما كان راجعا إلى تأثرها بالحافز الأوروبى. وكانت جمعية اليسوعيين بعد أفعل أثرا من البعثة الدينية الأمريكية، فقد كانت لها مطبعة فائقة فى تنظيمها، شاركت فى إحياء الأدب العربى مشاركة لا تقل عن نشر الثقافة الأوروبية. وهكذا أنجبت بيروت وسورية عددا كبيرا من شباب الأدباء. وسرعان ما أصبح وطنهم أضيق من أن يسعهم (Brockelmann: *Gesch d. Arab. Lit.* جـ٢، ص ٤٩٢) فهاجر بعضهم إلى مصر، ونذكر منهم اليازجيين نصيف وابنه إبراهيم المتوفى سنة ١٩٠٦، وبطرس البستانى المتوفى سنة ١٨٨٣. ولم تسهم تركية بأى نصيب فى حركة نشر التعليم بسورية. ففى هذا الميدان أيضا، كان الأجانب، وخاصة الفرنسيين والأمريكيين، هم السبب فى إهمال الحكومة التركية لهذا الأمر. فقد نهض هؤلاء الأجانب بالتعليم فى مراحله الثلاث. وفى سنة ١٨٧٨ أسس اليسوعيون جامعة القديس يوسف فى بيروت.وحولت أخيرا (١٩٢٣م) الكلية السورية البروتستانتية الأمريكية، وهى أقدم من هذه، إلى جامعة.

سورية اليوم: قامت ثورة دبرها فى الخفاء حزب تركية الفتاة فأطاحت بعبد الحميد وأقامت على العرش أخاه رشاد (أبريل ١٩٠٧)، وأعيد دستور سنة ١٨٧٦، وافتتح من جديد البرلمان الذى كان قد أغلقه السلطان عبد الحميد. وحيِّت سورية الثورة بحماسة على اعتبار أنها فجر عهد جديد ، ولم يدم هذا الوهم طويلا. ذلك أن رجال تركية الفتاة الذين وثق السوريون فيهم لم

يلبثوا أن أستأنفوا مرة أخرى المشروع الذى بدأه عبد الحميد،ألا وهو صبغ سورية بالصبغة التركية، وشنوا حربا أكثر تنظيما وأشد دأبا على كل عربى جنسا أو لغة، وأصروا فى كل مكان، فى البرلمان وفى دواوين الحكومة، على استخدام الترك فحسب، وأقصوا السوريين عن المناصب الكبرى والقيادات العسكرية الهامة. وأدت هذه السياسة المثيرة للخواطر إلى توحيد المسلمين والنصارى فى سورية للمرة الأولى، وأيقظت بين الأهلين جميعا الرغبة فى التفاهم على سياسة عامة والقيام بعمل مشترك، وانحصرت مطالبهم فى المناداة بإصلاحات تتسم باللامركزية، فقد طالبوا بأن يؤخذ بعين الاعتبار فى توزيع المناصب العامة التقدم الذى بلغته سورية أكثر ولايات الإمبراطورية التركية تحضرا، وأن يراعى فى فرض الضرائب وإنفاقها حاجات أهلها، ورأوا أن الوقت قد حان لمنح سورية ضربا من الاستقلال الذاتى فى إدارة شئونها. وكان إصرار رجال حزب مصر الفتاة على رفض هذه المطالب المعتدلة هو الذى مهد السبيل إلى الآراء الانفصالية، وأقنع الوطنيين السوريين فى النهاية بألا مخرج لهم إلا بالاعتماد على جهودهم هم أنفسهم وعلى عطف أوربا.

وفى ٢٩ أكتوبر سنة ١٩١٤ دخلت تركية الحرب العظمى الأولى، وبدأت بوأد الاستقلال الذاتى الذى كانت تنعم به لبنان فى إدارة شؤونها، وفرض وال تركى عليها. وقبض جمال باشا بيده على زمام الحكم فى سورية جميعا وخول حق التصرف بما يراه. وبادر من فوره بشنق زعماء الوطنيين السوريين سواء كانوا مسلمين أو نصارى وبعث مئات آخرين إلى المنفى. ولم يلبث القحط والمرض أن حصدا الأهلين، وخاصة سكان لبنان. وشرع جمال باشا، ذلك الوالى العالى الهمة المدعى الذى راح يحلم بفتح مصر بالهجوم على قناة السويس (فبراير ١٩١٥) هجوما منى بخيبة مرة. وبعد أن رد الانجليز هجومه الثانى (أغسطس

١٩١٦) تقدموا بقيادة اللنبى حتى بلغوا غزة وما إن حل شهر نوفمبر ١٩١٧ حتى تحكموا فى الجزء الجنوبى من فلسطين، وفى ١١ ديسمبر دخلوا بيت المقدس التى كان الترك قد جلوا عنها. وتحصن الترك تسعة أشهر أخرى فى خط يمتد من شمالى يافا حتى الأردن. ووقعت المعركة الفاصلة فى ٩ سبتمبر ١٩١٨ فى سهل صارونه بالقرب من طولكرم. واخترقت قوات اللنبى الجبهة التركية، وأنزلوا بذلك هزيمة منكرة بالترك. وبلغ الإنجليز فى نهاية هذا الشهر أرباض دمشق دون أن يلقوا أية مقاومة. وتأخر تقدمهم أياما ليفسحوا للأمير فيصل بن شريف مكة الأعظم الوقت للمبادرة بالقدوم من أقصى طرف شرقى الأردن ودخول دمشق فى أول أكتوبر على رأس فصيلة من البدو. وفى ٣١ أكتوبر وقع الترك هدنة، وبعد ذلك بأسبوع كان آخر جنودهم قد جاوز جبال طوروس.

واحتل الانجليز البلاد بقوة عسكرية، أما الجنود الفرنسيون الذين أبلوا أحسن البلاء فى الانتصارات التى أحرزت فى فلسطين فقد استقروا فى الجانب السورى من البلاد. وكان الحلفاء، أثناء الحرب، قد أرادوا أن يضمنوا عون الحسين بن على، شريف مكة الأعظم، فوعدوا بتأييد إقامة حلف من الولايات العربية «مع الاحتفاظ بالحقوق التى اكتسبتها فرنسا» واستغل الأمير فيصل هذه العبارات الغامضة وطالب بحكم سورية جميعاً. وأقام صورة من صور الحكم فى دمشق، وأصبحت هذه المدينة مباءة للدسائس تخرج منها حشود من قطاع الطرق والسفاكين يعيثون فساداً فى سورية. وفى ٧ مارس سنة ١٩٢٠ نادى «مؤتمر سورى» مزعوم فى دمشق بـ«فيصل الأول ملكا على سورية». وطلب الجنرال غورو، الذى كان قد عين مندوباً سامياً للجمهورية السورية من فيصل أن يبرز ما يثبت حقه فى الملك. ولم يتلق الفرنسيون جوابا على هذا الإنذار النهائى فشتتوا

بعد ساعات قليلة من القتال فى خان ميسلون بجبال لبنان الشرقية شمل العصابات التى اعترضت تقدمهم (٢٤ يولية سنة ١٩٢٠) وفى ١٠ أغسطس من السنة نفسها فصلت معاهدة سيفر سورية عن تركية لتكون «بصفة مؤقتة دولة مستقلة بشرط أن تهيمن على إدارة شؤونها مجالس انتداب حتى يحين الوقت الذى تصبح فيه قادرة على حكم نفسها بنفسها». وقبل ذلك قرر مؤتمر سان ريمو أن يوكل الانتداب إلى الحكومة الفرنسية. وفى أول سبتمبر سنة ١٩٢٠ أعلن غورو فى بيروت رسميا دستور «لبنان الكبير». وبعد ذلك تألف «اتحاد الدول السورية» من الدول الثلاث المستقلة استقلالا ذاتيا، وهى دمشق، وحلب، وأرض العلويين، وهو الاسم الذى اتخذ رسميا للدلالة على النصيرية. وكان المركز الإدارى لهذه الدولة الأخيرة هو اللاذقية. وأقيمت دولة رابعة لدروز حوران. وسمح لهم، كما سمح لأهل لبنان، بأن يظلوا خارج الاتحاد السورى، وكان على رأس هذا الاتحاد رئيس سورى. وتولى حكم هذه الدول حكام وطنيون يعاونهم مستشارون فرنسيون، ووكل إلى مجالس نيابية مناقشة الشؤون ذات الصبغة العامة وإقرار الميزانية.

وتتاخم سورية فى ظل الانتداب الفرنسى الأناضول التركية، وعين حدها الشمالى بخط يمتد من الإسكندرونة ويعبر الفرات حتى جنوبى جرابلس وينتهى عند جزيرة ابن عمر على نهر دجلة. ويحد سورية من الغرب العراق، ومن الجنوب شرقى الأردن وفلسطين. ويسير هذا الجزء من الحدود سيراً متعرجاً من رأس الناقورة بين صور وعكا، ويلتف من الشرق ببحيرة طبرية، ويجتاز وادى اليرموك، ويغادر بلدة درعا (حوران) فى الشمال ثم يعبر الصحراء حتى يبلغ ناحية جزيرة ابن عمر ماراً بـ «أبو كمال» على نهر الفرات.

ونذكر فيما يلى بياناً بالنتائج الإجمالية التى أسفر عنها تعداد ١٩٢١

ـ ١٩٢٢ مقرباً بالأعداد الصحيحة، ولم يدخل فيه بدو ناحية حلب ودمشق. وكان عدد سكان ولاية حلب التى تشمل سنجق الإسكندرونة المستقل: ٦٠٠,٠٠٠ نسمة مقسمين كما يأتى: ٥٠٢,٠٠٠ من أهل السنةو٣٠,٠٠٠ من العلويين و٥٢,٠٠٠ من النصارى وذوى المذاهب المختلفة. و٧,٠٠٠ من اليهود و٣٠٠٠ من الأجانب. أما ولاية دمشق فعدد سكانها وقتئذ ٥٩٥,٠٠٠ نسمة منهم ٤٤٧,٠٠٠ من أهل السنة و٨٠٠٠ من الإسماعيلية و٥٠٠٠ من العلويين و٤٠٠٠ من الدروز و٩٠٠٠ من المتولية و٦٧٠٠٠ من النصارى ذوى المذاهب المختلفة و٦٠٠٠ من اليهود و٤٩٠٠٠ من الأجانب. وكان فى ولاية العلويين ٦٠,٠٠٠ من أهل السنة و١٥٣,٠٠٠ من العلويين و٣٠٠٠ من الإسماعيلية و٤٢٠٠٠من النصارى ذوى المذاهب المختلفة، ويبلغ مجموعهم ٢٦١٠٠٠ نسمة. أما ولاية حوران فاشتهرت بتجانس سكانها، فقد كان فيها ٤٣٠٠٠ من الدروز فى مقابل ٧٠٠ من أهل السنة، وحوالى ٧٠٠٠ من النصارى الروم الكاثوليك أو الأرثوذكس.

المصادر:

وقد ذكرت بالتفصيل فى Lammens : *La syrie, précis historique*، فى مجلدين، بيروت ١٩٢١.

عهد الفتوح والأمويين:

(١) الطبرى، طبعة ده دغوى.

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، طبعة ده غوى.

(٣) de Goeje : *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*، ليدن ١٩٠٠.

(٤) Wellhausen : *Das arabische Reich und sein Sturz* ، برلين ١٩٠٢.

(٥) L. Caetani : *Annali Dell'Islam* جـ٣ ـ ٨.

(٦) von Kremer : *Culturgeschichte des Orients*، فى مجلدين، ڤينا ١٨٧٥.

(٧) كتاب الأغانى بولاق.

(٨) H. Lammens: *Études sur le régne du calife omaiyade Mo'âwia Ier, M.F.O.B.* ١٩٠٧ .

(٩) المؤلف نفسه *Le Caliat de Yazid Ier* فى*M.F.O.B.*١٩٢١ .

(١٠) المؤلف نفسه: *Mo'âwia II ou le dernier des Sofianides* (فى *R.S.O*، جـ٢).

(١١) المؤلف نفسه *Le chantre des Omiades; notes biographiques et littéraires sur le poéte arabe Chrétien Akhtal* (فى *J.A.* ١٨٩٥).

(١٢) سفروس بن المقفع: *Chronique des patriarches d'Alexadrie*، طبعة تسيبولد.

العهد العباسى والفاطمى:

(١) von Kremer: *Culturgeschichte* والكتاب العرب المذكورون آنفا.

(٢) اليعقوبى: التاريخ طبعة هوتسما، جـ٢.

(٣) القلانسى: تاريخ دمشق، طبعة أمدروز ١٩٠٨.

(٤) ابن عساكر: تاريخ دمشق (فى خمسة مجلدات طبعة عبد القادر بدران، دمشق ١٣٢٩ ـ ١٣٣٢هـ وهى طبعة عادية مختصرة).

(٥) ابن البطريق: التاريخ، طبعة لويس شيخو، جـ ٢، بيروت ١٩٠٦.

(٦) المقدسى: أحسن التقاسيم، المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣

(٧) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*، كمبردج ١٨٩٠.

(٨) Weil: *Geschichte der Chalifen*.

(٩) L.Bréhier: *L'Eglise et l'Orient au Moyen-âge* ١٩٠٧.

(١٠) المؤلف نفسه: *Le schisme oriental du XIe siècle*، ١٨٩٩.

الحروب الصليبية:

(١) Bongars: *Gesta Dei per Francos* فى مجلدين، هناو ١٦١١.

(٢) *Historiens des Croisades*.

(٣) Roehricht : *Geschichte der Kreuzzüge*، إنزبروك ١٨٩٨.

(٤) *The Cambridge Medieval History*، كمبردج، جـ٤، ١٩٢٣، جـ٥، ١٩٢٦.

(٥) القلانسي: كتابه المذكور.

(٦) أسامة بن منقذ: كتاب الاعتبار، طبعة درنبورغ، باريس ١٨٨٤.

(٧) Dérenbourg : *Ousâma ibn Monqidh un émir syrien au Ier siècle des Croisades*، باريس ١٨٨٩.

(٨) ابن جبير: الرحلة، طبعة ده غوى.

(٩) صالح بن يحيى: تاريخ بيروت، طبعة شيخو، بيروت ١٩٠٢.

(١٠) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول طبعة صالحانى، بيروت ١٨٩٠.

(١١) Michel le Syrien: *Chronique* فى ثلاثة مجلدات،طبعة وترجمة شابو، باريس ١٩٠٠.

(١٢) de Vogüé : *Les églises de Terre Sainte*، باريس ١٨٦٠.

(١٣) *Rey*: *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des Croisés en Syrie et en Chypre*،باريس ١٨٧١.

(١٤) المؤلف نفسه: *Les colonies franques des Syrie aux XIIe et XIIIe siècles*، باريس ١٨٨٣.

(١٥) Schlumberger: *Campagnes du roi Amaury Ier en Egypte*، باريس ١٩٠٦.

(١٦) المؤلف نفسه: *Renaud de Châtillon, prince d'Antioche, Seignenr de la Terre d'Outre-Jourdain*، باريس ١٨٩٨.

(١٧) Schaube: *Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mit-*

telmeergebietes bis zum Ende der *Kreuzzzüge*، ميونخ ـ برلين ١٦٠٦.

(١٨) L. Bréhier: *L'Eglise et l'Orient au Moyen-âge*.

(١٩) Chalandon: *Jean II Comnène et Manuel Gomnène*، باريس ١٩١٢.

(٢٠) ابن الشحنة: وقد ذكر فيما بعد.

عهد المماليك:

(١) انظر المؤلفات المذكورة آنفا لصالح بن يحيى و *Schaube*, و *Bréhier*.

(٢) *Weil* : *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*، فى مجلدين، مانهايم ١٨٦٢.

(٣) Gaudefroy Demombynes: *Le Syrie ál'époque des Mamlouks*، باريس ١٩٢٣.

(٤) ابن الشحنة: الدر المنتخب فى تاريخ مملكة حلب، طبعة سركيس، بيروت ١٩٠٩.

(٥) ابن بطوطة، طبعة *Defrémery et Sanguinetti*، جـ١.

(٦) ابن إياس: تاريخ مصر، القاهرة ١٨٩٣.

(٧) المقريزى: السلوك فى دول الملوك *Histoire des Sultans mamlouks d'Egypte* (ترجمة كاترمير).

(٨) المؤلف نفسه: تاريخ مصر *Histoire d'Egypte* (ترجمة بلوشيه فى *R.O.L.*، جـ ٦).

(٩) Tobler: *Descriptiones Terrae ex saeculis VIII-XV* ليبسك ١٨٧٤.

(١٠) Roehricht: *Deutsche Pilgerreisen nach dem Lande*، برلين ١٨٨٠.

(١١) H. Lammens: *Relations officielles entre la Cour romaine et les sultans mamlouks d'Egypte* فى *Rev. de l'Orient chrétien* ١٩٠٣.

(١٢) المؤلف نفسه: *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d'Egypte et les Puissances Chretiennes*، فى المجلة نفسها ١٩٠٤.

(١٣) L.Cahun: *Introduction á l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols*، باريس ١٨١٦.

العهد العثمانى والحديث:

(١) ابن إياس، المصدر المذكور.

(٢) المحبى: خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، بولاق ١٢٨٤هـ.

(٣) حيدر شهاب: التاريخ، القاهرة ١٩٠٠م.

(٤) Jorga : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، كوتا ١٩٠٨ - ١٩١٣.

(٥) d'Arvieux: *Mémoires*، فى ستة مجلدات، باريس ١٧٣٥.

(٦) Wüstenfeld: *Fachr ed-din,der Druzenfürst*، كوتنكن ١٨٨٦.

(٧) Vandal: *L'Odyssée d'un ambassadeur*.

(٨) *Voyages du marquis de Nointel*، باريس ١٩٠١.

(٩) ديبلوماسى قديم: *Le régime des capitulations*، باريس ١٨٩٨.

(١٠) Masson: *Histoire du Commerce frnçais dans le Levant* باريس ١٨٩٦.

(١١) Berchet: *Relazioni dei consoli veneti nella Siria* طبعة البندقية ١٨٦٦.

(١٢) Testa: *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères*، فى ستة مجلدات، باريس ١٨٦٤.

(١٣) Rabbath-Tournebize: *Documents inédits pour servir á l'histoire du christianisme en Orient*، فى مجلدين، باريس ليبسك - لندن ١٩٠٥.

(١٤) Driault: *La question d'Orient*، باريس ١٩٢١.

(١٥) الجبرتى: التاريخ، القاهرة ١٨٨٠.

(١٦) Von Oppenheim: *Vom. Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلين ١٨٦٩.

(١٧) Verney et Dambmann: *Les Puissances étrangères dans le Levant,en Syrie, et en Palestine*، باريس ١٩٠٠.

أما عن المصادر من القرن السابع عشر خاصة فانظر.

(١٨) P. Masson: *Elements d'une bibliographie francaise de la Syrie* فى *Congrés français de lá Syrie* باريس ١٩١٩.

خورشيد [لامنس H. Lammens].

تعليق

مما يلفت النظر حقا فى كتابات العلماء الفرنسيين والمتفرنسين ومن فى حكمهم عن الشام أنهم جميعا ينزعون إلى اعتبارها امتدادا طبيعيا لانتشار الشعوب والدول الأوروبية، وبالجملة لكل ما يدخل الشام عن طريق البحر، فمن الطبيعى أن تكون جزءًا من دولة الإسكندر، ومن الطبيعى أن يقوم فيها ملك السلوقيين، ومن الطبيعى أن تتصل أقطار منها بمصر فى أيام البطالمة، ولكن ليس من الطبيعى أن يكون ذلك أيام الطولونيين أو الإخشيديين، ومن الطبيعى جدًا أن تكون الشام ولاية أو ولايات رومانية تتبع رومة أو تتبع القسطنطينية، ومن الطبيعى أن يكون أصل الشام وثنيين أو نصارى. ولكن ليس من الطبيعى أن يكونوا شعبا من شعوب الأمة العربية أو أن يكون منهم مسلمون - ترى هذه النزعة فى عالم من خيار علمائهم - سوفاجية، تقرأ كتابه الممتع عن حلب فى أطوار تاريخها - فهى فى العصر الهلينستى على أتم ما ينبغى لها من التوازن بينها وبين بيئتها - بينما لا يتحقق لها ذلك فى أطوار تاريخها العربى - وألفت النظر لقولى «ما ينبغى لها» فهو يرجع إلى تصور سوفاجية لحالة طبيعية لمدينة حلب - تتحقق فى الاتصال باليونان ولا تتحقق بالاتصال بالعرب.

وترى هذه النزعة على أسوأ ما تكون فى كتابات الأب لامنس - ويعجب بعض قرائه باختصاصه بنى أمية بالتقدير دون الدول العربية والإسلامية الأخرى، ومنهم من ينخدع بذلك فيتوهم الأب لامنس رجلا يتحرى الإنصاف والنزاهة، ويقول إن الرجل قادر على أن يرى حسنات الحاكم العربى وأن يعترف بأن الشام فى طور من أطوار تاريخها العربى نال أهلها من حسن الحال قدراً يستحق التسجيل.

والواقع أن إنصاف بنى أمية حق - ولكنه حق يرجع إلى باطل ويهدف إلى باطل - يرجع إلى مجرد الرغبة فى معارضة جمهرة المؤرخين الإسلاميين فى تنديدهم ببنى أمية، ويرجع إلى محاولة إثبات أن أفضل الأمويين على الشام سببه مازعمه من أن سياستهم قليلة التأثر بالاعتبارات الدينية، وأنها ما هى إلا امتداد لسياسة تجار قريش

قبل الإسلام، ويهدف إلى باطل هو إفساد هذا التاريخ العربى.

ولانحاول فى هذا التعليق الرد على ما ورد عن الشام فى العددين الثانى والثالث من المجلد الثالث عشر فقرة فقرة - فلا يتسع المجال لهذا، ولكنى أطلب إلى القارئ أن يتنبه إلى ما يأتى:

أولا - أطلب إليه أن يتنبه للموقف العام من جانب الفرنسيين والمتفرنسين ومن فى حكمهم بالنسبة للشام.

ثانيا - أطلب إليه أن يلحظ أن مناقشة الأب لامنس فى أقواله تفصيلا يتعذر - فهو لا يرجع فيها لمرجع يستند إليه - ولكنه يكتفى بجمع مراجعه فى آخر المقال.

ثالثا - سلم فى أول مقاله (فى العدد الثانى) بما كان من استيطان العرب فى الشام وما كانت لهم فيه من دول وإمارات - وإن وصف هذا «بتسهلل البدو» - يجب أن نتأكد من تسليمه هذا لأنه فى تتمة مقاله فى العدد الثالث سيذهب إلى أن ليس فى الشام نصرانى من أصل عربى - (وسأعرض لهذا فيما بعد)

رابعا - وأما ما ذكره عن الفتح الإسلامى فهو هراء - ولا أحيل فى إظهار فساد عرضه لمؤلفين من العرب وإنما أحيل على ما كتبه الأستاذ Gibb فى كتابه *Mohammedanism* فى بيان أن الفتوح تمت على يد جيوش نظامية يقودها رجال محنكون فى الحرب والإدارة والسياسة - رجال متحضرون، وأن ما صحب العمليات الحربية من التخريب قليل غير مقصود بل هو مما لايمكن تجنبه فى أى قتال - وأخيرا ترك الأرض فى يد أصحابها الأصليين حفظاً للبلاد المفتوحة لمستوى إنتاجها - فيسقط بهذا ما ذهب إليه فى من أن اتخاذ دمشق قصبة الدولة أصاب سيادة البدو التى لا مبرر لها بضربة حاطمة لم يفيقوا منها قط. فمتى كان البدو سادة الدول العربية؟

خامسا - وكل ما ذكره الأب عن عمارة قبة الصخرة والمسجد الأقصى والجامع الأموى بدمشق مضطرب ويحسن بالقارئ أن يرجع (وهنا أيضا لا أحيل على مؤلفين من العرب أو من المسلمين) إلى كتاب الأستاذ Creswell وهو الحجة فى تاريخ العمارة، الذى

نشر أخيرا فى طبعة شعبية وهو *Early Islamic Architecture* طبعة Penguin.

سادسا ـ ولم يهلك سليمان بن عبدالملك فى حصار القسطنطينية المشئوم.

سابعا ـ والزعم بأن أهل الشام تطلعوا إلى ظهور «السفيانى» نصير الحرية الشآمية كلام لا يستند إلى شىء ـ وليت الأب ذكر مرجعا واحدا تحدث فيه عن «الحرية الشآمية» .

ثامنا ـ ونسأل وما هى «الحقوق السياسية» التى رفض أعطاؤها لغير العرب . نفهم أن يتحدث عن «تفاوت اجتماعى» ـ الذى نجده فى كل مكان بسبب الثروة أو الجاه أوما إليهما ـ ولكن ما هى «الحقوق السياسية» التى حرم منها غير العربى.

تاسعا ـ تعمد العباسيين الإساءة إلى الشام لإشعارها بضآلة مركزها تعبير غريب والأصدق أن نقول إن الشام جرى عليها ما جرى على غيرها فى أقاليم الدولة من حكم صالح وحكم فاسد.

عاشرا ـ وقد أشرنا من قبل لقوله «وفى عهد المتوكل لم يبق بالشام مسيحى من أصل عربى ـ فماذا جرى لأهل الشام من العرب الذين تنصروا قبل الإسلام وبقوا نصارى بعد الفتح العربى؟ ـ وقد اعترف أن العرب كانوا «يتسللون» على حد تعبيره إلى الشام.

أحد عشر ـ وإذا ما اضطر الأب لامنس أن يقبل شهادة من معاصر بيسر أحوال الشآميين فإنه يثبت الشهادة بطريقته الخاصة: فتقرأ «وينبغى للمرء أن يقرأ الإلمامة التى ذكرها المقدسى عن تجارة الشام فى كتابه المسمى أحسن التقاسيم ليخرج بفكرة عن الموارد المختلفة لبلاد لم تفلح قرون الاضطهاد والحكم المزرى أبلغ الزراية فى إفقارها»، أى أنه يعجب من أن قرونا من الاضطهاد والحكم المزرى لم تفلح فى إفقار سورية ـ أى بدلا من أن تقنعه شهادة المقدسى بأن الحكم لم يكن سيئا للدرجة التى تصور فإنه يتخذ منها سببا للتعجب من أن الحكم السيئ لم يكف لإفقار البلاد.

ثانى عشر ـ ولما انتقل الأب لامنس للحروب الصليبية زعم أن فتوح

الصليبيين الأوائل أدت إلى قيام مملكة لاتينية من حلف يجمع أربع دول إقطاعية؛ وأن سنة ١١٣٠ أو ما حولها شهدت أكبر ما بلغته هذه المملكة اللاتينية من اتساع الرقعة فامتدت من ديار بكر إلى مشارف مصر، وأن حلب وحماه وحمص وبعلبك ودمشق وافقت على أداء الجزية، وإن احتفظت باستقلالها وهذا كله وهم. فلا نعرف مملكة لاتينية بهذا التماسك وبهذه الوحدة - بل نعرف فى تاريخ الصليبيين الداخلى شدا وجذبا بين الأمراء الإقطاعيين على مختلف مراتبهم، وبينهم وبين الكنيسة، وبين الفريقين وبين الجاليات التجارية الإيطالية - كما نعرف شدا وجذبا بين الصليبيين الذى ولدوا فى الأرض الشآمية والصليبيين الوافدين حديثا من الغرب - أما ما ذكر عن المدن الإسلامية وموافقتها على دفع الجزية فتعبير لا يطابق الحقيقة - لأن تعبيره يوهم بأنها جميعا فى وقت واحد أدت الجزية، وهذا غير صحيح. فالذى كان يحدث هو أن الحروب بين المسلمين والصليبيين (فيما عدا حروب الحملات الصليبية العامة الأولى والثانية إلخ) كانت حروبا متقطعة ومحلية وأنها قد تنجلى عن اتفاقات محلية خاصة بين صليبى وأمير مسلم، وقد يدفع الجزية المسلم وقد يدفع الجزية الصليبى.

وأخيرا فات الأب لامنس أن يذكر أن قيصر الروم لم يعترف للصليبيين بوحدة أو بسيادة.

وفاته أن يشرح موقف اليهود وموقف الشآميين المسيحيين الذين كانوا يتبعون الكنائس الشرقية من الصليبيين ومن الكنيسة الرومانية، كما فاته أن يشرح سياسة الصليبيين من أولئك ومن هؤلاء ولذلك كله فإننا لم نفهم معنى قول الأب ويمكننا أن نحيى فى التعاون بين الفرنجة وأهل البلاد مولد حضارة فرنجية جديدة مؤتسين بقول البابا أو نوريوس الثالث: ونعنى بذلك بزوغ فجر حضارة أصيلة، على أن القضاء على المملكة اللاتينية وأد كل أمل بُنى على هذا الأساس.

ثالث عشر - وعندما سقطت الخلافة العباسية انتقلت قاعدة العالم الإسلامى إلى غربى الفرات ووجد أصحاب

التصانيف العربية فى أرض المماليك ملجأ محفوفا بالمكارة فى خير حالاته، ولم يكن من المنتظر أن يلقوا أى تشجيع من سلاطين جهلة «اتسموا بالوحشية لا يعرف الكثير منهم أن يوقعوا بأسمائهم... إلخ» وأعتقد أن ما هو قائم بدمشق والقاهرة وغيرهما من أمصار البلاد المصرية الشآمية لكاف لدحض ما ذهب إليه الأب.

رابع عشر - فيما يتصل بنهاية الحرب العالمية الأولى وباستقرار فرنسا فى الشام - ويستوقفنا من وصفه لدخول الأمير فيصل دمشق وإقامته دولة عربية ما قال: «واستغل الأمير فيصل هذه العبارات الغامضة وطالب بحكم سورية جميعا، وأقام صورة من صور الحكم فى دمشق، وأصبحت هذه المدينة مباءة للدسائس تخرج منها حشود من قطاع الطرق والسفاكين يعيشون فسادًا فى سورية» - وكان الهجوم الذى شنه غورو.

ويكفى فى ختام هذه الملاحظات أن نذكر أن العهد الذى ابتدأ بعد الحرب العالمية الأولى وانتهى بانهيار فرنسا فى الحرب العالمية الثانية، وهو عهد الانتدابات، أحدث بالشام والعروبة جراحا دامية وأورث قضايا ومشكلات هى ما يكافح العرب الآن للتغلب عليه. ولنلخص آثار عهد الانتداب:

أولا: التجزئة والتفتيت إلى وحدات منفصلة: فلسطين، لبنان، شرق الأردن؛ سورية، جبل الدروز؛ بلاد العلويين إلخ.

ثانيا: الوعد بإنشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين والإذن لهم بإنشاء أجهزة - وهى أجهزة يمكن أن تتحول فى لحظة إلى أجهزة الدولة المستقلة [وهو ما حدث].

ثالثا: إقامة الفرنسيين سياسة الحكم على التفرقة وعلى أساس من المذاهب والطوائف لا تساير ما بلغه الشآميون من وعى قومى.

رابعا - ما نصت عليه صكوك الانتداب من المحافظة على حقوق الأهلين - فمكنت فرنسا الجمهورية التركية من سلب الإسكندرونة بوسائل مزيفة.

خامسا: اشتراك دول الانتداب والولايات المتحدة الأمريكية و روسيا،

وبالجملة كل دولة أرادت أن تتخلص من يهودها، فى المسئولية عن ضياع فلسطين ومن تشريد أكثر من مليون عربى.

وهذه صحائف حالكة السواد لا تتسع ملاحظات لتتبع تفصيلها، وإنما أحيل القارئ على ما نشره معهد الدراسات العربية فى هذا الموضوع وأهمها:

أولا: دراسات الأمير مصطفى الشهابى فى القومية العربية وفى الاستعمار.

ثانيا: دراسات الأرمنازى لتاريخ سورية فى عهد الانتداب.

ثالثا: دراسات أحمد طربين فى الوحدة العربية وقضية فلسطين

محمد شفيق غربال

سورية (١٩٢٠ - ١٩٦٠)

قضى مؤتمر سان ريمو (١٩ - ٢٦ ابريل ١٩٢٠) بوضع المستطيل العربى كله الممتد من البحر الأبيض المتوسط حتى حدود فارس تحت الانتداب، وتقسيم بلاد الشام (سورية الطبيعية) إلى ثلاثة أقسام هى: فلسطين ولبنان وما تبقى من سورية الطبيعية؛ وعهد إلى فرنسا بالانتداب على سورية ولبنان، كما عهد إلى انجلترا بالانتداب على فلسطين والعراق بما فيه ولاية الموصل بشرط أن يكون لفرنسا حصة من نفطها.

ومنذ أن أعلنت قرارات مؤتمر سان ريمو سارعت السلطات الفرنسية التى كانت تحتل الساحل السورى إلى العمل على احتلال سورية الداخلية، دون أن تكترث بقرارات المؤتمر السورى فى دمشق الذى كان أعلن استقلال سورية وسيادتها (٨ مارس ١٩٢٠). وقد وجه الجنرال غورو فى ١٤ يولية إنذاراً إلى الملك فيصل يطلب فيه قبول الانتداب الفرنسى فورا وإلغاء التجنيد الإجبارى وتسريح الجيش العربى. وعلى الرغم من رد فيصل بالقبول، فإن غورو احتج بتأخر وصول الرد إليه فى الوقت المحدد - وقد ثبت بطلان هذا الزعم فيما بعد - وأمر قواته بالتقدم نحو دمشق، وهرع السوريون للدفاع عن استقلالهم ضد الغدر بعد تسريح الجيش، فوقعت معركة غير متكافئة القوى قرب خان

ميسلون (٢٤ يولية ١٩٢٠). وفى اليوم التالى دخل الفرنسيون دمشق بينما كان الملك فيصل يغادرها، وبذلك بدأ عهد الاحتلال والانتداب.

أما القسم الجنوبى من سورية الممتد من جنوبى درعا حتى خليج العقبة إلى الشرق من نهر الأردن، فقد أدخله مؤتمر سان ريمو فى منطقة إنتداب بريطانيا كجزء من انتدابها على فلسطين.

ولم يلبث أن جاءه الأمير عبداالله بن الحسين (نوفمبر ١٩٢٠) على رأس قوة من الأتباع والبدو، وأعلن أنه قادم ليأخذ بثأر أخيه فيصل، وأنه يعبئ قواه لتحرير سورية. ولكن سرعان ما تدخل الأنجليز حرصا على عدم إغضاب حلفائهم الفرنسيين وأوجدوا للأمير الطموح بعد مؤتمر القاهرة (مارس ١٩٢١) إمارة مستقلة عن فلسطين وعن سورية، أصبحت تعرف باسم إمارة شرقى الأردن.

ولمتنتظر فرنسا ـ التى برهن تقرير لجنة كنغ كراين أن أهالى سورية لا يرغبون فى انتدابها ـ مصادقة عصبة الأمم على صك انتدابها ـ وإنما عمدت إلى الجزء الذى وكل إليها أمر «إرشاده وتوجيهه» فقسمته على قاعدة «فرق تسد» واستطاعت أن تخادع الدول فى موضوع انتدابها حتى ظفرت بموافقة عصبة الأمم عليه فى ٢٤ يولية ١٩٢٢، ولكنها لم تستطع أن تخفى تناقض هذا الصك مع نص الانتداب من حرف (أ) كما تضمنتهما المادة ٢٢ من ميثاق العصبة. فهذا الصك لم يؤخذ فيه رأى سورية من جهة، ومن جهة أخرى لم يمنع فرنسا من اصطناع مختلف أساليب التسلط والقهر لتحقق فى سورية أغراضها وأطماعها.

ومنذ أول سبتمبر ١٩٢٠ بدأ الاحتلال الفرنسى سياسة التجزئة بإضعاف ما اعتبره حصن المقاومة العربية المسلم «سورية» وتقوية ماحسبه معقل التعاون المسيحى «لبنان»، فأقام ما سماه «لبنان الكبير» من متصرفية جبل لبنان القديمة، مضافًا إليها اقضية أربعة كانت تابعة لسورية فسلخت عنها وهى بعلبك والبقاع وحاصبيا وراشيا فضلا عن متصرفيات طرابلس وبيروت وصيدا

وقسم من قضاء عكار وقضاء حصن الأكراد. تم ذلك على كره من أهالى هذه المناطق التى كانت تسكنها غالبية مسلمة لا ترغب فى الانفصال عن سورية. واستدار الاحتلال إلى تقطيع أوصال سورية الداخلية نفسها فقسمها إلى أربع دول، منفصل بعضها عن بعض تماما وهى: دولة دمشق ودولة العلويين (اللاذقية) ودولة جبل الدروز (السويداء)، ودولة حلب وقد ربط بها سنجق الاسكندرونة بحيث أصبح يتمتع بإدارة خاصة، وغرض الاحتلال من كل ذلك تشجيع النزعات الانفصالية الإقليمية، وتغذية التحاسد وتنمية الأحقاد بين صفوف الشعب الواحد، وعزل سورية عن سواحلها بسور قوامه دولة لبنان الكبير، ودولة العلويين، وسنجق الإسكندرونة، يحكم كلا منها موظف فرنسى يتمتع بسلطات مطلقة.

وبرزت شرور الإدارة الفرنسية فى البلاد، فعاين السوريون كيف أن الفرنسيين تذرعوا بشتى الوسائل لتوطيد نفوذهم وتخليد احتلالهم؛ ففى ميدان التعليم فرضت اللغة الفرنسية فى المدارس وفى ميدان الاقتصاد أفقرت البلاد فمنيت بركود لم تعرف له ضريبا: مثل نصب الحواجز بين أجزاء سورية، وتدهور الفرنك الفرنسى الذى كان يؤدى إلى تدهور النقد السورى المرتبط به فيسبب خسائر باهظة للخزانة السورية. هذا إلى امتصاص الرصيد الذهبى وجشع المستخدمين الفرنسيين المتزايد للمال، ورواتبهم الضخمة وعددهم الوفير. وفى ميدان الإدارة يسجل المنصف تعسفهم وقلة خبرتهم، وإثارتهم للحزازات وتغذيتهم للنزعات الانفصالية والنعرات الطائفية والعنصرية. وبديهى أن يُعبر السوريون عن استيائهم ونقمتهم على هذه الأوضاع الظالمة بثورات واضطرابات مستمرة نذكر منها ما كان من مقتل وزيرين سوريين قبلا تنفيذ بعض مآرب الاحتلال (أغسطس ١٩٢٠)، وما كان من إطلاق النار على الجنرال غورو نفسه، وتفاقم الثورة فى الشمال، وقيام المظاهرات الضخمة والهتاف بسقوط الانتداب والخونة أثناء زيارة كراين (١٩٢٢) عضو لجنة الاستفتاء الأمريكية لدمشق،

وما تبع ذلك من انفعال النفى والعدوان والإرهاق.

ورغب غورو فى تخفيف حدة الاستياء من إدارته فى الداخل وفى الخارج فأقام الاتحاد السورى بين دول دمشق وحلب والعلويين (يونية ١٩٢٢). ولكن خلفه الجنرال ويغان Weygand عاد فألغى الاتحاد، وقصره على دولتى دمشق وحلب باسم دولة سورية. وحل ارتباط لواء الاسكندرونة بدولة حلب السابقة فخرج عن النطاق السورى منذ يونية ١٩٢٤ . وحل الجنرال سراى Sarrail محل ويغان، وحمل نفسه بادئ الأمر على اتباع سياسة التفاهم، فتقدمت البلاد بمطالب على رأسها الوحدة السورية والاستقلال. غير أن الرجل سرعان ما تنكب جادة الاعتدال، فما إن هرع إليه وفد من الدروز لينصفهم من حاكمهم الفرنسى العاتى حتى رفض مقابلتهم ونفى بعض زعمائهم، فاندلعت نار الثورة (يولية ١٩٢٥) فى الجبل ومنه انتشرت إلى غوطة دمشق وجبل الشيخ وجبل القلمون، وإلى حماه وأطراف حمص وبعلبك وعكار.

ودخل النضال من أجل الوحدة والاستقلال مرحلة جديدة مع نجاح الثورة السورية واتساعها. وقد شكل الوطنيون حكومة ثورية فى جبل الدروز لتنظيم الثورة وتوجيهها. وفى أكتوبر هاجم الثوار مدينة دمشق ودخلوها من عدة منافذ وحاصروا قصر العظم وقصدوا اعتقال الجنرال سراى. وضاع صواب الرجل وأمر بصب نيران المدافع على دمشق ثلاثة أيام بلياليها لإقصاء الثوار عن المدينة، فلم يجد هؤلاء بدا من الانسحاب صونا للمدينة المجاهدة من التدمير. وبإزاء موجة الاستنكار الدولى العنيف التى نجمت عن هذا العمل الوحشى استدعت فرنسا مفوضها السامى وأذاعت أنها تنوى تعديل سياستها. وأرسلت دجوفنيل Dejouvenel أول مفوض سامى مدنى (نوفمبر ١٩٢٥) فدعا الثوار إلى الهدوء، ودعاه الثوار إلى تحقيق الوحدة السورية وإقامة حكم وطنى وإجراء انتخابات لوضع الدستور وإعلان العفو العام وتعويض المنكوبين. وأجرى دجوفنيل اتصالاته مع زعماء الثورة فى ساحات القتال حينا، ومع الزعماء القائمين فى دمشق حينا آخر إلى أن تم الاتفاق مبدئيا على أسس معاهدة عرفت باسمه، ولكن الحكومة الفرنسية رفضتها. وقبل أن يترك دوجوفنيل منصبه، أصدر دستور لبنان

الجديد (مايو ١٩٢٦) الذى أوجد الجمهورية اللبنانية حتى يقطع أمل الثوار فى المطالبة بالأقضية الأربعة المسلوخة عن سورية. وجاء المفوض الجديد بونسو Ponsot فاختلف مع الوطنيين فى موضوعى الوحدة السورية وحدود لبنان الكبير، ورأى الحكمة فى التسويف والمماطلة، لا سيما وأن القوات الفرنسية كانت تتوارد على البلاد فى حين كانت أعداد الثوار تتناقص وذخيرتهم تنفذ حتى إذا خفت نار الثورة فى أوائل أبريل ١٩٢٧ وانسحب بعض زعمائها إلى البلاد العربية المجاورة دعى الشعب السورى لانتخاب جمعية تأسيسية تسن له دستورا نيابيا جمهوريا. وفاز الوطنيون فى الانتخابات (أبريل ١٩٢٨)، وتشكلت جمعية تأسيسية سنت دستورا لم يرض عنه بونسو إلا عندما أضاف إلى مواده مادة تجعل الأمر كله بيده. وتأزمت العلاقات بين الجمعية التأسيسية والمفوض السامى بسبب هذه المادة (١١٦) وانتهى الأمر بحل الجمعية وعودة البلاد إلى السياسة السلبية والنضال الذى استمر حينا حتى تم الاتفاق على إجراء انتخابات لمجلس نيابى تنبثق عنه حكومة تتولى المفاوضة لعقد معاهدة تحل محل صك الانتداب وتعلن سيادة سورية وتدخلها عصبة الأمم. وفى نوفمبر ١٩٣١ تألفت حكومة انتقالية للإشراف على الانتخابات برئاسة مندوب المفوض السامى سولومياك، وحاولت السلطة التدخل فيها لمصلحة صنائعها، فقاطع الوطنيون الاقتراع وحدثت اضطرابات دامية فى البلاد؛ وأعيدت الانتخابات فى أبريل ١٩٣٢ و أسفرت عن نجاح الكتلة الوطنية نجاحا جزئيا. وانتخب محمد على العابد أول رئيس للجمهورية السورية، وعهد إلى رئيس الوزراء حقى العظم بمباشرة المفاوضة مع المفوض السامى لعقد المعاهدة. واجتمع المجلس النيابى الجديد فى يونيه، ولكن الأزمة برزت من جديد عندما تقدم بونسو بمشروع معاهدة صداقة وتحالف، فردها المجلس لأنها تحكم القيد وتضيق على وجه يخالف ما يحق للحليف أن يجده لدى حليفه. وفى أكتوبر ١٩٣٢ حل الكونت دومارتل De Martel محل بونسو، فوضع مشروع معاهدة جديدة، ولكن المجلس رفضها أيضا (نوفمبر ١٩٣٣) لأنها لا تحقق الأمانى الوطنية، وحينئذ حل دومارتل المجلس، وراح يصرف

شؤون البلاد بمراسيم اشتراكية على كره وعداء من الناس. ثم تظاهر بإصلاح الأحوال الاقتصادية، ولم يكترث بعواقب سياسة البطش والتنكيل التى سار عليها، وأفاق بعد سنين ليجد أن إدارته ترتطم بمصاعب جديدة تهددها بالسقوط؛؛ فالكتلة الوطنية نشطت للعمل، وأصدرت ميثاقا قوميا فى غمرة الألم على وفاة الزعيم إبراهيم هنانو (يناير ١٩٣٦) يتضمن المطلب التقليدى: الوحدة السورية والاستقلال ومقاومة فكرة الوطن القومى اليهودى، والعمل على اتحاد الأقطار العربية. وقامت فى كل مكان مظاهرات السخط العنيف ضد الفرنسيين، فقابلها هؤلاء بالاعتقال والتشريد والإرهاب. وعبرت دمشق عن ألمها بإعلان إضراب عام دام ستين يوما، خيم على البلاد أثناءه الحزن والاضطراب وأوشكت نار الثورة أن تندلع عقب صدامات دامية بين الشعب وزبانية الاحتلال، ولم يجد دومارتل بدا، بعد أن لمعت بروق التوتر الدولى فى شرقى البحر المتوسط، من الانحناء أمام هذا الإجماع الشعبى المشرف، فأذاع بيانا فتح فيه باب المفاوضة لعقد المعاهدة العتيدة. وفى ٩ سبتمبر وقعت معاهدة صداقة بين سوريا وفرنسا لمدة خمسة وعشرين عاما نصت على أن يسود السلم والصداقة والتحالف بين البلدين، وأن يتشاورا فى الشئون الخارجية، وأن ينتدب كل منهما من يمثله لدى البلد الآخر وأن تزيد فرنسا قبول سورية عضوا فى عصبة الأمم، وأن تلحق دولتا جبل الدروز والعلويين بسورية مع احتفاظ كل منهما بإدارة داخلية خاصة. وأجازت المعاهدة لفرنسا أن تحتفظ بقاعدتين جويتين؛ وأن تبقى جيوشها فى منطقتى اللاذقية وجبل الدروز لمدة خمس سنوات، على أن تقدم لها سورية جميع التسهيلات اللازمة.

وفازت الكتلة الوطنية فى الانتخابات التالية وصادق المجلس النيابى السورى على المعاهدة (٢٦ ديسمبر ١٩٣٦) وبوشر تطبيق بنودها من الجانب السورى. ولكن الاحتلال لم يطق أن تتمتع سورية حتى ببعض المزايا المحدودة التى نصت عليها المعاهدة؛ فراح ينفث سمومه، ويغذى الحركات الانفصالية فى مناطق اللاذقية وجبل الدروز والجزيرة. وبينما كانت موجة التفاؤل بقرب التصديق على المعاهدة من البرلمان الفرنسى تتقدم تارة وتتراجع أخرى، وبرزت مشكلة لواء الإسكندرونة بشكل خطير.

فقد استفادت تركيا من اضطراب الجو الدولى فطلبت من فرنسا اقتطاع لواء الإسكندرونة من أمة سورية والعمل على ضمه إلى تركيا. ورضخت فرنسا ووافقت حليفتها بريطانيا، وأسهمت السلطات الفرنسية فى تزييف الاستفتاء الذى جرى فى اللواء. ولكن انسحاب لجنة المراقبين الدوليين الذين وكلت إليهم عصبة الأمم الإشراف على عملية تسجيل الأهلين (٢٩ يونية ١٩٣٨) كشف عن فساد الاقتراع الذى هيأه الترك والفرنسيون، على أثر توقيع اتفاق الصداقة الفرنسى التركى فى ٤ يولية ١٩٣٨ . ولكن لم يسفر احتجاج ممثلى العصبة عن شىء، ولم يلتفت إلى اعتراض الأكثرية العربية، واجتمع المجلس «التمثيلى» بعد ذلك وقرر الالتحاق بتركيا (يونية ١٩٣٩). وبلغت ثورة النفوس فى البلاد الذروة، وندد الرأى العام السورى الذى كان يغلى كالمرجل بانتهاك فرنسا صك الانتداب القائل بوجوب محافظة دولة الانتداب على أراضى الوديعة المقدسة التى وكلت إليها. وكان المفوض السامى قد أعلن نكول حكومته نهائيا عن إبرام معاهدة ١٩٣٦، وإعادة نظام الانتداب إلى سورية، فاستقالت الحكومة السورية، ولجأ پيو Puaux خليفة دومارتل فى يولية ١٩٣٩ إلى حل المجلس النيابى وفصل جبل الدروز والعلويين عن الإدارة المركزية فى دمشق. واستقال رئيس الجمهورية هاشم الأتاسى، وآل الآمر إلى «مجلس مديرين» وعادت البلاد إلى نضالها المعتاد كرة أخرى، واستمرت الحال على هذا إلى أن أعلنت الحرب العالمية الثانية فهدأت حدة النشاط السياسى، وانتظر الوطنيون على أمل نتيجة الصراع الجبار الدائر بين قوى الحلفاء والمحور.

ولما جثت فرنسا على ركبتيها أمام ألمانيا (يونية ١٩٤٠) وأرسلت حكومة فيشى الجنرال دانتز Dentz ليحل محل پيو (ديسمبر ١٩٤٠) طالب السوريون بإلغاء الانتداب وإعلان الاستقلال واحتجوا على ندرة المواد الغذائية وفرض الضرائب المرهقة. وحدثت فى سورية أوائل مارس ١٩٤١ اضطرابات دموية اضطرت الجنرال دانتز إلى إنهاء حكم المديرين، وعهد إلى خالد العظم تأليف الوزارة فى ٣ أبريل ١٩٤١ .

وغداة هجوم القوات المتحالفة على سورية (٨ يونية) أذاع الجنرال كاترو Catroux باسم «فرنسا الحرة» بيانا ألقته الطائرات على الشعب فى سورية ولبنان، ذكر فيه أنه قادم لإنهاء نظام

الانتــــداب وإعـــلان حـــرية البلــدين واســتقـلالهـمـا. كمـا نشـر السـفيـر البـريطانى فى القـاهرة باسم حكومتـه تأكيـدا لبيان كاترو الذى أصــدره نيابة عن الجنرال ديجلول De Gaulle.

بيد أن كاترو مندوب فـرنسا تباطأ فى تحـقيـق الوعود وعـين الشـيخ تاج الدين الحسنى رئيســا للجمهورية دون استـشارة ولا انتخــاب (١٢ سبتمـبر)، ولما طالبه المواطنون بتنفيذ الوعود أذاع بيانا أعلن فيه إلغـاء الانتداب واستقلال ســورية وســيـادتهـا ووحـدتهـا (٢١ سبـتمـبر)، ثم ضم منطـقتى اللاذقـية وجـــبل الدروز إلى ســــورية (ينـاير ١٩٤٢).

ولكن استـقلال سورية فى الحقـيقة وبرغم اعـتـراف الحلـفـاء به لم يتـعـد الخطب والـبـيــانـات المتنوعـــة، أمـــا الصلاحـيات والمصـــالح التى كانـت بيد سلطة الانتداب فلم ينتـقل منها شئ إلى الحكومة المحلية. ولذا كان لابد من قيام حكم شـــرعى فى البـلاد يتــولى هذه المصـــالح ، ويتـسلم تلك الصــلاحيـات ويمارس الاستقلال عملياً.

ولم يلبث الحسنى أن توفى وأجريت الانتـخــابات فى ربيع ١٩٤٣ فــفــاز الوطنيون فوزاً ساحقاً، وانتخب شكرى القـوتلى رئيـساً لـلجمـهـورية فى ١٧ أغــــسطس، وتـألفت الـوزارة الأولى برئاســة ســعد الله الجـابرى. وســارت المفاوضــات لاسـتـلام صلاحـيات دولة الانتداب سيـرا طبيعيـاً فى بادئ الأمر، ثم استلام أكثرها بالفعل (١٩٤٤) وهى الصلاحـيات التى لا يتـأثر بها الـنفوذ الفـرنسى كـثـيراً، حـتى إذا جـاء دور تسليم المصــالح المشتركـة «كالجـمارك والجـــيش والأمن العـــام والشـئـــون السيـاسية الخارجـية ....» تغيـر موقف الفرنسيين وراحوا يساومون مشترطين لتـسليمــهـا إبرام معـاهدة تضـمن لهم ميزات سـياسية واقتـصادية فى البلاد التى لم تعترف يوماً بصك الانتداب.

وفى ١٨ مــايو سـنة ١٩٤٥ قـــدم الجنرال بينيـه Beynet مندوب فـرنســا مـذكـرة إلــى الحكومـتـين الـســورية واللبنانية جاء فيها أن حكومته مستعدة لتسليم «القطعات الخاصة» - الجيش - *إلى ســورية ولبنـان، مع بقـائهـا تحت* القيـادة العليا الفـرنسيـة على شرط أن

تؤمن صيانة مصالح فرنسا الثقافية والاقتصادية والاستراتيجية فى البلدين. وفى اليوم التالى تداولت الحكومتان السورية واللبنانية فى الموقف الناشئ عن إنزال فرنسا جنوداً فرنسيين جدداً فى البلاد دون الحصول على موافقة الحكومتين من قبل. واتفق الجانبان السورى واللبنانى على عدم الدخول فى مفاوضة لعقد أية معاهدة مع الجانب الفرنسى قبل أن تسلم جميع الصلاحيات بما فيها الجيش، وجلاء آخر جندى فرنسى عن أراضى البلدين.

خشيت فرنسا أن يفلت منها زمام الأمر فى سورية ولبنان فلجأت إلى تدابيرها الحمقاء لإرهاب الشعب. وفى أمسية يوم ٢٩ مايو ١٩٤٥ ضرب الفرنسيون بطائراتهم ومدافعهم مدينة دمشق بالقنابل كما فعلوا قبل عشرين عاماً سواء بسواء، وسلطوا نيرانهم على السكان الآمنين، فسالت الدماء وسقط مئات الضحايا، وأطلقت مدافع الهاون وقذائف المدرعات على دار المجلس النيابى، ومثل بحاميته أبشع تمثيل. ولما كانت الحرب مع اليابان ما تزال قائمة فقد تدخلت السلطات البريطانية وطلبت وقف اطلاق النار وإعادة الجنود المسعورين إلى معسكراتهم، فاستجاب القائد الفرنسى مكرها لأمر بريطانيا. ومع ذلك فلم تيأس فرنسا من الاحتفاظ ببعض مصالحها فى سورية ولبنان؛ ففى ١٣ ديسمبر ١٩٤٥ اتفقت مع بريطانيا على تبادل الرأى بشأن تجميع قواتهما وإجلائها «تدريجا» عن سورية ولبنان. واعترفت بريطانيا بما للفرنسيين من «مصالح ومسؤوليات» فى بلاد شرقى البحر المتوسط. وقوبلت المؤامرة الجديدة لاقتسام النفوذ بين بريطانيا وفرنسا بالاحتجاج الشديد والاستنكار. والتجأت الحكومتان السورية واللبنانية فى فبراير ١٩٤٦ إلى مجلس الأمن مطالبتين بسحب القوات الأجنبية من بلادهما فوراً. وتم الجلاء بالفعل عن سورية فى ١٧ أبريل ١٩٤٦ وعن لبنان فى نهاية هذا العام نفسه، وجعلت سورية يوم الجلاء عيدا قومياً كان خاتمة فصل النضال المرير الذى باشرته ضد الغاصبين الفرنسيين. وعادت سورية، وقد اكتملت سيادتها واستعادت حريتها نتيجة جهادها الرائع، تدعو لنصرة القومية العربية والعمل من أجل الوحدة العربية، وكانت قد اشتركت فى مباحثاتها التى جرت فى مصر (بين أكتوبر ١٩٤٣ - مارس ١٩٤٥). وعبرت تعبيراً صادقا عن

مشاعرها حين صرح رئيس وفدها أن الشعب العربى فى سورية يرى فى تحقيق الوحدة العربية بأقوى وسائلها أغلى وأسمى أمانيه، وأن سورية لا تقصر ولو فى بذل جزء من سيادتها القومية فى سبيل حلف اتحادى عربى متين العرى. وفى ٢٢ مارس عام ١٩٤٥ وقعت سورية ميثاق جامعة الدول العربية. وأصبحت عضواً فى مجلس الأمن التابع لهيئة الأمم المتحدة من عام ١٩٤٧ حتى نهاية عام ١٩٤٨. ولم تلبث سورية أن واجهت أزمات عصيبة؛ واجهت الحرب الفلسطينية ولما يكتمل تسليح جيشها، فهزت وجدانها العربى بعنف وواجهت ضغط الدول الكبرى عليها لأسباب متعددة منها قضية النقد وارتباطه بالفرنك الفرنسى، وقضية إمرار أنابيب بترول شركة أرامكو واتفاقيات الطيران...

وتملل الشعب وجأر بالشكوى ودعت الأحزاب إلى تعديل السياسة العامة وإصلاح فساد الإدارة الامر الذى كشف عنه بوضوح مأساة حرب فلسطين وفى ليلة ٣٠ مارس ١٩٤٩ حدث انقلاب على يد قائد الجيش حسنى الزعيم ورضى الشعب عنه بادئ الأمر، ولكنه بعد ذلك أخذ يرصد أخطاءه الكثيرة، واستنكر سياسته القائمة على كم الأفواه وخنق الحريات، وحل البرلمان وتعليق الدستور. وكانت التجربة الاستبدادية القصيرة لحكم الزعيم كافية لتغذية السخط والتبرم بين صفوف الضباط والمثقفين، فلم يلبث أن حدث الانقلاب الثانى ليلة ١٤ أغسطس ١٩٤٩ وذهب ضحيته الزعيم ورئيس وزرائه. وانسحب قائد الانقلاب سامى الحناوى من المسرح السياسى تاركا لوزارة هاشم الأتاسى أن تجرى انتخابات جديدة تنبثق منها جمعية تأسيسية تضع دستورا للبلاد. وفى ١٢ ديسمبر اجتمعت الجمعية التأسيسية وكانت غالبيتها مؤلفة من حزب الشعب لأن بعض الأحزاب الوطنية لم تشترك فى الانتخابات.

وقبل أن تنتهى الجمعية من مناقشة مواد الدستور حدثت «انتفاضة عسكرية» فى ١٩ من ديسمبر قام بها العقيد أديب الشيشكلى، نحى على أثرها رئيس الأركان وأعوانه. وجاء فى بلاغ الجيش أن رجال الانقلاب الثانى لم يحافظوا على استقلال البلاد، وإنما عملوا من أجل الاتحاد السورى العراقى

الذى يؤدى حتما إلى ضياع استقلال سورية وخضوعها لنيران الاستعمار البريطانى. وتابعت الجمعية التاسيسية مع ذلك عملها حتى انتهت من وضع الدستور، ثم انقلبت إلى مجلس نيابى، وانتخب الأتاسى رئيساً للجمهورية. ولم يكد الشيشكلى يطمئن إلى ولاء الجيش حتى أخذ يطغى ويستبد، ورغب عبثا فى أن ياتى بمجلس نيابى ينفذ مآربه، حتى اذا كانت ليلة ٣١ نوفمبر ١٩٥١ اعتقل رئيس المجلس النيابى ورئيس الوزراء وبعض الوزراء والنواب، واستقال الرئيس الأتاسى وتشكلت حكومة برئاسة الزعيم فوزى سلو استلم فيها الشيشكلى وزارة الدفاع وكان الحاكم الحقيقى للبلاد.

ثم فرض الشيشكلى نفسه رئيسا للجمهورية بنظام رئاسى (يولية ١٩٥٣) واعتقل عدداً من زعماء البلاد وضباط الجيش المعارضين، فتحرك الجيش، واستجاب لموجة الاستياء الشعبى العام، وقلب عهد الشيشكلى الذى فرَّ من سورية فى ٢٦ فبراير ١٩٥٤، وبسقوطه عاد إلى سورية الحكم الجمهورى البرلمانى مع دستور عام ١٩٥٠. وبدا أن البلاد مقبلة على عهد جديد من الاستقرار والطمأنينة، ولكن الفترة التالية كانت حافلة بالأحداث الجسام، نذكر منها صمود الحكومة والشعب فى وجه المؤامرات الاستعمارية المختلفة على سورية، واجتماع القوتلى بعد فوزه برئاسة الجمهورية (١٨ أغسطس ١٩٥٥) بزعيم مصر جمال عبد الناصر والملك سعود فى أسوان، حيث وضعوا أسس السياسة العربية المتحررة، وأصدروا بيانا برفض الأحلاف العسكرية جميعا. ونسجل أخيراً ما كان من وقوف سورية إلى جانب شقيقتها الكبرى مصر خلال محنة العدوان الثلاثى عليها (اكتوبر - نوفمبر ١٩٥٦)، وتقارب الدولتين وتجاوب أصداء المبادئ القومية المتحررة فيهما، واتفاقهما أخيرا فى مطلع فبراير ١٩٥٨ على إعلان وحدة مصر وسورية فى دولة موحدة، باسم الجمهورية العربية المتحدة.

وفى ٨ مارس ١٩٥٨ ارتبطت الجمهورية العربية المتحدة مع اليمن باتحاد الدول العربية.

احمد طربين

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٢٨/ ١٩٩٦
ISBN 977-01-4951-9

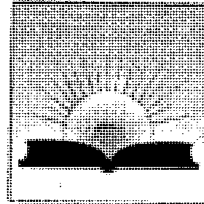
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء العشرون

شاه جهان - الشيعة

الطبعه الأولى

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكـــي خــورشــيد

أحـــمـــد الشـــنتناوى

د. عبدالحمـــيد يونـــس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

شاه جهان

هو اللقب الذى أنعم بـه الإمبـراطور المغلى جهانكيـر على ابنه الثالث «خرَّم» مكافأة له على ما أحرزه من انتصارات فى الدكن سنة ١٦١٦. وقـد ولد خـرم سنة ١٥٩٢؛ وفـى سنة ١٦٢٢ عــمل على قتل أخيه الأكبر خسرو، وكان أبوه قد عهد إلـيه العناية به، ثم انتقض على أبيـه من بعـد ولحـقت به الهـزيمة سنة ١٦٢٣ وغــدا طـريدا، على أنه احــتل البنغـال وبهار، وعـقـد صلح بينه وبين أبيه سنة ١٦٢٥. ولما مات جهانكير فى شهر أكتوبر سنة ١٦٢٧ كان خرم فى جّنار من أعـمـال الـدكن، ولكن حـمـاه آصف خان تسبب فى سـمل عينى أخيه الأصـغـر فى لاهور، ونصب بدله داور بخش (بلاقى) ابن خـسرو، وقـد سمح له من بعـد بـالهـروب إلى بلاد فـارس حينما قتـل الذكور الآخرون من الأسرة الإمـبـراطورية بأمـر من شاه جـهـان. واعـتلى شاه جـهـان العرش فى آكـره سنة ١٦٢٨، وسـرعان مـا وجد نفـسه مكرها على مـواجـهـة الفتن التى أثارها البندلا وخـان جهـان لودى وسحـقهـا سحقاً. وفى سنة ١٦٣١ توفيت زوجته ممتاز مـحل التى كان يحبـها حباً جـما وهى تضع مـولودها فى برهانـپور، فأقام على رفاتهـا من بعد فى آكره تلك العمـارة الجمـيلة المعروفـة باسم «تاج مـحل» وفى سنة ١٦٣٢ استـولى على دولت آباد وأطاح بآخر آثار دولة أحـمد نكر، وأكـره بـعـد ذلك بقليل المـملكتين الدكنيـتين الباقيـتين كلكنده وبيـجاپور على الاعـتراف بسلـطانه، وحاصـر فى سنة ١٦٣٢ أيضا هوكلى وانتزعها من البـرتغـاليين، وفى سـنة ١٦٣٦ عين أورنكزيب الابن الثالث للإمبراطور نائباً للملك فى الدكن، وفى سنة ١٦٣٨ سلم على مـردان خـان قندهار الـذى كـان يتولى شؤونهـا باسم ملك الفرس غدرا إلى عـمال شاه جـهان، على أن الـفرس استـردوا هذه المدينة عـام ١٦٤٩، وفى سنة ١٦٣٨ احـتلـت بذخـشـان وبلخ، فـاستـدعى أورنكزيب من الدكن وأنفـذ للاحتـفاظ بالمدينتين، علـى أنه خاب فى مسعـاه وأكره على الارتداد. وفى سنة ١٦٥٢ فشل هذا الأمير نفسه، كما فشل داراشكوه أخـوه الأكـبـر فى الـسنة التالية، فى استرداد قندهار من الفرس، وأنفذ أورنكزيب مـرة أخرى إلى الدكن سنة ١٦٥٣ حيث حد أبوه من سياسته

العدوانية، إذ أمره بعقد الصلح مع عبد الله قطب شاه أمير كلكنده الذى كان قد حمل عليه، ومع ذلك فقد استولى على بيدر وكلياني فى حملة له على عليّ عادل شاه الثانى أمير بيجاپور الذى كان قد خلف محمدا عادل شاه، وفى سنة ١٦٥٧ تواترت الأنباء بسوء صحة شاه جهان مما دعا أورنكزيب إلى شق عصا الطاعة، ثم بدأت المنافسة على العرش بينه وبين إخوته الثلاثة، وقد هزم أورنكزيب داراشكوه فى سموكره، وسلطان شجاع فى خجوة، وغدر بمراد بخش وألقاه فى السجن ثم قتله، واعتلى العرش فى آكره فى ٢١ يولية سنة ١٦٥٨ بعد أن سجن أيضا شاه جهان. ولم يسترد شاه جهان حريته قط، وتوفى فى حصن آكره فى ٢ يناير سنة ١٦٦٦ فى الرابعة والسبعين من عمره.

وكان شاه جهان أوفر المغول العظام ثروة، وقد تجلى ذوقه وعظمته فى تجديد وزخرفة آكره وفى تشييد مدينة دهلى الجديدة أو شاه جهان آباد حيث قضى الجانب الأكبر من شيخوخته التى اتسمت بالبذخ والترف، معتليا عرش الطاووس المشهور الذى استغرق صنعه سبع سنوات؛ وكان شاه جهان على حظ قليل من المقدرة العسكرية، قاسيا غدارا ليس له وازع من ضمير، وقد اتصف بخلة تعوض هذه السيئات هى حبه الجم لزوجته ممتاز محل، الذى يعد قبرها البديع تذكارا باقيا على الزمان، إلا أنها توفيت فى أوائل عهده، وكان فى حكمه مستبدا وإن كان قد أثنى عليه بعض المؤرخين المحدثين.

المصادر:

(١) عبد الحميد اللاهورى: پادشاه نامه.

(٢) خوافى خان: منتخب اللباب (وكلاهما من سلسلة المكتبة الهندية لجمعية البنغال الآسيوية).

(٣) Nicolas Manueci: *Storia do Mogor* ترجمة W. Irvine، سلسلة النصوص الهندية، ١٩٠٧.

(٤) Vinconit A.Smith: *Oxford History of India* ١٩١٩.

صبحى [هيك T.W. Haig]

شاهد

والجمع شهود، وانظر فيما يتعلق بتطور معنى هذه الكلمة أول مادة «شهيد». وما يقوله الشاهد، ويسمى الشهادة، هو قول فى دعوى بحق لمصلحة آخر ضد شخص ثالث، ويستند هذا القول إلى معرفة دقيقة بالموضوع ويكون أداؤه أمام القاضى طبقا لصيغة مقررة هى: أشهد بكذا وكذا.

وقد تطورت الأركان التالية التى قامت على أساس من القرآن الكريم والحديث، وأخذت بها جميع المذاهب فى الجوهر. وثمة بطبيعة الحال اختلافات كثيرة فى التفصيلات لايتسع المقام للنظر فيها.

واحتمال الشهادة وأداؤها فرض على الكفاية، لكن إذا لم يكن حاضراً فى مكان الحادثة إلا شخص واحد صارت الشهادة فرض عين، على أنه فيما يتعلق بحق الله يكون الشاهد مخيراً بين أن يدفع بالمذنب إلى القاضى وبين أن يعفى أخاه فى الإسلام ويُسر أو يستر. والفعل الأخير هو المستحب فى الغالب.

ويشترط فى الشاهد أن يكون:

١ ـ على علم تام بما يشهد به، وأن يكون قد رآه بعينيه وسمعه بأذنيه (انظر سورة المائدة، والآية ٨).

٢ ـ وأن يكون مكلفاً.

٣ ـ حراً.

٤ ـ مسلما (إذا كان يؤدى شهادة على مسلم فى قضية).

٥ ـ مالكا تماما لقواه العقلية.

٦ ـ عدلا (وانظر سورة المائدة، الآية ١٠٦؛ سورة الطلاق الآية٢: أشهدوا ذوى عدل). ولا يجوز أن يكون الشاهد قد أقيم عليه حد بسبب القذف (انظر سورة النور، الآية٤).

٧ ـ أن يكون من ذوى المروءة، فمثلا لا تقبل شهادة من يدخل الحمام بدون إزار، أو يلعب النرد أو يأكل على قارعة الطريق.

٨ ـ أن يكون خاليا من الاعتراض، فمثلا لا يصح أن يجلب لنفسه من شهادته مغنما أو أن يدفع عنها ضرراً، ولا يصح أن يكون عدواً للمدعى عليه إن كان سيشهد عليه. وكذلك لا يجوز أن يشهد المطالبون بالنفقة بعضهم على

بعض مثل الآباء والأبناء والأزواج والمالك والمملوك.

أما فيما يتعلق بعدد الشهود وجنسهم فهناك الأحكام التالية:

١ ـ لابد فى إثبات الزنا من أربعة شهداء ذكور (انظر سورة النور، الآية ٢ وما بعدها؛ سورة النساء، الآية ١٥).

٢ ـ فى كل ما عدا ذلك من الأمور التى لا تتعلق بالمال مثل السرقة، والزواج، والطلاق، والعتق ونحوها، لابد من شاهدين ذكرين (انظر سورة البقرة الآية ٢٨٢ وما بعدها؛ سورة المائدة، الآية ١٠٦ وما بعدها). وفى الأمور التى لا يعرفها فى العادة إلا النساء (مثل الولادة والعيوب الباطنية فى النساء الخ) فإنه يكفى عند الشافعية أربع نساء (وعند المالكية امرأتان وعند الحنفية والزيدية امرأة واحدة).

٣ ـ فى الأمور التى تتعلق بالمال مثل الدعاوى المتعلقة بعقود الالتزام أو المترتبة على القتل عرضا ونحوها، لابد من توفر شهادة رجلين أو رجل وامرأتين (انظر سورة البقرة، الآية ٢٨٢ وما بعدها) ويكفى فى هذه الأحوال فى الغالب أيضا شاهد واحد ذكر علاوة على اليمين يؤديها المدعى.

ويجوز فيما عدا قضايا الحدود أن يحل محل شاهد الأصل اثنان من شهود الفرع، وهذا ما يسمى الشهادة على الشهادة، لكن هذا لا يكون إلا إذا كان شاهد الأصل قد مات، أو أصبح بسبب المرض الشديد غير قادر على الحضور أمام القاضى؛ أو إذا كان يبعد عن مكان التقاضى مسيرة ثلاثة أيام.

ويستطيع الشهود أن يرجعوا عن شهادتهم أمام القاضى، لكنهم يكونون ملزمين باحتمال الضرر الذى نجم عن الحكم بناء على شهاداتهم، بل إنه عند الرجوع فى الشهادة على الزنا يعاقب الشهود بإقامة الحد عليهم بسبب القذف.

وكل من القرآن الكريم (سورة الفرقان: ٧٢؛ سورة البقرة الآية ٢٨٣) والحديث يشدد النكير على شهادة الزور. (انظر E.Lano: *Manners and Customs of Modern Egyptians*، ١٨٦٠، ص١٠٠، ١١٤؛ Ch. White: three years in Constantinople، ١٨٤٥، جـ١، ص١٠٢)

وأصعب نقطة فى الأحكام التى تقدم ذكرها هى بلا شك مسألة العدالة، ذلك أنه لابد أن يكون الشهود معروفين للقاضى شخصيا بأنهم عدول، أو أن تثبت عدالتهم قبل أداء الشهادة. ومنذ أواخر القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) عين مساعد القاضى لاستقصاء أحوال الشهود، وهو استقصاء يكون شاقاً فى كثير من الأحيان، وهذا المساعد يسمى «صاحب المسائل» أو «المزكى» ثم إنه بالنظر إلى أن قانون التقاضى فى الإسلام لا يعترف بالوثائق المكتوبة على أنها أدلة ولا يقبل سوى شهادة الشهود بألسنتهم فإنه كان يفضل فى إثبات المسائل القانونية القوم الذين ثبتت عدالتهم من قبل. وهكذا ظهر الشهود الدائمون، وقد بلغ عددهم الألوف فى بعض الأحيان، لكنهم لم يكونوا فى الغالب إلا قليلين. وكانوا موظفين لدى القاضى، هو الذى يعينهم وهو الذى يعزلهم، وهكذا أيضا ظهرت طائفة شهود العدالة الذين كانوا فى القاهرة وبغداد يسمون «الشهود» وكانوا فى المشرق وبلاد المغرب يسمون «العدول». وهم إلى جانب إثبات الدعاوى القانونية كانوا بأنفسهم يفصلون أيضا فى المنازعات الصغيرة. وكانوا فى الغالب محامين ناشئين يسند إليهم القضاء من بعد. وكان كثيرا ما يشكو الكتاب المسلمون من هؤلاء القوم . وكان بدء تطورهم فى القرن الثانى للهجرة، الموافق القرن الثامن الميلادى، (وأول شاهد على ذلك ظهر فى القاهرة عام ١٧٤هـ: انظر كتاب الولاة والقضاة للكندى طبعة Guest ص ٣٨٦) وانتهى أمرهم فى القرن الرابع للهجرة الموافق القرن العاشر الميلادى.

ويجوز للمرء أن يرى فى هؤلاء الشهود بحق عودة إلى شهود العدالة عند الرومان البوزنطيين. وفيما يتعلق بالأحوال الحاضرة انظر Lane: كتابه المذكور جـ١، ص١١٧، **Vassel**: *über Marokanische processpraxis* فى مجلة *M.S.O.S. As*، مجلد ٥ (١٩٠٢) ص١٧٥..

المصادر:

(١) الفصول المتعلقة بهذه المادة فى كتب الحديث والفقه، خصوصاً: كتاب بدائع الصنائع للكاسانى، القاهرة ١٩١٠، وجـ٤ ص٢٦٦ ـ ٢٩٠.

(٢) Khalil: *Sommario del diritto mal-echito*، ترجمة D. Santillana، ميلانو ١٩١٩، جـ٢، ص٦١٦ وما بعدها.

(٣) Querry: *Droit musulman*، باريس ١٨٧٢، جـ٢، ص٤٥١ وما بعدها.

(٤) Nic. v Tornauw: *Moslem Recht*، ليبسك ١٨٥٥، ص ٢١٤ وما بعدها.

(٥) Ed Sachau: *Muh. Recht*، شتوتكارت ١٨٩٧، ص٦٩٠ وما بعدها، ٧٣٧ وما بعدها.

(٦) Van don Borg: *Principes du droit musulman*، الجزائر ١٨٩٦، ص٢١٦ وما بعدها.

(٧) Th. W. Juynboll: *Haindbuch des islamischen Gesetzes*، ليدن ١٩١٠، ص٣١٥ وما بعدها.

(٨) Heffening: *Islam fremdenrecht*، هانوفر، ١٩٢٥، فصل٢٦.

(٩) وفيما يتعلق بتطور الشهود حتى أصبحوا شهود عدالة انظر فيما عدا المراجع المذكورة عند Juynboll: الكتاب المذكور ص ٣١٧ - : Amodroz: *The office of kadi* في مجلة *J,R.A.S.*، ١٩١٠، ص٧٧٩ وما بعدها.

(١٠) *Bargstr ässer* في مجلة *Z.D.M.G.*، مجلد ٦٨ (١٩١٤) ص٤٠٩ وما بعدها (١) Mez: *Die Renaissance des Islam*، هيدلبرغ ١٩٢٢، ص٢١٨ - ٢٢٠

أبو ريدة مفننج [W. Heffening]

شاور

أبو شجاع مجير الدين بن مجير السعدى، رجل من رجال الدولة الفاطميين؛ وزر للعاضد آخر الخلفاء الفاطميين ولقب بصفته هذه بلقب التشريف الملك المنصور. وكان شاور فى أول أمره فى الخدمة الخاصة للوزير الملك الصالح طلائع، وتلقى من مولاه ولاية مصر العليا متخذاً قوص مقراً له. وكان هذا المنصب حينذاك أعلى المناصب الإدارية. وإن ما يقال من أن شاور طالب بهذا المنصب لدليل على طموحه.

ويقال أيضاً إن طلائع قد جاهر وهو على فراش الموت بذمه، على أنه أسهم بصنيعه هذا فى رفعة شاور، ذلك أنه كان يخشى أن يصبح شاور مصدر تعب لابنه رزيك الذى كان على وشك أن يخلفه فى الحكم. بيد أنه، بحكم معرفته بشاور، قد نصح ولده أن يحذره وأن يحتاط كل الحيطة فى معاملة هذا الرجل الذى قد ينقلب منافساً له. وأخذ الغريمان يكيد كل منهما للآخر ويحرص غاية الحرص على ألا يقع منه خطأ . وكانت الزلة الأولى من جانب الوزير، إذ استدعى

شـاور من ولايتـه قبـيل حلول شـهـر شـوال سنة ٥٥٧هـ (أكـتـوبـر سنة ١١٦٢). وكان شاور يتوقع ذلك، ولذلك نجده قد أعد للأمر عدته من قبل وحشد جنوداً غفـيرة ووقف مـوقف الدفاع فى أرض قد ملكها أو كـاد كأنما هى إقطاع له. ولم ينتظر شـاور قـدوم خلفـه على الولاية بل صـمم على أن يبدأ الهـجوم، ولكنه هزم عند دلجة فى مصر الوسطى فاتخذ سبـيله إلى الواحات مفكراً فى أن يترك العـدو وراءه. وأفلح شاور فى أن يجـعل الناس ينسون أمـره حتى ظهـر فـجأة فـى الدلتا فـى المحرم عـام ٥٥٨ (ديـسـمبـر ١١٦٢) وسرعـان ما جـمع جيشـاً عدته عشرة آلاف مـقاتل بعد أن وعد الجند بالغنائـم. ولم يستطع رزيك مقاومته ففر من عاصمته واعتلى شاور الوزارة فى صفـر (يناير ١١٦٣) تاركاً منافسه يلقى حتفه، أو قل إنه أمر بقتله.

وكـانـت الفـتـرة الأولى من وزارة شاور قصـيرة الأمد بسبـب عدم رضا الناس عن أبنائه الثـلاث: طى وشجـاع وسليمان، بل لقد أدى شحهم وشططهم إلى حـمل الضـبـاط المحيطين بأبيـهم مبـاشرة على الانـفضاض عنـه. وأقام ضرغام، الذى رفـعه شاور إلى منصب كـبـيـر الحـجـاب، نـفـسـه على رأس المتذمـرين الذين كان الخـليفة يـشد من أزرهم سراً. ولم يحاول شـاور المقاومة بل فـر إلى الشـام فى غـضون شـهـر رمضـان (أغسطس).

ومـضـى شـاور إلى دمـشق لائذاً ببـلاط نور الدين، فـزوده نور الدين بجيش يسترد به سلطانه. ووعده شاور أن يعطيـه لقـاء ذلـك ثلث دخل مـصـر للإنفـاق منه على الجـيش. وجـعل نور الدين على رأس هذا الجـيش أسد الدين شيـركوه،وسار شـيركـوه إلى القاهرة وأوقع هزيمـة منكرة عنـد تل بسطا بما استطـاع ضرغام أن يجـمعـه من الجند الذين كانوا غـير أهل للاعـتماد عـليهم. ومـا إن دخل العـاصـمـة فى جـمـادى الآخـرة سنة ٥٥٩هـ (مـايو ١١٦٤) حـتى استـعاد شـاور منصب الوزارة. وسرعان ما ثارت المتـاعب بين شيركوه وشـاور. ويتـهم الـبـعض شـيـركـوه بالخيانة، فى حين يتهمه آخرون بأنه لم يف بالتزاماته قبل نور الدين.

ومـهمـا يكن من شىء فـقد وقـعت بعض مناوشات عـرّضت سلطان شاور

للبوار، فاستنجد بآمورى Amaury مبينا للفرنجة خطر التمكين لعدوهم نور الدين من الاستقرار فى مصر، وقبل الفرنجة عن طيب خاطر - بعد أن وعدهم شاور بتعويضهم عما قد يلحق بهم من ضرر - ما تقدم به من عروض مؤملين أن يتمكنوا من فتح مصر لحسابهم. وحوصر شيركوه فى بلبيس وكادت مؤونته أن تنفد فقبل الشروط التى قدمت إليه للعودة إلى الشام. على أن الفرنجة تأثروا من ناحيتهم باستيلاء نور الدين على حارم فلم يلبثوا أن غادروا البلاد.

وفى عام ٥٦٢هـ (١١٦٧م) أغار شيركوه مرة أخرى على مصر وهزم شاور وتحالف من جديد مع الفرنجة عند بابين فى مصر الوسطى بالقرب من الأشمونين (٢٥ من جمادى الآخرة عام ٥٦٢ الموافق ١٨ أبريل عام ١١٦٧). غير أن هذه الهزيمة لم تؤد إلى نتيجة حاسمة، واستطاع شاور أن يجمع شمل جنوده وأن يحاصر شيركوه فى الإسكندرية، وباستيلائه على هذه المدينة أفلح فى حمل شيركوه على مغادرة البلاد مرة أخرى. على أن المعاهدة التى عقدت مع الفرنجة كانت عبئا ثقيلا على الفاطميين. ذلك أنهم لم يكتفوا بأداء جزية سنوية للفرنجة، بل اضطروا إلى أن يسمحوا بأن تحتل جنودهم مراكز القاهرة، وأن يكون لهم فيها ما يشبه المندوب السامى (شحنة).

وفى عام ٥٦٤هـ (١١٦٨م) أرسل نور الدين شيركوه إلى مصر للمرة الثالثة بغرض إجلاء الفرنجة عن البلاد، وكانت مطالب الفرنجة قد أدت إلى قيام وحشة بينهم وبين شاور. وحاصر الفرنجة شيركوه فى مدينتى القاهرة والفسطاط؛ وأشعل شاور النيران فى هذه البقعة التى لم يستطع الدفاع عنها. وتخلص شاور مرة أخرى من متاعبه بالتفاوض مع الفرنجة ودفع ثمن رحيلهم عن البلاد. غير أن مركزه الخاص كان قد تحرج لأن سياسة التوازن بين الفرنجة والشآميين لم تعد بعد ممكنة. ثم إن الخليفة العاضد كان فى الوقت نفسه قد تقرب شخصيا من نور الدين، وبدأ شيركوه العمل بأن طلب من شاور أن ينفذ شروط المعاهدة المعقودة بينهما، ثم إن مراوغة شاور جعلت حاشية شيركوه وخاصة ابن أخيه صلاح الدين تقرر موته، ومن ثم استدرج شاور إلى كمين بالقرب من

قبـر الإمام الشافـعى وقتل بيـد صلاح الدين والضـباط من بطانتـه، وكان ذلك فى السـابع عشـر من ربيع الثانى عـام ٥٦٤ الموافق ١٨ يناير عام ١١٦٩.

وكان شاور على وجه التـحقيق آخر رجل من رجـال الدولة الفـاطميـة التى كان ظهور شيركوه مؤذنا باضمحلالها. وقد امتدحه الشـاعر عمارة اليمنى، إلا أنه بالرغم من ذلك قـد اشتهـر بالخداع والقـسـوة. ووصـفـه أحـد الكتـاب المسيحيين بأنه رجل قدير متمرس على الحروب والخدع والمؤامرات والمناورات.

المصادر :

(١) *Historiens or, des Croisades* الفهرس، جـ١،ص٨١٥.

(٢) *Oumara*:Derenbourg جـ٢، القسم الفرنسى، الفهرس، ص٣٩٦.

(٣) ابن خلكان، طبـعة بولاق، جـ١، ص٢٦٧-٢٧٨.

(٤) ياقـوت : إرشـاد الأريب، جـ١، ص٤٢٠.

(٥) أبـو شـامـة، جـ١، ص١٣٠-١٣٢،١٤٣-١٤٥،١٤٧، ١٥٤-١٥٩،١٦٤-١٧٢،١٨٠،١٩٩،٢٢٥-٢٢٧.

(٦) *Michael the Syrian* جـ٣، ص٧٢٥، ٣٢٨، ٣٣٣.

(٧) الإدفوى : الطـالع السعـيد، ص ٤٩.

(٨) القلقـشندى: صـبـح الأعـشى جـ١٠، ص٣١٠-٣٢٥.

(٩) كمال الدين: تاريخ حلب، ترجمة Blochet، ص٣٦-٣٨.

(١٠) المقـريزى: السـلوك، ترجـمـة Blochet، ص١٠٠-١٠١.

(١١) المقـريـزى : الخطـط: و*M.I.F.A.O.* جـ٢، ص٥؛ جـ٣، ص١٨٩-١٩٠؛جـ٤، ص٣٢-٣٣، جـ٥؛ ص٢ وفـصـل ١٦تعليق ١٣؛ بولاق، جـ٢؛ ص١٢-١٣؛ ١٩٤؛٢٣٣؛ ٢٥١، ٣٦٩، ٤١٥، ٤٩٦.

(١٢) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، طبعة Popper؛ جـ٣،ص٦٧-٦٩.

(١٣) ورد اللطافة؛ ص٢٢-٢٤.

(١٤) ابن إياس، جـ١،ص٦٧-٦٨.

(١٥) على باشـا مـبـارك: الخطط الجـديـدة جـ١،ص١٢،١٨؛جـ٢، ص٨٣؛جـ٣ ص١٠٦. جـ٤، ص٥.

(١٦) *Hist des Croisades*:Michaud جـ٢، ص٢٦٦-٢٨٣.

الشنتناوى [ڤيت G. Weit]

الشاوى

(نسبــة إلى شاوية أبوالعباس أحــمد محـمـد: من أشـهر أوليــاء (سادة) فاس، توفى بــهــا فى يــوم الإثنين الســادس والعــشــرين من المحــرم عــام ١٠١٤ (الموافق ٢٣ يونيــة عام ١٦٠٥) ودفن بالزاوية التى لاتزال تحـمل اسـمــه فى حى الســيــاج. وقد ذكـر كـتّــاب ســيــر الأولياء المراكـشيين كـثيرا من أخـبـاره. وجمع أبومــحمد عــبدالســلام القادرى المشهور (١٠٥٨ ـ ١١١٠ هـ = ١٦٤٨ ـ ١٦٩٨ م) مجموعة من مناقبه بعنوان «مــعــتمــد الراوى فى مــناقب ولى الله سيدى أحمد الشاوى».

المصادر:

(١) الإفــرانى: صــفوة من انتــشــر، طبعة حجرية بفاس ص ٣٦.

(٢) القــادرى: نشــر المثانى، طــبعــة حــجرية بفــاس عــام ١٣١٠ هــ جـ ١، ص ٩٦

(٣) الكتــانى: سلوة الأنفاس، طبــعة حــجرية بفــاس عــام ١٣١٦ هــ جـ ١، ص ٢٧٤

(٤) Gaillard: Fes: *Une ville de L'islam* بــاريــس ١٩٠٥، ص ١٢٨

(٥) René Basset: *Recherches. bibliographiques* ص ٢٧، رقم ٧١.

(٦) E.Lévi Provençal: *Les Historiens des Chorfa* بــاريــس ١٩٠٢، ص ٢٧٨.

الشنتناوى [ليفى بروفنسال E. Lévi-provençal]

الشبلى

أبوبكر دُلـف بن جَـحْـدَر: صــوفى سنــى، ولد عـــام ٢٤٧ هـ (٨٦١م) ببـغداد مـن أسرة أصلهـا من بلاد مـا وراء النهـر، توفى ببـغـداد أيضـا عـام ٣٣٤ هـ (٩٤٥ م) وكان فى أول أمره عـاملا (وواليـا على دوماند) فلمـا بلغ الأربعـين انصـرف إلى الزهد مـتـأثرا بخير النساج صـاحب الجنيد. وقد جاء الشـبلى جمـاعة الـصوفـية فى بغـداد بحـماسـة يشوبهـا فى بعض الأحيـان استـخفاف بما يجـرى عليه الناس. أجل حــمــاســة الرجل الهــاوى لا الرجل المتمرس، الجرىء فـى الأقوال أكثر من

جـرءته فى الأفـعـال(١). وقـد روعـتـه النهاية المحزنة التى انتهت إليها محاكمة صديقه الحلاج فأنكر أمره أمام الوزير، ويقال إنه عـابه من تحت الخشـبة التى صلب عليها. ثم سـار الشبلى فى ظاهر حيـاته سيـرة غريبة الأطـوار من حيث الأقوال والأفعـال، ويجوز أن يكون ذلك عن قصد وحيلة (بسـبب وخز الضمير أو رغبـة فى تفادى اضـطهاد متـوقع) ويجوز أن يكون عن غـير وعى (بسبب زهد جاوز الحـد) مما أدى إلى اعتـقاله حيـنا فى مسـتشفى المجـانين ببـغداد. وكـان هناك يحب الكلام فى التصـوف أمام زوار من كبار الناس.

ولم يخلف الشـبـلى مـؤلفـات، لكن أقـواله أو «إشـــاراته» مـوجـــودة بين المجموعـات المأثورة الحاوية للشطحات كمـا توجد أيضا حكاية أطواره الغـريبة وضـــروب أفعـاله المضحكة أو المضـــرة بالصحة التى كـان يريد بها قدع النفس وتحطيم كبـريائها مثل الاكتـحال بالملح لكى يعتاد السهر ولا يأخذه النوم.

والشـأن الـذى ينسب للشـــبلى فى الحكايات التى نسجت حول الحلاج مهم جدا، فالظاهر أنه كـان يعظم الحلاج فى السر بعد أن أنكر عليه ذلك فى العلن.

أما آراؤه فهى من حيـث العقيدة آراء الجنيـد، وكـان فى الفـقـه على مـذهب مـالك، ولذلك لـم يتـعـرض لأذى أثناء حـياته، وهو بعـد مماته قد عـد من أهل السنة، والجـمـاعة عنـد الفقـهـاء الذين كـــانوا فى العـــادة شـديدى العـــداوة للتصوف. والشـبلى من حيث مكانه فى السلسلة القـديمـة لسـالكى الطريق هو حلقـــة الوصل بين الجـنيـد والنصـــر آباذى(٢) وقـد كـان النـصـر آباذى فى الحقيقة تلميذا له.

---

(١) هذا ما يقـوله كاتب المادة وهو غير كـاف حتى فى لغـته الأصليـة لبيـان ما اخـتص به الشـبلى. فنحن لو نظرنا مثلا فيما ذكره السراج فى كتاب اللمع من أحوال الشبلى لرأينا فى الكلمات التى صدرت عنه تدل على أنه أحيـانا يعبر عـما يغلب على قلبـه من «تجريد التوحـيد وحـقـيـقـة التـفـريد» (اللمع ص ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨) ولوجدنا أن من الأطوار الغـريبة التى يشير إليـها كاتب المقال مـا يدل على احتقـار للأشياء الـتى تشغل الناس وتسـتـولى على اهتمامهـم أو على احتقار المال وإنفـاقه ثقة بما عند الله؛ فمن ذلك أنه أخذ قطعـة عنبر ووضـعها على النار وصـار يبخر بـها تحت ذنب حمـار، وأنه باع عقـاراً له بمال كثير فلم يقم من مـوضعه حتى كـان قد نثره وفرقه على الناس مع أنـه كان له عيال ولم يعطهم من ذلك شيئا. وللشبلى إشارات لطيفة (اللمع ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥) ـ إن هذا كله يعطى فكرة أوضح مما فى عبارة كاتب المقال.

المترجم

(٢) أبو القاسم إبراهيم بن محـمد النصر آباذى المتوفى سنة ٣٦٩ هـ.

المترجم

وقبر الشبلي يزار إلى اليوم في الأعظمية ببغداد. وهو على مقربة من قبة أبي حنيفة.

المصادر:

(١) السراج: اللمع، طبعة نيكلسون، ص ٢٩٥ - ٤٠٦، والفهرس (انظر البقلي: الشطحيات)

(٢) القشيري: الرسالة، القاهرة ١٣١٨هـ، ص ٣٠: ترجمة هارتمان R. Hartmann، والفهرس.

(٣) المعري: رسالة الغفران، القاهرة، ص ٣٠٦

(٤) الهجويري: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون، ص ١٥٥ - ١٥٦، والفهرس.

(٥) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، القاهرة ١٣٤٠هـ، ص ٣١٦، ٣٦٨، ٣٦١ - ٣٦٣، ٣٨٣ - ٣٨٦.

(٦) العطار: التذكرة، طبعة نيكلسون، جـ ١، ص ١٠٦ - ١٨٢.

(٧) L. Massignon: Passion d'Al-Hallaj، ص ١٤ - ٣٧، ٢٠٦ - ٢١٠، والفهرس.

(٨) المؤلف نفسه: Mission en Mésopotamie، القاهرة ١٩١٢م، جـ ٢، ص ٨٠-٨١ (لقطة ثالثة لقبة الشبلي في الوقت الحاضر).

[ماسينيون L. Massignon] أبو ريدة

الشبلي

(نسبة إلى الشبلية وهي قرية في أشروسنة من أعمال ما وراء النهر Transoxania): سراج الدين أبو حفص عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي الدولتآبادي الهندي الحنفي: فقيه مشهور، ولد على الأرجح ٧١٤ (ولا شك أن ما ذكر من أنه ولد سنة ٧٠٤ غلط). درس الشبلي الفقه على وجيه الدين الدهلوي البدايوني، وشمس الدين الموالي الخطيب، وسراج الدين الثقفي الدهلوي، وركن الدين البدايوني وكمال الدين أبي القاسم التنوخي المتوفى سنة ٦٧٠ هـ، ودرس الحديث على أحمد بن منصور الجوهري وغيره. وحج عام ٧٤٠ هـ ولقي جمال الدين التركماني إلى دهلي. ثم أقيم بفضل ليتولى قضاء العسكر. وتوفي في

التركمانى فى شعبان سنة ٧٦٩ ولى الشبلى منصب قاضى قضاة مصر وظل شاغلا هذا المنصب حتى أدركته منيته فى السابع من رجب عام ٧٧٣. وكانت للشبلى ميول صوفية، فقد اتصل وهو بمكة بالخضر وكان يعد من مريدى ابن الفارض (انظر مايلى) وأشهر آثاره هى:

(١) «التوشيح»، وهو شرح على الهداية للمرغينانى (انظر بروكلمان ، جـ ١، ص ٣٧٦، رقم ٢٤)

(٢) شرح آخر على «الهداية» كتبه متبعا طريقة القياس المنطقى

(٣) «الشامل فى الفقه» ويبحث فى الفروع

(٤) «زبدة الأحكام فى اختلاف الأئمة الأعلام»

(٥) شرح على «بديع النظام فى أصول الفقه» للساعاتى (انظر بروكلمان، جـ ١ ص ٣٨٣؛ رقم ٤٩)(٢).

(٦) شرح على «المغنى فى الأصول للخبازى (انظر بروكلمان، جـ ١ ص ٣٨٢، رقم ٤٨)

(٧) «الغرَّة (والظاهر أن هذا هو الصواب) المنيفة فى ترجيح مذهب أبى حنيفة».

(٨) كتاب فى فقه الخلاف.

(٩) شرح على «الزيادات» للشيبانى (انظر بروكلمان جـ ١، ص ٣٨٢، رقم ٤٨) (٢).

(١٠) شرح غير كامل على كتابه «الجامع الكبير»، وهو نفسه كتاب «مختصر التلخيص»، المصدر السابق رقم ٣، وهو محفوظ بخطه: ويقال إن هذا المصنف كان يشمل فى الأصل أيضا كتاب «الجامع الصغير».

(١١) شرح على «التائية» لابن الفارض (انظر بروكلمان، جـ ١، ص ٢٦٢ رقم ٨).

(١٢) كتاب فى «التصوف».

(١٣) شرح على «المنار فى الأصول» للنسفى (انظر بروكلمان ، جـ ٢، ص ١٩٦، رقم ١، جـ ١).

(١٤) شرح على «المختار فى الفتاوى» للبلدجى (انظر بروكلمان، جـ ١، ص ٣٨٢، رقم ١٤٧).

(١٥) «لوائح الأنوار فى الرد على من أنكر على العارفين لطائف الأسرار»

(١٦) «عدة الناسك فى المناسك»

(١٧) شرح على «العقيدة» للطحاوى (انظر بروكلمان، جـ ١، ص ١٧٤، رقم ١٧٤ حيث ذكر المخطوط)

(١٨) اللوامع فى شرح جامع الجوامع» للسبكى (انظر بروكلمان جـ ٢، ص ٨٩ تعليق رقم ١)

(١٩) ونذكر أخيرا مجموعة من فتاواه. ويمكن الرجوع إلى بروكلمان (جـ ٢، ص ٨٠، رقم ٩) فيما يتصل بمخطوطات الكتب التى بقيت من مصنفات الشبلى.

المصادر:

(١) Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur* المواضع المذكورة حيث توجد مصادر أخرى

(٢) اللكنوى: الفوائد البهية فى تراجم الحنفية، سنة ١٣٢٤ هـ، ص ١٤٨ وما بعدها. وانظر فيما يختص بالأعيان الآخرين الذين يعرفون باسم الشبلى ومن بينهم المتصوف المشهور كتاب الأنساب للسمعانى، ص ٣٢٩، س ٩ وما بعده.

(٣) معجم ياقوت، طبعة فستنفلد، جـ ٢٣، ص ٢٥٦

(٤) Brockelmann، جـ ١، ص ١٩٩، رقم ٦

(٥) Mossignon: *al-Hallaj* فى مواضع مختلفة (انظر الفهرس)

(٦) *Isl.,* ، جـ ١٥، ص ١٢١

الشنتناوى [يوسف شاخت Joseph Schacht]

شبلى النعمانى

كاتب أوردى ومؤرخ ولد إبان ثورة الهند عام ١٨٥٧ فى قرية على مسيرة ثمانية أميال من أعظم كره من أعمال البنغال المتحدة، وهى التى عاش فيها أسلافه قرابة ثلثمائة عام يتولون منصب «زميندار». وكان أبوه شيخ حبيب الله وكيلا فى أعظم كره ذا خبرة فقهية طيبة. وقد درس شبلى العلوم الإسلامية فى بيته على العالم المشهور محمد فاروق من أهل چيرا ياكوت، ثم درس الفقه على المولوى إرشاد حسين

فى رامبور. وشخص شبلى عام ١٢٨٩ هـ (١٨٧٢ م) إلى لاهور حيث تخصص فى الأدب العربى على يد العالم المستعرب النابه الأستاذ فيض الحسن. ولما عاد من لاهور تخصص فى الحديث على المولوى أحمد على من أهل سهارنپور ثم مضى إلى ديو بند حيث درس الفرائض فى ستة أسابيع أو نحوها.

وفى عام ١٨٨٠ جاز امتحان الوكيل؛ واشتغل بالقانون فى أعظم كره وبستى أشهراً قليلة؛ ثم عمل ناسخا وأميناً فى إقليم أعظم كره مدة قصيرة؛ ومارس من بعد تجارة النيلة؛ على أنه لم يرض عن شئ من ذلك كله؛ وأثناء إقامته مع أخيه الأصغر الذى درس فى عليكره؛ قدم إلى السير سيد أحمد فأقامه مدرساً فى المدرسة الكلية ثم عينه بعد ذلك بقليل أستاذاً للعربية والفارسية (أول فبراير عام ١٨٨٢).

وكان اتصاله بالسير سيد ذا أثر بالغ فى النشاط الأدبى لهذا الشاب، إذ سرعان ما عرف كيف يستعمل معلوماته التى جمعها خلال السنوات الماضية من حياته. وفى عام ١٨٩٢ خرج فى رحلة إلى الشرق الأدنى للتعرف على أحوال الأدب والتعليم فى هذه المنطقة، فزار الآستانة، وبيروت، وبيت المقدس والقاهرة، وغيرها من البلاد؛ وأجرى عليه نظام حيدر آباد فى عام ١٣١٤ هـ (١٨٩٦م) معاشاً ليتفرغ للأدب فاعتزل الأستاذية عام ١٨٩٨.

وكان شبلى مديراً لدائرة العلوم والفنون بحيدر آباد من إبريل عام ١٩٠١ حتى يناير عام ١٩٠٥ وسكرتيراً شرفيا لندوة العلماء بدار العلوم فى لكهنؤ (١٩٠٥ - ١٩١٣) وكان أيضا سكرتيراً شرفياً لجمعية «انجمن ترقى أوردو» ردحا من الزمن وتوفى شبلى عام ١٩١٤ ولم يلبث تلاميذه أن أنشئوا إحياءً لذكراه دار المصنفين فى أعظم كره وبها مكتبة ودار نشر وجريدة شهرية تنطق بلسانها.

وآثار شبلى هى:

بالأوردية: (١) مسلمانون كى كذشته تعليم؛ آكره؛ ١٨٨٧ (٢) المأمون؛ وهى سيرة الخليفة المأمون،

آكره ١٨٨٧ (٣) سـيرة النعـمان، وهى سيرة أبى حنيفة، آكره ١٨٩١

(٤) الجـزية: بحث فـى أصل هذه الكلـمـة؛ أكـره ١٨٩١(التـرجـمـة الانجليـزية؛ علـيكره) (٥) كـتـابخـانة إسكندريـة، آكـره ١٨٩١ (التـرجـمـة الانجليزية؛ حـيدر آباد) (٦) سفـرنامه؛ آكره ١٨٩٣ (٧) الفاروق، وهـى سيرة الخليـفـة عـمـر، كـانپـور ١٨٩٩ (٨) الغـزالى، وهى سـيرة الإمـام الغـزالى؛ كانپـور ١٩٠٣ (٩) علم الكلام؛ عليكرة ١٩٠٣ (١٠) الكلام؛ كـانپـور ١٩٠٣ (١١) سـوانـح مـولانا الرومى، لـكهنؤ ١٩٠٢ (١٢) موازنة أنيس ودبير، وهو نقـد لشـاعـرين أورديين آكـره ١٩٠٦ (١٣) شـعر العـجم جـ ١ ـ ٤؛ عليكرة ١٩٠٩ ـ ١٩١٢؛ جـ ٥ غيـر تام؛ أعظم كره عام ١٩١٩ (١٤) سـيرة النبى، جـ ١، ٢ كانپـور عام ١٩١٩ ـ ١٩٢٠؛ جـ ٣ غـيـر تام أعظم كـره (١٥) كـليـات أوردو (أشـعار) (١٦) رسـائل شـبلى (١٧) مـقـالات شـبلى (١٨) مـكاتيب شبلى فى مـجلدين (وجمـيعهـا نشرت حديثاً فى أعظم كره).

بالفارسية:

(١) كليات (أشعار) أعظم كره.

بالعربية:

(١) الجـزية؛ عليكرة (٢) الانتـقـاد على التمدن الإسلامى لجورجى زيدان؛ لكهنؤ.

المصادر:

(١) E.G. Browne: *AHistory of Persian Literature under Tartar Dominion* كمـبردج سنة ١٩٠٢، ص ١٠٨، ١٠٩، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩١ ـ ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٨

(٢) T.W. Arnold: *The preaching of Islam*، الطبعة الثانية، لندن سنة ١٩١٣، ص ٩

(٣) رحمـان على: تذكرة علمـا هند، الطبعة الثـانية، لكهنؤ سنة ١٩١٤، ص ١٩٢ وما بعدها .

(٤) مـحـمـود خـان شـيـرانى فى أوردو، أورنكـآ باد سنة ١٩٢١ ومـا بعدها؛ جـ ٢، ص ٤٨٣ وما بعدها؛ جـ ٣، ص ١ومـا بعـدها، ص ٤٦٣ ومـا

بعدها، جـ ٤، ص ١٧١ وما بعدها، جـ ٦، ص ١ وما بعدها

(٥) سيد عبداللطيف: *The Influence of English Literature on Urdu Literature* لندن سنة ١٩٢٤ (ليست أقواله دقيقة دائما) ص ٤٧، ٧٣، ٨١، ٩١ - ٩٣، ٩٤، ١٠٢، ١١٥، ١٢٠، وما بعدها، ١٢٤.

الشنتناوى [ا. صديقى A.Siddiqui]

شبيب

ابن يزيد بن نعيم الشيبانى، زعيم من زعماء الخوارج، أصله من إقليم الموصل الذى نزحت إليه أسرته من واحة اللصف فى صحراء الكوفة. وقد ولد شبيب فى شهر ذى الحجة سنة ٢٥ (سبتمبر/ أكتوبر سنة ٦٤٦ م) أو سنة ٢٦ (سبتمبر / أكتوبر سنة ٦٤٧ م)، وانضم فى أوائل سنة ٧٦ هـ (٦٩٥ م) إلى صالح بن مسرح زعيم الخوارج فى دارا بين نصيبين وماردين، فلما قتل صالح عند قرية المدبج بين الموصل والعراق فى السابع عشر من جمادى الأولى (٢ سبتمبر سنة ٦٩٥ م) إبان وقعة خاضها مع جيش الحجاج الذى كان يقوده الحارث ابن عميرة الهمدانى تولى شبيب القيادة وشق طريقه بالجيش القليل العدد الذى بقى له إلى الأرض التى على مشارف الموصل، وأثبت شبيب شدة مراسه فى حرب العصابات طوال المدة التى ظل القتال فيها ناشبا بينه وبين جيش الدولة، فقد كان لا يلبث بحال فى مكان بعينه بل يغير باستمرار مكان إقامته، وكان على صلة طيبة بالنصارى من أهل هذا الإقليم، فسهل عليه أن يجد مأوى لجيشه الذى حرص دائماً على أن يكون قليل العدد جدا. وإن كانت روايات المؤرخين العرب عن قلة أتباعه إذا قورنوا بجيش الدولة الجرار يشوبها فيما يظهر شىء من المبالغة. وكان شبيب دائما على علم تام بحركات عدوه، وقد أوقع الهزيمة بعنزة وبنى شيبان ثم حمل أمه التى كانت تقيم على سفح جبل ساتيدما قرب الموصل وأوغل جنوباً، وهزم سفيان بن أبى العالية الخثعمى فى خانقين كما هزم سورة بن أبجر (الحر) التميمى فى النهروان، فحشد الحجاج من فوره

جيشاً جديداً أمر عليه الجزل بن سعيد الكندى؛ واصطنع الجزل أشد الحذر فى تتبع عدوه الخطر، فكان دائماً أبداً متأهباً لا تغمض له عين يقضى الليل متحصناً؛ وشن شبيب هجوماً باء بالخيبة، على أن الحجاج كان يريد نهاية سريعة لهذا القتال الطويل فولى سعيد بن المجالد الهمدانى وأمره بأن يحمل على شبيب لتوه، إلا أنه لقى حتفه، ولم يستطع خلفه سويد بن عبدالرحمن السعدى شيئاً، وظهر شبيب فجأة أمام الكوفة فى اليوم نفسه الذى عاد فيه الحجاج من رحلة إلى البصرة، ولم يكتف بذلك بل دخل الكوفة ليلا وقرع باب الحصن قرعاً عنيفاً، ولكنه عاد فاختفى فى صبيحة اليوم التالى، فأنفذ الحجاج كتيبة من الفرسان تحت إمرة زحر بن قيس الجعفى لقتاله، إلا أن زحر منى بالهزيمة فى السيلحون، وخلفه زائدة بن قدامة إلا أنه سقط صريعاً فى روذبار ومن ثم هدد شبيب المدائن؛ وجهز فى الحال جيشاً جديداً أمّر عليه عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث الكندى الذى نهج نهج الجزل فى الحذر، ولم يفلح عبدالرحمن فى الوصول إلى نتيجة حاسمة فقد صبر الحجاج واستبدل به عثمان بن قَطن الحارث فهزم عثمان وقتل فى شهر ذى الحجة سنة ٧٦هـ (مارس سنة٦٦٦م) على نهر حولايا. وبينما كان شبيب يقضى الأشهر الثلاثة التالية فى الجبال، عاد الحجاج فجمع جيشاً قوياً ولى عليه عتاب بن ورقاء الرياحى، وفى هذه الأثناء سقطت المدائن فى يد شبيب دون أن يضرب فى سبيلها ضربة واحدة، ولم يلبث أن حمل على الجيش الذى أنفذ لقتاله فى سوق حكمة قرب الكوفة، ولقى عتاب مصرعه وكتب الفوز لشبيب مرة خرى، وعاد يهدد الكوفة من جديد، على أن الحجاج كان قد استنجد بالخليفة وسرعان ما خف إليه أربعة آلاف رجل تحت إمرة سفيان ابن الأبرد الكلبى، ونشبت مرة أخرى معركة عند الكوفة دارت فيها الدوائر على شبيب فاضطر إلى الفرار ملتمساً النجاة بنفسه، ثم نشبت معركة فى الأنبار كان فيها القتال سجالا شخص بعدها شبيب إلى جوخا أى إلى منطقة النهروان، على أنه لم يبق فيها طويلا بل قصد كرمان، ولما اقترب الشآميون

الذين كانوا يطاردونه مضى للقائهم وعبر نهر دجيل إلى الأهواز ليحمل على سفيان، بيد أنه أكره على الارتداد بعد أن قاتل قتال المستميت وغرق وهو يعبر النهر (ولعل غرقه كان فى أواخر سنة ٧٧ هـ = ربيع سنة ٦٩٧ م)؛ وكانت هيئة شبيب تتفق مع مغامراته التى تبلغ مبلغ الأساطير، فقد كان فارع الطول، وقيل إنه كان ينعم بقوة بدنية خارقة.

المصادر:

(١) ابن خلكان، طبعة فستنفلد Wüstenfeld، رقم ٢٨٧؛ ترجمة ده سلان de Slane، جـ ١، ص ٦١٦ وما بعدها.

(٢) الطبرى، طبعة دى غوى *de Goje*، جـ ٢، انظر الفهرس .

(٣) ابن الأثير : الكامل طبعة *Tornberg*، جـ ٤، ص ٣١٧ ـ ٣٣٦ و ٣٣٨ ـ ٣٥٢.

(٤) اليعقوبى: التأريخ، طبعة هوتسما *Houtsma*، جـ ٢، ص ٣٢٨ .

(٥) المبرد: الكامل، طبعة رايت *Wright*، ص ٦٧١ وما بعدها

(٦) *Weil*: *Gesch. der Chalifen* جـ ١، ص ٤٣٤ وما بعدها و ٤٣٨ ـ ٤٤٢.

(٧) *Wellhausen*: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*، ص ٤٢ ـ ٤٨.

(٨) المؤلف نفسه: *Das arabische Reich und sein sturz* ص ١٤٣ وما بعدها.

صبحى [تسترشتين K.V. Zetterstéen]

شجرة الدر

شجرةالدر: وقد اشتهرت بأنها المرأة الوحيدة التى جلست على عرش مصر فى العهد الإسلامى، وكانت أحب أمة إلى قلب الملك الصالح أيوب بعث بها إلى ابن عمه الملك الناصر داود سنة ٦٢٠ هـ (١٢٢٣ م) أثناء سجنه وغدت سلطانة بعد أن ولدت ولداً سمته خليلاً فلقبت بأم خليل، وتوفى خليل وهو فى السادسة من عمره أو نحوها. ولما توفى أيوب فى المنصورة سنة ٦٤٧ هـ (١٢٤٩م) أثناء الحرب مع لويس التاسع ملك فرنسا أخفت نبأ وفاته وأرسلت فى طلب ابنه الملك العظيم

طوران شـــاه من الجـزيرة، ولـم تعلن وفـاة السلطـان أيوب إلا بعـد وصـول ابنه. وقـد عاملهـا طوران شاه معـاملة شائنة بدلا من أن يعتـرف لها بالجميل ومنذ أن بلغ طوران الـرشـد لم يقم فى مـــصـــر مـــدة طويلة فـــى أى وقت من الأوقـــات ولم يســتطـع الاتفـــاق مع المماليك، فـقـد كـان غـيـر قـادر على الاضطلاع بـأى عـمـل جـدى فـى تلك الأيام العـصـيـبة، وعـاش عيشـة ترف وبذخ مع مماليكه الذين جـــاء بهم من بلاد ما بين النهـرين؛ وقد أوغر طوران شـاه صـدر شجـرة الدر وخـاصـة أنه طالبها ببيان عن ثروة أيوب التى زعمت أنهـا أنفقـتها فى الحـرب مع الفـرنجة. وأدى ســخط الناس إلى مؤامـرة دبرت لطوران شاه انتهت بقتله فى أوائل سنة ٦٤٨ هـ (١٢٥٠ م). وكـــان أتبـــاع شـجـرة الدر قد وثـقوا فى حـكمتـهـا وقدرتهـا فولوها مقاليـد الحكم. وقبلت اختـيارهم واتخذت لنفسـها على السكة وفى المراسـيم الألقـاب: المعـتـصـمـيـة (مـولاة الخليـفة المعـتـصـم فى بغـداد) والصـالحية (أمة الصالح أيوب) أم خليل (نسبة إلى ابنها المتـوفى) عصمة الدنيا والدين وملـكة المسلمـين. وقـــد نصب الأمير أيبك الذى كـانت وثيقة الصلة به الأتابك الخـاص بهـا (أى القـائد العـام لجيشـها) وقد اعترف القـوم فى مصر بها إلا أن الأمراء الشآميين رفضوا ذلك وسلموا دمشق إلى الملك الناصر يوسف الثانى، وانحـاز الخليفـة إلى الشـآمـيين وأمر الأمراء المصريين بأن يختاروا لهم سلطـاناً ولم يســتطـع المصـــريون أن يتجاهلوا هذا الأمر فاختاروا فى السنة نفـســهـا الأتابك عـز الدين أيبك وولوه أمرهم. ومن ثم تزوج شجرة الدر. وقد بقيت منفـردة بالحكم ٨٠ يوماً: على أن أمراء الشـــام الأيوبيين لم تهـدأ ثائرتهم فاخـتير سليل من أسـرتهم هو موسى ابن حفـيد الكامل سـلطانا يشاركـه عز الدين الحكم، وكـان موسى صـبيـاً فى الســادسـة ولذلك لم يكن له بطبـيـعـة الحال أى نفوذ. على أن اسمه ظهر على السكة وفى المراسـيـم، ونفى بعـد ذلك بأربع سنوات فـقصـد الآسـتانة حـيث رحب به السلطان.

وبينمـــا كـان أيبـك منصـرفـــا كل الانصـراف أو يكاد إلـى حـمـلاته على سلطان حلب أو المماليك المتمردين مقيما فى الصـــالحية قـرب الحدود السـورية، كانت الملكة تحكم فى القاهرة لا يحد من

سلطانها أحد؛ لم يكن أمامها إلا مواجهة مماليك زوجها الأول المستهترين الجشعين، ولو كان فى ذلك تعارض مع مصلحة أيبك. وقد دفعها تعطشها إلى الجاه والسلطان إلى منعه من زيارة زوجته الأولى وابنه، ولما علمت بعد أنه يفكر فى الخلاص منها ويسعى إلى الزواج بأميرة من بلاد ما بين النهرين من بيت زنكى عرضت على أمير حلب أن يتزوجها وكان هذا بمثابة سباق بين الاثنين يسعى فيه كل منهما إلى الخلاص من الآخر أولا. واستطاعت بما أظهرته لأيبك من ود عظيم أن تقضى على الشكوك التى تعتلج فى نفسه وأن تستدرجه إلى مقرها فى قلعة القاهرة، وهناك قتله مملوكان مخلصان فى حمامه بذلك القصر (٦٥٥ = ١٢٥٧ م) وقيل إنها ضربته بقبقاب عندما هاجمه المملوكان واستنجد بها، وقيل أيضا إنها ندمت وحاولت عبثا أن تحول دون قتله، ولكنها لم تفلح فى أن تجد ضابطا من المماليك يشاركها المسئولية، فقد تحول عنها الجميع مشمئزين من القاتلة، وقبض عليها الفريق الآخر وضربتها إماء زوجة أيبك الأولى بالقباقيب حتى ماتت، وقد ألقى جثمانها فى خندق القلعة وظل أياما لايدارى سوءته حد، ثم دفن من بعد فى الضريح الصغير الذى لا يزال قائما فى القاهرة. لقد كانت شجرة الدر أقوى امرأة شهدها العصر الإسلامى، على أنها لم تفعل شيئا من الخير خلال حكمها.

المصادر:

(١) أبو الفداء فى *Recueil des historiens des croisades. Hist. Orientaux*، جـ ١، فى مواضع متفرقة .

(٢) المقريزى: الخطط، جـ ٢، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٨ .

(٣) السلوك. ترجمة Quatremére، جـ ١، ص ٧٢ وما بعدها .

(٤) Weil: *Geschichte der Chalifen*، جـ ٣، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٧؛ جـ ٤، ص٤ ـ ٨؛ وانظر فيما يتصل بقبرها *M.I.F.A.O* جـ ١٩، ص ١١١ وما بعدها و ٧٢٨ (مع بعض التعليقات الهامة عن السلطانة بقلم بعض الكتاب الأوربيين فى *Anm* جـ ٣) و ٧٣٠

صبحى [سوبرنهايم Sobernheim]

شداد، بنو

كان بنو شداد الذين لم يسجل لنا التاريخ عنهم إلا القليل، يحكمون أرّان من سنة ٣٤٠ هـ إلى سنة ٤٦٨ هـ (٩٥١/ ٩٥٢ = ١٠٧٥/ ١٠٧٦ م) حين كان معظم البلاد قد فتحها ملكشاه وضمها إلى أملاكه، على أن أفرادا من هذه الأسرة ظلوا يتولون أمر نواح مختلفة مثل كنجه وآنى اللتين اشتروهما من السلاجقة، وظلت الحال على ذلك حتى أواخر القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) على الأقل. والراجح أن بنى شداد كانوا من الكرد؛ وكانت أهم المدن التى تشتمل عليها أرّان هى: كنجه، وتفليس ودمرقپو، وقره باغ، وكان يطلق على أهل البلاد اسم اللكز أو اللسغيون.

وقد حدث فى سنة ٣٣٧ هـ (٩٤٨م) أن وقع السلاّر مرزبان محمد حاكم آذربيجان المسافرى فى الأسر أمام أسوار الرى فشاع الاضطراب فى تلك البلاد. وكان كل زعيم له أتباع يقيم نفسه والياً مستقلا على مدينة أو ناحية ما، وكان من بين هؤلاء رجل يدعى محمد بن شداد بن قرطو، وما إن حلت سنة ٣٤٠هـ (٩٥١م) حتى استطاع هذا الرجل أن يقيم نفسه حاكماً على دبيل أول الأمر، ثم غدا حاكماً على آذربيجان بالفعل دون الاسم، وظل يحتفظ بها فيما يظهر مصونة حتى سنة ٣٤٤هـ (٩٥٥م) وهنالك أخذ سلطانه فى الاضمحلال؛ وفى سنة ٣٦٠هـ (٩٧٠م) خلفه ابنه فى ولاية أرّان فحسب، وكان يلى أمر كنجه حوالى هذا الوقت والٍ يسمى فضلون لعله كان أخا محمد بن شداد. وكان ابن محمد بن شداد بن قرطو هو أبا الحسن على بن جعفر لشكرى الذى حكم ثمانى سنوات وخلفه أخوه مرزبان الذى تولى الحكم سبع سنوات ثم قتله أخ ثالث لهما اسمه فضل بن محمد حسين وهو فى رحلة للصيد، وقد حمل فضلون الناس على محبته بحكمه الصالح، ومن أعماله المشهودة بناء جسر عظيم على نهر الرس؛ وتوفى فضلون سنة ٤٢٢هـ (١٠٣١م) بعد أن حكم ٤٧ سنة، وخلفه ابنه أبوالفتح موسى الذى دام حكمه ثلاث سنوات، خلفه بعدها على عرش البلاد

ابنه أبوالحسن علـى بن موسى لشكرى الذى ظل فى الحكم حـتى أدركته المـنية سـنة ٤٤٠هــ (١٠٤٨م)؛ وكـــــان أبوالحـسـن هذا من أنصــار الشـــاعـر قطران فــى كنجـــه. وقــد خـلفـــه ابنه نوشــروان الذى توفى بعد ذلك بثـلاثة أشــهـر فخلفـه أبوالأسـوار شــاور بن الفضل الذى نعرف عنه أكثر مما نعرف عن غيره من أفراد هذه الأسرة، ذلك أن قابوسـاً ذكره أكثـر من مرة فى كـتابه قــابوس نامــه. ويقــول ابن الأثيـر إنه أقـسم على التحـالف مع طغرل عندمـا زار طغــــرل كنجــــه سنـة ٤٤٦هــ (١٠٥٤م) بعـد غزوه لتـبـريز، وتوفى أبوالأســــوار سنـة ٤٥٩هـ (١٠٦٧م) فـخلفـه ابنه الفـضل الثـانى منوچهـر. ويتحدث قــابوس (المصدر المذكور) فى تناوله حــوادث ٤٦٨هـ (١٠٧٥م) عن فـضلون بن أبى الأسوار حـديث الشئ الماضى، ومـن ثمّ يبــدو لنـا أنه بموت فـضـلون هذا وضم ملكشـــاه أرّان إلى أمـلاكـه انتـهى استـقـلال بنى شـداد؛ ويشق علينا كثيـراً أن نتتبع بعد تاريخ هذه الأسرة. والمظنون أن فضلون الذى نحن بصـــدده هو المولى صـــاحب هذا الاسم الذى وجـه إليـه قطران الحـديث مراراً، وهو أيضاً موضع حكايات كثيرة وردت فى قــابوس نامـــه، والظاهر أنه كان يحكم كنجه وآنى وتوڤن.

ويقـول خـانيكوف (Bull :Khanikoff Acad. petr. سـنـة ١٨٤٩، جـــ ١، ص ١٩٥) إنه كان للفضل الثانى منوجهر ولدان هما فضلون الذى كان أميراً على كنجه عندما استولى عليها ملكشاه سنة ٤٨١ هـ (١٠٨٨ م) وأبـو الأســـــوار الثانى شــاور الذى كان أمـيراً على آنى عندما اسـتولى عليهـا داود المجدّد سنة ٥١٨ هـ (١١٢٤ م)؛ وكان لأبى أسوار الثانى شــاور ابن اسمـه محمـود أعقب ابنا يدعى كاى سلطان نعـرفه من نقش عـثـر عليـه فى آنى وتاريخـه ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) حـيث سـمى نفـسـه كـاى سلطان بن محـمود بن شاور منوجـهر الشدادى.

سلاطين دولة بنى شداد

١ ـ محمـد بن شداد، سنة ٣٤٠ هـ. وفى كنجه فضلون الأول.

٢ ـ أبو الحـســن على بن جـعـــفـر لشكرى، سنة ٣٦٠ ـ ٣٦٨ هـ.

٣ ـ مرزبان، سنة ٣٦٨ ـ ٣٧٥ هـ.

٤ ـ الفضل بن محمد، سنة ٣٧٥ ـ ٤٢٢ هـ.

٥ ـ أبو الفتح موسى، سنة ٤٢٢ ـ ٤٢٥ هـ.

٦ ـ أبو الحسن على بن موسى لشكرى، سنة ٤٢٥ ـ ٤٤٠ هـ.

٧ ـ نوشروان بن على بن موسى، سنة ٤٤٠ هـ.

٨ ـ أبو الأسوار شاور بن فضل بن محمد سنة ٤٤٠ ـ ٤٥٩ هـ.

٩ ـ الفضل منوجهر بن شاور، فضلون الثانى أمير كنجه.

١٠ ـ المظفر، فضلون الثالث أمير كنجه.

١١ ـ أبو الأسوار شاور بن منوچهر أمير آنى، المتوفى سنة ٤٦٨ هـ.

١٢ ـ أبو الفتح جعفر بن على بن موسى أمير اللان، المتوفى سنة ٤٧٠هـ.

١٣ ـ محمود بن شاور بن منوجهر ابن الفضل أمير آنى

١٤ ـ كاى سلطان بن محمود بن شاور أمير آنى، وكان لايزال على قيد الحياة سنة ٥٩٥ هـ.

المصادر:

(١) منجم باشى، الأستانة ١٢٨٥، جـ ٢ص ٥٠٦ ـ ٥٠٨

(٢) S.Lane-poole: *Mohammadan Dynasties*، ترجمة W. Barthold، ١٨٩٩، ص ٢٩٥

(٣) E. Sachau: *Ein Verzeichnis muhammedanischer Dynastien (Abh. pr. Ak. W., phil.Hist.,* Kl, 1, Berlin 1932) ص ١٤.

(٤) E. Denison Ross: *On Three Mohammadan Dynastien in Northern persia in the 10 t*h *and 11 th centuries.* فى *F.W.K. Müller Festschrift, Asia Major*، ١٩٢٦

(٥) C.M. Frähn *Erklarung der arabischen Inschrift des eisernen Torflügels zu balathi in imerethi (Mém. Acad. petr. III, 1853)*

(٦) M.T. Brosset: *Georgie*، جـ ١، ص ٣٢٨ وما بعدها.

(٧) Markoff: *inventarnii Katalog mu-sulmankikh monet. imp. Groitaza*، سانت بطرسبرغ، ١٨٩٦. وتشتمل هذه المجموعة على سكة تحمل أسماء ستة أمراء من بيت بنى شداد.

(٨) F.justi: *Iranisches Namenbuch*.

صبحى [روس E. Denison Ross]

الشربينى

يوسف بن محمد بن عبدالجواد بن خضر: كاتب مصرى عاش فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) هو صاحب كتاب عنوانه «هز القحوف بشرح قصيد أبى شادوف» ولم يخصه كاتب من كتاب السير بإشارة. ويقول الشربينى عرضاً إنه كان سنة ١٠٧٥ هـ (١٦٦٤/ ١٦٦٥م) يسير فى الطريق المؤدى من الصعيد إلى القصير على البحر الأحمر (انظر شرح البيت ١٣، يادنديف، بولاق ١٣٠٨، ص ١٥٢).

ويذكر الشربينى من شيوخه شهاب الدين أحمد بن سلامة القليوبى (المتوفى فى أواخر شوال سنة ١٠٦٩ هـ = ١٦٥٩ م) وأحمد بن على السندوبى الذى قيل بأنه استخدمه من بعد فى نظم القصيدة وكتابة شرح لها، انظر ص ٢١٥).

والمؤلف فى الجزء الأول من مصنفه الذى يعد بمثابة المدخل، يصف فلاحى وادى النيل ويروى النوادر عن عاداتهم الخشنة، ويصف حفلات الزواج عندهم الخ...، وينتهى الجزء الأول بأرجوزة باللغة الفصحى يوجز فيها شتى عادات الفلاحين التى وصفها لتوه.

أما الجزء الثانى فقصيدة من ٤٧ بيتاً (لا ٤٢ ولا ٥٢) نظمها باللغة المصرية الدارجة ونسبها إلى شخص مزعوم هو أبو شادوف وألحق كل بيت بشرح مستفيض باللغة الفصحى حلاه بملح خرج بها عن الموضوع وأفاض فيها بعض الإفاضة أحيانا، وحكايات معظمها ساخر متهكم. وشواهد منظومة ومنثورة غلب فيها ما رواه باللغة الدارجة على ما روى باللغة الفصحى.

والشربينى من رجال الأخلاق الذين ينهجون نهجا خاصا بهم، واسع

الثقافة، شاعر (انظر موشحته، ص ١٩٣)؛ ويصف بملاحظاته الدقيقة العادات، وبخاصة القبيح منها، بل يجاوز ذلك إلى رذائل معاصريه. وملحه توحى للمرء بأن يقارنه ببرانتوم *BRANTÔME*؛ وقد طبع كتابه على الحجر فى القاهرة دون بيان للدار التى طبعته أو تاريخ هذا الطبع، ثم فى الاسكندرية سنة ١٢٨٩ هـ، وطبع فى بولاق سنة ١٢٧٤ و ١٣٠٨، وفى القاهرة سنة ١٣٢٢.

المصادر:

(١) Van Dyck: اكتفاء القنوع، القاهرة ١٣١٣ هـ، ص ٢٩٤.

(٢) Vollers فى *Z.D.M.G*، ١٨٨٧، جـ ٤١، ص ٣٧٠ وما بعدها.

(٣) Brockelmann، *G.A.L.*، جـ ٢، ص ٢٧٨.

(٤) C.Nallino: *L'Arabo parlato in Egitto* ميلان ١٩١٣، ص ٤٨٢.

صبحى [م. بن شنب M. Ben Chaneb]

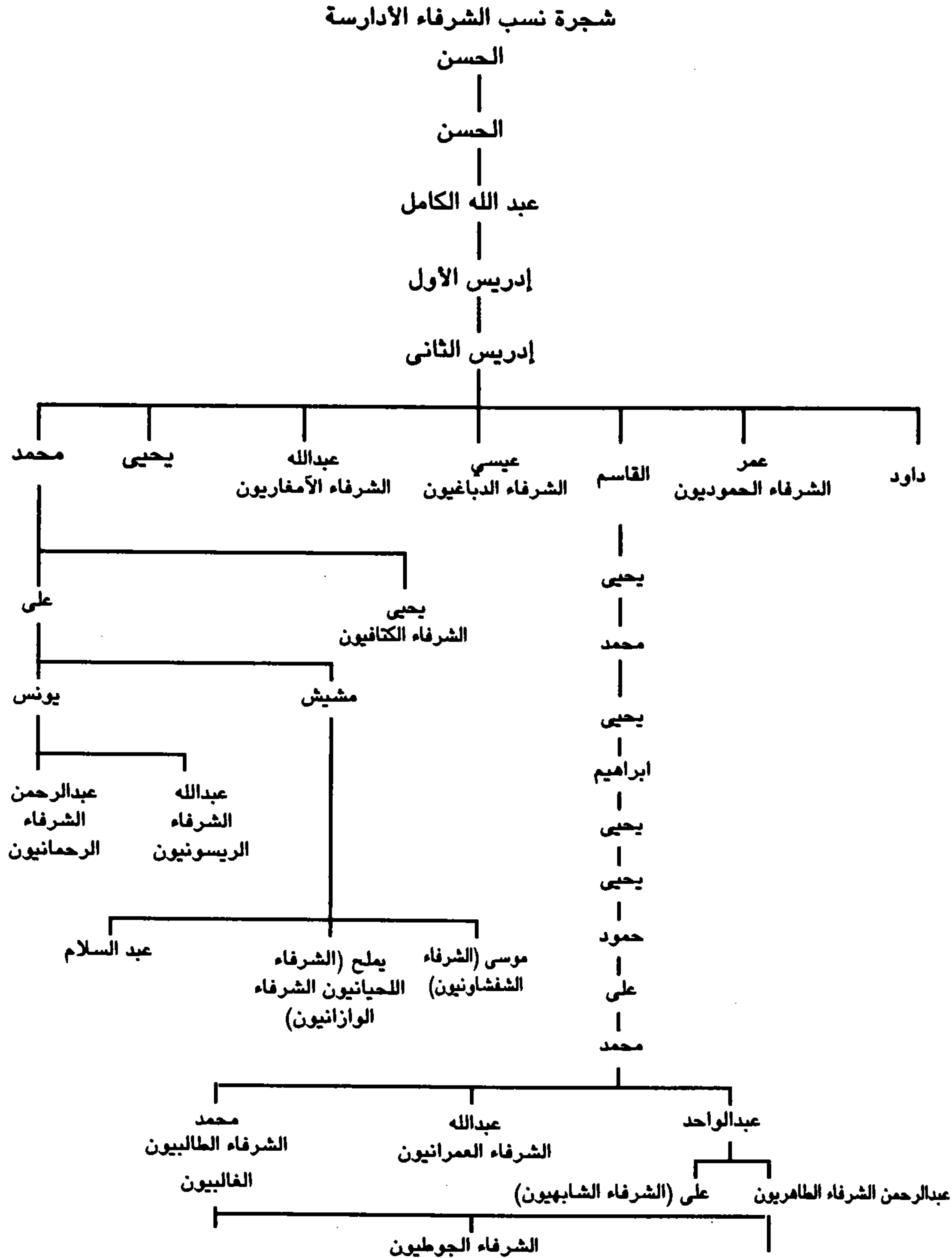
شرفا

وهى صيغة الجمع الدارجة المستعملة فى طول المغرب وعرضه بدلا من اللفظ الفصيح الشرفاء (بضم الشين وفتح الراء)، ومفرده شريف (بسكون الشين) بدلا من اللفظ الفصيح شريف بفتح الشين. ومراكش هى الدولة الوحيدة فى العالم الإسلامى التى تجد فيها، بالنسبة لعدد سكانها، أكبر عدد من الشرفاء الحقيقيين أو الذين يزعمون لأنفسهم هذه الصفة؛ وقد أسهمت جماعاتهم بنصيب سياسى واجتماعى كبير فى البلاد منذ أواخر القرون الوسطى؛ وخلف اثنان منهم على التعاقب الدول البربرية القديمة، وهى المرابطون والموحدون والمرينيون؛ وقد جمعت أسرة من الشرفاء، هى أسرة الأدارسة، شمل الأمبراطورية المغربية ووحدتها حتى قبل ظهور هذه الدول التى تنتسب إلى القرون الوسطى.

ويبدو أن حركة الشرفاء فى مراكش قد ارتبطت فى أواخر القرون الوسطى أوثق الارتباط بالاعتقاد فى الأولياء وانتشار رباطات الإخوان الدينية.

وازدهر الإسلام فى البلاد خلال هذه الفترة، وتولى وجهاء القوم من أهل الدين مقام الصدارة؛ وقد اتخذ الإسلام فى المغرب فى القرن السادس عشر صورته الأصلية المعهودة على مذهب أهل السنة بالاسم دون الفعل، وظل محتفظا بهذه الصورة إلى يومنا هذا. وأراد المسلمون أن يدرءوا الخطر المسيحى ويحبطوا أطماع أسبانيا والبرتغال فى مراكش، فأهابوا بالقادة أن ينهضوا للجهاد. وشرع الشرفاء، الذين كان يحجبهم حتى ذلك الحين أمراء القرون الوسطى، يقومون بالنصيب الأوفر فى هذا الميدان؛ وكان من نتيجة ذلك أن سقطت دولة المرينيين وخلفائهم بنى وطاس وتولى الأمراء السعديون مقاليد الحكم فى البلاد.

ومن ثم أصبحت مراكش أرض الشرفاء المختارة، وما لبثت الدولة أن عرفت باسم «الإيالة الشريفة» وخلع على جماعتهم، التى تألفت فى الأصل من غير أن تعترف السلطة المركزية بها أى اعتراف، بلقب النبالة من لدن السلطان؛ وجرى كل سلطان عند اعتلائه عرش البلاد على أن يجدد المنح والامتيازات والإعفاءات المالية المقررة لهم ويصدر من أجلهم الأوامر السلطانية (الظواهر) التى أصبحت فى كل أسرة ضرباً من ضروب «منحة الشرف» (grant of arms) فمثلا كان نقيب كل جماعة يعين بمقتضى أمر شريف؛ وكان لهؤلاء النقباء الصدارة فى طبقات نظام المخزن؛ ويوجد شرفاء مراكش فى المدن خاصة، ولكنهم حتى فى الريف كثيرون جداً. وليس من اليسير فى جميع الأحوال التمييز بين الشرفاء المنحدرين من أصل نبيل خالص وبين أولئك الذين لا يستطيعون إثبات أن نسبهم يرتفع إلى النبى ﷺ؛ وقد نشأت شيئاً فشيئاً صعوبة اعترضت التمييز بين الشريف الذى يرجع نسبه إلى النبى ﷺ وبين الرجل المنحدر من صلب مرابط مشهور لا يكون بالضرورة من الشرفاء. والشرفاء بالرغم من كثرة عددهم ينعمون جميعاً باحترام مواطنيهم وتقديرهم، ولا تتوفر لهم جميعاً سبل العيش؛ فمعظمهم يشتغلون ببعض الأعمال اليدوية فى المدن ويزرعون الأرض فى الريف، وليس فى ملابسهم ما يميزهم عن غيرهم من أهل البلاد.


شجرة نسب الشرفاء الأدارسة
الحسن
الحسن
عبد الله الكامل
إدريس الأول
إدريس الثانى
محمد
يحيى
عبدالله
الشرفاء الآمغاريون
عيسي
الشرفاء الدباغيون
القاسم
عمر
الشرفاء الحموديون
داود
على
يحيى
الشرفاء الكتانيون
يونس
مشيش
عبدالرحمن
الشرفاء
الرحمانيون
عبدالله
الشرفاء
الريسونيون
عبد السلام
يملح (الشرفاء
اللحيانيون الشرفاء
الوازانيون)
موسى (الشرفاء
الشفشاونيون)
يحيى
محمد
يحيى
ابراهيم
يحيى
يحيى
حمود
على
محمد
محمد
الشرفاء الطالبيون
الغالبيون
عبدالله
الشرفاء العمرانيون
عبدالواحد
على (الشرفاء الشابهيون)
عبدالرحمن الشرفاء الطاهريون
الشرفاء الجوطيون

وجميع شرفاء مراكش، فيما عدا فرعين، من الأشراف الحسنيين، فهم يزعمون بأنهم من سلالة الحسن بن على، إذ يقولون إنهم ينحدرون من صلب عبدالله الكامل حفيد على؛ وهذه الجماعة من فروع الحسن تشمل ثلاث جماعات رئيسية؛ هى: الأدارسة، والقادرية ثم المنحدرون من صلب محمد النفس الزكية (الشرفاء الفلاليون والسعديون).

١ ـ الفرع الإدريسى: بينت الشعب الرئيسية فى جدول الأنساب المدرج فى صلب هذه المادة، وهذا الفرع هو أهم فرع فى جماعة الحسنيين، ومن ثم فى جميع شرفاء مراكش، وفيما يلى أهم أقسامهم:

(أ) الشرفاء الجوطيون: يندرج تحت هذا الاسم جميع المنحدرين من صلب القاسم بن إدريس الثانى؛ وقد عزل القاسم هذا أخوه عمر، فانشأ رباطاً على شواطئ المحيط الأطلسى قرب آزيلا وخلف بعد موته ابناً هو يحيى، وقد استقر يحيى فى مدينة جوطة فى الغرب على وادى سبو، واتخذ أحفاده اسمه السلالى ولا يزالون يستخدمونه لقباً لهم؛ ويبرز منهم الشرفاء العمرانيون والشرفاء الطالبيون والغالبيون والشرفاء الشابهيون.ولما اضمحلت مدينة جوطة الصغيرة استقر أحفاد القاسم فى أنحاء شتى من مراكش وبخاصة فى فاس ومكناس وجبل العلم؛ وأهم أقسام الشرفاء الجوطيين هم الشرفاء العمرانيون الذين كان لهم شأن كبير فى السياسة فى النصف الثانى من القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) إذ حاولوا إقصاء الأسرة المرينية فى فاس عن العرش؛ وقد طردهم السلاطين من مراكش فلجأوا إلى تونس، وعادوا منها إلى مراكش بعد بضع سنوات.

(ب) الشرفاء الحمويون: هؤلاء هم سلالة إدريس من فرع عمر، وقد أقاموا أول ما أقاموا فى جبل العلم ثم استقروا فى إقليم تلمسان.

(جـ) الشرفاء الدباغيون: وهؤلاء ينحدرون من صلب عيسى بن إدريس، وقد نزحت هذه الجماعة فى القرن الرابع الهجرى إلى الأندلس مع الحسن

ابن جنون واستقرت فى إقليم قرطبة، وعادت إلى مراكش أثناء استرداد المسيحيين للأندلس واستقروا فى سلا ثم فى فاس.

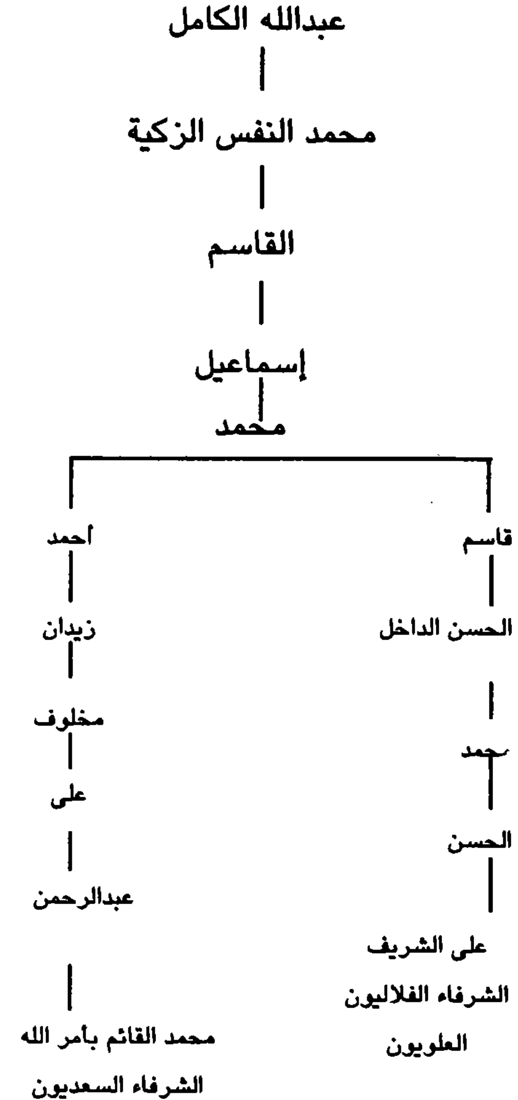
(د) الشرفاء الأمغاريون: وهم سلالة عبدالله بن إدريس، استقروا أولا فى شمالى مراكش ثم شخصوا إلى ساحل المحيط الأطلسى جنوبى أزمور حيث استقروا.

(هـ) الشرفاء الكتانيون : وهم سلالة إدريس الثانى من صلب حفيده يحيى بن محمد، وقد أقاموا فى مكناس حتى منتصف القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ، ثم استقروا فى فاس حيث كانوا يلقبون أحياناً بشرفاء عقبة بن سوال نسبة إلى الشارع الذى أقاموا فيه عند نزولهم المدينة

(و) سلالة على بن محمد بن إدريس: وهم ينقسمون فروعاً، ويوجدون فى جميع أنحاء الجزء الشمالى من مراكش، نذكر منهم الشرفاء الشفشاونيين الذين أنشأ جدهم مدينة شفشاون والشرفاء اللحيانيين، والشرفاء الوازانيين والشرفاء الإيسونيين والشرفاء الرحمانيين.

٢ ـ الفرع القادرى: يدعى القادريون فى مراكش أنهم ينحدرون من صلب موسى الجون بن عبدالله الكامل عن طريق عبدالقادر الجيلانى المشهور؛ وإنما يعود استقرارهم فى مراكش إلى أواخر القرون الوسطى حين أكرهوا على هجر الأندلس حيث كانوا يقيمون؛ وقد استقروا آخر الأمر فى فاس فى أواخر القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى)؛ وأصبحوا منذ ذلك الحين من أهم جماعات الشرفاء فى القصبة المراكشية.

٣ ـ الفرعان السعدى والفلالى: تولى كل من هذين الفرعين مقاليد الحكم فى مراكش بعد سقوط الدول البربرية القديمة؛ وكلاهما يزعم أنه ينحدر من صلب محمد النفس الزكية ابن عبدالله الكامل مباشرة، وهما يشتركان فى جد واحد حتى الحفيد الثالث عشر لمحمد النفس الزكية كما يتبين من الجدول التالى:



الجماعات الحسينية: تزعم جماعتان من جماعات الشرفاء فى مراكش، وهما أقل شأنا بكثير من الجماعات التى سبق بيانها، أنهما قد انحدرتا من صلب الحسين بن على عن طريق موسى بن على بن زين العابدين بن الحسين، وهاتان الجماعتان هما الشرفاء الصقليون، وهم ينحدرون من صلب على الرضى بن موسى الكاظم؛ والشرفاء العراقيون الذين ينحدرون من صلب أخيه إبراهيم المرتضى، وهم ينزلون فاس خاصة، وقد نزح بعضهم فى القرن الماضى إلى القاهرة واستقروا فيها.

وإذا أدرك المرء ما لجماعات الشرفاء فى المغرب من شأن خاص لما انتابته الدهشة حين يجد أن هذا الشأن أثمر تواليف من نوع خاص تبحث فى الأنساب والسير؛ وأول المصنفات المشهورة فى هذه المسائل كتبها شريف قادرى من فاس اسمه أبو محمد عبدالسلام بن الطيب القادرى المولود سنة ١٠٥٨ هـ (١٦٤٨ م) والمتوفى سنة ١١١٠ هـ (١٦٩٨ م؛ انظر مؤلف كاتب هذه المادة: *Histoire des chorfa* ص ٢٧٦ - ٣٩٩) وقد كتب أبو محمد، علاوة على ثلاث رسائل فى سير الأولياء، بعض المصنفات التى تتحدث

عن جماعات الشرفاء فى مراكش، أولها بحث عام فى الشريفية بقصبة مراكش عنوانه «الدر السنى فى بعض من بفاس من أهل النسب الحسنى»، وهو يتضمن أيضا، بالرغم من عنوانه الفروع الحسينية؛ وقد تعمد إغفال السعديين، حمله على ذلك الفترة التى كان يعيش فيها، على أن السعديين اختفوا بسرعة كبيرة نظرًا لانقطاع خلفهم. وقد طبع هذا المصنف على الحجر فى فاس سنة ١٣٠٣هـ وسنة ١٣٠٨؛ أما بحثا القادرى الآخران فيعالجان: (١) الشرفاء القادريين: «العرف العاطر فيمن بفاس من أبناء الشيخ عبدالقادر»؛ و(ب) الشرفاء العراقيين «مطلع الإشراق فى الأشراف الواردين من العراق».

وقد صنّفت فى مراكش فى أواخر القرن الحادى عشر وأوائل القرن الثانى عشر الهجريين رسالتان أخريان عن نسب الشرفاء؛ أفردت إحداهما لشرفاء سجلماسة العلويين. وقد كتبها أبو العباس أحمد بن عبدالملك الشريف السجلماسى وعنوانها «الأنوار السنية فى نسبة من بسجلماسة من الأشراف المحمدية»؛ أما الأخرى فعنوانها «شذور الذهب فى خير نسب»؛ وهى من تأليف شريف من شرفاء جبل العلم،هو التهامى بن محمد بن أحمد بن رحمون وضعها سنة ١١٠٥هـ (١٦٠٣ - ١٦٩٤م).

وفى سنة ١١٢٧هـ (١٧١٥م) وضع سليل من سلالة أسرة المرابطين فى زاوية دلاء، هو أبو عبدالله محمد المسناوى بن أحمد الدلائى (المتوفى سنة ١١٣٦هـ = ١٧٢١م)، رسالة جديدة فى شريفية القادريين عنوانها «نتيجة التحقيق فى بعض أهل الشرف الوثيق» (وقد نشرت فى تونس سنة ١٢٩٦هـ، وفى فاس سنة ١٣٠٩هـ، وترجم بعضها وير Weir: *The First part of the Natijatu L - Tahqiq*، أدنبرة، ١٩٠٣).

وقد أفردت رسالة، بعد ذلك بقليل، للشرفاء الصقليين فى فاس، وضعها قادرى هو حفيد مؤلف «الدر السنى»

واسمه محمد بن الطيب القادرى المتوفى سنة ١١٨٧هـ (١٧٧٣م)؛ وعنوان هذه الرسالة «لمحة البهجة العلية فى بعض فروع الشعبة الحسينية الصقلية»؛ وقد قيض لشرفاء وازّان أيضا بعض المؤرخين فى القرن الثامن عشر، نذكر منهم حمدون الطاهرى الجوطى (المتوفى ١١٩١هـ = ١٧٧٧م) مصنف «تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وازان» المطبوعة على الحجر فى فاس سنة ١٣٢٤ هـ.

وكذلك يرجع تاريخ تأليف «كتاب التحقيق فى النسب الوثيق» الذى يعده نسّابة فاس منحولا ويعزونه إلى أحمد بن محمد عشماوى المكى، إلى أواخر القرن الثامن عشر، ولايعالج هذا المصنف إلا فروع الشرفاء التى إستقرت فى الجزائر، وقد ترجمه الأب كيا كوبتى pére Giacobetti سنة ١٩٠٦.

وكان أبو الربيع سليمان بن محمد الشفشاونى الحوات، المولود حوالى سنة ١١٦٠ هـ (١٧٤٧م) والمتوفى بفاس سنة ١٢٣١هـ (١٨١٦م) إختصاصيًا فى نسب الشرفاء؛ وقد خلف فيما خلف رسالة فى الشرفاء الدباغيين ويسمون أيضا شرفاء العيون نسبة إلى الحى الذى يقيمون به فى فاس، وعنوان الرسالة «قرة العيون فى الشرفاء القاطنين بالعيون». كما خلف رسالة فى الشرفاء القادريين عنوانها «السر الظاهر».

وكان عبدالله الوليد بن العربى العراقى المتوفى سنة ١٢٦٣ هـ (١٨٤٩ م) هو كاتب تاريخ الشرفاء العراقيين؛ وقد نشر مصنفه فى فاس وعنوانه «الدر النفيس فيمن بفاس من بنى محمد بن نفيس».

ونذكر آخر الأمر من التواليف الحديثة، علاوة على المعلومات المجموعة فى الكتاب النفيس «سلوة الأنفاس» لمحمد بن جعفر الكتانى كتابين يتحدثان عن فروع الشرفاء فى مراكش، أولهما مصنف محمد بن الحاج المدنى جنون المتوفى سنة ١٣٠٢ هـ (١٨٨٥ م)، وعنوانه «الدرر المكنونة فى النسبة الشريفة المصونة»، والكتاب الآخر وهو

أكثر أهمية من الأول، وعنوانه «الدرر البهية والجواهر النبوية فى الفروع الحسنية والحسينية»، وقد طبع على الحجر بفاس سنة ١٣١٤ هـ؛ وهذا المصنف من وضع أبى العلاء إدريس ابن أحمد الفضيلى المتوفى سنة ١٣١٦ هـ (١٨٩٨ ـ ١٨٩٩ م) وهو مجموعة قيمة تحوى كثيراً من المعلومات التى لم تنشر، وقد عرضت عرضاً واضحاً بينا.

المصادر:

انظر علاوة على الكتب العربية التى ورد ذكرها فى صلب المقال:

(١) G.Salmon: *Les charfa Idrisites de Fés* فى *Archives marocaines* جـ ١، ١٩٠٤، ص ٤٢٤ ـ ٤٥٩.

(٢) المؤلف نفسه: *Les Chôrfa Filâla et Djilâla de Fés*، المصدر المذكور، جـ ٣، ١٩٠٥، ص ٩٧ ـ ١١٨.

(٣) المؤلف نفسه: *Ibn Rahmoûn*، المصدر المذكور، ص ١٥٩ و ٢٦٥.

(٤) E . Aubin : *Le Maroc d'au-jourd'hui* باريس ١٩٠٧، فى مواضع متفرقة.

(٥) A. cour: *L'Etabissement des dy-nas.ties des chérifs au Maroc*، باريس ١٩٠٤، ص ١٧ وما بعدها.

(٦) R.P. Giacobetti: *Kitab en-Nasab, Généralogie des chorfa R.A.*، الجزائر ١٩٠٦.

(٧) E. Michaux Bellaire: *R.M.M.La maison d'ouezzan*جـ ٥، ١٩٠٨، ص ٢٣ ـ ٨٩.

(٨) E.Léviprovençal: *Les historiens des chorfa*، باريس ١٩٢٣.

(٩) المؤلف نفسه: *Le Maroc en face de l'etranger à l'époque moderne* باريس ١٩٢٥.

صبحى [ليفى بروفنسال E. Lévi-provençal]

شرف الدين

على اليزدى: شاعر فارسى ومؤرخ ولد فى يزد، وكان صاحباً لشاهرخ وخاصة لولده ميرزا إبراهيم سلطان المتوفى عام ٨٣٨هـ (١٤٣٤-١٤٣٥م). وقد أقيم ميرزا سلطان محمد واليا على العراق العجمى عام ٨٤٦هـ (١٤٤٢م)

فاستدعى شرف الدين إلى قم وجعله من مستشاريه وانتقض هذا الأمير عام ٨٥٠هـ (١٤٤٦-١٤٤٧م) فاتهم شرف الدين بأن له يدا فى هذه المؤامرة، ولكنه نجا من الموت الذى حكم به عليه شاهرخ بفضل شفاعة ميرزا عبد اللطيف بن ألغ بك الذى استقدمه إلى سمرقند. وسمح له سلطان محمد الذى أصبح صاحب أمير خراسان بعد وفاة شاهرخ بالعودة إلى يزد (٨٥٣هـ=١٤٤٩-١٤٥٠م) حيث توفى بها عام ٨٥٨هـ (١٤٥٤م). ودفن فى المدرسة الشرقية التى بناها فى قرية تفت.

وقد كتب شرف الدين سنة ٨٢٨هـ (١٤٢٤-١٤٢٥م) تاريخ تيمور «ظفر نامه» بأسلوب قوى مستمداً معلوماته فيما يظهر من كتاب لم ينشر يحمل العنوان نفسه كتبه نظام الدين الشامى بأمر من تيمور عام ٨٠٤-٨٠٦هـ (١٤٠١-١٤٠٣م) ومن هذا الكتاب مخطوط وحيد محفوظ بالمتحف البريطانى. وقد ترجم هذا التاريخ إلى اللغة الفرنسية پتى ده لاكروا Pétis de la Croix(١٧٢٢) ثم ترجمة داربى J. Dar- by إلى الإنكليزية نقلا عن الفرنسية، ونشر نص هذا الكتاب دون المقدمة فى المكتبة الهندية Bibliotheca Indica (كلكته عام ١٨٨٧-١٨٨٨). وكتب شرف الدين أيضاً باسمه المستعار (تخلص) «شرب» رسالة فى الأحاجى وأخرى فى المربعات السحرية، وشرحا لبردة البوصيرى، وله أيضاً أشعار مختلفة.

المصادر:

(١) خواندمير : حبيب السير ، مجلد ٣، جـ٣، ص١٤٨.

(٢) دولت شاه تذكرة، طبعة Browneص٣٧٨-٣٨١.

(٣) J. von Hammer: *Geschichte d, schön. Redek Pers.,* ص٢٨٤.

(٤) Rieu: *Pers. Catal Brit Mus.,* ص١٧٣-١٧٥.

(٥) E.G. Browne: *Hist. of Pers. Liter. under Tartar dominion* ص ١٨٣، ٣٦٢-٣٦٥ .

[Cl. Huartإيوار] الشنتناوى

شركة إسلام

(والنطق الجارى «سركت»، ومعناها الرباط أو النقابة)؛ وهى اتحاد سياسى من الأندونيسيين المسلمين تألف فى سراكرتا من أعمال جاوة، وكان له شأن كبير فى تاريخ تقدم أهل البلاد الوطنيين فى جزائر الهند الشرقية الهولندية وفى السياسة الاستعمارية الهولندية فى الخمس عشرة السنة الأخيرة، وكان هدف هذه الشركة أن تحقق للوطنيين مركزاً أكثر بروزاً مما كان لهم فى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مع احتفاظهم فى الوقت نفسه بالإسلام، وهو الرابطة الطبيعية التى تربط بين العناصر المختلفة أشد الاختلاف التى هى عماد الوطنيين فى جزائر الهند الشرقية الهولندية؛ على أن زعماء شركة إسلام أنفسهم لم يكونوا يرضون بهذا الوصف، بل يجنحون إلى تحديد أهداف الشركة وتقديرها تقديراً آخر مطابقا للظروف المحلية، إذا هم أقدموا حقا على الإجابة بأى جواب حين يسئلون عن أهداف منظمتهم.

تاريخ الشركة المبكر: كان موقف جماهير الجاويين إزاء حكامهم يتميز منذ أقدم العصور بالخضوع التام، إلاّ أن استقلال أهل البلاد وحكامهم أخذ خلال القرن التاسع عشر يضيق شيئا فشيئا بسبب نفوذ الهولنديين الذى كان ينمو باطراد، وأخذ شعورهم بالعزة القومية إذ يرتدون بأنظارهم إلى الماضى حين كان الأرخبيل الهندى كله تحت زعامة الجاويين، يتضاءل ويحل محله شيئاً فشيئاً شعور بتبعيتهم وانحطاط مستواهم عن الأجانب (سواء منهم الهولنديين أو العرب أو الصينيين) الذين كان الهولنديون منهم بوجه خاص ومن بعدهم الصينيون لايخفون استخفافهم بأهل البلاد إلا نادرا؛ فلما أراد نفر من التقدميين من أشراف جاوة (البريبايى) فى أواخر القرن الماضى أو نحو ذلك أن يعلموا للمرة الأولى أولادهم تعليما أوربياً عاونهم فى ذلك والحق يقال قلة من الهولنديين، ولكن أغلبية عظيمة من الموظفين عارضت هذه البدعة معارضة ملحوظة، بل لقد كان من أعسر الأمور على ذلك النفر الذين قاموا بهذه التجربة أن يجدو

لهم مكانا فى المجتمع يتفق والمؤهلات التى حصلوا عليها حديثاً؛ على أنه تألفت شيئاً فشيئاً جماعة صغيرة من الجاويين المتعلمين كانوا هم بطبيعة الحال أقل الجاويين تقديرا للوصاية الأجنبية، ثم وقعت حوادث الشرق الأقصى وأثرت فى الموقف فى جزائر الهند الهولندية؛ وكان اليابانيون حتى قبل الحرب الروسية اليابانية (١٩٠٤ ـ ١٩٠٥) قد منحوا حق المساواة بالأوربيين فى جزائر الهند الشرقية الهولندية؛ وحدث بعد قيام الجمهورية الصينية سنة ١٩١١ أن زارت البوارج الصينية جاوة وجاء الموظفون الصينيون يتحرون عن مركز مواطنيهم؛ وكان الصينيون فى جزائر الهند الهولندية قد تركت لهم (منذ سنة ١٩٠٨) المدارس الهولندية الصينية التى كانوا يطالبون بها منذ بضع سنوات، وألغيت القيود التى كانت مفروضة على حريتهم فى الحركة (١٩١٠) ووضعت إجراءات للتقاضى أكثر إرضاء للنفس (١٩١٢) عما كانت عليه الحال من قبل؛ وكذلك أصبح للعرب نصيب من مزايا المركز القانونى الجديد الذى أتيح للأجانب الشرقيين، ولكن مركز الجاويين بقى على حاله.

وفى سنة ١٩٠٨ أسس طلبة مدرسة «دكتر جاوه» (الطبية الوطنية) فى باتاقيا رابطة الشباب الجاوى «بودى أوتاما» («السعى النبيل»)،وكانت هذه أول محاولة متواضعة بذلت فى سبيل الحصول من السلطات على ما يحقق بعض رغباتهم بسن النظم الكفيلة بذلك وخاصة زيادة التعليم والنهوض بمستواه. وكان «دكتر جاوه» وحيد الدين (سوديرا أوسادا) هو أبو هذه الحركة التى لم يكن ينظر إليها بعين الريبة والشك الهولنديون فحسب بل كثير من الجاويين المحافظين أيضا؛ وكان الأنصار الذين وجدتهم هذه المنظمة الجاوية الأولى ينتمون إلى الطبقات العليا من المجتمع الجاوى، ولم يلتحق بها العامة، ولكنهم أخذوا هم أيضاً يبدون رغبتهم فى إعادة تنظيم الأحوال الاجتماعية لعدة أسباب:

(١) كان مركزهم الاجتماعى غير مرض بالمرة، فقد كان على الأندونيسيين، على خلاف الأجانب

الشرقيين، أن يقدموا آيات الاحترام (حرمات لأسيادهم الأوروبيين أو الوطنيين؛ صحيح أن الحكومة المركزية قد عملت مرارا على تخفيف هذه «الحرمات» ولكن معظمها ظل فى الواقع على حاله، وكان تطبيق القانون يحابى الأوروبيين كثيراً؛ فقد كان الحجز للتحقيق، لا يطبق على المتهمين وحدهم بل كثيراً ما كان يطبق على الشهود أيضاً من قبيل تيسير الإجراءات، فظل بذلك شراً لم يقض عليه القضاء المبرم بعد؛ ولم تكن المحاكمة والعقاب اللذان يتولاهما الشرطة عادلين فى جميع الأحوال، ولم يكونا يفرضان إلا على الوطنيين وحدهم؛ وكثيراً ما كان تأمين الناس على ملكهم الخاص تافها؛ وقد حدثت حوادث كان الرجل فيها يفضل ألا يقول شيئاً إذا سرق شىء من ممتلكاته على أن يعانى ما تبذله السلطات فى هذه الأحوال من جهود ممقوتة. ولم تكن الحقوق القليلة لتجزى عن مشاق السخرة وسوء المعاملة التى كان العمال الوطنيون يكابدونها فى دوائر الأعمال التجارية الأوربية. وكان التعليم قاصراً قصوراً شديداً؛ ثم إن موقف كثير من الصينيين، وخاصة الوافدين حديثاً، من الجاويين أصبح غاية فى الصلف، نتيجة لما أصاب الصين من تقدم، حتى لقد شعر الجاويون بأنهم أوذوا فى شعورهم إيذاء شديداً؛ ويشهد بعمق هذا الشعور بالإيذاء اشتطاط الجاويين فى مناوئة الصينيين.

(ب) كانت حالتهم الاقتصادية قد سارت من سىء إلى أسوأ، إذ زادت القيود المفروضة على التقدم الحر للصناعات الوطنية زيادة كبيرة حين استحدث حوالى سنة ١٨٣٠ نظام المزارع (المعروف فى الهولندية باسم Cultuursystem) وبخاصة مزارع البن، فكان نكبة على السكان الوطنيين؛ ولما ألغى هذا النظام سنة ١٨٧٧ كان قد غلّ على الحكومة الهولندية: ٨٣٢ مليون كولدن، أى ٢١٪ من مصروفات الدولة (الفائض الهندى المزعوم)؛ وفى الفترة التى أعقبت ذلك كانت الطبقات الوسطى وطبقات الفلاحين يزداد حرمانها من استقلالها الاقتصادى بسبب المنافسة الشديدة التى كانت تجدها من

الصناعات والمزارع الأوربية، فى حين أن معظم تجارة التجزئة كانت فى يد الصينيين والعرب منذ زمن طويل، على أنهم استطاعوا بشيء كثير من الإصرار والعزم أن يقاوموا المنافسة الأجنبية، وكان هبوط المنافسة شديداً وخاصة بعد أن أكرهت صناعة الباتق التى كان معظمها يتسم بالصبغة الوطنية (والدخل السنوى الذى تدره عشرة ملايين كولدن أو نحوها، ويجد القارىء بياناً موجزاً عن الصناعة الوطنية فى *Koloniaal Verslag Van* 1920، العمود ٧) على استخدام المنسوجات وصباغ النيلة المستوردة بدلا من المواد الوطنية الخام (وتجد تفصيلات مستفيضة عن هذا التدهورالاقتصادى فى *Onderzoek, naar de mindere welvaart der inlandsc h be- volking op Java en Madoera* تقرير اللجنة، باتاڤيا ١٩٠٥ ـ ١٩١٤، فى ٣٢ مجلدا من القطع الكبير).

(جـ) ونذكر فى المحل الثالث الخوف من اعتناق المسيحية، ولو أن هذا العامل لم يكن قد بدأ يفعل فعله إلا منذ وقت قريب جداً، وكانت الحركة التى قام بها أهل البلاد المسلمون والتى أثارها نشاط المبشرين المسيحيين تختلف جد الاختلاف عن هذا العامل فى الزمان والمكان، على أن زعماء شركة إسلام استغلوا زيادة الدعاية المسيحية، وانتصار بعض أعضاء البرلمان الهولندى لها انتصارا سافرا، وصدور تحذير من مكة بشأنها، فراحوا يثيرون الجماهير على نحو يؤدى إلى إلتحاقهم بشركة إسلام.

ويقال بأن حادثاً قليل الشأن نوعا ما هو الذى أدى إلى إنشاء شركة إسلام سنة ١٩١٠ (وليس ثمة بيانات تعتد بها عن السنوات الأولى)؛ ويقال أيضا إن شركة صينية (كونكسى) فى لاويان (نكلاويان)، وهى قرية قرب سراكرتا كان يقيم فيها التجار الجاويون الواسعو الثراء وتشتد المنافسة بينهم وبين الصينين عادة ـ قد ارتكبت فعلا من أفعال الغش أثارت به حفيظة الجاويين الذين أصابهم هذا الفعل فاتحدت كلمتهم على أن يقاطعوا السلع الصينية؛ وقد تولدت من هذا الشعور شركة إسلام، وهى منظمة ربما

قامت على غرار شركة دا كنك إسلام فى بويتنزورغ التى أسسها جاوى وبعض التجار العرب قبل ذلك ببضعة سنوات؛ ومهما يكن من شيء فإن الاسم «شركة دا كنك إسلام» قد استخدموا أيضا فى سراكرتا. على أن شركة إسلام التى نشأت فى سراكرتا قد نشأت مستقلة برأسها.

ولم تمض شركة إسلام طويلا فى التزام أهدافها الأصلية التزاما تاما، وقد انتشرت الحركة بسرعة تثير الدهشة بعد أن نجحت مقاطعةالسلع الصينية، ولا يمكن أن نرد الزيادة الهائلة فى عدد الأعضاء الداخلين فيها إلى كراهية الصينيين فحسب، وهو أمر طبيعى فى ذلك الوقت، ولكننا نرده فى جوهره إلى أن الجاويين الذى كانوا يتوقون إلى مزيد من الحرية وإلى الإقلال من الوصايا المفروضة عليهم بعد النجاح الذى أحرزوه على الصينيين، ظنوا أن الإتحاد الجديد قد يعينهم على تبوء مركز أعلى بالنسبة للأجانب الآخرين أيضاً، أى أن هذا الاتحاد تحت راية إسلامية (وكان إتحاد المسلمين بهذه الصفة فى لاويان السنية أمراً طبيعياً) بعد أن برهن مرة على أنه ليس من المستحيل تماماً على الجاويين أن يحرزوا نصراً من هذا القبيل، قد ملأ فراغاً أحس به الجميع حيال الظروف التى وصفناها من قبل فى البنود (أ) و (ب) و (جـ)، وأصبح فى استطاعته أيضاً أن يضم تحت لوائه كثيراً من الناس الذين لم يكن لهم شأن بمقاطعة الصينيين. وكان قيام هذا الاتحاد وانتشاره بهذه السرعة أهم بكثير من تفصيلات تاريخه المبكر، كما أن تطور أهدافه فى السنوات التالية هى التى لفتت الأنظار إليه، وليست الحوادث الفردية أو ما أبداه من نشاط. وثمة فارق عظيم الآن بين أصل شركة إسلام وتطورها الذى نشأ من حاجات الجاويين العليا، ونما بتأثير الظروف الخارجية الحاسمة، ونعنى بها نشوب الحرب العظمى سنة ١٩١٤، والثورة الروسية التى اندلع لهيبها سنة ١٩١٧، والأزمة الاقتصادية التى عمت العالم بعد الحرب، والانهيار الذى أعقب ذلك بطبيعة الحال فى أوروبا؛ وقد تلقت شركة إسلام الأفكار من الخارج،

وكانت هذه الأفكار غريبة على الجاويين الذين كانوا يطالبون بالوفاء ببعض المطالب المتواضعة وتحقيق بعض الضرورات المحلية فحسب. واستتبع ذلك أن أصيبت شركة إسلام بضعف داخلى شديد انتهى بها إلى أن فقدت التأثير العظيم الذى كان لها بالسرعة التى كسبته بها.

ويمكن تقسيم تاريخ شركة إسلام إلى فترات ثلاث:

(أ) وتمتد حتى المؤتمر الوطنى الأول.

(ب) ذروة المؤتمرات الوطنية.

(جـ) انهيار شركة إسلام قبل قيام شركة رعية المتطرفة.

(أ) ففى الفترة الأولى يتعذر على المرء أن يتحدث عن وجود شركة إسلام متجانسة، فقد انتشرت الحركة وجاوزت موطنها وبخاصة فى جاوه الشرقية، تحت إمرة رادن عثمان سيد تجاكرا أميناتا القوى القادر والخطيب المؤثر، ولكن سرعان ما بهرت الرجل أطماعه التى لا تحد. وقد أسست صحيفة شركة إسلام . «أوتوسان هنديا » (الرسول ا لهندى) فى مدينة سرابايا فى ديسمبر سنة ١٩١٢ وكان يحررها تجاكرا، وظلت فترة طويلة من أهم الألسنة التى تعبر عن حال الشركة؛ وقد أنشئت للشركة فروع من بعد فى سمارانغ وتجيريبون وباندونغ وباتاڤيا؛ ويسر أمر الانضمام إليها كل التيسير وأخذ الأعضاء الجدد يزدادون ويزدادون بدافع الفضول الذى استولى على الجماهير وما كانت توحى به شعيرة القسم السرى، وما لقيته شركة إسلام من شهرة راحت تتسع وتتسع؛ وكانت السنن التى اتخذت فى يوم التأسيس الرسمى للشركة، وهو اليوم التاسع من شهر نوفمبر سنة١٩١١، تراعى، فى فترة الحماسة الأولى، مراعاة لا بأس بها بوجه عام (وتتضمن هذه السنن أن يعمل الأعضاء على تقوية روابط الأخوة فيما بينهم، وأن يعاونوا المسلمين، ويعملوا على رفع المستوى الاجتماعى والمستوى الاقتصادى لأهل البلاد بجميع الوسائل المشروعة)؛ على أنه سرعان ما أخذ كل فرع محلى من فروع شركة إسلام يعمل على تحقيق أهدافه المحلية دون سواها مسترشدا

بآراء الزعماء المحليين؛ وكان بعضها يخدم المصالح المحلية لأهل البلاد كإنشاء الجمعيات التعاونية لتقوية روح المنافسة الجاوية؛ وسعى بعض هذه الفروع بتدخله إلى القضاء على المساوىء التى كان يتعرض لها الجاويون من الموظفين وأصحاب الأعمال الأوروبيين؛ وراح بعضها (مثل شركة إسلام باتاقيا التى سرعان ما انضم إليها ١٢٫٠٠٠ عضو) ينادى بوجوب تنفيذ ما يقضى به الإسلام من واجبات تنفيذاً أدق؛ وأعرب عن رغبته فى تحسين حال النساء من أهل البلاد، بل أنشأ فرعا من شركة إسلام للأطفال (سوتارسا موليا).

على أن نجاح شركة إسلام فى الميدان الاقتصادى لم يدم إلا فترة قصيرة، فقد زالت الجمعيات التعاونية من الوجود بمجرد أن خمدت حماسة الأعضاء التى اشتعلت أول الأمر، وتأثرت جميع أوجه النشاط الاقتصادى بسبب ما كان يفتقر إليه الجاويون من دربة على الشئون المالية. وكثيراً ما كان زعماء الحركة يستأثرون بأموال شركة إسلام؛ أما فى ميدان التقدم الاجتماعى فلاشك أن الفضل يرجع إلى شركة إسلام فى تحسن العلاقات بصفة عامة بين الأجانب والجاويين بما يحقق مصلحة الجاويين وإن كانوا قد خسروا بعدئذ كثيراً مما جنوه حين أخذت الحركة تضمحل اضمحلالا عاماً. على أن زعماء الحركة استمروا يعنون بأمر دينهم، والراجح أنهم فعلوا ذلك خشية أن يكرههم الناس. وكان الهدف من الرابطة الدينية دفع هذا الشر؛ ولم تسهم شركة إسلام فى السياسة قبل المؤتمرات الوطنية الاّ بنصيب ضئيل.

ويبدو أن أول اتصال وقع بين شركة إسلام والحكومة الهولندية حدث حين عطلت شركة إسلام سراكرتا إلى حين على أثر الشطط فى معاداة الصينيين (أغسطس ١٩١٢). وقد قدم تجاكرا فى ١٤ من سبتمبر سنة ١٩١٢ التماسا طلب فيه من الحكومة المركزية الاعتراف بشركة إسلام، وتلقى قرارها فى ٣٠ من يونية سنة ١٩١٣، بعد أن ترددت طويلا فى الرد. وكان اعتراف الحكومة بقوانين الشركة التى كانت فى

ذاتها بريئة من العدوان، يحمل فى طياته إلى حد ما احتمال حدوث تغيير فى الإدارة وفى السياسة الاستعمارية التى كانت متبعة حتى ذلك الحين، والتى كانت تقوم على مبدأ تبعية الرعايا الوطنيين؛ وقد أثبت زعماء شركة إسلام أنهم أضعف من أن يحولوا دون وقوع العدوان على الصينيين، وقد كان الفرق العظيم بين الوعود المعسولة والأمر الواقع خليقا بأن يظهر سريعاً؛ ذلك أن اعترافا رسمياً بتلك القوانين كان خليقاً بأن يجعل لشركة إسلام مركزاً قانونياً وأن يعده الجمهور الساذج تسليما كاملا بكل ما تقوم به شركة إسلام من نشاط، أو يؤوله هذا التأويل زعماؤها أنفسهم على الأقل؛ وفى مناقشة جرت بين الحاكم العام وبين وفد من شركة إسلام فى ٢٩ من مارس سنة ١٩١٢ أكد الحاكم العام عطفه الشخصى على شركة إسلام، لكنه أشار إلى نواحى الضعف الخطيرة التى تحول دون إجابة الشركة إلى الملتمس الذى تقدمت به، مثال ذلك إدارة الأعمال المالية إدارة سيئة (وكانت هذه دائماً من نواحى الضعف). وقد صدر آخر الأمر فى ٣ يونية مرسوم رفض الاعتراف الذى سعت إليه شركة إسلام متذرعا بأسباب عملية، على أنه وجَّه نظر الشركة إلى أن الطلبات التى تقدمت بها فروع شركة إسلام للاعتراف بها وإكسابها المركز القانونى قد لا تمنى بالرفض، وتستطيع هذه الجمعيات المحلية أيضاً أن تتحد لتؤلف لجنة مركزية شرعية من ممثلى الأقسام المحلية، على أن تكون فروع شركة إسلام المحلية مسئولة، وعليها أن توحد صيغ يمينها وأن تجعل اليمين بحيث تعده الحكومة خالياً من الضرر، ومن ثم فقد نظمت شركة إسلام وفقاً لهذه التعليمات.

على أن مسلك الموظفين فى الأقاليم كان بوجه عام أشد عداء لشركة إسلام من مسلك الحكومة فى بويتنزورغ حيالها، ولعل هذا الفارق بين موقف الحكومة وموقف بعض موظفيها هو الذى بذر بذور الشك فى قلوب أهل البلاد الوطنيين إزاء الحكومة أو كان من أهم الأسباب المؤدية إلى هذا الشك

الذى ما لبث أن بدا للعيان. وقد لقيت الشكاوى المتكررة من الإجراءات المضادة التى يتخذها الموظفون المحليون الذين اشتط بعضهم أول الأمر بالرغم من الاعتراف الرسمى، فعطل فروع شركة إسلام المحلية، صدى راح يشتد ويشتد فى المؤتمرات التالية. وكان السكان الأوروبيون فى هذا الوقت يعادون شركة إسلام عداوة تامة تقريباً، وكانت أعصابهم تخونهم أحيانا وبخاصة عندما وقع العداء بين الجاويين والصينيين؛ وكانت لهجة الصحف الأوربية أول الأمر لهجة تنطوى بعامة على الاحتقار ثم أصبحت من بعد لهجة عدائية؛ وقد ظهر لهذه اللهجة رد فعل قوى فى الصحف أخذ يشتد ويشتد، ثم راح يستفحل بسرعة كبيرة. وكان الصينيون بطبيعة الحال يعادون شركة أسلام؛ وكان العرب أول الأمر على علاقة طيبة بها بل لقد كان لهم نصيب موفور فى نهضتها الأولى؛ على أن العرب ما لبثوا أن انسحبوا بعد أن تقرر فى أوائل سنة ١٩١٣ ألا يسمح لغير الأندونيسيين بالانخراط فى سلك شركة إسلام إلا بطريق الاستثناء، وخاصة بعد أن نهضت شركة إسلام على أسس تقدمية فأخذت تمس ما عرف به العرب من محافظة؛ وكانت العلاقات بين شركة إسلام و «بودى أوتاما» طيبة بالرغم من أنها كانت قليلة؛ وكانت كل هيئة من الهيئتين ترسل ممثليها إلى مؤتمرات الهيئة الأخرى إلخ..

(ب) وفى الفترة التالية أصبح العنصر السياسى فى شركة إسلام بارزاً جداً، وازدادت العلاقات وثوقا بين الشركة وبين الأحزاب والحركات السياسية الأخرى، وأخذ سلطان الاتجاهات الأوروبية المتطرفة المتزايد يظهر أكثر وأكثر وسعت الأحزاب الأوربية مثل حزب جزائر الهند الهولندية الديمقراطى الاشتراكى إلى ضم شركة إسلام إلى جانبها، وراحت الميول الرسمية لشركة إسلام تزداد تطرفاً عاماً بعد عام، ومع ذلك فقد قامت داخل الحركة تيارات مناهضة قوية. وكان تجاكرا يمثل الحركة الشرعية الديمقراطية الوطنية، وأصبح سمعون زعيم الأقلية اليسارية

الناهضة، وقد ظهر هذا الشاب، وكان من المشايعين المتحمسين لحزب جزائر الهند الهولندية الديمقراطى الاشتراكى، أول ما ظهر علنا فى المؤتمر الوطنى الأول حيث نصح بمقاومة الحكومة، ولكنه لم يستطع أن يلفت إليه أنظار الحاضرين أو يكاد؛ على أن حديثه كان بارعا جديرا بأن يلفت إليه الأنظار، ذلك أنه كان الوحيد الذى أوتى الشجاعة على أن يشير إلى وجوه الضعف فى الحكومة الوطنية، مثال ذلك افتقارها إلى النشاط. وكان سمعون، على النقيض من تجاركا الأرستقراطى، رجلا من عامة الشعب امتاز عمله بالإيثار والأمانة، وما إن حل المؤتمر الثانى حتى وجدناه قائماً بأعمال رئيس شركة إسلام فى سمارانغ حيث كان التطرف الأوروبى قد اجتذب اليه أكثر عدد من الأنصار، ثم عضواً بشركة إسلام المركزية فى المؤتمر الثالث؛ ولم يقبله تجاكرا فى الفرع المركزى إلا بعد تردد شديد، فقد كان يخشى أن يسعى هذا الرجل، الذى كان يعد الناس بأكثر مما يعد هو ويتفهم حاجياتهم أكثر مما يتفهمها، إلى فرض سلطانه على الشركة، وظن أن من الأيسر عليه أن يحد من نشاطه بقبوله عضوا فى شركة إسلام المركزية، على أنه راح ينحرف شيئاً فشيئاً عن موقفه الأصلى حتى لا يفقد شهرته، وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت معارضة جناح المحافظين، وكان النضال بين تجاكرا وسمعون هو الذى حد من تقدم شركة إسلام فى السنوات القليلة التالية، وقد استطاع تجاكرا بمهارة فائقة أن يتفادى مراراً الانشقاق داخل صفوف شركة إسلام، ولكن لظروف كانت آخر الأمر أقوى منه بكثير، وعندما أكرهت شركة إسلام فى المؤتمر السادس على أن تختار واحدا من الاثنين ثم انتهت إلى طرد سمعون من الحزب فى غيبة تجاكرا، وجاء ذلك القرار متأخراً جداً للشركة.

ويجمل بنا الآن أن نذكر بعض التفصيلات عن المؤتمرات الوطنية التى كان التعبير فيها عن الآراء والميول المختلفة واضحاً جلياً وقد عقد المؤتمر الوطنى الأول فى باندونغ فى الفترة من ١٧ إلى ٢٤ يونية سنة ١٩١٦؛

وكانت شركة إسلام المركزية قد تلقت قبيل ذلك (فى ١٨ مارس) الاعتراف الرسمى بها، وقد فشلت محاولة بذلت لجعل فرعى الشركة بجاوة الغربية وسومطرة مستقلين عن شركة إسلام المركزية؛ ويمكن معرفة مدى انتشار مبادىء شركة إسلام من الأرقام التالية: حضر المؤتمر مندبون يمثلون ٥٢ فرعا جاويا (تضم ٢٧٣,٢٧٧ عضوا)، و١٥ فرعا فى سومطرة (تضم ٧٦ر٠٠٠ عضو) و٧ فروع فى بورنيو (تضم ٥ر٥٧٤ عضواً) وفرعاً فى كل من سلبيس وبالى، وأكد تجاكرا قيمة الاسم «المؤتمر الوطنى» فى خطاب مثير عالج فيه أهم الموضوعات المعروضة على بساط البحث؛ كان على شركة إسلام أن تضع لنفسها هدفاً جديدا يتلخص فى أن تعمل هذه البلاد على أن ترتفع بنفسها فتصبح أمة، وأن تتعاون شركة إسلام للحصول على الحكم الذاتى للجزائر الهندية الهولندية أو تمنح العناصر الوطنية نفوذاً أكبر فى الشئون الإدارية، على أن تجاكرا أطرى الحكومة المركزية التى كانت قد نبذت بالفعل الخطة القديمة وشرعت تتخذ الخطوة الأولى فى سبيل انتهاج نهج «السياسة وضم الصفوف» (انظر Snouck _ Hurgronje *Geschr.* *Verspr.* ، ٤/٢، ص ٢٩١ و ٣٠٦)، ووعدت بأن تؤلف مجلساً من أعضاء أوروبيين ووطنيين وشرقيين أجانب يعاون الحاكم العام؛ وقد دار حديث طويل فى هذا المؤتمر وفى المؤتمرات التالية لم تفهمه الغالبية الغالبة من المندوبين؛ وتدلنا بعض التصريحات التى قيلت فيها مثل «القرآن أثر من أعظم الآثار شأنا بالنسبة للاشتراكية، وأن النبى[ﷺ](فى رأى كاتب بعث برأيه إلى المجلة الهندستانية *Hindustan Review*) هو «أبو الاشتراكية» و«رائد الديمقراطية، على أساس كان ناشرو الدعوة للأحزاب الأوربية يسعون للحصول على أنصار لدعوتهم، ولعل أهم عمل من أعمال المؤتمر كان بحث الثمانية والستين اقتراحاً التى قدمتها فروع شركة إسلام المحلية والتى تضمنت فى معظم الأحوال شكاوى محلية ونشرت مقرونة برأى تجاكرا فى مجلة «أوتوسان هنديا» بعدديها الصادرين فى ١٥ و ١٦ يونية سنة

١٩١٦ ؛ ونتبين من هذه الاقتراحات مدى الآمال التى يعقدها أهل الريف السذج على شركة إسلام لتحقيق مطالبهم، وقد ظلت الرغبة فى الحصول للأفراد على قسط أكبر من الحرية والاستقلال مدار الحديث فى هذا المؤتمر والمؤتمرات التالية، ولم تكن الأفكار السياسية المضطربة التى قال بها نفر قليل من السياسيين هى التى جذبت الجماهير إلى شركة إسلام، بل كان الذى جذبهم إليها الأمل فى تحقيق رغباتهم عن طريق هذه المنظمة القوية، وهذا يعلل لنا سبب تركهم لشركة إسلام بغاية اليسر من بعد، حين وعدهم حزب سمعون بأن يرعى المصالح الوطنية أكثر مما رعتها شركة إسلام.

المؤتمر الوطنى الثانى : (باناوثيا، ٢٠ـ ٢٧ أكتوبر سنة ١٩١٧ ـ ٢٨١ اقتراحاً من الفروع المحلية) وقد عالج موضوع الموقف الذى يجب على شركة إسلام أن تقفه من المجلس التشريعى (Volksraad) القادم (انظر فيما يتصل بنظام هذا المجلس التشريعى: *Koloniale Studien*، جـ١، أكتوبر ١٩١٧؛ *Extra Politiek Nummer*، ص ١٦٩ ومابعدها)؛ ولم يكن النصيب الذى خصص للأندونيسيين فيه ليرضيهم، ناهيك بتأجيل افتتاحه المتواصل؛ وقد أصدر المؤتمر تصريحاً بالمبادىء التى تفسر الهدف السياسى الذى تسعى إليه شركة إسلام المركزية، ودللت فيه على سمو الإسلام، ولكن المؤتمر طالب السلطات بالحياد التام؛ ولما كانت غالبية السكان الوطنيين تعيش فى حالة من البؤس والشقاء فإن شركة إسلام المركزية ستظل تحارب سيادة رأس المال الآثم (انظر *Kol. Studien*، المصدر المذكور، ص٣٥ ومابعدها؛ وقد تضمن هذا المجلد أيضا برنامج العمل الذى تقوم به شركة إسلام مع تعليقات وإيضاح للموقف السياسى فى ذلك العهد، وتفصيلات عن برامج الأحزاب السياسية فى تلك الأيام بقلم زعمائها)

وقد وضحت فى المؤتمر الوطنى الثالث (سرابايا، ٢٠ سبتمبر ـ ٦ أكتوبر سنة ١٩١٨) نتائج هياج الخواطر الذى ساد أوروبا؛ ودارت فيه مناقشات عنيفة حول الموقف الجديد

الذى نشأ عن افتتاح المجلس التشريعى فى ١٨ مايو سنة ١٩١٨ (وكان يمثل شركة إسلام فيه تجاكرا وزعيم واحد آخر)، وحول التحسينات التى كانت لاتزال مرغوبة، ولكن الاضطراب الذى تملك المجتمع الوطنى قد نوقش بوجه خاص، وكان من أثر الصعوبات الاقتصادية ونتائج الدعوة، التى نجحت نجاحا بينا، إلى الحرب القادمة على «رأس المال الآثم» قد زاد فى مرارة النفوس، وسرعان مابدت النتائج الوخيمة لذلك؛ وكان الإضراب العظيم الذى حدث فى نهاية سنة ١٩١٧ وفتنة الرعاع التى نشبت فى كودوس وديماك فى نهاية سنة ١٩١٨ بداية الصراع الاجتماعى الذى ظل ناشبا تتخلله فترات من الانقطاع حتى نهاية سنة ١٩٢٤، والذى لايكاد المرء يشك فيما سيسفر عنه من عواقب فى الوقت الحاضر بالنسبة إلى المركز الاقتصادى الضعيف لأهل البلاد الوطنيين، والافتقار إلى تلك الهمة التى هى السبيل الوحيد إلى الخلاص من هذا الشر الجوهرى. وكان انتظام الجاويين فى اتحادات زراعية (پيرسريكاتان كاؤم تانى) وفى اتحادات صناعية (پيرسريكاتان كاؤم بوروه) قد حدث منذ بضع سنوات ثم اتسع اتساعا كبيرا فى السنوات القليلة التالية. ونحن لانستطيع فى هذا المقام أن نناقش بعد نشاط هذه الاتحادات التى يبدو أنها كانت تتلقى العون من البولشفيك فى السنوات الأخيرة، ولاعلاقاتها من جميع الوجوه بشركة إسلام ثم بشركة رعية من بعدها (انظر مايلى):

وفى عيد ميلاد المسيح [عليه السلام] سنة ١٩١٩م تركز هذا النشاط فى المجلس الثورى الاشتراكى لاتحادات أرباب الحرف على يد سسراكادانا، وقد انقسم هذا المجلس فى نهاية سنة ١٩٢٠ إلى مجلس معتدل فى جكياكرتا، ومجلس شيوعى برئاسة سمعون فى سمارانغ، وقد التأم هذان المجلسان مرة أخرى بعد رحلة سمعون الجريئة إلى روسيا فى مؤتمر اتحادات أرباب الحرف الذى انعقد فى مديون فى سبتمبر سنة ١٩٢٢. ولم يقتصر نشاطهما بحال على المسائل الخاصة بالطبقات العاملة، بل تجاوز ذلك إلى ميدان السياسة بأسره.

وقد تميزت الفترة مابين المؤتمر الثالث والرابع باضطراب فى الخواطر كبير. إذ ما إن انتهى المؤتمر الثالث حتى تسببت الثورة فى أوروبا إلى قيام مايسمى بـ «تجمعات المتطرفين» (١٦نوفمبر ١٩١٨) من الأحزاب على اختلافها فى المجلس التشريعى بما فى ذلك شركة إسلام. وفى هذا المجلس شرح زعماؤها التطور الجديد لشركة إسلام، ودافعوا عن القول بأن الحاجة تدعو إلى إتخاذ خطوات أبعد مدى مما نصت عليه قوانين الشركة الأساسية (١٤ نوفمبر، ٥ ديسمبر، *Handelingen Van den Volksraad*، ١٩١٨ ـ ١٩١٩، ص ١٧٥ ـ ١٨٥، ٥١٨ ـ ٥٢٥)؛ على أن الحكومة التى ظلت تنظر إلى مجرى الحوادث نظرتها إلى تطور سليم للمجتمع الوطنى (*Koloniaal Verslag Von* 1919، ص ٤ ـ ١٣) قد انتقدت بشدة موقف شركة إسلام المركزية من الحركات المتطرفة (٢ ديسمبر؛ انظر *Handelingen*، ص ٤٣٢ـ٤٣٤) وخاصة قول شركة إسلام المركزية بأنها لايمكن أن تكون مسؤولة عن الاضطرابات التى تقوم بها فروع الشركة المحلية مالم تجب إلى الرغبات التى أعربت عنها مراراً وتكراراً فى وقت أقرب مما بدا للأذهان، وأن الشركة المركزية مسئولة عن الهيمنة على اتجاه الحركة فى عمومها وليست مسئولة عن فروع الشركة. على أن الحكومة عادت فأعلنت استعدادها للتعاون مع الشركة المركزية بمقتضى قوانين الشركة الأساسية.

وقد وقعت حادثة ثبتت خطورتها على شركة إسلام، وهى اكتشاف منظمة ثورية سرية (وهى المعروفة بالقسم ب من شركة إسلام) فى پراپنكر من أعمال جنوبى شرق جاوة، على أثر التحريات التى أجريت فى قضية مقاومة مسلحة للسلطات فى ديسا تجماريمى بالقرب من كاروت (٤ـ٧ يولية ١٩١٩؛ انظر ملخص تقرير مندوب الحكومة هازيو، G. A. J. Hazeu فى *Handelingen Tweede Gewone Zitting Van Volksraad 1919, Rijlagen, Onderwerp*، جـ ١٠، ص ٢ – ٢١). على أن العلاقة بين القسم ب وبين شركة إسلام المركزية وبينه وبين شركة إسلام ليست بحال واضحة

(*Handelingen der Staten. Tweede Kamer*، Generael 1919 - 1920، ٢ ديسمبر، ص ١١٥٨ب؛ *Blumberger* فى *Encyclopaedie van Ned - Indië Kolon. Verslag Van* 1921ص ١٥ ب، ص ٦) وقد أنكر تجاكرا وجود أية علاقة بين القسم ب وشركة إسلام المركزية أو فرع شركة إسلام المحلية (انظر أيضا *Handelingen der St. G etc.*، ص ١١٥٣ ب؛ *Hand. v. d. Volksraad*، ١٩١٩ ـ ١٩٢١، ص ٩١ ـ ٩٢، ٩٤، ٩٦، ١٠٦ ـ ١١٠، ١١٤، ٢١١). ومهما يكن من شئ فإن الحكومة قررت أن لاتمنح أى اعتراف شرعى لشركة إسلام ما لم تستبعد الأيمان التى يقسم بها الأعضاء من القوانين الأساسية للشركة إلخ، وقد اعتقدت الحكومة (والراجح أنها كانت محقة فى ذلك) إن بين ظهرانى شركة إسلام حركة مناهضة للهولنديين أصبحت مشهورة (*Kol. Verl, Van 1920*، الفصل ب ص ٥). فسحبت العون الأدبى التى بذلته لشركة إسلام فى السنوات الأخيرة على السلطات المحلية. وسرعان ماواجهت شركة إسلام فى أمور أخرى كثيرا من الصعاب الكبيرة أثرت فى نشاطها الظاهر وأجبرتها على العمل على تقوية نفسها من الداخل.

أما المؤتمر الوطنى الرابع ـ سرابايا، ٢٦ أكتوبر ـ ٢ نوفمبر ١٩١٩) فقد انصرف فى جوهره إلى مناقشة المجلس التشريعى الثورى القادم (انظر ماسبق) وصلة شركة إسلام بهذا المجلس، ويمكن أن نمر بذلك هنا مر الكرام.

وازدادت المصاعب، وتأجل المؤتمر الوطنى الخامس نتيجة للنقد العنيف الذى وجه إلى الإدارة المالية والسياسية لشركة إسلام المركزية (وجهه الشيوعى دْرسنا فى سنار هنديا، ٦ ـ ٩ أكتوبر ١٩٢١؛ وانظر *Kol. Verslag Van* 1921، عمود ٦؛ *Kol, Verslag Van* 1922 عمود ٩). وطالبت فروع الشركة ببيان عن الأموال التى أودعتها لدى الشركة المركزية؛ وقبض على سكرتير الشركة المركزية فى نوفمبر سنة ١٩٢٠، وصدر ضده حكم فيما يتعلق بحادثة القسم ب. وزاد الموقف اضطرابا على اضطراب نتيجة للنشاط المتزايد الذى كانت تبذله الاتحادات الأخرى.

وقد كان المؤتمر الخامس الذى عقد فيما بين ٢ - ٦ مارس سنة ١٩٢١ بمثابة المحاولة الأخيرة لتجاكرا فى سبيل أن يبقى السيطرة على الحركة الشعبية الجاوية جميعا فى يد شركة إسلام المركزية باتخاذ موقف وسط بين الحركات المختلفة أشد الاختلاف وبين تأجيل النظر فى المشاكل المعقدة أشد التعقيد والتى لم يستطع الاهتداء إلى حل لها بعد. وكان قوام هذا الموقف برنامج من المبادىء جديد يتضمن: (أ) الكشف عن النفوذ الخطير للرأس مال الأوربى الذى استعبد فيما يقال أهل البلاد الوطنيين، (ب) تتخذ الشركة الإسلام أساسا لأعمالها بحكم أنه يتطلب حكومة شعبية، ومجالس للعمال، وتوزيع الأرض ووسائل الانتاج، ويحتم العمل ويمنع أى فرد من الإثراء على حساب عمل الآخر، (جـ) استعداد شركة إسلام للتعاون الدولى فى الحدود التى وضعها الإسلام مع تأكيد استقلال الشركة. أما المسائل الشائكة الخاصة بتنظيم الحزب (أيجوز للعضو فى شركة إسلام أن يصبح أيضا عضوا فى حزب سياسى آخر؟) فقد أرادت شركة إسلام المركزية أن تجيب عن هذا السؤال بالنفى، وأراد الجناح الأيسر المتحالف تحالفا وثيقا مع الحزب الشيوعى أن يجيب عنه بالإيجاب ولما كان الشيوعيون حريصين على إقرار البندين (أ ، جـ)، وكانوا بلاشك مستعدين أن يرضوا بالبند (ب) من أجل هذين البندين فإنا نخرج من هذا بأن دعواهم بأن الشيوعية قد تحقق لها النصر الآن فى شركة إسلام أصبح مفهوما . ومن اليسير أيضا أن ندرك أن النضال بين صفوف شركة إسلام سرعان ماتجدد، ذلك أن الشركة المركزية لم تكن لتسمح بهذا التفسير للموقف الوسط الذى اتخذته (انظر أوتوسان هنديا، عدد ٢٦ مارس سنة ١٩٢١) وأعقب ذلك حدوث الإنشقاق فى المؤتمر الوطنى السادس (سرابايا، ٦-١٠ أكتوبر ١٩٢١)؛ ولم يشهد تجاركا هذا المؤتمر، فقد كان قبض عليه فى أغسطس سنة ١٩٢١(ذلك أنه ظن أنه حنث بيمينه فى حادثة القسم (ب)، ولكنه أطلق سراحه فى

أبريل سنة ١٩٢٢، وحكم ببراءته فى أغسطس سنة ١٩٢٢)، ولم يستطع نائب الرئيس أن يتحاشى القرار، ووافقت أغلبية المؤتمرين على مبدأ تنظيم الحزب؛ وترك سمعون وأتباعه شركة إسلام (٨ أكتوبر سنة ١٩٢١). وسرعان ماانتظموا فى سلك شركة اسلام پيراستوان، أو شَرَكة إسلام ميراه (أى شركة إسلام الحمراء) متخذين مقر الشركة فى سمارانغ.

(جـ) وبعد هذا القرار أخذت شركة إسلام تفقد مكانتها سريعاً. وتلاشى إخلاص أعضائها أمام مغريات الحزب المتطرف. واستأنف تجاركا بعد إطلاق سراحه دعوته لشركة إسلام ولكنه لم يلق نجاحا يذكر، وفقد كثيرا من نفوذه السابق، ولم يعد يمثل شركة إسلام فى المجلس التشريعى الجديد، وأصبح الآن يسير على سياسة تقدمية معتدلة. وعقد المؤتمر الوطنى السابع فى مركز مديون المحافظ (١٧ - ٢٠ فبراير سنة ١٩٢٣). وعاد تجاركا فاضطلع بالمسائل الثقافية والدينية. وكانت الشئون الإسلامية قد تركت فى السنين القريبة إلى اتحادات خاصة أى إلى المحمدية. وأصبح تجاركا رئيسا لمؤتمر الجامعة الإسلامية الأول (تجربون، ١ نوفمبر ١٩٢٢) الذى كان قد نظم على نهج «رابطة مسلمى الهند جميعاً». وقد تجلت فى المؤتمر العناية الكبيرة بالإسلام فى نطاقه الدولى. وأرسلت برقية تعبر عن الاحترام والتبجيل لمصطفى كمال باشا.

ونوقش موقف الجاويين من مشكلة الخلافة. وربطت شركة إسلام نفسها فى المجلس التشريعى بالكتلة الثانية المتطرفة التى تألفت نتيجة للمقترحات التشريعية التى قدمت لمراجعة دستور جزائر الهند الشرقية الهولندية. ولكن نشاط هذه الكتلة ظل محصورا فى أضيق الحدود.

وبينما كانت شركة إسلام تضمحل كانت شركة إسلام المتطرفة تنهض وتزدهر؛ وقد دخل زعيمها سمعون فى علاقات مع الحكومة الروسية السوفيتية فى موسكو، وقد أشرنا من قبل إلى نشاطه فى اتحاد أرباب الحرف. وكان اعتقاله هو السبب فى

الإضـراب الكبـيـر بيـن عـمـال السكة الحـديدية الذى وقع فى ٨ مـارس سنة ١٩٢٣. وقـد نفـى من جـزائر الـهند الهـولندية فشـخص إلى هولندة حـيث أدخل عضواً فى لجنة الحزب الشيوعى «ممثلا للحركـة الأندونيسية الشعـبية». وكان فى نهـاية سنة ١٩٢٤ فى الصين التى كان حـزبه على اتصال دائـب بها، وخـاصـة بعـد اعـتـناق صن يات سن لمذهب البلـشـفـيـة. وفى ٤ مـايو سنة ١٩٢٣ عقـدت شركـة إسلام المتطـرفة مـؤتمرا بالاشتـراك مع الحـزب الهندى الشـيـوعـى فى باندونغ. وأطلـق على شركـة إسلام الحـمراء بهـذه المناسـبة اسم شركة رعية (نادى اتحاد الشعب)، وأصبحت الدعوة إليها توجه بالاشتراك الوثيق مع الحزب الهندى الشيوعى.

وهكذا قـدر أن تكون شركـة رعيـة مـدرسـة إعـدادية لـلحـزب الـهندى الشـيـوعى، ولم يكن يسـمح بتـلقى الدروس التى يـعـقـدها هذا الحــزب لإعداد القـادة لشركـة رعية إلا للـطلبة المدربيـن فـحـسب، والظـاهر أن هذه الخطة قـد خلقت دعـاة بارعـين بالرغم من حديـث الجرائد عن ذلك حديـثا يدل على الجهل الفـاضح (ولعلها محـقة فى ذلك). ولاتحفل شركة رعية بالدين فهى تقف من الله [سبـحانه] موقف الحـياد (*Neutraol hepada Allah*). على أن الزعماء فى المدن يقفون من الدين موقفاً معادياً فى كـثيـر من الأحـيان، أمـا فى الريف فهم مـسلمون، ويبدو أنه توجـد طائفة من الشيـوعيـين الذين يؤمنون بالدين. وقد دأبت السلطات على مناهضة شركة رعية، فـمنعت اجتماعاتهـا، وعاقبت كل مخـالفة للقـانون فيـما يختـص بحرية الحـديـث والخطابة، وصـــادرت الكتب الشـيـوعـيـة ومـا إليـهـا، وكـفت أذى الأعضاء المشـاغبين باعتقـالهم للتحرى عنهم. وقد زادت الحـملة الموجهـة إليهم شـــدة منذ ٣١ أغـسـطس سنة ١٩٢٤ ومن نتـائج هذه الحمـلة اتخاذ مـوقف أكثـر سماحة حـيال الاتحادات المعـتدلة (شـركـة إسـلام ومـاإليـهـا). على أننا لانستطيع أن نذكر شيئا محدداً بعد عن نتائج هذه الحملة.

وفروع شركة إسلام خارج جاوة أقل أهمية بكثير من الفروع التى فى جاوة، ذلك أن ظروف تلك الفروع مختلفة، كما أن الأرض التى بذرت فيها شركة إسلام مبادئها هنالك أقل صلاحية بكثير منها فى جاوة. وقد تألفت منذ سنة ١٩١٤ فروع للشركة فى أهم المراكز، وأثارت هذه المراكز اهتماما بالحياة الدينية أكثر نشاطا مما كان؛ واتسم ذلك أحيانا بالشطط فى بعض الأماكن المحلية، على أن هذه الحماسة سرعان مافترت. وكانت هذه الفروع ترسل ممثلين لها إلى المؤتمرات الوطنية فى جاوة، فيبينون للمؤتمر شكاوى الناحية التى يمثلونها. وقد حدث من بعد فى بعض الأحيان الصراع المعهود بين شركة إسلام وشركة رعية، إلا أنه كان أقل حدة بكثير منه فى جاوة. وكان أول فرع لشركة إسلام فى خارج جاوة هو فيما يظهر الفروع الذى تألف فى پالمبانغ فى ١٤ نوفمبر سنة ١٩١٣ على يد الجاويين وكان نفوذ شركة إسلام يختلف كثيرا باختلاف الظروف المحلية. وقد كان الموقف عصيبا فى آشى حوالى سنة ١٩٢١، ذلك أن شركة إسلام (وكان تنظيمها سريا فى كثير من الأحوال) انتهجت فيما يظهر دعاية مناهضة للهولنديين، وقد كان لشركة إسلام فى جمبى شأن فى الاضطرابات التى وقعت فى سنة ١٩١٦ ومابعدها من سنوات.

وكان الميل إلى الجامعة السومطرية فى منكبكا بآو أقوى من النفوذ الجارى لشركة إسلام وكان عمل هذه الشركة فى جزائر ترنات وأمبون هاما، وقد ظهرت فى أمبون نزعات متطرفة قوية.

ويجب فى آخر الأمر ألا نغفل أن نمو شركة إسلام الفتية كان ينظر إليه فى مكة بأعظم الاهتمام. فقد قلقت الخواطر فيها بعض القلق لما نسب إلى الحكومة الهولندية من أنها انتوت أن تجعل الحج إلى مكة مستحيلا بالنسبة إلى رعاياها الأندونيسيين. ولايخفى بطبيعة الحال أن المكيين كانوا يعتمدون فى كثير من معاشهم على الحجاج الجاويين (Snouck Hurgronje: *Mekka*، جـ ٢، الفصل ٤). والظاهر أنه قد تبودلت

رسائل بين علماء مكة والسلطات الإسلامية فى أندونيسيا عن نشاط بعثات التبشير المسيحية. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل يقال إنه قد أقيمت صلوات خاصة فى المسجد العتيق من أجل مسلمى أندونيسيا. ونخرج من هذا بأن الاهتمام كان كبيراً بشركة إسلام. وفى أواخر سنة ١٩١٣ ظهر كتيب عن شركة إسلام باللغة العربية فى مكة، ثم ترجم من بعد إلى اللغة الملاوية. وأنشئ فرع لشركة إسلام فى مكة (والراجح أنه أنشئ من أجل الأندونيسيين الذين يقيمون فيها) ولايعرف كاتب هذه المادة شيئاً آخر عن نشاطه. ولعل هذا الفرع هو الفرع الوحيد لشركة إسلام الذى قام خارج جزائر الهند الشرقية الهولندية.

ويحق لنا أن نقول تلخيصا لما ذكرنا أن شركة إسلام كان لها شأن هام فى نمو العلاقات بين هولندة وجزائر الهند الشرقية البولندية، وإن تاريخها له أيضا شأن فى تاريخ نهضة الإسلام ويقظة شرقى آسية. وهذه الشركة أول صيحة عظيمة مستقلة تعبر عن الحاجة التى أحس بها الأندونيسيون عشرات من السنين، وعن رغبتهم فى مزيد من الحرية ومزيد من الاستقلال. وقد وجه زعماؤهم هذه الرغبة وجهة متطرفة، بل ربما كانت وطنية أيضا، ولكن العامة لم يفهموا نظريات هؤلاء الزعماء، وكانوا يؤيدون أعظم تأييد الحركة التى تستجيب لمطالبهم خير استجابة. وفى السنوات الخمس عشرة التى انقضت على حياة شركة إسلام طرأ على المجتمع الجاوى فى مظهره تغيرات هائلة، يمكن أن نلتمس أسبابها أيضا فى الحوادث التى وقعت أثناء الحرب العالمية الأولى ومابعدها. أما التطور الداخلى فقد بدأ خاصة بتأثير شركة إسلام، ولكن هذا التطور خليق بطبيعة الحال أن يسير سيراً أبطأ من ذلك بكثير. وأما تطور الحركة الشعبية من بعد بين الجاويين الذى يعد فى ذاته مهماً بوصفه آية من آيات العصر فإنه سوف يعتمد على كثير من العوامل الخارجية. ولعل مدى ماتستطيعه السلطات الأوروبية من قدرة على تكييف سياستها بالموقف الذى يتغير تغيرا بطيئاً هو بخاصة العامل الحاسم فى تحديد طبيعة الحركة الشعبية.

المصادر:

(١) *Kolonial Verslag, 1913- 1923*، الفصل جـ (التقارير السنوية عن الأحوال فى مقيميات جزائر الهند الشرقية الهولندية) فى *Bijlagen van het Verslag der Handelingen van de Quveede Kamer der Staten . General Bilaje C*؛

(٢) المصدر نفسه، ١٩١٩ ومابعدها، الفصل ب (*Stroomingen ond-er de inlandische Bevolking*) بعد عام ١٩٢٣: *Verslag Van Bestuur en Staat Van Nederlandsch - Indië van 1922* (بسبب أن مركز جزائر الهند الهولندية قد تعدل بتغيير أدخل على الدستور الهولندى اقتضى أيضا تغيير الاسم *"Koloniaal" Verslag*)، الفصل جـ فى مواضع مختلفة، Bilaje A (مصادر رسمية).

وهناك مقالات قصيرة عن شركة إسلام وغيرها فى

(٣) Schalker - Muller: *Repertorium op de Literatuur betreffende de Nederlandsche Kolonien etc.. Vierde Vervolg* (١٩١١ـ ١٩١٥)، لاهاى ١٩١٧، ص ٨٩، ١٣٣ ـ ١٤٢، ١٤٦، ٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٩؛ *Vijfde Vervolg* (١٩١٦ـ ١٩٢٠) لاهاى ١٩٢٣م، ص ١٢٨، ١٦٤ ـ ١٧٢، ١٨٣، ١٩٣، ٢٠٢، ٢٢٢ـ ٢٢٣، ٢٥٧.

ونذكر فى هذا المقام أيضا.

(٤) A. Cabaton la "Sarékat Islam" : فى *R. M. M.*، ١٩١٢، جـ ٢١، ص ٣٤٨ ـ ٣٦٥ (ويسبقها [ص ٣٣٠ ـ ٣٤٨] مقال بقلم الكاتب نفسه عن المطابع الوطنية اليوم فى جزائر الهند الشرقية الهولندية)

(٥) *Der " Sarekat Dagang Islam" und der Aufruhr auf Dambi Deutsche Woch-enzeitung für die Niederlande*، ١٧ سبتمبر ١٩١٦.

(٦) *Bemerkenswerte Strömungen in den Bataklanden. Der S. I.* فى *Rhein Miss Ber*، ١٩١٧م، ص ٢٥

(٧) G. Simon: *Der "Sarîkat Islam" auf Sumatra, Allg. Missionszeitschrift* ١٩١٧م، جـ ٥٤، ص١٢٣ – ١٢٥.

(٨) Fr. Von Mackay: Der Mohammedaner Bund "Sarkat Islam" في Die Islamische Welt، فبراير سنة ١٩١٨.

(٩) Der S. I. في "Kriegsbelenchtung" بقلم J. P. Blumberger في Koloniaal Weekblad، ٢ يونية سنة ١٩١٨.

(١٠) O. J. A. Collet: L'évolution de L'esprit indigène aux Indes Orientales في Bull. Soc. Belge d'Etat colNéerlandaises، ١٩٢٠، جـ ٢٧، ٤٦١ - ٥٢٤؛ ١٩٢١ جـ ٢٨، ص ١ - ٧٥ (طبعة منفصلة، بروكسل ١٩٢١).

(١١) ومن ثم انظر - Kolon. Week blad، ١٢ مايو سنة ١٩٢١ و Kolon Tijd schrift، ١٩٢١م، ص ٥٣٨.

(١٢) P. H. Fromberg: De inlandsche Beweging op , Java في de Gids، ١٩١٤م، رقم ١٠، ١١.

(١٣) B. Alkema: De Sarikat Islam، أوترخت، ولم يذكر تاريخ هذه الطبعة.

(١٤) J. Th. P. Blumberger: De Sarekat Islam, en hare beteekenis voor den Besturrsambtenaar Tijdschr.، ١٩١٩م، جـ ٨، رقم ٢، ٣، ٤.

(١٥) المؤلف نفسه: Stemmingen en Stroomingen in de SareKat Islam، لاهاى ١٩٢٠

(١٦) المؤلف نفسه، مقال عن شركة إسلام في Encyklopaedie van Nederlandsch - Indie، جـ ٣، لاهاى - ليدن، ١٩١٩م، ص ٦٩٤ أ - ٧٠٣ أ و Aanwling، ص١٥ أ - ٢١ ب (١٩٢٢م) ص ١٩٦: ٢٠٣ ب (١٩٢٤).

(١٧) C. Snouck Hurgronje: Verspreide Geschrifter، بول ليپسك ١٩٢٤، مجلد ٤، جـ ٢، ص ٣٩٥ - ٤٠٢، ٤٠٥ - ٤٠٦، ٤٠٩ - ٤١٠.

(١٨) والكتاب التالى بقلم الكاتب نفسه عظيم القيمة فى الحكم على الموقف وعلى ظهور شركة إسلام، وإن كان قد كتب فى تاريخ مبكر: Politique Musulmane de la Hollande، باريس ١٩١١ و Geschr. Verspr، المجلد ٤، جـ٢، ص ٢٢٧ - ٣١٦.

صبحى [برغ C. C. Berg]

شريعة(1)

ويقال أيضا «شرع» (مصدر فى الأصل): هى لغة الطريق إلى مورد الماء؛ والطريق الواضح الذى يجب سلوكه، والطريق الذى يجب على المؤمنين أن يتبعوه؛ والديانة الإسلامية؛ واصطلاحاً: القانون المعترف به فى الإسلام، وهو جملة أحكام الله (وتستعمل كلمة «شريعة» أيضاً فى الدلالة على الحكم الواحد، والجمع شرائع = أحكام. وهو يستعمل فى معنى الشريعة) وترادف كلمة «شريعة» كلمة «شرْعة» التى كانت تستعمل أيضاً بمعنى العادة وأصبحت من بعد كلمة مهجورة.

أما كلمة «شارع » فتستعمل أيضا اصطلاحا للدلالة على النبى عليه الصلاة والسلام بوصف أنه مبلغ الشريعة، لكنها تطلق فى الغالب على الله بوصف أنه المشرِّع.

«والمشروع» هو ما نصت عليه الشريعة؛ والشىء الذى يدخل فى الشريعة أو يتفق معها وينطبق عليها يسمى «شرعياً». ويستعمل لفظ «شرعى» أيضاً مقابلا للفظ «حسىّ»: فيطلق الأول على الأفعال الظاهرة المدركة بالحواس التى هى أيضاً صور للأحكام الشرعية؛ ويطلق الثانى على كل الأفعال التى لا يكون حالها هذا الحال أى التى ليس لها مدلول فى الشريعة (فمثلا الإيجاب والقبول فى التعاقد أشياء شرعية، وهى فى أحوال أخرى أشياء حسية). وعلى هذا النحو يكون الشرع والحكم مقابلين للحقيقة أى للعلاقات الواقعة فعلا والتى قد تكون مخالفة لما أوجده الشرع.

ويردّ الاستعمال الاصطلاحى للكلمة إلى بعض آيات من القرآن الكريم: (سورة الجاثية، الآية ١٨؛ وهى ترجع إلى أواخر الفترة المكية - وفيما يتعلق بالتواريخ انظر Nöldeke-Schwully: *Ces-Chichte des Koran* جـ١، ص ٥٨ وما بعدها؛ Grimme: *Mohammed*، جـ٢، ص ٢٤ ومابعدها): «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»؛ وسورة الشورى الآية ١٣ (الفترة نفسها، وربما بعد ذلك بقليل): «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً»... والسورة نفسها، الآية ٢١: «أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم

(1) فى هذه المادة حافظنا على الأصل، وأضفنا إليه بعض ما أضافه الكاتب أخيرا فى مختصر دائرة المعارف الإسلامية.. المترجم.

يأذن بـه الله»؛ وســــورة المائـدة، الآية ٤٨ (مـدنيـة، وربما كانت من أول الـفتـرة المدنيــة): «لكل جـعلـنا منكم شـــرعــة ومنهاجاً». وكلمتـا «شريعة» و «شرعة» فى هذا المقام لم تكونا قد أصبـحتا بعد من المصطلحات.

ومن التـعــريفـات القـديمـــة للفظ «شريعة» ما يذكره الطـبرى فى تفسير سورة الجاثية الآية ١٨ من أن الشريعة هى «الفــــرائض والحـــدود والأمـــر والنهى». أما فى المذاهب التى جاءت بعد ذلك فيـفهم من «الـشريعة» «والـشرع» جـملـة أحكام الله المتـــعلقـة بأفـــعـال الإنسان، ومن هذه الأحكام يستـبعد ما يتناول الأخلاق ويسمى «الآداب»، وعلم الفقه (هو وعلم التفـسير وعلم الحديث، والعلوم المساعدة له) هـو علم الشريعة أو علم الـشــرائع. ويـمكن فى بـعض الأحـيـان أن يسـتـعـمل مـرادفـا لعلم الشـريعة كـما أن «علم أصـول الفقـه» يسـمى أيضـا «عـلم أصـول الشـرع». ويرى أهل السنة أن الشريعة هى منشأ الحكم على الأفـعـال بـأنهـا حـسنة أو قبيـحة، ومردّ هذا الحكم عندهم إلى الله وحده، على حين أن الحـكم على الأفعال بأنها حسنة أو قبيـحة فى نظر المعتزلة إنما يأتى مؤيدا لحكم العقل السابق على الشرع.

والشــريعــة من حـيث هى المحكمــة الـظـاهــرة *Forum externum* لا تـضــع القواعد إلا للعلاقات الظاهرة التى تربط المكلَّف بالله وتربطه بأبناء جنـسه، وهى لا تتناول باطنه، أى موقفه أمام المحكمة الباطنة[1] *Forum internum*، فالنية نفسها مثلا، مع أنها أمـر مطلوب فى كثير من العبادات، لا تتضمن الباعث الباطنى من القلـب. والشــريعـــة إنما تطـالب بأداء الواجـبات الظاهـرة المفروضــة، وهى لا تنظـر إلا إلى أدائهـــا، وعلى هذا فـــإن الشـــريعـــة، والحكـم على الأفـــعـــال بالاستناد إليهـا، وكذلك القضاء الذى لا يجـــاوز الواقع الظاهر، كـل ذلك يجىء فى مـقابل مـا يكون فى قلب الإنسـان ومـا يحس بأنه مـسـئول عنه شـرعـاً (وهذا مـايسـمى الديـانة والتنزه) ومـا يكون بيـنه وبين الله، ولذلك فـــإن أهل الأرواح المتـدينة، كـالغزالـى، عارضـوا المبالغة فيما هو فقهى، والفقهاء أنفسهم

(١) المقصود محكمة الضمير.

يقولون إن مجرد القيام الشكلى بأحكام الشريعة جميعا غير كاف. ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر فيما يتعلق بالصوفية I. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، الطبعة الثانية ص ١٦٥ وما بعدها؛ Hartmann: *Al-Kuschairîs Darstellung des Sufitums* ص ٧٢، ١٠٢ ومابعدها) والشريعة مرحلة بداية فى طريق الصوفى، ويمكن أن تكون من جهة أساسا لابد منه للحياة الدينية التى تأتى بعد ذلك والتى يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئا باطنا، وعلى هذا فإن الشريعة التى هى أمر بالتزام العبودية والحقيقة التى هى مشاهد الربوبية تكوّنان مفهومين متضايفين. ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطنع فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشىء آخر، أو أن تعد أخيراً نافلة. وبالجملة فإن الشريعة هى العنصر المميز للتفكير الإسلامى، وهى لب الإسلام نفسه، وهى إلى جانب ذلك نوع خاص من «القانون المقدس».

وكانت المعرفة بالشريعة فى أول الأمر تُستمد من القرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من جملة الفقه)،وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة تستمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية التى اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية والتى كان مرجعها الأخير إلى الإجماع وهو الحجة الكبرى التى لا يعرض فيها الخطأ. وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجماع، لكن المهدى محمد بن أحمد فعل ذلك ويفعله أصحاب التجديد (انظر مثلا فيما يتعلق بتركية A. Fischer: *Aus der neu-osmanischen Literatur*: *Ubersetzung und Texte; Aus* المؤلف نفسه A. Muhiddin,: *Die religiösen Reformbewegung in der Turkei*: *Die Kulturbewegung in modernen Türkentum*؛ وفيما يتعلق بمصر انظر كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق، القاهرة ١٣٤٤هـ، وفيما يتعلق بالهند انظر كتاب سيد أمير على: *The Life and Teachings of Mohammed* وله أيضاً: *The Spirit of Islam*؛ M. Barakatullah: *The Khilafet*). لكن التجديد قد أخذ ينال

مكانا فى العصر الحديث، وهو ينازع فى سلطة الصورة التقليدية التى للشريعة، ويدعى لنفسه الحق فى أن يصلحها بحسب الآراء والحاجات الحديثة، وهذا لا يحدث بدون تعسف فى اختيار الأقوال التى يجب الأخذ بها ولا بدون تأويل للنصوص الأساسية لا يخلو من تكلف.

وكان من نتائج تطور الفقه أن الشرع لم يُرتب على هيئة «مجموعة قوانين» بالمعنى الحديث (انظر خاصة Snouck Hurgronje: *Verspreide Ge schrif- ten*، مجلد ٤، جـ٢، ص ٢٦٠ ومابعدها) ثم إن كتب الفقه، وخاصة التى ترجع إلى عصر متأخر والتى تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها)، هى فى الواقع «كتب الشريعة» عند المسلم السنى: فهو يجد فيها شريعة الله مبينة على الوجه الذى يجب أن يتبعه وبحسب المذهب الذى ينتمى إليه، على حين أن القرآن الكريم والحديث بالإضافة إلي ما سبق فإنهما يثبتان الإيمان ويقويان اليقين. ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يستخلص بنفسه من كتب الفقه وعن خبرة كافية رأى الشرع فى بعض الحالات، بل يحتاج غير المتخصصين فى الشريعة إلى سؤال المتخصصين فيها. ورأى هؤلاء يجىء فى صورة فتوى، والعالم الذى يعطى هذه الفتوى يسمى تبعا لذلك بالمفتى.

وشرع الله لا يمكن إدراك كل أسراره بالعقل، فهو تَعَبُّدى، أى أن الإنسان يجب عليه أن يقبله، وأحكامه حتى التى لايدركها العقل، من غير نقد وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها. ولا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن علل بحسب مفهوماتنا، ولا عن مبادىء، ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التى لا تقيدها مبادىء. ولذلك فإن أنواع الرخص لا تعتبر أكثر من اصطناع وسائل وضعها الله فى متناول الإنسان. والشريعة الإسلامية التى تكونت من الوجهة التاريخية بتضافر عوامل كثيرة لايكاد يمكن تقديرها التقدير الدقيق (انظر Bergaträsser: *Islam* مجلد ١٤، ص ٧٦ ومابعدها) بدت فى

نظر أتباعها دائما شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية. ولذلك أيضا لم يحرم البحث فى معنى القوانين الإلهية بقدر ما هدانا الله نفسه إلى طريقة هذا البحث، وعلى هذا فإنه يشار فى كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع شرعه الله. لكن المرء يجب عليه دائما أن يحرّز من المغالاة فى قيمة هذه الاعتبارات النظرية.

ولهذا السبب نفسه لاتعد الشريعة «قانونا» بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هى كذلك من حيث مادتها، ذلك أنها، وهى القانون الخلقى الذى لا يتطرق إليه الباطل، تشمل جملة الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والعائلية والفردية لمعتنقى الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد، كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسمح لهم بالحياة بين المسلمين مادام نشاطهم بريئاً من العداوة للإسلام.

والمكلف بالعمل بأحكام الإسلام هو الشخص البالغ العاقل، وعلى هذا فإن الشريعة لا تقيد غير المسلم شيئاً من التقييد إلا فى بلاد الإسلام، فهى تقصر انطباقها طبقا للمبدأ الذى يراعى الشخص ويراعى البلاد معا[1].

وهذه النظرة التى تميز الشريعة تمييزاً تاما تبدو بارزة منذ مرحلتها الأولى، أى المرحلة القرآنية، وإن الأحكام الواردة فى القرآن كانت بعيدة عن أن تكون شاملة لكل تفاصيل الميادين التى تقدم ذكرها. وقد وضح القرآن أولا وقبل كل شىء ما يجب على الإنسان أن يفعله بالنسبة لأنواع معينة من التعاقد، وبالنسبة لأحوال معينة، وأن يبين ما لا يجوز للإنسان أن يفعله؛ أما فيما يتعلق بالمصادر المادية التى استوعبتها الشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً فى أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية: قانون التعامل بمدينة مكة التى كانت مدينة تجارية؛ وقانون الملكية فى واحة المدينة؛ والقانون العرفى الذى كان فى البلاد المفتوحة، وهو قانون رومانى إقليمى إلى حدّ ما؛ وقانون هندى) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج

---

(١) زاد الكاتب الفقرة التالية على المادة الأصلية وأثبتها فى مختصر دائرة المعارف الإسلامية.

بعد أن أخضعت لذلك التقييم الدينى الذى شمل كل شىء وأنتج من جانبه أيضا عدداً كبيراً من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة فى الأصالة. ومن طريق هذه النزعة الشاملة فى بيان الأوامر والنواهى صار مضمون الشريعة على تنوعه وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال.

وأحكام الشريعة يمكن أن تنقسم من حيث مادتها إلى طائفتين كبيرتين:

١ - أحكام تتعلق بالعبادات والشعائر.

٢ - أحكام ذات صبغة قضائية وسياسية.

وكل هذه الميادين هى بحسب طريقة التفكير الإسلامية من نوع واحد تماما (وإن كان المسلم يحس بطبيعة الحال بأن الأحكام الأولى المسماة العبادات أوثق صلة بالله). وهذا يصدق أيضاً على الأحكام الكثيرة المتفرقة فى جميع أنحاء كتب الفقه والتى تتعلق بأمور مختلفة أشد الاختلاف لا يكاد يمكن إدخالها فى إحدى الطائفتين الكبيرتين اللتين تقدم ذكرهما، وذلك مثل الأحكام المتعلقة بالآلات الموسيقية المباحة والمحرمة، وباستعمال آنية الذهب والفضة، والعلاقات بين الرجال والنساء، والمباراة فى الرماية والسباق، وتصوير الكائنات الحية، واتخاذ الملابس والزينة بالنسبة للرجال والنساء ونحو ذلك.

وكانت النزعة الكبرى عند نشأة الشريعة هى نزعة الحكم على كل أحوال الحياة على أساس النظرة الدينية، ولم تكن وجهات النظر القانونية إلا شيئاً ثانويا فحسب (انظر Bergsträsser ، المصدر المتقدم) وأهل السنة يقسمون الشريعة أحيانا تقسيما شكليا إلى عبادات ومعاملات وعقوبات. أما الشيعة الاثنا عشرية، فقد قسموا الشريعة على نحو أكثر منهجية تقسيما شكليا أيضا لم يمضوا فيه من حيث المنطق إلى نهايته، ذلك أنهم قسموها إلى عبادات وعقود وإيقاعات وأحكام.

وكان هناك إجماع بين الأجيال الأولى من المسلمين حول الواجبات الكبرى المفروضة على المسلم. فالقرآن كان قد جعل للصلاة والزكاة والصوم شأنا خاصا. ورأى الكثيرون إلى ذلك أن الاشتراك فى الجهاد فرض أساسى

يجب على المسلم أن يقوم به، ثم إن المهدى محمد بن أحمد أيضا قد جعل الجهاد من الواجبات الكبرى التى بينها هو من جديد (انظر *Islam* مجلد ١٤ ص ٢٨٥). وعند الشيعة أن القول بإمامة أئمتهم والولاية لهم من الفروض الكبرى؛ ويضيف الإسماعيلية إلى ذلك الجهاد. ولكن بحسب الرأى الذى أصبح هو السائد عند أهل السنة يقوم الإسلام على خمسة أركان (جمع ركن): الشهادة والصلاة، والزكاة والحج، والصوم. وكتب الفقه فى العادة لا تتناول الشهادة: وذلك أن المسائل المتعلقة بالعقيدة كانت من الكثرة بحيث لم يلبث موضوع هذا الركن الأول من أركان الإسلام أن صار فرع دراسة قائماً بذاته. وهو علم الكلام. أما الأركان الأربعة الباقية فتدرج هى والطهارة (وتعد عند الإسماعيلية ركنا جديداً) سويا أحيانا بوصفها «العبادات الخمس».

وبحسب الترتيب المأثور فى كتب الفقه والحديث - وهو الترتيب الذى قامت عليه بالفعل أقدم الكتب التى وصلت إلينا والذى لا نعرف الكثير عن نشأته التى لابد أن تكون أقدم من المذاهب ويرجح أنها ترجع إلى القرن الثانى - تخصص الأبواب الخمسة الأولى دائما للعبادات الخمس، وبعدها تُعالج على الولاء فى الغالب مسائل: العقود، والميراث، والزواج وقانون الأسرة، والحدود، والجهاد، وموقف المسلمين إزاء الكافرين بوجه عام، وأحكام الأطعمة المحلّلة والمحرمة، وأحكام الذبائح والأضاحى، والأيمان والنذور، والتقاضى وإثبات الدعوى، وعتق الرقيق. وهذا هو التبويب الجارى عند الشافعية؛ أما ما يوجد عند الحنفية من تبويب فهو يختلف عن ذلك. لكن كل أنواع التبويب على اختلافها تشترك فى بعض الوجوه، ولابد أن هذا يرجع الى القرن الثانى للهجرة[1].

وليست كل أحكام الشريعة أوامر ونواهى، ففى كثير من الأحيان يعتبر فعل الشىء أو تركه فى نظر الشرع مجرد أمر مرغوب فيه أو مكروه. ثم إن الشرع أخيراً يرتب أعمالا لا يأمر بها

---

(١) من عند قوله: وهذا هو التبويب الجارى عند الشافعية إلى هذا الموضع موجود فى المختصر.

ولا ينهى عنها بل يعتبرها مباحة. وعلى هذا فإن علماء الشريعة يميزون بين الأحكام الخمسة الآتية :

١ ـ الفرض (أو الواجب، انظر مايلى)، وهو الأعمال التى يثاب على فعلها ويعاقب على تركها. وأهم التقسيمات الأخرى للفرض (الواجب) التقسيم إلى «فرض عين» و «فرض كفاية»، وهذا التقسيم يصطنع أيضاً فى الطائفة التالية من الأعمال.

٢ ـ مندوب، أو سنّة، أو مستحب، أو نفل أو نافلة، وهو العمل المحمود الاختيارى، والقيام بهذا العمل يسمى «التطوع». ولا يصح الخلط بين السنة بهذا المعنى وبين سنة النبى عليه الصلاة والسلام التى هى أصل من أصول الفقه ـ هذا رغم أن المفهومين مرتبطان. على أن معنى السنة من حيث هى صفة للفعل لم يخل أحيانا من التأثر بالمعنى الآخر. وكل ذلك أعمال لا يعاقب على تركها لكن يثاب على فعلها.

٣ ـ مباح، (ويندر أن يسمى: «جائزاً» ـ انظر مايلى)، وهو يشمل الأعمال التى لا يتعرض الشرع للأمر بها أو النهى عنها والتى لا يرجى من ورائها ثواب ولا يخشى عقاب.

٤ ـ مكروه، وهو الأفعال التى لا يعاقب على فعلها ولكن يجب استنكارها من وجهة نظر الشرع. وعند متأخرى الشافعية صنف من المكروه بعض الكراهة، وهو المسمى «خلاف الأولى»، وتبعا لهذا يوجد أيضاً ما يسمى «الأولى»، وهو وسط بين السنة والمباح.

٥ ـ حرام (ويسمى المحظور أيضاً)، وهو الأعمال التى جعلها الله موضوع عقاب، أما الشيء الذى يرضى عنه الشرع فهو يسمى «مطلوبا»، وهو قد يكون «فرضا» أو «سنّة» أو «أولى». وفى بعض الأحيان تستعمل الألفاظ الدالة على المباح بحيث تشمل المكروه، أى ماليس حراما بالمعنى الحقيقى. ولهذه الأقسام التى تقدم ذكرها أقسام أخرى صغيرة كثيرة ولها درجات متوسطة (انظر Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr*، الفهرس تحت مادة Ka-tegorieën؛ Tj. de Boer: *De Wijsbegeerte in den Islam* هارلم، ١٩٢١، ص ٣٣ ومابعدها؛ وانظر كتب الأصول).

والأسباب التى ينبنى عليها وضع الأفعال فى أحد هذه الأقسام قد تكون غاية فى الاختلاف، وهنا مجال واسع للاختلاف بين علماء الشريعة؛ وكثيراً ما اعتبر الشىء حراما مطلقا أو واجبا مطلقا فى نظر فريق، على حين اعتبر مكروها أو سنة بل مباحا فى نظر فريق آخر. على أنه تظهر فى ذلك «نزعة الإسلام» السمحة، فقد يحدث مثلا أن يُعتبر الشىء سنة فى أحد المذاهب لا لشىء إلا أن هذا المذهب لا يريد أن يبعد كثيراً عن رأى مذهب آخر يعتبر الشىء نفسه واجبا. وإذا كان قد يحدث أن يكون الفعل بحسب الظروف حراما تارة، مكروها تارة، مباحا تارة، وسنة تارة، وواجبا تارة، فإن هذا شىء مسلَّمٌ به عند الجميع.

وإلى جانب التقسيم المتقدم[1] يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية إلى: صحيح، وضده باطل أو فاسد؛ وجائز (ولابد من التفرقة بين معنى هذا الجائز والمعنى الذى تقدم ذكره للجائز) على أن الاثنين يرجعان إلى أصل لغوى واحد، والسابق هو الأصلى (انظر Bergsträsser: المصدر نفسه)؛ وضد الجائز غير الجائز؛ ونافذ وضده غير نافذ؛ ولازم أو واجب (ولابد أيضا فى الواجب من التفرقة بين معنيى الواجب؛ ومن البديهى أن الأول هو الأسبق، أما إنه أقدم من حيث المعنى الاصطلاحى للكلمة فهذا فيه نظر)؛ وضده «غير لازم» أو «غير واجب»، وهذه تقسيمات متطابقة بعض التطابق، وعلاقتها من حيث التاريخ والمفهوم بعضها بالنسبة للبعض وكذلك علاقتها بالأقسام الخمسة السابق ذكرها لاتزال بحاجة إلى توضيح.

---

(١) من هنا نجد فى المختصر تفصيلا، ونحن ناتى به ترجمة عن هذا المختصر:

«وإلى جانب هذا التقسيم يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية. وهذا التقسيم قد فصله أوفى تفصيل فقهاء الحنفية على الوجه الآتى: ١ ـ صحيح، وذلك إذا كان أصل الفعل ووصفه مطابقين لما يأمر به الشرع. ٢ ـ مكروه، وذلك عندما يكون حال الفعل كما تقدم، لكن يخالطه شئ محظور ٣ ـ فاسد، وهو إذا كان أصل الفعل مطابقاً للشرع دون وصفه. ٤ ـ باطل، وهو إذا كان أصل الفعل ووصفه مخالفين للشرع. وفى الحالة الأولى والثانية يكون الفعل نافذا نفاذا تاماً، وفى الحالة الثالثة بشروط معينة أو بقيود معينة. وفى الحالة الثانية تدخل فى بعض الأحوال مسئولية جديدة. وفى الحالة الرابعة لا تترتب نتائج قانونية أصلا.

وبعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام تولى خلفاؤه (الخلفاء الأولون) وظيفته من حيث كان القاضى الأعلى للجماعة الإسلامية، على أنهم لم يكن لهم ما كان له من تبليغ الوحى الإلهى. صحيح أن الشيعة يعتقدون أن لأئمتهم هذا الشأن، لكن هذه العقيدة بقيت فى هذا الباب مجرد نظرية

= والمذاهب الأخرى لا تفرق بين الفاسد والباطل، وكثيراً ما يستعمل الوصف بـ«صحيح» فى معنى الصحيح قانوناً، بحيث يشمل المكروه. والاصطلاحات الخاصة بهذا المفهوم الجديد هى «نافذ» (أى من الناحية الموضوعية) و«لازم» (أى ملزم من الناحية الذاتية) و«واجب» (أى لا يمكن الرجوع فيه، ولا يصح الخلط بين معنى هذا الواجب ومعناه الذى ذكر آنفا)؛ فبهذا المعنى الجديد يكون الصحيح مرادفا للجائز (انظر ماتقدم) فكل من اللفظين يدل على كل ما هو جائز من وجهة نظر الدين وبالتالى صحيح شرعا، وبحسب هذا المعنى تماما تستعمل كلمة إجازة فى داخل الميدان الفقهى الخالص: فإذا أقر الإنسان أمرا صار صحيحا بذلك.

ويدل على أن التقسيمين للأعمال بحسب قيمتها غير منفصلين فى الميدان اشتراكهما فى مفهوم المكروه، لكن لا يمكن جعل أحدهما ينطبق على الآخر تماما، فالأفعال المحظورة ليست دائما باطلة من حيث نتائجها القانونية، بل هى فى بعض الأحيان فاسدة فقط أو حتى صحيحة تماما. وعلى هذا فان التطبيق السليم للتقسيم الثانى يعطى مقياسا موضوعيا لمعرفة المادة الفقهية الحقيقية التى احتفظت فى داخل الشريعة بقسط من صبغتها الخاصة».

اعتقادية لا أكثر، وهى لم تؤثر فى تطور الشريعة تأثيرا فعليا. أما بالنسبة لأهل السنة[١] فإنه فى أثناء الثلاثين السنة الأولى من حياة الإسلام كان هؤلاء الأشخاص بأعيانهم فى الجملة هم الذين يصح أن يقال إنهم كانوا على علم بالأحكام الصحيحة فى الشريعة، وكان لهم أيضا الشأن الحاسم فى قيادة الجماعة الإسلامية، وأولئك هم صحابة النبى عليه الصلاة والسلام وفى وسطهم الخليفة. وعلى هذا لم يكن هناك خطر كبير من سيطرة آراء بعيدة كل البعد من أن تكون عملية. وفى طول هذه الفترة كلها روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن والقواعد الأخرى التى وضعها النبى عليه الصلاة والسلام، لكن المسلمين أخذوا فى الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التى وجدوها أمامهم فى البلاد الجديدة التى فتحوها مادام لم يكن عليها اعتراض دينى[٢] لكن منذ قيام دولة بنى أمية فقد ممثلو

(١) من أول الفقرة إلى هنا منقول من المختصر.
(٢) من قوله: وفى طول هذه الفترة إلى هذا الموضع منقول من المختصر.

المثل العليا الدينية والشرعية مركز الرياسة، وبقى الحال كذلك من بعد، ويستثنى من ذلك، بعض الاستثناء، العباسيون الأولون، وعند ذلك طاب لهم - وقد أصبحوا غير مقيدين بالواقع كما كان الحال من قبل - أن يمضوا فى التوسع فى نظرتهم عن الواجبات على نحو مثالى أصبح يوما بعد يوم يزداد مخالفة للحياة العملية. وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها بمنظار الدين، فنظروا إلى القانون أيضا بهذا المنظار وصاروا يستخلصون الأحكام الفقهية لا من القواعد الموجودة فى القرآن وحسب بل يستخلصونها أيضاً من الروايات الصحيحة لأقوال النبى عليه الصلاة والسلام وأفعاله[1]: وهم فيما يتعلق بالقانون العام اشتدوا بصفة خاصة فى محاربة أى فساد بصرف النظر عن الأشخاص، لكنهم أظهروا أيضا فى عرض المسائل ماهو معروف عند «الربانيين» من روح الجدل فى استنباطات وتفريعات افتراضية متجددة الصورة دائماً، وهكذا نشأت مدرسة، أو قل هيئة فقهاء، من المجلس الذى كان يحيط بالخلفاء الأولين. ولم يستسلم أهل التقى إلا بعد محاولات كثيرة غير مثمرة أرادوا من ورائها أن يعودوا الى السلطة وعقدوا نوعا من الهدنة مع الدولة، هدنة لم تُكتب فى أية وثيقة ولم توضع شروطها وضعا صريحا فى أى مستند، لكن الطرفين احترموها تحت وطأة الظروف. وعبثا حاول الخلفاء الأولون من بنى العباس أن يملئوا الفجوة التى وجدت بين الشريعة وبين واقع حياة الدولة[2] وكان أهل التقى يطيعون الحكومة عمليا (وكان فى الشريعة من الفهم لأمور الدنيا ما يكفى لإيجاب طاعة كل سلطة إسلامية موجودة بالفعل)[3]، لكنهم احتفظوا لأنفسهم بكامل الحرية فى أن ينقدوا الحكومة نظريا، ولذلك يجد المرء دائما الشكوى من «هذا الزمان» والتحذير من «أمراء الدنيا». وكان هؤلاء الأمراء من جانبهم يعترفون بقانون الشريعة وهم أيضا لم يدّعوا

(١) من قوله: وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها حتى هذا الموضع منقول من المختصر.

(٢) من قوله: وعبثاً حاول الخلفاء إلى هذا الموضع منقول من المختصر.

(٣) مابين القوسين منقول من المختصر.

لأنفسهم أبدا حق إصدار قوانين فى ميدان الشريعة، لكنهم كانوا يصرفون الأمور بحسب مايبدو ملائما عمليا وذلك بواسطة أوامر يصدرونها أحيانا (وتسمى سياسة وقانونا - انظر مايلى)، كما أنهم أنشأوا محاكم إدارية[1]. على أن هذا لم يمنعهم، إذا أرادوا الظهور بمظهر التقوى، على حساب الغير أحياناً[2]، من أن ينفذوا هذا الحكم أو ذاك من أحكام الشريعة، خصوصا الأحكام المتعلقة بالحدود، لكنهم أحياناً لم يكونوا يفون بمجمل شروط الشريعة.

على أنه لا يصح أن يسرف الإنسان فيتصور أنه كان ثمة فاصل دقيق بين علماء الشريعة وسلطة الدولة. وهذا يتجلى بخاصة فى منصب القاضى، أعنى القاضى الشرعى الذى هو فى الوقت نفسه موظف فى الدولة (انظر Amsdroz فى *JRAS*، عام ١٩٠٩، ص ١١٣٨ وعام ١٩١٠، ص ٧٦١؛ وعام ١٩١١، ص ٦٣٥، وعام ١٩١٣، ص ٨٢٣؛ Bergsträsser فى *ZDMG*، ١٩١٤، ص ٣٩٥؛ Margoliouth فى *JRAS*، ١٩٠٩، ص ٣٠٧).

فأمراء[3] الإسلام كانوا دائما هم الذين يولون القضاة ويؤيدونهم من حيث المبدأ بالوسائل اللازمة لتنفيذ الأحكام. وكان القضاة يحكمون بحسب ما تمليه ضمائرهم مستندين فيما عدا اعتمادهم على أحكام القرآن وسنة الخلفاء إلى مراعاة الحق والعدل ومراعاة قانون العرف مع تفاوت فى إبراز المقاييس الدينية. وفى أثناء العصر الأول كله جاء القضاء بإضافات كبيرة نمّت الشريعة، ولكن لم تكد الشريعة تبلغ مرحلة تكوينها النهائى حوالى الوقت الذى ظهر فيه العباسيون حتى أصبح القضاة مقيدين بهذا القانون الذى صار يعتبر أساسا ومقياسا، وصاروا مستقلين عن الحكومة استقلالا تاما.

هذا هو الوضع من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فإن القضاة لم يكونوا يستطيعون التخلص من تأثير

(١) هذه الجملة الأخيرة منقولة من المختصر.
(٢) هذه العبارة الأخيرة منقولة من المختصر.

(٣) من هنا إلى قوله فيما يلى: على حين أن المحتسب كانت اختصاصاته كاختصاصات الشرطة، منقول من المختصر.

الحكومة التى كانت توليهم وتعزلهم والتى كانوا يعتمدون عليها فى تنفيذ أحكامهم. وكانت هناك أيضا أنواع من القضايا تؤخذ من اختصاص القاضى، وبذلك أصبح لا يمكن تطبيق بعض أحكام الشريعة. وفى عصر بنى أمية كانت المحاولات التى تأتى بين حين وآخر من جانب السلطات السياسية للتدخل المباشر فى القضاء تقابل بالرفض. لكن هذا الحال لم يلبث أن تبدل فى أيام العباسيين رغم التمسك بخلاف ذلك من الناحية النظرية. والشريعة تعترف إلى حد ما بمحاكم ناظر المظالم والمحتسب، وهى لم تلبث أن أصبحت فى طول مدة مديدة من الزمان نظما مستقرة إلى جانب محكمة القاضى. وكان ناظر المظالم مختصا بأحوال تعدى قانون الشريعة مما لم يكن القاضى يستطيع أن يوقفه عند حد، هذا على حين أن اختصاصات المحتسب كانت كاختصاصات الشرطة[1] ثم لم يبق للقاضى أخيرا إلا مسائل العبادات والشعائر ومسائل الزواج والأسرة والميراث والنذور، ثم مسائل الأوقاف إلى حد ما. وكل هذه بحسب شعور جمهور الناس ميادين وثيقة الصلة بالدين قليلا أو كثيراً، وفيها كان حكم الشرع دائما هو السائد بمقدار ما تسمح الظروف. وكان الناس يتحرزون من المعاصى بمعناها الحقيقى أكثر من تحرزهم من صحة العقود، ذلك أن الصبغة الدينية لأقسام الشريعة المختلفة كانت من أول الأمر متفاوتة فى القوة (Bergsträsser: *Islam*، الموضع نفسه) ففى ميدان القانون التجارى الشريعة لم تطبق تطبيقا كلياً، وهذا[2] القانون العرفى وما يدخل فيه من «حيل» لا يناقض الشريعة مناقضة صريحة بل يتمسك بقواعدها الأساسية، لكنه يصطبغ بصبغة المرونة، وهو أيضا قد واصل بناء بعض أنظمته مكملا إياها إكمالا كبيراً خصوصا فيما يتعلق بقانون الممتلكات وأخرج فى ذلك كثيراً من المصنفات بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط). وأخذت السلطة الدنيوية تستولى شيئاً فشيئاً على المسائل المتعلقة بالقانون

(١) إلى هنا ينتهى ما نقل من المختصر.
(٢) من هنا إلى قوله: «بما يتصل بالموضوع من أمر الوثائق (الشروط)»، مأخوذ من المختصر.

العام، وبالعقوبات والضرائب، وكل ما يمس الممتلكات من أمور هامة، وصارت تقرر الأمور هنا طبقا لمزيج من التحكم ومراعاة العادة (انظر مايلى) والشعور بالصواب وأخيرا طبقاً لقوانين من الطراز الأوروبى، وهكذا نشأ فى جميع بلاد الإسلام وعلى نحو مستقل تمام الاستقلال عن تأثير الغرب صنفان من القضاء يمكن تسميتهما القضاء الدينى والقضاء الدنيوى.

والحق أنه[1] بقيام دولة آل عثمان بدأت حركة جديدة لاحترام الشريعة فى الناحية العملية أيضا، وهذا الاحترام يتجلى مثلا فى منصب شيخ الإسلام وهو قد أدى أخيراً إلى وضع القانون الشرعى موحداً فى «المجلة» لكننا لانجد هنا أيضا تطبيقا فعليا للشريعة، وقد بقى القضاء الدنيوى قائما فى هذه الحالة أيضاً. وبعد، فإن هذه الفترة لم يمض عليها زمان طويل فحسب (انظر الكتب المذكورة فيما تقدم حول حركة التجديد التركية) بل إن الترك يحاولون ان يبعدوا الشريعة عن الحياة العامة إبعادا تاما وإخراجها أيضا من الميادين التى بقيت حتى الآن. وأخذوا بكتب تشريع أوروبية بأكملها (انظر أخبار ذلك فى مجلتى Oriente Moderno و *Revue du Monde Musulman*).

أما فى مصر فلم يبدأ إدخال القوانين على النمط الأوروبى فى الميادين التى أخلتها الشريعة عمليا إلا فى سنة ١٨٨٣. وفى سنة ١٩١٠ أدخلت لأول مرة بعض التعديلات على قوانين الإثبات الشرعية، وهى تشبه ما جاء فى «المجلة» لكنها ملزمة للمحاكم الشرعية. وأخيراً عُدّلت بعض الأحكام المادية للقانون الخاص بالأسرة وذلك فى شىء من الحذر أول الأمر فى سنة

(١) من هنا إلى نهاية الفقرة نجد فى المختصر: «فى أثناء عصر الازدهار فى الدولة العثمانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بلغت الشريعة أخيراً تحت رعاية حكام أتقياء أكبر تطبيق فعلى وصلت إليه حتى فى ميدان القانون المدنى والتجارى. ونظمت أمور القضاء فى الدولة كلها تنظيماً واحداً، وأنشئت درجات متفاوتة للقضاة، وكان على المفتى الأكبر، وهو شيخ الإسلام أن يسهر على الشريعة. ولكن حتى هنا بقى قانون العقوبات والضرائب والممتلكات من اختصاص التشريع الدنيوى المسمى «قانون نامه» الذى زعم أنه لا يريد سوى إكمال الشريعة لكنه جاء فى الواقع معارضا لها.

وجاءت حركة الاصلاح التى بدأت فى القرن التاسع عشر بوضع مجموعات قوانين على النمط

١٩٢٠. ثم فى شىء من الجرأة فى سنة ١٩٢٩ و ١٩٣١ (وهنا أيضا كانت تركية قد سبقت إلى ذلك فى سنة ١٩١٧).

على أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائما بحكم الواقع شاعرين باستحالة تطبيق أحكام الشريعة فى الأحوال السائدة؛ ومهادنتهم للسلطة الدنيوية تستند الى هذا الإدراك. وهم لم يستطيعوا أن يدمغوا جميع المسلمين تقريبا بأنهم عصاة أو مارقون، لأن الأحوال كانت دائمًا تضطرهم إلى تعدى حدود الشريعة إذا كانوا لا يريدون أن ينفضوا يدهم من الدنيا نفضا تاما. وكان لابد من اعتبار أن هذه الأحوال شىء قد وقع بل شىء أراده الله، وهكذا[1] بقى للشريعة ما كان لها فيما سلف من الاعتراف بها نظريا دون قيد أو شرط، ومن قصَّر فى هذا الاعتراف فإنه يعتبر كافراً. لكن الشريعة جردت بالفعل من سلطانها من حيث إن أحكامها لم تكن تنفذ عمليا، وهذا[2] يتجلى فى أن بعض الأعمال اعتبرت سُنَّة فحسب أو مكروها، كما يتجلى فى عدم تطبيق العقوبات الشرعية على تاركى معظم فروض الدين، بل لقد بين الطريق للتملص من أحكام الشريعة، واستندوا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات، وزعموا إن الإنسان لا يكفر بتعدى حدود الشريعة بل بالشك فى صحتها من الأزل إلى الأبد. واقتنع البعض بأن الانحلال سيظل فى الجماعة الإسلامية بعد عصرها الذهبى إلى أن يظهر المهدى، وهم استخلصوا هذا الاقتناع من مجرى تطور الأحوال وعبروا عنه فى أحاديث موضوعة نسبت إلى النبى

الاوروبى، وكان ذلك للقانون التجارى ثم لقانون العقوبات. أما القانون المدنى الشرعى فقد وضع مجموعا فى «المجلة» لكن هذه المجلة لا تتفق فى صورة موادها مع ما تقضى به الاعتبارات النظرية بصرف النظر عما تضمنته من انحرافات واقعية. ثم إنه كان لابد أن تطبقها المحاكم الدنيوية لا المحاكم الشرعية. وجاءت آخر خطوة فى عام ١٩٢٦ بإدخال القانون المدنى السويسرى (وقانون العقوبات الإيطالى أيضا)؛ وبذلك جردت الشريعة من سلطانها حتى فى مسائل قانون الزواج والأسرة والميراث. وأخيراً فى سنة ١٩٢٨ ألغى آخر ذكر للشريعة من الدستور وعمل بمبدأ أن الدولة ليست لها الصيغة الدينية فى صورته المتطرفة. وألبانيا حتى اليوم هى الدولة الاسلامية التى اقتفت أثر تركيا فى إلغاء الشريعة إلغاءً تاماً.

(١) من هنا إلى قوله: «فإنه يعتبر كافرا». منقول من المختصر.

(٢) من هنا إلى قوله فروض الدين منقول من المختصر.

عليه الصلاة والسلام، وبذلك اعتبرت هذه الأحوال تصديقا لما أخبر به عليه الصلاة والسلام؛ وصفوة القول أن الشريعة، بحسب اقتناع الفقهاء أنفسهم، إنما يقصد بها الجماعة المثالية الكاملة فى العقود الأولى من حياة الإسلام وفى عصر المهدى المنتظر. وكان هذا اعترافا من جانب أهل التقى بعجزهم أمام أحوال العصر. لكن الشريعة، التى تتسم بطابع أكاديمى فى جوهرها، كان لها دائما سلطان تهذيبى كبير على العقول، وهى لاتزال تدرس بشغف، وتعتبر عند دوائر كبرى من المسلمين الموضوع الوحيد للعلم الحقيقى، بالرغم من أن الغزالى قد ذهب إلى خلاف ذلك، ولكن اعتبار الشريعة مثلا أعلى لايمكن تحقيقه، والقول بتنزه الإجماع عن الخطأ وأنه علاوة على الاقتناع بأن عصر الاجتهاد انتهى، كل أولئك قد منع كل انحراف عن السنة السابقة فجمدت الشريعة من ثم جموداً تاماً. على أنه توجد بعد أحكام كثيرة لايزال القوم يعنون بها، وهى لا تتعلق إلا بأحوال العرب القدماء وليست لها أهمية عملية اليوم حتى فى نظر المسلم السنى المتشدد.

وقد تقدم ذكر أبواب الشريعة التى لها شأن عملى بالنسبة للمسلم (بصرف النظر عن أحدث تطور فى تركية). على أنه لابد لنا أن نزيد الملاحظات الآتية، ولكن لايصح بحال أن يغيب عن بال المرء فى هذا المقام أنه يمكن أن توجد من حيث التفاصيل فوارق كبيرة بين مختلف العصور ومختلف البلاد، وأن شدة التمسك باتباع أحكام الشريعة أو التراخى فى ذلك لا شأن له بدرجة التعصب، فالجهل والتراخى الظاهر منتشران جدا حتى فيما يتعلق بالعبادات وبفروض الدين بمعناها الضيق التى هى أهم شىء بالنسبة للمسلم. لكننا نلاحظ فى العالم الإسلامى كله اجتهادا للقيام بفروض الدين الجوهرية على الأقل والاستمساك بها ما أمكن وخصوصا العادات التى يتميز بها المسلمون فى ظاهر حياتهم من معتنقى الديانات

الأخرى، فهم يراعونها فى الغالب تمام المراعاة، ويعدونها مهمة جداً، وإن كانت لا تتفق كل الاتفاق مع نص الشريعة، هذا على حين أن كثيرا من الواجبات الدينية التى لا مفر منها من الناحية النظرية لا تراعى فى الجملة، ففيما يتعلق بقوانين الزواج والأسرة والميراث، وهى القوانين التى يمكن أن تتبع فى الغالب على أدق وجه ممكن، نجد قيود العادة أو العرف ماثلة، وهما القانون العرفى القائم منذ عهد سحيق فى مختلف البلاد الإسلامية. وأما سائر أبواب الشريعة فلم تعد لها قيمة عملية، وإن كان يوجد فى كل مكان وفى كل زمان أتقياء متحرزون يجتهدون حتى فى المسائل التجارية أن يراعوا أحكام الشريعة إلى حد ما (وحتى فى أيامنا هذه يرفض البعض فوائد البنوك)[1]. وهنا ترجح العادة على الشريعة فى كل مكان، وإن كانت العادة بحسب كتب الفقه لا يكون لها التطبيق الملزم إلا فى الحالات التى يشير فيها القانون إلى العادة إشارة صريحة. على أن هذا التقليل من شأن العادة لا يتفق مع ما كان للعادة من مكانة فى تاريخ الشريعة: فالنبى نفسه عليه الصلاة والسلام أبقى العادات العربية على ماهى عليه ما دامت العادة لا تتعارض مع مبادئه. وقد وضع النبى [ﷺ] قواعد قليلة فحسب، ولم يكن يراد بحال إزالة العادة عن عرشها، وإن كان النبى عليه الصلاة والسلام لم يقرر هذا بحيث يجعله مبدأ. وقد نقل الإسلام العادات العربية إلى البلاد الأجنبية كما أنه أقر أيضا فى أول الأمر بعض العادات الأجنبية إقرارا واسع المدى، لكن هذه النزعة تركت بعد ذلك من الناحية النظرية، وإن كانت العادة قد احتفظت دائما بسلطانها الكبير. وقد اشتكى الفقهاء دائما من ذلك أيضا، ولم يرضوا بأن يعتبروا العادة أصلا خامسا من أصول الفقه. لكن شعور جمهور الناس لا يعرف إلا العادة، بل إن الواجبات الشرعية التى يؤديها الناس بالفعل إنما تؤدى لأنها من جملة العادة. وفى جزائر الهند الشرقية الهولندية مثلا يعترف للعادة حتى من الناحية النظرية بمكانها إلى جانب

(١) ما بين القوسين منقول من المختصر.

الشريعة فى دوائر المسلمين ذات النفوذ (بصرف النظر عن علماء الدين بالمعنى الخاص).

وموقف القانون من الشريعة كموقفه من العادة، وتستعمل كلمة قانون أحيانا فى معنى العادة، لكنها فى معظم الأحوال تدل على الأوامر التى يصدرها أمراء الإسلام الدنيويون (وهى على كل حال تستند إلى العادة بعض الاستناد). وعلى هذا فإن ماهو قانونى يكون ضداً لما هو شرعى. وخير الأمثلة المعروفة على ذلك قانون نامه سلاطين آل عثمان (ولنضف إلى المراجع المذكوره هنا: جريدة عدليه *Djeride-i adliye*، عدد ١٥٦، ص ٤٦٣ ومابعدها؛ عدد ١٥٨، ص ٦٦٩ وما بعدها؛ عدد ١٦٣ - ١٦٧، ص ١١٩٦ ومابعدها) ولمجموعة الفتاوى المستمدة من كتب الفقه، هى ومراجع «العادة» و«القانون» شأن فى تبين ماهو معمول به فعلا. ويستطيع المرء أن يرى من أسئلة طالبى الفتوى أى أجزاء القانون الشرعى يهتم بها أهل البلاد أكبر اهتمام، وأى أنواع الزندقة والفساد تظهر أكثر من غيرها، أو أى الأحوال تثير الشك من وجهة نظر القانون الشرعى عند الأتقياء الذين لا يعرفون هذا القانون. وإلى جانب هذا تأتى كتب «الحيل» التى تبين كيفية التملص من أحكام الشريعة (انظر ماتقدم) التى تراعى ماهو معمول به فعلا مراعاة كبيرة. وأخيراً تأتى كتب الوثائق والشروط ففيها يراعى ماهو معمول به أكثر مما يراعى فى غيرها.

المصادر :

(١) Lane: قاموسه، بحث مادة شريعة.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، طبع باشراف A. Sprenger (المكتبة الهندية، السلسلة القديمة) جـ١، ص ٧٥٩ ومابعدها.

(٣) تفسير الطبرى لسورة المائدة، الآية ٥٢.

(٤) Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gestzes* فصل ١٥ - ١٧.

(٥) المؤلف نفسه : *Handleiding tot de kennis van de mohammedaansche Wet* ط٣، فصل ١٦.

(٦) Snouck Hurgronje: C *Verspreide Geschriften*، خصوصا مجلد ٢ و ٤ – ١، ٢.

(٧) المؤلف نفسه : *Der Islam* في كتاب Bertholet-E Lehmann : A *Lehrbuch der Religionsgeschichte* ط٤، ص ٦٤٨ ومابعدها (من ص ٦٩٥ ومابعدها الكلام عن الشريعة *das Gesetz*–).

(٨) Goldziher : I. *Vorlesungen über den Islam*، ط٢، ص ٣٠ ومابعدها.

(٩) مادة Law في قاموس T.P. Hughes : *A Dictionary of Islam*.

(١٠) يوجد المزيد في كتب علم الأصول.

(١١) ويضاف إلى المراجع الخاصة بـ «عادة» كتاب E. Rackow, E. Ubach : *Sitte Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung) Sitte und Recht in Nordafrika I, Ergänzungsband zur Zeitschrift f. vergl. Rechtswiss., XL*) والمراجع المتصلة بالموضوع في المراجع المذكورة في مجلة *Islam* مجلد ١٣، ص ٣٤٩ وما بعدها.

أبو ريدة [شاخت J. Schaht]

تعليق على مادة «شريعة»

١ ــ نظرة عامة

عرضت المادة فى أضيق الحدود، فعنى فيها بأشياء يسيرة الأهمية، كترتيب أبواب الفقه، والاختلاف فيها، والأحكام الخمسة وأقسامها الجزئية، وشئون القاضى فى عصور مختلفة، وأشباه لذلك هينة الشأن.

وما عرض له الكاتب من الشئون الكبرى كالعلاقة بين الشريعة والحقيقة، لم يأخذ ما هو جدير به من البيان، بل جاءت عباراته القليلة قاصرة موهمة، مثيرة للاشتباه.

ثم جاء هذا التناول القريب غير متسق، ولا مرتب، فتراه آخر المادة لمناسبة واهية، يعرض لعمل الرسول [ﷺ] فى العادة، بعد الكلام عن الشريعة فى مختلف العصور.

وفى هذا العرض القريب، غير المنسّق، مساسٌ بالحقائق، سنعرض للهام منه تفصيلا.

***

ولقد كان المرجو أن تكتب مادة «شريعة» فى هذا العصر، وعلى يد

أولئك المحدثين، فى بيئتهم العلمية المتقدمة، فتتناول من أفق أوسع من ذلك كثيرا، وعلى أساس أعمق مما فى الدائرة وأقوم.. والدراسات القانونية العصرية تعنى بجانبين من البحث العلمى هما: الدراسة التاريخية؛ والدراسة المقارنة؛ فكان الأمل أن تتجه العناية فى كتابة مادة «شريعة» إلى هذين الجانبين، فيكشف فيها عن مكان الشريعة الإسلامية، بين شرائع العالم، من وضعية ودينية، كشريعة المصريين، وشريعة البابليين، وشريعة اليونان، وشريعة الرومان، وشريعة الهنود وغيرها من القديم والحديث، كما يصف تطور هذه الشريعة، التى نشأت فى الجزيرة العربية، ثم عاشت واستقرت فى مواطن الحضارة المختلفة من مصرية، وفارسية، وإغريقية، ورومانية، وغيرها.. وأن يكشف البحث المقارن بين الشريعة الإسلامية وأخواتها عن المبادىء القانونية فيها، ومقاطع الحقوق، ومناشئ الواجبات، وصورة العدالة وأمثال لهذه الجوانب، تعرض هذه الحقائق فى حال تليق بالعصر، وبمستوى مَن تصدر عنهم هذه الموسوعة، وتلفتنا نحن إلى جوانب ينبغى أن نوجه إليها عنايتنا... وهى الصورة التى لا تزال تحتاج إلى جهد يتعاون عليه ضليع فى تاريخ القانون مع قدير فى الفقه وتاريخه، فتكتب مادة «شريعة»، الكتابة اللائقة بها الآن، من جديد.

ذلك هو الشعور العام الذى يتملك قارىء المادة..، وأمّا ما يقف عنده من مواضع للتعقب فغير قليل من المسائل، نسوق أهمها :

٢ ــ بين الحقيقة والشريعة

أو بين الفقهاء والصوفية: فقد ذكرت المادة أن الشريعة هى المحكمة الظاهرة، وأنها لا تتناول موقف الإنسان أمام المحكمة الباطنة.. وكان عرض هذه المسألة الكبرى موجزا جدا ومُوهِما، حتى ليظن الظان أنه إنكار للعمل القلبى فى الشريعة، مع أن النيّة التى بها قوام العمل فى الشريعة إنما هى عمل قلبى!!.. ولو قد أسعف البيان فى المادة لاتضح أن النية عند الصوفية هى: ما يصحب الفعل من باعث نفسى، ومقصد خلقى.. وأما النية عند الفقهاء فهى ما

يسبق الفعل من عقد العزم على أدائه.. وبهذا يتضح أن الشريعة محكمة ظاهرة، وأن المحكمة الباطنة هى محكمة الصوفية.

وكان الخير أن يكمل البيان فى المادة، بما يناسب أهمية هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء وأن أثره قد امتد إلى الحياة الإسلامية السياسية والاجتماعية، والعملية، ومسّ العقائد، فى شهادة الوحدانية نفسها، وفى الرسول، والأنبياء، عليهم السلام، وفى الملائكة؛ وتناول الثواب والعقاب والجنة والنار، كما مس التشريع من حيث طريقة الفهم لمصادره العليا، من قرآن وحديث؛ وقياس، وإجماع، وعبادات، وأحكام؛ كما عرض للسلوك الخلقى والحكم عليه.. وامتد إلى مسألة المعرفة العامة نفسها، فكان من بعض مظاهر ذلك النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية، تلك القضية التى وردت مجملة قاصرة فى المادة، وهى: كفاية الفقه لنجاة المسلم، وعدم كفايته.. وقد كان هذا النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية، وأخذ الأولين بالشريعة، وأخذ الآخرين بالحقيقة، موضعا لقول أوفى من ذلك وأكمل.

ولا نجد الفرصة هنا لتفصيل شىء من ذلك.. ولعل من خير المراجع العربية فى هذا الموضوع رسالة عن هذا النزاع لولدنا الفاضل الدكتور عبدالمحسن الحسينى، كتبها لنيل درجه الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٤١؛ وفى الرجوع إليها غناء وكفاية، لتصوير سعة هذا النزاع وعمقه.

***

ولا نترك القول عن الشريعة والحقيقة قبل الإشارة إلى المفارقة المباغتة، فى انتقال المادة إلى إجمال هذه عبارته:.. و «بالجملة فإن الشريعة هى العنصر المميز للتفكير الإسلامى، وهى لب الإسلام نفسه، وهى إلى جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس»!! فإن هذا القول عن الشريعة ليس جملة ما يقال عن الاختلاف بينها وبين الحقيقة، ذلك الاختلاف العميق المدى، على نحو ما بيناه، وأشارت المادة نفسها إلى طرف منه.

هذا وليست الشريعة الفقهية العملية هى العنصر المميز للتفكير الإسلامى فحسب، ذلك التفكير الذى كانت له جولاته الفلسفية العامة؛ وله ميدانه الخلقى النظرى والسلوكى، وله.. وله.. من الميادين ما لا يفهم معه هذا القول بأن الشريعة هى العنصر المميز لهذا التفكير!! وكيف والصوفية، وهم من هم فى الحياة الإسلامية، يحملون على التفكير الفقهى هذه الحملة القاسية، ولا يرونه كافيا لنجاة المسلم، ثم كيف يقال هنا، بعد الذى سمعنا من قول الصوفية، مهما يكن شأنهم: إن الشريعة، هى لب الإسلام نفسه!! ثم أضف إلى هذه العبارات الملقاة على عواهنها دون بيان، ومع المخالفة لما قبلها، قول المادة: وهى - الشريعة - إلى جانب ذلك نوع خاص من «القانون المقدس»!! فهذا التقديس اللاهوتى للشريعة ليس مما عرفته البيئة الإسلامية كثيراً، ولا ادعاء الفقهاء أنفسهم، لأنهم حدثوا عن الخطأ فى الاجتهاد؛ وعرفوا الاختلاف الشديد بين رجالهم؛ وهو ما لا يفهم معه شىء من هذه القدسية للشريعة التى هى أحكام عملية!! وكيف توصف بشىء من القدسية بعد الذى قيل من حديث الصوفية عنها!! لا وجه لهذا يبدو للعقل إلا أن تكون هذه العبارات تمهيداً لما أسرفت فيه المادة بعد ذلك من تقرير أن الشريعة الإسلامية تَعبدية تَعْلو على المدارك البشرية!! ولا تعلل!! الخ ما سنقف عنده قريبا.

٣ ــ الاجماع قديما.. وحديثا

ورد فى المادة ما عبارته: «.. وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة، تعتمد على نحو قاطع من المذاهب الفقهية، التى اشتملت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية، والتى كان مرجعها الأخير إلى الإجماع، وهو الحجة التى لا يعرض فيها الخطأ؛ وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجماع، ولكن المهدى محمد بن أحمد فعل ذلك... ويفعله أصحاب التجديد».

وهى عبارة تجعل للإجماع الأهمية الفريدة والكبرى قديما، وتشعر أن عمل مهدى السودان والمجددين المتأخرين هو وحده الذى لم يجعل للإجماع هذه الأهمية!! ولكن الحقيقة غير ذلك؛ لأن

الإجمـاع منذ القدم تـثار حوله أبـحاث مختلفة، لا تجعل له هذه الأهمية المبالغة المسـرفـة فى عبـارة المادة؛ ونجـد هذه الأبحاث فى كـتب الأصوليـين جميـعا؛ فمن القـوم من يتحـدث عن نفى تصور وقوع الإجـماع!! كمـا أن المتّفـقين على تصور انعـقاد الإجماع، قد اخـتلفوا فى إمكان مـعرفـته والاطلاع عليـه؛ ومنهم من نفـى إمكان هذه المعـــرفـــة، وذلك الاطلاع على الإجماع؛ ومن النافين لهذا الإمـــام أحـمـــد بن حنبل فى إحـــدى الروايتـين عنه، ولهذا نقل عنه أنـه قال: «من ادعى وجود الإجـماع فهـو كاذب» ــ الآمـــــدى ــ الإحـكام ١: ٢٨٤. ط المعارف سنة ١٩١٤ ــ ويقول فى تتمة عبـارته هذه: «لعل الناس قد اخـتلفوا... ما يدريه، ولم ينتبـه إليه، فليقل لا نعلم الناس اخـتلفوا ــ ابن حـزم فى كتـابه الإحكـام - أيضــــــا - جـ٤: ١٨٨ ط الخـــانجى ــ ، وفـــوق ذلـك أن من المسلمـين من نفى أن الإجـمـاع حجـة شرعية، يجب العمل بها على كل مسلم، كالشيـعة والخوارج والنظام؛ ولئن نص كاتب المادة على أن ذلـك لا يجوز لمسلم من أهل السنة، فـإن وجـود هذا القـول فى الميدان الإسلامى بين كثرة كالشيعة لا يجـــعل من الســـهل نفى جَـــواز أن يتنصل الســنى من حكم الإجـمـاع، ولا سـيمـا أهل العـصـر الحديث، وفـيـهم الداعـــون إلى التـــقـريب بـين المذاهب، المؤثرون للوحدة..

على أن القـائلين بحـجيـة الإجمـاع أنفـسهم يعـودون فـيخـتلفـون فى أنه إجـماع من؟ فـيجـعل تارة إجمـاع أهل المدينة، وتارة إجـمـــاع أهل البـيت، بل يصل الأمـر إلى الـقـول بإجـمـاع أهل الكوفـة ــ إحكام ابن حـزم ٤: ٢١٨ ــ ويتساءلون عن المجمـعين من هم؟ فقيل هم الصـحـابة لاغــيـر... ومـتى يكون الإجماع؟.. وكيف؟ فقيل.. وقيل.. مما لا نسـتقـصى منه شـيئـا هنا، ولا نرجع قولا، ولكنا نعرض هذا كله فى إشارات فقـط، ليتـبين أنه ليس من الســهل أبداً، مع كل هذا الذى قـيل عن الإجمـاع: أنه هو المرجع الأخير للمذاهب الفقهية، وهو الحـجة الكبـرى، التى لا يعرض فـيهـا الخطأ؛ وأنه كان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتنصل من حكم الإجماع؛ وأن هذا النظر فـى الإجـمـاع وقـوته عـمل حـديث، ينسب إلى مـهـدى الســودان،

وإلى المجددين المحدثين!! فهو ما لا يقال بعد ما أشرنا إليه من قديم القول فى الإجماع وقوته!!

ومما يتصل بعدم تحرير العبارة بدقة فى المادة، ما ورد فيها من «أن كتب الفقه، وخاصة التى ترجع إلى عصر متأخر، والتى تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها) هى فى الواقع كتب الشريعة عند المسلم السنى»!! فإن القول بالإجماع على كتب فقهية، غريب من الوجهتين النظرية والعملية، فأما من الوجهة النظرية فإن الإجماع، هو: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة، فى عصر من العصور على حكم شرعى.. فلا يفهم كيف يكون على الكتب!! وعلى الكتب المتأخرة، حيث لا اجتهاد ولا مجتهدين!!

ومن الوجهة العملية كيف وقع الإجماع من أهل السنة على كتب الفقه، وخاصة التى ترجع إلى عصر متأخر!! فإن هؤلاء السنيين، وخاصة فى العصر المتأخر، كانوا مختلفى المذاهب، طبعا، وكان الخلاف يشتد بينهم إلى حد القتال، والتأثير على السياسة، ومع هذا ما لابد أن يكون معه، من المساس بدين المخالف وعبادته، فكيف أمكن أن كتب الفقه هى التى تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها)!! وهل: إذا كانت لكل من المذاهب كتب لها هذه القيمة فى العصر المتأخر، يقال: إن الإجماع الاصطلاحى الذى لا يتبادر سواه، عند الكلام على الشريعة، قد تم على كتب!!! أو أن إجماع أهل كل مذهب — إن صح الإجماع على الكتب — يكون هو الإجماع الاصطلاحى الفقهى!! هذا كلام كذلك قد ألقى على عواهنه؛ ولم يظفر بتحرير ولا دقة..!!

٤ — الشريعة والتعليل والمنطق

جاء فى المادة ما عبارته: «وشرع الله لا يمكن إدراك أسراره بالعقل، فهو تعبدى، أى أن الإنسان يجب عليه أن يقبله، وأحكامه التى لا يدركها العقل، من غير نقد، وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها، ولا يجوز للانسان أن يبحث فى الشرع عن علل، بحسب مفهومنا، ولا عن مبادىء: ذلك أن منشأ

الشـريعة هو إرادة الله الـتى لا تقيـدها مبادىء... والشريعـة الإسلامية... بدت فى نظر أتبـاعها دائمـا شيئـا يعلو على الحكمة الإنسانية؛... ولهذا السبب نفسه لا تعد الشـريعة قانونا بـالمعنى الحديث لهـذه الكلمـة، ولا هى كـذلك من حـيث مادتها».

ويوشك مـن له صلة مـا بالميـدان الفـقـهى أن يضـرب بمثـل هذا الكلام عرض الحـائط، ولا يقف لمناقشـته، بل يعد الـوقت الذى يصرفـه فى مناقشـته مـثل تـلك الأقـوال ضـائعـا هدرا، مع الدهشة من أن يجرى بهـذا قلم يتعاطى دراسة الفـقه الإسلامى، ويحـاضر فى ذلك، ويكتب، بل إن كـتبه فى هذا الفـقه تدرس فى بعـض البـلاد الإسـلامـيـة كالهند مثلا... لكنا مع هذه الدهشة نقدر وقـوع الفـتنة بمثل هذه الأقـوال ونقف فى هدوء وتسامح واسع، لـننظر ما فى هذه الأحكام علـى الشـريعـة من دخل، واضطراب، وبعد عن الواقع، فنرى فيها أول ما نرى:

التناقض : فـإن الذى يقـول مـا سمعنا هو الذى يقول بعد ذلك فى المادة ما نصـه: «لكنها بـعد ذلك أخضـعت ــ أى العناصـر الكثـيرة المخـتلفـة من المصادر المادية التى استوعبتها الشريعة ــ لذلك التقيـيم الدينى، الذى شمل كل شىء، وأنتج من جانبه أيضا عدداً كبيراً من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة فى الأصـالة: ومن طريـق هذه النزعـة الشاملة فى بيان الأوامر والنواهى صار مضـمون الشريعة، على تنوعـه، وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال» أ هـ .

فإذا كـان شرع الله لا يمكـن إدراكه، ويجب على الإنسان أن يقـبله وأحكامه التى لايدركهـا العقل من غيـر نقد، وإذا كـان لا يجـوز للإنسـان البـحث فى الشـرع عن علـل فكيف، مع ذلـك كله، أخضعت العناصر الكثيرة، المختلفة جدا فى أصلها، للتقـييم الدينى، وشمل ذلك التـقـيـيم الدينى كل شىء! وكـيف أنتج هذا عددا كـبيرا من المبـتكرات الفقهـية، وكيف يكون هذا الابتكار فـيما لا يمكن إدراكه!! بل كـيف كانت هذه المبـتكرات بالغـة أعلى درجة فى الأصالـة!! وكيف صـار مضـمون هذه الشـريعـة القليلة الحظ من المنطق ـ كـمـا يُفهم من قـول

الكاتب ــ، وحدة متماسكة غير قابلة للانحلال!! إنه لشىء من التناقض لا ننعته بشىء!!

وأكثر من هذا أنك لا تحتاج إلى استنتاج هذا التناقض استنتاجا، بل وستجد التناقض فى السياق الواحد فنرى مع الأسطر العنيفة العبارة فى إنكار حق الإنسان فى البحث لإدراك الأسرار، التى لا يمكن إدراك كنهها.. مع هذه الأسطر توًا ما عبارته: «فإنه يشار فى كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع الله» فكيف يشار إلى الحكمة من الشرع فى كثير من الأحيان، مع كون هذه الحكمة على ما وصفها به، من عدم إمكان إدراك الأسرار، وعدم إمكان إدراك الكنه، وكونها تعبدا يجب أن يقبل وأحكامه التى لا يدركها العقل من غير نقد!!

نعم إن الكاتب يقول عقب هذا: «لكن المرء يجب عليه دائما أن يحترز من المغالاة فى قيمة هذه الاعتبارات النظرية» فلا يدفع هذا الاستدراك تناقضا، لأن المسألة: أن البحث عن هذه الاعتبارات النظرية قد كان، وكان كثيرا، فكيف كان ذلك، والشريعة أو أحكامها تعبدية لا يجوز للإنسان أن يبحث فيها!! أخالف أصحاب الشريعة فبحثوا، وعصوا كثيراً؟! أم أن أمر الشريعة على غير ما وصف الكاتب، ولذلك اشتغل أصحابها كثيرا بالبحث عن الحكمة من الشرع!! وكانت حكمة التشريع أخيرا مادة مستقلة تدرس فى البيئة الدينية، وتؤلف فيها الكتب المفردة؛ وتتناثر فى كتب الفقه تلك الحكم، فى كل مناسبة؟ وعند كل باب من الأبواب!!

وإلى هذا التناقض المضطرب نجد أيضا :

التهافت : الذى يكشف فى سهولة فساد العبارات، واختلال المعانى، ونقضها بأيسر المشهورات المقررة من أمر الشريعة؛ وذلك أنه حين تقول المادة: «لا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن علل» يقرأ المسلمون فى كتابهم قوله «فاعتبروا يا أولى الأبصار» فيفهمون أن هذا الأمر بالاعتبار أمر بالبحث فى الشريعة عن

علل؛ ويثبتون به القياس، الذى هو حمل فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما... بل إنهم يقررون أن هذا البحث عن العلل ، والوصول إلى شىء من أحكام الشريعة، فرض كفاية على المجتمع الإسلامى، فيجب أن يقوم فى أفراده من يمارس هذا البحث، إذ إن الاجتهاد، وهو بذل الجهد واستنفاد الطاقة فى طلب الظن بشىء من أحكام الشريعة إلى أن يحسوا من أنفسهم بالعجز عن المزيد من هذا الجهد.. هذا الاجتهاد فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه لحقهم الإثم - الآمدى — الإحكام فى أصول الأحكام — جـ٤: ٢١٨، ٣١٤.

وهم يمضون فى تأصيل هذا الوجوب الكفائى، فيبحثون فى عدم جواز خلو أى عصر من عصور حياتهم عن مجتهد، يبذل هذا الجهد فى الظن بشىء من أحكام الشريعة، يدرك به علة أصل فيثبت حكم الفرع، وينتهى إلى حكم فى حادثة... ويقول الجمع منهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد، ويشددون النكير على من يقول بجواز ذلك الخلو حتى يقول قائلهم: إنه قول يقضى الإنسان منه عجباً - صديق حسن: حصول المأمول من علم الأصول - تلخيص إرشاد الفحول للشوكانى - ص ١٥٦، ط التقدم.

فإذا كان أصحاب الشريعة يقضون عجباً من القول بخلو الزمن عن مجتهد يؤدى الفرض الكفائى عن المجتمع الإسلامى، فأى تهافت هذا الذى نجده فى قول قائل عن تلك الشريعة: إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها.. بل أى تهافت فى هذا الكلام يتجسم إذا ما ذكرنا قول الظاهرية بحرمة التقليد، ووجوب الاجتهاد على كل أحد، فى أى مستوى من المعرفة، فالعامى والعالم يحرم التقليد عليهم سواه، وعلى كل أحد حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد، ومن قلد فى جميع قول أبى حنيفة، أو جميع قول مالك، أو جميع قول الشافعى، أو جميع قول أحمد، فقد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها، واتبع غير سبيل المؤمنين — ابن حزم،

النبذ ص ٥٤، ٥٥، ط الأنوار ــ فكيف يكون فى رجال هذه الشريعة من فكر مثل هذا التفكير واشتد مثل هذه الشدة فى وجوب البحث فى الشريعة على كل أحد، ثم يقول الكاتب: إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها... إلخ ما فى مادة شريعة!! ولو تركنا هذا التعميم المتشدد فى وجوب الاجتهاد فقد بقى رأى الجمع المعتدل، فى أن الاجتهاد فرض كفاية، وأن الاعتبار مأمورٌ به، وهو بشهرته وشيوعه قول يكشف تهافت ما فى المادة...

ولا يقف أمر الكاتب عند هذا التناقض وذلك التهافت، بل يبدو معهما أيضاً :

التجاهل : أو هو شىء آخر من مادة ج هـ ل ــ كرهت أن أقوله جهرة، عملا بأدب القرآن: «ادفع بالتى هى أحسن السيئة».. على أن فى التعبير بالتجاهل نظرا إلى الاعتبار النفسى الذى يسوق الكاتب إلى أن يفعل بالحقائق المقررة هذه الأفاعيل المشوّهة للشائع المشتهر، المخفية للحقائق.. ويبدو ذلك الصنيع فى أشياء: إذ يقول: «لا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن علل ومبادىء» ـ أى أن المنطق الإنسانى. والتقعيد قليل الحظ فى الشريعة الإسلامية- ويتجاهل أن القياس أصل من أصول هذه الشريعة كالقرآن والسنة، وأن جمهرة المسلمين قد مارسوا هذا القياس ممارسة مسرفة؛ وحتى نفاة القياس، وهم الظاهرية، لم يلبثوا أن اعترفوا بصور من القياس، عدوها من دلالة النص على ما هو معروف. وقد سمعت قريبا قول هؤلاء الظاهرية بوجوب الاجتهاد وجوباً عاماً على كل أحد، ولا معدى لمجتهد عن البحث فى علل الأحكام بأى طريق، من قياس أو غيره.

وما هذا القياس الذى هو أحد أصول الشريعة، ومصدر من مصادر أحكامها؟ إنه ليس إلا عملا كبيرا فى تعليل الأحكام!! وإنه ليس إلا عملا منطقيا أصيلا.. وكل أولئك ليس إلا سبيلا إلى التقعيد، وتقرير المبادىء فى الشريعة المقيسة المعللة، المبحوث فيها عن أغراض الشارع ومراميه، حتى تلتزم المحافظة عليها!!

فالقياس هو حمل مجهول على معلوم لعلة مشتركة بينهما، وليس هو

إلا عملا منطقيا أصيلا، صرفا؛ وأبحاث الأصوليين الواسعة، بل الفضفاضة فى «مسالك العلة»، من صميم المنطق، بل هم قد حلقوا فيها إلى آفاق من المنطق الحديث، منطق المادة، لا المنطق القديم منطق الصورة فقط، فإنهم بعد ما زاولوا منطق الصورة مزاولة متوسعة، وجرت كتب الفقه عندهم فى تناولها على نظام هذا المنطق فى أشكال القياس، حتى ما يستطيع الاستفادة منها إلا من يعرف هذا المنطق معرفة تؤهله لفهم أسلوبهم فى التأليف، وما يشيرون إليه من قضايا القياس، فى أضربه وأشكاله.. إلخ.. وما يثبتون وما يحذفون.. بعد ما شبعوا من ذلك وارتووا، قد شارفوا فى البحث عن العلل، صورا من الفرض العلمى، كيف يكون؟ وكيف تفحص الفروض المختلفة؟ حتى يبقى منها الأصح؛ وهو ما يعرفه كل ذى صلة بأصول الفقه، ولا نملك الفرصة للإشارة هنا إلى شيء منه إلا أن يكون ذكراً لبعض اصطلاحهم فى ذلك الذى يسمونه «السبر والتقسيم»، ويقدمون منه — كما قلت — مثلا من المنطق الحديث، منطق المادة والموضوع.

والذى يعرف هذا الصنيع فى التعليل والمنطقية فى الشريعة، يعرف كذلك أنهم قد وصلوا من ذلك كله إلى مبادىء وأصول كبرى استطاعوا بها أن يصفوا وصفا منضبطا مقاصد هذه الشريعة، فى مثل المشهور الشائع من قولهم: إن الشارع راعى فى أحكامه الضروريات الخمسة، وهى: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وأضاف إلى ذلك ما يصلحها، ثم ما يكملها، وراعى الشارع الحاجيات، والكماليات، حين لا تعود على أصل الضروريات بالإبطال... إلخ، — الخضرى.. أصول الفقه، ص ٣٦٥، ط الخانجى — وهم يبينون ذلك بيانا مفصلا شافيا.

والذين لا يستطيعون القياس إلا بعلة فى الأصل توجد فى الفرع المحمول عليه، لا يمكنهم أن يقوموا بشيء من هذا الا بتعليل كامل أصيل، يعرف الأوصاف المناسبة التى اعتبرها الشارع، والأوصاف التى لم يعتبرها،

ويحدث مع القياس عن الاستحسان، والمصالح المرسلة، مما لا يمكن القول فيه إلا على أساس من التتبع المعلل، المبين لما اعتبره الشارع ليكون علة تمكن من القياس، وإثبات الحكم المنصوص لما توافرت فيه هذه العلة؛ ولم يرد حكم فيه..

هذا القياس أحد أصول الشريعة ـ واعتماده كل الاعتماد على التعليل؛ وأبحاثهم المتوسعة فى مسالك العلة... ومنطقية تلك الأعمال كلها، ومشارفة تلك المنطقية لآفاق المنطق الحديث.. كل هذا مما لا أفرض معه فى سهولة أن الفقيه الأوربى، كاتب مادة شريعة يجهله، وليس أمامنا إلا فرض تجاهله له.. لحاجة فى النفس..!! وليس مع مثل هذا سلامة بحث، ولا صحة نتائج!!

ومن هذا التجنى المتجاهل للحقيقة قول المادة: «لا تعد الشريعة قانونا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هى كذلك من حيث مادتها» مرتبا لهذا القول على ما تهافت من حكم بعدم جواز البحث عن العلل، وقول بأن الشريعة أمر تعبدى... وإذ انهار هذا كله بما رأينا فلم يبق سند لعدم عد الشريعة قانونا بالمعنى الحديث، وهو نفسه سيحدث عن «المجلة العدلية» كيف كانت صياغة شكلية، وموضوعية للشريعة الإسلامية فى وضع قانونى، وصورة قانونية؛ وما كان فى مصر من مثل هذا العمل، فى صنيع قدرى باشا المعروف، مما بدت به الشريعة قانونا موضوعيا فى مادته، وله صورة القانون فى مواده.. إنها لجرأة يمهد لها هذا التناقض والتهافت، والتجاهل...

٥ ـ المصادر المادية للشريعة

ورد فى المادة قوله: أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جدا، فى أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية؛ قانون التعامل بمدينة مكة التى كانت مدينة تجارية؛ وقانون الملكية فى واحة المدينة، والقانون العرفى الذى كان سائدا فى البلاد المفتوحة، وهو قانون رومانى إقليمى إلى حد ما؛ وقانون هندى) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج..

وقد وددت فى مطلع هذا التعليق أن تكون مادة «شريعة» قد كتبت من أفق واسع، وعلى أساس عميق، فاهتمت بالاتجاهات الحديثة، فى الدراسات القانونية، من التاريخ، والمقارنة، فكانت بذلك تبين لنا مكان الشريعة الإسلامية بين شرائع العالم الأخرى، كشريعة سولون، وشريعة حمورابى، وشريعة جوستنيان، وشريعة مانو، وماقبلها ومابعدها من الشرائع.. وتبين لنا المبادىء القانونية، والأصول التشريعية فى هذه الشرائع بالمقارنة المقابلة ولكن كاتب المادة لم يتجه هذا الاتجاه القيم ولا جاء بما يرجى أن يساير ثقافة العصر... وفى غير اتساق ألم بما سماه المصادر المادية للشريعة الإسلامية، وهو تعبير جرىء، وغير دقيق معا، فإن الأشياء التى ذكرها، فى أغلب الأمر، ضروب من العرف العملى، ومنها ما عرفه المسلمون بعد ما تلقوا المصادر الموحاة للشريعة الإسلامية، من القرآن والسنّة، وإجماع الصحابة، والاجتهاد بالرأى، فى صور تدرجت حتى صارت قياسا ناضجا، وما ذلك الذى عرفوه بعد إلا مايسميه هو نفسه «القانون العرفى الذى كان فى البلاد المفتوحة، وهو قانون رومانى إقليمى إلى حد ما، وقانون هندى».

فمن البين أن المسلمين منذ ظهرت دعوة الإسلام، طوال عهد الرسول [ﷺ] وقبل أن تبدأ حركة الفتح، كانوا يحتكمون إلى شرعة إسلامية، جعل القرآن يعطى الأصول العامة فيها، وبعض التفصيل، وأخذ قول الرسول [ﷺ] وفعله وتقريره يبين ما فى القرآن من ذلك؛ ومضى المسلمون بعد ذلك يلتمسون حلول مشكلاتهم القانونية، أول ما يلتمسونها فى هذه الأصول وعلى أساس من توجيهها، يجتهدون أو ينتهون إلى اتفاق إجماعى، وتلك هى التى تسمى بدقة مصادر مادية للشريعة الإسلامية.. أما الأمور العملية التى كانت فى بيئتهم الأولى بالجزيرة، أو فى بيئاتهم الجديدة بعد الفتح، فمبلغ الأمر فيها أنها كما تقول المادة نفسها: عرف عملى أو قانون عرفى - وكل ما لهذا العرف من أثر أن يعتبر ويقدر وجوده، عند تطبيق الأحكام، وبذلك لا يكون العرف العملى أو القانون العرفى مصدراً للشريعة التى عرفت مصادرها من صاحب الرسالة الدينية؛ واجتهدت فى اتباعه، وأخذ ما آتاها، والانتهاء عما

نهـــاها عنــه.. ومن أجل ذلك قـلت إن تسـمية هذه مـصادر مـادية للشريـعة تعبير جرىء وغير دقيق معا.. وقد جاء مبتسرا لم تمهد له دراسة تاريخية، ولم تثبـته دراســة مقـارنة.. ونحن على كل حـال لا نجـــزع من أن يكون الـعـرف العملـى فى البلاد المفتـوحة ـ رومـانيا كان أوهنديا أو ما يكون ـ قد روعى فى التشــريع، لأننا نقبل أكثـر من هذا حين نعـد شرع مـن قبلنا شـرعـا لنا.. إلخ. وحين نقـرر أن الإسلام قد أبقى فـعلا بعض أعمال العـرب وعاداتهم فى الحج مثـلا، لأن ذلك كان يتـلاءم مع الوضع العملى والنظرى للإسلام.. وهو تقريره الوحدة الدينية الإنســانية، وتصديقه لما بين يديه مـن الكتـاب... فليـفـرخ روع القـوم فـــإنا نقـبل من ذلك مـــا تقـره نواميـس الاجـتـمـاع، وسنن الحـيـاة الحتمية، وأمـا ما زاد عن ذلك فلا وجه له ولا أصل.

ولعل فى المادة نفـسها مـا يقرر هذا المعنى العام إذ تقول مـا عبارته..: «نعم روعـيت بطبيـعة الحـال أوامر القـرآن، والقواعـد الأخرى التى وضـعهـا النبى عليه الـسلام، لكن المسلمـين أخذوا فى الوقت نفسه دون تحـرج بالقوانين التى وجدوها أمامهم فى البلاد الجديدة التى فتحوها، ما دام لم يكـن عليها اعتراض دينى».

فإنه مـادامت تراعى بطبـيعـة الحال أوامر القرآن التى هى مـصدر الشريعة الأول، ومـا دامت تراعى القـواعـد التى وضـعـــهـا الرســـول عليـه الـصـلاة والسلام، وهى السنة، أى المصدر الثانى من مـصادر الشريـعة، ومادام الـعرف القانـونى الموجود فى البـلاد المفتـوحة ليس عليـه اعـتـــراض دينى، فـذلك هو التـفـاعل الطبـيعى بيـن الطارئين وبين سكان البـــلاد، وبين الشـــريعـــة التى حملوها والعرف القانونى الذى وجدوه، وهو ماتقتضيـه المرونة الحيوية والتأثر الاجـتـمـاعى؛ ولا بأس به، ولا عـدوان على حقـيقة، وعلـى هذا التفسـير الذى تقرره المادة نفسها لا تكون تلك الأشياء التى تؤخذ فى ظل التـوجيه التـشريعى الدينـى هى التى تســـمى مـــصـــادر الشريعة.

وبقيت فى المادة مـواضع للملاحظة يسـتطيع القـارىء إدراك ما فـيهـا؛ ولا ضرورة للوقوف المطول عندها.

أمين الخولى

شريف *

(والجمع أشراف وشرفاء): يدل أصل هذه الكلمة على الارتفاع والعلو، وتطلق أولا على الشخص الحر الذى له آباء متقدمون فى الشرف (لسان العرب، جـ ١١، ص ٧٠ وما بعدها). والمفروض هنا بطبيعة الحال أن الصفات المحمودة فى الآباء تنتقل بالوراثة إلى الأبناء. وكثرة الآباء الأمجاد شرط ضرورى «للشرف الضخم» أو «الحسب الضخم» أيضا (انظر Goldziher: *Muh. Stud* ١٨٨٩ ـ ١٨٩٠، جـ ١، ص ٤١ وما بعدها؛ Lammens: *Le Berceau de L'islam*، رومة ١٩١٤، ص ٢٨٩ وما بعدها).

ومع أنه قد ظهر فى الإسلام استنادا إلى ما جاء فى القرآن الكريم: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (سورة الحجرات الآية ١٣) مبدأ المساواة بين جميع العرب ثم بين جميع المسلمين (انظر Goldziher، المصدر نفسه، جـ ١، ص ٥٠ وما بعدها، ص ٦٩ وما بعدها) فإن هذا المبدأ لم يتغلب أبداً على الاعتزاز القديم بالنسب.

وكان الأشراف هم رؤساء القبائل ذات الشأن والجاه وكان بيدهم تدبير شؤون القبيلة أو شؤون أهل المدينة (انظر السيرة لابن هشام طبعة ڤستنفلد ص ٢٣٧، السطر الأخير؛ تاريخ الرسل والملوك للطبرى، ليدن، جـ ١، ص ١٩١١. ونجد عبارة «أشراف الحيرة» فى المرجع نفسه جـ ١، ص ٢٠١٧؛ عبارة «أشراف القبائل» فى جـ ٢، ص٥٤١، س ١٧؛ وعبارة «أشراف الكوفة» فى جـ ٢، ص ٦٣١ وما بعدها وفى مواضع كثيرة؛ وعبارة «أشراف خراسان» فى جـ ٣، ص ٧١٤، س ١؛ وتجد فى تاريخ اليعقوبى، طبعة هوتسما، جـ ٢، ص ١٧٦، س ٨ عبارة «أشراف الأعاجم»).

والأشراف يرون فى أنفسهم أنهم «أهل الفضل» وتطلق كلمة الشريف أيضا على الشخص ذى المكانة والجاه فى مقابل الضعيف والوضيع من الناحية الاجتماعية (البخارى، كتاب بدء الوحى، باب ٦؛ كتاب الحدود باب ١١،

(*) توجد تعليقات تلى هذه المادة مباشرة.

١٢)[١]. وكثيرا ما ترد كلمة «الشريف» بهذه المعانى المذكورة آنفا فى تواليف صدر الإسلام، مثال ذلك ورودها فى عنوان كتاب البلاذرى فى التاريخ وهو «أنساب الأشراف» وفى عناوين أبواب الكتب كما عند ابن قتيبة (عيون الأخبار، القاهرة ١٣٤٣هـ، جـ١، ص٣٣٢): أفعال من أفعال السادة والأشراف، وعند ابن عبد ربه (العقد الفريد، بولاق ١٢٩٣ هـ، ص ٢٩«مراثى الأشراف»، ص٢٠٧: «أشراف كتاب النبى»، جـ٣، ص٣١: «من حُدّ من الأشراف»؛ وعند الثعالبى (لطائف المعارف، طبعة يونك، ليدن ١٨٦٧، ص٧٧): «صناعات الأشراف»؛ (انظر أيضا L. Massignon : *La Passion d'al-Hallaj* ، باريس ١٩٢٢ جـ١، ص٢٣٠، هامش رقم ٦).

وفى الإسلام صار الانتساب إلى بيت النبى عليه الصلاة والسلام علامة شرف خاص، بسبب تأثير آراء الشيعة والتعظيم للنبى [ﷺ]. وترجع عبارة «أهل البيت» إلى الآية القرآنية: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» (سورة الأحزاب، الآية ٣٣). والشيعة يصرفون معنى هذه الآية إلى علىٍّ وفاطمة وأبنائهما[٢] (انظر هاشميات الكميت، طبعة هورڤيتز، ليدن، ١٩٠٤، ص ٣٨، بيت رقم ٣٠ من المتن؛ وانظر ص ٩٢، بيت ٦٧) وذلك بأن فسروا هذه الآية بالحديث المشهور الوارد فى مسانيد أهل السنة أيضاً وهو «حديث الكساء» أو «حديث العباء». وتفسير عبارة أهل البيت تفسيراً يلائم السياق والمقام ويجعلها شاملة «النساء»، وهو التفسير الذى يروى أن ابن عباس وعكرمة كانا يقولان به، وقد ورد فى بعض روايات لهذا الحديث تعد فيها أم سلمة فى نظر النبى [ﷺ] من أهل البيت. والرأى الجارى بين أهل السنة يمثل نزعة التوفيق التى تجعل عبارة «أهل البيت» شاملة «أهل العباء» أى النبى عليه الصلاة والسلام وعليا وفاطمة والحسن والحسين، وشاملة نساء النبى[ﷺ] أيضاً[٢]. على أن بنى العباس أنفسهم قد استندوا إلى آية التطهير، وبذلك وجد أيضاً ما يقابل «حديث الكساء» ويجعل العباس وبنيه من أهل البيت.

وقد جعل البعض لعبارة «أهل البيت» معنى أوسع، وذلك فى رواية للحديث المسمى «حديث الثقلين»، حيث تطلق العبارة على من لا يجوز لهم أخذ الصدقة. وهنا يذكر منهم على وجه التعيين آل علىٍّ، وآل عقيل، وآل جعفر، وآل العباس. وعلى هذا فإن عبارة «أهل البيت» تشمل الطالبيين والعباسيين الذين هم أهم فروع بنى هاشم فيما يتعلق بالأحاديث المذكورة آنفا انظر: المقريزى: المعرفة، ورقة ١٠٣ظ وما بعدها؛ الصبّان، ص ٩٦ وما بعدها؛ النبهانى ص٦، وما بعدها؛ وانظر Lam-mens : *Fatima*، رومة ١٩١٢، ص ٩٥ وما بعدها؛ و Strothmann : *Das Staatss-recht der Zaiditen*، ستراسبورغ ١٩١٢، ص ١٩ وما بعدها؛ Van Aren-donk : *De Opkomst vanhet Zaidietische Imamaat in Yemen* ليدن ١٩١٩، ص ٦٥ وما بعدها).

وقد جعل لبيت بنى هاشم على يد كتّاب السيرة النبوية مكان الصدارة. فلم يزل الاختيار الإلهى يقع على دوائر تصغر شيئا فشيئا إلى أن اصطفى النبى [ﷺ] من بنى هاشم. وهناك حديث يروى روايات كثيرة ونصه: قال رسول الله [ﷺ]: «إن الله اصطفى من ولد إبراهيم إسماعيل، واصطفى من ولد إسماعيل بنى كنانة، واصطفى من بنى كنانة قريشا، واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى من بنى هاشم» (طبقات ابن سعد، طبعة سخاو، جـ١، ص١ و٢)، وإحدى هذه الروايات تنتهى بهذه الكلمات: «فأنا (أى محمد عليه الصلاة والسلام) خيركم بيتا وخيركم نسبا» (ابن عبدربه، جـ٢، ص ٢٤٦؛ وانظر علاوة على ما تقدم كتاب نسيم الرياض فى شرح شفاء القاضى عياض للخفاجى، القاهرة ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧هـ، جـ١ ص٤٢٩ وما بعدها، الفصل الخاص بشرف النبى[ﷺ]؛ وكتاب النبهانى ص٣٧ ـ ٣٩). أما عند الكميت الذى رفع صوته عالياً متغنياً بشرف النبى عليه الصلاة والسلام (المصدر نفسه، ص ٥٤، بيت ٤٥ وما بعده) فإن بنى هاشم ذُرَى الشرف الرفيع (المصدر نفسه، ص ٥، بيت ١٤) الذين لهم رتب الفضل على الناس كلهم (ص ٥٨، بيت ٨٧). وإذن فالانتماء إلى بيت

النبى[ﷺ] يجعل لصاحبه حقاً بيّناً فى الشرف (انظر أيضا كتاب المحاسن والمساوئ للبيهقى، طبعة شفالى، كيسين ١٩٠٢، ص ٩٥ وما بعدها). وكان الحسن والحسين يعتبران أشرف الناس نسباً (الثعالبى، المصدر نفسه، ص ٥١ وما بعدها).

وهذا المكان البارز خص به بنو هاشم الذين يمدح الكميت منهم الطالبيين ويصفهم بأنهم «أشراف وسادة» (المصدر نفسه، ص ١٠، بيت ٢٩، ص ٥٦، بيت ٨٠) أدى فى العصر العباسى المتأخر، حوالى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، إلى قصر لقب التكريم وهو كلمة «الشريف»، الذى يقال إنه كان أيضا لقب علىّ (انظر الرياض النضرة لمحب الدين الطبرى، القاهرة ١٣٢٧هـ، جـ٢، ص ١٥٥، س١٨) على أبناء العباس وأبناء أبى طالب. ويذكر الطبرى (جـ٣، ص ٦٣٥، س ٦) الأشراف باعتبار أنهم طائفة خاصة إلى جانب بنى هاشم. وعند الماوردى (الأحكام السلطانية، ط إنكر، بون ١٨٥٣، ص ١٦٥، س ٧) ينقسم الأشراف إلى طالبيين وعباسيين. وكل من الأخوين الشريف الرضى والشريف المرتضى مشهور فى تاريخ الأدب فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى؛ انظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربى، جـ١، ص٨٢). وعند السيوطى فى كتابه «رسالة السلالة الزينبية»، (ورقة ٤ وما بعدها = الصبّان، ص١١٣ وما بعدها) أن لقب «الشريف» كان يطلق فى الصدر الأول على كل من ينتسب لأهل البيت، سواء كان من أبناء الحسن أو الحسين أو أبناء علىٍّ، أى أنه كان يطلق على أبناء محمد بن الحنفية أو أبناء أى ابن آخر من أبناء علىٍّ سواء كان من أبناء جعفر أو أبناء عقيل أو أبناء العباس. ويشير السيوطى إلى أنه فى تاريخ الذهبى كثيراً ما يجد المرء تسمية «الشريف العباسى» أو «الشريف العقيلى» أو «الشريف الجعفرى» أو «الشريف الزينبى». غير أن هذا ليس له كبير دلالة بالنسبة للمصدر الأول. أما الفاطميون فإنهم كما يلاحظ السيوطى، كانوا يقصرون لقب «الشريف» على أبناء الحسن

والحسين، وبقى هذا هو المتبع فى مصر ؛ حسبما أورده السيوطى، على أنه إذا كان هذا لم يعد من بعد يتفق تمام الاتفاق مع النص المقتضب غاية الاقتضاب الذى ينقله السيوطى عن كتاب «الألقاب» لابن حجر العسقلانى والذى يقول إن لفظ «الشريف» كان فى بغداد لقبا لكل عباسى وفى مصر لقبا لكل علوى، فإن المرء يستطيع أن يفترض أن كلمة «الشريف» بمعناها الحق كانت تطلق فى ذلك الوقت على أبناء الحسن أو أبناء الحسين وحدهم، لأنه، كما يلاحظ السيوطى فى مقام آخر (ورقة ٦ و- ظ = الصبّان ص ١٩٠ وما بعدها، وكذلك ابن حجر الهيثمى فى كتاب الفتاوى الحديثية ص ١٢٤ وما بعدها) لا يكون الوقف أو ما يرد فى الوصية على أنه للأشراف إلا من نصيب أبناء الحسن والحسين، لأن العمل فيما يتعلق بهذه الأحكام يكون بحسب العرف المحلى وبحسب العرف الذى يرجع إلى العصر الفاطمى، وتبعا لذلك كانت تلك التسمية تطلق على أبناء الحسن والحسين. وإذا أخذنا بما يحكيه السيوطى فإنه كان هناك أيضا الرأى القائل بأن الشرف بحسب عادة أهل مصر فى إطلاق الألقاب كان ينقسم إلى أقسام مختلفة هى: الشرف الذى يشمل جميع أهل البيت، والشرف الذى اختص به أبناء علىٍّ ويشاركهم فيه الزينبيون، أى ذرية زينب بنت علىٍّ وكل ذرية بنات علىٍّ، وأخيرا الشرف الأخص وهو «شرف النسبة» الذى لأبناء الحسن والحسين وحدهم.

وعند المؤرخين أن لقب الشريف أطلق أول ما أطلق على العلويين فى عصر انحلال دولة بنى العباس. وفى هذا العصر ثار العلويون فى كل ناحية وانتزعوا السلطة من يد العباسيين فى طبرستان وفى جزيرة العرب (انظر Snouck Hurgronje : *Mekka*، جـ١، ص ٥٦ وما بعدها).

وما يقال فى لقب «الشريف» يقال أيضا فى لقب «السيد». فكلمة «السيد» تطلق على الإنسان الحر فى مقابل العبد (انظر مثلا البخارى، كتاب الأحكام، باب ١ وما بعده؛ الترمذى كتاب البر، باب ٥٣)، وكذلك تطلق على الرجل بالنسبة لزوجته (مثلا سورة يوسف،

الآية ٢٥). وكان لفظ «السيد» أيضا هو التسمية لرئيس القبيلة أو العشيرة (سورة الأحزاب، الآية ٦٧؛ سيرة ابن هشام ص ٢٩٥، س ١٧) الذى تستند سلطته بخاصة إلى الصفات الشخصية كالحلم والكرم والكلمة المسموعة (انظر عيون الأخبار لابن قتيبة جـ١، ص ٢٢٣ ومابعدها؛ *Altarab Be-* : G. Jocob *duinenleben*، الطبعة الثانية، برلين ١٨٩٧، ص ٢٢٣ وما بعدها؛ Lammens: *Le Berceau de l'Islam*، ص ٢٠٦، وما بعدها)، ولابد للسيد كذلك من صفات بدنية يتميز بها (ابن قتيبة، المصدر نفسه، Mez : *Die Renaissance des Islam* ص ١٤٤) والقرآن يمدح يحيى النبى[عليه السلام] بأنه سيد (سورة آل عمران، الآية ٣٩).

ويجوز أنه فى نفس الوقت تقريبا الذى صارت فيه كلمة «شريف» لقبا للعلويين والطالبيين صارت كلمة «سيد» لقبا لهم بصفة خاصة. وهذا لم يحدث فى الحقيقة دون استناد إلى أحاديث تصف الحسن والحسين وأبويهما بأنهم «سادة»، فيروى عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال عن الحسن: «ابنى هذا السيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»[٣] (البخارى، كتاب الفتن، باب ٢٠، حديث رقم ٢؛ كتاب فضائل الصحابة، باب ٢٢؛ الترمذى، مناقب الحسن والحسين، باب ٣٠) ويوصف الحسين فى حديث بأنه «سيد شباب أهل الجنة» (النبهانى ص ٦٤، س ١٧ وما بعده)، كما يوصف هو وأخوه بأنهما «سيدا شباب أهل الجنة» (الترمذى: المصدر نفسه؛ النسائى: خصائص أمير المؤمنين علىٍّ ابن أبى طالب، القاهرة ١٣٠٨هـ ص ٢٤ و٢٦)، هذا على حين أن أمهما فاطمة توصف فى الحديث بقول النبى عليه الصلاة والسلام بأنها «سيدة نساء أمتى» أو «سيدة نساء هذه الأمة» أو «سيدة نساء العالمين» أو «سيدة نساء أهل الجنة» (انظر طبقات ابن سعد، جـ٨، ص١٧ س٧ وما بعده؛ البخارى فضائل الصحابة، باب ٢٩، النسائى، المصدر نفسه، ص ٢٣ وما بعدها؛ النبهانى ص ٥٤، س ٣ ومابعده). ويروى أن النبى عليه الصلاة والسلام سمى عليا بأنه «سيد

العرب» و«سيد المسلمين» وأنه قال له مرة: أنت سيد فى الدنيا وسيد فى الآخرة (محب الدين الطبرى، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٧٧). وفى بيت أورده البيهقى (المصدر نفسه، ص ٩٦، س١٠) يسمى علىٌّ «سيد الناس»، على أن ألقابا مثل هذا اللقب الأخير لا تطلق فى الغالب إلا على النبى عليه الصلاة والسلام (من ذلك تسميته: «سيد ولد آدم»، ابن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص١، س١؛ ص٣، س١٥؛ و«سيد البشر» ابن عبدربه، المصدر نفسه، جـ٢، ص ٢٤٦، س١٧).

ويجوز أن التسمية باسم «السيد» كانت تطلق فى أول الأمر على من كان لهم بعض السلطان بين قومهم. وفى «كتاب عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب» كثيرا ما يسمى أشخاص من العلويين باسم «السيد» (طبعة بمباى ١٣١٨هـ، مثلا ص ٥١، س١٦؛ ص٥٢، س ٢ و ٤ ؛ ص ٥٤ ، س ١٠ ؛ ص٥٩ ، س٢ و٦و٩؛ ص٦٥، س ١٥ و١٧؛ ص ١١٧ السطر الأخير؛ ص ١٤٢، س٧؛ ص ١٤٩، س٩). والذهبى فى كتابه «تاريخ الإسلام» (مخطوط ليدن رقم ١٧٢١ ورقة ٦٥) يطلق هذا اللقب على علىٍّ بن محمد إمام الشيعة الإثنى عشرية. ويوجد أيضا اللقب المركب: «السيد الشريف» و«الشريف السيد» (نهاية الأرب للنويرى، القاهرة ١٣٢٤هـ جـ٢، ص٢٧٧، س١٢؛ العقود اللؤلؤية للخزرجى، جـ١، سلسلة كب التذكارية الأولى جـ٣، ص٤، ليدن ـ لندن ص٣١٤، س١١).

على أن كلمة «سيد» قد أطلقت أيضا على مشايخ الصوفية وعلى الأولياء وعلى الأعلام من علماء الدين، فقيل مثلا «السادة» (الصوفية) و«السادة الأولياء» (طبقات الخواص للشرجى، القاهرة ١٣٢١هـ، ص٢، س٩؛ ص٣، س١؛ ص١٩٥، س٣) و«السادة الأعلام» (الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمى، ص ١٢٤، س٤ من أسفل). وكانت التسمية بسيِّدى أو سيدى مفضلة خصوصا فى الكلام عمن يعتبرون أولياء (وهذا كثيرا ما يرد عند الشعرانى فى كتابه لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار، القاهرة ١٣١٥هـ)، وعبارة سيدى هى العبارة التى يخاطب بها العبد سيده.

وقد أطلقت التسمية «بالسيد» كما أطلقت التسمية «بالشريف» فى كثير من البلاد الإسلامية على أبناء الحسن والحسين وحدهم. ففى حضرموت لقبهم الجارى هو «السيد» (Snouck Hur-gronje : *Versp. Geschr.*، جـ٣، ١٦٣). وإذا أخذنا بما يقوله الخزرجى (المصدر نفسه، جـ١، ص ٣١٥ وما بعدها فى مواضع كثيرة) فإن التسمية «الشريف» كانت فى زمانه ببلاد اليمن هى التسمية المستعملة بالنسبة لهم، أما الآن بحسب ما يقوله أمين الريحانى (ملوك العرب، بيروت ١٩٢٤، جـ١ ص٩٢، هامش رقم ١) فإن لقبهم هو «السيد». وفى الحجاز كانت العادة هى أن يسمى باسم «الشريف» أبناء الحسن وحدهم الذين كان أجدادهم حكام مكة، وكان اسم «السيد» يطلق على أبناء الحسين فقط. ومع ذلك فإن أهل مكة يتكلمون عن الشريف الأكبر بقولهم «سيدنا». وكان الشريف الأكبر يمنح أعضاء عشيرته لقب «السيد» (Snouck Hur-gronje : *Mekka*، جـ١، ص٥٧، المؤلف نفسه: *Verspr. Geschr*، جـ٣، ص١٦٣؛ جـ٥، ص٣١ و٤٠، النبهانى، ص٤١).

ولقب «السيد» و«المير» (الأمير) الذى كان مستعملا فى فارس صار أيضاً جاريا فى تركية والهند. (Chardin: *Voyages*، ط. لانكليس، باريس ١٨١١، جـ٥ ص٢٩٠؛ d'Ohsson: *Tableau de l'empire othoman* باريس ١٧٨٦ - ١٨٢٠، جـ١، ص٧٠؛ J. von Hammer: *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ڤينا ١٨١٥، جـ٢ ص٣٩٨؛ Herklots: *Sharif Islam in India or the Qanun-i-Islam*، الطبعة الجديدة لـ W. Crooke، لندن ١٩٢١ ص ٢٦ـ٢٨).

وإلى جانب لقب السيد الذى كان مستعملا فى جزائر الملايو ظهر فى آشى لقب تشريف هو «الحبيب» الذى كان مستعملا فى جزيرة العرب أيضا (Snouck Hurgronje: *The Achehnese* جـ١، ص١٥٥).

وفى العصر العباسى كان الأشراف من عباسيين وطالبيين يتبعون نقيبا يختار فى الغالب من بينهم. وتاريخ هذا المنصب لا يزال غير واضح تماما. ومن المشكوك فيه جداً أنه كان موجودا فى عصر الأمويين كما يفترض فون كريمر

(Culturgesch des Orients :von Kremer unter den Chalifen ڤـيـنا ١٨٧٥ جـ١، ص٤٤٩، هامش رقم ١) مستنداً إلى ما يذكره ابن خلدون فى كتاب العبر (بولاق ١٢٨٤هـ، جـ٢، ص١٣٤، س٥ من أسفل) وذلك أنه يوجد على الأرجح تحريف فى هذا النص (انظر الطبرى جـ٢، ص١٦، السطر الأخير؛ ص١٧، س١). والراجح أن فرعى بنى هاشم كانا فى أول الأمر تحت رياسة نقيب واحد كما كانت الحال حوالى سنة ٣٠١هـ (٩١٣ـ٩١٤م؛ انظر كتاب عريب، طبعة دى غوى، ص٤٧، س١٠). على أن الطبرى (جـ٣، ص١٥١٦، س٥). يذكر فى أخبار سنة ٢٥٠هـ (٨٦٤م) أن عمر بن فرج (الزخجى) كان «يتولى أمر آل طالب» ويظهر أنه لم يكن هاشميا. وكان علىٌّ بن محمد ابن جعفر الحمانى العلوى المتوفى سنة ٢٦٠هـ (٨٧٣ـ٨٧٤م) نقيباً فى الكوفة (مروج الذهب للمسعودى، باريس ١٨٦١ـ١٨٧٧، جـ٧، ص٣٣٨) ويجوز أنه كان هناك فى ذلك الوقت، كما كانت الحال بعد ذلك فى معظم المدن الكبيرة، نقباء يرأسهم نقيب أكبر وهو «نقيب النقباء». وكان لابد للنقيب أن يكون على علم جيد بالأنساب، وكانت مهمته فى الجملة هى أن يمسك سجلا للأشراف يدون فيه من يولد ومن يموت منهم وأن يبحث دعاوى الانتساب إلى علىٍّ (انظر من ثم كتاب عريب ص٤٩ وما بعدها، ص ١٦٧) وكان عليه أن يراقب سلوك الأشراف وبأخذهم من الآداب بما يضاهى شرف أنسابهم، ويحثهم على واجباتهم، ويحول دون كل ما ينقص من حشمتهم. وكان عليه إلى جانب ذلك أن يدافع عن حقوقهم وخاصة قِبل بيت المال، وأن يحفظ النساء منهم من الزواج بغير الأكفاء، وأن يسهر على حسن إدارة أوقاف الأشراف. وكان لنقيب النقباء مهام أخرى خاصة منها اختصاصات قاضى الصلح(*) (انظر الماوردى، المصدر نفسه ص ١٩٤ وما بعدها؛ فون كريمر، المصدر نفسه؛ جـ١، ص٤٤٨ وما بعدها؛ ميتز Mez ص١٤٥).

أما العمامة الخضراء التى أصبحت، خصوصاً فى مصر، شعاراً يتميز به

(*) كان له التأديب فيما عدا الحدود.

المترجم

الأشراف فإن أصلها يرجع إلى ما أمر به السلطان الأشرف شعبان (٧٦٤ـ٧٧٨هـ = ١٣٦٣ـ١٣٧٦م) من أن يجعل السادة الأشراف فى عمائمهم شطفات خضراً حتى يمتازوا عن غيرهم وتعظيما لقدرهم (بدائع الزهور لابن إياس، القاهرة ١٣١١هـ، جـ١، ص٢٧٧؛ محاضرات الأوائل ومسامرات الأواخر لعلىٍّ دده، بولاق ١٣٠٠هـ، ص ٨٥، Dozy : *Diction des noms des vêtements chez les Arabes*، أمستردام ١٨٤٥، ص ٣٠٨؛ Mez : المصدر نفسه ص ٥٩). وهذا الأمر الذى أصدره السلطان شعبان عام ٧٧٣هـ (١٣٧١ ـ ١٣٧٢م) والذى خلّده شعراء ذلك العصر فى أبيات لهم يعيد إلى الذكرى ما أمر به المأمون فى رمضان (سنة ٢٠١هـ = ٨١٧م)، من إحلال اللون الأخضر شعاراً لبيته محل الأسود، وذلك عندما عين علىٍّ بن موسى الرضا من أبناء الحسن وليا للعهد (الطبرى جـ٢، ص ١٠١٢ وما بعدها). ويقول محمد بن جعفر الكتانى الحسنى الذى كان يقطن دمشق فى رسالته المسماة «الدعامة لمعرفة أحكام سنة العمامة» (دمشق ١٣٤٢هـ، ص٩٧ وما بعدها) إن أبناء علىٍّ وفاطمة احتفظوا منذ ذلك الحين باللون الأخضر، لكنهم اقتصروا على قطعة من القماش الأخضر توضع على العمامة. ثم إن هذا بطل بعد ذلك إلى أن أمر به السلطان شعبان من جديد. وقد جاء فى كتاب درر الأصداف الذى استشهد به الكتانى أن لبس عمامة خضراء كلها يرجع إلى ما أمر به باشا مصر السيد محمد الشريف فى سنة ١٠٠٤هـ (١٥٩٦م؛ انظر الاسحاقى: أخبار الأول فيمن تصرّف فى مصر من أرباب الدول، القاهرة ١٣١١، ص١٦٤ من أسفل): فقد أمر الباشا فى أثناء طواف الكسوة بأن يسير الأشراف أمامه وعلى رأس كل منهم عمامة خضراء. ويلاحظ السيوطى أن لبس هذا الشعار بدعة مباحة لا يجوز منع أحد من اتباعها شريفا كان أو غير شريف، ولا يجوز إلزام أحد بها إذا كان لا يريد أن يتبعها، لأنها ليست مأخوذة من الشرع. وأقصى ما يمكن أن يقال هو أن هذا الشعار قد استحدث لتمييز الأشراف عن غيرهم، وعلى هذا يجوز قصره على

أبناء الحسن والحسين أو جعله شاملا للزينبيين أيضا وتوسيع دائرته بحيث يشمل سائر العلويين والطالبيين.

ويحاول البعض أن يجد لاستعمال هذا الشعار سنداً فى القرآن الكريم (سورة الأحزاب الآية ٥٩) وبعض العلماء يجدون فى هذه الآية إشارة إلى أنه يحسن بالعلماء أن يتميزوا فى اللباس بالكم الطويل مثلا أو بالطيلسان لكى يُعرفوا ويعظمهم الناس من أجل العلم[٤] (السيوطى ورقة ٥و - ٦و؛ وقد أورد الصبان النص كاملا ص ١٨٩ وما بعدها، وأورده مختصرا ابن حجر الهيثمى فى الفتاوى الحديثية ص ١٤٠ فى أعلى الصفحة، والنبهانى ص ٤١ وما بعدها) لكن الصبان يرى (ص١٩١) فيما يتعلق بهذه الآية القرآنية أنه يجب القول بأن الشعار الأخضر أو العمامة الخضراء شئ مستحب للأشراف مكروه لغيرهم، لأن من يلبس هذا الشعار من غيرهم يضع نفسه بذلك فى غير نسبه الحقيقى، وهذا شئ غير جائز. ويقول الكتانى إن علماء المالكية أيضاً يرون لهذا السبب أن لبس العمامة الخضراء غير جائز لمن لم يكن شريفاً. ويقال إنه، بالاستناد إلى حديث رواه ابن حنبل أن النبى عليه الصلاة والسلام سيمثل أمام ربه يوم القيامة لابساً عمامة خضراء، مال علماء الشافعية إلى القول بأن هذا اللباس المميز مستحب للأشراف (الكتانى، ص ٩٨ أسفل الصفحة، وانظر أيضا ص٩٥). على أنه فيما عدا هذا نذكر دائماً أن اللون الأخضر هو لون ثياب أهل الجنة (انظر سورة الكهف، الآية ٣١، سورة الإنسان، الآية ٢١) وأن اللون الأخضر كان هو اللون المفضل عند النبى عليه الصلاة والسلام (الكتانى ص٩٥ وما بعدها، مع شواهد من الحديث).

على أن العمامة الخضراء لم تصبح اللباس العام الذى يلبسه جميع الأشراف، فهم فى جزيرة العرب يندر أن يلبسوا شيئاً سوى العمامات البيضاء (Snouck Hurgronje: *Verspr. Gesch.*، جـ٤/١، ص٦٣). وكان اللون الأخضر مفضلاً فى فارس أيضاً (Chardin: *Voyages*، الموضع نفسه) ويقول سايكس (P.M. Sykes: *Thousand Miles in Persia* لندن ١٩٠٢، ص ٢٤،

هامش ١٨) إن السيد هناك يتميز بعمامة زرقاء وحزام من القماش الأخضر. وفى الهند يلبس «السادة» اللون الأخضر، ولذلك يسمون أحياناً سبزپوش أى لابسى الثياب الخضر (انظر Djafar Sharif-Herklots، المصدر نفسه، ص٣٠٣). ويقول النبهانى (ص٤٢، وما بعدها) إن العمامة الخضراء ليست علامة للأشراف فى إستانبول، فهناك يلبسها إلى جانب العلماء والطلبة الصناع وباعة الطرقات خصوصا فى الشتاء لأنها لا تتسخ بسرعة. ومن أجل هذا فإن بعض الأشراف يتجنبون لبس اللون الأخضر.

ويرى أهل السنة أن تميز أهل بيت النبى عليه الصلاة والسلام يتجلى فى أشياء أخرى كثيرة، فهم لا يجوز أن يأخذوا الصدقة (الزكاة، انظر هذه المادة) ويروى أن النبى عليه الصلاة والسلام كثيراً ما قال عن الصدقة إنها لا تنبغى لمحمد [ﷺ] ولا لآل محمد(٥). ويختلف علماء الشريعة فى هذا الحكم: هل هو ينطبق إلى جانب بنى هاشم على بنى المطلب ومواليهم أيضا، وهل هو يشمل «صدقة النفل» أو «صدقة التطوع» أيضا (النبهانى، ص ٣٣ وما بعدها).

ولأبناء فاطمة الحق الأول فى أن يسموا «أبناء رسول الله» فينتسبوا بذلك إلى النبى عليه الصلاة والسلام؛ ولذلك فإن عبارة «ابن رسول الله» هى العبارة المفضلة فى مخاطبتهم. ويذكر لدعم هذا الخطاب من كتاب الطبرانى فى الحديث أقوال للنبى عليه الصلاة والسلام مثل: «كل أبناء آدم ينتسبون إلى عصبة أبيهم إلا ولد فاطمة فإنى أنا أبوهم وأنا عصبتهم» (انظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمى، ص ١٢٣، س٢٤ وما بعده؛ النبهانى، ص٤٨ ومابعدها).

ويترتب على كون أهل البيت أشرف الناس نسبا أن أحدا من سائر الناس ليس كفؤا لنسائهم. ويذكر السيوطى (ورقة ٣ وما بعدها ؛ الصبان ص ١٨٨؛ ابن حجر الهيثمى: المصدر نفسه، ص ١٢٣ س ٣١) أن من الآراء المأثورة أن الابن الذى ترزق به شريفة من زوج غير شريف ليس شريفاً. ومع هذا فإن من العلماء ، كما يذكر الصبان (ص١٩٢)، من يعتبرونه شريفاً. على

أن الزواج بين بنات الأشراف وبين رجال ليسوا أكفاء لهن شئ نادر جداً فى جميع البلاد (Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ليدن ١٩٠٦، جـ١، ١٥٨؛ المؤلف نفسه: *Verspr. Geschr*, ٤/١ ص ٢٩٧ وما بعدها: Mrs. Meer Hasan Ali: *Observation on the Mussulmanns of India*، الطبعة الثانية مع تعليق W. Crooke، لندن ١٩١٧، ص٤ وما بعدها).

ويرى الشعرانى (فى النبهانى ص ٨٩ وما بعدها) أنه ليس من الأدب التزوج من مطلقة الشريف أو أرملته، ولا يصح للمرء أن يتزوج من شريفة إلا إذا كان يعرف أنه قادر على أن يقوم بحقوقها ويعمل على رضاها ويكون خادماً لها.

وينطبق على أهل البيت بخاصة قول النبى عليه الصلاة والسلام: «كل نسب وصهر ينقطع يوم القيامة إلا نسبى وصهرى». فأهل البيت هم وحدهم الذين سينفعهم نسبهم» (النبهانى، ص٢٢ ،٣٠، ٣٩ وما بعدها، ص ٤٧).

وفى حديث ضعيف أن النبى عليه الصلاة والسلام قال: «النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتى أمان لأمتى».

ويرى الشراح أن المقصود بأهل البيت هم أبناء فاطمة، فوجودهم على الأرض أمان لأهلها عامة ولأمة النبى عليه الصلاة والسلام خاصة من العذاب أو من أن تأخذهم الفتن. ولا يقصد هنا الصالحون منهم خاصة، بل إن هذه الميزة لأهل البيت ترجع إلى العنصر النبوى، ويحاول البعض أن يجد لذلك إشارة فى القرآن الكريم أيضا (سورة الأنفال الآية ٣٣؛ النبهانى، ص ٢٨ وما بعدها، ص ٣٠، ٤٧؛ وانظر الصبان ص ١١٩ وما بعدها؛ وكتاب الصواعق لابن حجر الهيثمى ص ١٤٤، وأيضاً كتاب الفتاوى الحديثية ص ١٢٢، س ١١ وما بعده).

ولن يعذب أحد من أهل البيت بنار جهنم (المقريزى ورقة ١٠٩ ظ، النبهانى ص ٢١، س ١٧ وما بعده؛ ص ٢٣، س ٥ وما بعده، ص ٤٥) وسيكون النبى عليه الصلاة والسلام ومعه علىٌّ والحسن والحسين وأبناؤهم جميعاً أول من يدخلون الجنة (النبهانى، ص ٤٨، س ١١ وما بعده).

ولأبناء رسول الله عليه الصلاة والسلام أن يكونوا واثقين من مغفرة الله ويجب أن يُقبل أى ذنب يقترفونه بالرضا والتسليم لأنه من إرادة الله. وابن عربى إذ ينظر فى آية التطهير (سورة الأحزاب، الآية ٣٣) يقرنها بما فى سورة الفتح، الآية ٢، التى جاء فيها أن الله قد غفر للنبى عليه الصلاة والسلام ما تقدم من ذنبه وما تأخر. ومما يقوله ابن عربى: «ينبغى لكل مسلم يؤمن بالله وبما أنزله أن يصدق الله تعالى فى قوله: «ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»، فيعتقد فى جميع ما يصدر من أهل البيت أن الله قد عفا عنهم فيه فلا ينبغى لمسلم أن يلحق المذمة بهم ولا ما يشنأ أعراض من شهد الله بتطهيره وذهاب الرجس عنه لا بعمل عملوه ولا بخير قدموه بل سابق عناية الله بهم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» (الفتوحات المكية، القاهرة ١٣٢٩هـ، فصل ٢٩، جـ١، ص ١٩٦ ، س١٧ ؛ ص١٩٨ ، س٢٥ وخصوصا ص ١٩٦، س ٣١ وما بعده. انظر ص ١٩٧، س ١٤ وما بعده؛ المقريزى ورقة ١٠٨ ظ، س ١٣ وما بعده؛ والنبهانى، ص ١١ ـ ١٣، ٧٦ـ٧٩).

والشريف الذى يقام عليه الحد يمكن أن يعتبر مثل أمير أو سلطان تغطت قدماه بالوسخ ثم غسله خادم له، وهو يشبه أيضاً بالابن العاق الذى لا يحرم من الميراث رغم عقوقه (ابن حجر الهيثمى: المصدر نفسه، ص١٢٢، س٢٠ وما بعده؛ النبهانى؛ ص٤٦).

وعند البعض أن محبة أهل البيت واجبة بمقتضى القرآن الكريم (سورة الشورى الآية ٢٣) حيث يصرفون معنى كلمة قربى إلى القرابة للنبى عليه الصلاة والسلام (كتاب خصائص وحى المبين لابن بطريق الحلى، ص ٥١ وما بعدها، المؤلف نفسه: كتاب العمدة، ص ٢٣ وما بعدها؛ المقريزى، ورقة ١١٢، س١٦ وما بعده، وكتاب الصواعق لابن حجر الهيثمى ص ١٠٤ وما بعدها؛ الشبراوى، ص ٤ وما بعدها؛ الصبان ص ٩٦ وما بعدها؛ النبهانى ص ٧٢

وما بعدها) وكذلك يستند البعض إلى أن نهاية التشهد تحتوى على الدعاء لآل محمد [ﷺ] (كتاب الصواعق لابن حجر الهيثمى ص ١٤٣؛ والنبهانى ص٧٥) وينسب للشافعى أنه قال:

يا آل بيت رسول الله حبكم

فرض علىَّ وفى القرآن مكتوب

وإلى جانب ما تقدم يوجد عدد كبير من الأحاديث التى تحض على محبة آل البيت وتعتبرها دليلا على الإيمان وسببا فى شفاعة النبى عليه الصلاة والسلام يوم القيامة وفى نوال الأجر الأخروى؛ وتوجد أحاديث أخرى فى ذم بغض أهل البيت بل اعتباره كفراً (كتاب الصواعق لابن حجر الهيثمى، ص ١٤١ وبعدها؛ الشبراوى ص٣ وما بعدها؛ النبهانى، ص٨١ وما بعدها).

وعلى هذا فالواجب احترام الأشراف دائماً وإظهار التعظيم لهم وخصوصا الصالحين والعلماء منهم. وتعظيم النبى عليه الصلاة والسلام يستوجب ذلك. ويجب على المرء أن يتواضع فى حضرة الأشراف؛ ومن آذاهم وجب بغضه. ويجب احتمال أذاهم مع الصبر ومقابلة إساءتهم بالإحسان. وتجب معاونتهم إذا لزم الأمر وتجنب ذكر عيوبهم. أما محاسنهم فيجب إذاعتها، كما يجب التقرب إلى الله سبحانة وتعالى ورسوله [ﷺ] بدعاء الصالحين منهم (الشبراوى، ص٧، س٧ وما بعده) ويرى الشعرانى أنه يجدر بالمرء أن يعامل الشريف بما يعامل به الوالى أو قاضى العسكر. ولا يصح أن يجلس المرء إن لم يكن للشريف مجلس يليق به. ويجب تعظيم الشريفة خاصة حتى أنه يكاد لا يجوز للمرء أن يرفع طرفه إليها، ومن كان يحب أبناء رسول الله عليه الصلاة والسلام فإنه يهدى إليهم ما يريدون أن يبتاعوا. ومن كانت له بنت أو أخت ويريد أن يزوجها بجهاز كبير فلا يصح أن يرد شريفا يطلبها زوجة له ولو كان لا يملك سوى المهر أو كان يعيش عيشة الكفاف. وإذا لقى المرء فى الطريق شريفا أو شريفة يسأل عطاء فإنه يجب عليه أن يهدى لهما ما يستطيع (النبهانى، ص٨٩ وما بعدها).

ولا يصح الامتناع من احترام الشريف الفاسق ذلك أن فى الإمكان القول بأن ذنبه سيغفر له وبأن عنصره الطاهر هو الذى يستوجب احترامه وأن الفسق لا يصيب نسبه (النبهانى، ص ٤٥). وإذا شك أحد فى نسب شخص هل هو شريف أم لا، ولم يكن على نسبه اعتراض من الناحية الشرعية فإنه يجب أن يظهر له الاحترام اللائق به. وحتى إذا لم يكن نسبه ثابتاً شرعاً فإنه لا يصح اتهامه بالكذب من غير القطع بالأمر (الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمى، ص١٢٢ س٢٧ وما بعده؛ النبهانى، ص٤٦). وهناك عدد كبير من الحكايات يذكر فيها أن النبى عليه الصلاة والسلام أو فاطمة أنّب فى المنام شخصاً لم يراع حق شريف أساء إليه (المقريزى، ورقة ١٤٤، سطر ١١ وما بعده؛ ابن حجر الهيثمى: الصواعق، ص ١٤٨؛ النبهانى ص ٤٥، ٩٥ وما بعدها)(٦).

والأشراف والسادة الكثيرون موجودون فى جميع بلاد العالم الإسلامى، وكثير من أسر الأشراف وصلت إلى الحكم زماناً قصيراً أو طويلاً كما حدث فى طبرستان وبلاد الديلم، وغربى جزيرة العرب، واليمن ومراكش. وكان لأسر أخرى شأن محلى. ومنذ زمان طويل لم تعد صحة النسبة العلوية فوق الطعن أحيانا. وقد حفظ النسب على أنقى صورة فى غربى جزيرة العرب وفى حضرموت؛ وبيت العلويين فى حضرموت يشتمل على كثير من علماء الشريعة والعقائد والصوفية المشهورين، وهو يحترم من الأشراف بما يليق بهم؛ أشراف غربى جزيرة العرب.

ومن السهل أن يعظم السيد الذى يتميز بالحياة الصالحة كما يعظم الأولياء، وأن يرجى الخير من دعائه؛ على حين أن غضبه يجلب البلاء؛ والناس يحاولون أن ينالوا بركته بالنذور والهدايا، ويزورون قبره. وفيما يتعلق بأضرحة الأشراف رجالا ونساء التى تزار كثيراً فى القاهرة؛ انظر كتاب الشبلنجى المذكور فيما يلى.

وفى حضرموت وفى اليمن أيضاً يتميز السيد بعكاز ومسبحة عن

الشريف الذى يتميز بحمل السلاح. والسيد يظهر وسيطا بين الأطراف المتخاصمة، وهو فوق ذلك يطرد الجراد ودعاؤه يمنع القحط، على حين أن سخطه يجعله مستمراً. وبعض السادة يُقصَدون للبرء من الأسقام، وكثيراً ما يعبر الناس عن تعظيمهم للسيد بإهدائه قطعاً من الأرض (H. Jacob: *Perfumes of Araby* لندن ١٩١٥، ص ٤٥، ١٧٣ وما بعدها).

وفيما يتعلق بمميزات الأشراف والسادة وتعظيمهم انظر التفصيل فى كتاب سنوك هرجرونى (Snouck Hurgronje: *Mekka*، جـ١، ص٣٢ وما بعدها ٧٠ وما بعدها) وفيما يتعلق بالسادة فى حضرموت، وهم يوجدون بكثرة فى جزر الملايو ومنهم مؤسسو سلطنات «سياك» و«پونتياناك» (انظر للمؤلف نفسه كتابيه: *Verspr, Geschr.* جـ٣، ص١٦٢ وما بعدها و *The Acheh-nese*، جـ١، ص١٥٣ وما بعدها).

أما فيما يتعلق بتاريخ الأشراف الذين حكموا فى مكة وفى الحجاز منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى؛ انظر كتاب سنوك هرجرونى Snouck Hurgronje: *Mekka*، جـ١؛ ومادة مكة «تاريخها» انظر أيضا الموجز الذى ذكره البتنونى فى كتابه الرحلة الحجازية، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٣٢٩هـ، ص٧٣ وما بعدها) وتوجد معلومات عن عشائر الأشراف فى جزيرة العرب فى الكتاب المسمى *A Handbook of Arabia* (جـ١) الذى ألفه القسم الجغرافى لفرقة الاستعلامات البحرية، لندن، بدون تاريخ السنة، الفهرس تحت مادة أشراف.

أما نسب الطالبيين فقد تناوله أحمد ابن على... بن مهنا الداوودى الحسنى فى كتابه «عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب، بمباى ١٣١٨هـ.

المصادر :

(١) النسائى: كتاب خصائص أمير المؤمنين على بن أبى طالب، القاهرة ١٣٠٨هـ.

(٢) يحيى بن الحسن... بن البطريق الحلىّ: كتاب خصائص وحى المبين فى

مناقب أمير المؤمنين، طبع على الحجر سنة ١٣١١هـ.

(٣) المؤلف نفسه: كتاب العمدة، طبع على الحجر بمباى ١٣٠٩هـ.

(٤) المقريزى: كتاب فيه معرفة ما يجب لآل البيت من الحق على من عاداهم، مخطوط ليدن ٥٦٠ ـ ١٣ (فهرس المخطوطات العربية جـ٢، ص ٥٠ .Cat. cod. Arab, II, 50).

(٥) السيوطى: رسالة السلالة الزينبية، مخطوط ليدن رقم ٢٣٢٦ (فهرس المخطوطات العربية جـ٢، ص ٦٥).

(٦) المؤلف نفسه: إحياء الميت فى الأحاديث الواردة فى آل البيت، مطبوع على هامش كتاب الإتحاف للشبراوى -

(٧) ابن حجر الهيثمى: الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة، القاهرة ١٣٠٨هـ.

(٨) المؤلف نفسه: كتاب الفتاوى الحديثية، القاهرة ١٣٢٩هـ.

(٩) الشبراوى: كتاب الإتحاف بحب الأشراف، القاهرة ١٣١٨هـ.

(١٠) محمد الصبان: كتاب إسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل أهل بيته الطاهرين، مطبوع على هامش كتاب الشبلنجى.

(١١) نور الأبصار فى مناقب آل بيت النبى المختار، القاهرة ١٣٢٢هـ.

(١٢) يوسف بن إسماعيل النبهانى: كتاب الشرف المؤبد لآل محمد، القاهرة ١٣١٨هـ.

(١٣) Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، كوبنهاغن، ١٧٢٢م، ص١١ وما بعدها.

(١٤) E.W. Lane: *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*، الطبعة الثالثة، لندن ١٨٤٢، جـ١، ص٤٢، ٤٦، ١٩٧، ٢١٠، ٣٦٦.

(١٥) E. Westermarch: *Ritual and Belief in Morokko*، لندن ١٩٢٦، الفهرس تحت مواد، شريف، وسيدى، وسيد.

أبوريدة [أرندنك C. Van Arendonk]

تعليق على مادة «شريف»

أطال الكاتب فى هذه المادة، ورجع إلى مراجع كثيرة، فجاء ما كتبه مستوعبا لكل نواحيها؛ إلا أن بعض ما

كتـبه فيه مـا يلاحظ، ولذلك نجمل هذه الملاحظات فى هذه الكلمات:

(١) ذكر الكاتب أن كلمة «الشريف» تطلق أيضـاً علـى الشـخص ذى المكانة والجاه فى مـقابل الضـعيف والوضـيع من الناحـية الاجتـماعيـة ونقل هذا عن صحيح البخارى.

والذى جاء فى البخارى (جـ١:٤ من الطبـعة الأمـيـرية سنة ١٣١٤هـ)، فى حديث أبى سفـيان عن لقائه هرقل ملك الروم بالـشـام، هـو أن هرقل ســأله: فأشراف الناس يتبـعونه أم ضعفاؤهم؟ فقال أبوسفيان: بل ضعفاؤهم..

(٢) ذكر الكاتب أن قـوله تعالى فى ســورة الأحزاب: «إنما يريد الله ليـذهب عنكم الـرجس أهل البــيت ويطهــركم تطهـيـرا»، يصـرفه الشـيـعـة إلى علىٍّ وفـاطمة وأبنائهـما، وأن تفـسيـر «أهل البـيت» تفسـيراً يلائم السـياق والمقـام يجعل الآية شـاملة لنساء النبى، وأن هذا هو التـفـسيـر المروى عن عكرمـة وابن عـباس، وأن حـديث الكســاء يؤيد رأى الشيعة؛ وهذا كلـه فى حاجة إلى تحرير ومزيد من الدقة، كما يحتاج إلى بيان.

إن الذى فى كتب التـفسير المعـتبرة، مثل تفسير القرطبى وتفسير ابن كثير، أن هذه الآية نزلت فى نساء النبى[ﷺ] خـاصة، فـفى تفسـيـر ابن كثـير أنهـا «نزلت فى نســاء النبى صلى الله عليـه وسلم خاصة». وهو ما رواه عكرمة عن ابن عبـاس رضى الله عنهمـا. ثم يقول ابن كثـير بعـد هذا وذاك: إن كان المراد أنهن كن سـبـب النزول دون غـيـرهن فـصـحـيح، وإن أريد أنهن المراد فـقط دون غيـرهن ففيه نظر؛ فـإنه قد وردت أحاديث تدل على أن المراد أعم من ذلك.

ومع هذا، فـإن السيـاق يدل على أن المراد بعبارة «أهل البيت» فى هذه الآية، من نســاء النبى صلـى الله عليـه وسلم خـاصة، ولا مـانع أن تشمل ســائر آل بيت النبـوة بـدلالة أحـاديث وردت عن الرسول[ﷺ].

وحديث «الكســاء» هو، كمـا جاء فى تفسير ابن كثيـر عن مسند الإمام أحمد ابن حنـبل، بهــذا النص عن واثـلة بن الأسقع إذ يقول: أتيت فاطمة رضى الله عنهـا أســألهـا عن علـىٍّ رضى الله عنه فقالت: توجـه إلى رسول الله صلى الله عليه وسـلم، فجلست أنتظره حـتى جاء

رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه على وحسن وحسين، آخذا كل واحد منهما بيده، حتى دخل؛ فأدنى عليًا وفاطمة رضى الله عنهما وأجلسهما بين يديه، وأجلس حسنا وحسينا رضى الله عنهما كل واحد منهما على فخذه، ثم لفّ عليهم ثوبه، أو قل كساءه، ثم تلا صلى الله عليه وسلم هذه الآية: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، وقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتى، وأهل بيتى أحق».

(٣) ذكر الكاتب نقلا عن البخارى: أن الرسول[ﷺ] قال عن الحسن بن على رضى الله عنهما: «ابنى هذا السيد، ولعل الله يصلح به بين فئتين من المسلمين»، والذى فى صحيح البخارى (جـ٩: ٥٦ من طبعة بولاق الأميرية) هو أنه بينما كان النبى صلى الله عليه وسلم يخطب جاء الحسن، فقال النبى صلى الله عليه وسلم: «ابنى هذا سيدٌ (أو السيد)، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين».

والمراد هنا فئتا على ومعاوية فى الحرب التى وقعت بينهما، هذه الحرب التى كانت فتنة عظيمة للمسلمين وانتهت بتنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية رضى الله عن الجميع.

(٤) ذكر الكاتب أن البعض يحاول أن يجد للبس العمامة الخضراء سندا من القرآن، أى من الآية رقم ٥٩ من سورة الأحزاب التى أمر الله تعالى رسوله [ﷺ] أن يقول لأزواجه وبناته ونساء المؤمنين بأن «يدنين عليهن من جلابيبهن»؛ فإن ذلك «أدنى أن يعرفن فلا يؤذين».

وبالرجوع إلى كتب التفسير لا يجد الباحث فى هذه الآية سندا للبس هذا الشعار، بل ولا أى إشارة إلى ذلك. بل إن هذا الأمر كان ليتميز به الحرائر من الإماء، فلا يكن عرضة للأذى من الفساق الذين كانوا يبتغون السوء من غير الحرائر، فإذا غطت الواحدة وجهها من فوق رأسها بالجلباب عرفت بأنها حرة شريفة فلا ينالها أى أذى (راجع تفسير ابن كثير جـ٣: ٥١٨ ـ ٥١٩).

(٥) تكلم الكاتب بعد ذلك عن ما يراه المسلمون من تميز آل بيت النبى عليه الصلاة والسلام بأشياء فيها عدم

حل الصدقة لهم، وعن هذا الحكم: هل يشمل آل المطلب ومواليهم أيضا كما يشمل بلا ريب آل بنى هاشم، وهل يشمل صدقة النفل أيضا بجانب الصدقة المفروضة؟

وهنا نذكر أنه لا خلاف فى أن بنى هاشم تحرم عليهم الصدقة، وفى هذا يقول الرسول [ﷺ] على ما جاء فى صحيح مسلم: «إن الصدقة لا تنبغى لآل محمد؛ إنما هى أوساخ الناس».

ويرى الشافعى أن بنى المطلب ليس لهم الأخذ من الصدقة كبنى هاشم تماما، وذلك لما جاء فى حديث رواه البخارى وابن حنبل من أن الرسول[ﷺ] قال: «إنا وبنى المطلب لا نفترق فى جاهلية ولا إسلام، إنما نحن وهم شئ واحد»، وشبك بين أصابعه.

وهنا يقول ابن حزم بأنه صح أنه لايجوز أن يفرّق فى حكمهم فى شئ أصلا لأنهم شئ واحد بنص كلامه عليه الصلاة والسلام؛ فصح أنهم آل محمد، وإذ هم آل محمد فالصدقة عليهم حرام.

وعن الإمام أبى حنيفة أن لبنى المطلب أخذ الزكاة، وبهذا الرأى يكون هناك فرق فى رأيه بينهم وبين بنى هاشم فى هذه المسألة.

والموالى تبع للسادة، أى لمن كانوا سادتهم فى هذا؛ فمثلا نرى الرسول صلى الله عليه وسلم يحرم الصدقة على موالى بنى هاشم كما حرمها على بنى هاشم أنفسهم. وذلك لأن أبا رافع مولى الرسول [ﷺ] سأله فى هذا، فقال: «إن الصدقة لا تحل لنا، وإن موالى القوم من أنفسهم»، وهذا حديث حسن صحيح كما قال ابن حنبل وأبوداود والترمذى.

هذا، وفى صدقة التطوع هل تحرم على من تحرم عليهم صدقة الفرض، أو تحل لهم دون الصدقة المفروضة قياسا على الهبة والهدية والوقف، ففيها خلاف بين الفقهاء، ويحسن الرجوع فى هذه المسألة إلى كتب الفقه والحديث، وبخاصة كتاب «المغنى» لابن قدامة، و««نيل الأوطار» للشوكانى.

والقول الراجح فى رأينا أن النوعين حرام على آل النبى[ﷺ] لأن كلا منهما

صدقة على كل حال، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يخصص فى تحريمه الصدقة بما كان مفروضاً منها دون صدقة التطوع أو النافلة.

(٦) أطال الكاتب فيما لأهل البيت من المزية والفضل بسبب نسبهم الشريف، وأن أحداً منهم لن يعذب لأنه سيغفر لهم كل ما قد يقترفونه من الذنوب، وأن نسبهم ينفعهم يوم القيامة؛ وأنه لذلك يجب علينا حبهم واحترامهم وكذلك سائر الأشراف، إلى آخر ما قال فى هذه الناحية، وهو فى كل ما ذكره يرجع إلى كتب إسلامية ليس من السهل استقصاء ما جاء فيها مما اعتمد عليه.

ونحن نؤمن تماما أن لآل البيت النبوى من المكانة والفضل عند الله ما لايعلمه إلا هو وحده، ونؤمن أيضاً مع هذا بقوله صلى الله عليه وسلم: «كل نسب وصهر ينقطع يوم القيامة إلا نسبى وصهرى»، كما رواه الحافظ ابن عساكر عن ابن عمر رضى الله عنهما؛ وبقوله أيضاً: «إن الأنساب تنقطع يوم القيامة إلا نسبى وسببى وصهرى» على ما رواه الإمام أحمد عن المسور بن مخرمة.

ولكننا مع هذا وذاك نؤمن كذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: «من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه»، وبقوله لابنته رضى الله عنها: «يا فاطمة بنت محمد، اعملى فإنى لن أغنى عنك من الله شيئا»، وكذلك قال لبنى هاشم ومن إليهم من ذوى القربى ثم قال للجميع: «لا يأتينى الناس بأعمالهم وتأتونى بأنسابكم»؛ وهذا ما يتفق مع ما جاء فى القرآن الكريم فى كثير من الآيات من أن كل إنسان سيسأل عما عمل ولا يغنى عنه غيره شيئاً.

ومع ذلك فإن فرضاً على كل مسلم أن يعرف لآل البيت النبوى ما لهم من منزلة توجب علينا احترامهم وإجلالهم، وتجعلنا نؤمن بأنهم أولى بالقبول والغفران من الله من غيرهم، والله - كما جاء فى القرآن نفسه - يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، وهذا كله فضلاً عن أنهم أبعد الناس عن الذنوب والآثام.

هذا، وقد أشار الكاتب فى تضاعيف كلامه الذى استوجب هذا التعليق إلى

أن البعض يرى أن أهل البيت هم أمان أهل الأرض من الفتن بسبب ما فيهم من العنصر النبوى، وأن هذا البعض حاول أن يجد إشارة لرأيه فى آية من سورة الأنفال، وهى الآية رقم ٣٣.

وهذه الآية التى أشار إليها الكاتب هى قوله تعالى: «وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم، وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون». وبمراجعة كتب التفسير للقرطبى وابن كثير وأبى السعود وغيرهم، لا يجد الباحث أى إشارة للرأى الذى يذهب إليه ذلك البعض.

فإن الآية تشير إلى ما كان من إيذاء المشركين للرسول [ﷺ] وهو بينهم، وأن الله آمنهم من العذاب حينا لوجود الرسول[ﷺ] فيهم. على أن الآية التى تليها قد نسخت حكمها، وهى قوله جل ذكره: «وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام، وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون، ولكن أكثرهم لا يعلمون».

على أننا لا نستبعد مطلقاً أن فى وجود الصالحين المتقين من آل البيت أماناً من الفتن والبلاء لمن يقيمون بينهم وكذلك الأمر بالنسبة للصالحين المتقين من غير آل البيت؛ وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول فى بعض ما روى عنه: «لولا عباد لله ركع، وصبية رضع، وبهائم رتع، لصب عليكم البلاء (وفى رواية: العذاب) صبا»، رواه الطيالسى والطبرانى وابن منده، وغيرهم، عن أبى هريرة رضى الله عنه.

[الدكتور محمد يوسف موسى]

شريف باشا

رجل من رجال الدولة المصريين فى عهد الخديو إسماعيل والخديو توفيق؛ وهو من أصل تركى، ولد عام ١٨٢٣ بالقاهرة، وكان أبوه حينذاك يشغل منصب قاضى القضاة الموفد من قبل السلطان، وبعد ذلك بعشر سنوات أو نحوها كانت أسرته تقيم مرة أخرى بالقاهرة ردحا من الزمن، فأرسل محمد على الغلام «شريف» إلى المدرسة الحربية التى كان قد أنشأها حديثا. ومن ثم قدر له أن يقضى حياته العملية كلها فى الخدمة المصرية. وكان شريف

عضوا فى البعثة المصرية التى أوفدت إلى باريس للدراسة العليا وكانت تضم سعيد باشا وإسماعيل باشا اللذين اعتليا الأريكة الخديوية من بعد، كما كانت تضم على مبارك باشا. والتحق شريف باشا بالمدرسة العسكرية سان سير St. Cyr (١٨٤٣-١٨٤٥) وخدم فترة من الزمن فى الجيش الفرنسى حتى استدعى عباس الأول هذه البعثة عام ١٨٤٩. وعمل خلال السنوات الأربع التالية سكرتيرا للأمير حليم، ثم التحق مرة أخرى بالخدمة العسكرية عام ١٨٥٣ ووصل إلى رتبة اللواء فى عهد سعيد باشا. وكان خلال هذه الفترة على اتصال وثيق بسليمان باشا (de Sevves) القائد العام للجيش المصرى وتزوج ابنته.

وبدأ شريف باشا سنة ١٨٥٧ حياته السياسية وزيرا للخارجية، وناب عن الخديو إسماعيل عندما سافر إلى الآستانة عام ١٨٦٥، وتقلب بعد ذلك فى جميع المناصب العليا فى الدولة. وكان شريف باشا هو الذى وضع فى عام ١٨٦٦ المشروعات الخاصة بالمجلس النيابى الجديد.

ولما قامت الحكومة الدستورية فى مصر عام ١٨٧٨ ألّف شريف باشا الوزارة ثلاث مرات. ولما سقطت وزارة نوبار باشا فى فبراير عام ١٨٩٧ (وكانت تضم اثنين من الأوروبيين) على يد المجلس النيابى الوطنى بدأت حركة دستورية بقيادة شريف باشا وتزعم هذه الحركة فى البرلمان عبدالسلام المويلحى. وقام هذا الحزب بوضع خطة للإصلاحات المالية قدمت للخديو فعهد إلى شريف باشا فى أبريل عام ١٨٧٩ بتأليف وزارة من العناصر المصرية الصميمة، وقد أنشأت هذه الوزارة الجديدة (انظر أسماء أعضائها فى كتاب صبرى، ص ١٥٣، التعليق) مجلساً للدولة كما جعلت المجلس النيابى يسن ويصدق على قانون أساسى جديد صدر فى الرابع عشر يونية عام ١٨٧٩.

وبعد أن اعتلى الخديو توفيق باشا العرش، عدلت وزارة شريف باشا،

ولكن الحكومة الجديدة لم تكن وطنية كسابقتيها. وقد رفض الخديو الجديد فى شهر أغسطس من السنة نفسها الموافقة على الدستور الذى أعده رئيس الوزراء ولذلك استقال شريف باشا فى الثامن عشر من الشهر ذاته وخلفه رياض باشا. واشترك شريف باشا عند ذاك فى تأليف الحزب الوطنى بحلوان، فأصدر بيانا ضد رياض باشا فى الرابع من شهر نوفمبر. ولما قامت بعد ذلك بسنتين الثورة العسكرية الوطنية فى التاسع من سبتمبر عام ١٨٨١ كان شريف باشا رجل الدولة الوحيد الذى وثق فيه الحزب العسكرى ثقة جعلته يعهد إليه تأليف وزارة جديدة (١٥ سبتمبر). وقد جمع شريف من ثم جمعية من أعيان البلاد لموازنة النفوذ العسكرى. واجتمعت هذه الجمعية فى السادس والعشرين من شهر ديسمبر، ولكن سرعان ما انضم الوطنيون بهذه الجمعية إلى العسكريين فى مناهضة الخديو ووزارته التى كان الرأى أنها واقعة تحت النفوذ السياسى والإشراف المالى للدول العظمى. وكان شريف باشا غير راغب فى التعاون مع المجلس عند التصويت على تعديل القوانين الخاصة بالميزانية ولذلك استقال فى يناير عام ١٨٨٢، وخلفه محمود باشا سامى. وفى العاشر من أغسطس من العام نفسه وعلى أثر وقوف الخديو موقفا معاديا من الحركة العرابية أصبح شريف باشا مرة أخرى رئيساً للوزراء (١٨ أغسطس سنة ١٨٨٢). وظل فى هذا المنصب بعد هزيمة عرابى والاحتلال الإنجليزى، ولكنه اصطدم أخيراً بالوزارة الإنجليزية وممثلها عندما طلبت الجلاء عن السودان. وقد رأى شريف باشا أن الجلاء عن السودان فيه خطر سياسى واقتصادى على مصر، ولكنه اضطر إلى التسليم تحت الضغط الإنجليزى (يناير ١٨٨٤). وهنالك اعتزل السياسة ومات بعد ذلك بثلاث سنوات فى جراتز Grez، وكان قد سافر إليها للاستشفاء من مرض الكبد، ودفن بالقاهرة فى أبريل عام ١٨٨٧.

وينتسب شريف باشا فى الأصل إلى طبقة المصريين الأتراك فكان لذلك

مـرتبطا بالخـديو بدرجة أكـثـر، ولكن الوطنـيـيـن مع ذلك لم يشكـوا قط فى إخلاصه. فقد حاول بإخلاص أن يجعل مصر دولة دستورية تحت حكم الأسرة الخـديوية. وهو فى السـيـاسـة يحـتل مـركـزاً وسطاً بيـن الميـول التى كـان يمثلها عرابى ونوبار ورياض.

المصادر :

(١) جـورجـى زيدان: مـشـاهـيـر الشرق، القاهرة ١٩١٠، جـ١، ص٢٤٠ ومابعدها.

(٢) A. Hasenclever : *Geschichte Aegyptens im 19. jahrhundert*، هال ١٩١٧.

(٣) M. Sabry : *La Génése de l'Esprit national Egyptien*، باريـس ١٩١٣، ص ٦٤ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٥٢، ١٦٨، ١٨٤، ١٩٥، ٢٠٥.

(٤) Lord Cromer : *Modern Egypt*: لندن ١٩٠٨، جـ١ وانظر أيضاً المصادر الواردة فى هذه الكتب.

الشنتناوى [كرامرز J. H. Kramers]

الشريف الرضى

أبوالحـسن مـحـمـد بن أبى طاهر الحسين بن مـوسى: سليل الحسين بن علىٍّ عن طريق مـوسى الكاظم، ومن ثمّ لقب هـو وأخـوه عـلىٌّ المرتضى بـلقب الموسوى؛ وقد ولد أبو الشريف الرضى سنة ٣٠٧هـ (٩١٩ ـ ٩٢٠م)، وكـان فى عـهـد بنى بويه فى بغـداد نقـيب الطالبيـين، أى رئيس جماعـة الأشراف من آل البـيت أحـفـاد على من زوجـه فاطمة.

وقد ولد الشـريف الرضى فى بغداد سنة ٣٥٩هـ (٩٧٠م) والظاهر أنه كان قـد نضج فى سن مـبكرة جداً؛ ويقـول مـعاصـره الثـعالبى إنـه نظم أشعـاره الأولى ولما يتجـاوز العاشرة، وقـد قال أقدم ما أرخ من قصائد فى ديوانه سنة ٣٧٤هـ حين كـان فى الخامسة عـشرة من عـمـره؛ ويؤكد الثـعـالبى والكُتّـاب الذين نـقلوا عنه أن الـشـريـف الرضى كان بلا نزاع أعظم شعراء الطالبيين، بل أعظم شاعـر أنجبته قـريش. وإذا عرفنا أن القصـائد التى نظمت فى ذلك العـهد الحافـل بالشعـراء كانت دون أشـعاره

بكثير حكمنا بأن الثعالبى كان على حق فى قوله. ولا يسعنا إلا أن نسلم بأن بعض المراثى التى قالها الشريف الرضى فى أصدقائه تتسم بالشعور الصادق؛ ثم إن مقدار ما قال من الشعر فى حياته القصيرة الأجل عجيب، ذلك أن ديوانه كان يشغل فى الأصل أربعة مجلدات. ولاشك أن الشريف الرضى كان ضعيف البنية، وهو نفسه يروى فى إحدى قصائده أن الشيب بدأ يخط رأسه حين بلغ الحادية والعشرين، وهى سن باكرة؛ ولعل من أسباب اعتلال صحته انشغاله على أبيه الذى ظل سجيناً فى شيراز زمناً طويلا بسبب ذنب اقترفه ولم أتوصل للكشف عنه، وبسبب الاضطراب الذى قام فى بغداد، نتيجة محاباة أمراء البويهيين للشيعة محاباة ظاهرة وما نجم عن ذلك من موجدة أهل السنة. وكان أبوه قد اعتزل منصب النقيب، وكرّم الشريف الرضى بتوليته هذا المنصب الجليل. ويقول الثعالبى وغيره من كتاب السير الذين ينقلون عنه إنه تولى المنصب سنة ٣٨٨هـ ولكن المقدمة التى صدر بها القصيدة التى بعث بها إلى بهاء الدولة يشكره على ما أسداه إليه من فضل تذكر أن البراءة أرسلت إليه من البصرة مصحوبة بأمر تقليده قيادة قافلة الحجيج، وبلغت بغداد فى غرة جمادى الأولى سنة ٣٩٧هـ، وفى السنة التالية زاد بهاء الدولة فى تشريفه فأنعم عليه بلقب الرضى، وهو اللقب الذى غلب عليه. وبعد ذلك بثلاث سنوات، أى فى شهر ذى القعدة سنة ٤٠١هـ، تلقى من الأمير نفسه لقباً ثالثاً هو لقب الشريف، وظل بهاء الدولة ينعم عليه بآيات التشريف الأخرى. وفى يوم الجمعة السادس عشر من المحرم سنة ٤٠٣هـ عين نقيباً لآل البيت فى جميع أملاك الأمير، على أن المرض اشتد عليه اشتداداً خطيراً فى جمادى الأولى من السنة نفسها حتى يئس الناس من حياته، بيد أنه ما إن انقضى شهران حتى أبل من مرضه إلى حد أنه استطاع أن يرسل فى شهر رجب قصيدة أخرى إلى سلطان الدولة فى أرجان، حيث كان بهاء الدولة قد أدركته منيته فى جمادى الآخرة؛ وكانت قصيدته الأخيرة التى نظمها بحيث تصلح لمدح أى أمير هى التى

وجهها إلى سلطان الدولة فى شهر صفر سنة ٤٠٤هـ، وكانت آخر قصيدة مؤرخة فى ديوانه مرثية قالها فى الشاعر أحمد بن على البتّى الذى توفى فى شهر شعبان سنة ٤٠٥هـ؛ وتوفى الشريف الرضى فى صباح الأحد السادس من المحرم سنة ٤٠٦هـ (٢٦ من يونية سنة ١٠١٦م)؛ وقد غلب الحزن أخاه على المرتضى حتى لم يستطع البقاء فى بغداد ليشيّع جنازته، وصلى الوزير فخر الملك صلاة الجنازة على قبره، ودفن بمنزله فى حى الأنبارية فى ضاحية الكرخ من ضواحى بغداد. وكان المنزل والقبر قد تهدما فى عهد ابن خلكان، وإنا لندرك من الإشارات القليلة المبعثرة عن الرضى أنه كان ودوداً واسع العقل كما تدل على ذلك صداقته للصابئ الذى كرّمه بمرثيتين بالرغم من أنه لم يكن مسلماً، بل إن لوم أخيه بسبب مرثيته الأولى لم تحل بينه وبين نظم قصيدته الثانية التى أبرز فيها حزنه أكثر وأكثر. وقصائده كما مر بنا كثيرة جداً، وقد جمعها بعض أصدقائه؛ ومخطوطاتها ليست نادرة، بل إن لدينا بالفعل نسختين مطبوعتين (بومباى ١٨٧٩ فى مجلد واحد؛ بيروت ١٨٩٠ ـ ١٨٩٢ فى مجلدين) وكلا الطبعتين مرتبتان على حروف الهجاء؛ وكذلك الحال فى المخطوطين اللذين فى المتحف البريطانى (.Add، رقم ١٩٤١٠؛ .Add ٢٥٧٥٠) وذلك إذا استثنينا أن المراثى فى أحد المخطوطين قد فصلت عن القصائد الأخرى. ومما هو جدير بالذكر أن كثيراً من القصائد، سواء فى المخطوطات أو فى النسختين المطبوعتين، قد أرّخت تأريخاً دقيقاً وأمدتنا ببعض التفصيلات عن سيرته؛ وقد كان عدد كبير من هذه القصائد مراثى قيلت فى أشخاص بارزين توفوا فى بغداد، ومن ثم أصبح لهذه التواريخ قيمة تاريخية أيضاً. وثمة قصائد للشريف عن كل سنة من سنة ٣٧٤ إلى سنة ٤٠٥هـ، ولو أننا شرعنا فى تحليلها تحليلاً كاملاً لاستغرق ذلك منا حيزاً كبيراً. والرضى، علاوة على قصائده، صاحب الفضل فى مصنفين فى شرح القرآن أحدهما عنوانه «معانى القرآن» والثانى عنوانه «مجازات القرآن»، على أن هذين المصنفين لم يصلا إلينا. ويصف

درينبورغ فى الفهرس الذى أصدره بالمخطوطات الموجودة فى مكتبة الإسكوريال مخطوطاً تحت رقم ٣٤٨ عنوانه «طيف الخيال» نسبه إلى الرضى؛ ولاشك أن هذا خطأ سواء كان مرجعه إلى درينبورغ أو الكاتب الذى كتب الثبت. وما من شك فى أن على المرتضى أخا الرضى قد كتب كتاباً بهذا العنوان نفسه، زد على ذلك أن كاتباً علوياً آخر اسمه هبة الله بن الشجرى ينقل فى مصنفه «الحماسة» (باريس، مخطوط عربى رقم ٩٢٥٧، الورقة ٩٦ الصفحة اليمنى) شواهد من طيف الخيال للمرتضى؛ ثم إن صاحب المخطوط المحفوظ بمكتبة الإسكوريال يذكر فى مقدمته أنه سبق أن كتب كتاباً فى الشيب؛ وبين أيدينا هذا الكتاب فى نسخة مطبوعة (الآستانة ١٣٠٢) ولا جدال فى أنه بقلم المرتضى الذى يقول لنا فى ختامه إنه أتمه سنة ٤٢١هـ أو بعد خمس عشرة سنة من وفاة أخيه الرضى. ولا نستطيع القول بأن الأخوين قد كتبا كتابين بالعنوان نفسه والمحتويات نفسها أو ما يشبهها، ولا حيلة لنا بعد إلاّ أن ننسب الكتاب الذى جاء فى المخطوط المحفوظ بمكتبة الإسكوريال إلى المرتضى.

المصادر :

(١) الثعالبى: اليتيمة، دمشق، جـ٢، ص ٢٩٧ ـ ٣١٥، مع مقتطفات كثيرة من قصائده.

(٢) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، ص ٦٣٩، طبعة القاهرة، جـ٢، ص٢.

(٣) اليافعى: مرآة الجنان، جـ٣، ١٨ـ٢٠.

(٤) بروكلمان *G.A.L.*، جـ١، ص ٨٢ ـ وتجد قصائد الرضى فى جميع دواوين الشعر تقريباً.

صبحى [كرنكو F. Krenkow]

الششترى

أبو الحسن على بن عبدالله، شاعر صوفى أندلسى وتلميذ ابن سبعين ، وناظم بعض الموشحات باللغة العربية الدارجة.

ولد الششترى فى شوذر قرب وادى آش حوالى سنة ٦٠٠هـ (١٢٠٣م) وتوفى بالطينة قرب دمياط فى ١٧ صفر سنة ٦٦٨ هـ (١٦ من أكتوبر سنة ١٢٦٩م). وقد درس الششترى أول مادرس على ابن سراقة الشاطبى الذى شرح له عوارف المعارف للسهروردى البغدادى. والظاهر أنه كان فى هذه الفترة قد انضم إلى الطريقة المدينية. ثم أقام فى الرباط وفى مكناسة (ويقول عنها فى زجله:

شويخ من أرض مكناس

وسط الأسواق يغنى

أش عليّا من الناس

وأش على الناس منى)

ثم فى فارس. ورحل من بعد إلى الشرق. وفى سنة ٦٥٠ هـ (١٢٥٢م) كان فى دمشق مع شاعر مشهور هو نجم بن إسرائيل المتوفى سنة ٦٧٦ هـ (١٢٧٧م) ، وكان من أتباع مذهب الرفاعية الحريرية «الديوان»، وهو مخطوط محفوظ فى آيا صوفيا بالآستانة تحت رقم ١٦٤٤). واستقر آخر الأمر فى مكة سنة ٦٥١ هـ (١٢٥٣م)؛ ولقى فيها ابن سبعين الذى كان ذائع الصيت ولما يجاوز الثامنة والثلاثين، ومع أن الششترى كان يكبره سنا فقد أصبح تلميذه وتلقى منه الخرقة السبعينية (ونعلم عنها نقلا عن ابن تيمية أن الذكر فيها كان «ليس إلا الله» وإن كان من بين أسانيدها الحلاج). واضطهد ابن سبعين ووضع تحت رقابة الشرطة فتولى الششترى مكانه على رأس «المتجردين» وجاء معه إلى مصر، قبل أن يموت، بنحو أربعمائة من الأتباع منهم أبو يعقوب ابن مبشر، ناسك باب زويلة (بالقاهرة)

وقد ذكر المقرى خمسة كتب بالنثر كتبها الششترى، على أنه لم تبق لنا منها إلا الرسالة البغدادية عن الفقر (الإسكوريال، مخطوط، رقم ١٦٨، الورقة ٧٥ (أ) ـ ٧٨ (ب)) وإذا كان اسمه لايزال مذكوراً فإنما الفضل فى ذلك إلى الديوان أو مجموعة الموشحات التى نظمها باللغة العربية الدارجة. وهى قصائد قصيرة فيها لذع وجدة كل الجدة، وسرعان ما صنعت لها الألحان كما يقول ابن عباد الرندى. ولا تزال

الشاذلية فى سورية حتى يومنا هذا يختمون «حالة الانجذاب»، التى تتملكهم فى أذكارهم بإنشاد: «ألف قبل لامين، وهاء قرة العين» (وقد شرحها ابن عجيبة). وقد نظم الششترى أيضا بعض القصائد على نهج الشعراء القدماء، وأشهر هذه القصائد العيسوية التى شرحها النابلسى.

المصادر:

(١) الغبرينى: عنوان الدراية، مخطوط، باريس ٢١٥٥، الورقة ٧٢ (ب) ـ ٧٤ (أ)؛

(٢) ابن الخطيب: الإحاطة، مخطوط، باريس ٣٣٤٧، الورقة ٢٠٨ (أ) ـ ٣١٢ (أ)؛

(٣) ابن عباد الرندى: الرسائل الكبرى، مطبوعة على الحجر، فاس ١٣٢٠، ص ١٩٨؛

(٤) المقرى: Analecta طبعة دوزى، ١٨٥٥ ـ ١٨٦٠، جـ ١، ص ٥٨٣ ـ ٥٨٤؛

(٥) Broekelmann: *G.A.L*، جـ ١، ص ٢٧٤.

صبحى [ماسينيون L. Massignon]

شطرنج

كان الشطرنج معروفا عند قدماء اليونان، وهم ينسبون اختراعه إلى پالاميدس، ومن هناك جاء إلى أمم مختلفة. ويقال إن المسلمين أخذوه عن الهنود، لكن الأخبار المتعلقة بذلك أسطورية. والأغلب أنه جاء إليهم من بلاد فارس القديمة.

وفى العصور الوسطى فى الشرق كان هناك كثير من ألعاب الرقعة خصوصا النرد والشطرنج وقد تغيرت أحجار اللعب وقواعده. ويبدو أن كلمتى شطرنج ونرد من أصل هندى (من السنسكريتية). وقد أراد البعض أن يشتق أصل كلمة شطرنج من اللغة الفارسية: ياشاه، وهو النداء الذى يهدد به الملك، لكن هذا الاشتقاق لا يلقى كثيراً من الاستحسان.

وللأساطير المتعلقة بأصل الشطرنج مسحة فيثاغورية، ويحكى المسعودى أن ملوكا حكماء من ملوك الهند اخترعوا الصناعات ووضعوا أصول العلوم، وكان أولهم البرهَمَن؛ وثانيهم

الباهبود، وفى أيامه اخترع النرد، وثالثهم دبشليم الذى يقترن شخصه بكتاب كليلة ودمنة[1]، ورابعهم بلهيت الذى يحكى أن الشطرنج اخترع فى أيامه وأنه رتب للعبه كتابا لأهل الهند يسمى «طرق جنكا» يتداولونه فيما بينهم، وجعل أحجار الشطرنج على صورة الآدميين وغيرهم من الحيوان وجعلهم درجات ومراتب يظن أنها تمثل صور البروج. وفى أيام المسعودى (القرن الرابع الهجرى= العاشر الميلادى) لم يكن للعب الشطرنج صورة ثابتة، فهو يعرف للعب الشطرنج ست صور رئيسية: فهناك الآلتان المربعتان، إحداهما ثمانية أبيات فى مثلها، والثانية عشرة أبيات فى مثلها. وهناك الآلة المستطيلة وأبياتها أربعة فى ستة عشر؛ وهناك آلتان مدورتان: إحداهما تنسب إلى الروم، والثانية هى الآلة النجومية التى تسمى الفلكية. والآلة السادسة، وقد استحدثت فى زمان هذا المؤلف، تسمى الجوارحية، وهى سبعة أبيات فى ثمانية، وأمثلتها اثنا عشر فى كل جهة منها ستة، وكل واحد من الستة يسمى باسم جارحة من جوارح الإنسان. وفى ذلك العصر كان هناك كتب مؤلفة فى الشطرنج وكان هناك لاعبون مشهورون بلعبه.

وقد عرف البيرونى أيضا صوراً شتى لهذه اللعبة، والصورة التى يصفها باعتبارها الأكثر تداولا هى لعبة حظ بالمعنى الحقيقى، وهى تلعب بفصين، والفصان هما اللذان يحكمان حركات الأحجار لا مهارة اللاعب، فكل من الواحد والخمسة يحرك الشاه أو البيدق، والاثنان تحرك الرخ، والثلاثة تحرك الفرس الذى حركته هى حركته فى أيامنا؛ وكل من الستة والأربعة يحرك الفيل وحركته مستقيمة، وقد أحل العرب محله الطابية. وللقطع قيم تؤخذ الحصص بحسبها، وجملة القيم تقرر اللعبة.

وقد كتب الفردوسى صحائف طريفة عن الشطرنج وقص أخبار لعبه شعراً.

وهو يضع الملك فى الوسط ومعه وزيره الذى يقوم مقام الـ Dame عندنا،

---

(1) يقول المسعودى إنه هو الواضع لكتاب كليلة ودمنة.

وإلى جانبهما فيلان وبعدهما جملان ثم فرسان، وأخيرا رخّان. وهذا الرخ حيوان، وهو عين الحيوان الأسطورى المذكور فى كتاب ألف ليلة وليلة، ومن اسمه اشتقت كلمة Rook فى الانجليزية مثلا.

وثم صورة أخرى للعب الشطرنج يتكلم عنها الشاعر نفسه، وهى أقرب إلى لعبة عندنا: فالرقعة لها ثمانية بيوت، وفى الوسط يقف الشاه مع وزيره، وعلى كل من الجانبين فيلان وفرسان ورخان، وإلى الأمام البيادق المرادفة للـ Pawns عندنا.

وللعبة الشطرنج أهمية فى علم الحساب حيث أدت إلى إثارة مسألة مهمة بعض الشئ، وهى جمع المضاعفات المتتالية للعدد ٢. وقد ذاع أمر تلك الأسطورة التى يحكى فيها أن مخترع لعبة الشطرنج طلب من الملك مكافأة له عليها عددا من حب القمح هو الذى يمكن الحصول عليه من وضع حبة فى البيت الأول وحبتين فى البيت الثانى وأربع حبات فى البيت الثالث وهكذا مع مضاعفة العدد باستمرار، فالحاصل يكون عدداً من عشرين رقما وهو يتجاوز كل إمكان. والصفدى يذكر هذه الأسطورة. والبيرونى إذ حاول اختصار الحساب وصل إلى ملاحظات طريفة(١).

وكانت لعبة الشطرنج لعبة الأشراف فى العصور الوسطى فى الشرق والغرب. وفى أيام الحروب الصليبية كان الشطرنج يلعب فى المعسكرين. وقد أهدى هارون الرشيد لشرلمان رقعة شطرنج، وأهدى شيخ الجبل إلى القديس لويس رقعة محلاة تحلية فاخرة. وقد اتخذ عمر الخيام من هذه اللعبة تشبيها جميلا للقدر، فهو يقول:

إنما نحن رخاخ القضاء

ينقلنا فى اللوح أنىّ يشاء

وكل من يفرغ من دوره

يلقى به فى مستقر الفناء.

المصادر:

(١) Vullers : *Lexicon persica-Latinum*، بون ١٨٦٤.

(١) كتاب تحقيق ما للهند من منزلة ـ ص ١٣٥ ـ ١٣٩ (المترجم)

(٢) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١، جـ ١. ص ١٥٧ ـ ١٦١؛ جـ ٨، ص ٣١٢.

(٣) البيرونى تحقيق ما للهند من مقولة، ترجمة سخاو، لندن ١٩١٠، جـ ١ ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٤) المؤلف نفسه، الآثار الباقية، ترجمة سخاو، لندن ١٧٨٩، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٥) الشاهنامه ، ترجمة ج. وول ، باريس ١٨٧٦ ـ ١٨٧٨، جـ ٤، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٦، ٣١١.

(٦) Th.Hyde: *Historia Shahiludii*، أكسفورد ١٦٩٤.

(٧) E. Sachau: *Algebraisches über das schach bei Biruni* فى ZDMG مجلد ٢٩، ١٨٧٦، ص ١٤٨ ـ ١٥٦.

(٨) Th. Ibels: *Die Wage im Altertum und Mittelalter*، إيرلانكن ١٩٠٨، ص ٧٤.

(٩) *Le Magasin pittoresque*، جـ ٢ (١٨٣٤)، ص ١٥.

(١٠) Carra de vaux: *Les Penseurs de L'Islam*، باريس ١٩٢١، جـ ٢، ص ١١٤، ١٣٤ ـ ١٣٦؛

(١١) A. van der Liude: *Geischichte und Litteratur des Schachspiels*.

أبوريدة [كاراده ڤو B. Carre de Vaox].

شط العرب

تستخدم كلمة شط، ومعناها الأصلى ضفة مجرى من الماء، فى العراق للدلالة على النهر الكبير كما تستخدم بهذا المعنى كلمة بحر فى مصر، وواد فى مراكش. وشط العرب هو الاسم الذى يطلق على المخرج الذى تكون بفعل المد والجزر من اجتماع مجريى الفرات، ودجلة وكان يعرف فى العصور الوسطى باسم دجلة العوراء وفيض البصرة، ويعرف فى الفارسية باسم بهمنشهير، ومن أسمائه الحديثة نهر البصرة؛ وقد جرى القول بأنه يمتد من قُرنة إلى عبادان[١] أو فاو. وظل هذان المجريان يلتقيان بعضهما ببعض عند قرنة خمسة قرون أو ستة، واستمر هذا حالهما حتى عهد قريب. ولكن هذا الالتقاء يحدث الآن على بعد

(١) «آبادان» كلمة فارسية معناها «العامرة» وهى معروفة فى العربية باسم «عبادان».

عبد النعيم حسنين

ثلاثين ميلا أسفل المجرى عند «كرمة على» فوق البصرة بمسافة ليست كبيرة (انظر W. Willcocks فى *Journal of the Royal Geographical Society* سنة ١٩١٠، ص ١١) ويتلقى شط العرب بالإضافة إلى مياه هذين النهرين الكبيرين مياه نهر كارون وفروعه. ويبلغ طول شط العرب نحو مائة ميل وعرضه نحو ١٢٠٠ ياردة. وهو صالح لملاحة السفن التى يبلغ غاطسها خمسة عشر قدما. ويعوق الملاحة فيه الحاجز الذى عند المصب ومن ثم لقب بالعوراء والسفن التى غاطسها من ١٧ إلى ٢٠ قدما يمكنها السير فيه حتى البصرة، أى مسافة طولها سبعون ميلا مصعدة فيه. وتوجد الفنارات والعائمات على الشاطئ لإرشاد السفن. والبلاد التى على ضفتى هذا المخرج المائى تكاد تكون مستوية، فالبصرة التى يرتفع عندها المد ويهبط تسع أقدام لا تعلو عن سطح البحر إلا بمقدار خمسة أقدام. والأراضى التى على طول الضفتين أعلى من التى على مسافة منهما، وذلك بسبب الطمى الذى يحمله التيار. وكان هذا المجرى المائى يلتقى بالبحر عند آبادان فى القرون الوسطى ، ولكن الالتقاء يتم الآن على بعد عشرين ميلا إلى الجنوب عند فاو Fao حيث يوجد فنار ثابت. ونخرج من ذلك بأن الأرض تطغى على البحر بمعدل عشرين ميلا كل ألف سنة. وتمتد أحراج النخيل على طول ضفتى النهر.

المصادر:

(١) Le Strange: *Lands of the Eastern Caliphate* كمبردج سنة ١٩٠٥، الفهرس؛

(٢) *Foreign office Handbooks* رقم ٦٣، *Mesopotomia* سنة ١٩٢٠؛

(٣) F.R. Chesney: *Expedition to the Euphrates and Tigris* سنة ١٨٥٠.

الشنتناوى [ڤير *T. H. Weir*]

شعبان

شعبان الملك الأشرف سلطان من المماليك، نصب سلطاناً فى الخامس عشر من شعبان عام ٧٦٤ هـ (٣٠

مايو عام ١٣٦٣ م) ولما يجاوز العاشرة من عمره بفضل النفوذ المطلق للأتابك يلبغا العُمَرى، وصرف النظر عن أبيه، ذلك أن الأتابك يلبغا الطموح كان يريد الحكم لنفسه ففضل الغلام البالغ العاشرة من عمره وحفيد محمد الناصر؛ وقد تميز عصر الأشرف بهجوم أساطيل الفرنجة المرة بعد المرة على موانى المماليك كالإسكندرية بمصر وطرابلس السورية، مثال ذلك أنه حدث فى مستهل سنة ٧٦٧ هـ (١٣٦٦م) أن ظهرت سفن پيير ده لوزينيان ملك قبرس مع سفن من البندقية وجنوة ورودس أمام الإسكندرية التى نهبوها، ولكنها انسحبت عندما أقبل الجيش المصرى الذى تمكن فى رواية المصادر، من أن يحمل معه ٥٠٠٠ أسير، وأكره النصارى فى مصر وسورية على دفع الفدية للمسلمين، كما دفعوا أيضا نفقات بناء الأسطول الذى كان قد قصد به غزو قبرس.

ولم تنجح المفاوضات مع مصر، ذلك أن يلبغا لم يكن تواقا فى واقع الأمر إلى الصلح بل كان يدبر النزول فى قبرس بمعاونة أسطوله، إلا أن الاضطرابات التى وقعت فى مصر حالت بينه وبين تنفيذ خطته، على أن ملك قبرس بدأ بالهجوم وأرسل أسطولا إلى سورية للاستيلاء على ميناء طرابلس ومدينة أياس فى جنوبى آسية الصغرى. واستطاع أسطوله أن ينزل إلى البر فرقاً للغزو، بيد أنها أكرهت على الانسحاب لتفوق المسلمين، وكذلك كانت حال أسطول للفرنجة ظهر أمام الإسكندرية؛ وإنما انعقد الصلح فى مستهل سنة ٧٧٢ هـ (أغسطس سنة ١٣٧٠ م) وانتقم المصريون بعد ذلك من هذه الغارات الفرنجية بالانقضاض على مملكة إرمينية الصغيرة التى كانت حليفة لملك قبرس (٧٧٦ هـ = مستهل ١٣٧٤ م) وفتحوا مدينتى أياس وسيس وبقية المملكة وحمل ملك إرمينية أسيراً إلى القاهرة ، وضمت المملكة إلى مُلك المسلمين بصفة دائمة.

وثارت فتنة على يلبغا سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٧ م)، وذلك أن مماليكه لم يعودوا يحتملون خشونته وقسوته، وأراد المماليك أن يأسروه، إلا أنه تلقى

تحـذيراً فى الوقت المناسب فـاسـتطاع الهرب إلى جزيرة فى النيل اعتصم بها، إلا أنه سـرعـان مـا عـاد إلى القـاهرة ونصب أنوك شـقيق شـعبـان سلطاناً، على أن المماليك أكـرهوا شعبـان، وكان قـد بلغ حـينئـذ السـادسة عـشـرة من عـمـره، علـى أن يكون على رأسـهم، واضطر يلبـغا مرة أخـرى إلى الارتداد إلى جـزيرته القـائمـة فى النيل، وأفلح شـعبـان فى الاسـتيـلاء على الأسطول الذى كان يلبغا قـد بناه حديثاً، ولم يبق ليلبـغـا من سبـيل إلا أن يتـرك ملجـأه ويهـرع إلى القـاهرة، وهناك أسـره المماليك الذين كانوا قد عادوا فى الوقت نفسه إلى القلعـة، ولم يلبث أن قتل بعد ذلك على يد مملوك وهو يحـاول الهرب. وراح مماليك يلـبـغـا عندئذ يـوقـعـون الرعب فـى قلوب الناس ويـعـصـون زعيمـهم الجديد الأمير أسندمـير،. وقد نشأ عن ذلك قـتال متـصل انتهى بنفى عدد كـبير من مماليك يلبغـا إلى سورية واعتقالهم فى الكرك، وكان لهم من بعد نصيب ذو شـأن فى دولـة المماليك. ثم حدثت تغييرات عدة فى شخص الوصى انتهت بتولى زمام الحكم الأمـيـر أقتمير الصحابى وظل فى منصـبه حتى توفى السلطان؛ وقـد أحرز الـسلطان نجاحـا مـؤقـتـاً فى الجنوب أى فـى النوبة، واعترف ملك النوبة بسـيادة مصر، إلا أن النوبيين ثاروا على أقـتمير لقـسوته فى مـعـاملة الأسـرى ودمـروا مـدينة أسوان القائمة على الحدود.

ولا شك أن فكرة السلطان فى الحج إلى مكة قـد راودته فى هذه الأوقـات العصيبة، وقـد أراد أن يحمى نفسه من مؤامـرات أقاربه فـجاء بأخـوته وأولاد عـمومـته إلى الـكرك، وأنفذ نائبـه إلى مصـر العليا لحماية الحـدود من البدو، إلا أن سلطانه على مماليكه كان ضئيلا مما جعل المجازفة بمثل هذه الرحلة أمراً عسـيراً. وتمرد المـماليك الطامـحون فى العقـبة، وأبى السلـطان أن يجيبـهم إلى مطالبهم فهددوه بالقتل مما اضطره إلى الهرب سـراً إلى القاهرة . علـى أنه كان للمـاليك شـركاء فى القـاهرة يعـادون السلطان، ومع ذلك فقد استطاع أن يظل مختفـيا فى القاهرة إلى حين فى منزل

إحـــدى المغنيـــات، ولم يلبث أمـــره أن انكشف وقـتل خنقاً. وقد حـزن عليـه الناس، ذلك أنه كان قـد ألغى الضرائب الفادحة، وكان يعـامل رعاياه بالاعتدال بصفـة عامة؛ أما السـبب الجوهرى فى تلك الحـالة البشـعة التى سـادت البلاد فكان تمرد المـاليك وقسـوتهم، إذ أنهم راحـــوا يسـيــئـون مـــعـامـلة الناس ويضطهدونهم.

المصادر:

(١) ابن إياس، طبـــعـــة بولاق، ص ٢١٣ ـ ٣٣٨؛

(٢) Weil: *Gesch der Chalifen*، جـــ ٤، ص ٥١٠ ـ ٥٣٠، وقـد أشـــيـر إلى الطبعات الأوربية والمخطوطات الشرقية المتعلقة بهذه الحوادث؛

(٣) Muir: *The Mameluke Dynasty of Egypt*، ص ٩٧ ـ ١٠١؛ وانظر فـيـمـا يخـتـص بيلبغا: المـنهل الصافى، طبـعة القاهرة، جـــ ١٦٢، الورقة ٤٣٢ (ب) - ٤٣٤ (أ).

صبحى [سوبرنهايم M. Sobernheim]

شعبان

«الملك الكامل»: سلطان من ســلاطين المماليك، وابن الملك الناصر محمد وأخو الملك الصـــالح إسماعـيل، اعتلـى العرش فى الرابع من شــهـر ربيع الثـانى سنة ٧٤٦ هــ (٤ من أغـسطس سنة ١٣٤٥ م) بعد أن ضم إليـه خلال مرض أخـيه الأمراء ذوى النفوذ وبخـاصة زوج أمه الأميـر أرغون العـلائى؛ وقد قـيل إنه لجأ إلى تهديدهم بمـا سوف يأخذهم به من ضـروب القسـوة إذا لم ينتـخبـوه، مثلمـا قيل إنه أكره أرملة أخـيه على أن تتزوجه ، ومـا لبث أيضاً أن تزوج ابنة أمـير آخـر؛ والحق أن النساء كـان لهن دائماً فى حياته نصيب كبير. وكان أكثر ما يشـغل نفســه به ضروب المصــارعة جـمـيـعا والسـباق وقـتال الديكة. وقـد عـرف بلاطه بالبـذخ الشـديد حـتى إن الإماء كن يرصعن ثيابهن بالجواهر فى عهده وعهد أخيه، وكانت المناصب تباع علناً فى غير حيـاء أو خجل، وقد ابتدع السلطان ضريبة خاصة تفرض على من يتولى الإقطاعيـات والمناصب على حد قول الصفدى كاتـب سيرته. وقد صدر

فى عهده مرسوم احتفظ به فى قلعة طرابلس (من أعمال الشام) كما نجد جزءا منه فى قلعة الحصن؛ ويقضى هذا المرسوم بأن الزيادة فى المرتبات المستحقة للمماليك عن الفرق بين السنتين الشمسية والقمرية التى يجوز لورثتهم المطالبة بها إذا قضى هؤلاء المماليك نحبهم قبل انتهاء مدة خدمتهم تترك لأولئك الورثة(انظر المصادر).

وقد عمل على قتل أخوين من اخوته وأميرين من أعظم أمرائه شأناً. وتعرض يلبغا اليحيوى والى دمشق إلى مثل هذا المصير، فدبر الأمر مع غيره من ولاة الشام وأرسلوا خطابا إلى السلطان هددوه فيه بالعزل ولاموه لوماً شديداً على ما ارتكب من شر، وردّ السلطان شعبان بخطاب يعتذر فيه عما بدر منه ويعد بإصلاح شأنه، إلا أنه كان يعد العدة فى الوقت نفسه للنيل من المتمردين؛ ولما أراد أن يقتل اثنين آخرين من إخوته حالت أمه وزوج أمه دونه ودون ما يريد؛ ورأى بعض الأمراء الآخرين الذين كانوا من أصدقائه أنهم مهددون بالقبض عليهم فجمعوا أتباعهم وغيرهم من الساخطين فى جوار القاهرة حتى لم يبق للسلطان من الفرسان إلا ٤٠٠ فارس، فلجأ هو وأمه إلى القلعة حيث اكتشف أمره وأخذ أسيراً. ثم قتل بعد ذلك بيومين، فى الثالث من جمادى الآخرة سنة ٧٤٧هـ (٢٠ من نوفمبر سنة ١٣٤٦م). وقد برهن فى عهده القصير على أنه كان من أتفه الولاة الذين جلسوا على عرش مصر.

المصادر:

(١) Weil: *Geschichte der Chalifen*، جـ ٤، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٩، وسيرته فى الصفدى، مخطوط عربى ببرلين، رقم ٩٨٦٤، الورقة ٥١ (أ) والمنهل الصافى، مخطوط بباريس، القسم العربى، رقم ٢٠٨٠، الورقة ١٥٢ (أ)؛ وانظر فيما يتصل بالمرسوم:

(٢) M.Sobernheim فى *Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum*، سورية الشمالية ص ٩٤ ـ ١٠٣، وانظر فى ذلك أيضاً؛

(٣) Beckcr: *Jst*، جـ ١، ص ٩٧ ـ ٩٩، الذى يفسر النقش تفسيرا مختلفا بعض الشئ؛ وكذلك؛

(٤) المقريزى: الخطط، جـ ٢، ص ٢١٧، س ١٠ من أسفل؛ وانظر فيما يتصل بالضرائب التى فرضها على الإقطاعيات؛

(٥) ابن إياس، جـ ١ ص ١٨٤، والمنهل، الموضع المذكور.

صبحى [سوبرنهايم M. Sobernheim]

الشعبى

أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عمرو الشعبى المحدّث: كان من عرب الجنوب الكثيرين الذين برزوا فى أيام الإسلام الأولى، وقد انحدر من عشيرة شعب، وهى بطن من قبيلة همدان الكبيرة. ولد فى الكوفة حيث كان أبوه شراحيل من أعظم القراء. وثمة خلاف كبير فى التواريخ التى رويت عن سنة مولده، على أنه يحق لنا أن نذهب إلى أن التاريخ الذى ذكره الشعبى هو القريب من الصحة، فقد روى أنه ولد فى السنة التى جرت فيها وقعة جلولاء، وقد حدثت هذه الوقعة سنة ١٩ هـ (٦٤٠م)، ولكن رواية أخرى تقول إن أمه كانت من أسرى جلولاء، ومن ثم قد تكون سنة ٢٠ التى قالت بها مصادر غير هذه أصح من ذلك. ويذكر لنا الشعبى نفسه أن الحجاج عند ما قدم الكوفة واليا لها سنة ٧٥ هـ استقدمه ليسأله عن أحوال هذه المدينة فسرّه حسن اطلاعه على سير الأمور وجعله عريفا لأبناء قبيلة همدان وأجرى عليه رزقا. وظل الشعبى حائزا لرضا الحجاج حتى قامت فتنة ابن الأشعث سنة ٨١ هـ (٧٠٠ م)، وهنالك جاءه لفيف من أكبر قراء الكوفة وقالوا له إن زعامته للقراء فيها تقتضيه أن يشارك فى الفتنة واستطاعوا آخر الأمر أن يجتذبوه إلى صفهم. وقد بلغ به الأمر حقا أن وجه خطابا إلى الجيشين المتقابلين ركب فيه الحجاج بالملام، فلما بلغ ذلك الحجاج قال «ألا تعجبون من هذا الشعبى الخبيث، لئن أمكننى الله منه لأجعلن الدنيا عليه أضيق من مسك جمل»

ولم يلبث جيش ابن الأشعث أن حلت به الهزيمة سنة ٨٣ هـ فى ديرالجماجم، وعمد الشعبى إلى

الاختفاء إبقاء على حياته فلما علم أن الحجاج قد أمن كل من اشترك فى جيش قتيبة بن مسلم الذى كان يجند فى ذلك الوقت لإنفاذه إلى خراسان، حصل بمعونة صديق له على حمار وزاد ثم شخص إلى فرغانة وأقام فيها لا يعرفه أحد، ولكنه استطاع أن ينال رضا قتيبة فاستخدمه كاتبا له، ودار فى خلد الحجاج من رسالة لقتيبة أن الشعبى هو كاتبها، وأمر قتيبة أن يبعث به إليه دون إبطاء. وقد كان الشعبى منذ وقت طويل وثيق الصلة بابن أبى مسلم، حاجب الحجاج، والراجح أن ابن أبى مسلم كان قد أحسن الشهادة فيه أمام الحجاج، قبل أن يمثل الشعبى بين يديه. وأشار ابن أبى مسلم وغيره من الأصدقاء على الشعبى بما يمكن أن يقدمه للحجاج من معاذير، فلما مثل بين يديه تحمل صامتا ما كاله له الحجاج من ملام على تنكره للمنن التى أفاءها عليه، ثم اعترف بجريرته وحمقه، ولاشك أن الحجاج قد قدر علم الشعبى، وربما كان تقديره لهذا العلم قد فاق تقديره لمكانته بين أبناء عشيرته، فعفا عنه عن طيب خاطر.

وما من ريب فى أن شهرة الشعبى قد بلغت الخليفة عبدالملك، ذلك أنه أرسل للحجاج يستقدم الشعبى. وأقام الشعبى السنوات القليلة التالية فى بلاط عبدالملك بدمشق. ومن العسير أن نصدق الرواية التى تقول إن إقامته هذه كانت مدتها ثلاث سنوات انتهت بوفاة عبدالملك، ذلك أننا نعلم نقلا عن الشعبى نفسه أنه استخدم فى سفارتين هامتين جداً، إحداهما إلى إمبراطور الروم فى القسطنطينية، والأخرى إلى أخى الخليفة عبدالعزيز الذى كان واليا على مصر. وكانت السفارة الأولى التى روى خبرها الشعبى نفسه سفارة مشهودة، إذ حاول الإمبراطور أن يثير شكوك الخليفة فى سفيره ولكنه لم ينجح فى ذلك لاستقامة الشعبى. أما السفارة الأخرى فكانت من أشرف السفارات صفة، ذلك أن الخليفة أثنى لأخيه على سفيره بعبارات أغدق عليه فيها المديح. ولم يخص الخليفة الشعبى بفضله، فقد روى أن الشعبى صحب معه فى سفارته ثلاثين رجلا آخرين من أسرته أجرى عليهم الخليفة جميعاً الرواتب. والظاهر أن الشعبى بعد أن

شهد الخليفة وهو على فراش الموت، قد رجع عقب وفاة عبدالملك إلى الكوفة وفيها أدركته المنية قبيل وفاة الحسن البصرى الذى توفى سنة ١١٠ هـ (٧٢٨ م). وهنا أيضا تختلف روايات المصادر اختلافا كبيراً، فقد ذكرت كل سنة ما بين سنتى ١٠٣ و١١٠ هجرية تاريخا لوفاته، والراجح أن سنة ١١٠ هى السنة الصحيحة.

أما من حيث مظهره الشخصى، فقد كان الشعبى رجلا ضئيلا نحيفا، وقد قال هو نفسه أن السبب فى ذلك يرجع إلى أنه ولد توأما. ولا شك أن كفاياته العقلية كانت عظيمة، كما أنه كان يتميز بروح الفكاهة. وسئل الأعمش لم لا يمضى إلى الشعبى ليسمع منه الأحاديث فأجاب: «ويحك! كيف آتيه وهو إذا رآنى سخر بى ويقول: هذه هيئة عالم! ما هيئتك إلا هيئة حائك!» ولكن إبراهيم النخعى كان يستقبله بالإكرام والتجلة.

ويقال إن الشعبى ذكر أنه سمع الأحاديث من نيف وخمسمائة صحابى، ويتفق نقاد الحديث بصفة عامة على أن روايته للحديث أهل للثقة الكبيرة. ومن تلاميذه الكثيرين الفقيه العظيم أبو حنيفة، وكان الشعبى أقدم رجال سنده، وما من عجب أن أبا يوسف أنبه تلاميذ أبى حنيفة فقد استشهد به ما لا يقل عن سبع وثلاثين مرة. والشواهد التى رويت عنه فى كتب الأحاديث الصحاح أكثر من أن تحصى. ولم يكن الشعبى نفسه يزعم أنه فقيه، ومع ذلك فقد جرى فقهاء الكوفه على الشخوص إليه التماساً لرأيه. وقد قال هو نفسه: «إنا لسنا فقهاء، ولكنا سمعنا الحديث، فرويناه الفقهاء، من إذا علم عمل»، وكان الشعبى من أشد المعارضين للأخذ بالرأى.

وقد ذكر كثيرون ممن ترجموا له إنكاره لقواعد الرأى. على أن الشعبى لم يزودنا بالمعلومات فى الأحاديث فحسب، ذلك أننا ندين له أيضاً بقدر كبير من المعارف التاريخية عن أيام الأمويين. ونظرة واحدة إلى فهرس تاريخ الطبرى كافية لإثبات ذلك. وقد قال الشعبى نفسه إنه يستطيع أن يمضى فى رواية الشعر شهراً دون أن يستنفد ما عنده من ذخيرة فى هذا الباب . ولم يؤلف الشعبى أى كتاب،

فقد كان يرى أن الوقت لم يحن له بعد للتأليف، ويروى أنه ذكر أنه لم يخط سطراً واحداً وإنما روى كل ما روى من حافظته. ولا يمكن أن يصدق ذلك إلا على نشر العلم، ذلك أنه قد نقل عنه شخصياً أنه عمل كاتباً لقتيبة.

المصادر:

لقد ذكر اسم الشعبى فى جل الكتب التى عرضت لأيام الإسلام الأولى.وأهم المصادر الى ذكرت سيرته هى:

(١) كتاب الأغانى، الفهرست؛

(٢) الطبرى، طبعة ده غوى، الفهرس؛

(٣) ابن القيسرانى: الجامع بين الرجال، حيدر آباد، ١٣٢٣ هـ، ص ٣٧٧؛

(٤) السمعانى: الأنساب، طبعة مركوليوث، فى سلسلة كب التذكارية، ١٩١٢،و ورقة ٣٣٤، اليمنى؛

(٥) ابن القيسرانى: المترادفات اللفظية Homonyma، طبعة ليدن ١٨٦٥م، ص ٢٠١؛

(٦) ابن خلكان، القاهرة ١٣١٠ هـ، جـ ١، ص ٢٤٤؛

(٧) ابن حجر: التهذيب حيدر آباد ١٣٢٨هـ؛ جـ٥، ص ٦٥ ـ ٦٩؛

(٨) الذهبى: تذكرة الحفاظ، حيدر آباد، جـ ١، ص ٦٩ ـ ٧٧.

خورشيد [كرنكو F. Krenkow]

الشعر

أقدم أدب للعرب الشعر، ولكن أبعد الأشعار قدما لا يجاوز وجوده سنة ٥٠٠ م. ولسنا نعلم شيئا عن نشأتها. وقد انتهى إلينا اسم الرجل الذى نظم القصيدة الأولى. ولعل السبب فى ذلك أن العرب كانوا ينفرون من أن تكون هناك فجوات بين كل ما يتصل بالتاريخ.

ولقد خضع الشعر طيلة الفترة التى سبقت الإسلام لجملة من التقاليد، كتلك المطالع التى كانت ذات طابع واحد، وهذه الأوصاف التى تواضعوا عليها، وتلك الذخيرة من التشبيهات، وهذه النخبة المحدودة الملتزمة من الموضوعات.

ويدل هذا على أن الشعر كان له تاريخ سابق طويل. وحق لأحد الشعراء أن يشكو أن من تقدموه لم يتركوا له شيئاً يقوله(١).

وبالإضافة إلى هذا توحى عبارة الشاعر «دعنا نبك كما بكى ابن خذام(٢)، بأنه كان ينحو نحوا جديدا فى فنه. وواضح أن الشعر كان وثيق الصلة بالسجع فى الكلام العاطفى، والراجح أن بعض أوزانه نشأ من أغانى حداة الإبل أو الفرسان. وكان هناك، فيما يتعلق بالشعر، شئ غريب كما تدل التسمية . فالشاعر هو الإنسان ذو المعرفة، الذى يعلم الأشياء الخافية عن عامة الناس، وكان قديما يستلهم القوى الخفية، وله شيطان يأنس به، ويظهر ذلك أجلى ما يكون فى فن الهجاء. وكان هذا الفن فى نشأته هجوما روحيا على الأعداء، يؤازر الهجوم المادى بالسيوف والحراب، ومحاولة لإهلاكهم بقوى خارقة. وكان إلقاء مثل هذا الشعر مصحوبا بحركات رمزية. وهذه علاقة أخرى بين الشعر والسجع، لغة الكهان والسحرة. ومع أن الاعتقاد فى القوة السحرية للشعر ضاع إلى حد بعيد فى الأزمنة القديمة إلا أن الأشعار التى تبدو لنا غير ذات دلالة على هذه القوة كان لها أثر على أولئك الذين وجهت إليهم.

أما عن الشكل فالشعر العربى يتألف من الوزن والقافية. وباستثناء الرجز، تتكون جميع أوزان الشعر العربى من شطرين مع قافية فى نهاية الشطر الثانى. والوزن كمى والحرية واسعة فى إحلال مقاطع طويلة محل مقاطع قصيرة وكذلك العكس. ومن الأفضل حقا أن نقول إن بعض المقاطع ثابت سواء كانت طويلة أو قصيرة، أما بعضها الآخر فتغييره مباح. وكانت القاعدة التقليدية وهى أن المقطعين القصيرين يساويان مقطعا طويلا متبعة فى بحرين. واستعمل شعراء ما قبل الإسلام خمسة عشر بحراً، وأضيف إليها بحر فيما بعد. ولم يستعملوا

(١) يشير إلى قول عنترة: «هل غادر الشعراء من متردم» أى لم يدعوا مقالا لقائل.

(٢) يشير إلى قول امرئ القيس:

عوجا على الطلل المحيل لعلنا
نبكى الديار كما بكى ابن خذام

الرجز فى القصائد الطويلة، فقد كانوا يرونه لا يرقى إلى جلال الشعر، فاستخدموه أكثر ما استخدموه فى الأشعار المرتجلة. وفضلا عن هذه البحور، عالج الشعراء، أحيانا، بحورا أخرى، ولكنها لم تصادف حظوة واعتبرت شذوذا. وقد تتضمن القافية عددا من المقاطع يبلغ الثلاثة، ولكل بيت في القصيدة كلها نفس القافية، أما البيت الأول فينتهى كل شطر فيه بنفس القافية. ولم يكن معروفا إلا شكلا واحدا للشعر، هو القصيدة بقافيتها الواحدة ووزنها الواحد، ويتراوح طولها بين ثلاثين وبين مائة وعشرين بيتا، ولا يعرف تفسير مقنع لهذا الاسم «القصيدة». وتوجد أجزاء كثيرة من قصائد والراجح أنها لم تكن فى يوم ما أكثر من أجزاء. ولم يكن للقصيدة فى أول الأمر خطة ثابتة سوى أنها كانت دائما، على وجه التقريب، تبدأ بالوقوف على الأطلال التى كان الشاعر يتعرف عليها باعتبارها مشهدا للنسيب. وقد يتلو هذا وصف لناقته فى رحلة فى جوف الصحراء ـ الليل هو المفضل لمثل هذه الرحلة ـ أو وصف لصيد بقرة وحشية، أو، فى الواقع، أى شئ يختاره الشاعر. وكان ذكر بسالته الحربية أو بسالة قبيلته موضوعا شائعا مألوفا. ومن العسير فى كثير من الأحيان أن نقول إن القصيدة كان لها غرض ما، فالشاعر يتكلم لأنه يجب أن يتكلم. وبعد فترة من الزمن كانت القصيدة مقيدة بقواعد ثابتة. وكان التتابع المنتظم للموضوعات هو: المطلع الغزلى ووصف الناقة، والرحلة، وأخيراً الموضوع الأساسى؛ وكان فى الغالب مدحا فى أحد العظماء، وأملا فى نيل عطائه، وهنا يظهر وجهان للحياة: وجه غير جاد حيث يشرب الرجال ويقامرون بمالهم ويقدمون الهبات للفتاة التى تملأ أقداحهم وتغنى، ووجه جاد حيث ينفق شيخ القبيلة ماله فى إطعام المحتاجين، وبذلك يرفعون من سمعة قبائلهم فى الكرم، والجميع على أهبة لامتشاق الحسام دفاعا عن شرفهم، ولو أن العربى كان دائما مستعدا للقتال إلا أنه لم يكن من الضرورى أن يبادر فيلقى بيديه إلى التهلكة، وقد قال هذا دون استحياء. وكان الشعراء مولعين بالمواعظ الشائعة

على بطلان الحياة وأن الموت حق. والرأى العربى يعترف بأن الرثاء ضرب خاص من الفن ولكن دون تبرير كاف. فالشكل كان هو نفسه ولكنهم بسبب حذف المطلع الغزلى الذى كان يعد غير لائق بالرثاء اعتبروه ضربا خاصا من الفن، بينما موضوع القصيدة فى الرثاء باستثناء بكاء الميت والدعوة إلى الثأر (إذا كانت الميتة قتلا) يشبه إلى حد بعيد الموضوع فى أضرب الشعر الأخرى.

وما أكثر ما نظمت النساء مرثيات؛ وكان بعض الشاعرات شهيرات.

وكل بيت من الشعر وحدة كاملة بذاتها، ولهذا كان سلسلة من تعبيرات منعزلة عن بعضها، تراكمت ولكنها لا يمكن أن تكون مترابطة. والقصص المتصل والتأمل كلاهما بعيدان عنه. وهو شعر وصفى وفيه أفكار ولكن حاصلها حكم. والشاعر ينظر إلى الدنيا من خلال مجهر، فتسترعى انتباهه الخصائص الدقيقة للأماكن والحيوان، وتجعل شعره وصفا لطبقات الأرض وتشريحا منظوما مغلقاً يستعصى على الترجمة. وكان الكلام القوى هدفا للشاعر، وحاصله فى نظرنا نحن الغربيين غريب بل ممجوج. ومثال ذلك تشبيهه بنان المرأة بالعنم وبالأسروع. وثمة صلة ضعيفة بين أبيات القصيدة أو أجزائها. والرابطة الوحيدة لوحدتها هى شخصية الشاعر. والحق إن الشاعر هو الأجدر من الشعر بالإعجاب فهو رجل طليق يستمتع بالحياة تمام الاستمتاع، ينظر إلى الأمور فى كثير من الأحيان نظرة خالية من الانفعال، ومع ذلك فهو حين تناديه شريعة شرفه مستعد لأن يخاطر بكل شئ من أجل صديق أو غريب طلب حمايته. ومن وراء كل هذا شبح دائم للجوع والموت؛ ولكن ذلك لا يعكر دائما صفو الحياة. ومعظم الشعراء الذين يوصفون بهذا الوصف كانوا بدوا، ولكن هناك غيرهم معروفين بأنهم كانوا من سكان المدن.

وهؤلاء كطبقة يختلفون عن طراز الشعراء البدويين، ويظهرون أمارات على معرفة بالكتب، ويفضلون أوزانا غير تلك المحببة للبدويين، وتتضمن

موضوعات قصائدهم أساطير ومأثورات تاريخية. ولغتهم كذلك أكثر ميلا إلى النثر، والعبارة قد تستغرق بيتين أو ثلاثة. ويعتبر رجال «المدينة» أحسن هؤلاء. وكان اليهود والمسيحيون كلاهما شعراء ولكن لايمكن فى كثير من الأحيان تمييز أشعارهم من أشعار الجاهليين، وكانت قصور شتى الأمراء العرب ـ والحيرة بخاصة ـ مراكز نشاط شعرى. فهناك كان يأتى البدويون وكذلك كانوا يلتقون فى مختلف الأسواق حيث كانوا يتبارون فى الشعر.

وقد حُفظ الشعر البدوى بالرواية الشفوية. كان الشاعر يلقى أشعاره، وكان يتبعه راو محترف يحفظها ويرويها. وكثير من الشعراء بدأ راوية لشاعر آخر. وهذا يثير مسألة الأصالة فى الشعر العربى، والمفروض على وجه العموم أنه لم يدون حتى سنة مائة من الهجرة. وإن الضعف الطبيعى للذاكرة الإنسانية، والكتابة العربية بما لها من خصائص ليجعلان حدوث تغييرات كبيرة أمراً راجح الحدوث فى ذلك الوقت. وساعد على ذلك نقص الترابط فى داخل القصيدة . وكثيرا ما توجد عدة روايات لبيت من قصيدة. ويستحيل علينا أن نذكر أيها هو الأصل. ولا يمكننا أن نتأكد من أن لفظا من ألفاظ القصيدة هو الأصل، وكل ما نستطيع أن نقوله إن اللغويين الذين جمعوا بقايا أدب ما قبل الإسلام خلال القرن الثانى قرأوا النص على هذا الوجه أو ذاك. ونحن نعرف أيضا أنه هناك على الأقل شئ من التزييف . والخلاصة أن أغلب القصائد غير مزيف أو على الأقل قديم، وإن كان لا يمكن أن نبرهن على ذلك برهنة قاطعة بالنسبة لأى قصيدة (وقد تناقش العلماء حديثا فى أن الكتابة كانت أكثر انتشارا عما كان معتقدا . وأن الشعراء كانوا على دراية بفن الكتابة. وأن بعض الروايات المتغايرة لا يمكن تفسير وجودها إلا بافتراض وجود نسخ مكتوبة) وقليل من الصيغ اللهجية ظل باقيا ولكن معظم الشعراء استعملوا لغة واحدة فى

شتى أرجاء شبه الجزيرة. ويمكن أن تعزى الثروة اللفظية فى لغة الشعر إلى دخول كلمات إليها من اللهجات الكثيرة، وإن كان قد نسى الآن مصدرها، وهناك بعض الدلائل على أن لغة الحياة اليومية كانت تسقط الإعراب المستعمل فى الشعر؛ وكانت قد بدأت سلسلة التغيرات التى أنتجت العاميات التى نجدها اليوم. وحين بدأ العلماء يهتمون بالشعر لذاته جمعوا بقاياه فى دواوين للأفراد أو للقبائل أو فى مختارات حوى بعضها قصائد كاملة، وحوى بعضها الآخر أجزاء من قصائد.

وقد أحدث الإسلام تغييرا كبيرا، يعزى نوعا ما إلى الدين، ولكنه يعزى أساسا إلى تغير الظروف وانتقال مركز الأهمية، وحياة الصحراء لم تعد لها نفس الجاذبية. ويكاد يكون مستحيلا على إنسان لم يعش حياة الصحراء أن يقدر شعرها. واحتفظ بعض الشعراء بالتقليد القديم، فيختم القصيدة بمدح الخليفة أو أحد العظماء الذين ترجى رعايتهم؛ وبعضهم أبقى على المطلع الغزلى ومضى منه مباشرة إلى الغرض المطلوب. وآخرون خالفوا التقليد ونظموا قطعة تعالج موضوعا واحدا، قد يكون غزلا، أو دينا، أو فلسفة. ولنا أن نعجب بما عند بعض الشعراء المتأخرين من مهارة لفظية تملأ مجلدا بمديح مبالغ فيه، يصل أحيانا إلى حد تأليه الممدوح، قلما يكون فيه تكرار، ولكن الخواء المطلق والفقر فى الأفكار كان صارخا. وقاعدة أن القصيدة الواحدة تنظم على وزن واحد لازالت مرعية، ولم يستحدث نمط جديد. وتوجد قصيدة صوفية تتضمن ما يربو على سبعمائة بيت على وزن واحد. وتطلب حدوث هذه التغيرات بضع قرون.

وكان تجديد آخر أن بحر الرجز الذى كان مستخفا به، استعمل فى القصائد الطويلة؛ فاستغل الشعراء كل براعتهم فى تناول الألفاظ ليحققوا البساطة التى لهذا البحر، والنتيجة أنهم كانوا فى كثير من الأحيان غير واضحين ويروى أن جارية فى عصر

هارون الرشيد بدأت نظم الشعر بلغة العامة (ولم يعتبره المتحذلقون شعرا) وسموا هذا الأسلوب لحنا. أما فى الأندلس فقد ارتفع النظم بالعامية فى الزجل، إلى المرتبة الأدبية. وكان الموشح ضربا من ذلك إلا أنه بلغة كلها معربة. وفى البدء كان الموشح قصيدة تتألف من مقطوعات رباعية الشطرات أو خماسيتها، والشطرة الأخيرة من كل مقطوعة تربط برويها المشترك بين سائر الشطرات الأخيرة كل المقطوعات. وكان لكل مقطوعة رويها الخاص، ولكن البحر كان واحدا فى جميع المقطوعات. أما الخطوة الثانية فهى استعمال أكثر من قافية وأكثر من بحر فى كل مقطوعة. وأحيانا كانت الشطرة الأخيرة من المقطوعة بلغة عامية. وفى الغالب، على أى حال، اتبع الشعراء الأندلسيون الطريقة الأولى وإن كانوا قد حاولوا تجارب عديدة فى القافية؛ وخرجوا على التقاليد القديمة فى الموضوع. وشعرهم يلائم الأوروبيين أكثر من شعر شعراء بلاد العرب. ولعل أهم سمات شعرهم هو تصورهم للحب تصورا يوحى بقصص الفروسية وإحساسهم إحساسا جديدا بالجمال الطبيعى.

ولم يعرف الشعراء القدماء شيئا عن نظرية الأوزان الشعرية، وإنما اكتشف هذا الخليل بن أحمد. ويقال إن الفكرة جاءته عندما سمع حدادا يطرق بمطرقته. ونادرا ما نظر النقاد إلى القصيدة باعتبارها وحدة؛ بل كانت عندهم سلسلة من المحاسن غير متماسكة. وحق أن الشعراء قرظوا لحذقهم فى بعض أضرب فنهم، كوصف النعامة مثلا؛ ولكن كقاعدة كان النقد قديما يعالج الجزئيات والألفاظ فحسب، وآل إلى أن يكون مماحكات فأحد الشعراء يحمد على فنيته فى الانتقال من النسيب إلى وصف الناقة، وآخر يؤاخذ على إتيانه بألفاظ تشاؤم فى البيت الأول من القصيدة؛ وفى حالات أخرى غير تلك كان النقد طائشا أيضا. واعتقد البعض أن شعراء ما قبل الإسلام - بحقيقة

القـدم وحــدها ـ يعلون على جــميع الآخرين. ونقاد من هذا الطراز هم الذين أنكروا على المتنبى وغـيـره لقب شاعـر لأنهم لم يراعوا التقاليد فى شعرهم.

ومن العبث أن نحـاول كتابة مـجرد تاريخ مجمل للشعر الفارسى فى الحيز المخصص لنـا هنا، وقصارى مـا يمكننا وصف لشكل الشـعـر. ولقد اسـتعـار الفرس أوزانهم من العرب، مع أنهم كان عندهم أوزان أخرى مفضلة. واستعاروا كـذلك القـصـيـدة والقطعـة، وليس من الضرورة أن نقول فيهما زيادة على ما قلناه. والغزل فى الواقع قطعة من اثنى عـشـر بيـتـا أو نـحـو ذلك، وتخـتـار موضوعاته وتعالج بحرية تامة. والفكر فـيـه أقل تماسكا وأضـعـف ترابطا عن الفكر فى القطعة، مع أنه عادة شعر فى الغزل. أمـا الأشكال الفارسـية الأصل فالرئيسى فيها هو المثنوى والرباعى، أو الدوبيت،. ويتشكل الأول من بيـتين من البـحـر المسـمى بالـرمل، وهو لون من المزدوج الحـــمـــاســى. وهو الشـكل المستـعمل فى القصـائد الطويلة أيا كان موضوعها. ويتكون الدوبيت من بيتين، الشطر الثانى فى أولهما والشطر الرابع فيـهـمـا مقـفـيـان، وأحيـانا يقفى كـذلك الشطر الثالث. والبحر المستعمل فى هذا الضـــرب هو شكل من أشكال الـهـزج الكثيرة. والدوبيت دائماً وحدة مستقلة، لا تنتظم منه قصائد طويلة.

وتمخضت نفس الرغبـة التى أحسـها من قبل قـراء الغرب أنماطا متـباينة من القصيـدة الأحادية الروى. وينتظم هذه الأنماط جميعا المسمّط. وتتألف هذه من مـقطـوعـات فى أى مـوضـــوع، ويبلغ طولهـا من أربع إلى عشـر شطرات من بحـر واحد، وكل مـقطوعـة لها رويهـا الخاص. وبعض الأشكال تكون مصرعة ذات روى مستقل. وأقـدم شعر فارسى يرجع تاريخه إلى ما بعيد سنة ٩٠٠ م. ومنذ ذلك الوقـت لم تتـغـيـر لـغـتـه وأشكاله إلا تغـيـرا طفيـفـا . وتتـغـيـر الأسـاليب، فـتـروج البسـاطة أحـيـانا، وإغراق فى الخيال أحـيانا أخرى، ولكن الشكل الخارجى يبقى كما هو.

أما الشـعـر التـركى والأردى فهـما يرتفعان قليلا عن أن يكونا مجرد تقليد للفارسى.

ويحمل الأردى بعض سمات التأثير الهندى فى الشكل ومادة الموضوع كليهما؛ ودرجة هذا التأثير بسيطة فى الأزمنة القديمة ولكنها كبيرة فى الأعوام القليلة الماضية.

المصادر:

(١) E.J.W. Gibb: *History of Ottoman poetry*؛

(٢) Ahlwardt: *über poesie und poetik der Araber*، كوتا ١٨٥٦؛

(٣) Nöldeke: *Beitröge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*، هانوڤر ١٨٦٤؛

(٤) Hartmann: *Das Muwashshah*، ١٨٩٦؛

(٥) R.A. Nicholson: *Literary History of the Arabs*؛

(٦) E.G. Browne: *Literary History of Persia*، لندن ١٩٠٦؛

(٧) Freytag: *Darstellung der Arabischen Verskunst*، بون ١٨٣٠؛

(٨) Lyall: *Ancient Arabic poetry*، ١٨٨٥؛

(٩) Krenkow: *The use of Writing for the Preservation of Ancient Arabic poetry* فى *Oriental Studies presented to E.G. Browne*؛

(١٠) Ruckert: *Grammatik Poetik und Rhetorik der Perser*، طبعة Pertsch، كوتا ١٨٧٤؛

(١١) Brocklmann: *The Prosody of the Persians*، كلكته ١٨٧٢؛

(١٢) Ethé: *Rudagi, der Sam-anidenichter* فى *G.G.A*، ١٨٧٣؛

(١٣) المؤلف نفسه: *Vorläufer und Zeitgenossen* فى *Morgenl. Forsch* ليبسك ١٨٧٥، ٣٣ ـ ٦٨؛

(١٤) المؤلف نفسه: *Fîrdûsi als Lyriker* فى *S.B.Ak Wien* ١٨٧٢، ص ٢٧٣ ـ ٣٠٤؛ ١٨٧٣ م، ص ٦٢٣ ـ ٦٥٩؛

(١٥) *Die Lieder der Kisa'i* فى *S.B.Ak. Wien*، ١٨٧٤، ص ١٣٣ ـ ١٥٣.

الأبيارى [ترتون A.S.Tritton]

الشعرانى

نسبة عرف بها كثير من الأشخاص والغالب أنها مأخوذة من «الشَعر» وتطلق على امرئ نما شعره بغزارة أو طال (السمعانى: كتاب الأنساب. سلسلة كب التذكارية، ورقة ٣٣٤ ب، ٢؛ Wright: *Arabic Grammar*، الطبعة الثالثة، جـ ١، ص ١٦٤ ج) أما فى حالة أشهر من عرف بهذا الاسم، فإنها نسبة إلى مكان مثل الصيغة التى ترد أيضا فى شواهد أكثر من ذلك حقا، وهى الشعراوى (على أن لهذه الصيغة أصل مختلف عن ذلك: Vollers فى *Zeitschr. der Deutsch Morgenl Gesells.* ١٨٩٠م، ص ٣٩٠ وما بعدها وإن كانت قد فسرت بعد ذلك بالتفسير الأول).

(١) أبو المواهب (وهى كنية مثالية، ويقال له أيضا أبو عبدالرحمن، نسبة إلى ولده) عبدالوهاب بن أحمد (المتوفى سنة ٩٠٧ هـ) بن على بن أحمد بن محمد بن موسى بن مولاى بن عبدالله الزغلى (سلطان تلمسان) بن على الأنصارى الشافعى المصرى: صوفى مشهور ولد سنة ٨٩٧ هـ، وعاش فى القاهرة منذ شبابه الباكر، وتوفى بها سنة ٩٧٣ هـ (والتواريخ الأخرى التى ذكرت لوفاته غير صحيحة). وقد نسب إليه منذ سنة ١١٨٨ هـ المسجد الذى كان يؤثره والذى دفن بجواره. وكان أبو المواهب نسّاجا يكسب معاشه من هذه الصنعة. وكان ينتمى إلى الطريقة الصوفية التى أسسها على الشاذلى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ (Brockelmann: *Gesch der Arab Lit.* جـ ١، ص ٤٤٩، رقم ٢٩؛ ، وقد أسس هو نفسه الطريقة الشعراوية (Lane: *Manners and Customs of Modern Egypitans*، ١٨٩٩ ص ٢٥٢؛ ولكن هذه الطريقة لم تذكر فى Kahle: *Islam*، جـ ٦، ص ١٥٤). وأكبر شيوخه الصوفية هو على الخواص المتوفى بعد عام ٩٤١ هـ وظل الشعرانى يحضر مجالسه عشر سنين. وللشعرانى جملة من الشيوخ الآخرين ذكرهم فى كتب متعددة مثل «البحر المورود»؛ و«الجوهر المصون والسر المرقوم»، و«لطائف المنن». وقد ذكر الشعرانى فى آخر كتابه «الطبقات» بيانا بالشيوخ الذين عرفهم وحضر عليهم. وابتلى الشعرانى، شأن كثير من الصوفية، بالاضطهاد، ولكنه أفلح فى التغلب على جميع العداوات التى وقفت فى سبيله.

ومعظم نشاط الشعرانى فى التأليف قد انصرف إلى التصوف؛ على أنه تناول فروعا أخرى من المعرفة وهى بعامة: علوم القرآن، والعقائد، والفقه والنحو، والطب. ويحق لنا أن نذكر بعد كتابه «طبقات الصوفية» وسيرة لحياته كتبها هو نفسه بعنوان «لطائف المنن». وقد أورد بروكلمان (تاريخ الأدب العربى، جـ ٢، ص ٣٣٦ وما بعدها، وملحق هذا الكتاب، ص ٧١١) ثبتا بمؤلفات الشعرانى. ونسوق هذه التصويبات والإضافات التى عملت الآن عن هذا الثبت: (٧ أ وب) «الميزان الشعرانية» و «الميزان الكبرى» وكلاهما علم على كتاب واحد طبع أيضا فى القاهرة سنة ١٢٧٦ هـ، على حين أن كتاب «الميزان الخضرية» هو مختصر للكتاب الآخر:(٨) فيما يتعلق أيضا بالعنوان «فى مختصر الفتوحات المكية» نجد له مختصرا هو: «مختصر لواقح الأنوار» وقد أعده حسن بن صالح بن محمد البودغوريجوى (برلين رقم ٣٠٤٦)؛ (١١) طبع فى القاهرة على هامش الكتاب رقم ٢؛ (١٢) وعنوانه الكامل« تنبيه المغرين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر» (١٣) فى العنوان أيضا توضع كلمة «معرفة» فى مكان كلمة «بيان» (ملحق برلين، رقم ٣١٠١)؛ (١٤) القراءة الصحيحة هى «الأنوار القدسية» بدلا من «لواقح الأنوار القدسية فى [بيان] العهود المحمدية» طبع فى القاهرة سنة ١٣١١ م على هامش رقم ٤٤؛ (١٨) ويعرف أيضا باسم «ورد الرسول[ﷺ]، برلين رقم ٣٧٨٠؛ (٢١) طبع أيضا بالقاهرة سنة ١٣٣٢ هـ؛ (٢٢) وثمة أيضا العنوان «فى مناقب»، ويوضع فى مكان على فتاوى، وهو الهامش المطبوع فى القاهرة سنة ١٣٠٤ هو يشمل تقريبا الكتاب رقم ٢٣ (٣٥) يقرأ « فى علم كلام الله» (٣٧) يقرأ «التلبس» طبع فى القاهرة سنة ١٢٧٩ هـ (٤٠) طبع فى القاهرة على الحجر سنة ١٢٧٦ هـ (٤٣) العنوان «السادات الأخيار»، ويعرف أيضا باسم «الطبقات الكبرى» وقد طبع كذلك فى القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ، على حين أن طبعته التى على الهامش، القاهرة ١٣١١، تشمل تقريبا الكتاب رقم ١٤ (٤٤) وقد طبع أيضا فى القاهرة سنة ١٣٢١ هـ (٤٧) «وصايا العارفين» (انظر برلين رقم ٣١٨٣) (٤٨) «مفخم الأكباد فى بيان مواد الاجتهاد» (٤٩) «لوائح

الخذلان على كل من لم يعلم بالقرآن» (٥٠) «حد الحسام على من أوجب العمل بالإلهام» (٥١) «التتبع والفحص على حكم الإلهام إذا خالف النص»(٥٢) «البروق الخواطف للبصر فى عمل الهواتف» (٥٣) «تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء» (٥٤) «الدر النظيم فى علوم القرآن العظيم» (٥٥) «المنهج المعين فى بيان أدلة المجتهدين»، وهو ذيل للكتاب رقم ٢١ (٥٦) كتاب الاقتباس فى علم القياس» (٥٧) مختصر قواعد الزركشى» وهو مقتطف من كتاب الزركشى المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، وقد ذكره بروكلمان فى كتابه تاريخ الأدب العربى، جـ٢، ص ٩١، رقم ٢١٨، (٥٨) «منهاج الوصول على علم الأصول»، وهو مصنف مأخوذ من شرح المحلى المتوفى سنة ٧٩١ (بروكلمان، جـ ٢، ص ١١٤، رقم ٢٣) على «جامع الجوامع فى الأصول» للسبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ (بروكلمان، جـ ٢، ص ٨٩، رقم ١٤، أ، وج) وشروح كمال الدين بن على شريف المتوفى سة ٩٠٦ هـ انظر (أ) على هذا الشرح.

وكان الشعرانى عالما كثير الإحاطة أمينا واسع المعرفة، لكنه خلا من روح النقد وقد جرى على المفاخرة بتواليفه والقول بأنها كانت فتحا جديدا لم يسبق لغيره أن ألف فى موضوعها، وهو يروى لنا فى سيرته التى ترجم بها لنفسه (الكتاب رقم ٤٤) والتى سماها ذلك الاسم الحافل بالمغزى «مناقب نفسه» متذرعا بأنه يشكر الله شكر المتواضع على ما حباه من مواهب العقل والتقوى، أجل يروى لنا أعجب الأمور عن صفاته المشهودة والتعرف على أسرار العالم وما إلى ذلك. على أن ما جبل عليه من أمانة واستقامة وغيرة وانتصار للعدل، وإنسانيته وتسامحه، وما تميز به من صدق وصراحة فى نظرته لتواضع النصارى واليهود تواضعا جعلهم مثالا للعلماء، ثم احترامه الكبير لكرامة المرأة، كل أولئك يكبره فى نفوس الناس إكبارا عظيما.

وكانت للشعرانى مكانة عقلية مرموقة، ولكن ينبغى ألا نسرف فى تقديرها، وله إلى جانب ذلك أثر بالغ فى العالم الإسلامى بفضل ما أوتى من غزارة عجيبة فى مادته، فقد كان قلمه يسيل بأسلوب سهل المأخذ قريب

للإفهام مما أدى إلى إقبال الناس على تواليفه، وقد راجت كتبه بالفعل فى حياته ولا تزال موضع التقدير العظيم كما يتبين من تعدد طبعاتها. ولا تتسم هذه الكتب بالأصالة على الرغم من إصراره على نعتها بهذا الوصف؛ وهو فى التصوف خاصة إنما يردد آراء ابن عربى، وشاهد ذلك أن كتابه رقم ٨ ليس إلا تلخيصا للفتوحات المكية، كما إن كتابه رقم ١١ يعد تلخيصا لكتابه رقم ٨ ،مع الإشارة إلى فقرات من الفتوحات نفسها. أما كتابه رقم ٩ فشرح للأشعار الواردة فى الفتوحات. وأما كتابه رقم ١٠ فدفاع عن ابن عربى. وآية ذلك أنه يروى لنا فى كتابه رقم ٢ أنه استخدم المصطلحات التى استخدمها ابن عربى لا المصطلحات التى استخدمها غيره من الصوفية. وقد حاول الشعرانى أن يجمع فى شخصه مزاجا من الصوفية والفقه، ومن ثم لم يتنكر للشريعة فى شئ. ويبين عدد من كتبه هذا المذهب وخاصة الكتب رقم ٧، ٢١، ٢٨، ٤٨ ـ ٥١، ٥٥ ـ ٥٨.

وانظر بروكلمان (جـ ٣، ص ٣٣٥ وما بعدها) حيث ذكرت مصادر أخرى؛ وحاجى خليفة، طبعة فلوكل، الفهرس (جـ ٧) ص ١١٤٥، رقم ٥٤٤٦و قد نشر فلوكل الكتاب رقم ٢ فى مجلة *Zeitcher der Deutsch Morgenl Ges*، ١٨٦٦م، ص ١ وما بعدها، كما نشر كريمر الكتاب رقم ٦ فى *journ.As* عدد ٦، جـ ١١، ١٨٦٨، ص ٢٥٣ وما بعدها؛ ونشر هورتن الكتاب رقم ٤٣ فى *Beiträge zur Kenntnis des Orients*، ١٩١٥م، ص ٦٤ وما بعدها (Mas-signon: *Al.Hallaj*، ص ٣٩٣، رقم ١٩)؛ ونشر فلوكل مختصرا موجزا للكتاب رقم ٤٤ فى مجلة *Z.D.M.G*، ١٨٦٧م ص ٢٧١ وما بعدها؛ وانظر سيرة الشعرانى فى «تراجم» تلميذه عبدالرؤوف بن تاج العارفين المناوى المتوفى ١٠٣١ هـ (بروكلمان جـ ٢، ص ٣٠٦، رقم ١٣).

(٢) أبو محمد بن الفضل بن محمد ابن المسيب بن زهير بن يزيد بن كيسان بن باذان (الوالى الفارسى على اليمن أيام محمد عليه الصلاة والسلام): محدث رحل إلى بلاد كثيرة لجمع الحديث، وقد درس أيضا على النحوى الكوفى ابن الأعرابى المتوفى

سنة ٢٣١ هـ (بروكلمان، جـ ١، ص ١١٦، رقم ٦)، كما درس القراءات على خلف المتوفى سنة ٢٢٩ هـ (Nöldeke: *Geschichte des Qorans*، الطبعة الأولى، ص ٢٩١، رقم ٩؛ ابن سعد: الطبقات جـ ٧/ ٢، ص ٨٧؛ السمعانى ورقة رقم ٧٧ ب،س ٣٠) وحضر دروس أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ على أن الناس لم يجمعوا على فضله، وتوفى سنة ٢٨٢ هـ وقد انتقلت نسبته التى عرف بها لإرساله شعره، إلى ابنه أبى بكر محمد البيهقى، ثم إلى ولدى ابنه وهما أبو الحسن إسماعيل المتوفى سنة ٣٤٧ هـ، وأبو الحسن محمد الطوسى السمعانى، ورقة رقم ٣٣٤ ب، س ٢ ـ ١٢ ورقة ١٠١ ب، س ١٢).

(٣) أبو العباس أحمد بن جعفر بن محمد بن مرزوق بن بستان (ولعل هذه هى القراءة الصحيحة لكلمة لا معنى لها وردت فى السمعانى؛ Justi: *Iranisches Namenbuch*، ص ٧٤) ابن فروخ الأزدى الجرجانى: محدث درس على شعيب بن الحبحاب المتوفى قبل منتصف القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى: ابن سعد، جـ ٢/٧، س ١٨) وغيره (السمعانى ورقة ٣٣٤ ب، س ١٤ ـ ١٦).

(٤) ثلاثة عشر شخصا آخرين عرفوا بهذه النسبة ذكرتهم الكتب الآتية: «كتاب الفهرست، طبعة فلوكل،ص ٧، س ١٩؛ السمعانى، ورقة ٣٣٤ ب، س ١٢ وما بعده؛ الفهرست، ص ٣١٤، س ١٣؛ السمعانى، ورقة ٣٣٤ ب، س ٢٣ وما بعده (ابن سعد، جـ ٧/ ٢، ص ٥١، ٧٨)؛ المصدر نفسه، ص ٢٨ وما بعدها؛Massignon : *Al-Hallaj*، ص ٨٠، ٧٣٥؛ المصدر نفسه ص ٣٣٣؛ السمعانى، ورقة ٣٣٤ ب، س ١٧ ـ ٢٣: المصدر نفسه، س ٢٣ ـ ٢٨(اقرأ ٣٧١ بدلا من ٣٧٢)؛ المصدر نفسه س ١٦ وما بعدها (بروكلمان جـ ١، ص ٣٣٤)؛ الجامى، (انظر جـ ١، ص ١٠٥٥): نفحات الأنس، رقم ٢٩٨ (كلكتة ١٨٥٩م، ص ٢٦٥؛ الآستانة ١٢٧٠ هـ، ص ١٨)؛ Ahlwardt: *Verzeichnis der arabischen Handschriften Berlin*، جـ ١٠ مادة الشعرانى.

خورشيد [شاخت J Schacht]

«شعيب» عليه السلام

«شعيب» عليه السلام نبى ورد ذكره فى القرآن، وقد جاء فى الآية ٩١ من سورة هود أنه أرسل بعد هود وصالح ولوط عليهم السلام وجاء فى سورة الشعراء(الآيات من ١٧٦ ـ ١٨٩)، وهى من السور التى نزلت فى الفترة المكية الوسطى، أنه أرسل إلى أصحاب الأيكة الذين ورد ذكرهم أيضا فى سورة ق (الآية ١٤) وفى سورة الحجر (الآية ٧٨) وفى سورة ص(الآية ١٣). ويظهر شعيب فى سور من الفترة المكية المتأخرة (سورة هود، الآيات ٨٤ ـ ٩٥؛ سورة العنكبوت، الآية ٣٦ ومابعدها؛ سورة الأعراف، الآيات ٨٥ ـ ٩٣) بين أهل مدين أخا لهم. والمفسرون المتأخرون هم وحدهم الذين قالوا إن شعيبا هو حمو موسى غير المسمى تيرون العهد القديم الذى عاش فى مدين وأشارت إليه سورة القصص، الآية ٢٠ وما بعدها. ولكن ليس لهذا سند فى القرآن.

ولم يكتف شعيب عليه السلام بأن دعا إلى التوحيد بل حث قومه بصفة خاصة على القسط فى الميزان والكيل؛ وحذرهم من العبث بالنظام الذى عاد إلى نصابه فى البلاد، ومن صرف المؤمنين الذين يتبعونه عن سبيل الله، ولكن وجوه القوم أنكروا مقالته وهددوه بالطرد هو وأتباعه، وقد كان شعيب عليه السلام ضعيفا فى قومه ولولا رهطه لرجموه (سورة هود الآية ٩١). وأدركتهم زلزال عقابا لهم فقضت عليهم فى بيوتهم.

وربما كانت الرواية المتأخرة جداً التى نقلت قبر شعيب عليه السلام إلى قرن حطين قد فعلت هذا لأنها خلطت بين البلدة المجاورة خربت مدين. وهى مادون القديمة، وبين مدين.

المصادر:

(١) الثعلبى: قصص الأنبياء.

(٢) Dalman : *Palästina Jahrbuch*، جـ١، ص٤١ ومابعدها.

(٣) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen*، برلين وليبسك، ١٩٢٦م، ص١١٩ ومابعدها.

خورشيد [بول Fr. Buhl]

شفاعة

«شفاعة»: الشفاعة هى السؤال فى التجاوز عن الذنوب، والذى يقوم بها يسمى «شافعاً» و«شفيعاً». وتستعمل كلمة «شفاعة» أيضاً فى غير المعنى الدينى، فالشفاعة مثلا كلام الشفيع للملك فى حاجة يسألها لغيره (لسان العرب، مادة شفع)، وقد تكون الشفاعة لمدين عند صاحب الدين (البخارى: كتاب الاستقراض، باب ١٨).

أما الشفاعة فى مسائل القضاء وتطبيق القانون فلا يعرف عنها إلا قليل، وفى الحديث: «من حالت شفاعته دون حدّ من حدود الله عز وجلّ فقد ضادَّ الله فى أمره» (ابن حنبل: المسند، جـ٢، ص٧٠ و٨٢؛ البخارى، كتاب الأنبياء، باب ٥٤، وكتاب الحدود، باب ١٢).

وتستعمل كلمة «شفاعة» عادة بالمعنى الدينى وخصوصاً فى الكلام عن اليوم الآخر، وهذا يوجد فى القرآن الكريم ، فمحمد (عليه الصلاة والسلام) تمنح له فى اليوم الآخر، وقد وردت نصوص فى هذا المعنى فى الديانات الأخرى. ففى سفر أيوب (الإصحاح ٣٣، فقرة ٢٣ وما بعدها، والنص فيه فساد) يُذكر ملائكة يتوسطون للإنسان لتخليصه من الموت. وفى سفر أيوب (الإصحاح الخامس، فقرة٩١) يذكر قديسون (ويجب أن نفهم من كلمة «قديسين» هنا أنها تدل على الملائكة) يلجأ الإنسان إليهم عند الشدّة. وهناك بشر قديس تذكر شفاعته فى العهد القديم وهو إبراهيم (فى حكاية أخبار سدوم وعمورة)(١).

---

(١) الشفاعة بحسب مفهومها فى الإسلام هى سؤال العفو وإسقاط العذاب عن العاصى، وهى تكون عند الله، والله يقبل الشفاعة إكراما للشافع، فالشفاعة تقتضى شافعا ومشفوعا له فى موضوع معين.

أما النصوص التى يذكرها كاتب المادة من التوراة فهى لا تتضمن فكرة الشفاعة بمعناها الدقيق.

ففى سفر أيوب (الإصحاح ٣٣، فقرة ٢٢ ومابعدها) يذكر أن الله يؤدب الإنسان بالوجع حتى يوشك على الموت؛ فإن وجد عنده «مرسل وسيط واحد من ألف ليعلن للإنسان استقامته يتراءف عليه ويقول أطلقه عن الهبوط إلى الحفرة قد وجدت فدية. يصير لحمه أغض من لحم الصبى ويعود إلى أيام شبابه». يقول كاتب المادة إن النص فيه فساد، لكنه لم يبين وجه هذا الفساد، لكن من المعروف على كل أن هناك خلافا فى النص وفهمه وهو يحتمل وجوها شتى. وإذا كان الكاتب يرى أن فى النص فساداً فكيف يمكن من وجهة نظر العلم أن يبنى عليه دليل!. ومهما يكن من شئ فإن فكرة الشفاعة بمعناها الإسلامى غير واضحة فيه.

وفى الكتب النصرانية التى لا يُعترف بأنها موحى بها ، وكذلك فى الكتب المنحولة كثيراً مانجد أن لتلك الطوائف بعينها الوظيفة نفسها : الملائكة *Test. Adam*، الاصحاح ٩فقرة٣) والقديسين (*2 Makk.*، الإصحاح ١٥، فقرة ١٤ *Assumptio Mosis* الإصحاح ١٢ فقرة ٦). وفى كتب النصرانية الأولى تتكرر الفكرة نفسها، لكن تزيد هنا طائفتان جديدتان: الرسل والشهداء. (انظر Cyrill of Jerusalem فى Migne : *Patrologia graeca*، مجلد ٣٣، ص١١١٥: البطارقة، الأنبياء، الرسل، الشهداء مجلد ٤٦، ص٨٥٠، مجلد ٦١، ص٥٨١).

وفى القرآن الكريم يرد ذكر الشفاعة خصوصاً فى مقام نفيها. فيوصف اليوم الآخر بأنه يوم لا تقبل فيه شفاعة (سورة البقرة الآية ٤٨ و٢٥٥). وعدم قبول الشفاعة موجه خاصة إلى خصوم محمد عليه الصلاة والسلام، كما يؤخذ ذلك من سورة يونس، الآية

أما فى سفر أيوب (الإصحاح ٥، فقرة١) فنجد: «ادع الآن فهل لك من مجيب وإلى أى القديسين تلتفت». ومن الواضح أنه لا توجد شفاعة هنا ولا تدخل مقصود لتشفع وليس مجرد الالتجاء إلى قديس شفاعة.

أما ما يحكى من أمر سيدنا إبراهيم عليه السلام وهلاك قريتى سدوم وعمورة فنحن نجد فى التوراة أنه بعد أن عرف إبراهيم من الملائكة الذين مروا به أن إرادة الله قد اقتضت إهلاك أهل القريتين وأن الملائكة كانوا فى طريقهم إلى إهلاك أولئك القوم ـ نجد إبراهيم يسأل الرب كيف يهلك البار مع الأثيم، فعسى أن يكون بين أهل ذلك المكان خمسون باراً فيعد الرب أن يصفح عن المدينة من أجل خمسين باراً إن كانوا فيها، ثم لا يزال إبراهيم يكلم الرب حتى يعده بأن يعفو عن المدينة حتى لو نقص عدد من فيها من الأبرار إلى عشرة. ويلى ذلك حكاية ذهاب الملائكة إلى مدينة لوط وإخراجه منها هو وامرأته وابنتيه ثم قلبهم المدينة وتدميرها. =

فأين الشفاعة؟ نحن لا نجدها لا باللفظ ولا بالمعنى، اللهم إلا فكرة عدم إهلاك أهل المدينة من أجل أفراد أبرار فيها، فالمقصود هو عدم إهلاك الأبرار لا الإبقاء على المفسدين الأشرار، والدليل على هذا أن الله دمر المدينة على أهلها بعد خروج لوط. فإبراهيم لم يطلب من الله مجرد العفو عن مستحقى العقاب وإنما كان يستفسر عن هذا الإهلاك الشامل وهو لم يكن يعلم أن المدينة كانت قد خلت من الأبرار.

وفى هذا الباب ليس أصدق من وصف القرآن الكريم للموقف، فهو يصف كلام إبراهيم بأنه «جدال» دعاه إليه ما كان عنده من حلم ورقة قلب (سورة هود الآيتان ٧٤ و٧٥).

إن فكرة الشفاعة فى النصوص التى يشير إليها كاتب المقال غير واضحة وضوح فكرة الشفاعة الإسلامية التى قدمنا بيانها والتى تقترن خصوصا بالموقف فى اليوم الآخر، وهذا موقف خاص لم يذكر كاتب المادة مثيلا له.

(المترجم)

١٨: «ويعبدون من دون الله مالا يضرّهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله»، وانظر أيضا سورة المدثر الآية ٤٨: «فما تنفعهم شفاعة الشافعين».

على أن إمكان الشفاعة لا يُستبعد استبعاداً تاما، ففى سورة الزمر، الآية ٤٤: «قُلْ لله الشفاعة جميعاً». وفى القرآن مواضع كثيرة يحدد فيها هذا القول، بحيث لا تكون الشفاعة إلا بإذن الله: «مَن ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه» سورة البقرة، الآية ٢٥٥ انظر سورة يونس، الآية ٣). ويذكر أيضا من يأذن الله لهم بالشفاعة: «لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً» (سورة مريم، الآية ٨٧). وفى سورة الزخرف، الآية ٨٦: «ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون». ومما يستلفت النظر ما فى سورة الأنبياء الآيات ٢٦، ٢٨، حيث تجوز شفاعة الملائكة: «وقالوا اتخذ الرحمن ولداً بل عباد مكرمون. لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون» ويظهر أن المقصود بالعباد المكرمين هم الملائكة. وأوضح من ذلك ما فى سورة غافر، الآية ٧ «الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كلَّ شئ رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم» (انظر سورة الشورى، الآية ٥).

ومن طريق هذه الأقوال كان السبيل ممهداً أمام الإسلام لتقبل فكرة الشفاعة تقبلا غير مقيّد ولإدخالها فى مذهبه[1]، وتوجد مادة غزيرة فى الحديث الصحيح، وهو يمثل مجرى تطور الأفكار حتى سنة ١٥٠هـ تقريبا. وهنا أيضا توجد الشفاعة فى العادة فى وصف أحوال يوم الحساب. على أنه لابد من ملاحظة أنه يروى أن النبى عليه الصلاة والسلام قد تشفّع فى

(١) إن هذه الآيات التى ذكرها كاتب المادة تحتوى على فكرة الشفاعة ولا يمكن أن تكون ممهدة لها، وخصوصا أن فكرة الشفاعة ليست محددة تماما لا فى العهد القديم ولا فى العهد الجديد.

أثناء حياته. روت عائشة رضى الله عنها أنه كلما كانت ليلتها كان عليه الصلاة والسلام يخرج من آخر الليل رويداً ويذهب إلى بقيع الفرقد ويستغفر لأهله (مسلم، كتاب الجنائز، حديث رقم ١٠٢؛ انظر الترمذى، كتاب الجنائز، باب ٥٩)[١]. ويذكر أيضا استغفاره فى صلاة الجنائز (انظر مثلا مسند ابن حنبل جـ٤، ص١٧٠) كما يُؤَكَّد أثر هذا الاستغفار (المصدر نفسه، ص٣٨٨). ثم صار الاستغفار أو هو بقى ركنا من هذه الصلاة (انظر مثلا كتاب التنبيه لأبى إسحاق الشيرازى طبعة A. W. T. Juynboll ص٤٨) ويُجَعل له شأن كبير. فقد جاء فى مسلم (كتاب الجنائز، حديث رقم ٥٨): «ما من ميت يصلى عليه أمةٌ من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه» وعند ابن حنبل (جـ٤، ص٧٩ و١٠٠): «ما من مؤمن يموت فيصلى عليه أمة من المسلمين بلغوا أن يكونوا ثلاثة صفوف إلا غفر له»[٢].

وتوصف شفاعة محمد عليه الصلاة والسلام يوم الحساب فى حديث يروى كثيراً (مثلا: البخارى، كتاب التوحيد، باب ١٩؛ مسلم: كتاب الإيمان، حديث ٣٢٢، ٣٢٦ ـ ٣٢٩ الترمذى، كتاب التفسير س١٧، حديث١٩؛ ابن حنبل، جـ١، ص٤). وهذه خلاصته: فى اليوم الآخر يحشر الله الخلق، ومن هول الموقف وطول الوقوف يستشفعون إلى الله ليريحهم، فيأتون آدم ويطلبون منه أن يشفع لهم، فيذكر لهم خطيئته فى الأكل من الشجرة وقد نُهى عنه، ويقول لهم: اذهبوا إلى نوح، فيذهبون إليه فيذكر لهم خطيئته فى سؤال ربه بغير علم ويقول لهم: اذهبوا إلى إبراهيم، فيذهبون إليه فيذكر لهم أنه كذب ثلاث كذبات ويقول لهم ائتوا موسى، فيذهبون إليه فيذكر لهم خطيئته بقتل النفس ويقول لهم اذهبوا إلى عيسى،

(١) إنه وإن كان استغفار النبى عليه الصلاة والسلام لأهل بقيع الفرقد مما يدخل فى باب العفو عن الذنب وإسقاط العذاب فإنه ليس شفاعة بالمعنى الأخروى.

(٢) يقول كاتب المقال: عند ابن حنبل ينخفض العدد إلى ثلاثة صفوف، فكيف عرف أن ما فى ثلاثة صفوف أقل من مائة.

فيأتون عيسى فيقول لهم: اذهبوا إلى محمد(عليه الصلاة والسلام)، فيذهبون إليه فيستأذن على ربه فيؤذن له فإذا رأى ربه خرّ ساجداً، فيدعه الله ما شاء أن يدعه ثم يقول: ارفع محمدًا وقل تُسمع، واشفع تشفّع، وسل تعط - فيرفع رأسه ويثنى على ربه بثناء وتحميد يعلمه إياه، ثم يشفع، فيحد اللّه له حداً فيخرجهم من النار ويدخلهم الجنة، ثم يعود الثانية فيستأذن ويسجد للّه ويثنى عليه كما فعل من قبل فيحد له حداً فيخرجهم من النار ويدخلهم الجنة، ثم يعود الثالثة فيفعل كما فعل، ويحد اللّه حداً آخر فيخرجهم من النار حتى ما يبقى فى النار إلا من قد وجب عليه الخلود فيها(١). هذا الحديث فى رواياته المختلفة هو النص الذى يعتبر الحجة فى قصر الشفاعة على محمد عليه الصلاة والسلام دون سائر الأنبياء. وفى بعض الأحاديث تذكر الشفاعة بين عطايا أعطيت للنبى عليه الصلاة والسلام لم يعطهن أحد من الأنبياء قبله (البخارى:كتاب الصلاة، باب ٥٦).

وشفاعة محمد عليه الصلاة والسلام معترف بها بإجماع الأمة، وسند ذلك سورة الإسراء، الآية ٧٩: «عسى أن يبعثك ربك مقاما محموداً»، وسورة والضحى، الآية ٥: «ولسوف يعطيك ربك فترضى» (تفسير الرازى، جـ ١، ص ٣٥١؛ وانظر مسلم : كتاب الإيمان الحديث ٣٢٠). ويروى أن النبى عليه الصلاة و السلام أتاه آت من ربه فخيّره بين أن يدخل نصف أمته الجنة وبين الشفاعة فاختار الشفاعة؛ ولا شك أنه عليه الصلاة و السلام كان يرجو من ورائها ماهو أكثر (الترمذى، صفة القيامة والرقائق والورع؛ باب ١٣؛ ابن حنبل، جـ٤، ص ٤٠٤).

وفى الأحاديث وصف حى جداً لكيفية خروج «الجهنميين» من حالتهم المريعة. فبعضهم تكون النار قد أخذته إلى نصف ساقيه وإلى ركبتيه، وبعضهم يكون فحما، فيلقون فى نهر فى أفواه الجنة يقال له نهر الحياة فينبتون كما ينبت الحب فى حميل السيل ويخرجون أخيراً كاللؤلؤ فى

---

(١) لخصنا الحديث عن أصوله العربية لا عن الترجمة.

(المترجم)

رقابهم الخواتم يعرفهم أهل الجنة (انظر مثلا: مسلم، كتاب الإيمان، حديث رقم ٣٢٠)(١).

وفى طائفة أخرى من الأحاديث يُذكر أنه لم يكن ثمة نبيٌّ إلا له دعوةٌ قد تنجز فى الدنيا، إلا النبى محمد عليه الصلاة والسلام فإنه اختبأ دعوته شفاعة لأمته (انظر مثلا ابن حنبل، جـ٢، ص٣١٣ مسلم؛ كتاب الإيمان، حديث رقم ٣٣٤ ومابعده).

غير أن الإسلام لم يقتصر على محمد عليه الصلاة والسلام ممثلا للشفاعة ـ وهو فى هذا يتفق مع التصور النصرانى الذى تقدم ذكره ـ فإلى جانبه يقوم بالشفاعة الملائكة والرسلُ والأنبياء والشهداء والمؤمنون (البخارى، كتاب التوحيد، باب ٢٤: ابن حنبل جـ٣، ص٩٤، ومابعدها، ص٣٢٥ ومابعدها؛ جـ٥، ص٤٣؛ أبو داود. كتاب الجهاد، باب ٢٦؛ الطبرى: التفسير جـ٣، ص٦: تفسير سورة البقرة، الآية ٢٥٥؛ جـ١٦، ص٨٥، تفسير سورة مريم، الآية ٨٧، جـ١٩ ص٩٢، تفسير سورة المدثر، الآية٤٨؛ أبو طالب المكّى؛ قوت القلوب، جـ١، ص١٣٩)، وبعد أن يقول كل هذه الطوائف من الشفعاء كلمتهم تبقى أخيرا شفاعة الله (البخارى: كتاب التوحيد، باب ٢٤؛ انظر سورة الزمر، الآية ٤٤). ويبقى لمحمد عليه الصلاة والسلام المكان الممتاز، لأنه أول من يشفع لأمته (مسلم: كتاب الإيمان، حديث ٣٣٠ و٣٣٢؛ أبو داود: كتاب السنة، باب ١٣).

وأخيرا تُبحث مسألة من الذين تكون لهم الشفاعة، ويقال بوجه عام إنه يدخل الجنة سبعون ألفا بشفاعة رجل من أمة محمد (انظر مثلا الدارمى: كتاب الرقاق، باب ٨٧؛ وانظر ابن حنبل. جـ٣، ص٦٣ و٩٤٦ ومابعدها) ولكن الجواب عن هذه المسألة موجود

(١) التزمنا فى الترجمة عبارة الحديث بقدر الإمكان، ويجب أن نزيد هنا أن هؤلاء بحسب حديث مسلم هم «عتقاء الله الذين يخرجهم الله من النار إلى الجنة بغير عمل عملوه. وذلك أنه فى ذلك اليوم بعد أن يشفع النبيون والمؤمنون لا يبقى إلا أرحم الراحمين، فيقول: بقيت شفاعتى فيقبض قبضة من النار فيخرج بها قوما لم يعملوا خيراً قط قد عادوا حمما ويلقيهم فى نهر الحياة فينبتون كما ينبت الحب فى حميل السيل» (انظر أيضا البخارى، كتاب التوحيد).

(المترجم)

منذ عهد مبكر يرجع إلى الأحاديث الصحاح وهو أن الشفاعة تكون لمن مات ولم يشرك بالله (البخارى: كتاب التوحيد، باب ١٩، الترمذى؛ صفة القيامة، باب ١٣)، ومنهم أهل الكبائر. قال رسول الله ﷺ «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» (أبو داود: كتاب السنة، باب ٢٠؛ الترمذى صفة القيامة، باب١١). لكن المعتزلة لا يرون هذا الرأى (انظر الكشاف للزمخشرى فى تفسير سورة البقرة، الآية ٤٨. لا شفاعة للعصاة) والرازى فى تفسيره للقرآن (جـ١، ص٣٥٠ ومابعدها، جـ٦، ص٤٠٤) يرد رداً مفصلا على رأى المعتزلة فى إنكار الشفاعة مطلقاً لأنه لا يمكن عندهم أن يخرج من النار من دخلها[1] ويستند البعض فى إنكار الشفاعة إلى بعض آيات القرآن الكريم التى تقدم ذكرها.

المصادر:

علاوة على الكتب التى ذكرت فى صلب المادة.

(١) الغزالى: الدرة الفاخرة، طبعة وترجمة Gautier، جنيف ـ بازل ـ ليون ١٨٧٨ص٦٦من النص، وص٥٦ من الترجمة؛

(٢) M. Wolff : *Mohammedanische Eschatologie*، ليپسك ١٨٧٢، ص١٠٠ ومابعدها.

(٣) R. Leszynsky : *Mohammedanische Traditionnen über das jüngste Gericht* (هيدلبرغ رسالة قدمت سنة ١٩٠٩) ص٥٠ وما بعدها.

(٤) Goldziher : *Muhammedanische Studien*، جـ٢، ص٣٠٨ ومابعدها.

---

(١) انكار المعتزلة للشفاعة يتمشى مع أصل العدل كما تصوروه وهو أن يكون الجزاء بحسب العمل ومع أصل الوعد والوعيد عندهم وهو ضرورة وقوع الثواب والعقاب طبقا للخير الإلهى، لكن هذا يحد من فضل الله ورحمته فيما يتعلق بالتجاوز عن الذنوب التى أخبر بإمكان التجاوز عنها وهى ماعدا الشرك. على أن المعتزلة جوزوا الشفاعة للمستحقين للثواب بمعنى أن تحصل لهم زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه: أما أهل السنة فانهم تمشيا مع القول بمبدأ الفضل الإلهى الذى لا تقيده القيود قالوا بالشفاعة التى يكون تأثيرها إسقاط العذاب عن المستحقين له حتى لايدخلوا النار، فإن كانوا قد دخلوها فإنه يشفع لهم حتى يخرجوا منها.

(المترجم)

(٥) ابن حزم: كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١٧هـ جـ٤، ص٦٣ ومابعدها؛

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون طبعة فاسا وليس وشپرنكر، كلكته ١٨٦٢، ص٧٦٢.

أبو ريدة [ڤنسنك A. J. Wensinck]

شقيقة النعمان

«شقيقة النعمان» وعند الفرنج hortensis Anemone أو coronaria .a : زهرة حمراء فى لون الدم موطنها بلاد البحر المتوسط وآسية الدنيا. ويقول القزوينى (عجائب المخلوقات، جـ١، ص٢٨٨) إنها تسمى أيضاً «خد العذراء»، وبالفارسية لاله (انظر Vullers *Lex* : جـ٢، ص١٠٧٤: «أية زهرة برية وبخاصة الخزامى والشّقر)، وهى تنفتح فى النهار وتغمض فى الليل وتستدير نحو الشمس. ويروى أن النعمان بن المنذر (حكم من ٤٨٢ ـ ٤٨٩م) قال حين مر بحيز تغطيه شقائق النعمان إن كل من يقطف شقيقة ينزع كتفه. على أن الشقيقة هى أيضاً اسم أم النعمان وقيل إن الاسم منسوب إلى الشقيقة أى برق الصيف، وقيل النعمان اسم الدم، والراجح أن هذا هو الأصح. ويذهب لا جارد Lagarde إلى إن اللفظ ἀνεμώνη هو الرسم اليونانى للنعمان، ويرى دوزى (Dozy : *Clos-saire des mots espagnols*، ص٣٣٣) أن الأمر على عكس ذلك وأن النعمان منسوب إلى شقيقة النعمان. ويفصّل ابن البيطار الكلام عن هذا النبات، وفوائده الطبية هو وجذوره جمة.

المصادر:

(١) أبو منصور موفّق: *Codex Vin-dobonensis*، طبعة Seligmann، ص ١٥٨ وترجمة Abdul-Chalig Achundow، ص٢٢٤؛

(٢) ابن البيطار، ترجمة لكليرك جـ٢، ص٣٣٧؛

(٣) E. Wiedemann فى *Beitrage*، جـ٦٠، *S.B.P.M.S.*، ١٩١٦م، ص١٧٤،

(٣) I. Löw : *Aram Pflanzennamen*، ص١٥١،

(٤) المؤلف نفسه : *Die Flora der Ju-den*، جـ٢، ص١١٨.

خورشيد [رسكا J. Ruska]

الشماخى

أبو ساكن عامر بن عامر بن يسيفاو: فقيه أباضى توفى فى سن عالية سنة ٧٩٢هـ (٢٠ ديسمبر سنة ١٣٨٩ ـ ٨ ديسمبر سنة ١٣٩٠) بإحدى قرى يفرن بجبل نفوسة من أعمال طرابلس الغرب. وقد درس الشماخى على أبى موسى عيس الشماخى، ثم اتصل بأبى عزيز بن إبراهيم بن أبى يحيى. وأقام فى متيون بعد أن أكمل علومه حيث كرس جهوده للتدريس ثلاثة عشر عاماً سويا. ثم استقر فى واحة يفرن عام ٧٥٦هـ (١٦ يناير سنة ١٣٥٥ ـ ٤ يناير سنة ١٣٥٦).

ونذكر من تلاميذه: ابنه أبا عمران موسى، وحفيده سليمان أبا القاسم بن إبراهيم البرّدى، وأبا يعقوب يوسف بن مصباح وغيرهم. وقد خلف الشماخى الآثار الآتية:

(١) الديوان ويسمى الإيضاح، وقد ظل ناقصاً لم يتمه، وهو فى أربعة مجلدات كبار، وقد أصبح هذا الكتاب عمدة الفقه عند أهل جبل نفوسة.

(٢) العقيدة، وهى رسالة فى الفقه أهداها إلى نوح بن حازم.

(٣) «قصيدة فى الأزمنة».

المصادر:

(١) الشماخى: كتاب السير، القاهرة سنة ١٣٠١، ص٥٥٩.

(٢) Motylinski : *Bibliographie du Mzab* فى *Bull. de Correspond. afric.* سنة ١٨٨٥، جـ١، ٢ ص٤٤٢.

الشنتناوى [محمد بن شنب]

الشماخى

أبو العباس أحمد بن أبى عثمان سعيد بن عبد الواحد: فقيه متضلع وكاتب سير أباضى، توفى فى جمادى سنة ٩٢٨ (٢٩ مارس ـ ٢٨ أبريل ـ ٢٦ مايو عام ١٥٢٢) بإحدى قرى واحة يفرن بجبل نفوسة من أعمال طرابلس الغرب، ونذكر من تلاميذه أبا يحيى زكريا بن إبراهيم الهوارى. والشماخى صاحب المؤلفات التالية:

(١) شرح على العقيدة، وهى رسالة فى الفقه لأبى حفص عمر بن جميع النفوسى

(٢) شرح على المجمل الذى صنعه هو لكتاب العدل والإنصاف فى أصول الفقه لأبى يعقوب يوسف بن ابراهيم السدراتى.

(٣) كتاب السير، وهو مجموعة من سير أعلام الإباضية تضمنت بعض القصص وقليلا من الأحداث التاريخية وقد نشر ماسكراى Masqueray بعض مقتطفات مترجمة إلى الفرنسية من هذا الكتاب فى مصنفه *Chronique d'Abou Zakaria* (الجزائر عام ١٨٧٩، ص٣٢٥ ومابعدها؛ وقد طبع النص العربى طبعة حجرية بالقاهرة عام ١٣٠١).

المصادر:

(١) Motylinski : *Bibliographie du Mzab in Bull. de Correspond afric.,* سنة ١٨٨٥، جـ١، ٢٢، ص٤٧ ـ ٧٠.

(٢) المؤلف نفسه: *Le Djebel Nefousa* باريس سنة ١٨٩٩، ص٩٠، تعليق ١

(٣) الشماخى: كتاب السير ص٥٦٢.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم آل يوسف إطفيش الجزائرى: الدعاية إلى سبيل المؤمنين، القاهرة ١٣٤٢هـ = ١٩٢٣م، ص٢٨، تعليق رقم ١

الشنتناوى [محمد بن شنب]

شمر

(أ) هى الهضبة التى تضم سلسلتى جبل أجأ وجبل سلمى المتوازيين «جبل طيىء» وتتسع هذه الهضبة فتمتد ناحية الجنوب من النفود إلى وادى الرمة وتضم عرنان ومسمع، وهُكران، ورمان، وهى تأوى قبائل شمر. وهذا اللفظ بمعناه السياسى متغير غير ثابت، مثال ذلك أنه عندما كان أمير حائل فى أوج سلطانه كان الجوف والرياض تابعين لشمر.

ولما كانت القبيلة تخلع اسمها على المكان الضاربة فيه كقبيلة طيىء وأسلافها، فإن من الخير أن نقصر الاسم على الجبل حيث تسود هذه القبيلة. وقصبة هذا الإقليم منقطعة عن العالم الخارجى بفعل حواجزها

الجبليةولا يمكن بلوغها بسهولة إلا من ناحية تيماء عن طريق ريع السلف الذى يشق الجبل إلى الجنوب الغربى من حائل، وعن طريق ممر يخترق جبل سلمى. والماء وافر بين سلاسل الجبال، أما خارج الحافة الخصبة فالآبار قليلة، والجو منعش صحى، أما الأوبئة التى من قبيل ما ذكر داوتى Doughty (جـ١، ص ٢٩٦) فوافدة بلا شك على الإقليم، والماء فى الواحات قريب من سطح الأرض، ومن ثم فالزراعة سهلة ميسورة.

(ب)مجموعة القبائل فى هذا الإقليم وفى الجزيرة.

تختلف الروايات الوطنية فى أصل هذه القبائل. وتذهب هذه الروايات إلى أن شمر يرجع أصلهم إلى عرب الشمال من فرع ربيعة ومضر. ويذكر والن Wallin(*J.R.AS.*، جـ٢٠، ص ٢٣١) أنهم يختلفون اختلافا بينا عن عرب الشام فى صفاتهم الجنسية ويشبهون فى سماتهم اليمنيين، وتقول روايتهم إنهم كانوا آخر من هاجر من بلاد العرب الجنوبية. وعشيرة جعفر الحاكمة بطن من عبدة عبيدة من نسل قحطان، ومن ثم فقد تكون يمنية، وهم يدركون على التحقيق أنهم حلوا محل طيىء وأدمجوا فيهم فريقا من طيىء. ويذكر ابن دريد (كتاب الاشتقاق، طبعة فستنفلد، ص٢٧٣) أن بنى شمر من طيىء. ويقول دوتى (Doughty جـ٢ص ٤١) أن الرأى فى نجد يميل إلى القول بأنهم من أصل مخلط. وليس ثمة دليل قوى عن تاريخ غارة شمر. وقد كانت طيىء فى صدر الإسلام تسكن بلاد شمر، والراجح أن إجلائهم عن منازلهم قد تم تدريجيا. ويذكر القلقشندى أن شمر عرب يقطنون جبال طيىء، ولا يربط نسبهم بأية أرومة معروفة.

وأعداؤهم بالوراثة هم بنو عنزة. وقد ظلت الحرب البدوية مشتعلة طوال قرن ونصف من الزمان على الأقل. ونجحت عنزة منذ قرن أو نحوه فى تقسيم شمر، إذ أجبرت فريقا كبيراً منهم على عبور الفرات واحتلت الدارة التى تقع بين منازلها ومنازلهم. وما إن حل هذا الوقت حتى كان فريقا شمر منفصلين سياسيا، وقد تبع الفريق العراقى ابن جربة. ومع ذلك فإن رابطة الدم لاتزال مرعية بمعنى أن مراعى

الجبل مفتوحة لأى فرد من شمر جربة. وامتدت رقعة دارة شمر حتى النجف تقريبا، وإن كانت غارات عنزة وذفير، ثم غارات أمير الرياض حديثا، خليقة بأن تقصر منازلهم عن النفوذ.

وشمر الجزيرة جميعا أو يكادون رحل تمتد منازلهم ما بين دجلة والفرات ويتوغلون جنوبا حتى بغداد وزبار؛ وهم يلتقون فى دير الزور، وينتقلون شمالا على طول الخابور تجاه نصيبين. ويمكن أن نقول إن تعدادهم عشر آلاف نسمة[1] لأننا لا نجد بين أيدينا تعداد رسمى لهم.

والأمير الذى يحمل اسم أسرته ويعرف باسم ابن رشيد ليس هو شيخ قبائل شمر دون منازع فحسب ولكنه أيضا حاكم السكان المقيمين فى الواحات ما بين سلسلتى جبلى أجأ وسلمى والمحلات البعيدة مثل مستجدة ويجدر بنا أن نذكر من هذه المحلات: حائل وفَسَيْد (سكانها حوالى ألف نسمة)وقفار وعقدة وموقق وسميراء.

ولاتزال تميم القبيلة المشهورة هى قوام المقيمين، وإن كان هواهم مع ابن سعود صاحب الرياض. ويوضع أهل المدن فى منزلة أسمى من إخوانهم البدو بفضل شجاعتهم ومهارتهم الحربية، وهم عصب الجيش، وعلى كل رجل منهم أن يعد جمله أو قوسه وسلاحه وذخيرته وعدته، ثم يستدعى بعد ذلك الرحل الذين يتجمعون فى أعداد كبيرة وإن كانوا يعدون من الجند الاحتياطيين. وترجع قوة شمر العظيمة فيما سلف من أيام إلى مراعاتهم للنظام، ومن الممكن أن يستعيدوا تلك القوة تحت قيادة أمير كفء.

وقد لاحظ والن Wallin أنه من أندر النادر أن تجد بينهم من له أية دراية بالمؤلفات العربية باستثناء الخطيب والقاضى، وهذان الرجلان معلوماتهما قليلة فى هذا الشأن فيما عدا علمهم بالقرآن والفقه الحنبلى والمعتقدات الخاصة بمذهب الوهابيين. وعرب شمر من أكثر المتحمسين للعقائد الوهابية، وقد فعلوا الكثير فى سبيل نشر هذه العقائد فى أرجاء الجزء الغربى من

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال.

الجزيـرة العربيـة. وقد خـرجوا أخـيرا على ما عـرفت به هذه القرية من تزمت وأصبح التدخين ولبس الحرير لا يعدان من الأمور المحـرمة كمـا هى الحال فى نجـد. وليـس من شك أن المعـلومـات الحـديثـة عن أثر حكم ابن سـعـود فى حائل قد تؤدى بنا إلـى تعديل بعض ما ذكرناه آنـفا [1] وقد تعـمدت ألا أرجع إلى كتاب William Gifford Palgrave لأن فلـبى Philby (جـ٢، ص ١١٧ ـ ١٥٦) قد بين أنه كاذب فى أخباره.

المصادر

(١) K.Ritter: Erdkunde von Asien برلـيـن ١٨٤٦ ـ ١٨٤٧، جـ٨ / ١ ص٣٣٣ وما بعدها، ٣٥١ وما بعدها

(٢) G.A.Wallin فى مجلة الجمـعية الجـغرافـية الملكيـة سنة ١٨٥١ جـ٢٠، ص ٢٩٤ ـ ٣٤٤؛ سـنة ١٨٥٤، جـ٢٤، ص ١١٥ ـ ٣٠٧

(٣) C.Guarmani: *Il Itinerario de Neged settentriunale Cerusalemme a Aneizeh nel Cassim* بيت المـقـدس سنة ١٨٨٦ .

(٤) Lady Anne Blunt: *A Pilgrimage to Nejd* فى مجلدين، لندن سنة ١٨٨١

(٥) C.M.Doughty: *Travels in Arabia Deserta* فى مـجلديـن كـمـبـردج سنة ١٨٨٨

(٦) C.Huber: *Voyage Dans l'Arabie Centrale* فـى *Bulletin de La Societé de Géographie* المجموعة السابعة جـ٥ ـ ٦

(٧) *Journal d'un Voyage en Arabie* باريس سنة ١٨٩١ .

(٨) E Nolde: *Reise nach Innerarabien* برنسويك ١٨٩٥ .

(٩) J.Euting: *Tagebuch einer Reise in Inner Arabien* جـ١، ليدن سنة ١٨٩٦ .

(١٠) H.S.Philby: *The Heart of Arabia* فى مـجلدين، لنـدن سنة ١٩٢٢، والمصادر الأخرى المذكورة فيه.

وانظر عن الجغرافية وأخبار الكشف كتـاب D.G.Hogarth: *The Penetration of Arabia* لندن سنة ١٩٠٥

الشنتناوى [جويوم A.Guillaume]

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة.

الشمس

أخذ العرب فكرتهم فى الكون عن علم الفلك عند الإغريق، فجعلوا الشمس تدور حول الأرض من الشرق إلى الغرب فى سنة (مدارية) كاملة، ومن ثم لا ينطبق مركز فلك تدوير الشمس على مركز الأرض، وإنما هو خارج عن هذا المركز مما يعلل اختلاف الفصول الذى قرره هيپارخوس من قبل؛ والشمس نفسها جسم كروى مغمور فيما يسمى بفلك الشمس بحيث لا تخرج كرة الشمس فى أى موضع عن سطح هذا الفلك.

(وثمة شاهد مصور على هذه الفكرة أورده Rudolf & Hochheim فى Die Astronomie des Camini، ليپسك ١٨٩٣، ص ١٣). وإذ قلنا بأن نصف قطر فلك الشمس يساوى ٦٠ موجهًا فإن المسافة بين مركز هذا الفلك ومركز الأرض تكون بحساب هيپارخوس ٢ موجه و٣٠َ تقريبا، وتساوى $\frac{1}{24}$ من نصف قطر الفلك؛ وبحساب البتانى ٢ موجة $\frac{3}{4}$ من الدقائق، على حين تؤدى حسبانات محمد بن موسى الخوارزى إلى انحراف اختلف فى قياس قدره ما بين ٢ موجه ١٠َ و ٢ موجه ٢٠َ (انظر H.Suter: *Die Astrononmische Tafeln des Muh. b. Musa al. Khwarizmi* كوپنهاغن ١٩١٤، ص ٤٥). وعلى هذا الأساس يكون الاتجاهان اللذان يرى فيهما المرء الشمس من المركزين المذكورين زاوية تساوى بحساب هيپارخوس +٢ْ ١٣َ على الأكثر (تساوى بحساب فلكى المأمون ١ْ ٥٩َ، وبحساب البتانى ١ْ ٥٨َ)؛ ويسمى هذا القدر «تعديل الخاصة والمركز». وتبعا لفلك الشمس الخارج المركز الذى يعرف فى لغتنا الحديثة بمسقط مسار القطع الناقص للأرض حول الشمس على الكرة السماوية، توجد نقطتان ظاهرتان على هذا المسار: الأولى هى تلك النقطة التى تصبح فيها الشمس أقرب ما تكون من الأرض (الحضيض أو البعد الأقرب)، والثانية هى التى تصبح فيها الشمس أبعد ما تكون عن الأرض (الأوج أو البعد الأبعد). ومن أكبر أفضال البتانى على العلم اكتشافه حركة دوران الأوج حول المركز، تلك الحركة التى نستطيع الآن أن نبرهن على أنها نتيجة محتومة لاضطراب مسار الأرض بفعل جذب

القمر لها (مسألة الثلاثة الأجسام): قد وجد البتانى أنها تساوى ٣١َ فى العام، وهى تساوى فى حساب الفلك الحديث ٥٠° ١١َ (انظر مثلا Israe I - Hoitzwart: *Die Elemente der theoretischen Astronomie* ڤيسبادن ١٨٨٥، ص ١٧).

وليس لحركة الأوج هذه صلة ما بتلك الحركة التى تحدث نتيجة تقدم الاعتدالين، وهى تضاد فى الاتجاه نفسه. وبينما نجد هيپارخوس وبطلميوس يقدران قيمتها السنوية بـ ٣٦َ، نجد البتانى أقرب منهما إلى الدقة فيقدرها بين ٥٤َ و ٥٥َ أما نصير الدين الطوسى فقد حسبها حوالى ١٢٦٠ م ٥١َ، ويكاد يكون هذا هو الحساب الصحيح. ولا يسمح المقام هنا بأن نناقش مسألة: هل إدخال الإرتجاف الذى يلازم تقدم الاعتدالين فى الدائرة المدارية. أو بعبارة أخرى افتراض عدم التساوى فى هذا التقدم الذى تمثله حركات الإقبال والإدبار يرجع إلى اختلاف الحسابات التى عملت، أم يرجع، كما يذهب كونتر S.Günther، إيل أن العرب قد أخذوا هذه الفكرة من الهندوس؟ SGünther: *Studien zur Geschichte des Mathemat und Physikal Geographie*، جـ٢، هال ١٨٧٧، ص ٧٨)، وحسبنا أن نحيل القارىء إلى كتاب ثابت بن قرة (٨٢٦ ـ ٩٠١م) الذى ترجمه إلى اللاتينية كيرارد القرمونى بعنوان *Liber Thebit de motu accessiones et recessionis* (انظر H.Su'er: *Die Mathematiker u.Astronomen des Araber und ihre Werke*، ليپسك ١٩٠٠؛ ص ٣٧). وكلا النصين، العربى واللاتينى، مخطوطان محفوظان فى المكتبة الأهلية بباريس.

وقد درس دلامبر Delambre المخطوط اللاتينى وسماه فى استشهاداته *Thebit ben de motu octavae shperae*: Ghorath ووجد أن ثابتا قد استحدث فلك بروج آخر متحركا يرتفع فوق فلك البروج ويهبط تحته، وتتقدم نقطتا الاعتدال فى الوقت نفسه وتتأخران بمقدار ١٠° ٤٥َ (T.B.D. Iambre: *Histoire de l'astronomie du Moyen âge*، باريس ١٨١٩ ، ص ٧٤).

وينقسم الوقت تبعاً لحركتين مختلفتين من حركات الشمس: أما

الأولى فهى التى تتم فى سنة مدارية كاملة حول فلك الشمس الخارج المركز، وتعبر الشمس فيها البروج الاثنى عشر لفلك البروج لتعود ثانية إلى نقطة الابتداء (أول الربيع = نقطة الاعتدال). وقد حسب البتانى السنة المدارية فوجدها ٣٦٥ يوما وخمس ساعات و ٤٦ دقيقة و ٢٤ ثانية (وهى فى الحقيقة ٣٦٥ يوما وخمس ساعات و٤٨ دقيقة و٤٧ ثانية) أى أن حسابه أدق من حساب بطلميوس الذى جعلها ٣٦٥ يوما وخمس ساعات و٥٥ دقيقة و١٢ ثانية. وأما الثانية فهى التى تتم فيها الشمس دورتها اليومية فى السماء من الشرق إلى الغرب نتيجة لدوران كرة السماء حول الأرض . والعرب يقولون إن اليوم هو النهار والليل جميعاً، وترتبط شعائر الدين الإسلامى إرتباطا وثيقا باليوم فى مراحله المختلفة، فالفجر والشفق من أوقات الصلاة ومن ثم تعين تحديدها فلكياً. وعندما ينتصف النهار تبلغ الشمس غاية الارتفاع ثم تبدأ فى الزوال. والظهر هو وقت الصلاة الذى يحل عقب نصف النهار مباشرة، ويسمى بعد الشمس عن خط منتصف النهار «فضل الدائر». وكان موضع الشمس من السماء يحدد عادة بطول ظل المقياس واتجاهه. وقد نبه الفلكى ابن يونس الحاكمى (١٠٠٩م) الأذهان إلى نصف الظل الذى ينجم عن تسطح قرص الشمس. وكانت مزاول العرب التى يقيسون بها الظل مختلفة الأنواع. ويبدأ وقت العصر عندهم حين تحل اللحظة التى يزيد فيها ظل ما بعد الظهيرة على البسيطة (المزاولة الأفنية) عن ظل الظهيرة بمقدار طول المقياس (الشخص). والساعات إما ساعات معتدلة، أى متساوية، أو ساعات زمانية أى غير متساوية. وقد حددت الساعات المعتدلة أيضا على المزولة بعد ذلك.

وقد اعتمد العرب على المجسطى لبطلميوس فى معرفة بداية كسوف الشمس وقدره. وكانت طريقتهم فى حساب كسوف الشمس بالدقة ورصده هى طريقتهم فى سحاب خسوف القمر. وقد نهج العرب نهج الإغريق بالضبط فى تلك المسائل التى من قبيل الاختلافات الظاهرية للشمس، وحجمها

الظاهرى، وبعدها عن الأرض وما إلى ذلك. وقد لاحظ ابن الهيثم أن ما يشاهد على قرص الشمس وقت الكسوف من اصطباغه بلون أسود ضارب إلى الحمرة يشاهد مثله على قرص القمر فى خسوفه الكلى. وإذ رأى ابن الهيثم أن الضوء يكون فى الكسوف غاية فى الحدة، وخاصة أثناء الكسوف الكلى، فقد أوصى بأن يرصد فى انعكاسه على آنية مملوءة بالماء.

المصادر

علاوة على المصادر الواردة فى صلب المادة

(١) C.A.Nallino: *Al - Battâni sive Al - batenii Opus Astronomicum*، ميلانو ١٨١٩ ـ ١٩٠٧، جـ١، ص ٤١، ٤٣، ٧١ ، ١٠٤ ، ١٣٥ والتعليقات عليها؛ جـ٢، وفيه اللوحات الخاصة بالشمس.

(٢) R.Rud If: *Geschichte der Astronomie*، ميونخ ١٨٧٧، ص ٤٧ ، ١٦٠ ، ١٧٣

(٣) وانظر عن إثبات ابن يونس بأن ظل المقياس يحدد ارتفاع حافة قرص الشمس العليا لا مركزها: S.Schoy: *über eine arabische Methode,die geographishe Breite ans der Höhe der Sonne im ersten Vertikal (Höhe ohne Azimut) zu bestimmen* فى *Annalen d. Hydrographie u. maritimen Meteorologie*، ١٩٢١ ، ص ١٣١

(٤) وانظر عن المزاول وتقسيم الأيام والساعات: S.Schoy: *Gnomonik der Spätarabischen Astro - nomie* فى *Isis*، جـ٦ رقم ١٨ ، ١٩٢٤، ص ٣٣٣ ـ ٣٦١

(٥) وانظر عن غاية الميل الأعظم مادة «السرطان»

(٦) تعليق ابن الهيثم على رصد كسوف الشمس فى مؤلفه «فى مائية الأثر الذى فى وجه القمر» (مكتبة المجلس البلدى بالإسكندرية).

جمال الفندى [شوى C.Schoy]

شمس الدولة

«شمس الدولة» أبو طاهر بن فخرالدولة البويهى: لما توفى فخر الدولة (نادى الأمراء بابنه مجد الدولة البالغ من العمر أربع سنوات خليفة له

تحت وصاية أمه سيدة كما ولوا على همذان وكرما نشاه شمس الدولة، وكان هو الآخر صغير السن. واشتد عود مجد الدولة فرأى أن ينحى أمه عن الوصاية ودبر أمرا مع الوزير: «الخطير أبى على بن على بن القاسم» عام ٣٩٧هـ (١٠٠٦ ـ ١٠٠٧م) وفكر فى الاستعانة بالزعيم الكردى بدر بن حسنوية، ولكن بدرا خرج إلى الرى مع شمس الدولة وزج بمجد الدولة فى السجن، وسلمت مقاليد الحكم لشمس الدولة، على أنه لم يكن كيّسا لين العريكة كمجد الدولة، ولذلك أطلق سراح مجد الدولة ونودى به حاكما مرة أخرى، فى حين عاد شمس الدولة إلى همذان وقتل الجند بدرا عام ٤٠٥هـ (١٠١٤ ـ ١٠١٥م) فاستولى شمس الدولة على جزء من أملاكه. ولما حاول حفيد بدر طاهر بن هلال بن بدر منازعته فى ذلك هزم وسجن وكان أبوه هلال بن بدر فى هذه الأثناء مسجونا بأمر من سلطان الدولة، ولم يكن من سلطان الدولة إلا أن أطلق سراحه وأنفذه على رأس جيش لاستعادة الأراضى التى احتلها شمس الدولة. وفى شهر ذى القعدة من عام ٤٠٥ (أبريل/ مايو سنة ١٠١٥) أطبق هلال على العدو ولكن الهزيمة حلت به وقتل فى هذه المعركة. واستولى شمس الدولة بعد هذا الانتصار على مدينة الرى، وفر مجد الدولة هو وأمه؛ ولما أراد شمس الدولة تعقبهما تمردت جنوده وأجبرته على العودة إلى همذان ومن ثم عاد مجد الدولة هو وأمه إلى الرى. وفى عام ٤١١هـ =١٠٢٠ ـ ١٠٢١م) انتقض الترك فى همذان فاستنجد شمس الدولة بأبى جعفر بن كاكويه والى أصفهان وتمكن بفضله من طرد العناصر المشاغبة من المدينة. وحوالى سنة ٤١٢هـ (١٠٢١ ـ ١٠٢٢) خلف شمس الدولة على الحكم ابنه سماء الدولة ولكن همذان سقطت فى أيدى الكاكويهيين فى مدى سنتين (٤١٤هـ ١٠٢٣ ـ ١٠٢٤م).

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ جـ٩، ص٩٣، ١٤٤، ١٧٣ ـ ١٧٥، ٢٠٨,١٨٢، ٢٢٦.

(٢) ابن خلدون: العبر، جـ٤ ص٤٦٦، ٤٦٩ ـ ٤٧٣.

(٣) حمدالله مستوفى القزوينى: تأريخ كزيدة، طبعة Browne، جـ١، ص ٤٢٩، ٤٣١.

(٤) Wilken : *Cesch. d. Sultane ans d. Geschl. Bujeh nach Mirchond* الفصل الثانى عشر.

(٥) Weil : *Gesch. d. chalifen* جـ٣، ص٧٣، ٥٧ ومابعدها.

(٦) Lane-Poole : *The Mohammadan Dynasties* ص١٤٢.

(٧) *I. G. Governton* فى *Numismatic Chronicle* سنة ١٩٠٩، ص٢٢٠ ـ ٢٤٠.

الشنتناوى [تسترشتين K.V.Zetterstéen]

شمس الدين

«شمس الدين» بن عبدالله السمطرانى (ويختلف فى رسم هذه النسبة كما يختلف فى رسم البلد الذى ينتمى إليها) نسبة إلى سمطرا أو سمدرا وهى ناحية فى شمالى سومطرة، وكانت فى تلك الأيام جزءا من مملكة پاسى، كاتب صوفى من الملايو يرجح أنه ولد قبل سنة ١٥٧٥ وتوفى سنة ١٦٣٠م (١٢رجب عام ١٠٣٩ كما جاء فى كتاب نور الدين الرانيرى المسمى بستان السلاطين. وقد نشر الجزء الذى نحن بصدده من هذا الكتاب نيومان GK. Niemann بعنوان حكايات نجرى آچى فى *Bloemlezing uit maleische Geschriften* لاهاى عام ١٩٠٧، جـ٢ ص١٢٧). ويقول الرانيرى فى وصف شخصية هذا الكاتب إنه كان شيخا متبحرا فى جميع فروع المعرفة وخاصة علم التصوف الذى اشتهر به. وقد كتب عدة مصنفات. وكثيرا مايذكر شمس الدين مقرونا بمعاصره حمزة الفنصورى (وهو من أهل باروس على الشاطىء الغربى لسومطرة)، وإن كان الفنصورى أعظم شأنا منه. ولسنا نعرف على وجه التحقيق هل كان شمس الدين من تلاميذ حمزة كما يفترض كرايمر H,Kraemer: *Een Javaanchse Primbon uit de Zestiende Eeuw* رسالة قدمت إلى جامعة ليدن سنة

١٩٣١ ص٢٨) أم لا.

وازداد شأن آچى بعد غزو البرتغال لمالقة عام ١٥١١ بوصفها مركزاً للحياة الاقتصادية والدينية للمسلمين؛ وقد كانت الحياة الدينية فى شمالى سومطرة عظيمة النشاط بصفة خاصة إبان حكم إسكندر موده (= مكوته عالم) الذى حكم من عام ١٦٠٧ حتى عام ١٦٣٦ وبسط سلطانه على أجزاء من شبه جزيرة الملايو. وتتحدث المصادر التى بين أيدينا عن نزاع قام بين التصوف الأصيل الذى اعتنقه حمزة وشمس الدين وأتباعهما وبين تصوف نور الدين الأكثر منه اعتدالا؛ وكان شمس الدين مقربا من إسكندر موده، ولذلك غادر الرانيرى آچى ردحا من الزمن، ولكنه أفلح إبان حكم إسكندر الثانى فى كسب تأييد السلطات العامة فأحرقت كتب خصومه علانية نزولا على حكم فتوى قضت بذلك (H. Kraemer : كتابه المذكور، ص٣٠؛ المؤلف نفسه *Noord-Sumatraansche invloeden op de Javaanche mystiek* فى *Djawa* ١٩٢٤، جـ٤ ص٣٠؛ وانظر أيضا H.N.v.d. Tuuk : *Kore Verslag der mal* *Handschr. etc* فى *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volken kunde van Ned-Indie* سنة ١٨٦٦ المجموعة الثالثة، جـ١ ص٤٦٣ حيث يذكر إسكندر الثانى باسم آخر هو *(Muqul Ma'djat Sjah)* ويذكر كرايمر Kraemer (كتابه المذكور) من مصنفات شمس الدين مايلى:-

١ - مرآة المؤمن، وهى رسالة فى العقائد على منهج أهل السنة كتبت عام ١٠٠٩هـ (١٦٠١م)، فهرس الكتب الشرقية بليدن رقم ١٧٠٠ (H. H. Juyn-boll Cat. *Mal. Handschr. Leidsche Univ. Bibl.,* ليدن ١٨٩٩، ص ٢٥٦ - ٢٥٧). ويشمل المخطوط رقم ١٩٥٢ (كرايمر ص٣٠) أجزاء منها، وبالمخطوط الأول ترجمة هولندية مخطوطة قام بها فورم P.v.d. Vorm (المتوفى عام ١٧٣١) وهو من ثم المخطوط نفسه الذى وصفه ورندلى *G.*H. Werndly، وتشمل الرسالة بأكملها ٢١١ مسألة من المسائل الدينية مع الرد عليها (G. H. Werndly : *Ma-leische Boekzaal* أمستردام سنة ١٧٣٦ ص٣٥٤ - ٣٥٥؛ ويذكر المؤلف أيضا أن هذه الرسالة كانت فى أيامه كثيرة

التداول، وهو يذكر [المقدمة ص١ ـ ٣] الجمل الاستهلالية التى نفهم منها أن شمس الدين كتب هذه الرسالة للذين يجهلون اللغتين العربية والفارسية).

٢ ـ مرآة المحققين؛ وقد ذكرها الرانيرى ويظهر أن هذه الرسالة فقدت، وقد قال تيوك V.d. Tuuk إن هذه الرسالة هى نفس الرسالة الواردة فى فهرس الكتب الشرقية بليدن رقم ١٣٣٢، ولكن هذا خطأ كما يقول كرايمر (ص٣١).

٣ ـ شرح رباعى حمزة الفنصورى (كتب عام ١٦١١) وهو شرح على رباع المحققين لحمزة (كرايمر، ص٢٩، تعليق٣) ولم يصل إلينا هذا الشرح. ويظن چوينبل (Juynboll كتابه المذكور، ص٢٨٩) أن الرسالة الواردة فى فهرس الكتب الشرقية بليدن تحت رقم ١٩٨٣ تشتمل على هذا الشرح.

وذكر كرايمر (ص٣١) المقتطفات التى أخذت من مؤلفات شمس الدين. ونجد فى الصفحة ٣٢ ثبتا بالمصنفات التى لا نعرف إلا أسماءها (انظر أيضا ص٣٠). ولما كنا لا نستطيع فى جميع الأحوال أن نقول عن يقين إن شمس الدين هو المؤلف الحقيقى لها فضلا عن أن معلوماتنا بمحتوياتها محدودة للغاية، فإننا لا نجد سببا يحملنا على إحصائها جميعا فى هذه المادة. ولا يمكن أن نذكر إلا إشارة مقتضبة عن تعاليم شمس الدين، وذلك مما يتيسر من الفقرات التى بقيت محفوظة حتى الآن؛ بل إن المخطوط رقم ٣٠ (*Codex Leiden, coll. Sr. H.*) الذى وصفه الأستاذ رونكل *Suppl. Cat* : Ph. S. van Ronkel *mal.... Handschr. Leidsche Univ. Bibl.,* (ليدن سنة ٩٢١، ص١٤٥، رقم ٣٤١) فقال إنه خلاصة لتعاليم شمس الدين ليس إلا مجموعة من الشروح تتيح للمرء أن يفترض وجود رواية أوفى لها أو تفسيرات شفوية تشرحها.

ويذكر الرنيرى شمس الدين (Kraemer ص٢٨) على أنه ممثل للوجودية ويمكن أن نجمل القول فى تعاليم شمس الدين اعتمادا على المعلومات التى أوردها كرايمر (ص٤٦ ـ ٤٨) فنقول إنه لم يحد فى الجوهر عن التصورات الصوفية الإسلامية التى كانت سائدة فى عصره. على أن شمس الدين كان له أثر بالغ فى المصنفات الصوفية الجاوية، وهى المصنفات التى

لم تبحث بحثا مستفيضا بعد.

وإن البحث المتواصل لكفيل بأن يحل لنا مسألة: هل كانت العناصر الأندونيسية وهى الممثلة تمام التمثيل فى الرسالة الصوفية الجاوية ـ ظاهرة فى الآثار الأدبية لشمس الدين ومعاصرة أم لا؟

ويقول تيوك v.d. Tuuk (كتابه المذكور ص٤٦٣ ـ ٤٦٤) إن كتاب الرانيرى المسمى «نبذة فى دعوى الظل» وكتابه «التبيان فى معرفة الأديان» قد قصد بهما مساجلة شمس الدين (انظر أيضا Kraemer، ص٣٢ ـ ٣٣).

المصادر:

(١) H.N.v.d. Tuuk : Kort Verslag etc., فى B.T.L.V., المجموعة الثالثة، جـ١، ص٤٦٢ ـ ٤٦٦.

(٢) C. Snouck Hurgronje : The Achehnese ليدن سنة ١٩٠٦، جـ٢، ص١٢ ـ ١٣.

(٣) H. Djajadiningrat : Critisch ovor- ....zicht van het Soeltanaat van Atjeh فى B.T.L.V., سنة ١٩١١، جـ٥٥، ص١٧٨، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٦، ٢١٣.

(٤) H. Kraemr : Javaansche Prim- bon uit de Zestiende Eeuw ليدن سنة ١٩٢١، فصل ١ ـ ٣ فى مواضع مختلفة.

(٥) المؤلف نفسه : Noord- Sumatraansche invloeden op de Ja- vaansche mystiek فى Djawa سنة ١٩٢٤، جـ٤، ص٢٩ ـ ٣٣، وانظر أيضا المصادر الأخرى الواردة فى صلب المادة.

الشنتناوى [بيرك C.C. Berg]

شهاب الدين

«شهاب الدين» أحمد بن ماجد: ملاح عربى من أهل القرن الخامس عشر وصاحب كتاب فى أصول وقواعد الملاحة فى المحيط الهندى، والبحر الأحمر، والخليج الفارسى وبحر الصين الغربى، ومياه أرخبيل الملايو.

ولما وصل ڤاسكو داجاما Vasco da Gama إلى مالندى Malindi على الشاطئ الشرقى لإفريقية عام ١٤٩٨ استطاع أن يجد هناك ربانا يقوده مباشرة إلى

قاليقوط. وقد قص هذه الحادثة باختصار أحد بحارة حملة دا جاما (*Roteiro da viagem de Vasco de Gama em MCCCCXCVII*) الطبعة الثانية التى حررها A. Herculano and Castello de Paiva لشبونة سنة ١٨٦١، ص٤٩) كما ذكرها بتفصيل أوفى المؤرخون البرتغاليون من أهل القرن السادس عشر وخاصة دامياو ده كويز (Damião de Goes: *Chronica do serenissimo Rei D. Manuel* قويمرة سنة ١٧٩٠، جـ١، الفصل ٣٨، ص٨٧) وكاستانهيدا (Castanheda: *Historia do descrobimento e conquista da India pelos Portuguezes* سنة ١٨٣٣، الكتاب الأول، نهاية الفصل الثانى عشر وبداية الفصل الثالث عشر، ص٤١) وبارّوس (Barros: *Da Asia*، العقد الأول، الكتاب الرابع، الفصل السادس، ص٣١٩ - ٣٢٠ من الطبعة الصغيرة لعام ١٧٧٨) فورد اسم هذا الربان ماليمو كانكوا Malemo Canaqua فى كتابى كاستانهيدا وكويز؛ وماليمو كانا Malemo Cana فى بارّوس، أى معلم كنكة أو «أستاذ الملاحة التنجيمية».

ويؤيد هذه الرواية نص عربى ورد فى كتاب «البرق اليمانى فى الفتح العثمانى (مخطوطاته مودعة تحت الأرقام ١٦٤٤ - ١٦٥٠ و٥٩٢٧، المجموعة العربية بالمكتبة الأهلية بباريس) لقطب الدين النهروانى (١٥١١ - ١٥٨٢ انظر ما تقدم)، غير أن اسم الربان الذى ذكر فيه هو أحمد ابن ماجد. ويذكر قطب الدين أنه حدث بعد عدة محاولات لم يكتب لها النجاح أن وصلت سفينة شراعية كبيرة برتغالية إلى المحيط الهندى: «[وقبل وصولهم إلى الشاطئ الغربى للهند، وبينما كانوا أمام الشاطئ الشرقى لإفريقية]» لم يكف البرتغاليون عن السعى إلى الحصول على معلومات عن هذا البحر (بحر الهند الغربية) إلى أن وضع ملاح ماهر يدعى أحمد بن ماجد خبرته تحت تصرف البرتغاليين. وقد عقد زعيم الفرنجة ويدعى الملندى Almilandi (= كلمة Almirante البرتغالية ومعناها أمير البحر Admiral) أواصر الصداقة بينه وبين هذا الملاح الذى كان مع أمير البحر البرتغالى. فلما لعب الشرب برأس الملاح أرشد أمير البحر إلى الطريق قائلا للبرتغاليين: لا تقربوا الشاطئ عند هذا الجزء (الشاطئ

الشرقى لإفريقية إلى الشمال من مالندى Malindi) بل أديروا الدفة رأسا صوب البحر المفتوح فتبلغوا الشاطئ (شاطئ الهند) وتكونوا فى حمى من الأمواج فلما اتبعوا هذه الإرشادات نجا كثير من السفن البرتغالية من الغرق، كما وصل كثير من السفن إلى بحر الهند الغربية (المخطوط رقم ١٦٤٤؛ الورقة رقم ٥ب، جـ١، ص٩ ومابعدها).

والظاهر أن قصة السكر هذه مخترعة من أساسها، ويبدو أنها ضرب من الروايات الخيالية على أن الأقرب إلى العقل أن الأمر كان على خلاف ذلك، ومحصله أن المعلم العربى اتفق على أن يقود سفينة أمير البحر فى الأسطول البرتغالى نظير مكافأة حسنة وعد بها لقاء خدماته. وتذكر التقارير البرتغالية التى لم يكن لها مصلحة فى إخفاء الحقيقة، قصة أخرى مختلفة كل الاختلاف عما جاء فى النص العربى.

ذلك أن پاروس Barros الذى أسهب فى وصف هذه الحادثة إسهابا فاق غيره من الكتاب جميعاً، قال إنه بينما كان ڤاسكو داجاما فى مالندى جاءه جماعة من التجار الهندوس من مملكة كامباى Cambay فى كجرات لزيارة أمير البحر. وظن ڤاسكو أن هؤلاء الهندوس الذين خشعوا أمام تمثال العذراء إذ وهموا أنه تمثال لآلهة هندوسية، أعضاء فى إحدى الجماعات المسيحية التى كانت موجودة فى الهند من عهد القديس توما Thomas؛ وقد أقبل معهم مسلم من أهل كجرات (كذا) يسمى ماليمو Malemo (أى المعلم) كانا Cana أى كنكة وانضم هذا المعلم إلى صحبة رجالنا يلتمس المتعة بقدر ما يلتمس إرضاء الملك (ملك مالندى) الذى كان يبحث عن ربان يرشد البرتغاليين؛ واتفق على أن يرحل معهم (ليريهم الطريق إلى الهند). ورضى ڤاسكو داجاما عنه أعظم الرضا بعد أن تحدث معه، وخاصة بعد أن أطلعه هذا المسلم على خريطة الشاطئ الهندى بأسره مرسومه على غرار خرائط المسلمين المبين بها درجات الطول والعرض مفصلة غاية التفصيل دون تعيين أخنان الريح. ولما كانت المربعات (الحادثة من تقاطع خطوط الطول والعرض) صغيرة جدا فإن (اتجاه) الشاطئ كما يبينه

الخنان الشمالى الجنوبى والشرقى الغربى كان دقيقا أبلغ الدقة ولا يقتضى زحم الخريطة بذلك القدر من العلامات التى تدل على اتجاه الرياح والإبرة كما هو حادث فى خريطتنا البرتغالية التى اتخذت أساسا لغيرها من الخرائط. وأطلع فاسكو داجاما هذا المسلم على الإسطرلاب الخشبى الكبير الذى أحضره معه وغيره من الأسطرلابات المعدنية التى يقاس بها ارتفاع الشمس. ولم يبد المسلم أى عجب لدى رؤية هذه الآلات، وقال إن الربابنة العرب فى البحر الأحمر يستخدمون آلات من النحاس مثلثة الشكل ومزاول لقياس ارتفاع الشمس والنجم القطبى الذى يسترشدون به كثيرا فى الملاحة، ولكنه أضاف قائلا إنه هو وبحارة كمباى Cambay وجميع بحارة الهند يبحرون على هدى بعض النجوم الجنوبية والشمالية على السواء وغيرها من النجوم، المعروفة التى تعبر وسط السماء من الشرق إلى الغرب. وهم لا يقيسون ارتفاع الشمس بآلات مثل هذه (التى أطلعه عليها ڤاسكو دا جاما) بل يقيسونه بآلة أخرى استخدمها هو نفسه ثم أحضرها من فوره ليريه إياها (انظر عن هذه الآلات: Reinaud : *Introduction Générale á la Géographie des Orientaux* فى *Géogr. d'Aboulféda* جـ١، ص١٤٢ ومابعدها)، وهى آلة من ثلاثة ألواح. أما ونحن نبحث فى شكل وطريقة استخدام هذه الآلة فى كتابنا فى جغرافية العالم (*Geographia universalis* وهو كتاب قد ضاع الآن للأسف) فى الفصل الخاص بآلات الملاحة فحسبنا أن نذكر هنا أن هذه الآلة يستخدمها المسلمون فيما نستخدم نحن فيه بالبرتغال الآلة التى يسميها البحارة أرباليستريل Arbalestrille، وقد تنوولت هذه الآلة هى ومخترعوها فى الفصل الذى ذكرناه من كتاب جغرافية العالم. وشعر ڤاسكو دا جاما بعد هذا الحديث وغيره مع الربان العربى أنه وجد فيه كنزا عظيما (*Parecialhe ter nelle hum grao thesouro*) وأراد ڤاسكو أن يستبقى هذا الربان فأمر بالإقلاع بأسرع ما يمكن وأبحر إلى الهند فى الرابع والعشرين من أبريل عام ١٤٩٨ (Da Asia، العقد الأول، الكتاب الرابع، الفصل السادس، ص٣١٨ ـ ٣٢١ من

طبعة عام ١٧٧٨). ويذهب كل من كويز Goes وكاستنهيدا Castanheda إلى أن الربان الذى نحن بصدده كان من أهل كجرات. أما باروس Barros فيذكر أنه مسلم من أهل كجرات؛ ووصف المؤرخين البرتغاليين لهذا الربان تعبير لغوى مأخوذ من لغتين: فكلمة ماليمو Malemo مرادفة للكلمة العربية معلم فى لغة الملاحة، أى أستاذ الملاحة، أما كلمة كانكوا Canaqua فمرادفة لكلمة كنكة وهى الصيغة التامولية للكلمة السنسكريتية كنكه ganaka أى مجنم«مُنَجم» (انظر *The Book of Duarte Barbosa* طبعة M. Longworth Dames, Hakl. Soc. سنة ١٩٢١، جـ٢، ص٦١/٦٢ مع التصحيح الذى استدركه رونكل v. Ronkel فى *Museum* سنة ١٩٢٥ رقم١، ص١٨).

على أننا لا نشك فى أن ماليمو كانكوا Malemo Canaqua هذا هو أحمد ابن ماجد نفسه الذى ذكره صاحب كتاب البرق اليمانى. ونحن نعلم منه أن المعلم المشهور كان عربيا من سلالة عربية، وقد ولد فى جلفار. وخطأ كل من كويز Goes وكاستنهيدا وباروس، أو بالأحرى المصادر التى أخذوا عنها، واضح لا لبس فيه، ولكنى عاجز عن تفسيره.

ونحن نعرف ابن ماجد أيضا من مصادر أخرى إذ يقول سيدى على أمير البحر التركى فى مقدمة مجموعته الخاصة بالإرشادات البحرية المسماه «المحيط»: «فى خلال خمسة الأشهر التى مكثت فيها بالبصرة (فى عام ١٥٥٤) واستمرت حتى بداية الرياح الموسمية، وأثناء رحلتى من البصرة إلى الهند التى استغرقت ثلاثة أشهر من بداية شهر شعبان حتى نهاية شهر شوال (٢ يوليو = ٢٧ سبتمبر عام ١٥٥٤) لم تفتنى طوال هذه الأشهر الثمانية فرصة الا اغتنمتها للتحدث فيها ليلا ونهارا عن المسائل البحرية مع ربابنة الشاطئ والملاحين (من أهل البلاد) الذين كانوا على ظهر سفينتى، فعرفت بذلك كيف كان ربابنة هرمز وهندستان القدامى: ليث بن كهلان، ومحمد بن شاذان، وسهل بن أبان يبحرون فى المحيط الهندى، وقد جمعت

أيضا الكتب التى كتبها الربابنة المحدثون، مثل أحمد بن ماجد من أهل جلفار باقليم عمان وسليمان بن أحمد وهو من أهل مدينة تسمى شحر من بلاد جرز (فى بلاد العرب الجنوبية) وكذلك الكتب المسماه: «الفوائد»، و«حاوية الاختصار» (لابن ماجد) و(«تحفة الفحول»، و«المنهاج» «وقلادة الشموس» لسليمان المهرى)، ودرست كل كتاب منها دراسة شاملة. والحق أنه كان من الصعوبة بمكان أن يبحر المرء فى المحيط الهندى دون الاستعانة بهذه الكتب. وقد كان الربابنة (الأجانب) والقواد والملاحون لا يعرفون كيف يبحرون فيه ومن ثم كانوا دائما لا يستغنون عن ربان يرشدهم، إذ لم تكن لديهم المعلومات الضرورية، ولذلك فكرت فى الأمر ووجدت أن الأمر يقتضينى على أقل تقدير أن أدون أهم ما فى هذه الكتب وأترجمه إلى التركية ثم أؤلف من بعد كتابا جيدا يستطيع من يرجع إليه أن يبلغ غايته دون حاجة إلى ربان أو طلب المشورة من ربان. وقد أتممت ترجمة ما ترجمته من هذه الوثائق العربية فى زمن قصير بمعونة الملك القدير (الله). وشملت كتبى جميع عجائب الملاحة، ولذلك سميت «المحيط» أى «ما يحيط بشواطئنا وما يشملها جميعا» (*Die topographischen Capitel des Indischen Seespiegels Mohît* ترجمة M. Bittner مع مقدمة وثلاثين خريطة بقلم W. Tomaschek ڤينا سنة ١٨٩٧ ص٥٣). ويذكر سيدى على من بعد ابن ماجد (ص٥٦) ويثنى عليه وينعته بأنه العمدة بين الملاحين، معلم بحر الهند. وأجدر الناس بالثقة بين المحدثين من كتاب الإرشادات البحرية.

ونستطيع أن نقول بقدر ما نتبين من المقتطفات المطبوعة من كتاب المحيط لسيدى على أن هذا الكتاب ليس إلا الترجمة التركية - وهى ترجمة متوسطة القيمة فى كثير من مواضعها - لجزء من كتاب الطرق والتعليمات البحرية لابن ماجد وسليمان المهرى. ولم يحاول ماكسميليان بتنر Maximilian Bittner ولا سلفه ڤون هامر von Hammer أن يتقصيا النصوص العربية التى ذكر عناوينها باختصار أمير البحر

التركى أو يتتبعا مؤلفيها.

ولم يذكر أى تاريخ أدبى هذه الكتب، ولكنها ظهرت فى فهرس المخطوطات العربية بالمكتبة الأهلية تحت رقم ٢٢٩٢ ورقم ٢٥٥٩ (وقد حصلت هذه المكتبة على المخطوط الأول عام ١٨٦٠، أما الثانى فيستدل من التعليق الذى كتبه القسيس السورى يوسف أسكارى أنه كان بالفعل ضمن المجموعة العربية سنة ١٧٣٢)، ويضم هذان المخطوطان الثمينان جميع المؤلفات التى استغلها سيدى على كما يضمان نصوصا أخرى لم يكن فيما يظهر على علم بها.

والمخطوط رقم ٢٢٩٢، وهو نسخة من الكتاب الأصلى يشتمل على ١٨١ ورقة من مقاس ٢٧٠×١٨٠ مليمترا، وفى كل صفحة ١٩ سطرا، ويتضمن ١٩ كتابا فى الطرق والرسائل البحرية لابن ماجد نسخت على النحو التالى بيد ناسخ لم يعن كثيرا بتسلسل التواريخ:

١ - «كتاب الفوائد فى أصول علم البحر والقواعد»، الأوراق ١ - ٨٨؛ (وهو النص الذى أطلق عليه سيدى على اسم فوائد) وهذا الكتاب بالنثر من اثنى عشر فصلا، وتاريخه عام ٨٩٥هـ (١٤٨٩/١٤٩٠م). وتبحث الصفحات الأولى منه فى الأصول الأسطورية للملاحة والإبرة المغطسة. ثم يتناول ابن ماجد منازل القمر الثمانية والعشرين، والنجوم التى تطابق أخنان البوصلة الاثنين والثلاثين، والطرق البحرية فى المحيط الهندى، وخطوط عرض عدد من الموانى فى المحيط وبحر الصين الغربى، والعلامات أو الإشارات التى تحدثها الطيور وتخطيط الشاطئ ومشارف الأرض (نتخة، وبالعربية ندخة) على الشاطئ الغربى للهند والجزائر العشر الكبيرة المشهورة (جزيرة العرب، وجزيرة القمر أو مدغشقر، وسومطرة، وجاوة، والغور أو فرموزة، وسيلان، وزنجبار والبحرين، وابن جاوان فى الخليج الفارسى، وسقطرة Soctora)، والرياح الموسمية المواتية للرحلة مع بيان التاريخ بالحساب الفارسى لكل ريح. وتختم هذه الرسالة بوصف للبحر الأحمر يذكر بالتفصيل مراسيه وأوشاله وشطآنه وشعابه. ويقول ده سلان (*Catal* ص٤٠١) أن «أسلوب

الكتاب مسهب كل الأسهاب حافل بالمصطلحات الفنية التى لا يعرف معانيها إلا أولئك الذين جابوا المحيط الهندى»، وهذا القول لا يصدق الا بعضه فحسب، إذ لاشك أن نصى المخطوطين رقم ٢٢٩٢ ورقم ٢٥٥٩ قد أعدهما ملاحون لفائدة الملاحين.

ولسوف تكون المصطلحات الكثيرة الواردة فيهما (وهو أمر كان متوقعا) هى والألفاظ البحرية التى أمدانى بها من الزيادات الهامة التى يمكن إضافتها إلى المعاجم العربية.

٢ - «حاوية الاختصار فى أصول علم البحار «(وهو النص الذى ذكره سيدى على بعنوان «حاوية») وهو يتضمن الأوراق من ٨٨ب إلى ١١٧أ؛ وهذا النص من الرجز وقد قسم إلى أحد عشر فصلا ويبدأ الفصل الأول، بعد مقدمة نثرية مقتضبة من عشرين سطرا، ببحث الإشارات الدالة على قرب ظهور الأرض، وهى التى يجب أن يعرفها الربابنة. ويبحث الفصل الثانى فى منازل القمر والأخنان؛ ويبحث الفصل الثالث فى معرفة السنين العربية والقبطية والرومية والفارسية؛ ويبحث الرابع فى معرفة الباشيات، أى التصحيح الذى يجب إدخاله على مواقع بعض النجوم، والباشيات (كذا) ومواسمها وشهورها وثبات قياسها وزواله، وقد ذكرت تواريخ ذلك بالحساب الفارسى؛ ويبحث الفصل الخامس فى الطرق البحرية عند شواطئ بلاد العرب والحجاز وسيام (وسيام فى لغة ابن ماجد هى الشاطئ الغربى لشبه جزيرة الملايو، وكان فى تلك الأيام تابعا بأكمله لسيام). وآخر بر السودان (أى ساحل السودان)؛ ويبحث الفصل السادس فى الطرق البحرية عند شاطئ الهند الغربية فنازلا حتى البلاد التى تحت الريح (أى شرق رأس كمهر (قمران) Comorin فى قول ابن ماجد) مثل جزيرة بلتن Billiton عند الشاطئ الشرقى لسومطرة [بلاد] المهراجا = سومطرة (انظر الأوراق من ١٠١ حتى ١٠٣) والصين وفرموزة ويبحث الفصل السابع فى الطرق البحرية على طول شاطئ الجزائر الشرقية: سومطرة، والفال أى لكاديف، ومدغشقر، واليمن، والحبشة والصومال، والأطواح فى بلاد العرب

الجنوبيـة، ومكران؛ ويبحث الفصل الثامن فى معرفة الحسابات من بر العرب إلى بر الهند؛ ويبحث الفصل التاسع فى عروض موانى البحر المحيط الواغل للشمال، أى بحر الهند الغربية؛ ويبحث الفصل العاشر فى الملاحة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، وفى معرفة تيارات البحار العميقة والبحر المحيط الواغل بين بر السودان والهند والصين، أى المحيط الهندى المعروف فى خرائطنا؛ ويبحث الفصل الحادى عشر فى علم الفلك البحرى.

والحاوية التى تذكر كثيرا فى الرسالة المتقدمة (رقم ١) مؤرخة فى الورقة رقم ١١٦ على هذا النحو؛

تمت لشهر الحج فى جلفار

أوطان أسد البحر فى الأقطار

يوم الغدير أبرك الأيام

إذ خصّ بالإحسان والصيام

وكان فى الهجرة يامولايه

ستة وستين وثمان مايه أى فى الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٨٦٦ الموافق ١٣ سبتمبر سنة ١٤٦٢؛ والأوراق من ١١٧ حتى ١٢٣ بيضاء.

٣ ـ أرجوزة فى الملاحة فى الخليج البربرى، وهو خليج عدن فى خرائطنا، من الورقة رقم ١٢٣ إلى الورقة رقم ١٢٧. وتاريخها عام ٨٩٠هـ (١٤٨٥م).

٤ ـ رسالة منظومة صدرت بمقدمة فى ثلاثة وثلاثين سطرا بالنثر، وعنوانها «قبلة الإسلام فى جميع الدنيا».

ويذكر المؤلف أن هذه المنظومة قد أعدت «خصوصا فى المدن اللواتى بقرب البحر وجزره التى يمر بها المسافر» وتاريخها سنة ٨٩٣هـ الموافقة ١٤٨٨م، وتشغل الأوراق من ١٢٨ إلى ١٣٧.

٥ ـ أرجوزة «بر العرب فى خليج فارس»، من الورقة ١٣٧ حتى الورقة ١٣٩، وتاريخها غير معلوم.

٦ ـ أرجوزة فى قسمة الجمة على أنجم بنات نعش من كوكبة الدب الأكبر وكوكبة الدب الأصغر)، الأوراق من ١٣٩ إلى ١٤٥، وتاريخها عام ٩٠٠هـ الموافق ١٤٩٤ ـ

١٤٩٥م.

٧ ـ أرجوزه عنوانها «كنز المعالمة وذخيرتهم فى علم المجهولات فى البحر والنجوم والبروج وأسمائها وأقطابها Poles»؛ وهى غير مؤرخة، ولكن يستدل من محتوياتها على أنها وضعت قبل عام ١٤٨٩، وهى من الورقة رقم ١٤٥ حتى الورقة ١٤٧.

٨ ـ أرجوزه فى النتخات لبر الهند وبر العرب من خط عرض ٢٥° شمالا حتى خط عرض ٦٠° شمالا؛ وتاريخها غير معروف. وهى من الورقة رقم ١٤٧ حتى الورقة رقم ١٥٤.

٩ ـ الأرجوزة المسماة بميمية الأبدال، وتاريخها غير معلوم وهى تبحث فى بعض النجوم الشمالية، من الورقة رقم ١٥٤ حتى الورقة رقم ١٥٦.

١٠ ـ أرجوزة المخمسة، وتبحث فى بعض النجوم الشمالية؛ وتاريخها غير معلوم، من الورقة رقم ١٥٦ حتى الورقة رقم ١٥٧.

١١ ـ منظومة فى ١٣ بيتاً من قافية النون تبحث فى الشهور الرومية، وتاريخها غير معلوم (قبل عام ١٤٨٩).

١٢ ـ أرجوزة عنوانها «ضريبة الضرائب» وتبحث فى استخدام بعض النجوم فى أغراض الملاحة، وتاريخها غير معلوم، وهى من الورقة رقم ١٥٨ حتى الورقة رقم ١٦٣.

١٣ ـ الأرجوزة المنسوبة لأمير المؤمنين على بن أبى طالب فى معرفة المنازل وحقيقتها فى السماء وأشكالها وعددها، على التمام والكمال. وتاريخها قبل عام ١٤٨٩، وهى من الورقة رقم ١٦٣ حتى الورقة رقم ١٦٥.

١٤ ـ منظومة رائية عنوانها «القصيدة المكية» وتبحث فى الطرق البحرية من جدة إلى رأس فرتك (بلاد العرب الجنوبية)، وكالكوت (قاليقوط) ودابول (الديبل)، وكنكن Konkan وجوزرات (كجرات، الهند الغربية) وإلى الأطواح، وهراميز (هرمز)، وتاريخها غير معلوم، من الورقة رقم ١٦٤ حتى الورقة رقم ١٦٩.

١٥ ـ القصيدة الرائية المسماة «نادرة الأبدال، فى الواقع وذبان «العيوق» من الورقة رقم ١٦٩ حتى الورقة رقم

١٧١؛ وتاريخها قبل عام ١٤٨٩.

١٦ ـ القصيدة البائية المسماة «الذهبية»، من الورقة رقم ١٧١ حتى الورقة رقم ١٧٦: وتاريخها قبل عام ١٤٨٩. وتتناول هذه المنظومة بحث الشعاب، والأعماق السحيقة، وما يفعله المرء عندها، والمغارز، والعلامات الدالة على الأرض مثل الطيور والريح؛ وظهور مشارف الأرض عند الرؤوس إبان الرياح الموسمية التى تهب من الجنوب الغربى، وظهور البر والريح تهب من الغرب؛ وهى مذكورة فى ورقة رقم ٤٠، فصل ١٠، ويرجع تاريخها إلى عهد السلطان المملوكى الأشرف سيف الدين قايتباى (٨٧٣ ـ ٩٠١هـ = ١٤٦٨ـ ١٤٩٥م).

١٧ ـ أرجوزة تبحث فى رصد الضفدع وهو النجم a من برج الحوت الجنوبى إذا كان الضفدع الأول أو النجم B من برج الحوت إذا كان الضفدع الثانى. وهذه المنظومة نونية وتسمى الفائقة، وتشمل الأوراق من ١٧٦ حتى ١٧٨ وقد كتبت قبل عام ١٤٨٩.

١٨ ـ أرجوزة من قافية العين وتسمى البليغة، وتبحث فى رصد نجمى سهيل والسماك الرامح، وتشمل الأوراق من ١٧٨ حتى ١٧٩ وتاريخها غير معلوم.

١٩ ـ تسعة فصول قصيرة بالنثر غير مؤرخة، وهى تبحث فى مسابر الأغوار فى أجزاء مختلفة من المحيط الهندى، من صفحة ١٧٩ حتى صفحة ١٨١ وهى الصفحة الأخيرة.

أما المخطوط الثانى من المجموعة العربية المحفوظة بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٢٥٥٩ فهو من الحجم المتوسط، طوله ٢١٥ مليمترا وعرضه ١٥٠ مليمترا، ويشتمل على ١٨٧ ورقة، وكل صفحة من خمسة عشر سطرا ويضم الرسائل التالية لابن ماجد:

٢٠ ـ الأرجوزة المسماة «السبعية» (مقسمة إلى سبعة فصول) لأن فيها سبعة علوم من علوم البحر، وهى من الورقة رقم ٩٣ حتى الورقة رقم ١٠٣، وتاريخها عام ٨٨٨هـ (١٤٨٣م). ويشار إليها فى النهاية بأنها «الأرجوزة

المعظمة». وقد أعيد إثبات القصيدة الذهبية (انظر رقم ١٦ فيما سبق) فى الأوراق من ١٠٣ حتى ١٠٩.

٢١ ـ قصيدة قافية تبحث فى الفلك، من الورقة ١٠٩ حتى الورقة ١١١، وتاريخها قبل عام ١٤٨٩.

٢٢ ـ قصيدة عنوانها «... والقياس عليه (كذا!) وعلى نجوم تليق للنتخات وصفات المناتخ والبرور من الديو إلى دابول، (الديبل) وهى من الورقة ١١١ حتى الورقة ١١٦. والعنوان الصحيح لهذه المنظومة البحرية وارد فى الصفحة رقم ١١٦ فى البيت الآتى:

«سميتها هادية المعالمه

لأنها من العيوب سالمة»

وهو يقول فى آخر هذه القصيدة «تمت القصيدة المسماة الهادية» وتاريخها قبل عام ١٤٨٩.

وتحوى الرسالة البحرية الأولى (١) أيضا بعض شواهد شعرية مأخوذة من عشر رسائل أخرى لابن ماجد لم تصل إلينا (٢٣ ـ ٣٢).

ويمكن ترتيب هذه الرسائل الاثنتين والثلاثين بحسب تسلسلها الزمنى كما يأتى:ـ

(أ) ١٤٦٢: الحاوية (٢)

(ب) ١٤٨٣: السبعية (٢٠)

(ج) ١٤٨٥: الأرجوزة الخاصة بالملاحة فى خليج عدن (٣)

(د) ١٤٨٨: المنظومة الخاصة بقبلة الإسلام (٤)

(هـ) ١٤٨٩ ـ ١٤٩٠: كتاب الفوائد (١)

(و) ١٤٩٤ ـ ١٥٩٥: الأرجوزة (٦)

وقد ذكرت نصوص ٦، ١١، ١٣، ١٧، ٢١ ـ ٣٠ فى بند هـ ا، وهذا يضعها فى الفترة السابقة على عام ١٤٦٢. والرسالة ١٥ سابقة على الرسالتين ١٦ و١٤ اللتين تشيران إليها. والرسالة التاسعة سابقة على الرسائل ١٥، ١٦، ١٢ أكثر من الرسالة رقم ١٤ والرسائل ٨، ١٠، ١٨، ١٩ ليس بها أية إشارة تمكننا من تعيين تواريخها ولو على وجه التقريب.

وتقع الفترة التى نشر خلالها ابن ماجد رسائله الثلاثين البحرية بين تاريخ غير محقق سابق لعام ١٤٦٢

وعام ١٤٨٩/ ١٤٩٠. وليس من شك فى أن أهم كتاب لهذا المعلم المشهور سواء من حيث حجمه أو من حيث قيمته العملية هو كتاب الفوائد (رقم ١). ويحتوى هذا الكتاب على ١٧٨ صفحة (من الورقة١ حتى الورقة ٨٨ مع ٤٨ صفحة مكررة)، وفى كل صفحة ١٩ سطرا، أى أنه يشتمل على ٣٣٨٢ سطراً يضاف إليها تعليقات على الهامش من سطر أو عدة أسطر ترد فى ٢٧ صفحة. وهذا الكتاب الذى تم سنة ١٤٨٩/ ١٤٩٠ ملخص فيما يظهر للمعلومات المعروفة عن الملاحة النظرية والعملية، ومن ثم فهو أوفى وأحسن من النتيجة التى تتحصل من التجربة والعمل الفردى؛ ولا مناص من أن نعده مزاجا من العلوم البحرية التى كانت معروفة فى السنوات الأخيرة من العصور الوسطى. وابن ماجد فى الوقت نفسه هو أقدم كتاب الإرشادات البحرية المحدثين.

وكتابه جدير بالإعجاب، ذلك أن وصفه لبحر القلزم مثلا لا يفوقه بل لا يدانيه أى وصف آخر لأى كاتب فى الإرشادات البحرية للمراكب الشراعية بصرف النظر عما وقع فيه من أخطاء فى العروض لم يكن ثمة حيلة فى تجنبها. والمعلومات الواردة عن الرياح الموسمية والرياح المحلية والطرق والعروض الخاصة بعبور المحيط الهندى كله دقيقة ومفصلة على خير ما يمكن أن نتوقعه من ملاحى ذلك العهد.

وكانت دراية ابن ماجد بأندونيسيا أقل من درايته بالقارة وجزائر المحيط الهندى. فقد وقع فى خطأ لا يمكن لنا تفسيره، إذ جعل موقع جاوة من الشمال إلى الجنوب على عكس اتجاهها الصحيح؛ وهذا الخطأ نفسه تكرر فى رسائل سليمان المهرى (المخطوط رقم ٢٥٥٩) الذى عاش فى النصف الأول من القرن السادس عشر، وانتقل الخطأ منه إلى الترجمة التركية التى قام بها سيدى على. وهذا هو التصحيح الهام الوحيد الذى تقتضيه الحال.

وقد جاء فى المخطوط رقم ٢٢٩٢ عرضا لبعض المعلومات عن سيرة ابن ماجد وأسرته، فهو يسمى شهاب الدين أحمد بن ماجد محمد بن عمر بن فضل

ابن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين بن أبى معلق السعدى بن أبى الركايب النجدى (ورقة ٢، أسفلها). وهو يلقب نفسه بلقب ناظم القبلتين (مكة وبيت المقدس) حاج الحرمين الشريفين، خلف الليوث (الأوراق ١٣٧أ، ٦٥أ، ١٤٥ب، ١٤٧ب) أسد البحر الزخار» (ورقة ٨٨ ومابعدها)؛ ويقول أيضا فى الورقة رقم ١١٧أ: «أنا أحمد ابن ماجد المعلم العربى».

وجاء فى بعض صفحات المخطوط رقم ٢٢٩٢ أن أبا ابن ماجد وجدّه كانا معلمين وصاحبى رسائل بحرية وأن ابنهما وحفيدهما قد أتم عملهما.

وهو يقول فى صفحة ٧٨ أ: «ولم نذكر شيئا من بحر القلزم قلزم العرب، فيجب أن نذكره. إن فيه نوادر وحكم لم يذكرها إلا من جرّبها لأنه على طريق الحجاج. وقد كان جدّى عليه الرحمة محقق فيه ومدقق ولم يقر لأحد فيه، وزاد عليه الوالد رحمة الله عليه بالتجريب والتكرار وفاق علمه علم أبيه، فلما جاء زماننا هذا وكررنا قريبا من أربعين سنة وقد حرّرنا وقررنا علم الرجلين النادرين وورّخناه وجميع ماجربناه وأرخناه انكشف لنا عن أشياء وحكم لم يجمعها فى زماننا شخصا واحدا إلا أن يكون عدة شخوص متفرقة».

وهو يذكر فى ص٧٨ب: «وكان الوالد عليه الرحمة يسمونه الربابين: ربان البرين (شاطئ بحر القلزم) ونظم الأرجوزة المشهورة الحجازية فوق ألف بيت. ومع ذلك كله قد أصلحنا له منها ما رأينا فيه الخلل ورتبنا ما لم يكن فيها، وتوجد إشارة أخرى إلى هذه الأرجوزة فى صفحة ٨١أ.

ويقول ابن ماجد (ص٨٧أ) بخصوص الشعب الذى عند الشاطئ الشرقى لبحر القلزم المجاور لجزيرة المرما إلى الجنوب من خط عرض ٢٠° إن أكثر أهل هذا الزمان سموه «ظهرة ماجد لأن أباه كان يربط فيها (أى يرسو)» وهذا دليل على شهرتها بين الملاحين فى أيامه.

وقد أظهر ابن ماجد فى مناسبات كثيرة ثقته التامة فى أقوال أبيه التى كانت تختلف عن تجارب ملاحى القرن

الخامس عشر. فقد قال فى صفحة ٨٤أ: «وكانت سلامتى على أقوال الوالد لا على الربان»، وهو يبين من بعد مستشهدا بحادثة وقعت له فعلا أن ثقته هذه بعلم أبيه كان لها مايبررها فهو يذكر فى صفحة ٨٤ب: «ولما أرسينا فيها (بين أسما ومسند، وهما جزيرتان عند الشاطئ الغربى لبحر القلزم إلى الجنوب من خط عرض ١٧°) سنة ٨٩٠هـ (١٤٨٥م) واتفق الناخوذة والربان على الصراية بين أسما وبين مسند فلم أطاوعهم على ذلك لأنى رأيت فى أرجوزة الوالد أنه لم يكن بينهم طريق فى قربهم فإذا تباعد وحَوَتهم الشعبان، ولم يكن طريق إلا على باعين» ويمضى ابن ماجد فى الكلام قائلا: «واستشرنا بعضنا بعضا فقلت لهم الرأى إرسال سنبوق (نوع من الزوارق) قبلنا بيوم واحد، فراح السنبوق وعنده البلد (رصاصة سبر الأغوار) فوجد الماء باعين ولم يتغاير السنبوق فرجع بين مسند وساسوه فوجد الطريق فجاء لنا آخر النهار. وكانت أرجوزة الوالد (الأقوال الواردة فيها) خيرا من جميع ميراثه».

أما فيما يختص بالأصول الأسطورية للملاحة، والإبرة والبوصلة، والإسطرلاب، فيقول ابن ماجد: «وأول من صنع السفينة (ص٢، أسفلها من المخطوط رقم ٢٢٩٢) نوح عليه السلام بإشارة جبريل عليه السلام عن البارى عز وجل، وقد رتبت على صفة الخمسة الأنجم (كذا!) من بنات نعش الكبرى، عجزها ثالث النعش (ورقة ١٣) وهيرابها الرابع والخامس والسادس وصدرها سابع النعش. وإلى عصرنا هذا (١٤٨٩م) أهل الزنج (الساحل الشرقى لإفريقية الاستوائية) والقمر (مدغشقر) والريم (مريمة الساحل الإفريقى قباله زنجبار) وأرض سفالة يسمون الخامس من النعش والسادس الهيراب، وهما نجمى القياس عند استقلال الصّرفة (B من برج الأسد) عند عدم الفراقد (B و Y من كوكبة الدب الأصغر) لأنهم على صفتهم على صفة هيراب سفينة نوح واختلف الرواة فى طولها وعرضها، وقيل إنها كانت أربع ماية ذراعا طول ومساية ذراع

عرض، ومایة ذراع عمقا، محتومة بغير دقل ولها مقذافين (عند مؤخرتها ليقوما مقام الدفة). فلما صارت السفينة وضرب الطوفان ركبها نوح عليه السلام ومن معه فحملتهم وأنجتهم من الطوفان والغرق؛ وقيل إنها طافت بالبيت سبعة أشواط، وكان البيت يومئذ رمل أحمر لم يبنى عليه ولم يناله الطوفان».

«فلما استوت السفينة (ورقة ٣ب) وتعلمت الناس صنعة السفن على جميع سواحل البحر فى جميع الأقاليم التى قسمها (الله) بين أولاده (أى أولاد نوح): يافث وسام وحام، وهو آدم الثانى فصار كلا يعمل السفن فى البحريات والخلجان وأطراف البحر المحيط حتى انتهت الدنيا لعصر بنى العباس (١٣٢هـ = ٧٥٠م) فكان استقامة ملكهم ببغداد وهى عراق العرب. وكان خراسان جميعه لهم، والطريق من خراسان لبغداد بعيدة مسيرة ثلاثة أشهر أو أربعة».

«وفى ذلك العصر (أى فى عهد العباسيين) الثلاثة الرجال المشهورين محمد بن شاذان، وسهل بن أبان، وليث ابن كهلان ما هو ابن كاملان؛ وقد رأيت ذلك ٠فى رسالة لإسماعيل بن حسن ابن سهل بن أبان) بخط ولد ولده (أى ولد ولد سهل) فى رهمانى (أورهمانك، وبالبهلوية راهنامك أى «كتاب الطريق») تاريخه خمسماية وثمانين سنة فاغتنوا بتأليف هذا الرهمانى الذى أوله إنا فتحنا لك، ولم يكن فيه أرجوزة ولا قيد إلا فى كتاب ملفق لا له آخر ولا له صحة يزاد فيه وينقص، وهم مؤلفين لا مصنفين ولم يركبون البحر إلا من سيراف إلى بر مكران (ورقة ٤أ) سبعة أيام، ومن مكران إلى خراسان شهرا واحدا فاستقربوا الطريق وهى مسيرة ثلاثة أشهر من بغداد، وصاروا يسألون عن كل بر أهله ويؤرخونه».

«وكان فى زمانهم من المعالمة المشهورين عبدالعزيز بن أحمد المغربى وموسى القندرانى، وميمون بن خليل وألف قبلهم (كذلك) أحمد بن تبرويه (الذى كان قد كتب رسائل بحرية)، وأخذوا الوصف من المعلم خواشير بن يوسف بن صلاح الأركى (الإفريقى) وكان يسافر فى عام أربعماية من

الهجرة النبوية وما قارب منها فى مركب (وكان قد كتب قصة رحلته) دبوكره الهندى. وكان فى عصرهم من النواخيذ المشهورة أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أبو الفضل بن أبو المُغَيْرى (المغيرى)، وكان أكثر علمهم فى صفات البرور ومسايرات البرور أكثرها من تحت الريح (الأراضى التى إلى الشرق من رأس قمران) وبر الصين وقد اندرست تلك البنادر والمدن التى وصفوها) وتنكرت أسمائها. ولم يستفد فى زماننا هذا (القرن الخامس عشر الميلادى) شيئا له صحة كعلومنا وتجاربنا واختراعاتنا التى فى كتابنا هذا، لأنها مصححة مجربة وليس على التجريب شئ منّة ونهاية المتقدم بداية المتأخر. وقد عظمنا علمهم وتأليفهم وجللنا قدورهم رحمة الله عليهم بقولنا: أنا رابع الثلاثة، وربما فى العلم الذى اخترعناه فى البحر ورقة واحدة تقيم فى البلاغة والصحة والفايدة والدلالة بأكثر مما صنفوه ورقة ٤ب).

«فأخذوا هؤلاء الثلاثة الوصف والقوة من هؤلاء المذكورين وغيرهم، فيأخذون من كل أحد معرفة برّه وبحره ويؤرخونه وهم مؤلِّفون لا مجربين، ولم أعلم لهم رابع غيرى، وقد وقرتهم بقولى إنى رابعهم لتقدمهم فى الهجرة فقط. وسيأتى بعد موتى زمانا ورجالا يعرفون لكل أحد منا منزلته. ولما أطلعت على تأليفهم ورأيته ضعيف بغير قيد ولا صحة بالكلية ولا تهذيب هذبت ما صح منه وذكرت الاختراعات التى اخترعتها وصححتها وجربتها عام بعد عام فى نظم الأراجيز والقصائد وفى هذا الكتاب عام ثمانين وثمان مايه هـ (١٤٧٥ - ١٤٧٦م) فاستحسنوه الماهرين من أهل هذا الفن وعملوا به واعتمدوا عليه فى شدايدهم مثل رؤيا الجبال ومثل القياسات وأسماء النجوم ومعرفتها والهداية عليها، ولم يعلمون أهل زمانى على ما ألفوه القدماء إلا قليلا مثل الدير الصحيحة والترفات والرحوبات وأما الشقاقات فلا، وقد ذكرناها فى شرح الذهبية، وسنذكرها فى غير هذا المكان».

«وفى الحقيقة إن الناس كانوا فى الزمان الأول أكثر حزما ولا يركبون البحر إلا باهلة من شدة الحزم والخوف

والحذر من البحر، ويعدّون للمركب اعتدادا جيدا ولا يؤخرون الموسم ولا يشحنون المركب غير العادة. ونحن أكثر منهم علما وتجربة، وكل فن من فنون البحر له أصل فاصل للسفينة ذكرناها أنه من نوح عليه السلام.وأما المغناطيس الذى عليه المعتمد ولا تتم هذه الصنعة إلا به وهو دليل على القطبين فهو استخراج داوود عليه السلام، وهو الحجر الذى قتل به داوود جالوت. وأما منازل القمر وبروجه تصنيف دانيال عليه السلام وزاد فى ذلك الطوسى رحمه الله تعالى توفى سنة (١٢٦١م) .... رجعنا للبحث الأول؛ وأما نجوم أخنان الحقةوأسمائها هو تصنيف قديم قبل الليوث المتقدم ذكرهم رحمة الله عليهم، وهى تقريبية وأزوامها (الزوم مسيرة ثلاثة ساعات بالبحر) تقريبية لا حقيقية، ولذلك صفات البرور التى جربناها وحررناها (رقم ٥ب) ودلنّا على ذلك كثرة التجربة وصفة البرور ومررنا عليها أحسن من تصنيفهم».

«وأما ضرب بيت الإبرة بالمغناطيس (أى البوصلة) قيل إنها من داوود عليه السلام لما خرج فى طلب ماء الحياة ودخل الظلمة وبحره ومال لأحد الأقطاب حتى غابت عنه الشمس، قيل اهتدى بالمغناطيس، وقيل اهتدى بالنور؛ والمغناطيس (ورقة ١٦أ) حجر يجذب الحديد فقط؛ والمغناطيس كل شئ ماجذبه إليه. وقيل إن السبع السماوات والأرض معلقات بمغناطيس القدرة وقال الناس فى ذلك أقوال كثيرة، وقيل إنها من الخضر».

ويمضى ابن ماجد فى قوله (ورقة ١٤أ، سطر ٣ من أسفل): «وأصل القياس (أى الرصد الفلكى) أسطرلاب إدريس عليه السلام، وهو مصنف الأسطرلاب للدرج، فجعلوا (أى القدماء) الدرج أصابع وقد ذكروه فى قصة مدينة النحاس، وقد رتبوه غير الثلاثة: محمد بن شاذان وأصحابه (أى صاحبيه) لأن المركب يسافر فى البحر الكبير بالقياس من عصر الأنبياء عليهم السلام، وهو لا الثلاثة جاءوا على عصر العباسية، وهذا النقل من تواريخهم بخط أيديهم».

وقد شاد ابن ماجد بفضل أسلافه بقوله فى مناسبات مختلفة إنه «رابع الثلاثة» أو «رابع الليوث» على انه لم

يفته أن يحذر الملاحين من الثغرات والأخطاء الواردة فى تصانيفهم، وهو يقابل بينها وبين المعلومات التى جاء بها فى مجموعة رسائله عن الإرشادات البحرية *Nautical Instructions*، فيقول (الورقة رقم ٣١ من المخطوط رقم ٢٢٩٢): «سُهيل، وهو يطلع عن القطب الجنوبى فى مئتين اثنين وعشرين من النيروز بالفجر ويغيب فى أربعين النيروز فإذا سألت أحدا من ركاب البحر لم يعرف هذا أبدا إن لم يطلع هذا الكتاب ما عرف هذه المسألة ولو قرأ فى مصنفات محمد بن شاذان وأصحابه مائة سنة». ويتضح من فقرة وردت فى المخطوط رقم ٢٥٥٩ (ورقة رقم ١٢٦ب، سطر ٥ ومابعده) أن تصانيف القدماء، أى الثلاثة المعهودين، كان يرجع إليها بعد فى النصف الأول من القرن السادس عشر.

ويستدل من نص رسائل ابن ماجد أن الثلاثة: وهم محمد بن شاذان، وسهل بن أبان وليث بن كهلان، لم يكونوا معلمين ولارؤساء بحر ولا ملاحين وإنما كانوا علماء من أصحاب التواليف فى الطرق البحرية أفادوا فى تصانيفهم من رحلات الربابنة. وتذكر هذه الفقرة التى نحن بصددها من كتاب الفوائد (رقم١) علاوة على ذلك واقعتين محددتين هما: ان هؤلاء الثلاثة أو على الأقل سهل بن أبان كان يعيش فى النصف الأول من القرن الثانى عشر للميلاد، وأن أخبار الرحلات المذكورة آنفا تشتمل بصفة خاصة على أوصاف البلاد التى تحت الريح (شرق رأس قمران والصين). ونستطيع أن نذهب إلى أن مصنفات هؤلاء الثلاثة كانت تعتمد على أخبار الرحلات فتى الهند، وما وراء الكنج فى الهند، وأندونيسيا والصين، مثل رحلات التاجر سليمان التى نشرت عام ٨٥١ ثم نقحها وزاد عليها أبو زيد حسن حوالى عام ٩١٦ (١٠)، وأبو زيد هذا، وهو من هواة العلوم الجغرافية، كان يعيش فى بغداد وفيها جمع كل المعلومات التى أمكنه العثور عليها فى المخطوطات أو استقاها من الملاحين فى عهده. والظاهر أن ذلك هو مافعله الثلاثة الذين يقول ابن ماجد أنه رابعهم لأنه يشير صراحة إلى أنه يختلف عن الآخرين فى أنه يكتب عن مسائل السفر فى البحر معتمدا على تجاربه الشخصية الطويلة.

ويذكر ابن ماجد أن مصنفات هؤلاء الثلاثة قد ذكرت مدناً وموانى لم يعد لها وجود فى القرن الخامس عشر. وهذه إشارة إلى أسماء الأماكن القديمة التى كان من الممكن أن تكون ذات فائدة عظمى فى تعيين الأسماء الجغرافية المحفوظة فى النصوص الصينية وفى الأثبات التى ذكرها بطلميوس. غير أننا فقدنا الآن هذا المصدر من المعلومات، على أن من المهم أن نعرف أنه كان موجودا فى وقت من الأوقات. وكل شئ ممكن الحدوث فى المشرق لا نستثنى من ذلك إمكان العثور على مخطوط لواحد من الثلاثة، وليكن أحمد ابن تبرويه أو خواشير بن يوسف بن صالح الإفريقى. وإن حيازة المكتبة الأهلية بباريس للمخطوطين رقم ٢٢٩٢ ورقم ٢٥٥٩ من المصادفات السعيدة التى لا يكف المرء عن الرجاء فى أن تتكرر. والظاهر أن كتاب الفوائد (أ) الذى اتضحت لنا أهميته من الملخصات والمقتطفات التى سقناها آنفا هو ثمرة تجارب ابن ماجد الناضجة؛ ونحن لا نعرف تاريخ مولده؛ وإذا كان قد بلغ الخامسة والعشرين أو الثلاثين فى سنة ١٤٦٢ عندما كتب الحاوية (٢) فإنه يكون قد بلغ الثانية والخمسين أو السابعة والخمسين عندما ظهر كتاب الفوائد (أ) وبلغ الثالثة والخمسين أو الثالثة والستين فى الوقت الذى أتم فيه المنظومة (رقم ٦) التى تاريخها ١٤٩٤ ـ ١٤٩٥م. وقد وصل ڤاسكوداجاما إلى مالندى فى أبريل من عام ١٤٩٨ ومنها أبحر معه ابن ماجد ربانا له. ونحن لا نعرف تاريخ وفاة هذا المعلم.

ويذكر جيمس پرنسب James Prinsep أن ذكرى ابن ماجد كانت لاتزال حية فى الهند وجزر ذيبة المهل فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. فقد قال: «لقد سعيت إلى الحصول على بوصلة عربية. ولكنى لم أعثر على واحدة منها فى أية مركب ثم وجد صديقى سيد حسين سيدى أخيرا رسماً لها فى كتاب من كتب الملاحة البحرية العملية يسمى كتاب ماجد أو كما أسماه صديقى المنتسب إلى هذه الجزائر على سبيل الفكاهة «كتاب جون هاملتون العرب» John Hamilton Kitab of the Arabs وجده فى حوزة ناخوذة، فقطع الورقة دون

كلفة ليريني إياها فقد كان الربان يخشى أن يفارقه الكتاب إذ هو خليق بدونه أن يتعرض لخطر جسيم من غير شك في عودته من رحلته (*Note on the Nautical Instruments of the Arabs* في مجلة الجمعية الأسيوية البنغالية *J.A.S.B.* سنة ١٨٣٦، جـ٢، ص٧٨٨) ومن البين أنه يشير هنا إلى كتاب يشبه المخطوطين رقم ٢٢٩٢ ورقم ٢٥٥٩ مع بعض لوحات إضافية تبين الآلات المستخدمة في الملاحة وكذلك بعض الخرائط، بل لعله كان نسخة من المخطوط رقم ٢٢٩٢ ومن ثم كان اسمه كتاب ماجد».

ويقول برتون R. F. Burton في كتابه *Eirst Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar* (لندن سنة ١٨٥٦، ص٣ ـ ٤) «إنه في يوم الأحد الموافق ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٥٤ أعلن أنه قد تمت جميع الاستعدادات المختلفة وبارك صديقي س رحلتنا. وفي نحو الساعة الرابعة مساء أقلعنا من مالا بندر Maala Bunder (ذلك الجزء من ميناء عدن المخصص لمراكب الوطنيين) وأخرجنا ملابسنا الخفيفة، وأبحرنا هابطين الميناء المتلظى من الحرارة وعندما مررنا بسفينة الحراسة سلمنا جواز المرور. وقبل أن ندخل في عرض البحر كررنا تلاوة الفاتحة تمجيدا للشيخ ماجد (كذا) مخترع البوصلة البحرية، وكانت السفينة ترقص بنا عند المساء فوق سطح البحر اللامع الصافي، ويضيف برتون في تعليق له قائلا: «ولسوف يكون من الأمور العجيبة أن يكف المشارقة عن نسج القصص حول أصل اختراع مثل الدائرة أو البوصلة. ويقال إن الشيخ ماجد كان وليا من أهل الشام رزقه الله القدرة على النظر في الأرض كأنها كرة في يده ويتفق معظم المسلمين على نسبة هذا الأصل للدائرة، ولا يزال كل ملاح تقي يقرأ الفاتحة تمجيدا لهذا الرجل الورع، وتدعو جميع الدلائل إلى الاعتقاد بأن الشيخ ماجد كان وليا من أهل الشام، غير أن المعلم ابن ماجد قد وجد له مكانا بين سير الأولياء المسلمين للخدمات الجُلى التى أدتها كتبه للملاحين منذ القرن الخامس عشر، وهذا الأمر واضح، كما أن هناك حالات كثيرة معروفة من هذا القبيل.

وفي عام ١٩١٣ قام زميلي

وصديقى المرحوم پول أوتاڤى Paul Ottavi الذى عاش نحو خمسة عشر عاما فى زنجبار ومسقط ببحث فى هذه المراكز البحرية عن المؤلفات البحرية لابن ماجد وسليمان المهرى، غير أن اسمى هذين المعلمين كانا غير معروفين عند الملاحين العرب هناك.

المصادر:

(١) V. Hammer : *Extracts from the Mohit, that is the Ocean, a Turkish work on Navigation in the Indian Seas* فى مجلة الجمعية الأسيوية البنغالية سنة ١٨٣٤، ص٥٤٥ ـ ٥٥٣ سنة ١٨٣٦، ص٤٤١ ـ ٤٦٨؛ سنة ١٨٣٧، ص٨٠٥ ـ ٨١٢؛ سنة ١٨٣٨، ص٧٦٧ ـ ٧٨٠؛ سنة ١٨٣٩، ص ٨٢٣ ـ ٨٣٠.

(٢) D. Lopes : *Extractos da historia da historia da conquista do Yaman pelos othmanos* بحث مقدم من الجمعية الجغرافية إلى المؤتمر الدولى للمستشرقين فى جلسته العاشرة لشبونه عام ١٨٩٢.

(٣) L. Boneli : *Del Muhit o descrizione dei mari delle Indie dell'ammiraglio turco Sidi Ali detto Katib-i-Rum, R.R.A.L.,* سنة ١٨٩٤، ص ٧٥١ ـ ٧٧٧؛

(٤) المؤلف نفسه: *Ancora del Muhit o descrizione dei mari delle Indie, ibid* سنة ١٨٩٥، ص ٣٦-٥١

(٥) M. Bittiner : *Zum Indischen ocean des Sidi Ali, W.Z.K.M.,* جـ١٠؛

(٦) M. Goudeferoy- Demomby: *Les sources arabes du Muhit turc:nes* المجلة الأسيوية، المجموعة العاشرة، جـ٢٠، سنة ١٩١٢، ص٥٤٧ ـ ٥٥٠؛

(٧) G. Ferrand : *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l' Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siécles* جـ٢، باريس سنة ١٩١٤؛ ص٤٨٤ ـ ٥٤١.

(٨) المؤلف نفسه: *Le pilote arabe de Vasco de Gama et les instructions nautiques des Arabes au XVe siecle* فى *Annales de géographie* باريس سنة ١٩٢٢، ص ٢٩٠ ـ ٣٠٧.

(٩) المؤلف نفسه: *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XVe et XVIe siécles, 1, Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie par Shihab ad-din Ahmad bin Majid* النص العربى، باريس سنة ١٩٢٣ (عن نص سليمان المهرى ومجلدات الترجمة).

(١٠) المؤلف نفسه: *L'élément persan dans les toxtes nautiques arabes des XVe et XVIe siécles*، المجلة الأسيوية سنة ١٩٤٤، ص١٩٣ ـ ٢٥٧.

التعليقات:

١ ـ هناك نسخ كثيرة فى أوربا وفى المشرق.

٢ ـ لقد كشف مصادفة فى دمشق عن نسخة أخرى من المخطوط رقم ٢٢٩٢، وهى محفوظة فى المجمع العلمى العربى؛ انظر مجلة المجمع العلمى العربى، فبراير سنة ١٩٢١، دمشق، ص٣٣ ـ ٣٥. ووجدت نسخة أخرى ناقصة من المخطوط رقم ٢٥٥٩ بجدة حيث تفضل زميلى أحمد زكى باشا بالتحرى عنها نيابة عنى.

٣ ـ إن استخدام هذا التعبير الشيعى المشهور بدلا من الكلمة العربية المألوفة يبين أن المؤلف كان هو نفسه على ما يظهر من الشيعة أو على الأقل كان هواه مع أنصار على.

٤ ـ إن كلمة النتخات الواردة هنا تؤخذ بمعنى اكتشاف رأس أو أرض لتمكين المرء من التحقق من الطريق.

٥ ـ التورية فى اسم سلفه ليث بن كهلان (الليث كلمة مرادفة للأسد فى العربية).

٦ ـ انظر عن هذا اللفظ الهام: المجلة الأسيوية سنة ١٩٢٤، ص٢٠٩ ـ ٢١٥.

٧ ـ إن الكتاب الذى نحن بصدده مؤرخ فى كل الأحوال بعام ٨٩٥ للهجرة.

ـ لم يصل الينا هذا الشرح.

(٩) انظر عن مدينة النحاس الأسطورية: M. Gaudefroy-Demombynes: *Les cent et une nuits* باريس سنة ١٩١١ ص٢٨٤ ـ ٣٤٨ والكتّاب الواردين به.

(١٠) انظر *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et á la Chine dans le IXe siécle de l'éré Chrétienne* النص العـــربى بقلم Langlès والترجمة والتعليقات بقلم Reinaud سنة ١٨٤٥. وقـد نشـرت ترجـمـة جـديدة بعـنوان *Voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine rédigé en 851, suivi de reniarques par Abu Zayd Hasan (vers 916)* باريس سنة ١٩٢٢.

الشنتناوى [جبرائيل فرّان Gabriel Ferrand]

شهاب الدين

«شـــهـــاب الديـن» أبو القـــاسم عـبدالرحـمن بن إسـماعـيل أبو شامـة مـؤرخ عـربى وفـقـيـه لغـوى ولد فى دمشق فى الـثالث والعشـرين من ربيع الثـــانـى سنة ٥٩٩ (١٠ يـناير سـنة ١٢٠٣)، درس فى مسقط رأسه ثم فى الاسكندرية فـقـه اللغة والأصـول، ولما عاد إلى دمشق عين شـيخا فى المدرسة الركنية وأثار حول نفسـه الشبهات فى جريمة وقعت فقتله نفر من العامة ثارت ثائرتهم فى التـاسع عشر من رمـضان سنة ٦٦٥ (٣ يونية ١٢٦٨) وأهم كتبه هو تاريخ للسلطانين نور الدين وصلاح الدين عنوانه «كـتـاب الروضـتـين فى أخبار الدولتين»، وقد نقل فى كتابه هذا أو كـاد كل مـا ورد فى سيـرة صـلاح الدين لابن أبى طىء التى فـقـدت (طبع كتابه فى القاهرة سنة ١٢٨٧ ـ ١٢٨٨ هـ، ١٢٩٢ هـ فى مجلدين).

وقـد نشر باربيـيه ده مـينار النص العربى لهذا الكتاب وترجمـته الفرنسية التى قـام بها Barbier de Meynard: *Abou chamah,le livre des deux jardins, ou Histoire des deux régnes celui de Nour ed-Din et celui de salah ed-Din* فى *Recueil des historiens des croisades, Hist. or.* باريس ١٨٩٨، ١٩٠٦، قـارن Fleischer فـى *Sitzungsber. der sächs. Gesellsch. Wissensch.* ١٨٥٩ م، ص ١١ ومـــا بعـــدها؛ E.P. Goergens and R. Röhricht: *Arab, Quellen beiträge zur Gesch. der Kreuzüge*، النص والترجـمة جـ ١، *Zur Gesch salâhaddins*، بـرلـــين ١٨٧٩).

ويوجد مـخطوط من «ذيل الروضـتين»

يتناول السنوات من ٥٩١ ـ ٦٦٥هـ (١١٩٥ ـ ١٢٦٦م؛ انظر *Ahlwardt*: *VERZ. D. ARAB. HONDsch rift.*، الرقمين ٩٨١٣ ـ ٩٨١٤؛ فهرس كوبنهاغن رقم ١٥٦؛ باريس، شيفر رقم ٥٨٥٢؛ *C.Rieu*: *Supplement*، الرقمين ٥٥٥ ـ ٥٥٦؛ قارن *Wahl*: *Neue arab. Anthologie*، ص ٢٠٨؛ مقتطفات وردت فى طبعة باربييه ده مينار، جـ٢).

وقد كتب أبو شامه أيضا ملخصا لتاريخ دمشق لابن عساكر (Ahlwardt: المصدر المذكور؛ رقم ٩٧٨٢) وكتب شروحا على سبع قصائد من نظم شيخه علم الدين السخاوى (توفى سنة ٦٤٣هـ ـ ١٢٤٥) فى مدح الرسول[ﷺ] وعلى البردة وعلى الشاطبية (حرز الأمانى).

المصادر:

(١) الكتبى: فوات الوفيات، جـ ١، ص ٢٥٢.

(٢) السيوطى: طبقات الحفاظ، جـ١٩، ص ١٠.

(٣) المقريزى: الخطط، جـ١، ص ٤٦.

(٤) *Orientalia*، جـ٢، ص ٢٥٣.

(٥) Wüstenfeld: *Die Geschischtsschreiber der Araber*، ص ٣٤٩.

(٦) Brockelmann: *Gesch. der. Arab. Litter*، جـ١، ص ٣١٧.

خورشيد [بروكلمان Brockelmann]

الشهرستانى

محمد بن عبد الكريم، عمدة مؤرخى الملل والنحل فى المشرق أيام القرون الوسطى: ولد فى شهرستان من أعمال خراسان سنة ٤٦٩هـ (١٠٧٦م) وقيل أيضا إنه ولد سنة ٤٦٧ وسنة ٤٧٩؛ ودرس الشهرستانى الفقه والكلام فى جرجانية ونيسابور، وكان شيخه فى علم الكلام أبا القاسم الأنصارى. ويقول ابن خلكان إن الشهرستانى من أتباع مذهب الأشعرى، أما السمعانى فيذهب إلى أنه كان يأخذ بأحلام الإسماعيلية وكان فى حديثه ومناقشاته لا يتحدث إلا عن الفلاسفة. على أنه حج إلى بيت الله وآب من الحج بعد أن قضى ثلاث سنوات فى بغداد. واستقر فى مسقط رأسه وتوفى به سنة ٥٤٨هـ

(١١٥٣م).

وقد ألف الشهرستانى عدة كتب أهمها رسالة فى الملل والنحل: «كتاب الملل والنحل»، ونذكر من تواليفه الأخرى رسالة فى علم الكلام وعنوانها «نهاية الإقدام فى علم الكلام»؛ ورسالة فى ماوراء الطبيعة اسمها «مصانعات الفلاسفة»، وهى تذكرنا بتهافت الفلاسفة للغزالى؛ ورسالة فى تاريخ الحكماء، وعنوانها هو نفس عنوان الكتاب المشهور الذى ألفه ابن القفطى المتوفى ١٢٤٨م بعد ذلك بنحو قرن من الزمان.

ورسالته فى الملل والنحل من أشهر الوثائق فى التأليف الفلسفى عند العرب، وقد كتبت سنة ٥٢١هـ (١١٢٧م) ويستعرض الشهرستانى فيها جميع المذاهب الفلسفية والدينية التى استطاع دراستها، ويصنفها بحسب مبلغ بعدها عن الإسلام على مذهب أهل السنة، ولذلك يبدأ بالفرق الإسلامية: المعتزلة فالشيعة فالباطنية؛ ثم يتناول أهل الكتاب أى النصارى واليهود. ويتبع ذلك بأصحاب الكتب الأخرى سواء كانت مشكوكا فيها أو باطلة؛ ثم يلى هؤلاء الصابئة عبدة النجوم. ثم يرجع بعد أن يتناول أصحاب الكتب المنزلة إلى أهل الشرك فى الزمن القديم، فيفرد مقالات لأئمة فلاسفة الإغريق وحكمائهم، ثم يستعرض مذهب علم الكلام عند العرب بوصفه منقولا من الفلسفة الإغريقية، وخصص القسم الأخير من الكتاب لأديان الهند.

وقد صدر كتاب الشهرستانى هذا بمقدمة ألمَّ فى فصل منها، وهو الفصل الرابع، بجميع الخلافات التى نشبت فى الإسلام فى آخر عهد النبى عليه الصلاة والسلام بالدنيا، تلك الخلافات التى أثرت فى الدين من ناحية وفى السياسة من ناحية أخرى، وكانت هى السبب فى قيام الشيعة ثم المعتزلة. وهذا القسم من الكتاب جيد حقا. ويتناول الشهرستانى فى فصل آخر من المقدمة علم الحساب، ويزعم بعض الزعم أنه من أهل الرياضيات ولكن هذا الزعم لم

ينتـه إلى نتـيـجـة تؤيده، ذلك أن عـقل الشهرستانى فى جوهره عقل فلسفى لا يكاد يتعـدى هذه الصفة، فـهو لا يعنى إلا بالأفكار، ولا يسـوق من التـفاصـيل الخاصة بأخبـار الأعيان إلا القليل، ولا يذكر شيئا تقريبا عن عناوين الكتب. أما التقويم والتواريخ فقليلة عنده، وهو فى تحليل المذاهب والنحل نـافذ البـصيـرة، وتتـسم أحكامه فى جـملتهـا بالنزاهة الشديدة والبعد عن التـحيز. وقد برىء من تلك الصفة المشهودة التى تنزع إلى اتخاذ موقف الدفـاع، وهى الصفة التى لابد أن كـتـاب الأشعـرى المفـقـود فى النحل مثلا كان يتسم بها.

وأهم أجزاء كتاب الشـهرستانى هى التى تتـناول المعـتـزلة، والشـيـعـة، والثانوية والصابئة، والشـهرستانى هو والإيجى من أهـم المصـادر الـتى نرجع إليها عن المعتزلة، أولئك الفقهاء الذين لا يتركـون شاردة ولا واردة من مـسائل الفقه إلا تناولوها، والفلاسـفة المتوقدى الذهن، أجل أولئك الفـقهـاء والفلاسـفة الذين لم تصل كتبهم إلينا. ولهذا السبب نفـسـه كـانت مقـالتـه عن الأشـعـرى ومذهبه التى حددت آراء أهل السنّة فى الإسلام ذات شأن؛ وكذلك كانت مقالاته عن الشيـعة والخوارج والمرجـئة، الذين انشعبوا فـرقا متعددة سيـاسية الطابع اخـتلفت فى نـظرية الإمـامـة، عظيـمـة الأهميـة. ولكن الشهرسـتانى جنح إلى الإيجـاز فى حديـثه عن الإسـمـاعيليـة والبـاطنيـة، ويصـــدق هذا أيضـا على حديـثه عن اليـهود، أما الـنصارى فـقد كـان يعـرف من مذاهبـهم فـرقـا ثلاثا كـبـرى هى الملكانـيـة والنسـاطرة واليـعـاقـبـة. وهو يقـابل بين القـديس بولس والقـديس بطرس (سـمعـان الصفا) قـائلا إن بولس قد جاء لينقض مـادبر بطرس ومـزج تعـاليم المسيح بالآراء الفلسفية. وكان لا يعلم إلا القليل عن أناجـيل النصـارى، ولكنه لا يشتـد فى نقدها اشتداد ابن حزم.

ولا شك أن إشـاراته إلى الاثـنينيـة والمانوية وعـبـادة الأجـداد ومـزدك وبرديصيـان ومرقيون عـظيمة القيـمة؛ وللتقـابل بين النور والظلمة فيهـا شأن

كبير يماثل ما له من شأن فى الفلسفة الإشراقية. ويصدق هذا على القسم الطويل الذى أفرده للكلام عن الصابئة، ويورد فيه الشهرستانى حوارا يحاج فيه مسلم سنى رجلا من الصابئة ويعارض فكرة إسناد النبوءة إلى عقول الأفلاك، وينكر وجود هذه العقول وينتقد هذا التصور.

ويبدو الشهرستانى لأبناء عصرنا هذا جاهلا بالفلسفة اليونانية، ولكنه كتب مقالا جيدا كل الجودة عن أفلاطون، وقد فهم نظريته فى المثل كما كتب مقالا آخر هاما عن فيثاغورس عرض فيه لنظريته فى العدد ومعانيه الهندسية مدركة على أنها مبادىء للوجود أما مقالته عن أرسطو فمأخوذة من ابن سينا وشرح تيماسطيوس. وأما مقالته المسهبة غاية الإسهاب عن علم الكلام عند العرب فهى فى جوهرها تلخيص كتاب النجاة لابن سينا. ونذكر أخيرا القسم الذى خص به الهند وهو يشتمل على فقرات عجيبة. ونحن نعلم أن كتاب العرب بعامة لا يعرفون إلا النزر اليسير عن الهند، على أننا نجد فى الشهرستانى بعض التعليقات الدقيقة عن عقائد البوذية وعن أتباع بوذا وسلسة البددة وعن بعض شعائر الهندوكية، وكذلك عن عبادة الآلهة كالى، التى يصف صنمها كاليا، وعن الاغتسال فى الأنهار المقدسة، وشعائر الانتحار الدينية وما إلى ذلك، والظاهر أن الشهرستانى بعد فيثاغورس هو الأصل فى التفكير العقلى فى الهند.

المصادر:

(١) محمد الشهرستانى: كتاب الملل والنحل، طبعة كيرتن، فى مجلدين، لندن ١٨٤٦؛ طبعة أخرى، بولاق ١٢٦١هـ؛ ترجمة Th Haarbrucker: *Religionspartheien und Philo sophenschulen*، فى مجلدين، هال ١٨٥٠/ ١٨٥١م.

(٢) ابن خلكان، طبعة ده سلان.

(٣) السمعانى فيما رواه عنه ياقوت: *Dictionnaire de la Perse*، ترجمة باربييه ده مينار، باريس ١٨٦١، ص ٣٥٩.

خورشيد [كارا ده ڤو Carra De Vaux].

شهيد

(والجمع شهداء): كثيراً ما ترد فى القرآن بمعناها الأصلى وهو الشاهد (وهذا هو أيضا شأن كلمة شاهد، وجمعها شهود، ولا يميز بينها وبين كلمة شهيد تمييزاً واضحا) والأمثلة الآتية لها دلالتها على مختلف المناسبات التى ترد فيها كلمة شهيد.

سورة البقرة، الآية ١٣٣: «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ماتعبدون من بعدى قالوا نعبد إلهك وإله آبائك...»

وسورة النور ، الآية ٦ : «والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ...»

وسورة البقرة، الآية ١٤٣: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ...»

وسورة ق الآية ٢١: «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد»، وكثيرا ما ترد كلمة شهيد فى الكلام عن الله مثل سورة آل عمران، الآية ٩٨: «والله شهيد على ما تعملون» ؛ وسورة المائدة الآية ١١٧: «وأنت على كل شئ شهيد»، ومن هنا صار اسم الشهيد من أسماء الله الحسنى أيضاً.

وليس فى القرآن شواهد على أن كلمة «شهيد» لها معنى من يشهد لله بدمه أو يموت شهيداً، وإنما حاول متأخرو المفسرين أن يستخرجوا هذا المعنى من سورة النساء، الآيات ٧١ـ ٧٤ . والقرآن يستعمل دائما فى بيان مفهوم الشهيد عبارات ترسم وتصور مثل سورة آل عمران، الآية ١٥٧: «ولئن قُتلتم فى سبيل الله أو مُتم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون» والسورة نفسها، الآية ١٦٩: «ولاتحسبن الذين قُتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون» وسورة محمد الآيات من ٤ ـ ٦: «والذين قُتلوا فى سبيل الله فلن يُضل أعمالهم. سيهديهم ويصلح بالهم. ويُدخلهم الجنة عرّفها لهم».

وتطور معنى كلمة شهيد فى دلالتها على من يموت شهيدا (وهو تطور لم تشترك فيه كلمة شاهد، فكلمة شاهد صارت منذ ذلك الحين تدل على

الشهادة خصوصا أمام القضاء) حصل بتأثير جاد من جانب النصرانية (قارن كلمة ساهدا Sâhedâ السريانية التى ترادف الكلمة اليونانية [illegible] الواردة فى العهد الجديد) والبحث الذى كتبه فنسنك عن الشهداء فى المشرق يثبت أن التطور الذى وقع فى النصرانية وفى الاسلام قد سار على غرار واحد حتى فى التفاصيل، وأن نظرية الشهداء فى هاتين الديانتين ترجع أخيراً إلى تراث شرقى قديم يهودى وإلى آراء من العهد اليونانى المتأخر.

وقد نسى فيما بعد المعنى القديم لكلمة شهيد، وهو الشاهد فى الإسلام، إلى حد أننا نجد خطأ مطرداً فى تفسير أصل كلمة شهيد (من شهد بمعنى: رأى، عاين، حضر).

والقتيل الذى يطبع إيمانه بخاتم الموت فى محاربة الكفر شهيد فى كتب الحديث؛ وثمة أحاديث كثيرة تصور ضروب النعيم التى تنتظره فى الجنة، فهو لموته فى سبيل الله ينجو من سؤال منكر ونكير فى القبر ولا يجوز البرزخ. والشهداء ينالون أعلى الدرجات فى الجنة، وهم يكونون فى أقرب مكان للعرش، وفى الحديث أن النبى [ﷺ] قد رأى أجمل دار فى الجنة وهى دار الشهداء. وفى يوم القيامة ستكون الجراح التى أصابت الشهداء فى جهادهم فى سبيل الله مضيئة حمراء كالدم وستكون رائحتها كالمسك. ولا أحد من أهل الجنة يتمنى أن يعود إلى الدنيا إلا الشهيد، لأنه لما يناله من أنواع النعيم فى الجنة يتمنى لو يقتل فى سبيل الله عشر مرات. والشهداء تغفر لهم كل ذنوبهم فلا يحتاجون لشفاعة النبى [ﷺ]، بل هم فى الأحاديث يظهرون شفعاء لغيرهم من الناس. ونظراً لأن الشهادة تطهرهم فإنهم وحدهم هم الذين لا يجوز تغسيلهم قبل دفنهم، وهذا رأى دخل فى الفقه (انظر كتاب A. J. Wensinck : *Handbook of early Muhammadan Tradition* تحت مادة Martyrs).

وفى كتب الفقه عند الكلام عن الصلاة، نجد الكلام عن الشهيد بعد الكلام عن صلاة الجنازة، ولأصحاب المذاهب الفقهية اختلافات طريفة كل

الطرافة أحيانا من حيث الأساس الذى تقوم عليه وهى تتعلق بـ : هل يجب غسل الشهيد؟ وهل يصلى عليه صلاة الجنازة؟ وهل يدفن فى ثيابه التى فيها دمه؟ ونحو ذلك من المسائل. وقد بحثت مرة مسألة ما إذا كانت الشهادة قد وقعت لهذه الحياة الدنيا أو للحياة الأخرى أو للحياتين معا، وذلك لأن الشهادة عمل خلقى فيكون الحكم عليه بحسب النية. ومن جهة أخرى يذكر أصناف الشهداء بالمعنى الواسع على اختلافهم، وهم مذكورون فيما يلى؛ ولا تعرض حالة الشهيد من الناحية القانونية الشرعية إذا كان بعد الموقعة قد عاش رغم جراحه واستطاع أن يرتب بعض أموره قبل أن يفارق الحياة. وأحيانا يشتمل كتاب الجهاد على فصول «فى فضل الشهداء». وفيها تعظيم للشهادة على نحو ما يوجد فى الحديث تماما.

وقد أدى تعظيم فضل الشهادة إلى شوق حقيقى لميتة الشهداء، وبحسب بعض الأحاديث أن كلا من النبى [ﷺ] وعمر رضى اللّه عنه تمنى الشهادة، لكن علماء أهل السنة لايحبذون بوجه من الوجوه هذا الطلب للشهادة، بل هم يحاربونه، وذلك لأنه، فى قول مقبول وذهب إليه ڤنسنك، يشبه الانتحار، والإسلام ينكر الانتحار دائما[1]. ولذلك يعد القيام بالواجبات الخلقية السلمية كالشهادة بل خيراً منها، مثل الصوم ودوام العبادة وقراءة القرآن وبر الوالدين والأمانة فى أخذ الخراج وطلب العلم، فهذه كلها أعمال «فى سبيل اللّه» (وهذه العبارة قد تحولت، مع هدوء حروب الفتح والتوسع تدريجا، من الميدان الحربى إلى الميدان السلمى الخلقى كما تحولت كلمة شهيد) وهى يمكن أن تكون سبيلا لأن ينال بها الإنسان ماينال الشهداء من الثواب [تأمل مثلا التمييز الذى ظهر فيما بعد بين الجهاد الأكبر، وهو جهاد النفس، والجهاد الأصغر الذى هو القتال فى سبيل اللّه، انظر مجلة W. I مجلد ٣ (١٩١٦) ص ٢٠٠، الهامش - هيئة التحرير] على أن مفهوم الشهيد نفسه - وفى الأحاديث إلى حد ما - قد اتسع اتساعا كبيراً حتى أن جمهور الناس

(١) انظر التعليق فى آخر المقال.

أصبحوا ينظرون إلى كل من يلقى موتا عنيفا يثير مشاعرهم أسفا عليه أنه شهيد بل ولى أيضاً، وكان من العوامل الكبيرة التى ساعدت على هذا التطور ما فى جمهور الناس من ميل قديم إلى تعظيم الأولياء بعامة وبهذا المعنى يعد من الشهداء مثلا من يموت فى أمراض مثل الطاعون، أو مرض ذات البطن وذات الجنب، وكذلك من يموت موتا عنيفا إذ يقضى من الجوع أو العطش أو الغرق أو الهدم أو الحريق أو السم أو الصاعقة أو يقتله قطاع الطريق، أو تفترسه السباع وكذلك ذات الطلق(١) ، ومن يموت وهو يؤدى فرضا من فروض الدين كالحج مثلا، ومن يموت غريبا بلا حبيب أو قريب أو فى سفر مما يعتبر سنة، أو فى زيارة قبر ولىّ أو شهيد أو عالم، أو فى الصلاة، أو بسبب دوام الوضوء، أو فى ليلة جمعة، أو فى طلب علم الدين، أو فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أمام الظالمين، ومن عشق وعف وكتم سره مات شهيداً؛ ومن مات فى مجاهدته لنفسه، أى فى الجهاد الأكبر، مات شهيداً.

وقبر الشهيد يعد مشهداً، ينال تعظيم الأتقياء ويصبح مزارا يحج إليه، وفيما يتعلق بكثير من هذه المشاهد يمكن إثبات أنها كانت أماكن عبادة قبل الإسلام، ثم بقيت من بعده على حالها، وهذه الناحية من بقاء مظاهر العصر القديم قد ألقى عليها ڤان بيرشم ضوءاً بدراسته للنقوش. لكن الحكم الأخير لن يتيسر إلا بعد الكشف عن مادة جديدة. ومن الطريف تلك العبارة التى توجد على القبور منذ القرن الثالث للهجرة وهى: «هذا ما يشهد به وعليه». وربما كانت لهذه العبارة علاقة بالتسمية «مشهد» بوجه ما (هذا هو ما ذهب إليه Martin Hartmann فى مجلة *Z. D. P. V.* مجلد ٢٦، ص ٢٦٥، راجع ما يقوله Ritter فى مجلة *Islam*، مجلد ١٢، ص ١٤٨ ـ ١٥٠) وإذا كان السلاطين يسمون فى النقوش باسم الشهداء فإن هذه الكلمة لا يكون لها هنا سوى معنى ليس له من المعنى الصحيح إلا ظله،

---

(١) الأم التى تموت من آلام الوضع.

[المترجم].

وهى مجرد تسمية دينية «للميت». وفى كثير من الأحيان أطلقت تسمية المشهد على أماكن للعبادة لها علاقة بشهيد. وفى اللغة التركية تطلق كلمة «شهيدلك» وكلمة «مشهد» (التى تنطق مشَط أيضا) على القرافة بوجه عام (انظر Mordtinann فى مجلة *Islam*، مجلد ١٢، ص ٢٢٣). وتدل النقوش أيضا على أن بناة المشاهد من المسلمين كانوا يبنونها فى حياتهم، وكان غرضهم الظاهر من ذلك أن ينالوا بركة أعمالهم الصالحة فى هذه الحياة الدنيا . وكان يقام فى القاهرة فى اليوم الثامن من شهر مايو عيد نصرانى كبير للشهداء، لكن المسلمين كانوا يشتركون فيه حتى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى؛ انظر كتاب الخطط للمقريزى، جـ ١، ص ٦٨ ومابعدها؛ Mez: *Die Renaissance des Islam* ص ٣٩٩ ومابعدها).

وعلى الخلاف من أهل السنة تمسكت الفرق من وجوه كثيرة بالمعنى الأصلى للشهيد، فمثلا كان الخوارج يغالون فى طلب الموت، محاربة للحكومة التى كانت فى رأيهم جائرة، على حين أن علماء أهل السنة كانوا يرون أن هذا الخروج على الحكومة ليس جهادا تنال من ورائه الشهادة فى سبيل الله.

والشهادة تلعب عند الشيعة دوراً فريداً له أهمية مشهودة، فالحسين رضى الله عنه هو سيد الشهداء عندهم، وهو شاه شهدا (وهذا على نحو ما يعد الحلاج عند الصوفية الشهيد الممتاز) وهنا يجعل الشيعة، بحسب طريقتهم الخاصة، للحسن ملامح تذكر بآلام المسيح عليه السلام أو بآلام القديس فرانسيس Francis (التضحية بالنفس عن وعى، وانتقال النور الإلهى إلى بيت النبى [ﷺ] وتوارثه فيهم وعدم الموت ونحو ذلك) وهناك كتب كثيرة تتكلم عن الشهداء وتبين آلام الحسين وغيره من آل بيت النبى [ﷺ] بيانا مفصلا، وهذا شئ اختص به الشيعة. ومن الكتب المشهورة مثلا كتاب روضة الشهداء للحسين بن على الواعظ الكاشفى الذى ترجم إلى التركية (ترجمه فضولى بعنوان حديقة السعداء) كما ترجم إلى اللغة التركية الشرقية واقتبس منه كثيراً.

وتعظيم الشهداء يستلفت النظر فى الهند فى بعض الأحيان حيث يوجد بناء ضخم يسمى «شهيد كنج» وهو فيما يقال قبر ما لا يقل عن مائة وخمسين ألف شهيد.

المصادر:

(١) A. J. Wensinck: *The Oriental Doctrine of the Martyrs*، فى *Med. Akad Amsterdam*، ١٩٢١، مجلد ٥٣، السلسلةأ ، رقم ٦؛

(٢) Goldziher: *Muhammedanische Studien* جـ ٢، ص ٣٨٧ - ٣٩١؛

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، مادة شهيد؛

(٤) Horovits: *Koranische Untersuchungen*، برلين ١٩٢٦، ص ٥٠؛

وفى الفقه الحنفى انظر:

(٥) ابن الحلبى: ملتقى الأبحر، وعليه شرح: مجمع الأنهر وشرح الدر المنتقى، إستانبول ١٣٢٨هـ، جـ ١ ص ١٨٨؛ وفى الفقه الشافعى انظر:

(٦) حاشية الباجورى، القاهرة ١٣٢١هـ، جـ١ ص ٢٦٥؛ وفى الفقه المالكى انظر:

(٧) المختصر للخليل بن إسحاق، ترجمة كويدى وسانتلانا، ميلانو ١٩١٩، جـ ١، ص ١٥٣؛ وفى فقه الزيدية انظر:

(٨) مجموع زيد بن على، طبعة كريفينى، ص ٧٠و ٢٣٧ .

(٩) الميزان للشعرانى، القاهرة ١٣١٧هـ، جـ ١ ص ١٩٧؛

(١٠) المدخل لابن الحاج، جـ ٢، ص ١١٦ ومابعدها

(١١) Haneberg: *Das Muslimische Kriegsrecht* ص ٢٣٩ ومابعدها.

(١٢) Van Berchem: *Corpus Inscriptionum Araicarum II, Jérusalem ville*، ص ٨٤ وفى مواضع أخرى .

(١٣) المؤلف نفسه فى Diez: *Churasanische Baudenkmäler*، جـ ١، ص ٨٩ ومابعدها؛ وفيما يتعلق بالشيعة انظر:

(١٥) Goldziher: *Vorlesungen*، ص ٢١٣.

(١٦) Berchem van: *La chaire de la d' Héb-* فى *Mosque Festchrifi für Eduard ron Sachau*، بـرلـيـن ١٩١٥، ص ٣٠١ ومابعدها.

(١٧) Browne E. G.: *A History of Persian Literature in Modern Times* كمبردج ١٩٢٤، ص ١٧٢ ومابعدها.

(١٨) Lassy Iver: *The Muharram myrteries among the AzerbeijanTurks Of Caucasia* رســالة فى هلســينجفــورس، ١٩١٦، ص ١٣٢ ومابعدها.

(١٩) Geiger - kuhn: *Grundriss der iranischen Philologie* جـــ ٢، ص ٣٥٨.

(٢٠) A. Nöldeke: *Das Heillgtum des Husain zu Kerbela*، برلــين ١٩٠٩، ص ٣٧، ٤٣

أبو ريدة [بيوركمان W. Bjorkman]

تعليق على مادة شهيد
للأستاذ أمين الخولى

١ ـ التمييز بين شاهد وشهيد

قال كــاتب مادة «شــاهد»: ...و انظر فيما يتعلق بتطور معنى هذه الكلمة أول مادة «شهـيد» وفى مادة «شهـيد» هذه يقول كــاتبهــا: «...ولا يميز بـينها ـ أى شــاهد ـ وبين كلمــة شــهـيـد تميـيـزاً واضـحا».

وهكذا نفتقد فى أول مــادة شهيد ما أحال عليه كاتب مــادة شاهد فلا نجده، بل نجد قوله «ولا يميز بينها وبين كلمة شهيد تمييزاً واضحا».

فإن تركنا القـول فى عدم الوفاء بما وعد به فــى هذه الإحالة، فــما أحســبنا نترك القــول بعدم التمـيـيز الواضح بين كلمتى شــاهد وشـهيـد، فى اللغة أو فى القــرآن، لأن عــدم التمـيـيــز بين هاتين الكلمــتين ليس فى شئ من الدقــة، التى يمتاز بها الحس اللــغوى للعربية، إذ إن شاهداً وشـهيداً صيغتان مختلفتان، وإن كانتا من مادة واحدة، ولا يترك التمييز بين الصيغ المختلفة بهذه السهولة!!

ثم إن اســتـعــمــال كل واحــدة من الصيغتين يتـدخل فى تمييز معناها، بل إن هذا الاســتعـمال ليـؤثر فى معــانى الكلمة الواحدة، حسب إطلاقاتها، ويميز هذه الإطلاقات بــالتمـيـيز بين مــصادر مختلفة للفعل الواحد، أو جموع مختلفة

للاسم الواحد، كما هو المعروف؛ فلا يترك التمييز بين صيغتين مختلفتين بهذه السهولة!!

وفوق ذلك كله أن الباحثين فى الفروق قد عرضوا فعلا للتميز بين شاهد وشهيد، وإليك بيان هذه الاعتبارات الثلاثة فى التميز الواضح بين اللفظتين:

١ ـ اختلاف الصيغة: تقول فيه اللغة ما ورد فى اللسان ـ مادة ش هـ د: «الشهيد الحاضر، وفعيل من أبنية المبالغة فى فاعل».

وإلى جانب هذا ما تقرره الصناعة الصرفية من : أن هذه الصفات وإن كانت المشبهة باسم الفاعل، فبينهما تباين، وطريقهما مختلف؛ وذلك أن حسنا مأخوذ من فعل ماض وأمر مستقر، ومع ذلك فإذا أضفته إلى معموله لا يتعرف، وإن كان ما أضيفت إليه معرفة، وتصف به النكرة، ... وليس كذلك اسم الفاعل ... الخ» ـ راجع ابن يعيش على المفصل. جـ ٦: ٨٢ وهذا واضح فى التفريق بين صيغتى شاهد وشهيد؛ وننظر إلى الاعتبار الثانى، وهو:

٢ـ الاستعمال: فنرى أن الاستعمال اللغوى قد جعل «شهيدا» اسما من أسماء الله ، ولم يجعل شاهدا من هذه الأسماء؛ والتسمية بهذا دون ذاك تفريق واضح، لا نتوسع بالتعرض له هنا ... وننظر إلى الاعتبار الثالث، وهو نص فى التفريق: وهو

٣ ـ القول فى الفرق بين شاهد وشهيد: فنرى أحد رجال القوم المستشرقين أنفسهم يشارك فى ذلك، وهو الأب هنريكوس لامنس اليسوعى فى كتابه «فرائد اللغة فى الفروق»، ينقل عن فروق الجزائرى، فى هذا ما عبارته «الشاهد: هو بمعنى الحدوث، والشهيد بمعنى الثبوت، فإنه إذا تحمل الشهادة فهو شاهد، باعتبار حدوث تحمله، فإذا ثبت تحمله لها زمانين أو أكثر فهو شهيد» جـ ١: ٢٩أ ـ من الفرائد المذكورة ... وكاتب مادة شهيد أولى بعلم صاحبه هذا ...

وإذا تميز الفرق بين الكلمتين فى اللغة لم يبق مجال لشك فى أن هذا

التميز واضح فى القرآن لأنه أدق ما يكون الحس اللغوى، فيما عرفت العربية، وهو كتاب إعجازها.

ولو اتسع المجال لعرضت استعمالات القرآن للفظتين وبينت فروقها، لكن المجال لا يتسع هنا لذلك. وبتقرر التمييز الواضح بين الكلمتين لا يكون موضع لمعاودة الكاتب تقرير عدم التفريق ثانية بقوله: «قد نسى المعنى القديم لكلمة شهيد وهو الشاهد فى الإسلام».

٢ ـ مأخذ معنى الشهيد

قال كاتب المادة : «.. وليس فى القرآن شواهد على أن كلمة شهيد لها معنى: من يشهد بدمه أو يموت شهيدا، وإنما حاول متأخرو المفسرين أن يستخرجوا هذا المعنى .. الخ ...» كما قال: «وتطور معنى كلمة شهيد فى دلالتها على من يموت شهيداً ... تطور حصل بتأثير جاء من جانب النصرانية ـ فإن كلمة «ساهدا» السريانية ... والبحث الذى كتبه ڤنسنك عن الشهداء فى المشرق يثبت أن التطور الذى وقع فى النصرانية وفى الإسلام قد سار على غرار واحد، حتى فى التفاصيل، وأن نظرية الشهداء فى هاتين الديانتين ترجع أخيرا إلى تراث شرقى قديم يهودى، وإلى آراء من العهد اليونانى المتأخر»، «وقد نسى فيما بعد المعنى القديم لكلمة شهيد، وهو الشاهد فى الإسلام، إلى حد أننا نجد خطأ مطردا، فى تفسير أصل كلمة شهيد من شهد بمعنى رأى، عاين، حضر»

وفى هذه الفقرة مجال للنظر:

فمن حيث سلامة المنهج البحثى يلحظ: أن دعوى حصول تطور معنى كلمة شهيد إلى من يموت فى سبيل اللّه حصل بتأثير جاء من جانب النصرانية .. هى دعوى لم يستدل لها ما بعدها من كلام الكاتب، إلا أنه أورد شيئين:

١ ـ الكلمة «ساهدا» السريانية المرادفة للكلمة اليونانية الواردة فى العهد الجديد ... وعلى فرض أن صلة لغوية على هذا الوجه، بين العربية والسريانية، بل على فرض أن دلالة لفظ شهيد قد تأثرت بالكلمة السريانية، أو حتى كانت تعريبا لها، وذات صلة بالكلمة اليونانية، فإن كبرى الدليل بعد

ذلك لم تورد، لأن هذا كله لا يثبت حصول هذا بتأثير من جانب النصرانية!

٢ - وثانى ما أورده الكاتب هو أن البحث الذى كتبه ڤنسنك يثبت أن التطور الذى وقع فى النصرانية وفى الإسلام قد سار على غرار واحد؛ حتى فى التفاصيل، وأن نظرية الشهداء فى الديانتين ترجع أخيرا إلى تراث شرقى قديم يهودى، وإلى آراء من العهد اليونانى المتأخر.. وهذا كله لا يثبت دعواه أن التطور اللغوى لشهيد حصل بتأثير من جانب النصرانية، بل هو يثبت غير هذا، لأنه يرد التطور فى النصرانية والإسلام جميعا إلى تراث شرقى قديم.. الخ، وقضية التأثير موضع لكلام كثير، وولع القوم برد هذا التأثير إلى اليهودية وغيرها موضع للملاحظة الكثيرة!!

ولم ينصف الكاتب حين اقتصر على هذا من تلخيص بحث ڤنسنك، كما لم يحسن إلى المنهج بالاعتماد على بحث لغيره دون أن يورد منه موضع الفائدة له، ثم دون أن يعرف تعريفا كافيا بالمرجع الذى يرجع إليه فيه، وقد ضاع منى وقت طويل، وجهد كبير فى البحث عما كتبه ڤنسنك فى المشرق، وسألت السيد الأستاذ نجيب العقيقى، عما إذا كان فى سجله عن أعمال المستشرقين نبأ هذا البحث لڤنسنك، كما سئل الأب قنواتى عما يعرفه عن ذلك البحث الهام، فى شأن مسيحى، ولم يكف هذا للاهتداء إلى بحث ڤنسنك المحال عليه هنا!!

ونرجع للنظر فى تطور المعنى إلى شهيد أى مقتول فى سبيل الله فلا نجد فى عدم استعمال القرآن له حجة لشئ، لأن من مواد اللغة ما لم يستعمله القرآن -، كالأدب - فهل مس ذلك كيان المادة اللغوى أو دلالتها.. ولاعتبار بلاغى أو اجتماعى يصف القرآن الموتى فى سبيل الله بجمل وعبارات دون استعمال لفظة واحدة فى الدلالة عليهم؟

وليس من السهل قبول دعوى الكاتب الجريئة «أننا نجد خطأ مطردا فى تفسير أصل كلمة شهيد من شهد بمعنى رأى، عاين، حضر» ونقول: إنها

دعوى جريئة مع شعورنا بعدم كفاية ما يساق من بيان لمعنى الشهيد فى سبيل الله من دلالات المادة الأولى كالرؤية والحضور. ولو نظر إلى استعمال القرآن للفظ شهيد، فى مثل النساء: ٧٩، ١٦٦؛ يونس: ٢٩؛ والرعد: ٤٣؛ والإسراء: ٩٦؛ والفتح: ٢٨؛ والعنكبوت: ٥٢؛ والأحقاف: ٨ ـ لوجد أن قوله فى هذه المواطن: «كفى بالله شهيدا بينى وبينكم» أو «كفى بالله بينى وبينكم شهيدا»، يفهم منه غير مايفهم من شهيد فى مثل قوله: «إن الله على كل شئ شهيد»، وأمثالها مما يعدى بعلى؛ فالشهيد بينى وبينكم فى معنى الحجة الفاصلة القائمة. وأخذه من الشهود بمعنى الحضور قريب واضح؛ وأما الشهيد على كذا فأقرب لمعنى الشهادة المؤداة.. وإذا أدركنا فى قرب أن لفظ «شهيد» دون تعدية على، فيه معنى الحجة والفصل، وما هو من ذلك بسبيل ثم سمعنا إلى ما ينقل من أن الشهيد «يحاج» قاتله، وذلك فيما ينقل أكثر من مرة، من قول زيد بن صوحان لما استشهد يوم الجدل، لا تغسلوا عنى دما ولا تنزعوا عنى ثوبا فإنى رجل محجاج أحاج يوم القيامة من قتلنى، وقول عمار بن ياسر لما استشهد بصفين: لا تغسلوا عنى دما ولا تنزعوا عنى ثوبا فإنى ألتقى ومعاوية بالجادة؛ وهكذا نقل عن غيرهما؛ فالشهيد حجة الحق، وشهادة على القاتل، وإذا انضم إلى هذا ما فى الشهادة من أن بها قوة القضاء، حتى يعز على الشاهد الحكم فى مثل القولة السائرة: شاهداك قاتلاك، يفهم من قرب أخذ معنى الشهيد فى سبيل الله، من الحجية والمعرفة القوية القاضية بالحق.

وهذا وجه بدا لصاحب التعليق حين لم ينجل المأخذ مما رآه من بيانهم لمعنى الشهيد؛ ولم يروجها لضرورة رد هذا المعنى إلى عامل أجنبى؛ وإن كان التفاعل اللغوى لا يجحد، والاتصال بين الأديان لا يرفض..

٣ ـ قضايا تنقصها الدقة

عرض صاحب المادة فى بيان معنى الشهادة، وتعديد صنوف الشهداء لقضايا تنقصها الدقة فى التعبير وفى المعنى.. ومن ذلك:

(أ) قوله: «فإنهم ـ أى الشهداء ـ وحدهم هم الذين لا يجوز تغسيلهم قبل دفنهم، وهذا رأى دخل فى الفقه».

فما الرأى؟! وما الدخول فى الفقه! تعبيران غير دقيقين فقهيا، وموضع الضعف فيهما تعبيرا ومعنى واضح.. ومن ذلك:

(ب) قوله:«ولأصحاب المذاهب الفقهية اختلافات طريفة كل الطرافة أحيانا، من حيث الأساس الذى تقوم عليه، وهى تتعلق بهل يجب غسل الشهيد.. وهل يصلى عليه صلاة الجنازة، وهل يدفن فى ثيابه» الخ ما يورده من هذه المسائل.

فما الطرافة كل الطرافة أحيانا، من حيث الأساس الذى تقوم عليه المذاهب الفقهية فى هذه المسائل؟! إنها ليست إلا كسائر المسائل الفقهية فى أسسها، والخلاف فيها، والاستدلال لها...

وعدم مناسبة التعبير، وعدم دقة المعنى واضحة .. ومن ذلك :

(جـ) قوله «... وقد بحثت مرة مسألة ما إذا كانت الشهادة قد وقعت لهذه الحياة الدنيا أو للحياة الأخرى أو للحياتين معا»

وهذه القولة ترد فى ختام ما سبق من طرافة الأساس، وكأنها عنده شاهد على هذه الطرافة، التى توشك أن تدل على أن المراد من الطرافة عنده الغرابة!!

والمتمرس بالتفكير الفقهى لا يجد فى المسألة شيئا من هذا أو ما يشبهه؛ وإنما هو الخلاف بين الفقهاء، فى أحكام الشهيد، يقول فيه الشافعى رضى الله عنه إنه لا يصلى على الشهيد، ومما يحتج به لذلك: أن الله وصف الشهداء بأنهم أحياء، والصلاة على الميت لا على الحى.. ويخالفه الحنفية فيقولون بالصلاة على الشهيد، ويناقشون احتجاج الشافعى هذا، فيقولون: إن الشهيد حى فى أحكام الآخرة.. أما فى أحكام الدنيا فهو ميت، يقسم ميراثه، وتتزوج امرأته بعد انقضاء العدة، وفريضة الصلاة عليه من أحكام الدنيا، فكان فيها ميتا يصلى عليه.. ـ المبسوط للسرخسى جـ٢: ص. ٥ ـ ط الساسى ـ وهو ما يدور بعد ذلك فى كتب الفقه

الأخرى، وليس البحث فى هذا مرة، ولا هو مخالف لمألوف البحث الفقهى، ولا غريب فى مصادر استدلاله، وطرق ذلك الاستدلال.. ولذا لا نفهم وجها لعبارات كاتب المادة، ونشعر بما ينقصها من الدقة التى تكون عن طول الممارسة للفقه وكتبه.. ومن ذلك:

(د) قوله: «وبهذا المعنى يعد من الشهداء مثلا من يموت فى أمراض مثل الطاعون... وكذلك من يموت موتا عنيفا إذ يقضى من الجوع أو العطش أو الغرق أو الهدم أو الحريق أو السم. إلخ ما يعد من ذلك فى سياق يوهم أن لهؤلاء أحكام الشهداء الفقهية، التى ساقها؛ وهو قول تنقصه دقة الملاحظة لتعريف الفقهاء للشهيد الذى يعطونه ما ذكروا من الأحكام؛ وبهذا التعريف يخرجون هؤلاء الذين عدهم من أحكام الشهيد الفقهية فى عدم التغسيل، وفى الدفن بالثياب الخ ... ، ويقررون أن لهؤلاء من الغرق والحريق، والمبطون ثواب الشهداء، وهم شهداء على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم، لكن لا تجرى عليهم تلك الأحكام الخاصة، فهم يغسلون ـ انظر المبسوط جـ٢: ص ٥١؛ والزيلعى على الكنز جـ١: ص ٤١٧ وغيرهما من كتب الفقه، بل نجد ذلك فى مجموع الإمام زيد، الذى ذكره الكاتب نفسه فى مصادره ـ انظر ص ٧١، جـ٢، فقرة ٣٠٩ ط ميلانو.

٤ ـ ما فى تمنى الشهادة

قال كاتب المادة، وبحسب بعض الأحاديث أن كلا من النبى عليه الصلاة و السلام، وعمر رضى الله عنه تمنى الشهادة؛ لكن علماء أهل السنة لا يحبذون بوجه من الوجوه هذا الطلب للشهادة، بل هم يحاربونه، وذلك لأنه فى قول مقبول ذهب اليه ڤنسنك يشبه الانتحار، والإسلام ينكر الانتحار».

ومسلك الكاتب فى هذا ينقد منهجيا، من حيث اعتماده على غيره، فى قول اطمأن هو إليه فحق عليه أن يعرضه هو عرضه الخاص، ويحتج له بالمصادر الإسلامية الكافية، لا بقول مقبول ذهب إليه ڤنسنك.. ولأمر ما تكرر هذا الاحتماء من الكاتب بڤنسنك، والانتهاء اليه فى الاحتجاج.

وقد يبدو شئ من التدافع بين صدر عبارته عن تمنى الرسول ـ [ﷺ] ـ

وعمر الشهادة «ومحاربة أهل السنة لهذا التمنى» ولاسيما حينما نحس قوة عبارته إلى حد العنف، بقوله «بل هم يحاربونه» ولم يتهيأ لى فيما رأيت من كتب الفقه، غير القليلة، فى أكثر من مذهب، أن أقف على ظواهر هذه المحاربة لتمنى الشهادة، وإن كان لهذا أصل فى شرح الحديث عند باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء فى ترجمات البخارى، إذ يقول ابن حجر - فتح البارى جـ٦، ص ٧، ط الخشاب - ما نصه: «قال ابن المنير وغيره: وجه دخول هذه الترجمة فى الفقه أن الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر الكافر على المسلم، وإعانة من يعصى الله على من يطيعه؛ لكن القصد الأصلى إنما هو حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة، وليس ما ذكره مقصودا لذاته، وإنما يقع من ضرورة الوجود، فاغتفر حصول المصلحة العظمى.... بحصول ما يقع فى ضمن ذلك من قتل بعض المسلمين؛ وجاز تمنى الشهادة، لما يدل عليه من صدق، من وفقت له، من إعلاء كلمة الله، حتى بذل نفسه فى تحصيل ذلك» أ .هـ..

ومنه يتبين أن شيئا قيل فى تمنى الشهادة، كما فى نقل ابن حجر؛ لكن ينتهى المحدثون الى أن يأخذوا من الحديث، استحباب طلب القتل فى سبيل الله - ابن حجر - جـ ٦، ص ١٢.

٥ - شهيد العشق

فى سياق ما قدمنا فى الفقرة ٣ - من عبارات تنقصها الدقة، ذكر الكاتب فيما بينه من اتساع مفهوم «الشهيد» اتساعا كبيرا» من عشق فعف وكتم سره مات شهيدا».

وهو شهيد ينبغى الوقوف عنده ، وكان الظن أن يلتفت كاتب المادة إلى ما قيل فيه لطرافة هذه الشهادة كل الطرافة، لا ما عده هو طريفا، من أحكام الفقه المعتاد!!

وفى شأن هذا الشهيد أدع الكاتب وجها لوجه أمام حافظ إسلامى قديم، عرض لهذه الشهادة فى توسع وإسهاب، وذلك الحافظ هو : ابن قيم الجوزية فى كتابه «زاد المعاد من هدى خير العباد» - جـ٣: ص ٢٠٦ - ٢٠٨ - ط صبيح .. فقد كتب فأطال عن حديث من

عشق فعف. فنقد متنه وسنده نقدا مشبعا، وانتهى من نقده لمتن هذا الحديث إلى أنه : «لو كان إسناد هذا الحديث كالشمس كان غلطا ووهما».

وهذه فيما يرى طلاب النقد الحديثى للمتن تعتبر سابقة حسنة، ومبدأ هاما فى نقد المتن، الذى لا تصده سلامة السند، ولو كان كالشمس ..!!

وندع هذا إلى موضع التعليق من إيراد كاتب مادة شهيد لهذا الحديث عن شهادة العشق دون شعور بشئ مما قيل فيه؛ مع أن من الطريف أن بعض ما ساقه ابن القيم فى نقد متنه مما يشارك فيه المستشرقون أنفسهم؛ وذلك أن ابن القيم يقول فيما قال من نقد المتن: «ولا يحفظ عن رسول الله [ﷺ] لفظ العشق فى حديث صحيح ألبتة».

وتلك قضية شارك فى إثباتها المستشرق ڤنسنك الذى ذكره الكاتب فى مادة شهيد، واعتمد على ماقرره؛ وڤنسنك هذا هو صاحب المعجم الحديثى المعروف فى العربية باسم مفتاح كنوز السنة، وقد تتبع فيه مؤلفه إحصاء مفردات أربعة عشر كتاباً من كتب السنة فهرسها. وقد خلا معجمه هذا من مادة ـ ع ش ق ـ فشهد ذلك شهادة مستقرئة لقضية ابن القيم أن لفظ العشق لا يحفظ عن رسول اللهّ ﷺ فى حديث صحيح ألبتة..

على أن ابن القيم بعد ما قدم من نقد المتن قد نقد السند أيضا نقدا مفصلا، بعد ما أورد طرق الحديث المختلفة؛ وحسبنا هنا إشارة فقط إلى ما أطال به فى ذلك النقد .. فهو يبين أن راويه سويد بن سعيد قد أنكر عليه أئمة الحديث، العالمون بعلله؛ ورموه لأجله بالعظائم، فأنكره عليه ابن معين وقال: هو ساقط كذاب ولو كان لى فرس ورمح كنت أغزوه.

كما ساق ابن القيم مع ذلك أحكاما أخرى قاسية على سويد بن سعيد هذا، وإن يكن قد ساق معها بعض أحكام، لمن وثقوه، لكن عابوه بأشياء من عدم الدقة، لأسباب مختلفة.

ولا نطيل فى هذا بأكثر مما أوردنا؛ وهو كاف فى التعليق على صنيع كاتب مادة شهيد، وحاجته إلى ضرب من الدقة ..

أمين الخولى

شوشترى

سيد نور الله بن شريف المرعشى: كاتب أصيل من كتاب الشيعة، دافع عن الإمامية مناهضا أصحاب الجدل من أهل السنّة؛ كما دافع عن الصوفية أمام منكريها وهم غالبية فقهاء الإمامية. وكان الشوشترى قاضى لاهور، وقد حكم عليه بالزندقة بأمر من جهانكير وضرب بالسياط حتى مات سنة ١٠١٩هـ (١٦١٠م) وهو الشهيد الثالث من الإمامية. وقد خلف كتابين لهما شأنهما: الأول بالفارسية واسمه «مجالس المؤمنين» (وقد تم فى لاهور سنة ١٠٧٣هـ = ١٦٠٤م) وهو مجموعة سير مدعمة أو فى تدعيم بالوثائق عن أكابر شهداء الإمامية والصوفية فى الإسلام؛ والثانى بالعربية واسمه «إحقاق الحق» وهو فى ردود الإمامية على مخالفيهم.

المصادر:

(١) Rieu، فهرس المخطوطات الفارسية بالمتحف البريطانى، لندن ١٨٧٩، جـ ١، ص ٣٢٧.

(٢) Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a und der sunnitischen Polemik* ڤيينا ١٨٧٤.

صبحى [ماسينيون L. Massignon]

الشيبانى

أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، مولى بنى شيبان: فقيه حنفى ولد فى واسط سنة ١٣٢هـ (٧٤٩/ ٧٥٠م)، ونشأ فى الكوفة، ودرس وهو بعد حدث فى الرابعة عشرة على أبى حنيفة، وتأثر به فقصر همه على «الرأى»، ويقال إنه ألقى دروسا فى مسجد الكوفة وهو فى العشرين، واستزاد من علم الحديث على سفيان الثورى (المتوفى سنة ١٦١هـ) والأوزاعى (المتوفى سنة ١٥٧هـ) وغيرهما، وخاصة مالك بن أنس (المتوفى سنة ١٧٩هـ)؛ وحضر الشيبانى دروس مالك فى المدينة ما يربو على ثلاث سنين؛ على أنه كان مدينا فى علمه بالفقه لأبى يوسف خاصة، غير أنه لم يلبث أن أخذ يطغى على مكانة أبى يوسف بالدروس التى

كان يلقيها ومن ثم حاول أبو يوسف أن يسعى إلى توليته القضاء فى الشام أو فى مصر، غير أن الشيبانى رفض المنصب؛ واستشاره الخليفة هارون الرشيد سنة ١٧٦هـ (٧٩٢/ ٧٩٣م) فى مسألة الإمام يحيى بن عبد الله الزيدى، فأخطأ فى ذلك خطأ أفقده الحظوة عند الخليفة وأصبح الخليفة يشك فى أنه من المتشيعين للعلويين (الطبرى، جـ ٣، ص ٦١٩؛ كردرى جـ٢، ص ١٦٣ وما بعدها)؛ والحق أنه كان من المرجئة كبعض شيوخه (ابن قتيبة: المعارف، ص ٣٠١؛ الشهرستانى، طبعة Cureton، ص ١٠٨)؛ على أنه ابتعد، فيما يظهر عن نشاط الشيعة (الفهرست، ص ٢٠٤)؛ ولم ينصبه هارون قاضيا على الرقة إلا سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) وهو أبكر التواريخ التى يمكن القول بها. ذلك أن هارون جعل الرقة قصبة ملكه فى تلك السنة (الطبرى، جـ٤، ص ٦٤٥)؛ وأقام الشيبانى فى بغداد بعد عزله (١٨٧هـ = ٨٠٣م) حتى أمره الخليفة أن يصحبه فى رحلته إلى خراسان (فى رواية أبى حازم المتوفى ٢٩٢هـ التى استشهد بها كردرى، جـ٢، ص ١٤٧). وتوفى بها فى السنة نفسها فى رنبويه قرب الرى.

وكان الشيبانى من أهل الرأى المعتدلين، و قد سعى إلى الاعتماد فى دروسه على الحديث ما استطاع إلى ذلك سبيلا؛ وكان يعد أيضا من علماء النحو المقتدرين؛ ويذكر من تلاميذه الإمام الشافعى، على أن الشافعى كتب ردا يجادله فيه عنوانه «كتاب الرد على محمد بن الحسن» فى كتاب «الأم» (القاهرة ١٣٢٥، جـ٧، ص ٢٧٧ وما بعدها)؛ ويرجع الفضل فى انتشار المذهب الحنفى أول ما اشتهر إلى الشيبانى وأبى يوسف. وآثار الشيبانى، التى كتب عليها كثير من الشروح، هى أقدم الآثار التى تيسر لنا الحكم على مذهب أبى حنيفة،وإن كانت تختلف فى كثير من النقاط عن آراء أبى حنيفة؛ ومن أهم آثار الشيبانى «كتاب الأصل فى الفروع» أو المبسوط و«كتاب الجامع الكبير»؛ و«كتاب الجامع الصغير» (طبع بولاق سنة ١٣٠٢هـ على هامش كتاب الخراج لأبى يوسف) و«كتاب السير الكبير» (طبع مع تعليق السرخسى فى

أربعة مجلدات، حيدر آباد، ١٣٣٥ - ١٣٣٦)؛ و«كتاب الآثار» (طبع على الحجر فى الهند).

ونحن مدينون له أيضا بنسخة من الموطأ لشيخه مالك بن أنس، أضاف إليها نقدا كثيرا، وتختلف هذه الطبعة اختلافا واسعا عن النسخة المألوفة (انظر Goldziher: *Muh Studien*، جـ٢، ص ٢٢٢ وما بعدها، وقد طبع فى قازان سنة ١٩٠٩).

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات، طبعة Sachau، جـ٧/٢، ص ٧٨ (ملخص فى كتاب المعارف لابن قتيبة، طبعة Wüstendfeld، ص ٢٥١؛ والطبرى، طبعة ده غوى، جـ٣، ص ٢٥٢١؛ والنووى: *Biograph. Dictionary*، ص ١٠٤).

(٢) الفهرست، ص ٢٠٣ وما بعدها أما المصادر المتأخرة فحظها من الأساطير كبير.

(٣) الخطيب البغدادى، التاريخ ، فى السمعانى: كتاب الأنساب، سلسلة كب التذكارية، جـ٢٠، الورقة ٧٣٤٢.

(٤) النووى، ص ١٠٣ وما بعدها.

(٥) السرخسى، شرح السير الكبير، المقدمة.

(٦) ابن خلكان: الوفيات، جـ١، ص ٤٥٣ وما بعدها.

(٧) الكردرى: مناقب الإمام الأعظم، حيدر آباد، ١٣٢١هـ، جـ٢، ص ١٤٦ - ١٦٧ (وهو يشير إلى مصادر قديمة).

(٨) ابن قطلبغا، طبعة Flügel، رقم ١٥٩.

(٩) Barbier de Meynard: *Notice sur Moh. b. Hasan J.A.*، فى السلسلة الرابعة، جـ٢٠، ١٨٥٢، ص ٤٠٦ - ٤١٩.

(١٠) Flügel: *Classen der Hanafit. Rechtsge lehrten*، ص ٢٨٣.

(١١) Dimitroff: *Asch Schaibani und sein corpus iuris* فى *M.S.O.S. As.*، جـ١١، ١٩٠٨، ص ٧٥ - ٩٨.

(١٢) Brockelmann: *G.A.L.*، جـ١، ص ١٧١ وما بعدها.

صبحى [هفننك Heffening].

الشيبانى

أبو عمـرو إسحاق بن مـرار، ويقول أبو منصـور الأزهرى إنه كـان يعـرف بالأحـوص، وقد انحدر الـشيبـانى من أسرة ريفية مـن الأعيان فى فارس، إلا أنه كان مـولى رجل من قبـيلة شيـبان، ومن ثم عــرف بالشـيـبـانـى وكـان الشيـبانى أعظم علماء النحو الكوفـيين، وروى أنه إنما سـمى بالشـيـبـانى لأنه كان مؤدب أولاد الخليفة هارون الرشيد الذين كانوا يدرسون على يزيد بن مزيد الشـيبـانى؛ ولا يمكننا أن نـتحـقق من تاريخ مـيلاده إلا على وجـه التقـريب، على أنه إذا كـانت الســن التى قـيل إنه توفى فيـها صحـيحـة فلا شك أنه ولد قـــبل سنـة ١٠٠هـ (٧١٩ ـ ٧٢٠م). وكذلك لا نعرف تاريـخ وفاته على وجه التحقيق، فـقد قيل إنه توفى سنة ٢٠٥ و٢٠٦ و٢١٣هـــ، والـراجح أن ســنـة ٢١٣ هى السنة التى مـات فيـها حـقا، فـقد روى أنه تـوفى فى اليوم نـفسـه الذى توفى فـيه الشـاعر أبو العـتاهيـة والمـغنـى إبراهـيم المـوصـلى الـلذيـن أدركـتـهمـا المنيـة فى ذلك العـام. ولم يشـتهر أبو عـمرو بالنـحو فحـسب بل اشـتـهـر أيضـا بأنه من رواة الحـديث الأثبــات، وذكـر أنه مـن الثـقـــات فى «مسند» أحمد بن حنبل؛ وقد تلقى العلم على أشــهـر شـيوخ مـدرسـة الكوفـة وقضى وقـتا طويلا بين العـرب الرحل يجمع الأشـعار والمادة اللغـوية، وانتقل إلى بغداد فــى أواخر عمـره، وقد عـمد الشيبانى فى وقت مـبكر من حياته إلى جمع طائفة من أشعار الـقبائل العربية، وكانت هذه المجمـوعة التى لم تصل إلى أيدينا تشتمل على قصـائد ثمانين قبيلة أو نحوها، وقـد أفاد منها كثيـرا الكتاب المتأخرون الذين جمـعوا دواوين الشعر العـربى القـديم، ونجـد اسـمـه يذكـر بانتظام وبخاصة حـين يعرض لقصائد لم يكن غـيـره من النحاة يـعرف عنهـا شـيئـا. وقـد بز أقرانه، باسـتـثناء أبى عـبيـدة، فى العناية أيـضا بالإشـارات التاريخية الواردة فى القـصائد القديمة التى يبـدو أن كـثـيـرين غـيـره. مـثل الأصمعى البصـرى، كانوا يجهلونها أو لا يعنون بهـا خاصة. وكـان الشيـبانى رجلا تقـيا، وليس ثـمة ما يدعـونا إلى العجب إذ نجده يورد فى بعض الأحيان

بحسن نية قصائد منحولة على اعتبار أنها قصائد صحيحة، مثال ذلك القصيدة السادسة والستين فى ديوان الأعشى (طبعة *Geyer*) حيث يبين فيها بأجلى بيان النقل من القرآن. ولم يبق لنا من مصنفاته إلا مصنف واحد هو «كتاب الجيم» الذى كان يروم أن يجعله معجما للغة العربية، إلا أنه لم يتم قط. ولا شك أن «كتاب العين» للخليل بن أحمد هو الذى أوحى إليه القيام بتصنيفه. وقد رتب الشيبانى مصنفه على حروف الهجاء العربية المألوفة، ولكنه لم يتمه إذ بلغ به إلى حرف الجيم فحسب، وتوجد من هذا المصنف نسخة وحيدة فى مكتبة الإسكوريال، وهو من أقدم الكتب فى اللغة العربية ويستحق دراسة خاصة (تجد وصفا موجزا له فى فهرس درنبورغ Der-enbourg، رقم ٥٧٢).

ويقول كتاب سيرته إنه أبى أن يملى كتاب الجيم على أحد، ولذلك لم تنسخ منه نسخ إلا بعد وفاته. على أن ناسخ مخطوط الإسكوريال الذى لم أتحقق من شخصيته بعد ينتمى إلى عهد أقدم بكثير من العهد الذى ذكره درنبورغ؛ وقد استخدم نسخة عملها الفقيه النحوى السكرى، على أن بعض الأوراق كانت تنقص هذه النسخة، ومن ثم استعان الكاتب بنسخة من عمل أبى موسى الحامد. وكتاب الشيبانى ليس معجما على نحو ما يريد كتاب سيرته أن يلقوا فى روعنا، وإن كانت الكلمات فيه قد رتبت ترتيبا أوليا فى أربعة فصول تشتمل على كلمات تبدأ بالحروف الأربعة الأولى من حروف الهجاء العربية. وثمة أخطاء كثيرة وردت فى الكتاب ومردها المؤلف نفسه. وللكتاب قيمة خاصة، ذلك أنه يجمع بين دفتيه مجموعة كبيرة من العبارات المأثورة عن بعض القبائل. وقد ورد فى السبع والعشرين الصفحة الأولى ذكر مالا يقل عن ثلاثين قبيلة مختلفة. وما من شك فى أن أبا عمرو قد استخلص الكلمات الغريبة من الدواوين الثمانين القديمة لقبائل العرب التى جمعها. وهذا واضح من استشهاده مثلا بالشاعر كُثَيِّر أربع مرات متعاقبات. وإذا بحثنا بحثاً دقيقا فى لسان العرب تبين لنا أن كتاب الشيبانى لم يستعمله أيضا أصحاب المعاجم الذين استند إلى

آثارهم لسان العرب. ولم يرد فى كثير من الأحوال ذكر الثقات والشعراء الذين استشهد بهم المصنف فى أى كتاب آخر عدا كتابه. وإنى لأرجو أن أُعِد طبعة للمصنَّف كاملا، وهو أعظم أثرٍ من آثار مذهب الكوفيين فى النحو.

ويذكر كتاب سيرة أبى عمرو من كتبه الأخرى ما يلى، والظاهر أنها فقدت جميعا: غريب المصنف؛ وكتاب الخيل؛ وغريب الحديث؛ وكتاب الكتاب؛ وكتاب اللغات، وبخاصة كتاب النوادر، وهى مجموعة كثيرا ما كان الكتاب المتأخرون ينقلون منها كما يشاءون دون الإشارة إلى صاحبها بصفة عامة. ومن تلاميذه المبرزون النحاة الكوفيون: ثعلب وابن السكيت وأبو عبيد القاسم ابن سلام وابنه هو عمرو. ولا تزودنا فهارس المفضليات والنقائض إلا بأمثلة ضئيلة عن مبلغ ما كان يستشهد به الكتاب على اعتبار أنه ثقة فى آداب القدماء. وقد ذكره القالى عدة مرات، مثال ذلك جـ١، ص ١٣٦ و٢١١و٢٣٨.

المصادر:

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٦٨.

(٢) الزبيدى: طبقات النحاة فى *R.S.O.*، جـ٨، ص ١٤٥.

(٣) الأنبارى: النزهة، ص ١٢٠ ـ ١٢٥.

(٤) ياقوت: إرشاد الأريب طبعة Margolionth فى *G.M.S.*، جـ٢، ص ٢٣٣.

(٥) ابن خلكان، رقم ٨٣، القاهرة ١٣١٠هـ، جـ١، ص ٦٥.

(٦) ابن حجر: التهذيب، حيدر آباد ١٣٢٧هـ، جـ١٢، ص ١٨٣.

(٧) السيوطى: بغية الوعاة، ص ١٩٢.

(٨) Flügel: *Die grammatischen Schulen*، ص ٣٩ ـ ١٤٢.

(٩) Brockelmann: *G.A.L.*، جـ١، ص ١١٦.

صبحى [كرنكو F. Krenkow]

شيبة، بنو

اسم سدنة الكعبة (حجبة الكعبة) الذين كان سلطانهم لا يمتد بحيث يشمل المسجد الحرام كله، أو يشمل حتى بئر زمزم وملحقاتها: وهؤلاء هم بنو شيبة أو شيبان، وعلى رأسهم زعيم أو شيخ.

ولا تورد المصادر الحديثة عنهم إلا إشارات موجزة، ويذكر سنوك هركرونى Snouck Hurgronje الأيام التى يفتحون فيها باب الكعبة، ويلاحظ أنهم لا يسمحون بالدخول إلا للمؤمنين نظير مال يؤدونه، ويستشهد بالملحة المكية التى مؤداها: إن بنى شيبة تشرق وجوههم بالابتسام، فلابد إذن أن يكون يوم فتح الكعبة قد حل. ويجد بنو شيبة مصدرا آخر للرزق من بيع الكسوة العتيقة التى يستبدل بها غيرها كل عام بفضل رعايتهم. والأجزاء المقصبة من الكسوة التى يحتفظ بها نظريا للسلطان تعطى من غير مقابل أو مقابل شىء قليل للكبراء الذين يمثلونه فى مكة أو فى الحج. وقد جرى العرف بأن ما تبقى منها (*Chroniken d. Stadt Mekka*، جـ٣، ص ٧٢) يعود على الشيبانيين فيبيعونه فى الدكاكين القائمة عند باب السلام (البتنونى، ص ١٣٩)، وهو باب بنى شيبة القديم أكبر أبواب المسجد الحرام، وهم يبيعون هناك أيضا المكانس الصغيرة المصنوعة من سعف النخل التى كانت جميعها فيما يزعمون تستخدم فى غسل أرض الكعبة، وهو حفل جليل يفخر أكابر الناس. إذ يشاركون فيه (ابن جبير، ص ١٣٨؛ البتنونى، ص ١٠٩) وكذلك وكل لبنى شيبة الحفاظ على النذور التى يتقرب بها المؤمنون ويزين بها المسجد الحرام من الداخل. وهذا الكنز يشمل أشياء متباينة أشد التباين، من أدوات من الذهب والفضة، إلى أحجار كريمة، ومصابيح كثيرة الزينة، ونذور مقدمة من الذين أسلموا فى بلاد قاصية والحفاظ عليه وكان هذا الكنز يأخذه أمراء مكة وحكامها آنئذ وأيضا بنوشيبة أنفسهم (Gaudefroy-Demom: *Le Pèlerinage bynes*) مع أن الرواية

تقول إن سيد بنى شيبة قد رد محاولات الخليفة عمر عن الاستيلاء عليه(١) (أسد الغابة، جـ٣، ص ٨). وبنو شيبة كانوا موكلون بالأستار الداخلية للكعبة، وكانوا فى وقت من الأوقات سدنة مقام إبراهيم الذى كان يُعَد من ملحقات المسجد الحرام.

ويعترف الناس بعامة للشيبيين بولايتهم لهذه الوظائف المتباينة اعترافا حتى إن هذا الأمر لا يستلفت النظر. على أن ذلك قد أثار شيئا من اهتمام الكُتّاب المتقدمين عامة والحجاج خاصة. وأهم الروايات فى هذا الشأن هى روايات ابن جبير سنة ١٨٨٣م؛ وناصر خسرو سنة ١٢٧٦. وكانت زيارة الكعبة المقرونة بالصلاة ركعتين، إذا تيسر، فى نفس البقعة التى أداهما فيها النبى عليه الصلاة والسلام يوم الفتح، عمل من أعمال التقوى، وإن لم يدخل فى مناسك الحج، ولكن الحجاج أنفسهم يأملون من أدائه أن ينالوا مزيدا من الثواب.

ويبدو أن تواريخ فتح باب الكعبة للحجاج قد تغيرت قليلا (*Le Pèlerinage*، ص ٦٠ وما بعدها)، ولكن الشعيرة ظلت كما هى لم تتغير. والزعيم وحده هو الذى عنده مفتاح الكعبة، وسأتناول تاريخ ذلك بعد: كان يقيم الشيبانيون الدرج المؤدى إلى الباب القائم فوق مستوى الأرض، ثم يتقدم زعيمهم من الباب، ويحجبه أحد أتباعه عن أنظار المؤمنين وهو يولج المفتاح فى القفل؛ وكان فى القرن الثانى عشر الميلادى (ابن جبير، ص ٩٣؛ *Pèlerinage*، ص ٥٩) يمسك سترا أسود (شعار العباسيين) بيديه المبسوطتين. أما فى القرن الثالث عشر (ناصر خسرو، ص ٢٠٩) فكانت تقام على الباب ستارة يرفعها أحد بنى شيبه ليتيح للزعيم أن يمر ثم يدع الستارة تنزل بعد مروره.

---

(١) التعبير بالرد والمحاولات والاستيلاء، تعبير غير أمين وغير صحيح، وكل ما فى الرواية التى يعزو إليها الكاتب أن عمر قال : «لقد هممت ألا أدع بالكعبة صفراء ولا بيضاء إلا قسمتها بين الناس. وأن شيبة قال له: ليس ذلك إليك، قد سبقك صاحباك فلم يفعلا به ذلك؛ فقال عمر: هما المرءان يقتدى بهما» فأين هذا من تلك العبارة الجريئة.

أمين الخولى

وقد ستر النبى عليه الصلاة والسلام الباب عندما فتحه (اليعقوبى: التاريخ، طبعة هوتسما، جـ٢، ص ٦١). ويدخل الزعيم، جريا على سنة النبى[ﷺ]، وحده أو يصحبه اثنان أو ثلاثة من أتباعه، ويؤدى الركعتين، ثم يفتح الباب للناس وينظم دخولهم، وكان الحجاج الفرس والأندلسيون وغيرهم من مختلف الأقطار يزورون الكعبة، وقد لاحظوا جميعا تلك الكرامة التى تجعل هذا البناء الصغير جدا (*)يأوى هذا العدد الكبير من المؤمنين فى وقت واحد. وقد أحصى ناصر خسرو سبعمائة وعشرين حاجا بين جنباته سواه. واهتم ابن جبير اهتماما خاصا بالكعبة وحجبتها، وكان هناك عندما استقبل سيف الإسلام طغتكين أخو صلاح الدين (ابن جبير، ص ١٤٦، ١٤٧)، إذ دخل المسجد يحف به الجلال وعلى يساره زعيم الشيبيين، وكان رأس من يطوفون به الزعيم محمد بن إسماعيل بن عبد الرحمن (ص٨١)، وهو يروى لنا أنه حدث أثناء إقامته هناك أن قبض مكثر أمير مكة على الزعيم محمد واتهمه بأنه بلغ من الخسة مبلغا لا يليق بسادن البيت الشريف وصادر أمواله وأقام مكانه أحد أبناء عمومته الذى سرى بين الناس أنه متهم بهذه الرذائل نفسها، وقد رأى ابن جبير بعد حين الزعيم محمدا يعود إلى منصبه بعد أن دفع للأمير خمسمائة دينار، ويسير مزهوا أمام باب الكعبة (ص ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٦). ولا يدل هذا على أنه كان ثمة أية قاعدة ثابتة تنظم العلاقات بين الأمير وبنى شيبة وقد بعث بنو شيبة فى عهد المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١م) رسلا من قبلهم إلى الخليفة فى بغداد ليعارضوا المقترحات التى تقدم بها والى مكة مثبتين حقهم فى تقرير الأعمال الواجب النهوض بها فى الكعبة؛ وكان الأمر يقتضى من القائم بهذه الأعمال الموفد من قبل الخليفة ألا يلجأ

(*) لقد حدثت توسعات كبيرة للحرم حول الكعبة الذى أصبح مؤخرا يتسع لملايين الحجاج ولازالت السلطات السعودية تبذل الكثير فى هذا الشأن.

المحرر

إلا إليهم. على أن إسحاق بن سلمة الذى وكلت إليه هذه الأعمال أقبل فى صحبة الحجبة الشيبانيين والعامل وناس من أهل مكة من صلحائهم من القرشيين وصاحب البريد عندما جاء ليقوم بتحرياته الأولى فى هذا الأمر، وكان صاحب البريد فى الحق هو عين الخليفة الذى يخشاه الناس (*Chron.d. Stadt Mekka*، جـ١، ص ٢١٠/٢١١).

وقد خص بنو شيبة بهذه الميزة منذ عهد جد قديم. ويثبت ذلك مؤرخو القرن التاسع الميلادى ابن هشام، وابن سعد، واليعقوبى، وجامعو الحديث، ولكنهم يحشدون الأدلة على شرعية ذلك على نحو يحمل المرء على الظن بأن هذه الأدلة حديثة تفتح الباب للجدل.

وفى الحديث أن قصى جد قريش قد احتفظ بحجابة الكعبة لعبد الدار وأعقابه، وكانت حجابة الكعبة عندما فتحت مكة فى يد عثمان بن طلحة بن أبى طلحة عبد الله بن عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار (الطبرى، جـ٣، ص ٢٧٨، أسد الغابة، جـ٣، ص ٧، ٣٧٢ وما بعدها). على أن ابن سعد (الطبقات، جـ٥، ص ٢٣١) يذكر رواية أخرى تلقى شكوكا على القرابة القريبة التى تربط عثمان بشيبة، فى حين أن شجرة النسب التى ذكرها الزعيم لابن جبير (ص٨١) تدخل فى هذه الشجرة جدا يدعى شيبة لا علم للمصادر الأخرى به.

ومن التوفيقات السعيدة أن عثمان أسلم يوم الحديبية هو وغيره من وجوه مكة، مع أن عدة أفراد من أسرته هلكوا يوم أحد وهم يقاتلون فى صفوف قريش (الطبرى، جـ١، ص ١٦٠٤، الأغانى، جـ١٥، ص ١١؛ ابن سعد، جـ٥، ص ٢٣١ وما بعدها). وقد صحب عثمان النبى عليه الصلاة والسلام إلى الكعبة يوم فتح مكة، وطلب النبى [ﷺ] منه مفتاحها. وتقول المصادر بصفة عامة أن عثمان سلمه إليه، ولكن ثمة رواية واحدة (العينى: العمدة، جـ٤، ص ٦٠٩؛ *Chroniken*، جـ١، ص ١٨٧) تقول إن عثمان، وهو حديث عهد بالإسلام، لم يجد بدا من أن يطلب المفتاح من أمه، وكانت مشركة،

فأبت أن تسلمه إليه. واضطر عثمان إلى تهديدها بأنه سوف يقتل نفسه أمام عينيها. وفى رواية أخرى (*Chroniken*، جـ١/١٨٥) أنها سمعت فى فناء البيت صوتى أبى بكر وعمر يتوعدانها قبل أن تحزم رأيها على تسليمه (ابن خلدون: العبر، جـ٢، ص ٤٤). ولكن رواية ثالثة لا تزعم أن عثمان أسلم فى العام الثامن للهجرة، تظهره قائما على شرفة الكعبة ممسكا بالمفتاح يصيح فى النبى عليه الصلاة والسلام: «لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه». ولكن عليا تسلق الشرفة ومد يده وأخذ المفتاح وفتح الباب بنفسه. وفى هذه الرواية يبين التشيع للعلويين (الرازى: مفاتيح، جـ٢، ص ٤٦٠؛ القلقشندى: صبح الأعشى، جـ٤، ص ٢٦٤).

والحديث الشائع أن النبى عليه الصلاة والسلام، وفى حوزته المفتاح، قد فتح باب الكعبة ودخلها هو وعثمان وبلال وأسامة، وصلى ركعتين فى البقعة التى تعد اليوم أرضا حراما، ثم خرج حاملا المفتاح فى يده. وفى هذه النقطة تختلف الأحاديث مرة أخرى فى التفصيلات، ولكنها تنتهى برد المفتاح لعثمان. ففى رواية: أن النبى[ﷺ]، إما مدفوعا بنفسه أو برجاء العباس أو علىّ، قد مال على قوائم باب الكعبة، وقال قولا ختمه كما يلى: «إن كل مأثرة كانت فى الجاهلية ودم ودعوى. وقال مرة: ودم ومال تحت قدمىّ هاتين إلا ما كان من سقاية الحاج وسدانة البيت فإنى أمضيهما لأهلهما على ما كانت»، فجعل السقاية للعباس وردّ المفتاح لعثمان. وفى رواية أخرى أن النبى عليه الصلاة والسلام خرج من الكعبة وهو يتلو الآية ٦١ من سورة النساء التى يذهب رأى، يقول الطبرى: (التفسير: جـ٥، ص ٨٦) إنه لم يقبله إلا على اعتبار أنه جائز، إلى أنها نزلت فى هذه اللحظة بمناسبة السدانة والسقاية (ياقوت: المعجم، جـ٤، ص ٦٢٥، الرازى، مفاتيح الغيب، جـ٢، ص ٤٦٠؛ *Chroniken*، جـ١، ص ١٨٦).

ولكن عثمان الذى وكل إليه السدانة والمفتاح لم يمارس حقوقه وتبع

النبى[ﷺ] إلى المدينة وتوفى بها سنة ٤٢هـ (٦٦٢ - ٦٦٣م) أو قتل يوم إجنادين سنة ١٣هـ ٦٣٤م ولم يذكره أحد بعد، ويحتاط الكتّاب فيجعلون النبى عليه الصلاة والسلام يقول: إنه ردّ السدانة إلى عثمان وشيبة وبنى طلحة (أبو المحاسن، جـ١، ص ١٣٨، النووى، ص ٤٠٧؛ أسد الغابة، جـ٣، ص ٣٧٢؛ *Chroniken*، جـ١، ص ١٨٤).

على أن المحاولة التى بذلت لجعل شيبة بن عثمان بن أبى طلحة ابن عم عثمان الشقيق من شهود فتح مكة ليست محاولة موفقة. ذلك أن شيبة لم يكن قد أسلم وقتذاك، ولو أن بعض الكتاب المتأخرين حاولوا فى تردد أن يقولوا: إنه قد أسلم وقت فتح مكة، ولكنهم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من القصة التى نمت حول إسلام شيبة يوم حنين بعد ذلك بشهر. فقد راح شيبة يبحث عن النبى[ﷺ] لينتقم لأبيه الذى كان قد قتله حمزة يوم أحد، ولكن نورا انبعث من النبى عليه الصلاة والسلام فخانت شيبة شجاعته، ووضع النبى[ﷺ] يده على صدره فأذهب عنه الشيطان. وأسلم شيبة (اليعقوبى،جـ٢، ص ٦٤؛ ابن هشام، ص ٨٤٥؛ ابن سعد، جـ٥، ص ٣٣١؛ الطبرى: التاريخ، جـ١، ص ١٦٦١، ٣؛ أسد الغابة، جـ٣، ص ٧؛ *Chroniken*، جـ٢، ص ٤٦ وما بعدها) ثم أصبح شيبة سادن الكعبة من غير أن يعلم الكُتّاب السبب فى ذلك، وهبّ أفراد أسرته جميعا إلى مساعدته: أخوه وهب بن عثمان، وأبناء عثمان بن طلحة، وأبناء مسافع بن طلحة بن أبى طلحة الذى قتل يوم أحد، ويختم الأرزقى روايته *Chroniken*، جـ١، ص٦٧) قائلاً: «فولد أبى طلحة جميعا يحجبون» (*Chroniken*، جـ١، ص ٦٧). ولكن المحدثين جميعا يقولون إن شيبة هو زعيمهم، وكان هو صاحب السلطة فى هدم كل البيوت المشرفة على الكعبة (*Chroniken*، جـ٣، ص١٥) وهو الذى اصطدم بمعاوية بخصوص بيع بيت، وهو أيضا الذى أراد فى الحجة الثانية لهذا الخليفة ألا يعكر صفوه أحد، فبعث بحفيده شيبة ابن جابر ليفتح باب الكعبة (*Chroniken*، جـ١، ص٨٩) ثم لقد كان هو الذى

حكم بين أميرى الحج اللذين كان أحدهما نصير علىّ والآخر نصير معاوية. (الطبرى: التاريخ، جـ١، ص ٢٤٤٨؛ جـ٣، ص ٢٣٥٢، مروج الذهب، جـ٩، ص ٥٦/٥٧)، وذهب أحد أبنائه: عبدالله أو طلحة ضحية للقسرى الذى كان الناس يمقتونه (*Chroniken*، جـ٢، ص٣٧، ٣٨، ١٧٥). وكذلك كان شيبة هو الذى ذكر فى إحدى روايات الحديث الذى يروى: أن عائشة أرادت أن تفتح الكعبة (*Chroniken*، جـ١، ص ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣)، وقد دارت مناقشات مع عائشة، فقررت أن من حق الشيبيين أن يبيعوا فضلات من الكسوة بشرط أن ينفقوا ذلك فى سبيل الله (*Chroniken*، جـ١، ص ١٨٠، ١٨٢؛ جـ٣، ص٧٠ـ٧٢؛ القلقشندى: جـ٤، ص ٢٨٣). وقد ناقش الفقهاء هذه المسألة على الرغم من الجهود التى بذلها واضعو الحديث، وفى سنة ٦٢٧هـ (١٢٢٤م) دفع الملك الكامل ابن أخى صلاح الدين للشيبيين مبلغا معلوما من المال نظير الموارد التى كان يدرها عليهم فتح الكعبة وأجبرهم على فتح بابها للحجيج بلا مقابل (*Chroniken*، جـ١، ص ٢٢٦). وتوفى شيبة سنة ٥٧هـ (٦٧٦ـ٦٧٧م) أو فى عهد يزيد بن معاوية (الطبرى: التاريخ، جـ٣، ص٢٣٧٨؛ ابن سعد، جـ٥، ص٣٣١؛ أسد الغابة، جـ٧، ص٨).

والرواية التى جعلت للشيبيين حجابة الكعبة رواية قديمة لا تزال تتواتر على الألسنة، ماثلة فى اسم الطريق المعقود الذى يبين، فى جوار زمزم: الحد القديم لسور المسجد الحرام فلما وسع هذا الطريق أصبح الباب الجديد، الذى يعرف فى الوقت الحاضر بـ «باب السلام» والذى يقوم فى صف الكعبة والطريق المعقود القديم، يسمى أيضا بـ «باب بنى شيبة» (*Pèlerinage*، ص ١٣٢، ١٣٣). ولكن التاريخ الذى تقررت فيه هذه السنة هى وكثير غيرها ودخلت فيما يعده الإسلام من البدع قد ظل غامضاً.

المصادر :

انظر المراجع المذكورة فى صلب المادة.

خورشيد [ديمومبين Goudefroy-Demombynes]

شيث

(وبالعبرية شيث): الابن الثالث لآدم وحواء (سفر التكوين، الإصحاح الرابع، الآيتان ٢٥ و ٢٦؛ الإصحاح الخامس، الآيات ٣ ـ ٨)، ورزق به أبوه وعمره ١٣٠ سنة، بعد مقتل هابيل بخمس سنوات. فلما حضرت آدم الوفاة جعل شيثاً خليفته وأوصى إليه، وعلمه ساعات النهار والليل، وقال له: إن الطوفان سيكون فى الأرض، وعلمه أن يعبد الله فى خلوة كل ساعة من ساعات اليوم.

وإلى شيث أنساب البشر كلهم، ذلك أن هابيل لم يخلف ورثة، ،وفقد ورثة قابيل فى الطوفان، وقيل إن شيثاً لم يزل مقيما بمكة يحج ويعتمر الى أن مات، وإنه كان جمع ما أنزل الله من الصحف إلى صحف أبيه آدم،(عددها خمسون صحيفة) وعمل بها، وإنه بنى الكعبة بالحجارة ،والطين. ولما حضرته الوفاة أوصى لابنه أنوش، ومات فدفن مع أبويه فى غار جبل أبى قبيس. وقد عمر شيث ٩١٢ عاماً وفى رواية ابن إسحاق أنه تزوج أخته حزورة.

الروايات المتأخرة: دهم المرض آدم فتاقت نفسه إلى شئ من زيتون الجنة وزيتها، فبعث بشيث إلى جبل سيناء يسأل الله ما طلب أبوه، وأمره الله أن يمد كأسه الخشبية فلم تلبث أن امتلأت بما يريد أبوه، فدلك جسمه بالزيت وأكل بعض الزيتون فبرئ من علته. وكان آدم أمرد، وكان شيث أول من نبتت له لحية ويقال أيضا: إنه أوريا الأول (وأوريا لفظ سريانى معناه «معلم» [«أور» فى العبرية معناها النور أو العرفان»])؛ وكان شيث صورة ناطقة من أبيه فى خلقه وخلقه، وكان أحب الأبناء إلى قلب أبويه. وقد قضى الشطر الأكبر من حياته فى الشام، وتقول رواية من الروايات إنه ولد فيها. ومن عهده انقسم بنو آدم فئتين، فئة أطاعته، وأخرى تبعت أولاد قابيل؛ وانتصح بعض أولاد قابيل بنصحه فسلكوا السبيل القويم، أما الباقون فظلوا فى غيّهم. وذكر ميرخواند بعض السنن التى يقال إن شيثاً استنّها لأعقابه (ميرخواند: روضة الصفا، بمباى، ١٢٧١ هـ ، جـ ١، ص ١٢ وما بعدها).

ويكتب الطبرى فى تاريخه الاسم شث وشاث (جـ ١، ص ١٥٣)، ويقول إن شاث هى الصيغة السريانية. ومعنى الاسم شيث «هبة الله» أى بدل هابيل، لأن الله عوض به آدم عن هابيل (سفر التكوين، الإصحاح الرابع، الآية ٢٦). ويقول المقنّع إن روح الله قد انتقلت من آدم إلى شيث (مطهر بن طاهر المقدسى: كتاب البدء والتكوين جـ ٦، ص ٩٦) وهذه الفكرة قالت بها فرقة أدرية، هم الشيثيون الذين كانوا فى مصر منذ القرن الرابع والذين كان فى حوزتهم شرح سنن شيث، وهى إن شئت الدقة سبعة كتب لهذا الأب من آباء البشر وسبعة أخرى لأبنائه سموها «الأغراب» (Epiphanes: *Haer* جـ ٣٩، ص ٥). وكان الأدريون يملكون كتب يلدبئوس الصانع Jaldaboath, the Demi-urge المنسوبة إلى شيث (Epiphanes، المصدر المذكور، جـ ٢٦، ص ٨) وكان فى حوزة صابئة حران عدة كتب تنسب إلى شيث. وقد عرف المانوية القرابة بين شيث وآدم (Prosper Alfaric: *Les Écritures manichéennes* باريس ١٩١٨، ص ٦، ٩، ١٠).

والدروز أيضاً ينسبون شيث إلى آدم دائماً (*Philip Wolff* ' *Drusen*، ليبسك ١٨٤٥، ص ١٥١، ١٩٣، ٣٧٢ وما بعدها).

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ، جـ ١، ص ١٥٢ - ١٦٨ و ١١٢٢ ١١٢٣

(٢) ابن الأثير: *Chronicen*، طبعة Tornberg، جـ ١، ص ٣٥ و ٣٩

(٣) الثعالبى: عرائس المجالس، طبعة على الحجر، ١٢٧٧ هـ، ص ٤٢.

صبحى [إيوار cl.Huart]

شيخ الإسلام

لقب من ألقاب التشريف التى ظهرت أول ما ظهرت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، وقد كان يحمل الألقاب الأخرى التى يدخل فى تركيبها كلمة إسلام (مثل عز الإسلام، وجلال الإسلام، وسيف الإسلام) أشخاص يتولون السلطة الزمنية (ونخص بالذكر منهم وزراء الفاطميين؛ انظر Van Berchem فى *Zeitschr. des Deutsch pälastinavereins*، جـ ١٦، ص ١٠١)،

على حين أن لقب شيخ الإسلام كان دائماً مقصوراً على العلماء والمتصوفة شأنه شأن ألقاب التشريف المركبة الأخرى التى يبدأ جزؤها الأول بكلمة شيخ (مثل شيخ الدين؛ وقد لقب ابن خلدون الفقيه أسد بن الفرات بلقب «شيخ الفتيا» انظر المقدمة، ترجمة ده سلان، جـ ١، ص ٧٨). وكان لقب شيخ الإسلام من دون هذه الألقاب جميعا هو أوسعها استعمالا. وهكذا نجد فى القرن الخامس الهجرى أن رأس فقهاء الدين الشافعية فى خراسان إسماعيل بن عبدالرحمن قد لقب بشيخ الإسلام الذى تمثلت فيه خير صفات هذا اللقب (انظر أيضا الجوينى: جهان كشا، جـ ٢، ص ٢٣ حيث وردت فى هذا الكتاب إشارة إلى «شيخ الإسلام خراسان»)، ونجد فى هذا العهد نفسه أن أنصار الصوفى أبى إسماعيل الأنصارى (١٠٠٦ ـ ١٠٨٨ م) قد لقبوه بهذا اللقب (السبكى: الطبقات، القاهرة ١٣٢٤ هـ جـ ٣، ص ١١٧؛ جامى: نفحات الأنس، طبعة *Lees* كلكته ١٨٥٩، ص ٣٣، ٣٧٦). وكذلك لقب بهذا اللقب فى القرن السادس الهجرى فخر الدين الرازى. ونذكر من بين من لقبوا بشيخ الإسلام فى القرون التالية: الشيخ الصوفى صفى الدين الأردبيلى (Browne: *Persian Literature in Modern Times*، ص ٣٣) والمتكلم التفتازانى. على أن لقب شيخ الإسلام أصبح فى مصر والشام لقب تشريف (ولكنه ليس لقبا رسميا) لا يطلق إلا على الفقهاء وبخاصة أولئك الذين أكسبتهم فتاواهم شهرة أو اعترافا من جمهور الفقهاء بالفضل، وكان ذلك على وجه خاص فى أوائل العهد المملوكى. ومن ثم فإن خصوم ابن تيمية فى المناظرات التى أثارتها أقواله، قد أنكروا عليه لقب شيخ الإسلام الذى خلعه عليه أنصاره.

وإن المجددين فى أيامنا هذه المتأثرين بابن تيمية وابن قيم الجوزية يصورون هذين الفقيهين فى صورة إمامين من أئمة الدين جديرين حقا بأن يلقبا بلقب شيخ الإسلام (المنار، جـ ١ ص ٣٤، فى قول Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koranaus legung*، ص ٣٣٩) ومن ثم فإن شيخ الإسلام أصبح حوالى سنة ٧٠٠ هـ (١٣٠٠ م)

لقبا يستطيع أى مفت له بعض النفوذ أن يتلقب به. ويقول محمود بن سليمان الكفوى المتوفى سنة ١٥٨٢م فى تراجمه لفقهاء الحنفية: «الأعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار» (Brockelmann: *Gesch. der Arab Litt.*، جـ ٢، ص ٨٣) إن من يلقب بشيخ الإسلام من أصحاب الفتيا هم أولئك الذين يفصلون فى المسائل الخلافية ويبتون فى الأمور التى تتعلق بالصالح العام (وفقا لقول على أميرى فى علميه سالنامه سى، ص ٣٠٦). وهكذا نجد فى مصر وروسيا حتى يومنا هذا[١]. وفى تركية حتى القرن الثامن عشر (انظر أوليا چلبى: سياحتنامه فى مواضع مختلفة) أن أصحاب الفتيا، سواء كانوا من أهل السنة أو من الشيعة، إذا بلغوا شيئا من النفوذ جاز أن يلقبوا بهذا اللقب، على أن تطور اللقب فى فارس كان على خلاف ذلك، فقد أصبح شيخ الإسلام هناك سلطة قضائية يرأس فى كل قرية ذات شأن محكمة دينية مؤلفة من الملا والمجتهدين. وكان شيخ الإسلام فى عهد الصفويين يعينه صدر الصدور (Tavernier: *Les six Vayages*، باريس ١٦٧٦ م، جـ ١ ص ٥٩٨؛ Curzon: *Persia*، لندن ١٨٩٢، جـ ١، ص ٤٥٢، ٤٥٤).

بيد أن هذا اللقب بلغ أوج مجده بعد أن أطلق بخاصة على مفتى الآستانة الذى اكتسب منصبه فى دولة سلاطين آل عثمان بمرور الزمن أهمية سياسية ودينية لا نظير لها فى الدول الإسلامية الأخرى. وفى القرون الأولى من حكم الدولة العثمانية كان نفوذ مشايخ الصوفية يفوق كثيراً نفوذ العلماء، فلما أعاد محمد الأول تنظيم الدولة، قام صراع عنيف بين النفوذ الجديد لأهل السنة وبين نفوذ الشيعة المتصوفة (مثال ذلك حادث بدر الدين محمود) وانتهى هذا الصراع بغلبة أهل السنة فى عهد سليم الأول. والظاهر أن أصحاب الرواية التاريخية العمليون قد تجاهلوا هذا التطور، ولا مناص من قبول روايتهم فى شئ كثير من التحفظ، على حين أن المصادر القديمة

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة.

لا تزودنا فى هذا الشأن إلا بمعلومات قليلة. وهكذا نجد أن مجموعة التراجم المعروفة بالشقائق النعمانية (كتبت فى عهد سليمان الأول) قد صنفت معبرة عن وجهة نظر أهل السنة فحسب، على أنه يتبين لنا منها بأجلى بيان أن معظم الفقهاء القدامى فى البلاد العثمانية قد درسوا فى مصر أو فى فارس وتلقوا العلم على شيوخ من العرب أو الفرس. وكان بعض من تولوا الإفتاء فى الأستانة من الأجانب مثل فخر الدين العجمى (تولى الإفتاء من سنة ١٤٣٠ ـ ١٤٦٠م) وعلاء الدين العربى. وتجعل الروايات المتأخرة الشيخ إده بالى حما عثمان أول مفت تولى الإفتاء فى البلاد العثمانية (علميّه سالنامه سى، ص ٣١٥)؛ وهى تزعم أيضا أن مفتى الأنام قد تعين فى عهد مبكر يرجع إلى أيام مراد الثانى وعقدت له الرياسة على جميع المفتين الآخرين (سجل عثمانى، جـ ١، ص ٦)، وأن محمداً الثانى بعد فتح القسطنطينية قد خلع اللقب الرسمى: شيخ الإسلام على مفتى القصبة الجديدة: خضر بك على، وجعل له فى الوقت نفسه الرياسة على قاضيى العسكر (d'Ohsson von Hammer)، ولكن ليس بين أيدينا أى شىء يدل على أن المفتى كان قد غدا شخصا له شأن كبير فى تلك الأيام. وفى رواية الشقائق النعمانية أن خضر بك هذا، لم يكن إلا قاضى إستانبول فحسب، على حين كان فخر الدين العجمى هو المفتى (الشقائق، ص ١١١، ٨١). وإذا كنا نجد من بعد أن المترجم لشيوخ الإسلام فى كتاب «دوحة المشايخ» يبدأ تراجمه بالمفتى محمد شمس الدين الفنارى المتوفى سنة ١٤٣٠ م فإنما فعل ذلك فيما يظهر جريا على ما قضى به العرف فحسب. ولم يبدأ نفوذ مفتى إستانبول العظيم يظهر إلا على أيام سليم الأول فى الأربع والعشرين السنة التى تولى فيها هذا المنصب المفتى المشهور زمبللى على جمالى أفندى وفى عهد زمبللى (تولى منصب المفتى من سنة ١٥٠١ إلى ١٥٢٥ م) كان قاضيا العسكر لا يزالان لهما السبق عليه لأنهما كانا يجلسان فى الديوان السلطانى، أما المفتى فكان لا يجلس فيه (الشقائق، ص ٣٠٥)، على أننا نجد خبرا يقول: إن جمالى أفندى هذا

رفض أن يقبل من السلطان سليمان الأول ما عرضه عليه من تولى منصبى قاضيى العسكر مجتمعين (الشقائق، ص ٣٠٧). والظاهر أن مفتى إستانبول لم يكتسب السلطان على جميع علماء الدولة العثمانية لاينازعه منازع إلا فى عهد سليمان، ويدخل فى ذلك جميع القضاة على اختلاف درجاتهم. وكان هذا المفتى فى قول دوسون وفون هامر هو چوى زاده محيى الدين أفندى على أنه لا مناص لنا من أن نلاحظ أن چوى كان أيضا أول مفت صرفه السلطان عن منصبه (فى سنة ١٥٤١م).

وكان ارتفاع شأن مفتى إستانبول على أية حال أمراً متعلقاً بشخصه لا تفرضه إرادة السلاطين السامية، ويتجلى ذلك فى اتخاذه من تلقاء نفسه لقب شيخ الإسلام الذى كان يحمله فى هذا العهد كثير من المفتين ونستطيع أن نبحث عن تفسير لهذا التطور فى عدة نواح. فمن ناحية نجد ذلك الفرض الخلاب الذى قال به ديمومبين Gau-defroy-Demombynes، فهو يرى تشابها عجيبا بين منصب مفتى إستانبول وبين الخليفة العباسى فى بلاط سلاطين المماليك قبل أن يفتح الترك مصر (*La syrie*، باريس ١٩٢٣، ص ٢٢)؛ ومن ناحية أخرى نجد أن تنظيم علماء الدولة العثمانية تحت رياسة شيخ من رجال الدين قد يكون متأثرا من وجه بطبقات رجال الدين النصارى فى الامبراطورية البوزنطية يرأسهم بطرق يشرف على شئون النصارى جميعا، ثم أننا قد نرى فى منصب شيخ الإسلام بقية من السنة الصوفية الدينية القديمة فى الدولة العثمانية، وهى سنة كانت تقتضى أن يقوم إلى جانب السلطة الزمنية، سلطة دينية ليس لها سلطان قضائى، ولكنها تمثل ما نستطيع أن نسميه الضمير الدينى للناس.

وهذا الفرض الأخير قد يفسر لنا ثبات منصب شيخ الإسلام على مدى القرون التى تلت ذلك على الرغم من أن السلطان كان من سلطته أن يصرف صاحب اللقب عن منصبه، وهى سلطة لجأ إليها السلاطين كثيراً. وقد بلغ الأمر بالسلطان عثمان الثانى (١٦١٨ - ١٦٢٢م) أن حرم المفتى جميع امتيازاته

لرفضه إصدار فتوى بتحليل أن يقتل الأخ أخاه، ولكن هذه الامتيازات ردت إلى المفتى فى عهد خلفه. وقد أمر مراد الرابع بقتل المفتى آخى زاده حسين (١٦٣٢) دون أن يرعى حرمة لجلال المنصب. وكان المفتى عبدالرحيم أفندى هو الذى عمل على خلع إبراهيم الأول وقتله بعد ذلك بستة عشر عاما، ولو أن فعلته هذه قد أفقدته منصبه.

وكان آخر مفت استطاع أن يحتفظ بمنصبه سنين طوالا متعاقبة هو أبو السعود (١٥٤٥ ـ ١٥٧٤ م). وقد تعاقب على المنصب بعد ذلك عدة أشخاص لم تدم ولايتهم له إلا فترات قصيرة قدرها ثلاث سنوات أو أربع فى المتوسط. ومنذ بداية القرن السادس عشر الميلادى، أصبح من الممكن أن يتولى الشخص الواحد منصب المفتى عدة مرات.

أما التغيير المطرد الذى ألم بهذا المنصب، فقد أصبح شيئا فشيئا متصلا بالمؤامرات السياسية التى يدبرها الصدور الأعظمون، وحريم السلطان، والانكشارية، وهى مؤامرات كان يتورط فيها المفتون أنفسهم تورطا كبيراً مثل المفتى المشهور قره چلبى زاده، على أن أغلب هؤلاء كانوا من أهل الاستقامة، ولو أن استقلالهم السياسى أصبح فى معظمه وهما من الأوهام.

وغدا المفتون جميعا منذ أوائل القرن السادس عشر من أهل البلاد العثمانية وكانوا ينتمون، شأن العلماء كلهم، إلى أسر من المسلمين، وهم يتميزون فى ذلك عن كبار عمال الدولة وكبار ضباط الجيش الذين كانوا فى كثير من الأحوال من أبناء نصارى جندتهم الدوشرمه. وبعد ذلك كان المفتون ينتمون فى بعض الأحيان إلى أجيال مختلفة من أسرة واحدة. وكانوا فى الغالب يحصلون على المشيخة الإسلامية (مشيخت إسلامية) بعد أن يتقلبوا فى مناصب القضاء العليا ومن ثم فإن معظم المفتين كانوا من قبل قضاة عسكر قبل أن يلوا منصب الإفتاء. وقد خلقت هذه السنة غيرة طائفية بين العلماء وشيخهم، بدت كثيراً فى صفحات التاريخ. واختلف الأمر فى منصب شيخ الإسلام عن السنة التى

استقرت بمضى الزمن بالنسبة لوظائف القضاء العليا، فلم يعد هذا اللقب يمنح لشخص إلا إذا قبل المنصب فعلا (ولا نعرف استثناء لذلك إلا حالتين اثنتين).

وتجلى جلال منصب شيخ الإسلام فى الدولة فى المحافل الرسمية، فقد كان يعد فى نظر قانون المراسم أبا حنيفة زمانه لا يتقدم عليه إلا الصدر الأعظم. وفى القرن الثامن عشر لم يكن يفرض على المفتى أن يؤدى الزيارة إلا للصدر الأعظم فحسب؛ وكانت زيارته للصدر الأعظم وللسلطان تتبع فيها مراسم دقيقة وكذلك حددت حقوق وواجبات المفتى فى المحافل الدينية، مثل دفن السلطان، وبيعة السلطان الجديد وارتقائه أريكة السلطنة. وكان له عدة ألقاب أخرى علاوة على لقب شيخ الإسلام أقدمها استعمالا مفتى الأنام، ثم أعلم العلماء، وبحر علوم شتى، وأساس أو أفضل الفضلاء، وصدر الصدور، ومسند نشين[1] فتوى. وكان ملبسه يتميز دائما بالبساطة. وكان المفتى المتقدم فى العهد ملاخسرو (المتوفى سنة ١٤٨٠م) يضع عمامته فوق تاج الإمام الأعظم (الشقائق النعمانية، ص ١٣٧). وكان المفتى من بعد يرتدى قفطانا أبيض موشى بالفراء وعمامة مزينة بشريط من القصب (وثمة عدة صور لملبسه فى كتب من قبيل Choiseul Gouffier: *voyage pittoresque de la Grèce*، جـ ٢، ص ٤٩).

وكانت الوظيفة السياسية لشيخ الإسلام مقصورة فيما مضى على سلطانه فى إصدار الفتاوى. ولم يلبث أن حل محله فى إجابة الأفراد إلى ما يسألونه من فتاوى أمين الفتوى (مفتى أمينى انظر ما يلى)، على أن الفتاوى التى يصدرها المفتى فى المسائل السياسية أو الأمور التى تتعلق بالصالح العام كان لها شأن خطير.

ونضرب مثلا للنوع الأول: الفتوى التى أصدرها على جمالى فى شأن الحرب التى شنت على مصر (١٥١٦م) والفتوى التى أصدرها أبو السعود بخصوص الحرب على البندقية (١٥٧٠م). وفى عهد السلطان عثمان

(١) عبارة معناها مسند الفتوى الركين.
(عبدالنعيم حسنين)

الثانى أبى المفتى أسعد أفندى أن يصدر فتوى يحل فيها أن يقتل الأمير من العثمانيين أخاه.

ومن الأمثلة على الفتاوى من النوع الثانى الفتوى التى أصدرها أبو السعود فى إباحة شرب القهوة والفتوى التى أصدرها عبدالله أفندى فى شأن إقامةمطبعة (فى سنة ١٧٢٧؛ انظر Ba- hinger: *Stambuler Buchwesen* ليپسك ١٩١٩، ص ٥)، والفتوى التى أصدرها أسعد أفندى بشرعية النظام الجديد الذى سنه سليم الثالث.

وكان المفتون يشاركون بفتاواهم أيضاً فى التشريع السلطانى بالإفتاء بشرعية القوانين المختلفة (قانوننامه؛ مثل قانون سليمان الأول الذى صدق عليه جميعا أبو السعود؛ انظر: مللى تتبعلر مجموعة سى» ١٣٣١ م، جـ ١، العددين ١و ٢). زد على ذلك أن العرف جرى بأن يستشار شيخ الإسلام فى جميع المسائل السياسية ذات الشأن. ومن ثم كان المفتون فى معظم الأحوال محمودى الأثر فى المسائل العامة، ولو أنهم كانوا بتدخلهم الشخصى يقاسون فى كثير من الأحيان من عسف السلطان. ويعزى تدهور الدولة العثمانية فى بعض الأحيان إلى روح الرجعية التى يتسم بها نظام مشيخة الإسلام. ومع ذلك فإن من الأمور الواجب ذكرها، أن المفتين بدوا أقل رجعية من معظم رجال الدين، واستطاعوا بتدخلهم الشخصى أن يمنعوا أحكاما تقوم على التعصب والتعسف (مثال ذلك؛ معارضة أبى السعود فى حمل جميع النصارى على الدخول فى الإسلام قهراً وغصباً). صحيح أن شيخ الإسلام فى الدولة العثمانية أيام القرنين التاسع عشر والعشرين لم يعد له الشأن السياسى المعهود، إلا أنه كان يلجأ فى بعض الأحيان إلى السلطة المأثورة لهذا المنصب حين تدعو السياسة إلى ذلك. مثل الذى حدث عند خلع السلطان عبدالحميد سنة ١٩٠٩، وإعلان الجهاد سنة ١٩١٤، والفتوى التى صدرت ضد الوطنيين فى أنقرة سنة ١٩٢٠. ولم تكن الفتوى التى صدرت سنة ١٩١٤ مقصورة على سياسة الدولة العثمانية

فحسب بل كانت موجهة أيضاً إلى العالم الإسلامى بأسره، وتكشف هذه الحقيقة عن تصور جديد أشمل لفكرة الجامعة الإسلامية التى تنطوى عليها مشيخة الإسلام العثمانية وهو تصور نما على ما يظهر فى تركية فى غضون القرن التاسع عشر. والراجح أنه كان متصلا بالنظريات الجديدة فى الخلافة. وكما هى الحال بالنسبة لهذه النظريات فإننا نجد أن أول من عبر عن فكرة ما لشيخ الإسلام من أهمية كبرى فى نظر العالم الإسلامى بأسره هم الكتَّاب الأوربيون النصارى فقد قارنه رحالة القرن السادس عشر (مثل ريكو Ri-caut) بالبابا وعده ڤولنى (Volney: *Voyage en syrie*، باريس ١٧٨٩/ ١٧٩٠م، جـ ٢، ص ٣٧١)، الممثل الروحى لسلطة الخليفة فى نظر العالم الإسلامى جميعاً. والحق أن فتوى المفتى هى، من الناحية الشرعية، موجهة إلى كل مسلم يريد أن يتبعها، ولكنه لم يحدث إلا فى سنة ١٩١٤ أن بذلت المحاولة التى ترمى إلى الاستفادة من السلطة الروحية العالمية التى نسبها فى ذلك الوقت النصارى والمسلمون على السواء لشيخ الإسلام فى الآستانة (Snouch Hurgronje: *Verspride Ges-chriften*، جـ ٣، ص ٢٧٢).

وكان للمفتى، بوصفه رأس طبقة العلماء الحق فى أن يرشح لأشخاص السلاطين من يقتضى الأمر تعيينهم فى مراتب القضاء الستة العليا ولم يكن هو نفسه يتولى القضاء إلا فى أندر النادر.

فلما شرعت الإدارة فى الدولة العثمانية تأخذ بالأساليب الحديثة أنشئت بالتدريج مصلحة إدارية على رأسها شيخ الإسلام ، وما إن وافى هذا الوقت حتى كان ثمة عدة أشخاص يساعدون المفتى فى أداء واجباته الكثيرة، مثل الكتخدا أو الكيايا الذى يستطيع أن يمثل المفتى، والتلخيصجى الذى كان وكيله فى الحكومة، والمكتوبجى أى كاتب السر العام؛ وأمين الفتوى (فتوى أمينى) الذى نيط به إعداد الفتاوى التى يطلبها الجمهور ويتولى إصدارها. وكان لكل هؤلاء العمال مناصبهم؛ وفى عهد «التنظيمات» أحكمت روابط هذا النظام الإدارى، وجعل مقر شيخ الإسلام الرسمى فى المكان الذى كان مخصصاً

من قبل لأغا الإنكشارية. وكانت تقوم فى هذا الديوان الذى سمى من ثم: «شيخ الإسلام قاپيسى أو باب فتوى» إدارات مصلحته حتى ألغى هذا المنصب. وكانت هذه المصلحة تتولى إدارة وتصريف أمور جميع الهيئات التى قوامها الدين إلا إدارة الأوقاف. وهكذا أصبح شيخ الإسلام زميل رؤساء سائر المصالح التى أنشئت فى غضون القرن التاسع عشر، وغدا وزيرا فى الوزارة يبقى فى منصبه مادامت الوزارة التى هو عضو فيها باقية فى الحكم؛ وكذلك احتفظ شيخ الإسلام بالسبق على سائر الوزراء، وقد نص على ذلك فى المادة ٢٧ من دستور مدحت باشا الذى صدر سنة ١٨٧٦، وورد فى أحكامه أن السلطان هو الذى يختار الصدر الأعظم وشيخ الإسلام بنفسه، أما سائر الوزراء فيعينهم الصدر الأعظم. وكان الصدر الأعظم وشيخ الإسلام، منذ عهد مبكر يرجع إلى القرن الثامن عشر، هما الوحيدان من عمال الدولة اللذين يتقلدان منصبيهما فى حضرة السلطان.

وكان نفوذ شيخ الإسلام يضمحل كلما أمعنت الدولة العثمانية فى إسباغ الطابع الدنيوى على نظام الإدارة فيها. فلما أنشئ مجلس الشورى (شوراى دولت) سنة ١٨٣٩ حرم شيخ الإسلام الشئ الكثير من سلطانه على شئون السياسة الداخلية، وكذلك جرده إنشاء محاكم مدنية وجنائية جديدة يشرف عليها وزير عدل جديد (عدلية نظارتى) قدراً آخر من هذا السلطان. وقد اتخذت سلسلة من الإجراءات التشريعية حددت اختصاص القضاء بما يتفق مع قيام محاكم الشريعة والمحاكم النظامية. وكان هذا التطور جزءاً بارزاً من الإصلاحات الدينية التى استحدثها رجال تركية الفتاة (انظر مثلا قصيدة «شيخت» لضياكوك ألب، ص ٦٢ من *Aus der Religiösen Reformbewegung in der Turkei* بقلم Dr. A. Fischer ليبسك ١٩٢٢) وبلغ غايته المحتومة حين نقلت حكومة حزب تركية الفتاة سنة ١٩١٩ تبعية المحاكم الشرعية جميعا إلى وزارة العدل، كما نقلت تبعية المدارس إلى وزارة المعارف؛ وقد كان المبرر لهذه الخطوة هو التمشى مع القانون العام الحديث فقد أعلن أن الغرض من ذلك هو تجنب الأخطاء التى ارتكبت فى عهد

التنظيمات وجعل المشيخة الإسلامية مصلحة تتولى الأمور الدينية الصرفة فحسب (انظر مثلا جريدة طنين، ٣١ اكتوبر و ٢ نوفمبر سنة ١٩١٦). وكانت هذه الروح هى التى أملت إنشاء إدارة فى المشيخة سنة ١٩١٧ تدعى «دار الحكمة الإسلامية» تتسم وظيفتها بالدعوة إلى الدين. ومع ذلك فإن الإصلاحات التى أحدثها حزب تركية الفتاة ألغيت بعد إبرام هدنة مدروس فى ٢ نوفمبر سنة ١٩١٨. على أنه ما إن حل هذا الوقت حتى كان عمر المشيخة قد أشرف على النهاية، ذلك أن كل ما تبقى فى الآستانة من الإدارات الحكومية القديمة للدولة العثمانية قد ألغى فى نوفمبر سنة ١٩٢٢، وجمع عمال الحكومة الجديدة بأنقرة فى أيديهم اختصاصات هذه الإدارات، ولم يعد يدخل فى هذه الحكومة مشيخة للإسلام. صحيح أنه قد أنشئت عند قيام هذه الحكومة «وكالة شرعية» (شرعية وكالتى) إلا أن نزعة المجلس الوطنى الكبير المناهضة لنظام مشايخ الدين لم تكن لتسمح ببقاء صورة من صور المشيخة الإسلامية، فاستبدل بها إدارة متواضعة يقال لها «ديانت إشلرى رئيسلى» بحكم قانون أقره المجلس الوطنى الكبير فى ٣ مارس سنة ١٩٢٤، وهو اليوم الذى ألغيت فيه الخلافة العثمانية.

ونجد أوفى وصف لمنصب شيخ الإسلام على أواخر أيامه فى «علمية سالنامه سى» الذى نشرته سنة ١٣٣٤هـ (١٩١٦ م) مشيخة الإسلام التى كانت حينذاك تحظى برياسة مصطفى خيرى أفندى الحازمة. وكانت أهم) إداراتها : «فتوى خانه» و «مجلس تدقيقات شرعية» وهى نوع من محاكم النقض للمحاكم الشرعية؛ وإدارة للإشراف على شئون المدارس (درس وكالتى ومصالح طلبية)؛ وإدارة تتولى شئون الفرق الصوفية (مجلس مشايخ)؛ وإدارة لبيت المال (أموال أيتام). وكان ثمة أيضا أقسام إدارية للمحفوظات والمكاتبات والحسابات، وكانت الولاية على ذلك لوزير (مستشار) مثل الحكومات الأخرى. وكان ديوان شيخ الإسلام أيضا (شيخ الإسلام قاپيسى) يضم المحاكم الشرعية الكبرى التابعة لقاضى

العسكر، وال «قسام» وقاضى إستانبول (إستانبول قاضى سى). ثم يأتى بعد ذلك عدد كبير من اللجان يرجع إلى رأيها فى الأمور المختلفة، ومنها لجنة لتعيين القضاة الذين يتخذون مقامهم هناك. ومن أراد المزيد فليرجع إلى: «علميه سالنامه سى».

المصادر:

وردت تراجم لمائة شيخ وثمانية من مشايخ الإسلام فى كتاب «دوحة المشايخ» لرفعت أفندى، وقد طبع على الحجر بإستانبول طبعة غير مؤرخة؛ وآخر ترجمة فيه هى ترجمة عمر حسام الدين أفندى المتوفى ١٢٨٨ هـ (١٨٧١ م). وقد كتب ذيلا لهذا الكتاب على أميرى أفندى. ويكمل هذين المرجعين كتاب «علمية سالنامه سى» الذى يترجم فى الصفحات من ٣٢٢ ـ ٦٤١ لمائة وأربعة وعشرين شيخا من مشايخ الإسلام حتى يصل بهم إلى مصطفى خيرى أفندى (الذى ظل فى هذا المنصب حتى نوفمبر سنة ١٩١٦)، وقد نشر هذا الكتاب المؤرخان: أحمد رفيق وعلى أميرى أفندى؛ وكتب على أميرى فى «سالنامه» هذه بحثا عنوانه «مشيخت إسلامية تاريخجة سى» استغرق الصفحات من ٣٠٤ ـ ٣٢٠؛ وفى ڤينا مخطوط من كتاب «دوحة المشايخ» لمستقيم زاده (فلوكل، جـ ٢، ص ٤٠٩ وما بعدها) ؛ ولكثير من الكتاب الغربيين الذين كتبوا عن تركية إشارات وردت فى كتبهم عن مشيخة الإسلام وهم:Ricaut: *The History of the present state of the Ottoman Empire*، الطبعة السادسة، لندن ١٦٨٦ م، ص ٢٠٠ وما بعدها؛ D'Ohsson: *Tobleau Général de L'Empire Othoman*، جـ ٢، باريس ١٧٩٠ م، ص ٢٥٦ وما بعدها: J.von Hammer: *Des osmanischen Reiches staatsverfassung*، ڤينا ١٨١٥ م، جـ ٢، ص ٣٧٣ وما بعدها؛ وثمة أوصاف أخرى وردت فى: Dr. Stephan Kekule: *Über Titel, Amter, Rangstufen und Andreden inder offiziellen osmanischen sprache*، هال ١٨٩٢، ص ١٦ وما بعدها؛ G.Young: *Corps de droit Ottoman*، أوكسفورد ١٩٠٥ م، جـ ١، ص ٢٨٥ وما بعدها؛ A.H.Lybyer: *The Government of the Ottoman Empire in the Time of suleiman the Magnificent*، كمبردج ١٩١٣، ص ٢٠٧ وما بعدها.

خورشيد [كرامرز J.H. Kramers]

شيخزاده

كلمة فارسية مركبة معناها «ابن (أو حفيد) الشيخ» وهى مرادفة للمصطلح التركى شيخ أوغلى. واللفظ شيخ يدل فى الاستعمال التركى على «الواعظ فى المسجد الجامع، ورأس فى الرباط أو الطائفة الدينية». ويجب ألا يخلط بين هذا المصطلح والمصطلح شهزاده (وهو صيغة ثانوية دارجة من «شاهزاده») أى «الأمير ولى العهد».

وشيخزاده اسم أسرة من قبيل إمام زاده أو إمام أوغلى، ومؤذن زاده أو مؤذن أوغلى ون ـ پاشازاده، ون ـ بيك زاده، ون ـ أفندى، زاده. ولا يستعمل فى التركية «ابن الشيخ»؛ أما المصطلحات مثل ابن كمال بدلاً من كمال باشا زاده فشاذة.

وقد استخدم لفظ الأسرة شيخزاده أو شيخ أوغلى اسم علم فى أسماء الأعيان الترك الآتى ذكرهم:

١ ـ مؤلف خورشيد نامه التى تمت حوالى ٢٠ مايو سنة ١٣٨٧. ونحن نجد فى مقدمة هذا الكتاب وخاتمته معلومات عن الشاعر شيخ أوغلى أو شيخ زاده، كما نجد فى الوقت نفسه معلومات عن مولاه سليمان شاه أمير الكرميان (والشواهد التى نوردها فيما يلى مأخوذة من المخطوط *A.F.T.T* رقم ٣١٤ بالمكتبة الأهلية بباريس).

ولد شيخ أوغلى حوالى سنة ١٣٤٠ والحق أنه كان فى «نحو الخمسين من عمره» عندما أتم مؤلفه (چوشمدى إلى يه يقلشدى يشيم)، (الورقة ٣٠٤، الصفحة اليسرى، س ٩)؛ وكان عريق الأصل، من ناحية أبيه وأمه (إيكى ياندن بنوم أصلم أو لودور؛ الموضع المذكور، س ٢). وكان أجداده رجالا مقتدرين (دولت إسى) من أهل العلم (علم إسى فاخر بكلر) وأعيان المسلمين. وكان لسليمان شاه ثقة مطلقة فيه (هم إيچ إدرم آكاهم طيش إدرم بن ـ نه قلسم نيلسم سبش (شاباش) إدرم بن، الموضع المذكور، س ٢) وقد خوله حق العمل كاتباً للسر وأميناً أول لبيت المال (نشان ودفتر ومال وخزينة الورقة ٢٦ س ٧) وهذا يؤيد ما ذهب إليه سهى كل

التـأييـد، إذ قـال إن شـيخ أوغلى كـان «نشـــانجى» و«دفـــتـــر دار» لأمـيـــر الكرمـيان؛ وقـد كانت نيـته قد صـحت على أن يهدى قـصيدته إلى هذا الأمـير أيضاً، وهو يقول حقاً:

«سليـمان شاه زمـانى إيدى كى إلـ

أورتديم بـوكـــتـــابى دوزمـــيـــه الـ

كى شاهى دى تمامت كرميانوك

هم أولو أوغلى إيدى جخشا يانكك

(المخطوط رقم ٣٥٥: چخشد انوك)

«مـددت يدى أول مـــا مـددت لكتـــابة هذا الكتاب

فى عهد سليمان شاه

لقد كان أمير الكرميان جميعاً

وكان ابنه الأكبر الذى قرع السلاح»

على أن هذا الأميـر مات والمؤلف فى منتـصف كـتابه (الورقـة ١٦، س ١٠) ومن ثم التـحق شـيـخ أوغلو بخـدمـة يلدرم بايزيد زوج ابنـة سليمـان شـاه، وهو بعد ولى عـهد السلطان، وكـان قد أقطع بالفعل قصبة الكرميان وقد أهدى الشاعر القصيدة إلى بايزيد اعترافاً منه بالنعم التى أغـدقـهـا عليه هـذا الأميـر بدوره (الورقـة ١٨، س ١). واجـتمـاع هذه الظروف يعلل لنا كيف أن الشـاعر أمكنه فى الوقت نفسه أن يكتب قصيدة فى رثاء مولاه السـابق، ذاك أنه لم يكن يسـتطيع أن ينسى حـقـاً أن هذا المولى لابد أن يبزه ويخمله سـميه القوى الذى كان هو أيضاً عميـداً لآل عثمان (الأمير سليمان بن بايزيد) ولم يحـتفظ باسمه الاّ على النقـوش والسـكة (خليل أدهم: آل كـرميـان كتـابه لرى: *Revue de L'institut d'Histoire Ottomane* [بالتـركيـة]، جـ ١، ص ١١٢ ـ ١٢٨؛ أحمد توحيد... كـوتاهية ده [كـرميـان] بكلرى، جـ ٢، ص ٥٠٥ ـ ٥١٣).

وفى مـديح بايزيد «الصـغيـر السن العريق المعرفة» (يكت دور عمر له، عقل له بير، الورقـة ١٨، الصفحة اليـسرى، س ١١) وصف هذا الأمـيـر بأوصـاف شـتى فى المخطوطات المخـتلفـة ؛ فقـد وصـفـــه مـخطوط برليـن، وهو أقـدم المخطوطـات، بقـــولـه: «بايزيد بـك ابن (=حفـيد) أورخان بكـك؛ وفى مخطوط باريس رقم ٣١٤ (الورقة ١٦، الصفحة

اليسرى، س ١ و ٢) وصف بأنه ابن سلطان شاه (سلطان أوغليدور شاه)؛ وقد أعقب هذه الكلمات التعريف التالى: «نه (نا) سلطان بن سلطان بن سلطان شاهنشاه بايزيد بن مراد خان» ونجد الصيغة نفسها فى المخطوط رقم ٣٥٥، (الورقة ٤، س ٤) ولكن عبارة «شاهنشاه الخ» استبدل بها عبارة «چلبى بايزيد أول شير مردان». ومما يجدر ذكره أن الأمراء أولياء العهد كانوا يحملون لقب چلبى بالفعل حتى عهد محمد الثانى (سجل عثمانى، جـ ١، ص ٨٩).

أما اللقب إيلدرم (وهى الصيغة العثمانية القديمة ليلدرم، فقد ورد فى بيت الشعر: صواشده إيلدرم درلرسه حق در، (الورقة ١٦ الصفحة اليسرى، س ٥).

وورد فى المقدمة نفسها أن الكتاب قد تم فى عهد بايزيد (دولتنده؛ الورقة ١٧، س ١٠). وقد أعرب المؤلف من بعد عن أمله فى أن يمتد به العمر حتى يتم وضع «عشق نامه» باسم الأمير نفسه (شهوم أديله). ويبدو أن الخاتمة كانت مديحاً فى وزير (الصدر الأعظم على باشا، انظر الورقة ١٩ س ١٠). وكل هذا الخلاف والتباين يجعلنا نفترض أن المقدمة قد أعيدت كتابتها كلها فى وقت متأخر. ولعل الكاتب نفسه هو الذى أعاد صياغتها. وقد يكون من المستحسن إصدار نسخة محققة، ولكن أيّا ما كانت النسخة التى نتخذها عمدة لنا فإننا نستطيع أن نأخذ مأخذ اليقين أن تاريخ إتمام هذا الكتاب (٢٠ مايو سنة ١٣٨٧(وهو التاريخ الذى ورد فى الخاتمة. وقد ذكر هذا التاريخ على النحو التالى (الورقة ٣٠٤، س ١٣)... يدى يوز سكسان دوقزده ـ كى تخت ورمش إيدى خورشيد أوكوزده ـ «فى سنة ٧٨٩ عندما ارتفعت الشمس فى برج الثور»؛ ثم تلا ذلك وصف الربيع وقد جاء فى ختامه: «ربيع الآخرون (كذا) آخر زاهر ـ بوخورشيد نامه أولدو أول آخر (كذا)» ـ «يبدو أن خورشيد نامه قد تمت فى أواخر ربيع الثانى (الموضع، المذكور، س ٢). وقد بدأ الشهر القمرى ربيع الثانى سنة

٧٨٩ هـ في ٢١ أبريل وانتهى في ٢٠ مايو وهذا يوافق تماماً دخول الشمس برج الثور. وهذا التوافق الدقيق الذى يناقض ما جرى عليه التاريخ العثمانى من عدم تحرى الدقة يجعلنا نستبعد جواز الخطأ. ومن ثم فالقصيدة أقدم مما ظن أغلب الناس.

ونستخلص من هذا الذى قلناه أن سليمان شاه كان قد انقضى على وفاته بعض الوقت سنة ٧٨٩ هـ ونلاحظ أيضاً مما ورد فى مدح شيخ أوغلى له أنه كان ممعناً فى التقوى والورع، حتى أن الدراويش نسوا أن يعاملوه بالاحترام الواجب نحو أمير عظيم (أولو شاه) ولم يكونوا يبدأونه بالتحية (سلام أونور تمز إيدى، الورقة ١٥ الصفحة اليسرى، س ١٣).

أما فيما يتعلق بالكنية «چغشدن» التى وردت فى شاهد أوردناه من قبل، وهى الكنية التى كنى بها أبو سليمان شاه (كرميان أوغلى محمد) وترجمناها بعبارة «الذى قرع السلاح» فمن الواضح أنها اسم الفاعل القياسى المنتهى بـ «(يـ) ان » من فعل من أفعال السببية أصله چغ (ى) - شتمق (چخشتمق) وهو من الأشياء التى تسمى بأسماء أصواتها ويرادف الاسم المحرف من قغ (ى) شمق أو قخشتمق (ومن ثم فلا شك أنه مصدر اسم العلم فاچ چاد الذى أورده خطأ V. Hammer: *Gesch. dosm. Dichtkunst*، جـ ١، ص ١١٠٠، التعليق١ وسنصحح الأخطاء الأخرى التى وردت فى الشاهد الذى أوردناه).

وقد ورد الفعل چخشمق فى كتاب محمود كاشغرى «ديوان لغات الترك» (جـ ٣، ص ٢١٢) بمعنى يخشخش (كالحصى الصغير) أو يرن وذلك عند الكلام على اللُّعَب أو ما شابه ذلك (انظر أيضا J.Deny: *Gram turque*، الفصل ٨٥٠، الملاحظة ٤ والتعليق؛ وأضف الكلمات چغيشدى المأخوذة من برهان قاطع» بالتركية، ص ٦٢٦، ص ٢٤، وجغيشمق المأخوذة من قاموس Red-house، ص ٧٢٢ ب، وچخشق المأخوذة من كتاب كاشغارى، جـ ١، ص ٢٩٠، س ١٢ ـ ١٥، وقغثاشمق، Vâmbéry: *Al-tosm.*،ص١٨٥).

ويصف كتاب خورشيد نامه غراميات خورشيد وابنة ملك الفرس شياوش وفرح شاد ابن ملك المغرب (انظر تحليل ذلك فى Hammer، المصدر المذكور)؛ وهى قصيدة من ٧٦٤٠ بيتاً (مع مصراعين مقفيين من أحد عشر مقطعاً) أى أنها مثل خسروشيرين بحرها هو البحر نفسه أى الهزج --U/U/U --U)(١) وقد أطلق سهى على هذه القصيدة الاسم خورشيد، وأطلق عليها حاجى خليفة (جـ ٤، ص ٤١٢) فراح نامه. وينطقها فون هامر V.Hammer وكب Gibb ومن تبعهما من المؤلفين فرخشاد. ويصحح كب Gibb ناشر حاجى خليفة رسمها بقرءاتها فرّخ نامه. وفى مخطوطات باريس التى أوردنا ذكرها يكتب هذا الاسم دائماً فرحشاد، ويجب الأخذ دائماً بهذه القراءة الوحيدة التى تتفق مع الوزن (U--)(٢)؛والحق أننا نجد هذا اللفظ إما فى بداية المصراع الشعرى أو فى نهايته (الورقة ٧٠ و، ٧٢؛ الصفحة اليسرى و ٧٣، ٧٨، ٧٨ ب و٧٦ ألخ) حيث يكون اللفظ فرّخشاد (----)(٣) مخالفاً للوزن، على أننا لا نجد اللفظ فرخّشاد لا فى الشاهنامه ولا فى يوستى (Justi: *Iranisches Namenbuch*، ما ربورغ ١٨٩٥) ويبدو أن السبب فى ذلك هو أن اللفظ قد اختلط باللفظين فرّخزاد وفرّخروز (انظر خلطا مماثلا لذلك فى القصة الشعبية الخاصة بفرخّشاد وفرّخروز وفرّخناز التى ترجمها إلى الفرنسية *Jeune de Langues* *Maltor* سنة ١٧٤٢ (المكتبة الأهلية بباريس، الملحق التركى، رقم ٩٤٥) ويقول سهى إن شيخ أوغلى هو ابن أخت شيخى وخليفته، ويختلط الأمر أيضًا على المؤرخ عالى فيسميه جمالى شيخزاده (Hammer: جمالى زاده)؛ وتناقض التواريخ هذا التحقيق (ذلك أن شيخى، الذى كان يكتب فى عهد مراد الثانى، كان لايزال على قيد الحياة سنة ١٤٢١). ويتعذر علينا أن نصدق أن خليفته يكون هو ابن أخته الذى ولد

---

(١) م فاعى لن/م فاعى لن/ ف عولن.
(٢) ف عولن.
(٣) مس تف عل.

سنة ١٣٤٠، ومن ثم وجب التفريق فى هذا المقام بين شخصين مختلفين.

ويذكر كوپريللى زاده محمد فؤاد فى المصدر رقم ١٢٤ من مصادر كتابه ترك أدبياتنده إلك متصوفلر، (إستانبول ١٩١٨) نسخة خطية وحيدة فى حوزته من كتاب عنوانه «كنز الكبرا» بقلم شيخ أوغلى «ولها شأن بالغ الأهمية فى تاريخ اللغة والأدب».

ويستحيل علينا، مع افتقارنا الى معلومات أكثر من ذلك تفصيلا، أن نقول هل هذا الكتاب من وضع الكاتب الذى نحن بصدده؟

المصادر

انظر بوجه خاص Gibb: *History of Ottoman Poetry*، لندن ١٩٠٠، جـ١، ص٤٢٧ وما بعدها؛ ومخطوطات المكتبة الأهلية بباريس هى : A. F. T، رقم ٣١٢(نسخة مشكولة جميلة من مخطوط يحمل التاريخ سنة ٨٨٢) و٣١٥ و٣٥٥ (وكلاهما ناقص)؛ ونسخة برلين (Pertsch رقم ٣٦٥) تحمل التاريخ ربيع الأول سنة ٨٠٧ (٧ سبتمبر - ٦ أكتوبر سنة ١٤٠٤).

٢ - مؤلف أو على الأصح مترجم كتاب «قيرق وزير حكاية سى» حكاية الأربعين وزيرًا. ولانعرف عن هذا الكاتب إلاّ القليل الذى ورد عنه فى المقدمة. وكذلك يختلف النص باختلاف المخطوطات، ونحن نجد فى بعضها شيخزاده فحسب، وفى بعضها أحمد مصرى فحسب. ويرى كب Gibb أنهما شخص واحد، وهو مترجم قيرق وزير من العربية إلى التركية نقلا عن كتاب فقد منذ ذلك الحين وعنوانه «أربعين صباح ومساء». وهذه الترجمة، فى أغلب المخطوطات، مهداة إلى السلطان مراد الثانى (١٤٢١ - ١٥٤١م)، وهذا يشير بالتقريب إلى الزمن الذى عاش فيه كاتبنا (ويقولPertsch بأنه كتب قرق وزير سنة ٨٥٠هـ = ١٤٤٦م). على أنه مما تجدر ملاحظته أن شيخزاده وفقا لنص Bellêtete (وهو يوافق مخطوطا من مخطوطات ڤينا)، هو اسم كاتب كتب بالعربية إلى سلطان مصر (مِصْر وَمصْر بدلاً من «عصر» التى

وردت فى المخطوطات الأخرى) وأن الذى صنع الترجمة التركية كاتب مجهول يتحدث عن نفسه بضمير المتكلم ، وقد رصعها بثمار مختلفة من أساليب المنشئين والشواهد، ويجوز لنا أن نفترض اعتمادا على ما ورد فى المخطوطات الأخرى أن شيخزاده (أو أحمد مصرى) هو الذى قام بالترجمة الأولى وأن كاتبا مجهولا هو الذى أدخل عليها هذه التحسينات.ويرفض فليشر Fleischer وبهرناور Behrnauer وكب Gibb اعتبار القراءة مصْر خطأ، ولكن ضمير الشخص (الذى يتغير من الغائب إلى المتكلم) يظل مع ذلك أمرا محيرا. ومن ثمّ فالضرورة تقضى بإصدار نص محقق من شتى مخطوطات قيرق وزير، وحسبنا أن يقرر لنا ذلك اسم الكاتب.

و«الأربعون وزيرًا»، شأنها شأن بختيار نامه تفريع من سندباد نامة أو «تاريخ الحكماء السبعة» (الوزراء السبعة فى النسخة العربية). ويمكننا أن نلخص موضوع كتاب «الوزراء الأربعون» فيما يلى: كان فى فارس ملك يسمى شاه الخافقين (أى ملك الشرق والغرب)، أحبت زوجته الشابة ابن زوجها وهو أمير رائع الحسن عظيم الشمائل، وراودته الملكة (الخاتون) عن نفسه، فعمل الأمير بنصح معلمه (خواجه، أستاد)، الذى حسب طالعه ونصحه بأن يلزم الصمت كالأبكم مهما حدث، ويظل على ذلك فتره حرجة عدتها أربعون يومًا، وضاقت الملكة بإغفال الأمير لها فاغتابته عند أبيه. وأمر الشاه بأن يقتل ابنه. وفى هذه اللحظة يتدخل الأربعون وزيرًا؛ ويقص أولهم قصة فى حضور الجلاد (قصة الشيخ شهاب الدين المقتول الذى مات ضحية كيد امرأة)، وفى ختامها يوافق الشاه على تأجيل قتل الأمير حتى يتوفر له المزيد من المعلومات.وتقص الملكة فى المساء قصة قصدت منها إذكاء نار الغضب فى صدر زوجها، فعاد الشاه واستدعى الجلاد فى صباح اليوم التالى؛ ولكن الوزير الثانى يتدخل بدوره وهكذا دواليك حتى تتعاقب قصص الأربعين وزيرا هى وقصص الخاتون. وفى

اليوم الحادى والأربعين وبينما الملك يهم بأن يصدق ما زعمته الملكة ويقتل ابنه ويلقى بالوزراء فى السجن، إذا بالخواجه الذى كان قد اختفى خلال هذه الفترة يعود ويحل الأمير من الصمت الذى التزمه نزولا على ما تضمنه الطالع. ومن ثمّ يكشف الأمير عن مؤامرات الملكة. وتذهل الملكة من شهادة خدمها ثم تربط فى ذيل جواد يجرها فوق الحجارة والطرق الوعرة فتتمزق إربا إربا.

وقد جرى القول بنسبة قصص الأربعين وزيرًا إلى مصر، وهذا يتفق مع الإشارات التى وردت فى المقدمة عن المكان الذى قيل بأن هذه المجموعة من القصص قد كتبت فيه؛ ولعل «إقشد» سلطان مصر الذى ورد ذكره فى إحدى القصص (انظر Chauvin، ص ١٢٣) هو الإخشيد.

المصادر

تجد مصادر وافية كل الوفاء عن الأربعين وزيرًا :V. Chauvin *Biblio-raphie des Ouvrages arabes* ليبيج وليبسك، ١٩٠٤، جـ ٨ (Syntipas)، ص١٨ - ٢١ و١١٢ وما بعدها (وقد نشر بعض المقتطفات Smirnov: *Chres-tomathie* [العنوان بالروسية]، سانت بطرسبرغ ١٩٠٣، ص ٢٢٠ - ٢٢٣. ويصح أن نذكر أيضا أن عالما فى اللغة التركية من براغ هو M.Duda يعد طبعة للأربعين وزيرًا). ومخطوطات المكتبة الأهلية بباريس هى A. F. T رقم ٣٧٨ و٣٨٨ - ٣٩٢؛ الملحق التركى ٤٢٨ - ٤٣٤ و١٣٩٢ - ١٢٩٤ و٦٤٤. وفيما يتعلق بالمخطوطات الأخرى والطبعات المطبوعة فى تركية انظر Pertsch، برلين، الفهرس رقم ٤٥٤ و٤٣٧ و٤٣٨؛ كوتا Gotha، الفهرس رقم ٢٣٠ وبخاصة Rieu، المتحف البريطانى، ص٢١٦ (أ).

٣ - محيى الدين محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوى الملقب بشيخزاده، المتوفى سنة ٩٥١هـ (٢٥ مارس ١٥٤٤ - ١٤ مارس ١٥٤٥) وقد كتب تعليقا على تفسير البيضاوى،

وتعليقا على «نهج البردة» وغير ذلك من النصوص.

المصادر

(١) حاجى خليفه: كشف الظنون، جـ٧، الفهرس، رقم ٦٤٣٢ (٢) Brockelmann: *G. A. L.*، جـ١، ص ٢٦٥ - ٤١٧ (٣)Dozy: *Catalogus.... bibl. Ac Lugduno Bataviae*، ١٨٥١، جـ٢، ص٨٢.

٤ ـ عبدالرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان، الملقب بشيخزاده (وفى حاجى خليفه: شيخى زاده)، المتوفى سنة ١٠٧٨هـ (٢٣ يونية ١٦٦٧ ـ ١١ يونية ١٦٦٨م)وقد أتم سنة ١٠٧٧هـ «مجمع الأنهر»، وهو تعليق (بالعربية) على «ملتقى الأبحر»، وهى رسالة إبراهيم الحلبى فى فقه الأحناف والترجمة التركية لهذا المصنف بقلم موقوفاتى هى فى جوهرها الأصلى فى كتاب دوسون (d'Ohsson: *Tableau général de l'empire othomon*، وقد طبع هذا التعليق أول ما طبع فى الاستانة سنة ١٢٤٠ هـ/ ١٨٢٤/ ١٨٢٥ م)، ثم أعيد طبعه سنة ١٣٠٥ هـ، فى جزأين يضمهما مجلد واحد كبير من قطاع الربع.

المصادر:

(١) حاجى خليفة، جـ ٦، ص ١٠٥؛

(٢) Zenker: *Bibliotheca Orientalis*، رقم ١٤٥٠؛

(٣) Brockelmann: G.A.L، جـ ٢، ص ٤٣٢؛

(٤) Blochet: *Catalogue des Manuscrits arabes.. offerts.. par decourdemanche*، ١٩٠٩، القسم العربى رقم ١٦٤١١ (وقد وقعت أخطاء مطبعية فى التواريخ)

أما فيما يتصل بالأعيان الآخرين الذين يحملون اللقب شيخزاده فانظر: Rieu: Mss. Turk of cat فى المتحف البريطانى رقم ٨٢ ب، و ١٢٠ ب، Dorn: *Das asiatische Museum*، سانت بطرسبرغ ١٨٤٦، ص ٢١٩.

صبحى [دنى J.Deny]

شيخ سعيد

ميناء فى بلاد العرب الجنوبية على مضيق باب المندب، وعلى مسيرة ميلين من جزيرة بريم ويقوم الميناء على رأس تسيطر صخوره الشاهقة التى يبلغ ارتفاعها ٨٥٠ قدماً على هذه الجزيرة؛ وثمة جبلان بركانيان قائمان فى شبه جزيرة يبلغ طولها ٦ أميال وعرضها ٤,٥ ميل يكونان الركن الجنوبى الغربى الأقصى لجزيرة العرب، وبين هذا الركن وبريم ما يعرف بالمضيق الصغير الذى يسميه العرب باب المنهلى أو باب إسكندر، ذلك أن الإسكندر فيما يقال كان قد شيد بلدة فى هذا المكان؛ وهناك أطلال قائمة حقا جنوبى الرأس، ويقول شپرنكر A.Sprenger وكليزر E. Glaser ولعلهما محقان فيما يقولان، إن الشيخ سعيد هى أوكيلس Ocelis أو آكيلا Acila القديمة التى ذكرها پليناس، (*Nat, Hist: Pliny*، جـ٦، ص ١٥، الفصل ١٠٤، ص ٢٨، الفصل ١٥٢؛ بطلميوس، جـ٢١، ص ٧ و*Periplus Maris Erythaei*، الفصل ٢٥). وكانت الرحلة من هذا المكان إلى برنيس -Bere nice تستغرق عشرين يوما. ويقول كليزر إن الاسم أوكيلس Ocelis ربما كان يخفى اسما آخر مثل عقيل. وكان الميناء فى الأصل من أملاك مملكة قتبان ثم انتقل إلى الجبانيين ثم انتهى أمره إلى الحميريين؛ وفى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كان من أملاك بنى مجيد بن حيدان بن عمرو ابن الحاف بن قضاعة. وينسب الاسم الحديث للميناء إلى قبر الشيخ سعيد الذى دفن فى الجانب الشمالى من الرأس، ولكن الميناء لم يعد له الآن شأن ذو بال، ويقال إنه ميناء موسمى، قد يصبح شديد الخطورة على الملاحة عندما تهب الرياح الموسمية.

وقد أغرى المركز الحربى الممتاز لهذا المكان أمير البحر الفرنسى ماهيه ده لا بوردونيه Mahé de Labourdonnais إلى انتزاع الرأس من سلطان وطنى فى تاريخ مبكر يرجع إلى سنة ١٧٣٤، بل قيل إن لويس السادس عشر احتفظ له بوكيل هناك، وظل ميناء شيخ سعيد منطقة نفوذ فرنسية، بل إن نابليون بونابرت نفسه أراد أن يقيم حامية

هناك، وقد اقترحت الحكومة الفرنسية هذا الاقتراح على «محمد على» سنة ١٨٢٨، على أنه عندما شرع بالفعل فى تحقيق هذه الخطة لقى معارضة حازمة من إنجلترا التى احتلت عدن سنة ١٨٣٩ وپريم سنة ١٨٥٧، ولم تنقض فترة طويلة حتى عاد الفرنسيون يهتمون بهذا المكان اهتماما جديا، وبعد مفاوضات طويلة اشترت شركة من مارسيليا من السلطان الوطنى الأرض التى كان يملكها بخمسين ألف فرنك، ولم يثبت هذا الحق لشركة باب المندب التى أسسها رابو بازان Rabaud-Bazin إلا سنة ١٨٧١. وقد استخدم الفرنسيون هذا الميناء لتزويد سفنهم بالفحم خلال الحرب الفرنسية الألمانية. ولكن اهتمام الفرنسيين به قلّ بعد الحرب؛ وفى سنة ١٨٣٧ عقد اتفاق بين إنجلترا وتركية اعترفت فيه تركية بسيادة إنجلترا على رأس باب المندب واحتل الترك شيخ سعيد سنة ١٨٨٤، واضطر الفرنسيون إلى السكوت عن ذلك، وخاصة أن الترك كانوا قد أقاموا التحصينات فى الرأس ولم يشرع مجلس النواب الفرنسى فى الاهتمام بأمر هذا الميناء مرة أخرى إلا فى سنة ١٨٩٦، بل قيل إن فرنسا أعلنت أن أرض شيخ سعيد مستعمرة فرنسية، ثم بذلت محاولات متكررة بعد ذلك لتثبيت مزاعم فرنسا قوة واقتدارًا بطريقة عملية. على أن هذه المحاولات جميعا كانت تبوء بالخيبة دائما. وظلت تركية تحتل المكان، وجعلت منه بمرور الزمن حصنا حصينا؛ وقد ألقى الإنجليز عليه القنابل سنة ١٩١٤، إلا أن جنود الإمام يحيى حميد الدين دافعوا عنه دفاعاً مجيدا فى العام التالى، بل استطاعوا أن يلقوا القنابل على پريم ويغلقوا المضيق فترة من الزمن. وقد أدى الانهيار العسكرى لتركية فى الحرب العالمية الأولى إلى عودة المكان إلى أهل البلاد. وميناء شيخ سعيد، شأنه شأن مخا، بلدة ساحلية لها شأنها فى الإمارة المستقلة التى يتولى أمرها إمام اليمن الزيدى، بل إن شأنها أعظم من مخا لوجود الفحم والحديد فيها.

المصادر:

(١) الهمداني: صفة جزيرة العرب، طبعة D.H.Müller، ليدن ١٨٨٤ ـ ١٨٩١، ص ٥٣.

(٢) H.v. Maltzan: *Reich nach südarabien*، براونشفيك ١٨٧٣، ص ٣٨٤ و٣٨٥.

(٣) A.Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، برن ١٨٧٥، ص ٦٧، ٧٧، ١٠٤، ٢٥٨.

(٤) E. Glaser: *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، برلين ١٨٩٠، جـ٢، ص ٢٣ و١٣٩ و١٦٩ و٢٣٨.

(٥) M.Hartmann: *Der Islamische Orient*، جـ٢، *Die arabische Frage*، ليبسك ١٩٠٩، ص ١٥٣ و٤١٧ و٤١٨ و٤٦٩.

(٦) W. Schmidt: *Das südwestliche Arabien (Angewandte Geographie, Serie iv, Part 8, Frankfurt a/M 1913*، ص٧٨ و٧٩.

(٧) F.Stuhlmann: *Der kamph um Arabien zwischen der Türkie und England (Hamburgische Forschungen, i*، *Braunschweig, 1916*، ص ١١٣ و١٢٠.

(٨) G.W.Bury: *Arabia Infelix or the Turks in Yaman* لندن ١٩١٥ ص١٧ و٢٧.

(٩) A.Grohmann: *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* فيينا ١٩٢٢، ص ١٦٨ و١٨٥.

(١٠) المؤلف نفسه في *Österreich Monatsschr f.d. Orient*، ١٩١٧، جـ٤٣، ص ٣٤٠.

صبحى [كرومان Adolf Grohmann]

شيخية

اسم فرع من الطريقة الشاذلية هو أقرب إلى الرباط منه إلى الطريقة، وقد أسسه عبدالقادر بن محمد (٩٥١ ـ ١٠٢٣هـ = ١٥٤٤ ـ ١٦١٥م) الملقب بسيدى شيخ، ويرجع نسبه الى الخليفة أبى بكر، وينحدر من فرع من هذه الدوحة هاجر من جزيرة العرب إلى مصر فى القرن الأول للهجرة، ثم نزح منها إلى بلاد تونس حيث أقام من سنة ٦٩٩ إلى سنة ٨٠٢هـ ووقع هذا الفرع منذ ذاك فى مشاحنات بالمغرب،

وهناك عرف أفراده باسم «بو بكرية» أو «أولاد أبى بكر».

وكان سيدى شيخ، «مقدّم» الطريقة الشاذلية، وقد أبقى على شعائر هذه الطريقة، وأهّله ورعه وخلقه لزعامة قومه فى أمور الدين والدنيا. وأراد سيدى شيخ أن يهيىء سبل الإقامة لزواره الكثيرين، فبنى قصراً فى الأبيض، ويعد هذا القصر إلى اليوم من القصور الخمسة التى يأوى إليها الشيخية، وظلت رياسة هذه الطريقة وراثية فى أسرته بضعة أجيال. وفى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، دبت الفرقة بين أتباع الطريقة فانشعبوا طائفتين: الشرقة والغربة، وأصبح تاريخ الطريقة من بعد تسيطر عليه هذه الفرقة.

وفى القرن العشرين حاول رجل يدعى «بو عممه» (عمامة) أن يوحّد بين هاتين الطائفتين تحت سلطانه. وكانت نزعته الشخصية تشبه ما ألفناه فى الدراويش بعامة، وتوسع فى شعائر طريقته فزاد عليها ذكراً ودعاءً.

ويقوم المقر الرئيسى للشيخية على الحدود الجنوبية بين بلاد الجزائر وبلاد مراكش؛ ومن الواضح أن هذه الطريقة لم تمتد قط إلى خارج هذه البلاد.

المصادر :

(١) Marabouts et Rhounn : L. Rinn، ص ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) Les :Coppolanie O. Depont et X Confréries religieuses musulmanes، ص ٤٦٨ وما بعدها.

خورشيد

شيراز

مدينة فى فارس، وقصبة ولاية فارس، وهى تقوم فى سهل مترامى الأطراف جنوب أصفهان؛ وقد غزاها أبو موسى الأشعرى وعثمان بن أبى العاصى فى أواخر خلافة عمر؛ وأعاد بناءها محمد بن القاسم بن محمد بن الحكم بن أبى عقيل الثقفى، ابن عم الحجّاج ونائبه فى عهد الخليفة الوليد ابن عبدالملك، على أنقاض مدينة قديمة كانت تابعة لولاية أردشير خرّه، وكانت قصبتها كور (جور)، وهى فيروز أباد

الحديثة؛ وقد شيد أسوارها أبو كاليجار سلطان الدولة البويهى من سنة ٤٣٦ إلى سنة ٤٤٠هـ (١٠٤٤ ــ ١٠٤٨م). وجعل لها اثنى عشر باباً (قال المقدسى، ص ٤٣٠، إنه لم يكن لها الا ثمانية أبواب أورد أسماءها)؛ ورممت هذه الأسوار فى منتصف القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر ميلادى) على يد محمود شاه إنجو منافس المظفرية. ووصل تيمور أمام المدينة سنة ٧٩٥هـ (١٣٩٣م) فهاجمه شاه منصور المظفرى الذى لقى حتفه فى الموقعة، ثم استولى الأفغانيون على المدينة سنة ١١٣٧هـ (١٧٢٤م)؛ وقد جعلها كريم خان زند قصبته وأحاطها بالأسوار والخنادق ورصف شوارعها وأقام العمائر الجميلة فيها، وبخاصة السوق الكبيرة؛ وقد دمرها الزلزالان اللذان وقعا سنتى ١٨١٣ و ١٨٢٤ وكان فيها فى وقت من الأوقات حصن قديم اسمه شاه موبذ (الإصطخرى، ص ١١٦)، وفى القرون الأولى للإسلام كان لايزال فيها هيكلان من هياكل النار الزرادشتية، كان أحدهما يسمى كارنبان والآخر هرمز؛ وكان ثمة هيكل ثالث خارج أبوابها يسمى مسوبان فى قرية تَرْكان (الإصطخرى، ص ١١٩).

وقد اشتهرت هذه القرية أيضاً بالشهد وأحجار الرّحى وغيرها. وتزودها بالماء قناة ركن آباد، وهى التى تغنى بها حافظ وشقها ركن الدولة البويهى أبو عضد الدولة؛ والقناة القادمة من قبر سعدى؛ وللمدينة ثلاثة مساجد جامعة :

١ ــ جامع عتيق وقد بناه عمرو بن الليث فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى).

٢ ــ المسجد الجديد الذى بناه سعد ابن زنكى الأتابك السلغرى فى النصف الثانى من القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى).

٣ ــ مسجد سنقر، الذى بناه أول أتابك سلغرى؛ وفى المدينة أيضاً كثير من أضرحة الأولياء مما حدا بالناس إلى تسميتها ببرج الأولياء، ونخص بالذكر منها أضرحة أحمد بن محمد بن موسى الكاظم العلوى، والشاعر بن الصوفيين سعدى وحافظ، وهى شمال المدينة. وثمة حديقتان فى المدينة هما حديقتا

دلكشـــا وهـفت تن، وتـصنع المديـنة الفسيفســاء المعروفة باسم خاتم كارى، ومنسوجات الملابس، والشاش والديباج (القـماش المقـصّب) ومشــاقة الحــرير. وكـانت المدينة مسـقط رأس الشعـراء: أثير المسـمى شفعا، وأهلى، وبوســحاق (أبو إسحاق الحلاّج) وحافظ، وسعدى، وعــرفى، وبابافــغـانــى، ومــانــى، ومجد الدين همسكر، كـما كانت مسقط رأس المصلح الدينى على مـحمـد الملقب بالباب.

وثمة قرية تحمل الاسم نفسه شمال سمرقند، على مسـيرة أربعة فراسخ أو نحو ١٦ ميلاً منها (*N. E.* : Quatremére، ج١٤، ص ٤٩٠، .J. A يـنــايـر ١٨٥٢، ص٨٣، Burres *Voyage á Boukhara*، ج٣، ص ٢٠٧).

المصادر

(١) ياقــوت : المعــجـم، طبــعـــة Wüstenfeld، ج٣، ص ٣١٨ = Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ٢٦١.

(٢) مراصد الاطلاع، ج٢، ص١٣٩.

(٣) المكتـبـة الجغـرافـية العـربيـة، (الإصطخـــرى، ص١٢٤، ابن حـــوقل، ص١٩٥؛ المقدسى، ص٣٢٩).

(٤) الدمـشقــى، طبعـة Mehren، ص ٢٤٠.

(٥) البــلاذرى: فـتـوح ص ٣٨٨ و ٤٣٦.

(٦) حـمــد الله مـسـتــوفى: نزهة القلوب، طبـعة Le Strange، ص ١١٤ — ١١٧. الترجمة. ص ١١٢ ــ ١١٤.

(٧) ابن البلخى: فارس نامـه (طبعة Nicholuos. Le Strange، سـلـسلـة كـب التذكارية، ١٩٢١)، ص ١٣٢ ــ ١٣٤؛

(٨) E. G. Browne : A Year amongst the Persians، ص٢٦٣ وما بعدها.

(٩) Le Slrange : The Lands of The Eastern Caliphate، ص ٢٤٩ ـــ ٢٥١ و٢٩٣.

(١٠) سامــى بك: قامـوس الأعلام. ج٤، ص٢٨٩٥.

(١١) J. Dieulafuy : La Perse, Chaldée et la Susiane ، باريـس ١٨٨٧، ص ٤٢٢ وما بعدها، ص ٤٤٠ وما بعدها.

(١٢) Niebuhr : *Reize naar Arabië*، أمستردام ١٧٨٠، ج٢، ص ١٠٧ وما بعدها.

صبحى [إيوار Cl. Huart]

الشيرازى

أبو إسحق إبراهيم بن على بن يوسف الفيروز آبادى، فقيه شافعى، ولد فى فيروز آباد سنة ٣٩٣هـ (١٠٠٣م)، وشخص إلى شيراز لدراسة الفقه سنة ٤١٠هـ، ومنها إلى البصرة، وبلغ بغداد فى شهر شوال سنة ٤١٥هـ (ديسمبر ١٠٢٤م)، حيث أتم دراسة الأصول على أبى حاتم القزوينى (المتوفى سنة ٤٤٠هـ)، والفروع على أبى الطيب الطبرى (المتوفى سنة ٤٥٠): وبدأ يدرس فى بغداد سنة ٤٣٠هـ (١٠٣٨/٣٩م) (السبكى، جـ٣، ص١٧٧)، وسرعان ما اشتهرت دروسه شهرة جعلت الطلاب من جميع أنحاء العالم الإسلامى يجلسون عند موطئ قدميه: وقد ولى كثير من تلاميذه مناصب القضاء والوعظ فى شرقى دولة الخلافة؛ وفى سنة ٤٥٩هـ (١٠٦٧م) ناط به الوزير نظام الملك فتح أول مدرسة عامة أنشأها فى بغداد وهى المدرسة النظامية، ولكن الشيرازى تخلف عن الحضور فافتتحها ابن الصباغ؛ وهدد تلاميذه بالانصراف عنه إلى ابن الصباغ فقبل آخر الأمر. وظل يعلّم فيها حتى حضرته الوفاة (ابن الصابى فى ابن خلكان، جـ١، ص ٣٤)؛ فلما اشتد النزاع بين أبى نصر بن القشيرى (المتوفى سنة ٥١٤هـ) وحنابلة بغداد حول أقوال الأشعرى وبلغ الخلاف غايته حتى أريقت بسببه الدماء، تحمس الشيرازى فانضم إلى صفوف الأشعرية وأقنع الوزير بأن يسجن شيخ الحنابلة (ابن الأثير، جـ١٠، ص ٧١، السبكى، جـ٣، ص ٩٨ وما بعدها؛ جـ٤، ص ٢٥١)، ومن الشواهد على علو مكانته، الرحلة التى قام بها إلى نيسابور فى مهمة عهد بها إليه الخليفة فى شهر ذى الحجة سنة ٤٧٥هـ (مايو ١٠٨٣م) وكانت هذه الرحلة أشبه بموكب من مواكب النصر، فقد خرج إمام الحرمين فى نيساپور لاستقباله وحمل عباءته، وقد جرت بينه وبين

إمام الحرمين مناظرات اعترف فيها إمام الحرمين بتفوقه عليه؛ وتوفى الشيرازى بعد عودته إلى بغداد بقليل فى الواحد والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٤٧٦هـ (٥نوفمبر ١٠٨٣م) ودفن فى جبانة باب أبرز باحتفاء كبير، وصلى عليه الخليفة صلاة الجنازة، وأغلقت المدرسة النظامية سنة كاملة بأمر منشئها حداداً عليه؛ وقد أمر الوزير تاج الملك (المتوفى سنة ٤٨٦هـ) ببناء قبر ومدرسة قرب هذه المدرسة (ابن الأثير، جـ١٠، ص ١٤٧).

وأهم آثاره هى: (١) «كتاب التنبيه فى الفقه» الذى ألفه سنة ٤٥٢/٤٥٣هـ (طبعة Juynboll، ليدن ١٨٧٩)، وهو مختصر فى الفقه كتبت عليه شروح كثيرة؛ (٢) «كتاب المذهب فى المذهب»، وهو كتاب شامل وضع فى السنوات ٤٥٥ـ ٤٦٩هـ، ولكنه لم يطبع بعد (انظر ياقوت: المعجم، جـ٣، ص ٢١٤)؛ (٣) «كتاب تذكرة المسئولين»، وهو كتاب فى الاختلاف فى عدة مجلدات يتناول أقوال الحنفية والشافعية، والظاهر أنه لم يصل إلى أيدينا (حاجى خليفة، رقم ٢٨٤٨)؛ (٤) «طبقات الفقهاء»، ويشمل سيرا مختصرة لفقهاء القرنين الأولين والمذاهب الأربعة حتى أيامه، وهو كتاب استشهد به كثيرا أصحاب الطبقات المتأخرون مثل النووى والسبكى وابن خلكان والقرشى ونقلوا عنه فى كثير من المواضع دون أن يذكروا مرجعهم .

المصادر:

(١) السمعانى: كتاب الأنساب، سلسلة كب التذكارية، جـ٢٠، الورقة ٤٣٥(ا)

(٢) ياقوت: المعجم، طبعة Wüstenfeld، جـ٣، ص ٣٤٩.

(٣) ابن الأثير: الكامل، جـ١٠، ص ٣٨ و٧١ و٨١ وما بعدها و٨٥.

(٤) النووى: *Biograph. dictionary*، ص ٦٤٦ ـ ٦٤٩.

(٥) ابن خلكان: وفيات، جـ١، ص ٥ ومابعدها.

(٦) السبكى: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤هـ جـ٣، ص ٨٨ - ١١١ و٢٧٥ - ٢٨٠.

(٧) Wüstenfeld: *Schafi'iten*، رقم ٤٥٢ (= *Abh Gött Ges. Wiss XXXVII [1891]*).

(٨) Brockelmann: *G.A.L.*، جـ١، ص ٣٨٧؛ انظر ايضا جـ١، ص ٣٢٤، رقم٢.

صبحى [هفننك Heffening]

الشيرازى

أبو الحسين عبد الملك بن محمد: عالم فى الرياضيات نبه صيته حوالى منتصف القرن الثانى عشر وقد درس علمى الرياضيات والفلك اليونانيين. وكان يتوفر فى أيامه ترجمة عربية جيدة لمخروطيات (κωνικά) أپولونيوس البركاوى صنعها هلال بن أبى هلال الحمصى (المتوفى سنة ٨٨٣/ ٨٨٤) وثابت بن قرة الحرّانى (٨٢٦ - ٩٠١). وقد استعان الشيرازى بهذه الترجمة فأعد ملخصا لمحتويات كتاب المخروطيات، ونجد ترجمته العربية فى أوكسفورد (مكتبة بودليانا، ٩١٣ و٩٨٧ و٩٨٨) وتنسب إليه أيضا ترجمة مختصرة للمجسطى لبطلميوس، الذى أعد منه قطب الدين الشيرازى (١٢٣٦ - ١٣١١) ترجمة فارسية. والترجمتان العربيتان لمخروطيات أپولونيوس لهما شأن عظيم فى تاريخ الرياضيات، إذ لم يبق فى العربية إلاّ الكتب الثلاثة الأخيرة من الكتب السبعة لهذا المؤلف الهام، على أن الكتاب الثامن من المخروطيات كان قد غاب عن علم الناس عندما حل زمن المترجم العربى.

المصادر:

(١) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*، ليپسك ١٩٠٠، ص١٢٦ و١٥٨.

(٢) L.M.Ludwig Nix: *Das fünfte Buch der Conica des Appollonius von Perga in der Arabischen Übersetzung des Thabit ibn Corrah*، ليپسك ١٨٨٩، ص ٣ - ٧ (ولا يخلو من أخطاء طوبوغرافية).

صبحى [شوى C.Schoy]

الشيرازى

صدر الدين المتوفى سنة ١٦٤٠م: أحد الكبار المجهولين فى تاريخ العقل الإنسانى. وقد وجد فى غمرة الظروف التى أحاطت بحياته العلمية المتواضعة البائسة، الوقت والقوة لإقامة صرح مذهبه فى العالم، ولتنظيم وبسط جملة العلوم المعروفة فى زمانه وذلك وفقا لوجهات نظر جديدة. واستطاع أن يحل على وجه فيه طرافة وابتكار المشكلات الكبرى التى أسلمتها الفلسفة القديمة لعصره. ومذهبه فى العالم مذهب فى الوجود، فالأشياء التى لها وجود واقعى فى العالم والتى تحيط بنا، هى «أفراد جزئية للوجود». شبيهة بأجزاء لوجود لامتناه، وصادرة عن الله مصدر النور كأنها أشعة منفصلة، وبناء على هذا المبحث يتصور الشيرازى كل مراتب الحقيقة الوجودية على وجه جديد: فما نأخذه من الأشياء على أنه «ماهية»، إنما هو تعين الأشعة المنفصلة «للوجود»، وما ندركه فى الأشياء على أنه «وجود»، إنما هو الوجود الفعلى لهذه الأشعة عينها. وعلى هذا النحو أصبح لدينا حل جديد، لتلك المشكلة الكبرى التى وجدت منذ زمان بعيد، وهى مشكلة «الماهية والوجود»، فقد نظر إلى الماهية والوجود»، على أنهما وجهتان مختلفتان للنظر، أو على أنهما وجهان مختلفان للحقيقة الوجودية الميتافيزيقية الواحدة.

ولقد كانت الفكرة القائلة بانتقال النفوس حية فى عصر الشيرازى الذى تحولت على يديه هذه الفكرة على وجه يلائم فلسفته الميتافيزيقية فى الوجود: فالنفس الإنسانية بما لها من روحانية ترقى إلى مرتبة من صور الوجود أعلى وإلى التشبه بالله، وإلى الاتصال بالله. ومبدأ هذا الترقى إنما يكون إذن فى العرفان الذى هو أرقى صور المعرفة. والذى بفعل ما يشتمل عليه يمحو من الإنسان نقائص الوجود وأخطاءه، ومن ثم يغمره بفيض من الكمال. فمعرفة عقولنا هى فعل من شأنه أن يكسب هذه العقول بتأثير العقل الفعال ماهية تجعلها قريبة من ماهية الله الخلاقة. وليس الله هو الوجود القديم فحسب، وإنما هو مركز القيم أيضا، وانعكاسات هذه القيم القديمة هى الأشياء المخلوقة،

ولهذا فإن هذه الانعكاسات التى نجدها فى العـــالم وفى مظـاهره المتكـثــرة المضطربة، والتى هى انعكاسات لحقيقة الخير والجمال والمحبة، إنما هى انعكاس لله تنبعث منه الأشعة إلينا فيظهرنا على الله، وها هنا يتـبـين لنا فى عـين الوقت طريق الكمال الأخلاقى.

إن الاتجاهات الثلاثة الكبـرى للحياة العـقلية فى الإسلام قـد وجـدت نقطة التقـائها فى الشيرازى الذى، وقـد كان متكـلما وفيلـسوفا وصــوفيـا معـا، قد زاوج ووازن بين الأفكار التى جرت بها هذه التـيارات. على أن أخص مـيدان له هو ميدان التصـوف الفارسى ممثلا فى «الإشــراق» كمـا أنشــأه السهـروردى، والذى عـول فـيه الشـيـرازى على ابن سيـنا والفارابى، وذلك باصطناعـه أدلة أرسطية، وبتوسعه أيضا فى هذا المذهب لاسيـما فكرة تطور الماهيـات التى ينكر ثباتهـا. وقد دحض بمذهبـه فى صدور الوجـود اعـتراضـات هذا الضــرب من التصـوف الإسلامى المصـطبغ بصبـغة واحدية هندية. ويثـبت لنا الشيرازى أن الفلسـفة لم تمت فى الإسـلام منذ سنة ١١٠٠، بل هى قـد ازدهــرت كـذلك فى عصــور لاحقـة، ولقد جـمع فى مـوجز مؤلف تأليـفا جيـدا الثقافـة العليا التى كـانت فى العصــر الزاهر لحكم الشــاه عباس.

المصادر:

(١) Horten: *Die Gottesbeweise bei Shirazi* بون ١٩١٢؛

(٢) المؤلـف نفـــســـه: *Das Philosophische System des Shirazi* ستراسبورغ ١٩١٣.

(٣) المؤلف نفـسـه: *Die Philosophie des Islam* مــيــونخ ١٩٢٤، ص ٩٣ ،ومـابعدها، ١٢٤ ـ ١٢٦، فى مـواضـع مختلفة.

م.مصطفى حلمى [هورتن M. Horten]

حياة الشيرازى ومصنفاته

تعليق
للدكتور محمد مصطفى حلمى

الشـيرازى هــو محـمـد بن إبراهيم القـــوامى الملا صـــدر الدين، فـــارسى الأصل إذ كان مـوطنه شيـراز، وعربى

التصانيف إذ كتب كتبه بالعربية، ورحل إلى أصفهان وتلقى علومه بها، ثم إلى البصرة حيث توفى فيها وهو عائد من سفره حاجا إلى مكة، وكانت وفاته فى سنة ١٠٥٠هـ.

وقد تلقى الشيرازى بعض العلوم الفلسفية على يد أستاذه الأمير داماد، وهو الأمير محمد الباقر ابن محمد الإسترآباذى الذى كان من أكبر وأشهر العلماء والفلاسفة فى العصر الصفوى، والذى كان يقيم فى أصفهان، وكانت له مجالس علم وتدريس يلتف فيها حوله الطلاب المقيمون والوافدون، مما جعل له منزلة علمية كبرى وأثرا بعيدا فى نفوس معاصريه بصفة عامة، وفى قلوب وعقول تلاميذه ومريديه بصفة خاصة، وليس أدل على ما كان له من أثر، من أن بين الذين أخذوا عنه، وتخرجوا عليه، صدر الدين الشيرازى الذى يمكن أن يقال إنه أجل فلاسفة العصر الصفوى شأنا، وأعظمهم خطرا، حتى لقد بلغ من دقة البحث، وعمق التفكير، وطرافة التحقيق، مبلغا جعله فى منزلة تأتى بعد منزلة كل من أرسطو وابن سينا.

وإذا كان صدر الدين الشيرازى قد عرف مذهب السهروردى المقتول فى حكمة الإشراق فأساغه وتمثله وتأثر به، فأكبر الظن أن يكون قد تأثر أيضا فى الناحية الإشراقية لمذهبه فى الوجود بما ألقاه أستاذه الأمير داماد من دروس وما خلفه من مصنفات، لاسيما ما كان من هذه المصنفات وتلك الدروس مطبوعا بالطابع الأشراقى؛ ولعله قد تأثر من بين مصنفات أستاذه المطبوعة بهذا الطابع الاشراقى بكتابه (القبسات). وبما نظمه من شعر يدور على الإشراق،لاسيما ما كان من هذا الشعر فى المثنوى الذى نظمه وجمعه بأسم (مشرق الأنوار).

ولصدر الدين الشيرازى مصنفات عدة فى موضوعات مختلفة، وكلها يدل على سعة علمه، ودقة بحثه، مما جعله خليقا بأن يعرف باسم «ملا صدرا»، و«مولانا صدرا» و«الأخوند»، وكل أولئك يعنى أنه يلقب ويعرف بالأستاذ: فمن مصنفاته الفلسفية: كتاب (الأسفار الأربعة فى الحكمة» وكتاب (شواهد الربوبية)، وكتاب (المبدأ والمعاد)، وكتاب (مفاتيح الغيب)، وكتاب

(المشاعر)، ورسالة (القضاء والقدر). ورسالة (إنصاف الماهية بالوجود)، ورسالة (أكسير العارفين).

ومن مصنفاته الأخرى: كتاب (أسرار الآيات)، و(تفسير سورة الواقعة) و(جزء فى التعبير)، و(شرح الهداية للأبهرى)، و(شرح أصول السكاكى).

شيركوه

أبو الحارث أسد الدين بن شاذى، وأخو أيوب بن شاذى أبى صلاح الدين، وكان شيركوه أول الأمر قائدا من قواد نور الدين أمير حلب ودمشق، ثم أصبح وزيرا للعاضد آخر الخلفاء الفاطميين، وكان بصفته هذه يحمل لقب التشريف الملك المنصور.

ونحن نلقى أول ما نلتقى بشيركوه فى تكريت حيث كان أخوه أيوب يتولى الحكم باسم الخليفة العباسى، ولكن شيركوه ارتكب جريمة قتل فلم تجد أسرته كلها بدا من مغادرة المدينة وعرض خدماتها على زنكى أمير حلب فقبل ذلك منهم، وظل شيركوه فى بلاط نور الدين محمود بن زنكى، وقد صدع شيركوه بأمر نور الدين فمضى إلى الاستيلاء على دمشق التى كان يدافع عنها أخوه أيوب باسم أمراء بنى بورى: وسوى الأمر بين الطرفين دون أن يضرب أحدهما فى سبيل ذلك ضربة واحدة واحتفظ أيوب بدمشق، ولكن باسم نور الدين الذى أقطع شيركوه ناحية حمص، وهذا منشأ إمارة حمص الأيوبية التى آلت فيما بعد إلى أحفاده.

وفى سنة ٥٥٨هـ (١١٦٣م) طلب شاور من نور الدين أن يساعده فى تولى منصب الوزارة فولى شيركوه أمر الحملة السورية، وسار شاور وشيركوه على رأس جيش يقل عدده كثيرا عن عدد الجيش الذى حشده الوزير ضرغام وفاز فوزا مبينا فى وقعة قرب تل بصطة، ومهما يكن من أمر ما كان يدبره شيركوه أول الأمر لشاور فإن هذه الوقعة تعد نقطة هامة فى العلاقات بين الرجلين، ويبدو أن شيركوه كان يخشى نزعة التآمر التى كانت تسيطر على شاور، وكان تأكيد شاور من أن له عيونا فى جيش شاور يستقى منهم الأخبار، وهو أمر تحقق فى النهاية ـ مزعجا لشيركوه؛ وتولى

شاور منصب الوزارة فانتقل النزاع بينهما من السر إلى العلن، ولم يرض شيركوه أن يرحل عن مصر قبل تنفيذ الإتفاق المعقود مع نور الدين، ونشب القتال بين الرجلين عدة مرات، وكانت الغلبة فى المواقع التى جرت بينهما فى ضواحى القاهرة لشيركوه، فاستنجد شاور بالفرنجة، وحوصر شيركوه فى بلبيس فاضطر الى الإستسلام، وعاد إلى دمشق قبل أن ينصرم عام ٥٥٩هـ (نوفمبر ١١٦٤م).

وعاد شيركوه ٥٦٢هـ (١١٦٧م) فغزا مصر ليقاتل شاور مرة أخرى، وكان شاور لايزال حليفا للفرنجة وقد فاز فى معركة بابين التى أجبره خصومه على خوضها، إلا أن هذا النصر الذى سفكت فيه الدماء سفكا لم يؤد إلى أية نتيجة حاسمة، ووجد شيركوه فى الاسكندرية قاعدة احتلها بسهولة ونصب ابن أخيه صلاح الدين واليا عليها؛ بيد أن هذا الجهد كله لم يأت بطائل، ذلك أن شاور أفلح فى الاستيلاء على المدينة مرة أخرى بعد حصار دام طويلا، مما أدى إلى رحيل شيركوه عنها.

على أن الخليفة العاضد اضطر إلى استدعائه بعد ذلك بسنتين عندما حاصر الفرنجة القاهرة وكانت نتيجة هذا الغزو الثالث فاصلة، فقد ارتبط مصير شيركوه بمصير مصر بعد رحيل الفرنجة ورفض أن يلبى دعوات نور الدين الملحة للاستنجاد به، وكان نور الدين يأبى أن يحرم الخدمات التى يؤديها له، وبعد مصرع شاور قبل شيركوه منصب وزير الخليفة العاضد، ولكننا لا نعلم: هل كان قد فكر فى قرارة نفسه فى إقامة دولة خاصة به أم لا؟ على أننا نعتقد أن العكس كان صحيحا، ويجوز لنا أن نفترض أن فكرة إقامة هذه الدولة طرأت على نور الدين، الذى صمم على أن يضرب ضربة مزدوجة ليعيد ضباطه إلى الولاء له وليحكم مصر ويضمها إلى مملكته السورية بعد أن يرد هؤلاء الضباط إلى المذهب السنى مرة أخرى؛ وكان من الواجب إثارة هذا الموضوع فى مادة تتحدث عن شيركوه نظرا لقرابته لصلاح الدين، ولكن ليس ثمة ما يدل على أن صلاح الدين قد اتخذ من ذلك موقفا محددا.

وقد اتفق استيلاؤه على السلطان مع فتنة قام بها أهل القاهرة وأعملوا يد النهب والسلب حتى فى مكاتب الوزارة، وقد لحق شيركوه بابن أخيه صلاح الدين، وهو الذى وصفه وليم الصورى «William of Tyre» بقوله: «*Vieltz, Patie de cors et mout gras*» وقد امتدح المؤرخون مقدرته، فقد كان على سنيته حكيما إذ سمح للمصريين بأن يظلوا مستمسكين بعقائدهم الدينية، على أن سلطانه لم يدم إلا فترة وجيزة جدا لا تكفى لإقامة نظام سياسى جديد للدولة، وتوفى شيركوه فجأه بعد أن تولى منصب الوزارة أكثر من شهرين بقليل، وكانت وفاته فى الثانى والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٥٦٤هـ (٢٣من مارس سنة ١١٦٩م)، فقد وقع فريسة لشراهته الشديدة فى الطعام التى كانت فى كثير من الأحوال تصيبه بعسر الهضم المصحوب بالاختناق.

وجرى الحديث بموته مسموما، وقد أوصى شيركوه صراحة بأن تنقل رفاته بعد موته إلى المدينة، ولم يتم ذلك إلا بعد ستة عشر عاما.

وكان من خلفائه بعض المماليك الذين عرفوا فى مستهل العهد الأيوبى باسم الأسدية، وقد استخدمت هذه النسبة نفسها فى تسمية المدارس التى بناها فى حلب وفى دمشق.

المصادر:

(١) انظر مادتى «الأيوبيون» و«شاور».

(٢) أبو شامة، جـ١؛ ص ٨ و١٠,١٥ و ٤٦ ـ ٤٨ و ٥٥ و ٥٨ و ٦٧، ٨١ و ٩٦ و ١٠٧ ـ ١٠٩ و ١٢٠ و ١٢١ و ١٢٢ ـ ١٢٤ و ١٢٩ ـ ١٣٢ و ١٣٧ و ١٤١ ـ ١٤٧ و ١٥٤ ـ ١٦٢ و ١٦٦ ـ ١٧٤ و ١٧٨ و ١٨٠ و ٢١٠ ـ ٢١١؛ جـ٢، ص ٦٧و ٢١٨.

(٣) ابن شحنة، تاريخ حلب، عن ١١٢ و ١١٩.

(٤) كمال الدين: تاريخ حلب *Hist. d, Alep* ترجمةBlochet ، ص ٢٣٠.

(٥) Derenbourg : *Oumara*، جـ١ الجزء الفرنسى، الفهرس، ص ٣٩٦.

(٦) ابن خلكان، طبعة بولاق، جـ١، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ جـ٢، ص٥٠٢.

(٧) ياقـوت: إرشاد الأريـب، طبعـة Margo liouth. جـ٢، ص ٢٤٧.

(٨) القلقـشـنـدى: صـبح الأعـشى، جـ٤، ص ١١٢، جـ ١٠، ص٦، ٨٠ ـ ٩٠.

(٩) Gaudefroy Damombynes: *La Syrie*، ص ٧٦..

(١٠) المقـريزى: خـطط، جـ٢، ص ٣٤٣

(١١) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، طبعة Popper جـ٣، ص ٥٦.

(١٢) على باشا مـبارك: الخطط الجديدة، جـ١، ص١٩.

(١٣) Von Kremer فـى *S B A.K. Wien*. ١٨٥٠، جـ ٤، ص٣٠٥ و ٣٠٨.

(١٤) Sauvaire, *Descr. de Damas*: J. A، ١٨٩٤، جـ١، ص ٣٠٤ و ٣٨٧ ـ ٣٨٨ و ٤٥١ و ٤٧٤، جـ٢، ص ٤٩٢.

(١٥) Helbig: *At Qadi Al Fadel* ص ٥٥ ـ ٥٦.

صبحى [ڤيت G. Wiet]

شيروان

وتكتب أيضا شروان بفتح الشين أو كسرها (مـثال ذلك: ياقوت، جـ ٣، ص ٢٨٢ س ٧؛ ورواية السـمعـانى، طبعـة Margoliouh، الورقـة: ٣٣٣ (أ)): ناحـيـة على السـاحل الـغـربى لبـحـر الخـزر، شـرقى الكر، وكـانت فى الأصل جـزءا من ألبانيا القـديمة أو آران ، التى كانت معـروفة فى مسـتـهل القرون الوسطى. ويقـول الإصطخـرى (ص ١٩٢ = ياقـوت، جـ٣، ص ٣١٧، س ١٩) إن الطريق من برذعه كان يؤدى إلى دربند مارا بشيروان وشمـاخية (وفى ياقوت شـماخى)؛ وفى رواية الإصطخـرى أن الرحلة من شماخية إلى «شروان» كانت تستغرق ثلاثة أيام، وقد ذكر فى بعض المخـطوطـات وفى يـاقـوت الاسـم «شـابران» بدلا من «شـروان». وفى كتاب حدود العـالم الذى لا يعرف كاتبه (الورقـة ٣٣ (ب))، ذكـر أن شـابران (وقد كـتبت فيـه شاوران)، هى قصـبة شـيروان، ولم يفـقـد الطريق ولا المدن القائمة عليه أهميتها إلا بعد إنشاء الخط الحديدى فـيما وراء القوقـاز. وقد ظلت شابران تذكـر كمدينة إلى وقت متـأخر يرجـع إلى سنـة ١٥٧٨، فى تقـرير

الغـــزوات التـــركـــيـــة لتلك الـسنة (v.Hammer: , G.O.R.جـــ٢، ص ٤٨٥)؛ وظهـر فى القـرن السـابع عـشـر بلدة جديـدة اسمـهـا قبـا أو قوبا بـوصـفـهـا قـصبـة الخان الذى يحكم تلك المنطقـة، على مـسـيـرة ١٥ مـيلا شـمـال غـربى شـابـران، ولم يجـد كـمـلن Gmelin إلاّ خرائب «حقيرة» فى شابران تخلفت من البلدة القـديمـة التى كـان أهـلـهـا قـد هجـروها تمامـا وقتـئـذ (S.G.Gmelim: *Reise durch Russland zur Untersuchung drr Drey Naturreiche* جـــ٣، ص ٣٦)؛ وكـانت أهميـتـهـا كمـركز للتـجارة قـد انتقلت إلى قوبا، وقـد رحل ورنتسوف Worontsow، حـــاكـم دربند، فى تـاريخ مـتـــأخـر يرجع إلـى سنة ١٨٥١، إلى تفليس عن طريق قبـه وشماخة وكـجة (*Archiv Knyazya Woronsowa* جـــ٤٠، ص ٤٠٥).

ويقـال إن شـمـاخـى،وبالروسـيـة شمخـه، وهى قصبة شـيروان من بعد، أنشـئت فى العـصـر الإسـلامى، وقـد نسبت (البلاذرى، ص ٢١٠) إلى شماخ ابن شجاع ملك شـيروان فى عهد ولاية سعيد بن سلم (معاصر الخليفة هارون الرشيـد؛ انظر اليعـقوبى: تاريخ، جـ٢، ص ٥١٧ ومـا بعـدها؛ الطبـرى، جـ٣، ص ٦٤٨)، وكانـت شيروان بـوصفـهـا ملك الشـيـروانـشـاه تشـمل الأراضى الممتدة من الكـرّ إلى دربند؛ وقد ذكر أن هذه الحـدود كانت هى نفسـهـا حـدود شيـروان فى العصر المغولى (فى حـمد الله القـزوينى: نزهة القلوب، طبـعـة Le Strange، ص ٩٢، س ٧)؛ وقد أصـبـحت القـصبة شـمـاخـة من بعـد ذات شـأن. وبخـاصـة كمـركـز لصناعـة الحـرير وتجارته،، فلـما ألغى الصفـويون اللقب شيـروانشاه، أصـبحت شـيروان ولاية فى فـارس. وكان يـحكمهـا فى العـادة خـان كثـيرا مـا لقب ببكللربك أو أميـر الأمراء. وقـد ثار أهل البلاد عـدة مرات على الأسـرة الـشـيـعـيـة الحـاكـمـة واستنجدوا بسلطان تركية بوصفهم من أهل السنة؛ واستولى الترك سنة ١٥٧٨ على شيـروان كما اسـتولوا على أرض قـوقازية أخـرى، واحـتفظـوا بها بعـد سلسلة من الوقائع اختلفت نتائجها، ثم نزل عنها للسلطان آخر الأمـر بمقتضى مـعـاهدة سنـه ١٥٩٠. وقـد قـسـمت

شيروان فى عهد الترك إلى أربعة عشر سنجقا، وكانت تشمل: شكى فى الشمال الغربى وباكو فى الجنوب الشرقى، أى شيروان بأسرها تقريبا التى عرفت فى القرون الوسطى. وكانت دربند، التى انفصلت عن شيروان منذ زمن طويل، ولاية مستقلة بذاتها، ولم يستتب الأمر للفرس فيها استتبابا إلا سنة ١٦٠٧، وفى القرن السابع عشر أعطيت قبا وساليان بوصفهما إمارة مستقلة إلى القيتاق الذين كانوا قد هاجروا جنوبا. وفى سنة ١٧٢٢ خضع حسين على، خان قبا، لبطرس الأكبر وثبت فى منصبه، وبمقتضى المعاهدة التى عقدت بين روسيا وتركية سنة ١٧٢٤، فصل الإقليم الساحلى هو وباكو سياسيا عن بقية شيروان للمرة الأولى، وكان الروس يحتلون هذا الإقليم فى ذلك الحين، وقد ترك للأتراك هذه البقية من شيروان ومن ضمنها شماخة قصبتها، وظل هذا التقسيم قائما فيما يتعلق بالإدارة حتى بعد أن ألحق القسمان بفارس مرة أخرى. وبمقتضى معاهدات سنة ١٧٣٢ ظلت الأراضى الساحلية شمالى الكر من أملاك الروس والأجزاء الأخرى من شيروان وداغستان من أملاك الترك؛، وإنما نزل الروس عن الأراضى الساحلية طوعا لنادر شاه (معاهدة كنجة، ٢١/١٠ مارس سنة ٧٣٥) بعد أن انتزع نادر شاه هذه الأراضى من الترك بقوة السلاح.

وكان الاستيلاء على شماخة فى ٢٢ من أكتوبر سنة ١٧٣٤، ثم مات نادر شاه فلم يعد من الممكن فرض الحكم الفارسى على هذه المناطق، وقامت عدة إمارات مستقلة بذاتها، وأصبح الاسم شيروان مقصورا على إقليم خان شماخة الذى انقسم فى العهد الروسى ثلاث نواح إدارية (شماخة وكوك جاى وجواد) وأفلح فتح على، خان قبا (١٧٥٨ - ١٧٨٩) فى إخضاع دربند وشماخة لسلطانه، ومن ثم فقد صدق دورون Dorn إذ قال: «لقد تمثل فيه بحق روح الشيروانشاهيه». وراودت فتح على فى السنوات الأخيرة من عهده فكرة إخضاع بلاد فارس نفسها لحكمه واعتلاء عرش حكام إيران، ولما أفلح القاجارية فى إعادة الوحدة لبلاد

الفرس، لم يعد أولاد الخان بمستطيعين أن يحتفظوا باستقلالهم، وكان شأنهم فى ذلك شأن زعماء القوقاز الآخرين، ولم يجدوا بدا من الاختيار بين روسيا وفارس. وكان الجنرال زوبوف (General Zubow) الذى أوفدته كاترين الثانية قد بلغ الكرّ أسفل جواد (١٧٩٦) عندما استدعاه القيصر بول هو وجيشه، وخضع مصطفى خان شيروان (شماخة) الذى كان قد دخل فى مفاوضات مع زوبوف للروس سنة ١٨٠٥، واحتل الروس دربند وباكو فى السنة التالية (١٨٠٦)، ولكنه سرعان ما بدأ يتقرب إلى الفرس واستنجد بهم، وبمقتضى معاهدة كلستان (أكتوبر ١٢/ ٢٤ سنة ١٨١٣) نزلت فارس عن كل حق لها فى دربند وقبا وشيروان وباكو، على أن مصطفى ظل يتعامل سرا مع فارس، ولم تحتل الجيوش الروسية أرضه إلا سنة ١٨٢٠. وهرب الخان إلى بلاد فارس وضمت شماخة إلى الأراضى الروسية، وانتهز مصطفى، وحسين من قبله وهو أحد خانات باكو الأولين، نشوب الحرب مرة أخرى سنة ١٨٢٦ فحاولا إثارة رعاياهما على روسيا، ولكنهما لم يفلحا فى ذلك. ومنذ سنة ١٨٤٠ ألحقت أراضى خان شيروان السابقة بقبا وباكو وتألفت منها جميعا منطقة إدارية واحدة (سميت أول الأمر «بإقليم الخزر»، ثم سميت منذ سنة ١٨٤٦ «حكومة شماخة»، وسميت منذ ١٨٥٩ «حكومة باكو» وذلك بعد أن دمر شماخة زلزال من الزلازل الكثيرة التى تقع فى تلك المنطقة). وتؤلف شيروان القديمة فى الوقت الحاضر جزءا من جمهورية أذربيجان السوفيتية وقصبتها باكو، وقد ألغى الروس التقسيم إلى «حكومات» واحتفظوا بالتقسيم إلى «دوائر»، وكان عدد سكان قصبة شيروان القديمة، فى وقت متأخر يرجع إلى منتصف القرن التاسع عشر، أكبر من عدد سكان باكو، فقد قال ريتر (*Geografisch:Ritter* *tistisches I. exicion* الطبعة الخامسة *sta*، ١٨٦٤ ـ ١٨٦٥) إن عدد سكان شماخة كان ٢١,٥٥٠ نسمة، وباكو ١٠,٦٠٠ نسمة، وفى العقد التاسع من القرن الماضى انقلبت الآية (انظر *Putevoditel' po Kawkaz*:E.Weidenbaum،

تفليس ١٨٨٨، ص ٣٤٢ و٣٩٦: باكو ٤٥,٦٧٩ نسمة، وشماخة ٢٨,٥٤٥ نسمة)، وشماخة الآن بلدة صغيرة جدا إذا قورنت بباكو (١٩١٧: باكو ٢٣١,٠٠٠ وشماخة ٢٧,٨٠٠).

المصادر:

انظر بوجه خاص B.Dorn: *Geschichte Shirwans unter dem statthaltern und Chanen von 1538-1820 (Beiträge zur Geschichte der Kaukasischen Länder und Völker, ii= mém. del'Acad., etc, Ser, 6, Sciences Politiques, etc., V 317-433).*

صبحى [بارتولد W. Barthold]

الشيعة

الاسم الشامل لمجموعة كبيرة من فرق إسلامية مختلفة أشد الخلاف ، ترجع نشأتها جميعا إلى القول بأن عليا رضى الله عنه، هو الخليفة الشرعى بعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام.

دوافع الشيعة والعصر الأول

الإسلام ظاهرة دينية وسياسية وكذلك كان مؤسسه نبيا ورجل دولة معا، وعلى ذلك فإن تطور الأمة الإسلامية إلى طوائف متفرقة كان نتيجة طبيعية للصلات الطبيعية المحتملة التى يمكن أن تكون قد قامت بين الدستور السياسى والعقيدة الدينية. ويمكن أن نتبين فى هذا المقام ثلاثة مذاهب كبرى: المذهب الوسط فيها هو الذى يتمسك به أهل السنة؛ وإنه ليتجلى فى المبدأ الجوهرى الذى جعله أهل السنة أساسا لمذهبهم، وهو «أن تكون الإمامة فى قريش» اعترافا بواقع تاريخى، وهو أن الدولة الإسلامية كانت تحكمها فى القرون الأولى أسر مكية. فأما المطلب الذى يسهل إدراكه، وهو أن الحكام الذين يمثلون الدولة التى قامت على الدين يجب أن يكونوا شخصيات دينية بالمعنى الحقيقى، فإنه أدى عند أهل السنة أيضا منذ وقت مبكر جدا إلى تمييز الخلفاء الأولين ووصفهم بأنهم: «الأربعة الراشدون»، ثم واجههم بمهمة البحث عن مبررات تجعل طاعة الخلفاء القليلى الشأن، بل طاعة السلاطين الغرباء، واجبا يفرضه الدين أيضا ما دام القيام بأحكام

الشريعة وحفظ النظام مكفولين تحت حكمهم. لكن التحذيرات الدائمة من حكام الدنيا، مع أنهم كانوا فى الواقع على مذهب أهل السنة، تلك التحذيرات التى لم تكن تأتى من جانب أهل الورع وحدهم، تدل على مقدار ما كان فى النفوس من قلة الرضا عن مثل هذه المبادىء.

وعلى هذا فإنه إذا لم تكن عند أهل السنة نظرية واضحة بمقدار ما كانت عندهم محاولة للتوفيق بين المثل الأعلى الدينى والواقع السياسى، فإنه قد ظهرت على جانبى جمهور الأمة الإسلامية نظريتان الأولى تطالب بالفصل الواضح بين المسألة الدستورية والمسألة الدينية[1]؛ والثانية تمزج بين الاثنين.

والنظرية الأولى، ولو أنه كان لها وجود من قبل، فهى إنما قد ظهرت على الملأ فى الفتنة الأولى[2] التى قامت عند الخوارج الذين لم يجعلوا لمسألة نسب الخليفة شأنا دينيا إلى حد أنهم أجازوا أن يكون «عبدا حبشيا». أما الشيعة فإنهم جعلوا لمسألة الإمامة قيمة دينية، وكتبهم فى العقائد تشتمل على باب خاص يتمشى مع مضمون حديث يرونه هو: من مات جاهلا بالإمام الحق فى عصره مات كافرا.

وأقدم وقت قامت فيه الشيعة السياسية، وبعبارة أدق شيعة علىّ هو منذ وفاة النبى عليه الصلاة والسلام، أما إذا أخذنا بروايات الشيعة، فإن الشيعة الأولى كانت تتألف من ثلاثة أشخاص هم: سلمان الفارسى وأبو ذر الغفارى والمقداد بن الأسود الكندى، فهؤلاء، فيما يدون الشيعة، كانوا هم وحدهم (وبعض الروايات تذكر أسماء

---

(١) يقصد كاتب المقال أن هذا هو رأى الخوارج، لكن تصوره للوضع هنا غير دقيق، فلا أهل السنة ولا الخوارج ولا الشيعة يفصلون بين المسألة الدينية والسياسية، بل الدين عندهم هو الأساس، وإنما كان الخلاف حول شخص الخليفة: هل يكون من قريش أو من أهل البيت أو من المسلمين بوجه عام. فكون الشيعة قد جعلوا مسألة الإمامة شيئا مهما لا يدل على أن أهل السنة لم يعتبروا الدين أمرا جوهريا.
(المترجم).

(٢) يقصد الكاتب الحرب بين على ومعاوية.
(المترجم).

أخرى قليلة) الذين دعوا بعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام إلى أن يكون علىّ هو خليفة النبى، أى أنهم فى رأى الشيعة لم يرتدوا عن الدين، وذلك أن مبايعة سائر صحابة النبى[ﷺ] لأبى بكر عدت فى نظر غالبية الشيعة «ردة». غير أن الروايات، خصوصا المتعلقة بسلمان الفارسى روايات أسطورية بحتة (Horovitz فى مجلة، Islam جـ١٢، ص ١٧٨ وما بعدها). وقد أُلصقت باسم سلمان طائفة كبيرة من الروايات الشيعية المتأخرة، ونسبت إليه نبوءات كثيرة حول مصير العلويين فيما يستقبل من الزمان.

على أن ما كان يبتغيه الشيعة من أن تبقى الإمامة فى الإسلام للعلويين، باعتبار أنهم «آل بيت» النبى عليه الصلاة والسلام، بقى من غير أن يتحقق. فخلافة علىّ بين عامى ٣٥ و٤٠هـ (٦٥٦ ـ ٦٦١م) لم تكن سوى خلافة قصيرة؛ على حين أن ابنه الحسن لا يندرج فى عداد الخلفاء. وكانت أول إمارة علوية مستقلة هى التى أسسها إدريس بن عبد الله الحسنى فى مراكش سنة ١٧٢هـ (٧٨٩م)؛ لكن بلاده كانت جميعا على مذهب أهل السنة؛ ومعنى هذا أنه لم تكن ثمة دولة شيعية بل مجرد إمارة علوية. مثلما وجدت بعدئذ دول صغيرة يحكمها أمراء علويون. وكان إمام صنعاء فى اليمن هو الشيعى الوحيد بين هؤلاء الأمراء ، وقيل هو فى الحقيقة زيدى.

ولما كان نشاط الشيعة قد لقى فى الميدان السياسى مقاومة شديدة جدا لم يتمكن معها من تحقيق أغراضه، فقد اقتصر على الميدان الدينى، وهنا ساعدته تجاربه السياسية على نحو فريد فى بابه، ذلك أن استشهاد الواحد من العلويين كان يعقب استشهاد الآخر، وكان مقتل الحسين الذى لقى مصرعه بسيوف جند الدولة، أكثر مما كان دم على الذى اغتاله فرد من الخوارج، هو بذرة مذهب الشيعة، وهكذا عاد إلى الظهور بين الشيعة عنصر الاستناد إلى آلام الشهداء،

وهو العنصر الذى كان الإسلام الرسمى[1] قد فقده منذ ذلك التحول الذى وصل بعد الهجرة بمجرى حياة النبى عليه الصلاة والسلام إلى ذروة الحظ فى الدنيا وختم حياته بموت هادىء بعيد عن كل صور المأساة المروعة. فأما الشيعة؛ فإن ميلهم إلى الاستفادة من آلام الشهداء قد تعمق فى نفوسهم إلى حد أنهم فى قصص لهم يصعب التحقق من أمرها، صوروا نهاية بعض العلويين الذين لم يبرزوا قط فى أى شأن، فى صورة الاستشهاد، مسمومين فى الغالب بإيعاز من الخلفاء. مثل الحسن بن على، وجعفر الصادق وعلى الرضا وغيرهم.

وهذا الشعور بآلام الشهداء الذى يمكن أن يظل أمرا دنيويا، وقد ظل عند الزيدية الذين هم أقرب المسلمين إلى أهل السنة، أمراً ممعنا فى الدنيوية، قد تحول عند غالب الشيعة إلى أمر دينى محض، بمعنى أن مقتل الحسين مثلا كان عندهم بمثابة تمهيد الطريق إلى الجنة(٢)، فإن ذلك يرجع إلى أن تصورا دينياً ارتبط بعنصر الاستفادة من آلام الشهداء، قد انضاف إلى الأمر.

وإذا نحن نظرنا إلى الشيعة من هذا الوجه استطعنا أن نعبر عما يميزهم على النحو الآتى: الركن الأول: أؤمن بالله الواحد؛ والركن الثانى: أؤمن بالوحى الذى فى القرآن، وهو قديم غير مخلوق، بعد هذا يأتى الركن الثالث: أومن بأن الإمام الذى اختاره الله حاملا لجزء من الجوهر الإلهى هو السبيل إلى النجاة.

على أنه إذا كان مثل هذا الإمام يختص فى نظر من يؤمن به بصفة، أو كما هو الغالب بجوهر من أصل إلهى، فإن هؤلاء الأتباع لا يتعزون عن موته بأنه يكون حيا فى الجنة حياة يشاركه

---

(١) هذه تسمية لا يوجد فى الإسلام ما يقابلها، أعنى فكرة إسلام رسمى يقول به العلماء أو تقول به الدولة فى مقابل ما عداه. فلا يوجد فى الحقيقة إلا إسلام واحد، وهو واضح، وهو ما عليه جمهور المسلمين منذ كانوا، ومخالفه شاذ لا سند لرأيه. وليس فى الإسلام سلطة أو شخص أو مجموعة أشخاص يمثلونه، بل الإسلام فى مصادره الحقيقية، والذى يستخرجه منها هو العقل الذى يسير على المنهج العلمى.

(المترجم).

(٢) إن كان المؤلف يقصد أن الشيعة اعتقدوا أن قتل الحسين كان فداء وتكفيرا لذنوبهم على نحو ما يعتقد النصارى فى قولهم بصلب المسيح - فلماذ لم يذكر المرجع المحدد لذلك؟

فيها غيره من المؤمنين، وإن كانت حياته أغلى من حياتهم، بل إنه فى نظرهم يبطل معنى الموت بالنسبة للإمام، وذلك بسبب فكرة الرجعة، أعنى الإيمان بأن الخليفة قد غاب وأنه سيرجع، فالإمام يصبح هو المهدى المنتظر. ولا يتمسك الكثيرون بالناحية الدنيوية للإمام بل يرون أن الجانب الإلهى فيه ينتقل إلى الإمام الذى يأتى بعده، وذلك على سبيل الاعتقاد بالتناسخ. ومما يدل أيضا على التفاعل بين عنصر الاستناد إلى آلام الشهداء وفكرة ظهور الإله فى البشر، أن انتظار رجعة الإمام، وهو ينشأ من التصور الثانى، يزداد قوة بتأثير عنصر الاستشهاد، ولكن انتظار رجعة الإمام يمكن أن يظهر مستقلا عن الاستشهادكما يدل على ذلك القول بغيبة المهدى محمد بن الحنفية.

وحالة المراجع التى بين أيدينا لا تسمح لنا بالنظرة اليقينية فى التطور التاريخى لالتقاء الدوافع المختلفة للشيعة، فلابد إذن أن يظل من بين المسائل المطروحة للبحث هذه المقالة: إلى أى حد كانت آراء الشيعة من ظهور الإله فى البشر ومن شفاعة الإمام استمرارا مباشرا لتلك التصورات المماثلة التى ناطها بحسب ما يرويه ابن إسحاق بعض شعراء الإسلام الأولين بشخص محمد عليه الصلاة والسلام[1]؛ أى أننا يمكن أن نتساءل: إلى أى حد كانت هذه الأفكار الدينية عند الشيعة داخلة فى الإسلام قبل سنة ١١هـ (٦٣٢م). أما فى عهد علىّ فإن هذه الأفكار تبدو ذات صبغة اعتقادية دينية قوية. وإذا كانت الروايات المتعلقة بعبد الله بن سبأ مازال يكتنفها الغموض، فإننا نرى الأمور أوضح من ذلك بعض الشىء عند كثير من الشعراء المائلين إلى التشيع. فرجل مثل أبى الأسود الدؤلى، وهو قد حارب إلى جانب علىّ فى وقعة صفّين، يمدح عليا مدحا يبلغ حد الافتتان فيقول:

---

(١) ليس فى الشعر المتعلق بالنبى عليه السلام شىء مما يمكن أن يدل، ولو من بعيد. على القول بالحلول أو بوجود عنصر إلهى فى النبى عليه السلام [المترجم]

إذا استقبلت وجه أبى حسين

رأيت البدر راق الناظرينا

فقد علمت قريش حيث كانت

بأنك خيرهم حسباً ودينا

فقد كان موقف أبى الأسود من علىّ ذا صبغة دينية[1]، وهو يسميه بحسب الأحاديث المتعلقة بالموضوع والتى كانت معروفة له، بقوله: «مولانا» و«وصيّنا». وكثيرا ما نصادف عبارات مثل: «إنى أرجو الله والدار الآخرة بحبى لعلىّ»، وكان كثيّر الشاعر المتوفى سنة ١٠٥هـ (٧٢٣م) ينتظر رجعة محمد بن الحنفية. وكان الكميت المتوفى سنة ١٢٦هـ (٧٤٣م) يتغنى بالنور الذى انتقل بوساطة محمد من آدم إلى أهل البيت.

وفى العصر العباسى جاءت خيبة الآمال السياسية، فزادت فى ذلك الحب الدينى، وأفرد له السيد الحميرى قصائده. وكذلك إذا رأينا دعبلا «شاعر أهل البيت» يهجم هجوما لا تحفظ فيه على بيت الأمراء الذى يرث فيه الخلافة فاسق عن فاسق، فإنه يمكن تعليل هذا الهجوم بإيمان دعبل بحق على الرضا فى الإمامة دون غيره فى ذلك العصر؛ ودعبل فى قصيدة له فى مقتل الحسين الذى كثيرا ما قيلت فيه القصائد قبل ذلك ينتظر «القائم» فيقول:

فلولا الذى أرجوه فى اليوم أو غد

لقطع قلبى إثرهم حسراتى

خروج إمام لا محالة خارج

يقوم على اسم الله والبركات

على أنه حتى فى الميدان السياسى لم تكن القيادة فى الغالب للعلويين أنفسهم، فقد كان أتباعهم هم الذين يستحثونهم، كما حدث للحسين ولزيد ابن على، أو هم قد استغلوهم لأغراض سياسية، كما حدث لمحمد بن الحنفية على يد المختار؛ ولمحمد بن طباطبا؛ ومحمد بن محمد بن زيد على يد أبى السرايا. وكذلك كانت الحال فى الميدان الدينى. فقد كان مع كل علوى بارز قومٌ متعصبون. ولنذكر ممن كان حول على

---

(١) يقصد كاتب المقال أن أبا الأسود كان يقدس عليا رضى الله عنه، لكن هذا لا يؤخذ من البيتين اللذين يذكرهما.

(المترجم)

مولاه قنبر الذى يروى أنه كان يرى فى سيده «لسان كلمة الله». ومما يدل على أن مثل هذا الكلام كان لا يزال معتدلا حكاية تصور لنا «قنبر» وهو يحارب أولئك الشيعة الغلاة الذين نسبوا الربوبية لعلى، فأحرقهم هو وقنبر. وكذلك صحب زين العابدين بن الحسين وابنه محمدا الباقر، جابر بن عبد الله الأنصارى الذى كان من أهل المدينة الأولين الذين بايعوا النبى عليه الصلاة والسلام بيعة العقبة الأولى. وهو قد ظهر أمام هذين العلويين الشابين بمظهر المحافظ على استمرار العقيدة الشيعية. وأخذ من محمد الباقر الوعد بالشفاعة له يوم الحساب، وكان حول الباقر نفسه وحول خلفيه: جعفر الصادق وموسى الكاظم علماء مثل: جابر بن يزيد الجعفى، وهشام بن سالم الجواليقى بن الحكم الذى كان أسير حرب، ويونس بن عبد الرحمن مولى على بن يقطين بن موسى، وكان يونس أيضا من شيعة على الرضا الكثيرين. وكانت المبادىء الأساسية لشريعة الشيعة بطبيعة الحال على المنهج الإسلامى.

الحديث: والشيعة سنيّون أكثر كثيرا من أهل السنة. ولا يصح أن نرجع بداية أحاديثهم إلى عهد جد متأخر، لأننا نجد أن بعضها يرجع إلى عهد متقدم يرد إلى أبى الأسود الدؤلى، وأشهرها: على هو هارون؛ على هو الوصى الذى أوصى له الرسول، واختاره الرسول والله؛ على هو المولى؛ آل البيت هم سفينة نوح؛ آل البيت هم والقرآن كنزا الأرض؛ محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين هم أصحاب الكساء الخمسة.

ومثل هذه الأركان تؤيد تأويلا للقرآن يتخذ الكثير من الآيات (مثل سورة الأحزاب، الآية ٣٣؛ سورة الحديد، الآية ٢٦؛ سورة النور، الآية ٣٥) أدلة على ما يعتقده الشيعة من حقوق.

وكان ما اختص به الشيعة من تراث شيئا يلائم البحث النظرى فى مسائل العقائد ويحرك الخيال الدينى إلى حد أن الشيعة لم يستطيعوا قط أن يصلوا فيما بينهم إلى اتفاق واسع المدى، كما توصل أهل السنة. ويمكن أن نتبين عند الشيعة ثلاث فرق كبرى:

فالزيدية، وهم أقرب ما يكون إلى أهل السنة، ينزعون فى مسألة ظهور الإله فى الأئمة نزعة عقلية من كل وجه، ويؤولون ذلك على معنى أنه مجرد الهداية والتوفيق، وهم ينكرون حلول النور الإلهى فى شخص معين من العلويين. أما استشهاد الأئمة فإنه اتخذ عندهم صبغة سياسية من حيث الجوهر، وهى المحاولات المستمرة المتجددة للوصول إلى الهدف، وهو استيلاء العلويين على الخلافة، وذلك فى آخر الأمر من طريق السيف وبعون الله. وهم قد نجحوا فى مقاومة كثير من الآمال التى كانت تعلق على ظهور المهدى والتى ظهرت بينهم أيضا.

أما عند أهل الطرف الآخر من الشيعة فإن ظهور الإله قد اتخذ صورة الحلول المطلق. فالعنصر البشرى فى الإمام يتلاشى تماما، وأخيرا لا يبقى إلى جانبه محل للإله. والزيدية والإمامية الذين يمثلون المذهب الوسط يحاربون هؤلاء الشيعة الحلوليين حربا شعواء ويعتبرونهم غلاة (جمع غال) يسيئون إلى الشيعة، بل يعتبرونهم مارقين من الإسلام. أما عند الإمامية فالإمام إنسان، ولكن فيه جوهر نورانى إلهى دخل فيه من طريق حلول جزئى وموت الإمام عند الغلاة كالدروز مثلا، هو مجرد غيبة هذا الشخص المؤلَّه، وعندهم تصير قوة التدين سرورا بالموت. وهم عن قصد اعتقادى يؤولون أن هذا الموت اختيارى: هم يقولون إن الله بعث إلى الحسين فى يوم كربلاء ملك النصر لكنه أحب لقاء الله.

وعلى مر التاريخ لم يكن بدٌّ بحكم الضرورة من أن تنقسم كل فرقة من هذه الفرق الثلاث إلى شعب كثيرة، وذلك حول الأفكار الشيعية الخاصة بكل فرقة؛ ونشأت كثمرة لجهود الزيدية إمارات صغيرة فى طبرستان وبلاد الديلم منذ عام ٢٥٠هـ (٨٦٤م)، وفى بلاد اليمن منذ عام ٢٨٨هـ (٩٠١م)، وهذه الإمارات لم تستطع بسبب تباعدها أن تؤلف وحدة أو حتى ما يشبه الوحدة. وزيدية العراق الذين لم يستطيعوا قط أن يصلوا إلى الاستقلال السياسى، ونالوا العوض عن ذلك من طريق ما كان لهم من تأثير كبير فى دولة الخلفاء، كان لابد لهم فى كثير من الأحيان أن يسايروا الأحوال

هناك بالمزيد من الالتجاء إلى التقية أو الكتمان.

أما اتجاه الغلاة الذى كان أشد الاتجاهات الشيعية بعدا فى مجاوزة القول بشىء يورث عن النبى محمد عليه الصلاة والسلام وهيأ أكبر مجال للنزعات التى تصدر عن الأفراد فإنه ظهر فى صور مختلفة فيما بينها اختلافا كبيرا، وذلك عند جماعات القرامطة والإسماعيلية والدروز وأخيرا عند جماعة النصيرية وجماعة على إلهى. وهنا ازداد تحرر الشيعة الغلاة من أشخاص آل البيت. وقد تجلى هذا بالفعل عند الكيسانية الذين لم يكن إمامهم، وهو محمد بن الحنفية، من أبناء النبى عليه الصلاة والسلام، وهو يتجلى أيضا فى حديث يروى عن النبى عليه الصلاة والسلام وهو قوله: سلمان الفارسى من أهل البيت؛ وهو فوق ذلك قد أدى مثلا فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) عند الحروفية إلى تنحية أئمة العلويين من طريق دعوى حلول الإله فى فضل الله الإسترآباذى.

لكن الفكرة الأساسية عند الإمامية أيضا كانت تحمل فى ذاتها بذور الانقسام، ذلك أن الاتصال بين الإله والإنسان لا يتم فى نقطة تقاطع بل فى خط متصل، ولا يكون فى شخص منفرد بل فى سلسلة غير منقطعة من الأئمة المؤيدين بالوحى والذين يعين الأب منهم ابنه من بعده فى كل جيل؛ أو أنه فى قول آخرين: ينتقل العنصر الإلهى من الإمام إلى ابنه الأكبر مباشرة، إذا كانت أم هذا الابن أيضا من أهل البيت. لكن الولاء الدينى للإمام والتمسك به كان يبلغ أحيانا من القوة بحيث لا يستطيع الموالى له أن ينصرف عنه بعد أن يموت، أى أنه لم يكن يؤمن بأنه قد مات حقيقة، أو قد كان يحصل أن يكون خلف الإمام شخصا غير أهل للإمامة بالكلية أو أن يكون صبيا قاصرا، أو كان يحدث ألا يكون هناك إمام على الإطلاق، وهكذا نشأت فرق فرعية هى الواقفية والقطيعية أو القطعية. والأولون يترددون فى القول بموت الإمام، ولذلك يقفون عنده، ويرون فيه المهدى، والآخرون يقطعون

بموت الإمام، ولذلك يستمرون فى بيان تتابع الأئمة. وهناك طائفة كبيرة من مثل أولئك الواقفية كالجعفرية الذين وقفوا عند جعفر الصادق، والموسوية والرضاوية وهكذا: أما بالمعنى الخاص فالمقصود بالواقفية هم الجعفرية.

غير أن بيان تتابع الأئمة لم يكن، للأسباب المذكورة عينها، يستمر إلى غير نهاية حتى عند القطعية. ومن المشكوك فيه كل الشك أن الحسن الخالص، وهو الإمام الحادى عشر، قد خلّف ولدا على الإطلاق لما مات عام ٢٦٠هـ(٨٧٣م). لكن ساد بين الشيعة الإمامية، الاعتقاد بوجود ابن له هو محمد حجة الله الذى قيل إنه اختفى على نحو غير معرف، وإنه سيظهر على صورة المهدى. وهكذا يصير الإمامية اثنى عشرية، وإن كان قد قام خلاف مدة طويلة حول مسألة هى: هل كان ثمة إمام ثالث عشر؟

وعلى هذا؛ فإذا نحن تبينا عند فرق الشيعة من حيث هم مجرد شيعة تباعدا فى أقوالهم يناظر ذلك التباعد الموجود بين الفرق التى اختلفت فى تاريخ الكنيسة النصرانية حول القول فى المسيح، من جماعة السوسينوسيين Socinians إلى جماعة التيوپاسكيتيين Theopaschites(١) فإننا لا نكون بذلك قد نظرنا إلا إلى عنصر واحد من عناصر نشأة التشيع. ذلك أن الشيعة من أهل الإسلام. فهم لذلك يقفون أمام كل تلك المسائل التى تثير اهتمام الإسلام بوجه عام. لكن الإسلام لا ينظر إلى العالم نظرة دينية فحسب بل إن له مشكلاته الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وله فيما عدا مشكلة الخلافة مشكلاته السياسية. ونحن لا نستطيع هنا أن نفعل أكثر من مجرد الإشارة إلى النتائج التى نتجت من ذلك بالنسبة للشيعة.

ففيما يتعلق بالعقائد هناك إلى جانب الشيعة الذين ذهبوا مذهب المعتزلة(٢) أيضا قوم يقولون بالقدر السابق مثل:

---

(١) السوسينوسيون أتباع سوسينوس Socinus الذين ينكرون ألوهية المسيح، ويقولون بآراء تشبه آراء المعتزلة، والتيوباسكيتيون يقولون بالطبيعة الواحدة وبان الإله تالم على الصليب.

(المترجم).

(٢) تتلمذ زيد بن على لواصل بن عطاء وأخذ عنه، ومن هنا دخل الاعتزال فى مذهب الشيعة الزيدية.

(المترجم).

هشام بن سالم بن جرير الزيدى؛ وقوم مُشَبِّهة مثل: هشام بن سالم الجواليقى الإمامى الذى تقدم ذكره. وإذا أردنا أن نعرف إلى أى حدّ كان اختلاف المسلمين فى أمر القرآن خطرا يهدد الشيعة بالانقسام وجدنا دليلا فى عبارة يُنسب إلى جعفر الصادق أنه قالها ليونس بن عبد الرحمن الذى تقدم ذكره، وهى تشعر بأنها قاعدة موقوتة وتلك هى قوله: القرآن ليس خالقا ولا مخلوقا، وإنما هو كلام الخالق.

أما فيما يتعلق بالفلسفة فإن الإقبال عليها والنفور منها، كان عند الشيعة أقوى بكثير مما كان عند أهل السنة، فمن جهة كان النظر الدينى عند الشيعة بما فيه من غزارة يحتاج، فى إرساء العقائد، إلى المقولات الفلسفية والجدل الفلسفى أكثر مما كان يحتاج إلى ذلك النظر الدينى عند غيرهم. ومن جهة أخرى كان الشيعة فى هذا المقام حساسين بصفة خاصة، بل هم كانوا معرضين للطعن على نحو شبيه بكل جماعة دينية تبدأ بفروض ميتافيزيقية خالصة كما فعل الشيعة فى عقيدتهم فى الأئمة.

وإذا نحن صرفنا النظر عن ضروب التعارض الذى يدخل فى باب نظرية المعرفة والذى جاءت به إلى الشيعة الفلسفة التى استعانوا بها، فإنه لم يكن بدٌ للشيعة من البحث فى المسائل الخلافية المعروفة فى أصول الدين وأصول الفقه، فبحثوا مثلا فى مسألة وجوب العمل بأحاديث الآحاد وفى مسألة القياس. وعلى هذا وجدت فى الفقه الشيعى مسائل خلافية تتراوح بين الظاهرية والحنفية. وفيما يتعلق بالعبادات ظهر عند جميع طوائف الشيعة ميل شديد إلى إرضاء الحاجة إلى العبادة بتعظيم الأئمة والتبرك بزيارة قبور الشهداء منهم، مع الحرص على أن يظلوا مسلمين.

أما الحد الفاصل بين الشيعة والسياسة الداخلية، أى القومية مثلا، فإنه معقد كثير الفجوات، إذا لا يقتصر الأمر على أن الشعوب المغلوبة كالفرس قد انضموا إلى الشيعة المعارضين من أول الأمر، ذلك أن أقدم الأئمة الكبار من الشيعة كانوا عربا خلصاً، وإن كانوا من اليمنيين خاصة، فكان ممن التفوا

بالرضا مثلا: يونس وهشام الجواليقى من الموالى، لكن دعبلا كان يمنيا فخوراً بيمنيته وكان عدوا لعرب الشمال. وبعد ذلك بقرنين كان مفيد (انظر ما يلى) يفخر بأصله اليمنى وبأنه من نسل يقطان أول من تكلم بالعربية .

أما المشكلات الاجتماعية؛ فقد دخلت بين الشيعة منذ عهد متقدم يرجع إلى المختار، لما جمع حوله الموالى والعبيد. وعند بعض الغلاة كالقرامطة ازدادت المطالب الاجتماعية جنوحا إلى الشيوعية، ولو أنها فى هذا المقام كانت، بفعل الالتزام بسلطة الإمام أو بمن ينوب عنه، مجرد قناع تستتر وراءه حكومة أقلية مستبدة .

وقد تكونت أرستقراطية أوضح من ذلك على يد طائفة عمال الدولة الكبار فى البلاط العباسى، وكان هؤلاء فى الغالب من الإيرانيين الذين ربطهم بعضهم ببعض ولاؤهم الشديد للإمامية. وكان من بينهم مثلا آل نوبخت .

وقد تناول الشيعة فى مسألة النساء أيضا جميع صور المشكلة، فيرمى بعض القرامطة على الأقل بشيوعية النساء. ويبيح الإمامية زواج المتعة . أما الزيدية فيقتصرون على تعدد الزوجات المعروف عند أهل السنة. وجماعة على إلهى انتهوا إلى القول بزواج الواحدة .

ولما كان عدد الآراء الممكنة فى الميدان الاعتقادى وميدان المعرفة والميدان الفقهى وميدان العبادات والميدان السياسى والاجتماعى ليس شيئا يأتى وينضاف إلى الآراء الممكنة فى مسألة الإمامة. بل هو شىء يضاعف من عدد هذه الآراء، فإنه نتج عن ذلك أنه وإن كانت لم تتحقق من حيث العمل كل الاحتمالات الخليقة بأن تزاوج بين هذه الميادين، فإنه قد ظهر عدد من فروع الفرق الشيعية يزيد كثيراً عن الفرق الاثنتين والسبعين المشهورة. ويفسر لنا إمكان هذا التنوع فى الوقت نفسه الثغرات الكثيرة الموجودة فى الكتب الإسلامية الجارية التى تتناول الفرق الدينية، ذلك أن هذه الكتب تذكر الفرقة الواحدة بعينها فى عداد طوائف شتى بحسب الموضوع الخاص الذى تهتم به تلك الكتب، وهذا شىء يسهل فهمه.

وبالنظر إلى القوة الطبيعية التى ظهرت بها عقيدة الشيعة المنطوية على كثير من المسائل، فى دنيا الإسلام التى كانت هى أيضاً حافلة بمسائلها الخاصة، فإننا نستطيع أن ندرك أن الشخصيات التى تعتبر رؤساء للفرق فى جماعات الشيعة اليوم هى شخصيات لا تبتكر بقدر ما تحيط وتحدد، لكننا نستطيع أن ندرك أيضاً أن الإجماع كان دائماً يقتصر على دائرة صغيرة. وإذا استعمل الشيعة كلمة إجماع؛ فإن المقصود بذلك عند كل طائفة منهم لا يعدو الدائرة الضيقة لأهل هذه الطائفة، وهى ترى فى نفسها أنها وحدها الفائزة بالنجاة.

على أن هذا التحديد لم يصب نجاحا كبيراً فى ميدان العقائد. ذلك أن الزيدية والإمامية انضموا آخر الأمر إلى المعتزلة ولم يكن ذلك من قبيل المصادفة المحضة، كما يتبين من الآراء التى دارت حول القرآن: فمن بين الاعتقادات التى سبق بيانها كان الاعتقاد الثالث قمينا بأن يتغلب على الثانى. إذ بمرور الأيام لم يكن هناك إلى جانب الإمام باعتباره الضامن للاعتقاد الحق محل للنظرية القائلة بأن القرآن غير مخلوق . وكان من المنطقى أيضاً أن يعمد الإمامية فى سبيل إدخال الكتاب المنزل فى معتقداتهم فى الإمامة أن يؤولوه تأويلا رمزيا، وأن يحاربه الغلاة ويدلسوا فيه بل ينكروه وينقلبوا باطنية ولم يكن المعتزلة هم الذين مهدوا لذلك فحسب، بل إنه بسبب الاقتباس من الفلسفة - ولو أن هذا الاقتباس إنما كان يسعى فى المحل الأول إلى الشكل - دخلت الفلسفة فى الفراغ الذى خلا بالإيمان الغيبى بالوحى . وهكذا صار علم العقائد ثيو صوفية وغنوصية .

على أننا لا نكون قد كشفنا عن الأصل فى دوافع التشيع، إذا نحن عدنا فأكدنا الأمر الذى أصبح بينا فى ذاته بعد ما تقدم، وهو أن آراء غنوصية وأفلاطونية محدثة ومانوية وإيرانية قديمة، قد اختلط بعضها ببعض فى هذا المقام[1] لكننا بقدر ما نعرف اليوم لا

---

(١) قد يكون هناك مجال أيضا للبحث عن أصول هندية قديمة للتشيع. (المترجم).

نستطيع أن نتجاوز كثيراً هذه الملاحظة لأن السبل المتميزة المؤدية إلى المراجع لم تتبين بعد، ثم إنه مع وجود أصداء للنصرانية أيضاً لابد للإنسان أن يكتفى الآن بالملاحظة العامة، وهى أن الإسلام قد غلب على بلاد كانت من قبل نصرانية، وإن الكثيرين ممن اعتنقوه كان أجدادهم نصارى. وأعم من ذلك، وإن لم يكن أقل أهمية، أن نلاحظ أن دوافع دينية خصيبة جدا مثل آلام الشهداء، والقول بالحلول، لا يمكن أن تزول بظهور دين جديد كالإسلام.

وبدأت أقدام الفرق القائمة برأسها تتوطد فى النصف الثانى من القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلادى)، وكان أقدم ما تبيناه من شواهد على ذلك عند الزيدية، فقد تخير القاسم بن إبراهيم ابن طباطبا الرّسى المتوفى سنة ٢٤٦هـ (٨٩٠م)، وضع الأسس الاعتقادية والفقهية لإقامة دولة دينية تكفَّل بها حفيده يحيى بن الحسين فى اليمن سنة ٢٨٨هـ (٩٠١م)، وقد وجدت تعاليمه أيضا قبولا لدى الدولة الزيدية السابقة التى كانت قد ظهرت إلى حيز الوجود على بحر الخزر عام ٢٥٠هـ (= ٨٦٤م). وفى سنة ٢٩٧هـ (٩٠٩م) قامت دولة الفاطميين الإسماعيلية فى إفريقية، وفى هذه الأثناء احتلت طوائف من القرامطة مناطق صغيرة فى الشمال الشرقى لجزيرة العرب وفى جنوبها.

ونحن نحيل القارىء فى شأن الفرق الفرعية إلى المواد الخاصة بكل منها فى هذه الدائرة، ولكننا لا نجد مناصا من أن نتناول فى شىء من التفصيل الفرع الأكبر، وهم الإمامية أو الإثنا عشرية، الذين يخطرون على البال عادة عند ذكر الشيعة على الإطلاق، وهم من حيث العدد أيضا يؤلفون غالبية الشيعة، ذلك أنهم ما بين أربعة وخمسة ملايين فارسى من الأتباع،[1] وينضم إليهم فيما عدا جماعات مشتتة فى أماكن متفرقة جماعات كبيرة فى العراق والهند. ومصنفاتهم التى لا تزال أقرب المصنفات تناولا لدى جميع الشيعة، هى بالنظر إلى الموقف الوسط الذى يقفه الإمامية أقرب السبل إلى معرفة المشكلات الشيعية.

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال.

بل إن العلويين القدماء مثل جعفر الصادق وعلى الرضا لم يكونوا هم أنفسهم الزعماء الحقيقيين، بل كان ينوب عنهم سفراء ووكلاء، أو يزعمون أنهم ينوبون عنهم. وكان منصب الوكيل يصبح أعظم شأنا عند ما يكون الإمام غائبا، فهو عند ذلك يدعى أنه الوحيد الذى يعرف الإمام الغائب. وقد أفلح أربعة أشخاص منذ عام ٢٦٠هـ (٨٧٣م) فى أن يدّعوا ذلك لأنفسهم. ولما مات رابعهم، وهو على بن محمد السامرائى سنة ٣٣٤هـ (٩٣٩م) انتهت الغيبة المسماة الغيبة الصغرى، وأعقبها الغيبة الكبرى التى تمتد إلى أيامنا، والتى فيها تسقط فى زعم الشيعة صلاة الجمعة مثلا، لأن الذى يؤم الناس فيها هو الإمام. وقد تولى الزعامة أرستقراطيون روحيون كان بعضهم يستند فى دعواه وآرائه إلى ما يزعمه من لقاء عجيب مع «سيد الزمان» الغائب. صحيح أن عالم الدين فى فارس الحديثة يمكن أن يكون مجتهدا إلا أنه يظل فى كل الأمور الجوهرية كالعالم السنى مقيدا بما يقنّنه أولئك الأرستقراطيون. وتدوين هذه القوانين قد أخرج إلى حيز الوجود على طريقة الإسلاميين عددا كبيرا من المصنفات فى نقد الرواة والعلماء الذين كتبوا الكتب. وأولئك الأرستقراطيون الروحيون كانوا أشبه بهيئة رقابة دينية قبل أن يستحدث الصفويون لدولتهم الدينية شيخ إسلام. بزمان طويل.

وقد انفتحت أمام الشيعة آفاق الآمال السياسية بفضل ظهور السامانيين الذين كانوا متسامحين وإن لم يكونوا هم أنفسهم شيعيين، وبخاصة منذ فتح خراسان على يد إسماعيل سنة ٢٩٠هـ (٩٠٣م). وكذلك بفضل سعة صدر الحمدانيين أصحاب الموصل منذ سنة ٣١٧هـ (٩٢٩م). فلما دخل معز الدولة: أحمد البويهى الشيعى بغداد سنة ٣٣٤هـ (٩٤٥م) كان ذلك بداية عهد مجيد للشيعة الذين كانوا منذ عهد طويل يقيمون فى هذه القصبة، ويسكنون حى الكرخ برمته مثلا.

وقد اقترن هذا التوطد لمركزهم من الخارج بتوطّد آخر فى الداخل. فظهرت مجموعات الحديث الصحيحة المسماة «الكتب الأربعة»، وهى:

(١) كتاب «الكافى» (طبع فى طهران ١٣١٢ ـ ١٣١٨هـ) للكُلينى المتوفى سنة ٣٢٨ أو ٣٢٩هـ (=٩٢٩ أو ٩٣٠م). وقد عد المتأخرون أن من بين الأحاديث التى تربو على الستة عشر ألف حديث التى احتواها هذا الكتاب فى الأصول والفروع خمسة آلاف واثنين وسبعين حديثا صحيحا، ومائة وأربعين حديثا حسنا؛ وألفا ومائة وثمانية عشر حديثا مسندا؛ وثلاثمائة واثنين «حديث قوى»، وتسعة آلاف وأربعمائة وثمانية وثمانين حديثا ضعيفا. ومن الشروح المشهورة لهذا الكتاب «الشافى» لخليل ابن غازى القزوينى الذى بدأ فى كتابته بمكة سنة ١٠٥٧هـ (=١٦٤٧م) وأخرجه هو نفسه باللسان الفارسى بعنوان: «الصافى».

(٢) وأصغر من ذلك كتاب «من لا يحضره الفقيه» (طبع فى طهران عام ١٣٢٤هـ) لابن بابويه الأصغر المتوفى سنة ٣٨١هـ (٩٩١م). ومن الأحاديث التى احتوى عليها، ويقرب عددها من ستة آلاف، أربعة آلاف حديث، لها إسناد متصل؛ وقد شرح هذا الكتاب فى العصر الحديث محمد تقى المجلسى، أبومؤلف كتاب «بحار الأنوار» وأخرج من هذا الشرح نسختين: نسخة عربية بعنوان: «روضة المتقين»، ونسخة فارسية بعنوان: «لوامع صاحب قران»، على حين أن شرح كتاب ابن بابويه الذى كتبه عبد الله بن صالح السماهجى المتوفى سنة ١١٣٥ هـ (١٧٢٢ م) بعنوان« من لا يحضره النبيه» لم يتم قط .

(٣) أما كتاب « الاستبصار فيما اختلف من الأخبار» (طبع فى لكهنو من غير تاريخ) والكتاب الأوسع منه وهو:

(٤) كتاب « تهذيب الأحكام» (طبع فى طهران سنة ١٣١٤هـ) فهما من تصنيف المؤلف الشيعى المشهور أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى صاحب كتاب « الفهرست» الشيعى (انظر المصادر)، وكان يقصد بهما فى الأصل أن يشرح كتاب « المقنع فى الفقه» لصاحبه مفيد المتوفى سنة ٤١٣ هـ (١٠٢٢م). والمؤلف يحاول فى الكتابين أن يصنف المادة الحاشدة التى تيسرت له، ولكنه لم يصنفها بطبيعة

الحال تصنيفا يقوم على النقد، بل صنفها تصنيفا راعى فيه مقدار مطابقتها للآراء التى أصبحت سائدة. ولا يصح الخلط بين كتاب التهذيب هذا وبين كتاب فى الفقه يسمى كتاب: «تهذيب الشيعة» لمحمد بن أحمد الجنيد الإسكافى المتوفى سنة ٣٨١ هـ (٩٩٠-٩٩١م) وهو الكتاب الذى أهمل بسبب مبالغته فى الأخذ بالقياس. ولا يذكر كتاب « مدينة العلم» لابن بابويه، وهو كتاب أوسع، على أنه الكتاب الخامس للشيعة إلا نادراً .

ولنذكر من رؤساء الشيعة الإمامية فى القرنين الرابع والخامس : الكلينى محمد بن يعقوب الرازى، وقد عرف بأنه « المجدِّد » فى أول القرن الرابع، كما عد محمد باقر، الإمام الخامس، مجدد المائة السنة الأولى. وعلى الرضا، الإمام الثامن، مجدد المائة الثانية. والشريف المرتضى من بعد مجدد المائة الرابعة، على حين أنه فيما يتعلق بالمائة الخامسة لم يكن ثمة من يمكن أن يبلغ شأو الغزالى الذى يلقى تعظيما عند كثير من الشيعة أيضاً. وكان من رؤساء الشيعة فى الرى وطهران أحد أخوال الكلينى، وهو علان. وكان لعلان هذا شأن فى بغداد حيث كان قبره ينال من التعظيم ما يناله قبر أحد الأئمة. وكان ابن بابويه محمد بن على، وهو الملقب بالشيخ الصدوق، يزعم أنه ولد لوالده بفضل دعاء الإمام الغائب الثانى عشر. وكان والده شيخ الشيعة فى مدينة قُم التى كانت منذ القرن الثانى شديدة الميل إلى على، لكنها ظلت إلى أخريات القرن الرابع من الأماكن الشاذة فى فارس التى غلبت عليها الشيعة. ومن مصنفاته:« رسالة فى الشريعة» كتبها لابنه الذى أفاد منها فى تأليف كتابه:« من لا يحضره الفقيه». وقد تقرب الابن من ركن الدولة بن بويه فى بغداد، وكان ركن الدولة يستطيع أن ينتفع انتفاعا كبيراً بنظريته فى الإمامة فى أغراض سياسية. وكان من بين تلاميذ ابن بابويه الأصغر الكثيرين والد النجاشى (انظر المصادر) أيضاً. ويذكر أنه مات فى مدينة الرى، لكن قبره الذى يعظم فى طهران لم يكتشف إلا سنة ١٢٢٨ هـ (١٨٢١م) بكرامة يقال إنها وقعت لحاشية فتح على شاه. وقد أحست

فارس عينها بحاجتها إلى مزيد من قبور الأولياء علاوة على القبور التى كانت فى مدينة مشهد وطوس وقُم، ولا سيما أن النجف وكربلاء والكاظمين التى هى مقابر الشيعة الكبرى فى بغداد كانت تقع فى خارج فارس، أعنى أن قبر الوالد فى مدينة قم وكذلك قبر السيدة فاطمة شقيقة الرضا الإمام الثامن كان يزاران كثيراً، كما نعلم، حتى فى العصر الأول. وقد طبع عدد كبير من مؤلفات الابن التى يبلغ عددها نحواً من ثلاثمائة، مثل كتاب « الخصال الحميدة والذميمة » الذى طبع فى طهران سنة ١٣٠٢هـ؛ وكتاب « علل الشرائع» والكتاب الخاص بغيبة المهدى: « كمال الدين وتمام النعمة»، وقد طبع فى طهران أيضاً سنة ١٣٠١ هـ (انظر عن المهدى: *E, Möller, Beiträge zur Mahdilegre des Islam* هيدلبرغ ١٩٠١) . ومن كتبه الشائعة أيضا كتاب: «المجالس» وخصوصا كتاب: « عيون أخبار الرضا» الذى طبع فى طهران سنة ١٣١٧هـ .

وبينما تشتمل هذه الكتب إلى جانب المادة الدينية والقصصية والتهذيبية والجدلية على مسائل كثيرة أيضا من مسائل الفقه، فقد وضع مفيد محمد بن محمد النعمان بن عبد السلام العكبرى العربى فقها خاصا واسعا هو كتاب «فقه الرضا» (مجلدان، تبريز ١٢٧٤هـ). ولم يمنعه شعوره بالعزة العربية من أن يوثق صلته بعضد الدولة البويهى، وقد صلى عليه صلاة الجنازة الشريف المرتضى علم الهدى: أبو القاسم على بن الحسين،وفى شخص المرتضى بلغ شيعة بغداد ذروة شأنهم، وقد كان المرتضى السليل المباشر لموسى الكاظم الإمام السابع، ومن ثم أصبح بوصفه النقيب الرسمى الممثل المعترف به للعلويين، وكان يتولى أيضا منصب كبير الكتاب وأمير قافلة الحج، وكانت مكانته تجعل لمجالسه الخاصة ومشاركته فى تصريف شئون البلاط أهمية دينية وسياسية كبيرة، وكان يراسل بنشاط أتباعه فى الموصل والديلم وجرجان، بل فيما هو أبعد من ذلك من أمصار فى الشام ونعنى بها حلب وطرابلس. وكانت طرابلس تدين

كلها بمذهب الشيعة بحسب شهادة الكاتب المعاصر لذلك وهو ناصر خسرو (سفر نامه، طبعة شيفر ص ١٢، السطر الأخير).

وقد طبعت المجالس التى عقدها مع تلاميذه فى محاط الرحال أثناء الحج وعنوانها: «غرر الفرائض ودرر القلائد» فى طهران سنة ١٣١٢هـ، كما طبع فيها أيضا سنة ١٣١٥هـ كتاب «الانتصار» الذى أهداه إلى الوزير عميد الدين، وطبع كتابه «الأمالى» فى القاهرة سنة ١٣٢٥هـ. أما فى مسألة المسائل عند الشيعة فقد حمل على الخلفاء الثلاثة الأولين فى كتابه «الشافى» (طهران ١٣٠١هـ)، وقبل أن يدفن فى مقبرة آبائه فى الكاظمين، تولى غسله النجاشى. وفى غضون ثمان وعشرين سنة جاءت بعد ذلك كان فى بغداد إلى جانب المرتضى الذى كان قد جاوز الثمانين تلميذه وتلميذ مفيد: أبو جعفر محمد بن حسن الطوسى الذى كان يسمى: «الشيخ» بإطلاق المعنى أو «شيخ الطائفة».

ولما دخل طغرل بك السلجوقى مدينة بغداد سنة ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) ازداد موقف الشيعة عسرا. وقد أغرى هذا الأمر الطوسى بأن يدفن بقبر على المقدس (مشهد على) فنزح إلى النجف حيث توفى بين سنتى ٤٥٨ و٤٦٠هـ (١٠٦٥ ـ ١٠٦٨م).

وكتب الشيعة الحاشدة التى ظهرت فى القرنين الرابع والخامس، والتى لا يمكن أن نذكر منها ومن مؤلفيها فى هذا المقام إلا القليل جدا، تبدو أمام الناظر فيها لأول وهلة ذات طابع واحد، ذلك أن الموضوعات المأثورة عن الشيعة تعود فتتردد فيها مراراً وتكراراً وهى: الإمامة، الحكم فى أمر الخلفاء الأولين من الناحيتين الدينية والشرعية، وخصومهم يوم الجمل ويوم صفّين، والغيبة، وكل ما يتعلق بالإمام الغائب؛ وكذلك يتردد فيها إلى جانب المسائل الفقهية العامة: الآراء التى اختص بها الإمامية مثل: زواج المتعة أو زواج المتعتين، أى زواج المتعة وزواج التمتع أثناء الحج، وهناك فيما عدا التفاسير الكاملة للقرآن؛ تأويلات الشيعة للآيات التى توائمهم، مثل الآية ٢٢ من سورة الشورى، والآية ٣٣ من سورة الأحزاب، وخصوصا آية النور، وهى

الآية ٣٥ من سورة النور. وهناك أخيرا رد لا يزال يتكرر على المخالفين فى داخل صفوف الشيعة. ولكن لا يصح إنكار وقوع تطور يمكن أن تدل عليه المسألة الكبرى عندهم؛ فإن بابويه الأصغر كان لا يزال يسلم بجواز السهو على الأنبياء والأئمة فى الأمور الثانوية، بل لقد عد الرأى الذى ينكر السهو أول خطوة فى طريق الغلو. وقد خالفه فى ذلك الشيخ مفيد الذى كان يدافع عن العصمة المطلقة. وكتب فى ذلك رسالة قائمة بذاتها، ولكن هذا الموضوع كثيرا ما تناوله العلماء فيما بعد، على أن الحدود لم تقفل تماما أمام الغلاة، يدل على ذلك التقدير الذى دام طويلا للكتاب الأكبر للإسماعيلية، وهو كتاب «دعائم الإسلام». فمؤلفه وهو القاضى النعمان بن محمد بن منصور ابن حيان المتوفى سنة ٣٦٣هـ (٩٧٤م) والذى يعد «أبا حنيفة الشيعة»، لا يرجع عند ذكره للأئمة الذين يعتد بقولهم إلى أحد بعد جعفر الصادق الإمام السادس. على أنه إذا كان لا يوجد ذكر للأئمة المتأخرين عن جعفر، فإن هذا يمكن أن يعد تقية من جانب هذا القاضى الفاطمى فى القاهرة. ذلك أن الإمام الخاص بالشيعة السبعية، كان قد انتهى أمره أيضا. غير أن ابن شهراشوب المازندرانى (انظر المصادر) المتوفى سنة ٥٨٨هـ (١١٩٢م) يقول باختصار: إنه ليس إماميا وتابعه فى هذا المحدثون أيضا مثل النفريشى (انظر المصادر).

وفى القرون التالية ظهرت مثلا: تفاسير القرآن الكبرى التى طبعت فى طهران لأبى على الفضل الطبرسى المتوفى بين عامى ٥٤٨ و٥٥٢هـ (١١٥٣ ـ ١١٥٨م)، وهى «مجمع البيان» و«جامع الجوامع»، الذى لا يزال بعد يُرجع إليه هو وتفسير على بن إبراهيم بن هاشم القمى (طهران ١٣٠١هـ)، وهو تفسير موجز جدا وجامع لجملة ما اختص به الشيعة ويرجع إلى أيام الكلينى وكان الفضل نفسه سليل أسرة ذات تراث غزير فى التأليف، فكان وهو فى طوس مقصدا لعلماء الشيعة يلتفون به، وكان من بينهم ابن شهراشوب وأبو الفضل شاذان بن جبريل مؤلف أحد الكتب الشيعية الكثيرة التى تحمل عنوان

كتاب: «الفضائل والمناقب» (تبريز ١٣٠٤هـ). وقد عمل الفضل على نشر مذهب الشيعة وتثبيته فى فارس بسبب هجرته إلى سبزوار، لكنه دُفن عند قبر الإمام الرضا فى طوس.

وكان من الرؤساء فى القرن التالى: جعفر بن الحسن بن يعقوب بن سعيد الحلى، الملقب «بالمحقق» والمتوفى عام ٦٧٦هـ (١٢٧٧م) وقد بلغ من تأثيره فى بغداد أنه وصل إلى الحاشية القريبة من الخليفة المستعصم آخر خلفاء بنى العباس. وكان من أصحابه غير واحد من أسرة بنى طاووس الأشراف الذين كانت لهم أيضا التصانيف الكثيرة. وهذا البيت هو الذى كان ينتمى إليه نقيب ذلك العصر، وهو أبو القاسم على بن موسى الطاووس مصنف الكتب التى لا تزال شائعة جدا إلى اليوم فى الأدعية وحكايات الشهداء والحجاج والتمائم مثل كتاب: «المجتنى من الدعاء» (بومباى ١٣١٧هـ) و«الإقبال» (طهران ١٣١٧هـ).

والشيعة المحدثون أيضا مدينون لجعفر الحلى بفضل تأليفه مجملا من أكثر الكتب تداولا. وهو كتاب: «شرائع الإسلام» الذى لم يزل يشرح دائما بالعربية والفارسية (كلكته ١٨٣٩م؛ طهران ١٣١٤هـ وقد نشر الجزء الأول منه وترجمه قاسم بك، بطرسبرغ ١٨٦٢م).

وإذا كان ما كتبه جعفر الحلى فى «الفروع» قد ضمن له الشأن الباقى، فإن أحد أبناء بلدته، وهو الحسن بن يوسف بن المطهر الحلى الذى كان يلقب بـ «العلامة» بإطلاق، يعد العالم الكبير فى «الأصول» بخاصة. وكان أبوه من قبل قد قدم باعتباره عالما كبيرا فى الأصول، وذلك بحضور جعفر، لنصير الدين الطوسى الفيلسوف الرياضى الفلكى والشيعى المتحمس المتوفى سنة ٦٧٢هـ (١٢٧٣م) لما وصل نصير الدين هذا الذى كان موضع ثقة هولاكو إلى مدينة الحلة التى كانت قرب بابل، وكانت من قديم شديدة التشيع.

ونصير الدين نفسه، ويلقب بالخواجه، لم يشتهر بسبب مؤلفاته الدينية التى ليست سهلة الفهم على كل حال، وإن كان الشيعة لا يزالون يدرسونها إلى اليوم، بل هو اشتهر لأنه من ألمع الأشخاص الذين ظهروا فى

تاريخ السياسة الشيعية فقد ساعد على سقوط قلعة ألموت وميمنديز التى كانت معقلا للحشاشين فى أيدى خان المغول وسار مع جيش الخان لفتح بغداد، وأغرى هذا الخان الوثنى بقتل آخر الخلفاء. ولذلك لا يزال له فى نظر الشيعة الفضل فى القضاء على أسوإ عدوين: الغلاة وبنو العباس الأشرار الذين خدعوا آل البيت، فيما يزعم الشيعة. وهو أيضا قد ورث رعايته الإيجابية الفعالة للشيعة ابن المطهر الذى وصله نصير الدين بأسرة الخان ولحق باعتباره رئيسا شيعيا بخان ألجاتيو، وهو كان فى حضرة الخان يحارب باللسان كلا من الأشاعرة «وأهل السفسطة» وكتب رسائل فى الرد عليهم وعلى فقهاء أهل السنة، وقد حول الخان إلى مذهب الإمامية، بعد أن كان قد عمد وهو أمير، ثم اعتنق مذهب ابن حنبل ثم مذهب الشافعى. ولا يزال الشيعة إلى اليوم يتداولون نحوا من عشرين كتابا من مؤلفات ابن المطهر، مثل كتابه: «نجم المسترشدين» فى أصول الدين (بمباى ١٣٠٣هـ)، وعليه شرح للعالم المتفلسف المقداد بن عبد الله السيورى، ومثل كتابه: «كشف الفوائد» (طهران ١٣٠٥هـ) وهو شرح لكتاب «قواعد العقائد» لنصير الدين الطوسى الذى كان أستاذا له. ومما يزيد كثيرا فى الفهم لبواطن مذهب هؤلاء الشيعة الوسط كتابه «مختلف الشيعة» وهو مجلدان (طهران ١٣٢٤هـ).

ولم يكن ابن المطهر هو أول، ولا آخر من قدم البحث فى الأصول إلى المحل الأول؛ وموضوع الأصول له عند الشيعة شأن أهم من شأنه عند أهل السنة، لأن باب الاجتهاد لم يُقفل عند الشيعة؛ والفقيه العالم يدعى لنفسه فى فارس لقب المجتهد، وهو يصدر فتاواه ويكون آراءه على أساس القرآن والسنة مستخدما طريقة القياس والاستصحاب والاستحسان ومتبعا ما قدمنا الإشارة إليه من إجماع الأرستقراطيين الروحيين، وهكذا يبقى فى كل العصور نوع من عدم الاستقرار يبعث الحياة فى مادة علم أصول الدين وعلم الفقه عند الإمامية بالرغم مما فى تلك المادة من جمود. وكان ابن المطهر قد توصل إلى صوغ آرائه أثناء المناظرات التى رد بها على خصومه ونخص بالذكر منهم

حفيدا (ابن بنت)للشيخ الطوسى الأكبر، وهو محمد بن أحمد ابن إدريس الحلى العجلى الذى بدا له أن الاجتهاد سينقلب إلى أحكام تستند إلى الهوى. وحتى فى القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى)، جاءت نكسة من الجانب المضاد، وذلك على يد الملا محمد أمين الإسترآباذى المتوفى سنة ١٠٣٣هـ (١٦٢٣ - ١٦٢٤م). والذى نشب حوله نزاع كبير لا يزال قائما إلى اليوم. وهو لما كان، فيما عدا القرآن، لا يقول بأصل للشريعة سوى السنة الشيعية، بالرغم من كثرة اشتغاله بشروح «الكتب الأربعة»، فإنه يسمى هو وكل من اتبعه «إخباريين»، وذلك فى مقابل «الأصوليين» الذين يميلون إلى الاجتهاد. وكان فى محاربته للاجتهاد شديدا جدا، وبعض محاربته له صدر عنه وهو فى مكة. وهو لا يعترف بأن للإجماع عند الشيعة من القيمة أكثر من إجماع اليهود أو النصارى أو الفلاسفة. لكن ظهور الإسترآباذى لم يكن أقل بعثا للحياة فى المناقشات حول القياس والاستحسان والاستصحاب، وحول إمكان الحكم الشرعى على أساس أحاديث الآحاد، مما كان هجوم ابن حنبل أو داود الظاهرى عند أهل السنة من قبل. على أن مادة الأصول المتنازع فيها عند الشيعة، قد تقدم عندهم على ما عداها تمشيا مع مذهبهم. وهذا هو شأن ما دعا إليه الإسترابادى من «تقليد الميت»، فهو الخضوع لما قرره الأئمة ودُوّن فى السنة.

ولم تزل فكرة آلام الشهداء دائما فكرة حية عند الشيعة. وعلى هذا ينال الشرف الخاص من بين علماء الشيعة الذين لا يحصى عددهم من يجمع إلى الاشتهار بالعلم والتصنيف الاشتهار بالاستشهاد. وقد اشتهر عندهم بخاصة أربعة شهداء؛ الأول هو محمد ابن مكى العاملى الجزينى، مؤلف كتاب «اللمع الدمشقية» فى الفقه. وقد خانه قوم انشقوا عليه فَحُبس فى دمشق وقُتل بالسيف بناء على فتوى من القاضى الشافعى وأجلس على الخازوق وأحرق بناء على فتوى القاضى المالكى خاصة، وذلك سنة ٧٨٦هـ (١٣٨٤م) فى قول معظم المصادر.

والشهيد الثانى هو زين الدين بن على بن أحمد بن تقى العاملى الشامى، وكان له نشاط كبير فى دمشق وبعلبك وحلب، وأسفار كثيرة، ثم قُتل فى الآستانة أو وهو فى طريقه إليها بسبب إصداره فتوى شيعية. وفيما عدا مؤلفات له فى الفقه وفى أمور الآخرة وفى الموضوعات التى تثبت الإيمان طبع له (فى تبريز ١٢٨٧هـ و١٣٠٣ - ١٣١٠هـ) شرح كتاب اللُمع، وهو فى مجلدين.

أما الشهيد الثالث فهو فيما جرى به القول السيد نور الله (نور الدين أيضا) ابن شريف الدين المرعشى الششترى. وقد كتب كتابا مشهورا فى التراجم بالفارسية، وهو كتاب «مجالس المؤمنين» الذى استفاد منه إتيه Ethé وهورن Horn فى كتاب *Crundries der ir-anischen Philologige* وقد جرّ البلاء على المرعشى كتابه المسمى: «إحقاق الحق» (طهران ١٢٧٣هـ) بسبب ما فيه من مناظرات أو بعبارة أدق بسبب ردوده على كتب أهل السنة مثل كتاب: «الصواعق المحرقة على أهل الرفض والزندقة» (القاهرة ١٣٠٧ و١٣٠٨هـ) لابن حجر الهيثمى الشافعى. وقد تغيظ شاه جهانكير من المرعشى فأمر بضربه بالسياط إلى أن مات سنة ١٠١٩هـ (١٦١٠م) (انظر أيضا ما كتبه Horovitz فى مجلة *Der Islam*، مجلد ٣، ص ٦٣) وكان إخوانه فى المذهب، حتى فى العصر الأخير، يزورون قبره فى أكبر آباد (آكره).

أما الرابع الذى حظى بشرف الاستشهاد فهو محمد مهدى بن هدايت الله الإصفهانى على أنه قد فاقه فى الشأن تلميذه السيد دلدار على بن معين الناصر آباذى المتوفى سنة ١٢٣٥هـ (١٨١٩م) والذى بسط علمه بالدين فى كتابه «عماد الإسلام» (طبع فى الهند عام ١٣١٩هـ) وفى العصر الحديث نال شرف الاستشهاد الملا محمد تقى القزوينى الذى خاصم الشيخ أحمد الاحسائى كما خاصم البابية الذين خرج من بينهم قاتله الذى أرداه سنة ١٢٦٣هـ (١٨٤٧م).

وكان الشهيدان الأولان من أهل الشام، وكان الثالث يعيش فى الهند، لكن فارس كانت قد أصبحت مركز الشيعة فى عهد الصفويين منذ عام ٩٠٧هـ (١٥٠٢م) والاضطهادات القصيرة الأمد التى وقعت فى عهد الملوك الأفغان بين سنتى ١١٣٥ و١١٤٢هـ (١٧٢٢ ـ ١٧٢٩م) وفى عهد نادر بين سنتى ١١٤٨ و١١٦٠هـ (١٧٣٦ ـ ١٧٤٧م) لم تغير من ذلك شيئا. وهناك رجل أسرته من الموطن نفسه الذى منه جد البيت الحاكم الجديد، وله النزعة الصوفية نفسها التى كانت لذلك الجد قد بادر باصطناع الثقافة الفارسية، وكتب رسائله وشروحه الفارسية وهو الحسين بن عبد الحق الأردبيلى الإلهى، وفى تلك البلاد التى كانت فى ذلك الوقت لا تزال سنية فى الغالب، كان لابد له فى كثير من الأحيان من أن يحيا حياة مهاجر بين تبريز وشيراز وهراة وغيرها.

أما الدم الجديد الذى لم يكن منه بد لحياة الشيعة فى فارس، فقد جاء من الخارج، وهذا شىء مهم أيضا لمسألة: فارس والشيعة! وهؤلاء الشيعة الذين أقبلوا من الخارج قد جاءوا بصفة خاصة من جبل عامل فى جنوبى الشام (انظر المقدسى، ص ١٦١، س١٢، ص ١٦٢ س٣؛ ص ١٨٤ س ٨؛ والمقدسى يكتبه دائما عاملة) ويحكى أن آخر سربدار، وهو على مؤيد صاحب سبزوار، عرض على أحد العامليين، وهو الشهيد الأول، أن يهيئ له ملاذا يلجأ إليه. وقد جاء هؤلاء العلماء القرويون فى عهد الصفويين فى أعداد كبيرة. وهم بعد أن استقروا، استطاعوا بفضل تقوية صفوفهم بوافدين جدد أن يحافظوا على تراث موطنهم الأول، وإلى جانبهم نزح شيعة من البحرين، ولذلك فإننا كثيرا ما نجد فى نسبة الشيعة فى فارس كلمة «العاملى» و«البحرانى» أو نجد أسماء تدل على الانتساب إلى وطن بعينه مثل: «الكركى، من جهة «والأحسائى» من جهة أخرى. ولا نستطيع أن نذكر فى هذا المقام سوى قليل من الأسماء التى ترجع إلى ذلك العصر المتأخر:

محمد بن الحسن الحرّ العاملى المشغرى، وقد نبه صيته كثيرا بفضل كتابه الأول: «الجواهر السنية». لأنه كان فيما يقال أول من جمع للشيعة الأحاديث القدسية. لكن كثرة كتبه والسرعة فى كتابتها على نحو يجاوز الحد جلبت عليه نقدا شديدا حتى من جانب المؤلفين من علماء الشيعة الذين اعتادوا كثرة التأليف. على أن كتابه «تفصيل وسائل الشيعة إلى مسائل الشريعة» (طهران ١٢٨٨هـ)، وهو فى ستة مجلدات وقد أتمه سنة ١٠٨٢ (١٦٧١م)، لا يزال جديرا بالتقدير لأنه استفاد فى تأليفه من مادة الأحاديث الغزيرة، وذكر أسماء المؤلفين الذين رجع إليهم ولم يهاجر الحر إلا فى سن الأربعين، وقد أكثر من الرحلة وزار عددا كبيرا من المشاهد، ثم استقر فى طوس وإصفهان.

ومن بين أهل البلاد كانت الرياسة فى أيام الحر لأسرة المجلسى، وكان أهم من يمثلها هو محمد تقى المتوفى ١١١٠ أو ١١١١ هـ (١٦٩٨ - ١٧٠٠م)؛ وقد أقامه شاه سليمان الأول شيخا للإسلام، وكان شديد الاجتهاد فى إرضاء جمهور الناس، فكتب نحو من نصف مصنفاته باللغة الفارسية. وهو أيضا قد نقل من العربية مصنفات أبى القاسم الطاووسى الذى تقدم ذكره، وهى المصنفات التى تتناول ما يثبت الإيمان فى النفوس؛ أما كتابه الأكبر فهو «بحار الأنوار»، وهو موسوعة كبيرة فى العقائد والفقه من خمسة وعشرين مجلدا، وقد طبع فى تبريز وطهران، وكثير منه ترجم إلى الفارسية مثل، المجلد الثالث عشر المتعلق بالمهدى، وذلك بأمر شاه ناصر الدين.

وموقف الشيعة بطبيعته موقف عداء إزاء أولئك الصوفية الذين لا حاجة بهم إلى وساطة إمام والذين يختلف ما عندهم من فناء روحى فى الله يمكن أن يصل إليه كل مؤمن يحب الله أشد الاختلاف عما عند الشيعة من قول «بالحلول الجزئى» فى الإمام المختار - وهذا أيضا إلى جانب أن تعظيم الأولياء

عند أحد الفريقين يختلف كل الاختلاف عند الآخر من حيث السبب والغاية. وأهم ما يجدر أن يذكر من اصطدام الشيعة والصوفية هو اشتراك أبى سهل النوبختى الشيعى الإمامى المتوفى سنة ٣١١هـ (٩٢٣م) اشتراكا فعالا فى القضاء على الحلاج. وكان الحلاج قد أغضب الشيعة إغضابا شديدا بطبيعة الحال بسبب دعواه أنه الوكيل لسيد الزمان الغائب ؛ L.Massignon: *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*، باريس ١٩٢٢، جـ١، ص ١٣٨ وما بعدها).

أما موقف الشيعة من الفلاسفة، فأقل ما يوصف به، أنه موقف ريبة، لأن النظر العقلى فى أصول الدين ربما يقوّض أساس الشيعة، كما تبين ذلك للإمامية من موقف الغلاة، وما أنذر به من خطر، لكن يوجد بالرغم من هذا كثير من نقط الالتقاء والتداخل، فهناك صوفية وفلاسفة ظهروا فى الوقت نفسه شيعة شاعرين بشيعيتهم ولم يكن القضاء عليهم ليتأتى بمجرد الرد المألوف عليهم. ومن ثم توجد فى كل القرون أمثلة تبين التنافر من حيث الأسس والأصول بين الشيعة والفلاسفة إلى جانب أمثلة تبين التجاذب المتبادل بينهم؛ فخواجه نصير الدين مؤلف كتاب: «أوصاف الأشراف» وهو كتاب صوفى لين (طهران ١٣٢٠هـ)، قد كان يعظم الحلاج، على الرغم من الحكم المخالف من جانب ابن بابويه ومفيد والشيخ الطوسى وابن المطهّر. ويوجه النقد لرجب بن محمد الحافظ البرسى بأنه مجدد الصوفية بين الشيعة، لأنه أقام مذهبه على تأويلات خادعة هوائية وعلى مبالغات شيعية متطرفة؛ لكن عالما كالمجلسى، مع أنه عدو للصوفية، قد استفاد فى كتابه: «بحار الأنوار»، وإن كان ذلك فى شىء من التحفظ، من كتب البرسى مثل كتاب: «مشارق الأنوار» الذى ألفه سنة ٨٠٠هـ (١٣٩٧م).

وأهل التفكير الهادىء يقرون ما فعله الملا صدرا، أعنى محمد بن إبراهيم الشيرازى المتوفى بين سنتى ١٠٤٠

و١٠٥٠هـ (١٦٤١ ـ ١٦٦٠م) من أنه فى تفسيره لآية الكرسى (سورة البقرة الآية ٢٥٥) قد تحرر من الأوهام الصوفية. ويرجع إلى شرحه مفاتيح الغيب على «أصول الكافى» للكلينى (طهران، طبعة غير مؤرخة)، بل يقبل بيانه للارتقاء إلى الله على أربع مراحل فى كتابه «الأسفار الأربعة» أو «الحكمة المتعالية» (طهران ١٢٨١هـ) هذا على الرغم من أن المرء يشتم منه دائما أنه قد علق به من شرحه لحكمة الإشراق للسهروردى الصوفى كثير جدا من إحساس الصوفية ومن كلامهم. وتلميذه محمد بن المرتضى الكشى الملقب محسن «فيض» صاحب التفسير الشيعى للقرآن وهو كتاب الصافى (طهران ١٢٧٦) قد دفع عن نفسه مثل هذه المطاعن بشدة، وذلك فى كتابه «الإنصاف فى بيان طريق العلم لأسرار الدين» (فى مجموع رسائله، طهران ١٣٠١هـ) والواقع أن تلميذه السيد نعمة الله الجزائرى يستشهد بأقوال أستاذه فى الرد على الصوفية. وأكبر من ذلك حظا من التقدير حسن إيمان أستاذين للملا صدرا، وهما الصديقان اللذان كانا فى قصر عباس الأول: محمد بن حسين بهاء الدين أو بهائى العاملى المتوفى سنة ١٠٣٠هـ (١٦٢١م) ومحمد باقر الإسترآباذى المتوفى سنة ١٠٤١هـ (١٦٣١م) والذى كان يلقب بميرداماد لأنه كان ابن ختن لعلى بن عبد العلى الكركى، فهو قد كان عامليا، وكان أحد الشراح الكثيرين لكتاب «شرائع الإسلام» ومع تنوع نواحى اهتمام البهائى، فإنه، وقد كان شيخا للإسلام أيضا وشيعيا صادقا، أحيا فيما أحياه، سنة شيعية قديمة، هى تحريم ذبائح أهل الكتاب فأعاد الكتابة فيها فى «رسالة فى تحريم ذبائح أهل الكتاب » ومن الكتب المجملة المحبوبة والمكتوبة بلغة البلاد مشتملة على كل أبواب الفقه كتابه المسمى «جامع عباسى» (تبريز ١٣٠٩هـ وبمباى ١٣١٩هـ).

أما ميرداماد فإنه، وإن كان من معظمى الحلاج، إلا أنه قد أظهر أنه شيعى صادق، وفى كتابه «الرواشح

السماوية فى شرح الأحاديث الإمامية» (طبع عام ١٣١١هـ)، كما فى كتابه «القبسات» قد وفق بين فلسفته وبين العقيدة الصحيحة: ذلك أنه يعترف بأن الله تعالى قديم لا أول له، وأن العالم حادث، وقد بعث الحياة فى الأبحاث الفلسفية فظلت متشابكة مع الأبحاث الدينية الخاصة. وكان بين المتكلمين، أهل البحث العقلى فى العقائد، أصوليون كما كان من بينهم إخباريون[1]. وكان الصراع ما يزال فى القرن السابق من الشدة أحيانا إلى حد أن الكتب فى كربلاء كان لا يمسكها الناس إلا وأيديهم ملفوفة فى قماش مخافة أن تكون قد لمستها يد أحد من الفريق الآخر. وكان من الزعماء الكبار فى هذا الصراع الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائى، أى أنه بحرانى كما يدل على ذلك اسمه، وكان عالما بالعقائد وشاعرا وفلكيا ورياضيا، وقد حارب

(١) الإخباريون هم أهل النصوص، والأصوليون هم أهل النظر فى المبادىء.

«المترجم»

الصوفية والفلاسفة، وحارب الإخباريين بخاصة من أجل الاجتهاد والإجماع (انظر كتابه جوامع الكلام أو حياة النفس، تبريز ١٢٧٦هـ) وقد رأى فى مسألة الاعتقاد بالبعث رأيا فلسفيا مسرفا بدا فى نظر المتشددين من المستمسكين بالنصوص رأيا لا أساس له، فجر ذلك عليه وعلى أتباعه الشيخية تهمة الخروج على الجماعة كما جر عليه وعلى رجب من بعد، (انظر ما تقدم) المسئولية فى ظهور زندقة البابية. وقد عمل هؤلاء البابية، ثم البهائية وهم فرع منهم، على أن يستمر الصراع حيا بالأفعال والكتابة حتى فى عصر قريب جدا، ولم يخل الحال أيضا من أنواع أخرى من الرد على المخالفين. فلم يكن المجلسى آخر من رد على اليهود، أما الرد على النصارى، فقد نشأ عن ظهور المبشرين ابتداء من هـ. مارتين H. Martyn سنة ١١٩٥هـ (١٧٨١م) ثم عن كتاب «ميزان الحق» الذى كتبه ك.ج بفاندر C.G.Pfander يدعو به للنصرانية،

ثم حديثا جدا عن كثرة توزيع الكتاب المقدس[1].

أما التعبير الشعبى عن عقيدة الشيعة، فيتجلى فى «المقاتل» وهى حكايات الاستشهاد وفى «التعزيات»، وهى التمثيل الذى يصور آلام الشهداء[2]. وهناك أيضا الكثير من الكتب المنحولة وغير الصحيحة، فمن ذلك: أشعار على رضى الله عنه وأقواله التى كثيرا ما طبعت وشرحت (انظر Fleishcher: *ALis 100 Sprüche...*)؛ ومجموع خطبه فى نهج البلاغة لمحمد الرضا، وهو أخو الشريف المرتضى؛ ثم كثير من الكتب الصغيرة فى الأدعية مثل: «صحيفة على» و«صحيفة على زين العابدين» الإمام الرابع؛ و«صحيفة على الرضا» الإمام الثامن، وإلى جانب ذلك توجد الأحاديث القدسية لعلى التى جمعها البهائى العاملى؛ وأخيرا هناك تفاسير للقرآن ظهرت باسم الإمام السادس جعفر الصادق أو الإمام الحادى عشر مثل تفسير العسكرى (طهران ١٣١٥هـ) الذى استند إليه ابن بابويه الأصغر من غير تحرج، على حين عبّر كثير من المتأخرين عن شكهم فيه.

(١) رد على كتاب ميزان الحق أحد علماء الهند وهو رحمة الله الهندى فى كتابه: إظهار الحق فى الفرق بين الخالق والمخلوق.

(٢) فى مختصر دائرة المعارف الإسلامية أضيفت الكتب التى ترشد إلى زيارة المشاهد الشيعية إلى جانب «المقاتل» و«التعزيات».

(المترجم).

المصادر:

(١) إلى جانب الكتب التى ذكرناها فى صلب المادة وفى المواد التى أشرنا إليها، لابد من الرجوع إلى فهارس المخطوطات العربية والفارسية (وانظر أيضا كتاب بروكلمان فى تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب).

(٢) E. G. Browne: *A History of Persian Literature in Modern Times*، ١٩٢٤، ص ٣٥٢ وما بعدها، حيث يتناول المؤلف تراجم للشيعة، ويذكر المراجع التى أفاد منها.

(٣) Goldziher: *Volrlesungen* الطبعة الثانية التى قام بها Bahinger، هيدلبرغ ١٩٢٥، ص ١٩٦ وما بعدها.

(٤) Gobineau: *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*، الطبعة الثانيـة، باريس ١٨٦٦، ص ٦٣ ومـا بعدها.

(٥) Mez: *Die Renaissance des Islam*، هيدلبرغ ١٩٢٢، ص ٥٥ وما بعدها.

(٦) مـقـال Babinger فى مـجلة *ZDMG*، مجلد ٧٦، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٧) Nöldeke فى مـجلة *Der Islam* مجلد ٨، ص ٧٩ وما بعدها.

(٨) Andrae: *Die Person Muhammedsin Lehre und Glauben seiner Gemeinde*، ١٩١٨، انظر الفهرس.

(٩) Bubl: *Alidernes Stilling til de Shi'itiske Bevaesleger under Umajjaderne kgl. Danske Vidensk Selhabs Vorhand linger*، ١٩١٠ رقم ٥. وللدخول فى معرفة الشيعـة معرفة منظمـة نوصى القارىء بالمصادر الآتيـة إلى جانب مـا ذكر فى صلب المادة،

(١٠) محمد بن عمـر الكشى: معرفة أخبار الرجال، بمباى ١٣١٧هـ

(١١) النجاشى المتوفى سنة ٤٥٠هـ (١٠٥٨م)، معـرفة علم الرجـال، بمباى ١٣١٧هـ

(١٢) الطوسى: أسـمـاء الـرجـال، طهران ١٢٧١هـ

(١٣) فهرست كتب الشـيعة (نشره شـبرنـكر ومولوى عـبـد الحق، كلكتـه ١٨٥٣ ـ ١٨٥٥).

(١٤) ابن شهراشـوب المتوفى سنة ٥٨٨هـ (١١٩٢): مـعـالم العلمـاء، مـخطوط فى برلين رقم ١٠٠٤٧، وهو غير كامل

(١٥) ابن المطهـر الحـلى: خـلاصـة المقال (ويسـمى أيضا: كتـاب الرجال)، طهران ١٣١٠هـ

(١٦) مـحـمـد بن على الاخـبـارى الإسـترآبادى، المتـوفى سنة ١٠٢٨ هـ (١٦١٩م): منـهج المقـال، طهـران ١٣٠٧هـ

(١٧) محمد الحرّ العاملى: أمل الآمل فى ذكـر علمـاء جـبل عـامل، طهـران ١٣٠٧هـ

(١٨) خـواندمـيـر: حبـيب السـيـر (بالفـارسـيـة، كـتـب سنة ٩٢٩هـ - ١٥٢٣م، بمباى ١٢٧٣هـ إلخ).

(١٩) النغريشى: نقـد الرجال (كتب سنـة ١٠١٥هـ (١٦٠٦م)، طهـران ١٣١٨هـ

(٢٠) يوسف ابن أحمد البحرانى المتوفى ١١٨٧هـ (١٧٧٣م): لؤلؤ البحرين (طهران ١٢٦٩هـ وبمباى من غير تاريخ)

(٢١) محمد باقر الخوانسارى: روضة الجنات (كتب سنة ١٢٨٧هـ - ١٨٧٠م) طهران ١٣٠٥هـ

(٢٢) محمد بن صادق بن مهدى: نجوم السماء (بالفارسية لكهنو ١٣١٣هـ).

(٢٣) إعجاز حسين الكنتورى (المتوفى سنة ١٢٨٦هـ - ١٨٧٠م): كشف الحجب والأستار (نشره هدايت حسين ودينيسون روس فى كلكتة ١٩١٢ - ١٩١٤). وفيما يتعلق بالأئمة انظر:

(٢٤) أبو الفرج الأصفهانى: مقاتل الطالبيين (طهران ١٣٠٧هـ، ونشر نصفه الأول أيضا على هامش كتاب فخر الدين أحمد بن على النجفى: المنتخب فى المراثى والخطب، بمباى ١٣١٤هـ)

(٢٥) أحمد بن على بن مُهَنا (توفى سنة ٨١٨هـ - ١٤١٥م): عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب، بمباى ١٣١٨هـ

(٢٦) عبد الله بن نور الله (كتب سنة ١٢٤٠هـ = ١٨٢٤م وما بعدها) مقتل العوالم (١٢٩٥هـ) - الحديث.

(٢٧) يحيى بن الحسن بن البطريق: توفى سنة ٦٠٠ هـ = ١٢٢٤م خصائص الوحى المبين فى مناقب أمير المؤمنين (١٣١١هـ).

(٢٨) المؤلف نفسه: العمدة فى عيون صحاح الأخبار، بمباى ١٣٠٩هـ - مراجع جديدة فى نظرية النور:

(٢٩) الحسين بن مرتضى اليزدى الطباطبائى: الرق المنشور ولوامع الظهور، بمباى ١٣٠٣هـ - ردود أهل السنة مع النظر إلى الصراع الداخلى:

(٣٠) محمود شكرى الألوسى: (توفى سنة ١٢٧٠هـ - ١٨٥٣م): مختصر التحفة الاثنى عشرية ١٣٠١هـ

(٣١) R. Strothmann: *Die Zwölfer Schi'a*، ليبسك ١٩٢٦ .

أبو ريدة [شتروتمان R. Strothmann]

تعليق على مادة

الشيعة

(رأينا إيراد هذا البحث للكاتب أحمد أمين على سبيل التعليق من كتابه فجر الإسلام).

كانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، وأولى أهل البيت العباس عم النبى وعلىّ ابن عمه، وعلىّ أولى من العباس، والعباس نفسه لم ينازع علياً فى أولويته للخلافة، وإن نازعه فى أولويته فى الميراث فى «فَدَك»(١).

وظهرت فكرة الدعوة لعلىّ بسيطة كما يدل عليه التاريخ، وتتلخص فى أن لا نص على الخليفة، فتُرك الأمر لإعمال الرأى، فالأنصار أدَّاهم رأيهم إلى أنهم أولى بها، والمهاجرون كذلك، وأصحاب على إلى أن الخلافة ميراث أدبى، ولو كان النبى [ﷺ] يورث فى ماله لكان أولى به قرابته، فكذلك الإرث الأدبى، ولم يرد من طريق صحيح أن علياً ذكر نصًّا من آية أو حديث يفيد أن رسول الله [ﷺ] عينه للخلافة، ولو كان لديه نص وذكره لما بقى الأنصار والمهاجرون على رأيهم ولبايعوه؛ بل ما بين أيدينا من تاريخ يدل على أن علياً بايع أبابكر، وإن كان بعد تلكؤ، كما بايع عمرَ وعثمان من بعده، كل ما صح عن علىّ أنه كان يرى أنه كان أولى بالأمر منهم، ويحتج بأنه وأهل بيته الثمرة وقريش الشجرة، والثمرة خير ما فى الشجرة. ويروى البخارى عن ابن عباس أن علياً رضى الله عنه خرج من عند النبى صلى الله عليه وسلم فى وجعه الذى توفى فيه، فقال الناس: يا أبا الحسن! كيف أصبح رسول الله؟ فقال: أصبح بحمد الله بارئاً، فأخذ بيده العباس رضى الله عنه وقال: أنت والله بعد ثلاث عبدُ العصا، وإنى والله لأرى رسول اللّه [ﷺ] سيتُوَفى من وجعه هذا، إنى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت، فاذهب بنا إليه نسأله فيمن هذا الأمر، فإن كان فينا علَمْناه، وإن كان فى غيرنا كلمناه فأوصى بِنا. فقال علىٌّ رضى الله عنه: أما والله لئن سألناه

(١) نعم إن الراوندية نصوا على أن الخلافة من حق العبّاس وأولاده، ولكن هذا القول لم يظهر فى أيام العباس، وإنما ظهر فى أيام المنصور والمهدى.

فمُنعْنَاها لا يعطيناها الناس بعده، وإنى والله لا أسألها.

وكان جمع من الصحابة يرى أن عليًّا أفضل من أبى بكر وعمر وغيرهما، وذكروا أن ممن كان يرى هذا الرأى عمّاراً، وأبا ذر، وسلمان الفارسى، وجابر بن عبدالله، والعباس وبنيه، وأُبىّ بن كعب، وحُذَيفة، إلى كثير غيرهم.

ونرى بعد هذا العصر أن الفكرة تطورت فقال شيعَة على[1]: «إن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوّض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بتعيينهم، بل هى ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبىّ إغفالها، ولا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وإن عليًّا رضى الله عنه هو الذى عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤوّلونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه، [حسبما قيل] أو بعيد عن تأويلاتهم...»[2].

ومن هنا نشأت فكرة الوصية، ولُقبَ علّىٌّ بالوصى، يريدون أن النبى [ﷺ] أوصى لعلىّ بالخلافة من بعده، فكان وصىّ رسول الله؛ فعلىٌّ ليس الإمام بطريق الانتخاب، بل بطريق النص من رسول الله، وعلىّ أوصى لمن بعده، وهكذا كل إمام وصىٌّ مَن قبله، وانتشرت كلمة الوصى بين الشيعة واستعملوها؛ يروون أن أبا الهيثم وكان بدرياً يقول:

وكنا شعَار نبينا ودِثَاره
يَفْديه منا الروح والأبصار
إن الوصيَّ إمامُنا ووليُّنَا
بَرِحَ الْخَفَاءُ وباحتَ الأسرار

ويروون أن غلاماً خرج من جيش عائشة فى وقعة الجمل وهو يقول:

نحن بنو ضبّةَ أعداء على
ذاك الذى يُعْرف قدْمًا بالوصىّ
وفارس الخيل عَلَى عهد النبى
ما أنا عن فضل علىٍّ بالْعَمِى
لكننى أنعى ابن عفّان التّقىّ
إن الولىٌّ طالب ثأرَ الولى

وقد سقناها هنا لبيان أن كلمة الوصى شاعت فى إطلاقها عَلَى علىّ،

(١) شيعة الرجل : أصحابه وأتباعه .

(٢) مقدمة ابن خلدون .

وإن كنا نشك فى نسبة هذه الأبيات إلى قائليها.

وقد أدّاهم هذا النظر إلى أمور: منها القول بعصمة الأئمة علىّ ومن بعده؛ فلا يجوز الخطأ عليهم، ولا يصدر منهم إلا ما كان صواباً، ومنها رفع مقام على عن غيره من الصحابة حتى أبى بكر وعمر؛ ولأقص عليك مثلاً مما يقوله ابن أبى الحديد فى علىّ مع أنه يُعَدّ من معتدلى الشيعة، قال: «يقول أصحابنا - وقد سلكوا طريقة مقتصدة - إن عليًا أفضل الخلق فى الآخرة، وأعلاهم منزلة فى الجنة، وأفضل الخلق فى الدنيا، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب، وكل مَن عاداه أو حاربه أو أبغضه فإنه عدو الله سبحانه وتعالى وخالد فى النار مع الكفار والمنافقين، إلا أن يكون ممن ثبتت توبته ومات عَلَى تولِّيه وحبه؛ فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الإمامة قبله، فلو أنه أنكر إمامتهم وغضب عليهم، فضلاً عن أن يشهر عليهم السيف أو يدعو إلى نفسه، لقلنا إنهم من الهالكين، كما لو غضب عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله، لأنه قد ثبت أن رسول الله قال له (لعلىّ): حربك حربى وسلمك سلمى؛ وأنه قال: اللهم وال مَن والاه، وعاد مَن عاداه؛ وقال له: لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق؛ ولكنا رأيناه رضى إمامتهم وبايعهم وصلى خلفهم... فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ولا نتجاوز ما اشتهر عنه. ألا ترى أنه لما برئ من معاوية برئنا منه؟ ولما لعنه لعنّاه؟ ولما حكم بضلال أهل الشام ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبدالله ابنه وغيرهما حكمنا أيضاً بضلالهم! والحاصل أنَّا لم نجعل بينه وبين النبى [ﷺ]، إلا رتبة النبوة، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه، ولم نطعن فى أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم، وعاملناهم بما عاملهم هو عليه السلام»(١).

ودعاهم القول بأفضلية علىّ وعصمته إلى استعراض ما حدث من الصحابة فى بيعة أبى بكر وعمر وعثمان. وكان من هؤلاء الشيعة الغالى

(١) شرح نهج البلاغة ٤ : ٥٢٠ .

والمقتصد؛ فمنهم من اقتصر على القول بأن أبا بكر وعمر وعثمان ومن شايعهم أخطأوا إذ رضوا أن يكونوا خلفاء مع علمهم بفضل علىّ وأنه خير منهم، ومنهم من تغالى فكفرهم وكفر من شايعهم لأنهم ـ وقد أوصى النبى لعلىّ ـ جحدوا الوصية، ومنعوا الخلافة مستحقها، وانحدروا من ذلك إلى شرح حوادث التاريخ على وفق مذهبهم، وتأويل الوقائع تأويلاً غريباً، أسوق لك مثلاً منه: «فتزعم الشيعة أن رسول الله [ﷺ] كان يعلم موته، وأنه سيّر أبا بكر وعمر فى بعث أسامة لتخلو دار الهجرة منهما، فيصفو الأمر لعلىّ عليه السلام، ويبايعه من تخلف من المسلمين بالمدينة على سكون وطمأنينة، فإذا جاءهما الخبر بموت رسول [ﷺ] وبيعة الناس لعلىّ بعده كانا عن المنازعة والخلافة أبعد... فلم يتم ما قَدَّر، وتثاقل أسامة بالجيش أياماً مع شدة حث رسول الله [ﷺ]على نفوذه»(١).

ولم يكتف غلاة الشيعة بهذا القدر فى علىّ، ولم يقنعوا بأنه أفضل الخلق بعد النبى، وأنه معصوم، بل أَلَّهُوه، فمنهم من قال: «حلَّ فى علىّ جزء إلهى، واتحد بجسده فيه، وبه كان يعلم الغيب، إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر، وبه قلع باب خيبر، وعن هذا قال: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جَسدَانية،ولا بحركة غذائية، ولكن قلعته بقوة ملكوتية... قالوا: يظهر علىّ فى بعض الأزمان... والرعد صوته والبرق تبسمه... إلخ»(٢)، وهؤلاء الذين أَلَّهُوه ذهبوا فى تأليهه جملة مذاهب، وقالوا فيه أقوالاً غريبة لا داعى للإطالة بذكرها ـ وقد ذكروا أن أول من دعا إلى تأليه علىّ عبدالله بن سبأ اليهودى(٣)، وكان ذلك فى حياة علىّ، وقد رأيت قبلُ طرفاً من سيرة ابن سبأ هذا؛ فهو الذى حرك أبا ذر الغفارى للدعوة الاشتراكية، وهو الذى كان من أكبر من ألَّب الأمصار على عثمان،

---

(١) شرح نهج البلاغة ١ : ٥٤ .
(٢) الشهرستانى ١ : ٢٠٤ .
(٣) يذهب بعض الباحثين إلى أن عبدالله بن سبأ رجل خرافى ليس له وجود تاريخى محقق، ولكنا لم نر لهم من الأدلة ما يثبت مدعاهم.

والآن ألّه عليًا. والذى يؤخذ من تاريخه أنه وضع تعاليم لهدم الإسلام، وألف جمعية سرية لبث تعاليمه، واتخذ الإسلام ستاراً يستر به نياته؛ نزل البصرة بعد أن أسلم ونشر فيها دعوته فطرده واليها، ثم أتى الكوفة فأخرج منها، ثم جاء مصر فالتفّ حوله ناس من أهلها. وأشهر تعاليمه الوصاية والرجْعَة؛ فأما الوصاية فقد أبنّاها قبل، وكان قوله فيها أساس تأليب أهل مصر على عثمان، بدعوى أن عثمان أخذ الخلافة من علىّ بغير حق، وأيد رأيه بما نسب إلى عثمان من مثالب. وأما الرجعة فقد بدأ قوله بأن محمداً يرجع، وكان مما قاله: «العجب ممن يصدِّق أن عيسى يرجع، ويكذب أن محمداً يرجع!» ثم نراه تحوَّل ـ ولا ندرى لأى سبب ـ إلى القول بأن عليًا يرجع. وقال ابن حزم إن ابن سبأ قال ـ لما قتل علىّ ـ: «لو أتيتمونا بدماغه ألف مرة ما صدقنا موته، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». وفكرة الرجعة هذه أخذها ابن سبأ من اليهودية، فعندهم أن النبى «إلياس» صعد إلى السماء، وسيعود فيعيد الدين والقانون، ووجدت الفكرة فى النصرانية أيضاً فى عصورها الأولى، وتطورت هذه الفكرة عند الشيعة إلى العقيدة باختفاء الأئمة، وأن الإمام المختفى سيعود فيملأ الأرض عدلاً، ومنها نبعت فكرة المهدى المنتظر.

والناظر إلى هذا يعجب للسبب الذى دعا إلى الاعتقاد بألوهية علىّ، مع أن أحداً لم يقل بألوهية محمد [ﷺ]، وعلىّ نفسه يصرح بالإسلام وتبعيته لمحمد [ﷺ]. والعلة فى نظرنا أن شيعة علىّ رووا له من المعجزات والعلم بالمغيبات الشىء الكثير، وقالوا إنه كان يعلم كل شىء سيكون، ووضعوا على لسانه ما جاء فى نهج البلاغة: «اسألونى قبل أن تفقدونى، فوالذى نفسى بيده لا تسألوننى عن شىء فيما بينكم وبين الساعة، ولا عن فئة تَهْدى مائة وتضل مائة إلا أنبأتكم بناعقِها، وقائدها وسائقها ومناخ ركابها ومَحَطِّ رحالها، ومن يقتل من أهلها قتلاً، ومن يموت منهم موتاً... إلخ» ورووا له أنه أخبر بقتل الحسين، وأخبر بكربلاء، وأخبر بالحجَّاج، وأخبر بالخوارج ومصيرهم،

وبنى أمية وملكهم، وأخبر ببنى بويه وأيام دولتهم، وأخبر عبدالله بن عباس بانتقال الأمر إلى أولاده «فإنه لما ولد لعبد الله بن عباس ابنه علىّ أخرجه أبوه إلى على بن أبى طالب فأخذه وتَفَل فى فيه وحنكه بتمرة قد لاكها، ودفعه إليه وقال: خذ ـ إليك ـ أبا الأملاك»(١). هذه الأخبار وأمثالها انتشرت بين الشيعة حتى ليكادون يذكرون أنه أخبر بما كان وما سيكون إلى يوم الدين، كل هذا إذا أنت ضممته إلى أن أكثر شيعة علىّ كانوا فى العراق، وكانوا من عناصر متنوعة، والعراق من قديم منبع الديانات المختلفة، والمذاهب الغريبة، وقد سادت فيهم من قبل تعاليم مانى ومزدك وابن ديصان، كما رأيت من قبل، ومنهم نصارى ويهود سمعوا المذاهب المختلفة فى حلول الله فى بعض الناس ـ كل هذه الأمور جعلت منهم من يؤلّه عليًا. فأما العرب فكانوا أبعد الناس عن المقالات والمذاهب الدينية، حياتهم البسيطة، وعقليتهم التى على الفطرة تأبى عليهم أن يلصقوا بمحمد [ﷺ] ألوهية، وهو الذى يكرر دائماً ما جاء فى القرآن: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَىَّ أَنَّمَا إِلهُكُمْ إِلهٌ وَاحِدٌ﴾.

هذه العقيدة فى علىّ تناقض فكرة الإسلام البسيطة الجميلة فى وحدانية الله وتنزُّهه عن المادة. ومن حسن الحظ أن ليست هذه المقالة فى علىّ قول الشيعة جميعهم ولا أكثرهم، بل قول فرقة قليلة منهم هم الغلاة.

أساس نظرية الشيعة ـ كما رأيت ـ الخليفة أو كما يسمونه هم «الإمام» فعلىّ هو الإمام بعد محمد [ﷺ]، ثم يتسلسل الأئمة بترتيب من عند الله، والاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان. والإمام فى نظرهم ليس كما ينظر إليه أهل السنة، فعند أهل السنة الخليفة أو الإمام نائب عن صاحب الشريعة فى حفظ الدين، فهو يحمل الناس على العمل بما أمر الله، وهو رئيس السلطة القضائية والإدارية والحربية، ولكن ليس لديه سلطة تشريعية، إلا تفسيراً لأمر أو اجتهاداً فيما ليس فيه نص؛ أما عند الشيعة فللإمام معنى آخر هو أنه أكبر معلِّم؛

(١) الكامل للمبرد .

فالإمام الأول قد ورث علوم النبى [ﷺ]، وهو ليس شخصاً عادياً بل هو فوق الناس لأنه معصوم من الخطأ.

وهناك نوعان من العلم: علم الظاهر وعلم الباطن، وقد علَّم النبى [ﷺ] هذين النوعين لعلىّ، فكان يعلم باطن القرآن وظاهره، وأطلعه على أسرار الكون وخفايا المغيبات؛ وكل إمام ورّث هذه الثروة العلمية لمن بعده، وكل إمام يعلم الناس فى وقته ما يستطيعون فهمه من الأسرار، ولذلك كان الإمام أكبر معلِّم. ولا يؤمنون بالعلم ولا بالحديث إلا إذا روى عن هؤلاء الأئمة.

وهم مختلفون اختلافاً كبيراً فى الأئمة وتسلسلها، لا نطيل بذكرها(١). وأهم فرق الشيعة الزيدية والإمامية. فالزيدية أتباع زيد بن حسن بن على ابن الحسين بن على بن أبى طالب، ومذهبهم أعدل مذاهب الشيعة وأقربها إلى أهل السنة، ولعل هذا راجع إلى أن زيداً ـ إمام الزيدية ـ تتلمذ لواصل بن عطاء رأس المعتزلة، وأخذ عنه كثيراً من تعاليمه؛ فزيد يرى جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، فقال: كان علىّ بن أبى طالب أفضل من أبى بكر وعمر، ولكن ـ مع هذا ـ إمامة أبى بكر وعمر صحيحة. ونظرهم إلى الإمام كذلك نظر معتدل، فليست هناك إمامة بالنص، ولم ينزل وحى يعين الأئمة، بل كل فاطمى عالم زاهد شجاع سخى قادر على القتال فى سبيل الحق يخرج للمطالبة يصح أن يكون إماماً؛ فهو يشترط فى الإمام الخروج على الأمراء والسلاطين يطالب بالخلافة، ولهذا كانت الإمامة فى نظرهم عملية لا سلبية، كما هى عند الإمامية تنتهى بالإمام المختفى، وهم لا يؤمنون بالخرافات التى أُلصقت بالإمام فجعلت له جزءاً إلهياً. وقد خرج زيد على هشام بن عبدالملك الخليفة الأموى فقتل وصلب سنة ١٢١هـ، وخرج بعده ابنه يحيى فقتل كذلك سنة ١٢٥هـ، ولا يزال الزيدية فى اليمن إلى الآن.

والإمامية سموا كذلك لأن أهم عقائدهم أسست حول الإمام، وقد قالوا بأن محمداً [ﷺ] نص على خلافة علىّ، وقد اغتصبها أبوبكر وعمر، وتبرأوا

---

(١) انظرها فى الملل والنحل للشهرستانى ومقدمة ابن خلدون.

منهما، وقدحوا فى إمامتهما، وجعلوا الاعتراف بالإمام جزءاً من الإيمان. والإمامية فرَق متعددة لا تتفق على أشخاص الأئمة.

فمن أشهر فرقهم[1] الاثنا عشرية، سموا كذلك لأنهم يسلسلون أئمتهم إلى اثنى عشر إماماً، وعقيدتهم هى العقيدة الرسمية لدولة إيران. و«الإسماعيلية» سميت كذلك لأنهم يقفون بأئمتهم عند إسماعيل بن جعفر الصادق، وهؤلاء لعبوا دوراً طويلاً فى تاريخ الإسلام، وأخذوا مذهب الأفلاطونية الحديثة وطبقوه على مذهبهم الشيعى تطبيقاً غريباً، واستخدموا ما نقله إخوان الصفا فى رسائلهم من هذا المذهب الأفلاطونى. ويقول بعض المؤرخين إنهم وضعوا لهم تعاليم درَّجوها تسع درجات تبتدىء بإثارة الشكوك فى الإسلام، كسؤالهم: ما معنى رمى الجمار؟ وما العَدْو بين الصفا والمروة؟ وتنتهى بهدم الإسلام والتحلل من قيوده؛ وأوّلوا كل ما فيه فقالوا: إن الوحى ليس إلا صفاء النفس، وإن الشعائر الدينية ليست إلا للعامة، أما الخاصة فلا يلزمهم العمل بها، وإن الأنبياء سُوّاس العامة، أما الخاصة فأنبياؤهم الفلاسفة؛ وليس هناك معنى للتمسك بحرفية القرآن، فهو رموز لأشياء يعرفها العارفون، إنما يجب أن يفهم القرآن على طريقة التأويل والمجاز، وللقرآن ظاهر وباطن، ويجب أن نخترق الحجب المادية حتى نصل إلى أطهر ما يمكن من الروحانية؛ ومن ثم أيضاً سموا «الباطنية». ولا يسعنا هنا أن نذكر أهم تعاليمهم وكيف أخذت من الأفلاطونية الحديثة، فإن هذه الفرقة لم تظهر فى عصرنا الذى نؤرخه إنما ظهرت فى الدولة العباسية، وكان من آثار دعايتهم الدولة الفاطمية فى المغرب ومصر، ولايزال لهم بقايا إلى اليوم فى الشام والعجم والهند، وكان الآن «أغاخان» الزعيم المشهور.

والإمامية ـ على العموم ـ تقول بعودة إمام منتظر وإن اختلفوا ـ باختلاف طوائفهم ـ فيمن هو الإمام المنتظر، ففرقة ينتظرون جعفراً الصادق، وأخرى تنتظر محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن على ابن أبى طالب، وثالثة تنتظر محمد بن الحنفية وتزعم أنه حى لم يمت، وأنه بجبل رضوى إلى أن يأذن الله له

(١) ترى هذه التعاليم وتدرجها ونصوصها فى الجزء الأول من خطط المقريزى.

بالخروج، ومنهم كثيِّر عزَّة وفى ذلك يقول:

ألا إن الأئمة من قريش
ولاةَ الحق أَرْبَعَةٌ سَوَاء
عَلىٌّ والثلاثة من بَنيه
هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسِبْطٌ سبطُ إيمان وبرّ
وسبطٌ غَيَّبَتْه كَرْبِلاَء
وسبط لا يذوق الموت حتى
يقودَ الخيلَ يقدمُها اللواء
تَغَيَّبَ لا يرى فيهم زماناً
بِرَضْوَى عنده عسل وماء

وكان السيِّد الحِمْيرى الشاعر الأموى المشهور يعتقد كذلك أن محمد ابن الحنفية لم يمت وأنه فى جبل رضوى، بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نَضَّاخَتَان تجريان بماء وعسل، ويعود بعد الغيبة فيملأ العالم عدلاً كما ملىء جوراً؛ ولهم فى ذلك آراء يطول شرحها. وأساس هذه العقيدة ما رأينا قبل من قول ابن سبأ بالرجعة ونقلها عن اليهودية، وأن الشيعيين فشلوا فى أول أمرهم فى تكوين مملكة ظاهرية على وجه الأرض، وعُذبوا وشردوا كل مشرَّد، فخلقوا لهم أملاً من الإمام المنتظر، والمهدى، ونحو ذلك.

وقد اتفقت تعاليم الخوارج والشيعة على أن خلفاء بنى أمية مغتصبون ظالمون، فاشتركوا فى مناهضتهم، ولكن الخوارج كانوا ظاهرين فى حروبهم، غلبت عليهم الطبيعة البدوية فى الصراحة، فأكثرهم لا يقول بالتقية؛ أما الشيعة فكانوا يحاربون جهراً إذا أمكن الجهر، فإذا لم يستطيعوا فسرًا، وقال أكثرهم بالتقية(١) فكانوا بهذا أشد على بنى أمية، وهم أدعى إلى الحذر منهم، فبثوا العيون والأرصاد على الشيعة. واضطهدوهم اضهاداً شنيعاً، فدسوا للحسن حتى طعن بخنجر فى

(١) يراد بالتقية المداراة، كأن يحافظ الشخص على نفسه أو عرضه أو ماله بالتظاهر بعقيدة أو عمل لا يعتقد بصحته، فمن كان على دين أو مذهب ثم لم يستطع أن يظهر دينه أو مذهبه فيتظاهر بغيره فذلك تقية؛ وعد قوم منها مداراة الكفار والظلمة والتبسم فى وجوههم ونحو ذلك. وقد اختلف فيها الشيعة والخوارج وأهل السنة، فأكثر الشيعة يقول بها بل منهم من قال:= يجب إظهار الكفر لأدنى مخافة أو طمع، وحملوا بيعة على لأبى بكر وعمر وعثمان على التقية، وكان كثير من الشيعة يكتمون تشيعهم تقية ويعملون سراً؛ وأما أكثر الخوارج فقالوا: إن التقية لا تجوز ولا قيمة للنفس والعرض والمال بجانب الدين، بل منهم من كان يرى أنه لا يصح قطع الصلاة إذا جاء سارق ليسرق متاعه وهو يصلى؛ أما أهل السنة فتوسطوا وقالوا: إن من خاف على نفسه أو ماله لعقيدته وجب أن يهاجر من بلده، فإن لم يستطع أظهر التقية بقدر الضرورة ووجب عليه أن يسعى فى الخروج بدينه ... الخ.

جنبه ولكن لم يمته، وأوقعوا الفشل فى جيشه حتى وادعـهم، ثم قتلوا الحسين فى واقعة كربلاء، ثم تتـبعوا أهل البيت يسـتذلونهم ويـمتـهنونهم ويقـتلونهم، ويقطعـون أيديهم وأرجلهـم على الظنة، وكل من عرف بالتشـيع لهم سجنوه أو نهبـوا ماله أو هدموا داره؛ واشـتد بهم الأمـر فى أيام عـبيـدالله بن زياد قـاتل الحسـين، «وأتى بعده الحجاج فـقتلهم كل قتلة، وأخذهم بكل ظنة وتهمة، حتى إن الرجل ليقال لـه زنديق أو كافر أحب إليه مـن أن يقال له شـيعة علـىّ» حتى يروى أن رجلاً - يقال إنه جَدُّ الأصمعى - وقف للحجاج فقال له: أيها الأمير، إن أهلى عَقّونى فسمونـى عليًّا، وإنى فقير بائس، وأنا إلى صلة الأمـيـر مـحتـاج، فـتـضاحـك له الحجـاج وولاه عـمـلاً. ويقول المدائنى: «إن زياد بن سمية كان يتـتـبع الشيـعـة فى الكوفـة وهو بهم عارف، لأنه كان منهم أيام على، فقتلهم تحت كل حَجَر ومـدر، وأخافـهم وقطع الأيدى والأرجـل، وسَمَل العـيـون، وصلبـهم على جـذوع النخل، وطردهم وشـردهـم عن العـراق فلم يبـق به معروف منهم. وكتب مـعاوية إلى عماله فى جـميع الآفاق ألا يـجيزوا لأحـد من شيـعة على وأهل بيـته شهـادة، وكتب إليـهم أن انظروا مَن قبلَكم من شـيعـة عثـمان ومـحبـيه وأهلَ ولايتـه، والذين يروون فـضـائله ومنـاقبـه فـأدنوا مـجـالسـهم، وقـربوهم وأكـرمـوهم، واكتبوا لى بكل ما يَرْوى كل رجل منهم واسمـه واسم أبيه وعشـيرته، فـفعلوا ذلك حـتى أكثـروا من فضـائل عثـمان ومناقبه، لمَا كان يبعثه إليهم معاوية من الصلات ... وقال إنه كتب إلى عماله أن «انظروا إلى من قـامت عليـه البـينة أنه يحب علياً وأهـل بيـتـه فـامـحـوه من الديوان، وأسـقطـوا عطاءه ورزقـه». والعباسيـون كانوا أبلغ فى التنكيل بهم لأنهم أعرف بخفاياهم، لما كانوا يعملون معهم فى عهد بنى أمية.

هذه الاضطهادات كـان من نتائجـها إحكام الشيـعة للسـرية ونظامهـا، فهم أقدر الفـرق الإسلامـية على العـمل فى الخفاء، وكتمان عملهم حتى يتمكنوا من عدوهم. وهذه السرية استلزمت الخداع والالتجـاء إلى الرموز والتـأويل ونحو ذلك؛ وكان من أثر هذا الاضطهـاد أيضاً اصطباغ أدبهم بالحـزن العميق، والنوح والبكاء، وذكرى المصائب والآلام.

وقـد حـاربوا الأمـويين بمثل مـا حـوربوا به، فكمـا وضع الأمـويون

الحديث فى فضائل الصحابة ـ عدا علياً والهاشميين ـ وخاصة عثمان، وضع الشيعة أحاديث كثيرة فى فضائل علىّ وفى المهدى المنتظر، وعلى الجملة فيما يؤيد مذهبهم، وربما فاقوا فى ذلك الأمويين؛ فاشتغل بعض علمائهم بعلم الحديث وسمعوا الثقات وحفظوا الأسانيد الصحيحة، ثم وضعوا بهذه الأسانيد أحاديث تتفق ومذهبهم، وأضلوا بهذه الأحاديث كثيراً من العلماء لانخداعهم بالإسناد، بل كان منهم من سُمِّىَ بالسُّدى، ومنهم من سمى بابن قتيبة، فكانوا يروون عن السدى وابن قتيبة، فيظن أهل السنة أنهما المحدثان الشهيران، مع أن كلا من السدى وابن قتيبة الذى ينقل عنه الشيعة إنما هو رافضى غال، وقد ميزوا بينهما بالسدى الكبير والسدى الصغير، والأول ثقة والثانى شيعى وضَّاع، وكذلك ابن قتيبة الشيعى غير عبدالله بن مسلم بن قتيبة. بل وضعوا الكتب وحشوها بتعاليمهم ونسبوها لأئمة أهل السنة، ككتاب «سر العارفين» الذى نسبوه للغزالى؛ ومن هذا القبيل ما نراه مبثوثاً فى الكتب من إسناد كل فضل وكل علم إلى علىّ بن أبى طالب إما مباشرة وإما بواسطة ذريته: فعلم المعتزلة جاء من أن واصل ابن عطاء ـ رأس المعتزلة ـ تلقى العلم عن أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذ علىّ، وأبو حنيفة أخذ العلم عن جعفر الصادق، ومالك بن أنس قرأ على ربيعة الرأى، وقرأ ربيعة على عكْرمة، وعكرمة على عبدالله بن عبَاس، وعبدالله قرأ على علىّ، وبهذه الطريقة ينسب فقه الشافعى إلى الإمام علىّ لأنه تلميذ مالك، بل فقه عمر بن الخطاب يرجع إلى علىّ لأنه كان يرجع إليه فيما أشكل من المسائل وكان يقول: لولا علىّ لهلك عمر! وتفسير القرآن أخذ أكثره عن عبدالله بن عباس وهو أخذه عن على؛ فقد قيل لابن عباس: أين علمك من علم ابن عمك؟ فقال: كنسبة قطرة من المطر إلى البحر المحيط ـ والتصوف منسوب إليه، وقد نسبه إليه الشبلى والجنيد وسَرِىّ وأبو يزيد البسطامى، وينسبون الخرَقة التى هى شعارهم إليه ـ وأبو الأسود الدؤلى واضع علم النحو أخذه عن علىّ بن أبى طالب، فقد أملى عليه: الكلام كله ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف، وعلّمه تقسيم الاسم إلى معرفة ونكرة، وتقسيم الإعراب إلى الرفع والنصب والجر والجزم. وعلى الجملة فليس هناك من علم إلا وأصله

علىّ بن أبى طالب، كأن العقول كلها أجدبت وأصيبت بالعقم إلا على بن أبى طالب وذريته، وعلى رضى الله عنه من ذلك براء...

والذى أرى ـ كما يدلنا التاريخ ـ أن التشيع لعلىّ بدأ قبل دخول الفرس فى الإسلام، ولكن بمعنى ساذج، وهو أن علياً أولى من غيره من وجهتين، كفايته الشخصية، وقرابته للنبى، والعرب من قديم تفخر بالرياسة وبيت الرياسة، وهذا الحزب ـ كما رأينا ـ وجد من بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ونما بمرور الزمان وبالمطاعن فى عثمان، ولكن هذا التشيع أخذ صبغة جديدة بدخول العناصر الأخرى فى الإسلام من يهودية ونصرانية ومجوسية، وأن كل قوم من هؤلاء كانوا يصبغون التشيع بصبغة دينهم، فاليهود تصبغ الشيعة يهودية، والنصارى نصرانية، وهكذا: وإذ كان أكبر عنصر دخل فى الإسلام هو العنصر الفارسى كان أكبر الأثر فى التشيع إنما هو للفرس.

* * *

ومن أشهر الأدباء والشعراء المتشيعين فى هذا العصر أبو الأسود الدؤلى، وفى علىّ وبنيه يقول:

يقول الأرْذَلون بنو قشير
طِوَالَ الدَّهر لا تَنْسى عليّا
بنو عمَّ النبىِّ وأقربُوهُ
أَحَبُّ الناس كُلِّهُمُوا إليَّا
أحبهموا كَحُبِّ الله حتّى
أَجِيءَ إذا بُعِثْتُ عَلَى هَوَيّا
فإنْ يَكُ حُبُّهُمْ رُشْداً أُصبْهُ
ولسْتُ بمخطِىء إنْ كان غَيّا

وكذلك كان كثيِّر عزة، وقد قرأت قبلُ شعره فى الرَّجعة، والكمَيْت وكان شيعياً غالياً، ومن شعره فى الخلافة:

يقولون لم يُورَثْ، ولولا تُراثُهُ
لقد شَرَكَتْ فيه بَجِيل وأرْحَبُ(1)
ولا نْتَشلَتْ عضوين منها يُجَابِرٌ
وكان لعبد القيس عضو مُؤَرَّبُ
فإنْ هى لم تَصلُحْ لحىّ سواهُمُو
إذًا فَذَوُوا القُربى أحقُّ وأقربُ
فَيَالَكَ أمْرًا قد أُشتّتْ جُمُوعُه
وداراً ترى أسبابها تَتَقَضّبُ
تَبَدَّلَت الأشرار بعد خيارها
وجُدٌّ بها من أُمَّة وهى تلعب

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٥٣٢/ ١٩٩٦

ISBN 977- 01 - 4955 - 1

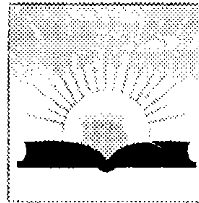
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الحادى والعشرين

صارى عبد الله أفندى - الطب

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باسيت، ر. هارتمان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكي خورشيد

أحمد الشنتناوى

د. عبدالحميد يونس

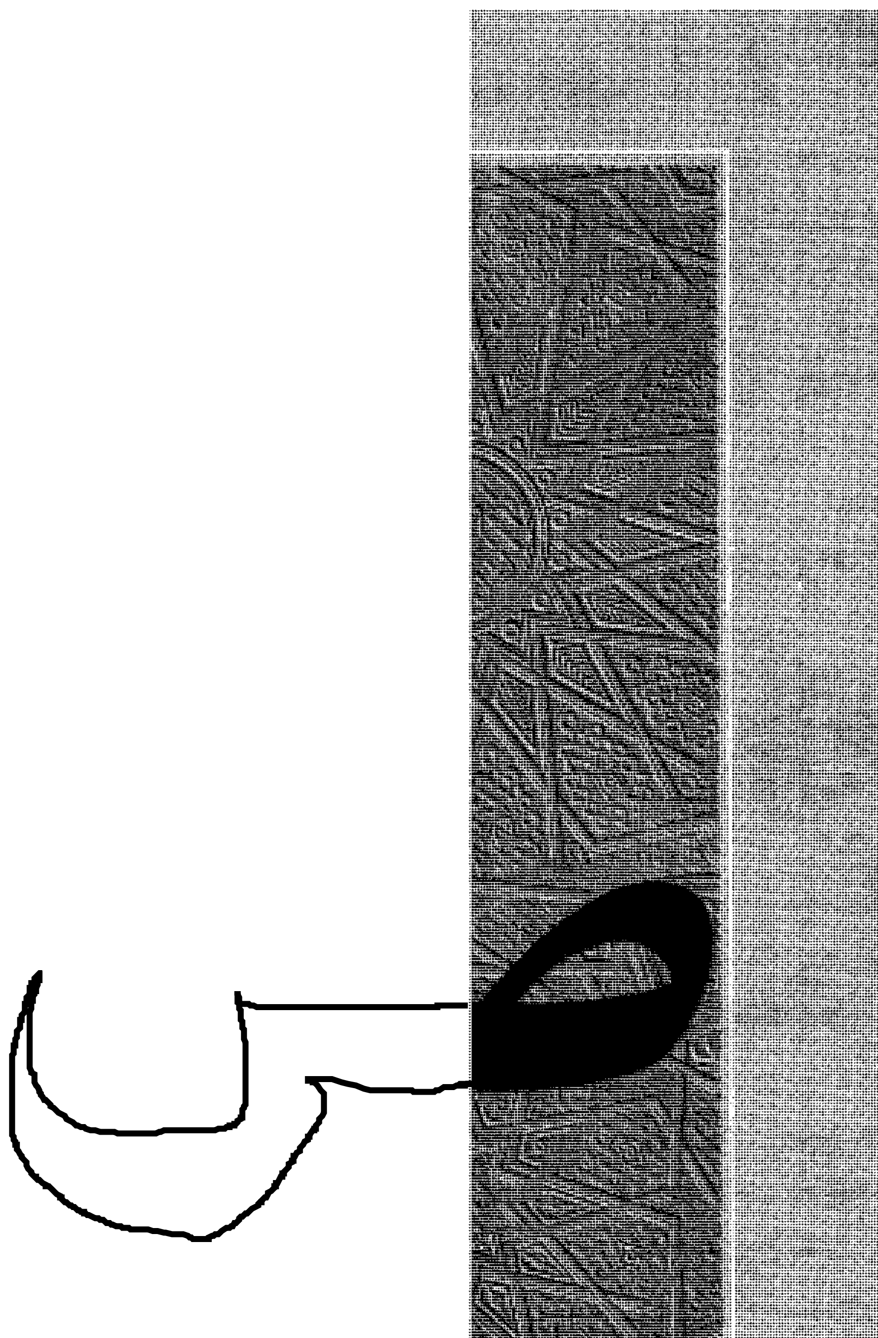
الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية


ص

صارى عبد الله أفندى

شاعر وأديب عثمانى، وهو ابن سيد محمد أحد أمراء المغرب الذين فروا إلى الآستانة فى عهد السلطان أحمد الأول وتزوج ابنة محمد باشا أخى الصدر الأعظم خليل باشا: وقد كفله محمد باشا، إذ عهد بتربيته إلى الشيخ محمود الإشقودرى واصطحبه بوصفه «تذكره جى» (محرر) عندما رأس الجيش فى الحملة الفارسية إبان وزارته الثانية، وأقامه رئيسا للكتاب عام ١٠٣٧هـ (١٦٢٧/١٦٢٨م) مكان محمد أفندى الذى كان قد توفى فى ذلك الحين، ثم صرف عن منصبه فى الوقت الذى أعفى فيه مولاه من الوزارة، ولما توفى محمد باشا عين صارى رئيسا للركاب السلطانى عام ١٠٤٧هـ (١٦٣٧/١٦٣٨م) وصحب مرادا الرابع إلى بغداد ثم أصبح رئيسا للكتاب مرة أخرى.

وشغل صارى عبد الله مناصب أخرى حتى عام ١٠٦٥هـ (١٦٥٥م) وهنالك اعتزل الحياة العامة، وتوفى عام ١٠٧١هـ (١٦٦٠ - ١٦٦١م). وكتب صارى شرحا تركيا على المجلد الأول من مثنوى جلال الدين الرومى وألف عدة كتب مبتكرة بعضها فى الأخلاق مثل «نصيحة الملوك» و«ثمرات القلوب» وبعضها فى التصوف مثل «الدرة» و«الجوهرة» و«مسالك العشاق»، ومجموعة تشتمل على ١٤١ وثيقة رسمية تسمى دستور الإنشاء، كما نظم بعض الأشعار والأغانى باسمه المستعار «تخلص» عبدى. ويقوم قبره

فى قرافة مال تپه خارج طوب قاپو (باب القديس رومانوس St. Romanus بالآستانة: Gibb: *Ottoman Poetry* جـ٤، ص ٧٩).

المصادر:

(١) سامى بك فراشرى: قاموس الأعلام، جـ٤، ص ٢٩١٦.

(٢) J.Von Hammer: *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* جـ٣، ص ٤٨٢.

الشنتناوى [إيوار Cl. Huart].

الصاع

ويقال الصُواع (كلمة عربية، والصاع يذكر ويؤنث): «مكيال لأهل المدينة يأخذ أربعة أمداد» (لسان العرب). وإذا كان عيار الصاع ، مثل عيار المد، يختلف من حيث المعاملات التجارية باختلاف البلدان والأقاليم، فإن مقدار الصاع الشرعى قد حدده النبى [ﷺ] شرعا فى السنة الثانية للهجرة حين استنّ تفصيلات الشعائر الصحيحة لعيد الفطر التى اقترنت بفرض زكاة الفطر التى قدرت بصاع على كل فرد من أفراد الأسرة. وكان صاع المدينة بطبيعة الحال هو الذى اختير مكيالا قياسيا، ولذلك سمى مدٌّ المدينة مدَّ النبى[ﷺ].

وهذا المدّ الأولى الذىّ أخذ به الإسلام على مذهب أهل السنة قد جعله زيد بن ثابت المكيال القياسى؛ والظاهر أن المد والصاع اللذين استعملا من ثمَّ فى الأغراض الدينية قد اصطنعا نقلا من هذا العيار القياسى مع شىء من الزيادة أو النقصان، وذلك هو على الأقل ما استطعت إثباته لأهل المغرب مستندا إلى ما بين يدى من وثائق مختلفة. وعلى ذلك يكون العيار الرسمى لمد النبى[ﷺ] اعتمادا على هذه الوثائق ٧٥ سنتيلترا على وجه التقريب. والصاع ثلاثة ألتار.

ويورد فقهاء المسلمين: التقديرات الآتية لهذا المكيال، فهم يقولون: إن الصاع ستة وعشرون رطلا وثلثان، والرطل ١٢٨ درهما مكيّا، والدرهم خمسون حبة من الشعير وخمسان،ونحن نتبين من ذلك كيف تعوز الدقة هذا التحديد. على أنه إذا

تعـذر وجود مـد أو صـاع، فإن زكـاة الفطر تقاس بمقدار الحبـات التى تسعها اليـدان مـضـمـومـتـين، وراحـتـاهمـا مبسوطتان نصف بسط إلى أعلى.

ونذكـر أخـيـرا عـلاوة على هذا الاستعمـال للصاع ومد النبى[ﷺ]، أن هذين المكيـالين مسـتعـملان أيضـا فى غـرضين آخـرين يقتـضـيهـما الشـرع وهما: (١) حـساب الزكاة (٢) حـساب أقل قدر ممكـن يتطلبه الوضـوء، ويقدر بمد واحد، والغسل، ويقدر بصاع واحد.

المصادر:

(١) المعاجم العربية وبخاصة محيط المحيط، طبـعـة بيـروت سنة ١٨٧٠م، جـ٢، ص ١٢٣١، عموداً.

(٢) الرسـائـل التى تتناول الفـقـه الإسلامى وكتب الحديث.

(٣) Alfred Bell: *Note sur trois anciens vases en quivre gravé, trouvés á Féz et servant á mesurer l'aumône légale du Fitr* فى Bull. Arckéolog، باريس ١٩١٧، ص ٣٥٩ ـ ٣٨٧، وهذا المقـال مـحلى بالصور، وقد ذكرت فيه مصادر أخرى.

خورشيد [بل Alferd Bell].

صالح عليه السلام

نبى أرسل لقوم ثمـود العرب، صوِّر كما هو المألوف بأنه بشـير ونذير وفقاً للأسلوب الذى انتـهجه القـرآن الكريم، وقد طلب صالح من قومـه أن يستمعوا إليه وأن يعبدوا الله الذى لا إله لهم غيره (سورة الأعراف، الآية ٧٣؛ سورة هود، الآية ٦١؛ سورة الشـعراء، الآية ١٤٢)؛ وناشـدهم أن يذكـروا آلاء الله (سـورة الأعـراف، الآية ٧٤؛ سـورة الذاريات، الآية٤٣) وقال إنه لا يسـألهم على ذلك أجـرا (سـورة الشـعـراء، الآية ١٤٥)، ولكنهم أعرضوا عنه فى جـفاء، ورموه بأنه من المُسَـحَّرين (سـورة الشعـراء، الآية ١٥٣) وأنه ليس إلا بشـرًا مـثلهم وأنَّى له أن يُلقى عليـه الذكـر من بينهم (سـورة القمـر، الآيتـان ٢٤، ٢٥)، ولم يستطيعوا أن يتركوا دين آبائهم (سورة هود، الآية ٦٢)؛ وكـذبوا بالـقـارعـة (سورة الحاقة الآية٤)؛ وقد أثار ظهوره الفرقـة بينهم (سورة النمل، الآية ٤٥)، فلم يؤمن به إلا المستـضـعـفـون، أمـا المسـتكبـرون فـقد كـفـروا به (سـورة الأعـراف، الآية ٧٥). وإنما الجـديد فى

الأمر هو أنه كان فيهم مرجوًا قبل أن يزعجهم بدعوته (سورة هود، الآية ٦٢)، وإذا كان هذا الجديد يستند إلى حادثة تقابله، فإن ذلك يكون زيادة هامة فى تاريخ محمد [عليه الصلاة والسلام]. ثم تأتى بعد ذلك قصة النبى صالح عليه السلام، فقد جاءت ثمود بينة من ربهم ناقة (سورة الأعراف، الآية ٧٣) ورجاهم صالح أن يذروها تأكل فى أرض الله ولا يمسوها بسوء ولها شرْب ولهم شرْب يوم معلوم (سورة الأعراف، الآية ٧٣؛ سورة الشعراء، الآية ١٥٥؛ سورة القمر، الآية ٢٨). ولكنهم عقروها (سورة الأعراف، الآية ٧٧؛ سورة هود، الآية ٦٥؛ سورة الشعراء، الآية١٥٧) بيد شقّى من أشقيائهم (سورة الشمس، الآية ١٢؛ سورة القمر، الآية ٢٩)، وسألوا صالحًا ساخرين أن يأتيهم بما توعدهم من عذاب (سورة الأعراف، الآية ٧٧) فقال لهم تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام (سورة هود؛ الآية ٦٥) فأخذتهم الرجفة فى قول الآية ٧٨ من سورة الأعراف (انظر أيضا سورة القمر، الآية ٣١، وسورة الحاقة، الآية٥) وأصبحوا فى ديارهم جاثمين. وقد تناولت القصص الإسلامية عن الأنبياء فى هذه المعالم المختصرة بشىء من التفصيل.

والحق أن ثمود خلفاء عاد، فى قول الآية ٧٤ من سورة الأعراف، كانوا قبيلة عربية قديمة عرفناها أيضا من مصادر أخرى. وما من شك فى أن البيوت التى نحتتها ثمود من الصخر (سورة الفجر، الآية ٩؛ سورة الأعراف، الآية ٧٤؛ سورة الشعراء، الآية ١٤٩) وذكرت كثيرا فى النصوص، والتى لاتزال أطلالها قائمة (سورة العنكبوت، الآية٣٨) هى قبور تضم بقايا عظام آدمية نحتت من صخور العلا، وقد حمل ذلك فيليب بيركر Philippe Berger على القول بفرض آخر، هو أن كلمة «كفرا، (أى قبر) التى وردت فى النقوش هناك ربما كانت قد فسرت بأنها الكفر بمعنى عدم الإيمان. ولكننا لا نستطيع أن نتحقق اسم صالح وقصة الناقة. ومما يستلفت النظر بالإضافة إلى ذلك أن قصتى صالح وهود تناقضان الدعوة المألوفة التى أتى

بها محمد[ﷺ] فى سور العهد المكى(١) من حيث إنه قال إنه لم يرسل من قبله نبى إلى العرب (سورة القصص، الآية:٤٦ سورة السجدة، الآية ٣؛ سورة سبأ، الآية ٤٤؛ سورة يس، الآية٦). وقد وردت قصتا هذين النبيين فى أقدم السور المكية، مثل سورة النجم، الآية ٥٠ ومابعدها، وسورة البروج، الآية١٧ وما بعدها، وسورة الفجر، الآية ٩، وسورة الشمس، الآية ١١ وما بعدها؛ كما ترد كثيرًا فى السور التى تليها.

المصادر:

(١) تفاسير القرآن الكريم لسورة الأعراف.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م، جـ٣، ص ٨٥ ـ ٩٠ .

(٣) الثعلبى: قصص الأنبياء، أو عرائس المجالس، القاهرة ١٢٩٠هـ، ص ٥٨ وما بعدها.

(٤) Grimme: *Muhammed*، مونستر ١٨٩٢ ـ ١٨٩٥م، جـ٢، ص ٨٠

(٥) Philippe Berger: *L'Arabie avant Mahomet d'aprés les inscriptions*، باريس ١٨٨٥ .

(٦) ترجمة القرآن الكريم التى قام بها پالمر *(The Sacred Books of the East)* جـ١، ص١٤٧ وما بعدها .

(٧) Caetani : *Annali dell'Islam*، مجلد٢، جـ١ سنة ٩ هـ الفصل ٣٤ .

خورشيد [بول Fr.Buhl.]

(١) انظر التعقيب فى نهاية هذا المقال .

تعليق على مادة «صالح»
للأستاذ أمين الخولى

ـ ١ ـ

فى المادة كثير من الآيات، وبالمراجعة يتبين اختلاف رقمها عن رقم المصحف المصرى، بالرقمين والثلاثة زيادة*؛ وتتبعها يطول، فى غير كبير فائدة، فأكتفى بالإشارة إلى هذا الاختلاف.

وبعض الآيات ليس فيها ما استشهد بها عليه كآية ٤٣ من الذاريات، فإن الكاتب يسوقها بعد قوله: وناشدهم أن يذكروا آلاء الله؛ والذى فى الذاريات عن ثمود هو: «وفى ثمود إذ قيل لهم تمتعوا حتى حين. فعتوا عن أمر ربهم

* تصحيح أرقام الآيات حسب المصحف الشريف طبعة الأزهر. «المحرر»

فأخذتهم الصاعقة وهم ينظرون. فما استطاعوا من قيام وما كانوا منتصرين» فلا شيء فيها من المناشدة التي يذكرها، إلا أن يكون ذلك على تكلف واضح في عبارة «تمتعوا حتى حين»: وليس الحال على هذا الوجه، في آية الأعراف -٧٤- التي ساقها مع الذاريات؛ إذ في آية الأعراف «فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين».

وليس في الأمر كبير خطر، ولكن الحقيقة تقدر لذاتها.. ثم فيها دلالة على مدى الدقة عند الكاتب .

وقد تكررت عبارات من المستشرق «خرجت عن الحد» لما سبق بيانه غير مرة، من أن منهج البحث الموضوعي، القاصد إلى الدراسة فقط لا يتطلب شيئا ما من هذا التهجم؛ لأنه يحدث عن هذا النص، بما يشاء، ويلتمس فيه التناقض ويبين مخالفته للتاريخ، وأشباه ذلك من الإسراف أو الاعتدال، فلا حاجة به إلى مهاجمة عقيدة أصحابه فيه بأكثر من هذه الموضوعيات التي نعرف مدى حاجتها إلى التحرير والمناقضة...

وفي الحق: إن هذه التعبيرات، التي لا مبرر لها، ولا مناسبة تتهم منهج الكاتب نفسه بالهوى، وتلفت إلى أنه لا يدرس الموضوع دراسة باحث عن الحقيقة، أو حتى دراسة ناقد متماسك، بل يتناوله تناول مفتون بهواه، مغلوب على أمره.. وتلك شر آفات المنهج...

- ٢ -

يقول الكاتب «إنما الجديد في الأمر هو أنه كان فيهم مرجوا قبل أن يزعجهم بدعوته...وإذا كان هذا الجديد يستند إلى حادثة تقابله فإن ذلك يكون زيادة هامة في تاريخ محمد»..

وهي عبارة غير جلية المراد، في الأصل؛ ولعله يريد أن اعتراف قوم صالح بأنه كان قبل دعوته مرجوا فيهم صنف من قول المعادين لدعوات الأنبياء، لم يسمع كثيرًا من غير قوم صالح.

وإذا كان هذا القول من قوم صالح يقابل حادثة في حياة محمد ﷺ مع قومه، فإن ذلك يقدم لنا زيادة من الضوء على تاريخ محمد[ﷺ]... وأحسب أن مراده هنا هو أن هذا

القصص من القرآن كان يجئ فى حوادث محمد [ﷺ] مع قومه مثبتاً لفؤاده، وحاكيًا من حال الأنبياء السابقين ما يهون وقع الأحداث على الرسول[ﷺ] لأنها وقعت لغيره كذلك، وهو ما تشير إليه الآية ١٢٠ من سورة هود«وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبّت به فؤادك..» الآية..

فعلى هذا الأساس يمكن أن تفهم أن قول قوم صالح «قد كنت فينا مرجوا قبل هذا» يستند إلى قول أو حادث من قوم محمد [ﷺ]مشابه لذلك، فيلقى ذلك ضوءًا على السيرة المحمدية..

هذا شيء يمكن أن يفهم من نص الكاتب الذى لم يتهيأ له الوضوح الكافى.

ـ ٣ ـ

ويؤكد الكاتب بقوة أن البيوت التى نحتتها ثمود من الصخر ليست إلا قبورا، ويروى فرض أن تكون كلمة «كفرا» أى قبر الواردة فى نقوشها قد فسرت بالكفر، ضد الإيمان.

ولا تظهر قوة الاتصال بين هذا الفرض، وبين كون بيوت ثمود الصخرية المذكورة فى آيات القرآن هى قصور أو قبور؛ إلا أن يكون ذلك بتكلف كثير.

وإذا ما رددنا بعض قول القوم على بعضه وجدنا من كلامهم هم ما عبارته: وقد نحت فيها عدد كبير من الآثار الفنية بما فى ذلك قصر البنت وبيت الشيخ، وبيت الأخريمات [؟] ومحل المجلس والديوان كما نجد بعد ذلك أن من زار الحجر من زائريهم المقربين: «وجد أن هذه النحوت كلها، فيما خلا الديوان مقابر» ومع المقابر ديوان بقى حتى اليوم، ويمكن أن يكون ما أشارت إليه كلماتهم هم السابقة من القصر، والبيت، والمجلس، والديوان، قد رآها العرب أيام نزول القرآن، وهى التى حدثهم عنها؛ وهكذا لا يبدو وجه للاهتمام الكبير من الكاتب بتقرير أن هذه النحوت ليست إلا قبورًا؛ لأن بينها بالفعل بيوتا، ولأنه يمكن ـ فى قرب ـ أن يكون غير هذا الباقى من البيوت إلى الآن، قد كان موجودًا، وعنه حدث القرآن؛ ولا مفارقة فيما قاله على هذا...

ولو قدر الدارس أن من معنى البيت فى العربية «القبر» وأن القرآن يذكر

لثمود قصورًا فى السهول، ثم يذكر معها البيوت فى الجبال فيقول: «... وبوأكم فى الأرض تتخذون من سهولها قصورًا، وتنحتون من الجبال بيوتا ...» الأعراف/ ٧٤ ـ.. لو قدر ذلك بان له أن ذكر القرآن البيوت بعد القصور يؤذن بأن تكون البيوت هنا معنى آخر من معانيها اللغوية، ولا غرابة فى أن تكون منحوتات ثمود فى الجبال، بعد قصور السهول هى المقابر التى يذكرونها.. ولا مفارقة بين ما يقوله القرآن، وبين ما يوجد من مقابر ثمود المنحوتة فى الجبال، لأنها البيوت فى قول القرآن.

وليس فى هذه الفقرة، مع ذلك، ما يمهد لهجوم الكاتب بل إن فى صنيع القرآن، بذكر القصور، والبيوت معا، من الدقة ما يلفت إلى الفرق بينهما، ويؤيده أن تكون هذه المنحوتات فى الجبال بيوتا ـ أى قبورا ـ مع قصور السهول.

ـ٤ـ

قال الكاتب: «ومما يلفت النظر علاوة على ذلك أن قصتى صالح وهود تناقضان دعوة محمد[صلى الله عليه وسلم] المألوفة.. أنه لم يرسل من قبله نبى إلى العرب: سور كذا وآيات كذا ؛ فمسألة القبور والبيوت شبهة، ثم يلفت النظر علاوة عليها ما يذكره من التناقض!!

والكاتب هنا أكثر إخلالا بالمنهج، حين يقول «لم يرسل من قبله نبى إلى العرب» ويستشهد لدعوته المزعومة بآيات نضعها هنا ليبدو دخل الاحتجاج بها، فعند ذكر القصص / ٤٦ ـ والذى فيها «لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك». وذكر سورة السجدة،والذى فيها «لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك». وذكر سورة سبأ والذى فيها: «ما آتيناهم من كتب يدرسونها وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير»؛ والحديث عن قوم محمد[صلى الله عليه وسلم] حين تتلى عليهم الآيات البينات فيقولون: ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم.. وما هذا إلا إفك مفترى؛ وذكر يس وفيها «لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون».

وواضح من هذه الآيات أن الحديث ليس عن العرب بعموم هذا اللفظ الذى أخذ منه الكاتب ما سماه تناقضا، بل الحديث عن الجيل والقوم الذين جاءهم

محمـد[صلى الله عليه وسلم]، فى ثلاث آيات مما ذكره ، وعن آباء هـذا الجـيـل فى آية أخـــرى، وقــوم مــحــمد[صلى الله عليه وسلم] وآبــاؤهم لم يأتهم نذير حقا.. ولا تناقض!!

ولو قــدر الكاتب ـ وكـان ينبـغى أن يقدر ـ أن آيـة يس، لتنذر قومـا ما أنذر آباؤهم، قد فسرت ـ على وجه ـ بأن ما فى «مـــا أنذر آباؤهم» مـصـــدرية، أو مـوصـــولة، ومنصـوبـة على المفـعـول الثانى: لـتنذر قوما مـا أنذر آباؤهم من العـذاب «الكشـاف ٢: ٢٤٧ط مـحـمـد مصطفى» وعلى هـذا التفسـير لا تنفى الآية أن آباءهم قد جـاءهم نذير، بل هى تفيد إثبات الإنذار بمعناه الذى يستعمله به القرآن!!

ولقـد كـان ينبـغى بلا شك أن ينظر الكاتب فى هذا قـبل أن يعـقـد التناقض الذى استلفت نظره، بل كان ينبغى ـ أو يتـحتم ـ أن يرجع الكاتب إلى تفـسـيـر هذه الآية وغيـرها فى أقرب التفاسـير، كـالكشـاف فإنه أشـبع القـول فى هذا الموضوع، وكـان مما قال: ولا مناقـضة لأن الآى فى نـفى إنذارهـم،لا فى نـفى إنذار آبائـهم..!! ثم لم يكـتف بهـــذا بل فـرض أن الظاهر من تفـسـيـر الآية أن آباءهم لم ينذروا، وقـال فى بيان عـدم التناقض ما نـصه: «أريدآباؤهم الأدنون دون الأباعـــد» الكشـــاف فـى الموضع السابق.

وأكـثـر من هذا إخـلالا بـالمنهج من كـاتـب المادة، أنه وهو الذى يتـــصـــدى للكتابة فى القرآن لا يعرف أن فـيه غير آية تقرر أن العرب قد جاءهم المنذرون، مثل: «وإن من أمـة إلا خلا فيـها نذير ـ فاطر/ ٢٤ ـ والعرب بخاصة قد ذكروا، بأن هذه ملة إبراهيم أبيهم فى قوله: «.. ملة أبيكم إبراهيم، هو سمـاكم المسلمين من قـبل..» الحج / ٧٨، فـكيف سـاغ للكاتب مع هذا كله أن يقول «تنـاقضـان الدعوة المألوفة التى أتى بها محمد[صلى الله عليه وسلم] فى سور العـهد المكى من حـيث إنه قال إنه لم يرسل نبـى قـبله إلى العـرب...!! وقـد تلوت عليكم من الآيات المكيـة مـا يقــرر إرسال الأنبـياء إلى العـرب، وأن أحدهم أبو هذه الدعوة الإسلامية.

ويزيد التبعة فى الإخلال بالمنهج، ما يقضى به الحق من التفكير فى التوفيق لو ظهـر التخـالف، قبل الجـهر بتقـرير

التناقض، فكيف وقد نظر له من قبله فى هذا التوفيق، على فرض التخالف السطحى، وبدا أن الأمر أخيرا لا موضع فيه لشىء من تناقض.

ولقد أطلت فى هذا تذكيراً لنا بالتبعة المنهجية، ووجوب الصبر على مطالب البحث، وعدم المسارعة المستخفة قبل الدرس الواجب.

أما صرف الكلم عن مواضعه، وسوء الرأى، فى الموضوع المدروس فذلك ما نعيذ قومنا منه دائما.

امين الخولى

الملك الصالح

صلاح الدين حاجى ابن الملك الأشرف شعبان من بيت السلطان قلاوون، وقد ارتقى العرش سنة ٧٨٣هـ (١٣٨١م)، عقب وفاة أخيه على وهو بعد غلام فى السادسة من عمره، وما انقضى على ارتقائه بضعة أشهر حتى خلعه الأتابك برقوق فى التاسع عشر من رمضان سنة ٧٨٤هـ (٢٦ نوفمبر سنة ١٣٨٢)، ذلك أن السلطنة كانت فى حاجة إلى أن يحكمها رجل لا غلام، ورُدّ حاجى إلى الحريم ونودى ببرقوق سلطاناً تنفيذاً لما اتفق عليه من قبل . وأعيد تنصيب حاجى سلطانا سنة ٧٩١هـ (١٣٨٩م)، وكان قد بلغ الثالثة عشرة وقتئذ، إلا أن الأتابك يلبغا أساء معاملته ولم يسمح له بالتدخل فى شئون الحكم. وقد روى عنه أنه عين خياطه خياطاً للبلاط وخلع عليه كسوة من كساوى التشريف. وقد سرقت هذه الكسوة من الخياط، ثم ضرب وألقى به فى السجن، وإنما أطلق سراحه أحد كبار الأمراء بعد جهد جهيد. وغضب السلطان غضبًا شديدًا من المعاملة الشائنة التى كان يعامله بها يلبغا؛ بل إن يلبغا اشتط فى ذلك فأبعد عنه مماليك أبيه وخصيانه وحجابه، وقرت عينه حين عاد منطاش فتولى الحكم مرة أخرى، وأتاح له من الحرية قدرًا لم يكن ينعم به من قبل. ولما بدأ منطاش من بعد يشن الحملة على برقوق فى الشام صحب معه الخليفة والسلطان ليدلل على شرعية الحرب التى شنها على هذا الثائر، بيد أنه ثبت أن هذه الخطوة لم تكن فى مصلحته. ومنى برقوق بالهزيمة فى الموقعة

الفاصلة، إلا أنه استولى على الفسطاط الذى كان يقيم فيه الخليفة والسلطان والقضاة لعدم كفاية الحراسة التى أقيمت عليه، ومن ثم تم له النصر، زد على ذلك أنه انتصر فى الوقعة التى نشبت من بعد. وأسرع بأسراه ذوى الشأن إلى القاهرة، على حين كان أحد أنصاره، وهو الأمير بطا، قد استولى على القلعة ونادى به سلطانا فى صلاة الجمعة. ثم عزل الخليفة حاجى عن العرش بأمر من برقوق، وأفرد له مكانا يقيم به فى القلعة، ولكن برقوقاً راح يحسن معاملته ويكثر من زيارته؛ وقد كف برقوق عن هذه الزيارات من بعد، ذلك أن حاجى، وكان غليظ القلب، أساء معاملة إمائه وكان يأمر بأن تعزف الموسيقى وتنشد الأناشيد حتى لا تسمع صياحاتهن. وقد ألف أيضًا شرب الخمر وأخذ يمطر برقوقا بوابل من الإهانات كلما زاره، وانتهت أسرة قلاوون العظيم بهذا الوريث الإمَّعة.

المصادر:

(١) Weil: *Gesehichte de Chalifen* جـ٥ ، ص ٥٣٨ ـ ٥٤٠ و ٥٥٦ ـ ٥٧١ .

(٢) المنهل الصافى، باريس، المخطوط العربى رقم ٢٠٦٨ ـ ٢٠٧٣ .

صبحى [سوبرنهايم M.Sobernheim]

الملك الصالح

صلاح الدين صلاح ابن السلطان محمد الناصر من بيت قلاوون، وقد نصب سلطاناً وعمره أربعة عشر عاما بدلا من أخيه حسن، على إثر خلاف نشب بين المماليك سنة ٧٥٢هـ (١٣٥٧م)؛ ولم ينته الشقاق بين الأمراء فى عهده . وكان من العوامل ذات الشأن فى ذلك أيضاً الخلاف الدائم بين حكام الولايات الشآمية وأعيان البلاط فى القاهرة، وقد استطاع بفضل هيبته إبان حملته على الشام أن يسحب هؤلاء الحكام من صفوف الثوار وأن يوقع الهزيمة بهم. ومن ثمَّ نشب الخلاف من جديد بين أحزاب القاهرة. وقد حال انغماسه فى اللذات بينه وبين تولى شئون الحكم بنفسه حتى يحول دون سيطرة أى أمير من الأمراء وأتباعه على الحكم، ولذلك وقع فريسة لدسائس الأمراء، وخلع عن العرش سنة ٧٥٥هـ

(١٣٥٤م) ، ودعى أخوه حسن لارتقاء العرش مرة أخرى .

المصادر:

(١) Weil: *Gesch. der Chalifen* جـ٥، ص٤٩٠ - ٤٩٩.

(٢) المنهل الصافى باريس، المخطوط العربى ٢٠٦٨-٢٠٧٣ تحت مادة «الملك الصالح صالح»

صبحى [سوبرنهايم Sobernheim]

الملك الصالح

عماد الدين إسماعيل ابن السلطان محمد الناصر من بيت قلاوون، نصب سلطاناً وعمره ١٧ سنة بعد عزل أخيه أحمد (٧٤٣هـ= ١٣٤٢م)، وكانت قسوته قد أثارت غضب الأمراء عليه، وعد عماد الدين شاباً فاضلا تقياً، إلا أنه وقع من بعد تحت تأثير حريمه اللائى كنَّ وبالا عليه، ذلك أنه بعد أن أقام العمال الجدد فى المناصب الإدارية الكبرى فى الولايات، شرع فى وضع حد لدسائس أخيه رمضان، وسرعان ما قبض عليه وقتله ، ثم راح يقاتل أخاه أحمد فى الكرك، واقتضاه ذلك جهدًا كبيرًا ونفقات طائلة أنفقها على الجيش؛ وحاول أن يكسب البدو الذين يقيمون فى تلك النواحى إلى جانبه حتى يتعذر على أحمد الحصول على المؤن، إلا أن يقظة أحمد أحبطت هذه المحاولة؛ وقد خشى إسماعيل من ناحية أخرى أن يفقد العون الذى كان ينتظره، ذلك أن وزيره نفسه كان يفاوض أحمد سرًا. وفى مستهل سنة ٧٤٤هـ (١٣٤٤م) نصب أميرًا آخر وزيرًا وأنفذ حملة على الكرك، واستطاع بهذه الحملة أن يستولى على المدينة وعلى القلعة جميعًا عندما بلغته النجدات فى مستهل سنة ٧٤٥هـ. ووقع أحمد فى الأسر، ثم خنق فى سجنه بعد ذلك ببضعة أيام. واستنفد إسماعيل فى قتاله مع أحمد كل وقته وموارده حتى أهمل كل شىء عدا القتال؛ وقد صرف كل وقته وقوته فى الحروب التى شنها على إخوته وفى الانغماس فى الملذات. وكان البلاط ينفق نفقات باهظة حتى قلت موارد الدولة، وكثيرًا ما افتقر إلى المال اللازم للحملات العسكرية الضرورية. واستغل أعداء دولة المماليك الألداء

ضعف هذا السلطان وهم: أمير مكة واليمن وأمراء آسية الصغرى، وشيوخ البدو فى شمالى الشام، فثاروا على ولاتهم الذين يحكمون أراضيهم تحت سيادة السلطان. على أن سيادة الخليفة والسلطان ظلت على ما هى عليه فى الشرق الأقصى والهند. وقد أرسل محمد بن طغلق صاحب دلهى مبعوثا إلى الخليفة يسأله أن يوليه مقاليد الأمر فى المدينة، وأعلن أنه من أتباع السلطان، كما طلب أن يرسل إليه بعض المتفقهين فى الشريعة ليزيدوا رعاياه معرفة بمبادىء الإسلام، فأجيب إلى طلبه عن طيب خاطر؛ وتأثر السلطان إسماعيل غاية التأثر بقتاله لأحمد وقتله حتى إنه لم يستطع أن يشفى من هذه العلة، وأدركته المنية سنة ٧٤٦هـ (١٣٤٥م) بعد أن مرض شهرين، ولم يكن إذ ذاك قد جاوز العشرين.

المصادر

(١) Weil: *Geschichte d. Khalifen* جـ ٤، ص ٤٥٢ ـ ٤٦١ .

(٢) المنهل الصافى، باريس، المخطوط العربى، رقم ٢٠٦٨ ـ ٢٠٧٣ تحت مادة «الملك الصالح إسماعيل».

صبحى [سوبرنهايم Sobernheim]

الملك الصالح

عماد الدين إسماعيل ابن السلطان الملك العادل أبو بكر بن أيوب، ولد سنة ٥٩٨هـ (١٢٠٢م) ولم يذكر اسمه فى تقسيم الأراضى التى وزعها أبوه بين إخوته، وإنما ورد ذكر اسمه للمرة الأولى سنة ٦٢٣هـ (١٢٢٦م) نصيرًا لأخيه الملك المعظم عيسى، وقيل إنه أمير بصرى. وتوفى المعظم فوصل عماد الدين حبله بالملك الناصر داود، وكثيرًا ما نجده يقاتل إلى جواره. فقد صحبه فى الوقعة التى جرت بدمشق سنة ٦٢٦هـ (١٢٢٩م)، وأكره داود على التسليم فترك عماد الدين وفى حوزته إقطاعه بصرى. ونجده فى السنة التالية فى خدمة أخيه الملك الأشرف موسى الذى أنفذه لحصار بعلبك ونيط به أن ينتزعها من الملك الأمجد بهرام شاه. وأكره إسماعيل الملك الأمجد على

التسليم بعد حصار دام طويلا، وتوفى أخوه موسى سنة ٦٣٥هـ (١٢٣٧م) فورث دمشق وراح يقوم بدور أعظم شأنا، وإن كان قد اتضح من بعد أن دوره فى ذلك كان بغيضًا. ووجد إسماعيل من الأسباب ما يدعوه إلى الخوف من أخيه الملك الكامل سلطان مصر فعقد حلفًا مع الأمراء الأيوبيين فى الشام (فيما عدا أمير حماة). ثم تأهب للحصار، إذ جاءته الأنباء بتقدم الكامل وابن أخيه داود؛ ولم تجده مقاومته إلا قليلا. وسرعان ما أكره على تسليم دمشق، وعوض عنها ببعلبك والبقاع وبقيت له بصرى أيضًا.

وقد ارتبطت بقية حياته ارتباطا وثيقاً بحياة كل من ابنى أخيه الملك الصالح نجم الدين أيوب، والسلطان الملك الناصر يوسف الثانى حتى ليجمل بنا أن نحيل القارىء على سيرتهما. وقتل اسماعيل فى القاهرة سنة ٦٤٨هـ (١٢٥٠م) وهو يقاتل السلطان يوسف فى وقعة عباسة التى نشبت بينه وبين المصريين، وكثيرًا ما تحالف مع الخوارزمية والفرنجة لا لسبب إلا إرضاء أطماعه وحبه للسلطان مما كان له أسوأ الأثر على رعاياه وإخوانه المسلمين.

المصادر:

انظر مادة، الملك الصالح نجم الدين أيوب.

صبحى [سوبرنهايم Sobernheim]

الملك الصالح

نجم الدين أيوب: أكبر أبناء الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبى بكر ابن أيوب، ولد سنة ٦٠٣هـ (١٢٠٧م). وقد أوصى له أبوه بالملك سنة ٦٢٥هـ (١٢٢٨م) وجعله نائبًا له فى مصر وهو غائب فى الحملات التى شنها على الشام. وفى هذه الأثناء (ربيع الأول سنة ٦٢٦هـ = فبراير سنة ١٢٢٩م) كان الكامل قد تخلى عن بيت المقدس للإمبراطور فريدريك مدة عشر سنوات. واضطربت العلاقات بين أيوب وأبيه سنة ٦٢٨هـ (١٢٣١م) بسبب وشايات إحدى زوجات الكامل التى كانت تريد ولاية مصر لابنها العادل أبى بكر، ذلك أنها اتهمت أيوب فى خطاب بأنه سعى

إلى عرش مصـر، وأبوه لايزال على قيد الحيـاة، إذ جند لذلك أكثـر من ألف من مماليكـه. واطمـأن بال الكامل بـالصلح الذى عـقده مع الإمبـراطور، فعـاد إلى القاهرة ليتولى زمام الأمور بنفسه مرة أخــرى. وفى سـنة ٦٢٩هـ (١٢٣٢م) حملته الظروف الـسياسية (تقـدّم التتر والخوارزمية إلى حـدود الإمبراطورية) على الشـخوص إلى الشـام وعقـد لواء الجيش لأيوب حتى يبعده بهذه الوسيلة عن مصر.

وحقق الكامل الهدف من حملته هذه بالاسـتيـلاء على بلاد ما بين النهـرين بوصـفهـا حصنا حـصينًا يدفع غـائلة التـتر والخـوارزميـة، وأقطع ابنه أيوب حـصن حـيـفـا، ثم عـاد فـمنحـه سنة ٦٣٣هـ (١٢٣٦م) مـدينة الرها Edessa وحرّان اللتين كان قد فتحهما.

ولاشك أن مـوقف أيوب من التـتـر والخوارزمـية لم يكن بالموقف الـسهل. وقد حـالف أيوب الخوارزمية وألحـقهم بخـدمـته بإذن من الكـامل. وتلقى سنة ٦٣٥هـ (١٢٣٨م) حـكم سـنجـــار ونصيبين بالإضافة إلى أملاكه الأخرى.

وظل أيوب سيـد الشرق قيد الحـياة ما بقى الكامل على قيد الحـياة، ولم يجرؤ أحد على مـهاجمتـه، على أن هذه الحال تبـدلت عندمـا توفى الكـامل فى السنة نفســها (٦٣٥هـ) فى دمـشق التى كان أخوه الملك الصـالح إسماعـيل قد تنازل له عنها قـبل ذلك بشهرين نـظير بعلبك وبصــرى. ونودى بالملك العادل الثـانى فى القاهرة خليـفة للكامل، ونصب الملك الجـواد يونس واليًـا عـلى دمـشق من قبله؛ وقد تلقى أيوب الأنبـاء بوفاة أبيه وهو يحـاصر الرحـبة، فرفع مـن فوره الحـصـــار ولكنه لقـى مـقـاومـــة من الخوارزمية الذين كانوا فى خدمته، وقد استشاطوا غضـبا لخوفهم من أن تفلت منهم الغنيمة، وكانوا على وشك القبض عليه فاضطر إلى الهـرب، وكذلك حاول سلطان الروم: غـيـاث الدين أن يأسـره فحاصر آمد وقسم المدن التى كان أيوب قـد اسـتولى عـليهـا بين أمـراء الشـام وأمراء بلاد ما بين النهرين حتى قبل أن يستولى عليها.

وكـان لؤلؤ حاكم الموصل من أعـداء أيوب أيضًا، فحاصـره فى سنجار حيث

كان أيوب قد لجأ إليها، وأنقذ أيوب من هذا الموقف الخطر تدخل القاضى الجليل المقام الذى كفل له عون الخوارزمية، واستطاع بفضل ذلك أن يرفع الحصار عن سنجار، وأن يوقع هزيمة منكرة ببدر الدين لؤلؤ، ثم رفع الحصار عن آمد، وهزم سلطان الروم هزيمة ماحقة، وبذلك كفل لنفسه بلاد ما بين النهرين وفى السنة التالية (٦٣٦هـ) عرض عليه الملك الجواد والى دمشق أن ينزل له عن دمشق فى نظير سنجار أو الرقة وعانة، ذلك أن الملك الجواد لم يكن يحس بالأمن على مركزه حيال العادل سلطان مصر. فسلم أيوب أملاكه الشرقية إلى ابنه المعظم توران شاه فى حين منح الخوارزمية حران والرها وولاية الجزيرة. وهنالك قبل دعوة الجواد وشخص إلى فلسطين على رأس جيشه واحتل دمشق.

وقرر السلطان العادل وداود أمير الكرك أن يمتشقا الحسام لقتاله، ولكن نفرًا من الأمراء تخلوا عن السلطان الذى جلب على نفسه سخط الشعب بسبب حبه للملذات، واستقر رأيه على أن يلحق بأيوب. وعرض داود بنفسه أن يعاونه بشرط أن يعطى دمشق، ولكن أيوب رفض عرضه فعاد إلى العادل. وأحس الخليفة أنه مهدد دائما من قبل التتر والخوارزمية، فأخذ يهتم اهتماما كبيرا بالمحافظة على السلام وتقوية سلطان الأيوبيين بوجه عام، وأوفد مبعوثا إلى أيوب يفاوضه فى الصلح، ولكن المبعوث عاد يجر ذيول الخيبة، وغادر أيوب دمشق سنة ٦٣٧هـ (١٢٤٠م) فى خمسة آلاف رجل، وذهب إلى نابلس ليتأهب هناك للحملة على مصر، وقد حاول أيضا الحصول على مؤازرة عمه إسماعيل الذى تظاهر بالموافقة ثم خدعه برسائل كاذبة (انظر Sobernheim : *Baalbek zu is- lam ischer zeit* ، ص ٩ من الطبعة الثانية؛ والرواية التى وردت فى المقريزى، ترجمة Blochet، ص ٤٤٥؛ أبو الفداء، حوادث سنة ٦٣٧هـ).

ولكن إسماعيل عقد اتفاقا سريًا مع أمير حمص، وأغرى جنود أيوب بالوعود حتى يتخلوا عنه ويوافوه إلى دمشق، وترك أيوب آخر الأمر وحيدًا أو

يكاد. وفى هذه الأثناء كان أمير الكرك قد تشاجر مع السلطان العادل مرة أخرى، وبدأ يتفاوض مع أيوب، فلما علم أن أيوب يكاد يكون وحيدا بلا نصير فى نابلس، شخص إليها هو وجيشه وأسره وبعث به إلى الكرك، وأحسن معاملته ورفض أن يسلمه إلى أخيه العادل. وكانت المعاهدة التى عقدت بين العادل وفريدريك الثانى بشأن احتلال بيت المقدس قد انتهى أجلها آنذاك. وآنس داود من نفسه القدرة على انتزاع المدينة من الفرنجة عنوة، وكانوا غير راغبين فى تسليمها طوعا، وأفلح فى الاستيلاء عليها بعد أن حاصرها واحدًا وعشرين يومًا، وتم له ذلك فى جمادى الأولى سنة ٦٢٠ هـ (٢ فبراير سنة ١٢٢٢م)؛ ودمر داود حصونها التى كان الفرنجة قد أعادوا بناءها إبان الشهور الأخيرة من احتلالهم لها.

وبدأ الحظ يحالف أيوب، فقد جرت مفاوضات طويلة بين داود وإسماعيل والعادل على التحالف، إلا أنها لم تسفر عن نتيجة، ومن ثم عقد اتفاق بين أيوب وداود بفضل وساطة أمير حماه، وأفرج عن أيوب فى شهر رمضان من السنة نفسها، وذهب مع داود إلى بيت المقدس حيث عقدا معاهدة صلح، قضت بأن تصبح مصر من نصيبه، والشام والولايات الشرقية من نصيب داود. وكان اتحاد الأميرين بطبيعة الحال مدعاة لأن يستبد القلق الشديد بالعادل، فأقنع إسماعيل أمير دمشق بأن يمتشق الحسام فى وجه هذين الحليفين، على حين شخص هو نفسه إلى بلبيس على رأس جيش. وكان السخط قد دب فى صفوف فريق من المماليك يقال لهم: الأشرفية (نسبة إلى الأشرف موسى عم العادل) فخلعوه عن العرش وأرسلوه أسيرًا إلى قلعة القاهرة، ثم عرضوا عرش البلاد على أيوب بعد شىء من التردد وطلبوا منه أن يأتى فورًا إلى بلبيس؛ فذهب أيوب وداود إلى مصر لتوهما ولقيا خالص الترحيب من الأمراء أينما حلا، وبعد أن احتل أيوب القاهرة نودى به حاكما فى خطبة الجمعة وأيد الخليفة ذلك من بعد بمرسوم. وظل العادل سجينا فى القلعة ولم يقتل إلا سنة ٦٤٥هـ (١٢٤٧م) عندما رفض أن ينتقل إلى حصن

الشوبك إطاعة لأمر السلطان؛ ومن ثم استتب الأمر لأيوب فى مصر؛ أما فى الشرق (بلاد ما بين النهرين) فإن ابنه توران شاه كان يحمى مصالحه. وأما العضو الثالث أمير دمشق، فقد كان لايزال عازفا عن أن يسلمه دولة صلاح الدين كلها تقريبا مرة أخرى.

ومن ثم لم يسلم إلى داود الذى لا يؤتمن، الأراضى الممتدة بين مصر والشام التى كان قد احتلها، ولم يسلمه أيضا الشوبك وبيت المقدس، بل أعلن أنه قد أكره على توقيع معاهدة بيت المقدس إكراهًا؛ على أنه تفادى قيام خلاف سافر ووعده بدمشق على أن يستقل بملكها بعد أن يفتحاها معًا؛ وفى السنة التالية (٦٣٨هـ = ١٢٤٠م) انشغل أيوب بتوطيد دعائم حكمه فى مصر، فأخمد فتنة أشعلها البدو فى مصر العليا، وعمل على القبض على الأمراء الذين لم يكن يثق بهم واحدًا بعد واحد، وأعطى إقطاعياتهم إلى مماليكه؛ وهنالك بدأ يقيم العمائر على جزيرة النيل الحالية، جزيرة الروضة، وكانت آنذاك لاتزال شبه جزيرة. وكانت تلك العمائر هى قصره، وثكنات مماليكه الذين يسمون المماليك البحرية والذين أطلق اسمهم على أول أسرة للمماليك.

ونشب القتال بين أيوب وأعدائه فى العام نفسه؛ وأدرك داود أنه لن يحصل منه على أى مزيد من الأرض، وشعر إسماعيل بحق أنه مهدد حين سعى أيوب إلى امتلاك دمشق؛ أما فى الشرق، فقد كان لؤلؤ أمير الموصل قد تلقى النجدات وانتزع آمد من توران شاه بن أيوب، فلم يبق لتوران شاه إلا حصن كيفا وقلعة الهيثم، ثم عقد إسماعيل وداود حلفًا مع الفرنجة تنازلا فيه لهم عن طبرية وشقيف أرنون وصفد، وسمحوا لهم بأن يشتروا الأسلحة من دمشق، وتوثقت العلاقات بين زعماء المسلمين والنصارى حتى كان كل فريق منهم يسدى الخدمات الكثيرة للآخر، ومن ثم سلم الفرنجة الأمير الجواد، وكان قد لاذ بهم، إلى إسماعيل نظير مبلغ من المال، ولم يلبث إسماعيل أن قتله. وأنذر داود وإسماعيل بدورهما الفرنجة بتمرد الأسرى المسلمين فى شقيف أرنون،

ولذلك نقل الفرنجة هؤلاء الأسرى إلى عكا وقتلوهم هناك، ومن ثم سارت جيوش الفرنجة وإسماعيل فى حملة على أيوب؛ والتقى الجيشان فى موضع بين غزة وعسقلان، بيد أن جيش المسلمين انضم إلى أيوب فلحقت الهزيمة بجيش الفرنجة، وخسر كثيرا من الأسرى فاستخدموا فى إقامة العمائر بجزيرة الروضة فى القاهرة، على أن هؤلاء الأسرى أطلق سراحهم بمقتضى معاهدة صلح أبرمت فى السنة نفسها، وكانت المعاهدة مرضية للفرنجة إلى حد كبير، فقد سمح لهم بأن يحتفظوا بأملاكهم فى فلسطين والشام.

وظل أيوب بضع السنوات التالية بعيدًا عن الشام، على حين نشب قتال ضيق النطاق بين داود والفرنجة، اتسم بالقسوة البالغة؛ وفى سنة ٦٤١هـ (١٢٤٣م) كانت المفاوضات تجرى بين أيوب وإسماعيل، وكان من مقتضى هذه المفاوضات أن يفك إسماعيل إسار الملك المغيث بن أيوب، وأن ينادى بأيوب سلطانا فى خطبة الجمعة، غير أن المفاوضات فشلت عندما علم إسماعيل أن أيوب يحرض الخوارزمية عليه سرًا، وقبل أن ينصرم هذا العام، كان إسماعيل وداود قد عقدا حلفًا وثيقا مع الفرنجة، وتنازلا لهم عن أجزاء كبيرة من فلسطين وبيت المقدس والأراضى الإسلامية المقدسة هناك. وكتب على داود، عدو النصارى اللدود، أن يسمع القداس يتلى فى قبة الصخرة والأجراس تقرع فى الجامع الأقصى. واستنجد أيوب بالخوارزمية ليعينوه على هؤلاء الحلفاء فجاءوا فى العام التالى (٦٤٢هـ) واحتلوا بيت المقدس إلى حين وأشاعوا فى ربوعه أبشع الدمار؛ وأنفذ أيوب جيشًا من القاهرة لمعاونة الخوارزمية، وأنفذ إسماعيل بدوره جيشًا إلى الفرنجة انضم إلى صفوفهم، والتقى الجيشان فى غزة فى موقعة رهيبة أحرز فيها الخوارزمية والمصريون نصرًا مبينا. وكانت غنائم الخوارزمية مما لا يحصيه العد، واستطاع الجيش المصرى إثر هذا النصر أن يفتح بيت المقدس وفلسطين مرة أخرى، وبقيتا فى أيدى المسلمين حتى سنة ١٩١٨، ولقد استطاع داود أن يحتفظ بالكرك والصلت وعجلون،

وحاصر المصريون دمشق، بيد أنها ثبتت لحصارهم طويلا، ولم يستسلم إسماعيل إلا فى السنة التالية (٦٤٣هـ = ١٢٤٥م)، وسلم دمشق واقتصر على بعلبك وبصرى والنواحى التابعة لهما، وانتظر الخوارزمية أن يجزل لهم العطاء لقاء هذه الانتصارات، إلا أن ما استولوا عليه لم يرضهم، فدخلوا فى خدمة إسماعيل وداود وحاصروا دمشق باسمهما، وكان يدافع عنها قائد من قواد أيوب ظل صامدًا حتى مستهل سنة ٦٤٤هـ (١٢٤٦م). وأراد أميرا حلب وحمص أن يضعا حدا لإرهاب الخوارزمية، ولم يكونا يعطفان فى ذلك الحين على أيوب إلا عطفا قليلاً، فأنفذا جيشهما فى حملة على الخوارزمية، ومن ثم اضطروا إلى رفع الحصار والمضى للقاء جيش حلب، وفى وقعة قصب، منى الخوارزمية بهزيمة منكرة، فقد قتل أحد قوادهم، ولاذ آخر بأذيال الفرار. ولجأ إسماعيل إلى حلب ونعم بحماية واليها: يوسف الثانى، إلا أنه خسر بعلبك التى استولى عليها أيوب، وأخذ أبناؤه وزوجاته إلى مصر أسرى.

وكذلك حرم داود جميع ممتلكاته فيما عدا الكرك، ولجأ هو أيضا إلى حلب، ونصب ابنه نائبا عنه، وكان والى حلب لا يثق أبدا بأيوب، فحاول أن يؤمن نفسه من أية حملة قد يشنها أيوب بحمل الأشراف على أن يسلمه حمص سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٨م) بعد أن حاصر المدينة شهرين.

واستبد الغيظ بأيوب فشخص إلى دمشق ليقاتل يوسف الثانى، وأنفذ أحد قواده إلى حمص لينتزع المدينة من الأشرف. وعند بلوغه دمشق علم بوصول الصليبيين الذين كان لويس التاسع قد قادهم فى حملة على دمياط، ودعاه هذا إلى أن يعقد معاهدة صلح فى الحال مع يوسف موسطا فى ذلك الخليفة، وبالرغم من اشتداد وطأة المرض عليه، فقد شرع فى العودة محمولا على محفة، وبلغ الأشمونين بعد ذلك بقليل. ولم يستطع أن يحول بين الصليبيين وبين النزول إلى البر والاستيلاء على دمياط، ذلك أن الفساد كان قد بدأ يتطرق إلى النظام فى جيشه بسبب مرضه، وهربت قبيلة كنانة

البدوية، التى نيط بها حراسة المنطقة، هروب الجبناء الرعاديد، إذ دخل فى روعهم أن جيوش السلطان قد تخلت عنهم.

وأثلج صدر أيوب، قبل أن توافيه منيته بقليل، ما سمعه من أن أولاد داود الكبار قد انتابهم السخط لانتقال السلطان فى الكرك إلى أخيهم الصغير، فهاجموا أخاهم هذا وأخذوه أسيرًا، وقرروا تسليم مقاليد الأمور إلى أيوب بدلاً منه، فأنفذ أيوب فى الحال أحد أمرائه على رأس جيش ليستولى على الحصن. وتوفى أيوب فى الخامس عشر من شعبان سنة ٦٤٧هـ (٢٣ من نوفمبر سنة ١٢٤٩م).

وكان أيوب سياسيًا ولكنه لم يك قائدًا؛ فقد كان على الأقل لا يقود جيشه بنفسه إلا نادراً. وكان أكبر ما يطمح إليه إنشاء دولة كدولة صلاح الدين والكامل تتألف من مصر وفلسطين والشام وبلاد ما بين النهرين. وفى أواخر عمره كان قد حقق جزءاً كبيراً من حلمه، إلا أن إمارة حلب المستقلة وإمارة الموصل لم تكونا خاضعتين لنفوذه. وقد قوى مركزه بإنشاء فرقة من المماليك، وهو إجراء أملته عليه الضرورة فى ذلك الحين، إلا أنه أدى كما حدث فى كثير من الحالات المماثلة لذلك، إلى سقوط دولته آخر الأمر وكان هو نفسه يكبح جماح أمرائه وعماله فلم يكونوا يجرؤون فى حضرته على الكلام دون أن يبدأهم هو بالكلام، وكان يهتم اهتماما عظيما بإقامة العمائر، بل لقد كان ذلك يقع منه وقع المتعة يفرط فيها المرء ويبالغ. وكانت قصوره فى شبه جزيرة الروضة بالنيل وفى الكبش، ومدرسته، ذائعة الصيت فى تلك الأيام. وقد أنشأ مدينة الصالحية ثغرًا للدفاع عن حدود مصر.

المصادر:

Weil: *Geschichte der Chalifen*، جـ٣.

صبحى [سوبرنهايم M.Sobernheim]

الملك الصالح

نور الدين إسماعيل من بيت زنكى، وابن أتابك حلب ودمشق؛ وقد خلف نور الدين بن زنكى أباه على العرش سنة ٥٦٩هـ (١١٧٣م)، وعمره أحد

عشر عاماً؛ وكان قد احتفل بختانه قبل ذلك ببضعة أسابيع احتفالا عظيما، وزعت فيه الصدقات على الفقراء فى سخاء عظيم؛ وذكر اسمه فى خطبة الجمعة وضربت به السكة بلا معارضة من الأمراء فى دمشق وحلب أو من صلاح الدين. وإنما انتهز ابن عمه سيف الدين الغازى هذه الفرصة فاحتل بجيشه مدن الجزيرة التابعة لنور الدين، وكان سيف الدين على وشك القدوم إلى نور الدين بجيش كان نور الدين ينوى أن يستخدمه فى قتال صلاح الدين، وظن الفرنجة أيضاً أن الفرصة قد سنحت لهم فحملوا على حصن بانياس، ووجد الأمراء أنفسهم فى هذه الظروف العصيبة بين أمرين إما الاستنجاد بصلاح الدين أو الاتفاق مع العدو، فاتفقوا مع العدو وتركوا لسيف الدين الغازى ما غنمه من فتوحات وبينوا للفرنجة بأنهم سوف لا يفلحون إلا فى إيغار صدر صلاح الدين دون مبرر؛ وكان صلاح الدين إذ ذاك قد أخمد فتنة قامت فى مصر ولم يعد لديه من الأسباب ما يحمله على خشية نور الدين، ونال الفرنجة بالإضافة إلى ذلك، تعويضاً منهم ثم انسحبوا. وكان من أثر التحالف مع الغازى أن انتقل مركز الحلف إلى حلب وحمل إليها إسماعيل فى أمان، وتولى بعض الرجال القادرين الولاية والحكومة، وبذلك ضعف نفوذ أمراء دمشق فاستنجدوا بصلاح الدين، وكان صلاح الدين قد استشاط غضباً لما بدا من ضعف الأمراء أمام الفرنجة والاستسلام للغازى فكتب إلى إسماعيل خطاباً لامه فيه أشد اللوم لأنه لم يستنجد به. وكما حدث من قبل أن اضطر نور الدين إلى بذل الجهد للاستيلاء على دمشق بدلا من أبق البورى الواهن العزم كذلك لم يجد صلاح الدين بدا من أن يقبض بيده على زمام الأمور، واستمر من الناحية الرسمية يعلن أنه التابع المخلص لإسماعيل. وبلغ صلاح الدين دمشق، ولكن القلعة لم تسلم إليه، وإنما سلمها إليه ريحان أحد خصيان اسماعيل بعد مفاوضات دامت بضعة أشهر عندما أعلن صلاح الدين مرة أخرى أنه تابع إسماعيل المخلص؛ ولم يصل صلاح الدين إلى اتفاق تام مع إسماعيل، بل إن

الأمر كان على نقيض ذلك إذ أن حكومة حلب كانت تفاوض الفرنجة سراً.

وصح عزم صلاح الدين على الحرب، فاستولى على حماة وحمص، وفى جمادى الآخرة سنة ٥٧٠هـ (أواخر سنة ١١٧٤م) شرع يحاصر حلب، ولكن الغازى استنجد بكمشتكين بوصفه حليف إسماعيل فأنفذ كمشتكين جيشاً انضم إلى جيش حلب وتقدم صوب حماة وهدد مؤخرة صلاح الدين؛ ولكن إسماعيل الذى لا تنكر عليه التحلى ببعض المواهب الطبيعية، استحلف أهل البلاد أن يدفعوا عنه، وهو اليتيم، ما وسعهم الدفاع بحق ما كان لأبيه من أفضال عليهم، وتأثر أهل حلب بندائه فدافعوا عن المدينة بشن الهجمات لفك الحصار وثبتوا فى القتال هذه المرة وفى مرات أخرى من بعد. والحق أن أهل حلب تميزوا دون أبناء الشام بأنهم أظهروا فى كثير من الأحيان شعوراً بالاستقلال وشيئا من الاعتزاز بانتسابهم إلى هذه المدينة. وأبدى كمشتكين، قائد حلب، فى قتاله صلاح الدين من البسالة قدر ما أبداه من انعدام الضمير، حتى أنه طلب من سنان، زعيم الحشاشين أن يبعث إليه بسفاحيه المشهورين ليجهزوا على صلاح الدين، إلا أنهم لم يفلحوا فى اغتياله ولقوا حتفهم فى هذه المحاولة. ولم يقف كمشتكين عند هذا الحد بل اشتط فأطلق سراح الكونت رايموند أمير طرابلس، وكان سجيناً فى حلب، وحرضه على مهاجمة حمص؛ وفى هذا الموقف العصيب أعلن صلاح الدين أنه على استعداد لتسليم حمص وحماة بشرط أن يسمح له بالاحتفاظ بدمشق بوصفه والياً عليه من قبل إسماعيل، وبلغ من حماقة الغازى أنه رفض هذا العرض، إذ كان يعتمد على أخيه عماد الدين زنكى الثانى فى مده بالمعونة، ولكن عماد الدين لم يهبّ إلى نجدته لأنه كان على صلة طيبة بصلاح الدين، والتقى جيش صلاح الدين وخصومه فى حماه، وانتصر انتصاراً مبيناً قرر مصير الشام، وحاصر حلب للمرة الثانية، وشدد عليها النكير هذه المرة وحمل إسماعيل على عقد الصلح فى شهر شوال سنة ٥٧٠هـ (١١٧٥م) واحتفظ بحماة وحمص ودمشق وبعض

البلاد الكبيرة الأخرى، ولم يبق لإسماعيل إلاّ حلب، وكان لهذا النصر شأنه العظيم، فقد أعلن صلاح الدين استقلاله عن إسماعيل وأسقط اسم إسماعيل من خطبة الجمعة ومن السكة؛ ولم ينقض على ذلك وقت طويل حتى وصل مبعوث من الخليفة العباسى المستضىء إلى حماة وقدم إلى صلاح الدين براءة السلطنة على مصر والشام وكسوة من كسى التشريف المألوفة؛ وفى السنة التالية (٥٧١) نشب القتال بين صلاح الدين والأمراء من بنى زنكى، وعلى إثره حاصر صلاح الدين حلب مرة أخرى، وكان ذلك فى ذى الحجة من السنة نفسها، ولكن حامية المدينة وأهلها المدنيين دافعوا عن أنفسهم دفاعا غاية فى البسالة حتى أكره على الانسحاب وعقد صلحاً نهائياً فى مستهل سنة ٥٧٢هـ (يوليه ١١٧٥م) أيّد به نصوص المعاهدة التى عقدت من قبل، على أنه حدث بعد ذلك بوقت قليل أن تنازل صلاح الدين لإسماعيل عن قلعة عزاز بناء على طلب أخته الصغيرة.

ومن ثم استتب السلام بين صلاح الدين وإسماعيل، بل إن مصدراً من المصادر يقول إن صلاح الدين كان قد انتوى معاونة إسماعيل على أن يسترد ما كان له من سلطان كبير لولا أن مماليكه أثنوه عن عزمه هذا. ويبدو أن إسماعيل رضى كل الرضا عن تثبيته فى ملك حلب؛ ومن حملاته العسكرية الأخرى التى تستحق الذكر حملة شنها على أرض جبل السُّمَّاق (غربى حلب، انظر ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، ج٢، ص٢١) سنة ٥٧٢هـ (١١٧٥م)، وكان أهلها قد رغبوا فى الانضمام إلى سنان، «شيخ الجبل»؛ وحصار حارم التى لم ير بداً من انتزاعها من كمشتكين، الذى ظل مدة طويلة لا يثق فيه، وكان كمشتكين قد اتهم بأنه أخرج ثروته من حلب وأنه فاوض الفرنجة فى تسليم حارم، ومن ثمّ أمر إسماعيل بالقبض عليه وقتله بعد ذلك بقليل سنة ٥٧٣هـ (١١٧٦م)، ولكن الفرنجة، احتراماً منهم للمعاهدة المعقودة بينهم وبين كمشتكين، تقدموا صوب حارم سنة ٥٧٤هـ وضيقوا الخناق على أهلها تضييقاً شديداً. فاستنجد هؤلاء

بإسماعيل، فأرسل لهم النجدات، واستطاع إسماعيل آخر الأمر أن يحمل الفرنجة على الانسحاب بعد أداء التعويض بأن هددهم بتسليم المدينة لصلاح الدين، ثم عمل بعدئذ على أن تدخل المدينة فى حوزته وأن يعيِّن عليها والياً. واشتدت وطأة المرض على إسماعيل سنة ٥٧٦هـ فأقام عز الدين مسعود أمير الموصل خليفة له. ذلك أنه لم يتزوج ولم يقيض له من صلبه وريث يلى الأمر بعده، كما أنه ظن أن عز الدين يستطيع أن يثبت لصلاح الدين: وتوفى إسماعيل فى السنة التالية (٥٧٧هـ = ١١٨٠م). وكان عند اعتلائه العرش فى شرخ الشباب لا يمكن أن يلومه أحد إذا هو فقد أملاكه. ونحن لا نستطيع أن نقرر إلى أى مدى كان مسئولا عن سياسته التى اقتضت أن يؤثر الفرنجة بمحالفته دون سائر الناس، وقد ظل مستولياً على حلب بيد من حديد، ويبدو أنه كان منذ نعومة أظفاره محبوباً من رعاياه، وقد دافعوا عنه دائماً دفاعاً باسلا، وحزنوا لموته **حزناً صادقاً.**

المصادر

تجد أوفى المعلومات فى :

(١) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux* :

١ ــ أبو الفداء وابن الأثير : كامل التواريخ؛

٢ ــ ابن الأثير *Histoire des Atabecs*؛

٣ ــ كمال الدين : بغية الطلب فى تاريخ حلب.

(٢) كمال الدين : زبدة الحلب فى تاريخ حلب، ترجمة Blochet، باريس ١٩٠٠، والمصادر الواردة عن الصليبيين فى مادة «صلاح الدين».

صبحى [سوبرنهايم Sobernheim]

صالح بن على

ابن عبدالله بن عباس العباسى، ولد بالسواد أو فى نجاد البلقاء سنة ٩٢هـ (٧١٠ / ١١م). وكان هو وأبو عون عبدالملك بن يزيد الجرجانى على رأس الحملة التى أنفذت إلى مصر لمطاردة مروان بن الحكم آخر خلفاء بنى أمية، وفى غرة المحرم سنة ١٣٣هـ (٩ من

أغسطس سنة ٧٥٠م) نصب واليًا على هذه الولاية، ثم استدعى من مصر فى غرة شعبان سنة ١٣٣هـ (٤ من مارس سنة ٧٥١م) ونصب واليًا على فلسطين بعد أن عين زميله فى السلاح أبو عون خليفة له؛ ولكن ما إن حلت غرة ربيع الأول سنة ١٣٦هـ (سبتمبر ٧٥٣م) حتى أعيد تنصيبه واليًا على مصر مع إشرافه على مالية البلاد، ثم أقيم من بعد واليًا على إفريقية حتى اجتمعت فى يده ولاية المغرب جميعا؛ وفى الخامس من ربيع الثانى سنة ١٣٦ـ (٨ من أكتوبر سنة ٧٥٣م) دخل مصر، بيد أنه أكره على العودة إلى فلسطين بعد سنة ونصف سنة، وكان ذلك فى ٤ من رمضان من السنة التالية (٢١ من فبراير سنة ٧٥٥م) على إثر فتنة شبت فى مصر، وعاد فعهد إلى أبى عون الولاية على مصر والإشراف على شؤونها المالية. وكان عليه بعدئذ أن يستبدل الشام بفلسطين (١٤١هـ = ٧٥٨/٩م)؛ ثم قام بحملتين على الروم، وتوفى فى قنسرين أو فى عين أباغ، بالغًا من العمر الثامنة والخمسين بعد أن ولى ابنه الفضل على حمص.

ونجد الاسم صالح على خاتمين من الزجاج فى مجموعة فوكيه (Fouquet فى كازانوڤا P.Casanova: *Catalogue des piéces de verre des époques byzantine et arabe de la collection Fouquet. M.M.A.F.* ١٨٩٣، جـ٦، ص ٣٧٠، ١٤٠ و١٤١) وعلى قطع من السكة النحاسية المضروبة فى حلب سنة ١٤٦هـ (٧٦٣ / ٤م) و١٤٨ هـ (٧٦٥ / ٦ م ؛ فى H. Nützel: *Katalog, der orientalischen Münzen in den Kgl. Museen zu Berlin*، جـ١، ص ٣٢٨، رقم ٢٠٨٣ / ٨٤؛ وص ٣٢٩، رقم ٢٠٨٦؛ انظر أيضا إسماعيل غالب: مسكوكات قديمة إسلاميت كتالوغى، ص ٢٨٤، رقم ٧٦٩ و ٧٧٠ ؛ وانظر S.Lane - Poole: *Brit . Mus., Cat. Orient coins*، جـ١، ٢٠٠، جـ٩، ص ٩٤).

المصادر:

(١) الكندى: كتاب الولاة، طبعة R.Guest، سلسلة كب التذكارية، جـ١٩، ص ٩٦ ـ ١٠٢ و ١٠٥ و ١٠٦

(٢) أبو المحاسن : *Annales*، طبعة T.G.J. Juynboll، جـ١، ص ٣٥٩ و ٣٦٠ و ٣٦٦ – ٣٧٢

(٣) المقـــريزى: الخـطط، جـ١، ص ٣٠٢ و ٣٠٦

(٤) الطبرى: طبعة ده غوى، جـ٣ / ١، ص ٤٨ ـ ٥٠ و٧٣ ـ ٧٥ و٨١ و ٨٤ و ٩١ و١٢١ و ١٢٢ و١٢٤ و ١٢٥ و ١٣٨ و٣٥٣ .

(٥) ابن الأثيـر: الـكامل ، جـ٥، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٨ و ٣٤٤ و ٣٤٨ و ٣٥٤ و ٣٧٠ و ٣٧٢ و ٣٨٧ .

(٦) F.Wüsetenfeld: *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit du Chalifen, vol. ü* (= *Abh. G. W. Cött*، ١٨٧٥ ، جـ٢٠)، ص٢ ـ ٤

(٧) *Corpus Papyrorum Raineri*، جـ٣ ، السلسلة العربية، طبعة A. Grohmann، جـ١ / ٢ ، ص ١٠٨ و ١٠٩

صبحى [كرومان Adolf Grhmann]

صالح بن مرداس

أبو على أسـد الدولة (انـظر سلسلة نسـبـه فى سـيـرتـه الواردة فى ابن خلكان، ترجمة de Slane، باريس ١٨٤٢، جـ١، ص ٦١١)، وكان صالح من أعظم شـيوخ البـدو شأناً فى الشـرق الأدنى خلال القرن الخامس بـعد الهجرة، وهو من قـبيلة بنى كـلاب التى نزحت تحت إمرته مـيـممة شطر الشمـال من العراق إلى حلب فى مـسـتـهل القـرن الرابع وأكسبته هذه الهجرة إمارة حلب. ونحن لا نعـرف إلا القليل عن خلقـه وحـيـاته الخـاصـة، على أنه كـان فيـمـا يظهـر شجـاعًا حـازم الرأى ماضى العـزيمة. وقـد ورد ذكــره أول مـــا ورد سنة ٣٩٩هـ (١٠٠٨م) حليـفا لابن مـحكم، الذى لم يعـرف إلا بهـذه المناسـبـة، إذ استنجد بابن مرداس ليعاونه فى الدفاع عن الرحبة التى كان قـد استولى عليها: ولم يكن الحلف وثيقًا ولا صـادقًا، وقد تصالح الزعـيمـان بعد أن وقع بينهـما شىء من الاحتكاك، وكان من نتائج هذا الصلـح أن تزوج صــالح ابنـة المحكم، وظل يقيم فى الحلة، كما نص على ذلك ابن الأثيـر صـراحة ولم تـدم صداقـة صــالح بـابن المحكم عـلى الرغـم من أواصـر المصاهرة التى ربـطت بينهمـا، وعمل صـالح فى السنة نفسها على قتل حميه، واستولى على الرحبة وأخذ يدير شـؤونها باسـم الخليفـة الفـاطمى فى

القاهرة. وكان قد اعترف بولائه له فى خطبة الجمعة، وفى السنة التالية (٤٠٠هـ = ١٠٠٩م) تورط فى شؤون حلب للمرة الأولى. وكان منصور مرتضى الدولة بن لؤلؤ المملوك الحمدانى يحكم حلب، ولكن أبا الحجى حفيد سيف الدولة تحداه. وكان أبو الحجى قد أدخل بنى كلاب فى خدمته، إلا أنهم تحولوا عنه إلى منصور الذى وعدهم بقطع كبيرة من الأرض، ومن ثم فقد كان من اليسير على المنصور أن يوقع الهزيمة ببنى حمدان، إلا أن بنى كلاب راحوا يلحون فى مطالبتهم بالجزاء، وغزوا أراضيه وسلبوها، فلجأ المنصور إلى خطة حربية قديمة، إذ دعا شيوخ بنى كلاب إلى مأدبة يبحث فيها الأمر معهم، ثم انقض عليهم وقتل بعضهم وأسر الباقين؛ وقد يكون هناك شىء من المبالغة فى الرواية التى تقول إنه قتل ألف كلابى فى هذه المناسبة غير شيوخهم، وبلغ صالح من إذلاله لنفسه أن أوقع الطلاق على زوجته إرضاء للمنصور، وظل صالح يرسف فى أغلال ثلاث سنوات، وإنما أفلح سنة ٤٠٥هـ (١٠١٤م) فى الهرب وهو مقيد بالأغلال فى قول بعض المصادر، أو بعد أن نشرها بمبرد دس إليه فى سجنه فى رواية بعضها الآخر.

وظل مختفياً زمناً ثم جمع حوله الكلابيين شيئًا فشيئًا وحمل على المنصور. ومنى المنصور بالهزيمة وقبض عليه وقيد، فى قول الرواية، بالأغلال نفسها التى كان قد قيد بها صالح ثم أطلق سراحه بشروط معلومة وسلم صالحاً أكثر من ٥٠٠٠ دينار و٧٠ رطلاً من الفضة و٥٠ ثوباً، ولكنه لم ينفذ الشرط الذى كان يقضى بأن يدفع للكلابيين نصف دخل حلب عن السنة ٤٠٥هـ وأن يزوج صالحا ابنته. ومن ثم فرض الكلابيون الحصار على المنصور، ولم يثق المنصور بالفتح قائد الحصن فهرب إلى الروم سنة ٤٠٦هـ (١٠١٥م). واتفق الفتح وصالح وسلم حلب لعلى بن أحمد العجمى والى أفامية الفاطمى. وغضب الخليفة من هرب المنصور فاعترف بعلى والياً، وأثنى على الفتح وصالح، وأنعم على صالح بلقب التشريف أسد الدولة ومنحه النصف الموعود من دخل حلب

عن سنة. وقد أثار حكم الفاطميين وما عمدوا إليه من تغيير ولاتهم باستمرار سخط قبائل البدو فاتحدت لمناهضة الفاطميين سنة ٤١٤هـ (١٠٢٤م). وغزا صالح حلب وحمص وبعلبك وصيداء خلال السنتين التاليتين، وامتد سلطانه إلى مابعد عانة على نهر الفرات. ولما قوى سلطان الفاطميين مرة أخرى أرسل الخليفة الظاهر إليه جيشًا جديدًا سنة ٤٢٠هـ (١٠٢٩) تحت أمرة آنوشتكين الدزبرى، وامتشق صالح الحسام لقتاله، ووقع صريعًا فى وقعة أخوانة على نهر الأردن، وهرب ابنه نصر مع جزء من الجيش واحتفظ بولاية حلب. وتعود أهمية صالح إلى أنه قاد قبيلته من بلاد ما بين النهرين إلى حلب وأسكنهم فيها منازل ثابتة.

المصادر:

(١) كمال الدين عمر بن العديم: زبدة الحلب فى تأريخ حلب، سانت بطرسبرغ، المخطوط العربى المحفوظ بالمتحف الأسيوى ٥٢٢، باريس ١٦٦٦، وقد نشر منه الجزء الخاص بالمرداسية مولر J.J Müller : *Historia Merdasidarum* بون ١٨٣٠.

(٢) ابن الأثير: الكامل، طبعة Tornberg، جـ٩، ص ١٤٨، و ١٥٩ وما بعدها.

(٣) ابن خلكان، ترجمة de Slane، باريس ١٨٤٢، جـ١، ص ٦٣١.

صبحى [سوبرنهايم M.Sobernheim]

الصبر

كلمة عربية؛ ويقول أصحاب المعاجم العرب إن الأصل «ص ب ر»، والمصدر منه صبَر، يدل على الإمساك أو الحبس، ومن ثم قيل القتل صبراً بمعنى «نَصب الإنسان للقتل»، ويقال للقاتل صابر وللمقتول مصبور. وهذا التعبير ينطبق مثلا على الشهداء وأسرى الحرب الذين يصير قتلهم، كما ينطبق فى الحديث فى كثير من الأحوال على الحيوانات التى تعذب حتى الموت خلافا لما نهى عنه الإسلام (البخارى: الذبائح، باب ٢٥؛ مسلم: الصيد، حديث ٥٨؛ أحمد بن حنبل: المسند، ج٣ ص ١٧١). وتستعمل الكلمة استعمالا اصطلاحيا خاصا عند القول: «يمين صبر» بمعنى اليمين يكره

السلطان عليها إنسانا (انظر مثلا البخارى: مناقب الأنصار، باب ٢٧؛ الأيمان، باب ١٧؛ مسلم: الأيمان، حديث ١٦٧).

وتتردد فى القرآن الكريم كثيراً مشتقات من الأصل «ص ب ر» تدل أولا على المعنى العام للصبر أى عدم الجزع، فقد أوصى النبى [ﷺ] بالصبر كما صبر الرسل من قبله (سورة ص، الآية ١٧؛ سورة الأحقاف، الآية ٣٥؛ ثم زادت الآية ٦٠ من سورة الروم على ذلك: «إن وعد الله حق»). ووعد الصابرين بأن يؤتوا أجرهم مرتين (سورة المؤمنون، الآية ١١١؛ سورة القصص، الآية ٥٤؛ انظر أيضاً سورة الفرقان، الآية ٧٥)، بل لقد جاء فى الآية ١٠ من سورة الزمر أن الصابرين يوفون أجرهم بغير حساب (وفسرت هذه العبارة فى هذا المقام بغير ميزان ولاحد).

وهذا المفهوم استعمل استعمالا خاصاً فى الكلام على الجهاد (مثال ذلك: سورة آل عمران، الآية ١٤٢، سورة الأنفال، الآية ٦٦)، والصبر فى مثل هذا المقام هو الاحتمال والجلد. وتكاد الصيغة الثانية — اصطبر — تستعمل فى هذا المعنى أيضاً مثل الآية ٦٥ من سورة مريم: «رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً». وترد فى القرآن أيضاً الصيغة الثالثة — صابر — من صبر (سورة آل عمران، الآية ٢٠٠؛ وانظر ما يلى).

وترد الكلمة بعدُ بمعنى التسليم، مثال ذلك ما جاء فى قصة يوسف عليه السلام (سورة يوسف، الآية ١٨) حيث قال يعقوب عندما بلغه نبأ مقتل يوسف: «فصبر جميل».

ويقترن الصبر بالصلاة أحياناً (سورة البقرة، الآيتان ٤٥، ١٥٣). ويقول المفسرون إن الصبر فى هذه المواضع مرادف للصوم ويستشهدون على ذلك بإطلاق اسم شهر الصبر على شهر رمضان.

ونجد كلمة صبر فى استعمالها صفة (صبّار) واردة فى القرآن مقرونة

بشكور (سورة إبراهيم، الآية ٥ وما بعدها)، ومن ثم يقول الطبرى فى تفسيره: «نعم العبد عبد إذا ابتلى صبر وإذا أعطى شكر». وجاء فى مسلم (كتاب الزهد، حديث ٦٤): «عجباً لأمر المؤمن إن أمرَه كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبَر فكان خيراً له». وفكرتا الصبر والشكر مقترنتان أيضاً عند الغزالى (انظر ما يلى).

وكذلك انعكس التطور المتأخر لمفهوم الصبر فى تفاسير القرآن بطبيعة الحال. ومن العسير أن نقول إلى أى حد تحتمل لغة القرآن هذه التفاسير. ومهما يكن من شىء فإن مفهوم الصبر بكل ما يتضمنه من معان هو فى جوهره يرجع الى التفكير اليونانى المتأخر، ويشمل فكرة السكون عند الرواقيين، وهى صبر النصارى، وقمع النفس والعزوف عن الدنيا المأثورين عن الزهاد (انظر ما يلى). وحسبنا أن نذكر من أقوال المفسرين الآخرين الكثيرين قول فخر الدين الرازى (مفاتيح الغيب، القاهرة ١٢٧٨هـ، تفسير الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران)؛ فهو يفرق بين ثلاثة أنواع من الصبر : (١) الصبر على مشقة النظر والاستدلال فى معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد، وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين. (٢) الصبر على مشقة أداء الواجبات والمندوبات. (٣) الصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات. (٤) الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها.. الخ؛ وأما المصابرة فهى عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بين المرء وبين الغير (ويدخل فى ذلك الجيران وأهل البيت)، وترك الانتقام، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. الخ.

ونتبين أيضا مبلغ الفضل الذى ينسب للصبر من إدخال صفة الصبور ضمن أسماء الله الحسنى. ويقول صاحب لسان العرب (مادة صبر): «الصبور تعالى وتقدس هو الذى لا يعاجل العصاة بالانتقام... ومعناه قريب من معنى الحليم، والفرق بينهما

أن المذنب لا يأمن العقوبة فى صفة الصبور كما يأمنها فى صفة الحليم». وقد جعل الحديث صبر الله تعالى فوق كل صبر إذ قال النبى [ﷺ]: «ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله يدّعون له الولد ثم يعافيهم ويرزقهم، (البخارى: كتاب التوحيد، باب ٣).

ونجد الصبر فى الحديث مذكوراً فى المحل الأول عند الكلام على المسائل العامة مثل: «.. ومن يتصبّر يصبّره الله وما أُعطى أحد عطاء خيرا وأوسع من الصبر» (البخارى: كتاب الزكاة، باب ٥٠: كتاب الرقاق، باب ٢٠؛ أحمد بن حنبل، ج٣، ص٩٣)؛ ويطلق الصبر أيضا فى الحديث على الجلد فى الجهاد؛ فقد أتى رجل النبى [ﷺ] فقال: «أرأيت إن جاهدت بنفسى ومالى فقتلت صابرا محتسبا، مقبلا غير مدبر، أأدخل الجنة؟ قال: نعم، (أحمد بن حنبل، ج٣، ص٣٢٥). ووردت كلمة الصبر فى مواضع أخرى من الحديث بمعنى الجلد، أى الصبر على السلطان أو الأمير: «... ستـرون بعدى أمورا تنكرونها... اصبروا حتى تلقونى على الحوض» (البخارى: الرقاق، باب ٥٣؛ كتاب الفتن، باب٢؛ وانظر كتاب الأحكام، باب ٤؛ مسلم، كتاب الإمارة، حديث ٥٣، ٥٦ الخ). والغالب أن كلمة صبر فى هذا المقام معناها التسليم كما يتردد فى الحديث المتواتر: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى، أو أول صدمة، أو أول الصدمات، (البخارى: الجنائز، باب ٣٢، ٤٣؛ مسلم؛ كتاب الجنائز، باب ١٥؛ أبو داود: كتاب الجنائز، باب ٢٢ الخ).

ومما له دلالة، من نواحى أخرى أيضا، قصة المرأة المصابة بالصرع التى سألت النبى [ﷺ] أن يدعو لها بالشفاء فقال: «... إن شئت صبرت ولك الجنة» (البخارى: المرضى، باب ٦؛ مسلم: البر والصلة، حديث ٥٤). وكثيراً ما ترد كلمة صبر فى هذا المقام مقترنة بالكلمة الصحيحة الدالة على التسليم وهى الاحتساب (البخارى: الأيمان، باب٩ : مسلم: الجنائز، حديث ١١)، ويجب أن نقارن ذلك بالحديث القدسى التالى: «... إن الله قال إذا ابتليت عبدى بحبيبتيه

فصبر عوضته منهما الجنة، يريد عينيه» (البخارى المرضى، باب٧ : أحمد ابن حنبل، ج٣، ص٢٨٣).

ونلاحظ أخيراً أن معنى ترك الدنيا فى كتب الأحاديث الصحاح قلما يرد، وهذا المعنى يكتسب شأناً عظيماً فى تصرف الزهاد الخلقى. (انظر ما ذكرناه آنفاً عن الآيتين ٤٥، ١٥٣ من سورة البقرة). وقد جاء فى الباب العشرين من كتاب الرقاق للبخارى (وهو ككتاب الزهد فى غير ذلك من مجموعات الحديث، يمثل أقدم مرحلة لهذه النزعة فى الإسلام) أن عمر قال: «وجدنا خير عيشنا بالصبر». وإنا لنستطيع فى هذا المقام أن نتتبع أثر التفكير اليونانى المتأخر الذى كان يرى أن ترك الدنيا هو الحياة التى تناسب الرجل الحق، والرجل الحكيم والشهيد..

وما ذكره القرآن الكريم والحديث عن الصبر يتردد بعضه فى الكتب الأخلاقية الصوفية، ولكن كلمة الصبر قد غدت فى هذا المقام ما نستطيع أن نسميه مصطلحاً بمعنى الكلمة، ذلك أن الصبر هو الفضيلة المثلى فى هذا المذهب من مذاهب الفكر. ونحن نجد تعريفات عديدة للصبر شأنه شأن غيره من المفاهيم الأخرى الجوهرية، وهى تعريفات تدل فى كثير من الأحيان على خصب الخيال أكثر من دلالتها على الشرح المستقصى للفكرة، ولكن هذه التعريفات عظيمة الفائدة لما تلقيه على الموضوع من ضوء أشبه بلمحات البرق. ويسوق القشيرى فى رسالته (طبعة بولاق، ص٩٩ وما بعدها) هذه المجموعة من التعريفات للصبر: «تجرع المرارة من غير تعبيس» (الجنيد)؛ «التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرع غصص البلية، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحات المعيشة» (ذو النون)؛ «الصبر الوقوف مع البلاء بحسن الأدب» (ابن عطاء)؛ «الفناء فى البلوى بلا ظهور شكوى»؛ «الصبار الذى عود نفسه الهجوم على المكاره» (أبو عثمان)؛ «الصبر المقام مع البلاء بحسن الصحبة كالمقام مع العافية»؛ «الصبر هو الثبات مع الله تعالى وتلقى

بلائه بالرحب والدعة» (عمرو بن عثمان)، «الصبر الثبات على أحكام الكتاب والسنة» (الخواص)، «صبر المحبين (أى الصوفية) أشد من صبر الزاهدين» (يحيى بن معاذ)؛ «الصبر ترك الشكوى» (رويم)؛ «الصبر هو الاستعانة بالله تعالى» (ذو النون)؛ «الصبر كاسمه» (أبو على الدقاق)" «الصبر على ثلاثة أقسام: متصبر، وصابر، وصبَّار» (أبو عبدالله بن خفيف)، «الصبر مطية لا تكبو» (على ابن أبى طالب)؛ «الصبر أن لا يفرق بين حال النعمة والمحنة مع سكون الخاطر فيهما، والتصبر هو السكون مع البلاء مع وجدان أثقال المحنة، (أبو محمد الجريرى .

وهذه الكتب، علاوة على تلاعبها بالكلمات والتعريفات، قد أغرمت أيضا بتخريج ألوان من المعنى باستخدام حروف الجر. وشاهد ذلك أن رجلا سأل الشبلى: «أى صبر أشد على الصابرين؟ فقال: الصبر فى الله عز وجل؛ فقال لا، قال الصبر لله تعالى،قال لا؛ قال فأى شىء، قال الصبر عن الله عز وجل، قال فصرخ الشبلى صرخة كادت روحه أن تتلف (القشيرى: الرسالة ص ١٠ س٩).

ويتناول الغزالى الصبر فى الجزء الرابع من إحياء علوم الدين الذى يصف الفضائل المحمودة الواردة فى الكتاب الثانى؛ وقد رأينا فيما سبق كيف ارتبط الصبر والشكر فى القرآن.. ويناقش الغزالى مفهومى الكلمتين فى الكتاب الثانى كلا على حدة، ولكنهما فى الحق مرتبطان أوثق ارتباط؛ وهو لا يدعم هذا الارتباط بالاستناد على عبارة القرآن، بل على الحكمة القائلة «الإيمان نصفان، نصف صبر ونصف شكر» وهذا أيضا يرجع إلى الحديث: «الصبر نصف الإيمان» (انظر أيضاً الأحاديث التى ذكرناها آنفا، وهى أيضا تربط بين الصبر والشكر).

وقد عالج الغزالى الصبر مندرجا تحت العناوين الآتية: (١) فضل الصبر (٢) حقيقة الصبر ومعناه (٣) الصبر نصف الإيمان (٤) الأسامى التى تتجدد

للصبر (٥) أقسام الصبر بحسب اختلاف القوة والضعف (٦) نطاق الحاجة إلى الصبر وأن العبد لا يستغنى عنه فى حال من الأحوال (٧) دواء الصبر وما يستعان به عليه. وهذا التقسيم يكاد يكون هو التقسيم الذى اتبعه ابن العبرى فى: الأخلاق لماسايبرانوطا (*Bar He-* : A. J. Wensiuck *braeus' Book of the Dove*، ليدن ١٩١٩م، ص ١١٧ ــ ١١٩).

وحسبنا أن نذكر من هذه الأقسام ما يلى :

الصبر مقام كسائر مقامات الدين ينتظم من ثلاثة أمور، معارف وأحوال وأعمال؛ فالمعارف كالأشجار، والأحوال كالأغصان، والأعمال كالثمار.

والصبر خاصية الإنسان من دون الملائكة والبهائم،وذلك أن البهائم قد سلطت عليها الشهوات وصارت مسخرة لها؛ وأما الملائكة فقد جردوا للشوق إلى حضرة الربوبية، ولم تسلط عليهم شهوة صارفة عنها، ولذلك فهم ليسوا فى حاجة إلى الصبر للتغلب على الشهوة. أما الإنسان فعلى خلاف ذلك، لأنه يتصارع فى قلبه باعثان: باعث الهوى وباعث الدين، ويثير الأول الشيطان، ويثير الثانى الملائكة. ومعنى الصبر الاستمساك بباعث الدين ومقاومة باعث الهوى.

والصبر ضربان، أحدهما ضرب بدنى كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليها، وهو إما بالفعل كتعاطى الأعمال الشاقة، وإما بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والمرض العظيم، وذلك محمود؛ والآخر وهو الصبر النفسى عن مشتهيات الطبع ومقتضيات الهوى، ثم هذا الضرب يختلف باختلاف الصبر على الشهوات ومقتضيات الهوى، فيسمى العفة، وضبط النفس، والشجاعة، والحلم وسعة الصدر، وكتمان السر، والزهد، والقناعة. ونستطيع أن نتبين من هذه السلسلة الواسعة من المعانى السبب فى أن النبى [ﷺ] عندما سئل فى ذلك قال: «الإيمان صبر». وهذا الضرب الثانى من الصبر محمود تام.

أما أقسام الصبر بحسب اختلاف القوة والضعف فالناس فى ذلك على ثلاثة أحوال : (أ) أولئك الذين يقهر داعى الهوى فى نفوسهم فلا تبقى له قوة المنازعة، وهؤلاء هم الصديقون المقربون (ب) أولئك الذين تغلب فى نفوسهم دواعى الهوى وتسترقهم شهواتهم. (ج) أولئك الذين تدور الحرب فى نفوسهم سجالا بين الباعثين، وهؤلاء هم المجاهدون» عسى الله أن يتوب عليهم. ويروى الغزالى أن بعض العارفين قال إن أهل الصبر على الثلاثة المقامات: أولها ترك الشهوة وهذه درجة التائبين؛ وثانيها الرضا بالمقدور، وهذه درجة الزاهدين، وثالثها المحبة لما يصنع به مولاه، وهذه درجة الصديقين.

ويبين الغزالى تحت العنوان السادس كيف أن المؤمن يحتاج الى الصبر فى جميع الأحوال: (أ) فى الصحة والمرض، وتتضح هنا الصلة الوثيقة بين الصبر والشكر (ب) كل ما عدا ذلك كما فى أداء الواجبات الشرعية، والامتناع عن المحرمات، وكل ما يصيب المرء على غير إرادته سواء من غيره من الناس أو بقضاء الله.

ولما كان الصبر شاهداً على الصراع بين الباعثين، فإن أثره المحمود يشمل كل ما يقوى باعث الدين ويضعف باعث الشهوة. وإضعاف باعث الهوى يكون بالزهد، واجتناب كل ما يقوى هذا الباعث كالعزلة، أو ممارسة المباح كالزواج. أما تقوية باعث الدين فيكون أولا بإطماعه فى فوائد المجاهدة وثمراتها مثل قراءة أخبار الصديقين والأنبياء؛ وثانياً أن يعوِّد هذا الباعث مصارعة باعث الهوى تدريجا قليلا قليلا حتى يدرك لذة الظفر بعزيمة الصبر.

المصادر

علاوة على المراجع الواردة فى صلب المادة

(١) Sprenger: *Dict. of Tecknical terms* ، ج١، ص ٨٢٣ وما بعدها.

(٢) Asin M. Palacios: *La Mystique d'al-Gazzali* فى *Mélanges de la Faculté*

Orientalé de Beyrouth، ج٧، ص ٧٥ وما بعدها .

(٣) R. Hartmann : *Al-Kuschairîs Darstellung des Sufitums, Türk Bibl.* ج١٨، برلين ١٩١٤، الفهرس.

(٤) L. Massignon : *Al- Hallaj, martyr mystique de l'Islam*، باريس ١٩٢٢، الفهرس.

(٥) المؤلف نفسه : *Essai sur L'origines... de mystiques musulmane* باريس ١٩٢٢، الفهرس.

خورشيد [فنسنك A. T. Wensinck]

صحار

مرفأ على ساحل عمان على خط عرض ٢٤° ٢٢َ شمالا وخط طول ٥٦° ٤٥َ شرقاً، ويسكنها ٧٥٠٠ نسمة. وللمرفأ طريق جيد ومرسى بديع، تحميه حماية كاملة من الشمال والغرب أكمة فرقصة البحرية، ومن الجنوب رأس سوارة؛ وأهم عمائر المدينة قصر أميرها، وقد زين زينة فاخرة، وبه عقود مستدقة وأعمدة مستديرة رفيعة وأقبية متعارضة وأبراج وشرفات بارزة. ويقوم القصر على ربوة صغيرة داخل المدينة ويحيط به سور مثلث وخندق يمكن عبوره على جسر يؤدى إلى الباب الكبير الداخلى؛ وعلى السور بعض مدافع الميدان القديمة وأربعة مدافع ضخمة أمام المدخل، وثمة ميدان مكشوف أمام القصر غرست فيه أشجار تمتد حتى ساحل البحر. والبلدة محصنة بأسوار لاتزال تقوم عليها بعض المدافع القديمة، ويحميها خندق من جهة البر؛ والسوق كبيرة وتجارتها ناشطة، ومبنى السوق ويسمى قيصرية له قباب وأبواب متأرجحة عظيمة، وهو مستطيل الشكل فسيح الأرجاء، ومعظم أصحاب الحرف فيه من النساجين والحدادين وصاغة الذهب والفضة والنحاسين، وكل منهم رب من أرباب صناعته، والبلدة خلابة المنظر؛ وكثيراً ما تتصل بيوتها ذات الطبقتين أو الثلاث بأقواس تعلو الطرقات الضيقة. وربما كان محيط المدينة يبلغ نحو الميلين، ويصلها طريق

عـريض بالمدن المجـاورة مثل مـسـقط؛ والأرض المناوحـة لـلسـاحل وافـرة الخـصب جـيدة الرى مكـتظة بالسكان. وصـيد السـمك من الحـرف التى يقـبل عليـها السكان إقـبالا شديـداً، وله شأن عظيم فى تزويد السكان بالطعام.

ونحن لا نـسـتطـيع أن نؤيد قـول شبـرنكر A. Sprenger بأن صـحـار هى عـمـان الـتى ذكـرها بلينـاس، على أنه لاشك فى أنه كانت تـقوم فى هذا المكان مـسـتعمـرة قـديمة جـداً يمكن أن نرد تاريخـهـا إلى الجاهليـة على الأقل. أمـا مـبلغ قـدم هذه البلدة فى نظـر علمـاء العرب فيمكننا أن نـدركه من تلك القصة التى تقول إن الذى شـيدها هو صـحار ابن إرم بن سام بن نـوح؛ ولعل الفرس الذيـن كـانوا فـى وقت من الأوقـات يسـيطـرون كل السـيطرة علـى الخليج الذى نسب إلى اليـمـن هم أول من حكم هذه البـلدة؛ ثم إن اسم المديـنة القـديم مـزون، الذى ذكـره كـتـاب العـرب الأقدمون، هو أيضـاً اسم فارسى. ولقد ظهـر الاسم صـحار أول مـا ظهـر فى التاريخ سنة ٨هـ (٦٢٩/ ٦٣٠م) عندما سلم عمرو بن العاص السهمى وأبو زيد الأنصارى مبعوثا النبى [ﷺ] كتابه إلى أميرى البلدة جيفر وعبد (أو عباد)، وقد قبـلا ما عـرضه مـحمـد [ﷺ] عليهـما وأسلما، وظل عـمرو بن العـاص مقيـما فى عـمـان: وقـد ورد ذكـر البلدة مـرة أخرى فى أخـبار جـهاز النبى فـقيل إن جـثـمان النبـى [ﷺ] لف فى ثوبين من صنع صـحـار (وفى بعض النصـوص الأخـرى من ثياب سـحـولية). وكـانت صناعة النسـيج فى البلدة حتى فى ذلك الحين راقية فيمـا يظهر رقيا عظيما لعله يرجع إلى النفوذ الفـارسى؛ وقد تأثرت عمـان بذلك القلق العام الـذى ساد بلاد العـرب جمـيعـاً بعد وفـاة النبى [ﷺ]، وخاصة صـحـار، وأشهرت الحرب على ذى التـاج لقيط بـن مالك الأزدى زعـيم الحزب الجاهلى فى عمـان، وكان زعيما الحزب الإسلامـى فيها الأخويـن، عباداً وجـيـفـرا من بيت الجـلندى، ولم يجـد الأخوان بدا من الرحيـل عن صـحار إلى حين والالتـجاء إلى الجبـال، ولكن يبدو

أنهمـا أفلحـا فى العـودة إلى صـحـار وتزعما المناهضين للحزب الجاهلى حتى استولى المسلمون على البلدة سنة ١٢ هـ (٦٣٣/ ٣٤م)، على أن البلدة ظلت كبقية عمان لا تتصل بالدولة الإسلامية إلا اتصالا واهنا؛ ثم تغير الموقف عندما غزا عمان الوالى الأموى الذى اشتهر بقوته، وهو الحجاج بن يوسف، وضمها إلى العراق؛ وفى سنة ٧٥١م عادت عمان فاستقلت بأمر نفسها، واختارت والياً هو الجلندى بن مسعود الأزدى، أول إمام لعمان، على أن قصبة البلاد لم تكن هى صحار بل نزوة. وما إن حل القرن العاشر الميلادى حتى كانت صحار قد ارتقت رقياً كبيراً وعدت أهم بلدة فى عمان وأجمل البلدان على الخليج الفارسى، ذلك أنها كانت مزدهرة، عامرة بأهلها، غنية، ناشطة التجارة، بل لقد غدت أعظم شأناً من زبيد أو صنعاء، وكانت منتجعاً صحياً، تضم أسواقاً رائعة، وتقع وسط مناظر تسر الناظرين، وقد بنيت بيوتها الجميلة بالآجر وخشب الساج، وشيد مسجدها الجامع بجوار البحر.

وقد قام هذا البناء الرائع بمئذنته الشامخة فى الموضع الذى بركت فيه ناقة رسول الله [ﷺ]، وكان للمحراب سلم حلزونى تتبدى من جوانبه المختلفة ألوان شتى كالأصفر والأزرق والأحمر، وللمسجد مصلى يقوم وسط حرجة من حراج النخيل، وكانت العيون السائغة والقنوات ذات المياه العذبة تزود المدينة بما يلزمها من ماء. وكان جو البلدة كأطيب ما يكون، كما كانت أسواقها الرحيبة تمتلىء بالسلع من كل صنف ولون؛ وكانت صحار هى مخزن السلع الواردة من الصين ومركز التجارة مع الشرق، وكان لها أيضاً شأن فى تجارة اليمن، ومقام ممتاز فى التجارة مع الشرق. أما الميناء الذى كان دائماً مزدحماً بالسفن الغادية والرائحة فقد كان طوله فرسخاً وعرضه فرسخاً، وقد ذكر المقدسى صراحة أن لغة التجارة فيها كانت هى الفارسية، وكان التجار من جميع أنحاء العالم يلتقون فيها، وتتصل اتصالا مستمراً باليمن والصين، وكانت الرحلات إليهما تتزود

بمؤونتها من صحار، وكانت أرضها الخصبة الغنية تغل البلح والموز والتين والرمان والسفرجل وغيرها من الفواكه؛ وكذلك كانت صحار دائبة الاتصال بالبحرين، متوسلة فى ذلك بطريق يخرج منها ويمتد مسايراً الشاطئ مجتازاً الجبال الى جلفار، ولكن سرعان مادب الاضمحلال فى هذا الطريق. والظاهر أن حملة الخليفة هارون الرشيد، ثم حملة المعتضد الذى حاول أن يضم عمان إلى الخلافة وصادف فى هذا نجاحاً أكبر مما صادفه هارون الرشيد، لم يكن لهما أثر بالغ فى صحار. على أن البلدة قد دمرت أثناء فتن القرامطة، ثم أعيد بناؤها؛ وفى سنة ٣٦٢هـ (٩٧٢/٩٧٣م) حدث اشتباك أمام صحار بين أبى حرب قائد عضد الدولة والزنج الذين كانوا قد احتلوا عمان، وكتب النصر لأبى حرب فاستولى على صحار واضطر أهلها إلى الفرار؛ وفى سنة ٤٣٣هـ (١٠٣١ - ١٠٤٢م) أنفذ أبوكاليجار البويهى جيشاً فارسياً بالبحر إلى عمان وكانت قد انتقضت عليه، ورسا الأسطول أمام صحار واستولى عليها وأخضع أهلها، ولكن البويهيين وولاة الفرس السلاجقة الذين ورثوا ملك خلفاء بغداد لم يفعلوا شيئاً لرد ما كانت عليه صحار من رفاهية وازدهار؛ وحوالى منتصف القرن الثانى عشر الميلادى توقفت تجارة صحار مع الشرق الأقصى عندما أفلح إمام من أئمة اليمن فى السيطرة على الخليج الفارسى بضربة بارعة وخنق التجارة بالبحر بل أعمل يد السلب والنهب فى الشاطىء حتى تحولت التجارة شيئاً فشيئاً إلى عدن. ويقول ابن المجاور، وهو من الثقاة الذين يعتمد على روايتهم، إن صحار كانت خربة بالفعل فى الربع الأول من القرن السابع للهجرة (حوالى ١٢٢٥م)، وقد تحولت تجارتها إلى هرمز مركز التجارة الفارسية وإلى ميناء قلهات العربية. والظاهر أن صحار انتعشت مرة أخرى من بعد وأعيد بناؤها، فقد ذكرها ماركوپولو باسم صوير Soer وقال إنها تتاجر فى الخيل مع مليبار؛ وقد ذكر ابن بطوطة صحار أيضا فى رحلاته.

وفى ١٦ من سبتمبر سنة ١٥٠٦ مر أسطول برتغالى، كان يحمل على هرمز من سقطرى، أمام المدينة للمرة الأولى، وكان البرتغاليون يسمونها صوار Soar، وقد احتلوا المدينة والحصن أيضاً. وفى سنة ١٥٨٨م بنوا حصناً جديداً رمم فى مستهل القرن السابع عشر الميلادى وأحاطوه بمحيط من عشرة أميال من أشجار الطرفاء وحقول القمح والخضروات. ولم تكن الحصيلة من الضرائب وغيرها من الدخول ذات شأن، إذ بلغت ١٥٠٠ شريفى(١) (شرافين Xerafan)؛ وهاجم ناصر بن مرشد بن سلطان اليعربى الذى كان قد استمال أتباعا فى البلدان التى فى داخل عمان، أملاك البرتغاليين فى عمان، فلم يستطع البرتغاليون الاحتفاظ إلا بمدن الساحل المحصنة؛ صحار ومسقط والطرح وقريات ، على أن نفوذهم فى البر لم يكن له شأن قط فى أية حال من الأحوال؛ وقد عمد ناصر بن مرشد، فى سبيل الاستيلاء على صحار، إلى بناء حصن على الساحل، ومن ثمّ هدد المدينة؛ وقد بلغ من نجاح هذا الهجوم ان البرتغاليين لم يستطيعوا الاحتفاظ بشىء إلاّ بحصن صحار كما ضاعت منهم قريات؛ واستطاعوا أن يحتفظوا بالسوق المحصنة فترة من الزمن فى مقابل جزية كانوا يؤدونها إلى الإمام، وطردوا من البلاد حوالى سنة ١٦٥٠م، إلى غير رجعة؛ واستولى خلف بن مبارك منافس محمد بن ناصر على صحار سنة ١٧٢٤م، ولكنه سلمها من بعد لسيف بن سلطان اليعربى. وحاصر الفرس صحار سنة ١٧٢٨م، ذلك أنهم بعد أن غزوا مسقط منوا بالهزيمة فى صحار على يد واليها أحمد بن سعيد، ولكنهم عادوا يحاولون الاستيلاء على المدينة، بيد أن استماتة المدينة فى الدفاع عن نفسها تحت إمرة أحمد أحبطت جهودهم جميعاً.

ولاشك أن صحار قد قاست من ذلك كثيراً، وكان البرتغاليون قبل ذلك قد قضوا على تجارتها ذات الشأن، وشاهد

(١) عملة فضية كانت شائعة فى البرتغال والهند.

ذلك أن نيبور C. Niebuhr يقول: إنه لم يكن لها شأن يذكر. وكانت من الضربات القاسية التى وجهت إليها غارات القراصنة الذين استقروا فى حصن شناس فى مستهل القرن التاسع عشر، وتنفست المدينة الصعداء بعض الشىء بفضل تدخل الإنجليز، ذلك التدخل الذى أدى سنة ١٨١٩ الى وقعة بحرية بين القراصنة والأسطول أمام ساحل صحار. وقد زار ولستد J. R. Wellsted صحار سنة ١٨٣٦ فوصفها بأنها أعمر مدن ساحل عمان بالسكان بين شناس وبريمة وأكبر هذه المدن على الإطلاق، وهى تلى مسقط بوصفها مركزاً تجارياً؛ وكان فيها ٤٠ بانكالا Bangalas كبيرة، كما كانت تقوم بينها وبين فارس والهند تجارة عظيمة. وقد قدر ولستد عدد سكانها، بما فى ذلك أهل القرى الصغيرة المجاورة، بتسعة آلاف نسمة منهم ٢٠ أسرة من اليهود كان لها كنيس صغير وتعتمد فى معاشها على إقراض النقود.

ومما يدل على أهمية تجارة صُحار فى ذلك الوقت أن شيخ المدينة كان يستولى على عشرة آلاف ريال سنويا من رسوم الميناء، وقد بلغت الجزية التى دفعتها صُحار سنة ١٨٢٥ الى إمام عمان ٢٤٫٠٠٠ ريال. وقد كفلت المعاهدة التى وقعتها إنجلترا فى الثامن من شهر يناير سنة ١٨٢٠ مع القراصنة السلام والأمان فى مياه الخليج الفارسى الى حين حتى ازدهرت تجارة الموانى، إلا أن سيد سعيد، إمام عمان وقتئذ كان تواقاً إلى توسيع رقعة أملاكه فى شرقى إفريقية، ثم اضمحل سلطانه فى غيابه، فانتعشت القرصنة مرة أخرى، واستولى حمود بن عزَّان زعيم القراصنة على صُحار ورستاق؛ ولم يستطع الإمام سعيد حيال هذا شيئاً، بل أكره سنة ١٨٣٤ على الاعتراف بغريمه، ومضى بعد ذلك بسنتين يعاونه الوهابيون لطرد حمود منْ صحار، وحوصرت المدينة براً وبحراً، ولكن الحصار لم يؤد الى نتيجة حاسمة، ذلك أن سعيداً كان يخشى إذا تم الاستيلاء على المدينة ألا تكون من نصيبه بل من نصيب فيصل بن تركى

الوهابى، وأنقذت سعيداً من حيرته بارجة انجليزية جاءت بحمود من مسقط حيث أكره على توقيع معاهدة يسلم بمقتضاها ولاية صُحار إلى ابنه سيف. على أن سيفا لم ينفذ ما تعهد به لأبيه، وأنكر عليه نصيبه المشروع فى الخراج، فعمل حمود على قتل ابنه سنة ١٨٤٩ وتولى مقاليد السلطة بنفسه، ولكن سعيداً قبض عليه وألقى به فى السجن بموافقة إنجلترا، وخلفه أخوه قيس بن عزان فى صحار، بيد أنه أكره على تسليم المدينة إلى سيد سعيد سنة ١٨٥٢ تحت ضغط عسكرى كبير قانعاً بولايته على رستاق، وعادت صحار منذ ذلك الحين تؤلف جزءاً من إمامة عمان، التى أصبح معظمها تابعا لمملكة ابن سعود(١) .

المصادر:

(١) الإصطخرى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ١، ص ٢٥.

(٢) ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٢، ص ٣٢.

(٣) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ٣٤ و ٦٧ و ٧٠ وما بعدها و ٩٢ و ٩٦.

(٤) المسعودى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٨، ص ٢٨١.

(٥) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، طبعة D.H. Müller ليدن ١٨٨٤ - ١٨٩١، ص ١٣٥.

(٦) أبو الفداء: كتاب تقويم البلدان، طبعة CH Scheir درسدن ١٨٠٦، ص ٧٥.

(٧) ياقوت: المعجم، طبعة Wüstenfeld، جـ ٣، ص ٢٦٨ و ٣٦٩.

(٨) مراصد الإطلاع، طبعة T.G.J. Juynboll، ليدن ١٨٥٣، جـ ٢، ص ١٥٧.

(٩) البكرى: المعجم، طبعة Wüstenfeld، كوتنكن ١٨٧٦، جـ ١، ص ٢٠٧، جـ ٢، ص ٥٩٩.

(١٠) الإدريسى: نزهة المشتاق، ترجمة فرنسية بقلم Jaubert، جـ ٢، ص ٦.

---

(١) كان ذلك وقت كتابة المقال.

(١١) عظيم الدين أحمد: *Die auf südarabien bezuglichen Angaben G.M.S. Naswan's im Sams al - Ulum*، جـ ٢٤، ليدن ١٩١٦، ص ١٦ و ٥٩.

(١٢) الدمشقى: كتاب نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر، طبعة A.F.Mehren، ليبسك ١٩٢٣، ص ٢١٨.

(١٣) ابن هشام: السيرة، طبعة Wüstenfeld، كوتنكن ١٨٥٨ ـ ١٨٦٠، ص ١٠١٩.

(١٤) أبو ذر: شرح السيرة النبوية، طبعة P.Brönnle، القاهرة ١٩١١، جـ ٢، ص ٤٦٢.

(١٥) لسان العرب، جـ ٦، ص ١١٥.

(١٦) ابن الأثير: الكامل، جـ ٢، ص ٢٨٥؛ جـ ٨، ص ٤٧٥: جـ ٩، ص ٣٤٤.

(١٧) *Historia do descobrimento e conquisto de India Pelos Portugueses Par Ferneo Lopez de Costanheda*، قويمرة ١٥٥٢، جـ ٢، الفصل ٥٨.

(١٨) L'Ambas - Sade de Dom Garcias de Silva Figueroa en Perse، باريس ١٦٦٧، ص ٣٨٨.

(١٩) *Decada Primeira da Asia de Ioao de Barros*، لشبونة ١٦٢٨، جـ ٩، الفصل الأول، الورقة ١٧٢.

(٢٠) Decada Secunda جـ ٢، الفصل ١؛ جـ ١٠، الفصل ٧.

(٢١) *Terceira decada da Asia de Ioao de Barros*، لشبونة ١٥٦٣، جـ ٧، الفصل ٥.

(٢٢) *Decada decima da Asia de Diezo de Cauto*، جـ ١، الفصل ٧.

(٢٣) *Deceda da Historia da India* XIII Bocarro : *Per Antonio*، لشبونة ١٨٧٦، الفصل ١٥٧.

(٢٤) C. Niebubr : *Beschreibung von Arabien*، كوبنهاغن ١٧٧٢، ص ٢٩٦.

(٢٥) C.Ritter : *Erdkunde von Asien* جـ ٨/ ١، برلين ١٨٤٦، ص ٣٧٥ و٣٧٨ و ٣٨٢ و ٣٨٩ و ٤٧٦ و ٤٨٩ وما بعدها و ٤٩٨ و ٥٠٨ و ٥٢٦ وما بعدها.

(٢٦) J.R.Wellstedt : *Travels in Ara- bia*، لندن ١٨٣٨، جـ ١، ص ٢٢٩ - ٢٣٣.

(٢٧) *W.Gifford Palgrave* : *Narrative of a Year; Journey in Central and Eastern Arabia* لندن ١٨٦٥، جـ ٢، ص ٣٢٩ - ٣٣٧.

(٢٨) A.Sprenger : *Die Fost-und Re- iserouten des Orients, Abhandl. f.d. Kunde* des Morgenlandes، جـ ٣ / ٣، ليبسك ١٨٥٤، ص ١٠٩ و ١٤١ و ١٤٦ وما بعدها.

(٢٩) المؤلف نفسه: *Die alte Geo- graphie Arabiens*، برن ١٨٧٥، ص ١٢٤.

(٣٠) المؤلف نفسه: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، برلين ١٨٦٩، جـ ٣، ص ٣٨٢ و ٤٤٢.

(٣١) E. Glaseer : Skizze der Ges- chichte und Geographie Ayabiens، برلين ١٨٩٠، جـ ٢، ص ٧٦ و ٧٨.

(٣٢) Th. Bent : *Southern Arabia*، لندن ١٩٠٠، ص ٤٩.

(٣٣) L.Caetani : *Annali dell' Islam*، ميلانو ١٩٠٧، جـ ٢، ص ٢٠٨ و ٥٦٠، التعليق ٣، و ص ٧٧٧ - ٧٧٩، التعليق ٥.

(٣٤) Cl.Huart : *Histoire des Arabes*، باريس ١٩١٣، جـ ٢، ص ٧٦ و ٢٦٢ وما بعدها و ٢٥٧ وما بعدها و ٢٧٥ - ٢٨٠.

(٣٥) F. Stuhlman : *Der Kampf Ara- bien Zwischen der Tükei und 'England, Hamburgische, Forschungen* براونشتيك ١٩١٦، جـ ١ ، ص ١٥٥ وما بعدها و ١٦٠ - ١٦٣ و ١٧٠ و ١٨٩ .

(٣٦) *Handbooks prepared iunder the Direction of the Historical Section of For- eign Office*، رقم ٧٦ *Persian Gulf*، لندن ١٩٢٠ ص ٣٢ .

(٣٧) *Admiralty Hand books of Ara- bia*، لندن ١٩١٦، ص ٢٥١ .

صبحي[كرومان Adolf Grohmann]

صحيح

تسمية تطلق على:

(١) الحديث الذى يكون رواته بريئين من العلل ويكون سنده صحيحاً.
(٢) مجموع الأحاديث التى لا تشتمل إلا على الأحاديث الصحيحة، أعنى ما جمعه البخارى ومسلم بن الحجاج.

(أ) وعند الجرجانى (المتوفى سنة ٨١٦ هـ = ١٤١٣م) أن الحديث الصحيح يشتمل على أصناف جد مختلفة من الأحاديث مثل الحديث المسند (الذى اتصل إسناده حتى انتهى إلى النبى [ﷺ] ؛ والحديث الفرد (الذى تفردت به ناحية واحدة أو راو واحد)[١].

(ب) ويشتمل صحيح البخارى على ٧٣٩٧ حديثاً أو على ٧٢٩٥ حديثا فى رواية آخرين. وقد اختار البخارى هذه الأحاديث من بين ٦٠٠,٠٠٠ حديث كانت مأثورة فى عصره، وكان يحفظ منها ٢٠٠,٠٠ حديث. ومن الخصائص المميزة لصحيح البخارى عناوين الأبواب أو ما يسمى ترجماتها التى تتسم فى كثير من الأحيان بالهوى كما تكون فى بعض الأحيان مضللة[٢]، مثال ذلك عندما يقدم لحديث يتكلم عن المساجد التى تشد إليها الرحال وهى المسجد الحرام ومسجد المدينة والمسجد الأقصى بعنوان : فى فضل الصلاة فى مسجد مكة والمدينة (باب فضل الصلاة، طبعة كريل جـ ١، ص ٢٩٩).

ويكاد ما اشتمل عليه صحيح مسلم أن يكون هو بعينه ما اشتمل عليه صحيح البخارى؛ وكل الفرق هو أن الإسناد يختلف اختلافا كبيرا وبدلا من الترجمات المميزة لصحيح البخارى يسوق لنا مسلم مقدمة قيمة يبين فيها الشروط التى يجب أن تتوافر فى الحديث حتى يكون صحيحا.

وكل من الصحيحين قد ألف لكى يعطى بقدر الإمكان لكل ما هو موجود

---

(١) وضع الكاتب فى النص لفظ «الفرد» العربى، والحديث الفرد وجمعه الأفراد يذكره أصحاب أصول الحديث عند نظرهم فى حال الحديث: هل تفرد به راويه أولا، وقد يذكرونه تحت عنوان «معرفة الأفراد» فيذكرون ما هو فرد مطلقا، وما هو فرد بالنسبة إلى جهة خاصة كحديث تفرد به أهل مكة، أو أهل الشام، أو أهل الكوفة ـ راجع مقدمة ابن الصلاح ص ٣١ وما بعدها.

أ.الخولى

(١) انظر التعليق آخر المقال.

من أحكام الإسلام وأوامره، أساساً من الأحاديث التى تنتهى روايتها إلى رسول الله [ﷺ]، وهذه الغاية قد توخاها البخارى فى صحيحه على نحو منتظم مطردا أكثر من مسلم.

وقد نال صحيح البخارى من عظم الشأن ما جعله يعتبر حافظاً للسفن من الغرق ونحو ذلك من الأخطار، وصار قبر صاحبه ملاذاً للمؤمنين عند الشدة والضيق.

المصادر:

(١) Edev'E Salisbury: *Contribution from original sourcse to our knowledge of the scienes of Muslim Tradition*، فى *JOAS*، مجلد ٧ (١٨٦٢) ص ٦٠ - ١٤٢

(٢) المصادر التى تقدم ذكرها فى مادة البخارى ومادة حديث

(٣) لكاتب المادة *The Traditions of islam*، أكسفورد ١٩٢٤، ص ٢٦ - ٣٢، ٨٤ - ٨٨

ابو ريدة [الفرد كييوم Alfred Guillaume]

تعليق على مادة «صحيح»

للأستاذ أمين الخولى

-١-

فى هذه المادة شئ من قصور؛ وشئ من سوء التعبير

فأما القصور ففى مواضع:

(أ) ذكره الصحيح، وهو عنوان المادة، دون ذكر مصطلح القوم فى تقسيم الصحيح إلى صحيح لذاته، وصحيح لغيره؛ ومثل هذا ينبغى ذكره.

(ب) ترك إيضاح مناط الصحة ومدارها؛ وأنه فى السند، دون المتن؛ فقد قالوا: ليس من شرطه - أى الصحيح - أن يكون مقطوعاً به، فى نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد، وليس من الأخبار التى أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول؛ وكذلك إذا قالوا فى حديث: إنه غير صحيح، فليس ذلك قطعاً بأنه كذب، فى نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً فى نفس الأمر، وإنما المراد أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور - مقدمة ابن الصلاح، ص ٦ - ط الخانجى سنة ١٣٢٦.

(جـ) عدم إيراد الأقاويل المتعددة فى المسند، مع أن من بينها القول: «بأن المسند قد يكون منقطعاً مثل مالك عن الزهرى، عن ابن عباس، عن رسول الله ﷺ: فهذا مسند، لأنه قد أسند إلى رسول الله ﷺ وهو منقطع، لأن الزهرى لم يسمع من ابن عباس» المصدر السابق، ص ١٧.

ففى إطلاق الكاتب القول بأن المسند هو: الذى اتصل إسناده، حتى ينتهى إلى النبى ﷺ إيهام، ينبغى التحرز منه.

(د) ذكره أن عدد أحاديث البخارى هو «٧٢٩٥» مع أن الذى فى مقدمة ابن الصلاح السابقة وغيرها من المصادر: أنها سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون، «لا تسعون» وهو فرق ، ولو أنه يسير، لكنه ليس كل الفرق، إذ ينصون فى هذا الموضوع على: أن هذا عدد أحاديثه، بالأحاديث المكررة، وقد قيل إنها بإسقاط المكرر، أربعة آلاف حديث.

ولعل مثل هذا الفرق بثلاثة آلاف ومائتين وخمسة وتسعين، أو سبعين، مما ينبغى الإشارة إليه.

(هـ) قوله: وكل الفرق ـ أى بين صحيح البخارى وصحيح مسلم هو أن الإسناد يختلف اختلافا كبيرا، وبدلا من الترجمات المميزة لصحيح البخارى، يسوق لنا مسلم مقدمة قيمة، يبين فيها الشروط التى يجب أن تتوافر فى الحديث حتى يكون صحيحاً». فلم يبين ما يذكره القوم من فروق غير قليلة، بين الصحيحين، مثل: أن شرط البخارى أن يكون الراوى قد ثبت له لقاء، بمن روى عنه، ولو مرة. ومسلم اكتفى بالمعاصرة، مع إمكان اللقىٍّ عادة.

وأن الرجال الذين تُكلم فيهم بالضعف من رجال مسلم مائة وستون، والذين تكلم فيهم من رجال البخارى ثمانون.

وأن ما انتقد على البخارى نحو ثمانين حديثاً، وما انتقد على مسلم نحو مائة وثلاثين حديثاً (عبدالغنى محمود : مصطلح الحديث: ص ٩، ١٠ ـ ط الشرف سنة ١٣١٩).

ومع هذا ومثله، ولا يسوغ القول بأن كل الفرق هو اختلاف الإسناد اختلافا كبيراً، دون بيان نواحى هذا الاختلاف، وما فيه من دلالة على

نضوج النزعة القديمة عند أهل الحديث.

ومع هذا القصور، لا يصح الاهتمام بوهم مثل أن صحيح البخارى يعتبر حافظاً للسفن من الغرق ونحو ذلك من الأخطار، فإن هذا ليس إلا من أوهام العامة!!

ـ ٢ ـ

وأما سوء التعبير، ففى قول الكاتب: ان ترجمات البخارى، «تتسم فى كثير من الأحيان بالهوى، كما تكون فى بعض الأحيان مضللة، مثال ذلك عندما يقدم لحديث يتكلم عن المساجد، التى تشد إليها الرحال، وهى المسجد الحرام، ومسجد المدينة، والمسجد الأقصى، بعنوان هو: فى فضل الصلاة فى مسجد مكة والمدينة».

فالتعبير، بالهوى والتضليل، مهما تخفف ترجمته وتلطف عبارتها، وهو على كل حال تعبير سيئ، وغير علمى معا؛ ويدل على أن الكاتب لم يرجع إلى شئ مما قاله القدماء أنفسهم، عن تلاقى ترجمات البخارى للأحاديث مع عبارتها، وهو ما أسوق مثلا منه هنا، ما قاله «السندى» فى حاشيته، ونصه: «اعلم أن تراجم الصحيح على قسمين: قسم يذكره ، لأجل الاستدلال بحديث الباب عليه؛ وقسم يذكره ليجعل كالشرح لحديث الباب ؛ ويبين به مجمل حديث الباب مثلا؛ لكون حديث الباب مطلقاً، قد علم تقييده بأحاديث آخر، فيأتى بالترجمة مقيدة؛ لا ليستدل عليها بالحديث المطلق، بل ليبين أن مجمل الحديث هو المقيد، فصارت الترجمة كالشرح للحديث؛ والشراح جعلوا الأحاديث كلها دلائل لما فى الترجمة، فأشكل عليهم الأمر فى مواضع ولو جعلوا بعض التراجم كالشرح، خلصوا عن الإشكال فى مواضع» ـ هامش البخارى جـ ١، ص ١، ط الشرقية سنة ١٣٠٤ ـ فهو منهج البخارى قد نبه عليه الأقدمون، كما ترى.

وحديث «لا تشد الرحال.. الخ» الذى استشهد به الكاتب ـ سامحه الله ـ على الهوى والتضليل، ليس إلا من النوع الثانى من ترجمات البخارى، قد قال فيه الشراح ما يكفى لبيان وجه ترجمة البخارى له بعبارة «فضل الصلاة فى

مسجد مكة والمدينة» فكان مما قالوا: «إن النهى مخصوص بمن نذر على نفسه الصلاة، فى مسجد من سائر المساجد، غير الثلاثة، ومنه: أن المراد حكم المساجد فقط، وأنه لا تشد الرحال إلى مسجد من المساجد للصلاة فيه غير هذه الثلاثة؛ ويؤيده حديث آخر: «لا ينبغى للمصلى أن يشد رحاله، إلى مسجد يبتغى فيه الصلاة، غير المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدى» ـ ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى، جـ ٣، ص ٤٣، ط الخشاب سنة ١٣١٩ ـ

فلا غرابة بعد هذا كله، فى ترجمة البخارى للحديث المذكور، بقوله: «باب فضل الصلاة فى مسجد مكة والمدينة، لأنها من صنف الترجمة التى كالشرح.

وما ندرى من الذى يتسم كلامه فى كثير من الأحيان بالهوى، كما يكون فى بعض الأحيان مضللا؟! أهى تراجم البخارى أم تلك الدراسة القاصرة!!.

أمين الخولى

صدر أعظم

يدل معنى المصطلح الضيق على «عين الأعيان» وهو لقب حمله منذ عهد سليمان القانونى رئيس الوزراء فى الدولة العثمانية، ويسمى أيضاً صدر عالى، وصاحب دولت، ودستور أكرم وصدارت پناه، وآصف أعظم (نسبة إلى وزير سليمان النبى) ونحو ذلك (انظر ما يلى): وكان يطلق عليه من قبل لفظ وزير ثم وزير أول (أعظم؛ أكبر)؛ وبعد إلغاءلقب وزراء القبة (قبة وزير لرى) فى عهد أحمد الثالث، لم يكن يتبع فى تعيين الصدر الأعظم قاعدة معينة، بل كان يعين وفقا لهوى السلطان؛ وكان الموظف الذى يقع عليه الاختيار يتلقى دائما خاتماً من الذهب يحمل ختم السلطان ويحتفظ به لديه؛ وكان الصدر الأعظم بوصفه «صاحب مُهر» (أى صاحب الختم) وكيلا مطلقاً للسلطان فى الشئون المدنية والعسكرية (أهل السيف) والمناصب المدنية (أهل القلم)؛ أما العلماء فكانوا خاضعين لشيخ الإسلام ويعينهم السلطان نفسه، شأنهم فى ذلك شأن الصدر الأعظم.

وكان الصدر الأعظم يرأس الديوان، ويعقد الاجتماعات الشهرية، ويستقبل كبار الموظفين مرتين كل أسبوع، ويقوم بالتفتيش (قول) دورياً ويمد يد المساعدة فى حالة الحريق، وكان للصدر الأعظم الحق فى أن يكون له ثمانية من حرس الشرف (شاطر) واثنا عشر جواداً مطهما (يدك)، وسفينة فيها ثلاثة عشر زوجاً من المجذفين، ولها مظلة خضراء. وكان إذا ظهر فى الطرقات حياه الچاوش بالهتافات (آلقيش)، وهى هتافات بوزنطية الأصل، وكان من الحقوق الممنوحة له أن يمضى إلى السلطان شخصياً فى أية ساعة من ساعات النهار أو الليل.

وكان يجوز للصدر الأعظم فى زمن الحرب أن يكون القائد العام - سردار أكرم (أفخم) وأن يحمل علم النبى ﷺ (سنجق شريف، وكان ثمة نائب (قائم مقام) يتولى عمله فى قصبة الدولة.

كان للصدر الأعظم، كما كان لخديوى مصر، الحق فى حمل لقب الشرف دولتلى فخيمتلى، عدا الألقاب الأخرى التى كانت من حقه وهى: سامى وعالى وآصفى. وكان، قبل إصلاحات محمود الثانى، يرتدى قبعة بيضاء (قلوى بدلا من قلاوى)، شأنه فى ذلك شأن القپودان باشا وهى قبعة على هيئة الهرم مقطوع الطرف، لها حفاف مستديرة ومحلاة بعصاة منحرفة من الذهب.

وكان منصب الصدارة العظمى منصباً مزعزعاً سريع الزوال؛ وكان الصدر الأعظم الذى يصدر الأمر بعزله يسلم خاتمه فى حفل عام ويذهب إلى منفاه إذا سمح له بالبقاء على قيد الحياة، ولم يكن المنصب وراثياً ومن ثم لم يكن يبقى فى الأسرة نفسها الا بطريق الاستثناء (مثل أسرة كوپريللى).

وأصبح الصدر الأعظم مسئولا أمام البرلمان بعد دستور سنة ١٩٠٨، وقد ظل السلطان يعين شيخ الإسلام، كما ظل يعين الصدر الأعظم؛ وكان الصدر الأعظم هو الذى يختار زملاؤه، على أن هذين الموظفين الكبيرين اختفيا باختفاء السلطان نفسه سنة ١٩٢٢ (قانون أنقره الصادر فى أول نوفمبر) وكان آخر صدر أعظم هو داماد فريد باشا، وقد توفى فى نيس فى ٦ من أكتوبر

سنة ١٩٢٣، وأصبح رئيس المجلس منذ ذلك الحين يلقب بلقب «پاش وكيل»، وهو لقب حاول محمد الثانى أن يقرره سنة ١٨٣٨.

المصادر:

(١) J.V.Hammer: *Des Osm Reichs Stratsverfassung...*، مجلدان، ڤينا ١٨١٥.

(٢) المؤلف نفسه: *Histoire de L'Empire Ottoman*، باريس ١٨٣٥ ـ ١٨٤٣.

(٣) Mouradgea d'Ohsson: *Tabl-gén. de d'Emp Ott.*، جـ ٧ (١٨٢٤).

(٤) Heidborn: *Droit public... de l'Emp.ott.* فيينا ١٩٠٨وما بعدها.

(٥) أحمد راسم: عثمانلى تاريخ، الآستانة ١٣٢٦ وما بعدها

(٦) عين على رساله سى

(٧) آصف نامه وزير لطفى باشا (طبعة Tschudi)، *Türk Bibl* جـ ١٢ (١٩١٠)؛

(٨) of the Ottoman (سالنامه) *Gazettes Empire*، فى مجلد واحد.

صبحى [دنى J.Deny]

صدر الدين

محمد بن إبراهيم، الملقب بملاً صدراً؛ متكلم وفيلسوف فارسى من العهد الصفوى، وهو ابن وال من ولاة فارس، وقد لقب بهذا اللقب لمواهبه العظيمة، ولايزال يلقب «بآخوند» (السيد). ولد صدر الدين فى شيزار وقضى وقتا طويلا معتزلا الناس فى جبال قم، وقد تنقل فى فارس ودرس العلم فى أصفهان على الشيخ بهائى وأمير محمد باقر داماد، وفقاً لتعاليم سيد أبى القاسم الفندرسكى.

ولما انتهى وردى خان، والى فارس، من بناء المدرسة التى أقامها فى شيزار، طلب من صدرا، وكان يقيم عندئذ فى قم، أن يعود إلى وطنه ونصبه أستاذاً فى مؤسسته الجديدة.

واستأنف ملا صدرا تدريس ابن سينا، وأراد أن يتحاشى اضطهاد المجتهدين، فأخفى نظرياته باصطناع الكتمان مستخدماً عبارات تعمد فيها الغموض. وكان من تلاميذه محسن فائض وعبدالرازق والقاضى سيد القمى؛ وقد حج إلى مكة سبع مرات

وتوفى فى البصرة سنة ١٠٥٠ هـ (١٦٤٢ م) فى طريق عودته من حجته السابعة.

وكان صدر الدين كاتباً مكثراً كتب نحواً من عشرين مجلداً، بعضها تفسير لسور شتى من القرآن وبحث فى الأحاديث الصحيحة، وخمسون رسالة فى الإلهيات، وأربع وأربعون رسالة فى المسائل الغامضة من العقائد كتبت فى جبال قم، وأربع كتب فى الرحلات ذكرها رضا قلى خان. ويحتفظ المتحف البريطانى بكتاب «طعن بر مجتهدين»، وهو رد على فقهاء الشريعة ودفاع عن الدراويش، كما يحتفظ بكتاب «الواردات القلبية».

المصادر:

(١) رضا قلى خان: روضة الصفا ناصرى (طهران ١٢٧٤)، جـ ٨ (غير مرقم، الصفحة قبل الأخيرة) حيث ورد ذكر بعض كتبه

(٢) Ch. Rieu: *Catalague Pers. MSS.* *Brit.Mus.*، لندن ١٨٨١، جـ ٢، ص ٨٢٩ (أ)، س ٩ ـ ١٠ (وهو يذكر زينة التواريخ لرضا تبريزى وعبدالكريم الشهاورى، مخطوط، الورقة: ٥٥٤)؛

(٣) Cte de Gobineau: *Religions et philosophie dans L'Asie Centrale*، باريس ١٩٠٠، ص ٨٠ وما بعدها

(٤) E.G.Browne: *History of persian Literature in modern times*، انظر الفهرس، كمبردج ١٩٢٤

صبحى [إيوار Cl.Huart]

صدقة (*)

الصدقة ما يعطى فى ذات الله للفقراء، ويرى كتاب العرب أن كلمة صدقة مأخوذة من فعل صدق، بمعنى قال الحق، وهى ترجع إلى أن تصدق المسلم يدل على صدق إيمانه لكن يرجح أن كلمة صدقة هى الكتابة العربية للكلمة العبرية. صداقا التى كانت تدل فى الأصل على «السيرة الصالحة» فيما اعتبروه أكبر واجبات التقى، وهو إعطاء الفقراء وهذا المعنى قد بقى للكلمة حتى عصر ظهور الإسلام وما بعده. وعلى هذا فإن المعنى الحقيقى للكلمة هو إيتاء الفقراء اختياراً أو بدافع يدفع الإنسان من ذاته، وهو البر والإحسان.

(١) توجد تعليقات تفند آراء الكاتب تلى هذه المادة مباشرة.

على أن علماء العرب يستعملون كلمة صدقة فى معنيين:

فهى أولا كثيرا ما تستعمل مرادفة لكلمة زكاة التى فرضها الشرع للفقراء، وهذه ليست بالصدقة الاختيارية ومقدارها محدد؛ وقد وردت بهذا المعنى فى القرآن الكريم، (سورة التوبة، الآية ٥٨ وما بعدها؛ آية ١٠٣ وما بعدها؛ انظر معجم Lane تحت الكلمة نفسها)، كما وردت أيضاً فى موطأ مالك بن أنس (كتاب الزكاة) حيث تذكر كلمة صدقة فى بعض الأحيان بدلا من كلمة زكاة. ويظهر أن مالكا يفعل هذا إذا كانت الحالة حالة زكاة المواشى، على أنه يفعله أيضاً فى حالات غير ذلك. ومن جهة أخرى يظهر أن كلمة صدقة فى البخارى تقوم مقام كلمة زكاة دون تمييز بين الكلمتين، وتستعمل الكلمتان مترادفتين فيما يظهر. وتوجد أمثلة على ذلك فى هوامش ترجمة هوداس مارسيه، فمثلا تستعمل الكلمتان فى باب ٣١ من كتاب الزكاة فى معنى واحد. وفوق هذا فإن البخارى يستعمل كلمة زكاة حيث يستعمل مالك كلمة صدقة ومع ذلك فهو يذكر حديث: «ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة»، كما هو وارد عند مالك تماماً، لكنه يذكر عبارة «صدقة الفطر» حيث يذكر مالك العبارة المألوفة «زكاة الفطر» ونجد هذا الاستعمال للكلمتين دون تمييز عند المؤلفين المتأخرين سواء من الفقهاء أو المؤرخين (مثال ذلك ابن الأثير فى كتابه الكامل جـ ٣ ص ٤٢، نقلا عن الطبرى). وإذا كان هناك أى شك فى كون هذه الصدقة والزكاة شيئا واحداً، فإنه ينقضى دون أية مشقة بسبب أن الطوائف الست أو السبع من الأشخاص الذين لهم الحق فى الانتفاع بالصدقة أو الزكاة هم هم فى الحالين: الفقراء والمساكين والعاملون عليها والمؤلفة قلوبهم وأسارى المسلمين فى بلاد الأعداء والغارمون والمجاهدون فى سبيل الله وابن السبيل.

على أن كلمة صدقة تستعمل، كما تقدم القول، فى معنى التصدق الاختيارى. وللتمييز بين الصدقة المفروضة وبين الصدقة الاختيارية يقال فى هذا المعنى «صدقة التطوع».

وفى المواضع التى ترد فيها كلمة صدقة فى القرآن ـ عدا الموضعين اللذين تقدمت الإشارة إليهما ـ فإنها فيما يظهر تستعمل فى هذا المعنى أيضاً: يجوز إعطاء الصدقة علانية (سورة البقرة، الآية ٢٧٤) بشرط ألا يكون ذلك رياء (سورة البقرة، الآية ٢٦٤)، لكن إعطاء الصدقة سراً أفضل، والصدقة تجلب من الفائدة لصاحبها أكثر مما يجلبه الربا (سورة البقرة، الآية ٢٧٦)[١] لكن يجب أن تكون الصدقة ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من النفس المؤمنة (سورة البقرة، الاية ٢٦٥)، ولا يجوز السخرية بالذين يتطوعون فى الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم (سورة التوبة، الآية ٧٩)؛ ومن يأمر بصدقة فله من الله أجر عظيم (سورة النساء، الآية ١١٤). وإذا أراد أحد أن يناجى الرسول عليه الصلاة والسلام فليقدم بين يدى نجواه صدقة يترك له تحديد مقدارها لكن ذلك يتسامح فيه إذا كان أصحاب النجوى قد أدوا ما عليهم من زكاة (سورة المجادلة، الآية ١٢ وما بعدها) ويجوز أيضاً إعطاء الصدقة بدلا من واجبات أخرى مثل حلق الرأس بعد الحج (سورة البقرة، الآية ١٩٦).

وهذه الآيات من القرآن الكريم هى بطبيعة الحال أساس للكثير مما نجده عند الكتاب المتأخرين. فمالك بن أنس كثيراً ما يذكر فى كتاب الزكاة من موطئه كتابا لعمر بن الخطاب خاصا بالصدقة، لكن هذا الكتاب لا يتناول للأسف إلا الصدقة، بمعنى الزكاة ومالك نفسه يتكلم عن الصدقة بمعناها اللغوى فى الفقرات الأخيرة من كتابه فى مقام الكلام عن أشياء كثيرة متنوعة. وهو لا يستعمل أية تسمية خاصة مثل عبارة «صدقة التطوع» وهو تحت عنوان «الترغيب فى الصدقة» يذكر حديثا للنبى ﷺ: «من تصدق بصدقة من كسب طيب، ولا يقبل الله إلا طيباً، كان إنما يضعها فى كف الرحمن، يربيها كما يربى أحدكم فلوه أو فصيله، حتى تكون مثل الجبل».

وعن أنس بن مالك أن أبا طلحة كان

---

(١) يشير كاتب المقال إلى اية «يمحق الله الربا ويربى الصدقات» وهى كما تقرأ ـ تفيد محق الربا، ولا أنه يجلب فائدة أقل من الصدقة، ويقابل محق الربا إرباء الصدقة، فعبارة الكاتب غير سديدة.

أكثر الأنصار بالمدينة مالا من النخل. وكان أحب أمواله إليه بَيرحاء، وكانت مستقبلة المسجد، وكان الرسول ﷺ يدخلها ويشرب من ماء طيب فيها، فلما نزل قوله تعالى: «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون..» (سورة آل عمران الآية ٩٢) قام أبو طلحة إلى رسول الله ﷺ وقال: يا رسول الله إن أحب أموالى إلىّ بيرحاء وإنها صدقة لله، ! أرجو برها وذخرها عند الله، فضعها يا رسول الله حيث شئت، فقال له الرسول: بخ! ذلك مال رابح، ذلك مال رابح؛ ذلك مال رابح وقد سمعت ما قلت فيه؛ وإنى أرى أن تجعلها فى الأقربين. فامتثل أبو طلحة لكلام الرسول ﷺ وقسم بيرحاء فى أقاربه وبنى عمه.

وعن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: «إعطوا السائل وإن جاء على فرس»، وعنه عليه السلام أنه قال للنساء المؤمنات ألا تحقر إحداهن أن تهدى لجارتها «ولو كراع شاة مخرقاً».

ويروى عن عائشة رضى الله عنها أن مسكيناً سألها وهى صائمة، وليس فى بيتها إلا رغيف، فقالت لمولاة لها: أعطيه إياه فقالت المولاة: ليس لك ما تفطرين عليه، فقالت عائشة: أعطيه إياه، ففعلت، قالت المولاة: فلما أمسينا أهدى لنا أهل بيت شاة وكفنها.

وعن أبى سعيد الخدرى أن ناساً من الأنصار سألوا الرسول ﷺ فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم حتى نفذ ما عنده ثم قال ما يكون عندى من خير فلن أدخره عنكم ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطى أحد عطاء هو خير وأوسع من الصبر».

ويروى أنه ﷺ قال، وهو على المنبر، يذكر الصدقة والتعفف عن المسئلة: اليد العليا خير من اليد السفلى واليد العليا هى المنفقة والسفلى هى السائلة».

ويروى أنه ﷺ أرسل إلى عمر ابن الخطاب بعطاء، فرده عمر، فلما سأله النبى ﷺ عن ذلك قال: يا رسول الله أليس أخبرتنا أن خيراً لأحدنا ألا يأخذ من أحد شيئاً؟ فقال الرسول ﷺ «إنما ذلك عن المسئلة فأما ما كان من

غير مسألة فإنما هو رزق يرزقكه الله» فقال عمر: أما والذى نفسى بيده لا أسأل أحداً شيئاً ولا يأتينى شئ من غير مسألة إلا أخذتُه».

وعن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: والذى نفسى بيده، لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتى رجلاً أعطاه الله من فضله، فيسأله، أعطاه أو منعه».

وعن رجل من بنى أسد أنه نزل هو وأهله ببقيع الغرقد فقال له أهله: اذهب إلى رسول الله ﷺ فاسأله لنا شيئاً نأكله، فذهب إلى الرسول فوجد عنده رجلاً يسأله والرسول يقول له:

لا أجد ما أعطيك، فتولى الرجل عنه وهو مغضب، فقال الرسول: «إنه ليغضب على أن لا أجد ما أعطيه، من سأل منكم وله أوقية أوعَد لها فقد سأل إلحافاً». فرجع الأسدى من غير أن يسأل الرسول، فقدم على الرسول ﷺ بعد ذلك بشعير وزبيب، فقسم للأسدى منه حتى أغناه الله؛ ويقول مالك إن الأوقية أربعون درهما.

ويذكر مالك تحت عنوان « ما يُكره من الصدقة» أن رسول الله ﷺ قال: «لا تحل الصدقة لآل محمد، إنما هى أوساخ الناس». وكذلك لم يكن يجوز للنبى ﷺ أن يتصدق من أموال الصدقة (أى الزكاة) وإنما كان يجوز له أن يتصدق من ماله الخاص.

ويروى عن أسلم أن عبدالله ابن الأرقم سأله أن يدله على بعير من المطايا ليطلب من عمر رضى الله عنه أن يحمله عليه، فقال أسلم: نعم، جملا من الصدقة، فقال عبدالله بن الأرقم: أتحب أن رجلا بادنا فى يوم حار غسل لك ما تحت إزاره ورفغيه ثم أعطاكه فشربته؟ فغضب أسلم وقال: يغفر الله لك، أتقول لى مثل هذا؟ فقال عبدالله بن الأرقم: إنما الصدقة أوساخ الناس، يغسلونها عنهم (فى هذا المقام بعض الخلط الهين بين معنيى كلمة صدقة).

وفى القرن التالى يتناول البخارى فى الكتاب الرابع عشر من صحيحه، وهو الكتاب الذى موضوعه الزكاة، الصدقة بمعنييها، وربما كان لم يفطن إلى أنه يتكلم عن شيئين مختلفين. وهو فيما يتعلق بالصدقة الاختيارية يقول فى أبواب شتى إن الصدقة واجبة على المسلم، فمن لم يجد فعليه أن يعمل بيده

فينفع نفسه ويتصدق، فإن لم يجد فليعمل بالمعروف وليمسك عن الشر، فإن ذلك له صدقة.

ويجب أن تكون الصدقة التى يؤتيها الإنسان متناسبة مع مقدرته، وأن تكون من الزائد مما يملك، ويجب أن يعطى الإنسان الصدقة بيده اليمنى وأن يعطيها لمن يستحقها؛ ويجوز للمرأة أن تتصدق من بيت زوجها من غير إفساد، كما يجوز للخادم أن يتصدق بأمر سيده. وعلى الإنسان أن يتعفف عن المسألة، لكن يجب أن تؤخذ الزكاة من أموال الأغنياء وترد على الفقراء ؛ والصدقة تكفر الذنوب.

والغزالى يتناول الصدقة فى كتاب «أسرار الزكاة» من إحياء علوم الدين، وخصوصا فى الوظيفة الثامنة، حيث يعين من تزكو به الصدقة، فهو يجب أن يكون تقيا معرضا عن الدنيا؛ من أهل العلم؛ صادق التقوى؛ مستترا مخفياً لحاجته معيلا أو محبوسا بمرض أو سبب من الأسباب ، من الأقارب وذوى الأرحام.

ويتكلم الغزالى فى الفصل الرابع عن صدقة التطوع، وهو بعد أن يذكر أحاديث للنبى ﷺ وأقوالا للصحابة والصالحين يتناول المسألة التى وردت فى القرآن الكريم: وهى مسألة إخفاء الصدقة وإظهارها أيهما أفضل. فالذين مالوا إلى إخفائها قالوا: إن الإخفاء أستر على الآخذ وأحفظ لمروءته، وإنه أسلم لقلوب الناس وألسنتهم، فإنهم ربما يحسدون الآخذ أو ينكرون عليه الأخذ ويظنون أنه أخذ مع الاستغناء.

والذين مالوا إلى الإظهار قالوا: إن الإظهار فيه معان من الإخلاص والصدق والسلامة عن تلبيس الحال والمراءاة ومن إسقاط الجاه والتبرى عن الكبرياء وغير ذلك. والغزالى ينتهى، كما ينتهى السير روجر دى كافرلى، إلى أن الاختلاف ليس اختلافاً فى المسألة بل هو اختلاف فى الحال، وأنه لا يقطع بأن الإخفاء أفضل فى كل حال أو الإظهار أفضل، بل يختلف ذلك باختلاف النيات، وتختلف النيات باختلاف الأحوال والأشخاص.

بعد هذا ينتقل الغزالى إلى بحث مسألة: هل الأفضل الأخذ من الصدقة أو من الزكاة، فالبعض يفضل الأخذ من

الزكاة لأن الزكاة واجب فرضه الشرع ولا تلزم آخذها بشئ، ومن جهة أخرى قد يحدث أن يأخذ الزكاة غير المستحق لها؛ وفى الزكاة أيضاً لا محل للإرادة الشخصية للبر. والغزالى فى هذا المقام كذلك لا يريد وضع قاعدة عامة، ويقول: إن الأمر يختلف باختلاف الأحوال.

وابن العربى يتناول هذا الموضوع فى «الفتوحات المكية»، (باب ٧٠) فى أسرار الزكاة، وهو أيضاً يحاول أن يوضح قيمة كل من الصدقة الخفية والظاهرة، وقد تقدم ذكر تعريفه لصدقة التطوع.

وآراء الشيعة فى الصدقة والزكاة تتفق فى الجملة مع آراء أهل السنة؛ فالفريقان يستثنون آل بيت النبى ﷺ من أخذ الزكاة إلا أن الشيعة يجوزون لآل البيت أخذ نصيب من الصدقة.

إن البر بالفقراء شئ مميز للشعوب السامية. على أن العرب لم يكونوا يأبهون كثيراً لأحاسيس المشاركة للغير فى آلامهم، وإنه من الجائز أن يكون البر بأهل الحاجة سواء كان بالمعونة الاختيارية أو الإجبارية، ولم تكن الصدقة قبل الإسلام علامة مميزة فى جزيرة العرب؛ ويذكر فريتاك (Freyag: *Proverbia Arabum* ، فصل ٢٤، رقم ٥) المثل القائل: «ما صدقة أفضل من صدقة من قول».

المصادر:

(أ) الموطأ لمالك بن أنس (قاس ١٣١٨ هـ) جـ ١ ورقة ١٩، جـ ٤، ورقة ٢٣ .

(٢) الصحيح للبخارى (ط. كريل) جـ ١، ص ٣٥٢ وما بعدها وترجمة Houdas، وMerçais بعنوان *Les traditions islamiques* (١٩٠٣ ـ ١٩٠٨) جـ ١، ص ٤٥٣ وما بعدها .

(٣) إحياء علوم الدين للغزالى (القاهرة ١٣٢٦ هـ)، جـ ١، ص ١٤٩ وما بعدها .

(٤) الفتوحات المكية لابن العربى (القاهرة ١٣٢٩)، جـ ١، ص ٥٦٢ وما بعدها .

(٥) الهداية للمرغينانى، وهو شرح على الكفاية للمؤلف نفسه، طبعة عبدالمجيد وآخرين (كلكته ١٨٤٣ م) جـ ١، ص ٤٨١ وما بعدها (باب صدقة السوائم) ترجمة تشارلس هاملتون Charles Hamilton (١٧٩١ م) جـ ٣، ص ٣١٠ وما بعدها .

(٦) منهاج الطالبين للنووى، طبعة ڤاندنبرغ (Van den Berg) ص ١٩٣، ترجمة ڤاندنبرغ و E.C. Howard (لندن ١٩١٤) ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٧) T.W.Juynboll: *Hundbuch des islamischen Gesetzes* ليدن وليپسك ١٩١٠) ص ١٠٩ وما بعدها.

(٨) A. Querry: *Recueil des lois concernant les musulmans Schyites* (باريس ١٨٧١ ترجمة عن كتاب شرائع الإسلام لجعفر بن سعيد الحلى).

أبو ريدة [فاير T. H. Weir]

تعليق على مادة «صدقة»
للاستاذ أمين الخولى

- ١ -

يبدو لى دائما أن نعنى فى التعليق بتصحيح منهج القوم أول كل شئ فإذا بان فساد المنهج فحسبنا ذلك تعليقا، ولا داعى للإطالة بأكثر من ذلك:

(أ) قول الكاتب «.. لكن كلمة صدقة ليست شيئا سوى الكتابة العربية للكلمة العبرية «صداقا» التى كانت تدل فى الأصل على السيرة الصالحة.. الخ.

وهى عبارة يشيع فيها الهوى والخفة فى تقرير أخذ العربية لكلمة صدقة عن العبرية والمهم فى ذلك وضوح فساد المنهج لأن الأصل اللغوى الذى عند الكاتب وقومه هو أن العربية أخت العبرية وأمهما واحدة، فاحتمال وجود كلمة «صدقة» فى اللغة الأم، ثم فى بنتها احتمال جد قريب ومع قربه هذا لا يهون هكذا القول بالأخذ الصرف، دون أن يكون للكلمة فى

العبرية معنى لا تعرفه الحياة العربية مثلا.

وربما كان الاتجاه النفسى للكاتب هو الذى هيأ للملاحظة المنهجية الثانية وهى:

(ب) قول الكاتب: إن البر بالفقراء شئ مميز للشعوب السامية، على أن العرب لم يكونوا يأبهون كثيراً لأحاسيس المشاركة للغير فى آلامهم. فمنهجه فى هذا التعبير مضطرب، بل شديد الاضطراب؛ لأن سامية العرب لاشك فيها عنده أبدا؛ فهم بذلك يدخلون فى الأصل العام الذى ميز به الشعوب السامية؛ وتعبيره هذا يحرجه حين يريد إخراج العرب مما قرره من المميز العام لأقوامهم؛ فيحتاج فى هذا الإخراج المخالف لأصله هو إلى وجه قوى جدا يمكن به مخالفة الأصل المعترف به عنده؛ وهو ما لم يأت بشئ أى شئ منه. بل ساق دعواه هكذا دون بيان ما.

وإذا وضح فساد المنهج على هذه الصورة لا تكون هناك ضرورة لمناقشة الكاتب فى إخراج العرب عن الميزة الخاصة للشعوب السامية فى البر بالفقراء.

وبدا ما أشير إليه قريبا من أن خفة عبارة الكاتب فى أخذ كلمة صدقة من العبرية واستهواءه بذلك يتصل عنده نفسياً بعدم عنايتهم بأحاسيس المشاركة للغير فى آلامهم.. ولكن هذه الرغبة النفسية قد صادمت الأصول العامة لغوياً واجتماعياً، ولم يستطع الكاتب أن يبررها بشئ فبقيت ظاهرة دالة على حالته هو، غير منتهية إلى شئ مما يهوى - وآفة العلم الهوى.

- ٢ -

ومن فساد منهج الدرس اكتفاء الكاتب بمرجع واحد غير عربى، «هو معجم ليز» ليقرر به أن كلمة صدقة فى آية التوبة «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها.. الآية، إنما يراد بها الزكاة المفروضة المحددة وهى ليست بالصدقة الاختيارية.

والكاتب يصر على هذا الفهم، ويعود

إليه يكرره ويقرره بقوله: وفى المواضع التى ترد فيها كلمة صدقة فى القرآن الكريم، عدا الموضعين اللذين تقدمت الإشارة إليهما، فإنها فيما يظهر تستعمل فى هذا المعنى أيضا.

أى أن كل ما فى القرآن الكريم من استعمال كلمة صدقة يحتمل الزكاة المفروضة وصدقة التطوع، إلا الموضعين اللذين أشار إليهما ومنهما الآية ١٠٣ من التوبة: «خذ من أموالهم صدقة..».

ولا وجه لتكرار الكلمة هذا الإصرار على قصر معنى الصدقة فى هذه الآية على الزكاة المفروضة، لأنه وجدها هكذا فى المرجع ولا أقل من أن يجد فى هذا المرجع تصريحه بأنها لا تحتمل غير معنى الزكاة المفروضة، فيعذر إذ ذاك فى تقليده لهذا القائل: وإن كان لا يعذر بما هو باحث لا يصح منه التقليد.

وفى المقام مرجع يصرح باحتمال أن يكون معنى الصدقة فى هذه الآية غير الزكاة المفروضة، وذلك هو القرطبى فى كتابه الجامع لأحكام القرآن جـ ٨، ص ٢٤٤ ط دار الكتب إذ يقول ما نصه: ـ

«اختلف فى هذه الصدقة المأمور بها، فقيل هى صدقة الفرض.. وقيل هو مخصوص بمن نزلت فيه فإن النبى ﷺ أخذ ثلث أموالهم، وليس هذا من الزكاة المفروضة فى شئ.

ولا موضع مع مثل هذا الإصرار، وتكرار أن كل ما فى القرآن الكريم من لفظ صدقة يراد به الزكاة أو صدقة التطوع إلا موضعين منهما هذه الآية.

وكان ينبغى على الباحث ذى المنهج الصحيح أن يقدر أن تفسير معناها فى مصدر واحد لا يكفى لهذا كله.. وعند هؤلاء القوم ينبغى أن يلتمس اليوم المنهج الدقيق.

أمين الخولى

صدقة بن منصور

ابن دُبيس بن على بن مزيد سيف الدولة أبو الحسن الأسدى أمير الحلة، توفى أبوه سنة ٤٧٩هـ (١٠٨٦ ـ ١٠٨٧م) فأقرّه ملكشاه السلجوقى أميرا على بلاد بنى مزيد على الشاطىء الأيسر لنهر دجلة. وأثناء النزاع بين السلطان بركيارق وأخيه محمد وقف صدقة أول الأمر إلى جانب الأول، فلما طلب منه الأعز أبو المحاسن الدهستانى وزير بركيارق مبلغا كبيراً من المال سنة ٤٩٤ هـ (١١٠٠ ـ ١١٠١م) وهدده بالحرب إن لم يدفعه، خرج صدقة عن طاعة بركيارق وقطع الخطبة له وجعلها لمحمد، ثم حاول السلطان أن يعود إلى استمالته بالوسائل السلمية، لكن صدقة طلب تسليم الوزير إليه، فلما لم يمكنه بركيارق من ذلك لم تسفر المفاوضات عن شيء، وبدلا من أن يستسلم صدقة أخرج والى السلطان من الكوفة واحتلها بنفسه. وفى السنة التالية بنى مدينة الحلّة، وكان بنو مزيد حتى ذلك الحين يعيشون فى الخيام. ولما ظهر كمشتكين القيصرى فى بغداد بأمر بركيارق فى منتصف ربيع الأول سنة ٤٩٦هـ (آخر ديسمبر سنة ١١٠٢م) تحالف نائب [١] وهو إيلغازى بن أرتق، مع صدقة.

وفى هذه الأثناء كان الخليفة المستظهر قد أعاد بركيارق إلى منصب السلطنة، لكن صدقة ظل ممتنعا عن الاعتراف له بالطاعة، ولم يلبث أن ترك الدعاء لبركيارق من على المنابر وصار الأئمة يكتفون بالدعاء للخليفة فحسب دون ذكر أحد من السلطانين المتنازعين.

لكن الصراع استؤنف؛ وما وافى ربيع الثانى (يناير ١١٠٣)حتى كان كمشتكين قد اضطر إلى الجلاء عن بغداد، ولم يستطع الثبات فى واسط أيضا، فنودى بمحمد سلطانا فى المدينتين معا. وهنالك مد صدقة نفوذه على شطر كبير من أرض العراق، وفى السنة نفسها استولى على مدينة هيت على الفرات، وكان بركيارق قد أقطعها أحد أتباعه، وجعل ابن عمه ثابت ابن كامل واليا عليها. وفى شوال

(١) يسمى النائب باسم الشحنة. (المترجم)

٤٩٧هـ (يونية - يولية ١١٠٤) وقع الأمر نفسه فى مدينة واسط فأقيم مهذب الدولة السعيد بن أبى الخير واليا عليها، ثم جاء دور البصرة وكانت أثناء الحرب بين بركيارق وإخوته قد وقعت فى يد إسماعيل بن أرسلانجق السلجوقى، ولم يستطع السلطان محمد أن يفكر فى طرد إسماعيل عنها إلا بعد موت بركيارق. وفى سنة ٤٩٩هـ (١١٠٥ - ١١٠٦م) طلب من صدقة أن يقاتل إسماعيل فخرج فى جمادى الأولى من السنة نفسها (يناير - فبراير ١١٠٦) لقتال إسماعيل، ولم يلبث إسماعيل أن اضطر للتسليم، فعين صدقة مملوكا كان لأبيه اسمه ألتونتاش واليا على البصرة، على أن نهابة من العرب لم يلبثوا أن وثبوا به وأسروه فأقام السلطان نفسه واليا آخر مكانه. وفى صفر سنة ٥٠٠هـ (أكتوبر ١١٠٦م) اضطر أمير تكريت كيقباذ بن عزارسب الديلمى إلى التسليم أيضا، وذلك أنه بعد موت بركيارق كان محمد قد أنفذ الأمير آقسنقر البرسقى إلى تكريت لاحتلالها. على أن كيقباذ لم يكن خليقا بأن يستسلم فحاصره آقسنقر ودام الحصار عدة شهور أدرك كيقباذ بعدها أنه يستحيل عليه أن يثبت له فطلب حضور صدقة وسلم له المدينة، وعند ذلك أقيم ورام بن أبى فراس بن ورام واليا على تكريت.

غير أن محمداً لم يطق أن يظل دائما يشهد هادىء البال نفوذ صدقة يعلو، وخاصة أن صدقة لم يكن يتحرج أبداً من أن يأوى كل من كان يغضب عليه السلطان. فلما التجأ إليه أمير ساوة أبودلف سرخاب بن كيخسرو وأجاره وامتنع من تسليمه جاءت القطيعة الصريحة آخر الأمر بين السلطان وتابعه، فخرج السلطان بنفسه من بغداد على رأس جيش كبير؛ وفى المعركة الدامية التى وقعت بحسب الرواية المتواترة فى النصف الثانى من رجب سنة ٥٠١هـ (أول مارس سنة ١١٠٨) قتل صدقة فى التاسعة والخمسين من عمره. وكان يلقب كما لقب آباؤه من قبل بلقب «ملك العرب» وقد امتدحه شعراء العرب ومؤرخوهم

بأعظم المديح، لحميد خصاله، وخاصة لكرمه ونجدته. ويصفه أ. موللر (A.Müller: *Der Islam im Morgen - und in Ibendland*، جـ٢، ص ١٢٢) بحق أنه كان «بدويًا .. شجاعا مقداما ..».

المصادر:

(١) ابن خلكان: طبعة فستنفلد، السيرة رقم ٣٠١ (ترجمة ده سلان، جـ١، ص ٦٣٤)؛

(٢) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ جـ١٠، فى مواضع كثيرة؛

(٣) أبو الفداء: التاريخ، طبعة ريكه جـ٣، ص ٢٦٤، ٣٠٨، ٣٤٤، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٢؛

(٤) Houtsma: *Recueil de texes relat, à l'hist. des Seldjoueides*، جـ٢، ص ٧٦، ١٠٢ ، ٢٥٩؛

(٥) *Recueil des historiene des crsitd- des Hist. or.* جـ١، ص ٩، ٢٤٧ - ٢٥٢، جـ٣، ص ٤٨٧، ٥١٧، ٥٣١؛

(٦) Weil: *Chalifen des Gesch.*، جـ٣، ص ١٥٦ ـ ١٥٩ .

أبو ريدة [تسترشتين K.V.Zetterstéen]

الصديق

الصَّدِّيق: (ولعله من الآرامية صَدِّيق)(١): لقب أبى بكر أول الخلفاء الراشدين، ومعنى الصديق عظيم الصدق، والدائم الصدق.

ويقول ابن إسحق: إن أبا بكر لقب بهذا اللقب حين تزعزع إيمان بعض المسلمين بالنبى عليه الصلاة السلام إثر حديثه عن المعراج، فشهد أبو بكر بأن النبى [ﷺ] قد صدق كل الصدق فى وصفه لبيت المقدس، ورد إليهم بذلك ثقتهم فى النبى [ﷺ] وثمة رواية أخرى تقول: إن النبى شكا لجبريل قلة إيمان قومه، فأجابه جبريل «أبو بكر يصدقك، فهو الصديق».

والقول الذى جاء به القرآن الكريم: «والذى جاء بالصدق وصدق به..» (سورة الزمر، الآية ٣٣) قد فسر فى رواية عن على بن أبى طالب، بأن الذى جاء بالصدق محمد عليه الصلاة والسلام، والذى صدق به أبو بكر. والظاهر أن هذا التفسير له صلة بلقب أبى بكر.

(١) لم يأت كاتب المادة بآية بينة على هذا الزعم.

ولم يلقب بهذا اللقب فى القرآن الكريم إلا يوسف عليه السلام (سورة يوسف، الآية ٤٦) بمعنى الصادق الحكم.

ويوصف بالصديق أنبياء مثل إدريس عليه السلام (سورة مريم، الآية ٥٦) وإبراهيم عليه السلام (سورة مريم، الآية ٤١). ويقال لمريم «صديقة» (سورة المائدة)الآية ٧٥ . ويقال للذين يؤمنون بالله حق الإيمان الصديقون (سورة الحديد، الآية ١٩.

وقد جرى القول بتلقيب كل من يرد نسبه إلى أبى بكر بلقب البكرى الصديقى؛ فإذا أريد اختصار هذا النسب فُضل الاقتصار على الصديقى وحسب.

المصادر:

(١) ابن هشام: طبعة فستنفلد، ص ٢٦٤.

(٢) الطبرى: طبعة ده غوى، جـ١، ص ٢١٣٣ .

(٣) ابن سعد: الطبقات، جـ٣، قسم١، ص ١٢ .

(٤) Lane: *Lexicon* جـ٤، طبعة ١٦٦٧: أ؛ طبعة ١٦٦٨م، ب، ج

(٥) Barbier de Meynard: *Surnoms et sobriquets dans la Littérature arabe* فى *J.A*، السلسلة العاشرة جـ١٠، ص ٦٢.

(٦) J.Horovitz: *Koranische Un-tersuchugen* برلين وليبسك ١٩٢٦م، ص ٤٩.

(٧) Frankel: *De Vocabulis in ant. corm arab et in Corono Peregrenis*، ليدن ١٨٨٠، ص ٣٠

خورشيد [ڤكا V. Vacca]

الصفا

أكمة عند مكة لا تكاد الآن تعلو عن سطح الأرض، ومعنى هذا الاسم كمعنى أكمة المروة التى تقوم تجاه الصفا، أى الحجر أو الحجارة (الطبرى: التفسير، سورة البقرة، الآية ١٥٨).

ويسعى المسلمون، كما هو معروف، بين الصفا والمروة إحياء للقصة (البخارى: الأنبياء، باب٩) التى تروى أن هاجر سعت رائحة غادية بين هذين

المرتفعين باحثة عن عين تروى بها ظمأ ولدها.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٣، ص ٣٩٧ .

(٢) Juynboll: *Hand buch des islamischen Gesetzes* (ليدن ليبسك ١٩١٠)، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣) Snouck Hurgronje : *Het Mekkaansche Feest* (ليدن ١٨٨٠) ص ١١٤ = *Verspr. Geschriften*، جـ١، ص ٦٧ وما بعدها.

(٤) Wellhausen: *Restearabischen Heidentues*، الطبعة الثانية، برلين ١٨٩٧، ص ٧٧.

خورشيد [جويل B. Joel].

الصفدى

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله أبى الصفاء، ولد سنة ٦٩٦ أو ٦٩٧ هـ (١٢٩٦ / ٩٧م) وورد بمخطوط الدرر الكامنة بالمتحف البريطانى، القسم الشرقى، رقم ٣٠٣٤، أنه ولد حوالى سنة ٦٩٤هـ . وكان الصفدى من أصل تركى ويروى هو نفسه أن أباه لم يتح له القدر الواجب من التعليم، وإنما شرع الصفدى فى التحصيل عندما بلغ العشرين من عمره، وكان خطه بديعا كما نتبين من توقيعاته العديدة التى وصلت إلينا، وكان يؤم دروس خيرة الشيوخ فى زمانه ومنهم أبو حيان النحوى والشعراء شهاب الدين محمود وابن سيد الناس وابن نباتة، ثم غدا صديقا حميما للكاتبين المشهورين شمس الدين الذهبى وتاج الدين السبكى. وقد تولى الصفدى أول ما تولى منصب الكاتب فى مسقط رأسه صفد، ثم فى القاهرة، ثم فى حلب والرحبة، وعهد إليه آخر الأمر القيام على بيت المال فى دمشق، وقد أصيب الصفدى بالصمم فى أخريات أيامه، وتوفى بدمشق فى العاشر من شوال سنة ٧٦٤هـ (١٣٦٢ /٦٣م)؛ وكان الصفدى كاتبًا مكثرًا إلى حد عجيب، وقد ذكر فى سيرته التى كتبها بقلمه أن مصنفاته ستملأ خمسمائة مجلد وأن ما دبجه قلمه وهو يتولى منصب الكاتب يملأ ضعف هذا القدر من المجلدات على

الأقل، ويقتصر كتاب سيرته على ذكر أهم مصنفاته، وكثير منها دواوين تكاد تكون من الشعر والنثر لكتاب محدثين؛ وإلى جانب ذلك القدر الضخم من الشعر الذى تضمنته دواوينه ومصنفات الكتاب المعاصرين له والمتأخرين عنه، وصلت إلينا المصنفات التالية كاملة أو غير كاملة، وكلها تقريبًا مجموعات من آثار المؤلفين السابقين عليه، ويعترف الصفدى بذلك فى أمانة وإخلاص فى كثير جدًا من الأحيان:

(١) الوافى بالوفيات، وهو معجم ضخم فى السير فى ثلاثين مجلدًا أو نحوها، ونجد بعض هذه المجلدات فى كثير من الكتاب، وإن كنت أشك فى أن المصنف الأصلى قد بقى لنا كاملا غير منقوص، وتحمل بعض المجلدات أرقامًا، ولكن المجلدات التى تشتمل على المواد نفسها تختلف أرقامها أحيانا، ويبدو من ذلك أن مادة المصنف قد قسمت مجلدات من أحجام مختلفة على يد شتى الكتاب (انظر عن محتويات بعض المجلدات Horovitz: *M.S.O.S. As.* جـ ١٠/٢، ص ٤٥، على حين أن المخطوطات الأحدث عهدًا من ذلك والمحفوظة فى المتحف البريطانى تحتوى على: رقم ٦٥٨٧ من القسم الشرقى ويشمل الأعلام المسماة باسم على رقم ٦٦٤٥ ويشمل الأعلام المسماة باسم محمد؛ ٥٣٢٠ ويشمل أعلاما أخرى مسماة بمحمد).

ونحن نجد فى الوافى كثيرًا من السير التى قد نبحث عنها عبثا فى المصنفات الأخرى التى من حجم مماثل، ثم نجد فهرسًا كاملا لأسماء الأعلام الذين وردت سيرهم فى المجلدات المعروفة، وهو يصلح أن يكون مادة لمجلد كبير الحجم، وقد نشر Amar مقدمة هذا المصنف فى *J.A.*، ١٩١١ - ١٢ فى المجلدين ١٧ - ١٨ و ١٩؛ وأوفى بيان عن الوافى، وهو بيان اعتمد على جميع المخطوطات المعروفة من هذا المعجم، نشره جابريلى G.Gabrieli فى *R.R.A.L.*، السلسة الخامسة، المجلدات ٢٠ إلى ٢٥ وما بعدها؛ ويتبين من هذا أن المعجم وصل إلينا كاملا تقريبا إلا ثغرتين، وتشمل الأجزاء التى وصلت إلينا أكثر من ١٤,٠٠٠ سيرة.

(٢) «أعيان العصر وأعوان النصر»،

وهو مقتطف من المعجم السابق فى ستة مجلدات، ويشتمل على سير المعاصرين؛ وقد رجع ابن حجر كثيرًا إلى هذا المقتطف فى كتابه الدرر الكامنة؛ والراجح أن تكون مخطوطات هذا المقتطف موجودة فى الإسكوريال (رقم ١٧١٧) وبرلين، على حين أن المجلدات التى فى آياصوفيا (رقم ٢٩٦٢ - ٧٠) هى فيما يظهر أجزاء من الوافى؛ وقد استشهد بها فى النسخة المطبوعة (القاهرة ١٣٠٥هـ) من طبقات الخرقة الصوفية لعبدالرحيم الواسطى تحت عنوان تراجم أعيان العصر.

(٣) «مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار»، وهو كتاب فى الجغرافية، ويوجد منه مخطوط فى المكتبة الصادقية بتونس.

(٤) «تاريخ الأوافى» ولعله مقتطف آخر من الوافى، ويوجد أيضا مخطوط منه فى المكتبة السالفة الذكر.

(٥) «تحفة ذوى الألباب» وهى أرجوزة فى سلاطين مصر حتى زمنه، لخصت من مصنف لابن عساكر.

(٦) «نكت الهيمان فى نكت العميان»، وهى سيرة العميان المشهورين؛ وقد ظهر هذا المصنف مطبوعاً فى مصر طبعة عنى بها أشد العناية، وقوامها أربعة مخطوطات، وقد حررها أحمد زكى باشا وتاريخها سنة ١٩١١م؛ وقد بين أحمد زكى باشا أن الصفدى إنما أغراه بكتابة هذا الكتاب بيان وجيز عن العميان الذائعى الصيت ورد فى كتاب المعارف لابن قتيبة ومصنف للجوزى، ثم أسهب بعد ذلك فى اشتقاق العمى وحدوده؛ وقد شغل الجزء الأكبر من المصنف عدد كبير من السير رتب ترتيبا هجائيًا، وورد فى هذه السير بعض المعلومات التى لها شأنها عن رجال عاشوا فى جميع عصور الإسلام.

(٧) «كتاب الشعور بالعور» وهو سير أشخاص عور .

(٨) «ألحان السواجع بين البادى والمراجع»، وهو يشتمل على رسائل وجهها الكاتب إلى غيره أو تلقاها منهم وهى مؤرخة فى معظم الأحوال؛ والخطاب الأول فى مخطوط (المتحف البريطانى، القسم الشرقى رقم ١٢٠٣)

تاريخه سنة ٧٤٥هـ.

(٩) «منشآت» وهى مجموعة من رسائله هو.

(١٠) «التذكرة الصلاحية» وهى مجموعة مقتطفات من مصنفات أخرى تخللتها كتاباته هو.

ويتعذر علينا أن نقدر على التحقيق عدد مجلدات هذا المصنف فى الأصل؛ والمخطوط القديم الصالح (مكتبة وزارة الهند، القسم العربى رقم ٣٧٩٩) يشتمل على المجلدين ٤٨ و٤٩، ويتبين من ذلك أن كل مجلد كان يبدأ بشرح لبعض آيات القرآن الكريم ثم يعقب ذلك بعض مقتطفات متفاوتة القدر أشد التفاوت، مثال ذلك أن مخطوط المتحف البريطانى، القسم الشرقى ١٣٥٣، الذى ذكر محتوياته فلوكل (Flügel: *Z.D.M.G.* جـ١٦ ص ٥٣٨ - ٥٤٤) يشتمل على كتاب الإتباع والمزاوجة لابن فارس (ولم يستخدمه برونو Brüonow فى طبعته لذلك المصنف) على الأوراق ٥٣(°)، - ٥٤(°) وأمثلة من شعر الباخرزى على الأوراق ٧٧(°) وما يليها؛ ويشتمل مخطوط المتحف البريطانى، القسم الشرقى ٧٣٠١ (المسمى فى صفحة العنوان بكتاب المحاسن والأضداد) على مقتطفات من كتاب الطب لجمال الدين إبراهيم بن محمود العطار المعروف بالاقتضاب فى المسألة والجواب (الورقة ٥٥)؛ ويشتمل مخطوط مكتبة وزارة الهند، القسم العربى رقم ٣٧٩٩، فى المجلد ٤٨ على مقتطفات من ديوان أمين الدين چوبان القواص الذى عنوانه «نقع الوقائع ورقع الوسائع» (الورقة ٢٠ (°) - ٢٦(°))، وعلى مقتطف من كتاب «التجنى على ابن جنى» لأبى على بن فورجة (الورقة ٧١ (°)) وعلى مقتطف من الروزنامج للصاحب بن عباد (الورقة ٩٠ (°))؛ وثمة مقتطفات من هذا المصنف مطبوعة فى ثمرة الأوراق لابن حجة (القاهرة ١٣٠٤هـ، جـ٢، ص ١٨٢ و ١٨٣ و١٨٤ و ١٩٢).

(١١) «ديوان العظماء وترجمان البلغاء» وهو ديوان من الشعر نظمه للملك الأشرف.

(١٢) «لوعة الشاكى ودمعة الباكى»

وهى قصة حياة صاحب غلمان تشتمل على قصائد قيلت فى الغلام الذى عشقه.

وقد طبع هذا الديوان مرارًا، طبع أول مرة سنة ١٢٧٤ ثم سنة ١٢٨٠ فى تونس، ثم طبع فى الآستانة فالقاهرة، مما يدل على سعة انتشاره.

(١٣) «الحسن الصريح فى مائة مليح»، وهو ديوان من الشعر يشتمل على مائة شاهد من الشعر نظمها الشعراء المعاصرون هم والصفدى نفسه فى ذوى الحسن من الشباب.

(١٤) «كشف الحال فى وصف الخال»، وهو ديوان صغير آخر من القصائد يشمل كلمات تتفاوت معانيها بتفاوت نطقها.

(١٥) «لذة السمع فى صفة الدمع» وهو ديوان شعرى من هذا القبيل نظمه المؤلف هو وبعض الشعراء المعاصرين فى الدمع، وهو فى ٣٧ فصلا.

(١٦) «الروض الناسم والثغر الباسم»، وهو ديوان من هذا القبيل يضم مقتطفات مثيرة للشهوة.

(١٧) «كشف التنبيه على الوصف والتشبيه»، وهو ديوان من الشعر حافل بالمجاز والكناية.

(١٨) «رشف الزلال فى وصف الهلال» وهو ديوان من الشعر فى وصف الهلال (انظر رقم ٣٣).

(١٩) «رشف الرحيق»، وهو مقامة فى الخمر.

(٢٠) «الغيث المسجم فى شرح لامية العجم»، وهو شرح على قصيدة الطغرائى، يبدأ أولا بشرح كل كلمة ثم يبين ما فى القصيدة من علم البيان مستشهدًا بكثير من الأبيات وبخاصة من نظم الشعراء المحدثين، ولهذا المصنف عنوان آخر هو غيث الأدب الذى انسجم فى شرح لامية العجم (طبع بالقاهرة سنة ١٣٠٥ فى مجلدين من قطع الربع).

(٢١) «كتاب العرب من غيث الأدب» وهو مقتطف من المصنف السابق (طبع بالقاهرة من غير تاريخ) .

(٢٢) «كتاب تشنيف السمع بانسكاب الدمع»، طبع بالقاهرة من غير

تاريخ، ولعله مشابه للمصنف رقم ١٥ أو مطابق له.

(٢٣) «نصرة الثائر على المثل السائر» وهو رد على كتاب ابن الأثير المعروف المثل السائر انظر Hoogvleit: *Spec.Div. Script,* ليدن ١٨٣٩، ص ١٣٥).

(٢٤)، «جنان الجناس فى علم البديع»، وهو كما يدل اسمه يشتمل بوجه خاص على أشعار الصفدى (طبع بالآستانة سنة ١٢٩٩).

(٢٥) «اختراع الخراع»، وهو شرح للأبيات المستغلقة من حيث اللغة والبديع.

(٢٦) «فض الختام عن التورية والاستخدام»، فى التورية واستخدام الكلمات التى يمكن تعديلها فيتغير معناها.

(٢٧) «شرح مصنف ابن العربى الذى عنوانه «الشجرة النعمانيةفى الدولة العثمانية» وهى تنبؤات عن الدولة التركية.

(٢٨) «طوق الحمامة»، وهو ملخص لشرح ابن عبدون على قصيدة ابن بدرون.

(٢٩) «تمام المتون فى شرح رسالة ابن زيدون» وهو شرح رسالة ابن زيدون الذائعة الصيت، ولاشك أن الذى ألهمه بها هو كتاب شيخه ابن نباتة.

(٣٠) «غوامض الصحاح»، وهو مصنف صغير فى غوامض الصحاح للجوهرى (بخط المؤلف فى مكتبة الإسكوريال رقم ١٩٢ وتاريخه سنة ٧٥٧هـ).

(٣١) «نجد الفلاح فى مختصر الصحاح» وهو مختصر الصحاح، وقد عمد المؤلف فيه إلى حذف الشواهد من أبيات الشعر الواردة وتصحيح الأخطاء، وأتم هذا المصنف فى شهر رمضان سنة ٧٥٧هـ.

(٣٢) «حلى النواهد على ما فى الصحاح من الشواهد» وهو شرح الشواهد من أبيات الشعر التى وردت فى الصحاح.

(٣٣) وقد كتب السيوطى مصنفا يشتمل على أبيات من الشعر للصفدى ومعاصريه فى الهلال استخلصها من

التذكرة للصفدى وأطلق عليها العنوان نفسه الذى ورد فى رقم ١٨، فلما تبين هذا أعاد النظر فى تسمية كتابه وأطلق عليه «رصف اللآل فى وصف الهلال» وقد طبع هذا الكتاب بالآستانة فى التحفة البهية، ص ٦٦ ـ ٧٨ .

المصادر :

(١) ابن حجر: الدرر الكامنة، المتحف البريطانى، القسم الشرقى، رقم ٣٠٤٢، الورقة ١٢٠ (ر) .

(٢) ابن قاضى شهبة: الطبقات، المتحف البريطانى، الإضافات ٢٣٣٦٢، الورقة ١٥٥.

(٣) السبكى: الطبقات (طبعة القاهرة)، جـ ٦، ص ٩٤ ـ ١٠٣.

(٤) خواندمير: حبيب السير (طبعة بمباى ١٨٥٧) جـ ٣، الجزء ٢، ص ٩.

(٥) Amar: *J.A.* السلسلة ١٠، جـ ١٧ ـ ١٩.

(٦) Brockle mann: *Gesch, der. Arab. Lit.*، جـ٢، ص ٣١ ـ ٣٣ .

(٧) Hartmann: الموشى، ص ٨١ .

(٨) Wüstenfeld: *Die Geschichtsschr der Arabe,* ص ٤٢٣ .

(٩) Hoogvliet: *Div. Script,* (ليدن ١٨٣٩) ص ١٥٢ ـ ١٥٨ .

(١٠) *Khalil sur Notice*، J.A. السلسلة ٩، جـ٥، ص ٣٩٢؛ وقد وردت أشعار الصفدى فى كل ديوان تقريبًا صدر بعد زمنه، وقد استشهد به كثيرًا فى حلبة الكميت للنواجى وفى معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسى.

٢ ـ الحسن بن أبى محمد عبدالله الهاشمى الصفدى، ويتبين إشارات عابرة وردت فى مصنفه أنه كان نديمًا للسلطان المصرى الناصر بن قلاوون، وقد استحال علينا أن نجد شيئًا من سيرته فى أى مصنف من المصنفات التى بين أيدينا والتى تتناول تاريخ الزمن الذى عاش فيه، ولاشك أنه توفى فى مستهل القرن الثامن للهجرة، إذ إن الحوادث الأخيرة المسجلة فى تاريخه تتعلق بسنة ٧١١هـ (١٣١١/١٢م) أو لعلها تتعلق بزمن متأخر عن ذلك يصل إلى سنة ٧١٤هـ؛ ويظهر من خبر ورد

فى الورقة ٦٢ (٥) بالمتحف البريطانى أنه كتب التاريخ فى سنة ٧١٦هـ، وربما كان قد ولى قبل ذلك منصبًا فى مكتب الوزير، حسبما ورد فى (مخطوط بالمتحف البريطانى، الورقة ٦٩ (٥)) أنه تلقى أمراً من الوزير ابن الخليلى سنة ٦٩٤ هـ بتحقيق واقعة خلال القحط الذى تفشى فى مصر أثناء تلك السنة والسنة التالية؛ وقد كتب تاريخًا موجزًا لمصر نجده فى مخطوط باريس رقم ١٧٠٦ وعنوانه: نزهة المالك والمملوك فى مختصر سيرة من ولى مصر من الملوك، على أن مخطوط باريس الآخر رقم ١٩٣١، ٢٢، يحمل عنواناً مخطئا هو فضائل مصر، بيد أن مخطوط لندن يحمل عنوانا غير ذلك يبدو منه أن العنوان الأول ربما يكون هو العنوان الصحيح، ويشمل الجزء المتقدم الذى يبدأ بفضائل مصر الطبيعية وفضائلها الأخرى بيانا موجزًا عن ولاة مصر الأولين، ويتضمن بوجه خاص النوادر، ولكن أهم ما اشتمل عيله الكتاب ذلك الجزء الذى يتحدث فيه عن السلاطين الأتراك، وهنا يذكر الصفدى التواريخ والوقائع الدقيقة التى تكمل معلوماتنا عن السنوات الأخيرة من القرن السابع الهجرى، وربما كان تاريخ الفيضان العظيم الذى طغى على بعلبك سنة ٧١٧هـ ، والذى نجده فى مخطوط لندن، قد كتب بقلمه، على أننا لا نجده فى النسختين الأخريين؛ ويسرد المخطوط الذى فى المتحف البريطانى والذى كتب للخليفة المصرى المتوكل الحوادث حتى سنة ٧٩٥هـ، لكن يؤخذ من الورقة ١١٣(٥) أنه لا يشتمل إلا على أمور تتعلق بأسرة صاحب المخطوط، فهو يذكر أولا سلسلة نسب المتوكل (الورقة ١١٣(٥)، ثم قائمة طويلة بأولاده الذكور أولا، ثم الإناث، مبينا فى كل حالة تاريخ ولادتهم وساعتها، ثم تواريخ وفاتهم فى الحالات التى يكونون فيها قد توفوا قبل سنة ٧٩٤، وكان آخر تسجيل بالخط نفسه، ولكن بحبر يختلف عن الحبر الذى كتب به أولا، ويثبت مولد ابن فى الخامس والعشرين من شهر شعبان سنة ٧٩٥هـ؛ والمخطوطات الثلاثة تشتمل على المصنف نفسه بالرغم

من اختلاف عناوينها (المتحف البريطانى، الملحق ٢٣٣٢٦ باريس، ١٧٠٦ و ١٩٣١و٣).

المصادر:

وردت فى صلب المادة.

صبحى [كرينكو F.Krenkow]

الصفر

الخلو أو الفراغ، وهو ترجمة لكلمة سونيا Sunya السنسكريتية فى الحساب الهندى ـ العربى، ويرادف كلمة Zero، وهو أيضا الأصل فى الكلمات الغربية Cipher, Cifra Ziffer, Chiffre, Zero ومشتقاتها (مثل decipher وغيرها) أما فيما يتصل بإدخال الأعداد التسعة والصفر أو استحداثها فبالرغم من جميع البحوث الخاصة بالخطوط القديمة والدراسات التى دارت حول تاريخ الرياضيات ، فإن هذه المسألة لم تتضح بعد الوضوح الكافى .

وقد عرف علماء الرياضيات من العرب الأرقام الهندية وطريقة العد فى عهد المأمون على يد محمد بن موسى الخوارزمى الشرقى الفارسى.

وأقدم ذكر للصفر العربى كان فى وثيقة بردية تاريخها ٢٦٠هـ (٨٧٣ – ٨٧٤م). أما أقدم إشارة موثوق بها كل الثقة عن الحساب الهندى بطريقة الأرقام التسعة العددية فقد عثر عليها ف. ناو F. Nau فى سفروس سابخت السورى Severus Sabokht المتوفى سنة ٦٦٢. وينبغى ألا نستخلص من ذلك أن الصفر الذى يعد خطوة تقدميه أساسية فى الترقيم العددى لم يكن مستعملا آنئذ، لأنه حتى إلى عصر متأخر ، كانت الأرقام التسعة التى نطلق عليها الآن الأرقام الأولى تتميز عن غيرها من العلامات الخاصة الدالة على وجود فراغ متروك. ونحن نعرف فوق هذا أن براهما كوپتا الفلكى الهندى (المولود سنة ٥٩٨) أعد على التحديد قواعد للعد بواسطة الصفر. أما فيما يتصل بالعداد الحسابى والخلاف بين أصحاب هذا العداد الحسابى وأصحاب الترقيم بالرموز فيستطيع القارىء الرجوع إلى الكتب المذكورة فيما يلى.

ويرسم الصفر على شكل دائرة عند الهنود والعرب المغاربة، أما عند العرب المشارقة فيرسم على شكل نقطة، ويظن

أيضا أنه كان يرسم كذلك فى الفارسية الهندية القديمة. أما الأصفار التى تكتب تحت الحروف كعلامات مميزة كما يشير إلى ذلك صاحب الفهرست (جـ١، ص ١٨ وما بعدها) فهى جديرة بالملاحظة.

المصادر:

(١) M.Cantor: *Verlesungen über Gesch. d. Mathematik*، جـ١، الطبعة الثالثة، ص ٥١١، ٦٠٣ ، ٦٠٩، ٧١١ وما بعدها .

(٢) J.Ruska: *Zur altesten arab Algebra und Rechenkuns* (فى S.B.Heid. AK، ١٩١٧ ، جـ٢) ص ٣٦ وما بعدها.

(٣) G.Jacob: *Der Einfluss d. Morgenl. auf des Abendland* هانوڤر ١٩٥٤ ؛ ص ١٦ ـ ٢٤ .

(٤) G.R. Kaye: *Indian Mathematics*.

(٥) Wieleituer فى. *Unterrichtsblf Matk . u Natw* ، ١٩١١م، ص ٥٦ ـ ٦١ .

(٦) J.Tropfke: *Geschichte der Elementar - Mathematik*، جـ١، ص ١٥ وما بعدها والمراجع المذكورة فى هذا المصدر.

الأبيارى [رسكا J. Ruska]

الصفويون

أشهر وأمجد الأسر الوطنية التى حكمت فارس منذ دخول الإسلام فى هذه البلاد، والصفوية نسبة إلى الشيخ صفى الدين إسحق ومؤسسها إسماعيل الصفوى هو سادس من انحدروا من صلبه، وكانت الأسرة قد استقرت منذ عهد طويل فى أردبيل، يتوارث شيوخها إرشاد أهل البلاد فى أمور الدين. وفى أواخر القرن السادس عشر عمد إسماعيل، بعد وفاة أخويه الأكبرين، إلى مد سلطانه شيئًا فشيئًا على شيروان وآذربيجان والعراق وسائر بلاد الفرس «وكان الجهد قد بذل لتمهيد الطريق بنشر الدعوة ...» وكان مذهب الشيعة هو المذهب الشائع دائما فى بلاد الفرس، إلا أن إسماعيل كان أول حاكم جعله مذهب الدولة ونشره بين القبائل التركية التى تنزل الشمال والتى ألحقها بخدمته وميزها بإلباسها القلنسوات

الحمر فعرفت باسم قزل باش (أى ذوى الرؤوس الحمر)، وقضى على مذهب أهل السنة فى بلاد فارس أو كاد، وتوفى فى الرابع والعشرين من شهر مايو سنة ١٥٢٤ وخلفه ابنه طهماسپ الأول الذى طرد الأوزبكية مرارًا من خراسان، وأشهر حربًا موفقة بعض التوفيق على الترك العثمانيين الذين كانوا فى عهد سليم الأول قد أوقعوا الهزيمة بأبيه وساعدوا همايون على استرداد عرشه الهندى. وتوفى طهماسپ سنة ١٥٧١ وآل العرش بعد شىء من النزاع إلى ابنه الرابع إسماعيل الثانى، وأصبحت البلاد خلال حكمه فريسة للنزاع الداخلى والعدوان الأجنبى، فلما توفى خلفه ابنه الأصغر الشاه عباس الأول (١٥٨٥ ـ ١٦٢٨)، وهو حقا جدير بهذا اللقب، وقد أعاد عباس بلاد فارس إلى مركزها الحق فى العالم الإسلامى، وأوقع بالترك هزيمة حالت بينهم وبين تكدير صفو مملكته وطرد الأوزبكية والتركمان من خراسان واسترد قندهار من إمبراطور الهند، وكان عادلا متسامحًا، وقد استقدم جالية نشيطة من الأرمن من جلفا على نهر الرس إلى أصفهان حيث شيدوا ضاحية جلفا الجديدة وأقاموا فيها، وشجع التجارة والتعامل مع الأمم الغربية، وكان نصيراً كريمًا من أنصار فن المعمار، وخلفه حفيده صفى الأول الذى تولى أمر البلاد أربعة عشر عامًا كان خلالها حاكما مستبدًا تجرد من العدل والإنسانية جميعًا، وقد ردت جيوشه عادية الغارات التى شنها التركمان فى خراسان، إلا أن إمبراطور الهند استرد فى عهده قندهار، وشجعت الاضطرابات التى أثارها طغيانه الترك فاستردوا بغداد بل احتلوا تبريز، بيد أن قر الشتاء وضآلة المؤن أكرهتا الترك على الانسحاب من آذربيجان، واسترد صفى أريوان من الترك وتوفى سنة ١٦٤٢، فخلفه ابنه عباس الثانى، وكان لايزال فى العاشرة من عمره، واسترد عباس قندهار من شاه جهان أمير دلهى، وأدت حركة قامت بها جيوشه تجاه شيخ من شيوخ الأوزبكية على حدود خراسان إلى حمل القوات الهندية عل إخلاء بلخ، وتحسنت العلاقات بين فارس وتركية تحسناً عظيماً فى عهده واتسع نطاق التعامل

بين فارس والدول الغربية، وتوفى عباس الثانى فى السادس والعشرين من شهر أكتوبر سنة ١٦٦٦، وخلفه ابنه الأكبر صفى الذى أحبط محاولة قام بها الأمراء لإقصائه عن العرش واتخذ اسم سليمان، وكان عاهلا مستنيرًا متسامحًا رحب بسفراء الدول الأوروبية بل بسفير روسيا الذى كانت عاداته تشمئز منها نفسه. وكان صفى معتل الصحة دائمًا، ولكنه ظل فى الحكم تسعًا وعشرين سنة، وتوفى سنة ١٦٩٤ فخلفه ابنه السلطان حسين، وهو أمير ضعيف سمح لرجال الدين بأن يديروا جميع شئون الدولة، وكان كل من يخرج على مذهب الدولة الشيعى، يضطهد. وقد أثارت هذه السياسة الخرقاء عداء الأفغان الذين كانوا يحتفظون بقندهار باسم ملك الفرس، ومن ثم فقد أعلن ميرويس والى تلك الولاية استقلاله سنة ١٧٠٩م. وفى سنة ١٧٢٢ غزا محمود بن ميرويس بلاد فارس وحاصر إصفهان وأكره القحط المدينة على الاستسلام، وخلع محمود السلطان حسين عن عرش البلاد ولكنه توفى بعد ذلك بقليل. وفى سنة ١٧٢٩ طرد الأشرف، وهو أخو محمود وخليفته، من بلاد فارس وأقام نادرقلى طهماسب الثالث من الأسرة الصفوية على عرش البلاد، إلا أنه خلعه عن عرش البلاد بعد ذلك بقليل لأنه كان غير أهل للحكم ونادى بابنه، وكان لايزال فى الشهر الثامن من عمره، ملكا على البلاد باسم عباس الثانى، إلا أن الطفل سرعان ما توفى بعد ذلك. وفى ٢٦ من فبراير سنة ١٧٣٧ اعتلى نادر شاه عرش البلاد فقضى بذلك على الأسرة الصفوية.

المصادر:

(١) محمد محسن مستوفى: زبدة التواريخ، مخطوط .

(٢) Malcolm: *History of Persia*

(٣) E.G.Browne فى *J. R.A.S* عدد شهر يوليو سنة ١٩٢١، ص ٣٦٥ وما بعدها .

(٤) Chardin: *Voyages en Perse*، أمستردام ١٧٣٥ .

(٥) *Grundriss der iran. Philol* . جـ٢، ص ٥٧٩ ـ ٨٥ مع شواهد فى ص ٥٨٨ .

(٦) P. Sykes: *AHistory of Persia* (لندن ١٩٢١)، جـ٢ ، ص ١٥٨ ـ ٢٣٠ .

(٧) E.G.Browne: *History of Persian Literature in modern*، الفصول ١ ـ٤، كمبردج ١٩٢٤ .

صبحى [هيك T.W.Haig]

صفى الدين

الشيخ: جد الصفويين فى بلاد فارس، وقد ولد صفى الدين فى أردبيل سنة ٦٥٠هـ (١٢٥٢ / ٣م)، وهو ابن خواجه كمال الدين عربشاه من زوجته دولتى وقيل إنه السبط الخامس والعشرون لعلى، والسبط العشرون لموسى الكاظم، وقيل إنه الإمام السابع (انظرفى سلسلة نسبه فى E.G,Browne فى *J.R.A.S,* ١٩٢١» ص ٣٩٧، وسلسلة نسب الصفوية، برلين ١٩٢٤) .

وكان الخامس من سبعة أولاد، وتوفى أبوه وهو فى السادسة من عمره، وقد وصف صفى الدين بأنه شاب جاد نشأ بلا أصحاب وانقطع منذ عهد مبكر لممارسة الشعائر الدينية، ولم يجد بين علماء أردبيل من ترتاح له نفسه حتى يدرس عليه، فمضى إلى شيراز وفى نيته حضور درس الشيخ نجيب الدين بزغوش (المتوفى سنة ٦٧٨هـ =١٢٧٩م) ولكن الشيخ نجيب الدين توفى قبل أن يصل صفى الدين إلى شيراز، وتعرف ببعض أهل الورع من الدراويش وذوى التقى من الناس، ومنهم الشيخ ركن الدين البيضاوى وأمير عبدالله الذى أحاله آخر الأمر إلى الشيخ زاهد، وهو تاج الدين إبراهيم بن رشوان أمير بن بابل بن الشيخ بندار الكردى السنجانى الكيلانى، وقيل إن تاج الدين كان يعيش على ضفاف بحر الخزر، وقيل إن صفى الدين أنفق أربع سنوات كاملة فى البحث عنه واكتشفه آخر الأمر فى حليكران ناحية خانبلى من أعمال كيلان، ورحب به الشيخ زاهد، ترحيبا كريمًا، ولزمه صفى الدين ٢٥ عامًا حتى توفى زاهد بالغا من العمر الخامسة والثمانين، ثم خلفه صفى

الدين على رباطه حتى أدركته هو أيضا منيتـه بالـغـا من العـمـر الخـامـسـة والثمانين أيضـا، وكانت وفاته فى يوم الاثنين الثـانى عشـر من شهـر المحرم سنة ٧٣٥هـ (١٢ من شـهـر سبـتـمـبر سنة ١٣٣٤م) وحـج صـفـى الـدين إلى مكة قبيل وفاته، وكان قد استخلف ابنه صـدر الديـن، وأصـيب بالمـرض عند عودته فلزم الفراش اثنى عشر يومًا ثم توفى، وكانت له زوجتـان: بيبى فاطمة ابنة الشـيخ زاهد، وابنة أخى سليـمـان الكلخـورانى. وكـانت بيبـى فاطمـة أم: (١) محـيى الدين، المتوفى سنة ٧٢٤هـ (١٣٢٤م) (٢) صدر الدين (المولود فى ٢٧ من أبـريل سنة ١٣٠٥م= شـوال سنة ٧٠٤؛ والمـتـوفى سـنة ٧٩٤هـ = ١٣٩٣م) ، وكـان خلـيـفـة صـفـى الدين،(٣) أبى سـعـيـد. وقـد ولدت له زوجتـه الثانيـة ولدين هما عـلاء الدين وشرف الدين كما ولدت له بنتا تزوجت الشـيخ شـمس الـدين، وهو أحـد أبناء الشيخ زاهد.

وكـان صفى الدين مـؤسس طريقـة الدراويش الصـفـوية التى سـيطرت سيـاسيًا على بلاد فـارس من بعد، ولم نحقق بعد نظام هذه الطريقـة وتاريخها تحقـيقاً دقيـقاً على أنها تتـصل اتصالا وثيقًـا فى تاريخهـا السيـاسى والدينى بطرق الدراويش الـتى ظهـرت بعـد فى الأناضول وأصبـح لها شأن فيهـا مثل الآخية والبكتـاشية، ولبس أتباعـها بعد ذلك قلنسـوة مـن الصـوف القـرمـزى واتخـذوها شـعـارًا لهم (وسـمـيت القلنسوة بعد باسم حيدر ؛ انظر *Islam*، جـ١١، ص ٨٣) واشـتق مـنهـا الاسم التركى قزل بـاش (أى الرأس الأحمر). أمـا فيـما يتـصل بالمذهب الدينى لهـذه الطريقة فمن المحقق أن نظرتها المتأخرة كانت تأخذ بالمذهب الشيعى وإن كان قد قـيل بأن صفى الدين نفـسه، مـؤسس الطريقة، كـان سنياً (انظر E.G.Browne: *Persian Litertaure in Modern Times* ص ٤٣ وهو مـسـتـمـد من «أحـسن التواريخ»)، وكان لصفى الدين مريدون كثـيرون من بلاد فارس وبخـاصة من الأناضـول (انظر *J.R.A, S,* ١٩٢١، ص ٤٠٣ ـ ٤)، والفضل لصفى الدين فـيما بلغتـه هذه الطريقة من شـأو عظيم فى الدوائر الصوفيـة وفيما بلغـته بعد ذلك

من اتساع وانتشار عظيمين كانا ضربة قاضية على الدولة العثمانية بعد.

المصادر:

(١) المصدر الأكبر هو صفوة الصفاء لابن البزاز، طبعة على الحجر، بمباى، ١٣٢٩هـ = ١٩١١م.

(٢) مخطوط فى المتحف البريطانى، الإضافة ١١٧٤٥، وفى كلية كنجز بجامعة كمبردج(انظر E.G.Browne، المصدر المذكور، ص ٣٥)؛ وهذا المصنف، الذى يستعرضه Browne، فى كتابه المذكور، ص ٣٨ وما بعدها، استعراضًا بارعًا، لا يتحدث إلا عن سلطان صفى الدين ويهمل تمامًا أو يكاد المعلومات المجردة المتعلقة بسيرته (٣) ولايقل عن هذا المصنف شأنًا «سلسلة النسب الصفوية» التى أورد F.G. Browne بعض المقتطفات منها فى *J.R.A.S.*، ١٩٢١ ، ص ٣٩٥ ـ ٤١٨ (انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع F.Babinger فى *Islam*، جـ١٣، ص ٢٣١ وما بعدها) ونشرها بالفارسية فى مطبعة كاڤيانى Kavianiببرلين سنة ١٩٢٤: وانظر فيما يتصل بهذا المقال الذى نشره قبل ذلك Von Khanikoff فى *Mélanges Asiatiques... de St. Péters bourg*، جـ١، ص ٨٥٠ ـ ٨٥٣؛ وانظر فيما يتصل بالمصنفات الفارسية الأخرى P.Horn فى *Grundriss der iranischen Philologie* ، حـ٢، ستراسبورغ ، ١٨٩٦ / ١٩٠٤، ص ٥٨٦ وما بعدها و V. Khanikoff فى *Mélanges Asiatique*. جـ١، ص ٥٤٣ وما بعدها؛ وانظر بخاصة فيما يتصل بالشيخ صفى الدين التاريخ الجامع الوافى الذى كتبه E.G.Browne وهو *Persian Literature in Modern Times*، كمبردج ١٩٣٤ . ص ٣ ـ ٤٤ . وانظر فيما يتصل بطريقته، القزل باشيه وصلتها بطرق الدراويش فى الأناضول F.Babinger: *Schejch Bedr ed - Din* ليبسك وبرلين ١٩٢١ . ص٧٨ وما بعدها (Islam. جـ١١، ص ٧٨ وما بعدها). والمصادر الواردة فى هذا المصنف. وكذلك انظر للمؤلف نفسه: *Marino Sanuto's Tagebü. cher als Quelle zur Geschichte der Safawija* فى *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G.Browne* كمبردج ١٩٢٢، ص ٢٨ ـ ٥٠ .

صبحى [بابنكر Franz Babinger]

صفى الدين عبد المؤمن

ابن يوسف بن فاخر الأرموى البغدادى: من أشهر كتاب العرب فى نظرية الموسيقى (أطلق على صفى الدين فى «نشرة بأسماء كتب الموسيقى»، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٢: عبدالمؤمن بن أبى المفاخر؛ انظر Collangettes فى J.A.، نوفمبر - ديسمبر ١٩٠٤ . ص ٨٣٨، Sarton: *Introduction to the History of Science*. المجلد ٢ جـ٢، ص ١٠٣٤)، وقد وفدت أسرته من أرمية، إلا أنه ولد فيما يظهر ببغداد وتعلم فيها. وفى السنةِ الأخيرة من حكم المستعصم آخر الخلفاء العباسيين، كان صفى الدين مغنيًا له ونديما، وكان أيضا من أمناء المكتبات والنساخ، فقد عهد إليه بخزانة المكتبة التى أنشأها الخليفة فى قصره. ويقرر ابن تغرى بردى أنه لم يضارعه أحد فى الموسيقى منذ أيام إسحاق الموصلى. أما فى الخط فقد زعم أنه يضارع ياقوت وابن مقلة. وكان الراتب الذى خصه به الخليفة ٥٠,٠٠٠ دينار. وروى حاجى خليفة . (جـ٢، ص٤١٣) قصة عنه نقلها من كتاب حبيب السير (المجلد الثالث جـ١، ص ٦١) هى أنه لما نهب هولاكو بغداد سنة ١٢٥٨م استطاع صفى الدين بفضل شهرته فى الموسيقى، أن يصل إلى الفاتح المغولى، ويطربه بعزفه على العود، فكان ذلك سببًا فى خلاصه هو وأسرته. ثم دخل فى خدمة هولاكو، وأجرى عليه هولاكو راتبًا قدره ١٠,٠٠٠ دينار من دخل بغداد؛ وظل هناك يعمل مؤدباً لابنى الوزير المغولى صاحب الديوان شمس الدين الجوينى، وقد أصبح هذان الأميران الشابان، وهما بهاء الدين محمد المتوفى سنة ١٢٧٩م، وشرف الدين هارون المتوفى سنة ١٢٨٦م، من رعاة الفن والأدب المتحمسين (d'Ohsson: *Hist. des Mongols*، جـ٤، ص ١١ - ١٢ . Browne: *Persian Literature under Tatar Dominion*. ص ٢١). وكان شرف الدين هارون هو الأمير الذى كتب له صفى الدين رسالته المشهورة فى الموسيقى المسماة «رسالة الشرفية فى النسب التآلفية» (يقول بروكلمان Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Lit.* جـ١، ص ٤٨٦، إنها كتبت حوالى سنة ١٢٥٢م. ويجعل

شــــمس الــدين الجــــوينى هــو وزير المستــعصم، انظــر أيضا Sarton، كتــابه المذكــور). وأقيم المــوسيــقــار المشهــور صــفى الدين رئيـــســا لديوان الإنشــاء ببغداد بفضل نفوذ الوزير شمس الدين الجوينــى، وعلاء الدين الجوينــى مؤلف كتــاب «تاريخ جهــان كشــا». وفى سنة ١٢٦٥م صحب صفى بهاء الدين محمد إلى إصفهان عندما أقيم بهاء الدين واليًا على إقليم العراق العجمى. وخمل شأنه بعد وفــاة راعيه سنة ١٢٧٩، وســقوط أســرة الجــوينى خاصــة (١٢٨٤ ومــا بعدها). وحل به آخر الأمر الفقر المدقع، وزج به فى الســجن لقــاء دين مقــداره ثلثمــائة دينار، وهو ذلك الموســيــقــار العظيم الذى اشــتــهــر بمجــالس لهــوه، وكــان ينفق فــى أيام عــزه أربعــة آلاف دينار على فاكهته وطيبه وأصدقائه.

وقــد كتب صـــفى الدين عــلاوة على الرســالة الشــرفـــيـــة كــتــابًا آخــر فى الموســيقى هو «كــتاب الأدوار»، وكتــابا ثالثــا فى العـــروض اســمــه «فى علوم العـــروض والقــوافى والبـــديع»، وهذا الكتــاب الــذى هو جــدير بالتــحـــقــيق والترجــمة محــفوظ فى مكتبــة بودليانا (Grove: *Dictionary of Music*، الطبـــقـــة الثالثة، جـ٤، ص ٤٩٨، ويصفه كروف خطأ بــأنه يتنــاول الإيقـــاع وهــو خطأ الراجح أن الســـبب فـــيــه هــو العنوان اللاتينى الذى سمى به فى فــهرس هذه المكتــبة [*Bibl. Bodleianae cod. manuscr. orietn Catalogus*، جـ٢، ٢٤٧]، وقـــــد أخطأ كـــروف أيضــا فى زعـــمــه بأن الرسالة الشرفيــة: «مأخوذة من رسالة الفــارابى وأنهــا بســطت هذه الرســالة وحسنتها»؛ والحقــيقة تخالف ذلك، لأن الرســالة الشــرفيــة عــمل مبــتكر جــدا يتحــدى صاحبــها فى عدة أمــور أقوال الفارابى). وتوجــد رسالتــا صفى الدين الموسيــقيــتان مخــطوطتــين فى كــثــير من المكتبــات، وخاصة مكتبــة بودليانا (انظــر Faimer: *Arabic Musical MSS in the Bodleian Libraoy* حـــيث وصـــــفت مــحــتوياتهــمــا)، والمتــحف البــريطانى (القسم الشرقى ٢٣٦١؛ القسم الشرقى ١٣٦)، وبــرلـــيـــن (*Ahlwardt* ٥٥٠٦)، وباريس (*De Slane* ٢٤٧٩)، وفـــيــنا (*Flügel* ١٥١٥، ١٥١٦) والقـــــاهــرة (الفنون الجــميلة ٨، ٣٤٩، ٤٢٨، ٥٠٧،

٥٠٨، ٥٠٩)، وقد نشر ملخص (وليس ترجمة انظر Crove: *Dictionany of Music* للرسالة الشرفية بالفرنسية (*sic*) بمعرفة كاراده ڤو *Carra de Vaux* سنة ١٨٩١، ويؤمل كاتب هذه المادة أن ينشر نص هذه الرسالة وترجمة إنجليزية لها (وكذلك كتاب الأدوار) فى مجموعته: كتاب الموسيقى عند المشارقة *Collection of Oriental Writers on Music* وقد أظهر صفى الدين أنه أستاذ فى موضوعه (حاجى خليفه، جـ٦، ص ٢٠٥) ويكاد كل كاتب عربى أو فارسى فى الموسيقى جاء بعده يشيد بفضله، ومن هؤلاء قطب الدين الشيرازى ومحمد بن محمود الآملى فى كتابه «نفائس الفنون»، وصاحب «كنز التحف» عبدالقادر بن غيبى، وابنه عبدالعزيز، وحفيده محمود، ومحمد بن عبدالحميد اللاذقى وكثيرون غير هؤلاء. وقد كتبت شروح عدة على نظرياته باللغة العربية ونخص بالذكر منها: «شرح مولانا مبارك شاه»، وشرح آخر لفخر الدين الخجندى، وكلا الشرحين محفوظان فى المتحف البريطانى (القسم الشرقى، رقم ٢٣٦١). ولعل الشرح الأول من صنع على بن محمد الجرجانى وقلما ينسب إلى شخص يدعى مبارك شاه (d'Erlanger: *La Musique Arabe* جـ١، ص ١٥).

وقد اشتهر صفى الدين على وجه الخصوص بأنه رائد النظرية المعروفة بنظرية النسب التى قسم فيها الديوان سبع عشرة مسافة. والحق إنه قد يكون صفى الدين مستحدث هذه النظرية، ولو أن هلمهولز Helmholtz رأى أنه من المستطاع أن ترد إلى أيام الساسانيين (*Sensations of tone*، الطبعة الإنجليزية الثالثة، ص ٢٨٠)، وهو رأى أيده كيسفتر (Kiesewetter: *Die Musik der Araber*)، ويقول هلمهولز «وهذه النظرية فيها ما يدل على أنها تطورت بنظرية فيثاغورس تطورًا جوهريًا»، أما السير پارى (Sir C.Hubert H.Parry: *The Art of Music*، جـ١، ص ٢٩) فيقول إنها أرست قواعد: «أكمل سلم موسيقى استنبط بعد». ويشتمل «كتاب الأدوار» على موسيقى صوتية من الآواز الثانى المعروف بالنوروز ومن ضرب الرمل

الذى ربما كان أقدم شاهد من الموسيقى العربية أو الفارسية المدونة زودتنا به المراجع المكتوبة. وقد أورد كاتب هذه المادة صورة طبق الأصل منه فى كتاب *History of Arabian Music* (الصورة المواجهة لصفحة ٢١)، وتناوله بالبحث لاند (J.P.N.Land فى *Viertel jahrschrift für Musikwissenschaft*، جـ٢، ١٨٨٦م، ص ٣٥١ وما بعدها). وقد اخترع صفى الدين وهو فى أصفهان آلتين موسيقيتين: النزهة وهى قيثارة مستطيلة؛ والمغنى وهو نوع من العود القديم؛ وفى «كنز التحف» (مخطوط بالمتحف البريطانى، القسم الشرقى رقم ٢٣٦١، الأوراق ٢٦٣ ـ ٢٦٤، ٢٦٤ ـ ٢٦٥) وصف لهما، وقد أورد كاتب هذه المادة رسمهما فى كتابه *Studies in Oriental Musical Instruments* (١٩٣١) وكتابه *Arabic Musical Manuscripts in the Bodleian Library* (١٩٢٥).

المصادر:

(١) ابن شاكر الكتبى: فوات الوفيات، بولاق، جـ٢، ص ١٨ ـ ١٩ .

(٢) تاريخ وصاف، بومباى، ص٤٣، ٥٥، ٦١، ٦٥ .

(٣) ابن تغرى بردى: المنهل الصافى، جـ٤، فى باب العين.

(٤) كتاب الفخرى، طبعة درنبورغ، ص٤٤٩ ـ ٤٥٠، ترجمة E.Amar فى *Archives Marocaines*، جـ١٦، ص ٣٧٢ .

(٥) علاء الدين الجوينى: تاريخ جهان كشا (سلسلة كب التذكارية، المجلد ١٦، جـ١) المقدمة ص ٥١ .

(٥) Farmer: *History of Arabian Music* ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩ .

(٦) Carra de Vaux: *Les Penseurs de l'Islam*، جـ٤، ص ٣٤٢، ٣٦٣ .

(٧) Sarton: *Introduction to the History of Science*، المجلد ٢ ، جـ٢، ص ١٠٣٤ ـ ١٠٣٥ . وانظر عن النظرية:

(٨) Farmer: *History of Arabian Music*، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٦ .

(٩) المؤلف نفسه : *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*، الفهرس .

(١٠) Carra de Vaux: *Le traité des rapports musicaux... Par Safiéd - Din* ١٨٩١ .

(١١) Arnold & Guilbaume: *The Legacy of Islam*، ص٣٦١ ، ٣٦٦، ٣٦٨.

(١٢) Kiesewetter: *Die Musik der Araber*، ص ١٣ ـ ١٥، ٢١ وما بعدها .

(١٣) Land: *Recherches Sur l'histoire de la Gamme Arabe*، أعمال مؤتمر المستشرقين السادس، ١٨٨٣، ص ٧٢ ـ ٧٥، ٧٨ ـ ٨٤ .

(١٤) Lachmann: *Musick des Orients*، الفهرس .

(١٥) Collangettes: *E'tude Sur La musique arabe* فى *J.A.* ١٩٠٤م و١٩٠٦,

خورشيد [فارمر H.G.Fatmer]

صفين

يقول ثيوفانيس (Theophanes: *Chronographia*، ٣٤٧) إن سَفّين *Sha-phin* وتكتب «صفأ» فى نص سريانى يرجع إلى مستهل القرن التاسع *Chapot* فى *J.A.*، ١٩٠٠م، ص ٢٨٥)، مكان لا يبعد كثيرًا عن الشاطئ الأيمن لنهر الفرات غربى الرقة، بينها وبين بالس، ويفصله شريط من المستنقعات عن النهر عرضه مرمى سهم (فى المكتبة الجغرافية العربية، جـ٧، ص ٢٢، س ١٥: ٥٠٠ ذراع) وطوله فرسخان، تنمو فيه بغزارة أشجار الصفصاف ونخيل الفرات، وهو ملىء بالحفر المائية يخترقها طريق واحد مرصوف يؤدى إلى النهر.

وسبب شهرة هذا المكان، تلك الموقعة الكبرى التى دارت فيه سنة ٣٧هـ (٦٥٧م). بين على ومعاوية. وحين بلغ علىّ هذا الموضع فى طريق زحفه من الكوفة كان أهل الشام قد عسكروا بين أنقاض هذه المدينة التى يرجع تاريخها إلى عهد الرومان، وكانت فصيلة من الجيش بقيادة أبى الأعور قد احتلت الطريق المؤدى إلى الفرات. وبالرغم من عروض علىّ وتأكيده أنه لم يأت للقتال بل للوصول إلى اتفاق مع معاوية، فإن معاوية لم يذعن له مع أن مستشاره الأريب عمرو بن العاص نصحه أن يفعل ذلك، وحينئذ أمر علىّ جيوشه

بالهجوم ونجحوا فى رد الشآميين بالرغم من الإمدادات التى أرسلت إليهم، واستطاعوا أن يفتحوا الطريق إلى النهر، ودل علىّ مرة أخرى على سماحته حين سمح لحملة الماء من الشاميين بنقل المياه من جوار رجاله مما أدى إلى انتشار روح التآخى بينهم وبين الشآميين على وجه لا ضير منه.

ومضى بعض الوقت فى مفاوضات لم تنته إلى نتيجة، إذ أصر معاوية فى عناد على أن يسلم الخليفة قتلة عثمان، الأمر الذى لم يكن يريده الخليفة فضلا عن أنه لم يكن فى استطاعته، ومع ذلك فإن المفاوضات استمرت، وعندما بدا أن النزاع يوشك على الانفجار، حاول محبو السلام من الجانبين أن يحولوا دون وقوع ذلك. ويقول الدينورى (ص١٨٠ وما بعدها)، إن الحال ظلت كذلك مدى شهرى ربيع الثانى وجمادى الأولى من سنة ٣٦هـ. على أن هذا التقدير يفسح وقتاً طويلا للغاية لما يتطلبه التمهيد للمعركة التى بدأت فى قول اليعقوبى (التنبيه، ص ٢٩٥؛ التاريخ، جـ٢، ص ٢١٩) فى أوائل شهر صفر، والتى صححتها رواية اليعقوبى التى تذهب إلى أن موقعة الاقتراب من الماء كانت فى ذى الحجة. ويرجح أيضًا أن الطبرى (جـ١، ص ٣٢٧٢) قد أخطأ فى قوله إن كلا من على ومعاوية كانا يرسلان فى هذا الشهر مرارًا، وفى بعض الأحيان مرتين كل يوم، الأعيان المبرزين من الرجال مع جنود من المشاة والفرسان ليقاتل بعضهم بعضًا الأمر الذى لم يؤد مع ذلك إلى نشوب معركة شاملة، إذ أن كلا من الفريقين كان يخشى النتائج المشؤومة الخليقة بأن تنتهى إليها هذه المعركة. ولابد أنه قد وقعت هنالك كما يذهب ڤلهاوزن صورة مماثلة للمعركة التى نشبت فيما بعد. وأراد الطرفان أن يفسحا المجال لأى احتمال يؤدى إلى عودة الوئام فاتفقا على المهادنة إبان الشهر الحرام على مألوف المسلمين، وهو شهر المحرم من سنة ٣٧هـ (١٩ يونية ـ ١٨ يولية ٦٥٧م) ولم تنجح هذه الهدنة، وأعلنت الحرب فى النهاية فى أوائل صفر، وهكذا بدأت موقعة صفين. وليس من اليسير الحصول على فكرة واضحة عن سير المعركة، إذ إن

الرواة يروون حشدا كبيرا من الوقعات الفردية التى لا تزودنا بصورة عامة لها، ولا تفيد إلا فى تمجيد قبائل بأعيانها فحسب. وهم أيضًا يسوقون أرقامًا شديدة التفاوت عن عدد الجيوش ومراكز فرقها وقوادها. وسار القتال وفق التقاليد القديمة، فكانت كل قبيلة تدير المعركة مستقلة عن الأخرى، ومن ثم كانت حركة علىّ حركة بارعة حين رتب أقسام القبائل المختلفة فى جيشه بحيث أصبحوا يقفون وجها لوجه أمام أبناء قبائلهم.

وتجمع الروايات كلها على أن ذلك القتال، الذى كان يتجدد دومًا ويتسع مداه، كان قتالا داميًا، ولقى كثير من مشاهير الرجال حتفهم فيه، مثل عمار ابن ياسر، وهاشم بن عتبة من جانب علىّ؛ وابن عمر: عبيدالله من فريق معاوية (انظر رثاءه فى ياقوت جـ٣، ص٤٠٣) ولقد لقى علىّ معونة كبيرة من الأشتر الذى عرف بشجاعته وحنكته، إذ استطاع هذا الرجل أن يهيىء للقوات العراقية طريقاً مفتوحاً آمناً إلى النهر، كما أبلى بلاء حسنا إبان هذه المعركة فى مبارزات عدة.

وفيما يلى ما روى عن نتيجة هذه المعركة: بعد أن سارت الحرب وقتا ما دون أن تصل إلى نتيجة حاسمة، تمكن الأشتر فى الليلة المعروفة بليلة الهرير (من هرَّ أى عوى: انظر ياقوت، جـ٤، ص ٩٧٠) وهى الليلة السابقة لليلة الجمعة ١٠ من صفر (٢٨ يولية، انظر Ahlwardt: *Chronik Aronyme* ص٣٤٩، س٣ ويقول الطبرى حـ٢ ص ٧٤٧ إنها الليلة السابقة ليوم الخميس) وفى صباح اليوم التالى من إحكام الخناق على الشآميين والتضييق عليهم، حتى استبد اليأس بمعاوية وفكر فى الفرار من المعركة، ولم يمنعه من ذلك إلا تذكر بضعة أبيات معينة لابن الإطنابة (الكامل، طبعة Wright، ص ٥٣، ٥٧٣؛ الطبرى، جـ١، ص ٣٣٠٠، س١٢) . وفى هذا الموقف الخطير نصحه الداهية عمرو بن العاص أن يضع بضع نسخ من القرآن الكريم على رؤوس الحراب ليرمز بذلك إلى أن الحرب يجب أن تتوقف وأن يترك الحكم فيها لكتاب الله؛ وعلى العكس كان علىّ يرى أن قضاء الله فى نتيجة المعركة (الطبرى، جـ١، ص ٣٣٢٢ وما بعدها) وقد صح تقدير

عمرو من أن هذا الاقتراح سوف يوقع الشقاق فى صفوف علىّ، إذ أعلن عدد كبير منهم أن التماسا كهذا لحكم الله لا ينبغى أن يطرح جانبا، ومن ثم اضطر علىّ الذى ظن أنه كسب المعركة فعلا، أن يستدعى الأشتر فعاد محتجا أشد الاحتجاج، ومن ثم توقف القتال.

وكذلك وافقت الغالبية من جيشه على اقتراح معاوية الذى يقضى بأن يختار كل من الطرفين المتنازعين أحد اثنين من الحكمين اللذين اتفق على أن يجتمعا بعد للوصول إلى قرار وفقا لأحكام القرآن. واختار الشآميون عمرا كما كان المتوقع، على حين أن الخليفة فرض عليه أبو موسى الأشعرى الذى لم يكن يميل إلى على، ووقع الاتفاق بحسب ما جاء فى الطبرى (جـ١، ص ٣٣٤٠) فى الثالث عشر من صفر سنة ٣٧ (٣١ يولية سنة ٦٥٧) غير أن الدينورى (ص ٢١٠، س ٥) يرى أنه لم يوقع إلا فى ١٧ من صفر، كما أن عليا تذكر ذلك المثل الذى ضربه محمد عليه الصلاة والسلام فى ضبط النفس إبان صلح الحديبية فامتنع عن التوقيع بوصفه خليفة، ومن ثم تفرقت الجيوش وعادت إلى أوطانها، وبدت جيوش علىّ فى غاية الاكتئاب والقنوط حتى إنه قد ظهر عليها أنها أصيبت بنكسة بالرغم من أنها لم تهزم.

ورغم ما تبدو عليه هذه القصة من طرافة بما تحويه من نقاط وجيهة وما تتضمنه من تصوير بارز للشخصيات التى ظهرت فيها، فلا يمكن أن نقطع بصحتها من الناحية التاريخية دون أن نزيدها بحثا واستقصاء، ذلك أن جميع الروايات التى بين أيدينا تكشف عن ميل إلى علىّ وبغض لمعاوية وبخاصة عمرو بن العاص الذى ينسب إليه فى غير تردد كل عمل ماكر، ولذا فإننا نشعر إلى حد كبير جدًا بالحاجة إلى وصف لهذه المعركة على لسان الفريق الآخر يمكن أن نتخذه وسيلة للتحقيق، وحتى دون أن نحصل على هذا الوصف يمكننا أن نشير إلى نقاط عدة من شأنها أن تدلنا فى أرجح الظن على وجود قدر من التحيز لفريق دون فريق، كما هى الحال دون شك فيما يتصل بقصة التحكيم فى «أذرح»

وبخاصة ذلك الدور البالغ الأهمية الذى ينسب إلى عمرو ذى العبقرية الماكرة، وصاحب معاوية. وحتى لو افترضنا أنه هو الذى اقترح رفع المصاحف، وأن العدد اللازم من نسخها كان متوافرًا لدى الجيش الشآمى (يقول الدينورى أن النسخة الأصلية من القرآن نفسها التى كانت محفوظة فى دمشق كانت من بين هذه المصاحف الخمسة التى حملها خمسة من الجنود على رؤوس الحراب) فإن من الواضح أن هذه الوسيلة لم تكن لتجدى مالم يكن هناك ميل عام لتقبلها، ومن ثم فإنها لم تكن غير وسيلة للتعبير عما كان يشعر به الكثيرون فى دخيلة أنفسهم.

ويستدل على أن هذه كانت هى الحال حتما من عدة إشارات، فلم يكن علىّ وحده يحاول جاهدًا تحاشى حرب مهلكة يتطاحن فيها المؤمنون وأعضاء القبيلة الواحدة بل الأقارب، كالآباء والأبناء (الدينورى، ص ١٨٤)، بل إن الجمهرة الكبرى من فرق الجيش كانت تشعر بأنها حرب لا مبرر لها قد تجلب معها الكوارث والأهوال، وكان هذا هو السبب فى مضى وقت طويل قبل أن يبدأ القتال الحقيقى، وفى أنهم لجأوا بعد أن أعيتهم الحيل إلى عقد هدنة خلال شهر المحرم. ويسجل الدينورى فى هذا الصدد عدة ملامح تكمل رواية مخنف كما وردت فى الطبرى فى بعض النقاط الهامة، فعلى حين يؤلف قراء القرآن فى الرواية الأخيرة فرقة قائمة بذاتها لها قوادها وتقاتل بحماسة فائقة (الطبرى، جـ١، ص٣٢٧٣، س٢؛ ص ٣٢٨٣، س١١؛ ص ٣٢٨٩، س٥؛ ص ٣٣٠٤، س ١٠؛ ص ٣٣٢٣، س ٣) فضلا عن أنه ليست هناك غير إشارات قليلة للغاية عن رواة القرآن فى الجيش الشآمى (ص٣٣١٢، س١٢) ويظهر هؤلاء الرجال الورعون فى الدينورى (انظر Goldziher: *Vorlesungen, über den* Islam) فى صورة أنصار غيورين للسلام استطاعوا فى إحدى المرات أن يوقفوا معركة كانت على وشك أن تنشب (الدينورى، ص ١٨١، س ١ وما بعده). وكان هؤلاء على أهبة الاستعداد لتحكيم القرآن، كما أن معظم السبب فى وقف القتال بهذه السرعة يرجع إلى نفوذهم (المصدر نفسه، ص ٢٠٤)

وعندما اتفقوا على تحكيم القرآن تفاوضوا مع القراء الشآميين أمام الجيشين وأوصوا باختيار الحكمين (المصدر نفسه. ص ٢٠٥)، فإذا كان عمرو قد اقترح حقا رفع المصاحف (وهناك سابقة مماثلة لتحكيم القرآن حدثت فى وقعة الجمل): الطبرى جـ١، ص ٣١٨٦، ٣١٨٨ وما بعدها). فإنه لم يفعل غير التعبير عن فكرة كان يشاركه إياها الكثيرون ومن ثم وجد تأييداً سريعًا لفكرته. كما أنه من المحتمل إلى حد بعيد أن تكون تلك النقطة البارزة فى هذه الرواية، وهى أن النصر كان بين يدى علىّ فعلا عندما حرمه منه عمرو بفكرته تلك، من المحسنات التاريخية التى لجأ إليها شيعة علىّ لتفسير النهاية الفاشلة التى انتهت بها المعركة. على أنه من الجلى بمكان أن الغنم كل الغنم كان لمعاوية بالالتجاء إلى تحكيم القرآن، فى حين أنه كان بمثابة ضربة قاصمة لعلى، ولذلك فليس بعجيب أن يتحمس له رجلان كمعاوية وعمرو، وبخاصة إذا كانا يخشيان أن تنتهى المعركة فى غير صالحهما. ويجب أن نذكر بصفة خاصة أن الموقعة لم يكن لها شأن بتقرير من سيكون خليفة من الخصمين المتنازعين. أما أن معاوية كانت له أطماع عريضة فأمر كثير الاحتمال، ولكنه كان أيضًا أحصف من أن يكشف عن أطماعه هذه فى هذه المرحلة المبكرة. فقد التزم دوره بكل دقة فى مطالبته بثأر عثمان وأعلن أنه على استعداد لمبايعة على إذا سلم إليه قتلة هذا الخليفة، مما أظهره أمام الناس فى جانب الحق والفضيلة؛ ولما لم يكن فى استطاعة علىّ فى الوقت نفسه أن يجيبه إلى مطالبه هذه، فقد كانت هذه وسيلة طيبة للحيلولة دون عقد صلح بينهما؛ لقد كان تحكيم القرآن بالنسبة لعلى ضربة قاضية ماحقة، ذلك أن معنى هذا وجوب الرجوع إلى الكتاب الكريم لتبين ما إذا كان تصرف علىّ فيما يختص بقتلة عثمان يجعله غير جدير بأن يكون خليفة، ومن ثم يحق خلعه إلى حين على أقل تقدير، أما مركز معاوية فلم يكن ليلحق به أدنى ضرر نتيجة للتحكيم.

وأخيرًا يجب أن نذكر أنه يتضح لنا من دلائل عدة أن مركز على قد أصابه

شىء من التضحب على الرغم من جميع مظاهر العطف الشخصى التى أبديت نحوه، لأن الاتهامات الخطيرة التى وجهت إليه تركت أثرًا فى نفوس الناس، حتى من كانوا يعطفون عليه إلى حد أنهم تطلعوا بلاشك إلى سلطة عليا تستطيع أن تكشف لهم وجه الحق فى الأمر. ولو أن جانبى الصواب والخطأ كانا محددين واضحين بين الخصمين، بالصورة التى تزعمها الروايات، لما استطاع أبناء أبى بكر وعمر الإبقاء على العلاقات الطيبة بينهم وبين معاوية.

والرأى الذى نعرضه إنما تؤيده تأييدًا طيبًا رواية معتدلة كل الاعتدال ترجع إلى الزهرى وأوردها ابن سعد (جـ٤/٢ ، ص ٣) وهى تحدثنا بأن الجيشين أنهكهما القتال وتاقا إلى حقن الدماء مما دعا عمرا إلى أن يقترح على معاوية رفع المصاحف، ودعوة العراقيين إلى تحكيم كتاب الله، ومن ثم إحداث الشقاق بينهم، وعندما رأى على جمود أتباعه وفتور حماستهم سلم بطلب معاوية. وقد جاء اقتراح معاوية باختيار حكمين، ردا على سؤال لعلى عمن له أن يقرر - حكم القرآن. أما عن الجانب القصصى المثير الذى تتضمنه القصة المألوفة فهو غير موجود فى هذه الرواية على الإطلاق، وبغض النظر عن الدور الذى ينسب إلى عمرو، فقد كان من المتوقع تماما أن يكون التفسير لتحول المعركة فى غير مصلحة على هو تأكيد حدوث خيانة أدت إلى هذا التحول، وقد وجهت هذه التهمة إلى الأشعث ولعل ماضيه كان يبرر دون شك مثل هذا الافتراض بعض التبرير، إذ تتفق جميع المصادر على أنه توسط بحماسة فى الدعوة إلى تحكيم القرآن، ذلك أنه كان يخشى كما جاء فى الدينورى (ص٢٠١) أن ينجم عن الاستمرار فى القتال أن يحيق أعداء الامبراطورية العربية بها من كل جانب. وقد أيد معاوية هذا الرأى حين سمع به. ويقول الطبرى (جـ ١، ص ٣٣٣٢ ومابعدها) إن الأشعث عرض أن يذهب إلى معاوية ليؤكد له ما يراه من اقتراحات أخرى، وقد وافق علىّ على ذلك. على أن اليعقوبى يقول (جـ٢، ص٢٢٠) إن معاوية أرسل إليه ليغريه بالانحياز إلى جانبه وأنه هدد بأن يترك

عليا إذا لـم يستجب على لدعـوة تحكيم القـرآن، ومـن ثم اضطر الخليـفـة إلى الإذعـان، لأن جـمـيع رجـال القـبـائل اليـمـانيـة من أنـصـار الأشـعث أعلنوا استعدادهم لاتباعه.

ورغم كل ماسـجلناه آنفا، فـإن مثل هذا التفسير لما جرى من أحداث إنما هو تفسير زائف، وبقاء الأشعث على الدوام فى خدمـة على إنما يدفع هذا التـفسـير بالبطلان.

أمـا مـدى مـا يمكـن أن تصل إليـه جهود البعض من تبرير النتيجة المؤسفة لهذه المـعركة بما يتـفق ومصلحـة علىّ، فـيمكن أن نـتبـينه من الطبـرى (جـ١، ص٣٣٤٦ ومـابعدها) حـيث عـزى إلى على أن أوقف القتال لأنه لم يجسر على أن يعـرض حـفيـدين من حـفـدة النبى [ﷺ] والمسلمين للخطر.

المصادر:

(١) المكتبة الجغرافية العربية، جـ١، ص ٢٣، ٧٦ .

(٢) ياقوت: المعجم، طبعـة فستنفلد، جـ ٣، ص ٤٠٢ وما بعدها.

(٣) *Aronyme arabische chronik* طبعة *Ahlwardt*، ص ٣٤٩، س ٣ .

(٤) الطبرى، طبـعة ده غوى، جـ١، ص ٣٢٦٥ ـ ٣٣٣٣ .

(٥) اليـعـقـوبى: الـتـاريخ، طبـعـة هوتسما، جـ٢، ص ٢١٨ وما بعدها.

(٦) الدينـورى، طبـعـــة Guirgas، ص١٧٨ ـ ٢٠٥ .

(٧) المسـعـودى: التنبيــه، طبـعــة ده غوى، ص ٢٩٥ .

(٨) المســعـودى: المـروج، طبـعــة باربـيـيه ده مينـار، جـ٤، ص ٣٣٣ وما بعدها، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(٩) ابن سعد، طبعة سخاو، جـ٧ / ٢، ص ٣ وما بعدها.

(١٠) ابن عـبـد ربه: العقـد الفـريد، القاهرة ٣١٧ هـ، جـ٢، ص ٢٠٢ .

(١١) A.Müller: *Der Islam im Morgen und Abendlande*، جـ١، ص ٣١٩ ـ ٣٢٤ .

(١٢) Muir: *Annals of the Early Caliphate*، ١٨٨٣، ص ٣٧٦ وما بعدها.

(١٣) Wellhausen: *Das Aratische Reich* ص ٤٨ ـ ٥٢ .

(١٤) المؤلف نفسه: *Die religiös - Politischen Oppositionspar - teien im alter Islam* فى (*Abh. Ges. Wiss. Gött.*، وهى سلسلة جديدة ، رقم ٢) ومابعدها.

الأبيارى [بول .Fr. Buhl]

صفية بنت حيى

ابن أخطب، زوج النبى محمد [ﷺ][1] . ولدت بالمدينة المنورة، وكانت تنتسب إلى قبيلة بنى النضير اليهودية، وكان أبوها وعمها أبو ياسر من بين ألد أعداء النبى [ﷺ] وعندما طردت قبيلتهم من المدينة فى سنة ٤ هـ كان حيى بن أخطب من بين من استقروا فى خيبر، هو وكنانة بن الربيع، الذى تزوجت به صفية فى نهاية سنة ٦ أو أوائل سنة ٧ هـ ، وكانت تبلغ من العمر إذاك ١٧ سنة تقريبًا. ومن الأخبار المتواترة أنها كانت فيما سبق زوجة سلام بن مشكم الذى طلقها.

وعلى إثر سقوط خيبر فى صفر سنة ٧ هـ أسرت صفية فى حصن قد يكون القموص أو نزار، مع اثنتين من بنات عمومتها. وعند تقسيم الأسلاب كانت من نصيب، أو هى قد وهبت بالفعل، لدحية بن خليفة الكلبى، ولكن محمداً [ﷺ] افتداها من دحية بسبعة رؤوس من الماشية، ورغبّها فى اعتناق الإسلام. أما زوجها فقد حُكم عليه بالإعدام وذلك فى خيبر ذاتها أو فى الصهباء، التى تبعد عنها نحوًا من ثمانية أميال، فى الطريق إلى المدينة. وكان عتق صفية صداقها، ومن ثم لبست الحجاب، وبذلك دعمت مركزها كزوجة، وهو أمر كان فيما يبدو موضع شك فى بداية الأمر.

أما فى المدينة؛ يبدو أنها عاشت بعد ذلك فى عزلة عما حولها، لأننا لا نعثر على أى ذكر لها خلال السنوات التى سبقت وفاة النبى [ﷺ] فيما عدا رواية تبين كيف أنها قد أعربت، أثناء مرضه الأخير، عن حبها له، كما كانت على علاقة طيبة بفاطمة بنت النبى[ﷺ].وفى سنة ٣٥ هجرية انحازت صفية إلى جانب عثمان، إذ قامت وقت أن كان محاصرًا فى داره، بمحاولة فاشلة للوصول إليه، ودأبت

(١) يريد أنها إحدى زوجاته الإحدى عشرة، وكانت صفية السادسة حين بنى بها رسول الله [ﷺ].

على إمداده بالطعام والماء عن طريق لوح خشبى ثبتته بين بيتها وبيته. وعندما طلبت إليها عائشة أن تحضر آخر اجتماع عقده عثمان مع على وطلحة والزبير، وكان ذلك فى داره، استجابت صفية لهذا الداعى، وحاولت أن تدافع عن الخليفة وتوفيت صفية سنة ٥٠ أو ٥٢ ، إبان خلافة معاوية، وخلفت ثروة تقدر بمائة ألف درهم من الأرض والمتاع، أوصت بثلثها لابن أختها، الذى كان مايزال على دينه اليهودى. وقد قام معاوية بشراء قصرها بالمدينة مقابل ١٨٠,٠٠٠ درهم.

وفى القاهرة مسجد يرجع تاريخه إلى القرن السابع عشر موقوف على الست صفية، التى يسمى باسمها أيضًا الحى المحيط بالمسجد [(١)].

المصادر:

(١) ابن هشام، طبعة فستنفلد ، جـ٢، ص ٣٥٤، ٦٥٣ ، ٧٦٢ .

(٢) ابن سعد، جـ٨ ص ٨٥ ـ ٩٢ .

(٣) L.Caetani: *Annali dell' Islam* جـ١ ص ٣٧٩، ٤١٥؛ جـ٢ ص ٢٩، ٣٤ ؛ جـ٨، ص ٢٢٣ .

(٤) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ١، ص ١٧٣ .

(٥) Lammens: *Mo'âwia*، ص ٢٤٦ .

الإبيارى[ڤكا V.Vacca]

الصقالبة

أو السلاف: كان جغرافيو العرب فى القرون الوسطى يطلقون عادة الاسم صقالبة (والمفرد صقلب وصقلبى وصقلابى، وكذلك يبدأ الاسم بالسين بدلا من الصاد) على تلك الشعوب المنحدرة من أصول شتى التى كانت تنزل الأراضى المجاورة لبلاد الخزر بين القسطنطينية وأرض البلغار.

صقالبة الأندلس:

نجد هذه الكلمة بصيغة الجمع مستعملة فى الأندلس فى وقت مبكر جداً اسماً لجنس يطلق على الحرس

(١) هذا المسجد بجهة الحبانية في حارة الداودية، أنشاه عثمان أغا بن عبدالله وأوقفه على سيدته الملكة صفية (الخطط التوفيقية ٥: ٨٩) وظاهر أن هذه الملكة لا صلة بينها وبين صاحبة الترجمة.

الأجنبى الخاص لخلفاء قرطبة الأمويين، وكان الاسم يطلق أصلا على جميع الأسرى الذين كانت تأتى بهم الجيوش الألمانية من حملاتها على الصقالبة ثم يبيعونهم إلى المسلمين فى الأندلس، على أن الاسم صقالبة كان يطلق فى الأندلس فى وقت مبكر جدا يعود إلى عهد الرحالة ابن حوقل على جميع الأرقاء المجلوبين الذين يلتحقون بالجيش أو يعينون فى شتى المناصب فى الحريم وقصور الخلفاء. ويذكر هذا الجغرافى إنه فى الزمن الذى اجتاز فيه شبه الجزيرة الأيبيرية كان الصقالبة هناك لا يفدون من شواطئ البحر الأسود فحسب، بل كانوايفدون أيضا من كالابريا ولومبارديا ومن بلاد الفرنج وجليقية. والحق أن معظمهم فيما يظهر قد جلبهم القراصنة المغاربة والأندلسيون فى حملاتهم على السواحل الأوربية للبحر المتوسط؛ وكان أولئك الذين يستخدمون منهم لحراسة الحريم بضاعة خاصة يتاجر بها التجار اليهود الذين احترفوا حرفة هامة هى «صناعة الخصيان» على حد تعبير دوزى، مارسوها فى فرنسا وبخاصة فى ڤردون؛ وكان معظم هؤلاء الأسرى عند وصولهم إلى الأندلس لا يزالون بعد فى شرخ الشباب، ولكنهم سرعان ما بدأوا يتحدثون بالعربية ثم أسلموا.

ولم يلبث عددهم أن زاد زيادة كبيرة، ويقول المقرى إن تعدادهم على تعاقب السنين فى قصبة البلاد أيام عبدالرحمن الثالث كان: ٣٧٥٠ و ٦٠٨٧ و ١٣٧٥٠ نسمة على التوالى. ونحن نجدهم فى ذلك الزمن يتولون مناصب مرموقة فى المجتمع رغم أنهم كانوا من الأرقاء، وقد أثرى بعضهم وامتلك الضياع الواسعة، بل كان لهم عبيدهم الخاصون بهم، وتثقفت عقولهم بفضل اتصالهم بالحضارة الأندلسية الزاهرة، وكان منهم علماء مشاهير، وشعراء، ومحبون لاقتناء الكتب، وفى رواية ابن الأبار والمقرى أن أحدهم، وهو حبيب الصقلابى، صنف فى عهد هشام الثانى كتابًا بأسره أشاد فيه بفضائل أدباء الصقالبة من الأندلسيين، وكان عنوان الكتاب: «كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة».

وكان الصقالبة فى الأندلس، شأنهم شأن القضاة فى الدولة الرومانية والأرقاء فى تاريخ متأخر بمراكش أيام الأسر الشريفية، يسهمون بنصيب بارز فى السياسة يتناسب وازدياد عددهم واحتلالهم مكانة أكثر خطرًا فى المجتمع الأندلسى، ونجدهم أول ما نجدهم قد تولوا المناصب المدنية الرفيعة فى الدولة بل مناصب القيادة العسكرية فى عهد عبدالرحمن الثالث؛ وكان الخليفة يستخدمهم فى الحد من شوكة النفوذ الذى كان لأشراف العرب فى دولته ومقاومة هذا النفوذ، ومن ثم لم يتردد، بالرغم من السخط الذى ساد بلاطه، فى أن يعهد إلى نجدة الصقلبى سنة ٩٣٩ بقيادة الحملة التى سيرها على ملك ليون، تلك الحملة التى انتهت نهاية مشؤومة بنكبتى سيمانقاس Simancas والخندق Alhandega ومطاردة جيوش راميرو الثانى وحلفائه من مملكة نبرة (نافار) لجيش المسلمين.

ولم يكن الدور الذى سمح الحكم الثانى خليفة عبدالرحمن الثالث للصقالبة بأن يتولوه فى مملكته ليقل شأنًا عن الدور الذى سمح لهم به عبدالرحمن الثالث، بل إن استخفافه بعجرفتهم التى أخذت تزداد شيئًا فشيئًا بل عدم مبالاته بسلوكهم المتسم بالقحة كان من الوضوح بحيث أثار دهشة الإخباريين فى عهد هذا الأمير المتنور. وقد أحس الصقالبة عند وفاته بأنهم سادة الموقف. ويقول صاحب كتاب «البيان المغرب» إنه كان فى القصر وقتئذ أكثر من ألف مجبوب، وكان فى قرطبة فرقة من الحرس الصقالبة رهن مشيئة رجلين من أكابر الأعيان هما: فائق النظامى صاحب البرد والطراز ويليه صاحبه جوذر صاحب الصاغة والبيازرة؛ وقد تكتم هذان الخصيان الصقلبيان نبأ وفاة الحكم وحاولا الوقوف دون المناداة بوريث العرش خليفة، وكان بعد طفلا رضيعًا، ولكن الوزيرين المصحفى وابن أبى عامر قاوماهما فى ذلك، ثم ازدادت شهرتهما بما أنزلاه بهما من عقاب.

ولن يتسع لى المجال بأن أفصل الكلام عن النصيب الذى أسهم به الصقالبة خلال ذلك العهد كله الذى

اضمحلت فيه الخلافة الأموية فى الأندلس، فنحن نجدهم قد اشتركوا فى جميع المؤامرات التى دبرت فى قرطبة أو فى سائر بقاع الأندلس، ينضمون حينًا إلى الجانب الفائز وحينًا إلى الجانب الخاسر، ولكنهم كانوا يظهرون دائمًا ما عرفوا به من روح الإقدام والطمع والاستبداد، ونذكر منهم الخصى خيران الذى كان فى مستهل القرن الحادى عشر الميلادى زعيما لحزب الصقالبة فى قصبة الميلاد.

وكان المؤرخون العرب بعد زوال خلافة قرطبة يتحدثون عن الدور السياسى والاجتماعى الذى قام به الصقالبة فى الأندلس حديثا أقل إسهاباً بكثير عن ذى قبل، ولكن من المرجح أن هؤلاء الصقالبة الذين كانوا قد انقضى على إسلامهم عدة أجيال، قد اندمجوا فى بقية السكان وفقدوا، علاوة على نسيانهم أصلهم الأجنبى، الشأن الذى استطاعوا أن يزعموه لأنفسهم إبان اضمحلال الدولة الأموية فى الأندلس.

المصادر:

انظر عن صقالبة الشرق:

(١) المكتبة الجغرافية العربية، فى مواضع متفرقة

(٢) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باريس، الفهرس

(٣) ياقوت،طبعة ڤستنفلد مادة «صقالبة» ـ وانظر فيما يختص بصقالبة الأندلس:

(٤) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة دوزى، ص ٢٧٦ وما بعدها؛ ترجمة فانيان، جـ٢، ص ٤٣٠ ومابعدها، وفى مواضع متفرقة

(٥) المقرى نفح الطيب (Analectes جـ١، ص ٨٨ و ٩٢ ؛ جـ٢، ص ٥٧).

(٦) ابن الأبار: تكملة الصلة، طبعة Codéra رقم ٨٩

(٧) R.Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، جـ٣، وبخاصة ص ٥٩ ـ ٦٢

(٨) F.Pons Boigues: *Ensayo bio- bi- bilografico sobre los histo - riadares y*

géografos arábigo - espanoles مـــدريد ١٨٩٨، ص ١١٤ ـ ١١٦ .

صبحى [ليفى پروڤنسال E.Lévi- Provençal]

+ **السلاڤ** الكلمة العربية للسلاف هـى صـقلـب، ونادرًا مـا تـكتب صـقـلاب بـفـتح الصـاد أو كـسـرها أوسقلاب، والجمع صـقالبة، ولاشك أن هذه الكلمة مأخـوذة من اللفظ اليونانى وكـان الجنـود المرتزقـة السـلاڤ قـد استـقروا فى ولايات الحـدود الشرقـية للإمبراطورية البـوزنطية (دولة الروم) فى القـرن السـابع الميـلادى، وتعـرف العرب من ثم على السلاڤ فى معاركهم الأولى مع الروم، ويقال إن مـسلمة فى حـملتـه على القـسطنطـينيـة (٧١٥ ـ ٧١٧م) استـولى على مدينة الصقـالبة بعـد اجـتيـازه حـدود الروم مـباشـرة (*Fragm - hist. Arab*، طبـعـة ده غـوى، جـ١، ص ٢٥ ، س ٤)؛ ووجـد العـرب بعض السلاڤ الآخرين وهـم يسـتقرون فى مملكة الخـزر (بين جـبـال القوقـاز ومجـرى الڤولجـا الأسفل)؛ ويقـال إنه حدث فى عـهد الخليفـة هشام (٧٢٤ ـ ٧٤٣م) أن عمد مروان بن محمد (الذى أصبح بعـد الخليفة مـروان الثانى) إلى نقل عشرين ألفًا من الصقالبة من أرض الخزر «فأسكنهم خـاخيط ثم إنهم قتلوا أمـيـرهم وهربوا، فلـحـقـهم وقـتلهم» (البلاذرى، فى رأس ص ٢٠٨) على أن هؤلاء السلاڤ كانوا لا يزالون يذكرون فى عهد الخليفة المنصور (٧٥٤ – ٧٧٥) بين المسـتـعـمـرين الذين نزلوا حـدود الروم فى قـيليقـيـة (المصدر المذكـور، ص١٦٦)؛ وقـد أشـيـد دائمًـا بشـعـر السلاڤ الأحـمر ووجوههم الحـمر (أو الضاربة إلى الحـمرة)، وشـاهد ذلك ما نجده فى القرن الأول للهجرة فى ديوان الأخطل مـثلا وبالرغـم من هذه السمـة الجـسمـانية المـميزة فـإن السلاڤ قـد أدرجوا مع التـرك بوصفهم من أحـفاد يافث، ويقـال إن أولاد نوح الثـلاثة قـد رزق كل مـنهـم ثلاثة أولاد أيـضًـا، ويروى وهب بن منبـه (الطبرى، جـ١، ص ٢١١، س ١٣) أن أبـناء يـافث هـم ترك ويأجـوج ومأجـوج، فى حـين أن سعـيد بن المسيب .المتوفى سنة ٩٥ هـ = ٧١٣ / ٧١٤م) الذى جاء بعده بقليل يذهـب إلى أن أبناء يـافث هم التـرك والسلاڤ ويأجـوج ومأجـوج متـحدين

فى شعب واحد (البكرى فى *Kunik and Rosen*، جـ١، ص ١٨)، وكذلك قال ابن إسحق (الطبرى، جـ١، ص ٢١١ ومابعدها)، والكرديزى (فى Barthold: *Otcet, etc.*، ص ٨٠)، اعتمادًا على رواية ابن المقفع ويزيد ابن المسيب على ذلك فيقول إن أوْلاد سام الثلاثة (وهم أجداد العرب والفرس واليونان) كانت نشأتهم طيبة، على حين أن أولاد يافث وحام كانوا لا يصلحون لشىء؛ وقد استثنى المؤلف المجهول صاحب مجمل التواريخ، الذى ألف كتابه إبان الحكم التركى فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى، النص فى Barthold: *Tuikestan, etc.*، جـ١، ص ١٩)، الترك والخزر من أبناء يافث، وقال إنهم كانوا أذكياء، أما إخوتهم فكانوا لا يساوون شيئًا. (الكرديزى فى Barthold: *Otcet*، ص ٨٥)؛ ويقول الكرديزى أيضًا (المصدر المذكور، ص ٨٦) فى وصف القرغيز إنهم ينحدرون من الصقالبة بسبب احمرار شعرهم وبياض جلودهم، وقد سمى ابن فضلان أمير بلغار الڤولجا باسم «ملك الصقالبة»، ونتبين ذلك لا مما نقله عنه ياقوت فحسب (المعجم، جـ١، ص ٧٢٣، س١١)، بل نتبينه أيضًا مما تحقق لنا الآن فى «الرسالة» الأصلية التى كتبها (Bulletin de l'Acad. ect. ١٩٢٤، ص ٢٤٤)؛ وعلى هذا النحو يمكن تفسير حملات الخوارزمية على البلغار والصقالبة التى وردت فى ابن حوقل (المكتبة الجغرافية العربية، جـ٢، ص ٢٨١، س ١٣)؛ ومن المرجح أيضًا أن هؤلاء الصقالبة كانوا رعايا ملك البلغار، وربما كان اليعقوبى (طبعة Houtsma، ص ٥٩٨) فى روايته عن صاحب الصقالبة يشير إلى هذا الأمير نفسه، وهو الأمير الذى استنجد به شعب من القوزاق لدفع غائلة العرب عنهم حوالى سنة ٢٤٠هـ (/ ٨٥٤ ٨٥٥م)، وقد استنجدوا فى الوقت نفسه «بأمير اليونان» و«أمير الخزر» (وتجد تفسيرًا آخر فى J.Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، ليبسك ١٩٠٣ ، ص ٢٠٠)، على أن رواية الطبرى (جـ٣، ص ٢١٥٢) فى حوادث سنة ٢٨٣هـ (٨٩٦م) عن حملة ملك الصقالبة على القسطنطينية تشير إلى الحرب التى وقعت بين سمعان

قيصر بلغار الدانوب (٨٩٠ ـ ٩٢٧م) وبين الامبراطور ليو السادس سنة ٨٩٣م؛ وقد حل الاسم الروس» شيئًا فشيئًا محل الاسم «الصقالبة» الذى يطلق على أهل روسيا الجنوبية الحديثة؛ وكان نهر الدون، الذى ساد الاعتقاد زمنًا بأنه فرع من فروع نهر الڤولجا، يطلق عليه أول الأمر «نهر الصقالبة» (المكتبة الجغرافية العربية، جـ٥، ص ٢٧١، س ٣؛ جـ٦، ص ١٥٤، س ١٢)، ثم أطلق عليه من بعد اسم نهر الروس» (المصدر المذكور، جـ٢، ص ٢٧٦، س ١٦، وكذلك أطلق هذا الاسم عليه المؤلف المجهول للمصنف الفارسى حدود العالم، انظر Zap جـ١٠، ص ١٣٧).

ويبدو أن أول من لاحظ العلاقة بين السلاڤ وشعوب الغرب هو ابن الكلبى (هشام بن محمد، انظر جـ٢، ص ٦٨٩)؛ وفى رواية ياقوت (المعجم، جـ٣، ص ٤٠٥، س ٨) إنه وصف الصقالبة بأنهم إخوة الأرمن واليونان والفرنجة ومن انحدروا من صلب يونان بن يافث، وقال إنه نقل ذلك عن أبيه، والظاهر أن ثمة معلومات أدق من ذلك عن الصقالبة بوصفهم جيرانًا لليونان قد وردت فى كتب مسلم ابن أبى مسلم الجرمى الذى أطلق سراحه سنة ٨٤٥م بعد أن قضى ثمانى سنوات أسيرًا لدى الروم؛ واعتمادًا على رواية مسلم يذكر ابن خرداذبة (المكتبة الجغرافية العربية جـ٦، ص ١٠٥، س ١٥) أن «بلاد الصقالبة» تقع غربى مقدونية؛ ويقول المسعودى (مروج الذهب، جـ٣، ص ٦٦) إن الفرنجة والصقالبة واللومبارديين والإسبان ويأجوج ومأجوج والترك والخزر والبرجان والجلالقة الإسبان هم من أحفاد يافث؛ وقد تناول فى موضع آخر (جـ٤، ص ٣٨ وما بعدها) أراضى هذه الشعوب مرتبا لها ترتيبا جغرافيا يبدأ من الشرق إلى الغرب، ووضع بلاد (عمل) الصقالبة بين بلاد البرجان وبلاد اليونان، وذكر أن اللون الضارب للحمرة (الشقرة) هو سمة الملامح المميزة للصقالبة واليونان (جـ٣، ص١٣٣) وقد اعتنق معظم البلغار

الصقالبة المسيحية وخضعوا لصاحب رومة، قصبة الفرنجة (المكتبة الجغرافية العربية، جـ٨، ص ١٨١ ومابعدها)، وذكر أن قسما كبيرا من هذه الشعوب قد نزل ضفاف الدانوب .المصدر المذكور، ص ١٨٣ فى أسفلها، وانظر العبارات الأشد من ذلك غموضًا التى وردت فى حدود العالم، وقد ورد فى المخطوط الذى بين أيدينا ذكر دوتا بدلا من دونا وليست روتا كما فى Zapجـ١٠ ، ص ١٣٣ وما بعدها)؛ وكان اليونان والرومان والصقالبة والفرنجة وجيرانهم فى الشمال يتكلمون لغة واحدة وتتألف منهم جميعًا دولة واحدة (المكتبة الجغرافية العربية جـ٨، ص ٨٣، س ٩)؛ ونجد أوفى المعلومات المدونة عن الصقالبة بأوروبا فى رحلات اليهودى الأندلسى إبراهيم بن يعقوب سنة ٩٦٥ التى سجلها البكرى (انظر جـ١، ص ٦٠٦ ومابعدها)، وقد ورد فيها أن الصقالبة كانوا يقيمون على البحر الأدرياوى وأنه كان على حدود أراضى الصقالبة فى الشمال الشرقى بلاد الأمير البولندى مشقه (Mieszko) ما بين سنتى ٩٦٠ ـ ٩٩٢ تقريبا، وهو جار الروس والبروسيين، على أن الإدريسى لا يذكر بلادا للصقالبة إلا فى شبه جزيرة البلقان وذلك فيما يتعلق بالبندقية (*Géographie d'Edrisi*، ترجمة A.Jaubert، باريس ١٨٣٦ ـ ١٨٤٠، جـ٢، ص ٢٨٦)، ولم ترد إشارة عند وصف بلاد الصقالبة من بوهيميا حتى بولنده (المصدر المذكور، جـ٢، ص ٣٧٥ ومابعدها) إلى الأصل المشترك لهؤلاء الصقالبة الذين ينزلون تلك البلاد، ومن ذلك الحين أخذ اللفظان صقلب وصقالبة يختفيان شيئًا فشيئًا من المؤلفات الإسلامية ولا يستخدمان إلا عند الاستشهاد بالكتب الأقدم من ذلك عهدا. فكلمة «الصقالبة» مثلا لم ترد فى مصنفى الجوينى (سلسلة كب التذكارية، جـ١٦، ص ٢٢٤ ومابعدها) ورشيد الدين (المصدر المذكور، جـ١٨، ص ٤٣ وما بعدها) عن تاريخ الحملات الأوروبية على المغول، وقد استعير اللفظ التركى الحديث «إسلاو» من الاستعمال العلمى الأوربى الحديث،

والراجح أن استعارته كانت من الفرنسية.

وكان السلاف، شأنهم فى ذلك شأن الترك، يدخلون البلاد الإسلامية أحيانًا أرقاء بل خصيانًا من البيض (انظر المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣، ص ٢٤٢ ، س ٥؛ جـ٥، ص ٨٤، س١؛ جـ٦، ص ٩٢، س ٥)، وكانت الفرق الخاصة تؤلف من الجنود السلاف، كما كانت تؤلف من الترك؛ وكان زعماؤهم أحيانًا يقيمون الأسر الحاكمة إذا واتتهم الظروف؛ انظر فيما يختص بالصقالبة فى خدمة الفاطميين فى مصر على سبيل المثال K. Inosizancev فى *Zap*، جـ١٧، ص ٢٩ و٨٦؛ وانظر فيما يتعلق بالصقالبة فى الأندلس مثلا Dozy: *Recherches, etc.*، باريس - ليدن ١٨٨١، جـ١، ص ٢٧٧ ومابعدها (الأمير خيران صاحب المرية، انظر جـ١، ص ٢١٣ وما بعدها) و٢٣٥ ومابعدها (الصقالبة بوصفهم حلفاء العرب على البربر).

المصادر:

(١) A.Garkavi (Harkavy): *Skazaniya musulmanskikh Pisatelei slavyanckhi russkikh*، بطرسبرغ ١٨٧٠؛ وعلى أساسه Dopolneniya، ١٨٧١

(٢) A.Kunik and V.Rosen: *Izviestiya al - Bekri i drugikh avtorov o Rusi i Slavyanakh*، جـ١، بطرسبرغ ١٨٧٨، جـ٢، المصدر المذكور ١٩٠٣

(٣) Fr. Westberg: *Ibrahim Ibn - Ja Kub's Reisebericht über die Slawenlande aus dem Jahre 965 de l'Acad. etc*، السلسلة ٨، جـ٣، رقم ٤

(٤) المؤلف نفسه: *Beiträge zur Klärung orientalischer Quellen über Osteuropd, Bull de l'Acad., etc.*، ١٨٩٩، ص ٢١١ ومابعدها و٢٧٥ ومابعدها .

(٥) المؤلف نفسه: *Kanalizu vostocnikb istocnikov o vostocnoi Evrope, Z.M. N. Pr.*، السلسلة الجديد، جـ١٣، ص ٢٦٤ ومابعدها؛ جـ١٤، ص ١ ومابعدها

(٦) J.Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، ليبسك ١٩٠٣ .

صبحى [بارتولد W.Barthold]

صقلية

نلمس فى تاريخ صقلية صورة مصغرة لقصة الحضارة الغربية، وصقلية تقع فى قلب البحر المتوسط، وهى أيضا فى القلب من حروب القرون الوسطى وتجارة هذه القرون وثقافتها؛ وقد اجتمعت فيها الحركات الكبرى للفينيقيين واليونانيين والرومان والمسلمين حيث خاضوا معاركهم وهلكوا جميعا؛ وتغشى غاشية من الظلام أيامها الأولى حين اندمج السيكل Sicels والسيكان Sicans، وحين استقر تجار فينيقية فى مستعمرات فى الرؤوس المطلة على البحر وعلى طول ساحله؛ ويبزغ فجر عصر جديد عندما تمد دول المدن اليونانية أيديها طلبا لأراض جديدة وتستقر فى ناكسوس Naxos (٧٣٥ق. م.)، وقوصرة (Corcyra)، وسراقوسة (Syracuse) (٧٣٤)؛ وتظل عملية الاستعمار سائرة باطراد قرونا طويلة، ويصبح العنصر اليونانى فى الجزيرة قويا، وفى مستهل الحرب البيلوپونيزية (٤٢٧) لاح أن حلم أثينا فى غزو صقلية سوف يتحقق، على أن النتيجة لم تكن نصرا كتب لأثينا ولا طغيانا لكورينثة بل أسفرت الحرب عن انتشار الثقافة القديمة؛ وكان هانيبال فى هذه الأثناء يستعرض بسالته التى عرف بها الفينيقيون، فأخضع سنة ٤٠٩ سلينوس Selinus وهميره Himera، وعاد إلى قاعدته فى قرطاجنة، ومن ثم بدأت المنافسة بين اليونان وقرطاجنة، تلك المنافسة التى كانت السمة الوحيدة التى اتسم بها تاريخ الجزيرة بضعة قرون؛ وحكم ديونيزيوس Dionysius الأول والثانى، وديون Dion، وتيموليون Ti-moleon، وأكاثوكليس Agathocles وپيروس Pyrrhus وهيرو Hiero الثانى، يساورهم دائما الرعب من الغزوات السامية، ولم تنعم صقلية بالسلام إلا بعد أن قضت رومة على المنافسة الإفريقية لها القضاء المبرم، ومع ذلك فإن عبقرية الحضارة كانت واضحة خلال هذه الحقبة الطويلة من الدهر فى موانى سراقوسة، وفى أسلحة

تاورميـنيوم Tauromenium، وفى معابد سـيلينوس، وفى قـصائد ثـيوقـريطس Theocritus الرعـوية، وحـتى عندمـا طأطأت اليونـان وقرطاجنة هامتـيهـما لرومـة، كانت صـقليـة لا تزال تغذيهـا الروح الهيلينية، وكان نير رومة أمرا لا يصعب احـتماله، ومع ذلك فـإن عنصر العـبيـد فى الجزيرة كـان كبـيرا جـدا، ويرجع بعض السبب فى هذا إلى تاريخ الجزيرة الفريد فى بابه وبعـضه الآخر إلى حـاجـة رومة للقـمح الذى تنـبتـه حـقولهـا، وأدى ذلك إلى نشـوب الفتن فـيهـا سنتى ١٣٢ و١٠٢ ق.م. على أن رومـة سـقطت أمـام الوندال والقـوط، وقـدِّر على صـقلـيـة أن تذوق مـثلهـا بربرية أحدهمـا والتسامح غـير المنتظر الذى اتسم به الآخر، على إنه ما لبث أن ظهر بلـيزاريوس Belisarius فأعـاد إلى رومة قـوتها وأيقظها من سبـاتها الذى راحت تغط فيه بعد تدهورها.

وفى هذه الأثناء كـانت بلاد العـرب تموج بحركة كبيرة، ولو أن هذه الحركة كانت تهدف إلى الدعـوة الدينية، إلا أنها كـانت فـيـضـا مـن فـيـوض الأجناس وتصـدع نهـر مـن أنهـار السـلالات البشـرية، وتوفى محـمد عليـه الصلاة والسـلام سنة ٦٣٢م، إلا أن حـروبه السياسية الدينيـة استمرت، ففى الشام تغلغلت الجيـوش الإسلاميـة تحت إمرة معاويـة حتى بلغت الإسكندرية، وهناك سـحـقت أسطول الـروم سنة ٦٥٢ وأصبحت السيادة البحرية للعرب، وفى السنة نفسها شن العرب هجومهم الأول على صقلية، ومع أن أحداً من المؤرخين العرب لم يسـجل شيئـا عن هذه الحملة إلا أنه تكفينـا شهادة ثيـوفانيس Theo-phanes، فـقـد دافع عن الجـزيرة أوليـمبـيوس Olympius نائب العـاهل الرومى (البـوزنطى)، بيـد أن المسلمين فـازوا بغنائمـهم وأبحـروا إلى دمـشق بسـفن امـتـلأت بزاد عظيـم من اللحم والدم والفضة والذهب، وعادوا ليذوقوا أطايب سراقـوسة التى أعملوا فيـها يد العنف، على أن هذه الحملات لم تكن إلا جـهـودا فـردية من فـيض القـوة العسكرية، لم تتسم بأية صبغة حاسمة أو يظهر فيها أى طابع سياسى.

وولت الأيام التى تجلى فيها سلطان بنى أمية وانبثقت قوة الإسلام من ناحية أخرى سوى الشام، ومع ذلك فإن هجمات العرب والبربر وجدت لها مخرجاً جديداً فى جزائر البحر المتوسط، فمنذ أيام موسى عليه السلام راح القراصنة يزعجون هذه البقاع وينشرون الرعب القاتل بين أهل جزائر قورشقة وسردانية وصقلية، وفى سنة ٧٠٥م كانت سراقوسة ضحية للسلب مرة أخرى، إلا أن الإفريقيين كانوا هم السالبين هذه المرة، وظل الإفريقيون يعودون المرة بعد المرة طوال هذا القرن إلى كنزهم ويقومون بجهود محدودة حيال الجزيرة؛ وبلغ من شدة أثر هذه الغارات وإزعاجها للقوم أن الشريف غريغورى ظن أنه قد أحسن صنعا بعقده معاهدة مع العرب سنة ٨١٣ مدتها عشر سنوات، وقد احترم العرب نصوص هذه المعاهدة، ولكن الجائزة كانت مغرية كل الإغراء، وكان استنجاد يوفيميوس Euphemius السراقوسى بالعرب لدفع عدوان ميشيل المتلعثم سنة ٨٢٧ ذريعة جاءت فى وقتها للقيام بغزو شامل، فقد أنفذ زيادة الله الأغلبى صاحب القيروان سفنه المائة من سوسة فى الثالث عشر من يونيه، وبدأ الغزو الحقيقى لصقلية، ويختفى يوفيميوس من المسرح، ويتصدر العربى وحده التاريخ فى بضعة القرون التالية.

وقاد أسد بن الفرات حملة جمعت خليطاً من المقاتلة؛ فقد جُنِّدَ رجال الحاشية فى القيروان الذين يصعب قيادهم فرقاً زودت بالجنود من اليمن وخراسان، ومن الشام والمغرب، وكانوا جميعا من المتطوعين، وهاجموا مازر Mazara أول مدينة فى الجزيرة وأخضعوها، ثم جربوا قوتهم فى حملتهم على سراقوسة، ولكن الطاعون أشاع الفوضى فى صفوفهم وسلبهم حتى قائدهم، وكانت الأحوال فى وطنهم خطيرة حقاً ولم يكن بينهم خالد آخر يحفزهم إلى النصر، وكان عليهم أن يفكوا الحصار، على أن غمّهم ما لبث أن انقلب يأسا عندما رأوا أن أسطول

الروم يقطع عليهم خط الرجعة، ومن ثم أكرهوا على الهرب إلى الجبال والتحصن فى مدينة ميناو Mineo، وبقوا فيها إلى أن ظهر أسطول من المغامرين الإسبان وأمدهم بالزاد والعتاد، بيد أن بلاط القيروان كان قد توطدت أركانه، وكان لايزال غير راض عما تم من غزو، فانفذ أسطولا كبيرا من ٣٠٠ سفينة تحمل ٢٠,٠٠٠ رجل، حاصروا تحت إمرة آسبغ مدينة غلوالية واستولوا عليها، حيث فعل الطاعون بهم مرة أخرى ما استحال على الجيوش الصقلية أن تفعله، على أن بعض الغارات الأخرى نجحت فى الجزيرة، فقد ركزت فرقة اهتمامها ببلرم (پاليرمو) وأكرهتها على التسليم، وكان غزو هذه المدينة هى ومدن أخرى كثيرة أصغر منها يعد حقاً من المغامرات فى تاريخ الغزو الإسلامى، فقد كان بداية لها شأنها فى إخضاع نواح أخرى، وأصبحت بلرم مقراً للأمير، بل هى قد مكنت العرب من صقلية تمكيناً. والحق إن المهاجمين اطمأنوا إلى ممتلكاتهم الجديدة اطمئناناً عظيماً حتى إنهم انقلبوا يتحدى بعضهم بعضاً، ومن ثم بدأت قصة الانشقاق الصقلى الذى غشى الإدارة الإسلامية حتى النهاية.

وكان بين العنصرين الأسبانى والإفريقى فى المغامرة احتكاك دائم، بل إن هذا الاحتكاك أفسده التمييز بين اليمنيين والأمويين وبين الفرس والبربر. وما إن حلت سنة ٨٤٠م حتى كان ثلث الجزيرة قد أصبح يحكمه المسلمون، وسرعان ما استنجدت ناپولى ورددت منحدرات جبل فيزوف وسهول كالابريا ومياه البحر الأدرياوى صرخات الحرب يطلقها المسلمون، بل إن فرق المسلمين هددت رومة نفسها سنة ٨٤٦م وتعذر عليهم اختراقها فاعملوا السيف فيما بقى خارجها، وكان ثمة حملة أخرى قدمت من القيروان، فقد أغار جعفر سنة ٨٧٥م على سراقوسة بجيش كامل العدة، وحاصرها ثلاث سنوات سقطت على إثرها بين يدى المسلمين هذه المدينة العظيمة، الحافلة بالتاريخ الإنسانى العريقة فى الحضارة؛ ويتبع ذلك قصة الاستيلاء على الغنائم، بل يتبعه أيضا الأهواء والغيرة والتحزب والشقاق؛

على أن هذا النصر الجديد زود الفاتحين بمواثيق جديدة؛ ولم يكن دوقا إسپوليتو Spoleto وتوسكانيا Tuscany بريئين من الاشتراك فى الأسلاب، والحق إن سيادة الأغلبى كانت تامة إلى حد أن البابا يوحنا الثامن وجد من الحكمة أن يؤدى له الجزية سنتين، ولقد حجب الهلال الصليب بلا ريب فى ذلك الحين.

على أنه بقيت بعد بضع مدن لم تحن رأسها، ذلك أن قوة العرب لم تكن مستطيعة أن تخضع كل مكان على طول الساحل، بل إن الفتنة كانت ترفع رأسها حتى فى المراكز الكبرى مثل بلرم؛ ففى سنة ٩٠٠ ثارت فتن خطيرة هددت السلام فى قصبة البلاد، على أن النذر داخل المعسكر الإسلامى كانت أشد حلكة وظلامًا، فبينما كان الأمر يقتصر من قبل على الدمدمة العالية أو الحركات السرية إذا به ينقلب حروباً أهلية، وظهر إبراهيم بشخصه فى صقلية ليثبت وجوده، وبفضل حضوره سقطت تاورمينا ورامطة Ra-metta(٩٠٨)، بيد أن وفاته كانت السبب فى حرب ضروس أخرى حالت دون فتح صقلية الشرقية، وتنفس المسلمون الصعداء عندما أبرموا معاهدتهم مع الإمبراطور قسطنطين پورفيروكينتوس Constantine Porphyrogenitus سنة ٩٥٦م، فلما عادوا للاستيلاء على تاورمينا سنة ٩٦٢ ورامتا سنة ٩٦٥، كان الشعب الإسلامى فى صقلية قد غلب على أمره، بعد أن ظل هذا الشعب يناضل ١٣٨ عاما فى سبيل سيادة الجزيرة وراح ينعم بهذه السيادة ٧٣ سنة أخرى، وقد ظلت ثقافة الشرق تنساب طوال هذه المدة فى عقول أهل صقلية وفى قلوبهم وامتزجت فيهما بتراث اليونان ورومة النفيس، وقد أسفر قراع العقل بالعقل عن طراز فى الحياة لا مثيل له فى التاريخ، فقد اجتمع هناك كل ما فى الشرق من روحانيات وكل ما فى اليونان من جمال وكل ما فى اللاتين من حمية ونشاط، ولم يكن ثمة سبيل إلى السلام إلا بالتسامح، وإن كانت صقلية قد سارت فى أى طريق فإن هذا الطريق كانت بلا جدال طريق التسامح.

وشمل الهدوء البلاد سبعة عشر عاماً، عاد بعدها المسلمون يقرعون أبواب صقلية من جديد، ولكن أوتو الثانى Otto II، ومن ورائه إمبراطورية غربية، اضطر إلى الانسحاب من القتال مقهوراً مدحوراً، وإنما لاح النصر عندما استجمع الامبراطور الشرقى بازيل الثانى قواته المبعثرة سنة ١٠٢٧م ليقوم بهجوم حاسم على الفاتحين المشاغبين الذين اقتحموا أملاكه، ولم يطل به العمر حتى يشهد نتيجة عمله، إلا أن تابعه مانياكيس Maniaces واصل خطة الغزو، فقد استغل سخط أبى الأعفر فراح ينتصر فى كل خطوة يخطوها طيلة أربع سنوات، وما إن حلت سنة ١٠٤٢ حتى كانت مسّينة Messana وسراقوسة وغيرهما من المدن الكثيرة قد خضعت لسيادة المسيحيين. على أن مانياكيس استدعى إلى الوطن للقضاء على بعض المخاوف التى ثارت هناك فاضطر إلى أن يترك عمله دون أن يتمه، وسرعان ما استرد المسلمون بعض ما فقدوه، والظاهر أن الإمبراطورية لم تكن قادرة على رد غائلة الفاتحين إلا أن الساعة حلت سنة ١٠٦٠ وظهر الرجل المنتظر، فقد كانت مسينة لاتزال تناضل ساعية إلى الخلاص من قضائها المحتوم باستيلاء العرب عليها حين استنجدت بالكونت النورمندى روكر صاحب هوتفيل، وكان هذا النورمندى قوياً بامتلاكه إيطاليا، بيد أنه كان ينتظر الوقت الملائم للاستيلاء على الجزيرة القائمة أسفلها، فاستجاب لنداء أهل المدينة واستولى عليها وجعلها قصبة مملكته، وما إن حلت سنة ١٠٧١م حتى كانت بلرم قد سقطت، وفى سنة ١٠٧٨ انتزعت تاورمينا من أيدى المسلمين، واستولى النورمندى على سراقوسة سنة ١٠٨٥، وكان العرب قد استولوا على مالطة سنة ٨٧٠ فاستردها روكر منهم سنة ١٠٩٠، ومن ثم تم فى بضع سنوات غزو صقلية بأسرها، وساد الحكم النورمندى الجزيرة كلها، واحتل سادة النورمنديين القصور، كما احتل الجنود النورمنديون الحصون، ولاح أن كل ما كان للعرب من مجد قد ولى وانقضى.

وبالرغم من هذا فإن الثقافة العربية وجدت عصب حياتها فى كيان الغزو

النورمندى، ذلك أن العرب كانوا قد نسوا حتى ذلك الحين فنون السلام الرفيعة فى تلك اللجّة من الحروب المتوالية، أما بعد فقد أكرهتهم الحوادث على الانطواء على أنفسهم فتبينوا ما فى أدبهم وأشعارهم وقوانينهم وعلومهم من كنوز، ولم يتخلصوا فحسب من القتال، بل نعموا أيضاً بحماية روكر حماية كاملة، ذلك أن روكر لم يكن متحزباً فى مسيحيته، ثم إنه شجع هؤلاء المسلمين على أن ينموا مواهبهم، إن لم يكن قد شجعهم على أن ينشروا دينهم، بل لقد اتهم هو نفسه بأنه مسلم، ذلك أن روكر كان رجلا غير مثقف، وإذ رأى بعينيه اللتين لم تظلهما غشاوة التعصب عبقرية العرب العظيمة، أبى أن يقتل روح هذه العظمة، فمنح المسلمين الحرية التامة فى ممارسة شعائر دينهم، بل حرم على المسيحيين أن يبشروا بدينهم بين العرب، كما خفف من وطأة النظام الإقطاعى النورمندى على المسلمين، وأخذ بنظام الإدارة الإسلامى، بل أبقى على الموظفين المسلمين فظلوا يعملون تحت إمرته، وقيل إن معظم تجار پاليرمو أثناء السيادة النورمندية كانوا من المسلمين، على أنه ما من شك فى أن أحسن رجال المال الذين كانوا عنده كانوا من المسلمين، وكانت الأرض بأسرها يزرعها المغاربة دون سواهم، ذلك أنهم كانوا قد أظهروا فى الأندلس براعتهم فى فلاحة الأرض حتى جعلوها تؤتى أطيب ثمارها؛ وكان ورق البردى وقصب السكر والكتان والزيتون تزرع بوفرة فى الجزيرة، وكانت نظم الرى العظيمة تطبق حيث يشح الماء، ويستغل كل جزء من أجزاء الجزيرة، وقد يقال إن عدد من كانوا يقيمون فى وادى مازر Mazara فى هذه الحقبة من الزمن لم يكونوا يقلون عن المليونين، وكذلك ازدهر علم الطب، ولم يكن بلاط روكر مشهوراً ببراعة أطبائه فحسب بل كان مشهوراً أيضاً بكثرة عددهم. وازدهرت اللغة العربية بوصفها وسيلة التفاهم الكبرى كما كانت هى اللغة الرسمية، وهنالك شنّفت آذان اليونانيين والنورمنديين قصائد العرب وقصصهم التى تشيد بالصحارى العربية، وهنالك أيضا نقلت روائع أفلاطون وأرسطوطاليس إلى

العـربية؛ كـمـا دفعت مـثل العـرب فى الفروسية، التى تسرى فى كل قصة من قصصهم، روكر وبلاطه إلى أن ينهجوا نهجاً جديداً فى المغامرة الأوروبية التى قصد بها روكر أن يزيد من رفعة اسمه واسم أسرته.

ومـا من حاكم كـان أشد من روكـر إدراكاً لعظم مـا غنم بامتلاكه صـقلية ، فـحـمـاها كل الحـمـاية من المؤامـرات السـياسـية والمنافـسات الدينيـة، ولكن سرعـان ما حل اليوم الذى احـتقر فـيه أبناؤه نصيبهم فى هذا الميراث، وامتهن الفكر واللغة والعلوم والثقافة الإسلامية شيئاً فشيئـاً، وجر النسيان عليها ذيوله آخـر الأمر؛ ولكن «صـقليـة كانت أشـد الممـالك الأوربية تألقـاً ما بقى اليـونان والعرب ينعمون بالحـماية وتظلهم عين الرعاية».

المصادر:

أفضل الـثقاة المحـدثين هو Michele Amari: *Storia dei Musulmani di Sicilia*، ١٨٥٤، ٣ مـــجـلدات و *Biblioteca arabosicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, Storia, biografie e La bibliografia cella Sicilia*، ١٨٥٧ ـ وانظر أيضا :

(١) Gibbon : *Declins and Fall of the Roman Empire*، جـ٦، طبعة Bury .

(٢) S.P. Scott: *History of the Moorish Empire in Europe*، ١٩٠٤، فى ثـلاثة مجلدات .

(٣) الإدريسى: صفة المغـرب، طبعة وترجمة، Dozy and de Goeje، ١٨٦٦ .

(٤) ابن الأثير: الكامل، طبـعة Tornberg وكـذلك مـختـارات Fagnan مـــن العبارات المغربية.

(٥) ابن بطوطة، طبعة باريس.

صبحى [كرواثر جوردن T.Crouther Gordon]

صلاح الدين

الملك الناصـر صـلاح الدين يوسف الأول، وهو ابن الأمير نجم الدين أيوب، ولد فى تكريت سنة ٥٣٢هـ (١١٣٨م)، وانتـقل أبوه بعد مـولده بقليل، أو بعـد مـــولده ببـــضـع سنوات فى بـعض

الروايات، إلى الشام حيث نصبه زنكى واليا على بعلبك، وظل فى منصبه هذا (وقد أقطعه زنكى ثلث المدينة وملحقاتها) إلى مابعد استيلاء الأتابك أبق على هذه المدينة، ونشأ صلاح الدين وإخوته فى بعلبك، فلما بلغ صلاح الدين السابعة عشرة من عمره صحب أباه إلى بلاط نور الدين حين استولى نور الدين على دمشق سنة ٥٤٩هـ (١١٥٤م؛ انظر فيما يتصل باحتلال بعلبك ودمشق مقدمة Baalbek, in is- *lamischer zeit* فى المجلد الثالث من *Baal-bek, Ergebnisse der Ausgra. bungen und Untersuchungen in den Jahren 1899-1905* برلين ١٩٢٥)، ومن العجيب أننا لانعرف إلا القليل عن شباب صلاح الدين وتعليمه، ولم يكن لصلاح الدين شأن ما فى بلاط نور الدين، بل إن الأمير أسامة، الذى كان يقيم فى هذا البلاط، لم يكن يعرفه، كما يتبين من سيرته التى كتبها بقلمه، على أنه برز أول ما برز حين صحبه شيركوه معه فى أول حملة له على مصر سنة ٥٥٩هـ (١١٦٤م) على كره منه (فى رواية أبى شامة دون أن يبين لذلك سببا) وكان شاور وزير الخليفة العاضد قد عُزل وحل محله منافس له هو ضرغام فاستنجد شاور بنور الدين أتابك الشام، ووعده بثلث خراج مصر، على حين طلب ضرغام من أمورى الأول Amauryi صاحب بيت المقدس مؤازرته ووعده بإتاوة كبيرة، على أن ضرغاما منى بالهزيمة وقتل قبل أن يستطيع أمورى أن يمد له يده بأية مساعدة. وأعيد شاور إلى الوزارة، ولم يف بوعده، وأراد شيركوه أن يظفر بما وعد فأمر صلاح الدين باحتلال بلبيس وناحيتها وأن يجمع منهما الخراج، فنشب على الأثر قتال حامى الوطيس، ووجد شاور نفسه فى مأزق حرج فاستنجد بالملك أمورى، ولم يجد شيركوه وصلاح الدين بدأ من التحصن ببلبيس، وأبلى الرجلان بلاء حسنا فى الدفاع عن المدينة حتى تعذر على شاور وأمورى الاستيلاء عليها، وفى هذه الأثناء استولى نور الدين على حصن حارم الهام وتقدم صوب بانياس مما اضطر أمورى إلى العودة إلى الشام لمنع نور الدين من الاستيلاء على أراض أخرى، وكان قد اتفق مع شيركوه على

أن ينسحب شيركوه من مصر ويتركها لشاور. وبلغ شيركوه الشام هو وصلاح الدين فى مستهل سنة ٥٦٠هـ (أواخر سنة ١١٦٤م)، وقواته سليمة لم تمس، وكانت أهم نتائج هذه الحملة أن نور الدين ورجاله تبينوا ثروة مصر وقوتها التى لابأس بها، وتاق شيركوه إلى غزو البلاد والاستقرار فيها، ولكن نور الدين لم يشأ أن يفرق جيشه لأنه كان يحارب الصليبيين، على أنه حدث بعد ثلاث سنوات فحسب أن عقد شاور حلفا جديدا مع أمورى، فتلقى شيركوه الأمر بأن شرع فى القيام بحملة أخرى على مصر، واصطحب معه صلاح الدين أيضا (أكتوبر ١١٦٨)، «على كره منه أول الأمر»؛ وكان هدفه الأول احتلال ضفة النيل، فلما تغلب على الصعاب التى صادفته أثناء المسير وأفلت من الفرنجة، أمكنه أن يبلغ جنوبى القاهرة وأقام معسكرا حصينا قرب الجيزة، على أن أمورى سرعان ما أقبل بجنده وعسكر فى الجهة المقابلة له فى الفسطاط، وعقد فى الوقت نفسه اتفاقا خاصا بالجزية مع الخليفة نفسه، ثم هاجم أمورى شيركوه وأكرهه على التقهقر إلى الصعيد، ثم اضطره إلى الوقوف فى البابين، وخاض شيركوه القتال، بعد شئ من التردد، عملا بنصيحة صلاح الدين وبعض الأمراء، وأفلح فى هزيمة أمورى، على حين أكره صلاح الدين جيش الخليفة على أن يولى الأدبار، ولم يكن شيركوه فى مركز يسمح له بمواصلة هذا النصر، بل عاد ومعه صلاح الدين إلى الاسكندرية، ثم ترك صلاح الدين مع نصف جيشه، ومضى هو إلى الصعيد يجمع الجزية، وكانت هذه أول مرة يستقل فيها صلاح الدين بالقيادة، وتقدم أمورى صوب الإسكندرية على رأس جيشه وجيش من المصريين، وكان أسطول الصليبيين يراقب الساحل، ووجد صلاح الدين مشقة فى رد غائلة الفرنجة عن المدينة فقد حاصروها وراحوا يصلونها نارا حامية بمدفعيتهم العظيمة، ومن ثم استنجد بشيركوه وعاد شيركوه مسرعا ولم يضرب خيامه قط إلا عندما أصبح أمام القاهرة، وهنالك دخل فى مفاوضات مع أمورى لعقد صلح، وتم الصلح بينهما فى منتصف شوال سنة ٥٦٢هـ (مستهل أغسطس سنة

١١٦٧م)، وقد تعهد شيركوه بأن يعود إلى الشام ومعه صلاح الدين، وتبادل الفريقان الأسرى، وقوبل صلاح الدين بالحفاوة والتكريم فى معسكر أمورى وزار النصارى فى الاسكندرية وزعم كل من الطرفين أنه هو المنتصر، وترك أمورى حامية فى القاهرة كما ترك إدارة لجمع الخراج، وربما كان الخوف من انتصارات نورالدين هو السبب الأكبر فى عقد معاهدة الصلح، على أن أمورى لم يحافظ على الصلح، ذلك أن مستشاريه زينوا له غزو مصر بعد أربعة عشر شهرا فحسب، كما أن حاميتيه فى الإسكندرية والقاهرة نصحتاه بالاستيلاء على مصر نهائيا، فتقدم صوب بلبيس واستولى عليها فى ٢٩ من المحرم سنة ٥٦٤هـ (٢نوفمبر سنة ١١٦٨م)، وأعمل القتل فى جميع سكانها فلم يترك منهم أحدا أو يكاد، وقد نفر منه المصريون لهذه الوحشية، ثم تقدم صوب القاهرة، وسعى الوزير شاور إلى إشعال النار فى الفسطاط رغبة منه فى حماية المدينة، ويقال إنها ظلت تحترق ٥٤يوما، ومنع الدخان المتصاعد من الحريق أمورى من تخير مكان مناسب لمحاصرة القاهرة، وأسرع الخليفة ما وسعه الإسراع إلى إيفاد الرسل للاستنجاد بنور الدين، على حين كان شاور يفاوض أمورى؛ وأوفد نور الدين شيركوه ومعه صلاح الدين، وكان صلاح الدين لايزال متأثرا بما لقيه من بلاء خلال حصار الإسكندرية، وإنما قرر الذهاب مع شيركوه بعد شئ من التردد، وزود بالرجال والجياد والسلاح. وحاول أمورى أن يعترض طريق شيركوه دون جدوى، وفى غرة ربيع الثانى سنة ٥٦٤هـ (٢ يناير سنة ١١٦٩م) راح يتقهقر، ولم تنقض بضعة أيام حتى ظهر شيركوه أمام القاهرة وحياه أهل المدينة تحية المنقذ، على أن شاور ظل يناصبه العداء، ودبر أن يأسره هو وأمراءه فى عيد من الأعياد، واتصلت هذه الخيانة بعلم شيركوه ورجاله فقرر صلاح الدين أن يتخلص منه، وقبض على شاور بينما كان راكبا فى جوار القاهرة وأمر بقتله، وسر الخليفة إذ تخلص من وزيره المستبد، وأقام شيركوه وزيرا فى السابع عشر من ربيع الثانى سنة ٥٦٤هـ (١٨ يناير سنة ١١٦٩م)، إلا

أنه لم ينقض شهران على ذلك حتى توفى شيركوه، وظن الخليفة أن صلاح الدين سيكون له خادما مطيعا لما اتسم به من دماثة الخلق فعينه وزيرا ولقبه «بالملك الناصر» (٢٥ من جمادى الآخرة = ٢٦ من مارس)، وبعث إليه نور الدين خطاب تهنئة اعترف له فيه بأنه قائد جند الشام، ومنذ ذلك الحين ظهرت عظمة صلاح الدين، فقد اجتمع له علاوة على القوة والبأس اللذين أتاحتهما له الظروف المواتية موهبة عظيمة عرف كيف يفيد منها. وإذا كان حتى ذلك الحين قد تردد فى وقف حياته على الحرب حتى أن نور الدين كان يعمد إلى حمله حملا أو يكاد على الاشتراك فى الحملات على مصر، وإذا كان أيضا لم يهتم بشئ قدر اهتمامه بالمجادلات الفقهية الكلامية ولم يكن يظهر أمام الناس إلا قليلا جدا كما مر بنا، فإنه قد عزف عن ذلك كله فصدف عن المجادلات الكلامية لايمارسها إلا فى أوقات فراغه على سبيل التسلية. وقد وضحت السبيل أمامه: وهى أن يكفل السلطان له ولأسرته، وأن يكبح جماح الشيعة، وأن يقاتل الصليبيين حتى النهاية، وقد استطاع أن يحقق هذه الأهداف إلى حد كبير، لأن الطريق كان ممهدا له بغض النظر تماما عن قدرته وحميته، إذ لولا ما أتاه نور الدين من قبل من أعمال، ولولا قدرة أبيه أيوب السياسية، واضمحلال الخلفاء الفاطميين، بل لولا المشاحنات الداخلية بين الصليبيين، لما استطاع قط أن يحرز تلك الانتصارات العظيمة فى حياته بالقدر الذى أتيح له، ويرجع ذلك إلى انعدام الوحدة أصلا بين ولاة المسلمين؛ لقد كان صلاح الدين أقرب إلى السياسى منه إلى القائد، يأخذ بنصيحة مستشاريه المقتدرين، وكان بارعا موفقا فى اختيار معاونيه، دون أن يترك بحال زمام السلطان يفلت من يده، وكان يدير ديوانه رجلان من أهل العلم يلقب كل منهما بالوزير، وهما القاضى الفاضل، ثم عماد الدين الكاتب الإصفهانى ، وقد اشتهر كلاهما فى رسائله بجمال العبارة ورشاقة اللفظ، وكانا يراسلان باستمرار كبار العمال وأصدقاء صلاح الدين من الولاة، وإن المرء ليذهل من غزارة رسائل صلاح الدين وما كانت تحتويه من التقارير السرية الضافية،

وقد التحق القاضى ابن شداد، كاتب سيرته، بخدمته فى تاريخ متأخر، أى من سنة ٥٨٤هـ (١١٨٨م)، بوصفه كاتبه الخاص.

وملك صلاح الدين زمام الحكم فى مصر، وأثار عداء الحرس السودان (النوبيين والأحباش) الذين كانوا قد جلبوا إلى القاهرة جنودا مرتزقة فاستولوا على السلطان فى ظل الخلفاء الضعفاء وشغلوا المناصب ذات الشأن فى البلاط وفى الحكومة، وانضم إليهم الجميع، ذلك أنهم وهم من غلاة الشيعة كانوا يميلون إلى السخط على صلاح الدين واعتناقه مذهب أهل السنة، وأرسل كبير الحجاب فى قصر الخليفة يستنجد بالملك أمورى، على أنه قبض على رسوله ففشلت الخطة، وقتل الخصى ووضع مقر الخليفة تحت حماية رجال يمكن الاعتماد عليهم، ومن ثم تمرد الحرس السود فى القاهرة فأحرق صلاح الدين منازلهم ليستطيع التغلب عليهم، ولكنهم هربوا إلى الجيزة وهناك استأصل شأفتهم جنود صلاح الدين، ولم يرتض الفرنجة حكم صلاح الدين فقد عدوه بحق مصدر تهديد لبيت المقدس، فأرسلوا الرسل يطلبون بصفة عاجلة العون من فرنسا وألمانيا وإنجلترا والإمبراطور البوزنطى والبابا، ونجحوا فى الحصول على جيش يحمله أسطول من السفن سار إليهم من القسطنطينية، كما أرسلت إليهم قوة ثانوية من إيطاليا الجنوبية، واتفق البوزنطيون والفرنجة على الاستيلاء على دمياط أولا ثم السير إلى القاهرة، واستنجد صلاح الدين بنور الدين، ذلك أنه وجد نفسه مضطراً إلى أن يدفع عن نفسه شر الفرنجة والبوزنطيين من ناحية، وأن يحسب حساب المصريين الذين لم تكن تهدأ لهم ثائرة قط من ناحية أخرى، وكذلك طلب أن ترسل إليه النجدات تحت إمرة أبيه، فى الوقت الذى طلب فيه أيضا من أفراد أسرته أن يقفوا إلى جانبه فى القاهرة.

ولعل انتصارات الفرنجة والبوزنطيين كانت حقيقة بأن تكون أكبر وأعظم لو لم يطل الحصار أكثر مما كان مقدراً له بفضل حمية المدافعين؛ وأخذ الجيش البوزنطى يعانى

من نقص المؤن، وساور أمورى الشك فى الحصول على نصر كامل فآثر أن يفاوض صلاح الدين وأن يعقد معه الصلح لقاء مبلغ جسيم من المال، وربما كان الحسد والخوف قد فعلا فعلهما فى نفسه؛ وكان نور الدين قد غزا فى الوقت نفسه حوران وتهيأ لرد كرات الفرنجة، إلا أنه حدث زلزال مروع سنة ٥٦٥هـ (١١٧٠م) أصاب المدن الشامية بدمار هائل، فاضطر الفرنجة والمسلمون على السواء إلى إلقاء أسلحتهم والشروع فى إعادة بناء المدن التى أصابها التدمير؛ وقام صلاح الدين فى السنة التالية (٥٦٦) بغزوة على فلسطين وتقدم حتى بلغ الرملة وعسقلان، ثم عاد إلى مصر ليستعد للاستيلاء على ميناء أيلة على البحر الأحمر، وليكفل الاتصال شيئا فشيئا بين مصر وفلسطين، ونجح فى السنة نفسها فى الاستيلاء على أيلة، وفى السنة التالية (٥٦٧) أجاب نور الدين إلى رغبته فحذف اسم الخليفة الفاطمى من خطبة الجمعة، واستمر فى ذكر اسم الخليفة العباسى، وسرعان ما توفى الخليفة العاضد بعد ذلك، ويخالجنا الشك فى أنه مات ميتة طبيعية، ويقول الكتاب المسيحيون إنه إما أن يكون قد انتحر وإما أن يكون توران شاه أخو صلاح الدين قد قتله عملا بأوامر أخيه، ويقال إن نور الدين قد سره كل السرور أن ينتهى حكم الفاطميين، وعندما بلغ مسامع الخليفة العباسى نبأ امتداد رقعة أراضيه أرسل بعض كساوى التشريف إلى نور الدين، على أن هذه الكساوى لم تكن تليق بمركز نور الدين (بوصفه واليا)، ومن ثمّ فإنه، وإن كان قد ارتداها فعلا، فقد أرسلها فى الحال مع رسول الخليفة إلى صلاح الدين.

وسرعان ما غشيت سحابة العلاقة بين صلاح الدين ونور الدين، ذلك أن صلاح الدين فى القاهرة كان يعد فى نظره مستقلا أكثر مما يجب، فقد كان معه أبوه وإخوته، وبذلك خلت يد نور الدين من الرهائن، فلما أراد صلاح الدين تنفيذ خطته الخاصة بتأمين المواصلات بين مصر وفلسطين اقترح على نور الدين حصار الشوبك والكرك، وخرج هو ليقوم بهذا الحصار، على أنه

عندمـا رحل نور الدين إلى الكرك نصح صلاح الدين أمراؤه بألا يـشخص إليه، خشـية على سلامـته، وعمل بنصـحهم وعاد أدراجـه، واعتذر بـعدم اسـتقرار الأحوال فى مـصر، وغـضب نور الدين لذلك، وحشد الجند لقـتال صلاح الدين، وعرف هذا الأمر فى بلاط صلاح الدين فرأى بعض أمـرائه أن يقاتل، إلا أن أباه كان يخشى من هيبة نور الدين العظيمة فنصحه بأن يكتب إليـه خطاباً يعلن فيه طاعتـه، ومن ثم عادت العلاقات بينهـما إلى التـحـسـن، إلا أن الشك الذى كـان يساور كل منهما حـيال الآخر لم يتبدد، ومن ثمّ لم يتم الاستيـلاء على المدينتين المذكـورتين الكـرك والشـوبك، بل إن صـلاح الدين لم يبـذل ما وسـعـه من الجـهد لعـون مولاه على الصليـبيـين، وقـصد صـلاح الدين الكرك فى السنة التالية،ولكنه انسحب مرة أخرى معتذرا بمرض أبيـه عندما تقـدم نور الدين، ثم اسـتـقـر قـرار صـلاح الدين فى هذا الموقف العـسـير على أن يكفـل لنفسـه ولأسـرته مـركزاً مـأمـونا على نحـو يرضى نور الدين، فـأوفد أخـوه توران شـاه سنـة ٥٦٩هـ (١١٧٣/٤م) فى حملة على عبد النـبى الشيعى الذى كان قـد استـولى على اليـمن، وأفلح توران شاه فى طرده وغزا اليـمن، وعمل على أن يذكر اسمه فى الخطبـة بعد الخليفة بوصـــفـه والـيـا، وأرسل الـرسل إلى صـلاح الدين الذى أبلغ الأمـر إلى نور الدين والـخليفـة، على أن مركـز صـلاح الدين كـان لايزال مهـددا، وخاصـة أنه اضطر إلى مواجهة فتنة أخرى فى ربيع ذلك العـام، وقرر نور الدين حيـنئذ أن يمـتشق الحسـام لقتـاله، وكان مـعظم السـبب فى ذلـك أنه غـضب لازدياد سطوة الصليـبـيـين من جـراء نكوص صـلاح الـدين، وكان قـد حشـد جيـشا حـين دهمه مـرض خطير فى دمـشق، وتوفى بعـد بـضـعـة أيام فى الحـادى عشر من شوال (١٥ من مايو)، ومن ثمّ تخلـص صـــلاح الدين من هـم ثقـــيل وأصـــبح حـــرا فـــى دعم سلطـانه، ثم اعترف بالملك الصالـح إسماعيل بن نور الدين الذى كان قـد بلغ الحادية عـشرة من عمره، وانصرف بشخصه إلى قتال النورمـانديين الـذين ينزلون صـقليـة، وكـانوا قـد ظهـروا أمـــام الإسكندرية بأسطول قـوى فى نهاية عـام ٥٦٩هـ

(١١٧٣/ ٤م)، وأنزلوا بحارتهم إلى البر، وما إن انقضت ثلاثة أيام حتى كانوا قد منوا بالهزيمة، وقتل معظمهم بمعاونة الجنود الذين كانوا قد أنفذوا لإمداد الحامية القوية، وظفر صلاح الدين بغنائم لا حصر لها، وكان الملك أمورى قد توفى أيضا قبل ذلك بوقت قليل، ومن ثم أصبح صلاح الدين آمنا يتمتع بسلطان واسع، وبات يستطيع الانصراف كلية إلى أمنية حياته، وهى قتال الصليبيين، وبدأ بتوجيه التفاتة إلى الشام التى دعاه إليها أمراء دمشق سنة ٥٧٠هـ (١١٧٤م)، ووجد الحالة هناك لا تسر، إذ لم يكن بين المسلمين شخصية ذات إرادة تهديهم، ولذلك وجد بحق، كما وجد نور الدين من قبله حين تعرض لموقف مثل موقفه، أن الضرورة كل الضرورة تقتضيه أن يتولى السلطان الحقيقى فى الشام ولو إلى حين، لأنه كان قيلا من الأقيال التابعين للصالح إسماعيل الذى حاول أن يقيم من نفسه وصيا عليه، وجرت الأمور على غير ما يشتهى أول الأمر حين امتشق الحسام لقتال أمراء إسماعيل وزعم بأنه سيخلص إسماعيل منهم، بل إن حلب نفسها قاومته، كما قاومته حماه وحمص وبعلبك، وجاء الغازى عم إسماعيل من بلاد الجزيرة على رأس جيش عرمرم، مما جعل صلاح الدين مستعدا لأن يعقد صلحا فى مصلحة الملك الصالح إسماعيل، على أن شروطه لم تقبل، ومن ثم وجد صلاح الدين نفسه مكرها على القتال، وأعلن استقلاله وحذف اسم الصالح إسماعيل من الخطبة؛ وقد كان هذا القرار فى مصلحة صلاح الدين إذ منى العدو بهزيمة منكرة فى قرون حماة؛ على أن صلاح الدين أظهر تسامحا كبيرا، فقد ترك حلب فى حوزة إسماعيل، وكان لايخشى منه أى ضرر وأقطع بعض أقاربه حماة وحمص وبعلبك وكانت قد استسلمت له استسلاما بلا قتال. وفى شهر ذى القعدة سنة ٥٧٠هـ (مايو ١١٧٥م) منحه الخليفة بناء على طلبه ولاية مصر والنوبة واليمن والمغرب، من مصر حتى طرابلس وفلسطين والشام الوسطى، ومن ثم اعتبر نفسه سلطانا، كما يقرر أبو الفداء صراحة، وكذلك اعتبره معاصروه، على أنه لم يتخذ لنفسه هذا

اللقب بل سمى نفسه سلطان الإسلام والمسلمين، وقام الحزب الزنكى بمحاولة أخيرة لعزل صلاح الدين، وانتهت هذه المحاولة بعد بضعة معارك وحصار حلب للمرة الثالثة بصلح فى أواخر سنة ٥٧١هـ (آخر يونية سنة ١١٧٦م) وترك لصلاح الدين آخر الأمر الأراضى التى غزاها، ثم حاصر صلاح الدين بعدئذ حليفا لإسماعيل هو الشيخ سنان زعيم الحشاشين، أو شيخ الجبل كما كان يلقب فى قلعته بمسيد، وكان الشيخ سنان قد أنفذ رجاله الحشاشين لقتال صلاح الدين بضع مرات، على أن صلاح الدين لم يستطع الاستيلاء على مسيد، ذلك أن الحشاشين المتعصبين دافعوا عنها بعنف وقوة، فرفع صلاح الدين الحصار عنها وتلقى من سنان وعدا بألا يعود لمهاجمته، ومن ثم تمكن من القضاء على هذا الخطر أيضا وعاد إلى مصر.

وقد عد صلاح الدين بناء القلعة التى كان قد بدأها فى هذا العام عملا على جانب عظيم من الأهمية فى القاهرة؛ وفى جمادى الأولى سنة ٥٧٣هـ (نوفمبر سنة ١١٧٧م) قام فجأة بحملة سريعة على فلسطين وخرب المنطقة المحيطة بغزة وعسقلان، وقاومه الملك بلدوين الرابع Baldwin IV، بيد أنه اضطر إلى الانسحاب إزاء تفوق صلاح الدين الظاهر، ومن ثم تفرق جنود صلاح الدين وأعملوا يد السلب والنهب فى البلاد، على حين جمع بلدوين الداوية وكثيرا من الفرسان تحت إمرة راينالد Raynald صاحب الكرك، وظهر ثانية على مسرح القتال؛ ووجد صلاح الدين نفسه مضطراً أول الأمر إلى أن يجمع جيشه الجرار، والتقى الجيشان جنوبى الرملة، وأظهر فرسان الداوية بسالة عظيمة فى القتال انتهت بهزيمة منكرة لجيش صلاح الدين فى غرة جمادى الآخرة سنة ٥٧٣هـ (١١٧٧م)، بالرغم من تفوقه، وكان النصر مفاجئا حتى ظن الصليبيون أنه تحقق بمعجزة، وقيل إن صلاح الدين نفسه أفلت من الأسر بشق الأنفس، ووقع فى الأسر ابن أُخيه وغيره من القادة ورجال العلم الذين كانوا فى حاشيته؛ وأقيمت صلاة للشكر فى بيت المقدس تكريما لهذا النصر، وكان من آثار هذه الهزيمة أن

شيد الملك بلدوين فى العام التالى (٥٧٤هـ = ١١٧٨م) حصنا على جسر بنات يعقوب فوق نهر الأردن، مكنه من السيطرة على هذا النهر وعلى السهل الممتد حتى بانياس، ولم يكن فى مقدور صلاح الدين أن يحول بينه وبين ذلك، وعرض صلاح الدين على الملك تعويضا قدره ١٠٠,٠٠٠ دينار إذا أقلع عن هذا البناء، ولكنه لم يفز بطائل، فاضطر إلى الحملة على الحصن، وأنفذ ابن أخيه وأقدر قواده عز الدين فرخ شاه للحملة على بلدوين الذى أصيب بنكسة فى أواخر سنة ٥٧٤هـ (مايو ١١٧٩م)، وأفلح صلاح الدين بعد انقضاء سنة فى أن يلحق به هزيمة نكراء فى مرج العيون فى الثانى من المحرم سنة ٥٧٥هـ (١٠ يونيه سنة ١١٧٩م)، ووقع فى الأسر عدد كبير من الفرنجة المشهورين واستولى صلاح الدين بعد شهرين على الحصن القائم على جسر بنات يعقوب وسوّاه بالأرض، ولم يقع قتال على نطاق واسع فى السنة التالية؛ وفى المحرم من سنة ٥٧٦هـ (يونيه ١١٨٠م) عقد بلدوين هدنة مدتها سنتان مع صلاح الدين، وفى السنة التالية توفى إسماعيل صاحب حلب وابن نور الدين؛ وقد خلفه ابن عمه عز الدين مسعود الذى أوصى له وهو على فراش الموت، وكان جنديا مقتدرا إلا أنه بادل أخاه زنكى الثانى سنجار بحلب رغبة منه فى الحصول على أملاك موحدة، وفى هذه الأثناء نشبت الحرب بين صلاح الدين والفرنجة على إثر الغزوات المتصلة التى كان يقوم بها راينالد ده شاتيون Raynald de Cha-tillion أمير الكرك، على القوافل المتجهة إلى مصر؛ على أن زنكى الثانى عقد الصلح مع الفرنجة، بيد أن صلاح الدين سعى إلى أن يسيطر وحده على بلاد المسلمين وشغل نفسه فى بضع السنوات التالية بغزو بقية الشام (حلب)، وكان ذلك فى صفر سنة ٥٧٩هـ (يونية ١١٨٣م)، والسيطرة على أرض الجزيرة باحتلال أهم المدن وردها إقطاعات كما كانت، ولم يكن ثمة صلح دائم مع الصليبيين، ولكن الجانبين تفاديا القتال على نطاق واسع، وفى السنة نفسها عقد صلح مدته أربع سنوات بين بلدوين الخامس، الوصى على رايموند الثالث Raymond III أمير

طرابلس، وبين صلاح الدين، وتوفى بلدوين الخامس بعد ذلك بقليل، واعتلى خليفته جى ده لوزينيان Guy de Lu-signan العرش فى السنة التالية بالرغم من اعتراض رايموند، وعكر راينالد ده شاتيون صفاء السلام مرة أخرى، إذ خرج من الكرك وانقض على قافلة كبيرة، وأبى أن يقدم ترضية أو يعطى تعويضا. وغضب صلاح الدين لذلك غضبا شديدا، وفى أواخر سنة ٥٨٢هـ (فبراير ١١٨٧م) غزا منطقة الكرك ودعا جنوده المصريين إلى حماية الحجاج العائدين من مكة، على حين احتشد جنوده الشوام فى حارم، وأدرك الصليبيون الخطر الشديد المحدق بهم، فعقد جى الصلح مع رايموند، وراحت الجنود تفد من كل حدب وصوب حتى استطاع جى أن يحشد جيشا قوامه ٢٠٫٠٠٠ رجل، واتخذ هذا الجيش مركزه فى صفورية، وفى السابع عشر من ربيع الثانى سنة ٥٨٣ هـ (٢٦ يونية سنة ١١٨٧م)، وصل صلاح الدين إلى جنوبى بحر الخليل واستولى على مدينة طبرية بعد حصار دام ستة أيام، ولم يثبت له إلا الحصن وحده. وحاول رايموند عبثا أن يحذر الصليبيين من ترك مركزهم المأمون الذى يتوفر فيه الماء إبان حمارة القيظ، واعتقد أعداؤه بأنه عقد اتفاقا مع صلاح الدين فنصحوا الملك بأن يحمل على السلطان، فأمر بالسير صوب طبرية وضرب خيامه فى حطين لقضاء الليل، حيث لم يجد الجيش حتى ما يكفيه من الماء، ومنى الصليبيون بهزيمة منكرة بالرغم مما أبدوه من بلاء عظيم، ووقع الملك وعدد كبير من الفرسان فى الأسر، واستقبل صلاح الدين الملك استقبالا حافلا، إلا أنه قتل بيده راينالد، الذى كان قد عكر صفو السلام، وجعل أمراءه وقضاته يقتلون جميع الداوية وفرسان القديس يوحنا، وكما كفلت له وقعة قرون حماة السيطرة على الشام، كذلك كفلت له معركة حطين الفاصلة السيطرة على فلسطين وبيت المقدس، وسقطت فى يده حصون طبرية والناصرة، والسامرة وصيداء وبيروت وبترون وعكا والرملة وغزة وحبرون ثم سار صوب بيت المقدس واستولى على بيت لحم والبثنية وجبل الزيتون، فى رجب ٨٥٣ هـ (سبتمبر سنة

١١٨٧م)؛ وضرب صلاح الدين خيامه أول الأمر غربى المدينة، ودافع أهلها عن أنفسهم دفاعا مجيدا، بيد أنه عندما هاجم المدينة من مركز أكثر صلاحية فى الشمال واستخدم المنجنيقات لقذف القذائف الثقيلة اضطرت المدينة إلى التسليم فى نهاية الشهر؛ واستطاع أهل اليسار أن يفتدوا أنفسهم، أما أولئك الذين لم يستطيعوا افتداء أنفسهم فقد بيعوا عبيدا، ولكن بعض ذوى المكانة من المسلمين والنصارى تدخلوا فى الأمر فأطلق سراح بضعة آلاف أسير، كما أن صلاح الدين نفسه أطلق سراح عدد كبير من الفقراء، ولم يسمح بالإقامة إلا لعدد قليل من المرضى ومن تعهدوا بأداء ضريبة الرؤوس، ودمر كل ماله علاقة بالدين المسيحى، ورممت قبة الصخرة والمسجد الأقصى، وشيدت المستشفيات والمدارس فى ذكرى هذه المناسبة العظيمة، وزاد كثير من أمراء الأيوبيين من جلال هذه الأيام بحضورهم وبما شيدوا من عمائر فخمة. ويمكننا أن نقول إن العالم الاسلامى كله قد شارك فى الاحتفال بالاستيلاء على بيت المقدس وكان ذلك أمنية يصبو المسلمون إلى تحقيقها.

وأعقب هذا النصر استيلاء صلاح الدين على المدن والحصون التى كانت لاتزال مسيحية عنوة أو بغير قتال، ولم يبق فى يد المسيحيين إلا أنطاكية وطرابلس وصور وعدد من البلدان والحصون الصغيرة، على أن سوء الحظ لازم صلاح الدين بقية العام، ذلك أنه أخطأ فلم يفسح لجيشه الضعيف الذى أنهكه التعب الوقت ليسترد قوته بل مضى يحاصر صور، فمنى بهزيمة شديدة نتيجة لاستبسال حاميتها فى الدفاع عنها وما صادفه فى البحر من نكبات؛ وأعيد بناء عكا وتحصينها بعد مشاورات طويلة عقدها مع أميره قرقوش، وكان قرقوش قد أثبت كفايته بتشييد قلعة القاهرة، وحمل صلاح الدين حملة فاشلة على كوكب، ثم شخص إلى دمشق. وفى ربيع الثانى سنة ٥٨٤هـ (يونية ١١٨٨م) دعا أمراء المسلمين فى الشام وبلاد الجزيرة وجنودهم للقيام بحملة جديدة، واستولى خلال القتال الذى نشب من بعد على اللاذقية وجبلة وصهيون وسرمين وبرزوية، ثم عقد هدنة

مدتها سبعة شهور مع بوهمند الثالث Bohemund III أمير أنطاكية؛ وعاد صلاح الدين فى غرة رمضان من العام نفسه إلى دمشق وصرف حلفاءه من بلاد الجزيرة، ولكنه احتفظ بجنوده هو تحت السلاح رغبة منه فى الاستيلاء على صفد وكوكب والكرك والشوبك، وكانت الحملة طويلة الأجل ولكنها آتت ثمارها وانتهت فى غرة ذى القعدة سنة ٥٨٥هـ (ديسمبر سنة ١١٨٩م) بالاستيلاء على جميع هذه البلاد.

وعندما علم غريغورى الثامن Gregory VIII بالاستيلاء على بيت المقدس أعلن الحرب الصليبية، فلما توفى واصل كليمنت الثالث Clement III، جهوده؛ وتوقفت العداوات التى كانت قائمة بين ملوك أوروبا واتخذت الخطوات للتقريب بين فيليب الثانى philip II ملك فرنسا وريتشارد الأول Richard I ملك إنجلترا؛ وكانت أول نجدة أرسلها الصليبيون الجدد أسطولا أنفذه وليام أمير صقلية. وقد حرر هذا الأسطول طرابلس فأصبحت بذلك دعامة لموانى فلسطين، وأخذت فرق أكبر وأصغر من هذه تفد من أوروبا إلى الأرض المقدسة وتنزل إلى البر فى صور، وقام الإمبراطور فريدريك الأول Frederick I بحرب صليبية على رأس جيش كبير جهز تجهيزا حسنا، وسلك طريقه إلى الأرض المقدسة عن طريق القسطنطينية بعد أن أنذر صلاح الدين، ومن غير طائل، بأن يسلمه بيت المقدس، ولم يستطع الإمبراطور إسحق Isaac صاحب القسطنطينية أن يمنعه من المرور، وكان هذا الإمبراطور قد عقد معاهدة مع صلاح الدين ثبت عدم جدواها، وشدت النجدات الجديدة من أزر الفرنجة فبدأوا حصار عكا فى الرابع عشر من رجب سنة ٥٨٥ هـ (٢٨ أغسطس سنة ١١٨٩م) ويعد هذا الحصار من أعظم الأعمال العسكرية التى تمت فى القرون الوسطى؛ وكان صلاح الدين قد أسر الملك جى لوزينيان والكونت مونت فرّا Montferrat عند استيلائه على بيت المقدس، إلا أنه أطلق سراحهما تلبية لطلب الملكة سيبل Sybil فى تاريخ مبكر يرجع إلى جمادى الأولى سنة ٥٨٤هـ (يوليو ١١٨٨م)، بعد أن تعهدا بألا يمتشقا السلاح ضده

مرة أخرى؛ على أن البطريرك أحلهما من قسمهما فشرعا يحاصران عكا وهما يعتمدان على معاونة فريدريك الأول ملك ألمانيا وريتشارد الأول ملك إنجلترا وفيليب الثانى ملك فرنسا، وقوّت من ساعدهما أول الأمر النجدات المتواصلة التى كانت تفد من كثير من البلاد الأوروبية، وقد وضح عندئذ نشاط صلاح الدين فى أجلى صوره، فقد عرف الصليبيون فى هذا القتال الذى استمر بضع سنوات السلطان العظيم وتعلموا كيف يقدرونه.

وقاد الملك جى الفرنجة إلى عكا بعد استعداد دام شهرين، ثم وصل صلاح الدين فى اليوم التالى، ونشب القتال للاستيلاء على المدينة بالبر والبحر، وقد امتاز الصليبيون على المسلمين بأن الحامية كانت فى عزلة عن البحر أو تكاد وكانت تعانى أيضا من نقص المؤن، زد على ذلك أن الصليبيين بالرغم من أنه لم يلحق بهم فى عكا إلا عدد قليل جدا من الفرسان الألمان نظرا لوفاة فريدريك الأول، فقد كانوا يتفوقون تفوقا لاشك فيه على العرب بفضل وصول جيش فيليب وبخاصة جيش ريتشارد الأول، وبفضل استمرار وصول السفن التى تحمل المؤن والجنود، ثم إنه كان فى حوزة الصليبيين مدافع حصار غاية فى الجودة، على حين كان عند المسلمين بعض الصناع المهرة الذين يصنعون القنابل الحارقة. وقد امتاز صلاح الدين على الصليبيين بالقيادة الموحدة بالرغم من أن جيشه كان قد أضناه قتال السنوات الطوال حتى إن معاونة حامية عكا ما كانت لتفيده كثيرا، ومن ثم تمرد جيشه آخر الأمر، وعرقل مساعى الصليبيين ما نشب بينهم من خلاف وما ثار من تنافس بين الملك جى والكونت مونت فرًّا وكذلك التنافس بين ريتشارد وفيليب، وزخرت السنوات التالية بالقتال فى البر والبحر، وحاول صلاح الدين عبثا أن يحصل على جيوش جديدة من الشرق مستعينا بتدخل الخليفة، وفى السابع من جمادى الآخرة سنة ٥٨٧هـ (١٢ يوليه ١١٩١م) استسلمت الحامية من تلقاء نفسها دون أن تنتظر قرار صلاح الدين، وفرض على الحصن ومن فيه

من الأسـرى أن يسلموا، واتفق على إطلاق سراح رجال الحامية نظير دفع ٢٠٠,٠٠٠ قطعة من الذهب، وانقضى شهر دون أن يدفع هذا المبلغ، فأمر ريتشارد بأن يقتل ٣٠٠٠ أسير من أسرى الحرب، ولقد كان من نتيجة هذا العمل الوحشى الذى استنكره الإخباريون المسيحيون أيضا، أن قتل المسلمون كل من كان لديهم من أسرى المسيحيين؛ وسرعان ما استولى ريتشارد بعدئذ على قيصرية وحصَّن يافا، على حين دمر صلاح الدين حصن الرملة، ثم استمرت مفاوضات الصلح منذ ذلك الحين ودون انقطاع تقريبا بين الجانبين المتقاتلين، وكان محورها الأكبر الملك العادل أخا صلاح الدين، وكان الطلبان الجوهريان اللذان طلبهما المسلمون هما التنازل عن بيت المقدس، وتسليم الصليب المقدس؛ واقترح ريتشارد بعدئذ، وكان رجلا تستحوذ عليه الأفكار الرومانسية، أن تتزوج أخته الملك العادل الذى كان من المنتظر أن يحكم بيت المقدس، وانتهج سياسة التوفيق والمسالمة فأدت إلى الصلح شيئا فشيئا، ثم أنعم بلقب فارس على الملك الكامل ابن الملك العادل؛ وعقد الصلح بعد بضعة مواقع أخرى فى ٢٣ من شعبان سنة ٥٨٨هـ (٢ نوفمبر سنة ١١٩٢)، وقسمت اللد والرملة وسويت عسقلان بالأرض وسمح للصليبيين بأن يحجوا إلى الأماكن المقدسة دون أن يحملوا سلاحاً؛ وكان السبب الرئيسى الذى حدا بريتشارد إلى عقد الصلح هو مرضه ورغبته فى العودة إلى انجلترا، وكذلك انقطاع النجدات من أوربا؛ وبالرغم من الجهود التى بذلتها أوربا بأسرها، أصبح الجانب الأكبر من فلسطين على الإسلام تحت إمرة صلاح الدين، فيما عدا شقة الأرض التى تحاذى الساحل، وأمنت أسباب الاتصال بين فلسطين والقاهرة؛ وكان صلاح الدين على علاقة طيبة ببوهموند أمير أنطاكية، ونعم صلاح الدين بالسلام فى بضعة الأشهر التالية التى قدر له أن يحياها، وحصن بيت المقدس، ثم سار على مهل إلى دمشق حيث استقبله الأهالى بالتهليل والتكبير حوالى آخر ذى القعدة (آخر نوفمبر)؛ وقضى الشتاء فيها مع أسرته، ثم دهمه المرض فى صفر سنة ٥٨٩هـ (فبراير

سنة ۱۱۹۳م) وتوفى بعد ذلك بأربعة عشر يوما وهو فى الخامسة والخمسين من عمره؛ وقد آلت دمشق إلى ابنه الأكبر ونال ابنه الثانى حلب، وكانت مصر من نصيب ابن ثالث، وكان من نصيب أخيه الملك العادل شمالى بلاد العرب وبلاد مابين النهرين، وزالت وحدة أملاكه بعد وفاته ببضع سنوات، ولم يكن من المرجح حتى لو امتد به الأجل، أن يستطيع إقناع أفراد أسرته بأن يتفقوا فيما بينهم اتفاقا معقولا، على أنه لم يتعرض فى حياته قط أو يكاد لموقف اضطره إلى قتال فرد من أفراد أسرته، فما كان من المستطاع النيل من سلطانه وهو الذى قام على أساس من المقدرة والرحمة والتقوى، ولم يكن الطمع من خصاله، فقد تهيأت له الفرصة مرتين: مرة عند وفاة الخليفة الفاطمى العاضد وأخرى عند وفاة الأتابك نور الدين، ليجمع ثروة طائلة، إلا أنه وزع كنوز الخليفة على جنده وحاشيته، ولم يمس ثروة نور الدين بل سلمها لابنه؛ لقد كان متعصباً ضد الصليبيين بوصفهم مجموعة لا بوصفهم أفراداً، ولم يكن متعصبا ضد الرعايا المسيحيين الذين فى دولته، وإن كان عندما اعتلى العرش قد نفذ فى البداية القوانين الخاصة بملابس المسيحيين واليهود تنفيذا أكثر صرامة، وقد نهج النهج نفسه الذى انتهجه نور الدين، ويمكن وصفه بأنه بطل الردة السنية عن الشيعية (الفارسية) فى العمارة والأسلوب وكتابة الوثائق الرسمية. وفى السنوات الأخيرة من حكمه كانت العلاقات طيبة بين المسلمين والنصارى، ويبدو أن ريتشارد قد أنعم على بعض المسلمين بلقب فارس، مثل الملك الكامل بن الملك العادل؛ وكان صلاح الدين محبوباً موقراً من شعبه، ولا يزال هو والسلطان بيبرس وهارون الرشيد أشهر الشخصيات فى الشرق حتى اليوم، وهو يعد فى أوربا مثالا للشهامة والمروءة، والحق إنه لم يكن قاسياً قط فى غير ما تدعو إليه القسوة، بل كثيراً مادعته شهامته إلى اطلاق سراح

الأسرى وإهداء الهدايا (كإهداء حصن العزاز إلى أخت الصالح اسماعيل وبضع قرى إلى بوهمند أمير أنطاكية بعد الصلح مع ريتشارد الأول). ولم يذكر العرب صلاح الدين فى قصائدهم الغنائية أو قصصهم وذلك باستثناء واحد (فصل فى قصة بيبرس [1])، على حين أنه قد حدث بعد وفاته بقليل أن داعب صلاح الدين خيال المنشدين الإنجليز فى حديثهم عن ريتشارد، وإن كانوا قد وصفوه وصفاً غير مرض؛ على أن الشعراء الفرنسيين والإيطاليين كانوا أكرم من الإنجليز فى وصفه، فقد وصفه الروائيون المحدثون فى رواياتهم مثل سكوت (Scott) فى قصته الطلسم *Talisman*، وليسنج *Lessing* فى كتابه *Nathan der Weise*؛ وهو فى نظر سكوت حاكم شرقى قوى، على حين وصفه ليسنج برقة العاطفة مثل الأوروبيين؛ لقد كان نصيراً لعلم الكلام وراعيا للعلماء وبنّاء على نطاق واسع كما يتبين من تشييده لقلعة القاهرة وتجديده العمائر فى بيت المقدس.

أما النقوش المتعلقة بصلاح الدين فقد عالجها بإسهاب فييت G. wiet فى مصنفه *Inscriptions de Saladin* (سورية، جـ ٣، ص ٣٠٧ ـ ٣٢٨).

المصادر :

ذكر بلوشيه Blochet المصادر المذكورة فى المخطوطات التى لم تطبع بعد فى مقدمة (ص١ ـ ٥٥) ترجمته لمصنف المقريزى «السلوك» (عهد الأيوبيين، باريس ١٩٠٨)، على نحو دقيق وكذلك أورد شواهد عديدة من مفرج الكروب لابن واصل ومن *History of the patriarchs of Alexandria* فى مذكرات فى الترجمة الفرنسية، وقد وردت المصنفات المطبوعة حتى سنة ١٨٨٩ فى *Ousama Ibn Mounkidh*: Der-*enbourg* فى *P.E.L.O*، جـ ١٢ / ١. باريس ١٨٨٩ . ونجد المصادر العربية والأوروبية المعاصرة فى ***Recueil des historiens des Croisades' Historiens occidentaux***، جـ ١ ـ ٥، باريس

(١) ألف العرب أخيرا قصصا وبحوثا ومؤلفات كثيرة عن صلاح الدين.

١٨٧٢ ـ ١٩٠٦، *Historiens occidentaux*. جـ ١ ـ ٦ ، باريس ١٨٤٤ ـ ١٨٨٦، وفى Reinaud : *Extaits des historiens arabes relatifs aux guerres des Croisades*، وفى أجزاء أخرى من Michaud: *Bibliothéque des Croisades* باريس ١٨٢٩. أما أحسن وأوفى استخدام للمصادر المبكرة فنجده فى Rohricht: *Geschichte des Konigreichs Ierusalem*، إينزبروك ١٨٩٨، وقد ورد فيه أيضا مصنفات Rohricht الأخرى وكثير من المصادر. وانظر أيضا Van Berchem: *Notes sur les Croisades Journ. As*، السلسلة ٩، ١٩٠٢، جـ ١٩، ص ٣٨٥ ومابعدها. ونجد من المصادر الأخرى علاوة على طبعة درنبورج Derenbourg لأسامة بن منقذ، سيرتى ابن خلكان وبهاء الدين ابن شداد (وكلاهما أيضا فى *Recueil des hist. Orient*، جـ ٣)؛ وقد ورد مصنف بهاء الدين فى الإنجليزية باسم *The Life of Saladin by Beha Ed din C, W. Wilson*، لندن ١٨٩٧؛ وبقلم Von Hammer-Purgstall فى *Gemäldesaal der bebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher*، جـ٥، ليبسك ١٨٣٨، وهو الآن مهجور، ثم بقلم Stanley Lane-Poole فى كتابه الرائع الواضح *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem* فى سلسلة *Heroes of the Nations* ، لندن ١٨٩٨وانظر فيما يتصل بحصار عكا وما إلى ذلك Kate Norgate: *Richard Lion-Heart* لندن ١٩٢٤، الفهرس، انظر تحت كلمتى Acre Saladin. وانظر فيما يختص بالقصص الأوروبية عن صلاح الدين *lane - Poole* المصدر المذكور، الفصل ٢٣، ص ٣٧٧ وما بعدها حيث نوقشت مناقشة وافية العبارة المتعلقة بصلاح الدين التى وردت فى قصة بيبرس كما نوقشت شخصية صلاح الدين كما وردت فى روايتى سكوت وليسنج (ولم يكن لين بول يدرك أن العبارة التى ذكرها تتعلق بقصة بيبرس). وانظر فيما يختص بالقصص الأوروبية عن صلاح الدين Gaston Paris: *La Légende de Saladin Journal de Savants*، ١٨٩٣، وكذلك الطبعة الجديدة. وانظر أيضاً Rohricht فى مصنفه *Geschiehte des Konigreichs Jerusalem*، ص ٣٥١، التعليق ١.

صبحى [سوبرنهايم Sobernheim]

الصلاة[1]

هى الاسم المألوف الذى يطلقه العرب على الشعيرة الدينية المعروفة، وترجمته بكلمة Prayer فحسب ليست دقيقة.وكلمة دعاء العربية مطابقة للفكرة التى تؤديها هذه الكلمة الإنجليزية (وقد لفت سنوك هركرونى Sonuk Hurgronje النظر مرات عدة إلى هذا الفارق فى *Verspri de Geschriften* جـ ١، ص ٢١٣ وما بعدها؛ جـ ٢ ص٩٠؛ مجلد ٤، جـ ١،ص ٥٦ و ٦٣ وما بعدها الخ).

ويبدو أن كلمة صلاة لم تظهر فى الآثار الأدبية السابقة على القرآن الكريم؛ وهى تكتب «صلوة» فى كثير من النسخ الكوفية للقرآن الكريم؛ كما تكتب كذلك فى كثير من المؤلفات المتأخرة عند الحديث عن الكتاب الكريم، ويعد رسمها على هذه الصورة فى الكثرة الغالبة تمثيلا للنطق بها فى لهجة من اللهجات (Nöldeke: *Geschicte des Qorans* ص ٢٥٥؛ Wright-de Goeje: *Arabic Grammar*، جـ ١، ص ١٢ أ Brocklemann: *Arabische Grammatik*، الطبعة السادسة، ص ٧).

وفى الحق أن كتابة «الواو» فى مكان الألف مائل، كما قد نتوقع، فى كثير من الكلمات الأخرى التى تتصل بلغة القرآن الكريم، كما هو شائع فى اللغة الآرامية اللهم إلا كلمة ربا «ربوا» وحدها التى تستثنى من الكلمات المنتهية بـ (ا ة) أو (وة) ومن ثم يجب ألا يغرب عن بالنا أثر اللغة الآرامية حين نرى الصورة التى تكتب بها «زكوة» و «صلوة» وغيرهما (Fränkel: *Dévocabulis in antiquis Arabum carminibus et in corano peregrinis* ص ٢١). واشتقاق كلمة «صلوطا» الآرامية واضح كل الوضوح، فالأصل «صلأ» فى الآرامية يعنى الانحناء والانثناء والقيام. ومادة صلوطا هى اسم للأفعال المشتقة من هذه، وتعنى فعل الانحناء إلخ، وتستعمل فى كثير من اللهجات الآرامية للدلالة على الصلاة الشرعية وإن كانت تعنى أيضا الصلاة الفردية التلقائية التى تسمى عادة فى السريانية على الأقل: «باعوطا». والفعل

---

(١) يوجد تعليق على ما أثاره الكاتب يلى هذه المادة.

(صلى) يشير إلى اشتقاقه من الاسم «صلاة» بمعنى «أداء الصلاة». ويتبين مبلغ الارتباط الوثيق بين الصلاة وتلاوة القرآن حتى فى العهد المكى من أن الآية ٧٨ من سورة الإسراء تطلق على صلاة الصبح: قرآن الفجر، ونجد من ناحية أخرى أن تلاوة القرآن فى ذاتها تكون مصحوبة بالسجود (سورة الانشقاق، الآية ٢١).

والحمد والتسبيح جزء هام من الصلاة كما يتضح من الآيات القرآنية، مثل سورة طه، الآية ١٣٠؛ وسورة النور، الآية ٤١ حيث يذكر (التحميد) و(التسبيح) مرتبطين أوثق ارتباط بالصلاة.

ومن ذكر (الصلاة) وفعل (صلى) فى أقدم السور مثل (سورة القيامة، الآية ٣١؛ سورة المعارج الآية ٢٢؛ سورة الماعون الآيتان ٤، ٥ سورة المدثر الآية؛ ٧٣ سورة الكوثر الآية ٢) يمكن أن يلاحظ فوق ذلك أننا نستطيع أن نؤكد أن هذه الشعيرة كانت ملازمة للإسلام منذ أقدم العصور، (انظر *Annali, intoduzione* الفصل ٢١٩، التعليق، وهو يتفقَ فى بعضها مع آراء كريمه Grimme المشابهة لذلك) وحسبما ورد فى سورة الإسراء، الآية ١١٠، فقد أوصى الله محمداً [ﷺ] بألا يجهر بصلاته أو يخافت بها ويبتغى بين ذلك سبيلا، الأمر الذى فسره الحديث - وهو لاشك تفسير صحيح - بأنه يقصد غير المؤمنين من قومه الذين تحرشوا به لجهره بصلاته. ويتفق هذا مع الحقيقة التالية، وهى أن محمداً [ﷺ] فى الفترة التى أوصى فيها دائماً بأن ينهج منهج الأنبياء الأولين ويأتسى بصبرهم، كان يذكّر مراراً وتكراراً بأن هؤلاء كانوا يدعون قومهم إلى الاستمساك بالصلاة (مثل سورة الأنبياء، الآية ٧٣؛ سورة مريم، الآية ٣١؛ سورة إبراهيم، الآية ٤٠؛ سورة مريم الآية ٥٥؛ سورة طه الآية ١٣٢).

وتذكر الصلاة فى القرآن فى كثير جداً من المواضع مقرونة بالزكاة، وبيّنٌ أنهما يعدان مظهرين من مظاهر التقوى التى يحبها اللّه (سورة البقرة، الآيات ٨٣، ١١٠، ١٧٧، ٢٧٧؛ سورة النساء، الاية ٧٧، ١٦٢؛ سورة المائدة، الآيتان

١٢، ٥٥) وفى سورة البقرة، الآيتين ٤٥ و ١٥٣و يحض الله المؤمنين على أن يستعينوا بالصلاة والصبر، وقد فُسر الصبر هنا بأنه الصوم. والصلاة تعبير عن الخشوع (سورة المؤمنون، الآية ٢) الذى يعد هو أنسب موقف يقفه الإنسان تجاه المعبود، والمحافظة على الصلاة أمر يوصى به مرارا وتكرارا (سورة الأنعام، الآية ٩٢؛ سورة المؤمنون، الآية ٩ ؛ سورة المعارج، الآية ٢٣).

وقد أُنذر الساهون عن الصلاة (سورة الماعون، الآية٥)؛ وفى سورة النساء، الآية ١٠٣ وجه إنذار مشابه لذلك مبرراً ذلك بالقول: «إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً». وقد نعى على المنافقين أنهم يقيمون الصلاة كسالى مراءاة للناس فحسب (سورة النساء، الآية ١٤٢) وتحديد شرب الخمر ثم تحريمها من بعد يعزى فى الأصل إلى أن إدمانها كان يبلبل أداء الصلاة على وجهها (سورة النساء، الآية ٤٣).

ونحن نستطيع أن نذهب، كما سبق أن أشرنا، إلى أن السمات الجوهرية للصلاة فى عهدها المتأخر كانت موجودة من أول الأمر، وقد ذكر الوضوء قبل الصلاة فى سورة المائدة، الآية ٦، كما ذكر النداء للصلاة فى سورة المائدة، الآية ٥٨، كما ذكر النداء لصلاة يوم الجمعة فى سورة الجمعة، الآية ٩. وهناك صلاة خاصة تقام عند الخطر الداهم وقد ذكرت فى سورة النساء، الآيات من ١٠١ ـ ١٠٣ (انظر ما يلى فى الكلام عن صلاة الخوف). وتختم هذه الصلاة بالصلاة على النبى [ﷺ] والتسليم؛ لما جاء فى سورة الأحزاب ، الآية ٥٦؛ «إن الله وملائكته يصلون على النبى، يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما»، وقد ذكرت صلاة الجمعة فى سورة الجمعة، الآية ٩: «يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون».

ومن المفهوم أن محمداً [ﷺ] فى هذه الظروف كان يهتم اهتماما كبيرا

بأولئك الذين أظهروا استعدادا للدخول فى الإسلام، ومن ثم لم يتوان فى تدريبهم على أداء الصلاة.

وهكذا يذكر الحديث أنه أرسل أسعد ابن زرارة أو مصعب بن عمير إلى أهل المدينة لتحقيق هذا الغرض العاجل، وأن مصعبا كان أول من جمع الجمعة (انظر A.J. Wensinck: *Mohammed en de Joden te Medina*، ص ١١١ وما بعدها؛ C. H. Becker فى *Der Islam*، جـ ٣، ص ٣٧٨ وما بعدها) وقد ذكرت الصلاة فى معظم كتب محمد ﷺ إلى القبائل العربية كفريضة إسلامية (انظر J.Sperber: *Die Schreiben Muhammeds an die Stamme Arabiens*، فى *M.S.O.S As.* جـ ١٩، فصلة، ص ١٦، ١٩، ٣٨، ٥٨، ٧٧ وما بعدها). وقد جاء فى الرواية الإسلامية أن تقرير الصلوات الخمس يرجع إلى بدء الإسلام، وهى ترتبط بإسراء النبى ﷺ فعندما أسرى بمحمد ﷺ إلى السماء العليا فرض الله على أمة محمد ﷺ خمسين صلاة كل يوم، ثم رجع محمد ﷺ بذلك من حضرة الله حتى مر على موسى عليه السلام فسأله موسى عما فرضه الله على أمته فلما سمع منه موسى ما فرضه الله على أمته قال : «فارجع إلى ربك، فإن أمتك لا تطيق ذلك، ومن ثم جعل الله الصلوات الخمسين خمساً وعشرين؛ ثم رجع إلى موسى. فأجابه بمثل ما أجابه من قبل، ويتكرر هذا من محمد ﷺ حتى استقرت الصلوات على خمس (البخارى، كتاب الصلاة باب ١؛ مسلم: كتاب الإيمان ، حديث ٢٥٩، ٢٦٣؛ الترمذى: كتاب مواقيت الصلاة، باب ٤٥؛ النسائى: كتاب الصلاة، باب ١؛ ابن ماجة، كتاب الإقامة، باب ١٩٤؛ أحمد بن حنبل، جـ ١، ص ٣١٥ فى آخرها؛ جـ ٣، ص ١٤٨، وما بعدها؛ ص ١٦١؛ انظر ابن سعد: القسم الأول جـ ١/ ١، ص ١٤٣ وما بعدها) على أنه قد جاء فى حديث صحيح، أن جبريل نزل خمس مرات فى يوم واحد وصلى ثم صلى محمد ﷺ وتكرر ذلك فى هذه المرات الخمس (البخارى: كتاب المواقيت، الباب الأول؛ مسلم؛ كتاب المساجد، حديث ١٦١، ١٦٧؛ أبو داود: كتاب الصلاة الباب الثانى، الترمذى: كتاب المواقيت،الباب الأول، والعاشر والسابع عشر؛ ابن ماجة: كتاب

الصلاة، الباب الأول؛ الدارمى: كتاب الصلاة الباب الثانى؛ مالك: كتاب الوقوت، حديث ١، إلخ)

وعن ابن عباس أن النبى ﷺ جمع فى المدينة عدة صلوات فجعل الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا، فى غير خوف ولا سفر[١] (مسلم: كتاب المسافرين، حديث ٤٩). وقد سئل ابن عباس: لم فعل النبى ﷺ ذلك؟ فقال: أراد أن لا يحرج أحداً من أمته (انظر مسلم: كتاب المسافرين، حديث ٥٠؛ وانظر الحديثين ٥٤، ٥٥).

وقد جاء فى الحديث نفسه: «أتعلّمنا بالصلاة؟ وكنا نجمع بين الصلاتين على عهد رسول الله ﷺ (المرجع نفسه، حديث ٥٨) وتعليق النووى على هذه العبارات من الحديث (طبعة القاهرة ١٢٨٢ هـ، جـ ٢، ص ١٩٦ وما بعدها).

وفى كتب الحديث الصحاح أحاديث متعددة تنص على أن عدد الصلوات خمس، وليس بين فقهاء المذاهب خلاف فى الرأى حول هذه المسألة.

ويطلق على الصلوات الخمس المفروضة الأسماء التالية وفقاً للوقت الذى تؤدى فيه من أوقات النهار: صلاة الصبح وكثيرا ما تسمى صلاة الفجر؛ وصلاة الظهر؛ وصلاة العصر؛ وصلاة المغرب؛ صلاة العشاء ويطلق عليها فى كثير من الأحوال صلاة «العتمة» ولكن هذه التسمية الأخيرة تعاب كثيرا لأنها نابية[٢] (مسلم: كتاب المساجد، حديث ٢٢٨، ٢٢٩؛ أبو داود: كتاب الحدود، باب ٧٨؛ النسائى: كتاب المواقيت، باب ٢٣ الخ).

(٢)

وكل مسلم راشد سليم العقل، قد فرض عليه أداء الصلوات اليومية الخمس المكتوبة تمييزاً لها من الصلوات الاختيارية التى يطلق عليها «النافلة» أو صلاة «التطوع» وهذا الفرض معلق

(١) نص الحديث: حدثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت على مالك عن أبى الزبير. عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال صلى: ﷺ الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً، فى غير خوف ولا سفر.

(٢) نص الحديث كما جاء فى مسلم: «... عن عبدالله بن عمر، قال سمعت رسول اللهّ (ﷺ) يقول: «لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم، ألا إنها العشاء، وهم يعتمون بالإبل».

بالنسبة للمريض. أما الصلوات المتروكة فيجب أن تؤدى «قضاء»؛ وآراء الشافعية في هذه المسألة وردت فى شرح النووى على مسلم فى كتاب المسافرين، الأحاديث ٣٠٩ ـ ٣١٦ (جـ ٢، ص ١٧٨ وما بعدها). وفى الرأى النظرى الصرف (وهو لا صلة له فى كثير من الأحوال بالتطبيق أو قل إنه يتصل به صلة قليلة) أن أى شخص يترك الصلاة عامدا لأنه لا يعترف بها فرضاً شرعياً يعد «كافرا». بل إن الترك العمد إذا لم يبن على سند فقهى من هذا القبيل يجعل التارك معرضاً لعقوبة القتل (انظر النووى: منهاج الطالبين، طبعة v.d. Berg، جـ ١ ، ص ٢٠٢؛ أبو إسحاق الشيرازى: كتاب التنبيه[1] فى الفقه، طبعة Juynboll ص ١٥).

وهناك عدة شروط تمهيدية يجب أن تتوفر فى أداء الصلاة الصحيحة؛ والطهارة الضرورية المفروضة يجب أن تجدد إذ لزم الأمر بالوضوء والغسل أو التيمم؛ والثوب الذى يلبس يجب أن يستوفى الشروط الشرعية التى تهدف إلى «ستر العورة». وتفسير هذا أن الرجال يجب أن يستروا ما بين السرة إلى الركبتين، أما حرائر النساء فيجب عليهن ستر الجسم كله ما عدا الوجه واليدين، وهذا الشرط الأخير يلفت النظر، إذ أن رأى الأوربيين يناقض كل المناقضة هذا الحجاب المفروض على المرأة المسلمة (انظر snouck Hurgronje: *Twee populaire dwalingen* فى *Verspeide Geschriften*، جـ ١، ص ٢٩٥ وما بعدها) والأحاديث أحياناً لا تذكر إلا ستر العورة (البخارى: كتاب الصلاة، باب ١٠) وأحيانا أخرى ينسب إلى النبى ﷺ قوله: إن العاتقين أيضا يجب أن يسترا (مسلم: كتاب الصلاة، حديث ٢٧٨) وأحياناً يذكر صراحة اشتمال الصمَّاء غير الوافية فى هذا الصدد (أحمد بن حنبل: المسند جـ ٣، ص ٣٢٢ وما بعدها) ويقال فى الوقت نفسه إنه يسمح بالصلاة فى ثوب واحد، أو إن هذا الأمر نفسه كثير الشيوع (أبو داود: كتاب الصلاة، باب

---

(١) هو كتاب التنبيه فى فروع الشافعية لأبى إسحاق إبراهيم بن على الشيرازى الشافعى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.

٧٧، ٨٠ ـ ٨٢) ويقال من ناحية أخرى إن من يملك ثوبين يجب أن يرتديهما فى الصلاة (أبو داود: كتاب الصلاة: باب ٨٢؛ أحمد بن حنبل: جـ ٢، ص ١٤٨).

ولاضرورة لإقامة الصلاة بالمسجد، ولكن يمكن أن تقام شعائرها فى المسكن وأى مكان آخر، والمعتمد فى هذا ما يُعزى إلى محمد ﷺ من أنه خُصَّ بميزة هى أنه قد جعلت له الأرض مسجدا وطهورا (البخارى: كتاب الصلاة، باب ٥٦)، ويستثنى من ذلك المقابر (مسلم: كتاب صلاة المسافرين، حديث ٢٠٨، ٢٠٩) والأماكن النجسة كالمجازر وغيرها (الترمذى: كتاب مواقيت الصلاة، باب ١٤١).

والمكان الذى تؤدى فيه الصلاة يُميز عما حوله على نحو ما بسترة، وتُستخدم «السجادة»فى ذلك بصفة عامة. ويجب الاهتمام كذلك بالاتجاه إلى مكة.

وأركان الصلاة الصحيحة هى كما يلى، ويقوم وصفنا لها على مذهب الإمام الشافعى: النية ويجهر بها أو يخافت مع التصريح بالصلاة التى ينوى المرء أداءها (Mittwoch، المصدر المذكور، ص ١٦؛ A. Wensinck: *De intentie in recht, ethiek en Mystick der Semietische volken* فى V. M. A. W.، السلسلة الخامسة، المجلد ٤) ثم يجهر بعبارة «الله أكبر» وهى تكبيرة الإحرام التى تبدأ بها حالة الانصراف إلى العبادة.

وتؤدى الصلاة قياماً. والنطق بالدعاء أو التعوذ بعد التكبيرة سنَّة (انظر منهاج الطالبين، جـ١، ص٧٨) ثم يلى ذلك التلاوة التى تتضمن الفاتحة عادة. وأهمية هذه القراءة فى الحديث تتمثل فى القول المأثور: لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب (البخارى: كتاب الأذان، باب ٩٥؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ٣٤ ـ ٣٦، ٤٢) وجرت العادة فى صلاة الجماعة أن تُتلى الفاتحة وحدها مع الإمام إذا بدأ الإمام بالقراءة الثانية، وعلى الحاضرين أن ينصتوا (انظر المنهاج، جـ١، ص٨٠) وفى الحديث كثير من الروايات عن الجهر بالقراءة أو المخافتة

بها (البخارى: كتاب الكسوف، باب ١٩؛ أبوداود: كتاب الطهارة، باب ٨٩؛ النسائى: كتاب الافتتاح، باب ٢٧ ـ٢٩، ٨٠ و٨١ إلخ؛ انظر البخارى: كتاب الأذان، باب ٩٦، ٩٧، ١٠٨؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ٤٧ـ٤٩؛ النسائى: كتاب الافتتاح، باب ٢٧ و٢٨، ٨٠ إلخ).

ثم يأتى الركوع الذى يتضمن إحناء الظهر بحيث تصبح راحتا اليدين مبسوطتين على الركبتين (كريعا عند العهود؛ انظر Mittwoch المصدر المذكور، ص ١٧ وما بعدها وكذلك صور الأوضاع المختلفة للصلاة فى Lane: *Manners and Customs*، الفصل الخاص بالدين والشرائع، وفى Juyn-boll: *Handbuch*، ص ٧٦) فالقيام يعبر عنه «بالاعتدال» وما إن يرفع الرأس بعد الركوع حتى ترفع اليدان ويتلو المصلى «سمع الله لمن حمده» (البخارى: كتاب الأذان باب ٥٢، ٧٤، ٨٢؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ٢٥ و ٢٨، ٥٥؛ ٦٢، ٦٤ إلخ).

وهناك خلافات فى الرأى حول رفع اليدين فى الصلاة والدعاء، فيقول البعض إن محمداً ﷺ اعتاد أن يرفع يديه فى الصلاة (البخارى: كتاب الأذان باب ٨٣ ـ ٨٦؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ٢١ ـ ٢٦؛ أبو داود كتاب الصلاة، باب ١ ـ ٦ ٨٥ ـ ٨٧؛ أحمد بن حنبل، جـ ١، ص ٩٣، ٢٥٥، ٢٨٩ إلخ) وتعلق أهمية (كما يتبين من الفقرات التى استشهدنا بها وشيكا) على المدى المسموح به لارتفاع اليدين، فبالإضافة إلى رفع اليدين يحدث كذلك أن تمدّا، (البخارى: كتاب الأذان، باب ١٣٠) وواضح أيضا من فقرات الحديث الذى استشهدنا بها أن رفع اليدين لم يكن يحدث بعد الركوع فحسب، بل كان يحدث فى بعض أجزاء الصلاة الأخرى أيضاً، وهذه الحركة التى تقضى بها الشعيرة كانت تفضل خاصة فى صلاة الاستسقاء (البخارى: كتاب الجمعة، باب ٣٤، ٣٥؛ مسلم: كتاب الاستسقاء، حديث ٥ ـ ٧؛ أحمد بن حنبل، جـ ٣، ص ١٠٤، ١٥٣، ١٨١ إلخ) ويرد فى بعض الأحيان أن رفع اليدين لا يسمح به فى كل دعاء اللهم إلا فى الاستسقاء (مثل النسائى: كتاب قيام الليل، باب ٥٢، أحمد بن حنبل، جـ ٢، ص ٢٤٣)

ويمكن معرفة قيمة هذه الشعيرة مثلا مما قيل إن محمداً ﷺ كان يتوضأ قبل أن يرفع يديه للدعاء (البخارى: كتاب المغازى، باب ٥٥) ويصبح هذا واضحاً كل الوضوح حين نفكر فى أن رفع اليدين كان فى الواقع عملا واجباً يتخذه الإنسان إزاء اللّه كما بين جولدتسيهر فى مقاله (*Zauber elemente in islamischen Gebet Nöldeke.Festschrift.* جـ ١، ص ٣٢٠). ثم إن السنة تربط القنوت بالركوع، والقنوت يدخل من بعض نواحيه فى نفس الباب الذى يدخل فيه رفع اليدين كما أبان جولدتسيهر أيضا فى مقاله الذى ذكرناه وشيكا.

والركن الآخر للصلاة الذى يلى هذا هو «السجود» وكان أيضاً من شعائر الصلاة عند اليهود (انظر Mittwoch: المصدر المذكور، ص ١٧ وما بعدها: هشتجواياه) وكذلك عند المسيحيين (Wensinck:: *Moharmneden de Joden te Medina*، ص ١٠٤ وما بعدها) ويتخذ المصلى بعد ذلك وضعاً بين الركوع والقعود وهو ما يعبر عنه فى العربية عادة بالجلوس (انظر Juynboll: المصدر المذكور، ص ٧٦، شكل ٧) ثم تلى ذلك سجده أخرى؛ وهذه الشعائر من تلاوة الفاتحة حتى السجدة الثانية هى ركعة كاملة. ويجب أن نلاحظ أنه لا يزال هناك خلاف كبير فى كتب الحديث على الأقل حول هذا الاصطلاح. ويبدو أحياناً أن كلمة ركعة تستعمل فيما تستعمل فيه كلمة سجدة، وأحيانا تكون كلمة ركعة (وهو الاستعمال الذى استقر من بعد) اصطلاحاً أشمل معنى، ينطبق على الجزء الأوسط من الصلاة كلها الذى وصفناه وشيكا ويوضح تاريخ الشعائر الإسلامية وحده، هذه النواحى توضيحاً دقيقاً. وأكثر الاصطلاحات استعمالا (فى الحديث أيضا) يحدد عدد الركعات لكل صلاة، فصلاة الفجر ركعتان، وصلاة الظهر أربع ركعات، وصلاة العصر أربع ركعات، وصلاة المغرب ثلاث ركعات، وصلاة العشاء أربع ركعات، بل إن الحديث يقول أيضاً إن الصلاة كانت فى الأصل من ركعتين، وإن هذا العدد نفسه عمل به فى صلاة السفر.

ولكن عدد ركعات الصلاة العادية حدد بأربع (انظر مثلا البخارى: كتاب الصلاة، باب ١؛ مسلم: كتاب صلاة المسافرين، الحديث من ١ ـ ٣ إلخ). ويفترض متفوح (انظر المصدر المذكور، ص ١٨ وما بعدها) وجود التأثير اليهودى فى الاختيار الأصلى للركعتين [وهذا لا أساس له].

والقول بأن هذه الصلاة أو تلك تشتمل على عدة ركعات، يدل على أن الشعائر الاستهلالية التى تسبق القراءة الأولى، والشعائر التى تعقب السجدة الثانية (انظر ما يلى) لا يقتضى الأمر أن تقع إلا مرة واحدة فحسب فى الصلاة التى نحن بصددها، على حين أن الشعائر الأخرى التى تجئ خلال ذلك تكرر عدة مرات، والشعائر التى تعقب السجدة الثانية هى «التشهد» الذى يتلى مع الجلوس. أما إن القاعدة التى ذكرناها وشيكا عن تكرار بعض أجزاء معينة من الصلاة فواضح من حديث للنبى [ﷺ] عن وجوب تكرار التشهد فى كل ركعتين (أحمد بن حنبل، جـ ١، ص ٢١١) ثم تأتى بعد ذلك الصلاة على النبى التى تتضمن تحميداً تكثر فيه عبارة «صلى الله عليه وسلم» وهذه العبارات تكون مع الجلوس، ويظل المصلى جالساً أثناء هذه الشعيرة الختامية ، وهى السلام أو تسليمة «التحليل» التى تنتهى بها حالة الانصراف إلى العبادة. والصيغة الكاملة لهذا السلام فى قول النووى (المصدر المذكور، ص ٩١، وما بعدها) هى «السلام عليكم ورحمة الله». ولكن يمكن اختصار هذه الصيغة وينطق بها مرتين، مرة والمصلى ينظر إلى اليمين وأخرى وهو ينظر إلى الشمال وتعتبر تسليما على المؤمنين، ولكنها تشير كذلك إلى الملائكة الحافظين الحاضرين انظر متفوح (المصدر المذكور، ص ١٨) عن نظائر ذلك فى صلاة اليهود.

وتصنف الشعائر المختلفة للصلاة بحسب أهميتها وبحسب كونها فرضاً أو سنة. ويعدد النووى (المصدر المذكور، ص ٧٤ وما بعدها) من أركان الصلاة ما يلى: النية، وتكبيرة الإحرام، والقيام، والقراءة، والركوع، والاعتدال،

والسجود، والجلوس، والتشهد، والقعود، والصلاة على النبى، والسلام، ثم يذكر الركن الثالث عشر وهو «الترتيب». أما الشعائر الأخرى التى ذكرنا بعضها آنفا فهى عنده سنة (انظر أبا إسحاق الشيرازى: التنبيه، ص ٢٥).

وإن كثرة شعائر السنة، وهو أمر يتوقف على اختصارها أو القيام بها فى تفصيل كبير، هو الذى يحدد لكل صلاة صفتها ويؤثر بصفة خاصة فى طولها، ويصدق هذا خاصة على الأذكار التى تتخللها (انظر مولوى محمد على: *The Holy Quran*، الطبعة الثانية، لاهور ١٩٢٠، ص ٢) وعلى القراءة، لأن تلاوة الفاتحة يمكن أن يعقبها تلاوة آيات أخرى من القرآن الكريم. وفى الحديث كثير مما يقال فى هذا الموضوع.

ويبدو أن الحماسة الشديدة التى أظهرها كثير من الأئمة فى هذا الصدد كانت فى كثير من الأحيان عبئاً على المؤمن. ويقال إن كثيراً من المؤمنين شكوا إلى النبى من ذلك، وروى أن الرسول [ﷺ] استمع إلى شكاتهم فحذر النبى [ﷺ] الأئمة بقوله: «.. فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم الصغير والكبير والضعيف والمريض» (البخارى: كتاب العلم، باب ٢٨؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ١٧٩ ـ ١٩٠؛ أبو داود: كتاب الصلاة، باب ١٢٢، ١٢٣ إلخ) بل إننا نجده فيما روى عنه يقول فى وصف الإمام المقصود إنه «فتّان» (البخارى: كتاب الأذان، كما أثنى المؤمنون على محمد [ﷺ] أيضا فقالوا: كان رسول الله[ﷺ] من أخف الناس صلاة فى تمام (أحمد بن حنبل، جـ ٣، ص ٢٧٩، ٢٨٢ وفى كثير من المواضع الأخرى).

ويحدد الفقه أيضا تحديدا دقيقا الأعمال والأوضاع الجسدية التى تبطل الصلاة (النووى: المصدر المذكور، ص ١٠٣ وما بعدها؛ أبو إسحاق الشيرازى، ص ٢٨ وما بعدها؛ويسجل الحديث أن بعض المؤمنين فى بادىء الأمر اعتادوا أن يتحدث الواحد منهم إلى الآخر دون حرج أثناء الصلاة، ويحيون محمدا [ﷺ] كما يحيى بعضهم بعضا، ولكن الرسول [ﷺ] وضع حداً لهذه الرخصة (البخارى:

كتاب العمل فى الصلاة، باب ٢ ـ ٤) ومجريات الأحوال القديمة تتجلى بأجلى بيان فى هذا الخبر المتواتر الذى يروى كيف كان النبى [ﷺ] يصلى وقد تعلقت ابنته زينب الصغيرة بعنقه، وقيل إنه لما سجد وضع الطفلة على الأرض ثم رفعها مرة أخرى حين قام (البخارى: كتاب الصلاة، باب ١٠٦؛ مسلم: كتاب المساجد ٤١ ـ ٤٤؛ النسائى: كتاب المساجد، باب ١٩). وفى حديث آخر يروى كيف وثب الحسن والحسين على ظهر محمد [ﷺ] أثناء سجوده (أحمد بن حنبل، جـ ٢: ص ٥١٣)

(٣)

وثمة صلوات غير مفروضة علاوة على الصلوات اليومية الخمس، يقسمها الغزالى إلى ثلاثة أنواع: السنة، والمستحب، والتطوع (الإحياء، القاهرة ١٣٠٢ هـ، جـ ١، ص ١٧٤) ويصدق هذا النوع الأخير على صلاة الليل، وهو الاسم الذى يغلب استعماله فى الحديث، على حين يستعمل القرآن «التهجد» (سورة الإسراء: الآية ٧٩).

ويفضل فى وصف هذه التعبدات الليلية، فى «ليلة القدر»، خاصة وفى ليالى رمضان عامة، استعمال كلمة «قيام» التى تدل على ما كان للقيام والسهر فى ذاتيهما من شأن عظيم.

ويتضح من الحديث أن مثل هذه العبادات الليلية كان يمارسها المجتمع الإسلامى الأول فى شغف وغيرة. وحسبنا أن نقول هنا إنه حتى فى حياة محمد [ﷺ] كانت هذه التعبدات ليست لها صفة الفرض (أبو داود: كتاب التطوع، باب ١٧، ٢٦؛ والنسائى: كتاب قيام الليل باب ٢؛ الدارمى: كتاب الصلاة، باب ١٦٥).

وتتصل صلاة الليل صلة وثيقة بالوتر، ومعناها «الفرد» وتتضمن هذه الشعيرة فى الواقع إضافة ركعة واحدة إلى الركعات الزوجية فى صلاة الليل، وبالإضافة إلى ذلك صلاة الضحى وهى الصلاة الوحيدة قبل الظهر، فعند أحمد بن حنبل (جـ ١، ص ١٤٧) يحدد الوقت على الوجه التالى: «صلى رسول الله[ﷺ] الضحى حين كانت الشمس من المشرق حتى مكانها من المغرب فى

صلاة العصر»؛ ويروى أن النبى [ﷺ] كان يمتدح صلاة الضحى (النسائى: كتاب قيام الليل باب ٢٨؛ كتاب الصيام باب ٨١، الدارمى: كتاب الصلاة باب ١٥١، أحمد بن حنبل جـ ٢، ص ١٧٥، ٢٦٥، ٢٧١.. الخ) ويؤديها بانتظام، وثمة آراء قالت بأن الرسول [ﷺ] كان يؤديها مرة واحدة فحسب، أو كان يؤديها عند رجوعه من سفر، وآراء أخرى ترى أن من أئمة الرواة؛ من لم يؤدها [البخارى كتاب التهجد باب ٣١ الدارمى: كتاب الصلاة باب ١٥٢).

أما الصلوات السابقة واللاحقة للصلوات المفروضة، والتى تشتمل على ركعتين عادة فإنها كثيرة جداً، تقام قبل صلاة الفجر (البخارى: كتاب الأذان، باب ١٥؛ أبو داود: كتاب التطوع، باب ٦)؛ وتقام قبل صلاة الظهر وبعدها (البخارى: كتاب التهجد، باب ٢٥؛ مسلم كتاب صلاة المسافرين، حديث ١٠٥، ١٠٦) وتقام قبل صلاة العصر (أبو داود: كتاب التطوع، باب ٨؛ البخارى: كتاب المواقيت، باب ٥٣؛ وانظر كتاب المغازى، باب ٦٩)؛ وتقام قبل صلاة المغرب وبعدها (البخارى: كتاب التهجد، باب ٣٥، ٢٤، ست ركعات بعد صلاة المغرب: الترمذى: كتاب المواقيت، باب ٢٠٤)؛ وتقام قبل وبعد صلاة العشاء (البخارى: كتاب التهجد، باب ٢٥) ولكن روى أيضاً عن النبى [ﷺ] أنه لم يتقيد بكل هذه الصلوات الاختيارية كل يوم. ويحدد عددها فى الغالب بست عشرة ركعة واثنتى عشرة ركعة (أحمد بن حنبل: جـ ١ ص ١١١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٧ وما بعدها)، هذا بالإضافة إلى أن ثمة «رواتب» تقام فى أيام مختلفة من الأسبوع والشهر (انظر الغزالى: الإحياء، جـ ١، ص ١٧٤ وما بعدها، فى باب ٧ من كتاب الصلاة) وفى مناسبات مختلفة مثل دخول المسجد والرجوع من سفر (البخارى: كتاب الصلاة، باب ٦٠؛ مسلم: كتاب المسافرين، حديث ٧٤).

(٤)

ويجوز للمرء أن يؤدى الصلاة اليومية وحده، ولكن المستحب أن يؤديها جماعة (وعن اختلاف الرأى فى

هذه المســـألة، انظـر النووى، ص ١١٦ وما بعدها) ومهما يكن من أمر فإن ذلك فى رأى النووى غـيـر مـفـروض على النساء، بل هو غـير مسـتحب بالنسـبة لهن. ويؤكد الحديث تأكيدا قويا فضائل صلاة الجماعة (الـبخارى: كتاب الأذان، باب ٢٩ ـ ٣١ ـ ٣٤؛ كـتاب المساجـد، الأحــاديث ٢٤٥ ـ ٢٥٩، ٢٧١ ـ ٢٨٢؛ النسائى: كتاب الأئمة باب ٤٢، ٤٥، ٤٨ ـ ٥٠، ٥٢). والمسـجد فى الـوقت نفسـه مستحب بوصفه مكاناً للاجتماع وإن لم تكن الصــلاة فيـه فـرضا، ولا تتـوقف شـرعيـتهـا على توافر عـدد معـين من المصلين الحـاضرين. وقد جـاء فى أبى إسحـاق الشيـرازى (التنبـيه، ص ٣١؛ انظر ابن ماجة، كتاب الإقامة باب ٥) أن الجماعـة تنعقد بشـخصين. وكثـيرا ما تذكر صلوات أداها ثلاثة أشخاص (مثل مسلم: كتاب المساجد، حديث ٢٦٩).

ومن المسـتـحب أن يذهب الشـخص إلى الصلاة فى هدوء (البخـارى: كتاب الأذان، باب ٢٠، ٢١، ٢٣؛ مسلم: كـتاب المســاجد، حـديث ١٥١ ـ ١٥٥). ويعـد أيضا من الثـواب خاصة أن يتـخذ المرء مكانه فى المسجد قبل بدء الصلاة بوقت وأن ينتظر وقتا بعد الفـراغ منها (أحمد ابـن حـنـبـل، جــ ٢، ص ٢٦٦، ٢٧٧، ٢٨٩ ومـا بعدهـا. ٣٠١). وإذا حضـر شخص متأخرا بحـيث شارك فى ركعة واحدة فإنه يعد مع ذلك قد أدرك صلاة الجماعة (البخـارى: كتاب المواقيت، باب ٢٩؛ مسلم: كتاب المساجد، حديث ١٦١، ١٦٥ إلخ) والرأى المعارض لـذلك يقول به مالـك (كتاب الوقت، حـديث ١٦) بل إنه إذا دخل أحــد المسـجـد بـعـد أدائه الصلاة وحده مباشرة، فعليه أن يشارك فى صــلاة الجمـاعــة (أبو داود: كتـاب الصــلاة باب ٥٦؛ التــرمـذى: كـتـاب المواقـيت باب ٤٩). والقاعـدة الشائعـة هى أن الشـخص يجب أن يؤدى وحـده ما فـاته من صلاة الجـماعة (أحـمد بن حـنبـل، جــ ٢، ص ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٧٠ الخ)

ويرتب المصلون أنفسـهم صـفوفـا متـلاصقـين فى حسن ترتيـب، ويؤكد ذلك تأكـيدا خـاصــا (البخـارى كتـاب الأذان بــاب ٧١، ٧٢، ٧٤ ـ ٧٦، ١١٤؛ مـسلم: كـتاب الصــلاة، حـديث ١٢٢ ـ

١٢٨؛ أبو داود: باب ٩٣ ـ ١٠٠؛ أحمد ابن حنبل، مجلد ٣ جـ ٣، ص ١٢٢ وما بعدها، ١١٤ و ١٢٢ الخ) والأماكن فى الصف الأول لها مميزات خاصة (البخارى: كتاب الأذان، باب ٩ ـ ٧٣؛ مسلم: كتاب الصلاة، حديث ١٢٩ ـ ١٣٢) كما أنها تكون فى هذا الصف مفضلة بخاصة إذا كانت على يمين الإمام (ابن ماجة: كتاب الإقامة، باب ٣٤) ومع ذلك فإن هذا يصدق على الرجال فحسب، أما النساء فيحسن أن يأخذن أماكنهن فى الصف الأخير (أحمد بن حنبل، جـ ٢، ص ٤٧، ٣٣٦، ٣٥٤، ٣٧٠). ويؤم صلاة الجماعة إمام يتخذ مكانه أمام الصف الأول، أما إذا كان عدد الحاضرين اثنين غيره فإنه يقف بينهما أو يجعل أحدهما إلى يمينه والآخر خلفه (أبو داود: كتاب الصلاة باب ٩٨؛ النسائى: كتاب التطبيق باب ١؛ أحمد بن حنبل جـ ١ ص ٤٥١).

وقد استقر الرأى على أن المصلى يجب أن يتبع الإمام فى كل ما يأتيه (البخارى: كتاب الأذان، باب ٥١ ـ ٥٣، ٧٤، ٨٢ الخ)

وقد بيّن متڤوح Mittwoch (المصدر المذكور، ص ٢٢ ـ وقد حذا حذوه بكر Becker فى *Der Islam*، جـ ٣، ص ٣٨٦ وما بعدها أن الإمام يماثل الـ «شلياح هاصبور» فى الصلاة عند اليهود) وإمامة فرائض الصلاة يمكن أن يؤديها فى الإسلام أى عضو من الجماعة كفء لأدائها. وقد جرت الحال فى المدينة على حياة النبى [ﷺ] أنه كان يؤم الناس فى الصلاة، ولم يشذ الأمر عن ذلك إلا فى حالات استثنائية، ويقال إنه فى مرضه الأخير وفى مناسبات أخرى أثناء غيابه، كان أبو بكر ينوب عنه فى ذلك عادة. ويميل الحديث إلى الإفاضة فى هذه المسألة، ولعل الأمر يقتضينا فى هذه المسألة أن نعد كثيراً من الأمور انعكاسا للحوادث التى وقعت بعد موت رسول الله [ﷺ]، فإن إمامة الصلاة كان لها حينذاك شأن خطير كما يتبين من الدلائل المتعددة التى تدل عليها كلمة إمام، فقد كان إمام «الجماعة» فى مسجد النبى بطبيعة الحال هو أيضا إمام الجماعة فى الشئون السياسية. ثم حدث الفصل شيئا فشيئا بين الوظائف، ولكن الخليفة

وزعيم الجماعة قد احتفظ كلاهما على السواء بلقب الإمام.

وعلى حين أن الإمام كان على الأقل فى الأيام الأولى للخلفاء يعين لمسجد النبى، فإن التغيير فى أداء هذه الواجبات كان أكثر توقعا.

فإذا اجتمع عدد من الأشخاص لصلاة الجماعة فإنه يقال أحيانا إنه يجب أن يؤمهم فى الصلاة أكبرهم سناً (البخارى: كتاب الأذان، باب ١٧، ١٨، ٣٥، ٤٩، ١٤٠؛ كتاب الجهاد، باب ٤٢، النسائى: كتاب الأذان باب ٧ الخ) ويقال أحياناً أن ذلك الواجب يقع على أفقههم بالقرآن الكريم (مسلم: كتاب المساجد، حديث ٢٨٩ ـ ٢٩١؛ النسائى: كتاب الأذان، باب ٨؛ أحمد بن حنبل جـ ٣، ص ٢٤، ٣٤، ٣٦ الخ). ويستطيع أن يقوم بواجب الإمامة العبيد والأحرار على السواء (البخارى: كتاب الأذان، باب ٥٤). بل لقد جاء فى حديث زيدى ذكر لنساء قمن بإمامة الصلاة («Corpus Juris» *di Zaid ibn' Ali*، طبعة Grif-fini، رقم ١٨٩).

إما مسألة من يمكن أن يؤدى المرء خلفه الصلاة، فقد بحثت فى كتب الفقه وفى مجموعات الحديث (النووى: المصدر المذكور، ص ١٣١؛ البخارى: كتاب الأذان، باب ٥٦؛ أبو داود: كتاب الصلاة، باب ٦٣).

وأما مسئولية الإمام (أحمد بن حنبل، جـ ٢، ص ٢٣٢، ٢٨٤، ٣٧٧ وما بعدها الخ) وما يلقاه عند اللّه من ثواب فقد أشيد بهما (أبو داود: كتاب الصلاة، باب ٥٨، ابن ماجة: كتاب الإقامة، باب ٤٧). ويجب أن يتنحى المرء عن الإمامة إذا حضر من هو أعظم منه مقاماً فى الأمور الدينية. (النسائى: كتاب الأئمة، باب ٣، ٦)ويجب ألا يفرض أحد نفسه على الناس (أبو داود: كتاب الصلاة، باب ٦٢؛ الترمذى: كتاب المواقيت، باب ١٤٩). وينبغى ألا يكون الإمام غريبا بل رجلا من أهل البيئة (أبو داود: كتاب الصلاة باب ٦٥؛ الترمذى: كتاب المواقيت، باب ١٤٧؛ مالك: كتاب صلاة الجماعة، باب ١٥).

وتطورت إمامة الجماعة شيئاً فشيئاً إلى وظيفة تتفاوت حدودها، ففى مصر

كان الإمام فى بعض الأحيان تاجرا من صغار التجار أو ناظر مدرسة (Lane: *Manners and Customs*، ص ٩٦ وما بعدها) ويقام فى المساجد الكبرى إمامان يؤجران من مخصصات المسجد، ونجد فى مكة أن الذين يقومون بالإمامة هم أبرز العلماء أو أشخاص عاديون على السواء (Snouck Hurgronje: *Mekka* جـ ٢، ص ٢٣٤، الحاشية) وفى جزائر الهند الشرقية الهولندية يقوم بالإمامة البنغولو الذى يلى أيضا القضاء.

وعلاوة على الصلوات الخمس اليومية، تقوم الجماعة بصلوات أخرى خاصة فى مناسبات معلومة، وأهمها صلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وصلاة الاستسقاء ،وصلاة الكسوف.

وثمة صلاة مختلفة عن ذلك تماما، وهى صورة خاصة أو مختصرة من الصلاة الإسلامية الصحيحة، ونعنى بها صلاة السفر التى تقام من ركعتين. ويوجه الفقهاء بطبيعة الحال عناية كبيرة إلى المقصود بالسفر. وهناك تيسير آخر للسفر هو الجمع بين صلاتين أو أكثر فى صلاة واحدة. وفى الحديث بيانات كثيرة فى هذا الشأن (مثل البخارى: كتاب تقصير الصلاة، باب ٦، ١٣ ـ ١٩؛ مسلم: كتاب صلاة المسافرين ، حديث ٤٢ ـ ٥٨ الخ) ويقال، كما ذكرنا فى القسم الأول من هذه المادة، إن النبى [ﷺ] جمع بين عدة صلوات فى المدينة؛ وانظر عن مدلول مثل هذه الأقوال ما ذكر فى هذا القسم وما أورده النووى (المصدر المذكور، ص ١٥٩ وما بعدها).

وهناك صلاة وصفها القرآن الكريم وهى صلاة الخوف التى تقام حين يكون المؤمنون مهددين بالخطر من عدو (سورة النساء آية ١٠١ ـ ١٠٣) وتختلف هذه فى جوهرها عن الصلاة المألوفة فى أن المؤمنين يصطفون فى صفين أحدهما يقوم بالمراقبة شاكى السلاح أثناء سجود الصف الآخر، ويكرر كل صف ذلك حتى يؤدوا جميعا السجود، وعندئذ يشترك الجميع فى تلاوة التشهد . وإذا كانوا يتوقعون هجوم العدو من جهة أخرى غير القبلة فإن الصلاة تعدّل وفقا لما تقتضيه

الظروف (ومن يريد زيادة فى البيان فلينظر النووى، ص ٣٨١ وما بعدها) ويمكن تقصير الصلاة فى هذه الحالة أيضا (مسلم: كتاب صلاة المسافرين، حديث ٤، ٥؛ النسائى: كتاب صلاة الخوف، باب ٤، ٧، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧). بل إن ثمة ذكرا لصلاة الخوف تقام من ركعة واحدة فحسب (أحمد بن حنبل جـ ٢ ص ٢٣٧ ـ ٢٣٤). وفى الختام يجب أن نتناول باختصار فى هذا المقام الصلاة على الميت، أو صلاة الجنازة وهى فرض كفاية، وإنما يمكن أن تترك فى بعض الأحوال الاستثنائية (Snouck Hurgronje: *Verspr Geschr*، جـ ١، ص ١٣٨، تعليق ٣):

وفى بعض الأحاديث أن الصلاة تجب على كل ميت من المسلمين (ابن ماجة: كتاب الجنائز، باب ٣١، النسائى: كتاب الجنائز، باب ٥٧) وفى الحديث (البخارى: كتاب الجنائز: باب ٢٣، ٨٥؛ كتاب التفسير، سورة الأعراف باب ١٢، ١٣؛ مسلم: كتاب فضائل الصحابة، حديث ٢٥ الخ) روى كيف أن النبى [ﷺ] أقام الصلاة على المتوفى عبدالله ابن أبىّ شيخ المنافقين، وكيف راجعه عمر على ذلك، من ثم نزلت الآية ٨٤ من سورة التوبة: «ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون» (انظر التعريف الشرعى للفاسق فى Snouck Hurgronje: *Vesrpr. Geschr.* ص ٩٧) وزيادة على ذلك روى الحديث أن النبى [ﷺ] أبطل الصلاة فى حالات المتوفين منتحرين (مسلم: كتاب الجنائز، حديث ١٠٧؛ أبو داود: كتاب الخراج، باب ٤٦). على أن النووى يقول (ص ٢٢٥) إنه لم يحدث استثناء لهذه الحالة. ويقول الحديث أيضاً إن النبى [ﷺ] رفض إقامة صلاة الجنازة بنفسه إلا إذا كانت ديون المتوفى قد وُفيت بالفعل (البخارى: كتاب: الحوالات باب ٣؛ أبو داود: كتاب البيوع، باب ٩؛ أحمد بن حنبل، جـ ٢، ص ٢٩٠، ٣٩٩) ولذلك يوصى الشرع أهل الميت بأن يسرعوا بتسوية هذا الأمر (النووى، جـ ١، ص ٢٢١). على أننا نجد فى الحديث روايات مختلفة عن مسألة: هل أقام النبى [ﷺ] صلاة الجنازة على من قتلوا بحكم الشرع؟

(أبو دواد: كتاب الجنائز، باب ٤٧؛ النسائى: كتاب الجنائز ، باب ٦٣، ٦٤).

ويقول أبو إسحاق الشيرازى (طبعة Juynboll، ص ٤٧ وما بعدها) إن الصلاة على الميت تقام على النهج الآتى: يقف الإمام على رأس النعش إذا كان المتوفى رجلا، وعلى مؤخرته إذا كان المتوفى امرأة (وهذه هى السنة؛ انظر البخارى: كتاب الجنائز، باب ٦٣؛ مسلم؛ كتاب الجنائز، حديث ٨٧، ٨٨ الخ) ثم ينوى الصلاة ويكبر أربعا ويداه مرفوعتان ثم يتلو الفاتحة فى الأولى، ثم يصلى على محمد [ﷺ] فى الثانية، ثم يدعو للميت فى الثالثة، ويدعو للذين اشتركوا فى الصلاة فى الرابعة، ثم يختم الصلاة بالتسليمتين.

ويشيع الخلاف فى الرأى حول المكان الذى ينبغى أن تقام فيه صلاة الجنائز، وهناك إشارات إلى وجود مصلى خاص فى المدينة على أيامها القديمة، كما حدث عند وفاة النجاشى بالحبشة (البخارى: كتاب الجنائز باب ٤، مسلم: كتاب الجنائز ، حديث ٦٣، ٦٤) وجاء فى ابن سعد (مجلد ١، جـ ٢، ص ١٤) إن النبى [ﷺ] فيما يقال كان يقيم الصلاة فى بيت الميت، ، ولذلك ظن الناس أنها بدعة حين حمل جثمان سعد بن أبى وقاص إلى المسجد نزولا على رغبة عائشة فيما يقال، أو رغبة زوجات النبى. وقيل إن عائشة أجابت على الاعتراضات التى أثيرت بقولها: «ما أسرع ما نسى الناس ما صلى رسول الله [ﷺ] على سهيل بن بيضاء إلا فى المسجد...» (مسلم: كتاب الجنائز، حديث ٩٩ ـ ١٠١)، ويعلق النووى شارح مسلم على ذلك (كما فعل الزرقانى فى شرح مالك: كتاب الجنائز، حديث ٢٢) فيذكر آراء المذاهب المختلفة مشيراً إلى الباب من أبواب الشرع الذى يدرج الفقهاء تحته إقامة هذه الصلاة فى المسجد (انظر فى هذه المسألة أيضاً *Semitic Rites of Mourning and Religion*، ص ٢ ـ ٤).

ومهما يكن من شئ فإن سنة المسلمين اليوم فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى قد جرت على أداء هذه الصلاة فى المسجد (Lane: *Manners & Customs* ص ٥٢٦؛ Snouck Hurgronje:

Mekka، جـ ٢، ص ١٨٩) على أن القوم فى آشى يقيمون صلاة الجنازة فى الجزء الأمامى من الحى القائم أمام بيت الميت، وقد جرى على ذلك أيضاً أهل جاوة (Snouck Hurgronje: *The Acheh-nesse*، جـ ١، ص ٤٢٣؛ المؤلف نفسه: *Verspr. Geschr*، جـ ٤، ص ٢٤٢) وهذا مباح شرعاً على الأقل وإن لم يكن ممدوحاً (ويتوقف الأمر على المذهب المعتنق).

ولا يستوجب الأمر أن يكون الجثمان حاضراً أثناء الصلاة، وقد جرت العادة فى مكة على إقامة صلاة الجنازة لمن يموتون بعيداً عن ديارهم (Snouck Hurgronje: *Mekka*، جـ ٢، ص ١٨٩). وتبرير هذه السنة يلتمس فى الحديث المتواتر الذى يروى أن النبى[ﷺ] أقام صلاة الجنازة على النجاشى فى المدينة (انظر ما أشرنا إليه آنفاً).

(٥)

لقد جرى النقاد الأوربيون على تناول مسألة مكانة الصلاة من زاوية واحدة، ولا مناص لنا من التسليم بأنهم يجنحون إلى اتباع ما قاله به رانكه Ranke من تعليق أهمية كبرى على الصلاة من حيث هى شعيرة تأخذ المرء بالنظام.

ولا شك فى أن جانبا كبيراً من حياة الجماعة قد تركز فى الصلاة وحولها فى المدينة على حياة النبى [ﷺ]، ولا شك أيضا فى أن عقلية العربى الجاهلى قد تحولت عن طريق الصلاة إلى عقلية المسلم. وتكررت هذه الظاهرة نفسها من بعد فى أقاليم الخلافة، ولا جدال فى أن الصلاة ظلت من أعظم العناصر تأثيرا فى تكوين الجماعات.

على أن الأوربى قد جرى على أن يقيم حكمه على الصلاة من وجهة نظره الخاصة، فالبروتستانتى يفتقد فيها الحياة الباطنة والكاثوليكى من أتباع الكنيسة الرومانية يفتقد فيها فخامة الطقوس وروعتها.

وكلتا النظرتين مخطئة من الناحية العلمية، ومن يريد أن يكوّن فكرة واضحة عن مكانة الصلاة يجب عليه أن يسأل هذا السؤال: «ماذا تعنى الصلاة للمسلم؟».

ويمكن الإجابة عن بعض هذا السؤال بملاحظة غيرة المسلمين على الصلاة فى مختلف الأقطار.

وملاحظات لين على الصلاة فى مصر على سبيل المثال(*Manners and Customs*، ص ٩٨) لها شأنها، إذ يقول: «إن المسلمين يراعون فى صلاة الجماعة منتهى الوقار والجلال، ومظهرهم وسلوكهم فى المسجد لا ينمان عن الإقبال على العبادة فى غيرة وحماسة وإنما ينمان عن التقوى الرزينة الخاشعة، ولا يصدر عنهم فى صلاتهم أبدا كلمة نابية أو فعل جارح عن قصد؛ والظاهر أنهم يتخلون، عند دخولهم المسجد، عما يبدونه من عزة وتعصب فى حياتهم العامة وفى صلتهم بغيرهم من أهل ملتهم أو من أهل الملل الأخرى، ويتجلى عليهم الاستغراق الكامل فى عبادتهم خاشعين مستكينين، من غير تصنع للخضوع، أو تكلف لما يظهر على محياهم من أمارات».

والمصدر الغزير المادة فى دراسة مكانة الصلاة نجده فى الآثار المكتوبة، ولا مناص من الرجوع فى القرنين الأولين للهجرة إلى الحديث. وحين تعد أركان الإسلام الخمسة نجد الصلاة دائما تأتى فى المحل الثانى (البخارى: كتاب الإيمان، باب ٥٢، مسلم: كتاب الإيمان، حديث ١٩ ـ ٢٢، ويمكن أن نلاحظ هنا ملاحظة عابرة، هى أن الركن الأول قد ورد بصور شتى) ففى القصة الكثيرة التواتر عن البدوى الذى سأل النبى[ﷺ] عن الإسلام فأجابه النبى [ﷺ] بذكر عدد من الفرائض أوجبها الإسلام على المؤمنين أى: أداء الصلوات الخمس كل يوم، وصيام رمضان والزكاة (البخارى: كتاب الإيمان، باب ٣٤؛ مسلم: كتاب الإيمان، حديث ٨). وفى الأحاديث الأخيرة أيضا التى تحصى الفرائض الواجبة على المسلم مثل حديث الرسالة التى بعث بها النبى معاذ بن جبل حين أوفده محمد [ﷺ] إلى اليمن نجد أنه قد ذكر فيها علاوة على التوحيد، الصلوات الخمس والزكاة (انظر مثلا البخارى: كتاب الزكاة، باب ١؛ مسلم: كتاب الإيمان، حديث ٢٩ ـ ٣١) . ونجد الصلاة فى تعداد أكثر الأعمال ثواباً عند اللّه تأتى

فى كثير من الأحيان فى المحل الأول (البخارى: كتاب المواقيت، باب ٥؛ وانظر ابن ماجة: كتاب الطهارة، باب ٤؛ الدارمى: كتاب الوضوء، باب ٢). والاستمساك بأداء الصلوات الخمس اليومية تضمن دخول الجنة (النسائى: كتاب الإقامة. باب ٦؛ مالك: كتاب صلاة الليل، حديث ١٤ إلخ). وترك الصلاة سبيل إلى الشرك والكفر: (مسلم: كتاب الإيمان، حديث ١٣٤، وانظر النسائى: كتاب الصلاة، باب ٨): «بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة».

ويصف الحديث وصفا مجازيا أثر الصلاة فى التطهير: «إنما مثل هذه الصلوات الخمس مثل نهر جار على باب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات فماذا يبقين من درنه؟» (مالك: كتاب قصر الصلاة فى السفر، باب ٩١؛ وانظر أحمد بن حنبل جـ ١، ص ٧١ وما بعدها؛ جـ ٢، ص ٣٧٥، ٤٢٦ و٤٤١؛ جـ ٣، ص ٣٠٥ و ٣١٧ إلخ). وقد وصف هذا الأثر وصفا غير مجازى فى الحديث المشهور أيضاً وهو: «الصلاة المكتوبة إلى الصلاة التى بعدها كفارة لما بينهما» (أحمد بن حنبل، جـ ٢، ص ٢٩؛ و من المعروف حق المعرفة أن الكبائر تستثنى عادة من ذلك، انظر أحمد بن حنبل، جـ ٢، ص ٣٥٩).

ولقد استشهدنا وشيكا بالحديث الذى يروى أن أداء الصلوات الخمس يضمن دخول الجنة، ويذهب الحديث التالى إلى أبعد من ذلك: «من علم أن الصلاة حق واجب دخل الجنة» (أحمد ابن حنبل، جـ ١، ص ٦). وفى الحساب الأخير يوم القيامة يكون لمبلغ الصدق فى إقامة الصلاة أكبر وزن: «إن أول ما يحاسب به العبد بصلاته فإن صلحت فقد أفلح ونجح وإن فسدت فقد خاب وخسر» (انظر النسائى: كتاب الصلاة باب ٩؛ الترمذى، كتاب المواقيت، باب ١٨٨؛ أحمد بن حنبل، جـ ١، ص ١٦١ وما بعدها، ١٧١، جـ ٢، ص ٢٩٠ الخ).

ويجب أن تؤدى الصلاة بورع واستغراق، وقد روى كيف أن النبى [ﷺ] كان يخلع أحد أثوابه لأن الأعلام المنقوشة عليه كانت تلهيه عن الصلاة

(البخارى: كتاب الصلاة، باب ١٤؛ النسائى: كتاب القبلة، باب ٢٠، وانظر باب ١٢).

أما أن الصلاة، كما يقال أحياناً، لا تشتمل فحسب على أداء فرض، بل يجب أن تكون أيضا بالقلب فظاهر من الحديث التالى؛ قال النبى [ﷺ] : «حُبب إلىَّ من الدنيا النساء والطيب وجعلت قرة عينى فى الصلاة»، (أحمد بن حنبل، جـ ٣: ص ١٢٨ مكرر، ٢٨٥).

وكذلك يذكر البكاء فى الصلاة أحيانا (أبو داود: كتاب الصلاة، باب ١٥٦؛ النسائى: كتاب السهو، باب ١٨؛ أحمد بن حنبل، جـ ٣، ص ١٨؛ جـ ٤، ص ٢٥ مكرر، وانظر ص ٢٦).

وأهم خصائص الصلاة عند الكثيرين هى ما نجده على وجهين، ونعنى بذلك أن الصلاة مناجاة العبد للخالق: الوجه الأول، ورد فى الحديث الذى نهى عن البزق تجاه القبلة أثناء الصلاة، والسبب الذى يقدمه الحديث هو أن المصلى يناجى ربه (البخارى: كتاب الصلاة، باب ٣٩؛ كتاب المواقيت باب ٨؛ مسلم: كتاب المساجد، حديث ٥٤؛ أحمد بن حنبل جـ ٢، ص ٤ وما بعدها، ١٤٤؛ جـ ٣، ص ١٧٦، ١٨٨، ١٩٩ وما بعدها، ٢٣٤، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٩١ إلخ)؛ والوجه الثانى ما ورد فى الحديث على النحو التالى: «أما إن أحدكم إذا قام فى الصلاة فإنه يناجى ربه، فليعلم أحدكم ما يناجى ربه، ولا يجهر بعضكم على بعض بالقراءة فى الصلاة» (أحمد ابن حنبل جـ ٢ ص ٣٦، ٦٧، ١٢٩) وقد ضرب المثل على هذا فى الحديث القدسى التالى: يقول تعالى:

«قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين، فنصفها لى ونصفها لعبدى، ولعبدى ما سأل، قال رسول الله [ﷺ]: اقرأوا، يقول العبد: «الحمد لله رب العالمين» يقول الله عز وجل: «حمدنى عبدى»، يقول العبد: «الرحمن الرحيم» يقول الله عز وجل: «أثنى علىّ عبدى» يقول العبد «مالك يوم الدين» يقول الله عز وجل: «مجدنى عبدى»، يقول العبد «إياك نعبد وإياك نستعين» يقول الله عز وجل: هذه الآية بينى وبين عبدى، ولعبدى ما سأل»، يقول العبد: «اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت

عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهؤلاء لعبدى، ولعبدى ما سأل» (أحمد بن حنبل جـ ٢، ص ٤٦٠).

ويجدر بنا أن نذكر فى الوقت نفسه «صلاة الحاجة» التى تقام لتحقيق حاجة تشتد رغبة المرء إليها (الترمذى: كتاب الوتر، باب ١٧)؛ وصلاة الاستخارة قبل اتخاذ قرار يتفاوت فى أهميته (البخارى: كتاب التهجد، باب ٢٦؛ أبو داود: كتاب الوتر، باب ٣١؛ الترمذى : كتاب الوتر، باب ١٨؛ أحمد ابن حنبل جـ ٣، ص ٣٤٤ الخ).

ووصف الصلاة بأنها مناجاة سمة لنزعة التفكر التى نجدها حتى فى أول عهود الإسلام (انظر فى هذا الشأن خاصة، La Massignon: *Essai sur les origines du lexique techmique de la mystique musulmane*، باريس ١٩٢٢)؛ ومن المؤكد أنها كانت من أكبر السبل التى دخل بها التصوف فى الإسلام.

ومن أقدم المتصوفة المسلمين: المحاسبى (توفى سنة ٢٤٣ هـ = ٨٥٧ م) فقد كتب رسالة فى مدلول الصلاة (انظر Massignon: المصدر المذكور، ص ٢٥٩، تعليق ١) وقد شرح الفيلسوف الترمذى (توفى سنة ٢٨٥ هـ = ٨٩٨م) الجانب الصوفى للصلاة فى ٤٢ مثلا استشهد بها ماسينيون(المصدر المذكور، ص ٢٥٩). وعند المتصوفة المحدثين طغت أهمية الذكر والورد حتى إن القشيرى فى رسالته لم يفرد للصلاة فصلا خاصا بها. أما عند الهجويرى فتظهر الصلاة كأنما هى تناسب خاصة المريدين، إذ عليهم أن يجدوا فيها إلى حد ما صورة لطريق السالكين كلها. وعندهم أن الطهارة تمثل التخلى، والقبلة الافتقار إلى المرشد الروحى، والتلاوة الذكر، والركوع الخشوع، والسجود معرفة النفس، والتشهد الأنس، والتسليم ترك الدنيا. أما المتصوفة حقاً فإن كلا منهم يرى فى الصلاة غير ما يراه الآخر، فهى عند واحد وسيلة للحضور، وعند آخر وسيلة للغيبة (انظر الهجويرى: كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون، سلسلة كب التذكارية، جـ١٧، ص ٩١ وما بعدها)، ومع ذلك فإن الهجويرى يؤكد أيضاً حب المتصوفة على اختلافهم للصلاة.

وابن سينا هو الوحيد الذى نذكره هنا من بين الفلاسفة، وقد كتب ابن سينا رسالة موجزة فى الصلاة، («فى الكشف عن ماهية الصلاة وحكمة تشريعها» فى جامع البدائع، القاهرة ١٣٣٥هـ = ١٩١٧م، ص ٢-١٤) وجوهر الصلاة عنده معرفة وجود الله فى ذاته ووجوب هذا الوجود، وهى تكون فى الباطن أو الظاهر بحسب طبيعة المؤمن الذى يؤديها. وعند ابن سينا أن ارتقاء معارج الروح لا يقدر عليه الناس جميعاً، ومثل هؤلاء الناس بحاجة إذن إلى رياضة جسمانية وترويض النفس لكبح جماح الشهوة الغريزية، وهذا هو الجانب الظاهر للصلاة؛ وأما باطنها فهو مشاهدة الحق بقلب نقى ونفس خلصت وتطهرت من الأمانى؛ فابن سينا إذن يشرع فى معالجة القول بأن الإنسان فى حالة الصلاة يكون فى مناجاة مع ربه، فهو يقول إن هذا يمكن أن يحدث خارج العالم المادى فحسب، وأولئك الذين يحصل لهم هذا الحال إنما يكونون فى حضرة الله، ويشهدون الله شهوداً عينياً، فالصلاة إذن «مشاهدة» حقة وعبادة خالصة، أى أنها الحب الإلهى الحق والرؤية بعين القلب.

والصلاة فى الفصل الذى عقده الغزالى فى «الإحياء» عن «ربع العبادات» منزلة بين الطهارة والزكاة (كما هى الحال فى الفقه) ويجب أن نلاحظ أن الغزالى فى كلامه عن هذه العبادة قد فعل ما فعله فى العبادات الأخرى، فقد جهد كل الجهد فى وصف القواعد الشرعية وصفاً دقيقاً (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢هـ، جـ١، ص١٩، وما بعدها) كما ارتفع بالصلاة من ناحية أخرى إلى مستوى أخلاقى صوفى يفى كل الوفاء بجميع مقتضيات الاستغراق فى الصلاة. وحسبنا بعد الذى كتبناه فى القسمين الثانى والثالث من هذه المادة أن نلم هنا فى إيجاز بالجانب الآخر من بحث الغزالى، فالمعانى الباطنية التى تبعث الحياة فى الصلاة فتبلغ بها مبلغ الكمال هى المعانى الستة التالية: حضور القلب، والتفهم، والتعظيم، والهيبة، والرجاء والحياء.

وللاحظاته عن حضور القلب (ص١٤٥) أهمية خاصة، فالفقهاء

يتطلبون حضور القلب فى التكبير فحسب؛ على أن الفقهاء المتورعين وعلماء الآخرة يشترطون حضور القلب فى الصلاة كلها، وما أقل من يبلغ هذا المقام من الناس.

والصلاة المثلى هى صلاة «حاتم الأصم» الذى قال: إذا حانت الصلاة، أسبغت الوضوء وأتيت الموضع الذى أريد فيه الصلاة، فأقعد فيه حتى تجتمع جوارحى، ثم أقوم إلى صلاتى وأجعل الكعبة بين حاجبًى، والصراط تحت قدمى، والجنة عن يمينى، والنار عن شمالى، وملك الموت ورائى، أظنها آخر صلاتى، ثم أقوم بين الرجاء والخوف، وأكبر تكبيراً بتحقيق، وأقرأ قراءة بترتيل، وأركع ركوعاً بتواضع، وأسجد سجوداً بتخشع، وأقعد على الورك اليسرى، وأفرش ظهر قدمها، وانصب القدم اليمنى على الإبهام، وأتبعها الإخلاص؛ ثم لا أدرى أقُبِلتْ منى أم لا (ص ١٧٩، س٧ وما بعده).

ويبسط الغزالى رأيه الأخلاقى فى العبارة التالية: «من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من ألله إلا بعداً».

وفى الفصل الذى كتبه عن «بيان الدواء النافع فى حضور القلب» جعل الخواطر الواردة الشاغلة هى العقبات الكبرى التى تصرف الانتباه عن الصلاة، فهذه الآفات يمكن التغلب عليها بمحاربة أسبابها، وهى على نوعين، ظاهرة وباطنة، فالأسباب الظاهرة لتشتيت الانتباه (الغفلة وهى «فهيا» عند متصوفة السريان) مصدرها أعضاء الحواس، وعلى المرء أن يمنعها عن التوزع، ولذلك فإن «المتعبدين» يؤدون الصلاة فى صومعة مظلمة تتسع للسجود فحسب. وقيل إن ابن عمر لم يسمح بوجود شئ ما فى صومعته. أما الأسباب الباطنة للتوزع فتحدث أثراً أقوى إذ تمتد جذورها إلى الهموم والأفكار والشواغل. ولكن الرغبات لها أقوى الأثر، فهذه يجب أن تحارب بالتفكر فى عالم الآخرة. وعند نداء الأذان يجب أن يستحضر المرء بقلبه هول النداء يوم القيامة، وستر العورة معناه الاستقصاء عن العورات الباطنة.

والغرض الأسمى من الصلاة هو الفناء الكلى فى الله بإذلال النفس. وقد

أثر عن سفيان الثورى أنه قال: «من لم يخشع فسدت صلاته»؛ وقد بسط هذا فى فصلين خاصين: (بيان اشتراط الخشوع وحضور القلب، ص ١٤٥ وما بعدها؛ وحكايات وأخبار فى صلاة الخاشعين، ص ١٥٧ وما بعدها) ويسوق فى هذا الفصل الأخير عدة أمثلة عن مبلغ استغراق كبار الأئمة فى صلاتهم.

[فنسنك A. J. Wensinck]

تعليق
على مادة «صلاة»
بقلم الأستاذ أمين الخولى

(أ) نظرة عامة

كاتب هذه المادة «فنسنك» من أساطين المستشرقين، وكان الظن أن يكتبها أعمق كثيراً مما كتب؛ فبدل أن يعنى بأن كلمة صلاة لم تظهر فى الآثار الأدبية السابقة على القرآن، يعنى بما هو أهم من ذلك، فى شأن الصلاة نفسها فى الجزيرة العربية، على اختلاف دياناتها المتعددة؛ ونحو ذلك من الدراسة المقارنة، التى يستفيد منها دارسو الإسلام، ودارسو غيره من الأديان.. لكنه تناول المادة ذلك التناول القريب، ذا الهوى المحتلم ـ كما سنرى ـ وأطال حتى أمل فى تفاصيل مما فى متون الفقه الإسلامى، لا يستفيد منها عارف بالإسلام، مسلماً أو غير مسلم؛ ويستفيد من غيرها أقرب منها وأيسر من لا يعرف الإسلام.

وهكذا جاءت المادة طويلة، فى غير طائل، متعثرة الخطى، فى قديم من معتاد أخطاء القوم، أو تمحلهم فى الفهم والتخريج، فى كل مجال إسلامى، مما كثر وتكرر، وأسهب القول فى رده ومناقشته؛ فكان الرأى هنا، بعدما قيل فى هذا أن توضع هذه الأخطاء، فى ربطة واحدة، وتنال بكلمة شاملة ـ كما سيلى ـ

وهذه هى الملاحظ على المادة:

(ب) منطق مدخول

قال الكاتب: «ويبدو أن كلمة صلاة لم تظهر فى الآثار الأدبية السابقة على القرآن».

ومهما يكن معنى «البدوّ» وأنه الظهور الواضح عنده، أو أنه مجرد الاحتمال، فإن هذا القول عن عدم ظهور لفظ الصلاة فى الآثار الأدبية السابقة

على القرآن لا يسلم له لأنا نجد من تلك الآثار الأدبية السابقة على القرآن مثل قول أعشى قيس:

فما أيبليّ على هيكل

بناه وصلب فيه وصار

يراوح من صلواته المليك

طوراً سجوداً وطوراً جوار

(الديوان ص ٤٠، ٤١ ط أوروبا)

على أنا لا نغفل ما فى هذا المنطق اللغوى والأدبى من دخل؛ وهو أن ما وصلنا من الآثار الأدبية السابقة على القرآن لا يمثل الحياة الأدبية العربية قبل الإسلام تمام التمثيل؛ وبذلك لا يمثل الحياة الاجتماعية لهذه الفترة أصدق التمثيل؛ ونقص ما وصلنا هو ما يقرره قول القدماء، منذ عصور مبكرة؛ فى عبارة «أبى عمرو بن العلاء» المرددة: «ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير» إلى آخر ما يسوقه من أدلة وشواهد على ذهاب العلم وسقوطه - ص ١٠ من طبقات الشعراء لابن سلام، ط ليدن.

وكذلك يقرر المنهج الحديث نقص ما وصلنا عن الجاهلية بما يتطلع إليه من الحفر والتنقيب فى الجزيرة العربية، والتتبع العملى لآثار الحياة فيها قديما وحديثا.

وكل ذلك يعرفه «ڤنسنك» لا محالة، وينبغى أن يقدر مع ذلك أن ليس من الصواب فى شئ أن يستقرئ الآثار الأدبية الباقية التى وصلتنا عما قبل الإسلام ليخرج بنتيجة لهذا الاستقراء يقرر على أساسها عدم وجود شئ لأنه لم يجد له فيما بقى صدى للحياة اللغوية أو الأدبية فى العصر الجاهلى، فينفى وجود شئ دينى أو غيره لأنه لا صدى له فيما بقى من الأدب.

وهذا إن سلم له الاستقراء للأقل الذى وصل من الآثار الأدبية قبل الإسلام فكيف وهو لم يسلم؟ وقد ورد لفظ «الصلاة» فيما ورد من جمعها، فى قول الشاعر السابق، وهو كاف فى رد الدعوى المتوسعة، وقد يسعف البحث بغيره يزيد بطلان هذا البدوّ الذى لاح لڤنسنك..

وبهذا وهى الأساس الذى أراد الكاتب وضعه ليبنى عليه ما بعده.

(جـ) محمد [ﷺ] هو الذى فعل..!

تلك هى النغمة الملة التى كانت تستهوى القوم خلال كتابة هذه الدائرة، ورددها كل كاتب منهم فى موضوعه، وتكررت مكالمتهم فيها، حتى سئمنا نحن معاودة الرد عليها، وتقرير أنها دعوى باطلة أمام العلم نفسه، ولا تصح إلا فى نظر الحفيظة المتعصبة، والعقيدة المظلمة؛ وذلك أن العلم يعرف جيداً أنه لم يصل بمنهجه وأسلوبه إلى إبطال الرسالات الدينية، مهما يجهلها العلم أو يجحدها، وما دام احتمال وجود رسالة دينية قائماً، فالرسالة المحمدية، من هذه الرسالات، لها حرمتها عند البحث، بقدر ما لها من حق فى الوجود؛ ولا ينكر عليها ذلك عالم، وإنما ينكره فقط صاحب دين متعصب، يضيق أفقه عن فهم دعوتها إلى وحدة الدين، وتطور رسالة السماء، وتصديقها لما بين يديها من رسالات أخرى.

وكما لم يقطع العلم الحق بعد بإبطال الرسالات السماوية فإنه ليقطع بأنه يجد السبيل الميسرة إلى درس الإسلام، من كل نواحيه وجوانبه، بما هو ظاهرة حيوية، تؤثر فيما حولها، وتتأثر بما حولها، دون مساس بمكانها بين الرسالات الدينية، ودون إهدار لنبوة محمد [ﷺ] ورسالته، بأى شئ يمكن أن يتحقق نتيجة للبحث العلمى المحض فى كيان الإسلام.. ودون أن يكون محمد [ﷺ] هو الذى فعل، ووجه، وصنع من تلقاء نفسه، وهو يعرف أنه يفعل ما ليس حقيقياً.. وإن كان الوقت قد فات على كتاب دائرة المعارف الإسلامية، فكلهم وقع فى هذا الخطأ المنهجى، عندما كتب، وستتوالى علينا - مع الوقت - كتاباتهم فى مواضعها من مواد الدائرة، فنرجو ألا نعاود الكلام فى دفع ذلك بعد الآن.

* * *

وهنا فى هذا الجو الخاطئ المنهج، وعلى أساس من المنطق المدخول الذى تبين دخله فى الفقرة السابقة، يسوق الكاتب عبارته فى نسبة الأشياء إلى محمد عليه الصلاة والسلام.

فبناء على أن كلمة صلاة يبدو أنها لم تظهر فى الآثار الأدبية قبل الإسلام .

يصف حال محمد - عليه الصلاة والسلام - فى حال هذا النقل والأخذ إفكا.

وفى هذا كله لا يزال يبنى على ما سبق ذكره من المنطق المدخول فى اللغويات والأدبيات، فمع أن كلمة صلاة موجودة فى الآثار الأدبية قبل الإسلام، لو سلمنا جدلاً للكاتب بأنها لم تكن موجودة، وإنما دخلت الحياة العربية قبيل الإسلام فليس فرد، هو محمد [ﷺ] أو سواه، هو الذى يتولى هذا النقل لأنكم أنتم الذين تقولون: إن الظواهر اللغوية اجتماعية، لا تنسب لشخص ولا لعصر، بل لا تنسب لجمع؛ فكيف تقولون بعد ذلك: إن محمداً [ﷺ] هو الذى اتخذ كلمة صلاة.. وإن محمداً [ﷺ] هو الذى نقل كلمة صلاة.. إلخ!

إن هذا القول يبطله المنهج اللغوى والاجتماعى الخاص - على ما رأينا - كما يبطله المنهج العلمى العام، لأن قائله لا يملك أى دليل على أن هذا من عمل محمد[ﷺ]. وهو يتناسى احتمالا سيظل موجوداً مادام العلم لم يثبت بطلان الأسلوب الدينى، والوحى الدينى.. ومادام هذا فى الحساب وليس محمد عليه الصلاة والسلام هو الذى اتخذ الشعيرة، من اليهود والمسيحيين فى بلاد العرب؛ وليس محمد هو الذى نقل كلمة صلاة بهذا المعنى من جيرانه.. وليس محمد [ﷺ] هو الذى احتكم فى هذه الشعيرة - إلخ. ما هو تتمة وبقية لتلك الدعاوى من أن محمداً [ﷺ] هو الذى فعل.. لأن المقرر الذى لم يبطل بعد هو: وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى، فما لكم عرفتم الرسالات الدينية، ثم رحتم تنكرون أن الإسلام منها بدافع عصبية اعتقادية - لا غير، مع أنه هو الداعى إلى وحدة التدين..!

(د) تشابه الأديان

وهى كذلك من أنغامهم القديمة التى عرض لها التعليق على هذه الدائرة، ولعله لم يبق جديد من القول فيها؛ وأن وحدة الأديان، التى كان الإسلام بترتيبه الزمنى داعياً واضح الدعوة إليها فى إعلان أنه أنزل إلى النبيين من قبله، وأوحى إليه كما أوحى إلى من قبله؛ وأنه مصدق لما بين يديه؛ ولا مكان مع ذلك للقول بأن هذا قد أخذ من ذاك، أو هذه قد شابهت تلك، لأن الكل فى بيان القرآن واحد المصدر، واحد الغاية؛ وفى ضوء هذا الأصل الواضح المسلم تقرأ فى مادة صلاة مايلى:

(أ) «يكشف نظام الصلاة عند المسلمين عن تشابه كبير بصلاة اليهود والمسيحيين كما سنبين ذلك بالتفصيل بعد» ولا شئ فى هذا بعد الذى تبين من وحدة الأديان، وتطور حقيقة واحدة فيها، وصدورها عن أصل واحد، وتصديق لاحقها لسابقها.. وأنها رغم كل ما قد يصيب بعضها من تغيير أو نحوه تظل تحتفظ بحقيقة كبرى، وغاية واحدة، وبقايا تفاصيل وجزئيات سليمة، فتحمى كلها الحقيقة الكبرى، وتحقق كلها الغاية المشتركة؛ وتبقى فيها مشابهة فى أعمال، وأحكام، وآداب لا ينفى بقاؤها ما قد أصاب بعضها من تغيير؛ ولا يضر تشابهها سماوية واحد منها.. وذلك ما تذكره عند كل ما سيلقى إليك من مواضع الإلحاح فى المشابهة من مادة صلاة.. مثل:

(ب) «ويشبه هذا المشهد ـ مراجعة محمد [ﷺ] فى الصلوات حين فرضت ـ بعض الشبه ما جاء بسفر التكوين ـ الإصحاح ١٨ ـ الآية ٢٣ وما بعدها ـ حيث وصفت شفاعة إبراهيم لسدوم وعمورة ـ ولا شئ فى ذلك.

(جـ) إضافة الصلاة الوسطى إلى الصلاتين المعتادتين «يرجح أن يكون ذلك قد تم محاكاة لليهود، الذين كانوا يقيمون أيضاً صلاتهم (تفلاه) ثلاث مرات كل يوم».. وبم يرجح أنها محاكاة!! وبم يثبت ذلك!! وقد تبين أن التشابه طبيعى وأصيل فى ظواهر حقيقة واحدة.

(د) يقول فى الركوع «كريعاً عند اليهود» ـ ولا بأس فى هذا.

(هـ) يقول فى السجود «وكان أيضاً من شعائر الصلاة عند اليهود».. ونقول: فليكن ذلك، فلا شئ فيه.

(و) «يفترض متفوح وجود التأثير اليهودى فى الاختيار الأصلى للركعتين» ولا موضع لافتراض التأثير بعد وحدة المصدر والتوجيه.. والقول بالتأثير تحكم باطل لا أصل له.

(ز) التسليم؛ وأن صيغة السلام عليكم، تشير كذلك إلى الملائكة الحافظين الحاضرين، يقول: «انظر ميتفوخ عن نظائر ذلك فى حياة اليهود» ـ ولا بأس بهذا التناظر.

(ح) عن التهجد يقول: «والاشتقاق من هذه الكلمة، الذى يعنى السهر يوحى بوجود علاقة وثيقة بينه وبين صلوات الليل المسيحية، وخاصة مع

اقترانها بعادة السهر ـ شهرا السريانية ـ التى نمت نمواً كبيراً عند نساك غربى آسية ومتصوفتها. وقد استقينا معلومات دقيقة غاية الدقة عن هذه الشعيرة، من الآثار السريانية.. إلخ»؛ ولا شئ فى أن تتشابه عبادات العباد.

(ط) «أن الإمام يماثل الـ «شلياح هاصبور» فى الصلاة عند اليهود؛ وعندهم ـ أى ميتقوخ وبيكر ـ أن فرائض الصلاة يمكن أن يؤديها، كما فى الإسلام، أى عضو من الجماعة كفء لها» ـ ولا شئ فى أن تشابه اليهودية الإسلام ويشابه الإسلام اليهودية.

(ى) وعن صلاة الجنازة يقول: «ولا نكاد نخطئ إذا ذهبنا إلى أن هذه الصلاة قد احتفظت ببعض سنن الجاهلية».

وهذه أيضاً لا شئ فيها عند القرآن حين يقول: «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» فمن هذه الجاهليات ما هو بقية رسالة سماوية؛ ولا شئ فى أن تصدقه رسالة أخرى.

(ك) كون الصلاة قد استخدمت أيضاً وسيلة للبر «توجد ظاهرات مماثلة لذلك فى الأديان».

والأصل أن توجد تلك الظاهرات المتماثلة فى الأديان، بعد الذى فهمنا من وحدتها: مصدراً وغاية.

(ل) وعن حضور القلب فى الصلاة يذكر الأسباب الظاهرة لتشتيت الانتباه، أى الغفلة، فيقول: وهى فيها عند متصوفة السريان،.. وخير أن تتشابه أحوال العابدين.

وقد كان الأصل العام فى هذا التشابه كافياً، لكنا عرضنا مواضع المشابهة أو ما قد يسميه الكاتب المحاكاة لنبين أنها كلها مما يحتمله الأصل العام، ولا يؤثر شئ منها عليه، ولا يمس سماوية الإسلام، ولا يقوم على شئ مما جهدوا فى قوله من أن محمداً فعل وترك.. والله يجمع القلوب على هذه الوحدة؛ ويلهم الصواب فيما بين الدين والعلم.

(هـ) تشكيك غريب

يحيل الكاتب على كتاب كايتانى *Annali dell' Islam* ولكنا لا ننسى أن كايتانى يشكك فى علم ضرورى يفيده التواتر العملى الذى لعله توافر فى الصلاة بأكثر مما توافر فى غيرها، إن

فنسنك نفسه فى صدر المادة - يقول عن كايتانى ما عبارته:

«... يمكن أن يلاحظ فوق ذلك أننا نستطيع أن نؤكد أن هذه الشعيرة كانت ملازمة للإسلام منذ أقدم العصور، وأن آراء كايتانى المتشككة وفروضه لا تقيم وزناً كافياً لحجج القرآن»..

وبذلك شهد شاهد من أهله نستطيع أن نقول بعده فى قوة: إن آراء كايتانى المتشككة، لا تقيم وزناً كافياً لحجية التواتر العملى، وإفادته العلم الضرورى الذى لا يعارض بأى خبر آحاد يشير إليه كايتانى، فيما يذكر

ولا يبدو مع هذا أن الأمر جدير ببحث مستقل أو غير مستقل!! ولا هو فى حاجة إلى كبير مناقشة.

* * *

ومن هذا القبيل فى التعلق بما لا يفيد، ما عقب به على مسألة الجمع بين صلاتين فى غير خوف ولا سفر،

(و) أشياء غير ذات بال

وفى المادة إلى جانب ما سبق أشياء غير ذات بال، والخطب فيها هين، مثل ما فى بيان هوتسما (كيف تقررت الصلوات الخمس وأن صلاتى منتصف النهار (الظهر والعصر) وصلاتى المساء (المغرب والعشاء) .

فكيفية ذلك التقرر للصلوات مما لا نحس نحن بحاجة إلى الوقوف عنده، لأنه لا يقوم إلا على ترجيح بمعان من الحكم لا مجال لغيرها فى الأمور التعبدية.. فبيان هؤلاء المستشرقين فضول من القول لا قيمة له..

فهو قول يلتحق بما قبله فى عدم القيمة أو الأهمية لنا؛ لأنا لا نحتاج إلى الوسائل الدقيقة لتحديد مواقيت الصلاة، حتى بعد توافر هذه الوسائل الدقيقة الآن، لأن يسر الدين وسهولته العملية تنوط ذلك بأمور يسيرة، من حركة الشمس وأطوال الظل؛ كما هو معروف، ليظل أداء الصلاة، بل سواها من التكاليف كالصوم مثلاً، غير مرتهن بتعقيدات وصعوبات، من المعاينات أو الحسابات. فمن فى البادية أو الريف لا يعرف بحركات الكواكب، وتغير الظلال: لواح الفجر وتحقق الزوال، وظلال العصر، وغروب الشمس، ومغيب الشفق - وهى أوقات الصلوات الخمس التى لا تحتاج إلى وسائل دقيقة! وكذلك الأمر فى هلال رمضان ونحوه.. وندع ما وراء ذلك فى المادة لفطنة القارئ ففيها الكفاية.

أمين الخولى

الصليحى

اسم أسرة حكمت اليمن أقيالا تابعين بالاسم للخلفاء الفاطميين فى مصر؛ أسس هذه الأسرة على بن محمد، وهو ابن محمد بن على قاضى حراز من عشيرة يام، وهى فصيلة من قبيلة همدان الكبيرة، ـ وقد تأثر على وهو بعد شاب ـ بالداعى الشيعى عامر ابن عبدالله الرواحى، الذى كان فى حوزته على ما يقال نسخة من الكتاب السرى «الجفر» الذى خطّت فيه مصائر أئمة الشيعة، وانصرف علىّ إلى التحصيل بحمية وغيرة حتى أصبح فقيهاً متمكناً، وظل خمسة عشر عاماً يقود الحجيج من اليمن إلى مكة. وحدث خلال حج سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧م) أن أسرّ علىّ إلى ستين رجلا من قبيلته همدان بأن نيته كانت قد صحت على توطيد أقدام الفاطميين، فى اليمن، وأقسم له هؤلاء الستون الأيمان على الطاعة له فى الحياة والموت، ثم عادوا إلى اليمن؛ وفى السنة التالية استولى هو وأتباعه على قرية مسار فى جبال حراز غربى مدينة صنعاء، ولم يلبث رجال القبائل المحنقين أن حاصروهم، فحصنوا القرية بأقصى سرعة ممكنة حتى أصبح غزوها أمراً فى غاية المشقة. والظاهر أن علياً لم يصب من النجاح المادى فى مستهل حياته إلا النزر اليسير، ذلك أن الممالك الصغيرة التى قامت بعد تفكك الأسرة الزيادية كانت قد نجحت فى الاستقلال بأمر نفسها إلى حد بعيد، على حين أن المملكة التى أسسها نجاح العبد الحبشى فى أراضى اليمن المنخفضة (تهامة) كانت فى جميع الأحوال عقبة كؤوداً فى سبيل امتداد. سلطان الصليحى على اليمن بأسره، وتمت لعلىّ السيادة على تهامة ومدينة زبيد سنة ٤٥٣هـ ـ١٠٦١م)، ذلك أنه عمل على دس السم لنجاح مستعيناً بجارية أرسلها إليه وربما كان هذا الحادث (وإن كان المؤرخون قد لزموا الصمت فيما يتعلق بأسبابه) هو الذى أدى بالقاسم بن على الإمام الزيدى إلى إنفاذ جيش لقتال على تحت إمرة ابنه جعفر؛ على أن علياً فاجأ هذا الجيش، وأنزل به الهزيمة

المنكرة فى شهر شعبان، وقتل جعفر، ثم هاجم معاقل الأئمة الزيدية واستولى على حصن يناع على جبل حضور؛ وهزم ابن أبى حاشد قرب قرية صوف، ثم سار إلى صنعاء واستولى عليها سنة ٤٥٥هـ (١٠٦٣م)، ثم ركز اهتمامه بعد هذا فى غزو مدينة زبيد بتهامة، ونصب عليها فى العام التالى صهره أسعد بن شهاب، ثم استولى بعد ذلك بعام على عدن، حيث سمح للعباس ومسعود ولدى الكرم الوالى السابق بأن يظلا يتوليان حكمها فى ظله، ذلك أنهما كانا قد ساعداه على غزو زبيد، وقد وافقا على أن يؤديا إلى سيدة زوجة ابنه جزية سنوية قدرها ١٠٠,٠٠٠ دينار تقريباً، وظلا يؤديانها بانتظام حتى وفاة علىّ؛ أما ما بلغه علىّ من سلطان فى ذلك الحين فالدليل عليه ما حدث سنة ٤٥٥هـ، ذلك أنه تمكن من أن ينصب أبا هاشم محمداً والياً على مكة، وكان يرسل سنوياً منذ ذلك الحين كسوة إلى الكعبة وأعاد الكنوز التى كان الحسنية قد حملوها إلى اليمن، على أن بعض الإمارات الصغيرة ظلت خارجة عن طاعته لم يخضعها بعد. وقد حدث سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٨م) أن استنجد رجل يقال له ابن طرف كان والياً على زرائب، بالأحباش ثم تمرد، إلا أن علياً هزمه هو وحلفاءه. ومن ثم تم له غزو هذه المنطقة الجبلية، وعاد علىّ بعد هذا الحادث إلى صنعاء ولم يبرحها خلال الاثنتى عشرة سنة التالية، وكان يحكم شتى مناطق اليمن ولاة من أهل ثقته وقد حرص علىّ على أن يحتفظ فى ديوانه بالأمراء الذين غزا أملاكهم، وهو إجراء لا يزال يتبعه ولاة اليمن آنئذ.

وكف ولاة مكة سنة ٤٧٣هـ عن ذكر الخلفاء الفاطميين فى صلواتهم العامة وعادوا إلى ذكر الخلفاء العباسيين فى بغداد، ولعل هذا هو السبب الذى حدا بعلى إلى مغادرة صنعاء والسير إلى مكة كأنما يريد تأدية فريضة الحج، واصطحب معه الأمراء الذين كانوا معه فى قصبته، وترك ابنه المكرم فى القصبة للسهر عليها، وبلغ الركب ناحية المهجم فى تهامة الشمالية وخرّب مخيمه قرب بئر تسمى : أم الدهيم؛ وهاجم أتباع سعيد

ابن نجاح المخيم فى غفلة من أهله، وقتلوا علياً وأخاه عبدالله، فعم الحزن أرجاء المخيم، وأبقى سعيد على حياة بعض الأمراء الذين كانوا مع علىّ واتخذهم رهائن، إلا أن جل الجيش لقى حتفه، وكان بين الأسرى الملكة أسماء ابنة شهاب وأم الملك المكرم، وقد حملها سعيد معه إلى زبيد قصبة أبيه التى فتحت أبوابها عندئذ لسعيد.

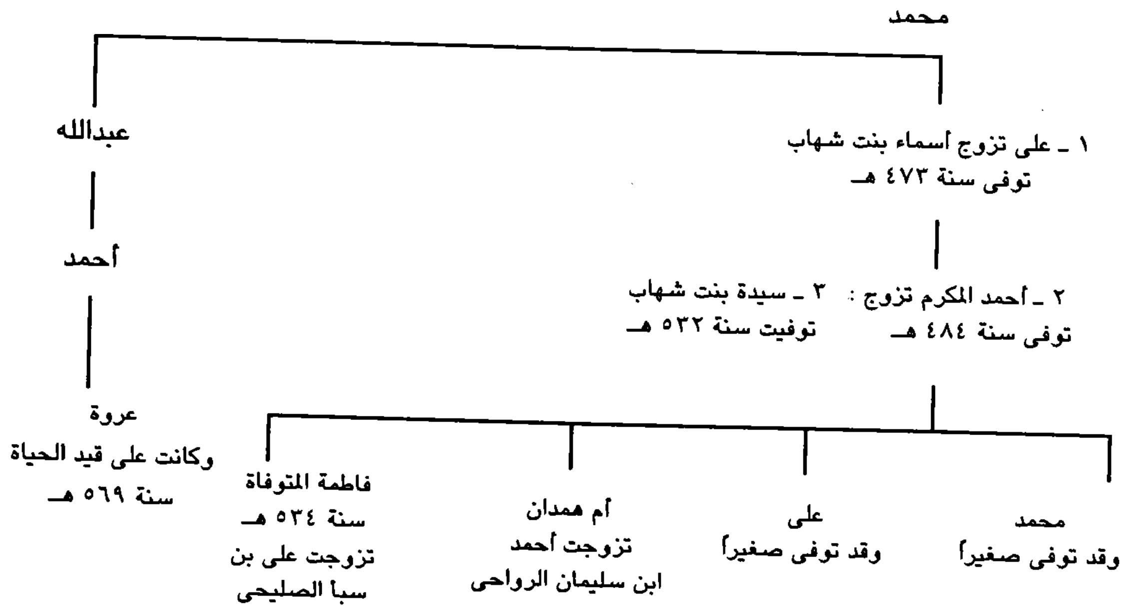
وفرض سعيد حراسة قوية على أسماء فلم تتمكن من أن ترسل إلى ابنها خطاباً إلا سنة ٤٧٥هـ (١٠٨٢ ـ ١٠٨٣م) أخبرته فيه بأنها حملت من سعيد، كتبت هذا لتستحث المكرم على إنقاذها بأقصى ما يستطيع من سرعة، وكان سلطان المكرم قد تضاءل إلى حد كبير، ذلك أن معظم الإمارات الموالية له أعلنت استقلالها بأمر نفسها مثل حكام عدن. وقد حث المكرم أتباعه فى صنعاء على أن ينتقموا لشرف قبيلتهم، وملكهم، فحملوا على زبيد، وكان يدافع عنها ٢٠,٠٠٠ رجل من الأحباش، على حين كان قوام جيش المكرم فيما يقال : ستة آلاف رجل فحسب؛ وقد تولى هو نفسه قيادة قلب جيشه، أما الجناحان فقادهما أسعد بن شهاب أخو زوجته وعم من أعمام الملكة، ودارت معركة حامية الوطيس اقتحم إثرها المكرم المدينة، وكان هو واثنان من أتباعه أول من بلغ المكان الذى فيه أمه، وأمر بإنزال رأس أبيه وعمه وكانا مرفوعين على عمودين، ودفنهما بما يليق بهما من تجلة واحترام، ثم نصب أخا زوجته أسعد بن شهاب والياً على تهامة ورحل ومعه أمه إلى صنعاء. وتوفيت أسماء فى صنعاء سنة ٤٧٩هـ (١٠٨٦م). وقد سك المكرم فى السنة نفسها عملة جديدة اسمها الدينار المالكى، وظلت هذه الوحدة النقدية معمولا بها مدة طويلة؛ على أن أولاد نجاح الذين كانوا قد فروا إلى جزائر البحر الأحمر، عادوا إلى زبيد فى السنة نفسها وطردوا أسعد ونصبوا أنفسهم سادة على زبيد وتهامة، وعاد المكرم فاستولى على زبيد ولقى سعيد بن نجاح حتفه تحت أسوارها سنة ٤٨١هـ (١٠٨٨م) أما أخوه جياش فقد هرب مع وزيره إلى الهند عن طريق عدن، على أنهما لم يبقيا فيها إلا ستة أشهر ثم عادا إلى اليمن واستوليا من جديد على مدينة زبيد.

ويبدو أن المكرم كان والياً تعوزه المقدرة، ونحن نجد فى التاريخ الإسلامى مشهداً فريداً لامرأة، هى زوجته الملكة سيدة، تسهم بنصيب وافر فى إدارة شئون الدولة، وقد ولدت سيدة سنة ٤٤٤هـ ونشأت فى رعاية الملكة السابقة أسماء، وتزوجت بالمكرم سنة ٤٦١هـ، وأنجبت له أربع أولاد، ابنين وبنتين؛ وأفرط المكرم بعد وفاة أمه فى الشراب وانغمس فى الملذات وسلم مقاليد الأمور فى الدولة إلى زوجته فطلبت منه أن يطلق يدها فى تصريف الأمور؛ وكان من أول ما قامت به من الأعمال أن غادرت صنعاء واتخذت مقرها فى ذى جبلة بموضع كان قد أسسه عبدالله بن محمد الصليحى الذى لقى حتفه مع على فى المهجم سنة ٤٥٨هـ؛ ومن ثم نقلت قصبة البلاد إلى ذى جبلة؛ وقد شيد قصر وجامع دفنت فيه سيدة من بعد. وكانت هى السبب فى مقتل سعيد بن نجاح. وتوفى المكرم سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١م) ولم يكن له عقب على قيد الحياة، فأوصى بمنصب الداعى إلى سبأ بن أحمد بن المظفر بن على الصليحى، على أنه لم يستول على ذى جبلة حيث كانت الملكة سيدة تحكمها بموافقة أشراف البلاد وأهلها، ولذلك صرف سبأ همه أولا إلى غزو تهامة ومدينة زبيد، ولكن جيش جياش هاجمه على غرة فنجا بشق الأنفس وهرب إلى معقله تعكر، ثم راسل الخليفة الفاطمى المستنصر وتلقى منه خطاباً أمر فيه سيدة بالزواج من سبأ، ونقل إليها هذا الخطاب فى ذى جبلة، وبعد تردد كثير وافقت على الزواج وحدد المهر، وجاء سبأ شخصياً إلى قصبتها لعقد الزواج، ولكن ترفعها وغير ذلك من الأسباب حالت بينه وبين إتمام عقد الزواج، فقضى ليلة واحدة رحل بعدها إلى مقره دون أن يبرم هذا العقد.

وقد اعتمدت الملكة بعد هذا جل الاعتماد على المفضل بن أبى البركات، وكانت قد وهبته حصن تعكر الذى يقع على جبل من أعلى الجبال يشرف على تهامة، وهناك كانت كنوز الصليحيين محفوظة، وقد ألفت الملكة أن تجعله مقرها فى الصيف وتعود إلى ذى جبلة لقضاء فصل الشتاء. وقد استعادت بفضل المفضل دخلها من عدن كما دانت لها بعض الشئ الأراضى المنخفضة،

وفى سنة ٥٠٤هـ (١١١٠ ـ ١١١١م) حاصر المفضل مدينة زبيد، واستغل رجال قبيلة خولان غيابه فاستولوا على حصنه، وعاد المفضل إلا أنه لقى حتفه تحت أسوار الحصن، ثم سارت الملكة بنفسها على رأس جيشها من ذى جبلة واستطاعت أن تسترد الحصن بحيلة فى السنة التالية (١٢ من ربيع الأول سنة ٥٠٥)؛ على أن بنى خولان لم يعدلوا بين أهل المنطقة فأمرت عمرو بن عرفطة الجنبى بطردهم؛ ومع أن سيدة لم تكن الوالية الحقيقية على البلاد إلا أنها استطاعت فى السنوات التالية أن تمارس نوعاً من أنواع السيادة على شتى الإمارات الصغيرة التى انبثقت فى جميع أنحاء البلاد حتى وصل إلى اليمن ابن نجيب الدولة سنة ٥١٣هـ (١١١٩م)، وكان الخليفة الفاطمى قد أوفده مبعوثاً من قبله، وأشهر ابن نجيب الدولة الحرب ست سنوات على الإمارات الصغيرة فأكرهها على الإذعان واحدة إثر أخرى، وأدركت الشيخوخة الملكة فحاول ابن نجيب الدولة سنة ٥١٩هـ أن ينتزع السلطان منها إلا أنها تلقت تأييداً قوياً من شتى أمراء البلاد حتى اضطر ابن نجيب الدولة إلى أن يكف عما هم به. وبدأ ابن نجيب الدولة مؤامراته فى اليمن لمصلحة نزار المناهض للخليفة فألقى القبض عليه بناء على طلب الخليفة العامر وأرسل مكبلا بالأغلال إلى عدن ليعاد منها إلى مصر؛ وندمت الملكة على ذلك وكانت تواقة إلى عودته إلا أن حفظته غادروا عدن بالسفينة إلى سواكن، وغرقت السفينة أثناء الرحلة وغرق كل من كان عليها؛ وعينت الملكة بعد سقوط ابن نجيب الدولة رجلا اسمه إبراهيم بن الحسين الحامدى، ولكنها علمت بوفاة الخليفة العامر فاستبدلته بإبراهيم سبأ ابن أبى سعود، وهو أول ملك من ملوك بنى زريع، وهم الذين خلفوا الصليحى على عرش البلاد حتى غزاها تورانشاه؛ وعاشت الملكة بعد ذلك بضع سنوات ثم توفيت سنة ٥٣٢هـ (١١٣٨م) فدالت دولة الصليحى، على أن بعض الأمراء ظلوا يحتفظون بحصون منعزلة، ونجد فى تاريخ متأخر يصل إلى سنة ٥٦٩هـ أميرة تسمى الأميرة عروة ابنة على بن عبدالله ابن محمد تحتفظ بحصن ذى جبلة.

ولعل من الخطأ أن نزعم أن الصليحية، باستثناء العهد الذى كان يحكم فيه أول ملك منهم، كانوا يستولون على اليمن بأسره، ذلك أن أسرة بنى نجاح الحبشية كانت طوال الوقت تقريباً تستولى على زبيد وتهامة، على حين أن عدن وغيرها من المراكز الهامة فى البلاد كان يحكمها بعض صغار الأمراء إما مستقلين وإما شبه مستقلين. ولا يزودنا المؤرخون بكثير من التفصيلات عن الأئمة الزيدية الذين كان مقرهم مدينة جدة، ولكن يلوح أنهم هم أيضاً كانوا ينعمون بسلطان لا حد له. ومع أن الصليحيين كانوا هم الممثلين الحقيقيين لخلفاء مصر الفاطميين من أهل الشيعة، إلا أنه كان ثمة أتباع كثيرون للمذهب السنى كما يدل على ذلك استيلاء رجال قبيلة خولان الشافعية على حصن تعكر إلى حين؛ ومن سوء الطالع أن عمارة كبير مؤرخى الأسرة أبعد ما يكون عن الوضوح فى مصنفه «وفيات الأعيان»، وقد نهج الإخباريون نهجه فى معظم الحالات؛ أما الأخبار التى ذكرها ابن خلدون عن الصليحيين فهى نتف متفرقة أشد التفرق مليئة بالأخطاء وذلك شأن هذا المؤرخ فى الكثير الكاثر من الأخبار الأخرى التى ذكرها.



المصادر :

(١) *Yaman and its early History by Omara al-Hakami*، طبعة كاى Kay، لندن ١٨٩٢.

(٢) ابن خلكان، القاهرة ١٣١٠هـ، جـ١، ص٣٦٨.

(٣) جندى : السلوك، مخطوط، باريس ٢١٢٧.

(٤) المخطوطات التى ذكرها كاى فى مقدمة مصنفه *History of Omara* .

(٥) وثمة تاريخ كبير لليمن فى مكتبة جون راينلدز John Raynalds فى منشستر كتبه أحد الأئمة الزيدية، وقد يلقى هذا التاريخ ضوءا على هذا العصر، ولكننى لم أستطع الانتفاع به لسوء الحظ.

صبحى [كرنكو F. Krenkow]

صمصام الدولة

أبو كاليجار المرزبان البويهى: توفى الأمير البويهى عضد الدولة فى شوال عام ٣٧٢ (مارس عام ٩٨٣م) فنودى بولده أبى كاليجار أميراً للأمراء ولقب بصمصام الدولة. وقد أقطع صمصام الدولة أخويه: أبا الحسين أحمد وأبا طاهر فيروزشاه ولاية فارس وأمرهما بالشخوص إليها لتوهما، ولما وصلا إلى أرّجان كان الأخ الرابع شرف الدولة قد توقع حضورهما فاستولى على فارس، ومن ثم لم يجدا مناصا من الارتداد إلى الأهواز، وكان شرف الدولة خليقا بألا يعترف بسلطان صمصام الدولة فأنفذ صمصام الدولة لقتاله جيشا بقيادة أبى الحسن بن دنقس فالتقى بجيش العدو تحت قيادة أبى الأعز دبيس بن عفيف الأسدى عند قرقوب بين واسط والبصرة. ووقع أبو الحسن فى الأسر وركن جيشه إلى الفرار فى ربيع الأول عام ٣٧٣ (أغسطس ـ سبتمبر عام ٩٨٣) فى حين ولى شرف الدولة أخاه: أبا الحسين على الأهواز، ولم يجد صمصام الدولة فى الوقت نفسه بدأ من محاربة الزعيم الكردى باذ الجد الأعلى للمروانيين. وكان باذ قد أغار على ديار بكر واستولى هناك على عدة بلدان مثل: ميا فارقين ونصيبين بعد وفاة عضد الدولة. وحلت الهزيمة بجنود

صمصام الدولة ووقعت الموصل أيضا فى أيدى باذ، ولكنه عندما حاول فى شهر صفر عام ٣٧٤ (يوليه عام ٩٨٤) الاستيلاء على بغداد حلت به الهزيمة واضطر إلى التخلى عن الموصل، ومع ذلك فقد سمح له بأن يستبقى ديار بكر ونصف طور عبدين. وفى سنة ٣٧٥هـ (٩٨٥/٩٨٦م) انتقض القائد الديلمى أسفار بن كردويه على صمصام الدولة فى بغداد وانحاز بادىء الأمر إلى شرف الدولة، ثم قرر بالاتفاق مع الجند الذين كانوا مخلصين له كل الإخلاص، أن يجعل أبا نصر بن عضد الدولة، (وكان وقتذاك فى الخامسة عشرة من عمره ثم عين بعد ذلك أميراً للأمراء ولقب ببهاء الدولة) والياً على العراق مكان أخيه شرف الدولة، غير أن أسفار حلت به الهزيمة ووقع بهاء الدولة فى الأسر. وهنالك غادر شرف الدولة فارس وذهب إلى الأهواز وأخبر أخاه أبا الحسين أنه يريد تحرير بهاء الدولة، ولكن أبا الحسين لم يثق فى قوله وأخذ يحشد جنوده. على أن أبا الحسين مضى إلى شرف الدولة ووجد آنئذ أنه لم يبق له إلا الانضمام إلى عمه فخر الدولة ولم يأنس فيه فخر الدولة الشخص الذى يعتمد عليه كل الاعتماد فسجنه ثم قتل من بعد. وقد تراسل صمصام الدولة مع شرف الدولة رغبة منه فى الاحتفاظ بالسلام. وكان صمصام الدولة قانعاً بولاية بغداد، ومستعداً لفك أسر بهاء الدولة وذكر اسم شرف الدولة فى خطبة الجمعة فى العراق أولا فوافق شرف الدولة على هذه المقترحات. وجاء صمصام الدولة إلى شرف الدولة عام ٣٧٦هـ (٩٨٦ - ٩٨٧م) فتلقاه شرف الدولة بادىء الأمر بالترحاب، ولكنه قبض عليه بعد ذلك وسجنه فى قلعة بالقرب من شيزار. وتذكر الرواية الشائعة أن شرف الدولة أمر من بعد بسمل عينيه. وشبت إبان ذلك القلاقل فى بغداد بين الديلم الذين انحازوا إلى صمصام الدولة والترك أتباع شرف الدولة. ولم يعترف الخليفة الطائع بشرف الدولة أميراً للأمراء إلا بعد أن استتب الأمن والسلام. ولما توفى شرف الدولة فى بداية شهر جمادى الآخرة عام ٣٧٩ (سبتمبر ٩٨٩) خلفه بهاء الدولة فى منصبه، وعند ذلك أطلق سراح

صـمـصـام الدولة، ولـكنه اضطر أول الأمر أن يحارب فى صف ابن أخيه أبى على بـن شـرف الـدولة ثم مع بهـاء الـدولة بعـد مقـتل أبى على. وفى عـام ٣٨٣هـ (٩٩٣/ ٩٩٤) ـ وفـى رواية أخرى لعلهـا ترجع إلى نص خاطئ منذ عـهـد مـبكر يرجـع إلى سنة ٣٨٠هـ ـ أفلح أبناء بختيار الذين كانوا محبوسين فى حصن من حصـون فارس بعد وفاة شـرف الدولة، فى استـعـادة حريتـهم بمسـاعدة الحامـية الديـلمـيـة وجمـعوا حـولهم أتبـاعـاً كـثـيـرين. ولما سـمع صمصام الدولة بذلك أنفذ جيشا بقيادة أبى على بن أسـتـاذ هرمـز لمقـاتلتـهم، فحاصرهم فى القلعة التى احـتموا فيها فـاضطروا إلـى التـسليم وحـملوا إلى صمصام الدولة فـأمر بقتل اثنين منهم وسـجن الأربعـة الآخـرين. وفى ذلك العام نفسه ثـارت العداوات مرة أخرى بين صمصام الدولة وبهاء الدولة ولكن صمصام الدولة قتل فى ذى الحجة عام ٣٨٨ (نهاية عام ٩٩٨م) بالغا من العمر خمسا وثلاثين سنة وسبعة أشهر.

المصادر:

(ابن الأثير : الكامل، طبـعة تورنبرغ جـ٩ فى مواضع عدة.

(٢) تاريخ أبى الفداء، طبـعة Reiske جـ٢، ص٥٥٥ وما بعدها.

(٣) ابن خلدون : كتاب العـبر، طبعة القاهرة عـام ١٢٧٥هـ، جـ٤، ص٤٥٦ وما بعدها.

(٤) حمـدالله مسـتوفى القـزوينى : تـاريخ كـزيـده طبـعـة Browne جـ١، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٥) Wilken : *Gesch. der Sultane aus dem Geschl. Bujeh nach Mirchond* فصل ١٠.

(٦) Wiel : *Gesch. d. Chalifen* جـ١، ص٣١ ـ ٣٥، ٣٧، ٤٧ وما بعدها.

الشنتناوى [تسترشتين K.V. Zetter téen]

الصمصامة

سيف الشـاعر العربى المقاتل عـمرو ابن معـدى كرب الزبيـدى، وقد اشتـهر بصلابة حدّه ورهافتـه، وهو كغيره من

خيرة سيوف العرب يرتد أصله إلى اليمن وتنسب إليه عراقة فى القدم أبعد مما يتصور. ويذكر عمرو نفسه فى بيت له يستشهد به كثيرا (ابن دريد ص٣١١؛ العقد [طبعة سنة ١٩٢٣هـ] جـ١، ص٤٦؛ جـ٢، ص٧٠؛ ابن بدرون ص٨٤؛ تاج العروس، جـ٦، ص٢٩٩) إن هذا السيف كان فى وقت من الأوقات لابن ذى قيفان من قوم (عاد وهو من عشيرة حميرية [انظر Hart-mann : *Die arabische Frage* ص٣٣١، ٦١٣] ويجعلونه ملكا من أواخر ملوك حمير من أسرة ذى جدن، على أن المرجح أن الشاعر إنما عنى أن يشير إلى العصر العظيم الذى ظهر فيه سلاحه).

وتاريخ الصمصامة ووقائعه تاريخ متشعب متشابك، بل إن هذا السيف وقع إبان حياة الشاعر فى يد رجل من الأمويين هو خالد بن سعيد بن العاص من صحابة النبى [ﷺ] وقد ذكرت الطريقة التى استحوذ بها خالد على هذا السيف بروايات عدة مختلفة، ابن حبيش؛ انظر المصادر) وسيف بن عمر فى ابن الكلبى (فى كتاب البلاذرى) وأبى عبيدة (فى كتاب الأغانى) والزهرى (فى كتاب ابن حبيش؛ انظر المصادر) وسيف بن عمر (فى كتاب الطبرى) ويذكر سيف أن خالدا غنمه فى القتال بعد هزيمة عمرو بن معد كرب الذى اشترك فى الفتنة التى أثارها على الإسلام المتنبئ الأسود العنسى. ويذكر الثلاثة الأولون أن عمرا نفسه أعطاه لخالد فدية لأخته (أو زوجته) ريحانة التى كانت أسيرة فى أيدى المسلمين. وقد نظم عمرو قصيدة بهذه المناسبة جرت المصادر العربية على الاستشهاد بها (ابن دريد، ص٤٩؛ لسان العرب جـ١٥، ص٢٤٠ ..إلخ). وينكر الثقات إنكاراً تاماً الرواية التى تذهب إلى أن عمرا أعطى هذا السيف إلى الخليفة عمر (التبريزى فى كتاب الحماسة، طبعة Freytag ص٣٩، س١٢ ـ ١٥).

ولما توفى خالد بن سعيد فى وقعة مرج الصفّر إبان فتح الشام (عام ١٤ للهجرة) انتقل الصمصامة إلى ابن أخيه سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص الذى أضاعه عندما كان يدافع عن

الخليفة عثمان إبان حصاره فى بيته بالمدينة (عام ٣٥ للهجرة). وقد عثر عليه بدوى من قبيلة جهينة ووجد معه فى عهد معاوية. وأعيد السيف إلى صاحبه الأول وظل ينتقل من فرد إلى آخر من أسرة بنى العاص إلى أن باعه واحد منهم هو أيوب بن أبى أيوب حفيد ابن سعيد. للخليفة المهدى (١٥٨ - ١٦٩ للهجرة) نظير ثمانين ألف درهم أو نحوها ومن ثم احتفظ بالصمصامة أثرا نفيسا بين كنوز العباسيين واستمرت شهرته فى الازدياد. وقد تغنى بمدحه شعراء مثل أبى الهول الحميرى (الجاحظ: حياة الحيوان، جـ٥، ص٣٠) وسلم الخاسر.

ونحن نعلم من مصادر مختلفة بوجوده فى خلافة الهادى (١٦٩ - ١٧٠هـ) وهارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣) والواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ) والمتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧هـ) ثم لم نسمع له أى ذكر بعد. وقلما يوثق بصحة الحكايات التى تروى عن جودة هذا السيف المشهور إبان وجوده فى أيدى هؤلاء الخلفاء. ولعل أقرب أوصاف هذا السيف إلى الحقيقة هو ما ذكره الطبرى (جـ٣، ص١٣٤٨، س ٤ - ٨) فى سياق قصة استخدم الواثق لهذا السيف حين قتل بيده أحمد بن نصر الخزاعى (٢٣١هـ) الذى اتهم بالتآمر على الخليفة وقوله بأن القرآن غير مخلوق خلافاً للرأى الذى قال به المأمون : «كان صفيحة موصولة من أسفلها ومسمورة بثلاثة مسامير تجمع بين الصفيحة والصلة». وواضح من هذه أن الصمصامة المشهور لم يكن له أية قيمة إلا عراقته فى القدم .

أما من حيث الاسم الصمصامة، فهو مجرد كنية تشير إلى جودة النصل مثل «مصمم» الذى له نفس هذا المعنى. وكثيرا ما يستعمل الصمصامة اسم نكرة كما جاء فى شعر الفرزدق (النقائض ص٣٨٤، س٤) وعمرو بن معدى كرب نفسه (حماسة البحترى، ص٨٣، طبعة شيخو، رقم ٢٣٧) وفى أمالى القالى (جـ٣، ص١٥٤، س١٠) وكذلك مسلم بن الوليد (طبعة ده غوى جـ٦، ص١٨) فى بيت شعر ظنه شوارزلوس Schwarzlose خطأ (انظر المصادر) أنه يشير إلى سيف عمرو

على حين أن السيف الذى أعطاه هارون الرشيد إلى قائده يزيد بن مزيد المشار إليه فى هذا البيت إنما هو سيف النبى [ﷺ] «ذو الفقار» كما هو واضح من البيت الخامس والعشرين من هذه القصيدة والتعليق الذى أورده ابن خلكان جـ٣، ص٩٩٢، من طبعة عام ١٢٩٩هـ = جـ٢، ٢٨٤ من طبعة عام ١٣١٩هـ، ورقم ٨٣٠ من طبعة فستنفلد).

المصادر :

(١) البلاذرى: فتوح البلدان، طبعة ده غوى، ص١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ١، ص١٩٨٤، ١٩٩٧.

(٣) الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١٤، ص٢٦ ـ ٢٧، الطبعة الثانية، ص٢٧.

(٤) ابن بدرون، طبعة دوزى، ص٨٤.

(٥) العقد الفريد، جـ١، ص٦٦ طبعة عام ١٢٩٣هـ .

(٦) ابن هذيل الأندلسى: *La parure des cavaliers et l'enseigne des preux* طبعة L. Mercier باريس ١٩٢٢، ص٦١ ـ ٦٢.

(٧) المخصص، جـ٦، ص١٩، ٢٨.

(٨) لسان العرب، جـ١٥، ص٢٤٠.

(٩) تاج العروس، جـ٨، ص٣٧٠.

(١٠) Caetani : *Annali dell' Islam* جـ٢، ص٧٨٣، ٧٨٧ (١٢ هـ فقرة ٦٥، ٦٩؛ وتذكر هذه الفقرة الأخيرة ترجمة لفقرة من كتاب الغزوات لابن حبيش جـ٣، ص٣٢٢ (١٤هـ فقرة ١٠٤ تعليق) جـ٤، ص٦٣٢ (٢١، فقرة٢٨٢).

(١١) Schwarzlose : *Die Waffen der alten araber* ليبسك سنة ١٨٨٦، ص٣٦، ٩٣ ـ ٩٦، ١٢٩، ١٩٢ ـ ١٩٤.

الشنتناوى [دلاڤيدا G. Levie Della Vida]

الصميل

ابن حاتم أبو جوشن الكلابى: زعيم من زعماء العرب المشهورين فى الأندلس (ويؤيد نطق الاسم «الصُمَيْل: نقش Zumahel الذى استخدمه

إبزودورس الكاذب الباجى (Pseudo - Isodoruo is Beja) وكان الصميل حفيد شمر بن ذى الجوشن الكوفى الذى قتل الحسين فى كربلاء ؛ وكانت أسرة شمر قد رحلت عن الكوفة تجنباً لانتقام الشيعة منهم واستقروا فى إقليم قنسرين وهذا هو السبب فى أن الصميل أصبح من جند قنسرين فى جيش الشام الذى أنفذه هشام بن عبد الملك الخليفة الأموى إلى شمالى إفريقية سنة ١٢٣هـ (٧٤١م)؛ وقد شارك زعيمه بلج بن بشر القشيرى حظه، واستقرت به الحال فى الأندلس ولم يلبث أن أصبح زعيم القيسية هناك وعاش فى قرطبة.

ونشب الخلاف بين الصميل وبين أبى الحطّار الحسام بن درار الكلبى والى قرطبة، فقد أهان أبو الخطار الصميل، فأخذت الصميل العزة العربية. واستقر رأيه على أن يشق عليه عصا الطاعة، وأن يستنجد باللخمية والجذامية فى الأندلس حتى ينضموا إليه، وعهد بقيادة الثائرين إلى ثوابة بن سلامة الجذامى الذى أصبح بعد انتصاره على أبى الخطار على ضفاف وادى بكّة والياً على الأندلس فى قرطبة.

وتوفى ثوابة، فتدخل الصميل ليختار خليفة لهذا الوالى، واختار شخصاً كان يعلم أنه يستطيع أن يكون له عليه سلطان عظيم ألا وهو يوسف ابن عبدالرحمن الفهرى، وكان هذا الاختيار موضع خلاف أول الأمر، ولكن بعد وقعة شقندة التى كتب فيها الفوز سنة ١٣٠ هـ (٧٤٧م) لعشيرة المعدية تحت إمرة يوسف والصميل على العشيرة اليمنية التى كان يقودها أبو الخطار، تأيد سلطان الوالى الجديد. وعرض هذا الوالى على الصميل ولاية إقليم سرقسطة سنة ١٣٢هـ (٧٤٩م) وقد امتاز الصميل بكرمه العظيم خلال قحط شديد ألم بذلك الإقليم، إلا أن زعيمين من زعماء المتمردين حاصراه فى قصبة، فاستنجد الصميل بأبناء قبيلته القيسية فى الأندلس فرفع أعداؤه الحصار عن سرقسطة.

أما التاريخ المتأخر للصميل فله علاقة وثيقة مطردة بتاريخ يوسف الفهرى وتاريخ عبدالرحمن الداخل

مؤسس الخلافة الأموية فى الأندلس. وقد وعد الصميل عبدالرحمن بتأييده إلا أنه غير رأيه فى ظروف وصفها صاحب كتاب «أخبار مجموعة» المجهول الاسم وصفا رائعاً، ونستبين من ذلك ما كان عليه خلق الصميل من تقلب وتعقيد، على أن عبد الرحمن، بعد أن عاد إلى البلاد من بعثهم إلى شبه الجزيرة، ونزل إلى البر فى المكبّ Al-munecar فى ربيع الثانى سنة ١٣٨هـ (سبتمبر سنة ٧٥٥)، وأكره الصميل سيده يوسف الفهرى على الخلاص من زعيمين من زعماء القيسية الذين لهم شأنهم، وهما سليمان بن شهاب والحسين بن الدجن، ثم أقنعه بأن يعهد إلى مدعى الخلافة الأموية الجديد ولاية الناحيتين اللتين كان يحتلهما جنود دمشق والأردن وأن يزوجه بابنته أم موسى، إلا أن المفاوضات باءت بالخيبة بسبب عدم دقة الرسول فى إبلاغ رسالته فنشب القتال بين يوسف وعبدالرحمن ومنى يوسف بالهزيمة قرب قرطبة، وكان للصميل ابن قتل فى المعركة، كما نهب قصره الذى كان فى شقندة، وحاول هو ويوسف أن يستعيدا سلطانهما إلا أنهما سرعان ما اضطرا إلى الإذعان للخليفة الجديد؛ وعاد الصميل فاستقر فى قرطبة مرة أخرى وهرب يوسف فاتهم الصميل بأنه شريكه وأودع السجن، ثم منى يوسف بالهزيمة وقتل قرب طليطلة وحمل رأسه إلى قرطبة، وأراد عبدالرحمن أن يتخلص من عدوه الآخر، الذى كان يشتبه فى أن إذعانه إنما كان بالاسم دون الفعل فعمل على خنقه سنة ١٤٢هـ (٧٥٩م).

المصادر:

(١) أخبارمجموعة، طبعة وترجمة (Ajbar machmua) Lafuenta y Alcantara مدريد ١٨٦٧ .

(٢) ابن القوطية: تاريخ فتح الأندلس، القاهرة، بغير تاريخ، ترجمة Houdasفى *Recueil de Textes Pubilc. de l'Ecole des Langues Orientales Vit.* السلسلة٣، جـ٥، باريس ١٨٨٩، ص ٢١٩ ـ ٢٨٠؛ الطبعة والترجمة الإسبانية J.Ribera: *Historia de la Conquista de Espana*، مدريد ١٩٢٦، الفهرس.

(٣) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة R.Dozy، ليدن ١٨٤٨، جـ٢، ص ٣٤ وما بعدها، و٤٤ وما بعدها و٥٠ وما بعدها؛ ترجمة E.Fagran، الجزائر ١٩٠٤، جـ٢، ص ٤٩ وما بعدها و٦٥ وما بعدها و٧٥ وما بعدها

(٤) ابن الأثير: الكامل، طبعة Tornberg، جـ٣، ص ٢٥٧ و ٣٥٣و٣٧٤ و ٣٨١

(٥) *Annales Du Maghreb et de l'Espagne* ترجمة Fagnan، الجزائر، الفهرس.

(٦) المقرى: نفح الطيب (*Analectes..*)، ليدن ١٨٥٥ ـ ١٨٦١، جـ٢، ص ٢٤

(٧) R.Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ليدن ١٨٦١، جـ١، ص٢٧٣ وما بعدها.

صبحى [ليفى بروفنسال E.Lévi - Provençal]

صنعاء

قصبة اليمن، وتقوم على السراة الشرقية فى واد جبلى ينفرج إلى الغرب حتى السلسلة الجبلية التى تتبع جبل عَيْبان، ويشرف عليها من الشرق مباشرة جبل نُقمْ الذى يعلوها بمقدار ١٦٠٠ قدم؛ وهى على خط عرض ١٥° ٢٣َ شمالا وخط طول ٤٤° ١٢َ شرقاً. وجو صنعاء معتدل لأنها ترتفع عن سطح البحر بمقدار ٧٢٠٠ قدم، وتهب عليها فى الصيف بنوع خاص الرياح إبان النهار. وتهبط درجة الحرارة فيها شتاء إلى درجة الصفر إبان الليل فيتساقط الثلج، ولكنه يختفى مرة أخرى بطلوع النهار. وتهطل عليها الأمطار بغزارة فى الربيع ومنتصف الصيف وبخاصة فى شهر يوليه ويندر الجفاف فى الصيف، فإذا حدث جاء معه بالوبال. ويخط صنعاء جدولان عليهما جسور وهما يتجهان إلى وادى الخارد، ويمتلئان بالماء بعد المطر فحسب. أما الماء الصالح للشرب فيستمدونه بانتظام من قناة معلقة آتية من جبل نقم. وتربة الهضبة بركانية الأصل، غير أن الزلازل نادرة جداً، مثل الزلزال الذى حدث عام ٦٥٧هـ (١٢٥٩م) وغير ذلك من الزلازل التافهة الشأن.

وحمم البراكين هى مادة البناء التى تشيّد بها المساكن الجيدة، أما البيوت المتواضعة بل وسور المدينة أيضاً فمشيدة من اللبن. والمواد الخشبية قليلة فى هذه الهضبة مثل : أشجار الطلحة والدوم، وتنحصر أهميتها فى اتخاذها وقوداً يباع فى سوق صنعاء. ولا تزال ألواح المرمر الشفافة التى كانت فى وقت من الأوقات فى حصن غمدان تستخدم نوافذ لبيوت الطبقة العليا من الناس. وقد تدهورت كثيرا الصناعات التى اشتهرت بها هذه المدينة فى العصور الوسطى، مثل صهر الفضة وصناعة الأقمشة اليمنية المشهورة. ولايزال يصنع بها الخناجر اليمنية المقوسة التى يحملها الناس عادة، وهى خناجر لها مقابض من العظم مطعمة بالفضة. وتوجد الحدائق الكبيرة المعتنى بها داخل المدينة التى كانت مكتظة بالسكان فيما مضى.

وتزرع فيها فاكهة المنطقة المعتدلة جميعاً مثل المشمش والكمثرى والتفاح والسفرجل والأعناب والأعشاب العطرة. وقد أقلم الترك بها أيضاً جميع أنواع الخضر بما فى ذلك البطاطس. وأشجار النخيل ليست إلا أشجار زينة فى مثل هذا الارتفاع الشاهق. ويزرع البن هناك وبخاصة على منحدرات جبل نقم .

ويوجد بمدينة صنعاء التى كان يقدر عدد سكانها بثمانية عشر ألف نسمة ثلاثة أحياء : الحى العربى ويمتد من الحصن عند سفح جبل نقم ناحية الغرب إلى أن يلتقى بضاحية بير الأعذب التى كانت مستقلة بذاتها فى وقت من الأوقات، وبهذا الحى حدائق جميلة ومبان حكومية ومكاتب عامة. وتقوم الثكنات خارج السور الجنوبى، كما تقوم مدينة شعوب الصغيرة فى جوار السور الشمالى. ولا يفتح عادة من أبوابها الاثنى عشر سوى أربعة أبواب. ويقوم المسجد الجامع ذو المأذنتين، ولعله هو مسجد قليس القديم فى وسط المدينة العربية تقريباً، ولايزال بها كثير من القصور التى شيدتها الأسر الحاكمة المختلفة التى تعاقبت على الحكم هناك. وأشهر هذه القصور هو مقر الإمام ويسمى بستان المتوكل، ويقع فى الشمال الغربى من

المدينة العربية. ومن المبانى العامة بصنعاء، مستشفى كبير، وصيدلية، ونحو اثنى عشر حماماً، وثلاث مدارس من بينها مدرسة صناعية، ومطبعة.

وطرق المواصلات كانت غاية فى الوعورة تمر بالمناطق الجبلية، والهبوط إلى البحر الأحمر يكون فى اتجاه الحُديدة. وتسير الطرق عادة حول أعالى الوديان طلباً للأمان، مثال ذلك: وادى صُنْفر الذى ينحدر انحداراً رفيقاً. والطريق الذى عند قرن الوعل مثلاً، وهو يمتد إلى الجنوب من جبل حضور النبى شعيب عليه السلام، يرتفع إلى ما يقرب من تسعة آلاف قدم، ثم يتسلق عبر الممرات التى يزرع بها البن فى سلسلة حراز عند المناخة على ارتفاع ٧٢٠٠ قدم، ثم يهبط ثانية إلى تهامة خارج باجل مباشرة. وهو يحمل البريد المنتظم فى جبل السراة، مسيرة يومين ونصف يوم أو ثلاثة أيام [بالابل] من صنعاء إلى الحُديدة، وهى مسافة تقرب من مائة ميل إذا قطعت فى خط مستقيم. ويمتد على طول هذا الطريق أيضاً خط برقى يتصل بشبكة الخطوط السورية العربية. أما الطريق الموصل إلى موقع مأرب القديمة، فطوله ٧٥ ميلاً شرقى الشمال الشرقى فى خط مستقيم، ولايزال يحمل الملح من إقليمه إلى صنعاء، ويبدأ هذا الطريق بالالتفاف شمالى أو جنوبى الأنوف الخارجية للجبال التى إلى الشرق من المدينة، ثم يهبط إلى الجوف ماراً بوادى ذانة ذى المياه الوفيرة. أما الطريق الممتد من الشمال إلى الجنوب ماراً بيريم، وأطلال ظفار، وجَنَد، والحوطة إلى عدن، وماراً بصعدة وبيشة وتربة إلى مكة.

أما طريق الحج والتجارة إلى مكة فهو لا يتبع الطريق الذى يمر بالجبال، بل يتجه رأسا ناحية وادى سردد ثم يسير قدما من المهجم التى تبعد نحو ٢٥ ميلا إلى الشمال من الحُديدة، ثم يتخذ طريق تهامة الذى يتجه ناحية الشمال من عدن مارا بزبيد. وصنعاء مدينة أولية موغلة فى القدم، ومع ذلك فإننا لا نجد لها ذكرا فى النقوش المعينية والسبأية التى تمت دراستها. ومن المحتمل أن تكون هذه المدينة قد

ذكرت فى العهد الحميرى إذا كان الاسم المذكور فى نقش كليزر (Gleaser رقم ٤٢٤، سطر ١٣)يشير إلى صنعاء. وسوف يكون تاريخ هذا النقش راجعا إلى منتصف القرن الأول الميلادى إذا استطعنا أن نثبت أن ملك سبأ وذى ريدان المذكور فى السطر الثالث، وهو إليشرح يحضب الذى أحرز انتصارا عند صنعو أو على صنعو، هو عين إليسر Elisar الوارد فى *Periplus maris Erythraei*، الفصل ٢٦ (انظر E. Glaser : *Die Abessinier in Arabien und Afrika* سنة ١٨٩٥، ص١١٧؛ M. Hartmann : *Der islamische orient* سنة ١٩٠٩، جـ٢، ص١٥٠وما بعدها) .

ولا يزال لدى الأساطير والأشعار ما تقوله مستوحية أطلال حصن غمدان. لقد كان سام هو الذى شيد المدينة والحصن وكان اسمهما القديم هو أزال. ولما كان من المحتمل أن يكون هذا الاسم الأخير إنما أخذه اليهود والمسلمون من سفر التكوين (الإصحاح العاشر، الآية ٢٧) فى تاريخ متأخر، فإن القول بأن صنعاء هى أوزال الواردة فى التوراة أمر غير محقق شأنه شأن قول شپرنكر Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens* سنة ١٨٧٥، فقرة رقم ٢٩٤) بأن صنعاء هى Menambis basileion التى ذكرها بطلميوس (Geogr، الكتاب السادس، الفصل السابع، الفقرة رقم ٣٨) أو ما أكده كليزر Glaser (المصدر المذكور، ص١٢٢ و *Skizze d. Gesch. u Geogr. Arabiens*، جـ٢ سنة ١٨٩٠، ص٣١٠، ٤٢٧) من أن الاسم القديم كان تفيذ وأن الاسم الحالى قد استقى من إقليم مأرب .

ولم تستقر شهرة صنعاء بتلك المكانة الممتازة التى احتلتها وذلك الشأن الهام، الذى بلغته حتى الوقت الحاضر فى اليمن العليا وفى اليمن بأسرها مع استثناء بعض فترات متقطعة، إلا منذ الفتح الحبشى وتورط اليمن فى النزاع الذى نشب بين رومة وفارس على سيادة العالم. ولا سبيل لنا إلا إيجاز القول عن بعض أحداث هذه القرون الأربعة التى تمثل فيها تاريخ اليمن فى قصة هذه المدينة الفريدة.

ظهر أبرهة حوالى سنة ٥٣٠م بعد سقوط الملك اليهودى ذى نواس الذى اضطهد النصارى فى صنعاء أيضا على ما يقال، ظهر أبرهة وجعل من هذه المدينة مقرا للوالى الحبشى بعد أن أطاح بمنافسه الحبشى أرياط. وقد زين المدينة بالكاتدرائية المسيحية التى تعرف بقَلِيس أو قُلَيس (*ekklesia*). ويقال إنه جلب مواد البناء من أطلال مأرب، أما العمال فقد بعث بهم إمبراطور الروم (البوزنطى) وكذلك الفسيفساء.

وقد استدعت أسرة ذى يزن، وهى الأسرة اليمنية الحاكمة القديمة، وهرز قائد كسرى الأول أنوشروان فأخرج من المدينة حوالى عام ٥٧٠م مسروق ابن أبرهة الثانى وخليفته ثم أقام فيها بادئ الأمر حكما مشتركا مع ذى يزن، ثم انفرد الفرس بالحكم وتولاه، كما جاء فى الأسانيد المكتوبة، ابن وهرز فحفيده ثم ابن حفيده. وفى عام ١٠هـ (٦٣١م) دخل باذام خامس هؤلاء الولاة فى الإسلام، وجاء فى روايات أخرى أن إسلامه كان قبل ذلك بعامين. وفى عام ١٠هـ أوفد مهاجر بن أبى أمية بن المغيرة إلى صنعاء لجمع خراج اليمن. ووقعت صنعاء فى العام التالى فى قبضة خصم النبى [ﷺ] عبهلة بن كعب الأسود الذى تحصن فى غمدان، وظل يقبض على أزمة الأمور فيها ثلاثة أشهر. ولما توفى النبى [ﷺ] دخلت فتنة عبهلة فى غمار الكفاح العام فى سبيل استقلال اليمن، وكان على رأس هذا الكفاح فرد من أسرة ذى يزن هو عمرو بن معدى كرب. ووجدت حكومة المدينة سندا قويا لها فى أشخاص الأبناء، وهم أشراف الفرس المستعربين. وفى عام ١١هـ (٦٣٢م) تمكن فيروز الديلمى بمساعدة المهاجر من رد السيادة الإسلامية إلى صنعاء واليمن العليا. والراجح أن حصن غمدان قد تهدم فى ذلك القتال المرير. وتذهب الأسطورة إلى أن هذا الحصن كان قد أعيد بناؤه قبل ذلك فى العهد الحميرى على يد عمرو بن أبى شرح بن يحصب الذى ورد ذكره فى النقوش. وقد ساد السلام بعض الشئ بعد الفتح، ويرجع بخاصة إلى أن أولى الأمر فى المدينة عاملوا الأشراف فى صنعاء وما

جاورها برفق وحكمة. وكان يعلى بن منية الذى أقامه عمر بن الخطاب خليفة للمهاجر لا يزال واليا على صنعاء عندما استخلف على بن أبى طالب. ولكن عليا عزله وولى مكانه عبيد الله ابن عباس. ذلك أن طلحة فى رواية اليعقوبى على الأقل (جـ٢، ص٢١٨وما بعدها) رفض أن ينقل إلى هذا المنصب المحلى ألا وهو الولاية على صنعاء، ولكنه استولى هو والزبير على جميع خراج اليمن، وكان يعلى قد حمله من صنعاء إلى مكة. وطرد عبيد الله أوخليفته من صنعاء على يد بسر بن أبى أرطاة بأمر من الخليفة معاوية، حدث ذلك كما جاء فى بعض الروايات عام ٤٠هـ (٦٦٠م) أى قبل مقتل على.

وثمة أمثال من قبيل «أبعد من صنعاء» أو «والله لئن بقيت ليأتين الراعى بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه» (الطبرى، جـ١، ص٢٧٥٢؛ جـ٣، ص٢٤٨٢)؛ فلما انتقل مركز الإسلام إلى الشام ثم إلى العراق ظهرت اليمن العليا للناظر أكثر من ذلك بعدا، وغدا تاريخها متمشيا مع هذه النظرة .

لقد كانت قوى ثلاث تعمل على مناهضة الخلافة وتتقاتل فيما بينها أو يساند بعضها بعضا أحيانا: الأمراء المحليون، والولاة الطامحون، وزعماء الفرق الذين أخذوا يدعون إلى مذاهبهم بعيدا عن قصبة الخلافة، واجتهدوا فى تطبيقها بتأسيس الولايات، بل إن إمام الزنادقة عبدالله بن سبأ يوصف بأنه من رجالات اليمن. والظاهر أن الأمويين كانوا قابضين على أزمة الأمور فى صنعاء، وإن كان عدم الإشارة إلى هذه المدينة القاصية لا ينهض دليلا على استتباب السلام فيها، فإن القائد ابن عطية قد استطاع فى عام ١٣٠هـ (٧٤٧ ـ ٧٤٨م)، عندما أخذت الخلافة الأموية فى الاضمحلال، أن يبعث من صنعاء إلى مروان الثانى برأس عبدالله ابن حمزة الذى نصب نفسه هناك خليفة من قبل الخوارج. ولم تلبث الأمور أن تفاقمت فى عهد العباسيين، فقد خرجت هذه المدينة عن ولائها للهادى. وفى عهد هارون الرشيد لم

يتمكن حماد البربرى واليه الخامس على صنعاء من الظفر بالمتمرد : هيصم ابن عبدالمجيد الهمدانى والإتيان به أسيرا من السراة إلى صنعاء إلا بعد كفاح دام تسع سنوات. وكانت المدينة فى ذلك الوقت، أى حوالى عام ١٨٨هـ (٨٠٣م)، تكاد تكون خرابا .

ولم تتحسن الأمور فى بداية القرن الثالث حين حكم إبراهيم بن موسى بن جعفر الجزار العلوى البلاد من صنعاء إلى مكة، وكان يجمع بين صفة الغامر والوالى الذى يشغل منصبا رسميا. وكانت خطة خصمه الوالى حمدوية بن ماهان لا تقل عن خطته غموضا. ولم تجد الحكومة آخر الأمر بدا من أن تلجأ إلى القواد الترك من الحرس. وقد غدا يعافره قبيلة حوالى فيما قبل عام ٢٥٧هـ (٨٧٠م) أصحاب الأمر فى صنعاء، وكان ذلك فى الحق بفضل حل وسط قضى بأن يذكر محمد بن يعفر، اسم الخليفة المعتمد فى الخطبة ويدفع الجزية للزيادية فى زبيد، بل إن حكم اليعافرة كثيرا ما كانت تشوبه القلاقل فى صنعاء نفسها، وشاهد ذلك أنه عندما ولى إبراهيم بن محمد الأمر فيها عام ٢٧٩هـ (٨٧٢م) أشعل المواطنون النار فى قصره وكانوا من قبيلة شهاب المنافسة له ومن الأبناء الذين كانوا يكنون له العداوة غالبا .

وفى ذلك الوقت هاجم صنعاء جماعتان من الشيعة فأغار عليها من الشمال، أى من صعدة، يحيى بن الحسين الزيدى الذى احتل المدينة لأول مرة أربعة أشهر أو خمسة سنة ٢٨٨هـ (٩٠١م) كما أغار عليها من الجنوب على بن الفضل القرمطى واتخذ قلعة المذيخرة قاعدة له، وسيطر على صنعاء من قلعتها فى مستهل عام ٢٩٣هـ (٩٠٥م) مدة شهرين أو ثلاثة فى بادىء الأمر. وفى النزاع المتصل بين اليعافرة والزيدية والقرامطة والموالى المشاغبين من يعافرة أسرة طريف والولاة العباسيين والقواد غزيت صنعاء ما لايقل عن عشرين مرة فى السنوات الاثنتى عشرة منذ دخول يحيى لأول مرة حتى نهاية القرن (٩١٣م). فقد سلمت المدينة ثلاث مرات بعد مفاوضات، وحوصرت بلا طائل

خمس مرات أخرى. ويذكر المسعودى (جـ٢، ص٥٥) أنها مرت بفترة ازدهار وسلام بعد وفاة على القرمطى فى ولاية أسعد ابن إبراهيم اليعفرى من عام ٣٠٣ حتى عام ٣٣٢هـ (٩١٥ - ٩٤٣م). فلما توفى أسعد أدت المنازعات العائلية إلى عودة المدينة إلى ما كانت عليه من اضطراب. فقد استولى مختار الزيدى حفيد يحيى عليها عام ٣٤٥هـ (٩٥٦م) ولكنه قتل فى السنة نفسها. وغدت شوارع المدينة وأحياؤها ميدان معركة بين بنى خولان وبنى همدان. واستعاد زيادية زبيد فى ذلك الوقت سلطانهم تحت قيادة الضحاك زعيم همدان. غير أنه حدث فى عام ٣٧٧هـ (٩٨٧م) أو عام ٣٧٩هـ (٩٨٩م) أن استطاع عبدالله بن قحطان آخر يعافرة صنعاء من ذوى الشأن أن ينزل العقاب مرة أخرى بخصومه ويدمر زبيد. وتمكن عبدالله من كسب تأييد القرامطة الذين كانوا لايزالون كثيرى العدد كما اعترف رسمياً بخلافة الفاطميين. وسار الصليحيون على هذه السياسة نفسها فجعل أولهم على بن محمد، صنعاء مقراً له حوالى عام ٤٥٣هـ (١٠٦١م) بوصفه داعياً للفاطميين، ووضع بعد نصف قرن من الزمان حداً للقلاقل التى ازدادت بسبب النزاع بين الأئمة الزيدية الذين كانوا يتوغلون من حين إلى حين بين القبائل المعادية من صعدة. فلما نقلت الملكة سيدة الحرة مقر الحكومة إلى جبة فى اليمن السفلى احتفظ أقرباؤها اليامية بالمدينة عشر سنوات أو نحو ذلك حتى استقل بها حاتم بن الغشيم عام ٤٩٢هـ (١٠٩٨م). وظلت أسرته الهمدانية تحكم هناك إلى أن أغار على اليمن توارنشاه أخو صلاح الدين عام ٥٦٩هـ (١١٧٤م). وكان يقطع حكمهم، كما هو المألوف، المنازعات العائلية فيتولى الأمر فترة من الوقت فرد آخر من أسرة يام، وبخاصة أحمد بن سليمان المتوكل الإمام الزيدى لصعدة ونجران.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد فإن الحكم الأيوبى الذى دام خمساً وخمسين سنة أثبت أنه لا يمكن أن تسيطر على صنعاء تمام السيطرة سلطة بعيدة عنها. وفى عام ٥٨٣هـ (١١٨٧م). دمر على الوحيد بن حاتم

الهمدانى الذى استقر فى قلعة براش الجبلية التى تبعد إلى الشرق من صنعاء مسيرة ساعتين ، أسوار المدينة والقلعة والجزء الأكبر من مدينة صنعاء. واستولى الإمام عبدالله المنصور سنة ٥٩٥هـ (١١٩٩م) ثم سنة ٦١١هـ (١٢١٤م) على المدينة فترة قصيرة من الزمن. وبدأت سيادة رسولى تعز على صنعاء فى عام ٦٢٦هـ (١٢٢٩م) وكانت سيادتهم عليها قوية فى بادىء الأمر. وزار الولاة، وكانوا فى الغالب أمراء أو ضباطاً من الأكراد، المدينة ، كما زارها كثيراً السلاطين أيضاً. وكان من النادر أول الأمر أن يستولى الأئمة على المدينة ، وإذا حدث ذلك فإنما يكون لفترة قصيرة كما حدث عام ٦٤٨هـ (١٢٥٠م) أو عام ٦٧١هـ (١٢٧١م). ولم يستعد الزيدية سلطانهم إلا بعد ذلك بقرن من الزمان. ولم ينجح الإمام صلاح بن على فى توطيد مركزه فى صنعاء فحسب، بل لقد كرر غاراته منها أيضاً على زبيد وعدن وتعز فى السنوات من ٧٧٧ إلى ٧٩٣هـ (١٣٧٥ - ١٣٩١م). ونجح خلفاؤه فى صد غارات الملوك الطاهريين الجدد فى اليمن السفلى. وإنما استطاع عامر بن طاهر بن مُعَوَّدة أول هؤلاء الملوك دخول المدينة إلى حين عام ٨٦١هـ (١٤٥٦م). وفى سنة٩١٣هـ (١٥٠٧م) استولى الحسين الكردى، أمير بحر السلطان قانصوه الغورى آخر سلاطين المماليك، على هذه المدينة وولى عليها الغورى هذا سنة ٩٢٢هـ (١٥١٦م) الشريف المكى بركات الثانى بن محمد بن بركات الأول. وفى العام التالى مباشرة كان يحكمها الإمام يحيى شرف الدين. ولما قضى العثمانيون على دولة المماليك اقتضاهم الأمر أن يقاتلوا فى سبيل الاستيلاء على أملاك هؤلاء. ففى عام ٩٥٣هـ (١٥٤٦م) دخل أوزدمر باشا مدينة صنعاء. وفى عام عام ١٠٣٨هـ(١٦٢٨م) سلم حيدر باشا هذه المدينة بمقتضى شروط خاصة للإمام محمد القاسمى فظل محتفظاً بها حتى عام ١٠٨٧هـ (١٦٧٦م). وأعقب ذلك فترة نزاع بين الأئمة المتنافسين، والقبائل البدوية، والقرامطة الذين لم تستأصل شأفتهم تماماً، ومن ثم أتيح لهم قدر كبير من حرية العمل، كما أن

الدول الأجنبية استغلت الفرص للتدخل فى الأمر.

وتكررت غزوات البدو المخربة التى حدثت عام ١٢٣٣هـ (١٨١٨م) فى عام ١٢٥١م (١٨٣٥م) فدفع ذلك الإمام الناصر عام ١٢٥٣هـ (١٨٣٦ - ١٨٣٧م) إلى مفاوضة الباشا المصرى محمد على فى أن يبيع له صنعاء.

وسمح الإمام للقائد التركى قبر صلى توفيق باشا بدخول المدينة عام ١٢٦٥هـ (١٨٤٩م). وقد ذُبح جنوده فى بحر يومين؛ وفى العام التالى خلع الوالى على يد الشريف المكى محمد بن عون الذى تدخل فى الأمر، ثم أقام مقامه إماماً منافساً له، غير أن هذا الإمام لم يستطع حماية المدينة. وأغير على صنعاء مرة أخرى فى عامى ١٢٦٧هـ (١٨٥١م و ١٢٦٩هـ (١٨٥٣م). ولما أعاد العثمانيون فتح هذه البلاد على يد مختار باشا، سقطت صنعاء عنوة عام ١٢٨٨هـ (١٨٧١م) وجعلت عاصمة ولاية اليمن ومقر الفرقة السابعة من الجيش العثمانى. غير أنه لم يكن قد تم التخلص من الزيدية، فقد حدث فى ربيع عام ١٩٠٥ أن اضطر العثمانيون إلى إخلاء المدينة والجهات المحيطة بها إزاء تقدم الإمام محمود يحيى بن حميد الدين. واستعاد العثمانيون صنعاء فى الخريف، على أن الأمر اقتضاهم أن ينفقوا خمس سنوات كاملة فى استعادة مركزهم المحفوف بالمخاطر. وبعد الحرب العالمية الأولى اعترف بسيادة الإمام محمود يحيى على صنعاء واليمن بمقتضى معاهدة سيفر التى أبرمت فى العاشر من شهر أغسطس عام ١٩٢٠ .

وقد استطاعت صنعاء على الرغم من بعدها وتاريخها الحافل بالفتن والقلاقل أن تسهم فى الحركة العلمية الإسلامية، ففيها وضع عبيد بن شريه بقصصه التاريخية أساس شهرته التى دفعت معاوية بن أبى سفيان إلى استدعائه إلى بلاطه، كما أن زميله الأصغر وهب بن منبه الذى توفى فى صنعاء أشاد به مواطنوه باعتباره حجتهم الأولى فى القرآن الكريم. وقد زار صنعاء كثير من جامعى الأحاديث منهم: أحمدبن حنبل، ويحيى بن معين اللذان درسا على عبدالرزاق بن همام ابن نافع المتوفى فى صنعاء عام

٢١١هـ (٨٢٧م). وتعرف صنعاء بأنها البلد الذى ولد به وتوفى الشاعر والنحوى والمؤرخ بل النسابة والجغرافى الهمدانى. وقد قام كثيرون من الأئمة فى صنعاء بزيادة أشياء على مادة المؤلفات الموجودة، الأمر الذى حفز الأحزاب الأخرى إلى القيام بنشاط مماثل. وقد عاش النصارى أمدا طويلا بين جماعات المسلمين واليهود المختلفة، أو لعلهم استوطنوا هناك من جديد فى الوقت الذى بلغت فيه الكنيسة النسطورية أقصى ما بلغته من انتشار، فقد حدث مثلا حوالى عام ٢٢٥هـ (٨٤٠م) أن ذكر توما المركاوى Thomas of Marga (كتاب الرؤساء (الأديرة) طبعة Budge جـ١، ص٢٣٨) مار بطرس Mar Pertus فقال إنه أسقف اليمن وصنعاء فى أيامه.

وكان أول أوربى وصل إلى صنعاء هو برثيما Barthema الإيطالى الذى بلغها أسيرا عام ١٥٠٨. أما أول مكتشف استهدف الوصول إلى صنعاء أو إلى بلاد مأرب عن طريقها فهو كارستن نيبور Carsten Niebuhr وكان ذلك عام ١٧٦٣. وقد حصل كل من كليزر Glaser ولندبرغ Landberg وكاربروتى Carprotti وبوركارت Burchardt على مجموعات قيمة من المخطوطات من صنعاء وما يجاورها، فى حين أن حصيلة الكتابات من هذه الجهات قليلة(*).

المصادر :

لقد تحدث عن صنعاء كثير من الجغرافيين والرحالة العرب. ونحن نذكر علاوة على ياقوت المصادر التالية لما لها من أهمية فى ذكر التفصيلات الاقتصادية.

(١) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣.

(٢) ابن خرداذبة : المكتبة الجغرافية العربية جـ٤.

(٣) ابن حوقل : المكتبة الجغرافية العربية، جـ٢.

(*) اختلف ذلك كثيرا فى الوقت الحاضر بعد الطفرة الكبيرة فى التعليم بمختلف مراحله وانشاء جامعة صنعاء فى جمهورية اليمن وبالتالى فقد كثرت الدراسات والبحوث المعاصرة عن اليمن سواء من أبنائه أو سواهم فى الدول العربية.

المحرر

(٤) ناصـر خسـرو، طبعـة Schefer سنة ١٨٨١.

(٥) ابن بطوطة، طـبـعـة Defrémery and Sanguinetti ١٨٥٣ ـ ١٨٥٨.

(٦) الهمدانی : صفة جزيرة العرب، طبعة D. H. Müller سنة ١٨٨٤.

(٧) D.H.Müller : *Die Burgen und Schlösser Sudarabiens* (*S.B. Ak. Wien*) جـ٩٤، ٩٧).

ونذكـر بالإضافـة إلى كتب التـاريخ العربية العامة ما يلى :

(١) Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber z Zt. der Sasaniden* ليدن سنة ١٨٧٩ .

(٢) Kay : *Yaman, its early mediaeval history* لندن سنة ١٨٩٢ .

(٣) الخـزرجى : العـقـود اللؤلؤية، المقدمة والتـرجمة بقلم Redhouse، طبعة محمد عسل فى مجموعة كب التذكارية، جـ٣ .

(٤) C. van Arendonk : *De opkomest van het Zaidietische Imamaat in Yemen* ليدن ١٩١٩ .

(٥) أحـمـد رشـيـد : تاريخ اليـمن وصنعاء، إستانبول سنة ١٩٢١ .

(٦) M. Hartmann : *Der islamische Orient* جـ٢، ليپسك سنة ١٩٠٩ .

(٧) لمحة تاريخـية وردت فى كـتاب يحـيى بن الحـسـين بن المـؤيد اليـمنى المسـمى أنباء الزمـان، مـخطوط برلين رقم ٩٧٤٥ .

(٨) الكبـسى : اللطـائف السنيـة، برلين رقم ٩٧٤٦ .

(٩) C.Niebuhr : *Reisebeschreibung nach Arabien* كـوپنهـاغن سنة ١٧٧٤، جـ١، ص٤١٠ وما بعدها.

(١٠) U. I. Seetzen فى F. von Zach : *Monatliche Correspondens* سنة ١٨١٣، جـ١٧، ص١٨٠ ومـا بعـدها؛ جـ١٨، ص٣٥٣ وما بعدها .

(١١) Ch. J. Cruttendon فى *Journal of the London Royal Geogr. Soc.* سنـة ١٨٣٨ جـ ٨ .

(١٢) Jacob. Sofir : *Eben Safir* جـ١، لايك سنة ١٨٦٦ عبرى .

(١٣) وفى المجلة الآسـيـوية، سنة ١٨٤٣، ١٨٧٢ .

(١٤) Zehme : *Arabien und die Ara- ber seit hundert Jahren,* هال سنة ١٨٧٥، ص٥٦ وما بعدها .

(١٥) Manzoni : *El-Yemen* رومة سنة ١٨٨٤، ص١٠٠ وما بعدها .

(١٦) Glaser في *Petermanns Mit- teilungen* سنة ١٨٨٦، جـ٣٣، ص١ وما بعدها .

(١٧) Hogarth : *The Penetration of Arabia* لندن سنة ١٩٠٥ .

(١٨) H. Burchardt في *Z. G. Erdk Berl.,* سنة ١٩٠٢، ص٥٩٣ وما بعدها.

(١٩) A.J.B. Wavell : *A Modern Pil- grim in Mecca and a siege in Sanaa* لندن سنة ١٩١٢، ص ٢٢٨ وما بعدها .

الشنتناوى [شتروتمان R. Strothmann]

صنهاجة

(يذكر ابن خلدون أن نطق هذه الكلمة قريب من زناكة، ولا تزال هاتان الصيغتان معروفتين حتى الآن. على أننا نعلم أن صنهاجة قد أسبغت اسمها على بلاد السنغال التى تتاخم منازلها).

والصنهاجة فرع من فروع الشعب البربرى أو حلف من أحلافه الكبرى. ويذهب نسابة مسلمى الغرب: إلى أنهم انحدروا من صلب صنهاج بن برنس ابن برّ مثل كتامة بلاد القبائل الصغرى ومصمودة المغرب الأقصى. وليس بين أيدينا بعد مقياس لغوى أو غير لغوى يبرر هذا القول. ونحن لا نعرف أى نوع من الحياة كانت يحياها الصنهاجة فى الأزمنة القديمة ولا أين كانوا يعيشون.

وكثيرًا ما ظهر اسم الصنهاجة خلال العصور الوسطى، وقد كانوا حشدًا عظيمًا من الناس، وتمتد بلادهم بحيث تشمل كلا من المغرب والصحراء. وكان يعيش بين الصنهاجة عدد كبير من القبائل الرحل (ولا يزال عدد منهم باقيا إلى وقتنا هذا وبخاصة طوارق هقار) وبعض القبائل المستقرة التى لا نستطيع أن نؤكد أنها كانت تعيش حياة البدو الظاعنين فيما مضى مثل قبيلة تلكاتة. وتقابل صنهاجة الجماعة

الأخرى الكبيرة ألا وهى زناتة التى أفلحت فى الجزء الأخير من العصور الوسطى فى أن تحتل مكان صنهاجة. وقد بلغت صنهاجة أوج عزها فى النصف الأول من العصور الوسطى أو فيما بين القرنين العاشر والثانى عشر الميلاديين (من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجريين) على وجه التحديد، وهى الفترة التى يرى ابن خلدون أن صنهاجة الجنس الأول والجنس الثانى قد ظهرت فيها على مسرح التاريخ. على أنه يجب أن نتحفظ كثيرا فى استعمال كلمة جنس، ومهما يكن من شئ فإن الأمر يقتضينا أن نلاحظ أن صنهاجة جماعة من الجماعات كانت تلجأ إلى معنى التضامن بسبب وحدة الجنس رغبة منها فى الحصول على معاونة أية جماعة أخرى.

كان الجنس الأول، وهو جنس تلكاتة، يحتل فى القرن العاشر ذلك الجزء من المغرب الأوسط الذى ينطبق الآن على إقليم: قسنطينة دون بلاد القبائل. وكانت القبائل المستقرة، وبخاصة سلالة بنى زيرى، قد أنشأوا أو حكموا بعض المراكز فكانت أهمها أشير فى الجنوب من الجزائر. وكانت صنهاجة تؤيد سياسة الفاطميين فى القيروان، ومن ثم حاربت خلال القرن العاشر كله جيرانها فى الغرب وهم الزناتة عملاء الأمويين فى قرطبة، ثم نقلوا نشاطهم من بعد إلى المشرق نتيجة لرحيل الفاطميين إلى مصر. وكانت أسرة بنى زيرى تحكم فى القيروان باسم الفاطميين. وقد أدى انقسام وقع بينهم إلى تأسيس دولة بنى حماد فى القلعة. وازداد ضعف هاتين الدولتين منذ النصف الثانى من القرن الحادى عشر حتى اختفتا فى منتصف القرن الثانى عشر حين نفذ الموحدون إلى الجزء الشرقى من بلاد البربر. ولاتزال جماعة صغيرة تحمل اسم صنهاجة باقية إلى اليوم فى الجزء الجنوبى الشرقى من الجزائر.

ويمثل الجنس الثانى من صنهاجة القبائل الرحل العظيمة التى كانت تحتل فى القرنين العاشر والحادى عشر الصحراء فيما بين طرابلس والمحيط، وكانت أهم هذه القبائل هى «أصحاب

اللثام»، لمتونة ومسوفة الذين كان لهم شأن كبير فى التاريخ الدينى والسياسى لبلاد البربر والأندلس تحت اسم المرابطين. ويذكر البكرى تفصيلات عجيبة عن أسلوب معاشهم فى الصحراء ومأكلهم وحيلهم الحربية؛ والطوارق فريق من هذه الجماعة.

وتستوطن بعض جماعات أقل قوة وسلطانا السوس والوديان المجاورة لجبال أطلس المراكشية، وهى من الأرومة الصنهاجية نفسها، ونعنى بها قبائل لمطة وكزّولة الرحل وقبيلة هسكورة المستقرة. وقد اشتركت هذه القبيلة الأخيرة فى حركة الموحدين.

ثم نذكر أخيرا أرومة ثالثة من صنهاجة يقال إنها كانت تعيش متفرقة فى المغرب الأقصى حول القصر وفى سهول شاوية من إقليم نازا وفى الريف. وظلت صنهاجة بُطّوية وأرياغل باقية فى الريف حتى وقتنا هذا. ولايزال اسم صنهاجة يحمله واحد من «اللفين» اللذين انقسمت إليهما قبائل مراكش الشمالية.

المصادر:

(١) ابن خلدون: تاريخ البربر، النص، جـ١، ص ١٩٤؛ الترجمة، جـ٢، ص ١ ومابعدها.

(٢) البكرى، طبعة الجزائر سنة ١٩١١، ص ١٦٤ ومابعدها؛ الترجمة سنة ١٩١٣، ص ٣١٠ ومابعدها.

(٣) الإدريسى، وصف إفريقية والأندلس طبعة دوزى وده غوى، ص ٥٧ ـ ٥٩؛ والترجمة ص ٦٦ ـ ٦٩.

(٤) Fournel: *Les Berbères* باريس سنة ١٨٧٥ .

(٥) G.Marçais: *Les Arabes en Berbèrie du XIe au XIV siècle* باريس سنة ١٩١٣ .

الشنتناوى [مارسيه G.Marçais]

صور

هى المدينة الجزرية لفينيقية؛ وقد كانت منذ عهد العمارنة من أغنى المراكز التجارية على الساحل السورى ثم ارتقت شيئاً فشيئاً حتى غدت تنافس مدينة صيداء منافسة قوية فى السيطرة على المستعمرات الفينيقية فى الغرب.

وقد غزاها الإسكندر الأكبر ودمرها، ولكن ذلك لم يقض على أهمية هذه القصبة الزاهرة إلا إلى حين، وإن كان قد انتهى إلى نتيجة هامة ثابتة هى أن هذه المدينة الجزرية قد وصلها من ثم بالبر الأصلى سد الإسكندر الذى اتسع اتساعاً مطرداً حتى غدا برزخاً بفعل المواد الرسوبية التى حملتها التيارات الساحلية الجنوبية الغربية. وكانت مدينة بالاتيروس (أشو الأشورية) تقوم منذ عهد ضارب فى القدم على البر الأصلى تجاه هذه المدينة الجزرية. وكانت صور أيضاً فى عهد الإمبراطورية الرومانية هى القصبة الدنيوية والدينية للولاية التى عرفت فى اليونانية باسم [illegible] .

وقد استولى شرحبيل بن حسنة على صور وصفَّورية وغيرهما من بلدان هذا الإقليم بعد احتلاله دمشق (البلاذرى، طبعة ده غوى، ص ١١٦؛ Caetani: *Annali dell' islam*، مجلد ٢، جـ ٢، الفصل ٣٢١؛ جـ ٣، الفصل ١٠٧) وقد جاء فى الكتاب المنحول للواقدى (فتوح الشام، طبعة القاهرة ١٢٧٨ هـ، جـ ٢، ص ٥٨ وما بعدها) أن الاستيلاء على صور قد تم بخيانة أمير حلب عبدالله بوقنا. ويقول الواقدى وهشام ابن الليث الصورى أن معاوية قد أصلح عكا وصور أثناء حملته على قبرص (٢٧ هـ)، وفى سنة ٤٢ هـ أتى بمستعمرين من الفرس، من بعلبك وحمص وأنطاكية وأسكنهم مدن الأردن أى صور وعكا وغيرهما (البلاذرى: المصدر المذكور، ص ١١٧) ويستشهد هشام بن الليث الصورى الذى ذكرناه آنفا بقول من نقل عنهم: نزلنا صور والسواحل وبها جند من العرب وخلق من الروم ثم نزع إلينا أهل بلدان شتى فنزلوها معنا كذلك جميع سواحل الشام، وفى سنة ٤٩ هـ أغار الأسطول الإغريقى على مدن الشام الساحلية التى لم يكن قد أقيم فيها بعد دور للصناعة (البلاذرى: المصدر المذكور؛ محبوب المنجبى: كتاب العنوان الذى نشره ڤاسيلف فى *Patrol. Orient* جـ ٨، ص ٤٩٢).

ومن هنا أقام معاوية أحواضاً للسفن فى عكا لإقليم الأردن. وجدد عبدالملك بن مروان صور وقيسارية

وأرباض عكا التى كانت قد تخربت مرة أخرى (البلاذرى: المصدر المذكور، ص ١١٧، ١٤٣). ثم حدث بعد ذلك أن أراد هشام بن عبدالملك أن يشترى من حفيد من أحفاد أبى معيط مصانع ومخازن فأبى الرجل أن يبيعها له، فما كان من هشام إلا إن نقل دار الصناعة إلى صور وبنى مخازن وأحواضاً هناك (البلاذرى، ص ١١٧).

ويقول الواقدى أيضاً: إن صور حلت فى عهد المروانيين محل عكا بوصفها محطة بحرية وظلت كذلك من بعد (البلاذرى، ص ١١٨؛ بن جبير، طبعة رايت، ص ٣٠٥). فلما جاء المتوكل (٢٤٧/ ٢٤٨ هـ) وزع الأسطول وجنود البحرية على بلدان الساحل الشآمى.

وقد وصف جغرافيو العرب صور قديما فيقولون: إنها من سواحل الأردن المنيعة التحصين العامرة بالسكان يحف بها أراضى خصبة. وكانت هذه المدينة الجزرية لا يبلغها أحد إلا من البر الأصلى عن طريق باب يؤدى إليه جسر، وكانت أيضا محصنة بأسوار تنهض عمودية من البحر وتكاد تكتنفها من جميع الجوانب ويقوم جزء آخر من البر الأصلى. وقد وصف القزوينى كذلك (طبعة ڤستنفلد، جـ ٢، ص ٣٦٦، السطر الخامس من أسفل تحت اسم طليطلة) الجسر الذى ذكره المقدسى أيضاً، فقال إنه أكبر قنطرة فى العالم (لعله خلط بينه وبين جسر سنجه). وكانت القنطرة المعلقة القديمة التى كانت تخرج من بلدة [illegible] (وهى الآن رأس العين أو الرشيدية) حتى صور مارة بتل المعشوق لاتزال تزود المدينة بالمياه فى القرون الوسطى (المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٢، ص ١٦٣؛ ناصر خسرو، طبعة شفر، ص ١١). ويذكر ناصر خسرو الذى زار صور سنة ١٠٤٧ م بيوتها التى تتراوح طبقاتها بين خمس طبقات وست طبقات، كما يذكر مشهداً غنياً بالزخارف قائماً عند باب المدينة. وكان معظم أهلها وقتذاك من الشيعة إلا القاضى فقد كان من أهل السنة. وذكر الإدريسى فى عهد الحروب الصليبية (١١٥٤ م) ما كان بصور من صناعة زاهرة للزجاج والفخار ونسج الأقمشة النفيسة. وذكر قدامة أرصفة السفن القائمة فى المدينة.

وقد كانت الشام منذ العهد الطولونى واقعة فى جميع الأحوال تقريباً تحت سيادة مصر، واستتبت هذه السيادة أكثر وأكثر فى عهد الفاطميين. وانتفض الصوريون على الخليفة الحاكم سنة ٣٨٨ هـ (٩٩٨ م) يقودهم فلاح يدعى علاقة فى الوقت نفسه الذى انتقضت فيه الرملة وحاصر قلعة فامية القائد الرومى (البوزنطى) دوكاس. وأنفذ والى الشام جيش بن محمد بن صمصام إلى صور حسين بن عبدالله بن ناصر الدولة والخصى فاتق (وفى رواية فائق) البرّاز. فلما هاجم الرجلان صور من البر والبحر استجار علاقة بالإمبراطور البوزنطى طالباً منه العون، فأرسل الإمبراطور إليه عدة سفن، ولكن هذه السفن حلت بها هزيمة منكرة فى معركة بحرية، وهنالك انهارت معنويات السكان فى صور ولم يعودوا يقوون على الاستماتة فى المقاومة فسقطت المدينة ونهبت وذبح سكانها وعُرِّب علاقة ثم قتل فى مصر.

على أن الفتن استمرت؛ ولم يجد الوزير بدر الجمالى بداً سنة ١٠٨٩م من أن ينتزع صور وعكا وجبيل من السلطان السلجوقى تتش. وفى سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٧ / ١٠٩٨ م) أنزل خليفته الأفضل شاهانشاه بالسكان العقاب على فتنة جديدة قاموا بها فذبحهم تذبيحاً، ولم ينج من ذلك حتى والى صور إذ أخذ فقتل؛ حدث هذا فى السنة نفسها التى غادر فيها الصليبيون القسطنطينية. وضربت السكة فى صور باسم الخليفة المستعلى (١٠٩٤ - ١١٠١ م).

وسعت صور أول الأمر (١١٠٠ - ١١٠١ م) إلى استمالة قلب بلدوين بالهدايا، ولكنها سرعان ما شاركت فى الدفاع عن عكا وطرابلس (١١٠٣ م) وبناء على اتفاق تم بين الأمير عز الدين صاحب صور وبين طغتكين هاجم عز الدين سنة ٥٠٠ هـ (١١٠٦ - ١١٠٧م) معقل الملك الصليبى فى تبنين ونهب ضاحية من ضواحيها وذبح أهلها ثم عمد إلى الفرار سريعاً حين سار بلدوين من صور إلى طبرية . وظهر هذا الملك فى السنة التالية أمام أسوار صور، وشيد قلعة على تل المعشوق

وحاصر المدينة شهراً. ولم يجد واليها بداً من أن يؤدى له نظير انسحابه من الحصار سبعين ألف دينار.

وبعد سقوط طرابلس بأسبوع، ظهر الأسطول المصرى أمام هذه المدينة بجنوده وقد تزود بمال ومؤن تكفيه سنة، فلما سمع المصريون أن القلعة قد استولى عليها الفرنجة عادوا إلى صور ووزعوا الجنود والمؤن على صور وصيداء وبيروت.

وضرب بلدوين الحصار على صور مرة أخرى فى الخامس والعشرين أو السابع والعشرين من شهر جمادى الأولى (٢٧ أو ٢٩ من نوفمبر سنة ١١١١)، وشيد برجين خشبيين ارتفاعهما عشر أذرع، وأقام فى كل منهما ألف جندى، ودفع بهما إلى أسوار المدينة؛ واستنجد الصوريون بطغتكين فقدم من دمشق إلى بانياس وبعث منها بالأمداد فقطعت المؤن عن الفرنجة، على حين سار هو نفسه إلى صيداء. وكان بولديون قد اقتحم بالفعل سورين من أسوار صور عندما عقد عز الملك الأعز والى صور مجلس حرب انبرى فيه شيخ سبق أن اشترك فى الدفاع عن طرابلس مبدياً استعداده لتدمير برجى الحصار اللذين أقامهما الفرنجة. ونجح الشيخ نجاحاً فى إشعال النار فيهما. ولم يظفر الفرنجة بطائل يستحق الذكر حتى ربيع عام ١١١٢ م. وفى هذه الأثناء كان طغتكين قد أقبل فى عشرين ألف مقاتل بعد أن استولى على قلعة الجيش فى الشام وقطع المؤن عن الفرنجة. فلما أخذوا يجلبون المؤن بحراً ضرب الأراضى المحيطة بصيداء. وفى ١٠ من شوال (٢١ إبريل) رفع بلدوين الحصار وارتد إلى عكا . ورحب سكان صور بطغتكين فأجزلوا له الهدايا النفيسة، ورمموا أسوار مدينتهم وخنادقها بعد أن حل بها الأذى من جراء الحصار. ثم غادر طغتكين المدينة وسلمها للخليفة مرة أخرى. على أنه حدث فى السنة التالية عينها أن خشى أهلها وأميرهم عز الملك أنشتكين الأفضلى أن يشن عليهم الفرنجة غارة أخرى، فاستقر رأيهم على أن يسلموا المدينة ثانية إلى طغتكين واستجاب طغتكين لرجائهم وبعث إليهم بالأمير مسعود وزوده بالجنود للدفاع عنها. ومع ذلك فقد ظلت الخطبة باسم الخليفة كما ضربت السكة باسمه أيضاً.

وفى سنة ٥١٦ هـ (١١٢٢ - ١١٢٣م) أنفذ المأمون خليفة الأفضل أسطولا من أربعين غليونا مجهزاً تجهيزاً حسناً إلى صور بقيادة مسعود بن سلارٍ، ولما صعد الأمير مسعود على ظهر السفن لتحية رجال الأسطول أمر به فقيد بالأغلال وحمل إلى مصر. ومع ذلك فقد قوبل هناك بحفاوة كبيرة وأرسل إلى دمشق حيث قدمت إليه الاعتذارات الديبلوماسية بما يزيل آثار هذا الحادث. ورد طغتكين رداً كريماً وعد بأن يبذل العون من بعد فى رد غائلة العدو المشترك

على أن الفرنجة استبشروا لرحيل مسعود المغوار وأعدوا العدة لحصار آخر تراودهم آمال جديدة، وتبين الوالى المصرى ضعف الحامية وقلة المؤن فى المدينة فلجأ إلى الخليفة طالباً منه العون. ورد الأمير بأنه سوف يضع أمر الدفاع فى يد ظهير الدين (طغتكين) ومن ثم احتل ظهير الدين المدينة مرة أخرى وهيأ لها أسباب الدفاع.

وفى شهر ربيع الأول (أبريل ١١٢٤م) بدأ الحصار الثانى يضرب حول صور. فقد أقامت السفن البندقية نطاقاً حول الميناء فى حين هاجمت الجنود المسلحة من البر أسوار المدينة ببرج من أبراج الحصار. وقد أبلى الجنود الدمشقيون بلاء حسناً فى الدفاع. وأنفذ المحاصرون جزءا من جيشهم لقتال طغتكين على حين كلف البنادقة بإبعاد الأسطول المصرى. ومضى القتال متقلباً ينتصر فيه هذا الجانب مرة وينتصر الآخر مرة، ثم استقر رأى الصوريين بعد أن تفشت المجاعة فى المدينة على أن يسلموا إذا كانت شروط الفرنجة مرضية. وتولى طغتكين أمر المفاوضات مع قواد الفرنجة، وخير الأهالى المحاصرون بين ترك المدينة بزادهم أو أن يظلوا مقيمين فيها بشرط أن يدفعوا الفدية.

وفى الثالث والعشرين (أو الثامن والعشرين) من جمادى الأولى (٩ أو ١٤ يولية سنة ١١٢٤) خرج الأهالى من المدينة بين جنود طغتكين وجيش الفرنجة، وسكن بعضهم دمشق وبعضهم غزة.

وظلت صور، بعد هذا التسليم الذى هو أقصى ما بلغه الصليبيون من سلطان فى الشام، فى أيدى الفرنجة حتى سنة ١٢٩١م.

ويتحسر ابن الأثير على سقوط صور ويعده من النكبات الفادحة التى أصيب بها العالم الإسلامى، ذلك أن صورا كانت من أجمل الثغور وأمنعها ثم يزيد: «فالله يعيده إلى الإسلام».

وفى سنة ٥٢٨ هـ (١١٣٣/ ١١٣٤م) خرب شمس الملوك (بورى) صاحب دمشق، بعد غارة شنها الفرنجة على إقليم طبرية، صور وسائر البلاد الساحلية ثم عاد عن طريق الشعراء حاملا غنائم عظيمة. وظهر أسطول مصرى سنة ٥٥٠ هـ (١١٥٥ / ١١٥٦ م) فى ميناء صور وأغرق السفن التابعة للحجاج المسيحيين وغيرها، وعاد بكثير من الأسرى والغنائم النفيسة. وفى سنة ٥٥٢ هـ (١١٥٧ م) ألم زلزال بصور وصيداء وبيروت وطرابلس وغيرها من البلدان فأصابها بخسائر.

وبين أيدينا أوصاف لصور منذ عهد الصليبيين كتبها الإدريسى وابن جبير.

ويبدى الإدريسى إعجابه بمصنوعاتها الزجاجية والفخارية وبقماش نفيس بالغ الرقة واللطف كان ينسج فيها. وقضى ابن جبير بها أحد عشر يوماً، فزودنا بوصف مفصل للمدينة ولاحتفال رائع أقيم بها أثناء زيارته. وكان لصور من ناحية البر ما بين ثلاثة أبواب وأربعة أبواب متعاقبات. وكان الداخل إلى المدينة من البحر بين برجين مرتفعين فيبلغ ميناء (ميناء صيداء القديمة) من أجمل موانى مدن الساحل جميعاً. وكانت الأسوار تكتنف هذا الميناء من ثلاثة جوانب، أما الجانب الرابع فكان يكتنفه سور فى أسفله مدخل معقود ترسو تحته السفن. وهذا المرفأ الداخلى كان يمكن إغلاقه بسلسلة ضخمة تمد بين البرجين.

ولما استولى صلاح الدين على بيت المقدس وعلى معظم المدن الساحلية مضى يحاصر صور وأقام معسكره أمامها (وكان ذلك فى الخامس من رمضان سنة ٥٨٣، أو فى ٩ منه فى رواية آخرين = ٨ أو ١٢ نوفمبر سنة ١١٨٧م) واضطر أول الأمر إلى

الانتظار حتى يتم إعداد جيشه، فاستدعى ابنه الملك الظاهر من حلب وأخاه الملك العادل من بيت المقدس للانضمام إليه، وكان معه ابنه الثانى الأفضل وابن أخيه تقى الدين. وما إن قدم جنود الحصار بمنجنيقاتهم حتى بدءوا يقذفون المدينة بالقذائف من أبراج متحركة. وأخذت عشر سفن من عكا تضرب حصاراً على الميناء. ولكن أسطول الفرنجة باغتها ودمر بعضها أو أغرقه، وردت هجمة على أسوارها. وعقد صلاح الدين مجلس حرب فقرر تأجيل الحصار إلى العام التالى بالنظر إلى قرب حلول الشتاء. وبدأ صلاح الدين وجيشه الانسحاب فى اليوم الثانى من ذى القعدة سنة ٥٨٤ (= ٣ يناير سنة ١١٨٨ فى رواية بهاء الدين، ويقول ابن الأثير إن ذلك كان فى آخر شوال أى فى أول يناير سنة ١١٨٨ م. ولم يكد محاصروها يرتدون عنها حتى دب النزاع بين الملك كى ده لوزينيان، الذى كان قد عاد وشيكا من الأسر، والمدافع المغوار عن المدينة كونراد ده مونتفرا.

وقد كان عجز صلاح الدين عن الاستيلاء على هذا الثغر المنيع نكسة فى سجل انتصاراته الحربية. وكانت صور هى وشقيف أرنون هما المعقلان الوحيدان اللذان بقيا فى يد الفرنجة. وقد اجتمعت فى صور الجيوش القوية فى الحرب الصليبية الثالثة. ذلك أنه قد تدفقت عليها حاميات المدن التى استولى عليها صلاح الدين وتمكن من تحريرها باذلا الكثير من آيات البطولة. ومنها قام صلاح الدين بضرب الحصار على عكا فصرف ذلك انتباهه كله عن صور.

وفى اليوم الخامس عشر من شهر ربيع الثانى سنة ٥٨٨ (٢٩ أبريل سنة ١١٩٢) اغتال الإسماعيلية المركيز كونراد الذى كان آنئذ يعيش فى صور بصفته ملك بيت المقدس. وقد عقد خليفته هنرى ده شامبانى صلح الرملة مع صلاح الدين (سبتمبر سنة ١١٩٢) وقضى هذا الصلح بأن يظل الساحل من يافا إلى صور فى يد الفرنجة.

ولما قامت حامية تبنين بحملة على صور وخربت أرباضها ، بدأ الصليبيون فى أول صفر سنة ٥٩٤ (١٣ ديسمبر

١١٩٧) يحاصرون تبنين. على أنهم حين سمعوا باقتراب الملك العادل ارتدوا عنها دون أن يفوزوا بطائل. وفى شهر شعبان سنة ٥٩٧ (مايو - يونية سنة ١٢٠١) نزل بصور زلزال وفى سنة ٦٠٠ هـ (١٢٠٣ - ١٢٠٤م) أصابها زلزال آخر انهارت على أثره أسوارها القديمة؛ وقضى الصلح الذى عقد بين فردريك الثانى والملك الكامل صاحب مصر (١٢٢٩م) بأن تظل صور هى وعدد من مدن الساحل الشآمى فى يد النصارى علاوة على بيت المقدس. وفى السنوات التالية ازدادت قوة الفرنجة ضعفاً من جراء الصراع المتصل الذى نشب بين مدن الساحل والأسطولين البندقى والجنوى.

وفى مايو سنة ١٢٦٦ م، وفى سنة ١٢٦٩، شن الملك القوى بيبرس حملتين على صور، ويقال إن السبب فى قيامه بالحملة الثانية هو الثأر لمقتل تاجر اغتيل فى صور وقدمت إليه أم التاجر ظلامتها فى بلدة خربة اللصوص.

على أن بيبرس عقد مع أمير صور سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ - ١٢٧١م) اتفاقاً قضى بأن يعطى هذا الأمير عشر نواح من أرض صور، وأن يختار الخليفة خمس نواح، وأن تخضع النواحى الباقية لحكم مشترك. وقد دفعت مرغريت صاحبة صور ثمن صلح عقدته مع قلاوون تعهدت بمقتضاه فى أغسطس سنة ١٢٨٥ بأن تؤدى له نصف خراج المدينة وألا ترمم حصونها أبداً، فلما سقطت عكا سنة ١٢٩١ لم تستطع صور وغيرها من المدن القليلة الباقية فى أيدى الفرنجة أن تصمد. ذلك أن خليلا بعد أن استولى على صور أخذ يذبح سكانها أو يبيعهم فى سوق العبيد كما دمر المدينة نفسها.

وقد كانت المدينة لاتزال خراباً يباباً فى عهد أبى الفدا (١٣٢١م) والقلقشندى (حوالى سنة ١٤٠٠م) وخليل الظاهرى (حوالى ١٤٥٠م). ولم يجد فيها بن بطوطة (١٣٥٥م) إلا آثارا قليلة من أسوار مرفئها القديم، ومن ثم ظلت المدينة موضعاً تافه الشأن. ولم يستطع فخر الدين أمير الدروز (١٥٩٥ - ١٦٣٤م) أن يصلح من شأنها، وكذلك عجز الشيخ ظاهر العمر صاحب عكا

وخليفته الجزار باشا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. وأصاب زلزال وقع سنة ١٨٣٧ المدينة بنكبة أخرى وبلغ عدد سكانها فى العصر الحاضر ٦,٥٠٠ نسمة (سنة ١٨٤١م ٣٠٠٠نسمة؛ سنة ١٨٨٠ م ٥٠٠٠ نسمة؛ سنة ١٩٠٠ م ٦٠٠٠ نسمة) نصفهم تقريباً من المسلمين، وأقل من ذلك الروم واللاتين الكاثوليك والبقية من اليهود.

المصادر:

(١) الخوارزمى: كتاب صورة الأرض، طبعة V.Mzik فى *Bibl arab. Histor Geogr*، ليپسك ١٩٢٦؛ جـ ٣، ص ١٩، رقم ٢٦٠

(٢)البتانى: Opus astronom، طبعة نالينو، جـ ٢، ص ٣٩، رقم ١٢٥؛ جـ ٣، ص ٢٣٧

(٣) الفرغانى *Elementa astronom.*، طبعة Golius، ص ٣٧

(٤) الإصطخرى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ١، ص ٥٩

(٥) ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٢، ص ١١٤

(٦) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ١٦٣

(٧) ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٥، ص ٩٩، ١٠٠، ١١٦، ١٢٣

(٨) ابن خرداذبه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٦، ص ٧٨، ٩٨

(٩) قدامة: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٦، ص ٢٥٥

(١٠) ابن رسته: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٧، ص ٨٤، ٩٧ (وهو يتبع الفرغانى)

(١١) اليعقوبى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٧، ص ٣٢٧

(١٢) المسعودى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٨، ص ٤٣، ١٩٥

(١٣) ناصر خسرو: سفر نامه، طبعة شيفر، ص ١١

(١٤) الإدريسى، طبعة Gildmeister فى *Z.D.P.V* جـ ٨، ص ١١

(١٥) ابن جبير، طبعة رايت، ص ٣٠٨ وما بعدها

(١٦) ياقوت: المعجم طبعة ڤستنفلد، جـ ٣، ص ٤٣٣

(١٧) صفى الدين: مراصد الاطلاع، طبعة juynboll، جـ ٢، ص ١٧١

(١٨) أبو الفدا، طبعة رينو، ص ٢٤٣

(١٩) البلاذرى: فتوح البلدان، طبعة ده غوى، ص ١١٦ وما بعدها، ١٤٣

(٢٠) يحيى بن سعيد الأنطاكى، طبعة روزن ص ٣٨ (=ص ٥٧ وما بعدها من الترجمة الروسية) Zapiski imper. Akad Nauk.، ١٨٨٣ م، جـ ٤٤

(٢١) مؤرخو الحروب الصليبية (أبو الفدا، وابن الأثير، وابن ميسر وأبو المحاسن، وبهاء الدين وغيرهم)فى *Recueil des hist. orient des croisades* جـ ١، جـ ٣ فى مواضع مختلفة

(٢٢) كمال الدين: الزبدة فى J.J. Müller: *Historia Merdasidorum*، بون ١٨٢٩، ص ١٢، ١٤

(٢٣) الدمشقى، طبعة مهرن، ص ٢١٣

(٢٤) ابن بطوطة، طبعة دفرمرى وسانكوينتى، جـ ١. ص ١٣٠

(٢٥) خليل الظاهرى، طبعة Ravaisse،ص ٤٤

(٢٦) العمرى: التعريف بالمصطلح الشريف، ص ١٨٣ فى R.Hartmannفى Z.D.M.G ١٩١٦ م، ص ٣٨، تعليق ٩، ١٠

(٢٧) القلقشندى: صبح الأعشى، جـ ٤، ص ١٥٣

(٢٨) Caetani: *Annali dell* و *Islam* ، ١٠٧، ٣٢٠

(٢٩) Le strange: *Palestine under the Moslems*، ص ٣٤٢ - ٣٤٥

(٣٠) Lane-poole: *History o& Egypt in the Middle Ages*، لندن ١٩٠١، فى مواضع مختلفة

(٣١) de sacy: *Expose de la relig. des Druzes*، جـ ١، ص ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٨٣

(٣٢)Leopold Lucas: *Geschichte der stadt Tyrus zur zeit der Kreuzzuge*، برلين ١٨٩٦

(٣٣)Wallace B. Fleming: *The History of Tyre*، الدراسات الشرقية بجامعة كولومبيا نيويورك ١٩١٥، جـ ١٠، ص ٨٠ - ١٣٢.

خورشيد [هونكمان E.Honigmann]

الصولى

أبو بكر محمد بن يحيى: لاعب شطرنج ومؤرخ وأديب عربى، توفى سنة ٣٣٥ أو ٣٣٦هـ (٩٤٦م). ولم يكن الصولى عربى الأصل شأنه فى ذلك شأن عدد من أعيان عصره. وقد جاء فى رواية أنه انحدر من صلب رجل يدعى «صول» كان مثل أخيه فيروز «ملكا» فى جرجان، أى من الولاة الترك الصغار، وقد أسلم الرجلان فى ولاية يزيد بن المهلب، ولازماه حتى وفاته سنة ١٠٢هـ (٧٢٠م)، وكان معظم أحفادهما كتّابا فى خدمة الخلفاء، وقد اشتهر جد المترجم له خاصة وهو إبراهيم بن العباس المتوفى سنة ٢٤٣هـ (٨٥٧م) وجمع حفيده أشعاره (الأغانى، الطبعة الأولى، جـ٩، ص ٢١ ـ ٣٥؛ ياقوت: إرشاد الأريب، جـ١، ص ٢٦٠ ـ ٢٧٧).

وقد استعرب أبو بكر الصولى تماما، وكان من أشهر شيوخه: ثعلب والمبرِّد، والسجستانى، وأبو العيناء وعون بن محمد. وكان لابن المعتز أثر كبير فى ذوقه الأدبى. وبرع الصولى فى الشطرنج بفضل اتصاله الوثيق ببلاط المكتفى (٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ= ٩٠٢ ـ ٩٠٨م) مما أعانه على هزيمة الماوردى أستاذ أهل زمانه فى هذه اللعبة، وأصبح من ثم مضرب المثل بالبراعة فيها، بل لقد وضعت قصة نسبت إليه أنه هو الذى اخترع الشطرنج (ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٦٥٩، ص ٥٢). ويوجد من مصنفه: «كتاب فى الشطرنج» ومصنف سلفه العادلى مخطوطتان (القاهرة والآستانة ؛ A.Van der Linde: *Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels*، ص ٢١ ـ ٢٢، ٣٣٣ ـ ٣٣٧؛ وقد وضع كيس A.Giese وڤاندرليند خطة لنشر المخطوطتين؛ A.Van der Linde: *Das erste Jahrtausend der schachliteratur*، ص ٩٤٨). وغدا الصولى، من يوم أن هزم الماوردى، نديما للخلفاء؛ وكان بخاصة على صلة وثيقة بتلميذه السابق الراضى (٣٢٢ـ٣٢٩هـ = ٩٣٤ - ٩٤٠م: انظر المسعودى: مروج الذهب، جـ٨، ص ٣١١، ٣٢٩؛ التنوخى: نشوار المحاضرة ص ١٤٥؛ Mez: *Die Renaissance des Islam*، ص ١٣٢). على أنه اضطر فى السنة الأخيرة من حياته إلى الالتجاء إلى البصرة لما رواه من خبر فى حق على (الفهرست، ص ١٥٠، س ٢٦) حيث توفى مستترًا.

وأشهر ما عرف به الصولى المؤرخ تاريخه للعباسيين المعروف باسم «كتاب الأوراق فى أخبار آل عباس وشعرائهم»؛ وقد رتب الجزء الأول من هذا الكتاب ترتيبا تاريخيا، وساق فى الجزء الثانى مختارات من أشعار شعراء من أسرة الخلفاء وعدد من غيرهم من الشعراء. ولم يتم قط هذا الكتاب الذى كان يضم على الأقل خمسة مجلدات أو ستة (الفهرست، ص١٥٠، س ٧، ص ١٥١، س ٦). ولم يصل إلى أيدينا منه حتى الآن إلا متفرقات قليلة. ويوجد من الجزء الأول مخطوطات فى لينينغراد (المكتبة العامة، السنوات من ٢٢٧ ـ ٢٥٦هـ؛ *Zapiski*، جـ٢١، ص ١٠١ ـ ١٠٢)؛ وفى القاهرة (مكتبة الأزهر: التاريخ رقم ٤٤٣، السنوات من ٢٩٥ ـ ٣١٨هـ ؛ *Zapiski*، الموضع المذكور، ص ٩٩ ـ ١٠٠)؛ وفى الآستانة (جـ٣، Rescher فى *M.F.O.B.*، ١٩١٢، مجلد٥، جـ٢، ص ٥٢٣)؛ وفى باريس (المكتبة الأهلية، المقتنيات العربية رقم ٤٨٣٦ . السنوات من ٣٢٢ ـ ٣٢٩)؛ ويوجد من الجزء الثانى مخطوطات فى القاهرة (دار الكتب، التاريخ، رقم ٥٩٤؛ Barthold فى *Zapi-ski*، جـ١٨، ١٤٨. ـ ١٥٣ . = مكتبة الأزهر، الأدب، رقم ٤٨٧؛ Zapiski، جـ٢١، ص ٩٨ ـ٩٩)؛ وفى لينينغراد (*Zapiski*، جـ٢١، ص١٠٢ ـ ١١٣). ولم يطبع من كتاب الأوراق إلا أقسام قليلة مثل: «أخبار الحلاج» (*Zapiski*، جـ٢١، ١٣٧. ـ١٤١. ، وقد حللها ماسينيون تحليلا وافيا فى كتاب *La Passion d'al - Hallaj*، فى مواضع مختلفة) وبعض «أخبار أبان اللاحقى» (A.Krimskij: Aban al - Lahiqi etc.، موسكو ١٩١٣م، (ص ١ ـ ٤٣)؛ و«أخبار ابن المعتز» (*Zapiski*، جـ٢١، ص ١٠٤ ـ ١١٢). وللصولى كتاب آخر ليس أقل شهرة من كتاب الأوراق وهو «كتاب الوزراء» ولا نعلم عنه حتى الآن شيئا فيما عدا ما نصادفه من الشواهد المأخوذة منه (ذكره الصولى أكثر من مرة فى كتاب الأوراق؛ وانظر أيضا: ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٢، ص ١٣١ ـ ١٣٢؛ جـ٥، ص ٣٢٠؛ Amar: الفخرى فى *Archives Marocains*، جـ١٦، ص ٢٥). ومن كتب الصولى الأخرى كتاب «أدب الكتّاب»، طبعه فى القاهرة محمد بهجت عن مخطوطة فى بغداد (١٣٤١هـ= ١٩٢٢م)؛ وقد ألف هذا الكتاب فى عهد

الراضى (ص ١٦٣)، وهو كتيب صغير فى إرشاد كتاب الدواوين، يعد ضربا من الأدب شاع شيوعا كبيرا فى عهد متأخر وبلغ أوج ازدهاره بكتاب من عيون الكتب هو: صبح الأعشى للقلقشندى (وما يجدر ذكره أن القلقشندى، على معرفته الوثيقة بآثار الصولى، فإنه لم يستشهد بهذا الكتاب قط).

أما فى ميدان الأدب الخالص فقد أقام الصولى لنفسه شهرة بنشره ديوان الشعراء العباسيين. وقد تناول الصولى الشعراء المحدثين: تناول السكَّرى للشعراء القدماء. ويوجد من «أخبار أبى تمام»، وهى بقلمه، مخطوطة فى الآستانة (Rescher فى *M.F.O.B* مجلد ٥، جـ٢، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢). ومما نشره من دواوين المحدثين نذكر أخبار أبى نواس (E.Mittwoch: *Die literarische Tâtigkeit Hamza al - Isbahânis*، برلين ١٩٠٩م، ص ٤٢ وما بعدها)؛ ومسلم ابن الوليد (طبعة ده غوى، ص ٨)؛ وابن المعتز (Brockelmann: *Gesch. der Arab Lit.* جـ١، ص٨١)؛ والبحترى وابن الرومى (مقتطفات نشرت فى القاهرة سنة ١٩٢٤)؛ والعباس بن الأحنف (الأغانى، جـ٨، ص ١٥ ـ ٢٥؛ جـ١٥، ص ١٤١ ـ ١٤٤)؛ والصنوبرى (Mez: *Die Renaissance des Islam*، ص ٢٥٠) وكثير غير هؤلاء (الفهرست، ص ١٥١ س ١٥ ـ ١٦؛ ص ١٦١، س١٦، ٢١؛ ص ١٦٦، س٣). وقد استشهد ياقوت بأخبار شعراء مصر، وهو للصولى (ياقوت: إرشاد الأريب، جـ٢، ص ٥، ٤١٥ ـ ٤١٦؛ جـ٥، ص ٤٥٤). وقد كتب المترجم له أيضا قرابة اثنى عشر كتابا آخر لا نعرف عنها، كما هو الشأن فى أمر كثير من الكتاب، إلا اسمها (الفهرست، ص ١٥١، س ٨ ـ ١٣؛ ابن خلكان، طبعة فستنفلد، رقم ٦٥٩، ص ٥١؛ حاجى خليفة، جـ٢، ص ٥٩٨، ٤٠٩٥، جـ٣، ص ١٤٤؛ الصولى أدب الكتاب، ص ١٧٥؛ أبو العلاء: رسالة الغفران، ص ١٤٧، س٨). ولم يشتهر الصولى خاصة بقرض الشعر، ومع ذلك فله أشعار يستشهد بها فى كثير من الأحيان (ساق محمد بهجت مختارات منها: كتابه المذكور، ص ١٤ ـ ١٨).

ولم تكن الآراء التى قيلت فى أمانة الصولى حسنة، فقد استفاضت شهرة الأبيات الساخرة التى قيلت فى خزانة كتبه (ابن خلكان: المصدر المذكور،

ص٥٤) ومنهـــا يتـــبـــين أن بـعض معاصريه كانوا يعدون علمه جميعا إنما هو مـــعـرفـة بكـتب غـيـــره. ويقـول صـاحب الفـهرست (ص ١٢٩؛ س ٢٧ ـ ٢٨؛ ص ١٥١، س ٦ ـ ٧) وياقــوت (إرشـــاد الأريب، جـــ٢، ص ٥٨) عن كتابه «الأوراق» إنه عول فى تأليفه على كتاب المرثدى (هكذا يجب أن يضبط هذا الاسم الـذى ورد فى الفـــهـــرست، ص١٥١، س٦: المريـدى) «أشـــعـــار قريش»، بل نقله نقـلا وانتحله (على أن المسعودى: مروج الذهب، جـ١، ص ١٦ ـ ١٧، قـــد أورد رأيا أحـــســن من هذا فـيه). وينعـتـه ياقوت بالكذب (إرشـاد الأريب، جـ٢، ص ١٠)؛ ويقول صاحب الفهرست إن الصولى لم يأت بشىء فى إخراجـه «أخبـار ابن هرثمة» وقـد أخذ عليه كـثيرا غروره وسـقم ذوقه (انظر مثـلا: الجرجـانى: الوساطة، ص ٢٦٠؛ ابن الأثير: المثل السـائر، ص ٢٨٩). أما تفـاخره فـقد عـرف أيضا عند الكتـاب الفرس فى القرن الحادى عشر الميلادى (أبو الفضل البـيهقى: فى Barthold: *Za-piski*، جـ١٨، ص ١٥١). وقـــد حـلل ماسينيون حديثـا جملة كبيرة من الآراء التى قيلـت فى الصولى (Massignon: *la Passion d' al Hallâj*، جـ٢، ص ٩٢٠، وفى مواضـع مختلفـة). ونتبين من هذا كله أن الصولى لا يمكن أن يعـد مؤرخا من أصحاب المواهـب البارزة، وإنما كان مـصنفـا جم النشـاط لا يـسـتطيع فى جميع الأحوال أن يميـز كتابه من كتاب غـيره، على أن ذلك لا يـمس ما كـان له من أثر فى عـالم الـتـأليف. ونذكـر من تلامـيـذه المبـاشريـن الدارقطنى، وابن شـاذان، والمرزبانى وغـيـرهم. ولايزال للصـــولى شـــأن فـوق هـذا، وهو أنه مصـدر يستقى منـه كثيـر من مؤرخى العـــرب وأدبائهم، بل إن مـــعـاصـــره الأصغـر عريب ينقل عـنه فى كثـير من الأحيان كلمـة كلمة. ويستشــهد به على الأصفهـانى أكثر من مائتين وخـمسين مرة باعـتباره مرجـعا لتاريخ الشـعراء العبـاسيين خـاصة (لم يذكـره كويدى Guidi: *Tables Alphabétiques* كـمـا ذكـر جميع الأسانيد).

المصادر:

(١) كتـاب: الفهرست،طبـعة فلوكل، ص١٥٠، س٢٢ ـ ص١٥١، س١٦؛ ص١٥٦، س ٤ ـ ٦ .

(٢) السـمـعانـى: كتـاب الأنسـاب، سلسلة كب التذكارية، ورقة رقم ٣٥٧ .

(٣) ابن الأنبــارى: نـزهة الألبّــاء، القاهرة ١٩٢٤م، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٥ .

(٤) ابن خلكان: وفـيـات الأعـيـان، طبعة ڤستنفلد، رقم ص٦٥٩، ص ٥١ ـ ٥٥ = *de Slane*، جـ٣، ص ٦٨ ـ ٧٣ .

(٥) العـينى: عـقـد الجـمـان، المتـحف الأسيوى، ١٧٧، جـ٣، الورقتان ١٤ ـ ١٥ .

(٦) حاجى خـليفة: كـشف الظنون، طبعة فلوكل، الفهرس .

(٧) Wüstenfeld: *Die Geschichtsschr. der Araber*، ص ٣٧، ١١٥ .

(٨) Brockelmann: *Gesch. der Arab. Lit.*، جـ١، ص ١٤٣، ٥ .

(٩) البـســتـانى: دائرة المـعـارف، ١٩٠٠م، جـ١١، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(١٠) *Horovitz* فى *M.S.O.S. Westss. st.*، ١٩٠٧، جـ١٠، ص ٢٥ ـ ٣٨ .

(١١) Brathold فى *Zapiski* ١٩٠٨م، جـ١٨، ص ١٤٨ ـ ١٥٣ .

(١٢) Krinskij: *Hamasa Abu Temama Taiskago* (بالروسية)، موسكو ١٩١٢م، ص ١٥ ـ ١٩ .

(١٣) المؤلف نفـسـه: *Aban Lahikij etc.*، (بالروسية)، موسكو ١٩١٣، ص٩ ـ ١١، ٤٧ ـ ٤٩ .

(١٤) زيدان: تـاريخ آداب اللـغـــة العـربيـة، القـاهرة ١٩١٢م، جـ٢، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .

(١٥) krackowskij فـــــــى *Zapiski*، ١٩٠٨م، جـ ١٨، ص ٧٧ ـ ٧٨، ١٩١٣، جـ٢١، ص ٩٨ ـ ١١٥، ١٣٧ ـ ١٤٠ .

(١٦) مـحـمـد بهـجت الأثرى: أدب الكتـــاب تـأليف الصـــولـى، القـــاهرة ١٣٤١هـ، ص ٨ ـ ١٨ .

أمـا عـن الصـولى لاعـب الشطرنج فانظر بصفة خاصة ما كتبه:

(١٧) Antonius Van der Linde: *Geschichte und Litteratur des Schachspiels*، بـرلـيـن ١٨٧٤، جـ١، ص ٩٧ ـ ٩٨، ١٠٦ ـ ١٠٧ .

(١٨) المؤلف نفـسـه : *des Schachspiels*، بـرلـيـن ١٨٨١م، ص ٢١ ـ ٢٤، ٣٣٣ ـ ٣٣٧، ٣٥٤ ـ ٣٨١ .

(١٩) المؤلف نفسه: *Das erste Jahrtausend Quellenstudien zur Geschichte der Schachliteratur*، ص ٨٣ و ٩٤٨ .

(٢٠) H.J R. Murray: *History of Chess*، أوكسفورد ١٩١٣م، ص ١٦٩ ـ ١٧٣، ١٧٦، ١٩٩ ـ ٢٠١، ٢٣٥ ـ ٢٤٠، ٢٧١ ـ ٢٧٦، ٣٠٦ ـ ٣١٧ .

خورشيد [كراتشكوفسكى Ign. Kratschkovsky]

صوم[1]

صوم وصيام، مصدران من ص و م، وهما يستعملان من غير تمييز بينهما. والمعنى الأصلى للكلمة فى لغة العرب هو «الركود والمقام»[2] (انظر Th. Nöldeke : *Neu Beiträge sem Sprachw.*،

---

(١) الصوم من الأمور التعبدية التى يقوم بها المؤمن طاعة لله. والمسلم يصوم باعتبار أن الصوم ركن أساسى من أركان الدين. فلابد أن يكون الكلام فيه واضحاً دقيقاً متميزاً بعيداً عن إثارة الشبهات المتكلفة بدون مبرر علمى. وكاتب المادة ليس مسلماً، والكاتب غير المسلم لا يعنيه عندما يكتب شيئاً فى الإسلام، ما يعنى الكاتب المسلم، ولذلك لا يجئ كلامه دقيقاً ولا كافياً.

ولهذا كان لابد من التعليق على ما قاله كاتب المادة لإكمال الكلام واستيفاء عنصر التدقيق والتحقيق. وهذا قد اقتضى فى بعض المواضع العدول عن مجرد ترجمة عبارة الكاتب إلى الأخذ بالعبارة فى الأصل العربى الذى اعتمد عليه والذى هو أكثر دقة فى التعبير عن المقصود، لأن الكاتب فى بعض الأحيان قد أخذ المعنى الإجمالى وعبر عنه تعبيراً غير دقيق أو غير مفهوم. وبعض ذلك يرجع إلى عدم تحرى الضبط، وبعضه يرجع إلى عدم وجود مرادف لغوى دقيق لما فى اللغة العربية. ونحن عندما نعدل إلى الأصل العربى نكون أكثر تمسكا بالطريقة العلمية.

هذا ولابد من تنبيه القارىء إلى ما قد ينشأ حول موضوع البحث من تشويش فى بعض النقط ذات الأهمية الثانوية، وذلك بسبب انحراف الكاتب عن الطريقة العلمية الموضوعية. فالواجب عليه أن يتكلم فى أصل الصوم الإسلامى ـ وهو أمر تعبدى وركن من أركان الدين فى الإسلام ـ كما يجد ذلك فى المصادر التى يعتمد عليها. والتمسك بروح البحث العلمى الصحيح يحتم عليه الابتعاد عن الافتراضات الوهمية وعن الظنون التى لا تقوم على واقع أو دليل ونحو ذلك مما ينزع إليه طائفة من المستشرقين أصحاب الهوى من غمز للإسلام وإنكار أنه وحى من عند الله، ولا مستند لهم فيما يصنعون إلا الهوى. ونحن قد نبهنا على ما استوجب التنبيه من كلام كاتب المادة، لكن لابد من التنبيه إلى الدلائل القاطعة على صدق الوحى الإسلامى، وقد ألف العلماء قديماً وحديثاً فى صدق الرسالة المحمدية. وفى كتب علم الكلام الإسلامى كثير من ذلك (راجع مثلا كتاب التمهيد للباقلانى: القاهرة ١٩٤٧، ص١١٤ ومابعدها؛ وكتاب أصول الدين، إستانبول ١٩٢٨، ص١٦١ ومابعدها؛ وكتاب الإرشاد للجوينى، القاهرة ١٩٥٠، ص٣٣٨ ومابعدها؛ والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى القاهرة ١٩٦٢، ص١٠٣؛ والمواقف للإيجى مع شرح الجرجانى، إستانبول ١٢٨٦هـ وغيرها...) ومن خير ما كتبه القدماء كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضى عبد الجبار شيخ المعتزلة المتوفى حوالى عام ٤١٥هـ، وهو مايزال مخطوطاً بمكتبة شهيد على رقم ١٥٧٥؛ وكتاب أعلام النبوة للماوردى، وهو قد طبع؛ ومنه مخطوط فى برلين رقم ٢٥٢٧، وفى القاهرة ٦ش (علم الكلام). وقد تناول القاضى عبد الجبار موضوع النبوة فى كتاب المغنى الجزء الخامس عشر، وقد تولى تحقيقه الأستاذ الدكتور محمود قاسم؛ وليرجع القارىء أيضا إلى كتاب «المطالب العالية» لفخر الدين الرازى، مخطوط القاهرة ٤٥م توحيد من ص٤٠٠ط إلى ٤٢٠ط؛ وكتاب نهاية العقول فى دراية الأصول لفخر الدين الرازى أيضا، مخطوط، القاهرة ٧٤٨ توحيد، الأصل السادس عشر، ص٨٣ط ـ ١٤٠ط ومما كتبه المحدثون كتاب «الوحى المحمدى» للشيخ رشيد رضا.

(٢) لم يذكر نولدكه المرجع العربى الذى اعتمد عليه. وهو يزعم أن كلمة صوم فى اللغة العربية بمعنى الكف عن الطعام والشراب كلمة أجنبية، وأن المعنى الأصيل للصوم فى لغة العرب هو الركود والمقام وأنه يمكن ذكر شواهد كثيرة على ذلك، وهذا الزعم يحتاج إلى مناقشة:=

ستراسبورغ ١٩١٠، ص٣٦؛ هامش ٣؛ وانظر ماقاله S. Frankel من قبل فى *de Vocab... in Corani Peregrinis*، ليـــدن ١٨٨٠، ص٢٠، مـادة quiescere). أمـا «الصوم» [بمعنى الإمسـاك عن الطعام والشراب] فيجـوز أن يكون مأخوذاً عن الاستعمـال اللغوى اليهودى - الآرامى، لما عرف محـمـد عليه الصـلاة والسلام وهو فى المدينـة شـعـيـرة الصـوم عن كثب(٣). وهذا المعنى أصبح لـلكلمة فى

=حقيقة إنه فى اللغة: صامت الشمس عند انتصاف النهـار إذا أقـامت مكانـهـا ولم تبـرح، وصـامت الريح ركدت، ومصام الفرس مقامه وموقفه، وصام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة.

ولكن فى اللغـة أيضاً: الصـوم مطلق الإمسـاك أو الكف عن الفـعل. قـال الخليل: الصـوم قيـام بلا عـمل. وقال أبو عبـيدة: كل ممسك عن طعام أو كـلام أو سير فهـو صـائم. وأخيـراً فى كلام العرب: صـام الفرس أى أقـام على غيـر اعتـلاف، وصـامت الخيل أى كـفت عن السير.

فنحن نـلاحظ أن كلمـة الـصـوم بمعنى الـركـود، وأيضاً بمعنى الإمساك عن الفعل، جارية فى لغة العرب، وهناك شـواهد قـديمة مـذكـورة فى المعـاجم تدل على الاستعمال الأصلى القديم للكلمة.

وإذن يدل كلام العرب على أن الـركود والمقام ليس هو المعنى الأصلى الوحـيد للكلمة، كـما يؤخـذ من كلام المؤلف، وفى عصر نزول القرآن كانت كلمات لا تحصى من لغة العرب قد تطورت من الدلالة الأصلية المادية إلى دلالات معنوية، وأصبح الصوم دالا على الركود والمقام ودالا كذلك على الإمـساك عن الفـعل، حتى كـان العرب يسمون الصـامت صائماً لإمساكـه عن الكلام. فلما جاء فـرض الكف عن الطعـام والـشـراب بحـسب مـا بينه الإسـلام سـمى ذلك صـوماً وصـيـامـاً، على أسـاس معروف.

ولذلك نجـد كل من تكلـم عن الصـوم من العلمـاء يذكـر الدلالة الأصلية للكلمـة وهى مطلق الإمسـاك عن الفـعل، ثم الدلالة الشـرعيـة، وهذا هو الحـال بالنسبـة لسـائر الاصطلاحات الشـرعيـة - راجع مثـلا تفسـير البيضـاوى لآية الصوم، وكتاب التعريفـات للجرجانى، وكـشـاف اصطلاحـات الفنون (مـادة صـوم)، وراجع جميع الأبواب فى المرجع الفقهى الذى اعتمد عليه كاتب المادة حـيث يذكـر المعنى اللغـوى ثم المعـنى الشـرعى الاصطلاحى للألفاظ.

(٣) إن مـا يذهب إليـه كـاتب المادة من تجـويز أن يكون معنى كلمـة صوم فى اللغة العربيـة بعد الإسلام مأخـوذاً من الاستـعمـال اللغوى اليهـودى الآرامى ظن صرف لا يؤيده أى دليل.

وليس هنـاك مـا يدل دلالة قـاطعـة على أن ذلك الاستعمال المزعوم أقدم من الاستعمال العربى الأصيل، بل العكس هو الصـحيح، لأن اللغـة العربيـة هى الأقدم بين اللغات السامية التى تفرعت عن اللغة الأم، وهى فى موطنها الداخلى أصل وأبعد عن التأثيرات الأجنبية.

والكاتب كأنما يتجاهل أمراً لا سبيل إلى الشك فيه، وهو أن الأصـول اللغـوية للـمـصطلحـات الشـرعـيـة الإسلامـية كانت مـوجودة فى اللغة العـربية، كمـا كان يتكلمهـا أهلها فى البيـئة التى نزل فيهـا القرآن الكريم، والإسلام هو الذى خـصصـهـا بمعان جـديدة، لكن على أساس استعمالها اللغوى الجارى، ومن ذلك هذه الكلمة: صوم، التى كانت تدل - كمـا قدمنا القول - على مطلق الإمسـاك عن الفعل فخصـصـهـا الإسلام بالإمـساك عن الطعام والشـراب ونحوهمـا من لذات الحس والجوارح المدة المحددة لذلك، من الـفجر إلى تمام غـروب الشمس. ولولا أن القرآن الكريم جاء بلغة العـرب المستقرة بينهم لما فهموه. =

السور المدنية، أما فى السور المكية فهى لم ترد إلا مرة واحدة، فى سورة مريم الآية ٢٦، والمفسرون يفسرونها «بالصمت» (ولذلك فإن هذه هى إحدى ترجمات الكلمة فى القواميس) لكن يجوز أن تترجم كلمة صوم هنا «بالصوم» (بمعنى الإمساك عن الطعام والشراب؛ انظر مايلى)، ويذكر بعد الفعل ظرف الزمان الدال على الوقت الذى يقضيه الإنسان صائماً.

نشأة فريضة الصوم :

لا يسوغ للإنسان أن يفترض افتراضاً أولياً: أن الصوم لم يكن شعيرة معروفة فى مكة قبل زمان محمد (عليه الصلاة والسلام)، فلماذا لا يقال إن الحنفاء كانوا يزاولون هذه الرياضة الروحية، إذا عرفنا أنه كان يتجلى فى أسلوب حياتهم كثير من الخصال اليهودية النصرانية، وذلك على الأقل بحسب ما جاء فى الروايات(٤).

= ثم إن الصوم من حيث هو تكليف إلهى وطاعة شىء قديم، وما هو دليل كاتب المادة على أن الصوم لم يكن أقدم مما عند اليهود؟ لماذا لم يكن هناك صوم منذ آدم أو على عهد نوح أو إبراهيم عليهم السلام. والدلائل الحاسمة تدل على وجود تراث دينى لإبراهيم عليه السلام بين العرب وخصوصاً فى مكة. والعرب جميعاً يعرفون أن إبراهيم هو الذى بنى البيت الحرام. وفى جزيرة العرب بقى تراث إبراهيم فى ذرية أكبر أبنائه، وهو إسماعيل عليه السلام، وهذا التراث قد بقى عندهم حياً بعيداً عن الاضطراب زماناً طويلا. وعندما ننظر فى التاريخ الدينى عند العرب يجب ألا يغرب عن بالنا وجود تراث روحى أصيل عندهم يرجع إلى ما قبل اليهودية والنصرانية. ولما جاء الإسلام جاء خاتمة الوحى الإلهى بانياً على ملة إبراهيم عليه السلام وهى التوحيد النقى الخالص بعدما أصابها بسبب اضطراب التراث الدينى عند اليهود ثم بسبب إغفالهم ـ لما دونوا تراثهم أخيراً ـ كل ما كان هناك من تراث لإبراهيم بين أبناء إسماعيل، هذا إلى جانب ما أصاب الدين الحق الأصلى بسبب الاختلاف والتطاعن بين اليهود والنصارى وتسرب العناصر الغريبة إلى الدين عندهم وضياع التراث الحقيقى وطروء التغير عليه.

وكيف يتصور أحد أن يكون معنى الصوم من حيث هو عبادة على صورة الكف عن الطعام والشراب.. إلخ. مجهولا عند أهل مكة بحيث لا يعرف معناه عن كثب إلا من يكون فى المدينة؟! إن الكاتب نفسه يقول فيما يلى بجواز أن يكون الصوم معروفاً فى مكة قبل الإسلام، وهو إذا كان يتصور من عدم ورود كلمة «صوم» فى السور المكية، بمعنى الإمساك عن الطعام والشراب، أن معناه هذا كان مجهولا فهو استدلال ليس له أساس، وإذا كان بعض المفسرين قدر أن معنى «الصوم» ـ فى هذه الآية من سورة مريم ـ الذى نذرته السيدة مريم عليها السلام هو «الصمت» فإن الصوم لا يمكن أن يطلق على الصمت إلا من جهة أن الصمت إمساك عن الكلام، فالصوم أساساً هو الإمساك وقد يكون عن الكلام وعن غير الكلام. على أن بعض الروايات عند المسلمين تقول: إن صوم السيدة مريم كان صوماً عن الكلام وعن الطعام والشراب (راجع تفسير الرازى للآية).

(٤) حكم كاتب المادة على الحنفاء ظنى، وهو لا يذكر دليلا عليه، كما لم يذكر دليلا على أن الصوم لم يكن أقدم من اليهودية. إن الحنفاء أو الحنيفيين الذين كانوا قبل الإسلام لم يأخذوا باليهودية ولا بالنصرانية=

ويدل على ظهور الصيام باعتباره رياضه اختيارية غايتها قهر الشهوات بين المسلمين الأولين فى مكة ما يغلب على الظن من أن محمداً (عليه الصلاة والسلام)، وهو فى أسفاره الكثيرة، لاحظ هذه العبادة عند اليهود والنصارى. لكن لا يمكن القول بشئ يقينى فى ذلك(٥).

وإنما كانوا موحِّدين من أهل الرزانة والجد المبتعدين عن مفاسد الجاهلية. وتدل تسميتهم بالحنفاء على صلة بدين إبراهيم، لأن إبراهيم كان معروفا عند العرب قبل الإسلام بأنه «حنيف»، والحنيف هو المائل عن الوثنية والشرك. وإذا كان القرآن قد سمى إبراهيم عليه السلام بهذا الاسم فلابد أن يكون لذلك أساس ما فى معارف المخاطبين بالقرآن. وفى الأخبار التى وعتها كتب العلماء المحققين ما يدل على بقاء أتباع لدين إبراهيم قرونا متطاولة، وعلى أن الحنيفيين الذين كانوا فى مكة كانوا يعرفون أنهم بقايا أتباع دين إبراهيم (راجع مثلا كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام، تأليف دى بور، الطبعة الرابعة ١٩٥٧؛ ص٢٢ ـ ٣٢؛ وكتاب الملل والنحل للشهرستانى ط. القاهرة ١٩٦١ (كيلانى) جـ٢ ص٢٤١). ولما جاء الرسول [ﷺ] بالإسلام أكد أنه جاء يبنى على دين إبراهيم عليه السلام. وكان العرب يعرفون من تراثهم الموثوق به أن إبراهيم عليه السلام هو بانى البيت الحرام فى مكة، وأن نسب الرسول [ﷺ] يتصل من طريق معد بن عدنان بإسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، ولم يستطع العرب على شدة حرصهم على معارضة الإسلام، أن يثيروا ظلا من شك حول ذلك ولا أثاره علماء أهل الكتاب فى ذلك العصر. ونسب الرسول عليه الصلاة والسلام كان معروفا عند العرب وعند أهل الكتاب وهو مذكور فى كتب المؤرخين القدماء بحسب ما عرفه العرب وأهل الكتاب على السواء.

ويتبين من كل ما تقدم أنه لا يوجد أساس لرد ما كان عليه الحنيفيون إلى يهودية ولا إلى نصرانية.

وإذا كان فى الإسلام شئ موجود فى ديانات منزلة سابقة فذلك لأنه دين منزل مثلها، وهو قد جاء مصدقا لما قبله من الأديان ومصححا ومكملا لها. وما هو مشترك بينه وبينها ليس بتأثر ولا بتقليد وإنما هو تجديد التشريع المتقدم وتشريع جديد وذلك من قبل الله باعث الرسل بالشرائع. والهدى الإلهى فى أصوله وروحه واحد.

(٥) اتضح مما تقدم، وحتى من كلام كاتب المادة نفسه، أن الصوم كان معروفا فى مكة، ولم يكن النبى عليه الصلاة والسلام بحاجة إلى أن يعرف ذلك من رحلات ولا من أسفار، وهو رسول يتلقى التعليم من الله. والكاتب بقوله إنه لا يمكن القول بشئ يقينى يعترف بأن كلامه ظن. والباحث المحقق فى غنى عن مثل هذا.

وهو إذ يزعم أن ماتحكيه السيرة والروايات الإسلامية يجوز أن يكون غير برىء من الغرض يقول كلاما مبهما ولا سبيل إلى معرفة مقصوده. فهل هو يقصد مثلا شيئاً من قبيل ما جاء فى الحديث الصحيح (البخارى مثلا كتاب الصوم) من أن قريشا كانت تصوم يوم عاشوراء فى الجاهلية؟ إن كلام الكاتب يثير الشك من غير دليل، وهو يعلم أن الروايات الاسلامية كانت موضع تمحيص من جانب العلماء، وهم لم يسجلوا إلا الصحيح. وما كان موضع نظر أو شك نبهوا عليه.

أم هو يقصد شيئا من قبيل ما روى فى السيرة من أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يتحنث فى رمضان؛ أو ما فى بعض الروايات الإسلامية من أن صوم رمضان كان قد فرض على الأمم السابقة. وما هو دليل كاتب المادة على أن الله لم يتعهد الرسول بالهداية كما تعهد من قبله من الرسل، أو على أن الصوم لم يكن قد فرض من قبل.

ومهما كان الأمر فإن صيام اليهود والنصارى شئ يفترق عن الصيام فى الإسلام =

ففى السور المكية ورد ذكر الصوم، كما تقدم القول، فى سورة مريم، الآية ٢٦: صوت(٦) يأمر مريم (عليها السلام) أن تقول «إنى نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا». ويجوز أن الصوم هنا ليس معناه سوى «الصوم» [بمعنى الإمساك عن الطعام والشراب]، لأن الإمساك عن الكلام باعتباره صوما نصرانيا (انظر أفراهاط، طبعة Parisot فى *Patrol. Syriaca*، مجلد ١، ص٩٧) يجوز أنه كان معروفا لمحمد [ﷺ]، لكن محمداً [ﷺ] لم يكن على كل حال عارفاً بالتفصيلات لأنه لم يأمر بصوم يوم عاشوراء إلا بعد الهجرة لما رأى اليهود يصومونه(٧)، وفى العام الثانى للهجرة،

=ففيما يتعلق بصوم اليهود لم يفرض عليهم إلا صوم واحد (لاوين ١٦/٢٩)، وبعد ذلك فى عصور مختلفة كان اليهود يصومون أياما فى مناسبات. وكان من مظاهر تقشفهم فى الصوم أنهم كانوا يلبسون المسوح على أجسادهم وينثرون الرماد على رؤوسهم ويتركون أيديهم غير مغسولة ورؤوسهم غير مدهونة ويصرخون ويتضرعون ويبكون.. وهكذا مما نقده السيد المسيح عليه السلام لأنه تظاهر (متى ٦/١٦).

أما الصيام عند النصارى فمن المعروف أن السيد المسيح عليه السلام لم يكن يصوم الأصوام الشرعية المعروفة من قبل، ولكن يذكر أنه صام مرة أربعين يوماً بلياليها، لكنه لم يفرض صياماً معيناً، ثم جاءت الكنيسة ففرضت الصوم ونظمته.

وإذن فالصوم يحسب الديانتين السابقتين، وكما حفظ تراثهما، تكوّن وتشكل مع تطور الحياة الدينية وطبقاً لتنظيم الهيئات الدينية (راجع مادة «صوم» فى قاموس الكتاب المقدس. ط بيروت ١٩٠١، جـ٢، ص٣١ ـ ٣٢، وما كتبه الأب قنواتى عن الصوم اليهودى والنصرانى فى مقدمة كتاب «إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام» لابن حجر الهيثمى، القاهرة ١٩٦١، ص٢٩ ـ ٤٠).

إن الصوم الإسلامى جاء بالنسبة لما عند اليهود والنصارى شيئاً جديداً، وهو فرض صيام شهر بأكمله. وهذا الصوم له شروط وآداب مفصلة، وهو ليس مجرد كف عن الطعام والشراب ونحوهما من الجسديات ولا هو تقشف ظاهرى، وإنما هو حياة روحانية، حياة ذكر وفكر، وإحسان وبر، وتخلق بمكارم الأخلاق.

(٦) يقصد كاتب المادة قوله تعالى: «فناداها من تحتها ألا تحزنى»، والضمير الفاعل فى قوله فناداها يعود إما على عيسى وإما على جبريل عليهما السلام.

(٧) أية تفصيلات هذه التى يقصدها كاتب المادة!؟ وهل هناك تفصيلات يمكن أن تعرف!؟ وهو إذا كان يريد الروايات الصحيحة فإن فى حديث البخارى، كتاب الصوم، عن عائشة أن قريشاً كانت تصوم يوم عاشوراء فى الجاهلية وأن الرسول [ﷺ] كان يصومه. ويجوز أن يكون ذلك عند قريش من قبيل العادات أو العبادات التى يعرف أصلها أو لا يعرف، وهذا يحدث كثيراً، ومن المعلوم أن قريشاً لم تكن على اليهودية.

على أنه لما ذهب الرسول [ﷺ] إلى المدينة ووجد أن اليهود يصومون يوم عاشوراء وسأل عن ذلك وقيل له إنه يوافق يوم نجاة موسى عليه السلام وأن موسى صامه فعند ذلك صامه الرسول وأمر بصيامه قائلا: إنه أحق بموسى من اليهود. وهذا من جانب الرسول [ﷺ] تشريع يقوم على فكرة وليس تقليداً. ثم بعد أن فرض صيام رمضان أصبح صيام يوم عاشوراء صياماً اختيارياً. وكان النبى [ﷺ] يريد تأكيد استقلاله فى=

بحسب الرواية الإسلامية المجمع عليها والجديرة بالتصديق (انظر A. J. Wen-sinck : *Mohammed en de jaden te Medina*، وهى رسالة قدمت للجامعة للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة، ليدن ١٩٠٨ ص١٣٦ ـ ١٣٧، خلافاً لما يقوله مثلا A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، جـ٣، ص٥٣ ـ ٥٩). نسخت آيات الصوم فى سورة البقرة (الآيات ١٨٣ ـ ١٨٥) وجوب صوم يوم عاشوراء وأحلت محل ذلك وجوب صيام شهر رمضان(٨).

وفيما يتعلق بمسألة السبب الذى من أجله اختار محمد [ﷺ] شهر رمضان بالذات والمصدر الذى أخذت عنه شعيرة الصوم الإسلامية، قيلت آراء عديدة(٩)، وبقول الإسلام إنه هو الصوم الذى فرضه الله على اليهود والنصارى، لكنهم أفسدوه، فأعاده الإسلام إلى صورته الصحيحة(١٠) ويذهب شپرنكر (Sprenger : فى موضع آخر من كتابه المذكور، جـ٤، ص٥٥ ومابعدها) إلى أنه تقليد للصوم الأربعينى عند النصارى؛ ونولدكه وشڤالى (Noldek-Schwally : *Geschichtes des Qorans*، جـ١، ليپسك ١٩٠٩، ص١٨٠،

=تشريعه ورغبته فى مخالفة اليهود فكان ينوى أن يصوم التاسع لكنه [ﷺ] توفى قبل ذلك (راجع البخارى، كتاب الصوم، باب صوم يوم عاشوراء؛ وصحيح مسلم: كتاب الصوم، باب أى يوم يصام فى عاشوراء).

على أنه فى حديث أبى هريرة، وبحسب ما يقوله اليهود أيضاً، أن يوم عاشوراء هو الذى استوت فيه سفينة نوح عليه السلام على الجودىّ فصامه نوح شكراً (هذا الحديث رواه الإمام أحمد ـ راجع مجمع الزوائد القاهرة ١٩٥٢، جـ٣، ص١٨٤).

ولا عجب أن يكون الصوم للعبادة أو للشكر أقدم من صوم اليهود، ولا عجب أن يتخذ النبى الصادق، بتشريع جديد منه، سنة نبى سابق سنة له، لأن الأنبياء هداهم واحد، واللاحق منهم يصدق السابق.

(٨) لكن صوم يوم عاشوراء ظل اختياريا كما تقدم القول.

(٩) كلام كاتب المادة هنا غير علمى، لأنه لا يقبل صحة الوحى المحمدى وأصالته، مع توفر الأدلة الحاسمة، على صحة هذا الوحى وتميزه عن كل ما عداه. أما كلامه عن سبب اختيار شهر رمضان للصيام أو لنزول القرآن فهو بحث عن شئ لا سبب له سوى الاختيار الإلهى الذى نعرفه من التعليم الإلهى. وقصارى ما يصل إليه من يحيد عن قبول الأدلة على صدق رسالة الإسلام، هو أن يلتمس أنواعاً من التشابه السطحية أو العارضة بين الصوم الإسلامى وغيره وهذا لا يصلح طريقاً فى الاستدلال ولا يقدم أصحابه فى فهم الإسلام شيئاً، بل هو يحول بينهم وبين إدراك تميز الصوم الإسلامى عن اليهودى والنصرانى والمانوى وعن كل صوم معروف لنا.

(١٠) راجع فى هذا مثلا: تفسير الفخر الرازى لآية الصوم، وأيضا تفسير ابن كثير للآية نفسها، حيث يروى أن صوم رمضان فرض على الأمم من قبل.

هامش١) يشيران إلى مشابهة الصوم الإسلامى لنوع الصوم عند المانوية. لكن ڤنسنك A. J. Wensinck (فى بحثه الذى عنوانه: *Arabic New Year and the feast of Tabernacle Ak. W. Amst*، السلسلة الجديدة، مجلد ٢٥، رقم ٢، ١٩٢٥ ص١ - ١٣؛ وانظر أيضا *M. Th. Houtsma* : *Over de israëlietische ver-stendagen* فى *Versl. Med. Ak. Amst. Afd. Letterk*، مجلد ٤، السلسلة الثانية [١٨٩٨] ص٣ ومابعدها، أمستردام ١٨٩٨) نبّه على الصبغة المقدسة التى كانت لشهر رمضان خاصة فى العصر السابق على الإسلام (بسبب مجئ «ليلة القدر» فيه - وكانت أيضاً معروفة عند العرب قديماً). وبذلك فتح ڤنسنك بابًا لإمكان البحث عن حل لمشكلة شهر رمضان فى هذا الاتجاه[انظر مادة رمضان](١١).

---

(١١) لم أجد فى مادة رمضان من هذه الدائرة ما يثبت ما يقوله كاتب المادة من قداسة خاصة لشهر رمضان فى الجاهلية - هذا مع أن الكاتب يحيل قارئه على مادة رمضان. وكان يجب عليه هنا أن يثبت ما يقوله خصوصاً أن مادة صوم كتبت بعد مادة رمضان، على أنه إذا كان كلامه فيما يتعلق بقداسة رمضان من قبيل قوله فيما يلى مباشرة من أن ليلة القدر كانت معروفة عند العرب قديماً فالكل لابد له من دليل. وليس فى هذه الدائرة مادة مستقلة خاصة بليلة القدر.

ثم ما هو الاتجاه الذى فتح فيه ڤنسنك الباب لإمكان البحث عن حل لمشكلة شهر رمضان؟ هل المقصود أنه كان مقدساً من قبل ولذلك فرض الإسلام صومه؟ أى بأس بذلك!؟ وإذا كان كاتب المادة يقصد شيئاً من قبيل ما فى بعض الروايات الاسلامية من أن صوم رمضان كان مفروضا على الناس قبل مجىء الإسلام لكن الناس غيروا وأفسدوا، وجاء الإسلام بفرضه شهر رمضان يعيد الأمر إلى ما كان عليه، فلماذا لا يقول ذلك بوضوح وصراحة؟ إن هذا شئ لا عجب فيه لأن الوحى الإلهى سلسلة متصلة وكل حلقة منها تكمل ما قبلها أو تصلحها إذا فسدت أو تعدلها. ومن الميزة والفضل للرسول [ﷺ] أنه جاء مصدقا لما بين يديه من حق مصلحا له من الخطأ الذى طرأ عليه. وقد شرع له بعض ما شرع للأنبياء من قبل وهذا من علامات صحة رسالته. وهو إذا كان قد جاء بما يصحح ما سبق وبما يكمل الهدى الإلهى فذلك من علامات صحة رسالته أيضا.

أما إذا كان الكاتب يريد أن يفسر فرض صوم رمضان تفسيراً طبيعياً دون رد ذلك إلى التعليم الإلهى فتفسيره غير صحيح. لأنه كانت هناك فى الجاهلية أشهر حرم كما يدل القرآن على ذلك، لكن رمضان لم يكن منها، ومع ذلك فرض صومه ولم يفرض صومها. وأيضا كان النبى [ﷺ] يكثر الصوم فى شعبان، ومع ذلك لم يفرض صوم شعبان.

ثم إنه يؤخذ من كلام كاتب المادة أن قداسة رمضان فى نظر أهل الجاهلية ترجع إلى معرفتهم بأن ليلة القدر تجىء فيه، فما دليله على ذلك؟ إن القرآن نفسه يدل على أنها لم تكن معروفة قبل ذلك، ويدل الحديث الشريف (البخارى: كتاب الصوم) على أنها لم تكن معروفة على التحديد بين ليالى رمضان.

على كل حال لو رجعنا إلى مادة رمضان التى يحيلنا كاتب المادة عليها لوجدنا أنواعا عجيبة من

=الاستدلال، نجد تعلقا بأوهام ومزاعم وفروض لاسند لشئ منهـا، ولا يظفر قـارئها بنتـيجة واحـدة تلزم عن مقدمتها. وهاك أمثلة من ذلك:

يزعم پليسنر M. Plessner كاتب مـادة رمضان أن صوم رمضان فرض للاستـعاضة عن صوم عاشوراء. وهذا زعم لا أساس له، لأن الصوم من حيث هو رياضة روحية وارتفاع بالإنسان عن الحياة الحيوانية، يجب أن يكون من أركـان كل دين حق، والقـرآن إذ يذكر فـرض الصوم على المسلمين يذكر أنه فـرض على الأمم الذين من قبل وذلك لأنه سبيل للتقوى.

والصـوم الذى كـان يصـومه الـيهـود هو صـوم الكفارة الذى ذكر فى سفر اللاويين، إصحاح، ١٦/ ٢٩، وهو صوم تـكفير وتـطهير يـحصل يومـا واحداً فى السنة، وهو لا يذكـر مـستـقـلا بل فى سـياق طقـوس شكلية معقدة، ولا يذكـر لفظ الصوم صراحة، بل يذكر «تذليل النفس» فـأين هذا من فرض شـهر كامل للصوم فـرضا صـريحا ظاهر الهـدف!؟ وليرجع القـارىء إلى سفـر اللاويين ليرى بعـد مابين التكفـير وصـومه عند اليهود وبين صوم رمضان فى الإسلام.

مثـال آخـر: يذكر پليسـنر بحـثـا كـتبه كـويـتين F. Goitein عن رمضان وفـيه لفت النظر إلى «التوافق بين رسـالة مـحـمـد [ﷺ] ونزول الألواح الثـانيـة من شريعة موسى عليه الـسلام وقد جاء فى الروايات أنها نزلت فى يوم الكـفارة (عـاشـوراء السـابق الشـبـيـه لرمضان) فكان ذلك هو السبب فى جعله يوما دينيا.

ما هـذا الكلام؟ وأى علاقـة منطقيـة أو واقعـية أو تاريخية، وأى شـبه هناك بين نزول وحى على نبى فى يوم معـين وفرض صوم شــهر فى دين آخر بعـد نحو من ألفى عام، أى عـلاقة بين يوم من شــهر يتـخذ يوم كفـارة فى دين وفرض شـهر كـامل آخر ليكون شـهـر حياة روحانية وعبادة وبر فى دين آخر!؟.

مثال آخـر: يذكر پليسنر عن كويتين أنه اسـتعيض فى الإسلام عن صوم يوم عاشـوراء بالأيام العشرة لا بشهـر كامل، وهذا هو الذى يفهـمه كويتين من عـبارة «أياماً معدودات» فى آية الصـوم، ثم يقول إن ذلك يتفق مع أيام التوبة العشرة السـابقة على يوم الكفارة والتى بقيت إلى اليوم ماثلة فى أيام الاعتكاف العشرة.

وظاهر تماماً أن هذا الكلام كله ليس له سند أصلا. فقـد كان صوم المسلمـين يوم عاشوراء بـحسب الفكرة التى أشرنا إليـها فيـما تقدم فى السنة الأولى للهـجرة، وفى السنه الثـانية فـرض صـوم شـهـر رمضـان ولم يفـرض على المسلمـين صـوم عـشرة أيام كـمـا يزعم كويتين. فأمـا معنى عبارة «أياماً معـدودات» فإنه بعيد عما فـهمه كويتـين كل البعد. فعند بعض المـفسرين أن معناها هو ما كان واجبا قبل فرض شهر رمضان، وهو صوم يوم عـاشوراء أو صوم ثلاثة أيام من كل شــهر؛ وعند البعض الاخـر من المفسرين أن معنى العـبارة هو رمضان نفسـه (راجع مثلا تفسير البيضـاوى وتفسير الفخر الرازى لآية الصوم) ويكون معنى معدودات هو: «مؤقتات بعدد معلوم» أو «مـحصيات» أو محددة العدد لها بداية ونهاية تجعلها معينة.

هذا ما يذكـره پليسنر متابعـاً لكويتين، ثم هو يزيد من عنده ما يدل على تعلقه بأوهام أخرى:

من ذلك زعمه أن آراء المسلمـين فى ليلة القدر التى نزل فيهـا القرآن بحسب ما جاء فى سـورة القدر تتفق من عـدة نواح مع يوم الكفـارة عند اليـهـود؛ وهذا، فى زعمه، يرجح آراء كويتين بعض الترجيح على الرغم مما يعـترضـهـا من صـعوبات مـثل عدم اسـتطاعتـه تعليل استقرار فريضة الصوم عند شهر برمته.

ويوم الكفـارة عند اليهـود ليس سوى يوم كـفارة وتطهـير مقترن بطقـوس شكلية كما تقـدم القول، وهو فى عاشر يوم من الشهر السابع من السنة العبرية. أما ليلة القـدر فهى فى العـشر الأواخـر (دون تعيـين) من رمضان وهـو الشهر التاسع من السنة العـربية. وليس فى التوراة أكـثر من وجـوب التكفير والتـطهر فى يوم الكفارة، وليس فيها شئ عن قيمة اليوم فى نفسه ـ هذا على خـلاف مـا جاء فى الـقرآن الكريم من تـعظيم ليلة القدر فى ذاتهـا، من أنها «خير من ألف شـهر» أو أنها=

=«ليلة مباركة» (سورة القدر آية ٣؛ سورة الدخان، آية٣، فيها نزل القرآن، وفيها تنزل الملائكة والروح، وفيها السلام والرحمة والنعمة من الله؛ فى ليلة القدر يتجه المسلمون إلى الله ليغمرهم بفضله ورحمته، والله جعلها لذلك ليلة القدر «ليلة» وليست «نهاراً»، والعبادة والإنابة فيها عبادة ليلية، فليس فيها صوم بل فيها عبادة قلبية وقيام وتهجد وذكر وفكر. والمغفرة والرحمة الإلهية تتبعان ذلك، هذه المعانى كلها وغيرها مما يحيط بليلة القدر يجعلها شيئا آخر مغايرا ليوم الكفارة - وليرجع القارىء إلى ما يتصل بليلة القدر فى كتب التفسير مثل تفسير الفخر الرازى.

أما ما يتصوره كويتين من علاقه بين الاعتكاف فى العشر الأواخر من رمضان وبين أيام التوبة السابقة على يوم الكفارة، فإنها علاقة لا وجود لها إلا فى خياله. والاعتكاف فى رمضان مرتبط بليلة القدر وقد اعتكف الرسول عليه الصلاة والسلام فى غير رمضان أيضاً.

ومن ذلك أنه يقول إنه يمكن دعم وجهة نظر كويتين بذكر أن ليلة البراءة تقع قبل رمضان فى منتصف شهر شعبان، ثم يقول إن الآراء والشعائر التى وصفها فنسنك فى مادة شعبان، وهى تتصل بهذه الليلة، تشبه إلى حد ما آراء اليهود المتعلقة بأول يوم فى السنة الجديدة، غير أن هذا اليوم يسبق يوم الكفارة بفترة أقل من الفترة التى تسبق بها ليلة البراءة شهر رمضان مما يقوى الصلة بين ليلة البراءة ويوم الكفارة.

ولابد أن نلاحظ أولا أن بليسنر يشير علينا بأن نرجع إلى مادة «ليلة البراءة» فنجد هنا مجرد إحالة على رمضان.

وفى مادة شعبان التى كتبها فنسنك نجد كأنه يستدل من كثرة صوم النبى [ﷺ] فى شعبان على أن شهر شعبان كان له من الشأن فى بلاد العرب قديما ما لشهر رمضان. وهذا استدلال غير لازم. وإذا أردنا رأى الرسول [ﷺ] وجدنا - فيما يروى - أنه بيّن سبب إيثاره لشهر شعبان، وهو أن الله يكتب فيه على كل نفس ميتة تلك السنة، فكان يصوم لأنه كان يحب أن يأتيه أجله وهو صائم (راجع كتاب الترغيب والترهيب، كتاب الصوم باب الترغيب فى صوم شعبان).

ثم إن فنسنك يقول إن ليلة نصف شعبان تعرف بليلة البراءة، أى ليلة غفران الذنوب، ولا يذكر أن هذه الليلة كانت معروفة قديما.

وهو يذكر بعض التصورات الشعبية المتعلقة بليلة النصف من شعبان ويذكر عن الترمذى (السنن فى كتاب الصوم، باب ٣٩) أن الله ينزل فى ليلة النصف من شعبان إلى السماء الدنيا وينادى الناس ليغفر لهم.

فى هذا الموضع من الترمذى لا يوجد سوى قول النبى عليه الصلاة والسلام أن الله ينزل ليلة النصف من شعبان إلى السماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب، أما نداء الله للناس: ألا من مستغفر فأغفر له، ألا من مسترزق فأرزقه، ألا كذا ألا كذا!؟ فهو فى روايات أخرى متعلقة بنصف شعبان (راجع مثلا الترغيب والترهيب، كتاب الصوم، باب الترغيب فى صوم شعبان).

والآن نعود إلى ما يزعمه بليسنر من علاقة بين ليلة نصف شعبان وبين يوم الكفارة.

الواقع أنه يبحث عن أصل أخذت منه فى رأيه ليلة نصف شعبان، والحق إنه ليست بين يوم الكفارة وليلة النصف من شعبان علاقة. فذاك يوم التكفير عن الذنوب؛ وهذه ليلة دعاء بالاتجاه إلى الله لا ليغفر الذنوب فقط بل ليمنح الرزق والعافية... وهى «ليلة» وليست «نهاراً». وإذا كان المسلمون يتوجهون إلى الله فى هذه الليلة طالبين المغفرة فهم يطلبون غيرها، وليس عند اليهود فيما يتعلق بيوم الكفارة ذلك المعنى العظيم، وهو نزول الرحمة والألطاف الإلهية على البشر، وهذا هو معنى نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا. فليس المقصود نزولا حسيا ولا مكانيا، بل المقصود إفاضة الرحمة والمغفرة والنعم والعافية على الناس.

على أنه يجوز أن يكون ما ورد فى ليلة النصف من نزول المغفرة على المستغفرين سببا فى تصور بليسنر ارتباطها بيوم الكفارة.=

والأحكام الأولى للصوم فى الإسلام جاءت بهـا الآيات(١٢) ١٨٣ ـــ ١٨٥ من سـورة البـقـرة، وهى آيـات مـتـرابطة (Noldeke-Schwally، ص ١٧٨ خلافـاً لما

= نعم إذا أخـذنا بنص الحـديـث المروى عن النبى [ﷺ] وجدنا أن هذه الليلة منذ الغروب إلى طلوع الفجر ليلة مـنـفرة. إلخ (الترغـيب والترهيب، الموضـع المتـقدم الذكر).

لكن فـى القـرآن أن الله قـريب من الـداعى، وفى الحـديث أنه يـبـسط يده بالليل ليـتـوب مـسـىء النهـار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسىء الليل.

وفى حـديث أبى هريـرة ـــ وهذا حـديث أخـرجـه السـتـة إلا النسـائى ـــ «ينزل ربنا كل ليلة إلى سـمـاء الدنيا حين يبـقى ثلث الليل الأخير فيـقول: من يدعونى فأسـتجـيب له؟ من يسـألنى فـأعطيه؛ من يسـتـغـفرنى فـأغفـر له؟» (تيسـيـر الوصول، القـاهرة ١٣٤٦، ج٢، ص٥٦).

إن التوجه لله بطلب المغفـرة والرحمة والإنعام ليس له وقت مـعـين، وكـذلك إنعـام الله علينـا ليس له وقت مـعـين، لكـن الله يخـصص أوقـاتا للوقـوف بين يديه ومناجاته وسـؤاله وذلك لكى يتعـود الإنسان على ذلك ويدخل فى نظام حيـاته على نحو مطرد فتـتهيأ نفـسه وتتخلـص مما يعتريهـا من أنواع الكدر والغفلـة بسبب ملابسة أمور الحياة الدنيا.

وأخيراً فإن ليلة النصف من شـعبان ليست «نهار» صـوم بل هى وقت اخـتيـر لمناجـاة الله وسـؤاله. وهى ليـست مناسـبـة طقـوس مـن النوع الموجـود فى يوم الكفارة.

ونحن لم نقصـد مما ذكرناه وعلقنا عليـه من كلام كاتب المادة أو كـلام غيـره إلا أن نبين عدم الـدقة وقلة التـثبت والـيقـين فى آرائهم ـــ وقـد صـرفنا النظر عن أوهام أخرى لكويتين حكاها بليسنر.

إن الإسلام، من حيـث هو عقيدة وشريـعة وأخلاق وفـضـائل، وحـى إلهى أصيل مـتـمـيـز، وهو إن شـابه الوحى السـابق فى أمـور فـذلـك لأنه جـاء من عند الله مصدقا لما بين يديه ولأن هناك أمـوراً تقضى بها طبائع الأشياء. لكن كاتب المادة وكثيـرين غيره من الباحثين لا يريدون أن يسلموا بذلك، مـع أنه لا يوجد أى دليل على وجـوب وقـوف الهـداية الإلهـية للبـشـر عند اليـهـود والنصارى.

هذا الموقف الذى وقـفــه كـاتب المادة وغـيـره هو أساس الخطأ فى البحث، فهو يعمد إلى الدراسة المقارنة ملتمسـا أى وجه شبه، حتى لو كـان ظاهريا واهيا، بين ما هو إسلامى وغير إسلامى بقصد رد ما هو إسلامى إلى غـيره، وفى ذلك لا نجـد سـوى التعلق بالفـروض والأوهام.

هذه الطريقـة لا فائدة لـها ولا تنهض على أسـاس سليم ولا تقدم معرفة ذات قـيمة، وهى التى حجبت عن أنظار أصحابهـا جوهر الحقيقـة. هى حجبت عنهم أولا الحقيقة الكبرى، وهى أن الإسلام دين حق ووحى إلهى صـحيح جـاء به رسول صـادق، وحـجبت عنهم ثانيـا إدراك ما فى التعليم الإلهى الإسلامى من حكمة وأعماق وأسرار ومن مميزات تميزه عن غيره.

إن الأولى بالباحث الذى يريد أن يكون لبحثه ثمرة هو أن يبحث التـعليم الإلهى السابق ومـا تعرض له من ضياع ونسيان وانتحال وما أصابه من اضطراب وصل إلى التناقض، ثم يتفكر ليدرك؛ أن حكمـة الله تقتضى ألا يترك هدايتـه للبشـر على هذه الصورة بل تقـتضى أن يصححها ويكملها بالوحى الإسلامى!؟

(١٢)هذه الايات هى: «يـا أيهـا الذين آمنـوا كـتب عليكم الصـيـام كمـا كـتب على الذين من قـبلكم لعلكم تتقـون أياماً معـدودات فمن كان منكم مـريضـا أو على سفـر فعـدة من أيام أخر، وعلى الذين يـطيعونـه فدية طعـام مـسكين فمن تـطوع خيـراً فـهو خـيـر له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون. شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شـهد منكم الشهر فليـصمه ومن كان مـريضـا أو علي سفـر فعـدة من أيام آخر يريد الله بكم اليـسر ولا يريد بكم العـسر ولتكملوا العـدة ولتكبروا الله علـى ما هداكم ولعلكم تشكرون».

يقـوله Th. W. Juynboll : Handbuch des islamischen Gesetzes، ليـدن ــ ليـپـسك ١٩١٠م ، ص ١١٤، من أن الآيـة ١٨٥ نزلت فيما بعد. والبيضاوى أيضاً يذهب إلى أنها نزلت مـتفرقة). وكـان الصوم واجباً إياماً معدودات وعلى التحديد فى شـهــر رمـضـــان، «الذى أنزل فـيـه القـرآن»[١٣]. وسـمح للـمـرضى أو لمن يكونون على سـفر بتيـسيرات خـاصة بشـرط أن يؤدوا فـدية[١٤]. وقـد أطاع المسلمـون هذا الأمــر الإلهى فـكانوا يصومـون رمضــان، وأهل الورع منهم كانوا يصومون من الغروب إلى الغروب مـتـابعـة لليـهـود، إلى أن نزل الوحى (سـورة البـقـرة، الآية ١٨٦) بقـصـر الصيام على النهار[١٥] (البخارى: كتاب

(١٣) كان الرسول [ﷺ] قبل فرض صوم رمضان يصـوم ثلاثة أيام من كل شهـر لا من شهـر رمضـان وحده.

(١٤) هذا كـلام كاتب المادة، وهو غـير دقـيق ولا شاف لأن الفدية تكون بالنسـبة للقادر على الصوم ولو لم يكن مـريضا ولا مسـافراً، وكـان هذا فى أول الأمر بحسب قوله: «وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين» ثم نسخ ذلك، وأصبـحت الفدية فى حق من كان شيـخا أو عجوزاً ضعيفا أو مريضا لا يرجى برؤه. وفى طريقة تعـبـير القـرآن (يطيـقـونه، وبحسـب قراءات أخـرى: يطوّقونه أو يتطوقـونه) ما يشعر بأن المقـصود بالفدية هم القادرون، لكن مع الجهد والمشقة لسبب غير المرض العارض وغير السفـر. والحديث صريح فى نسخ قوله «وعلى الذين يطيـقونه فـدية» بقوله «فـمن شـهـد منكم الشهر فليصمه» (راجـع البخارى: كتاب الصوم) راجع مثـلا فيمـا يتعلق بمراحل فريضـة الصوم تفسـير ابن كثير لآية الصوم.

(١٥) يقـصـد كـاتب المادة قـولـه تعـالى: «وكلوا واشـربوا حتـى يتبـين لكم الخـيط الأبيض من الخـيط الأسـود من الفـجـر، ثم أتموا الصـيـام إلى الليل» الآية ١٨٧.

وقول كاتب المادة إن أهل الورع من المسلمين كانوا يصومـون من الغروب إلى الغروب كـما يصوم اليـهود كلام غير صحيح، وهو استنتاج خاطىء أو فهم خاطىء للنصوص، فالذى يؤخذ من حديث البخارى الذى يشير إليه الكاتب هو أنه فى أول الأمر كانت الفترة التى يأكل فيـها المسلمـون ويشربون تمتـد ما بين الـغروب، وهو موعـد الإفطار، وبين أن ينامـوا، وهذا يكون طبعـا بعد صلاة العشاء أو صلاة العتمة أو العتمة باختصار. وهذا هو مـعنى ما نجـده فى كلام العـلماء من أن المسلمـين كانوا فى أول الأمـر يصومـون من العشـاء الآخرة إلى العشاء الآخرة أو مـن العتمة إلى العتمة (راجـع تفسير الرازى لآية الصوم). وهم كانوا يحـبون أن يمضى من الليل شىء قـبل أن يفطروا، وذلك على سـبيل الوصـال فى الصـوم، ثم حدث أن أحدهـم وهو قيس بن صـرمة الأنصارى لم يجـد طعاما عند الإفطار، فـانطلقت امرأته بالطعام بعـد أن كانت قد غلبته عـيناه فنام ولم يستطع أن يأكل لأن الأكل بـعـد النوم لم يكن جـائزاً. ووصل قيس صومه فى اليوم التـالى فلما انتصف النهار غشى عليـه. وذكر ذلك للنبى [ﷺ] فـنزلت آية «أحل لكم ليلة الصـيام الرفـث إلى نسائكم» وقـوله «وكلوا واشـربوا حتى يـتبين لكم الخـيط الأبيض من الخـيط الأسود من الفجر».=

الصوم، الباب ١٥ وغيره). على أن الصوم فيما عدا هذا يذكر فى القرآن فى سورة البقرة، الآية ١٩٦ حيث يُؤمر به بدلا مَن الحج فى بعض الأحوال(١٦)، وفى سورة النساء، الآية ٩٢، حيث يؤمر بصيام شهرين متتابعين المؤمن الذى يقتل شخصاً(١٧) من قوم بينهم وبين المسلمين ميثاق قتلا خطأ ثم لا يجد الفدية التى يجب تسليمها إلى أهل المقتول ولا يجد تحرير رقبة مؤمنة؛ وفى سورة المائدة، الآية ٨٨: أنه يجب على المرء أن يصوم ثلاثة أيام كفارة اليمين الذى يحنث فيه(١٨)؛ وفى السورة نفسها، الآية ٩٤: أن المرء يجب أن يصوم تكفيرا عن قتله الصيد وهو

= وإذن فلم يكن الصوم فى أول الأمر من الغروب إلى الغروب، وإنما كان الإنسان لا يأكل بعد أن ينام، حتى ولو كان نومه فى أول الليل، ثم حدد وقت الطعام والشراب بظهور نور الفجر. ومن المعلوم أن النبى ﷺ حدد وقت الإفطار بالغروب وأمر بتعجيل الفطر، لكن البعض كان من باب الورع يحب أن يواصل الصوم حتى العشاء ثم يصلى ويأكل وينوى الصوم وينام. وبعد أن أذن بالطعام والشراب حتى الفجر صار البعض يواصل الصوم إلى الفجر وصار البعض يريد مواصلة الصيام إلى اليوم التالى فنهاهم النبى ﷺ (راجع البخارى: كتاب الصوم).

فعلى أى الأحوال لم يكن الصيام من الغروب إلى الغروب. والصيام بعد الوقت المحدد للإفطار سواء للعشاء أو للفجر ورع إسلامى لا علاقة له بتقليد أحد.

(١٦) يشير كاتب المادة إلى قوله تعالى: «وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب».

ويؤخذ من كلام كاتب المادة أن الصوم فى بعض الأحوال يقوم مقام الحج، لكن الذى تدل عليه الآية هو أن المحصَر - أى الذى يشرع فى الحج ثم يمنع من المضى إلى البيت وهو محرم - إذا أراد التحلل من الإحرام فإن عليه أن ينحر ما يتيسر من الهدى وأن الصوم يكون فدية تجب على من يحلق متحللا بسبب قهرى، وأنه أيضاً يجب على من لم يجد ما ينحره إذا تمتع بالعمرة إلى الحج، على ما تبينه الآية. وليرجع القارىء إلى تفسير هذه الآية عند البيضاوى وابن كثير مثلا، فضلا عن الرجوع إلى كتب الحديث، كتاب الحج، وكتب الفقه، ليرى أن كلام كاتب المادة لا يدل أبداً على المقصود من الآية التى يستشهد بها.

(١٧) يقول كاتب المادة «شخصا مؤمنا»، لكن هذا ليس موجوداً بصراحة فى الآية التى يشير إليها، لأن فيها «فإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق». وقد ذهب جماعة من العلماء إلى وجوب الدية كاملة، وكذلك تحرير رقبة مؤمنة حتى عندما يكون المقتول كافراً، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين.

(١٨) صوم ثلاثة أيام هو أحد الكفارات، وهو الكفارة الأخيرة فى الترتيب بحسب معنى الآية: إطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعم الحالف أهله أو كسوتهم؛ أو تحرير رقبة؛ أو صوم ثلاثة أيام لمن لم يجد.

مُحْرِم[١٩]؛ وفى سورة المجادلة، الآية ٤: أن على المرء أن يصوم شهرين متتابعين إذا ظاهر من زوجته وأراد أن يمسها (انظر أحكام الكفارة فيما يلى). وفى سورة الأحزاب، الآية ٣٥ يوصف المسلمون الأتقياء بأنهم «الصائمون» علاوة على صفات أخرى كثيرة؛ وفى سورة البقرة، الآيتين ٤٥ و ١٥٣ يفسر الصبر بأنه الصوم.

والأحكام الواردة فى سورة البقرة الآيات ١٨٣ ـ ١٨٥، هى أساس ما فصله الفقهاء من أحكام الصوم، وقد أخذت من الحديث تفصيلات كثيرة. وما سنذكره فيما يلى إنما هو تلخيص أحكام الصوم على مذهب الشافعية، وهو مأخوذ عن رسالة أبى شجاع الأصفهانى التى عنوانها: مختصر فى الفقه بشرح أبى القاسم الغزى (المتوفى عام ٩١٨هـ = ١٥٢٢م) وحاشية إبراهيم الباجورى[٢٠] (المتوفى عام ١٢٧٨هـ = ١٨٦١م) طبعة القاهرة.

كيف يجب على المرء أن يصوم ومن الذى يجب عليه الصوم:

الصوم فى الشرع هو الإمساك عن المفطرات طوال اليوم مع النية الخاصة لكل صوم مطلوب. والصائم يجب أن يكون مسلما عاقلا، فإذا كانت امرأة وجب أن تكون طاهرة من دم الحيض والنفاس[٢١] وبهذه الشروط يكون الصوم صحيحا. ويجب الصوم على كل بالغ قادر.

ومما تجب ملاحظته أن المراد بالإسلام الذى هو شرط لصحة الصوم الإسلام بالفعل فى حال الصوم، على حين أن المراد بالإسلام الذى هو شرط لوجوب الصوم الإسلام ولو فيما مضى. فالمرتد صومه غير صحيح، لكن يجب عليه الصوم وجوب مطالبة بأن يقال له: أسلم وصم. وهو بعد عودته إلى الإسلام يجب عليه أن يقضى الأيام التى فاته صومها. أما الكافر أصلا الذى ولد على الكفر فلا يقضى ما فاته من الصوم وهو على الكفر، لكنه يجب عليه

(١٩) الصوم هنا أيضا أحد الكفارات وهو يكون أياما بعدد المساكين الذين يطعمهم مما يساوى قيمة الهدى لما قتل من الصيد ـ راجع تفسير الآية المشار إليها.

(٢٠) اسمه فى النسخة المطبوعة: البيجورى.

(٢١) الصوم بحسب تعريفه فى الأصل العربى الذى رجع إليه كاتب المادة هو: «إمساك عن مفطر بنية مخصوصة جميع نهار قابل للصوم من مسلم عاقل طاهر من حيض ونفاس» وهذا التعريف جامع للأركان والشروط؛ ومن تعريفات الصوم المبينة لحقيقته أنه: الإمساك عن المفطر على وجه مخصوص مع النية.

العمل بالواجبات الشرعية. والفقه يسمى هذا الوجوب بالنسبة للكافر وجوب عقاب، أما الوجوب بالنسبة للمرتد فهو وجوب مطالبة به(٢٢).

ويصح الصيام من غير البالغ إن كان مميزا (ويجب إلزام غير البالغ بالصوم من العاشرة)(٢٣) وكذلك من غير القادر(٢٤). ومعنى أن الصوم يجب على العاقل هو أنه لا يجب أداؤه على المغمى عليه والمجنون والسكران. ويجوز للصائم أن يقضى يومه نائماً إذا كان قد نوى قبل النوم؛ وكذلك فى حالة السكران أو الإغماء إذا أفاق الإنسان ولو لحظة فى أثناء النهار(٢٥).

وفرائض الصوم أو أركانه فيما عدا الصائم، النية والإمساك عن المفطرات، ويجب تبييت النية(٢٦)، أى لابد من نية معينة كل ليلة ومن أن تكون قبل كل فجر كل يوم صيام. لكن يجوز للشافعى من طريق التقليد أن يتبع مذهب مالك الذى يسمح للإنسان بأن ينوى فى ليلة أول يوم من رمضان صيام الشهر كله. وإذا كان الإنسان يصوم نفلا فإنه يجوز له أن ينوى وهو صائم فى أثناء الجزء الأول من النهار قبل الزوال(٢٧). ولابد أن يكون إيقاع النية عن قصد ووعى(٢٨) وأن ينوى الإنسان صوم الفرض من رمضان لا

(٢٢) رجعنا فى ترجمة العبارات السابقة إلى حرفية الأصل العربى تقريبا، لأن المعنى بحسب عبارة كاتب المادة غير متميز تماما.

(٢٣) هذا كلام كاتب المادة، والصواب بحسب الأصل الذى رجع إليه: أن الصبى يؤمر بالصوم لسبع إن أطاقه، ويضرب عليه لعشر كما فى الصلاة.

(٢٤) هذا كلام كاتب المادة، وهو غير متميز المعنى، وفى المرجع العربى أن القدرة على الصوم شرط لوجوبه وليست شرطاً لصحته، لأن الإنسان لو تكلف وصام مع المشقة صح صومه.

(٢٥) هذا الكلام يحتاج إلى تدقيق. فالمسألة هنا هى مسألة حكم النائم وغيره وهو أن حكم النائم أن الصوم واجب عليه لأنه أهل للعبادة فى ذاته ولا يضر صوم الصائم نومه ولو استغرق طول النهار، لأنه نوى الصوم قبل أن ينام. أما السكران أو المغمى عليه فإن أفاق ولو لحظة من النهار صح صومه، ومتى جن الصائم، ولو لحظة من النهار، بطل صومه؛ وإذا أغمى عليه أو طرأ عليه سكر (طبعا بتأثير تناول مسكر قبل الشروع فى الصوم) فذلك لا يضر الصوم إلا إذا استغرق جميع النهار ـ هذا ما يؤخذ من المرجع العربى.

(٢٦) تبييت النية هو إيقاعها ليلا فى أى وقت بين الغروب وطلوع الفجر.

(٢٧) بشرط ألا يسبق النية ما ينافى الصوم.

(٢٨) هذا هو مضمون التعبير الأوروبى عن وجوب أن تكون النية بالقلب لأنه محلها المعتبر شرعا ووجوب أن يستحضر الصائم حقيقة الصوم ويقصد إيقاع ما يستحضره.

مطلق الصوم أو مطلق الفرض[٢٩] ويندب النطق بالنية[٣٠] (وفى كتب الفقه صيغ لها)[٣١] لكن النطق بها ليس شرطاً، بل الأعمال التى تعمل لأجل يوم الصوم التالى خاصة يمكن أن تعتبر نية[٣٢].

والمفطرات هى:

١ - وصول شئ إلى الجوف[٣٣] ما يعتبر عينا ويمكن إدراكه ومنعه أى: ابتلاع الطعام والشراب، والتدخين، وابتلاع نخامة بعد وصولها إلى الفم وإمكان مجّها[٣٤]، وتقطير سوائل أو إدخال أدوات فى فتحات الجسم كالأذن والإحليل إذا قطر من هذه الأدوات شئ يبلغ داخل الجوف، وإمساك شئ من شأنه أن يخرج من البدن بالطبع[٣٥].

ونظراً للقيود المبنية فى أ، ب، ج (انظر مايلى) فلا يفطر من دخل فى جوفه حشراتٌ مثل ذبابة أو بعوضة أو غبار الطريق أو بقايا الطعام التى تكون فى الأسنان[٣٦] أو ما يمتصه الجلد أو

---

(٢٩) وجوب التعيين فى صوم رمضان يرجع إلى أنه عبادة مضافة إلى وقت كالصلوات الخمس.

(٣٠) لكى يساعد اللسانُ القلب، كما فى المرجع العربى.

(٣١) أكملها بحسب المصدر نفسه: «نويت صوم غد عن أداء فرض رمضان هذه السنة» ويسن أن يزيد على ذلك قوله: إيمانا واحتسابا لوجه الله الكريم.

(٣٢) يعنى أن مايفعله الإنسان من طعام وشراب مع شعور أنه يفعل ذلك لكيلا يعطش فى الغد، وكذلك إمساكه عن الأكل أو الشرب أو الجماع خوف طلوع الفجر، كل ذلك يفعله والصوم يخطر بباله، وهذا يكفى فى النية لأنه يتضمن قصد الصوم، وهو حقيقة النية. وهناك تفصيلات كثيرة تتعلق بالنية فليرجع القارىء إليها فى المرجع الذى اعتمد عليه كاتب المادة.

(٣٣) المقصود بالجوف ما تؤدى إليه فتحة موجودة أصلا فى البدن أو فتحة طارئة كجرح أو نحوه مما يصيب الرأس مثل المأمومة.

والجوف بطبيعة الحال هو ما يحيل ما يدخل إليه أو ما يكون سبيلا إلى مايحيله.

ولما كانت الحقن وأنواع التقطير فى أعضاء الحس وفى الجوارح وكل ما يدخل إلى الجوف أو إلى داخل البدن، ينتهى بأن يحيله البدن ويتمثله فكل ذلك مفطر، والمقصود من الصوم أن يحيا الإنسان حياة غير مادية خالصة. ومن احتاج بسبب مرض أن يتعالج بإيصال أى شئ إلى جوفه فليفطر ثم ليقض ما يفوته.

هذا ولا تعتبر مسام البدن فتحات تؤدى إلى الجوف لأنها ليست ظاهرة ولا مدركة بالحس ولأنها جزء من طبيعة البدن.

(٣٤) حددت النقطة التى يجب عندها مج النخامة بمخرج الحاء أو الخاء.

(٣٥) هذا هو مضمون عبارة كاتب المادة، وهو يقصد فى الغالب ما جاء فى المرجع الذى اعتمد عليه من خروج بعض الفضلة الغليظة، أى البراز المتماسك، ثم رجوعه إلى الجوف بسبب استمساك الطبيعة.

(٣٦) هذا بشرط ألا يحس الإنسان بذلك، لأن جريان البقايا مع الريق ودخولها الجوف من غير إحساس بذلك ولا قصد له لا يضر، والإنسان معذور فيما يعجز عن إدراكه وتمييزه.

ما يسبق إلى الجوف من ماء المضمضة إلا إذا بالغ الإنسان فيها، أو من استنشاق شئ فى غسل مطلوب ولو على سبيل الندب[٣٧] أو من الطيب الطاهر.

إذا اشتد العطش بالصائم حتى آله جاز له أن يتمضمض، بشرط ألا يدخل فى جوفه من الماء شئ.

٢ ـ القئ عمداً، وهو لا يجوز إلا بناء على أمر طبيب عدل وبشرط قضاء الصوم.

٣ ـ الجماع[٣٨].

٤ ـ الاستمناء، أى إخراج المنى قصداً بسبب مباشرة[٣٩] الجنس الآخر، على أنه يوجد فرق بين ما إذا كان الاستمناء سببه الشهوة أم لا، أو ما إذا كانت المباشرة بحائل أو بغير حائل[٤٠].

والاحتلام وما إليه لا يفطر.

٥ ـ الحيض، وهو يجعل الصوم حراماً (وهذا الحكم غير مفهوم فى رأى الباجورى، لأن الصوم لا يقتضى الطهارة الشرعية)[٤١].

٦ ـ النفاس[٤٢].

---

(٣٧) أما الغسل غير المطلوب كالغسل لمجرد التبرد فما يسبق منه إلى الجوف يضر.

(٣٨) المقصود هو الجماع عمداً لا عن نسيان ولا إكراه؛ ولا جهل بسبب البعد عن العلماء.

(٣٩) المباشرة مس البشر بغير حائل.

(٤٠) بحسب المرجع العربى الذى رجع إليه كاتب المادة أن الاستمناء هو تعمد إخراج المنى مع خروجه فعلا. وهو فى حق الصائم حرام مطلقاً ومفطر مطلقاً مهما كانت كيفيته أو سببه أو السبيل إليه أو موضوعه حتى ولو كان سبيله النظر أو التخيل والفكر، لأن القصد إلى الشهوة متوفر فى حال التعمد.

لكن قد يحدث فى بعض الأحيان نزول المنى من غير قصد إلى شهوة، وذلك يكون لأى أمر عارض لا يؤدى فى العادة إلى إنزال، أو يحدث بسبب لمس مباح كاللمس للشفقة أو الإكرام من غير قصد لشهوة مهما كان الملموس، فهذا لا يفطر.

على أنه يجب على الصائم أن يتجنب كل ما هو شهوة وكل ما يؤدى إليها ولو على سبيل الاحتمال.

هذا وكاتب المادة يشير إلى الموضوع دون تدقيق، وقد فهم بعض الكلام فهما غير صحيح، فهو ظن أن كلمة «الحائل» تدل على شخص، على حين أنها تدل على الحائل دون مماسة البشر.

ومن أراد التفصيل فليرجع إلى الأصل العربى

(٤١) المقصود هو الحيض اليقينى على خلاف «المتحيرة» فى زمن التحير لعدم تيقن الحيض. وكلام كاتب المادة فيما يتعلق برأى الباجورى لا يؤدى المعنى. فالباجورى يقول إن عدم صحة الصوم من الحائض أمر لا يدرك معناه، لأن الطهارة ليست شرطا فى الصوم، وهل وجب الصوم على الحائض ثم سقط أو لم يجب أصلاً، وجهان أصحهما الثانى، وإنما وجب عليها القضاء بأمر جديد.

(٤٢) النفاس مفطر ولو عقب علقة أو مضغة لأنه دم حيض مجتمع.

٧ـ الجنون

٨ ـ السكر (والجنون والسكر يجعلان كل عبادة مستحيلة)[٤٣].

ويضم إلى ذلك الولادة، لكن عند بعض الفقهاء.

والإفطار لا يقع ـ بحسب الحالة ـ إلا إذا كان عن تعمد وعلم واختيار، أى أنه لا يكون عن سهو أو جهل بالواجبات ـ إذا كان الجهل يمكن التجاوز عنه ـ أو عن إكراه. وقد جاء فى الحديث: «من نسى وهو صائم فأكل أو شرب فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه» (البخارى: كتاب الصوم باب ٢٦؛ كتاب الإيمان، باب ١٥؛ مسلم: كتاب الصيام، حديث ١٧١).

أما السنن أو ما يستحبّ فى الصوم فهى:

١ ـ تعجيل الفطر[٤٤] بعد أن يتيقن الصائم أن الشمس قد غربت[٤٥] وليكن الإفطار على التمر أو الماء (من زمزم) أو شىء حلو الطعم. والإفطار واجب لأن «صوم الوصال» حرام[٤٦].

٢ ـ تأخير السحور ما أمكن وتناول ما يتناول فى الإفطار.

٣ ـ ترك الهُجْر من الكلام والغيبة والنميمة والكذب والفحش والسبّ والشتم، ففى الحديث: «من لم يكف جوارحه عن الآثام لم يحصل له من صومه إلا الجوع والعطش»[٤٧].

---

(٤٣) الجنون ينافى العبادة، وكذلك الردة ـ وكاتب المادة لم يذكرها، وهى مذكورة فى المرجع الذى اعتمد عليه، وفى هذا المرجع بعد الكلام عن حكم الجنون والردة نجد قوله: «بخلاف السكر أو الإغماء فلا يبطل كل منهما الصوم إلا إن استغرق جميع النهار، فإن أفاق ـ أى الصائم ـ ولو لحظة لم يضره».

(٤٤) يستعمل الكاتب كلمة فطور.

(٤٥) لابد من أن يتحقق الصائم غروب الشمس كأن يعاين الغروب، فإن لم يعاينه فلابد له من الاجتهاد. ولا يكفى مجرد الظن أن الشمس قد غربت.

(٤٦) صوم الوصال أو المواصلة فى الصوم: أن يصوم الإنسان حتى إذا جاء وقت الإفطار لم يفطر وظل صائما ولم يتسحر واستمر صائما حتى الإفطار فى اليوم التالى. وقد نهى النبى [ﷺ] أصحابه عن ذلك وأجاز المواصلة فى الصوم حتى السحور فقط (البخارى: كتاب الصوم).

(٤٧) هذا الكلام موجود فى الأصل العربى لكن لا على أنه بنصه حديث كما فهم كاتب المادة. وفى حديث أبى هريرة: كم من صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش، قيل: هو الذى يمسك عن الطعام الحلال ويفطر على لحوم الناس بالغيبة وهو حرام، وقيل: هو الذى لا يحفظ جوارحه عن الآثام (راجع الغزالى، كتاب الصوم) وفى البخارى (كتاب الصوم): من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه.

٤ ـ ترك الأعمال التى ليست محرمة لكنها تبعث الشهوة عند الصائم أو عند غيره[٤٨].

٥ ـ ترك الفصد والحجامة[٤٩].

٦ـ ترك ذوق طعام أو غيره[٥٠].

٧ـ ترك مضغ شئ يؤكل[٥١].

٨ ـ الدعاء عقب الفطر[٥٢].

٩ ـ تلاوة الصائم القرآن ومدارسته بأن يقرأ على غيره ويعيد الغير ما قرأه الأول.

١٠ ـ الاعتكاف فى رمضان، امتثالا لما فى سورة البقرة الآية ١٨٧[٥٣].

والغزالى يزيد على ذلك الجود فى رمضان[٥٤].

وبحسب الأحكام الفقهية الخمسة يمكن أن ينقسم الصوم إلى:

١ ـ واجب أو فرض وهو:

(ا) فى شهر رمضان،

(ب) إذا كان قضاء لأيام من رمضان،

(جـ) بسبب نذر،

(د) فى بعض الأحيان كفارة لذنب.

(هـ) إذا أمر الإمام بالصوم عند صلاة الاستسقاء بسبب انقطاع المطر وعند الغزالى أنه يجب صوم بقية النهار على من عصى بالفطر أو قصر فيه وذلك «تشبها بالصائمين».

(٤٨) هذه هى ترجمة عبارة كاتب المادة، وهو يقصد ما جاء فى المرجع العربى من أنه يستحب ترك الشهوة التى لا تبطل الصوم كشم الرياحين والنظر إليها، لأن ذلك ترفّه، وهو لا يناسب الحكمة المرادة من الصوم.

(٤٩) الحجم ربما أضعف المحجوم فأحوجه إلى الإفطار، وهو يعرض الحاجم إلى الإفطار بدخول شئ إلى جوفه بسبب مص المحجمة، وهذا هو المراد من حديث: أفطر الحاجم والمحجوم، أى تعرضا للإفطار.

(٥٠) خوفاً من وصول شئ من ذلك إلى الجوف.

(٥١) أى ترك عَلْك شئ أى مضغه، وترك مضغ العلك أى اللبان وما إليه، لأن ابتلاع الريق المتجمع من ذلك مفطر.

(٥٢) يقول كاتب المادة شكر الله بعد الصوم، لكن المقصود هو الدعاء والإنابة عند الفطر كان يقول مثلا: اللهم لك صمت وعلى رزقك أفطرت وبك آمنت ولك أسلمت وعليك توكلت. ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الأجر إن شاء الله ياواسع الفضل اغفر لى، الحمد لله الذى أعاننى فصمت ورزقنى فأفطرت، اللهم وفقنا للصيام وبلغنا فيه القيام وأعنا عليه والناس نيام وأدخلنا الجنة بسلام.

(٥٣) الاعتكاف يكون فى العشر الأواخر من رمضان اتباعا للسنة النبوية ورجاء مصادفة ليلة القدر.

(٥٤) هذا موجود أيضا فى المرجع الذى رجع إليه كاتب المادة: المبادرة لإكثار الصدقة، لأن الرسول [ﷺ] كان أجود ما يكون فى رمضان.

(أ) صوم شهر رمضان هو الركن الرابع من أركان الإسلام ومن جحده فهو كافر إلا إن كان قريب عهد بالإسلام أو كان قد نشأ بعيداً عن العلماء. ومن ترك الصوم بغير عذر، لكن من غير أن يجحد وجوبه، فيجب أن يحبس ويمنع من الطعام والشراب نهاراً لتحصل له صورة الصوم، وربما حمله ذلك أن ينويه فتحصل له حينئذ حقيقته(٥٥).

ووجوب الصوم «على سبيل العموم» يبدأ بأول يوم من رمضان بعد استكمال شعبان ثلاثين يوماً أو بثبوت رؤية الهلال ليلة الثلاثين من شعبان عند حاكم (أو قاض) بشهادة عدل فى الشهادة أنه رأى الهلال.

ووجوب الصوم «على سبيل الخصوص» يكون بعد التاسع والعشرين من شعبان على من رأى الهلال بنفسه، أو على من يصدق شخصاً آخر موثوقا به فى رؤيته، وإن لم يكن هذا الشخص عدلا. والأمور المؤجلة ونحوها لا تحل إلا فى الثانى من رمضان إن لم ير الهلال فى التاسع والعشرين من شعبان إلا عدل واحد(٥٦).

ويجب إعلام الناس بأول رمضان بإحدى الطرق التى جرى بها العرف فى ناحية ما بضرب المدافع أو بإيقاد القناديل على المآذن، (وفى جاوه بضرب البيدك).

وهناك أحكام خاصة يعمل بها فيما يتعلق بالنية والقضاء عندما لا يكون الإنسان قد علم بابتداء الصوم أو يكون قد علم به على وجه خاطئ(٥٧).

(٥٥) فصلت العبارة هنا طبقا للأصل العربى. أما كاتب المادة فهو يقول: يجب أن يحبس حتى يمسك وينوى الصوم.

(٥٦) هذا ما يعبر به كاتب المادة عما هو موجود فى المرجع العربى من أن محل ثبوت أول رمضان بعدل واحد إنما يكون فى الصوم وتوابعه كصلاة التراويح لا فى حلول دين مؤجل به ووقوع طلاق أو عتق معلقين به. ما لم يتعلق ذلك بالشاهد نفسه وإلا ثبت لاعترافه هو به.

(٥٧) يشير كاتب المادة إلى ماورد فى المرجع الذى رجع إليه من ظروف مثل حدوث الشك فى الرؤية والاشعار بذلك بإطفاء القناديل ثم القطع بثبوت الرؤية وإيقاد القناديل من جديد، ففى هذه الحالة يجب تجديد النية على من علم بإطفاء القناديل دون من لم يعلم؛ ومثل أن يكون أحد فى حبس فيشتبه عليه رمضان بغيره فيجب عليه أن يجتهد فى معرفة دخول أول رمضان ويصوم، فإن صادف ذلك رمضان فهو صيام أداء وإن صادف ما بعد رمضان فهو صيام قضاء، وإن صادف ما قبله فهو نفل ويصومه فى وقته إن أدركه وإلا قضاه.... وهكذا.

أمـا مشـاهدات الفلكى أو حسـابات الرياضى أو رؤية مـن يرى النبى [ﷺ] فى المنام ويـعـرف منه أول رمــضـان ونحـو ذلك، فإنهـا لا تلزم بالصـوم إلا صاحبها أو من يثق به(٥٨).

(ب) أما قـضاء مـافات من الـصوم فيجب المبادرة به، أعنى فى اليوم التالى إذا كان يجوز فـيه الصوم ولم يكن من الأيام التى حـرم الصـوم فيـهـا (انظر مايلى)، أو إذا لم يكن اليـوم التالى يوم صوم واجب(٥٩).

وإذا مات الإنسان من غير أن يقضى مافاته سقط عنه وجوب القضاء إن كان تأخيره عنه بعـذر، وإلا وجب على وليه (وفى هذه الحـالة يـجـوز أن يكون كل قـريب ولـيـا) أو على شـخـص أجنبى بموافـقـة الولى أن يدفع كـفـارة (انظر مايلى) صغيـرة أو فدية، لكن يجوز أن يقـوم الولى نفـسـه (أو الشـخص الأجنبى) بالقضـاء عن الميت، وفى هذه الحالة يكتب للمـيت ثواب الصوم. وهذا هو رأى متقدمى الشـافعية ولا يقول به مـتأخـروهم، لكن البـاجورى يقـول به ويعتبره سنة(٦٠).

(ج) والرأى السائد عند الشافعية أن من نذر على نفـسه صـوم الدهر (انظر مـايلـى) وهو مكـروه - لا يتم الـنذر

---

(٥٨) جـاء فى المرجع العـربى أنـه لا يجب العـمل بقـول المنجم، وهو من يرى أن أول الشهـر طلوع النجم الفـلانى، لكن له بل عليـه أن يعمل بـقوله، وكـذلك من صدقـه، ومثـل المنجم الحاسب وهو من يعـتمـد منازل القمر فى تقدير سيره. ولا عبرة بقول من قال: أخبرنى النبي [ﷺ] فى النوم بأن الليلة أول رمضان لفقد ضبط الرائى لا لشك فى الرؤية.

(٥٩) هذا كـلام كاتب المادة؛ والمبـادرة إلى قضـاء مافات مفهومه للإسراع فى براءة الذمة، وكذلك المتابعة فى القـضاء إذا شـرع الإنسـان فيـه. ولكن لا يمكن أن يكون اليوم الـتالى لرمضـان صالحا للقـضاء فـيه، مع علمنا بتحريم صوم يوم عيد الفطر!

لكن يجوز أن يكون قصد كاتب المادة من بعض قوله شيـئا من قـبيل ما هو مـعروف من أنه لا يصح قـضاء صـوم رمضـان إلا فى أيام يجـوز فيـها الصـوم، وهى الأيام التى لم ينه عن الصوم فيها أو الأيام التى لم تعين لصوم مـفروض، فمثـلا لا يصح قضاء رمضـان الفائت فى أيام رمضـان الحاضر أو الأيام الـتى لم يخصصـها الصائم لـنذر معين. وهذا الأخيـر فى بعض المذاهب دون بعض، فبعضها أجـاز قضاء رمضان فى أيام عينت لنذر مع قضـاء النذر فى أيام أخرى (راجع كـتاب الفـقه على المذاهب الأربعة - وزارة الأوقاف بالقاهرة).

(٦٠) فى المصدر العـربى إلى جانب هذا أنه يسن للولى أن يصوم عنه.

(البخارى: كتاب أحكام الأيمان والنذور[٦١]).

(د) والفقهاء يميزون بين الكفارة الكبرى والكفارة الصغرى. والكبرى تجب على:

(١) من بطل صومه بالوطء إذا كان الوطء إثماً، بالشروط المذكورة فيما تقدم، وهو بعد هذا يجب عليه القضاء ويستحق التعزير . ولما كان صوم كل يوم عبادة مستقلة بذاتها فإن الكفارة تجب عن كل يوم يبطل الصوم فيه على هذا النحو. ويذكر الباجورى للإفلات من الكفارة هذه الحيلة، وهى أن يلجأ الإنسان إلى إبطال الصوم بأحد المفطرات الأخرى، فعند ذلك تسقط الكفارة لكن الإثم يبقى، أما الموطوءة فى هذا الذنب فيجب عليها القضاء وتستحق التعزير.

(٢) مرتكب القتل بغير حق.

(٣) من ظاهر من زوجته لكن من غير أن يطلق بعد ذلك من فوره لأنه لم يتمسك بما يقتضيه الظهار من عدم المماسة.

(٤) من حنث فى يمين صحيح.

وهذه الكفارة هى:

(١)، (٢) العتق (ويقوم مقامه) الصوم (ويقوم مقامه) الإطعام .

(٣) العِتق (ويقوم مقامه) الصوم.

(٤) العتق أو الإطعام أو الكسوة أو الصوم.

أى أنه فى الحالات (١) و (٢) و (٣) تجوز الكفارة بالصوم إن لم يجد انسان عتق الرقبة. فإذا وجد ذلك بعد أن كان قد شرع فى الصوم ندب له العتق، وعند ذلك يكون ما صامه نفلا[٦٢].

وعلى هذا النحو نفسه يأتى الصوم فى الحالة (٤) فى المحل الرابع، بمعنى أن الكفارات الثلاث الأولى يقوم بعضها مقام بعض، أما الصوم فهو دائما فى المحل الرابع.

---

(٦١) فى البخارى قوله صلى الله عليه وسلم: إنى والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يمينى وأتيت الذى هو خير، أو أتيت الذى هو خير وكفرت عن يمينى.

(٦٢) وكذلك لو شرع فى الإطعام ثم قدر على الصوم عاد إلى الصوم.

وفى الحالات (١)و (٢) و (٣) يجب صوم شهرين متتابعين، فإذا أفطر من وجب عليه ذلك، ولو يوما واحداً وكان هو اليوم الأخير ولو بعذر، انقطع التتابع ووجب الاستئناف فيعيد الصوم من أوله.

وفى الحالة (٤) يقتصر الصوم على ثلاثة أيام، ولا يلزم أن تكون متتابعة.

ومن لم يقدر على شئ مما يكفِّر به تأجلت الكفارة حتى يقدر على نوع منها[٦٣].

أما الكفارة الصغرى أو الفدية فهى تدفع إذا أخذ الإنسان بأحد أنواع التيسير المذكورة فيما يلى، وهنا لا يظهر الصوم بين أنواع الكفارة. والكفارة عن الميت (انظر ما تقدم) تكون بإعطاء مُدّ لمسكين من الحبوب التى هى قوت فى الناحية وذلك عن كل يوم فاته صومه. وإعطاء المد عن كل يوم واجب على من يلزمه قضاء أيام فاتته من رمضان، لكن لم يقضها حتى بدء رمضان التالى ويتضاعف المد بتضاعف السنين المنقضية[٦٤].

• والفدية تجب فى الحج أو العمرة على من ترك واجبا من الواجبات (فيما عدا الأركان الأربعة) أو على من أتى عملا لا يجوز فى حالة الإحرام، أو على من أخذ بعض التيسيرات الجائزة (مثل القران أو التمتع). وأول ما تكون الفدية فى ذلك بنحر شىء مما تحدد له عن كل عمل غير جائز، فمن لم يجد فعليه أن يصوم، وفى بعض الأحوال عشرة أيام، ثلاثة فى أثناء الحج وسبعة بعد الرجوع منه، وفى أحوال أخرى يكون الصوم من الأيام بعدد ما يجب أن يعطى للمساكين من أمداد[٦٥] وأصل هذه الأحكام موجود فى سورة البقرة (الآية ١٩٦) وسورة المائدة (الآية، ٩٥؛ وانظر الباجورى كتاب الحج، فصل ٢و٣؛ Juynboll : *Hardbuch* ص١٤٥، وخصوصا ص ١٥٧).

(هـ) وعند انقطاع الغيث يجوز للإمام بحسب الشرع أن يأمر بعبادات غير عادية منها الصوم، فيقضى الناس ثلاثة الأيام السابقة على صلاة

---

(٦٣) يفسر الباجورى ذلك بأن الكفارة حق الله وهى تستقر فى ذمة من تجب عليه إذا كانت بسبب منه إلى أن يقدر عليها ــ راجع الخلاف بسبب حديث الصحيحين المتعلق بالكفارة عند من لا يجدها (ص ٣٨٤ ــ ٣٨٥، ص ٣٨٦ ــ ٣٨٧ من المرجع العربى المشار إليه).

(٦٤) المعنى أن هناك فدية عن أصل الصوم وفدية عن تأخير قضائه مع الإمكان، وكلما تأخر عاما لزمته الفدية من جديد، وهكذا «تتكرر فدية التأخير بتكرر السنين لأن الحقوق المالية لا تتداخل» (ص ٣٩٠ من الأصل نفسه).

(٦٥) راجع هامش رقم ١٦ و ١٩ مما تقدم.

الاستسقاء صائمين (انظر الباجورى: كتاب أحكام الصلاة، فصل فى صلاة الاستسقاء). ومما يستلفت النظر أن النية ليلة الصوم (تبييت النية) واجبة هنا حتى على من لا يجب عليه الصوم، من صبى أو غيره ممن يُعْفَى من الصوم (وهذه هى الحالة الوحيدة التى يجب فيها تبييت النية لصوم غير واجب؛ انظر أيضا C. Snouck Hurgron : Verspreide Geschriftan، ج ١ ، بون ليبسك ١٩٢٣، ص ١٣٧، هامش ٢).

والشرع يسمح بتيسيرات فى الأحوال الآتية :

(أ) فالذين يكونون قد بلغوا سناً معينة (أربعين سنة بالنسبة للرجال، وبالنسبة للنساء لا يوجد تحديد دقيق) وكذلك المرضى الذين لا يرجى برؤهم يجوز لهم أن يفطروا إن لم يقدروا على الصوم من غير وجوب القضاء عند عودة الصحة والقوة لهم، وعليهم الفديةُ مُداً عن كل يوم يفطرونه، وليس على الرقيق فدية، لكن يجوز لسيده أو أحد الأقرباء أن يعطى الفدية عنه، ولا يجوز لسيده أن يصوم عنه لكن يجوز لقريبه أن يصوم عنه.

(ب) الإفطار واجب على الحامل والمرضع إذا خافتا على نفسيهما، وعليهما القضاء. والإفطار واجب كذلك إذا كان الخوف على ما فى البطن أو على الرضيع (وهو لا يتحتم أن يكون ابن المرضع)(٦٦)، وعليهما إلى جانب القضاء الفدية، لكن لا تدفع الفدية — شأنها شأن زكاة الفطر — إلا مما يفضل عن قوت الإنسان وقوت من تلزمه نفقته من أهله وعما يحتاج إليه من مسكن وخادم. وهذه الفدية لا تعطى إلا للفقراء والمساكين(٦٧) . وهذه الأحكام نفسها يعمل بها بوجه عام عندما يفطر الإنسان خوفاً على نفسه أو على غيره(٦٨).

---

(٦٦) قد تكون المرضع مستاجرة أو متبرعة ولو لغير آدمى.

(٦٧) دون بقية الأصناف الثمانية الذين تعطى لهم الصدقة. ويجوز إعطاء أكثر من مد للشخص الواحد، لكن لا يجوز صرف المدّ إلى شخصين.

(٦٨) هذا الكلام مجمل وغير مفهوم، لكن المقصود هو ما نجده فى الأصل العربى من أنه يلحق بالحامل والمرضع فى التفصيل من أفطر لإنقاذ حيوان محترم، آدمى أو غيره، أشرف على هلاك بغرق أو غيره، فإن خاف على نفسه ولو مع المشرف فعليه القضاء فقط؛ وإن خاف على المشرف فقط وجب عليه القضاء والفدية، لأنه فطر ارتفق به شخصان. وأما من أفطر لإنقاذ نحو مال غير حيوان فعليه القضاء فقط، لأنه لم يرتفق به إلا شخص واحد.

(ج) أما المرضى الذين يرجى برؤهم وكذلك من يغلبهم الجوع أو العطش، فإنه يجوز لهم أن يفطروا بشرط القضاء(٦٩)، وإذا وقع الإنسان بسبب الصوم فى خطر الهلاك أو تعرض لفقد عضو من أعضائه فالإفطار واجب عليه. ومن كان مرضه مطبقا أى دائماً ليلاًونهارًا فلا يبِّيت النية، وكذلك المحموم فى حال غلبة الحمى عليه.

(د) والمسافرون الذين يخرجون فى السفر قبل الفجر لهم أن يفطروا، إذا تضرروا من الصوم، لكن لا يفطرون إذا خرجوا فى السفر أثناء النهار. والإفطار واجب فى حالة الخطر على الحياة (٧٠). والحد الأدنى للسفر هو ما يبلغ مرحلتين فأكثر، والقضاء واجب بحسب الأحوال، وهذا التيسير نفسه يجوز للمطلقات (٧١). والأشخاص الذين ذكروا فى جـ ، د (٧٢) إذا أفطروا بالجماع فلا كفارة عليهم لأن الجماع هنا ليس إثما، بل هو جائز «بنية الترخص».

(هـ) والذين يقومون بالعمل الشاق يجب عليهم تبييت النية، لكن يجوز لهم أن يفطروا.

وإذا زالت أسباب الرخصة والتيسير فى أثناء نهار الصوم فمن السنة الإمساك بقية النهار (٧٣).

٢ ـ ويستحب صوم التطوع(٧٤)، ولا يجوز للمرأة المتزوجة أن تصوم وزوجها حاضر إلا بإذنه، ويجوز للصائم صيام تطوع أن يفطر من غير التزام بشىء وتجوز النية حتى الزوال من غير تعيين، وإن كان بعض الفقهاء

(٦٩) حكمهم حكم المريض، لكن لابد أن يكون ما يلحقهم شيئا غير محتمل فى العادة.

(٧٠) من استمر صائما رغم علمه بالخطر على حياته، كما يقع من بعض المتعمقين فى الدين، إلى أن مات، مات عاصيا لله لأن الله يقول: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» ويقول: «ولا تقتلوا أنفسكم».

(٧١) هذا ما يقوله كاتب المادة، وليس له أساس ولا وجه. ويجوز أنه ناشىء عن قراءة غير صحيحة أو فهم غير صحيح للمرجع الذى اعتمد عليه.

(٧٢) هم المرضى والمسافرون.

(٧٣) المسافر إذا أقام فى أثناء النهار، والحامل والمرضع إذا زال خوفهما، والصبى إذا بلغ، والمجنون إذا أفاق، والكافر الأصلى إذا أسلم، والحائض والنفساء إذا طهرتا، كل هؤلاء ليس لهم الإمساك. وأما الذين يجب عليهم الإمساك فالمفطر والمرتد إذا أسلم، ومن نسى النية ليلا، ومن أصبح يوم الشك مفطرًا ثم تبين أنه من رمضان.

(٧٤) هو صوم التقرب إلى الله بصوم ليس فرضا.

يرون أن النية مستحبة فى رواتب السنن.

ورواتب السنة فى الصوم هى:

(أ) صوم يوم عاشوراء.

(ب) صوم يوم عرفة، وهو اليوم التاسع من ذى الحجة.

(جـ) صوم ستة أيام من شوال.

وصوم يوم عرفة يكون خصوصًا من الذين ليسوا فى عرفة فى ذلك اليوم. وفى الحديث خلاف فى هل صام النبى [ﷺ] فى هذا اليوم أم لم يصم. وقد نبه ڤنسنك (Wensinck: *Mohammed en de Joden te Medina* ص ١٢٦ ـ ١٣٠) إلى أن كل العشرة الأيام الأولى من ذى الحجة لها صبغة خاصة، وهى فى الشرع مستحبة لصوم التطوع خاصة، لكن اليوم التاسع يعتبر أفضل يوم فيها، كما يعتبر اليوم التاسع من شهر آب عند اليهود عيداً كبيراً يستعد له من أول الشهر. ونظرًا لأن شهر آب وشهر ذى الحجة فى السنة الأولى للهجرة اتفقا فى أغلب الظن فإن ڤنسنك يفترض أن تعظيم اليوم التاسع من ذى الحجة مأخوذ عن اليهودية (٧٥) ويذهب نولدكه وشڤالى مذهباً آخر (Noldeke Schwally: *Gesch. d. Qorans* جـ١، ص ١٥٩) وهما يرجحان أن تكون الآية ٣٠* من سورة الأعراف مكية ويريان فيها نقدًا للعادة القديمة، وهى «الطواف حول الكعبة من غير ستر العورة والصوم أيام الحج» (قارن ص ١٧٩، هامش١) وبحسب هذا الرأى يمكن إرجاع صوم يوم عرفة إلى عادات عربية قديمة (انظر تفسير البيضاوى لسورة الأعراف، الآية ٣١: «روى أن بنى عامر فى أيام حجهم كانوا لا يأكلون الطعام إلا قوتا ولا يأكلون دسما يعظمون بذلك حجهم فهم المسلمون به فنزلت الآية ٣١») (٧٦).

---

(٧٥) لا توجد هناك علاقة بين ما كان عند اليهود وبين ما فى الإسلام، وقد كان الحج وكثير مما يتصل به موجودًا قبل اليهودية. وهذا شىء ثابت فى تراث العرب وقد صدقه القرآن.

* الأرجح أنها الآيات من ٢٦ ـ ٣٠.

(٧٦) راجع أيضا تفسير الفخر الرازى للآية. وإذا كان كاتب المادة يجوز أن يكون صوم يوم عرفه راجعا إلى عادات عربية قديمة فلماذا لا يدخل فى الحساب عند دراسة الشعائر الإسلامية أنه كانت بين العرب شعائر دين إبراهيم؟ إن هذا هو الاتجاه الذى ينبغى أن يتجه إليه الباحث، لا أن يحاول رد الشعائر الإسلامية إلى شعائر يهودية لم تكن لها جذور حقيقية ولا أصيلة فى جزيرة العرب. وهذا هو الذى يهدم ظنون ڤنسنك وأمثاله مما أشار إليه كاتب المادة.

ومن كان عليه أن يصوم على سبيل الفدية ثلاثة أيام فى أثناء الحج وسبعة بعد الرجوع فيستحب له أن يختار الأيام: السابع والثامن والتاسع من ذى الحجة، لأن الصوم فى اليوم العاشر وأيام التشريق غير جائز. وإذا كان اليوم التاسع من ذى الحجة يوم الشك(لايعرف هل هو اليوم التاسع أو العاشر، بسبب عدم التيقن من هلال الشهر) فإن الصوم عند ذلك لا يجوز للقضاء بسبب نذر أو عادة. والباجورى يعتبر أن الصوم من هلال ذى الحجة إلى اليوم التاسع منه مندوب.

وفيما يتعلق بصوم ستة أيام من شوال يجوز صوم ستة أيام متفرقة، لكن الأفضل صومها متتابعة بعد يوم العيد مباشرة، أى من اليوم الثانى من شوال إلى اليوم السابع. ويسن للإنسان أن يصوم هذه الأيام لقضاء أو نذر. والنساء اللاتى وقع لهن الحيض فى رمضان يتخذن هذه الأيام لقضاء ما فاتهن بسببه (Juynboll: *Handbuch...*، ص ١٣٢).

ويستحب لصوم التطوع أيضا: صوم اليوم السابق ليوم عاشوراء. واليوم التالى له، ويوم المعراج (هو السابع والعشرون من رجب)؛ وصوم يوم الاثنين والخميس من كل أسبوع (وصومهما سنة مؤكدة عند البخارى)، لأنه فى هذين اليومين، كما فى الحديث، تعرض أعمال العباد على الله، ويروى عن النبى [ﷺ] أنه قال: «أحب أن يعرض عملى وأنا صائم». وقد بين ڤنسنك (Wensinck: *Mohammed..* ص ١٢٥ ـ ١٢٦) أن اليهود أيضا كانوا يصومون هذين اليومين(٧٧)؛ وصوم يوم الأربعاء «شكرا لله»، كما يقول الباجورى «على عدم هلاك هذه الأمة فيه كما أهلك فيه من قبلها»؛ وصوم أيام الليالى البيض من كل شهر، وهى اليوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، والأحوط صوم اليوم الثانى عشر أيضا. ويروى فى الخبر أن النبى عليه الصلاة والسلام (كما يحكى ڤنسنك ص ١٢٥) كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر، والمسلمون المتأخرون

---

(٧٧) هذا شىء ليست له قيمة، ويجوز أن يكون اليهود فى ذلك متبعين لدين إبراهيم أو غيره. وصوم الرسول [ﷺ] ليوم الاثنين والخميس له أساس قائم بذاته.

لم يعرفوا أى الأيام كان يصوم فاختاروا هذه الأيام(٧٨). ويجوز أن صوم هذه الأيام الثلاثة كان واجباً فى السنة الأولى للهجرة، ولا يمكن قول شىء يقينى عن أصل الصوم فى هذه الأيام(٧٩). وقد نبهنى الأستاذ ڤنسنك (مشافهة) إلى الصبغة المقدسة لليومين الرابع عشر والخامس عشر من شهر نيسان اليهودى، وإلى قداسة نصف الشهر مثل نصف شعبان فى جزيرة العرب قديماً (٨٠)، وفى مقابل ذلك وعلى مثال أيام الليالى البيض (٨١)، يستحب صوم أيام الليالى السود، أعنى الأيام الثامن والعشرين والتاسع والعشرين والثلاثين (اليوم الأول من الشهر بدلا من اليوم الثلاثين)، والأحوط صوم اليوم السابع والعشرين أيضا من كل شهر؛ صوم اليوم الذى لا يجد فيه الإنسان ما يأكله؛ وصوم كل الأيام الأخرى إذا كانت مناسبة لذلك (٨٢) ـ وفيما يتعلق بصوم ثلاثة أيام على سبيل التكفير والتوبة والاستعداد لحياة أقرب إلى الخير انظر (C.Snouck Hurgronje: *Verspr Gesch*r، جـ١ بون ، ـ ليبسك ١٩٢٣، ص ١٣٧، هامش٢).

والباجورى لا يذكر أيام صوم التطوع إلا باختصار ويحيل القارىء على رسائل أكثر تفصيلا. ولإكمال كلامه لنأخذ الكلام التالى عن الفصل الثالث من كتاب أسرار الصوم فى الإحياء للغزالى.

يذكر الغزالى أن من الأيام التى يستحب فيها التطوع بالصيام أول

(٧٨) هذا ادعاء من كاتب المادة لا دليل له عليه.

(٧٩) الروايات الصحيحة تدل على ما كان موجودا ـ وهى مسجلة فى كتب الحديث وفى كتب التفسير، تفسير آيات الصوم.

(٨٠) كلام كاتب المادة هنا ليس من العلم الصحيح الذى يمكن الاحتجاج به. وصوم المسلمين وأيام صومهم وعددها، كل ذلك شىء متمايز عما عند اليهود، ولا يصح عند النظر فى الأشياء أن نعنى فقط بالتشابه الظاهرى العارض كما فعل كاتب المادة.

(٨١) هى تسمى البيض لأنها تبيض بنور القمر من أولها إلى آخرها، والليالى السود تسمى بهذا الاسم لسواد جميع الليل فيها بسبب عدم نور القمر.

(٨٢) هذا الكلام غير واضح، ولا يمكن منه إدراك المقصود. لكن فى المرجع الذى اعتمد عليه كاتب المادة أنه مثلا يكره إفراد يوم الجمعة بالصوم، أى أنه لا يصام إلا مع صوم يوم قبله أو بعده، وكذا إفراد يوم السبت أو الأحد لأنهما يومان يعظمهما اليهود والنصارى ـ وليرجع القارىء إلى التفصيل فى المرجع المشار إليه.

الشهـر وأوسطه وآخره، وهو يتكلم عن فضل الصوم فى الأشهر الحرم: المحرم ورجب وذى الحجة وذى القعدة. وأهم من ذلك مـا يقـوله عن «صـوم الدهر»، وكان السالكون ـ كـما يقول ـ يزاولونه على أنحاء مـختلفة (٨٣) (كما كان يفعل الزهاد فى أول الإسلام). والغزالى يرى فى الجـملة أن صـوم الدهر مكروه لأن الإفطـار فى بـعض أيـام السـنة لـيس واجبا وحسب، بل هو أيضا اتباع للسنة بوجـه عام (٨٤) ولا يصح إلا فى أحوال استـثنائية(٨٥) اتباع ما فـعله الصحابة والتـابعـون بحـسب مـا يُروى (من الأحـاديث فى صوم الـدهر: البخـارى: كتـاب الصوم، باب ٥٩؛ مـسلم: كـتاب الصيام، حـديث ١٨ ومابعده؛ لكن انظر أحمد بن حنبل، جـ٤، ص ٤١٤؛ وقارن أيضا أحـمـد بن حنبل، جـ٢، ص ٢٦٣ و ٤٣٥ ... و جـ٢، ص ١٦٤ و١٩٠ ..). على أن الأفضل هو صوم نصف الدهر، صوم يوم وإفطار يوم، والغـزالى يعده «أشـد على النفس وأقـوى فى قهـرها» ويروى عن النبى [ﷺ] أنه قال: «أفضل الصـوم صوم أخـى داود، كان يصـوم يوما ويفطر يوما»: ويستحب جداً أيضا صـوم يوم وإفطار يومـين. والعلمـاء والغزالى أيضا (فى الجملة) لا يرون أن من الصـواب صـوم التطوع بالصـيـام أكثر من أربعة أيـام متوالية (٨٦) ـ يقول الغـزالى إنه إذا فـهم المعنى الحـقـيـقى

(٨٣) يقول الـغزالى بعد تفـصيله فى بـيان الأيام الفاضلة لصـوم التطوع: «وأما صوم الدهر فهـو شامل للكل (أى لكل الأيام الفـاضلة) وزيادة. وللسالكين فـيه طرق فـمنهم من كـره ذلك..» فالمقـصـود هو اختـلاف الآراء فيه، وليس المقصود الصوم على أنحاء مختلفة.

(٨٤) يقول كـاتب المادة: بل هو مستحب، لكن سـياق كـلام الغـزالى يدل على أن طريـقـة النبى ﷺ كـانت هى الصوم والإفطار. ويـقول الغزالى أن من أسـباب كـراهته صوم الدهر أن: صائم الدهر يرغب عن السنة فى الإفطار.

(٨٥) يعـبـر الغـزالى عن رأيه بقــوله: «من رأى صلاح نفـسه فى صـوم الدهر فليفـعل ذلك، فقـد فعله جماعة من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم..»

(٨٦) هذه هى ترجـمـة عبـارة كـاتب المادة، ولكن كلامه غـير مطابق لرأى الغزالى. فالغـزالى يقول: «وقد كره الـعلماء أن يوالى بين الإفطار أكـثر من أربعـة أيام تقـديراً بيـوم العـيد وأيام الـتشـريق، وذكـروا أن ذلك يقـسى الـقلب ويولد ردىء الـعـادات ويـفـتح أبواب الشـهوات، ولعـمـرى هو كذلك فـى حق أكثـر الخلق لا سيما من يأكل فى اليوم والليلة مرتين».

(٨٧) هذا كلام مجمل وغيـر واضح، وخير منه ما يقوله الغزالى من أن «الكمال فى أن يفهم الإنسان معنى الصوم وأن مقصوده تصفية القلب، وتفريغ الهم لله عز وجل، والفـقيـه بدقائق البـاطن ينظر إلى أحـواله، فقـد يقتـضى حاله دوام الصـوم، وقد يقتـضى دوام الفطر، وقـد يقتـضى مزج الإفطـار بالصوم. وإذا فـهم المعنى وتحقق حـده فى سلوك طريق الآخرة بمراقـبة القلب لم يخف عليه صلاح قلبه، وذلك لا يوجب ترتيـباً مستمراً، ولذلك روى أنه [ﷺ] كـان يصوم حتى يقـال: لا يفطر ويفطر حتى يقال: لا يصوم»

للصوم فلا حاجة إلى مراعاة قواعد فى صوم التطوع (٨٧). ويروى عن النبى [ﷺ] أيضا أنه «كان يصوم حتى يقال: لا يفطر، ويفطر حتى يقال: لا يصوم» وكان ذلك بحسب ما ينكشف له بنور النبوة من القيام بحقوق الأوقات (٨٨).

٣ ـ والصيام حرام فى العيدين وأيام التشريق، وحرام على الحائض. وحرام فى بعض الأحوال عند خوف الخطر، كما تقدم القول.

٤ ـ ويكره الصوم فى يوم الجمعة، لأنه يفسد الانتباه فى صلاة الجمعة (٨٩) (لكن صوم يوم الجمعة مستحب عند الغزالى) (٩٠) ، ويكره صوم يوم السبت أو الأحد، وذلك على الأقل إن لم يكن هناك سبب خاص للصوم، لأن اليهود والنصارى يعظمون هذين اليومين (٩١). ولا يجوز للإنسان أن يصوم إن كان يخشى من الصوم وقوع ضرر ما.

ويكره جداً صوم يوم الشك بدون سبب خاص(٩٢) وكذلك الصوم فى النصف الثانى من شعبان. ويوم الشك هو اليوم التالى للتاسع والعشرين من شعبان عندما لا يكون هناك غيم، لكن لا يعلم إن كان قد رأى هلال رمضان شاهد عدل. أما إذا كان عند الإنسان سبب خاص يدعوه إلى الصوم جاز له أن يصوم يوم الشك وأن يصوم النصف الثانى من شعبان أى صوم كان: قضاء أو نذرا أو كفارة.. على أنه يستحب الصوم فى شعبان لأن النبى [ﷺ]، كما جاء فى الحديث، «كان يكثر صوم شعبان حتى كان يظن أنه فى رمضان (فى هذا أحاديث كثيرة؛ انظر أيضا *Arabic New - Year* :A.J.Wensinck).

ويختلف أصحاب المذاهب الثلاثة عن مذهب الشافعية فى التفصيلات، وتوجد الفوارق بينهم فى كتب اختلافات

---

(٨٨) هذه العبارة الأخيرة من كلام الغزالى، ومعنى القيام بحقوق الأوقات القيام بما تقتضيه أحوال العبد مما يصلح أمره ويهيئه للقيام بحقوق ربه.

(٨٩) هذا كلام كاتب المادة، ولا يعرف له أصل فى الشرع.

(٩٠) يقول الغزالى إن من الأيام الفاضلة التى يستحب فيها الصوم فى كل أسبوع: يوم الاثنين والخميس والجمعة. فالغزالى لم يذكر يوم الجمعة منفصلا.

(٩١) انظر الهامش رقم ٨٢ .

(٩٢) هو مثلا إذا صادف يوما تعود صيامه، أو إذا كان يجوز أن يصام عن قضاء أو نذر أو كفارة أو بأمر امام فى صوم الاستسقاء.

الفقهاء. وقد أخذنا ما يلى من كتاب الميزان لعبدالوهاب الشعرانى (جـ٢، ص ٢٠ ـ ٣٠، القاهرة ١٢٧٩هـ) والمؤلف يتبع ذكر الاختلافات بشرح قصير لوجه كل منها، وهو أحيانا ينضم إلى أحد الآراء. وقد راعينا فيما يلى الترتيب الذى تقدم فى الكلام عن المسائل.

١ ـ يرى أبو حنيفة أنه لا يصح صوم الصبى، وإنما يصح صوم البالغ، وأن المرتد إذا عاد إلى الإسلام لا يلزمه قضاء ما فاته من الصوم حال ردته. والأئمة الأربعة مجمعون على صحة صوم من أصبح جنباً وبعض الفقهاء الآخرين يرون فى التفصيلات غير ذلك.

٢ ـ ويرى أبو حنيفة أنه لا يشترط فى النية التعيين، بل يجوز نية الصوم أو النفل مطلقاً (٩٣) وأنه فى صوم الفرض أيضا تجوز النية حتى الزوال (وغير أبى حنيفة لا يجيزون ذلك إلا فى صوم النذر). أما مالك فهو يرى أنه حتى فى صوم النفل لا يجوز تأخير النية عن الفجر، وقد تقدم ذكر رأيه فى جواز نية صوم رمضان كله. ويذهب أبو حنيفة وأكثر فقهاء الشافعية والمالكية إلى أن الصوم لا يبطل بنية الخروج منه، ويرى أحمد بن حنبل خلاف ذلك.

٣ ـ وأبو حنيفة لا يرى أن ابتلاع ما يبقى من الطعام بين الأسنان يبطل الصوم حتى مع تمييزه، ولا يمانع فى وضع الحقنة، كما هو أحد الآراء المروية عن مالك (٩٤).

٤ ـ القىء لا يضر عند أبى حنيفة وأحمد بن حنبل، وذلك إذا كان فى

(٩٣) هذا ما يقوله كاتب المادة نقلا عن الشعرانى ص ٢٣، س ١٠ ـ ١١، لكن هذا لا يتعلق بصوم رمضان، ويقول الشعرانى (ص٢٠ ، س١٤) «واتفق الأئمة الأربعة على وجوب النية فى صوم رمضان وأنه لا يصح إلا بالنية».

(٩٤) هذا الكلام غير واضح، وفى الأصل العربى: «ومن ذلك قول الأئمة الثلاثة أن الحقنة تفطر إلا فى رواية عن مالك، وكذلك التقطير فى باطن الأذن والإحليل، والإسعاط مفطر عند الشافعى.. فالأول من أقوال الحقنة مشدد، ورواية مالك مخفف.. ووجه الأول أن إدخال الدواء من الدبر أو الإحليل مثلا قد يورث فى البدن قوة تضاد حكمة الصوم، ووجه رواية مالك أن الحقنة تضعف البدن بإخراجها ما فى المعدة فلا تفطر».

حدود قدر معين، وهما يختلفان فى تعيين هذا القدر (٩٥) .

٥ ـ يرى مالك أن الاستمناء يضر إذا كان نتيجة للتصورات الشهوانية بدون جماع سابق عليه (٩٦).

٦ ـ رغم الحديث آنف الذكر يرى مالك: من أكل أو شرب أو جامع ناسيا فقد أفطر ويلزمه القضاء (٩٧). أما أحمد ابن حنبل فهو يقول إن الصائم يفطر فى الحالة الأخيرة أى بالجماع دون الأكل والشرب (٩٨) وهنا أيضا لابد من الكفارة. والإفطار كرها يعتبر إفطارًا عند النووى، أما عند أحمد بن حنبل فلا يعتبر إلا فى حال إكراه المرأة على الجماع (٩٩).

٧ ـ يرى مالك أن القبلة حرام فى كل الأحوال، ويرى أحمد بن حنبل أن الحاجم هو والمحجوم يفطران. وعند هذين الإمامين معاً أن الكحل مكروه وأن الصائم إن وجد طعم الكحل فى الحلق فقد أفطر. ورأى الشافعى فى كراهة السواك بعد الزوال لا يقول به بقية الأئمة، بل لا يشاركه فيه متأخرو الشافعية (لكن الغزالى يقول بالكراهة؛ والسواك لايزال مكروها اليوم فى جزر الهند الهولندية) (١٠٠). وهناك

(٩٥) قول مالك والشافعى هو: يفطر بالقىء عامدًا. وقول أبى حنيفة: لا يفطر به إلا إذا كان ملء الفم؛ وقول ابن حنبل هو: لا يفطر إلا بالقىء الفاحش.

(٩٦) لو نظر الصائم بشهوة فأنزل، لم يفطر عند الثلاثة، وقال مالك: يفطر. ويستند رأى الثلاثة إلى أنه لم تكن هناك مباشرة، ويستند رأى مالك إلى أن تلك النظرة تشبه لذة المباشرة وإلا لما أنزل. وبما أنه قد أنزل فقد حصلت اللذة المضادة للحكمة من الصوم.

(٩٧) وجهة نظر مالك فى قوله ببطلان الصوم فى هذه الحالة أن الأمر يرجع إلى قلة تحفظ الصائم الذى ينسى أنه صائم، وهذا التحفظ من شأن الخواص. وطبيعى أن يكون رأى مالك مشدداً وإن كان لا يعتبر الناسى آثما. لكن رأى بقية الأئمة فيه تخفيف ورأفة وتوسيع على عامة الناس، استنادا إلى قول الرسول [ﷺ] من أكل أو شرب ناسيا فإنما أطعمه الله وسقاه.

(٩٨) وجهة نظر أحمد أن الجماع من الصائم بعيد الوقوع لغلبة التحفظ من الجماع على الناس، ولأنه لا يقع إلا بعد مقدمات تذكره به وبأنه حرام

(٩٩) قول أبى حنيفة ومالك والشافعى فى أرجح قوليه: إن الصائم لو أكره حتى أكل أو شرب وإن المرأة لو أكرهت حتى مكنت من وطئها لم يبطل صومهما، مع الأصح عند النووى من البطلان، وهو القول الآخر للشافعى. وقول أحمد هو أن الصوم يبطل بالجماع دون الأكل.

(١٠٠) يستند القائلون بعدم كراهة السواك إلى فكرة أن ترك السواك يغير رائحة فم الصائم فتصير له رائحة تؤذى الناس «وإزالة الضرر للناس مقدم على اكتساب الفضائل القاصرة على صاحبها» ـ هذا إلى أن الصوم صفة صمدانية تقتضى لصاحبها الطهارة الحسية كما تقتضى له الطهارة المعنوية. أما القائلون بكراهة السواك فيقولون إن تلك الرائحة الكريهة تولدت من عبادة فلا ينبغى إزالتها.

إجماع[١٠١] على استحباب الغسل للجنب قبل طلوع الفجر [١٠٢].

٨ ـ وفيما يتعلق برؤية هلال رمضان يقول مالك بضرورة شهادة عدلين، ويقول أبو حنيفة إنه يثبت بعدل واحد فى الغيم، لكن إذا كانت السماء مصحية فلابد فى ثبوته من جمع كثير [١٠٣]. وآخرون من الفقهاء لا يعرفون إلا وجوب الصوم على سبيل العموم لاوجوب صوم شخص يكون رأى الهلال لكن شهادته لم تقبل [١٠٤].

٩ ـ وكل من الشافعى وأبى حنيفة يرى أن المجنون إذا أفاق لا يجب عليه القضاء، ويرى مالك أنه يجب عليه، ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال بالرأيين [١٠٥].

١٠ ـ والأئمة الأربعة لا يوجبون الكفارة الكبرى إلا على من أفطر فى أداء رمضان، وبعض الفقهاء يوجبها على من يفطر فى قضاءرمضان [١٠٦]. وأحمد بن حنبل يوجب كفارة على كل

---

(١٠١) يستعمل كاتب المادة كلمة، «اجتماع» وذلك غير المستقر فى الاصطلاح.

هذا وعند الغزالى أنه لا بأس بالتقبيل لمن كان شيخا أو مالكا لإربه، لكن ترك التقبيل أولى: «وإذا كان يخاف من التقبيل أن ينزل فقبل وسبق المنى أفطر لتقصيره».

على أنه فى الحديث الصحيح أن الرسول [ﷺ] كان يقبل وهو صائم، لكنه كان [ﷺ] مالكا لإربه إلى أقصى درجة (راجع البخارى، كتاب الصوم).

ورأى مالك من قبيل التشديد على الضعاف الذين لا يستطيعون السيطرة على دواعى الشهوة سداً للباب الذى يأتى منه فساد الصوم.

(١٠٢) والحكمة فى استحباب الغسل أن يكون الصائم على طهارة من أول صومه، لكن الأئمة الأربعة مجمعون على صحة صوم من أصبح جنبا. على أن بعض العلماء (عروة والحسن) يرون أنه إن أخر الغسل بطل صومه، ووجه ذلك، كما يبينه الشعرانى، هو: «أن الصوم يشبه الصفة الصمدانية.. فلا ينبغى أن يكون صاحبها إلا مطهرًا من صفات الشياطين. والجنب فى حضرة الشيطان ما لم يغتسل، فكما تبطل صلاة من خرج من حضرة الله الخاصة فكذلك يبطل صوم من خرج من حضرة الله تعالى إلى حضرة الشياطين».

(١٠٣) يستند هذا الرأى إلى أنه إذا كان هناك غيم فإن الهلال يخفى على غالب الناس فيكتفى بواحد، بخلاف حالة الصحو فإنه فيها لا يخفى على الجمع الكثير.

(١٠٤) يرى الأئمة الأربعة أن من رأى الهلال وحده صام، لكن الحسن وابن سيرين يريان أنه لا يجب عليه الصوم. برؤيته الهلال وحده، ووجه الرأى الأول: الغرض من اشتراط شهادة عدل واحد أو أكثر إنما هو حصول العلم بثبوت الهلال، وهو قد حصل لمن رأى الهلال وحده وإن لم يقبل الناس ذلك منه، ووجه الرأى الثانى أن الحس قد يخطىء لأسباب تؤدى إلى الخطأ فلا يقين يوجب الصوم.

(١٠٥) العبارة فى الأصل العربى، بعد ذكر رأى مالك، هى: «هو أحد الروايتين عن أحمد».

(١٠٦) هذا هو رأى عطاء وقتادة.

مخالفة للأحكام الخاصة بالموضوع، ولو كانت مخالفات كثيرة يرتكبها الصائم فى اليوم الواحد (١٠٧). أما أبو حنيفة فهو أقل تشدداً، ذلك أنه لا يقول بتعدد الكفارة بحسب تعدد الأيام التى أفطرها الصائم إذا ترك المكفر الكفارة الأولى؛ ويرى أبو حنيفة ومالك أنه فى حالة الجماع تجب الكفارة على كل من الرجل والمرأة (١٠٨). وهما يوجبان الكفارة على كل من يفطر بالطعام أو الشراب، إن لم يكن مريضا أو على سفر، هذا مع وجوب القضاء (١٠٩). ويترك

---

(١٠٧) يقول كاتب المادة بعد هذا الكلام: «وفى المخالفة الثانية تجب الكفارة على المرأة المشتركة فى المعصية» لكن ليس لهذا الكلام أصل فى النص العربى. وقد التبس الموضوع على كاتب المادة من ورود كلمة «الأول» و«الثانى» فى الأصل، وهى تشير إلى الرأيين المشدد والمخفف لا إلى الوطء الأول والوطء الثانى - راجع النص الكامل لكلام الشعرانى.

(١٠٨) هذا هو نص كلام الشعرانى متماسكا لا كما فككه كاتب المادة: «ومن ذلك (أى مما اختلفوا فيه) قول الشافعى وأحمد إن الكفارة على الزوج مع قول أبى حنيفة ومالك أن على كل منهما كفارة. فإن وطئ فى يومين من رمضان لزمه كفارتان عند مالك والشافعى». وقال أبو حنيفة: «إذا لم يكفر عن الأول لزمه كفارة واحدة، وإن وطئ فى اليوم الواحد مرتين لم يجب بالوطء الثانى كفارة». وقال أحمد: «يلزمه كفارة ثانية» وإن كفر عن الأول. فالأول (رأى الشافعى وأحمد فى أن الكفارة على الزوج) مشدد على الزوج مخفف على الزوجة، والثانى (رأى أبى حنيفة ومالك فى أن الكفارة على كل منهما) مشدد عليهما لاشتراكهما فى الترفه والتلذذ المنافى لحكمة الصوم. ويقاس على ذلك ما بعده من قول أبى حنيفة وأحمد فى التشديد والتخفيف».

ولابد من الإشارة إلى حكمة الكفارة وهى أنها «تمنع من وقوع العقوبة على من جنى جناية تتعلق بالله وحده أو تتعلق بالله وبالخلق، فتصير الكفارة كالظلة تمنع من وصول العقوبة إليه».

(١٠٩) هذا ما يقوله كاتب المادة، لكنه غير دقيق من كل الوجوه. ففى الأصل العربى الذى يرجع إليه: «ومن ذلك قول أبى حنيفة ومالك إن من أفطر فى نهار رمضان وهو صحيح مقيم تلزمه الكفارة من القضاء مع قول الشافعى فى أرجح قوليه وأحمد أنه لا كفارة عليه». ولكن يجب أن نتذكر أنه توجد أحكام كثيرة: حكم الحامل والمرضع؛ حكم الشيخ الكبير والمريض الذى لا يرجى برؤه؛ وحكم الناسى، وكل هذا قد تقدم. لكن يبقى حكم من تعمد الإفطار بالأكل أو الشرب: اتفق الأئمة الأربعة على أن من صام ثم أفسد صوم يوم من رمضان بالأكل أو الشرب عامدًا يجب عليه قضاء يوم مكانه فقط. وهذا الرأى المخفف يستند، كما يقول الشعرانى، إلى سكوت الشارع عن إلزام المفطر بشىء زائد على قضاء ذلك اليوم.

لكن لبعض العلماء آراء أخرى: فربيعة يقول إنه لابد أن يصوم عن كل يوم اثنى عشر يومًا؛ وابن المسيب يوجب عليه أن يصوم عن كل يوم شهراً؛ والنخعى يوجب صوم ألف يوم؛ وعند على وابن مسعود أنه لا يقضيه صوم الدهر».

ووجه هذه الآراء المشددة أنها من باب التغليظ على المفطر بغير عذر، وقد ذكر الشعرانى وجه أشدها تغليظاً (رأى على وابن مسعود) وهو أن المفطر المتعمد خالف الأمر فى اليوم الذى أمر الله بالصوم فيه، والقضاء إنما هو صوم فى غير الوقت الأصلى، وهو صوم يوم يماثل ما أفطر فيه وليس عن ما أفطر فيه. والشعرانى عندما يذكر مثل هذا الرأى يعتبر أنه فى حق الخاصة والأكابر لا فى حق العامة والأصاغر.

للمكفر الخيار فى طريقة التكفير وإن كان هو يفضل الإطعام(١١٠).

وأبو حنيفة لا يوجب الكفارة الصغرى (إعطاء المد) إن كان الصائم لم يقض ما فاته من صيام رمضان قبل بداية رمضان التالى له(١١١).

١١ - وأحمد بن حنبل يوجب الكفارة الصغرى أيضا على الحامل والمرضع إذا أفطرتا خوفا على الولد، وأبو حنيفة يوجب القضاء فقط، وغيره يوجبون الكفارة فقط دون قضاء(١١٢).

١٢ - المريض الذى لا يرجى برؤه أو الشيخ الكبير لا يجب عليه الصوم عند أبى حنيفة، وعند بعض الشافعية لا يجب عليه إلا الفدية. وعند مالك أنه لا صوم عليهما ولا فدية.

١٣ - وعند الأئمة الثلاثة أن من أصبح صائما ثم سافر لم يجز له الفطر؛ وعند الإمام أحمد أنه يجوز له الفطر. وعند الأئمة الثلاثة أنه يجوز له الفطر بالأكل والشرب والجماع، أما عند الإمام أحمد فلا يجوز له الفطر بالجماع وإن جامع فعليه الكفارة(١١٣).

ويذهب بعض الظاهرية إلى أنه لا يصح الصيام فى السفر - ويرى مالك والشافعى أنه يستحب الإمساك بقية النهار إذا زال العذر المبيح للفطر. ويرى أبو حنيفة وأحمد بن حنبل خلاف

(١١٠) عند الأئمة الثلاثة أن الكفارة الكبرى (عتق الرقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا) على الترتيب، وهى عند مالك على التخيير وعنده أن الإطعام أولى.

ورأى الأئمة الثلاثة مشدد «لأن العتق والصوم أشد من الإطعام، وأبلغ فى الكفارة». ورأى مالك مخفف، ووجه إيثاره للإطعام أن الإطعام أكثر نفعًا للفقراء والمساكين لا سيما أيام الغلاء».

(١١١) هذا على خلاف رأى الأئمة الثلاثة فى أن من أخر قضاء رمضان مع إمكان القضاء حتى دخل رمضان آخر لزمه مع القضاء مُدٌّ عن كل يوم.

(١١٢) الرأى الأول (وجوب القضاء والكفارة) هو رأى أحمد ورأى الشافعى فى أرجح قوليه، وهو مشدد لأنه فطر ارتفق به الولد مع أمه. والرأى الثانى (وجوب القضاء دون الكفارة) مخفف لأنه ليس فى الفطر فى هذه الحالة ارتكاب إثم. وفى الثالث (وجوب الكفارة فقط) هو رأى ابن عمر وابن عباس، وفيه تخفيف، ومستنده أنه كان الأولى الصوم لاحتمال أن الصوم لا يضر الولد، لذلك وجبت الكفارة دون القضاء، لإسقاط الصوم عنهما بترجيح الفطر.

(١١٣) وجهة نظر الأئمة الثلاثة - كما بينها الشعرانى - أن الشارع أطلق الفطر للمسافر فشمل الإفطار بكل مفطر. ووجهة نظر الإمام أحمد أن «ما جوز للحاجة يتقدر بقدرها، وقد احتاج المسافر إلى ما يقويه من الأكل والشرب فجوزه الشارع له، بخلاف الجماع فإنه محض شهوة تضعف القوة ويمكن الاستغناء عنها فى النهار بالجماع فى الليل فلا حاجة إليه فى النهار».

ذلك(١١٤)، وعندهما أن الفدية نصف صاع من بر أو تمر عن كل يوم فات الصائم.

١٤ ـ ويروى مالك أنه لا يستحب صوم اليوم السادس من شوال(١١٥) وهو وأبو حنيفة يذهبان إلى أنه يجب على الإنسان إتمام صوم اليوم فى صوع التطوع أيضاً(١١٦).

١٥ ـ وعند الإمام أحمد أنه يجب الصوم فى يوم الشك إذا كانت السماء مغيمة، فإن كانت مصحية كان الصوم مكروها(١١٧)، ويرى أبو حنيفة ومالك أنه لا يكره إفراد يوم الجمعة بصوم، ويقول الشافعى وأحمد وأبو يوسف بكراهة ذلك.

١٦ ـ ولابد من أن ننبه أخيرًا إلى أن الصوم فى أيام الاعتكاف واجب عند الحنفية والمالكية (انظر مثلا: أبو داود: كتاب الصوم، باب ٨٠ نقلا عن Wen-sinck: *Arabic New - Year*).

* * *

وأحكام الصوم عند الشيعة (١١٨) تختلف فى التفصيلات الآتية عن أحكامه عند أهل السنة (نقلا عن دراسة A, Querry لكتاب «شرائع الإسلام فى

(١١٤) نجد فى الأصل العربى هذا الكلام: «ومن ذلك قول أبى حنيفة وأحمد أن المسافر إذا قدم مفطرًا أو برىء المريض أو بلغ الصبى أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض فى أثناء النهار لزمهم إمساك بقية النهار، مع قول مالك والشافعى فى الأصح أنه يستحب، فالأول مشدد، والثانى مخفف».

(١١٥) يرى الأئمة الثلاثة استحباب صوم ستة أيام من شوال، ولكن مالكا يقول: إنه لا يستحب صيامها «وقال فى الموطأ: لم أر أحداً من أشياخى يصومها، وأخاف أن يظن أنها فرض». ويذكر الشعرانى أن مالكا كان مطلعاً على الحديث عارفاً بما جاء فى صوم هذه الأيام، فإن كان قد رأى فى صومها هذا الرأى فيحتمل أنه لم يصح عنده ما ورد فى صومها فترك العمل به من باب الاجتهاد فى أن ترك السنة أولى من فعلها، إذا كان الحديث الذى تستند إليه ضعيفا، هذا إلى خوف أن يعتقد الناس على مر السنين أن صومها فرض ـ هذا هو اعتذار الشعرانى عن مخالفة مالك للأئمة الثلاثة.

(١١٦) يقول الشافعى وأحمد بأن من شرع فى صوم تطوع أو صلاة تطوع فله أن يقطعهما ولا قضاء عليه، ولكن يستحب له إتمامهما. ويقول أبو حنيفة ومالك بوجوب الإتمام. ومستند الرأى الأول أن المتطوع أمير نفسه فهو إن شاء صام وإن شاء أفطر. ومستند الرأى الثانى وهو وجوب الإتمام، تعظيم حرمة الحق جل وعلا عن نقض ما ربطه العبد معه تعالى... وهذا خاص بالأكابر».

(١١٧) عند الأئمة الثلاثة: أنه لا يصح صوم يوم الشك.

(١١٨) إن ما سيأتى من آراء للشيعة يجب أن يوضع بإزاء ما تقدم من آراء الأئمة الكبار، فما وافق منها فهو متمش مع رأى أهل العلم بالسنة، وما كان جديدا أو تعسفيا لا سند له من الكتاب أو السنة فلا يقبل.

مسائل الحلال والحرام» لنجم الدين المحقق، وذلك بعنوان Recueil de Lois concern les Musulmnas Schyites، باريس ١٨٧١ ـ ١٨٧٢، جـ ١، ص ١٨٢ ـ ٢٠٩؛ جـ ٢ ص ٧٥ ـ ٧٧، ١٩٧ ـ ١٩٩، ٢٠٣ ـ ٢٠٥).

١ ـ تعتبر النية ركنا، بل لا يلزم تعيينها لصوم رمضان، وفيما عداه يلزم ذلك ولابد من النية قبل الزوال.

٢ ـ التدخين ليس من جملة المفطرات(١١٩) [وهو محل خلاف] لكن منها الإغماء وتعمد البقاء على الحدث الأكبر إلى ما بعد الفجر.

٣ ـ ويحرم، بل يعد من المفطرات الاستهانة بكلام الله أو كلام النبى عليه الصلاة والسلام أو كلام أئمة الشيعة(١٢٠) ولا يجوز، وإن لم يكن من المفطرات، أن يغطس الصائم بكل بدنه فى الماء. ولا يجوز تعمد الصمت فى أثناء الصوم.

٤ ـ ومن أفطر عمدًا فى رمضان وجب عقابه (وعقاب الجماع فى الصوم خمسة وعشرون سوطًا لكل من الرجل والمرأة) وبعد المرة الثالثة يستحق القتل(١٢١) ـ ولا تثبت رؤية الهلال لأول رمضان إلا بشهادة عدلين.

٥ ـ ومن الأحوال التى يجب فيها القضاء أن يستيقظ الإنسان بعد الفجر على الحدث الأكبر حتى ولو كان قد نوى الطهارة قبل ذلك. ونسيان التطهر من الحدث الأكبر لا يبطل صوم القضاء. وإذا بقى الإنسان مريضًا حتى مجئ رمضان التالى سقط عنه القضاء لكن تبقى الفدية (مد).

٦ ـ ومن الأحوال التى يجب فيها الكفارة: أن يأكل الإنسان فى أثناء يوم الصوم أو يشرب... أو يجامع أو يحدث

(١١٩) فى التدخين عند متعوديه لذة وهى تتنافى مع الحكمة من الصوم، هذا فضلا عن أن الجسم ـ من طريق الرئتين ـ يتمثل الدخان ويمتصه وهذا مبطل للصوم.

(١٢٠) هذا ليس فقط منافيا للصوم بل إن الاستهانة بكلام الله أو كلام النبى [ﷺ] كفر. أما كلام الأئمة أو نحوهم فليس له هذا الشأن.

(١٢١) هذا رأى لا سند له من الدين، وكفارة الوطء قد تقدم الكلام فيها.

الاستمناء بيده، أو يبقى بعد الفجر على الحدث الأكبر اختيار، أو ينام على الحدث الأكبر من غير أن ينوى التطهر قبل ذلك ثم لا يستيقظ إلا بعد الفجر، وذلك فى يوم من رمضان؛ أن يفطر الإنسان بعد الزوال إذا كان صائما لقضاء صوم من رمضان؛ أن يصوم بسبب نذر خاص أو بسبب الاعتكاف وإذا أكره الرجل زوجته أو جاريته على الجماع فى رمضان لزمه قضاء الضعف وكفارة الضعف، ولا شئ على المرأة من ذلك - ومن الأسباب الأخرى الموجبة للكفارة: القتل؛ وما يحرم من إظهار الحزن بسبب الموت، وحلق الرأس فى حالة الإحرام ومجامعة الصائم جارية تكون فى حالة الإحرام بعد أن يكون قد أذن لها بالحج.

والصوم فى الكفارة يأتى فى المحل الثانى من حيث الترتيب، كما عند أهل السنة، لكن القتل العمد - وعند بعض الفقهاء إفساد الصوم فى رمضان بتناول طعام محرم يستوجب كفارة مثلثة: العتق + الصوم + الإطعام. وإذا أفسد الصائم فى رمضان صومه بغير الجماع فله الخيار فى الكفارة،وكذلك إذا أفسد الاعتكاف أو حلق وهو محرم، أو جامع جارية وهى فى حالة الإحرام.

ويجب أن يكون الصوم فى الجملة من غير انقطاع، وفى حالة صوم الشهرين المتتابعين إذا قطع الصائم صومه بغير عذر فى الشهر الأول وجب عليه أن يعيد الصوم، أما إذا قطعه فى الشهر الثانى لم يلزمه إلا القضاء. ومن العذر المقبول إفطار الحامل والمرضع، لكن لا عذر إذا كان السفر غير ضرورى. فإذا كانت مدة الصوم شهرا واحدا فقط، كما فى صوم المملوك للكفارة، فعند ذلك لا تكون مدة الانقطاع إلا خمسة عشر يوما فحسب، والإفطار فى اليوم العاشر من ذى الحجة لا يضر فى صوم الكفارة لثلاثة أيام (انظر ماتقدم) إذا كان الإنسان قد صام يومين - لكن اختيار الأيام غير مقيد فى حالة الكفارة بسبب الحنث فى يمين وبسبب قتل الصيد فى أيام الإحرام وعند صيام سبعة أيام الكفارة (انظر ماتقدم)، وكذلك بالنسبة لقضاء ما فات من أيام الصوم. وإذا لم يستطع الإنسان أن يصوم شهرين متتابعين فيجب أن يصوم ٢٨ يوما ويطلب

المغفرة من الله بقلب نادم ـ ونوع آخر من الكفارة (غير الصوم) يمكن أن يقوم به شخص آخر باختياره.

٧ ـ الرخص: يصح الصوم إذا أذن الطبيب للمريض بأن يصوم؛ ولا تعفى الحامل من الصوم إلا فى المرحلة الأخيرة، ولا تعفى المرضع إلا إذا قل لبنها. وصوم من يكون على سفر غير جائز فى الجملة. لكن إذا اضطرت المرء مهنته أن يكون على سفر معظم العام، فإنه لا يتمتع بالرخصة، ويجب على كل حال قضاء ما يفطره الإنسان فى السفر. وإذا مات وجب القضاء على وليّه.

٨ ـ يجوز الابتداء فى صيام التطوع قبل الزوال. وكتب الفقه عند الشيعة تحض على الصوم فى الأيام التالية: الخميس الأول والخميس الأخير من الشهر؛ والأربعاء الأول من العشرة الأيام الثانية من الشهر (بل إن من ترك صوم هذا اليوم وجبت عليه الكفارة مد أو درهم)، ويوم عيد الغدير (١٨ من ذى الحجة)، وهو اليوم الذى كان فيه النبى عليه السلام عند الغدير، ويروى أنه أوصى هناك لعلى رضى الله عنه بالخلافة بعده (Querry، المرجع المشار إليه، ص ٣٧، هامش ٢)؛ ويوم ميلاد النبى عليه السلام (١٧ ربيع الأول)؛ ويوم ظهوره بالرسالة (٢٧ ربيع الأول)؛ اليوم الذى ظهرت فيه من السماء الكعبة باعتبارها أول مكان خلق من الأرض (٢٥ من ذى القعدة)؛ ويوم المباهلة، لأنه فى هذا اليوم تباهل النبى عليه الصلاة والسلام هو وأبو جهل أن يلعن الله الكاذب (٢٤ من ذى الحجة، انظر Querry: الكتاب المذكور، ص ٣٧، هامش ٣)، واليوم العاشر من المحرم، وهو اليوم الذى قتل فيه الحسين رضى الله عنه، ويوم الجمعة فى شهرى رجب وشعبان. ويستحب أيضا؛ صوم يوم الشك ـ ويجب عند الشيعة الإمساك فى الأيام التى يزول فيها العذر: وإذا زال العذر وجب أكل شئ ثم الصوم.

٩ ـ ويكره الصوم فى اليوم التاسع من ذى الحجة فى عرفة إذا خشى الإنسان من شئ فى الصوم؛ وفى السفر فى سبيل الله على ثلاثة أيام فى

المدينة أثناء الحج؛ ويكره صيام الضيف من غير إذن مضيفه؛ وصيام الصبى من غير إذن أبيه.. وهكذا.

١٠ - ويحرم الصوم فى أيام التشريق على من يكون فى منى وعلى من يكون على سفر. والغزالى فى أول «كتاب أسرار الصوم» من مؤلفه الإحياء، يتكلم عن قيمة الصوم وهو يذكر بعض الأحاديث المشهورة لبيان شأن الصوم العظيم عند الله، ثم إن الصوم وسيلة قمع عدو الله، لأن الشهوات التى هى وسيلة الشيطان لبلوغ غرضه تقوى بالأكل والشرب(١٢٢). الشهوات «مرتع الشياطين ومرعاهم، فما دامت مخصبة لم ينقطع ترددهم، وما داموا يترددون لم ينكشف للعبد جلال الله سبحانه وكان محجوبا عن لقائه، وقال [ﷺ]: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السموات»، فمن هذا الوجه صار الصوم باب العبادة.

وفى الفصل الأول من كتاب أسرار الصوم يذكر الغزالى الواجبات الظاهرة والسنن فى الصوم، على مذهب

(١٢٢) يحسن أن نذكر كلام الغزالى نفسه هنا، لأنه أبلغ فى بيان المراد وأشفى:
جاء فى الإحياء «الصوم إنما كان له «أى لله» ومشرفا بالنسبة إليه، وإن كانت العبادات كلها له، كما شرف البيت بالنسبة إلى نفسه والأرض كلها له، لمعنيين: أحدهما أن الصوم كف وترك، وهو فى نفسه سر ليس فيه عمل يشاهد، وجميع أعمال الطاعات بمشهد من الخلق ومرأى، والصوم لا يراه إلا الله عز وجل فإنه عمل فى الباطن بالصبر المجرد؛ والثانى أنه قهر لعدو الله عز وجل، فإن وسيلة الشيطان، لعنة الله، الشهوات، وإنما تقوى الشهوات بالأكل والشرب، ولذلك قال [ﷺ]: «إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع». ولذلك قال [ﷺ] لعائشة رضى الله عنها: «داومى قرع باب الجنة؛ قالت: بماذا؟ قال [ﷺ]: بالجوع»... فلما كان الصوم على الخصوص قمعا للشيطان، وسدا لمسالكه وتضييقا لمجاريه استحق التخصيص بالنسبة إلى الله عز وجل ففى قمع عدو الله نصرة لله سبحانه، وناصر الله تعالى موقوف على النصرة له. قال الله تعالى: «إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم»، فالبداية بالجهد من العبد والجزاء بالهداية من الله عز وجل» انتهى كلام الغزالى؛ والإشارة فى قول الغزالى أن الصوم لله إلى الحديث القدسى: «كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلا الصيام فإنه لى وأنا أجزى به».

المترجم

الشافعية، ويذكر فى الفصل الثالث الأيام التى يستحب فيها صيام التطوع، وذلك كما يفعل الفقيه. لكنه يقول فى الفصل الثانى إن أدق المراعاة لأحكام الصوم فى الظاهر ليست صوما بالمعنى الحقيقى. ويميز الغزالى فى الصوم بين ثلاث درجات: الدرجة الأولى (هى الصوم فى نظر الفقه) هى درجة الأنبياء والصديقين والمقربين الذين صومهم كفٌّ عن كل الهمم الدنية والأفكار الدنيوية، والدرجة الثانية هى درجة الصالحين، وهى تتلخص فى حفظ الحواس والجوارح من الآثام(١٢٣)، ويجب على الإنسان أن يترك ما ينافى الغاية من الصوم، فلا يصح أن يأكل عند الأفطار أكثر وأحسن مما يأكل فى العادة (هذا على

---

(١٢٣) يقول كاتب المادة هنا: «وعن كل الأشياء الصارفة عن الله»، وهذا فى الحقيقة خاص بالدرجة الثالثة، درجة الأنبياء، والأفضل أن نسوق كلام الغزالى نفسه لدقته فى التقسيم ولوضوحه: «اعلم أن الصوم ثلاث درجات: صوم العموم، وصوم الخصوص، وصوم خصوص الخصوص، أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة. وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام. وأما صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية، ويحصل الفطر فى هذا الصوم بالفكر فيما سوى الله عز وجل واليوم الآخر وبالفكر فى الدنيا إلا دنيا تراد للدين فإن ذلك من زاد الآخرة وليس من الدنيا حتى قال أرباب القلوب: من تحركت همته بالتصرف فى نهاره لتدبير ما يفطر عليه كتبت عليه خطيئة فإن ذلك من قلة الوثوق بفضل الله عز وجل وقلة اليقين برزقه الموعود؛ وهذه رتبة الأنبياء والصديقين والمقربين». ويفصل الغزالى صوم الصالحين على صورته الكاملة وتمامها بستة أمور: ١ ـ غض البصر وكفه عن الاتساع فى النظر إلى ماهو حرام وما يلهى القلب عن ذكر الله. ٢ ـ حفظ اللسان عن الهذيان والكذب والغيبة والنميمة... وشغله بذكر الله. ٣ ـ كف السمع عن الإصغاء إلى المحرمات. ٤ ـ كف بقية الجوارح عن الآثام واجتناب أكل الحرام «فلا معنى للصوم، وهو الكف عن الطعام الحلال ثم الإفطار على الحرام مثال من يبنى قصرا ويهدم مصرًا فإن الطعام الحلال إنما يضر بكثرته لا بنوعه فالصوم لتقليله وتارك الاستكثار من الدواء خوفا من ضرره إذا عدل إلى تناول السم كان سفيها، والحرام سم مهلك للدين، والحلال دواء ينفع قليله ويضر كثيره، وقصد الصوم تقليله. وقد قال [ﷺ]: «كم من صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش»، فقيل هو الذى يفطر على الحرام، وقيل هو الذى يمسك عن الطعام الحلال ويفطر على لحوم الناس بالغيبة، وقيل هو الذى لا يحفظ جوارحه عن الآثام». ٥ ـ عدم الاستكثار من الطعام الحلال وقت الإفطار، بحيث يمتلئ جوفه. فما من وعاء أبغض إلى الله من بطن ملئ من حلال، وكيف يستفاد من الصوم قهر عدو الله وكسر الشهوة إذا تدارك الصائم عند فطره ما فاته ضحوة نهاره وربما يزيد عليه فى ألوان الطعام؟!» ويذكر الغزالى فيما يتعلق بحفظ الجوارح كلها أحاديث كثيرة.
المترجم

خلاف حكم الفقه) (١٢٤) ولا أن ينام بالنهار لكيلا يحس بالجوع والعطش فهما سر الصوم وروحه، لأنهما يكسران سلطان الشهوات؛ وكسر الشهوات، لا الإمساك، هو الغرض من الصوم، وهو السبيل إلى القرب من الله؛ والغزالى يخلص إلى عدم جدوى صوم من يعمل فى أثناء الإفطار على إتلاف ثمرة الصوم، وهؤلاء هم الذين يقول الرسول فيهم «كم من صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش».

إن التصور الخلقى للصوم، وهو ما يبينه الغزالى فى هذا الفصل، يكمل بحسب رأيه، الأحكام الجافة الموجودة عند الفقهاء، لكنه بحسب إحساسنا كثيراً ما يتعارض معها. ونحن نجد فى الحديث كثيرا أحاديث عدة ذات صبغة خلقية، والغزالى لا يفوته أن يذكرها لتأييد رأيه.

(١٢٤) يشير الغزالى فى عصره إلى العادة التى لا تتفق مع الغرض من الصوم ونجدها فى عصرنا، وتلك هى ادخار جميع الأطعمة لرمضان بحيث يؤكل فيه ما لا يؤكل فى عدة أشهر. وهذا يزيد فى انبعاث الشهوات التى هى وسائل الشيطان.

على أن كاتب المادة يقول: إن هذا على خلاف حكم الفقه. وهذا خلط منه لأن الفقه لا يأمر الناس أن يأكلوا فى رمضان أكثر مما يأكلون فى غيره، أما الحقيقة فهى أن الغزالى يبين الفرق بين حكم الفقهاء على صحة الصوم وحكم الصوفية، فالمعانى التى يذكرها الغزالى معان ليست ضد ما يقول به الفقهاء، لكن الفقهاء لا يتكلمون فيها، والصوفية يهتمون بتصحيح العبادات وجعلها عبادات روحية، بالروح وفى الروح.

والفقيه يحكم على صحة الصوم بظاهر ما يرى وهو الإمساك عن الطعام والشراب. والصوفى يحكم على صحة الصوم بحسب ما يجب أن يكون معه من أحوال باطنة وأخلاق، ولا تعارض بين الطرفين: الفقيه يحكم فى الغالب على صحة الصوم طبقاً للشريعة. والصوفى يحكم على الصوم الروحى وقبوله عند الله وكم من صوفى فقيه وفقيه صوفى.

لكن هذا لا يمنع وجود قوم يتعبدون بالظاهر دون الباطن. وقد ذكر الغزالى المقصود من الصوم عند الصوفية وهو «التخلق بخلق من أخلاق اللّه عز وجل وهو الصمدية والاقتداء بالملائكة فى الكف عن الشهوات، بحسب الإمكان فإنهم منزهون عن الشهوات، والإنسان رتبته فوق رتبة البهائم لقدرته بنور العقل على كسر شهوته، ودون رتبة الملائكة لاستيلاء الشهوات عليه وكونه مبتلى بمجاهدتها. فكلما انهمك فى الشهوات انحط إلى أسفل سافلين والتحق بغمار البهائم، وكلما قمع الشهوات ارتفع إلى أعلى عليين والتحق بأفق الملائكة، والملائكة مقربون من الله عز وجل والذى يقتدى بهم ويتشبه بأخلاقهم يقرب من الله عز وجل كقربهم، فإن الشبيه من القريب قريب وليس القرب ثم بل بالصفات. وإذا كان هذا سر الصوم عند أرباب الألباب وأصحاب القلوب فأى جدوى لتأخير أكلة وجمع أكلتين عند العشاء مع الانهماك فى الشهوات الأخرى طول النهار».

على أنه توجد فى كتب الحديث أحاديث كثيرة تتعلق بالصوم ويجدها القارىء مذكورة طوائف بحسب الموضوعات فى كتاب الأستاذ ڤنسنك (Wensinck: *A Handboak of Early Muhammadan Tradition* تحت كلمة Fasting). ولا يمكن أن نذكر هنا، إلى جانب ما تقدم، سوى أحاديث قليلة تتعلق بقيمة الصوم فى العصر الأول للإسلام وكما هو الرأى الشائع اليوم يعتبر الصوم، خصوصا صوم رمضان، خير كفارة لذنوب السنة كلها ـ ولذلك يراعى الناس الصوم بوجه عام وإن كان ذلك ليس دائما بالدقة التى يريدها الفقهاء ـ وهكذا كان الحال عند المسلمين الأولين (انظر البخارى: كتاب الإيمان، باب ٢٨؛ كتاب الصوم، باب٦؛ الترمذى: كتاب الصوم باب ١. وهكذا).

وبعض الأحاديث تتكلم عن قيمة الصوم فى بعض الأوقات بالنسبة لقيمته فى أوقات أخرى، مثلاً: «صوم يوم» من شهر حرام أفضل من ثلاثين من غيره؛ وصوم يوم من رمضان أفضل من ثلاثين من شهر حرام»؛ «من صام ثلاثة أيام من شهر حرام، الخميس والجمعة والسبت، كتب الله له بكل يوم عبادة تسعمائة عام». ومثل هذه الأحاديث تروى فى صوم يوم عاشوراء وعشر ذى الحجة وخصوصاً صوم رمضان.

وهناك أحاديث تتكلم عن مقدار محبة الله تعالى لشخص الصائم وما يتميز به، بل فى الحديث أن «خلوف فم الصائم أطيب عند الله من رائحة المسك» (أحمد بن حنبل، جـ٢، ص٢٣٢... الخ). وفى الحديث «أن الله تعالى يباهى ملائكته بالشاب العابد فيقول: أيها الشاب التارك شهوته لأجلى المبذل شبابه لى، أنت عندى كبعض ملائكتى» وإنه تعالى يقول: «انظروا يا ملائكتى إلى عبدى، ترك شهوته ولذته وطعامه وشرابه من أجلى»، ويذكر الغزالى أنه قد قيل فى قوله تعالى: «فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاءً بما كانوا يعملون» ـ قيل كان عملهم

الصـــيـــام، لأنه قـــال: «إنما يـوفى الصابرون أجرهم بغير حساب»، فيفرغ للصائم جـزاؤه إفراغاً ويجازف جـزافاً فلا يدخل تحت وهـم وتقدير(١٢٥). وقد جـاء فى الحـديث: «للجنة باب يقـال له الريان لا يدخـله إلا الصـائمـون، وهو مـوعـود بلقـاء الله تعـالـى فى جـزاء صـومـه» (البـخارى: كـتـاب الصـوم، باب٤؛ مسلم كتاب الـصيام، حديث رقم ١٦٦... الخ) وفى الحـديث أن للصـائم فرحة عند إفطاره وفـرحة عند لقاء ربه (البخارى: كتاب التوحيد باب٣٥؛ أحمد ابن حنبل، جـ١ ص٤٤٦... إلخ).

ولا يصح للصائـم أن يفرط فى هذه الفرحة لأن له الحق فيها. والصائم ليس بحـاجة إلى الصـوم بعد الغـروب، لأن «نوم الصائم عبادة(١٢٦).

المصادر:

قد زودنا جوينبل *W. Juyntoll* بموجز لأحكام الصوم فى الفقه عند الشـافعية وذلك فى كـتـابه: *Handbuch des islamischen Gesetzes*، ليدن ـ ليـپسك ١٩١٠، ص١١٣ وما بعـدها (بالهولنديـة، ليدن ١٩٠٣ و١٩٢٥: ويجـد القـارىء فى طبـعـة عـام ١٩٢٥ أحـدث المراجع)؛ والمراجع الكبـرى هـى الكتب الخـاصـة بالتـصـوف فى كتـب الحديث والفـقـه والاختلاف. وفيما يتعلق بالحديث انظر كتاب *A. J. Wensinck* : *Handbook of Early Muhammadan Tradition alphabetically arranged*، ليـدن ١٩٢٦؛ وكتـاب إحيـاء علوم الدين للغزالى، طبعة القاهرة بدون تاريخ، جـ١، ص٢٠٧ ـ ٢١٤.

أبو ريدة [پيرك C. C. Berg]

---

(١٢٥) ذكـر كاتب المادة مـجـمل معنى الأحـاديث وذكر جزءاً منهـا فقط وأجمل أيضاً فى بيـان موضوع الكلام فـجـئنـا بالأحـاديث كـاملة ونقلنـا عن الغـزالى مفصلاً ما ذكره كاتب المادة مجملاً.

(١٢٦) من السنة تعجيل الفطر، فـلا يبقى الإنسان صائمـاً بعد الغروب، لكـن حديث «نوم الصائم عـبادة» فيه نظر ولاشك أن المقصود من القول بأن نوم الصائم عبادة هو أنه بنومه فى أثناء النهار يبعد نفسه عن كثير من الأشـيـاء التى تضـيـر بالصـوم أو تكدره. وهذا لا يصح أن يكون مبرراً لكثـرة النوم بالنهار لأن من آداب الصوم عدم الإكثار من النوم نهـاراً إبقاء لليقظة بالذكر والفكر والشعور بكف النفس عن الشـهوات، وإذا كانت قلة النوم نهاراً من آداب الصوم فهى فى الليل أحرى.

الصومال(*)

«الصومال»، بلاد : قطر كبير فى شرقى إفريقية يسكنه الصوماليون.

(أ) الهيكل الجغرافى : تشمل بلاد الصومال تخوم الهضبة الإثيوبية التى تنحدر شرقا حتى خليج عدن، وتنحدر غربا حتى المحيط الهندى. وتقوم فى حوض خليج عدن، أمام الحد الشرقى للهضبة وعلى بعد غير بعيد من الساحل، سلسلة من التلال الصخرية القاحلة (وأقصى ارتفاع تبلغه هذه السلسلة هو فيما يظهر ٦٠٠٠ قدم تقريبا)، أبرز تلين فيها هما: « بورنسو هبلود» أى تلال ثديى الفتاة، و «هدفتيمو» . وتسير هذه السلسلة فى خط يكاد يوازى ساحل خليج عدن، ثم تهبط إلى المحيط الهندى عند الرأسين الجبليين غرد فوى (رأس عسير) وحافون؛ وفيما وراءها ترتفع الهضبة الإثيوبية ارتفاعا تدريجيا، ويخطها بعد ذلك فى جزئها الجنوبى الواديان. الأعليان لنهر شبيلا ونهر جوب.

ويقسم الأهالى بلاد الصومال بحسب سماتها الطبيعية إلى ثلاثة أقاليم: إقليم كوبان (ومعناه لغة: الأرض المحترقة) وهو إقليم الجسور والكثبان الرملية على الساحل، وجوه حار شديد الحرارة لا يصلح إلا للرعى أشهرا قليلة أثناء موسم الفيضان وبعده، ثم إقليم أوكو (ومعنى هذه الكلمة لغة: الأرض المرتفعة) وهو إقليم التلال الآنف الذكر، وجوه أكثر من الإقليم الأول اعتدالا، وإن كان لا يصلح للزراعة إلا قليلا، ثم إقليم توكو (ومعنى الكلمة السيول)، وهو إقليم الوادى الذى بين التلال والهضبة وتصب فيه مجارى الماء التى تخرج من جنبى الغور فيتكون منها ناحية الشمال «توك ضير»، أى السيل العميق، وناحية الجنوب: «توك نوكال، وهذه هى خير مناطق بلاد الصومال الشمالية وخاصة لصلاحيتها لتربية الماشية والجياد؛ بل إنا لنجد فى الأرض الموغلة أكثر من ذلك فى الداخل، غربى منطقة توك، أن الجزء الصومالى من الهضبة الحبشية يسكنه الأوكادين، وهم قبيلة يرجح أن اسمها من حيث الاشتقاق يدل على «أهل الهضبة». على أن الأرض على

(*) السكان: ٩,٦٣٩,١٥١ نفس الكثافة السكانية: ٣٩ فى الميل المربع.
المناطق الحضرية: ٢٤٪ الأعراق: صوماليون.
المساحة: ٢٤٦,٠٠٠ ميل مربع. الحكومة: فى مرحلة انتقال (جمهورية). د. عبدالرحمن الشيخ

الجانب المطل على المحيط الهندى، تختلف اختلافا بينا عن الأقاليم الشمالية، ذلك أن الهضبة فى جزئها الجنوبى لا تنحدر سريعا صوب البحر، بل تنحدر انحدارها تدريجيا، وتبعد أقصى أنوفها الجبلية عن الساحل ما بين مائتى ميل وثلثمائة ميل. وهنالك لا تكون مياهها سيولا قصيرة المدى بل أنهارا كبيرة لا تفيض فى بعض المواسم فحسب، وإنما تفيض طوال السنة على اختلاف فى مناسيبها.

ويفرق الصوماليون هنا بين أربعة أقاليم يصادفها على الترتيب التالى المسافر من ساحل المحيط إلى داخل البلاد: الأول هو الجسور الرملية المتحركة (بالصومالية: بَعَد) على الساحل. ثم يلى ذلك التلال أو السهول القصيرة من الرمل الأبيض الذى لا يكاد يتماسك (الصومالية: عره عاد أى الأرض البيضاء) ثم يأتى الرمل الأحمر الصوانى وتغطيه الغابات ومعظمه من أشجار السنط (بالصومالية: عرة كدد) ثم نلقى من بعد شقة من الأرض الرسوبية التى تحاذى الأنهار (بالصومالية: عره مادو، أى الأرض السوداء) وهى إلى حد ما أرض غنية بالتربة الخصبة تصلح للزراعة بصفة خاصة.

ويوجد فى الإقليم الممتد بين نهر جوب والثنية السفلى الكبرى لنهر شبيلا، وفيما بعد الأرض السوداء الآنفة الذكر منطقة أخرى مترامية الأطراف من الأرض الحمراء يطلق عليها الأهالى اسم: «دوى» وهى أغنى مناطق الرعى فى بلاد الصومال الجنوبية. وتخط منطقة الأرض الحمراء، من الشمال الشرقى إلى الجنوب الغربى، سلسلة من التلال الجرانيتية تقوم حدودا لمشارف حوض شبيلا عند «بور ميلداق» حتى مشارف وادى جوب. وتمتد فيما وراء منطقة الأرض الحمراء، أوغل من ذلك فى الداخل. منطقتا الأرض السوداء وهما منطقة بور هكبَّة ومنطقة هضبة بَيْضُوهْ. ومن هناك ترتفع الأرض ارتفاعا تدريجيا حتى منطقة عيون بُكُل بالقرب من حدود أوكادين

مجموعة الأنهار: يعتمد الفيضان العالى لنهرى بلاد الصومال الكبيرين ومنسوب ارتفاع مياههما اعتمادا وثيقا

على الأمطار التى تسقط على الهضبة الإثيوبية ولا تؤثر الأمطار المحلية للصومال فى ذلك إلا أثرا ضئيلاً؛ والفيضانات العالية تحدث مرتين فى السنة تبعا لاختلاف. مواسم الأمطار بين الشدة والضعف فى جنوبى الحبشة. وتلك ظروف مواتية للزراعة، لأن الأمطار الحبشية الغزيرة تسقط خلال الشهور من ١٥ يونيه إلى ١٥ سبتمبر، على حين أن هذه الفترة هى أشد الفترات جفافا فى بلاد الصومال. ومن ثم كان الفيضان العالى، بل طغيان مائه أحيانا، يعد فى نظر بعض القبائل على الأقل تعويضا لهم عما ينزل بهم من أضرار فى فصل الصيف بالصومال.

ويطلق الصوماليون على النهر الذى عرف فى الخرائط الأوربية بجوبا وعرفه العرب بجوب، اسم «ويبى كنانه»، وهو فى الحق اسم مركب، ذلك أن «كنان» أو «كنال» معناها بالضبط النهر فى لهجات كالّه بورانا وفى بعض لهجات سداما (والاسم فى النحو جمع بحسب القاعدة الجارية فى اللغات الكوشية، وهى أن جميع أسماء المواد السائلة لا تستعمل إلا بصيغة الجمع).

أما النهر الصومالى الآخر الذى يعرفه الأوربيون فى خرائطهم باسم شبلى Shebeli فقد عرفه الأهالى الذين يعيشون فى جواره باسم: «ويبكه» أى النهر. ولعل السبب فى إطلاق اسم شبلى على هذا النهر يرجع إلى أن أهالى أوكادين هم الذين سموه للرحالة الأولين القادمين من خليج عدن باسم «ويبى شبيلا» أى نهر إقليم شبيلا، بمعنى أنه النهر الذى يخط شبيلا. وهو أغنى وأشهر إقليم يخطه المجرى الأعلى لهذا النهر. ومن ثم يجب تصحيح الترجمة الشائعة للاسم من «نهر الفهود» أى نهر موطن الفهود» (معنى شبيلا لغة: «حيث توجد الفهود»).

وأشهر زروع بلاد الصومال أجمة أشجار السنط ذات الشوك، وهى أقل كثافة فى الأراضى البيضاء منها فى الأراضى الحمراء. وتقوم الأشجار الباسقة، وخاصة الجميز، على ضفاف الأنهار، وتكون فى بعض الأحيان آجاما فى شقة من الأرض تبلغ ميلا تقريبا

على الضفتين جميعا. وتزرع ذرة سُرْغُم (بالصومالية: مسنكو) والأذرة الهندية (كالاى) فى الأراضى السوداء. وتزرع الأذرة والدخن (وامبه) فى الأراضى الحمراء والبيضاء، كما يزرع أيضا السمسم، وفى بعض مناطق قليلة: البطاطس الأميركى الحلو (بالصومالية: بتاتو) والميوق (بالصومالية: ماهوك). أما القطن وقصب السكر فيزرعان فى المستعمرات الأوربية (وأهم هذه المستعمرات: المستعمرات الصومالية الزراعية الإيطالية التى أقامها صاحب السمو الملكى دوق أبروتزى لويجى من بيت ساڤوى؛ ومستعمرات جناله التى أقامها الكونت دى فيتشى)، وقد كان التركيب الطبيعى العام لبلاد الصومال الذى وصفناه آنفا عونا عظيما فى الأيام السالفة للأهلين على الغزاة الأجانب، لأن القادم الذى يريد أن يبلغ المنطقة الوحيدة التى لها قيمة اقتصادية ونعنى بها الأراضى السوداء كان لابد له من أن يقطع الصحراء الرملية على الساحل ثم يخترق أجمة الأراضى الحمراء حيث كانت تلك السمات الطبيعية لهذه الأراضى خير معين على نصب الكمائن وتدبير المكائد المأثورة عن البدو فى غاراتهم.

ب ـ الأقسام السياسية: تنقسم بلاد الصومال فى الوقت الحالى[1] إلى الأقسام الآتية:

١ ـ بلاد الصومال الفرنسية وتعرف رسميا ساحل الصوماليين الفرنسى Côte Francaise des somalis (مساحته ٥٧٩٠ كيلو مترا مربعا، وعدد سكانه ٦٥٠٠٠ نسمة)، ويديرها حاكم مدنى. وقد حددت تخومها مع: إريتريا الإيطالية بمقتضى البروتوكولين الفرنسيين الإيطاليين المعقودين فى ٢٤ يناير سنة ١٩٠٠ وفى ١٠ يوليه سنة ١٩٠١؛ ومع بلاد الصومال الإنجليزية بمقتضى الاتفاق الانجليزى الفرنسى المعقود فى ٢، ٩ فبراير سنة ١٨٨٨ ومع الحبشة بمقتضى الوفاق الفرنسى الحبشى المعقود فى ٢٠ مارس سنة ١٨٩٧ وعلى الرغم مما يدل عليه الاسم «بلاد الصومال» فإن الجزء الجنوبى فحسب

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة

من هذه المستعمرة يسكنه الصوماليون أما الأقاليم الشمالية فيسكنها الدناكل، وقصبة البلاد جبوتى (وعدد سكانها ٨٥٠٠ نسمة)، وهى ثغر عامر بالحركة التجارية، ويرجع ذلك بصفة خاصة إلى خط السكة الحديدية الممتد من جبوتى إلى أديس أبابا

٢ - محمية بلاد الصومال الإنجليزية (مساحته ٦٨,٠٠٠ ميل مربع وعدد سكانها ٣٠٠,٠٠٠ نسمة). ويديرها حاكم مدنى. وقد حددت تخومها مع بلاد الصومال الفرنسية بمقتضى الاتفاق المشار إليه آنفا؛ ومع الحبشة بمقتضى البروتوكولين المعقودين بين بريطانيا والحبشة فى ١٤ مايو سنة ١٨٩٧، وفى ٤ يونية من السنة نفسها؛ ومع بلاد الصومال الإيطالية بمقتضى الإنجليزى الإيطالى المعقود فى ٥ مايو سنة ١٨٩٤، وقصبة هذه المحمية هى بربرة (عدد سكانها ٣٠٠٠٠ نسمة).

٣ - بلاد الصومال الإيطالية (ومساحتها ١٤٠٠٠٠ ميل مربع، وعدد سكانها ٦٥٠٠٠٠ نسمة) وهذه المستعمرة يديرها حاكم مدنى، وتنقسم إلى الأقسام الآتية: بلاد الصومال الإيطالية الشمالية، أى محميتا السلطنتين مجيرتين وهوبية؛ وبلاد الصومال الإيطالية الجنوبية التى كانت تعرف باسم بنادر. وقد حددت تخومها مع بلاد الصومال الإنجليزية بمقتضى الاتفاق المشار إليه آنفا ومع بلاد الصومال الحبشية بمقتضى المعاهدة الإيطالية الإثيوبية المعقودة فى ١٦ مايو سنة ١٩٠٨؛ ومع بلاد ما وراء نهر جوب الإيطالية بنهر جوب. قصبة البلاد هى مقدشو (عدد سكانها ٢١٠٠٠ نسمة).

(٤) بلاد ما وراء نهر جوب الإيطالية (ومساحتها ٢٥,٠٠٠ ميل مربع وعدد سكانها ٩٠,٠٠٠ نسمة)، وهى الأرض التى منحتها بريطانيا لإيطاليا بمقتضى المعاهدة المعقودة فى ١٥ يولية سنة ١٩٢٤، وقصبتها كسمايو (عدد سكانها ١٢,٠٠٠ نسمة)؛ على أن هذه الأرض قد ألحقت كلها الآن بمستعمرة بلاد الصومال الإيطالية وظل يديرها الحاكم نفسه منذ ٣٠ يونية سنة ١٩٢٦.

(٥) بلاد الصومال الحبشية، أى أوغادين: وهى مقسمة إلى إقطاعين: الأول ويشمل الوادى الأعلى لنهر شبيلا وهو يعتمد على إقطاعية هرر (وهى إقطاعية الراس تفرى ولى عهد مملكة الحبشة)؛ والثانى ويشمل حوض نهر جوب، وهو يعتمد على أرض كونسو (وهى إقطاعية فتاوراری هبتا كيوركيس)

(٦) مستعمرة كينيا: ويسكن نواحى أرض تانا والحد الشمالى وذلك الجزء من بلاد جوبة السابقة التى لم تمنح لإيطاليا - شعب صومالى بدوى من الرعاة.

ج - السلالات الصومالية: يمكن تقسيم الصوماليين إلى ثلاثة شعوب: شعب الصوماليين الشماليين الذين يعرفهم غيرهم باسم الإيجى وشعب الهوية؛ وشعب الساب. وشعب الصوماليين الشماليين وهو أكبر الشعوب الثلاثة، ينقسم إلى ما يأتى:

الإيساق ، والدير الذين تقول بعض الروايات إنهم بلا شك أول مجموعة من الصوماليين الشماليين هاجرت إلى الإقليم الذى يعرف فى الوقت الحاضر بالفعل باسم بلاد الصومال مفرقون الآن فى أنحاء بلاد الصومال كلها والراجح أنهم قد أجلوا عن بلادهم على يد غزاة قدموا بعد ذلك. والدير هم أصل القبائل الآتية: العيسى فى بلاد الصومال الفرنسية؛ والبيمال فى بلاد الصومال الإيطالية؛ والفقى محمد فى الوادى الأوسط لنهر شبيلا بالقرب من الحدود الفاصلة بين بلاد الصومال الإيطالية وأوغادين وتوجد أوغادين وبلاد الصومال الإيطالية الشمالية، وإلى جانب هذه القبائل جماعات من أسر ديرية تعيش مع غيرها من قبائل أكثر منها عدداً فى أوغادين، وفى بلاد الصومال الإيطالية الشمالية وفى ما وراء نهر جوبه.

ويسكن الإيساق الجزء الغربى من بلاد الصومال البريطانية ومراكز الأسواق الساحلية فى زيلع (بالصومالية أودل؛ وبلغة الكالا: أفدلى) وبربرة وبلحار. وقبائل الإيساق الكبرى

هى: هبر أول وهبر يونس وهبر جعلو وهبر كرحجيس. وتسكن جماعات الإيساق أيضاً فى ما وراء جوبة وخاصة الكتبة الذين اعتزلوا خدمة إدارة المستعمرة البريطانية هم وأسرهم. وثمت جماعة أخرى أكبر من هذه الجماعات تعيش فى عدن حيث يشتغل معظمهم عمالا أو بحارة فى الميناء.

والدارود الذين هم أعداء الإيساق بالوراثة، أكبر الجماعات الصومالية عدداً. وهم يسكنون الجزء الشرقى من بلاد الصومال البريطانية وبلاد الصومال الإيطالية الشمالية، وما وراء جوبه، والنواحى الصومالية من الهضبة الإثيوبية. وجماعات الدارود الكبرى هى: (١) الكبلّح، وينقسمون قسمين الكومبه والكومَدَه. ويشمل الكومبه قبيلة كرى كومبه التى تنزل فى جوار هرر، والحلف القديم لقبائل هرتى، أى: المجيرتين الذين يقطنون فى بلاد الصومال الإيطالية الشمالية كلها؛ والورسنكلى؛ والضلبهنته الذين يسكنون الجزء الشرقى من بلاد الصومال البريطانية؛ والديشِشة الذين يعيشون مع المجيرتيِن. ويشمل الكومده، علاوة على الجماعات الصغيرة المعروفه باسم الكَلَميس والويتين والبلعد والجدواق، قبيلة أوغادين الكبرى، ثم هم يسكنون الجزء الأكبر من بلاد الصومال الحبشية والأقاليم الوسطى من ما وراء جوبه. (٢) وثمت جماعة أخرى من الدارود هم السده، وأكبر قبائلهم المريهان الذين يسكنون جزءاً من بلاد الصومال الإيطالية الشمالية والأقاليم الشمالية ممن ما وراء جوبه. وقد احتلت قبائل دارودية (المجيرتين) جزيرتى بكاوأبًا كُبًّا فى بلاد الدناكلة الإيطالية (إريتريا).

ويسكن الهوية وادى نهر شبيلا بأسره فى بلاد الصومال الإيطالية وبلاد الصومال الحبشية؛ وتقول رواية الأهالى أن الأجوران سبقوا الهوية فى سكنى هذه الأرض التى يسكنونها الآن، والأجوران قبيلة ترتبط بهم فى الأصل برابطة النسب، والراجح أنها كانت أول جماعة هاجرت صوب النهر، وأفرادها فى الوقت الحاضر يعيشون متفرقين

وينقسمون أربع جماعات رئيسية: الأولى تسكن هى ومعاتيقها على الحدود بين بلاد الصومال الإيطالية وبلاد الصومال الحبشية؛ والثانية تسكن الوادى المنخفض لنهر شبيلا جنوبى أفغوى؛ والثالثة تسكن بالقرب من نهر جوب فى أرض بارضيره؛ والرابعة تسكن فى مستعمرة كينيا فى إقليم الحدود الشمالى. ويسمى الإقليم الذى تسكنه الجماعة الأولى: «شبيلا» ولما كان الأجوران فى هذا الإقليم عددهم قليل بعض الشئ فإن أغلب أفراد القبيلة هم أصلا من العبيد أو الأحرار، ويطلق الأوغادين على هذه الجماعة فى كثير من الأحيان اسم أدون، أى العبيد؛ وقد كان بعض علماء السلالات يعدونهم خطأ قبيلة من قبائل البانتو أو شعباً يتكلم بلغة البانتو. أما جماعات الهوية الرئيسية الأخرى فهى: الككّنضبة وهى تشمل قبائل جدله، وججيله، وبادى، وعدّه، وكالجعيل التى تسكن جنوبى إقليم شبيلا حتى مهدًاى فى بلاد الصومال الإيطالية الجنوبية؛ والكرجاته التى تشمل قبائل: هبر كدر، وأبكال (وهى جماعة غفيرة العدد من القبائل مثل الوعيسله، الداؤود، والعيلى، والمنتان، واليوسف، والأكون يار، والورنسكلى أبكال) والموبلين والوعدان، والهلبى؛ وهم يقطنون المنطقة الممتدة من الحدود الجنوبية للككنضبه حتى المحيط، وكذلك أرض الساب.

وينقسم الساب الذين يسكنون المنطقة بين أرض الهوية ونهر جوب إلى جماعتين: جماعة رهنوين، وجماعة أخرى اتخذت اسم دكل والراجح أن دكل كان جدهما المشترك، وتشمل الرهنوين جماعتين من القبائل: السيد (أى الثمانية) والسكال (أى التسعة). وقبائلها الرئيسية هى: الإلاى، واللسان، والهريين، والهدامو، اللباى، والكلدى، والكيلدله. وعلى حين أن القاعدة فى تكوين القبائل الصومالية الأخرى هى الاشتراك فى الأصل بأن يكون لها جد أكبر واحد تنسب له القبيلة بصفة عامة فإن تكوين الرهنوين، إذا استثنينا جماعة صغيرة جداً من أحفادهم، يقوم على أسر أو فروع من أصل مختلف يجمعهما حلف ينضوى تحت اسم

مشترك وعلاوة على هذه الجماعات الكبرى وبعض قبائل من أصل غير محقق مثل قبيلة كره التى تعيش قائمة بنفسها فى بلاد الصومال الجنوبية، وفى مستعمره كينيا (إقليم الحدود الشمالى) وفى بلاد الصومال الحبشية (ومما هو جدير بالذكر أن الجماعتين الأخيرتين كانتا تتكلمان إلى عهد قريب جدا باللسانين الصومالى والكمالى)، يجب أن نذكر: المعتقين، والجماعات المنبوذة وسكان المدن التى على الساحل. أما العبيد وأغلبهم أصلا من البانتو وإن كانوا قد اصطبغوا الآن تماماً بالصبغة الصومالية (سواء أكانوا من المعتقين أم من أولئك الذين فروا من أسيادهم فقد أقاموا فى بعض الأقاليم قبائل مثل: الشدله فى وادى شبيلا الأوسط؛ والمعتقين من الإلاى الذين يعيشون فى هضبة بيضوه مستقلين عن أسيادهم السابقين النازلين فى الأراضى السوداء من بور هكبّه؛ ومن يعرفون باسم الوكوشه فى الوادى المنخفض لنهر جوب. وأما الجماعات المنبوذة، ونعنى بها الجماعات التى لا يعد نسبها خالصا بالنظر إلى الحرف التى يمارسها أفرادها، فتعيش مع القبائل من الطبقات العليا خاضعة لها. والطبقات الدنيا فى بلاد الصومال الشمالية تعرف عامة باسم الساب، وهى بذلك على العكس مما عليه الحال فى بلاد الصومال الجنوبية كما سبق أن أسلفنا، ذلك أن هذا الاسم فى هذه البلاد هو اسم جماعة من القبائل؛ وأهل تلك الطبقات الدنيا يشملون اليبر، وهم من السحرة؛ والمدكن، وهم من الصيادين؛ والتمال وهم من الحدادين. وتعرف الطبقات الدنيا بين الهوية باسم عام هو «بون» وهو فى الحق اسم شعب من البانتو فى مستعمرة كينيا؛ وهم يشملون: الأيله وهم من الصيادين؛ المدّراله والككاب وهم من الدباغين؛ والضرضو، وهم من النساجين، واليحر، وهم من السحرة، والتمال والقلمشبه، وهم من الحدادين. والطبقات الدنيا فى نظر الساب هم: الربى، وهم من الصيادين، والورباى، وهم من الحدادين.

وتسكن مدن الساحل جماعات من القبائل الصومالية التى من داخل البلاد وأسر اصطبغت الآن بالصبغة

الصومالية وإن كانت من أصول مختلفة أشد الاختلاف ومعظمها من العرب المهاجرين إلى الصومال أو من البانتو. وتزعم بعض الأسر أنها من أصل فارسي، وثمت روايات تقول بأن الأسر القليلة الأخيرة أصلها من مدغشقر.

د ـ اللغة: الصومالية لغة تنسب إلى اللغات الكوشية، من المجموعة التى يسميها راينيش Reinisch المجموعة الكوشية السفلى، من ثم فهى من أرومة لغات ساهو عفر، وبضوية وكالا. واللغة الصومالية التى كانت فى مراحل تاريخها أقل تأثرا باللغات غير الكوشية من تأثر لغة كالا بهذه اللغات، ولم يدخل فى تركيب أصواتها تلك الأصوات الساكنة المأثورة التى تعقب انحباس الصوت فى الحلق ثم انفجاره، وهى الأصوات الساكنة المركبة الحقة الشائعة فى لغة كالا وبعض لهجات سداما والتى دخلت فى اللغات السامية الحديثة فى الحبشة وإن كان دخولها قد تم بدرجة مختلفة. ومن ثم فإن حرف ك فى اللغة الصومالية هو صوت لهوى انفجارى ينطق به كما فى اللغة العربية. والضاد صوت ينطق به من أصول الثنايا وهو قابل من حيث اللهجة لإبداله راء صريحة أو راء مفخمة. ومن الملاحظ أيضا أن فى اللغة الصومالية جنوحاً كبيراً جداً إلى التشجير لا نتيجة لحركتى الكسرة الصريحة والكسرة الممالة فقط بل نتيجة للصوت المتوسط ل أيضاً كما هى الحال فى أداة التأنيث «نا» وكاسعة صيغة المطاوع ت التى تشجر فتتبدل «شا» و «ش» إذا سبقتها الأسماء أو الأفعال المنتهية بحرف اللام (تتبدل لشا إلى شا، ولش إلى ش بالإدغام). وعلى حين احتفظت بعض اللهجات الصومالية بالصوتين الحلقيين وهما الحاء والعين، فإن لهجة الساب قد أبدلت الحاء هاء والعين همزة. أما من حيث علم الصرف فإن الصومالية فيها الضربان من تصريف الأفعال المستعملان فى اللغات الكوشية، ونعنى بذلك التصريف بالبادئات والكاسعات

أو بالكاسعات فقط، على حين أن لغة الكالا قد احتفظت على العكس من ذلك بالتصريف بالكاسعات فقط. على أنه يبين لنا من مقارنة اللغة الصومالية بلغة عفر ساهو أن التصريف بالبادئات والكاسعات فى اللغة الأخيرة أشيع منه فى اللغة الأولى (ولعل السبب فى ذلك تأثرها الشديد باللغات السامية المجاورة). أما اللغة الصومالية فقد احتفظت احتفاظًا مأثورًا بذلك التصريف بالبادئات والكاسعات فى خمسة أفعال فحسب، وهى الأفعال التى تعبر عن أكثر الأفكار شيوعًا ونعنى بها: يكون؛ يوجد؛ يعلم؛ يأتى؛ يقول. ومما هو جدير بالملاحظة أننا نجد فى لهجتى الهوية والساب أن فعلين من هذه الأفعال قد استعملا بهذين الضربين من التصريف. والصرف فى اللغة الصومالية يميز هذه اللغة بخصائص متفردة ويجعلها إلى حد ما عسيرة على الأجانب عنها، ذلك أن الأسماء التى لاتعرب وحروف الجر بخاصة لاتأتى قبل الأسماء أو بعدها وإنما توضع جميعا قبل الفعل فى نهاية العبارة. مثال ذلك عبارة: «الجمل والجواد قد ربطا بهذا الحبل» تؤدى بالصومالية هكذا «هاركان راتكا إيوّ فرسكه آلو كوكا لاحراى» وترجمتها الحرفية: هذا الحبل الجمل والجواد هما كانا مع من بربطا» (وصيغة بـ التى تستعمل فى حالة الجمع تعبر عن فكرة أن الحيوانين لم يربطا معًا، وإنما ربط كل منهما بقطعة من الحبل الذى نحن بصدده). وفى حالة المضاف إليه التى تترجم فى لغة ساهو عفر بوضع الكلمة الدالة على الشىء المملوك، قبل الكلمة الدالة على المالك، وتترجم بعكس الوضع فى لغة كالا فتوضع الكلمة الدالة على المالك قبل الكلمة الدالة على المملوك تترجم فى الصومالية بما تترجم به فى لغة الكالا أو تترجم بما هو أشيع من ذلك أى بأن يأتى أولا اسم الشىء ثم يتلوه اسم مالكه مقترنا بالضمير الدال على الملكية. فمثلا عبارة «بيت عمر» تترجم حرفيا: «البيت عمر» أو «عمر بيته».

واللهجات الصومالية تصنف بحسب تقسيم الصوماليين السلالى فروعا هى: لهجات: الإيساق، والدارود، والهوية،

والساب. وقد احتفظت لهجات الإيساق بالصوت الأصلى وهو الضاد الخارج من أصول الثنايا.وهم يصيغون الأفعال الجامدة بأن يلحقوا بها الكاسعة «اى» ويميزون فى الضمائر ضميرين من ضمائر المتكلم فى حالة الجمع: نحن الشاملة أى التى تشمل المتكلم والمستمع؛ ونحن المقصورة، أى التى تدل على المتكلم ومعه غيره. وتبدل لهجات الدارود الضاد الخارجة من أصول الثنايا راء مفخمة (لهجة أوغادين) أو راءً صريحة (لهجة مجيرتين) إذا وقعت بين حركتين. وهم أيضا يصيغون أفعال الاستمرار بأن يلحقوا بها الكاسعة «هاى» كما احتفظوا أيضا بالضمير نحن فى حالتيه اللتين أسلفنا الإشارة إليهما. وتبدل لهجات الهوية الضاد إذا وقعت بين حركتين راء، ويصيغون أفعال الاستمرار بصيغة المصدر متبوعة بالفعل هاى، وليس عندهم الضمير نحن بحالتيه. وقد بدلت لهجات الساب، كما بينا آنفا، الحاء هاء وعينا. وهم قد احتفظوا بحالة الموصول المنتهية بـ «اى» والتى أبدلت فى حالة الجزم بـ «أو» فى غير ذلك من اللهجات الصومالية. أما فعل الأمر فى حالة النفى فيصاغ بإلحاق البادئة «إن» متبوعة بالفعل مع إلحاق الكاسعة «أوى» (وفى اللهجات الأخرى تستعمل فى هذه الحالة الكاسعة «ها» متبوعة بالفعل مع إلحاق الكاسعة «إن»).

أما من حيث المفردات فإن اللغة الصومالية لم تتأثر باللغة العربية إلا تأثرا قليلا جدا، بل إن الألفاظ العربية المستعارة كانت حين تدخل فى اللغة تخضع خضوعا تاما لقواعد الأصوات الصومالية. وكذلك لم تؤثر لغة الكالا فى اللغة الصومالية إلا أثرا قليلا إذا وضعنا فى إعتبارنا الأصل اللغوى المشترك، وربما استثنينا من ذلك لهجات الساب. على أننا قد نجد فى مفردات اللغة الصومالية بعض الشواهد التى تدل على أن اللغة الصومالية ولغة سداما كانتا متجاورتين قبل الغزو الكالى الكبير.

هـ - تاريخها: لعل الروايات الوطنية صبغت تاريخ الصوماليين بالصبغة الإسلامية برد نسبهم إلى عقيل بن أبى طالب ابن عم النبى [ﷺ]،

ومهما يكن من أمر الرأى الذى يتجه فى الاتجاه الآخر ويدور حول مسألة جواز وفود السكان الحاميين من آسية إلى إفريقية، فإنه مما لاشك فيه أن الصوماليين قد نزلوا الأرض التى ينزلونها الآن جماعات شتى أقبلت فى غزوات متتالية، وتتابعت هذه الجماعات واحدة تدفع الأخرى، ولكنها كانت جميعا تخرج من الساحل الإفريقى لخليج عدن. ثم أقبل الدير بعد أن طردهم غزاة صوماليون آخرون، ومضى فريق منهم مخترقين أوغادين والإقليم الممتد بين نهرى جوب وشبيلا حتى بلغوا الوادى الأسفل لهذا النهر، وخرجت من أصلابهم قبيلة بيمال. وأقبل الساب من خليج عدن ويمموا أولا شطر وادى جوب، ثم هبطوا من الهضبة على طول وادى ويب ثم تقدموا منعطفين فجأة إلى الشرق فيما جاور مارلا وغزوا الأرض التى يقيمون فيها الآن محاربين قبيلة ورداى إحدى قبائل الكالا. ومن الساحل الشمالى الذى أسلفنا ذكره خرج الإيساق والدارود لغزو منازلهم الحالية بطرر الدير والكالا. ووفد الهوية من الأقطار الشمالية وتوقفوا أول الأمر شمالى ماريك، على حين أخضع إخوتهم الأجوران وادى شبيلا بعد أن غلبوا على الكالا والجدّو. على أن الهوية أنفسهم تقدموا من ثم إلى هذا النهر وفرقوا شمل الأجوران. ولذلك يمكننا أن نميز فى تاريخ استعمار الأراضى الصومالية حقبتين، الأولى: وتشمل الحروب التى شنت على الكالا، والثانية: الحروب التى دارت جماعات الصوماليين أنفسهم، فقد مضت كل جماعة تقاتل الأخرى فى سبيل غزو خير أراضى الصومال. على أن ثمة رواية مكتوبة (وقد استطعت أن أحصل على مخطوط عربى منها) على جانب عظيم من الأهمية تصف خبر الحرب التى شنت قبل الحروب التى جاء ذكرها فى الروايات الصومالية، ونعنى بهذه الحرب القتال الذى نشب بين غزاة الكالا والزنج (أى شعوب البانتو) الذين كانوا ينزلون حوض نهر جوب. ويمكن أن نخرج من ذلك بترتيب مستعمرى بلاد الصومال على الوجه الآتى: الزنوج (البانتو) ثم الكالا الكوشيين ثم الصوماليين الكوشيين.

وبينمـــا هذه القـبـائل تحـــتل على التـعـــاقب داخل البـلاد، ظلت المـنطقـة المحاذية للساحل عدة قرون على اتصال تجـــارى وثيق ببـــلاد العـــرب. وهذه التـجـــارة التى كـــانت قـــد بدأت مع المستعمـرات التجارية فى جنوب المملكة العـربيـــة زادت رواجـا على رواج فى العـهد الإسـلامى. ونشأ من هذا الفـتح العـربى دويلتان همـا زيلع ومـقدشـو اللتان أقـامهمـا وحكمهمـا بصفة عـامة دول من الوطنيـين أمراؤها من العـرب الذين اصطبغوا بالصبغة الصومالية أو من الصوماليين الذيـن تأثروا بالثقافة العربية تأثرا كبيـراً. وقد تيسرت لمملكة زيلع التى ظلت تزدهر منذ القرن الرابع عشر المـيلادى، أسباب الحيـاة والرخاء معـتمـدة على الاتجار مع داخل الـبلاد حيث عاونتها الدول الإسـلامية الكبيرة فى جنوبى الحبـشة بقيـادة كران. على أن مقدشـو لم تزدهر إلا فترة قـصيرة فى القـرن الرابع عشر الميـلادى، ثم لم تلبث أن بدأت فى الاضمـحلال، ذلك أن أهلهـا لم يسـتطيـعوا أن يتـغلبـوا على مقاومـة البدو الصوماليـين الذين كانوا يسكنون فى داخل البـلاد. وتقلبت على مقدشــو صروف الدهر على اختـلافها، ومع ذلك فـقـد اسـتـمـرت مـحـتفظة باستقلالها أيام دولة المظفر حتى القرن السـادس عـشر الميـلادى. وفى القـرن السابع عشـر احتلها إمام عـمان، وبعد سنوات قليلة ترك هـذا الإمام السـاحل جميعاً الذى يعـرف ببنادر هو ومقدشو لسكانه، وإنما أصـر على أن يعـتـرفـوا بسلطانـه عليـهم. ولما انقـسـمت دولة مـسـقـط إلى سلطنة عـمـان وسلطنة زنجـبـار (وكـان ذلك فى أوائل القـرن التاسع عشر) جعلت مقدشو من نصيب زنجـبار، وعندئذ حـاول السـلاطين أن يكون لهم ملـك حق هناك بإقـامـة وال وحاميات من الجنود فى مقدشو ومركة وبراوة. ومـا إن مـضت مـدة قليلة فى حكم هذه البلدان (حـوالى ستين عـاماً) حتى باعتها زنجبار لإيطاليا.

ومـهمـا يكن من شئ فـإن القبـائل الصومـالية فى داخـل البلاد قد نـعمت باستقلالها التام عدة قرون. ولم تحتفظ الروايات الصـومـاليـة بذكرى الغـزو الكالى الكبيـر فى الحبشـة، الذى فصل فى القـــرن الســادس عــشـــر بين

الصوماليين والسداما وباعد بينهم وبين تلك المراكز الصغيرة من مراكز الثقافة. على أنه يجب علينا أن ننظر بعين الاعتبار لذلك الفرض الذى يقول إن وجود أمارات ثقافة أرفع من الثقافة الصومالية الحالية ماثلة فى بعض الأقطار الداخلية ينسبها الأهالى إلى الأجوران أو المادنلة يجيز لنا أن نرجع تلك الثقافة إلى قوم من الصوماليين كانوا على صله وثيقة بعرب الساحل الجنوبى، وذلك أقرب من أن نردها إلى قوم من الأهالى تأثروا بثقافة دول سداما الشمالية.

وظلت بلاد الصومال فى الداخل على هذه الحال حتى نهاية القرن التاسع عشر، حين احتلت فرنسا (سنة ١٨٨٤) وبريطانيا (سنة ١٨٨٤) وإيطاليا (سنة ١٨٨٩) مستعمراتها الحالية.

و ــ الإسلام: الصوماليون جميعا مسلمون يتبعون المذهب الشافعى. ولم يعمد إمام مسقط ولا سلاطين زنجبار أثناء حكمهم القصير للساحل الصومالى إلى نشر آرائهم الإباضية بأية حال بين الشعوب الصومالية. ومن ثم لم يبق منذ رحيل والى السلطان عن بلاد الصومال أى أثر من آثار المذهب الإباضى. ويمكن أن نجد بين العرب الذين هاجروا حديثا إلى بلاد الصومال عساكر أو عمالا فى مستعمرات الأوربيين، عدداً من الزيدية وإن كان هؤلاء بصفة عامة لا يجهرون بمذهبهم.

وإن اختلاف تكوين سكان الساحل عن سكان الداخل واختلاف ما أصاب التاريخ هؤلاء وهؤلاء من تغيير قد جعل أثر الإسلام فى كل فريق مختلفاً عن الآخر. ذلك أن مدن الساحل التى ظلت عدة قرون متصلة بمراكز الثقافة الإسلامية وانتظمت فى جماعات من أرباب الحرف يرتبط أهلها بالروابط التى تصل أهل الحضر بعضهم ببعض ولا يرتبطون بالوشائج التى تصل بين أهل القبيلة جميعاً، قد يسر بطبيعة الحال الأسباب التى تجعلهم أكثر اصطباغاً بالإسلام من قبائل الداخل التى درجت على الاستقلال من سكان الساحل والشعور بالعداوة لهم وسوء الظن فيهم؛ وقد توطدت بين هذه

القبائل فى منازلها الواسعة دعائم الوحدة التى تقوم على الأصل المشترك. ولم تجد الدعوة الإسلامية بداً من أن تصارع هناك ما نشأت عليه القبائل من وثنية وعرف سائد. ومن ثم كانت الدعامة التى يرتكز عليها نشر الإسلام هى إقامة الطرق الدينية. ولذلك يجب علينا أن نلم بهذه العناصر الثلاثة التى تكونت منها الثقافة الصومالية الدينية ألا وهى: بقايا الوثنية القديمة فى الداخل؛ والثقافة الإسلامية على الساحل؛ والطرق الدينية.

ويمكن أن نذكر من بقايا الوثنية شعيرة «السار» ولعلها رقص دينى قديم. فالأهالى يحتشدون فى حلقة ويبدأ المنشدون فى الإنشاد على إيقاع خاص. ويسقط واحد منهم أو أكثر على الأرض مغشياً عليه، ويمضى الآخرون فى إحياء «السار» بالإنشاد والتصفيق بالأيدى أو الضرب بالأقدام أو بقرع الطبول والقدور. ثم ينهض المغشى عليه رويداً رويداً ويمسك فى يديه خنجراً، ويرقص فى الحلقة وقد أشهر الخنجر حتى يغشى عليه مرة أخرى، ولكنه لا يلبث أن ينهض وقد أفاق من كل ما نزل به. ويقام السار أيضا بالميسم النارى بدل الخنجر. وعند الساب يخرج الراقص ويجرى فى الأجمة المجاورة. ثم يعود كاشفاً فى صيحات عالية عن خنجره وقد تلطخ بالدم الذى يقال إنه دم الجنى الذى قتله .

ومن الشعائر الوثنية الأخرى العيد الصومالى الذى يقام فى أول العام؛ وللصوماليين سنة شمسية من ٣٦٥ يوماً وكل سبع سنوات دورة، وكل سنة تسمى باسم يوم من أيام الأسبوع. وتسمى كل دورة باسم أهم حادث وقع فيها. ومن ثم يستشهد الهوية بـ «إسنينتا أورّاح مدو» أى سنة الاثنين للشمس السوداء (ولاشك أنها سميت بذلك لما وقع فيها من كسوف الشمس). ويستشهد الساب بـ «سيدى فرنجى» أى سنة السبت للأوربى، وفى ذلك إشارة إلى رحلات الكابتن بوتيكو فى أرضهم. ويحتفل بمطلع العام الجديد بعيد يسمى الـ «دبشد» وهو عيد شائع مشهور جداً، تشعل فيه كل أسرة شعلة بالقرب من كوخها، ثم

يجتاز رأس الأسرة النار بالقفز من جانب إلى جانب، أو يدير حربته كالزوبعة وسط النار.

وينبغى أن نذكر الاعتقاد الشائع فى استمرار حياة الأم بعد الوفاة؛ ووجوب تزويد الميت بالطعام والكساء بالتضحية بالأنعام قرب قبره وتوزيع اللحم وقماش القطن على المساكين، إذ يقال إنهم هم الوسيلة إلى إيصال الطعام إلى الميت؛ ومن ثم نشأت عادة أن يخصص فى الوصايا جزء كبير من الميراث لإقامة هذه الشعائر (ما يدفن مع المرء عند الوفاة) ومانجده من عناية حانية يبذلها الأبناء والأقارب «لكنس القبر» أى التقدم بهذه الأضاحى من حين إلى حين. ونجد أيضاً آثار الأفكار الوثنية ماثلة فى القوى السحرية التى لشيخ القبيلة بحكم الوراثة، وعين هذا الشيخ بالنسبة إليه كالشمس بالنسبة لإله السماء القديم عند الكوشيين الوثنيين. و«العين الحارة» لهذا الشيخ هى التى تزيد فى نماء الأنعام أو تنقصه، وتصيب بالعقم، وتجلب العافية أو المرض. وقد استبدل الفقهاء المسلمون بالسحرة الوثنيين القدماء، ولو أن الفقهاء قد احتفظوا بالاسم القديم «وداد» وأصبح من الممكن أيضاً أن تلتمس عندهم القوى السحرية. ونوال البركة يتوسل إليه بالتفل كما كانت الحال أيام الوثنية. ورأس الذبيحة من الحيوان وبطنها ومخالبها تعد فى نظر الإسلام عند الصوماليين نجسة طبقاً للعقائد الكوشية الوثنية.

ويطلق الآن الاسمان الصوماليان لإله السماء (إبّا، واق) على الله، بل إن اسم الجنى الوثنى (غرل؛ بلغة كالا: قولو؛ وبالأمهرية: قولى) يستعمل فى اللهجات الحديثة للدلالة على القسمة أو النصيب.

وقد كانت مقاومة العرف الصومالى للإسلام أشد من ذلك وأدهى، ذلك أن هذا العرف يقوم على مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى شبيهة كل الشبه بالحياة العربية أيام الجاهلية، ولذلك فإنه يختلف اختلافا بيناً عن الشريعة الإسلامية. ونستطيع هنا أن نستشهد ببعض الأحكام الأساسية المتعلقة بزواج الأخ بزوجة أخيه إذا توفى ولم يعقب،

والثمن الذى تؤديه الأرملة لأقارب زوجها المتوفى حين ترغب فى الزواج من رجل غير إخوته (ومما تجدر ملاحظته أن العرف الصومالى يقضى بألا يكون أولاد الزوج الثانى، وهو أخو الزوج المتوفى، أبناء للزوج الأول واستمراراً لذريته كما هى الحال عند الساميين، بل إن الأمر على العكس من ذلك فذرية الزوج الأول يعدون أولاداً للزوج الثانى)؛ وجواز الزواج بالاغتصاب؛ والدية التى تعد فى نظر الصوماليين تعويضاً يؤديه القاتل، وقد نشأ هذا التعويض من أن الجريمة تكسب أهل القتيل حقاً على القاتل بحكم الجرم الذى اقترفه؛ وحرمان المرأة من حقوق الميراث؛ والجماعات المنبوذة التى لا يباح للمرء الزواج من بناتها أو الاتصال بها بأية حال، ذلك أنها فى حالة نجاسة دائمة (لاحظ البراعة فى صبغ هذه العادة القديمة بالصبغة الإسلامية)؛ وزواج الأباعد، وهى عادة لايزال لها وجود عند القبائل الشمالية؛ والآثار المشهورة لزيجات تعقد بين قبيلتين أكثر من عقدها بين الأفراد.

أما على الساحل، فى مراكز الثقافة الإسلامية، وخاصة بعد ماطرأ من زيادة رواج التجارة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، فإننا نجد أن آثار الفقهاء المسلمين قد أثمرت زاداً محلياً قليلا فى التأليف باللغة العربية وخاصة فى الموضوعات الصوفية. وأهم الكتب المطبوعة هى: «المجموعة المباركة» للشيخ عبدالله بن يوسف، وهو مواطن من جماعة شيخال طبع كتابه فى القاهرة؛ و«مجموعة القصائد» للشيخ قاسم بن محيى الدين، من أهل براوى، وهذا الكتاب ليس إلا ديوانا لكثير من الشعراء الصوماليين؛ على أن المجموعة المباركة قد قسمها الشيخ عبدالله إلى خمس مقالات فى التصوف، ولكن همه الحق قد صرفه إلى المقالة الثالثة والمقالة الرابعة، وقد سمى الثالثة: «السكين الذابحة على الكلاب النابحة» وسمى الرابعة: «نصر المؤمنين على المردة الملحدين» وهذه المقالة رد شديد على الطريقة الصالحية. ومن الفقهاء الصوماليين البارزين الشيخ عويس محمد البراوى، وقد نظم الشيخ عويس، علاوة على القصيدتين اللتين

نشرتا فى مجموعة القصائد التى أسلفنا ذكرها، خمس قصائد باللغة الصومالية كتبها بالحروف العربية، فكان هو الوحيد الذى جرى على هذه السنة. وهجا بالقصيدة الأولى من هذه القصائد الخمس أتباع مُد ملا .ويجدر بنا أن نذكر أيضا الشيخ عبد الرحمن الزيلعى الذى نظم عدة قصائد صوفية بالعربية (أكثرها شهرة: «سراج العقول والسرائر فى التوصل بالشيخ عبدالقادر أى، الجيلانى»). وثمت فقيه صومالى آخر هو الشيخ عبدالرحمن ابن عبدالله من جماعة شانشيه فى مقدشو، وقد اشتهر بالشيخ الصوفى، وهو مؤلف كتاب «شجرة اليقين» أو «النبذة اليقينية فى معجزات خير البرية» وقد نشر فى «المجموعة المباركة» ولها شهرة مستفيضة بين مذاهب الصوفية عند الصوماليين.

وثمت مخطوط عثر عليه فى براوى، وهو يشمل ترجمة لهمزية البوصيرى فى أبيات باللغة السواحلية. وأغلب الظن أن الأبحاث التى أعقبت ذلك سوف تؤدى إلى ظهور مخطوطات أخرى قديمة أو وثائق بالعربية والصومالية.

وببلاد الصومال أربع طرق صوفية إسلامية هى: القادرية؛ والأحمدية وهم أتباع أحمد بن إدريس الذى توفى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى صبياء بعسير؛ والصالحية، وهى فرع حديث من الأحمدية (ورأس هذه الطريقة وصاحبها هو محمد صالح الذى كان مركز طريقته فى مكة وأخذ العهد على الصوفى السودانى إبراهيم الرشيدى مريد أحمد بن إدريس)؛ والرفاعية، وهم أتباع السيد أحمد الرفاعى. والقادرية التى تضم جل الفقهاء أصحاب التواليف الصوفية المشار إليها آنفا هم أكثر أرباب الطرق الصومالية علماً وأعظمهم تمشياً مع الأفكار الحديثة. وليس لهذه الطريقة من المنازل إلا القليل، كما أنها لا تتبع تنظيما سياسياً ما، وإنما تنصرف إلى التعليم أكثر من انصرافها إلى الزراعة. وقد دبت الفرقة بين القادرية فى بلاد الصومال والصالحية منذ عدة سنوات، والسبب الأول لذلك هى الردود التى رد بها القادرية على مد ملا الذى كان قد بدأ حملاته فى الدعوة بالقول بأنه هو نفسه التابع الحق لمحمد صالح ودفع

أتباع هذا الملا إلى قتل الشيخ عويس بن محمد البراوى سنة ١٣٢٧هـ (١٩٠٩). وبدأت المناظرات مرة أخرى بين الطريقتين، ولو أنها كانت فى هذه المرة أقل عنفاً، وذلك بعد نشر كتاب «المجموعة المباركة» للشيخ عبدالله وقصيدة للشيخ قاسم محيى الدين البراوى حيث رد على الصالحية بترديد عبارة: «لكم دينكم ولى دينى».

أما الصالحية فكانوا على العكس من القادرية، قد شغلوا أنفسهم خاصة بالسعى إلى بسط سلطانهم السياسى على القبائل، وإقامة نظام يعتمد على الجماعات الزراعية وخاصة على ضفاف الأنهار. وقد كانت القيادة فى حركة الملا، وفى الفتنة التى أشعلها السيد محمد يوسف على الحبشة فى وادى ويب سنة ١٩١٧، لزعماء من الصالحية. وفى الجانب الآخر، كان هدف الصالحية الأراضى السوداء على طول وادى شبيلا، وهى خير الأراضى وإن كان البدو الصوماليون لم يقدروها فيما سبق حق قدرها واستخدموها فى رعى الماشية وحسب، ذلك أن الصالحية استغلوا فى براعة المشاحنات التى دبت بين القبائل، وغير ذلك من الظروف السياسية وحاولوا أن يحصلوا من هذه القبائل على خير المناطق الصالحة للزراعة.

وأما الأحمدية فعددهم أقل من سائر الطرق الصوفية؛ وقد وجهوا همهم شأن الصالحية، إلى الحصول على الأراضى، وإن كانوا ينصرفون إلى التعليم أكثر من الصالحية. والقادرية والأحمدية ليس عندهم نظام طبقى بمعنى الكلمة، على حين نجد الصالحية فى بلاد الصومال الإيطالية يقودهم شيخ زاوية مصره (فى منتصف وادى شبيلا) وهو نائب محمد صالح فى الإقليم كله.

والقضاء الوطنى يقوم به فى بلاد الصومال الايطالية قاض مسلم، إلا فى بعض الجرائم والقضايا ذات الصبغة السياسية. وأحكام هذا القاضى تبدأ بعبارة: باسم الله الرحمن الرحيم إنا نحكم بشريعة الإسلام باستخلاف الملك المعظم ملك الإيطالية....»[1]

---

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة قبل استقلال الصومال.

المصادر:

الجغرافية: علاوة على الكتابين القديمين:

(١) Guilain: *Documents sur L'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale* باريس ١٨٥٦.

(٢) Burton: *First Footsteps in East Africa* انظر

(٣) V. Bottego: *Il Giuba esplorato*، رومة ١٨٩٥.

(٤) L. Vannutelli & Citerni: L'Omo. ميلانو ١٨٩٩.

(٥) U. Ferrandi: *Lugh, emporio commerciali sul Giuba*، رومة ١٩٠٣.

(٦) C. Citerni: *Alle frontiere meridionali d'ell' Etiopia* ميلانو ١٩١٢.

(٧) Robecchi Brichetti: *Somalia e Benadir*، ميلانو ١٨٩٩.

(٨) المؤلف نفسه *Nel Paese degli Aromi*، ميلانو ١٩٠٣.

(٩) R. E. Drake Brocklmann: *British Somaliland*، لندن ١٩١٧.

(١٠) A. Hamilton: *Somaliland* لندن ١٩١١.

(١١) A. Donaldson Smith: *Through unknoun African Countries*، لندن ١٨٩٧.

(١٢) E. Hoyos: *Zu den Aulihan*، ڤينا ١٨٩٥.

(١٣) F. Storbeck: *Impression de voyage en Apharras (Côte française des Somali)*، باريس ١٩١٥.

(١٤) F. Storbeck: *Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika* في *M. S. O. S.*، جـ١٧، لوحة٢، برلين ١٩٢٤.

(١٥) Stefanini & Paoli: *Ricerche geologiche idrologiche etc. mella Somalia Italiano* فلورنسة ١٩١٦.

السلالات والعرف: (١) P. Paulischke: *Ethnographie Nord Ost Afrikas*، برلين ١٨٩٣.

(٢) E. Cerulli: *Il diritto consuetudinario della Somalia Italiana settentrionale*، نابلى ١٩١٩.

(٣) المؤلف نفسه: *Testi di diritto consuetudinario des Somali Marrêhân* في R.S.A.، جـ٧، رومة ١٩١٨.

(٤) M. Colucci: *Principii di diritto della Somalia Italiani e la propriet con-suetudinario*، فلورنسة ١٩٢٤.

(٤) E. Cerulli: *Note sul movimento musulmano nella Somalia*، فى *R.S.O.* جـ١٠، رومة ١٩٢٣.

اللغة: (١) Hunter: *A grammar of the Somali language*، بومباى ١٨٨٠.

(٢) A. W. Schleicher: *Die Somalis-prache*، برلين ١٨٩٢.

(٣) L. Reinisch: *Schleichers So-malitexte*، ڤينا ١٩٠٠.

(٤) Fr. E. de Larajasse & C. de Sam-pont: *Practical Grammar of the Somali language*، لندن ١٨٩٧.

(٥) Fr. E. de Larajasse: *Somali Eng-lish and English Somali Dictionary*، لندن ١٨٩٧.

(٦) L. Reinisch: *Somalisprache*، ثلاثة مجلدات، ڤينا ١٩٠١ ـ ١٩٠٣.

(٧) A. Jahn: *Somalitexte*، ڤـيـنا ١٩٠٦.

(٨) J. W. C. Kirk: *A grammar of the Somali language*، كمبردج ١٩٠٥.

(٩) E. Cerulli: *Note sui dialetti so-mali* فى *R.S.O.* جـ٨، رومة ١٩٢١.

(١٠) M. von Tiling: *Somali Texte*، برلين ١٩٢٥.

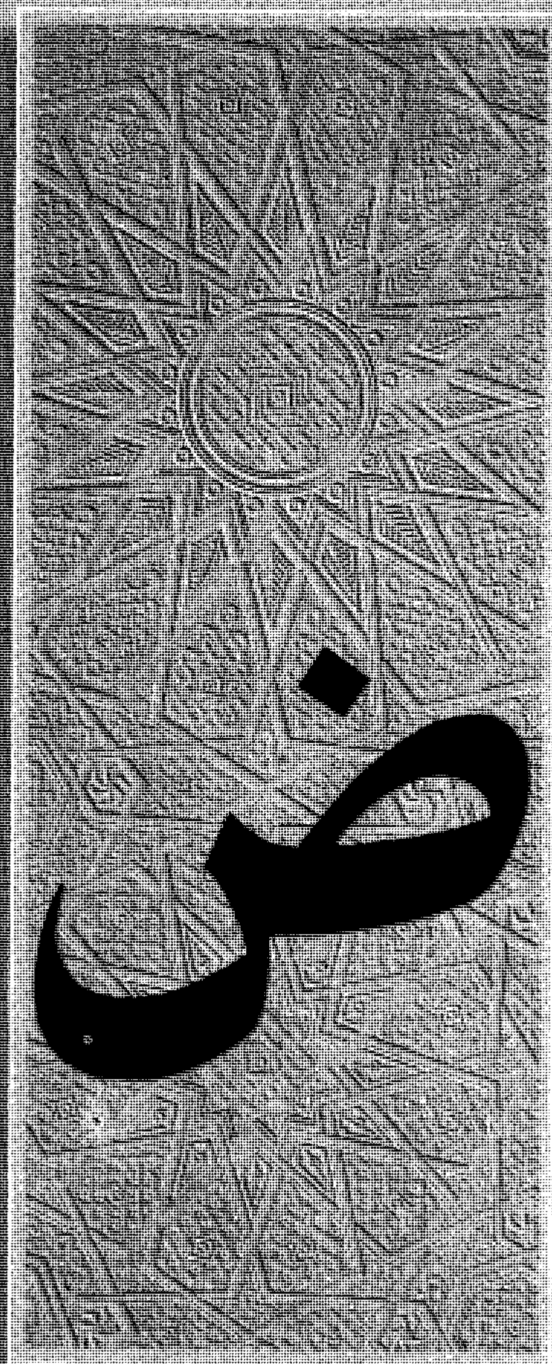
التاريخ: علاوة على الكتب الزرقاء التى أصدرتها وزارة الخارجية البريطانية أو وزارة المستعمرات عن الشئون الصومالية، والكتب الخضراء التى أصدرتها وزارة الخارجية الإيطالية، والتقارير الرسمية التى رفعها الحكام الإيطاليون لبلاد الصومال إلى البرلمان انظر:

(١) E. Cerulli: *Iscrizioni e documen-ti arabi per la Storia della Somalia* فى *R.S.O.* جـ١١، رومة ١٩٢٦.

(٢) المؤلف نفسه. *Le popolazioni della somalia nella tradisione storico lo-cale* فى *R.R.A.L.*، رومة ١٩٢٦.

خورشيد [ا. تشيرولى Enrico Cerulli]

(١) كان ذلك وقت كتابة هذه المادة


ض

ضباب

ضِبَاب قبيلة عربية من قبائل معد، وهم من سلالة معاوية بن كلاب الذى عرف بالضباب بسبب ثلاثة من أبنائه هم ضباب وضَبّ والمُضِبّ. وسلسلة نسب ضباب هى: معاويةَ بن كلاب بن ربيعة بن عمرو بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن.

ومنازلهم فى حى حمى ضرية من بلاد نجد. ونذكر من منازلهم: جزع بنى كوز، ودارة جُلْجُل، وطلوح.

ومن جبالهم: أخزم، والجوشنية، وذات آرام، واليحموم (وهو تل أسود كبير) وكبشة (هو ودارة الكبشات)، والخنزرة (وهو جبل كبير يشمل دارة خنزرة)، ونُمَيْرةَ بيدان، وشعبى (هو جبل كبير طوله مسيرة يوم)، وزهلول (وهو تل أسود به رواسب معدنية) إلخ.

وفيما يلى وديان الضباب: ذو الجدائر، والريان (ويشتركون فيه هم وجعفر بن كلاب)، وهَضْب غول، وقادم، وتربة (وهو واد كبير به أحراج نخيل وحقول حنطة، ويشاركهم فيه هلال وعامر بن ربيعة) ومياههم هى: الأرطاة، والأسورة، والبردان (بالقرب من دارة جلجل)، وبطحان، والثريا، والجفار، والغدير، وقراقرة، والخصافة، الشُّبَيْرمَة، وصفية، ومعروف، ومنى وغيرها.

المصادر:

(١) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ ٦، ص ١٧٢.

(٢) معجم البلدان لياقوت، طبعة ڤستنفلد، جـ١، ص ٦٠، ٢٠٩، ٢٧١، ٥٥٢، ٦٦٣، ٧٩١، ٨٣٤، ٩٢٤؛ جـ٢، ص ٣٨، ٧١، ١٥٦، ٢٥٩، ٢٦٦، ٤٧٧، ٦٠٣؛ جـ٣، ص ٢٩٣، ٥٥٤، ٨٢٦؛ جـ٤، ص ٥٠، ٢٣٣، ٥٤٧، ٨١٤، ٩٨٥، ١٠١٢. وانظر الفهرس تحت هذه المادة.

(٣) ابن قتيبة: كتاب المعارف طبعة ڤستنفلد، ص ٤٣.

(٤) محمد بن حبيب: *Uber des Gleichheit u. Verschiedenheit Arabischen Stammamen* (طبعة ڤستنفلد) ص ٣٤.

(٥) F.Wustenfeld : *Genealogische Tabellen der Arabischen Stamme und Familien* كوتنكن ١٨٥٢، القسم الثانى، القبائل الإسماعيلية، الجدول E رقم ١٧.

(٦) المؤلف نفسه: *Register zu den Tabellen : Genealog* كوتنكن ١٨٥٣، ص ١٥٤، ٢٩٩.

[J. Schleifer شيلفر]

الضبى

أبو جعفر بن يحيى بن أحمد بن عميرة (وليس القرطبى): فقيه عربى أندلسى من أعيان القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى). ولد فى بلش Vélez (Rubio, Balanco) غربى لورقه Lorca كما يستدل على وجه يشبه اليقين مما ورد فى كتابه من إشارات خاصة به وبأسرته. وبدأ الضبى دراسته فى لورقه وهو بعد فى العاشرة. والظاهر أنه قضى أكثر عمره فى مدينة مرسية مع استثناء رحلاته إلى شمالى إفريقية، فقد زار سبته ومراكش وبجاية ثم الإسكندرية. وتوفى الضبى فى آخر ربيع الثانى عام ٥٩٩هـ (بداية عام ١٢٠٣م). ولم يبق من تصانيف الضبى سوى معجم قيم فى تراجم علماء الأندلس من العرب مع مقدمة موجزة عن تاريخ العرب فى الأندلس أكملها عبدالواحد المراكشى فى مقدمته (تاريخ الموحدين، طبعة دوزى). والضبى فى بقية الكتاب يتبع عن كثب كتاب جذوة المقتبس للحميدى (ويصل فى كلامه إلى عام ٤٥٠هـ = ١٠٥٨) ويوسع فيه بإضافة تراجم لرجال السنوات المائة والخمسين التالية. ويسمى هذا الكتاب «بغية الملتمس (لا الملتمس كما جاء فى كتاب بروكلمان،

جـ ١، ٣٤٠) فى تاريخ رجال أهل الأندلس». وقد نشر كوديرا Codera وريبيرا Ribera هذا الكتاب عام ١٨٨٥ عن المخطوط الوحيد القديم الجيد الباقى، وإن كان بعض أجزائه لم يعن بحفظها العناية الواجبة. وهذا المخطوط محفوظ فى مكتبة الإسكوريال، وهو المجلد الثالث من المكتبة العربية الأندلسية.

المصادر:

(١) Fr. Pons Boigues: *Ensayo bio-bibliogarfico sobre los historiadores Y geografos arábigo-espanoles* (مدريد ١٨٩٨) رقم ٢١٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٥٩.

ونذكر بالإضافة إلى النسختين غير المتقنتين اللتين قام بنسخهما الموارنة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر عن المخطوط الفريد المحفوظ فى الإسكوريال، النسخة التى تملكها الجمعية الأسيوية فى باريس، وهى التى لا أعرف عنها شيئاً أكثر من ذلك. وإكمالا للموضوع نذكر أيضاً نسخة Faustino de Muscat y Gusman المعيبة أيضاً وهى المحفوظة فى كوبنهاغن برقم ١٦٣ ولم تذكر هذه النسخة فى أى ثبت للمصادر.

الشنتناوى [تسيبولد G. F. Seybold]

الضحاك

ابن قيس الشيبانى، وهو من الخوارج. لما توفى زعيم الخوارج سعيد ابن بجدل الشيبانى بالطاعون عام ١٢٧هـ (٧٤٥م) وهو فى طريقه إلى الكوفة نودى بالضحاك خليفة له، وتجمع الخوارج من كل الأنحاء تحت رايته. وتقدم الضحاك نحو الكوفة فى أتباعه، فوحّد النضر بن سعيد الحرشى واليها من قبل الخليفة مروان الثانى وعبدالله بن عمر والى الحيرة جيشيهما، ولكن الهزيمة حلت بهما فى شهر رجب عام ١٢٧هـ (أبريل عام ٧٤٥م) وركنا إلى الفرار ولو أن جيشيهما كانا يتألفان فيما يقال من ثلاثين ألف مقاتل، واحتل الضحاك مدينة الكوفة. وشخص الحرشى إلى مروان فى الشام، على حين ظل ابن عمر فى واسط حيث حاصره الضحاك. واستسلم ابن عمر فى شوال (أغسطس) من العام نفسه بعد حصار دام عدة أشهر، وعقد صلحا مع الضحاك أصبح ابن عمر بمقتضاه واليا على كسكروميسان ودستميسان والأراضى التى على دجلة الأدنى،

والأهواز وفارس. وعاد الضحاك إلى الكوفة وظل ابن عمر فى واسط. وفى العام التالى لجأ أهل الموصل إلى الضحاك وطلبوا منه الاستيلاء على مدينتهم. ويقال إنه بعد انقطاع دام عشرين شهرا هبَّ وطرد والى الموصل من قبل مروان وسقطت هذه المدينة فى يده. وتجمع الجند حول الضحاك لأنه كان يجزل لهم فى الأعطيات. وجاءت فى روايات المؤرخين المشارقة ـ ولعل فيها شىء من المبالغة ـ أنه كان تحت إمرته جيش من ١٢٠ ألف مقاتل. وكان الخليفة وقتذاك فى الشام مشغولا بحصار حمص فأنفذ ولده عبد الله لقتال ذلك الخارجى المظفر. وتقدم عبدالله حتى بلغ نصيبين، ولكنه اضطر إلى الالتجاء إليها بعد قتال فاشل فحاصره فيها الضحاك. وخرج مروان بنفسه إلى ميدان القتال بعد أن استولى على حمص ولقى الضحاك عند كفرتوثا حوالى نهاية عام ١٢٨هـ (حوالى شهر سبتمبر من عام ٧٤٦). واستمر القتال يوما بطوله، وقتل الضحاك كما قتل خليفته الخيبرى عندما حاول معاودة الهجوم، ومن ثم ارتد الخوارج إلى الموصل. وجاء فى رواية أخرى أن الضحاك والخيبرى لم يقتلا إلا سنة ١٢٩هـ (٧٤٦ ـ ٧٤٧م).

المصادر:

(١) الطبرى؛ طبعه ده غوى، جـ٢، ص ١٨٩٧ وما بعدها.

(٢) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ، جـ٥، ص ٢٥٤ وما بعدها.

(٣) Weil: *Gesch. der Chalifen* جـ١، ص ٦٨٧ وما بعدها.

(٤) Wellhausen: *Das arabische Reich* ص ٢٤٢ وما بعدها.

الشنتناوى [تسترشتين K.V.Zetterstéen].

الضحاك

ابن قيس الفهرى: شيخ قبيلة قيس ومن أنصار معاوية المتحمسين؛ خرج الضحاك سنة ٣٩ للهجرة (٦٥٩ ـ ٦٦٠م) بأمر من معاوية على رأس حملة قوامها ثلاثة آلاف رجل لقتال أشياع علىّ فى الحجاز وقفل الطريق أمام الحجاج إلى مكة فأنفذ علىّ لقتاله

حجر بن عدى الكندى الذى أجبر الضحاك على الفرار. واختير الضحاك واليا على الكوفة سنة ٥٥ للهجرة (٦٧٤ ـ ٦٧٥م) أو فى سنة ٥٤هـ فى قول رواية أخرى. وصرف عن هذا المنصب فى عام ٥٨هـ (٦٧٧ ـ ٦٧٨م) بعد أن شغله بعض الوقت. ولما توفى معاوية عام ٦٠ هـ (٦٨٠م) تولى الصلاة عليه وأطاع وصيته التى أوصى بها على فراش الموت وعمل على اختيار ولده يزيد خليفة له. ولما مرض معاوية الثانى اختار الضحاك لإمامة الناس فى الصلاة بدمشق حتى تتم مبايعة الخليفة الجديد. وكان للضحاك أيضا نصيب فى المؤامرات التى قامت فى دمشق عند وفاة معاوية الثانى عام ٦٤هـ (٦٨٤م) غير أن تفصيلات هذا الأمر كله ليست واضحة. ومات الخليفة دون أن يعقب ولداً. وكان أقرب أقربائه أخاه خالد بن يزيد وكان حينذاك فى السادسة عشرة من عمره يؤيده خال يزيد حسان بن مالك بن بحدل الكلبى ذو السلطة والجاه. على أنه قد نودى بعبدالله بن الزبير خليفة على العراق، وكان له أيضاً أنصار كثيرون فى نواح أخرى. ثم إن مروان بن الحكم كان قد قصد إلى مكة ليقدم بنفسه ولاء الشآميين لابن الزبير فاستمع لإغراء عبيد الله بن زياد بأن يتقدم هو الآخر الصفوف مطالباً بالخلافة لأنه كان أعلى الأمويين سناً وأكثرهم احتراماً. وتقول بعض المصادر إن الضحاك الذى كان آنئذ نائباً للوالى فى دمشق كان فى جميع الأحوال ثابتاً على ولائه لابن الزبير، ويقول آخرون إنه آثر أن يظل على الحياد ليطالب بعرش الخلافة الخالى عندما تحين الفرصة الملائمة لذلك. ومهما يكن من شىء فإنه انحاز جهرة إلى ابن الزبير بعد شىء من التردد. وهناك رواية أخرى محتملة بلاشك تقول إن الداهية عبيد الله أغراه بأن يطالب الناس بالولاء له، ومن ثم فقد ثقة الناس به، غير أنه سرعان ما تخلى عن هذه الخطة وانحاز الضحاك مرة أخرى إلى ابن الزبير. على أنه لما بويع مروان بالخلافة فى الجابية على شرط أن ينتقل عرش الخلافة بعد وفاته إلى خالد بن يزيد لم يكن بد من أن يحسم هذا النزاع بحد السيف. والتقت الجيوش المتعادية فى

مـرج راهط عام ٦٤هـ (٦٨٤م) وكـان الضحاك على رأس قـيس ومروان على رأس كلب. وبـعـد مناوشـات دامت عـشـرين يومـاً انتصـر مـروان وقـتل الضحاك وفر أتباعه.

المصادر:

(١) ابن سـعد، جـ ٥، ص ٢٧ ومـا بعدها.

(٢) الطبرى، طبـعة ده غوى، جـ ١، انظر الفـهـرس؛ جـ ٢، ص ١٧٠ ومـا بعدها، ٤٦٨ ـ ٤٧٩.

(٣) ابن الأثير، طبعـة تورنبرغ، جـ ٣ فى مواضـع مخـتلفة، جـ٤، ص ١٢٠ ـ ١٢٥.

(٤) Weil : *Gesch. der Chalifen* جـ ١، ص ٢٤٥، ٢٧٦، ٢٤١ وما بعدها.

(٥) Müller : *Der Islam im Morgen - und Abenlland* جـ ١، ص ٣٧١ ومـا بعدها.

(٦) Wellhausen : *Das arabisch Reich* ص ١٠٧ وما بعدها.

(٧) Buhl : *Die krisis der Umaj- jadenherrschaft im Jahre 684* فى *zeitschr. für assyriologie* جـ ١٢.

الشنتناوى [تسترشتين K.V. Zetterstéen]

ضرغام

وزير العاضد آخر خلفـاء الفاطميين، واسمه الكامل أبو الأشبال الضرغام بن عامر بن سوَّار. وأصله العربى الخالص مؤكـدًا كمـا أن لقبـيه: اللخـمى المنذرى يشيـران أيضاً فيـما يبـدو إلى انحداره من صلب حكام الحـيرة القـدماء. ولقـد ظهـر ضرغـام من بين فـرق البـرقيـة الحربية وكان من ثقات طلائع بن رزيك فـقـد أقامـه قـائداً عـامـاً سنة ٥٥٣هـ (١١٥٨م). وفى هذه السنة نفسها هزم ضـرغام الـنصارى بالقـرب من غـزة. وكـان وثيق الـصلة ببنـى رزيك، ومع ذلك كـان من أهم حـلفـاء شـاور الذين عملوا على إسقاط رزيك بن طلائع، وقد كـان ضرغـام أسـتـاذاً لطلائع فى كل فنون الفروسية جمـيعاً. وعين ضرغام فى عهـد هذا الوزير الجديد فى منصب «صـاحب البـاب» ولكنه رأى أنه لم يلق الجزاء الكافى على خـيانته فـخرج على شاور بعد ذلك بتسعـة أشهر (رمضان عـام٥٥٨ = أغـسطس عـام ١١٦٣) وأخـرجه من البـلاد وقـتل ولده طيئـا واسـتـولى على كـرسى الوزارة وأيده

الخليفة فى هذا المنصب وخلع عليه لقب «الملك المنصور»، وانتقل لقبه السابق «فارس المسلمين» إلى أخيه ناصرالدين. ولم يحالف النصر ضرغاماً أمداً طويلا إذ فشل فى محاولة التحالف مع نورالدين الذى لجأ إليه شاور. وقد أدى موقف البرقية العدائى فى مصر بهذا الوزير الحسود إلى قيامه بأفعال تنطوى على القسوة البالغه مما حرم البلاد من أشجع أبنائها، ثم إن غزوة أملريك الأول ملك بيت المقدس الذى أخذ يهدد بحد السيف فى مطالبته بالجزية التى وعد بها من قبل كانت من الأمور التى زادت من متاعبه. وقد أوقع أملريك بالمصريين خسائر فادحة فى بلبيس ولم يرتد عن البلاد إلا بعد أن لجأ ضرغام إلى ذلك الإجراء اليائس ألا وهو قطع جسور النيل وإغراق البلاد. غير أن الأخبار سرعان ما بلغت هذا الوزير بنجاح غريمه شاور فى حمل نورالدين على القيام بحملة على مصر. وقد فكر ضرغام ـ وجاء تفكيره فى ذلك الوقت متأخراً ـ فى أن يعقد حلفاً دائماً مع أملريك ببذل الوعود له، وكان فى ذلك إذلال كبير.

وأغار شيركوه وصلاح الدين وشاور على البلاد. وحلت بناصرالدين وجيشه، الذى انضم معظم قواده إلى صفوف الأعداء، هزيمة منكرة عند بلبيس وأعقب ذلك دخول شاور مدينة الفسطاط. وانصرف أتباع ضرغام عنه شيئاً فشيئاً، ثم فقد ما تبقى له فى قلوب الجماهير من حب عندما استغل الأموال الموقوفة على الأيتام فى دعم موارده، كما التمس عون الخليفة فلم يفز بطائل. ولما تخلى عنه الجميع آخر الأمر لجأ إلى الفرار، ولكن الدهماء قتلته عند مدفن السيدة نفيسة (رجب أو رمضان من عام ٥٥٩ = مايو ـ يونيه أو يوليه ـ أغسطس من عام ١١٦٤). وحز رأسه وحمل فى طرقات القاهرة، ولم يدفن جسده إلا بعد ذلك بثلاثة أيام بالقرب من بركة الفيل وشيدت قبة فوق قبره.

ويوصف ضرغام بأنه شخصية قوية لامعة، وينوه خاصة بمهارته الفذة فى جميع الأعمال التى تنطوى على الرجولة أو النخوة. أجل لقد كان ضرغام شجاعاً مغواراً محباً للعلم وشاعراً وخطاطاً مجيداً.

المصادر:

(١) ابن خلكان ترجمة ده سلان، جـ١، ص ٦٠٩، ٦١١؛ جـ ٤، ص ٤٨٥ وما بعدها.

(٢) المقريزى: الخطط، جـ١، ص ٣٥٨.

(٣) ابن الأثير: جـ ١١، ص ١٩١، ١٩٦، ١٩٧.

(٤) H. Derenbourg : *Oumâra du Yémen* فى مواضع مختلفة.

(٥) Wüstenfeld: *Fatimiden - Chalifen* ص ٣٢٩ وما بعدها.

(٦) Stanley Lane - Poole : *History of Egypt* ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(٧) المؤلف نفسه : *Saladin* ص ٨٠ ـ ٨٢.

(٨) R . Rohricht : *Gesch der Königreichs Jerusalem* ص ٣١٤ وما بعدها.

(٩) G. Schlumberger : *Campagnes du roi Amaury ler* ص ٣٦ وما بعدها.

[E. Graefe الشنتناوى [كراف

ضرية

ناحية فى بلاد العرب الوسطى سميت باسم بئر وقرية على الطريق من مكة إلى البصرة على مسيرة اثنين وثلاثين ميلا من الجديلة، وعلى مسيرة ثمانية عشر ميلا من طِخْفة (كما فى رواية ابن رسته، ص ٢٨). ويقول العرب إنها نسبت إلى ضرية بنت ربيعة وأم حلوان القضاعى وكانت ضرية محطة يؤمها الحجاج كثيرا إذ كان يلتقى عندها هذا الطريق بالطريق الواصل من البحرين، وكانت ضرية تابعة إلى المدينة من الناحية الإدارية. وتشمل ضرية، وهى التى فصّل البكرى الكلام عن آبارها وجبالها، المنطقة المعروفة باسم Hemmey (الحمى) الواردة فى خريطة داوتى Doughty ووصفت بأنها مرعى جيد، ولكنها تمتد أيضا إلى الجانب الشمالى الغربى من تل النير. وكان يقطن هذه الناحية بخاصة بنو كلاب، وهم الذين أنفذ النبى محمد [ﷺ] جيشا لقتالهم بقيادة أبى بكر فى سنتى ست وسبع للهجرة.

واحتفظ الخليفة عمر بجزء من هذا الحى حمى للإبل التى تقع غنيمة فى الحرب ووزع صدقة (انظر ابن سعد، جـ٣، قسم١، ص ٢٢٠، س١٣، ص٢٣٦، س٣). ثم ازداد عدد الإبل ازديادا مطردا حتى بلغ أربعين ألفا فى عهد الخليفة عثمان فعمد هذا الخليفة إلى توسيع المنطقة التى خصصت لهذه الإبل توسيعا كبيرا مما أخذ عليه (الكامل، طبعة Wright، ص ٦٠٦، س ٦). وأصبحت هذه الأرض من بعد ملكا خاصا، ويقال إنها كانت تدر خراجا سنويا قدره ثمانية آلاف درهم فى العهد العباسى الأول.

المصادر:

(١) البكرى، طبعة فستنفلد ص ٦٢٦ - ٦٣٩

(٢) المكتبة الجغرافية العربية، طبعة ده غوى، جـ٣؛ ص ١٠٩؛ جـ٥، ص٢٦؛ جـ٦، ص ١٤٦، ١٩٠؛ جـ٧، ص١٨١؛ جـ٨، ص٢٥١، ٢٥٦.

(٣) ياقوت: معجم البلدان، طبعة فستنفلد، جـ٣، ص٤٧١

(٤) الواقدى، ترجمة ڤلهوزن، ص ٢٢٦، ٢٩٧.

(٥) تاريخ الطبرى، طبعة ده غوى، جـ١، ص ١٠٧.

(٦) البلاذرى، طبعة دغوى، ص ٣٧٢.

(٧) Sprenger: *Alta Goegr. Arabiens* ص ٢٢٧.

(٨) المؤلف نفسه *Post-und Reiserouten* ص ١١٥ وما بعدها وفى *Zeitschr. der Deutschen orgenl. Ges.*: جـ٤٢، ص ٣٣٠، ٣٣٦.

(٩) Wustenfeld: *Die Strasse von Baçra nach Mekka mit der Landschoft* Dharijja.

الشنتناوى [بول Fr. Buhl].

الضمير

مصطلح من المصطلحات فى قواعد اللغة العربية. والحق إن عبارة «الضمير» أو «المضمر» تتضمن معنى «الاسم الضمير أو المضمر» ويقابل «الاسم الظاهر أو المظهر» وهو: «الاسم الذى يتميز تميزا لا لبس فيه بالصفة؛ والضمير ليس فى حقيقته كذلك بل هو يستغنى عن الصفات لأن الأحوال المقترنة بها تغنى عنها» (انظر Fleischer: *Kleine Schriften*، جـ١، ص ١٦١).

ولهذا فإن سيبويه لا يسميه الضمير أو المضمر بل علامة المضمر أو علامة الإضمار (انظر على سبيل المثال: سيبويه، طبعة درنبورغ، جـ١، ص ١٨٨، س٤؛ ص ٣٢٩، س٢٠)[1].

وتنقسم الضمائر فى المصنفات المتأخرة لقواعد اللغة العربية، التى يعد كتاب «المفصّل» للزمخشرى عمدتها، إلى ضمائر منفصلة وضمائر متصلة، والأولى هى الضمائر المستقلة أو المنفصلة وهى أنا وأنت وهو الخ؛ أما الأخرى فتنتظم أصلا الضمائر المتصلة التى تلحق بأواخر الكلمات فى جميع الحالات الثلاث (فعلنا، دارنا، رآنا)، وكذلك تنتظم المقدرة وجودا فحسب، مثل الضمير «هو» فى الفعل «فَعَلَ» ونحوه. ويسمى هذا النوع الأخير من الضمائر باسم «المستتر» فى مقابل اللاحق بآخر الكلمة الذى هو حقا «بارز» وإن كان منفصلا. ومن بين صور الضمير المستتر: «الضمير اللازم» الذى هو مع ذلك لا يظهر عموما، مثال ذلك فاعل فعل المتكلم والمخاطب.

ولم تكن هذه العبارات الاصطلاحية قد تطورت بعد عند سيبويه، فهو لا يفرق إلا بين الإضمار المؤدى فى الواقع صوتا (إما بضمير منفصل أو لاحقة) وبين الضمير غير المصرح به[2] (انظر

---

(١) الاستشهاد الأول من كتاب سيبويه (ص ١٨٨، س ٤): «والإضمار الذى ليست له علامة ظاهرة»؛ والاستشهاد الثانى (ص٣٢٩، س٢): «هذا باب مجرى علامات المضمرين».

(٢) عبارة سيبويه جـ١، ص ١١٨، س ١ - ٤): «وأما الإضمار فنحو: هو وإياه وأنت وأنا ونحن وأنت وأنتم وهم وهى والتاء التى فى فعلت قولك: فعلتما وفعلتم وفعلتن، أو الواو التى فى فعلوا، والنون والألف اللتان فى الاثنين والجميع، والنون فى فعلن، والإضمار له علامة ظاهرة».

خاصة كتاب سيبويه، جـ١، ص١٨٨، س١,٤؛ جـ٢، ص ٣١٨، س ١، ص ٣٢٠، س ٢٣، ص٣٢٢، س ١٧)؛ على أننا نجد عنده بالفعل مصطلحات للضمائر إذ يقول: «المتكلم» و«المخاطب» و«الغائب» كما سمى الضمير الغائب أيضا باسم «المحدث عنه».

أما عن إعراب الضمائر فقد أثار هذا بين العرب لوناً من ألوان التمييز الدقيق المرهف الذى يقوم على نظرية فى المعرفة، بل إن سيبويه (جـ١، ص١٨٨، س٩) نفسه يقول: «وإنما صار الاضمار معرفة لأنك إنما تضمر اسما بعد ما تعلم أن من تُحدِّثُ قد عرف من تعنى أو ما تعنى، وإنك تريد شيئا بعينيه»؛ وليس من الجائز أن يثار شك حول ما تشير إليه الضمائر (بما فى ذلك حالات المضاف إليه) إلا فى أمثلة نحو «أضل بدوى ناقته»، ويكاد يكون الشك فى هذا المقام قد زال (انظر مزيدا من البيان حول هذه النقطة المختلف عليها، ابن يعيش، ص ٦٨٣). على أن العرب قد انتهوا فى هذه النقطة نفسها المختلف عليها إلى الرأى السليم، وهو أن الهاء (أى اللاحقة أو الضمير فى ناقته) لا يحتمل لبس فى هذه الحالة إذ هو على الرغم من رجوعه إلى اسم لا يزال بعد غير معين فمن غير المكن أن يقصد به بدوى ما بل البدوى الذى سبقت الإشارة إليه فعلا (المصدر نفسه، باب ١١).

ويجب أن نلاحظ أيضا أن العرب لم يكونوا يعدون أسماء الإشارة والأسماء الموصولة فى حكم الضمائر كما نفعل نحن الغربيين، بل هى تنتظم عندهم باباً قائماً بذاته هو باب «المبهمات».

المصادر:

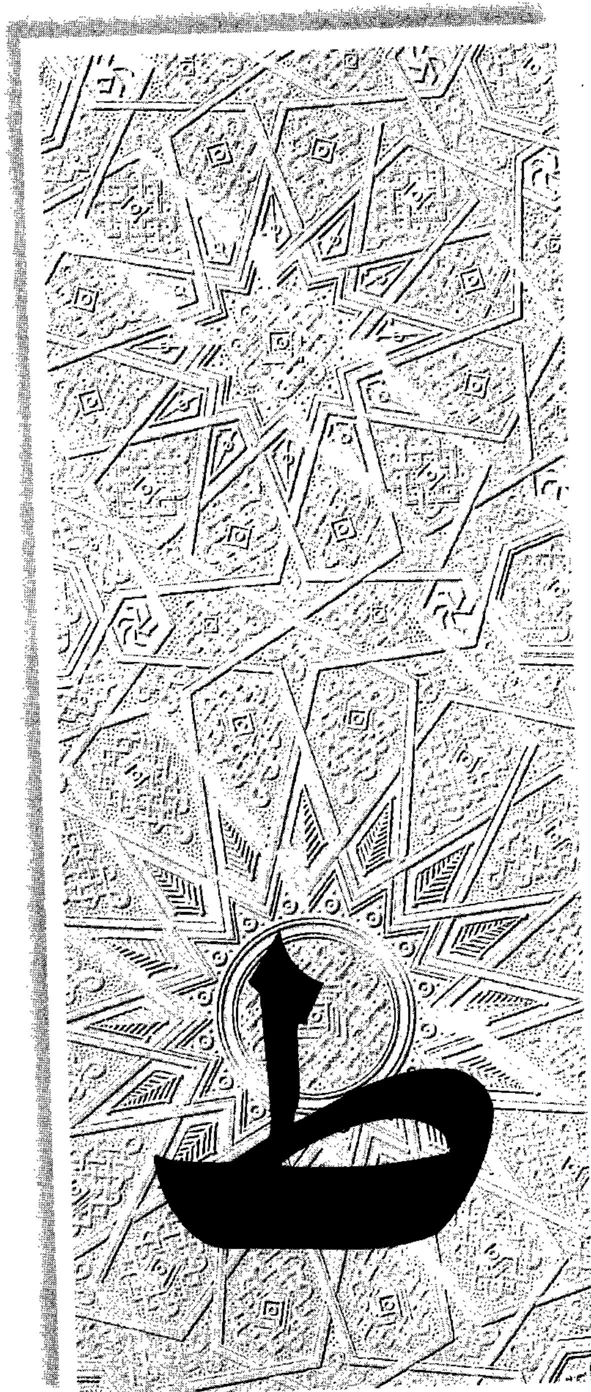
(١) سيبويه: الكتاب، طبعة درنبورغ، جـ١، ص١٨٧ وما بعدها، ص ٢١٠، ٢١٨ وما بعدها، ٢١٨ ومابعدها، ٢٤٠، ٢٢٩ ومابعدها.

(٢) الزمخشرى: المفصل، ص٥١ ـ ٥٥، ٨١، ٨٨، ١٤٤.

(٣) ابن يعيش، ص ٦٨١ ـ ٦٨٣.

(٤) Lane: *Lexicon*، ص ١٨٠٣.

الأبيارى [شاده A.Schaade]


ط

طارق بن زياد

طارق بن زياد بن عبدالله، زعيم البربر، وقائد جيش المسلمين فى فتح الأندلس؛ ويذكر ابن عذارى نسبه كاملا فيقول إنه من قبيلة نفزة، ويروى الإدريسى إنه من بربر زناته، ويسميه ابن خلدون طارق بن زياد الليثى، ويقول آخرون أنه فارسى من أهل همدان.

قام طريف باستكشاف فى جنوبى الأندلس فى رمضان سنة ٩٦هـ (يوليه سنة ٧١٠م)، وأقدم موسى بن نصير بفضل هذا النجاح فأعد العدة لحملة أوسع نطاقاً وعهد إلى تابعه طارق بقيادتها، وكان وقتئذ قائد طليعة جيشه، وأنفذه إلى شبه الجزيرة على رأس ٧٠٠٠ رجل، جلهم من البربر، فى كتائب صغيرة فى سفن زودهم بها الكونت يوليان، ولعل عبورهم المضيق كان فى رجب سنة ٩٢هـ (أبريل - مايو سنة ٧١١م)، وهبط جيش طارق أوربا وجمّعه طارق على جبل نسب إليه، وهو جبل كالپه Calpe القديم، الذى أقام عليه من بعد الملك عبدالمؤمن الموحدى مدينة جبل الفتح (سنة ٥٥٥هـ = ١١٦٠م)؛ ويردد جميع الإخباريين العرب تقريباً فى شأن اجتياز طارق للمضيق، قصة رؤيا رآها أثناء عبوره بشرت بانتصاره، وما لبث طارق أن استولى على قرطاية والجبل الأخضر، وحشد الملك رودريك القوطى جيشاً عظيما لمواجهة المسلمين بالنظر إلى الخطر الذى كان يتهدد بلاده.

ثم طلب طارق من موسى بن نصير النجدة، فأنفد إليه ٥٠٠٠ رجل من البربر علاوة على السبعة الآلاف الذين سبق أن زوّده بهم؛ والإشارات الواردة فى كتب المؤرخين المسلمين والنصارى مقتضبة ولكنها دقيقة دقة كافية فى وصفها لسير الأمور بعد الفوز، بعد المعركة الفاصلة التى وقعت بين المسلمين والقوط عند مصب وادى بكّة على شواطىء بحيرة Rio Barbate الخندق؛ وما كان جيش طارق، وقوامه ١٢ر٠٠٠ من البربر، ليثبت طويلا لولا عدول موسى بن نصير عن إحجامه عن توسيع رقعة الغزو، الذى كان قد قصد به أول الأمر أن يكون مجرد استكشاف وغارة فحسب، فقد استقر رأيه على أن يشخص إلى الأندلس على رأس جيش من العرب دون البربر. إذ غار مما أصابه تابعه من نجاح جرىء مظفر، فترك الحكم فى إفريقية لابنه الأكبر عبدالله وعبر البحر إلى الأندلس فى مستهل صيف سنة ٩٧هـ (٧١٢م)، وكانت عدة جيشه أكثر من ١٠ر٠٠٠ مقاتل بينهم الكثيرون من العرب المشهورين مع أتباعهم اليمنية والقيسية؛ واستولى هذا الجيش على مدينة شذونة وقرمونة ثم حاصر أشبيلية، وبعد ذلك ببضعة أشهر حاصر ماردة التى ظلت ثابتة سنة، إلا أن جزءاً من جيش العرب أنفذ لقتال الأمير القوطى ثيودومير فى أريولة، واستسلمت ماردة فتقدم موسى بن نصير صوب طليطلة ولحق بطارق فى الطريق، وكان طارق بعد أن هزم القوط قد حمل على إستجة ثم على طليطلة، وأنفذ فى الوقت نفسه ثلاث سرايا للاستيلاء على قرطبة وأرشذونة والبيرة، ويقول المؤرخون العرب إن طارقاً أصاب ثروة طائلة فى طليطلة، وكتب إلى موسى بن نصير يبلغه ما أحرزه من نصر.

وكان لقاء طارق بسيده من الموضوعات التى طرقها المؤرخون ، وقد قال البعض إن موسى أذل تابعه إذلالا شديداً. واستمر الغزو، وسرعان ما بلغ جيش المسلمين سرقسطة ومرتفعات أرغون وليون وأشتورش وجليقية؛ ولما عاد موسى بن نصير مع طارق إلى دمشق ليبلغا الخليفة نبأ انتصاراتهما

كانت الأندلس بنواتها الصغيرة من الجنود البربر والعرب قد بلغت تقريباً أقصى حدودها الجغرافية.

المصادر:

(١) ابن عبدالحكم: فتوح مصر، طبعة C. Torrey فى *Yale Oriental Series*، ١٩٢٢، الفهرس.

(٢) أخبار مجموعة، طبعة *Lafuente y Al, cantara (Ajbar machmuâ)* مدريد ١٨٦٧، النص ص ٤ وما بعدها؛ الترجمة، ص ١٨ وما بعدها.

(٣) ابن القوطية: تاريخ فتح الأندلس، مدريد ١٩٢٦ *Historia de la conquista de Espana) de Abenalacotia el Cordobes*، ترجمة *J.* Ribera)، النص، ص ٣ وما بعدها؛ الترجمة ص ١ وما بعدها.

(٤) الضبى: بغية الملتمس، المكتبة الأندلسية، جـ٣ مدريد ١٨٨٥، رقم ٨٦٤، ص ٣١٥.

(٥) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة Dozy، جـ٢، الترجمة، ص ٨ وما بعدها (انظر جـ ١؛ ص ٢٨ من النص).

(٦) الإدريسى: *Descr*، ص ١٧٦.

(٧) المؤرخون: تحت «جبل طارق».

(٨) المقرى *Analectes* الفهرس.

(٩) R. Dozy : *Histoire de l'Espagne musulmane*، جـ ١، ص ٣٢ وما بعدها.

(١٠) المؤلف نفسه : *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*، الطبعة الثالثة، جـ ١، ص ٢١ وما بعدها.

(١١) Fournel : *Les Berbers*، باريس ١٨٧٥، جـ١، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(١٢) E. Saavedra : *Estudio sobre la invasion de los arabes en Espana* مدريد ١٧٩٢.

صبحى [ليڤى پروڤنسال E.Lévi-Provençal]

طاهر وحيد

محمد عماد الدولة، شاعر فارسى من قزوين، كان كاتب سر اثنين من رؤساء الوزارات، هما ميرزا تقى الدين محمد، وخليفة سلطان؛ وفى سنة ١٠٥٥هـ (١٦٤٥ ـ ٤٦م) عيّن مؤرخا للشاه عباس الثانى، ثم أصبح وزيرا

سنة ١١٠١هـ (١٦٨٩ ـ ١٦٩٠م)، فى عهد سليمان؛ ثم اعتزل الحياة العامة وتوفى على الأرجح سنة ١١١٠هـ (١٦٩٨ ـ ٩٩م) بالغا من العمر التسعين؛ وفى المتحف البريطانى خمسة مخطوطات من آثاره التاريخية، وقد جاء فى كتاب «آتش ـ كده» (بومباى ١٢٧٧، وهو غير مصحّف) أن الإعجاب بقصائد هذا الشاعر إنما كان يرجع بخاصة إلى رتبته.

المصادر:

(١) Hammer: *Gesch. Redek. Pers.*، ص ٣٧٠ (شذرات مترجمة).

(٢) Rieu: *Catalogue of Persian Mss.*، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٣) E.G. Browne: *A History of Persian Literature in Modern Times* (كمبردج، ١٩٢٤)، ص ٢٥٨ و٢٦٤.

(٤) Ivanow: *Descriptive cat. As. Soc. Bengal* (كلكته ١٩٢٤)، ص ٣٧١.

(٥) Ethé: *Grundriss. d. iran Phil.*، جـ٢، ص ٣١٢ و٣٤٢.

صبحى [ايوار Cl. Huart]

الطائع لأمر الله

(أو لله)، عبدالكريم بن الفضل، الخليفة العباسى: ولد سنة ٣١٧ هـ (٩٢٩ ـ ٩٣٠م)؛ وكان أبوه الخليفة المطيع، قد خلع فى الثالث عشر من ذى القعدة سنة ٣٦٣هـ (٥ أغسطس سنة ٩٧٤م)، فنودى بالطائع أميرًا للمؤمنين، وكانت أمه تدعى عتب وقد عمرت بعده؛ ويلاحظ ابن الأثير بحق (جـ٩، ص ٥٦) أن الطائع لم يكن يملك أثناء حكمه من السلطان ما يؤهله لأن يكون قادراً على الاشتراك فى أى عمل يستحق الذكر؛ ونستطيع أن نقول دون أن نخشى الزلل إنه إنما ذكر فى التاريخ بالبراءات التى ولى بها بعض العمال فى مناصب الدولة، وبخطابات العزاء التى كتبها وما إلى ذلك من الإجراءات الشكلية، ويبدو أن أبرز سماته كانت هى قوته البدنية الخارقة؛ وكان الذين يحكمون الدولة بالفعل فى أول الأمر هم البويهيون، فلما قضى أعظم البويهين شأناً، وهو عضد الدولة، حمو الخليفة، فى شوال سنة ٣٧٢هـ (مارس ٩٨٣م)، شرع أولاده

يتشاجرون فيما بينهم؛ وفى شعبان سنة ٣٨١هـ (أكتوبر ـ نوفمبر سنة ٩٩١م) كان بهاء الدولة يعانى ضائقة مالية، ولم يستطع دفع رواتب جنده، فأقنعه مستشاره القوى النفوذ أبوالحسن بن المعلم، بأن يخلع الخليفة ويستولى على كنوزه، ومثل بهاء الدولة البويهى بين يدى الخليفة وفى ركابه حاشية كبيرة؛ وانتزع الخليفة من عرشه بأمر من بهاء الدولة وحمل إلى داره حيث سجن، وخلفه على عرش الخلافة ابن عمه أبوالعباس أحمد واتخذ لنفسه لقب القادر؛ وفى رجب سنة ٣٨٢هـ (سبتمبر سنة ٩٩٢م) سمح للخليفة السابق بأن يحضر إلى قصر القادر، حيث أكرموا وفادته، وتوفى فى غرة شوال سنة ٣٩٣هـ (٣ أغسطس سنة ١٠٠٣م).

المصادر:

(١) محمد بن شاكر الكتبى: فوات الوفيات، جـ٢، ص ٣.

(٢) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ ٨ ـ ٩؛ انظر الفهرس.

(٣) ابن خلدون: العبر، جـ٣، ص ٤٢٨ و ٤٣٦.

(٤) ابن الطقطقى: الفخرى، طبعة درنبورغ، ص ٣٩١.

(٥) Weil: *Geschichte der Chalifen*، جـ٣، ص ٢١ ـ ٤٤.

(٦) Muir: *The Caliphate, its rise,. cline and fall*، ص ٥٨٢.

(٧) Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ١٦٢ و ٢٧٠ و٢٧١.

صبحى [تسترشتين K.V. Zetterstéen]

الطائف

بلدة فى جزيرة العرب على مسيرة ٧٥ ميلا تقريبا جنوبى مكة بشرق، وهى فى جبال السراة وترتفع حوالى ٥٠٠٠ قدم عن سطح البحر، وتكتنفها مزارع بها بساتين مسورة مما حمل بوركارت Burckhardt على القول بأنها «أروع ما رأى منذ غادر لبنان فى الشام». ويصفها البدو أيضاً بأنها قطعة من الشام نقلت ثم حلت تحت سماء

الحجاز ، وينسبون هذه العجيبة إلى شفاعة إبراهيم حبيب الله الذى لاترد له شفاعة. وهذا الموقع الذى تصح فيه الأبدان وتشتد فيه الريح حتى تتجمد مياهه أحيانا، كان فيه ما يجذب أنظار تجار مكة الأثرياء، فتصبو نفوسهم إلى امتلاك ضيعة فيه أو قل مقاما يخفف عنهم ما يعانون من [القيظ فيما سواها] الذى يصيب المرء بالخمول، وقد درج أحفادهم على ذلك فيما بعد.

وكانت الطائف حاضرة قبيلة ثقيف؛ وتقرن عبارة القرآن الكريم (سورة الزخرف، الآية ٣١) مكة بالطائف (القريتين)، ويوحى هذا بوجود صلة ذات شأن بينهما، ولم تذكر الطائف فى غير ذلك من آيات القرآن الكريم. على أنه يجوز لنا أن نقول إنها كانت عشية الهجرة تعد ثانى مدائن بلاد العرب الغربية وتلى مكة، بل تفوقها من ناحية ما فيها من أراض خصيبة. ذلك أن الوديان التى تلتف بها كانت تزود تجارة الصادرات التى تخرج منها بسلع وافرة ميسورة التسويق بخاصة فى إقليم كالحجاز حرمته الطبيعة أسباب الزاد، وهذه السلع الحنطة والأخشاب. وكانت الصناعة التى تشتهر بها الطائف هى الجلود تعالج فى مدابغها الكثيرة العدد مما جعل جوها فيما روى كريها. وكان يحيط بها حزام من الأسوار أقيمت لتلقى عدة الحرب. وكانت الجمال، سفائن الصحراء عند مدخل ذلك البحر من الرمال ومخرجه، تمد فى الطائف بالمؤن من غلات أرضها المختلفات وبالأحمال من زاد صناعتها. والظاهر أن الطائف كانت تربطها باليمن خاصة علاقات وثيقة، إذ كانت توفر ثلاث مراحل أو أربعا للمسافر إلى اليمن يسلكها إذا هو اتخذ طريق مكة.وكان أهل الطائف ينقسمون فريقين كبيرين .

وكان الأحلاف، أحدث الفريقين عهداً وأقلهما أخذا بأسباب الارستقراطية، وقد أحس هؤلاء بأنهم دون منافسيهم بنى مالك فى الثراء وامتلاك الأرض فسعوا إلى تعويض نقصهم بالبراعة الفائقة فى سياسة الأمور والتنظيم الحربى الجاد. وقد خرج أعظم شعراء الطائف وأكثر شيوخها هيبة من الأحلاف.

وقد نسب البدو ما عرف عن أهل الطائف من دهاء وكياسة إلى اعتيادهم العيش على الحنطة حتى غدا ذلك مضرب الأمثال. وكان بين أهل الطائف وأهل مكة نوع من الاتفاق الودى، وهو اتفاق وثقت عراه روابط المصاهرة بين قريش والأحلاف. وقد رأينا أن كثيراً من أهل مكة كانوا يعيشون فى الطائف وكانت لهم ضياع فيها. وكان من يقيمون من أهل الطائف فى مكة لايكادون يقلون عن أولئك، يعيشون فيها أحلافا لأسرها الكبيرة وخاصة الأمويين الذين كان لهم أصحاب ضياع فى إقليم الطائف. وهذا يفسر الشأن الكبير الذى كان لبنى ثقيف فى خلافة الأمويين.

ومن ثم كان مركز الطائف، عشية الهجرة، فريدا بين بلدان الحجاز، وذلك أن جوها المنعش، وفاكهتها وأعنابها، وزبيبها المشهور وغير ذلك من المحاصيل التى تغلها أرضها، كل أولئك كان يجعلها أقرب إلى الشام من أراضى غربى بلاد العرب القاحلة الجرداء. أما من ناحية التقدم العقلى، فإن أهل الطائف فيما يظهر كانوا يعتزون بأنهم يبزون البدو والقبائل المقيمة. وهذا هو الذى خلص إليه الموسوعى الفطن: الجاحظ بالثناء على أهل الطائف فى ختام حديثه عن الحجاج الثقفى. وقد فكر محمد عليه الصلاة والسلام بعد ما لقيته رسالته فى مكة فى أن يجتذب لدعوته أهل الطائف الذين عرفوا بالذكاء. ولكنه لم يوفق فى ذلك فلم يجد بداً من أن ينصرف إلى الأنصار. وقد استعانت قريش فى حروبها مع النبى [ﷺ] بأحلاف الطائف. فلما فتحت مكة سنة ثمان للهجرة بعيد هزيمة هوازن فى حنين حاصر النبى [ﷺ] الطائف. ولم يحدث إلا فى سنة من السنين التالية أن أقبل على النبى [ﷺ] وفد من أهل الطائف ليبحث فى المدينة بالتفصيل أمر دخول أهل هذا البلد فى الدين [الإسلامى] الذى اعتنقوه.

ولم يستفد أهل الطائف بعد من انتشار الإسلام خارج حدود جزيرة العرب أكثر مما استفاد أهل مكة، فقد اضمحلت مكة على حين ازدهرت

المدينة، ذلك أن المدينة كانت فى أول الأمر مقر الخليفة، ثم أصبحت من بعد أيام الأمويين مقر والى الحجاز، وفى ظله جرت الحال بأن تصبح بلداً من البلاد التابعة لولاية من الولايات. وقد وقف أهل الطائف أول الأمر دون اضمحلال بلدهم بفضل إقدامهم وشجاعتهم، فنجحوا فى أن يبقوا على مكانة جبالهم ذات الجو المنعش منتجعا لا لأهل مكة فحسب بل لطبقة الأشراف المسلمين الجديدة فى المدينة. ثم هم قد قدموا فى عهد الأمويين شاهدا آخر على قدرتهم على التكيف بالظروف الجديدة. وقد اقترن التدهور الاقتصادى للطائف وفقدانها لاستقلالها الذاتى ببلوغ الثقفيين أوج سلطانهم السياسى، فقد استطاعوا أن يزجوا بأنفسهم فى المناصب الكبرى وأظهروا ما فطروا عليه من مواهب مختلفة أشد الاختلاف. ذلك أننا ألفنا منذ عهد معاوية أن نجد عمالا من الثقفيين يحيطون بالخليفة، بل لقد كدنا وزياد ابن أبيه فى أوج سلطانه أن نتوقع إلى حين أن يتولى هؤلاء الثقفيون عرش الخلافة. ولما بلغت الإمبراطورية العربية فى أيام الوليد بن عبدالملك غاية ازدهارها، لم يكن أكبر رجل فى هذا العهد هو الخليفة القرشى بل كان هو الحجاج الثقفى. وكان الثقفيون جميعاً قادرين على استغلال علاقاتهم التاريخية، والصداقة التى كانت تربط الطائف بمكة، وصلاتهم بأكبر الأسر القرشية وخاصة الأمويين. وقد تبينوا فى الماضى دليلا يهديهم إلى الاتجاه الصحيح الذى يسلكونه فى نشاطهم السياسى.

وقد عنى العباسيون والعلويون بهذا الأمر ووضعوه نصب عيونهم لاينسونه. وتسجل الروايات كراهيتهم للثقفيين وكيف ربطوا بينهم وبين المآخذ التى كان يلام عليها الأمويون، ثم هم قد صوروهم باللعنة، استناداً إلى ما وقع فى كربلاء وما مُنِىَ به العلويون من فشل فى استرجاع عرش الخلافة، وقد مثلت فى أذهان العباسيين كراهيتهم للاضطرابات السياسية التى وقعت فى العراق فتأثروا بذلك تأثراً وجد له متنفسا فيما أحسوا به من

مرارة خاصة حين كانوا يتذكرون أكابر العمال الثقفيين فى عهد الأمويين.

وجاهر الحكام العباسيون بعدائهم للحجاز حيث ظلت فتن العلويين تضطرم فيه. (كتاب الأغانى، جـ٣، ص ٩٤). وقد ضمت الطائف قبر جد الخلفاء العباسيين عبدالله بن العباس الذى أصبح بمثابة الشفيع لهذه البلدة، ولكن قيام هذا القبر فى الطائف، وهو القبر الذى يزوره الناس كثيراً، لم تسل العداوة قط من قلوب العباسيين الذين لم يغفروا لأهل الطائف قط ما كان من تشيعهم للأمويين، وتركوا البلدة تضمحل رويداً رويداً(*). ومن الشواهد النادرة التى تخالف ذلك ما نصادفه من أن أميرة عباسية قد أبدت بعض العناية بالطائف، ذلك أن أم الخليفة المقتدر اشترت ضياعا فيها، ومن قبلها فعلت ذلك السيدة زبيدة زوجة هارون الرشيد الطائرة الصيت، ومن ثم وجدت قنوات المياه التى أنشئت فى مكة. وقد ظلت الطائف هى ونواحى السراة المجاورة لها سوقا لمكة بفاكهتها وقمحها.

ومنذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) جرى جغرافيو العرب الذين ذكروا الطائف على وصفها بقولهم إنها «بليدة» بل هم يزيدون على ذلك أنها صغيرة. وأصبحت أرباضها مقفرة حتى إن الموسوعيين أمثال ياقوت والبكرى لم يعثروا فيها على مواقع الضياع والقرى التى ذكرت أيام الأمويين. وظلت الطائف منذ قيام إمارة الحسنيين فى مكة خاضعة فى معظم الأحوال لحكم الأشراف الأعظمين، وقد أقيمت الأسوار حول الطائف وشيدت قلعتها المتواضعة بقصد حماية مكة من غارات المغيرين القادمين من نجد؛ ولم تستطع أن تفى بهذا الغرض إلا بقدر محدود وخاصة فى الحروب التى نشبت بين الأشراف الأعظمين والوهابيين فى عهد ابن سعود، فقد استولى عليها هؤلاء الوهابيون سنة ١٨٠٢، وانتزعتها من قبضتهم الجيوش

(*) كان ذلك آنئذ، وهو ما تغير فى التاريخ المعاصر أثر النهضة الكبيرة التى حدثت ككل فى المملكة العربية السعودية.

المصرية بقيادة طوسون باشا سنة ١٨١٣. وفى السنة التالية زار بوركارت الطائف فألفى نصفها خرائب، وفيها أكل «عنبا كبيراً جداً من أعذب الأعناب طعماً، كما أكل تيناً، ورماناً وسفرجلا» وكان معظم سكانها من عرب ثقيف: «وكان لأغلب التجار من ثراة المكيين بيوت فيها، على أن معظم الأجانب الذين اختاروها مقاما لهم من أصل هندى».

وهكذا ظل تكوين سكانها؛ ويقول فلبى Philby الذى زارها فى أواخر سنة ١٩١٨ إن هؤلاء السكان لم يكونوا يزيدون على ٥٫٠٠٠ نسمة، ولكن عددهم كان يرتفع إلى عشرين ألف نسمة فى فصل الصيف. وفى أبريل سنة ١٩٢٤ عادت الطائف مرة أخرى إلى يد الوهابيين أثناء حملاتهم على الحسين بن على ملك الحجاز السابق.

المصادر:

(١) نجد المصادر الخاصة بها فى H Lammers : *La cité arabe de Taif, a la veille de l'hégire* فى *M.F.O.B.*، جـ ٨، ص ١١٥، ص ٣٢٧.

(٢) H Lammens : *Ziâd ibn Abîhi, vice-roi de l'Iraq, Lieutenant de Mo'âwia I* فى *R.S.O* جـ٤.

(٣) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ ٣، ص ٤٩٤ ـ ٥٠١.

(٤) ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ١، ص ٢٧.

(٥) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ٧٩.

(٦) ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٥، ص ٢٢.

(٧) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، طبعة مولر، ص ١٢٠، ١٢١.

(٨) رحلات ابن جبير، طبعة ده غوى، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٩) العجيمى: أحمد اللطائف من أخبار الطائف، مخطوط فى دار الكتب بالقاهرة، فهرس التاريخ رقم ٨٧؛ وانظر عن العجيمى كتاب بروكلمان

تاريخ الأدب العربى، جـ٢، ص ٢٩٢، ولم يذكر بروكلمان فى هذا الموضع ذلك المؤلف الصغير.

(١٠) Burchardt : *Voyages en Arabie* الترجمة جـ ١، ص ١١٠ ـ ١١٣.

(١١) philby : *The Heart of Arabia*، لندن ١٩٢٢م، جـ ١، ص ١٨٢ ـ ٢٠٣.

خورشيد [لامنس H. Lammens]

الطب

الطب فرع من فروع العلم حاز فيه العرب أعظم الشهرة، وقد تلقى المسلمون معارفهم فى هذا الموضوع من اليونان بصفة خاصة عن طريق السريان والفرس فى بادىء الأمر، ثم عن طريق ترجمة المؤلفات القديمة مباشرة. وعنى الحكام المسلمون والأمراء فى جميع العهود عناية شديدة باختيار أطبائهم، وكان فى بلاط الخلفاء أطباء يهود ونصارى ومزدكية وصابئة بل وقليل من الأطباء الهنود. وقد درس الطب كثيراً فى المشرق فى الفترة السابقة على الإسلام وخاصة فى الإسكندرية من أعمال مصر، وفى مدرسة جند يسابور فى فارس، وهى المدرسة التى ظلت على قيد الوجود حتى عهد العباسيين.

وعرف العرب بصفة خاصة من مؤلفى كتب الطب اليونان: بقراط وجالينوس، كما نذكر علاوة على هؤلاء روفس الإفسوسى Rufus of Ephesus وأوريباسيوس Oribases وآيتيوس Äetius وبولس الأيجينى Paul of Aegina. وقد ترجمت مؤلفات بقراط إلى العربية على يد حنين بن إسحاق، وقسطا بن لوقا، وعيسى بن يحيى، وعبدالرحمن ابن على، ذلك أنهم ترجموا كتابه المسائل *Aphorisms* ثم درست وشرحت مقالاته فى تقدمة المعرفة *Prognostics*، والأمراض الوافدة *Epidemics*؛ وقد ترجم كثير من مؤلفات جالينوس إلى العربية منها كتاب الصناعة *Ars medica* أو إيساغوجى *Isagoge* وهو الكتاب الذى شاع استعماله فى العصور الوسطى؛ وكتاب الأسطقسات على رأى

بقراط De elementis secundum Hippocratem، وكتاب المزاج De temperamentis؛ وكتاب تدبير الأصحاء De sanitate tuenda؛ وثلاثة كتب عن خصائص الأغذية؛ وكتاب قوى الأغذية De alimentorum facultatibus وأربع عشرة مقالة فى حيلة البرء Therapeutics؛ وكتاب مداواة الأمراض Methodus medendi؛ وكتاب تقدمة المعرفة؛ وكتاب العلل والأعراض De morbis et symptomatibas؛ وكتاب آخر فى الحميات كان معروفاً جيداً فى اللاتينية، كما ترجمت له كتب أخرى فى النبض وفى الأورام وشروح كثيرة على كتب بقراط وخاصة شرحه لكتاب الحميات والمسائل، كما نضيف إلى هذه الشروح، شرحه لكتاب طيماوس لأفلاطون وهو الشرح الذى ترجمه حنين بن إسحاق.

ونذكر من الأطباء النصارى الذين برزوا فى بلاط الخلفاء: ابن ماسويه طبيب هارون الرشيد، فقد عهد إليه الخليفة القيام على ترجمة كتب الطب التى ألفها القدماء كما كان يدرس الطب فى بغداد. واشتهرت بالطب فى ذلك العهد أسرة بختيشوع، وقد لزم أحد أفرادها الرشيد فى بداية حكمه.

ويقال إن هذه الأسرة وفدت من جنديسابور. وكان على بن رضوان أحد النصارى المصريين طبيباً للخليفة الفاطمى الحاكم بمصر، وقد كتب شرحاً على جالينوس.

وكان على بن عباس المجوسى (الزردشتى) طبيباً للسلطان البويهى عضد الدولة، وقد كتب كتابه المسمى «الملكى» ونال هذا الكتاب أوسع الشهرة قبل كتاب القانون لابن سينا، وقد لزم سنان الصابىء، وهو ابن عالم الهندسة العظيم ثابت بن قره، الخليفة القاهر.

وكان هذا الطبيب يحمل إجازة طبية رسمية من أحد المعاهد، ذلك أن الراغبين فى الاشتغال بمهنة الطب كان يفرض عليهم أن ينجحوا فى الامتحان وأن تمنح لهم الإجازات التى تحدد العمل الذى يسمح لهم بمزاولته. وكان فى بغداد وحدها أكثر من ثمانمائة طبيب يحملون هذه الإجازات، ولا يدخل فى عدادهم الأطباء الذين أعفوا من

الامتحان بسبب شهرتهم فى الطب. وقد فر سنان إلى خراسان لاضطهاد الخليفة له ثم عاد من بعد إلى بغداد حيث توفى بها عام ٩٤٢م.

ولا يعنى هذا الاختلاف فى الأصل بين الأطباء وجود تباين ذى شأن فى آرائهم وخبرتهم فى هذا الفن، وهذا لا ينفى وجود قليل من الوصفات الطبية أو قليل من طرق العلاج فى حالة أو غيرها تختص بها مدرسة أو أخرى من مدارس الطب. ويروى ابن القفطى قصة أمير من أسرة هارون الرشيد أصابه البحران، فأرسل فى طلب طبيب نصرانى ليعالجه، ثم طلب طبيباً يهودياً، ولكنهما لم يستطيعا عمل شىء حيال مرضه، فأرسل فى طلب طبيب هندى فنجح فى علاجه

وقد فاقت شهرة الأطباء المسلمين شهرة من سبقوهم. والرازى الذى عرف حق المعرفة فى العصور الوسطى بالاسم اللاتينى Razes كان طبيباً وصيدلياً وجراحاً وكيمائياً. وخلف لنا الرازى كتابين كبيرين هما: «الحاوى» و«المنصورى» وقد أهداهما لأبى صالح منصور السامانى، وهما فى بعض الأمراض الخاصة. وكان الرازى رئيساً لبيمارستان الرى ثم رئيساً لبيمارستان بغداد. والحق إن إقامة البيمارستانات المنظمة تحت إشراف الدولة لمن الأمور التى تشرف العلم الإسلامى والحكومات الإسلامية أسمى تشريف. ويذكر المؤرخون أيضاً بيمارستان دمشق. وكان فى المدن الكبرى علاوة على ذلك رئيس للأطباء تعينه السلطات المسئولة. ونذكر من بين الذين حازوا هذا اللقب ابن زهر الثانى.

وكان كبار فلاسفة المدارس الهللينية المتأخرة، وهم المتكلمون، أطباء ألفوا فى الطب. فابن سينا كان يمارس مهنة الطب وله فيها شهرة فائقة، وكتابه العظيم القانون فى الطب أكبر مرجع فى هذا الموضوع ألف فى العصور الوسطى. وقد شرح هذا الكتاب عدة مرات باللغة العربية وأصبح حجة فى المشرق ثم فى المغرب بعد ذلك. وينقسم هذا المرجع إلى خمسة كتب، الأول مخصص لمبادىء الطب العامة أى الكليات. وهذه الكليات هى التشريح

وعلم الصحة Hygiene والأمراض التى تؤثر بصفة عامة على البدن كله فى مقابل الأمراض الخاصة التى تؤثر بنوع خاص فى عضو أو طرف من الأطراف. وقد عددت هذه الأمراض ودرست فى الكتاب الثالث ابتداء من الرأس ثم هبوطا حتى القدم، كما درست الأمراض العامة أيضاً فى الكتاب الرابع؛ ثم تأتى بعد ذلك العوارض المختلفة والأورام والتسمم وكسور الأطراف. والكتاب الثانى رسالة فى الأعشاب الطبية؛ أما الكتاب الخامس فمخصص للأدوية المركبة التى تسمى أقراباذين.

وفى المغرب نجد ابن باجة وابن طفيل وهما من أطباء الموحدين. وكتب ابن رشد الذى خلف ابن طفيل فى التطبيب للموحدين كتاباً فى الكليات، وقد نافست شهرة هذا الكتاب قانون ابن سينا فى العالم الإسلامى الغربى ثم فى العالم المسيحى. وأنجبت الأندلس أسرة ابن زهر المعروفة فى العصور الوسطى بالصيغة اللاتينية Avenzoar.

وكان للطب العربى أثر ضخم فى العالم الغربى. فقد انتقل بادئ الأمر إلى اليهود وخاصة إلى ابن ميمون Maimonides صاحب المؤلفات الطبية الجمة. ثم انتقل بعد ذلك إلى النصارى. وعن هذا الطريق قام جيرارد القرمونى Gerard of Cremona بترجمة قانون ابن سينا وكتاب المنصورى للرازى. وقام أندرياس ألپاكوس البللونى Andreas Alpagus of Bellona بتنقيح ترجمة القانون كما قام بترجمة كتاب الترياق De Therica لابن رشد وكتاب الكنّاش Practica لابن سرافيون. وترجم فرّاكوت Farragut كتاب الحاوى Continens للرازى كما ترجم بوناكوسّا Bonacossa وهو يهودى من پادوا كليات ابن رشد. وقد نشرت هذه الترجمات فى بداية العهد بالطباعة.

والمعرفة بالأقراباذين والأعشاب الطبية تتمثل فى رسالة ابن البيطار المالقى علاوة على أجزاء من قانون ابن سينا تشير إلى هذا الموضوع. وقد درس العرب أنفسهم الأعشاب ثم وسعوا معرفتهم بخصائصها الطبية

مستفيدين من دروس ديسقوريدس وجالينوس. واستطاعوا بفضل ملاحيهم أن يستحدثوا فى الطب استخدام نباتات جديدة جاءوا بها من أرخبيل الملايو والصين مثل الكافور والقثاء الهندى Cassia وخشب الصندل. وقد نهض العرب بفن تركيب الأدوية وابتكروا عدة تراكيب طبية وأشربة ومستحلبات تمزج بها الأدوية، والمواد الكحولية.

وهناك فرع من الدراسات يمت بصلة وثيقة إلى الطب ونعنى به علم البيطرة الذى كان موضوع عدد من الرسائل الخاصة بين العرب.

المصادر:

هناك معلومات مستفيضة عن الأطباء فى العالم الإسلامى موجودة فى كثير من المؤلفات العربية:

(١) ابن أبى أصيبعة: طبقات الأطباء، طبعة Müller سنة ١٨٨٤.

(٢) ابن القفطى: تاريخ الحكماء.

(٣) أبوالفرج: مختصر الدول، طبعة صالحانى.

(٤) المقرى: نفح الطيب عن أطباء الأندلس.

(٥) قانون ابن سينا، طبعة عربية فى رومة عام ١٥٩٣ فى *Typographia medicea*، وقد أعيد طبعه فى بولاق عام ١٩٢٤.

المؤلفات الأوربية:

(١) L. Leclerc : *Histoire de la méde-cine arabe* فى مجلدين باريس سنة ١٨٧٦.

(٢) F. Wüstenfeld : *Geschichte der arabischen Arzte und Natuforscher* كوتنكن سنة ١٨٤٠.

(٣) Donald Campbell: *Arabian Medecine and its Influence on the Middle Ages* لندن سنة ١٩١٦ فى مجلدين، وبه ثبت المصادر.

(٤) Carra de Vaux : *Les penseurs de l'Islam* جـ٢، فصل ٩، باريس سنة ١٩٢١.

(٥) E. G. Browne : *Arabian medicine* كمبردج سنة ١٩٢٢.

الشنتناوى [كاراده فو B. Garra de Vaux]

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١٢٥/ ١٩٩٦

ISBN 977- 01 - 4973 - X

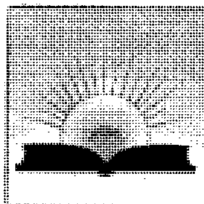
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثانى والعشرين

الطبرى - عارف حكمت بك

الطبعه الأولى

١٤١٨هـ ـــ ١٩٩٨م



مركـــز
الشارقة
للابـداع
الفكـري

أ. جى. بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحـــرير

م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد

ر. باســـيت، ر. هارتمـــان

الأجزاء الأولى

من (أ) إلى (ع)

إعداد وتحرير نخبة من العلماء بإشراف

إبراهيم زكـي خـورشـيـد

أحـمـــد الشـــنتناوى

د. عبدالحمـــيد يونـــس

الأجزاء من (ع) إلى (ى)

ترجمة نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطـان بن محـمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

الطبرى

أبو جعفر محمد بن جرير المؤرخ العربى: ولد الطبرى على الأرجح سنة ٨٣٩م (فى نهاية سنة ٢٢٤هـ أو فى مستهل سنة ٢٢٥هـ) فى آمل من أعمال طبرستان، وبدأ ينصرف إلى الدرس فى سن مبكرة وقد ظهرت عليه مخايل النبوغ، ويقال إنه حفظ القرآن الكريم ولما يبلغ السابعة؛ وتلقى علومه الأولى فى مسقط رأسه، ثم زوده أبوه الذى كان ميسور الحال بالأسباب التى تعينه على زيارة مراكز العلم فى العالم الإسلامى، فزار الرى وما جاورها، ثم زار بغداد يروم أن يأخذ على أحمد بن حنبل، ولكن أحمد توفى قبيل وصوله إليها. وقضى الطبرى وقتاً قصيراً فى البصرة والكوفة ثم عاد إلى بغداد وأقام فيها ردحاً من الزمن؛ ثم رحل طالباً مصر، غير أنه توقف فى المدن الشآمية ليدرس الحديث. ولاشك أن الناس كانوا يعدونه وهو بمصر فى زمرة العلماء المشاهير (كان فى مصر فى رواية ابن عساكر ما بين سنتى ٨٦٩ ـ ٨٧٠؛ وفى رواية ياقوت أنه كان فى مصر سنة ٨٦٧م، وهى أول زيارة له، ثم أقام فيها ما بين سنتى ٨٦٩ ـ ٨٧٠م بعد أن أقام فى الشام؛ وفى رواية الطبرى: التاريخ، جـ٣، ص ١٨٦٢، أنه كان فى بغداد ما بين سنتى ٨٧١ ـ ٨٧٢م). ثم شخص من مصر إلى بغداد حيث عاش حتى توفى سنة ٩٢٣م فيما عدا رحلتين قام بهما إلى طبرستان (الرحلة الثانية فيما بين عامى ٩٠٢ ـ ٩٠٣م).

والظاهر أن الطبرى كان ينزع إلى حياة العلماء التى تتسم بالهدوء وإن كانت تحفل بمكارم الأخلاق. وقد صرف سنى حياته الباكرة كلها فى جمع الروايات العربية والإسلامية، ثم أنفق معظم وقته فى التدريس والكتابة. ولم يكن لدى الطبرى من المال ما يزيد على كفايته، على أنه ترفع عن الدخول فى المغانم المادية بل هو قد أبى أن يلى ما عرض عليه من مناصب تدر المال على صاحبها، واستطاع بذلك أن ينصرف إلى النشاط الأدبى الموفور المتشعب الجوانب. وكان ميدانه الأول

فى هذا السبيل هو التاريخ والفقه وقراءة القرآن الكريم وتفسيره، ثم هو قد انصرف علاوة على ذلك إلى الشعر وفقه اللغة والنحو وعلم الأخلاق بل الرياضيات والطب. وظل عشر سنوات بعد عودته من مصر يتبع مذهب الشافعى ثم أقام مذهباً خاصاً به سمى أتباعه بالجريرية نسبة إلى أبيه. على أن هذا المذهب كان فيما يظهر يختلف عن مذهب الشافعى فى النظر أقل من اختلافه عنه فى العمل، وسرعان ما جر النسيان أذياله على مذهب الجريرية. وكان اختلافه عن الحنبلية أشد من ذلك فى الجوهر، ذلك أنه سلم بأن ابن حنبل حجة فى الحديث وليس حجة فى الفقه. ومن هنا أثار عداوة الحنابلة عليه؛ ويقال إن السر فى هذه العداوة هو إنكاره لتفسير الحنابلة للآية ٨١ من سورة الإسراء. واضطر الطبرى إلى الاعتكاف فى داره اتقاءً لغضب الغوغاء الثائرين ولم يأمن على نفسه إلا بعد أن صدر من الشرطة أمر مشدد يكفل حمايته. وحاول أعداؤه أيضاً أن يجروا عليه الأذى متوسلين بالشرع، فقد اتهموه بالميل إلى الزندقة، وكانت قولتهم هذه بعيدة عن الإنصاف.

ولم تصل إلينا آثار الطبرى كاملة بحال من الأحوال، وشاهد ذلك أن كل ما كتبه عن أصول مذهبه الجديد فى الفقه قد فقد. على أن تفسيره للقرآن الكريم المسمى «جامع البيان فى تفسير القرآن» ويقال له «التفسير» فحسب، نجا من الضياع. وقد جمع الطبرى فى هذا التفسير لأول مرة المادة الوافرة للتفاسير المأثورة، واستحدث بذلك كتاباً عمدة استقت منه التفاسير التى كتبت من بعد. ولا يزال هذا المصنف معيناً يستمد منه العلماء الغربيون المعلومات فى بحوثهم التاريخية والنقدية. وموقف الطبرى من الروايات التى جمعها تحدده فى جوهره المقاييس اللغوية سواء ما يتعلق منها بفقه اللغة أو النحو. ولكنه يعرض أيضاً للأحكام العقائدية والفقهية التى يمكن استنباطها من القرآن الكريم، ثم هو يبيح لنفسه فى بعض الأحيان أن يدلى برأى يتسم بالصراحة دون أن يستند بحال على سند يقوم على النقد التاريخى.

وأهم كتب الطبرى هو تاريخه العام المعروف باسم: «تاريخ الرسل والملوك». ولا تزودنا طبعة ليدن المشهورة لهذا التاريخ إلا بنسخة مختصرة من كتابه الضخم الذى كان يبلغ فى الحجم عشرة أضعاف هذه النسخة، ولو أن الكتاب الأصلى كان يضم عشرة مجلدات ونصف مجلد فحسب؛ ومع ذلك فإن طبعة ليدن المختصرة ليست كاملة، وإنما يقتضى الأمر استكمالها فى فقرات شتى منها بالرجوع إلى الكتاب المتأخرين الذين أفادوا من تاريخ الطبرى العام هذا.

ويبدأ تاريخ الرسل والملوك بعد المقدمة بتاريخ آباء البشر، وأنبياء العهود الأولى وحكامها (ج١، قسم١)؛ ثم يتناول تاريخ العهد الساسانى (جـ١، قسم ٢)، ثم عصر محمد [ﷺ] والخلفاء الأربعة الراشدين (جـ١، قسم ٣ ـ ٦)؛ ثم تاريخ الأمويين (جـ٢، قسم ١ ـ ٣)؛ ثم يختم الكتاب بعصر العباسيين (جـ٣، قسم ٣ ـ ٤). وقد رتب الطبرى مادته منذ بداية التاريخ الهجرى على حوادث سنى الهجرة، وينتهى الكتاب بالحوادث حتى يولية سنة ٣٠٢هـ و٩١٥م، وقد أكمل هذا الكتاب من بعد غيره من المؤرخين؛ ونذكر من الذين أكملوه:

(١) الكتاب المفقود المعروف باسم «المذيّل» أو «صلة التاريخ» لأبى محمد الفرغانى تلميذ الطبرى.

(٢) كتاب أبى الحسن محمد الهمذانى المتوفى سنة ١١٢٧م الذى يبلغ بالحوادث حتى عام ١٠٩٤م، ولكن المجلد الأول الذى بقى منه ينتهى بحوادث ٩٧٧ ـ ٩٧٨م. وقد أفاد المؤرخون المتأخرون مثل ابن مسكويه وابن الأثير من مادة الطبرى فى كتابة تواريخهم، وإن كانا قد تجاوزا فيها العصر الذى كتب هو فيه، ولذلك فإنهم بوجه من الوجوه قد أكملوا تاريخه (حتى عام ٩٧٩ ـ ٩٨٠م أو ١٢٢٥م). وعمد ابن الأثير إلى استخدام مادة الطبرى على نطاق واسع، وسعى إلى التوفيق بين الروايات المختلفة التى ساقها وسد ما بها من ثغرات معتمداً على مصادر أخرى. أما القطعة من كتاب عريب الأندلسى (وهى تشمل

الحوادث من عام ٩٠٣ ـ ٩٣٢م) التى نشرها ده غوى فهى تعتمد على نسخة مستقلة عن الطبرى وتعد ذيلا لتاريخه. وقد ترجم كتاب الطبرى سنة ٩٦٣م إلى الفارسية بأمر الوزير أبى على محمد البلعمى السامانى، على أنه اختصر كثيراً وأكمل من مصادر أخرى وخاصة فى الكلام عن العهود الأولى. وترجمت هذه الترجمة أيضاً إلى التركية والعربية.

وأما كتاب الطبرى «تاريخ الرجال» فيزودنا بالحقائق الضرورية عن أسانيده فى الحديث. وشاع هذا الكتاب فى الأصل باعتباره ذيلا لتاريخ الطبرى. وقد نشر مختصر له ليس كاملا فى آخر طبعة ليدن للتاريخ (جـ٣، ص ٢٢٩٥ ـ ٢٥٠١).

واستند الطبرى فى جمع مادة تاريخه إلى الروايات غير المدونة، وقد تيسرت له أسباب هذا الجمع بفضل رحلاته الواسعة التى صرف معظم همه فيها إلى طلب العلم وحضور الدروس على مشاهير العلماء. وأفاد الطبرى أيضاً من كتب غيره مثل كتاب: أبى مخنف، و «كتاب أخبار أهل البصرة» لعمر بن شبّه، وهو كتاب فى الحديث كان يقرأ له منه زياد بن أيوب؛ وتاريخ نصر بن مزاحم (.Z. S، جـ ٤، ص ٦)؛ ثم سيرة محمد بن إسحق؛ والكتب التى كتبها فى هذا الشأن: الواقدى، وابن سعد، ومحمد الكلبى، وهشام الكلبى، والمدائنى، وسيف بن عمر، وابن طيفور وغير ذلك من الكتب. أما رواياته فى التاريخ الساسانى فقد أفاد من نسخة عربية لكتاب الملوك الفارسى التى اعتمدت فى جزء منها على ترجمة لهذا الكتاب قام بها ابن المقفع. ولم يحاول الطبرى أن يصوغ مادته فى رواية متصلة للحوادث التاريخية، بل جنح إلى الاكتفاء بجمع ما تيسر له من مادة وتسجيل الروايات المختلفة بل المتعارضة فى كثير من الأحيان، كما وصلت إليه، ولذلك أبى أن يتحمل أى مسؤولية فيما يتعلق بحجية هذه الروايات التى جمعها. على أن قيمة كتاب الطبرى فى نظر البحث التاريخى الحديث، إنما تكمن فى ترديده الأمين غير المرتب لرواياته، وخاصة إذا كان

المقــصــود هو إعـــادة بناء الحـــوادث الخاصة بصدر الإسلام.

المصادر:

(١) Brockelmann: *Gesch der Arab. Lit.* جـ١، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٢) ياقـوت: إرشـاد الأريـب، طبعـة مـركـوليـوث، جـ٦، ص ٤٢٣ ـ ٤٦٢، سلسلة كب التذكارية، جـ٦، ص ٦.

(٣) السـمـعانـى: كتـاب الأنســاب، ورقة ١٣٦٧، الفصول ٤ ـ ١٢، سلسلة كب التذكارية، جـ٢٠.

(٤) ابن خلكان، ترجـمة ده ســلان، جـــ ٢، بـاريس ـ لـنـدن ١٨٤٣م، ص ٥٩٧ وما بعدها.

(٥) الفــهرست، طبـعـة فلوكل، ص ٢٣٤ وما بعدها.

(٦) I. Goldziher: *Die literarische Tätigkeit des Tabari nach Ibn' Asakir* فى *W.Z.K.M.*، جـــ ٩، ١٨٩٥م، ص ٣٥٩ ـ ٣٧١.

(٧) Abu Djafar: *Annales quot scripsit: M. ibn Djarir at-Tabari*، طبعـة ده غوى (جـــ ١، ص ١ ـ ٦؛ جـــ٢، ص ١ ـ ٣؛ جـ ٣، ص ٤ ـ ١؛ *Indices, Introductio, (Glossarium, Addenda et Emmendanda* ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١م.

(٨) H. Zotenberg: *Chronique de Abou-Djafar-Mohammed-ben-Djarir-ben-Yezid-Tabari*، ترجمــة معتـمدة على النسخــة الفارســية الخاصــة بأبى على مــحمـد البلعـمى، فى أربعـة مــجلدات، باريس ١٨٦٧ ـ ١٨٧٤م.

(٩) Th. Nöldeke: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden Aus der arab. Chronik des Tabari übersetzt und mit ausfâhrl. Erläuterungen und Ërganzungen versehen*، ليدن ١٨٧٩.

(١٠) عريب: تكـملة الطبرى، طبـعة ده غوى، ليدن ١٨٩٧م.

(١١) C. Brockelmann: *Das Verhältnis von Ibn el-Athirs Kâmil fit-ta'rikh zu Tabarîs Akhbar er-rusul Wal-Mulûk*، ستراسبورغ ١٨٩٠.

(١٢) H.F. Amedroz: *Konkerdonz swischen Tabarîs Annalen und Ibn Mis-*

Ist. فى *kawik's Tagarib el-Umam*، جـ ٢، ص ١٠٥ - ١١٤.

(١٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى: جامع البيان فى تفسير القرآن، القاهرة ١٣٣١هـ، فى ٣٠ جزءاً.

(١٤) O. Loth: *Tabarî's Korancom-mentar* فى *Z.D.M.G.* جـ ٣٥، ١٨٨١م ص ٥٨٨ - ٥٢٨.

(١٥) Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Qorans*، جـ ٢، ليبسك ١٩١٩م، ص ١٣٩ - ١٤٢، ١٧١ - ١٧٣.

(١٦) I. Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Kora*nauslegung، ليدن ١٩٢٠، ص ٨٥ - ٩٨، ١٠١ وما بعدها.

خورشيد [باريه R. Paret]

طبرية

Tiberias : بلد على الضفة الغربية لبحيرة طبرية يسيل نهر الأردن مخترقاً له صوب الجنوب؛ والبحيرة غنية بالأسماك، وطولها ١٢ ميلا وعرضها ستة أميال، وهى دون مستوى البحر المتوسط بسبعمائة قدم، وطبرية طويلة ضيقة إذ تكتنفها من الغرب التلال الوعرة التى تنحدر انحداراً شديداً حتى تبلغ الماء شمالى البلد وجنوبه، ويقوم جبل هيرودس جنوبى الجنوب الغربى للبلد؛ ولعل طبرية قد خلفت بلدة صغيرة فى هذا الإقليم ذكرها العهد القديم (وتقول بعض المصادر إنها هى: حمة نفسها التى ورد ذكرها فى سفر يشوع، الإصحاح ١٩، الآية ٣٥، بالنظر إلى ما فيها من عيون حارة)، بيد أنه لم يثبت شىء محقق فى هذا الشأن، وإنما أصبح للبلد شأن عندما أسس هيرودس أنتيپاس Herod Antipas حوالى سنة ٢٦ ميلادية مدينة أطلق عليها اسم طبرية تكريماً لإمبراطور طبرياس؛ وقد شيدت فى فخامة على طراز المدن فى العصر اليونانى المتأخر بما فيها من معابد ومسارح وغيرها من العمائر العامة؛ وكان قصر الملك الرائع، الذى وصفه يوسفوس Josephus يقوم على جبل هيرودس (قصر بنت الملك) ويكتنفه سور المدينة القديمة، وقد تتبع شوماخر G. Schumacher مجرى هذا السور؛ وكان اليهود المتشددون يتفادون البلدة، ومن

ثم كان أهلها خليطا من أقوام شتى، وقد أكره هيرودس بعضهم على الاستقرار فيها، واجتذب البعض الآخر إليها مزايا شتى، على أنه حدث تغيير غريب فى تاريخ متأخر عندما أصبحت طبرية مركزاً من أهم مراكز الحياة اليهودية الخالصة ومركزاً للدراسات التلمودية، وهنالك سنت مجموعة القوانين المعروفة باسم «المشنا» حوالى سنة ٢٠٠ ميلادية؛ وفى مستهل القرن الرابع الميلادى وضع «كتاب الكَمارا» الفلسطينى وهو ما يعرف بالتلمود الأورشليمى؛ وفيما بين القرنين الثامن والتاسع الميلاديين استقرت طريقة الحركات الطبرانية التى كانت قد عم استعمالها، وكان المدرس العبرى لهيرونيموس (جيروم) يهودى من طبرية؛ وقد بقيت ذكرى العلماء اليهود الذين عملوا هنا بفصل تلك المجموعات من المقابر ومن بينها قبرا الحبرين يوحنان بن زكّى R.Johanan G. Zakkai، وعقيبا R. Akiba؛ وقد اكتشفت جبانة يهودية قديمة أخرى فيها عدد من التوابيت بقرب الباب الغربى للمدينة، وحدث هذا عندما شق طريق جديد.

وتغلغلت المسيحية بعد قسطنطين الأكبر فى الجليل، وإن كان تغلغلها قد تم فى بطء، وتضمنت أثبات المجامع المقدسة أسماء بعض أساقفة طبرية؛ وكان الإمبراطور هادريان Hadrian قد شرع فى تشييد معبد فى هذه البلدة، ثم أكمل هذا المعبد.

وأعاد يوستنيانوس بناء أسوار المدينة المتهدمة، ويقال إن اليهود الذين كانوا فى البلدة ناصروا الفرس عندما غزوا هذه البلاد سنة ٦١٤ ميلادية، وكان هذا شأنهم فى كل مكان آخر؛ وفى سنة ١٣هـ (٦٣٥م) انتقلت طبرية إلى يد المسلمين، وقد اقتضاهم الأمر إلى فتح بعض بلدان الأردن عنوة، على أن طبرية استسلمت للقائد العربى شرحبيل الذى أمّن أهل البلدة على حياتهم وعلى نصف دورهم وكنائسهم، وفرض عليهم أن يؤدوا كل سنة جريباً من القمح أو الشعير عن كل جريب من الأرض وديناراً عن كل رأس من الغنم، واحتفظ لنفسه أيضاً بموضع يقيم عليه مسجداً، ونقض أهل البلدة هذا الاتفاق فى خلافة عثمان فغزا عمرو بن العاص

طبرية (شرحبيل فى رواية بعض المصادر) واستسلمت البلدة بالشروط القديمة؛ وبدأ فصل جديد فى تاريخ طبرية بحلول الحروب الصليبية، فقد أقطعت لتنكرد Tancred ثم أصبحت آخر الأمر من ممتلكات رايموند أمير طرابلس؛ وفى يوم الثلاثاء الموافق ٢ يوليو سنة ١١٨٧م (٥٨٣هـ) أحاط صلاح الدين بالبلدة وفتحها فى بضع ساعات بالرغم من مناعةحصونها، ثم أشعل فيها النار، وقد أقنع جيرار كبير الداوية المتعجرف جيش النصارى الذى كان يعسكر فى صفورية بأن يهب لنجدة البلدة بالرغم من أن ريموند كان قد حذرهم من مغبة ذلك مراراً وتكراراً، وانتهى الأمر بوقعة حطين التى هزم فيها الفرنجة هزيمة منكرة أدت إلى استيلاء المسلمين على بيت المقدس وانهيار سلطان الفرنجة؛ وفى سنة ١٢٤٠م وقعت البلدة مرة أخرى فى يد النصارى عندما استولى عليها أودو أمير مونتبليارد Odo of Montbelliard؛ على أن الخوارزميين استولوا عليها سنة ١٢٤٧م، ومن ثم أصبحت طبرية من أملاك المسلمين حتى نهاية الحكم التركى لفلسطين؛ وفى منتصف القرن السابع عشر كانت البلدة من أملاك الشيخ ظاهر العمرو الذى عمل على تحصينها؛ وفى سنة ١٧٥٩ أصيبت بزلزال، غير أن الزلزال الذى وقع سنة ١٨٣٧ كان أسوأ بكثير إذ دمر معظم البلدة (دون الحمامات)؛ وفى سنة ١٧٩٩ احتلها جيش نابليون ردحاً من الزمن.

وقد وصف جغرافيو العرب طبرية، قصبة الأردن، وصفاً موجزاً بعض الشىء؛ فاليعقوبى (٢٧٨هـ = ٨٩١ - ٨٩٢م) يقول عن موقع البلدة إنها فى سفح جبل وتطل على بحيرة كبيرة يتدفق من خلالها نهر الأردن؛ ويقول الإصطخرى (٣٤٠هـ = ٩٥١م) إن طول البلدة ١٢ ميلا وعرضها بين ميلين وثلاثة أميال (طولها الحقيقى هو ١٣ ميلا وعرضها ستة أميال) ويقول المقدسى (٣٧٥هـ = ٩٨٥م): «موضوعة بين الجبل والبحيرة فهى ضيقة كربة فى الصيف مؤذية، طولها نحو من فرسخ بلا عرض وسوقها من

الدرب إلى الدرب، المقابر على الجبل، والجامع فى السوق كبير حسن، عليها [أى البحيرة] بما يدور قرى ونخيل، والسفن فيها تذهب وتجىء... كثيرة الأسماك خفيفة الماء»، وقد زار الرحالة الفارسى ناصر خسرو طبرية سنة ٤٣٨هـ (١٠٤٧م) وقال إن طول البحيرة ستة أميال وعرضها ثلاثة، ثم قال «إن البلدة تكتنفها أسوار، ولكن ليس فى الجانب الذى فيه البحيرة، وكثير من دورها يقوم أساسه على القاع الصخرى الذى تحت الماء؛ وعلاوة على المسجد الذى فى سرة البلدة يقوم مسجد آخر فى الجانب الغربى اسمه مسجد الياسمين، وهنا نجد قبر يسوع بن نون والسبعين نبياً الذين ذبحهم الإسرائيليون، وكذلك نجد قبر أبى هريرة، ويصنع أهل البلدة الحصر من الأسل (السمار) وعلى التل الذى يقوم غربى البلدة حصن شيد من حجارة منحوتة وعليه نقوش بالعبرية»؛ ويصف الإدريسى طبرية (سنة ١١٥٤ أيام الحكم الصليبى) بأنها بلدة تأخذ بالألباب تقوم فوق تل مرتفع على ضفاف بحيرة مياهها عذبة، وطولها ١٢ ميلا وكذلك عرضها(!) وتزودها القوارب التى تجرى فيها بالمؤن؛ ويذكر أيضاً صنع الأهالى لحصر السمار، وكانت صناعة لها شأنها؛ ويذكر ياقوت (٦٢٣هـ = ١١٢٥م) ما قاله بعض من تقدموه، فيردد ما ذكره غيره من جغرافيي العرب من أن طبرية شيدها طبرياس (Tiberius)، ويقول أبوالفداء (المتوفى سنة ٧٣٢ هـ = ١٣٣١م) إن البلدة دمرها صلاح الدين، وهذا يثبت أنها كانت لاتزال خرائب فى عهده، ويتضح مما قاله ابن بطوطة (٧٢٥ هـ = ١٣٢٥م) أنها ظلت على هذه الحال من بعد.

وقد كان للحمامات الطبية الساخنة، فى الأيام التى بقيت فيها هذه الحمامات، شأن عظيم فى تاريخ البلدة، فقد كانت على مسيرة أربعين دقيقة جنوبها، ولعلها هى التى حملت هيرودس على أن يختار هذه البلدة قصبة لبلاده؛ ويقول يوسفوس بحق إن الحمامات لم تكن بعيدة عن طبرية فقد كانت فى قرية تسمى Ἀμμαθοῦς،

(أى الحمة الوطنية)، وهذا يتفق مع ما اكتشفه شوماخر من أن سور المدينة القديمة يمتد من جبل هيرودس إلى ضفاف البحيرة دون أن يحيط بها (ومن ثم «فى طبرية» كما يقول يوسفوس، *Vita*,٨٥؛ *Bell*، جـ٢، ص ١٦١٤ ويعنى هذا (فى أرض طبرية)، وقد ذكرت الحمامات فى تاريخ مبكر جداً يرجع إلى بليناس (*Nat. Hist*، جـ ٥، ص ١٥)، وقد ورد ذكرها كثيراً فى التلمود. ولا يكف جغرافيو العرب عن القول بأن مياهها ساخنة بلا نار. ويقول اليعقوبى إن المياه الساخنة يؤتى بها إلى البلدة فى أنابيب؛ ويزيد الإصطخرى أن الماء، على بعد العيون بمقدار فرسخين أو نحو ذلك (وهذه مبالغة غيرمعقولة)، من شدة الحرارة عند دخول الحمامات حتى إن الأجساد التى يلقى بها فيها يذهب عنها الشعر، ومن ثم لا يمكن استخدام الحمامات إلا إذا أضيف إليها الماء البارد؛ ويتحدث المقدسى عن عين مياهها تغلى وهى تزود معظم الحمامات بالماء معاً ويسخن البخار المتصاعد منها العمارة نفسها، ويذكر ناصر خسرو عيناً على باب المسجد الذى فى سرة البلد وقد بنى عليه حمام عزى إلى الملك سليمان؛ ويخص الإدريسى بالذكر حماماً كبيراً اسمه دماقر يمكن طهو الدجاج والماعز الصغير فى مياهه المالحة، وكذلك يسلق فيها البيض؛ وثمة حمام اسمه اللولو كانت مياهه ساخنةولكنها ليست مالحة، على حين أن «الحمام الصغير» كان هو الوحيد الذى تسخن مياهه بالنار؛ وكان أحد أمراء المسلمين قد بنى لأسرته حماماً فوق «الحمام الصغير»، ولكنه أهداه من بعد إلى الجمهور؛ وكان ثمة عيون ساخنة كثيرة جنوبى هذا الحمام؛ وكان يؤم هذه الحمامات من جميع أنحاء البلاد المشلولون والمصابون بعاهات أو الذين يعانون من أمراض الرئة وكانوا يظلون ثلاثة أيام فى الماء يبرأون بعدها من عللهم بإذن الله؛ وهذه الأوصاف تعوزها الدقة والوضوح، وبخاصة أن بعض الجغرافيين يذكرون فيما يتصل بالحمامات بعض العيون التى تقع على مسافة بعيدة؛ وفى سنة ١٧٠٣ جفت

العيون فترة من الزمن (Reland: *Palästina*، ص ٧٠٣)، ولما تهدم الحمام القديم شيد آخر جديد فى مستهل القرن التاسع عشر، وقد وصفه بوركارت Burckhardt بأنه كان غاية فى البساطة حتى إن إبراهيم باشا عمل سنة ١٨٣٣على بناء حمام آخر أكثر فخامة ثم تم تشييد حمام ثالث سنة ١٨٩٠ على مسافة ما إلى الجنوب؛ ويقول روبنصون (Robinson) إن الماء يخرج من أربع عيون إحداها تحت الحمام القديم، ودرجة حرارة الماء وفقاً للمقاييس التى قام بها هو ٦٠ْ سنتيجراد؛ وقرأ فراى (Frei) درجة حرارة الحمام الجديد حيث يدخل الماء الحوض فوجدها ٥٩,٥ْ سنتيجراد، وبلغت خلف الحمام القديم ٥٨ْ، وفى عين أصغر قريبة منه ٦٣ْ؛ وكذلك أورد فراى التحليل الكيمائى للماء.

ولاشك أن الظروف السياسية الجديدة ستعيد الرخاء إلى طبرية، على حين أن حالتها قبل الحرب(*) كانت على النقيض من ماضيها المشرق (انظر الوصف المتسم بالحماسة فى Bell : Jos، جـ٣، ص ٥١٦ وما بعدها)؛ ولم تكن السفن والقوارب ترى فى البحيرة إلا نادراً، وأصبحت الحدائق التى كانت كثيفة الزرع يوماً، تبدو قفراً موحشاً، ولا يكاد يوجد شئ من الآثار القديمة.

(*) الحرب العالمية الأولى.

المصادر:

(١) Robinson : *Palestine*، جـ ٣، ص ٣٩٩ وما بعدها.

(٢) Guérin : *Galilée* جـ١، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(٣) G.Schumacher : *Palestine Exploration Fund Quarterly Stat.* ١٨٨٧، ص ٨٥ وما بعدها.

(٤) Schürer : *Gesch. d. jüd Volkes*، جـ ٣، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٥) P.Thomsen : *Loca Sancta*، جـ٣.

(٦) ابن الأثير : طبعة Tornberg، ١٨٩٨، ص ٤٣١ وما بعدها.

(٧) Röhricht : *Geschichte des Königreichs Jerusalem*، ١٨٩٨، ص ٤٣١ وما بعدها.

(٨) الإصطخرى؛ المكتبة الجغرافية العربية، جـ١، ص ٥٨.

(٩) المقدسى، المصدر المذكور جـ٢، ص ١٥٤ و ١٦١ و ١٨٥.

(١٠) ناصر خسرو، ترجمة G. Le Strange، *Palestine Pilgrim Texts*، ١٨٨٨، ص ١٦.

(١١) الإدريسى *Z.D.P.V.*، جـ ٨، ص ١٢٨ (النص، ص ١٠).

(١٢) ياقوت : المعجم، طبعة Wüstenfeld، جـ٣، ص ٥٠٩ ـ ٥١٣.

(١٣) *Géographie d'Aboulféda* ترجمة *Reinaud et de Slane*، جـ ٢/٢، ص ٢١.

(١٤) G. La Strange : *palestine under the Moslems*، ص ٣٣٤ ـ ٣٤١.

وانظر فيما يتصل بالحمامات الطبية.

(١٥) Dechent : *Z.D.P.V.*، جـ ٧، ص ١٧٢ وما بعدها.

(١٦) Frei، المصدر المذكور، جـ٩، ص ٨٢ وما بعدها (وبه خريطة).

صبحى [بول Fr. Buhl]

الطبقات

أى كتاب الطبقات: والكلمة إذا استعملت للمكان كان معناها: التساوى، أو طبقة فوق طبقة؛ وإذا استعملت للدلالة على الزمان كان معناها: التساوى، أو الشىء، مثال ذلك الآية الثانية من سورة الملك، والآية الخامسة عشر من سورة نوح: «.. خلق الله سبع سماوات طباقاً». والطبقة أيضاً هى طبقة الدار (انظر التعليق على الإدريسى: *Description de l'Afrique*، طبعة دوزى وده غوى، ليدن ١٨٦٦، ص ٣٣٨؛ Sobernheim: *Inscr.*، رقم ٤١ فى *M.I.F.A.O.*، جـ ٢٥، Fagnan: *Additions*، مادة طبقات) وكذلك يقال: «طبقات العين». أما إذا استعملت للزمن فإنها تدل على الجيل (يقول فقهاء اللغة إنها ترادف كلمة «قرن») ويستعمل حمزة الاصفهانى (طبعة Gottwaldt ص٨) وغيره كلمة «طبقات» للدلالة على الأسر الملكية الحاكمة القديمة فى فارس. وتدل عناوين الكتب مثل كتاب «طبقات الشعراء» على أن هذه الكتب قد تناولت طبقات متعاقبات

من الشعراء والمغنين والفقهاء والمحدثين وغير ذلك، وأن الأعلام الذين يعيشون فى جيل واحد يعدون طبقة من الطبقات. ثم إن هذه الفكرة قد ضاق مدلولها فى الحديث من بعد وحددت بقدر ما دخلت الفروق الدقيقة لمعنى الكلمة فى هذا العلم، وهى فروق لها شأنها فى نقد الحديث، فأصبح رجال الطبقة الواحدة هم أولئك الذين سمعوا الحديث من طبقة ممن سبقوهم ثم رووها لرجال الطبقة الذين جاءوا بعدهم. مثال ذلك أن ابن الصلاح فى كتابه «علوم الحديث» (طبعة حلب ١٩٣١م، ص ٤١٣) يقول إن «الطبقة» فى المصطلح هى: «القوم المتشابهون» فى السن والإسناد (النووى : التقريب فى .J. A، السلسلة ٩، جـ ١٨، ص ١٤٤؛ السيوطى: التدريب، القاهرة ١٣٠٨هـ، ص ٢٦٧).

وتاريخ معنى الكلمة يحملنا على ترجيح أن كتب الطبقات لم يدفع إلى تأليفها الحاجة التى اقتضت نقد الحديث كما ظن لوث Loth، وكل ما فى الأمر أنها قد استعملت استعمالا خاصاً فى هذا الفرع من فروع المعرفة ولعل الأصل فيها هو اهتمام العرب بالأنساب والتراجم، فقد وجدت قبل «كتاب الطبقات» لابن سعد (المتوفى سنة ٢٠٣هـ = ٨٤٥م)، أو قل فى زمنه على الأقل، سلسلة من كتب الطبقات لم يصل إلينا معظمها، وهى تتناول القراء والفقهاء والشعراء والمغنين، ذلك أننا نجد، علاوة على كتاب واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١هـ = ٧٤٨ - ٧٤٩م) المستقل بذاته فى ذلك العهد المتقدم والموسوم بعنوان «طبقات أهل العلم والجهل» (ياقوت: إرشاد الأريب، طبعة مركوليوث،جـ ٧، ص ٢٢٥؛ ابن خلكان: الوفيات، القاهرة ١٣١٠هـ، جـ٢، ص ١٧١) كتباً أخرى هى: إسماعيل بن أبى محمد اليزيدى (حوالى سنة ٢٠٠هـ = ٨١٥ - ٨١٦م) «طبقات الشعراء» (ابن النديم: الفهرست،ص ٥١؛ ياقوت، جـ٢، ص ٣٥٩)؛ الهيثم ابن عدى (المتوفى سنة ٢٠٧هـ= ٨٢٢ - ٨٢٣م) «طبقات الفقهاء والمحدثين» وطبقات من روى عن النبى [ﷺ]، (الفهرست، ص ٩٩؛ ياقوت، جـ٧، ص ٢٦٥؛ ابن خلكان، جـ٢، ص ٢٠٤)؛

أبوعبيدة (المتوفى سنة ٢٠٨هـ = ٨٢٣ ـ ٨٢٤م) «طبقات الفرسان» ولعل المقصود هو الشعراء (ياقوت، جـ٧، ص ١٦٩)؛ محمد بن خالد (المتوفى سنة ٢٢٠هـ = ٨٣٥م) «طبقات الفقهاء» (الضبى: البغية، رقم ١٠١)، خليفة الخياط (المتوفى سنة ٢٣٠هـ = ٨٤٤ ـ ٨٥٥م أو ٢٤٠هـ = ٨٥٤ ـ ٨٥٥م) «طبقات القراء» (الفهرست، ص ٢٣٢؛ ابن خلكان، جـ١، ص ١٧٢)؛ محمد بن سلام الجمحى (المتوفى سنة ٢٣١هـ = ٨٤٥ ـ ٨٤٦م) «طبقات الشعراء» (طبعة Hell، ليدن ١٩١٦)؛ عبدالملك بن حبيب السلمى (المتوفى ٢٣٨هـ = ٨٥٢ ـ ٨٥٣م) «طبقات الفقهاء والتابعين» (ابن الفرضى: التاريخ، رقم ٨١٤)؛ أبوحسان الزيادى (المتوفى سنة ٢٤٣هـ = ٨٥٧ ـ ٨٥٨م) «طبقات الشعراء» (الفهرست، ص ١١٠، وربما كان مع ذلك لا يعدو أن يكون ناقلا عن كتاب الجمحى)؛ دعبل بن على الخزاعى (المتوفى سنة ٢٤٦هـ = ٨٦٠ ـ ٨٦١م) «طبقات الشعراء» (الفهرست، ص ١٦؛ ياقوت، جـ٤، ص ١٩٧)؛ محمد بن حبيب (المتوفى سنة ٢٤٧هـ = ٨٦١ ـ ٨٦٢م) «كتاب أخبار الشعراء وطبقاتهم» (الفهرست، ص ١٠٦). وقد ننأى كثيراً عن الموضوع إذا تتبعنا كتب التراجم الخاصة بالجماعات المختلفة وغيرهم من أصحاب الحرف الأخرى.

وقد كان تصنيف أجيال الأعلام فى طبقات من الأمور التى يصعب الاستفادة منها فضلا عن أنه يحول بيننا وبين العثور على علم بعينه فى وقت قصير، ومن ثم نظم هذا التصنيف من بعد، فضمت الفترات المتساوية فى الزمن (القرون أو العقود) بعضها إلى بعض ورتب الأعلام داخل كل فترة ترتيباً أبجدياً فى الغالب. وأقدم مثال على ذلك هو كتاب «طبقات الصوفية» للسُلَمى (المتوفى سنة ٤١٤هـ = ١٠٢٢ ـ ١٠٢٣م) وثمة كتب من هذا القبيل هى: «طبقات الشافعية» للسبكى (المتوفى سنة ٧٧١هـ = ١٣٦٩ ـ ١٣٧٠م)؛ وابن الملقن (المتوفى سنة ٨٠٤هـ = ١٤٠١ ـ ١٤٠٢م)؛ وابن دقماق (المتوفى سنة ٨٠٩هـ = ١٤٠٦ ـ ١٤٠٧م) الذى رتب على القرون:

وابن قاضى شهبة (المتوفى سنة ٨٥١هـ = ١٤٤٧ ـ ١٤٤٨م) الذى رتب كتابه على فترات كل فترة عشرون سنة.

وخير السبل لتحاشى هذه الصعوبات قد تيسرت فى مجموعة كتب الطبقات التى سادت فى زمن متأخر متبعة الترتيب الأبجدى فى جميع تراجمها فبعدت بطبيعة الحال كل البعد عن المعنى الحق لكلمة طبقة، وكان يعبر عن ذلك فى معظم الأحوال بإضافة شىء إلى عناوينها. وأقدم كتاب من هذا القبيل هو الكتاب الذى فقد فيما يظهر وعنوانه «تاريخ طبقات القراء» لعثمان بن سعيد الدانى المتوفى عام ٤٤٤هـ الموافق ١٠٥٢ ـ ١٠٥٣م (ابن خير فى الفهرست. ص ٧٢) وقد جرى على هذه الخطة أيضاً ابن الجزرى (المتوفى سنة ٨٣٣هـ = ١٤٢٩ ـ ١٤٣٠م) «غاية النهاية فى طبقات القراء» (طبعة Bergsträsser and Pretzl، ليبسك ١٩٣٣ ـ ١٩٣٥)؛ والقرشى (المتوفى سنة ٧٧٥هـ = ١٣٧٣ ـ ١٣٧٤م) «الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية» وغير ذلك من الكتب الكثيرة.

المصادر:

(١) Loth: *Ursprung und Bedeutung Tabaqât* فى Z.D.M.G.، جـ ٢٣ (١٨٦٩م) ص ٥٩٣ ـ ٦١٤.

(٢) Flügel: *Die Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten* فى *Abh G. W. Gött*، جـ ٨ (١٨٦٠م) ص ٢٧٠ وما بعدها.

(٣) وثمة مجموعات غير كاملة من كتب الطبقات هى: حاجى خليفة: كشف الظنون، طبعة فلوكل، جـ ٤، ص ١٣٢ ـ ١٥٥.

(٤) Hammer - Purgstall: *Literaturgeschichte der Araber* فينا ١٨٥٠م، جـ١، ص ١٧٢ وما بعدها (غير دقيق!).

(٥) Bergsträsser: *Die Quellen von Jâqut's Irshâd* فى *Z.S.*، جـ ٢ (١٩٢٤) ص ١٨٤ ـ ٢١٨.

(٦) *Katalog der Handbibliothek der Orientalischen Abteilung der Preuss Staatsbibliothek* ص ٣٤ ـ ٤٢.

والكتـــاب الآتى يتـناول فــقــهــاء الشافعية.

(٧) Wüstenfeld: *Der Imâm el-Schâfi'i Abh. G. W. Gött.*، جـ ٣٦ (١٨٩٠)، ص ٧ وما بعدها.

(٨) والكتاب الآتى يتناول القراء:

Nöldeke-Bergesträsser: *Geschichte des Qoráns*، ليبسك ١٩٢٩، جـ ٣، ص ١٥٧ ـ ١٦٠.

خورشيد [هفننك Heffening]

الطحاوى

أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة ابن عبدالملك الأزدى الطحاوى الحجرى، والطحـاوى نسـبة إلى قـرية من قـرى صـعـيد مـصـر تعـرف بطحـا؛ ويعـد الطحاوى أعظم من أخـرجته مـصر من فـقـهاء الحنفـيـة؛ وكـان أسلافـه قـد استـقروا فى الصعـيد،ولما بلغت مـصر أنبـاء الفـتنة التى قـام بهـا إبراهيم بن المهدى، خرج جده سلامة هو وغيره عن ولائهم لـلـخليـفــة المأمـــون، وأقـــام المنتقـضـون عبـدالعزيز بن عبـدالرحمن الأزدى بدلا من السرى بن الحكم، فعمد السرى أول الأمر إلى الفرار، ولكنه عاد أخيراً وأســر عبدالعزيز. وقــاوم سلامة فى الصعيد ثم أسر بعد قتال وحمل إلى الفسطاط. وأطلـق سراحه فـفر وانضم إلى الجــروى فى الإسكـندرية حـــيث أصاب المتـمردون نجاحـاً هناك، ثم عاد سلامة إلى الصعيد وجمع جنداً كثيرين وطرد عمــال الدولة. وانتهـى الأمر بأن أنفذ إليـه سنة ٢٠٣هـ (٨١٨م) جيش، وأســر هو وابـنه إبراهيم بعـد قــتــال وحملا إلى الفسطاط وقـتلا. ونستطيع أن نستخلص من ذلك أن الطحاوى كان ينتـسب إلى أسرة من أكـبر الأســر فى مصر. ولد الطحاوى بحسب روايته هو نفـســه ســنة ٢٣٩هـ (٨٥٣/ ٨٥٤م) وتلقى دروســه الأولى عـلى خـاله أبى إبراهيم إسـماعيل المزنى الـذى كان من أشــهـر تـلامـيـذ الشـافـــعى. على أن الطحـاوى لم يـتـقـدم فى دروســه بما يرضى خاله، فـمـا كـان من خاله إلا أن قال له يومـاً: «واللّه لا جاء منك شىء». وترك الطحـاوى خـــاله وشــرع يدرس الفـقه الحنفى على أبى جـعفـر بن أبى عـمران (أحـمد بن مـوسى بن عيـسى،

وكان قد قدم إلى مصر عندما ولى أيوب وزارة الخزانة وأقام هناك).وتوفى المزنى سنة ٢٦٤هـ (٨٧٨م) وعنه تلقى الطحاوى مسند الشافعى الذى أخطأ بروكلمان فذكره على أنه مسند الطحاوى. وقد سمع الطحاوى مسند الشافعى سنة ٢٥٢هـ وقرأه بدوره على تلاميذه سنة ٣١٧هـ معتمداً على الإسناد الذى وجده فى خير مخطوطات هذا المسند. وفى سنة ٢٦٨هـ (٨٨١ - ٨٨٢م) شخص الطحاوى إلى الشام ولقى فيها الشيخ الحنفى القاضى أبا الخازم عبدالحميد ابن جعفر، كما لقى غيره فى بيت المقدس وغزة وعسقلان، ولكنه عاد إلى مصر فى السنة التالية.

وكان الطحاوى فى شبابه فقيراً جداً، على أنه وجد فى ظل محمد بن عبدة راعياً يستظل به، وكان ابن عبده شيخ قضاة مصر من سنة ٢٧٧ إلى سنة ٢٨٣هـ. ويذكر كتّاب السير كيف أخذ شيخ القضاة هذا يسبغ عليه النعم حتى لقد جعله فى مناسبة من المناسبات يتلقى العطايا التى كانت موجهة إليه هو والشهود العشرة علاوة على النصيب الذى خص الطحاوى هو نفسه. وتأثر الطحاوى بهذه المنة وشاء أن يجازى القاضى محمداً على هذا الفضل بما جبل عليه، وهو الفقيه، من إحقاق للحق، فلم يدخر وسعاً فى أن يظهر لكل من يقدم على مجلس القاضى جلال منصب راعيه وخطره. وبرز شأن الطحاوى حين احتاج أبوالجيش ابن أحمد بن طولون إلى شهادة. ووقع الشهود بالصيغة المألوفة: «أشهدنى الأمير أبوالجيش.. الخ»، فلما جاء دور الطحاوى كتب: «أشهد على إقرار الأمير أبى الجيش.. بجميع ما جاء فى هذا الكتاب..» وتعجب الأمير ومنح الطحاوى جائزة مناسبة مما أثار عليه سائر الشهود. وانتهى الأمر بأن التمس أعداؤه سبباً لاتهامه بسوء إدارة الأوقاف فزج به فى السجن. ولم تذكر الرواية كم بقى فى السجن، ولكننا نلمح بصيصاً آخرمن النور فى رواية لمسلمة بن قاسم الأندلسى فحواها أن صديقاً له عاد من مصر إلى الأندلس سنة ٣٠٠هـ، أخبره أن أهل مصر

كانوا فى حالة من الهياج الشديد بشأن سوء أحكام الطحاوى الفقهية، وخاصة تلك الفتوى الشرعية التى أصدرها فى مصلحة الأمير أبى الجيش بخصوص خصيانه.

ولم يتول الطحاوى قط منصب القاضى، وإن كان شيوخ القضاة قد دأبوا على استكتابه، وقد عمل بهذه الصفة أيضاً فى خدمة أبى عبيد على ابن حسين بن حرب الذى كان شيخاً للقضاة من سنة ٢٩٣ ـ ٣١١هـ. وقد ألف الطحاوى أن يقول لأبى عبيد فى المسائل الخلافية: إن ابن أبى عمران كان يقول بكيت وكيت، فضاق أبوعبيد بذلك آخر الأمر وقال له إنه كان يعرف أبا عمران حق المعرفة، ولكن البغاث بأرض الطحاوى تستنسر، فأمسك الطحاوى وذهبت كلمة أبى عبيد مثلا.

وانصرف الطحاوى فى آخر أيامه إلى إصدار الفتاوى إلى جانب تأليف كتبه الكثيرة، على أنه كان يصطنع الكياسة دائماً فى فتاواه، فإذا أثيرت المسائل المطلوب الإفتاء فيها فى حضرة القاضى أسند الفتوى إلى القاضى، إلا إذا رخص له القاضى بصفة خاصة أن يفتى على مسؤوليته.

وتوفى الطحاوى بحسب رواية المؤرخ ابن يونس فى السادس من ذى القعدة سنة ٣٢١هـ (٣١ أكتوبر سنة ٩٣٣)، ويقول ابن خلكان: إن وفاته كانت ليلة الخميس من غرة هذا الشهر، ودفن بالقرافة. ويخطىء الفهرست فيقول إنه توفى سنة ٣٢٢.

وكان الطحاوى فى المقام الأول فقيهاً، أجمعت الأقوال على الثناء على براعته فى كتابة العقود السليمة، ولكنه إلى ذلك يدخل فى زمرة المحدثين، وقد روى بهذه الصفة مسند الشافعى، ومع ذلك فإن بين أيدينا مصدراً أو أكثر يقول إن الحديث لم يكن فى الحق ميدانه. ومهما يكن من شىء فإن كتبه الكبرى حافلة بشواهد الحديث، وإن كانت هذه الشواهد تروى دائماً للاستشهاد بها فى المسائل الفقهية. وتواليف الطحاوى كثيرة مختلفة بين مخطوط ومطبوع، ويذكر له كتاب سيرته ما يأتى:(١) «معانى الآثار» وهو باكورة كتبه، وقد طبع فى لكهنو

وعليه شروح، وهو فى أربعة مجلدات كبيرة من قطع الربع(٢) «اختلاف العلماء»، وهو مخطوط بالقاهرة(٣) «أحكام القرآن» فى عشرين كراسة(٤) «مختصر فى الفقه» وهو كتاب كان يعتز به المؤلف كثيراً، وله عدة شروح أقدمها كتبه أحمد بن على الجساس (مخطوط بالقاهرة)؛ (٥) «شرح الجامع الصغير» (٦) «الشروط الكبير» وهو مخطوط غير كامل محفوظ بالقاهرة، وقد نشر منه شاخت جزءاً فى هيدلبرغ ١٩٢٦م(٧) «الشروط الأوسط»(٨) «الشروط الصغير»(٩) «محاضر وسجلات ووصايا وفرائض» ولعلها عدة مقالات، وشاهد ذلك أن الوصايا قد ذكرها بعض كتاب السير مستقلة بذاتها (١٠) «شرح الجامع الكبير»(١١) «نقض كتاب المدلسين» فى الرد على الكرابيسى(١٢) التاريخ الكبير» والراجح أنه ضرب من معاجم سير الفقهاء(١٣) «مناقب أبى حنيفة» فى مجلد واحد(١٤) كتاب فى القرآن ذكره القاضى ابن عياض فى كتابه الإكمال، وهو يشمل ألف ورقة تقريباً، ولعله هو كتاب «مشكل الآثار»(١٥) «النوادر الفقهيه» فى نيف وعشرين كراسة(١٦) «حكم أراضى مكة وقسم الفىء والغنائم»(١٧) «الرد على عيسى بن أبان» وهو يرد فيه على كتاب عيسى «خطأ الكتّاب»(١٨) «الرد على أبى عبيد فيما أخطأ فى كتاب النسب»(١٩) «اختلاف الروايات على مذاهب الكوفيين» (٢٠) «مشكل الآثار» وهو آخر كتبه، وقد أودعه غاية ما وصل إليه فى دراساته، وطبع بحيدر آباد فى أربعة مجلدات كبيرة من قطع الربع سنة ١٣٣٣هـ. وقد اختصر هذا الكتاب الفقيه المالكى ابن رشد(٢١) «رسالة فى أصول الدين» وتعرف أيضاً باسم «عقيدة أهل السنة والجماعة»، وقد طبعت فى قازان سنة ١٨٩٣ وفى الهند، وهى رسالة صغيرة فى عشر ورقات أو نحوها تبين العقيدة فى لغة فقهيه واضحة. وقد شرحها عدد من الشراح؛ (٢٢) «النوادر والحكايات» فى عشرين كراسة (٢٣) وينسب إليه بعض كتّاب السير كتابين بعنوان «المختصر الكبير» و «المختصر

الصغير»، ولكن يظهر أن الكتاب الثانى هو الذى شرح كثيراً (٢٤) وقد ذكر له كتاب «الجواهر المضيئة» كتاباً استند فيه الطحاوى إلى كتب العزل، ولكن لا أستطيع أن أجزم بأننى أصبت فى فهم ذلك.

وقد دأبت كتب الفقه الحنفى على الاستشهاد بالطحاوى، وتتلمذ عليه أو سعى إليه فى مصر للإفادة من علمه عدد كبير جداً من الناس، ذكر منهم كتاب السير الكثير، وخاصة كتاب الجواهر وكتاب لسان الميزان. ونذكر من هؤلاء: عبدالعزيز بن محمد التميمى، الذى أصبح من بعد قاضى مصر ومقدماً على الطحاوى؛ ومسلمة بن القاسم القرطبى؛ وعبدالله بن على الداؤودى الذى كان يعد إمام الظاهرية فى أيامه؛ والقاضى المشهور ابن أبى العوام؛ وسليمان بن أحمد الطبرانى صاحب كتاب «المعجم» وغير ذلك من الكتب.

المصادر:

(١) الفهرست، طبعة فلوكل، ص ٢٠٧.

(٢) ابن خلكان، طبعة ڤستنفلد، رقم ٢٤؛ طبعة القاهرة سنة ١٣١٠، جـ١، ص ١٩.

(٣) السمعانى: الأنساب، سلسلة كب التذكارية، ص ٣٦٨ من أعلى - ٣٦٩.

(٤) الجواهر المضيئة، طبعة حيدر آباد، جـ١، ص ١٠٢ - ١٠٥.

(٥) الذهبى: تذكرة الحفاظ، جـ٣، ص ٢٩.

(٦) ابن حجر: لسان الميزان، جـ١، ص ٢٧٤ - ٢٨٢.

(٧) السيوطى: حسن المحاضرة، جـ١، ص ١٦١.

(٨) ابن قتلبغا، رقم ١٥.

(٩) اللكهنوى: الفرائد البهية، القاهرة ١٣٢٤هـ، ص ٣١ - ٣٤.

(١٠) ابن تغرى بردى، طبعة كوينبول، جـ٢، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(١١) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ ٣، ص ٥١٦.

(١٢) اليـافعـى: المرآة، جـ٢، ص ٢٨١.

(١٣) الكنـدى: ولاة مـصـر، فى مواضع مختلفة، والمقدمة ص ١٨.

(١٤) Flügel : *Classen der ha- nefitischen Rechtsgelehrten*، ١٨٦١م، ص ٢٩٦ وما بعدها.

(١٥) Brockelmann : *Gesch. der Arab. Lit.* جـ ١، ص ١٧٣.

(١٦) حاجى خليفة: كشف الظنون،، فى مواضع مختلفة، وانظر رقم ٤١٣١.

(١٧) وقد استشهدت جل كتب الفقه الحنفى بالطحاوى.

خورشيد [كرنكو F.Krenkow]

طرابلس

مـدينة على السـاحل الشـمـالى لإفريقية، على خط طول ١٣ْ ٢٠َ شرقا، وخط عرض ٣٢ْ ٥٠َ شـمالا، وهى الآن مـقـر حكومـة بـلاد طرابلس، وإحـدى الولايتـين اللتين تتـألف منهـما ليـبيا الإيطاليـة(١)، وقـد بلغ عـدد سكانهـا المسلمـين، وفقا لـلتعداد الذى قـامت به بلديـة طرابلس سـنة ١٩١٤: ١٩,٩٠٧ نسـمات بما فى ذلـك المنشيـة Menscia، وكـان عدد سـكانها الـيهـود ١٠,٤٧١ نسمـة؛ وبلغ عدد الأوربيـين فى مدينة طرابلس وحدها ١٤,١٨٠ نسـمة، ولعل عـددهم بلـغ ٢٥,٠٠٠ فى سنة ١٩٢٨ فيكون المجموع نحو ٦٠,٠٠٠ نسمة.

والاسـم تريبولس Tripolis الذى أطلق على الأقليم الـذى كـان يتكون من المدن الثـلاث سـبـرته Sabrata وأويا Oea ولپتيس (ليكى) (Lepqi) Leptis، وأصله فينيقى قـرطاجنى، لم يظهر إلا على يد الكتاب الرومان الذين عـاشوا فى القرن الـرابع المـيـلادى؛ عـلى أن الاسـم تريپـوليتانـيا Tripolitania كان قـد أطلق منذ الـقـرن الرابـع الميـلادى؛ على أن الاسم تريپوليـتانيا Tripolitania كان قد أطلق منذ القـرن الـثـالث الميـلادى على الإقليم الذى كـان يسمى أيضاً سـرتيكا Sirtica كـان يدار مـن المركـز الإدارى تكاپه Tacape أى قابس. ونجد فى العهد

(١) أصبحت بعد ذلك مملكة مستقلة وبلغ عدد سكان مدينة طرابلس وفقا لتعداد ١٩٥٠: ١٨٢٤٠ر١نسمة وبعد قيام ثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩ صارت جمهورية وأصبح اسمها الجماهيرية العربية الليبية..

«المحرر»

البوزنطى أن الاسم تربيولس قد أطلق على مدينة أويا، وتأيد هذا الاستعمال فى عهد الفاتحين العرب ممثلا فى صيغة طرابلس وأطرابلس وأضيف إلى هذه الصيغة «الغرب»، تمييزاً لها عن طرابلس الشام.

وكانت مدينة أويا القديمة، إحدى مراكز سرتيكا التجارية، مستعمرة فينيقية فى أول الأمر، ثم أصبحت مستعمرة قرطاجنية؛ وبدأ النفوذ الرومانى يسود فى القرن الثانى الميلادى أثناء الحروب البونية. ونستطيع أن نرد تاريخ الحكم اليونانى المباشر إلى أواخر العهد القرطاجنى (١٤٩ ق.م).

وكان جل المدينة القديمة يقع فى الجزء الغربى من المدينة الحالية حول قوس مرقس أوريليوس Marcus Ay-relius الذى لايزال باقياً، وقد أقامه سنة ١٦٣ ميلادية كلبورنيوس C. Calpurhius Celsus *(cutaator muneris et publicus mu-nerarius)* فى عهد الوالى الرومانى كورنيليوس أورفيتوس Cornelius Orit-us، وأهداه إلى الامبراطورين أوريليوس أنطونينوس M. Aurelius An-tontnus ولوشيوس فيروس Lucius Ver-us؛ على أنه لم يكن لأويا شأن سياسى أو عسكرى أو اقتصادى، بالرغم من ثغرها الذى كان يحميه حاجز من الصخور؛ وكان لمركزى سبرته ولبتيس التجاريين وقتذاك شأن عسكرى واقتصادى أكبر مما كان لأويا.

ويمكن أن نرجع أول سور للمدينة إلى القرن الرابع الميلادى وقتما أخذت غارات البدو التى كانوا يشنونها من الداخل تهدد المدينة. ويقول بروكوبيوس Procopius إن الوندال الهمج دمروا أسوار المدن الإفريقية، ولكن من المحقق أن البوزنطيين بادروا إلى إعادة بنائها؛ ونحن نجد فى طرابلس أيضاً أن الأقسام التى ثبتت من الأسوار لعوادى الزمان، وتهدمت بعض أجزائها منذ الاحتلال الإيطالى، لا تزال تحتفظ بآثار من الفن البوزنطى؛ ولم تكن الأسوار تحيط بالمدينة فى ذلك الجانب المشرف على البحر، ومن ثم استطاع الفاتحون العرب أن يدخلوها من الغرب مسايرين الساحل.

وقد احتل الوندال طرابلس حوالى سنة ٤٣٩م، وظلوا يحكمونها حتى سنة ٥٣٥م فيما عدا الفترة التى استغرقتها حملة هرقل Heraclius، والتى أنفذت من بوزنطة سنة ٤٦٨؛ وقد غزا بليزاريوس Belisarius ولاية إفريقية القديمة سنة ٥٣٣م، ثم سير أيضاً جيشاً إلى طرابلس، وبذلك يمكن أن نقول إن طرابلس كانت خاضعة للدولة الرومانية الشرقية منذ سنة ٥٣٥م؛ والظاهر أن المذهب الكاثوليكى الذى اضطرب حبله بسبب غزو الوندال الآريين وفتن القبائل فى الداخل عاد فازدهر فى طرابلس نحو قرن من الزمان.

والمؤرخون غير متفقين على تاريخ الاحتلال الإسلامى، فيذهب بعضهم إلى أنه حدث سنة ٢٢هـ (٦٤٢ - ٦٤٣م) ويذهب البعض الآخر إلى أنه حدث بعد ذلك بسنة، ولعل طلائع غزاة مصر من العرب قد اندفعوا حتى بلغوا طرابلس سنة ٢٢هـ، ثم أنفذت حملة أخرى إليها سنة ٢٣هـ.

ومن المعروف أن الحملات الإسلامية الأولى كانت أقرب إلى الغارات منها إلى الفتح، ذلك أن المغيرين لم يوطدوا أقدامهم فى ذلك الحين لا فى داخل ولاية طرابلس ولا فى طرابلس نفسها، وإنما حدث فى تاريخ متأخر أن اجتازها عبد الله بن سعيد ومعه عقبة بن نافع، وكان ذلك سنة ٢٦هـ (٦٤٧ - ٦٤٨م)؛ وتغلغل عقبة بن نافع سنة ٤٥ - ٤٦هـ فى غزو إفريقية، وزودت طرابلس فى نحو ذلك الوقت بحامية (جند) دائمة؛ ونحن لا نعرف أسماء ولاة المدينة.

وفى سنة ١٣١هـ (٧٤٨ ـ ٧٤٩م) سار عبد الرحمن بن حبيب، والى إفريقية بعد سنة ١٢٦هـ إلى طرابلس وقتل رجلين من أهل طرابلس هما عبد الجبار والحرث وهما من بربر الإباضية؛ وفى سنة ١٣٢هـ أعاد بناء أسوار المدينة. ويقول ابن خلدون إن بكر بن عيسى القيسى كان يحكم المدينة آنئذ، وإنه قتل خلال الفتنة؛ وساد الاضطراب طرابلس وأرباضها خلال القرنين الثانى والثالث بسبب الفتنة السياسية الدينية التى قام بها الإباضيون، وقد وجدت هذه الفرقة

أتباعا كثيرين بين بربر هوارة وزناتة، وكانوا هم العنصر الغالب على السكان. وحوالى سنة ١٤٠هـ (٧٥٧ ـ ٧٥٨م)، خرج الإمام أبو الخطاب المعافرى الإباضى من طرابلس فى الفتنة المعروفة باسم فتنة ورفجومة التى هددت ملك العرب فى إفريقية الشمالية تهديدا خطيرا، إلا أنها أخمدت على يد محمد بن الأشعث الذى أنفذه الخليفة المنصور فى وقعة تورغة (١٤٣هـ = ٧٦٠ ـ ٧٦١م)، وقامت فتن أخرى فى السنوات التالية بسبب الإباضية المتمردين، وتكرر حصار طرابلس والهجوم عليها. ونحن نعلم أن هرثمة، والى إفريقية، أمر ببناء السور على الجانب المحازى للبحر سنة ١٧٩ ـ ١٨٠هـ (٧٩٥ ـ ٧٩٧م)، باسم العباسيين (البكرى، ترجمة de Slane، ص ٢٥؛ ابن الأثير، جـ٦، ص ٤٩؛ ابن عذارى، ترجمة Fagnan، جـ١، ص ١٠٧).

وظلت طرابلس تحت حكم الأغالبة من سنة ١٨٤هـ حتى سنة ٢٩٦هـ (٨٠٠ ـ ٩٠٩م)، على أن هذا القرن لم يكن من القرون التى سادها الهدوء، فقد ذكر ابن خلدون من بين الفتن الكثيرة تلك الفتنة التى قامت سنة ١٩٦هـ (٨١١ ـ ٨١٢م) لمناهضة عبد الله ابن الأمير إبراهيم بن الأغلب وخليفته سفيان بن المضاء، وكان زعماء هذه الفتنة هم أيضا من البربر الإباضية الذين اتخذوا من جبل نفوسة مركزا لمقاومتهم؛ ثم غزا العباس بن أحمد بن طولون أمير مصر، ولاية طرابلس فى عهد الأمير زيادة الله الأغلبى، وأوقع العباس الهزيمة بمحمد بن فرهب والى طرابلس سنة ٢٦٥هـ (٨٦٨ ـ ٨٦٩م) فى لبدة وحاصره ٤٣ يوما فى طرابلس.

وخضعت طرابلس للعبيديين أثناء حكمهم لشمالى إفريقية، وكانوا هم الذين يقيمون ولاتها؛ وقد ورد ذكر فتنة أخمدها أبو القاسم سنة ٣٠٠هـ (٩١٢م)؛ ولما انتقل العبيديون إلى مصر، حكم طرابلس أول الأمر بنوزيرى الذين تركهم العبيديون فى إفريقية يتولون أمرها باسمهم، على أنه لم ينقض وقت طويل حتى استتب الأمر

لبنى خزرون، وهم عشيرة من البربر تنحدر من قبيلة زناتة، فاستلقوا بأمرها (٣٩١ ـ ٥٤١= ١٠٠٠ ـ ١١٤٥م).

على أن تاريخ هذه الفترة التى بلغت قرنا ونصف قرن من الزمان ليس واضحا تمام الوضوح بالرغم من المعلومات التى زودنا بها ابن عذارى وابن خلدون وابن الأثير، ونعمت طرابلس حينا من الزمن بحكم ذاتى يكاد يكون كاملا، على أن هذا الحكم كانت تتنازعه الخلافات الداخلية.

وكان من شأن غزوة بنى هلال وبنى سليم، تلك الغزوة التى غيرت النظام السلالى والسياسى فى إفريقية الشمالية تغييرا بالغ الأثر، أن أطاحت بحكم بنى خزرون فى طرابلس، وظلت المدينة أثنتى عشرة سنة (١١٤٦ ـ ١١٥٨) تحت حكم النورمنديين، ثم غزاها الموحدون، وظلت فى قبضة أيديهم قرنا أو نحو قرن، تتخلله الغزوات والفتن التى تسبب فيها قرقوش المغامر وبنو غانية.

ونحن نعرف عن أحوال طرابلس فى عهد بنى حفص أكثر من ذلك، بفضل ابن خلدون والتيجانى والزركشى، فقد انقضت تبعية طرابلس للموحدين سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٧ـ ١٢٤٨م)، عندما أقيم محمد بن عيسى الهنتانى واليا على المدينة؛ واجتاز التيجانى طرابلس سنة ١٣٠٨م. فوجد واليها الحفصى يقيم فى قصبة (أى قصر)، لعلها فى موضع القصبة الحالية، وكان يحكم المدينة الوالى ومجلس من عشرة من الأعيان يجتمعون فى مسجد يسمى مسجد العشرة، وقد شاهد الرحالة فى طرابلس حماما جميلا وشوارع عريضة نظيفة يلتقى معظمها فى زوايا قائمة، وأعجب بقوس مرقس أوريليوس وبالمسجد الأعظم وبكثير من المزارات وبمدرسة كانت تسمى المدرسة المستنصرية وبأسوار قوية عنى القوم بصيانتها وتمتد الخنادق أمام بعض أجزائها، وكانت حياة المدينة العقلية مزدهرة فى ذلك الوقت تحفل بالكثير من المثقفين.

وقد ظهرت طرابلس، بعد زيارة التيجانى بوقت قصير، فى تاريخ المنافسات الداخلية بين الأسرة

الحفصية، وذلك فى عهد اللحيانى، وقد حدث من بعد أن قامت فى المدينة أسرة حاكمة أخرى مستقلة برأسها أو تكاد بالرغم من دوام حكم الحفصيين، وهى أسرة بنى ثابت أو بنى عمار، وهم قوم من البربر (١٣٢٤ - ١٤٠٠م)، وفى تلك الفترة غزا فيليپو دوريا Filippo Doria البندقى المدينة بضعة أيام ونهبها سنة ١٣٥٤، وباعها فى الحال لقاء ٥٠,٠٠٠ مثقال من الذهب للمرينيين. وقد جعل السلطان أبو فارس الحفصى نفوذه المباشر ملموسا حتى طرابلس وذلك لعشرات من السنين بعد ذلك التاريخ، وكادت المدينة بعد هذا تصبح مستقلة بأمر نفسها فى ظل ولاتها إلى سنة ١٥١٠م، وهو تاريخ الغزو الإسبانى.

وكان بطرس أمير ناڤار (نبرة) Pe-trer of Navarre قد غزا وهران سنة ١٥٠٩ وبجاية فى يناير سنة ١٥١٠، وأصاب المدينة تلف كبير من هجوم الإسبان عليها ونهبهم لها، على أن الإسبان أعادوا بناء القصبة على نحو ما بقيت عليه حتى الآن أو تكاد، كما قاموا بترميم أسوارها؛ ولا نعرف إلا القليل عن الحكم الإسبانى الذى استمر عشرين عاما (١٥١٠ - ١٥٣٠م).

وقد زارت المدينة سنة ١٥٢٤ لجنة من تلك الطائفة التى عرفت من بعد باسم فرسان مالطة، وكانت قد تركت رودس ولجأت إلى كيڤيتا ڤشيا Ci-vita Vecchia وڤيتربو VItebro، ثم أقطع الإمبراطور شارل الخامس تلك الطائفة الأرخبيل المالطى سنة ١٥٣٠ فأصبحت طرابلس من نصيب الحكام الجدد؛ وظل فرسان مالطة فى طرابلس من سنة ١٥٣٠ حتى سنة ١٥٥١م، وثبتوا للحملات التى كان يشنها العرب المتمردون الذين كانوا يتلقون العون من القراصنة المغاربة المتحالفين مع الباب العالى؛ وكان خير الدين بربروسه قد احتل تونس سنة ١٥٣٣ وراح يهدد طرابلس؛ وجاء بعده مراد أغا، وهو قرصان وصل من الآستانة، ووجه من تجورة غارات متصلة على طرابلس من البر والبحر، وكان للطائفة فى طرابلس حامية من الفرسان والمرتزقة الإيطاليين

والإسبان، وقد اقتصر سلطانها على المدينة وعلى ما جاورها مباشرة؛ وفى الخامس من أغسطس سنة ١٥٥١م حاصر المدينة سنان باشا هو ودرغوث باشا ومراد أغا، واستولوا عليها فى ١٣ من أغسطس، واستطاع الحاكم، وهو القائد الراهب جاسبار دى ڤاليه Fra Gaspar de Valier، أن يرحل إلى مالطة مع فرسان الحامية، وقتل معظم المرتزقة؛ وأصبح مراد أغا الوالى الجديد يتولى الحكم باسم الباب العالى حاملا لقب بكلربك، وقد خلد اسمه بالمسجد الجامع القائم فى تجورة، وخلفه حوالى سنة ١٥٥٤، درغوث باشا، وهو من الشخصيات ذات الشأن فى تاريخ آل عثمان و تاريخ البربر، وبخاصة فى تاريخ طرابلس؛ وقد قتل هذا الرجل فى حصار مالطة (١٥٦٥م) ودفن فى المسجد الذى أقامه فى طرابلس؛ وحاولت إسبانيا، كما حاول فرسان مالطة، انتزاع المدينة من الترك، وانتهت حملة ١٥٥٩ ـ ١٥٦٠ بكارثة حلت بهم فى جزيرة جربة، وباءت المحاولة التى بذلوها سنة ١٥٨٩ ـ ١٥٩٠ بالفشل بالرغم من تفاهمهم مع مرابط من المتمردين يدعى يحيى، وكثيرا ما كانت تدخل سفن (غلايين) مالطة ميناء طرابلس وتحرق سفنها.

وكانت طرابلس مقر الأورجاق الذى يحمل الاسم نفسه، وهو أحد الأوجاقات الثلاثة التى كانت للإنكشارية فى المغرب، وكان كبيرهم الموفد من الآستانة يحمل لقب باشا؛ على أنه سرعان ما قامت حكومة من حكومات الأقلية بين الإنكشارية إستأثرت بالحكم فى طرابلس، كما حدث فى تونس والجزائر، نظرا لبعد المسافة والانحلال الذى دب فى الحكومة المركزية، ونشأت الطبقة العنصرية القلغلى نتيجة للتزاوج بين أفرادها وبين أهل البلاد، وكان النصارى الذين أسلموا كثيرين ولهم سلطان كبير، وكان الباشا يحكم يعاونه ديوان، وكان يرأس الردارة داى، كما كان يرأس الجيش بك، وكان الداى والبك فى كثير من الأحوال هما سيدا المدينة الحقيقيان. وتاريخ طرابلس كله فى القرن السابع عشر ومستهل القرن الثامن عشر يزخر بهذه الفتن التى كان يقوم بها الإنكشارية؛ وكانت الحكومة

المركزية تزداد ضعفا والفوضى تنشب فى الداخل، على حين كان سلطان القناصل يزداد وبخاصة قناصل فرنسا وانجلترا وسردانية من بعد.

وبدأت طرابلس تمر بفترة عظم فيها سلطانها حين تولى أمرها محمد باشا ساقزلى من أهل خيوس، وقد حكم محمد من سنة ١٠٤٢هـ إلى سنة ١٠٥٩هـ (١٦٣٢ - ١٦٤٩م)، وخلفه زوج ابنته عثمان باشا، وهو أيضا من خيوس (١٦٤٩ - ١٦٧٢م)، وفى هذه السنوات الستين، التى حدث خلالها حصار خانية المشهور (١٦٤٥ - ١٦٦٩)، ازدادت جرأة أسطول القرصان فى طرابلس عما كان عليه فى الماضى، وغنم غنائم كثيرة، وازدانت طرابلس بمساجد كثيرة وحمامات عامة؛ وفى عهد خلفائهما قضت انجلترا سنة ١٦٧٦ وفرنسا سنة ١٦٨٥ على صلف هؤلاء القراصنة الذى لا يحتمل بالتهديد وضرب المدينة بالمدافع، واستمر الصراع الداخلى حتى سنة ١٧١١ وهنالك نجح أحمد قره مانلى فى إقامة أسرة حاكمة، بعد أن قتل خصومه، وقد حكمت هذه الأسرة بموافقة الآستانة أكثر من قرن (١٧١١ - ١٨٣٥)، وقد خلفت أسرة قره مانلى آثارا كثيرة فى طرابلس فى ذلك الجزء الباقى من المدينة الإسلامية المغربية، ومن ثم وجب علينا أن نسهب فى ذكر تاريخ هذه الأسرة.

كان أحمد قره مانلى (١٧١١ - ١٧٤٥) رأس هذه الأسرة رجلا عالى الهمة جم النشاط، وقد نعمت طرابلس أثناء حكمه الذى دام ٣٤ عاما بالرخاء الاقتصادى وبالسلام إلى حد ما، وشعر الناس بقوتها أكثر من أى وقت مضى فى داخل طرابلس نفسها حتى فزّان وإقليم برقة، وكشف أحمد النقاب سنة ١٧٢١ عن مؤامرة تدبر لاغتياله، فاستولى بمعاونة أسرته وأصدقائه على جهاز الإدارة والحكم فعلا، وكتب مؤرخ اسمه ابن غلبون تاريخ طرابلس حوالى سنة ١٧٣١ - ١٧٣٢، و قد تحدث ابن غلبون فى معظم كتابه عن عهد قره مانلى، وكان ثمة شعراء أيضا أشادوا بمغامراته وكرمه، على أنه كان قاسيا وطاغية على أعدائه وعلى كل الذين كانوا يثيرون شبهته، وتوفى وهو كفيف البصر سنة ١٧٤٥. ويذكر ابن غلبون من مآثره كثيرا من الأوقاف التى أوقفها على المدينة، كما أنشأ

قنطرة معلقة تأخذ الماء من عين قريبة بدولاب وتزود به الحصن والمساجد، وكذلك أنشأ أحمد نافورة على الشاطىء تزود البحارة بالماء؛ إلا أن أروع ما يخلد ذكراه هو ذلك المسجد الذى أقامه (١٧٣٧ ـ ١٧٣٨) على الجانب المشرف على الحصن وألحق به مدرسة لا يزال الطلاب يختلفون إليها، وأغناها بكثير من الموارد ومن بينها دخل السوق المجاورة. وجمّل الحصن بغرف جديدة أنشأها ثم جدده، وقد لقى الشدائد من الدول الكبرى ومن القناصل بسبب الأضرار التى لحقت بتجارة البحر على يد قراصنته، إلا أنه أظهر من الإنسانية نحو النصارى بل الكرم فى كثير من الأحيان ما جعلهم يأخذون منذ ذلك الحين فى الاستقرار بأعداد غفيرة فى المدينة، وراحوا يمارسون صناعاتهم وحرفهم، وأحسن أحمد أيضا معاملة بعثة الفرنسيسكان ثم خلفه ابنه محمد باشا قره مانلى (١٧٤٥ ـ ١٧٥٤)، وكانت مدة حكمه أقصر من أن تترك له أثرا باقيا، ودافع الانجليز بحرارة سنة ١٧٥١ عن حقوق مواطنيهم فى البحار؛ وأخمد محمد سنة ١٧٥٢ فتنة قام بها الألبانيون، وخلف محمدا ابنه على باشا (١٧٥٤ ـ ١٧٩٣) ومدة حكمه معروفة جيدا بفضل المصادر التاريخية العديدة، المطبوع منها والمخطوط. وفى سنة ١٧٦٥ وقع على فى البندقية، بوساطة سفير من السفراء، على معاهدة صلح مع هذه الجمهورية، إلا أنه نكث بعهوده فى السنة التالية فأكرهه أسطول من البندقية عقد لواؤه للكابتن كياكومو نانى Captian Ciacomo Nani، على الوفاء بها؛ وكانت الحكومة فى عهد على باشا مؤلفة على الوجه التالى: الباشا رئيس الدولة الأعلى، ويساويه فى سلطانه الملكى أو يكاد البك قائد الجيش، والأغا رأس الإنكشارية، والكخيا عامل الدولة المدنى الأول ومستشار الباشا، والرئيس قائد أسطول القراصنة، والخازندار، أمين خزانة الدولة، وشيخ كان يدير دفة الأعمال بالمدينة وكان أشبه بالعمدة، وخوجه يعاونه كتاب آخرون فى ديوان الحكومة، وكانت تتخذ قرارات لها شأنها فى ديوان المجلس المؤلف من رجال كانوا سفراء فى أوروبا أو قوادا من العسكريين، وقيل ان على باشا كان قد بدأ يهمل استشارة الديوان.

واجـتـاح طرابلس سنة ١٧٨٤ ـ ١٧٨٥ قحط مروع كما اجتاحها الطاعون، ويقال إن ربع السكان الذين كان يبلغ عددهم ١٤,٠٠٠ نسمة لقوا حتفهم؛ ولم يكتب لعهد على قره مانلى التوفيق بالنسبة للمشاحنات العائلية التى أثارتها أطماع يوسف بك، أحد أبنائه، فقد بلغت به الحال سنة ١٧٩٠ أن قتل أخاه حسن بك وهو بين ذراعى أمه لاله حلّومة، وأصبح يوسف بك طريد القانون وراح يشهر الحرب على أبيه؛ وحدث فى سنة ١٧٩٣ أن دخل رجل يدعى عليا برغل، وكان من قبل ضابطا فى الجزائر، ميناء طرابلس ببعض سفن وشرذمة من المرتزقة اليونانيين، واحتل المدينة فى ليلة الثلاثين من يولية؛ ولجأ على باشا إلى تونس، ثم عاد منها سنة ١٧٩٥ ومعه أطفاله، بفضل معاونة حمودة باشا أمير تونس، وارتد على برغل إلى البحر فى ليلة الثامن من فبراير.

وتولى أحمد باشا الثانى، ابن على باشا قره مانلى، الحكم بينما كان أبوه، الذى توفى سنة ١٧٩٦، لايزال على قيد الحياة، إلا أنه لم يستطع أن يحتفظ بالحكم بسبب غيرة أخيه يوسف الذى حل محله فى يونيه سنة ١٧٩٥.

وكان يوسف باشا قره مانلى (١٧٩٥ ـ ١٨٣٢) يتصف إلى جانب شجاعته وبعد نظره بما يتصف به عواهل المغاربة من الغدر والمكر والقسوة؛ وقد عنى بإصلاح الاستحكامات وجدد أسوار المدينة بين الميناء والحصن كما يستفاد من نقش تاريخه سنة ١٢١٥هـ (١٨٠٠ ـ ١٨٠١م) فى جوار سوق النجارة، وقد اكتسبت ولاية طرابلس أهمية دولية خلال حروب نابليون، بسبب الحملة المصرية واحتلال مالطة، وكان المفروض أن تتخذ طرابلس قاعدة لتزويد مالطة بالطعام وللاحتفاظ بالعلاقات مع مصر بعد أن سيطر الانجليز على البحر، على أن هذا لم يكن ممكنا، ذلك أن الانجلير كانوا قد سدوا ميناء طرابلس وبسطوا رعايتهم على القنصل الفرنسى وأنزلوه فى جنوة، ثم استأنفت فرنسا علاقاتها الودية مع يوسف باشا سنة ١٨٠١؛ وكانت طرابلس على علاقة سيئة بالولايات المتحدة سنة ١٨٠٣ ـ ١٨١٥ فقد كانت السفينة «فيلادلفيا» قد أنفذت لتأديب القراصنة فجنحت على صخور الميناء واحترقت، فاستنجد الأميريكيون بأحمد

قره مانلى، الأخ المخلوع عن عرشه، وحاولوا إثارة الفتنة فى برقة، إلا أنهم لم يستطيعوا أن ينالوا من الباشا الداهية، واستمرت القرصنة فى هذا الوقت، فقد بقيت حتى عهد يوسف باشا وكان على رأس الأسطول زوج ابنته مصطفى كرجي، الذى جمع ثروةطائلة أنفق بعضها فى تشييد المسجد الذى يحمل اسمه (١٢٤٩هـ = ١٨٣٣ ـ ١٨٣٤م)؛ وعلى إثر القرارات التى اتخذت فى مؤتمر ڤينا سنة ١٨١٥ وفى إكس لاشاپيل، بلغ اللورد إكسماوث (Exmouth) طرابلس سنة ١٨١٦ على رأس أسطول بريطانى؛ وجددت شروط التسليم لمصلحة انجلترا ووضعت للمرة الأولى لمصلحة سردانية، وقد أنفذت سردانية سنة ١٨٢٥ أسطولا إلى طرابلس تحت إمرة القائد سيڤورى Sivori بقصد حل المشكلات التى أثارها الباشا بشأن الجزية التى جرى الأمر بأدائها كلما تغير القنصل، وأحرقت بعض السفن الطرابلسية ونال قنصل سردانية الترضية التامة؛ وفى ذلك العهد (١٨١٥ ـ ١٨٣٠) كان سلطان القناصل يفوق سلطان الباشا، وكان القنصل الفرنسى روسو Rousseau والقنصل الانجليزى وارنكتون Warrington يتنافسان، وكان كل منهما جم النشاط بصفة خاصة.

وقام أسطول نابولى سنة ١٨٣٠ بحملة فاشلة على طرابلس، إلا أن سلطان القراصنة أصيب بالضربة القاضية فى السنة نفسها، فقد احتل الفرنسيون الجزائر واشترط أمير البحر روزامل Rosamel فى التاسع من أغسطس وضع حد للقرصنة وتحرير جميع الأرقاء النصارى، وكان له ما أراد.

وكان يوسف باشا قد انتزع السلطان من أخيه، ثم منى فى السنوات الأخيرة من عمره بفتنة قام بها ابن أخيه محمد (١٨٣٢)، على أن الفوضى التى نشبت فى الولاية ومؤامرات الدول العظمى، وبخاصة الاحتلال الفرنسى للجزائر، حملت الباب العالى سنة ١٨٣٥ على أن ينفذ حملة إلى طرابلس، ونزل الجيش التركى إلى البر فى ٢٧ من مايو، وأعادت الحملة الحكم التركى المباشر إلى ولاية طرابلس بأسرها بما فى ذلك برقة، وكان على باشا قد نزل عن العرش لابنه على فى أغسطس ١٨٣٢، ثم مات فى ظل النظام الجديد فى الرابع من أغسطس سنة ١٨٣٨.

وتتميز الفترة الثانية من الحكم العثمانى (١٨٣٥ - ١٩١١) بغزو داخل البلاد غزوا منتظما عاقته أطماع القبائل وفتنها، على أن المدينة ظلت ٧٦ عاما خاضعة للعثمانيين كل الخضوع، ولم تتغير أحوال أهلها تقريبا، ونعمت المدينة بقدر من التقدم بفضل المستعمرات الأجنبية وحدها، وكانت المستعمرة الإيطالية هى الغالبة سواء من حيث العدد أو النفوذ أو المشروعات الخاصة أو المالية، وفى الخامس من أكتوبر سنة ١٩١١ هبط الجنود الإيطاليون أرض طرابلس.

المدينة؛ النصب التذكارية: ذكرنا فى الملخص التاريخى بعض نصب طرابلس التذكارية، ولن نصف فى هذا المقام الآثار الرومانية والآثار السابقة على العهد الرومانى، كالجبانة التى فى الشمال الغربى من المدينة وقوس مرقس أوريليوس، وحسبنا أن نذكر من نصب المسلمين التذكارية جامع الناقة، وهو من أقدم المساجد، وقد أعاد بناءه صفر بك سنة ١٠١٩هـ (١٦١٠ - ١٦١١م)؛ وجامع درغوث أو جامع شائب العين، وقد شيده سنة ١١١٠هـ (١٦٩٨ - ١٦٩٩م) محمد باشا الملقب بشائب العين؛ وجامع قره مانلى الذى تم بناؤه فى عهد أحمد باشا قره مانلى سنة ١١٥٠هـ (١٧٣٧ - ١٧٣٨م)؛ وجامع كرجى الذى سبق ذكره؛ وجامع حمودة، وهو يقوم أمام باب من أبواب المدينة، وقد جدد هذه الجوامع بعض المهندسين الإيطاليين لحساب إدارة الأوقاف، وألحقت ببعض المساجد أضرحة (ترب) لها أهمية فنية وتاريخية بالغة. ويجدر بنا أن نذكر منها الضريحين الملحقين بمسجدى طرغود وقره مانلى وضريح ومدرسة مسجد عثمان باشا القريب من قوس مرقس أوريليوس، وكانت الجبانة القديمة خارج الأسوار، فى الزواية الشمالية الغربية من المدينة، وقد أقيم كثير من الشواهد فى الاستحكامات فلما هدمت الاستحكامات وضعت فى متحف المدينة الذى أنشىء بعد الاحتلال الإيطالى؛ وثمة جبانات أخرى خارج المدينة، وأشهرها جبانة سيدى مندر (منيذر، أحد صحابة النبى [ﷺ])؛ ولم يترك الاحتلال العثمانى أثرا بين نصب المدينة التذكارية، فيما عدا بعض العمائر الخاصة والمنشآت العسكرية خارج الأسوار، وبخاصة فى السهل الشرقى وفى المنشية (Menscia)؛ ولم تعدل الحكومة الإيطالية إلا قليلا من مظهر المدينة الإسلامى البادى فى أحيائها

الوطنية، وفى الحارة حتى اليهود. على أن الحال اقتضت هدم جزء كبير من الأسوار، وقد جدد بعضه وهيىء بحيث يوائم الشروط المدنية والصحية، على أن جانب المدينة المشرف على البحر تغير تماما بإنشاء ميناء وأرصفة وطريق كبير يسير بمحاذاة الشاطىء (لونجومارى ڤولپى Lungomare Volpi، نسبة إلى الحاكم من سنة ١٩٢١ - ١٩٢٥)؛ أما السراية التى كان الترك قد أحالوا بعضها إلى مكاتب عامة فقد جددت سنة١٩٢٢ - ١٩٢٣.

الإدارة: إن ذلك الجزء من شئون المدينة الذى لا تتولاه الحكومة مباشرة، كانت تقوم عليه آنئذ بلدية يرأسها عمدة (رئيس البلدية عند أهل البلاد) ومندوبون عن الحكومة؛ أما إدارة المساجد والأوقاف ففى يد إدارة الأوقاف، وهى مؤلفة من بعض المسلمين.

التعليم العام: كانت النظم المدرسية الإسلامية، بما فى ذلك مدارس وكتاتيب التعليم الدينى، توجد جنبا إلى جنب مع المدارس الإيطالية.(*)

(*) تطور التعليم كثيرا بعد استقلال ليبيا ثم بعد تحولها إلى الجماهيرية واستحداث الجامعات بمختلف التخصصات .

«المحرر»

المكتبات: ثمة مكتبة حكومية فى السراية، وهى تشتمل على مجموعة محدودة من المصنفات فى التاريخ والدين الإسلامى وبعض المخطوطات العربية، وقد حفظت فى السراية أيضا المحفوظات العثمانية، وترجع أقدم الوثائق فيها إلى سنة ١٨٥٠ فحسب؛ ومحفوظات القنصليتين الفرنسية والانجليزية ذات شأن عظيم فى تاريخ طرابلس؛ أما الوثائق الأحدث من ذلك عهدا والخاصة بقنصليات سردانية وتسكانيا ونابولى فمحفوظة فى المكتبة الحكومية.

وتقتنى بعض الأسر الخاصة مجموعات صغيرة من الكتب، تشمل أيضا بعض المخطوطات، ولكن أهم المكتبات جميعا هى تلك المكتبة التى يقال لها مكتبة (كتبخانة) الأوقاف؛ وقد أنشأ نواة هذه المجموعة مصطفى خوجة المصرى، الكاتب الأول فى عهد على باشا قره مانلى؛ أما حجة الوقفية التى أوقفت بها المدرسة والكتّاب والمكتبة الملحقة بهما علاوة على مزار صغير، فتاريخها هو غرة جمادى الآخرة سنة ١١٨٣هـ (أكتوبر ١٧٦٩م)؛ وقد ترك المسلمون المتعاقبون على اختلافهم كتبا

أوقفوها على المكتبة، وازدادت المكتبة قيمة بما ضم إليها من بعض الكتب التى تركها المؤرخ الطرابلسى أحمد النائب الأنصارى وبالكتب المطبوعة التى أهداها سنة ١٩٢٢ حاكم البلاد الكونت.ج.ڤولپى Count G. Volpi؛ ولم يعد بعد فهرس منتظم لهذه المكتبة، ولكن يوجد فهرس عربى منظم؛ وقد رتبت الكتب وفقا لموضوعاتها حسب التصنيف الإسلامى التقليدى، ولم تفصل الكتب المطبوعة عن الكتب المخطوطة؛ وجميع الكتب بالعربية فيما عدا بعض الكتب التركية.

المصادر:

المعلومات العامة: (١) F.Minutil i: *Bibliographia della Libia*، تورين ١٩٠٣.

(٢) U.Cecherini: *Bibliographia dela Libia*، روما ١٩١٥.

(٣) P.Romanelli: *Bibliographia ar-cheologica ed artistica della Tripolirania*، رومة ١٩٢٧.

التاريخ: (٤) مصنفات ابن خلدون وابن الأثير والزركشى ،والبكرى والقيروانى.

(٥) التيجانى: الرحلة.

(٦) العياشى: الرحلة.

(٧) ابن عذارى.

(٨) أحمد النائب الأنصارى: كتاب المنهل العذب فى تأريخ طرابلس الغرب (جـ١، الآستانة ١٣١٧).

(٩) ابن غلبون: كتاب التذكار فى من ملك طرابلس أو كان فيها من الأخيار، دفتر، مخطوط لأسرة فقيه حسن بطرابلس

(١٠) محمد بهيج الدين، ترجمة تركية مختصرة لمصنف ابن غلبون وتكملة، الآستانة ١٢٨٤هـ

(١١) L.Caetni: *Annali dell'Islam*.

(١٢) Fournel: *Les Barbéres*

(١٣) M. Amari: *Storia dei di Sicilia*

(١٤) A. Vassallo: *Storia di Malta*، مالطة ١٨٥٤.

(١٥) Bosio: *Istoria dela S. Religione gerosolimitana*.

(١٦) C. Bergna: *La Mussione fran-cesecaana in Libia*، طرابلس ١٩٢٤.

(١٧) المؤلف نفسه: *Tripoli dal 1510 al 1850* طرابلس ١٩٢٥.

(١٨) S. Aurigemma: *Le fortificAzioni di Tripoli* فى *Notiziario Arch. del Mim, dell Colonie*، جـ٢.

(١٩) المؤلف نفســـه: *Il Castello di Tripoli* فى *Riv. Voloniale*، ١٩٢٣.

(٢٠) C. Manfroni: *Tripoli nella storia marinara d'Isalia* (پادوا ١٩١٢).

(٢١) E. Rossi: *Il Dominio dei Cavalieri di Malta a Tripoli* مالطة ١٩٢٤.

(٢٢) المؤلف نفسه: *Carrispondenza tra i Gran Maestri dell' Ordine di S. Giovanni a Malta e i Bey di Tripoli dal 1714 al 1778* فى *R.S.O.*، جـ١٠ (١٩٢٥).

(٢٣) Féraud: *Annales Tripolitaines* فى R.A. ١٨٨٣.

(٢٤) المؤلف نفسه: *Anales Tripolitaines* نشـــــرها *A. Bernard*، تونـس وباريس ١٩٢٧.

(٢٥) G.A. Krause: *Zur Geschichte von Fesan und TRipoli in Afrika* فـى *Zeitschr. der Gesell. f. Erdkunde*

(٢٦) P. Romanelli: *Lebda* رومـــة ١٩٢٥.

(٢٧) S. Aurigemma: *La Moschea di Ahmad al-Qarmanali i Tripoli*، ديدالـوا، ١٩٢٧، ص ٤٩٢ ـ ٥١٣.

(٢٨) المؤلف نفسه: *La Moschea di Gurgi a Tripoli (Africa Italiana)*، ١٩٢٨، ص ٢٥٧ ـ ٢٨٥.

(٢٩) F. Cuwont: *Les antiquit´´s de la Tripolitaine au XVIléme Siécle, Riv. della Tripolitania* جـ٢، ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦.

(٣٠) مقـالات شتى فى المجلد *La rinascita della Tripolitania*، رومة ١٩٦٦.

صبحى (إيتورى روسى Ettore Rossi]

طرابلس

مدينة تـريپولس Tripolis اليونـانية، وهى بلدة فى الشام قرب ســاحل البحر المتوسط شـمالى جبـيل، وبعضــها يقع على تل عند مخرج خانق عـميق يجتازه نهر هـو نهر قديشـا (وفى العربـية أبو على)، وبعض المديـنة بجـوار ذلك التل، ويمـتـد غـربيهـا سـهل خـصب غـاية الخصـوبة تغطيه الغابـات، وينتهى هذا

السهل بشبه جزيرة يقع فيه الميناء، ويحمى هذا الميناء سلسلة من الجزائر الصخرية الصغيرة تقوم أمامه، كما تحميه بقايا سور قديم؛ ونحن نجهل الاسم الفينيقى القديم للمدينة؛ وقد ورد ذكرها أول ما ورد فى العهد الفارسى، وجاء اسمها اليونانى من قسمتها إلى ثلاثة أحياء تفصل الأسوار كلا منها عن الآخر، وهى أحياء صور وصيداء وأرواد؛ وكانت المدينة القديمة تقوم فى موضع الميناء الحالى، يحميها موقعها الطبيعى واستحكامات أحيائها الثلاثة، مما جعل الاستيلاء عليها أمرا غاية فى المشقة، إلا أنها كانت مهددة باستمرار بفعل انعزالها من ناحية البر عن العالم الخارجى بل عن مورد يمدها بمياه الشرب، ولا أدل على هذا من أن معاوية أنفذ إليها فى خلافة عثمان جيشا بقيادة سفيان بن مجيب الأزدى، وأقام سفيان حصنا ليعزل البلدة تماما، واشتد الضيق بأهلها حتى اتصلوا بالإمبراطور البوزنطى وتوسلوا إليه أن يرسل بعض السفن بأقصى ما يستطيع من السرعة لنجدتهم؛ واستجاب الإمبراطور لهم، ونجح الطرابلسيون فى ركوب السفن ليلا ولاذوا بالفرار؛ وأراد معاوية أن يعمر المدينة المقفرة فحمل عددا غفيرا من اليهود على الاستقرار فيها (البلاذرى؛ ويقول ياقوت إن الذين أسكنهم فيها كانوا من الفرس)؛ ويقال إن معاوية كان يرسل إليها سنويا جيشا تحت إمرة عامل من عماله، وكان الجيش ينسحب حين تتوقف الملاحة ولا يبقى إلا العامل وحفنة من الرجال؛ ويذكر اليعقوبى الجغرافى (٢٧٨ هـ = ٨٩١م) ذلك الميناء العجيب الذى كان يتسع لألف سفينة، وراح الإصطخرى بعد خمسين سنة يسمى طرابلس ثغر دمشق ويتحدث بخصوبة أرباضها العجيبة بما فيها من نخيل وحقول مزروعة بقصب السكر، ويشيد بأخلاق أهلها وخلالهم. وقد وصف ناصر خسرو (٤٣٨هـ= ١٠٤٧م) البلدة فى عهد الفاطميين وصفا رائعا فقال: إن الإقليم كله حقول وبساتين زرع فيها قصب السكر والنارنج والموز والبرتقال والليمون والنخيل. وكان البحر يحمى المدينة من ثلاثة جوانب ويحميها من البر سور ينهض أمام بركة كبيرة، وكان ثمة

مسجد جميل فى سرة البلدة، وكان يسكنها عشرون ألفا جلهم من الشيعة؛ وكان ينفق على حامية السلطان من المكوس التى تؤديها السفن الكثيرة التى كانت تصل إلى الميناء، على حين كان للسلطان نفسه سفن ألفت أن تخرج إلى شواطىء البحر المتوسط من هناك.

وقد أنشئت مقاطعة طرابلس فى عهد الحروب الصليبية ومنحت رايموند Raymond أمير تولوز، ولم يكن بد من أن ينتزع رايموند القصبة نفسها من يد المسلمين، فشرع فى حصارها سنة ٤٩٣هـ(١١٠١م)، وأراد أن يعزل المدينة عزلا أفعل وأبعد أثرا فشيد حصنا على الجبل القائم قرب خانق قديشا، وكان هذا الجبل يسمى مونز پيريكرينوس Mons Peregrinus (ويسميه العرب سنجيل أى القديس كيل .Si Giles) وقد نشأت فى سفح ذلك الجبل بمرور الزمن بلدة صغيرة، وتوفى رايموند سنة ٤٩٩هـ (١١٠٥م) فى هذا الحصن دون أن يبلغ هدفه، ولم تستسلم المدينة المحاصرة إلا فى ١٢ من يوليه سنة ٥٠٣هـ (١١٠٩م)؛

وكتب الإدريسى سنة ١١٥٤ يقول إن الحصن بناه الفرنجى ابن سنجيل، وذكر جميع القرى والمعاقل التابعة لطرابلس وكذلك الجزائر الصغيرة الصخرية التى أمام الميناء؛ وفى سنة ١١٧٠ قاست البلدة كثيرا من زلزال مروع، وسقط بيت المقدس سنة ١١٨٧ وظلت طرابلس قرنا آخر قاعدة من قواعد النصارى الهامة حتى سنة ٦٨٨هـ (١٢٨٩م) وهنالك ظهر جيش السلطان المنصور قلاوون المملوكى أمامها فاضطرت إلى الاستسلام فى ٢٦ من إبريل، وكان ذلك نقطة تحول فى تاريخها، إذ أن هذا السلطان اعتبر بالماضى، فأقام مدينة طرابلس جديدة على تل الحجاج، على حين دمرت المدينة القديمة واضمحلت حتى أصبحت مرفأ صغيرا وكتب عنها الدمشقى حوالى سنة ١٣٠٠م فوصف موارد المياه الجارية فى كل جانب، وأن قنطرة معلقة طولها ٢٠٠ ذراع وارتفاعها ٧٠ ذراعا كانت مقامة هنالك، كما وصف حدائقها الغناء التى تجود بأحسن الفاكهة؛ وكذلك ذكر محلات مختلفة تابعة لطرابلس وهى تشمل البثرون

والبقيعة وجبال النصيرية، وكان ثمة مملكة اسمها مملكة طرابلس بين الملكات التى اقتسمها خلفاء صلاح الدين، ولكن سرعان ما حل محل هذا التقسيم تقسيم البلاد إلى خمس ولايات وألحقت طرابلس تبعا له بدمشق وأصبحت ثغرا لها؛ والمدينة الآن مزدهرة ازدهارا لا بأس به بفضل خصوبة الإقليم المحيط بها خصوبة عجيبة؛ وحركة الملاحة فيها ذات شأن بفضل صناعة الحرير؛ والروم الأرثوذكس هم أكثر أهل المدينة بعد المسلمين؛ وثمة سلسلة من الأبراج بمحاذاة ساحل البحر تذكرنا بماضى المدينة الحربى.

المصادر:

(١) R.Pietschmann: *Gerschicte der Phönizier*، ١٨٨٩، ص ٤١ وما بعدها.

(٢) البلاذرى، طبعة de Goeje، ص١٢٧.

(٣) H. Probst: *Die geographischen Verhältnisse Syriens und Palästinas nach Wilhelem v. Tyrus*، ١٩٢٧، جـ١، ص ٢٨ وما بعدها.

(٤) Röhricht: *Geschichte des Königrieches Jerusalem* ص ٣٣ وما بعدها و٤٦ و٥٤ و٥٨ و٨١ و١٠٠٠ و١٠٠٢.

(٥) ابن الأثير، طبعة Tornberg، جـ١٠، ص ٢٨٤ وما بعدها، و٣٣٤.

(٦) المكتبة الجغرافية العربية، طبعة de Goeje، جـ٧، ص ٩٧ و٣٢٧؛ جـ١، ص ٦١ و٦٦ وما بعدها؛ جـ٣، ص ١٦٠.

(٧) ناصر خسرو، ترجمة G.Le Strange، Texts Pilagrims Palest. ١٨٨٨، ص ٦.

(٨) الإدريسى فى *Z.D.P.V.* جـ٨، ص ١٥ وما بعدها (النص العربى، ص ١٧).

(٩) الدمشقى *Cosmographie* طبعة Mehreu، ص ٢٠٧، و٢٥٣.

(١٠) R. Hartmann: *Die geographischen Nachrichten übar Palästina und Syrien in Halil az-Zahiris Zubdat Kavf al-Mamalik*، ص ٥٧ وما بعدها و٨٩.

(١١) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ٣٤٨ وما بعدها.

صبحى [بول Fr. Buhl].

طراز

(طراز): كلمة معربة من الفارسية معناها فى الأصل: «التطريز» ومن ثم دلت على الرداء المحلى بأشغال التطريز المتشابكة وخاصة الرداء المزين بالأشرطة المطرزة عليها كتابات، يرتديه الحاكم أو أى شخص من الأعيان؛ وتدل هذه الكلمة أخيراً على المصنع الذى يصنع هذه الأشياء أو الأردية.

وقد تطور معنى الطراز من «الشريط المطرز بالكتابة» إلى معنى آخر فرعى هو: الشريط المكتوب عليه سواء كان الشريط على حافة الرداء أو فى الوسط بوجه عام؛ وأصبح الطراز لا يطلق على الكتابات المنسوجة أو المطرزة أو المخيطة على الأقمشة المختلفة فحسب بل يطلق أيضاً على الكتابات المنقوشة على شريط من أى نوع سواء كانت منحوتة فى الصخر أو فى الفسيفساء أو فى الزجاج أو الخزف أو منحوتة فى الخشب (انظر المقريزى الخطط جـ٢، ص٧٩، ٢١٢، ٤٠٧)، ومن ثم غدا الاسم طراز مصطلحاً على الكتابات التى يوسم بها رسمياً البردى بالمداد فى مصانع ورق البردى، وكانت هذه الكتابات توسم بالألوان (الأحمر أو الأخضر) ثم استخدم الطراز بعد ذلك للدلالة على المصانع نفسها. وقد اقتصر استعمال هذين المعنيين الأخيرين على بعض المناسبات القليلة (انظر J. v Karabacek : *Die arab. Papyrusprotokolle* ص٨ ومابعدها؛ A. Grohmann : *Corpus Papyrorum Raineri* جـ١/٢، رقم ١٧٥ [ص١٧٠]، ٢٠٤ [ص٢٠٠]، ٢١٤ [ص٢٠٩]، ٢٦٥ [ص٢٣٩]، ٢٧٠ [ص٢٤٢]). واختفى هذان المعنيان حوالى منتصف القرن العاشر الميلادى عندما بطلت صناعة ورق البردى.

ويمكن تقسيم الأقمشة والستائر والأردية المطرزة أو المنسوجة أو المخيطة بكتابات إلى فئتين تبعاً لمادة هذه الكتابات، ومكانة من يرتديها. وتعبر الفئة الأولى عن الأهواء الفردية للأشخاص، وهى التى بلغت أوجها فى الكتابات التى رغب المتأنقون والسيدات فى تزيين ملابسهم بها (جمعت هذه الكتابات فى كتاب: الموشى، ص٦١٧ ومابعدها). أما الفئة الثانية فلها صفة رسمية، ولعل من المستطاع مقارنتها

إلى حد ما بالرتب والأوسمة التى عندنا اليوم.

وتجرى هذه النقوش المكتوبة على طول حافة الرداء، أو تنتظم أحياناً فى خطين أو أكثر حول الجزء العلوى من الرداء، أو توضع حول الرقبة والأكمام وعلى الجزء العلوى للذراع أو على الرسغ، وقد توضع على لباس الرأس. ولا تستخدم هذه الكتابات حواشى للزخرف فحسب، بل توضع أيضاً فى صلب نسيج الرداء، ويختلف عرضها اختلافاً كبيراً، فيذكر كاراباسك (Karabacek: J.V. Susandschird ص٨٤ ومابعدها، تعليق رقم ٥٦؛ Papyrusprotokolle ص٢٦) أن عرضها يتراوح بين ٢ و٥٥ سنتيمتراً، غير أن ذلك لا يشمل كل ما يمكن أن يكون عليه هذا العرض، فقد بلغ عرض الطراز الذى وجد على حوافى قطع الأقمشة المستخرجة من المقابر المصرية أقل من سنتيمتر.

وكان ابن خلدون على دراية عظيمة بنظام الطراز، فهو يذكر «أن من أبهة الملك والسلطان ومذاهب الدول أن ترسم أسماؤهم أو علامات تختص بهم فى طراز أثوابهم المعدة للباسهم، من الحرير أو الديباج أو الإبريسم، تعتبر كتابة خطها فى نسج الثوب إلحاماً وإسداء بخيط الذهب، أو ما يخالف لون الثوب من الخيوط الملونة من غير الذهب.. فتصير الثياب الملوكية معلمة بذلك قصد التنويه بلابسها من السلطان فيمن دونه، أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك - أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته». وفى عهد الأمويين والعباسيين كانت الدور المعدة لنسج أثوابهم فى قصورهم، تسمى دور الطراز.

وكان القائم على النظر فيها يسمى: صاحب الطراز، ينظر فى أمور الصباغ والآلة والحاكة فيها، وإجراء أرزاقهم وتسهيل آلاتهم ومشارفة أعمالهم، وكانوا يقلدون ذلك لخواص دولتهم وثقات مواليهم. وكان هذا النظام معمولا به فى عهد الخلفاء الأمويين بالأندلس وخلفائهم، وفى عهد سلاطين المماليك بمصر وعند معاصريهم من ملوك الفرس فى المشرق. ولم يبطل هذا

النظـام إلا عندمـــا اضـــمـحـلت الدول الإسلامية الكبرى.

وثمة شواهد كثـيرة تؤيد أقوال ابن خلدون، وهى الأقوال التى اعتمدنا عليها أساساً فى كتابة هذه المادة، نجدها فيما عثر عليه من المنسوجات الإسلامية التى صنعت فى جـهات مـختلفـة من مصـر وخاصة بإخميم وأنتينوى (الآن: الشيخ عـبـادة) وأرمنت والعـظم بالقـرب من أسـيـوط وحـفظت فى مـتـاحف برلين (*Schlossmuseum, Kaiser-Friedrich Museum Kunstgewerbemuseum*) وفـــى لينينغراد، وباريس (*Louvre et Musée de Cluny*) ولندن (*Victoria and Albert museum*) وفـيـنا (*Osterreichisches Museum für Kunst und Industrie and Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in the National Litrary*)، وفى كثير من المجموعات الخاصة، وفى مـخـازن المنسـوجـات الثـمـينة الموجـودة فى جمـيع أرجـاء أوربا، فى الكـنائـس والأديرة. ومـن الواضـح أن المعـلومـات الـتى أوردها ابن خـلدون تعـتمـد على تجربتـه الخاصـة، ذلك أن الكتـابـات التى على هذه المنســوجـات تظهر فى الواقع وبدون اسـتثناء بألوان براقة بارزة مـن أرضية القـماش مـثال ذلك: قطع الكتان (*Inv. Ar. Lin*، رقم ١١، ثم رقم ١٩ من مـجـموعـة رينر Rainer بڤينا) إذ عليها حافة من الكتابة المطرزة بالحرير الأحمر (وردت القطعة رقم ١٩ فـى *Führer* : J. v. Karabacek ص٢٢٨، وفى كـتـاب *Papyrusprotokolle* للمـؤلف نفسه، ص٣٨). على أننا نجد أن الطراز فى القـطعـــة رقم ١٨ (*Inv. Ar Lin* رقم ١٨) من المجـموعـة نفـسـها تبـرز من أرضـية القـمـاش وهو مطرز بالحـرير الأســـود. وينسج الـطراز عـــادة فى الديبـاج والإبريسم بخيـوط من الذهب. وتؤيد نصـوص الكتـابات التى وصلت إلينا أيضا أقوال ابن خلدون كل التأييد. فنجـد بادىء ذى بـدىء، ومن حـيث أسـمـاء الحكام، أمثـلة مخـتلفـة لهـذه الأسمـاء قائمة بذاتها على المنسـوجات؛ وثمة قطـعة من الدمقس الأخـضر عـثر عليـهـا فى بلدة الـعظم مـحـفـوظه فى متحف فيكتوريا وألبرت (*Inv.* رقم ٧٦٩ ـ ١٨٩٨: Guest رقـــم ٩، ص٣٩٥ ومابعدها؛ *Catalogue of* : A. F. Kendrick *Muhammadan Textiles* ص٣٩) وقد نقش عليهـا: ناصر الدنيـا والدين محـمد بن

قلاوون. وهناك قطعة من الكتان مطرزة بالحريرالأحمر محفوظة بمتحف لينينغراد عليها اسم الخليفة الفاطمى العزيز بالله (٣٦٥ ـ ٣٨٦هـ ؛ A. R. Guest مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩١٨، ص٢٦٣ رقم١). وكثيراً ما يقرن اسم الحاكم وألقابه المألوفة بكلمات أخرى تجرى مجرى الفأل أو السجلات كما ذكر ابن خلدون، ومن هذا القبيل تلك القطعة من الكتان المحفوظة فى متحف القيصر فريدريك، إذ عليها كتابة منسوجة بالأحمر يحيط بها وشى أبيض، وقد قمت بنسخ هذه الكتابة عام ١٩٢٤ ونصها كما يلى: «بسم الله الرحمن الرحيم. بركة من الله وكرامة للخليفة عبدالله المطيع لله أمير المؤمنين أطال الله بقاءه» (انظر E. Kühnel : *Isl.,* جـ١٥، ص٨٣). وهناك قطعة من الحرير زرقاء اللون قاتمته محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة رسم عليها شكل من فروع النبات الدقيقة لونها رمادى ضارب إلى الزرقة ومن زهور اللوتس وقد وشيت بطراز كتب عليه: «عزلمولانا السلطان الملك الناصر ناصر الدنيا والدين محمد قلاوون» (انظر Herz.Bey : *Catalogue raisonné* ص٢٧٢، صورة رقم ٥١؛ Falke : *Seidenweberei* جـ٢، صورة رقم ٣٦٦؛ A. F. Kendrick : *Catalogue of Muhammadan Textiles* ص٤١، لوحة رقم ١٢، ص٩٥٧). ويوجد على قطعة نسيج دانزك ذات الببغاوات التى نسجت فى الصين على ما يظهر للسلطان محمد بن قلاوون المتوفى عام ١٣٤٠م كتابات على أجنحة الببغاوات تجرى كما يلى: «عز لمولانا السلطان الملك العادل العالم ناصر الدين» (انظر O.V. Falke : *Seidenweberei* جـ٢، شكل رقم ٣٣٤؛ J. v. Karabacek *Gewander Die Liturg:* ص١٤١). وعلى قطعة الأطلس المحفوظة بمتحف ساوث كنسنكتن *South Kensington* (وهى التى نشرها O.v.Falke فى *Seidenweberei* جـ٢، شكل رقم ٦٣٨؛ A.F.Kendrick فى *Catalogue of Muhammadan Textiles* ص٤٦) نجد فى الهالة التى على شكل اللوزة الموشاة على شعار الملك فى كلا الجانبين كتابة تجرى من اليمين إلى اليسار على هذا النحو: «عز لمولانا السلطان الملك» وعلى الأربع وردات

الصغيرة التى رسمت بالتبادل يميناً ويساراً كلمة الأشرف. وتنسب هذه القطعة إلى السلطان المملوكى الملك الأشرف قايتباى (١٤٦٨ ـ ١٤٩٦م). وتشغل هذه الصيغة التقليدية فى بعض الأحيان حيزاً كبيراً من الطراز. وعلى قطعة ثوب من الكتان له حواش منسوجة وفيه حرير ملون، وقد عثر عليها فى أرمنت وقام بنشرها كل من كست وكندريك • Guest : مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦، ص٣٩٢ ومابعدها؛ *South Kensington Museum* : *Inv* رقم ١٣٨١ ـ ١٨٨٨؛ A.F. Kendrick : *Catalogue of Muhammadan Textiles* : نموذج ١٠) نجد الكتابة الآتية: «بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله محمد رسول الله، على ولى الله صلـ...، المستنصر ابن أمير المؤمنين، صلوات عليه وعلى أبيه ابن [الأكرمين] الطاهرين وأبنائه المنتظرين».

وفى بعض الأحيان يضاف إلى الصيغة التقليدية اسم مكان الصنعة واسم الوزير أو غيره من عمال الدولة القائمين على بيت المال أو على دار الطراز. وقلما يذكر اسم الصانع الذى صنع القماش، وعلى هذا النحو نجد على قطعة الكتان القليلة العرض (*Inv. Ar. Lin.,* رقم ١٩ بمجموعة رينر Rainer) الموجودة فى ڤينا العبارة التالية مطرزة بالحرير الأحمر: «باسم الله الرحمن الرحيم، بركة من الله، نعمة وسعادة لعبد الله جعفر الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين، أطال الله بقاءه، مما أمر الوزير أبو أحمد العباس بن الحسن». • انظر *J. Papyrusprotokolle* : v. Karabacek ص٣٨).

ويوجد على طراز من أهم الطرز بمجموعة المنسوجات المحفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة والتى عثر عليها بالفسطاط (انظر Herz-Bey : *Catalogue raisonné* ص ٢٧١ ؛ E . Kühnel : *Isl,* جـ١٤، ص٨٣). الكتابة التالية: «بسم الله، بركة من الله لعبد الله الأمين محمد أمير المؤمنين أطال الله بقاءه، مما أمر بصنعته فى طراز العامة بمصر على يدى الفضل بن الربيع مولى أمير المؤمنين». والفضل بن الربيع هذا (ولد عام ١٤٠هـ وتوفى عام ٢٠٨هـ) كان كما ذكر ابن تغرى بردى وزيراً للخليفة هارون الرشيد أمين خزائنه. فلما توفى

هذا الخليفة استولى الفضل على خزائن المال وسلمها فى بغداد للأمين خليفة هارون الرشيد وحمل إليه فى الوقت نفسه شارات الملك، وهى العباءة والصولجان والخاتم مما جعل الأمين يبدى له مظاهر التكريم ويكل إليه إدارة شئونه. وتولى بصفته وزيراً للأمين الإشراف أيضاً على صناعة المنسوجات الخاصة بالخليفة كما نتبين من الطراز الذى سبقت الإشارة إليه. وكذلك ذكر أيضاً اسم الفضل فى طراز كسوتين للكعبة كما جاء فى كتاب المقريزى (الخطط، جـ١، ١٨١، ٢٢٦؛ انظر J. von Karabacek : *Papyrusprotokolle* ص٣٥ ومابعدها). ونذكر أيضاً فى هذا الصدد قطعة من الكتان من سامراء عليها كتابة مطرزة بالحرير الأحمر (انظر E. Kühnel : *Isl.,* جـ١٤، ص٨٧، رسم رقم٣) نصها كما يلى:

«بركة من الله لعبد الله الإمام المعتمد على الله أمير المؤمنين أيده الله؛ ما عمل بتنيس على يد يزيد مولى أمير المؤمنين»؛ ثم قطعة أخرى من إخميم على غرار ذلك وهى محفوظة الآن فى متحف القيصر فريدريك ببرلين (انظر E. Kuhnel كتابه المذكور، ص٨٥، رسم رقم ٢) عليها آيات من القرآن فى الوسط وقد طرز فى أعلاها وفى أسفلها مايلى:

«بسم الله بركة من الله لعبدالله هارون أمير المؤمنين ـ صنعة مروان ابن هادى»(؟). ونذكر أخيراً كتابة طراز من القرن الثانى عشر الميلادى على نسيج صقلى عربى ورد فى (F. Fisch-bach : *Ornamente der Gewbe* لوحة رقم ١٤٤، ١٤٥، ويعرف فى Regensburg باسم عباءة الإمبراطور هنرى السادس)، وقد كتب على الشريطين الأوسطين لهذا النسيج: «العز والنصر والإقبال» وخُط فى وسط نجمة ثمانية الشكل: «عمل أستاذ عبد العزيز» (انظر A. F. Kendrick : *Catalogue of Mu-hammadan Textiles* ص٦٦).

على أن الذى يحدث فى معظم الأحوال هو أن تقتصر كتابة الطراز على اللقب التقليدى للحاكم دون اسمه مقترناً أو غير مقترن ببعض صيغ السعد والإقبال، وقد يقتصر على هذه

الصيغ وحدها. وحسبنا هنا أن نذكر قليلا من الأمثلة على ذلك: هناك قطعة من الديباج محفوظة فى متحف دوكال *Ducal* ببرنزويك تتكرر عليها عدة مرات عبارة «عز لمولانا السلطان، خلد ملكه» ويفصل كل عبارة عن الأخرى بعض الوريدات (*Seidenweberei* : O. V. Falke جـ٢، رسم رقم ٣٤٢). ويوجد على قطعة من الحرير محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة عبارة: «عز لمولانا السلطان عز نصره» (انظر Herz-Bey : *Catalogue raisonné* ص٣٧٢). وعلى قطعة نسيج حريرى محفوظة بمتحف ڤيكتوريا وألبرت (Guest، مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٢٢، ص٤٠٥؛ A. F. Kendrick: *Catalogue of Muhammadan Textilen* ص٤٠) عبارة: «عز لمولانا السلطان الملك الناصر». وتتكرر عبارة «عز لمولانا السلطان» على قطعة نسيج من غرناطة محفوظة بالمتحف السابق ذكره (انظر *Seidenweberei* : O.V. Falke جـ٢ رسم رقم ٣٧٢). ويظهر على الأنموذج المعروف المحفوظ فى بروكسل والذى يرجع عهده إلى القرن الحادى عشر الميلادى (*Sei-* : O. V. Falke *denweberei* جـ١، رسم رقم ١٧٢) عبارة: «العز الدائم والنصر والدولة لصاحبه» مطرزة على أجنحة الطيور فى كلا الجانبين من الأنموذج. ويرد جزء فحسب من هذه الصيغة وهو «العز الدائم» على النسيج الذى صنع فى الشام أو مصر (*Inv.*, رقم ١٢٣٥ - ١٨٦٤ من متحف فيكتوريا وألبرت: Guest فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩١٨، ص٢٦٤؛ A. F. Ken- drick : *Catalogue of Muhammadan Texliles* ص٤٤؛ القرنان الحادى عشر والثانى عشر الميلاديان) وكثيراً ما ترد عبارة «العز والنصر والإقبال» دون سواها (انظر O. v. Falke : *Seidenweberei* جـ٢، رسم رقم ٣٣٨، ٣٣٩، ٢٤٠، ٣٤٢؛ A. F. Kendrick : *Catalogue of Muhammadan Textiles* ص٦٦ لوحة رقم ٢١). ونجد عبارة: «نصر من الله» على كثير من المنسوجات فى ذلك المتحف نفسه (*Guest* : مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦، ص٣٩٨، رقم ١٣ ـ ١٥؛ A. F. Kendrick : *Catalogue of Mu- hammadan Textiles* ص١٤). ونجد صيغة: «العز لك، الإقبال، المجد» مطرزة

بالحرير الأحمر على قطعة من الكتان عليها شارة الملك محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة (انظر Cat- : Herz-Bey alogue raisonné ص٢٧٤). ويوجد اللقب التقليدى للحاكم على نسيج محفوظ بمتحف القيصر فريدريك ببرلين موشى بأزواج من الأسود المجنحة، وقد كتب فى دوائر الحافة المزركشة: العادل، العالم، العاقل. وصفّت فى العوارض الوسطى لدوائر الأقسام عبارة «السلطان المظفر» بحيث تمثل شارة الملك (O. V. Falke : Seidenweberei جـ٢، ص٦٣، رسم رقم ٣٦٣). ويوجد على نسيج محفوظ بمدينة دانزك يرجع تاريخه إلى القرن الرابع عشر عبارة: السلطان العالم (O. V. Falke : Sei- denweberei جـ٢، رسم رقم ٣٥٨، ٣٥٩)، ويوجد اللقب: «السلطان الملك» على قطعة من الحرير الإسبانى بمتحف الفنون والصنائع ببرلين (O. v. Falke : Seidenweberei جـ٢، رسم رقم ٣٧٧). ونجد على نسيج مفصل بدار الآثار العربية بالقاهرة كلمة السلطان مطرزة بخيوط من الحرير (Cat- : Herz-Bey alogue raisonné، ص٢٧٣ ومابعدها.

وفى الختام نذكر القارىء بعبارات التقوى والورع التى تتألف منها فى كثير من الأحيان كتابات الطراز كله، ومن هذا القبيل نموذج ماسترخت ذى السبع، فقد كتب على صدر السبع عبارة الملك لله (O. V. Falke : Sei- denweberei ، جـ١، رسم رقم ١٥٣). وعلى نماذج أخرى نجد عبارة الأمر لله، وهى تدل على المعنى السابق نفسه (المصدر المذكور، جـ١، الشكلان رقم ١٨٧، ١٩١). وهناك صيغة مألوفة هى «البركة الكاملة» صنعت فى صورة شعار على اليمين واليسار (O. v. Falke : Seidenweberei جـ١، رسم ٢٠٥) ويقتصر أحياناً على عبارة «البركة» دون سواها (المصدر السابق جـ١، رسم رقم ٢٠٢). وتوجد صيغة «ماشاء الله كان» على نسيج محفوظ بمتحف سارث كنسنكتن South Kensing- ton (.Inv، رقم ٦١٣ ـ ١٨٩٢؛ Guest: مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦، ص٣٩٩؛ Cat- : A. F. Kendrick alogue etc ص١٨). وذلك بالإضافة إلى مجموعة من الصيغ الأخرى التى لم يصل إلينا منها إلا بقايا، ولكنها معروفة على أنسجة أخرى من المجموعة نفسها (المصدر السابق،

ص٣٩٦ ومابعدها). ولعل أجمل نموذج لهذا النوع هو الموجود بمتحف كلونى Cluny (*Inv.,* رقم ٦٥٢٦ وقد عثر عليه فى بايون Bayonne)، ويظهر فيه قسم من شعار الإسلام بالحروف منسوجاً نسجاً جميلا على الاتساع. وتختصر فى بعض المناسبات هذه الكتابات بحذف بعض الحروف (انظر J.v. Ka-rabacek : *Die liturgischen Gewander* ص١٤٢ ومابعدها) ونزيد على ذلك أن تواريخ الكتابات توجد بين هذه الطرز، مثال ذلك: القطعة التى نشرها كست (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩١٨، ص٤٠٧) من مجموعة إنكل - كروس Engel-Gros وعليها البسملة والتاريخ وهو سنة ٤٤٨ (انظر A. F. Kendrick : *Catalogue etc.,* ص١٠، رقم ٨٦١ ولوحة رقم٦). وهناك قطعة أخرى عليها اسم الخليفة المعتضد تاريخها ٢٨٢ وهى محفوظة فى متحف سارث كنسنكتن وقد نشرها أيضا كست (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦، ص٣٩١؛ وانظر A. F. Ken-drick : *Catalogue etc* ص٣٥؛ G. Salles and M. J. Ballot : *Les Collections de l'Orient Musulman* ص٧٤).

سبق أن قلنا إن شرائط الطراز ذات الكتابات تماثل إلى حد ما أوسمتنا ورتبنا. فقد كان إهداء الأثواب المحلاة بهذه الطراز من حق من فى يده السلطان، وهو حق يماثل حقه فى إصدار السكة. ومن الثابت أن سنّة إهداء مثل هذه الأثواب سنة درج عليها المشارقة من عهد سحيق. وقد جرى الفراعنة على أن يخلعوا على خدامهم المخلصين أثواب التشريف علاوة على العقود الذهبية وغير ذلك من الخلع النفيسة. وشاعت هذه السنة أول ما شاعت فى عهد الإسلام. فقد جرت العادة على أن تكون البراءة التى يقام بها كبار عمال الدولة فى مناصبهم مصحوبة بكسوة تشريف، ولم يقتصر الأمر على ذلك بل كان هؤلاء العمال يتلقون أيضاً كسوة تشريف مرة على الأقل فى السنة. وكان المماليك وكبار عمال الدولة فى بلاط السلاطين المماليك يتلقون عادة كسوة تتناسب ورتبهم مرتين فى السنة، مرة فى الشتاء وأخرى فى الصيف (انظر A. v. Kremer : *Kulturgeschichte* جـ٣، ص٢٢٠ - ٢٢٣؛ القلقشندى: صبح الأعشى جـ٤،

ص٥٥). ويذكر ابن جبير ٠الرحلة، ص٩٤) أن الخطيب بالمسجد الحرام فى مكة - وغيره من المساجد الكبرى دون شك - كان يلبس ثوب سواد مرسوماً بذهب ومتعمما بعمامة سوداء مرسومة أيضا، وعليه طيلسان شرب رقيق، كل ذلك من كسا الخليفة التى يرسلها إلى خطباء بلاده» ومن ثم كان لباسه كسوة رسمية تمنح بمعرفة الحاكم.

وليس من شك فى أن ثياب الأمراء التى جروا على ارتدائها فى المناسبات الرسمية كانت بطبيعة الحال أكثر أبهة، فقد كانت ثياب الفاطميين تتألف من أنسجة من دبيق ولباس رأس بحواش مطرزة بالذهب تقدم للأمراء من دار كسوة الخليفة. (انظر المقريزى: ويذكر القلقشندى فى كتابه صبح الأعشى (جـ٤، ص٥٢ ومابعدها) أن قسما من كسوة تشريف الأمراء كان عبارة عن قماش العمامة وقد طرز عليه اسم السلطان كما كان على الثياب نفسها كتابات من هذا القبيل.

ولم يكن بدعاً أن يحافظ الخلفاء على هذا الامتياز الهام من امتيازات الملك وأن يحيطوه بكل الضمانات خشية استعماله فى غير وجهه، ويتبين لنا مدى الأهمية التى كانوا يولونها الطراز وإعداده مما جاء فى وصية هارون الرشيد (١٨٠هـ) فى القسم الخاص بجعل إقليم خراسان للمأمون، فقد نص فيه على دور الطرز بصفة خاصة إلى جانب الخراج والبريد وبيوت المال (انظر الأزرقى: أخبار مكة، ص١٦٢، ١٦٦)، وذكر اسم الحاكم فى الطراز دليل على سلطانه كما هو الشأن فى الخطبة. وكان أول شئ فعله المأمون عندما خرج على أخيه الأمين أن حذف اسم الخليفة من كتابات الطراز. (ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ١، ص٥٤٤، وانظر فقرات أخرى وردت فى *Papyrusprotokolle* : J. v. Karbacek ص٢٥) وكان إذا تولى الحكم خليفة جديد أثبت اسمه فى كتابات الطراز. ولم يؤخذ بذلك فى كتابات المنسوجات وكساوى التشريف فحسب، بل أخذ به أيضا فى لفافات أوراق البردى (انظر *Corpus Pap. Raineri* قسم ٣جـ١/٢، رقم ١٥٠، ١٥٨؛ ص١٤٥ ومابعدها ١٥٣ ومابعدها). وكثيراً ما كان يذكر

اسم الوزير فى مثل هذه الحالة الأخيرة، وذلك فى المراسم، ولكن قلما كان يذكر اسمه فى كتابات الطراز على كساوى التشريف، فإن ذكر كان تقديراً خاصاً للوزير، مثال ذلك أن الخليفة الفاطمى العزيز بالله وضع اسم وزيره يعقوب بن يوسف بن كلسّ المتوفى عام ٣٨٠ للهجرة على كتابات الطراز (انظر المقريزى: الخطط، جـ٣، ص٦، س١٥، ص٣٨٤). ومن هذا القبيل مافعله الخليفة الفاطمى المستعلى بالله (١٠٩٤ - ١١٠١م) فقد سمح بذكر اسم وزيره الأفضل فى الطراز كما يتبين من كتابة الطراز على النسيج المحفوظ بمكتبة الفاتيكان (انظر J. v. Karabacek : *Papyrusprotokolle* ص٣٩)؛ ولكن اسم الوزير فى هذه الحالة كان يعقبه عبارة تضاف إلى الكتابة وهى «باسم الإمام» مراعاة لسلطان الحاكم. والحق إن كبار عمال الدولة قد احتفظوا فيما بعد بدور للطراز خاصة بهم. وشاهد ذلك أن على ابن أحمد الراسبى (المتوفى عام ٣٠١هـ) الذى كان والياً على جميع البلاد بين واسط وجنديسابور وبين السوس وشهرزور، وقد احتفظ بما لا يقل عن ثمانين داراً للطراز كان ينسج بها القماش الخاص به (ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٢، ص١٩٢؛ A. v. Kremer : *Kulturgeschichte* جـ٢ ص١٩٣). ونجد على قطعة حرير من مصر (القرنان الحادى عشر - الثانى عشر للميلاد) محفوظة بمتحف فيكتوريا وألبرت (Guest : مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٦، ص٣٩٤؛ *A. F. Kendrick : Catalogue of Muhammadan Textiles* ص٤٣ وما بعدها)، عبارة «السيد الأجل يمن الدولة أبو يمن أطال الله بقاءه». وتوجد على قطعة الحرير الفاخرة المحفوظة بمتحف اللوڤر (وهى التى نشرها *G. Migeon* : *Syria* جـ٣، سنة ١٩٢٢، ص٤١ - ٤٣) عبارة «عز وإقبال للقائد أبى منصور نجتكين أطال الله بقاءه».

غير أن حقوق الخليفة فى السيادة لم تكن تتجلى فى كتابات الطراز على الملابس فحسب، بل إن الحق فى كسوة الكعبة فى الأصل من اختصاصات الخليفة دون غيره (انظر القلقشندى: صبح الأعشى جـ٤، ص٥٧). وكان العباسيون يرسلون كل عام الكسوة من

بغداد إلى مكة، وكانت هذه الكسوة تصنع فى كثير من الأحيان بمصر؛ وقد انتقل هذا الواجب إلى ولاة مصر. وكانت الكسوة فى زمن القلقشندى تنسج فى مشهد الحسين من الحرير الأسود وعليها كتابات بيضاء. وفى آخر عهد الظاهر برقوق كانت الكتابات باللون الأصفر المذهب. وقد قام كاراباسك J. v. Karabacek بإعداد مجموعة من هذه الكتابات (انظر *Papyrusprotokolle* ص٣٥ ـ ٣٩) نستدل منها على أن الكسوة كانت تصنع بأمر مباشر يصدره الخليفة للوالى، ويشرف على هذا العمل أمين مال هذا الوالى، الذى كان يقوم بنفسه على دار الطراز، أو تصنع بأمر يصدر من وزير الخليفة (انظر ما سبق) ومما يجدر ذكره أن من بين النصوص التى أوردها كارباسك طراز ثائر علوى فى عهد المأمون (الكتاب المذكور، ص٣٧ ومابعدها)، ونذكر هنا أيضا باختصار صيغ الإهداء التى وضعها الخليفة المعز الفاطمى سنة ٣٥٣هـ على الرياش الحريرى المختلف الأشكال وهو الذى وصفه المقريزى (الخطط، جـ١، ص٤١٧، س١٢ ومابعده؛ انظر أيضاً J.v. Karabacek: *Uber einige Benen.ungen Mittelalterlicher Gewbe* ص٣٣) وهذه الصيغ تكون فى حالات كثيرة هى الصيغ المألوفة التى تطرز بها المنسوجات كما نتبين من ملاحظات الكسائى التى أوردها البيهقى (كتاب المحاسن والمساوئ، ص٤٩٩). ويجب أن نوجه عناية خاصة إلى ما كان من صلات لا يمكن إنكارها بين كتابات الرنوك على عهد سلاطين المماليك (انظر L. A. Mayer : *Das Schrifiwappen der Mamluken sultane, Jahrb. d, Asiat. Kunst* سنة ١٩٢٥، ص١٨٣ ـ ١٨٧) وبين الصيغ المختلفة المألوفة لكتابات الطراز، مثال ذلك العبارة التى تتردد كثيراً: «عز لمولانا السلطان الملك.. الخ عز نصره».

إن الترتيب المتواتر للصيغ القصيرة الشبيه بترتيب صيغ الرنوك مثل «البركة الكاملة»، وهى الصيغ التى توضع معاً واحدة إلى اليمين والأخرى إلى اليسار كما ترتب صور الحيوان على شعارات السلطنة (مثال ذلك النسر المزدوج) توحى بحدوث ضرب من

التطور الرنكى فى صيغ الطراز أيضاً، وخاصة عندما يوضع لقب الحاكم فى بعض الأحيان داخل إطار على المنسوجات أو فى الشريط الأوسط للدرع المحيطة التى تشبه شارة السلطنة (انظر O.v. Falke : *Seidenweberei* جـ٢، رسم رقم ٤٦٣) وقد أشرنا من قبل إلى أن إعداد الأقمشة والكساوى التى يحتاج إليها رجال البلاط وكبار عمال الدولة، يضاف إلى ذلك كسوة الكعبة، لم يكن يترك فى أيدى أفراد أو هيئات خاصة، وإنما كان من عمل مصانع الدولة التى كان إنتاجها فى كثير من الأحيان على نطاق واسع. وكانت مصر فى طليعة الجهات التى تقوم بصنع الأقمشة الكتانية كما كانت تضرب بسهم وافر فى صنع الأقمشة الحريرية. وكان نسج الكتان بصفة خاصة مركزاً فى الدلتا. وكانت تنيس وتونة ودمياط والإسكندرية هى المراكز الكبرى لهذه الصناعة. ونضيف إلى هذه البلدان أيضاً: دبيق، وبنشا، والفرما، ودُمَيره (بمركز شربين وليس دَميره كما يذكر جوبير Jaubert). وتنتج تنيس مثل دمياط منسوجات كتانية رقيقة على غرار ما كان يعرف باسم دبيق وشرب كما كان يعمل بها الثياب الملونة والفرش البوقلمون (انظر ياقوت: معجم البلدان، جـ١، ص٨٨٢). وكانت هذه المنسوجات تباع بأسعار مرتفعة، فالثوب المطرز بالذهب بألف دينار، والثوب غير المطرز بين ١٠٠ و٢٠٠ دينار (انظر الإدريسى، جـ١، ص٣٢٠).

ويذكر ابن عبد ربه فى كتابه العقد الفريد (جـ٣، ص٣٦٢)، أن فى تينس، التى كان بها خمسة آلاف مغزل، مصنعاً يعمل من أجل الخليفة، ويؤيد ذلك الكتابات التى أوردها المقريزى فى كتابه الخطط (جـ١، ص١٨١) والتى كانت مطرزة على كساوى الكعبة (انظر J.v. Karabacek : *Papyrusprotokelle* ص٣٥)، كما تؤيده المنسوجات المذكورة آنفاً الواردة من سامراء. ويذكر ناصر خسرو أن تنيس كانت تصنع بصفة خاصة أقمشة القصب الملونة المستخدمة فى صنع العمائم والقلانس وملابس النساء، وأن الثياب التى كانت تصنع فى مصانع السلطان لم تكن تباع

للأفراد؛ فقد أرسل أمير فارس عشرين ألف دينار لشراء رداء من تنيس مصنوع من هذه الثياب الثمينة المخصصة للسلطان ولكن وكلاءه لم يحصلوا على شئ منها. وقد كان من خصائص الصناعة فى تنيس «البدنة» التى كان لا يستخدمها إلا الخليفة، وهى رداء يخرج من المغزل كاملا لا يتطلب تفصيلا أو خياطة (انظر Herz-Bey : *Catalogue raisonné* ص٢٦٦ ـ ٢٦٨؛ A Mez : *Die Renaissance des Islams*، ص٤٣٣). وبلغت صادرات الأقمشة المصنوعة فى تنيس مبلغاً كبيراً، فقد وصلت قيمتها حتى عام ٣٦٠هـ ما بين ٢٠ و٣٠ ألف دينار سنوياً. وكانت قرية تونة التابعة إدارياً لمركز تنيس تصنع هذه الأقمشة نفسها وكذلك كساوى الكعبة (المقريزى: الخطط جـ١، ص١٨١؛ J.v. Karabacek الكتاب المذكور، ص٣٦)، وكان بها أيضاً دار للطراز. ولم تكن دمياط تنتج هذه الثياب الكتانية مثل تنيس فحسب، بل كانت تصنع أيضاً الثياب الكتانية البيضاء اللون، وكذلك الثياب الحريرية المذهبة والثياب المعروفة باسم الثياب البلخية (انظر على بن داود الخطيب الجوهرى، مخطوط: .A.F رقم ٢٨٢، ورقة رقم ٦٩أ؛ وانظر كذلك A. v. Kremer : *Culturgeschichte* جـ٢، ص٢٨٩) وغير ذلك من المنسوجات. وكانت شطا تصنع أيضا الكساوى والأقمشة المعروفة باسم الثياب الشطوية (المقريزى: الخطط، جـ١. ص٢٢٦، س٥ وما بعده). ونحن نعرف أن هذه الكساوى كانت تصنع فى دار للطراز ملك للدولة، نستدل على ذلك من كتابة الكسوة التى ذكرها المقريزى (انظر J. v. Karabacek : *Papyrusprotokolle* ص٣٦)، أما من حيث الثياب المعروفة باسم الثياب الشطوية فلا نعرف على التحديد أين كانت تصنع. ونجد فى ورقة من أوراق البردى بمجموعة رينر (Rainer رقم ٨٤٩ فى *Ausstellung*؛ انظر J.v. Karabacek : *Führer* ص٢٢٧) إشارة بالسطر السادس إلى لباس للرأس من شطا (منديل شطوى معلم) يساوى عشرين قيراطا من الذهب. وهذا الثمن يعد مرتفعاً إلى حد ما لأن أقمشة شطا ودبقو (دبيق) ودميرة لم تكن فى رقة أقمشة تنيس (الإدريسى، ص٣٢٠).

وكانت الصناعة التى تتم فى هذه البلدان على أيدى النساجين القبط تخضع لرقابة دقيقة من الدولة (المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٣ ص٢١٢؛ وانظر A. Mez. : *Die Renaissance des Islams* ص١١٨؛ C.H. Becker : *Islamstudien* ص١٨٤) تبدأ منذ قيام النساج بالعمل على نوله. وكان يختم على هذه المنسوجات بختم السلطان، ونحن نعرف شكل هذه الأختام من الختم الأحمر الموسومة به قطعة الكتان (*Inv. Ar. Lin.,* رقم ١) بمجموعة رينر Rainer المكتوب عليها «الملك المعز» (انظر Raineri : *Corpus Pap.* جـ٣، السلسلة العربية جـ١، قسم١، ص٥٩ ومابعدها، رسم رقم٢)؛ ولا تباع «إلا على يد سماسرة قد عقدت عليهم، وصاحب السلطان يثبت ما يباع فى جريدته، ثم تحمل إلى من يطويها، ثم إلى من يشدها بالقش [ولعله ورق البردى الغليظ] ثم إلى من يشدها فى السفط، وإلى من يحزمها، وكل واحد منهم له رسم يأخذه، ثم على باب الفرضة يؤخذ أيضا شئ. وكل واحد يكتب على السفط علامته» وهذا العمل كله لا يدل دلالة قوية على أنه كان هناك مصنع حكومى يقوم بعمل هذه الثياب، بل إنا لنميل إلى القول بأنه كان فى الدلتا على الأقل صناعة تمارس فى المنازل الخاصة، والراجح أنها كانت تقوم جنباً إلى جنب مع المصانع الحكومية. وكان نصيب العمال من هذه الصناعة يبعث على الأسى، فالنساء تغزلن والرجال ينسجون، وهم الذين يستأجرون أماكن العمل، وكان أجر الفرد منهم نصف درهم كل يوم وهو مبلغ لا يكفى للوفاء بأقل الحاجات الضرورية للمعيشة. وكانت الأجور فى مصر كلها منخفضة جداً. وكانت الثياب الحريرية والديباج والإبريسم تصنع بصفة خاصة فى الاسكندرية، وكذلك الثياب الكتانية الرفيعة المعروفة باسم «الشرب» كما كانت هذه الثياب تصنع أيضاً فى تنيس، ودمياط، وشطا (انظر A.v. Kremer : *Culturgeschichte* جـ١، ص٣٥٢) وكانت الإسكندرية تشتهر حتى فى الأزمنة الرومانية بأنها مركز لنسج الحرير كما كان فى البلاط البوزنطى بها مساكن للنساء يقمن فيها بإعداد الثياب. ولم تكن مادة الثياب

المصنوعة خلال العهد الإسلامى فى جودة الثياب التى كانت تصنع فى العهد السابق ولطفها، ولكن الاسكندرية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت تزود بوزنطة والبابا فى رومة بالثياب (*Seidenweberei* : O.v. Falke جـ١، ص٤٨، ٥١، ١١٠) وجرت عادة الكثيرين من البابوات على إهداء الكنائس منسوجات جميلة عليها رسوم تمثل الفرسان وكانت دور الطراز الحكومية فى تنيس والاسكندرية ودمياط تصنع بصفة خاصة ثياب الخلفاء الفاطميين (المقريزى: الخطط، جـ٢١ص، ٤١٣؛ القلقشندى: صبح الأعشى، جـ٣، ص٤٧٦؛ F. Wüstenfeld : *Geographie* ص١٧٥ ومابعدها) وخلفائهم. ويذكر أبو الفداء فى كتابه «تاريخ الخميس» (جـ٤، ص١٠١) أن دار الطراز بالإسكندرية كانت تعمل لسد حاجات الحاكم الشخصية (للخاص الشريف؛ انظر J.v. Karabacek : *Die Liturguschen Gewänder* ص١٩٥). واشتهرت دبيق بثيابها الكتانية ونسيج العمائم، وكانت تصنع الستائر لتغطية عرش الخلفاء الفاطميين إبان

الاحتفالات (القلقشندى: صبح الأعشى، جـ٣، ص٤٩٩). وكثيراً ما يرد ذكر منسوجات دبيق فى الكتب، وخاصة فى المقريزى، وقد توطدت هذه الصناعة هناك منذ القدم. ويوجد بالمتحف النمساوى حزام من العهد القبطى عليه زركشة ثمينة وعلى حافته خطت كلمة TĐIK، وهو الاسم القبطى لمدينة دبيق (انظر J.v. Karabacek : *Die Theodor Graf. schen Funde* رقم ٤٢٧). ولا نعرف عن مدينة بنشا الصناعية إلا القليل. ونجد على قطعة طراز حريرى موشاة بالأسود من مجموعة رينر (*Inv. Ar. Lin* رقم ١٨، وقد نشرها J.v. Karabacek فى *Papyrusprotokolle* ص٣٩) الكتابة الآتية: «هذا مما أمر بعمله فى طراز الخاصة بنشا» ونستخلص من هذا أنه كان هناك دار لصنع الثياب الحريرية تزود الخليفة دون سواه بحاجته، وكانت هذه الدار من أملاك الدولة؛ ونحن نعرف أيضاً اسم هذه المدينة من أوراق البردى. واشتهرت مدينة الأشمونين بالصعيد إلى جانب الفيوم بصناعة المنسوجات (انظر الإصطخرى. المكتبة الجغرافية العربية،

جـ٢، ص٥٨؛ ابن حـوقـل: المكتـبـة الجـغـرافيـة العـربيـة، جـ٢، ص١٠٥؛ الإدريسى، جـ١، ص١٢٤، A. v. Krem- er : *Culturgeschichte* جـ١، ص٣٥٣) كما اشتهرت تخا بالمنسوجات الصوفية (انظـر Mez : *Renaissance des Islams* ص٤٣٢). وكان للبهنسـا مركز خاص، إذ كان يصنع بها منسوجـات ثمينة كما يقول الإدريسى (جـ١، ص١٢٨) تحمل اسم المدينة وتخـصص للحـاكم وكبـار عمـال الدولة، كما كان يصنع بهـا ثياب من الأنواع العادية. وكان القماش يقسم إلى قطع طـول الواحـدة منهـا ثلاثون ذراعـاً، ويبلغ ثمن الزوج منهـا مـائتى دينار. وكـانت كل قـطعـة مـن هذه الأقـمـشـة من الصـوف أو من القطن، رخص ثمنها أو غلا، تحمل الاسم الدال على نوعها، وبذلك كـان المشترى يعرف نوع ما يشترى. ولدينا بعض المعلومات عن الأثمـان اسـتقـيناها من ورقـة من أوراق البردى محفـوظة بمجموعة رينر (Rainer : *Ausstellung* رقم ٨٤٩) نستدل منها على أن قماش الـعمامة الطويل من صنع البـهنسـا (منديل بـهنسى طويل) كـان يساوى قـيـراطاً من الذهب. ومما يؤسف له أن الإدريسى لـم يقل لنا هل كان الـقماش المخـصص لرجال الـبلاط يـصـنـع فى دار لـلـطـراز أو فـى دار خاصة. وقـد ذكر على بن داود الخطيب الجـوهرى (.A.F رقم ٢٨٢، ورقـة رقم ٩١ب) عبـارة «طراز سعيـد»، ولكنه لم يذكـر مكان هذا المصنع الحـكومى من مـصر العليـا. وفى دار الكتب المصـرية بالـقـاهـرة (سـجـل رقم ١٠٣٦٩٦) ورقتان من أوراق البردى تلقيان ضوءاً على هذه المسألة، فقد ورد فيهما وصف لشـخص يدعى رمـاح بـن يوسف بأنه «المتـوكل بطراز أشـمـون وأنصنا»، ونتبـين من ذلك أن هذا الرجل هو الذى كـان يدير دار الـطراز فى أشـمـون وأنصنا ويجمع فى إدارته بينهـما، ومن ثم يمـكن القـول بأن هاتين الكـورتين كانتـا فى الأصل منفصلتـين ثم ضمـتا من بعد وأصبحتا كورة واحدة (انظر .C H. Becker : *Papyri Schott-Reinhardt* جـ١، ص٢٠) وكان بالقـاهرة (الفسطاط) فى عهد العباسـيين دار عامة للطراز (طراز العـامة بمصـر) كمـا نتـبين من قطعـة القـماش التى أسلفنا ذكـرها، المحفـوظة بدار الآثار العـربية بالقـاهرة. وواضح

أن صفة «العامة» هنا تقابل صفة «الخاصة» التى تدل على أن المصنع يعمل من أجل الخليفة وحده. وليس معنى هذا أن دار القاهرة قد أصبحت فى عهد الأمين منشأة خاصة بحتة، بل يمكن أن نقول إنها كانت فى الوقت نفسه منشأة حكومية تزود الأفراد بما يلزمهم علاوة على تزويد رجال البلاط بما يحتاجونه. ولا نستطيع فى أية حالة من الحالات أن نقطع على وجه اليقين برأى فى مسألة ملكية المصنع. ولا نستطيع أن نتصور ـ كما هو شأننا عادة حتى هذا الوقت تمشياً مع كاراباسك Karabacek – أن الخليفة كانت له الرقابة المطلقة على هذه المصانع.

وإذا كان الأمويون والعباسيون قد عنوا عناية كبيرة بصناعة منسوجات الطراز ومراعاة الحقوق المتصلة بها، فإن أهمية هذه المنسوجات قد ازدادت فى عهد الفاطميين الزاهر، كما يتبين من رواية المقريزى عن ابن الطوير الذى كان على دراية تامة بهذا الموضوع (الخطط، جـ١، ص٤٦٩). فقد كان إلى جانب مصنع الدولة الشهير بالاسكندرية المسمى دار الطراز، مصنع آخر بالقاهرة يحمل الاسم نفسه، وقد أنشىء فى عهد خلفاء الخليفة العزيز بالله باسم الوزير أبى الفرج يعقوب بن يوسف بن كلِّس المتوفى عام ٣٨٠هـ (٩٩١م) وكان يعرف أيضاً باسم دار الديباج، لأن الديباج كان يصنع به (المقريزى: الخطط، جـ٢، ص١٠٤، س٢٥ ومابعدها). وكان على رأس الادارة فى هذه المصانع الحكومية دائماً موظف من رتبة عالية يختار من رجال الفقه أو الحرب، وكان الخليفة يخصه بالرعاية والتقدير؛ ويباشر عمله وتحت إمرته هيئة مختارة من الموظفين تنقل منتجات دور الطراز وتتخذ الوسائل اللازمة لهذا النقل. وكان هذا الموظف حين يصل إلى البلاط ومعه المنسوجات اللازمة للخليفة، ومن بينها المظلة والحلل التى تسمى «بدلة» و«بدنة» وثياب الخليفة الخاصة، يستقبل بأعلى مظاهر التشريف، ويوضع فى خدمته طوال مدة إقامته جواد من حظائر الخليفة. وكانت منازله بالمدينة تقوم فى منظرة الغزّالة على شاطئ الخليج قبال

باب جامع ابن المغربى الذى كان قد تهدم فى عهد المقريزى، وكان يلقى من الضيافة ما يلقاه المبعوثون الأجانب. وكانت أحمال المنسوجات الثمينة حين تجلب إلى مقر الخليفة يمثل صاحب الطراز بين يديه ويعرض عليه جميع ما معه وينبهه إلى كل قطعة من المنسوجات أحضرت إلى قصره بيد حاجبه الخاص، فإذا انقضى عرض ذلك سلم لمستخدم الكسوات، وخلع عليه بين يدى الخليفة باطناً ولا يخلع على أحد كذلك سواه، ثم ينكفئ إلى مسكنه. وكان من الجائز أن ينوب عن مستخدم الكسوات فى أوقات معينة ابنه أو أخوه. وكانت رتبة صاحب الطراز عظيمة، وكان يتقاضى راتباً، سبعين ديناراً فى الشهر ويتقاضى نائبه عشرين ديناراً. وكان هذا النائب يتولى عنه ذلك حين يشخص هو إلى تسليم هذه الثياب والكساوى، كما كان يشهد نيابة عنه شد الاسفاط. وكان صاحب الطراز حين يجلب المظلة وماليها من خاص الخليفة إلى مجلس دار الطراز يقف الحاضرون أثناء هذا الحفل وهو جالس فى رتبته ونائبه واقف على رأسه خدمة لذلك (انظر أيضا: القلقشندى صبح الأعشى، جـ٣، ص٤٧٦؛ Wüstenfeld : *Geographie*، ص١٧٥ ومابعدها).

وقد ذكرنا فيما سبق أن دور الطراز كانت تدر على الدولة مبالغ كبيرة بفضل منتجاتها النفيسة. ومما هو جدير بالذكر أن مدن تنيس ودمياط والأشمونين قد استطاعت أن تؤدى من بيوت مالها سنة ٣٦٣هـ: ٢٠٠ ألف دينار لخزينة الدولة فى يوم واحد، وذلك فى عهد الوزير الفاطمى ابن كلس (المقريزى: الخطط جـ٢، ص٦). وكان المصروف على خيوط الذهب يبلغ عادة ٣١ ألف دينار، وقد بلغ فى عهد الآمر بأحكام الله ٤٣ ألف دينار (المصدر المذكور، جـ١، ص٤٦٩)، والظاهر أن الأمور قد تبدلت بعض الشئ فى عهد سلاطين المماليك، إذ نجد ابن خلدون - على الأقل - يذكر (جـ١، ص٣٢٣) أن المنسوجات وثياب الطراز لم تعد تصنع فى المصانع ودور الطراز فى القصر، فقد أوقفت الدولة إنتاجها فى منشآتها الخاصة، وأصبحت تطلب حاجتها، التى اقتصرت على الكساوى المنسوجة من

الحرير والذهب الخالص، من بيوت النساج.

ولم يكن نظام مصانع الطراز الملكية مقصوراً بطبيعة الحال على مصر وحدها بل كانت هذه المصانع موجودة أيضاً فى غيرها من الأقطار. فإذا اتجهنا غرباً نجد مصنعاً منها فى پالرمو بصقلية، حتى أن ابن جبير يذكر فى رحلته (ص٣٢٩) اسم طرّاز كان يعمل فى «طراز الملك» وهو الاسم الذى عرف به المصنع الملكى. ولا تزال العباءة التى نسجت لروجر الثانى سنة ٥٢٨هـ (١١٣٣م) هى أهم قطعة تشهد بنتاج هذا المصنع؛ ثم نذكر ثوب التتويج الذى صنعته الخزانة الملكية النمسوية؛ وقد أطلق على هذا المصنع فى كتابات هذا الطراز اسم «خزانة الملكية» (انظر F.Beck : *Kleinodien* ص٢٩)، وكان ينتج (أى الملكى regium ergasterium) المنسوجات الحريرية اللطيفة حتى القرن الثالث عشر الميلادى (انظر O V. Falke : *Seidenweberei* جـ١، ص١١٩، ١٢١). وكان بمدينة المرية من أعمال الأندلس ثمانمائة مغزل فى زمن الإدريسى تصنع الثياب الحريرية الثمينة والسقلاطون (أى الثياب المنسوجة بخيوط الذهب) والثياب المنسوجة بخيوط الفضة من طراز ثياب جرجان وإصفهان، وكانت هذه المدينة تعد أهم مركز لهذه الصناعة؛ على أننا نذكر أيضاً مدن: مرسية وإشبيلية، وغرناطة، ومالقة. وكان فى هذه المدينة دار لصنع ثياب الديباج المطرزة بالذهب (J.v. Karabacek : *Über einige Benennungen Mittelalterlicher Gewebe* ص٦؛ M. J. Müller : *Beiträge* ص٥؛ F. Bock : *Geschichte der liturg. Gewänder* ص٣٩ ومابعدها). وكان بآسية الصغرى دار طراز فى بلاط السلاجقة، ومن منتجاته قماش الديباج المطرز بالذهب الموجود بمتحف المنسوجات بمدينة ليون، وكتابة طرازه عليها اسم السلطان كيقباذ بن كيخسرو (١٢١٩ - ١٢٣٦م). وقد أشاد ماركوپولو (انظر Falke : O.v. *Sidenweberei* جـ١، ص٢٠٦)، بصناعة سكان الدولة السلجوقية من الروم والأرمن الذين صنعوا أحسن السجاجيد والثياب الحريرية الثمينة. واشتهرت دمشق وأنطاكية من أعمال الشام بمنسوجاتهما

(انظر O.v. Falke، كتابه المذكور، جـ١، ص١٠٨؛ J.v. Karabacek : *Die Liturg. Gewänder* ص١٩٦). وكانت بغداد من أعمال العراق من أهم المدن فى هذا الميدان، وقد اختصت بعمل الثياب البيض المروية نسبة إلى مرو (ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية. جـ ٥، ص ٢٥٢) ولكنها كانت تصنع أيضا الثياب الحريرية وثيابا من الديباج كثيرة التطريز اشتهرت فى أنحاء الغرب باسم Baldachinus أو Baudekinus (O.V. Falke: كتابه المذكور، جـ ١، ص ١٠٨). ويمكن أن نرجع صناعة غزل الحرير فى بغداد إلى جالية من النساجين قدمت من تستر واستقرت هناك منذ منتصف القرن العاشر على الأقل (J.V. Karabacek: *Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe* ص ٢٨). ونجد على قطعة من الحرير نشرها كندرك (A.F. Kendrick فى *Burlington Magazine* جـ ٤٩، ص ٢٦١ - ٢٦٧) كتابة الطراز الآتية فى أعلى القطعة (طرزت مرتين كما هى الحال فى شعار الملك): «البركة من الله واليمن و [...]» وفى أسفلها على هذا النسق خط: «بصاحبه أبى نصر مما عمل فى بغداد». وهذا بعض مما كان يصنع فى بغداد، ويحتمل أن يكون من نتاج مصنع حكومى للطراز. ومهما يكن من شئ فقد استورد البلاط كميات كبيرة من مصر، ولكن التصدير كان ممنوعاً فى مصر على عهد الفاطميين (A. Mez: *Die Renaissance dss Islams* ص ٤٣٣).

والظاهر أن تقدم صناعة غزل الحرير فى فارس بدأت حين نقل سابور الثانى عمالا من الجزيرة، ومن آمد وغيرها من الأقاليم الرومية إلى السوس وتستر وغير ذلك من بلدان الأهواز (انظر المسعودى: مروج الذهب، جـ ١، ص ١٢٤). وكان فى إقليم فارس، الذى اشتهر بغزل الكتان، مصانع مثل التى كانت فى مصر تعمل للحاكم وللتجارة مثل مصانع فسا، فى حين كان للحاكم مصانعه الخاصة فى شينيز وجنابة والغندجان (ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية جـ ٢، ص ٢١٣ وما بعدها J.V. Karabacek: *Susandschied* ص ١٠٦ وما بعدها؛

الإدريسى، جـ ١، ص ٣٩١، ٣٩٩ وما بعدها). وأصبحت كازرون «دمياط فارس» من بعد المركز الرئيسى لصناعة الكتان حوالى عام ٥٠٠ هـ (بداية القرن الثانى عشر للميلاد). وكانت هذه الصناعة تخضع لرقابة شديدة حتى أن قناة رهبان ذات الشأن فى صناعة الغزل ونقل منتجاته بعد تمام صنعها، كانت من أملاك خزانة الملك لا يعمل بها إلا النساجون الذين يصنعون ثياب الأمير، وكان الإنتاج هنا أيضا تحت رقابة الدولة (انظر A. Mez: *Die Renaissance des Islams* ص ٤٣٤). ولم تكن خوزستان Susiana أقل شهرة من فارس بوصفها مركزا لغزل المنسوجات. وكان فى تستر، حيث تصنع الثياب الحريرية والديباج والأبريسم والمخمل وشيلان العمائم والستائر وأقمشة الخز الثقيلة، مصنع حكومى على رأسه مدير (صاحب) وكانت ستائر الكعبة تعمل من الديباج المصنوع هناك، ثم يرسلها بلاط بغداد كما رأينا، ومن ثم ندرك أهمية الملاحظة التى أوردها ابن حوقل (المكتبة الجغرافية العربية جـ ٢، ص ١٧٥) وهى أن كل من حكم العراق كان له طراز وصاحب فى تستر (انظر ايضا J.v. Karabacek: *Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe*، ص ٣٠ ـ ٣٢). وكان نسيج الكسوة يصنع فى العراق أيام الإدريسى (نزهة المشتاق. جـ ١، ص ٣٨٣). ولم تكن مدينتا السوس وقرقوب أقل شأنا من تستر. فقد كان فى السوس دار حكومية للطراز تصنع بها منسوجات الخز والكتان الرفيع (الإصطخرى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ٤١٦). وكان يوجد أيضا «طراز للسلطان» فى قرقوب حيث كان يصنع به ـ كما كانت الحال فى سوس ـ الحلل الملكية والديباج الثمين، والأقمشة المخططة، وقد نسبت دار الطراز إلى هذه المدينة (الاصطخرى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ١، ص ٩٣؛ ابن حوقل: المكتبة الجغرافية العربية جـ ٢، ص ١٧٥؛ الإدريسى، جـ ١ ص ٣٨٣ وما بعدها؛ J.v. karabacek: *Susandschird* ص ١٠٧) ونذكر أخيراً أنه كان فى

سجستان أيضا دار للطراز تعمل للوالى وكانت تصنع بها كساوى التشريف التى كان يسخو الوالى فى إهدائها (معجم البلدان لياقوت، جـ ٣، ص ٤٥٨).

وليس ثمة قول فى أصل الطراز نستطيع أن نجزم به على وجه التحقيق؛ وقد حاول كاراباسك (J.v. Karabacek: *Papyrusprotokolle* ص ٢٧) أن يرجع أصل الطراز إلى أثر أجنبى رجح أنه أثر بابلى أشورى، بل هو قد ذهب إلى القول بأن وجود كثير من دور الطراز فى فارس تحتكرها الدولة وإقامة خزائن الكسوات الكبرى، يمكن أن يؤخذا على أنهما سنة ملكية ورثت عن الساسانيين (*Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe* ص ٢٠) والظاهر أن كاراباسك Karabacek قد أصاب فى استشهاده بقول ابن خلدون (جـ ١، ص ٢٢٢) أن ملوك الفرس قبل الإسلام قد وضعوا صور الملوك أو الرسوم والصور التى رسمت خصيصاً لهذا الغرض على الطراز الذى توشى به الثياب وأن الحكام المسلمين قد استبدلوا بهذه الصور والرسوم كتابات بأسمائهم وعبارات يتفاءلون بها. وقد أشار كاراباسك أيضا إلى أن المسلمين قد تأثروا فى ذلك بالروم فقد وجدوا عند هؤلاء الطراز الذى انتقل إليهم من المصدر نفسه. ويربط إبراز (G.Ebers: *Cicerone* جـ ١، ص ٢٠٥) أيضا بين الطراز والشعار الرومانى القديم Clavus[1]. ويرى فالكه (O.v.Falke: *Seidenweberei* جـ ١، ص ٧٧)، أن النمط الأصلى قد قلده الفرس أيضا فى القرنين الخامس والسادس للميلاد على رداء يزدجرد المشهور (قبل عام ٦٤٠ م؛ انظر Falke جـ ١، ص ٨٣ والرسم رقم ١٠٥) فقد كان رداء هذا الملك العظيم يشتمل على الخطوط المطرزة المأثورة عن النمط الأصلى، وهى التى تتجه إلى أسفل من الكتف والظهر، وهو ما نشهده كثيراً فى القمصان المصنوعة فى أخميم. ويرى فالكه Falke أن نقل الأنموذج الأصلى من الغرب ووضعه على القميص يعد

---

(١) Clavus : شريط او شعار رأسى أرجوانى يوضع على قميص كان يرتديه أعضاء مجلس الشيوخ الرومان الأولون وفرسان الرومان القدماء شارة تدل على رتبهم

دليلا على قيام طراز فارسى جديد، على أن مقارنته بالنسيج الساسانى الشهير المطرز بصورة الفارس المحفوظ بمتحف الفنون والصناعات ببرلين Ber-lin Kunstgewerbe-Museum (Falke جـ ١، صورة رقم ١٠٧) تثير بعض الشكوك فيما يقال من استعارة الأنموذج الأصلى على كساوى رجال البلاط الفارسى وذلك حين نرى كيف عبر الفنان عن هذا الأنموذج الأصلى تعبيرا مضطرباً بعيداً عن الروح الرومانية. ولربما كان ثمة صلات بين هذه النماذج لم نتبينها بعد فى صورتها الكاملة، ولكن مما هو جدير بالملاحظة أن الشعار الرومانى القديم (Clavus)، وهو شارة رجال مجلس الشيوخ والفرسان الرومان، يمكن أن نرجعه آخر الأمر إلى أصل إتروری (انظر مادة Clavus فى *Pauly-wissowa Real-Encykl.,* جـ ٧، عمود ٤ وما بعده) ومن ثم فإن القول بأصل شرقى لهذا النظام المشهود لا يمكن استبعاده استبعاداً تاماً. وقد ظلت آثار الشارات الرومانية القديمة (Clavi) باقية حتى عهد متأخر فى الشكل الخارجى لحوافى الطراز. وهكذا نجد أن القطعتين رقم ٩٢١و ٩٢٢ من العهد الأيوبى والمملوكى، وهما اللتان نشرهما كندريك (A.F.Kendrick فى *Catalogue* of *Muhammadan Textiles*، لوحة رقم ٧) لا يزالان يفصحان عن الشكل الأصلى نفسه كما هى الحال فى المنسوجات القبطية ، وإن كانت الزخرفة تختلف بعض الشئ (انظر O.V. Falke: *Sei-denweberei* جـ ١، شكل رقم ٢٦) بل إن ما جرى عليه العرف الشائع فى حوافى الطرز الإسلامية من وضع صورة أو شريط حلية بين صفين من الكتابات نجده أيضا على حافة قطعة مستطيلة من القماش القبطى يرجع عهدها إلى القرن السابع للميلاد (انظر A. Riegl: Die *ägyptischen Textilfunde*، لوحة رقم ٩ قبال ص ٤٨). والنص المستخدم هنا هو الآية العاشرة وما بعدها من المزمور الأربعين من سفر المزامير. وإن استمرار هذا الفن فى الصناعة المصرية، تلك الصناعة التى كانت على الأغلب فى أيدى الأقباط إبان العهد الإسلامى، وخاصة فيما يتصل بإنتاج المنسوجات، يجعل الاحتفاظ بالأشكال والسنن القديمة أمراً واضحا

كل الوضوح. ومما هو جدير بالملاحظة أن شريط الكتابات كان يطرز أو ينسج فى معظم الأحوال بالحرير الأحمر، وكان هذا هو المتبع أيضا فى المنسوجات الإسلامية. ولعل تفضيل هذا اللون يرجع إلى أن شارات الرومان القدماء (Clavi) كانت تطرز عادة باللون الأرجوانى. ولقد كان الحق المخول للرؤساء Princeps فى إهداء الشارات العريضة latus clavus لأعضاء مجلس الشيوخ والاحتفاظ بالشارات الأرجوانية للحكام، وقصر إنتاج الجدائل المذهبة ابتداء من عام ٣٦٩ على سيدات البلاط gynaecea بحيث يقمن دون غيرهن بغزلها، كان لهذا الحق على الأقل أثر فيما نجده من نظائر لذلك عند الخلفاء المسلمين، فقد كان لهم أيضا الحق فى الطراز وفى إهدائه. على أن النظام الذى جعل سيدات البلاط يقمن بعمل الطراز لم يعمل به فى الإسلام. وقد كان فى القاهرة وحدها فترة من الزمن نظام شبيه بهذا، ذلك أن الثياب التى تعمل من أجل الخليفة كانت تتولاها بعد صنعها هيئة من النساء قوامها ثلاثون امرأة على رأسهن مشرفة فيعدلنها بعض التعديل اليسير بما يناسب المقام (C. H. Becker: *Is Las-tudien* جـ١، ص١٨٣ وما بعدها).

ومهما يكن من شئ فإن نظام الطراز فى الإسلام قد نشأ فى عهد جد مبكر أيام الأمويين، يشهد بذلك رواية الكسائى عن الإصلاح الذى أدخله الخليفة عبدالملك على السكة واتخاذه اللغة العربية فى تدوين الوثائق الرسمية. وإلى هنا يحق لنا أن نقول إننا لم نجد إلا خليفة واحدًا من البيت الأموى ـ لعله مروان بن محمد ـ ذكر اسمه على قطعة من الحرير من صنع أخميم وعليها الكتابة الآتية: [عبد] الله مروان أمير [المؤمنين] (انظر A.R. Guest: مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٠٠٦، ص٣٩٠؛ A.F. Kendrick: *Cat-alogue of Muhammadan Textiles* ص٣٥)

وقد انتقلت مع المنسوجات الإسلامية، التى كانت تستوردها أوربا بكميات كبيرة، أشرطة الطراز ذات الكتابات وأصبحت

زيا شائعا. وكان أنفورتاس Anfortas منذ عهد بارسيفال Parcifal (ص٢٣١، س٨) يضع جدائل طراز عربى على لباس رأسه. ومن أعجب الأمور أن نجد ملابس كبار رجال الكنيسة وقد زينت بجدائل طراز تشمل أدعية إسلامية. وقد قام سيول Sewell (مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، سنة ١٩٠٧، ص١٦٤). بعمل مجموعة من كتابات الطراز العربية، على أثواب العذراء وعلى الصور التى رسمها أئمة المصورين الإيطاليين. وإنى أضيف إلى ما تقدم أن كيوبيد قد رسم على الورقة رقم ٢ من مخطوط ڤينا الجميل لرينيه ده أنجو (d'Anjou Réne: *Le livre de coeur d'amour épris* وقد كتب بعد عام ١٤٥٧) وعليه رداء أزرق اللون مطرز بطراز عربى خط بالذهب على أرضية زرقاء، كما أن قطعتين من نسيج بروكسل المشجر goblins ترجعان إلى القرن السادس عشر قد طرزتا بكتابات خطت بالذهب. ومن المشهور المتواتر ذلك التقليد الفج للكتابات العربية الذى نجده على المنسوجات الحريرية المصنوعة فى شمالى إيطاليا.

المصادر

(١) الإصطخرى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ١، ص ٥٣، ٩٢، ٩٣.

(٢) ابن حوقل المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٢، ص ١٠٥، ١٧٥، ٢١٣ وما بعدها.

(٣) المقدسى: المكتبة الجغرافية العربية، جـ ٣، ص ١٢٨، ٢١٣، ٤١٦.

(٤) ابن الفقيه الهمذانى، المكتبة الجغرافية العربية جـ ٥، ص ٢٥٢.

(٥) الإدريسى: كتاب نزهة المشتاق، ترجمة A. Jaubert جـ ١، ص ١٢٤، ٣٢٠، ٣٥٢ وما بعدها، ٣٨٣ وما بعدها ٣٨٥، ٣٩١، ٣٩٩، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٦٩.

(٦) ابن جبير: الرحلة، طبعة W.Wright، ليدن سنة ١٨٥٢، ص ٨١، ٩٤، ١٢٦، ١٨١، ٣٠٩، ٣٢٩.

(٧) ياقوت: معجم البلدان، طبعة ڤستنفلد، جـ ١، ص ٨٤٩، ٨٨٢ - ٨٨٧، ٩٠١؛ جـ ٣، ص ٤٥٨.

(٨) المقريزى: الخطط، بولاق سنة ١٢٧٠ هـ، جـ ١، ص ١٨١، ٢٢٦، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠٩، ٤١٣، ٤٢٧، ٤٤٠،

٤٤٦، ٤٥٢ وما بعدها، ٤٦٩ وما بعدها؛ جـ ٢ ص ٦، ٧٩، ١٠٤، ١١٣، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٧، ٢٨٤، ٤٠٧.

(٩) القلقشندى: صبح الأعشى، القاهرة سنة ١٩٠٤، جـ ٣، ص ٤٧٦. ٤٩٩، جـ ٤ ص ٥٢ وما بعدها، ٥٥، ٥٧.

(١٠) المسعودى: مروج الذهب، بولاق سنة ١٢٨٤، جـ ١، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

(١١) الأزرقى: كتاب أخبار مكة، طبعة ڤستنفلد، ص ١٦٢، ١٦٦، ١٨٣.

(١٢) تاريخ أبى الفداء، إستانبول سنة ١٢٨٦ هـ، جـ ٤، ص ١٠١.

(١٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، طبعة كوينبول، ليدن سنة ١٨٥٥، جـ ١، ص ٥٤٤، ٤٩٨؛ جـ ٢، ص ١٩٢.

(١٤) ابن عبد ربه: العقد الفريد بولاق سنة ١٢٩٣ هـ، جـ ٣، ص ٣٦٢.

(١٥) البيهقى: كتاب المحاسن والمساوىء ، طبعة Schwally؛ كيسن Giessen سنة ١٩٠٢، ص ٤٩٩.

(١٦) الوشاء، : كتاب الموشى، طبعة برونو R. E. Brünnow ليدن سنة ١٨٨٦، ص ١٦٧ وما بعدها.

(١٧) M. J. Müller: *Beiträge zur Geschichts der westlichen Araber* جـ ١، ميونخ سنة ١٨٦٦، ص ٦.

(١٨) على بن داود الخطيب الجوهرى: الدر الثمين المنظوم فيما ورد فى مصر وأعمالها بالخصوص والعموم (مخطوط A. F. رقم ٢٨٢ بالمكتبة الأهلية بڤينا ورقة رقم ٦٩، ٦٩، ٧١، ٩١).

(١٩) معرب الجواليقى، طبعة سخاو، ص١٠٢.

(٢٠) F. Wüstenfeld: *Die Geographie u Veriwaltung von Agypten*، كوتنكن سنة ١٨٧٩، ص ١٧٥ وما بعدها، ١٩٣، ١٩٧.

(٢١) المؤلف نفسه: *Geschichte der Fatimiden chalifen* كوتنكن سنة ١٨٨١، ص ١٣٠.

(٢٢) F. Fischbach: *Ornamente der Gewebe* لوحة رقم ٦، ٨، ٩، ١٠، ١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ ـ ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٣ ـ

٣٦ ، ٤٧ ، ٦٢، ٧١، ٧٥، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٥، ١٥٦، ١٥٧.

(٢٣) Bock: *Die Kleinodien des heiligen romischen Reiches deutscher Nation* ص ٢٩.

(٢٤) المؤلف نفسه: Geschichte der *liturgischen Gewänder des Mittelalters* بون ١٨٥٩ ـ ١٨٧١، ص ٣٣ ـ ٧٧، ٣٩ وما بعدها.

(٢٥) Karabacek J.v.: *Die liturgischen* Gewänder mit arabischen Inschriften *aus der Marienkirche in Danzig, Mitteilungen der K.K. Österr. Mus. Kunst u. industrie* جـ ٥، سنة ١٨٧٠، ص ١٤١ ـ ١٤٧، ١٩١ ـ ٢٠٤.

(٢٦) المؤلف نفسه: *Die persische Nadelmalerei susondschird* ليبسك سنة ١٨٨١، ص ٦٠، ٨٢ ـ ١٠٦، ١١١.

(٢٧) المؤلف نفسه: *Über einige Benennungen mittelalter licher Gewebe*، ڤينا سنة ١٨٨٢، ص ١٩ وما بعدها ٢٨ ـ ٣٣.

(٢٨) المؤلف نفسه: *Die Theodor Graf'schen Funde in Ägypten* ڤينا سنة ١٨٨٣؛ ص ٣١، ٣٣، ٣٦.

(٢٩) المؤلف نفسه: *Kataloge der Theodor Graf'schen Funde in Ägypten* ڤينا سنة ١٨٨٣، ص ٤٦ وما بعدها، ٥٠ *Mitteilungen des K. K. Österr) Mus. f. (Kunst u. Industrie* جـ ١٨، سنة ١٨٨٣، ص ٥٤١ وما بعدها، ص ٥٦٣.

(٣٠) المؤلف نفسه: *zur orientalischen Altertumskunde II, Die arabischen Papyrusprotokolle, S.B. Ak. Wien* جـ ١٦١، سنة ١٩٠٨، ص ٨ ـ ١٤، ٢١ ـ ٢٧، ٣٥ ـ ٣٩ (انظر من ثم C.H. Recker: *Z.A.* جـ ٢٢، سنة ١٩٠٨، ص ١٨٧ ـ ١٩٠١).

(٣١) المؤلف نفسه: *Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung* ڤينا سنة ١٨٩٤، ص ٢٢٧ وما بعدها، رقم ٤٨٩.

(٣٢) A.v. Kremer: *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* ڤينا

١٨٧٥ ـ ١٨٧٧، جـ ١، ص ٣٥٣؛ جـ ٢، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣، ٢٨٩، ٢٩٣.

(٣٣) G. Ebers: *Cicorone durch das alte und neue Ägypten* شتوتكارت سنة ١٨٨٦ جـ ١، ص ٤٥، ٢٠٥.

(٣٤) A.Rrigl: *Die ägyptischen Textilfunds im K. K. Osterreich. museum* ڤينا سنة ١٨٨٩، ص ٥٢، لوحة رقم ٩ أمام ص ٤٨.

(٣٥) على بهجت بك: *Les manufactures d'étoffes en Egypte au moyen âge. B. I. E.,* سنة ١٩٠٤ (لم يكن فى متناول يدى).

(٣٦) M. Herz-Bey: *Catalogue raisonné des monuments exposés dans le musée nationale de l'art arabe* القاهرة سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٥ ـ ٢٧٧.

(٣٧) A.R.Guest: *Notice on some Arabic inscriptions on textiles at the South Kensington Museum. J.R.A.S..* سنة ١٩٠٦، ص ٣٨٧ ـ ٣٩٩.

(٣٨) المؤلف نفسه: *Further Arabic inscriptions on textiles, J.R.A.S.,* سنة ١٩١٨، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥؛ سنة ١٩٢٣ ص ٤٠٥ ـ ٤٠٨.

(٣٩) R. Sewell: *Arabic inscriptions on textiles, J.R.A.S.,* سنة ١٩٠٧، ص ١٦٣ وما بعدها.

(٤٠) O.v. Falke: *Kunstgeschichte der Seidenweberei* برلين سنة ١٩١٣، جـ١، ص ١٥، ٢٨، ٤٧ وما بعدها؛ ٥١، ٧٧، ٨٣ ـ ٨٦، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١٩ ـ ١٢١، الأشكال رقم ١٠٥، ١٠٧، ١٥٣، ١٦٢، ١٧٢، ١٨٧، ١٩١، ٢٠٢ وما بعدها، ٢٠٥، جـ٢، الأشكال رقم ٣٣٤، ٣٣٨ ـ ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٥٥، ٣٥٨ وما بعدها، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٢، ٣٧٧.

(٤١) R. Meyer-Riefstahl: *Early textiles in the Cooper Union Collection, in Art in America* جـ٣، سنة ١٩١٥، ص ٢٣١ ـ ٢٥٤، ٣٠٠ ـ ٣٠٨؛ جـ٤، سنة ١٩١٦، ص ٤٣ ـ ٥٢.

(٤٢) Amador de los Rios: *Reliquias de los musulmanos en Cataluna, Revista de archivos, bibliothecas museos*، جـ٣٣،

سنة ١٩١٥، ص ١٧٣ ـ ٢١٢ (لم يكن في متناول يدى).

(٤٣) G. Sangiorgi: *Le stoffe e le vesti tombali di Cangrade I della Scala* في *Bolletino d'arte*، جـ١، سنة ١٩٢١، ص ٤٤١ ـ ٤٥٧.

(٤٤) A. Mez: *Die Renaissance des Islams*، هيدلبرغ، سنة ١٩٢٢، ص ١١٨، ٤٣٢ ـ ٤٣٤.

(٤٥) G. Migeon: *Un tissu de soie persan du X éme siecle au Musée du Louvre* في *Syria* جـ٣، سنة ١٩٢٢، ص ٤١ ـ ٤٣.

(٤٦) E. Blochet: مجلة الجمعية الآسيوية الملكية، سنة ١٩٢٣، ص ٦١٣ ـ ٦١٧.

(٤٧) A.F.Kendrick: *Victoria and Albert Museum department of textiles, Catalouge of Muhammadan textiles of the medieval period*، لندن سنة ١٩٢٤، وأنظر G. Wiet: المجلة الآسيوية، جـ٢٠٦ سنة، ١٩١٦، ص ٣٤١ ـ ٣٤٤.

(٤٨) C.H.Becker: *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Islamstudien*، جـ١، ليپسك، سنة ١٩٢٤، ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

(٤٩) E. Kühnel: *Terâzstoffe der Abbasiden* في *Isl.*، جـ ٤ سنة ١٦٢٥، ص ٨٢ ـ ٨٨.

(٥٠) المؤلف نفسه: *Islamische Stoffe aus agyptischen Grabern in der islamischen Kunstabteilung und in der Stoffsammlung des Schlossmuseums*، برلين سنة ١٩٢٧.

(٥١) A.F. Kendrick and R. Guest: *A silk fabric woven in Baghdad* في *Burlington Magazine* جـ٤٩، سنة ١٩٢٦ ص ٢٦١ ـ ٢٦٧.

(٥٢) G. Salles and M. J. Ballot: *Musée national du Louvre, les collections de l'Orient Musulman* باريس سنة ١٩٢٨. ص٧٣ ـ ٧٥.

الشنتناوى [كرومان A. Grohmann].

+ **طراز** : إن المادة السابقة قد اكتملت تماما حين كنت فى القاهرة، إذ تفضل الأستاذ ڤيت فغمرنى بكرمه وأطلعنى على مجموعته النفيسة من كتابات الطراز وهى مجموعة فيها ذخر من المعلومات الجديدة، بعضها فى حوزة التجار وبعضها فى يد جامعى الآثار، وبعضها فى المتاحف على اختلافها. وإن دار الآثار العربية بالقاهرة لحقيقة بالفخر، فقد استطاعت خلال السنوات القليلة الماضية أن تزيد على مجموعتها القيمة من المنسوجات سلاسل كاملة من القطع اللطيفة عليها كتابات مطرزة. ويأتى بعد هذه الدار فى الأهمية متحف بيناكى فى أثينا الذى لا يبارى. وحسبى أن أذكر من هذه المواد الجديدة التى تشمل نيفا ومائة نص أعظمها شأنا، بحيث لا يسوقنى ذلك إلى أن أتجاوز حدود هذا المقال، على أن التحديد هنا أمر تزداد النفوس له قبولا إذا علمنا أن الأستاذ ڤيت يعد للطبع جميع نصوص الطراز (G.Wiet: *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*)[1] كما يعد الأستاذ كومب E. Combe مواد الطراز المحفوظة فى دار الآثار العربية بالقاهرة.

ويمكن أن نزيد على كتابات الطراز التى تشمل اسم الحاكم كما تشمل عبارات تفيد البركة، قليلا من الكتابات الجديدة من عهد الفاطميين وعهد العباسيين. وينتسب إلى العهد الثانى ثلاثة طرز موجودة فى دار الآثار العربية بالقاهرة: (رقم سجل ٨٠٧٢) ونصه «عز من الله للخليفة جعفر مما [كلمتان ناقصتان] الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين سنة عشرة ثلاث مائة، غفر الله له(؟) ولوالديه. عز من الله للخليفة جـ [ـعـ] ـفر»؛ (ومن الواضح أن الكتابة تتكرر)؛ رقم سجل ٧٩٦١، ونصه بعد البسملة [بركة من الله لعبد الله أبى] العباس محمد الإمام الراضى بالله أمير المؤمنين أيده الله سنة..»؛ وثمة قطعة نسيج من مجموعة موريتز نحمان في القاهرة، وهى جديرة بالتنويه، ذلك أنها وإن كانت غير كاملة،

(١) أعد الأستاذ ڤيت هذا المصنف ونشره فى أربعة عشر جزءا من سنة ١٩٣١ - ١٩٤٤.

فإنه ينقطع فيها الألف فى عبارة «أيده»؛ والنموذج الثالث، ولعله آخر ما بقى من العهد العباسى، نصه كما يأتى (رقم سجل ٨١٦٤): «بسم الله الرحمن الرحيم. بركة من الله [لعبد] الله أ [بى] العباس الإمام القادر بالله أمير المؤمنين [أيد] ه الله [٣ ـ ٤ كلمات ناقصة].

وينتسب إلى العهد الفاطمى ما يأتى: قطعة من مجموعة تانو بالقاهرة وهى من شقتين: أ،ب؛ ونص الشقة أ: [الملـ]ـك الحق المبين اليقين (كذا!) الحمد لله رب العالمين وصلاة الله» ب...... [أ] لإمام المعز (لدين) الله أمير المؤمنين، صلوات الله عليه وعلى أبنائه الطاهرين»؛ وقطعة أخرى من متحف الفنون الزخرفية بباريس نصها: ١ ـ [بسم الله الرحمن الرحيم لا [إله إلا الله وحده لا شريك له..... ٢ ـ .....بركة من الله لعبد اللـ]ـه ووليه نزار [أبى المنصور الإمام العزيز بالله أمير المؤمنين]. ونورد فيما يلى نماذج أخرى من الطرز التى جمعت بين اسم الخليفة ووزيره:

نموذج من مجموعة نحمان بالقاهرة ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم؛ عز من الله لعبد الله جعفر الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين أعزه الله، ما (أ) مر الوزير على بن عيسى بعمله ثلاث وثلاثمائة؛ ونموذج من متحف بيناكى بأثينا ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله [رب] العالمين. بركة من الله للخليفة جعفر الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين، أطال الله بقاءه. ما أمر الوزير حامد بن العباس أعزه الله بمصر على يدى شفيع المقتدرى مولى أمير المؤمنين سنة سبع وثلاثمائة. بركة. ومن مجموعة دار الآثار العربية بالقاهرة، رقم سجل: ١ ـ [بسم الله ا] لرحمن الرحيم؛ لا إله إلا الله وحده.. ٢ـ صلوات الله عليه.. وعلى أبنائه المنتظرين. مما أمر بعمله الوزير الأجـ [ـل...]، (وهذه الكتابة نفسها قد بقى بعضها فى طراز نشره E.Kühnel: Islamische Stoffe aus ägyptischen Gräbern»، ص ٢٢، رقم ٣١٣٢ ولوحة ٧، وبها خروم يجب استيفاؤها كما فى النموذج السابق)؛ ومن مجموعة رسل باشا: أ ١ ـ بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، محمد رسول الله... ب ١ ـ :«.... لعبد الله ووليه معد... أ٢ ـ ...

المستنصر بالله أمير المؤمنين صلوات الله عليه ب [وعلى آبائه الطاهرين و] أبنائه الأكرمين، مما أمر بعمله القاضى الأ[جل]...». ومن الطرز ذات الشأن طراز فى دار الآثار العربية بالقاهرة (رقم سجل ٧٩٦٦) ورد به ذكر الجرجرائى. وزير الخليفتين الفاطميين الظاهر والمستنصر، المتوفى سنة ٤٣٦هـ، ونصه كما يأتى: «الوزير الأجل صفى أمير المؤمنين وخالصته أبو القا[سم على بن أحمد]»؛ ونذكر بهذه المناسبة طراز بهاء الدولة أبو نصر البويهى (أنظر v.Zambaur: *Manuel de généalogie* جـ٢، ص ٢١٢)، وهو على ثوب حريرى من مجموعة ماير George H. Meyer فى واشنطن، وقد صنع فى الجزيرة: أ - «[عـ]ـزّ وإقبال لملك الملوك د...ب [بهـ]ـاء الدولة وضياء الملة وغياث الأ[مة أبو نصر

بن عضد جـ: الد]ولة وتاج الملة طال عمره.. د - استعمال أبى سعيد زادان فروخ بن آزادمر الخازن»؛ وثمة أنموذجان للطراز الذى يذكر فيه أمراء مستقلون عن بغداد نختم بهما هذا القسم من المادة، أحدهما نشره ريانو (Riano: *Industrial Arts in Spain*، ص ٢٥٤) وأمادور ده لوس ريوس Amador de los Rios: *Ensenas Musulmanas*، ص ١٤٨) وقد ذكر فيه اسم الخليفة الأموى هشام الثانى، ونصه بعد البسملة: «البركة من الله واليمن والدوام للخليفة الإمام عبد الله هشام المؤيد بالله أمير المؤمنين»؛ والنموذج الآخر مطرز بحروف كبيرة بالخط الكوفى الزخرفى على شقة من النسيج مساحتها ٥٧× ٥٢سم من مجموعة موريتز نحمان بالقاهرة، وقد عمل للإمام المنصور يوسف بن يحيى الزيدى (أنظر E.V. Zambaur: *Manuel*، جـ٢، ص ١٢٢) ونصه كما يلى: «... الداعى إلى الحق أمير المؤمنين يوسف بن يحيى بن الناصر... أحمد بن رسول الله صلى الله عليهم أجمعين»، ويظن أن هذا الطراز عمل بدار الطراز فى صنعاء التى سنورد بعد شواهد أخرى على وجودها حينذاك.

أما بخصوص دور الطراز فى مصر فبين أيدينا الآن شواهد من كتابات تدل

على أنه كان بتنيس دار طراز عامة علاوة على دار الطراز التى كانت تعمل للخليفة. وذكرت الدار الثانية على نسيج محفوظ بمتحف بيناكى فى أثينا وعليه تطريزة اشتملت على السطرين الآتيين بخيوط من ذهب: ١ - .. [لا إله] إلا الله؛ نصر من الله لعبد الله ووليه نزار أبى المنصور الإما[م العزيز بالله]... ٢ - ....[ما أمر..... الإمام العزيز بالله... صلوات الله عليه.... وعلى أبنائه] الأكرمين بعمله فيطراز (كذا!) الخاصة بتنيس سنة...»؛ وذكرت الدار الأولى على قطعتين من مجموعة نحمان بالقاهرة، وقد خط على القطعة الأولى: بسم الله الرحمن الرحيم. بركة من الله لعبد الله جعفر الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين أيده الله، ما أم[ـر الوزير] على بن عيسى بعمله فى طراز العامة بتنيس على يدى شفيع مولى أمير ا[لمؤمنين]؛ ولم يبق من القطعة الثانية إلا شقق خط عليها.. [حامد بن] العباس بعمله فى طراز العامة بتنيس على يد شفيع مولى أمير [المؤمنين]..؛ وثمة قطعة أخرى من المجموعة نفسها تاريخها ٣٠٩هـ، ولم تحدد فيها أوصاف دار الطراز بأكثر من ذلك، وقد خط عليها: .. الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين أعزه الله، ما أمر الوزير حامد ابن العباس بعمله فى طراز تنيس على يد شفيع مولى أمير المؤمنين سنة تسع وثلاثما(ئـ)ـه محمد».

وبين أيدينا الآن من كتابات الطراز إشارتان إلى دار عامة للطراز فى تونة، وكلتا الإشارتين فى متحف بيناكى بأثينا. وقد خطت الإشارة الأولى بخط كوفى نسج بالأسود على الكتان؛ ونصها:«..منصور أبى على الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين. صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وأبنائه الأكرمين الأخيار وسلم تسليما. مما أمر بعمله فى طراز العامة بتونا(كذا!) سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة؛ لا إله إلا الله .. إنشاء الله والتوفيق بالله، الإقبال من الله»؛ والإشارة الثانية نص طرازها أكمل: «بسم الله وبالله (كذا!) الرحمن الرحيم؛ لا إله إلا الله الملك الحق المبين الحمد لله رب العالمين، نصر من الله لعبد الله ووليه المنصور.. الخ» ثم يجرى النص كالطراز السابق ثم يختتم بما

يأتى:«فى طراز العامة بتونه سنة تسعين وثلاثمائة. لاإله إلا الله.. إنشاء الله». أما عن دار الطراز بدمياط فبين أيدينا الآن الكتابة الآتية، وطولها ١١٠سم، على قطعة من مجموعة خاصة، وقد طرزت بالحرير الأحمر بحروف كبيرة بالخط الكوفى:.. [كلمتان ناقصتان] مما أمر به الوزير [أبـ]ـو الحسن على بن محمد [كلمتان] فى طراز الخاصة بدمياط وجر(ى) على يدى بشر الخادم مولى أمير المؤمنين سنة ست وتسعين ومائتين»؛ وكان فى البهنسا دار عامة للطراز، كما يتبين من القطعة المحفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة (رقم سجل ٧١٢٠)، ونص الكتابة التى عليها: «.. مما عمل فى طراز الخاصة بمدينة البهنـ[ـسـ]ـا» أما عن وجود دار عامة للطراز بالفيوم (ومما يدعو إلى الأسف أننا لا نستطيع أن نتبين الاسم على وجه التحقيق) فلدينا شاهد من كتابة جميلة على رداء محفوظ بدار الآثار العربية فى القاهرة (رقم سجل ٩٠٦١): [...] دة والنعمة كاملة لصاحبه؛ مما عمل فى طراز الخاصة بسطمول(؟) من كورة الفيوم. ونستبين اسمين آخرين لدور الطراز من شقتين لقطعة من النسيج (رقم سجل ٧٠٨٦ و٨١٧٤) محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة؛ على أننا لم نستوثق بعد من قراءة الاسمين، فالفقرة الملائمة فى الشقة الأولى هى: مما عمل بالسد على يد محمد بن هلال سنة [ست] خمسين مائتين؛ والفقرة الملائمة فى الشقة الثانية هى: [فـ]ـى طراز العامة باسمون فى سنة ثلاث وعشرين [...]. وربما جنح المرء إلى قراءة الاسم الأخير «أشمون» لولا الزيادة الكثيرة فى أسنان حروف الكلمة. ونحن نعلم الآن بوجود دار للطراز بالقاهرة، دون أن نصل إلى مزيد فى التحديد، من سلاسل كاملة من قطع النسيج تواريخها ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٣٠، ٣٣٦، ٣٥٣هـ، ومعظم هذه القطع فى مجموعة نحمان. ويرد فى ثلاث كتابات طراز من هذه المجموعة ذكر: «طراز العامة بمصر» (إحداهما تاريخها سنة ٣٠٢هـ، والثانية تاريخها سنة ٣١٠هـ، أما الثالثة فلم يرد تاريخها) وحسبى أن أسوق هنا كتابة بنصها الكامل لأنها تشير إلى كسوة: «بسم الله الرحمن الرحيم. بركة من الله لعبد الله

جعفـر الإمام المقتدر بالله أمـير المؤمنين أيده الله. مما أمر الوزير على بن مـحمد فى طراز العامة بمصـر على يدى شفيع مولى أمير المؤمنين سـنة عشر ثلاثمائة [حرف أو حرفان] كـسوة؛ ونحن نتبين وجـود دار للطراز خـاصة تعـمل لسـد حاجة السلطان علاوة على الدار العامة، من قطعـــة نسـيج من الكـتـان فى دار الآثار العـربيـة بالقـاهرة (رقم سـجل ٧٠٨٥) عليها الكتـابة الآتية:«"...[أ]مير المؤمنين أعـزه الله، ممـا أمـر بعـمله فى طراز الخــــاصـــة بمصـــر سـنة أربع وخمـسين ومـائتين»، كـما نتبـين ذلك أيضا من قطـعة نسيج بمتـحف بيناكى بأثينا، وعليها كتابة نصـها: «... [أ] أمير المؤمنين أيده الله، أمـر الوزير ...[أ]عـزه الله بعمله فى طراز الخاصة بمصر سنة خـمس [وســ]ـتـين وثلاثمـائة». ومن الأمور ذات الشأن أننا نعلم الآن بوجود دارين للطراز خـارج مصر عـلاوة على هذه الشواهد الجـديد الدالة على وجود دور للطراز بهــذه البـلاد. الدار الأولى فى طبرية، وقد ذكرت فى طراز سجادة مساحتهـا ١١٥×٢٣٣سم محفوظة فى مـتـحف بيناكى بأثيـنا، والكتـابة التى عليـهـا مـن سطرين طول كـل سطر ٩٥سم، الأول فى أعـلاها والـثـانى فى أسـفلهـا، وقـد خطت الكتـابة بالخط الكوفى الجمـيل بحروف كبـيرة طرزت باللون الأسمر الكستنائى، وتكرر نصـها مـرتين:«بركـة كـاملة ونعـمـة شـاملة وسعـادة متـواصلة لصـاحبه؛ ممـا أمر بعـملـه فى طراز الخـاصـة بطـبـرية»؛ والدار الأخرى فى صنعـاء، وقد ذكرت فى طراز قطعـــة من النسـيج اليـمنى المخطط حصلت عليها دار الآثار العربية بالقاهرة، ونص كـتابة هذا الطراز كـما يأتى: «بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العـــالـ[ـمـين وصـلى] الله على محمد عبـده ورسوله [كلمتان أو ثلاث] الله وبركة. بركة مـن الله ويمن وسعادة ونعمـة لعبـد الله الخليفة جـعفـر الإمام المقتدر بالله أمـ[ـير] الـ[ـمؤمنين] أطال الله بقـاءه وأدام إعزازه وسـلامتـه. مما أمـر بعمله فى طراز الخـاصة بصنعـاء سنة إحـــدى وعـشـــرة وثلاثمـــائة». ونستخلص من ذلك أن العبـاسيين كان لهم دور طراز خاصة أيضـا فى قصبة اليـمن التى اشتـهرت شـهرة عريـضة بمنسوجاتها.

خورشيد [كرومان A. Grohmann].

طرفة

طَرَفة بن العبد البكرى: يعد بإجماع النقاد العرب من فحول شعراء الجاهلية ومن ناظمى القصائد الطوال المعروفة بالمعلقات، وهو فى الوقت نفسه من أوائل الشعراء المبرزين فى تلك الحقبة الذين بقى شعرهم. وشارحو المعلقة وشعره المجموع يستنبطون له سلسلة نسب متصلة يمكننا منها على أية حال أن نستخلص على التحقيق أنه إنما ينتمى إلى فرع من بكر من قبائل وائل. ويذكر اسم أبيه على أنه العبد بن سفيان. والاسم «العبد» هو على الراجح ليس إلا اختصاراً لاسم فيه معنى العبودية لرب من الأرباب. والتراجم التى ذكرها له مؤلفو العرب فيها إسراف زائد، وعادة ما تبذل محاولات لاستخلاص حقائق من أشعاره؛ والذى يبدو أشد قرباً من الواقع أنه كانت له صلات ببلاط ملوك الحيرة وخاصة بالملك عمرو بن هند الذى حكم على وجه التقريب من ٥٥٤ إلى ٥٦٨م. وكانت منازل قبيلة الشاعر تقع فى الجنوب الشرقى من الجزيرة العربية، فى البحرين واليمامة، ويظهر أيضاً أنها كانت موطن الشعراء العرب الأولين الذين نملك عنهم جانباً من المعلومات التى يعول عليها. ومن المحتمل أن الشعر العربى كما نعرفه قد انتشر من هذا المكان من الجزيرة العربية.

واتصل طرفة كما تحدثنا رواية تشوبها الأساطير، بالمُسَيَّب بن عَلَس الشاعر الذى كان متقدماً عليه فى الزمن والذى يقال إنه أصلح له لحناً وقع فيه فى قصيدة له. وعلى العموم فعلماء التراث القديم من العرب يصفون طرفة بأنه من الشعراء الذين نبغوا نبوغاً خارقاً فى سن مبكرة، ويستدلون بقصيدة له (Ahlwardt، رقم١) على أنه كان ما يزال صبياً عندما نظم بعد موت أبيه أبياتاً يعيب فيها على أعمامه سوء مسلكهم مع أمه وردة[١] .

وقد اختطفه الموت أيضاً صغيراً جداً، انتهى إلينا هذا استنتاجاً من بعض أبيات للخرنق - ويقال إنها كانت أخته - وهذه الأبيات تشير إلى أن عمره كان ٢٦ سنة[٢] كذلك يقال إنها كانت ابنة لرجل يدعى هفان، ومن ثم فإن الأكثر

(١) مطلعها:

ما تنظرون بحق وردة فيكم   صغر البنون ورهط وردة غيب.

(٢) عددنا له ستا وعشرين حجة

فلما توفاها استوى سيدا ضخما.

احتمالا أن مرثاتها التى قيلت فى رجل آخر غير معروف حملت على أنها قيلت فى طرفة الذى يجوز أن يكون توفى قبلها فى عمر مبكر بعض الشئ.

وبموازنة التاريخ المعاصر لذلك نستطيع أن نحصل على بصيص من النور فى هذا الصدد، فحين خلف عمرو أباه سنة ٥٥٤م أوصى إخوته بأمور، غير أنه وضع من شأن أخيه غير الشقيق عمرو بن أمامة. وقد ذهب هذا الأخير إلى جنوب الجزيرة العربية وفى صحبته طرفة ليستعين بأمراء اليمن. وقد ترك طرفة بعضاً من الإبل كانت لديه ـ أو كانت لطرفة ورثها عن أبيه ـ فى إقليم قابوس أخى الملك، وكان قابوس وعمرو بن قيس الشيبانى يليان هذا الإقليم. وتلقى عمرو بن أمامة العون من قبيلة مراد اليمنية جنوداً تحت إمرة هبيرة بن عبديغوث. وحين بلغ الجنود اليمامة سقط هبيرة مريضاً من شربة شربها من بئر ماء، وأرسل إليه عمرو بن أمامة طبيباً فوضع حديداً محمى دون خبرة على معدته لعلاجه فكاد أن يودى بحياته. وظن هبيرة أن الطبيب كان يعمل بإيحاء من عمرو فدس عليه من قتله فى مكان يقال له قضيب، ورجع هو ورجال عشيرته إلى اليمن؛ ومضى الرجل الذى قتل عمراً بأسرته إلى الحيرة متوقعاً جائزة مناسبة من الملك عمرو، ولكنه بدلا من أن ينال المكافأة أُحرق هو وأسرته أحياء، وهذه الحادثة ذكرها طرفة فى قصيدته الأولى من الديوان نسخة ابن السكيت (ولا يوجد منها فى طبعة آلوارت Alhwardt غير أبيات قليلة).

والشاعر يزعم أيضاً فى القصيدة نفسها أن الإبل المستباحة التى عادت كانت ملكاً لأبيه الذى يسمى هنا معبداً. وكانت تسرح بالقرب من تبالة (ابن السكيت، رقم ٢) وفى هذه القصيدة التى نعدها جد متأخرة، فإنه ينفس عن غضبه الكامن لأن الإبل لم تعد، ثم هو يتهم أيضاً رجلا اسمه عبدعمرو بن بشر الذى لم يكن يمت بصلة قرابة للملك كما يدعى مؤرخو السير عامة؛ ويبدو أن هذا الأخير قد أفاد من استباح الإبل. ولم يكن لهذه القصيدة التأثير المرتجى فشن طرفة حملة قاسية على الملك قال فيها: قد يكون من الخير أن تكون لنا نعجة تحكمنا مكان الملك عمرو (القصيدة ١٧ بيتًا فى رواية ابن

السكيت وتسعة أبيات فقط عند آلوارت رقم ١٧,٧).(١) وهى تدل على أن التوتر كان قد بلغ منتهاه، فإنه يُستشف من قصيدة لأخت طرفة لم يذكرها ابن السكيت أن عبدعمرو كان مسئولا مسئولية كبرى عن وقوع طرفة فى يد حاكم البحرين (وهذه القصيدة لم يذكرها آلوارت ولا سلكسون Seligsohn) ويذهب ابن السكيت إلى أن حاكم البحرين لم يكن راغباً فى قتله وأن الملك أرسل واحدا من رجاله فقتل الحاكم الخارج عليه كما قتل طرفة.

وعلينا أن نورد مقابل هذه قصة الخطاب، ففى رواية مشهورة أن الملك عمرا رأى أن يعطى طرفة وقريبه المتلمس، بعد وفودهما على مقر ملكه زائرين حيث قابلهما بالترحيب، خطاباً لكل منهما يوصى حاكم البحرين بأن يكافئهما مكافأة تليق عند وصولهما. وهذا الأسلوب فى المكافأة مع أنه لم يكن مألوفاً، فقد كان مقبولا فى ظاهره ظناً بأن العطاء سوف يكون من ماشية. غير أن المتلمس داخلته ريبة ففض ختم الخطاب وطلب إلى غلام من الحيرة أن يقرأ ما تضمنه الخطاب. وعند قراءة الخطاب وجد أنه يتضمن أمرا بقتلهما. وحرصاً على حياته عزم على أن يذهب إلى الشام ونصح طرفة بأن يفتح هو الآخر خطابه، غير أن طرفة أبى أن يفعل فعله ظناً منه أن الملك يستحيل عليه أن يجرؤ فيقتله وهو بين عشيرته. وعلى حين هرب المتلمس إلى الشام ومن هناك بعث بقصائده الهجائية إلى الملك، فقد ذهب طرفة إلى البحرين ولقى حتفه الشنيع، إذ دفن حيا بعد أن قطعت أطرافه.

وإنى أعتقد أن هذه الرواية اخترعها علماء التراث القدامى الذين عرفوا من قصائد المتلمس أن طرفة ذكر خبر الخطاب فى شعره، ولكن محتوياته لم تكن معروفة، وقد تكون ذات صيغة تختلف عن هذا الاختلاف كله.

وابن الأنبارى فى تقديمه لشرحه على المعلقات يسوق سلسلة غير منقطعة من الأسانيد تصل إلى المتلمس نفسه، سلسلة تنم الظواهر كلها على أنها حقيقية إلا إذا اشتبهنا فى صحة رواية حماد الراوية (طبعة Rescher، ص١). ومن الشرح نفسه نعلم أن طرفه استقبل من الملك

(١) بيت طرفة:

فليت لنا مكان الملك عمرو   رغوثا حول قبتنا تخور

عمرو ومن أخيه قابوس بغير ترحاب، وذلك حين زار بلاط أبيهما أثناء حكمه (المصدر المذكور، ص ٥).

ومن ثم فإنى أميل إلى القول بأن طرفة لم يزر أبداً بلاط الملك عمرو أثناء حكمه، غير أنه انحاز إلى أخيه غير الشقيق عمرو بن أمامة، وذهب معه إلى اليمن حيث أقاما معا سنوات عدة، لأن عمرو بن أمامة تزوج هناك وأنجب عددا من الأولاد قبل أن يذهب على رأس البعثة إلى اليمامة (شرح ابن السكيت) وهذا أيضاً يجعل من المستحيل موت طرفة فى سن مبكرة، فلقد كان فى بلاط الحيرة قبل اعتلاء عمرو العرش شريفاً فيما يرجح من شرفاء قبيلته. وأمضى أعواما عدة فى جنوب الجزيرة العربية، وقد يكون عندها صغيراً بالقياس إلى شيوخ آخرين، غير أنه من الشطط أن نقرر آراء محددة فى هذا الصدد.

أما بالنظر إلى آرائه الدينية فغاية ما يمكن أن نقوله استناداً إلى قصائده: إنه ليس من المستطاع استخلاص شىء يشير إلى أى أمر آخر غير اعتناقه للمعتقدات الوثنية القدرية المألوفة.

وأما بالنظر إلى مكانته فى الشعر ففى وسعنا أن نردد فحسب الرأى الذى قال به النقاد العرب، وهو رأى غير قاطع عن: هل هو من فحول شعراء الجاهلية، أم هو أسبقهم جميعاً؟ وإن وصفه للجمل فى معلقته قد لقى بحق ما يستحقه من شهرة، ولا نكاد نجد شاعراً عربياً آخر بذه فى ذلك.

وفيما يتعلق بصحة نسبة شعره إليه فأرانى مضطراً إلى أن أحيل القارئ إلى آراء كل من آلوارت وكيكر Gieger، غير أنى أحب أن أشير إلى أنه قد تكون له قصائد أخرى صحيحة النسبة إليه غير التى ذكرها الكاتبان المذكوران. وإذا كان المتلمس والأعشى وعبيد، راوى الأعشى، وسماك ابن حرب وحماد الراوية والهيثم بن عدى، إذا كان هؤلاء قد رووا شعره حقاً فيجوز لنا أن ننتظر أن قصائده قد وصلت إلى العصر الذى كان يمكن أن يتناولها فيه النحاة بالتعليق آخر الأمر، ومن ثم فقد بقيت سليمة بعض السلامة.

وأحسن ما بين أيدينا من روايات عن هذا الشاعر نجده فى الديوان فى نسخة ابن السكيت حيث خلط المحقق لسوء الحظ بين ملاحظاته وملاحظات

الأعلم، كما نجده فى التقديم الذى قدم به ابن الأنبارى للمعلقات.

المصادر:

(١) ديوان الشعراء الستة الجاهليين، طبعة W. Ahlwardt، لندن ١٨٧٠.

(٢) ديوان طرفة، طبعة M. Seligsohn مع شرح الأعلم، باريس ١٩٠١.

(٣) شرح ديوان طرفة، طبعة أحمد ابن أمين الشنقيطى، قازان ١٩٠٩ (وهو يضم بين دفتيه شرح ابن السكيت).

(٤) لويس شيخو: شعراء النصرانية. بيروت ١٨٩٠.

(٥) ابن الشجرى: مختارات، القاهرة ١٨٨٨ (والطبعة الجديدة سنة ١٩٢٤) *Tharaphae Moallakah*، طبعة Reiske، ليدن ١٧٤٢.

(٦) Jones: *The Moalakat* لندن ١٧٨٣.

(٧) A. Th. Hartmann: *Die hel-lestrahlenden Pleyaden*، مونستر ١٨٠٢.

(٨) J. Vullers: *Tarafae Moallaco cum Zuzenii scholiis*، بون ١٨٢٩.

(٩) P. Wolff: *Die Sieben Pre-isgedichte*، روتول ١٨٥٧.

(١٠) F.A Arnold: *Septen Mo'allacat*، ليبسك ١٨٥٠.

(١١) Abel: *Die sieben Mu'allakat*، برلين ١٨٩١.

(١٢) C.J. Lyall: *The ten ancient Ar-abic poems* كلكتة ١٨٩٤ (مع شرح التبريزى).

(١٣) جمهرة أشعار العرب، القاهرة ١٨٩٠.

(١٤) O. Rescher: *Tarafa's Mo'allaqa mit dem kommentar des Abu Bakr... Ibn al-Anbari*، إستانبول ١٣٢٩هـ.

(١٥) B. vandenhoff: *Nonnulla Tar-afac poetae carmina etc* برلين ١٨٩٥.

(١٦) B.Gieger: *Die Mu'allaqa des Tarafa ubersetzt und erklärt* فى *W. Z. K. M.* مجلد ١٩، ٢٠.

(١٧) W. Ahlwardt: *Bemerkungen üker die Echtheit der alter arabischen Ge-dichte*، كريسفالد ١٨٧٢.

(١٨) G. Jacob: *Studien in ar-abischen Dichtern*، برلين ١٨٩٣.

(١٩) وقد استشهدت كتب لا تعد بأبيات وشذرات من شعر طرفة.

(٢٠) واستشهد لسان العرب بطرفة ٢٦٤ مرة وفقاً للفهرس الذى أعددته لهذا المعجم.

الأبيارى [كرنكو F.Krenkow]

الطرماح

ابن حكيم الطائى: شاعر مشهور من القرن الأول للهجرة، انحدر من بطن من بطون قبيلته عظيم الحسب والجاه، ويعد جده قيس من بين الذين وفدوا إلى مكة فى العام التاسع للهجرة لتقديم ولائهم للنبى [ﷺ]. وقد ولد الطرماح نفسه فى الشام فى قول أوثق الروايات، وأمضى السنوات الأولى من حياته هناك؛ ثم ذهب إلى الكوفة جندياً، وتأثر بإمام من أئمة الخوارج فأصبح خارجياً، وظل مخلصاً لعقائد الخوارج حتى آخر حياته. وشهد الطرماح وهو جندى أو غير جندى عدة أنحاء من فارس، وقد تميزت أشعاره المجموعة عن أشعار معاصريه باستخدامها الواعى لألفاظ من الغريب أشبه بما استخدمه رؤبة الشاعر الرجاز الذى عرف بذلك. وهذه الأشعار بقى بعضها فى مخطوط أندلسى قديم جداً. وكان رؤبة فى نظر نحاة البصرة مرجعاً يرجع إليه فى الألفاظ الغريبة، ويروى الأصمعى النحوى وبعض الكتاب الآخرين أن رؤبة زعم أنه تعلم هذه التعبيرات الغريبة من الطرماح. والغالب أن هذا الزعم لا يقوم على أساس صحيح، لأن الطرماح كانت قد أدركته منيته عندما نبه شأن رؤبة. وكانت صلة الطرماح بالشاعر الكميت، وهو شاعر شيعى من الغلاة غير مغمور، مخالفة لصلته برؤبة، لأن صداقتهما كانت وثيقة وطيدة بالرغم من أنهما كانا يكادان يختلفان فى كل شىء آخر غير ما ذكرنا؛ ذلك أن خيانة التميميين من أسرة المهلب، وسقوط يزيد بن المهلب عام ١٠٢هـ (٧٢٠ ـ ٧٢١م)، وابتهاج التميميين السافر لذلك قد حمل الطرماح على معارضة الشاعر الفرزدق وانتهى الأمر بأن انسحب الفرزدق من هذا الخصام فيما يظهر، بعد أن هجاه الطرماح بقصيدة هجاء لاذعاً. وظلت هذه القصيدة أكثر من قرن من الزمان تعتز بها اليمنية، ولا يملون تلاوتها كلما أرادوا هجاء التميميين. وفقد أمان

حفيد الطرماح بعد ذلك بقرن منصب الكاتب فى شمالى إفريقية حين ولى إبراهيم بن الأغلب حكم هذه البلاد عام ١٨٤هـ (٨٠٠م) وكان إبراهيم يدّعى أنه من سلالة تميم. وديوان الطرماح الذى لم يبق منه إلا شذرات لا يعطينا إلا فكرة ناقصة عن خلق هذا الشاعر وشخصيته، على أننا نلمس فى بعض أشعاره مسحة من الزهد تختلف كل الاختلاف عن أشعار خصمه الداعر. وثمة أبيات من قصائده فى الوصف مليئة بالألفاظ الغريبة التى تكثر المعاجم العربية من الاستشهاد بها على وجود هذه الألفاظ فى اللغة، ولكنى استطعت أن أستوثق إلى حد كبير من أن الطرماح استخدم كثيرا من الألفاظ التى وردت بنفس معانيها فى أشعار أبى زبيد أحد أفراد قبيلته، وفى أشعار ابن مقبل (تميم بن أبىّ بن مقبل العجلانى). ويحتمل أن يكون الطرماح قد عرف شخصياً هذين الشاعرين فى شبابه، ومن ثم جاز لنا أن نذهب إلى أن الألفاظ التى استخدمها توجد حتما فى لهجات بعض القبائل العربية، ولم تكن ألفاظاً مستحدثة، وهو الأمر الذى يغلب على الشاعر رؤبة.

المصادر:

(١) أشعار طفيل الغنوى والطرماح ابن الحكم، طبعة F. Krenkow ليدن سنة ١٩٢٨.

(٢) كتاب الأغانى، جـ١٠، ص ١٥٦ ـ ١٦٠.

(٣) ابن قتيبة: كتاب الشعر، طبعة ده غوى.

(٣) المرزبانى: الموشح.

وقد ورد ذكر الطرماح فى لسان العرب أكثر من مائة مرة كما استشهد الزمخشرى فى أساس البلاغة بخمسة وستين بيتاً من أشعار الطرماح لا توجد فى النسخة الخطية من الديوان ولا فى أى مصدر آخر.

الشنتناوى [كرنكو F. Krenkow]

طريف

قائد الجنود المسلمين الذين كانوا أول من نزل بأرض إسبانيا سنة ٩١هـ (٧١٠م). وقد اختلف مؤرخو العرب فى أصل هذا المولى من موالى القائد المشهور موسى بن نصير فيقول

بعضهم إنه من أصل بربرى، ويقول بعضهم إنه من أصل عربى. ويذكر الرازى أن اسمه هو: أبو زرعة طريف ابن مالك المعافرى، على حين يروى ابن خلدون أنه: طريف بن مالك النخعى. ويُخلط أحياناً بينه وبين مولى آخر من موالى موسى بن نصير هو طارق بن زياد.

ونحن نعلم أنه حين استحث الكونت يوليان موسى بن نصير لعبور المجاز إلى أسبانيا على رأس جيشه، رجع موسى إلى مولاه الخليفة الوليد، فأمره أن يستكشف جنوبى الجزيرة الأيبيرية بكتيبة من الجنود الخفاف قبل أن ينفذ أية حملة على البلاد؛ وصدع موسى بأمر الوليد فأنفذ طريفاً فى أربعمائة راجل ومائة فارس كلهم من البربر. وعبر طريف بقوته الصغيرة هذه مجاز جبل طارق، ونزل بشبه الجزيرة التى نسبت إليه فقيل: «جزيرة طريف» ثم قفل راجعاً إلى إفريقية بعد أن غنم غنيمة عظيمة وعاد بالكثير من الأسرى. وقد وقع هذا الاستكشاف الأول فى رمضان سنة ٩١هـ (يولية ٧١٠) وأعقبته الحملة الكبيرة التى قادها طارق بن زياد؛ ولا نسمع بعد ذلك شيئاً عن طريف.

المصادر:

(١) مؤرخو العرب الأندلسيين وخاصة التاريخ الذى لا يعرف مؤلفه: «أخبار مجموعة»، طبعة (*Ajbar machmua*) Lafuente y Alcantara مدريد ١٨٦٧، ص ٦ من النص العربى، وص ٢٠ من الترجمة.

(٢) ابن عذارى: البيان المغرب، طبعة دوزى، جـ٢، ص ٥ ـ ٦؛ ترجمة فانيان، جـ٢، ص ٦ ـ ٧.

(٣) المقرى: نفح الطيب: *Analectes*، الفهرس.

(٤) Dozy: *Histoire de L'Espagne musulmane*، جـ ٢، ص ٣٢.

(٥) Fornel: *Les Berbers*، باريس ١٨٧٥، جـ١، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٦) E. Saavedra: *Estudio sobre la invasión de los ârabes en Espana a* مدريد ١٨٩٢.

خورشيد [ليفى پروفنسال E. Lévi-Provençal]

طريقة

(والجمع طرق): هذا اللفظ العربى الذى يعنى السبيل قد أخذ معنيين اصطلاحيين متعاقبين فى التصوف الإسلامى: (١) فهو فى القرنين التاسع والعاشر من التاريخ الميلادى عبارة عن منهج لعلم النفس الأخلاقى يدبر عملياً ضروب السلوك الفردى.(٢) وهو بعد القرن الحادى عشر الميلادى قد أصبح عبارة عن جملة مراسم التدبير الروحى المعمول به من أجل المعاشرة فى الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة التى بدأت تنشأ منذ ذلك الحين.

ونتناول هنا التصوف الإسلامى فيما يتعلق بثمراته الاجتماعية ومنظماته الجماعية ونهاياته التى انتهى إليها تحقيقه العملى على أيدى جماعات إسلامية مؤمنة.

وقد ظلت لفظة «طريقة» غامضة فى معناها الأول (انظر نصوص الجنيد والحلاج والسراج والقشيرى والهجويرى)، وأصبحت تدل أكثر ماتدل على منهج نظرى مثالى (وأقوى منها لفظتا رعاية وسلوك) من شأنه أن يدبر كل سلوك، وذلك برسم طريق لسفر النفس إلى الله تسلكه خلال منازل نفسية مختلفة هى المقامات والأحوال، وهى التطبيق العملى الحرفى للشريعة حتى الحقيقة.. وقد أثارت هذه الدعوى الجريئة ثائرة المطاعن بل الاضطهاد من جانب الفقهاء. وعيّن أئمة التصوف طرائقهم وحدودها على مقتضى أنماط أكثر ملاءمة للسنة، جامعين لآداب الصوفية بما يدرأ هذه الشكوك، وذلك من السلمى والمكى حتى ابن طاهر المقدسى (صفوة) والغزالى، ومراعين الفتح على أنه الغاية من الوصول المباشر إلى الحقيقة؛ وإنهم ليهجرون تدريجا السماع الذى من شأنه أن يحرك مع الوجد ما يؤدى إلى الشطح، وغالباً ما يكون مستشنعاً، مستعيضين عنه بتلاوات محددة لأدعية لها أساس من القرآن الكريم (ذكر)؛ وهكذا يعد المريد لحال من التفكر يروض عليها نفسه فى صمت فيما بينه وبين نفسه؛ وإنها لحال يتعرّى فيها رويداً رويداً الإدراك المتعاقب للأنوار

المختلفة التلوين عن قالبه من الكلام. ووضوح الذكر الذى يتلى وتجوهره فى القلب الذى يعاين عندئذ الذات الإلهية ثمرة لدعائه، هو ما عبر عنه السهروردى بقوله: «ذكر الذات بتجوهر نور الذكر فى القلب» (عوارف المعارف،الباب ٢٧، جـ٢، ص ١٩١).

وهكذا انتهت الطريقة إلى أن أصبحت تدل على المعاشرة القائمة على الرعاية الإسلامية العادية وعلى سلسلة من الوصايا الخاصة، لكى يصبح الإنسان مريداً (فقير، وبالفارسية درويش). ويتلقى المريد (كندوز) البيعة أو التقليد أو الشد أمام طائفة من الشهود ذوى المراتب: من شيخ السجادة (= پيرفى فى الفارسية ؛ بابا فى التركية)، والمرشد (رِنْد أو راپهر فى الفارسية وغير ذلك) والمقدم والنقيب والخليفة والترجمان.. الخ.

وينبغى عليه أن يعمل كما لو كان متبعاً نظام حياة قوامها السياحة، والعزلة والخلوة والأربعينية (= چهل بالفارسية)، وذلك بالقرب من ذوى المراتب هؤلاء فى رباط أو زاوية (=خانقاه بالفارسية= تكية بالتركية) للطريقة التى تعيش على الهدايا والتى تبنى عامة بالقرب من ضريح ولى من الأولياء يحتفل بمولده أو عرسه، وتلتمس فى زيارته البركة.

وتتميز حياة المعاشرة فى داخل الرباط بين الإخوان (= أخيلر بالتركية، وهى لفظة أناضولية من القرن الثالث عشر؛ ولم تكن هناك محاولات لإقامة أربطة للأخوات إلا فى سورية ومصر، وذلك فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر) برياضات من قبيل النوافل كالسهر والصيام والورد (كأن يردد الدعاء بـ «ياالطيف» مائة مرة أو ألف مرة) والذكر أو الحزب لاسيما فى مواسم معينة (وهى ضروب من العبادات التى يقوم بها الإيقاظ ممن لايغفلون: على نحو ما هو الشأن فى البراءة والرغائب والقدر)، كما تتميز بالرخص مثل: جمع الصدقات (القسامة: مجموعات فى الكشكول)، وبالحضرة والوظيفة والزردة، حيث يقع فى معظم الأذكار وكل ذلك من قبيل المباحات.

وكما لاحظ كاله Kahle فإن مراسم البيعة المطابقة لمراسم الدخول فى نقابات أرباب الحرف ذات الأصل القرمطى، هى فيما يرجع مستقاه من هذه النقابات فى القرن الثانى عشر (وقد نشر Taeschner: *Islam*، جـ٦، ص ١٦٩ ـ ١٧٢ صورة تركية مصغرة من القرن السابع عشر تمثل منظر البيعة). وإجازة البيعة المستعملة منذ سنة ١٢٢٧ (انظر ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء: جـ٢، ص ٢٥٠) تنقل إسناد المحدثين لكى تعطى للمبايع الجديد سلسلتها المزدوجة أو شجرتها، وفى الوقت نفسه يتسلم المبايع خرقة مزدوجة هى (خرقة الورد؛ خرقة التبرك)، شاهدة من حيث هى قسم مزدوج (عهد اليد والاقتداء = التلقين وعهد الخرقة) بنسبها المزدوج فى التبنى وبالانتقال الشفوى لقاعدة التربية، وبالإسهام (الإشراق الخاص) الذى يعدل فى قيمته ما أخذه المبايع على نفسه من عهد الطاعة.

وقد دأب الفقهاء السنيون على محاربة البدع التى انتشرت على أيدى الطرق: رياضاتهم التى هى من قبيل النوافل، ورخصهم، وثيابهم الخاصة (عماماتهم المميزة بعصاباتها الملونة: الكلاه؛ التاج.. الخ)، واعتقاداتهم فى التأثير الفعال الخارق للتلقين والبركة، وخضوعهم الأعمى للكشف الإشراقى الفردى والفوضوى لكبير غير مسئول. وقد عنوا عناية خاصة بالنقد التاريخى لإسناد البيعة، مظهرين ما فى هذه السلاسل من ثغرات ومجانبة للتصديق؛ وإنهم ليستعلون على الإسناد الإلهامى الذى يؤسس ما تمتاز به الطريقة على ظهور كائن ولى خفى أبدى هو الخضر الذى تقدسه كل الجماعات الإخوانية على أنه أستاذ الطريقة من حيث أنه كان دليلا لموسى عليه السلام بحسبما ورد فى القرآن الكريم (سورة الكهف: الآيات ٥٩ - ٨١)، فهو إذن قادر على أن يدبر نفس الصوفى حتى يصل بها إلى الحقيقة.

وفى تركية كثيراً ما كانت الحكومة تضطهد الجماعات الإخوانية من أجل صلاتها الشيعية؛ وبعد هدنة قصيرة

أراد مذهب الوحدة الإسلامية الحميدى أن يصطنع هذه الجماعات فى سنة ١٩٢٥ بسبب مؤامرة انقلابية. وفى البلاد الإسلامية الأخرى، وعلى الرغم من بعض جهود الإصلاح الهامة من الناحية الأخلاقية (الهند) أو العقلية(الجزائر)، أصبحت الجماعات التى نحن بصددها فى حالة اضمحلال كامل، فالشعبذات لبعض المريدين من الطبقة الدنيا، جعلها كلها تقريباً عرضة لعداوة الصفوة من المسلمين المحدثين .

ومع ذلك فإن الطرق، ومهما يكن فى مستواها من بعد عن المثل الأعلى للصوفية الأولين، فإن الدور الكبير الذى لم تنقطع عن أدائه فى الحياة الشعبية، المتواضعة العميقة للجماعة الإسلامية، يبشر بنتائج هامة لهؤلاء الذين أخذوا على أنفسهم أن يستعمقوا الدراسة النقدية لقواعد الطرق وكتاباتها. وقد أظهر بعض العلماء بأحوال الشعوب وانتشارها، مثل تريميرن Tremearne ووستر مارك West-ermark أن كثيراً من شعائر هذه الطرق مركب تركيباً يقوم على قواعد لعبت فيه العبادات الإسلامية دوراً لم يكن متوقعاً. والحق إن هذه الشعائر إما أن تكون آثاراً بقيت من الجاهلية (كما فى الهند وجاوة) وإما أن تكون مؤثرات تسربت إليها من القائلين بمذهب حيوية المادة (مثل زار الكلشنية فى القاهرة، المستقى من قبائل الأزندة بالسودان؛ وقرابين عيسوية مكناس، على غرار البورى Bori عند قبائل الهوسة (الحوصة): انظر *R.M.M.* جـ٤٤، ص ١- ٥٢). وسيكون لعلم العادات والتقاليد الشعبية المقارن ولعلم النفس التفاضلى على السواء شىء يستقيانه أيضاً من الأسانيد والوثائق المقدسة للطرق الإسلامية الكبرى (انظر *Mélanges R. Basset* ١٩٢٣، جـ١، ص ٢٥٩ ـ ٢٧٠؛ *Journal de Psychologie*، ١٩٢٧، ص ١٦٣ ـ ١٦٨).

مدخل إلى تصنيف الطرق الاسلامية

لكى نضع محتويات هذا التصنيف فى موضعها من الحقيقة التاريخية، فلنذكر فى إيجاز أن المحاولات المنفصلة لإقامة حياة المعاشرة فى الإسلام لم

تبدأ تسمى المريدين باسم جامع إلا فى سنة ٨١٤م (الإسكندرية، والكوفة) وذلك هو اسم «الصوفية»؛ وبعد سنة ٨٥٧ (المحاسبى) بدأ هذا الاسم يستعمل استعمالا عاماً غير محكم للدلالة على جملة الأدعية الصوفية فى العراق (حيث نشأت فيه بذور أكثر كثافة متمثلة فى السالمية والحلاجية). وقد ظل هذا الاسم طوال قرنين ونيف مقابلا لاسم الملامتية، وهو اسم أطلق على صوفية خراسان الذين كانوا أكثر إيجابية وجداً، والذين لم يبالوا بالملام، وكانوا ينعون على الصوفية استكانتهم إلى اللذات الجمالية وذوقهم فى السماع.

وفيما يتعلق بهذه الفترة الأولية، فإن التصنيف الذى سيأتى بعد لا يشتمل إلا على تسميات لم يراع فيها الترتيب الزمنى، وقد بعثت بعثاً مصطنعاً منذ القرن الثالث عشر على أيدى كتاب الطبقات والمناقب المسلمين، مع أسماء المدارس المذهبية الموثوق بها والتى نعتت بغير حق بأنها طرق دينية، وأسماء فرق الزنادقة التى تخيلها متكلمو الإمامية. أما فيما بعد القرن الثانى عشر فإن التصنيف يلقى ضوءاً فيه كثير من التحديد على المؤسسات المختلفة للجماعات الإخوانية التى يمكن أن يلخص تاريخها على الوجه التالى: نشأت بين الصوفية الخفيفية طريقة فرعية هى الكازرونية (١٠٣٤م) وبين الصوفية الجنيدية طريقة أكبر من ذلك يدير شئونها رؤساء بحق (الجرجانى، والفرمذى، والنساج، وأحمدالغزالى) وهى طريقة تقسمت رعايتها أخيراً فى القرن الثالث عشر ثلاث رئاسات هى: الخواجه كان (يوسف الهمدانى، المتوفى ١١٤٠م)، والكبراوية (كُبرا، المتوفى ١٢٢١)، والقادرية (ولو أن مؤسسها توفى سنة ١١٦٦م، إلا أن رعايتها لم تنظم إلا بعد خمسين سنة). وإلى هاتين الطريقتين الأخيرتين يضيف أحمد بن القاضى (القواعد الوافية، انظر مخطوط لاله لى ١٤٧٨). الرفاعية المدنية (الشاذلية من بعد) والچشتية، ليقيم من ذلك مجموعة «الخرق الخمس الأولية».

ولم يلبث آخرون أن أضافوا فى هذا المقام: القلندرية، والأحمدية، والمولوية،

وذلك فى القرن الثالث عشر؛ والبكتاشية والنقشبندية والصفوية والخلوتية فى القرن الرابع عشر، مع الفروع التى اندرجت تحتها فيما بعد؛ وفى القرن الخامس عشر كان إصلاح الجزولى فى المغرب، وظهور الشطّارية فى الهند وسومطرة؛ وأخيراً، أى فى القرن التاسع عشر، كان مع إصلاح القادرية والشاذلية تأسيس التجانية والدرقاوية والسنوسية.

وفى هذا الوقت لم تتجمع طريقة من هذه الطرق الكبرى عدا السنوسية والمولوية؛ ومن حيث إن الرابطة التى تربط بين المريدين ليست دائمة ولا مقصورة على طائفة بعينها، فإنها تصبح فى كثير من الأحيان غير قوية. وعلى الجملة فإن مجموع المنتظمين فى سلك الجماعات الإخوانية فى أى بلد من البلاد الإسلامية لايتجاوز ٣٪ من عدد السكان. وأكثر الطرق انتشاراً هى القادرية (العراق، تركية، الهند، التركستان، الصين، النوبة، السودان، المغرب)؛ والنقشبندية (التركستان، الصين، تركية، الهند، ماليزيا)؛ والشاذلية (المغرب، سورية)؛ والبكتاشية (تركية، ألبانيا)؛ والتجانية (المغرب .A.F.O، تشاد)؛ والسنوسية (الصحراء، الحجاز) والشطارية (الهند، ماليزيا).

وقد بذلت عدة محاولات لإقامة اتحاد بين الجماعات الإخوانية فى العهد الحميدى، وترجمت هذه المحاولات بسلسلة عجيبة من المراتب الملفقة تجمع فى وحدة بين الأبدال وقطب الوقت وبين محفل (مجلس) دائم مؤلف من الشفعاء الأربعة الكونيين: الرفاعى (رئيساً)، والجيلانى والبدوى والدسوقى.

ولم يفرد للطرق الصوفية كلها مواد قائمة بنفسها فى هذه الدائرة، ومن ثم فإن التصنيف الآتى يورد فى ترتيب أبجدى أسماء الطرق الرئيسية مع بيان مختصر لأصلها وفروعها ومركزها الجغرافى وتاريخ وفاة مؤسسها (بحسب التاريخ الميلادى).

وأشير إلى ما لايزال موجوداً منها بنجمة تسبق اسم الطريقة. أما الحروف

الرمــزية الواردة فى هــذا التـصـنيف فتشير إلى المصادر التسعة المستقصاة والمحـصاة بعـد؛ والأرقام المثبتـة على يسار الرموز الحـرفية تدل على ترتيب كل طريقة بحسب كل مصدر؛ وليلاحظ القـارئ هنا الرقمــين الرمـزيين ٣٢ بعامة و ٤٠ بخاصة (وهما رقما الأبدال الذين يسهرون على نجاة العالم).

هـ = الهجويرى : كـشف المحجوب، طبعة شـوكوفسكى Shukovski، ١٩٢٦، ص ٢١٨ ـ ٣٤٠؛ ترجـمـة نـكلسـون، ١٩١١، ص ١٧٦ ـ ٢٦٦ (١١اسماً).

ع = العجـيمى : فـهرسـة، مخطوط محمد الفاسى (٤٠ اسماً).

س = السنوسى : سلسـبيل مـعين، مخطوط فى حوزتى (٤٠ اسما).

ت = مـعـصـوم على شـاة : طرائق الحـقائق، طبع على الحـجر فى طهـران سنة ١٣١٩هـ، جـ٢، ١٣٦ ومـا بعدها (١٧ اسما).

د = d'Ohsson : *Tableau général de l'empire Othoman*، بـاريــس ١٧٨٨م، جــ٢، ص ٢٩٤ ـ ٣١٦ [فـى Hughes : *Dictionary of Islam*، ص ١١٧؛ Brown : *Dárwishes*، طبــعـة Rose، ١٩٢٧م، ص ٢٦٧ ـ ٢٧١ (٣٢ اسما)].

كـ = كـمشـخـانى: جامـع أصول..، القـاهرة ١٣١٩هـ، ص ٣ ومـــا بعـدها (٤٠ اسما).

ر = L. Rinn : *Marabouts et khouan* الجزائر ١٨٨٥ (٣١ اسما).

ف = Malcolm : *History of Persia* ١٨١٥، جـ٢، ص ٢٧١ (٥ أسماء).

م = Massignon : *Annuaire du monde musulman*، الطبــعــة الـثــانيــة ١٩٢٦ (والأرقام تشير إلى الصفحات).

والمصدران المرموز لهـما بحرفى ع، س، مـصـدران عربيـان لهـمـا قيـمـة جوهرية، عـلى أنهما للأسف لـم ينشرا بعـد؛ والمصادر المرمـوز لها بالحـروف هـ، ت ، ف مـصــادر فــارسـيــة. أمـا المصدران المرموز لهـما بالحرفين د، ك فمصدران تركـيان، وقد قورنا بما ورد فى مجلة العالم الإسلامى الفرنسية *Revue du monde musulman*، جــ٢، ص ٥١٣ ـ ٥١٧؛ ومـجلة العالم الإسـلامى التى تصـدر بالإنجليــزية *The muslim World*، ١٩٢٢م، ص ٥٢ ـ ٥٦. وأمــا

المصدر المرموز له بحرف (ر) فمصدر أصله جزائرى، وقد قورن بما ورد فى Châtelier (du Confréries musulmanes du Hedjaz، باريس، ١٨٨٧)؛ Depont Coppolani (Confréries religieuses musulmanes، الجزائر ١٨٩٧)؛ و Montet (فى E.R.E.، ١٩١٨، ص ٧١٩ ـ ٧٢٦) الذى أفاد من هذا المصدر.

قائمة

الإباحية ـ زندقة

الاتحادية ـ زندقة

الأحمدية ـ ع ١٤، س ١٢، ك ٥، م ١١٧ـ طريقة مصرية (طنطا ـ السيد البدوى المتوفى سنة ١٢٧٦م)، ولها عدة فروع : الشناوية، والمرازقة، والكناسية، والأنبابية، والحمودية، والمنائفية، والسَّلاَّمية، والحلبية، والزاهدية، والشُّعَيْبية، والتسقيانية، والعربية، والسطوحية، والبُنْدارية، والمُسْلمية (= الشرُنُبلالية)، *والبيومية.

*الإدريسية ـ م ٤٤ ـ وهى فرع من الطريقة الخاضرية استقرت فى عسير (القرن التاسع عشر الميلادى).

الأدهمية ـ د ٢ ـ ولها إسناد تركى سورى موضوع فى القرن الخامس عشر الميلادى، وهى تنسب إلى ولى (توفى سنة٧٧٦).

* الإسماعيلية ـ طريقة نوبية فى كردفان (القرن التاسع عشر).

الإشراقية ـ مدرسة السهروردى الحلبى (المتوفى سنة ١١٩١) فى العقائد.

الأشرفية ـ د ١٩ ـ فرع تركى من الطريقة القادرية (إزنيق) ـ (توفى سنة ١٤٩٣) = الواحدية.

الإغتْ باشية ـ د ٢٣ ـ فرع تركى من الطَريقة الخلوتية (توفى سنة ١٥٤٤).

الإغتْشاشية ـ ت ٧ ـ فرع خراسانى من الطَريقة الكبراوية (إسحق ختّلانى المتوفى فى القرن الخامس عشر).

الأكبرية ـ ك ٧ = الحاتمية.

* الأمير غنية ـ فرع نوبى من الطريقة الادريسية (توفى سنة ١٨٥٣).

الأمى سنانية ـ د ٢٤ ـ طريقة تركية (توفى سنة ١٥٥٢).

الأوَيْسية ـ ع ٢، س ٣، ك ٤٠، ر ٢ـ ولها إسناد تركى موضوع فى القرن السادس عشر، وهى تنسب لأحد الصحابة.

البابائية ـ د ١٧ ـ طريقة تركية فى أدرنة (توفى سنة ١٤٦٥).

البحورية ـ ك ٢٠ ـ لم تعرف حقيقتها.

البدوية ـ د١١ = الأحمدية.

* البرهانية (أو البُرْهمية) ـ ع ١٣، س ٣٠ ـ طريقة مصرية (إبراهيم الدسوقى المتوفى سنة ١٢٧٧) ولها فرعان هما الشهاوية والشرانبة.

البسطامية ـ د ٣ ـ ولها إسناد تركى موضوع فى القرن الخامس عشر (انظر الطيفورية).

* البكتاشية ـ ت ٨، د ١٤، ك ١٢ ـ طريقة أناضولية (من قبل سنة ١٣٢٦) وبلقانية (فرع ألبانى مستقل ذاتياً منذ سنة ١٩٢٢؛ ومركزه فى آقچه حصار).

البكرية ـ ك ٢٢ ـ انظر الصدّيقية.

« . ـ اسم يطلق أحياناً على بيت البكرى (شيوخ الصوفية فى القاهرة منذ القرن السادس عشر).

«. ـ ع ٢٠، س ١٦، د ٢٠، ر١١ ـ فرع سورى مصرى من الطريقة الشاذلية (توفى سنة ١٥٣).

«. ـ طريقة خلوتية مصرية تناولتها يد الإصلاح.

* البكّائية ـ ر٢٢ ـ فرع سودانى من الطريقة القادرية (توفى سنة ٥٠٥)؛ وله فرعان هما: الفضلية والآل سيدية.

* البَناوة ـ فرع من القادرية فى الدكن (القرن التاسع عشر).

* البوعَلية ـ م ٩٧ ـ فرع جزائرى مصرى من الطريقة القادرية (القرن التاسع عشر).

* البونوحية (= بونيين) ـ طريقة صغيرة فى جنوبى مراكش (انظر *Revue du Monde musulman*، جـ ٥٨، ص ١٤١).

* البيبرية ـ م ٣٢٤ ـ طريقة صغيرة فى قيليقية (سنة ١٩٢٤).

البيرحاجات ـ ت ١٤ ـ طريقة أفغانية يقول أتباعها إنهم ينتمون إلى الأنصارى الهروى (المتوفى سنة ١٠٨٨).

* البيرمية ـ د ١٨، ك ٢٠ ـ فرع تركى من الطريقة الصفوية (أنقرة) ـ (توفى سنة ١٤٧١)، وهو ينقسم إلى فروع صغرى هى: الحمزاوية، والشيخية، والخواجه همَّتية.

البيومية ـ ك ٣٥ ـ انظر الأحمدية.

* التَّبَّائية – م ٩٧ ـ طريقة تونسية (القرن التاسع عشر).

* التجانية ـ ر ٢٩ ـ طريقة جزائرية مراكشية (توفى سنة ١٨١٥)، وقد انتشرت من تماسين وعين مهدى إلى السودان شرقيه وغربيه.

* التششتية ـ ع ٣٢، س ٣٧، ك ١٦ ـ طريقة هندية أفغانية، مركزها أجمير (توفى سنة ١٢٣٦).

التلقينية ـ ف ٣ ـ زندقة.

التهامية = الطيبية.

الجباوية = السعدية.

* الجَرَّاحية ـ فرع تركى من الطريقة الخلوتية ـ (توفى سنة ١٧٣٣).

الجزولية ـ ر٩ ـ هى الشاذلية بعد أن تناولها المراكشيون بالإصلاح ـ (توفى سنة ١٤٦٥)، ولها فروع هى: الدرقاوة، والحمادشة، والعيسوية، والشرقاوة، والطيبية.

الجلالة ـ اسم مراكشى للطريقة القادرِيَة.

* الجلالية البخارية ـ فرع هندى من الطريقة السهروردية (مخدوم جهانيان المتوفى سنة ١٣٨٣).

الجمالية ـ ت ١١ ـ فرع فارسى من السهروردية (أردستانى المتوفى فى القرن الخامس عشر).

«. ر٣٢ ـ طريقة تركية ـ إستانبول (توفى سنة ١٧٥٠).

الجلوتية ـ د ٢٥، ك١١ ـ فرع تركى من الطريقة الصفوية (بروسه، پير أفتدا المتوفى سنة ١٥٨٠)، وله فروع هى: الهاشمية، والروشنية، والفنائية، والهُدائية.

الجنيدية ـ هـ ٤، ع ٣٩، س ٤، ر٣ ـ مدرسة بغدادية فى العقائد (توفى سنة ٩٠٩) تطورت فى طريقة صوفية فى القرن الحادى عشر، ونشأ منها

طرق: الخـــواجكان، والـكبـــراوية، والقـادرية ـ وقـد اصطنع اسمـهـا فى الإسناد الموضوع لذكر.

الحاتميـة ـ مدرسة فى العـقائد عند ابن عربى (المتوفى سنة ١٢٤٠).

* الحـبـيـبـيـة ـ ر١٨ ـ فـروع من الشــاذلـيــة فى تافــيــلالـت (توفى سنة١٧٥٢).

الحـــدادية ـ ك ٣١ ـ لـم تعـــرف حقيقتها بعد.

الحروفية ـ زندقة.

الحــريرية ـ فـــرع حـــورانى من الرفاعية ـ (توفى سنة ١٢٤٧).

* الحَـفنَوية ـ ر١٧ ـ فـرع مصـرى من الخلوتية ـ (توفى سنة ١٧٤٩).

الحكيـمـيـة ـ هـ ٧ ـ مـدرســة فى العقائد عند حكيـم الترمذى (توفى سنة ٨٩٨).

الحلاجـية ـ هـ ١٢، ع ٣٨، س ٥ ـ مـدرسة فى العـقـائد عند الحســين بن منصور الحلاج (توفى سنة ٩٢٢) وقد اصطنع اسـمـهـا فى إسناد مـوضـوع لذكر.

الحلمانيـة ـ هـ ١١ ـ فرقـة حلولية من القرن العاشر.

الحلولية ـ هـ ١١ ـ زندقة.

* الحـمادشــة ـ فـرع مراكـشى من الطريقـة الجزولـية فى زرهون (القـرن الثامن عـشر) له فروع هى: الدَغوغـية، والصدّاقية، والرياحية، والقاسمية ـ فى مكناس وسلا.

الحـــمــزاوية ـ ك ١٩ ـ مــزيج من البيرمية والملامية.

* الحنَصْلية ـ ر٢٦ ـ طريقة صغيرة وهرانية مراكشية.

«. ـ فـــرع شلوى من الـناصـــرية (القرن التاسع عشر).

الحـــيـــدرية ـ فـــرع فـــارسى من القلندرية (القرن الثالث عشر).

* «. ـ م ٣١٣ = خـاكـســار ـ رباط فـــارسى من أرباب الحـــرف (القـــرن التاسع عشر).

الخاضـرية (= الخضْـرية) ـ ر٢٧ ـ طريقـة مراكشـية (ابن الدباغ المـتوفى سنة ١٧١٧) ومنها اسـتـقت الأميرغنية والإدريسة والسنوسية.

الخــــرازية ـ هـ ٨، ع ٢٩، س ٣٦ ـ مـدرسة فى العـقـائد عند أبى سـعيـد الخراز (المتـوفى سنة ٨٩٩)، ثم إسناد تركى مـوضـوع مـن القـرن الخـامس عشر.

الخـفيـفيـة ـ هـ٩، ع ١٦، س ٣١ ـ مـدرسة فـى العقـائد عند ابن خـفـيف (المتـوفى سنـة ٩٨٢)، وقـد أحـيى هذا الاسم فى القرن الرابع عشر إذ اصطنع لإسناد موضوع.

* الخـفـيـة ـ لقب النـقـشـبندية فى الصـين والتركـستـان (القرن التـاسع عشر)؛ انظر الدهرية.

* الخلوتية ـ ع ١٠، س ١٩، ت ١٧، ر١٥، ك ١٠، ر٢٠ ـ فـــــرع مـن السهروردية ظهر فى خـراسان (ظهير الدين المتـوفى سنة ١٣٩٧)، وانتـشـر حتى بلغ تركية؛ وله فـروع كثيرة، ففى الأناضول: الجـراحيـة، والإغتـباشـية، والعـشـاقـيـة، والنيـازية، والسنبليـة، والشمـسيـة، والكلشنية، والشـجاعـية؛ وفى مـصـر: الضـيفـيـة، والحـفنوية، والسـبـاعـيـة، والصـاوية الدرديرية، والمغـازيـة؛ وفى النوبـة والحـجـاز والصـومـال: الصـالحـيـة؛ وفى بلاد القبائل: الرحمانية.

* الخليلية ـ م ٩٧ ـ طريقـة تونسية صغيرة (القرن التاسع عشر).

* الخَمّوسيـة ـ م ٩٧ ـ طريقـة تونسية (القرن التاسع عشر).

الخـــواجكان ـ ت ١٥ ـ طـريقـــة فارسية انحـدرت من المدرسة الجنيدية وانتشرت فى التركـستان (= اليسوية) ـ (يوسف الهمذانى المتوفى سنة ١١٤٠).

الخواطريـة ـ ع ٢٤و س ٣٢ ـ فرع حجازى من الطريقـة المدنية (ابن عَرّاق المتوفى سنة ١٥٥٦).

الدرديريـة ـ فـرع مـصـرى من الطريقة الخلوتية (توفى سنة ١٧٨٦).

* الدرقاوة ـ م ٩٠ ـ فـرع جزائرى مـراكشى من الجـزوليـة ـ (توفى سنة ١٨٢٣). وله عـدة فـروع: الـبـوزيدية، والكتانية، والحراقية، والعلّوية.

الدسوقية ـ ك ٧ = البرهانية.

الدهريـة ـ ع١٢، س ٢٩ ـ طريقـة يمنية (القرن الخامس عشر).

* «. ـ م ٢٥١، ٢٧٦ ـ طرق تجيز الذكر جهرة فى الصين والتركستان (القادرية)؛ انظر الخفية ـ (القرن التاسع عشر)[1].

الذهبية ـ ت ٦ ـ هو الاسم الفارسى للطريقة الكبراوية.

* الرحّالية ـ طريقة مشعبذى مراكش (القرن السادس عشر).

* الرحمانية ـ ر٣٠ ـ فرع من الخلوتية فى بلاد القبائل (١٧٩٣).

* الرسولشاهية ـ م ٢٩٣ ـ طريقة هندية فى كجرات (القرن التاسع عشر).

* الرشدية ـ ر١٣ ـ طريقة جزائرية قامت بعد الانشقاق عن اليوسفية (القرن التاسع عشر).

* الرفاعية ـ ع ٢٨، س ٨، ت ٩، د٦، ك ٤ ـ طريقة فى جنوبى العراق ـ (توفى سنة ١١٧٥) ـ انتشرت من مركزها فى البصرة إلى دمشق وإستانبول، وفروعها السورية هى: الحريرية، والسعدية، والسَيّادية ـ

(١) انظر: الغيبية (ك ٣٢)، والحضرية (ك ٣٩).

وفروعها المصرية هى: البازية، والمالكية، والحبيبية (القرن التاسع عشر).

الركنية ـ ع٨، س ٢٢ ـ فرع بغدادى من الكبراوية (علاء الدولة السمنانى المتوفى سنة ١٣٣٦).

الروشنية ـ فرع من الخلوتية، فى تركية والقاهرة (الكلشنى المتوفى سنة ١٥٣٣).

«. ـ فرع أفغانى من السهروردية (بايزيد الأنصارى المتوفى فى نهاية القرن السادس عشر).

الرومية ـ ك ١٤ = الأشرفية.

الزروقية ـ ع ١٩، س ١٥، ر١٠ ـ فرع من الطريقة الشاذلية فى فاس (توفى سنة ١٤٩٣).

الزريقية = الزَرَقية ـ ف ٤ ـ وهى من الزندقة، ولم تعرف حقيقتها بعد (ولعل اسمها قد رسم خطأ؛ انظر التهانوى، طبعة شپرنكر، ص ٦٣٧، ٦٦٩).

* الزيانية ـ ر٢٨ ـ فرع مغربى من الشاذلية (القرن التاسع عشر).

الزينيـــة ـ د ١٦ ـ فـــرع تركى من السـهـروردية فـى بروسـة، (خـوافى المتوفى سنة ١٤٣٥).

الساسانية ـ رباط من أرباب الحرف فى سوريـة والأناضول (القرن الثانى عشر ـ القرن السادس عشر).

السالمية = السهلية (بمعناها الأول).

السـبعـينية ـ مـدرسـة فى العقـائد وطريقة ضـالة عند ابن سبـعين (توفى سنة ١٢٦٨).

* السـعــدية ـ د١٣، ك ١٥ ـ فـرع سـورى من الرفـاعـيـة (سـعـد الدين الجـبـاوى المتـوفى سنة ١٣٣٥)، وله فروع هى: عبدالسلامية وأبو الوفائية.

الســقـطيــة ـ د ٤ ـ إسنـاد تركى مـوضــوع فى القـرن السادس عـشـر (السقطى المتوفى سنة ٨٦٧).

السلامية = العروسية.

* السلـطانيـة ـ م ٢٥١ ـ طريقـــة تركستانية (القرن التاسع عشر).

* السـمـانيـة ـ فـرع مـصـرى من الطريقة الشاذلية (القرن التاسع عشر).

* السنبلية: د٢١، ك٣٩ – فرع تركى من الخلوتية (توفى سنة ١٥٢٩).

السنان أمّية د ٢٨ – طريقـة تركية (توفى سنة ١٦٦٨).

السنانيـة ـ م٩٧ ـ طريقـة تونسيـة صغيرة (القرن التاسع عشر).

* السنـوسـيـة ـ ر٣١ ـ طريقـــة عـسكرية انحـدرت من الخاضـرية، في جـغبـوب ثم فى الكفـرة فى الصحـراء الشرقية ـ (توفى سنة ١٨٥٩).

* السهروردية ـ ع١٥، س ١١، ت١، د٧، ك٩، ر٥ ـ طريقة بغـدادية أسسـها عـبد القـاهر السهـروردى (توفى سنة ١١٦٧) وعـمـر الســهـروردى (توفى ١٢٣٤)، وقد عرفت بالصديقية = أتباع الخليفة أبى بكر ـ قامت فى أفـغانستان وفى الهنـد، ولهـا فـروع: الجــلاليـة، والجـمـاليـة، والخلوتيـة، والروشنيـة، والصفوية، والزينية.

الســهليـة ـ هـ٦، ع٤٠، س٤٠ ـ مدرسـة فى العـقائد (سهـل التسـترى المتوفى سنة ٨٩٦)؛ وقد اصطنع اسمها فى القرن السادس عشر من أجل إسناد موضوع.

السـهيليـة ـ ر١٥ ـ فرع جـزائرى من الشاذلية (القرن التاسع عشر).

السَيّـارية ـ هـ١٠ ـ مـدرسـة فى العقائد من القرن العاشر.

* الشاذلية ـ ع ١٧، س ١٣، ت ١٦، د٩، ك ٣، ر٦ ـ طريقة أسسها أبومدين التلمسـانى (المتوفى سنة ١١٩٧) وعلى الشـاذلى التـونسى (المتـوفـى سنة ١٢٥٦). وفـروعـهـا المغـربـيـة هى : الغـازية، والحـبـيـبـيـة، والكرزازية، والناصـرية، والشيـخـية، والسـهيليـة، واليـوسـفيـة، والزروقـيـة، والزيانيـة، وفـروعـهـا المصـرية هى: البـكرية، والخـواطرية، والوفائـية، والجـوهرية، والمكيـة، والهـاشـمـيـة، والسـمـانيـة، والعفـيفيـة، والقاسمـية، والعروسـية، والهندوشية، والقاووقجية ـ ولها فروع فى إسـتـانبـول، وفـى رومـانيـا، وفى النوبة وفى جزائر قمر.

الشاهمدارية = ملنك = المدارية.

* الشـرقـاوة ـ فرع مـراكـشى من الجزولية فى بوجد (١٥٩٩).

* الشـرقـاوية ـ فرع مـصـرى من الخلوتية (القرن الثامن عشر).

* الـشـطـاريـة ـ ع ٣٤، س ٢٥، ك ٣٤ـ طريقة هندية وسـومطرية وجاوية (عبـدالله شطار المتوفى سنة ١٤١٥ أو ١٤٢٨)(١) .

* الشـعبـانية ـ ك ١٧ ـ فـرع تركى من الخلوتيـة فى قـسطمـونى ـ (توفى سنة ١٥٦٩).

الشمـسيـة ـ ر٢٧ ـ فرع تركى من الخلوتية (توفى سنة ١٦٠١) = النورية السيواسية.

الشـوذية ـ طريقـة أناضـوليـة من القرن الثانى عشر تقوم على السبعينية.

الشـيـخـيـة ـ ر٢٤ ـ اسم أطلق على شـاذلية أولاد سـيـدى شـيخ فى إقليم وهران.

الصـفـوية ـ ت ٤ ـ فـرع آذرى من الطريقة السهروردية فى أردبيل (توفى سنة ١٣٣٤) ومنه نشـأت القزلباشـية،

(١) انظر سـيـرته فى غـلام سـرور: خـزانة الأصـفـياء، طبع على الحجر فى كـونپور سنة ١٨٩٣، جـ٢، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

والبيت الصفوى الفارسى، وكثير من الطرق التركية.

الصديقية ـ ع٤، س ٢، ر١ ـ إسناد موضوع يرد إلى الخليفة أبى بكر (وضعه ابن عطاء الله، فى القرن الثالث عشر).

* الطالبية ـ طريقة صغيرة مراكشية فى سلا (القرن التاسع عشر؛ انظر .R.M.M، جـ ٥٨، ص ١٤٣).

* الطيبية ـ ر٢٥ ـ فرع مراكشى من الجزولية فى وزّان (توفى سنة ١٧٢٧).

الطيفورية ـ هـ٣ ـ مدرسة فى العقائد أقامها داستانى وخُرقانى (القرن الحادى عشر) وهى تنتسب إلى أبى اليزيد طيفور البسطامى (توفى سنة ٨٧٧).

العاشقية ـ ف ٢ ـ زندقة.

العرابية ـ ع ٢٧، س ٩ ـ فرع من القادرية (القرن السادس عشر).

* العروسية ـ ر٨ ـ فرع طرابلس من القادرية (زليطن، القرن التاسع عشر).

* العزوزية ـ م ٩٧ ـ طريقة تونسية صغيرة (القرن التاسع عشر).

* العشاقية ـ د ٢٦، ك ٢١ـ فرع تركى من الخلوتية (توفى سنة ١٥٩٢).

العُشيقية ـ ع ٣٥، س ٢٧ ـ فرع هندى من الطريقة الشطارية (أبو يزيد عشقى المتوفى فى القرن الخامس عشر).

العلوانية ـ د١ ـ إسناد تركى موضوع من القرن السادس عشر يرد إلى ولى من جدة من أهل القرن الثامن.

* العمارية ـ م ٩٠ ـ فرع جزائرى تونسى من القادرية (القرن التاسع عشر).

* العَلّوية ـ فرع جزائرى من الدرقاوة (مستغانم ـ بنى علوية منذ ١٩١٩).

* العَلَوية ـ ك ٢٥ ـ إسناد موضوع يرد إلى الخليفة على بن أبى طالب[١] .

---

(١) انظر العمرية (ك ٢٣)، والعثمانية (ك ٢٤)، والعباسية (ك ٢٦)، ، والزينبية (ك ٢٧).

* العوامرية ـ م ٩٧ ـ فرع تونسى من الطريقة العيسوية (القرن التاسع عشر).

* العيدروسية ـ ع ٣١، س ٣٣، ك ٣٧ ـ فرع يمنى من الطريقة الكبراوية (القرن الخامس عشر).

* العيسوية ـ ر٢١، ك ٢٨(؟) ـ فرع مراكشى من الجزولية فى مكناس (توفى سنة ١٥٢٤).

* الغازية ـ ر١٤ ـ فرع من الشاذلية فى جنوبى مراكش (توفى سنة ١٥٢٦).

الغزالية ـ ك ١٣ ـ مدرسة فى العقائد عند الغزالى (توفى سنة ١١١١).

* الغوثية ـ ع ٣٧، س ٢٦ ـ فرع هندى من الشطارية (الغوث المتوفى سنة ١٥٦٢ فى كواليور).

الفردوسية ـ اسم هندى للكبراوية.

* القادرية ـ ع ٢٦، س ٦، ت ١٣، د ه، ك ٢، ر٤ ـ طريقة بغدادية نشأت من مدرسة الجنيدية (عبدالقادر الجيلانى المتوفى سنة ١١٦٦)؛ ولها فروع كثيرة، ففى اليمن والصومال: اليافعية (القرن الخامس عشر)، والمشارعية، والعرابية" وفى الهند: البناوة، والكرزسر؛ وفى الأناضول: الأشرفية، والهندية، والخاوصية، والنابلسية، والرومية، والوصلتية؛ وفى مصر: الفارضية، والقاسمية (القرن التاسع عشر)؛ وفى المغرب العمّارية، والعروسية. والبوعلية، والجلالة؛ وفى السودان الغربى: البكائية.

* القرائية ـ م ٩٧ ـ طريقة تونسية صغيرة (القرن التاسع عشر).

القشيرية ـ ع ٢٣، س ٣٥ ـ إسناد موضوع من القرن السادس عشر يرد إلى القشيرى (المتوفى سنة ١٠٧٤).

القصارية ـ هـ ٢ ـ مدرسة فى العقائد من القرن التاسع = الملامتية.

القلندرية ـ ع ٣، س ٣٩ ـ طريقة ضالة قامت فى فارس (ساوجى

المتــوفى سنة ١٢١٨)، انتــشــرت فى ســورية والهند (القــرن الرابع عشــر ـ القــرن السادس عــشر)، وقــد اندرست الآن.

القــونياويــة ـ ت ١٢ ـ مدرســة فى العقائد عند صدر الرومى (المتوفى سنة ١٢٧٣)، وقد انبثقت من الحاتمية.

الكبراوية ـ ع ٦، س ٢٠، ت ٦، د٨ـ طريقة خـراسانية انـبثقت من مـدرسة الجنيـديـة (نجم كـبـرا المتــوفى سنة ١٢٢١)، وفروعــها هى: العيدروســية، والهــمــذانيـــة، والإغــتــشــاشـــيــة، والنوربخشية، والنورية، والركنية.

الكازرونية ـ فرع فـارسى انبثق من مدرسة الخفيفـية فى العقائد بشيراز ـ (توفى سنة ١٠٣٤).

* الكــرزازية ـ ر٢٣ ـ فـــــرع من الشاذلــية فى تافيـلالت (القرن الـتاسع عشر).

* الكرزمر ـ فرع هندى من القادرية.

* الكـلشـنيـــــة ـ د ٢٢، ك ١٨ = الروشنية.

* المتبولية ـ ك ٣٨ ـ طـريقة مصرية صغيرة (توفى سنة ١٤٧٤).

المحـاسبـيــة ـ هــ ١ ـ مدرســة فى العـقائد عند الحـارث المحاســبى (توفى سنة ٨٥٩).

المحــمــدية ـ ع١، س س١ ـ إسناد تعبـدى موضــوع يرد إلى النبىﷺ بلا واسطة، اســتـعـمله فى القرن الســادس عشــر على الخواص والـشعرانــى، وقد استعمل أيضاً فيما يتصل بتلاوة دلائل الجزولى.

* المدارية ـ ع ٣٣، س ٣٨ ـ طريقــة هندية ضــالة (شــاه مـدار المتـوفى فى سنة ١٤٣٨ فى مكنپور).

المدنية ـ ع ٢٢، س ٧ ـ الاسم الأول للشاذلية.

* «. فرع طرابلسى من الدرقاوة فى مصراطة (توفى سنة ١٨٢٣).

المرادية ـ د ٣٠ ـ طريـقــة تركــيــة بإستانبول ـ (توفى سنة ١٧١٩).

المرازقة ـ فرع من الأحــمدية (القرن الرابع عشر).

المشــارعـية ـ ع ٣٠، س ٣٤ ـ فـرع يمنى مـن القـادرية (القــرن الخـامس عشر).

المشيـشية ـ مـريدو الولى المراكشى ابن مشيش (المتوفى سنة ١٢٢٦) خلط بينهم وبين الشاذلية، ثم أعـيد تنظيمهم فى القرن السادس عشر.

المصرية = النيازية

المطاوعة = الأحمدية

المغـربية ـ ك ٢٩ ـ ربما صح القـول بأنهم هم مـريـدو الشـاعـر الفـارسى مغربى (المتوفى سنة ١٤٠٦).

الملامـتيـة ـ ع٥، س ١٨ ـ مدرسـة خراسانية فى العـقائد (القرن التاسع ـ القرن الحادى عشر) وهم ضد الصوفية فى العــراق ـ اسم اصطنع فى الـقـرن السادس عشر من أجل إسناد موضوع.

الملامية ـ ك ٣٦ ـ (= الحـمزاوية) ـ فرع من الطريقـة البيـرمية فى تركـية، (توفى سنة ١٥٥٣).

المنصورية = الحلاجية.

* المولوية ـ ع١١، س٢٨، ت٢، ك٨، د ١٠ ـ طريقة أناضولـية (جلال الدين الرومى المتوفى سنة ١٢٧٣ فى قونية) وفـرعــاها همـا: البــوسـتنشـينيـة، والإرشادية.

* الناصرية ـ ر١٦ ـ فـرع مراكشى من الشاذلية فى تمكروت (القرن السابع عـشر) يتـفرع مـنه فرع آخـر تونسى (الشَبيّة).

النُبُوية ـ رباط من أرباب الحرف فى سورية (القرن الثانى عشر).

* النعـمـتاللـهيـة ـ ت ٥ ـ الطريقـة الوحيدة الشيعيـة الفارسية فى كرمان، وقـد انبثـقت من القـادرية اليافـعيـة ـ (توفى سنة ١٤٣٠).

* النقــشــبـندية ـ ع ٣٦ـ س ٢٤، ت١٠، د١٢، ك١، ر١٩ ـ طـريقــــة تركستانية يزعم أتباعها أنها انبثقت من المدرسـة الطيـفورية ـ ولهـا فـروع فى الصين، والتركســتان، وقازان، وتركية، والهند، وجـاوة ـ (بهـاء الدين المتـوفى سنة١٣٨٨).

النقـشـبندية = الخـالدية ـ بعـد أن تناولها الترك بالإصـلاح (القرن التاسع عشر).

النوربخشية ـ ت ٣ ـ فرع خراسانى من الكبراوية (محمد نوربخش المتوفى سنة ١٤٦٥).

النورالدينية ـ د ٣١= الجرّاحية.

النورية ـ هـ ٥ ـ مدرسة فى العقائد عند نورى (المتوفى سنة ٩٠٧).

«. ـ ع٩، س ٢٣ ـ فرع منشق من الركنية (القرن الرابع عشر).

«. زندقة.

النيازية ـ د ٢٩ ـ فرع تركى من الخلوتية (توفى سنة ١٦٩٣).

الهدادية ـ ل ٣١ ـ لم تعرف حقيقتها .

* الهدارة ـ طريقة ضالة مراكشية فى تكزرت (القرن التاسع عشر).

الهمذائية ـ ع ٧، س ٢١ ـ فرع كشميرى من الكبراوية (على همذانى المتوفى سنة ١٣٨٥).

* الوارث عليشاهية ـ طريقة هندية (نهاية القرن التاسع عشر) قامت فى أوده.!

الوحدتية ـ ف ٥ ـ زندقة =الوجودية = الحاتمية.

الوصولية ـ ف ١ ـ زندقة.

* الوفائية ـ ر٧ ـ حركة إصلاح سورى مصرى للشاذلية (توفى سنة ١٣٥٨).

اليسوية ـ شعبة من الخواجكان فى التركستان (اليسوى المتوفى سنة ١١٦٧م).

* اليوسفية ـ ر١٢ ـ فرع من الشاذلية المغربية فى مليانة (القرن السادس عشر).

اليونسية ـ فرع ضال سورى (الشيبانى المتوفى سنة ١٢٢٢).

المصادر:

(١) ذكرت المصادر الكبرى فى رأس القائمة المبينة أعلاه.

(٢) ونضيف إليها المصادر التى ذكرها G. Pfannmüller : *Handbuch der Islam-Literatur*، ١٩٢٣، ص ٢٩٢ ـ ٣١٥.

(٣) وانظر أيضاً المواد التى أفردتها هذه الدائرة والمتصلة بهذا الموضوع.

مصطفى حلمى[ماسينيون Louis Massignon]

طسم

طَسْم بن لوذ بن سام بن نوح: قبيلة عربية أسطورية جاهلية تتصل اتصالا وثيقاً من حيث النسب والمنزل (باليمامة) وظروف الحياة (زراع ورعاة) والتاريخ، بقبيلة جديس [تقرن بها دائماً] بن حاثر بن إرم بن سام بن نوح. وكثيراً ما تذكر الكتب العربية المعالم البارزة لقصة سقوط هاتين القبيلتين الشقيقتين على النحو التالي: كانت القبيلتان فى وقت من الأوقات تخضعان لجبروت رجل طسمى يدعى عمليق (أو عملوق). وقد لجأت إليه امرأة من جديس تدعى هزيلة تستقضيه فى نزاع زوجى، فأصدر فى الأمر حكماً جائراً. واستشاط عمليق غضباً لمعارضة المرأة له فادعى لنفسه حق الليلة الأولى Jus primae noctis يقضيها مع كل عروس فى جديس. وظل عمليق يمارس طغيانه هذا طوال أربعين سنة، ثم كان أن حل هذا الهوان بامرأة من جديس كريمة المحتد تدعى عَفيرة بنت عفار فأخذت تستنهض همة قبيلتها طَلبا للثأر والانتقاض جهرة على عمليق. غير أن أخاها الأسود أشار عليها باصطناع الحيلة وقام بتنفيذ خطة على خلاف ما رأت عفيرة، فقد دعا عمليق ورجال قبيلته إلى حفلة عرس أخته وانقضت جديس إبان الوليمة عليهم وقتلت طسم بسلاح كانت قد خبأته فى الرمال. ولم ينج من هذه المذبحة سوى رياح بن مر الذى لجأ إلى الأمير الحميرى حسان بن تبع وحرضه على قتال جديس طلباً للثأر. وعندما أصبح الجيش على مسيرة ثلاثة أيام من منازل جديس المسماة جَوّ أشار رياح بأن تقطع أغصان الشجر ويحمل كل فارس غصناً منها يختفى وراءه. وكان فى جديس امرأة حكيمة تدعى يمامة (أو زرقاء) تستطيع رؤية أى شخص وهو على مسيرة ثلاثة أيام منها. وتمكنت هذه المرأة من أن تتبين قوة العدو على الرغم من تخفى رجاله، ونصحت أفراد قبيلتها بالاستعداد للدفاع عن أنفسهم، ولكنهم أدبروا عن الاستماع لمشورتها وباغتهم العدو فقتل الرجال وسبى النساء ومن بينهن يمامة. وسمل حسان عينى يمامة وصلب جسدها على باب جو التى

عرفت من يومها باسم اليمامة. وهذه هى القصة؛ وهى فى كثير من سماتها مجرد أسطورة، ولكنها قد تمت إلى حادثة تاريخية فى بعض أجزائها والراجح أن الشذرات التى بقيت منها فى المصادر مقطعات من الشعر القديم فى صورة الأغنية الشعبية، هى بقايا أسطورية لأغنية قصصية.

المصادر :

(١) الطبرى، جـ١، ص ٧٧١ وما بعدها.

(٢) كتاب الأغانى، جـ ١٠، ص ٤٨. وما بعدها.

(٣) شرح نشوان على القصيدة الحميرية وتوجد شذرات منه فى كتاب D. H. Müller المسمى *Sudarab. Studien* ص ٦٧ وما بعدها.

(٤)وتوجد هذه الرواية بالتفصيل فى شرح البيت السابع عشر من القصيدة الثالثة عشرة للأعشى ميمون، طبعة R. Geyer، المصدر السابق (ص ٧٤، تعليق رقم ١٢) توجد به أيضا قائمة مستفيضة بالمصادر العربية عن طسم وجديس.

الشنتناوى [براو H . H. Bräu]

الطغرائى

مؤيد الدين فخر الكتاب أبو إسماعيل الحسين بن على بن محمد بن عبدالصمد الإصفهانى المشهور بالطغرائى (نسبة إلى الطغرى التى تشتمل على اسم الملك وألقابه، وكانت تكتب فى أعلى الوثائق الرسمية فوق البسملة): شاعر عربى ولد سنة ٤٥٣هـ (١٠٦١م) والراجح أن ولادته كانت فى إصفهان، ومعلوماتنا عن حياته العملية الأولى ناقصة، ولكن يبدو أنه عمل أول ما عمل كاتب سر فى إربل، ثم التحق بديوان السلاطين السلاجقة وخدم به فى عهد ملكشاه وابنه محمد، ولم يكن له نظير فى جمال خطه، ولكن عماد الدين يقول عنه فى بيان مسهب إن عمله كان بطيئاً جداً، وكان وزير السلطان محمد يناصبه العداء، ولعله قد خشى منافسته له، وكان بوده لو نحاه، بيد أنه لم يجد لذلك سبباً؛ أما طموح الطغرائى للمراكز الرفيعة فواضح من ملاحظة كتاب سيرته من أنه كان ينفق النقود لينال منصب الوزير، ولكنه لم يوفق،

والظاهر أن فرصته لاحت عندما مات السلطان محمد بينما كان الطغرائى صحبة الأمير مسعود بالموصل، والوزير السميرمى صحبة الأمير محمود فى إصفهان، فقد اتفق الطغرائى مع غيره من الأعيان وأقنعوا مسعودا بأن ينقض ولاءه لمحمود، وكان السميرمى قد نادى به سلطاناً على الولايات الغربية من الدولة السلجوقية؛ وكانت وفاة السلطان محمد سنة ٥١١هـ (١١١٧ ـ ١١١٨م)، على أن هؤلاء الأعيان لم يحاولوا الاستيلاء على العرش إلا سنة ٥١٣هـ، وسار جيش سيىء العدة، يصحبه مسعود والطغرائى، الذى أصبح وزيراً آخر الأمر، لملاقاة جيش السلطان محمود، ونشبت معركة فى جوار همدان، انتهت بهزيمة ساحقة لمسعود، وأسر مسعود، وكذلك الطغرائى الذى وقع بذلك فى يد عدوه، وصدر العفو عن مسعود، أما الطغرائى فقد حكم عليه بالموت لأنه عد زنديقاً، وصدر الأمر برميه بالسهام على يد فصيلة من الجند، إلا أنه ألقى أبياتا من الشعر وهو يواجه الموت فأجل الوزير تنفيذ الحكم فيه؛ على أنه نفذ فيه فى تاريخ متأخر يحددونه عامة بسنة ٥١٥ هـ (١١٢١ ـ ١١٢٢م)؛ على أن تاريخ هذه الأحداث بعيدة عن التحقيق؛ ويقول ابن الأثير إن المعركة نشبت سنة ٥١٤هـ، بل ذكرت رواية من الروايات أن حكم الموت نفِّذ فى الطغرائى سنة ٥١٨هـ، ولاشك فى خطأ هذا التاريخ، لأن السميرمى لقى حتفه فى شهر صفر سنة٥١٦هـ فى بغداد بالقرب من المدرسة النظامية بيد عبد من الزنوج، قيل إنه من أتباع الطغرائى وإنه قتله انتقاماً لسيده.

وترجع شهرة الطغرائى بوجه خاص إلى قصيدته «لامية العجم»، وقد نظمها فى بغداد سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ ـ ١١١٢م) وشكا فيها من الأوقات العصيبة التى يمر بها؛ولعل هذه القصيدة، وقد نشرها غوليوس Golius ومعها ترجمة لاتينية، كانت أقدم الأمثلة على الشعر العربى الذى كان فى استطاعة أوساط فى أوربا أوسع دائرة من ذلك الحصول عليها، وقد أعيد طبعها مراراً وترجمت إلى لغات أخرى؛ كما كانت موضع بعض الشروح

العربية؛ وقد جمع الديوان، المطبوع فى الآستانة، بعد وفاة صاحبه، وهو يشتمل، إلى جانب اللامية، على قصائد فى مديح الأعيان والأمراء، ولعل آخر ما نظم كان فى مديح مولاه الشاب الأمير مسعود.

وكان ثمة فرع آخر من فروع الدراسة أنشأه الطغرائى، وهو الكيمياء، ووضع فى هذا العلم عدداً من المصنفات، قال عنها الذهبى إنها كانت السبب فى ضياع أموال طائلة، وكانت اللغة التى كتبت بها غامضة كما هو المألوف فى هذا الطراز من التآليف؛ وقد سجلت العناوين التالية لمصنفاته وبعضها مخطوط: (١) جامع الأسرار (مخطوط فى كوتا؟)؛ (٢) تراكيب الأنوار (ولعله جزء من عنوان المصنف الأول)؛ (٣) حقائق الاستشهادات (٤) كتاب الرد على ابن سينا فى إبطال الكيمياء (٥) مصابيح الحكمة ومفاتيح الرحمة، للطلاب المتقدمين فى العلم فحسب (مخطوط باريس رقم ٢٦١٤)؛ وعلاوة على هذه فإن مخطوط باريس رقم ٢٦٠٧ يزعم أنه شرح على كتاب الرحمة لجابر بن حيان بعنوان سر الحكمة فى شرح كتاب الرحمة، ولكننا لسنا واثقين من مؤلفه.

طبعات قصائده: الديوان، الآستانة ١٣٠٠هـ؛ اللامية، طبعة غوليوس، ليدن ١٦٢٩، وقد أعاد درسلوت H. Van der Sloot طبعه فى فرانكر سنة ١٧٦٩؛ E. Pocock، أكسفورد ١٦٦١ مع ترجمة لاتينية، وقد أعاد طبعه J. Hirth فى *institutiones Arabicae* يينا؛ L. G. Pa-reau، أوترخت ١٨٢٤ و A. Raux، باريس ١٩٩٣ مع ترجمة فرنسية؛ وثمة ترجمات إنكليزية بقلم J. D. Car-lyle: *Specimens of Arabic Poetry*، أكسفورد ١٧٩٦؛ وقد أعاد طبعه W.A. Clauston: *Arabic Poetry* كلاسكو ١٨٨١؛ L. Chappelow، كمبردج ١٧٥٨ (نقلا عن طبعة Pocock اللاتينية)؛ وثمة ترجمة فرنسية بقلم P. Vattier، باريس ١٦٦٠، نقلا عن طبعة Golius وطبعة Raux المذكورتين فيما تقدم.

الشروح: صلاح الدين الصفدى: الغيث المسجم فى شرح لامية العجم،

وتسمى أيضاً غيث الأدب الذى انسجم فى شرح لامية العجم، طبعة القاهرة، سنة ١٢٩٠ و ١٣٠٥هـ، وهو مصنف ضخم يتناول كل ماله علاقة بالشعر أو سواه، وثمة مختصرات لهذا الشرح: أحدهما اسمه: قطر الغيث المسجم لعبد الرحمن العلوانى، وقد طبع فى بولاق سنة ١٢٩٠، وآخر، وهو مختصر اختصارا شديداً واسمه كتاب العرب من غيث الأدب، وقد طبع فى بيروت سنة ١٨٩٧؛ وثمة شروح وردت فى مخطوطات هى نشر العلم فى شرح لامية العجم. بقلم محمد بن عمر الحضرمى (المتوفى سنة ٩٣٩هـ) ومنه نسخ فى بعض المكتبات؛ نبذ العجم عن لامية العجم، وقد صنفه جلال بن خضر فى الآستانة سنة ٩٦٢؛ ولعل أقدم شرح هو الشرح الذى كتبه محب الدين أبو البقاء عبدالله بن الحسين العكبرى (المتوفى سنة ٦١٦)؛ وأما الشرح الذى بقلم كمال الدميرى فهو أيضا لا يعدو أن يكون ملخصا لشرح الصفدى، وتوجد غير هذا ملخصات كثيرة.

ونجد سير الطغرائى فى جل كتب التاريخ التى تضم المراثى، ويبدو أنها جميعا تستقى من المصادر نفسها: ياقوت، إرشاد الأريب، جـ٤، ص ٥٠ - ٦٠؛ ابن خلكان، طبعة القاهرة، ١٣١٠هـ، ص ١٥٩؛ الصفدى: الغيث، القاهرة ١٣٠٥، جـ١، ص ٦ وما بعدها؛ ابن الأثير: الكامل، فى مواضع متفرقة؛ البندارى، طبعة Houtsma : *Recueil*، جـ٢ فى مواضع متفرقة؛ وقد ذكرت أشعاره فى جميع دواوين الشعر المتأخرة.

المصادر:

ذكرت فى صلب المادة.

صبحى [كرنكو F.Krenkow]

طغرل الأول

ابن محمد : سلطان من السلاطين السلاجقة حكم العراق من سنة ٥٢٦هـ - ٥٢٩ (١١٣٢ - ١١٣٤م)، وولد سنة ٥٠٣هـ (١١٠٩م)، وكان حارسه (أتابك) الأمير شيركيل الباسل الجرىء، وقد أقطع جزءاً كبيراً من ولاية الجبال بما فيها بلدان: ساوة وقزوين وأبهر

وزنجان وطالقان وغيرها؛ وكان الأتابك شيركير قد ألقى به فى السجن عند موت أبيه وحل محله الأمير كندغدى، وكان على علاقة سيئة بالسلطان محمود أخى طغرل، وقد اشترك مع كندغدى فى الحملة السيئة الطالع التى حملها على الكرج، سنة ٥١٥هـ (١١٢١م)؛ وكان فى مركز خطير عندما توفى الوصى عليه فى السنة نفسها، وازدادت علاقاته بأخيه سوءاً وهى العلاقات التى لم تكن فى يوم من الأيام طيبة قط. وأمام هذه الظروف الحرجة التى انتابته سهل على العربى دبيس بن صدقة، وكان رجلا مقتدرا مثيرا للفتن، أن يزين له الاستيلاء على ولاية العراق والتخلص من الخليفة والسلطان، على أن هذا المشروع أخفق ولجأ الاثنان إلى السلطان سنجر، وناصر سنجر قضيتهما وبدأ المفاوضات باسمهما مع محمود فى الرى أواخر سنة ٥٢٢هـ (١١٢٨م)؛ وتوفى محمود بعد بضع سنوات (٥٢٥هـ = ١١٣١م) واستدعى ابنه داود لولاية العرش حتى ينتهى سنجر إلى رأى فيمن يتولاه. وأيد سنجر طغرل، ولكن مسعوداً، وهو أخ آخر لطغرل، كان فى الوقت نفسه يطالب بالعرش ويتقدم بجيش جرار، ونشبت معركة فى دينور (٥٢٦هـ = ١١٣٢م) بين سنجر ومسعود منى فيها مسعود بالهزيمة وأعيد إلى ولاية كنجة فى حين نودى بطغرل سلطاناً، ثم رحل سنجر وترك ابن أخيه ليفرض على خصومه الطاعة له، وأفلح طغرل فى القضاء على أتباع داود، ولكن داود نفسه هرب إلى بغداد، وسرعان ما تولى مسعود زمام الأمر فيها، وأقنع الخليفة بذكر اسمه فى خطبة الجمعة وتنصيب داود خليفة له (٥٢٧هـ = ١١٣٢م)؛ ولم يكن طغرل كفئاً لأخيه، فقد هَام َعلى وجهه طويلا، ثم لجأ إلى اسپهبد طبرستان حيث قضى شتاء سنة ١١٣٢ - ١١٣٣م بأسره فيها، على أنه كان أكثر توفيقاً فى العام التالى فنجح مرة أخرى فى الاستيلاء على القصبة همذان، وما إن بلغها حتى أصيب بمغص كلوى وتوفى فى مستهل سنة ٥٢٩هـ (أكتوبر - نوفمبر سنة ١١٣٤م)، وقد ذكر كتاب *Recueil*، (جـ٢)؛ التاريخ خطأ، إذ جاء فيه إنه توفى سنة ٥٢٨هـ ثم تزوجت أرملته

فيما بعد إيلدكز الذى نادى بأرسلان بن طغرل سلطانا على عرش السلاجقة (٥٥٥هـ =١١٦٠م).

المصادر:

انظر مادة السلاجقة.

صبحى [هوتسما M. Th. Houtsma]

طغرل الثانى

ابن أرسلان، آخر سلاطين السلاجقة فى العراق (٥٧١ ـ ٥٩٠ هـ = ١١٧٥ ـ ١١٩٤م)؛ ولد سنة ٥٦٤هـ (١١٦٨ ـ ١١٦٩م)؛ وأقامه الأتابك پهلوان على العرش وهو لايزال قاصراً، بعد أن توفى أبوه مسموماً حتى تحبط مساعيه للخلاص من وصاية الأتابك الثقيلة الوطأة (انظر Houtsma فى *Acta Arientalia* جـ ٣، ص ١٤٠ وما بعدها)؛ وإنما استطاع طغرل بعد وفاة پهلوان سنة ٥٨١هـ أو ٥٨٢هـ (١١٨٦م)، وكان قد بلغ سن الحلم، أن يثبت أنه ليس مستعدا بحال أن ينهج نهج أبيه فيكتفى بلقب السلطان اسماً لا فعلا، ذلك أنه كان قد تلقى قسطاً كبيراً من التعليم ورزق قوة الجسم وقوة العقل مما أتاح له أن ينظم بعض القصائد الفارسية القصيرة؛ ومما سهل عليه مهمته أن قزل أرسلان خليفة پهلوان كان قد تشاجر مع أرملة أخيه المتوفى وابنيهما حتى استطاع أن يدبر الأمر مع بعض الأمراء الترك ويستولى على همذان القصبة السلجوقية، وأراد قزل أرسلان أن يستوثق تماماً من القضاء على خصمه الخطر فطلب من الخليفة أن ينفذ إليه جيشاً من بغداد، على حين تقدم هو نفسه من آذربيجان، ولكن الوزير ابن يونس، قائد جيش بغداد الضعيف، هاجم طغرل فى دايمرك (٥٨٤هـ = ١١٨٨م) ومنى بهزيمة منكرة بسبب استبسال خصمه فى القتال، على أن طغرل لم يكسب من القتال إلا قليلا، ذلك أن قزل أرسلان كان يقترب وكان الخليفة يجهز جيشاً جديداً، ومما زاد من متاعب السلطان الشاب أنه تشاجر مع قومه وشَنَق إثر عودته إلى همذان بعض معاونيه البارزين، فعجز من ثم عن الثبات فى قصبته، وسرعان ما استولى عليها قزل أرسلان، وقضى طغرل فترة فى نهب

منطقة أرمية وخوى وسلماس، وحاول عبثاً أن يكسب الخليفة إلى جانبه، واستنجد من غير طائل ببعض الأمراء المسلمين ومنهم صلاح الدين مما اضطره آخر الأمر إلى الاستسلام إلى قزل أرسلان فحبسه أرسلان فى حصن كهران قرب تبريز سنة ٥٨٦هـ (١١٩٠م)؛ وتبوأ قزل أرسلان نفسه عرش السلاجقة، على أنه قتل فى السنة التالية بتحريض أرملة أخيه، وهنالك أفلح طغرل فى الهرب، ثم لجأ إلى بنى كفشود فى زنجان، على أن أولاد پهلوان، ولاة آذربيجان وقتذاك، كانت تنقصهم الوحدة، مما هيأ الفرصة لطغرل بأن يعود إلى همذان ويتزوج أرملة پهلوان لا لشىء إلا ليعمل على قتلها؛ واستولى أيضاً على إصفهان والرى ونهب حصن طبرك قرب الرى (ياقوت: المعجم، جـ٣، ص ٥٠٧وما بعدها) على أن فعلته هذه جلبت عليه عداء خوارزم شاه القوى القادر،وكان قد استولى على الرى قبل ذلك بفترة وجيزة، وأراد أن يحتفظ بها، فأنفذ جيشاً لانتزاعها من السلطان السلجوقى، وكانت دواعى الحكمة تقتضى أن يتفادى طغرل الاصطدام بجموع خوارزم شاه الغفيرة، ولكن أبت عليه العزة والنخوة إلا أن يدافع عن حقوق السلاجقة فى العراق ولو كلفه ذلك حياته، فانتظر فى هدوء اقتراب العدو بالرغم من نصيحة أصدقائه، ثم حمل هو وبعض أتباعه المخلصين على العدو فقتل لتوه (٢٩ من ربيع الأول سنة ٥٩٠هـ = ٢٥ من مارس سنة ١١٩٤م).

المصادر:

انظر مادة «السلاجقة».

صبحى [هوتسما M. Th. Houtama]

طغرل بك

أو طغرلبك، ركن الدين أبوطالب محمد بن ميكائيل، أول سلاطين السلاجقة (٤٢٩ ـ ٤٥٥هـ = ١٠٣٨ ـ ١٠٦٣م) ونبدأ هنا بسنة ٤٢٩هـ (١٠٣٨م) عندما دخل طغرل بك نيسابور وذكر اسمه هناك فى الخطبة. ويورد البيهقى، (ص ٦٩١) تفصيلات هامة عن هذه الحادثة؛ ويقول ابن الأثير

وغيره من الكتاب أنه استقبل فى هذا التاريخ المبكر رسولا بعثه الخليفة، وقد شكا إليه الرسول من سرقات الغز الغلاظ القلوب، وهى رواية صحيحة على الأرجح، ذلك أننا نعلم أن السلاجقة فى أقدم وثيقة لهم (البيهقى، ص ٥٨٣) يسمون أنفسهم موالى أمير المؤمنين وأنه كانت بينهم وبين الخليفة علاقات من أول الأمر، على أن طغرل بك سرعان ما اضطر إلى هجر نيسابور مرة أخرى من أجل فعال الغزنويين، وإنما اضطر مسعود، بعد هزيمته فى دندانقان فى السابع من رمضان سنة ٤٣١هـ (٢٢ من مايو سنة ١٠٤٠م)، إلى الانسحاب من خراسان وترك هذه الولاية للسلاجقة؛ وكان زعماء السلاجقة، ونذكر منهم طغرل بك وچغرى بك وإبراهيم ينال وقتلمش، قد بدأوا يمدون سلطانهم على الأراضى المجاورة أيضاً، كل لحسابه، وإن كان طغرل بك قد خص بفضل السبق؛ وكان أول من أذعن بنو زيار فى جرجان وطبرستان بأدائهم له جزية سنوية عام ٤٣٣هـ (١٠٤١ - ١٠٤٢م)؛ وفى السنة التالية ساعد أخاه چغرى بك فى غزو خوارزم، ثم عمد إلى إقرار النظام فى الرى حيث كان الغز المتمردون يعيثون فى الأرض فساداً تحت إمرة إبراهيم ينال، وغزا مجد الدولة البويهى الذى كان لا يزال ثابتاً فى حصن طبرك، وقد اعترف الناس بسلطان السلاجقة، فى قزوين وفى همذان أيضاً، ورضى فرامرز أمير إصفهان بأن يؤدى لهم مبلغاً من المال؛ وسعى جلال الدولة البويهى إلى الصلح مع السلاجقة، بتدخل الخليفة الذى أنفذ الماوردى الفقيه المشهور إلى طغرل بك لهذا الغرض (٤٣٥هـ)، ولكن جلال الدولة توفى فى العام نفسه فلم يتم الصلح إلا فى عهد خليفته أبى كاليجار سنة ٤٢٩هـ (١٠٤٧م)؛ وكان إبراهيم ينال قد نهب كردستان هو ورجاله الغز فى طريقه إلى بغداد، وبلغ حلوان وخانقين، وهنالك صدر إليه الأمر بأن يعود أدراجه ويبحث عن ميدان آخر لنشاطه، ومن ثم حمل على الأبخاز والروم (البوزنطيين) وأخذ ليپريتس Liparites أمير الأبخاز أسيراً وغنم من الغنائم ما لم تكف لحمله عشرة آلاف عربة (٤٤٠هـ = ١٠٤٨م)؛ ونشبت من

جراء ذلك معركة بينه وبين طغرل بك انتهت بوقوعه أسيراً، ولكن صدر العفو عنه بل نصب قائداً على الموصل؛ وأطلق طغرل بك سراح ليپريتس دون فدية، وأرسل وفداً إلى بوزنطة للمفاوضة فى الصلح، ولكن هذا الصلح لم يكن ليستمر من جراء غارات الغز، ودأب طغرل بك فى هذه الأثناء على مد رقعة سلطانه وتلقى ولاء المروانيين فى ديار بكر؛ وفى سنة ٤٩٢هـ (١٠٥٠م) حاصر إصفهان، وكان أميرها فرامرز موضع رضى السلاجقة أو البويهيين وفقاً للظروف، ولم يكن حصار مدينة محصنة من الأمور التى يستطيعها جنوده الجفاة، ومن ثم استمر الحصار، وإنما اضطر فرامرز إلى الاستسلام بسبب افتقاره إلى المؤن فى السنة التالية، وقد راقت فى عينيه المدينة كثيراً حتى قرر أن يجعلها مقره، وأن يهب لفرامرز يزد وأبرقوية تعويضاً له، ونجده سنة ٤٤٦هـ (١٠٤٥م) وبعد مرض خطير انتابه فى آذربيجان، يتلقى ولاء أمراء تبريز وكنجة؛ وغزا أرض الروم دون أن يجنى ثمرة تذكر، وكذلك أكره على رفع الحصار عن ملازكرد (انظر Math. of Edessa، الفصل ٧٨؛ Cedrenus، طبعة بون، جـ٢، ص ٥٩٠)، صحيح أنه كان وقتذاك منشغلا بمشروعات أخرى؛ فقد حشد فى الخريف جيشه وجمع مقادير كبيرة من الذخيرة فى همذان، وكان غرضه من هذا القيام بحملته الكبيرة على بغداد؛ وقد أغراه بالقيام بها ابن المسلمة وزير الخليفة الذى كان يراسله سراً، ذلك أن ابن المسلمة لم يحتمل لا هو ولا الخليفة حكم الملك الرحيم البويهى خليفة أبى كاليجار منذ سنة ٤٤٠هـ (١٠٤٨م) ذلك أن الرحيم كان يمارس حكمه بمعرفة البساسيرى قائدهما العسكرى فى بغداد، وكانت للبساسيرى تدابير سرية مع الفاطميين، ولم يتردد طغرل بك فى الاستجابة إلى هذا الرجاء؛ وفى شهر رمضان سنة ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) بلغ حلوان فى طريقه إلى بغداد حيث سبب وصوله حزناً عميقاً، وهرع الملك الرحيم إلى القصبة فى الحال، وكان وقتذاك فى واسط؛ ولكن البساسيرى وجد من الحكمة أن يرحل ويلجأ إلى دبيس أمير الحلة المزيدى؛ ولم يكن ثمة ما يمنع الآن من الدخول فى مفاوضات

مع طغـرل بـك، ومـا إن حـل الثـانى والعـشرين من رمـضـان سنة ٤٤٧هـ حـتى أمـر الخليـفـة بذكـر اسـمـه فى الخطبـة، ثم دخل السلطان بغـداد بعـد ذلك بثـلاثة أيـام، على أن وجـود الغـز الجفاة سرعان ما أدى إلى النهب والقتل مما هدد بنـشـوب حـرب منتظـمـة فى الشوارع مع الأهلين، فاضطر طغرل بك إلى التدخل فوراً ليـضـع حداً لهذا الأمر، واحتج بأن الملك الرحـيم هو السبب فى هذه الحـال فـقـبض علـيـه بالرغم من توسط الخليـفـة، وهكذا انتـهى حكم البويهـيين إلى غيـر رجعة. وقـد قويت أواصر تحـالفه مع الخليـفـة بزواجه من إحدى بنات چغـرى بك، ولكن السلطان والخليـفة لم يلتـقيـا إلا بعد أن فـرض السلطان الطاعة على دبيس وغـيره من العرب الثـائرين (أواخر سنة ٤٤٩هـ = مستهل سنة ١٠٥٨م)؛ وقد منح طغرل بك لقب «ملك الشرق والغرب»، على أنه سرعان مـا طرأ تغيير على الحـالة، فقد كان البـسـاسيـرى فى هذه الأثناء يعمل بنشـاط لمصلحة الفـاطميـين، بل بلغ به الأمـر أن أغـرى إبراهيم ينال بالتـمـرد على طغـرل بك، فـسلم منصـبـه فى الموصل إلى البسـاسيـرى وشخص هو إلى همذان حيث لحق به كثيرون من غز السلـطان الذين كـانـت قـد ضـاقت صـدورهم بسـبب طول المدة الـتى قـضوها عـاطلين فى العـراق؛ ومن ثم خـرج طغـرل بك من العـراق بالجـيش الذى ظل مخلصاً له، وجاء أولاد چغرى بك لمسـاعـدته بالمزيد من الجـند، فـاسـتطاع أن يأسـر إبراهـيم ينال فى الرى، وعمل على قتله فى الحال، ودخل البـسـاسـيرى فى الوقت نفـسه بغـداد، وكانت خالية من الجند، وأمر بذكر اسم المستـنصر الخليفـة الفاطمى فى خـطبة الجمعـة (٨ من ذى العقدة سنة ٤٥٠هـ = ٢٧ من ديسمـبر سنة ١٠٥٨م)؛ على حـين اسـتنجـد الخـليـفـة ووزيره ابن المسلمة بقريش بن بدران وكـان صديقاً للبسـاسيرى، وأفـلح قريش فى المجىء بالخليفة سالماً إلـى «حديثة عانة» وسلم الوزير إلى البسـاسيرى لينتقم منه فقتله شـر قـتلة؛ وبعـد سنة بالضـبط ظهـر طغرل بك على مسـرح الحوادث، وأعاد الخليـفة إلى قـصبتـه، وأوقع الهزيـمة بجـيش البـسـاسـيرى الذى هلك فى المعركة (أواخر سنـة ٤٥١هـ = مستهل

١٠٦٠م)؛ وكانت ذكرى هذه الأحداث لا تزال ماثلة فى الأذهان فى بغداد أيام ياقوت بفضل بعض الأقوال المأثورة (المعجم، جـ٣، ص ٣٩٥؛ س ١٠ وما بعده)؛ ثم ذهب طغرل بك إلى واسط وعقد الصلح مع دبيس، وكلف المزارعين بجمع الجزية فى واسط والبصرة، ثم عاد مرة أخرى إلى بغداد سنة ٤٥٢هـ (١٠٦٠م) ليعنى بأمر كان شغله الشاغل، وهو الزواج بإحدى بنات الخليفة، وهو أمر ثارت له كرامة العباسيين، ولكن الكندرى وزير طغرل بك هدد بمصادرة موارد الخليفة، فاضطر الخليفة إلى الإذعان وتم الزواج فى غياب السلطان بأرمينية (٤٥٤ هـ = ١٠٦٢م) فلما عاد طغرل بك إلى بغداد فى السنة التالية لم يسمح له بأن يرى عروسه إلا محجبة، ورحل إلى الرى دون إشارة إلى تنفيذ عقد الزواج، زد على هذا أنه كان قد أصبح شيخاً فى السبعين يشرف على النهاية، ذلك أنه توفى بالرى فى الثامن من رمضان سنة ٤٤٥هـ (٤ من سبتمبر سنة ١٠٦٣م)؛ وكان بعد وفاة أخيه چغرى بك قد تزوج إحدى زوجاته، فقد كان هو نفسه لم يعقب، وأقام ابنها سليمان خليفة له، ولكن سليماناً اضطر إلى أن يترك الميدان فى الحال إلى ابن آخر من أبناء چغرى بك هو ألب أرسلان.

المصادر:

انظر مادة «السلاجقة»

صبحى [هوتسما M. Th. Houtsma]

طغرلشاه

ابن قلج أرسلان، مغيث الدين: سلطان سلجوقى فى آسية الصغرى. وقد وقعت مدينة أبلستين من نصيب طغرل شاه عندما قسم الملك العالى السن قلج أرسلان الثانى ملكه بين أبنائه الكثيرين. وفى سنة ٥٩٧هـ (١٢٠٠ ـ ١٢٠١) غزا أخو طغرل ركن الدين سليمان أرزن الروم (أرضروم) وسلمها لطغرل، واستولى هو على أبلستين. وبعد ذلك بسنوات قلائل أغار الأوحد أيوب بن العادل الأيوبى على بلبن صاحب خلاط (أخلاط)، وأحس بلبن بأنه أضعف من أن يرد عن نفسه هذه الغارة، ففزع إلى طغرلشاه

يستعينه، وهاجم الاثنان الأوحد بجيشهما المشترك واكتسحاه اكتساحا. وكان طغرلشاه أيضاً يطمع فى خلاط فعمل على قتل بلبن غيلة، وحاول أن يستولى على البلدة فلقى مقاومة عنيفة، فتحول عنها إلى ملازكرد؛ ومنى بالهزيمة هناك ولم يبق له إلا أن يعود إلى أرزن الروم. وعندئذ اتجه أهل خلاط إلى الأوحد فاحتل الأوحد البلدة سنة ٦٠٤ هـ (١٢٠٧ ـ ١٢٠٨). ولم يستطع طغرلشاه أن يحمى نفسه من جيرانه الكرج، فاضطر إلى أداء الجزية إلى الملك كيوركى الثالث لاشا فى تفليس، وأن يظهر ولاءه له فى أمور أخرى كذلك. وحدث آخر الأمر أن تنصر ابن من أبناء طغرلشاه وتزوج أخت كيوركى «رسدان» و خلفه على العرش. وتوفى طغرلشاه سنة ٦٢٢هـ (١٢٢٥م) وخلفه ابنه ركن الدين جهانشاه. وفى سنة ٦٢٧هـ (١٢٣٠) خلعه عن العرش ابن عمه علاء الدين كيقباذ الأول. وجاء فى رواية أخرى لاشك فى خطئها، أن طغرلشاه مات فى تاريخ مبكر يرجع إلى سنة ٦١٠هـ (١٢١٣ـ ١٢١٤م)، بعد أن بذل محاولة خائبة للاستيلاء على مملكة ابن أخته كيكاوس الأول، فأسره كيكاوس وقتله.

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ. جـ ١٢، ص ٥٨، ١٣٤، ١٨٠، ٢٧١، ٢٧٩، ٢٩٥، ٣١٨.

(٢) أبو الفداء : التاريخ، طبعة ريسكه، جـ٤، ص ٢٤٩، ٢٥١.

(٣) *Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux*، جـ ١، ص ٨٤، ٨٧، جـ٢/١، ص ٦٩، ٩٧ وما بعدها، ١٧٢ وما بعدها.

(٤) Houtsma : *Recueil de textes relatifs á l'histoire des Selojoucides*، جـ ٣، ص١١، ٢٧ وما بعدها، ٥٧، ٥٩ وما بعدها، ٩٩، ١٠٢، ١٠٤ وما بعدها، ١٨٧؛ جـ ٤، ص ٥، ٩، ٢١ ـ ٣٣، ٤٠ ـ ٤٣، ٨٤، ١٤٨.

(٥) خليل أدهم: دول إسلامية، ص ٢١١، ٢١٩، ٢٢٨.

(٦) de Zambaur : *Manuel de Genealogie et de chronolgie*، ص ١٤٣، وما بعدها.

خورشيد [تسترشتين K. V. Zetterstéen]

طلاق

بينونة المرأة عن زوجها بتطليقه إياها، وصيغة التطليق بقول الزوج لزوجته: أنت طالق. والفكرة التى هى الأساس فى فعل طلق هى فك القيد والإرسال (مثل إطلاق الناقة من العقال) ومنه أخذ تطليق الرجل زوجته (فهى من هذا الوجه قد طلقت). وطلق أى أرسل (الناقة) من عقالها وطلق المرأة، والطالق الناقة التى حل عقالها والمرأة التى طلقها زوجها (انظر Lane: *Arab. Eng. Lexicon*، مادة طلق).

١ - وكان الحق فى حل عقدة الزواج للرجل وحده عند العرب الجاهليين. فقبل محمد عليه الصلاة والسلام بزمان طويل كان هذا الطلاق جارياً بين العرب، وكان يترتب عليه مباشرة أن يترك الرجل تركا نهائيا كل الحقوق التى له على زوجته بحكم الزواج (انظر Th. W. Juynboll: *De Mohammedaansche bruidsgave* (وهى رسالة قدمت لجامعة ليدن) ص ٤٢ - ٦٤، والمؤلف يصحح الرأى الذى ذهب إليه سميث Robertson Smith فى كتابه *Kinship and marriage in early Arabia* الطبعة الثانية، ص ١١٢ وما بعدها، وڤلهاوزن J. Wellhausen فى بحثه *Die Ehe bei den Arabern* (فى *Nachrichten v. d. Königl. Ges. d wiss.* كوتنكن ١٨٩٣) ص ٤٥٢ وما بعدها).

٢ - والقرآن الكريم يضع للطلاق قواعد مفصلة إلى حد كبير. ويتبين من كمالها وإحاطتها، وخصوصاً من كثرة الحض على مراعاتها بدقة، أن محمداً (ﷺ)كان فى هذا الباب يأتى بقواعد جديدة لم يعرفها قط معاصروه من قبل. وقد استبشع محمد (ﷺ) بصفة خاصة ما يظهر أنه كان شائعاً فى بيئته من استغلال كل من الولى والزوج للمرأة من الناحية المالية ولا سيما فى أمر الطلاق. ويظهر أن أول قاعدة من قواعد تنظيم الطلاق فى الإسلام كانت هى تحريم اتخاذه وسيلة لابتزاز المال من المرأة، سورة النساء الآية ٢٠ (وعن السنوات من ٣ - ٥ للهجرة من حيث الترتيب التاريخى فى جملته، وهو الذى ذكر هنا أكثر تفصيلا، انظر Nöldeke Schwally: *Geschichte des Korans*)؛والآية

١٩ السابقة للآية ٢٠ من هذه السورة موجهة ضد الاعتداء على حقوق النساء من جانب أقارب المتوفى ومن جانب الولى: ونص الآية ٢٠: «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً» وجاء فى الآية ٢١ «وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً»؛ ويدرك النبى [ﷺ] هنا بأن الطلاق على هذا النحو شرعى.

والآيات التالية التى تتناول الطلاق تستحدث شيئاً جديداً هاماً جاء به الرسول (ﷺ) وهو مدة العدة التى يقصد بها من جهة قطع الشك فيما يتعلق بأبوة المولود من زوجة مطلقة، ومن جهة أخرى إعطاء الفرصة للزوج للرجوع فى طلاق تسرع فيه. فقد ورد فى سورة البقرة الآية ٢٢٨: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (وهذا المصطلح الذى فسر تفسيرات مختلفة يدل على أية حال على ظاهرة تتعلق بالحيض) ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم». (ويعطى الرجل فى هذه الآية الحق فى إرجاع زوجته فى مدة العدة حتى رغم إرادتها).

لكن هذا الحق الذى أعطى للرجل هنا لم يلبث أن أسئ استعماله. فكان الرجل يعيدها إلى عصمته قبيل نهاية العدة. ثم لا يلبث أن يطلقها بحيث كانت تظل دائماً فى حالة انتظار انتهاء العدة، وكان يقصد الرجل من ذلك إلى أن يضطرها إلى افتداء نفسها برد المهر إليه أو بدفع فدية أخرى، ولذلك نزلت الآية ٢٢٩ «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به، تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون» (وفى أحد التفاسير للآية أن الخلع، وهو افتداء المرأة نفسها بمال

تدفعه لزوجها لكى يطلقها، جائز - خلافا للابتزاز الذى تقدم تحريمه)، فقد نصت الآية ٢٣٠ «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون» (ويجوز أن يكون الشطر الأخير من الآية نزل بمناسبة حالة عرضت فعلا، إذ وقع أن امرأة طلقت للمرة الثالثة وتزوجت غيره أرادت أن ترجع إلى زوجها الأول).

وفى الآية ٢٣١ بيان لما دعت إليه الضرورة بسبب استعمال حق إرجاع المرأة من الحيلولة دون إساءة استعمال الزوج حقه فى ذلك أثناء مدة العدة: «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه، ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شئ عليم» (ففى هذه الآية تحريم أن يراجع الرجل زوجته متظاهراً بالمصالحة ثم يمسكها لمجرد تنغيص حياتها وإكراهها على افتداء نفسها بالمال. والآية ٢٣١ التى يجوز أنها كانت قد نزلت مع الآيات السابقة تتضمن التحذير لأولياء النكاح للمطلقات)(١).

والقواعد التى فى الآية الأولى وما بعدها من سورة الطلاق جاءت بعد الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، لأنها مبنية على ما فى هذه الآية الأخيرة، لكنها على كل حال قبل السنة الخامسة للهجرة: «يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (يظهر أن معنى هذا التعبير العربى، وهو غير واضح كل الوضوح، أن الطلاق يجب أن يكون بحيث يمكن حساب مدة العدة بسهولة، أى ليس فى أثناء الحيض) وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة (أى إذا ارتكبن الزنا) وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. (أى فى مسلك الرجل إزاء المرأة بحيث يراجعها).

(١) يقصد كاتب المادة: «وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف...» الآية ٢٣٢.

فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، ومن يتق الله يجعل له مخرجا . ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شئ قدراً. (وهنا حض آخر على اتباع ما أمر الله) واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم (نتيجة للشك حول مدة العدة) فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً . ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا. (وهنا حض آخر على اتباع ما أمربه اللّه) أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولاتضاروهن لتضيقوا عليهن، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن...». (وتلى ذلك قواعد خاصة بالمطلقة وهى ترضع؛ وفى هذه الآيات تفرض التزامات على الرجال لإسكان الزوجات والإنفاق عليهن أثناء مدة العدة، وهذا هو الذى يكمل العمل على حماية المرأة من الاستغلال المالى للرجل عند الطلاق، وهو العمل الذى بدأته الآية ٢٠ من سورة النساء)؛ والآية ٤٩ من سورة الأحزاب ترجع إلى آخر السنة الخامسة للهجرة: «يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلا»، والقاعدة العامة المبينة هنا جاءت أكثر تفصيلاً فى الآية ٢٣٦، ٢٣٧ من سورة البقرة: «لاجناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدْرُه وعلى المقتر قدره متاعًا بالمعروف حقا على المحسنين. وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفوا الذى بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولاتنسوا الفضل بينكم إن اللّه بما تعملون بصير» (وهذه القاعدة أيضًا يظهر أن أصلها يرجع إلى حادثة وقعت فعلا وكانت مثار تساؤل. وفيما يتعلق بالأهمية الشرعية للرجوع فى الخطبة، وهو هنا يبدو كالطلاق قبل المس، انظر كتاب كوينبول Juynboll، المصدر المذكور، ص٧٣).

وبالإضافة إلى هذا توجد الآية ٢٨ من سورة الأحزاب (التى ترجع إلى آخر العام الخامس للهجرة) والآية ٥ من سورة التحريم (من الفترة المدنية المتأخرة)، والآية ٢٢٦ وما بعدها من سورة البقرة حيث يرد ذكر الطلاق مقترناً بالإيلاء (١).

٣ ـ وقد تناول الحديث الطلاق بتفصيل لايكاد يقل عما تناوله به القرآن؛ وإلى جانب عدة أحاديث هى مجرد تأكيد للأوامر المشهورة فى القرآن، بحيث لانحتاج إلى تناولها هنا، توجد أيضًا أحاديث تفصل فى نظرية الطلاق تفصيلا أكثر؛ فهناك جملة منها تحاول تحديد الطلاق بقدر الإمكان وتستحق التفاتا خاصا: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»؛ قيام حكمين للإصلاح والتوفيق بين الزوجين؛ لا يصح أن تطلب الزوجة من الزوج أن يطلق زوجة أخرى لأجلها؛ الله يعاقب الزوجة التى تطلب الطلاق من زوجها من غير سبب كاف. وهناك إجماع على تفسير الآية الأولى من سورة الطلاق بأن المراد هو أن يحرم الطلاق أثناء الحيض، فهذا الطلاق يعتبر خطأ، لكن لا نزاع فى صحته. وعلى من صدر منه أن يرجع فيه، فإن أصر على الطلاق فإنه يجب عليه أن يطلق طبقاً لأحكام الطلاق.

وهناك مسألة الطلاق ثلاثا متتابعة، فقد اختلفت الروايات فى ذلك. وعلاوة على القول باعتبار مثل هذا الطلاق طلاقا ثلاثا، فإن هناك استنكارا شديدا له. بل لقد ذهب البعض إلى عدم وقوعه ثلاثا، وإلى هذا يشير الحديث، فقد ظل مثل هذا الطلاق حتى خلافة عمر يعد طلقة واحدة ،وأن عمر كان هو أول من قال فى الفقه بالرأى الذى يعتبر أن هذا الطلاق ثلاث طلقات. وذلك لكى يخوف الناس من نتائج استعمال حق الطلاق.

وتذكر الأحاديث شرطاً آخر لابد منه للطلاق، وهو أن يكون بحسب السنة أى بحسب أحكام القرآن وأوامر الرسول (ﷺ) ، وهو أنه لا يصح أن يقرب الرجل زوجته فى طهرها الذى يطلقها فيه(٢).

(١) الإيلاء هو أن يقسم الرجل الذى هو أهل للطلاق ألا يمس امرأته مطلقا أو مؤقتا بأربعة أشهر أو أكثر، فالشرع حدد له أربعة أشهر،، فإن ظل مصراً على ذلك طلقت منه تلقائيا بمجرد انقضاء الأربعة الأشهر عند الحنفية. وقال الشافعية: لا يقع الطلاق إلا بتطليق الزوج أو تفريق القاضى.

(٢) هذا هو تعبير كاتب المادة، ويمكن القول أيضا إن الرجل يصح أن يطلق زوجته فى طهر جامعها فيه وهذا أوضح.

وما يسمى بالتحليل، وهو تزوج امرأة طلقت ثلاثا ثم تطليقها على الفور، وذلك لمجرد تسهيل مراجعة زوجها الأول (الآية ٢٣٠ من سورة البقرة) شئ لقى إنكاراً شديداً بل كان موضع لعن؛ ولا تعتبر المرأة بصفة عامة حلالا لزوجها الأول إلا إذا تم زواجها من الزوج الثانى. ودفعا للعبث فى أمر النطق بالطلاق فقد عد الطلاق الذى يلقى به فى حالة المزاح طلاقا شرعيا ملزما . ثم إن الطلاق من جهة أخرى فسخ لعقدة الزواج، لذلك فإنه إذا وقع قبل إتمام الزواج فلا قيمة له.

وليس ببين إن كانت المرأة التى طلقت ثلاثاً لها فى أثناء العدة الحق على زوجها فى السكنى والإنفاق؟ وأقدم الاختلافات فى الرأى حول هذه المسألة كائنة فى جملة من الأحاديث، بعضها ينكر هذا الحق كلية وبعضها يقول به فيما يتعلق بالسكنى وحدها، وبعضها فيما يتعلق بالإنفاق فحسب.

ولم تُنظَّم قواعد للطلاق بين الأرقاء. والحديث يعطى للرقيق أيضا الحق فى الطلاق لكن مرتين فحسب (وهذا مشابه لتشريعات أخرى)، وكذلك يجعل مدة العدة للأمة قُرءين.

وكل من دخل فى الإسلام وله أكثر من أربع زوجات يجب عليه أن يطلق مازاد عن الأربع، وإذا كان متزوجا من أختين وجب أن يطلق إحداهما.

وروى أن النبى [ﷺ] أشار بأن يطلق عبدالله بن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها.

٤ ـ وأقدم الفقهاء (إلى بداية تكون المذاهب)، وبعضهم كانوا فى عصر تدوين الأحاديث، يتوسعون فى مبدأ الطلاق على الأسس التى تقدم ذكرها؛ وأهم الآراء التى يجب أن نذكرها فى هذا المقام هى: مبدأ طلاق السنة وشروطه الثلاثة، وقد فصل ذلك بعد. ومن ينسب إليهم هذا المبدأ: عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله ابن عمر، والضحاك، وحماد، وابراهيم النخعى، وعكرمة، ومجاهد، ومحمد بن سيرين (ومثل هذه النسبة إلى أقدم

الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية وإنما أصبحت تاريخية على وجه اليقين إبتداء من إبراهيم النخعى؛ وهذا يصدق أيضًا على ما يلى) وهو ينطبق حتى على الحالة التى تكون فيها المرأة ذات حمل؛ والحجة فى ذلك، على ما يذكر، هم: عبدالله بن مسعود، وجابر بن عبدالله، وحماد والحسن البصرى وإبراهيم النخعى. والطلاق ثلاث مرات متتالية صحيح من حيث هو طلاق ثلاث عند الغالبية العظمى بمن فيهم عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عمر، وحماد، والحسن البصرى، وإبراهيم النخعى، والزهرى، بل يذكر أحيانا أن هذا الرأى هو الرأى السائد الوحيد الذى لا يوجد رأى مخالف له، لكن فى تاريخ متأخر عن ذلك بعض الشئ كان هناك من يدافع عن الرأى القائل بأن مثل هذا الطلاق يجب أن يعد صحيحا مرة واحدة. وعلى حين يذهب رأى الغالبية، الذين يذكر بينهم عبدالله بن عباس والضحاك، إلى أن المرأة تصبح حراما على الرجل بعد طلاق الثلاث المتتالية بحيث لا تستطيع أن تتزوجه من جديد إلا بعد أن تنكح رجلا آخر ويتم الزواج ثم يطلقها هذا الرجل، فإن هذه النتائج - بحسب رأى يذكر عن مجاهد (ومعه آخرون) وهو يتابع الطبرى، ويرجع إلى اختلاف فى تفسير الآية ٢٢٨ وما بعدها من سورة البقرة - تصبح نافذة بعد طلاق مرتين إن لم يرجع فيه الرجل بل «يسرح المرأة». أما أنه لابد من إتمام الزواج الثانى إتماما فعليا إذا أريد أن تصبح المرأة حلالا للزوج الأول، فهو ما يطالب به الجميع قاطبة، ومنهم مثلا عبدالله ابن عباس، وعبدالله بن المبارك، وعبدالله ابن عمر، وإبراهيم النخعى، وسعيد بن المسيب، والزهرى. ويؤكد كل من عبدالله بن مسعود ، وحماد، وإبراهيم النخعى، صحة الطلاق الذى ينطق به فى حالة المزاح تأكيدا صريحا، وهويعتبر طلاقا معترفا بصحته عند الجميع.

وهناك تأكيد إجماعى للمبدأ القائل بأنه فى حالة الطلاق بعبارات غير صريحة يكون المعول على نية الناطق

بهـا، لكن هناك خلاف كـثيـر فى الرأى حول عـبارات بعينهـا، وهل تعتبر غـير صريحـة أم لا، وحول الطلاق بـالإكراه أو تحت تأثيـر السكر: هل يـعـتـبـر صحيـحا أو غير صحـيح؟ والمسألة هنا مسـألة تطبيق مـبادىء هى ذات أهمـية فيـما عدا ذلك أيضـا، أجل تطبيقـها فى ميدان كان له، نظرا لأهميته، شأن كبير فى تطور هذه المبـادىء، وإنكار صحـة الطلاق قـبل إتمام الزواج يسـتند إلى الحـديث الذى رواه عبـدالله بن عبـاس، وعلى، وعكرمـة، ومجـاهد، وسعيـد بن المسيب وغـيرهم، أمـا الطلاق المشروط بإتمام الزواج (إن تزوجتك فأنت طالق) فهـو يعتـبر صـحيحـا عند عبـدالله بن مسـعود، وعـبدالله بن عمـر، وإبراهيم النـخـعـى، والزهرى، لـكن ينكـر ذلك آخـرون. وكل طلاق قـبل إتمام الزواج فـهو بات لا يمكن الرجـوع فيـه (انظر سورة البقـرة، الآية ٢٣٦، ٢٣٧؛ سورة الأحـزاب، الآية ٤٩) وأصـحـاب هذا القول هم عـبدالله بن عـباس، وحـماد، وإبراهيم النخـعى، والزهرى وغـيـرهم (هذه القـاعـدة تتـفق بلا شك مع روح القـرآن ـ انظـر سـورة الأحـزاب، الآية ٤٩). والآراء المخـتـلفـة الموجـودة فى الحـديث حول حـقوق المطلقـة ثلاثاً فى السكنـى والنفـقـة توجـد هنا أيـضـا: وبحـسـب رأى عـبـدالله بن عـبـاس، والحسن البصـرى، وعكرمة، لا حق لها كليـة، وعند الزهـرى (وهو يظهـر بين أنصـار الرأى الأول، لكن الـراجح أن ذكره بينهم خطـأ) أنه لاحق لها إلا فى السكنى، وعـند عـبـدالله بن مـسـعـود وحماد وإبراهيم وعمر، أن لها الحق فى السكنى والنفـقـة. ويذهب عـبـدالله بن عمر، وسعـيد بن المسيب، والزهرى إلى أنه لا يجوز للرقـيق أن يطلق إلا مرتين سواء كان الطلاق لأمة أو حرة.

أما عند عبدالله بن مسعود، وإبراهيم النخعى فإن العامل الحاسم فى ذلك هو مركز المرأة من حـيث هى أمة. فكل من كان زوجا لأمة سواء كـان عبداً أو حراً فليس له أن يطلق أكثر من مرتين. ولفظ القـروء الوارد فى القـرآن (سـورة البـقرة، الآية ٢٢٨ وما بـعدها) يفـسر

أحيانا بأنه الحيض، وأحيانا بأنه مدة الطهر؛ ومن أصحاب الرأى الأول عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، والضحاك، وحماد ، وإبراهيم النخعى، وعكرمة، وعمر، وفقهاء العراق. ويذكر من أصحاب الرأى الثانى عبدالله بن عمر.،والزهرى (وينسب إليه الرأى الأول خطأ) وفقهاء المدينة. وكل من على وسعيد بن المسيب يذكر بين أصحاب الرأيين الأول والثانى.

وهناك خلافات فى الرأى أقل شأنا من ذلك حول تفسير ألفاظ قرآنية مختلفة وردت فى سورة البقرة الآية ٢٢٨، وسورة الطلاق، الآيات١و ٢و ٤. وهناك إجماع على أنه يحق للزوج أن يرجع فى الطلاق حتى رغم إرادة الزوجة، وهذا ما يقول به صراحة أمثال عبدالله بن عباس، والضحاك، والحسن البصرى، وإبراهيم النخعى، وعكرمة، ومجاهد.

٥ ـ وأحكام الفقه فى الطلاق مبنية على ما تقدم، ويمكن إجمالها باختصار فيما يلى: للزوج الحق فى تطليق زوجته حتى بدون إبداء الأسباب، لكن الطلاق بدون أسباب وجيهة مكروه، بل هو عند الأحناف حرام، وأيضا يعتبر «طلاق البدعة» حراما، وذلك هو الطلاق الذى لا تراعى فيه شروط «طلاق السنة» (انظر ما تقدم) لكن هذا لا يؤثر بحال فى صحة الطلاق.

ويشترط فى الزوج لكى يصح منه الطلاق بلوغ الرشد وسلامة العقل. ولا يعتبر طلاق القاصر صحيحا إلا بحسب حديث واحد عند أحمد بن حنبل، والوصى يقوم مقام الزوج الذى لا تتوفر فيه الشروط المطلوبة شرعا.

والطلاق حق شخصى يجب أن يباشره الزوج شخصيا أو بمعرفة وكيل يعينه هو خاصة، بل يستطيع الزوج أن يعطى هذا التفويض للزوجة أيضا، فهى التى تطلق نفسها.

والطلاق يكون بعد زواج صحيح، والطلاق المعلق بشرط إتمام الزواج (انظر ما تقدم) غير صحيح عند الشافعية والحنابلة، لكن صحيح عند الأحناف والمالكية (لكنه عند المالكية لا يعتبر صحيحا إلا إذا صيغ فى عبارة

عامة لا تخصيص فيها مثل أن يقول المطلق: كل امرأة أتزوجها طالق).

وطلاق المخرف والمجنون غير صحيح، وطلاق السكران كان مثار مناظرات حية فى جميع المذاهب، فطلاق السكران المذنب يعتبر صحيحا عند غالبية الفقهاء. وطلاق المكره صحيح عند الحنفية وليس صحيحا عند المالكية، والشافعية ،والحنابلة.

والعبارات المتضمنة للطلاق الدالة عليه دلالة صريحة مباشرة توقعه مهما كانت نية القائل لها عند نطقه بها. وإذا استعمل الناطق بالطلاق عبارات مسهبة غير ملتبسة فإن الحنابلة والحنفية والشافعية يشترطون النية أيضا، على أن المالكية لا يجعلون لها أهمية، أما إذا استعمل المطلق ألفاظاً أو إشارات ملتبسة فإن النية هى العامل الحاسم الوحيد.

وبين أصحاب المذاهب خلاف كبير فى الرأى حول كل هذه المسائل من حيث التطبيق على حالة المطلق. وهناك خلاف كثير أيضا حول صحة الطلاق المعلق بشرط، هذا بصرف النظر عن الحالة التى تقدم (ذكرها) فالحنفية والشافعية يعتبرون أن الطلاق المعلق إنما يقع عند وقوع الشرط، والمالكية ينظرون إليه بحسب طبيعة الشرط فيعتبرونه أحيانا واقعا على الفور وأحيانا لا قيمة له.

ومدة العدة تبتدئ بعد الطلاق مباشرة، إلا إذا كان الطلاق قبل إتمام الزواج فهذا الطلاق بائن: وفى هذه الحالة لا تحتاج المرأة إلى عدة، وليس لها إلا المطالبة بنصف المهر إن كان قد فرض وحدد مقداره (وإذا كان قد دفع وجب عليها أن ترد نصفه) ولها الحق فى هدية الزواج، وهى التى يقال لها المتعة بحسب تقدير الرجل (انظر سورة البقرة الآية ٢٣٦، ٢٣٧).

ولابد من التفرقة بين الطلاق الرجعى والطلاق البائن. ففى الحالة الأولى يعتبر الزواج شرعا قائما بكل نتائجه، وللمرأة على الزوج الحق فى السكنى والنفقة طول مدة العدة، وللزوج من جهة أخرى الحق فى الرجوع فى الطلاق طول مدة العدة،

فـإذا ترك هذه المدة تمضى من غيـر أن يستـعمل هذا الحق انحل الزواج نهـائيا بانتهـاء المدة، فإن لم يكن المهـر قد دفع وجب دفـعه، إلا إذا كـان قـد اتفق على دفـعه فـى تاريخ بعد ذلـك. فإذا حـدث صلح بين الطرفـين، وأرادا أن يتراجـعا فلابد لهما من عقد جديد ومهر جديد.

أما فـيما يتعلق بالطلاق البـائن فإن الزواج ينـحل به على الفــور انحــلالا نهـائيـا (مع اسـتـثناء واحـد وهو أن الطلاق البـائن الـصـادر عن الرجل فى مرض يموت فيـه لا يحرم الزوجة من حـقوق الميـراث ،وهذا هو رأى الأحناف والحنابلة مع اختلاف فى التـفصيلات، أما الشـافعـية فـهم يعتـبرون أن الرأى الآخـر أفــضل) على أنــه لابد فى هذه الحالة من أن تقضى الزوجة مدة العدة، ولا يصح لــهــا فى أثنـاء هذه المدة أن تتـزوج. وفى هذه المدة لهـا على الزوج الحق فى الـسكنى، لكـن لا يكون لهــا الحق فى النفـقـة إلا إذا كانـت حامـلا. ودفع الزوج للمــهــر هو كـالحــال فى الطلاق الرجـعى. ولا يجوز عـقد زواج جديد بين الطرفـين الأولين إلا إذا كانت المرأة فـيــمــا بين ذلك قـد أتمت الزواج برجل آخـر وعـاشــرته (انظر ســورة البــقـرة، الآيـة ٢٣٠)، لكن حــتى هذا السبيل لا يكون ميسورا لهما إلا مرتين.

والطلاق الثـالث يعـتـبـر بـائناً بين الأحرار (انظر سورة البقرة، الآية ٢٢٩ ومـا بعـدها)، أمـا بالنـسـبـة للرقـيق فـالطلاق الثـانى هو البائـن ولا أهميـة لكون الطلقات المتـفرقة قـد حصلت فى زواج واحـد أو أكثـر لم يفـصل بينهـا تحليل. وفــيــمــا يتـعلق بـالزواج بين الأحـرار والإماء فـإن مركـز الرجل هو المعـول عليه عـند المالكية والشـافـعيـة والحنابلة ، ومركز المرأة هو المعول عليه عند الحنفية .

ومدة العدة للمرأة ثلاثة قروء (انظر ســورة البقـرة، الآية ٢٢٨) أى أنه عند المالكيـة والشافعـية ثلاثة أطهـار، وعند الحنفـية ثـلاث حيـضـات، فإذا كـانت الزوجة حاملا استمرت المدة حتى تضع حملها. أما بالنسبة للأمة فمدة العدة فى الحالة الأولى قرءان وفى الحـالة الثانية شهـر ونصف، فإذا كانت الأمة حـاملا استمرت المدة أيضا حتى الوضع.

وعند الحنفية، وهو الأشهر عند المالكية، أنه لا يجوز وطء المرأة التى لم تطلق الطلاق البائن فى أثناء مدة العدة، وعند المالكية والشافعية والرأى الآخر للحنابلة، أن ذلك محرم. وبحسب ذلك يعتبر الوطء عند الأولين رجوعا فى الطلاق فى كل حال، ولا يعتبر عند المالكية رجوعا فى الطلاق إلا إذا كانت نية الرجل قد انعقدت على ذلك. أما الشافعية فلا يعتبرون فى الرجوع فى الطلاق إلا الكلام الصريح من جانب الزوج.

٦ ـ وأحكام الطلاق عند الشيعة لا تختلف إلا فى تفصيلات قليلة الأهمية عن أحكامه عند أهل السنة التى تكلمنا عنها حتى الآن، فالشيعة يفسرون الآية الثانية من سورة الطلاق تفسيرا أكثر تشددا، ويرون أنه لكى يكون الطلاق صحيحا لابد من إحضار شاهدين تتوفر فيهما الشروط الشرعية، هذا على حين أن أهل السنة لا يرون ضرورة للشاهدين . والشيعة يجعلون قيمة للعبارات الملتبسة والعبارات والإشارات التى تحتمل أكثر من وجه مهما كانت نية الناطق بالطلاق.

٧ ـ والطلاق، من حيث هو نظام متعلق بتشريع الأسرة، يجب أن يجرى من الناحية العملية على أسس تمليها أحكام التشريع الإسلامى بكل شدة.

وقد أدت كثرة الطلاق ذاتها، وفى أحيان كثيرة طلاق ثلاث لأتفه الأسباب، إلى هذا الإجراء الآتى:

إذا أراد الزوجان أن يتراجعا بعد الطلقة الثالثة فإنهما يبحثان عن شخص مناسب يكون مستعداً فى مقابل مكافأة لأن يعقد على الزوجة ثم يطلقها على الفور، وهنالك تصبح الزوجة حلالا لزوجها الأول، ولذلك فإن الشخص الذى يقوم بالدور فى هذا التحليل يسمى المحلل، ويفضل استخدام شخص قاصر أو شخص مملوك، لهذا الغرض.

ولا يمكن الاعتراض بحال على صحة مثل هذا الإجراء بشرط ألا تذكر كلمة التحليل عند عقد هذا الزواج الحاصل بين الطلاق ثلاثا وبين المراجعة، ويدافع الحنفية عن جوازه، لكن المالكية والشافعية يعارضونه. وابن تيمية الحنبلى كان يرى أن التحليل فى الجملة غير جائز وقد هاجمه فى

مصنف خاص له (انظر بروكلمان: تاريخ الأدب العربى جـ ٢، ص ١٥٥، رقم ٣٨) لكن ابن تيمية كان فيما يظهر متفرداً فى ذلك.

وتعليق الطلاق قد تكون له أغراض مختلفة: فالرجل قد يستخدم هذا الطلاق مثلا لكى يحمل نفسه أو زوجته على شئ أو لكى يرجع عن شئ مخافة الطلاق الذى يهدده، أو لكى يكسب بعض ما يقول قوة. وفى الهند وبين سكان المضايق وفى شطر كبير من جزر الهند الهولندية، صار هذا التعليق للطلاق عادة جارية عند عقد الزواج، ويندر إغفاله، وهو يستخدم فى فرض التزامات على الرجل لزوجته فإن هو لم يف بها انحل الزواج بالطلاق (انظر Snouck Hurgronje: *De Atjéhers*، جـ ١، ص ٣٨٢ وما بعدها؛ *Verspreide Geschriften* جـ ٤/ ١ ص ٣٠٠ وما بعدها؛ Juynboll: *Handleiding tot de kennis von de mohammedaansche wet*، ص ٢٠٧ وما بعدها، الطبعة الثالثة).

أما عن الناحية العملية للطلاق بحسب ما تطور فى بلاد مختلفة فى ظل الشريعة وفى ظل القانون العرفى بين أهل البلاد فانظر (فيما يتعلق بشمالى إفريقية Ubach and Rackow: *Sitte und Recht in Nordafrika* ص ٩٧،٣٧، ١٩٤و، ٢٧٧، ٣٧٩ و ما بعدها؛ وفيما يتعلق بمصر Lane: *Manners and customs of the modern Egyptions*، الفصلان ٣، ٤؛ وفيما يتعلق بشرق الأردن انظر A Jaussen: *Coutun es des Arabes au pays de Moâb*، قسم ٣؛ وفيما يتعلق بشمالى غرب جزيرة العرب انظر للمؤلف نفسه: *Coutmes des Fuqarâ*، قسم ٤؛ وفيما يختص بالهند الهولندية انظر المراجع التى ذكرها Juynboll: *Handleiding* ص ٢٠٧، هامش رقم ٣، وانظر بوجه عام كتب وصف أحوال الشعوب وكتب الرحلات).

أما تركية فإنها باتخاذها منذ ١٩٢٦ القانون السويسرى فى الأحوال المدنية هى البلد الإسلامى الوحيد الذى ألغى الطلاق كلية.

المصادر:

علاوة على المصادر التى تقدم ذكرها والمصادر الأصيلة فى الحديث والفقه انظر

(١) R. Roberts: The social laws of the Qorân ص ٩٨ ومـــــا بعـــــدها.

(٢) Wensinck: Handbook of early Muhammadan Tradition، مــــادة طلاق.

(٣) Sprenger: Dictionary of the technical terms جــــ ١، ص ٩٢٠؛ جــــ ٢، ص ٩٢١ (هذا الـكتـــاب هو كـــشـــاف اصطلاحات الفنون للتهانوى).

(٤) Juynboll: Handleiding.. الطبـعـة الثالثة، ص ٢٠٣ وما بعدها

(٥) Sachau: Muhammedanisches Recht und Schafitische Lehre، الكتـــاب الأول.

(٦) Santillana: Istituzioni di diritto musulmano malichita، جــــ ١، ص ٢٠١ وما بعدها

(٦) Hughes: Dictionary of Islam، مادة طلاق.

[J.Schacht شاخت] أبو ريدة

تعليق
على مادة «طلاق»

ـ ١ ـ

يلحظ فى هـذه المادة الإطالة بغـيـر طائل، فمن تكرار فى غـير موضع، إلى تلخـيص بـعـد تفـصـيل، مما يـقلل الاستفادة، من هذه الصفحات الكثار.

ثم يلحـظ فى المادة عـدم وضـوح الطابع المميز لهـا، فهل هى تاريخية، أو اجتماعـية، أو فقهية؟ وإذا كانت فـقهية، فهل هى من فقه الـقرآن الكريم، أو فقه السنة، أو الفـقـه المـذهبى فى صـورته الأخـيـرة؟ فـإن أهـل الذكـر يدركـون الفروق بين هذه الدراسات المختلفة.

وفى المـادة لمحـات من كـل هذه الاتجاهات، لا تكتمل منهـا واحدة؛ فهى تحدث عـما كـان عليه الأمـر أول ظهور الإسلام، من مـفارقـة ما زاد عن أربع، ممن عنده أكثر، وتحدث عـما صار إليه الأمر حديثا فى تركية، من إلغاء الطلاق، ولكنك لا تجـد فيـها التناول التـاريخى الصـادق، للطـلاق عند العـرب، أو السـامـيـين، أو المسـلمـين على مـرور الأزمنة!!

وهى تحدث عما فى القرآن من آيات الطلاق أحيانـا، لكنك لاتجد فيها الـتتبع الكامل للطلاق فى القـرآن، واسـتـخراج الأحكام مـن آياته!! وهى تحـــدث عن أحاديث فى الطلاق، لـكنك لا تجد فيـها ذلك التتبع، الذى هو دراسة للطلاق فى الحـــديث، واســتـــخـــراج الأحكام من مـروياته!! وهى تحـدث عن اجـتـهـاد المجـتـــهـدين فى الطـلاق، وتذكـر آراء طبـقات مـخـتلفة منهم، لـكنها لا تبـين التطور الاجــتـــهـادى لأحـكام الطلاق الفـقـهـيـة!! ولا هى تقـدم صـورة مما اسـتقـر عليـه الأمر أخـيـراً من أحكام الطلاق المذهبية!!

وهكذا لا تكون مادة طلاق فى دائرة المعـارف الإسلامـية درسـا مسـتوفـيا لجـانب مـــحـدود، من جـانب الـبـحث الإسـلامى يخرج القـارئ منه بفـائدة صـالحـة، ولا هى إلمام عام منسق، بتلك الجوانب، من البحث الإسلامى.

ولعل المادة كـانت تسـتـحق التناول المبتدأ، كما حـدث ذلك فى غير مادة من الدائرة المترجـمة حين بدا عدم وفـاء ما كتب عنها فى الأصل الأوربى!!

وربما كانت الكتابة المبتدأة فرصة قد فاتت.. فلننظر فيما قدم من هذه المادة.

-٢-

يقول الكاتب:

«وأخيرا يجب أن نذكر أنه بحسب ما ورد فى الحـديـث أن الرسـول - ﷺ - أوقع الطـلاق من فـــوره علـى نســـاء اسـتـعذن باللـه أمامه، وروى أنـه أشار بأن يطلق عبدالله بن عمر زوجته، لأجل أن أباه كان يكرهها».

وأول ما فى ذلك: التعبير بالجمع عن نساء استعذن بالله أمامه، فإن المشهور أن ذلك لم يكن من جمع من النسوة!!

على أنك تجاوز ذلك إلى تفـهم مراد الكاتب بإيراد هذين المعنيـين، من طلاق من استـعاذت بالله أمام الرسـول عليه الصلاة والسلام فوراً؛ وطلاق ابن عمر وزوجته لأجل أن أباه كان يكرهها؟

فـهـل يريد الكاتب أن الطـلاق كـان هيناً، ولأسباب يـسيرة؟. أو هو يريد أن إشـارة الرسول ﷺ بطلاق زوجـة ابن عمر فيهـا شئ ما من هذه السهولة، فى تقـدير تلك الرابطة؟! أو هى غـمـزة منه

بذكر استعاذة امرأة أمام الرسول ، الصلاة والسلام؟

فأما أن الطلاق كان هينا ولأسباب يسيرة، فواضح فى حالة الاستعاذة أمام الرسول عليه الصلاة والسلام أن أساس هذه الرابطة الزوجية، وهو المودة والرحمة - آية ٢١: الروم - ليس موجوداً من جانب المرأة، وقد قال القرآن الكريم: «وعاشروهن بالمعروف»، وهو ما فهم منه أن يفعل بها الزوج ما يحب أن تفعل به، أى أن يصنع لها كما تصنع له - والعبارتان لابن كثير والبغوى جـ٢، ص ٣٨٤ و ٣٨٥ ط المنار - وإذا كان الأمر كذلك، فهل بقى شئ من أساس هذه الصلة أو نظام التعامل فيها بعد الاستعاذة بالله من الزوج!!

ولا موضع للغمز فى خبر الاستعاذة بالله أمام الرسول ﷺ، لأنها - حين تصح - ليست إلا من حيل النساء، على ما هو معروف من الخبر، فهن أفهمن هذه المرأة المستعيذة أن هذا هو ما يحب الرسول ﷺ أن تلقاه به المرأة أول لقاء، فتوهمت المرأة ذلك واستعاذت.

والمسألة كلها أهون من أن يطول فيها القول بأكثر من ذلك.

وأما إشارة الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يطلق ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها، فيحسن أن نقدم بين يدى الكلام عنها، ما أدب به القرآن الناس، عند كراهتهم هم أنفسهم لهؤلاء الزوجات وما أتم به الرسول عليه الصلاة والسلام بيان هذا التأديب؛ وذلك من آية النساء: ١٩ - قوله:«.. وعاشروهن بالمعروف، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا» فهذا هو ما تلا الرسول عليه الصلاة والسلام على عمر وابنه وغيرهما؛ ثم نقل أنه قال فى هذا التأديب: «لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقا رضى منها آخر»، أو كما قال فى هذا المعنى.. ومن هذه الآية أخذ العلماء دليل كراهة الطلاق، مع الإباحة؛ وروى عن النبى ﷺ أنه قال: إن الله لا يكره شيئا أباحه إلا الطلاق والأكل، وإن الله ليبغض المعى إذا امتلأ - تفسير القرطبى جـ ٥، ص ٩٨.

وفى ظل هذا التوجيه القرآنى والنبوى إلى ما يفعل عند الكراهة للزوجة ننظر فى حادث ابن عمر، وكراهة أبيه لزوجته فنرى، الحديث ـ كما فى مسند ابن حنبل، جـ ٢، صفحات ٤٢، ٥٣، ١٥٧: «وإذا عمر يقول للرسول [ﷺ]: يا رسول الله إن عند عبدالله بن عمر امرأة كرهتها له، فأمرته أن يطلقها فأبى، فقال لى رسول الله [ﷺ]: يا عبدالله طلق امرأتك فطلقها».

ودعك من أنه خبر آحاد، وأن فى سنده الحارث بن عبدالرحمن، قال الحاكم: لم يرو عنه غير أحمد.. وانظر فى عبارة الحديث قول عمر «فكرهتها له، أى كرهها لابنه، وليس أن عمر الأب هو الذى كره زوجة ابنه.

وكراهة عمر هذه الزوجة لابنه تحتمل أشياء كثيرة، وتبين قيمة مشورة هذا الأب الذى عرف بحسن التقدير، وأيدت ذلك فيه حوادث كثيرة أيد الوحى فيها رأيه، كما هو معروف. ولا بعد فى أن يكون تقدير الرسول [ﷺ] لهذا الرأى من عمر فى أن هذه زوجة غير صالحة لابنه، وكراهتها له، لا كراهة عمر لها، هو التقدير الدقيق فى ظل هذا الهدى القرآنى، عند كراهة النساء، ولذلك كله أشار الرسول عليه الصلاة والسلام بطلاق ابن عمر لمن كره أن تكون زوجة له.

ولا يبقى فى الحادث بعد ذلك وتعبير عمر بقوله «كرهتها له» موضع لملاحظة؛ وهوشهادة على دقة الكاتب أو أمانته، حين يقول من أجل أن أباه كان يكرهها. مع أنه كان يكرهها له.

ـ ٣ ـ

يقول الكاتب:«ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية، وإنما أصبحت تاريخية على وجه اليقين ابتداء من إبراهيم النخعى».

وفى قوله «يجب أن تعتبر غير تاريخية» جرأة، ولا يقبلها منهج البحث المحرر؛ فكل ما فى الأمر أنه قد يشك فى هذه النسبة، ولكن هذا الشك لا يعطيه الحق فى إيجاب عدم تاريخيتها. ولو قد قال إنه يشك فى تاريخية هذه النسبة، أو إنه يتهم هذه النسبة بكذا أو كيت لساغ له من ذلك ما يصح، ثم

ينظر فى تقدير أثره على تاريخية النسبة، لا أن يهجم على تقرير وجوب إهدار تاريخية النسبة هكذا.

وفى كل حال فإن هذه العبارة حين تصلح بما يحتمله المنهج الصحيح، فتكون مثلا:

«وهذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يمكن أن تعتبر غير تاريخية».. يكون هذا القول من الكاتب هو الامتداد المتجنى لمهاجمتهم السند الإسلامى، وتصيدهم الشبه لاتهامه، من العصر الأول حين لم تكن الحاجة ماسة إلى تتبع السند، لقرب العهد بمصدر الرواية، وحياة المشافهين له عليه الصلاة والسلام.

وقضية هذا الاتهام للسند وتاريخيته قد سبقت مناقشتها، ورد شبه المستشرقين فيها، بقاعات الدرس فى الجامعات بمصر والإسكندرية ولا مجال هنا لإعادة ذلك القول المفصل فى ذلك.

ولعل أوجز ما نشر منها ما ورد فى كتاب «مالك بن أنس: ترجمة محررة» لكاتب هذا التعليق. وهو فى ص ٥٦٤ إلى ٥٦٧ - من الطبعة الأولى.

أمين الخولى

طلائع

ابن رزيك الملك الصالح: وزير فاطمى (٤٩٥ - ٥٥٦هـ = ١١٠١ - ١١٦١م)، وقد أدت الحوادث التى أعقبت اغتيال الخليفة الفاطمى الثانى عشر «الظافر» (١١٥٤م) إلى استقدامه، بناء على رغبة الحريم فى قصر الخليفة، من ولايته على الأشمونين ليقبض على زمام الأمور بيد قوية فى تلك الظروف؛ وحالفه النجاح فى سيره إلى القاهرة هو وأتباعه من أهل الصعيد؛ وهنالك وزر للخليفة الطفل «الفائز» سنة ٥٤٩ هـ (١١٥٤م) بعد أن صرف الوزير عباس عن منصبه، وتلقب بلقب الصالح بالله، ذلك أن سلفه الخائن عباسا كان قد فر حاملا ثروته إلى فلسطين حيث وقع فى يد الصليبيين. وتفاوض طلائع مع هؤلاء فى تسليم أسيرهم عباس، ويقال إنه دفع لهم نظير تسليمه عشرة آلاف دينار (ابن إياس، جـ١، ص ٦٦). وتمت الصفقة وعذب عباس وابنه نصر عذابا شديداً وصلبا فى القاهرة. وقبض طلائع على زمام الأمور بيد من حديد

كما كان منتظرا من قائد عسكرى مثله. وأظهر طلائع فى أوقات فراغه ولعاً بنظم القريض حتى لقد أقحم ذلك فى رسائله العسكرية،وقد أورد ابن خلكان (جـ١، ص ٦٥٨) شواهد من شعره، والظاهر أن طلائع كان راعيا كريما للفن والأدب وإن كان لم يتورع عن إثقال كاهل الفلاحين بالضرائب. ويمكن أن نشاهد آثار المسجد الذى بناه قائمة لم تزل بالقرب من باب زويلة بالقاهرة، مما يشهد بغيرته على الدين. وكان طلائع دائما نصيرا قويا للإسماعيلية، ولما توفى الخليفة الصغير فى الحادية عشرة من عمره (١١٦٠م) وتولى الخلافة ابن عمه الطفل العاضد آخر الخلفاء الفاطميين، ظل طلائع فى منصب الوزارة وزوج ابنته للخليفة. وكان طلائع فى الواقع هو الحاكم الفعلى للبلاد، ومع ذلك فإن تقويض سلطانه قد اقتضى من أعدائه السياسيين زمنا. وأدت القيود التى فرضها على حريم قصر الخلافة من ناحية إلى إيغار صدر عمة الخليفة، وانتهت دسائسها باغتياله. وقد تجلت روحه الغلابة وهو على فراش الموت إذ أمر بقتل هذه السيدة أمام عينيه؛

وأدركته المنية فى ١٩ رمضان سنة ٥٥٦هـ (سبتمبر ١١٦١)، ودفن آخر الأمر فى القرافة. ويروى أبوصالح فى تاريخه (ورقة ٨٩ب) قصة تقول إن راهبا من رهبان النصارى فى الصعيد كان قد تنبأ لطلائع وهو بعد من ولاة الأقاليم، بأنه سوف يبلغ أرفع المناصب فى الدولة. ويقال إن الوزير حين تحققت نبوءة الراهب منح الدير قطعة من الأرض. وأيا كانت صفات هذا الوزير الأخرى فإنه كان حقا محاربا بطلا. وقد فعل أقصى ما فى طاقته لطرد الصليبيين من فلسطين متوسلا بالسياسة والرشوة والقتال ولكنه آب بالخيبة، ويرجع معظم السبب فى ذلك إلى إخفاق المفاوضات التى أجراها مع حاكم دمشق المسلم السنى. ويروى أنه أبدى أسفه وهو فى النزع الأخير على أنه لم يستطع أن ينتزع بيت المقدس من الفرنجة. ويقال إن أملريك غزا مصر فى وزارته.

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ترجمة ده سلان جـ١، ص ٦٥٧ - ٦٦١.

(٢) ابن دقماق: كتاب الانتصار، جـ٤، ص ٥٦، جـ٥، ص ٤٥.

(٣) أبو صالح: تاريخ : *Churches & Monasteries of Egypt*، ترجمة Evetts، الفهرس.

(٤) ابن إياس : تاريخ مصر، جـ ١ ص ٦٦ ـ ٧٦.

(٥) المقريزى: الخطط، جـ٢، ص ٢٩٤.

(٦) H. Derenbourg: *Oumâra du Yemen* الفهرس.

(٧) المؤلف نفسه : Vie d'Ousâma ص ١٧٧.

(٨) Kay: *Omarah's Hist. of Yemen*، جـ ٦، ص ٧٨.

(٩) السيوطى : حسن المحاضرة، القاهرة ١٣٢٧ هـ، جـ ٢، ص ١١.

(١٠) S. Lane-Poole: *Egypt in the middle Ages*، الفهرس.

(١١) Wüstenfel d: *Geschichte der Fatimiden Chalifen* الفهرس.

(١٢) W.B.Stevenson: *The Crusades in the East*، ص ١٨٦.

خورشيد [ووكر J. Walker]

طلحة

ابن عبيد الله: صحابى من المبشرة أى من أولئك الذين بشرهم الرسول عليه الصلاة والسلام بالجنة. وطلحة قرشى من عشيرة بن تيم بن مرة، ونسبه: طلحة بن عبيد الله بن عثمان ابن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، ويكنى بأبى محمد نسبة إلى ابنه، واشتهر طلحة بورعه وكان من أوائل القرّاء، وقد قتل هو وابنه فى وقعة الجمل سنة ٣٦هـ، كان أيضا من السابقين الأولين إلى الإسلام. وقد ابتلى طلحة هو وأبو بكر بتهديدات قريش وسوء معاملتهم لهما وهاجر طلحة مع النبى عليه الصلاة والسلام، وكان بذلك من أصحاب مشورته ومن أصدق أصدقائه. وكان النبى عليه الصلاة والسلام قد أنفذه قبيل وقعة بدر ليرصد حركات القافلة المكية، ولكنه عجز عن العودة عندما نشبت المعركة فلم يسهم فيها بشأن ذى بال، ولكنه اشترك فى الغنيمة مع سائر المهاجرين على قدم المساواة. وأبلى طلحة بلاء حسنا فى وقعة أحد المشؤومة وامتاز

بشجاعته، فقد حمى بجسمه النبى (ﷺ) عند تراجع المسلمين فأصيب بعدة جروح وأدركته ضربة قطعت أوتار إصبعين من أصابعه فبقيتا مشلولتين. وأكسبه حسن بلائه هيبة فى أيام النبى(ﷺ) وبعد وفاته، وجعل له مكانة واحتراما فى قلوب المسلمين لم تستطع الشيات التى شابت صفحة حياته المتأخرة أن تمحوها. فلما توفى النبى (ﷺ) بدا أن علاقته بالخليفتين الراشدين الأولين كانت أميل إلى الفتور، ويقال إنه تردد مدة طويلة قبل أن يبايع أبا بكر وعمر من بعده. وقد حرص عمر بدوره على ألا يولى منصبا رفيعا ذلك الصحابى القوى، فقد كان لدى هذين الخليفتين فيما يرجح أسباب تدعوهما إلى الخشية من أطماحه. ولم يمنعه ذلك من أن يجمع ثروة طائلة من الفتوح الإسلامية، إذ كانت له ضياع فى جزيرة العرب وفى العراق وأملاك عينية، وتذكر الروايات إن كرمه كان يعادل ثروته. وقد بوأته هيبته ومركزه المالى أرفع مكانة فى عهد عمر. ويذهب كايتانى (Annali dell'Islam، جـ٥، ص ٤٢ ـ ٤٦) إنه كان هو والزبير وعلى من المحرضين على قتل عمر، ولكن هذه الدعوى لاسند لها، كما أنها أبعد ما تكون عن الاحتمال بالنسبة لطلحة لأنه كان غائبا عندما وقع الاغتيال فى المدينة (أنظر Rivista deglistudi Orientali، جـ٤، ص ١٠٦٠ ـ ١٠٦١). ومهما يكن من شىء فإن طلحة كان من المرشحين للخلافة، وقد أحس بمرارة الخيبة عندما وقعت من نصيب عثمان. واندمج طلحة فى صفوف المعارضة فاستغل السخط الذى سرعان ما دب فى نفوس الناس على حكم عثمان، وسعى إلى تولى الخلافة مرة أخرى. ويصعب علينا اليوم أن نفهم جوهر الفتنة التى أودت بحياة عثمان، ذلك أن الروايات التى سجلت عنها غامضة يشوبها الغرض، على أنه من الثابت فيما يبدو لنا أن طلحة كان من المثلين الأوائل فى هذه القصة، وبخاصة فى أيامها الأخيرة حين انقطعت فجأة المناقشات الطويلة التى دارت بين عثمان من ناحية، وبين طلحة والزبير وعلى من جهة أخرى، وقتل الخليفة فى بيته على يد الغوغاء وظن طلحة أن حلمه أو شك أن يتحقق، بل لقد بدا أن مبايعته بالخلافة باتت

قاب قوسين أو أدنى، و إذا بعلى يبايع بالخلافة دونه. وهنا أيضا يشوب الروايات غموض كبير بالرغم من التفصيلات الكثيرة التى غشيتها. والراجح أن عليا قد اعتمد على العناصر الكثيرة الشغب التى أصبح لها اليد العليا فى تلك الأيام التى اضطربت فيها الأمور، أما طلحة (وكذلك الزبير الذى كان يعمل بالاتفاق معه وإن كان يسعى لإدراك أغراضه الخاصة) فقد سعى إلى اتخاذ موقف وسط، فأقصى عن الخلافة. ومهما يكن من شىء فقد وجد طلحة ألا مناص له من الاعتراف بالخليفة الجديد، ولكنه لم يلبث أن فر من المدينة هو والزبير وبلغ مكة حيث انضم إلى عائشة (كانت عائشة تقف موقف العداء من علىّ كما كان هذا شأنها مع عثمان) التى كانت فيما يبدو تناصر دعوى طلحة فى الخلافة (وربما كان السبب فى ذلك رابطة الدم التى كانت تربطها به، فقد كان كلاهما من عشيرة يم بن مرة). وشخص الحلفاء الثلاثة إلى البصرة، حيث كانوا يعتمدون، وبخاصة طلحة. على اجتذاب أنصار لقضيتهم، وأعلنوا أنهم يرغبون فى الأخذ بثأر عثمان من علىّ بعد إذ قالوا إنهم بريئون من دمه. ونحن نعلم النهاية المشؤومة التى نزلت بهم، فقد هلك طلحة والزبير فى يوم الجمل (جمادى الآخر سنة ٣٦) وفاز على بالعراق، على أنه لم يحتفظ به إلا سنوات قليلة؛ ولم تشق أسرة طلحة بهلاك شيخها، ذلك أن ورثته آلت إليهم ثروته وظلوا محتفظين بجاههم؛ وكان منهم كثير من المحدثين، ولكنهم طلقوا السياسة بالثلاثة.

ونستطيع أن نتبين من أقوال الروايات أن طلحة كان مقاتلا شجاعا، ورجلا نبيلا كريما، و أغلب الظن أن السبب فى هلاكه كان الخطأ المأثور عن العصاميين، وهو العجز عن الحد من الطموح الذى يتملك نفوسهم. ذلك أن ما أصابه من نجاح غير متوقع فى كثير من الأمور، جعله لا يعرف حدوداً لإمكانياته، إذ كانت تعوزه فيما يظهر الصفات اللازمة لإدراك هذه الحدود

وقد ظل الحكم على سلوك طلحة (وكذلك سلوك الزبير وعائشة) دائما مسألة دقيقة فى نظر المسلمين من أهل السنة. ذلك أنهم بتّوا فيها على هدى من روح التوفيق التى أثرت عنهم، فقالوا إن طلحة وحلفاءه قد أخطئوا بحسن نية وأن أفضالهم السابقة كافية لمحو أخطائهم. وقد ذهب كثير من الروايات إلى أن طلحة نفسه قد ندم قبل موته وأن عليا من جهته قد أعلن أنه رضى عن خصمه. وإنما غلاة الشيعة هم الذين لم يرجعوا عن «لعنة الناكثين».

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات، جـ٣/١، ص ١٥٢ ـ ١٦١ والمراجع الأخرى عن سير الصحابة.

(٢) وقد جمع كايتانى Caerani: *Annali dell'Islam*، جـ٩، ص ٣٨٠ ـ ٣٩٩، وفهارس المجلدات ١ ـ ٢، ٣ ـ ٥، و٨، ٩، السنوات ٣٥، ٣٦هـ.

(٣) انظر أيضا Vida G.Lev Della: *Privista clegli Studi Orientali* جـ٦، ص ٤٣٤ ـ ٤٤٩ (عن الفتنة ضد على).

خورشيد [ليفى دلاڤيدا G. Levi della Vida].

طليحة

ابن خويلد بن نوفل الأسدى الفقعدى: شيخ من شيوخ القبائل الذين تزعموا حركة الردة مدعين النبوة.

كان طليحة وأخوه سلمة على رأس بنى أسد فى السنة الرابعة للهجرة، وقد نزلت به الهزيمة على يد المسلمين فى حملة قَطَن، واشترك فى حصار المدينة فى السنة التالية. وفى بواكير سنة ٩هـ وفد طلحة إلى المدينة واحدا من عشرة رجال من بنى أسد كانوا يمثلون على الأرجح فريقا فحسب من هذه القبيلة، وأعلنوا الولاء للنبى عليه الصلاة والسلام. ويقال إن الآيات من ١٣ إلى ١٦ من سورة الحجرات قد نزلت فى تأنيب هؤلاء على غطرستهم، على أن ثمة رواية تقول إن طليحة وحده هو الذى دخل فى الإسلام وهى تفرق بذلك بين الخضوع السياسى للإسلام والإيمان به، ذلك أن طليحة دون سواه هو الذى يعد أنه أسلم، وإنما مرد ذلك إلى أن الردة كانت فى نظر المسلمين كفرا. وربما كانت هذه القصة بأكملها قد وضعت لتناظر قصة زيارة مسيلمة للمدينة.

وافـتتن طليـحة سنة ١٠ لـلهجـرة؛ وركز قـواته فى سميـراء وادعى النبوة ويقـال إنه قـدم شـروطه للـنبى عليـه الصــلاة والســلام، فـأنفـــذ إليـه النبى ضــرار بن الأزور ليكبح جـماحـه. ولم يعقب ذلك أى قتال ذى شأن حتى وفاة النبى (ﷺ)، وهنالـك نجح طليـحــة فى الحصول على تأييـد بنى فزارة وفريق هام من طئ، وانحـاز إلى الـفـتنة التى نشبـت فى وسط جزيرة العـرب وأنفذ جيشا ليخوض معركة ذى القَصّة.

وفى الحـادى والعشـرين من رجب سنة ١١هــ ســار خـالد بن الوليـد إلى طليحـة، وأقنع بالتهديـد معظم بنى طئ بالانضــمـام إليه. ودارت المعـركـة فى بزاخة، وكانت هزيمة طليحة راجعة إلى نكوص عـيـينة بـن حـصن زعـيم بنى فزارة، إذ يقـال إنه تولاه اليأس عـندما عجـز عن أن يجـد وحيا يشـجعـه على المضى فى القـتـــال. وفـر طليـحــة هو وزوجتــه، وأبى كثـيرون من أتبـاعه أن يسلموا، فحرقـوا أحياء، وسعت أمه إلى النيران لتزهق روحها.

وعاش طليحة بعـد وقعة بزاخة مدة من الزمن يغـمره النسـيان بالقـرب من الطائف أو فى الشام. وأسلم أخـيراً بعد أن أسلمت أسـد وغطفان وعـامر. ومـر طليــحة بالمدينة بعـد حين لأداء العـمرة فـفزع الناس إلى أبى بكـر مســتنكرين وجوده. ولكن أبا بكر أدركته الرحمة به وأبى أن يؤذى رجلا قد أسلم. ولما بويع عمر بالخلافة شخص إليه طليحة ليعلن له ولاءه، وعنفـــه الخليـفـة علـى قـتل عكاشة بن محـصن وثابت بن أقرم فى وقـعـة بزاخــة، وســأله عـمـا بقى من كهانته، فقال طليحة فى تواضـع: «نفخة أو نفختان».

أما حـياته الحـربية بعـد ذلك فكانت طويلة مشرقة، فـقد أبلى بلاء حسنا فى القادسية على رأس قبـيلته، وقاد مشاة المسلمـين فى جالولاء؛ وينسب الفـضل فى انتصــار المسلمين فى وقعـة نهاوند إلى خطة الهجـوم التى رسمــها؛ وهناك رواية غـالبـة تقــول إنه قـتل فى هذه الوقـعة (٢١ هـ) ولكـننا نجد له ذكـرا سنة ٢٤ هــ فـقـد روى أنه كان واحـداً

من الخمسمائة رجل من المسلمين الذين عسكروا فى قزوين؛ وهكذا يظل تاريخ وفاته غير مؤكد. والراجح أن تحديد هذا التاريخ بسنة ٢١ هـ يرجع إلى أنها هى السنة التى توفى فيها خالد ونعمان ابن المقرن وعمرو بن معدى كرب.

وكان اسمه الحقيقى هو طلحة أما طليحة فتصغير لهذا الاسم كقولنا فى مسلمة مسيلمة أما عن الوحى الذى ادعى أنه أنزل عليه (يأتيه به جبريل أو ذو النون) فلا نعرف عنه إلا القليل النادر. ومن قبيل ذلك نبوءة له بفتح الشام والعراق. وأخرى تعرض لحجر الرحى وهو رمز شائع للنصر فى معركة حربية. ويبدو أنه كان إلى العراف أقرب منه إلى النبى، ذلك أن الأقوال القليلة التى عرفت عنه تتعلق بحوادث واقعة، وليس له منهج دينى واضح.

وكان طليحة محارباً باسلا، ويعد بألف فارس، على أنه كان يفتقد صفات الزعيم إذا حكمنا بسيرته القصيرة فى التمرد والثورة، وقد كتب عمر بشأنه إلى النعمان بن المقرن: «استعن فى حربك بطليحة وعمرو بن معدى كرب واستشرهما فى الحرب ولا تولهما من الأمر شيئاً فإن كل صانع أعلم بصناعته». ويروى عنه أيضا أنه كان يرتجل الشعر ويخطب عفو الساعة فى ميدان القتال، ويبدو أنه كان مثالا حقا للزعيم القبلى الجاهلى وقد اجتمعت فيه صفات العراف والشاعر والخطيب والمقاتل.

المصادر:

(١) الطبرى، طبعة ده غوى، جـ ١ ص ١٦٨٧، ١٧٩٥، ١٨٨٢، ١٨٩١.

(٢) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد جـ ١، ص ٧٠٢، جـ ٦؛ ص ٤٨٧.

(٣) ابن الأثير : أسد الغابة، جـ ٣، ص ٦٥.

(٤) الذهبى: تجريد، جـ ١ ص ٢٩٩.

(٥) ابن هشام، طبعة ڤستنفلد، ص ٤٥٢.

(٦) البلاذرى طبعة ده غوى، ص ٩٥، ٩٦، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٤، ٣٢٢.

(٧) Gaetani: Annalli dell, Islam، حوادث سنة ١٠ هـ، الفصل ٦٧؛ حوادث سنة ١١ هـ، الفصول من ١٢٧ ـ ١٤٦؛ حوادث سنة ١٢ هـ الفصل

٩٨، حوادث سنة ١٦ هـ، الفصول ٤٦، ٦٣، ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٨) Wellhausen: *Skizzen und voa-rarbeiten*، جـ ٦، ص ٩ ـ ١١، ١٩٧.

خورشيد [ڤكا V. Vacca]

طليطلة

مدينة بأسبانيا فى وسط شبه جزيرة أيبيريا على مسيرة ستين ميلا إلى جنوب الجنوب الغربى من مدريد. وقد شيدت هذه المدينة على ارتفاع ألفى قدم فوق سطح البحر على تل جرانيتى، ويحيط بها من ثلاثة جوانب ثنية نهر تاجه التى احتفرت مجراها على امتداد قاع لصدع عميق فى الأرض. وهى تشرف فى جوارها مباشرة على مرج خصيب يمتد إلى الشمال الغربى بمحاذاة مجرى النهر كما يمتد فيما وراءها سهل كونته عوامل التعرية فى هضبة قشتالة، ويبلغ عدد سكانها فى الوقت الحالى ٢٥,٠٠٠ نسمة[١] وطليطلة قصبة مديرية تعرف بهذا الاسم نفسه ومقر الكرسى الأسقفى لكبير أساقفة أسبانيا. والقصبة القديمة لملوك قشتالة هى الآن مدينة صغيرة هادئة، ولكنها احتفظت بطابعها الخاص، وهى بارعة الجمال تقوم فى موقع جليل لا يضارع.

وقد ساق لنا جميع جغرافيى العرب الذين وصفوا شبه جزيرة إيبيريا أوصافا لطليطلة تتفاوت طولا وقصرا. فالإدريسى يجعلها فى إقليم الشارات (Las Sierras) وكانت فى زمنه قد انتزعت من أيدى المسلمين، وهو يصف موقعها المنيع الممتاز وحصونها والبساتين المحيطة بها تتخللها القنوات التى ترفع النواعير ماءها لاستخدامها فى الرى. ويشيد أبو الفداء أيضا بجمال بساتينها ومن بين أشجارها شجر الرمان ذو الأزهار الكبيرة. ويذكر ياقوت أن الحبوب التى تزرع حول طليطلة تبقى فى مطاميرها سبعين سنة لا تتغير، وأن زعفرانها هو الغاية فى الجودة.

وكان ليفى (Livy: *Hist* جـ٣٧، ص٧) أول من ذكر المدينة الأيبيرية

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة، وبلغ عدد سكانها فى تعداد سنة ١٩٥٠: «٣٨١٣٦» نسمة.

توليتم Toletum التى استولى عليها وكيل القنصل الرومانى فولڤيوس Ful M.vius سنة ١٩٣ ق.م فى شىء من المشقة. وظلت هذه المدينة مزدهرة غاية الازدهار تحت الحكم الرومانى. ولما دخلت المسيحية إلى أسبانيا لم تلبث طليطلة أن اكتسبت أهمية كبيرة بوصفها مركزا لهذا الدين، وانعقد لأول مرة فى طليطلة عام ٤٠٠م مجلس من أربعة عشر أسقفاً، واستولى القوط الغربيون على مدينة طليطلة عام ٤١٨م وأضحت فى القرن السادس عاصمة مملكتهم فى شبه الجزيرة، واتخذها أثاناكلدا Athanagilda عاصمة له سنة ٥٦٧م. ولما اعتنق الملك ريكارد Rek-kared المسيحية عام ٥٨٧ أصبحت القصبة القوطية مرة أخرى المركز الدينى لأيبيريا بل إن ذلك كان على نطاق أوسع. وبدأ رجال الدين الروم الكاثوليك يتدخلون فى شئون البلاد السياسية ويظهرون نشاطهم عن طريق المجالس المتعددة.

وكانت طليطلة مسرحا للقصة الأسطورية التى تدور حول الملك ردريكو وفلورنده Florinda إبنة الكونت يوليان صاحب سبتة، ولايزال الناس فى هذه المدينة يشيرون إلى موضع على ضفة نهر تاجه كانت تستحم فيه فلورنده حين رآها الأمير القوطى المغربى ووقع فى غرامها (Banos de la Cava) واستولى الفاتح طارق بن زياد على طليطلة سنة ٩٢هـ (٧١٤م) فوجدها قد خلت من أهلها أو كادت ولم يبق فيها سوى عدد قليل من اليهود ألحقهم طارق بجيشه، وسرعان ما انضمت إلى هذا الجيش فى طليطلة القوة التى كان طارق قد أنفذها للاستيلاء على غرناطة ومرسية. ويجعل الإخباريون المسلمون التقاء طارق بموسى بن نصير فى طليطلة أيضا. ومكث القائد العربى فترة قصيرة فى تلك المدينة ثم مضى فى تقدمه نحو الشمال من شبه الجزيرة فسار إلى سرقسطة واستولى عليها.

قد ذكر جل الكتاب العرب الذين كتبوا فى تاريخ الأندلس أو جغرافيته قصصا شائقة، وإن كانت أسطورية، عن الثروة الخيالية التى وجدها الفاتحون المسلمون فى طليطلة عندما استولوا عليها، وكانت هذه القصص

تدور على ألسنة الناس فى القرون الأولى للهجرة؛ وأشهرها هى قصة «بيت طليطلة المغلق» وقد درس باسيه René Basset سنة ١٨٨٩ المراجع التى ذكرت هذه القصة (انظر المصادر).

ويرد اسم طليطلة كثيرا فى روايات إخباريى الأندلس أيام الولاة وخاصة بعد قيام إمارة قرطبة الأموية. وجاء فى الروايات التى ذكروها والتى أيدها الإخباريون النصارى أن هذه المدينة سرعان ما أصبحت مرتعاً للفتن ومركزاً دائما للتمرد على الحكومة؛ ومن المؤكد أن معظم أهل طليطلة لم يتخلوا قط عن عقيدة الروم الكاثوليك وظلوا مستغربين على الرغم من قيام الحكم الإسلامى. وقد أظهر الفاتحون تسامحاً عظيما نحو السكان إلا هؤلاء إن لم يقبلوا حكمهم مستسلمين، ذلك أن أهل طليطلة لم يتركوا فرصة تمرد دون أن يغتنموها لرفع هذا الحكم عن كاهلهم، وكذلك كانوا كلما لاحت لهم الفرصة طلبوا معونة البربر المعنين فى الشغب الذين لم يستطع ولاة الأندلس ولا خلفاؤهم السيطرة عليهم تمام السيطرة، وقد وجدت فتنة البربر الكبرى عام ١٢٢هـ (٧٤٠م) أكبر عون لها فى طليطلة. وقضت الجيوش التى أنفذت من قرطبة على الثائرين بالقرب من هذه المدينة على ضفاف وادى سليط (Guazalete). ولجأ يوسف الفهرى أيضا إلى طليطلة بعد ذلك بقليل عندما عزله عبد الرحمن الأول عن ولايته، ولقى مصرعه بالقرب منها سنة ١٤٢هـ (٧٥٩م).

وما من أمير من أمراء الأمويين منذ أول حكمهم حتى عهد عبد الرحمن الثالث الناصر إلا واهتم بطليطلة، بل انشغل بها باله انشغالا خطيرا فى بعض الأحيان. ففى عام ١٤٧هـ (٧٦٤م) انتفض فى طليطلة هشام بن عذرة. فأنفذ إليه عبد الرحمن الأول قائديه بدرا وتمام بن علقمة لإخضاع المدينة. ولما تولى هشام الأول الحكم (١٧٢ هـ = ٧٨٨م) نادى أخوه ومنافسه سليمان بنفسه خليفة فى طليطلة، ولم يجد هشام بدا من محاصرة المدينة فى العام التالى، ولكنه اضطر إلى الارتداد عنها بعد شهرين

دون أن يظفر منها بطائل. وشبت فى طليطلة عام ١٨١هـ (٧٩٧م)، عقب اعتلاء الحكم الأول العرش، فتنة جديدة أشعل لهيبها رجل يدعى عبيدة بن حميد، ولكن الأمير الأموى لم يتوان فى عقاب أهل طليطلة بشدة لدأبهم على التمرد. وكان يؤجج نار الفتنة فى نفوسهم فى تلك الأيام أشعار كان ينظمها مواطن من مواطنيهم هو الشاعر غربب الذى ذاع صيته بينهم. وبعد وفاة غربب ولى الحكم على طليطلة مولد من أهل وشقة Huesca يدعى عمروس؛ وعمد عمروس، بالاتفاق مع أمير قرطبة. إلى استدراج أشراف المدينة، بعد أن استحوذ على ثقتهم، إلى كمين وذبحهم جميعا، ويعرف هذا اليوم بوقعة الحفرة المشهورة (١٩١هـ = ٨٠٧م) على أن القسوة الشديدة التى اتسم بها قمع هذه الفتنة لم تمنع أهل طليطلة من أن يتمردوا ولما يمض على ذلك عشر سنوات. وفى عام ١٩٩هـ (٨١٤ - ٨١٥م) خرج الأمير الحكم بنفسه إلى طليطلة وتمكن بالحيلة من دخول المدينة وحرق أنحاءها المرتفعة جميعاً. وعادت طليطلة سنة ٢١٤هـ (٨٢٩م) فأصبحت الموضع الذى اندلعت منه نار فتنة أثارها مولد آخر يدعى هاشما الضراب، واقتضى قمع هذه الفتنة سنتين؛ وأنفذت فى عهد عبدالرحمن الثانى حملة لتأديب طليطلة بقيادة الأمير أمية، وكان ذلك فى سنة ٢١٩هـ (٨٣٤م). وحاصر طليطلة فى العام التالى أمير قرطبة واستولى عليها عنوة بعد أن حاصرها بضعة أشهر فى رجب من عام ٢٢٢ (يونية عام ٨٣٧). وظلت طليطلة خاضعة للأمويين، وكانت تقدم لهم الرهائن حتى عام ٢٣٨هـ (٨٥٢م) ولكنها انتقضت مرة أخرى فى هذا العام عندما اعتلى الأمير محمد بن عبدالرحمن بن الحكم العرش. وقد أسخط عدم تسامح الأمير أهل طليطلة فعمد هؤلاء بقيادة واحد منهم يدعى سندولا Sindola إلى خلع الوالى العربى وأعلنوا استقلالهم عن الحكم الأموى. ولم يكتف أهل طليطلة بطرد ممثلى

حكومة قرطبة من المدينة بل جهزوا جيشا ألحق الهزيمة بجنود الأمير محمد فى شهر شوال من سنة ٢٣٩ (مايو ٨٥٤) بالقرب من أندوجر (أو أندوشر) Andujar وأرادوا أن يردوا الجيش الذى سيرته قرطبة لقتالهم فتحالفوا مع أردونو الأول Ordonon ملك ليون فأمدهم بجيش يقوده جاتون Gaton كونت بيرزو Counu of Bierzo لمقاتلة جيش قرطبة. وكانت عاقبة هذا القتال هزيمة منكرة لحقت بأهل طليطلة إذ فقدوا عشرين ألفا من رجالهم. وفى عام ٢٤٤هـ (٨٥٨م) أوقع محمد بالمدينة التى لم يشأ لها أن تنعم بالراحة فاجعة أخرى فقوض الجسر المقام على نهر تاجه أثناء ازدحامه بالجنود، واضطرت طليطلة أن تطلب الأمان فى العام التالى، وأقام محمد واليا من قبله عليها. ولا يكاد يذكر المؤرخون العرب شيئا عن طليطلة منذ ذلك الحين حتى عهد عبد الرحمن الثالث الناصر، وكل ما نعرفه أن أهل طليطلة حصلوا عام ٨٧٣ على معاهدة تعترف لهم باستقلالهم السياسى من الناحية العملية إذا هم قبلوا أداء الجزية لقرطبة.

وتم إخضاع طليطلة نهائيا على يد الحاكم الأموى العظيم الناصر، الذى انتظر حتى أستأصل شأفة مهاد الفتنة الأخرى فى مملكته جميعا قبل أن يفرغ لهذه المدينة. وأرسل هذا الخليفة فى عام ٣١٨هـ (٩٢٠م)، بعد أن استولى على بطليوس، وفداً من الفقهاء ليبصروا أهل المدينة بأن حريتهم لا تتمشى مع سلطان حكومة قرطبة، ولما خابت هذه المحاولة السلمية حاصر الناصر المدينة على الفور وخرج بنفسه على رأس جيش عظيم ليدير دفة الحرب. وعسكر الناصر على مرتفعات شارنكاس Charnecas وبين لأهلها بأنه لن ينسحب إلا بعد الاستيلاء على طليطلة، وأخذ يشيِّد بعض العمائر وسوقا أطلق عليه اسم مدينة الفتح قبال المدينة المحاصرة. واستمر الحصار حتى عام ٣٢٠هـ (٩٣٢م) وهنالك سقطت طليطلة آخر الأمر. وأقام بالمدينة حامية أموية قوية.وكان للاستيلاء على

هذه المدينة أثر معنوى عظيم فى الأندلس بأسرها. وأضحت طليطلة منذ ذلك الحين قصبة الثغر الأوسط كما كان منصب والى طليطلة من أهم المناصب الحربية بالديوان الأموى. ومن أكابر من شغلوا هذا المنصب محمد بن عبد الله بن حدير، والقائد أحمد بن يعلى، كما شغله فى عهد الحكم الثانى القائد غالب بن عبدالرحمن الناصرى حمو الحاجب المنصور بن أبى عامر الطائر الصيت. ولم يعد لطليطلة إبان عهد الاضطرابات التى انتهت بسقوط خلافة قرطبة وتقسيم الدولة الأموية بالأندلس إلا شأن ضئيل فى شئون السياسة. واتخذت طليطلة فى مناسبات عدة مركزاً لم تغتنم فيما يظهر هذه الفرص للفتنة كما فعلت من قبل فى كثير من الأحيان، وظلت طليطلة سنوات عدة قاعدة العمليات الحربية للقائد واضح، كما لجأ إليها محمد بن هشام ابن عبدالجبار فى الفترة التى وقعت بين حكميه، وأصبحت طليطلة عقب إنشاء الدويلات الإسلامية فى شبه الجزيرة قصبة دولة صغيرة هى مملكة بنى ذى النون. وبنو ذى النون هؤلاء أشراف من أصل بربرى حصلوا فى عهد المنصور بن أبى عامر على بعض القيادات العسكرية. وقد استقر هؤلاء فى إقليم شنتبرية (مديرية قونكه Cuen-ca الحديثة). ولجأ أهل طليطلة إلى بنى ذى النون عندما أرادوا أن يولوا عليهم زعيما حين سقطت خلافة قرطبة، فأرسل إليهم عبدالرحمن بن ذى النون صاحب شنتبرية ولده إسماعيل فتسلم زمام المدينة والجهات التابعة لها، ثم استعان بخبرة أبى بكر بن الحديدى أحد أشراف طليطلة ليتولى الأمور باسمه. ويذكر عدد من الإخباريين العرب أن إسماعيل بن ذى النون لم يكن أول ملك على طليطلة وإنما هو قد جاء عقب زعماء. أسر مختلفة: ابن مسرة، ومحمد بن يعيش الأسدى، وولده أبى بكر يعيش. وتذكر أسماء أخرى علاوة على هؤلاء: سعيد بن شنظير وولده أحمد، وعبدالرحمن بن منيوه وولده عبدالملك. واتخذ حاكم

طليطلة الجديد الذى يجعلون بداية عهده بصفة عامة سنة ٤٢٧هـ (١٠٣٥ - ١٠٣٦م) لقب التشريف الظافر. ولم يمكث الظافر على العرش إلا بضع سنوات إذ توفى سنة ٤٥٢هـ (١٠٤٣ - ١٠٤٤م) وخلفه على العرش ولده وتلقب بالمأمون وانظر عن حكمه الطويل المادة الخاصة به (ويجب تصحيح تاريخ اعتلائه العرش من عام ٤٢٩ إلى عام ٤٣٥ أنظر، Dozy: *Recherches*، جـ١، ص ٢٣٨، تعليق رقم ١).

واتسعت رقعة مملكة طليطلة اتساعا عظيما عند وفاة يحيى المأمون فى نهاية عام ٤٦٧هـ (١٠٧٥م)، وانتقلت إلى حفيده يحيى بن إسماعيل بن يحيى الذى تلقب بالقادر. قد انتهى عجز هذا الأمير الشديد إلى فترة تضاعف فيها اضمحلال البلاد بعد حكم المأمون الممتد المشرق الزاهر. وتخلى عن هذا الأمير حلفاء جده من المسلمين وخاصة أمير أشبيلية، فاضطر إلى التحالف مع ألفونسو السادس ملك قشتالة وليون وبسط عليه ألفونسو حمايته نظير أداء جزية زادت مع الأيام. واضطر القادر فى سبيل الوفاء بالتزاماته أن يثقل كاهل رعاياه بالضرائب فانتهى بهم الأمر إلى الفتنة. واتخذ القادر حيال ذلك اجراءات عنيفة كما قتل كثيرا من أشراف المدينة ومنهم وزيره الأول ابن الحديدى، غير أن ذلك لم يؤد إلا إلى زيادة غضب أهل طليطلة عليه فاضطر إلى الهجرة من العاصمة والالتجاء إلى وبذة Huete، وعرضت دولة طليطلة على ملوك بنى الأفطس ببطليوس فاستولى عليها المتوكل عام ٤٧٢هـ (١٠٧٧م). واستعاد ألفونسو السادس طليطلة عقب ذلك مباشرة باسم حليفه المسلم، ولكن ذلك لم يكن إلا ذريعة، فقد دخل ملك قشتالة طليطلة باعتباره صاحب الأمر فى السابع والعشرين من المحرم عام ٤٧٨ (٢٥ مايو سنة ١٠٨٥) بعد معاهدة أبرمت بينه وبين القادر الذى لم يستطع التنصل منها، وبذلك اتخذ ملك قشتالة خطوة هامة فى سبيل استعادة أسبانيا من العرب Reconquista. وكان

للاستيلاء على طليطلة أثر معنوى هائل بين المسيحيين والمسلمين على حد سواء، كما كان السبب فى دفع المرابطين إلى غزو أسبانيا فى العام التالى.

وقد أحرز يوسف بن تاشفين أولا ثم الموحدون من بعده انتصارات شبه جزيرة أيبيريا؛ إلا أن طليطلة لم تعد ثانية إلى أيدى المسلمين؛ وظلت طوال قرن من الزمان هدفا من أهداف الجيوش الإسلامية، وحوصرت طليطلة مرتين دون طائل الأولى عند وفاة ألفونسو السادس، والثانية على يد أبى يوسف يعقوب المنصور الموحدى عام ٥٩٢هـ (١١٩٥م) إبان حملته التى ردت مدن قلعة رباح Calatrava ووادى الحجارة Guadalgara ومدريد إلى حوزة المسلمين بضع سنوات وتوجت بانتصار المسلمين فى وقعة الأرك Al-aracos غير أن وقعة العقاب LAs Navas de Tolosa سرعان ما بددت أمل المسلمين فى استعادة طليطلة.

وانتقلت طليطلة إلى حوزة المسيحيين، واتخذها ملوك قشتالة عاصمة لملكتهم، إلا أنها احتفظت أمداً طويلا بطابعها الإسلامى، وظل عدد من أهلها المؤمنين يقومون بشعائر الدين الإسلامى. وأصبحت طليطلة التى كانت مدينة للمستعمرين Mozarabs فى عهدها الإسلامى مدينة للعرب المتنصرين Mo-rescoes أمدا طويلا بعد ارتدادها للمسيحية، ولم يبق فى طليطلة إلا قليل جدا من الآثار المتخلفة من العهد الطويل التى حكمها فيه المسلمون، إذ لا يكاد يوجد بها إلابقايا من مسجد ببيت مردودم الصغير (Cristo de la Luz) وبعض أجزاء من قصر لاس تورنرياس Las Torneri[(١)] وباب شقرة Visagra القديم، وكلها ترجع إلى عهد ملوك الطوائف. على إنه قد عثر بالمرج القريب من المدينة على عدد كبير من الكتابات على أخر مسلمى طليطلة ومعظمها منقوش على أبدنة العواميد.

ومدينة طليطلة على الرغم من موقعها الذى يجعلها من مدن الحدود (الثغور) واحتواء عدد سكانها على نسبة كبيرة من العناصر المسيحية،

(١) كان أصل هذا القصر هو «مسجد المسلمين» ثم اتخذ مسكنا لطائفة من الرهبان النصارى الذين نذروا أنفسهم للعبادة، وكان الطعام يوضع لهم فى شباك، ومن ثم جاء هذا الاسم، لأن معنى اللفظ تورنريا بالأسبانية هو الشباك.

فإنها كانت تعد مركزاً من مراكز الحياة العقلية فى الأندلس الإسلامية. وخاصة فى نهاية الخلافة الأموية وفى عهد المأمون. وقد خصص عدد كبير من المواد الواردة فى طبقات سير المسلمين من أهل الأندلس: للعلماء والفقهاء الذين خرجوا من طليطلة.

المصادر:

(١) الجغرافيون العرب: المكتبة الجغرافية العربية (أنظر الفهارس).

(٢) الإدريسى: صفة الأندلس، النص، ص ١٧٣، ١٧٥، ١٨٧؛ الترجمة ص ٢٠٧، ٢١١، ٢٢٧.

(٢) أبو الفداء تقويم البلدان، النص ص ١٧٦، الترجمة، ص ٢٥٥.

(٤) ياقوت: معجم البلدان، جـ٣، ص٥٤٥ ـ ٥٤٦.

(٥) ابن عبد المنعم الحميرى: الروض المعطار فى عجائب الأقطار، الأندلس رقم ٨٠.

(٦) جميع مؤرخى الأندلس من العرب (أخبار مجموعة: ابن القوطية، ابن حيان، ابن بسام، ابن عذارى، عبدالواحد المراكشى، المقرى، ابن الأثير، النويرى، ابن خلدون، وذلك فى مواضع مختلفة.

(٧) R.Dozy: *Histore des muslmans d'Espagne* الفهرس.

(٨) A.Prieto vives: *Los reyes de taifas* مدريد ١٩٢٦، ص ٥٢ ومابعدها.

(٩) R. Menedez Pidal: *La Espana del cid* مدريد سنة ١٩٢٩، جـ١، فى مواضع مختلفة.

(١٠) R. Basset: *La Maison fermée fe Tolède, Bull. Soc, Géororan* سنة ١٨٩٨ ص ٤٢ ـ ٥٨.

(١١) F. Simonet *Historia de los Moz- arabes de Espanan* الفهرس.

(١٢) E. Lévi-Pronencal: *Inscriptions arabes d'Espangne* .

مقالات عن طليطلة:

(١) J.Amador de los Ruos: *Pin to- resca* مدريد سنة ١٨٤٥.

(٢) S. Ramon Parro: *Toleso en la mano* طليطلة سنة ١٨٥٧.

(٣) A.Martin Gamero: *Historia de la ciudad de toledo. sus claros varones y*

monumentos، طليطلة سنة ١٨٦٢.

(٤) J. Lopez de Ayala: *de Palazuelos (alis Toledo, quia artistico-practica* طليطلة عام ١٨٩٠.

(٥) R. Amador de los Rois: *Toledo (Monumentos arquitectonicos de Espana* مدريد سنة ١٩٠٥.

(٦) A.F.Calvert: *Toledo*، لندن سنة ١٩٠٧.

(٧) A.L.Mayer: *Toledo*، ليبسك سنة ١٩١٠.

(٨) E.Lambert: *Toléde (Les villes d'art celébres* باريس سنة ١٩٢٥.

الشنتناوى [ليفى بروفنسال E. Lévi Brovencal].

الطليطلى

نسبة يعرف بها أحيانا أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى المشهور بالقاضى صاعد. ولد الطليطلى فى المرية سنة ٤٢٠هـ (١٠٢٩م) وبدأ دراسته فى قرطبة وأتمها فى طليطلة التى كانت وقتذاك قصبة بنى ذى النون ومركزا زاهرا كل الازدهار للحياة العقلية. وسرعان ما حقق لنفسه شهرة فى الفقه والتاريخ والرياضيات والفلك. وقد أقامه الأمير يحيى المأمون من بيت ذى النون قاضيا لطليطلة، وظل يشغل هذا المنصب حتى أدركته المنية فى شوال سنة ٤٦٢ (يوليه ١٠٧٠).

وكتب القاضى صاعد رسالة فى الفلك، وتاريخا عاما، ومؤلفا على نسق كتاب الملل والنحل لابن حزم، والظاهر الآن أنه مفقود وبين أيدينا من آثاره فى الوقت الحالى كتاب فى تاريخ العلوم يعرف باسم «طبقات الأمم» (طبعة شيخو، بيروت ١٩١٢)، وهذا الكتاب قسمان، يتناول القاضى صاعد فى القسم الأول الأمم التى لم تنشأ فيها علوم، ويقتصر فى كلامه على العموميات، ويدرس فى القسم الثانى الأمم الثمانى التى اهتمت بالعلوم، وهى الهندوس، ولافرس، والكلدانيون، والإغريق، والمغاربة، والمصريون، والعرب واليهود. والفصول التى كتبها عن الإغريق والعرب واليهود هى دون سواها الجديرة منا بالالتفات فى هذه الأيام، زد على ذلك أن ما اتسم به الكتاب من اختصار، وما شاب ملاحظاته من نوادر وحكايات، وافتقار

الكتاب إلى البيان القائم على منهج ما من التطبيق الفنى، لشاهد واضح على أن صاعدا لم يقصد بحال إلى تأليف بحث عميق على طريقة المتخصصين، وإنما قصر همه على تأليف كتاب بسيط لجمهور القارئين. ومن المؤسف أن كتاب طبقات الأمم لم يلبث أن فقد فى نظر الناس الصفة التى أضفاها عليه كاتبه. وهذا الكتاب الذى كان ينظر إليه الناس من قبل نظرتهم إلى مختصر فى تاريخ العلوم، سرعان ما عد كتابا من الأمهات يتعمق جميع فروع المعرفة الإنسانية، بل سرعان ما عدل عن اعتباره مجرد تصنيف ، ونظر إليه على اعتبار أنه مرجع من الأصول فى المعرفة، وهو أمر أخطر. وقد أخذ كتاب العرب الذين كتبوا فى تاريخ العلوم فى القرن الثالث عشر الميلادى هذا الخطأ قضية مسلمة، فابن القفطى قد نقل الكثير من كتاب طبقات الأمم حتى ليحق لنا القول بأن نقدر ما نقله بما يعادل ربع كتابه تاريخ الحكماء، بل إن ابن أبى أصيبعة فى كتابه العظيم «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» قد ضمنه عدة تراجم للأطباء نقل نصوصها من كتاب القاضى صاعد. ونذكر أخيرا أن الكاتب النصرانى ابن العبرى قد احتذى صاعدا فى تقسيمه الأمم إلى أنصار للعلم و أعداء له، وفى إلمامه العام بكل أمة من هذه الأمم وذلك فى كتابه «مختصر الدول».

المصادر:

(١) ابن بشكوال: كتاب الصلة. رقم ٥٣٥.

(٢) الضبى: بغية الملمس، رقم ٤٥٢.

(٣) المقرى: نفح الطيب ـ Analectes ص ٩٠٥، جـ٢، ص ١٢٣.

(٤) Brockelmann: *Gesch d. Arab Litr*، جـ، ص ٣٤٤.

(٥) Suter: *Die mathimatiker und Astronomen der Araber*، رقم ٢٢٤.

(٦) Pons Boigues: *Ensayo bio-bibliografico* رقم ١٠٦.

(٧) Mespéris، ١٩٢٨: *the Source de L'histoire des Sciences chez les Arabe*) *LesTabakât al-umam de Sâ'id al-Andalusi*:.

خورشيد [بلاشير R. Blacheère].

طنجة

Tangier: وهى تنكيس Tingis القديمة (والنسبة القديمة إليها طنجى، والنسبة الحديثة طنجاوى): مدينة من أعمال مراكش تقوم على مضيق جبل طارق، على مسيرة عشرة كيلو مترات إلى الشرق من رأس إشبرتال Spartel عند النقطة التى يبدأ بها المحيط الأطلسى. وطنجة تشرف على جون رائع ينتهى فى الشرق برأس المنار، وفى الغرب بالقصبة، ثم ينحدر إلى البحر انحداراً فيه شئ من الوعورة أحيانا . وللمدينة عدة أحياء، بعضها داخل الأسوار وبعضها خارجها؛ ويبلغ عدد الأحياء التى فى داخلها أربعة عشر حيا هى قوام المدينة عينها. ومن أهم الأحياء التى فى خارجها: سيدى أبو القناديل، ومَرشان (وهى هضبة كبيرة طولها ١٫٢٠٠ متر تقوم إلى الغرب من المدينة بمحاذاة البحر)؛ والدَرادب (أى المنحدرات)؛ وحسنونة، وسوق البّرا؛ والصفاصف (أى أشجار الحور)؛ والمصلّى؛ والسَوانى (أى النواعير) وفى جوار طنجة مباشرة قريتا شْرف وطنجة البالية اللتان يسكنهما الريفيون من قبيلة فحص طنجة. وفى المدينة عدد قليل بعض الشئ من المساجد، منها سبعة مساجد جامعة وستة مساجد أقل أهمية. وأهم هذه المساجد جميعاً هو المسجد الذى حول إلى كنيسة أيام الاحتلال البرتغالى، وقد تناولته يد الإصلاح مرارًا منذ أن استرده المسلمون سنة ١٦٨٤م. والمدينة عينها يحيط بها حصن طوله يربى على كيلومترين مشيد بالحجر يرجع معظمه إلى أيام احتلال البرتغاليين (١٤٧١ - ١٦٦١م) وقد رمم بعد ذلك فى مناسبات شتى، وفتحت فيه أبواب أغلبها حديث. ولاتزال تكتنف الحصن من الجانبين أبراج نذكر منها برج النعام، والبرج الإيرلندى ويسمى برج دار البارود (قلعة يورك التى ترجع إلى أيام الإنجليز) وبرج السلام، وفيها تسعة وعشرون مدفعاً من أصل أوروبى. وأعظم آثار طنجة قصر الشريف الذى يقوم على الجزء الشرقى من القلعة، وقد ظل هذا القصر مقرًا للحكومة عدة قرون، وكان الإنجليز يسمونه أثناء احتلالهم للمدينة: القلعة

العليا. وقد شيد القصر الحالى على أطلال العليا: الباشا أحمد بن على بن عبد الله التمسامانى الريفى قبيل عام ١٧٤٣، وفيه قتل فى المعركة التى دارت بالقرب من القصر الكبير.

ويقطن طنجة الآن سكان خليط يبلغ عددهم ٥٠٫٠٠٠ نسمة[١] منهم ٣٠٫٠٠٠ من المسلمين، و١٢٠٠٠ من اليهود، وجالية أوربية غلب عليها العنصر الإسبانى حتى عهد قريب. وكانت المدينة منذ القرن التاسع عشر مقر ممثلى الدول الأجنبية لدى بلاط سلاطين مراكش. وهذا الشأن السياسى الذى كان لقصبة الدولة الشريفية قد أضفى على طنجة طابعاً خاصاً بها؛ وهى الآن قصبة المنطقة الدولية التى تحمل اسمها، وقد تحدد أخيراً مركز هذه المنطقة.

وتروى عن أصل طنجة وتشييدها قصص أسطورية مختلفة أشد الاختلاف يضيق المجال هنا عن ذكرها. وكان موقع المدينة معروفا لدى الفينيقيين، وكانوا هم أول من استعمرها، ثم سكنها من بعد المستعمرون البونيون، وقد ظهرت طنجة فى رحلات هانو (Hanno: *Periplus*) سنة ٥٣٠ق م. والظاهر أن المدينة كانت قصبة ملوك مختلفين صغار من الأهلين أهمهم شأناً بوّكوس الأول Bokkus (حوالى ١٠٥ ق.م)؛ وفى عهد بوكوس الثالث (فى سنة ٣٨ق.م) أصبحت جمهورية وأعلنت رومة أنها مدينة حرة، وظلت على هذه الحال حتى عهد كلوديوس (٤٢ق.م) وهنالك رفعت إلى مرتبة مستعمرة وسميت Julia Traducta وأصبحت قصبة ولاية Mauretania Tingitania . وفى سنة ٢٩١، أى فى أيام الإصلاح الإدارى الذى قام به دقلديانوس حين ضمت ولاية موريتانيا الطنجية إلى أبرشية بايتيكا، أصبحت طنجة مقر ناظر (Comes) ورئيس Praeses يديرها مدنيا. ثم انتقلت طنجة إلى حكم البوزنطيين، ولكن سبتة كانت هى مقر ممثل إمبراطور القسطنطينية.

وكان دخول طنجة فى الإسلام فى مستهل القرن الثامن الميلادى، فقد

(١)كان ذلك وقت كتابة المادة، وقد بلغ عدد سكانها فى تعداد سنة ١٩٤١: ١٠٠٫٠٠٠ نسمة.

احتلها موسى بن نصير المشهور، وناط أمر حكمها بأحد قواده وهو طارق بن زياد الليثى، وحشد طارق فى جوارها مباشرة الجنود الذين استقر رأيه على الخروج بهم من سبتة والنزول بإسبانيا سنة ٧١١م. وأصبحت طنجة فى عهد الولاة الذين أقامهم خلفاء المشرق قصبة بلاد مراكش حتى أطلس الكبرى، ومن ثم الاصطلاح «السوس الأدنى» الذى يقابل «السوس الأقصى». وكان أول وال اتخذ طنجة مقرا له هو: عمر بن عبد الله المرادى سنة ٧٣٢م. وسرعان ماشبت فتنة ميسرة فى أرباض طنجة الدانية. وكان ميسرة رجلا من البربر تذرَّع بحركة الخوارج، وأراد أن يرفع عن كاهل بلاد مراكش الحكم العربى، وسعى إلى اجتذاب عدد كبير من الأتباع إلى نصرة قضيته، ثم سار إلى طنجة واستولى عليها سنة ٧٤٠م، وظلت الفتنة التى أشعل نارها قائمة حتى سنة ٧٨٥م.

ويجعل المؤرخون طنجة هى المكان الذى نزل به فى قدومه من المشرق إدريس الأول الذى أصبح سيداً لهذه البلاد بأسرها. وقد ألفى إدريس أن موقع هذه المدينة ليس موقعاً متوسطاً يصلح كل الصلاحية لاتخاذه مقراً له، والظاهر أنه لم يفكر فى جعلها قصبة ملكه، وهنالك فقدت طنجة مكانتها بوصفها المدينة الأولى فى بلاد مراكش، ولم تستعد هذه المكانة بعد ذلك قط. ولما تقاسم الأدارسة الملك، وقعت طنجة من نصيب القاسم، ولم يلبث أخوه عمر الذى توفى سنة ٨٣٥م أن حل محله فيها، وانتقل الجزء الشمالى الغربى بأسره من بلاد مراكش إلى حكم هذا الأمير، واحتفظ أولاده به فتوارثه الآباء فالأبناء قرنا من الزمان ونيفا مستقلين بأمره استقلالا يكاد يكون تاما. ولم تضم طنجة إلى أملاك خلفاء الأمويين بالأندلس إلا سنة ٩٤٩م، فأقاموا عليها واليا جعلوا له أيضاً الإمارة على مراكش التى أنزلت إلى مرتبة الولاية التابعة لقرطبة. ومن ثم فقد أقيم على ابن حمود الإدريسى فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى والياً على طنجة من قبل الخليفة سليمان المستعين بالله، وذلك قبل أن يشعل نار الفتنة التى

رفعته إلى عرش قرطبة سنة ١٠١٦م. ولذلك كان لجميع الفتن التى قامت فى أواخر عهد الخلفاء الأمويين بالأندلس أثرها فى طنجة ـ وكذلك فى سبتة المجاورة لها وفى بربر هذه البلاد، الذين كانوا دائماً أبداً متيقظين لما يحدث فى الجانب الآخر من مضيق جبل طارق، فأمَّروا عليهم واليين من برغواطة هما رزق الله، أمروه على طنجة، وسقّوط أمروه على سبتة فى ظل الولاية الاسمية فحسب لبنى حمود فى الأندلس.

واستولى المرابطون على طنجة سنة ٤٧٠هـ (١٠٧٧م)، وفيها نزل المعتمد المشهور سنة ١٠٩٠م. وكان المعتمد آخر ملوك بنى عَّباد أصحاب إشبيلية، وقد نفاه يوسف بن تاشفين فى مراكش. ولما سقطت دولة المرابطين انتقلت طنجة على الفور إلى حكم الموحدين، فقد استولى عليها أول خلفائهم عبد المؤمن بن على سنة ٥٤٢هـ (١١٤٧م)، وظلت طوال حكم هذه الأسرة مدينة زاهرة وثغراً عامراً بالحركة بفضل مجاورته للأندلس.

ولم تعترف طنجة من فورها بالأسرة الجديدة، أسرة المرينيين التى خلفت أسرة الموحدين بعد سقوطها، شأنها فى ذلك شأن سائر بلدان الشمال الغربى لمراكش. وقد انتقلت سبتة إلى حكم الأمراء الوطنيين من بنى العَزَفى، أما طنجة فقد أمرت عليها أبا الحجاج يوسف بن محمد بن الأمير الحمدانى الذى قتل سنة ٦٦٥هـ (١٢٦٦ ـ ١٢٦٧م) بعد أن نادى بنفسه أول قيل من أقيال الحفصيين أصحاب إفريقية؛ ثم دان بالولاء للخلفاء العباسيين فى المشرق. وفى سنة ٦٧٢هـ (١٢٧٤م) استولى السلطان أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق على طنجة عنوة بعد أن حاصرها ثلاثة أشهر. وعادت المدينة فى القرن التالى إلى الدخول فى عهد ران عليه الغموض، واشتبكت فى كثير من الفتن التى اتسمت بها الأيام الأخيرة لدولة بنى مرين.

وفى النصف الأول من القرن الخامس عشر أثارت طنجة أطماع الدول النصرانية الأوروبية لأول مرة

بعد دخول المدينة فى الإسلام، فقد حاول البرتغاليون، أصحاب سبتة منذ ١٤١٥م، أن يستولوا على طنجة عن طريق البر سنة ٨٤١هـ (١٤٣٧م)، ولكن هذه المحاولة لم تثمر شأنها شأن المحاولتين اللتين بذلتا سنتى ١٤٥٨ و ١٤٦٤. وأخيراً استطاع البرتغاليون احتلال المدينة فى الثامن والعشرين من أغسطس سنة ١٤٧١ فى عهد الملك ألفونسو الخامس.

وامتد احتلال البرتغاليين لطنجة من سنة ١٤٧١ إلى سنة ١٦٦١ أى قرابة قرنين. وانتقلت طنجة اسما إلى حكم إسبانيا فى عهد فيليب الثانى شأنها شأن سائر أملاك البرتغاليين فى مراكش، وذلك بعد أن انضوت البرتغال تحت عرش إسبانيا، ولكنها احتفظت بإدارتها الخاصة وبحاميتها البرتغالية؛ وبقيت الحال على هذا المنوال حتى سنة ١٦٤٣، وقبلت طنجة بعد الثورة أن تعود إلى الاعتراف بسلطان الملك البرتغالى الجديد جون الرابع من بيت براكنزا.

وفى سنة ١٦٦١ انتقلت طنجة من أيدى البرتغاليين إلى أيدى الانجليز بعد زواج تشارلس الثانى من كاترين الطفلة من بيت براكنزا، ذلك أن أملاك البرتغاليين دخلت فى مهر هذه الأميرة. وقد أقبل أسطول صغير يقوده اللورد ساندويتش لتسلم المدينة ونزلت بها حامية فى نهاية شهر نوفمبر من السنة نفسها، وهنالك قفلت الحامية البرتغالية ورحل السكان البرتغاليون راجعين إلى وطنهم الأصلى البرتغال.

وإنما استطاع البرتغاليون، قبل ضم طنجة إلى أملاك التاج البريطانى، أن يمكنوا لأنفسهم فيها مواجهين صعوبات من جميع الأنواع والأشكال. فقد نشبت بينهم وبين المجاهدين عدة مناوشات أثارها زعيم الجهاد الخضر غيلان بن على من قبيلة جرفت، ودأب هذا الزعيم على مناوءتهم وإجهادهم فى ضواحى المدينة حتى أوشكوا فى كثير من الأحيان على التخلى عن طنجة. وظلت الحال تسير على هذا المنوال تحت الحكم البريطانى؛ وحاول الحاكم البريطانى إيرل پيتربورو أول الأمر أن يعقد هدنة مع المجاهدين على أن يؤدى لهم مبلغاً من المال، ولكن هذه الهدنة لم

تحترم إلا فيما بين سنتى ١٦٦٣ - ١٦٦٤، بعد كبح جماح المسلمين دون حصون المدينة؛ ثم نُقضت الهدنة. وفى اليوم الثالث من مايو سنة ١٦٦٤ وقع الحاكم البريطانى الجديد إيرل تاڤيوت فى كمين بالقرب من طنجة وقتل هو وأربعمائة ونيف من جنوده.

على أن الإنجليز حاولوا من بعد أن يضموا إلى صفهم الزعيم غيلان الذى كان قد ادعى السلطنة منازعا السلطان العلوى الجديد مولاى الرشيد؛ وعقد حلف بين غيلان وبين الحاكم البريطانى البارون بلاسايس سنة ١٦٦٦، ولكن جنود الرشيد كبحوا جماح غيلان فاضطر إلى الكف عن بذل أى نشاط فى شمالى مراكش. ونعم الإنجليز فى المدة التى انتهت بموت هذا الزعيم سنة ١٦٧٣، بفسحة من الوقت فى طنجة استغلوها فى تنفيذ خطة من التحصينات واسعة النطاق وإقامة خندق يحتمون به. غير أن التكاليف التى اقتضتها هذه الخطة وغير ذلك من الأسباب قد تسببت فى نفور الشعب فى إنجلترا كل النفور من احتلال المدينة. وفى هذه الظروف المواتية استقر عزم السلطان العلوى مولاى إسماعيل على حصار طنجة. ودام هذا الحصار مدة لاتقل عن ست سنوات وَجّيش السلطان جنوده وسد المنافذ على طنجة ووالى الهجوم منذ سنة ١٦٧٨ على التحصينات الخارجية التى أقامها الإنجليز فنجح، واشتد الحصار على المدينة شيئاً فشيئاً وانتهى رأى الإنجليز إلى الجلاء عنها بعد تدمير الخندق ومعظم التحصينات التى أقاموها. وفى اليوم السادس من فبراير سنة ١٦٨٤ اعتلت الحامية والجالية الإنجليزية متن السفن وعلى رأس الجميع اللورد دار تموث آخر حكامها من الإنجليز، وعادت طنجة مدينة إسلامية.

ولم يلبث الوالى المراكشى الذى أمر على طنجة، وهو أبو الحسن على بن عبد الله التمسامانى الريفى، أن مضى فى إعادة بناء المدينة التى تركها الإنجليز أطلالا وخرائب وأصبح هذا الوالى وابنه بعده، من القوة فى هذه الناحية حتى إنهم سرعان ماكفوا

مولاى عبدالله خليفة مولاى إسماعيل، وأجاروا بين ظهرانيهم المطالبين بعرش هؤلاء السلاطين. ولم يتردد ولاة طنجة فيما بعد، وكانوا جميعاً على وجه التقريب ينتسبون إلى أسرة التمساماني؛ فى رفع سلطان هؤلاء السلاطين عن كاهلهم أحياناً. وأصبح تاريخ العلاقات بين هؤلاء الولاة وبين المخزن هو تاريخ طنجة حتى القرن التاسع عشر.

وفى اليوم السادس من أغسطس سنة ١٨٤٤ قذف أسطول فرنسى صغير بقيادة الأمير ده جوانفيل طنجة بالقنابل، ونزلت بالجيوش المراكشية هزيمة ساحقة فى معركة إيسلى.

وما من حاجة تقتضينا أن نذكر الاتفاقات المتعاقبة التى تمت بين الدول الأوربية ومراكش، تلك الاتفاقات التى انتهت بتفصيل وتطبيق الدستور التى تحكم بمقتضاه اليوم طنجة ومنطقتها، هى ومنطقة النفوذ الإسبانية ومنطقة النفوذ الفرنسية فى بلاد مراكش[1]؛ وقد افتتحت السكة الحديدية التى تمتد من طنجة إلى فاس والرباط منذ سنة ١٩٢٧.

(١) كان ذلك وقت كتابة المادة.

المصادر:

(١) ثمة رسالة جيدة عن طنجة مدعمة بالوثائق والإحصاءات والصور والخرائط نشرت بعنوان "Tanger et sa Zone" وتعد هذه الرسالة الجزء السابع من مجموعة:

Documents) Villes et tribus du Maroc et renseignements publiés par la Section Sociologique de la Résidence Général de la République Française au Maroc) باريس ١٩٢١ .

(٢) وتشتمل مجموعة *Archives marocaines*، باريس ١٩٠٤ ـ ١٩٢٠، أيضاً على عدة وثائق عن طنجة .

(٣) أما عن الاحتلال البرتغالى فإن أهم مصدر معاصر هو D. Fernando de Menzes: *Historia de Tangere*، لشبونة، ١٧٣٢ .

(٤) وكانت طنجة موضوع كثير من كتب الرحالة الذين وضعوها فى القرن التاسع عشر، ومعظمهم من الإنجليز، ويمكن أن نجد قائمة بأسمائهم فى

Playfair: *Bibliography of Morocco* لندن ١٨٩٢

(٥) وفى الختام نجد أن مارسيه William Marçais قد نشر دراسة فذة للهجة التى يتحدث بها أهل طنجة عنوانها: *Textes arabes de Tanger*، باريس ١٩١١، اعتمد فيها على أبحاث لودريتز Lüderitz وميسنر Meissner، وبلان Blane، ومارشان Marchand، وكامفماير Kampfimeyer. وتحتوى هذه الدراسة بجانب مافيها من أبحاث لغوية هامة على معلومات قيمة عن المجتمع فى طنجة وحياة أهلها.

خورشيد [ليفى بروفنسال E. Lévi - Provençal]

الطنطاوى

محمد عياد، واسمه بالكامل: الشيخ محمد بن سعد بن سليمان عياد المرحومى الطندائى الشافعى: فقيه عربى من أعيان القرن التاسع عشر، ولد سنة ١٢٢٥هـ (١٨١٠م) فى نجْريد، وهى قرية صغيرة بالقرب من طنطا، وتوفى فى ٢٩ من أكتوبر سنة ١٨٦١ فى سانت بطرسبرغ. وكان أبوه تاجراً جوالا ولد فى محلة مرحوم، ومن ثمة نسبة المترجم له. وفى سن السادسة التحق محمد بمكتب فى طنطا، ولما بلغ الثالثة عشرة من عمره نزح إلى عمه فى القاهرة ودرس فى الأزهر. وكان من شيوخه إبراهيم الباجورى المشهور (المتوفى حوالى سنة ١٢٧٦؛ انظر Brockelmann: *Gesch. d. Arab. Lit.*، جـ٢، ص٤٨٧) وقد أثَّر فيه تأثيراً كبيراً (انظر القصيدة التى أهداها له الطنطاوى فى *Zeitschr. der Deutsch. Morgl. Gesells.* فى جـ٤، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦). ودرس الباجورى أيضاً على يد الشاعر حسن العطار (المتوفى حوالى سنة ١٢٥٠هـ؛ انظر بروكلمان: كتابه المذكور، جـ٢، ص٤٧٣، رقم ١)، وقد نبه صيت كثير من زملائه الطلبة من بعد، فقد أرسل محمد على صديق الطنطاوى رفاعة الطنطاوى[1] (بروكلمان، جـ٢، ص٤٨١، رقم ٦) إلى باريس إمامًا لأول بعثة علمية أرسلها، وأصبح رفاعة من مؤسسى الحركة الأدبية الجديدة، وكان إبراهيم الدسوقى (١٨١١ ـ ١٨٨٣) أول أستاذ

(١)صحة نسبته: رفاعه الطهطاوى.

درس عليه المستشرق لين Lane (بروكلمان جـ٢، ص٤٧٨، رقم ٤). ولما توفى أبو الطنطاوى سنة ١٢٤٣هـ (١٨٢٧م) اضطر إلى البقاء فى طنطا سنتين، حيث مضى فى دراسته وأصبح يلقى الدروس. ثم عاد إلى القاهرة وألحق بالمشايخ الذين كانوا يدرسون فى الأزهر، وكان من أوائل الشيوخ الذين ناقشوا النصوص الأدبية والشعرية. ودرس الطنطاوى حيناً فى المدرسة الإنجليزية. وكان فرسنل F. Frésnel أول من أذاع صيته فى أوربا (انظر *Journ. Asiatique*، السلسلة الثالثة، جـ٥، ١٨٢٨م، ص٦٠ ومابعدها)، وتبعه كثير من الأساتذة الشبان فدرسوا على الطنطاوى (.Dr. Pruner, G Weil، A. Perron و R. Frahn ، ابن مؤسس المتحف الآسيوى فى سانت بطرسبرغ وأول مدير له)، ونقل فران صيته إلى روسيا، ودعى الطنطاوى سنة ١٨٤٠م (١٢٥٦هـ) إلى سانت بطرسبرغ مدرساً للعربية فى معهد اللغات الشرقية بها. وفى سنة ١٨٤٨ عين أستاذاً فوق العادة فى جامعتها ثم عين أستاذاً عادياً سنة ١٨٥٤. وكادت دروسه لاتترك أى أثر باق فى روسيا، ذلك أن منهجه لم يتمش مع هذه الجامعة الأوربية. ونذكر من أنبه تلاميذه (١٨٤٠ ـ ١٨٤٢) والن .Finn G. A. Wallin (١٨١١ ـ ١٨٥٢) الرحالة المستعرب المشهور الذى أصبح من بعد أستاذاً فى جامعة هلسنكفورث، وقد ظل هذا الأستاذ يراسل الطنطاوى بانتظام حتى وفاته (انظر K. Tallquist: *Bref och Dagbok - Santechnigar of G. A. Wallin* هلسنكفورث ١٩٠٥م). ونزل بالطنطاوى مرض شديد اضطره إلى اعتزال الخدمة سنة ١٨٦١م، وأدركته المنية فى السنة نفسها، ولايزال قبره قائماً فى مقبرة التتر بلينينغراد، وعليه نقوش روسية وعربية.

ويكاد نشاطه الأدبى قبل شخوصه إلى سانت بطرسبرغ يقتصر على التفقه فى فروع المعرفة القديمة، وله منظومات وشروح وهوامش وخواتم مخطوطة فى القاهرة ولينينغراد (مكتبة الجامعة). ومن تواليفه الأصيلة فى هذا الباب: «لذيذ الطرب فى نظم بحور العرب» (فى المكتبات الخاصة بالقاهرة) وأرجوزته المسماه: «مشتهى الألباب

على منتـــهى الآراب فى علوم الإرث والجبر والحساب» وعليها شرح بقلمه (مخطوط فى لينينغراد، القسم الشرقى، رقم ٨٢٠)، ومن آثاره التى كتبها أثناء إقامته فى روسيا بحثه المفيد المسمى *Traité de la Langue arabe vul-gaire*، ليبسك ١٨٤٨، وهو يحتوى على عدة رسائل وأبيات من الشعر بقلمه، علاوة على ماتضمنه من تمارين (انظر ملاحظات Fleischer فى zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesells . جـ١، ١٨٤٧، ص٢١٢ ـ ٢١٣؛ جـ٣، ١٨٤٩م، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥). وقد استطاع أن يكتب ملاحظات نقدية مفيدة بفضل معرفته للأدب الأوربى وإتقانه اللغة الفرنسية (انظر *Jour. Asiatique* السلسلة الرابعة، جـ٩، ١٨٤٧م ص ٣٥١ ـ ٣٥٤؛ *Mé-langes Asiatiques* سانت بطرسبرغ، جـ١، ١٨٥١م، ص ٤٧٤ ـ٤٩٥؛ جـ٢، ١٨٥٥م، ص ٤٦٦ ـ ٤٨٦). وثمة مقالات كثيرة بالعربية توجد بقلمه فى مخطوطات خلفها بعد موته (مثل مقالته فى الأعياد المصرية، مخطوطة، القسم الشرقى، رقم ٨٣٨، الأوراق من ٥٠ ـ ٦٠، وله مجموعة من القصص والنوادر باللغة العربية الدارجة، مخطوطة، القسم الشرقى، رقم ٧٤٥؛ - Comptes *rendus de L'Académie des Sciences*، ١٩٢٦م، ص٢٣ ـ ٢٦؛ وقد بدأ فى ترجمة كتاب كلستان لسعدى إلى اللغة العربية: *Ompte - rendus de 'Académie;l des Sciences de* Russie: ١٩٢٤، ١٠٢ ومابعدها)، وقد عثر على مخطوطة بخطه من كتابه «تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا» تاريخها: ١٢٦٦هـ (١٨٥٠م) (انظر Rescher فى Zeitschrift Semitistik جـ٣، ١٩٢٤، ص٢٥٢؛ *Comptes - rendus de L'Acad´émie des Sciences*، ١٩٢٧م، ص١٨١ ومابعدها).

أما حقه الفائق فى الشهرة فيرجع إلى مجموعة مخطوطاته الكبيرة (حوالى ١٥٠ مخطوطاً) التى آلت بعد موته إلى مكتبة الجامعة (انظر C. Salemann & V. Rosen: *Indices Alpha-betici Codicum manuscripto - rum Per-sicorum turcicorum orabicarum qui in Bibliotheca Imperialis Litterarum Uni-versistatis Petropolitanae adservantur* سانت بطرسبرغ، ١٨٨٨م) وقد نسخ كثيرا من المخطوطات وقابل بعضها

على بعض وصححها بقلمه (انظر -Zapi ski، جـ٦، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٨). وتحتوى هذه المجموعة على مخطوطات قديمة قليلة، ولكن منها نسخ وحيدة وقيمة، ومعظمها من مصر (انظر مثلا Zapiski، جـ٢٢، ص ٢٨٣ ومابعدها؛ Zapiski الطبعة الثانية، جـ١، ص ٢٩١ ومابعدها؛ -Comptes - rendus de L'Acad émie des Sciences، ١٩٢٤م، ص ١٠١ ومابعدها).

المصادر:

(١)طبع Kosegarten سيرة الطنطاوى بقلمه حتى إقامته فى روسيا ومعها ترجمة ألمانية فى *Wiener Zeitschrift far die Kunde des Morgenlandes*، جـ٧، ١٨٥٠م، ص ٤٣ ـ ٦٣، ١٩٧ ـ ٢٠٠[٢] وقد أدخل تصويبات هامة عليها G. Gottwaldt فى *Zeitschr. der Deutsh. Morgenl Gesells*,. جـ٤، ١٨٥٠، ص ٢٤٣ – ٢٣٨ .

(٣) والمقالات الأوربية التى كتبت عن الطنطاوى نادرة تعوزها الدقة (Brockelmann: *Gesch. der Arab. Lit.*، جـ٢ ص ٤٧٩؛ Huart: *Lit- Arabe térature* الطبعة الثانية، ص٤٢٠، شيخو: الأدب العربى فى القرن التاسع عشر، جـ٢ ص ٥٩)

(٤) وأهم من ذلك الترجمتان الحديثتان اللتان كتبهما عنه بالعربية أحمد تيمور فى مجلة المجمع العلمى العربى، جـ٤، ١٩٢٤م، ص٣٨٨ ـ ٣٩١ (وقد أدخل عليهما تصويبات إكناس كراتشكوفسكى: المصدر المذكور، جـ٤، ص٥٦٢ ـ ٥٦٤) ومحيى الدين الخطيب فى مجلة الزهراء، جـ١، ١٣٤٣هـ، ص٤١٧ ـ ٤٢٨ (وفيها صورة له، ص ٥٥٤)

(٥)ويعد كراتشكوفسكى وصفا لمخطوطاته الموجودة فى لينينغراد.

خورشيد [كراتشكوفسكى I.gn. Kratschkovsky]

طه

حرفان مقطَّعان، وهما اسم السورة العشرين من القرآن الكريم. وقد ذهب البعض فى تفسيرهما إلى أنهما إما اختصار لفعل أمر (من مادة وطء؛ الحسن البصرى) أو اختصار مشتق

من اسم علم هو طلحة (أبو هريرة) يرمز إلى الصحابة الذين أمدوا جامعى القرآن الأوائل بهذه السورة.

والأمر المهم الذى تجب ملاحظته هو أن الروايات الإسلامية منذ القرن الثالث قد جعلت طه اسما من أسماء النبى [ﷺ]، ومن ثم نجد القوم فى مصر والعراق لايزالون يسمون الصبيان «محمد طه». وقد أجمع المتصوفة منذ القرن الرابع على أن طه معناها طهارة قلب الرسول [ﷺ] واهتداؤه؛ وكذلك معنى الحرفين فى الجفر عند القدماء.

على أن بعض المتصوفة المتقدمين قالوا بأن حرفى طس (وهما إسم السورة السابعة والعشرين من القرآن)، اللذين هما اختصاران للطهارة والسنا تطبيقا لمناهج علم الجفر[1].

المصادر:

(١) الميدانى؛ رّد من ط إلى البسملة، مادة طه

(١) معظم هذه المادة فروض وتخريجات لاتفسح المجال للرد عليها.

(٢) البقلى: التفسير، كاونپور ١٨٨٣، جـ٢، ص١٨ ـ ١٩ (الترجمة فى Massignon: *Essai sur le Lexique... de la mystique* ١٩٢٢، ص ٨١ ـ ٨٢؛ المؤلف نفسه: Hallaj، ص ٨٨٤، رقم ١)

(٣) راغب باشا: السفينة، القاهرة ١٢٨٢هـ، ص ٣٥٩

(٤) Nöldeke - Schwally: *Geschichte des Qorâns*، جـ ٢، ص٧٠ ـ ٧٩.

خورشيد [ماسينيون L.Massignon]

طهارة

فى اللغة مصدر َطهر يطهر ُطهراً أو طهارّة: وهى لغة: النظافة، وأصلها «النظافة المخصوصة المتنوعة إلى وضوء وغسل وتيمم وغسل البدن والثوب ونحوه»[2] وهى تحتل مكانا هاماً فى الإسلام، لأن «الطُهور شطر الإيمان» وهو حديث مروى عن الرسول [ﷺ] (مسلم، أول كتاب الطهارة). والعلماء يقسمون النجاسة إلى مادية

(٢) أخذنا هذا التعريف عن كشاف اصطلاحات الفنون للتهانونى، ص ٩٠٦. **(المترجم)**

ومعنوية؛ والفقهاء يقسمون إلى ماهو حقيقى وماهو حكمى. والفقه يتناول النجاسة البدنية المادية فقط، فالجماع والحيض والنفاس كل ذلك نجس حكما، والنجاسة الحقيقية لها جرم محسوس، فمن ذلك[1] الخمر، والخنزير والكلب وماتولد منهما، والميت «إلا خمسة: الآدمى والسمك والجراد ودود التفاح»، وفى معناه كل مايستحيل[2] من الأطعمة، وكل ماليس له نفس سائلة كالذباب و،الخنفساء وغيرهما، فلا ينجس الماء بوقوع شئ منها فيه.

وأما أجزاء الحيوانات فقسمان: أحدهما مايقطع منه وحكمه حكم الميت. والشعر لاينجس بالجِّز والموت، والعظم ينجس؛ الثانى: الرطوبات الخارجة من باطنه، فكل ماليس مستحيلا ولاله مقر فهو طاهر[3] كالدمع والعرق، واللعاب، والمخاط، وماله مقُّر وهو مستحيل فنجس إلا ماهو مادة الحيوان كالمنى، والبيض، فأما القيح والدم، والروث والبول فهو نجس من الحيوانات كلها[4].

ولايعفى عن شئ من هذه النجاسات قليلها وكثيرها إلا عن خمسة:

الأول: أثر النْجو[5] بعد الاستجمار بالأحجار يعفى عنه مالم يَعْدُ المخرج.

الثانى: طين الشوارع وغبار الروث فى الطريق، يعفى عنه، مع تيقن النجاسة، بقدر مايتعذر الاحتراز عنه، وهو الذى لاينسب المتلطخ به إلى تفريط أو سقطة.

الثالث: ماعلى أسفل الخف من نجاسة لايخلو الطريق عنها، فيعفى عنه بعد الدلك للحاجة.

(١) رجعنا فى هذا الكلام وفيما يلى إلى كتاب الإحياء للغزالى، فتابعناه فى بعض المواضع توخيا للوضوح والدقة فى بيان الموضوع - وكاتب المادة نفسه رجع إلى الإحياء.

(المترجم)

(٢) يعنى تغير طبيعته.

(٣) معنى المستحيل هنا هو ماتتغير طبيعته، والشئ الذى له مقر هو الذى له وعاء يكون فيه أو يتجمع فيه.

(٤) هذا كله بحسب مذهب الشافعى.

(٥) النجو مايخرج من البطن من ريح أو غائط (لسان العرب).

الرابع: دم البراغيث ماقل منه أوكثر إلا إذا جاوز حد العادة.

الخامس: دم البثرات وماينفصل منها من قيح وصديد... وفى معناه مايترشح من لطخات الدماميل التى تدوم غالبا، وكذلك أثر الفصد إلا مايقع نادرا من خراج أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة[1] ولايكون فى معنى البثرات التى لايخلو الإنسان عنها فى أحواله.

ومسامحة الشرع فى هذه النجاسات تعرفك أن أمر الطهارة على التساهل، وماابتدع فيها وسوسة لاأصل لها.

والطهارة تكون بالماء، ويجوز أن تكون بحجر الاستنجاء. والماء يكون طاهراً إذا كان جاريا، وإذا كان راكداً فى مساحة أكثر من مائة ذراع مربع، أو إذا كان أقل من ذلك مادام لم يتغير لونه أو طعمه أو رائحته، وقد وضعت قواعد دقيقة مفصلة لمختلف الأحوال[2].

وبعد التبول أو التغوط تكون الطهارة بالحجارة، وهو الاستجمار، وبالماء، وهو الاستنجاء. وإذا لم يوجد الماء أو إذا تعذر استعمال الماء بسبب المرض، أو حال بين الإنسان وبين الحصول على الماء حائل، جاز التيمم من صعيد طيب عليه تراب طاهر خالص لين بحيث يثور منه غبار»[3].

وأحكام الطهارة عند الشيعة تختلف فى التفصيلات عنها عند أهل السنة. فبعد حمل جثة ميت إلى القبر، فالغسل واجب وليس مجرد شئ مستحب. ومن

(١) دم الاستحاضة هو الدم الذى ينزل زائداً عن دم الحيض ويرجع إلي علة. وأقصي مدة الحيض خمسة عشر يوما.

(٢) يحسن بالقارىء أن يرجع فى التفصيلات إلي كتب الفقه خصوصا «كتاب أسرار الطهارة» من الإحياء للغزالى. وهناك تدقيقات كثيرة فى أمر الطهارة، لكن المهم على كل حال هو أن يكون الماء غير متغير اللون أو الطعم أو الرائحة بسبب اختلاط شىء نجس به. والمعول فى ذلك علي إدراك الحس السليم الذى هو الوسيلة الطبيعية لدي الإنسان.

(٣)وبحسب مذهب مالك يجوز التيمم بالحجر وإن لم يكن عليه تراب

(المترجم)

حـيث الكمـيـة لاينجس المـاء إذا بلغ قُلَّتين[٤]».

على أن هـذه الأعـمـال لايصح أن تكون آلية وحـسب، فيـجب أن تسبقـها النية ويجب أن تقـترن بذكـر الله وبنية الصلوات المخصوصـة بحسب اختلاف الأوقـات والأماكن، والعلمـاء يوسعـون هذا المعنى ويقـولـون إن الطهـارة على أربع مراتب.

المرتبـة الأولى: تطـهـيـر الظاهر عن الأحداث وعن الأخباث والفضلات.

المرتبة الثـانية: تطهيـر الجوارح عن الجرائم والآثام.

المرتبـة الثـالثـة: تطهـيـر القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة.

المرتبـة الرابعة: تطهـير السـر عمـا سوى الله تعـالى، وهى طهارة الأنبـياء صلوات الـله عليـهم والـصـديقـين.

والطهـارة فى كل رتـبـة نصف العـمل الذى فيها، فإن الغاية القصوى فى عمل السـر أن ينكشف له جـلال الله تعـالى وعظمـته، ولن تحل معـرفة الله تـعالى بالحقيقة فى السر ما لم يرتحل ماسوى الله تعالى عنه.

والطهارة هى أيضًا التسمية الجارية للختان ومايتصل به .

المصادر:

(١) أبواب الطهـارة والنجـاسـة من كتب الفقه.

(٢) الغـزالى؛ الإحيـاء، المجلد الأول الكتاب الثالث (كتاب أسرار الطهارة).

(٣) أبو طالب المكـى: قـوت القلوب، جـ٢، ص٩١ .

(٤) Th. W. Juynboll: *Handleiding tot de kennis van. Moh. wet.*، ليـدن ١٩٢٥، ص ٥٦ ومابعدها .

(٥) Wensinck: *A. J. Die Entstehung der musl. Reinheitsgetzgebrinng* فى مجلة *Islam* مجلد ٥ (١٩١٤) ص ٦٢ ـ ٨٠ .

(٦) المؤلف نفـسه: *Handbook of early Muhammadon Traditian* تحت مادة Purity.

أبو ريدة [تريتون A. S. Tritton]

---

(١) يؤخذ من كلام كاتب المادة أن هذا عند الشيعة لكنه عند أهل السنة أيضـاً والمقصود أن الماء فـى هذه الحالة لاينجس إذا خالطه شئ بشرط واحد ألا يتغير طعمه أو لونه أو ريحه ـ وهذا فى الماء الراكد. ويقول كاتب المادة أيضاً إن معنى القلة غيـر واضح لكن ذلك كان معروفاً، وسعة القلتين كانت خمسمائة رطل برطل العراق

(المترجم)

تعليق

نحب أن ننبه القارئ إلى ما أشار إليه كاتب المادة على سبيل الإيجاز فى آخر مقاله، وهو مراتب الطهارة. على أنه لما كان الإنسان فى هذه الدنيا مركبا من بدن وروح، فإن الطهارة تنقسم بوجه عام إلى طهارة الظاهر وطهارة الباطن. ونظافة الظاهر، أعنى نظافة البدن عن إدراك ووعى وقصد، هى شئ تقتضيه الإنسانية من حيث هى، لكن طهارة البدن كما رسمها الشرع إلى جانب التأكيد لمعنى النظافة تتضمن معانى أخرى أعظم شأنا.

فلما كان الإنسان فى حقيقته هو الروح، وكان بسبب البدن يتصف بالصفات الحيوانية من طعام وشراب ومايترتب عليهما، ويخضع لملابسة الشهوات، فإن تطهر الإنسان الذى هو الروح من لواحق الحياة البدنية ضرورى، وخصوصا أن البدن الإنسانى ليس مجرد جسم مادى وإنما هو جسم تبنيه الروح لنفسها وتتعهده وتختص به وتباشر به وظائفها الدنيوية، فإذا باشرت به أعمالا غير روحانية فإنها تطهره من آثار تلك الأعمال، وتكون الطهارة على قدر ملابسة الروح للأعمال الحيوانية، فهناك طهارة من آثار وظائف حيوانية جزئية وهناك طهارة من آثار وظائف حيوانية ينغمس فيها الإنسان بكليته. وهذا هو أساس التفرقة بين مايسمى «الحدث الأصغر» و«الحدث الأكبر». والطهارة من الأول تكون بالوضوء أو ما يقوم مقامه، ومن الثانى بالغسل أو ما يقوم مقامه.

والطهارة فى الحالين يجب أن تقترن بنية التطهير بمعنييه وبإرادة التطهر كعمل روحى باطن ولا يكمل التطهر إلا بناحيتيه. فمما لاشك فيه أن طهارة الظاهر بحسب شروطها الشرعية، وخصوصًا بحسب النية، عامل يساعد على طهارة الباطن، وأن إرادة التطهر من حيث هى عمل روحى من أكبر العوامل على صون الجوارح مما يشوب الطهارة الروحية.

وهناك أحكام كثيرة للطهارة تتعلق بكيفيتها من شتى نواحيها المطلوبة شرعا، والمطلوبة من ناحية حسن المظهر

الإنسانى وسلامة الجوارح التى جعلها الله أدوات ووسائل للروح فى هذه الحياة الدنيا.

والقارىء يفيد أكبر الفائدة إذا رجع إلى كتاب الإحياء للغزالى وأطال التأمل فى كلامه عن طهارة الباطن فى ضوء قول الرسول عليه الصلاة والسلام: بنى الدين على النظافة؛ وقوله الطهور شطر الإيمان؛ وقول الله عز وجل فى القرآن: «...إن الله يحب التوّابين ويحب المتطهرين» وقوله: «...مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم...».

أبو ريدة

طهران

أو تهران: قصبة فارس.

الاسم: بقى الرسم العربى لطهران حتى أوائل القرن العشرين. وقد جرى العرب على أن يبدلوا حرف التاء الذى يقع فى أول الأسماء الفارسية طاء (حرف حلقى؟). على أن الجغرافى العربى ياقوت يقرالنطق تهران. ولا يذكر زكرياالقزوينى الفارسى إلا الرسم تهران . وتنطق الكسرة القصيرة فى الفارسيةالحديثةمثل الحركة القصيرة التى بين الفتحة والكسرة، ومن ثم اختلف الأوربيون فى رسم الاسم فجعلوه: Teheran وغيرها (ويرسمه Clavijo & dellaValle, :Théran Chardin).والنطق تهران بفتح التاء غير معروف فى فارس، ولكن أتراك الآستانة الذين تحتفظ لغتهم فى بعض الأحيان بالكلمات الفارسية فى أقدم صيغتها يقولون تهران بفتح التاء.

ولا نعرف أصل هذا الاسم على وجه التحقيق. والاشتقاق الشائع ته + ران ومعناه:«من يطارد الناس إلى أعماق الأرض »يقوم كما هو واضح على رواية ياقوت. فالمقطع ته قد يرادف تَه ته «عمق» فى لهجة من اللهجات الشِمالية. ونحن نعرف عدة أسماء مركبة يدخل فيها المقطع ته (Stack ج١، ص٩٧، ج٢،ص١٣: تهْدَشْك > ته – دشْت).وقد يغرينا ذلك بالقول بأن المِقطع الثانى ران اختصار لاسم الرى (رغان > ريان > ران) ويكون المعنى الكامل «عند القاع، أسفل الرى».غير أن

هذا الفرض عسير، لأن هناك تهران أخرى بالقرب من إصفهان . ومع ذلك فإن من العجيب أن يتحول اسم البلد الأخير تيران > تيرون، على حين احتفظت القصبة برسمها الأصلى.

ويرى شندلر (H. Schindler: *Pers.Irak East* لندن ١٨٩٦،ص١٢١) أن تهران هى تير- آن، أى«السهول» (Vullers ج١،ص٤٨٦،تير: السهول Planities والبرية desertum).وإذا أردنا أن نفسر المقطع تهر وجب علينا أن نبدأ بصيغته الأخيرة تير، ولكن من المحقق أننا سوف لا نصل إلى هدفنا إلا إذا وجدنا الكلمة فى صيغتها الأصلية فى بعض الوثائق. والاحتفاظ بالمقطع هر(γg >) نخرج منه بكلمة من المجموعة الشمالية (يبدل المقطع هر فى الجنوب سينا) . ويقارن شندلر H.Schindler الاسم تهران باسم شمْران (ويكتب شميران، انظرما يلى) ويرى أنه هو جمع شمار أى «جبل تحتجز المياه عليه لتروى السهل» (برهان قاطع،ولم يرد بهذا الكتاب شاهد على ذلك). وكلمة شمر معناها بوجه عام بركة أو خزان ماء (Vullers ج٢ص،٤٦٢) وهذا التخريج يؤدى بنا إلى معنى مفهوم كل الفهم؛ ومهما يكن من شىء فإن هذا الاسم كان له بلا شك أصل مشترك هوواسم الحصن الديلمى شمبران.

الموقع :

وطهران على خط طول ٥١° ٢٥َ ٢.٨ شرقا، وعلى خط عرض ٣٥° ٤١َ ٩.٨٣شمالا،فى غور (كود) أسفل الأنوف الخارجية لجبال ألبرز، ويبلغ ارتفاع ممر سر توچال الذى يمتد على مسيرة اثنى عشر ميلا إلى الشمال من المدينة ١٢ ألف قدم. وليست هذه السلسلة من مقاسم ماء حوض بحر قزوين، إذ يخرج مما وراء ممر سر توچال نهرا كرج وجاجرود، وكلاهما يجرى صوب الصحراء الفارسية الوسطى. ويمتد أنف جنوبى من هذه السلسلة من الجبال على طول الضفة اليمنى لنهر جاجرود فيكون حاجزاً لسهل طهران من الشرق، ويعرف باسم سه پايه (الثلاثى الأرجل). وتقوم بليدة شاه عبد العظيم عند حده الجنوبى؛

وطهـران. وطهران على ارتفـاع ٣٨١٠ قـدمـا (H.Schindler). وترتفع الأرض مباشرة إلى الشـمال من المدينة ارتفاعا يمتد ثلاث مراحل: من طهران إلى قصر قاجار (٣أميال) ومن قـصر قاجار إلى زركنده ثلاثة أميال أخرى (على ارتفاع ٤٥٠٠ قـدم) ثم من زركنده إلى سـفح توچال.

ويقوم هنا على منحـدر الجبل إقليم شمران المـراع الذى يزود أهل طهران بملجـأ رطيب فى الـصـيف (مـايو ـ سبـتمـبر) ويزود المدينة أيضـاً بالمياه. وليس بطهران أنهـار، وإنما يحمل المياه إليـها قـرابة ثلاثين قناة باطنيـة (قناة، كاريز) عـميـقة طولها مـا بين خمـسة أميـال وعشـرة أميال تمتـد من الينابيع التى فى الجبل.

وجو طهران ملائم فى فصل الشتاء وخم فى فـصل الصـيف. والتـيفـوس وغيره من الحمـيات وكذلك الزحار، من الأمـراض المتـوطنـة هناك. ويغـطى الضباب المنبعث من التـربة المشبعة بماء الرى المدينة فى كل مـسـاء.أما فـيمـاعدا ذلك فـالجـو جاف. وجـاء فى أرصـاد شـنـدلـر (H.Schindler : *Klimatafeln aus Persien Pet mitt,* سـنـة ١٩٠٩،ص٣٦١، ٢٧٠) خـلال سبـعـة عشـر عاما مـتصلة قضـاها فى طهران (١٨٩٢ ـ ١٩٠٨) أن المعـدل الـسنوى لسقوط الثـلج والأمطـار هـناك يتراوح بـيـن ٢٥ ـ ١٣٤ مليـمـترا (١٩٠١) و ٧٥–٣٣٠ (١٩٠٤) مليـمـترا، وكـان شتـاء عام ١٨٩٤ـ١٨٩٥ خـاليا تمـاما من الأمطـار والثلوج. ولم تـسـقط أية قطرة من المطر إبان صيف عام ١٩٠٥ـ ١٩٠٦. ويتـراوح سـقـوط الـثلج فى الشـتـاء مـا بين ٥٠ـ ١٦ـ٢٥ـ٩٦ مليمترا.

ويبلغ مـتـوسط درجـة الحـرارة السنوية ١٦,٩ْ مئـوية بحد أعلى يبلغ + ٤٢,٢ ويحـد أدنى قـدره ـ ١٦,١ْ. وتوجـد فى كـتـاب بروكش (Brugsch، ج٢، ص ٤٧٥ ـ ٤٨١) وفى كـتـاب ستال (Stahl: ص ٥٢) أرصاد أخرى.

وذكر بعض الكتـاب (مثل كنير Kin-neir وكـيـرزون Curzon) أن اخـتـيـار طهران قـصبـة للبلاد دليل على حـكمة القـاجار الذين أرادوا أن يـشرفـوا على

التخـــوم الشـمـاليــة. والحق أن هذا الاختيار قد أملته فى الأصل رغبة أسرة قاجـار التركـية: ألا يكونوا بعـيدين كل البعد من أسـترآباذ، وهى الإقطاع الذى توارثوه أبـا عن جــدّ، وأن يظلـوا على صلة وثيقة بالقبـائل التركية فى فارس الشـمـاليـة. وقـد أكـد مـعظم الرحـالة المتقـدمين (Olivier جـ٥، ص ٨٧؛ Du-pré جـ٢، ص ١٨٧؛ Flandin جـ١، ص ٢٣٥) عدم مـلاءمة هذا الموقـع لقصـبة البـلاد (الافـتـقـار إلى الميـاه، والجـو الوخم، والبعد عن الـطرق الكبرى). وقد أمكنت معـالجة بعض هذه العـيوب إلى حد كبير بفضل التحسينات التى أدخلت منذ أيامــهم، غـير أن العـيب الرئيـسى، وهو موقع المدينة الشـاذ، سوف يُحس به عندمـا تتضح أهـميـة تنميـة الموارد الطبيعية لجنوبى فـارس بالنسبة لحياة بلاد فـارس كلها. وقـد أحصى كـروث (H. Grothe: *Persien*؛ فـرانكفـورت سنة ١٩١١، ص ٩٨ ـ ٩٩) بُعد طـهران عن سائر بلدان فارس الكبرى كما يلى:

طهران ـ أنزلى ٢٢٠ ميلا

طهران ـ تبريز ٣٦٠ ميلا

طهران ـ مشهد ٥٧٨ ميلا

طهران ـ محمره ٦٦٠ ميلا

طهران ـ بوشهر ٧٦٤ ميلا

طهران ـ بندر عباس ٩٨٠ ميلا

الطرق:

هناك طرق طبيعية لا بأس بها تربط القـصبـة بالأقاليـم.وقد أنشـأ المهندس النمـسوى كاسـتيكر خـان سنة ١٨٧٥ طريقا لا يصلح إلا لعبور الخيل والبغال يصل بـين طهـــران ومـــازندران، وبدأ الفـرس بين عـامى ١٨٨٣ و١٨٩٢ فى إنشـاء طريق للعربات أتمتـه آخر الأمـر شركة إخوان لينش الإنجليزية Lynch Brothers ويبلغ طوله خـمـسة وتـسعـين ميلا. ويتم الاتصال بروسيا عن طريق قزويـن ـ تبريز ـ جلفـا ـ تفليس. وفى عـام ١٨٥٠ أنشىء خط بحـرى منتظم يربـط بين باكـــو وأنـزلى علـى متن البواخـر الروسيـة. والطريق المستـقيم بين طهران وبحـر قزوين ، وإن كان لا يزيد على سـبــعـين مـيـلا، إلا أن ممر ألبرز كان على الدوام شـاقا كل المشقة. وقـد حـصل الـروس سنة ١٨٩٣ على امتيـاز إنشاء طريق للعربات بين رشت

والقصبة. وافتتح ذلك القسم منه الذى يمتد حتى منجيل فى أول يناير عام ١٨٩٠، والقسم الذى يمتد إلى طهران افتتح فى ١٥ سبتمبر ١٨٩٩، ومن ثم فإن جل الرحالة يتخذون هذا الطريق الذى أصبحت له أهمية تجارية كبيرة. وقد دخلت إلى فارس منذ الثورة الروسية جميع أنواع المشروعات الروسية. فقامت منذ عام ١٩١٧ خدمة للسيارات بين طهران وبغداد، وامتد سيرها حديثا إلى بيروت (الشام)، والرحلة بالطائرة بين طهران وباكو تستغرق يوما واحد. ومنذ أن اعتلى العرش رضاشاه وُضع مشروع لربط بلاد فارس بالسكة الحديدية، بل لقد نفذ جزء من هذا المشروع سنة ١٩٢٨، والغرض منه ربط طهران بالخليج الفارسى (خور موسى عن طريق لورستان) من جهة وببحر قزوين (بندر كاز عن طريق فيروزكوه) من جهة أخرى.

إقليم طهران:

يتكون إقليم طهران من ست نواح (H. Schindler):

١ - شهريار فى الشمال الغربى على الضفة اليمنى لنهر كرج.

٢ - ساوج بلاق إلى الشمال الغربى من شهريار.

٣ - فشاويه (پشاپويه) إلى الجنوب الغربى من المدينة فى اتجاه رباط كريم.

٤ - ورامين إلى الجنوب الشرقى.

٥ - شمران إلى الشمال من المدينة، وبها ٦٣ قرية مزدهرة أهمها تجريش؛ وقد احتلت السفارتان الإنجليزية والروسية قريتى قولهك (كولهك) وزركنده فانفردت كل منهما بقرية. وتمت هذه المنحة على يد محمد شاه عام ١٨٣٥.

٦ - قسران إلى الشمال من شمران على المجرى الأعلى لنهر جاجرود. وتورد الخريطة الفارسية أقسام فرعية أخرى أقل من ذلك أهمية منها: غار، وتقوم إلى الجنوب الشرقى من طهران مباشرة (ومنها بلدة شاه عبد العظيم)؛ ولواسانات إلى الشرق من شمران وكند (كان)؛ وسَولاقان إلى الغرب من شمران؛ وشهرستانك إلى الشمال من كند، وأرنكبه بين كند وكرج.

المراجع المتقدمة:

لقد افترض ده غوى (الإصطخرى، ص٢٠٩) أن طهران هى عين بهزان Bhzan أو بهتان Bhtan أو بهنان Bhnan التى ذكرها الاصطخرى (ص٢٠٩) وابن حوقل (ص ٣٦٦) والمقدسى (ص٣٧٥). وقد أحيا هذه الفرض مرة أخرى محمد خان قزوينى (الكتاب المذكور، ص ٣٩). أما ياقوت (وإن كان من الكتاب المتأخرين ولا تتسم روايته بالوضوح الكامل) فإن موضع بهزان الذى يمثل موقع الرى القديم يقوم على مسيرة سبعة فراسخ(؟) من الرى، على حين يحدد هذا الجغرافى ذاته موقع طهران كما هو المتوقع، على مسيرة فرسخ واحد من الرى. وأقدم إشارة إلى طهران حتى هذا الوقت ما ورد فى فارسنامه (الذى كتب قبل عام ٥١٠ - ١١١٦م؛ انظر سلسلة كب التذكارية، ص١٣٤) ويمتدح مؤلف هذا الكتاب رمان طهران الذى ذكره أيضا السمعانى (فى عام ٥٥٥هـ - ١١٦٠م؛ انظر سلسلة كب التذكارية، ص ٣٧٣). وإذا صرفنا النظر عن هذه الإشارات فإن قرية طهران كانت بلا شك قائمة قبل عهد الاصطخرى (فى عام ٣٤٠) لأن السمعانى يذكر جده أبا عبد الله محمد بن حماد الرازى الذى توفى فى عسقلان من أعمال فلسطين عام ٢٦١هـ (٨٧٤م). وجاء فى كتاب راحة الصدور (كتب عام ٥٩٩هـ - ١٢٠٢م، انظر سلسلة كب التذكارية ص ٢٩٣) أنه حدث فى سنة ٥٦١هـ - عندما كانت والدة السلطان السلجوقى أرسلان فى طريقها من الرى إلى نقجوان أن كانت أول محطة توقفت فيها (نقل مقان، وهى المحطة المألوفة عند الفرس) «بالقرب من طهران». وكان السلطان نفسه ينزل فى بعض الأحيان بالقرب من دولاب (اسم مكان إلى الجنوب الشرقى من طهران، حيث توجد القرافة الروسية الآن). ويروى ابن اسفنديار فى تاريخ طبرستان (كتب عام ٦١٣هـ - ١٢١٦م؛ سلسلة كب التذكارية، ص ١٩) أخبار الحروب التى خاضها الملوك الفرس أيام الملاحم الفارسية، ويقول إن معسكر أفراسياب نصب فى الموضع الذى تقوم فيه الآن دولاب وطهران. ويشير ياقوت بعد ذلك

بثمانى سنوات إشارة قصيرة إلى طهران التى كان قد زارها قبل غزو المغول. وكانت طهران حينذاك مدينة كبيرة بها اثنا عشر حيا، وكانت مساكنها مشيدة تحت سطح الأرض، وتحيط بالمدينة حدائق كثيفة الأشجار، ومن ثم كان موقعها منيعا، ولذلك آثرت الحكومة أن تصطنع الحيلة فى معاملتها للأهالى. وقد استشرت الفتن فى طهران مما حمل الأهالى على حرث حقولهم بالجرافات خشية أن يسرق جيرانهم ما يملكون من حيوانات. وقد شبه القزوينى (٦٧٤هـ = ١٢٧٥م) بيوت طهران بجحور اليرابيع (كانفقائى اليربوع) كما يؤيد رواية ياقوت عن أخلاق سكانها وطباعهم (انظر آثار البلاد، ص ٢٨٨).

ولاحظ جميع الكتاب المتأخرين أن بيوتها تقوم تحت الأرض، غير أن كربورتر Ker Porter (جـ ١، ص ٣١٢) يقول فى هذا الشأن إنه شاهد على مسافة تتراوح بين ٢٠٠ و٣٠٠ ياردة من بوابة قزوين داخل المدينة: «رقعة فسيحة من الأرض مليئة بأعمال التنقيب العميقة الواسعة النطاق، أو لعلها كانت حفرا» تستخدم مأوى للفقراء وحظائر لدواب الحمل (انظر اللوحة رقم ٥٧ فى Hommaire de Hell). ولاشك أن فى ذلك إشارة إلى «دروازه ى نو» (پاقاپق) القديمة التى تقوم إلى الجنوب منها الحى المعروف باسم غار (أى الكهوف). ويطلق هذا الاسم أيضا على الحى كله الممتد إلى الجنوب من طهران. ويمكن الرجوع فيما يختص بحياة سكان الكهوف التى فى جوار طهران إلى (Eastwick جـ١، ص ٢٩٤: قرية إلى الشرق من جسر كرج) وإلى (Crawshay Williams: *Rock-dwellings at Rainah* فى مجلة الجمعية الأسيوية الملكية، سنة ١٩٠٤، ص ٥٥١، سنة ١٩٠٦، ص ٢١٧).

نمو مدينة طهران:

كان نمو مدينة طهران نتيجة لاختفاء مراكز كبيرة أخرى تقع إلى جوارها. ويرد تاريخ اضمحلال الرى إلى الزمن الذى دمرت فيه على يد المغول عام ٦١٧هـ (١٢٢٩م). وذكرت طهران فى

العهد المغولى أحيانا فى كتاب «جامع التواريخ»، ففى حوادث عام ٦٨٣هـ (١٢٨٤م) وصل أرغون إلى طهران الرى (انظر محمد قزوينى: كتابه المذكور، ص ٣٨) بعد انتصاره على إليناق قائد أحمد تكودر بالقرب من آق خواجه (= سوميقان: نزهة القلوب ص ١٧٣). وفى عام ٦٩٤هـ (١٢٩٤م) توقف غازان عند طهران الرى عند مجيئه من فيروزكوه (انظر Dorn: *Ausüge* ص ١٣٨) وجاء فى كتاب نزهة القلوب (كتب عام ١٤٣٠م، سلسلة كب التذكارية، ص ٥٥) أن طهران كانت مدينة ذات شأن (معتبرة) يفضل جوها جوالرى، وكان سكانها من قبل (فيما قبل) كثيرون جدا، وقد تؤيد هذه الإشارة الأخيرة الفرض الذى يذهب إلى أن طهران هى عين بهزان(؟).

وفى عهد بنى تيمور ذكرت طهران الرى عام ٨٠٦هـ (١٤٠٣م) فقيل إنها المكان الذى أمضى فيه شاه زاده رستم عشرين يوما يحشد الجنود التى سار بها لقتال اسكندر شيخ چلاوى (ظفر نامه، جـ٢، ص ٥٧٢ = مطلع السعدين؛ Dorn: Auszüge ص ١٧٥) وفى هذه الأثناء (٦ يوليه سنة ١٤٠٤) زار طهران (Ciudad que ha nombre Teheran) أول رحالة أوروبى، وهو السفير الأسبانى كلاڤيخو Clavijo (طبعة سانت بطرسبرغ سنة ١٨٨١، ص ١٨٦، ترجمة Le Strange لندن سنة ١٩٢٨، ص ١٦٦)، وكان يحكم إقليم الرى فى ذلك الوقت الأمير سليمان شاه زوج ابنة تيمور (ظفرنامه، جـ٢، ص ٥٩١؛ Clavijo ص ١٨٩، ٣٥١: Zuleman) وكانت مدينة الرى or Cumalexa Mirassá (Xahariprey) مقفرة من السكان (ago-ra deshabitada)، وكان يقيم فى برج طهران ممثل للوالى، وكان به مسكن ينزل فيه الملك عند زيارته لها. (*una po-sada onde el Senor suele stoir quando alli* venia) وطهران خالية من الأسوار.

الصفويون:

انتقلت القصبة فى عهد الصفويين أيضا من أردبيل إلى تبريز ثم إلى قزوين، ثم انتقلت آخر الأمر إلى أصفهان، ولم يعد لإقليم الرى شأن كبير، إذ لم تكن به سوى بلدتين لهما

بعض الشأن هما: ورامين ـ التى دب إليها الاضمحلال سريعا بعد فترة قصيرة من الازدهار فى عهد شاهرخ ـ وطهران. ويقول رضا قلى خان (روضة الصفا ناصرى) إن زيارات الصفويين الأولى لطهران كانت بسبب أن جدّهم سيد حمزة كان مدفونا هناك بالقرب من شاه عبد العظيم، ويرجع تاريخ ازدهار المدينة إلى عهد طهماسب الأول الذى أقام بها سوقا عام ٩٦١ وأحاطها بسور يبلغ طوله فى رواية كتاب «زينة المجالس» فرسخا (مرآة البلدان: ٦٠٠٠ كام أى خطوة) وكانت لهذا السور أربعة أبواب و١١٤ برجا بعدد سور القرآن (نقشت على كل منها سورة من القرآن) وكان لا يزال هناك بحسب الخطة التى أوردها برزين Ber-ezin (١٨٤٢م) ١١٤ برجا. وقد جلبت المواد التى بنيت بها القلعة من محجرى: چال ميدان وچال حصار اللذين نسب إليهما حيان من أحياء المدينة. ويشيد أحمد رضا الذى خرج هو نفسه من إقليم الرى بوفرة قنوات طهران وبساتينها التى لا تضاهى ومباهج هضبة شميران وحى كند وسلقان المجاور (مخطوط بالمكتبة الأهلية، ملحق المخطوطات الفارسية رقم ٣٥٧، ورقة ٤٣٦ ـ ٤٦٧، والجزء الأكبر منه يتناول أعيان مدينة الرى القديمة). وجاء فى كتاب «مجالس المؤمنين» أن قرية سلاغان أنشأها سيد محمد نوربخش المشهور الذى قام بكثير من الحركات الدينية، وقد توفى عام ٨٦٩هـ (١٤٦٤م). وكانت طهران سنة ٩٨٥هـ مشهدا لمقتل الأمير ميرزا الذى دس له أعداؤه عند الشاه إسماعيل الثانى بأنه يطمع فى العرش. وفى عام ٩٩٨هـ (١٥٨٩م) مرض الشاه عباس الأول مرضا شديدا فى طهران (عالم آرا، ص ٢٧٥) وهو فى طريقه لقتال عبد المؤمن خان الأوزبكى مما مكن الأزابكة من الاستيلاء على مشهد. ويقال إن هذا الحادث جعل الشاه عباسا يمقت طهران مقتا شديدا، ومع ذلك فإن تاريخ بناء قصر چهارباغ الذى قامت فى مكانه القلعة الحالية (أرك) ينسب إلى هذا العهد. وقد زار پيترو دلا ڤاله Pietro della Valle مدينة طهران عام ١٦١٨ فوجدها أكبر رقعة من كاشان وإن كانت أقل منها سكانا، وأطلق عليها اسم

«مدينة الأشجار المنبسطة»، وكان يعيش فى طهران فى ذلك الحين بكلربك (gran Capo di Provincia) يمتد سلطانه حتى فيروزكوه. وقدر السير توماس هربرت Thomas Herbert سنة ١٦٢٧ عدد بيوت طهران بثلاثة آلاف بيت.

الأفغان:

أقام الشاه حسين الصفوى عشية الغزو الأفغانى بمدينة طهران، وبها استقبل درّى أفندى سفير السلطان أحمد الثالث (فى مستهل عام ١٧٢٠؛ انظر *Relation de Dourri Efendi* س ١٨١٠). وبهذه المدينة أيضا طرد الصدر الأعظم فتح على خان اعتماد الدولة (المعروف باسم Athemat عند الأوروبيين) وسملت عيناه مما عجل بالانقلاب. (انظر Krusinski نشره Du Cerceau: *Hist. des révol. de perse* سنة ١٧٤٢، جـ١، ص ٢٩٥) وما إن عاد الشاه حسين إلى أصفهان (أول يونيه عام ١٧٢١؛ La Mamye Clairac جـ١، ص ٢٠٠) حتى فقد عرشه، ونزل طهماسب الثانى بطهران فى أغسطس سنة ١٧٢٥ ولكنه فر إلى مازندران عند اقتراب الأفغان، ويذكر الكتاب الأوربيون أن طهران قاومت هذا الغزو، وفقد أشرف كثيرا من رجاله (Krusinski: كتابه المذكور، ص ٣٥١؛ La Mamye Clairac: *Hist. de Perse* سنة ١٧٥٠، جـ٢، ص ٢٥٠؛ Hanway جـ٢، ص ٢٣٤)، وسقطت طهران بعد ذلك بفترة من الزمن على الرغم من المحاولة الواهنة التى بذلها فتح على خان قاجار لتخليص المدينة (انظر Olivier جـ٥، ص ٨٩؛ مرآة البلدان). وجاء فى هذا المصدر أن تاريخ إقامة بابى «دروازه ى دولة» و«دروازه ى أرك» يرجع إلى هذه الفترة، لأن الأفغان كانوا حريصين على تأمين طرق انسحابهم، ويشير المرجع بطبيعة الحال إلى الأبواب القديمة التى تحمل هذه الأسماء.

وبعد هزيمة أشرف عند مهماندوست فى ٦ من ربيع الأول سنة ١١٤١ (٢٠ سبتمبر سنة ١٧٢٨) قتل الأفغان فى طهران أعيانها ثم غادروها إلى أصفهان. وقد انقض الأهلون على زاد الجيش الذى خلفه الأفغان وانفجر

مخزن للبارود نتيجة للإهمال (تاريخ نادر شاه ترجمة Jones، لندن سنة ١٧٧٠، ص ٧٨). وسرعان ما طرد أشرف ذاته من وارمين، وعاد الشاه طهماسب الثانى إلى طهران.

نادر:

أقطع نادر طهران سنة ١١٥٤هـ (١٧٤١م) ولده الأكبر: رضا قلى ميرزا الذى كان يحكم حتى ذلك الحين فارس كلها، وكانت تسمية طهران سابقة على سقوط الأمير وسمل عينيه (انظر Jones جـ ٢، ص ١٢٣؛ Hanway جـ٢، ص ٣٥٧، ٣٧٨، عبد الكريم: *Voyage de l'Inde á la Mekke* سنة ١٨٢٥، ص ٩٣).

وفى إبان القتال بين خلفاء نادر، التجأ على شاه عادل (١١٦٠ =٧٤٧م) إلى طهران، ولكن أنصار إبراهيم قبضوا عليه وسملوا عينيه (تاريخ بعد نادريه، طبعة O.Mann، ص ٣٤). وانتقلت طهران بعد سقوط أسرة نادر إلى دائرة نفوذ القاجار منافسى كريم خان زند.

كريم خان:

ارتد السلطان محمد حسن خان قاجار إلى طهران سنة ١١٧١هـ (١٧٥٧م) بعد أن خاب فى قتال كريم خان بالقرب من شيراز، وهنالك تفرق جيشه. ولما علم كريم خان بانسحاب السلطان من طهران أرسل إليها الشيخ على خان أحسن قواده مع طليعة الجيش، وقتل محمد حسن قاجار بمعونة محمد خان دولو، ووصل كريم خان مع جيشه إلى طهران عام ١١٧٢هـ (١٧٥٩)، ودفن رأس محمد حسن خان بكل ما يليق به من مظاهر التبجيل عند شاه عبد العظيم، وصدرت الأوامر فى العام التالى ببناء مقر للحكومة (عمارات) ينافس قصر الأكاسرة فى طيسفون: ديوان خانه وحرم ومعسكرات للحرس. (انظر صادق نامى: تاريخ كيتى كشا المكتبة الأهلية، ملحق المخطوطات الفارسية، رقم ١٣٧٤، ورقة رقم ٢٩). وأضاف صنيع الدولة إلى هذه العمائر حديقة الجنة، وهو يقول: إن كريم خان قصد أن يجعل من طهران قصبة له. وأسر

أقا محمد قاجار فى مازندران، ثم حمل إلى كريم خان فى طهران فعامله كريم معاملة كريمة جازاه عليها أسوأ الجزاء فيما بعد وفى عام ١١٧٦هـ وقع اختيار كريم خان على مدينة شيراز ونقل إليها دولاب الحكم، وترك غافور خان حاكماً على طهران.

ظهور القاجار:

توفى كريم خان فى الثالث عشر من صفر عام ١١٩٣، وما وافى اليوم العشرون من صفر حتى كان أقامحمد فى شاه عبد العظيم، فجلس على العرش فى اليوم التالى، وذلك فى ظاهر طهران. (انظر مرآة البلدان، جـ١ ص ٥٢٥). على أن طهران انتقلت إلى منطقة نفوذ على مراد خان الأخ غير الشقيق لجعفر خان زند (انظر تاريخ زنديه، طبعة Beer، ص ٨، ١٣، ٢٥). وقام أقا محمد خان سنة ١١٩٧هـ (١٧٨٢م) بأول محاولة للاستيلاء على طهران، ولكن الوالى غافور خان تهرانى عمد إلى المماطلة، ثم إن تفشى الطاعون أجبر أقا محمد على الانسحاب إلى دامغان (مرآة البلدان)، وحاصرت جيوش أقا محمد مدينة طهران بعد وفاة على مرادخان (١١٩٩= ١٧٨٥م) ولم يكن الأهالى راغبين فى تسليم القلعة قبل استيلاء أقا محمد على أصفهان. وكانت أخبار تقدم جعفر خان زند من فارس سببا فى تفرق جنود أقا محمد. على أن حاكم طهران وعمالها استقبلوه بالترحاب وأصبحت المدينة منذ ذلك الحين قصبة له (مقر السلطنة، دار السلطنة، ثم دار الخلافة من بعد) ومنها شن حملاته التى وحدت فارس كلها تحت سلطانه. وجاء فى كتابه: مآثر سلطانى (ترجمة Brydges باسم *Dynasty of the Kajars* ص ٨) أن طهران أصبحت قصبة البلاد سنة ١٢٠٠هـ (١٧٨٦م) وأن أساس القصر أقيم وقتذاك. وبعد الاستيلاء على شيراز نقلت إلى القصبة الجديدة فرق مدفعية الزند وذخائرهم جميعاً. وكان من أمر آخر ملوك الزند لطفى على خام الذى أسر فى طهران وسملت فيها عيناه، أن قتل هناك عام ١٢٠٩هـ ودفن فى ضريح الإمام زاده زيد (المصدر السابق، ص ٢٥، ٣٠، ٧٦، ٨٢، ١٠١). وبعد أن قتل أقا محمد شاه (٢١ ذو

الحجة عام ١٢١١ = ١٦ يونية عام ١٧٩٧) ظهر أخوه على قلى خان أمام القصبة، ولكن ميرزا شافعى كبير الوزارء لم يسمح له بدخولها، وفى هذه الأثناء استطاع بابا خان (= فتح على شاه) الوارث للعرش أن يبلغ شيراز، وتوخ فى بداية عام ١٧٩٨ بعد أن هزم صادق خان شقاقى المطالب الثانى بالعرش، واستخدم أسرى شققى فى حفر الخندق المحيط بالقصبة (انظر Schlechta-Wssehrd: *Fath Ali schah una seine Thronrivalen*, Sitz A. W. Wien سنة ١٨٦٤، جـ٢، ص ١ - ٣١).

وزارت طهران إبان فترة التنافس بين انجلترة وفرنسا سلسلة من السفراء، فقد زارها من قبل انجلترة السير جون مالكولم Sir John Molcolm (١٨٠١ و ١٨١٠) والسير هارفورد جونس بريدجس Sir Harford Jones Brydges (١٨٠٧) والسير جور أوسلى Sir Gore Ouseley (١٨١١). وزارها من قبل فرنسا اللواء روميو Gen. Romieu (توفى بطهران عام ١٨٠٦) وجوبير A. Jaubert (١٨٠٦) واللواء كاردان Gen. Gardane (١٨٠٧). وصرف الروس جهودهم فى تبريز مقر ولى العهد الفارسى. ولم يزد الوزير الروسى كريبويدوف A. S. Griboyedow القصبة إلا فترة قصيرة بعد معاهدة تركمان چاى وقبيل عودته إلى تبريز. وتقدم إلى الوفد الروسى ميرزا يعقوب أحد كبار طواشى الشاه، وهو أرمنى من إيوان حمل على الدخول فى الإسلام، وطلب منهم أن يعود إلى بلاده تطبيقا للمادة الثالثة عشرة من المعاهدة وأدى هذا الارتداد من ميرزا إلى الهجوم على السفارة الروسية فى الحادى عشر من فبراير عام ١٨٢٩ ومقتل ٤٥ شخصا من أعضائها (Griboyedow كتاب سره، وقوزاقه، وخدمه) وقد وقعت هذه المأساة فى حى السفارات (بيت زمبوركچى باشى بالقرب من باب الشاة عبدالعظيم القديم، ويعرف الشارع الآن باسم سرپولاك فى حى زركره آباد). ومقتل كربيويدوف أمر معروف فى الحوليات الروسية ٠انظر رضا قلى خان: روضه الصفاى ناصرى، طهران سنة ١٢٧٤هـ ١٨٥٨،

ميرزا تقى خان: تاريخ قاجارية، طهران سنة ١٢٧٣هـ ١٨٥٧م، جـ١، ص ٢٢١؛ صنيع الدولة: تاريخ منتظم ناصرى جـ ٣ سنة ١٣٠١هـ، (١٨٨٣م) ص ١٤٤، *Relation des événe- ments qui ont précèdé et accompagné le massacre de la derniére ambassade russe en Perse, Nouv. annales des voyages*، ١٨٣٠، قسم ٤٨، ص، ٢٣٧ ـ ٣٦٧؛ Berge : *Smert' Griboyedova Russ. Starina* سنة ١٨٧٢، جـ ٨، ص ١٦٢ ـ ٢٠٧؛ Malyshinsky : *Podlinnoye delo Russ vest- nik* سنة ١٨٩٠ جـ ٦ص ١٦٠ ـ ٢٣٣، Znkovski: *Persidskiye, letopistsy. Novoye Vremia* سنة ١٨٩٠، رقم ٥٠٦٨؛ Al- lahverdiants : *Koncina Greboyedova poar- mianskim istocnikam* سنة ١٩٠١، رقم ١٠، ص ٤٤ ـ ٦٨؛ Minorsky : *"Tsena Krovi" Russ' Storina Griboyedova, Russ. Mysl* براغ ١٩٢٣، جـ ٢٣؛ ص ١ ـ ٥١).

ولما عرف الناس فى القصبة بموت فتح على شاه (١٩ أكتوبر سنة ١٨٣٤) نادى ولده على ميرزا ظل السلطان ملكا وتلقب بعادل شاه وضرب السكة باسمه، ولكن محمد ميرزا الوارث للعرش وفد من تبريز فى صحبة ممثلى بريطانيا والروسيا ودخل القصبة من غير قتال فى الثانى من يناير عام ١٨٣٥. ولم يحكم عادل شاه سوى ستة أسابيع (انظر Tornau : *Aus. d. neu- esten GeschichtseZ. D. M. G, Persiens* سنة ١٨٤٩، ص ١ ـ ١٥). وتعاقب الملوك الثلاثة الآخرون على العرش دون وقوع حادث ما . وتاريخ طهران فى عهد هؤلاء الملوك هو تاريخ فارس بأسره ولم يعكر صفو المدينة إلا الأوبئة والهجرات الدورية التى سببتها المجاعات، مثال ذلك الشغب الذى حدث فى أول مارس عام ١٨٦١ ووصفه إيستويك Eastwick(كتابه المذكور) وأوسشر (Ussher : *Journey from London to Persepoli* لندن سنة ١٨٦٥، ص ٦٢٥).

ونذكر من الحوادث الأكبر من ذلك شأنا حادث البابية وخاصة فى سنة ١٨٥٠، بعد المحاولة التى بذلها ناصر الدين شاه. وقامت فى طهران أيضا

الحركة المناوئة لامتياز احتكار الطباق المعطى لهيئة احتكار الطباق Tobocco Monopoly Corporation سنة ١٨٩١ (انظر Browne : *The Perian Revolution* سنة ١٩١٠، ص ٤٦ ـ ٥٧).

الثــورة

وسرعان ما غدت القصبة منذ الثورة الفارسية المركز السياسى والعقلى لهذه الدولة بعد أن كانت من قبل منعزلة بعض الانعزال عن الولايات. وتسلسلت حوادث هذه الفترة على النحو الآتى: «بست» التجار فى مسجد شاه. ديسمبر عام ١٩٠٥؛ «بست» الدستوريين عند السفارة البريطانية من ٢٠ يولية حتى ٥ أغسطس سنة ١٩٠٦؛ افتتاح المجلس فى قصر بهارستان فى ٧ أكتوبر سنة ١٩٠٦؛ توقيع ولى العهد محمد على ميرزا على الدستور فى ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٠٦؛ وفاة مظفر الدين شاه فى ٨ يناير سنة ١٩٠٧؛ مقتل الأتابك أمين الدولة فى ٣١ أغسطس سنة ١٩٠٧؛ مظاهرات مناهضة قام بها أنصار الحكم المطلق من ١٣ إلى ١٩ ديسمبر سنة ١٩٠٧؛ قذف المجلس بالقنابل فى ٢٣ يونية ١٩٠٨؛ استيلاء جنود القوميين على طهران بقيادة السبهدار أعظم من أهل رشت والسردار أسعد بختيارى، من ١٣ إلى ١٥ يولية سنة ١٩٠٩؛ نزول محمد على شاه عن العرش فى ١٦ يولية واعتلاء السلطان أحمد شاه العرش فى ١٨ يولية سنة ١٩٠٩ (انظر Browne : *Persian Revolution*؛ D. Fraser : *Persia and Turkey in Revolt* لندن سنة ١٩١٠، ص ٨٢ ـ ١١٦). وتوجد معلومات عن الحوادث التى وقعت ما بين ١٢ مايو سنة ١٩١١ حتى ١١ يناير سنة ١٩١٢ فى (Morgan Shuster : *The Strangling of Persia* لندن سنة ١٩١٢). واشتبكت طهران فى الحرب الكبرى الأولى سنة ١٩١٥. وأوشك ممثلو الدول الوسطى، أى النمسا والمجر وألمانيا، أن يحملوا الشاه أحمد معهم إلى قم. وكانت القصبة خارج منطقة العمليات الحربية الفعلية، ولكن تحركات الجنود حدثت فى كثير من المناسبات فى جوارها (المناوشات التى وقعت فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩١٥ بالقرب من رباط كريم بين قوزاق

الروس وعساكر الأمير حشمت الذين كانوا فى جانب الدول الوسطى، انظر Emelianow: *Persidskii front* برلين سنة ١٩٢٣). وكانت الجيوش الروسية تسيطر على الإقليم ما بين قزوين وطهران حتى عام ١٩١٧. وأخذت الجيوش الإنجليزية مكانها ابتداء من عام ١٩١٨ (انظر Dunsterville : *The Adventures of Dunsterforce* لندن ١٩٢٠). واستخدمت أيضاً فرقة القوزاق الروس التى كان يرأسها المعلمون الروس القدامى لحماية فارس من أى هجوم محتمل من ناحية الشمال. وقد طرد الضباط الروس فى الثلاثين من أكتوبر عام ١٩٢٠، وكان القسم الأكبر من هذه الفرقة يعسكر عند قزوين حيث كانت لا تزال ترابط قوة إنجليزية بقيادة إيرونسايد Ironside وقد احتل القصبة فى ٢١ فبراير سنة ١٩٢١ ٢٥٠٠ مقاتل من القوزاق الروس جاءوا من قزوين بقيادة قائدهم رضا خان. وألف سيد ضياء الدين الوزارة الجديدة (٢٤ فبراير إلى ٢٤ مايو) فعين رضا خان كبيرا للقواد ٠سردار سپاه، انظر J. M. Balfour : *Recent Happenings in Persia* لندن سنة ١٩٢٢). وغادر شاه سلطان أحمد البلاد حوالى نهاية عام ١٩٢٣ فى نفس الوقت الذى غادرها فيه قوام السلطنة كبير الوزراء (من ٤ يونية عام ١٩٢١) الذى اتهم بالتآمر على سردار شاه. وظل قوام السلطنة سيد الموقف، ثم توج آخر الأمر فى الخامس والعشرين من أبريل عام ١٩٢٦.

نمو المدينة.

توحى رواية ياقوت عن بيرت طهران بأن أقدم جزء فى المدينة يقوم فى الجنوب (حى الغار) وأن هذا الجزء قد نما من الجنوب إلى الشمال (أى من الصحراء إلى الجبل ثم إلى عيون الماء) ولم يبق من طهران فى عهد الزند إلا القليل. وقد نشأت المدينة الحديثة كلها فى عهد القاجار.

وذكر أوليڤييه Olivler الذى زار طهران عام ١٧٩٦ أن المدينة التى كانت تبدو جديدة كل الجدة، أو تبدو كأنه قد أعيد بناؤها، كانت على شكل مربع يزيد قليلا عن ميلين(؟) ولكن نصفه فحسب هو الذى كانت تقوم عليه المبانى. ولم يكن عدد السكان يزيد على ١٥ ألف

نسمة منهم ثلاثة آلاف من الجند، وقد لاحظ أوليفيه بحق أن الذهب المنثور حول العرش لم يبطل سحره فى اجتذاب السكان. وقد شيد القصر القائم بالقلعة فى عهد أقا محمد شاه، ووضع فى الـ «تالار تخت مرمر» الصور والمرايا والأعمدة الرخامية التى أخذت من قصر كريم خان بشيراز. ودفنت تحت عتبة أحد الأبواب عظام نادر شاه حتى يتمكن الأمير القاجارى من وطئها كل يوم (Ouseley). ونقلت هذه العظام من مكانها عند اعتلاء رضا شاه العرش.

ويذكر اللواء كاردان General Gardane (١٨٠٨) أنه لا يبقى بطهران فى فصل الصيف سوى الفقراء، أما فى الشتاء فيصل عدد سكانها إلى ٥٠ ألف نسمة.

ويقول موريبه Morier (١٨٠٨ - ١٨٠٩) أن محيط طهران كان بين ٤ ١/٢ و ٥ أميال. وقدر كنير Kinneir حوالى ذلك الوقت نفسه عدد السكان إبان الصيف بعشرة آلاف نسمة، وفى الشتاء بستين ألف نسمة. وكانت المدينة محوطة بسور قوى وخندق عظيم ذى منحدر رفيق، غير أن وسائل الدفاع لم تكن ليحسب لها حساب إلا فى بلد «لا يعرف فيه فن الحرب».

وقد أحصى أوسلى Ouseley (١٨١١) ستة أبواب فى طهران وثلاثين مسجداً ومدرسة وثلثمائة حمام. وقدر عدد السكان فى الشتاء ما بين أربعين ألف نسمة وستين ألف نسمة ويذكر كرپورتر (١٨١٧) ثمانية أبواب بنيت أمامها أبراج مستديرة ضخمة (انظر تخطيطه)، لتحول دون الاقتراب من المدينة ولمراقبة الخارجين منها. وكان عدد السكان فى الشتاء يتراوح بين ٦٠ ألف نسمة و ٧٠ ألف نسمة.

وقد أدخل فتح على شاه تحسينات عظيمة على المدينة، ولكنها مرت بفترة إهمال حوالى نهاية عهده. وذكر فريزر Fraser (١٨٣٨) أنه لم تكن فى فارس مدينة أخرى أفقر منظرا من طهران، ذلك أن المشاهد ما كان ليرى فيها قبة واحدة. وتحسنت الأمور بعض الشىء فى عهد محمد شاه.

وقد أورد برزين وصفا مفصلا بصفة خاصة للقصر (ضرب دولت خانه) بباحاته الأربعة ومبانيه المختلفة (دولت خانه، دفتر خانه، كلاه فرنكى (الجوسق)، سندوق خانه، زركر خانه، عمارت شير خورشيد، سروستان، خلوت شاه كلستان) ووضع هذا الرحالة رسما تخطيطا للقصر وللمدينة له أهمية كبيرة بالنسبة للتخطيط التاريخى لأرض المدينة. وكان يقدر طول المدينة من داخل أسوارها فى ذلك التاريخ (١٨٤٢م) بنحو ٣٨٠٠ أرشين فارسى (ياردة تقريبا) وذلك من الغرب إلى الشرق، وما بين ١٩٠٠ ١٤٥٠ أرشين من الشمال إلى الجنوب، أى أنها كانت تشغل مساحة تقرب من ثلاثة أميال مربعة (انظر تقدير پولاك Polak. كتابه المذكور ص ٢٢٣: ٨٣٧٥٠ متر مربع وهو خطأ واضح)، وكانت القلعة (أرك) على هيئة متوازى الأضلاع (٦٠٠ أرشين من الغرب إلى الشرق و ١١٧٥ أرشين من الشمال إلى الجنوب، أى ربع المدينة بأسرها). ويمس الجانب الشمالى لقلعة وسط الواجهة الشمالية المدينة التى تلى السور. وكان أنشط أحياء المدينة هو الحى القائم إلى الجنوب الشرقى من القلعة فى اتجاه باب الشاه عبدالعظيم. ويظهر فى هذا الرسم التخطيطى خمسة أبواب فحسب، ولم يكن الميدان الوحيد المكشوف، وهو ميدان شاه الملاصق للجانب الجنوبى للقلعة، كبيرا (انظر اللوحة فى Hommaire de Hell) ومن مساجد المدينة ثلاثة مساجد لها بعض الشأن وهى مسجد الشاه، ومسجد إمام زاده الزيدى، ومسجد يحيى. وقد شاهد كاردان مسجد الشاه وهو يشيد عام ١٨٠٧، ويرجع تاريخه وكتاباته التى نقشت بخط محمد مهدى خطاط البلاط إلى سنة ١٢٢٤هـ (١٨٠٩م) ولكن شندلر يذكر أن هذا المسجد لم يتم بناؤه إلا عام ١٨٤٠ (انظر فريزر، ما سبق ذكره فى هذه المادة).

والرسم التخطيطى الذى وصفه كرزيز Krziz (١٨٥٧) يشبه إلى حد كبير رسم برزين، وإن كرزيز قد بين بخطوط منقوطة حدود التوسع الجديد للمدينة، وهو التوسع الذى قال عنه الدكتور پولاك فى التعليق الذى تولاه

فيه بالشرح إنه قد بدىء فيه قبل عام ١٨٥٧ بوقت طويل. وشيد بولاك نفسه فى عام ١٨٥٣ مستشفى إلى الشمال من الباب الشمالى للمدينة. وكانت هذه العمائر الجديدة قليلة العدد، ولم تشيد وفق أية خطة منظمة. وكانت المدينة سنة ١٨٦١ لا تزال داخل حدود المربع القديم. وقدر بروكش Brugsch عدد سكان طهران فى الصيف بثمانين ألف نسمة، وفى الشتاء بمائة وعشرين ألف نسمة.

المدينة الجديدة.

طرأ على المدينة تغيير جوهرى فى الأعوام من ١٨٦٩ إلى ١٨٧٤ (انظر Stahl Curzon H. Schindler؛ إن الأرقام الرسمية لمشروعات التنمية الخاصة بالمدينة لم تكتشف بعد). وقد امتدت المدينة من جميع نواحيها واختفى الخندق القديم والأسوار. واتخذت طهران شكل المثمن غير المنتظم يحيط بها تحصينات جديدة (أبراج بارزة من الثرى بها خنادق) على غرار تحصينات باريس، على أنه لم يكن لها أهمية حربية. ويذكر كرزون (جـ ١، ص ٣٠٥) أن هذا العمل قد تم إبان المجاعة التى وقعت عام ١٨٧١، (انظر Brit- tlebank : *Persia during the famine* لندن ١٨٧٣). وجعل للمدينة اثنى عشر بابا. وقد احتفظ بالأبواب القديمة داخل المدينة، ولكن أسماءها نقلت إلى الأبواب المقابلة لها على خطوط التحصينات الجديدة. ويبلغ طول هذه التحصينات ٢٠ ألف ياردة، وتبلغ المساحة التى تشغلها المدينة الآن سبعة أميال مربعة ونصف الميل (H. Schindler). وأقيم أمام باب دولت القديم «طوب خانه» ذات الشأن (دار الصناعة) ومساحتها ٢٥٠ x ١٢٠ ياردة ويحيط بها ثكنات المدفعية. وأقيم ميدان التدريب العسكرى (ميدان مشق) وهو أكثر من ذلك اتساعا، إذ تبلغ مساحته ٥٥٠ x ٣٥٠ ياردة، إلى الشمال الغربى من طوبخانه. ويمتد الآن طريقان متوازيان هامان هما خيابان علاء الدولة ولاله زاد، من ميدان طوب خانه إلى الشمال. وقد ضمت المتنزهات القديمة التى كانت خارج الأسوار إلى المدينة وهى لاله زار وبخاستان وغيرهما. واستهوت الأحياء الجديدة أولا وقبل

كل شيء السفارات الأجنبية. واستقرت البعثتان الفرنسية (Gardane) والإنجليزية (H. Jones Ouseley) الأولى فى بيت أمين الدولة بالقرب من باب الشاه عبدالعظيم القديم. وبنيت سفارة إنجليزية أيام أوسلى Ouseley على أرض من أملاك زمبوركچى باشى ومنحها الشاه للإنجليز، وكانت هذه الأرض بالقرب من أرض أخرى للمالك نفسه قتل عندها كريبويدوف Griboyedow. وشيدت السفارة الإنجليزية الجديدة عام ١٧٨٠ فى آخر طريق علاء الدولة. وعندما استقرت السفارة الروسية نهائيا فى طهران عام ١٨٣٤ سكنت فى بيت رئيس الوزراء حاجى ميرزا أغاسى فى الأرك ذاته. وابتنى الروس أنفسهم سفارة لهم عام ١٨٨٠ فى حى پامنار (إلى الشرق من الأرك) ولكنهم استقروا نهائيا سنة ١٩١٥ فى منتزه الأتابك إلى الشمال من السفارة الإنجليزية مباشرة. وتقوم السفارتان التركية والفرنسية إلى الشرق والغرب من السفارة الإنجليزية. وحذت المتاجر الأوروبية ووجهاء الفرس حذو السفارات.. غير أن المركز التجارى للمدينة لا يزال قائما فى السوق القديمة التى إلى الجنوب من الأرك.

ولا يوجد بطهران عمائر عامة جميلة. ومسجد السپاه سالار (ميرزا حسين خان المتوفى عام ١٢٨٩هـ = ١٨٨١م) هو أروع عمائر طهران (بالحى الجديد فى الشمال الشرقى إلى جانب قصر بهارستان الذى احتله المجلس منذ عام ١٩٠٦) وبدأت عمارة هذا المسجد عام ١٢٩٦هـ (١٨٧٨م؛ انظر مآثر الآثار، ص ٨٣) وتمت حوالى عام ١٨٩٠. وعلى مدرسة هذا المسجد نقش مورخ بسنة ١٣٠٢هـ (١٨٨٤م).

وجمال طهران يتمثل فى جوهره فى بيوتها الخاصة الكبيرة بحدائقها وأزهارها. ويوجد حولها كثير من البيوت الخلاوية وقصور على الطراز القاجارى لا تخلو من مسحة من الجمال الفنى، وهى تعد امتدادا لتقاليد العمارة الصفوية مثل قصر: عشرت اباد إلى الشمال من طهران (انظر صورته فى كتاب Curzon جـ ١، ص ٣٤، وانظر صفحة ٣٢٦ وفى D'Alle-magne قصر شمس العمارة فى الأرك).

وقصر قاجار هو الآن أطلال (انظر اللوحات فى Saltykoff و Coste و Hom-maire de Heil)، ويقوم كوخ الصيد بوشان تپه أى تل حشيشه الزوفاء (ويعرف عادة باسم دوشان تپه أى تل الأرانب البرية) عند سفح جيل سپابه (إلى الشرق من طهران) ويربطه بالمدينة طريق جيد (ثلاثة أميال) افتتح فى ١٤ أكتوبر سنة ١٨٧٤ (Serena). ويحج الأتقياء من أهل المدينة إلى شاه عبدالعظيم وهى بليدة وراء أطلال الرى وطول السكة الحديدية من طهران إلى هذا المزار خمسة أميال (خطان فرعيان واحد طوبه ميل والآخر ١/١٢ ميل). وقد مد هذا الطريق فيما بين عامى ١٨٨٨ و ١٨٩٣، وكان حتى عام ١٩١٥ هو السكة الحديدية الوحيدة فى فارس، واستحدث استخدام الغاز فى فارس سنة ١٨٧٥ (Serena) وبدأ استخدام النور الكهربائى حوالى عام ١٩٠٥.

وأقيمت منشأت عامة عظيمة فى المدينة إبان الحكم الهلوى. وتأسست بالعاصمة سنة ١٩٢٦ جمعية أصدقاء طهران القديمة، والأمل معقود بأنها سوف تتمكن من أن تحدد وتحمى كل العمائر المشهودة من العهد القاجارى.

وطهران التى لا تزال دائبة على النمو ناحية الشمال، هى الآن أكبر مدينة فى فارس. وقدرت السيدة Serena سنة ١٨٧٨ عدد سكان المدينة بنحو ٢٠٠ ألف نسمة فى الشتاء و ٨٠ ألف نسمة فى الصيف. وقدر ستال سنة ١٩٠٠ عدد السكان بنحو ٢٥٠ ألف نسمة، وعدد السكان فى الـ ٦٧٠ بلدة وقرية المجاورة لها بنحو ٣٥٠ ألف نسمة. وأورد بلفور Belfour (١٩٢١) شاهدا فارسيا على أن الحد الأدنى لعدد سكان طهران هو ٢٥٠ ألف نسمة، على حين أن أعلى رقم معقول لعدد السكان هو ٣٨٠ ألف نسمةوهذه الأرقام بالنسبة لإقليم طهران هى ٧٠٠ ألف و ٨٠٠ ألف نسمة).

المصادر:

علاوة على المصادر الشرقية الواردة فى المادة انظر:

(١) عبدالرشيد باكوتى: تلخيص الآثار. N. E. جـ٢، سنة ١٧٨٩ ص ٤٧٧.

(٢) زين العابدين: بستان السياحات، طهران سنة ١٣١٥هـ، ص ٣٥٤.

(٣) حاجى خليفة: جهانثما، إستانبول سنة ١١٤٥، ص ٩٢.

(٤) أوليا چلبى، جـ٤، ص ٣٨٢ - ٣٨٣، انظر الرى وليست بياناته دقيقة كل الدقة).

(٥) صنيع الدولة: مرآة البلدان، طهران ١٢٩٤، جـ١ ص ٥٠٨ - ٥٩٣ (وهو مصنف هام).

(٦) محمد خان قزوينى: طهران فى «بيست مقاله قزوينى»، بومباى سنة ١٩٢٨ ص ٣٦ - ٣٩.

(٧)كاوه، سنة ١٩٢١، رقم ٢.

المصادر الأوروبية:

(١) Langlés فى طبعته لكتاب Chardin جـ ٨، سنة ١٨١١، ص ١٦٢ - ١٧٠ ولا يذكر Chardin نفسه رلا اسم طهران وأنها مدينة صغيرة من بلاد الريف جـ ٨، ص ١٧٤.

(٢) Ritter : *Erdkunde* جـ ٨، برلين سنة ١٨٣٨، ص ٦٠٤ - ٦١٢.

(٣) Le Strange : *The Lands of the East. Caliphate* كمبردج سنة ١٩٠٥، ص ٢١٧.

(٤) Schwarz : *Iran im Mttelalter* سنة ١٩٢٦، ص ٨٠٧.

(٥) Pietro della valle : (سنة ١٦١٨) *Viaggi*، بريتون سنة١٨٤٣، جـ ١، ص ٧٠٣ (قسم ٢، خطاب ٤).

(٦)Sir Thomas Herbert (سنة ١٦٢٧) : *Some Years' Travels* الطبعة الثالثة سنة ١٦٧٧، ص ٢٠٦.

(٧) Hanway : *Hist. Account* لندن سنة ١٧٤٥، جـ١، ص ٢٤٦ (فى دليل Van Mierop).

(٨) G. A. Olivler (١٧٩٧): *Voyage*، باريس سنة (١٧٠٨) جـ٥، ص ٨٧ - ٩٤، جـ ٦، ص ٤٧.

(٩) Malcolm : *Sketches of Persia* (سنة ١٨٠٧) لندن سنة ١٨٢٧، جـ ٢، ص ١٠٣ ـ ١٥٢، فصل ١٧ ـ ١٩.

(١٠) Macdonald Kinneir : *A geogr. Memoir on Persia* لندن سنة ١٨١٣ ص ١١٨.

(١١) Jaubert : *Voyage en Arménie et en Perse* (١٨٠٦) باريس سنة (١٨٢١) ص٢٢١، ٢٢٨، ٢٢٣، ٢٣١ ـ ٢٣٥.

(١٢) Gén. Gardane : *Journal d'un voyage... en 1807 et 1808* باريس سنة ١٨١٩ جـ ٢، ص ١٨٦ ـ ١٩٤.

(١٣) Sir Harford Jones Brydges : *An Account of the Transactions of H. M.'s Pission* (١٨٠٧ ـ ١٨١١) لندن سنة ١٨٣٤، ص ١٨٥ وما بعدها.

(١٤) Morier : *A. Journey through persia* (١٨٠٨ ـ ١٨٠٩) لندن سنة ١٨١٢ ص ١٨٥ ـ ١٩٧، ٢٢٤.

(١٥) Ousely : *Travels* (١٨١١ ـ ١٨١٢) لندن سنة ١٨٢٣ جـ ٣، ص ١١٥ ـ ٢٠٠ مع مصور جغرافي.

(١٦) W. Price : *Journal of the Brit. Emb. to Persia* الطبعة الثانية، لندن سنة ١٨٣٢، ص ٢٨ ـ ٣٩، مناظر لطهران وقصر قاجار.

(١٧) Morier : *Second Journey* (١٨١٠ ـ ١٨١٦) لندن سنة ١٨١٨ فصل ١١ ـ ١٢، ص ١٦٩ ـ ١٩٩.

(١٨) Ker Porter : *Travels* (١٨١٧) لندن سنة ١١٨١ جـ١، ص ٣٠٦ ـ ٣٦٥ منظر عام من الجنوب ص ٣١٢.

(١٩) J. B. Fraser : *A. Winter's Journey* (١٨٣٨) لندن سنة ١٨٣٨، جـ١، ص ٤١٦.

(٢٠) Baron F. Korf : *Vospominaniya Persii* (١٨٣٤ ـ ١٨٣٥) سانت بطرسبرغ سنة ١٨٣٨ ص ١٩٧ ـ ٢٦١.

(٢١) Prince A. Soltykoff : *Voyage en perse* (١٨٣٨) باريس سنة ١٨٥١، ص ٨٥ ـ ١١٥، مناظر الشوارع.

(٢٢) Berezin : *Puteshestviya po vstoku* (١٨٤٢)، قازان ١٨٥٢، جـ٢، ص

١٤٣ ـ ١٧٧ مع تخطيط هام لطهران والرى.

(٢٣) Hell de Hommoire : Voyage (١٨٤٦ ـ ١٨٤٨) باريس سنة ١٨٥٦، جـ ٢، ص ١١٥ ـ ٢١٣، أطلس باريس سنة ١٨٥٩، اللوحات ٥٧ ـ ٧٢، مناظر جميلة لطهران، والقصر، وميدان شاه وغير ذلك قام بها *Laurents* (انظر ما يلى *d'Allemagre*).

(٢٤) Lady Sheil : *Glimpses of.. Per- sia* (١٨٤٩) لندن سنة ١٨٥٦، ص ١١٨، وفى مواضع أخرى.

(٢٥) Gobineau : *Trois ans en Asia* (١٨٣٤) باريس، ص ٢٧٥، ٢١١ ـ ٢٢٥.

(٢٦) Mounsey A.h. : *A Journey* (١٨٦٥ ـ ١٨٦٦) لدن سنة ١٨٧٢، ص ١٢٧ ـ ١٤٧.

(٢٧) Eastwick : *Journal* (١٨٦٠ ـ ١٨٦١) لندن سنة ١٨٦٤، جـ١، ص ٢١٧ ـ ٢٤٥، وفى مواضع أخرى.

(٢٨) Grugsch : *Reise D. K. Prus- sischen Gesandtechaft* (١٨٦٠ ـ ١٨٦١) ليبسك ١٨٦٥، جـ١، ص ٢٠٧ ـ ٢٣٤، وفى مواضع أخرى؛ لوحات عدة ملونة.

(٢٩) Basset J. : *Persia* (١٨٧١ ـ ١٨٨٤) لندن سنة ١٨٨٦ ص ١٠٢ ـ ١١٩.

(٣٠) Serena Mme. : *Hommes et Choses en Perse* (١٨٧٧) باريس سنة ١٨٨٣، ص ٤٨ وما بعدها.

(٣١) Stack : *Six Months in Persia* لندن سنة ١٨٨٢، جـ ٢، ص ١٥١ ـ ١٦٩.

(٣٢) Orsolle : *Le Caucase et la Perse* (١٨٨٢) باريس ١٨٨٥، ص ٢١٠ ـ ٢٩٤.

(٣٣) S. G. W. Benjamin : *Persia and the Persians* (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥) لندن سنة ١٨٨٧، ص ٥٦ ـ ١٠٩.

(٣٤) Curzon : *Persia* (١٨٨٩ ـ ١٨٩٠) لندن سنة ١٨٩٢ جـ١، ص ٣٠٠ ـ ٣٥٣ (لا يزال أهم وصف).

(٣٥) E. g. Browne : *A Year amongst the Persians* لندن سنة ١٨٩٣، ص ٨٢ ـ ٩٨.

(٣٦) S. C. Wilson : *Persion Life* لندن سنة ١٨٩٦، ص ١٤٠ ـ ١٥٥.

(٣٧) Feuvrier : *Trois ans á la cour de Perse* (١٨٨٩ ـ ١٨٩١) فى تاريخ غير مذكور، ص ١٢٦ ـ ٢١٩ (عدة صور).

(٣٨) Houtum-Schindler : *Teheran, Encycl. Brit.,* سنة ١٩١١، الطبعة الحادية عشرة، جـ ٢٦، ص ٥٠٦ (ملخص جيد).

(٣٩) d'Allemangne : *Du Khorasan* etc., باريس ٩١١، جـ٣، ص ٢١٥ ـ ٢٦٨ والفهرس، تخطيط الأرك، عدة صور (وتضم عدة رسوم بريشة *Laurents* سنة ١٨٤٨).

(٤٠) Hirsch : *Téhéran*، باريس ١٨٦٢.

(٤١) Forges : *Téhéran et la Perse en 1863, Revue des deux mondes* ١٥ مايو سنة ١٨٦٤.

(٤٢) G. Spasskii : *Nineshnii Teheran i yego okrestnosti, Izv. Russ. Geogr., Obshc.,*

(٤٣) Vambéry : *Meine Wandrungen in persien*، بشت سنة ١٨٦٨، ص ١٠٦ ـ ١٢٣، ٢٦٠.

المصورات الجغرافية

(١) رسم تخطيطى للمدينة فى كتاب Berezin(١٨٤٢).

(٢) J.E. Polak : *Topogr. Bemerkungen z. Karte d. Umgebung und zu d. plane v. Teheran, Mitt. der K.K, Geogr Gesell.,* (١٨٧٧) ڤيينا ١٨٧٨، ص ٢١٨ – ٢٢٥ (مع مصور جغرافى مقاس ١: ١٠٨,٠٠٠ ورسم تخطيطى مقاس ١: ٢٠,٧٠٠ قام به Comm. Krziz عام ١٨٥٧ – ١٨٥٨).

(٣) A.F. Stahl : *Teheran und Umgegend Pet. Mitt.,* (١٨٩٠ – ١٨٩٤) سنة ١٩٠٠ ص ٤٩ – ٥٤ مع خريطة مقياس رسمها ١ ٢١٠,٠٠٠٠ (والمقالان مليئان بالمعلومات الهامة).

(٤) الخريطة الفارسية التى وضعها عبد الرزاق خان بغائرى (١٩١٠؟) من مقاس ١: ٢٠٠,٠٠٠ وقد استغل واضع الخريطة إلى جانب كلامه الخاص المصادر التالية:

(١) خريطة عبد الرسول خان التى وضعت فى عهد الوزير الأكبر ميرزا

تقى خــــــان (١٨٤٩ - ١٨٥١) (٢) خريطتين وضعهما نجم الدولة، إحداهما مقاس ١: ٤٠٠٠ والأخرى وضعت نقلا عن Krziz (طبــعت فى طهــران عــام ١٢٧٥هـــ = ١٨٥٨)؛ انــظـر Brugsch جـ١، ص ٠٢١٠ (٣) الخــريطـة التى أعدها الضبـاط الروس بإرشاد البارون ليـــتنر Leitner مــقـــاس ١: ٢٥٠٠٠ (١٨٨٠) (٤) خريطة الجنرال وث Gen-eral Weth مقاس ١: ١٢٥٠٠ (توفى عام ١٨٩٣) (٥) خريطة ستال Stahl .

٢ - قرية فى إقليم إصفـهان بناحية كاروان السفلى إلى الشـمال الغربى من إصفـهان. وقـد عرف السـمعـانى (ص ٣٧٣) المدينتين المعروفتين باسم طهران إصفهان، وذكر كثيراً من المحدثين ولدوا فى هذه القرية أقـدمهم عقـيل بن يحيى أبو صـالح المتوفى عـام ٢٥٨هـ (انظر أيضـاً ياقـوت). وتـعـرف القـرية الآن باسم تـيــرون (انظر Chirikow ١٨٥٠ *Putewoi Journal* ص ١٥٨ ولكن بركش Brugsch (جـ٢، ص ٣٩) يكتب اسـمهـا طهران. ويذكـر هو تم سندلر (Houtum-Schindler : *East. Persian Irak* ص ١٢٤، ١٢٧، ١٣١) أنه لايـزال بالقـــرب من إصــفـــهـان بلدة باسم طهـران (تيـران أهنكران)، وتروى قناة تيران (التى تبدأ من هناك؟) محله - يى الحديثـة وأحياء بيد آباد بأصفهان.

الشنتناوى [مينورسكى V. Minorsky]

طهماسب الأول

الحـاكم الثانـى لفارس من الأســرة الصـفـوية، وهو الابــن الأكـبــر للشــاه إســـمــاعـــيل الأول، ولد ســنة ٩١٩هــ (١٥١٤م)، وولى الـعـــــرش فــى سن العاشــرة (٩٣٠هــ = ١٥٢٤م) ، ولذلك كان بطبيعة الحــال ألعوبة فى يد شيوخ القزلبـاشية، وقد هزم طهـماسب الأول الأزابكة سنة ٩٣٤هــ (١٥٢٧م) بالقرب من «تربت شـيـخ جـام» وشـخص إلى بغداد لما قامت فتنة ذى الفقار من قبيلة موصلى الكردية، وكان يعاون ذا الفقار أكراد كلهـر، كما كان هذا المتـمرد يزعم أنه يتـمـتـع برعـاية التـرك (٩٣٦هــ = ١٥٣٠م). ولكن طهـــمـاســب وجـد أن إخوة ذى الفقار قـد قتلوه ، ثم شخص طهــمــاسب إلى هراة التى كــان الأزابكة يحاصــرونها منذ ثمانيـة عشر شــهرا؛ على أن الأزابكة انسحبـوا عندما أحسوا بقـدومـه. وفى سنة ٩٢٠هــ (١٥٣٤م) احتل العثمانيون أرض الجزيرة وتبريز، ومضى السلطان سليمان إلى سلطانية، ثم عبر الجبـال التى إلى الجنوب ليحتل

بغداد، واستولى على وان بعد ذلك بأربع سنوات، وكان الفرس يلزمون الدفاع فى جميع الأحوال وفى سنة ١٤٥١م قامت فتنة أطاحت بالمغولى الأكبر همايون بن بابر عن العرش فالتجأ إلى طهماسب، وأقيمت بهذه المناسبة احتفالات فخمة خلد ذكرها على صورة حائطية نقشت فى جوسق چهل فى أصفهان، ولكن همايون انزعج من إلحاح الشاه عليه بأن يعتنق مذهب الشيعة.

ولم يهدأ بال طهماسب لما أثاره أخوه إخلاص ميرزا من فتنة سنة ٩٥٤هـ (١٥٤٧م) يعاونه فى ذلك الترك، واحتل جيش تركى آذربيجان وإصفهان. على أن إخلاص تشاجر مع حلفائه، ولم تؤد الحملة إلى نتيجة، وأسر مدعى العرش من بعد وقتل. وفى سنة ٩٦١هـ (١٥٥٤م) عقد طهماسب هدنة مع الترك، ثم أبرم معهم صلحاً فى العام التالى، والتجأ بايزيد بن السلطان سليمان إلى فارس بعد الفتنة التى أشعل نارها (٩٦٣هـ = ١٥٥٦م)، غير أن الترك سلموه لطهماسب بعد مفاوضات دامت سنتين، وأمر طهماسب بقتله، أو قل إنه سمح بذلك نظير مبلغ قدره أربعون ألف قطعة من الذهب.

وقد عرفت السنون الأخيرة من حكمه بغزوات أزابكة خراسان، والمجاعة التى أعقبت تفشى الطاعون (٩١٩هـ ١٥٧١م). وتوفى طهماسب سنة ٩٨٤هـ=(١٥٧٦م) متأثراً بالسم الذى دسته له أم رجل يدعى حيدر شيخ قبيلة إستاجلو. واستمر حكمه اثنتين وخمسين سنة ذاتية نشرها هورن (*Denkwer digkeiten :* P.Horn) فى مجلة *Z. D. M. G.* ؛ جـ ٤٤؛ ١٨٩٠؛ ص ٥٦٣ - ٦٤٩؛ وقد نشرت ترجمة لها فى ستراسبورغ سنة ١٨٩١، وهى تقف عند حوادث عام ٩٦٩هـ (١٥٦١) حين سلم بايزيد للترك؛ وتوجد مخطوطات مختلفة من الخطابات الرسمية التى وجهها إلى الملوك من معاصريه؛ انظر *Cotologue :* Rieu ، الأرقام ٣٩٠، ٥٣٠، ٨٠١ ، ٩٨٤) وفى عهده زار بلاد فارس أنطونى جنكنسون Anthony Jenkinson السفير الإنكليزى (١٥٩٢)، وفنسشيود السندرى Vincetio d'Alessandri السفير البندقى (١٥٧١م).

المصادر :

(١) رضا قلى خان: روضة الصفا ناصرى، طهران ١٢٧٤هـ، جـ٨، ولم ترقم صفحات هذه الطبعة.

(٢) Persion Literature : E. G. Browne in Modern Times ، كمبردج ١٩٢٤، ص٨١، ٨٤ - ٩٨,

(٣) History : P. M. Sykes of Peersia، الطبعة الأولى، جـ٢، ص٣٥ .

(٤) Persia: Curson جـ٢، ص ٥٣.

(٥) Histiore de Bagdad : Cl. Huart dons les temps modernes ، باريس ١٩٠١، ص ٤٣ - ٣٦ .

(٦) Geschichte Irans : P. Horn Geundriss d. Iran in islamitischer Zeit Phililogie ، جـ٢ ، ص ٥٨٢ .

(٧) L.Teufel فى Z. D. M. G. ، ١٨٨٣م، جـ٣٧ ، ص ١١٣ - ١٢٥ .

(٨) History of Persia : Malcolm Persia لندن ١٨١٥، جـ١، ص ٥٠٥ - ٥١١ .

طهماسب الثانى

الابن الثالث للشاه حسين، وقد نودى به وليا للعهد أثناء حصار الأفغان لأصفهان (١١٣٥هـ = ١٧٢٢م)، وفر فى ستمائة رجل وسعى بنجاح إلى تجنيد العساكر فى قزوين. وأبرم معاهدة مع بطرس الأكبر الذى كان قد غزا وشيكا رشت وباكو (لم تؤد المعاهدة إلى نتيجة)، واعتصم فى فرح آباد من أعمال مازندران بمعونة فتح على جان رأس القاجار، وانضم إليه هناك من لقب بعد بنادر شاه، وهو الذى كان وقتئذ قد تلقب بطهماسب قلى خان (الخان أى خادم طهماسب) وعززه بخمسة آلاف رجل من الأفشار والكرد. وبعد أن اغتال نادر فتح على شاه بالقرب من مشهد، أقيم نادر قائداً عاماً للجنود الفرس، واستولى على مشهد وهراة وأحرز انتصاراً مشهوداً على الأفغان عند مهمان دوست بالقرب من دامغان سنة ١١٤١هـ (١٧٢٩م). وترك نادر طهماسب فى دامغان، وأحرز انتصاراً آخر عند مرچه خرت، ودخل أصفهان، وهنالك تبعه طهماسب الذى كان الأفغان ذبحو أباه قبل مغادرتهم المدينة ووجد أمه فيها، وكانت قد عاشت فى أصفهان سبع سنين متخفية لم يكشف سرها أحد. وكافأ طهماسب قائد جنده على ما أداه من خدمات، فولاه على خراسان ، وسجستان، وكرمان، ومازندران، ومنحه لقب سلطان، وضرب نادر سكة باسمه ودفع منها أعطيات جنوده.

وأثارت انتصارات نادر الحماسة فى قلب طهماسب فرغب فى أن يتولى بنفسه قيادة الجيش، وضرب الحصار حول إريوان ونجح فى ذلك؛ على أنه هزم على يد الترك عند كوره جان بالقرب من همدان سنة ١١٤٤هـ (١٧٢١م). وفى السنة التالية عقد صلحاً تنازل بمقتضاه عن ماوراء القوقاز، بيد أنه احتفظ بتبريز والبلاد التى إلى الجنوب الشرقى منها، واحتج نادر على عقد هذا الصلح، وسار إلى أصفهان وقبض على طهماسب وبعث به إلى خراسان ليسجن فيها ، وأقام على العرش ابنا من أبناء الشاه عمره ثمانية شهور، وتلقب هذا الابن بشاه عباس الثالث. وتوفى شاه عباس، فنادى نادربنفسه شاها على فارس سنة ١١٤٨هـ (١٧٣٦م). وفى أثناء الحملة التى شنت على الهند قتل ابن نادر رضا قلى طهماسب هو ومعظم أفراد أسرته فى سبزوار (١١٥١هـ - ١٧٣٩م)

المصادر :

(١) ميرزا مهدى خان؛ تاريخ جهان كشاى نادرى، بومباى ١٢٦٥هـ ص ٩ ـ ١١٤؛ تبريز ١٢٦٦هـ ، ص ٦ - ٦٧

(٢) رضا قلى خان : روضة الصفا ناصرى ، طهران ١٢٧٤هـ، جـ ٨، ولم ترقم صفحاته

(٣) *History of Persie* : P. M. Sykes. ، جـ٢ ، ص ٣١٧ - ٣٤٤

(٤) *History of Persian : E. G. Browre* ، *Literature in modern Times* ، كمبردج ١٩٢٤ ص ١٢٩ - ١٣٦

(٥) *History of Persie : Malcoim* ، لندن ١٨١٥م، جـ ١، ص ٦٣٦ - ٦٣٧؛ جـ ٢ ص ، ١٢ - ٩٦ .

خورشيد [إيوار Cl, Huart]

طواف(*)

كلمة عربية من طاف يطوف طوافا، مع الباء؛ فيقال طاف بكذا بمعنى دار حوله. والطواف فى الشعائر الدينية هو الدوران حول شئ مقدس، مثل حجر أو مذبح أو نحو ذلك. وقد بقيت آثار من هذه الشعيرة عند بنى اسرائيل (انظر سفر المزامير، الإصحاح ٢٦، فقرة ٦، الإصحاح ٢٧؛ فقرة ٦؛ الإصحاح ٧٠) كما تدل على ذلك احتفالات عيد هيكل سليمان فى عهد الهيكل الثانى، حيث كان يطاف حول المعبد مرة فى كل يوم من الأيام الستة الأولى، وسبع مرات

(*) علاوة على هوامش الردود يوجد تعليق على ما ورد بهذه المادة عليها يليها مباشرة.

المحرر

فى اليوم السابع. على أن الطواف كان أيضا موجوداً عند الفرس والهنود والبوذيين والرومان وغيرهم، ولذلك فهو يرجع إلى عصور قديمة جداً، وكان له شأن عظيم فى الشعائر الدينية عند العرب القدماء، وترد بدل كلمة «طواف» كلمة «دوران» (من دار) المرادفة لها فى المعنى (انظر معلقة امرئ القيس، بيت ٦٣ حيث يشبه امرؤ القيس سرب نعاج بقر الوحش بعذارى يدرن فى ملاء مذيل[١] وعند عنترة ١٠٥ ـ ٢، كلمة دُوار بمعنى الصنم الذى يدار حوله؛ هذا إذا لم نقرأ هنا دوار بدلا من دُوار) وفى مكة كان يطافَ حول الكعبة التى فيها الحجر الأسود الذى كان مقدسا منذ قديم الزمان (وهذا مايسمى طواف البيت). وقد أخذ محمد [ﷺ] بهذه العادة القديمة لما وضع شعائر دينه وجعل الكعبة مركز هذه الشعائر[٢]

فيروى ابن هشام (٨٢٠؛ الطبرى جـ١، ص ١٦٤١) أنه لما دخل الرسول [ﷺ] مكة منتصرا فى العام الثامن للهجرة طاف بالبيت وهو راكب ناقته واستلم بمحجنه الركن (الركن الشرقى من الكعبة حيث يوجد الحجر الأسود). على أن ذلك كان أمراً استثنائيا؛ وبحسب مايؤخذ من رواية ابن هشام لم يضع الرسول [ﷺ] القواعد التى لابد من العمل بها إلا قبل وفاته بفترة قصيرة، وذلك فى «حجة الوداع». على أنه يمكن القول ـ على وجه اليقين ـ أنه كان يراعى فى ذلك شعائر قديمة مأثورة ترجع إلى إبراهيم عليه السلام (انظر ابن هشام، ص ٥١، س ٢٠) بحيث نستطيع أن نستنتج من ممارسة المسلمين لهذه الشعيرة ماكانت عليه عادة الوثنيين[٣]. وكان أحد مظاهر هذه العادة أن الطواف كان يجب أن يكون

(١) فعن لنا سرب كأن نعاجه
عذارى دوار فى ملاء مذيل

(٢) إن أكثر مراسم الحج ترجع إلى دين إبراهيم عليه السلام، أو هى تدور حول ذكرى إبراهيم وأسرته التى أسكنها فى الوادى الذى بنى فيه البيت الحرام والتى هى نموذج الأسرة الكاملة. والإسلام جاء يبنى على دين إبراهيم، وعلى هذا لايكون الطواف الإسلامى مأخوذا عن وثنية قديمة.

(المترجم)

(٣) إذا كان كاتب المادة يشير إلى ماجاء عن ابن هشام فى الموضع الذى يعينه، وهو أن الطواف كان على عهد إبراهيم عليه السلام وأن أبناء إسماعيل كانوا يقومون بالطواف، فإنه لايصح القول بوجود وثنية قديمة فى مكة، لأن إبراهيم عليه السلام بنى هنا بيتا لعبادة الإله الحق، وأسس هنا أيضا جماعة موحدة بعد أن لم يكن قبل ذلك بيت عبادة ولاحتى سكان يعمرون المكان .

(المترجم)

سبع مرات متعاقبات (انظر ماتقدم عن عيد الهيكل): الثلاث الأولى منها بسرعة أكبر، ويبدأ الطواف من الحجر الأسود وينتهى عنده، وفى أثنائه تكون الكعبة إلى يسار الطائفين. ويجب على المرء أن يبذل جهداً خاصاً لكى يقبِّل الحجر الأسود أو يلمسه على الأقل، وخلافا لذلك فإننا إذا فرضنا أن ڤلهاوزن على صواب فقد كان من التجديد أن محمداً [ﷺ] أدخل الطواف فى الحج الكبير عندما كان الحجاج يزورون مكة[1] بعد أن كان من قبل فى العمرة . على أن هذا الاستنتاج موضع نزاع (انظر مادة حج، حيث تذكر آية ٩٧ من سورة آل عمران للاستشهاد على خلافه). لكن عبارة «حج البيت» لايمكن أن تكون حاسمة فى دلالتها، فقد يكون محمد [ﷺ] قرر توسيع شعائر الحج لَّما تلقى هذه الآية، إن لم تكن تلك العبارة قد دخلت فى النص فيما بعد[2]. وأنواع الطواف الخاصة الآتية هى بلا شك مستحدثات إسلامية: طواف التحية، أو طواف القدوم، أو طواف الوداع (انظر Burck-hardt: *Reisen in Arabia*، ص ٤٣٩) وهى على كل حال ليست أركانا يبطل الحج بتركها. على أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد حرم عادة من العادات الوثنية تحريما باتا، وهى ما كان يحدث من أن يطوف البعض وهو عريان (انظر ابن هشام ص ٩٢١، وانظر ابن سعد، قسم ٣، جـ١، ص٦، س٢١) حيث يذكر أنه كان عند الكعبة نصب خشبية عليها يضع الجاهليون ثيابهم أثناء الطواف. والممشى المحيط بالكعبة الذى يسير عليه الحجاج أثناء الطواف يسمى المطاف. وعند حائط الحطيم يسير الطائف محاذيا جانبه الخارجى لامحاذيا للكعبة كما هى العادة.

والطواف فيما عدا الأنواع التى تقدم ذكرها ركن لابد منه، ولذلك صار أمرا جوهريا فى الإسلام، ومن ثم فإن مما له دلالته أنه لما صعب على المسلمين

---

(١) كلام كاتب المادة هنا غير دقيق، ويمكن القول بأن مقصوده يتعلق بالعمرة. والواقع أنه قبل الإسلام كانت العمرة لاتجوز فى أشهر الحج، فلما جاء الإسلام أجاز العمرة فى أشهر الحج وفى غير أشهر الحج (المترجم).

(٢) هذه تخمينات لا قيمة لها.

الحج إلى مكة بسبب استيلاء عبد الله ابن الزبير عليها معارضا للخلافة التى كانت قائمة، أعلن الخليفة عبد الملك أن الطواف حول قبة الصخرة سيكون له ماللطواف حول الكعبة من قيمة (Goldziher: *Muhammedanische* studien جـ٢، ص ٣٥) ولو أن هذا المنسك من مناسك الحج ترك تركا تاما لأحدث ذلك فجوة فى الدين الإسلامى، لكن تلك البدعة لم تلبث أن اختفت باختفاء سببها. ويرى الإسلام الصحيح أن كل طواف لايكون حول الكعبة يعتبر شيئاً لا قيمة له. ويدل على بقاء العادة الوثنية القديمة بين أهل الطبقات الدنيا من العرب مايحكيه العجيمى على صورة طريفة من أن البدو كانوا يحاولون أن يؤدوا الطواف لا حول قبور أسلافهم فحسب، بل حول قبر ابن عباس أيضا فى الطائف.

المصادر:

(١) Robertson Smith: *Lectures on the Religion the Semites*، ١٨٨٩، ص ٣٢١.

(٢) Scheftelowitz فى *M. G. W. J.* مجلد ٦٥ (١٩٢١) ص ١١٨ ومابعدها.

(٣) Wellhausen: *Reste arab. Heidentums* الطبعة الثانية ص ٦٧، ٧٤، ١٤١.

(٤) Snouck Hurgronje: *Het mekkaansche Feest* ص ١٠٨.

(٥) Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes* ١٩١٠، ص ١٤٨، ١٥٠، ١٥٦ ومابعدها

(٦) الأزرقى، طبعة Wüstenfeld ضمن *Die Chroniken der Stadt Mekka* مجلد١، فى مواضع كثيرة.

(٧) Wensinck: *Handbook of Early Mohammadan Traditian*، مادة طواف.

أبو ريدة [بول Fr. Buhl]

تعليق على مادة طواف

(١) كان الأمر بالحج على عهد إبراهيم عليه السلام كما نصت على هذا الآية الكريمة: «وأذّن فى الناس بالحج...: (سورة الحج: ٢٧). وكان الطواف أيضا على عهد إبراهيم بدليل قوله تعالى: «...وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين

والعاكفين والركع السجود» (سورة البقرة آية ١٢٥)

(٢) ثم دخلت مناسك الحج تحريفات يرجع معظمها إلى الغلو والإسراف، ومن أمثلتها أنهم - بعد انحرافهم - كانوا لا يطوفون حول البيت فى ثياب عصوا الله فيها ولو أدى الأمر بأحدهم إلى أن يطوف حول البيت وهو عريان، كذلك كانت قريش لاتدفع إلى عرفات مكتفية بالوقوف عند المشعر الحرام، لأنه من الحرم وعرفات من الحل، فساوى الله بينهم جميعا فى الموقف تحقيقا لأصل المساواة وفى هذا يقول تعالى: «ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس...» (سورة البقرة، الآية ١٩٩)

(٣) فأمر الإسلام كان إعادة الشعائر إلى ماكانت عليه على عهد إبراهيم، ويوضح هذا حديث الرسول عن يزيد بن شيبان يوم عرفة: «كونوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم» (المغنى لابن قدامة ٣، ٤١٠ ط المنار بالقاهرة)، وإذا كانت فى أمر خاص فى كيفية أداء المنسك، فقد ارتبط هذا الأمر بعبرته؛ والنموذج الفرد الذى نجده لذلك هو الرَمل - أى الإسراع - فى طواف الأشواط الثلاثة الأولى - وهذا للقادر، فإن لم يقدر طاف الأشواط السبعة ماشيا دون رمل، وأجزأ الطواف حتى لو كان محمولا. وسبب الرمل يرجع إلى إظهار القوة والجلد، كان هذا من سنة الرسول [ﷺ] فى عمرة القضاء قبل فتح مكة، وسنته فى حجة الوداع بعد الفتح مما يبين أنها سنة ثابتة (نفس المرجع ص ٢٧٣).

(٤) أما عن عدد الأطوفة المشروعة فيذكر ابن قدامة (المغنى ٣، ٤٤٤) أنها ثلاثة: طواف الزيارة أو الإفاضة بعد الوقوف بعرفات وهو ركن الحج لايتم إلا به بغير خلاف؛ وطواف القدوم، وهو سنة لاشئ على تاركه، وطواف الوداع، وهو واجب ينوب عنه الدم (أى الفدية) إذا تركه الحاج؛ بهذا قال أبو حنيفة والثورى على خلاف جزئى مع مالك والشافعى فى طوافىّ الوداع والقدوم دون الزيارة. ومازاد على هذه الأطوفة فهو نفل. وبهذا يبدو خطأ مانقله الكاتب عن بوركارت فى رحلته

العربية (ص ٤٣٩) عندما ذكر أن الأطوفة المستحدثة «ثلاثة: التحية والقدوم والوداع، وأنها ليست أركانا يبطل الحج بتركها» وقد أخطأ فيما ذهب إليه من القول بالاستحداث، وفى حصر الأطوفة ومشروعية كل منها.

٥ـ أما قول الكاتب بأن مناسك الحج لم «توضع» إلا فى أواخر حياة النبى عليه الصلاة والسلام، فغير ذلك يدعو إلى العجب: ذلك لأن الرسول [ﷺ] لم يدخل مكة معتمراً إلا فى عمرة القضاء فى العام السابع من الهجرة ثم أدى حجة الوداع فى السنة العاشرة من الهجرة، ومات بعدها بقليل. ولم يكن من المعقول أن يكلف بالمناسك من لايستطيعون دخول مكة، أو من لايؤمنون قبل الفتح أو صلح الحديبية.

٦ـ ثم إن القول بإمكانية إحلال صخرة بيت المقدس محل المسجد الحرام فى أداء فريضة الحج أو الطواف بغير المسجد الحرام قول لايستند إلى أساس من علم ويتعارض معارضة صريحة مع محكم القرآن ومتواتر السنة وإجماع الأمة الإسلامية، ولقد نهى النبى [ﷺ] فى حديث ابن عباس عما دون الطواف كإيقاد السرج على القبور واتخاذها مساجد. وأمام النصوص الصريحة لايحتاج البحث إلى أقوال «طريفة» عن البدو وطوافهم حول قبور الأسلاف وابن عباس.

د. عبد العزيز كامل

طوبال

عثمان باشا: محافظ عثمانى للبوسنة، اسمه شريف، ولكنه عرف عادة بطوپال عثمان باشا لعرج أصابه من رصاصة. وقد خرج طوپال من أرباض إزمير حيث ولد سنة ١٢١٩هـ (وتبدأ هذه السنة فى ١٢ أبريل سنة ١٨٠٤) لأب فلاح يدعى حاجى شريف أغا، والتحق طوپال أول ما التحق بخدمة الأسطول، وفى سنة ١٨٣٩ سلم (بوصفه أميراً للبحر) هو وقپودان باشا أحمد فوزى باشا الأسطول العثمانى فى الدردنيل لمحمد على باشا والى مصر عندما سمعا أن خسرو باشا قد عين صدراً أعظم. وظل طوپال ملتجئا إلى مصر عدة سنوات بعد إبرام الصلح حيث حظى بعطف الخديو، ولما

صدر أمر بتأمين اللاجئين فى سنة ١٢٥٨هـ (وتبدأ هذه السنة فى ١٢ فبراير سنة ١٨٤٢) عاد طوپال إلى إستانبول والتحق بالخدمة المدنية، فأصبح «قائمقام» إزمير، ثم «متصرف» قره سى وفى ذى القعدة من عام ١٢٦٥ (سبتمبر سنة ١٨٤٩) عين متصرفاً لبيغه فمتصرفاً لقبرص سنة ١٢٧١هـ (تبدأ ٢٤ سبتمبر سنة ١٨٥٤) وفى سنة ١٢٧٣هـ)تبدأ أول سبتمبر سنة ١٨٥٦) شخص إلى بلغراد محافظاً لها، ومنها ذهب فى الحادى عشر من رجب سنة ١٢٧٧ (٢٣ يناير سنة ١٨٦١) إلى سراييفو محافظاً للبوسنة والهرسك. ويمكن أن نصف ولايته هذه بأنها العصر الذهبى لتاريخ البوسنة فى عهد العثمانيين. وظل طوپال شاغلا لهذا المنصب تسع سنوات، وهى فترة لم يقضها من قبله أو من بعده محافظ إلا خسرو باشا ؛ وصرف جل همه فى سلب نفوذ البكوات الأقوياء، فدعم بذلك سلطان الحكومة العثمانية، وكان سبيله إلى ذلك إقامة الأعيان البوسنويين فى المناصب العامة، فلم يلبثوا أن فقدوا جاههم الموروث ونفوذهم بين الناس، كما رفع من مركز الطبقة الوسطى، وخاصة أرباب الحرف وصغار التجار، واستغلهم فى مناهضة الأعيان. وسرعان ما اكتسب حب الأهلين بوصفه حامى العامة، وكادت «أيام الباشا العثمانى المجيدة» تذهب فى البوسنة مذهب الأمثال. وقد وجه طوپال عناية خاصة إلى الشباب فى المدارس فارتقت هذه المدارس فى عهد إدارته إلى درجة لم يكن يحلم بها أحد. وأقام طوپال فى سراييڤو غرفة للمطالعة (قراءات خانة) ومدرسة عليا (رشدية) ومدرسة فنية لتدريب الموظفين (مكتب حقوق) علاوة على ما أقامه من مدارس عامة. وكان الهدف من إقامة هذه المنشآت صبغ أهل البوسنة بالصبغة الإستانبولية، أى تربيتهم تربية تجعلهم مواطنين عثمانيين مخلصين. ولم يكتف عثمان باشا بذلك بل لقد مد يد المعونة أيضاً للمؤسسات التربوية الخاصة بغير المسلمين وساعدها بمختلف السبل؛ وأمد مسجد غازى خسرو بمكتبة جليلة (حوالى ألفى مخطوط وكتاب). ومن

أعظم خدماته إقامته مطبعة للولاية أصبحت تطبع فيها الكتب المدرسية علاوة على التقويم الرسمى (سالنامه بوسنه) والمجلتين الأسبوعيتين: بوسنه (وهى جريدة رسمية) وكلشن سراى (باللغة التركية، والصربية أيضاً بعنوان *Sarajeviski cvjetnik*). وقد سعى عثمان باشا منذ سنة ١٨٦٣ إلى تنظيم العلاقات بين ملاك الأرض ورقيق الأرض الذين كانوا فى معظم الأحوال من النصارى ويسمون الـ «كمت» وحقق لهم بعض الحماية القانونية التى تدرأ عنهم ظلم ملاك الأرض، فاكتسب بذلك حب الطبقات الدنيا واحترامها. على أن المحاولات التى بذلها لإلغاء العشور يستبدل بها ضريبة مباشرة على الأراضى لم تنجح من جراء معارضة الباب العالى لها. ودأب عثمان باشا على مد الطرق فى ولايته، واستخدم فى ذلك كل ما أتيح له من عمال. ويعود إليه الفضل فى إقامة عدد من الطرق الهامة فى داخل البوسنة، وغيرها من الطرق التى تربطها بالعالم الخارجى (مثل الطريق من ماكلاى إلى دونيا وتوزله وزڤورنيك؛ والطريق من كرادشكا وبنالوقه وتراڤنيك ولڤنو فى البوسنة ثم يعبر پرولوك إلى دلماشيا؛ والطريق من سراييڤو إلى مستار الذى أتمته وزارة الحرب سنة ١٨٦٤، والطريق الذى مد سنة ١٨٦٨ من تربنيه إلى راغوسة وغير ذلك).

وقد كان من الطبيعى أن يجاهد عثمان باشا دائماً فى سبيل تجميل سراييڤو التى كانت مقره الرسمى، فأقام فيها بيتاً خلاوياً فخماً يعرف ببيت چنكيش الخلاوى، وهذا البيت لايزال قائماً؛ ودس له أعداؤه الكثيرون فى إستانبول، فصرف عن منصبه فى البوسنة فى رمضان سنة ١٢٨٥ (تبدأ فى ١٦ ديسمبر سنة ١٨٦٨)، ونقل والياً على لستريا (دونا ولاية سى)، وخلفه المشير صفوت باشا.على أن هذا التغيير ألغى فجأة، وعاد عثمان باشا إلى سراييڤو وسط حماسة الشعب الصاخبة. ثم إن ولايته الثانية لهذا المنصب لم تدم طويلا، ذلك أن أعداءه فى إستانبول استطاعوا أن يقنعوا السلطان عبد العزيز الذى كانت تجوز عليه الغفلة بأن عثمان باشا قد أقام

لنفسه قصراً فى البوسنة، وأنه وقد تتلمذ من أول الأمر على محمد على باشا المتمرد، يطوى بين جوانحه أطماعًا تدفعه إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية. وانتهى ذلك بأن استدعى عثمان باشا من البوسنة إلى غير رجعة فى ١٥ صفر سنة ١٢٨٦ (٢٧ مايو سنة ١٨٦٩)، وجرد من ضياعه وقصره، واعتكف الرجل فى استانبول يعيش من معاش قليل أجرى عليه، واعتزل الناس اعتزالا مخلداً إلى بيت بسيط فى الريف يطل على البوسفور. وتوفى عثمان باشا هناك فى العاشر من جمادى الآخرة سنة ١٢٩١ (٢٦ يوليه سنة ١٨٧٤) ودفن فى استانبول خلف دار الصناعة «الترسانة».

ومن أبنائه رءوف باشا.

المصادر:

(١) Josef - Koetschet: *Osman Pacha der Letzta grosse Wesier Bosniens* سراييفو ١٩٠٩.

(٢) Fra Grga martic: *Zapamc enja* ، ص ٤٣ ومابعدها.

(٣) سجل عثمانى، جـ٣، ص ٤٤٩.

خورشيد [بابنكر F. Babinger]

الطور

١ـ جبل الطور، ،وقلما يقال طور سيناء، ويفسر الجغرافيون العرب هذا الاسم فيقولون إنه من أصل عبرى (أبو الفدا، طبعة Reinaud، ص ٦٩؛ القلقشندى، ترجمة ڤستنفلد فى *Abh. G. W.Cott* جـ٢٥، ص١٠٠؛ المقريزى: *Geach d Kopten*، ترجمة ڤستنفلد، المصدر المذكور، جـ٣، ص١١٣؛ ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٣، ٥٧)؛ وقد ورد ذكره مرة فى القرآن: «طور سنين» , سورة التين، الآية ٢، (وقد جعله ابن الفقيه: المكتبة الجغرافية العربية، جـ٥، ص ١٠٤: «طور سيناء»). وكان الجبل الذى يقوم غير بعيد من بحر القلزم (البحر الأحمر) يُرتقى من ناحية الأمن (إليم؟) حيث ضرب بنو إسرائيل مخيمهم مرة؛ وفى جوار جبل الطور وادى طوى، حيث كلم موسى الله قبل أن يبعثه تعالى إلى فرعون (القرآن، سورة طه، الآية* ١١ سورة النازعات، الآية ١٦؛ ياقوت: المعجم، جـ٣، ص٥٥٣؛

* لاحظ أنَّ موضع الاستشهاد يدخل فيه الآيات من (١١ ـ ٢٣)

صـفى الدين: مـراصد الإطلاع، طـبعـة Juynboll، جـ٢، ص٢١٣).

ويقـوم دير سـانت كـاترين على الجانب الشمالى من الجبل (الآن جبل مـوسى) فى الوادى الذى يعـرف فى الوقت الحـاضـر بجبل شـعيب، على ارتفاع ٥٠٠٠ قدم، وهذا الدير بُنى فى مـوضع الحـصن الذى شـيده يوستنيانوس الأول بين عامى ٥٤٨ و ٥٩٢م على الأرجح (Grégoire : *Bull. de Corresp. Hellén.* ص٣٢٧ – ٣٣٤) ليكفل الحـمـاية لرهـبـان سـيناء (Procopius: ، جـ ٥ ص ٨، طبعة Haury، جـ٣/٢، ص ١٦٨ ومـابعـدها؛ يوتيخيوس: الحوليات فى *Corp. Script. Christ. Orient.*، السلسلة الثالثة، جـ٦، ص٢٠٢ ـ ٤٠٤). ويذكـر «كـتـاب الديارات» للشابشتى (نقل عنه ياقوت: المعـجم، جـ٢، ص٦٧٥؛ صـفى الدين: مـراصد الإطلاع، جـ١، ص ٤٣٤) أن كنيسة الطور (ويكتب ياقوت فى كتابه المذكور «دير» بدلا من كنيسة) كـانت تقوم فوق قمة الجبل، وقد بنيت بالحجر الأسود وحصنت تحصينا منيعاً، وبخارجها عين وبداخلها عين؛ وكان يقيم فيها رهبان ويزورها خلق كثيرون لما يحدث فيها من كرامات (Sachau *Abh. pr. Ak. W.* سنة ١٩١٩، شكل ١٠، ص٢١). وفى هذا الوصف خلط بين الكنيسة النصرانية للعذراء مريم ([illegible]) التى شيدها أيضاً يوستنيانوس على جانب الجبل فى الموضع التى تقوم عليه الآن بيعة إلياس (انظر مايلى) على الأرجح، وبين الدير الذى يقوم عند سفح الجبل.

وفى حوزة رهبان الدير نسخة من رسالة تنسب للنبى [ﷺ] تؤمنهم على حياتهم (Pococke: *Description of the East*، جـ١، ص ٢٦٨ – ٢٧٠؛ Moritz: *Abh. Pr. AK. W.*، سنة ١٩١٨، مجلد ٤، ص ٦ ـ ٨؛ انظر رسالة من هذا القبيل تؤمن القبط على حياتهم، وقد نشرها G. Graf: *M. V. A. G.* جـ ٢٢، ص١٨١ – ١٩٣؛ Moritz: كتابه المذكور، ص ٢١ ـ ٢٣) وعدد من الوثائق الصحيحة من عهود السلاطين: إينال وخشقدم وقايتباى (Moritz: كتابه المذكور

ص٢٥ ومابعدها) وهى تتناول فى جوهرها تأمين الرهبان النصارى من غارات البدو النهابين على الأرض المجاورة للدير، ولكن هؤلاء الرهبان كانوا فيما يظهر يعدون هذه الغارة مجرد تهديد فارغ، لأن عهود الأمان قد جددت كثيراً (أصدر قايتباى ما لايقل عن اثنين وعشرين فرمانا فى عهده الذى دام ثلاثين عاماً!) وقد اقتحم الدير عدة مرات وأحرق وسرقت بساتينه، وسلب الحجاج والتجار، بل لقد اضطر الرهبان إلى الالتجاء إلى دير قرية الطور (انظر مايلى؛ Moritz: كتابه المذكور، ص٢٨).

وفى داخل الدير «بين الكنيسة والمساكن القائمة فى الجناح الشمالى للمبانى» لايزال يقوم مسجد ورد فى نقش به أن محرابه أهداه إلى المسجد أبو على المنصور أنوشتكين الآمرى فى غرة ربيع سنة ٥٠٠ (نوفمبر ١١٠٦) على عهد الخليفة الآمر بأحكام الله (Moritz ص ٥٠ ـ٥٢)، وقد أطلق هذا النقش على دير سيناء «والدير الأعلى» تميزاً له عن ديرى الطور (Pai Oau) وفاران. وجاء فى نقش آخر أن أنوشتكين هذا شيد ثلاثة مساجد فوق مناجاة موسى، مسجد على تل دير فاران، ومسجد أسفل فاران الجديدة، ومنار على الساحل. ولاشك أن المقصود بمناجاة موسى هو جبل سيناء المأثور الذى يعرف الآن بجبل موسى (Moritz: كتابه المذكور، ص٥٤)، وإنما استعير ذلك الاسم فى القرن الرابع عشر فأطلق على تل صغير شرقى دير سانت كاترين يعرف فى الوقت الحاضر بجبل المناجاة مثله مثل تل آخر بالقرب من فيران؛ ومن هذه المساجد الثلاثة اثنان فقط يمكن أن يكونا قد قاما على قمة جبل الطور، وهما كنيسة النصارى التى شيدها سانت يوليان سنة ٣٦٤م، ومسجد صغير ذكره الإدريسى أيضاً. أما المسجد الثالث فلا شك أنه يقوم على هضبة صغيرة أسفل قمة الجبل مسافة ٥٠٠ قدم، وتقوم عليها الآن بيعة إلياس التى بنيت فى تاريخ متأخر عن ذلك، وربما استدللنا على المسجد القائم على «جبل دير فاران» فوق جبل المُحَرِّث، وعلى مسجد فاران الجديدة فى واحة فيران التى سكن بساتينها أهل فاران «مدينة العمالقة» (المقريزى: الخطط،

بولاق جـ١، ص١٨٨. Moritz : (كتابه المذكور، ص، ٥٦) ويذهب موريتز (كتابه المذكور، ص ٥٧) إلى أن المنار كان قائماً عند مدخل وادى فيران فى البحر، وكان هناك مرسى تافه الشأن.

وجاء فى الوصف السريانى للأقاليم السبعة، وهو وصف يرجع إلى القرن الثالث عشر الميلادى، أن جبل سيناء (طورا ده سيناى) كان يتوسط الخريطة الهلالية فى الإقليم الثانى(Chabot: *Notice sur une mappemonde Syrienne* فى *Bulletin de géogr. hist. et descript.*، سنة١٨٩٧، ص١٠٤، لوحة ٤).

والرواية التى تقول إن السلطان سليما الأول زار سيناء فى حملته على مصر رواية موضوعة، ذلك أنه لم يرد ذكر لهذه الرواية لا فى جريدة سليم ولا فى كتاب ابن إياس (Moritz: كتابه المذكور، ص ٥، تعليق ١).

وتقوم بلدة الطور الصغيرة إلى الجنوب الغربى من جبل موسى على خليج السويس وعلى مسيرة خمسين ميلا من رأس محمد، وهو الطرف الجنوبى الأقصى لشبه جزيرة سيناء. ويربط هذه البلدة بدير سانت كاترين خط من القوافل منتظم، ويقيم فيها عادة بعض رهبان الدير (Weil: *La Presqu'île du Sinai*، سنة ١٩٠٨، ص ٨٢)، وهى تقوم على البقعة الوحيدة على الساحل الغربى لشبه الجزيرة التى تخلو تماماً من الشعاب المرجانية، ومن ثم نجد فيها مرسى للسفن. ثم إن الطور تزود بالماء على خير وجه، وتمتد فى جوارها حراج النخيل، ولذلك كانت، ولم تزل، أهم ثغر فى شبه الجزيرة؛ وكانت تعرف فى القديم باسم Ποσιδεῖον (Agatharchides فى Strabo جـ١٦، ص ٧٧٦؛ Diodorus، جـ٣ ص ٤٢) ثم سميت من بعد: Ῥαιθοῦ (نسبة إلى القبيلة العربية Ῥαιθηνοί: Ῥαιθοῦ فى Sudias)، ولعل الدير القائم هناك يرجع إلى العصر السابق للعصر العربى.

ولقد كان القلقشندى يعلم بالفعل أن الطور كانت أهم ثغر مصرى لسفن الحجيج إلى مكة حتى سنة ٤٥٠هـ (١٠٤٧م) وهنالك حلت محلها مدينة

عـيذاب ولم يصلح ثغـر الطور إلا سنة ٧٨٠هــ (١٣٧٨ - ١٣٧٩م) ومن ثـم عاد الحجاج إلى اتخاذ الطريق الشمالى (Weil: كتـابه المذكور، ص٩٢ ـ ١٩٤). ولما اكـتـشف البـرتغـاليـون الطريق البحرى إلى الهنـد فقدت الطور قيمـتها شيـئا فـشيـئاً، وغـدت قرية مـن قرى صـيادى السـمك وحـسب، وظلت على هذه الحال حـتى أقيم فيـها فى النصف الثـانى من القرن الثـامن عـشر مـحطة للحجـر الصحى يحتجـز فيها الحـجاج العائدون من مكة فـعادت إلى الازدهار. وقد شـيد السلطـان مراد حصن قـلعة الطور قرب الدير القـديم، ولكن الحصن والدير أصبحا الآن خرابا يبابا.

المصادر:

(١) المقـدسى: المكتـبة الجـغـرافيـة العربية، جـ٣، ص١٧٩.

(٢) أبو الفـدا، طبـعـة Reinaud، ص ٦٩.

(٣) الإدريسى، طبعة Cildmeisterفى *Z. D. P. V.*، جـ ٨ ص ٢.

(٤) ياقوت: المعجم، طبعـة فستنفلد، جـ٣، ص٥٧٧ .

(٥) صـفى الدين: مراصـد الاطلاع، طبعةJuynboll، جـ ٢، ص ٢١٤.

(٦) كـتـــاب الكواكب، طبــعـة ابن الزيات، القاهرة ١٩٠٧، ص ١٢.

(٧) المقريزى: الخطط، بولاق، جـ٢، ص٥٠٩ ومابعدها.

(٨) الدمـشقـى، طبعـة Mehern، ص ٢٣١.

(٩) ابن دقـــمـــاق: *Description de L'Egypte*، طبـعـة دار الكـتب المصـرية، القاهرة ١٨٩٣، جـ٥، ص٤٣.

(١٠) القلقـشندى *Die Geographie u. Verwaltung uon Agypten*، ترجـــمـــة فـسـتنفلـد كـوتنكن ١٨٧٩، ص ١٠٠، ١٦٩ وما بعدها.

(١١) Quatrmére : *Histoire des Sultons Mamlouks*، ١٨٩٠، ص ٧٣، ٥٤٧.

(١٢) Le Strange : *Palestine under the Moslems*، ١٨٩٠، ص ٧٣، ٥٤٧.

(١٣) R. Weil : *La Presqu'ile du Sinai*(فـى *Biblioth. de l'école d. haut.*

études الكراســـة (١٧١) باريس ١٩٠٨، ص ٩٣ ومـــا بعـــدها. وفى مـــواضـع أخرى.

(١٤) Maspéro Wiet : *Matéraux pour servir 'a la géor de l'Egypte*، جــــ١ (*M. I. E. F.A.O*). جـ ٣٦، ص ١٢٢، مادة الطور ومادة طور سيناء.

٢ - طور زيتا أو جبل زيتا، أى جبل الزيتـون شــرق بـيت المقـدس ومــازال يعرف بجبل الطور. وتقول الروايات إن سبعين ألف نبى ماتوا هناك جوعا حيث دفنوا، وجاء فى رواية قديمة أن صعود المسيح كان من جبل الزيتون.

وكــان يمـتـد بين هذا الجـبل وبلدة الطـور وادى جـــهـنم Vale of Cedron (ويعـرف الآن بوادى سـتى مـريم وبه عـين سلوام التى تعـرف فى العـربيـة بعيـن سُلوان) الذى يقوم فـوقه جـسر الســراط، وتقوم قـرية كفـر الطور فى الوقت الحاضر على الجبل.

المصادر:

(١)ياقوت: المعـجم، طبعة فـستنفلد، جـ٣، ص٥٥٨.

(٢) صــفى الدين: مراصــد الاطلاع، طبعة Juynboll، جـ٢، ص٢١٥.

(٣) ابن الفـقيه: المكتـبة الجـغرافـية العـربية، جـ٥، ص١٠١ (٣) أبو الفـدا، طبعة Reinaud، ص ٦٩.

(٤) الإدريسى: طبعة،Gildmeister فى *Z. D. P. V.* ، جـ٨، ص٨.

(٥) المقـدسى: المكتـبة الجـغـرافيـة العربية، جـ٣، ص١٧١ ومابعدها.

(٦) ابن بطوطة، طبـعة - Defrémery Sanguinetti، جـ١ ص ١٢٤.

(٧) ناصــر خســرو، طبـعـة شفـر، ص٢٦.

(٨) مـجـيـر الديـن، طبـعـة بولاق ١٢٨٣هـ، ص ٤١٢.

(٩) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ١٨٩٠، ص ٧٢، ٧٤، ١٦٢، ٢١١، ٢١٨ - ٢٢٠.

٣ـ الطور أى جـبـل تابور (ومـازال يعـرف بجـبل الطور)، ويقـوم على هذا

الجـبل دير الطور أو دير الـتـجلى عند البقعة التى تجلى فيها المسيح لحوارييه؛ وفى أيام الحروب الصليـبية كـان يقوم على قمـته حصن استولى عـليه صلاح الدين، ورممه الملك العـادل سنة ٦٠٨هـ (١٢١٢م)، وقـد حاول الصليـبيـون أن يستـردوه سنة ٦١٤هـ (١٢١٧م) فلم يفـوزوا بطائل. وفى جـمـادى الآخـرة سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٣م) اسـتـخـدم بيبرس الحصن قاعدة حربية يشن منها حملاته على عكا.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، طبعـة ڤستنفلد، جـ٢، ص٦٩٤، ٦٧٥.

(٢) صـفى الدين: مراصـد الأطلاع، طبعة Juynboll،جـ١، ص٤٢٦، ٤٣٤.

(٣) أبو الفدا، طبعة Reinaud، ص٦٩.

(٤) Weil : *Geschichte der Chalifen* جـ٣، ص ٤٣٨، ٤٤٠؛ جـ٤ ص٤٦ ومابعدها.

(٥) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص٧٥، ٤٣٤، ومابعدها.

(٦) Gaudefroy - Demombynes: *La Syrie à L'époque de mameluks*، باريس ١٩٢٣، ص١٢٤، تعليق ٤.

٤- الطـور، أى جـبـل جـرزيم (٣٠٠٠قدم) ويشرف على نابلس، وهو الجـبل المقـدس عند السـامـرة، تجـعله الرواية اليهودية مشهد تضحية إسحق. ويعـرف هـذا الجـبل بجـبل الطور أو الجـبل القـبلى تميـيزاً لـه عن الجـبل الشـمالى أو جـبل إسـلاميـه (إبل) إلى الشمال من البلدة.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، طبعـة ڤستنفلد، جـ٣، ص٥٥٧.

(٢) صـفى الدين: مراصـد الاطلاع، طبعة Juynboll، جـ٢، ص٢١٤.

(٣) Le Strange: *Palestine under the Moslems*، ص٧٤.

٥- طور هرون أو جبل هور (٥٦٠٠ قدم) غربى بطرة، وقد نسب إلى هرون الذى دفن هناك فى قـول رواية قديمـة (Josephus: *Archaiol* جـ٤، ص ٤، ٧).

ولما رمى بنو إسرائيل موسى بجريرة قتله، أطلعهم فوق الجبل على التابوت الذى رقد فيه هرون. ويسمى المسعودى الجبل مآب فى ناحية الشراة، ويذكر أيضاً الكهوف الكائنة بالجبل. ويقوم قبر هرون على القمة الشرقية لجبل النبى هرون (٥٢٠٠ قدم)، ومازال البدو يزورونه.

المصادر:

(١) ياقوت: المعجم، طبعة ڤستنفلد، جـ٣، ص٥٥٩.

(٢) صفى الدين: مراصد الاطلاع، طبعة Juynboll، جـ٢، ص٢١٥.

(٣) المسعودى: مروج الذهب، طبعة باريس جـ١، ص٩٤.

(٤) Burckhardt: *Travels in Syria and the Holy Land*، لندن ١٨٢٢، ص٤٢٩ ومابعدها.

(٥) Le strange: *palestine under the Moslems*، ص٧٤.

(٦) Dalman: *Petra*، ١٩٠٨، ص١٥ ومابعدها، ٤٢، ١٦٨.

(٧) المؤلف نفسه: *Neue Petra Forschungen*، ١٩١٢، ص٢، ٨، ٢٦.

خورشيد [هونكمان E. Honigmann]

طورانشاه

ابن أيوب الملك المعظم شمس الدولة فخر الدين، مؤسس الدولة الأيوبية فى اليمن.

ولد شمس الدولة فى أوائل رجب سنة ٥٦٩ (فبراير ١١٧٤)، وكانت وفاة العاضد - آخر السلاطين الفاطميين قبل ذلك بسنتين - قد مكّنت صلاح الدين من أن يصبح رسمياً أميراً على مصر، وهنالك غدت تبعية صلاح الدين للأتابك نور الدين بن زنكى أمراً شاذاً يؤذن بأن تنتهى هذه العلاقة بالحرب، ولم يكن قد تم بعد إخضاع الملك أملريخ صاحب بيت المقدس الذى كان صلاح الدين يقاتله، وكان صليبيو الكرك والشوبك ينوشون الطرق الموصلة إلى مصر. أما أن يختار صلاح الدين مثل هذا الوقت لغزو اليمن فأمر مشهود لاتعلله كل التعليل الأسباب

الدينية التى أغرته بشن هذه الحرب، ألا وهى طرد المهدى الخارجى من زبيد، وطرد بنى كرم الشيعيين من عدن، وكان هؤلاء قد دخلوا رسمياً فى زمرة طبقة الفاطميين أصحاب السلطان. ومن الدلائل المشهودة على نفاذ بصيرة صلاح الدين أنه رغب فى أن يمكن لنفسه فى ولاية يستطيع أن يلجأ إليها إذا دهمته أزمة طارئة. وكانت الظروف العامة تشير إلى أن ذلك لايتأتى له إلا فى الجنوب، وهى الجهة الوحيدة التى يستطيع منها أن يستغل جنوده، ذلك أنه لو شاء أن يتجنب قيام عداء سافر بينه وبين نور الدين، فإن خير سبيل كان يمكن أن ينهجه لتحقيق ذلك هو أن يترك سلطان الفرنجة قائماً فى فلسطين حتى يكون دريئة له أمام نور الدين وقتذاك. وكان قد أنفذ قبل ذلك بسنة واحدة إلى بلاد النوبة أخاً عالى السن من إخوته الخمسة هو طورانشاه، وكانت الشائعات قد ربطت بينه وبين مقتل آخر السلاطين الفاطميين. على أن طورانشاه لم يكن يرى أن اليمن تساوى مايبذل فى سبيل غزوها من مشقة ومال. وكانت العلاقات المكينة القديمة التى ربطت بين مصر والأراضى المقدسة قد لفتت آئنذ أنظار صلاح الدين إلى شبه الجزيرة العربية التى كان قد استولى بالفعل سنة ٥٦٦هـ (١١٧١م) على المنفذ الشمالى لها ونعنى به ثغر أيلة. ومن ثم بعث بطورانشاه إلى اليمن فاستولى على زبيد فى شوال من سنة ٥٦٦هـ (مايو ١١٧٤م)، وعلى عدن فى السنة نفسها، وفى السنة التالية طرد من صنعاء على ابن حاتم الوحيد الحمدانى الذى كانت مقاومته قد وهنت بفعل الغارات المتصلة التى كان يشنها عليه الإمام أحمد بن سليمان الزيدى صاحب صعدة، ومع ذلك فإن طورانشاه لم يحس بالارتياح فى بلاد لايسقط فيها الثلج أبداً ولايجد فيها مايشتهيه من فاكهة، واستطاع طورانشاه بما عمد إليه من اعتراضات ملحة على بقائه فى هذه البلاد أن ينال موافقة صلاح الدين على نقله منها، فنقل إلى الشام سنة ٥٧١هـ، وكانت قد آلت إلى صلاح الدين فى هذه الأثناء عقب وفاة نور الدين. وقضى طورانشاه

ثلاث سنوات فى دمشق والياً على الشام، ثم نقله أخوه صلاح الدين إلى الإسكندرية حيث توفى غرة صفر سنة ٥٧٦هـ (٢٧ يونيه سنة ١١٨٠م).

ولم تكن حياة طورانشاه العملية بالحياة التافهة الشأن، غير أن صلاح الدين كان المحرك له دائماً؛ ثم إنه كان رجلا يحب الاستمتاع بالحياة، وكان قد جمع ثروة كبيرة وهو بعد مقيم فى مصر، وعاد من حملة النوبة بعدد كبير من الأرقاء، ومن بينهم رئيس أساقفة النصارى. وكان قد أقطع قبل حملة اليمن إقطاعات كبيرة من إقطاعات الأسرة القديمة فى بعلبك، وخلع عليه أخوه ضياعاً غنية فى اليمن؛ فلما غادر طورانشاه اليمن كان همه الأكبر منصرفاً إلى استحثاث ممثله هناك على موافاته بمواردها. وعلى الرغم من ذلك فقد خلف هذا الرجل الذى كان يتمتع بكل هذه الضياع ديوناً قدرها٢٠٠٫٠٠٠ دينار سددها أخوه. وكان طورانشاه دائم الحنين إلى الشام وقد حملت أخته ست الشام زمرد جثمانه إلى دمشق، ودفن فى المدرسة التى أقامتها هى هناك.

وكان الغزو الأيوبى لليمن عظيم الأثر فيها، فقد اجتمع شمل ولاياتها الثلاث وتوحدت فى قوة كبيرة، وبلغ الاحتلال الأيوبى غايته تماما. صحيح إن آخر الأسرة الحمدانية استطاع أن يلوذ بالهضاب؛ إلا أن آخر المهديين عبدالنبى، وأخويه وآخر حاكم من حكام بنى كرم الأصليين وكبير الحجاب ياسر، قتلوا بأمر من طورانشاه بعد استسلامهم له بفترة وجيزة، ولم يكن من المقدور أن يجتمع شمل البلاد المفتوحة فى يد الأيوبيين إثر مغادرة طورانشاه لليمن فى أعقاب فتحها، ولذلك نشبت الفتن الخطيرة دفعة واحدة. ولم يستتب الحكم للأيوبيين إلى حد كبير إلا بعد أن أنفذ إليها صلاح أخاه طغتكين سيف الإسلام فأقام بها من سنة ٥٧٨ إلى ٥٩٣هـ (١١٨٢ - ١١٩٦م). وخلف طغتكين ابناه: معز الدين إسماعيل حتى سنة ٥٩٨هـ (١٢٠١م) والناصر أيوب سنة

٦١١هـ (١٢١٤م). وقد اغتيل الاثنان. وفى سنة ٦١٢هـ (١٢١٥م) أنفذ رأس الأسرة الأيوبية العادل سيف الإسلام أبو بكر أخو صلاح الدين، حفيده المسعود يوسف إلى اليمن. وكان الانحلال التدريجى الذى فتت أواصر الأسرة الأيوبية قد تمثل قبيل ذلك فى شخص حفيد أخى صلاح الدين نور الدين شاهنشاه الملقب بالمظفر سليمان، فقد مكن هذا الأمير لنفسه فى اليمن حين استنجد به أخو الناصر، وحل فيها صوفيا يلوذ به أتباع من المتصوفة. وكان قد أقبل على البلاد وقت أن قدم إليها طورانشاه خمسة إخوة من أسرة بنى رسول، وسرعان ما أصبح لهم شأن عظيم، إذ غدوا أصحاب مشورة لاغنى عنهم وملاكا من أصحاب الثروات فى البلاد، وانحاز على بن رسول إلى يوسف فى القتال الذى نشب بينه، وبين سليمان، فتحقق الظفر ليوسف، وغزا الحجاز باسمه، وأقيم والياً على مكة سنة ٦١٩هـ (١٢٢٢م): وأتخذ ابنه عمر بعد وفاة الأمير يوسف الضعيف سنة ٦٢٦هـ (١٢٢٨) لقب المنصور وأقام دولة بنى رسول التى حكمت اليمن نيفا وقرنين من الزمان بوصفها أسرة من أهل البلاد، بعد أن دام الحكم الأيوبى نصف قرن وحسب.

المصادر:

(١) ابن الأثير: طبعة تورنبرغ، جـ١١، ص٢٦٠ ومابعدها، الفهرس.

(٢) ابن خلكان طبعة بولاق سنة ١٢٩٩هـ، جـ١، ص ١٢٣ ومابعدها (طبعة ده سلان، جـ٢، ص٢٨٤).

(٣) الخزرجى: العقود العلوية (سلسلة كب التذكارية، جـ٤، ص ٢٦ ومابعدها).

(٤) Lane - Poole: *The Muhammedan Dynasties*، سنة ١٨٩٤، ص ٩٨.

(٥) Von Zambaur: *Manuel de généalogie et de Chronologie*، هانوفر سنة ١٩٢٧، ص ٩٨.

خورشيد [شتروتمان R. Strothmann]

الطوسى

محمد بن الحسن بن على أبو جعفر، ولد بطوس فى رمضان سنة ٣٨٤هـ (٩٩٥م). وتلقى دروسه الأولى فى مسقط رأسه، ثم شخص إلى بغداد سنة ٤٠٨هـ (١٠١٧م)، وفيها أخذ على الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان البغدادى المتوفى سنة ٤١٣هـ (١٠٢٢م). فلما توفى المفيد لزم الطوسى السيد المرتضى (أبو القاسم على بن الحسين المتوفى سنة ٤٣٦هـ = ١٠٤٤م)، وظل يصحبه ويأخذ عليه حوالى اثنتين وعشرين سنة. ومضى يقيم فى بغداد بعد وفاة السيد المرتضى إثنى عشر عاما. وبذل غاية وسعه فى نشر تعاليم الشيعة. وقد شكاه أعداؤه مرة إلى الخليفة القائم (٤٢٢ ـ ٤٦٧هـ = ١٠٣١ - ١٠٧٥م) متهمينه بأنه يكره الخلفاء الثلاثة الراشدين أبا بكر وعمر وعثمان وعززوا اتهامهم بشواهد من،مؤلفه «كتاب المصباح» ودعى إلى حضرة الخليفة وشرح هذه الشواهد شرحاً أقنع الخليفة بأنه لايقصد أى تجريح لعقائد أهل السنة، ومن ثم لم تفرض عليه أية عقوبة. على أن الجمهور ازداد سخطه عنفا فأحرقت داره آخر الأمر حتى غدت رماداً سنة ٤٨٨هـ (١٠٥٦م). وغادر الطوسى بغداد فى هذه السنة وانتقل إلى النجف حيث قضى بقية عمره، ويعد الطوسى أكبر فقهاء الشيعة، واشتهر عامة بشيخ الطريقة، ويقال الشيخ وحسب. وتوفى فى رواية معظم أصحاب كتب التراجم فى النجف سنة ٤٦٠هـ (١٠٦٧م) أو سنة ٤٥٨هـ (١٠٦٥م) فى قول بعض الروايات. ويعد كتابان من كتبه وهما: «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار» من «الكتب الأربعة» التى يوقرها الشيعة أعظم التوقير. وللطوسى عدة مصنفات أورد قائمة بها فى مؤلفه: «فهرست كتب الشيعة» (*Bibliotheca Indica* ص ٢٨٥).

ومن أشهر كتبه مايلى:ـ

(١) «كتاب تهذيب الأحكام» فى الحديث على مذهب الشيعة، وقد طبع على الحجر بطهران فى مجلدين.

(٢)«كتاب الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار» وهو أيضا فى الحديث

والكتاب الأول موسع شامل يحتوى على كل أبواب الحديث، أما الثانى فلا يتناول إلا الأحاديث المخُتلف فيها، وقد طبع على الحجر فى لكهنو سنة ١٠٣٧هـ وطهران سنة ١٣٢٢هـ.

(٣)«كتاب المبسوط» وهو ملخص فى الفقه الإسلامى على مذهب الشيعة، وقد طبع على الحجر فى طهران سنة ١٢٧١هـ.

(٤) «النهاية فى الفقه»، وهو مختصر فى الفقه الإسلامى على مذهب الشيعة، وقد طبع على الحجر مع مجموعة من الرسائل فى الموضوع نفسه بعنوان «المجموعة الفقهية» فى طهران سنة ١٢٧٦هـ.

(٥) «فهرست كتب الشيعة» وهو فهرس بكتب الشيعة، طبع فى المكتبة الهندية، سنة ١٨٤٨م.

(٦) «دعاء الجوشن الكبير» وهو كتاب فى الدعوات المنسوبة إلى الإمام على زين العابدين المتوفى سنة ٩٤هـ «وأنتقلت منه إلى صاحب الكتاب» وقد طبع على الحجر فى لكهنو مع ترجمة فارسية بين السطور.

(٧) «دعاء الجوشن الصغير» وهو كتاب آخر فى الدعوات المنسوبة إلى الإمام موسى القائم المتوفى سنة ١٨٣هـ، «وأنتقلت منه إلى صاحب الكتاب»، وقد طبع على الحجر فى لكهنو سنة ١٢٨٨ مع ترجمة بالهندوستانية بين السطور.

(٨)«كتاب الفصول فى الأصول» وهو رسالة فى الأصول على مذهب الشيعة.

(٩) «مصباح المتهجد الكبير» فى عمل السنة والعبادات المرعية خلال السنة. وقد اختصر الطوسى هذا الكتاب وسماه «مصباح المتهجد الصغير».

(١٠) «كتاب الحل والعقد» وهو فى العبادات بعامة والصلاة بخاصة.

(١١) «كتاب التبيان فى تفسير القرآن» وهو تفسير كبير للقرآن فى عشرين مجلدا.

(١٢) «عّدة الأصول» وهو فى الأصول وقد طبع على الحجر فى طهران.

(١٣) «الأمالى فى الأحاديث»، وهو فى الحديث، وقد طبع على الحجر فى طهران.

المصادر:

(١) النجاشى: الرجال، ص ٢٨٧.

(٢)منتهى المقال، ص ٢٦٩.

(٣) روضات الجّنات، ص ٥٨٠ ـ ٥٩٠.

(٤) قصص العلماء، ص ٣١٢

(٥) شذور العقيان، جـ٢، الأوراق ١١٦ ـ ١٢١.

(٦) محمد هدايت حسين: فهرس المخطوطات العربية فى مكتبة بوهار، جـ٢، ص ٥٤.

(٧) Brockelmann: *Gesch. d. Arab Lit.*، جـ١، ص ٤٠٥.

خورشيد [محمد هدايت حسين]

الطوسى

نصير الدين أبو جعفر محمد بن الحسن: فلكى، وإخبارى متعدد الجوانب، وسياسى شيعى، عاش أيام الفتح المغولى؛ ولد بطوس فى الحادى عشر من جمادى الأولى سنة ٥٩٧ (١٨ فبراير سنة ١٢٠١)، وتوفى ببغداد فى الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٦٧٢هـ (٢٦ يونية سنة ١٢٧٤م).

بدأ نصير الدين حياته العملية فلكيا للوالى الإسماعيلى نصير الدين عبدالرحمن بن أبى منصور فى سرتخت. وانفضح سعى نصير الدين فى الأنتقال إلى بلاط الخليفة، فوضع تحت الرقابة فى سرتخت ثم فى ألموت، مع السماح له بالبقاء فى منصبه والمضى فى أبحاثه لايعوقه عائق. وفى سنة ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) أفلح فى أن يوقع ركن الدين خورشاه رأس الحشاشين فى يد هولاكو، ثم صحب هولاكو فى غزو بغداد، وأقام بأمره مرصدا فى مراغة، وأصبح وزيرا وناظراً للأوقاف، ومضى يشغل منصبه العظيم الجاه فى عهد أباقا بلا انقطاع حتى أدركته منيته.

وقد تحدد مذهب الطوسى السياسى بتحيزه الشديد للإثنى عشرية مما بوأه مقعد الزعامة للأقلية الشيعية الإيرانية بفضل مواهبه وتفننه فى علوم جمة،

وجعله ينصر المغول على الخلافة، وتمكن بشفاعته من أن يعامل الشيعة بشئ من الرحمة فى أتون الدمار الذى أنزله المغول بالبلاد الإسلامية وأن تبقى مزاراتهم المقدسة فى جنوبى أرض الجزيرة بمنجاة من الهلاك. ومن تواليفه (٥٦ عنوان كتاب ذكرها بروكلمان فى كتابه تاريخ الأدب العربى، جـ١، ص٥٠٨ ومابعدها؛ وانظر أيضا Nallino فى *Oriente Mod-erno*، جـ٨، ص٤٣ ومابعدها) رسالتان فى العقائد يقدرهما إخوانه فى الدين حق قدرهما ولهما شروح كثيرة، وهما: «تجريد العقائد» (طهران، طبعة غير مؤرخة) و«قواعد العقائد» (طهران ١٣٠٥هـ وعليها شرح تلميذه ابن المطهر). وقد شرحت نظرية الأثنى عشرية فى الإمامة شرحاً محكماً واضحاً كذلك بكتابه «الفصول» فى الغيبيات الذى ألفه بالفارسية (انظر النسخة العربية وعليها تعليقات، مخطوطة ببرلين، رقم ١٧٧٠، الأوراق ١٣٨ ب ومابعدها). أما أقوال الطوسى فى المنطق والفلسفة فقد تفرقت فى كتاباته العقائدية التى تعد مقدمة تقليدية لكلامه عن العقائد التى استقيت فى جوهرها من روايات الشيعة، وهى تنتمى إلى مدرسة ابن سينا، فقد كتب شرحا للإشارات» والتنبيهات لابن سينا اسمة (حل مشكلات الإشارات)، (لكهنو سنة ١٢٩٣هـ)، وفيه يرد على نقد فخر الدين الرازى لابن سينا، كما كتب أيضا فى الرد على كتاب الرازى «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» الشرح النقدى: «تلخيص محصل......» (فى ذيل كتاب المحصل، القاهرة سنة ١٣٢٣هـ). وكذلك ظل الطوسى شيعياً عميق الإيمان بمذهب الشيعة فى كتابه فى التصوف: «أوصاف الأشراف» (طهران سنة ١٣٢٠هـ) الذى كتبه بالفارسية، كما أن صوفيته وتوقيره للحلاج يميزانه عن معظم إخوانه فى الدين. وقد كتب الطوسى فى الفقه عن أحكام الوراثة؛ وبقى من كتبه فى العلوم الخفية: «كتاب الرمل» (ميونخ، مخطوطة عربية، رقم ٨٨٠). وأهدى الطوسى إلى مولاه وهو بعد فى سرتخت كتابا فى الأدب عنوانه: «أخلاق ناصرى» ومازال هذا الكتاب

يعاد طبعه كثيرا (لاهور سنة ١٣٦٥هـ؛ بومباى سنة ١٢٦٧ وغير ذلك من الطبعات) ويظهر فيه تأثره بابن مسكويه. وولاء الطوسى للمذهب الذى تقول به فرقته لم يقطع صلته بالآخرين، فقد ناقش المسائل العلمية كتابة مع جلال الدين الرومى، وشفاها مع نجم الدين الكاتب (.G. A. L، جـ١، ص٤٦٦). وكان يعمل فى البلاط مع الأخوين الملقبين بالجوينى فإلى المؤرخ علاء الدين الجوينى أهدى كتابه «تلخيص المحصل»، وإلى الأخ الثانى صاحب ديوان شمس الدين أهدى كتابه «أوصاف الأشراف».وهو يدين بشهرته خارج دوائر الشيعة إلى كتبه وأبحاثه فى العلوم الخالصة: الطب، والرياضيات، وخاصة علم الفلك.

المصادر:

(١) مصطفى التفريشى: نقد الرجال، طهران سنة ١٣١٨هـ، ص ٣٣١

(٢)نور الله المرعشى الششترى: مجالس المؤمنين، طهران سنة ١٢٦٨هـ المجلس السابع

(٣) الحر العاملى: عمل العامل فى ذكر علماء جبل العامل، طهران سنة ١٣٠٦هـ، ص ٥٠٦

(٤) محمد باقر الخوانسارى: روضات الجنات، طهران سنة ١٣٠٦هـ، جـ٤، ص ٦٦ ومابعدها

(٥) الوّصاف: تجزيات الأمصار، بومباى سنة ١٢٦٩هـ، طبعة هامز پور كستال، ڤينا سنة ١٨٥٦

(٦) رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ = Quartremére : *Hist. des Mongols de la Perse*، باريس ١٨٣٦

(٧) محمد باقر المجلسى: بحار الأنوار، جـ١٥، طهران سنة ١٣١٥هـ، جـ١، ص ٤

(٨) إعجاز حسين الكنتورى: كشف المحجوب والأستار عن الكتب أسفار (المكتبة الهندية، السلسلة الجديدة، رقم ١٤٠٣، عنواين كتب مرتبة على حروف الهجاء)

(٩) ابن شاكر: فوات الوفيات، بولاق سنة ١٢٩٩هـ، جـ٢، ص١٤٩.

(١٠) خواندمير: حبيب السير، بومباى سنة ١٨٥٧، جـ٢، ص٨٠؛ جـ٣، ص٥٤

(١١) إبراهام ابن صموئيل زوكوتو؛ سيفر يوخسين، كراكاو سنة ١٥٨١، ص ١٥٢

(١٢) J. Scaliger: *Thesaurus temporum Eusebii Pamphili Chronicorum Canonum* ليدن سنة ١٦٠٦، ملحق ٢، كتاب ٢، ص ١٤٥

(١٣) Pieper: *Stimmen aus dem Morgenland*، هيرشبرغ سنة ١٨٥٠

(١٤) A. Sprenger فى مجلة *Zeitschr. der Deutsch Morgenl. Gesell.*، جـ١٣، ص ٥٣٩ ومابعدها

(١٥) E. Berthels فى *Islamica*، جـ١، ص٢٧٤ ومابعدها

(١٦) J. Stephenson فى *Isis*، جـ٥، ص ٢٦٤ ومابعدها

(١٧) M. Horten: *Die Philosophischer Ansichten van Râzi und Tüsi*، بون سنة ١٩١٠؛ *Die spekulative und Positive Theologie des Islam nach, Razi und ihrs Kritik durch Tusi* ليبسك سنة ١٩١٢

(١٨) d'Ohsson: *Histoire des Mongols depuis Tschingiz Khan Jusqu'à Timour Bey*، لاهاى وأمستردام سنة ١٨٣٤ ومابعدها

(١٩) Hammer - Purgstall: *Geschichte der Ilchane* دار مشتات سنة ١٨٤٢ ومابعدها

(٢٠) Howorth: *History of the Mongols*، لندن سنة ١٨٧٦ ومابعدها، جـ٣، الفهارس

(٢١) Carra de Vaux: *Gazali*، باريس سنة ١٩٠٢، ص ١٦٧ ومابعدها

(٢٢) E. G. Browne: *A. Literary History of Persia*، لندن سنة ١٩٠٦

(٢٣) المؤلف نفسه: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*، كمبردج سنة ١٩٢٠، انظر الفهارس

(٢٣) R. Strothmann: *Die Zwölfer-Schi'a*، ليبسك سنة ١٩٢٦، وقد ورد فيه علاوة على ذلك مراجع أقل أهمية

خورشيد [شتروتمان R. Strothmann]

وكُتب الطوسى فى الطب ليس لها قيمة علمية خاصة وقد صرف همه فى الفيزياء وكذلك فى علم النجوم، إلى مسائل البصريات هندسيا وفسيولوجيا. وإلى هذا الباب ينتسب كتابه: «تحرير كتاب المناظر» وهو نسخة من كتاب البصريات لإقليدس؛ و«رسالة فى انعكاس الشعاعات وانعطافها». ويتبين دأب الطوسى بأجلى بيان فى تحقيقه وتصحيحه لترجمات ثابت بن قرة، وقسطا بن لوقا، وإسحق بن حنين لكتب علماء الإغريق فى الرياضيات والفلك، ونحن نذكر من علماء الرياضيات إقليدس (أصول الهندسة، الفوائد، الظاهرات)، وأپولونيوس (المخروطيات)، وأرشميدس (كتاب مساحة الدائرة، كتاب الكرة ،والأسطوانة، كتاب المفروضات) ومن الفلكيين: ثيودوسيوس، ومنلاوس، وأوطولوقس، وأرسطرخس، وإبسقلاؤس، وبطلميوس. وأشهر كتب الطوسى المبتكرة: «كتاب شكل القطاع» وهو يستخرج من شكل القطاع علاقات فى حساب المثلثات الكرية لها أهمية أساسية. وكتب الطوسى أيضا كتابا فى الرياضيات هو: «مختصر بجامع الحساب بالنحت والتراب».

واكتسب الطوسى شهرة عظيمة بفضل ماحققه فى ميدان علم الفلك. فقد تيسرت له الوسائل للقيام بأبحاث فى طوالع خانات المغول وخاصة مولاه هولاكو. ووكل إليه هولاكو إقامة مرصد كبير فى مراغة جهز بخير الآلات التى استحدث بعضها استحداثا، وبعدد كبير من الراصدين وكان الطوسى قد بلغ الستين فعلا حين شرع فى بناء المرصد، ولكن عمره امتد اثنى عشر عاما أخرى فأتاح له ذلك أن يفرغ من مهمته فى عمل حسبانات لأزياج جديدة تعتمد على أرصاد شاملة، وقد سجل حسباناته فى الزيج الأيلخانى، وتتناول المقالة الأولى منه التواريخ، والثانية حركات الكواكب، والثالثة والرابعة الأرصاد التنجيمية. ونذكر من كتبه الأخرى: «كتاب التذكرة النصيرية» وهو إلمامة بميدان الفلك بأسره، وقد تولاه بالشرح من بعد عدة علماء، وكتابا فى التنجيم هو: «كتاب سى فصل».

المصادر:

(١) خير تقويم لكتب الطوسى فى الرياضيات والفلك والمخطوطات التى بقيت من كتبه هو كتاب: Suter: *Die Mathema tiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*، ليبسك سنة ١٩٠٠، ص ١٤٨ ـ ١٥٣

(٢) وثمة مراجع أخرى وردت فى E. Wisdemann: *Beitrüge z Gesch. d. Naturwissenchaften*، جـ٧٨: نصير الدين الطوسى فى *Sitzungsberichte d. Phys-medizin. Sazietät in Erlangen*، جـ٦، سنة ١٩٢٨، ص٣١٥

خورشيد [رسكا J. Ruske]

الطولونيون

الاسم الذى أطلق على أول أسرة مسلمة من ولاة مصر وحكامها المستقلين. وقد دخل رأس هذه الأسرة أحمدبن طولون الفسطاط نائبا لصاحب إقطاع مصر القائد التركى باكباك فى الثالث والعشرين من رمضان سنة ٢٥٤ (١٥ سبتمبر سنة ٨٦٨)، ونجح فى العشر سنوات التالية فى توحيد مصر والشام تحت سلطانه مستقلا بهما بالفعل عن الخلافة. وتوفى أحمد فى العاشر من ذى القعدة سنة ٢٧٠ (١٠ مايو سنة ٨٨٤) بعد أن بايع لابنه خمارويه، وقتل خمارويه فى دمشق فى ١٧ ذى الحجة سنة ٢٨٢ (٧ فبراير سنة ٨٩٦) بعد أن قضى فى الحكم إثنى عشر عاماً، خدم فيها البلاد خدمة جليلة. وأقام قواد الجيش على العرش ابنين صغيرين لخمارويه، فبدءوا بالأكبر جيش ثم خلع فى العاشر من جمادى الآخرة سنة ٢٨٣ (٢٦ يولية سنة ٨٩٦) وولوا أخاه هارون. وأنتهى بالفعل حكم هذه الأسرة باغتيال هارون فى ١٩ صفر سنة ٢٩٢ (أول يناير سنة ٩٠٥)؛ وإن كان عمه شيبان بن أحمد تولى حكم مصر المحلى أميراً لها إثنى عشر يوما أخرى.

وقد آلت إلى خمارويه وخلفائه مصر والشام وقيليقية وبلاد الجزيرة (فيما عدا الموصل) مدة ثلاثين عاما بحكم المعاهدة التى أبرمت عند اعتلاء الخليفة المعتضد العرش (٢٧٩ هـ

٨٩٢م)، وذلك نظير أدائه جزية سنوية قدرها ثلثمائة ألف دينار (وهذا المبلغ كان يؤديه أحمد بن طولون من قبل للخليفة المعتمد عن مصر وحدها). وهذه المعاهدة تعد أقصى مابلغته الأسرة الطولونية من سلطان. وقد أدى الضعف الذى أصاب موقفها من بعد إلى إعادة النظر فى شروط هذه المعاهدة سنة ٢٨٨هـ (٨٩٩م) فقصرت أملاكها على مصر والشام ورفعت الجزية السنوية التى كانت تؤديها إلى ٤٥٠٠٠٠ دينار. وكان انهيار حكم الطولونيين فى الشام بفعل القرامطة قد أتخذ ذريعة لإنفاذ جنود الخلافة إلى دمشق سنة ٢٨٩هـ بتحريض من الشآميين أنفسهم. ومن ثم نظم القائد المظفر محمد بن سليمان بمعونة أسطول طرسوس، حملة عسكرية بحرية على مصر، ولم يلق إلا مقاومة قليلة بعض الشئ، فاحتل الفسطاط فى الثانى من ربيع الأول سنة ٢٩٢ (١٢ يناير سنة ٩٠٥)، ونهبت هذه المدينة وعومل أهلها معاملة وحشية، ودمرت ضاحيتها العسكرية القطائع التى أقامها أحمد عن آخرها، وحمل الذكور الباقون من الأسرة الطولونية مكبلين بالأغلال إلى بغداد وتحفظ عليهم فى السجن.

وكان سلطان الطولونيين يعتمد اعتماداً تاماً على الجيش الذى أنشأه أحمد، وقوامه مماليك من الترك واليونانيين والسودان، ومرتزقة من اليونان أيضاً فيما يرجح. وبلغ عدد جنود الجيش بعد تجنيد رجال من أهل البلاد ٠٠٠ر١٠٠ مقاتل. قد فرض على الجنود النظاميين أشد ضروب النظام، وتولى تنفيذه رؤساء شرطة، رئيس لكل فرقة على الأرجح. ويقول اليعقوبى (جـ٢، ص ٦٢٤) أن جميع الجنود قد حملوا على أن يقسموا يمين الولاء شخصيا لأحمد بن طولون. ومنذ هذه الأيام أيضا بدئ فى إنشاء القطائع وغيرها من الأعمال العسكرية فى مصر. ومع أن فتحه للشام سنة ٢٦٤هـ قد زود جيشه بجنود جدد من الرديف فضلا عن الجنود الخاصين بالحكام الترك السابقين، إلا أنه فرض عليه عبئا أكبر فى دعم سلطانه والحفاظ عليه حيال هذه القوة غير المتجانسة التى كان لايربطها به إلا أوهى الروابط.

وقد كان فى انتقاض ابنه العباس (٣٦٥ هـ - ٩٦٨م) عليه - وهو انتقاض يعد فى حقيقته فتنة أشعل نارها عدد من ضباطه - وماتبعه من ظهور تقصير لؤلؤ، تهديد خطير لمركزه لم ينجح منه إلا بشق الأنفس وهو على فراش الموت. واستطاع خمارويه بفضل شجاعته الشخصية، وبالرغم من البداية المشؤومة التى بدء بها عهده، أن يدفع إلى حين الخطر الذى كان يهدد الدولة بالتمزق، بل إن الجيش العامل قد زاد عدده بفضل الجنود الجدد من المماليك الذين اشتروا من آسية الوسطى، وإنما استطاع خمارويه ببذل الأموال فى سخاء والتخفف بعض الشئ من الصرامة التى اتسم بها حكم أحمد، أن يلم شعث الجيش. وقد بلغت نفقات قيامه فى عهده تسعمائة ألف دينار، على أن إسرافه أنهك خزانة الدولة حتى أنه عندما اعتلى جيش العرش رفض قسم من الجيش أن يبايعه لعجز خزانة الدولة. ثم إن قصور جيش الشديد نفر منه قلوب القواد الترك الكبار ففروا إلى بغداد وبالغ الخليفة المعتضد فى إكرامهم وعاملهم معاملة الأمراء. وأوشكت الحكومة المركزية فى عهد هارون أن تفقد كل سلطان مباشر لها على الجيش الذى كان عنصر الإغريق فيه وقتئذ قد أصبح له الكلمة العليا، وغدا لكل أمير من أمراء الجيش الكبار فى مصر، وهم بدر، وصافى، وفائق، سلطان على قسم من الجنود، وأثقلوا كاهل ميزانية الدولة فى الإنفاق على الأقسام التابعة لهم. وغدا طغج بن جف (وهو أبو الأخشيد والى مصر فى المستقبل) مستقلا أو يكاد فى دمشق. وكان التنافس بين القواد هو السبب الأكبر فى الكوارث التى حلت بالجيوش المصرية فى الشام إبان فتنة القرامطة، وهى الكوارث التى استنزفت بدورها موارد الطولونيين. وكذلك زاد التنافس بين حكام هذه الدولة والوحشة التى دبت بين هارون وأمرائه هذا التفكك حدة. فما إن ظهر محمد بن سليمان فى دمشق، حتى انحاز إليه طغج، بل انضم إليه أيضا بدر وفائق بجنودهما. أما بقية الجيش فإن معظم الجنود تخلوا عنه فى القتال الذى أدى إلى فتح الفسطاط، والسبب الأكبر الذى دفعهم إلى ذلك هو عجز هارون عن دفع أعطياتهم.

ولم يكتف أحمد بن طولون بإنشاء الجيش، بل عنى أيضا بتعزيز الأسطول، وإقامة تحصينات ومحطات بحرية، وكان بعض السبب فى ذلك راجعا إلى رغبته فى التمكين لنفسه فى الشام حيث أقام قاعدة بحرية فى عكا (ياقوت: المعجم، جـ٣، ص٧٠٧ - ٧٠٨). وقد حافظ خلفاؤه على الأسطول، ولكنه دمر فى تّنيس على يد أسطول طرسوس بقيادة دميانه الذى صحب محمد بن سليمان فى حملة على الشام.

والتفصيلات الخاصة بالإصلاحات التى قام بها أحمد بن طولون فى الإدارة المالية لمصر أقرب إلى الغموض، وتردد جميع المصادر الأقوال التى تذكر أن مورد البلاد من الخراج الذى كان يدر فى عهد أسلافه ثمانمائة ألف دينار فقط، قد أرتفع فى نهاية عهده إلى أربعة ملايين وثلثمائة ألف دينار، وأن أحمد قد خلف من الأموال المدخرة المتراكمة مايقدر بعشرة ملايين دينار. وقد تلقى بيت المال علاوة على الهخل الوارد من الخراج (وقد شمل الإيجار الذى كان يؤديه الأمراء عن ضياعهم) إيجار سنوى من الأملاك التى كانت تدار باسم صاحب إقطاع مصر، وكان آنئذ هو جعفر المفوض ابن الخليفة المعتمد ووارث عرشه (.P. E. R. F، رقم ٨٣٦). وكانت إدارة هذه الأملاك هى شغل ديوان مستقل بذاته (ابن سعيد، ص٦٧). والراجح أن تخريب الديوان بعد غزوة محمد الثانية قد جعل من المستحيل على الكتاب المتأخرين أن يزودنا بمعلومات مفصلة عن ذلك (المقريزى، جـ١، ص٣٢٥، س١٢). على أن الآراء متفقة على أن زيادة الدخل قد اقترنت بالقضاء على اعتداءات المحتالين وإقامة نظام للرقابة الشديدة على الأمراء والعمال القائمين على الأموال، وتم ذلك دون فرض أعباء جديدة على البلاد. وقد أدت هذه الإجراءات التى ساعد على نجاحها ماجاء به النيل من فيضانات عالية متعاقبة وصرف المبالغ التى كانت تستنزفها من قبل الجزية التى كانت تودى إلى بغداد فى خير مصر نفسها،

أجل أدت هذه الإجراءات إلى بزوغ فجر من الازدهار عظيم. وثمة رواية غامضة (ابن سعيد، ص٣٨) تشير إلى محاولة بذلت لاحتكار الكتان، وقد عدل عن هذه المحاولة من بعد، على أن هذا المصدر (ص٦٧) ذكر أيضا أن أحمد بن طولون بذل في آخر سني حكمه محاولات أخرى من هذا القبيل. ولاشك أن تجارة مصر كانت قد راجت رواجا عظيما، على أنه لم تصل إلينا فيما يظهر معلومات في هذا الصدد. والراجح أن الإدارة المالية في عهد خمارويه بدأت تضمحل. وتعوزنا في ذلك أيضاً التفصيلات، ولكننا نستشف هذا الاضمحلال مما اتسم به عهد خمارويه من إسراف بلغ حد الاستهتار، وقد تسامح هذا السلطان مع الأمراء مما أعطاهم مطلق الحرية في إدارة ضياعهم. ولاشك أيضا أن فقد أحمد بن محمد الواسطي الذي كان ذراع أحمد ابن طولون اليمني في الشئون المالية قد أثر أيضاً في كفاية هذه الإدارة. وكانت خزانة الدولة خاوية تماما حين أدركت المنية خمارويه، ثم إن التنازل الفعلي للحكومة المركزية عن حقها للأمراء أدى إلى عودة المساوىء المعهودة للنظام المالي. وكان السلطان هارون مجرد طفل (بلغ عمره عند وفاته اثنتين وعشرين سنة وحسب) فترك أزمة الأمور في يد أبي جعفر بن أبالي وسارت الأمور في عهده من سئ إلى أسوأ واستفحلت الكارثة التي حلت بالبلاد في النهاية بالفيضان المنخفض الذي جاء به النيل على غير العادة سنة ٢٩١هـ.

وقد تميز عهد أحمد في ميدان الإدارة أيضاً بتقدم كبير. فقد استحدث ديوان الإنشاء على نمط الديوان الخاص بالخلفاء، وكان السلطان يعقد جلسات عامة منتظمة لسماع المظالم؛ وثمة وثيقة بردية (*P. E. R. F.*، رقم ٨٠٥) تشير فيما يظهر إلى أن مسحا عام لمصر تم بين عامي ٢٥٨ و ٢٦١ هـ ولم ينل اليهود ولا النصارى بصفة عامة ضرر منه، والراجح أن أحمد بحكم تحيزه للأهلين من الموظفين المصريين، قد توسع في استخدامهم في الإدارة. على أن البلاد قد أزعجتها في

كثير من الأحيان على عهد أحمد فتن وحروب خاصة، فقد كان العلويون فى الصعيد مصدر متاعب متصلة لم يستطع أحمد الخلاص منها حتى بترحيلهم بالجملة إلى المدينة، كما أن عرب البحيرة كانوا قد أوضعوا فى الشغب مما حمل خمارويه على البعد بهم عن أعمال السلب والعنف التى درجوا عليها بالالتجاء إلى الوسيلة التى استحدثها وزير الخزانة السابق أحمد ابن مدّبر فجند منهم فرقة مختارة من شبابهم اتخذها حرسا له، ومن ثم اسمهم المختارة. وكان جنود ربيعة عم هارون المتمرد عليه من عرب البحيرة ومن البربر. وقد اصطنع أحمد إجراءات صارمة للقضاء على هذه الفتن، فلم يكتف بالقتل بالجملة فى حياته بل إنه يقال إنه ترك عند موته ١٨٫٠٠٠ شخص ملقى بهم فى السجون. وقد زادت مصاعب الطولونيين بالوحشية التى دبت بينهم وبين طائفة الفقهاء بالرغم من سعيهم إلى تهدئة خواطرهم بإغداق النعم عليهم وإظهار آيات الاحترام للشعور الدينى. والظاهر أن الفقهاء انحازوا للخلفاء فى الصراع الذى نشب بين الطولونيين وبين هؤلاء، ونظروا إلى أحمد وخمارويه نظرتهم إلى مغتصبين للحكم. ولايعد قاضى أحمد بن طولون أبو بكرة البّكار فوق الشك، إذ لعله قد حرض فى السر ابنه العباس عليه، وزج بأبى بكرة فى السجن لرفضه توقيع الفتوى التى عملت ضد الموفق. ومن المظاهر الأخرى ذات المغزى لهذا الصراع وجود خروم فى قائمة قضاة مصر بين سنتى ٢٧٠ و ٢٧٧، وبين سنتى ٢٨٣ و ٢٨٨.

ومعظم المنشآت العامة التى أقامها الطولونيون اقتضتها سياستهم العسكرية وحاجات المدينة الجديدة القطائع. وقد شيد مسجد ابن طولون الجديد لازدحام مسجد عمرو بن العاص بجنود المعسكر الضخم. أما المنشآت الأخرى كالقنطرة المعلقة والمستشفى فقلما كانت الحاجة إليها أقل من ذلك. على أن ترميم أحمد بن طولون لقبر معاوية والهبة التى أجراها عليه سنة ٢٧٠هـ يستبين منهما أنه فعل ذلك مناورة سياسية يجتذب بها

المصريين السنيين والشآميين إلى صفة على الخلافة. على أن أحمد الذى تلقى تعليما سمحا أعظم السماحة، وقد أظهر أنه نصير غيور للعلم والفنون، وكل الدلائل تؤيد أنه شجع على نشر التعليم فى مصر. ومن المحتمل أن يكون أثر من آثار مساعيه قد حفظ فى وثيقة تتعلق بالهبات التى أفاءها على مدرسة مسجد الأشمونين (P. E. R. F رقم ٧٧٣). ولاشك أن اهتمام خمارويه بالموسيقى والتصوير بل الحفر، مضافا إلى ذلك ماتسم به العهد من ترف عام قد أسهم فى تطور الفنون والحرف المحلية يشهد بذلك بطريقة غير مباشرة وصف المقريزى للأسواق فى القطائع. وعنى أحمد وابنه شأن الحكام المستبدين المتنورين جميعاً، بالترويح عن الشعب بتوزيع الطعام مجانا والمشاهد الفخمة والكرم الزائد، والتخفيف من وقع الشدائد باتخاذ إجراءات عملية لتحسين الحالة الأقتصادية تحقيقاً لمصالح دولتهم ورفع قدرتهم على تحصيل الدخول فى الوقت نفسه. ومن ثم فإنه بالرغم من قيام حكم أجنبى فى مصر وأعتماده على الناحية العسكرية فإن عهد الطولونيين كان عهداً يتميز بالرخاء المادى والرقى اللذين أصابا جمهور الشعب المصرى، حتى لقد نعت فيما بعد بالعهد الذهبى: «كانت من غرر الدول وأيامهم من محاسن الأيام».

المصادر:

(١) الكندى: الولاة والقضاة طبعة Rhuvon Guest، ص٢١٢- ٢٤٨، ٤٧٧ - ٤٨٠ من الملحق

(٢) W. Björkmann: *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im Islamischen Ägypten* (هامبوغ سنة ١٩٢٨)، ص ١٨

(٣) الأقسام المعنية بهذا الموضوع من موسوعة النويرى: نهاية الإرب، ولم يكتمل طبعها بعد

(٤) وانظر K. A. C. Creswell: *Early Moslem Arckitecture* جـ١، عن مسجد ابن طولون وغيره من المنشآت العامة.

خورشيد [كب H. A. R. Gibb]

طومان باى

طومان باى «الثانى» الملك الأشرف (من قنصوه الغورى): هو آخر سلاطين المماليك، حكم من ١٤ رمضان سنة ٩٢٢ (١٧ أكتوبر سنة ١٥١٦) إلى ٢١ ربيع الأول سنة ٩٢٣ (١٥ سبتمبر سنة ١٥١٧)، ونشأ مملوكا لدى الأمير قانصوه الذى أصبح من بعد السلطان الغورى وإليه انتسب، ثم وهب للسلطان قايتباى .وأمر قايتباى بتدريبه بين طائفة الكتّاب من المماليك (الكاتبية)، وأعتقه السلطان الناصر الثانى، والراجح أن ذلك كان فى أوائل سنة ٩٠٢هـ (١٤٩٦م) ورقاه إلى وظيفة «جاندار»، ثم التحق بعد ذلك بقليل بحرس السلطان، وظل فيه حتى تولى قريبه السلطان قانصوه الغورى، فجعله أمير عشرة، وفى سنة ٩١٠هـ (١٥٠٤م) أى عند وفاة ولى العهد، أصبح طومان باى«أمير طبلخانه» وكبير السقاه، وأصبح سنة ٩١٣هـ «دوادار كبير» ثم «أستادار» و«كاشف الكشوف» كما جرت الحال فى أواخر عهد المماليك وبذلك ارتقى إلى أرفع المناصب المدنية؛ وغدا «نائب الغيبة» حين شخص السلطان إلى الشام لقتال السلطان سليم، فلما هزم السلطان الغورى وقتل قضى طومان باى على روح الهزيمة بين الجنود والأمراء المتقهقرين، وأعاد النظام إلى صفوفهم بقدر ماوسعه، فوثق به الأمراء والشعب. وانعقدت له البيعة بالإجماع فقبل آخر الأمر أن يلى العرش بعد تردد مع إدراكه تمام الإدراك بالمصاعب التى تكتنف موقفه. وكان الافتقار إلى المال هو الخطر الأول؛ ذلك أن الترك استولوا من السلطان الغورى على بضعة ملايين من الدنانير، بعضها كان محتفظا به فى معسكره، وبعضها كان فى حصونه؛ زد على هذا أن الجيش كان منهكا، ولم يكن يؤمن جانب الأمراء الكبار. وقضى فى الأمر لمصلحة طومان باى بفضل رجل من العلماء هو الشيخ أبو سعيد الجارحى (نسبة إلى حى بالقرب من مصر القديمة لايزال يحمل اسمه) وقد حمل هذا الشيخ الأمراء على حلف يمين الولاء له. وكان

الخليفة سجيناً لدى السلطان سليم، على أن أباه أعطى طومان باى براءة تعيينه وبذل له آيات الاحترام. وولى طومان باى الأمراء العائدين من الشام أرفع المناصب. وبلغته استغاثة من غزة فبادر بإنفاذ الجنود إليها. ،وحوالى هذا الوقت بعث السلطان سليم بعرض للصلح، طالبا أن يدين له طومان باى بالولاء. وكان السلطان الجديد مستعداً لعقد الصلح ولكن الأمراء كانوا غير ميالين إلى ذلك وحاولوا أن يقتلوا الرسل الذين بعث بهم السلطان سليم مما جعل الاستمرار فى الحرب بين الطرفين أمراً لامحيص عنه. وحاقت الهزيمة بالجنود الذين أنفذهم السلطان بقيادة جانبردى فى غزة على يد سنان باشا وعاد إلى القاهرة. وهناك عبر سليم الصحراء وناوشه البدو، إلا أنه استطاع أن يبلغ مصر هو وجنوده فى حالة طيبة. وأراد طومان باى أن يبادر إلى مهاجمته عند الصالحية بمجرد وصوله، ولكن الأمراء قرروا أن يتريثوا حتى يلقوه أمام القاهرة بين المطرية وجامع الأحمر فى الريدانية؛ وأقيمت المدافع فى مواقعها فى الرمال لتحول دون تقدم الترك، على أن الخيانة فعلت فعلها فأبلغت هذه الخطة للعثمانيين فالتف جيشهم حول موقع المصريين وهاجمهم من الجناح. ولم تمض ساعة حتى كانت مدفعية الترك الذين أحسنوا اختيار موقعها قد حصدت الجزء الأكبر من جيش المماليك. واقتحم السلطان طومان باى الشجاع على رأس سرية من جيشه صفوف الجنود الترك إلى خيمة السلطان سليم وأطاح برؤوس الأمراء الترك ظاناً أن السلطان سليم كان بينهم. ثم عاد سالما فوجد المصريين يفرون فتبعهم إلى النيل ولم شعث البقية القليلة من فلول جيشه. واستولى الترك على القاهرة ونهبوها وقتلوا كل ماوقع بين أيديهم من المماليك. ونجح طومان باى مرة أخرى فى استرداد المدينة وثبت فيها يومين، ثم اضطر إلى الفرار عابراً النيل إلى الصعيد. ومن هناك فاوض السلطان سليم فوعد سليم بأن يرتد عن مصر إذا ضربت باسمه السكة وكانت الخطبة له فى صلاة الجمعة. وكان السلطان مستعداً لقبول هذه الشروط، ولكن

الأمـراء منعـوه من ذلك وذبحـوا رسل سليم، ومن ثـم عـمـد سليم إلـى قـتل الأمــراء والمـاليك المصــريين الذين أسرهم فى القاهرة، وأمر جنوده بعبور النيل، ولكنهم رسـوا متـفرقـين شراذم فقضى عليـهم جنود طومان باى الذين كـانوا يفوقـونهم عدداً. ولذلك اسـتقـر رأيه على أن يستعـين بمدفعيتـه، فأقام المدافع على ضـفة النيل، وقـذف أعداءه بالقنابل فأصـابهم بضر عظيم فعـمدوا إلى الفرار، وهناك أصبـح فى استطاعة الترك أن يعـبروا النيل. وجـمع طومان باى مرة أخرى جيشا، ومن ثم أنفذ إليه رسـولا للتـفـاوض مـعـه؛ على أن هذا الرسـول الذى كـان من قــبل مملوكـا لطومـان باى، بدأ يستـعمل فى كـلامه ألفاظا مهينة فجرح أثناء المناقشة وأعيد إلى السلطان سليم. ودار القتـال سجالا فى تلك الليلة. وفى اليوم التـالى تحدى تابعه القديم للمـبارزة التى انتهت بفوز السلطـان. على أن جنود المـالـيك حلت بهم هـزيمــة منكرة علـى يد القــوات المتفـوقة للتـرك والبدو الذين كـانوا قد انضموا إليهم علـى الرغم من الشجاعة التى أبداها المـاليك. ولجأ طومـان باى إلى شـيخ من شـيـوخ البـدو كـان قـد أسدى إليه معروفـا ، ولكن قومه حملوا الشيخ على الإخلال بعهده وإذاعة مخبأ طومان باى. فأمـر سليم بأسره وحمل إلى خـيمتـه حيث أشـبعـه تأنيبـاً على مـابدر منه من قتـل رسله. وتأثر سليم بنبل سلوكـه، وجنح إلى العفـو عنه، إلا أن الأمـراء شخـصوا إليـه ونصحـوه فـأمــر بشنق طومـان باى بـعـد ذلك بأسبوع على باب زويلة.

وهكذا قـتل آخر سـلاطين المـاليك. وترجع أسباب هزيمته إلى فساد الحالة فى مـصـر، والمشـاحنات المتـصلة بين المـاليك ، والافـتــقـار إلى المال، ولكن السبب الأكـبر الذى يقـتضـينا الأمر أن نعـود فـنؤكـده، هو تفـوق الـتـرك فى المدفعـية، ذلك أن المماليك الشجـعان لم يحـفلـوا باسـتـخـدام المدفــعـيـة ولم يستطيعوا أن يدركـوا شأنها العظيم فى الحـرب، لأنهـم اعـتـقـدوا أن الـعـامل

الحاسم فى القتال هو الشجاعة الشخصية.

المصادر:

(١) Weill: *Geschichte der Chalifen*، جـ٥ شتوتكارت سنة ١٨٦٢ (وهو يزودنا بمراجع عربية لاتزال مخطوطة، انظر المقدمة، ص ١٥).

(٢) V. Hammer: *Gesch. d. Osm Reiches*، پشت سنة ١٨٢٧ (وبه قائمة بالمصادر).

(٣) ابن إياس: بدائع الزهور، بولاق سنة ١٣١١، ويمكن أن يرجع أولئك الذين لايعرفون العربية إلى الجزء الثالث من هذا الكتاب بقلم W. S. Salmon، لندن سنة ١٩٢١ فى *Oriental Translation Fund*، السلسلة الجديدة، جـ٢٥.

(٤) علاوة على ابن إياس فإن كتاب زنبل: تاريخ الفتح العثمانى لمصر على يد السلطان سليم عظيم الأهمية، انظر عنه كتاب بروكلمان: تاريخ الأدب العربى، جـ٢، ص ٤٣، ٢٩٨.

(٥) ومن الكتب التى لها أهمية غير مباشرة عن هذا العهد انظرH. Jänsky: *Beiträge Zur osman. Geschichte,* جـ٢، ص١٧٣ ومابعدها حيث وردت المراجع التركية كاملة.

خورشيد [سوبرنهيم M. Sobernheim]

طويس

أبو عبدالمنعم عيسى بن عبدالله الذائب، وهو أول أكابر المغنين فى الإسلام. ويقال إن لقبه الحقيقى هو طاووس، فلما تخنث جعلوه طويسا (تصغير طاووس) وغيروا كنيته عبدالمنعم وجعلوها عبدالنعيم. وقد ولد طويس فى اليوم الذى قبض فيه الرسول عليه الصلاة والسلام (٨ يونية سنة ٦٣٢) وفطم فى اليوم الذى مات فيه أبوبكر، وختن فى اليوم الذى قتل فيه عمر بن الخطاب، وتزوج فى اليوم الذى قتل فيه عثمان، ورزق بأول أبنائه

فى اليوم الذى قتل فيه علىّ. وكان هذا من عجائب الاتفاقات ومن ثم جرى المثل: «أشأم من طويس». ونشأ طويس فى المدينة مولى لبنى مخزوم، وكان مولى لأروى أم الخليفة عثمان. وأول ما لفت إليه الأنظار غناؤه بعض ألحان استقاها من الموالى الفرس؛ علا شأنه فى الغناء أيام عثمان بن عفان (٦٤٤ - ٦٦٦م). وحوالى هذا الوقت استحدث فى الموسيقى أسلوب جديد ورد على المدينة، وقد عرف هذا الأسلوب باسم «غناء الرقيق» أو «غناء المتقن»، وأبرز خصائصه إدخال الإيقاع على اللحن، ويقال إن طويسا هو أول من غنى فى المدينة بهذه الطريقة الجديدة (الأغانى، جـ ٤، ص ٣٨؛ العقد الفريد، جـ ٣، ص ١٨٧) ولا يمكن أن نفهم ما نسب إليه غير ذلك فى الأغانى (جـ٢، ١٧٠) فهما صحيحا إلاعلى ضوء ما أسلفنا بيانه، لذلك يجب أن تفهم عبارة الأغانى على هذا النحو: أول من غنى [غناء المتقن] بالعربى بالمدينة طويس». وكان طويس مخنثا شأنه شأن كثير من المغنين فى المدينة لذلك العهد (انظر Farmer : *History of Arabian Music* ص ٤٥)، ومن ثم ضرب به المثل فقيل: «أخنث من طويس». وقيل إن الغناء نشأ فى المدينة بين المخنثين ·الأغانى، جـ ٤، ص ١٦١)، والراجح أن هذا القول فرية استحدثها العلماء. ومن المستبعد كثيرا أن يكون ما رواه الأغانى من أن طويسا هو أول مخنث بالمدينة صحيحا (البخارى، جـ٤، ص ٣٢؛ الترمذى، جـ١، ص ٢٧١؛ أسد الغابة، ص ٢٦٨). وقد كان أبان بن عثمان بن عفان وهو وال على المدينة، يعطف على طويس، فلما ولى معاوية بن أبى سفيان الخلافة وأمر عليها مروان بن الحكم، اضطهد المخنثون، وفر طويس إلى السويداء على مرحلة يومين على الطريق الذاهب إلى الشام، وظل مقيما بها حتى أدركته منيته حوالى سنة ٧١٠ - ٧١١م. ويقول بعضهم إنه توفى بالمدينة، ويذهب آخرون إلى أن وفاته كانت فى غيرها.

وكان طويس لا يستخدم فى غنائه إلا دفاً مربعا يحتفظ به فى حقيبة أو

فى عباءته لينقر عليه وهو يغنى، ومع ذلك فإنه كان من المبرزين فى الغناء وممن يضرب به فيه الأمثال، وإياه عنى شاعر من أهل المدينة بقوله:

تغنى طويس والسريجى بعده

وما قصبات السبق إلا لمعبد

وكان من تلاميذه ابن سريج، والدلال نافذ، ونومة الضحى، وفند. وقد قال ابن سريج أن طويسا كان أبرع مغن فى عصره، وإنه كان خير نصير للهزج.

المصادر:

(١) الأغانى، طبعة بولاق، جـ٢، ص ١٧٠ ـ ١٧٦؛ جـ٤، ص ٣٨ ـ ٣٩، فهرس كويدى، وقد ذكر كويدى مغنيين يحملان اسم طويس، ومما لاشك فيه أنهما كانا واحدا.

(٢) ابن عبد ربه: العقد الفريد، طبعة القاهرة سنة ١٨٨٧ ـ ١٨٨٨؛ جـ٣، ص ١٨٦.

(٣) ابن خلكان: الوفيات، طبعة فستنفلد، جـ٢، ص ٤٣٨.

(٤) الميدانى الأمثال، طبعة فريتاغ، جـ٧، ص ١٢٤؛ جـ١٣، ص ١٥٨.

(٥) ابن عبدون: *Commentaire hist sur le poéme d'Ibn Abdoun par Ibn Badroun*، طبعة دوزى سنة ١٨٤٦، ص ٦٤.

(٦) ابن قتيبة: كتاب المعارف، طبعة فستنفلد ص ١٦٤.

(٧) Kosegarten : *Lib. cant.*، ص١١.

(٨) *Journ. As*، سنة ١٨٧٣، ص ٣٠٩ ـ ٣٠١.

(٩) Farmer : *Hist of Arabian Music*، ص ٥٠ ـ ٥٣.

خورشيد [فارمر H. G. Farmer]

طويل

هو أول البحور فى علم العروض العربى، له عروضة واحدة، وثلاثة أضرب. وأجزاء الطويل هى:

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن.

فى كل مصراع.

والعروض، أو الجزء الأخير من الشطر الأول من البيت، هو على الدوام:

مفاعلن؛ والضرب الأول، أو آخر الشطر الثانى من البيت هو: مفاعيلن؛ والضرب الثانى: مفاعلن؛ والضرب الثالث: (مفاعى =) فعولن.

وتحذف النون عادة من فعولن، ويمتدح هذا الحذف من التفعيلة السابقة مباشرة على تلك التى تؤلف الضرب الثالث.

وقد تحذف الفاء من التفعيلة الأولى فى الشطر الأول من البيت الأول للقصيدة، فإذا اقترنت بحذف النون كان لدينا: (عولن =) فعلن، و (عول=) فعل.

وقد تحذف الياء أو النون من مفاعيلن، مع وجوب بقاء أحد الحرفين.

الطيالسى

سليمان بن داود بن الجارود أبو داود: جامع للأحاديث وصاحب مسند. والطيالسى نسبة إلى الطيالسة جمع طيلسان، وهى قطعة من القماش تغطى لباس الرأس كما تغطى أحيانا الأكتاف (انظر Dozy: *Dictionnaire détaillé des noms des vétements Chez les Arabes* ص ٢٧٨ ومابعدها).

ولد الطيالسى عام ١٣٣هـ (٧٥٠ ـ ٧٥١م) وتوفى سنة ٢٠٣هـ (٨١٨ ـ ٨١٩م). ويقال أيضا إنه بلغ الثانية والسبعين. وهو يروى الأحاديث عن شعبة وسفيان الثورى وغيرهما من المحدثين المشهورين. وهو أيضا حجة أخذ عنه أحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى، وأبو بكر بن أبى شيبة وغيرهم. ويقال إنه كان يحفظ ثلاثين ألف حديث وإنه لم يكن يستعين فى روايتها بالمذكرات. وقد اشتهر بحجيته، وإن عرف عنه أن ذاكرته كانت تخونه. وقد أصيب الطيالسى بداء الفيل لكثرة تعاطيه البلاذر.

والنص فى مسنده الذى طبع فى حيدر آباد عام ١٣٢١ قد روى عن أبى بشر يونس ابن حبيب، وأبى محمد عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس، وأبى نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، وأبى على الحسن بن أحمد بن الحسن الحداد المقرى، وأبى المكارم أحمد بن أحمد... بن محمد بن قيس اللبان (توفى عام ٥٩٧هـ = ١٢٠٠ - ١٢٠١م).

ومصنف الطيالسى يشمل أسانيد مفردة لنيف وستمائة صحابى، وقد روعى فى ترتيبه ما روعى فى غيره من المصنفات التى من هذا القبيل. ويضم هذا المسند ٢٧٦٧ حديثا، ويدل هذا على أن حجمه بلغ نحو عشر صحيح البخارى أو ١/٢٠من مسند ابن حنبل. ويتناول أبوابه كل ميدان الحديث المأثور، وتتمثل فيه جميع الموضوعات ذات الأهمية على نطاق متوسط. ومما يلاحظ أن الأحاديث المتصلة ببعض الشخصيات التى كان لها شأن فى تاريخ النبى عليه الصلاة والسلام ـ أكثر ندرة فيه منها فى مجاميع الحديث الأخرى، مثال ذلك أننا لانجد فيه أحاديث عن خديجة، وزينب بنت جحش، وأبى سفيان، وعمرو بن العاص، وأبى موسى الأشعرى، وعبد الله بن أبّى، وعبد الله بن سلام، وابن صياد، وكعب بن مالك، وخالد بن الوليد، وسعد بن معاذ، وسلمان الفارسى. وقلما يرد فى هذا المسند أى حديث لانجده فى كتب الحديث العمدة. ويساعد فى حالات نادرة على تفهم الأحاديث الصعبة.

المصادر:

(١) أبو بشر محمد بن أحمد الدولابى: كتاب الكنى والأسماء، حيدر آباد سنة ١٣٢٢هـ، جـ١، ص١٦٩

(٢) الذهبى: ميزان الاعتدال، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ، جـ١، ص٤١٣

(٣) المؤلف نفسه: طبقات الحفاظ، طبعة ڤستنفلد، جـ١، ص٧٦ ومابعدها

(٤) ابن حجر العسقلانى: تهذيب التهذيب: حيدر آباد سنة ١٣٢٥هـ، جـ٤، ص١٨٢ ومابعدها

(٥) ابن خطيب الدهشة: تحفة ذوى الأرب، طبعة .T. Mann: ص١٧٠

(٦) السمعانى: كتاب الأنساب، سلسلة كب التذكارية، جـ٢٠، ورقة رقم ٣٧٤

الشنتناوى [فنسنك A. J. Wensinck]

طيئ

قبيلة من قبائل بلاد العرب على أيامها الأولى، وأصلها يمنى. ويقول علماء الأنساب إن جدها جُهلُمة بن أدد

الملقب بطيئ، كان من القحطانية، وكان أخا مذحج ومرة، وجدًّ قبيلة كندة الكبيرة. وكان بنو طيئ يعيشون فى ذلك الجزء من الجوف جنوبى بلاد العرب الذى كانت فيه «حنكة» على الطريق بين صنعاء ومكة. وقد اشترك بنوطيىء هم وبنو أزد وغيرهم من أهل بلاد العرب الجنوبية فى الهجرة التى تربط الروايات بينها وبين تصدع سد مأرب؛ ونزلوا الجزء الشمالى من شبه الجزيرة قرب جبل شمر إلى الجنوب من صحراء النفود، بل لقد نسب جبلا أجا وسلمى، إلى الجنوب الشرقى من حائل، إلى طيئ فقيل «جبلا طيئ»، ويثبت هذا أن هذه القبيلة ظلت قرونا صاحبة حق فى تلك البقاع. وكان جبل العوجاء الذى يقوم فى منتصف الطريق بين حائل وتيماء، وكذلك تيماء نفسها، تابعين لطيئ.

وبهجرة بنى طيئ فقد بنو أسد، وهم قبيلة من نصر، جزءاً من منازلهم. ومع ذلك فقد تآخت القبيلتان فيما بعد ويقال إنهما ضمتا قواتهما بعضهما لبعض وهزمتا بنى يربوع التميميين عند رجلة التيس.

وكانت عشائر طيئ هى: ثعل، وجديلة، وجرم، وعدى، والغوث، ومعن، ونبهان، ثم «ثعالب طيئ» الثلاثة الذين تميزوا بهذا اللقب عن ثعالبة بنى بكر.

وكان بنو طيئ يعبدون فى الجاهلية صنما يسمى «فلس»، وكان له معبد فوق جبل أجأ، وقد حطم على بن أبى طالب هذا الصنم بأمر النبى عليه الصلاة والسلام يعاونه مائة وخمسون من الأنصار، وأسرت فى هذه الحملة بنت من بنات حاتم الطائى. وكان لبنى طيئ صنم آخر هو «رضى».

وظل بنو طيئ إلى حين على الأقل على علاقات طيبة بأقربائهم اللخميين فى الحيرة نستدل على ذلك من أن النعمان الرابع آخر ملوك الحيرة كانت له زوجتان من طيئ هما فرعة بنت سعد، وزينب بنت أوس وكلتاهما تنتسبان إلى أسرة الحارثة بن لأم. على أنه حدث حين فر النعمان أمام جيش

ملك الفرس وأراد أن يلجأ إلى بنى طيئ، أن أبى هؤلاء أن يفيئوا عليه حمايتهم، والراجح أن الذى دفعهم إلى ذلك هو علاقات الود التى كانت تربطهم بالفرس، وهى علاقات لم تكن فيما يظهر علاقات عابرة. ذلك أنه لما توفى النعمان أقيم إياس بن قبيصة الطائى نائبا لملك فارس على الحيرة (٦٠٢ - ٦١١م). وقاد إياس هذا الجيش الفارسى العربى فى حملة على بنى بكر فى يوم ذى قار. وقد جعله الطبرى وغيره من الكتاب من «العباد» لأنه كان نصرانيا.

وفى سنة ٩ للهجرة بعث بنو طيئ إلى النبى عليه الصلاة والسلام وفدا من بينه قيس بن جحدر الذى كان فيما يقال أول من أسلم منهم، وهو يعد من الصحابة (انظر: أسد الغابة، جـ٤، ص٢١٠).

والنسبة إلى بنى طيئ هى طائى. وقد اشتهر الشاعر حاتم بهذه النسبة (نشر ديوانه شولتس Schulthess)، ورويت نوادر وقصص كثيرة عن كرمه الذى يضرب به المثل. ونذكر من الشعراء الطائيين: عارقا الطائى، وزيد الخيل، وأبا زبيد وهو نصرانى، وعمرو ابن ملقط، وعمرو بن ميار بن قرواش، ومن الإسلاميين منهم الطرّماح الخارجى، الذى نشر ديوانه كرنكو (Krenkow، سلسلة كب التذكارية، جـ٢٥، سنة ١٩٢٨). وقد احتفظت كتب اللغة والدواوين بشواهد من لغة طيئ، مثال ذلك أنهم يقولون: بقى وفنى لبقية وفنية، ومجح لبجح، وظلت لظللت، وعين لجديد. وأصبح اسم بنى طيئ علما فى اللغة السريانية على العرب والمسلمين.

المصادر:

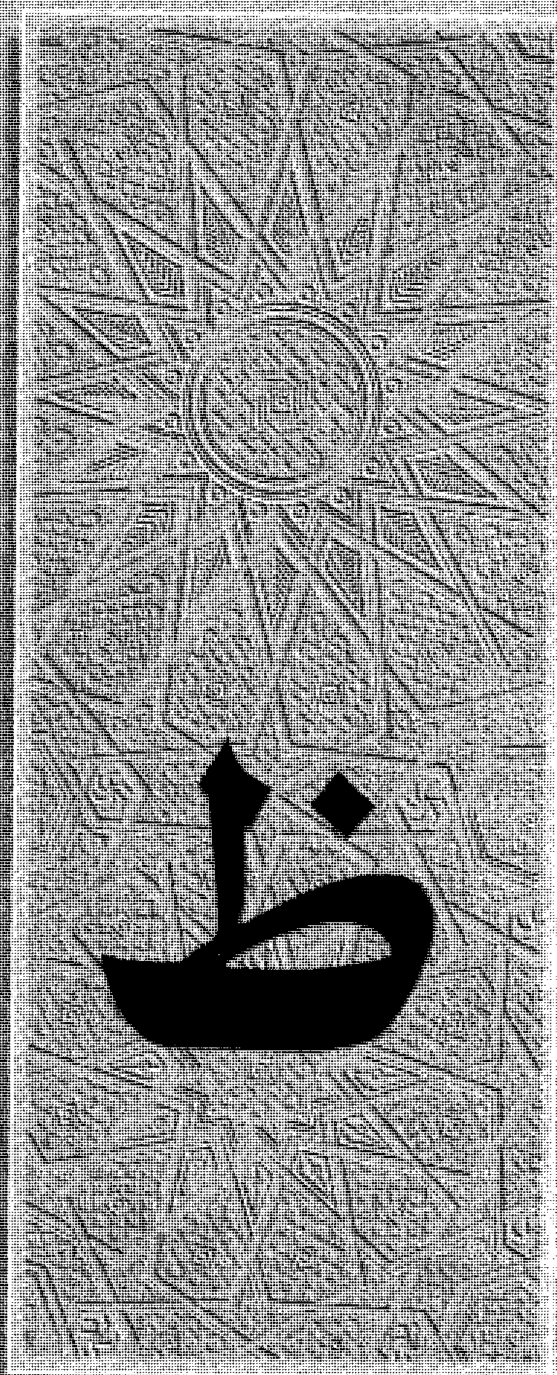
(١)ابن دريد: كتاب الاشتقاق، طبعة ڤستنفلد

(٢) البكرى، طبعة ڤستنفلد

(٣) Wüstenfeld: *Geneal. Tabellen and Register.*

(٤) Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens.*

خورشيد [براو H. H. Brau]


ظ

ظاهر العمر

ويقال له فى سورية ضاهر، وهو نطق أهل البلاد للرسم ظاهر العمر، أو آل عمر نسبة إلى أبيه عمر: شيخ بنى زيدان وهم البدو الذين نزلوا ناحية صفد.

وقد استطاع ظاهر أمير طبرية والأردن الأعلى أن يصل إلى اتفاق مع متولية الجليل بغية طرد العمال الترك شيئاً فشيئاً، ثم استولى على ثغر عكا المخرب حتى يكون له منفذاً لتصدير القطن والحرير. وأعاد ظاهر تعمير هذا الثغر وبادر إلى إقامة الأسوار المتينة التى كان الصليبيون قد شيدوها، ولم تكن يد التدمير قد أتت عليها تماما عند رحيلهم. ولم يشأ أن يقطع حبل الصلة بينه وبين الباب العالى، ومضى يؤدى له الضرائب (الميرى) دون أن يسمح بوقوعها فى يد وكلاء الترك. ولم يكن ظاهر يشبه فى شئ البدو فيما أثر عنهم من صفات، فقد أراد أن يمكن لنفسه فسعى أن يقوم حكمه على رفاهية البلاد وازدهارها، وبسط حمايته على الفلاحين وشجعهم على أن ينتجوا، وكان ظاهر إلى ذلك عارم النشاط قضى حياته على متن جواده ولم تؤثر فيه عثرات الحياة ولا انقلاب الحظ.

وقد جلب عليه توطد مركزه فى عكا عداوة الباب العالى فى استانبول، فوصل حبله بعلى بك ليجتاز العاصفة،

وكان على بك قد أحيا وشيكا حكم البكوات، أو قل المماليك فى مصر. وهرع أبو الذهب، نائب على بك، إلى الشام واستولى على دمشق، ثم تمرد على على بك فحمله على بك على الالتجاء إلى الظاهر حليفه الجديد وبدأ ظاهر الذى كان فى عنفوانه لم تنزل به أية نازلة بسجن جنود عثمان باشا الوالى التركى لدمشق، ثم استولى على صيداء.

وجهز الباب العالى جيشاً كبيراً، وكان فى استطاعة ظاهر أن يعتمد على معونة المتولية، وعلى بضعة مئات من المماليك الذين كانوا قد صحبوا على بك، ثم على أسطول من مراكب الروس الحربية بقيادة أمير البحر أورلوف كان يجوب شرقى البحر المتوسط منذ سنة ١٧٧٠. ووقع الاشتباك على طول الساحل بالقرب من صيداء، وحسمت نيران هذا الأسطول المعركة (مايو سنة ١٧٧٢)، وهنالك مضى الروس إلى قذف بيروت ثم نهبوها. واستغل ظاهر هذا النصر الكبير، وسارع إلى مد سلطانه على أعمال فلسطين، ودانت هذه البلاد لسلطانه من صيداء إلى الرملة. ثم بدأ الحظ يقلب له ظهر المجن، فقد استدرج على بك إلى العودة إلى مصر، وهناك حلت به الهزيمة وقتل. ولما تم الخلاص من على بك عاد أبو الذهب إلى الظهور فى فلسطين. واستولى على الثغور التى كانت فى حوزة ظاهر، وتقدم إلى عكا إلا أن المنية عاجلته (يونية ١٧٧٥). على أن الأسطول التركى ضرب حصاراً على عكا بعد استيلائه على صيداء، وكان ظاهر قد اعتصم بعكا. ولم يحدث قذف عكا بالقنابل أثراً فى الأسوار القديمة التى كان الصليبيون قد شيدوها، إلا أن ذهب الترك أتى بنتيجة أفعل، وقام عصيان فى الحامية فأصابت رصاصة ظافراً فقتلت فى الحال ذلك الزعيم البدوى الشيخ (أغسطس ١٧٧٥) الذى ظل يتحدى سلطان الباب العالى ربع قرن من الزمان. وظلت ذكراه حية فى نفوس أهل سورية، ولم يكن المسيحيون الذين بسط عليهم حمايته هم آخر من أسف على مصرعه.

المصادر:

(١) الجبرتي: تاريخ، القاهرة ١٨٨٠، جـ١، ص ١٧٣ ومابعدها، ٤١٣، ومابعدها

(٢) طنوس شدياق: أخبار الأعيان في جبل لبنان، بيروت ١٨٥٩، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١، ٣٨٨ ـ ٣٩١

(٣) Volney: *Voyoge en Syrie et en Egypte*، باريس ١٩٠٧، جـ٢، ص ٥ ومابعدها

(٤) Abbé Mariti: *Voyages dans L'Isle de Chypre, la syrie et la Patestine*، باريس سنة ١٧٩١، جـ٢، ص ٨٥ ومابعدها

(٥) Ed Lockroy: *Ahmed le Boucher, la Syrie et L'Egypte au 18éme Sieéle*، باريس سنة ١٨٨٥ (وهو هام لصبغته المحلية، أما فيما عدا ذلك فليست له قيمة)

(٦) وقد ذكر لامنس إشارات إلى مراجع مخطوطة في كتابه، *La Syrie, Precis Historique*، بيروت سنة ١٩٢١ جـ٢، ص ١٠٣ - ١١٢

خورشيد [لامنس H. Lammens]

الظاهر

الظاهر بأمر الله أبو نصر محمد بن الناصر: خليفة عباسى؛ كان الخليفة الناصر فى وقت مبكر يرجع إلى شهر صفر سنة ٥٨٥ (مارس ـ أبريل سنة ١١٨٩)، قد عهد بالخلافة من بعده إلى ابنه الأكبر محمد. على أنه عدل عن رأيه واستخلف ابنه عليا، فلما توفى على سنة ٦١٢هـ (١٢١٥ ـ ١٢١٦م) لم يجد الناصر ولداً ذكرا آخر من عقبة، فعاد إلى محمد وعقد البيعة له من بعده. وقد وصف لنا ابن الأثير (جـ١٢. ٢٨٧) المعاملة التى كان يعامل بها محمد فى بيت أبيه فقال: «إلا أنه تحت الاحتياط والحجر لايتصرف فى شئ». ولما توفى الناصر فى آخر رمضان سنة ٦٢٢ (أوائل أكتوبر سنة ١٢٢٥) اعتلى محمد عرش الخلافة متلقبا بالظاهر بأمر الله، إلا أن خلافته لم تدم إلا تسعة أشهر وأربعة عشر يوما، ذلك أنه توفى فى الرابع عشر من رجب سنة ٦٢٣ (١١ يولية سنة ١٢٢٦)، وخلفه إبنه الأكبر المستنصر. وقد أثنى المؤرخون المسلمون الثناء

العاطر على الظاهر لحميد أخلاقه وخلاله، فقالوا إنه كان يخشى الله، جوادا، عادلا وديعا وقارنوه بالخليفة الأموى عمر بن عبد العزيز الذى اشتهر بالتقوى ومع ذلك فلم يكن له فى ميدان السياسة شأن يذكر كما كان فى خلافته كشأنه قبل ولاية العرش خاضعاً لسلطان غيره ولم يحدث فى مجرى الأمور أثراً يذكر.

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، تورنبرغ، جـ١٢، ص٢٦، ٢٨٧ ـ ٢٨٩، ٢٩٨ ومابعدها

(٢)ابن الطقطقى: الفخرى، طبعة درنبورغ، ص ٤٤٣ - ٤٤٥

(٣) Weil: *Gesch. der Chalifen* جـ٣، ص ٤٥١ ـ ٤٥٣

خورشيد [تسترشتين K. V. Zettersteen]

الظاهر غازى

الملك الأيوبى: الابن الثانى لصلاح الدين ولد سنة ٥٦٨هـ (١١٧٢ ـ ١١٧٣م) وولى اسما على حلب عقب غزوها على يد صلاح الدين فى أوائل سنة ٥٧٩هـ (١١٨٣م) على أن صلاح الدين أمر عليها أخاه العادل بعد ذلك ببضعة أشهر. ولم تمض ثلاث سنوات حتى ولى الظاهر نهائيا حكم حلب وعدة بلدان، فامتدت ولايته شمالا حتى حدود أرمينية، وشرقاً حتى نهر الفرات (عند منبج) وجنوباً حتى مايقرب من حماة، وبذلك وكل إليه حماية الحدود الشمالية من غارات الروم والأرمن والصليبيين. وقوى الظاهر الحصون وظلت حلب حصناً من حصون الإسلام ومن أعظم الحواضر رخاء وازدهاراً فى عهد الأيوبيين. وفى الحروب التى نشبت مع الصليبيين ساعد الظاهر فى إخلاص أباه ثم أخاه الأفضل ثم عمه العادل وفى جمادى الآخرة سنة ٥٨٤ (أغسطس ١١٨٨) انتزع قلعة سرمين من الصليبيين، وأطلق سراح عدة مئات من الأسرى، وأمر بقتل كل من لم يستطع من السكان أداء الجزية ودمر التحصينات حتى سواها بالأرض وقد أظهر نشاطاً جماً وأبدى شجاعة نادرة فى القتال الذى نشب من أجل عكا

ويافا. ولما توفى صلاح الدين فى ٢٧ صفر سنة ٥٨٩ (٤ مارس سنة ١١٩٣) تردد فى إبداء ولائه بين الأفضل الذى كان قد ورث ملك دمشق والشام، وبين العادل الذى كان من نصيبه قلعتا الكرك والشوبك وغير ذلك من الأماكن فى أرض الجزيرة، والذى قام بدور الوسيط فى القتال الذى نشب بين أبناء أخيه. فلما اضطر الأفضل سنة ٥٩٢هـ (١١٩٥ ـ ١١٩٦م) إلى النزول عن دمشق وأدركت المنية فى المحرم سنة ٥٩٢ (١١٩٥ ـ ١١٩٦م) الابن الثالث لصلاح الدين العزيز الذى ورث ملك مصر، لم يجد الظاهر أمامه إلا التسليم هو وبقية أفراد الأسرة الأيوبية بسيادة العادل. ومع ذلك أيد بلا جدوى المحاولة التى بذلها الأفضل لفتح دمشق ثانية. وفى نهاية سنة ٥٩٧ (١٢٠١م) حاصر الأخوان هذه المدينة وكانت خليفة بأن تسقط فى يدهما لو لم يختلفا ويعمد الأفضل إلى تسريح الجند الذين كانوا تحت إمرته، ولما هدد العادل حلب فى السنة التالية، اضطر الظاهر إلى الخضوع مرة أخرى والنزول عن بعض أملاكه. وفى شعبان ٥٩٩ (أبريل / مايو ١٢٠٣) استطاع بالتهديد أن يجبر الأفضل على النزول له عن قلعة نجم دون أن يؤدى له أى تعويض. وتوفى الظاهر فى السابع من جمادى الآخرة سنة ٦١٣ (٣ سبتمبر سنة ١٢١٥) بعد أن دبر أن يخلفه ابنه الملك العزيز محمد البالغ عمره ثلاث سنوات والذى ولدته له زوجته ضائفة ابنة العادل، مقصيا بذلك ابنا له أكبر من العزيز. وتولى الحكم الأتابك شهاب الدين طغرل وصيا على الأمير الصغير. وكان الظاهر قد تزوج سنة ٥٨٢هـ (١١٨٦ ـ ١١٨٧م) ابنة أخرى للعادل هى الغازية، على أنها توفيت قبله دون أن تعقب وقد أثنى ابن الأثير على سخاء الظاهر مع الشعراء، وامتدح مواهبه السياسية العالية، ولكنه يقول فى الوقت نفسه أنه كان قاسى القلب .

المصادر:

(١) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ١١، ص٣٣٠ ومابعدها، ٣٦٦؛ جـ١٢ ص٧، ٣٤، ٦٣ ومابعدها، ١٠٢، ١٠٥ ـ ١٠٧، ١١٠ ومابعدها،

١١٧، ١١٩، ١٣١، ١٥٨ ومابعدها، ١٨١، ١٨٩، ٢٠٤، ومابعدها، ٢٢٧

(٢) كمال الدين: تاريخ حلب: *Histoire d'Alep*، ترجمة بلوشيه، Blochet، فى مواضع مختلفة

(٣) Weil: *Geschichte der Chalifen*، جـ٣، ص ٤٠٢، ٤٠٦، ٤٣٣ - ٤٣٥

(٤) Röhricht: *Geschichte des Köngreichs Jerusalem*، انظر الفهرس، وانظر أيضا مادة «حلب»

خورشيد [تسترشتين K. V. Zetterstéen]

الظاهرية

مذهب فى الفقه إنما يأخذ الشريعة بظاهر لفظ القرآن والسنة، وهو بعدُ يزيد من حيث فروع الفقه فى عدد القواعد المفصلة المتباينة بالإتيان بعدة خلافات تختص به وحده. وأهم من هذا أثره فى أصول الفقه، فقد توسع كثيراً فى تنميتها وتوضيحها بإنكاره المتشدد للرأى، والقياس، والاستصحاب، والاستحسان، والتقليد. وفى العراق أصبح المذهب الظاهرى الذى يقال له أيضا الداودى نسبة إلى منشئة داود، مذهبا منتظما له أصوله وقواعده. وقد امتد سلطان هذا المذهب إلى فارس وخراسان، أما فى الأندلس فقد ظل محصوراً فى ابن حزم يكاد يقتصر عليه وحده. وإنما حدث فى عهد يعقوب المنصور الموحدى (٥٨٠ ـ ٥٩٤هـ = ١١٨٤ ـ ١١٩٩م) أن غدا المذهب الظاهرى هو المذهب الذى أخذت به الدولة. ومع ذلك فقد بقى فى كل وقت أناس ميولهم ظاهرية، ولكنهم لم ينتظموا فى مذهب أو يكونوا مذهبا جديرا بهذا الاسم، وظلت الحال على ذلك حتى بعد أن عجز المذهب الظاهرى عن أن يحل المسائل التى لم تنشأ فى محيط النبى عليه الصلاة والسلام أو فى محيط رواة السنة الأولين، بالرغم من جميع المسائل التى اضطر فيها هذا المذهب إلى التسليم بأحكام المذاهب الأخرى المنافسة له. وقد سجل التاريخ فى عهد متأخر يرجع إلى سنة ٧٨٨هـ (١٣٨٦م) قيام فتنة ظاهرية فى الشام حيث لم يكن للمذهب وجود، كما نجد فى مصر أن المقريزى يكتب بروح ظاهرية. ويمكن أن يأخذ بالظاهرية،

وخاصة من حيث النظر، أولئك الذين لم يحتكوا بالأمور الصغيرة التى تجرى فى الحياة اليومية، ولم يرضوا أن يتبعوا مذهباً بعينه كراهية منهم لتوسع المذاهب فى التخريج وما يقوم بينها من تنازع، ومن ثم فليس بعجيب أن يقوم صوفى هو الشعرانى بحفظ كثير من أحكام مذهب الظاهرية. صحيح أن مفسرى القرآن، وخاصة فخر الدين الرازى، وشراح مجموعات الحديث، يوردون التفاسير الظاهرية الخاصة، إلا أن الفقهاء المتأخرين لم يعودوا يأخذون أحكام منافسيهم السابقين من الظاهرية مأخذ الجد، وكفّوا عن ذكرها فيما بقى لنا من كتب خاصة فى اختلاف الفقه. على أن الشعرانى فى كتابه الميزان (ص ٤٤) يضع فى عين الشريعة المطهرة داود بين ابن جنبل وسفيان بن عيينة[1]، ووضعه فى طرق مذاهب الأئمة المجتهدين إلى أبواب الجنة.. بين ابن جنبل وأبى الليث بن سعد. وليس بين أيدينا مخطوطات فى فقه الظاهرية، لذلك نورد من الكتاب الأول للشعرانى شواهد من السمات المتميزة لهذا المذهب فى باب الطهارة:

ص ٩٨، س ١٢ : استعمال أوانى الذهب والفضة فى الأكل والشرب حرام. وقد ذكر النووى فى شرحه لصحيح مسلم (القاهرة ١٢٨٤هـ، جـ ٤، ص ٤١٦) وأبوالفداء فى تاريخه (طبعة Reiske، جـ٢، ص ٢٦٢) أن الظاهرية أخذوا بالحديث الخاص بذلك والذى اقتصر على ذكر الشرب، فجوّزوا الأكل فى هذه الأوانى.

ص ٩٨، س ٢٣: استعمال السواك واجب، وزاد إسحق بن راهوية شيخ داود أن من تركه عامدا بطلت صلاته.

ص ٩٩. س ١٢ وما بعده؛ جـ٢، ص ١٦٣، س ١٥: قال داود بطهارة الخمر مع تحريمها.

ص ١٠٣، س ١٧، ص ١٠٧، س ١٥: قال داود بجواز مس المصحف على المحدث.

(١) وضع داود فى العين المطهرة التى أوردها الشعرانى فى كتابه الميزان (طبعة المطبعة الحسينية المصرية، سنة ١٩٢٩هـ) بين مذهب الإمام الليثى ومذهب الإمام أبى حنيفة.

ص ١٠٥، س ٣٣: إن لمس الأجنبية حتى لو كانت بنتا ساعة ولادتها ينقض الطهارة ويوجب الوضوء.

ص ١٠٧، س ٢٦: لم يرد حكم باستقبال القبلة أو استدبارها عند قضاء الحاجة، ولذلك أجازهما داود.

ص ١٠٨م س ١٧؛ ص ١١٣، س ١٠ : فى قول عبيد اللّه النخعى (وهو قاض ظاهرى فى خراسان توفى سنة ٣٧٦هـ = ٩٨٦م) أنه لا يصلى بوضوء واحد أكثر من خمسة صلوات، وقال عبيدالله بن عمير: لا يصلى بوضوء واحد غير فريضة واحدة.

ص ١٠٩، س ٢٤: إن التسمية فى الوضوء ليست مستحبة بل واجبة.

ص ١٠٩، س ٣٣: إن غسل اليدين قبل الطهارة واجب فى قول بعض الظاهرية تعبدا لا لنجاسة.

ص ١١٠، س ٣٠: إن المرفقين لا يدخلان فى وجوب غسل اليدين (على أن زفر بن الهذيل المتوفى سنة ١٥٨ هـ الموافقة ٧٧٤م والذى كان وثيق الصلة بأبى حنيفة قد قال بذلك أيضا).

ص ١١٣، س ٢٠: إن الغسل لايجب إلا بإنزال المنى.

ص ١١٤، س ٢١: إن المرأة إذا أجنبت ثم حاضت يجب عليها غسلان.

ص ١١٤، س ٢٩؛ ص ١٢٢، س ٢٢: يجوز للجنب، حتى المرأة وهى حائض، قراءة القرآن كله كيف شاء.

ص ١١٥، س ١١: إن التيمم يرفع الحدث.

ص ١٢٠، س ٢٣: يجوز المسح على الخف المخرّق بكل حال.

ص ١٢٢، س ٨: إذا غسلت المرأة فرجها بعد الحيض جاز وطؤها (وهذا قول الأوزاعى أيضا):

ولا يمكن أن نقول فى الظاهرية على وجه الإجمال، كما يتبين من هذه الشواهد، أن هذا المذهب متخفف أو متشدد، فقد وصفه الشعرانى حينا بأنه أخف المذاهب جميعاً، ووصفه حينا بأنه أشدها قاطبة. ولم يستطع هذا المذهب أن يلج الميدان الذى وجد فيه كثير من الفقهاء بغيتهم الأولى رغبة منهم فى

التخفيف. ذلك أنه على سبيل المثال قد أصر على الأخذ بظاهر اللفظ فيما ورد بآيات القرآن وعبارات الحديث خاصا بالكفار إلى حد التشدد الذى لايعرف هوادة ولا سماحة.

ثم إن الظاهرية لم يستطع - من حيث العمل - تطبيقها تطبيقا منهجيا، لأنها حرمت البحث العقلى فى أى حكم ولم تسمح بأن يمتد الحكم بالقياس إلى حالة مماثلة، أو أن ينتقل الحكم من الخاص إلى العام، وأنكرت إنكاراً مطلقاً تخفيف الكلمات الواردة فى مصادر الشريعة على ضوء نظائرها التى استعملها الشعراء الوثنيون، وأرادت أن تقيم الفقه الصحيح للحديث بالاستعانة بنصوص خاصة من فقه اللغة الإسلامى. وقد بدا لها أن مذهب مالك يقوم على الرأى مثله مثل مذهب أبى حنيفة، ورأت أن الشافعى،الذى خرجت هى منه، إنما نظم قواعد الرأى ولم يبطله، وأن الإجماع لا يمكن أن يقال فيه إلا أنه إجماع الصحابة الأولين وحسب. وهى لم تفطن إلى مراتب النواهى والأوامر. فالأوامر التى فسرتها المذاهب الأخرى فى بعض الأحيان بأنها مجرد رخصة أو أمر مستحب أو نهى بسيط نجدها عند الظاهرية إما واجبة وجوباً مطلقا أو محرمة تحريما مطلقا. وكان من الطبيعى أن تأخذ بحشد من الأحاديث كما أنه قد وجه إليها النقد بأنها لم تكن تعنى بتمحيص ما تأخذ العناية الدقيقة. على أنها لم تر بدا من نقد الحديث منكرة كثيراً من الأحاديث المناصرة للرأى التى كانت تلقى القبول، ومنكرة الأحاديث المشهورة التى تقول إن الاختلاف رحمة، ذلك أنها رأت فى هذه الأحاديث أثراً سيئاً للأساليب الشخصية التى كانت متبعة، وكانت ترى فى نفسها حيال ذلك أنها النصير للوحدة التى افتقر إليها الإسلام فى عهده الأول. ولم تبلغ الظاهرية فى الشريعة الوحدة على الرغم من الجهود التى بذلها ابن حزم. وهذا المذهب يلتزم على العموم موقف الحيدة التى تقوم على الحرص ثم الترفع عن المنازعات الشرعية، وهو يسلم بالأقوال التى وصف بها الله من غير تفسير تمشيا مع احترامه لظاهر اللفظ فى القرآن والسنة.

المصادر:

(١) الشعرانى: الميزان، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٣١٧هـ، فى مواضع مختلفة.

(٢) ابن النديم: الفهرست، طبعة فلوكل، جـ ١، ص ٢١٦ ـ ٢١٩.

(٣) السمعانى: كتاب الأنساب، فى سلسلة كب التذكارية، جـ ٢٠، مادة داودى، ورقة رقم ٢٢٠ عين، س ٨ ـ ١٦؛ ص ٢٢٠ من أعلى، س ٥؛ مادة الظاهرى، ورقة ٣٧٦، س ٢ ـ ٣٠.

(٤) ابن الأثير: الكامل، طبعة تورنبرغ، جـ ١٢، ص ٩٥ وما بعدها.

(٥) I. Goldziher: *Die zâhiriten Ihr Lehrsystem und ihre Geschishte*، ليبسك سنة ١٨٨٤.

خورشيد [شتروتمان R. Strothmann]

ظفار

١ـ كانت تقع ظفار قرب قرية فى جنوبى اليمن على مسيرة نحو عشرة أميال جنوب غرب يريم، وقد اشتهرت فى الأزمان القديمة بوصفها قصبة مملكة حمير (وتسمى أيضاً ظفارى، انظر ياقوت: المعجم، جـ٣، ص٥٧٦؛ وقد ذكرت أصول الكلمة ظ ـ پ (ف) ـ ر فى نقوش جنوبى بلاد العرب؛ ووردت فى الإثيوبية بصيغة «صفار»):

وقد ذكر پلينياس (Pliny: *Natur. Hist.*، جـ٦، ص١٠٤) المدينة الملكية باسم regia Sapphar كما ورد ذكرها فى *Periplus Mar. Erythr.* (الفصل ٢٣) باسم Σαφάρ μητρόπολις التى كان يحكمها Χαριβαήλ(كريبائيل) ملك بنى حمير وبنى سبأ وهو من تلك الأسرة التى خلفت ملوك سبأ باسم «ملوك سبأ وذى ريدان» وكانت لها السيطرة على جنوبى بلاد العرب، منذ نهاية القرن الثانى قبل الميلاد على الأكثر؛ وكان بنو سبأ فى رواية *Periplus* من أتباع ملوك حمير بالفعل، وكانت لاتزال تقوم هناك مملكة حميرية فى زمن المصادر التى استقى منها پلينياس.

والإشارة الثانية للقصبة ظفار فى المؤلفات اليونانية الرومانية وردت فى بطلميوس (جـ٦، ص٧ و ٤١؛ جـ٨،

ص٢٢ و ١٦)، حيث ذكرت البلدة ضمن بلدان العرب السعيدة، أى كما ورد فى *Periplus* تماماً، أما عن الخلاف حول خط الطول الذى تقع عليه هذه المدينة كما نستبين من مخطوطات بطلميوس الذى جعل هذا الخط ٧٨° مرة و٨٨° مرة أخرى فإننا نفضل الأخذ بخط الطول ٧٨° وهذا هو الرقم الذى ذكره الهمدانى فى صفة جزيرة العرب (طبعة D. H. Müller، ليدن ١٨٨٤، ص٢٨)، فى حين ذكر فى كتابه الإكليل (فى D. H. Müller: *Die Burgen und Schlösser Sûdarabiens* فى *S. B. Ak. Wien* جـ٩٤، سنة ١٨٧٩، ٤١٧) أن خط الطول هو ٧٨°، ولما كانت المدينة الساحلية Μόσχα تقع فى رواية بطليموس على خط الطول ٨٧° ٣٠َ (مع الاختلاف بين ٨٨° ١٠َ و ٨٨° ٣٠َ) وعلى خط عرض ١٤° مثل ظفار تماماً فقد حدا ذلك بكليزر (E. Glasser: *Skizze der Cescht. und Geographie Arabiens*، برلين ١٨٩٠، جـ٢، ص١٨٠)، إلى القول بأن هذا الخلاف فى خط الطول يرجع فيما هو واضح إلى خطأ وقع فيه ناسخ فى العهد الذى تلا العهد البطلميوسى، فقد خلط بين ظفار اليمنية وظفار التى كانت فى هذه الأثناء قد قامت فى الشرق قرب موشا Moscha، وهذا القول نشأ من خطأ كليزر فى تعيين موضع موشا (انظر ظفار رقم ٣)، ثم لعله من الجائز منذ البداية أنه قد وقع خطأ عند النقل من بطلميوس فاستبدل بالرقم الأصلى سبعة، كما حدث فى الرقم المباين فى خط الطول الذى تقع عليه موشا، أما قوله: «بأننا لانملك إلا أن ننسب لبنى سبأ» القصبة التى ذكرها بطلميوس «لأن موقعها لايناسب الأراضى الحميرية التى كانت بلاشك محدودة جداً فى ذلك الحين»، وقوله: «كانت مأرب بلا ريب المقر الملكى فى عهد ملوك سبأ وريدان»، وقوله إن هذه المدينة كانت خرائب وأطلالا «منذ قرون سبقت عهد بطلميوس» (المصدر المذكور، ص ٢٤٠ و ٢٤٢) فإنما هى أقوال تعتمد على آرائه فى تأريخ نشوء المملكة الحميرية. ثم إنها تناقض ماتشهد به المصادر القديمة التى ذكرناها وشيكا، وهى التى يمكن أن نوفق بينها وبين

الأدلة المستقاة من النقوش على نحو أفضل.

ونستبين من بطلميوس (جـ٦، ص٧ و٢٥)، أنه كان يقيم بقرب بنى حمير أهل مدينة وناحية تحيط بها، ونعنى بهم الأسرة الحاكمة؛ وثمة إشارات أيضاً إلى ظفار، بوصفها ناحية، فى الكتب العربية كالإدريسى، ولكنها لم تعد تذكر اسما لقبيلة (Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، برن ١٨٧٥، ص ٣١١)، وربما كان قد تفرع طريق إلى يريم وظفار من الطريق الذى ورد ذكره فى *Periplus*، والذى كان يتجه من مخا مشرقا، أما إن القصبة كان لها شأن فى التجارة فأمر مفهوم؛ (انظر عن الطريق الذى ورد فى خريطة بطلميوس: Sprenger، المصدر المذكور، ص١٨٣ ومابعدها)

وإلى ظفار هذه يشير فيلوستورغيوس Philostorgius (الثلث الأول من القرن الخامس؛ *Hist. eccl.*، جـ٤، ص٤) عند روايته نبأ دخول بنى حمير فى المسيحية حوالى سنة ٣٥٤ ـ ٣٥٥ على عهد قسطنطين الثانى Constantius II (٣٥٧ ـ ٣٦١؛ انظر الشاهد فى نفقور كاليستس Nicephorus Callistus جـ٩، ص ١٨)، وقد حرص ثيوفيلوس Theophilus، الذى أصبح أسقفاً من بعد، على الحصول من ملوك حمير على إذن بإقامة الكنائس فى Ταφαρον وعدن وهرمز. وقد عارض كليزر (المصدر المذكور، ص١٨١) هذا القول الثابت الذى يقرر أن Ταφαρον لاتعنى المدينة الحميرية، بل المدينة التى على الساحل (انظر ظفار رقم ٢)؛ وكذلك فعل ريتر من قبله (Ritter: *Erdkunde*، برلين ١٨٤٦، جـ٨/١٢، ص ٦٥)، ومع ذلك فإننا لايساورنا أقل شك فى أن فيلوستورغيوس قد تزود بمعلومات مخطئة، ثم إن القصبة كانت فيما يرجح هى المكان المناسب لإقامة كنيستهم. وقد أخطأ بيورى (G. W. Bury: *Arabia infelix*، لندن ١٩١٥، ص١٠)؛ فى القول بأن ظفار هى يريم نفسها؛ وذكر تيودورس (Theodorus Anagnostes، جـ٢، ص٥٨ ؛ وانظر Nicephorus، جـ١٦، ص٣٧) أن دخول بنى حمير فى المسيحية كان فى عهد أنسطاسيوس Anastasius (٤٩١ ـ

٥١٨م)، وقد عزيت نصوص مزيفة على الكتاب المقدس إلى غريغنطيوس Gregentius أسقف ظفار، حوالى منتصف القرن السادس، وكذلك ذكرها أميانوس Ammianus Marcellinus (أواخر القرن الرابع، جـ٢٣) باسم تفارون Tapharon؛ ثم ذكرها أيضاً جغرافى رافنا Ravenna (القرن السابع، جـ٢، ص٦)، باسم تفره Tafra، وقد سمى هذا الجغرافى حمير باسم Omeritia؛ ثم إن الاسم يظهر أخيراً فى الصيغة Τα[ρ]φερα فى إسطفانوس البوزنطى (Stephanus Byzantinus، إنظر تحت هذا الاسم) وهو بوصفه لغوياً لم يكن يهتم إلا بصيغة الاسم فحسب.

وحوالى منتصف القرن الرابع كانت مملكة حمير قد غزاها بنويكسوم Axumites، على أنه ما إن حان الربع الأخير من هذا القرن حتى عاد الملوك الوطنيون وأصبحت لهم اليد العليا، ومن ثم فإن ملك ظفار الذى قال فيلوستورغيوس إنه كان صديقاً للمسيحيين إما أن يكون والياً أقامه بنو يكسوم (انظر Glazer, *Die Abessiner: in Arabien und mutandis Afrika*، ميونخ ١٨٩٥، ص١٦٦) مثل سميفع سنة ٥٢٥، وإما أن العودة إلى غزو البلاد، التى كان الحكم فيها لايزال فى يد بنى يكسوم وفقاً لنقش تم قبيل سنة ٣٥٦ ، كان قد بدأه بنو حمير بنجاح حوالى ٣٥٥م، ولم يكتب للأحباش السيادة على البلاد مرة أخرى إلا سنة ٥٢٥م، ثم غلبهم الفرس على أمرهم حوالى سنة ٥٧٠، وحتى ذلك التاريخ كانت ظفار قصبة جنوب بلاد العرب؛ وقد دخل آخر ولاة صنعاء الفرس فى الإسلام سنة ٦٢٨م.

ويقول ابن خرداذبة (ص١٤٥) والمسعودى (المروج، جـ٣، ص١٧٨) وياقوت (جـ٣، ص٣٧٧، جـ٢، ص٧٢٢) إنه كان على باب ظفار نقش نصه: «لمن ملك ظفار؛ لحمير الأخيار؛ لمن ملك ظفار، للحبشة الأشرار، لمن ملك ظفار؛ لفارس الأخيار؛ لمن ملك ظفار، لحمير ستجار» وهذا يعبر بأجلى بيان عن تاريخ من تقلبوا على حكم جنوبى بلاد العرب. وقد شهد جغرافيو العرب ومؤرخوهم وأصحاب معاجمهم بأن ظفار كانت قصبة ملوك حمير، فأيدوا بذلك ماذكره الكتاب اليونان والرومان،

ومن هؤلاء العـرب ابن خلدون (جـ٤، ص١٤٠) والمسعودى (جـ٣، ص١٧٧)، والجـوهرى، (انظر مـادة «ظفـار») وياقـوت (جـ٣، ص ٥٧٧، ٨١٢ فى قول شـاعر استـشهد به)، والقـاموس (انظر مـادة «ظفـار»)، وتاج العـروس (جـ٣، ص٣٧٠)، وجهـاننما، وقـد ذكر ابن خـرداذبة (ص١٤٠) حـصن ريدان الملكى فى ظفار، وهو يسـتشـهد بشـعر امرئ القيس (ص٢٠٦، س٣٢ فى Ahl-wardt : *The Diwans*)، والهـمـدانى (الإكليل، ص ٤١٠ و ٤١٤، فى شـعـر أسـعـد تبع)، والبكـرى (المعـجم، انظر مـادة «ريـدان»)، وياقـوت (جـ٢، ص٨٨٥، جـ٣، ص٤٢٢، حـيث غـيـر مـولر D. H. Müller الصـيـغـة زيدان الواردة فـى «الإكـليل» ص ١٤٠، س٣، من خطأ فى الـقـراءة، إلى ريدان [انظر الصـيـغـة نفـسـهـا فى Ritter، جـ١٢، ص٢٥٨، عن الإدريسى]، انظـر مـايلى عن تفـسـيـر كليـزر لريدان الواردة فى النقـوش)، ويصـف الإدريسى أيضـاً ظفار (جـ١، ص١٨٤ ومابعـدها، طبعة Jaubert، باريس ١٨٣٦) فيقـول إنها من أهم وأشـهر بلدان اليـمن، وأنها كـانت مقراً لملوكها.

وفى روايته أنها ناحـية من يَحْصب التى كـانت تسمى أيضـاً ظفار. ويذكـر المقدسى (المـكتبة الجـغرافـية العـربية، جـ٣، ص٧٠ (٢٥٣)، فى اسـتعـراضه لجزئى اليمن، التهـامة والنجد، يحصب على اعتبار أنها من بلاد نجد، وقد ذهب شپـرنكر (Springer: *Die Post - und Re-iserouten des Orients Abth. F. d. Kunde des morgenl,* فى جـ٣/٣، لـيـپـسك ١٦٨٤، ص١٠٦)، إلى أن هذا الـقـول يشـير إلى ظفـار، وهذا التعـريف الذى نجده أيضـاً فى (H. C. Kay: *Yaman, its early mediaeval History*، لنـدن ١٨٩٢، ص ٢٤٦، وعلى خريطته)، لـيس مقنعاً، وهو يـخطئ أيضـاً فـيكتـب الاسم يَحْضِب، على أن يحـصب (بضم الصاد أو كَسـرها) هو اسم مـخـلاف (انظر عـلاوة على الإدريسـى، ياقـوت، جـ٢، ص ٨٨٥، الذى يقول إن حـصن ريدان فى هذا المخلاف، ثم يستطرد فـيقول إن ريدان فى ظفار ويسـتشـهـد بأبيات من قصيدة لأسـعد تبع فى الإكليل، المصدر المذكـور، ص ٤١٤، ومن ثم تقع ريدان

القبيلى فى سـهل يحصب)، وفى رواية (الإكليل، ص٤١٠) كانت ظفار معروفة باسم حقل (أى هضبة)، وفى ياقوت (جـ٤، ص ٤٣٦) إشارة إلى يحصب العلو فى ظفار، أما تعليل شپرنكر للرواية التى وردت فى ابن خرداذبة (المصدر المذكور): يحصب هو اسم المدينة، أما الحصن الذى يقيم فيه الملك..... فاسمه ظفار (*Postrouten*، المصدر المذكور، ص١٤٧) فهو تعليل مخطئ، والمعنى الأقرب للذهن هو: «يحصب (وفيها) مدينة ظفار وحصنها ريدان».

وفى رواية الإدريسى أن هذا الحصن كان فى أيامه من بقايا القصر الملكى هناك، وهو يتحدث أيضاً عن آثار أخرى تشهد بازدهارها قديماً، ويرجع الطبرى (طبعة ده غوى de Goeje، جـ١، ص ٥٢٦) إقامة ظفار إلى ملوك بنى حمير، ويزودنا الهمدانى فى الإكليل (المصدر المذكور، ص٤١٢) بوصف لموقع ظفار على منحدر تل قرب مدينة سختيون (منكث، ولاتزال هناك خرائب لقريةمنكث قرب ظفار مع نقوش حميرية وجدها Seetzen؛ انظر D. H. Müller المصدر المذكور، ص٣٧٠)، وهو يستشهد فى هذا المصدر ببيت من عمر بن تبعٍ الذى يذكر نقوشاً فى ظفار، وأبياتاً من علقمة تشير إلى ظفار فى عبارات كلها إطراء ومديح، وفى «الصفة» (ص٢٠٣) يذكر الهمدانى ظفار ضمن الأماكن المشهورة فى اليمن ذات الحصون القديمة، وأراد أن يوضح ملاحظاته عن انخفاض درجات الطول فى بطلميوس عما ذكره الفلكيون المشارقة، فاختار موقع ظفار وراح يتحدث (المصدر المذكور، ص٢٧) عن المواقع التى ذكرها بطلميوس لهذه المدينة هى وصنعاء، وكلاهما على خط زوال واحد (وكذلك ص٢٨ و ٤٤ ، وانظر أيضاً ص٤٥)، ذلك أن ظفار كانت على مسيرة نحو ثلاثة أيام إلى الجنوب (ويتفق ذلك بصفة عامة مع تقدير نيبور Niebuhr أن ظفار على بعد ١٢ْ ١َ جنوبى صنعاء)، وهو لايزودنا فى ص٢٠١ بشئ ثابت من الناحية الجغرافية أكثر من أن ظفار فى جوار صنعاء، ويحذو حذوه ياقوت (جـ٣، ص٥٧٧، حيث يضيف أن بعض

المصادر تقول هى صنعاء نفسها)، والقاموس (انظر الجوهرى، هذه المادة)، وتاج العروس (جـ٣، ص٣٧٠) وهو ينقل عن ياقوت. ويدلل مولر (D. H. Müller، *Burgen*، ص ٣٦٩) على أن ياقوت (جـ٣، ص ٤٢٢) يقارن بين ظفار وصنعاء (ولكن انظر ظفار رقم ٣)، أما الروايات العربية عن تاريخ ملوك حمير، التبابعة وأنسابهم، فلا سند لمعظمها من التاريخ.

ويفرّق ياقوت فى المعجم (جـ٣، ص٥٧٧) بين ظفار هذه والمكان الذى يحمل الاسم نفسه على الساحل (انظر ظفار رقم ٤)؛ ولم تذكر هذه التفرقة فى المشترك، وكثيراً مايخلط كتاب العرب بين هاتين المدينتين، كما خلطت بينهما المصادر الحديثة، وقد نعى عليها ذلك نيبور (C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، كوپنهاغن ١٧٧٢، ص٢٣٦)، وريتر (Ritter، المصدر المذكور، ص ٢٥٤) وغيرهما. على أن ريتر يقع فى الخطأ نفسه (انظر ص٦٥ و ٢٥٣) أما أبو الفدا فى وصفه الذى خلط فيه بين المدينتين (وثمة شواهد أخرى ذكرناها تحت ظفار رقم ٤) فلم يزد على أن ظفار فى اليمن، وكل أقواله الأخرى تصدق على المدينة الساحلية.

وقد أورد الهمدانى (الإكليل، المصدر المذكور، ص ٤١٦) والبكرى مع شئ من الخلاف (المصدر المذكور، ص٤٦٤)، وياقوت، (جـ٣، ص٥٧٧) كلاما فى صورة حكاية صغيرة تشرح القول المأثور: «من دخل ظفار َحمَّر» (أو «ظفار تتبع بنى حمير»)، وهو مثل على مصطلح حميرى خالص، ويفرق العرب بين أبناء بنى حمير الأكبر سناً والأصغر والأقرب، أى بين الحميريين بأوسع المعانى وبالمعنى المألوف وبأضيق المعانى (Springer: *Geographie*، ص ٧٢ ومابعدها)، ولايستطيع المرء إلا أن يتحدث عن وجود لهجة حميرية (انظر شپرنكر، ص٧٤، فيما يتعلق ببعض خصائصها) بين الحميرين فى أضيق الحدود. وقد ذكر فى القرن العاشر الميلادى أن النواحى التى يتحدث فيها القوم باللغة الحميرية الخالصة هى الإقليم القائم غربى صنعاء وجنوبى ذمار حتى حقل قتاب، وهى منطقة تشمل يريم وظفار

(إشـارات إلى منازل بـنى حـمـيـر فى Sprenger: *Das Leben des Mohammad...* برلين ١٨٦٥، جـ٣ ص٤٣٨)؛ ويقـول فـرسنل Fresnelإن اللغـة الحـمـيـرية والحـديث المختلط الجـارى فى النواحى المجاورة كـانا يسمـيان اللغة الإحـكلية، وهى تسـمـيـة غيـر دقيـقة، وتعـد هذه التسـمـيـة مصطلحـا انتشر خـطأ حتى شغل أيضاً المهرية ولغة قرا (حكلى)، أو مايسميه كليـزر باسم شحرات، أما لغة النقوش الحـميـرية القديمة فـى معناها الضيق فـأقرب إلى لغـة سبأ مـنها إلى المجـموعـة الثـانية الكـبرى من نقـوش جنوب بلاد العرب ، لغة بنى معن.

وهاتان الناحـيـتـان الحـمـيـرتيـان الخالصـتان خـصيبـتان تجود فـيهـما الزراعة؛ وتغل تربـة ظفار أيضاً حـجراً شبـه نفيس هو الجـزع اليمـانى، وقد ذكره الهمدانى فى الإكليل (ص٤١٥ مع شواهد من أقوال الشعراء)؛ والجوهرى، وياقوت (جـ٣، ص٥٧٧) ولسان العرب (جـ٦، ص ١٩٢) والقـامـوس، والتـاج (المصـــدر المذكـــور، انظر Lane، مـادة «جـزع» عن مـعنى اللفظ، وشـپـرنكر، المصدر المذكور، ص ٦٢).

وبعد احتلال الأحـباش لظفار للمرة الأخـيـرة، وهو الاحـتـلال الذى زودنا كتاب *Martyrium Arathae* بوصف كامل عنه، وزوال دولة جنـوبى بلاد العـرب، بل بعد قـيام الإسـلام، أخذت القصـبة الملكية السـابقة تضـمحل رويداً رويداً، وخـاصـة أنهـا كـانت قـد انعـزلت عن الطرق الرئيـسية للتـجارة، وقـد أصبح شأنها، هى ومايكتنفـهـا من بقاع جبلية من حيث كـونها أماكن حـصينة، ثانويا فى العـمليـات الحـــربيـة أيام التـاريخ المتـأخـر لليــمن؛ مـثـال ذلك أن الولاة اعتـصمـوا بمعاقلهـم فى الجبال حـين دالـت دولـــة الـزيـــاديـــيـــن (٤٠٩ = ١٠١٨م)، واسـتولى نجـاح على زبيـد ونادى بنفسه ملكاً (٤١٢هـ)؛ وكان من هذه المعاقل (فى رواية عـماره الحكمى، تاريخ اليـــمن، طبـــعـــة Kay، المصـــدر المذكور، ص١٢) النقيل «الممر» ، ويقول كاى فى شرحه له (ص٢٤٦) إنه «نقيل سمارى» قرب ظفار.

والمعلومـات التى زودنا بها الرحـالة المحدثون تتفق مع أقـوال الكتاب العرب (انظر أيضاً Niebuhr: *Beschreibung Van Arbien* كـــــوبـنـهــــاغـن، ١٧٧٢،

ص٩٤و٢٣٦و ٢٩٠؛ المؤلف نفسه: *Beschreibung van Arbien*، جـ١، ص٤٠٠، مادة «سبأ»، D. H. Müller: *Sabäieche Denkmaler* ڤيينا ١٨٨٣، ص٨٥، اللوحة ٤ (نقش)؛ W. Harris: *AJaurney through the Yaman*، إدنبره – لندن، ص٢٥؛ Glaser: *Die Abessinier*، ص ٥٨ و١٠٠ و ١١٦؛ المؤلف نفسه فى *M. V. A. G*، ١٨٩٧، جـ٦، ص٤١ المؤلف نفسه: *Skizzen*، جـ٢، ص ٢٤١، Nielsen: *Handbuch der altarbischen Altertumskunde*، كوپنهاغن، باريس – لندن، ١٩٢٧ ص ٢١ و ٨٨؛ Hommel: *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*، ميونخ ١٩٢٦، ص ٦٥٦ و٧١١؛ Oslander، فى *Z.. D. M. G.* جـ١٩، ١٨٦٥، ص ١٨٠؛ *G.I.S.*، جـ٤/١، رقم ٣١٢)

٢– موقع خرب جنوب غربى صنعاء؛ ويذكر تاج العروس (ج٣، ص٣٧٠)، نقلا عن الصغانى، حصنين اسمهما ظفار، أحدهما شمالى صنعاء والآخر جنوبيها، وذلك عدا البلدتين اللتين تحملان الاسم نفسه (انظر ظفار رقم٤) .

٣– تل محصن على مسيرة نحو ٢٠ ميلاً شمال غربى صنعاء قرب كَوْكبَان.

٤ـ اسم مدينة عريقة فى القدم، كانت أطلالا منذ أواخر القرون الوسطى، واسم السهل المحيط بها، وتقوم فى الركن الجنوبى الشرقى لجزيرة العرب على المحيط الهندى، وقد جرى القول الآن بأنها من عمل مهرة؛ ويقول ابن خلدون فى «العبر» (انظر الشاهد الذى نقله عنه Kay، المصدر المذكور، ص١٣٣) إن نطق اللفظ هو ظَفار ·بفتح الظاء)؛ ويقول المقريزى (*De valle Hadhramaut*، طبعة Berlin Noskowyi، پون ١٨٦٦، ص٢٩) إن اللفظ يجب أن ينطق ظفار (بضم الظاء)، كما يقول بذلك مالتزن (Maltzan فى مقدمة مصنفه: *Wrede's Rise in Hadhromaut*، برنشڤيك ١٨٧٣، ص ٢٤ و ٣٩) على أن اللفظ ينطق به ظفار أو ظفور (بسكون الظاء فى كل)، وينطق به الآن أحياناً ضُفار؛ أما أن المدينة قد أشير إليها فى الكتب اليونانية فأمر محقق أو يكاد؛ ويجب البحث عنها بين الأماكن التى ذكرها بطلميوس على ساحل البحر؛ ويؤكد شپرنكر أن بطلميوس

استخدم المعلومات التى زوده بها الرحالة من الهند حتى الساحل الجنوبى الشرقى لبلاد العرب بطوله، ولعله أصاب (*Gographie*. ص ٩٥ ومابعدها) بإشارته إلى المكان على خريطة بطلميوس (جـ٥، ص ٧ و ١١)، وهو يتفق مع موقع ظفار أى μαντεῖον ’Αρτέμιδος ، التى ذكرت بين بلدان Σαχαλῖται التى تشتمل على ترجمة للقمر («ديانا» Diana)، ونجدها أيضاً فى جبال القمر وغَبّة القمر، أى جون القمر التى تقوم عليه ظفار بالفعل؛ أما موضع «مهبط وحى القمر» فإننا نستبين من روايات بطلميوس أنه كان قريباً جداً من الميناء السابق ريسوت وكان يمتد من هذا المكان سهل جيد الرى على مسيرة نحو تسع ساعات طولا وساعة عرضاً عند طاقة، حيث يبلغ أقصى اتساع له فى العرض، وهو أيضاً يجتاز التلال ويسمى الآن ظفار (شپرنكر، المصدر المذكور، ص٩٦)؛ وقد وجد كارتر Cart-er خرائب ست مدن أو نحوها هناك؛ أما أن هذه المدن كانت العواصم المتعاقبة للظفارية، كما ذهب إلى ذلك شپرنكر، فموضوع آخر لايمكننا الإجابةعنه بعد؛ وكذلك سلم شبرنكر باستحالة التحقق مع الموضع الذى كان فيه «مهبط وحى القمر»؛ أما عن قول ابن بطوطة (المصدر المذكور جـ٢، ص ٢٠٣) من أنه كان يقوم مزار فيه قبر هود (انظر أيضاً جـ١، ص٢٠٥) على مسيرة نصف يوم من ظفار (المتأخرة) (أى المنصورة) ومسجد على الساحل فى قرية لصيادى السمك، وقد ذهب شبرنكر إلى أنه كان يوجد بها مسجدو «معبد القمر»، فى موقع طاقة على خط طول ٥٤° ٢٢َ شرقاً وخط عرض ١٧° ٢َ شمالا، «على خليج كان من الممكن استخدامه مرسى للأطواف والقوارب» على أن هذا الموضع يجب تعديله على هدى أقوال بنت Bent، ويجب البحث عن ظفار فى موضع خرب شرقى طاقة (انظر مايلى).

ولايمكننا أن نؤيد رأى كليزر (*Skizze* ، جـ٢، ص ٩٧ و ١٨٠) من أن Ἄβισσα πόλις التى ذكرها بطلميوس μαντεῖον ’Αρτέμιδος عقب مباشرة، والتى قال عنها شبرنكر (المصدر

المذكور، ص ٩٧) إنها كانت ميناء ظفار وأنها كانت مرباط، هى ظفار نفسها وأن موشا Moscha ميناؤها (*Periplus*، ٣٢، وقد ذكر هذا الميناء أيضاً ريتر، المصدر المذكور، جـ١٢، ص٣٢٩، وكذلك كليزر Abessinier، ص٩٠ ومابعدها؛ Hommel *Ethnologie*ص ٦٥٤) هى خور البليد، وأن الاسم ظفار ربما لم يظهر فى الناحية إلا بعد زمن بطلميوس، بدلا من أبيسه پولس Abissa Polis أو Moscha (*Skizze*. ص ١٨٠، *Abessinier*، ص ١٨٧، ومابعدها)، ونحن نعارض هذه الأدلة الطبوغرافية، التى نقول على سبيل الاستدراك أنها لاتقرر بعد المكان الذى قيل إن الاسم ظفار قد نقل إليه، ونقول إنه ليس ثمة أى احتمال يؤيده، ثم إنه يعارض معارضة مباشرة خريطة بطلميوس وخريطة *periplus*، وأن موشا (موشى) Moscha، التى وضعها بطلميوس غربى راس الفرتك يجب، وفقاً لما ورد فى كتاب *Periplus*، وهو الذى يفضله كليزر على بطليموس فى وصف ساحل شحر، أن يبحث عنها على مسيرة نحو عشرة أميال غربى مرباط، وهو القول الذى لم يجد كليزر بدا من التسليم به، ولا وجود الآن لميناء فى خور البليد، بل توجد بحيرة (Glasser: *Skizze*، ص١٨١)، ومن جهة أخرى فإن موشا Moscha فى بطليموس توصف كما فى *Periplus* أيضاً، بأنها هى λιμήν وهذه الأهمية يؤكدها Periplus تأكيداً خاصاً، ولعل موشا Moscha هى مقشى، أى الميناء التى على خط طول ٥٥° ٥٥َ شرقا، وهى تبعد وأقل من ساعة من رأس فرتك فى مأمن من الرياح الجنوبية، (شيرنكر، المصدر المذكور، ص ٨٥)، أما الفرض الذى افترضه شپرنكر من أن الموضع الصحيح لموشا قد سقط عند النقل من بطليموس ففرض محتمل، ولكن ما من داع يدعو إليه فيما يظهر؛ ذلك أن الموضع الذى عينه يتفق مع أقوال المؤلفين العرب، مثل ياقوت (جـ ٣، ص ٧٧٥، جـ٤، ص ٤٨١) من أن ميناء ظفار التى لم يكن لها مرفا صالح (وكذلك أيضا فى ابن خلدون، المصدر المذكور، ص، ١٣٣ طبعة كاى Kay) كان هو مرباط على مسيرة نحو خمسة فراسخ، ويزوره التجار كثيرا، وكذلك يتفق هذا الفرض

مع الحقيقة الواقعة من أن رأس فرنك الذى حدد بالقرب منه موضع موشا Moscha التى يقول أبن المجاور عنها إنها بنيت فى مدخل «خليج القمر» وأنه يقوم هناك مرسى للبواخر القادمة من الهند، هو فى الأزمان الحديثة أول المعالم الذى تتجه إليه البواخر القادمة من بومباى (شبرنكر، المصدر المذكور)، وقد زودنا بنت (Th. Bent: *Southern Arabia*، لندن ١٩٠٠، ص ٢٤٠ ومابعدها) بمادة جديدة تؤيد هذا الرأى، جاء بعضها عفواً وبلا وعى، فهو يقول إن من المؤكد أن الخرائب التى على الساحل عند البلد الحديث (البليد وقفا لكليزر، *Skizze*، ص١٨١، وكذلك *Abessinier* ص ١٨٤ [وسماها Fresnel، البلد بكسر الباء عن الخريطة الإنكليزية] على بعد نحو ميلين شرقى القصبة الحالية الحافة (لحافة) هى خرائب القصبة القديمة لهذا الإقليم، واستطرد فقال إنه مامن صعوبة تقوم فى سبيل تتبع قول شبرنكر من أن هذه المدينة هى عين μαντεῖον Ἀρτέμιδος وقد جانبته الدقة فى هذا، ذلك أن شبرنكر فرق بينهما تفريقاً واضحاً، فرق بين طاقة، حيث كان يبحث عن ظفار الأصلية، وبين البلد إلى الغرب منها، وهو الموضع المفروض أن المنصورة قامت عليه من بعد، ويقول بنت إن هذا الموضع الخرب، الذى يشتمل على آثار لمعابد الصابئة، عمره السكان آخر ما عمروا خلال الغزو الفارسى حوالى سنة ٥٠٠ هجرية، وهو أكبر مواضع السهل بأسره وأكثرها تأثيراً فى النفس، ويستطرد بنت ص٢٦٨)، وهو يسرد فى غير دقة كيفية تحقيق كليزر لأبسه بولس Abissa Polis وموشا فيقول إن النقطة التى على الساحل قرب نهر رورى، وهو نهر عريض بصفة خاصة عند مصبه (كذلك فى الخريطة التى رسمها لإقليم ظفار [«عن تخطيط قام به إمام شريف خان بهادور» رفيقه فى رحلته]، ووصف المياه بأنها خوروری فى بنت (ص ٢٧٠) خطأ (انظر كليزر، Abessinier، ص ١٨٥)، وفى الخريطة الإنكليزية خوررير (Khor Reiri، Cruttenden: *Khors Reiri*) وجزيرة ختية الصخرية على الساحل هى أبسه بولس Abissa Polis وكذلك موشا، على أننا نجد طاقة على مسافة قليلة غربى

هذه النقطة وعلى خط طول ٥٤ْ ٢٥َ (٥٤ْ ٢٢َ)، وهى التى حاول شبرنكر عندها تعيين موضع μαντεῖον Ἀρτέμιδος وحاول من بعده كليزر (*Abessinier*، ص ١٨٧) تعيين موضع أبسه پولس Abis-sa polis؛ ومن ثم لم يبق أمامه إلا «مهبط وحى القمر»، الذى ذهب بنت فى تحكم بالغ إلى أنه يقع فى مدينة حميرية فى وادى نهست غير بعيد من الحافة «وعلى سبيل الحصر فى عبقد أو روبط أو أحد المواقع الخربة المتغلغلة فى الداخل أى فى وادى نفس»، وهو قول غير معقول ولعل من الجائز أن نبحث عن موقع ظفار القديمة، و«مهبط وحى القمر».

ولعل من الجائز أن نبحث عن موقع ظفار القديمة، و«مهبط وحى القمر»، وربما عن المزار الذى ذكره ابن بطوطة أيضاً، فى الأطلال التى وجدها بنت (٢٦٩) شرقى طاقة إلى الغرب قليلا من الموضع الذى عينه شبرنكر عند مصب النهر المجاور خوروری مرفأ المدينة، وقول كليزر (Skizze، ص١٨١ إن «خرائب ظفار فى عبقد وعوقد وريسوت وخور البليد» لايكفى، وكذلك أخطأ بنت فيما يختص بـ Μόσχα، بقوله إنها مخا «وهو اسم ليس غريباً على الموانى الواقعة على ساحل بلاد العرب» ولم يحسب حساب قصور البيانات عن ساحل شحر فى نص كتاب *Periplus* كما نقل إلينا (الفصل ٣٢)، أما أن شحر معناها ريسوت بحكم أنها مركز تجارة اللبان (Sachalite) فلم يبلغ من التحقيق المبلغ الذى يقال عنه عادة، وهذا الخطأ الذى كرره بنت منشؤه أن هذا المكان يسمى موشا Moscha.

إن صاحب بلاد اللبان التابع لبنى حمير على أيام كتاب *Periplus* (الفصل ٣٢) ، كان هو ملك حضرموت، أما أن بطلميوس يشير إلى بنى قتيان بين العمانيين وجبال أسابون Asabon فلا يبرر الاستنتاج بأن ساحل الكندر نفسه (من ظفار شرقاً) كان كله أو بعضه مستعمرة قتبانية.

وأرجح الظن أن مدينة ظفار الساحلية أقدم من القصبة الحميرية، ولعلها فى أرجح الاحتمالات قد جعلت هى «سفار وهو جبل فى الشرق»

(انظر سفر التكوين، الإصحاح العاشر، الآية ٣٠).

ويجعل العرب ظفار فى مهرة حينا، وهو أمر يتفق مع التوزيع الحالى، وفى إقليم الشحر (ساحل مهرة) حينا، وهو نفس الشئ تقريباً وهكذا يقول ياقوت (جـ٣، ص ٥٧٧) وأبو الفداء (انظر Hommel المصدر المذكور، ص٣٠) وابن خلدون (طبعة كاى Kay، المصدر المذكور، ص ١٣٢)، والتاج (جـ٣، ص ٣٧٠) ويجعلونها أحيانا فى عمان غير متوخين الدقة (Sprenger: *Geographie* ص٩٢)، ويقول ابن بطوطة إنها فى أقصى أقاصى اليمن (يذكر فى جـ١، ص٢٠٥، أنها مدينة من مدن اليمن وحسب) وفى حاشية (فى مخطوط لكتاب المراصد استشهد به Wüstenfeld فى ياقوت، جـ٥، ص٢٤) وصفت المدينة بأنها أقصى مدن اليمن ويجعل جغرافيو العرب مهرة فى اليمن، وقد ذكر ياقوت (جـ٣، ص ٥٧٧) قصبة اليمن ثم تحدث عن المدينة المشهورة فى زمانه التى تحمل الاسم نفسه على ساحل المحيط الهندى (وتجد الموضع أيضاً فى جـ٣، ص٤٢٢، جـ٤، ص٤٨١، حيث استخدمت الصيغة ظفار بكسر الظاء، انظر هذه القراءة فى ابن خرداذبة المكتبة الجغرافية العربية، جـ٦، ص١٤٦؛ وفى ابن بطوطة والتاج، جـ٣، ص٣٧٠)، وفى الفقرة الأخيرة التى ذكرناها يصفها ياقوت فى عبارات عامة فيقول إنها بين حضرموت وعمان (انظر جـ١، ص١٩٦ والإضافات الواردة فى المكتبة الجغرافية العربية جـ٤، ص٤٣٢ على ابن حوقل، ص٣٢، وكذلك فيما يتصل بالمسافة بين ظفار ومرباط؛ ويقول القاموس فى إيجاز إنها قرب مرباط)، ويحدثنا ياقوت فى الفقرة الرئيسية فيقول إن اللبان ينمو فى الجبال التى تبعد عن المدينة بعض الشئ، وتعطى حصة من المحصول لأمير المدينة المستقل الذى احتكر الاتجار فيه، ثم تلى ذلك ملاحظات عن جمع الكندر الذى كان يتعين حمله إلى المدينة (وثمة بيان مماثل موجز فى جـ٤، ص٤٨١).

وظفار فى إقليم اللبان نفسه، ومساحتها كما يذكر ياقوت صغيرة غاية الصغر، وهو أمر يتضح من أقوال

جغرافيى العرب الآخرين، كما يتضح بخاصة من أبحاث كارتر Carter الذى يجعل حده الغربى عند خط الطول من ٥٢° ٤٧َ إلى ٥٥° ٢٣َ شرقاً، أى بعيداً كل البعد ناحية الشرق، كما يتبين من تخطيط كليزر، الذى صحح أرقامه فى الزمن المناسب، ومن بنت Bent وهرش Hirsch وبعثة مجمع فينا إلى جنوبى بلاد العرب.

وربما كان الاسم ظفار («النبات العطر») إنما يدل أصلاً على الفكرة التى عَبر عنها اليونانيون باللفظ: λιβανωτοφόρος أما فكرة فرسنل (Fresnel: *Sur la géographie de L'Arabie*, *Lettre*، جـ٤، فى .*J. A* السلسلة ٣، جـ٥، ١٨٣٨، ص٥١٨)، الذى حذا حذوه ريتر Ritter (جـ١٢، ص ٢٥٢ و٢٦٠)، من أن المدينة الحميرية كانت تسمى ظفار باسم المدينة الساحلية من قبيل التنافس، ففكرة مخطئة، ولعل هذا الاسم قد أطلق على المدينة الأولى بمعنى آخر، أى ليدل مثلا على «المظفر»، كما ورد فى أبيات أسعد تبع (الإكليل، المصدر المذكور، ص٤١٠ = البكرى ٤٦٤) وقد جاء الملاحون البرتغاليون بأنباء عن بلاد الكندر إلى أوربا، ونجد صدى لهذه الأنباء فى كامويس (Camoes، *Lusiadas Os*، جـ١٠، ص١٠١، س١ *Olha Dofar insigne, Porque manda Omais cheiroso "incenso (Pera as aras"*.

ويتحدث ياقوت (جـ٢، ص٨٨١) مستعيراً الألفاظ نفسها التى استعملها الهمدانى تقريبا (صفة جزيرة العرب، ص٥١) عن طريق ساحلى يؤدى من عدن إلى عمان عن طريق ظفار ماراً بريسوت إلى اليسار، وقد زار ابن المجاور ظفار حوالى سنة ٦١٩هـ. وهو يزودنا بالمراحل المختلفة للطريق من شبام فى حضرموت إلى ظفار ذاكر المسافات (وثمة تفصيلات أو فى Spren-ger: *Postrouten*، ص ١٤٤، المؤلف نفسه: *Geographie*، ص١٦٤)، وقد لاحظ أن الفلفل وقصب السكر وأنواعاً كثيرة من الفاكهة كانت تزدهر فى ظفار، كما وجد آثارا على شرفات قديمة زرعت فيها شجرة الكندر، وقد أيد بنت هذه الملاحظة الأخيرة، فهو

يحدثنا عن طريق مأمون للقوافل من بغداد (خلال الصحراء) إلى مرباط وظفار، يسلكه البدو مرتين فى السنة ويأتون فيهما بالجياد ويقايضون عليها بالتوابل والعباءات النفيسة. وفى روايته أن أحمد بن عبد الله (٦١٨ = ١٢٢١م) خرب ظفار وبنى المنصورة على مقربة منها، ثم حملت هذه المدينة الاسم ظفار من بعد؛ وفى أيامه كانت الناحية فى يد أهل حضر موت؛ ويقول ابن خلدون (Kay، المصدر المذكور، ص١٣٣) إن التخريب حدث سنة ٦١٩هـ وقد أطلق على ظفار الجديدة اسم الأحمدية نسبة إلى مخربها.

أما رواية أبى الفداء، التى فطن نيبور إلى ماوقع فيها من خلط (انظر ماتقدم، *Beschreibung* :Niebuhr، ص٢٣٦؛ وهومل Hommel، المصدر المذكور، ص٣٠ ومابعدها، مع إشارات إلى الكتب المتقدمة فى الزمن، وقد فصل نيبور هذا الخلط تفصيلا أكثر، دون أن يخلو هو نفسه من الأخطاء) فقد قيل إن المدينة الساحلية، علاوة على ماسبق ذكره، تقوم على رأس خليج ولها تجارة مع الهند، وتكتنفها بساتين (انظر ابن الفقيه، المكتبة الجغرافية العربية، جـ٥، ص١٠٩) ينمو فيها التانبول والكاكاو، ووصف ابن بطوطة مماثل لذلك (جـ٢، ص ١٩٦ ومابعدها)، فقد أقلع حوالى سنة ٧٣٠هـ (١٣٢٩ - ١٣٣٠م) من كلوة إلى ظفار بعد مضى أكثر من قرن على تدمير المدينة القديمة، وهو يقول إن المدينة كانت منعزلة تقوم فى واد فسيح الأرجاء (انظر ياقوت، جـ٤، ص٤٨١)، ولكنه يدلى بملاحظات جديرة بالذكر عن البساتين الغنية والنبات (التانبول والكاكاو)، والأشجار المغلة للتوابل التى فى جوارها ومالها من شأن اقتصادى، وكانت ظفار التى وصفها ابن بطوطة مركزاً تجارياً مهماً أيضاً.

أما فيما يختص بالتاريخ القديم فيحق لنا أن نذكر هنا فرضاً عرضه كليزر، وهو أن ظفار هى القصبة الحبشية القديمة (انظر *Skizze*، ص ١٨١؛ Hommel، *Ethnologie* ص٦٥٤)، ومن المحقق أنها مرت فى صدر القرون الوسطى، شأنها فى ذلك شأن جنوبى

بلاد العرب بصفة عامة، بفترة ساد فيها نفوذ الفرس؛ ومما له شأن فيما حدث فى تاريخ لاحق لذلك محاولة قام بها الفرس لغزوها سنة ٦٦٤هـ (١٢٦٥م). حين فتح الأمير محمود بن أحمد الكوسى، أمير هرمز، ظفار ونهبها، وسرعان ماتشاجر بعد ذلك سليم بن إدريس حاكم ظفار مع المظفر الحاكم الثانى للأسرة المظفرية، وقد أنزل جيش اليمن الهزيمة بجيش المظفر سنة ٦٧٨هـ (١٧٢٨م) واستسلمت ظفار (Kay، المصدر المذكور، ص٣١١، عن ابن خلدون، ص ١٣٢)؛ وفى زمن بطوطة كانت ظفار مستقلة برأسها عن اليمن.

وكان ماركو بولو، معاصر أبى الفداء، قد سمع عن ظفار بوصفها من أهم موارد اللبان؛ ويفرق نيبور بحق(Niebuhr: *Beschreibung*، ص ٢٣٦ و٢٦٣) بين المدينتين اللتين تحملان الاسم نفسه. ولكنه لم يستطع أن يعرف شيئاً عن المدينة الأخرى، اللهم إلا أنه كانت تقوم «على الساحل الجنوبى الشرقى لبلاد العرب مدينة ومرفأ» ظفار، وكذلك يذكر بيانات مماثلة (ص ٢٨٦) حيث يشير إلى تصدير اللبان (ص١٤٣ ومابعدها عن زراعة اللبان)؛ أما أول مابلغنا من التفصيلات التى تتسم بدقة أكثر من ذلك عن هذه المنطقة فى الأزمان الحديثة فهى المعلومات التى زودتنا بها لجنة مسح الشواطئ الإنجليزية؛ وقد جاء ولستد J. R. Wellsted، إلى هناك أول ماجاء سنة ١٨٣٣، وهو يصف مرباط والساحل الذى يمتد غربها (*Travels in Arabia*، لندن ١٨٣٨، جـ٢، ص ٤٥٣ ومابعدها؛ *Travels to the City of the Caliphs* و لندن ١٨٤٠، جـ٢، ص ١٢٩ ومابعدها)، وقد ذهب كرتندن C. J. Cruttenden سنة ١٨٣٧ براً من مرباط إلى دهاريز، قصبة إقليم ظفار الساحلى (انظر *Journal of an Excursion from Morebat to Dyreez, in Proceed. of Bombay Geogr. Soc. Transactions..* [١٨٤٤، ص١٨٤ وما بعدها]؛ وقد حقق ماأكده له فرسنل Fresnel نقلا عن مبلغه فى جدة وعن هاينز Haines بأنه لم تعد فى زمانه مدينة اسمها ظفار، بل إن الإقليم

الممتد من مرباط إلى ريسوت هو الذى يحمل هذا الاسم، وهو قول لايزال صحيحا؛ وفى الوقت نفسه تقريباً عرف فرسنل (انظر مصنفه *Lettre*، جـ٤، المصدر المذكور، ص ٢٥١ ومابعدها) من محسن مستشاره فى المسائل اللغوية أن الخرائب القائمة فى البليد التى كان محسن قد زارها لاتزال تحتفظ بآثار لمجد مدينة قديمة اسمها ظفار (وربما كانت هى المنصورة)، وإنما يقوم فيها الآن ثلاثة بيوت أو أربعة، وقد أخطأ فرسنل فوهم أن ظفار هذه هى القصبة الحميرية (مثله فى ذلك مثل ابن خلدون

وأن البليد هى ميناؤها، وقد ايد ولستد (Wellsted: *Travels*) الكابتن هاينز (S. B. Haines: *Memoir of the . . South and East Coasts of Arabia* فى *J.R.G.S* لندن ١٨٤٥، جـ١٥، ص ١٠٤ ومابعدها).

واستمد ولستد بعض معلوماته من ملاحظات أبدتها بعثة هاينز ونشرت قبل الأوان دون إذن من هاينز (انظر Ritter، جـ١٢، ص٦٠٨ والشاهد المذكور فى ص ٦٥٤ ومابعدها(أما رواية كارتر (H. J. Carter: *Adescription of the frankincense tree of Arabia J. Bombay Br. R.A.S.* فى لندن ١٨٤٨، جـ٢، ص ٣٨٠ ومابعدها) فقد جاءت متأخرة جداً عن ريتر (جـ١٢، ص٣٥٦، ومابعدها)، حتى أنه لم يستطع استخدامها؛ وقد زودنا فيها كارتر بتفصيلات أخرى عن وجود شجرة اللبان؛ وأمدنا كليزر (*Skizze*، ص ١٨٠ ومابعدها؛ *Abessinier*، ص ١٨٤ ومابعدها) من استكشافاته الخاصة بعدة أماكن على الساحل تسمى ظفار ذكر معظمها فرسنل وكرتندن وهاينز.

وقد اتسعت معلوماتنا عن سهل ظفار بفضل «بنت» الذى سافر سنة ١٨٩٤ ـ ١٨٩٥ بمحاذاة الساحل (انظرBent: فصل *Dhofar and the Gara Mountains* من كتابه، ص٢٢٧ ومابعدها)؛ وهو يزودنا بأسماء عدة أماكن لم تكن معروفة من قبل، ويحدّد منطقة اللبان تحديداً أكثر دقة، وهو يقول إن مساحتها لاتزيد كثيراً عن مساحة جزيرة وايت Wight، ووالى

الحافة هو فعلا سيد سهل ظفار، وإنما تتبع الأرض بالاسم فحسب سلطان عمان باعتبار أنها ملحقة بإمامة مسقط (انظر أيضاً Glaser: *Abessinier*، ص ١٢٦)؛ ويذكر أيضاً ياقوت وابن المجاور وابن بطوطة (انظر ماتقدم) سلطان ظفار المستقل برأسه، ومن الرحالة المحدثين ذكر نيبور (المصدر المذكور، ص٢٨٧) «الشيخ المستقل» هناك ولم تقع المنطقة أبداً تحت حكم الترك، وقد حبطت محاولة الترك التى قاموا بها فى أواخر القرن الماضى لإخضاع هذا الإقليم، ويقول بنت عن تجارة اللبان إنها قليلة الشأن، ويأتى بدو قرا (Glaser: *Abessiinier* ، ص ١٨٥، يزودنا بالنطق المحلى لقرا وهو بسكون القاف لافتحها) باللبان من الجبال إلى الساحل على ظهور الجمال (وهذا يذكرنا بما قاله ياقوت، جـ٣، ص ٥٧٧)؛ فقد رأى مخازن اللبان فى الحافة؛ ويخترق الطريق إلى الجبال منطقة مليئة بأشجار اللبان، والمنطقة غنية عامة بالخضروات، ولعل زراعة اللبان فى الأزمان القديمة لم تكن أكثر اتساعاً من ذلك بكثير، ونجد المر أيضاً فى الجبال، وهو يقول، مثلما قال كارتر، إن البدو كانوا يقيمون فى كهوف فى الجبال، وفى هذا تأييد حديث الرواية التى وردت فى كتاب*Periplus*، ويبدو أنهم هم ممثلو أهل البلاد الأولين، ولغتهم لايفهمها العرب؛ وهذا يذكرنا بما قاله الإصطخرى والإدريسى وابن المجاور عن مهرى، وقد زاد كروفورد على ماجاء به بنت (C. Craufurd: *The Dhofar District* فى *Geogr. Journal*، لندن ١٩١٩؛ وفى صفحة ١٠١ ومابعدها وصف الخرائب البليد). وكان كليزر أول من صرف همه إلى اللغة التى يتحدث بها أهل سهل ظفار وجباله (انظر *Abessiniar*، ص ١٨٤؛ وانظر فيما يتصل بنقله الدقيق لما ورد عن شحرات : Hommel: *Ethnologie*، ص ١٥٣)؛ ويجب أن نلزم الحرص فى استعمال نماذج اللغة التى أوردها بنت (المصدر المذكور، ص ٢٧٥ ومابعدها) وقد أخذ رودوكاناكيس N. Rhodokanakis سلسلة من النصوص من فم مواطن من أهل البلاد فى ڤينا سنة

١٩٠٤، ونشـــــرها (فى جـ٨ من *Südarabische Expedition*، ڤيـنا ١٩٠٨ (*Der Vulgärara bische Di- Dofâr* (Zfâr) *alekt im* ، ويشـتـمل المجلد العـاشـر (١٩١١) على المفـردات وقواعد الـنحو، وفى المجلد ٧ من السلسلة نفسـها نشر مولر D. H. Müller نصوصا من لغة أهل التـلال نـقـلا عـن هــذا المواطــن نفسـه (*Shauritexte*، ١٩٠٧؛ وانظـر أيضـاً *Studien Zur Shauri - M. Bittner Sprache* جـ١ـ ٤ فـى *S. B. Ak Wien*، ١٩١٥ ـ ١٩١٧).

المصادر:

سبق أن أوردنا بالتـفصيل مـصادر المعلومات التى استقيناها من المؤلفين العـرب واليـونانـيين والرومـان ومن مـصنفـات شـبـرنكر ومـولر وكليـزر وهومل؛ ونود أن نضيف فيما يتصل بـ (١) و (٤) الإشارات إلى الكتب المتقدمة فى الزمـن التى أوردها ريتـر (Ritter، جـ١٢، ص٦٤ ومـــابعــدها و ٢٥١ ومـابعـدها و ٢٦٠ ومـابعـدها و ٢٩٣ ومــــابعــدها و ٣١١ و ٣٢٣ و ٦٥٠ ومـابعدها و ٧٢٨ و ٧٧٠، مع حـالات كثيـرة تعوزها الدقة نظراً لعـدم كفاية مصـادره وقد ذكرت فى فـهرس المجلد ١٢ تحت عشرة رءوس مـختلفة)، وفى *Arabien und die Araben seit* :A. Lehme *100 Johren* هال ١٨٧٥، فى مـــواضع متـفرقـة؛ وفيـما يتـصل بـ (١) J. H. Morيtmann؛ وفيما يختص بـ (١) (٤) انظـر بـحـثى الكامـل الـذى اشـتـمل على كثـير مـن التفصيلات فـى Pauly *Realenz -der Klass - Al-* :Wissowa Kroll *tertumswiss.* انـظـر تحـت كلمـة *Saba* (العـمود ١٣٧٢ ومـابعـده، و١٣٧٨ و ١٤٢٧ ومـابعده و ١٤٣٧ ومـابعـده و ١٤٦١ ومابعـده؛ وفيمـا يتصل بـ (٤) انظر مقالات بنت Bent: *The Explorotion of Southern Arabia Journ for the Ad- vancement of Science* فـى Exploration؛ *of the Frank-*١٨٩٥، ٤٩٢ ومابعدها ص *incense Country, Souther* لنـدن ١٨٩٥ *Geogr. Journ.* فـى جـ٦، ص ١٠٩ ومـابعـدها *The Land of Ninet* فى *Frank- incense and Myrrh Century*، ١٨٩٥، ص٥٩٥ ومابعدها.

صبحى [تكتش J. TKatsch]


ع

عائشة بنت أبى بكر(*)

زوجة النبى [ﷺ] الثالثة وأحب زوجاته إليه، ولدت بمكة حوالى سنة ٦١٤م، وأمها «أم رومان» تنتمى إلى قبيلة كنانة. وقد كنّى محمد [ﷺ] عائشة بأم عبد الله نسبة إلى ابن أختها عبد الله بن الزبير.

وقصة زواجها بمحمد [ﷺ] هى أن خولة بنت حكيم، التى كانت فيما يبدو تساعد محمداً [ﷺ] فى تدبير أمور بيته، أوحت بهذه الفكرة. فقد حدث بعد وفاة خديجة بحين أن اقترحت خولة على النبى [ﷺ] أن يتزوج عائشة ابنة صاحبه الأكبر أبى بكر، وكانت تبلغ من العمر إذ ذاك ست سنوات؛ أو سودة بنت زمعة، وكانت أرملة فى الثلاثين من عمرها تقريباً هاجرت مع نفر من المسلمين إلى الحبشة وتوفى زوجها هناك. ويقال إن محمداً [ﷺ] سألها أن تدبر له زواج الاثنتين. وقد كان من المتفق عليه من قبل أن تتزوج عائشة جبير بن مطعم الذى كان أبوه على صلة من الود بالمسلمين على الرغم من بقائه على الوثنية. على أن الإجماع قد انعقد على التخلى عن هذه الفكرة، وخطبت عائشة للنبى [ﷺ]... وقد أدى زواجه بعائشة إلى تقوية أواصر الصلة التى ربطت بينه وبين صاحبه الأكبر أبى بكر. ولم يتم زواج محمد [ﷺ] بعائشة إلا بعد الهجرة (فى شوال، فى اليوم الأول أو الثانى من أبريل سنة ٦٢٣ أو ٦٢٤م). وانتقلت عائشة إلى جناح فى بيت محمد [ﷺ] الذى أصبح

(*) توجد تعليقات تلى هذه المادة عل ما جاء بها من آراء.

من بعد مسجد المدينة. ولايمكن أن يكون عمر عائشة فى ذلك الوقت أكثر من عشر سنوات، وقد حملت معها لعبها إلى سكنها الجديد. وكان محمد [ﷺ] يشاركها ألعابها فى بعض الأحيان. وكانت عائشة فيما يظهر فائقة الجمال طفلة وشابة، وظلت أحب زوجات النبى [ﷺ] إليه حتى بعد بنائه بعدة نساء أخريات جميلات. على أن مركز عائشة بوصفها الزوجة الأولى فى المرتبة كان يرجع من بعض النواحى إلى مكانة أبيها فى المجتمع.

وقد قامت أزمة حادة نجمت عن الحادث الذى وقع أثناء عودة النبى [ﷺ] من غزوته لبنى المصطلق فى الشهر الخامس من سنة ٦٢٧م والتى صحبته فيها عائشة. ذلك أن عائشة خرجت عندما حطّت القافلة رحالها فى وقفتها الأخيرة قبل المدينة. لقضاء حاجة فأبعدت قليلا عن المعسكر، وسقط منها عقد فتلبثت بعض الوقت تفتِّش عنه. وكانت عائشة خفيفة الوزن حتى أن الرجال الذين كانوا يحملون هودجها إلى الجمل لم يحسوا بغيبتها، ومضت القافلة جميعاً فى طريقها قبل أن تعود إلى المعسكر. وجلست عائشة تنتظر حتى عثر عليها آخر الأمر صفوان بن المعّطل السّلمْى، فعاد بها فى حراسته إلى المدينة، وكان ذلك (فى رأى البعض) زلة كبيرة فى الظروف التى كانت سائدة آنذاك، وخاصة أن الحجاب كان قد فرض على زوجات النبى [ﷺ]. وكثر القيل والقال وجسم الأمر، ولم يكن ذلك بفعل الأعداء الشخصيين لعائشة وأسرتها فحسب، بل بفعل عبد الله بن أبّى زعيم المنافقين أيضاً. ذلك أن هذا الرجل كان قد أعلن خلال الغزوة عن سخطه على ازدياد سلطان محمد [ﷺ] وهيبته. واتضح آخر الأمر أنه ما من شاهد قوى ينهض ضد عائشة، ونزل الوحى على النبى [ﷺ] (سورة النور، الآية ١١ ومابعدها) متضمناً براءة عائشة ولوم أولئك الذين تقولوا عليها، وباء عبد الله بن أبىّ بالخزى أمام الناس.

وقـد بقى لنا عـدد من الروايات عن عائشة ترجع إلى الـسنوات المتأخرة من حيـاة النبى [ﷺ]، وهـى تصـوره [بعد زواجهما] فى صورة المحب الصادق لها وتظهرها بمظهـر المتعلقـة به كل التعلق. على أن هذه الروايات لاتبرر الرأى الذى ذهب إليـه لامنس (H. Lammens: *Le Triumvirat M. F. O. B, Abou Bakretc*، جـ٤) بقوله: ومع ذلك فـقد كـان بين زوجات النبى [ﷺ] فيما يبـدو حزبان، أحدهما تقـوده عائـشة وحـفـصة بنـت عمـر، وينتـصـر لسـيـاسة أبويهـما، والآخـر تقوده أم سلمة من قبيلة مخزوم المكية. والراجح أن التنافس بين هذين الحزبين لم يكن له فى الـسـياسة إلا أثر ضـئيل. ولما أحس النبـى [ﷺ] بدنو أجله سـأل زوجـاته أن يتـفـقـن على أن يأوى إلى حـجرة عـائشة ويـخلد إليهـا. وراحت عائشة ترعاه فى أيام مرضه القليلة، ثم دفن فى أرض حـجرتـها، وكـذلك دفن فيها أبو بكر وعمر.

ولما زاد سلطان مـحمـد [ﷺ] زادت حيـاة زوجاته يسراً وارتفـعت مكانتهن فى المجـتـمع ولقبن بـأمـهـات المؤمنين (سـورة الأحـزاب، الآية ٥)(١)، وحـرم عليهن الزواج بعـد النبى [ﷺ] (سورة الأحـزاب، الآية ٥٣). وهكـذا ترك النبى [ﷺ] عائشة أرملة لاعقب لها وقد بلغت من العـمر حوالى ثمـانية عـشر عـاماً، وظل أبوها يلـى الخـلافـة سنتـين، ثم وليهـا عمـر عشر سنين. وكـانت تربط عائشــة بعمر عـلاقات ودية طيـبة، وإن كـانـت لم تشـارك عـلى مـايبــدو فى الشـئـون العـامـة عـلى أنهـا شـاركت بنصيـب بارز فى المعارضة الـتى قامت فى وجه الخليفة الثالث عثمان، ولو أنها لم تكن على اتفاق مع جمـاعة المتمردين المسئولين عن مـقتله ولا مع حزب علىّ. وقد أعلـنت صراحة مـعارضـتها لمـقتل عثمان، ومع ذلك فإنها تركت المدينة إلى مكة قـاصـدة الحـج. وقـد رويت عـدة بواعث لخروجها من المدينة إلى مكة فى هذه الأزمة. ولعل أهمها هو رغـبتها فى أن تسـاعد فى مكة على تنظيم جـماعـة القوم الذين كانوا يرون رأيها.

كان عـثمان قـد قُتل فى ذى الحـجة

(١) رقمها الآية ٦ فى المصحف الشريف طبعة الأزهر.

سنة ٣٥هـ (يونية ٦٥٦م)، وخرجت عائشة من مكة بعد ذلك بحوالى أربعة أشهر قاصدة البصرة فى ألف رجل من قريش منادين بأنهم يريدون الأخذ بثأر عثمان، وكان طلحة والزبير قد انضما إلى عائشة قبيل ذلك، وأصبح الثلاثة زعماء حركة تناهض علياً، وقد استطاعوا أن يقبضوا على ناصية الأحوال فى البصرة، وخرج معهم كثير من مسلمى البصرة إلى أرباض هذا البلد ليلقوا علياً الذى كان فى هذه الأثناء قد ترك المدينة إلى الكوفة وتقدم لملاقاتهم. وعرفت الوقعة التى التقى فيها الفريقان بوقعة الجمل (جمادى الآخرة سنة ٣٥هـ = ديسمبر سنة ٦٥٦م)، ذلك أن آخر قتال فيها دار حول الجمل الذى كان يحمل هودج عائشة، وانتصر علىّ وتفرّق جيش معارضيه، وأحسن على معاملة عائشة، ولكن طلحة والزبير فقدا حياتيهما.

وعاشت عائشة بعد هذه الهزيمة حياة هادئة فى المدينة أكثر من عشرين سنة، ولم تشارك فى السياسة بعد مشاركة فعالة، ذلك أنها تصالحت مع علىّ ولم تعارض معاوية. ومع ذلك فقد ظل اعتراضها أو موافقتها على الأمور له بعض الوزن. وتوفيت فى رمضان سنة ٥٨هـ (يولية سنة ٦٧٨م). وقد وصفت فى الأزمنة المتأخرة بأنها كانت مثالا للتقوى. ولكن ليس من اليسير أن نتبين السند فى هذا القول.

ويقال إن عائشة روت ١٢١٠ من الأحاديث النبوية الشريفة، على أن البخارى ومسلما لم يحتفظا من هذه الأحاديث إلا بثلثمائة حديث وحسب. ويقال أيضا: إنه كان لديها نسخ خطية من القرآن، كما أن قليلا من القراءات تعتمد على روايتها (A. Jeffery: *Materials for the History of she Qoran*، ليدن سنة ١٩٢٧، ص٢٣١ ـ ٢٣٣). وكانت عائشة على بصر بالشعر وقدرة على روايته، كما عرفت بالفصاحة والدراية الواسعة بتاريخ العرب وغير ذلك من الموضوعات.

المصادر:

(١) ابن هشام، الفهرس

(٢) البلاذرى: أنساب الأشراف، جـ٥

(٣)الطبرى، الفهرس

(٤) ابن الأثير، الفهرس

(٥) ابن الأثير: أسد الغابة، جـ٥، ص ٥٠١ - ٥٠٤

(٦) ابن سعد: الطبقات، جـ٨، ص ٣٩ - ٥٦

(٧) ابن حجر: الإصابة، جـ٤، ص٦٩١

(٨) المسعودى: مروج الذهب، جـ٤

(٩) النووى، طبعة فستنفلد، ص ٨٤٨

(١٠) أحمد بن حنبل: المسند، جـ٦، ص٢٩ - ٢٨٢

(١١) F. Buhl: *Das Leben Muhammads* فى مواضع مختلفة

(١٢) N. Abbott: *Aishah the, Beloved of Mohammed*، شيكاغو سنة ١٩٤٢.

خورشيد [وات Montgomery Watt]

تعليق

على مادة عائشة بنت أبى بكر

ذكر كاتب المادة أن النبى [ﷺ] حين اقترحت عليه خولة بنت حكيم الزواج من عائشة بنت أبى بكر، أو من سودة بنت زمعة، طلب منها أن تدبر له الزواج من الاثنتين. والحق أن الذى أجاب به الرسول [ﷺ] خولة حين اقترحت عليه ذلك: «اذهبى فاذكريهما على»، ومعنى ذلك أن الأمر كان خطبة بالنسبة لعائشة لا زواجا، إذ كانت سنها حينذاك ست سنين كما ذكر الكاتب نفسه بعد ذلك.

ووصف الكاتب لما وقع من تصرف عائشة حين تخلفت عن الركب وعثر عليها صفوان كان منها زلة كبيرة، فيه خروج عن أدب التعبير كنا نرجو أن يتنزه عنه، لاسيما وأنه ربط ذلك بفرض الحجاب على زوجات النبى [ﷺ]، إذ الثابت من الروايات أن عائشة حين قعدت على جانب الطريق تلتمس أن يشعر القوم بغيابها فيعودون للبحث عنها، وقد حرصت على أن تحتجب، ولم ير منها صفوان غير سوادها، وحين كلمها لم تردّ عليه، وقرب لها البعير واستأخر هو حتى ركبت وانطلق بها يقود البعير حتى أدرك القوم.

وقد جانب الكاتب الصواب والواقع

حين قال: «لما زاد سلطان النبى [ﷺ] زادت حياة زوجاته يسراً ولقبن بأمهات المؤمنين». فمن المحقق أن النبى [ﷺ] مات ولم يشبع من خبز الشعير وأن نساءه كن يضقن بتلك الحياة المتقشفة، أما تلقيبهن بأمهات المؤمنين فهذا أمر طبيعى إذ كن بمكانة الأمهات حقاً للمؤمنين يتلقين عن رسول الله [ﷺ] ويلقّن الناس ماتلقين

واشتط الكاتب مرة أخرى وخالف إجماع المؤرخين حين قال: «وقد وصفت فى الأزمنة المتأخرة بأنها كانت مثالا للتقوى، ولكن ليس من اليسير أن نتبين السند فى هذا القول» والحقيقة التى ذكرها جميع من أرّخوا لعائشة أو تعرضوا لحياتها أن تقواها واستقامتها كانت معروفة مشهورة لا فى الأزمنة المتأخرة بل من أول حياتها حتى لقد قال فيها النبى [ﷺ]: «خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء». وقال فيها عمر الفاروق: «وماجربنا عليها سوءاً قط»، وكان حديث صلاحها وتقواها وعبادتها يملأ أرجاء المدينة ويسرى فى جميع البلاد الإسلامية منذ زواجها بالنبى [ﷺ] حتى أتاها اليقين.

محمد كامل البنا

عائشة بنت طلحة

من أعظم نساء العرب شهرة، فهى بنت صحابى هو طلحة بن عبيد الله التيمى الذى كان قد نال صيتاً بعيداً، وحفيدة أبى بكر من ناحية أمها أم كلثوم، وابنة أخت عائشة أحب زوجات النبى ﷺ وقد جمعت عائشة بين شرف المولد والروح الطاغية والجمال النادر الذى حرصت على أن يكون موضع التفات الناس. وكانت بالفطرة امرأة ذات دلال أغرت شعراء الغزل بمديحها (عمر بن أبى ربيعة، جـ١، ص٨٠؛ كثير عزة، انظر ابن قتيبة: الشعر، ص٣٢٢؛ عروة بن الزبير، انظر الأغانى، جـ١٠، ص ٦٠)، وعرفت كيف تستغل على أوسع نطاق الانفعالات التى كانت تثيرها فيهم. بل لقد كان من شأنها أن تسببت فى عزل والى مكة الحارث بن خالد المخزومى الذى وافق على أن يؤجل وقت الصلاة حتى تنتهى من طوافها (الأغانى، جـ٣، ص ١٠٠، ١٠٣، ١١٣؛ وانظر الجاحظ: البغال،

طبعة پيلا Pellat ، الفصل ٢٠، والأغانى، جـ١٠، ص٦٠، عن الحكاية التى تروى عن الحاشية النابهة التى وافق الخليفة على أن تصحبها فى حجها). وتعد عائشة من «المتزوجات» اللائى كان لهن أكثر من زوج، فقد تزوجت على التعاقب ابن عمها عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى بكر، ومصعب بن الزبير، ثم تزوجت بعد وفاة مصعب ، عمر بن عبيد الله بن معمر التيمى. ولسنا نعرف تاريخ وفاتها.

المصادر:

(١) ابن قتيبة: المعارف، القاهرة ١٣٥٣هـ = ١٩٣٤م، ص ١٠٢ - ١٠٣

(٢) ابن سعد: الطبقات، جـ٨، ص ٣٤٢،

(٣) البلاذرى: أنساب الأشراف، جـ١١، ص١٦، ٥٠٤ ـ ٤٠٥، ٢٢٢

(٤) محمد بن حبيب، المحبّر، حيدر آباد، ١٣٦١هـ =١٩٤٢، ص ٦٦، ١٠٠، ٤٤٢

(٥) الأغانى: الفهارس

(٦) النووى: التهذيب، ص ٨٥٠

(٧) A. von Kremer: *Culturgesch. des Orients unter den Chalifen*، جـ١، ص ٢٩، جـ٢، ص ٩٩.

خورشيد [پيلا Ch. Pellat]

عائشة المنوبية

ولية تونسية من أعيان القرن السابع الهجرى، الثالث عشر الميلادى)، اسمها عائشة بنت عمران بن الحاج سليمان. وشهرتها المنوبية التى عرفت بها نسبة إلى قرية المنوبة التى نشأت بها، على مسيرة خمسة أميال غربى تونس.

وعرفت عائشة أيضاً، وخاصة فى تونس بلقب التشريف السيدة. وقد سكت المؤرخون المحدثون للدولة الحفصية التى عاشت الولية فى ظلها سكوتاً مطلقاً عن الكلام بشأنها، ومع ذلك فإن بين أيدينا ديوانا صغيرا عن مناقبها كتب بأسلوب أثر العامية فيه كبير بقلم كاتب مجهول هو بالأمى أشبه. والظاهر أن هذا الكاتب قد أفاد من ديوان آخر نظمه فى حياة الولية أو

بعيد وفاتها إمام مسجد المنوبة. وقد أظهرت عائشة وهى بعد فتاة صغيرة كرامات ترهص بولايتها المقبلة. ولما بلغت سن الزواج وجدت أن الزواج يحول بينها وبين تحقيق رسالتها للصوفية فأبت أن تنصاع لرغبة والديها فى تزويجها من ابن عمها، وهربت إلى تونس حيث لجأت إلى «قيسارية» (وهى نوع من خانات القوافل) خارج باب الفلاق العتيق (جنوبى شرق تونس، وقد عرف من بعد بباب الجرجانى)، وهنالك قضت حياتها تنعم بشهرة عظيمة فى الولاية، وخاصة بين الطبقات الدنيا، ولو أن بعض فقهاء الشريعة أظهروا لها العداوة وتقول الروايات الشفهية أنها أخذت العهد على الصوفى المشهور أبى الحسن الشاذلى الذى كان فى حياتها يقيم فى تونس، ولكن لم ترد أية إشارة إلى ذلك فى مناقب هذا الولى، ولا فى مناقب مريديه. وتوفيت عائشة فى سن عالية فى ٢١ رجب سنة سنة ٦٥٥ (٢٠ أبريل سنة ١٢٥٧) أو فى ١٦ شوال سنة ٦٥٣ (١٩ نوفمبر سنة ١٢٥٥) ودفنت فى مقبرة نسبت إليها فعرفت بمقبرة الشرف؛ وقد حدث فى أوائل هذا القرن أن اعتقد رجل من غلاة مريديها أنه عثر على قبرها؛ وأقام هناك ضريحاً خشبياً لم يلبث أن أصبح مزاراً لنساء تونس على أن المكان الذى عاشت فيه هذه الولية مضى يجتذب إليه المؤمنين بها، وخاصة النساء، وهو يحمل اليوم اسم المنوبية، وقد نشأت طائفة من المبانى حول القيسارية على مدى القرون، تشتمل على منبر، وحجرات للزوار، ومساكن خاصة، بل بعض الحوانيت. وزيارة (ميعاد) الضريح تكون للرجال أيام الخميس، وللنساء أيام الاثنين.

وكذلك أسبغ على البيت القائم فى القرية التى ولدت فيها عائشة توقيراً خاصاً، ذلك أنه تحول فى عهد محمد الصادق (١٨٥٩ ـ ١٨٨٢) الباى الحسينى إلى عمارة ضخمة تضم زاوية، ومساكن خاصة، وصحنا واسعاً مغطى كانت تجتمع فيه الرباطات الدينية. أما فى وقتنا الحاضر الذى ضعف فيه الاعتقاد فى الولاية. فقد هجرت هذه المبانى القائمة فى المنوبة. وقد نظم فى مدح السيدة لالا عائشة

المنوبيــة كـثـيـر من الشـعــر الدينى باللهـجات العـربيـة، وساق لنا سـونّك (*Chants arabes du Maghreb: Sonneck*، ج١، ص٥-٧؛ ج٢، ص٣٦-٣٩) شواهد من هذا الشعـر. وأصبح اللقبان المنوبية والـسيدة يطلقـان فى كثـير من الأحـوال عـلى البنات، وخـاصــة فى تونس، بل إن لقـبـاً من ألقاب الذكـور، وهو المنوبى، قـد اشتـق من نسبـة هذه الولية.

المصادر:

(١) كاتـب مجهـول: مناقب السـيدة عـائشــة المنوبـيـة، تونس ١٣٤٤هـ = ١٩٢٥م، فى ٤٤ صــفــحـــة (وثـمـــة مـخطوطات كـثـيـرة من هذه الرســالة موجودة فى تونس نفسها)

(٢) مـحـمـد البـاجى المسـعـودى: الخـلاصة النقـية فـى أمراء إفـريقيـة، تونس ١٣٢٣هـ = ١٩٠٥، ص ٦٤

(٣) ح. ح. عـبد الوهاب: شـهـيرات التونسـيات، تونس ١٣٥٣هـ = ١٩٣٤، ص ٧٧ ـ ٧٨

(٤) Brunschvig: *Hafsides* جــــــــ٢، ص٣٢٩.

خورشيد [ح. ح عبد الوهاب]

عائشة

بنت يوسف بن أحمـد بن ناصر بن خليفـة الباعونية: هى الأخت الصـغرى لمحمد بن يوسف البـاعونى عاشت سنة ٩٢٢هـ (١٥١٦م) فى حـلب، ولكنهـا نزحت إلى القـاهرة وأقـامت فيـهـا منذ سنة ٩٢٩هــ (١٥٢٣م) وتوفـيت فى دمشق. وتظهـر موهبـتها الشـعرية من قصائد قلائل نـظمتها (Ahlwardt: *Verz. d. Ardb Hass. d. Kgl. Bibliothek Zu Berlin*، (بـرلـيــن رقـــم ٧٩٣٣، ١ ـ ٣) و«بديعيـة» وهى قصـيدة تشتـمل على نماذج من البلاغيات تعرف باسم «الفتح المبين لمدح الأمين» (المصـدر نفسه، رقم ٧٣٧٨؛ Rieu : *Supplemet to the Catal. of Arab. Mss.* رقم ٩٨٥، جـ٦، *in the Brit. Museum Catal... Brill: Houtsma*، رقـم ٦٤). ومــــخطوط الأذكـــار للـنووى، المحفـوظ فى مكتبة الجـامعة بلبـپسك، بخطهـا (Vollers: Leipzig Catal.، جـ٢، ص ٥١). وتجد سيرتهـا فى «السفينة» المجـهولة المؤلف (المصـدر نفسـه، رقم ٦٨٤).

عاتكة

: سيدة مكية، وهى ابنة زيد بن عمرو الحنيف، وأخت سعد بن زيد من عشيرة عدى بن كعب. وكانت عاتكة من السابقين إلى الإسلام ، اشتركت فى الهجرة. وتزوجت أولا: عبد الله بن أبى بكر، فلما توفى تزوجت عمر بن الخطاب (سنة ١٢هـ = ٦٣٣م فى رواية الطبرى، جـ١، ص ٢٠٧٧) وأعقبت منه ولداً اسمه عياض (ابن سعد جـ٣، قسم ١، ص ١٩٠). وقُتل عمر فتزوجت الزبير بن العوام الذى رثته بعد مماته بقصيدة يستشهد بها كثيراً (ابن سعد، جـ٣، قسم ١، ص ٧٩ ومابعدها). ولم تلبث القصة الحزينة لهذه المرأة الجميلة وأزواجها الذين انتهت حياتهم بمأساة، أن استحالت رواية خيالية جملت بقصائد موضوعة فى الحب والرِثاء.

المصادر:

(١) ابن سعد، جـ٨، ص ١٩٣ ـ ٥؛ جـ٢، قسم ٢، ص ٩٧

(٢) ابن قتيبة: عيون الأخبار، جـ٤، ص ١١٤

(٣) ديوان الحماسة، طبعة فريتاغ، ص ٤٩٣

(٤) الأغانى، الطبعة الأولى، جـ١٦، ص ١٣٣ ـ ١٣٥

(٥) العينى، جـ٢، ص ٢٧٨

(٦) خزانة الأدب؛ جـ٤، ص ٣٥١ ومابعدها.

خورشيد [فوك J. W. Fück]

عاد

قبيلة قديمة يتردد ذكرها كثيراً فى القرآن، وقد روى تاريخها فى إشارات متناثرة. وكانت عاد أمة شديدة البأس عاشت بعد زمن نوح مباشرة، وأصبحت ذات قوة واستكبار بفضل رخائها العظيم (سورة الأعراف، الآية ٦٨؛ سورة فصلت، الآية ١٥) وقد ذكرت منشآت عاد فى القرآن (سورة الشعراء، الآيتين ١٢٨، ١٢٩)، وجاء فى الآية ٧؛ من سورة الفجر عبارة: «إرم

ذات العماد». ويستدل من الآية ٢١ من سورة الأحقاف أنهم كانوا يسكنون الأحقاف، أى كثبان الرمل. وقد عاملوا الرسول الذى أرسل إليهم، وهو أخوهم هود بمثل ماعامل المكيّون محمداً [ﷺ] من بعد سواء بسواء، فأرسل الله عليهم ريحاً صرصراً عاتية صرعتهم إلا هوداً وقلة من المتقين (سورة الأعراف؛ الآية ٧٢، سورة فصلت، الآية ١٦؛ سورة القمر الآية ١٨، ١٩؛ سورة الحاقة، الآية ٦). وأخيراً تذكر الآية ٥٨ من سورة هود قحطاً قاسوا منه. ومن هذه الآيات نسجت قصص الأنبياء من بعد روايات مترابطة عن عاد.

ولانستطيع أن نبين على وجه اليقين ماوراء القصة القرآنية لعاد من روايات أخرى قديمة. وقد عرف الشعراء القدامى عاداً فقالوا إنها أمة قديمة بادت (مثل طرفة، جـ١، ٨، المفضليات، جـ٨، ٤٠، ابن هشام، جـ١، ص ٤٦٨، وانظر زهير، ٢٠، ١٢، ولقمان) ومن ثم جاء القول المأثور «من عهد عاد». وقد جاء ذكر ملوكهم فى ديوان الهذليين (جـ٨٠، ٦) وفطنتهم فى ديوان النابغة (٢٥، ٤). وماذكر عن الأحمر العادى فى معلقة زهير (البيت ٣٢) يستحق النظر، ذلك أن القصة الإسلامية تربط بين قدار الأحمر وثمود.

أما مسألة: هل وجدت حقاً أمة تسمى عاد وفى أى مكان عاشت؟ فلاتزال بلا حل. وأنساب قوم عاد التى قال بها العرب لاقيمة لها بطبيعة الحال، وكذلك قولهم بأن هؤلاء القوم كانوا ينزلون الصحراء البلقع بين عمان وحضرموت. والقول بأن إرم هى أرم الذى أخذ به العرب وعدد من العلماء المحدثين بعيد الاحتمال. وقد زعم لوث Loth بأن عاد هى القبيلة المعروفة إياد. على أن شبرنكر Sprenger يفتش عن عاد بين الأوديين Oadites الذين كانوا فى رواية

بطلميوس يسكنون فى الشمال الغربى من جزيرة العرب. ويذكرنا هذا بعين إرم فى الحسمة (الهمدانى، صفة جزيرة العرب، ص ١٢٦، A. Sprenger: *Die alte Geogr. Arabiens* فصل ٢٠٧، A. Müsil: *Arabie Petraea* جـ٢/٢، ص ١٢٨). وقد كشفت أعمال التنقيب فى المعبد النبطى الذى يرجع إلى القرن الثانى الميلادى فى جبل رَمّ على مسيرة خمسة وعشرين ميلا شرقى العقبة، عن نقوش نبطية تجعل اسم المكان أرم. وقد ربط ساڤيناك Savignac بين هذا المكان وإرم على نحو منطقى يستسيغه العقل جداً (انظر H. W. Glidden فى *B. A. S. O. R.*، رقم ٧٣، سنة ١٩٣٩، ص ٨٣). ورَمّ يمكن أيضا أن يكون إرم التى ذكرها الهمدانى، وأرموه التى ذكرها بطلميوس. على أن ڤلهاوزن قد بين أن القول المأثور «من العاد» يرد أيضاً بدلا من «من عهد عاد»، ومن ثم ذهب إلى أن عاد كانت فى الأصل اسم جنس (أى الزمن القديم والصفة منه عادى أى قديم جداً) وأن هذه الأمة الأسطورية نشأت من تفسير خاطئ لهذا التعبير.

المصادر:

(١) الطبرى، جـ١، ص ٢٣١.

(٢) الهمدانى: صفة جزيرة العرب، ص ٨٠.

(٣) A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، جـ١، ص ٥٠٥ – ٥١٨.

(٤) المؤلف نفسه: *Die alte Geogr. Arabiens*، الفصل ١٩٩.

(٥) Caussin de Perçeval: *Essai sur L'histoire des Arabes avant L'islamisme* جـ١، ص ٢٥٩.

(٦) E. Blochet: *Le Cults d'Aphrodite - Anahita chez le Arabes du paganisme*، سنة ١٩٠٢، ص ٢٧ ومابعدها.

(٧) O. Loth فى *Z. D. M. G.* سنة ١٨٨١، ص ٦٢٢ ومابعدها.

(٨) J. Wellhausen فى G. G. A، سنة ١٩٠٢، ص ٥٩٦، والمؤلف نفسه، الواقدى ص ٢٤.

(٩) J. Horovitz: *Koranische Unter Suchungen*، برلين ليبسك سنة ١٩٢٦، ص ١٢٥.

(١٠) جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد سنة ١٩٥١، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٧

(١١) وانظر عن عادى بمعنى جبار: الأغانى على سبيل المثال، جـ٢، ص ١٨٢

(١٢) ابن قتيبة: الشعر، ص ٢١٧.

(١٣) تعليق على كتاب الكامل للمبرد بقلم رايت Wright، ص ٢٩٧.

خورشيد [بول F. Buhl]

العادل

لقب أميرين من الأمراء الأيوبيين:

١ـ الملك العادل أبو بكر محمد بن أيوب الملقب بلقب التشريف سيف الدين، ويسميه الصليبيون «سفدين» Saphadin: أخو صلاح الدين ومساعده ووريثه الروحى، ولد فى المحرم سنة ٥٤٠ (يونية ـ يولية سنة ١١٤٥) أو فى سنة ٥٣٨هـ (١١٤٣ ـ ١١٤٤م) فى قول روايات أخرى، بدمشق أو ببعلبك، ومن ثم فإنه كان يصغر أخاه المشهور بست سنوات أو ثمانى سنوات.

وقد صحب العادل صلاح الدين عند قدومه إلى مصر فى حملة شيركوه الثالثة والأخيرة سنة ٥٦٤هـ (١١٦٩م) وكان أول منصب هام عين فيه هو ولاية أمرمصر أثناء تغيب صلاح الدين فى فترات كثيرة بالشام بعد وفاة نور الدين سنة ٥٦٩هـ (١١٧٤م). وقد أثبت فى منصبه هذا أنه حاكم مقتدر مخلص. وأنفذ العادل أمداداً ومؤناً إلى جيش صلاح الدين عندما طلب منه ذلك، ثم هو قد مارس سلطات كاملة على استقلال، فى الأمور الخارجية والداخلية، حتى غدا السلطان الحقيقى لمصر (عماد الدين: البرق الشامى، جـ٥، ص ١١٧١). ولما فتحت حلب سنة ٥٧٩هـ (١١٨٣م)، ولى عليها صلاح الدين أول الأمر ابنه الظاهر غازى، وبعد ذلك ببضعة أشهر رجاه العادل أن يوليه عليها، فولاه وفوضه سلطات كاملة فى حكمها (إجازة فى عماد الدين: كتابه المذكور، ص ١٢٤ ـ ١٤٦، وتاريخها شهر

شعبان سنة ٥٧٩) وأقام ابن أخيه تقى الدين عمر على مصر نائباً للسلطان الأفضل صحيح أن الظاهر خضع فى ولاء لما حكم به أبوه، إلا أن خيبة أمله فى ذلك كانت فيما يرجح السبب فى توتر العلاقات من بعد بينه وبين العادل. على أنه حدث بعد ذلك بثلاث سنوات، أى فى سنة ٥٨٢ هـ (١١٨٦م) أن عاد العادل فاقترح على صلاح الدين أن يقيم الظاهر على حلب مرة أخرى، وأن يعود هو إلى حكم مصر، فتم ذلك وأصبح العادل نائباً للسلطان العزيز عثمان بن صلاح الدين وظل العادل يلى هذا المنصب خلال الحملات التى شنت مابين سنتى ٥٨٣ و ٥٨٤ هـ (١١٨٧ ـ ١١٨٨م) وفى الحملة الصليبية التالية، وكان له شأن فى غزو جنوبى فلسطين والكرك، وقد أنفذ سفناً ورجالا ومؤناً لدعم محاولة صلاح الدين رفع الحصار عن عكا. وكان للعادل أيضاً شأن خطير فى القتال الذى دار بعد ذلك فى فلسطين، إذ اشترك فى المفاوضات التى دارت مع ريتشارد قلب الأسد وبلغ من متانة الصداقة التى أقامها معه أن اقترح أن يتزوج العادل أخت ريتشارد جوان وأن يشتركا معاً فى حكم فلسطين. وفى السنة التالية (٥٨٨ هـ= ١١٩٢م) انتهت الاضطرابات التى نشأت من الحملات التى شنها تقى الدين من تلقاء نفسه على الجزيرة وديار بكر، بعودة العادل إلى حكم هذه الولايات مع احتفاظه فى الوقت نفسه بالكرك والبلقاء. ولعلنا نستشف من وراء هذه التغييرات فى المناصب سياسة موصولة الحلقات رسمها صلاح الدين. فقد كان العادل من دون إخوته جميعاً هو موضع ثقته الكبرى وعلى مشورته يعتمد فى كل الطوارئ. ومن ثم كان من الطبيعى أن يلى العادل أمر هذه الولاية التى كانت آنئذ، وفى خضم هذه الأحداث المتقلبة، لاغنى عنها قط فى دعم وحدة أملاك صلاح الدين والاحتفاظ بقوتها.

وكانت أول مهمة واجهت العادل بعد وفاة صلاح الدين سنة ٥٨٩هـ (١١٩٣م) هى القضاء على المحاولة التى قام بها عز الدين أتابك الموصل لانتزاع الجزيرة من الأيوبيين. وقد

مكّن العادل لنفسه فى ولايته هو، ثم توسط فى المنافسات التى دبت بين ابنى صلاح الدين: العزيز صاحب مصر، والأفضل، صاحب دمشق. وانتصر العادل أول الأمر للأفضل، ثم تجلى عجز الأفضل للأعين فانحاز آخر الأمر للعزيز لطرد الأفضل، وتولى هو نفسه حكم دمشق نائباً للعزيز سنة ٥٩٢هـ (١١٩٦م) وقد مكنه ذلك من أن يكون فى ميدان الحوادث متأهباً لمواجهة الصليبيين مواجهة فعالة سنة ١١٩٧م. فلما توفى العزيز سنة ٥٩٥هـ (١١٩٨م) انقسمت الجيوش المصرية حزبين، حزب ينتصر للأفضل وحزب ينتصر للعادل. وحوصر العادل فى دمشق حتى رفعت عنه الحصار جنوده فى أرض الجزيرة بقيادة ابنه الكامل، ومضى هو يطارد الأفضل إلى مصر وهزمه ونودى به سلطانًا على مصر والشام سنة ٥٩٦هـ (١٢٠٠م) ونازعه على السلطنة الظاهر، إذ عاد إلى حصار دمشق، على أن العادل نجح فى حمله على الارتداد عنها، وطارده إلى حلب حيث اضطر الظاهر أخيراً إلى الاعتراف بسلطانه سنة ٥٩٨هـ (١٢٠٢م) وفى سنة ٦٠٤هـ (١٢٠٧م) أقر الخليفة سلطنته، فعمد من بعد إلى توزيع ولاياته على أبنائه فخص الكامل بمصر، والمعظم بدمشق، والأوحد بالجزيرة، والأشرف بديار بكر، وراح هو يتنقل من مكان إلى مكان وفق ماتمليه الظروف.

وبقدر ماتهيأ لنا من أسباب الحكم على العادل ، نقول إن عماد سياسته كان يقوم على الحفاظ على وحدة إمبراطورية صلاح الدين وتماسكها أمام الأحتمال الذى كان ماثلا دائماً وهو قيام الصليبين بحملة أخرى تأتى من وراء البحار؛ ثم خدمة مصالح البيت الأيوبى فى الوقت نفسه. ومع أن العادل وكل أمر مناصب الحكم الكبرى لأبنائه، فإنه لايستطيع منكر أن يمارى فى أنهم كانوا كفاة كل الكفاية فى تولى أمرها، وإن كان قد ثبت فى ولاية حلب الابن الوحيد لصلاح الدين الذى أبدى شيئاً من الكفاية بل هو قد تعهد بأنه يخلفه ابنه فى ولايته، زد على ذلك أنه ثبت أيضا الأقرباء فى ولاية حمص وحماه وكانت هيبة العادل الشخصية

فوق الجميع، وقد استغلها فى الارتفاع برعاياه مادياً ومعنوياً وذلك برعاية الدين والعلم، وتشجيع الثقافة والتجارة، ودعم السلام والأمن. وجرى على سياسة صلاح الدين بعقد معاهدات تجارية مع الدول الإيطالية مستهدفاً غرضين الأول: زيادة موارده العسكرية؛ والثانى تثبيط همة هذه الدول عن تأييد حروب صليبية أخرى. أما الدويلات الصليبية المحلية فقد أقر السلام معها بعقد سلسلة من المهادنات كادت أن تغطى مدة حكمه كلها، وكذلك عمد فى الوقت نفسه إلى تقوية حصونه تأهباً لدفع الخطر الذى تحقق بوصول الحملة الصليبية الخامسة سنة ٦١٤هـ (١٢١٧م). وقد ترك العادل قوام جنوده لحراسة مصر، وشخص هو إلى الشام لمعاونة المعظم على سد مشارف بيت المقدس ودمشق، وداهمه المرض وهو يجهز الإمدادات للدفاع عن دمياط فى عالقين بظاهر دمشق فى السابع من جمادى الأولى. سنة ٦١٥هـ (٣١ أغسطس سنة ١٢١٨م).

المصادر:

(١) أبو شامة: كتاب الروضتين، القاهرة سنة ١٢٨٧هـ، فى مواضع مختلفة

(٢) ذيل الروضتين، القاهرة سنة ١٣٦٦هـ /١٩٤٧م، ص ١١٩ ـ ١١٣

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم ٦٦٥

(٤) سبط بن الجوزى: مرآة الزمان، ص ٣٩٠ ـ ٣٩٢

(٥) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٦، فى مواضع مختلفة

(٦) المقريزى: السلوك، جـ١، القاهرة سنة ١٩٣٤، ص ٥٨ ـ ١٩٤

(٦) كمال الدين بن العديم: تاريخ حلب (ترجمة Blochet، باريس سنة ١٩٠٠) ص ٨٢ ـ ١٥٨

(٧) Wiet :G. arabe *L'Egypte*، باريس سنة ١٩٣٧، ص ٣١٨ ـ ٣٤٧

(٨) التواريخ العامة للحرب الصليبية الثالثة

٢ـ الملك العادل الثانى أبو بكر سيف الدين ابن الملك الكامل وحفيد العادل

صـاحب الـتـرجـمـة الأولـى، ولد سنة ٦١٧هـ (١٢٢١م)، وخـلف الكامـل فى حكم مـصــر سنة ٦٣٥هـ (١٢٣٨م)، ولكن أخاه الأكـبر الصـالح أيوب خلعه سنـة ٦٣٧هـ (١٢٤٠م)، ومـات فى محـبسه بالقـاهرة فى الثانى عـشر من شـوال سنة ٦٤٥/٩هـ (فـبـراير سنة ١٢٤٨). وانظر مادة «الأيوبيون».

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفيـات الأعيان رقم ٦٦٦

(٢) سبط بـن الجوزى، ص ٤٦٦ - ٤٨٥

(٣) ابن تغـــرى بردى: النـجــوم الزاهرة، جـ٦، ص ٣٠٣

(٤) المقــريزى: السـلوك جـ١، ص ٢٢٣ - ٣٤١.

خورشيد [كب H. A. R Gibb]

العادل

ابن السلار، أبو الحسن على: وزير فاطمى، كـان ابن عامل أرتقى دخل فى خدمة الفـاطميـين بعـد أن استـولى المصـــريون على بـيت المقـــدس سنة ٤٩١هـ (١٠٩٨م)، وتزوج مـن أرملة أمـيـر من بنى زيـرى مـات فى منفـاه بالإسكندرية.

وقد ظهر أول ماظهـر على صفحات التـاريخ والـيـاً على الإسكنـدرية فى مسـتهل عهـد الخليفة الظافـر الفاطمى، ونحن نعلم أنـه جمـع جنداً وتقـدم بهم إلى القـاهرة. وفى السابع من شـعبـان سنة ٥٤٤ (١٠ديسـمـبـر سنة ١١٤٩) أقام نفسـه فى دار الوزير الذى كان قد هجرها سلفه الشيـخ المسن ابن مصال الذى قـتل فى مصـر العليا فى التـاسع عـشـر من شـوال (١٩ فـبـراير سنة ١١٥٠م) ومع أن الخليـفة الظافـر كان ينفر منه، إلا أنه لم يجد بدا من أن يقبل وزارته مع تلقيبـه بالملك العادل. وسعى الخليفة إلى تدبير مؤامرة لوزيره، ولكن العـادل اشـتم رائحة المـؤامرة فـانتـقم انتـقامًـا دموياً بالقـضـاء على فصـيلة العلـمـان. ولم يـمض على ذلـك وقت طويل حـتى وقع هو فـريسـة لربيـبـه عباس بن أبـى الفتوح فقد كـلف عباس

ابنه نصراً باغتيال ابن السلار فى اليوم السادس من المحرم سنة ٥٤٨ (٣ أبريل سنة ١١٥٣)؛ ونفذ نصر الجريمة بيده هو، وأنبأ أباه بنبأ الاغتيال مرسلا إليه حمامة من الحمام الزاجل، وكان عباس قد فرغ لتوه من تولى قيادة حامية عسقلان. وبادر عباس بالعودة إلى القاهرة لتولى منصب الوزير.

ومن الأمور الهامة فى سيرة ابن السلار السياسية أنه كان أول من درس احتمال عقد اتفاق ودى مع أمير حلب نور الدين بغية التعاون على الفرنجة. وكانت هذه الخطوة بلا شك سابقة لأوانها، ذلك أن نور الدين كانت له أطماعه الخاصة فى دمشق التى كان الصليبيون قد حاصروها قبل ذلك ببضع سنين. وإثباتاً لحسن نيته كان ابن السلار قد أنفذ سنة ٥٤٦هـ (١١٥١م) أساطيله المصرية لضرب ثغور يافا وصيداء وبيروت وطرابلس فألحقت بها ضرراً كبيراً، وكانت هذه الحملة أيضاً انتقاماً من الفرنجة لنهبهم الفرما قبل ذلك بعام

المصادر:

(١) ابن ميسر، ص ٨٩ - ٩٢

(٢) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، القاهرة، جـ٥، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٩

(٣) أسامة بن منقذ ترجمة درنبورغ، الفهرس

(٤) G. Wiet: *Précis de L'histoire d'Egypte*، جـ٢، ص ١٩٣ ـ ١٩٤

(٥) المؤلف نفسه: *Hist de la Nation Egyptienns*، جـ٤، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٤.

خورشيد [ڤيت G. Wiet]

العاد لشاهية

لقب البيت الإسلامى الذى حكم بيجاپور وهى مملكة من الممالك التى ورثت حكم مملكة الدكن البهمنية. ويمتد التاريخ المستقل لبيجاپور من سنة ٨٩٥ ـ ١٠٩٧ هـ (١٤٨٩ ـ ١٦٨٦م) حين فتحت هذه المملكة واستوعبتها إمبراطورية المغول. وكان رأس هذا البيت يوسف عادل خان مولى فى

خدمة محمود كوان الوزير البهمنى المشهور. ولما رقى إلى منصب صاحب الخيل فى البلاط البهمنى ولى يوسف أمر الولاية الإقليمية دولت آباد. وشارك بنصيب فعال فى المؤامرات والفتن التى اشتهرت بها أيام اضمحلال المملكة البهمنية، ويقول المؤرخ فرشته إن يوسفَ هو الذى جعل الخطبة باسمه سنة ٨٩٥هـ (١٤٨٩م). ويزعم المؤرخون المسلمون لهذا البيت أن يوسف عادل خان له نسب سلطانى، إذ يقررون إنه كان ابن السلطان العثمانى مراد الثانى، وأن أنقذته من الموت على يد السلطان العثمانى الذى خلف مراداً الثانى. فقد تركته أمانة فى عنق تاجر من ساوة يدعى خواجه عماد الدين، وتولى هذا التاجر تعليمه واستطاع آخر الأمر أن يلتمس طريقه إلى الهند ليدخل فى خدمة محمود موان. وليس ثمة شاهد قائم برأسه يؤيد شهادة المؤرخين المنحزبين لبيت لعاد الشاهية. ومع ذلك فإن القول بأصل يوسف الفارسى أمر مسلم به عامة. وقد أدخل يوسف عقائد الشيعة فى البلاد، فكان بذلك أول حاكم مسلم للهند فعل هذا الفعل. وفى عهده (٨٩٥ ـ ٩١٦ = ١٤٨٩ – ١٥١٠م) الذى كاد ينفقه كله فى حرب متصلة مع أمراء الدكن المسلمين المنافسين له ومع أمراء ڤيجاينكر الهندوس، ظهر البرتغاليون تجاه شواطئ الهند واستولوا على ميناء كوا. وتعاقب على حكم المملكة بعد يوسف عادل شاه الملوك الآتية أسماؤهم:

إسماعيل بن يوسف ٩١٦ ـ ٩٤١هـ (١٥١٠ ـ ١٥٣٤م).

ملو بن إسماعيل ٩٤١ ـ ٩٤١هـ (١٥٣٤ ـ ١٥٣٥م).

إبراهيم الأول بن إسماعيل ٩٤١ ـ ٩٦٥هـ (١٥٣٥ ـ ١٥٥٧م).

على الأول بن ابراهيم ٩٦٥ ـ ٩٨٧هـ (١٥٥٧ ـ ١٥٧٩م).

إبراهيم الثانى بن طهماسپ بن إبراهيم ٩٨٧ – ١٠٣٥هـ (١٥٧٩ ـ ١٦٢٦م).

محمد بن إبراهيم ١٠٣٥ ـ ١٠٦٦هـ (١٦٢٦ ـ ١٦٥٦م).

على الثانى بن محمد ١٠٦٦ ـ ١٠٨٣هـ (١٦٥٦ ـ ١٦٧٢م).

سكندر بن على ١٠٨٣ ـ ١٠٩٧هـ (١٦٧٢ ـ ١٦٨٦م).

وحتى بداية القرن الحادى عشر الهجرى (القرن السابع عشر الميلادى) وظهور خطر المغول وتهديدهم من ناحية الشمال، حفل تاريخ بيجابور السياسى بالقتال المتصل بين العادلشاهية والدويلات الإسلامية المجاورة لهم: الدكن، وبيدار، وكلكنده، وبينهم وبين إمبراطورية ڤيجاينكر الهندوسية ومع ذلك فقد حدث سنة ٩٧٢هـ (١٥٦٤م) أن اجتمعت الإمارات الإسلامية الأربع على ڤيجاينكر وألحقت بجيوشها عند تاليقوط هزيمة منكرة ونهبت قصبتها وبلغت بيجاپور عز سلطانها وأوج رخائها فى عهد إبراهيم الثانى، ولو أنها لم تبرأ قط من المشاغبات التى نشبت بين أشرافها.

وغابت بيجاپور عن التفات المغول المباشر حتى عهد شاه جهان ساعية بيقين إلى انتزاع أملاك من مملكة أحمد نكر التى كانت تتهاوى تحت ضربات المغول. وتقاتلت بيجاپور مع أحمد نكر، فغزا المغول بيجاپور سنة ١٠٤٦هـ (١٦٣٦م) ودانت بالولاء لهم. وظلت هذه المملكة تنعم بالسلام فى العشرين السنة التالية فلما توفى محمد عادل شاه سنة ١٠٦٨هـ (١٦٥٦م)، اعترض شاه جهان على أن يخلفه على عادل شاه الثانى، وأثار حقه فى الولاية على المملكة، وأمر أورنكزيب بغزوها. على أن الغزو توقف لما جاءت الأخبار بمرض شاه جهان، وبقيت المملكة إلى حين فحسب، لتواجه خطرا آخر أحدق بها على يد شيخ المراطها سيواجى الذى قضى على جيش لبيجاپور كما قضى على قائده أفضل خان بإيقاعهما فى كمين سنة ١٠٦٩ ـ ١٠٧٠ هـ (١٦٥٩م). ومن ذلك الحين لم تكن بيجاپور تنجو من تخريب المراطها إلا فى النادر ولما تولى أمرها الأمير القاصر سكندر عادل شاه، أخذ المغول والمراطها يجردونها شيئاً فشيئاً من ولاياتها حتى سقطت القصبة نفسها، بعد حصار دام نيفاً وعاماً، فى يد أورنكزيب سنة ١٠٩٧هـ (١٧٨٦م)، ودخلت بقايا المملكة فى غمار إمبراطورية المغول. وتوفى سكندر فى الأسر سنة ١١١١هـ (١٧٠٠م).

وكان العاد لشاهية من أكابر المنشئين للعمائر، فقد جعلوا قصبتهم بيجاپور من أروع البلاد تمثيلا لعبقرية العمارة الإسلامية فى الهند. وكانوا أيضاً رعاة عظاماً للكّتاب، وقد كتب المؤرخ المشهور فرشته فى ظل من رعاية إبراهيم عاد لشاه الثانى.

المصادر:

(١) C. A. Storey: *Persian Literature* جـ٢، ص ٧٤٢

(٢) Henry Cousens: *Bijapur and its Architectural Remains* فى *Archaeological Survey of India*، جـ٣٧، بومباى سنة ١٩١٦، ص ١ ـ ١٨

(٣) *Cambridge Hist. of India* ، جـ٣ (الترك والأفغان)؛ الفصلان ١٦، ١٧؛ جـ٤ (عهد المغل)، الفصل ٩؛ كمبردج سنة ١٩٢٨، ١٩٢٧

(٤) Sir Jadunath Sarkar: *History of Aurangzib*، كلكتة سنة ١٩١٢ ـ ١٩٢٤، جـ٤، الفصول ٢٨ ـ ٤٥

(٥) محمد قاسم هندوشاه (فرشته): كلشن إبراهيمى (تاريخ فرشته)، طبعة Briggs، بومباى سنة ١٨٣١، جـ٢، ص ١ ـ ١٧٩.

خورشيد [هاردى P. Hardy]

عارف حكمت بك

(١٢٠١ ـ ١٢٧٥ هـ = ١٧٨٦ ـ ١٨٥٩م)، وشيخ الإسلام من سنة ١٢٦٢ ـ ١٢٧٠هـ (١٨٤٥ - ١٨٥٤م) ومن أواخر شعراء المدرسة القديمة من الترك: وقد انحدر عارف حكمت من أسرة من أكابر الموظفين (كان أبوه إبراهيم عصمت: «قاضى عسكر» فى ظل السلطان سليم الثالث)، تولى منصب «ملا» بيت المقدس سنة ١٢٥١هـ (١٨١٦م) ثم القاهرة سنة ١٢٣٦هـ (١٨٢٠م) ثم المدينة سنة ١٢٣٩هـ (١٨٢٣م). وغدا من بعد نقيب الأشراف سنة ١٢٤٩ هـ (١٨٢٣م) ، ثم قاضى عسكر الأناضول سنة ١٢٤٩هـ (١٨٢٣م)، ثم الروملى سنة ١٢٥٤هـ (١٨٣٨م)؛ وتقلد أخيراً منصب شيخ الإسلام، وظل يشغله سبع سنوات. وقد عقد عارف حكمت بك صلات مع أكابر شعراء عصره

وخاصة: أسعد أفندى، وزيور باشا، وطاهر سلام. وكان هو نفسه يقرض الشعر، ويعد ديوانه الذى يشتمل على قصائد بالتركية والعربية والفارسية، من أواخر الآثار النابهة لمدرسة الشعر التركية القديمة. ونحن نحس فى هذا الديوان تأثر عارف بنفعى ونبى ونديم (انظر M. F. Köprülü: *Türk divan edebiyati antolojisi* القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) وقد طبع الديوان فى إستانبول سنة ١٢٨٣هـ (١٨٦٧م).

ومن آثاره الأخرى: «تذكرة شعراء» (وهو تراجم للشعراء الترك حتى سنة ١٢٥٠هـ الموافقة ١٨٣٤م)؛ «مجموعة التراجم: ذيل كشف الظنون» (انظر Ibnülemin Mahmud Kemal *san asir türk Shairlen* جـ٤، ص ٦٢٦ - ٦٢٨)؛ «الأحكام المرّعية فى الأراضى الأميرية» (وقد استشهد به فى كتاب عثمانلى مؤلفلرى)؛ «خلاصة المقالات فى مجالس المكالمات» (وهو مخطوط فى مكتبة جامعة إستانبول، رقم ٣٧٩١؛ وانظر Ibnûlemin Mahmud Kemal: كتابة المذكور، ص ٦٢٦).

وكان عارف حكمت بك ينعم بشهرة عظيمة فى حياته، وقد كتب نامق كمال بأنه كان هو وطاهر سلام، أنبه الشعراء صيتاً فى عهد محمود الثانى:

المصادر:

(١) نجد كثيراً من الإشارات عن حياة عارف حكمت فى كتب التاريخ والتراجم التى صنفت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وانظر علاوة على ذلك

(٢) *Djewdet Pasha*: Fatima' Aliyye *we Zamani*، إستانبول سنة ١٣٣٢ هـ، فى مواضع مختلفة

(٣) وانظر عن شعره مقدمة ديوانه بقلم محمد زيور، إستانبول سنة ١٢٨٣هـ

(٤) Gibb: *Ottoman Poetry* جـ٤، ص ٣٥٠.

(٥) Ibnülemin Mahmud Kemal: *Son asir türk Shairleri*، إستانبول سنة ١٩٣٧، جـ٤، ص ٦٢٠؛ I. A. هذه المادة بقلم فوزية عبد الله.

خورشيد [مانتران R. Mantran]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١٢٦/ ١٩٩٦

ISBN 977-01-4974-8

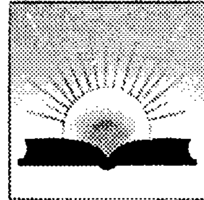
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثالث والعشرون

عاشق - علم الحساب

الطبعة الأولي

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى . بريل

دائرة المعـارف الإسـلامية

تحـرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسـيت ، ر. هارتمـان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى **أ. د. عبد الرحمن عبدالله الشيخ**

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبدالعظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

عاشق

كلمة عربية بمعنى المحب، وتستخدم كثيرًا لتشير للصوفى، وكانت تطلق على أحد أفراد طائفة من الشعراء والمغنين المتجولين من أتراك الأناضول وأذربيجان، وقد ظهروا فى القرن التاسع أو العاشر الهجرى / الخامس عشر أو السادس عشر الميلادى. وكانوا يغنون ويرتلون بين جموع العامة.

وكانت أدوارهم وألحانهم تشمل أناشيد دينية (أذكاراً) ومرثيات وملاحم بطولية. فى أول الأمر صاروا يستخدمون بحور الشعر والمقاطع الصوتية الخاصة بمشاهير الشعراء ولكنهم فيما بعد تأثروا بشعراء الصوفية من الفرس، سواء بشكل مباشر أو عن طريق التأثيرات الفارسية التى تغلغلت فى شعر شعراء الصوفية الأتراك.

ويرى «كوبرلّي Köprülü» أنهم يمثلون عنصرا اجتماعيا متميزاً عن شعراء البلاط والمدرسة المعروفين، وهم خلفاء للشعراء الأتراك الأوائل من الغز وكانوا يظهرون بكثرة خلال القرن ١٧ ضمن جماعات الدراويش والانكشارية وفروع أخرى من الجيش ومن أشهر أعلامهم الجوهرى وعاشق عمر.

المصادر:

(١) Köprülüzade, Mehmed Fu'ad: *Türk Sazsairlerine ait metinler ve terkiler, i-v,* اسطنبول، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠.

(٢) H. J. van Lennep : *Travels in little Known parts of Asia Minor, I,* New York 1807, 253-4.

وائل البشير [ب . لويس B. Lewis]

العاصى، نهر

العاصى لفظ عربى يعنى «المتمرد» ويطلقه العرب على نهر أورونتس Orontes الذى عرف فى الأدب العربى باسم أرونت أو الأروند.

تبدأ شبكة نهر العاصى من شمال سهل البقاع بالقرب من بعلبك، لكنه فى الواقع يستمد معظم مياهه من موقع أبعد شمالا يقع بالقرب من بلدة

الهرمل. وتقع على ضفتى نهر العاصى أهم المدن السورية ومنها حمص وحماة.

وعند النقطة التى تلتحم فيها الجبال السورية بفاصلى أرمينيا وآسيا الصغرى ينثنى النهر نحو الجنوب الغربى حيث يلتقى بالجداول القادمة من أقصى شمال سوريا ثم يصب فى مستنقعات «العمق» ويصل إلى البحر أسفل أنطاكية إلى جنوب جبال الأمانوس حيث الساحل منبسط وخال من الموانى الطبيعية.

وقد أتاحت الخصائص الجغرافية للنهر ووفرة مياهه استخدامه فى الرى لحقبة طويلة، لكن الإمكانات التى يوفرها للتنمية الحديثة على نطاق واسع لم تسفر حتى الآن إلا عن القليل من المشروعات.

المصادر:

(١) ياقوت ، معجم البلدان، طبعة M. J. De Goeje ليدن ١٨٩٢، الجزء الثالث ، ص٥٨٨.

(٢) أبو الفدا، تقويم البلدان، الترجمة الفرنسية لرينو، باريس ١٨٤٨، ص ٤٩.

(٣) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890, 59-61

أمل رواش [هارتمان R. Hartmann]

العباس بن عبدالمطلب

العباس بن عبدالمطلب [رضى الله عنه]، وكنيته أبوالفضل، عم الرسول صلى الله عليه وسلم، وأمه نتيلة بنت جناب من نمير، وينتسب الخلفاء العباسيون إليه باعتبارهم ينحدرون من نسل ابنه عبدالله، ومن هنا مال المؤرخون الذين عاشوا فى ظل الدولة العباسية للتفخيم من دوره، ونسبت إليه أفعال كثيرة وأصبح من الصعب التمييز بين ما هو حقيقى منها وما هو مكذوب، وكان العباس من أكابر قريش فى الجاهلية والإسلام، وكان تاجراً ثرياً وكان فى هذا المضمار يفوق أخاه أبا طالب، وكانت للعباس سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، ويقال أيضاً إن الرفادة كانت له، ورغم أنه كان يمتلك بستاناً فى الطائف إلا أنه لم يكن على

الدرجـة من الثراء نفسـها التى كـانت عليهـا عشـيرتا عبـد شمس ومـخزوم، أسلم قبل الهـجرة وكتم إسلامـه، شهد وقـعـة حنين فـأبلى بلاء حـسناً وثبت بينمـا تزعزعت مكانة آخـرين، وشهـد فـتح مكة وكان عـمـر بن الخطاب يجله ويحتـرمه، كمـا كان عـثمان بن عـفان يظهر له التجلة والاحترام ووافته منيته حـوالى سنة ٣٢ هــ/٦٥٣م وهو فى الثامنة والثمانين من عمره تقريبا.

المصادر:

(١) ابن سـعـد، الطبـقـات الكبـرى ليدن، ١٩٠٥، جـ ٤ ص ٦٦٨ ـ ٦٧١.

(٢) ابن حـجر، الإصـابة فى تمييـز الصحابة، جـ ٢ص ٦٦٨ـ ٦٧١ .

(٣) ابن الأثيـر، أسـد الغـابة فى مـعـرفـة الـصـحـابة، جـ ٣ ص ١٠٩ ـ١١٢.

د. عبدالرحمن الشيخ [و. منتجمرى وات W. Montgomery Watt]

عباس بن فرناس

عـالـم وشـاعـر أندلـسى من أصل بربرى عاش فى القرن الثالث الهجرى/ القـرن التاسع الميـلادى فى كنف بلاط الامويين فى قرطبة، حـيث عاصر منهم الحكم الأول وعبدالرحمن الثانى ومحمد الأول. وقيل إنه سافـر إلى العراق وعاد منه بكتاب «السندهند»، (انظر مادة علم الهـيـئـة). ونسب إليـه ابتكار نوع من الزجاج، كمـا أنه صنع آلة لقياس الوقت وأداة فلكيـة لرصد النجـوم مؤلفـة من حلقات تمثل مواقع الأفلاك الرئيسية فى الكرة السـماوية «ذات الحلقـات». وكان رائد الطيـران فى الـعـالم، حـيث صنع رداءً كساه بالريش وثبت عـليه جناحين وقـفز من جـبل عالٍ مـحاولاً الطيـران، لكنه سـقط، ونجـا من الموت بمعـجـزة. وكانت وفاته فى ٢٧٤هـ/٨٨٧م.

المصادر :

أهم المصـادر عن حياته كتاب المقتبس لجـابر بن حيـان الذى اكتـشف حديثـاً ويمكن الرجوع أيضاً إلى :

(١) E. Levi : *La civilization* Provençal arabe en Espagne, 76 f.

(٢) Gonzalez Palencia :*Moros y Christianos en Espana medieval,* Madrid 1945, 30 f.

احمد صليحة [ليفى بروفنسال E. Levi - Provençal]

العباسة بنت المهدى

ابنة الخليفة المهدى.. وشقيقة الخليفة هارون الرشيد والخليفة الهادى وقد سميت محلّة سويقة العباسة بهذا الاسم نسبة إليها.. وقد تزوجت ثلاث مرات.. ومات الأزواج جميعا قبلها، وقد أدى هذا إلى أن يكتب أبو نواس بعض الأشعار الهجائية يوصى فيها الخليفة بأنه إذا أراد أن يقتل خائنا فليزوجه العباسة، وقد ارتبط اسمها بسقوط البرامكة بسبب العلاقة الغرامية السرية مع «جعفر بن يحيى البرمكى».. ويقول الطبرى: إن الرشيد لم يكن يستطيع أن يحرم نفسه من رفقة شقيقته أو جعفر، - وحتى يكونا معه فى وقت واحد عقد بينهما زواجا صوريا، ولكنهما لم يقتنعا بهذا الزواج الصورى؛ وعندما علم هارون الرشيد أنهما قد أنجبا، أمر بإعدام جعفر، ولم يذكر بعض الذين سبقوا الطبرى هذه المعلومة. ولكن الذين علقوا على شعر أبى نواس قد ذكروا أسماء من تزوجتهم العباسة، باستثناء جعفر، ولكن الطبرى يذكر هذه الحادثة كواحدة من الأسباب التى دفعت إلى إعدام جعفر، وقد ضخّم المؤرخون بعد ذلك من قصة الحب هذه حتى أن ابن خلدون شكّك فى صحتها.. ولو أن أسبابه لا تقنعنا..

كانت العباسة فى الأربعين عندما بدأت قصتها مع جعفر. والمؤكد أيضا أن زوجها الثانى مات قبل جعفر بإحدى عشرة سنة - ومن ثم لم تكن هذه العلاقة فى مرحلة الشباب، وربما غلّفها بعض الخيال لتعطى حالة شاعرية لسقوط الوزير الأثير لدى الرشيد، وهذا هو الأكثر احتمالا، لأن قصص العرب تتضمن كثيراً من الحكايات المماثلة عن زواج ابنة الملك بوزير الملك. وما يُقال عن العباسة يقال أيضا عن شقيقتين أخريين للرشيد من نسج الخيال هما ميمونة وفاختة، ولم تذكر المصادر القديمة شيئًا عما حدث للعباسة بعد موت جعفر.. ولكن الكتاب الذين جاءوا بعد ذلك هم الذين نسجوا الروايات المرعبة عن نهايتها. وقد ألهمت هذه القصة الغرامية بين العباسة وجعفر خيال الكتاب الأوربيين والعرب أيضا. ففى عام ١٧٥٣م ظهرت رواية

رومانسية فرنسية حول هذه العلاقة. وفى عام ١٩٠٤ كتب أيمى جيرون Aimé Geron «والبرت توتزا» Albert Toz-za كتابهما «ليالى بغداد» *Les Nuits de Bagdad*

المصادر:

(١) أبو نواس: الديوان، طبعة اسكندر عساف ،ص ١٧٤.

(٢) ياقوت: معجم البلدان، طبعة Wüstenfeld ليبسك ١٨٦٦ - ١٨٧٣، الجزء الثالث، ص ٢٠٠.

(٣) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، طبعة De Goeje، ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١ الجزء الثالث، ص ٦٧٦.

بهجت عبد الفتاح [ج هوروفيتس J. Horovitz]

العباسية

مدينة قديمة فى أفريقية (تونس). على بعد ثلاثة أميال إلى الجنوب الشرقى من القيروان. وكانت تعرف باسم «قصر الأغالبة» و «القصر القديم». وقد شيدها إبراهيم بن الأغلب مؤسس دولة الأغالبة، فى عام ١٨٤هـ/ ٨٠٠م، وهو العام الذى عين فيه أميراً لأفريقية بعد ثورة بعض قادة الجند العرب، وقد سمّاها ابن الأغلب بالعباسية تكريما لسادته العباسيين. وكانت المدينة تضم حمامات وخانين وأسواقاً ومسجداً لصلاة الجمعة بمئذنة أسطوانية الشكل، وهو مبنى من القرميد وتزينه أعمدة صغيرة من سبعة طوابق. وكان به - على غرار جامع القيروان الكبير - مقصورة من الخشب المنقوش تجاور المحراب وهى مخصصة للأمير وكبار الشخصيات وكان للمدينة عدة أبواب أهمها باب الرحمة، وباب الحديد وباب غلبون (نسبة إلى الأغلب ابن عبد الله بن الأغلب) ، وباب الريح، وهذه كلها فى الجانب الشرقى - وباب السعادة فى الغرب، وكان هناك فى وسط المدينة ميدان كبير يطلق عليه اسم «الميدان»، حيث كانت تجرى المواكب وعرض القوات. وعلى مسافة ليست بعيدة يوجد قصر «الرصافة» تشبها بقصرى الرصافة فى دمشق وبغداد وفى هذا القصر استقبل إبراهيم الأول سفراء شارلمان الذين جاءوا يطالبون برفات «سانت سبريان»

ويسلمون الهدايا المقدمة من شارلمان إلى هارون الرشيد. وفي هذا القصر أيضا عقدت الهدنة لعشر سنين، وتم تبادل الأسرى مع مبعوثي قسطنطين شريف صقلية (١٨٩هـ/ ٨٠٥م) كما استقبل حكام الأغالبة التالون مبعوثي الفرنجة وبيزنطة، والأندلس في هذا المكان - وقد كان بهذه المدينة منذ إنشائها دار الضرب (لسك النقود)، حيث كانت تسك الدنانير الذهبية والدراهم الفضية التي تحمل اسم المدينة، وكان هناك مصنع رسمي للطراز تصنع به الخلع والرايات. وقد تزودت المدينة في ظل من تتابعوا على الحكم بعد إبراهيم الأول بآثار ذات منفعة عامة وخاصة. فقد أمر أبو إبراهيم أحمد ببناء صهريج كبير، وفسقية لاتزال بقاياها موجودة حتى الآن، وقد كان الحوض يتسع لكمية كبيرة من المياه كانت تنقل إلى القيروان في الصيف عندما تنفذ المياه من خزانات العاصمة.

ولما أسس إبراهيم الثاني في عام ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م مدينة رقادة على بعد بضعة أميال إلى الجنوب حلّت محل العباسية كمقر للوالي وتراجعت مكانة العباسية إلى مستوى منطقة أو ناحية، واقتصر سكانها على الموالي والتجار وظلت على هذا المستوى المتواضع حتى غزو الهلالية (منتصف القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي) حيث اختفت إلى الأبد ولكن كشفا سريعا، جرى في عام ١٩٢٣ في التل حيث كانت توجد مدينة العباسية، أسفر عن وجود قطع كثيرة من أواني خزفية ترجع إلى عصر الأغالبة - فهذا الخزف الأبيض بزخارفه السوداء والخضراء والزرقاء قد أثبت - ولا شك - النماذج الشرقية التي كانت تأتي من العراق (سامراء والرقة) ومصر (الفسطاط) ويجب أن نذكر أن العباسية كانت مسقط رأس العديد من الباحثين والدارسين نخص منهم «أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم» أول مؤرخ للقيروان (المتوفى عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٥م).

المصادر:

البلاذري : فتوح البلدان، طبعة M, J, de Goeje ليدن ١٨٦٦.

(١) Desvergers : Histoire de L'Afrique et de la Sicilie Paris, 1841. P 86 - 88.

بهجت عبدالفتاح (ح.ح. عبدالوهاب)

العباسيون

العباسيون (بنو العباس) هم الأسرة الحاكمة من الخلفاء الذين تتابعوا على الحكم فى الفترة من ١٣٢هـ / ٧٥٠م إلى ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م . وهم ينتسبون إلى «العباس بن عبد المطلب بن هاشم» عم الرسول [ﷺ].

أما جذور وطبيعة الحركة التى أطاحت بالخلافة الأموية، وأقامت مكانها سلالة بنى العباس، فقد كانت معروفة ولفترة طويلة فى الكتابات المنقحة التى تم نشرها والترويج لها عندما استولت هذه الأسرة على السلطة، ولكن هناك دراسة نقدية قام بها ج . ڤان ڤلوتن G. Van Vloten، وأضاف بعض التعديلات إليها ج ڤلهوزن،. وقد أكدت البحوث التى أعقبت ذلك، ما توصل إليه هذان العالمان، وبالأخص تلك المعلومات الجديدة التى خرجت إلى النور فى السنوات الأخيرة حول التاريخ المبكر لطوائف الشيعة، وهنا نخص بالذكر كتاب «فرق الشيعة» تأليف «النوبَخْتى» (ريتر H.Ritter إستانبول طبعة ١٩٣١) وكان ابن خلدون قد توقع فى كتاباته مثل هذه النتائج إلى حد كبير.

وقد عرف الحزب العباسى الذى استولى على الحكم من الأمويين باسم «الهاشمية». وكان هذا الاسم يشير إلى «هاشم» الجد الأكبر المشترك لكل من «العباس» و«على» و«النبى محمد» [ﷺ]؛ الأمر الذى يؤكد دعوى الخلافة التى تقوم على أساس القرابة للنبى [ﷺ].. والحق أن للاسم مغزى مغايرا تماما، ويكشف بجلاء عن الجذور الحقيقية للحزب «العباسى».. ففى ظل العصر الأموى، يمكن أن نقسم عددا كبيرا من الطوائف والأحزاب الشيعية والموالية للشيعة، التى انتشرت فى أجزاء مختلفة من الدولة «الأموية»، وعلى الأخص فى جنوب العراق، إلى جماعتين رئيسيتين.. سارت إحداهما فى طريق الذين تظاهروا بانتهاج خط فاطمة الزهراء وكانت معتدلة، إذ تختلف عن الاعتقاد السائد بالدعاوى السياسية لبيت علىّ. أما الجماعة الأخرى، فقد ظهرت لأول مرة فى ثورة «المختار»، الذى دعا فى عام ٦٦هـ/

٦٨٥م، باسم محمد بن الحنفية وفى السنوات الستين أو السبعين التالية روج لدعاوى محمد بن الحنفية وخلفائه عدد من الطوائف ذات النزعات الأكثر تشدداً، إذ كانت تستمد تأييدها من الموالى الحانقين، وتبث فى تعاليمها الكثير من الأفكار التى جاء بها هؤلاء الذين تحولوا إلى الإسلام، من معتقداتهم السابقة. وبعد موت محمد ابن الحنفية فى عام ٨١هـ/ ٧٠٠م، انقسم أتباعه إلى ثلاث فرق رئيسية تبعت إحداها ولده أبا هاشم عبدالله وسميت باسمه «الهاشمية»، وبموت «أبو هاشم» - بلا ذرية - فى عام ٩٨هـ/ ٧١٦م، انقسم أتباعه مرة أخرى إلى جماعات عديدة، ذكرت إحداها أن «أبو هاشم» قد أوصى بالإمامة إلى محمد بن على بن عبدالله ابن العباس، وذلك قبل وفاته مباشرة فى منزل والد محمد بن على فى فلسطين.. واستمرت هذه الجماعة تحمل اسم الهاشمية وأيضا اسم الرّاوندية..

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مبدأ إمكانية توريث الإمامة، أو أن يقوم الإمام بنقلها إلى شخص آخر كان كثير الحدوث فى الحركات الشيعية المبكرة.

وسواء كانت قصة توريث أبى هاشم حقيقية أم غير حقيقية، فإن الحقيقة الواضحة هى أن محمد بن على أخذ على عاتقه ما كان يطالب به أبوهاشم بالإضافة إلى تنظيم الدعاية للهاشمية، التى بدأ يحولها إلى «أداة» للحزب العباسى. وتشير التقارير بشكل عام إلى أن الدعاية المكثفة قد بدأت نحو عام ١٠٠هـ/ ٧١٨م. فمن مركز القيادة فى الكوفة بدأت «الهاشمية» فى إرسال المبعوثين إلى خراسان؛ وقد حقق أحدهم - وهو «خداش» نجاحا كبيرا، ولكنه أعدم فى عام ١١٨هـ / ٧٣٦م بعد أن كشف عن خططه - ولكن الشيعة المعتدلة - التى كان يسعى محمد ابن على إلى الحصول على تأييدها - ابتعدت بسبب الأفكار المتطرفة التى كان يروج لها «خداش»، ولذلك فإن محمد ابن على رأى - بعد موت خداش - أن يتنصل من مسئوليته عنه وأن يعهد بالتنظيم فى خراسان إلى الداعية الشيعى الكبير «سليمان بن كثير».. وجاءت بعد ذلك فترة خمول مات فى

أثنائها محمد بن على فى عام ١٢٥هـ/ ٧٤٣م. ونجح ابنه إبراهيم فى الدعوة لما كان أبوه يطالب به، ورضى عنه الأتباع فى خراسان، ومن بينهم سليمان بن كثير - ومع إبراهيم بدأت مرحلة جديدة من النشاط.. فأرسل فى عام ١٢٨هـ/ ٧٤٥ - ٧٤٦م مولاه أبا مسلم كممثل شخصى له إلى خراسان. وإذا كانت المصادر تختلف حول أصل أبى مسلم، إلا أنها تتفق على أنه كان فارسيا، وممن أعتقهم إبراهيم. ونشير هنا إلى أن استخدام الكُنْيَة كان من الميزات أو الحقوق التى نادرا ما كان يتمتع بها غير العرب.. وإن إضفاءها على المبعوثين الفارسيين للعباسيين مثل أبى مسلم ومساعده «أبى الجهم»، ومنافسه أبى سلمة الخلال ، له معناه ومغزاه. وإذا كانت بعض المصادر تقول إن أبا مسلم، قد منح عضويّة البيت العباسى، فإن هذا يدل على ما كان شائعا بين الشيعة المتطرفين، بمنحهم مساعديهم من ذوى الحظْوة حق الانتساب أو العضوية لبيت النبى [ﷺ]، وبالتالى للأمة العربية. وقد اتخذ هذا الأسلوب شكلاً معدلاً فيما بعد ذلك وأصبح جزءا من سياسة الخلفاء العباسيين.

وحقّقت مهمة أبى مسلم إلى خراسان نجاحا سريعا ومدويا. وقد كان اهتمامه الأول بالموالى الفُرْس، ولكنه أيضا وجد تأييدا مهما من العرب اليمنيين بل يقال إنه كسب إلى جانبه الكثيرين من «دهاقنة» زرادشت وبوذا ، وقد كان بعضهم قد تحول إلى الإسلام لأول مرة. وتتباين الآراء حول طبيعة تعاليم أبى مسلم ولكنّ هناك مع ذلك أمرين واضحين وهما أنه كان أداة مخلصة للهاشمية، وأن تعاليمه كانت جزءا من الجناح المتطرف من الشيعة، ثم إن رفع الأعلام السوداء، التى أصبحت بعد ذلك شعار بنى العباس، كان فى هذه المرحلة ذا مغزى وهو الخلاص المنتظر، فقد كانت الأعلام السوداء من بين الإشارات والنذر التى ذكرت فى التكهنات الأخروية (التى تتعلق بالأخرويات مثل الثواب والعقاب والحساب) السائدة فى ذلك الوقت، وقد استخدمت كشعارات للثورة الدينية من جانب المتمردين الأوائل ضد الأمويين،

وهكذا كان استخدام أبى مسلم لها استلهاماً للأمل فى الخلاص وقد أثارت نشاطاته بعض المعارضة بين الشيعة العرب الأكثر اعتدالا، وعلى رأسهم سليمان بن كثير، ولكن الانسحاب التكتيكى من جانب أبى مسلم من خراسان، كان كافيا ليظهر أنه لن تكون هناك أية حركة مؤثرة وفعالة بدونه وبدون سياساته، الأمر الذى أدى إلى عودته كزعيم بلا منازع لهذه المهمة، وفى رمضان من عام ١٢٩هـ/ مايو يونيه ٧٤٧م، كان على استعداد ليفصح عن خططه ونياته، وكان المكان والزمان يبشران بنجاح المهمة وكان الشيعة المعتدلون، وكذلك الخوارج ـ وهما أهم حركتين للمعارضة ضد الأمويين الأولى فى انتفاضات عام ١٢٢هـ/ ٧٤٠م وعام ١٢٦هـ/ ٧٤٤م، والثانية فى التمرد الذى وقع عام ١٢٧هـ/ ٧٤٥م. وقد حققت هذه الانتفاضات هدفا مزدوجا إذ أضعفت من نظام الحكم الأموى، وأزالت ـ بسقوط هذا الحكم ـ كل من يحاول أن ينافس الهاشميين فى الخلافة.. وتركز اهتمام العباسيين على خراسان، بعد أن أنهكت العراق الحركات المناهضة للأمويين والتى كانت مركزا لها، وقد كان هذا الاختيار موفقا إذ كان السكان الفرس ذوو النشاطات الكثيرة والنزعات الحربية التى تصطبغ بالتراث الدينى والعسكرى، قد ضاقوا بمظالم الحكم الأموى، وكان الجيش العربى، والمستوطنون ـ وقد تأثروا إلى حد كبير بالتقاليد الفارسية بسبب طول إقامتهم ـ قد انقسموا على أنفسهم ـ بل إنهم ـ وفى غمرة الزحف الظافر لأبى مسلم تحولوا بطاقاتهم وطاقات الحاكم الأموى «نصر بن سيّار» لمواجهة النزاعات فيما بين القبائل العربية وقد استطاع أبو مسلم أن يستولى على «مرو»، ثم انضم إليه القائد قحطبة وهو عربى من قبيلة «طى» ، وتم الاستيلاء على كل خراسان من يد السلطة الأموية المتداعية، ومن خراسان تقدمت القوات العباسية إلى «الرى» ، واستولت على نهاوند ـ وأصبح الطريق مفتوحا إلى العراق، وفى عام ١٣٢هـ/ ٧٤٩م عبر جيش العباسيين الفرات على بعد ثلاثين أو أربعين ميلا شمالى الكوفة، واشتبك مع جيش أموى بقيادة ابن

هبيرة وأوقع به الهزيمة، وسقط قحطبة فى أرض المعركة، ولكن أبا الحسن بن قحطبة تولى القيادة واستولى على الكوفة ووقع إبراهيم الإمام فى أيدى الخليفة مروان فى عام ١٣٠هـ/ ٧٤٨م، ومات بعد ذلك بقليل، ولذلك فقد نودى بأخيه أبى العباس خليفة من جانب القوات الهاشمية فى الكوفة وذلك فى عام ١٣٢هـ/ ٧٤٩م. ولقب بالسفاح، وقد صاحب تولى أول خليفة عباسى الخلافة أول صدع فى العلاقات مع الثوريين، وذلك عندما تعرض أبوسلمة الخلال للموت فى ظروف غامضة، ويقال إنه حاول أن يأتى بالعلويين مكان العباسيين؛ وقد أخذ أبو مسلم على نفسه أن يطيح به (أى بأبى سلَمة) فى مقابل أن يتقبل العباسيون موت سليمان بن كثير، وفى هذه الأثناء تقدم جيش عباسى آخر بقيادة «أبى عون» من نهاوند فى اتجاه ما بين النهرين، وفى عام ١٣١هـ/ ٧٤٩م، وفى مجاورة «شهرزور» ، شرقى نهر الزاب الأصغر، أوقع هزيمة ساحقة بجيش أموى بقيادة عبد الله، ابن الخليفة مروان، ثم تولى مروان القيادة وزحف عبر الفرات إلى نهر الزاب الأكبر، ليشتبك مع جيش «أبى عون» وكان هذا الأخير قد سلم القيادة إلى عبد الله عم «السفاح» الذى كان قد وصل من الكوفة مع تعزيزات كبيرة. وأنهت معركة الزاب الأكبر ١٣٢هـ/ ٧٥٠م، الخلافة الأموية، وفر «مروان» المهزوم إلى سوريا، حيث حاول عبثا أن ينظم المقاومة من جديد، ولكن القوات العباسية المنتصرة تقدمت عبر «حران» - مقر إقامة مروان - إلى سوريا، واحتلت دمشق، وتعقبت مروان حتى مصر، حيث قتل، وبُعث برأسه إلى السفاح فى الكوفة، وهكذا استقرت سلطة الخليفة العباسى الجديد فى الشرق الأوسط بأسره.

وقد كثرت الكتابات حول المغزى التاريخى للحركة العباسية، التى يرى المؤرخون بحق أنّها أكثر من مجرد تغيير السلالة (أو الأسرة)، وقد رأى كثيرون من المستشرقين فى القرن التاسع عشر - والذين تأثروا كثيرا بالنظريات العنصرية التى قال بها «جوبينوس» Gobineus وآخرون - أن ما

حدث من قتال أو نضال كان صراعا بين العنصر الآرى فى إيران والسامية فى الجزيرة العربية، الأمر الذى انتهى بانتصار الفرس على العرب، وإقامة إمبراطورية إيرانية جديدة ترتدى عباءة إسلام صُبغ بالصبغة الفارسية، فيما يقول «ڤلهوزن» Welkhausen وهناك للوهلة الأولى الكثير الذى يؤيد هذه النظرية مثل الدور الذى لاشك فيه للفرس فى الثورة ذاتها، والمكانة البارزة للوزراء الفرس ورجال البلاط الفرس فى النظام الجديد، والعناصر الفارسية القوية فى الحكومة العباسية والثقافة وليس غريبا أن نرى بعض الروايات تحمل المعنى نفسه فى المصادر العربية (المسعودى فى المروج - والجاحظ فى البيان والتبيين ١٨١ - ٢٠٦) - ومع ذلك فإن الكتاب المحدثين جدا قد أدخلوا بعض التعديلات المهمة على النظريات التى تتعلق بانتصار الفرس وهزيمة العرب - فالمذهب الشيعى - الذى كان يعتبر لفترة طويلة تعبيرا عن الوعى القومى الإيرانى، وكان من أصل عربى، وكان مركزه الرئيسى بين السكان والمخلّطين من العرب والآراميين والفرس فى جنوبى العراق، وقد أخذ العرب هذا المذهب إلى فارس وأصبح أقوى ما يكون فى مناطق الاستيطان العربى مثل «قُم» وقد كانت ثورة أبى مسلم موجهة ضد الحكم الأموى والسورى وليس العربى، وكسبت تأييد الكثيرين من العرب وعلى الأخص بين أهل اليمن - وكان هناك الكثيرون من العرب، حتى بين قادتها ومن بينهم القائد قحطبة، وبالرغم من أن الخصومات العنصرية قد لعبت دورها فى الحركة، وبالرغم من أن الفرس كانوا متميزين بين المنتصرين، إلا أنهم خدموا سلالة عربية وكان الحكام يعطونهم فرصة ضئيلة للتفكير قبل إعدامهم، وذلك عندما يصطدمون بهم، وهذا ما يؤكده مصير أبى مسلم وأبى سلمة والبرامكة، وقد حدث فى بادئ الأمر أن احتُجِزَت الكثير من المناصب الرفيعة فى الدولة للعرب، وكانت اللغة العربية لاتزال هى اللغة الرسمية الوحيدة، كما أن الأراضى العربية ظلت ذات امتيازات مالية، وبقى مبدأ تفوق العنصر العربى قويا وذلك حتى يحفزوا الفرس على أن يوفروا لأنفسهم سلالة

ونسبا عربيا مزيفا وملفقا، وأيضا لإثارة رد الفعل القومي للشعوبية، ولكن ما فقده العرب هو الحق الخالص لهم فى أن يجنوا ثمار السلطة. فقد جاء الفرس والعرب أيضا إلى البلاط العباسي، وكان الحاكم يعبر عن تفضيله لشخص ما بأن يمنحه حق الانتساب إلى البيت الحاكم، وليس لانحداره الخالص من أصل عربي. وكان ذلك جواز المرور إلى السلطة والهيبة. وإذا كنا نريد تعبيرا يتلاءم مع المملكة العربية آنئذ، فيمكن أن نبحث عنه في التوقف التدريجي عن المنح والهبات والمعاشات التى كانت تمنح من قبل كحق للمحاربين العرب وأسرهم، وأيضا نبحث عنه فى صعود الحرس الترك إلى مواقع السلطة والنفوذ بدءا من عهد المعتصم.

ويجب أن ننظر إلى المغزى الحقيقى لانتصار العباسيين فى حقائق التغيير التى أعقبت ذلك، وقد كان أكثرها وضوحا تحول مركز الثقل والجاذبية من سوريا إلى العراق، المركز التقليدى للامبراطوريات الكبيرة فى الشرق الأوسط القديم وللحضارة وقد أسس السفاح، الخليفة العباسى الأول، عاصمته فى مدينة الهاشمية الصغيرة، التى بناها على الضفة الشرقية لنهر الفرات بالقرب من الكوفة وبعد ذلك نقل العاصمة إلى الأنبار - وقد كان شقيقه وخليفته المنصور - وهو فى كثير من النواحى المؤسس الحقيقى للخلافة العباسية، فهو الذى أسس العاصمة الدائمة للدولة فى مدينة جديدة على الضفة الغربية لنهر دجلة بالقرب من أطلال طيْسَفُون (المدائن) وعند تقاطع عديد من طرق التجارة، وكان اسمها الرسمى مدينة السلام ولكنها تعرف عادة باسم المدينة الصغيرة التى كانت تحتل هذا المكان من قبل - أى بغداد ومن هذه المدينة - أو مجاورتها - حكمت الأسرة العباسية فى أول الأمر، ثم أمسكت بالسلطة بعد ذلك للجزء الأكبر من العالم الإسلامى لمدة خمسة قرون. ويمكن أن تنقسم هذه الفترة من سلطان هذه الأسرة التى تغطى الجزء الأكبر من الحضارة الإسلامية التقليدية الى جزءين: الأول من ١٣٢هـ/ ٧٥٠م إلى ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م وقد شهد الضعف التدريجى لسلطة الخلفاء، وارتفاع شأن

القادة العسكريين الذين يحكمون من خلال قواتهم، وفى الجزء الثانى من ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م إلى ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م - وفيه احتفظ الخلفاء واستعادوا - مع استثناء واحد - السلطة الاسمية، على حين كانت السلطة الحقيقية حتى فى بغداد نفسها فى أيدى أسرات حاكمة.

وسوف نورد هنا الخطوط العريضة للأحداث مع محاولة لوصف السمات الرئيسية لكل فترة

١ - ١٣٢هـ/ ٧٥٠م - ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م (العصر العباسى الأول)

لابد أن الخلافة العباسية فى الأيام التى أعقبت تأسيسها قد بدت فى أعين المعاصرين غير مستقرة فقد انتفض المتمردون عليها فى كل جانب ولفترة طويلة كان كل خليفة جديد يضطر لمواجهة الانتفاضات فى داخل العراق وحوله. كما أن مؤيدى الأمويين المخلوعين من العرب فى سوريا أثاروا الكثير من الاضطرابات ووجدوا تشجيعا فى الحكايات الأسطورية عن أسرة سفيان وهو شخصية كبيرة فى بيت أمية تنافس مع الموالين للعلويين من أجل الحصول على تأييد الساخطين - بل إن العلويين أنفسهم - وكانوا قد تفككوا مؤقتا بسبب خيبة آمالهم وأصبحوا تحت رقابة شديدة، قد توارى نجمهم لفترة ثم عادوا إلى الظهور كأخطر خصوم للحكم العباسى بل إن الخوارج أيضا ظلوا قوة معارضة نشطة وإن تكن قليلة. والأكثر من ذلك أن المؤيدين الظاهرين للأسرة لم يكونوا موضع ثقة تماما وفى ذلك الجو السائد من الريب والشكوك تم تغيين أفراد الأسرة العباسية فقط فى المناصب الرفيعة، ولكن عندما مات أبو العباس السفاح، وخلفه شقيقه أبو جعفر الذى حمل لقب المنصور حدث أن ثار عمهما عبد الله بن على الذى كان قائدا للقوات على الحدود البيزنطية، ثم أعلن نفسه خليفة، ولكن أمكن تجنب هذا الخطر الداهم بفضل (أبو مسلم). وبقيت بعد ذلك مشكلة (أبو مسلم) نفسه، والهاشمية، وقد وجد العباسيون أنفسهم يواجهون صراعا بين أهداف الحركة من جهة وبين احتياجات الحكم من جهة أخرى ومن ثم اضطروا إلى مواجهة غضب بعض أتباعهم وخيبة

أملهم فتم القضاء على أبى مسلم وإعدامه بمجرد أن شعر المنصور بقوته وقدرته على أن يستغنى عن وجوده غير المريح. وقد أدت هذه الخطوات وأعمال القمع لجناح «الراوندية» الأكثر تماسكا وثباتا الى إبعاد الأتباع المتطرفين للعباسيين الذين وجد بعضهم المخرج فى القيام بعديد من الثورات الدينية السياسية فى إيران، على حين انضمّ آخرون بعد ذلك إلى صفوف الاسماعيلية، وهى الجناح المتطرف للشيعة الفاطمية التى نمت فى القرنين الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع من الميلاد)، وقد استطاع المنصور أن يواجه أخطار الثورة والحروب الخارجية، كما استطاع فى عهده الطويل الرائع أن يضع أسس الحكومة العباسية. وقد ساعده فى هذه المهمة - وعلى الأخص فى بلورة بنية وهيكل الإدارة المركزية - أسرة لعبت دورا حيويا فى نصف القرن الأول من الحكم العباسى وهى أسرة البرامكة التى توصف عادة بأنها من الفرس، ولكنها كانت من نوع مختلف تماما من ثوار خراسان الذين تبعوا أبا مسلم. وكانت عقيدتهم قبل تحولهم إلى الإسلام هى البوذية وليست الزرادشتية أو أيا من فروعها. وكانت هذه الأسرة تنتمى إلى طبقة الكهنة الأرستقراطية مالكة الأرض فى مدينة بلخ فى وسط آسيا. وبعد تأسيس بغداد ظهر خالد البرمكى، كساعد أيمن للمنصور، وبعد ذلك صار هو وسلالته الذين يوجهون إدارة الإمبراطورية حتى كان السقوط الدرامى الذى لم يفسر حتى الآن لهذه الأسرة فى عهد هارون الرشيد فى عام ١٨٧هـ/ ٨٠٣م.. ومع تحول مركز الإمبراطورية إلى الشرق والقضاء على احتكار الأرستقراطية العربية للمناصب العليا، ورسوخ أقدام البرامكة فى السلطة، أصبح النفوذ الفارسى أقوى. وظهرت النماذج الساسانية الفارسية فى البلاط والحكومة، وبدأ الفرس يلعبون دورا متزايد الأهمية فى كل من الحياة السياسية والثقافية.. وقد استمر هذا «التفريس» فى عصر المهدى والهادى.. واختفى بالتدريج التحيز ضد استخدام الموالى فى المناصب العليا. ولكن الخلفاء - فى محاولة لإعادة

الرابطة التى ضعفت للقومية العربية ـ ركزوا على الآراء الإسلامية السديدة القويمة، حتى تلتحم الدولة فى وحدة تقوم على العقيدة المشتركة وعلى الأسلوب المشترك فى الحياة، وانتهج المنصور سياسة محددة ومدروسة بالتودد إلى رجال الدين ذوى الرأى المستقيم، وإلى أصحاب الفكر، والتركيز على العنصر الدينى فى طبيعة السلطة التى يمارسها الخليفة، وقد أدت هذه السياسة ـ بمقارنتها بحياة الترف والانغماس فى الملذات من جانب كثيرين من الخلفاء ورجال البلاط ـ إلى أن تتهم بالنفاق ولكنها نجحت فى تحقيق هدفها فقد أعيد بناء مكة والمدينة، وانتظمت رحلات الحج من العراق.

ويعتبر عصر هارون الرشيد فى الغالب الأعم ذروة السلطة والنفوذ العباسى؛ ولكننا نرى النذر الأولى للانهيار فى هذا الوقت، فقد أصبحت سلسلة الثورات الدينية فى فارس والتى أعقبت موت أبى مسلم أكثر خطورة، بل تحدت السلطة العباسية فى أقاليم بحر الخزر (قزوين) وكذلك فى خراسان.

أما فى الغرب فكادت تختفى تماما سلطة العباسيين؛ فقد رفضت أسبانيا الخضوع للعباسيين وأصبحت مستقلة فى ظل أمير أموى منذ عام ١٣٨هـ/ ٧٥٦م. وبعد موت يزيد بن حاتم آخر الولاة العباسيين ذوى النفوذ فى شمال أفريقيا، بدأت تظهر الأسر المستقلة فى عام ١٧٠هـ/ ٧٨٧م، فى المغرب فى أول الأمر، وبعد ذلك فى تونس. ولم تتأكد بعد ذلك أبدا سلطة العباسيين فى المناطق التى تقع إلى الغرب من مصر. فالأغالبة فى تونس مارسوا الحكم المستقل المتوارث تحت السيادة الاسمية للخليفة، ووضعوا الأساس والنموذج لعديد من نظم الحكم المحلية المتوارثة الأمر الذى هبط بالسيادة الفعلية للخليفة إلى منطقة لا تتعدى وسط العراق وجنوبه؛ وظهرت بوادر خطر أخرى كشفت عن ضعف دفاعات الدولة، ففى عهد العباسيين كانت حدود الإسلام مستقرة. والحروب الخارجية الوحيدة ذات الأهمية هى ما تجرى مع البيزنطيين، وغير ذات فعالية. وكانت حملات هارون الرشيد غيرالحاسمة هى آخر الهجمات الكبيرة ضد بيزنطة؛

وبعد ذلك صار الإسلام فى حالة دفاع؛ واستغلت الجيوش البيزنطية نقاط الضعف فى سوريا وبلاد ما بين النهرين، على حين دخل الغزاة الخزر الأراضى الإسلامية فى القوقاز وأرمينيا.. وربما يكون أخطر عوامل الضعف هو التصدع والاضطراب الداخلى الغامض الذى وصل إلى ذروته بالإطاحة بالبرامكة وتولى هارون الرشيد مقاليد السلطة والإمساك بها بيدين ليستا على درجة كبيرة من الكفاءة؛ وقد هزت هذه الخطوة التحالف مع الجناح الأرستقراطى الفارسى للحركة التى جاءت بهم إلى السلطة والتى حافظ عليها العباسيون الأوائل لفترة طويلة بعد أن عزلوا العناصر الأكثر تطرفا.. وبعد موت هارون الرشيد تفجرت الصراعات الكامنة وتحولت إلى حرب أهلية بين ولديه الأمين والمأمون. وكانت قوة الأمين تكمن أساسا فى العاصمة وفى العراق.. أما قوة المأمون فكانت فى فارس وقد قيل إن الحرب الأهلية صراع قومى بين العرب والفرس، انتهى بانتصار الفرس.. وقد اقترح المأمون - معتمدا على التأييد الذى يأتيه من الشرق - أن تنتقل العاصمة من بغداد إلى «مرو»، ولكنه وبعد انتصاره، قرر فى تعقل أن يعود إلى بغداد وبعد ذلك وجدت الطموحات الإقليمية والأرستقراطية لدى الفرس منفذا لها فى الأسر المحلية ففى عام ٢٠٥هـ/ ٨٢٠م استقل «طاهر» القائد الفارسى لدى المأمون بخراسان وأسس أسرة حاكمة. وتبعه آخرون؛ وعلى حين كان معظمهم يعترف بالسيادة للخلفاء، إلا أنهم حرموهم من كل سلطة فعلية فى معظم فارس.

وإذا كانت سلطة الخلفاء فى الأقاليم قد تقلصت بالتدريج لتصل إلى حد منح تقليد السلطة للحكام الفعليين، فإن سلطتهم قد تضاءلت فى العراق أيضا فالبلاط الذى يسرف فى بذخ شديد، والبيروقراطية المتضخمة قد أديا إلى اضطرابات مالية مزمنة، ضاعف منها ومن خطرها افتقاد الموارد المالية من الأقاليم، وكذلك سقوط مناجم الذهب والفضة فى أيدى الغزاة أو استنفاد طاقتها. وقد وجد الخلفاء العلاج فى

الزراعة للحصول منها على موارد للدولة، الأمر الذى أدى فى النهاية إلى أن يصبح الحكام المحليون «مزارعى ضرائب»؛ وأصبح هؤلاء هم الحكام الحقيقيون للإمبراطورية وخصوصا عندما أمسك بمزارع الضرائب وبالحكم قادة الجيش الذين كان فى مقدورهم فرض الطاعة والولاء.. ومن ثم أصبح الخلفاء، بدءا من عصر المعتصم والواثق، دمى يحركها القادة الذين كانوا قادرين على تعيينهم وخلعهم.. والمعروف أن المعتصم هو الذى استخدم الأتراك من آسيا الوسطى كجنود وقادة.. ومنذ ذلك الحين أصبح الطاقم العسكرى المسيطر من الأتراك. وفى عام ٢٢١هـ/ ٨٣٦م قام ببناء مقر جديد له فى سامراء، على بعد ستين ميلا شمالى بغداد.. وظلت سامراء هى «العاصمة» حتى عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م عندما عاد المعتمد إلى بغداد. وإن إنشاء هذه المدينة ليوضح الهوة الكبيرة بين الخليفة وحرسه من جهة، وبينه وبين أهل بغداد من جهة أخرى. كما أن معمارها وما استخدم فيها من فنون يظهر طاقما حاكما جديدا ذا أذواق وتقاليد مختلفة.. وقد استمرت سلطة الأتراك فى ازدياد فى عهد الواثق. ولكن خليفته المتوكل قام بمحاولة خطيرة لكسر شوكة الحرس التركى، وحشد التأييد ضدهم من جانب رجال الدين والسكان المدنيين الذين سعى إلى تخفيف تعصبهم بنبذ مبادىء المعتزلة التى كان يتبعها من سبقوه، ولكن هذه المحاولة باءت بالفشل. وأعقبت اغتيال المتوكل فى عام ٢٤٧هـ/ ٨٦١م فترة من الفوضى. وفى خلال فترة تصل إلى تسع سنوات تعاقب أربعة من الخلفاء على الخلافة، ولكنهم جميعا كانوا بلا حول ولا قوة أمام الحرس التركى، الذى قويت قبضته على البلاط والعاصمة. على حين أصيبت الأقاليم بحالة من الفوضى، وفى أحسن الأحوال بحالة من الاستقلال الذاتى.

وفى هذه الأثناء قامت فى جنوب العراق ثورة بين العبيد الزنوج عرفت باسم ثورة الزنج. الذين كانوا يستخرجون الملح من «المستنقعات» بجوار البصرة. وقد تطورت هذه الثورة بسرعة لتشكل خطرا كبيرا على

الإمبراطورية وقد استطاع زعيم الزنج أن يوقع الهزيمة بعدد من جيوش الدولة، واستطاع أن يسيطر بفاعلية على معظم جنوبى العراق وجنوب غرب فارس.. وقطعت خطوط المواصلات التى تربط بغداد بالبصرة، وبالتالى مع الخليج العربى، وطريق التجارة إلى الشرق. وفى عام ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م، كانت جماعات الزنج تشن غاراتها على بعد سبعة عشر ميلا من بغداد نفسها.. ولكن يحدث فى هذه الأثناء أن تبدأ فترة من الاستقرار فى العاصمة.. ولم يكن الخليفة المعتمد، الذى تولى الخلافة فى عام ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م بالحاكم القوى، ولكن شقيقه الموفق، أصبح السيد الحقيقى فى العاصمة، وفى السنوات العشرين التى حكم فيها بذل الكثير من الجهد لاستعادة القوة التى وهنت لبيت العباس. وكانت مهمته الأولى أن يعيد النظام والاستقرار إلى بغداد ذاتها، وبعد ذلك كان عليه أن يواجه المشكلات التى آثارها الزنج، وكذلك انتهاكات الزعماء المحليين، وخصوصا الصّفاريين فى فارس والطولونيين فى مصر وسوريا. وفى عام ٢٦٩هـ/ ٨٨٢م، استطاع أن يطرد الزنج من كل المناطق التى غزوها، واستطاع أن يسحقهم تماما فى عام ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م. وبالرغم من فشله فى القضاء على الصفاريين والطولونيين إلا أنه نجح فى كبح جماح أطماعهم، ومن ثم كانت المهمة سهلة لمن جاءوا بعده، وبموت الموفق فى عام ٢٧٨هـ/، ٨٩١م، خلفه - كحاكم فعلى - ابنه المعتضد الذى أصبح خليفة بموت المعتمد فى العام التالى - وقد كان المعتضد وخليفته المكتفى من الحكام ذوى المقدرة والنشاط - إذ تأكدت لفترة سلطة الخلافة فى كل من فارس ومصر، تاركة الحكومة حرة فى التعامل مع خطر الشيعة، الذين نشطوا مرة أخرى فى ذلك الوقت بشكل متطرف ذى نزعة عسكرية - فبعد بزوغ نجم العباسيين وما تبع ذلك من اختفاء سلالة الحنفية، أصبح التسلسل الفاطمى للأئمة هو الذى يتحكم فى

معظم الشيعة. وبعد موت جعفر الصادق فى عام ١٤٨هـ/ ٧٦٥م، ورث الإسماعيليون الكثير من مهام ومبادىء وأعوان الحنفية - ثم إن تحول الخلافة فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين من دولة زراعية عسكرية إلى دولة عالمية غير محلية، مع الحياة التجارية والصناعية المكثفة، أدى إلى نمو المدن الكبيرة وتركيز رأس المال والعمالة، وإلى أن تتعرض البنية الاجتماعية الهشة للدولة إلى توتر شديد، وإلى أن ينتشر السخط. كذلك فإن تطور الحياة الثقافية للإسلام، وصراع الحضارات والأفكار نتيجة النفوذ والمؤثرات الخارجية والتطورات الداخلية، ساعد مرة أخرى على انتشار حركات الهرطقة، التى كانت - فى أى مجتمع دينى - هى التعبير الممكن الوحيد عن المعارضة المعنوية والمادية للنظام القائم. وقد أدت هذه الاضطرابات المحلية والانتفاضات فى أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر، إلى أن يصل التوتر إلى نقطة يتقوض عندها كل شىء، واضطر الخلفاء إلى أن يواجهوا عديدا من التحديات بدءًا من العنف الثورى للقرامطة فى البحرين وسوريا وبلاد ما بين النهرين وجنوب الجزيرة العربية، إلى الانتقادات التى كان يوجهها أصحاب المذاهب الأخلاقية والمتصوفة فى بغداد نفسها.. وقد مات المعتضد بعد أن هزم على أيدى القرامطة، ولكن خليفته المكتفى قرر أن يسحق ثورة القرامطة فى سوريا وبلاد ما بين النهرين، وكان عند وفاته فى عام ٢٩٥هـ/ ٩٠٨م - قد قاد هجوما مضادا ناجحا ضد البيزنطيين، الذين سعوا لاستغلال هذه الفوضى التى تجتاح الدولة الإسلامية. أما خطر الشيعة فلم ينته. وبعد صراع قصير على السلطة، خلف المكتفى شقيقه المقتدر، وكان لايزال صبيا فى الثالثة عشرة من عمره.. وفى هذه السن التى لم يبلغ فيها مرحلة الرشد، وفى أثناء فترة الحكم الطويلة غير المؤثرة، عادت إلى الظهور من جديد الميول الهدامة التى كان قد أوقفها الموفق والخليفتان

اللذان جاءا من بعده. فقد استأنف القرامطة نشاطهم، ومن قواعدهم فى البحرين بدأوا يهددون الطرق الحيوية للخلافة، هذا على حين أقام جناح آخر للإسماعيلية فى الغرب خلافة فاطمية فى تونس.. وفى شمال سوريا أقامت أسرة الحمدانيين دولة لها، فى الوقت الذى بدأت تؤسس فيه فى فارس أسرة شيعية أخرى - هى بنو بويه (البويهيون)، سلالة جديدة وحكما سرعان ما بدأ يهدد العراق ذاتها.. وصلت الاضطرابات فى العاصمة والفوضى إلى ذروتها بموت الخليفة وهو يقاتل قائده مؤنس واكتمل تفسخ وتصدع سلطة الخلافة فى عهد خليفتيه: «القاهر» و«الراضى».. وثمة واقعة ترمز إلى هذه الأحوال جميعا وهى مَنْحُ حاكم العراق «ابن رائق لقب أمير الأمراء. وفى عام ٣٤٤هـ/ ٩٤٥م كان الانهيار النهائى عندما دخل الأمير البويهى «معز الدولة» بغداد، وأصبح لقب أمير الأمراء، بالإضافة إلى السيطرة المحكمة على مدينة الخلفاء، فى أيدى أسرة شيعية.

والحق أن التصدع السياسى فى القرنين التاسع والعاشر والذى أدى إلى تمزق السلطة فى الدولة، وانهيار الحكم فى العاصمة، لم يكن له آثار سلبية مباشرة على الحياة الاقتصادية والثقافية للخلافة. فقد أعقب وصول العباسيين إلى السلطة انتعاش اقتصادى كبير، يقوم على استقلال موارد الإمبراطورية عن طريق الصناعة والتجارة وتنمية وتطوير شبكة كبيرة من العلاقات التجارية، فى داخل الإمبراطورية، ومع العالم الخارجى.. وقد أدت هذه التغييرات إلى نتائج اجتماعية مهمة.. فطبقة المحاربين العرب قد استبعدت، وحلّت محلها طبقة حاكمة من ملاك الأراضى والبيروقراطيين، والجنود المرتزقة، ورجال الأدب والتجار ورجال التعليم. وتحولت المدينة الإسلامية من مدينة عسكرية إلى سوق و«بورصة»، كما تحوّلت فى الوقت المناسب، إلى مركز لثقافة حضرية مزدهرة ومتنوعة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الفترة كانت العصر الكلاسيكى للإسلام، حيث نضجت

حضارة جديدة وثرية وأصيلة، وهى ناجمة عن تأثير كثير من الأجناس .

٢ ـ (العصر العباسى الثانى) ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م ـ ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م

أصبحت الخلافة مجرد مؤسسة اسمية فى تلك الفترة الطويلة بدءا من احتلال البويهيين لبغداد حتى سقوطها على أيدى المغول.. وكانت ـ أى الخلافة العباسية ـ تمثل قيادة الإسلام السنى، وتتصرف كسلطة تضفى الشرعية على الحكام المدنيين العديدين الذين يمارسون السيادة الفعلية فى الأقاليم وفى العاصمة.. وكان الخلفاء أنفسهم ـ باستثناء فترة انتعاش قصيرة قبل النهاية ـ تحت رحمة هؤلاء الحكام المدنيين، الذين يعينونهم ويخلعونهم متى شاءوا، بل إن واحدا منهم وهو الناصر، لم يترك أية بصمة فى التاريخ.. وإن تعيين ابن رائق أميرا للأمراء، كان واحدا من سلسلة طويلة، وكان دليلا على الاعتراف الرسمى بمنصب الحاكم المدنى.

وفى الربع الثانى من القرن العاشر بسط عدد من الأمراء من بنى بُويه الفرس الشيعة، الذين يسكنون مرتفعات الديلم. حكمهم على معظم غربى فارس وأجبروا الخلفاء على الاعتراف بهم. وفى عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م دخل الأمير البويهى معز الدولة بغداد، وانتزع من الخليفة «المستكفى» لقب أمير الأمراء. واضطر الخلفاء لأكثر من قرن أن يذعنوا لهذه المهانات ورغم تشيع البويهيين إلا أنهم لم يحاولوا أن ينصبوا خليفة علوياً، فالإمام الثانى عشر عند الشيعة «الاثنى عشرية» قد اختفى قبل ذلك بسبعين عاما، ولكنهم أعطوا بيعة ظاهرية للعباسيين ـ متخذين منهم ستارا «رشيدا» لسلطتهم، وأداة لسياستهم فى العالم السنى. ومن هذه الشيعة كان الخطر الحقيقى للعباسيين ففى عام ٣٥٦هـ/ ٩٦٩م غزا الفاطميون «الاسماعيليون» من تونس مصر، واستطاعوا بسرعة أن يبسطوا سلطانهم حتى سوريا والجزيرة العربية. ولأول مرة تحكم فى الشرق الأوسط أسرة مستقلة قوية، لم تعترف حتى بالسلطة الاسمية

للعباسيين، بل إنها ـ على العكس ـ أقامت لنفسها خلافة خاصة، متحدية العباسيين فى زعامة العالم الإسلامى بأسره. وقد وجدت السلطة السياسية والعسكرية للفاطميين تأييدا وعونا من عدد كبير جدا من المتعاطفين فى «الممالك» العباسية، وقامت أيضا سياسة اقتصادية بارعة تستهدف تحويل تجارة الشرق من الخليج الفارسى إلى البحر الأحمر، وفى الوقت نفسه تعمل على تقوية مصر وإضعاف العراق.

ثم انقسمت الإمبراطورية البويهية إلى عدد من الدول الصغيرة، على حين كانت تنمو فى فارس سلطة جديدة هى السلاجقة.. وفى منتصف القرن الحادى عشر انتهت سطوة البويهيين، واستطاع قائد تركى يدعى البساسيرى أن يحتل بغداد، ويلقى الخطبة باسم الخليفة الفاطمى. وكانت هذه الواقعة البسيطة دليلا على مدى ما بلغته سلطة الفاطميين من علو ورفعة. وفى عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م، دخل طغرل بك السلجوقى بغداد وأعلن نفسه سلطانا. ويبدو أن السلاطين السلاجقة هم أول من استخدم اللقب رسميا، ونقشوه على عملاتهم. والحق أن السلطنة السلجوقية الكبيرة، التى استمرت قرنا من الزمان، كانت التطور المنطقى لمنصب أمير الأمراء، وقد بقى اللقب منذ ذلك الحين لمن يمسك بالسلطة الدنيوية (الزمنية) المطلقة. وقد أدخل السلاجقة الكثير من التغييرات المهمة.. فقد، كانوا تركا سنيين، وبمقدمهم استقرت قوة الأتراك التى كانت تنمو بشكل متقطع غير متصل منذ عهد المعتصم.. ولم يعد الأتراك فى الشرق الأوسط ـ منذ ذلك الحين ـ جنودا أرقاء أو متحررين، يتم استيرادهم من آسيا الوسطى.. وبدأت عشائر بأكملها من الأتراك الأحرار الرعويين تهاجر تجاه الغرب، وتقوم بدور مهم، وتغير الصورة العرقية للشرق الأوسط.. وقد أدى إحلال الحاكم السنى مكان الشيعى إلى تزايد هيبة ـ لا سلطة ـ الخلفاء ولذلك توسع نطاق سلطة الحكومة المركزية، ومن ثم

زادت السيادة الاسمية للخلفاء، على كثير من الأراضى الكثيرة التى كانت مستقلة حتى ذلك الحين. وقد أحدث عهد السلاجقة، الذى أعقب تصدع السلطنة الكبيرة تغييرين على جانب كبير من الأهمية. أحدهما تنظيم التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى حدثت فى الفترة السابقة، وبلورة نظام اجتماعى ومالى جديد ذى سمة شبه إقطاعية؛ أما الآخر فهو الحملة ضد التهديد الشيعى على المستوى السياسى والعسكرى، وعلى المستوى الثقافى عن طريق خلق شبكة من المدارس ، حتى تكون مراكز لصياغة المذهب السنى والدفاع عنه فى مواجهة أبواق الشيعة - وقد واجه هذان التغييران رد فعل عنيفاً متمثلاً فى حركة الحشاشين وهى حركة ثورية نشيطة، انبثقت من بين أطلال الدعوة الفاطمية، وشكلت تحديا مريرا لحكم السلاجقة والسنيين.. وقد فشل الحشاشون فى النهاية، ولم تعد الشيعة بعد ذلك عاملا سياسيا كبيرا حتى ظهور الصفويين .

وبعد تصدع السلطنة السلجوقية الكبيرة، سقطت العراق تحت سيطرة أسرة محلية من الأمراء السلاجقة، كان آخرهم طغرل الثانى ٥٧٣ - ٥٩٠هـ/ ١١٧٧ - ١١٩٤م. وقد أدى انهيار سلطانه، وعدم وجود أى بديل إلى أن يقوم الخليفة العباسى الناصر بمحاولة أخيرة لاستعادة السلطة المفقودة للخلافة. وكانت اللحظة طيبة ومواتية - فالأسرتان الكبيرتان فى الشرق الأوسط كانتا مشغولتين، فالأيوبيون فى مصر وسوريا انشغلوا بالنضال ضد الصليبيين. وانشغل خوارزم شاه فى الشرق بحروبه مع الأسر التركية الأخرى ثم مع المغول. وفى هذا الفراغ للسلطة، حاول الناصر خلق كيان موسع للخلافة، ومع ذلك فإن تحول نشاطاتهم لمواجهة خطر المغول فى الشرق هو الذى أنقذها من الهلاك على أيدى شاهات خوارزم. وكان خلفاء الناصر ضعفاء، وغير أكفاء، وعندما

ظهر القائد المغولى هولاكو ـ الذى كان قد غزا فارس ـ أمام بغداد فى عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨، كان آخر خليفة وهو المستعصم، وغير قادر على القيام بأية مقاومة جادة.

ويعد غزو المغول لبغداد، والقضاء على الخلافة كارثة كبيرة فى تاريخ الإسلام والحق أن هذين الحدثين هما نهاية عصر ـ لا فى الأشكال الخارجية الظاهرية للحكم والسياسة فحسب ـ بل أيضا فى الحضارة الإسلامية ذاتها، التى تدفقت وتدافعت بعد التحول الذى فرضته موجة الغزو التتارى العارم، فى مسارات جديدة، تختلف عن تلك التى كانت فى القرون السابقة. وهكذا لم تعد الخلافة مؤسسة ذات فعالية، ولم يفعل المغول أكثر من أن يلقوا بشبح شىء مات بالفعل. ولم تحدث الغزوات المغولية تأثيرا كبيراً فى الأجهزة الحقيقية للسلطة الزمنية؛ ولكن التغيير الوحيد هو أن السلطنة قد بدأت تكتسب الاعتراف الشرعى، وبدأ السلاطين ينتحلون لأنفسهم ألقابا وامتيازات كانت مقصورة من قبل على الخلفاء.

الخلفاء العباسيون فى مصر

ذكر «ر.هارتمان R.Hartemann» عن تأسيس الظاهر بيبرس لخلافة عباسية فى الظل فى القاهرة فى عام ٦٥٩هـ/ ١٢٦١م. إن اختفاء الخلافة من بغداد أوجد فراغا سياسيا، لم يؤثر فحسب فى رجال الدين بل أيضاً فى الحكام المدنيين، الذين كانوا لايزالون يستشعرون الحاجة إلى سلطة ذات وضع قانونى. وقد اعترف أبو نُمى شريف مكة، رسميا بالحاكم الحفصى فى تونس «أبو عبدالله»، الذى اتخذ لقب الخليفة، تحت الاسم الملكى المستنصر فى عام ٦٥٠هـ/ ١٢٥٣م.. وقد اكتسب هذا اللقب قيمة جديدة باعتراف (أبى نُمَىْ) وتأكد بالتصرف الذى أقدم عليه المماليك بإرسالهم تقريرا عن النصر الذى تحقق فى عين جالوت، إلى «أبو عبدالله» متوجهين إليه باسم أمير المؤمنين. أما بيبرس، وكان أقوى من

سلفه، فقد فضل ألا يعطى هذا الاعتراف إلى جار قوى يمكن أن يكون خطراً عليه، وبدلا من ذلك أقدم على حل مشكلات الشرعية والاستمرارية بتنصيب لاجئ عباسى كخليفة فى القاهرة بنفس الاسم «الخليفى» المستنصر..

وفى القرنين ونصف القرن التالية تتابعت سلالة من العباسيين الواحد بعد الآخر كخلفاء اسميين تحت حكم سلاطين المماليك فى القاهرة.. وباستثناء فترة قصيرة فى عام ٨١٥هـ/ ١٤١٢م كان فيها الخليفة المستعين حاكما لسد الفراغ لمدة ستة شهور فى غمرة الصراعات بين المتنافسين على السلطة - كان الخلفاء فى القاهرة لا حول لهم ولا قوة بل لم يكونوا أكثر من أصحاب معاشات فى البلاط، مع بعض متطلبات الاحتفال عند اعتلاء السلطان الجديد للسلطة.. وقد حاول سلاطين المماليك استخدام هؤلاء الخلفاء كوسيلة لكسب اعتراف الدول الإسلامية الأخرى، ولكن هذه المحاولات لم تلق إلا نجاحا ضئيلا وخصوصا فى الهند والإمبراطورية العثمانية حيث تقدم بايزيد الأول إلى خليفة «القاهرة» فى عام ١٣٩٤ بمنحه لقب سلطان.

وفى عام ١٥١٧ تم خلع آخر خليفة وهو المتوكل على يد سليم الأول الغازى العثمانى لسوريا ومصر. وهكذا أزيلت خلافة الظل العباسية..

المصادر:

انظر الحوليات العربية: ابن خياط، الطبرى، ابن الأثير، ابن كثير وغيرها، ومن المراجع الأجنبية:

(١) R. Hartmann: *Zur Vorgeschichte des, Abbasidischen Schein-Chaliphates* von Cairo, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissensch aften zu Berlin, Phil-hist. KI. 1947, nr, 9, Berlin 1950.

(٢) G. Weil: *Geschichte der Chalifen* 5 vols, Mannhem-Stuttgart 1846-62.

(٣) A. Müller: *Der Islam im Morge-nund Abendland,* 2 vols, Berlin 1882

بهجت عبد الفتاح [ل. لويس L. L.ewis]

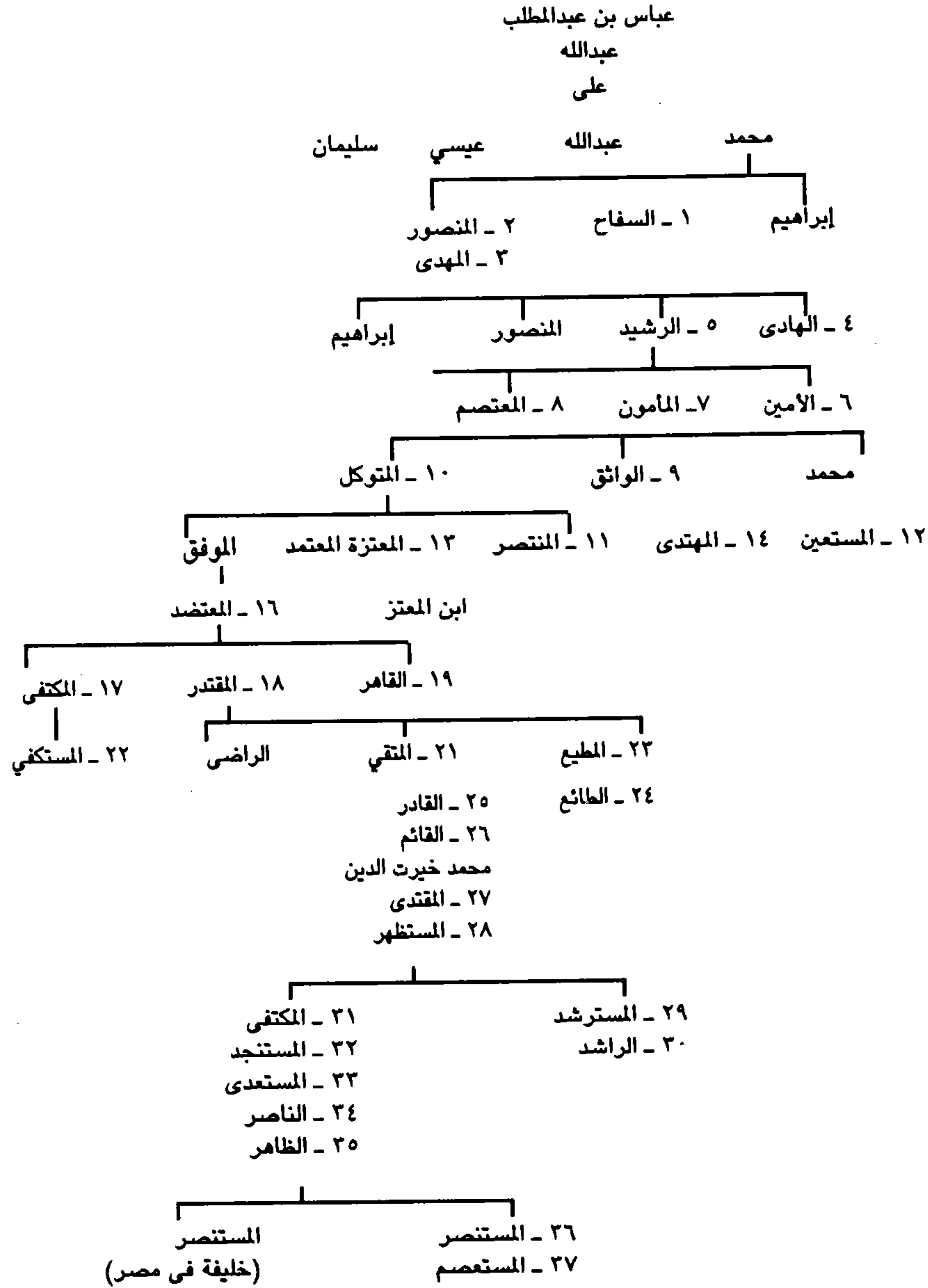
خلفاء الدولة العباسية

	هجرية	ميلادية
١ ـ أبو العباس السفاح	١٣٢	٧٥٠
٢ ـ المنصور	١٣٦	٧٥٤
٣ ـ المهدى	١٥٨	٧٧٥
٤ ـ الهادى	١٦٩	٧٨٥
٥ ـ هارون الرشيد	١٧٠	٧٨٦
٦ ـ الأمين	١٩٣	٨٠٩
٧ ـ المأمون	١٩٨	٨١٣
٨ ـ المعتصم	٢١٨	٨٣٣
٩ ـ الواثق	٢٢٧	٨٤٢
١٠ ـ المتوكل	٢٣٢	٨٤٧
١١ ـ المنتصر	٢٤٧	٨٦١
١٢ ـ المستعين	٢٤٨	٨٦٢
١٣ ـ المعتز	٢٥٢	٨٦٦
١٤ ـ المهتدى	٢٥٥	٨٦٩
١٥ ـ المعتمد	٢٥٦	٨٧٠
١٦ ـ المعتضد	٢٧٩	٨٩٢
١٧ ـ المكتفى	٢٨٩	٩٠٢
١٨ـ المقتدر	٢٩٥	٩٠٨
١٩ـ القاهر	٣٢٠	٩٣٢
٢٠ ـ الراضى	٣٢٢	٩٣٤
٢١ ـ المتقى	٣٢٩	٩٤٠
٢٢ ـ المستكفى	٣٣٣	٩٤٤
٢٣ ـ المطيع	٣٣٤	٩٤٦
٢٤ ـ الطائع	٣٦٣	٩٧٤
٢٥ ـ القادر	٣٨١	٩٩١
٢٦ ـ القائم	٤٢٢	١٠٣١
٢٧ ـ المقتدى	٤٦٧	١٠٧٤
٢٨ ـ المستظهر	٤٨٧	١٠٩٤
٢٩ ـ المسترشد	٥١٢	١١١٨
٣٠ ـ الراشد	٥٢٩	١١٣٥
٣١ ـ المقتفى	٥٣٠	١١٣٦
٣٢ ـ المستنجد	٥٥٥	١١٦٠
٣٣ ـ المستضئ	٥٦٦	١١٧٠
٣٤ ـ الناصر	٥٧٥	١١٨٠
٣٥ ـ الظاهر	٦٢٢	١٢٢٥
٣٦ ـ المستنصر	٦٢٣	١٢٢٦
٣٧ ـ المستعصم	٦٤٠ـ٦٥٦	١٢٤٢ـ١٢٥٨

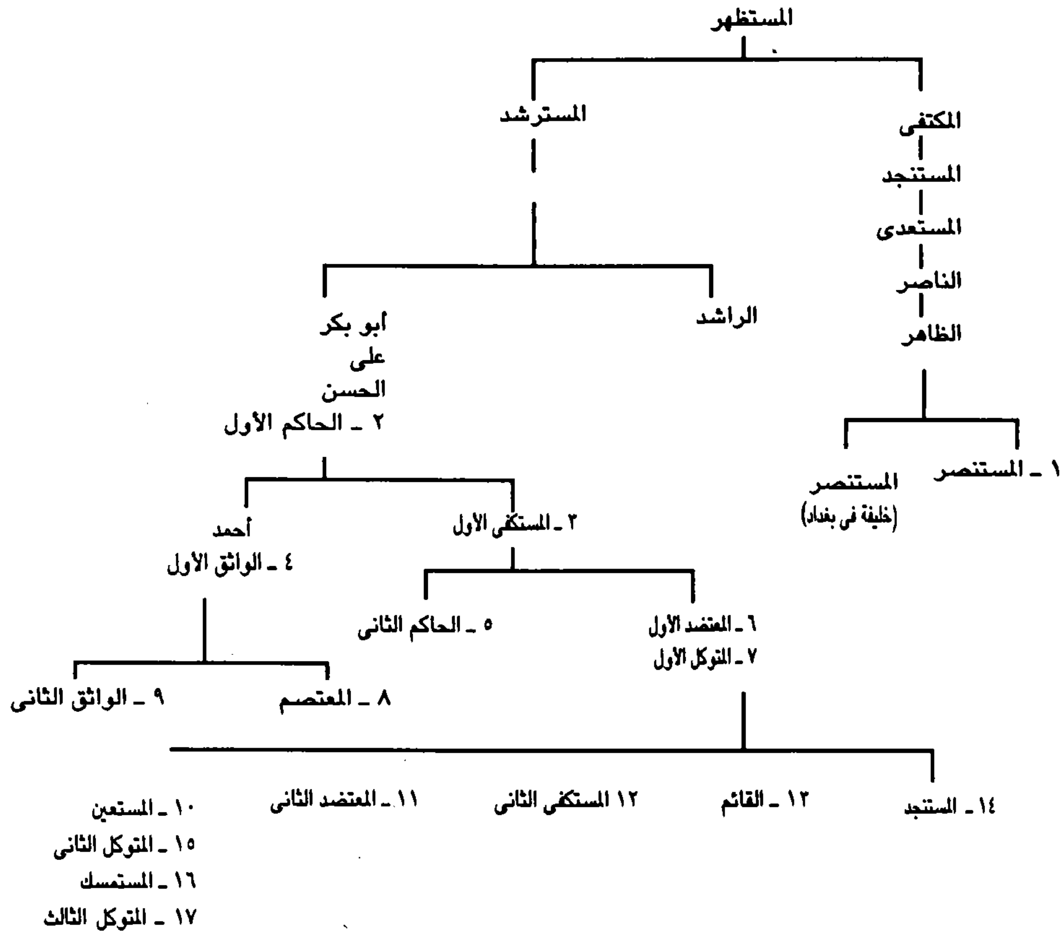
الخلفاء العباسيون فى مصر

	هجرية	ميلادية
١ ـ المستنصر بالله أبوالقاسم أحمد	٦٥٩	١٢٦١
٢ ـ الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد	٦٦٠	١٢٦٢
٣ ـ المستكفى بالله أبوالربيع سليمان	٧٠١	١٣٠٢
٤ ـ الواثق بالله أبو اسحق إبراهيم	٧٤٠	١٣٣٧١
٥ ـ الحاكم بأمر الله أبوالعباس أحمد	٧٤٢	٣٤١
٦ ـ المعتضد بالله أبوالفتح أبوبكر	٧٥٣	١٣٥٢
٧ ـ المتوكل على الله أبوعبدالله محمد	٧٦٣	١٣٦٢
٨ ـ المعتصم (المستعصم) بالله أبويحيى زكريا	٧٧٩	١٣٧٧
٩ ـ المتوكل على الله (للمرة الثانية)	٧٧٩	١٣٧٧
١٠ ـ الواثق بالله عمر	٧٨٥	١٣٨٣
١١ ـ المعتصم بالله (للمرة الثانية)	٧٨٨	١٣٨٦
١٢ ـ المتوكل على الله (للمرة الثالثة)	٧٩١	١٣٨٩
١٣ ـ المستعين بالله أبوالفضل العباس	٨٠٨	١٤٠٦
١٤ ـ المعتضد بالله أبوالفتح داود	٨١٦	١٤١٤
١٥ ـ المستكفى بالله أبو ربيع سليمان	٨٤٥	١٤٤١
١٦ ـ القائم بأمر الله حمزة	٨٥٥	١٤٥١
١٧ ـ المستنجد بالله أبوالمحاسن يوسف	٨٥٩	١٤٥٥
١٨ ـ المتوكل على الله أبو العز عبدالعزيز	٨٨٤	١٤٧٩
١٩ ـ المستمسك بالله أبو الصبر يعقوب	٩٠٣	١٤٧٩
٢٠ ـ المتوكل على الله محمد	٩١٤	١٥٠٨ـ١٥٠٩
٢١ ـ المستمسك بالله (للمرة الثانية).	٩٢٢ـ٩٢٣	١٥١٦ـ١٥١٧

جدول بانساب الخلفاء العباسيين فى بغداد



جدول أنساب الخلفاء العباسيين فى مصر
(من كتاب «خليل أدهم» الدول الإسلامية)



(يقول آخرون أن الخليفة الثانى ـ الحاكم الأول ـ انحدر مباشرة من الراشد على النحو التالى: الحاكم بن على بن أبى بكر الحسين بن الراشد).

بهجت عبد الفتاح [ل. لويس L. Lewis]

عبد

والجمع عبيد وقد وردت فى القرآن الكريم على صيغة الجمع (عباد) كما فى الآية ٣٢ من سورة النور (وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم)، وتطلق كلمة (عبد) على الذكر خاصّة أما الأنثى فتسمى أمة (بفتح الألف والميم) وجمعها إماء، وكلتا الكلمتين من أصل سام قديم، وتستخدمها عبريّة التوراة بالمعنى نفسه، وتستخدم العربية الفصحى كلمة (رقيق) للدلالة على العبد والأمة (أى المذكر والمؤنث) كما تدل الكلمة على المفرد والجمع أيضا، وعلى أية حال فإن كلمة (رقيق) لم ترد فى القرآن الكريم، ويستخدم القرآن الكريم كلمة (رقبة) ومعناها حرفياً تشير إليه الكلمة الإنجليزية neck أى العنق وقيل إن معناها مؤخر أصل العنق وقيل أعلاه والجمع رقب (بضم الراء والقاف) ورقاب و[illegible]قبات، كما ورد فى القرآن الكريم [illegible]ر (ما ملكت أيمانكم)، و(العبد ا[illegible]وك) فى سورة النحل آية ٧٥ (ضـ[illegible] الله مثلا عبدا مملوكا لا يقد[illegible]ى شئ) ومن هنا تطور مفهو[illegible] مملوك فى اللغة العربية ليكون مرادفاً لكلمة عبد، وقد دخلت اللغة العربية — شأنها شأن اللغات الأخرى - تعبيرات لطيفة مخففة لتشير للمعنى نفسه مثل فتى، وفتاة، وخادم وخادمة، وغلام للعبد المذكر وجارية للأنثى، وهناك أيضا وصيف ومؤنثه وصيفة، وفى مرحلة من المراحل كانت كلمة (خصى) تعنى العبد، بل وامتد معنى العبودية لكلمتى (زنجى) و(زنجية)، بل إن كلمة (أسير) المقابلة للكلمة الإنجليزية Captive كانت تعنى أحيانا العبد، ومطلق العبودية يعبر عنها بالرق أو بالعبودية المشتقة من كلمة عبد، وصاحب العبد أو مالكه هو (السيد) ويمكن أن يشار إليه أيضا على أنه المولى أو (المالك)، وعكس العبد (رجل حر) و(امرأة حرة).

وبالنسبة للغة التركية فإنها تضم عددا من الكلمات الدالة على العبد منها كولى Köle بالإضافة لكلمات أخرى دخلت التركية من لغات أخرى مثل بند الفارسية الأصل، وأسير وغلام وهما عربيتان، وكارية وهى تحريف لكلمة جارية العربية، بالاضافة إلى هلايك، وهى تحريف لكلمة خلائق، ومعناها

بدقـــة هو المخلوقـــات بما تحـــمله من مضمـــون شبيه بالمضـــمون الذى تحمله الكلمـــة الانجليـــزية Creatures أما اللـــغة الفارسية ففيـــها كلمات مثل باندا وغلام للمذكر، وكنيز للمؤنث.

الرّق قبل الإسلام:

مورست العبوديـــة فى شبه الجزيرة العربيـــة قبل الإسلام كمـــا مورست فى بقـــيـــة دول العـــالم الـــقـــديم وبواكـــيـــر العـــصـــور الوسطـــى، غـــيـــر أنه يجب الاعـــتراف أن المعلومـــات المتـــفرقـــة التى تيســـرت لنا عن فتـــرة ما قـــبل الإسلام غيـــر كافية لتـــقديم إجابات مـــؤكدة عن مـــعظم المشـــاكل التـــى أثارها نظام الرق هذا، ويمكن الاعتراف بأنه «قبل الهجرة مـــباشـــرة» كانت الأغلـــبيـــة العظمى من العبيد موجـــودة فى غرب شبه الجزيرة العـــربية، وكـــان هؤلاء العبـــيد يمـــثلون سلعـــة متـــوفرة فـــى مكة المكرمة حـــقق التـــجار من وراء بيـــعـــها أرباحـــا طائلة؛ وكان الـــعبيـــد فى غـــرب شبه الجـــزيرة العربية أناســـا ملونين من أصل حبشـى، ولابد أن بعضـــهم قد كون نواة جمـــاعة الأحـــابيش التى كونـــت قوة للدفـــاع عن مكة، وقد كـــان بلال رضـــى الله عنه أول مؤذن فـــى الاسلام عـــبداً من هؤلاء(*)، كما كان هناك بعض العـــبيد البيض من عنصـــــر أجنبى لكن عـــددهـــم كـــان أقل كثيرا من العبيد ذوى الأصول الأثيوبية (الحبـــشيـــة)، وقد وصل هـــؤلاء العبـــيد البـــــيض ـ بدون ريب ـ مع قـــــوافل التجـــارة العربيـــة (ويعود تاريـــخ تجار الرقيق إلى زمن ســـحيق فقـــد أشار لهم العهـــد القديم فـــى ســـياق قـــصة يوسف عليـــــه الســـلام) ولا تـــوجـــد أســـــبـــاب موضـــوعية تجـــعلنا ننكر وجود عبيد من أصل عـــربى ـ ولو أن افـــتداء الأســـرى بين القـــبائل الرّحـــل كان أمـــرا شائعـــا، وليس لديـــنا دليل حـــاسم عـــلى وجـــود استعباد وفـــاء لدين ، كما ليس لدينا ما يشـــيـــر إلى قـــيـــام بعض الأســـر ببـــيع أبنائهـــا، فالحكـــايات النادرة، والمتأخـــرة بهذا الشـــأن تبـــين أن هذا الأمر فـــى حال حـــدوثه كان يمـــثل حـــالة شـــاذة وغيـــر عادية، وعلاوة على ذلـــك فسوف يكون

(*) أصبح الصحـــابى الجليل بلال بن رباح مسلما حـــراً بعد الاســـلام، وهو الذى أعتـــقه أبو بكر الصـــديق رضى الله عنه، حتى قيل «إنه سيدنا وأعتقه سيدنا».

المحرر

من غــيــر الحكمــة أن نكثــر من الاســتنتاجــات اعتـمادا على المعلومـات الضئـيلة التى لدينا عن حال العبـيد فى الحجاز قـبل الإسلام، فالاحتـقار الدائم للأسلاف العبيـد حتى لو كان ـ فقط ـ من ناحيـة الأم، والسخريـة التى يعانى منهـا من تزوج من فتـاة أسيـرة ـ ربما كان ذلك من خصائص العـقلية البدوية [آنئذ] أكثـر من كونه دلالة على النظرة العـامة لسكان المـدن، وسيـرة الشاعـر المحارب المشهـور عنترة وهو ابن بدوى ومن أم من الرقيق الحبشى، والذى كان عليه أن يقوم بأعمال بطولية أمام والده قبل أن يعترف ببنوته، هذه الحكاية ذات مــدلول إذ إن فـحــواها ينـطوى على معارضة لحـرمان الأطفال الناتجين عن مثل هذه الزيجات من حقوقهم.

القرآن والأخلاق الدينية:

كـان الإســلام أكـثـر من الديانتين الأخريين ـ اليهودية والمسيحية ـ حسما فى مسألة الرق فى محاولة لتلطيف هذا النظام وتخـفـيف نواحـيـه الشرعـيـة وإعطائه بعـدا أخـلاقيـا، فـالعبـد ـ فى الإسـلام ـ يـمتلك القـيمة نـفسهـا التى للرجل الحـر، ولروحـه الخلود نفسـه الذى لروح الحــر، ويحض الـقــرآن الكريم على تحـرير العبيـد، فهو تكفـير عن الذنوب، وهو أيضـا من أعمـال البر والإحـســان وهو كـفـارة للـحنث فى القسم، وقـد جرى العرف على التفـرقة بين نوعين من العبيد. يقول ابن منظور «القنْ ـ بكسـر القـاف وتسكين النون ـ هو العبد، والعـبد القن هو الذى ملك هو وأبواه، وقن للمـفـرد والاثنين والجـمع والمؤنث، وجمعـه أقنان وأقنة والأخيرة نادرة، والأنثى قن بغـيـر هاء، فـالعبـد القن هو الذى وُلد عندك ولا يستطيع أن يخــرج عنك، وحُكى عن الأصــمــعى: «لسنا بعـبيـد قن ولكننا عـبيـد مملكة» ولدينا دليل قـوى مـتمـثل فى الآية ٣٣ من سـورة النور عـلى أن العـرب قـبل الإسـلام كانوا يخصصـون نساء العبيد (الجوارى) لصالح أسـيادهم، وقد نهى الإسـلام عن ذلك (.. ولا تكرهوا فتياتكم على البـغاء إن أردن تحـصنا لتبـتغـوا عـرض الحــيـاة الدنيــا..)، وقـد أتاح الإسلام للجارية المسلمة فرصة التزوج من المسلمـين الأحـرار بل وجـعل الأمَة المسلمـة خيرا من المشـركة الحـرّة وقد

وصف الرسول [ﷺ] العبيد بأنهم إخوة ونهى الرسول [ﷺ] عن معاقبة العبيد بشدة كما أمر بالعفو عنهم وبمؤاكلتهم وكسوتهم ومعاملتهم بالحسنى.

الرق فى الفقه:

١ـ بغض النظر عن التمييز ـ من حين لآخر ـ بين العبيد المسلمين، والعبيد غير المسلمين، فإن الشرع الإسلامى يعترف بطبقة واحدة فقط من العبيد بصرف النظر عن أصلهم العرقى أو طريقة الحصول عليهم، وقد ظل نظام الرق ساريا بوسيلتين شرعيتين، الميلاد فى العبودية أو الأسر فى الحرب، ولم يكن مبدأ الأسر فى الحرب يطبق على المسلمين، فقد يؤسرون ولكنهم لايستعبدون أو يصبحون عبيدا من الناحية الرسمية على الأقل، لذلك فقد كان العبيد المسلمون هم الذين كانوا عبيدا قبل تحولهم للإسلام أو الذين ولدوا فى ظل العبودية، ومن هنا كان عددهم يميل للتناقص باستمرار، بالإضافة إلى العتق (التحرير) الذى حض عليه الإسلام، ورغم أن المبدأ المعتاد هو أن الطفل المولود يأخذ وضع أمّه (حرّة كانت أم أمَة)، الاّ أن هذا المبدأ جرى تفسيره لصالح الطفل، فاعتبره الشرع الإسلامى حرا فليس من الطبيعى أن يكون عبداً لأبيه، ومعنى هذا أن العبودية لم يكن لها أن تستمر فى المجتمع الإسلامى دون الإسهام المتجدد للعناصر الخارجية أو الهامشية، وإنه لأمر يدعو للإعجاب أن نرى العبودية فى رأى الفقهاء المسلمين حالة استثنائية؛ فالمبدأ الأساسى على حد تعبيرهم «هو الحرية» أو «الأصل هو الحرية»؛ فغالب الفقهاء المسلمين يعتبرون اللقيط حرا، واللقيط هو الذى لا يعرف أصله، وذلك بناء على القاعدة الشرعية «الأصل هو الحرية»

٢ ـ وعلى المستوى الشرعى كان للعبد قيمة مزدوجة فباعتباره (شيئا) مملوكا فإنه يخضع لحق الملكية، فهو يباع ويهدى ويؤجر ويورث... إلخ، وهو فى هذا الشأن مجرد سلعة من السلع، والعبد حديث الولادة على سبيل المثال هو (غلّة) أمّه أى انتاجها، ويصبح بالتالى ملكاً لمالك أمّه، وعلى

المحتسب واجب ضمان أن الأسياد يعاملون عبيدهم معاملة طيبة، وقد يكون العبد ـ كما كان بين الرومان وفى أوربا المسيحية ـ ملكا لاثنين أو أكثر من الملاك فى الوقت نفسه، ويقال عندئذ إنه (شائع الملكية) أو إنه مملوك (على الشيوع) أو إنه (مشترك)، ومثل هذه الملكية تثير أوضاعا قانونية معقدة جدا، ومن المفيد ملاحظة أن الشرع يرتب مبلغ المكافأة التى يمكن أن يطالب بها شخص أعاد عبدا هاربا (آبقا) إلى سيده.

على أن العبد ـ حتى من وجهة نظر حق الملكية، الذى هو موضوعها ـ لا يعامل دائما مثل الملكيات الأخرى تماما، فالفقه المالكى ـ على سبيل المثال ـ يسمح بضمان تلقائى لمدة ثلاثة أيام على حساب بائع العبد ضد أى عيوب فى الأخير، ومن الأمور الرائعة فى الفقه الإسلامى أنه من المحظور فصل أم مستعبدة عن طفلها الصغير.

٣ ـ وللعبد المسلم حقوق دينية من حيث العبادات والتكاليف مماثل نظريا لما للأحرار، وعلى السيد دفع زكاة الفطر نيابة عنه، وليس هناك ما يمنع أن يكون العبد إماما فى صلاة الجماعة، وإن كان الأحناف لا يوافقون على ذلك، ومسألة حقه فى الإمامة فى صلاة العيدين محل خلاف كبير، وفى كل الأحوال فإن من المفضّل أن يكون الإمام حراً.

٤ ـ وموافقة السيد مطلوبة لعقد زواج العبد أو الأمة، وللعبد أن يتزوج امرأتين كحد أقصى غير أن المذهب المالكى يجعل من حقه أربع زوجات كالحر، كما يرى أصحاب المذهب المالكى أن من حق الزوجة الأمة أن تشارك الزوجات الأخريات (الحرائر) فى اقتسام الليالى، أى أن من حقها أن يبيت عندها زوجها عدد الليالى نفسه الذى يبيته عند كل واحدة من زوجاته الحرائر. والأولاد المولودون من محظية مملوكة بطريقة شرعية أولاد شرعيون، وفيما يتعلق بالميراث فهم فى هذا كأولاد الزوجات الحرائر.

٥ ـ ومعظم الفقهاء ينكرون على الأَمَة حق الحضانة ولا يسمحون للعبد أن يكون (وليا)، والأحناف والشافعية

لا يسمحون أن يكون العبد منفذ وصية، وشهادة العبد غير معترف بها أمام القضاء إلاّ عند الحنابلة، ومع هذا فهم لا يقبلون شهادته فى الأمور التى يعاقب عليها الشرع بشدة.

٦ ـ والنشاط التجارى للعبد مقيد، فهو غالبا لصالح سيده، ومع هذا فللعبد حق الملكية لماله الخاص الذى جمعه عن طريق الهدايا والإرث بوصية.

٧ ـ أما فيما يتعلق بالقصاص فإن غالب المذاهب تعارض إعدام رجل حر لقتله عبدا، وفى حالة التعويض أى إذا أصاب أحد عبدا فإن التعويض يذهب للسيد المالك، وإذا أخطأ العبد أو ارتكب جرما كان على سيده تسليمه أو دفع الدية عنه، أما العبد المتهم بالسرقة أو الردة فيعاقب بالعقوبة نفسها التى يعاقب بها الرجل الحر.

الرِّق فى العصور الوسطى:

على مدى التاريخ الإسلامى كله وحتى القرن التاسع عشر كانت العبودية دائما نظاما مرتبطاً بالحياة ومتأصلا بعمق بحكم العادة، وكان الأتراك الذين قُيِّض لهم أن يجيئوا لغوث العرب فى نضالهم الظافر ضد القوى الأوربية قد مارسوا العبودية ـ فيما يبدو ـ فى دولتهم فى مراحلها الأولى من خلال الاختطاف والشراء فتكونت بذلك طبقة العبيد فى العالم الإسلامى، واعتنق هؤلاء العبيد الإسلام وأصبحوا هم أنفسهم أكبر المدافعين عن نظام الرق والدين الإسلامى الذى اعتنقوه. وقد أمدّت حروب الفتح ـ التى أدت إلى التوسع العظيم والسريع لدار الإسلام فى القرن الأول للهجرة واستمرت خلال القرون الوسطى ـ المسلمين المنتصرين بفيض لا يتوقف من الأسرى رجالا ونساء تحول عدد كبير منهم إلى عبيد، وكانت الغارات المسلحة التى يشنها المسلمون على بلاد الأعداء فى المناطق الحدودية، والتى اتخذت شكل الحروب المقدسة مورداً آخر للأسرى الذين يتحولون إلى عبيد، وكانت هذه الغارات شبه مستمرة إذ لم تكن تتوقف إلاّ أثناء التحالفات الوقتية أو عند عقد هدنة، كما شكلت حركة القرصنة (الجهاد البحرى) فى البحر المتوسط مورداً آخر للعبيد بالنسبة للدول المطلة عليه، وقد مارس

المسيحيون أيضا القرصنة فى البحر المتوسط وجعلوا عددا من المسلمين يعيشون فى ذل العبودية فى أوربا، وتحول بعضهم إلى المسيحية تحولا بطيئا واندمج فى السكان المحليين، بينما تمكن آخرون من الهرب وقد حدث على نطاق محدود ـ باعتراف الجميع ـ أن مسلمين استعبدوا مسلمين آخرين، وكانت هذه هى الحال ـ على سبيل المثال ـ عندما اعتبر أفراد من شيع متعصبة بقية المسلمين خارجين عن دائرة الإسلام، وبالتالى لم يترددوا فى مهاجمتهم واسترقاقهم، وهناك مثال صارخ ففى سنة ١٠٧٧م بيعت آلاف النساء من قبيلة بربرية ثائرة فى أسواق الرقيق بالقاهرة، كما حدث هذا بكثرة فى المناطق الحدودية إذ إن جماعات حكومية أو تعمل لحسابها كانت تشن هجمات عبر الحدود على السكان الذين كانوا غالبا وثنيين ـ لكن هذا لا يمنع من وجود مسلمين بينهم أو حتى أطفال من آباء مسلمين، وبانتشار الإسلام فى أفريقيا السوداء (أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى) وبتكثيف الضغط المغربى فى هذا الاتجاه فى القرون الأخيرة من العصور الوسطى ـ ثار سؤال حول شرعية استرقاق المسلمين بين الحين والآخر، وقد أجاب الفقهاء باحتراس بأن شككوا فى أن هؤلاء المعروضين للبيع قد يكونون مسلمين وبالتالى حرموا الاتجار فيهم.

وكانت قوافل النخاسين تتوغل فى قلب أفريقيا وآسيا للحصول على الرقيق بالشراء أو الخطف والسرقة، وفى القارة الأفريقية كانت النزاعات القبلية بين الوطنيين تيسر عمل تجار الرقيق، وثمة مسألة لابد من التنويه عنها وهى أن كل الأجناس تقريبا كانت مجالا للاتجار فيها كرقيق، فلم يكن الأمر مقصورا على عناصر الزنوج والأثيوبيين والبرابرة والترك فحسب، بل عناصر أوربية أيضا خاصة العناصر السلافية.

ومنذ منتصف القرن الثامن، بدأ أهل البندقية ـ رغم نقمة البابوية الشديدة ـ سيرتهم كمتعهدى توريد رقيق كان من بينهم مسيحيون ـ للدول الإسلامية. وفى القرنين التاسع والعاشر لعب التجار اليهود دورا مهما فى تجارة

الرقيق عبر أوربا الغربية والوسطى، كما أداروا مركزا مشهورا للخصى (الإخصاء) فى ڤيرون وتوزيعهم على ديار المسلمين، وفى تاريخ لاحق جلب مماليك مصر - بموافقة الامبراطور البيزنطى - عبيدا من مراكز تجارة القرم وبحر أزوف، وحتى داخل العالم الإسلامى كانت هناك حركة تجارية كبيرة فى العبيد من مختلف الأعراق، وكانت الجزية المرسلة للخلفاء تضم عبيدا، ونحن لا نعرف كل تفاصيل تنظيم هذه التجارة ولكننا نلم ببعض أوجهها، فقد كان فى كل مدينة كبيرة سوق كبيرة للرقيق تعرف بمكان العرض (المعرض) وليس من المفيد أن نذكر هنا أسعار الرقيق خاصة إذا كانت أسعارا استثنائية، فمثل هذه الأرقام ليس لها معنى حقيقى الاّ إذا خضعت للنقد والمقارنة وقورنت بقيمة السلع الأخرى، وهى دراسة يمكن إجراؤها والحصول على بياناتها دون صعوبة كبيرة، لكن من الواضح أنه كانت توجد فروق كبيرة فى الأسعار فى السوق الواحدة وفقا لجنس العبيد وعمرهم وعرقهم وحالتهم الصحية وقدراتهم، وبخاصة بالنسبة للإناث، فالصغيرة الأنيقة الموهوبة غالية الثمن، وبشكل عام كان العبيد البيض أغلى من السود وكان العبيد من أعراق معينة مشهورين بأعمال خاصة ارتبطت بهم دون سواهم .

وبشكل عام فقد كان الهدف من اقتناء الجوارى هو القيام بالأعمال المنزلية بالإضافة إلى إشباع نزوات أسيادهم، وكانت الجوارى اللائى تبدين استعدادا لتقبل العلم يسمح لهن بدراسة الموسيقى والشعر. أما العبيد الذكور فمجال الافادة منهم أوسع فهم يكونون الحرس الشخصى وأحيانا يكونون جزءا من كتيبة ضخمة، بل كانت هناك كتائب كاملة مخصصة للعبيد، وقد تكون هذه الكتائب من العبيد السود أو من العبيد البيض، وغالبا ما تقع المنافسات بينهم، كما كان للعبيد وظائف منزلية بعضها ذو طابع مريب، وكان من بينهم الطواشية (المخصيون) الذين ملأوا قصور الخلفاء والأمراء والأثرياء كحرس للحريم،

وكـان يطلق على الواحـد منهم لقب ينم عن التشـريف مثل أستاذ وأحيـانا يقال له خادم دون الإشارة إلى كلمة خَصِى، وفى القرن التـاسع كانت أغلبية العـبيد الخـصـيـان فى العـراق من السـلاف. وخدم كثـير من العبيد كمـساعدين فى الأعمـال التجارية بل ومارس بعـضـهم التجارة لحـسابه الشخصى، كـما عمل العبيـد فى الأعمال الزراعيـة فى حقول أسـيادهم، لكن المسلمـين فى العصـور الوسطى ـ فى الحـقيـقـة ـ لم يعرفـوا طريقة استغلال العبيد على نطاق واسع فى الأعمـال الزراعية، وقـد ثار العبـيد ثورة كـبـرى فى العـراق فى العـصـر العباسى، انتـهت فى النصف الثانى من القـرن التـاسع الميـلادى، وكـان هؤلاء العبيد فى الأسـاس قد جلبوا من شرق أفريقـيا لزراعة مناطق مـا بين النهرين (العراق)

وإذا وضـعنا جـانبـا المعـاناة التى تسببها تجارة الرقيق الاّ أن حالة أغلبهم مع سادتهم المسلمين كـانت محتملة، بل لقد وصل بعـضـهم إلى مراكز مـرموقة يحسدهم عليها الأحرار.

الرق فى العصر الحديث:

يبـدو أن الممارسـات المتعلقـة بالرق بين المسلمـين لم يطرأ عليهـا تغيـيرات جوهرية إبان الفترة الحـديثة، فالمصادر الرئيـسيـة للرق فى العصـور الوسطى وطرق الاسـترقـاق ظلت كمـا هى وإن عدلت على نطاق محدود بسـبب اختفاء المسلمـين مـن أسـبـانيـا من ناحـيـة، واتساعه فى البلقان والهند وأندونيسيا من ناحـيـة أخرى. وقـد أحـست أوربا بخطر تجارة الرقيق على أراضيها ذاتها قبل تبنى سـياسة عالمية بإلـغاء الرقيق بوقـت طويل ومع هـذا شـغلـت أوربا نفسـها بامداد مستـعمراتها الأمـريكية بالزنوج الأفريقـيين الذين عـانوا بشدّة من ذل العبودية، وكان العبيد المسلمون كثـيرين فى البرازيل على نحـو خاص، وقـد قـامـوا بثـورات هائلـة من سنة ١٨٠٧م إلى سنة ١٨٥٣م وتم إخمادها بعنف شديد. وفى البحـر المتوسط كان للقراصنة ولصوص البـحـر البربر[1]

---

(١) من المعروف أن هذه الحركة هى حركة جهاد بحرى وليست حركة قرصنة قـام بها ـ على نحو خاص ـ المسلمون المطرودون من أسـبـانيـا الذين سلـبت أمـوالهم وذراريهم. [المترجم]

يواصلون أعمالهم للنهب والتخريب خاصة بعد امتداد السيادة العثمانية لشمال أفريقيا، وقد قام الأوربيون أيضا بحركة قرصنة حقيقية ضد مجاهدى البحر المسلمين الآنف ذكرهم واستمروا فى هذه الأعمال حتى أواخر القرن الثامن عشر، وأسروا عددا من المسلمين، وقد لعب فرسان مالطة دورا فعالا أثناء النصف الأول من القرن الثامن عشر فى أسر المسلمين، وباعوا للأسطول الفرنسى الرجال الذين احتاجوهم كمجدفين فى السفن الشراعية، وحاول أكثر من عشرة آلاف عبد مسلم الثورة على جزيرة مالطة سنة ١٧٤٩م وقد حرر بونابرت الألفى عبد البربرين الذين وجدهم هناك سنة ١٧٩٨م. ومن الأهمية أن نميز بين العبيد المأسورين للفدية والذين استرقوا بعد أن كانوا أغنياء فهؤلاء كانوا يلقون معاملة حسنة، والعبيد العاديين الذين كانوا يعاملون معاملة قاسية ويجبرون على أداء أعمال شاقة فى السفن الشراعية وفى الأرض الزراعية، أما فى المدن فقد كان العبيد يؤدون أعمالا أيسر من العبيد العاملين فى الأراضى الزراعية، وكان الأطلنطى عامرا بالقراصنة المراكشيين الذين كانوا ينطلقون من قاعدتهم فى «الرباط ساليا» Rebat Sale، وكما حدث فى العصور الوسطى فقد قامت الجماعات الدينية التحررية بما فيها الجماعات اليهودية بدور فعال فى عتق العبيد بتقديم الفدية[1]، وكان العبيد المتحولون للإسلام يصلون لمناصب عالية فى الجيش والأسطول العثمانيين؛ لكن عدد العبيد الذين كانت تحصل عليهم الدولة العثمانية بدأ يتناقص بالتدريج فى بداية القرن التاسع عشر بسبب الضغط العسكرى الأوربى. وعند الغزو الفرنسى للجزائر سنة ١٨٣٠م - على سبيل المثال، لم يكن فى الجزائر سوى

---

(١) كان اليهود فى الواقع هم الرواد الحقيقيون لتجارة الرقيق فى المحيط الأطلنطى خاصة، فقد تمركز عدد كبير من اليهود المطرودين من أسبانيا فى جزيرة ساو تومى Sao Thome وأسموها جزيرة الميلاد، واستقدموا من الساحل الافريقى المقابل عددا كبيرا من العبيد لزراعة مزارع قصب السكر الواسعة فكانوا بذلك أول من استخدم العبيد استخداما استثماريا حقيقيا فى الأعمال الشاقة، وكانوا هم أول الوسطاء فى التاريخ الحديث لتوريد الرقيق إلى الأمريكتين.

لجنة المراجعة

١٢٢ من الرقيق الأوربى مقارنة بعدة آلاف منذ قرنين سابقين.

وظل شمال أفريقيا مخرجا لحركة تجارة الزنوج حتى الاحتلال الفرنسى. ولقد لعبت مراكش دورا كبيرا فى هذه التجارة وبخاصة فى النصف الثانى من القرن السابع عشر عندما حشد السلطان مولاى اسماعيل جيشا حقيقيا من الزنوج المهجّنين أطلق عليهم اسم عبيد البخارى نسبة (إلى الإمام البخارى) لأنه كان يجعلهم يقسمون يمين الولاء له وأمامهم صحيح البخارى المعروف، واستمر العبيد السود يجلبون إلى مراكش حتى فى القرن العشرين - مع مراعاة السرية - من تمبكتو، وكانت أسواق البيع العلنى تعقد فى سيدى أحمد وسيدى موسى على الحدود الجنوبية؛ كما كانت تعقد فى الرباط، الاّ أن الاستمرار فى هذه التجارة بشكل علنى أصبح مستحيلا.

وفى تونس كان العبيد الذكور السود يأتون تحت إمرة الأغا أو الطواشى (الخصى) الرئيسى للباى بينما كانت النسوة النيچيريات يخضعن لرئيسة منهن، وكانت نسبة موت النيچيريات فى مصر عالية، وكان محمد على فى العصر الحديث يزيد من تعداد جيشه بضم عبيد من السودان إليه.

إلغاء الرق فى العصر الحديث:

يحض الإسلام على تحرير العبيد، ومع هذا فقد اعتبر بعض الكتاب والمؤرخين أن الريادة الحديثة كانت لإلغاء الرق للقوى الأوربية. وليس معنى هذا أن القوى الأوربية كانت دائما ضد الرق فقد احتفظ الأوربيون بالعبيد فى مستعمراتهم، وكان فى روسيا أيضا عبيد، وعندما أدان الفلاسفة الفرنسيون ابتداء من منتسكيو مبدأ العبودية ذاته عملت الجمهورية الفرنسية الأولى على قمع نظام العبودية لفترة قصيرة، ولكن منذ سنة ١٨٠٦م فصاعدا تولت بريطانيا القيادة فى حركة حظر تجارة الرقيق ثم حظر الرق أو العبودية ذاتها، ولقد أثبت التاريخ أن بريطانيا قامت بدور رائد فى هذا حتى فى البلاد الإسلامية ذاتها. وقد شهد القرن التاسع عشر منذ

١٨١٤م عدة معاهدات واتفاقات دولية تهدف إلى تحريم التجارة الدولية فى الزنوج وقد حررت بريطانيا العبيد فى مستعمراتها بالقانون الشهير فى ٢٨ أغسطس ١٨٣٣م، وفى ١٨٤٣م أصدرت قرارا مكملا لإلغاء العبودية فى الهند وألغت فرنسا ـ تماما ـ العبودية فى كل أراضيها عبر البحار بما فيها الجزائر بقرار من الجمهورية الثانية فى ٢٧ أبريل ١٨٤٨م، وقامت هولندا بالأمر نفسه فى ممتلكاتها فى أندونيسيا سنة ١٨٥٤م، وبالمثل قامت روسيا بإصدار قوانين مماثلة لممتلكاتها فى آسيا فى ٢٢ يونيو سنة ١٨٧٣م قبل استكمال قهر تركستان. وبالتدريج بدأت الدول الإسلامية المستقلة تحذو حذو هذا المد الأوربى.

ويعود لتونس الفضل فى أنها كانت أول كيان إسلامى يصدر مرسوما عاما لتحرير العبيد السود، ذلك أن الباى أحمد أصدر فى ٢٣ يناير ١٨٤٦م (فى العام نفسه الذى بدأ فيه رحلة إلى فرنسا) أوامر بمنح صكوك التحرير لكل عبد يرغب فى ذلك، وقد اعتمد ديباجة هذا المرسوم اثنان من كبار علماء الأحناف والمالكية فى تونس، وفى هذه الديباجة ما يفيد أن الرق مقبول من الناحية الشرعية من حيث المبدأ ولكن لاعتبارات دينية وسياسية يجب إلغاؤه، فمن الناحية الدينية لاحظ العلماء أن أصحاب العبيد لم يعودوا يراعون قواعد المعاملة الطيبة لهم والتى نص عليها الشرع الإسلامى، كما أن الإسلام قد انتشر انتشارا كبيرا مما يلقى بظل اللاشرعية على العبودية، أما من الناحية السياسية فمن المناسب تلافى مخاطر لجوء العبيد لسلطات أجنبية تحميهم.

وقد كان لانضمام تركيا إلى قرارات مؤتمر بروكسل سنة ١٨٩٠م دور فى قمع تجارة الرقيق التى انخفضت بالفعل بقرار الحظر فى الدول الأفريقية والبحر الأحمر ومع هذا ظلت هذه التجارة تمارس سرا على نحو أو آخر. علاوة على ذلك فقد ضمن القناصل الأجانب من السلطات العثمانية تحرير العبيد الذين استجاروا بهم، وقد ظل

الدستور العثمانى الصادر سنة ١٨٧٦م والذى كان يضمن الحرية الشخصية لكل رعايا الدولة معطّلاً إلى أن وضع موضع التنفيذ الفعلى على يد الأتراك الشبان سنة ١٩٠٨م.

وكانت مصر من الناحية الاسمية ضمن الأراضى العثمانية، وكانت بالتالى تخضع لأقدم فرمان يمنع الاتجار فى الزنوج. والحقيقة أن مصر كانت فى حاجة لفرمان منع لأن هذه التجارة قد اتسعت فى اللحظة التى وجد المصريون فيها أنفسهم فى قلب السودان فالباشوات المصريون الخاضعون للباب العالى نظموا بعض الحملات ضد تجارة الرقيق فى الجنوب مع أن نتائج هذه الحملات كانت متوسطة القيمة، وعهد الخديوى اسماعيل إلى سير صمويل بيكر بحملة من هذا النوع (١٨٦٩م - ١٨٧٣م) جاءت نتائجها - بالمثل - مخيبة للآمال، وبعد عام ١٨٧٤م كشفت الحرب ضد تجارة الرقيق مع التوسع المصرى بقيادة الكولونيل جوردون وزملائه الأوربيين وفى هذه الفترة كان الخديوى ملزما بشروط اتفاق مع انجلترا فى ٤ أغسطس ١٨٧٧م حظر رسميا كل التجارة فى الرقيق، وتم افتتاح مكاتب تحرير فى المديريات المختلفة. ومنذ سنة ١٨٩٥م كان أى انتهاك لحرية الفرد يعد جريمة فى مصر.

وهاجم الانجليز أحد المصادر الأساسية المصّدرة للعبيد ونعنى به شرق أفريقيا وكانت الجهود الدبلوماسية الإنجليزية لمنع تجارة الرقيق فى هذه الأنحاء تتسم بالهدوء والرغبة فى الحصول على موافقة الطرف الآخر

وبعد الحرب العالمية الأولى أصبح لدى القوى المنتصرة من الرؤى الواضحة ما يمكنها من إقرار السلام وفقا لمعاهدة سانت جرمان فى ١٠ سبتمبر سنة ١٩١٩م فوضعت فى اعتبارها ما يمكن أن تلقاه من مقاومة من الدول الإسلامية فيما يتعلق بمقاومة الإتجار فى الرقيق، تلك التجارة التى ظلت تمارس بشكل سرى رغم الإلغاء الرسمى لها.

المصادر:

(١) J. H.Harris: *A century of Emancipation, London 1933.*

(٢) H. H. Wilson :*In American Journal of International Law, 1950, 505-26.*

(٣) United Nations :*The Supperssion of Slavery,* New York, July 1951.

وداد عبد ربه [د. برونشفيج R. Brunschvig]

عبد الجبار بن عبد الرحمن

هو عبد الجبار بن عبد الرحمن الأزدى والى خراسان. كان من أعوان العباسيين فى عامى ١٣٠، ١٣٣ هـ (٧٤٧، ٧٥٠ / ٧٥١م) فى محاربتهم الأمويين وأصبح عامل الشرطة فى خلافتى السفاح والمنصور، فلما تولاها ثانيهما أرسله إلى خراسان ليكون عامله عليها فلما بلغها أسرف فى اضطهاد كبرائها إسرافا كبيراً متهماً إياهم بممالأة العلويين، لكن مع ذلك لم يسلم من اضطهاده نفر من العباسيين (كما يتضح ذلك من الترجمة الفارسية للطبرى)، وربما كان هذا هو السبب الذى حمل الخليفة على الشك فيه فاتهمه بالتمرد، وتؤكد هذه الشكوك الرسائل المتبادلة بينهما بعد ذلك حتّى أن المنصور اضطر فى النهاية (سنة ١٤١هـ = ٧٥٨م) إلى إرسال جيش كبير ضده بقيادة ابنه المهدى، فلما اقتربت هذه الجيوش من «مرو الروذ» قام أهلوها فسلموا إلى العسكر عبدالجبار، وجاءوا به إلى المنصور فعذبه وقتله والأرجح أن ذلك الأمر قد تم فى مطلع سنة ١٤٢ هـ .

المصادر:

(١) الطبرى:تاريخ الرسل والملوك، طبعة M. J. De Geoje وآخرون ليدن ١٨٧٩، ١٩٠١.

(٢) اليعقوبى : التاريخ طبعة M.Th. Houtsma، ليدن ١٨٨٣، (الفهرس).

(٣) S. Mocati : *La rivolta di "Abd al-Gabbar.* فى حولية *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di Psciencze morali, 1947, 613-5.*

د. حسن حبشى [س. موسكاتى S.Moscati]

عبد الجبار الهمدانى

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى الأسدابادى أبو الحسن الفقيه المعتزلى، الشافعى المذهب، ولد حوالى سنة ٣٢٥هـ ونشأ فى بغداد وظل بها حتى استدعاه إليه صاحب الرى ابن عباد الذى كان من غلاة المعتزلة فذهب إلى هناك وجعله قاضى الولاية، ومن ثم ترد الإشارة إليه فى أدب الاعتزال المتأخر مقرونا بقاضى القضاة، وقد أورد ياقوت (فى ارشاد الأريب جـ٢/٣١٢، ٣١٤) كثيرا من أخباره وعلاقاته بابن عباد الذى ما كاد يموت حتى أمر الوالى الجديد فخر الدولة بخلعه من منصبه فخلع وزج به فى السجن، وكان سبب ذلك ملاحظة بدت من عبد الجبار فيها مساس بمولاه الراحل . ويبدو أنه لا تتوفر أى تفاصيل عن الفترة الأخيرة من حياة الهمدانى، فلا نعرف عما إذا كان قد أعيد إلى منصبه السابق أم بقى معزولا عنه حتى وافته منيته عام ٤١٥هـ (= ١٠٢٥م).

والكتاب الرئيسى الذى وضعه عبد الجبار والمتعلق بعقيدة المعتزلة كتاب ضخم يعرف بالمغنى لا يزال الجزء الأكبر منه محفوظا فى صنعاء (انظر فهرست كتب الخزانة المتوكلية ١٠٣ - ١٠٤) كما تتوفر بعض مجلدات منه فى القاهرة جئ بها من صنعاء (انظر خليل نامي: البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٥٢م، ص ١٥). وهناك كتاب آخر مهم عن عقائده اسمه «المحيط بالتكليف» وضعه تلميذه ابن «متويه» وتوجد بضعة مجلدات منه فى صنعاء (انظر الفهرس، ص ١٠٢، وانظر الجزء الأول من كتالوج برلين، رقم ٥١٤٩، وفهرست الخزانة التيمورية، العقائد رقم ٣٥٧، ومقتطفات منه فى مكتبة لينينجراد) انظر فى ذلك Borisa: *les mass. Mutazalites de la Bibliotbeque Publique. 1935,pp 63 - 95*، أما رسالته عن النبوة المسماة «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد [ﷺ]» فموجودة فى مكتبة شهيد على باشا تحت رقم ١٥٧٥، وانظر ريتر، ١٩٢٩م، ص ٤٢) وتحتوى هذه الرسالة أيضا على بحوث مهمة عن آراء

المذاهب الأخرى لاسيما الشيعة. والظاهر أن هناك رسالة أخرى عقائدية مهمة واردة فى كتابه شرح الأصول الخمسة (مكتبة الفاتيكان رقم ١٠٢٨) أما فيما سوى هذا عن مؤلفاته الأخرى التى وصلت إلينا فراجع بروكلمان. ويلاحظ أن جميع كتابات المعتزلة بما فيها مؤلفات الكتاب الزيديين وكذلك ما ألفه هو نفسه قد حفظت وكان أكبر المحافظين عليها زيدية اليمن وكلها زاخرة بالكلام عن أفكاره ومع أنه كان الشخصية البارزة فى الطور الاخير لحركة الاعتزال إلا أن تعاليمه لم تزل غير مدروسة.

المصادر:

(١) أبو سعيد البيهقى : شرح عيون المسائل: (مخطوط بليدن، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى ١١/ ١١٣، وما بعدها.

(٢) الكامل: لابن الأثير ٨ / ٥١٠ - ٥١١، ٩ / ٧٧ - ٧٨، ٣٢٥، ١٠/ ٩٥م. ويلاحظ أن كتاب طبقات المعتزلة لعبد الجبار كان المصدر الرئيسى الذى استقى منه أبو سعيد البيهقى ما ذكره من حقائق تاريخية مهمة عن المعتزلة فى مقدمة كتابه شرح عيون المسائل وكان ابن المرتضى قد جار إلى حد ما على ما ورد فى تقرير البيهقى.

د. حسن حبشى [س.م. شتيرن S.M. Stern]

عبدالحميد الأول

عبدالحميد الأول السلطان العثمانى ولد فى الخامس من رجب سنة ١١٣٧هـ (٢٠ مارس ١٧٢٥م) وخلف أخاه مصطفى خان الثالث يوم الثامن من ذى القعدة سنة ١١٨٧هـ (٢١ يناير ١٧٧٤م).

ولقد اعتلى عبدالحميد الأول العرش أثناء الحرب مع روسيا فى وقت كانت الدولة العثمانية فيه تعانى الصعوبات المالية التى بلغت ذروتها كما قاست من قيام العديد من الثورات التى عمت كثيراً من ولاياتها، وكابدت الدولة الفشل الذى أدى إلى الإحباط. كل ذلك عمل على أن يصبح وقف الحروب حاجة ملحة لتركيا، أضف إلى ذلك أن ثورة «البوجاشيف» قد دفعت روسيا فى هذا الوقت بالذات إلى موقف صارت فيه

هى الأخرى ترحب بالسلام، على أن السلطان العثمانى الجديد لم يكن راغباً فى إنهاء الحرب دون أن يحرز بعض النصر. ومن ثم فقد رفض الباب العالى قبول الاقتراحات الروسية لعقد مفاوضات من أجل السلم، فعاد القتال من جديد بين الطرفين ودارت الدائرة على الجيش التركى وأصيب بهزيمة فادحة فى وقعة «قوزليجق(1)» وامتد الشغب إلى مراكز قيادة الوزير الأعظم «محسن زاده محمد باشا»، فى «شوملا» مما حمله رغم أنفه على السعى حثيثاً فى طلب الصلح مع القائد الروسى «روماتروف»، فلما كان يوم ١٢ جمادى الأولى سنة ١١٨٨هـ (٢١يوليو ١٧٧٤م) أمضى فى قينارجه «Kaynarja»(٢) اتفاقية الصلح التى وضعت نهاية لهذه الحرب وأملى الروس على تركيا شروط هذه الاتفاقية والتى بمقتضاها انفصلت القرم عن الدولة العثمانية وأصبحت بلداً مستقلاً وآلت إلى روسيا جميع القلاع الواقعة على شاطئ بحر أزوف (أزاف) ومناطق «كبرتاى» الصغرى والكبرى والمنطقة الواقعة بين نهرى «دينيبروَبجْ» كما نصت الاتفاقية على حرية الملاحة فى البحر الأسود والسماح للسفن التجارية بالمرور عبر المضايق التركية، وقبلت تركيا هذه الشروط. على أن أخطر بنود هذه الاتفاقية على تركيا هو صياغة بعض عباراتها فى صورة يفهم منها أن يكون لروسيا الحق فى حماية رعايا الدولة العثمانية الذين يدينون بالمذهب الأرثوذكسى وفى مقابل ذلك اعترفت روسيا بسلطة السلطان العثمانى على جميع المسلمين باعتباره «الخليفة» وقد اغتنمت النمسا الفرصة (بعد عقد هذه الاتفاقية) واستغلت ضعف تركيا وضمت إليها سنة ١٧٧٥م «بيكوفينا» التى هى جزء من إمارة «مولدافيا».

كذلك اندلعت الحرب سنة ١٧٧٤م بين تركيا وفارس إثر الهجوم الفارسى على كردستان، كما جاءت العساكر العثمانية إلى بغداد سنة ١١٧٥هـ لغرض وضع نهاية لحكم المماليك، لكن الباب العالى اضطر للاعتراف رسمياً

---

(١) فى رومانيا الحالية.

(٢) فى رومانيا الحالية.

(لجنة المراجعة)

بإدارتهم هناك ثم سقطت البصرة فى العام التالى فى أيدى الفرس غير أنهم اضطروا للجلاء عنها وإخلائها من جنودهم نتيجة الاضطرابات الداخلية فى فارس؛ فعاد إلى احتلالها المملوك «سليمان أغا» الذى أنعم عليه بعدئذ (١١٨٠هـ) ببشاليك العراق الثلاثة.

لقد أثبتت اتفاقية «قينارجه» أنها لا تعدو أن تكون هدنة بين تركيا وروسيا، إذ تابعت الأمبراطورة كاترين الثانية هدفها لضم القرم إلى روسيا فى الوقت الذى كان يسعى فيه الباب العالى لاسترجاع هذه الولاية إلى وضعها السابق للاتفاقية، مما أدى لأن تصبح القرم منطقة شد وجذب بين الطرفين يتنازعانها فيما بينهما وأخذت روسيا تتدخل فى القرم بحجج مختلفة، وقد زاد من حدة النزاع بين الجانبين البنود المتعلقة بالمضايق المائية ووضع المسيحيين الأرثوذكس الموجودين فى تركيا، ولقد جاءت لحظات كان شبح الحرب يحوم فيها فوق الروس بسبب مشكلة القرم والنصوص المتعلقة بها فى اتفاقية قينارجه. فقد عقد مؤتمر لتفسير وتأكيد هذه النصوص وساهمت فى هذا المؤتمر فرنسا كوسيط وعُقد هذا الاتفاق فى إستانبول يوم العاشر من مارس ١٧٧٩م.

ومع ذلك فإن كاترين الثانية عقدت حلفاً ضد تركيا مع جوزيف الثانى الذى كان قد تولّى عرش النمسا، خلفاً للامبراطورة مارية تيريزا، وأذكت كاترين الفتنة فى القرم ضد «الخان شاهين جراى» ثم استغلت هذه الفتنة فأرسلت جيشاً إلى القرم وضمتها إليها مما أحدث جرحاً عميقاً ومميتاً فى نفس السلطان عبدالحميد الأول الذى كان يدرك مدى ضعف دولته، إلاّ أنه لم يكن يتصور أنه قادر على منع نفسه عن القتال، وأخذت القيصرة كاترين فى رسم خطط استهدفت من ورائها إقامة دولة يونانية حتى تضع على رأسها حفيدها «قسطنطين بفلوفيتش» وحينذاك وجد الباب العالى نفسه غير قادر على أن يقف أمام هذه الأحداث مكتوف الأيدى، ولا أن يكون بمعزل عن مواجهة المؤامرات التى تحيكها الامبراطورة والتى يساعدها فيها

حليفها چوزيف الثانى. وهكذا فإنه على الرغم من رغبة السلطان فى السلام، إلا أنه كلف وزيره الأعظم خوجه يوسف باشا (١٧٨٧م) أن يعلن الحرب على روسيا والنمسا معاً وذلك حين رفض العدو الروسى التماس السلطان بعودة القرم إليه، مما ترتب عليه انضمام السويد إلى جانب تركيا فيما أقدمت عليه، ثم تلى ذلك قيام الأسطول التركى بمهاجمة مدينة كيلبورن هجوماً أسفر عن فشله فقام الروس بمحاصرة قلعة «أوجاكوف».

واستطاعت الجيوش النمساوية أن تنزل الهزيمة بالعثمانيين مرتين متتاليتين وفشل الأسطول التركى فى محاولته إنقاذ قلعة «أوجاكوف» ثم سقطت بعد مقاومة طويلة وقتل أهلها جميعاً بحد السيف. أما السلطان عبدالحميد فقد تدهورت صحته تدهوراً كبيراً بسبب متاعب الحرب وأهوالها، فلما علم بهذه الأنباء مات بأزمة قلبية يوم ١١ رجب ١٢٠٣هـ (١٧ أبريل ١٧٨٩م). وعلى الرغم من أن السلطان عبدالحميد الأول الذى ارتقى العرش فى سن متأخرة كان قد قضى معظم أيامه السابقة فى مكان منعزل بالقصر إلا أنه كان على جانب كبير من الحماسة والإنسانية وكان نزَّاعاً للخير، كما منح كبار وزرائه سلطات واسعة وتركهم أحراراً فى تسيير دفة الأمور، كذلك حاول تدعيم الحكومة المركزية ضد القوى الثائرة الموجودة فى داخل دولته، ومثال ذلك أنه أرسل حملة تأديبية بقيادة «حسن باشا الجزائرلى» لتأديب «ظاهر العمر» الذى كان نفوذه قد تضخم فى سورية، وكذلك ضد البكوات المماليك المتمردين فى مصر، كما يلاحظ أنه اتبع سياسة خاصة نحو القوقاز بمحاولته تحضير القبائل القوقازية وربطها بتركيا، فما كان من روسيا إلا أن نهجت نهجاً يخالف سياسته هذه إذ أخذت فى معاونة أهل چورچيا للتمرد على تركيا.

كان أهم وزراء عبدالحميد الأول الكبار الوزير خليل حامد باشا الذى كان مساعداً للحركات الإصلاحية حتى إنه من أجل هذه الغاية حاول الإطاحة بالسلطان السابق وأن يولى مكانه

الأمير الشاب سليم الذى عرف فيما بعد بالثالث، وفى أثناء قيام هذا الوزير بمهام وظيفته والذى خاطر بحياته من أجل تحقيق مسعاه أعيد تنظيم سلاح المدفعية ورماة القنابل والمعدّنين.

ولقد كان من آثار السلطان عبدالحميد الأول فتح مدرسة لتخريج ضباط مدرّسين سميت (بمدرسة المهندسخانه بحرى همايون) كما أعاد فتح دار «طباعة إبراهيم» التى كانت أحوالها قد تدهورت، كذلك أسس إلى جانب هذا كله عدداً من المكتبات والمدارس ومطاعم للفقراء والسبل يشرب منها الناس.

المصادر:

(١) أحمد رسمى: خلاصة الاعتبار، إستانبول، ١٣٠٧ هـ.

(٢) محمد صديق: الوقائع الحميدية، إستانبول، ١٢٨٩هـ.

(٣) Hammar : *Histoire de l'empire Ottoman,* الترجمة الفرنسية، باريس ١٨٣٩م، وغيره من مصادر التاريخ العثمانى.

بدرية الدخاخنى [جاويد بايسون M.Cavid Baysun]

عبدالحميد الثانى

أما عبدالحميد الثانى الذى يعرف بعبدالحميد الغازى، وهو السلطان السادس والثلاثون من سلاطين آل عثمان(*) والطفل الخامس من بين ثلاثين ولد للسلطان عبدالمجيد، وقد ولد عبدالحميد هذا يوم الأربعاء الحادى والعشرين من سبتمبر سنة ١٨٤٢م، وعلى الرغم مما كان عليه من الذكاء الحاد إلا أنهم لم يدعوه يدرس. ويقال إنه بعد أن قضى فترة شباب عاصف عاش حياة عائلية مقتصدة جعلت الناس ينعتونه «بحميد البخيل»، وقد أظهر منذ وقت مبكر ميلاً شديداً لمصاحبة الأتقياء والزهاد والمتصوفة والعرّافين وأصحاب الحيل. ولما كان الأول من سبتمبر ١٨٧٦م خلف أخاه المخلوع «مراد الخامس» بمساعدة جماعة «تركيا الفتاة» بزعامة مدحت باشا الذى كان

(*) (عدّه محمد فريد بك السلطان الرابع والثلاثين، ونظرا لتكرار ولاية مصطفى الأول فهو إذن رقم ٣٥ فى سلسلة سلاطين آل عثمان)

راجع: محمد فريد تاريخ الدولة العثمانية، تحقيق احسان حقي، دار النفائس بيروت ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م

قبل ذلك الوزير الأعظم للسلطان عبدالعزيز.

وقد انشغل الباب العالى بالحرب ضد «ميلان» أمير الصرب ونقولا الأول أمير الجبل الأسود وكان النصر فيها للعثمانيين، ورغبة من السلطان عبدالحميد الغازى فى وضع حد لتدخل القوى الكبرى فى مجريات الأمور السياسية العثمانية فإنه عقد بالتشاور مع مدحت باشا مؤتمراً دولياً فى إستانبول، فلما كان يوم افتتاحه (٢٣ديسمبر ١٨٧٦م) أصدر «خطا همايونيا» يعلن للناس فيه قيام أول دستور للبلاد ويسمى «بقانونى أساس» وقد أقيم بمقتضاه نظام برلمانى يتألف من مجلسين، وقد دعى هذان المجلسان للانعقاد يوم ١٧ من مارس ١٨٧٧م (وكان فضه فى الواقع لفترة استمرت ثلاثين سنة).

ولقد شنت تركيا فى عهد السلطان عبدالحميد حربين إحداهما على روسيا (١٨٧٧ـ ١٨٧٨م) والأخرى على اليونان واستمرت من ١٨ أبريل حتى ٥ يونيو ١٨٩٧م، وأخيراً فإن المسألة المقدونية المعقدة أدت إلى تدخل أوروبى بالإجماع انتهى بالإطاحة بالسلطان عبدالحميد وقيام ثورة تركيا الفتاة، ففى الخامس من يوليو سنة ١٩٠٨م قام «القُل أغاسى نيازى بك» واستولى على «مونستير»؛ فلما كان الثالث والعشرون من الشهر نفسه تمرد فى سالونيك أنور بك الملحق الحربى الأسبق لتركيا فى برلين، فلم يكن من السلطان إلا أن استجاب لطلبه بعقد الجمعية التشريعية التى كانت قد توقفت عن العمل وإن ظلّت تُذكر فى السجل السنوى الرسمى المعروف باسم «سالنامه»، وتم عقد الجمعية التشريعية يوم ٢٤ يوليو وهو اليوم الذى صار بعد ذلك عطلة رسمية قومية فى البلاد، ثم كانتَ الحركة الانقلابية التى تزعمها الرجعيون وبعض العسكر الذين اتسموا بالتعصب والتى قادها مارشال محمود شوكت. وانتهى الأمر بصدور قرار بخلع السلطان عبدالحميد الثانى، وقد اتخذ هذا القرار المجلسان اللذان عقدا فيما بينهما يوم ٢٨ أبريل ١٩٠٩م جلسة مشتركة، واعتمد هذا الخلع على «فتوى» صدرت فى اليوم ذاته اتهمته

«بتحريمه كتب الشرع وحرقه إياها» وتم خلعه بمقتضى هذه الفتوى وتولى مكانه أخوه محمد رشاد الذى عرف بمحمد الخامس، ونفى عبدالحميد الغازى إلى سالونيك، فلما اندلعت الحرب البلقانية فى سنة ١٩١٢م نقلوه إلى قصر مطل على البسفور فظل مقيماً به حتى مات بالتهاب الرئة يوم الأحد العاشر من فبراير ١٩١٨م وقد بلغ الخامسة والسبعين من عمره ودفن فى تربة جده محمود الثانى.

لقد كانت النقطتان البارزتان اللتان اتسم بهما نظام عبدالحميد الثانى هما الاستبداد والتعصب الإسلامى.

١ - أما فيما يتعلق بالاستبداد فيلاحظ أنه على الرغم من أن سلطة أسلاف عبدالحميد كانت سلطة مطلقة إلا أن تدخلهم فى أمور الحكومة كان قليلا نسبياً، إذ جرت عادة الواحد منهم على أن يترك الأمر إلى من ينيبه عنه وهو الوزير الأعظم ويطلق السلطان يده فى تصريف الأمور ويعدّه «وكيله المطلق» وبذلك تكون الحكومة فى الواقع حكومة هذا الوزير الذى يعتبر هو الباب العالى، وقد أراد السلطان الغازى عبدالحميد أن يوجد وسيلة للسيطرة تنفذ كل مآربه ورقابته الشخصية وبذلك تكون سلطة «القصر» أو البلاط هى المنفذة ولكن من وراء ستار. وبعد نجاته من محاولة أرمينية دُبرت لاغتياله ازداد خوفه وشكه الجارف فى كل من حوله، وهو شك سيطر على كل جوانب حياته، ولذلك فتح أذنيه لكل نمّام، وشجع التجسس حتى صار كل واحد عيناً على الآخر مما أسفر عن قيام شبكة جاسوسية معقدة تعقيداً لا يمكن لأحد أن يتصور مداها، وتكوّن شىء جديد يعرف «بالخفية» وما هو فى الواقع إلا «هيئة شرطة» أصبحت تضم فى النهاية جميع الوشاة والمخبرين السريين فكان فيهم قوم من أرقى طبقات المجتمع، وفيهم من هم من أدناها، ومهمتهم تقديم الاتهامات المكتوبة التى عرفت باسم «الجرنال»، وهو تعبير يرجع أصله إلى زمن محمد على والى مصر وكان المقصود به أصلا «التقرير اليومى الإدارى».

ولقد بلغت قسوة هذه الرقابة درجة كبيرة من البعد عن العرف والأخلاقيات لا يمكن تصديقها لولا ورود الخبر الذى يؤكدها فى الوثائق الأصلية، ولقد ابتدع الرقيب كلمات مثل «الوطن» ومهد الآباء بدلاً من قولهم «الأسرة» و«الدين» كما أصبح أى إنسان موضع شبهة لترديده بعض الألفاظ مثل «الحرية» و«الانفجار» و«القنبلة» و«اغتيال الحاكم» و«القتل العمد» و«المكيدة» و«التآمر» إلخ..

٢ ـ أما فيما يتعلق بالدعوة إلى الوحدة الإسلامية فقد كان السلطان عبدالحميد الثانى يدرك إدراكاً عميقاً أهمية دوره كخليفة وإن كانت هذه الأهمية موضع جدل، وكان يرى أن هذه الخلافة تجعل منه «حامى حمى الإسلام» كما جاء فى المادة الثالثة من قانون ١٨٧٦م، وكان عظيم التقدير لجمال الدين الأفغانى الذى يدين له بالشكر لتوفيقه فى إرجاع الشيعة إلى حظيرة السنّة، على أن هذه السياسة العقيمة، بل والخطيرة كانت قائمة فى الغالب على وهم باطل مؤداه أنه قادر على الاعتماد على وفاء «أطفاله الذين أفسدهم التدليل» وهم «العرب» وعلى ولائهم له.

ومن الأمور العجيبة أن «فامبرى» الأرمنى المتترّك الذى كان من يهود المجر ومن أكبر مشجعى عبدالحميد الثانى على هذه الاتجاهات.و أسفرت ميوله الطيبة نحو العرب عن نتيجة محمودة واحدة فقط تلك هى أنها حفزته على إنشاء سكة حديد الحجاز التى تصل إلى الأماكن الإسلامية المقدسة.

وكان لهذا الخط قيمته الاستراتيجية للقضاء على الاضطرابات التى تشب بلا انقطاع فى بلاد اليمن، وكان السلطان عبدالحميد كبير الاعتزاز والتباهى بخط سكة الحديد هذا، وهو اعتزاز له ما يبرره، كما أنه اعتزازٌ له ما يؤكده، أما المبالغ التى صرفت على مدّه فقد جمعت كلها من المسلمين ومن دخول «طابع الحجاز» وبدأ تشغيل خط سكة حديد الحجاز لأول مرة فى الأول من سبتمبر ١٩٠٠م وهو يوم الاحتفال بالذكرى

الخامسة والعشرين لاعتلائه العرش، كما كان فى الوقت ذاته سبباً - وإن لم يكن مباشرًا - فى النزاع الأنجلو تركى حول طابا وخليج العقبة وهو النزاع الذى وقفت فيه انجلترا موقف المدافع الرسمى لأول مرة عن المصالح المصرية وذلك سنة ١٩٠٦م، ويلاحظ أن خط سكة حديد الحجاز امتد حتى بلغ المدينة عام ١٩٠٨م.

ولقد اتهمت الصحافة الأوربية ورسامو الكاريكاتير الأوربيون السلطان عبدالحميد بالتعصب الأعمى ونعتوه بالسلطان الأحمر بسبب ما نسبوه إليه من العنف والقسوة فى إخضاع الثورات، وما اتهموه به من تدبيره المجازر الدموية التى جرت فى مقدونيا وكريت وأخصها ما كان فى أرمينية فى عامى ١٨٩٤، ١٨٩٥م، وفى الهجوم على البنك العثمانى سنة ١٨٩٦م، على أن أقل ما يمكن أن يقال فى الدفاع عنه فى هذا الصدد إنه لم يتخذ أى إجراء لوقف هذه المذابح الفظيعة (كما أنه لم يفعل شيئاً لمنع الابتزازات).

ومن ناحية أخرى فإن الفظائع الوحشية التى ضج الناس منها كانت قد بدأت قبل عهده كما أنها لم تتوقف حتى بعد موته، وليس من العدل أو الإنصاف أن نهضمه حقه فيما يستحقه من ثناء على ما تم من تنظيمات فى عهده.

وكان عبد الحميد ذا صوت جهورى قوى يعرف كيف يستولى به على قلب محدِّثه، أما ملبسه فكان بسيطاً غاية البساطة كما كان فى حد ذاته مجموعة من المتناقضات، وبالإضافة إلى ذلك فإنه كان من اليسير التحدث إليه عكس بقية سلاطين آل عثمان، كما كانت تنتابه نوبات غضب عنيفة لكنها سرعان ما تهدأ وتتلاشى، كما كان فى الوقت ذاته شديد التمسك بالموضوعية، هذا مع ذكاء حاد، وذاكرة واعية، وقدرة عظيمة على العمل، ورغبة شديدة فى معالجة الأمور بنفسه.

المصادر:

هناك كثير من المراجع عنه فى اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية، أما فى العربية فنكتفى بالإشارة إلى

كتاب «هذا ديوان..» وهو مجموعة أشعار بالعربية فى تمجيد السلطان عبدالحميد الثانى، وقد طبع بالقاهرة سنة ١٨٩٧،وبالاضافة إلى ذلك:

(١) عبد الرحمن شريف وأحمد رفيق ، سلطان عثمانى دائر ، إستانبول ١٩١٨م.

(٢) Ali Hydar Midhat Bey: *Midhat Pasha, sa vie, son oeuvre,* Paris 1908.

(٣) Aly Nari : *Unter dem Scepter des Sultan,* Berlin, 1908.

(٤) B. Bareilles : *Les Turcs,* Paris 1917.

[J. Deny ج . دنى] بدرية الدخاخنى

عبد الحميد بن يحيى

مؤسس أسلوب الرسائل. مَوْلَى عشيرة قريش بزعامة عامر بن (لؤى) وأغلب الظن أنه كان من ناحية الأبتار ويقال إنه كان عربيا جوّالاً قبل أن يُستخدم فى وظيفة كاتب لدى الأمويين واستمر فى خدمتهم بعد تولى مروان الخلافة ورفض أن يتخلى عن مولاه حين ألمت به الخطوب، ويقال إنه لقى حتفه فى بوصير فى ٢٦ ذى الحجة ١٣٢هـ / أغسطس ٧٥٠م. وثمة رواية أخرى تقول إنه لجأ إلى بيت تلميذه ابن المقفع ولكنهم اقتفوا أثره وألقوا القبض عليه، وانتقل باقى أفراد أسرته إلى مصر للإقامة بها فعرفوا ببنى المهاجر كما عملوا كتابا لأحمد بن طولون. ومؤلفات عبد الحميد التى حفظها لنا التاريخ تتكون من ست رسائل رسمية ومقطوعات وخطابات خاصة وهى تكشف عن أساليب متنوعة للغاية، وأكثر رسائله إتقانا رسالة مطولة موجهة إلى ابن مروان ووريثه عبد الله، يسدى فيها النصيحة حول المسلك الشخصى والرسمى، وكيف ينبغى أن يكون كلٌ منهما. كما تتضمن القول حول مسلكه فى الحرب وهى مكتوبة بلغة وأسلوب أساسهما العبارة ذات الإيقاع المميز والاستعارات الجميلة المنتقاة من الشعر العربى والبلاغة العربية، نظرا لأن هذا الأسلوب نفسه يظهر فى معظم رسائله الرسمية الأخرى، ويبدو أيضا أنه تأثر بالمؤثرات اليونانية التى كانت لدى كتّاب الديوان

الأمويين ولاسيما أننا لانعثر على كتابات ديوانية أسبق منه - ومن ناحية أخرى نجد أن أشهر رسالة له (وهى تلك التى وجّهها إلى كتاب الديوان مبرزا فيها رفعة منزلتهم وخطورة مسئولياتهم)، وهى رسالة كتبت بأسلوب متدفق يمتاز بالبساطة والسهولة، وإذا قارنا بين محتويات هذه الرسالة وكتَابات ابن المقفع والاقتباسات التى استشهد بها الأدباء فى فترات لاحقة نقلا عن المؤلفات الفارسية، تبين لنا بجلاء أنها تستلهم تراث كتاب الديوان الساسانيين. كذلك رسالته التى يصف فيها تفاصيل ما يجرى فى الصيد (ومن الواضح أنها كُتبت بهدف الترويح عن رجال البلاط، وهى عبارة عن رسالة فارسية الاستلهام وتتميز تمام التميز عن الطريقة التى عولج بها نفس الموضوع فى التراث العربى، ونلاحظ أن شطراً كبيراً من قواعد السلوك التى وردت فى الرسالة الأولى، سالفة الذكر، والموجهة الى الأمير مستقاة بدورها من القواعد المرعية فى بلاط الساسانيين، وإن كان من المرجح أن تكون توجيهاتها العسكرية متأثرة بأساليب اليونان، إما من خلال القنوات الأدبية وأما بفضل التجربة العملية المستفادة من الحروب البيزنطية.

ولذلك يمكن القول إن وجهتى نظر النقاد العرب فى نقدهم لعبد الحميد قائمتان على أساس يبررهما رغم تعارض كل منهما مع الأخرى. فهناك وجهة نظر - ويمثلها العسكرى فى «ديوان المعانى جـ٢ - ص٨٩» - ترى أن عبد الحميد قد اقتبس من اللسان الفارسى أسلوب التأليف الديوانى وصاغه بلسان عربى - أما وجهة النظر الأخرى - ويمثلها ابن عبد ربه فى «العقد الفريد» جـ٢ ص١٦٩ (١٣٩) = جـ٤ص١٦٥ طبعة (١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤م) فإنها تصفه بأنه أول من فتح براعم البلاغة ومهد دروبها، وفك قيود الشعر. وكان أيضا بارعا فى الحكمة البليغة وقد سجلتها كتب الأدب.

المصادر:

(١) الاصطخرى: المسالك والممالك، طبعة M.J.De Goeje، ليدن ١٨٧٠م، ص١٤٥ .

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ترجمة de Slane، الجزء الثانى ، طبعة بولاق ١٢٧٥ هـ ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٣) Brocklemann : *Gechichte der Arabischen Literatur,* Leiden 1943-1949.

سعيد عبد المحسن [هـ . أ . ر . جب H.A.R. Gibb]

عبد الحى المولوى

عبد الحى محمد بن مولوى عبدالحليم وكنيته أبو الحسنات؛ فقيه هندى حنفى المذهب وقد ارتبط بمدرسة«بُنْدِلْخَنْد» الشهيرة بمدينة «لاكناو»، وقد ولد فى «باندا» من إقليم بُنْدِلْخَنْد سنة ١٢٦٤ هـ (١٨٤٨م)، ودرس على يد أبيه وعالم آخر حتى بلغ السابعة عشرة من عمره، ثم أخذ يعاون أباه فى التدريس، وقد أدى فريضة الحج إلى مكة مرتين حيث التقى بالمفتى أحمد بن زينى دحلان وأجاز له ابن دحلان أن يقرأ على الناس مجموعة من مؤلفاته الكبرى التى كانت شائعة فى المدارس الهندية، هذا إلى جانب طائفة كبرى من غيرها من المؤلفات المتعلقة بالمواضيع الدينية والشرعية، ذكرها هو بنفسه فى كتابه «النافع الكبير» وفى مقدمته لطبعته المنقحة للموطأ للشَّيبانى (انظر طبعته بدلهى سنة ١٢٩٧ هـ ص ٢٧ ـ ٢٩).

وتجب الإشارة إلى كتابه «الفوائد البهية فى تراجم الحنفية» (المطبوع مرة بدلهى سنة ١٢٩٣هـ، وأخرى بالقاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) فهو كتاب كبير الفائدة كثير التداول، كما أنه وضع مختصراً (مع إضافات فى التراجم) لكتاب محمود بن سليمان الكفوى المعروف باسم «كتائب أعلام الأخبار»

ولقد كان عبد الحى مدرساً بارزاً مؤثراً، يفد إلى دروسه حشد كثيف من الطلاب الذين نجحوا بدورهم فى أن يصيروا فيما بعد أعلاماً فى التدريس وعلماء بارزين، ولقد مات أحد تلاميذه وهو مولوى حافظ الله فوضع سيرة له باسم «كنز البركات» ومات أبو الحسنات عبد الحى فى لاكناو سنة ١٣٠٤هـ (١٨٨٦م).

المصادر :

(١) Sarkis : *Dictionnaire de la bibliographie Arabe* (القاهرة ١٩٢٨م)، العمود ١٥٩٥-١٥٩٧ .

(٢) Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Literatur,* Leiden 1943-1949 *S,II 857-78.*

(٣) عبد الرحمن على ، تذكرة علماء الهند، (فارس)، طبعة لاكناو ١٨٩٤ - ١٩١٤ .

مروان حسن حبشى [ش. عنايت الله . Sh. Inayatullah]

عبد الرحمن الثالث

هو عبد الرحمن بن محمد بن عبدالله أعظم حكام قرطبة وأول من لقب بالخليفة فى الأندلس، وقد تولى العرش بإشارة من جده الأمير عبد الله، وكان الحفيد لايزال فى الثالثة والعشرين من عمره، وقد أهَّله للحكم ما امتاز به من الصفات الطيبة، وصادف اختيار الجد محله فلم يقدر للأندلس أن تنعم بعصر أزهى من عصر عبد الرحمن الناصر، وساعده طول مدة حكمه التى بلغت نصف قرن من الزمان على أن يقضى على جميع بؤر الاضطراب فى الأندلس ويمكن تقسيم عصره إلى فترتين رئيسيتين الأولى فترة الهدوء الداخلى التى كان من نتيجتها تحقيق الوحدة السياسية فى مملكة قرطبة ، ولكن هذه الوحدة اضطربت قوائمها اضطرابا خطيرا فى زمن الأمير عبد الله.

أما الفترة الثانية من حكمه فأطول من سابقتها وتمتاز بالنشاط الملحوظ فى السياسة الخارجية وفى مهاجمة الأماكن والإمارات الأسبانية فى الأندلس ومنافسة الخلافة الفاطمية فى بسط نفوذ كل منهما فى أفريقية الشمالية.

لم يكد عبد الرحمن يرقى العرش حتى انصرف لإخماد الثورة التى كانت مستعرة فى جنوب الأندلس وللقضاء على محرك هذه الفتنة وهو عمر بن حفصون، كما أنه ظل حتى سنة ٣٠٥ هـ (٩١٧م) يقض بلا انقطاع مضاجع الثوار الاندلسيين ويهاجم الارستقراطية العربية فى أشبيلية

وقرمونة وألبيرة حتى اضطرها للاستسلام له. وما كاد ابن حفصون يموت حتى تخلى أولاده عن التمرد واستسلمت معاقلهم الحصينة فى «بوبشترو» سنة ٣١٥ هـ (٩٢٨م) ثم سقط فى يده آخر معقل من معاقل مقاومتهم وهو طليطلة.

وقد بذل عبد الرحمن الثالث (الناصر) غاية جهده حتى لا يفاجئه جيرانه النصارى بغاراتهم التى كانوا يزعجونه بها بين آن وآخر، فأوقف فى سنة ٣٠٨هـ (٩٢٠م) تقدم أردونيو الثالث ملك ليون واستوريا كما استولى على مجموعة من القلاع فى مناطق «دورة» وأوسما وشنت شتين ودى جورما وكلونيا. كما استطاع بعد أربع سنوات من انتصاره فى حملته المعروفة بحملة بمبلونة أن يخرب عاصمة البشكانس قصبة شانجة غرسية الأول، مما أدى إلى أن يرفرف الأمن والهدوء بجناحيه على حدوده لبضع سنوات ولكنه وجد خصما عنيدا قويا فى ملك ليون الجديد راميرو الثانى الذى بدأ — بعد قليل من اعتلائه العرش — فى العدوان على الإسلام ولكنه نجح بعد عدة هزائم أنزلها به عبد الرحمن الثالث أن يرد له الصاع صاعين، إذ هزمه هزيمة ساحقة فى معركة «شمنقة» وهى المعروفة خطأ باسم معركة الخندق.

على أن عبد الرحمن الثالث (بعد عشر سنوات من استرداده بوبشترو، وردًا على مضايقات الفاطميين له) لقب نفسه بأمير المؤمنين الناصر لدين الله، وأخذ منذ ذلك الحين فى اتباع سياسة الشد والجذب ولاسيما فى مراكش فاحتل بعض الحصون فى سبتة وسرعان ما نجح عبد الرحمن الناصر فى تدعيم مكانته بعد هزيمته فى شمنقة، وساعده على ذلك موت خصمه « راميروا الثانى» ٣٣٩هـ (٩٥١م) فتنازع العرش ولداه «أردونيو الثالث وشانجة» كما استغل عبد الرحمن الثالث (الناصر) الحروب الأهلية التى أغرقت وقتئذ مملكتى ليون وبمبلونة فى بحر من الدماء.

ومات عبد الرحمن الثالث بقرطبة يوم ٢٢ رمضان ٣٥٠هـ (١٥ اكتوبر ٩٦١م) وهو فى ذروة مجده وبأسه، وقد نقل فى أخريات أيامه محل إقامته إلى الزهراء التى جعلها مدينة مستقلة بذاتها.

أما مملكة الأندلس التى كانت أيام أسلافه نهباً للجدل والخصومات والفتن الأهلية والمنازعات القبلية العربية والعرقية، فقد جعلها عبد الرحمن الثالث مملكة يعمها الهدوء والرخاء، وبلغت فى زمنه من الثراء مبلغا عظيما وأصبحت قرطبة فى أيامه «العاصمة الإسلامية الكبرى». المنافسة للقيروان ولمدن الشرق العظمى. كما أنها فاقت غيرها من العواصم الأوربية الغربية وناطحت شهرتها وهيبتها فى عالم البحر الأبيض المتوسط شهرة القسطنطينية وهيبتها.

المصادر:

(١) Lévi-Provincal : *Histoire de l'Espagne musulmane,* Leiden-Paris *1950-1953, II, 1-164*

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Levi - Provincal]

عبد الرحمن الرابع

عبد للرحمن الرابع هو عبد الرحمن ابن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن حفيد عبد الرحمن الناصر الخليفة الأموى الأندلسى الذى لقب فى أوائل عهده القصير بالمرتضى، وكان قد عاد إلى بلنسية واعتكف بها أثناء الفتنة التى قامت فى قرطبة التى أراد استردادها وتثبيت نفسه بها، فحاصر غرناطة التى كان بنو صنهاجة زاوى بن زيرى هم أصحاب السلطة فيها، ولكنه منى بهزيمة نكراء أدت إلى انفضاض رجاله عنه، ولما عرف فيهم الخيانة فر إلى وادى آش، ثم مالبث أن اغتيل.

المصادر:

(١) Lévi-Provinçal : *Histoire de l'Espagne musulmane,* Leiden-Paris, II, *328-330.*

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provençal]

عبد الرحمن الخامس

هو عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار، كان واحدا من أواخر خلفاء الأندلس الأمويين، وقد نودى به خليفة

يوم ١٦ رمضان ٤١٤هـ (= ٢ ديسمبر ١٠٢٣م) فى قرطبة، ولقب بالمستظهر بالله وكان طرير الشباب يوم استخلافه، ولكنه كان على جانب كبير من المواهب الأدبية فأحاط نفسه بطائفة من الرجال الذين اختارهم من أرفع طبقات المجتمع فى العاصمة أمثال الكاتب الكبير على بن حزم، لكن لم ينعم عبد الرحمن بن هشام المستظهر بالله بالسلطة الا سبعة وأربعين يوما إذ ثار عليه العامة من أهل قرطبة وخلعوه، وأحلوا محله «محمد الثالث» الذى لقب بالمستكفى والذى كان أول عمل قام به هو القبض على المستظهر بالله وقتله يوم ٣ من ذى القعدة (= ١٧ من يناير ١٠٢٤م).

المصادر:

(١) Lévi-Provinçal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, Leiden-Paris, II, 334-S.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provençal]

عبد الرحمن بن حبيب الفهرى

عبد الرحمن بن حبيب بن أبى عبيدة (أو عبده) الفهرى من نسل عقبة بن نافع أحد التابعين. كان والى أفريقية فى آخر أيام الخلافة الأموية وشارك - وهو لايزال شابا - فى الحملات التى أرسلها أبوه حبيب ضد السوس ومراكش وصقلية، وقد قدر له أن ينجو من الهزيمة الساحقة التى أنزلها البربر بالقوات العربية سنة ١٢٣ هـ (= ٧٤١م) والتى قتل فيها أبوه والوالى كلثوم بن إياد فعبر عبدالرحمن ابن حبيب البحر إلى أسبانيا لكنه رجع إلى أفريقية سنة ١٢٧هـ (ت٧٤٥م) خوفاً على حياته، ثم ثار ضد واليها حنظلة بن صفوان الكلبى الذى لم يجد بدا من أن يذعن بعد عامين من المقاومة وأن يسلم السلطة إليه، فلما أصبح عبدالرحمن صاحب الأمر فى القيروان قضى على كثير من العصاة وخرج على رأس عدة حملات ضخمة فهاجم جزيرتى صقلية وسردينيا سنة ١٣٥هـ (٧٥٢م) ولم يصادف توليه السلطة مقاومة كبيرة لأن ذلك واكب سقوط

الخلافة الأموية فى الشام، والظاهر أنه اعترف فى بادىء الأمر بسيادة العباسيين؛ لكنه ما لبث أن نقض العهد حين بعث إليه المنصور برسالة فيها إهانة له فشجعت هذه الرسالة اثنين من إخوته على أن يدبرا أمر قتله فقام أحدهما واسمه «الياس بن حبيب» بذبحه واستولى على القيروان سنة ١٣٧ هـ (= ٧٥٥م)؛ وما لبث أحد أبناء عبد الرحمن واسمه حبيب (يعاونه عم له اسمه عمران بن حبيب حاكم تونس) أن قام بمهاجمة القاتل وتملك أفريقية، ويوجد لدينا واحد كان معاصرا لهذا الحادث واسمه هو الآخر عبد الرحمن ابن حبيب الفهرى ولكنه ينعت بالصقلبى حتى لا يختلط بصاحب الترجمة أعلاه، فقام بالدعوة للعباسيين فى الأندلس ولكن تعقبه الأمير الأموى عبد الرحمن الأول وفتك به قرب بلنسية سنة ١٦٢ هـ (= ٧٧٨م).

المصادر:

(١) الحميدى، جذوة المقتبس ، القاهرة ١٩٥٣م، رقم ٥٩٤ .

(٢) ابن خلدون ، العبر ، الجزء الأول، بولاق ، ١٢٨٤هـ، ص٢١٨ .

د. حسن حبشى [ليڤى بروڤنسال Lévi-Provinçal]

عبد الرحمن بن الحكم

ويعرف بعبد الرحمن الثانى، بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية، حفيد عبد الرحمن الداخل، ولد بطليطلة عام ١٧٦ هـ(٧٩٢م) وتولى الأمر يوم ٢٥ من ذى الحجة ٢٠٦هـ (٢١ مايو ٨٢٢م) وبايعه أبوه بالحكم بولاية العهد وعينه وليا للعهد ونستمد من النتف التى عثر عليها المستشرق بروڤنسال (وهى من كتاب المقتبس لابن حيان) أن عهد عبدالرحمن الثانى (الذى قارب ثلث قرن من الزمان) كان أزهى وأكثر رخاء مما كان الناس يظنون، فهو العهد الذى استحدث فيه بقرطبة بعض التقاليد ونظم الحياة التى كانت متبعة فى بغداد وما تميزت به طائفة الخاصة من مسلمى الأندلس مما أدى إلى استمرار الطابع الشامى الأموى فى المملكة المروانية.

ولقد أمكن فى مستهل ولاية عبدالرحمن (الثانى) بن هشام إخماد بعض الفتن التى كانت رد فعل لقبضة الحكم الحديدية فى حكم الأندلس، ودخلت أقاليم شرقى الأندلس كلها بالتدريج تحت حكمه، وتأسست فى سنة ٢١٦هـ (٨٣١م) مدينة جديدة هى «مرسية» لتحل محل المدينة القديمة «ايللو» Ello ، كما أمكن إخماد فتنة ضارية فى طليطلة وتم الاستيلاء على البلد بالعنف سنة ٢٢٢ هـ (٨٣٧م)، وعاود أمير قرطبة محاربته للنصارى الموجودين على حدود الأندلس، ولم يكد يمر عام دون أن يقوم عبد الرحمن الثانى بنفسه بقيادة حملة أو يرسل صائفة من الصوائف(*) ضد مملكة ليون الأشتورية، كما أنه تمكن من التغلب على ثورة محمود بن عبد الجبار البربرى فى «ماردة»، وقضى على التحركات الصغيرة التى قامت بها أسرة «بنى قصى» فى أراجون وأخذ يشن غاراته فى أوقات منتظمة ضد مملكة الباشكنس فى بمبلونه وما يعرف الآن بكتالونيا (قطالونيا)، التى كانت حينذاك جزءا من امبراطورية الفرنجة.

وشهد عهد عبد الرحمن الثانى أثاراً سياسية هامة منها قيام علوج نصارى طليطلة وقرطبة بالثورة التى كان يؤججها رجال من رجال الدين المتعصبين. وتُمْسك المصادر العربية عن الإشارة إلى هذه الفتنة ولكن تخبرنا بها المصادر اللاتينية المعاصرة وإن كانت قليلة، وقد عالجت حكومة قرطبة هذه الفتنة بالشدة فبطشت بعدد كبير من المولدين والقسس والعلمانيين والرجال والنساء ومن اتُّهموا عندها بالتجديف فى الرسول [ﷺ] والهجوم على الإسلام واندلعت فى هذا الوقت حركة استشهاد ذاتية قضى عليها فى سنة ٢٣٨هـ (٨٦٢م) مجمع عقد فى قرطبة وكان على رأسه مطران أشبيلية. ثم حدث بعد ذلك بسبع سنوات أن قام القديس خولوجس (Eloges) فبعث هذه الحركة من جديد، ولكن تم القبض عليه وأمر الأمير محمد بقطع رأسه.

(*) الصائفة: الغزوة فى الصيف. انظر: المعجم الوسيط، استانبول ط٢/١٩٣٢هـ/ ١٩٧٢ ص٥٣١.

أما الحركة التى كانت أشد خطورة فتتمثل فى غارة النورمنديين عام ٢٣٠هـ (٨٤٤م) على الأندلس حين ظهر لأول مرة أمام لشبونة أسطول «النورمنديين» (المسمون عادة بالمجوس فى الحوليات العربية) فدخل نهر الوادى الكبير وخرب أشبيلية وكل ما حولها، فبادرت الدولة لردّه مما أسفر عن سفك كثير من الدماء كما استردت الحكومة بلدة اشبيلية من أيدى القراصنة وذلك فى نهاية صفر ٢٣٠هـ (١٤ نوفمبر ٨٤٤م)، ثم اهتمت الدولة بتقوية البحرية الإسلامية الأندلسية دفعا لأى خطر غير متوقع ودرءاً لأى هجوم جديد.

ولقد قام عبد الرحمن (الثانى) بتأكيد العلاقات الودية بثلاث من الممالك الصغيرة المستقلة فى الساحل الأفريقى وهى مملكة بنى رستم فى تاهرت، ومملكة «نكور» الصنهاجية، ومملكة سجلماسة المدرارية، ولكن لم يحدث أى تقدم تجاه أغالبة افريقية المشايعين لبنى العباس، وكانوا قد هاجموا صقلية.

ويؤرخ عهد عبد الرحمن بن الحكم أيضا قيام علاقات دبلوماسية بين قرطبة وبيزنطة، فجاءت إلى اسبانيا فى سنة ٢٢٥هـ (= ٨٤٠م) سفارة من الامبراطور تيوفيليوس تطالب برد جزيرة أقريطش (كريت) التى كانت قد احتلها المغامر الأندلسى أبو حفص عمر البلوطى، فلم تستجب حكومة قرطبة لهذه السفارة، ولكن ذهبت إلى القسطنطينية حينذاك وفادة قرطبية كان من أعضائها الشاعر الغزال.

ولقد عرف عبد الرحمن (الثانى) بن الحكم بحبه العظيم للتنظيم والادارة وتشجيعه الآداب وعطفه على الفنون، فرتب أمور المملكة وفق نظام بنى العباس، شيد كثيرا من المبانى العامة فى قرطبة، وزاد فى مساحة المسجد الجامع بالعاصمة سنتى ٢١٨هـ و٢٣٤هـ (= ٨٣٣م و ٨٤٨هـ)، وسرعان ما ازداد تألق شهرته حين وفد إلى قرطبة (٢٠٧هـ = ٨٢٢م) المغنى الموسيقى زرياب فلقى ترحابا كبيرا فى بلاطها لإدخاله مظاهر الحضارة البغدادية، كما زخر بلاط

الأمير بكثير من الشعراء أمثال العباس بن فرناس والغزال وابراهيم بن سليمان الشامى، وذاع صيت المدرسة المالكية القرطبية وجماعة من فقهائها وعلى رأسهم يحيى الليثى البربرى الذى لم يكن يتولى أحد منصب القضاء الا بإذنه؛ غير أن عبد الرحمن بن الحكم اغتيل بتدبير من فتاه نصر ومعشوقته «طروب» فمات يوم ٣ ربيع الثانى ٢٣٨ (= ٢٢ سبتمبر ٨٥٢).

المصادر:

(١) Lévi-Provinçal : *Histoire de l'Espagne Musulmane*, II 1950-1953. 334-335.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provençal]

عبد الرحمن بن خالد بن الوليد

عبد الرحمن بن خالد بن الوليد المخزومى هو الابن الوحيد الذى بقى على قيد الحياة من نسل خالد، وقد قاد وهو فى الثامنة عشرة من عمره كتيبة فى وقعة اليرموك، ولما استُخلف معاوية عينه حاكما على حمص وقاد عدة كتائب من جند الشام فى بلاد الأناضول، وكان قد انضم إلى معاوية يوم صفين وصار حامل الراية يومذاك، وتقول إحدى الروايات إن معاوية دس له السم إذ خاف أن ينافس ولده يزيد فى الخلافة فدس إليه الطبيب النصرانى «ابن أثال» فوضع له السم سنة ٤٦ هـ (٦٦٦م).

المصادر:

(١) G.Levi della Vida : *Il Califfo Muewiyaal*, Rome 1938, nos. 269,281.

(٢) نصر بن مزاحم ، واقعة صفين ، القاهرة ١٣٦٥هـ ، الفهرس.

(٣) H. Lammens : *Etudes sur le réigne de Mo^c^awia I*, Paris 1908-03-15. 218 f.

د. حسن حبشى [هـ .أ. ر. جب. H. A. R. Gibb]

عبد الرحمن الداخل

عبد الرحمن (الداخل) هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام كان لايزال شابا حين أخذ العباسيون فى مطاردة أفراد أسرته الأموية ويستأصلونهم قتلا وتشريدا، وقد ولد

سنة ١١٣هـ (٧٣١م) ونجح فى الهروب سرا مع مولاه بدر، ففر إلى مصر ومنها ذهب إلى أفريقية، إلا أن الموقف العدائى الذى وقفه منه عبد الرحمن بن حبيب والى القيروان حمله على الفرار إلى اقليم تاهرت بعضا من الوقت لما وجده هناك من ترحاب من قبيلة مكناسة البربرية وقبيلة نفزة وكانتا تنزلان الساحل المراكشى المطل على البحر الأبيض المتوسط، فنزل بينهم عبد الرحمن بن معاوية منزلا كريما لوشيجة القربى التى كانت تربطه بنفزة إذ كانت أمه فى الأصل منهم وقد أسرت من قبل، غير أن البربر لم ينظروا بعين الرضا إلى مشاريع هذا الشاب الشامى السياسية، لذلك رأى أن يجرب حظه فى بلاد الأندلس بالذهاب اليها وساعده فى خطته هذه مولاه بدر.

ولقد استفاد عبد الرحمن بن معاوية بمهارته وحاسته السياسية المرهفة فى أن يوظف الخصومات المريرة التى كانت بين العرب القيسيين وعرب اليمن فى شبه جزيرة أيبريا لصالحه، حتى عادى كل منهما الآخر ونجح عبد الرحمن بن معاوية فى الوقت ذاته فى الحصول على تأييد الموالى الأمويين الكثيرين فوقفوا إلى جانبه، وكان هؤلاء الموالى الأمويون ممن وفدوا إلى الأندلس مع «بلج بن بشر» فكانوا يؤلفون بالأندلس «جند الشام» وقد انتشروا فى نواح كثيرة من جنوب البلاد ولقد نجح عبدالرحمن فى دخول شبه الجزيرة بعد أن مهد له مولاه بدر الأرض فأرسى فى «المنكب» يوم الفاتح من ربيع الأول سنة ١٣٨هـ(= ١٤ اغسطس ٧٥٥م) وبادر فأعلن أنه صاحب الأمر ،فأنكر ذلك عليه والى الأندلس «يوسف بن عبد الرحمن الفهرى» وأعلن الحرب عليه، غير أن عبد الرحمن بن معاوية استطاع لازدياد عسكره بمن انضم إليه أن يزحف إلى أشبيلية فى شوال ١٣٨هـ (مارس ٧٥٦م) وأن ينزل الهزيمة بيوسف الفهرى فى أطراف قرطبة يوم العاشر من ذى الحجة من نفس السنة (١٥ مايو) ودخل العاصمة ونودى به أميرا على البلاد.

استمر حكمه كمؤسس لإمارة قرطبة الأموية ماينيف على ثلاث وثلاثين سنة، قضى معظمها فى تدعيم مكانته فى القسم الشرقى من الأندلس الذى سرعان ما تدفق عليه سيل من الأمويين والمؤيدين له ليعملوا جميعا على إعادة الأسرة الأموية التى سقطت فى الشرق، لكن ما لبث عبد الرحمن أن وجد نفسه يواجه مشكلات متباينة سياسية جمة، أولها ما يجب عليه من كسر شوكة الوالى السابق يوسف الفهرى الذى لم يعدم التفاف كثير من المتمردين حوله فسعى بهم إلى استرداد قرطبة، لكنه فشل ودارت عليه الدائرة سنة ١٤١هـ (٧٥٨م)، ثم قتل فى السنة التالية قرب طليطلة.

وحدث فى هذا الوقت ــ كما هو الحال أيام الولاة السابقين ـ أن أخذت فلول الثورة تتجمع ضده فى كل ناحية من نواحى المملكة الجديدة، فاضطرب حبل الأمن على يد المسلمين الأسبان الجدد ومن معهم من بربر المناطق الجبلية، وزاد فى مضايقته ما كان بين القبائل العربية بعضها وبعض من العداوات والثأر، وبذلك أصبح الواجب على عبدالرحمن الداخل أن يقضى على أشكال شتى من الثورة، من ذلك مثلا ثورة الزعيم العربى «العلاء بن مغيث الجذامى» سنة ١٤٦ هـ (٧٦٣م)، وثورة «شقيا البربرى سنة ١٥٢هـ (٧٦٩م) فى اقليم «شنت مرية» المعروف الآن بإقليم «كونيكا».

كما تجمع بعدئذ رهط من شيوخ العرب فى القسم الشرقى من شبه الجزيرة وتحالفوا فيما بينهم ضد عبدالرحمن الداخل، والتمسوا المعونة من «شارلمان» ملك الفرنجة فاستجاب لندائهم وهبّ لمساعدتهم واجتاز جبال البرانس على رأس جيش كبير من الفرنجة وحاصر «سرقسطة» سنة ١٦٢هـ (٧٧٨م)، الا أن شارلمان اضطر لرفع الحصار والرجوع إلى بلاد الراين لاضطراب الأمور هناك، غير أن عصابات من «الباشكنس» هاجمت مؤخرة جيشه عند موضع يعرف بشيروى، وقضت على بعضه، ومن هنا ظهرت أنشودة رولاند دوق بريتانى، واذ ذاك قام عبد الرحمن الداخل

وحاصر سرقسطة واستولى عليها إلا أنه وجد نفسه مضطرا للتخلى عن فكرة التوسع الإقليمى فى الاستيلاء على بعض المدن الأخرى التى فى يد النصارى.

ولقد مات عبد الرحمن بن معاوية فى قرطبة بعد ذلك بثلاث سنوات أعنى يوم ٢٥ ربيع الآخر ١٧٢هـ (٣٠ سبتمبر ٧٨٨م) دون أن يبلغ الستين من عمره، وكانت أحوال إمارة قرطبة من غير شك لا تزال مضطربة غاية الاضطراب، لكنه استطاع على أية حال أن ينظم أمورها إداريا وحربيا، وعلى غرار التنظيمات التى كانت سائدة فى دمشق زمن الخلافة الأموية السابقة، وقد ظل هذا النظام قويا طالما ظل المروانيون فى الأندلس محافظين على تقاليدهم الشامية.

وعلى أية حال فإن محالفة النجاح لعبد الرحمن «الداخل» قد تركت أثرا عميقا فى الشرق حتى لقد نعته الخليفة العباسى أبو جعفر المنصور بصقر قريش نظرا لشجاعته وما طبع عليه من روح المغامرة.

المصادر :

(١) E, Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane,* Leiden- Paris, 1950-53, I, 91-138.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi Provençal]

عبدالرحمن بن سمرة

عبدالرحمن بن سمرة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصى القائد العربى، كان اسمه فى الجاهلية «عبد الكعبة» فلما أسلم يوم الفتح سماه النبى [ﷺ] عبدالرحمن وكانت أولى حملاته هى التى افتتح فيها سجستان سنة ثلاث وثلاثين هجرية خلفاً للربيع ابن زياد، والوارد فى المصادر العربية التى كتبت عنه، أنه لما استعمل معاوية ابن عامر على البصرة سيّر عبدالرحمن ابن سمرة إلى سجستان سنة ٤٢هـ/٦٦٢م لإعادة النفوذ العربى إلى ما كان عليه بها من قبل، وكان معه فى تلك الحملة الحسن البصرى والمهلب بن أبى صفرة وعبدالله بن حازم وقطرى ابن الفجاءة ففتح زَرَنج وزمينى داور، وعقد صلحاً مع حاكم كرمان ثم

انسحب بعد موت عثمان بن عفان. ويستفاد من المصادر الصينية أن «بيروز Peroz بن يزد جرد الثالث حاول بعد ذلك أن يستولى على سجستان وأن يقيم بها. وكان عبدالرحمن بن سمرة رسولاً مع عبدالله بن عامر فى الوفد الذى أرسله معاوية بن أبى سفيان إلى الحسن بن على (رضى الله عنهما). ولما كان عام ٤٣هـ أرسله للاستيلاء على سجستان كما استولى على كابول بعد حصار دام بضعة أشهر، ثم قاد بعد ذلك حملة إلى الرُخَّج المعروفة فى المراجع الغربية باسم Araehosia وزبولستان وهنا هاجم كابول مرة ثانية واستولى عليها إذ كانت قد عادت للانتفاض والأرجح أن ذلك كان سنة ٤٥هـ/ ٦٦٥م ومن ثم استقدمه معاوية إليه لكن ما لبث أن أعيد إلى ما كان عليه بعد قليل من استعمال زياد على البصرة، وقد عاد عبدالرحمن بن سمرة من حملته الأخيرة بطائفة كبيرة من أسرى كابول استعملهم فى بناء مسجد له بقصره فى البصرة، فبنوه على نمط مساجد كابول ومات ابن سمرة فى سنة خمس وخمسين للهجرة (= ٦٧٠م) بالبصرة، وتمكنت ذريته من أن يجعلوا من أنفسهم قوة كبيرة وأسرة ذات نفوذ عظيم خلال القرن التالى.

المصادر :

(١) البلاذرى ، فتوح البلدان، طبعة Schlössinger، القدس ١٩٣٦ - ١٩٣٨، ص٣٦٠، ٣٩٤، ٣٩٦ ، ٣٩٧ .

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة H.Sachau، ليدن ١٩٠٥ - ١٩٤٠ .

د. حسن حبشى [هـ . أ. ر . جب H.A.R. Gibb]

عبد الرحمن شانجة

هو عبد الرحمن بن محمد بن أبى عامر الملقب بشانجويلو (أى شانجة الصغير) وهو من ناحية أمه ـ حفيد شانجة غرسية الثانى (ملك بامبلونة الباسكى) أما أبوه فهو الحاجب المعروف بالمنصور بن أبى عامر، وقد خلف أخاه الأكبر عبد الملك المظفر يوم وفاته يوم ١٦ صفر ٣٩٩هـ (٢٠ أكتوبر ١٠٠٨م) بموافقة من الخليفة الأموى هشام الثانى المؤيد بالله.

جمع عبد الرحمن شانجة بين التفاهة والغرور والخلاعة، وارتكب منذ أول لحظة صارت فيها مقاليد السلطة بيده سلسلة من الأخطاء يتلو بعضها بعضا مما نفر الناس منه وصرفهم عنه، فكان أول أخطائه انتزاعه ولاية العهد لنفسه من هشام الثانى، ولا يزال لدينا نص وثيقة هذا التقليد التاريخى المؤرخ بربيع الأول ٣٩٩هـ (نوفمبر ١٠٠٨م). وقد استقبل أهل قرطبة تعيينه أسوأ استقبال، وكان التذمر قد بلغ بهم منتهاه بسبب ميول الحاجب العامرى المؤيدة للبربر. ولقد أخطأ شانجة خطأ جسيما حين خرج فى الشتاء بحملة ضد مملكة ليون فظهر إذ ذاك حلف معارض له من أهالى قرطبة الذين اغتنموا هذه الفرصة فرفعوا إلى العرش الأموى محمد بن هشام بن عبد الجبار الذى كان أول قرار أصدره هو تخريب الزاهرة مقر العامريين، ولم يكن رد شانجة على ذلك العمل ردا حاسما بل اتسم بالفتور اذ اتخذ طريقه إلى قرطبة، غير أن عسكره انفضوا من حوله وهو فى طريق عودته إليها، وألقى القبض عليه وهو على مقربة منها مرتزقة الدعى الأموى الذى قتله يوم الثالث من رجب ٣٩٩هـ (ـ ٣ مارس ١٠٠٩م).

المصادر:

(١) Léve-Provinçal : *Histoire de l'Espagne Musulmane,* II, Leiden-Paris 1950-1953, 291-304.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provinçal]

عبد الرحمن بن عوف

كان اسمه فى الأصل عبد عمرو أو عبد الكعبة، وهو من أشهر المسلمين الأوائل من بنى زهرة القرشيين، شارك فى الهجرة إلى الحبشة وقاتل فى بدر وغيرها من الغزوات، وخرج على رأس سرية قوامها سبعمائة رجل إلى دومة الجندل فى شعبان ٦ (ديسمبر ٦٢٧م) فأسلم على يده الزعيم النصرانى الأصبغ وتزوج عبد الرحمن من ابنته تماضر. وبلغ من الثراء حدا كبيرا بفضل همته ومهارته التجارية، وكان صديقا لأبى بكر الصديق، ولما مات عمر ابن الخطاب كان عبد الرحمن بن عوف واحدا من رجال الشورى الستة الذين عهد اليهم باختيار الخليفة الجديد فلعب

دورا قياديا فى تعيين عثمان بن عفان، ثم مات حوالى سنة ٣١ هـ (٦٥٢م) وقد أربى على الستين من عمره، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة.

المصادر:

(١) ابن سعد، الطبقات الكبري، طبعة H.Sachau، ليدن ١٩٠٥ – ١٩٤٠ ، الجزء الثالث ٨٧ – ٩٧ .

(٢) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك M.J.De Goejec، ليدن ١٨٧٩ – ١٩٠١ ، الفهرس .

(٣) A. Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad, I, 428 - 30*

حسن حبشى [مونتجمرى وات W.Montgomery Watt]

عبد الرحمن الغافقى

عبد الرحمن بن عبد الله الغافقى ولى أمر الأندلس بعد محمد بن عبد الله الأشجعى فى ختام سنة ١١١ هـ أو مستهل السنة التى تليها، وظل فى حكومتها حتى مات سنة ١١٤ هـ (= ٧٣٢م) وكان من التابعين الذين عرفوا بالتقوى، وقد ذاع صيته بفضل حملته التى توغل بها فى غالة والتى كلفته حياته، وكان قد أحسن الإعداد لها وكان يقصد كنيسة سنت مارتن دى تور، وقد جمع الغافقى جيشا ضخما وزحف من بمبلونة عبر وادى روزنشفال على نهر بوردو ولم يستطع «أيود» دوق أكويتانيا صده فتابع عبد الرحمن الغافقى الزحف لكن حال بينه وبين التقدم دوق الفرنجة شارل مارتل ودار القتال بينهما فى مكان يقع على بعد عشرين كيلو مترا من شمالى شرقى بواتييه، وهزمه شارلمان هزيمة ساحقة وتعرف هذه المعركة فى الحوليات الفرنجية بوقعة بواتييه Poitiers أما العرب فيسمونها ببلاط الشهداء، وقد تراجع المسلمون الذين كتبت لهم الحياة إلى نربونة بعد أن تركوا وراءهم كثيرا من القتلى كان من بينهم عبد الرحمن الغافقى ذاته.. ويمكن تأريخ هذا القتال بنهاية أكتوبر ٧٣٢م (= رمضان ١١٤هـ).

المصادر:

(١) Lévi-Provinçal: *Histoire de l'Espagne musulmane,* Leiden-Paris, 1950-53, Ii 40,59-62.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provinçal]

عبد الرحمن الفاسى

عبدالرحمن بن عبدالقادر الفاسى عالم مغربى ولد بمدينة فاس سنة ١٠٤٠هـ (= ١٦٣١م) ومات بها عام ١٠٩٦هـ (= ١٦٨٥م) وقد تتلمذ على يد والده عبد القادر بن على وعلى أيدى الكثيرين من غيره من علماء وقته، وكان معدودا من النساخين المرموقين واشتهر عند جميع من ترجموا له بعمق معرفته وتنوع فنونها، ويقال إنه ألف أكثر من مائة وسبعين كتاباً عن الفقه المالكى والطب والفلك والتاريخ، وكان أُمَّةً وحده فيما ألف فله مجموعته الكبرى عن عادات فاس وهو كتابه المسمى أمالى الفاسى، وتعليق على كتاب الشفا للقاضى عياض المعروف بمفتاح الشفا، كما نظم قصيدة طويلة فى الرجز سماها «الأقنوم فى مبادئ العلوم «راجع ما كتبه عنه ليفى بروفنسال فى كتابه Hist. de L'zor ص٢٦٦ ـ ٢٦٩، وما أورده من المراجع والمصادر عنه وانظر أيضا بروكلمان فى تاريخه ٢/٦١٢، والملحق ٢/٦٩٤.

المصادر:

(١) Lévi-Provinçal : *Les Histoire de l'Espagne musulmane,* Leiden-Paris, 1922, 266-9.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provençal]

عبد الرحمن بن مروان

عبد الرحمن بن مروان الملقب بابن الجليقى، كبير ثوار غرب الأندلس فى النصف الثانى من القرن الثالث (التاسع الميلادى) وكان من المولدين الذين قدموا أصلا من شمال البرتغال واستقروا فى ماردة رغم أن أباه كان واليا عليها من جهة حكام قرطبة إلا أن ولده عبد الرحمن هذا ثار على الأمير الأموى محمد الأول سنة ٢٥٤ هـ (٨٦٨م) فحاصره الأمير وأرغمه - بعد استسلام المدينة - على الإقامة فى العاصمة قرطبة حيث ظل بها حتى سنة ٢٦١ هـ (٨٧٥م) حيث عاد إلى ماردة وخلع طاعة الأمويين وتحصن فى قلعة الحنش ولكن الأمير حمد الأول أرغمه مرة ثانية على الاستسلام وألزمه

بالإقامة فى «باداجوزة »؛ غير أنه لم يمض وقت طويل حتى رفع الجليقى راية العصيان مرة أخرى وساعده صاحب «البرتغال» وهو المولد «سعدون السرنباقى» والفونسو الثالث ملك أستوريا وليون ونصب الثوار كميناً للقائد المخلص هاشم بن عبد العزيز وسلموه إلى الملك النصرانى فافتدى هاشم نفسه بمال كبير، غير أن ابن الجليقى خاف أن تبطش حكومة قرطبة به، فلجأ إلى الفونسو الثالث وعاش فى بلاده النصرانية ثمانى سنوات عاد بعدها سنة ٢٧١هـ (= ٨٨٤م) إلى باداجوزة، وتوصل مع قرطبة إلى اتفاق سرى يسمح له بحكم منطقة تمتد من الوادى اليانع وجنوب ما يعرف الآن بالبرتغال وأصبح يتصرف وفق هواه حتى وفاته سنة ٣١١هـ (= ٩٢٣م) وعاش شبه مستقل زمن الأميرين المنذر وعبد الله، ثم خلفه ولد له اسمه «عبد الرحمن الذى أرغمه عبد الرحمن الثالث (الناصر) سنة ٣١٨هـ (= ٩٣٠م) على الخضوع له.

المصادر:

(١) Lévi-Provinçal :*Histoire de l'Espagne musulmane*, Leiden-Paris, 1950-1953, I, 255 ff, 386, II 24-25.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provinçal]

عبد الرزاق السمرقندى

هو عبد الرزاق كمال الدين بن جلال الدين اسحق السمرقندى مؤرخ فارسى وله كتاب مطلع السعدين ومجمع البحرين الشهير، ولد فى هرات فى شعبان ٨١٦هـ/ نوفمبر ١٤١٣م ومات هناك فى جمادى الآخر ٨٨٧ هـ (يولية، أغسطس ١٤٨٢م) كان والده إماماً وقاضيا لحضرة شاه رخ وقرأ له العديد من الكتب وشرح له الكثير من المسائل المعقدة، وتلقى من العلم ما هو سائد فى وقته. واعتاد بعد وفاة والده أن يتردد على بلاط شاه رخ مع أخويه الكبيرين. وفى عام ٨٤١ هـ/ ١٤٣٧هـ ـ ١٤٣٨م أهدى كتابه شرح على الرسالة العَضُدية» إلى الملك وقدمها له. ثم طُلِب إلى الخدمة وسمح له بالتردد

بانتظام على البلاط وبعد عامين اجتاز الامتحان على يد العلماء فى البلاط ومنح مرتبا وإعاشة (وهو ما يعرف بمرسوم وعلوفة).

وأرسل عبد الرزاق فى رمضان ٨٤٨ هـ/ ديسمبر ١٤٤٤م سفيرا إلى الهند وإلى چيلان فى ٨٥٠ هـ ١٤٤٦م. وصدر الأمر بالاستعداد للسفر إلى مصر فى نفس السنة ولكنه ألغى سفره بسبب وفاة شاه رخ. وظل عبد الرزاق فى خدمة الملوك الذين جاءوا بعد شاه رخ وهم ميرزا عبداللطيف، وميرزا بن عبد الله وميرزا أبو القاسم بابور وخدم بعضهم بوصفه «الصّدر» وبعضهم الآخر بوصفه النائب «أو» الخاص وفى ٣ جمادى الأولى ٨٦٧هـ/ ٢٤ يناير ١٤٦٣م. فى عهد السلطان «سعيد» قام الوزير خواجة قطب الدين طاؤوس سيمنانى شيخا لخانقاه شاه رخ وهى الوظيفة التى ظل يشغلها حتى مماته ويصف فى كتابه «مطلع» كيف تولى الخان بوسعيد الحكم عام ٧١٦ هـ/ ١٣١٦ ـ ١٣١٧م، كما يصف الأحداث التى وقعت فى الأعوام من ٧١٧ هـ ـ ٨٧٥ هـ (=١٣١٧ ـ ١٤٧١م) على شكل حوليات وقد استفاد بالدرجة الأولى من كتاب «فريدة التواريخ» للحافظ أبرو بالنسبة للسنوات حتى عام ٨٣٠ هـ (=١٤٢٦ / ١٤٢٧م) حيث اعتاد الكُتَّاب الاقتباس الحرفى من هذا المرجع، وان الوصف الذى يصف به سفارته إلى الصين عام ٨٢٣ ـ ٨٢٥ هـ/ ١٤٢٠ – ١٤٢٢م وهو وصف مشهور مأخوذ أيضا من «الفريدة»، أما عن الفترة من ٨٣٠ ـ ٨٧٥م (=١٤٢٦ ـ ١٤٧١م) فإن الكتاب الذى ألَّفَه عبد الرزاق يعد واحدا من أهم مصادر المعلومات وأكثرها أصالة. وقد نشر المجلد الثانى منه فى مجلة الكلية الشرقية ـ لاهور ـ نوفمبر ١٩٣٣م، وما بعدها ـ ثم نشرت منه بعد ذلك طبعة فى جزءين فى لاهور ١٣٦٠هـ ـ ١٣٦٨هـ (=١٩٤١ ـ ١٩٤٩م)

وتوجد فى مكتبة جامعة البنجاب نسخة منها بخط يده، وقد حصلت عليها المكتبة حديثاً، وقد أتمها المؤلف يوم ١٧ ربيع الأول سنة ٨٧٥ هـ (= ١٣ سبتمبر ١٤٧٠م)، كما أتم المؤلف تصحيح هذه النسخة يوم ١٨ شعبان ٨٨٥ هـ (= ٢٣ أكتوبر ١٤٨٠م) ونقرأ فى الجزء الثانى (ص ١٩٠) من كتاب «مطلع» أن عبد الرزاق قد كتب كتابا آخر عن تاريخ هرات وأحيائها، كما أنه يورد فى هذا الكتاب أشعارا من تأليفه.

المصادر:

(١) St. Guyard : *Journ. Asiat. 7th ser.*

د. حسن حبشى [د . ب . ماكدونالد D.B. Macdonald]

عبد السلام بن مشيش

عبد السلام بن مشيش الحسنى أحد أقطاب حركة التصوف والزهد فى المغرب والواقع أنه ليس لدينا شئ مؤكد عن هذه الشخصية لكن الشئ الثابت الوحيد أنه مات غيلة سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٧م) فى صومعته بجبل العلم بناحية بنى عروس الواقعة إلى الجنوب الشرقى من تطوان، ويقال إن قاتله رجل من الناحية اسمه محمد بن أبى تواجين الكتامى من أهل قصر كتامة الذين ثاروا على سلطان المرابطين المنهار وان هذا الرجل كان قد ادعى النبوة ثم فتك بالولى التقى ابن مشيش الذى كان عقبة فى سبيل أطماعه، وقد دفن عبد السلام بقمة الجبل عند أصل شجرة بلوط، ونلاحظ أن ابن خلدون لم يذكره ولم يذكر شيئا عن فتنة مُغتاله، وإذا خلينا جانبا قصة موت هذا الورع التى يرجح صدقها رغم أن الذين أوردوها (وردُّوه إلى بيت النبوة) إنما هم جماعة جاءوا بعده بزمن طويل فإننا لا نعرف إلاّ القليل عن أسلافه، وإن جاء فى سلسلة نسبه أسماء بربرية، ويقال إنه ولد على مقربة من جبل العلم فى قبيلة بنى

عـروس، وإنه خرج فى التمـاس العلم فـرحل إلى الشرق وهـو فى السادسـة عشرة من عمـره، فلما عاد اعتنق (وهو فى بجـاية) تعاليم الصـوفى الأندلسى الشـهـيـر أبى مـدين، ثم رجع أخـيـرا ليستقـر فى موطنه الأصلى حيث عاش عيـشة فـاضلة فى صـومعتـه الجبلـية سالكا مسلك أهل الزهد.

ونكاد لا نـعـرف إلا شـذرات من تعاليـمه ،إلا أنه هو القـائل «أد فرائض الشرع وتجنب الكبائر» ويقال إنه نصح أحد مريديه حين سأله أن يسن له سنة الحـياة الكـريمة فقـال له. «احـفظ قلبك بعيدا عن مطامع الدنيا، واجعل حبك لله فوق كل ما سواه». ويقال أيضا إنه كان له تلمـيذ اسـمـه أبو الحسن الشـاذلى جاءه ليجعل منه صوفيا زاهدا.

على أن تجاوز شهرته حـدود قبيلته إلى كل الجـزء الشمالى من المـغرب إنما كان منذ القرن الخامـس عشر فقط يوم ارتبطت حـركـة المرابطـين بالشـاذليـة وقوى سـاعدها فى مـراكش، وحينذاك أصـبح مـعـدودا «قطب» الغـرب نظيـر عـبـدالقـادر الجـيـلانى المعـدود قطب المشرق، وأصـبح الناس يزورون قـبره فى الأيام الثـلاثة الـتـاليـة ليـوم المولد النبـوى ويوجـد وصف شـيـق لهـذه الزيارة فى السنوات الأخيـرة من القرن التـاسع عـشـر فى كـتـاب «المغـرب المجهول» لموليبراس.

المصادر.

(١) الشـعرانى ، الطبـقات الكبـرى، القـاهرة ١٢٩٩هـ، الجزء الثـانى ، ص ٦٠ .

(٢) ابن عـيـاد ، المفـاخـر العليـة ، القاهرة ١٣٢٣ هـ، ص١٠٦ .

(٣) أحمد الكمشافانوى النقشبندى، جامع أصول الأولياء ترجم فى Graulle.

(٤) Brockelmaun : *Geschichte* , Leiden 1937 - 42, 787.

حسن حبشى [ر. لو تورنو R.Le Tournean]

عبدالعزيز بن الحجاج

هو عبد العزيز بن الحجاج بن عبدالملك القائد الأموى، الذى كان شديد التأييد لقرينه يزيد الثالث ومن أكبر أعوانه، فلما كانت ولاية الوليد الثانى قام عبدالعزيز بن الحجاج ببذل العون ليزيد الذى كان على رأس الساخطين فساعده فى تجهيز العسكر لمحاربة الخليفة حتى إذا نجح الاثنان فى تكوين جيش بدمشق تولى عبدالعزيز قيادته وزحف بالجند ضد الوليد، غير أن العباس (أخا يزيد) - وكان على وشك المضى لمساعدة الخليفة هوجم واضطر لإعلان طاعته ليزيد، وما لبث عبدالعزيز أن قتل الخليفة بعد قليل من استيلائه على قلعة بَخْرَاء التى كان الوليد قد انسحب إليها وذلك فى سنة ١٢٦هـ (٧٤٤م) وحينذاك نودى بيزيد خليفة، غير أن أهالى حمص رفضوا رفضا تاما الخضوع ليزيد إذ عدوه مغتصبا لحق ليس له فزحفوا على دمشق، فأرسل يزيد لقتالهم كتيبتين شغلت إحداهما الثوار ،وأما الأخرى فقد تقدم بها عبدالعزيز لقتالهم قتالا أسفر عن إنزاله الهزيمة بهم وأخمد فتنتهم، ثم مات يزيد بعد أن ثبت الحكم من بعده لأخيه إبراهيم ثم من بعده لعبدالعزيز، غير أن أهالى حمص عادوا للتمرد من جديد على الحاكم الجديد الذى لم يستطع تدعيم سلطانه خارج العاصمة، ولذلك شرع عبدالعزيز (بأمر صادر إليه من إبراهيم) فى محاصرة البلد، ولكنه سرعان ما انسحب حين زحف ضده مروان بن محمد والى أرمينية وأذربيجان حينذاك وفتحت حمص أبوابها لمروان ودارت الدائرة على أنصار الخليفة السابق فى صفر ١٢٧هـ (٧٤٤م) وذلك فى وقعة «عين الجر»

ونادى مروان بنفسه خليفة فى دمشق التى ما كاد يدخلها حتى قتل عبدالعزيز بن الحجاج على يد أتباع الوليد.

المصادر:

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، طبعة M. J. De Goeje، ليدن ١٧٨٩ - ١٩٠١، الجزء الثانى ، ١٧٩٤ .

(٢) ابن الأثير : الكامل ، مدريد ١٨٨٧ - ١٨٨٩، الجز الخامس ، ص ٢١٥ .

د. حسن حبشى [ك.ف. تسترشتين K.V..Zetterstéen]

عبد العزيز الدهلوى

هو أكبر أولاد شاه ولى الله الدهلوى، أحد كبار فقهاء الهنود المرموقين ومؤلف العديد من الكتب الدينية بالعربية والفارسية، وكان مولده فى دلهى عام ١١٥٩هـ (١٧٤٦م) ومات بها سنة ١٢٣٩هـ (١٨٢٤م) ودرس على وجه الخصوص على يد والده ، فلما مات أبوه سنة ١١٧٦م شرع هو فى التدريس وصار شيخ المدرسة الرحيمية التى كانت من مؤسسات جده، وظهرت براعة شاه عبدالعزيز فكان مدرساً وداعية إسلامياً وكاتباً، وكان له أثره البارز فى الفكر الدينى فى عصره.،وأسهم فى التأليف بالعربية، ومن مؤلفاته فى هذا المجال:

(١) «سر الشهادتين» المطبوع فى دلهى عام ١٢٦١هـ وقد شرح فيه أن النبى [ﷺ] كانت له الشهادة متمثلة فى استشهاد حفيده «الحسين بن على»، وقام أحد تلاميذ شاه عبد العزيز واسمه سلامة الله بوضع شرح لهذا الكتاب باللغة الفارسية سنة ١٨٨٢م.

(٢) كتاب «عزيز الاقتباس فى فضائل أخبار الناس» وهو مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة عن مآثر وفضائل الخلفاء الأربعة الأوائل وهو مطبوع فى دهلى سنة ١٣٢٢هـ (١٨٠٤م) مع ترجمة له بالفارسية وأخرى بالأردية.

(٣) «ميزان العقائد» وهو بحث موجز عن العقيدة الإسلامية مع تعليق وشرح بقلم المؤلف نفسه وقد طبع بدهلى ١٣٢١هـ..

(٤) أما مؤلفاته بالفارسية فأولها كتابه المسمى «تحفة الاثنى عشرية» وقد نشره محمد صادق على رضوى فى لكناو سنة ١٢٩٥هـ ويعتبر هذا الكتاب تكملة لكتاب أبيه «إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء» حيث يعرض فيه بالنقد لأفكار الشيعة، وقد ترجم «التحفة» إلى الأردية.

(٥) العجالة النافعة» (دهلى ١٣١٢، ١٣٤٨هـ) وهو مقدمة لدراسة علم الحديث النبوى الشريف.

(٦) «بستان المحدثين» (دهلى ١٨٩٨م) ويتضمن قائمة ببليوجرافية عن كل ما يتعلق بالكتب التى صدرت عن الحديث مع وصف لكل كتاب من هذه الكتب وألحقها بتراجم مختصرة للمؤلفين أصحاب هذه الكتب.

(٧) «الفتاوى»(وقد طبع بدهلى فى مجلدين) وهو مجموعة من الآراء والأفكار والمجادلات عن بعض من المشكلات الشرعية والمذهبية، وتوجد للجزء الأول من هذا الكتاب ترجمة بالأردية قام بها نواب على وعبدالجليل، وطبع هذا القسم فى حيدر آباد عام ١٣١٣هـ ثم أعيد طبعه مرة أخرى فى كاونيور.

(٨) «فتح العزيز» ويعرف عادة باسم «تفسير عزيزى»، وهو تفسير بالفارسية على سورتى الفاتحة والبقرة والجزأين التاسع والعشرين والثلاثين من القرآن الكريم وقد طبع هذا التفسير عدة طبعات.

(٩) «ملفوظات شاه عبد العزيز» وهى مجموعة أماليه التى كتبها أولاً بالفارسية سنة ١٢٣٣هـ ثم قام بترجمتها بعد ذلك إلى الأردية عظمت إلهى سنة ١٣١٥هـ (١٨٥٧م) ثم صورت نسخة منها فى بيروت.

المصادر:

١ - عبدالرحمن على، تذكرة علماء الهند، لكناو ١٩١٤، ص١٢٢.

(٢) Zubaid Ahmad : *The Contribution of India to Arabic Literature*, Jullundur, 1946, Index.

مروان حبشى [ش. عناية الله Sh. Inayatullah]

عبد العزيز بن مروان

كان أبوه خليفة وقد أنجب هو ولده المعروف بعمر بن عبد العزيز، واختار مروان ولده عبد العزيز واليا على مصر، وصادق على هذا الاختيار عبدالملك حين آلت إليه الخلافة، وقد

أثبت عبد العزيز خلال سنواته العشرين التى قضاها واليا على مصر أنه نعم الحاكم القادر الساعى إلى فلاح بلده سعيا جديا، وحدث فى سنة ٦٩ (٦٨٩م) أن أراد عبد الملك (بعد قتله قائده عمرو بن سعيد) أن يستأصل أقارب عمرو فما كان من عبد العزيز بن مروان إلا أن تشفع لهم عند الخليفة للعفو عنهم فاستجاب له وعفا عنهم. ولقد كابد عبد العزيز فى أخريات أيامه سوء ظن أخيه عبد الملك به، إذ إن أبوهما مروان أوصى أن يخلفه ولداه الوليد ثم سليمان، ولذلك أحب أن يخلع أخاه من الولاية وأن يحول بينه وبين توليه العرش، لكن حدث فى سنة ٨٥هـ (٧٥٤م) أن جاءت الأخبار إلى دمشق بموت عبدالعزيز على غير انتظار.

المصادر :

(١) ابن الأثير، الكامل، مدريد ١٨٨٧ ـ ١٨٨٩، الجزء الرابع، ص١٥٦.

(٢) Müller: *Der Islam im Morgen und Abendland, I, 383.*

عبدالرحمن الشيخ [ك. ف. تسترستين K. V. Zettersteen]

عبد العزيز بن موسى بن نصير

هو أول والٍ على الأندلس بعد أن رحل إلى المشرق أبوه موسى بن نصير فاتح شبه جزيرة أيبريا سنة ٩٥هـ (٧١٤م) وقد عهد إليه والده بمتابعة الفتح الإسلامى وإقرار الهدوء فى البلاد التى دخلت تحت حكم المسلمين. وتذهب بعض الروايات إلى أنه تم - تحت حكم عبدالعزيز - فتح جزء مما يعرف حاليا بالبرتغال، فاستولى المسلمون على إيفورا Evora وشنت ريم وقمبرة وكذلك إقليم جبال البرانس امتدادا من بمبلونة حتى نربونة، كما استولى هو ذاته على مالقة وألبيرة ثم أخضع بعد ذلك بلاد مرسية وعقد صلحا مع أحد أشراف القوط واسمه تودومير الذى أطلق اسمه على ما يعرف بتدمير، وقد وصلت إلينا صورة أولية من هذه الاتفاقية. وقد تزوج عبدالعزيز بن موسى من أرملة رذريك: آخر ملوك القوط واسمها ايجلون Ag-ilon التى يقال إنها أسلمت وسميت بأم عاصم، وكان لهذه الأميرة نفوذ كبير على زوجها الحاكم إذ سرعان ما جعلته

يشك فى بنى جلدته ودفعته للإساءة إليهم، على أنه اغتيل فى مستهل رجب ٩٧هـ (مارس ٧١٨م) فى إشبيلية التى كان قد اتخذها مقاماً له، وكان اغتياله على يد رجل يسمونه بزياد بن عذرة البلوى، فخلفه ابن خالته أيوب بن حبيب اللخمى.

المصادر:

(١) Léve-Provencal: Histoire de L'' Espagne musulmane, *Leiden-Paris*, 1950-1953, I, 255 ff, 386, II 24-25.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال Lévi-Provinçal]

عبد العزيز بن الوليد

هو عبد العزيز ابن الخليفة الوليد وقد ساهم فى الحملة التى خرجت بأمر عمه مسلمة بن عبد الملك لمحاربة البيزنطيين ،كما اشترك فى السنوات التالية فى المعارك التى كانت ضد الروم أيضا. وحدث فى سنة ٩٦هـ (= ٧١٤م - ٧١٥م) أن قام الوليد بتنحية سليمان بن عبد الملك من تولى الخلافة من بعده بعد أن كان هو ذاته الذى عينه لها، وكان مدفوعا فى ذلك برغبته فى أن يخلفه ولده عبد العزيز ولكنه فشل فى محاولته هذه، فلما مات سليمان فى دابق ٩٩هـ (٧١٧م) سعى عبدالعزيز كى يتولى الحكم لكنه ما كاد يعلم باستخلاف عمر بن عبدالعزيز حتى مضى إليه وبايعه، وكانت وفاة عبدالعزيز سنة ١١٠ هـ (=٧٢٨/ ٧٢٩م).

المصادر:

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك، طبعة M.J.De Goeje، ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١ ، الجزء الثانى، ص١٢١٧.

(٢) اليعقوبى ٢/ ٤٣٥ وما بعدها.

د. حسن حبشى [تسترشتين Lévei-Provinçal]

عبد الغنى النابلسى

عبد الغنى بن إسماعيل النابلسى، رجل جمع بين التصوف والفقه ونَظْم

الشــعــر والرحلة والتــأليف، وله كـتب ضخمة فى شتى المواضيع، وكان مولده بدمـشق يوم الخـامس من ذى الحـجـة سـنة ١٠٥٠ هــ (= ١٩ مـــــــــارس ١٦٤١م)، وكان شــخصية قـيادية على أيامه فى حـياة الشام الدينيـة والأدبية، وقـد نشأ فى أسـرة شـافـعيـة المذهب (رغم تحـول الغـالبـيـة إلى المذهب الحنفى)، واستقرت عـائلته بدمشق منذ زمن بعيد، وينعت جـده الأكبر لأبيه فى كتـابه الخلاصة بشـيخ مشـايخ الشام، وقـد شـغـف عـبـد الغنى مـنذ سنواته الأولى بالتصوف فتبع الطريقة القادرية والنقشـبندية، ويؤثر عنه أنه لما كان فى صدر شبابه حبس نفسه فى داره سبع سنوات مـتـتاليـات انكب خـلالهـا على النظر فـى أعـمـــال ابن العـــربى وابن سبعين وعفـيف الدين التلمسانى، ولقد كـان مؤلفـه الذى وضعـه فى صغـره والمسـمى «بالبـديعيـة» فى مـدح النبى عليـه الصــلاة والســلام آية فى الإبداع حتى لقـد ساور الشك بعض الناس فى أن يكون هذا الكتاب من تأليفه حقا، ولم يخلصه من ريبة الناس هذه إلا مـا كتبه من تعليق عليـه، فكان التـعليق براءة له مما رمى به. وقـــام النابلســى فى سنة ١٠٧٥ هــ (١٦٦٤م) بـأول رحلـــة له إلى استـانبول وزار فى سنة ١١٠١ هــ (= ١٦٨٩م) البـــقـــاع ولبـنان، وحط رحـــاله فى العـــام التـــالى بالقـــدس والخليـــل، حـــتى إذا كـــانـــــت سنة ١١٠٥ هــ (= ١٦٩٣م) زار الحجـــاز ومصـر ثم طرابلس فى عام ١١١٢ هــ (= ١٧٠٠م) وكـتب عن كل هذه البلدان والأمصـــار. وتتراوح أعمـاله (بما فيـها الرســائل القـصــار) مـا بـين مـائتـين ومائتين وخـمسين أثرا، وكثـر تلاميذه كثـرة قل أن تحصى، ولعل من أبرزهم مـصطفى البكرى. وقـد مـات النابلسى بدمـــشق يوم الرابع والـعـشـــرين من شعبـان سنة ١١٤٣هــ (= الخامس من مارس ١٧٣١م).

وتتناول مــؤلفـــاته ثلاثة فـــروع: التصوف والشعر والرحلات، وأغلب ما تركه من مؤلفات فى الصــوفية كان فى صــورة شـــروح وتعليـقـــات على ابن العــــربى والجـــيـلى وابن الفـــارض

وأمثالهم، وهو لا يكتفى فيها بالشرح والتلخيص. ويلاحظ أنه فى كثير من تعليقاته يذهب للتقريب بين اتجاهين فى الفكر الصوفى أحدهما المدرسة الأندلسية المغربية التى كان من أقطابها أبو مدين وابن مشيش والششترى والسنوسى، أما الاتجاه الآخر فهو المدرسة الفارسية الأناضولية وكان من رجالها أوحد الدين نورى ومحمود اسكدراى ومحمد برجلى، كما ألف عن الطوائف التى تنتمى إليها، وكذلك عن نظام المولوية .ويبدو فى كتاباته أنه يأخذ بفكرة وحدة الوجود، ومن هذه المؤلفات الأصلية وأعظم كتبه أهمية هو الجزء الأول من ديوانه الكبير، وأما ديوان الدواوين فيحتوى على القسم الأكبر من إنتاجه الشعرى إلى جانب تخصيصه الجزء الأول عن التصوف (وهو الجزء الذى طبع بالقاهرة ١٣٠٢هـ)، وهناك ثلاثة مجلدات أخرى لم تطبع بعد تتضمن مراثيه فى النبى [ﷺ] ومراثى عامة فى غيره، كما تحتوى على مراسلاته وقصائد غزله. على أنه ليس معنى ذلك أن هذا هو كل إنتاجه الشعرى إذ إن هناك كثيرا من أعماله الأخرى فى الشعر واردة فى ثنايا شرحه لقصائد ابن هانئ الأندلسى.

ولقد اشتهر حيا وميتا كشاعر. على أنه لا يهتم فى كتب رحلاته بتقديم وصف طوبوغرافى أو معمارى للأماكن التى زارها لكنه يميل فيما يورده إلى ذكر تجاربه فى الزهد، وإن كان يلقى فى الوقت ذاته بصيصا كبيرا من النور على حياة عصره الدينية والثقافية. ولقد نسج على منوال كتبه هذه الرحالة المتأخرون عنه أمثال مصطفى البكرى الدمشقى وأسعد اللقيمى، وزيادة على هذا فإن بعض مؤلفات النابلسى هذه شديدة الضخامة ويدخل بعضها فى عداد دوائر المعارف وإن كانت جميعها تعنى بالتفسير والحديث وعلم الكلام والفقه وتفسير الأحلام، أى أنها منجم أخبار عن روحانيات جيله وخرافاته كما وردت فيها كتابات عن الزراعة والتنديد بشرب الطباق إلى غير ذلك من الموضوعات.

المصادر:

(١) المرادى : سلك الدرر.

(٢) الجبرتى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار.

(٣) ابن العربى : فصوص الحكم.

(٤) الخالدى: رحلة إلى ديار الشام.

(٥) نفسه : رواد النهضة الحديثة.

د. حسن حبشى [و. ا. خالدى Kaledi]

عبد الفتاح فومنى

عبد الفتاح فومنى شاعر فارسى الأصل عاش على أرجح الأقوال فى القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر ، وانخرط فى خدمة الحكومة فى «فومان»عاصمة جيلان القديمة حيث اختاره «بهزاد بك» وزير القصر مراقبا للحسابات وذلك سنة ١٠١٨هـ (١٦٠٩م) أو التى بعدها، ثم دخل فى خدمة كثير من الوزراء ممن خلفوا «بهزاد بك» ثم استصحبه عادل شاه معه إلى العراق. ألف عبد الفتاح بالفارسية كتابه المسمى «تاريخى جيلان» أورد فيه أخبار جيلان من سنة ٩٢٣ ـ ١٠٣٨ هـ (= ١٥١٧ ـ ١٦٢٨م) وقد قام بطبعه «دورن» مع إيراد ملخص له جعله فى مقدمته، ويعتبر هذا الكتاب ذيلا على تواريخ ظاهر الدين وعلى بن شمس الدين.

د. حسن حبشى[هـ. ماسيه H. Massé]

عبدالقادر الحسنى

هو الأمير عبدالقادر بن محيى الدين الحسنى سليل أسرة موطنها الأصلى «الريف». ولد عام ١٢٢٣هـ/ ١٨٠٨م بوادى الحمّام الذى يبعد عن مسكرا بحوالى عشرين كيلومتراً إلى الغرب. درس فى «أرزو» ثم فى «أدوان»، وتزوج وذهب إلى مكة وأدى مناسك الحج عام ١٢٤٤هـ/ ١٨٢٨م.

هذه أبرز أحداث حياته فى فترة الشباب حيث كان مكرساً كل وقته لقراءة القرآن وممارسة الرياضة وذلك بتوجيهات من والده الذى كان له تأثيره العميق على شخصيته بفضل محبته له

وعطفه عليه. وقد استولى الفرنسيون على الجزائر (٦ يوليه ١٨٣٠) لكنهم أظهروا تردداً فى إحكام غزوهم مما أتاح الفرصة لمحيى الدين فى أورانيا، فبادر إلى اتخاذ المبادأة للنضال ضد الفرنسيين ولكنه سرعان ما تنازل لابنه ليحتل المكانة الأولى، فبادر بنو هاشم وبنو عامر وغَرابة إلى تنصيبه سلطاناً على العرب فى ٥ رجب ١٢٤٨هـ/ ٢٢ نوفمبر ١٨٣٢م. واضطر الجنرال ديمشيد إلى مجاراة خصمه هذا (٤ و٢٦ فبراير ١٨٣٤م) وبذلك تم الاعتراف رسمياً به أميراً للمؤمنين وبامتداد سلطانه حتى أبواب الجزائر (أبريل ١٨٣٥م) ولكن مطالبه جدّدت المنازعات. وكان موقف الفرنسيين مزعزعاً، فهم يزاولون الشدة فى المدن التى فى حوزتهم ولكن جنودهم كانت تتعرض فى نفس الوقت لغارات متكررة، وإنزال العقاب بالمتعاونين معهم. وقد اضطرت حكومة لوى فيليب إلى التفاوض رغبة فى تأمين الجنود من الهجوم عليهم من ناحية الغرب حيث كانت هناك حملة يجرى توجيهها نحو قسنطينة، وتم توقيع معاهدة تافا (٣٠ مايو ١٨٣٧م).

وعلى الرغم من احتفاظ الفرنسيين بأوران وأرزو وستجاتم وبليدا وكوليا فإن الأمير استولى على ولاية أوران بأكملها وجزء من مدينة الجزائر وبيلق تيترى بأكمله. ونلاحظ أنه منذ يونيه عام ١٨٣٧م وحتى نوفمبر عام ١٨٣٩م أوقف الأمير عبدالقادر هجماته المتكررة على قوات الفرنسيين وذلك من أجل أن تتاح له الفرصة لتنظيم الأراضى التى دخلت فى حوزته، واتخذ عاصمة له فى تاجدميت، وسافر عبر ولايته الجديدة فعيّن رؤساء للقبائل فى المنطقة الواقعة فيما بين مراكش فى الغرب وكابيليا فى الشرق لكسب الاعتراف بسلطانه حتى الصحراء. وفى أثناء القيام برحلاته هذه انتهز الفرصة واستغل وجود ثغرات فى صياغة معاهدة تافنا Tafna ليجاوز الحدود التى سبق أن حددت له، لذلك قدم له المارشال ڤاليه مسودة لملحق معاهدة تحدد بدقة الأراضى التى رأت فرنسا أن تعترف بحقوقه فيها، ولكن تقلص

حجمها، غير أنه رفض قبولها. ولقد استطاع الدوق أورليانز أن يربط قسنطينة بالجزائر وذلك عبر حملة البوابات الحديدية، فكان ذلك ذريعة لكى يستأنف الأمير الحرب من جديد. فلما كان يوم ٢٠ نوفمبر ١٨٣٩م غزا الفرنسيون متيجا، واجتاحوا المزارع والحقول وفتكوا بالأهالى ولكن تم تعيين بوجو حاكماً عاماً (يوم ٢٩ نوفمبر ١٨٤٠م) فأدى ذلك إلى تغيير مجرى الأحداث، إذ أدرك أن الجزائر لن تنعم بسلام إلا بسحق قوة عبدالقادر وأنه لابد من القيام بهجمات نشطة بدلاً من الاحتلال المحدود. فاستولى فى الفترة ما بين عامى ١٨٤١ و١٨٤٣م على مدن تاجدمت، مسكرة، بوغار وتازا، وتلمسان، وسيدو، وندروما وأرسل الحملات مزودة بتعليمات تقضى بضرورة القبض على عدوه والقضاء على أتباعه. وكان استيلاء هذه القوات على «سمالا» (١٦ مايو ١٨٤٣م) (وهى العاصمة التى يسافر إليها الأمير)، ضربة قاسية لعبدالقادر، فقد ترتب عليها خضوع القبائل لفرنسا، وطورد عبدالقادر حتى وهنت قواه فلجأ إلى حدود مراكش فى أواخر العام نفسه لحماية نفسه وتجنيد المقاتلين، ولكن قصف طنجة وموجادور بالقنابل (٦، ١٥ أغسطس ١٨٤٤م) وانتصار يوم ١٤ أغسطس أجبر السلطان مولاى عبدالرحمن على رفض تقديم أى معاونة لضيفه الأمير عبدالقادر بل أعلن أنه طريد القانون. وظهر الأمير عبدالقادر مرة أخرى فى الجزائر فى عام ١٨٤٦م لقيود حركات التمرد التى اندلعت فى ذلك الوقت فى جميع الأرجاء. وأصاب أول نجاح له فى سيدى إبراهيم (٢٣ سبتمبر) مما أنعش أمله فى تحقيق نصره النهائى ونصرة قضيته. ولكن تم صد هذه الحركات واضطر الأمير إلى العودة إلى مراكش وأصبح هدفاً لعداوة السلطان إذ اعتبره منافساً خطيراً له. كما أصبح هدفاً لهجوم القبائل ومطارداً من القوات الشريفية. لذلك اضطر عبدالقادر إلى العودة مرة أخرى إلى حدود الجزائر لكنه وجد كل سبل الهروب نحو الجنوب مسدودة أمامه، فسلم نفسه

لدوق دومال فى ٢٣ ديسمبر ١٨١٧م وتم اعتقاله مع حاشيته فى طولون ثم بو ثم أمبواز رغم الوعد بترحيله إلى أكرا أو إلى الإسكندرية، وأفرج عنه الرئيس - الأمير لوى فيليب - فى ١٦ أكتوبر ١٨٥٢م وأصبح يتقاضى معاشاً من فرنسا وبدأ يعيش حياة التقاعد فى بروسا (١٨٥٣م) ثم فى دمشق (١٨٥٥م) وفى تلك المدينة أظهر ولاءه وإخلاصه بطريقة فريدة فى نوعها، فقد أنقذ آلاف الأشخاص المسيحيين من مذبحة دبرها الدروز، وسلمهم للقنصل الفرنسى (يوليه ١٨٦٠م) وتوفى هناك فى ليلة ٢٥، ٢٦ مايو ١٨٨٣م بعد أن كان يقضى وقته فى المنفى فى التأمل وممارسة شعائر دينه والقيام بأعمال الخير.

المصادر :

(١) «نزهة الخاطر فى قريض الأمير عبدالقادر» ديوان شعر (القاهرة بدون تاريخ).

(٢) «ذكرى العاقل وتنبيه الغافل» بيروت (بدون تاريخ).

(٣) M. Emeni & H. Pérés : La texte arabe du traité de La Tafna.

(٤) M. Eneni : L'Algérie á L'éproque d'Abd el - Kader, Paris 1951.

عيد عبد المحسن [ف د كوسيه - بريساك F. Giese - Breslau]

عبد القادر بن عمر البغدادى

عالم بارز فى علم اللغة. ولد فى بغداد سنة ١٠٣٠ هـ (١٦٢١م) ومات بالقاهرة عام ١٠٩٣هـ (= ١٦٨٢م) وتلقى علومه الأولى فى بغداد التى كانت مسرحا للمعارك العنيفة بين الصفويين والعثمانيين منذ سنة ٩٤١هـ (= ١٥٣٤م)، ثم عاد الترك فاستولوا عليها بأمر من مراد الرابع فغادرها البغدادى الذى كان قد أتقن العربية والفارسية والتركية، وكان تعلمه العربية بدمشق على يد محمد بن كمال الدين الحسينى نقيب أشراف الشام وعلى يد محمد بن يحيى الفرائضى، ثم التحق بالأزهر بمصر فتعلم فيه العلوم الدينية على يد جماعة منهم الخفاجى وياسين الحمصى، ونظرا لسعة اطلاعه وكثرة قراءاته فقد كان شيخه الخفاجى يستفتيه فى بعض

المسائل الصعبة، ولما مات الخفاجي سنة ١٠٦٩هـ (= ١٦٥٩م) استحوذ عبد القادر على معظم مكتبة شيخه وزاد فيها ويقال إنه كان بها ألف ديوان من شعر العرب العاربة وشروحها. ثم زار اسطنبول فى ذى الحجة سنة ١٠٧٧هـ وأمضى بها أربعة أشهر عاد بعدها إلى مصر وتعرف فى هذه السنة ذاتها بإبراهيم باشا كتخدا والى مصر الذى عرف قدره فأكرمه ورافقه، فلما خلع كتخدا بعد بضع سنوات وعاد إلى وطنه عبْر الشام صحبه عبد القادر فى رحلته ودخل معه أدرنة حيث تعرف بوزير تركيا كوبريللى زاده وأهدى إليه مؤلفه الكبير «شرح بانت سعاد لابن هشام». ويذكر المحبى (وهو ولد أحد أصدقائه القدماء) أنه رآه فى أدرنة حينذاك وهو موضع التقدير العظيم من كبار الشخصيات التركية البارزة، ثم أصابه مرض فى عينيه فقد معه بصره فعاد إلى القاهرة وما لبث أن مات بعد قليل، وكان عبد القادر بن عمر البغدادى يحفظ مقامات الحريرى عن ظهر قلب وكثيرا من الدواوين الشعرية والمنظومات الفارسية والتركية، وكان ملما إلماما كبيرا بعلوم اللغة العربية وتاريخ العرب والفرس والأمثال والأخبار العربية وله من الكتب «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب»، وقد بدأ فى وضعه بالقاهرة سنة ١٠٧٣هـ (١٦٦٣م) وانتهى منه سنة ١٠٧٩هـ وأهداه إلى السلطان العثمانى محمد الرابع. كما أن له كتابا آخر هو «شواهد شرح الرضى على شافية ابن الحاجب»، وله أيضا تعليق على شرح بانت سعاد لابن هشام (وهو مخطوط فى مكتبة رامبور بالهند)، وله شرح المقصورات الدرية وشرح التحفة الشاهدية باللغة العربية.

المصادر:

(١) أبو علوى الخضرمى : عقد الجواهر.

(٢) المحبى: خلاصة الأثر ٢/ ٤٥١.

(٣) عبد العزيز الميمنى: إقليد الخزانة.

(٤) سامى بكع: قاموس الأعلام.

(٥) Borkeloman: ٢/ ٨٦٢ والملحق ٢/ ٢٥٧.

د. حسن حبشى[محمد شافى]

عبد القادر الفاسى

عبد الله بن على بن يوسف، كان أبرز رجال أسرة الفاسيين المغربية، وقد ولد فى القصر الكبير سنة ١٠٧٧هـ (= ١٥٩٩م) ومات سنة ١٠٩١هـ (١٦٨٠م) وكان شيخ زاوية الشاذلية فى القصر الكبير، وخلف من بعده من الكتب فهرستا وبعض مؤلفات عن الحديث، ولكنه يعرف أكثر ما يعرف كواحد من أشهر الصوفية المغاربة الذين ظهروا فى مستهل القرن السابع عشر الميلادى. وتشتهر ذريته اليوم بالكثرة العددية، وأنهم أهم فرع من رجال طبقة العلماء فى فاس، والمتآلف عليه اليوم هو إطلاق عبارة «أهل فاس» على سكان البلد حتى لا يختلط الأمر بينهم وبين أسرة الفاسيين.

د. حسن حبشى [ليفى برو فنسال L. Provençal]

عبد القادر القرشى

عبد القادر القرشى محيى الدين عبدالقادر بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبى الوفاء، عالم وفقيه حنفى ومترجم مصرى. ولد فى شعبان سنة ست وتسعين وستمائة هجرية (مايو ١٢٩٧م) ومات يوم السابع من ربيع الأول سنة ٧٧٥هـ (= مايو ٢٧ أغسطس ١٣٧٣م) وأشهر ما يعرف به مجموعته المرتبة على الحروف الهجائية لرجال الحنفية والمسماة «الجواهر المضية فى طبقات الحنفية» وهو مرجع قيم بل إنه يعتبر المصدر الأول فى هذا الموضوع. وقد وضعه فى بلد لم يكن فيه للمذهب الحنفى أتباع كثيرون، وعلى الرغم من أن مصادر الكتاب ليست أولية إلا أن مادته غزيرة ولاسيما ما كان منها مستمدا من المؤلفات التاريخية الفارسية. وإلى جانب هذا فإن عبد القادر القرشى كتب ترجمة لأبى حنيفة سماها البستان فى مناقب إمامنا النعمان، كما كتب تراجم لمجموعة ممن ماتوا بين عامى ٦٩٦ و٧٦٠ هـ (= ١٢٩٧ و ١٣٥٩م). أما كتبه الأخرى (وتوجد عنها قائمة كاملة

فى ابن قطلوبغا وابن طولون) فتعتبر من المؤلفات العادية وهى مأخوذة من مصادر وأصول فقهية.

المصادر:

(١) بروكلمان ٢/٩٦، والملحق ٢/٨٩.

(٢) ابن حجر: الإصابة.

(٣) ابن طولون: الغرف.

(٤) وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٢٣٨.

د. حسن حبشى [روزنتال F. Rosenthal].

عبد الكريم بخارى

مؤرخ فارسى ألف فى سنة ١٢٣٣هـ (١٨١٨م) موجزاً قصيراً عن العلاقات والصلات الجغرافية بين أقطار آسيا الوسطى وهى أفغانستان وبخارى وخيوة وخوقند والتبت وكشمير، وألمَّ فيه أيضاً بالأحداث التاريخية التى وقعت فى تلك الأقطار منذ سنة ١١٦٠هـ، وهى السنة التى اعتلى فيها العرش أحمد شاه الدرانى حتى وصل إلى عصره هو ذاته، وكان عبد الكريم البخارى هذا قد ترك مهبط رأسه فى سنة ١٢٢٢هـ (١٨٠٧/٨م) وسافر فى صحبة سفارة ذهبت إلى القسطنطينية، فلما بلغها ظل مقيماً بها لم يغادرها حتى وافاه أجله، وكان موته بعد سنة ١٢٤٦هـ (١٨٣٠م)، وقد كتب كتابه هذا لمولاه صاحب دار المراسيم عارف بيه، ولاتوجد من هذا الكتاب سوى نسخة واحدة حصل عليها (ش. شيفر) من تركة عارف بيه، وقام بطبعها فى PELOV، ونشر النص فى بولاق مصر سنة ١٢٩٠هـ (١٨٧٣ / ١٨٧٤م) أما الترجمة الفرنسية فقد نشرت فى باريس سنة ١٨٧٦م تحت عنوان Histoire de Lص Asie Centrale أى تاريخ آسيا الوسطى، وهو يعتبر من أهم المراجع عن تاريخ هذه المنطقة من آسيا الإسلامية فى العصر الحديث، ولاسيما فى كل مايتعلق ببخارى، وخيوة وخوقند.

المصادر:

(١) Histoire de Lص Espagne: E, Lپ- vi - Provemcal - Musalmane, Leiden - Paris

مروان حسن حبشى [و.بار تولد W. Barthold]

عبد اللطيف البغدادى

عبد اللطيف البغدادى هو موفق الدين أبو محمد بن يوسف ويعرف أيضا بابن اللباد. عالم وأديب فى فنون شتى. ولد ببغداد سنة ٥٥٧هـ (= ١١٦٢م) ومات بها سنة٦٢٩هـ ١٢٣١م ودرس فيها النحو والفقه والحديث وعلوماً أخرى مذكورة فى ترجمته التى كتبها لنفسه. كما تأثر برحالة مغربى حمله على أن يهتم بالنظر فى كتب الفلسفة ولا سيما كتب ابن سينا. كما درس العلوم الطبيعية والكيمياء، وسافر إلى الموصل سنة ٥٨٥هـ (= ١١٨٩م) حيث انكب على دراسة كتب السهروردى المقتول فلم يهضمها، فمضى فى السنة التالية إلى دمشق ثم إلى معسكر صلاح الدين حين كان أمام عكا (٥٨٧هـ = ١١٩١م) حيث قابل كلا من بهاء الدين ابن شداد وعماد الدين الاصفهانى، وحظى برعاية القاضى الفاضل، ثم مضى إلى القاهرة فتعرف على موسى ابن ميمون وآخر اسمه أبو القاسم الشارعى الذى عرفه بمؤلفات الفارابى واسكندر الافروديسى Alexander of Aphrodrisias وتيميستيوس Themistius فصرفته هذه الكتب عن مؤلفات ابن سينا وعن الكيمياء. وقابل فى سنة ٥٨٨هـ (١١٩٢م) صلاح الدين بالقدس ثم سافر إلى دمشق ثم عاد للقاهرة وبعد بضع سنين سافر للقدس ثم رحل ثانية إلى دمشق سنة ٦٠٤هـ (١٢٠٧م) كما سافر فيما بعد عن طريق حلب إلى أرزنجان، ودخل بلاط علاء الدين داود، فلما غزا كيقباذ السلجوقى أرزنجان عاد عبد اللطيف البغدادى منها إلى حلب عن طريق كماخ وملطية (٦٢٦هـ = ١٢٢٨م) لكنه سرعان ما عاد إلى بغداد مهبط رأسه حيث مات بها.

ولعبد اللطيف البغدادى مؤلفات عدة تناول فيها أغلب فروع المعرفة السائدة فى عصره، ومن هذه المؤلفات التى وصلت إلينا (الإفادة والاعتبار) وهو وصف موجز لمصر، ولهذا الكتاب شهرة عظيمة فى أوربا وترجم إلى اللاتينية والألمانية والفرنسية. أما كتبه الأخرى فتتناول علوم اللغة والحديث

الشريف والطب والرياضيات والفلسفة، وقد استغل الذهبى مادته وكلّ ما دوّنه البغدادى عن غزو المغول، كما استفاد ابن أبى أصيبعة مما كتبه عن بعض الشخصيات.

المصادر:

(١) الذهبى: تاريخ الإسلام، مخطوطة فى أكسفورد، الجزء الأول ٦٥٤.

(٢) L. Leclerc: *Histoire de la Médecine arabe, II, 182.*

(٣) Brockelman: *Geschichte der Arabischen Literatur, Leiden 1943-1949 I, 632, SI, 880.*

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان تاريخ آداب اللغة العربية، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب.

د. حسن حبشى [س. م. شيترن S. M. Stern]

عبد الله بن أبى

عبد الله بن أبى بن سلول (وسلول هى جدّته لأبيه وبها اشتهر) وهو كبير «باحبلى» المعروفة أيضا بسالم وهى بطن من عوف من الخزرج وأحد كبار أهل المدينة، ولقد كان على رأس جماعة من الخزرج فى أول يوم من حرب الفجار بالمدينة قبل الهجرة ولكنه لم يشارك فى اليوم التالى من هذه الحرب ولا فى وقعة بعاث لنزاع شب بينه وبين شيخ مثله هو عمرو بن النعمان البياضى لما قام به الأخير من قتله رهائن من اليهود من غير جريرة (وكان يوم بعاث يوما ـ كما يقول ابن اسحق ـ أقبلت فيه الأوس والخزرج وكان الظفر فيه للأوس على الخزرج الذين كان عليهم عمرو بن النعمان البياضى الذى قتل فى ذلك اليوم) وربما كان الداعى لعبد الله بن أُبى للوقوف هذا الموقف أنه كان يريد إحقاق العدالة فى مجتمعه وأنه خاف أيضا أطماع عمرو بن النعمان، وتقول المصادر إنه لما قدم النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) المدينة كان أهلها على وشك أن يتوجوا عبد الله بن أبى ملكاً عليهم فلما أسلم غالب المدنيين إلا شرذمة قليلين أَبَتْ الإسلام لم يجد ابن أبى السلولى بدا من أن يعلن هو الآخر إسلامه جريا على ما جرت عليه هذه

الكثــرة لـكنه لم يكن أبـدا بالصــادق الإيمــان ولم يدخل الدين قلبـه. وحـدث فى السنة الثـانيـة للهجـرة (= ٦٢٤م) حين هاجم النبى [ﷺ] بنى قـينقاع أن تشــفع لـهم عــبـد الله بن أُبَـىّ عند النبى[ﷺ] لأنهم كـانوا حلفا للخـزرج قبل ظهور الإسلام.

[وقد ألحَّ على الرسـول [ﷺ] وقال له عنهم: هم أربعمائة حـاسر وثلاثمائة دارع قد منعونى من الأحمر والأسود... تحـصدهم فى غـداة واحـدة، إنى والله امـرؤ أخـشى الدوائر، فـقـال له النبى [ﷺ]: هم لك، وأطلقهم] وربما كان هذا الموقف من عـبـد الله بن أبى لأنه أدرك أهمـيتـهم كـقوة مـقـاتلة فى حرب قـد يشنهـا المكيـون. ولما أجـرى المسلمـون النقـاش قـبـيل أُحد حـول خـروجـهم (شـــوال سنة ٣ هــ == ٦٢٥م) أيَّدَ عبدالله السلولى رأى الرسول [ﷺ] فى وجوب بقاء المسلمـين بمعاقلهم بالمدينة لكن لما عـاد وجدَ الـنبى [ﷺ] قد عـزم على الخـروج لقتال الـعدو فلم يوافـقه السلولى ورجع على رأس ثلاثمـائة من أمثـاله بحجـة أن هذه الحركـة قد تمنع المكيين من مهاجمـة المدينة بعد المعركة، ولكنهـا دلت علـى جبن المرتدين وعـدم إيمانهم التام بالله ورسوله عليه الصلاة والسلام، وقـد ندد القرآن الكريـم بهذا الموقف فى قـوله تعـالى فى سـورة آل عـمـــران الآيات ١٦٦ ـ ١٦٨ (ومـا أصابكم يوم التقى الجمـعان فبإذن الله وليـعلم المؤمنين. وليـعلم الذين نافقـوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قـتالا لاتبعناكم هم للكفـر يومـئـذ أقـرب مـنهم للإيمـان يقـولون بأفواههم مـا ليس فى قلوبهم والله أعلم بما يكتمـون) ولم يكن موقف عبداللـه بن أبى من محمد إلا مـعارضة باللسان فقط أولاً، لكنه أخذ فى العامين التاليـين يحيك المؤامرات ضده، فـحاول حمل بنى النضير على ألا يسـتجيبوا لما أمرهم به مـحمد [ﷺ] فـلا يرحلوا، بل لقد ذهب مذهبـا أبعد من ذلك إذ وعدهم أن ينصرهم بالسيف. كما أنه فى غزوة المريســيع اسـتــغل نزاعـا بيـن أحـد المهـاجـرين والأنـصـار لزلزلة الأرض تحت أقدام المسلمـين ودفع رجالاً منهم ليخرجوا محـمداً [ﷺ] والمهاجرين من المدينة.

ثم تلى ذلك بنشاطه المحموم فى نشر شائعة الإفك. وكان خبره كزعيم للمنافقين معروفا ثم لا نجد له نشاطا ضد النبى [ﷺ] بعد هذا ولانجده ضالعا لافى التآمر ضده حتى وقعة تبوك فى السنة التاسعة للهجرة. وقد يقال إنه لم يشارك فى أحداث مسجد الضرار ويستدل على ذلك بأن النبى [ﷺ] شيع جنازته. وقد أظهر النبى [ﷺ] صبرا عظيما نحوه. وكان لعبدالله ابن أبى ولد هو عبد الله بن عبد الله بن أبى وعدة بنات حسن إسلامهم جميعا.

المصادر:

(١) ابن هشام: السيرة، طبعة جوتنجن ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠ ص٤٤١، ٥٤٦، ٥٥٨، ٥٩١، ٦٥٣، ٧٢٦، ٧٣٤، ٩٢٧.

(٢) Wellhausen: *Muhammed in Medina,* Berlin 1882, index.

د. حسن حبشى [و. مونتجمرى وات W. Montgomery Watt]

عبد الله بن بلچين

عبد الله بن بُلچين بن باديس بن حبوس بن زيرى ثالث ملوك غرناطة وآخرهم من بنى زيرى البربر الصنهاجيين، ولد سنة ٤٤٧م (١٠٥٦م) وعين بعد موت أبيه بُلجين سيف الدولة (٤٥٦ هـ = ١٠٦٤م) كوريث لجده باديس بن حبوس فخلفه على العرش بغرناطة بينما انتقل أخوه تميم المعز إلى حكم مالقة، وشهدت مملكته طوال حكمه سلسلة طويلة من الاضطرابات الداخلية والصراعات المسلحة مع جيرانه المسلمين، كما شهدت بضع اتفاقيات مع ألفونسو السادس ملك قشتالة. ولما تدخل المرابطون فى أسبانيا شارك فى وقعة الزلاقة وغيرها ولكن مفاوضاته مع الملك النصرانى سرعان ما كلفته عرشه فقد حاصره يوسف بن تاشفين فى عاصمته سنة ٤٨٣هـ (١٠٩٠م) وخُلع عن العرش ثم نفى إلى أغمات جنوب مراكش حيث أكره على قضاء بقية عمره هناك.

ولقد وضع عبد الله مذكراته أثناء نفيه بمراكش وتوجد منها نسخة تكاد تكون كاملة عثر عليها ليفى بروفنسال فى مكتبة جامع القرويين وهى عبارة

عن أوراق مبعثرة يتطلب جمعها بضع سنوات، وهذه السيرة الذاتية المسماة بـ «التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بنى زيرى فى غرناطة» تعتبر أكمل وثيقة عن تاريخ أسبانيا فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر، وعلى الرغم من الاستطرادات الطويلة يحاول بها المؤلف تبرير موقفه السياسى إزاء الأخطار التى كانت تهدد مملكته إلا أن هذه المذكرات تمدنا بتاريخ مفصل كل التفصيل عن جميع الأحداث التى أدت فى سنة ٤٧٨هـ (١٠٨٥م) إلى سقوط طليطلة فى يد ألفونسو السادس وإلى ماجرى فى العام التالى من دخول المرابطين إلى شبه جزيرة ايبيريا. يضاف إلى ذلك أن هذه المذكرات تعتبر وثيقة تحليلية نفسية بالدرجة الأولى تعكس (أكثر من غيرها) أحوال ملوك الطوائف بالأندلس، وتُبرز التفسخ الاجتماعى والسياسى الذى كانت تعيشه أسبانيا المسلمة فى ختام القرن الحادى عشر وما حدث من تقدم الجهود التى بذلت لاستعادة البلاد المعروفة بحركة الاسترداد، كما تعتبر الأحداث السابقة لعهد المؤلف جديدة وهامة، ويجب أن نعد مذكرات الأمير عبد الله بن بلچين هذا الضوء الهادىء الذى ينير طريقنا عبر متاهات تاريخ أسبانيا الإسلامية فى اللحظة التى كانت البلاد فيها موشكة على السقوط فى أيدى أسر شمال افريقية.

وقد قام ليڤى بروڤنسال بنشر قطع كثيرة من التبيان مع ترجمة لها وملاحظاته عليها فى مجلة الأندلس ١٩٣٥، ص ٢٣٣ ـ ٣٤٤ سنة ١٩٣٦ ص ٢٩ ـ ١٤٥، وسنة ١٩٤١، ص ٢٣١ ـ ٢٩٣) وقد طبعت نسخة كاملة من التبيان بعد أن تم جمع نتفه المتفرقة وترجمها ليڤى بروڤنسال وغرثيه جرميز تحت عنوان *los memorias de Abdalla ultima reyzi de lsranada.*

المصادر

(١) E. Lévi-Prvinçal: *Histoire de l'Espagne musulmane, Leiden. Paris, 1950-1953.*

(٢) Menéndez: *Pidal, La Espana del Cid, Madrid 1947, indices.*

د. حسن حبشى [ليڤى بروڤنسال E. Lévi-Provinçal]

عبد الله التعايشى

خليفة محمد أحمد المهدى السودانى ينتمى إلى عشيرة أولاد أم صُرَّة من عشائر جُبَرات وهم يشكلون جزءا من قبيلة التعايشة وهم عرب يشتغلون بتربية الماشية ويعرفون بالبقّارة فى دارفور ـ ويقال إن جده الأعلى كان من أشراف تونس تزوج امرأة من القبيلة ـ أما والده فهو محمد بن على كرّار الملقب بتور شين (أى الثور الشائن الكريه المنظر)، وكان الاتجاه الدينى أمرا متوارثا فى الأسرة. وكان كل من الوالد وابنه فقيها مشهورا ويروى «زبير رحمت» التاجر المشهور وفاتح دارفود أن عبدالله أفلت بأعجوبة من تنفيذ حكم الإعدام الذى قُضى به عليه حين وقع فى الأسر خلال معركة دارفور عام ١٨٧٣م، وأنه حتى فى ذلك الوقت كان يبحث عن المهدى المنتظر، وقد مات «تور شين» بين الجمعه (بكسر الجيم) وهى قبيلة فى كردفان بعد أن عهد الى ولده أن يفتش عن محمد أحمد المهدى المنتظر، ثم لازمه فى الجزيرة قبل أن يظهر للناس وكان أول من آمن بدعواه ومن أقرب الناس إليه فى المشورة خلال سنوات الدعوة وسنوات القتال (١٨٨١م ـ ١٨٨٥م). وكانت مواهبه القيادية سببآ من أسباب النجاح الذى بلغ أوجه فى سقوط الخرطوم (٢٦ يناير ١٨٨٥م) وفى رسالة له بتاريخ ١٧ ربيع الأول ١٣ ـ ٢٦ يناير ١٨٨٣م اختاره المهدى ليكون خليفته وأن يحمل لقب الصِّديق وأمير جيش المهدية فلما وافت المهدى منيته فى أم درمان (٢٢ يونية ١٨٨٥م) أصبح عبدالله مسيطرا على دولة المهدية الجديدة ونظرا لأنه كان مؤمنا كل الإيمان برسالة المهدى وبنفسه، معتقدا أن الله قد وهبه صفات خارقة للعادة، فقد كان محافظا على تعاليم الشعائر المهدية دون إغفال هدفه الا وهو إقامة حكمه الفردى والمطلق. ولما كان هذا الهدف نصب عينيه فقد جرّد أقرباء المهدية (الأشراف) من أى نفوذ ونجح فى سحق معارضة رؤساء القبائل القوية. وكان فى خدمة عبدالله كثير من الأمراء الأقوياء، وتمكن هؤلاء الأمراء فى أول سنة من سنوات حكمه من الاستيلاء على آخر المواقع التى كانت فى قبضة الحامية المصرية. وقد

قاد واليه على الإقليم الشرقى «عثمان دجنه» وهو شخصية ساهمت بنجاح عدة حملات ضد القوات الانجليزية المصرية المتمركزة فى سواكن.. وكانت هناك سلسلة من المعارك ضد الحبشة بين عامى ١٨٨٧م وعام ١٨٨٩م منها تخريبه جندار ووقعة القلبات التى انهزمت فيها الحبشة بموت الملك يوحنا فى ساحة القتال وقد اعتمد عبدالله فى تنفيذ سياسته على رجال قبيلة البقّارة فى كردفان ودارفور الذين كان قد استقدمهم الى السودان الأوسط مما جلب عليه سخط الأهالى نظرا لأنهم كانوا يشكلون طبقة متميزة الى جانب ممارستهم أعمال السلب والنهب. وكان أقرب شركائه إليه أخوه يعقوب، ويبدو أنه كان ينوى أن يستخلف ولده الأكبر عثمان شيخ الدين بعده. وكانت أول انتكاسة خطيرة فى حكمه هى هزيمة جيش المهدية فى تُشكى (٣ أغسطس ١٨٨٩م) بقيادة عبد الرحمن النجومى حيث حاول غزو مصر بقوات تفتقر تماما إلى الكفاءة. وأصبح البلد الذى لازال فى قبضة حكم عبدالله وسلطته المطلقة قد بدأ يتهدم نتيجة الحروب المستمرة ولحدوث مجاعة بشعة فى عام ١٨٨٩م - ولاحت النهاية حين قررت الحكومة البريطانية التى كانت فى ذلك الوقت هى الحاكم الفعلى لمصر إعادة غزو السودان فتم احتلال دنقله (١٨٩٦م) بواسطة القوات الانجليزية المصرية وتلا ذلك تقدم هذه القوات نحو أم درمان ثم جاءت الهزيمة الحاسمة للجيش المهدى فى ٢ سبتمبر ١٨٩٨م. وهرب عبدالله إلى كردفان حيث جمع حوله عدداً كبيراً من أتباعه لمدة عام، ثم لقى حتفه بشجاعة وكبرياء فى آخر معركة فى «أم دُنيكرات» فى ٢٤ نوفمبر ١٨٩٩م. ولقد أعد المهدى وأتباعه أنفسهم لإحياء سنة الرسول [ﷺ]. وإن رسائله التى يدعو فيها سلطان تركيا وخديو مصر والملكة فيكتوريا إلى اعتناق فكر المهدية تكشف بقوة عن مفارقة فى روح المهدية لا تتفق مع العصر الذى تعيش فيه - فهو ضد الأعداء الخارجين ولاتلين له قناة فى هذا الشأن ولديه نزعة إلى الحكم دون مراعاة لرفاهية بلده. إلا أنه ظل وفيا للتقاليد البدائية لقبيلة البقارى العربية. وعلى عكس الكتّاب الغربيين

الذين يركـزون على قسوة نظـام حكمه نرى التـراث السوداني يـفخـر به نظرا لبساطة حياته الشخصية وكرم ضيافته وشجاعته فى المعارك.

المصادر:

(١) F. R. Wingate: *Mahdiism in the Egyptian Sudan*, London 1891.

(٢) J. Ohrwalder: *Ten Years Captivity in the Mahdi's Camp*, tr. F. R. Wingate, London 1892.

(٣) R. Salatin: *Fire and Sword in the Sudan*. tr. F. R. Wingate London 1896.

سعيد عبد المحسن [س. هليلسون ـ Hillelson]

عبد الله بن جحش

عبـد الله بن جحش القـرشى حليف بنى عبـد شمس وقيـل حليف حرب بن أمية، وكانت أمه «أميمة» بنت عبدالمطلب عمـة النبى [ﷺ]وقد أسلم عـبد الله مع أخـويه عـبـيـد الله وأبى أحـمـد اللذين شاركـاه الهجرة إلى الحـبشة، غـير أن عبـيـد الله تنصـر هناك ومات بهـا، أما عبد الله فقد عاد إلى مكة فكان من أبرز أهلهـا المؤمنين، وأخـتـه هى زينب بنت جحش أم المؤمنين، وكـانوا ممن هاجروا إلى المدينة. وقـد أمَّـره الرسـول [ﷺ] على سرية نخلة التى أثارت كلاما كثيرا اذ أهرق (دم فى شـهر مـن أشهـر الله الحـرم كمـا قيل يومـذاك) وقد حـارب عـبدالله فى بدر واسـتشـهد فى أحـد، وكـان عمـره يوم اسـتـشـهـاده أربعـة وخمسين عاما.

المصادر:

(١) ابن سـعـد: الطبـقـات الكبـرى ليـــدن. ١٩٠٥ ـ ١٩٤٠. الجـــزء الثالث/ ١، ص٦٢ـ٦٤.

د.حسن حبشى [مونتجمرى وات W. Wontgomery Watt]

عبد الله بن جدعان

كـان عبـد الله بن جُدْعان قـرشيـا ورجلا بارزا من قبيلة تيم بن مرة، وقد ظهر فى أواخر القرن الـسادس للميلاد، وحاز ثروة ضخمة لمشاركته فى تجارة القـوافل والرقـيق حتى صـار صـاحب أكـبـر رأس مـال فى مكة (الجـاحظ الحيوان، وابن رستة ص٢١٥، ومـروج

الذهب للمسعودى ٦ / ١٥٣).

وكان ابن جدعان يعيش عيشة المترف التى تفوق الخيال حتى عرف بحاسى الذهب لاعتياده الشرب فى كأس من الذهب، وكانت عنده جاريتان تعرفان «بجرادتى عاد» أهداهما إلى أمية بن أبى الصلت. وكان ابن جدعان يقيم المآدب الفخمة ويبسط يده فكان مضرب الأمثال فى الكرم (الأغانى جـ٨/٤) ومن ثم أحبه الشعراء ولكنه جنى على نفسه فى الوقت ذاته راجع (الحيوان للجاحظ جـ١/٣٦٤، جـ٢/٩٣) وقد استطاع بفضل هيبته أن يلعب دورا هاما فى الأمور السياسية (الاغانى جـ١٩/٧٦) ويبدو أنه ساهم فى حلف الفضول (ابن هشام ٨٥، اليعقوبى جـ٢/١٦، ولا منس: شرحه).

وقبل أن يطل القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أراد الناس فيما يظهر أن ينسبوا ثراءه الفاحش إلى أنه ـ كما جاء فى إحدى الأساطير ـ اكتشف قبر شداد بن عمرو (التيجان لابن منبه ٦٥)، وقالوا إنه كان صعلوكا نبذه أهله وعشيرته فتجول فى الصحراء فعثر فى قبر قديم على خبيئة من الأحجار الكريمة والذهب (الاكليل جـ٨/١٨٣، والبيان للجاحظ جـ١/٣١)، كما زعموا أنه مدفون فى مكان باليمن يعرف ببرك الغماد (ياقوت/٥٨٩)

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الأول، ص١١٨٧، ١٣٣٠.

(٢) أبو الفرج الأصفهانى: الأغانى، بولاق ١٢٨٥هـ، الجزء الثامن، ص٢ـ ٦.

د. حسن حبشى [شارل بيلات CH. Pellat]

عبد الله بن جعفر

هو عبد الله بن جعفر بن أبى طالب، ابن أخى على بن أبى طالب، أسلم أبوه عند بدء ظهور الإسلام وكان واحداً ممن هاجروا الهجرة الأولى إلى الحبشة حيث يعتقد البعض أنه قد ولد له بها ابنه عبيد الله (وهو أول مولود فى الإسلام بأرض الحبشة). وأما أمه فأسماء بنت عميس الخثعمية وأخوه منها محمد بن أبى بكر، وقد عاد أبوه

بعد بضع سنوات إلى المدينة ومعه ولده عبد الله الذى اشتهر بالكرم والسخاء حتى لقب ببحر الجود. ولا يعرف عنه أنه قام بدور بارز فى مجريات الأحداث السياسية رغم ظهور اسمه فى التاريخ بين حين وآخر زمن على بن أبى طالب وبعد موته. ولما حاول معاوية إثارة الشك فى قيس بن سعد حاكم مصر القدير، ليزلزل من قدره فى نفس على الإمام، كان عبد الله بن جعفر ممن أشاروا على علىّ بتنحية قيس فجازت الحيلة على على فأقدم على خطوة ضارة إذ نحاه واختار مكانه محمد بن أبى بكر وكان ذلك سنة ٣٦هـ (٦٣٦م). وحدث فى أعقاب تولى يزيد الخلافة سنة ٦٠هـ أن استدعى شيعة الكوفة الحسين بن على لمبايعته بالخلافة فقام عبد الله بن جعفر ومعه آخرون بمحاولة صرفه عن الإقدام على هذا العمل فلم يفلحوا.

ويؤرخ الناس وفاة عبدالله ابن جعفر بسنة ٨٠ أو ٨٥ و ٨٧، و٩٠هـ (ولكن ابن الأثير يؤكد فى كتابه أسد الغابة أنه مات سنة ثمانين عام الجحاف بالمدينة وكان أميرها يومذاك أبان بن عثمان فحضر غسله وكفنه).

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الأول، ص٣٢٤٣، الجزء الثانى، ٣

(٢) Lammens*: Etudes sur le régne du Calife omaiyade Mo'awia Ier, in MFOB, Index.*

د. حسن حبشى [ك. ف. تسترشتين K. V. Zettersteen]

عبد الله بن خازم السلمى

هو عبدالله بن خازم بن أسماء بن الصّلت السلمى البصرى تولى قيادة طليعة حملة عبد الله بن عامر الأولى ضد خراسان سنة إحدى وثلاثين للهجرة (= ٦٥١هـ) واحتل سرخس، ويقال إنه أخمد ثورة «قارن» سنة ٣٢ هـ وأنها كانت ولاية ابن عامر الثانية للبصرة عام ٤١ هـ (= ٦٦١م) خرج عبد الله بن حازم على رأس حملة لاسترداد بلخ وسجستان، ثم ولاية عبد الله بن عامر على مكة فخراسان

فظل بها حتى استدعاه زياد بن أبيه سنة ٤٥ هـ ثم عاد مرة أخرى إليها (أى إلى خراسان) وخرج بالعسكر فاحتل مرو بعد هزيمة حاكمها فى وقعتى مرو الروذ وهرات، وأراد الخليفة عبد الملك بن مروان استخدامه ليخرج على عبد الله بن الزبير فأبى، فغدر به بمرو «بكير بن وشاح» الذى انضم إلى عبد الملك وأمسك بابن حازم السلمى وقتله سنة ثلاث وسبعين هجرية ولا تخلو بعض أخباره من الطابع الأسطورى.

المصادر:

(١) البلاذرى: فتوح البلدان، ليدن ١٨٦٦، ص٣٥٦، ٤٠٩، ٤١٣.

(٢) اليعقوبى: تاريخ، ليدن ١٨٨٣، الجزء الثانى، ص٢٥٨، ٣٢٢-٣٢٤.

د. حسن حبشى [هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb]

عبد الله بن الحسن

عبد الله بن الحسن بن الحسن الزعيم العلوى الذى أحسن الخلفاء الأمويون معاملته وأكرمه الخليفة العباسى الأول أبو العباس السفاح إكراما ملحوظا حين وفد عليه وهو فى الأنبار. على أنه لما عاد إلى المدينة ارتاب فيه الخليفة المنصور، وكان الذى جلب عليه غضب بنى العباس ولداه محمد وابراهيم لأنهما لم يفدا للسلام على الخليفة مع من وفدوا من الهاشميين حين خرج المنصور أميرا للحج، وكان غضبه منه أعظم من غضبه على من سواه حين استفسر بعد توليه الخلافة عما منعه من السلام عليه فحاول الهاشميون تبرير تغيبه. غير أن الحسن ابن زيد حذر المنصور من هذا العلوى الخطير، ولذلك حاول المنصور أن يحتال على محمد فكلف أحد رجالاته باستمالته إليه بالخلع والهدايا، وبالكتب يبعثها إليه من خراسان حتى يطمئن قلبه فجازت الحيلة على عبد الله بن الحسن وبين له عزم الثوار العلويين على الانتفاض فنقل ذلك إلى الخليفة المنصور الذى أسرَّها فى نفسه حتى إذا حج ثانية سنة مائة وأربعين للهجرة دعا عبد الله لزيارته فزاره وأظهر ولاءه له، وحينذاك ظهر «عقبة» فجأة فأدرك عبد الله أن قد غرر به إذ أمر الخليفة

بسجنه فى المدينة، ولما عاد الخليفة للمدينة ثانية بعد أداء الحج سنة ١٤٤هـ، أمسكوه مع أقارب له وعادوا بهم إلى العراق فأقام فى الحبس حتى مات وهو فى الخامسة والسبعين من عمره، وإن كانت الرواية المتواترة أن المنصور أمر باغتياله فاغتيل.

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك طبعة ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١، الجزء الثانى، ١٣٣٨.

د. حسن حبشى [ك. ف. تسترشتين K. V. Zetterstéen]

عبد الله بن حنظلة

عبد الله بن حنظلة بن أبى عامر الأنصارى أحد رجال الثورة التى اندلعت فى المدينة ضد الخليفة يزيد بن معاوية، وهو ابن الصحابى المعروف بغسيل الملائكة شهيد أحد، ولذلك يعرف عبد الله بن حنظلة بابن الغسيل، ولقد شارك فى سنة اثنتين وستين للهجرة (٦٨٢م) فى السفارة التى بعث بها حاكم المدينة عثمان بن محمد إلى دمشق لتهدئة الأمور بين ثوار المدينة وبين الأمويين، وأكرم يزيد السفارة إكراما عظيما ولكن رجالها تكلموا كلاما كريها فى حق الخليفة واتهموه بأنه ليس أهلا للخلافة. وعُرف ابن الغسيل بهجومه الشديد على يزيد، فلما جاهر الأنصار بالثورة اختاروه قائدا لهم على حين تزَعَّم عبد الله بن مطيع المهاجرين من قريش، ولذلك اضطر الخليفة لقتال الثوار بعد إخراجهم الأمويين من المدينة، فلما أوشكت سنة ٦٣هـ (= ٦٨٣م) على الانتهاء بعث يزيد بالعسكر بقيادة مسلم بن عقبة فاحتل «الحرة» الواقعة شرقى المدينة وبعد إقامته ثلاثة أيام قاتل أهلها وفتك بهم وهزم الخارجين على الخلافة هزيمة ساحقة وذلك فى ذى الحجة سنة ثلاث وستين (أغسطس ٦٨٣م) وأظهر عبد الله بن حنظلة شجاعة نادرة فى القتال ولكن تناوشته سيوف أهل الشام فسقط فى المعركة فقطع رأسه وحمل إلى مسلم بن عقبة. ويقال إن الخليفة أنعم على قاتليه.

المصادر:

(١) البلاذرى: أنساب الأشراف، القدس ١٩٣٦ـ ١٩٣٨، الجزء الخامس ١٥٤.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ليدن ١٩٠٥ـ ١٩٤٠، الجزء الخامس، ص٤٦.

حسن حبشى [تسترشتين.شارل بيلات K. V. Zettersteen-CH. Pellat]

عبد الله بن رواحة

كان عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الأنصارى الخزرجى خزرجيا ومن أعظم بيوتات بنى الحارث، وكان أحد النقباء الاثنى عشر فى بيعة العقبة الذين لهم يد غراء فى إسلام أهل المدينة، ولما هاجر النبى [ﷺ] برهن عبدالله بن رواحة أنه من أصدق الناس إيمانا وتأييدا للدعوة (فقد شهد المشاهد كلها مع رسول الله إلا الفتح وما بعده فإنه كان قد استشهد قبله) وكان محمد [ﷺ] يحبه حبا جما ويعظمه كثيرا، وكثيرا ما عهد إليه بالسفارة الرفيعة. ولما انتصر المسلمون فى بدر سنة ٢ هـ (= ٦٢٣م) بادر عبد الله بن رواحة وزيد بن حارثة إلى المدينة ليحملا إليها نبأ النصر وقد خلفه الرسول [ﷺ] فى المدينة فيما عرف ببدر الثانية (فى ذى القعدة سنة ٤هـ = ٦٢٦م) كما أرسله إلى بنى قريظة ـ وكان حليفا لهم ـ عند بدء معركة الأحزاب ليعرف ماذا يكون موقفهم، كما اختاره ليقسم قسمة خيبر سنة ٧ هـ (= ٦٢٨م) وكان أحد أمراء العسكر الإسلامى فى غزوة مؤتة وأوصى رسول الله [ﷺ] إن أصيب أمير الجيش زيد بن حارثة فالراية لجعفر ابن أبى طالب فإن أصيب جعفر فلعبدالله بن رواحة (فنزل للقتال فطعن فاستقبل الدم بيده، ثم صرع بين الصفين فاستشهد وكان عبد الله بن رواحة ـ إلى جانب كفاءته الحربية ـ على جانب كبير من الصفات الأخرى النابهة، إذ كان واحدا من القلائل قبل الإسلام ممن يعرفون القراءة والكتابة ومن ثم اختاره الرسول [ﷺ]واحدا من كتابه، وكان النبى [ﷺ] عظيم التقدير له ولاسيما لموهبته الشعرية (وقال المؤرخون عنه إنه كان من الشعراء

الذين يناضلون عن الرسول [ﷺ] ومن شعره فيه:

أني تعرفت فيك الخير أعلمه
والله يعلم أن ما خانني بصري
أنت النبي ومن يحرم شفاعته
يوم الحساب فقد أزرى به القدر

فثبت الله ما آتاك من حسن
تثبيت موسى ونصرا كالذي نصروا

ويقرر صاحب الأغاني أن النبي [ﷺ] كان يعد شعره وشعر شاعره حسان بن ثابت وكعب بن مالك في مرتبة واحدة، وقد هاجم قريشا لعدم إسلامها، ولم يصل إلينا من شعره إلا ما يقرب من خمسين بيتا ورد معظمها في ابن هشام.

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى، طبعة H. Sachau، ليدن ١٩٠٥ ـ ١٩٤٠، الجزء الثالث/ ٢، ص٧٩.

(٢) ابن هشام: السيرة، طبعة Wüstenfeled جوتنجن ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠، الجزء الأول ٤٥٧، ٦٧٥.

د. حسن حبشي [آ. شاده A. Schade]

عبد الله بن الزبير

عبد الله بن الزبير بن العوام بن عبد العزى القرشي، وأمه أسماء بنت أبي بكر أخت عائشة أم المؤمنين، ولد بالمدينة بعد عشرين شهرا من الهجرة (في ذي الحجة)، واستشهد في حربه ضد عسكر الشام بقيادة الحجاج في أحد الجمادين ٧٣هـ، وتذكر بعض المصادر (كابن قتيبة في المعارف، ص ١١٦، وابن حبيب في المحبر، ٢٧٥) أنه أول ولد للمهاجرين بالمدينة، وتعود شهرته إلى قرابته من الرسول [ﷺ] فجدته لأبيه صفية بنت عبدالمطلب عمة النبي [ﷺ]، وخديجة عمة أبيه الزبير، وخالته عائشة بنت الصديق، ويقال إنه حضر ـ رغم أنه كان صبيا ـ مع أبيه وقعة اليرموك (رجب ١٥هـ = أغسطس ٦٣٦م)، كما صحبه حين انضم إلى جند عمرو بن العاص في خروجه إلى مصر (سنة ١٩هـ = ٦٤٠م) كما شارك في حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح سنة ٢٦هـ (=٦٤٧م) ضد الروم في أفريقية، ويقال إنه قتل بيده جريجوري النائب (المعروف في المراجع

العربية باسم جرجير والمنعوت فيها بملك أفريقية) ونطالع فى الأغانى مدحا كبيرا لهذه الحملة ووصفا لها اعتمد عليه معظم رواة أخبارها فيما بعد.

وقد صحب ابن الزبير سعيدا ابن العاص فى حملاته التى شنها على شمالى فارس سنة ٢٩/٣٠م (٦٥٠م) وترتب على ذلك أن اختاره عثمان بن عفان ليكون واحدا ممن كلفهم بجمع القرآن الكريم، فلما اغتيل عثمان صحب عبد الله بن الزبير أباه وعائشة إلى البصرة محاربا لعلى وقاتل فى وقعة الجمل، فلما انتهى القتال عاد إلى المدينة وكف عن المشاركة فيما جد بعدئذ من الحروب الأهلية، إلا أنه حضر التحكيم فى دومة الجندل (أو على الأدق: أذرح) حيث نصح كما يقال ـ عبد الله بن عمر أن يصانع عمرو بن العاص.

فلما كان زمن معاوية سكت عبد الله ابن الزبير وكان قد ورث عن أبيه أموالا طائلة وأخذ يترقب الفرصة لأخذ الأمور لنفسه ورفض أن يبايع يزيد بن معاوية على ولاية العهد، فلما مات معاوية (٦٠هـ = ٦٨٠م) رفض هو والحسين ابن على أن يقسما يمين الطاعة ليزيد وفرا إلى مكة خوفا من مروان، فأقاما سالمين لم يعرض أحد لهما بسوء، غير أنه بعد خروج الحسين ومصرعه فى كربلاء أخذ ابن الزبير يجمع سرا المؤيدين له فجاءت قوة صغيرة من المدينة لقتاله فهزمها وقتل قائدها وأسره وألقى به فى الحبس فظل به حتى مات ورفع على خشبة وحينذاك جاهر ابن الزبير بخلع يزيد وفعل فعله الأنصار بالمدينة واختاروا لقيادتهم عبدالله بن حنظلة فأرسل يزيد إليهم جندا من الشام بقيادة مسلم بن عقبة فهزم أهل المدينة فى وقعة الحرة (٢٧ ذو الحجة ٦٣هـ) وتقدم الجيش محاصرا لابن الزبير فى مكة، فلما جاءت الأخبار بعد ستة وعشرين يوما بموت يزيد كف العسكر الشامى عن القتال وحاول قائده حسين بن نمير السكونى أن يحمل ابن الزبير على الذهاب معه إلى الشام ليبايعه، ولكن ابن الزبير أبى إلا البقاء فى مكة.واغتنم ابن الزبير ما تلى ذلك من اضطراب الأمور فى الشام فنادى بنفسه أميرا للمؤمنين وأطاعه خصوم بنى أمية فى

الشام ومصر والكوفة واليمن وخراسان وبايعوه بالخلافة ولكن سلطته كانت اسمية فقد ضعف موقف أنصاره فى مصر والشام والعراق بعد انتصار مروان الأول فى مرج راهط (٦٤هـ) وثورة المختار بن أبى عبيد بالكوفة.

وانفصل عن ابن الزبير بعد موت يزيد، البكرية وأقاموا فى شرقى نجد بقيادة «نجدة» واحتلوا البحرين (أى الحسا) واليمن وحضرموت ثم الطائف ومن ثم عزلوه عزلا تاما فى الحجاز ثم أرسل عبد الملك بن مروان قائده الحجاج لحصار مكة فحاصرها أول ذى الحجة ٧٢هـ حصارا دام أكثر من ستة أشهر وضرب الكعبة بالمنجنيق وانفض الجميع عن عبد الله بن الزبير حتى أولاده استسلموا للحجاج فضعف، فشدت أمه من عزيمته وحثته على معاودة القتال فعاوده فقتل ورفع جثمانه على خشبة، ثم أمر عبد الملك بعد حين بإرجاعه إلى أمه فدفنته فى بيت صفية بالمدينة.

ويتزعم عبد الله بن الزبير الجيل الثانى من الأسرات المكية التى أنكرت خلافة الأمويين فازدادت هوة الشقاق بين عبد شمس والمكيين. وهناك من المصادر ما تندد بابن الزبير لموقفه تجاه محمد بن الحنفية وعبد الله بن العباس.

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الفهرس.

(٢) البلاذرى: أنساب الأشراف، القدسى، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨، الجزء الرابع، ١٦ ـ ٦٠، والجزء الخامس ١٨٨ ـ ٢٠٤، ٣٥٥ ـ ٣٧٩.

د. حسن حبشى [هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb]

عبد الله بن سبأ

هو مؤسس الطائفة السبئية المعروفة. ويلقب أيضا بابن السوداء وبابن حرب وبابن وهب. يقول عنه أهل السنة إنه يهودى يمنى اعتنق الإسلام، وهو أول من أدخل فى وقت مبكر ـ يعود إلى أيام أمير المؤمنين علىّ ـ الأفكار التى تنسب إلى من يُعرفون بغلاة الشيعة. ويُنسب إليه بصفة خاصة تمجيده لشخص علىّ تمجيدا يجعله وصىّ النبى محمد [ﷺ] (مذهب

الوصـــاية). ويـزعم أن عليــا لـم يمت وسـيعـود ليـملأ الأرض عـدلا، وبذلك أدخل مـبدأ الرجـعة، ويُسـبغ على علىّ الألوهية وأنه وراء الغمام وأن الرعد هو صوته ـ ويعـزو أهل السنة (كمـا يقول الطبرى) إلى دهائه أنه أوجد أول شرخ بين الصـحـابة (انظـر خطط المقـريزى جـ٢/ ٣٣٤)، كـما يقـال إنه أثار ثائرة المصـريين ضـد عـثمـان لما زعـمـه من حقوق لعلى، وأنه كـان السبب فى الدم المراق بين عـلى وطلحـة والزبيــر على أيدى قتلة عثـمان. ويعتبره الشـيعة فى بعض الأحيان مثلا للغلاة حتى لقد لعنه جـعفـر (انظر الكشى: مـعرفـة أخبـار الرجال، ص ٧٠) ولقد أصـبح ابن سبأ مـوضـوع أخـبـار يسـتـغلهـا كل من الجانبـين فى مهـاجمة الشـيعـة الغلاة والدفاع عنهم، ويقال إن عليا أمر بحرقه هو أو بعـض أنصـــاره لادعـائـهم بأن الإمام هو الله، وقد استغـل الإسماعيلية هذا الخبـر لصالح ابن سـبأ فـقالوا: إن النـار لم تضــــره إلا ظاهريـا (راجع المقدسى، بدء الخلق جـ٥/ ١٨١).

وليس مـن الواضح لدينا مـن يكون الشــخص أو الأشـخـاص الذين كـانوا وراء ابن سبأ فى نشاطه السياسى ضد عـثـمـان رضى الله عـنه، ويرى «فـريد لاندو» أن دور ابن سبـأ الخطير لم يكن فى تأليهه عليا ولكن فى نفى الموت عنه وتأكـيده أن ذلـك لم يكن إلا فى الظاهر وأنه ـ أى على ـ سيـأتى فى النهاية فى السـحـاب. وربما كـان ذلك يتـواءم مع الخلفيـة اليهـودية اليمنية المنسوبة إلى يهود أثيـوبيا المعـروفين بالفلاشـا، أما «كايتـانى» فيذهب للقول بأن ابن سـبأ يعـتبر مـؤيدا سيـاسيـا خالصـا لعلى، نسجت الأجـيال التالـية له من خيـالها مؤامرة دينية كالتى قام بها العباسيون، ويعتبـر «ماسينيون» فى كـتابه «سلمان باك» المطبـوع بـبـاريس عـام ١٩٣٤ أن سبئـية زمن المختار ليسـوا إلاّ فرعاً من «الفرق الغالية».

المصادر

(١) الطبـرى: تاريخ الرسل والملوك، طبــعـة M. J. De Goeje، ليـدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الثانى، ص٢٩٤١.

(٢) الشــهـرســتـانـى: الملل والنحل، لندن، ١٨٤٦، ص١٣٢.

سعيد عبد المحسن (م.ج.س هُدجسون M.G.S Hadgson]

عبد الله بن سلام

كان عـبد الله بن سـلام (بفتح اللام المخفـفة) من يهود بنى قـينقاع بالمدينة وقـد أسلم على عـهـد الرسـول عليـه الصلاة والسلام فسماه بعبد الله وكان اسمه فى الجاهلية «الحصين» ويقال إنه أسلم لحظة دخـول النبى [ﷺ] المدينة، وقال آخرون بل كان إسلامه سنة ثمان للـهــجــرة ومع أن هذا هـو الأدعى للتصديق، إلا أن المسلمـين يعتقدون أنه رأى خـاطئ، ويدعـونا إلى القـول بذلك أنــنا لا نجد اسـمه ضمن المـقاتلين مع الرسول [ﷺ] فـى غزواته بعد هـجرته للمـدينة(*) ولقـد صـحب عـبـد الله بن سـلام الخليـفـة عـمـر بن الخطاب فى الجـابيـة والقـدس وانـضم إلى جـانب عـثمـان ضـد الثوار ونهـاهم عن قـتله ويحكى عنه أنـه قال لهـم «الله الله فى هذا الرجل فوالله لئن قـتلتموه لتطردن جيـرانكم الملائكة» ولكنهم لم يستمـعوا لنصـحه، فقد جاء فى تحفة الأحوذى أن الثوار سـفَّهوه وتصايحـوا: «اقتلوا هذا اليهودى» فلما مات عثمان لم ينضم إلى على بن أبى طالب ولكنه توسل إلـيه ألا يمـضى إلى العـراق لمحـاربة عـائشــة. ومات ابن سـلام سنة ٤٣ هـ كمـا قال أبو أحمد العسكرى ويقال إنه نزلت فيه بعض آى القـرآن الكريم، وإنه قـال عن ذلك : «نزل فى .. أى فى عــبـد الله بن سلام (قوله تعالى «.. وشهد شاهد من بنـى اسـرائيـل على مــثله فــآمن واسـتكبــرتم..» (الأحـقـاف، آية ١٠) ويورد الطبرى فى تاريخـه بعض أخبار توارتية عنه.

المصادر:

(١) ابن هشـام: السـيـرة، طبـعـة Wüstenfeld، طبـعـة جـوتنجن ١٨٥٩ - ١٨٦٠، ص٣٥٢، ٣٩٥.

(٢) الواقدى: المغازى، طبعة Welhau-sen ص١٦٤ - ٢١٥.

د. حسن حبشى [هـ أوروفيتس H. Horovitz]

* المصادر الإسلامية تشير إلى إسلامه فى المدينة المنورة، ولم يذكر الاستاذ كاتب المقال مصدره الذى يشير إلى إسلامه فى السنة الثامنة، وقد أصبح اسمه بعد أن أسلم عبد الله بن الحارث الأنصارى.(المترجم).

عبد الله بن طاهر

ولد عبد الله بن طاهر بن الحسين ابن مصعب بن زريق الخزاعى سنة ١٨٢ هـ (= ٧٩٨م) ومات عام ٢٣٠ هـ (= ٨٤٤م) وكان من أهل الأدب ينظم الشعر ويشتغل بالسياسة، وكان مقربا من الخلفاء و «موضع ثقتهم» ولما استعملته الخلافة العباسية على خراسان صار شبه مستقل فى ولايته، ولقد أسس أبوه طاهر بن الحسين الدولة الطاهرية القوية وبسط نفوذها على النواحى الممتدة من إقليم الرى إلى الحدود الهندية، واتخذ نيسابور عاصمة له. ولقد استعمل الخليفة المأمون سنة ٢٠٦ هـ (= ٨٢١/ ٢م) ولده عبد الله ابن طاهر واليا على كل الإقليم الممتد من الرقة إلى مصر، كما استعمله فى الوقت ذاته على قوات الخلافة التى خرجت لمحاربة «نصر بن شيث» الذى كان من أنصار الأمين وحاول السيطرة على بلاد ما بين النهرين فلما تمت الغلبة لعبد الله بن طاهر على خصمه نصر بن شيث اتجه عبد الله سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٦م) إلى مصر التى كان قد فر إليها جماعة من أهل الأندلس وأقاموا بها عشر سنوات [دون أن يستطيع أحد إخراجهم منها] فزادوا البلد خلال هذه السنوات العشر ضعفا على ضعف وسرعان ما أمسك عبد الله ابن طاهر برؤوس اللاجئين الاندلسيين [وهددهم وأدركوا الصدق فى تهديده فاستسلموا له وسألوه الأمان فأمنهم فرحلوا إلى جزيرة كريت وكانت تعرف باقريطش] واستقر الهدوء فى مصر بعد ان نزحوا عنها.

وحدث فى أثناء وجوده فى «دينور» (بإقليم الجبال) وانشغاله بجمع الجند لإخماد فتنة بابك الخرمى أن مات طلحة أخو عبد الله وذلك عام ٢١٤ هـ (= ٨٢٩م) فولاه المأمون مكانه على خراسان، فبرهنت سيرته فى ولايته هذه على أنه الوالى الكفء الحصيف الذى بلغ الغاية فى الحكمة والعقل إذ نجح فى تأسيس حكومة وطد أركانها، ونشر الأمن فى أرجاء ولايته، وحمى العامة من مفاسد أهل الطبقة العليا وبطشهم وما ينزلونه بالناس من أذى، كما أفشى العلم بين الناس، ولم يحرم

أى امرىء ـ مهما بلغ فقره ـ من أن ينال حظه من التعليم.

وترتب على المنازعات حول مياه الرى فى نيسابور أن أمر بعمل استقصاء حول هذه المياه فأسفر التحرى عن الكتاب الذى سماه «كتاب القنوات» والذى تضمن أحكاما قضائية ثابتة عن استعمال المياه، وظل هذا الكتاب مرشدا فى موضوعه لعدة قرون (انظر مقال شميت A. Schmidt : *Islam-ica*, 1930, P. 128 ولقد نجح عبد الله بن طاهر فى أيام خلافة المعتصم فى إخماد ثورة الخارجى العلوى محمد بن القاسم وذلك سنة ٢١٩هـ (= ٨٣٤م) كما استطاع بعد ذلك بعدة أعوام، أعنى سنة ٢٢٤هـ (٨٣٨م) أن يطفئ فتنة أشد من فتنة ابن أبى القاسم خطرا كان قد أضرمها «اسبهسبارها» المزيار بن [قارن] الذى شجعه الافشين عليها وذلك فى إقليم طبرستان التابع له باعتباره والى خراسان.

ويروى «جرد يزه» أن كراهية المعتصم لعبد الله بن طاهر بلغت حدا أنه لما آلت الخلافة إليه أراد هلاكه فبعث إليه جارية بهدية هى عبارة عن حلة مسممة، ولكن فشلت هذه المحاولة من جانب الخليفة إذ ما كادت الجارية ترى عبد الله حتى شغفها حبا ملك عليها قلبها فكشفت له عن المكيدة التى دبرها له المعتصم، الذى ترجع أسباب نقمته على عبد الله بن طاهر إلى ما كان قد ترامى إلى سمعه من نقد وجهه إليه، ومهما كانت حقيقة هذا الخبر فقد كان عبد الله بن طاهر يتمتع بتقدير الخليفة الكبير له، وقد شهد له بهذه المكانة أعتى خصومه وأشدهم نقمة عليه ألا وهو الأفشين أثناء محاكمته على هرطقته إذ شهد على كره منه بأن المعتصم نفسه أشار إلى عبد الله كواحد من أربعة رجال عظام ازدان بهم عهد أخيه (والعجيب أنهم جميعا من بيت بنى طاهر) وتحسر الخليفة أنه هو ذاته لم يستطع أن يربّى رجالا على هذا الطراز الرفيع.

وكان عبد الله كبقية آل طاهر رجلا شديد الثراء، وصار قصره الرائع فى بغداد ملاذا يلجأ إليه الخائف فلا يخشى شرا يصيبه أو ضراً يلحقه،

وظل هذا القصر مكانا لإقامة حاكم المدينة كما ظل من أملاك بنى طاهر زمنا طويلا.

وكان عبد الله بن طاهر رجلا واسع الثقافة مع حب شديد للعلم وتقدير لرجاله، ولما عقد الحوار المتعلق بمحاسن الثقافة العربية ضد الثقافة الفارسية (وهو الحوار الذى شغل أذهان مفكرى الإسلام تلك الأيام) ساند عبد الله كل ما هو عربى مساندة شديدة، كما أنه كان مولعا بالموسيقى والشعر وناظما مرموقا، وكان يميل إلى أبى تمام صاحب الحماسة وإلى شعره حتى لقد نظم الشاعر فيه كثيرا من المدائح. ومات عبد الله بن طاهر وهو فى الثامنة والأربعين من عمره بالخناق بعد أن ظل يعانيه ثلاثة أيام سوياً . وكانت وفاته يوم الاثنين الحادى عشر من ربيع الأول عام مائتين وثلاثين للهجرة (= ٢٦ نوفمبر ٨٤٤م) كما يقول معظم المؤرخين. ولما مات خلفه من بعده ـ جريا على تقاليد الأسرة الطاهرية ـ ولده طاهر بن عبد الله. وكانت الضرائب التى جبيت عند موته من الولايات التابعة له قد بلغت ثمانية وأربعين مليون درهم.

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، طبعة M. J. De Goeje، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الثالث، ص١٠٤٤.

(٢) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، طبعة Juynboil، الجزء الأول، ص٦٠٠.

د. حسن حبشى [إ. مارين E. Marin]

عبد الله بن عامر

هو عبدالله بن عامر بن كريز بن ربيعة الأموى والى البصرة، ولد بمكّة عام ٤هـ (٦٢٦م) وهو قرشى من عبدشمس ابن خال الخليفة عثمان بن عفان الذى استعمله عاملاً له على البصرة سنة ٢٩هـ (٦٤٩ / ٥٠م) خلفا لأبى موسى الأشعرى، فحارب فى فارس وأتم فتح هذه الولاية باستيلائه على اصطخر وكرمان وزابلستان وسجستان، ثم تقدم سنة ٣٠ ـ ٣١ (٦٥١م) فى خراسان واحتل الولاية

كلها حتى مرو، كما احتل هراة سنة ٣٢هـ (٦٥٣م) ولما حج بسط يده بالمال والكسوات إلى المكيين والأنصار، ثم رجع إلى البصرة بعد أن عهد بحكومة خراسان إلى نواب من ناحيته، ولم يفلح فى محاولاته إنقاذ عثمان فبذل العون لعائشة وطلحة والزبير لتنظيم حركة معارضة ضد على بالبصرة فلما كانت هزيمتهم فى وقعة الجمل رحل مع من رحل من بنى حرقص إلى دمشق فانضم إلى معاوية الذى بعثه مع غيره فى وفادة إلى الحسن بن على للاتفاق على حقن الدماء، وفى ختام هذه السنة ولى مرة أخرى البصرة فقام قواده سنة ٤٢ ـ ٤٣هـ (٦٦٢ ـ ٦٦٤م) بإعادة فتح خراسان وسجستان التى كان العرب قد فتحوها أثناء الفتنة، وخرجت حملة إلى السند غير أن معاوية كره منه تسامحه مع القبائل العربية ورأى فى ذلك خطرا شديدا فخلعه وعين مكانه آخر أقْدَر منه، فركن ابن عامر إلى العزلة حتى وافاه أجله بمكة سنة سبع أو ثمان أو تسع وخمسين للهجرة.

وقد اشتهر عبد الله بن عامر بالكفاءة الحربية والكرم وأعماله التى منها شقه قناتين بالبصرة وواحدة غيرهما تعرف بقناة الأبلة وعمر «النهاج» والقريتين، وقام بخدمة الحجاج فأمدهم بالماء.

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ليدن ١٩٠٥ ـ ١٩٤٠، الجزء الخامس ص٣٠ ـ ٣٥.

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، ليدن ١٨٦٦، ص٥١، ٣١٥.

حسن حبشى [هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb]

عبد الله بن العباس

عبد الله بن العباس بن عبدالمطلب القرشى الهاشمى ويعرف عادة بابن عباس، وينعت بالحَبْر وبالبحر لسعة علمه، وهو يعد من أكبر الفقهاء من رجال الصدر الأول من الإسلام إن لم يكن أكبرهم، كما أنه يعتبر إمام المفسرين للقرآن الكريم. ولقد ولد

عبد الله قبل الهجرة بثلاث سنوات حين كان بنو هاشم فى الشعب وكانت أمه قد أسلمت قبل الهجرة فعُد هو مثلها، وأظهر منذ صدر شبابه اهتماما بالبحث وكان يلتف حوله من يريدون الاستزادة من المعرفة، فكان يعد لكل يوم من أيام الأسبوع درسا يتناول فيه فرعا من فروع الدراسة، فكان هناك يوم لتفسير القرآن وآخر للمسائل الفقهية وغيره لسرد غزوات النبى [ﷺ]، وسواه لأيام الجاهلية والشعر القديم. وجاءه الناس للفتوى وكان منها فتواه فى موضوع «المتعة». وقد جُمعت فتاويه، كما يوجد اليوم كثير من تفاسيره ما بين خطية ومطبوعة.

وهو الجد الأعلى لبنى العباس وقد صحب الجيوش الإسلامية الذاهبة إلى مصر (بين عامى ١٨ و ٢١ هـ) وإلى أفريقية (عام ٢٧ هـ) وجرجان وطبرستان (عام ثلاثين للهجرة) كما صحب حملة يزيد على القسطنطينية. كذلك شارك فى وقعة الجمل (٣٦ هـ) وصفين (٣٧ هـ) إلى جانب الإمام على. وترد فى المراجع إشارات تدل على أن عمر وعثمان وعليا والحسين كانوا يسألونه الرأى. على أنه يجب أن نلاحظ أن ابن عباس لم يخض بحر السياسة إلاّ فترة لا تزيد على أربع سنوات بعد أن صارت الخلافة للإمام على، وقد عهد إليه عثمان بالخروج مع الحجاج إلى مكة سنة محاصرته بالمدينة، ومن ثم غاب ابن عباس عنها فى وقت استشهاد ذى النورين الذى كان ولاه على حكومة البصرة. وقد رفض ابن عباس تأييد ثورة عبد الله بن الزبير ووقف إلى جانب محمد بن الحنفية فأمسكا عن مبايعة ابن الزبير بالخلافة وقد مات ابن عباس سنة ثمان وستين للهجرة (٦٨٦م) بالطائف.

المصادر:

(١) A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed,* Berlin, 1869, I, XVII; III, CVI, et seq.

(٢) J. Wellhausen: *Das Arabische Reich, Berlin 1902, 69-70.*

د. حسن حبشى [فيتشيا ڤاليرى L. Veccia Vaglieri]

عبد الله بن عبد المطلب

قرشى من بنى هاشم وهو والد الرسول [ﷺ] ولا ترد عنه فى أقدم المصادر وأصدقها سوى ندرة من الأخبار، وأمه فاطمة بنت عمرو المخزومية، ويؤرخ الكلبى مولده بالعام الرابع والعشرين من حكم أنوشروان (٥٥٤م) وإن كان الشائع أنه كان فى الرابعة والعشرين من عمره حين مات (٥٧٠م)، وتذهب إحدى الروايات التى تتسم بالطرافة ـ وربما كانت تستند إلى بعض الواقع ـ إلى أن عبد المطلب كان قد أقسم لئن رزقه الله بعشرة من الذكور وبلغوا الإدراك ليضحين بواحد منهم، فلما تحقق له ما تمناه ضرب القداح فخرج السهم على ولده عبد الله، وانتهى الأمر أخيرا بأن افتداه بمائة بعير. وتتسم قصة زواج عبد الله من آمنة بنت وهب بجانب أسطورى، لكنها تشير إلى تحالف بين بنى عبد المطلب وبيت بنى زهرة عشيرة آمنة. وحدث فى أثناء سفره للتجارة أن مرض مرضا أفضى إلى موته بالمدينة وسط بنى النجار أخواله ودفن بدار النابغة، وإن ورود كلمة «اليتيم» فى القرآن الكريم لتشير من غير شك إلى فقدان محمد [ﷺ] المبكر لوالديه.

المصادر:

(١) ابن هشام: السيرة، طبعة Wüstenfeld، جوتنجن ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠، ص٩٧ ـ ١٠٢.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ليدن ١٩٠٥ ـ ١٩٤٠، الجزء الأول/١، ص٥٣ ـ ٦١.

د. حسن حبشى [و. مونتجمرى وات W. Montgomery Watt]

عبد الله بن عبد الملك بن مروان

ولد عبد الله حوالى سنة ٦٠ هـ (٦٨٠ ـ ٦٨١م) وربما قبل ذلك بقليل، إذ يقال إنه كان فى السابعة والعشرين من عمره سنة ٨٥هـ (٧٠٤م)، ونشأ فى دمشق، وصحبه أبوه معه فى عدة حملات، على أننا نلقاه لأول مرة كقائد مستقل ٨١هـ (٧٠٠م) فى إحدى المناوشات ضد البيزنطيين، فلما كان عام ٨٢ هـ (٧٠١ ـ ٧٠٢م) أرسله أبوه فى صحبة محمد بن مروان

لمساعدة الحجّاج فى حملته لقتال الأشعث، وكان له دور فى مفاوضات «دير الجماجم»، ثم قاد بعدئذ الحملات التى خرجت لمهاجمة البيزنطيين، وغزا المصيصة سنة ٨٤هـ (٧٠٣/٧٠٤م) وجعلها قاعدة عسكرية، واختير والياً على مصر سنة ٨٥ بعد موت عمه عبدالعزيز بن مروان فلمّا كان الحادى عشر من جمادى الآخرة دخل الفسطاط وطمس كل آثار عمه وغيَّر جميع العمال وكَره الناس إدارته لقبوله الرشا واحتجانه الأموال العامة، على أن الانجاز الحقيقى الهام الذى تم فى أيامه يتمثل فى استعماله اللغة العربية فى دواوين العاصمة، وأظهر أهل دمشق كراهيتهم له حين مر بهم مرورا عابرا، ثم استدعى ثانية إلى الشام فذهب إلى هناك محملا بكثير من الهدايا والتحف إلاّ أن الخليفة أمر بأخذها منه وهو مازال فى اقليم الأردن، ومن ثم اختفى من الساحة السياسية. وينفرد اليعقوبى بالقول بأنه قتل حين قامت دولة بنى العباس كما يقال إن السفاح أمر بصلبه فصلب سنة ١٣٢ هـ (٧٤٩م) فى الحيرة.

المصادر:

(١) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، ليدن ١٩٠٨ ـ ١٩٣٦، الجزء الأول، ص٢٣٢.

(٢) ابن الأثير: الكامل. ليدن ١٨٥١ ـ ١٨٧٦ الجزء الرابع، ص٣٧٧.

د. حسن حبشى [س. هـ. بيكر C. H. Beker]

عبد الله بن على

عم الخليفتين أبى العباس السفاح وأبى جعفر المنصور، وكان من أنشط المساهمين فى صراع العباسيين ضد مروان الثانى آخر الخلفاء الأمويين، وهو صاحب الأخبار فى الموقعة الفاصلة عند الزاب الكبير، التى فقد فيها مروان تاجه فتبعه عبد الله بن على الذى سرعان ما استولى على دمشق وزحف على فلسطين وتتبع الخليفة الهارب إلى مصر.

واشتهر عبد الله بن على بتفوقه على أخيه داود بن على فى مقاتلة الأمويين، ولم يكن يمتنع عن كل ما يؤدى إلى استئصال شأفتهم ، حتى لقد

قـتل منهـم ذات مـرة وهو فى دمـشق ثمانين شخصا مرة واحدة، فكره الناس منه وحشيـته مما أدى إلى نشوب ثورة خطيـرة ضده فى الشـام تزعمهـا اثنان أحـدهمـا أحـد حفـدة مـعـاوية بن أبى سفيـان واسمه أبو محـمد، والثانى هو أبو الورد بـن الكوثر والى قـنسـرين، وانهزمـت القوات العـباسيـة فى بادىء الأمر إلا أن عـبد الله عاد فهـزمهم سنة ١٣٢هـ (٧٥٠م) فى «مـرج الأخـرم». غير أنه لما صار واليا على الشام أصبح خطرا يهدد أمن الدولة الجديدة وما كاد السفاح يموت حتى قام عبد الله بن على يطالب بالخـلافة لنـفسـه إزاء خدمـاته الكبيرة فى قتاله الأمويين وما ادعاه من وعد وعده به السـفاح، يضاف إلى ذلك كثرة ما تحت يده من جند كانوا مُعدّين فى الواقع لمحـاربة البيـزنطيين، ويقـال إنه لما عـلم بخـروج أبي مـسلـم على المنصـور قام ففـتك بسبـعة عـشر ألف خراسـانى كانوا فى عسكره خـوفاً من أن يمـتنعـوا عـن قـتـال أبى مـسلم إن حـاربه، ولكن الهزيمـة دارت على عبـد الله بن على فى نصيبين فـفر إلى أخيه سليمـان والى البـصـرة فى جـمـادى الآخـرة ١٣٧هـ (نوفـمـبـر ٧٥٤م) ثم ألقى القـبض علـى عـبـد الله بأمـر من المنصـور وزج به فى الحـبس فبـقى به سـبع سنوات، فلـمـا كـانت سنة ١٤٧ للهـجـرة أخذوه إلى بيت دبروا هدمـه عليـه فمـات تحت الأنقاض، ويقـال إن عمـره يوم مات كان اثنـتين وخمـسين سنة.

المصادر:

(١) البلاذرى: فـتوح البلـدان، ليدن ١٨٦٦، الفهرس.

(٢) الطبـرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الفهرس

د. حسن حبشى [ك. ف. تسترشتين K.V. Zettersteen.]

[س. موسكاتى S. Moscati]

عبدالله بن عمر بن الخطاب

من أبرز شـخصـيات الرعـيل الأول من المسلمين، ومـن أعظم من يستشـهد بهم فى رواية الأحـاديـث النبـوية، ولا ترجع شهرته إلى أنه ابن الخليـفة عمر فحسب، بل أيضـاً لما كان يتحلى به من صفـات خلقية عاليـة حملت معـاصريه

على إجلاله والإعجاب به، واستطاع ابن عمر أن يقف بمنأى عن الصراع وقت الفتنة، فضلا عن التزامه بتعاليم الإسلام التزاما دقيقا إلى حد أنه غدا قدوة تقتدى بها الأجيال التالية. وتواترت الأخبار عن أدق تفاصيل حياته، ماذا يرتدى؟ وكيف يشذب لحيته ويصبغها؟ وتراجم سيرته حافلة باللمسات الساحرة التى ترسم صورة لما فطر عليه من الفطنة وعمق التقوى ودماثة الخلق وتواضع ولباقة وكبح النفس وقدرة على التجرد من كل ما يمكن أن يفتنه. وقد تكون بعض هذه الأخبار مختلقة ولكن مما لا جدال فيه أنه شخص فُطر على النبل الذى لا يجاريه أحد فيه، وبوصفه أحد رواة الحديث النبوى كان من أكثر الرواة حرصا ودقة لقد عُرضت عليه الخلافة ثلاث مرات: واحدة بعد وفاة عثمان مباشرة (٣٥هـ / ٦٥٥م) وثانية حين تشاور المحكّمان لحل النزاع الذى نشب فى صفين بين على ومعاوية عام (٣٧ ـ ٣٨هـ / ٧٥٨م) وأخيرا بعد وفاة يزيد بن معاوية عام (٦٤هـ / ٦٨٣م) وكان يرفض هذا العرض فى كل مرة لأنه يريد أن تكون البيعة بإجماع الآراء وحقنا للدماء.

وُلد قبل الهجرة فى تاريخ ليس بين أيدينا ما يؤكده اعتنق الإسلام مع والده وسبقه فى الهجرة إلى المدينة، وحين قدم نفسه للنبى لكى يشارك فى غزوتى بدر وأحد رده الرسول [ﷺ] لصغر سنّه ولكنه سمح له بالاشتراك فى رفع الحصار عن المدينة يوم بلغ الخامسة عشرة تقريبا. كما اشترك فى غزوة مؤتة عام ٧هـ وفى فتح مكة سنة ٨هـ وفى المعارك التى وقعت مع مسيلمة الكذاب [الذى ادعى النبوة] ومع طليحة عام ١٢هـ وفى الحملة على مصر (عام ١٨ ـ ٢١هـ) وفى معركة نهاوند. وفى الحملة على جرجان وطبرستان عام ٣٠هـ، وفى حملة يزيد على القسطنطينية (عام ٤٩هـ). أما فى أمور السياسة فقد ظهر فيها لأول مرة حين شكل الخليفة عمر ـ وهو يحتضر مجلسا لاختيار من يخلفه فى الخلافة من أعضاء هذا المجلس نفسه حيث أمر باللجوء إليه للمشورة دون أن يكون له صوت معدود. وظل طوال حياته يلزم جانب الأغلبية فى أى بيعة تتم لأى

خليفة. وإذا لم يكن قد سارع لبيعة الخليفة على فالسبب فى ذلك أنه كان ينتظر اتفاق الجماعة الإسلامية على بيعته. وعندما تمت البيعة ونشبت الفتنة نأى بنفسه عن الخلاف واتخذ موقف الحياد - وقد رفض الاعتراف بيزيد كولى للعهد لأن هذا المنصب كان بدعة من معاوية خالف فيها النظام. ولم يتول ابن عمر أى منصب هام فى إدارة الدولة الإسلامية باستثناء مهام محددة كلف بها، وربما تعمد العزلة من أجل أن يتفرغ للعبادة، ويقال إنه لم يقبل وظيفة القاضى خشية الزلل فى تفسير الشريعة - ومات فى عام ٧٣هـ/٦٩٣م وقد نيف عمره على الثمانين عاما بسبب تعفن جرح أصاب قدمه من طرف رمح لأحد جنود الحجاج أثناء تدافع الحجيج وهم عائدون من عرفات - وحين عاده الحجاج أثناء مرضه وسأله إذا كان يعرف الرجل الذى أصابه برمحه. وجه له ابن عمر اللوم لأنه سمح لرجاله بحمل السلاح فى الأماكن المقدسة - وربما كان هذا اللوم أو التأنيب سبباً فى تواتر خبر أوردته بعض المصادر مفاده أن الحجاج كلّف قاتلاً ليصيب ابن عمر برمح مسمم.

المصادر:

(١) ابن الأثير: القاهرة ١٢٨٥ - ١٢٨٧هـ، الجزء الثانى، ص٢٢٧ - ٢٣١.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى، طبعة H. Sachau، ليدن ١٩٠٥ - ١٩٤٠، الجزء الرابع/ ١، ص١٠٥ - ١٣٨.

سعيد عبدالمحسن [فيشيا فاجليرى Veccia Vaglieri]

عبد الله بن عمر بن عبد العزيز

عبد الله بن عمر بن عبد العزيز: استعمله سنة ١٢٦ هـ (٧٤٤م) يزيد الثالث (ابن الوليد) على العراق، ولكن ما لبث شيوخ الشام أن تمردوا عليه ونقموا منه ما شعروا به من سوء معاملته لهم وإيثاره أهل العراق عليهم. ولما تولى مروان الثانى الحكم تحرك بالثورة عبد الله بن معاوية الذى هو من ذرية جعفر أخى على بن أبى طالب وأضرمها فتنة فى الكوفة وذلك فى المحرم سنة ١٢٧ هـ (= اكتوبر ٧٤٤م)، الا أن عبد الله بن عمر بن عبدالعزيز سرعان ما أخمدها فاضطر

عبد الله بن معاوية لنقل نشاطه إلى نواح أخرى، ولما عهد مروان بحكومة العراق إلى النضر بن سعيد الحرشى رفض عبد الله رفضاً باتاً أن يتخلى عما بيده وحينذاك ظهر النضر أمام الكوفة على حين بقى عبد الله فى الحيرة واندلعت الخصومات بين الطرفين غير أنه سرعان ما ظهر عدو مشترك لهما معاً تمثل فى القائد الخارجى الضحاك بن قيس مما حمل الجانبين المتنازعين على الاتفاق بل وضم قواتهما بعضها إلى بعض، لكن الضحاك تمكن من هزيمتهما فى رجب سنة ١٢٧ هـ هزيمة أرغمت عبد الله بن عمر بن عبد العزيز على الارتداد إلى واسط وسقطت الكوفة فى يد المنتصر، وحينذاك عادت الخصومة القديمة التى كانت بين الواليين إلى ما كانت عليه من قبل. غير أن نهاية منازعاتهما جاءت على يد الضحاك الذى فرض الحصار بضعة أشهر على عبدالله الذى لم يجد مناصاً من أن يعقد الصلح مع الضحاك. وتلى ذلك إلقاء القبض على مروان وعبد الله، وتقول الأخبار إنه مات بالطاعون فى سجن حران سنة ١٣٢ هـ (== ٧٤٩ ـ ٧٥٠م)

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الثانى، ص١٨٥٤.

(٢) Wellhausen : *Das arabische Reich*, 239 ff.

حسن حبشى [ك.ف. تسترشتين K. V. Zettersteen]

عبد الله بن مطيع

عبد الله بن مطيع بن الأسود العدوى، كان هو وعبد الله بن حنظلة من زعماء الثورة ضد الخليفة يزيد بن معاوية (ولما خرج أهل المدينة ضد بنى أمية زمن يزيد هذا ونادوا بخلعه كان عبد الله بن مطيع على رأس الثوار من القرشيين وكان عبد الله بن حنظلة يتزعم الناقمين من الأنصار ضد الأمويين)، ولما رأى ابن مطيع الحكومة الأموية قد أثارت سخط الأمة بعد تولى يزيد الخلافة أخذ يهيج الناس وأصبح رأس من بها من القرشيين. وقد ساهم فى وقعة الحرة فى ذى الحجة ٦٣ هـ (= اغسطس ٦٨٣م) فلما أتيح له أن

ينجو من المذبحة العامة فر إلى مكة مع خصم الخليفة عبد الله بن الزبير الذى استعمله فى رمضان ٦٥ هـ (= ابريل ٦٨٥م) والياً على الكوفة، لكن مالبث أن هاجمه بعد قليل المختار بن أبى عبيد فلما وجد نفسه محاصرا فى داره وقد انفض الناس من حوله؛ وأنه وجد من قائده ابراهيم بن الأشتر غير ماكان يتوقعه لم يجد بدّاً من مغادرة الولاية وانسحب إلى البصرة حيث اتصل بابن الزبير فى مكة وانضم إليه وحارب تحت لوائه حتى قتل معه سنة ٧٣هـ (= ٦٩٢م).

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الثانى، ص١٨٧٩.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧.

د.حسن حبشى [ر. ف. تسترشتين R. V. Zetterstéen]

عبد الله بن معاوية

هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله ابن جعفر بن أبى طالب ويعرف بعبد الله الطالبى، عاش فى أخريات الدولة الأموية، وكان علويا ثائرا تدور ثورته حول الإمامة التى كان قد تنازعها فى ذلك الوقت جماعة قال بعضهم إنها انتقلت من أبى هاشم إلى محمد بن على العباسى، وقال آخرون بل إنه أوصى بها لعبد الله بن عمر الكندى، وأراد أتباعه المناداة به إماما فرفض طلبهم فانصرفوا عنه، وقالوا إن الإمام الحقيقى هو عبد الله بن معاوية الذى ادعى أنه يجمع فى ذاته بين الألوهية والنبوة لأن «روح الله ظلت تنتقل من واحد إلى آخر حتى استقرت أخيرا فيه هو ذاته». وآمن قوم بهذا القول وغالوا فيه حتى لقد زادوا ونادوا بتناسخ الأرواح، وانتهى الأمر أخيرا بعبد الله بن معاوية بأن قام بالثورة فى محرم ١٢٧هـ (أكتوبر ٧٤٤م) وكثر أنصاره لاسيما من الزيدية الذين استولوا على قلعة الكوفة وأخرجوا

منها صاحبها، فقام عبد الله بن عمر بن عبد العزيز فحارب دعاة الفتنة فانفضوا من حول صاحبهم عبدالله بن معاوية فاضطر للخضوع ولكنه خضع بأمان أعطوه له، فذهب إلى «المدائن» ثم إلى «جبال» التى كثر أتباعه بها وبغيرها، وامتد نفوذه على مناطق كثيرة من إقليم «جبال» وفارس وكرمان، وانضم إليه طائفة من الخوارج ومن يكرهون بنى العباس ويخاصمونهم، وحينئذ خرج إليهم عامر بن ضبارة سنة ١٢٩هـ وهزمهم هم وعبد الله بن معاوية فى موقعة عرفت «بمرو الشاذان» ففر عبدالله فاعترضه أبو مسلم الخراسانى فقتله، وعُرف بعض أتباعه بعد موته «بالجناحية» وقالوا إنه لم يمت ولكنه سوف يعود، وقال آخرون بل إن روحه حلت فى اسحق بن زياد بن الحارث الانصارى، وآمن بهذا القول أناس عرفوا بالحارثية.

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الثانى، ص١٨٧٩.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧.

د.حسن حبشى [ر. ف. تسترشتين K. V. Zetterstéen]

عبد الله بن موسى بن نصير

عبد الله بن موسى بن نصير وكان أكبر أولاد أبيه موسى بن نصير فاتح المغرب والأندلس الذى ما كاد يخرج إلى أسبانيا حتى عهد إلى ولده عبدالله بإدارة دفة أمور الحكم فى إفريقية (= ٩٣ هـ/ ٧١١م)، ولما اتهم طارق موسى بن نصير عند الخليفة الوليد بن عبد الملك بما اتهمه به مضى موسى إلى الشرق ولم يعد بعد ذلك قط. وقد أصاب الابنَ عبدَالله بن موسى رذاذ مما رميت به أسرته عند الخليفة سليمان بن عبد الملك الذى لم يقع من نفسه موقع الرضا ما لاحظه من استتباب الهدوء فى كل من أفريقية (تحت حكم أحد أولاد موسى بن نصير وهو عبد الله) وفى الاندلس تحت حكم عبد العزيز بن موسى بن نصير والمغرب ويحكمها عبدالملك، فخلع عبد الله سنة ٩٦ هـ (= ٧١٤م) وولى مكانه محمد بن يزيد سنة ٩٧ هـ

وكانت التهمة التى رمى بها عنده هى أنه شارك فى تدبير اغتيال يزيد بن أبى مسلم، وحينذاك أمر الخليفة بقتله فقتل فى ١٠٢ هـ (= ٧٢٠م) على يد بشر بن صفوان بأمر من الخليفة يزيد ابن عبد الملك.

المصادر:

البلاذرى: فتوح البلدان، ليدن، ١٨٦٦، ص٢٣١.

د. حسن حبشى [ر. باسث R. Basset]

عبدالله النديم

عبدالله النديم (١٨٤٣ ــ ١٨٩٦م): هو السيد عبدالله مصباح الحسنى، خطيب وكاتب مصرى ثورى، ولد بالإسكندرية وبها تلقى العلم فى جامع الشيخ إبراهيم باشا، لكنه لم يواصل دراسته، وعمل موظفاً بالتلغراف فى بنها، ثم فى دائرة الوالدة باشا فى القاهرة حيث أتيحت له فرصة الدراسة فى الأزهر والاختلاف إلى الدوائر الأدبية.

ولكنه فصل من الخدمة أثر حادثة، فغادر القاهرة إلى الأقاليم ليعمل كشاعر متجول أو «أدباتياً»، ومن هنا اكتسب لقب «النديم» لأنه كان «ينادم» أو يسامر الناس.

وفى عام ١٨٧٩م عاد إلى الإسكندرية ليشترك فى جمعية سرية وطنية وهى جمعية «مصر الفتاة» التى كانت تناوىء طغيان الحكومة، واهتم بالتعليم فأسس الجمعية الخيرية الإسلامية التى كان بناء المدارس من أنشطتها، وتولى نظارة مدرستها، وهناك ألف مسرحيتين وطنيتين مثلهما الطلاب.

واتجه كذلك إلى الصحافة، وكان له أسلوبه الساخر الخاص، وتجاسر على الكتابة بالعامية ليصل إلى الناس، ودبج بها مقالات كاملة، وأسس صحيفة «التنكيت والتبكيت»، وبعدها «اللطائف» التى صارت فيما بعد لسان حال الثورة العرابية.

وبعد فشل الثورة التى انتهت باحتلال الانجليز لمصر، فر إلى الأقاليم، ثم قبض عليه ونفى خارج مصر عام ١٨٩١م، ثم عاد فى السنة التالية بعد صدور العفو عنه، وأسس مجلة الأستاذ

التى أخذ يندد فيها بالاحتلال، فنفى من جديد إلى يافا ومنها اتجه إلى اسطنبول حيث عينه عبدالحميد الثانى وزيراً للتعليم ثم مفتشاً على المطبوعات حتى توفى فى ١٨٩٦م.

المصادر :

(١) على الحديدى: عبدالله النديم، خطيب الوطنية والقاهرة، بدون تاريخ.

(٢) عبدالمنعم إبراهيم الدسوقى: عبدالله النديم ودوره فى الحركة الوطنية، القاهرة ١٩٨٠م.

أحمد صليحة [ب. س. سادجروف P. C. Sadgrove]

عبد الله بن همام

عبد الرحمن بن همام السلولى شاعر عربى من شعراء القرن الأول للهجرة ويقال إنه مات سنة ست وتسعين هجرية (=٧١٥م) وقد لعب دوراً سياسياً بارزاً زمن الأمويين وظل على اتصال بيزيد بن معاوية من سنة ستين للهجرة، فعزاه بموت أبيه وهنَّأه بولايته الخلافة، وهو الذى أغرى يزيد بأن يبادر فيعلن ابنه معاوية (الثانى) وليا لعهده وخليفة له من بعده، ومع ذلك فقد كان أول من هنأ الوليد بن عبدالملك حين أصبح خليفة سنة ست وثمانين (٧٠٥م). وكل ما لدينا من خبر عن نشاطه أيام ابن عبد الملك (٨٥ـ ٨٦هـ) = (٧٠٤ـ٧٠٥م). أنه كان علي صلة بالثائر وبعبد الله بن الزبير المنافس للخليفة فقد رفع إلى ابن الزبير قصيدة يندّد فيها بمصعب الذى خلعه الزبير بعد قليل (٦٧هـ ـ٦٨٧م).

المصادر:

(١) البلاذرى، أنساب الأشراف، القدسى ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨، الفهرسى.

(٢) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ليدن ١٩٠٠، ص٤١٢ ـ ٤١٣.

د. حسن حبشى [شارل بيلات CH. Pellat]

عبد الله بن وهب الراسبى

كان عبد الله بن وهب الراسبى من قواد الخوارج ومن قبيلة بجيلة، وهو من جيل التابعين، وقد اشتهر بشجاعته وتقواه ولقب بذى الثفنات لكثرة السجود للصلاة.

وقد قاتل تحت راية سعد بن أبى وقاص فى العراق، وإلى جانب على فى

صفين لكنه خرج عليه لقبوله التحكيم وانضم إلى جانب المنشقين فى حروراء. وحدث قبل قليل من مغادرتهم الكوفة فى شوال سنة سبع وثلاثين (= مارس ٦٥٨م) أن اجتمع الخوارج واختاروه حامل رايتهم وأميرهم ولكنهم لم يستخلفوه عليهم إذ جرت العادة بتلقيبه بخليفتهم. وكان مقتل عبدالله بن وهب الراسبى فى معركة النهروان يوم التاسع من صفر سنة ثمان وثلاثين (= يوليو ٦٥٨م).

راجع عنه تاريخ الطبرى ١/ ٣٣٦٣، والكامل للمبرد، والأنساب للبلاذرى وكتاب الجواهر للبرادى.

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١، الجزء الأول ٣٣٦٣ ـ ٣٣٦٦، ٣٣٧٦ ـ ٣٣٨١.

(٢) البلاذرى: أنساب الأشراف، القدسى، ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨، الفهرسى.

د. حسن حبشى [هـ.أ.د.رجب H. A. R. Gibb]

عبد المؤمن بن على

عبد المؤمن بن على بن علوى بن يعلى الكومى، أبو محمد خليفة المهدى ابن تومرت فى قيادة الحركة الإصلاحية المعروفة بحركة الموحدين ومؤسس أسرة بنى مؤمن التى حلت فى الغرب الإسلامى فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) محل ممالك افريقية ومحل دولة المرابطين فى مراكش والأندلس واتخذت مراكش عاصمة لها. ولقد أمكن معرفة الكثير عن بنى عبد المؤمن بفضل المخطوطات التى عثر عليها المستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال فى مكتبة الاسكوريال مثل كتاب الأنساب الذى يهتم اهتماما خاصا بالجانب السياسى لابن تومرت، كما تم العثور على كتاب آخر هو نظم الجمان لابن القطان يتعلق بأوليات الحركة.

ويرجع الفضل لأبى بكر بن على الصنهاجى المعروف بالبيذق فى وقوفنا على الصلة بين ابن تومرت وتلميذه عبدالمؤمن الذى هو من قبيلة «كومية» البربرية الزناتية التى استقرت فى وهران، ومنه نعرف أن ابن تومرت غادر فى صدر شبابه قرية «تاجرا» وذهب إلى افريقية فى طلب العلم ولقى سنة ٥٠٥هـ فى بلدة «ملالة» رجلا هو

عبدالمؤمن فشرح له المهدى بن تومرت العقيدة شرحا حاز إعجابه كما أخذه إلى قبيلته «هرغة» وضمه إلى «مجلس العشرة» ممن اختارهم. وأظهر عبد المؤمن حماسة عظيمة لآراء ابن تومرت فأكرمه أكثر أعضائها نشاطا واسمه «أبو حفص عمر الهنتاتى» الذى نودى به بعد ثلاث سنوات من موت المهدى خليفة له سنة ٥٢٧هـ (= ١١٣٣م) وبايعته «رعيته» الجديدة، وحينذاك بذل قصارى جهده للقضاء على المرابطين الذين كانت قوتهم قد تضعضعت وسارت خطته فى هذه الناحية فى مراحل ثلاث أولاها السعى لضم كل مراكش إلى الموحدين وذلك بضمه «سوس» و «درعة» والاستيلاء على سلسلة الحصون والقلاع المحيطة بجبال أطلس ومنع وصول أحد ما إلى مراكش، ثم تابع زحفه فاستولى على «دمنات» وأدى ذلك إلى نجاحه فى بسط نفوذه على نواحى أطلس الوسطى وبعض الواحات فى سنتى ٥٣٤هـ - ٥٣٥هـ (١١٤٠م - ١١٤١م). ولازم النصر الموحدين بانضمام قبائل وادى لاو «وبادس ونكور ومليلة إليهم.

ثم كانت المرحلة الثانية من خطة عبدالمؤمن وهى الانتقال من حرب المناوشات والكمائن إلى الحرب السافرة الواسعة ضد المرابطين وساعده على ذلك موت أمير المرابطين على بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٣٧هـ تاركا لابنه تاشفين عرشا مزعزعا ونزاعا صريحا بين لمتونة ومسوفة، كما ساعده موت واحد من أكبر أنصار المرابطين وهو قائد القوات النصرانية» «الروبو تاير» فى معركة له مع الموحدين سنة ٥٣٩هـ (= ١١٤٥م) شرقى مراكش كذلك كان انضمام زناته إلى دعاة فكرة «التوحيد» من عوامل نجاح الموحدين. وتحاربت جيوش عبدالمؤمن وتاشفين عند تلمسان وانهزم تاشفين وفر إلى وهران فسقط فى هروبه من فوق ظهر جواده ومات سنة ٥٣٩هـ فتم للمرابطين الاستيلاء على «وجده» ثم «آجرسيف» وتلا ذلك سقوط عاصمة شمال مراكش سنة ٥٤٠هـ (= ١١٤٦م) بعد حصار دام تسعة أشهر، وأعقب ذلك الاستيلاء على

مراكش فـــى شـوال سنة ٥٤١هـ (= ابريل ١١٤٧م) وحينذاك أمر عبدالمؤمن ببناء عـاصـمـــة جـديدة قـرب جـامع الكتـبيـين وأخذ عـبـدالمؤمن فى تنظيم دولته وتدعيمها فحكّم السيف فى رقاب من شك فى ولائهم للعـقـيـدة، ثم شرع فى مد حدود مملكتـه فى المغرب وتأهب لضم أفـريقية التـى كانت تعـانى شدة ضـعف أسرة صنهـاجة الحـاكمـة فى بجـاية والـقـيـروان كـمـا اســتـولى النورمنديون بقـيادة روجر الثـانى ملك صقلية على بعض موانى إفريقية فأعلن عبد المؤمن الجهاد فـاستولى على بجاية وقلعة بنى حمـاد وخلف عبد المؤمن فى المغـرب قائده عـمر الـتهـتانى وانتـزع المهـدية من أيدى النرمـان فى جمـادى الآخرة ٥٥٥هـ (= يناير ١١٦٠م) كـما اسـتولى فى هذه الحـملة على سوســة والقيروان وصفاقص وقابس وطرابلس الغرب.

ثم كانت الخطوة الأخيـرة للموحدين فى دخـولهـم أسـبـانيـا بـدءا من سنة ٥٣٩هـ (= ١١٤٥م) كـما انضم إليـهم قائد سـفن المرابطين وهو ابن ميـمون، ثم استسـلمت غرنـاطـة سـنة ٥٤٩هـ (= ١١٥٧م) واسـتـرد المرابطون المرية من أيدى الـنصـــارى وحــــينذاك رأى عبدالمؤمن أن يذهب إلى الأندلس وجعل قاعدته جبل طارق فـبقى هناك شهرين ثم عاد إلى مراكش فى مستهل ٥٥٨هـ وجعل جنده تعـسكر فيمـا عرف برباط الفتح (وهى المعروفة الآن بالرباط) وقد عـزم على مـتابعـة فـتح الأندلس ولكن فاجأه المرض فمـات فى جمادى الآخرة سنة ثمان وخمسين وخمسمائة فحملوا رفاته إلى «تبز مـ لال» ودفنوها فى قبر المهدى ابن تومرت ولقد لقبه أتباعه قبل مـوته بأميـر المؤمنين، عـلى حين كـان المرابطون يسـتعمـلون فقط لفظ «أمـير المسلمين» واعترف بسلطان العـباسيين الروحى.

المصادر:

(١) الزركـــشـــى: تاريخ الدولـتين، تونس ١٢٨٩هـ.

(٢) ابن خلكان: وفـيـات الأعـيـان، جوتنجن ١٨٣٥ ـ ١٨٥٠، الجزء الأول، ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٣) *C.A. Julien : Histooire de l.Afrique du Nord de la conqu´te arabe éte arabe á 1830,* paris 1952, 93 - 112.

د.حسن حبشى [ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

عبد المطلب بن هاشم

عبد المطلب بن هاشم جد النبى [ﷺ]، كان هاشم بن عبد مناف والد عبدالمطلب قد مر بيثرب (المدينة المنورة) فى تجارة إلى الشام فتزوج فيها بسلمة بنت عمرو الخزرجية من بنى عدى بن النجار الخزرجى، فأنجبت له عبد المطلب (أو شيبة) ورقية وبقيت سلمة مع والدها فى دارها بالمدينة حسبما يقضى به عرف أسرتها. فلما مات هاشم سعى أخوه فى احضار ولده إلى مكة، ونستمد من المصادر العربية أن عبد المطلب كان من كبار رجال مكة وهو معروف بينهم بسيد قريش، ويبدو إنه كان زعيم جماعة سياسية فى قريش، ومما يلفت النظر ما يقال من أنه كانت هناك خصومة بين عبدالمطلب وبين نوفل حفيد عبد شمس مما يدل على عظمة قدرته على التفاوض مع (أبرهة) قائد الحبشة الذى جاء غازيا لمكة. وكان بين عبد المطلب وبعض القبائل المجاورة لمكة ـ مثل قبائل خزاعة وكنانة وثقيف ـ حلف. وكانت له بئر بالطائف، ويرجع السبب فى ثرائه إلى تجارته فى الشام واليمن إلى جانب ما كان بيده من السقاية والرفادة التى ورثها عن هاشم، كما يعود إليه الفضل فى حفر بضعة آبار لاسيما بئر زمزم بجوار الكعبة، وكان معظم أولاده ـ ومنهم عبد الله ـ من فاطمة بنت عمرو من بنى مخزوم، كما تزوج من بنات بنى زهرة القرشية والنمر وعامر بن صعصعة وخزاعة. وأنجب منهن على التوالى حمزة والعباس والحارث وأبا لهب.

المصادر:

(١) ابن هشام، السيرة، جوتنجن ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠، ص٣٣ ـ ٣٥، ٧١، ٩١ ـ ٩٦، ١٠٧ ـ ١٤.

(٢) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, I,* 259-90.

(٣) Montgomery Watt: *Muhammad in Mecca, index*

د. حسن حبشى [مونتجمرى وات W. Montgomery Watt]

عبد الملك بن صالح

عبدالملك بن صالح بن على بن عبدالله ابن عباس هو ابن عم الخليفتين أبى العباس السفّاح وأبى جعفر المنصور، وقد خرج فى عدة حملات لمهاجمة الروم زمن هارون الرشيد سنة ١٧٤، ١٨١هـ، وإن كان هناك من المصادر ما يضيف إلى ذلك حملة سنة ١٧٥هـ (٧٩٢م) وإن قيل إن حملة تلك السنة كانت بقيادة ابنه عبدالرحمن بن عبدالملك بن صالح.

وتولى عبدالملك بن صالح المدينة فترة من الوقت وولاية مصر أيضا لكنه لم يسلم من شكوك الخليفة فألقى به فى السجن سنة ١٨٧هـ (٨٠٣م) من غير سبب يقبله العقل، وظل فى حبسه حتى جاء الخليفة المأمون سنة ١٨٣هـ) فأطلق سراحه وعينه ١٩٦هـ (٨١١م) واليا على الشام وشمالى العراق فنهض عبد الملك بن صالح فى لحظته إلى الرقة فمرض فيها ومات بها. ويؤكد المسعودى فى التنبيه أنه مات فى سنة ١٩٦هـ، ولكنه عاد فى مروج الذهب (٤٣٧/٤) فجعل وفاته سنة ١٩٧هـ.

أما ابن خلكان فيقول إنه مات سنة ١٩٣ ثم يعود فيجعلها سنة ١٩٩هـ.

وقد أمر الخليفة المأمون بعد بضع سنوات بنبش قبره، ويقال إن السبب فى ذلك أن عبد الملك كان قد أقسم أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون ألا يقطع العهد أبدا للمأمون.

د. حسن حبشى [تسترشتين K. V. Zetterstéen]

عبد الملك بن قطن الفهرى

ولى حكومة الأندلس بعد مقتل عبدالرحمن بن عبد الله الغافقى فى حملته فى غالة سنة ١١٤هـ (٧٣٢م)، ثم تخلى عن الحكم سنة ١١٦هـ (=٧٣٤م) لعقبة بن الحجاج السلولى ثم عاد إليه سنة ١٢٣هـ (٧٤٠م). ولما كان عبد الرحمن بن قطن من حزب المدينة وهواه معهم فإنه لم يكتم كراهيته لخليفة دمشق.

وقد صادفته مشاكل خطيرة من جانب البربر الذين ثاروا فى شبه جزيرة أيبيريا حتى هددوا قرطبة ذاتها،

فاضطر عبد الملك بن قطن ـ رغم قلة من تحت يده من الجند لاستخدام جماعة من العرب «الأجناد» المختلفين من أهل الشام الذين كانوا محاصرين فى قلعة سبتة بالشمال الأفريقى، وأذن لهم بعبور المضيق بقيادة شيخهم «بلج»، ويرجع الفضل فيما أصابه من النجاح فى إبعاده الخطر الذى كان يهدده إلى هذه الطلعة البلجية التى أنزلت ثلاث هزائم متتالية بالبربر المتمردين

غير أن هؤلاء الجند الشاميين لم يجدوا أية صعوبة فى خلع عبد الملك بن قطن اعتمادا منهم على قوتهم، وذلك فى مستهل ذى القعدة ١٢٣هـ (سبتمبر ٧٤١م) وولوا مكانه قائدهم «بلج» الذى كان أول قرار اتخذه هو الأمر بقتل سلفه الذى كان (إذ ذاك) رجلا طاعنا فى السن قد بلغ من العمر أرذله.

(١) E. Lévi-Provençal: *Histoire de l'Espagne musulmane, Leiden-Paris 1950-1953, I, 41, 43-7.*

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

عبد الملك بن محمد بن أبى عامر

عبد الملك بن محمد بن أبى عامر المعافرى، أبو مروان المظفر بن الحاجب المنصور، وقد خلف أباه فى منصبه زمن الخليفة الأموى الأندلسى هشام المؤيد بالله، وكان عبد الملك هو الحاكم الفعلى لأسبانيا الإسلامية بعد موت أبيه فى مدينة سالم سنة ٣٩٢هـ (= ١٠٠٢م).

ولد عبد الملك (وهو الابن الثانى للمنصور بن أبى عامر) سنة ٣٦٤هـ (٩٧٥م)، وكانت أمه ـ وهى أم ولد ـ تدعى «الذلفاء» وقد ظلت على قيد الحياة بعده بضع سنوات، وتمرس عبدالملك بالقيادة حتى قبل وفاة أبيه فقاد كثيرا من الحملات على شمالى اسبانيا ضد النصارى وعلى المغرب، ثم اختاره والده شبه نائب عنه فى المغرب سنة ٣٨٨هـ (= ٩٩٨م) فأقام فى فاس، إلا أنه استدعى فى السنة التالية إلى قرطبة فعاد إليها.

ولقد أمدتنا الحوليات الإسبانية التى تم العثور عليها حديثا بتفاصيل جمة عن سيرة عبد الملك بن أبى عامر أيام

ولايته، ويخرج المرء من مطالعته لهذه التفاصيل بأنه لم تكن تنقصه الصفات اللازم توافرها فى رجل الدولة، وإن لم يكن عبد الملك أقل عبقرية من أبيه. وعلى أية حال فإن السنوات السبع التى استبد فيها بالسلطة إنما هى فترة مشرقة فى تاريخ الأندلس قبل انهيار الخلافة الأموية فى الغرب.

لقد ظل «الحاجب» وفيا للسياسة التى اختطها أبوه المنصور بن أبى عامر فتابعه فيها، فلم يكن يمر عام إلاّ ويشن حملة هنا وأخرى هناك، حتى إذا كانت سنة ٣٩٣ هـ(= ١٠٠٣م) زحف بجيشه على بلاد الافرنج ودمر كل ما حول برشلونة، وخرب خمساً وثلاثين قلعة من قلاع العدو، ثم هاجم فى العام التالى بلاد كومن قشتالة «شانجة غرسية» Sancho Garcia الذى اضطر لطلب الصلح، كما أنه قام بمساعدته فى حملته على جليقية واستريا، وشرع عبدالملك بن محمد بن أبى عامر فى صيف ٣٩٦هـ (١٠٠٦م) فى حملته التى لم يكن لها ما يبررها ضد إقليم «ريباجوزا» الفرنجية. على أن أهم حملاته على الإطلاق هى التى كانت فى السنة التالية ضد حصن «كلونيا» فاستولى عليه وخربه فاستحق من أجل هذا العمل أن يلقب بالمظفر. ثم أنه حارب فى سنة ٣٩٨هـ = ١٠٠٧م شانجة غرسية وقشتالة وكرر ذلك فى السنة التالية أيضا، وحدث أثناء هجومه على قشتالة أن أصابه - قرب قرطبة عند وادى أرميلات - مرض فى صدره أدى إلى وفاته يوم ١٦ صفر ٣٩٩هـ = ٢٠ اكتوبر ١٠٠٨م.

لقد استطاع عبد الملك المظفر خلال سنوات حكمه السبع أن يحفظ لحكومة قرطبة تكوينها الإدارى القوى بتشجيعه الصقالبة ضد الأرستقراطية العربية. غير أنه كان هدفا لكثير من الهجوم على شخصه، وهناك من الأسباب ما يؤكد أنه كان لأخيه عبد الرحمن الذى خلفه يدٌ فى موته الفجائى المبكر.

المصادر :

(١) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne,* III, 185-214.

(٢) Lévi-Provençal: *Histoire de l'Espagne musulmane,* Leiden, Paris, 1950-1953, II, 273.

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال E. Lévi-Provençal]

عبد الملك بن مروان

كان خامس خلفاء بنى أمية حكم ما بين ٦٥ و ٨٦ هـ (٦٨٥ - ٧٠٥م) وولد على أرجح الأقوال سنة ٢٦هـ (٦٤٦م)، وأبوه هو مروان بن الحكم، وأمه عائشة بنت معاوية بن المغيرة، وشاهد وهو صبى فى العاشرة من عمره الهجوم على دار عثمان بن عفان، فلما بلغ السادسة عشرة ولاه أبوه قيادة العسكر لمحاربة البيزنطيين، وقد ظل مقيما بالمدينة حتى كانت الثورة ضد يزيد بن معاوية (٦٢هـ/ ٦٨٢م) فلما أخرج الثوار الأمويين من المدينة غادرها مع أبيه، ثم عاد إليها فى رفقة مسلم بن عقبة أمير جيش الشام بعد أن زوده عبد الملك بأخبار المدينة واستحكاماتها، وتلى ذلك وقعة الحرة وهزيمة أهل المدينة الهزيمة التامة يوم ٢٧ ذى الحجة ٦٣هـ (٢٧ اغسطس ٦٨٣م) إلا أنه واجه صعوبات جمة، ذلك أنه على الرغم من أن وقعة مرج راهط قد دعمت من جديد سيطرة الأمويين على الشام كما استردوا مصر التى قوى فيها حكم أخيه عبد العزيز بن مروان، إلا أن الثورة اندلعت ضده فى شمالى «قريقساء» بقيادة ظفر بن الحارث الذى لقى العون من القيسيين، وظلت الثورة قائمة حتى سنة ٧١هـ (٦٩٠م). هذا إلى كثرة المناوشات البيزنطية على الحدود بل وعودتهم بهم إلى احتلال (انطاكية) سنة ٦٨ ومساعدتهم المروانيين داخل سورية ذاتها.

كذلك نودى فى مكة بعبد الله بن الزبير خليفة ودانت له - ولو ظاهريا - أكثر ولايات الدولة الا أن عبد الملك برهن على أنه الرجل الكفء لمقارعة هذه الأهوال، ونجح فى سنوات قلائل فى إعادة وحدة العرب تحت قيادة أهل الشام.

على أنه حدث فى البداية إخلاء العراق والشرق اذ استطاع رجال القبائل العربية بعد موت يزيد من أن يطردوا الوالى عبيد الله بن زياد الذى عجز عن استرداد الكوفة والبصرة رغم نجاحه فى صد هجوم قوات الكوفة على أرض الجزيرة بالعراق فى رمضان ٦٥هـ (٦٨٥م)، ثم ما لبثت الكوفة أن

وقعت فى يد المختار بن أبى عبيد الذى نجح أنصاره بعد قتالهم الشاميين قتالا عنيفا فى هزيمتهم (فى ذى الحجة ٦٧ = يوليو ٦٨٦) وهزيمة عبيد الله على نهر الخازر وكانوا بقيادة إبراهيم بن الأشتر، وقد ظل العراق السنوات الخمس التالية تحت حكم مصعب بن الزبير الذى استطاع قائده المهلب بن أبى صفرة (بعسكر البصرة) أن يهزم عسكر المختار فى «حروراء» فى رمضان ٦٧هـ (ابريل ٦٨٧م) واحتل الكوفة من جديد.

ولما كان عبد الملك راغبا فى إطلاق يده فى محاربة العراق فقد اضطر لأن يبرم مع قيصر الروم هدنة أمدها عشر سنوات، وما كاد هذا الاتفاق يتم حتى زحف عبد الملك من دمشق على مصعب بن الزبير لكنه اضطر للرجوع لاخماد ثورة بالعاصمة أضرمها قريبه «عمرو بن سعيد الأشدق» متخذا من مكانه حصنا له، لكن ما كاد الخليفة يصل إلى دمشق حتى استسلم الأشدق ونزل بعهد أمان ضمن له حريته والحفاظ على حياته، لكن عبدالملك لم يكن مطمئناً إلى الأشدق اذ سرعان ما قبض عليه وقتله بيده كما تقول الشائعة.

فلما كانت السنة التالية (٧٠هـ = ٦٩٠م) عاد لمحاربة مصعب والتقى الجيشان وجها لوجه فى شمالى العراق دون أن يسفر القتال عن شئ، ومن ثم عاود عبد الملك حملته الثالثة بمحاصرة «ظفر بن الحارث» فى «قريقساء» حصارا دام بضعة أشهر سقطت بعدها فى يده فاحتل أرض الجزيرة ثم سار إلى العراق يساعده القيسيون، وتمت هزيمة مصعب وابن الأشتر عند «دير الجثاليق» قرب «مسكن»، ولقى الاثنان مصرعهما وذلك فى جمادى الأولى أو الآخرة (أكتوبر ٦٩١م) ولقد شارك المهلب بجند من البصرة فى محاربة الخوارج، وأنهكت الحرب معظم العراقيين ولم تجلب عليهم سوى التعب والخسارة، وحدث فى أعقاب دخول الخليفة الكوفة (التى أعلنت طاعتها له) أن جاءت قوة من أهل الشام قوامها ألفا مقاتل بقيادة الحجاج لقتال ابن الزبير فى مكة، وبعد أن تريث الحجاج قليلا بالطائف قام أول ذى القعدة ٧٢هـ (٢٥

مارس ٦٩٢م) بمحاصرة مكة وما مضت ستة أشهر حتى قتل ابن الزبير فى ساحة الحرب واستسلمت المدينة (١٧ جمادى الأولى ٧٣هـ) فكانت مكافأة الحجاج على ذلك أن ولى الحجاز.

رأى الخليفة عبد الملك بعد استرداده العراق إجراء ترتيبات عاجلة ضد الخوارج واستطاعت قوات الكوفة والبصرة معا بعد فشلهما الأول أن تنزلا الهزيمة بنجدية اليمامة فى «مشحر» سنة ٧٣هـ (٦٩٢م) الا أن الصعوبة الكبرى كانت تتمثل فى أزارقة فارس الذين كانوا أشد خطورة وأكثر تعصبا من غيرهم، ولقد دل المقاتلون الذين انهكتهم الحروب على عدم ميلهم للقتال مما حمل عبد الملك على أن يولى الحجاج أمر الكوفة، فاندفع الحجاج فى نصرة المهلب فقضى على الأزارقة فى حملة استغرقت ثلاث سنوات، كما قامت بين قبائل ربيعة فى الجزيرة ثورة خارجية جديدة بقيادة «شبيب» اكتسحت أراضى الكوفة واستولت على المدائن (٦٧ هـ= ٦٩٥م)، فلما عاد مقاتلة الكوفة من بلاد فارس عجزوا عن منع «شبيب» من دخول بلادهم، وإذ ذاك استعمل الحجاج أربعة آلاف من جند الشام نجحوا بعد إخراجهم المهاجمين وقتلهم «شبيبا» أن يبددوا شمل الفريق العربى من الأزارقة فى طبرستان.

وعمت الفوضى فى نفس السنة خراسان فضمها عبد الملك هى الأخرى إلى حكومة الحجاج الذى أناب المهلب عنه فيها، فأعاد المهلب بعد قليل الحملات التى اتجهت إلى آسيا الوسطى ولكنه لم يكسب كثيرا من هذا العمل فقد وافاه أجله سنة ٨٢هـ (٧٠١م) وخلفه ابنه يزيد.

وقام فى نفس الوقت عبد الرحمن ابن محمد بن الأشعث الذى كان عين والياً على سجستان فقاتل فى افغانستان بقوات الكوفة والبصرة، ثم ثار هو والأشراف سنة ٨١ (٧٠٠م) وعادوا إلى العراق، فلم يعد فى قدرة العدد الضئيل من جند الشام وأعوانهم القدرة على مقاومة القوات المتحالفة، وتأزم الموقف، إلا أن قدوم الامدادات

الحربيـة من الشام سـاعد على هـزيمة الثـوار عند دير الجـماجم فـى جمـادى الآخـــرة ٨٢ هـ(يولـيـــو ٧٠١م) ثم القضاء عليهم عند «مسكن» الواقعة على نهر دجلة، وذلك فى شعبان ٨٢هـ، وفر الباقون منهم إلى سجـستان وخراسان ففرق جـموعهم يزيد بن المهلب (٨٣هـ = ٧٠٢م)، وقام الحجاج فبنى فى نفس السنة معسكرا حصينا لقوات الشام فى «واسط» فكان ذلـك نقطة انتـقـــال فى تاريخ الخلافة الأمـوية والدولة العربية، واسـتقـر منذ ذلك الحـين جند شـامىّ احتل الـعراق. ولم يحدث قط بـعد ذلك أن مست الحـاجة إلى معـونة من جانب «مـقاتلة» الـكوفة والبـصـرة واستـتب النظام والأمن بفـضل صرامة الحـجاج وشدته ورفرف الهدوء على مدى اثنتى عشرة سنة، وبدأ الرخاء يعم العراق، إلا أن ذلك لم يكن على رضـا من القـبـائل العـربية لاسـيـما الـتى كانت مـقـيمـة بالكوفة.

كانت الحرب قد تجددت سنة ٧٣هـ (٦٩٢م) مـع بيـــــزنـطة إذ رفـض امبراطورها قبـول تداول العملة الذهبية الإسـلامية الجديدة التى سكها عبد الملك، وعلى الـرغم من بعض الانتـــصـــارات الأولى التى أحرزها جند الشـام بقيادة محـمد بن مروان ـ أخى الخليـفة ـ فى غـاراتهم على أرمـينية والأناضـول إلا أنهم لم يستطيعوا الاستيلاء على أرض كـثيـرة لكنهم كانوا قـد مهـدوا الطريق للحملات التى شنت بعد ذلك إبان الحكم التالـى، ففى الشـمال الأفريقـى نجد أن «مـقـاتلة» مـصر بقـيـادة «حـسن بن النعـمان» (بعـد اسـتردادهم جـزءًا من افـريقـية قـد زحـفوا إلى «قـرطاجـة» تساعدهم قـوة بحرية (٧٨هـ = ٦٧٩م وأنزلوا الهـزيمة بالاسطول البـيزنطى، كما تم احتلال قرطاجة وتأسست قاعدة آمنة فى القيروان تمهيدا لفتوح قادمة.

ورغم انشـــغـــال بال عـــبـــد الملك بالاضطـرابات الداخليـــة، وبالحـــروب الخارجية إلا أنه وجـد وقتاً استطاع أن يصرفـه فى القيام ببعض الإصـلاحات الإدارية فـدعم الحكـومـة المركـزية فى وجـــه الإضطرابات القـــبليـــة ووضع اصلاحات عدة للوصول إلى هذه الغاية، كـان من أهمهـا إحـلال العـربية مـحل اليـونانـيـة والفـارسـيـة فى دواوين

الحكومة المحلية، وكان هذا العمل أول خطوة لتنظيم جمع الضرائب وتوحيدها فى كافة ولايات الدولة، كما كان فى الوقت ذاته خطوة نحو قيام إدارة إسلامية خالصة، ويظهر هذا واضحا تماما فى القرار الخاص باصدار (سك) عملة ذهبية فحَلَّ الدينار الإسلامى محل العملة البيزنطية المعروفة باسم «ديناريوس» التى كانت تحمل صورة الامبراطور، وعلى الرغم من روح العداء تجاه الأمويين عامة والحَجاج خاصة الا أنه مما لا مشاحة فيه أن نفوذ الإسلام أصبح قويا فى هذا المجال، ثم أن الأمر الذى كان أكثر وضوحا هو إعادة نسخ مصحف عثمان بالضبط ويرجع الفضل فى ذلك إلى الحجاج وإن كان هذا الأمر قد أثار ثائرة فقهاء الكوفة الذين التزموا بقراءة ابن مسعود.

ومجمل القول إن السنوات الأخيرة من حكم عبد الملك بن مروان كانت على العموم سنوات رخاء وهدوء، ولم يكن يشغل بال الخليفة سوى من يخلفه، لأن مروان كان قد عين الخلافة من عبدالملك ثم أخاه عبدالعزيز الا أن عبدالملك أراد حرمانه من ولاية العهد ليسوقها إلى ولديه الوليد وسليمان، غير أن موت عبد العزيز فى مصر فى جمادى الأولى سنة ٨٦هـ (مايو ٧٠٥م) جَنَّب الدولة الشقاق وذلك قبل خمسة شهور من وفاة عبد الملك (شوال ٨٦هـ = اكتوبر ٧٠٥م) فخلفه الوليد أكبر أبنائه.

المصادر:

كتب الحوليات العامة مثل الطبرى والبلاذرى واليعقوبى والمسعودى وابن الأثير، وكذلك الأغانى للأصفهانى وعيون الأخبار لابن قتيبة.

د. حسن حبشى [هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb]

عثمان بن عفان

هو الخليفة الثالث (٢٣ ـ ٣٥هـ/ ٦٤٤ ـ ٦٥٥م) وهو من أسرة بنى أمية الشهيرة والثرية بمكة المكرمة، مما جعل لإسلامه أهمية خاصة، وقد أسلم قبل الهجرة بعدة سنوات، وكان عثمان بن عفان تاجراً ثريا خلوقا، وقد ربط البعض بين إسلامه وزواجه من رقية

بنت الرسول [ﷺ] إلاّ أن الثابت أن هذا الزواج تم بعد إسلامه، وكان لإسلام عثمان وهو من سراة القوم أثر في انتشار الدين الإسلامي، فعثمان ليس من العوام، وإنما يمكن وصفه بأنه كان من «الطبقة العليا» في مجتمعه، وشارك عثمان رضي الله عنه في الهجرتين: الهجرة إلى الحبشة وبعد عودته لمكة المكرمة، هاجر إلى المدينة المنوّرة لكنه لم يشترك في غزوة بدر لمكثه إلى جوار زوجته التي كانت تعاني المرض، ومع هذا فقد أسهم له الرسول [ﷺ] في الغنائم أسوة بمن حضر المعركة، وبعد وفاة زوجته رقية، زوجه الرسول [ﷺ] من ابنة أخرى له هي أم كلثوم، على أن تدخل عثمان بن عفان في الحياة العامة أثناء حياة الرسول [ﷺ] وأثناء خلافة أبي بكر كان دورا يكاد يكون غير محسوس، ومع هذا فقد اختاره مجلس الشورى الذي أمر به عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليكون أحد المرشحين للخلافة. وربما كان ذلك لعرقه الأموي ولصلته القوية بمحمد [ﷺ] وكان بنو أمية قد استطاعوا - حتى في حياة الرسول [ﷺ] أن يستردوا بعضاً مما كان لهم من نفوذ في الجاهلية، واستمر ذلك حتى في زمن عمر بن الخطاب الذي كان يتميز بالحنكة والخبرة وقوة الشخصية، مما مكنه من السيطرة على مجريات الأمور وكبح جماح أية تكتلات تسعى للسيطرة، ويرى المستشرق «فلهاوزن»والمستشرق«كيتاني»أن عثمان ابن عفان رضي الله عنه حاول انتهاج السياسة نفسها التي نهجها عمر بن الخطاب لكنه لم يكن في الواقع يمتلك القدرة السياسية والحنكة التي كانت لسلفه، وقد ألصق خصوم عثمان بن عفان به تهمة إيثاره لأقربائه في تولي المناصب الكبرى، فقد ولي قريبه عبدالله ابن عامر بن كريز، والوليد بن عقبة - وكان أخاً غير شقيق له - مكان أبي موسى الأشعري على البصرة، كما ولي سعد بن أبي وقاص على الكوفة، وعندما اضطر لعزل الوليد بن عقبة ولّى مكانه أمويا آخر هو سعيد بن العاص الذي ينسب إليه القول المشهور (سواد العراق بستان قريش) كما ولّى مصر لعبد الله بن سعد بن أبي السرح،

وكان قد ارتد عن الاسلام زمن الرسول [ﷺ]، ولكنه رجع إلى حضن الإسلام بعد ذلك وحسن إسلامه وعفا الرسول [ﷺ] عنه، وكان مستشار عثمان رضى الله عنه هو مروان بن الحكم وتنسب الأخبار إليه أنه كان ذا نشاط ضار بالنسبة لعثمان رضى الله عنه، ورغم كل هذا فقد كان هدف عثمان هو تأسيس حكومة مستقرة مترابطة، وكان يرى أن تعيين القريبين منه يحد من محاولات الولاة الاستئثار بالأمور، وكان عمر بن الخطاب يعمل أيضا فى اتجاه السيطرة على الولاة وعدم السماح لهم بالاستئثار بالأمور، وقد استطاع عمر بالفعل تحقيق ذلك وفرض سيطرته حتى على القادة والولاة الذين كانوا ينتمون لعشائر وقبائل أخرى، أما عثمان رضى الله عنه فقد كان يظن أنه يستطيع تحقيق الغرض نفسه بتعيين أقاربه، فانقلب الوضع وأصبح الخليفة نفسه تحت سيطرة هؤلاء الأقارب.

وثمة مسألة أخرى أثرت فى اضطراب الأمور فى عهد عثمان رضى الله عنه، فقد كان بيت المال الذى أرسى فى عهد عمر بن الخطاب، يتطلب دائما فيضا من الغنائم الناتجة من حركة الفتوح، ولم تكن مبالغ الجزية المحصلة من أهل الذمة كافية لسد احتياجات العسكر الجدد، ولم تكن الفتوح فى عهد عثمان رضى الله عنه رغم اتساعها بذات مردود مالى يسد حاجة بيت المال، وقد اتهم عثمان بأنه احتفظ بجانب من الغنائم لعمّاله وأقاربه وذلك بتوسيعه لمفهوم القطائع إلى حد كبير، وربما كان عثمان يقصد من هذا تكوين أملاك الدولة، بدلاً من تقسيم كل الغنائم على المحاربين ولم يعجب المناهضون لعثمان رضى الله عنه بجمع القرآن الكريم فى (إمام) وهو ماكان يطلق على مصحف عثمان، وقد ناهض بعض القرّاء من ذوى النفوذ فى هذه الخطة[1]

ويمكن تقسيم فترة حكم عثمان رضى الله عنه إلى فترتين ؛ الفترة

---

(١) مع أنها خطوة عظيمة أكدت وحدة المسلمين ومنعت اختلافهم حول هذا النص المقدس

. [المترجم]

الأولى من ٢٣ إلى ٢٩هـ وهي فترة استقرار ورخاء، والفترة الثانية من ٣٠ إلى ٣٥هـ وسادها الاضطراب، وقد فسرت بعض الروايات هذا تفسيراً غيبيا إذ أرجعته إلى سقوط خاتم الرسول [ﷺ] من يد عثمان فى بئر أريس سنة ٣٠هـ.

وقد بدأت الفتنة ضد عثمان رضى الله عنه فى العراق حيث كانت الأزمة الاقتصادية فيه أوضح منها مما فى سواه، وحيث كانت حركات التمرد والشغب كثيرة. وقد أثرت أقوال أبى ذر رضى الله عنه - الذى نفى إلى الشام مع عدد من أتباعه، ثم بعد ذلك إلى الربضة حيث مات - فى إثارة بعض الاضطرابات وانفجرت اضطرابات أخرى خطيرة فى الكوفة فى الفترة من ٣٢ إلى ٣٣هـ تزعمها القرّاء، وفى مصر أحدث محمد بن حذيفة بعض المشاكل لكن عبد الله بن سعد بن أبى السرح سرعان ما تصدى له. ويقال إن عمرو بن العاص كان يشجع الاضطرابات فى مصر سرا، وفى آخر سنة ٣٥ هـ انفجرت الثورة عارمة موحدة بعد أن كانت متفرقة، فتقدم المعارضون إلى المدينة المنورة قادمين من الأمصار، فكان المعارضون القادمون من مصر هم أول من وصل وتحدثوا مع الخليفة بمرارة وعرضوا عليه ماكانوا يعتقدونه مظالم وخروجا عن الاسلام وكان رد الخليفة وديعا كطبيعته ونزل لهم عن كل طلباتهم ووعد بتعديل عماله، فغادر الوفد المصرى راضيا لكن - فجأة - اكتشف الوفد وهو فى طريق عودته للعرائش - حيث أناخوا دوابهم - رسالة أرسلها - سراً - عثمان بن عفان رضى الله عنه لواليه على مصر عبد الله بن سعد بن أبى السرح، وكان مضمونها يفيد الأمر بقتل زعماء الثورة بمجرد عودتهم لمصر، فعاد الوفد المصرى غاضبا، ورغم إنكار عثمان لارسال هذا الخطاب فقد كان هو السبب الرئيسى لمقتله، وقد اختلفت آراء المؤرخين وفقا لاتجاهاتهم فمن قائل إن مروان مستشار عثمان هو الذى دسّ هذا الخطاب دون علم عثمان، ومن قائل إن عثمان رضى الله عنه شك أن عليا رضى الله عنه هو الذى دس الخطاب، لكن كل ذلك لم يثبت تاريخيا.

د. عبد الرحمن الشيخ [ليفى دى لافيدا Levi Della Vide]

العدة

ورد فى المعاجم العربية أنّ عدَّة المرأة هى أيام قروئها، وعدتها أيضا أيام حدادها على بعلها وإمساكها عن الزينة شهورا كان أو أقراء أو وضع حمل حملته من زوجها.

وقد اعتدت المرأة عدّتها عن وفاة زوجها أو طلاقه إياها، وجمع عدتها عِدَد، وأصل ذلك كله من العَد، ويقَال قد انقَضت عدّتها. وفى الحديث: لم تكن للمطلقة عدَّة فأنزل الله سبحانه وتعالى العدّة للطلاق، وعدّة المرأة المطلقة المتوفى زوجها هى ماتعده من أيام أقرائها أو أيام حملها أربعة أشهر وعشر ليال. وفى حديث النخعى: إذا دخلت عدّة فى عدّة أجزأت إحداهما، يريد إذا لزمت المرأة عدتان من رجل واحد فى حال واحدة، كفت إحداهما عن الأخرى كمن طلق امرأته ثلاثا ثم مات وهى فى عدتها فإنها تعتد أقصى عدّتين، وخالفه غيره فى هذا، وكمن مات وزوجته حامل فوضعت قبل انقضاء عدة الوفاة فإن عدتها تنتهى بالوضع عند الأكثر.

وفى تفسير القرء والقروء أوردت المعاجم العربية أيضا أن القرء (بفتح القاف وضمها) هو الوقت وبالتالى قد يكون للحيض وقد يكون للطهر. قال الشافعى: القرء اسم للوقت فلما كان الحيض يجئ لوقت، والطهر يجئ لوقت جاز أن يكون الإقراء حيضا وإطهاراً. والمعتقد أن تشريع العدّة لم يكن معروفا فى الجزيرة العربية قبل الإسلام فيما يتعلق بالمرأة المطلقة، ولم تكن النصوص القرآنية التى تأسس عليها هذا القانون تتبع دائما فى السنوات الأولى من الإسلام، بالرغم من أن الفقهاء اعتبروا أى زواج يعقد فى أثناء فترة عدة لم تكتمل باطلا ولاغيا، وهذا العنصر الجوهرى فى تشريع الزواج له أهمية أيضا فى تحديد الأبوة.

ومشكلات الفقه فى هذا الموضوع تنبثق من حقيقة أن هناك طريقتين لحساب فترة العدة:

الأولى بالشهور والأيام وتنطبق أساسا على الأرامل من النساء، والثانية تنطبق على المرأة المطلقة أو تلك

التى فسخ زواجها، وتتأسس هذه الطريقة على حدوث ثلاث دورات للحيض (ثلاثة قروء)، وأصول هذا النظام موجودة فى القرآن، وأحكامه حول هذا الموضوع واضحة جدا لا لبس فيها، فلا مجال فيها لاجتهادات الفقهاء.

ويجب أن نضيف إلى الحالتين السابقتين (وهى انتهاء الفترة المحددة، وحدوث القُرْء الثالث) اللتين تحددان نهاية العدة، حالة ثالثة وهى مولد الطفل. فعدة المرأة الحامل فى وقت الانفصال (أو الوقت الذى انحل فيه عقد الزوجية) تنتهى بالنفاس أو الوضع، وسوف نعالج هذه الحالة أولا لأنها الأيسر والأسهل:

١ـ فالمرأة الحامل مهما يكن سبب انتهاء زواجها (بموت الزوج أو الطلاق أو الفسخ) تستمر عدتها حتى الوضع، وتنتهى به، حتى إذا جاء بعد الطلاق أو موت الزوج مباشرة، ونادرا مانجد مذاهب ـ باستثناء الشيعة «الاثنا عشرية» والزيديين ـ تطيل فترة العدة فى حالة المطلقة فقط إلى مابعد الوضع حتى انتهاء فترة الأشهر الأربعة والعشرة أيام التى نص عليها القرآن الكريم لكل الأرامل بلا تفرقة.. وهما يقولان إن فترة التأخير هذه قد استقرت، لا لتجنب البلبلة فى إثبات الولادة فحسب، بل أيضا احتراما لذكرى الميت، فليس من المناسب والمقبول أن تتزوج الأرملة من جديد وفى وقت سريع بعد موت زوجها، لمجرد أنها فى تلك الأثناء وضعت طفلا.

٢ـ أما بالنسبة للأرامل غير الحوامل، والمطلقات اللائى فى سن صغيرة جدا لايحدث فيها الطمث أو اللائى وصلن إلى سن اليأس (سن انقطاع الطمث) فإن حساب العدة يكون بالشهور والأيام:

(أ) فالأرملة يجب أن تتقيد بالاعتزال لفترة أربعة أشهر وعشرة أيام بعد موت زوجها، سواء تحقق الزواج (أى دخل بها الزوج) أو لم يتحقق، وسواء بلغت سن البلوغ أو لم تبلغ والشرط الوحيد هو أن يكون الزواج صحيحا، وهنا تتراجع فكرة

تجنب البلبلة والشك حول المولود وتحل محلها فكرة التوافق الاجتماعى والأسرى.

(ب) وعلى المطلقات اللائى يكن من الصغر جدا أو من الكبر جدا فلا يحضن، أن تتقيدن بثلاثة أشهر قمرية.

(جـ) أما المطلقات أو هؤلاء اللائى أبطل زواجهن أو فسخ، وفى سن الحيض، فيجب أن ينتظرن ثلاثة قروء.

وقد أثارت كلمة قروء (ومفردها قرء) فى النص القرآنى الكثير من الجدل بين الشراح والمفسرين منذ بدء الإسلام. فالبعض يقول إنها تعنى فترات مابين الحيض. أو فترات الطهارة. وهذا الرأى هو السائد فى الشافعية والمالكية والشيعة الجعفرية. أما الأحناف والحنابلة والزيديون فيقولون إن كلمة قرء مرادفة للحيض. ولذلك فإن هناك اختلافا طفيفا فى حساب فترة العدة وفقا للمعنى الأول والمعنى الثانى.

وبالرغم من أن الأرامل يضطرون إلى الامتناع عن أية علاقات جنسية مهما كانت الظروف، حتى إذا كان زواجهن لم يكتمل أو يتحقق، فإن القانون يختلف بالنسبة للمطلقات، ولهؤلاء اللائى فسخ زواجهن أو أبطل. وتقول الشريعة الاسلامية إنهن يجب أن يتقيدن بالعدة فقط عندما يتحقق الزواج، والشافعية ترفض فكرة الخلوة التى يستدل بها على أن الزواج قد تحقق، إذا اختلى الزوج وزوجته وحدهما فى مكان يكون من الممكن لهما أن يحدث الجماع. وإذا كانت المذاهب الأخرى تعترف بقرينة اكتمال الزواج وتحققه نتيجة للخلوة، فثمة سؤال يثور هل هذه القرينة مطلقة؟ إن جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة يقولون إن الخلوة لايستدل بها كقرينة لتحقق الزواج، ولذلك فإنها لاتتضمن التزاما بالتقيد بالعدة إلا عندما يكون هناك مانع قوى لتحقيق الزواج مثل الضعف الجنسى عند الزوج أو انسداد المهبل عند المرأة. والحق أن قائمة الاحتمالات كثيرة جدا، ولكن يجب أن نذكر أن المرأة التى طلقت طلاقا بائنا يجب أن تتقيد بفترة من الاعتزال تحسب بدورات الحيض، حتى إذا تصادف ومات زوجها فى فترة اعتزالها، ذلك

لأن ترملها يحدث بعد انحلال الزواج ولكن إذا أعلن الطلاق فى أثناء مرض الموت، فإن على الزوجة ـ التى لايضيع حقها فى الإرث حينئذ ـ أن تتقيد بالأطول عن فترتى الاعتزال

٣ـ تاريخ بدء العدة ـ عندما يتم الزواج شرعا، فإن العدة تبدأ فى اللحظة التى ينتهى فيها الزواج، أى بموت الزوج. أو بإعلان الطلاق، حتى إذا لم تعلم به الزوجة.

وقد كان يحدث فى بعض الأحيان فيما سبق (قبل القوانين التى تحتم إشهار الطلاق وإعلانه) ألا تعلم الزوجة عن طلاقها، وفى هذه الحالة تتقيد بكل عدتها دون أن تكون مدركة لها. ومن جهة أخرى فإن إبطال الزواج أو فسخه أو قرار الزوج بالانفصال عن زوجته لسبب معين، فإن الزوجة يجب أن تعلم به وفى هذه الحالة تبدأ العدة من اللحظة التى تسمع فيها بذلك.

٤ـ إن حساب العدة بفترات الحيض، أو فترات مابين الحيض تثير الكثير من الصعوبات التى لايستطيع الفقهاء حلها فى ارتياح. ففى هذه الأحوال لابد من الاعتماد على صاحبة المصلحة نفسها.. وهى قد تكذب إما لإطالة فترة الانتظار بادعاء بأنها لاتحيض، أو على الأقل ليس هناك حيض ثالث، أو لتقصير هذه الفترة بقولها إن فترات الحيض لديها قصيرة أو تأتى متقاربة والنوع الأول من السلوك سائد بين الحنفية (الأحناف) فالمذهب الحنفى يسمح للمطلقة طلاقا بائنا أن تحتفظ بنفقتها كاملة خلال فترة العدة. وهذا هو السبب فى أن هؤلاء اللائى لا يتوقعن زواجا جديدا يتأخرن فى الإعلان عن حدوث الحيض الثالث، الذى بإنهائه للعدة، يحرمهن من كل النفقة، وقد حال التشريع دون ذلك بأن حدد مدة عام كأقصى فترة، لاتستحق الزوجة بعدها النفقة (مصر والسودان) وهناك قوانين دول أخرى (القانون العثمانى والأردنى ـ والسورى) تحدد تسعة أشهر أو سنة كحد أقصى للاعتزال. ويقل التحايل فى هذا المجال بين أتباع الشافعية والمالكية، الذين يسمحون للبائن فقط بأن تظل فى بيت زوجها خلال فترة الاعتزال، دون أى حق فى الطعام أو الكساء ـ وهذا حق «بخيل» بطريقة

شـرعـية لايـشجع المـرأة على أن تطيل فتـرة اعتزالـها، أما المطلقـة التى تتلقى عرضا بالزواج وتخشى أن يضيع زوج المسـتقـبل بسبب طول المدة، فـإنها قـد تدعى بأن فـتـرات الحـيض ومـسـابين الحـيض أقصـر مما هى فى الحقـيقـة. وهنا يظهـر مـذهب أبى حنيـفـة (وهو المأخـوذ فى هذا الشأن) الذى يقـول إن فترة العدة يجب ألا تقل عن ستين يوما ـ أمـا الحد الأدنى الذى تقـرره المذاهب الأخـرى فـيـتـراوح بين ثـلاثين يومـا وتسعة وثلاثين يوما ـ ويجب أن نشير هنا إلى أن المذهب المالكى لايأخـذ برأى المرأة حـتى إذا كـانت تتـمـسـك بحـد الثلاثين يوما، وهى الحد الأدنى فى هذا المذهب لمجمـوع فترات الحـيض الثلاث، ويتمسك بأن تفحصها امرأتان

٥ــ وعـدة «الأمة» تحكمـها قـواعد خاصة ـ فالأمة التى هى مجرد «خليلة» يجب أن تتقيد بفترة من الاعتزال تعادل حيضا واحدا أو شهرا، حسبما إذا كانت فى سن الحيض أم لا، عـلى أن تبدأ من الوقت الذى تصـبح فـيه «ملـكا» لسيـد جـديد، إذا كـان ينوى أن يقـيم معـهـا علاقات جـنسية، أو إذا حدث أى تغـيير فى وضـعهـا الشـرعى (القـانونى) ــ ويعـرف هذا بالاستـبـراء ـ ولكنها قـد تتزوج، وفى هذه الحالة يجب أن تتـقيد ـ فى نفس الظروف التى تفـرض فيـها العـدة على المـرأة الحـرة ـ بعـدة تكون مدتهـا نصف المدة التى تتقيـد بها المرأة الحـرة وذلك تطبـيـقـا لقـاعـدة نصف النصـــاب ـ وهذا يعنى أن عـــدة الأمـة الأرملة تستـمر شـهرين وخمـسة أيام، وعـــدة المطلقـــة التى ليـسـت فى سن الحـيض شـهرا ونصف الشـهـر.. كى تقـرر أن تكون عدة الأمـة المطلقـة التى فى سن الحـيض فتـرتين بين الحـيض (الشافـعية والمالكـية) أو فتـرتى حيض (الأحناف والحنابلة) والاستثناء الوحيد هى «أم الولد» التى تعامل مـعاملة المرأة الحرة..

٦ـ أما حقـوق والتزامات المرأة التى تلتزم بعـدة فتختـلف حسبمـا إذا كانت أرملة أو مطلقــة ـ فـالأرمـلة ليس لهـا الحق أبدا فى نفقة كـاملة حتى إذا كانت حامـلا.. وتتفق المذاهب جميـعا فى هذا وليس فى هذا جور عليـها، فالذى يجب

أن نعرفه هو أن لها نصيبا فى ممتلكات الزوج المتوفى.

وبالرغم من عدم أحقيتها فى النفقة، فــإنه يجب أن تتم العــدة فــى منزل زوجـهـا ـ كى يجب أن تواصل الحـداد فـلا تلبس المجـوهرات ولا تسـتـخـدم مـسـتحـضـرات التـجـميل (كـالتـزام أخـلاقى) ـ وحـقـهـا فى الخـروج أقل تقـييـدا من حق المطلقـة، ذلك لأنها قـد تضطر لكسب عـيشـها طالما لاتحـصل على نفقة ـ أما القواعد الخاصة بالبائنة فـتخـتلف باخـتـلاف المذاهب (ووضـع المرأة غـيـر البــائنة هـو وضع المرأة المتزوجة) فالأحنـاف يقولون إن زوجها السابـق يجب أن يتكفل بنفقـتهـا خلال فتـرة العدة حتى إذا لم تكن حـاملا: إلا إذا كـان الانفصــال بسبب غلطة فـيهـا (الزنا أو الارتداد عن الدين) فـحـينئـذ تحرم من النفـقة ـ أمـا المذاهب الأخرى فأقل تحررا بكثيـر فهى (مثل الحنابلة) ترفض أية حــقـوق للبـائنـة أو (مـثل المالكيـة والشافـعية) تمنـحها فـقط حق السكنى، مـا لم تكن حـاملا، فـفى هذه الحالة يجب علـى الزوج ـ حسب النص القــرآنى ـ أن يعطيـهـا نفـقـة كـاملة.. والبائـن لا ترث من زوجهـا إلا إذا كان قـد طلقــهـا فى أثناء مـرضــه الأخـيـر (باستثناء المذهب الشـافعى). ولا تصر أغلبية المذاهب على أن تتـقيد بالحداد أو بالالتزامات الأخلاقـية التى تفرض على الأرملة، لكن الأحناف يقولون إنها يجب أن تخـضـع لهـذا المـبـدأ الأخـلاقى فى مقـابل النفقـة، وهى ميزة منحـتهـا لها القواعد الحنفـية ويجب أن نذكر أن من حق وواجب أى امـرأة تتـقيـد بعـدة أن تفعل ذلك فى بيت زوجها السابق.

٧ـــ والزواج الـذى يتم الدخــول به فى أثناء الـعـدة لزواج سـابق فـــاسـد حـــسب المذهـب الحنفى ـ ويجـب على الزوج والزوجـة أن ينفـصلا من تلقـاء نفسيهـما، والمذاهب الأخرى ترى الشئ نفســه فقط فى حالة حـسن النية، وفى هذه الحــالة تتلقى الزوجة (طالما تحـقق الزواج) كل المـهــر، والأطفـــال الذين يولدون شــرعيـون، وعندمـا ينحل هذا الزواج الثانى، فإن الشافعية والحنابلة يرون أن تتقيد الزوجـة بعدتين، ماتبقى من العـدة الأولى ثم عدة جديـدة لثلاث

مرات حيض أو ثلاث فترات لما بين الحيض - ولكن الأحناف يصرون على عدة واحدة تمتد إلى ثلاث فترات للحيض، يمكن أن يتقرر على أساسها مقدار العدة الأولى التى انتهت لتوها. وهناك أقوال كثيرة حول جمع العدتين، ولكن يحق للزوجة فى جميع الحالات وفى نهاية هذه العدة الثابتة أن تتزوج من جديد الزوج الثانى (وهو الذى انفصلت عنه) ولكن بعقد جديد ومهر جديد. وهذا ماتراه معظم المذاهب.

٨ - وقد أولت مجموعة القوانين الحديثة - من قانون الأسرة العثمانى عام ١٩٢٧م إلى القانون العراقى للأحوال الشخصية عام ١٩٥٩م - اهتماما كبيرا بأحكام العدة دون أن تحيد عن المبادىء الاسلامية باستثناء القانون التونسى للأحوال الشخصية الذى حدد فترة ثلاثة أشهر للعدة - والتعديلات الطفيفة التى أدخلت على «القانون» القديم (الكلاسيكى) (وخصوصا فى الدول التى تأخذ بالمذهب الحنفى) تتعلق بحساب فترة العدة بفترات الحيض فهى تحدد فترة أقصى وفترة أدنى يجب أن تحدث خلالها فترات الحيض الثلاث، وينص القانون العثمانى لعام ١٩١٧م وكذلك القانون الأردنى لعام ١٩٥١م ألا تتجاوز العدة تسعة أشهر - وقد رأت مصر والسودان وسوريا أخيرا ألا تحدد حدا أقصى للعدة للمطلقة التى تكون فى سن الحيض، على حين نصت على ألا تطالب بالنفقة لأكثر من اثنى عشر شهرا (القانون المصرى ٢٥ لعام ١٩٢٩م والقانون السودانى لعام ١٩٢٧م) ولا تتجاوز تسعة أشهر فى القانون السورى (مادة ٨٤) بعد انتهاء الزواج - وقد وضعت هذه الاجراءات لعدم التحايل من جانب المطلقات فيزعمن أنهن لايحضن لسنوات طويلة حتى يحصلن على النفقة - وقد تحدد الحد الأدنى للعدة فى بعض الدول - بحساب فترات الحيض - بثلاثة أشهر.

المصادر:

(١) يوجد ملخص مفيد للموضوع (الذى تعالجه أمهات كتب الفقه فى باب مستقل بذاته) فى مختصر القدورى الذى ترجم إلى الفرنسية:

Bercher et Bousquet: *Le Statut personnel en droit musulman hanafie, 156 ff.*

(٢) J. Schacht: *The Origins of Muhammadan Juris prudence, 181, 197-8, 225-6.*

بهجت عبدالفتاح [ى. لينانت دى بلفوند Y. Linant De De Bellefowds]

عدن

١ ـ مدينة ٢ ـ مستعمرة تحت التاج البريطانى ٣ ـ محمية بريطانية جنوب غرب الجزيرة العربية

١ ـ هى مدينة وميناء بحرى على الساحل الجنوبى للجزيرة العربية، خضعت لبريطانيا منذ عام ١٨٣٩م ـ ويبلغ عدد سكانها من ذوى الأجناس المختلفة نحو خمسة وثلاثين ألفا ولأنها ذات حصون قوية، فإنه يطلق عليها الكثير من أسماء الموانى والثغور الشهيرة (ويمكن الرجوع إلى «المقدسى» لمعرفة الأسماء الكثيرة التى أطلقت عليها)

وشبه جزيرة عدن بركان هامد، يسمى الآن شمشان أو شَمْشَم باللغة الدارجة، وكان اسمه فى الزمن القديم جبل عدن الذى يرتفع عن البحر بخمسمائة وخمسين ميلا (١٧٧٥قدما) وفى الجانب الشرقى شعب فى سلسلة الجبال التى تواجه جزيرة صيرا sirá، وهنا يقع الجزء الرئيسى من المدينة وتصل المساكن إلى البحر، وقد كانت عدن جزيرة فى يوم من الأيام. ولا يزال البرزخ الضيق المنخفض يغطيه المد والجزر المرتفع فى الربيع، وقد أزيل هذا العائق بأن أقام الفرس جسر المكسر Maksir (انظر خور مكسر غربى البرزخ).. وبجانب البركان الرئيسى هناك عدة مرتفعات صغيرة مثل جبل صيرا وحقات ومرشق (وبه منارة كبيرة) وجبل حديد Hadid (غربى البرزخ) وقد كان الميناء القديم على الجانب الشرقى ومتصلا بالمدينة؛ وقد أقيم حاجز لحمايته من الرياح الجنوبية الشرقية.

وقد كانت عادة بناء السدود (الخزانات) والصهاريج من سمات حضارة سبأ القديمة وقد تركت آثارها فى أراضى عدن فهناك بقايا خمسين من المستودعات تنتشر على أرض شبه

الجـزيرة، ويقـال إن الفـرس هم الذين أقـامـوها، وشهـد على أنهـا فى حـالة مقبـولة وطيبة نوعا مـا كل من صولت salt فى عـــام ١٨٠٩م وهـــاينز Haines، اللذين غـزوا عـدن فيـمـا بعد فى عـام ١٨٣٥م ولكن اعتراها الاهـمال منذ عام ١٨٣٩م وما بعد ذلك ـ وتم نقـل الكثير من أحجارها حـتى عام ١٨٥٦م، عندما بدأت استعادة تلك المستودعات التى فى داخل «فـوهة البـركـــان» وهناك ثلاثة عـشر صــهريجـا تحجـز ما يقـرب من مليونى لتر من المـاء ولكن مياه الأمطار القليلة غـير المنـتظمة نادرا مـا تملأ هذه الصهاريج تماما. وهـناك آبار كثيرة فى نطاق فوهة البـركان فى الجـزء الغربى من شبه الجزيرة، ولكن لا تسد الحاجة للمـيـاه النقـيـة لـلشـرب، اذ تكون فى معـظمها مـــائلة للمـلوحة. وقـد كـانت «الحـــيـلة» AlHayle (وتســـمى الآن الحصوة) هى منهل عدن (مصدر المياه) وفى عـــام ١٨٦٧ حـصلت الحكـومـة البـريطانيـة على تـصـريح من سلطان لحج بشق قـناة لجـر الميـاه مـن قـرية الشيخ عثمان وبعـد ذلك (بفترة) أقيمت المكثفات وتعزو الأســاطير تأسيس عدن إلى «شـداد بن لماد» الذى يقال إنه أمـر بحفر النفق الشـهـير فى سلسلة الجبال، واستخـدم المكان كسجن ـ وقد سـمعنا الشئ نفسـه عن قـوم «تُبَّع»، وفـراعنة مـصـر، حـيث جـاء اسم «الحـبس» أو «حـــبس فـرعـــون» وتقـــول الروايات القـديمـة إن قـابيل بعـد أن قـتل أخـاه هابيل هرب مع أخته من الهند إلى عدن حـيث زاره ابـليس على جـبل صــيـرا وعلمه كيف يستخـدم الآلات الموسيقية. ويظهـر قـبره اليـوم فـوق بوابة الممـر الرئيـسى ـ كـمـا أن الـبـئـر المعطلة أو المهـجورة (Abondoned well)، وإرم ذات العمـاد موجودتان فى عـدن أو بالقرب منها، أمـا ما تقولـه الروايات عن نيران تخرج من اليمن أو عـدن (صيرا)، تنبئ بيوم القـيامة، والتى تـنسب إلى حديث للرســول [ﷺ]، فـقـد تكون نوعـا من الذكريات عن النشاط البـركانى، أما عن السكان فيقول الحـمدانى إن عرب عدن كانوا ينقسمون إلى ثلاث طوائف: مرب وحمـاحم وملاّح ثم إن الأعداد الكبـيرة من الهندوس والصـوماليين تشـير إلى الهـجـرة المسـتمـرة عن طريق البـحـر وهناك ما يشيـر إلى هجرات مبكرة من

مدغشقر، عبر مقدشيو وكلوه وهجرات للفرس من سيراف وقيس (أوكيس). وقد تم إجلاء عدد كبير من اليهود من عدن فى السنوات الأخيرة إلى اسرائيل. وكان فى عهد الامبراطور الرومانى قسطنطين وقد قام الاسقف ثيوفيلوس ببناء كنيسة هناك. وبعد فترة من الوقت فقدت عدن أهميتها أمام موانئ البحر الأحمر ومنذ عام ٥٧٥م فصاعدا فضل الفرس تمدين اليمن وتحضرها ببناء الصهاريج والحمامات وإقامة المدابغ. وبعد أن استسلم باذان آخر الحكام الساسانين للنبى [ﷺ] قام (على بن أبى طالب) فى ١٠ هـ/ ٦٣١ م بزيارة عدن وخطب من على منبرها وقد استطاع حسين بن سلمة ـ وزير بنى زياد ان يسترد مسجدا كان قد أقامه عمر بن عبد العزيز، وفى عام ٤٥٤ هـ/ ١٠٦٢م قام على بن محمد الصليحى الحاكم الفاطمى فى مصر بغزو عدن وتقديمها هدية إلى حرتْ سيده عند زواجها من ابن المكرّم فى عام ٤٦١هـ/ ١٠٦٩م)، ولكن «بنو معن» الذين كانوا يحكمون عدن منذ ٤١٠هـ/ ١٠١٩م بعد بنى زياد، ظلوا يشرفون عليها حتى عام ٤٧٦ هـ/ ١٠٨٣م، عندما ثاروا وحل محلهم شقيقان من الأسرة الحمدانية، وبعد فترة اتحدت المدينة تحت أيدى محمد بن سبأ (٥٣٤هـ ـ ٤٨ هـ/ ١١٣٠ ـ ٥٣م) وابنه عمران (٥٦٠ هـ/ ١١٦٥م) وكان خراج عدن فى ذلك الوقت يصل إلى مائة ألف دينار فى العام. وفى عام ٥٦٩ هـ / ١١٧٣م، غزا توران شاه شقيق صلاح الدين الأيوبى عدن بمجموعة من المرتزقة الأتراك (الغز) وقد كانت فترات حكم الأيوبيين (٦٢٥ هـ/ ١٢٢٨م)، والرسوليين (٨٥٨ هـ / ١٤٥٤م) والطاهريين Ta-hirid (٩٢٣ هـ/ ١٥١٧م) فترات ذهبية لتجارة عدن. ولكن اكتشاف الطريق البحرى للهند وظهور القوة العثمانية كانا بداية لانهيار تجارة عدن وقد هاجمها الادميرال البرتغالى البوكيرك Albwquerque فى عيد الفصح عام ١٥١٣م بعشرين سفينة، ولكنه لم ينجح فى الاستيلاء عليها.. وفى عام ١٥٣٨م استطاع أسطول بحرى تركى ـ وهو فى طريقه إلى الهند ـ أن يخدع

المدافعين، وحكم الأتراك اليمن لما يقرب من مائة عام.

وأصبحت عدن تحت حكم أئمة صنعاء من الزيديين (الزيود) فى عام ١٥٦٨م وفى عام ١٦٣٠م تركها الأتراك نهائيا. وفى عام ١٧٣٥م أصبحت عدن فى أيدى العبدلى Abdali سلطان لحج الذى اضطر واحد من سلالته واسمه محسن أن يتخلى عنها لحملة إنجليزية بقيادة الكابتن هانيز Haines، الذى أرسلته حكومته للحصول على تعويض عن سرقة ونهب إحدى السفن البريطانية.. وبسبب هذا المسلك الخائن من جانب السلطان تم احتلال المكان بهجوم عاصف فى عام ١٨٣٩م وقد بقى من هذ المدينة التى كانت فى رخاء وسعة والتى زارها ماركو پولو فى عام ١٢٧٦م - وكانت تضم ٣٦٠ مسجدا ويقطنها ثمانون ألفا، غير قرية فقيرة بائسة تضم ستمائة نسمة يعيشون فى أكواخ. ومنذ ذلك الحين تقدمت عمليات النمو بسرعة فى عدن وخصوصا بعد فتح قناة السويس فى عام ١٨٦٩م، وأصبح جبل طارق العربى الآن مركزا ذا أهمية كبيرة ومتزايدة.

أما فى شأن المبانى فثمة أسوار لحماية التجارة كما تزايد عدد المنازل المبنية من الحجر. وبعد رحيل توران شاه قام نائبه فى عدن عثمان الزنجبلى (أو الزنجبيلى) ببناء سور أكبر بست بوابات وإدارة للجمرك. وهناك أبنية مدنية أخرى للحاكم طغتكين بن أيوب، وابنه إسماعيل والرسولى «على بن مجاهد» والطاهرى «عبدالوهاب».. ومن المساجد المشهورة فى عدن مسجد «أبوبكر العيدروس» حامى المدينة، وتتم زيارته فى الخامس عشر من ربيع الآخر.

٢ - مستعمرة (تحت التاج البريطانى منذ ١٩٣٧م)(*) فى جنوب غرب الجزيرة العربية تضم مدينة عدن

(*) نالت عدن استقلالها بعد ذلك، اندمجت مؤخرا شمال وجنوب اليمن فى دولة واحدة هى الجمهورية العربية اليمنية.

المحرر.

وشبه الجزيرة والبـرزخ ومدينة الشيخ عثـمان بما يحيطهـا وشبه جـزيرة عدن الصـغـيرة Little Aden وجزيرة «بريم» Perim وتصل المساحة إلى ثمـانين ميلاً مـربعـا ـ السكان ٤٥ ألف ـ مـحـمـيـة بريطانيـة منقـسمـة إلى نصف غـربى ونصف شـرقى، ومركـزاهما عـدن ـ و المكلاّ Mukallä وتضم مـحـمـيـة عـدن الغـربية (٤٠ ألف مـيل مـربع) تسعـة أقاليم (أو ولايات) وتضم محـمية عدن الشـرقـيـة (من ٧٠ إلى ٨٠ ألف مـيل مربع) دويلات حضرموت و«بير على»، ومشـيخـات Hawra,grkaوسلطنة المهرة Mahri فـى كـــــــــــشــن Kishn وسوقطرة–السكان ستمائة ألف نسمة

المصادر:

ورد الكثـيـر عن عـدن فى المصـادر العـربيـة، ياقـوت الحمـوى، المقـدسى، الادريـس، ابن بـطوطـة، وأيضـــــا أبومحـزمة فى تاريخ ثغـر عدن، احـمد فـضل بن مـحسن الـعبـدلى: عـاديات الزمن فى أخبار ملوك لحج وعدن، ومن المراجع الأجنبية :

(١) D. Ingrams: *A Survey of social and economic conditions in the Aden protectorate, Asmara 1949.*

(٢) ياقوت الحمـوى، معجم البلدان، ليـبتـسك ١٨٦٦ـ ١٨٧٣ الجزء الثـالث ص٦٢١.

بهجت عبدالفتاح [و. لوفجرن O. Löfgrn]

عراف

(والمصـدر العرافـة) وهو واحـد من الذين يقرأون الـغيب والمرادف الأوربى لها هو المرأة الحكيمة مع تغيير الجنس. وهناك عدة مـرادفات فـهى تأتى بمعنى الطبيب «قلت لعراف اليمامة ـ عالجنى ـ وإذا شفيتنى فأنت طبيب حقا» و«سوف أعطى عـراف اليمامـة ما يسـتحـقه هو وعراف نجد إذا شفـيانى» وكان الاثنان على التوالى همـا رباح بن عجلة Rabah b. Adjále و«الأبلق الأسدى» والكاهن من

يستنتج الإجابة من كلمات السائل وسلوكه أو ظروفه، أو يجد أشياء تكون قد سرقت أو ضاعت. ويقال إن العراف أدنى فى الدرجة إلى حد ما من الكاهن ـ والآراء تختلف حول المعانى الدقيقة لهذه الكلمات وهناك قول مأثور مفاده أن العراف يأخذ ما يفلت من السارق و Hâzi هو من يحزر من شكل الأطراف أو الشامة فى الوجه ـ ويقال إن الذى يستشير العراف أو الكاهن غير مؤمن ومع ذلك فإن نشاطهم معروف فى التاريخ الإسلامى ولم يكن عمرو ابن العاص عرافا محترفا، ولكنه اشتهر بحكمته العملية فمن معرفته بأسماء اثنين من المسافرين هما حصيرة Hasira وقتال Kattal استنتج أن عثمان قد ضرب حوله حصار ثم قتل (الطبرى). ويقول إخوان الصفا: الكاهن لا يستخدم أدوات أو كتباً أو حسابات ولكنه يعتمد على ذكائه الفطرى ثم يفسر ما يراه أو يسمعه وتستخدم (زجر) لوصف هذا النوع من الكهانة بالرغم من أنها كانت تعنى فى بادىء الأمر التكهن بالطيور والحيوانات والتفاؤل والتشاؤم منها. أما ابن خلدون فيضع نظرية فى النبوءة والتنبؤ فيقول إنها خاصية تتميز بها روح الإنسان. فقد تشكلت الروح بطريقة تمكنها من أن تتجرد من إهابها الدنيوى أو غلافها الجسدى وترتفع إلى حالة روحية أسمى فالذين يندرجون فى مصاف الأنبياء يتلقونها ـ بتكوينهم الطبيعى ـ كومضة من الحدس، وتهبط عليهم بلا جهد أو عناء، دون أية مساعدة من وسائل الادراك الحسى، ودون إجهاد الفكر كما أنهم لا يحتاجون إلى القيام بأية حركات متعجلة أو كلمات ملفوظة ولا يحتاجون إلى استخدام أية وسائل غير طبيعية. وبتجريد أنفسهم من الجسد، يصبحون فى حالة ملائكية التى هى أمر طبيعى بالنسبة لهم ـ فى أقل من «طرفة عين».

المصادر:

(١) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧، الجزء الثالث، ص٣٥٢.

(٢) إخوان الصفا: القاهرة، الجزء الرابع ص٣٨٢.

بهجت عبدالفتاح[أ. س. تريتون A. S. Tritton]

العراق(*)

أ ـ منذ الفتح العربى حتى ١٢٥٨م:

اجتذب إقليم العراق الخصيب منذ القدم اهتمام بعض الجماعات العربية فاستقر اللخميون المسيحيون فيما حول الحيرة منذ القرن الثالث للميلاد، وعهد إليهم الساسانيون بالدفاع عن إقليم ما بين النهرين ضد أى هجوم قد يقوم به البيزنطيون أو حلفاؤهم، فلما كان القرن السادس للميلاد نزحت

* يبلغ عدد السكان: ١٩,٨٩٠,٠٠٠ نسمة، لكثافة: ١١٨ فى الميل المربع. المناطق الحضرية ٧٠٪.

الأعراق: عرب ٨٥٪ أكراد: ١٥٪، الحكم: جمهورية يرأسها الرئيس صدام حسين التكريتى. المولود فى ٢٩ ابريل سنة ١٩٣٧ والذى شغل منصبه فى ١٦ يوليو سنة ١٩٧٩ كما شغل منصب رئيس الوزراء فى ٢٩ مايو سنة ١٩٩٤. وتنقسم العراق إلى ١٨ قضاء (مديرية). العملة: الدينار العراقى (ووفقا لتحويلات مارس سنة ١٩٩٤ كان ١٠٠ دينار عراقى = ٣,٢١ دولار أمريكى).

أعلنت العراق مملكة مستقلة سنة ١٩٣٢. وفى ١٩٥٨ قامت ثورة أعلنت الجمهورية ووثقت علاقاتها بالاتحاد السوفيتى وتم تأميم معظم الصناعات الكبرى كما تم تفتيت الملكيات الزراعية الكبيرة. وحكم حزب البعث العربى الاشتراكى منذ سنة ١٩٦٨، ووقعت العراق والاتحاد السوفيتى اتفاقات تعاون اقتصادى سنة ١٩٧٢. ووصل خبراء روس لمساعدة الجيش العراقى وتدريبه. وفى سنة ١٩٧٨ تم إعدام ٢١ شيوعيا وعادت العلاقات التجارية مع الغرب على نحو أكثر طبيعية، لكن سرعان ما عادت العلاقات قوية مع الإتحاد السوفيتى.

وفى سنة ١٩٧٣ عندما قامت الحرب العربية الإسرائيلية قدم العراق مساعدات عسكرية لسوريا. وفى ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٨٠ خاض العراق وايران حربا شعواء فى نزاعات حدودية وفى مايو سنة ١٩٨٢ عادت القوات العراقية إلى حدودها تاركة الاراضى الإيرانية التى كانت قد إحتلتها.

فى ٧ يونيو ١٩٨١ حطم سلاح الجو الإسرائيلى المفاعل النووى العراقى. وفى ١٩٨٤ توسع نطاق الحرب العراقية الإيرانية لتهدد منطقة الخليج كلها. وانتهت هذه الحرب الشنيعة فى أغسطس ١٩٨٨ عندما قبلت العراق وقف إطلاق النار بناء على قرار الامم المتحدة.

وفى ٢ أغسطس سنة ١٩٩٠ إجتاحت القوات العراقية أراضى دولة الكويت، فقررت الأمم المتحدة قطع العلاقات التجارية مع العراق ودعت كل اعضائها لتأييد عودة حكومة الكويت الشرعية. إلا أن العراق أعلن أن الكويت هى القضاء (المحافظة)

بعض القبائل من وسط شبه الجزيرة العربية، وهى قبائل بنى تغلب وبكر بن وائل سعيا وراء المراعى فى سهول الفرات، ثم تلاهم بنو تميم الذين انتقلوا إلى النواحى الواقعة تحت سيطرة اللخميين فى شمال بلاد العرب، واعتنق بعضهم حينذاك النصرانية. ثم بدأ الفتح العربى للعراق زمن الراشدين حين قام المثنى ابن حارثة وانضم إلى خالد بن الوليد فى غزو بلاد العراق الخصيبة، فلما كان صيف أو خريف سنة ١٢هـ (٦٣٣م) وقف خالد بجنده القليلين أمام الحيرة التى سرعان ما دانت له، وسار الفتح فى خطوات بطيئة حين سار خالد فى سنة ١٣هـ إلى الجبهة الشامية تاركا المسلمين بقيادة المثنى، وجرت مصادمات حربية بين المسلمين والفرس انتهت بانتصار المثنى فى معركة «الجسر» أولا ثم فى معركة «بويه» فى العام التالى، غير أنه ما لبث أن مات فتولى القيادة بعده الصحابى سعد بن أبى وقاص الذى جابه هجمة شرسة من جانب القائد الساسانى «رستم»، وجرت بين الجانبين معركة ضارية استمرت ثلاثة أيام عرفت بالقادسية على مسافة ثلاثين كيلو مترا جنوب شرقى الحيرة، وانتصر المسلمون فى النهاية فانفتحت أبواب العراق أمامهم ودخلوا العاصمة «المدائن» واحتلوا بقية الاقليم الذى رحب أهله بهم ترحيبا كبيرا ربما كان سببه أنهم يرجعون إلى أصل آرامى ويتكلمون لغة سامية الأصل كالعربية،

= رقم ١٩ فى دولة العراق، وكان قراره هذا فى ٢٨ أغسطس.

وقادت الولايات المتحدة تحالفا لإخراج القوات العراقية من الكويت فى ١٦ يناير ١٩٩١، وفرضت الأمم المتحدة حظراً على التعامل الاقتصادى مع العراق وأخضعت أراضيه للتفتيش بحثا عن أسلحة الدمار الشامل، وأصبح الشعب العراقى يعانى كثيرا مما جعل الدول العربية بما فيها الكويت تميل إلى فك الحصار عنه.

د. عبدالرحمن الشيخ

وتلى ذلك سنة ١٧هـ (٦٣٨م) تأسيس البصرة كمعسكر حصين على شط العرب، وأخذت فى النمو والقوة والاتساع. كما تأسست الكوفة الواقعة جنوبى بغداد سنة ١٧ أو ١٨هـ (٦٣٩م) التى قدر لها أن تصبح العاصمة الجديدة للعراق لتحلّ محل «المدائن» التى هجرها سكانها شيئا فشيئا.

على أن فتح العراق النهائى تم بانتصار المسلمين فى وقعة «نهاوند» (٢١هـ=٦٤٢م) فانفتحت الحدود الإيرانية أمام القوات الإسلامية، وتحولت كل من الكوفة والبصرة إلى مدينة قائمة بذاتها وكان لكل منهما حاكم مستقل عن الآخر.

ولقد حارب علىّ قرب البصرة وهزم خصومه فى وقعة الجمل عام ٣٦هـ (=٦٥٦م) وجعل الكوفة مركزا له، وذلك أثناء محاربته معاوية والخوارج الذين انتصر عليهم فى وقعة النهروان سنة ٣٨هـ (=٦٥٨م) ثم اغتيل هناك أيضا على يد ابن مُلْجم سنة ٤٠هـ(=٦٦١م).

وأدى انتصار معاوية والى الشام وقيام الدولة الأموية إلى رجحان كفة الشام على العراق على الرغم من أن العراق كان حينذاك أغنى وأكثر سكاناً، وكان أهله - أكثر تمرسا من أهل الشام بالإدارة والحكومة.

فقد أُلقيت مقاليد الحكم فى العراق زمن معاوية إلى زياد بن أبيه الذى ولى أولا البصرة سنة ٤٥هـ (٦٦٥م) ثم حكم الإقليم كله منذ سنة ٥٠هـ (٦٧٠م) حتى موته سنة ٥٣هـ (٦٧٣م) فخلفه ولده عبد الله بن زياد سنة ٥٥هـ (٦٧٥م) الذى هو مسئول عن قتل الحسين فى كربلاء سنة ٦١هـ (=٦٨٠م) فى زمن يزيد الخليفة، وجرت فى السنوات التالية ثورة عبدالله ابن الزبير الذى أنكر على يزيد الخلافة ووقف إلى جانب أغلب سكان الكوفة والبصرة (لاسيما بنو تميم)، وعهد بحكومة العراق إلى مصعب بن الزبير

الذى كانت مهمته الأولى القضاء على ثورة المختار التى بدأت عام ٦٦هـ (=٦٨٦م) وتم إخمادها بعد بضعة أشهر عام ٦٧هـ ، وما لبث هو ذاته أن مات بعدَ قليل فى معركة بين قواته وقوات عبد الملك بن مروان وتمكن الأمويون عام ٧٢هـ (٦٩١م) من إعادة بسط سلطانهم على العراق. ونظرا لاستمرار الخوارج فى عدائهم للدولة فقد اضطر الخليفة سنة ٧٥هـ (٦٩٤م) لأن يولى الحجاج حكومة الكوفة، فقام بتأسيس مدينة «واسط» الجديدة بعد تنظيمه القوات العراقية، التى كانت بقيادة المهلب بن أبى صفرة وإخماده ثورة ابن الأشعث الذى كان قد احتل البصرة والكوفة.

وتم فى الوقت ذاته تطبيق الإصلاحات الإدارية والمالية التى أمر بها عبد الملك والتى أسفرت عن سك عملة جديدة فى واسط، كما برزت فى الوقت ذاته مشكلة خطيرة هى هجرة الفلاحين الذين اعتنقوا الاسلام ورفضوا بالتالى استمرارهم فى دفع الضرائب التى كانوا يدفعونها قبل إسلامهم.

وظهرت العصبيات القبلية فى العراق، ففى الشام مال الحجاج إلى القيسيين، على حين اضطهدهم يزيد بن المهلب اضطهاداً شديدا حمل الخليفة عمر بن العزيز على الزج به فى السجن، إلا أنه استطاع الفرار من حبسه وأشعل ثورة أنذرت بشر كبير، لكن تم القضاء عليها سنة ١٠٢هـ (=٧٢١م) على يد الأمير الأموى مسلمة الذى يرجع إليه الفضل ـ عن غير قصد ـ فى استصلاح الأخوار المتناثرة فى منطقة شط العرب، فلما كان زمن الخليفة هشام بن عبد الملك عاد الاستقرار يرفرف بجناحيه على العراق فى ولاية خالد بن عبد الله القسرى الذى قُتل بعدئذ زمن الوليد الثانى. واتصفت أخريات العصر الأموى بازدياد الاضطراب بسبب ما أثاره العباسيون والخوارج الذين وقعت

الكوفة فى قبضتهم فترة من الوقت، وعجز الوالى ابن هبيرة عن صد الهجوم الذى شنته الكتائب العباسية التى حاصرته فى الكوفة حصاراً انتهى بهزيمة القوات الأموية ونزول ابن هبيرة بعهد أمان لم يوضع موضع التنفيذ. ولما قامت الدولة العباسية اتخذت عاصمتها فى العراق فكانت الكوفة أولا ومن بعدها مدينة بغداد، وترتب على ذلك تزايد الاهتمام بهذه الولاية وبسكانها، وأدى ظهور المدن إلى إحداث تغيرات فنزح سكان الكوفة بالتدريج إلى بغداد التى أخذت فى الاتساع والعمران، ثم جاء وقت انتقل فيه بلاط الخليفة إلى سامراء وذلك فى الفترة الواقعة بين عامى ٢٤١هـ، ٢٧٨هـ (٦٣٨ ـ٨٧٢م).

وظهر تطور اقتصادى ملحوظ فى العراق خلال العصر المبكر منذ الخلافة العباسية فأصبح مركزَ تجارة الشرق بأجمعه، كما صار فى الوقت ذاته مركزا ثقافيا وفنيا وملتقى الشعراء والأدباء ورجال الدين والعلماء. ومع ذلك فقد قاسى العراق اضطرابات خطيرة كثورات العلويين فى إقليم البصرة سنة ١٤٥هـ (٧٦٢م) ثم الكوفة (١٩٩هـ ـ ٢٠٠هـ = ٨١٥ ـ ٨١٦م)، كما قاسى شرور الفتنة بين الأمين والمأمون، وحوصرت بغداد سنة ١٩٦ ـ ١٩٨هـ (=٨١٢ ـ ٨١٣م) وقام الجند الأتراك بتمرد فى سامراء مما أدى إلى محاصرة بغداد مرة أخرى عام ٢٥١هـ = ٨٦٥م)، وشبت ثورة الزنج فى العراق الأدنى (٢٥٥ ـ ٢٧٠هـ =٨٦٩ ـ ٨٨٣م)، وتعددت غارات القرامطة. ويلاحظ أن كل هذه الأحداث التى ترجع إلى أسباب سياسية ودينية وإلى عدم الاستقرار الاجتماعى أفْضت إلى إزعاج الحكومة فى العراق الذى يعد واحدا من أغنى أقاليم الخلافة. وكانت الضرائب المفروضة على أراضى السواد (أى العراق) تعتبر جزءا هاما من موارد بيت المال وهو ما يفسر لنا لماذا كان الوزراء في مستهل القرن الرابع

الهجرى (العاشر الميلادى) يُختارون على الدوام من أصحاب الخبرة المالية وممن سبق لهم ـ قبل توليهم الوزارة ـ معالجة المشكلات الحساسة التى يثيرها جباة الضرائب فى هذا الإقليم. وقد حدث منذ خلافة المهدى أن أصبح جمع هذه الضرائب قائما على مبدأ دفع جزء مناسب من المال مقدما عينا.

وكان تعيين الخليفة الراضى لابن رائق أميرا للأمراء بداية عصر جديد امتد من سنة ٣٣٦ حتى سنة ٤٤٧هـ (أى من ٩٤٥ ـ ١٠٥٥م)، تعرَّض العراق فى أثنائه لحملات حربية أدت إلى حدوث نكسة فى رخائه الزراعى حتى أصبح لا يعدو أن يكون إقليما داخل التركيبة السياسية المعقدة زمن الأمراء البويهيين الذين كانت اعتقاداتهم الشيعية (وعلى الأخص الإمامية) مؤدية بهم إلى الاحتفال بأعياد الشيعة وإقامة الأضرحة على قبور الأئمة الموجودة بالعراق ، غير أن هذه السياسة قوبلت بالامتعاض من جانب سكان العراق من أهل السنة بل ومن الخليفة ذاته . وزيادة علي ذلك فإن الإعفاءات الضريبية التى منحت للأمراء على ما يسمى بالاراضى الخراجية لم تؤد إلى تحسين وضع العمال الزراعيين الذين كانت ثروة البلاد تعتمد عليهم بعض الشئ.

وبعد أن اضطربت أحوال العراق لقيام ثورة البسليرى المؤيدة للفاطميين جاء السلاجقة فأقاموا دولة جديدة ظلت فى الوجود حتى الغزو المغولى، وبذل السلاجقة غاية جهدهم لإعادة المذهب السُنى، لكن لم يخْل الأمر من وجود مضايقات، منها: المنازعات بين الخلفاء والسلاطين الذين اتخذوا من أصفهان عاصمة لهم. كذلك قامت الانشقاقات بين الشافعية المؤيدين للأشعرية وبين الحنابلة الذين شجعهم السلاطين السلاجقة بتعيينهم مدرسين فى المدرسة الجديدة المعروفة بالنظامية (التى أنشئت عام ٩٤٥هـ = ١٠٦٧م)، واستمر السلاجقة يحكمون العراق

طوال القرن السادس الهجرى (الثالث عشر الميلادى)، ثم ما لبثت دولتهم أن تفككت فاستطاع واحد من نسل محمود ابن محمد بن أخى سنجر أن يؤسس إمارة مستقلة فى العراق، وبقى هذا الفرع هنا حتى مجئ الخوارزميين سنة ٥٩٠هـ، غير أن الخلفاء العباسيين قاوموا نفوذ أمراء العراق السلاجقة وحاولوا التخلص من نفوذهم مما ترتب عليه قيام صراع على السلطة كان أخطره ما حدث زمن سلطان مسعود حتى لقد أعدموا الخليفة المسترشد عام ٥٢٩هـ والخليفة الراشد سنة ٥٣٠هـ، وقام السلطان السلجوقى فولّى المكتفى، ومع ذلك فقد ظلت قوة السلاطين فى التدهور مما حمل الخليفة الناصر (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ) إلى استحداث ما عرف بنظام الفتوة الذى كان فى نظره أحسن وسيلة لإعادة ما كانت تتمتع به الدولة العباسية فى القديم من وحدة سياسية ومعنوية، لكن لم يقدر لهذه الخطوة النجاح المرجو فلم يَعُد الخلفاء العباسيون يسيطرون على العراق حين غزاه المغول سنة ٦٥٦ هـ.

العراق من ١٢٥٨م حتى ١٥٣٤م

لايمتاز العصر الممتد من الغزو المغولى حتى الفتح العثمانى إلا بتغير سريع فى تعاقب الأسرات الحاكمة بدءا من زوال الخلافة مما أسفر عن تدهور سياسى استمر إلى ما بعد القرن السادس عشر . وشهدت هذه الحقبة تفاقم الانحطاط الاقتصادى الذى بلغ ذروته فى القرن الخامس عشر وان لم يكن من اليسير فهم هذا التدهور. ولم تتوفر دراسة جادة لفترة ثلاثة قرون تشمل عصر المغول (الخانات والجلائريين والتيموريين) ثم عصر الحكام التركمان (وهم القراقوليون والصفويون) ولاتوجد مؤلفات مفصلة عن الجغرافية التاريخية والنظام الإدارى والبنيات الاجتماعية والاقتصادية ،لقد جمع عباس العزاوى نتفا من أهم المصادر فى كتابه «تاريخ العراق بين احتلالين» (من الجزء الأول

إلى الرابع) ولعل أهم المصادر عن عصر الايلخانيين هى أعمال ابن الفوطى، وعن عصر قره آق قنليو هى تاريخ الغياثى (لم يطبع بعد)، وما كتبه أبو بكر طهرانى المسمى (تاريخى ديار بكرية)، تحقيق فاروق سومرا، مجلدان، أنقرة، ١٩٦٢م - ١٩٦٤م. ولقد نعمت بغداد أيام الايلخانات بشئ من الازدهار الفكرى والدينى رغم أنها أصبحت عاصمة إقليمية لأرض الرافدين وقاعدة حكومة تحكم القسم الجنوبى، أما القسم الشمالى فكانت أموره تدار من الموصل. ولقد ظل تقسيم العراق إلى قسمين كبيرين متنافسين قائما حتى الغزو العثمانى، وكان على رأس العراق (أيام الإيلخانيين) حاكم مغولى يعاونه نائب مغولى قد يكون مسلما أو مسيحيا أو يهوديا، ولكنه يكون فى العادة من جماعة الوزراء المتنافسين فى البلاط، وظلت بغداد عشرين سنة وهى تحت حكم طائفة من الإداريين الخراسانيين يسيطر عليهم «الجوينيون».

ولقد ظلت الولايات العراقية فى بادىء الأمر بعد موت الإيلخان «بوسعيد» (٧٣٥هـ) تدور فى فلك المغول، ولم يحدث أن قام حسن جلاير بتأسيس الدولة الجلائرية، ورغم وجود عاصمتين للدولة الجلائرية إحداهما فى بغداد والأخرى فى تبريز إلا أن دولتهم كانت فارسية أكثر منها عربية، ثم دخل تيمورلنك بغداد لأول مرة سنة ٧٩٥هـ (=١٣٩٣م) ولم يطل احتلاله لها غير سنوات قلائل (٧٩٦ - ٨٠٤هـ) وكان تخريبه بغداد ضربة لم تصح منها لوقت طويل. وقد أكملت قبائل البدو فى الجنوب، والتركمان والكرد فى الشمال: تخريب الاقتصاد، فتحولت القوافل التجارية لتسير عبر الخليج الفارسى والبحر الأسود والبحر الأبيض المتوسط. وتجلى التفكك السياسى بأوضح صوره فى الصراع المسلح الذى نشب بين حكام بغداد والموصل.

إن الحركة الوطنية الوحيدة القادرة على مصاولة سلطة التركمان ومناضلة ثورة المشعشع ظلت محدودة، وعلى الرغم من معارضيها إلا أنها لم تنجح فى الاستيلاء على بغداد، وإن كانت الحلة قد سقطت فى قبضتهم ولكن لمدة قصيرة (١٤٦٦ ـ ١٤٦٨م)، فلما تولى «آق قينلو» بعد قره قونيليو كانت أحوال العراق أقل اضطرابا. وظل حكم هذه الأسرة بضع سنوات بعد أن طردهم من إيران قزلباش الصفوى.

واتسم حكم الصفويين للعراق (١٥٠٨ ـ ١٥٣٤م) بالركود الاقتصادى وبضعف الحكومة المركزية وظلت أقاليم وسط ما بين النهرين السفلى تدور فى فلك أمراء الموصل الذين كانوا أصحاب السلطة منذ زمن قونيليو، كما استطاعوا بفضل حكمهم بغداد أن تكون لهم السلطة فى الواقع على العراق، غير أن واحدا منهم اسمه «ذو الفقار» حاول الانفصال وذلك فى مستهل حكم شاه طهماسب الأول.

العراق فى العصر العثمانى

ظلت أراضى العراق منذ القرن العاشر الهجرى حتى مطلع القرن التاسع عشر مركز القوة العثمانية ضد فارس والأكراد وضد رجال القبائل العربية، وكانت الأقاليم العراقية نهبا للغزو. وشاهد القرن التاسع عشر فى العراق ظاهرة استعادة التنظيم الإدارى، وضم العثمانيون الموصل وديار بكر ومناطق الأكراد التى فى شمال دجلة سنة ٩٢١هـ = ١٥١٥م فى أعقاب حملة شالدران، واستولى العثمانيون على بغداد (فى نزاعهم مع طهماسب سنة ١٥٣٤م)، وأصبح العراق يتألف من ثلاث ولايات أو «إيالات» رئيسية هى الموصل وبغداد والبصرة بالاضافة إلى إيالة شهرزور الكردية فى الشرق والحسا وإيالة دياربكر.

وأدى ضعف الرقابة المركزية طوال القرنين الحادى عشر والثانى عشر الهجريين إلى قيام حكومات استبدادية محلية، فقام «افراسياب» (سنة

١٠٢١هـ =١٦١٢م) واشـتـرى إيالة البصـرة وتوارثتهـا أسرته، واسـتقلت أسـرة أخـرى بالحسـا، وقـام أحـدهم بالتفاوض مع شـاه عباس مما أدى إلى قـيـام الحكم الـفـارسى (١٠٣٣هـ =١٦٢٣م)، ولكن فشل الصـفويون فى الاسـتيـلاء على الموصـل وشهـرزور، وتمكـن السلطـان مـراد الرابع سـنة ١٠٤٨هـ من طرد الفـرس نهـائيـا من بغـداد، ثم كانت التـسـوية العثـمانيـة الصفوية المعروفة باتفاقية «زهاب».

لكن الاسترداد العـثمانى لم يؤد إلى الاسـتقـرار النهـائى، فقـد ظهـر حلف المنتفج بين عرب الحدود وعرب صحراء الجنوب، فـهـدد هذا الحـلف السـيطرة العثمـانية التى استعـيدت على يد والى بغداد حسن باشا الذى حكم من ١١١٦ حتى ١١٣٦هـ وولده أحـمد باشا الذى ظل فـى الحكم حـتى مـات سـنة (١١٦٠هـ = ١٧٤٧م)، واعـتـمـد حكم الوالد والولد على ركائز حربية وإدارية جـديـدة، وإذ كـان الإثنـان من أصل جورجيانى فقـد أسسا فى بغداد بطانة جرجاينة مملوكية اسـتطاعا من خلالها رقـابة إيالتـهمـا وإدارتهـا، وأصبـحت البـصـرة تابعـة لبـغـداد ثم ظهـر فى السنـوات التـالـيـة لسـنة ١١٣٥هـ (١٧٢٢م) خطر أشـد ضـراوة حـين تجـددت المنازعـات بين العـثـمـانيين والأفغان، ثم بينهم وبين نادرشـاه، كما ظهر فى هـذا الوقت بالذات جمـاعة من أسرة الجليلى جعلوا حكم الموصل شبه وراثى فى رجال منهم، وقـام نادر شاه سنة ١١٤٦هـ (= ١٧٣٣م) فـحـاصـر بغـداد ثم الموصل (سـنة ١١٥٦هـ = ١٧٤٣م) لكن لم يتمـخض هذا الصراع الطويل عن نتـيجـة حـاسمـة، ولم يكن إقـرار الوضـع سـنة ١١٥٩هـ (=١٧٤٦م) إلا تأكيدا لاتفاقية «زهاب». ولما مات أحمد باشا عقب وفاة نادرشاه سنة ١١٦٠هـ/١٧٤٧م قـام رجـال الحـاشـيـة بجـمع السلطـة فى أيديهم وكـوّنوا طبـقـة إدارية ممتـازة. وقـوة حـربيـة دائمـة. ولقـد شهـدت فـتـرة

«الباشاليك» المملوكية (١١٦٠هـ ـ ١٢٤٧هـ = ١٧٤٧ ـ ١٨٣١م) الصدام بين الوالى الفارسى «كريم خانى زند» وبينهم وضياع البصرة فترة من الوقت (١١٩٠ ـ ١١٩٣هـ)م لكن سرعان مازال هذا الخطر بموت «كريم خان»، كما أن حكم بويوك سليمان باشا الطويل ببغداد والبصرة وشهرزور يعد ذروة قوة الباشاليك المملوكى، غير أنه انشغل طوال سنوات حكمه الأخيرة بمحاولاته الفاشلة لكبح جماح توّغل الوهابيين فى الحسا وفى أطراف العراق بسبب مقاومة التحالف المنتفكى، كما كشف حملة الوهابيين الكبيرة سنة ١٢١٦هـ (= ١٨٠٢م) وتخريب كربلاء ـ أقول كشفت القناع عن عجز الباشاليك المملوكى، ومع ذلك فقد ظلت الأسرة باقية حتى استطاع السلطان محمود الثانى بقوة السلاح أن يخرج داود باشا ويضع نهاية للحكم الذاتى (١٨٣١م).

يعتبر الإصلاح الإدارى وتَزَايُد التدخل الأوربى الظاهرتين الرئيسيتين فى تاريخ العراق منذ سنة ١٨٣١م حتى ١٩٠٨م، ولم يكن من خلفوا داود باشا مباشرة أكثر نشاطا من الباشوات المماليك فى فرض سلطانهم على القبائل، وإنما تبدأ نقطة الانتقال الحقيقية بحكومة مدحت باشا (١٨٦٩ ـ ١٨٧٢م) التى شهدت تطبيق قانون «ولايات» وقانون الأراضى العثمانى (١٨٥٨) اللذين صبغا الاصلاحات بصبغة غربية، فجعل أحدهما الإدارة المحلية ذات طابع أوربى، وأما الثانى فقد أقام ملكية فردية حرة فى النواحى التى تعيش فيها القبائل، كما أن السلطان عبدالحميد الثانى ضم مناطق شاسعة فى العراق تحت إدارته «السنية». ولقد ظل إقليم العراق (دون الأراضى الساحلية الواقعة على الخليج العربى) بعيداً عن أى اهتمام أوربى حتى إذا كانت أواخر القرن الثامن عشر صارت السيادة للبريطانيين كما صارت

السيادة للهولنديين من قبل بعد البرتغال، وأصبحوا القوة الأوربية المتحكمة فى الخليج، كما أصبحت البصرة منذ سنة ١٧٦٣ مركز التجارة البريطانية ومركز هيئة شركة الهند الشرقية، واحتلت بغداد المركز الثانى فى الأهمية عند البريطانيين حتى مجئ حملة بونابرت إلى مصر. وتم تعيين مقيم بريطانى دائم هناك سنة ١٧٩٨م، وأدى الاهتمام بتحسين طرق المواصلات مع الهند إلى الاهتمام بمسح طريق الفرات سنة ١٨٣٠م وإلى بدء النقل النهرى الحديث فى العراق. وتلى ذلك فى سنة ١٨٦٠م الاهتمام بالاتصالات البرقية حيث تم الربط تلغرافيا بين إستانبول وبغداد، وعارضت الحكومة البريطانية المشروع الألمانى لتمويل مد خط سكة حديدية من الأناضول إلى الخليج، والذى لم يتم منه - زمن الحكم العثمانى - سوى الخط الواصل بين بغداد وسامراء.

لقد كان التدخل الأوربى السياسى والاقتصادى فى العراق محدودا جدا عند اندلاع الحرب العالمية الأولى، فلما كان نوفمبر ١٩١٤م جاءت قوة عسكرية من الهند واحتلت رأس الخليج والبصرة وانتهت أول محاولة للاستيلاء على بغداد باستسلام البريطانيين فى كوت الامارة فى أبريل ١٩١٦م، ثم تلتها حملة أخرى نجحت فى احتلال المدينة فى مارس سنة ١٩١٧. ومع ذلك فقد ظلت الموصل تقاوم حتى بعد إعلان هدنة «مدرس» «Mudros» التى أخرجت الدولة العثمانية من الحرب، وتكونت فى الأقاليم العراقية المحتلة هيئة يديرها موظفون بريطانيون وهنود مهدت الأرض لفرْض الحماية البريطانية بالعراق وألقت بمسئولية إدارة الأمور إلى بريطانيا التى أصبحت مسئولة عن حكم البلاد.

العراق منذ ١٩١٨م :

تمثل احتلال بريطانيا للعراق فى إرسال قوة بريطانية استولت على

الموصل فى نوفمبر ١٩١٨م وذلك بعد سبعة أيام من توقيع معاهدة Mudros بين تركيا والحلفاء. وأدى تضارب وجهات النظر عند الجهات الرسمية البريطانية إلى حدوث تخلخل إدارى وإلى انتشار روح الثورة الوطنية ضد البريطانيين، وكانت هذه الروح تنزع إلى قيام حكومة عربية مسلمة فى العراق، ولما عُهد إلى بريطانيا العظمى بالانتداب على العراق سنة ١٩٢٠م اندلعت حركة عصيان قادها شيوخ قبائل وسط الفرات وزادها اشتعالا المجاهدون الشيعة من أهل النجف وكربلاء، واستلزمت تهدئة هذه الحركة جهود قوات كثيرة حتى تم إخمادها تماما فى مستهل سنة ١٩٢١م، وكان قد سبق هذا تعيين سير بيرسى كوكس كمندوب سامٍ بريطانى، فبدأ أولا بتكوين مجلس عربى للدولة ليمارس المهمات الحكومية وبعد أن انتهى الحكم العسكرى فى أكتوبر ١٩٢٠م، عقد فى مارس ١٩٢١م مؤتمر القاهرة تحت رئاسة ونستون تشرشيل وزير المستعمرات وقرر المؤتمر لمعالجة الأمور فى العراق أن يكل حكم البلاد إلى فيصل أمير مكة الذى كان الفرنسيون قد أخرجوه من الشام فى يوليو ١٩٢٠م، ثم صودق على اختياره ملكا على العراق. ووُضعت مجموعة من الاتفاقيات نظمت علاقة العراق بدولة الانتداب وهذه المجموعة من الاتفاقيات كان آخرها سنة ١٩٣٠م وهى التى منُح العراق بمقتضاها استقلالا صوريا مع عقد محالفة إنجليزية عراقية مدتها خمس وعشرون سنة، وبمقتضى هذه المحالفة دخل العراق عصبة الأمم كدولة مستقلة ذات سيادة.

لم يكن العراق حين نال هذا الاستقلال قد تمكن من إتمام المزج الاجتماعى بين مجموعاته الدينية والعرقية المختلفة، وهو المزج اللازم لتكوين أمة حديثة، فقد كانت به قوى محلية متناحرة ولها مصالحها المختلفة المتضاربة، وكان التغلب على هذه

التباينات ضرورة يقتضيها قيام دولة ناجحة ويتطلب قيادة رشيدة، وقدرة على التوصل إلى توازن بين البريطانيين والقوميين من جهة وبين شتى المجموعات الوطنية من جهة أخرى. وقد نجح فيصل فى الوصول إلى مثل هذا التوازن، ومن ثم كان موته الفجائى سنة ١٩٣٣م خسارة لا تعوض، وحينذاك أخذ العراق يمر بفترة شديدة الخطورة زادها حدّة ما عرف بالمذبحة الأشورية، كما شبت الاضطرابات القبلية واندلعت روح الثورة القوية ضد البريطانيين فهددت كلها أسس الدولة الحديثة ولم يكن الملك غازى (خليفة فيصل وولده) بالرجل المتمرس الخبير بل كانت تنقصه حنكة أبيه حتى يدعم الاستقرار السياسى، فانغمس - رغم أنفه - فى سياسات البلد الحزبية، ففى الوقت الذى كانت فيه جماعات معينة تعمل على إشعال الثورات القبلية لتنحية خصومهم كانت هناك جماعات أخرى تلتمس تأييد الجيش ومعاونته لها للاستحواذ على السلطة السياسية، فنجم عن ذلك حدوث انقلاب ١٩٣٦م العسكرى الذى قاده «بكر صدقى» بالاتفاق مع حكمت سليمان وبمعاونة مجموعة الإصلاح السياسى المعروفة بحزب الأهالى وانتهت حركة بكر صدقى بعد عشرة أشهر بحركة انقلاب أخرى، وكان التدخل العسكرى فى السياسة سابقة خطيرة فقد شاهدت البلاد بسببه سبعة انقلابات فيما بين ١٩٣٦ و ١٩٤١م، وفى هذه الفترة أدّى انتعاش الروح الوطنية المعادية لبريطانيا التى وجدت سنداً من دول المحور، كما أن السياسة البريطانية فى فلسطين ساعدت على تيسير الأمور أمام رشيد عالى الكيلانى لإقامة نظامه المؤيد للنازية واستيلائه على مقاليد السلطة فى أبريل ١٩٤١م وإعلانه عدم تقيده بالالتزامات التى تفرضها اتفاقية ١٩٣١م، وكان رد الفعل هو قيام الجيش الأردنى تحت القيادة البريطانية فى سنة ١٩٤١م

باحتلال بغداد، وقضى على نظام رشيد عالى الكيلانى وإعادة الحكم الدستورى، وأصبح الزعيم السياسى نورى السعيد أقوى رجل فى الوزارات التالية، كما أعلن العراق الحرب على دول المحور وبذلك أصبح أهلا ليأخذ مكانه عضوا فى عصبة الأمم المتحدة، كما أصبح العراق عضوا مؤسساً فى جامعة الدول العربية، كذلك عاد النشاط السياسى فى العراق عند نهاية الحرب حيث سمح للأحزاب أن تمارس نشاطها السياسى فى حرية، فظهرت فى الوجود عدة أحزاب تمثل مختلف الطوائف، وقد طالبت هذه الأحزاب جميعها بإلغاء الاتفاقية الإنجليزية العراقية كما طالبت طوائف العمال والطلبة بتحقيق مطالب معينة وردت الحكومة على المظاهرات التى قاموا بها بقمع نشاط هذه الأحزاب.

وشاهد مستهل سنة ١٩٥٠م زيادة فى دخول النفط واتجه العراق إلى المشاريع العمرانية طويلة المدى مثل بناء السدود المائية، غير أن فشل هذه المشاريع فى تحقيق تقدم اقتصادى سريع أدى إلى انتشار روح التذمر ممّا شجع رجال المعارضة العراقية الذين مازالوا يحملون على المعاهدة مع بريطانيا. التى أدت إلى قيام حلف بغداد المؤيد للتحالف مع الغرب فى شئون الدفاع، وقوبل هذا الحلف باستهجان شديد فى الداخل وفى العالم العربى حيث وقف هذا موقفا مائعا فى موضوع مساعدة مصر أثناء أزمة قناة السويس سنة ١٩٥٦م وكان العراق قد انضم إلى هذا الحلف، غير أن انتصار مصر الدبلوماسى وظهور جمال عبدالناصر كرمز عربى قومى كان نقطة تحول فى تاريخ العراق فى عصره الملكى، وذلك أن اتفاق سورية ومصر على إنشاء ما عرف بالجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨م أدى إلى قيام العراق والأردن بالاتحاد معا تحت التاج الهاشمى، لكن ما لبث أن أطيح بالملكية العراقية على يد طائفة من الضباط

بقيادة عبد الكريم قاسم وإعلان الجمهورية. ولقى قاسم معاونة من جميع الأحزاب وأصحاب المصالح الذين يمثلون طبقات المجتمع العراقى إلا أنه لم يُقَدَّر لهذا التحالف أن يستمر إلا بضعة شهور، وحاول عبدالكريم قاسم - على مدى خمس سنوات تقريبا - أن يحفظ التوازن بين القوات الحربية المتنازعة وبين الجماعات المدنية، فانسلخ العراق فى عهده من حلف بغداد ومن منطقة الاسترلينى وأقام علاقات دبلوماسية مع الأقطار الشيوعية. غير أنه أطيح به .

ترجمة د. حسن حبشى

٧- الفن والآثار

ترتبط أهمية الدور الذى لعبه العراق فى تطور الفن الإسلامى ارتباطا مباشرا بدوره التاريخى منذ أن كان المقر المركزى للخلافة العباسية الزاهرة فيما بين أواخر القرن الثانى للهجرة (٨م) وحتى بداية انحلالها فى القرن الرابع الهجرى (١٠م).

وإن وصف هذا الدور بأسلوب منهجى يستلزم أن نتتبع الأقاليم من خلال عمائرها وأيضاً فنونها الصغرى [أى الفنون الزخرفية أو الفنون التطبيقية كالخزف والنسيج والمعادن والزجاج وغير ذلك]،المراحل المختلفة لتطور الفن العباسى الإمبراطورى (أى الدولى) الذى نشأ فى عواصم الخلافة كنتيجة لأسباب وتأثيرات كثيرة: سياسية كانت أو تجارية، ثم لم يلبث أن انتشر فى الأقاليم الخارجية التابعة للخلافة والتى استمدت بعض خصائصه المميزة الأصيلة.

وقد كان تقدم هذا الفن سبباً رئيسياً فى شهرة الصناع الذين عملوا آنذاك داخل النطاق الجغرافى للعراق ولكنهم انصهروا فى ذات الوقت فى بوتقة كافة الجهود السابقة والمعاصرة للأقطار الإسلامية الأخرى.

إن صفة «الامبراطورى» [أى الدولى] التى تمتع بها الفن العراقى لفترة طويلة والتى بدأ فى اكتسابها فى الواقع منذ أواخر العصر الأموى تجعل من العسير التحدث عن هذا الفن كما لو كان فنًا محلياً تطور عبر القرون وأصبح ذا ملامح خاصة محددة نبعت من عوامل ثابتة: جمالية أو صناعية [تقنية] فُرضت عليه نتيجة لظروف البلاد الطبيعية.

ويجب أن نضع فى اعتبارنا أن طبيعة العراق ـ كطريق بين الأقطار الأخرى وكسهل طينى خصب صالح للزراعة ومرور الأنهار العظيمة به فضلاً عن تعرضه للدمار مراراً سواء عن طريق الغزوات أو بسبب الفيضانات ـ جعلتها ملائمة لطرق معينة فى البناء والزخرفة المعمارية والحرف الأخرى.

ولقد اعتمدت هذه الطرق على توافر مادة الطين واقتصادية استخدامه، ومع ذلك فقد كان مادة غير متينة.

إن استخدام الطين سواء كان على هيئة الطوب اللبن أو الآجر فى تشييد المبانى وزخرفة الواجهات التى كانت تزخرف أيضاً بالجص قد سمح بسرعة البناء والتشييد ـ حسب الطرق التقليدية لبلاد الرافدين ـ التى تشبع احتياجات الكثير من السكان المتحضرين وكذلك الحكام المولعين بالتفاخر، ومن جهة أخرى كان استخدام الطين سبباً فى عدم متانة وصلابة المبانى المشيدة التى تخربت فلم يصل إلينا سوى أطلال.

ويستطيع المرء أن يحدد الخصائص المميزة للعراق ومنتجاتها بالفخامة وضعف المتانة، وتظهر هذه السمات فى كافة عمائر العصر العباسى وفى العمائر المتأخرة المقلدة لها التى شيدها أمراء الأقاليم المختلفة التابعة للخلافة التى برز فيها معماريون على درجة رفيعة من المهارة، كما توافرت فيها مواد للبناء كانت أكثر متانة.

وتعتبر الظروف الجغرافية الخاصة بالعراق مسئولة أيضاً عن التطور المتوازى للمدارس الفنية المحلية الكثيرة خلال تاريخها، والمتمثلة بصفة أساسية فى كل من مدارس بغداد وسامراء من جهة، والدلتا السفلى من جهة أخرى، ويضاف إلى تلك المدارس مدرسة

الموصل التى كانت واقعة تحت تأثير المدارس المجاورة لها فى كل من الأناضول وأذربيجان.

ولكن هذا التقسيم للمدارس يجب ألا يؤدى إلى تصنيف طوبوغرافى للتطور الفنى كما هو الحال فى الأقطار الإسلامية، الذى تأثر أيضاً بالأحداث السياسية التى أدت إلى انتصار الأسر الحاكمة الفرعية [أى الدويلات المستقلة]، وفى ضوء ذلك يجب أن ندرس الفن الإسلامى فى العراق، سواء فى العمارة أو الفنون الصناعية [أى الفنون الزخرفية أو التطبيقية]، من منظور تاريخى كما يجب أن نضع فى الاعتبار أنه لا يوجد أى قطر إسلامى آخر قد شهد هذا التغير الشامل فى طبيعة الأرض فيما بين العصور الوسطى وحتى الآن.

إن المعلومات الأثرية القليلة التى يمكن أن نحصل عليها من المواقع التى تحولت إلى صحراء ليست كافية فى الواقع لتزودنا بمعلومات محددة عن أوجه الكثافة السكانية التى مرت بها المنطقة عند تدهور شبكة الرى بعد العصر العباسى الذهبى ممّا أدى إلى هجر القرى والمدن الصغيرة والتى يصعب علينا اليوم تحديد مواقعها ومساحتها بالضبط.

وبالمثل فإنه من العسير الآن معرفة التاريخ الصحيح لمعظم المدن الإسلامية العراقية التى كانت عامرة بسكانها وأنشطتها الاقتصادية.

ونظراً لأنها بنيت فوق تربة غير مستقرة، فإننا لا نستطيع أن نعثر لها الآن على أى بقايا أثرية تمكننا من إعادة التعرف على طوبوغرافيتها فى مختلف العصور.

وبالرغم من كل ما سبق فقد حدث مؤخراً بعض التقدم فى دراسة العمارة الإسلامية المبكرة فى العراق على أساس بعض الدلائل التى كانت مهملة حتى الآن.

إن هذا التقدم يبرر رجوعنا — حتى نكمل بعض النقاط — إلى القائمة المذكورة فى مادة عمارة التى توضح تطورها خلال القرون الإسلامية الأولى وهى الفترة التى تطور فيها الفن الإسلامى بصفة عامة.

ولعل من أكثر الإسهامات إيجابية وإثارة ما نجده فى مجال العمائر المدنية المتعلقة بالمنافع العامة، وهى إن كانت ليست مجال جذب كبير لمؤرخى الفنون إلا أنها مادة خصبة لمؤرخى الحضارة.

إن الأبحاث الأخيرة المتعلقة بنظم حفر القنوات وتوزيع مياه الرى الذى أتاح استغلال الأراضى خلال العصرين الأموى والعباسى، أتاحت توثيق هذا الموضوع بشكل جديد على أساس التصوير الجوى والفحوص الجيولوجية.

وعثر فى نفس الوقت على نمط من الجوامع من جهة، وعلى نمط لمقر ملكى [قصر] من جهة ثانية يرجعان إلى فترة الفتح الإسلامى الأولى لتلك البلاد، كما أنهما يختلفان عن النماذج السورية المؤرخة بنفس الفترة والتى كانت حتى ذلك الوقت، تعتبر الأمثلة الأولى للفن فى تلك الفترة.

وقد اكتُشف مسجد بسيط فى إسكاف بنى جنيد على الضفة الغربية لقناة النهروان وأيضاً اكتشف مسجد فى واسط فى موضع العاصمة التى بناها والى العراق الشهير الحجاج للخليفة عبدالملك بن مروان فيما بين عامى ٨٣ و٨٦هـ/ ٧٠٣ـ٧٠٦م. وعلى ذلك فقد زودتنا هذه الاكتشافات بتخطيطات أكثر دقة عن تلك التى اعتمدت على التفسيرات الجدلية [أى التى اعتمدت فحسب على الروايات التاريخية دون العثور على أدلة أثرية تؤكدها أو تنفيها] كما هو الحال فى كل من جامعى البصرة والكوفة الشهيرين.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه على الرغم من عدم إتمام الحفائر ونشر نتائجها، فإن القصور الرائعة التى اكتُشفت فى نفس مواقع واسط وإسكاف بنى جنيد وأيضاً بجوار جامع الكوفة قد زودتنا بنماذج كثيرة عن دار الإمارة أو قصر الإمارة الذى بنى فى ذلك الوقت داخل المدن الإسلامية الجديدة.

وتختلف هذه القصور اختلافاً بيناً من حيث ترتيب بيوتها الداخلية (وهى تشبه ما اكتشف مؤخراً فى المنازل والقصور العباسية) عن النماذج المعاصرة لها فى القصور الشامية.

والنتائج التى يمكن أن نخرج بها من هذه الحقائق قد سبق أن ألمحنا إليها بشكل يسير، ولكنها تقودنا إلى إدراك

الأهمية الكبيرة للدور الذى لعبته بلاد الرافدين فى تطور الحضارة الإسلامية المبكرة، حيث أتاحت الثورة العباسية للبلاد التفوق الاقتصادى والفكرى، وهو تفوق ظل معترفاً به لفترة طويلة.

ويكفى هنا أن نعيد ذكر الملامح الرئيسية للعمارة العباسية المزدهرة فى العراق.

إن تفاصيل هذا الموضوع، المستمدة بصفة أساسية من دراسة أطلال موقع مدينة سامراء عاصمة الخلافة العباسية، توجد فى كل الدراسات التحليلية المتعلقة بالفن الإسلامى التقليدى وذلك بالنسبة إلى تكوين المبانى الرئيسية والطرز المختلفة لزخرفة الواجهات، سواء كانت زخارف جصية مرسومة أو قالبية، وقوام هذه الزخارف زخرفة الأرابيسك [التوريق وهى الزخرفة النباتية التى ابتكرها الفنان المسلم وأصبحت سمة من سمات الفن الإسلامى الرئيسية] والزخارف الهندسية المتداخلة أو المتشابكة فضلاً عن تمثيل أشكال الكائنات الحية وقد استمرت هذه الزخارف فى الظهور حتى خلال التغييرات اللاحقة لفن البلاط المبكر.

ويمكن أن نخرج بدلالات مفيدة عن نقاط خاصة متعددة بعد البحث والترميم فى «الأخيضر»، وهو قصر محصن منعزل غير محدد التاريخ، يقع فى الصحراء الواقعة غرب الكوفة، أو من النتائج المستمدة من الأبحاث المتعلقة ببضعة قطاعات جديدة مختارة داخل المساحة الهائلة لموقع مدينة سامراء.

وعلى كل حال فإن تلك النتائج لن تغير كثيراً وجهة النظر الحالية بالنسبة لفخامة وثراء العمائر المدنية والدينية التى ترجع إلى هذا العصر الذى شهد أيضاً ازدهار بعض الفنون الصناعية مثل الزجاج والخزف والحفر على الأخشاب الثمينة والتى بقيت منها بضعة نماذج تعتبر نادرة.

وبخصوص فن الخَزَف لابد أن نشير إلى المدرسة العباسية التى ازدهرت فى العراق خلال القرنين ٣و٤هـ /٩-١٠م قبل هجرة الصناع ربما إلى مصر الفاطمية والتى ترجع شهرتها بصفة أساسية إلى إنتاجها

خزف البورسلين الزبدى اللون المزخرف بزخارف مرسومة باللون الأزرق الزرنيخى (بين الأزرق والأخضر) أو الخزف ذى البريق المعدنى (الأخضر المذهب).

ومن الصعوبة بمكان أن نشير هنا إلى الفن العراقى خلال عصرى البويهيين والسلاجقة حيث اندثرت تماماً الأمثلة المعمارية التى ترجع إلى هذين العصرين، كما أنه لا يمكن تمييز أعمال الصناع عن الأعمال المعاصرة فى الأقاليم الإيرانية كنتيجة لإحياء تقاليد محلية سابقة.

ومهما يكن من أمر فقد اتسمت الفترة اللاحقة بتقدم جديد للفن الإسلامى فى العراق ولكنه اتخذ فى واقع الأمر شكلاً محلياً لم يكن له تأثير خارجى إلا فيما ندر. ومع ذلك فقد كان أكثر حيوية من فنون الأقطار المجاورة. هذا وترجع غالبية الآثار التى تمثل اليوم التراث المعمارى للمدن العراقية مثل بغداد والموصل إلى العصر السلجوقى المتأخر الذى يشمل القرنين ٦و٧هـ/ ١٢ـ١٣م.

كانت آثار بغداد نتيجة للجهود التى قام بها كل من الخليفة الناصر والمستنصر لاستعادة سلطتهما الدنيوية واستعادة هيبة الخليفة السابقة، تتسم بالجمال والجلال، أما الموصل والتى كانت مقر بلاط الزنكيين وخلفائهم الأتابكة وأشهرهم بصفة خاصة بدر الدين لؤلؤ، فقد كانت مركزاً فنياً ذا أهمية وحيوية حقيقية على الرغم من التأثيرات الكثيرة التى تعرضت لها. وسوف نشير فى هذا المقام إلى السمات الرئيسية للتطور المعمارى الذى حدث فى بغداد خلال تلك الفترة كما يتمثل فى أهم آثارها المتبقية مثل التحصينات و(البوابات التذكارية مثل الباب الوسطانى وباب الطلسم وقد اندثر هذا الباب الأخير فى بداية القرن الحالى).

ومثل بقايا عمائر مدنية مثل جسر [قنطرة] الحربة وأجزاء مخربة من قصر سابق للخلفاء أدمج فيما بعد ضمن مبانى قلعة عثمانية، أو عمائر دينية على درجات مختلفة من التهدم، مثل المدرسة المستنصرية ومسجد سوق الغزل (الذى لم يتبق منه سوى المئذنة) أو تربة زبيدة.

كذلك يمكن أن نشير أيضاً إلى بعض البقايا الأثرية التى تقع خارج نطاق مدينة بغداد نفسها مثل مسجد باب الغيبة فى سامراء أو تربة الحسن البصرى فى البصرة. هذا وتعكس جميع هذه العمائر أسلوباً رفيع المستوى فى استخدام الآجر (الطوب المحروق أو الطابوق) وذلك حسب التقاليد المتبعة خلال العصر السلجوقى.

وقد ظهر - فضلاً عن ذلك - ذوق جديد فى المعالجات الرائعة والفخمة (للواجهات فقط) وتجسد ذلك فى استبدال الأشكال الحرة بالتكوينات المعقدة، سواء من الناحية الإنشائية (كما هو الحال فى استخدام الكوابيل المقرنصة على هيئة خلايا النحل لحمل القباب) أو الزخرفية.

إن هذا التجانس المعمارى فى آثار بغداد لا نجد ما يقابله من حيث دقة المستوى بين آثار شمال العراق التى ترجع إلى نفس الفترة، ومن أمثلة ذلك المجموعة الهامة الموجودة فى الموصل والتى لم تخضع بعد لدراسة كافية (مثل أطلال قصر بدرالدين لؤلؤ أو قره سراى على ضفاف دجلة، ومساجد صغيرة كثيرة أو ترب الصالحين وجامع مهجور [فى مكان منعزل] ومئذنة أسطوانية فخمة من الآجر أو البقايا الأثرية فى بعض المواقع مثل سنجر وإربيل أو تكريت حيث تم مؤخراً ترميم تربة الأربعين.

ويظهر فى كل حالة تأثير استخدام الأسلوب الصناعى الذى يجمع بين الآجر والجص والحجر، وهذه المادة الأخيرة متوافرة بكثرة هناك رغم أنها دون المستوى (أى من حيث الجودة) وهو الأمر الذى يعطى المبنى طابعاً غير متناسق ومنفّراً فى ذات الوقت.

وعلى كل حال فهناك ظاهرة مشتركة يمكن رؤيتها فى بعض التفاصيل المعمارية [حيث حلت القباب محل الأسقف الحجرية] مثل الحليات القالبية وغير ذلك. وقد صحب هذا التوسع فى العمارة العراقية خلال القرنين ٦و٧هـ/ ١٢-١٣م توسع مماثل فى الفنون الفرعية [أى الفنون الزخرفية أو الفنون التطبيقية] والتى أظهرت فيها المدارس العراقية المختلفة

نبوغاً غير مسبوق، ولابد أن نذكر أولاً صناعة الخزف، وربما لا نشير إلى الخزف المزجج (حيث كان مركز إنتاجه الرئيسى فى الرقة التى تقع الآن خارج نطاق العراق الحالية). ولكن سنشير على الأقل إلى الخزف غير المزجج ذى الزخارف البارزة والذى يعتبر اليوم من أحسن القطع الفنية التى أنتجتها الموصل.

وقد وجدت فى الموصل أيضاً مدرسة مزدهرة لصناع المعادن من النحاس والبرونز والذين تركوا عدداً كبيراً من التحف المؤرخة والمهورة بتوقيعاتهم، والتى تتميز بجودة زخارفها المكفتة بالذهب والفضة.

كما تعتبر هذه الأعمال مصدراً للمعلومات عن المصانع التى صنعت بها، وعن عائلات الصناع الذين أجادوا صناعتها، والأساليب الصناعية التى استخدموها فى صنعها.

وقد عرف العراق، علاوة على ما سبق، خلال تلك الفترة أيضاً فن التصوير (والذى أطلق عليه أحياناً اسم المدرسة العربية فى التصوير ولكنه فى الواقع من إنتاج مجتمع مختلط يختلف تماماً عما كان موجوداً خلال العصر العباسى الذهبى الذى يتمثل فى أعمال هامة وبخاصة المخطوطات المزوقة بالتصاوير التى أنتجتها المدرسة العراقية على أوسع نطاق (وتقسم هذه المدرسة أحياناً إلى مدرسة شمال العراق [أى مدرسة الموصل] ومدرسة بغداد على وجه الخصوص ولكن دون تحديد فروق واضحة بينهما).

هذا ويعد تصوير مناظر الحياة اليومية لذلك العصر فى العديد من التصاوير الموجزة والمعبرة بمثابة ميلاد فن تصوير المخطوطات الذى كُتب له أن يحتل مكانة هامة بين الفنون الإسلامية فى العصور المتأخرة، وقد بلغت هذه النماذج المبكرة فى ذات الوقت درجة عالية من النضج الفنى سواء فى التصميم أو فى الألوان.

إن هذا التفوق الفنى الذى شهدته العراق منذ الفتح الإسلامى بدأ فى التدهور بعد سقوط بغداد فى أيدى المغول سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م ولم يكتب له الاستمرار نتيجة للتدهور السياسى والاقتصادى الذى بدأ عقب هذا التاريخ،

وهذا هو المصير المحتوم لإقليم لم يعد يتمتع باستقلاله أو بقوته الضاربة.

وعلى الرغم من تلك الحياة المقيدة فقد استمر النشاط المعمارى والفنى حيث بنيت خلال قرون عديدة عمائر جديرة بالاهتمام وبصفة خاصة حول المشاهد الشيعية الكبيرة (المراقد المقدسة) فى بغداد وسامراء، والنجف وكربلاء، والتى أضيفت إليها الزخارف بصفة مستمرة فضلاً عن كسوة قبابها ببلاطات خزفية مربعة من البورسلين ذى الألوان الزاهية التى يمكن رؤيتها حتى الآن.

ولكن هذه الآثار المتنوعة التى نجمت عن الأساليب الفنية سواء لعصر إيلخانات فارس (مثل المدرسة المرجانية أو خان مرجان فى بغداد) أو العصر الصفوى أو العصر العثمانى (والمتمثل بصفة أساسية فى المساجد وعمائر المنافع العامة مثل الأسواق أو الحمامات) لم تخضع حتى الآن لأى دراسات أو إحصائيات دقيقة لها تمكننا من أن نضعها فى أماكنها الصحيحة حسب التقاليد المحلية المتبعة والتأثيرات الأجنبية العديدة التى أثرت فيها، وهكذا تتوافق مع واحد من الملامح الثابتة فى التاريخ العراقى.

د.حسن حبشى [سورديل تومين Sourdel - Thomine]

عرايش

(معناها الحرفى تعريشات كرمات العنب) ـ وتسمى بالفرنسية والأسبانية Larache، وهى مدينة على الساحل المغربى بشواطئ الأطلنطى ـ تبعد أربعة وأربعين ميلا إلى الجنوب الغربى من طنجة وثلاثة وثمانين ميلا إلى الشمال الغربى من فاس.

والعرائش تغطى منحدرات تل يبرز كالنتوء في البحر على شكل لسان، وتحتل الضفة الغربية لوادى لوكوس Lukkos عند النقطة التى يصب فيها النهر المسمى بهذا الاسم مياهه فى البحر، وهذه المدينة الإسلامية ليست بذات أهمية، وليس بها ما يمكن أن يلفت النظر إليها إلا سوقها الرباعى الشكل الذى تحفه الأقواس (أروقة مقنطرة) ويمثل مظهرا تذكاريا غامضا ذلك أنه يوجد من أيام الاحتلال الأسبانى الأول ـ ١٦١٠ ـ ١٦٨٩م)

قلعة تسمى قلعة اللقلق (Cas Hill de Los Cignenas وتعرف أيضا Santa Maria de Europa كما توجد إلى الجنوب والجنوب الغربى من المدينة الإسلامية مدينة أوربية أسسها الأسبان ـ الذين عادوا لاحتلال لاراش فى عام ١٩١١م وكان فى وسط هذه المدينة منطقة مستديرة تعرف بقصر أسبانيا Plaze de Espagne، وكان تعداد سكان لاراش فى عام ١٩٥٥ أقل من ثلاثة وأربعين ألف نسمة منهم ثمانية وعشرون ألفا من المسلمين وألف وثلاثمائة من اليهود وثلاثة عشر ألفا من الأوربيين، ومعظمهم من الأسبان، وتزرع إلى جوار لاراش البطاطس وأشجار الفاكهة على وجه الخصوص، ويعتبر السكان حامى المدينة هو «لالاّمينيانا» الذى تعتبر قبته مبدأ المدينة حين يدخلها المرء وليست العرائش مدينة قديمة جداً إذ لم يرد لها ذكر عند الإدريسى، كما لم ترد الإشارة إليها فى كتابات الرحالة العرب قبل القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى)، ويبدو أن الذين أسسوها هم بنوعروس، الذين أطلقوا عليها ـ بسبب وفرة الكروم فى المناطق المجاورة ـ اسم عريش متاع ابن عروس ـ ،كذلك فإن سلطان الموحدين يعقوب المنصور قام ببناء قلعة عند مدخل وادى لوكوس. وفى عام ١٢٧٠م قام الأسبان بهجوم مباغت ناجح على المكان. والحق أن تاريخ هذه المدينة لم يعرف بكل يقين وثقة إلا بدخول البرتغاليين إلى مراكش فبعد احتلالهم لمدينة سبتة فى عام ١٤١٥م قاموا بهجوم ناجح على المدينة ولكن ثماره لم تدم طويلا. غير أن احتلال ألفونسو الخامس ملك البرتغال لمدينتى أرزله وطنجة فى عام ١٤٧١م أدى إلى الجلاء عن «لاراش»، التى وضعتها معاهدةالسلام فى مناطق نفوذ البرتغال ولكنها ظلت مقفرة من السكان طيلة عشرين عاما، حتى إذا كان عام ١٤٨٩م، انتهز جون الثانى ملك البرتغال هذه الظروف ليعزز موقفه فى شمالى مراكش، ويشكل خطراً مباشراً على فاس والقصر الكبير، فأقام قلعة سماها «جراكيوزا» على الضفة اليمنى لنهر «لوكوس» وأدنى قليلا من التقاء هذا النهر مع وادى «مْخازن» ولكن حصار المراكشيين للقلعة، وهلاك معظم رجال حاميتها، وعدم توفر الإمدادات والتعزيزات لهم أدى إلى إرغام الحامية

البرتغالية على الاستسلام المشرف، وقد تم استرداد عرايش على يد مولاى الناصر ابن السلطان «الوطاسى» محمد الشيخ ويقول ليو الإفريقى الذى يقدم لنا بيانا عن المدينة فى بداية القرن السادس عشر: إن أعداداً كبيرة من أسماك الثعابين البحرية قد اصطيدت هناك وكذلك من الطرائد وإنه كان هناك على ضفاف نهر لوكوس غابات تضم الكثير من الحيوانات البرية، وقد كان أهل المدينة يصنعون الفحم النباتى الذى يبعثون به إلى ارزيلة وطنجة ولكنهم كانوا يعيشون فى خوف دائم من غارات البرتغاليين الذين هاجموا المدينة فى عام ١٥٠٤م (وكان هناك هجوم أسبانى غير موفق من قادس فى عام ١٥٤٦م) ولكن هذا الخوف وعدم الأمان لم يمنع من تطور المدينة وتنميتها، فنجحت فى تحقيق قدر طيب من التجارة البحرية لأنها الميناء الوحيد فى الجزء الشمالى من مراكش الذى لم يحتله المسيحيون، كما كانت واحدة من الطرق التى تمر بها تجارة فاس القريبة منها وكان للبرتغال (مقيم) تجارى بها، كما كان الجنوبيون كثيرى التردد عليها، ومنذ ذلك الحين أصبحت «لاراش» مركزا للقراصنة، وزادت حركة القرصنة بعد رحيل البرتغاليين سنة ١٥٥٠م عن أرزيك وفى عام ١٦١٠م احتل فيليب الثالث ملك أسبانيا المدينة بعد اتفاق مع السلطان السعدى مولاى محمد الشيخ غير أن المراكشيين استردوا المدينة فى عام ١٦٨٩م فى عهد السلطان العلوى مولاى «إسماعيل»، وسكنتها من جديد قبائل جبلة الريف ولكن لم تنقطع عنها هجمات الأوربيين. وفى عام ١٧٦٥م لقى الأدميرال الفرنسى دى شافولت هزيمة منكرة هناك، وفى أثناء الأزمة المراكشية نزلت القوات الأسبانية إلى المدينة فى ٨ يونية ١٩١١م وظل البلد فى نطاق النفوذ الأسبانى حتى إعلان استقلال مراكش (المغرب) فى عام ١٩٥٦م.

المصادر:

١ ـ Leo Africanus: Description de l'Afrique, ed. by Schefer, II. Paris 1987, 215 - 219.

وقد ترجم هذا الكتاب مؤخراً باللغة العربية وقامت بنشره جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢ ـ Eugéne Aubin : Le Maroc d' au-jour d'hui, 6th ed, paris 1910, 89 - 95.

بهجت عبدالفتاح [ج. إيفر، ر. ريكارد G. Yver - Ricard]

عرب فقيه

عـرب فـقـيه اسم يـطلق على رجل يعـرف بشـهـاب الديـن أحـمـد بن عبـدالقادر، عنى بتدوين أخبـار مسلمى أثيوبيـا (الحبـشة) فى القـرن السادس عـشر الميـلادى ، وشـارك بنفسـه فى الحرب التى قـامت بين الإمام أحـمد بن إبراهيم صـاحب هرر والـنجـاشى لبنة دنغـل Lebna Denghal لكنه حين شـرع فى وضع تاريخه كان قد غادر الحبشة إلى جيزان فى بلاد الـعرب، وكان يلقب فى هرر بعـرب فقـيه أى فـقيه الـعرب وحكيـمهم، وربما قيـل فى تفسـير هذا اللقب أن واحـدا مـن الأحـبـاش أطلقـه عليـه. وكان يريد السـخرية به، وكـان عـرب فقـيه مـتمكنا من اللغـة العربيـة والفـقه ، وقـيل إنه كـان لقـبا لعـربى هاجر إلى الحبشـة ثم عاد بعد ذلك إلى مهبط رأسـه ويعرف كتاب عرب فـقيه فى التاريخ بتحـفة الزمان ، ولكنه وارد فى المخطوطات باسم «فـتوح الحبـشة» وهو يتعـلق بأحداث سنة ١٥٢٧م، لكن العـبارة التى وردت فى آخـر المخطوطة وبخط صاحبـها تصف هذا الكتاب بأنه الجـزء الأول، ومع ذلك فلم يتـسن ابدا العثور على الجزء الثانى منه، وعلى هذا الأسـاس فـالأرجح هو أن المـؤلف لم يستطع قط أن يكمل كتابه هذا كما ورد، ويتوفر لدينا فى الوقت الحـاضر كتاب «فتوح الحبشـة» فى بضعة مخطوطات كلها حديثة النسخ وقد اعتمد عليه الأُلغ خانى اعتمادا كبيرا فأكثر من الأخذ عنه نقـلا وتلخـيصـا فـى كـتـابه «تاريخ كـجرات» المعـروف باسم «ظفـر الواله بمظفر وآله» ، وكان هو الآخر من كتّاب العرب وقـد هاجر إلى الهند الإسـلامـية فى النصف الثـانى من القرن السـادس عشر. أما كتاب فتـوح الحبشة فقد نشر نصه العربى رينيه باسـيه وترجمه إلى الفرنسـية باسم. Hist de la Conquete de l'Abyssinie ونشـره فى باريـس فى مـجلدين عـام ١٨٩٧, انظر عنه أيضـا سير دنيسـون روس فى كتابه: An Arabic History of Gujirat الذى نشـره فى مجلدين بلندن.

المصادر : وردت فى المادة.

د. حسن حبشى (أ. سيرولى E. Cerulli)

العربية، اللغة

اللّغة العربية ـ ويُقال لها أيضا لسان العرب تعنى كل ما نطق به العربُ بمختلف أشكاله، وكان استخدام (العربيّة) للدلالة على ذلك موجوداً قبل الإسلام كما تشير لذلك المصادر العبرية التى ترجع للقرن الثالث للميلاد، وربما كان هذا هو المعنى المقصود بعبارة (لسان عربيٍّ مبين) التى وردت فى القرآن الكريم فى سورة النحل، آية ١٠٣ (... لسان الذى يلحدون إليه أعْجَمى وهذا لسان عربى مُبين) وسورة الشعراء، آية ١٩٥، وسورة الأحقاف، آية ١٢ (ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة وهذا كتاب مصدّق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين)، أما من الناحية الاصطلاحيّة فتعنى لغة الشعر الجاهلى، والقرآن الكريم والكتابات ذات الطابع الأدبى فى العصور الإسلامية.

وبهذا المعنى الاصطلاحى الأخير يمكن تمييز العربية بمعناها العام عن العربية (الفصحى) أو العربية (الفصيحة) المشتقة من (فَ صُ حَ) أى صار جليّاً واضحا، وفى لسان العرب لابن منظور (فَصُح الرجُل فصاحة.. وفصيح من قوم فصحاء وفُصح.. وامرأة فصيحة من نسوة فصَاح وفصائح.. وكلام فصيح أى بليغ، ولسان فصيح أى طَلْق) ويستخدم الفعل «أعْرَب» أيضا بمعنى تكلم بوضوح وبمعنى تكلم بلغة عربية صحيحة لا عِوَج فيها.

العربية واللغات السامية الأخرى:

تنتمى اللغة العربية إلى مجموعة اللغات الساميّة التى هى بدورها تنتمى لمجموعة لغوية أوسع هى مجموعة اللغات الحاميّة ـ السَّاميّة التى تضم من بين ما تضم اللغة المصرية القديمة. أما العربية فتنتمى إلى الفرع السامى الجنوبى أو الجنوبى الغربى الذى يضم شعبتين؛ إحداهما: العربية الجنوبية التى تضم السبئية القديمة والمعينية والقَتَبانية والحضرمية.. الخ فى اليمن وحضرموت الجنوبية، والمهرية والشخوريّة.. الخ فى حضرموت الشمالية بالإضافة إلى لغة جزيرة سوقطرة.

وعلى النقيض من الافتراضات الشائعة فإن العربية الجنوبية القديمة تشكل مجموعة لغوية مختلفة تماما عن العربية.

ثانيتهما: الاثيوبية التى تشتمل على الاثيوبية القديمة أو الجعيز، ولغة تِجْرى الحديثة واللغة التجرانيّة واللغة الأمهرّية واللغة الهرريّة ولغة جوارج.. الخ. وليس من الواضح تماما ما إذا كانت مجموعة اللغات الأثيوبية هذه تعود فى أصولها إلى العربية الجنوبية أم لا.

العربية الأولى: Old Arabic

تتمثّل أقدم النقوش العربية فى حوالى أربعين اسما ورد ذكرها فى سياق نص أشورى عن الحرب ضد أريبى Aribi (أو أروبو Arubu أو أوربى Urbi) خلال الفترة من ٨٥٣ إلى ٦٢٦ قبل الميلاد. وقد جمعها ڤيس روزمارين T. Weiss Rosmarin وهومل F. Hommel.

المصادر:

(١) 6 in M. de Vogüé : *Syrie Centrale: Inscr. Sémit.*, 1868-77

(٢) G. Ryckmans, *in Revue Biblique, 1932, 89-95; idem, in Med. kon. Vlaamsche Acad., 0941.*

العربية الأولى (من القرن الثالث إلى القرن السادس للميلاد).

يمكننا أن نطلق على العربية منذ القرن الثالث إلى القرن السادس للميلاد اسم العربية «الباكرة، أو «الأولى» إذا طبقنا على العربية المصطلحات المتعلقة بتطور اللغتين الإنجليزية والألمانية، ففى هذه الفترة كانت معظم اللهجات العربية فى شبه الجزيرة العربية قد أصبحت مميزة تماما عن العربية القديمة Old Arabic التى أشرنا إليها فيما سبق، وأصبحت تقترب من العربية الكلاسًية (التقليدية أو الفصحى) المنطوقة، ولا بد أن العربية الفصحى قد نشأت وتطورت فى هذه المرحلة، والشواهد المتعلقة بهذه المرحلة نادرة لكن لدينا عدد من الاستشهادات من المصادر العبرية المعاصرة جمع جانبا منها أ. كوهينCo The Jewish Quarterly Review 1912,1913, pp.221-233:.

وفى هذه الفترة دخلت العربية مئات من الكلمات الآرامية من خلال الاتصالات مع اليهود والمسيحيين، وقد كتب الباحث س. فرنكل S.Fraenkel مبحثا عن الكلمات الآرامية التى استعارتها اللغة العربية. كما تسربت إلى العربية أيضا فى هذه الفترة كلمات من لغات جنوب شبه الجزيرة العربية، وقد أشار إلى هذا هـ .جريم Grimme وغيره من الباحثين فى دورية Zeitschrift Für Assyriologie الصادرة سنة ١٩١٢(صفحات ١٥٨-١٦٨).

وفى هذه الفترة أيضا دخلت العربية كلمات فارسية وجدت طريقها إلى الشعر وورد بعضها فى القرآن الكريم، وعن طريق الآرامية دخلتها للعربية كلمات يونانية، كما دخلتها كلمات لاتينية عن طريق اليونانية والآرامية، فقنطار بالسريانية قنطيرا وباللاتينية Centettarius، ومنديل بالسريانية منديلا وباللاتينية Mantele..

المصادر:

(١) الجواليقى، المعرب، شاو Schau، ١٨٦٧.

(٢) Nöldeke, *Neue Beiträge*, 23-30.

(٣) A. Jeffery, *Foreignvocabulary of the Qur' an*, 1938.

(٤) A. Salonen, *Alte Substrat- und Kulturwörter im Arab.*, 1950 (= St. Or. Soc. Or. Fennica, xvii, 2).

ويجب أن نفترض أن هذه الكلمات التى دخلت العربية قد دخلتها ابتداءً فى مناطق اللهجات المتصلة بالثقافات الأم (الآرامية أو لغات جنوب الجزيرة أو الفارسية) ومن ثم انتشرت أو دخلت فى اللغة العربية الكلاسيّة (الفصحى) فنحن نسمع عن كلمات أجنبية لا يتداولها إلا أهل المدينة (المنوّرة).

ويحفظ لنا التراث الفيلولوجى (فقه اللغة التاريخى والمقارن) كثيرا من المعلومات عن اللهجات الباكرة فى نجد (قبائل تميم وأسد وبكر وطيئ وقيس) والحجاز ومناطق مرتفعات جنوب غرب الجزيرة العربية (هذيل وأزد ويمن) بينما تبدو هذه المعلومات شحيحة بالنسبة للمناطق الأخرى، ويبدو أنَّ هذه المعلومات عن اللهجات قد تمَّ جمعها خلال القرنين الثانى والثالث للهجرة

(ربما عندما بدأت هذه اللهجات تتلاشى) وقد قام بجانب من هذا الجمع رجال القبائل فى الأمصار، إلا أنها تعرَّضت للتصحيف والتحريف عند استخدامها لشرح ما غمض من النصوص، أما الاهتمام باللهجات فى حد ذاتها (بصرف النظر عن قيمتها الاستشهادية وقيمتها فى توضيح النصوص) فلم يأتِ إلاَّ فى وقت متأخر.

لقد ظهر انشقاق واضح بين مجموعة اللهجات الشرقية على الخليج، ومجموعة اللهجات الغربية التى تشمل بالإضافة للهجات الحجاز وجنوب غرب شبه الجزيرة العربية لهجة طيئ، وكانت لهجات جنوب غرب الجزيرة أكثر تأثرا بلهجة يمن وطيئ بينما نجد تأثيرا للهجات الشرقية على لهجات الحجاز. ،ويتمثل الاختلاف فى هذه اللهجات فى الإيقاع والنظام الصوتى والنحو (ففى اللهجات الغربية (ذو) و(ذى) بدلا من (الذى) فى اللهجات الشرقية، وأهل الشرق يبنون الفعل (قال) للمجهول بقولهم (قُولَ) بينما أهل غرب الجزيرة يجعلونه (قيل)، وفى الغرب يجعلون فعل الأمر من ردّ (أردُدْ) أما الشرق فيقولون رُدُّ (رُدًّى) وغير ذلك. ولا ندرى ما إذا كانت هذه الفروق بين لهجات غرب الجزيرة وشرقها حديثة أم قديمة موروثة، وإن كان لابد أن نضع فى الاعتبار أن أهل الجزيرة العربية قد أتوا من أنحاء مختلفة من العالم السَّامى وأن العربية قد تعرضت لتأثيرات شتى بعد استقرار العرب فى شبه جزيرتهم.

وتحتل اللهجات اليمنية مكانة خاصة نظراً لما قدّمه لنا ابن دريد ونشوان بن سعيد من معلومات ثرَّة وافرة عنها كما أنه يمكننا تقييمها والتحقق منها لأن اللهجات اليمنية الحديثة ما هى إلاّ استمرار للقديمة إذ تضم اللهجات اليمنية الحديثة بين جنبيها كثيرا من ألفاظ اللهجات القديمة بل وطريقة النطق أيضا. فلهجة حِمْيَر كما وصفها الفيلولوجيون كانت لهجة قديمة مهجورة فى غرب الجزيرة العربية تأثرت تأثرا شديدا بلهجات جنوب غرب شبه الجزيرة. ولدينا من الحميرية بعض النقوش (مُسْندات) وبعض

الأقوال وشئ عن الإيقاع فيها وضعه نشوان والهمدانى على اعتبار أن ملوك جنوب شبه الجزيرة القدماء من حمْير وسبأ كانوا يتحدثون لغة حمير التى كانت موجودة فى القرن السابع للميلاد.

المصادر:

(١) G.W. Freytag, Einführung etc., 1861, 65-125.

(٢) P. Anastase Marie, in Mash., vi 529-36.

(٣) K. Vollers, Volkssprache, 1906.

(٤) H. Kofler, Reste altarab. Dalekte, WZKM, 1940, 61-130, 233-62; 1941, 52-88, 247-74; 1942, 15-30, 234-56.

(٥) E. Littmann, B. Fac. Ar., 1948, 1-56.

(٦) C. Rabin, Ancient West Arabian, 1951; K. Petrácek, Aro, 1954, 460-6.

لغة الكتابة

١ ـ فى العربية الباكرة

أقدم النصوص فى الكتابة العربية تتمثل فى ثلاثة نقوش على جدار فى معبد رام Ramm فى سيناء يعود قدماً لحوالى سنة ٣٠٠ للميلاد. وثمة نقوش مسيحية تصحبها ترجمة يونانية فى زبد Zabad تعود لسنة ٥١٢ للميلاد، وأخرى فى حرّان تعود لسنة ٥٦٨ للميلاد، وقد سجل البكرى المؤرخ المسلم نص النقش الوارد على كنيسة هند بالحيرة. ويوجد مُخربش (نقش) غير مؤرخ فى أم الجمال.. ومن المحتمل أن الإنجيل أو جانبا منه قد ترجم للعربية قبل الإسلام.

٢ ـ العربية فى القرنين الثالث والرابع للهجرة

(العربية الوسيطة الباكرة)

لقد أصبحت العربية ـ من وجهة النظر الأكاديمية ـ لغة مقنَّنَة منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة، فقد أصبح نحوها وتركيباتها وألفاظها محدَّدة واضحة بعد جهود دءوبة ومنظمة، فمنذ هذا الوقت وحتى الآن كانت تخضع لتجريب مستمر ومتواصل، ومع أن كل قطر عربى قد طور لغته العامية الخاصة به إلاّ أن العرب جميعا استمروا فى استخدام الفصحى لغة للكتابة.

لقد اتخذ العلماء المسلمون فى القرون الأولى للإسلام الذين كانوا مسئولين عن هذا الانجاز الجدير بالاحترام فى مضمار تَقْنين اللغة العربية - اتخذوا منطلقاً لهم النص القرآنى الكريم الموثّق تاريخيا، ذلك النص الذى ورد فيه أنه (كتاب عربى مبين) والذى سجِّل وجُمع فى القرن الأول للهجرة (السابع للميلاد) وأحاديث الرسول [ﷺ] والتى تعنى ما ورد عنه [ﷺ] من قول أو فعل أو تقرير، وأقوال الخلفاء وخُطبهم وخُطب مشاهير خطباء صدر الإسلام ومجموعات الشعر العربى، وجعلوا من كل هذا مثلاً يحتذى للغة الكتابة، إلاّ أن الجهود الأعظم على الإطلاق والتى بذلها العلماء المسلمون فى القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة (الثامن والتاسع والعاشر للميلاد) هى تلك التى توجهت نحو جمع ما ظل محفوظاً فى صدور الرواة والبدو عن تراث ما قبل الإسلام وإحيائه وتحقيقه، فتم جمع أشعار الجاهلية وأمثالها وخطبها وتم درسها والتعليق عليها واستخدمت فى شروح القرآن الكريم كما استخدمت كشواهد لغوية.

والافتراض القائل بأن هذا الجهد الذى قام به العلماء المسلمون من حيث إعادة إنشاء بناء العربية وتقنينه وإنشاء قنطرة بين الأدب العربى قبل الإسلام وبعده له ما يؤيده تاريخيا، افتراض صحيح، فالقرآن الكريم ينص فى سورة إبراهيم، آية ٤ (وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيِّن لهم...) وعندما كان العرب يسمعون القرآن الكريم فإنهم كانوا يفهمونه ويتذوقون عباراته الراقية ويدركون سمو لغته.

ويمكننا أن نُورد كثيرا من الشواهد التى تؤيد ما ذهبنا إليه من أن الشعر الجاهلى يتفق مع النص القرآنى والأدب الاسلامى لغة وصياغة وأسلوبا.

وثمة حقيقة أخرى وهى أن الشعر الجاهلى كما جُمع ووصل إلينا كان مفهوماً ومستساغا فى كل أنحاء شبه الجزيرة العربية، فقد كانت اللغة الشعرية المتداولة فى بلاط اللخميين هى نفسها لغة الشعر عند الغساسنة، وهى نفسها فى نجد والحجاز.

وثمة دعاوى متعلقة بالسبق فى مضمار - لغة الكتابة الأدبية ففى المراجع الإسلامية أن الشعر الجاهلى بدأ فى ربيعة بالمهلهل ثم انتقل إلى قيس بالنابغتين وزهير، وأخيرا وصل إلى تميم وظل فيها حتى أطلّت أيّام الإسلام، ويمكن أن نلقى ضوءاً على الموضوع من خلال حديث الرسول [ﷺ] (أنزل القرآن على سبْعة أحرف) وكلمة أحرف هنا تعنى سبع لغات أو سبعة ألسن وهى وفقا لما ذكره ابن عبّاس لهجات هوازن العليا وتميم الدنيا*.

والمرحلة التالية فى تطور لغة الكتابة العربية وانتشارها بدأت مع ظهور الإسلام، فقد اختار الدين الجديد أن يتحدى عقول العرب ذات الطابع الشعرى بكتاب مقدس هو القرآن الكريم معجز فى صياغته وأسلوبه إعجازا لا يقل عن معجزة تحويل العصا إلى أفعى. ولقد تضمن القرآن ما يعتبر ثورة كاملة فى حياة العرب وعقائدهم وفلسفتهم العملية.

ومنذ بداية الوحى كان هذا القرآن الكريم يُحفظ عن ظهر قلب ويسجّل كتابة بواسطة كتَّاب الوحى. ولم يكن القرآن كلامًا يُتلى فحسب وإنما كان منهاج حياة، فقد كان المسلم - بشكل عام - لا يحفظ إلا آيات قلائل (عشر آيات على سبيل المثال) ثم هو لا يزيد عليها حتى يفهم معناها تماما ويدرك مراميها ويطبقها تطبيقا عمليا، ولم يمض وقت طويل حتى ظهر اختصاصيون فى تفسير النص القرآنى كابن عباس وابن مسعود وعكرمة وعلىّ، وبذلك ظهر علم التفسير الذى سرعان ما أصبح فرعًا هامًا ساهم فى تطوير لغة الكتابة. وكان للاختلافات فى طريقة قراءة القرآن الكريم أهمية بالغة بالنسبة للمؤمنين، ولم تصبح هذه الخلافات خطراً بعد جمع عثمان (رضى الله عنه) القرآن فى نسخ

---

* هناك خلاف كبير بين الباحثين والعلماء المسلمين فى موضوع الأحرف السبعة هذه، وبعض علماء الشيعة ينكرونه تماما ومنهم أبو القاسم الموسوى الخولى فى كتابه البيان فى تفسير القرآن. جـ١ ص١١٩ المطبعة العلمية بالنجف [المترجم].

معتمدة أرسلها للأمصار، ومع هذا فقد بقيت الاختلافات فى طريقة القراءة وأصبحت موضوعاً لعلم القراءات الذى يفيد فى معرفة اللهجات العربية. لقد أثر القرآن الكريم فى اللغة الأدبية إذ كان المسلمون ينظرون إليه عبر العصور كنص بليغ معجز يستحيل تحدّيه أو الإتيان بمثله، وظهرت كتابات تتناول سرّ إعجاز القرآن. لقد أدى ظهور الدين الجديد بما أحدثه من تغييرات فى العقيدة والظروف الاجتماعية إلى إحداث تغييرات كانت ضرورية فى اللغة العربية. ولم يكن هذا هو كل شئ فلم يظل العرب بعد ظهور الإسلام بفترة طويلة متقوقعين فى شبه جزيرتهم ولكنهم انتشروا خارجها ينشرون الإسلام حاملين معهم القرآن الكريم بلغته العربية المهذّبة البليغة وحاملين معهم أيضا خصائصهم اللغوية القبليّة وما توارثوه من أشعار وحكم وأمثال وحكايات وخطب اختزنوها فى ذاكرتهم.

ولقد أثّرت هذه الفتوح تأثيرا هاما فى توحيد لغة العرب فلم تعد القبيلة هى (الوحدة الاجتماعية) فى حياة العرب، فقد كانت جيوش الغزو العربية الكبيرة مؤلفة من خليط من القبائل، وكان كثيرون ممن انخرطوا فى جيوش الغزو هذه يصحبون معهم زوجاتهم وأطفالهم ومن ثم حدث اختلاط وتزاوج بين القبائل التى استقر أفرادها فى المدن المفتوحة وفى المستقرات الجديدة كالكوفة التى كانت تضم عناصر من شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها ومن الحجاز ونجد.

لقد تجاوز العرب الآن (فى هذه الفترة) المرحلة القبلية ليدخلوا مرحلة تجمعات المدن والبلدان وأصبحوا أهل حواضر كالبصرة أو الكوفة، كما انتمى العرب إلى البلاد التى استوطنوا بها كالعرب المصريين أو العرب السوريين، ومثل هذه النقلة الحضارية ومثل هذا الأسلوب الجديد فى التجمع ساعد يقينا على التقليل من الفروق بين اللهجات العربية. لقد انتشرت اللغة العربية إثْر الفتوح فى بلاد كثيرة، لكن لم يكن حظها فى الانتشار واحداً فى كل المناطق، ففى مصر والشام - مثلا -

أصبحت ـ ولازالت ـ هى اللغة الوطنية، وفى بلاد أخرى كفارس ظلت لقرون قلائل لغة الثقافة ثم تخلت عن مكانها ـ بمرور الوقت ـ للغة الفارسيّة. وقد كانت هناك عوامل ساعدت على جعل اللغة العربية لغة وطنية (قومية) فى بعض البلاد، ففى الشام كانت هناك عناصر عربية مستقرة بالفعل وكان الشعر العربى ـ قبل الإسلام ـ يلقى ترحابا فى بلاط الغساسنة وكان عدد كبير من السكان يتحدثون ـ بالفعل ـ اللغة الآرامية وهى لغة تجتمع مع العربية فى الأصل الواحد. وفى العراق كانت هناك قبائل عربية مستقرة بالفعل منذ ما قبل الإسلام، وكانت هناك دولة عربية متمركزة فى الحيرة، وفى مصر كانت اليونانية منذ العصر البطلمى هى لغة الثقافة والسياسة والحكم والإدارة، وبعد ذلك أصبحت أيضا لغة الكنيسة، بينما كانت القبطية هى لغة الحياة اليومية بين الناس. وفى غضون قرن واحد من الفتح أصبحت العربية الفصحى هى اللغة الرسمية للدولة وأصبحت العربية العامية هى لغة الحديث بين المصريين. وتذكر المصادر أن اللغة القبطية قد اختفت تماما تقريبا بعد هذه الفترة من معظم أنحاء مصر ولم يعد لها وجود اللّهم إلاّ بين الدارسين الذين تخصّصوا فى دراستها، وقد أورد هذه الحقيقة أحمد أمين فى كتابه فجر الإسلام. وعندما دخل الإسلام شمال أفريقيا وجد ثلاث لغات هى اللاتينية كلغة للإدارة والثقافة، ولغة خليط من اليونانية واللاتينية والساميّة كانت تعد بمثابة تراث أو إرث تخلف عن قرطاجة، واللغة البربرية فى المناطق الداخلية. وأصبحت اللغة العربية هى اللغة السائدة فى المدن بسبب انتشار الدين الإسلامى ووصول موجة فى إثْر موجة من العرب الذين استقروا فى هذا الشمال الأفريقى. وعلى أية حال فإن اللغة البربرية قاومت انتشار العربية فى المراكز الحصينة فى الداخل.

د. عبدالرحمن الشيخ [محمد خلف الله M. Kalafallah]

٣ ـ العربية الوسيطة

إن تكوين الدولة العربية التى امتدت فى أقصى اتساع لها من البرانس وسواحل الأطلنطى إلى شواطئ نهر

سيحون (سرداريا) ونهر إندوس ـ هذا الاتساع كانت له نتائجه التى أثرت على اللغة العربية، فقد ذهبت هذه اللغة بعيدا عن موطنها الأصلى فى شبه الجزيرة العربية والمناطق القريبة منها، لقد حملتها الجيوش الإسلامية إلى أقاصى المعمورة، وقد أدت حياة المعسكرات ورفقة السلاح إلى تجمع أفراد من قبائل شتى معا واتصلوا ببعضهم اتصالا وثيقا فى الأحياء السكنية مما أدى إلى اختلاط لهجاتهم وتقاربها.

وفى الولايات العربية الجديدة ـ ربما باستثناء سوريا ـ كان أهل البلاد يفوقون العرب عددا، وقد استمروا فى استخدام لغاتهم الأصلية لكنهم اضطروا لاستخدام لغة الفاتحين فى تعاملهم مع الحكومة القائمة مع أنهم ـ فى البداية ـ كانوا يستخدمونها كبديل مؤقت، وهناك أيضا غير المسلمين الذين وقعوا فى الأسر وعملوا فى خدمة سادتهم العرب فإنهم سرعان ماتعرّبوا واعتنقوا الإسلام، وقد أُعتق عدد كبير منهم أو من سلالتهم ولعبوا باعتبارهم من الموالى دورا مهما فى الحياة الاقتصادية للدولة الإسلامية خاصة فى المدن. وكانوا ينطقون العربية بكثير من التبديل والتغيير فى حروفها وتراكيبها ويرجع هذا فى جانب منه إلى نشأتهم غير العربية، كما يرجع أيضا إلى التغيرات الاقتصادية والاجتماعية السريعة، وكانت هذه اللهجات المتباينة تباينا شديدا إحدى خصائص اللهجات العربية المحلية فى هذه المرحلة، وكانت سائدة بين الطبقات الدنيا فى مدن الولايات المختلفة. وكانت هذه اللهجات تتميز بتبسيط النطق، فالقاف القوية الخارجة من أعلى الحلق والتى تبدو واضحة فى كلام البدو لم يعد لها وجود فى هذه اللهجات، وكذلك حرفى الضاد والظاء، لقد اختلطا، وأهملت الحروف المتحركة إذا كانت فى أواخر الكلمات، ولم يكن الإعراب أفضل حظاً منها، وقد أثر استخدام المسيحيين فى فلسطين والشام والعراق وكذلك استخدام اليهود الشرقيين لها واعتمادها كلغة كتابة لديهم منذ القرن الثانى للهجرة (الثامن للميلاد) على مستواها فصارت أقرب إلى خواص العربية الوسيطة (عربية هذه المرحلة) بينما ظل العرب المسلمون متمسكين بلغتهم الفصحى التقليدية.

وبنهاية القرن الأول الهجرى (السابع للميلاد) شعر الموالى بضرورة إتقان الفصحى السوية وأدى هذا إلى البدء فى الدراسات النحوية بينما واصل العرب الحفاظ على نقاء لغتهم، لجعلها مثلا يحتذى، وكان ماينطق به البدو أساسا لوضع القواعد (النحو) وبناء على ذلك ظهرت المدارس النحوية فى الكوفة والبصرة.

لقد ساعد الاهتمام بأمثال العرب وأيامهم وبالمغازى والسيرة على الحفاظ على اللغة العربية الفصيحة، أما الاهتمام بحديث الرسول ﷺ وبعلم الفقه فقد ساعد على أن تترك التغيرات الاجتماعية والاقتصادية أثرها من حيث الكلمات المستخدمة والأسلوب وطريقة الصياغة، بل وحتى فى الصرف أو بنية الكلمات. وقد تأثر النثر الفنى الذى لا يتناول موضوعات دينية فى العصر العباسى الأول بتلك التغيرات الاجتماعية والاقتصادية وإن كان ذلك على نحو مختلف، فقد أدت هذه التغيرات إلى بزوغ نجم العناصر غير العربية كما أدت إلى إحياء تراث ما قبل الاسلام وإحياء الهيلينية الشرقية (الهيلينستية) بشكل ترك تأثيرا فائقاً فظهر شعراء مُحْدثون مثل أبى العتاهية الذى كان يمثل اتجاها جديدا رغم التزامه بالشكل التقليدى للقصيدة العربية. ويمكننا أن نجمع من كتابات الجاحظ (١٦٥ ـ ٢٢٥هـ) ما يفيدنا فى التعرف على أحوال العربية فى نهاية القرن الثانى للهجرة (الثامن للميلاد) من حيث النطق الخاطئ واللّحن من ناحية والكياسة فى التعبير والتملق والكلف والتأنق فى اختيار الألفاظ والمعانى من ناحية أخرى إلى جانب معرفتنا باللغة العربية الفصيحة كما ينطقها البدو الخلّص وما اعتراها من تغضّن والتواء قل أو كثر نتيجة جريانها على ألسن الزراع والتجار والباعة الجائلين وغيرهم.

ودخلت العربيةَ مصطلحاتٌ لا حصر لها نتيجة جهود المترجمين والعلماء الذين جعلوا التراث الفلسفى اليونانى والطب والرياضيات وغيرها متاحة للعقل الإسلامى. لكن هؤلاء المترجمين والعلماء كانوا فى غالبهم من المسيحيين

(مثل حنين بن إسحق) أو من اليهود، ولم يكونوا يتقنون نحو العربية إتقانا كاملا ومن هنا تجلت فى لغتهم ملامح هذه الفترة.

وأدى انحلال القوى العباسية وازدهار العسكرية التركية أثناء القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) إلى تدنى مستويات التعليم، فحتى لغة البلاط لم تعد تحتفظ بنقائها القديم بل طُعِّمت بأساليب السوقة وألفاظهم. وفى حوالى سنة ٣٠٠هـ (٩١٢م) اقتصر استخدام الفصحى على المجتمعات الراقية وفى مجالس القضاء ومجالس العلم، ومع هذا فقد كان الحديث بها - رغم مراعاته قواعد الإعراب - يتسم بالتكلف والتحذلق. وفى هذه الفترة نبغ فى الكتابة بالعربية عدد كبير من غير ذوى الأصول العربية كالخوارزمى وبديع الزمان وفى فقه اللغة أبو هلال العسكرى. وكان الأدب الرفيع فى حاجة إلى تفسير أو تعليق ليفهمه الناس، وقد حدث هذا بالفعل بالنسبة لأدب أبى العلاء المعرى والمتنبى. ومع نشوء الدولة المستقلة فعليا عن الدولة العباسية مع بقائها تابعة اسميا لها تأثر وضع العربية باعتبارها لغة الإسلام، ففى عهد الدولة السامانية - إحدى دويلات الشرق - جرى إحياء الآداب الفارسية بل حدث هذا فى عهد السلاجقة كذلك، وبعد أن اجتاح المغول العالم الإسلامى الآسيوى فى معظمه دخلت العربية المكتوبة مرحلة تاريخية جديدة فقد أصبحت مصر تحت حكم المماليك هى قطب الرحى لهذا العالم الإسلامى وأصبحت القلب النابض للثقافة الإسلامية والأدب العربى، وقد تأثرت العربية الفصيحة فى هذه الفترة باللهجات المحلية وجرى استخدام ألفاظ عامية، وهذا واضح فى كتابات ابن أبى أصيبعة (توفى ٦٦٨هـ / ١٢٧٠م) وابن إياس (حوالى ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م) وابن طولون (حوالى ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م) بل ودخلت العربية ألفاظ تركية وتراكيب تركية كما هو واضح من كتابات الأمير بكتاش الفخرى.

وقد أثرت التغيرات الكبرى التى اتخذت سبيلها للعالم فى نهاية القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر

الميلادى) فى اللغة العربية المكتوبة، وكان التأثير الذى لحقها عميقا، فبعد سقوط غرناطة سنة ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م وخروج المسلمين من الأندلس، تلاشت العربية من شبه جزيرة أيبيريا، وفى بلاد المغرب - حيث كانت العربية الفصحى فى مواجهة حادة دائمة مع اللهجات المحلية - انبثق من اللغة الشعرية الجديدة لهذه اللهجات ما سُمّى بالمَلْحون، وقد حقق هذا اللون منذ القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) انتشارا واسعا فى المغرب الأقصى (مراكش).

وبعد وقوع البلاد الناطقة بالعربية فى أيدى سلاطين آل عثمان، لم تعد اللغة العربية وآدابها تحظى بالاهتمام الأول، حتى فى مصر - التى كانت حتى ذلك الوقت حاضرة الثقافة العربية - فتدَنّى النشاط الأدبى فيها إلى أدنى درجة، وأصبحت الفصحى مقصورة على الخاصة وظهر التأليف بالعامية (انظر على سبيل المثال هزّ القحوف فى شرح قصيدة أبى شادوف للشربينى المتوفى حوالى ١٠٩٨هـ / ١٦٨٧م).

وفى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) كانت القصائد - بالفعل - تكتب بالعامية، أما فى الشام فقد قام جرمانوس فرحات رئيس الأساقفة المارونى (توفى ١١٤٥هـ/ ١٧٣٢م) فى حلب ببذل جهد كبير لإحياء دراسة نَحْو العربية ومفرداتها وبلاغتها. أما خارج البلاد الناطقة بالعربيّة فقد ظل العلماء والدارسون يستخدمونها وبخاصة أولئك المتخصصون فى التوحيد والفقه والموضوعات المتصلة بهما. ورغم أن منطقة نفوذ اللغة العربية كانت قد امتدت لتشمل أنحاء من شرق أفريقيا وزنجبار والملايو، وأرخبيل أندونيسيا إلاّ أن تأثيرها قد تقلص الآن فى هذه المناطق عن ذى قبل. وقد استمرت مرحلة الانهيار والتجمد بالنسبة للغة العربية حتى بداية القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر الميلادى).

المراجع:

(١) H. L. Fleischer Kleinnere Schinl-ten, i-iii, Leipzig 1885-8;

(٢) Th. Nöldeke, Zur Grammatik des classischen Arabisch, Wien 1896.

(٣) J. Fück, Arabiya, Unter suchungen zur arabischen Sprach-und Stilgeschichte, Berlin 1950.

د. عبدالرحمن الشيخ (ح. و. فيك J. W.Fückv.)

٤ ـ العربية المكتوبة فى العصر الحديث

كانت حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨م تمثل بداية الاقتحام الأوربى لعقل العالم العربى، فبدأت عناصر لا تحصى من مفردات الحضارة الغربية تحدث تأثيرات عميقة فى اللغة العربية المكتوبة، وتحقَّق ذلك بالفعل من خلال برنامج محمد على الإصلاحى المتروِّى الذى استهدف إدخال المنجزات الأوربية خاصّة من فرنسا التى ظلت مثلاً يُحتذى فى كل مكان حتى بعد الحرب العالمية الأولى. لقد اتخذت الأفكار الأجنبية طريقها إلى فكر المصريين عن طريق البعثات التعليمية إلى فرنسا، وإنشاء مدارس على النَّسق الأوربى، وإنشاء مطبعة عربية، والأهم من كل ذلك ترجمة كتب أوربية عديدة مما أوجد ضرورة إيجاد تعابير ومصطلحات لحشد من الأفكار الأجنبية، وقد ظهرت الحاجة لذلك فى مصر أولا ثم فى المناطق العربية الأخرى. فحتى الترجمات الباكرة التى قام عليها المترجمون الأول فى مصر ـ وكان من أبرزهم رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) ـ كانت تشتمل على عدد كبير من المصطلحات الأجنبية جنبا إلى جنب مع مصطلحات عربية خالصة تم وضعها للتعبير عن أفكار أوربية. ولم تبدأ حركة معارضة حقيقية ضد الإسراف فى استخدام كلمات أجنبية حتى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. لكن قضية كيفية مواجهة الحاجة المتزايدة لوضع مصطلحات وتعابير جديدة فى اللغة العربية قد أضحت واحدة من القضايا الفكرية الكبرى المثارة. فالأثر الأوربى ـ فى حد ذاته ـ قد أيقظ لدى العرب الإحساس بعظمة تراثهم اللغوى والأدبى بعد قرون شكلت فترة فاصلة بينهم وبين هذا التراث، ومما ساعد على هذا الإحياء طباعة كثير من الأعمال الأدبية التراثية والمعاجم وكتب النحو، وشاعت فكرة أن العربية الفصحى القديمة هى الأكثر صحة والأكثر جمالا

من العربية فى أثوابها أو أشكالها الجديدة، رغم وجود معارضين لهذا الرأى، وقد بدأت المطالبة بإحياء العربية الفصحى التقليدية فى الشام (سوريا ولبنان)، وكان إبراهيم اليازجى من بين أوائل النقاد المهتمين باللغة العربية وقد انتقد لغة الصحف فى زمانه فى مقالات تحمل عنوان (لغة الجرائد) وقد نشرت على هيئة كتاب فى القاهرة سنة ١٣١٩هـ، ومع هذا ظلت مشكلة المصطلحات العلمية أكثر تعقيدا رغم جهود بذلها كثيرون منها:

معجم أسماء النبات لأحمد عيسى (القاهرة، ١٩٣٠م) ومعجم الحيوان لأمين معلوف (القاهرة، ١٩٣٢م) ومعجم الألفاظ الزراعية لمصطفى الشهابى (دمشق، ١٩٤٣م) ومعجم ألفاظ الطب والأحياء وما يتصل بهما لمحمد أشرف (الطبعة الثانية فى القاهرة، ١٩٢٩م) وغير هذه الأعمال كثير، وإن كانت هذه الأعمال لم تدرج كثيرا من التعبيرات والمصطلحات المستخدمة بالفعل كما أن هذه الأعمال اشتملت على إضافات اجتهادية من مؤلفيها. أما الجهود الرامية إلى تنسيق تعريب المصطلحات العلمية فتعود إلى الثمانينات من القرن الأخير وبعد محاولات غير ناجحة تم تأسيس المجمع العلمى العربى فى دمشق سنة ١٩١٩م الذى ظهرت بواكير مطبوعاته سنة ١٩٢١م. وفى سنة ١٩٣٢م ظهر للوجود مجمع اللغة العربية وأصدر (مجلة مجمع اللغة العربية) صدر المجلد الأول منها ١٩٣٤، ومنذ ١٩٣٦ بدأ تجميع محاضر المجلس. وفى العراق كان الأب أنستاس مارى الكرملى يصدر (لغة العرب) وعمل على تأسيس المجمع العلمى العراقى سنة ١٩٤٧م. ومع المحاولات المستميتة للتمسك بالعربية التقليدية إلا أن أحدا لم يكن بمستطيع الهرب من التأثير الأوربى على العربية حتى النحو جرى تبسيطه وإن كان الصرف وطريقة النطق قد ظلا كما هما دون تغيير. وتم إحياء كلمات عربية كانت مهجورة واستخدمت استخداما جديدا مثل كلمة قطار التى كانت تعنى مجموعة جمال يمشى بعضها فى إثْر بعضها الآخر، انصرف معناها لتعنى قطار السكك الحديدية،

وكلمة البَرْق التى تعنى الضوء المصاحب للرعد أصبحت تعنى التلغراف، واستُخدمت اشتقاقات جديدة من جذور لغوية قديمة للدلالة على مستحدثات مثل متحف من (ت ح ف) وإذاعة ومفازة...الخ، وأضيفت بعض الصفات لألفاظ قديمة لإعطائها دلالات جديدة مثل (البريد الجوى). وحتى الحرب العالمية الأولى كانت معظم الألفاظ الدخيلة فى العربية من الفرنسية والإيطالية ثم بدأ التأثير الإنجليزى بعد الحرب العالمية الأولى خاصة فى مصر والعراق وبدأت كثير من الكلمات ذات الأصل التركى تختفى فى الحقب الأخيرة. وقد أجرى العرب على الألفاظ الدخيلة - أحيانا - طريقة الجمع العربية (مثل جمعهم فيلم على أفلام وبنك على بنوك) وكذلك طريقة المصدر الصناعى كقولهم (ديمقراطية)، لكن الكلمات الأجنبية التى دخلت العربية لم تكن كافية بأى حال ولا زال استخدام المصطلحات الأجنبية قائما فى كثير من المجالات العلمية.

ومن غير المتوقع أن تحل اللهجات المحلية العامية محل العربية الفصحى كلغة كتابة، فاستخدام العرب من العراق لمراكش لغة واحدة يعد رمزا لوحدة ثقافتهم التليدة وأملا يدعم وحدتهم.

المصادر:

(١) W. Braune, in *MSOS xxxvi, 2, 130-40;* .

(٢) *Brockelmann, S III 5-7;* J.

(٣) Fück, *'Arabiya xiv;* R. B. Winser and F. J. Ziadeh, *An Introduction to Modern Arabic,* Princeton 1955;

د. عبدالرحمن الشيخ (هـ . فبر)

العربية الدَّارجة

مسح عام:

يتحدث العربية اليوم ملايين من البشر يقطنون غرب آسيا وشمال أفريقيا من الخليج العربى إلى المحيط الأطلنطى، وهذه المناطق تشمل شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب وحتى الحدود الفارسية والتركية كما تضم مصر ومعظم السودان (من النيل

إلى تشاد) وتونس والجزائر ومراكش والسودان الغربى (غرب أفريقيا الناطقة بالفرنسية) وشمال الصحراء الكبرى، وبالإضافة لهذه المساحة الممتدة توجد مناطق أخرى مثل چيبوتى وزنجبار، وفى أوربا مالطة (فيما مضى جزر البليار وصقلية) وأسبانيا (حتى القرن الخامس عشر) ويجب ألا نغفل السوريين واللبنانيين الذين هاجروا واستوطنوا فى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية وغرب أفريقيا الناطق بالفرنسية.

واللهجات المستخدمة اليوم مشتقة - بصفة أساسية - من اللهجات العربية القديمة فى وسط شبه الجزيرة العربية وشمالها، ولم يلحظ علماء فقه اللغة التاريخى والمقارن (الفيلولوچيا) فروقا جوهرية فى التركيبات اللغوية، وكل ما لاحظوه من اختلاف مقتصر على النطق والكلمات المستخدمة. وقد وصف علماء اللغة الآنف ذكرهم هذه اللهجات العربية القديمة جميعها بالفصاحة وقسموها إلى ثلاث مجموعات: لهجات الحجاز واعتبروها هى الأنقى، ولهجات نجد، وأخيرا لهجات القبائل المجاورة واعتبروها لهجات فسدت إلى حد كبير بدخول تأثيرات من لغات سامية وغير سامية عليها.وقد ارتقت عربية الحجاز خاصة لهجة قريش لتصبح لغة أدب قبل ظهور الإسلام.

وللعامية العربية الحديثة أصول من العربية الفصحى مع بعض التحولات، فحرف الضاد الذى يميز اللغة العربية الفصحى أصبح فى اللهجات العامية أقل فخامة، بل لقد اقترب من حرف الدال، وكذلك اختلفت صيغ الجمع عنها فى الفصحى، ومع كل هذا فمعجم العامية هو فى غالبه معجم الفصحى مع ملاحظة أن كثيرا من الألفاظ الفصحى المرتبطة بالحياة البدوية إما أنها اختفت بين السكان الحضر أو أنها استخدمت استخداما مختلفا، كما أن ألفاظا من لغات أجنبية وجدت طريقها بوضوح للعامية.

أدب اللهجات العامية:

ظل أدب اللهجات العامية بشكل أساسى أدبا شفاهيا غير مكتوب، وذلك لأن البعد الدينى للعربية الفصحى باعتبارها لغة القرآن الكريم قد منع

تطور الأدب العامى مع استثناءات يسيرة، متمثلة فى الأمثال الشعبية والزجل الذى يتناول المجالات الشعرية نفسها وهى التى يتناولها الشعر الفصيح: مديح، وهجاء ورثاء ووصف.. وقد أفرز الأدب الشعبى ملاحم وقصصا، وعندما نتحدث عن الأدب الشعبى فإن هذا لا يعنى بعده الكامل عن العربية الفصحى، والمثال الواضح لذلك هو قصص ألف ليلة وليلة وفى الفترة الأخيرة جرت محاولات لإنشاء أدب شعبى باللهجات العامية خاصة فى مجال المسرحيات والروايات.

ويجب ألاّ نغفل الإنتاج الأدبى والفكرى العربى للمسيحيين (انظر: G. Graf, : *Geschichte der christilick-Arabischen Lilératur,* Leipzig, *1905* ولا الأدب الذى أنتجه العرب بلغات غير العربية فى مالطه، ولا الكتابات العربية اليهودية. وبالنسبة لليهود العرب وإنتاجهم المكتوب بعبرية ذات طابع خاص أو أيضا بعربية ذات طابع خاص يمكن للباحث المهتم أن يطالع مقال:

E. Vassel, : *La Littératnre Popalaire des Israelites tunisiens, in RT, 1904*

وكتاب:

G. Vajda, : *Un Recueil de texres historique Juddo - Mazocaines,* Paris 1951.

وكذلك:

M. Steinschneider, : *Arabische Litteratur, der juden,* Frankfurt, 1902

وليس بين أيدينا حتى الآن عمل شامل عن أدب اللهجات العامية العربية.

عاميّة المشرق العربى:

تمتد المنطقة الجغرافية التى تشغلها هذه اللهجات لتشمل مصر وسوريا وشبه الجزيرة العربية وبادية الشام والعراق. وتوجد لغات غير العربية فى هذه المساحة الجغرافية، ففى مصر بربرية أهل سيوة، وفى المنطقة السورية اللبنانية اللهجة الآرامية فى معلولة وجبعدين وبخعة *Bakh'a*، ولغة الجراكسة الذين يعيشون فى قرى سورية مختلفة (القنيطرة وعين زيت وتل أميرى خاناسير ومنبيج)، وجرش فى الأردن، واللغة الأرمنية (أو التركية) التى يتحدث بها حوالى ٢٠٠,٠٠٠ أرمنى (خاصة فى بيروت وحلب)،

واللغة الكردية التى يتحدث بها حوالى ٢٣٠,٠٠٠ كردى فى جبل الأكراد وجربلوس والـ Hassetché، وبعض المدن الرئيسية خاصة بيروت ودمشق، ويشكل الأكراد جزءا رئيسيا من سكان العراق، وبالإضافة لهذا هناك السريانية الجديدة فى سهل الموصل. وفى شبه الجزيرة العربية وكمزارى (شبه جزيرة مسندم فى عمان) لهجة فارسية. وهناك أيضا لغات جنوب شبه الجزيرة العربية الحديثة (وصف الحداثة هنا يعود للغات لا لشبه الجزيرة) وتوجد بين حضرموت وعمان ممثلة فى اللغة المهرية والقروية والهرسوس والبتهريّة، وفى إسرائيل توجد العبرية الحديثة.

وقد تغلغلت العربية المصرية (لهجات البدو) فى جمهورية السودان وانتشرت بين الناطقين باللغات النيلية والكوشيّة، ثم انتقلت بتأثيرات مغربية فى منطقة بحيرة تشاد حيث اللغات الزنجية الأفريقية، وتستخدم العربية اليمنية كلغة ثانية بين الصوماليين فى أفريقيا. واتخذت العربية فى عمان طريقها إلى زنجبار، ووجدت تأثيرات من اللهجات العربية البدوية فى تركمانستان وخزرستان وطاجيقستان، وأخيرا ففى أمريكا يوجد السوريون واللبنانيون.

ونعود إلى اللهجات العربية المشرقية، ففى مصر حققت لهجة القاهريين شهرة، أما لهجة أهل الإسكندرية فأقل شهرة، وما نعلمه عن لهجات الفلاحين قليل، أما لهجات البدو وأهل الصعيد فهى الأصعب على الإطلاق. وفى فلسطين لابد أن نلاحظ الفصل بين لهجات الحضر المستقرين وأهل الريف المستقرين (الفلاحين) والبدو. وفى سوريا ولبنان فإن لهجات الحضر المستقرين وأهل الريف المستقرين يمكن - حقا - تمييزها بوضوح وإن كانت الفروق بينها أقل إذا قورنت بالفروق بينها وبين اللهجات البدوية، ولهجات المدن الكبرى كبيروت ودمشق وحلب والقدس متشابهة. وفى منطقة جبال لبنان المقسم إلى وحدات إدارية منفصلة يلاحظ المرء بعض الفروق المحلية.

وفى العراق اختلطت اللهجات الحضرية والريفية بلهجات بدو شمال

الجزيرة العربية اختلاطا شديدا.. وبشكل عام فإن اللهجات البدوية هى الأكثر انتشارا (لها السيادة) فى العراق.

وقد تكون دراسة لهجات يهود بغداد والبصرة أكثر فائدة إلاّ أن الهجرات الحديثة قد فككت هذه المجتمعات. وإنه لأمر شائق أن نلاحظ اللهجات من خلال النصوص الأدبية.

ويلاحظ أن اللهجات العامية استغنت عن حرف الضاد ووضعت بدله حرف الدال، كما اختفى الالتزام بتشكيل أواخر الكلمات (الإعراب) ...الخ

المصادر: وردت فى المتن.

عاميّة المغرب العربى

انتشرت العربية انتشارا واسعا فى شمال أفريقيا لكنها لم تكن بأية حال اللغة الوحيدة، فقد ظلت البربرية - رغم فقدانها بعض المواضع - فى حالة ازدهار. وساعدت الظروف الجغرافية من جبال وتلال وامتداد صحراوى شاسع على ذلك فتغلغلت العربية لكنها لم تمحق البربرية خاصة فى المناطق الداخلية. وقد تنوعت العربية العامية فى المغرب تنوعا شديدا وصعب بعضها صعوبة غير مألوفة حتى أنه يمكننا أن نطلق مصطلح (العربية المغربية) عليها تمييزا لها عن (العربية المشرقية). وقد ذهب بروكلمان فى أبحاثه الباكرة - حيث لم تكن المعلومات قد توفرت بما فيه الكفاية عن لهجات المغرب العربى - إلى أن اللهجات المغربية ذات طابع بدوى فى الأساس لكن هذا الرأى يبدو الآن غير دقيق، فالخواص الصوتية فى غالب اللهجات المغربية تميزها عن غيرها من اللهجات، حيث يجرى التركيز على أواخر الكلمات على سبيل المثال، كما يجرى تقصير حروف المد، فالفعل (ضَرَبَ) على سبيل المثال عند النطق تقصر الفتحة بين الضاد والراء، وتوسع بين الراء والباء (darab) تصبح (drab) وفَرَح (farah) تصبح (frah) أى تقصّر الفتحة بعد الفاء وتطوّل بعد الراء، أما ضَرَبوا (darabu) فإنهم عند النطق يختزلون الفتحة بعد الراء (darbu). وللمغرب العربى قاموسه الخاص من المفردات بعضها غير شائع فى المشرق وإن كان هذا لا يمنع أنها كلمات عربية أو من أصول عربية.

د. عبدالرحمن الشيخ [ف. مارسيه *PH. Marcais*]

ب ـ الأدب العربى

قسّمنا هذا المبحث كالتالى:

١ ـ بواكير الأدب العربى:

ـ قبل الاسلام (الشعر والنثر).

ـ شعر القرن الأول.

٢ ـ الأدب العربى فى القرن الثانى (الشعر والنثر).

٣ ـ الأدب العربى فى الفترة من القرن الثالث إلى القرن الخامس. (الشعر والنثر).

٤ ـ الأدب العربى من القرن السادس إلى القرن الثانى عشر.

٥ ـ الأدب العربى الحديث.

● إلى سنة ١٩١٤.

● بعد سنة ١٩١٤.

قائمة عامة بالمراجع.

لم يكتب حتى الآن* تاريخ كامل للأدب العربى، فلا زالت أعمال كثيرة مهمة مخطوطة لم تُنشر، كما أنَّ الدراسات النقدية التى تتناول الشعراء والكتاب لازالت قليلة نسبيا، ولم تحظ بعض فترات الأدب العربى بالدراسة الوافية، ويجد الباحث أن أكثر القوائم اكتمالا هى تلك التى قدمها لنا بروكلمان فى كتابه تاريخ الأدب العربى: C. Brockelmann :Gesch. der arab. Literatur وما صدر له من ملحقين.

وثمة مسح آخر للإنتاج الفكرى العربى قدّمه لنا جبريلى: F.Gabrieli, *Storia della letteratura araba,* Milan (1952)

بالإضافة للحصر الوارد فى الأعمال الآتية:

-H.A.R. Gibb: *Arabic Literature, London, 1929.*

-R. A. Nicholson, : *A literary history of the Arabs, and ed., Cambridge, 1930.*

-Ch. Pellat, : *langue et litterature arabes, Paris, 1952.*

O. Rescher, : *Abriss der arab. Literaturgeschichte, i, ii,* Stuttgart, 1925.

ـ چورچى زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية فى أربعة مجلدات القاهرة ١٩١١.

* كان هذا وقت كتابة المقال.

ـ أحمد الاسكندرانى ومحمد عنانى، الوسيط فى الأدب العربى، القاهرة، ١٩١٩..

بالإضافة إلى أعمال أخرى عديدة صدرت باللغة العربية، وقد أدرجنا ـ بعد ذلك ـ فى قوائم تشتمل على المصادر والمراجع المتعلقة بكل فترة على حدة، كما أدرجنا مصادر أخرى فى ثنايا البحث تتناول كتّاباً أو شعراء.

(ا) بواكير الأدب العربى

ا ـ قبل الاسلام:

ـ **الشعر:** بدأ الأدب العربى فى الظهور فى نحو أواخر القرن الخامس للميلاد ممثلاً فى الشعراء العرب فى الشمال الشرقى لشبه الجزيرة العربية وعند تخوم الفرات، وقد بقى من إنتاجهم ما حاز انتشارا، على نحو أو آخر، وقد وصل الجيل الثانى من هؤلاء الشعراء بقصائدهم إلى درجة عالية من الكمال والإتقان الفنى، وكان من بينهم الشاعر الأشهر امرؤ القيس، وكانت قصائدهم (المفرد: قصيدة، والجمع: قصائد، وبلغة الحياة اليومية: قَصيد) مثلا يُحتذى للأجيال اللاحقة من الشعراء العرب الذين نهجوا نهجها ـ بلا استثناء ـ مع بعض التغيير فى المحتوى وطريقة التناول. لقد انتشرت أشعار هذه المدرسة بسرعة كبيرة فى شبه الجزيرة العربية ومناطق المستقرات العربية فى الشام والعراق . وبظهور الإسلام وما تلاه من تغير فى الاهتمامات القبلية تعرّض هذا النوع من الشعر لكسوف مؤقت.

والقصيدة العربية شكل فنى تتميز بخصائص لا تشاركها فيها الآداب الأخرى إلاَّ قليلا ـ والغرضان الرئيسيان.. للقصيدة العربية هما الفخر والمدح، وهما يردان فى سياق رحلة يقوم بها الشاعر، ويوسع الشاعر من مجال قصيدته بالنسيب وهو التشبيب بامرأة من قبيلة أخرى، ووصف بعير الشاعر أو حصانه وذكر مزاياه، ومقارنته بالطرائد، ويفضى هذا إلى ذكر شئ من حياة الحيوان فى الصحراء. ويستطرد الشاعر فيتعرض لصور مثالية من الكرم البدوى، وعادات الشراب والحرب ومناظر المعارك، وهجاء المناوئين له. ويتراوح طول

القصيدة بين ستين ومائة بيت لها الوزن نفسه، والقافية نفسها .

ويحيط الغموض بأصول الشعر العربى، فتراث فقه اللغة العربية (الذى يشكل غالبا مصدر المعلومات الوحيد فى هذا المجال) لا يقدم لنا معلومات تعود بجذورها إلى أبعد من شعراء القصائد (أو القصيد) مع أنه من الصعب أن نتصور أن هؤلاء الشعراء قد أنشأوا قصائدهم هكذا فجأة دون أن يكون قد سبقهم أسلاف مهدوا الطريق. لقد كان ظهور المدرسة الشعرية الجديدة معاصرا لمملكة كنْدَة فى شمال شرق شبه الجزيرة العَربية، وكان لمملكة كنْدَه علاقات مع أمراء الحيرة وغسّانَ، مما يجعلنا نفترض إمكانية ورود تأثيرات من منطقة الهلال الخصيب، لكننا لا نمتلك أدلة تؤيد هذا الفرض.

وعلى أية حال فقد أثر شعراء القصيد بشكل مسيطر وواضح على الشعر العربى الذى أتى بعد ذلك.

والطابع الرئيسى الذى يميز هذه القصائد وترك أثره بعد ذلك هو التركيز أو التكثيف أو الإيجاز الشديد، اذ يتم حشد كل الإشارات والإيماءات والصيغ بشكل مركز لتوضيح الصورة فى أقل قَدْر من الكلمات. وكانت الصور البيانية من استعارة وكناية وتشبيه محصورة فى صور تقليدية قليلة مرتبطة بالحرب والطعام، وقد يقتضى سياق القصيدة إضافة مثل أو عبارة تجرى مجرى المثل. أما عن أقسام القصيدة فإن الجزء المتعلق بوصف الحيوان يتسم بالحيوية والواقعية، على العكس من الجزء المتعلق بالنسيب، إذ يشير هذا الجزء بإيجاز إلى موقع المعسكر الذى سبق أن أقام فيه الشاعر فى رحلة سابقة (وصف الأطلال) ونادرا ما يصف الشاعر المرأة التى تستدعيها ذاكرته، رغم أن الأبيات التى تتناول المرأة بالوصف الحسىّ قد يخصص لها أحيانا بعض الأبيات المنفصلة. والبيت الشعرى ـ وليس القصيدة ككل ـ هو المعيار الذى تقاس به مهارة الشاعر الشعرية. والشعر الجاهلى (شعر ما قبل الاسلام) أو على الأقل ما بقى منه ارتبط بعدد محدود من الأغراض themes تلاحمت مع القيم الخلقية والجمالية السائدة، لذا فقد كان

المضمون الشعرى معروفاً سلفا، بل وأكثر من هذا فقد كان أى خروج عن المألوف يعد أمرا لا يحظى بالقبول، كما تحكم الشكل الشعرى فى استرسال عاطفة الشاعر. واتسم المحتوى الشعرى بالاعتدال والرزانة اللهم إلاّ فى مجال الفخر والمديح حيث حفل هذان الغرضان بالمبالغة خاصة إذا كان الأمر متعلقاً بالكرم. وأخيرا فقد كانت المهمة الكبرى للشاعر هى كونه ممثلاً للذاكرة الجمعية، ومن ثم أضفى طابع الاستمرار على الحاضر .

وبالإضافة للقصائد ظهر ما يعرف بشعر المناسبات حيث يتناول الشاعر موضوعا شعريا واحدا، لكن هذا النوع من الشعر ـ على أية حال ـ لم يظهر قبل القصائد المعروفة التى أنشأها شعراء القصيد، كما أن شعر المناسبات هذا قد تأثر فنيا بالقصائد التقليدية، ولايمكن اعتباره ممثلا للشعر العربى فى مرحلته الباكرة. إلاّ أنه يمكننا أن نستثنى من ذلك ـ على نحو ما ـ أشعار الحرب من بحر الرَّجز، وكذلك شعر الرِّثاء الذى هو أقرب إلى المعنى العام لفن الشعر، ومن بين شعر المناسبات أيضا ما يعرف بشعر الحماسة، وقد ارتبط بعضه بالشعراء الصعاليك .

إن ثمة معنى خاصا ارتبط بشعر الهجاء مؤداه أن الشاعر الهجاء ينطق بلسان قوى غيبية أو قوى ما فوق الطبيعة (انظر: *I. Goldziher, Abhandlungen zur arab. philologie, i 1896, 1-121)*

ويبدو أن تركيز العرب على جماليات الألفاظ وحسن اختيارها قد أعطى للألفاظ نفسها قوة ذات دلالات غامضة وسحرية. وكان الشعر مبعث فخر ومجال تنافس، فالشاعر الذى يمكنه أن يؤثر فى مشاعر مستمعيه بالمجازات البليغة والمحكمة والعبارات الخصبة المشبعة بالكنايات والفوارق الدقيقة فى المعانى، ليس مجرد شاعر، وإنما هو يلقى التوقير والاحترام باعتباره حاميا لشرف القبيلة وباعتباره سلاحاً فعّالا ضد أعدائها. وكانت الحروب القبلية تحسم ـ على نحو قلَّ أو كَثُر ـ من خلال المفاخرة بين الشعراء المرموقين، تماما كما تحسم فى

ميدان القتال. وكانت عادة المفاخرة هذه عميقة الجذور حتى أن محمدا (ﷺ) لجأ اليها - بعد ذلك - فى المدينة المنوّرة، رغم أنه كان - بشكل عام - معادياً لنفوذ الشعراء (انظر ديوان حسّان بن ثابت. وحساسية العرب للهجاء لم تمنع من توجيهه ضد شيوخ القبائل وذوى الحيثيات، وإن كانت قلة قليلة من هذه الأشعار هى التى بقيت (هكذا لاحظ الجاحظ فى كتابه الحيوان، ١، ٣٥٩)

والملمح الجدير بالملاحظة هو الافتقاد الكامل لشعر الحب (بصرف النظر عن النسيب التقليدى) كما أن شعر الخَمْريّات نادر بدوره ويلاحظ أن الشواهد الدالة على وجوده تعود لفترة ظهور الاسلام (انظر أبو محْجَن)، ولا توجد قصائد مستقلة تتناول الصيد (قصائد الطرديّة والجمع طرائد). وشهدت المناطق الحضرية أيضا شعراء، وإن كان إنتاجهم الشعرى يختلف نسيجاً ومضمونا عن شعر البادية، ولم يبق منه إلاّ القليل خلا أشعار عَدِىٍّ بن زيد وهو شاعر من الحيرة يتناول الدين ومجالس الشراب بالإضافة للقصائد الدينية المنسوبة إلى أميّة بن أبى الصلت (من الطائف) وهى قصائد مشكوك فى نسبتها إليه.

النقل والتوثيق:

ليس هناك دليل يقينى على أن الشعر الجاهلى قد وصلنا مكتوبا فى فترة سابقة على القرن الأول الهجرى رغم أنه لا يمكننا انكار استخدام الكتابة فى تسجيل الأعمال الأدبية قبل الإسلام وإن كان وصول الأشعار والأشكال الأدبية الأخرى إلينا يُعزى فضله للرواة، أما عملية التسجيل فيعود الفضل فيها لعلماء فقه اللغة فى القرن الثانى للهجرة (الثامن للميلاد) وعلى هذا فتدوين الانتاج الأدبى بدأ بعد مائتى سنة أو ثلاثمائة من ظهور هذا الإنتاج أو إنشائه، وهذا يجعل الأشعار المجموعة والمنسوبة للجاهلية موضع شك فى نسبتها لقائليها، وقد تعرض لهذه القضية د.س مرجليوث فى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية *Journal of the Royal Asiatic Society*، العدد الصادر سنة ١٩٢٥، وطه حسين فى كتابه فى

الأدب الجاهلى الصادر فى القاهرة سنة ١٩٢٧.

الشعر فى القرن الأول للهجرة:

أثرت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية المصاحبة للإسلام وكذلك حركة الفتوح فى الشعر العربى من حيث لغته ومجالاته، ففقد الهجاء سطوته وتحولت الحماسة إلى أشعار ذات طابع دينى تحث على الجهاد ومقاومة الخوارج، ونتيجة الثروة وحياة الرفاهية ظهرت قصائد الغزل المستقلة فى الحجاز ـ بمعنى أن الغزل لم يعد مجرد نسيب أو تشبيب ملحق بقصائد تضم أغراضا أخرى وإنما ظهرت له قصائد مستقلة ـ كما ظهرت قصائد جرى إعدادها خصيصا لتُغنّى. وكان الغزل على نوعين أحدهما ارتبط ـ على نحو خاص ـ بمكة وهو شعر مرح وحَضَرى ويتسم بالصدق والواقعية وخير ممثل له عمر بن أبى ربيعة، أما النوع الثانى فارتبط بالمدينة واتسم بالحب اليائس (الحب بلا أمل) وكان ذا طابع بدوى .

وظهر نوع من الشعر الدينى السياسى على يد شيعة علىّ، كما ظهر شعر الرجز. وفى القرن الأول للهجرة أرسيت التقاليد الشعرية على يد مجموعة من الشعراء أبرزهم الأخطل وجرير والفرزدق وذو الرمة. أما الأخطل فكان خير ممثل لمنهج عمرو بن كلثوم والنابغة، وصبغت مدرسة الأخطل ومن لفّ لفّه بروح شعر ما قبل الإسلام، فقد عكف الأخطل على مدح خلفاء بنى أمية و تميزت قصائده بالروح القبلية، وكان الفرزدق فى ميدان الفخر صدى لروح أجداده الجاهليين لكن الفرزدق وكذلك جرير لم يكونا يحبان الفقر الذى تتسم به الحياة البدوية وكانت القصائد بالنسبة لهما وسيلة للثراء والنفوذ، وقد جرت بين جرير والفرزدق حوارات شعرية أساسها المفاخرة والهجاء عرفت بالنقائض. لم تبتعد روح الصحراء إذن عن شعراء هذه الفترة بل إن شاعرا مثل ذى الرمة قد تجلى فى شعره بوضوح وصف الصحراء والإقامة فيها،ومن وصف حياة البادية.

وعلى أية حال فإننا لا نقدم فروقا بين الشعر الجاهلى والشعر الأموى

(شعر القرن الاول للهجرة)، فقد كانت العاطفة فى الشعر الجاهلى أقوى وأوضح وإن كانت تصب فى مجار ضيقة وتتحرك فى إطار محدود، أما الشعر الأموى فمجاله أرحب. وشارك الشعراء بشعرهم فى الصراعات الدائرة حول المبادىء والأشخاص، وتأثر الشعر فى هذه المرحلة بالأسلوب القرآنى. والشعر فى هذه المرحلة أكثر توثيقا من الشعر الجاهلى فقد كتب فى حياة الشاعر أو بعد وفاته بقليل.

المصادر:

(١) *R. Blachére, : Litt., i;*

(٢) *C.A. Nallino, Raccolta di Scritti, vi, Rome 1948;*

شوقى ضيف، التطور والتجديد فى الشعر الأموى. القاهرة، ١٩٥٢. أحمد أمين، فجر الاسلام. القاهرة، ١٩٢٨ م.م. البصير، عصر القرآن، بغداد، ١٩٤٧

الأدب فى القرن الثانى للهجرة:

يمتاز أدب القرن الثانى للهجرة عن أدب القرن الأول بخاصيّتين. أنه ـ إذا غضَضْنا الطّرف عن استثناءات قليلة ـ أدب المجتمع الحضرى وقد ظهر غالبه فى العراق، وكان الأدباء والشعراء فى هذه الفترة ـ فى غالبهم ـ أنصاف عرب أو غير عرب على الاطلاق ينحدرون من سلالات فارسية أو آرامية، وكان من الطبيعى أن ينعكس ذلك على الأدب الذى ينتجونه، وتجلى ذلك فى النثر أكثر من تجليِّه فى الشعر. ولقد ظل الشعر العربى فى هذا العصر العباسى الأول ملتزما بعمود الشعر العربى ملتزما ببحور الخليل بن أحمد (توفى ١٧٥هـ/ ٧٩١م) كما ظل محافظا على العربية الفصحى لغة الأباء والأجداد وإن بدا أكثر رقة وبساطة، واتجهت أفكار الشعراء ومعانيهم نحو العمق وترتيب الأفكار ودقة المعانى وكثرت فى الشعر صور الخيال وانفسحت، كما زاد الاهتمام بالصنعة والمحسنات البديعية وغالى بعضهم فى ذلك كأبى تمام، ومن المجالات الشعرية الجديدة التى ظهرت وصف القصور والنافورات.. إلخ

ومن الشعراء البارزين فى هذا القرن بشـــار بـن برد (ت ١٦٨هـ / ٧٨٤م) وهو من أصل فارسى وهو أول شـاعر عظيم من أصـول غيـر عربية، ويـعزى حـشـد القـصـيـدة العـربيـة بالبـديع (المحسنات اللفـظية) لشاعـر من الجيل التالى لبشـار هو مسلم بن الوليد الذى اخـتلف فيـه النقـاد بين مادح مـشيـد وقادح متَّهِم، لكنـنا لا نجد هذا الخلاف حول شـــاعر عظيم آخـر معـاصر هو أبو نـواس (توفى حـــوالـى ١٩٨هـ/ ٨٠٣م) الذى لانكاد نجـد له نظيـرا فى الأدب العربى خـاصة فى خـمرياته، إلا أن علمـاء اللغـة لـم يحـفلوا بأشـعـار العـصـر العـبـاسى الأول احـتـفـاءهم بأشعـار القرن الهجرى الأول والعـصر الجاهلى، إذ اعتبـروها أقل التزاما باللغة الصحيحة ولا يجوز الاستشهاد بها فى المضـمار اللغـوى ،لذا لم يحفلوا بجـمع هذه الأشعار فى دواوين.

أما فـيمـا يتعلق بـالنثر فـقد شـهد تطورا هائـلا فـقـد كـتب الـكتـاب أول المقالات، وكـانت الكتابات الخـارجة من البـلاط الأمـوى أقـرب إلى فن الخطب.

ومن أشـهر الـكتاب فى القـرن الثـانى الهجرى عبد الحميد الكاتب المتوفى سنة ١٣٢هـ (٧٥٠م)، وقد بدأ النثـر العربى فى هذه الفترة من خـلال الترجمة لأدب البلاط البهلـوى فى فارس وقد أثر ذلك فى النثـر العربى سـار ابن المقفع بعـد ذلك على هذا المنوال(*) .

ومما ساعـد على تطور النثر مـا قام به القـصّاص فى هذه الفـترة إذ كـانوا يربطون جملة أحاديث مـعاً لتكون شبه القـصـة أو الحكايـة، ومن الأعمـال التى نحت هذا المنحـى (سـيـرة النبى) لابن إســـحـــاق (توفـى ١٥١هـ/٧٦٨م). وظهـــور طائفـــة الإخـبـــاريين (رواة الأخـبـار) الذين راحوا يروون أخـبـار العـرب فى أيامهم وفى عـشقـهم، وفى القـــرن الثـــانـى للهـــجـــرة تعـــددت الاضطرابات وأسبابهـا وظهرت مذاهب دينية جديدة وامتدت الفتوح الإسلامية،

(*) يلاحظ أن المؤلف هنـا يتناول القـرن الثانـى الهجرى كـله بما فيـه من فترة أمـوية وأخرى عباسـية، وبالتالى فهو لا يسـير وفقا للتقسـيم التقليدى المتعارف عـليه فى الكتابات التى تؤرخ للأدب العربى: عصـر أموى، عصر عباسـى أول، عصر عباسى ثان. [المترجم].

وكان للفلسفة دور فى الحياة الثقافية، وقد أثر كل هذا فى النثر وساعد على تطويره، وكان لظهور المدارس الفقهية على نحو خاص أثره الواضح، فالمذهب الحنفى كان له كُتابه المشهورون مثل أبو يوسف (توفى ١٨٩هـ / ٨٠٤م) ومحمد الشيبانى (ت ١٨٩هـ / ٨٠٤م)، وأنتجت مدرسة المدينة أول تجميع مهم لأحاديث الرسول ﷺ ونعنى به الموطّأ للإمام مالك بن أنس (توفى ١٧٩هـ / ٧٩٥م) وبعد ذلك أصدر الإمام الشافعى كتابه الأم، وكذلك تطورت الدراسات القرآنية.

المصادر :

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام. جـ١ القاهرة، ١٩٣٣.

(٢) الرفاعى : عصر المأمون جـ٢. القاهرة ١٩٢٧.

(٣) طه حسين : حديث الأربعاء، القاهرة ١٩٢٥.

(٤) Ch. Pellat, : *Le Milieu Bastien et la Formation de Gáhiz, Paris 1952;.*

(٥) *J. Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.*

الأدب من القرن الثالث إلى الخامس للهجرة:

مع بداية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) كانت الدراسات اللغوية والتاريخية والفقهية والقرآنية التى ذكرنا شيئا عنها فيما سبق قد أرست أرضيّة متينة لأدب النثر فى التاريخ الإسلامى. ولكن المسألة التى بقيت فى حاجة إلى حل هى كيف نخرج كل هذه الدراسات من حيزها الضيق بين الباحثين والعلماء لتتفاعل مع العامة وتحظى باهتمامهم وتدخل حياتهم اليومية، وقد ألقى الضوء على هذه المشكلة الجاحظ، ذلك العبقرى (توفى ٢٥٥هـ / ٨٦٩م) الذى استطاع أن يكون حديث العامة بكتاباته الألمعية الذكية ذات الأسلوب الساخر. ولا تعود النجاحات التى حققتها كتابات الجاحظ إلى إتقان علوم العربية وامتلاكه ناصيتها فحسب وإنما تعود أيضا إلى ظهور مدرسة البصرة باتجاهاتها العقلية والاتجاه الإحيائى لعناصر الثقافة الهيلينية فى غرب آسيا، وتجلى ذلك بوضوح فى طائفة المعتزلة.

وقد دعّم هذا الاتجاه الهيليني تأسيس المأمون (١٩٨ ـ ٢٢١هـ / ٨١٣ ـ ٨٣٣م) لبيت الحكمة في بغداد لترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية. لقد تجلت فى كتابات الجاحظ ـ إذن ـ العناصر الثقافية العربية واليونانية وامتد ذلك التأثير اليوناني ليشمل كل ضروب الأدب ولم يعد قصرا على الجاحظ دون سواه، ومما ساعد على ازدهار الآداب والعلوم استخدام المسلمين للورق الذى جلبوه من الشرق الأقصى في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. ولقد استطاع هذا الاتجاه الجديد أن يقهر التراث الساساني للكتّاب رغم محاولاتهم الدائمة للتمرد، تلك المحاولات التى لم تكن تخلو من روح شعوبية تهدف إلى تشويه العرب وثقافتهم.

وفي مواجهة هذه التيارات الهيلينية كان هناك تيار أصولي من المسلمين السنة من دارسي التوحيد والفقه رفضوا الاتجاهات العقلية للمعتزلة وفضلوا الانشغال بسنة الرسول ﷺ والشريعة الاسلامية وقد شهدت هذه الفترة ظهور الكتب الستة التى جمعت الأحاديث الصحيحة للرسول ﷺ وهى كتب البخارى ومسلم والترمذى وابن ماجه وأبو داود والنسائي، وبالنسبة للشيعة فإنهم يعتبرون الكتب الصحاح التى جمعت أحاديث الرسول ﷺ عددها أربعة أهمها ما جمعه الكُلَيْني (توفى ٣٢٨هـ / ٩٣٩م).

ورغم جهود أهل السنة وأتباع المذهب الظاهرى إلا أن هذا لم يمنع من أنه فى القرنين الثالث والرابع كان هناك أدب صوفي جديد فى حالة تطور، منذ عهد المحاسبى (عام ٢١٣هـ / ٨٥٧م) والجنيد (المتوفى ٢٩٧هـ / ٩١٠م).

بل وظهر الشعر الرمزى (الباطنى)، وشهدت الفترة رؤى ذى النون (توفى ٢٤٥هـ / ٨٥٩م) وغيره.

وإذا تناولنا الشعر فى هذه الفترة فلابد من القول إنه لم يعد يحتل المكان الأول إذ سبقه النثر، ولا يعود ذلك لتخلى العرب عن حبهم للشعر وتفضيلهم له وإنما لأن هناك مجالات فكرية وعلمية جديدة لم يعد الشعر

بقـادر على إحراز قَصْب السَّبْق فـيهـا، لكن هذا لـم يمنع من ظهـور شــعـراء عظمـاء فى هذه الفـتـرة مـنهم أبو تمام (المتــوفى فى عــام ٢٣١هـ / ٨٤٦م) وكان مولعا بالأفكار العميقة والتراكيب اللغـوية غـيـر المبــتـذلة وبالمحـسنات البـديعـية والصـور البـيـانية فـحـمل قصائده أحمالا ثقالاً من ذلك كله، بينما كان البحـترى (المتوفى سنة ٢٨٤هـ / ٨٩٧م) أكثـر ميـلا للمعـانى البسـيطة والألفاظ ذات الموسيقى والجرس، فكان بذلك أقـرب للروح البدوية، وقـد حاول ابن الـرومى (ت ٢٨٣هــ / ٨٩٦م) أن يوجـد شعـرا نقديا اسـتبطانيـا *introcpective* جديدا تكون فيه القـصيدة كيانا يشكل وحـدة مـوضـوعـيــة مـتكاملة وتتناول مجالا شعريا واحدا.

ويعـد أبو العــلاء المعـرى هو آخـر الشـعـراء العـظمـاء فى هـذه الفـتـرة (المتوفـى عام ٤٤٩هـ / ١٠٥٧م)، ولا شك أن تاريـخ الأدب العـربـى فى هذه الفترة بل وفى غيرها من الفترات زاخر بالتفـاصيل مما يصعب مـنه التلخيص، لذا ففى قائمة المراجع فـائدة كبيرة لكل مستزيد.

المصادر:

(١) البصــير: فى الأدب العـبـاسـى، بغداد، ١٩٤٩.

(٢) خليل مـردم، شعراء الـشام فى القرن الثالث. دمشق، ١٩٢٥.

(٣) L. Mubarak, *: La prose arabe au IV siécle de L'Hégire, Paris 1931 (Arabic edition Cairo 1934);*

(٤) A. Mez, : *Die Renaissance des Islams,* Heidelberg 1922 (English tr., *The Renaissance of Islam,* London 1937);

(٥) G.E. von Grunebaum,: *A tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism,* Chicago 1950;

(٦) Idem., *The spirit of Islam as shown in its Literature, studia Islamica i/I,* 1953;

(٧) H. Ritter, : *Introduction to Asrar al-Balàgha of al-Djurdjani,* Istanbul 1954;

(٨) Palencia, : *Historia de la Literatura Arábigo Española, Barcelona 1928;*

(٩) H. Pérés : *La Poésie andalouse en Arabe classique au XI siécle, Paris, 1937, 1953.*

من القرن السادس للقرن الثانى عشر للهجرة:

شهدت بداية القرن السادس للهجرة (الثانى عشر للميلاد) انتصار قوتين سيهيمنان من الآن فصاعدا على الحياة الفكرية للبلاد العربية، ونعنى بهما الأصولية *Scholasticiam* والصوفية. وقد ارتبط هذان الاتجاهان بحركة الإحياء السنى التى قادها السلاجقة والتى بدأت فى خراسان فى منتصف القرن الخامس وانتشرت فى العراق فى ظل سلاطين آل سلجوق ومنها إلى سوريا ومصر فى ظل آل زنكى وآل أيوب (الأيوبيين)، وفى الغرب الإسلامى ظهرت حركة مشابهة قادها البربرى محمد بن تومرت (المتوفى ٥٢٤هـ / ١١٣٠م) وتطورت الحركتان بشكل متواز فى شطرى العالم العربى (الشرقى والغربى) وساعد على ذلك عمق الصلات والاتصالات بين المشرق والمغرب. وكان العامل الرئيسى فى انتشار الأصولية هو التركيز التدريجى على التعليم النظامى فى المدارس، والمدرسة نوع جديد من المؤسسات التعليمية أدخله الوزير السلجوقى نظام الملك (المتوفى ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م) فى بغداد لتخريج العلماء والإداريين، وسرعان ما انتشر نظام المدارس هذا ليغمر العالم الإسلامى كله. وقد أدى حصر التعليم فى شكل محدد إلى حصر الموضوعات (المجالات) التى تُدرَّس أيضا فى أشكال محددة (قوالب محدَّدة) وأدى هذا إلى الاستعاضة بالكتب المقررة (كتب المختصرات *Text-books*) والأعمال الموسوعية المجمعة لتحل محل الأعمال الأصلية.

وكان هذا الاتجاه ملحوظا عند الجيل الرائد الأول من معلّمى المدرسة النظامية: التبريزى اللغوى (المتوفى ٥٠٢هـ / ١١٠٩م) تلميذ أبى العلاء المعرى الذى جرى الاستشهاد بأشعاره فى الكتب المدرسية وفى التفسيرات والتعليقات، وخلف التبريزى فى الاتجاه نفسه الجواليقى (المتوفى ٥٣٩هـ / ١١٤٥م) والفقيه الشافعى الجوينى

إمـــام الحــرمـــين (تـوفى ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) وتلمـيـذه أبو حامـد الغـزالى (المتـــوفى ٥٠٥هـ / ١١١١م) الذى كرس أعـماله الأولى للتـوحيـد والدفاع عن السنة ضـد الفلسفـة الهيلينـستـية والأفكار الغـريبـة عن الإسلام، وسـار على دَرْب هؤلاء غـالب أهل الـسنة من علماء التوحيد والشريعة الذين أتوا بعد ذلك إذ ألفوا عددا كبـيرا من المختصرات فى علم العـقيـدة (الجـمع عقـائد) ومن أشـهر هذه الأعـمال ما كتـبه أبو حفص النَّسـفى (المتـوفى ٥٣٧هـ / ١١٣٢م) وعــضـد الـدين (المتــوفى ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م) ومحمد بن يوسف السنوسى (المتــوفى ٨٩٢هـ / ١٤٨٦م) كـمــا ظهـرت كتب من هذا النوع فى الحـديث خاصة كمـلاحق لكتب الصِّحاح الستة، وممن كتبوا فى هذا المجـال ابن الهَيثمى (المتـــوفى ٨٠٧هـ / ١٤٠٥م) وعـلى المتــقـى الهندى (المتـــوفى ٩٧٥هـ / ١٥٦٧م) فى كتابه الشامل كنز العمال.

وقد ألف الشيـعة فى القرنين الرابع والخامس كـتبـا فى التوحـيد والعـقائد على الشاكلة نفسها، ومن هؤلاء الشيعة المطـهّر الحلِّى (المتـــوفـى ٧٢٦هـ / ١٣٢٦م) ومحمـد بكر المجلسى المتوفى ١١١٠هـ / ١٧٠٠م كـما ألفـوا كـتبـا موجـزة فى الشريعـة وتفسيـر القرآن الكريم. ومع هذا فـقد ظهـرت اتجاهات مناوئة لهذا الحصر والتضييق المدرسى وكان المناوئون لهذا الاتجاه قليلى العدد لكن دورهم كان فى الغـاية من الأهمية فقد انخرط المصلح الحنبلى الشـهير ابن تيـمـيـة (المتـوفى ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) وتلمـيـذه ابن قـيم الجـوزية (المتـوفى ٧٥١هـ / ١٣٥٠م) فى جـدال عـنيف ضد الجـمود المدرسى من ناحيـة وضد الصوفية من ناحية أخرى لكن لم يحققا إلا نجاحا محدودا حـتى تم أخيرا إحياء تعاليمهما على يد محمد بن عبد الوهاب (المتـــوفى ١٢٠٦هــ / ١٧٩١م) فى منطقة نجد بوسط شـبه جزيرة العرب. وفى الهند ظهرت مدرسة مهمة لم تحظ بالدراسة الكافية وكان اهتمامها منصبا على الفلسفـة الدينية، وقـد أسست فى جنبـور عـلى يد مـحـمـد الجنبـورى (المتـوفـى ١٠٦٢هـ / ١٦٥٢م) وظلت هذه المدرسـة ذات تأثيـر لعـدّة أجيـال وأثرت فى أعمال المصلح الدينى ولى الله

الدهلوى (المتوفى ١١٧٦هـ / ١٧٦٥م). وفى مجال الشريعة قدم تاج الدين السبكى الشافعى (المتوفى ٧٧١هـ / ١٣٧٠م) والحنفى ابن نجيم المصرى (المتوفى ٩٧٠هـ / ١٥٦٣م) أعمالاً أصيلة.

وكان للحروب الصليبية دور فى صبغ آداب العربية بطابع خاص، فأثناء هذه الحروب ظهر ما يمكن تسميته بأدب الحرب كما ظهرت أعمال عن المناورات (التكتيكات) العسكرية واستخدام الأسلحة وسياسة الخيل والجهاد بشكل عام وحتى فى الأندلس كان الأدب صدى للأعمال المشرقية.

وفى مجال الأدب الخالص انتشرت المحسنات البديعية وبلغت ذروتها فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر للميلاد) وكان الحض على الأخلاق الفاضلة هو محور كثير من الأعمال كما فى أطواق الذهب للزمخشرى (المتوفى ٥٣٨هـ / ١١٤٣م) وانتعش النثر الديوانى (الإنشاء) على يد كتاب مثل القاضى الفاضل (المتوفى ٥٩٦هـ / ١١٩٩م)

وظل العنصر الهيلينستى فعّالا فى الثقافة العربية لعدة قرون ليس فى مجالات الطب والعلوم والفلسفة فحسب، بل فى سائر فروع المعرفة.

وفى هذه الفترة ظهر ما يمكن تسميته بالحركة الموسوعيّة، ويمكن القول إن هذا كان نتيجة للحركة المدرسية الهادفة إلى تنظيم المعرفة وضبطها والتى وجدت نفسها - بوعى أو بدون وعى - تركز على العلوم الدينية والفلسفة. واتخذ الموسوعيون أشكالا مختلفة منها: ترتيب المعارف هجائيا تحت رءوس موضوعات فى مجال معين أو عدة مجالات مثل قاموس الأنساب المعروف بكتاب الأنساب لتاج الدين السمعانى (المتوفى بعد ٥٥١هـ / ١١٥٦م) وسار على النسق نفسه ياقوت الحموى ذو الأصول اليونانية فى كتابه معجم البلدان، وكتب التراجم كوفيات الأعيان لابن خلكان والوافى بالوفيات للصفدى.. الخ وبالإضافة للترتيب الهجائى، ظهر الترتيب وفقا للقرون على يد ابن حجر العسقلانى فى كتابه

الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، ثم السخاوى الذى تناول أعيان المائة التاسعة.. وهكذا. وبعد ذلك ظهرت الموسوعات الببليوجرافية كموسوعة كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون للتركى حاجى خليفة (المتوفى ١٠٦٨هـ / ١٦٥٨م) وأتى بعده محمد على التهانوى الذى ألف سنة ١١٥٨هـ / ١٧٤٥م معجم مصطلحات الفنون. وبعض الكتاب الموسوعيين نحا نحو مزج عدة فروع معرفية فى عمل واحد كالنويرى (المتوفى ٧٣٢هـ / ١٣٣٢م) فى كتابه نهاية الأرب وكذلك القلقشندى (المتوفى ٨٢١هـ / ١٤١٨م) فى كتاب صبح الأعشى.

وفى مجال العلوم غير الدينية كان الإنتاج فى مجال التاريخ هو الأهم والأكثر تأثيرا، فقد حرص السنة على إحياء الكتابة فى مجال التاريخ العام، ومن الكتابات فى هذا المجال المنتظم لابن الجوزى (المتوفى ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م) واستمر من خلال العمل المهم الكامل لابن الأثير (المتوفى ٦٣٠هـ / ١٣٧٣م) وتتابعت الأعمال التاريخية الموسوعية المهمة.

وفى هذه الفترة كثرت الدواوين الشعرية لكن قليلا من الشعراء هم الذين حققوا شهرة كالعراقى صفى الدين الحلّى (المتوفى ٧٤٩هـ / ١٣٤٩م) والسورى ابن حجّة الحموى (المتوفى ٨٣٧هـ / ١٤٣٤م) والمصرى بهاء الدين زهير (المتوفى ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) وحقق الشعر الدينى فى مدح النبى ﷺ نجاحا كبيرا خاصة تلك القصيدة المعروفة بالبردة للبوصيرى (المتوفى ٦٩٤هـ / ١٢٩٦م).

وبالنسبة للحركة الصوفية وإفرازاتها الأدبية فقد حلت الخوانق والربط والزوايا لدى الصوفية محل المدارس لدى السنة، واتخذت كتاباتهم فى كثير من الأحيان شكل تسجيل لكرامات الأولياء ومناقبهم، وبدءوا فى الابتعاد عن التصوف بشكله الواضح البسيط كما كان يتجلى فى كتابات الغزالى.

وأدى الجمود السريع الذى حاق بمعظم فروع المعرفة بعد الفتح العثمانى

لمصر والشام فى بداية القرن العاشر الهجرى (السادس عشر للميلاد) إلى ازدهار النشاط الصوفى الذى راح يعبر عن نفسه من خلال كتابات مبالغ فيها أحياناً ككتابات المصرى عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م). ويعتبر عبد الغنى النابلسى (المتوفى ١١٤٣هـ / ١٧٣١م) أبرز كتاب العصر العثمانى لكتاباته الدينية والصوفية ولأشعاره أيضا وقد وقع معظم الكتاب فى مصر والشام طوال القرن الثامن عشر تحت تأثيره سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، بل ووصل تأثيره للمغرب. وفى الشرق الإسلامى كان الاتجاه الصوفى السائد هو الاتجاه الإشراقى الذى أثر من خلال الفارسى صدر الدين شيرازى وتلميذه فيض الكاشى فى الصوفية الهندية وصوفية الشيعة الفرس. ولم يظهر الاتجاه بالعودة للأصول الصوفية الأولى إلا فى نهاية هذه الفترة على يد المرتضى الزبيدى المصرى رغم أصوله الهندية، وعلى الشاذلية فى المغرب.

المصادر:

(١) حمزة، ا.ل. الحركة الفكرية فى مصر القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) J. Rkabi, La Poésie *profane sous les* Ayyûbides, Paris 1949; G. Graf,

(٣) Gesch. *d. christlichen arabischen Literatur, ii, iii,* Vatican City 1947-9; *and see also T.ASAWWOF.*

الأدب العربى الحديث:

(أ) إلى سنة ١٩١٤

ينطوى مصطلح «الأدب العربى الحديث» على التطورات الحادثة من القرن الثالث للهجرة وما تبعه من قرون، كما يضم بين جنبيه أيضا تغيرات أعمق وأوسع من حركة الإحياء البسيطة التى شهدها الإنتاج الأدبى سواء على المستوى الضيق ونعنى به استخدام اللغة أو على المستوى الأرحب ممثلاً فى الحركة الإنسانية.

فقد شهد الأدب العربى الحديث حركات إحياء محلية بسيطة بين وقت وآخر، كتلك الحركة - على سبيل المثال

ـ التى حدثت فى حلب بتأثير رئيس الأساقفة المارونى جرمانوس فرحات (١٦٧٠ ـ ١٧٣٢م) وفى بغداد فى النصف الأول من القرن الثانى عشر للهجرة (الثامن عشر للميلاد). وقد شهد القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر للميلاد) أيضا ظهور أدب جديد يستوحى الأدب القديم ويسير على نهجه، وكان هدف الروّاد الإحيائيين فى هذه الفترة هو تحرير اللغة العربية وانتشالها من حفرة التدهور والركاكة التى وقعت فيها، وذلك بأن يستعيدوا التراث الأدبى القديم بلغته النقية الخالصة. ومن رواد هذه المرحلة ناصف اليازجى (١٨٠٠ ـ ١٨٧١م) فى سوريا، وعلى باشا مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣م) فى مصر ومحمود شكرى الألوسى (١٨٥٧ ـ ١٩٢٣م) فى العراق. وقد عمل هؤلاء الرواد ـ سواء فى مؤلفاتهم أو فى مجالسهم ومدارسهم ـ على إحياء التراث العربى، فكتاب الخطط التوفيقية لعلى باشا مبارك ما هو إلا استمرار لنهج المقريزى.

وجنبا إلى جنب مع هؤلاء كان هناك كتاب تأثروا بأفكار العالم الغربى واقتربوا من آدابه إما لأن الظروف أتاحت لهم ذلك أو باختيارهم الشخصى، وكان الدافع الأكبر هو حاجة المدارس العسكرية التى أنشأها محمد على فى مصر إلى مترجمين لترجمة المصطلحات الفنية من الفرنسيَّة، كما أدى إنشاء مطبعة فى مصر سنة ١٨٢٨م إلى الإسراع بالنهضة الفكرية المتأثرة بالغرب. وظهرت هذه الحركة فى سوريا بعد ذلك بفترة قصيرة. وكان كبير المترجمين فى عهد محمد على هو رفاعة رافع الطهطاوى (المتوفى حوالى ١٨٧٣م)، ولا يمكننا أن نحسم مسألة مدى انتشار هذه المصطلحات المعربة فى هذه الفترة ولا إلى أى مدى أثرت فى الأدباء.

لكنه من الواضح أن رفاعة وآخرين مثله قد ألحقوا ما استفادوه من الغرب إلى أعمالهم ببساطة، وكان على المشتغلين بالأدب والدارسين له فى لبنان والذين كانوا على اتصال

بالحضارة الغربية من خلال البعثات التعليمية فى سوريا خاصة بطرس البستانى (١٨١٩ ـ ١٨٨٣م) وأحمد فارس الشدياق (١٨٠١ ـ ١٨٨٧م، وناصف بن إبراهيم اليازجى (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦م)، وكذلك فى تونس مثل محمد بيرم (١٨٤٠ ـ ١٨٨٩م) أن يستجيبوا للدوافع نفسها، وينهجوا النهج نفسه، وهذا لا يمنع أن هؤلاء جميعا كانوا من بين منشئى الدوريات الصحفية العربية الجديدة وخاضوا تجربة الكتابة الصحفية

لقد أدى تطور الصحافة الجديدة فى مصر ـ التى كانت فى بدايتها تحت إشراف سورى ثم سرعان ما تولى أمرها مصريون ـ إلى إرساء أساس متين لأدب عربى جديد. ففى خلال الحقب الأخيرة من القرن التاسع عشر والحقبة الأولى من القرن العشرين كانت الصحف مسرحا يحقق الأدباء من خلالها شهرتهم (باستثناء الشعر) وبدأت الآداب العربية تخوض مجالات اجتماعية جديدة وتتناول أفكاراً بأساليب جديدة ومختلفة مثل: كتابات محمد على (١٨٤٩ / ١٩٠٥م) الصارمة ولكنها مفعمة بالحياة، ومقامات محمد المويلحى (١٨٩٨ ـ ١٩٣٠م) وهى مقامات لمسها التطوير والتحديث رغم أنها نهجت منهج المقامات العباسية، والكتابات الأنيقة لمصطفى لطفى المنفلوطى (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤م)، والنثر الوظيفى الذى تميزت به كتابات چورچى زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤م)، وكتابات يعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧م) وكتابات قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨م) بالإضافة للكتابات الحماسية ذات اللغة المنمقة والتى اتضحت فيما كتبه ولى الدين يكن (١٨٧٣ ـ ١٩٢١م) ومصطفى كامل (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨م)، والكتابات العامية الساخرة ليعقوب صنوع «أبو نظارة» (١٨٣٩ ـ ١٩١٢م) وعبدالله النديم (١٨٤٤ ـ ١٨٩٦م).

وفى الوقت نفسه قدمت لنا الصحافة السورية فى بلاد المهجر نوعا جديدا من المقالات الأدبية وقصائد النثر التى خرجت عن النظام الشعرى التقليدى، ومن فرسان هذه الصحف

جبران خليل جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١م) وأمين الريحانى (١٨٧٧ ـ ١٩٤٠م).

وكان من غير الممكن فى الواقع ظهور هذا التطور فيما نسميه الأدب العربى الجديد دون حركة الترجمة، تماما كما أنه لم يكن من الممكن أن يظهر ابن المقفع والجاحظ فى العصر العباسى دون حركة الترجمة المزامنة لهما أيضا. ولم تترك الترجمة أثرا فى الأدب العربى الحديث من حيث توسيع مجاله، وطرائقه فى التعبير وتبسيط لغته فحسب وإنما ساعدت على إدخال أشكال أدبية وفنية جديدة، فقد ساعدت الترجمة على ظهور الفنون الدرامية وتطويرها، ومن بواكير الأعمال الدرامية تلك التى قدمها فى سوريا مارون النقاش (١٨١٧ ـ ١٨٥٥م) الذى استوحى كتابات موليير، وتبعه نجيب الحداد (١٨٦٧ ـ ١٨٩٩م) الذى كتب على نسق كورنيل Corneille وهوجو وا. دوماس وشكسبير، وظهرت أعمال درامية أكثر نجاحا فى مصر على يد محمد عثمان جلال (١٨٢٨ ـ ١٨٩٨م) الذى مصّر أعمال موليير، ورغم كل هذا فلا يمكن القول إن الدراما العربية حققت فى هذه المرحلة نجاحا كبيرا، وفى هذه الفترة أيضا حدث بعض التطور فى مجال الرواية واتضح هذا فى روايات چورچى زيدان التى حذا فيها حذو سكوت Scott.

وظهرت أعمال فكرية أيضا متأثرة بالفكر الأوربى مثل الكتابات ذات البعد السياسى والاجتماعى لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣م) وكتابات الحركة النسائية الوليدة ممثلة فى ما كتبته عائشة التيمورية (١٨٤٠ ـ ١٩٠٢م) وملك حفنى ناصف (١٨٨٦ ـ ١٩١٨م) وقاسم أمين.

وفيما يتعلق بالشعر فقد ظلت التقاليد الشعرية التقليدية التى تعد استمرارًا للشعر العربى القديم هى السائدة تطغى على أى تأثير أدبى يهب من الغرب وظل هذا هو الحال حتى سنة ١٩١٤م، وبظهور الحركة الوطنية اتسعت مجالاته، وكان محمود سامى البارودى (١٨٣٩ ـ ١٩٠٤م) رائدا من رواد الإحياء الذى تم على يديه تطوير

الشعر العربى، وأعقبه أحمد شوقى (١٨٦٨ ـ ١٩٠٤م) الذى قدم شعرا وإن كان تقليديا إلا أنه أكثر عذوبة وأكثر صقلا، وحافظ إبراهيم (١٨٧١ ـ ١٩٣٢م) الذى قدم شعرا أكثر عمقا وإحساسا بنبض المجتمع. ومع كل هذا فلا البناء الشعرى الأوربى ولا طريقته فى التناول الاجتماعى والوطنى ولا روحه الفردية كانت قادرة على التغلغل فى البناء الشعرى العربى ذى التقاليد الراسخة منذ القدم، لكننا نجد استثناءات لذلك فى العراق فقد كانت أشعار جميل صدقى الزهاوى أكثر تحررا لغةً وأكثر بعدا عن التقليدية، ولا يختلف الحال عند معروف الرصافى (١٨٧٥ ـ ١٩٤٥م) وإن كان ألصق بشكل القصيدة العربية التقليدية من الزهاوى. وقد عبر هذان الشاعران من خلال شعرهما عن كثير من الأفكار والطموحات. وقد ترجم سليمان البستانى (١٨٥٦ ـ ١٩٢٥م) الإلياذة سنة ١٩٠٤م فى محاولة لأقلمة الشعر اليونانى، لكن هذه الترجمة لم تكن عملاً ناجحا فى حد ذاتها، كما أنها لم تترك أثراً كبيرا.

(ب) منذ ١٩١٤م

كانت الفترة السابقة على هذا التاريخ تمثل بالنسبة للنثر العربى الحديث فترة تجريب وتقليد، لكن الحقب الأولى التى أعقبت سنة ١٩١٤م شهدت بدايات أدب عربى أصيل وجديد يعكس إلى حد كبير جدا الاهتمامات العقلية والاجتماعية للشعوب العربية. وقد أخذت مجموعة الكتاب المصريين الليبراليين على عاتقها مهمّة القيادة الفكرية يلهمها محمد عبده الذى كان يكتب فى جريدة (الجريدة) التى كانت تصدر منذ سنة ١٩٠٧م ويحررها أحمد لطفى السيد، كما كان يكتب فى الجريدة التى تعتبر خلفا لها وهى (السياسة) التى كان يحررها منذ سنة ١٩٢٢م محمد حسين هيكل، واتسع مجال هذه الحركة فلم يعد مقتصرا على دائرة ضيقة. وكانت الأنواع الأدبية الأولى التى ظهرت هى القصة القصيرة (وتلا ذلك ظهور الرواية) والمقال الأدبى، وتبع ذلك بفترة الكتابة المسرحية الأدبية.

وكان أول عمل كبير لهذه المدرسة الجديدة هو (زينب) وهى رواية عن الحياة فى قرية مصرية نشرها دون أن يسجل اسمه عليها - محمد حسين هيكل (١٨٨٨) - ١٩١٤م . وبرغم مزايا هذه القصة إلا أن الضعف فى نسيجها الفنى يلقى ضوءاً على ما كان يُعوز الأدب العربى فى فن الرواية فى تلك المرحلة، وشهدت حقبة العشرينات من القرن التاسع عشر كماً كبيرا من القصص القصيرة الواقعية التى تتناول الحياة المعاصرة بدءاً من الصور الفنية التى قدمها الكاتب الموهوب محمود تيمور (١٨٩١ - ١٩٢١م) والتى جعل لها عنوانا (ماتراه العيون) ، واستمر هذا الاتجاه بنجاح وإتقان أكثر على يد أخيه محمد تيمور (ولد سنة ١٨٩٤) وتابع الاتجاه نفسه أدباء آخرون (عيسى عبيد وشحاته عبيد وطاهر لاشين.. الخ) وكان أكثر المؤلفين طرافة فى الأسلوب وألمعية فى هذا الاتجاه هو إبراهيم عبد القادر المازنى (١٨٩٠ - ١٩٤٩م) الذى ألف أيضًا أول رواية ناجحة تحمل عنوان (إبراهيم الكاتب) والتى نشرت سنة ١٩٣١م. وبدأ الإنتاج الأدبى فى فن الرواية يزداد ببطء بعد سنة ١٩٣٠م ومن بين الروايات الأولى (عودة الروح) التى ألفها توفيق الحكيم ونشرت سنة ١٩٣٣م، و (سارة) لعباس محمود العقاد ونشرت سنة ١٩٣٨ و(نداء المجهول) لمحمود تيمور ونشرت سنة ١٩٣٩م، أما الروايات التاريخية فقد انتعشت فعلا بفضل أعمال محمد فريد أبو حديد الذى ألف روايته (ابنة الملوك) سنة ١٩٢٦م. أما الرواية ذات الأبعاد النفسية فشهدت محاولة ناجحة قام بها طه حسين (ولد سنة ١٨٨٩م) الذى قدم للأدب العربى رائعته (الأيام) التى تعد إضافة - مضمونا وشكلا وأسلوبا - للإبداع الأدبى العربى. وظهر فى لبنان وسوريا والعراق والمهجر ما لا يمكن حصره من القصص القصار وكان بها تنوع كبير فى الأسلوب والتناول والموضوع (المجال) والبناء الفنى، وهذا أمر متوقع. أما الرواية فكان الإنتاج فيها أقل.

وإذا انتقلنا للمقال الأدبى وجدناه يتناول أغراضا مختلفة فلم يقتصر على

التقويم النقدى للأدب العربى التقليدى (الكلاسى) وإنما امتد ليشمل الأدب الغربى الحديث، بل وتناول فى بعض الأحيان الأدب الكلاسى اليونانى واللاتينى، كما تناول النقد الاجتماعى بشكل عام والتراث العربى وأحوال العالم المعاصر. وأدى الازدياد السريع فى أعداد الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية والشهرية بعد سنة ١٩٢٠ إلى إتاحة فرص كثيرة جدًا لنشر المقالات وعرض كل الآراء. ويكفينا هنا أن نذكر أسماء بعض رواد الرعيل الأول لاستحالة إدراج كل الأسماء. فطه حسين والعقاد كانا كاتبين ومفكرين لهما تأثير كبير، وكانا من جناح الكُتاب العصريين. وكان الشيخ رشيد رضا محرر المنار (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م وهى جريدة دينية إصلاحية) وفريد وجدى وكان أيضًا ذا تأثير فى الدوائر المحافظة والدينية، ومصطفى صادق الرافعى (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧م) الذى وصل فى كلاسيكيته الجديدة إلى حد التعقيد والحذلقة، وفى سوريا وجدنا محمد بك كرد على (رئيس المجمع اللغوى فى دمشق ١٨٧٦ ـ ١٩٥٢م) والسورى المتأمرك (المهاجر) ميخائيل نعيمة (ولد ١٨٨٩م). ومن بين هذه الأعمال نشأت بالتدريج آداب أكثر تطورًا كما نشأ نقد اجتماعى أكثر عمقا، وبدأ الأساس الأكاديمى يشكل قاعدة لبعض الأعمال مستعينا بتقنيات الفن الروائى، ونجد هذا فى (السندباد العصرى) لحسين فوزى (١٩٣٨م) وهى رحلة علمية ذات بعد روائى. وثمة اتجاه آخر جدير بالملاحظة وهو تطبيق مناهج البحث الأدبى والتاريخى الجديدة عند دراسة عصور الإسلام الأولى ومن الذين نحوْا هذا المنحى محمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد بل إن توفيق الحكيم قد جعل من عصور صدر الإسلام مجالا لكتاباته المسرحية الباكرة (أهل الكهف)، (محمد)، (شهرزاد). وثارت مشكلة مدى صلاحية الفصحى للحوار فى الكتابات المسرحية والروائية، فكان بعض الكتاب يستخدم أحيانا العامية، لكن الرأى الذى لقى قبولا عاما هو استخدام لغة عربية مبسطة يفهمها كل الناس.

أما بالنسبة للشعر فقد شهد الأدب المعاصر ميلاً للخروج عن القواعد التقليدية للقصيدة العربية، متمثلة فى وحدة البيت والقافية، فمال الشعراء للوحدة العضوية للقصيدة وحشدوا فيها كثيرا من المشاعر واستخدموا الرموز، وكان اللبنانى خليل مطران (١٨٧١ ـ ١٩٤٩م) رائدًا لهذا الاتجاه، وكان شعراء المهجر أول من هجر الشكل التقليدى للقصيدة العربية (رشيد سالم الخورى، وفوزى معلوف ١٨٩٩ ـ ١٩٣٠م) من شعراء المهجر فى البرازيل، وإليا أبو ماضى فى أمريكا الشمالية وإلياس أبو شبكة (١٩٠٣ ـ ١٩٤٧م) فى لبنان ذاتها وغيرهم. وكان رائد هذا التغيير فى مصر أحمد زكى أبو شادى (١٨٩٢ ـ ١٩٥٥م) وكانت مجلته (أبولّو) التى استمر ظهورها لفترة قصيرة (١٩٣٢ ـ ١٩٣٣م) قد قدمت كثيرين من الشعراء الشبان.

المصادر:

(١) بروكلمان، تاريخ آداب العربية.

(٢) چورچى زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية جـ ٤، القاهرة، ١٩١٤م.

(٣) لويس شيخو، تاريخ الأدب العربى فى القرن التاسع عشر، بيروت، ١٩٢٤ ـ ١٩٢٦م.

(٤) لويس شيخو، تاريخ الأدب العربى فى الربع الأول من القرن العشرين. بيروت، ١٩٢٦م.

ـ عمر الدسوقى، فى الأدب الحديث، القاهرة، ١٩٥٠م.

(٦) أنيس المقدسى، العوامل الفعّالة فى الأدب العربى الحديث، القاهرة، ١٩٣٩م.

(٧) أنيس المقدسى، الاتجاهات الأدبية فى العالم العربى الحديث، بيروت، ١٩٥٢م.

ـ فيليب دى طرازى، تاريخ الصحافة العربية، بيروت، ١٩١٣ ـ ١٩٣٣م، ٣ج.

ـ عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية فى مصر، القاهرة، ١٩٤٩.

(١) Kratchkowsky, EI: *supplement* (enlarged Russian ed. in *Zap.*, 1934).

(٢) المؤلف نفسه، *Die Litteratur der arabischen Emigranten in Amerika*, MO, 192.19637, 192-213.

(٣)المؤلف نفسه، idem *Der hist. Roman in d. neueren arab. Litteratur.* WI. 1930. 51-87.

(٤) H.A.R. Gibb: *Studies in Contemporary Arabic Litterature*, i-iv, BSOS 1928, 1929, 1933.

(٥) T. Khemiri and G. Kampffmeyer: *Leaders in Contemporary Arabic Literature*, WI, 1930, 1-40 (*with Arabic texts*).

(٦) J. Lecerf: *La Litt. arabe moderne*, RA. 1931.

(٧) المؤلف نفسه، *Litt. dialectale et Renaissance arabe moderne*, BEO, 1932-33.

(٨) C. C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt* London 1933.

(٩) H. Pérés: *Les premiéres Manifestations de la Renaissance arabe en Orient au XIX siécle*, AIEO 1935.

(١٠) المؤلف نفسه، *Le Roman etc. dans la litt. arabe moderne*, AIEO 1937.

(١١) المؤلف نفسه، *La litt. arabe et l'Islam par les textes*, les XIX et XX siécles, 4th ed., Algiers 1949 (full bibliography).

(١٢) N. Barbour: The *Arabic Theatre in Egypt*, BSOS 1935-7.

(١٣) F. Gabrieli: *Corrente e figure della lett. araba contemporanea*, OM 1939.

(١٤) L. Veccia Vaglieri: *Notizie bio-bibhografiche su autori crabi moderm AISON* 1940.

(١٥) A. J. Arberry: *Modern Arabic Poetry, London* 1950.

د. عبدالرحمن الشيخ [هـ. ا. ر. جب H. A. R. GIBB]

ملحق عن الإنتاج الأدبى والفكرى العربى فى أسبانيا:

عن مصادر الموضوع:

إذا نحينا جانب الأعمال التى تناولت تاريخ الأدب العربى بشكل عام والتى خصصت فصلاً أو أكثر لأسبانيا الإسلامية فإن كتاب ا. جونزليز بالنشيا A. González Palencia.

الموسوم باسم:

Historia de la Lilteratura arablgo - espanola

والصــادر سنة ١٩٢٨م (الـطبـعـة الثانية ١٩٤٥م) يعد هو المرجع الشامل الوحيـد عن الأدب العربى فى الأندلس. لكـن هذا لا يمـنع أننـا نجــد تـناولا مخـتصـرًا للموضـوع فى عدة مـراجع أخرى منها:

Elias Tere´s Sadaba: *La Literatura Aralblg - Espanola,* apud F.M.

Pareja Parega: *Islamologia II,* Madrid, 1954.

بالإضـافـة إلى مسـتـلات بحـثيـة قصـيرة عن مؤلفـين بعينهم أو فـترات بعينها وإن كانت الدراسات التى تتناول فترات بعـينها لازالت قليلة، إلا أنه لابد من التنويه بالدراسات التالية:

فى الشعر:

Elias Tere's Sadaba: La Literatura

Aralblg - Espanpla, apud F. M.

Pareja Parega : Islamologia II, Madrid.

بالإضـافـة إلى مسـتـلات بحـثيـة قصـيرة عن مـؤلفين بعينهم أو فـترات بعينها وإن كانت الدراسات التى تتناول فترات بعـينها لازالت قليلة، إلا أنه لابد من التنويه بالدراسات التالية:

فى الشعر :

E. Gracia Go'mez : *Poemas arabigo an daluses,* Madrid, 1930, 1940, 1943.

وللمؤلف نفسه

Poesia arabigoa nda luzo, breve. Sintesis historico, Madrid, 1952.

وبالنسـبـة للكتـابات الجـغـرافـيـة والتاريخية:

F. Pons Boigues: *Ensayo bibiogra Fico Sobre Los historiodoresy geografos arábi´go - Espanoles,* Madrid, 1898.

بالإضافة إلى:

- E. Lévi - Provençal, La *Civilisatin* arabe en Espagne.

- Dozy: *Recherches Sur L'histoire et la Litr, de L'Espagne Pendant Le moyen age,* Leiden, 1849, 1860, 1881.

* * *

وسنقسم الدراسة إلى شقَّين:

الشق الأول يتناول الآداب العـربيـة حتى قيـام دولة المرابطين أى الفترة من ٩٢هـ/ ٧١١م إلى ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م.

الشق الثانى من قيام دولة المرابطين حتـى نهاية الحكم العـربى فى الأندلس

أى من ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م حتى ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م.

ويرجع السبب فى هذا التقسيم إلى أن المرابطين كانوا متمسكين تمسكًا شديدًا بتعاليم الدين الإسلامى مما طبع تصرفاتهم بطابع خاص تحكمه الأفكار الدينية (كانوا سجناء أيديولوجيتهم الدينية) بينما لم يكن الأمراء أو الخلفاء أو الملوك الذين حكموا الأندلس قبلهم يلتزمون بتعاليم الإسلام الصارمة رغم دفاعهم عنها، وهناك عامل آخر يؤيد هذا التقسيم الذى انتهجناه، وهو أنه حتى نهاية ملوك الطوائف انتشر الطابع الخليع والمتحرر خاصة فى الشعر، وطغى على الإنتاج الفكرى الدينى الخالص، بينما بعد قيام المرابطين وجدنا العلوم الدينية تتخذ مكان الصدارة وتزيح الآداب الخليعة والأفكار المناوئة للدين من مكانها الذى شغلته فى فترة سابقة، بالإضافة إلى أن الإنتاج الفكرى فى أسبانيا لم يتراجع القهقرى رغم الاضطرابات السياسية والعسكرية بل على العكس فقد ظل يزدهر بثبات فى القرن الخامس للهجرة (الحادى عشر للميلاد) ثم بدأ فى الانحدار شيئا ما حتى انتهى بانتهاء الوجود العربى فى إسبانيا.

آداب العربية قبل المرابطين ٩٢ - ٧١١هـ/ ٤٨٥ - ١٠٩٢م:

عندما وضع العرب الفاتحون أقدامهم على الأرض الإسبانية فى نهاية القرن الأول الهجرى (بداية الثامن للميلاد) كانت آداب الشرق الإسلامى لازالت تتحلّق حول القرآن الكريم والعلوم الدينية بالإضافة إلى الميل الشعرى الذى هو خاصية عربية، ومن هنا فمن المحتمل أن يكون المقاتلون العرب الذين كانوا شعراء - على نحو أو آخر - يمثلون بأشعارهم أقدم أشكال الأدب العربى التى شهدتها إسبانيا إلا أنه من المحتمل أن يكون نشاطهم الأدبى فى هذه المرحلة الباكرة مقتصرًا على قصائد قليلة يفخرون فيها بقبائلهم ويرثون بها شهداءهم أو يبدون فيها الحنين إلى ديارهم تماما كما فعل أقران لهم ذهبوا لفتح بلاد أخرى، وليس بين أيدينا من هذه القصائد الأولى شىء إلا أن بعض الباحثين لاحظ أن أهل الأندلس - فى أزمنة قديمة - كانوا يغنون على النحو نفسه الذى يغنى به

راكبو الجمال من العرب أو من المسيحيين (E.Garacia)(Go´mez,Poesio,30-31).

إلا أن تأسيس الدولة الأموية بالأندلس جعل العلاقة بالشرق الإسلامى أوثق (من الناحية الفكرية والأدبية) فوصل للأندلس علماء ودعاة مسلمون وأدى دخول عدد كبير من الأسبان فى الدين الإسلامى إلى الحاجة إلى تطويرالدراسات الشرعية. ومنذ سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٦م فصاعدا شجع الأمويون ـ لأسباب سياسية ـ المذهب المالكى بفكر الأوزاعى، فأثمر هذا تكوين مدرسة فقهية وشرعية مختلفة نوعا ما رغم اعتمادها على موطأ الإمام مالك. فراح ابن حزم يعتمد فى كتاباته فى المقام الأول على استشهادات من عيسى بن دينار، وابن حبيب (١٨٠ ـ ٢٣٨هـ/ ٧٩٦ ـ ٨٥٢م) والعتبى (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) وإبراهيم بن مزين (٢٥٨هـ/ ٨٧٢م) ومالك بن على القطنى (٢٦٨هـ/ ٨٨٢م) وتابع هذه الدراسات بحماس علماء ساروا على هدى هؤلاء الرواد مثل محمد بن عمر بن لبابة (٢٢٥ ـ ٣١٤هـ/ ٨٤٠ ـ ٩٢٦م) ومحمد بن عبد الملك بن أيمن (٢٥٢ ـ ٠هـ/ ٨٦٦ ـ ٩٤١م) وقاسم بن أصبغ (٢٤٧ ـ ٣٤٠هـ/ ٨٦١ ـ ٩٥١م)، وأحمد بن سعيد (٢٨٤ ـ ٣٥٠هـ/ ٨٩٧ ـ ٩٦١م) ونخص بالذكر الفقيه الكبير ابن عبد البر (٣٦٨ ـ ٤٦٣هـ/ ٩٧٨ ـ ١٠٧٠م) ولم تثمر محاولة بقى بن مخلد (٢٠١ ـ ٢٧٦هـ/ ٨١٧ ـ ٨٨٩م) إدخال المذهب الشافعى فى الأندلس بعد عودته من الشرق الإسلامى، إلا قليلا (يستحق لقاؤه بابن حنبل دراسة مستقلة) ودخل المذهب الظاهرى للأندلس على يد عبد الله بن قاسم (المتوفى ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م) وأيده منذر ابن سعيد البلّوطى (المتوفى ٣٥٥هـ/ ٩٦٢م) لكن الذى حقق للظاهرية (المذهب الظاهرى) شهرته هو ـ فى الواقع ـ ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ/ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م) إذ جعل لهذا المذهب الهيمنة على النشاط الفكرى فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر للميلاد)، وقد ذاع صيت كتاب ابن حزم المسمّى «الفصل» حتى خارج بلاد الإسلام فهو يقدم تاريخا للأفكار الدينية فى الإسلام. أما مذهب

المعتزلة فلم يكن مجهولا إذ كان من بين معتنقيه خليل غفلة (القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى) ويحيى بن السمينة (المتوفى ٣١٥هـ/ ٩٢٧م) وموسى بن حدير (المتوفى ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، وأخيرا ظهرت الفلسفة على المسرح على يد الصوفى ابن مسرّة (المتوفى ٣١٩هـ/ ٩٣١م) ومدرسته.

وقد تطورت العلوم الأخرى المرتبطة بالعلوم الدينية فى خط مواز لها، فمنذ نهاية القرن الثانى للهجرة (الثامن للميلاد) وردت كتب النحو المشرقية لإسبانيا وكانت هناك حلقات دراسية لدراستها لكن يبدو أن الدراسات اللغوية لم تزدهر بشكل ملحوظ إلا بوصول اللغوى العراقى أبى على القالى إلى قرطبة سنة ٣٣٠هـ/ ٩٤١م الذى كان ما ورد فى كتابه الأمالى مثالاً لما نشره من علم فى هذه البلاد. وقد ألف أبو على القالى ـ من بين ما ألف ـ كتاب النوادر، وكتاب البارع، وقد اعتبر ابن حزم أن محمد بن يحيى الرياحى (المتوفى ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م) ومحمد بن عاصم (المتوفى ٣٨٢هـ/ ٩٩٢م) ندّين للمبرد. وقد اهتم ابن القوطية أيضا (المتوفى ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م) اهتماما كبيرًا بالنحو، وصنف ابن السيد (تلميذ القالى) معجما (المتوفى ابن السيد سنة ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) وحذا حذوه بعد ذلك ابن التيانى (المتوفى ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) إلا أن المعجم الجدير بالتنويه هو المخَصّص لابن سيده (٣٩٨ ـ ٤٥٨هـ/ ١٠٠٧ ـ ١٠٦٦م).

أما بالنسبة للتاريخ فلم يكن الأندلسيون عازفين عن تتبع مجريات التاريخ العالمى. ومن مؤرخيهم ابن حبيب الذى لم يضع حدًا فاصلاً بين ما هو تاريخ من ناحية وما هو روايات ذات طابع أسطورى من ناحية أخرى، ومثل عريب بن سعد (المتوفى ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م) الذى تابع حوليات الطبرى، إلا أنهما (عريب وابن حبيب) اهتما بالتاريخ الأندلسى من خلال تناولهما للأسرات الحاكمة ومن خلال تراجمهم للقضاة وعلماء الشريعة والمحدّثين والأطباء.. إلخ. ومن الذين أرّخوا لعلماء الحديث ابن الفرضى (٣٥١ ـ ٤٠٣هـ/ ٩٦٢ ـ ١٠١٣م)، ومن الذين أرخوا للقضاة الخشنى (المتوفى ٣٦١هـ/

٩٧١م)، ومن الذين أرخوا للأطباء ابن جلجل (المتوفى بعد سنة ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م)، وأحيانا كان مؤرخوهم للفترة الممتدة من الفتح العربى للأندلس حتى أيامهم ومن هؤلاء أحمد بن محمد بن موسى الرازى (٢٧٤ ـ ٣٤٤هـ/ ٨٨٨ ـ ٩٥٥م) وابنه عيسى وقد ضم ابن القوطية ـ إلى حد ما ـ ما ذكراه من معلومات تاريخية فى كتابه أخبار مجموعة، وممن اهتموا بهذا النوع من الكتابة وحققت كتاباته شهرة كبيرة المؤرخ الكبير ابن حيان (٣٧٧ ـ ٤٦٩هـ/ ٩٨٧ ـ ١٠٧٥م) فى حوليته المهمة المعروفة بالمقتبس التى عرف جانب منها، وأدلى ابن حزم بدلوه فى مجال التاريخ أيضًا وكان يفضل مجال الأنساب وكانت كتاباته تحظى بتقدير أهل الأندلس، وكتب سعيد الطليطلى (٤١٩ ـ ٤٦٣هـ/ ١٠٢٩ ـ ١٠٦٩م) كتابه طبقات الأمم تناول فيه الإغريق والرومان بالإضافة للشعوب الأخرى. أما فى مجال الجغرافيا فقد قدم لنا أحمد بن محمد الرازى وصفا لأسبانيا وقد أعيد تجميع هذا العمل جزئيا إلا أن المؤلِّف الجغرافى المهم والجدير بالتنويه هو أبو عبيد البكرى (المتوفى ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م).

وظهرت مدرسة لعلوم الرياضيات والفلك كان على رأسها مسلمة المجريطى (المتوفى حوالى ٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م) وكان ظهور هذا الاتجاه نتيجة تشجيع الحكم الثانى، وقد تابع جهود مسلمة المجريطى، ابن السمح (٣٧٠ ـ ٤٢٦هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٤م) فى غرناطة وانتعشت الدراسات الرياضية والفلكية فى القرن التالى فى طليطلة.

أما فى مجال الطب وعلم النبات فقد انتعش فى قرطبة فى عهد عبد الرحمن الثالث بتداول أعمال ديوسكوريدس Dios corides. وبعد ابن جلْجلْ الذى ذكرناه آنفا ومحمد بن الحسن المذحجى (المتوفى حوالى ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) وأبو القاسم خلف بن عباس الزهراوى (٣٢٥ ـ ٤٠٤هـ/ ٩٣٦ ـ ١٠١٣م) الذى عرفته أوربا فى العصور الوسطى باسم Abulcasis، وابن الوافد (٣٨٨ ـ ٤٦٦هـ/ ٩٨٨ ـ ١٠٧٤م) ـ بعد ظهور كل هؤلاء أصبح أمامنا سلسلة من الأطباء وعلماء النبات العظماء حققوا شهرة فى الحقب التالية.

ومما يدعو للدهشة أن الأعمال الأدبية الخالصة - شعرًا ونثرًا - والتى كتبها أندلسيون لم تظهر - بوضوح - فى أسبانيا إلا منذ القرن الرابع للهجرة(العاشر للميلاد) فكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه (المتوفى ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) لم يحظ بنجاح كبير فى أسبانيا ولم يقلده إلا قليلون خلال هذه الفترة الأولى التى نتناولها الآن بالدرس والتحليل، مع أنه بعد أن وصل زرياب المغنى العراقى المشهور (١٧٣ - ٢٤٣هـ/ ٧٨٩ - ٨٥٧م) إلى قرطبة فى بداية حكم عبد الرحمن الثانى جلب معه إلى أسبانيا أسلوب البلاط العباسى وروحه، وكانت بغداد حقا هى المثال الذى يحتذيه حكام الأندلس، ومع هذا فهناك ظاهرة على جانب كبير من الأهمية مؤدّاها أن الإنتاج الفكرى والأدبى فى أسبانيا كان يختلف على نحو ما عنه فى الشرق الإسلامى. فمنذ القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) بدأ التقارب يزداد بين العرب والأسبان بعد فترة طويلة كان كل منهما كثيرًا عن الطرف الآخر، وأدى هذا اللقاء والتلاقح الحضارى الذى بدأ ينمو رويدًا رويدًا يؤتى ثماره ويطبع الإنتاج الفكرى والأدبى بطابع خاص.

لقد أدت نُدْرة معلوماتنا عن الشعر العربى المكتوب خلال القرون الأولى للحكم الإسلامى وفقداننا لأقدم كتب المجموعات الشعرية خاصة كتاب الحدائق الذى ألفه أحمد بن فرج (المتوفى ٣٤٤هـ/ ٩٧٦م) - إلى حرماننا من التوثيق الضرورى للمعلومات، وربما كان يحيى الغَزَال (المتوفى ٢٥١هـ/ ٨٦٤م) الذى أرسله عبد الرحمن الثانى فى سفارة إلى القسطنطينية - قد كتب شعرًا بمعنى الكلمة، ومن المعروف أنه كان يفضل الشكل الملحمى الموجز وكان يصب معانيه الشعرية فى أراجيز (جمع أرجوزة)، كما كان تمّام بن عامر (١٨٤ - ٢٨٣هـ/ ٨٠١ - ٨٩٦م) وابن عبدربه يفضلان أيضًا الأرجوزة كشكل شعرى. وعلى أية حال فما كانت الأرجوزة ولا الشكل الملحمى الصغير

هما الشكل الشعرى (القالب الشعرى) المعتاد الذى يسم الشعر الأسبانى بميْسمه، وإنما كان هو الموشح الذى عُد من خصائص الشعر الأندلسى. فمنذ نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع للميلاد) قدم لنا شاعر كابرا Cabra مقدّم بن معافر (المتوفى فى بداية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) هذا الشكل الشعرى الجديد المعروف بالموشح، والتوشيح اسم لنوع من الشعر على أشكال متنوعة القوافى وتسمّى القصيدة الجارية على هذا النظام موشحة، وقد خرجت الموشحات على أوزان الشعر العربى التقليدية فقدم الوشاحون أشعارا فى أوزان لم يعرفها الشعر العربى المشرقى وبعضها عجز النقاد عن اكتشاف أوزانه. وتتكون الموشحة من عدة أدوار أو مقطوعات حيث تبدأ بمطْلَعْ، وبعده الأدوار متشابهة فى عدد الأبيات ومختلفة فى القافية، وكل دَوْر يتكون من غُصْن وقُفْل، فالغصن مجموعة من الأبيات التى يتكون منها الدور وتكون له قافية خاصّة، والقُفل هو الذى ينتهى بالدور ويتفق فى قافيته مع قافية المطلع فى أول الموشح، ويسمّى القُفل أيضًا لازمة*.

وأحيانا كانت (الخارجة) فى الموشحة بغير اللغة العربية وإنما بالأسبانية (بإحدى اللغات الرومانسية الناشئة عن اللاتينية)، إننا نرى فى الموشحات مثالاً للتزاوج بين اللغتين ومثالا للتزاوج بين النظامين الشعريين (العربى والأسبانى) وطالما كانت هناك مخطوطات لمجموعات من الموشحات لم تنشر بعد (انظر S.M. Slerni Arabice, 1955/2) فمن السابق لأوانه أن نقدم قائمة لشعراء الموشحات.

---

* نضيف هنا مثالا لأحد الموشحات ليتضح المعنى. يقول ابن زهر:

أيها الساقى إليكَ المشتكى
قد دعوناك وإن لم تسمع
(المطْلَع)

ونديم همتُ فى غرّته
وبُشْرب الرّاح من راحته
كلما استيقظ من سكرته
(غُصن الدور الأول)
جذبَ الزّق إليه واتّكا
وسقانى أربعًا فى أرْبَع
(القُفل ويلاحظ أنه يتفق مع المطلع)
وهكذا [المترجم].

وقد كان الخلفاء الأمـويون بالتأكيد يلعبـون دورًا مهما فى الرقى بالثـقافة العربية بتشجيعهم لها وبإنشاء المكتبات خاصـة مكتبـة الحكم الثـانى الشهـيرة وبتـقديمـهم الرواتب والمنـح للشعـراء الذين ينشـدون أشـعـارهم فى بلاطهم ويعـد المُصْحَفى (المتــوفى ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) وزير الَحكم الـثـانى وهشـام الثانى مثالاً واضحًا على هؤلاء الشعراء الذين وظفـوا أشعـارهم لخدمة البـلاط الأموى فأصبح ذا طابع سياسى، إلا أنه فى عـهـد المنصور (الذى أمـر بإحـراق كـتب الفلسـفـة والفلك وغـيـرهمـا من العلوم التى اعتبـرت مناهضة للإسلام) ظهر الشـعر الحضـرى الحقيـقى ممثلا فى أشعار ابن درّاج القـشتالى (٣٤٧ ـ ٤٢١هـ/ ٩٥٨ ـ ١٠٣٠م) وصـاعـد البـغدادى (المتـوفى ٤١٨هـ/ ١٠٢٦م) والرّمادى (المتوفى٤٠٣هـ أو ٤١٣هـ/ ١٠١٣م أو ١٠٢٢م). وأكـثـر من هذا فـمنـذ نهـاية فـتـرة الخلفـاء تكونت مجموعة أدبية ذات أصـول أرستقراطية وأفكـار ثورية أظهـرت عـداءها للموشحات كشكل أدبى واعتبرتها ـ أى الموشحات ـ سوقيـة جدا لأنها لا تحذو حـذو الشـعـر المشـرقـى، وأعلنت هذه المجموعة أن الإنتـاج الأدبى الجديد بهذا الاسم يعتمد على عـبقرية المؤلف وليس على التقليد، وكان زعـيم هذه المجموعة أو المدرسـة هو ابـن شـهـيـد (٣٨٢ ـ ٤٢٦هـ/ ٩٩٢ ـ ١٠٣٥م) الذى طـوّر أفكاره فى عمل شـعرى أصيل بلا شك هو رسالة التوابع والزوابع وحذا حذوه ابن حـزم الذى وإن كان لم يُبـد نبوغـا كبـيرًا فى مضمـار الشعر إلا أن كـتابه طوق الحمامة يعتبر فريدًا فى بابه حتى أنه يعـد من الآداب العـالميـة. ولم يكن سقوط الخـلافة وظهور ملوك الطوائف يمثل فـاجعة بالنسبـة لمستقبل الشـعر، حقيـقة إن الشعر كـان قد وصل ذروته فى القـرن الخامس الهـجرى (الحـادى عـشر الميـلادى)، وإن كان ا. جـارسيـا جـوميـز E.Garcia Gomez قد وصـفـهـا بأنها (قـمة كاذبة)، ليس مجـرد صدفة إذن أن لدينا عن هذه الفـتـرة، الدواوين والمقتطفات الأدبية والمختارات بالإضافة لأكـثر الدراسـات أهميـة والتى تتناول التاريخ الأدبى لأسبانيا الإسلامية، وقد قـدم لنا كتـاب *La Poésie andalouse, en arabe Classique, au xle Siecle* الذى ألفـه

بيريه H. Pérés إذ يقدم لنا ـ بالإضافة لقيمته التوثيقية ـ نظرة شاملة عن الشعر فى هذه الفترة.

ففى قرطبة ازدهر شعر ابن زيدون (٣٩٣ ـ ٤٦٣هـ/ ١٠٠٣ ـ ١٠٧٠م) الذى أنشد القصائد فى مدح ولاّدة، وفى إشبيلية كان المعتمد (المتوفى ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) يحيا بالفعل «حياة شعرية» على حد تعبير جراسيا جوميز Gomez ولم يقتصر تشجيعه على الشعراء الأسبان مثل ابن عمّار (المتوفى ٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م) وابن اللبّانة (المتوفى ٥٠٧هـ/ ١١١٣م) وإنما شعراء من صقلية أيضًا مثل ابن حمديس (٤٤٧ ـ ٥٢٧هـ/ ١٠٥٥ ـ ١١٣٢م). وفى المرية Almeria استقبل المعتصم (المتوفى ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م) ابن شرف (٤٤٤ ـ ٥٣٤هـ/ ١٠٥٢ ـ ١١٣٩م) وحقق أبو إسحق (المتوفى ٤٥٤هـ/ ١٠٦٩م) شهرة فى غرناطة، أما فى بادا جوزا Badajoz فكان ابن عبدون (المتوفى ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) هو الشاعر المشار إليه بالبنان.

آداب العربية منذ بداية حكم المرابطين حتى انتهاء السيادة العربية (٤٨٨ ـ ٨٩٧هـ/ ١٠٩٢ ـ ١٤٩٢م):

لم يكن الفتح المرابطى ذا أثر حميد على الشعر فقد اهتم الفاتحون الجدد بعلوم الدين أكثر من اهتمامهم بالآداب والعلوم الأخرى، وإن كانت التقاليد الشعرية السائدة قبل الفتح المرابطى قد استمرت مزدهرة ـ فقط ـ فى بلنسية التى شهدت ازدهار أشعار ابن خفاجة (٤٥٠ ـ ٥٣٣هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١٣٨م) وابن زقّاق (المتوفى ٥٢٩هـ/ ١١٣٥م).

وفى ظل الموحدين كان أهم شعراء الفترة هم الرصافى (المتوفى ٥٧٢هـ/ ١١٧٧م) وابن سهل (المتوفى ٦٤٩هـ/ ١٢٥١م) وبعد ذلك وحتى سقوط غرناطة استمر فى متابعة التقاليد الشعرية المعروفة لسان الدين بن الخطيب (٧١٣ ـ ٧٧٦هـ/ ١٣١٣ ـ ١٣٧٤م) وابن زمرق (٧٣٣ ـ ٧٩٦هـ/ ١٣٣٣ ـ ١٣٩٣م) ولا سواهما. وقد أحس معاصروهما أن الشعر غدا فى محنة وأن الوقت قد حان لجمع تراث الماضى لإنقاذه من الضياع فظهرت الأعمال المجمعة التى قام بها:

ابن بسام (المتوفى ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م) فى كتابه الذخيرة، والفتح بن خاقان (المتوفى ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) فى كتابه قلائد القيان ومطمح الأنفس وابن سعيد المغربى (المتوفى ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م) فى كتابه المُغْرِب.

وفى الوقت الذى تدهور فيه الشعر التقليدى نجد أن الموشحات قد حققت إنتعاشًا بفضل بعض الشعراء مثل الأعمى التطيلى (المتوفى ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) وابن باقى (المتوفى ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) وآخرين. أما الزجل فقد بعث حيا وظل منتعشا حتى نهاية السيادة العربية على الأندلس.

أما النثر الذى حقق بداية واحدة على يد ابن حزم وابن شُهيد فقد اتخذ مرة أخرى طابعا مشرقيا على يد الطرطوشى (٤٥١ ـ ٥٢٠هـ/ ١٠٥٩ـ ١١٢٦م) وجرت محاولات كثيرة لتقليد مقامات الحريرى.

أما بالنسبة للكتابات التاريخية فقد حققت التراجم نجاحا ملحوظا على يد القاضى عياض (٤٧٨ ـ ٥٤٤هـ/ ١٠٨٥ ـ ١١٤٩م) وابن بشكوال (٤٩٣ ـ ٥٧٨هـ/ ١١٠٠ ـ ١١٨٣م) والضبى (المتوفى ٥٩٩هـ/ ١٢٠٢م) وابن الأبّار (٥٩٥ ـ ٦٥٨هـ/ ١١٩٨ ـ ١٢٦٠م) وابن الزبير (٦٢٨ ـ ٧٠٨هـ/ ١٢٣١-١٣٠٨م). وبالنسبة لتاريخ الأسر الحاكمة هناك العمل المهم الذى ألفه ابن سعيد المغربى. أما فى مجال الجغرافيا فكان الإدريسى هو ألمع الأسماء وأهمها (٤٩٣ ـ ٥٦٤هـ/ ١١٠٠ ـ ١١٦٩م) وحقق المغاربة والأندلسيون سبقا وتميزا فى مضمار أدب الرحلات: أبو حامد الغرناطى (٤٧٣ ـ ٥٦٥هـ/ ١٠٨٠ ـ ١١٦٩م) وابن جبير (٥٦٠ ـ ٦١٤هـ/ ١١٥٤ ـ ١٢١٧م) والعبدرى (القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد).

ويعد القرنان السادس والسابع للهجرة (الثانى عشر والثالث عشر للميلاد) فى الأندلس هما العصر الذهبى للرياضيات والفلك والطب والصيدلة وعلم النبات.

المصادر : وردت فى متن المادة.

د. عبدالرحمن الشيخ [هيئة التحرير]

عرفة . أو عرفات

هو سهل على بعد واحد وعشرين كيلو مترا (١٣ ميلا تقريبا) شرقى مكة، فى الطريق إلى الطائف، تحده شمالا سلسلة من الجبال تحمل نفس الاسم.. وهذا السهل هو المكان الذى تتم فيه الشعائر الأساسية للحج إلى مكة كل عام، وتستكمل هذه الشعائر على تل جرانيتى مخروطى الشكل واقع فى الركن الشمالى الشرقى من السهل، ويقع تحت السفح، بارتفاع مائتى قدم، ويطلق على هذا التل أيضا اسم عرفة ولكن الاسم الشائع هو «جبل الرحمة». وتوجد على الجانب الشرقى لهذا التل درجات حجرية عريضة (أمر ببنائها جمال الدين الجواد وزير الأتابك عماد الدين زنكى) تؤدى إلى القمة التى تعلوها مئذنة، وتقوم على الدرجة الستين منها مِنَصّة تضم المنبر الذى تلقى منه خطبة الحج المعتادة بعد ظهر يوم عرفة (التاسع من ذى الحجة)، وقد كان هناك فيما سبق «قبة»، فوق القمة، يطلق عليها اسم السيدة «أم سلمة» (ابن جبير)، لكن دمرها الوهابيون، ويقال إن التل كان يسمى أيضا «بإلال» ولكن الأرجح أن يكون هذا الاسم إشارة إلى ضريح أو موضع كان يحج إليه الوثنيون قبل الإسلام.

ويبلغ سهل عرفة قرابة أربعة أميال عرضا من الشرق إلى الغرب وما بين سبعة أو ثمانية أميال طولا، وهو واقع خارج الحرم أو الأراضى المقدسة لمكة .. ويسير الحاج القادم من مكة فى شعب ضيّق يطلق عليه شعب المعظمين ويتخطى الأعمدة التى تحد الحرم، كما يوجد إلى الشرق منخفض يعرف بعُرَّنة وفى نهايته مسجد يقال له مسجد إبراهيم أو نمرة أو عرفة. ويمتد الموقف (وهو الوقوف بعرفة)مباشرة إلى الشرق من هذا المسجد وإلى الجنوب من جبل الرحمة وتحده شرقا سلسلة جبال الطائف. ولقد تم فى قرون الإسلام الأولى حفر الكثير من الآبار فى السهل، كما كان به مزارع عدة

وعـــدد من الدور والمـــنازل. كـمـــا أن القنـــاة (التى أمـرت زبيـــدة ـ زوجـة الرشيد ـ بشقـها لجلب المياه من منطقة الطائف إلى مكة) تجرى عند قـاع جبال عرفة ـ أما السهل فى حاضره فتكسوه الأعشـاب الجافة، وهو غيـر مأهول فى العـادة ولكنه يتـدفق بالحـيـاة فى يوم عرفـة عندما يضرب الحـجيج خيـامهم للاحتفال بالوقوف بعرفة، وهو الوقوف الذى يبـدأ بعـد خطبـة وصـلاة الظهـر ويسـتمـر حـتى بعـد غروب الشـمس مباشرة.

ولا يعرف عـلى التحقـيق أصل هذا الاسم «عرفـة» ولكن الأخبـار تقول إن آدم وحـواء التـقيـا فى هذا المكان مـرة أخـــرى بعــــد طردهمــــا من الجـنة و«تعارفا». ويذكـر الكتّاب العرب الذين يُعنون بـدراســـة أصـــول الـكـلمـــات وتاريخها حكايات أخرى مماثلة.

المصادر:

(١) Wüstenfeld: *Chroniken der stadt Mekka*, I, 418-9; II, 86

(٢) ابن جبيـر، رحلة، طبعة Wright-de Goeje، ص١٦٨ـ١٧٦.

بهجت عبدالفتاح [أ. ج. فنسينك A. J. Wensinck]

[هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb]

العروض

علم العــروض مـصطلح يعـنى علم أوزان الشـــعــر العـــربى القـــديم (التـقليـدى).ويستـخـدم مـصطلح علم العروض كـمرادف لعلم الشعر أحـيانا. وبالمفـهـوم العام لعلم الـعروض فـإنه يضـم بين جنبيه علم القوافى أيضـا، وإن جرت العـادة على اعتـبار علم الـقوافى علما منفـصلاً مما يجـعل علم العروض بمعناه الدقـيـق يقـتـصـر على دراســة الأوزان، ويعرفه علماء فـقه اللغة العرب على النـحـو التـــالى: «العـــروض علم بأصــول يعــرف بـهــا صـحـيح أوزان الشعر وفاسدها».

ويرى بعض الـنحـويين الـعـرب أن لفظ العـروض يضـم بين جنبـيه مـعنى الأوزان، لأن الشـعـر «يعـرض عليهـا»،

بينما يرى آخرون أن هذه التسمية ترجع إلى أن الخليل بن أحمد طور هذا العلم فى مكة، وكان اسم مكة القديم - من بين أسماء أخرى - هو العروض. أما جيورج ياكوب *Georg Iacob* فيذهب إلى أن التسمية مستوحاة من نص فى «ديوان الهذيليين» يُشبِّه القصيدة بأنثى الجمل - العروض - عنيدة المراس التى يطوعها الشاعر. أما التفسير الأشهر لهذه التسمية فيعتمد على استلهام صورة حسية وهى صورة العارضة أو قطعة الخشب المستعرضة التى تُشد عليها الخيمة من وسطها كدعامة أساسية، ووجه الشبه أن التفعيلة الأخيرة فى الشطر الأول من بيت الشعر هو أيضا بمثابة الدعامة الرئيسية للبيت بفضل وضعه الوسيط. وهكذا نرى أن العارضة أو العروض فى الخيمة (بيت الشَّعر) توازى التفعيلة الأخيرة فى الشطر الأول من (بيت الشِّعر)، ومن هنا اتُّخذ لفظ «العروض» اسماً لعلم الأوزان كما يذهب إلى ذلك لين *Lane*.

ومن الغريب أن المؤلفات التى تتناول أوزان الشعر العربى قليلة العدد، بالقياس إلى الأعمال الكبيرة الخالدة فى النحو وتأليف المعاجم، ويقال إن الخليل وضع كتابا سماه «كتاب العروض»، ولكن لم يعثر على هذا الكتاب حتى الآن، ولم يعن أيضا على غيره من المؤلفات التى وضعها قدامى النحويين فى هذا المجال. وترجع أقدم الأعمال الموضوعة فى هذا العلم بصفة عامة والتى بقيت حتى وقتنا هذا إلى القرن الثالث الهجرى، وهى فى حقيقة الأمر تتناول الأوزان فى سياق أعمال أدبية أوسع نطاقا كما فى «العقد الفريد» (القاهرة - ١٣٠٥ - جـ ٣ - ص ١٤٦ ومابعدها) لابن عبد ربه (المتوفى فى عام ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م). وتوضح القائمة التالية أسماء اللغويين العرب الذين وضعوا كتباً عن أوزان الشعر مع استبعاد الشُّرَّاح، والأسماء فى هذه القائمة مرتبة زمنيا حسب التقويم الهجرى، وتعطى القائمة مزيدا من التفاصيل عن أشهر هذه الأعمال:

القرن الرابع:

ابن كبسان	«تلقيب القوافى وتلقيب حركاتها»
الصاحب الطالقانى	«الإقناع فى العروض»
ابن جِنّى	

القرن الخامس

الربعى	
القُنْذرى	
التبريزى	١ ـ «الكافى» ٢ ـ «الوافى»

القرن السادس

الزمخشرى	«القسطاس فى العروض»
ابن القطاع	«العروض البارع»
الدهان	
نشوان الحِميرى	
السقاط	

القرن السابع

أبو الجيش الأندلسى	«العروض الأندلسى» ـ هناك الكثير مما كتب تعليقاً على هذا العمل.
الخزرجى	«القصيدة الخزرجية»، ويمكن أيضاً العثور على هذا المؤلف ضمن «مجموع المتون الكبير» ـ وهناك الكثير مما كتب تعليقاً على هذا العمل.
ابن الحاجب	«المقصد الجليل فى علم الخليل» ـ هناك الكثير مما كتب تعليقاً على هذا العمل.
المحلّى	١ ـ «الشفاء» ٢ ـ «الأرجوزة».
ابن مالك	«العروض»

القرن الثامن

الكلاوسى	
الساوى	«القصيدة الحسنى».

القرن التاسع

الدمامينى	
القنائى	«الكافى فى علمى العروض والقوافى» ـ هناك الكثير مما كتب تعليقاً على هذا العمل ـ يمكن الرجوع إلى هذا العمل فى «مجموع المتون الكبير».
الشروانى	

القرن الحادى عشر

الإسفرائينى	

القرن الثانى عشر

الصبان	منظومة (الشافية الكافية) فى علم العروض ـ يمكن الرجوع لهذا العمل فى «مجموع المتون الكبير».

وقد كتب العرب قصائدهم أو القوهاشفاهة مستخدمين الأوزان المعروفة قبل وضع مبادىء علم العروض بفترة طويلة، فظهرت مثل تلك القصائد قبل الإسلام بحوالى مائة سنة، وظل شكلها قائماً كما هو بدون تغيير يذكر على مدى قرون طويلة، وعرف العرب الشكل الشعرى المعروف «بالقصيدة» مثلما عرف الهنود والإغريق أشكالاً شعرية خاصة بهم، والقصيدة بصفة عامة هى أقدم أشكال الشعر العربى وهى عادة ذات بنية بسيطة تتراوح أبياتها ما بين الخمسين والمائة،وتجرى على قافية واحدة، نادرا ماتزيد إلى اثنتين أو أكثر، ويتكون كل بيت من الأبيات الشعرية من «مصراعين» أى شقين منفصلين، يعرف أولهما «بالصدر» والثانى «بالعَجُز». وترجع أول إشارة واضحة لتلك السمات إلى القرن الأول الهجرى، أما الخليل بن أحمد الفراهيدى(الذى توفى فى عام ١٧٥ هـ فى البصرة) فكان أول من درس البنية الإيقاعية الداخلية للشعر العربى، ومَيز بين الأوزان المختلفة وسمّاها بالأسماء التى لا تزال نستخدمها حتى اليوم، وقسمها إلى أقسامها الأساسية والفرعية.

ولكن هناك صعوبات كبيرة فى وصف الشعر وتحليله استنادا إلى الملاحظات المستمدة من السمع، ففى كل لغات العالم يتوقف اختيار الكلمات وموضعها فى السياق النثرى على قواعد اللغة وعلى رغبة المتكلم فى التعبير عن أفكاره بوضوح قدر الإمكان، أما فى الشعر فيعتمد الاختيار على الإيقاع، ولذلك يصبح اختيار الكلمات وتتابعها فى السطر أو البيت الشعرى مقيدا باعتبارات أخرى، ولذلك تتحدد الإيقاعات والأوزان الشعرية بالعوامل التالية:

١ ـ مراعاة ترتيب المقاطع اللفظية فى السطر أو البيت ترتيباً محدداً

٢ ـ تكرر ظهور المقاطع المنبورة التى تتحدد إما بالضغط على أجزاء بعينها من الألفاظ أو بغير ذلك من الطرق لإبرازها.

ويرتبط الإيقاع الشعرى بالخصائص الصوتية للغة المكتوب بها ارتباطا تاماً مثلما ترتبط المقاطع اللفظية للكلمات المنثورة بهذه الخصائص. وثمة عاملان مهمان فى هذا السياق هما : الزمن Duration الذى يستغرقه المقطع فى النطق، والنبر Stress الذى يقع عليه مقارنة بما حوله من مقاطع. ويلاحظ أن المقاطع اللفظية فى أية لغة لها زمن يمكن قياسه، ولكن بعض اللغات كاللغات الجرمانية ليس بها زمن محدد أو تناسب ثابت بين أطوال المقاطع اللفظية من حيث الزمن الذى تستغرقه فى النطق، فبعض المقاطع بها أطول من غيرها زمناً وبعضها أقصر بما لايدع مجالاً للخلط، ولكن ثمة مقاطع أخرى بتلك اللغات ليس لها قيم زمنية كمية ثابتة، ومن ناحية أخرى نجد أن بعض اللغات كاليونانية القديمة تقوم على مقاطع لفظية ذات قيم زمنية ثابتة لا تتغير مطلقاً، فنستطيع أن نميز فيها تمييزا واضحا وصارما بين المقاطع اللفظية الطويلة والقصيرة، حيث نجد نسبتها دائما هى ١ إلى ٢.

أما بالنسبة للنبر ففى كل اللغات نجد مقطعاً لفظياً معينا يأخذ نبراً أقوى من غيره فى الكلمة ونجد أن قوة هذا النبر تتفاوت من لغة لأخرى إلى حد كبير. ويتوقف الإيقاع الشعرى فى كل لغات العالم على هاتين السمتين للمقاطع اللفظية، ففى حالة تحديد المدة أو الطول الزمنى للمقطع اللفظى تحديدا ثابتا نجد أن الإيقاع ينبع أساساً من تكرر ظهور المقاطع الطويلة والقصيرة ظهوراً منتظما على نحو يؤدى إلى قيام وحدة وزنية ذات طول زمنى ثابت. ويمكن أن نسمى هذا اللون من الشعر «بالشعر الكمى» Quantitative Verse.

أما إذا كان النبر هو العامل الرئيسى للتمييز بين المقاطع المختلفة المتجاورة، فعندئذ يتوقف الإيقاع الشعرى وبنية أوزانه على ترادف ظهور المقاطع المنبورة وغير المنبورة بانتظام، ونستطيع أن نطلق على هذا اللون من الشعر اسم «شعر النبر» accentuat Verse.

وكما يتضح فى القرآن الكريم وأشعار العرب القدماء التى وصلت إلينا

نجد أن اللغة العربية قديما كانت تعتمد على الأطوال الثابتة للمقاطع الشعرية، وربما كان بها نبر إلى حد ما، ولكنه لم يكن عنصرا بارزا فى اللغة، ولذلك نستطيع القول بأن الإيقاع فى الشعر العربى القديم أدى لظهور أوزان «كمية»، رغم أنه من الناحية التحليلية كانت هناك صعوبات تعترض اللغويين العرب وتتمثل فى أن مفهوم «المقطع اللفظى» ـ طال أو قصر ـ لم يكن موجودًا لديهم مثلما كان حاضرًا فى أذهان أبناء بعض اللغات الأخرى كاليونانية القديمة مثلاً. ولم يكن الخليل يفكر فى دراسة الشعر من منطلق «المقطع اللفظى» أو «النبر» على نحو ما كان يفكر به اليونانيون القدماء، رغم أنه بلاشك كان يشعر بوجودهما بالتأكيد كما يتبين للقارئ لأعماله الصعبة.

وقد اعتمد الخليل على بعض قواعد كتابة اللغة العربية فى التوصل إلى أوزان العربية، ومثل الحروف الساكنة بالرمز ١ والمتحركة بالرمز٥، وعلى ذلك يمكن تمثيل عبارة «قفَا نَبْكِ» كالآتى:

قفَانَبْكِ = //٥/٥/٥

ويلاحظ أنه فى بعض الأحيان تُكتب الألفاظ بطريقة تخالف ما تنطق به مثل ب = بنْ، بٌ = بُنْ، وَالْ = وَلْ، آخـر = أاخِر،ذلك = ذالك، قَتَّلَ = قَتْتَلَ.

ويرى الحريرى وابن خلكان أن الخليل استرعى انتباهه الإيقاعات الصادرة عن صوت المطارق فى ورش النحاس بسوق البصرة مما أوحى له بوضع أصول لعلم الأوزان لتحديد الإيقاع فى بنية القصائد الشعرية القديمة، ويرى الجاحظ أن الخليل هو أول من ميز بين الأوزان المختلفة بمعنى أنه أول من ميز بالسمع بين البنيات الإيقاعية المختلفة فى الشعر القديم، وأنه أول من حلل هذا الإيقاع بتجزئته إلى عناصره الوزنية.

وقد أضاف العروضيون العرب فيما بعد إلى نظرية الخليل دون أن يغيروا فى مفهومها الأساسى. واليوم لاتزال

البحور الستة عشر التى وضعها الخليل توصف بنفس الترتيب والطريقة التى استخدمها الخليل وهى «الدوائر الخمس».

وتتلخص نظرية الخليل فى أن أى بحر من بحور الشعر ينشأ من تكرار ثمانية أجزاء إيقاعية تظهر ظهورًا متكرراً فى توزيع وتتابع محدد فى كل البحور، ويمثل كل جزء من هذه الأجزاء الثمانية بلفظة مستمدة من جذر «فعل» وهى:

ـ جزءان يتكونان من خمسة أصوات: فَاعِلُنْ ـ فَعُولُنْ.

ـ ستة أجزاء تتكون من سبعة أصوات: مفَاعيلُنْ ـ مُسْتَفْعِلُنْ ـ فَاعِلاَتُنْ ـ مُتَفَاعِلُنْ ـ مُفَاعَلَتُنْ ـ مَفْعُولاتٌ.

ويبين الشكل التالى كيف تنشأ البحور الستة عشر من هذه الأجزاء الثمانية، وقد فتحنا الدوائر الخمسة هنا فى هيئة خطوط مستقيمة من باب التوضيح، كما مثلنا لشطر واحد فقط فى كل بحر من البحور:

الدائرة الأولى

الطويل: [فعو ـ لن ـ مفا ـ عيـ ـ لن فعو ـ لن ـ مفا ـ عيـ ـ لن]

البسيط: ـ عيلن فا علن [مُسْ تفـ علن فا علن مسـ تف .....]

المديد: ـ علن [فا علا تن فا علن فا علا تن فا ...]

الدائرة الثانية

الوافر: [مفا علا تن مفا علا تن مفا علا تن].

الكامل: ـ علن [متـ فا علن متـ فا علن متـ فا..]

الدائرة الثالثة

الهزج: [مفا عيـ لن مفا عيـ لن مفا عيـ لن]

الرجز: ـ علن [مسـ تفـ علن مسـ تفـ علن مسـ تفـ ...]

الرمل : ـ علا تن [فاعلا تن ـ فا علا تن ـ فا...]

الدئرة الرابعة

السريع: [مسـ ـ تف ـ علن مسـ ـ تفـ علن مفـ ـ عو ـ لات مسـ ـ تفـ ـ علن مسـ ـ تف ـ علن مفـ ـ عو ـ لات ـ]

المنسرح : [مسـ ـ تفـ ـ علن مفـ ـ عو ـ لات مسـ ـ تفـ ـ علن]

الخفيف: [فـا ـ علا ـ تن مســ ـ تفـ ـ عـ ـ لن فا ـ علا ـ تن]

المضارع [مـفا ـ عيـ ـ لن فـا ـ علا ـ تن مفا ـ عيـ ـ لن]

المقتـضب: [مفـ ـ عـو ـ لات مسـ ـ تفـ ـ علن مسـ ـ تفـ ـ علن]

المجتث: [مسـ ـ تفعـ ـ لن فا ـ علا ـ تن فا ـ علا ـ تن]

الدائرة الخامسة

المتقـارب: [فعو ـ لن فعو ـ لـن فعو ـ لن فعو ـ لن]

المتدارك: ـ علن [فـا ـ علن فا ـ علن فا ـ علن فا...]

ويعتمـد ترتيب الدوائر الخمس على عـدد الأصـوات فى أجـزاء كل منهـا، فـالطويل والبسـيط والمديد يحـتـوى المصـراع فى كل منهـا على ٢٤ صـوتاً وتلـك هى الـدائرة الأولى، أمـا فى المتقارب والمتدارك فـيتكون المصراع من ٢٠ صـوتا فـقـط وتلك هى الـدائرة الأخـيـرة، بينمـا تحتـوى كل البـحـور الأخرى على ٢١ صوتا فى مصراع كل منهـا، كمـا فى الدائرة الثانيـة والثالثـة والرابعة.

أمـا ترتيب الـبـحـور داخل الدوائر فيعتمد أيضـا على قاعدة ثابتة، فأجزاء البحر تكتب على مـحيط الدائرة، فتكتب «مفـاعيلن مفاعـيلن مفاعـيلن» (الهزج) حول محيط الدائرة الثالثة بحيث لو بدأ المرء فى القراءة من موضـع آخر يحصل على أجزاء بحر آخر تلقائياً. فعلى سبيل المثـال لو بدأنا فـى القـراءة من «عـ» مفـاعيلن فى الهزج لحـصلنا على وزن الرجز، أما لو بدأنا مـن «لن» فسنحصل على وزن الرمل. وهكذا نجد أن إمكانية تقـسيم أجـزاء الدائرة بطرق مـختلفـة والحصـول على أوزان مختـلفة نتيـجة لذلك ترجع لبناء الدوائر كـما صـممـها الخليل على نحو يجـعل عدد الأصوات ثابتـا فى كل دائرة، وعلى نحـو يجـعل الحـروف الساكـنة والمتحـركـة فـيهـا تتطابق إذا كـتـبنـاها بطريقـة مـعـينة بالنسبة لبعضها البعض كما يتضح من الشكل الـتـالى الـذى يمـثل الحـروف السـاكنة والمتحـركـة فى بحور الهـزج والرجز والرمل:

الهزج: //٥/٥/٥ //٥/٥/٥ //٥/٥/٥

الرجز: /٥/٥//٥ /٥/٥//٥ /٥/٥//٥

الرمل: /٥//٥/٥ /٥//٥/٥ /٥//٥/٥

وهو ما ينطبق على الدوائر الأربع الأخرى، وإن لم يصل إلينا السبب وراء ترتيب الدوائر بهذا الشكل لا فيما بين أيدينا مما كتبه الخليل أو غيره من العروضيين، ولكن من الواضح أن هذا التطابق الشكلى من الحروف الساكنة والمتحركة لا يعنى إيقاع بحر ما من البحور ينشأ من بحر آخر غيره.

كما نرى أن الأجزاء الثمانية التى تكون البحور الستة عشر تنقسم إلى جزئيات عروضية، وهذه الجزئيات هى أصغر الكلمات التى نجدها فى اللغة قائمة بذاتها.

وقد حدد الخليل زوجين من هذه الجزئيات لأن كلا منها على حدة لا يمكن استخراجه من الكلمات الثلاث الأخرى فى الزوجين، فى حين أن الأجزاء الثمانية يمكن تكوينها من المزج بين هذه الكلمات الأربع، وهى:

أ- سببان يتكون كل منهما من صوتين:

١- سبب خفيف: متحرك يتبعه ساكن مثل : قَد.

٢- سبب ثقيل: حرفان متحركان مثل : لَكَ

ب - وتدان يتكون كل منهما من ثلاثة أصوات:

١- وتد مجموع: متحركان يتبعهما ساكن مثل: لَقَدْ

٢ - وتد مفروق: متحركان بينهما ساكن مثل : وَقْتَ

وعلى ذلك يمكن تقطيع كل بحر من البحور الستة عشر إلى أسباب وأوتاد من الناحية النظرية، أما فى واقع الأمر فتختلف البحور فى القصائد إلى حد ما عن شكلها المثالى النظرى بحيث يصعب تقطيعها للأجزاء الثمانية أو إلى الأسباب والأوتاد التى حددها الخليل، وقد كان الخليل نفسه مدركا لهذه الصعوبة، حيث اعتبر أن دوائره مجرد أصول إيقاعية يستخدمها الشعراء بقدر كبير من الحرية بحيث يولدون منها فروعاً، ولهذا فإن لفظ «البحور» يستخدم للإشارة للصيغ المثالية فى الدوائر، أما «أوزان الشعر» فهى ما نجده بالفعل فى القصائد وهى ما يختلف بعض الشىء عن البحور المثالية.

وأبسط أشكال الاختلاف عن البحر هو تقصيره، أى عندما لا يحتوى البحر على العدد التام من الأجزاء، ويمكن أن يقصر البحر على نحو من الأنحاء الثلاثة التالية، فيكون البيت:

١ ـ مجزوءًا: إذا فقد جزءًا من كل مصراع (مثلا إذا تكرر الجزء مرتين بدلا من ثلاثة فى الهزج أو الكامل أو الرجز).

٢ ـ مشطوراً: إذا اختفى شطر كامل (مثلاً عند اختزال الرجز لمصراع واحد فقط).

٣ ـ منهوكاً: وذلك فى أحوال نادرة عندما يضعف البيت إلى حد الإنهاك مثلما يحدث عند اختزال المنسرح إلى الثلث.

تلك الاختلافات تطرأ على الشكل الخارجى للوزن لا على بنيته الإيقاعية المتمثلة فى تتابع الحروف الساكنة والمتحركة.

وهناك مجموعة من القواعد تبين مدى اختلاف هذا التتابع فى القصائد القديمة عن الأنماط المثالية فى الدوائر، وهى معقدة إلى حد كبير بالمقارنة باتساق جوهر النسق العروضى وهو الدوائرالخمس. ويحدد العروضيون هذه الاختلافات بالنسبة لكل بحر على حدة وبالنسبة لكل جزء من أجزائه على حدة فى كل شطر من شطرى البيت مما يكشف عن مدى تعقد الفروع العروضية، ولكن لحسن الحظ أن كل الاختلافات عن الأصول تنقسم إلى نوعين فقط، لكل منهما وظائف محددة، وموضع مختلف فى البيت الشعرى.

ويتعرض الجزء الأخير من المصراع الأول (العروض) والجزء الأخير من المصراع الثانى (الضرب) لأشد الانحرافات عن الأنماط العروضية المثالية، ولهذا نجد لها تسمية محددة، أما الأجزاء الأخرى فتسمى بتسميات مختلفة ولكنها جميعا تندرج تحت ما يسمى «بالحشو».

وهناك نوعان من الاختلاف عن الأنماط المثالية: «الزحافات» وهى اختلافات طفيفة تطرأ على الحشو فقط بينما يظل النمط الإيقاعى قويا فى البيت، إلا أن الأسباب الضعيفة تتغير تغيراً كميا بسيطا، ولما كانت الزحافات طارئة فليس لها مواضع ثابتة أو

محددة، أما النوع الثانى فهو «العلل» والتى تطرأ على الجزء الأخير من كلا الشطرين وتسبب اختلافا ملحوظا عن طبيعة البحر النظرية، ولذلك يتغير الإيقاع فى آخر البيت بصورة ملحوظة، وتظهر العلل بصورة منتظمة وبنفس الشكل دائما وفى نفس الموضع من كل بيت من أبيات القصيدة بعكس الزحافات، وبالإضافة لذلك نجد أنها تطرأ على الجزء الأخير فى كل شطر من شطرى البيت وعلى سببه أيضا أما الزحافات فلا نجدها إلا فى الأسباب فقط وبالتحديد فى الصوت الثانى منها.وتستعمل كلمات معينة لتشير للتغيرات العروضية التى تحدثها الزحافات والعلل فى تتابع الأصوات الساكنة والمتحركة، فعند فقد «السين» من «مستفعلن» نحصل على «متفعلن» وهى كلمة ليس لها وجود فى العربية وعندئذ نستعيض عنها بكلمة أخرى مقبولة لها نفس نمط التتابع فى الحروف الساكنة والمتحركة (مفاعلن)، وهذا ما يشار إليه «بالفروع» التى تشتق من الأصول، وفيما يلى سنعرض بعض الأمثلة لهذا الجزء المعقد من النظرية مع ملاحظة أن الفروع متى وردت ستوضع بين قوسين هكذا [ ].

وإذا ظهرت الزحافات على أحد الأسباب بتغير الصوت الثانى فلابد من تحديد الحرف الذى طرأ عليه التغير وتحديد ما إذا كان ساكنا أم متحركا، فعلى سبيل المثال يمكن تقسيم ما يسمى بالزحافات البسيطة لمجموعتين إحداهما يتغير فيها السبب الخفيف والأخرى يتغير فيها السبب الثقيل، والأحوال الثمانية للتغيرات فى هذا السياق هى:

١ ـ الخَبَن: عندما يختفى الحرف الثانى من الجزء مثل سين م [س] تفعلن ـ مَفَاعِلُن أو مثل «ألف» ف [أ] علن.

←

● الطى: عند اختفاء الحرف الرابع مثل فاء مست [ف] علن = مُفْتَعِلُنْ.

● القبض: عند تغير الخامس مثل نون فَعُول[ن]، أوياء مفاع [يـ] لن.

● الكفّ: عند اختفاء السابع مثل نون فاعلا ت [ن].

٢ ـ بالنسبة للسبب الثقيل لايطرأ تغير سوى على الحرف الثانى باختفاء حركته ويعرف ذلك «بالإضمار» كاختفاء الفتحة فى متفاعلن ← مستفعلن، أما «العَصْبُ» فيظهر عند اختفاء الفتحة فى مُفَاعَلاَتُنْ ← مُفَاعلُنْ أما لو اختفى الحرف الذى يحمل الحَركة ذاته فهذا ما يعرف «بالوقص» كما فى اختفاء تاء مُتَفَاعلُنْ = مُفَاعلُنْ، أما «العَقْلُ» فيظهر عند اَختفاء «لاَ» فى مُفَاعَلاَتُنْ = مُفَاعلُنْ.

وهكذا تؤدى الزحافات دائما لاختفاء حروف أو حركات بالمقارنة بالأسباب العادية، أما العلل فتنقسم لمجموعتين بحسب ما يطرأ على الجزء الأخير من المصراعين من زيادة أو نقص[١] «فالتذييل» هو إضافة ساكن على وتد مجموع (مَسْتَفْعلُنْ ← مُسْتَفْعلانْ)، و«الترفيل» هو إضافة سبب خفيف على وتد مجموع (مُتَفَاعلُنْ ← مُتَفَاعلاتُنْ).

أما الحذف فيعنى اختفاء سبب خفيف كما فى مفاعيـ[لن] = مفعول، أو كما فى فَعُو [لُنْ] = فَعَلْ، أما «القطف» فهو اختفاء سبب ثقيل والحركة التى تسبقه مُفَاعلَتُنْ ← فَعُولٌ، وأما الحذف فهو اختفاء وتد مجموع بأكمله (مُتَفَا [علُنْ] فَعلٌ).

وقد تكون التغيرات العروضية أكثر تعقيدا إذا اتفق ظهور تغييران فى نفس الجزء كما فى بعض الحالات الخاصة، وهذا يعنى أن الأجزاء الثمانية الأساسية يمكن أن يتولد عنها مالا يقل عن ٣٧جزءا فرعيا، وكلها نجد لها أمثلة فى الشعر القديم.

وتلعب الأجزاء التى تتغير بالعلل دورا أهم من غيرها لسببين، أولهما أنها تحدث قدرا أكبر من التغير بالزيادة أو النقصان على الجزء العادى بالمقارنة بالزحافات، وثانيهما أنها تسبب تنويعات إيقاعية تظهر فى كل القصيدة من أولها لآخرها.

ونظرا لكثرة التنويعات التى يمكن أن تظهر فى نهاية البيت نجد أن هناك عددا ضخما من التقسيمات الفرعية فى كل الأوزان، وبما أن الضرب (الجزء الأخير فى الشطر الثانى) أوثق ارتباطا

بهذه التغيرات عن العروض (الجزء الأخير فى الشطر الأول) فإن الأوزان المحتمل توليدها من التغيرات المختلفة تسمى على أسماء ضروبها المختلفة. فالبحر الطويل له عروض واحد أى أن الجزء الأخير من شطره الأول يجىء على صورة ثابتة وهى مُفَاعِلُنْ (بالقبض)، ولكن له ثلاثة ضروب هى الشكل المعتاد للجزء الأخير فى الشطر الثانى وشكلان آخران للضرب، ولذلك فهناك الطويل الأول والثانى والثالث لأن الضرب يأتى على صورة مَفَاعيلن أو مَفَاعِلُنْ أو فعولُنْ، وينطبق هذا المبدأ نفسهَ على بقية الأوزان، ويختص الكامل بأكبر عدد من الضروب، ويبلغ إجمالى عدد الأعاريض للبحور الستة عشر كلها ستة وثلاثين، أما عدد الضروب فيبلغ سبعة وستين، أى أن قدامى شعراء العرب استخدموا البحور الستة عشر للحصول على سبعة وستين تنويعا إيقاعيا وذلك بحساب التغيرات التى تطرأ على نهايات الأبيات بسبب العلل وبغض النظر عن الزحافات العارضة التى تطرأ على حشو البيت.

ويلاحظ أن المستشرقين الأوروبيين يجدون صعوبة فى تقبل العروض العربى لأنهم يرون أنه علم مبنى على الوصف الخارجى للتغيرات التى تطرأ على أصوات الحروف فى البيت الشعرى بينما تعتمد اللغات الأوروبية على وصف خصائص المقاطع اللفظية فى هذه اللغات، ولذلك يرى هؤلاء المستشرقون أن العروضيين العرب لا يوضحون مصدر الإيقاع فى الشعر العربى وهل هو نابع من تتابع قصار الأصوات وطوالها أم من النبر والضغط على أجزاء بعينها من الكلام أكثر من سواها، وفيما يلى نستعرض بعض الآراء المتخصصة فى طبيعة العروض ونلاحظ أن ثمة اتفاقا على أن إيقاع الشعر العربى يتوقف على مبدأ كمى، ولكنّ هناك اختلافا كبيرًا فى الآراء حول دور العناصر الأخرى فى تشكيل الإيقاع فى النظم العربى القديم مثل نمط تتابع المقاطع القصيرة والطويلة، أو مسألة وجود النبر الإيقاعى.

يرى هاينريش إيوالد Heinrich Ewald أن إيقاع الشعر العربى لا يتولد من طول المقاطع اللفظية فحسب بل من وجود نبر على بعضها، وتوصل إلى

تحديد خمسة أنواع للإيقاع أطلق عليها تسميات تعتمد على مقارنتها بالأوزان اليونانية القديمة، ولكن ما يعيب هذه النظرية هو عدم إمكانية البرهنة على تشابه إيقاعات العربية واليونانية بل إن مسألة وجود النبر الإيقاعى فى الشعر اليونانى القديم هى فى حد ذاتها أمر مختلف عليه.

أما ستانسيلاس جويارد Stansilas Guyard فقد وضع نظرية تعتمد على مقارنة طول المقاطع اللفظية بالإيقاعات والتدوين فى الموسيقى، فاستبدل بمفهوم المقاطع القصار والطوال مفهوم الزمن القوى Temps Fort والزمن الضعيف Timps Faible ورأى أنهما يتعاقبان فى الظهور أحدهما تلو الآخر، ولكن هذه النظرية لم تقدم جديدًا سوى أنها استخدمت مصطلحات موسيقية لوصف المفاهيم التى كانت موجودة بالفعل عن بنية البيت الشعرى وأوزانه.

ويتجه مارتن هارتمان Martin Hart-mann إلى التركيز على نشأة الأوزان المختلفة وتوليدها من بعضها البعض، وإن كان يعبر ضمنيا عن اعتقاده فى أن الشعر العربى يعتمد أساسا على النبر ويؤكد أن لكل من المقطع المنبور وما يسبقه من مقاطع قصيرة أطوالا زمنية محددة ثابتة، أما عن أصل نشأة الأوزان فيرى أنها محاكاة فطرية للأصوات التى تصدر بانتظام عن وقع خف الجمل فى حركته، فمن هذه الحركة يمكن أن نتوصل إلى وزن الهزج أو الرجز إذا شرعنا فى تتبع حركة خف الجمل وهى تبدأ من وضع السكون تارة، أو إذا تتبعناها بدءا من إحدى الحركات الوسيطة. ومن هذين الوزنين يرى هارتمان أن المتقارب والمتدارك يتولدان بإضافة مقطعين غير منبورين بين الخطوتين، أما الوافر والكامل فيأتيان من إضافة مقطعين غير منبورين بالتوالى مع مقطع واحد غير منبور بين المنبورين، أما البسيط والطويل فيرى أنهما شكلان غير مكتملين للرجز والهزج.

ولكن هذه النظرية تخلق بعض المشاكل عند محاولة تخريج بعض الأوزان الأخرى، كما تتسم بأنها أساسا تقوم على فروض غير موضوعية

وضعها هارتمان عن أصل الأوزان بصفة عامة وتوليدها من وزن أساسى بعينه بصفة خاصة. أما جوستاف هولشر Gustav Goelscher فقد وضع نظرية تتلخص فى أن بحر الرجز هو أبسط البحور وأصل نشأتها جميعا وأن هذا البحر نفسه ظهر من تطور السجع بتنظيم عدد المقاطع اللفظية وأطوالها، ومنه اشتقت بقية البحور بتأخير النبر بدرجات متفاوتة، ولكن هذه النظرية بدورها تعجز عن تفسير ظهور بحرى الخفيف أو المنسرح.

كما يتناول هولشر فى نظريته العناصر الإيقاعية الأساسية التى تحدد الأوزان وهى فى نظره التفعلية أو الطرق الإيقاعى Foot or Beat ولكنه لا يعطى تعريفا محددًا لها.

أما الفريد بلوك Alfred Block فيرى أن العربية أكثر من غيرها من اللغات تميل إلى الاعتماد على القيمة الكمية للمقاطع اللفظية فى بناء الأوزان الشعرية، وجدير بالذكر أن الشكل التقليدى للقصيدة يختلف عن الأشكال المستخدمة فى الشعر العربى المعاصر بل وعن الأشكال الشعبية للنظم التى كان لها وجود فى عصر ما قبل ظهور الإسلام، وذلك لأن النظم فى قوالبه الشعبية يخلو من رتابة القافية ويتمتع بثراء البنية الإيقاعية وتنوع الأغراض وفوق هذا وذاك يتمتع بلغة مستوحاة من لغة الحياة اليومية التى تختلف اختلافا كبيرًا عن لغة الشعر العربى القديم.

المصادر:

وردت فى متن المادة :

أحمد هانى الشامى [جوتهولد فيل Gotthold Well]

العريش

العريش مدينة فى مصر كانت تعرف قديما باسم رينوكورورا، وهى تطل على ساحل البحر المتوسط وتقع فى واحة خصبة تحيط بها الرمال وهى على الحدود بين فلسطين ومصر، وقد وجد هذا الاسم منذ القرون الأولى للميلاد وكانت تسمى لاريس Laris، وسكانها كما يقول اليعقوبى ينتمون إلى قبيلة جذام ويشير ابن حوقل إلى مسجدين كبيرين فى المدينة ويتكلم عن كثرة ما بها من الفاكهة، ولقد مات الملك

بالدوين الأول عام ١١١٨ فى العريش. ويذكر ياقوت «أن المدينة كانت تضم سوقا كبيرا وكثيرا من الخانات وللتجار مراكز بها. وقد احتل نابليون العريش فى عام ١٧٩٩ حتى إذا كان العام التالى وقعت معاهدة فى المدينة تم بمقتضاها جلاء الفرنسيين عن مصر.

المصادر:

(١) Butler: *The Arab conquest of Egypt*, 196-7.

(٢) J. Maspero et G. Wiet: *Matériaux pour servir à la geographie de l'Egypte*. p. 125.

بهجت عبدالفتاح [ف. دول F. Duhl]

العريف

مصطلح يطلق على الذين يتولون بعض المناصب المدنية أو العسكرية، على أساس من الكفاءة فى الأمور التى تستند إلى العرف وليس إلى المعرفة بالأمور الدينية ، التى يتميز بها العالم. وقد كان هناك فى بعض الحالات «عرفاء» بحكم الواقع فى الجزيرة العربية قبل محمد [ﷺ] وفى عهده أيضاً (انظر كتاب الأم للشافعى ٤/٨١) ويقال إنه أدانهم (ابن حنبل ٤/١٣٣، ابن الأثير النهاية ٣/٨٦، والسرخسى: شرح السير الكبير ٢/٣٤١) ولكن الواضح مثل هذه الأخبار قد تأثرت بالأحداث التى جرت بعد ذلك.

كان العريف زمن الراشدين والأمويين يقوم بجمع الضرائب من القبائل ويسلمها إلى «المصدق» الذى يعينه الخليفة (الشافعى: ٢/٧٤,٧٢,٦١، والأغانى: ٣/٦٢، ١١/ ٢٤٨). وليست هناك تفاصيل متاحة تدلنا على كيفية تعيينهم باستثناء أنه كان يتم اختيارهم من بين القبائل التى يهمها الأمر ولكن ليس من بين شيوخها.

ومن عهد عمر وما بعد ذلك، نجد إشارات كثيرة عن وظيفة العريف فيما يتعلق بالتنظيم الحربى للدولة والأمصار. ويقول «سيف بن عمر» إن جند الكوفة قد قسموا بعد معركة القادسية إلى وحدات (عرافات) يرأس كل منها عريف (الطبرى ١/٢٤٩٦). ولكن معظم التفاصيل عن مهام العريف

ترجع إلى عهد معاوية فقط. فقد كان كل عريف يختص بعرافة ما، وكان مسئولا عن توزيع العطاء بين أفراده، ومن ثم كان عليه أن يحتفظ بسجل (ديوان) فيه أسماؤهم وعائلاتهم. وأكثر من ذلك كان مسئولا عن الأمن فى نطاق عرافته، بجانب مسئولياته عن جمع أموال الدم والتحكيم فى المنازعات بين أفراد «العرافة».

وقد كان حاكم المصر (أو صاحب الشرطة) هو السلطة الوحيدة التى تعين العرفاء وتستغنى عنهم، ولم يكن من الضرورى أن يحصل على موافقة الخليفة أو القبيلة (العشيرة) - ولكن من المحتمل أنه كان يختار ذوى النفوذ والتأثير.

واستمرت وظيفة العريف الحربية طيلة العصور الوسطى - فقد كان صاحبها فى عهد الرشيد مثلا هو المسئول عن عدد من الرجال فيما بين عشرة وخمسة عشر، على حين كان فى أسبانيا فى عهد «الحكم» قائدا لمائة من الفرسان وهو فى الجيش السورى والعراقى مسئول عن عشرة من الرجال.

ومن بين الوظائف المدنية التى يحمل صاحبها اسم العريف نسمع فى القرنين الأولين للهجرة عن موظف مخصوص، مسئول عن مصالح الأيتام والأطفال غير الشرعيين. كذلك نقرأ عن عريف للذميين. ولكن أكثر استخدامات لقب العريف فى العصور الوسطى فى الشرق الناطق بالعربية، كانت تتعلق «برئيس النقابة»، بالرغم من أن المصطلح قد التقى فى استخدامه مع مصطلحات أخرى مثل النقيب والرئيس الشيخ - وقد بطل استخدامه فى العصر العثمانى، وقد استخدم الغرب لقب «أمين» بهذا المعنى زمن الأمويين، ونجد ما يشير إلى الصلة المباشرة بين العريف وبين القاضى قبل ظهور وظيفة المحتسب.

ولكن منذ القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) كان العرفاء يقومون بأعمال كانت قاصرة على المحتسب. وعلى العموم فإن العريف أو الأمين يعتبر مساعدا للمحتسب فيما يتعلق بوضع اللوائح، والفصل فى المنازعات الداخلية والالتزامات المالية للنقابة - ولا يمكن أن يتحلل من

واجباته إلا إذا ضعفت الثقة به. ونشير إلى أنه كان يمثل النقابة فى التعامل مع السلطة، كما كان ينظم عملية اشتراك النقابة فى احتفالات معينة. وفى كثير من الأحيان كان يساعده خليفة له ويمارس سلطات الحكم والقضاء بمساعدة محكمة عرفية صغيرة تتبع المحتسب. وكان هناك أيضا أمين الأمناء الذى كان يحتفظ بسجل لأعضاء النقابة. ولكن هذا التنظيم بالطبع قد ضعف اليوم بسبب ظهور الاتحادات العمالية على النمط الأوروبى.

المصادر:

(١) Goldziher: *Abhandlungen zur Arab, philologie, I, 21.*

(٢) P. Hitti: *History of the Arabs, London 1946, 328.*

بهجت عبدالفتاح

[صالح العلى Salih A. El-Ali كلود كاهن Cl. Cahen]

عز الدولة

لقب من ألقاب التشريف ظهر مع بداية القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد وكان الخلفاء هم الذين يُضْفُونه على حامليه، لكن أصحاب المناصب ـ فيما دون منصب الخليفة ـ صاروا يمنحونه بعد ذلك. وأوّل من حصل على لقب تشريفى تدخل كلمة الدولة فى تركيبه هو القاسم وَلِىّ الدولة وزير الخليفة المكتفى، وكان هذا سنة ٢٨٩هـ/ ٩٠٢ م. والمعنى الأصلى للدولة من مادة دَوَلَ هو التحول من حال إلى حال سواء بالنسبة للمال أو الحرب، فالدولة اسم الشئ الذى يُتداول (راجع لسان العرب) ثم انصرف معناها لتدل على الدعوة للمهدى، ومنذ منتصف القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) اتخذت معنى الأسرة الحاكمة أو الدولة بالمفهوم السياسى، وظل هذا المعنى قائما حتى اليوم. وبهذا المعنى الأخير أصبحت (الدولة) جزءا من ألقاب التشريف التى بدأ منحها قبل منتصف القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) بفترة قصيرة والتى أصبحت أمراً معتادا فى عهد بنى بُوَيْه.

ويمكننا تقسيم هذه الألقاب التى تدخل كلمة الدولة فى تركيبها وفقا لمعناها وطبيعة (المضاف) إلى ست مجموعات:

١ ـ اسم فاعل يصف نشاط حامل اللقب فى علاقته بالاسرة مثل مُعين الدولة وناصر الدولة ومُعز الدولة ومشرِّف الدولة، الخ .. الخ.

٢ ـ صيغة مجازية غالبا ما تشتمل على اسم سلاح أو عضو من أعضاء الجسم مثل سيف الدولة، وحسام الدولة، عَضُد الدولة يمين الدولة، عين الدولة.. إلخ.

٣ ـ صيغة يكون فيها المضاف ظاهرة كونية مثل نور الدولة وضياء الدولة وبهاء الدولة، وشمس الدولة، وسماء الدولة (وإذا حمل الابن والأب على التوالى مثل هذه الألقاب دلَّ ذلك على مزيد من قوّة الأسرة وتتابع السيادة فيها).

٤ ـ صيغة يكون فيها المضاف مستمدا من العمارة مثل عميد الدولة وعماد الدولة وركن الدولة وسَنَد الدولة وعمدة الدولة وقوام الدولة... إلخ.

٥ ـ صيغة تحتوى على شارة السلطة والنفوذ مثل تاج الدولة وسلطان الدولة وهذا اللقب الأخير كان مقصوراً على الخليفة وحده فى هذه الفترة، وزعيم الدولة.

٦ ـ صيغة فيها تشريف وعظمة مثل فخر الدولة وجلال الدولة ومجد الدولة وشرف الدولة وعلاء الدولة وعز الدولة. وفى سنة ٣٤٨ هـ (٩٥٩/ ٩٦٠م) منح الأمير بختيار ابن الأمير معز الدولة لقب عزّ الدولة وهو مجرد تحوير للقب أبيه وقد استمر هذا التقليد مرعيًا عندما عُين بختيار ابنه المرزبان حاكما للبصرة خلفاً له فمنحه الخليفة لقب إعزاز الدولة وعندما ظهر عضد الدولة فى بغداد وأبعد عنها ـ بحسم ـ بويهيّى بغداد سنة ٩٧٧م (٣٦٧ هـ) وانتهى بختيار نهاية غير حميدة زال بزواله لقب عز الدولة وكل الألقاب التى تدخل كلمة الدولة (كمضاف إليه) أو على الأقل لقد انتهت بين بنى بويْه. واتخذ بويهيو بغداد وشيراز المتأخرون ـ وكانوا بلا استثناء من سلالة عضد الدولة ألقابا أخرى من بين مجموعات الألقاب الستة الآنف ذكرها.

وبالإضافة لبنى بُوَيه فإن كل الحكام المعاصرين الذين اعترفوا بالخلافة العباسية كانوا من حَمَلَة الألقاب، وذلك على النحو التالى: المروانيون والمزيَديون، والمرداسيّون والغَزْنويّون.. إلخ بالإضافة للسامانيين الذين ظلوا لفترة لايعترفون بالخليفة العباسى الذى يعينه البويْهيون - حتى هؤلاء (السامانيون) منحوا الألقاب من تلقاء أنفسهم لحكام خراسان ليقربوهم إليهم. أما فى مصر الفاطمية فقد كان من ناحية أخرى يتم اختيار الألقاب على أساس غير هذا الأساس. أما فى شمال أفريقيا وأسبانيا فإن الألقاب التى تدخل كلمة (الدولة) فى تكوينها لم تكن تظهر إلاّ بين الحين والحين.

ولم يظهر لقب عز الدولة الذى ارتبط بذكرى بختيار البويهى (وهى ذكرى لا تسر) إلاّ بعد ذلك بفترة خاصة فى فارس. ومن أمثلة من حمل هذا اللقب: عبدالرشيد الغزنوى (١٠٥٠ - ١٠٥٣) وهزارساب بن نامَوَر (٤٧٠ - ٥١٠هـ/ ١٠٧٧ - ١١١٧م) فى مازنداران وقباد بن شاه غازى (٧٨٠ - ٨٠١ هـ/ ١٣٧٨ - ١٣٧٧م)وأبونصر ابن الحسن فى ديار بكر (٥٥١-٥٦٥هـ/١١٥٦-١١٧٠م).

ومنذ عهد السلاجقة حلت الألقاب التى يدخل فى تركيبها كلمة (الدين) وفى عهد الصفويين عادت الألقاب التى تدخل كلمة «الدولة» فى تركيبها فى الانتشار على نحو ما كان الصدر الأعظم (كبير الوزراء) يحمل بحكم منصبه لقب اعتماد الدولة، وفى ظل القاجار استمرت التقاليد البويهية والصفوية فى الألقاب، فكل الألقاب التى صنفناها فى ستة أنواع فيما سبق يمكن أن تكون مستخدمة مع إضافة صيغ جديدة. لكن لقب عز الدولة - على أية حال - لم يعد شائعا فلم يحمله من القاجار إلاّ الأمير عبد الصمد ميرزا بن محمد شاه (١٢٥٠ - ١٢٦٤ هـ/ ١٨٣٤ - ١٨٤٨م)، ويبدو أن عبارة (عزَّ وجَلَّ) التى لا تستخدم الاّ مرتبطة باسم الله منعت استخدام القاب تحمل الصيغة ذاتها، ولم ينتشر لقب جلال الدولة بين القاجار الذين فضلوا ألقابا

أخرى على شاكلة أمين الدولة، واعتماد الدولة ومـؤيِّد الدولة ومـعتـمـد الدولة ونظام الدولة.

المصادر:

(١) انظر مصادر مادة عز الدين.

د. عبدالرحمن الشيخ[هـ بس H. Busse]

عز الدين

يمكن تناول هذا اللـقب في السيـاق التاريخى نفسه الذى تناولنا فيه الألقاب عند الحديث عن لقب عز «الدولة»، وفى ضـوء هذا السـياق التـاريخى للألقـاب نشك كـثـيـرا فى أن اللقب الذى وجـد مكتـوبـا على قطعـة عـملة فى واسط (٢٥٦ هـ/ ٨٦٩ ـ ٨٧٠م) يمـكـن أن يُقرأ (عَلِىّ الدين) فأول لقب تدخل كلمة «الدين» فى صـيـاغـتـه كـمـا ورد فى المؤلفات التاريخيـة، مُنح للأمير بدر بن حـسنَوَيه الكردى البـرزكـانى سنة ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م بعد حـوالى مائة سنة من ظهـور لقـب عـز الدولة لأول مـرة. وتتضح الصلة بين اللقبين (عز الدولة) و(عـزالدين) بشـكل جَلِىّ فى الجـمع بينهـمـا فى لـقب واحـد (ناصـر الدين والدولة).. وقـد دفع الطموح بالإضـافة لظروف سـياسيـة ودينية سـادت زمن الدولـة البـويهّيـة ـ إلى أن يطـلب البـويهـيـون أنفسـهم وكـذلك الأمـراء المحليـون الآخـرون أن يُلْحِق الخلفـاء العـبـاسـيـون بألقـابهـم لفظ «الدين» بالإضافة للدولة،وبالإضـافة لذلك ظهر لقب «مـحـيى الدين» الذى مـنح لأبى كـاليجـار (٤١٥ ـ ٤٤٠ هـ/ ١٠٢٠ ـ ١٠٤٨م) وهو لقب يدعـو للدهشـة لأنه أعطى للبويهـيين الشيـعة لأن منح هذا اللقب للأمـير الكردى بدر كان مـرتبطا بأدائه خدمـات دينية باسم السنّة. وفى سـنـة ٤٠٣ هـ (١٠١٢ ـ ١٠١٣م) عندما رفض مـحمود الغَزْنَوى (٣٨٩ ـ ٤٢١هـ/٩٩٨ـ١٠٣٠م) خلْعَة التشـريف من الخليفـة الفاطمى مـنحه الخليـفـة العـباسـى لقب «نظام الدين» و«ناصر الحق»، ولم يظهر لقب عزالدين فى الفترة البويهية..

وبوصـول السلاجـقـة حل «الدين» مـحل «الدولة» فـى الألقـاب فـقـد أراد السـلاجـقـة أن يرتبطو مـبـاشـرة فى

ألقابهم باعتبارهم حماة للمذهب السنى، أمـا البـويهـيون فـقـد كـان ارتبـاطهم بالخلفاء كأشـخـاص لا بالمذهب السنى، بينما ظل طغرل بك محتفظا بلقب «ركن الدنيا والـدين» (لقد استُعـيض هنا عن الدولة بالدنيـا) أما خلفـاؤه فاحتـفظوا بلقب (ركن الدين) فـقط، وينطبق الحال نفسه على سلاجـقة الروم والصفاريين اعـتـبــارا من سنة ٤٩٦ هـ/ ١١٠٣م والأراثقــة اعــتــبــارا من ٥٣٨ هـ/ ١١٤٤م، والدانشمنديـين فى الأناضول والغــوريين فى شــرق إيران والــهند، وشاهات خـوارزم، وإسماعيليـة فارس اعتـبارا من ٥٦٤ هــ/١١٦٦م. وخلال القـرن السابع للهـجرة (الثـالث عشـر للمـيـلاد) فـقـد اللقب ـ على أية حـال أهمـيتـه كتـشريف يمنحـه الخليفـة أو الأمير المحلى وتحول ببساطة إلى مجرد اسم يطلقـه المرء على نفـسه أو يطلقـه الناس على شـخص جـدير بالاحـتـرام دون حاجـة إلى إجراءات رسميـة. وقد أدرج ابن الفـوطى (المتـوفى ٧٢٣ هـ/ ١٣٢٣ ـ ١٣٢٤م) فى كـتابـه «مجـمع الآداب فى معـجم الألقاب» مـايزيد على خمـسمائة ممن يحـملون لقب عز الدين وكـانوا من مـختلـف الطبقـات، وبعـد وصول المغول فقد اللقب معناه المنطوى على الشرف.

وذكر القلقـشندى فى كتـاب «صبح الأعشى »فى قائمة الألقاب التى أوردها لقب عـز الإســلام كلقب لبـعض الملوك. وقـد انتـقـد البـيـرونى نظام الألقـاب، وسـخر ابن تغـرى بردى المصـرى من الفرس لربطهم كل شئ بلقب يقـحمون الدين فـيـه واعـتبـر على بـن ميـمـون المغربى الألقاب بدعاً شيطانية، وتحولت الألقاب بعد ذلك مع بداية القرن العاشر للهجـرة (السادس عـشر للمـيلاد) إلى مجـرد أسماء عـادية. ولاحظ بابنجر F. Babinger أنه فى ظل العـثـمانيـين كـان للشـخص لقب يمـثل الدين فـيه مـوقع المضـاف إليه واسم آخـر خالص. أما فى الأزمنة الحديثة فقد اخـتصرت الأسماء المضـاف إليـهـا لفظ «الدين» فـأصـبح الناس يقولون «جـمال» بدلا من جـمال الدين «وكـمال» بدلا مـن كمـال الدين.. إلخ وكان هذا واضحـا فى مصر، وربما كـان الاسم التـركـى عـزّت قـد جـرى

اختصاره على النحو نفسه.

المصادر:

(١) حسن الباشا، الألقاب الإسلامية فى التاريخ والوثائق والآثار، القاهرة، ١٩٥٧.

(٢) J. H. Kramers: *Les noms musulmans composés avec Din, in AO, V (1926/1927) 53 - 67.*

د. عبدالرحمن الشيخ [هـ. بس H. Busse]

عزرائيل

هو ملك الموت، ويُعد عزرائيل هو أحد الملائكة الأربعة الكبار الذين بعد جبريل وميكال (ميخائيل) وإسرافيل(*)، وأحيانا ينسب إلى عزرائيل مهمة النفخ فى الصُّور إيذانا بحلول يوم الحساب، مثله فى ذلك مثل إسرافيل، وهو ضخم ذو جِرْم كونى هائل فإذا غلت كل مياه البحار والأنهار فوق رأسه لم تصل نقطة ماء واحدة إلى الأرض، وقد خُصّ بسرير من نور فى السماء الرابعة أو السابعة يضع عليه إحدى قدميه، بينما يضع القدم الأخرى على جسر بين الفردوس والجحيم. وعلى أية حال فإنه يقال إن له سبعين ألف قدم. ويطابق وصف مظهره الوارد فى (التراث الإسلامى) ماورد عنه فى الآداب اليهودية، فله أربعة آلاف جناح وكل بدنه عيون وألسنة بعدد الأحياء ويقال أيضا إن له أربعة وجوه.

وكان عزرائيل فى بادى الأمر ملكا كسائر الملائكة لكن الله عندما أراد خلق الإنسان أمر جبريل بأن يقبض قبضة من ثرى الأرض لهذا الغرض لكن إبليس أثار الأرض فقاومت ومن ثم لم يستطع أىٌّ من جبريل وميكال (ميخائيل) أو إسرافيل إنجاز المهمَّة، ولكن أنجزها عزرائيل فعينه الله ملكا للموت لما يتصف به من قلّة الرحمة. ولما خلق الله الموت دعا الملائكة للنظر إليه، فلما رأوا قوته الخارقة خرُّوا مغشيا عليهم وظلوا فى رقدتهم ألف عام فلما أفاقوا قالوا إن الموت هو أقوى

(*) يشتمل هذا المقال على كثير من الأفكار التى يرددها العامة وهى ليست فى كل الأحوال من السنّة الصحيحة. إنه مثال عن الفكر الشعبى فيما يتعلق بعزرائيل عليه السلام.

(المترجم)

المخلوقات لكن الله أنبأهم أنه جعل عزرائيل أقوى منه. وثمة ملائكة عديدون للموت تماما كما فى الآداب اليهودية، ويُقال إن عزرائيل موكل بقبض أرواح الأنبياء، أما أرواح البشر العاديين فموكلة لخليفته.

وفى مطلع سورة النازعات آيتان تشيران إلى ملائكة الموت (والنازعات غرقا. والناشطات نشْطا) ويقال إن المقصود بالفئة الأولى (النازعات) الملائكة الذين ينزعون أرواح الكافرين عنوة من أبدانهم، أما المقصود بالفئة الثانية (الناشطات) فهم الذين يفصلون أرواح المؤمنين عن أبدانهم. إلاّ أن هذا التفسير للآية غير مؤكد (اجتهادى).

ومع أن عزرائيل يحتفظ بقائمة بأسماء كل البشر إلاّ أنه لا يعلم ميعاد وفاة أى فرد وهو لا يعرف أكان الواحد من المرضىّ عنهم أم من الملعونين، بل يعرف الأول بهالة من نور تحوطه والآخر بدائرة سوداء.

وعندما يقترب أجل إنسان ما فان الله سبحانه يُسقط ورقة من الشجرة التى تحت عرشه ويكون مكتوبا عليها اسم الشخص الذى حانت منيَّته فيقرأ عزرائيل الاسم وينزع روحه من جسده بعد أربعين يوما.

لكن بعض البشر يقاومون فصل أرواحهم عن أجسادهم فيعود ملك الموت إلى الله ليخبره عما صادف فيعطيه الله تفاحة من الجنة مكتوب عليها البسملة لتكون آية من عنده مصدقة له فما أن يراها الشخص المراد نزع روحه حتى يطيعه. وثمة أمور أخرى تجعل من الصعب على الملاك (عزرائيل) تنفيذ مهمته ذلك أنه إذا أراد الدخول إلى حلقه لينزع روحه تلا الميت ذكرا فيسد تلاوة الذكر المدخل فيعود عزرائيل إلى الله (سبحانه) فينصحه [العلى] بالأخذ بيد الشخص المراد نزع روحه فإن كان ممن تصدقوا بصدقة أصبح الدخول على عزرائيل أمرا مستحيلا مرة أخرى، وينتهى الأمر أخيرا بعزرائيل بأن يكتب اسم الله على يد المحتضر فتسير الأمور بعد ذلك على ما يُرام ويتم نزع الروح. ويقال أيضا إن عزرائيل يطعن المرء المراد قبض روحه برمح مُسمم، وهناك رواية

أخرى تقول: إنه إذا حانت منية المرء وكان على فراش موته وقف عزرائيل عند رأسه وسحب روحه برقة فتخرج كأنها ماء قد تفصّد عن الجلد فيسلمها عزرائيل وأعوانه الذين يحملونها عبر السموات السبع إلى أعلى عليين ثم يضعونها مع الجسد فى القبر، أمّا إذا كان الميت كافراً فإن ملاك الموت ينتزع الروح من جسده بأقسى صورة، وتغلق السماوات دون روحه وهى فى رحلتها إلى فوق ثم يقذف بها إلى الأرض ثانية. وهناك شخصيات مثل إدريس وإلياس وعيسى والخضرعليه السلام ويحوز عليها القرب كما هو معروف وبالنسبة لموسى (عليه السلام) فليس أمر عدم تعرضه للموت مؤكدا وإن كان الإنجيل قد ألقى حجابا على موته ومن ثم فإن الرواية الإسلامية تذكر أن موسى قاوم ملك الموت حين جاءه لينفذ فيه قضاء الله ولكمه فى عينه، فلما عاد الملك يشكو للّه ما كان [من موسى] قال إن وضع موسى يده على بقرة منحناه عمرا بقدر شعر البقرة الذى وقع تحت يده، فلما سمع موسى ذلك سأل وماذا بعد ذلك؟ فقال الله: «الموت». ويقال أيضا إن ملك الموت أتى لموسى بتفاحة من الجنّة فلما شمّ ريحها أسلم الروح.(*)

وعن تجربة سليمان مع ملك الموت يمكن مراجعة البيضاوى. فى تفسيره للآية ٣٤ (سورة لقمان).

المصادر:

(١) المسعودى، مروج الذهب، باريس ١٨٦١ـ ١٨٧٧، الجزء الأول، ص٥١.

(٢) ابن الأثير، الكامل، طبعة تورنبرج، الجزء الأول ص٢٠.

(٣) J. Macdonald: *Islamic Eschatology I. IV, in Islamic Studies, III (1964) 285-308, 485-519, IV (1965) 55-102, 137-179.*

د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ. [أ. ج فنسينك A. J. Wensink]

(*) لا يخفى على فطنة القارىء أن كثيرا مما ورد فى هذا المقال مجرد ترديد لما فى الإسرائيليات ولما يشيع على ألسنة الناس وليس بالضرورة من السنة الصحيحة أو التفسير المتفق عليه للقرآن الكريم.

[المترجم]

عسقلان

مدينة على الساحل الجنوبى لفلسطين (بالعبرية: أشقلون)، وهى إحدى المدن الفلسطينية القديمة الخمس المعروفة لنا من العهد القديم؛ وعرفت فى الفترة الرومانية باسم "Oppidum Ascalo Liberum" (مدينة عسقلان الحرة)، وكانت طبقا لقول *Schruerer*) *Geschichte des Juedischen Volkes im zeitalter Jesu*، الطبعة الثانية، جـ ٢، ص ٦٥ ـ ٧) مدينة هيلينية مزدهرة ذائعة الصيت فى إقامة عبادات وطقوس دينية، واحتفالات خاصة بالمباريات المختلفة، ومزاراً مباشراً للإلهة أفروديت، وفى الفترة المسيحية مقراً لأسقفية (مقبرة الثلاثة الأشقاء المصريين الشهداء).

وكانت عسقلان من آخر مدن فلسطين التى وقعت فى أيدى المسلمين. وقد أخذها معاوية صلحاً بعد زمن قصير من الاستيلاء على قيصرية فى سنة ١٩ هـ (٦٤٠م)، ويحتمل أن يكون عمرو بن العاص قد احتلها قبل ذلك فترة وجيزة. واحتلها البيزنطيون مرة أخرى فى أيام ابن الزبير بضع سنين، ثم استردت، وأعاد عبد الملك بن مروان تحصينها (البلاذرى، فتوح البلدان، ص ١٤٢ ـ ٤). ويبين نقش فى أحد الأبنية اكتشفه Clermont Ganneau أن الخليفة المهدى سنة ١٥٥ هـ (٧٧٢م) قام بتشييد مسجد ومنارة هناك (*Repertoire chronologique d' Épigraphie arabe*، جـ ١، ص ٣٢ ـ ٣)، وانتقلت عسقلان بعد تقلبات الزمن إلى أيدى الفاطميين، وأصابها قدر من الازدهار فى ظل حكمهم وفق رواية المقدسى وناصر خسرو، وأصبح بها دار لسك العملة، واستخدمت قاعدة بحرية فرعية فى بعض الأحيان. وقد احتفظ الفاطميون بعسقلان حتى بعد فقدهم سائر سوريا وفلسطين على أيدى السلاجقة، ولكن لم يكن لهم سوى سيطرة صورية على العمال المحليين. وفى سنة ٤٩٢ هـ (١٠٩٩م) دخل الجيش المصرى المنسحب من بيت المقدس مدينة عسقلان، وفى ردح من

الزمن بدا أن عسقلان على وشك أن تنتقل إلى حكم الفرنجة. إلا أن الخلافات الداخلية بين الصليبيين هى التى أنقذتها من براثنهم، وبقيت فى أيدى المصريين. وقد ظلت عسقلان على مدى قرن ونصف القرن من الزمان مدينة حدودية، وهدفا عسكرياً رئيسيا فى الصراع بين الصليبيين،وحكام مصر المسلمين. وظلت تحت سيطرة المصريين فى الثلاث والخمسين سنة الأولى بعد قدوم الصليبيين، حيث استخدموها رأس جسر وقاعدة تشن الغارات منها على أراضى الفرنجة. ونتيجة لتضخم عدد سكانها بوفود اللاجئين من مناطق الفرنجة المحتلة، وحاميتها التى تعزز من مصر، أصبحت عسقلان مركزاً حربياً كبيرا. ولكن على الرغم من الاستئناف الجزئى للتجارة مع بيت المقدس، إلا أن الحياة كانت صعبة فى هذه القاعدة الأمامية، ولم يجد المصريون مناصاً من أن يرسلوا إمدادات جديدة وقوات نجدة عدة مرات خلال العام الواحد (وليم الصورى، المجلد ١٧، ص ٢٢؛ وابن الميسر، الحوليات، ص ٩٢). ووفق رواية وليم الصورى كان كل سكانها المدنيين بما فيهم الأطفال مدرجين فى جدول رواتب الجيش. وبعد سقوط صور فى أيدى الصليبيين فى سنة ١١٣٤م، ضعف موقف عسقلان كثيراً. وللقضاء على ما أظهرته من تهديد لبيت المقدس، أحاطها الصليبيون بحلقة من القلاع، وفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣م)، وبعد حصار استمر سبعة أشهر، استولى بلدوين الثالث على عسقلان بهجوم برى وبحرى موحد، وأصبحت آنئذ قاعدة لمغامرات الفرنجة الحربية والسياسية فى مصر. وبعد معركة حطين استسلمت مثل معظم معاقل الصليبيين فى فلسطين، لصلاح الدين فى سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧م). وفى سنة ٥٨٧ هـ (١١٩١م) بعد هزيمة أرسوف، وجد صلاح الدين نفسه عاجزاً عن التشبث بعسقلان فى مواجهة ريتشارد ملك انجلترا، ولذلك دمرها وهاجر السكان المسلمون إلى

سوريا ومصر، وانتقل المسيحيون واليهود إلى بيت المقدس. وثمة وصف شديد الوضوح لتدمير المدينة وإجلاء سكانها فى الحولية التاريخية المملوكية مجهولة المؤلف التى نشرها K.V. Zet-tersteen (Beiträge، ص ٢٣٣ - ٥).

ووصل ريتشارد إلى عسقلان فى شهر ذى الحجة سنة ٥٨٧ هـ (يناير ١١٩٢م) وأعاد بناء قلعتها، ولكن وفق شروط السلم التى تمت فى شهرى أغسطس - سبتمبر من السنة نفسها، كان لا مناص من أن تهدم مرة أخرى. وقد أتاح التنافس بين الصالح أيوب صاحب مصر، والصالح إسماعيل صاحب دمشق انفلاتها مرة أخرى إلى أيدى الفرنجة، وحشدت بها حاميات، وأعاد تحصينها فرسان الإسبتارية الذين نجحوا فى الدفاع عنها أمام هجوم مصرى فى سنة ٦٤٢ هـ (١٢٤٤م). وبعد معركة غزة الحاسمة (١٧ أكتوبر سنة ١٢٤٤)، لم تستطع عسقلان توقع المساعدة بأى حال من الأحوال، ووقعت فى سنة ٦٤٥ هـ (١٢٤٧م) فى يد فخر الدين يوسف ابن الشيخ. ولكى يصعب على المسيحيين أن ينزلوا بها، هدم السلطان المملوكى بيبرس عدداً من الأماكن بساحل فلسطين، وفى سنة ٦٦٨ هـ (١٢٧٠م) مهد البقايا الضئيلة من عسقلان، وَسَدَّ الميناء بالأشجار والدبش (المقريزى، السلوك، جـ ١، ص ٥٩٠). وظلت المدينة - التى لم تستعد رونقها بعدما هدمها صلاح الدين - خربة حتى العصور الحديثة .وقد وصفها أبو الفدا (ص ٢٣٩)، وابن بطوطة (جـ ١، ص ١٢٦)، ومجير الدين (ص ٤٣٢)، و Piri Re'is (بحرية ص ٧٢٤، الترجمة الانجليزى التى قام بها *A Turkish De-scription of the, U. Heyd Coast of Pal-estine* فى *Israel Exploration Journal* ، المجلد ٦، سنة ١٩٥٦، ص ٢٠٥ - ٢٠٧)، Volney (Syrie، فصل ١٠) بأنها خربة.

وفى العصور القديمة، والعصور الوسطى، كانت الأكناف المحيطة بمدينة عسقلان مشهورة بنبيذها، وأشجار

الجميز، وشجيرات الحناء (Kypros) وقد أعطت عسقلان اسمها لنوع من البصل يسمى (allium ascalon- =Shallot icum أى: البصل العسقلانى). ويردد مؤلفو العصر الوسيط أثراً هو أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يقول دائماً «عسقلان عروس الشام» Sponsa Syriae. وفى فترة سيادة الشيعة الفاطميين، شيد الفضل بن بدر الجمالى فى سنة ٤٩١ هـ (١٠٩٨م) مشهدا فخيما لاستقبال رأس الحسين رضى الله عنه سبط الرسول عليه الصلاة والسلام. وقد تم إنقاذ هذا الأثر المقدس والمبجل إلى أقصى حد فى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ ـ ٥٤م) من أيدى الفرنجة، وأخذ الرأس إلى القاهرة (انظر المقريزى، الخطط، جـ١، ص ٤٢٧؛ Mehren : *Câhirah og Kerâfat*، كوبنهاجن سنة ١٨٧٠، جـ ٢، ص ٦١ ـ ٢؛ *Rep-ertoire Chronologique d,Epigraphie arabe*، المجلد ٧، ص ٢٦١ ـ٣؛ ويرفض ابن تيمية (تحقيق Schreinier فى *zeitschrift Deutschen Morgenlaendischen Ge-sellschaft*، ص ٥٣، ٨١ ـ ٢) القصة كلها على أنها «أكذوبة». وبجانب مشهد الحسين الذى أصبح بعدئذ مزارًا لحجاج المسلمين توجد بئر تعرف ببئر إبراهيم (عليه السلام).

المصادر:

(١) G. Le Strange : *Palestine Under the Moslems*، ص ٤٠٠ ـ ٣.

(٢) A.S. Marmardji : *Textes géographiques arabes sur la Palestine*، باريس، سنة ١٩٥١، الفهرس.

(٣) F.M. Abel : *Gzéographie*.

(٤) K. Ritter : *Erdkunde* المجلد ١٦، ص ٦٦ ـ ٨٩.

(٥) F. Buhl : *Geog des alten Pal* ، ص ١٨٩.

(٦) P. Thomsen : *RLV* جـ ١، سنة ١٩٢٤، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٧) H. Guthe : *Zeitschrift der Deutschen Palaestinavereins*، جـ ٢، سنة ١٨٧٩، ص ١٦٤ ـ ٧١.

(٨) G. Beyet : *Zeitschrift des Deuts-*

chen Palaestinavereins، ســنــة ١٩٣٣، ص ٢٥٠ ـ ٣.

(٩) V. Guérin: *Judée*، جـ٢، ص ١٣٣ ـ ٧١.

(١٠) N.G Nassar : *The Arabic Mints in Palestine and Transjordan*، فى *Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine*، المجلد ٨، سنة ١٩٤٨، ص ١٢١ ـ ٧.

(١١) W.J. Phythian Adams : *History of Askalon* فى *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*، سنة ١٩٢١، ص ٧٦ ـ ٨٠.

(١٢) y. Prawer : *Ascalon and the Ascalon Strip in Ctusadet Politics* (ملخص بالعبرية والإنجليزية)، Eretz Istael، جـ ٤، سنة ١٩٥٦، ص ٢٣١ ـ ٢٤٨.

(١٣) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ١٤٢ وما بعدها.

(١٤) المقدسى، ص ٧٤.

(١٥) ابن الفقيه، ص ١٠٣.

(١٦) على الهروى: كتاب الزيارات، دمشق سنة ١٩٥٣، ص ٣٢ ـ ٣ (ترجمة Sourdel Thomine، دمشق سنة ١٩٥٧، ص ٧٥ ـ ٦).

(١٧) K.V. Zetterstéen : *Beiträge Zut Geschichte der Mamlukensultane*، ليدن، سنة ١٩١٩، ص ٢٣٣ ـ ٥.

(١٨) ياقوت، جـ ٣، ص ٦٧٣ وما بعدها.

(١٩) أبو الفدا: (تحقيق: Reinaud، ص ٢٣٩).

(٢٠) ابن بطوطة: (تحقيق: De-frémery)، جـ ١، ص ١٢٦ وما بعدها.، ترجمة Gibb، كمبردج سنة ١٩٥٨، ص ٨١ ـ ٢.

(٢١) مجير الدين: الأنس الجليل، القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ، ص ٤٢٢.

(٢٢) *The Itinerary of Benjamin of Tudela*، تحقيق وترجمة: A. Asher، نيويورك، بدون تاريخ.، جـ ١، ص ٧٩ ـ ٨٠، جـ ٢، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢٣) *William of Tyre*، المجلد ١٧، ص ٢٢.

(٢٤) ناصر خسرو: سفرنامه، (تحقيق: *Kaviani*)، ص ٥١.

(٢٥) حاجى خليفة: جهان نامه، ص ٥٦٢ ـ ٣. وعن الحفريات فى عسقلان، انظر *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*، من سنة ١٩٢١ ـ٣.

حسن شكرى [ر. هارتمان ـ ب لويس R. Hartmann- B. Lewis]

العسكرى

أبو الحسن على بن محمد، الإمام العاشر للشيعة الاثنى عشرية. ويعرف عامة بالنقى، والهادى. وهو ابن الإمام التاسع محمد بن على الرضا، ولد فى المدينة. تحدد معظم مصادر الشيعة العمدة تاريخ ولادته على أنه كان فى رجب سنة ٢١٤ هـ (سبتمبر ٨٢٩م)، وتقول مصادر أخرى إنه ولد فى ذى الحجة سنة ٢١٢، ٢١٣ هـ (فبراير ـ مارس سنة ٨٢٨ أو ٨٢٩م). وتقرر بعض المصادر أن والدته هى أم الفضل ابنة المأمون، وهى وفق مصادر أخرى أم ولد مغربية اسمها سمانة أو سوسن. والرواية الأخيرة هى الأكثر احتمالا نظراً لتصريح بعض الحوليات التاريخية بأن زواج محمد بن على الرضا بأم الفضل، مع أنه قد عقد فى سنة ٢٠٢ هـ (٨١٧ ـ ٨١٨م) بيد أنه لم يتم إلا فى سنة ٢١٥ هـ(٨٣٠م؛ وانظر الطبرى، جـ ٣، ص ١٠٢٩، ١١٠٢ ـ ٣؛ والمسعودى، مروج الذهب، جـ ٧، ص ٦١ ـ ٦٢؛ واليعقوبى، جـ ٢، ص ٥٥٢ ـ ٣.وتقول بعض تراثيات الشيعة إن أم الفضل دست السم لزوجها، ومات دون أن ينجب أطفالا ـ المجلسى، بحار الأنوار، جـ ١٢ ص ٩٩ وما بعدها). وقد مات أبوه فى سنة ٢٢٠هـ (٨٣٥م)، وأصبح إماماً مثله، وهو مازال طفلا. (ربما توجد أصداء الخلافات المذهبية حول هذا الموضوع فى آثار الشيعة الكلامية) وقد عاش العسكرى فى سلام ودعة بالمدينة حتى ارتقى المتوكل أريكة الخلافة، والذى سرعان ما جلبت له سياسته المعادية

للعلويين مصاعب جمة. وفى سنة ٢٣٣ هـ (٨٤٧ ـ ٨م) أو ٢٣٤ هـ (٨٤٨ ـ ٩م) سُعى به عند المتوكل، وقيل: إن فى منزله سلاحاً وكتبا وغيرها من شيعته، وأوهموه أنه يطلب الأمر لنفسه، فوجه يحيى بن هرثمة بن أعين إلى المدينة ليأتى به إلى سامراء (الطبرى، جـ ٣، ص ١٣٧٩؛ والنوبختى، ص ٧٧؛ والنجوم الزاهرة، جـ ٢، ص ٢٧١). ويبدو أن الخليفة أعظمه، ومع أنه ظل مراقباً، إلا أن أحداً لم يزعجه. وقد حظى بتقدير كبير لورعه وتواضعه، وبقى فى سامراء حتى وفاته التى وقعت فى جمادى الآخرة أو فى رجب سنة ٢٥٤هـ (يونيه ـ يوليه سنة ٨٦٨م). ونسبته العسكرى مشتقة من عسكر سامراء. وقد دفن فى بيته بتلك المدينة. وفى التراث الشيعى أن الخليفة قد دس له السم (انظر المسعودى، مروج الذهب، جـ ٨، ص ٣٨٣، الذى يظهر أنه يعلم هذه القصة بالفعل)، ولكن كتاب «مقاتل الطالبيين» لا يدرجه بقائمة الشهداء العلويين. وكان «بابه» محمد بن عثمان العمرى (المتوفى سنة ٣٠٤ أو ٣٠٥ هـ = ٩١٦ ـ ٩١٧م) والذى كان أبو عثمان بن سعيد «باباً، ووكيلاً» للإمامين الثامن والتاسع (المجلسى، ص ١٥٠، حيث توجد قائمة بأسماء «ثقاته، ووكلائه»، وانظر كذلك الاسترابادى، مناهج المقال، طهران سنة ١٣٠٦ هـ، ص ٣٠٥). واعترف الشيعة الاثنا عشرية بابنه الحسن الذى يسمى العسكرى أيضا على أنه الإمام الحادى عشر. وقد اعتقدت جماعة شيعية أخرى أن ابنه محمد الذى مات قبله، كان هو الإمام المختفى (النوبختى، ص ٧٨ ـ ٩، ٨٣). وربما كان محمد بن نصير النميرى ـ الذى ارتبط بهذه الجماعة، ونسب إلى على النقى مكانة مقدسة، وزعم أنه «بابه»، وملهمه ـ هو مؤسس النصيرية (انظر النوبختى، ص ٧٨؛ والأشعرى، مقالات، جـ ١، ص ١٥؛ والكشِّى، رجال، ص ٣٢٣؛ وانظر النصيرى، مجموع العائد، تحقيق R. Strothmann فى *Der Islam* سنة ١٩٤٦، والفهرس مادة: أبو الحسن على العسكرى).

المصادر:

ثمة معلومات كاملة مع استشهاد بالمصادر عن حياة، وأعمال، ومعجزات، ورفقاء، ومعاملات الخلفاء للإمام العاشر فى كتاب محمد باقر المسمى: بحار الأنوار، جـ ١٢، طهران سنة ١٣٠٢هـ، ص ١٢٦ ـ ١٥٣. وتوجد الملاحظات المتقدمة زمنيا فى:

(١) المسعودى: مروج الذهب، جـ ٧، ص ٣٠٦ ـ ٩، ٣٧٩ ـ ٣٨٣.

(٢) اليعقوبى: (طبعة هوتسما)، جـ ٢، ص ٦١٤.

(٣) ابن خلكان: جـ ١، ص ٤٤٥ ـ ٦ (ترجمة De slane، جـ ٢، ص ٢١٤ ـ ٦).

(٤) النوبختى: فرق الشيعة، تحقيق: Ritter، ص ٧٧.

(٥) مفيد الأرشاد، طهران سنة ١٣٠٨ هـ ـ وهذه المادة؛ وإضافة إلى النصوص المستشهد بها فى صلب المقال تجدر الإشارة إلى:

(١) الشهرستانى، تحقيق Cureton، جـ ١، ص ١٢٨ وما بعدها، وتحقيق: بدران ص ٣٤٧ ـ ٨.

(٢) أبو المعالى: بيان، تحقيق: Schefer، ص ١٦٤ وما بعدها.، وتحقيق: إقبال ص ٤٢.

(٣) D.M. Donaldson : *The shicite Religion*، لندن سنة ١٩٣٣، ص ٢٠٩ وما بعدها.

(٤) J.N. Hollister : *The Shica of India*، لندن سنة ١٩٥٣، ص ٨٧ ـ ٨٩.

حسن شكرى [ب. لويس ـ B. Lewis]

العسكرى

فقيهان لغويان عربيان من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، يحمل كلاهما الاسم نفسه وهو: الحسن ابن عبد الله، ولكن لكل منهما كنية مختلفة، ويعرفان بهذا الاسم، وهو اسم منسوب مشتق من عسكر مكرم فى خوزستان.

(١) أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد، ولد فى عسكر مكرم فى ١٦ شوال سنة ٢٩٣ هـ (١١ أغسطس سنة ٩٠٦م) وتوفى بها فى ٧ ذى الحجة سنة ٣٨٢ هـ (٣ فبراير سنة ٩٩٣م).

وتاريخ سنة ٣٨٧ هـ (٩٤٠م) أقل احتمالا. بدأ دراساته على أيدى أبيه، والمُحَدِّث عبدان، المتوفى سنة ٣٠٦ هـ (٩١٩م) وواصل تعليمه فى بغداد، والبصرة، وأصبهان على أيدى ابن دُريد، المتوفى سنة ٣٢١ هـ (٩٣٣م)، وعلى المُحَدِّثين البغوى، المتوفى سنة ٣١٧ هـ (٩٢٩م)، وابن أبى داود السجستانى، المتوفى سنة ٣١٦ هـ (٩٢٩م). كما التقى بالصولى وغيره من الأدباء. ثم رجع إلى عسكر مكرم. كان الوزير الصاحب بن عباد يود الاجتماع به، ولا يجد إليه سبيلا فاحتال فى السفر إليه ولقيه وأطراه. اختلف إلى إصبهان مرات عديدة حيث استقر أخوه المُحَدِّث أبو على محمد، ومثال ذلك اختلافه إليها فى سنة ٣٤٩ هـ (٩٦٠م)، ومرة أخرى فى سنة ٣٥٤ هـ (٩٦٥م). كان عالماً موسوعى المعرفة، ألف عدداً من الكتب (انظر Brockelmann، قسم ١، ص ١٩٣) إلا أنه لم يكن ذائع الصيت خارج حدود خوزستان؛ وقد واجه ياقوت صعوبات جمة فى الحصول على معلومات عنه. وعمله العمدة هو «كتاب التصحيف» الذى به معلومات مفيدة عن الألفاظ النادرة، والصعبة، وأسماء الأعلام الواردة فى الأحاديث النبوية الشريفة والأشعار، وأساء ناقلوها فهمها. وقد استفاد به ياقوت (معجم الأدباء، جـ ٦، ص ٣٨٤) وعبد القادر البغدادى (انظر إقليد الخزانة، ص ٣١ وما بعدها). وقد حفظ لنا تلميذه أبو هلال العسكرى قدراً كبيراً من علمه فى متون مؤلفاته.

المصادر:

(١) أبو نعيم: Geschichte I Sbaháns، جـ ١، ص ٢٧٢، جـ ٢، ص ٢٩١؛

(٢) السمعانى: الأنساب ورقة ٣٩٠ ب؛

(٣) ياقوت: إرشاد، جـ ٣، ص ١٢٦ ـ ١٣٥؛

(٤) ابن خلكان: القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ، جـ ١، ص ٢٣٤ وما بعدها.

(٢) أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل. لا يعرف عن حياته سوى النزر

اليسير. كان تلميذا لأبى أحمد العسكرى المتقدم ذكره، ويدين له بالفضل فى معرفته المتبحرة، ويبرهن على ذلك الإشارات المرجعية العديدة فى كتاباته. وقد كتب من بين أعمال أخرى (انظر Brockelmann، جـ ١، ص ١٢٦، وقسم ١، ص ١٩٣ وما بعدها.) لفائدة ناشئة الكتاب:

(١) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر (استانبول سنة ١٣٢٠ هـ، القاهرة سنة ١٩٥٢؛ وانظر Schwarz فى *Mitteilungen des seminars Fuer orientalische Sprachen, Westasiatische Studien*، العدد ٩، ص ٢٠٦ ـ ٢٣٠)، وهو كتاب منهجى فى فن البلاغة.

(٢) ديوان المعانى (القاهرة سنة ١٣٥٢هـ)، وهو مجموعة مختارات من أعظم التعبيرات المتسمة باللباقة والأصالة عن الأفكار التى يتطلبها الشعر والنثر.

(٣) كتاب الفروق اللغوية (القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ) ويتناول المترادفات.

(٤) المعجم فى بقية الأشياء (القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ؛ واختصره وحققه O. Rescher فى *Mitteilungen des Seminars Fuer orient alische Sprachen, westasiatische Studien*، العدد ١٨، ص ١٠٣ ـ ١٣٠)، وهو قائمة بالكلمات التى تعنى «بقية».

(٥) جمهرة الأمثال (بومباى سنة ١٣٠٦ ـ ٧، وعلى هامش كتاب الميدانى، القاهرة سنة ١٣١٠ هـ)، وهو مجموعة من الأمثال، وله تفسير لم ينشر بعد، عنوانه «محاسن المعانى» ويتناول على ما يبدو، ألوان الجمال الأسلوبى فى القرآن الكريم. وآخر تاريخ معروف عن حياته هو سنة ٣٩٥ هـ (١٠٠٥م) التى أنهى فيها إملاء كتابه المسمى «كتاب الأوائل» عمن يسمون بمبتدعى الفنون إلخ... (ياقوت، إرشاد، جـ ٣، ص ١٣٨). ويقال إنه توفى بعد سنة ٤٠٠هـ (١٠١٠م).

المصادر:

(١) ياقوت: إرشاد، جـ٣، ص ١٣٥ ـ ٩؛

(٢) السيوطى: بغية الوعاة، ص ٢٢١؛

(٣) عبد القادر: خزانة الأدب، جـ ١، ص ١١٢؛

(٤) زكى مبارك: النثر العربى فى القرن الرابع الهجرى؛

(٥) R. S ellheim : *Die Klassisch - arabischen Sprichwoertersammlungen* لاهاى سنة ١٩٥٤، ص ١٣٨ ـ ٤٢.

حسن شكرى [ج. و. فوك Fück]

العشرة المبشرون بالجنة

لم يرد مصطلح «العشرة المبشرون بالجنة» فى أحاديث الرسول [ﷺ] لكن المصطلح ـ على أية حال ـ مستوحى من جملة أحاديث الرسول [ﷺ]، إذ وردت الروايات عن «عشرة يدخلون الجنة...» تليها قائمة بالأسماء. وقد اختلفت الروايات فى هذه القائمة وإن كانت هناك أسماء متفق عليها بلا جدال وهى أسماء أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وطلحة بن عبيدالله والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن أبى وقاص وسعيد بن زيد. وفى بعض الروايات يأتى ذكر النبى [ﷺ] قبل أسماء هؤلاء التسعة (سنن أبى داود، باب ٨، أحمد بن حنبل جـ١ ص١٨٧، ١٨٨) وفى روايات أخرى يتمم أبو عبيدة بن الجراح الأسماء العشرة ولا يوجد اسم الرسول [ﷺ] (الترمذى، مناقب باب ٢٥، ابن سعد جـ٣/١، ص٢٧٩، أحمد بن حنبل جـ١ ص١٩٣).

المصادر: وردت بالنص

وائل البشير [ڤنسنك A. J. Wensinsk]

العصا

كلمة يطلقها العرب على الأداة التى يستخدمها رعاة الغنم، وذكر فى القرآن الكريم أن موسى (عليه السلام) كان يهش بها على غنمه، وأنه أحالها (بقدرة الخالق) إلى ثعبان التهم كل ثعابين سحرة فرعون، وأنه شق بها البحر ليعبره بأتباعه، وضرب بها الحجارة

لتتفجر ينابيع المياه، وأنار بها ظلمة الليل، واستنبت بها الأرض ليحصل على قوته، وحمى بها نفسه من الأعداء. ويقال إن هذه العصا هى نفسها العصا التى قطعها آدم من إحدى شجيرات الآس فى الجنة ثم ورثها ابنه شيث seth، فإدريس، فنوح، فصالح، فإبراهيم وعشيرته وأخيرا شعيب، وانتقلت لموسى بزواجه من ابنة الأخير. وتبعا للمعتقدات المتعلقة بالبعث والحساب فسوف تظهر عصا موسى مع ظهور الدابة وخاتم سليمان كعلامة أخرى من علامات قرب قيام الساعة.

المصادر :

(١) الطبرى، تاريخ الرسل والملوك.

(٢) L. Ginzberg, : *Legends of the Jews,* 11. 291, 292, v, 411; vi, 165

(٣) Grünbaum, : *Neve Beiträge*, 161 ff.;

(٤) Sidersky, : *Origines des légendes musulmanes,* 78-80.

أمل رواش [أ. جفرى A. Jevery]

العصبية

العصبية أصلا هى «القرابة والانتساب» داخل الأسرة أو العشيرة (والعصب هو الرابطة بين الذكور داخل خط القرابة الذكرى) وقد نهى الرسول [ﷺ] عن العصبية باعتبارها مناقضة لجوهر الإسلام. وقد شاع هذا المصطلح حين جعله ابن خلدون أساسا لتفسيره للتاريخ ومبدأه عن الدولة؛ إذ رأى أن العصبية هى الوشيجة اللاحمة للمجتمعات البشرية والقوة الدافعة وراء أحداث التاريخ. واشتقت الكلمة فى الأصل من العصبية القبلية عند العرب من أهل البداوة، وهى بهذا المعنى تحمل مفهوما عنصريا غير ملائم للعرب الأقدمين الذين تغلبوا عليها بإشهار مبدأ «الولاء»، وهو المعنى الذى أضفى عليه ابن خلدون أهمية كبيرة عند تعريفه للعصبية الحميدة.

وسواء كانت العصبية قائمة على روابط الدم أم على تصنيف اجتماعى آخر، فقد رأى ابن خلدون أنها القوة

التى تدفع الجماعات البشرية لتأكيد ذاتها وللنضال من أجل السيادة وإحراز المراتب السلطانية وإقامة أقطارها وممالكها والمحافظة على سلالتها الحاكمة من أى شوب.

وقد وضع ابن خلدون هذا المبدأ فى محك الاختبار أولا فى التاريخ العربى وثانيا فى تاريخ البربر والشعوب الأخرى الداخلة فى الإسلام؛ فالإمبراطورية العربية مثلا هى نتاج لعصبية قريش وخصوصا بطن بنى عبد مناف، لكن بمجرد حوز الملك تسعى الجماعة ذات السيادة للنأى بنفسها عن العصبية التى نهضت على أساسها وتستبدل بها قوى أخرى تصير أداة لسلطتها المطلقة.

المصادر:

(١) F. Gabrieli: *Il Concetto della casabiyyah nel pensiero storico di ibn Haldün, Atti della R. Accad delle scienze di Torino, lxv, 1930, 473-512.*

أمل رواش [ف. جبريلى F. Gabrieli]

العطار

وهى كلمة مثل الصيدلانى، تعنى بائع العطور أو العقاقير، ولأنه يعزى إلى معظم العطور والعقاقير أنها ذات صفات تبعث على الشفاء، فإن كلمة العطار تعنى أيضا الكيميائى أو المتطبب، وهو يجمع فى نشاطه بين التجارة والعلم والطب، ويجب عليه أن يعرف الأدوية المختلفة، وتأثير مختلف العقاقير وخواصها، والجرعات، والعطور ومختلف أنواعها ويميز بين الطيب والخبيث منها. كما يجب أن يعرف ما الذى يتغير منها بسرعة أو يفسد، والذى لا يتغير ولا يفسد، وما هى وسائل حفظها أو إعادة تركيبها، وأخيراً يجب أن يعرف خلط الجرعات والمقادير والمساحيق والتوابل (الدمشقى، كتاب الاشارة إلى محاسن التجارة، هـ. ريتر H.Ritter). وفى بعض الأحيان يشمل هذا المصطلح فى أيامنا الأصباغ وتجار الصبغة، بالرغم من أن تجار العطور هم أرقى وأغنى العطارين. وكما كان يحدث فى العصور الوسيطة فإن العلاج بالأعشاب ـ بمعنى أكبر

جـزء من الأدوية التى توصف ـ لايزال يباع جافا (جـذور وأخشاب على شكل قطع صغيرة، وأعشاب وأوراق الشجر، والزهور كاملة أو مسحـوقة، وفاكهة أو بذور قد جفَّت لتوها). وتاجـر العقاقير فى السـوق هو الذى يقـدم الزجاجـات الصـغيـرة أو العلب التى يوضع فـيهـا العقار (ناصر خسرو، سـفرنامه، طبعة شيـفر Schefer، باريـس ١٨٨١، ٥٣). ويمكـن أن نتـعـرف على الـنبـاتات والحـيوانات التى يسـتخـدمهـا العطار (تاجر العـقاقـير ـ الصيـدلى) والطرق التى يحـصل بها على مـادته الخام من المخطوط الفـارسى للـطبـيب اليـونانى ديسـكوريـدس Dioscrides تحـت اسـم Topkaplsaroy Ahmed III ـ الذى كتب فى عام ٨٦٧هـ/ ١٤٦٣م. وعادة مـا كانت تقـدم الأدوية فى شكـل بسـيط (وهى الأدوية المفـردة)، وفى بعض الأحـيـان تقدم مـركبـة (الأدوية المركبـة)، وكان العطار يقـوم بتـركيـبهـا فى حضـور المريض، وإذا اقـتضت الضـرورة أعطاه جرعة فورية.

وعـادة مـا تكون مـعـرفـة تاجـر العقاقـير الطبية ضئيلة، كـما أن أدويته كثـيرا مـا تتعـرض للتلف بسبـب سوء التخزين. ودائما ما عرف تجار العقاقير بالغش فـى المكاييل والموازين (كـتـاب المخـتـار فى كـشف الأسـرار وهتك الأستـار للجوبرى Gjawbavi فى القـرن السـابع، الذى لا يزال مـقـروءًا فى الشرق) كما يتـضح من البحوث حول واجبات المحتـسب، بل إن م. مييرهوف M-Meyrhof يبـين كـيـف أن العـطور الفرنسـية يتم تخفـيفهـا فى البازار ثم تجرى تعبـئتها فى قوارير شـرقية، ثم تباع للأوربيين على أنهـا عطور شرقية أصـيـلة، وإلى المواطنـين على أنـهـا منتجات باريسية مـحسنة، وكان أشهر أحـيـاء العطارة (سـوق العطارين) فى الأزمنة القـديمـة فى الفـسطاط، والذى احترق تماما فى عام ٥٦٣هـ/ ١١٦٨م (ولكن حسبما ذكر ابن دقماق Ibn Duk-mak ـ أعـيد بنـاؤه فى عهـد المماليك) ولابد أن نذكـر هنا أيضا سـوق العطر فى دمـشق. وفى كـتـاب إدوارد لين

«عادات وسلوكيات المصريين المحدثين» يقدم الكاتب صورة حية لمحل أحد تجار العقاقير فى القرن التاسع عشر، ثم إن الأقراص الخاصة بالأدوية والوصفات الطبية والنصوص المماثلة عن أعمال تاجر العقاقير موجودة بأعداد كبيرة على أوراق البردى، ويؤيد انتشار هذه المهنة التواتر الذى يظهر به مصطلح العطار كلقب، وخصوصاً بين الشعراء الدارسين، الذين لابد أن تكون هذه المهنة قد حققت لهم دخلا إضافيا، وأشهر مثال على ذلك فريد الدين العطار.

وتستخدم الكلمة ذاتها فى الهند لتشير إلى زيت العطور الخالى من الكحول، والذى يتم الحصول عليه من تقطير زيت خشب الصندل عن طريق الزهور.

بهجت عبدالفتاح [هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb]

العطار، حسن بن محمد

هو دارس مصرى من أصل مغربى، ولد فى القاهرة بعد عام ١١٨٠هـ/١٧٦٦م ودرس فى الأزهر، وكان واحدا من العلماء القلائل الذين أقاموا - بعد احتلال بونابرت لمصر - علاقات مع الباحثين الفرنسيين، واهتموا بالعلوم الجديدة. وبعد ذلك قضى عددا كبيراً من السنوات فى سوريا وتركيا، وعند عودته إلى مصر عمل محررا فى الصحيفة الرسمية (وهى الوقائع المصرية) التى أسسها محمد على (١٢٤٤هـ\١٨٢٨م). وفى عام ١٢٤٥هـ/ ١٨٣٠م عينه محمد على شيخا للأزهر، ومات وهو فى وظيفته فى عام ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٥م. وهو أستاذ رفاعة الطهطاوى وكتابه عن المراسلات (إنشاء العطار) تمتع بشعبية كبيرة وأعيد طبعه كثيرا .

المصادر:

(١) على مبارك، الخطط التوفيقية، بولاق الجزء الرابع ص٣٨ - ٤٠.

(٢) *J. Heyworth - Dunne*: *History of Education in Modern Egytp*, London 1940, 154, 264, 397.

بهجت عبدالفتاح [هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb]

العطار، فريد الدين

محمد بن إبراهيم، شاعر صوفى فارسى. ولا يعرف تاريخ مولده أو وفاته بشكل مؤكد، ويقول «دولتشاه» Dawlat shah إنه ولد فى عام ٥١٣هـ/١١١٩م، والاعتقاد السائد هو أنه قتل على أيدى المغول فى نيسابور فى عام ٦٢٧هـ/١٢٣٠م، وهذا يعنى أنه عاش حتى المائة وأربعة عشر عاما وهذا غير محتمل، يضاف إلى ذلك أن المغول غزوا نيسابور فى أول عام ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م ، ولكن ما كتب على مقبرته التى أقامها له الأمير على شير amir Ali Shir يقول إنه مات فى أوائل عام ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م، أى بعد ثلاث سنوات من كتابة «منطق الطير»، (سعيد نفيسى ١٢٩). ويقول سعيد نفيسى إن عام ٦٢٧هـ هو تاريخ وفاته، ويؤسس هذا القول على الكتاب المنحول مفتاح الفتوح بأن العطار قد أعطى كتاب «أسرار نامه» إلى جلال الدين الرومى الذى هاجر من بلخ مع أبيه فى عام ٦١٨هـ/ ١٢٢١م - وقد تمت هذه الهجرة فى أوائل عام ٦١٦هـ/١٢١٩م. بل إننا لا نستطيع من خلال أعماله أن نصل إلى شئ محدد عن تواريخ حياته. والكتاب الذى يبدو أنه يضم معظم المعلومات عن سيرته وهو «مظهر العجائب» كتاب مزور، ومن سوء الحظ أنه خدع ميرزا محمد قزوينى» كما خدع كاتب هذا المقال، وقد كان العطار صيدليا وطبيبا، ولم يكن صوفيا بالمعنى الدقيق، ولكنه كان يعجب بذوى التقوى والورع، ويهتم كثيرا بالقصص التى تحكى عنهم. والأعمال التى تنسب إلى العطار تقع فى ثلاث مجموعات تختلف كثيرا عن بعضها البعض فى المضمون وفى الأسلوب، حتى أنه ليصعب أن نعزو هذه الأعمال إلى نفس الشخص. وتضم الأعمال الرئيسية فى المجموعة الأولى: «منطق الطير»- الهى نامه - مصيبات نامه Musibat Nama ،وتضم المجموعة الثانية عشتور نامه Ushturnama - جوهر الذات Djwhor al- Dhat أما

المجموعة الثالثة فتضم «مظهر العجائب» و«لسان الغيب»، ويضاف إلى ذلك مجموعة رابعة من الأعمال التى لا يمكن ـ على أساس الشواهد الداخلية ـ أن تكون من تأليف العطار. وباستثناء «أسرار نامه» فإن ملاحم المجموعة الأولى تشمل قصة رئيسية واضحة محكمة البناء، تتناثر فيها عديد من القصص الفرعية التى غالبا ما تكون قصيرة. وهذه القصص تعكس الكثير عن الحياة الدينية والدنيوية، ويجرى سرد هذه الحكايات الثانوية التى تتباين فى موضوعاتها، ببراعة ومهارة فائقة، حتى أنها لتمثل الجمال الحقيقى لأعمال هذه المجموعة. أما فى المجموعة الثانية فتقل عدد القصص كثيرا، وينسحب الاهتمام من العالم الخارجى بكل ما يحدث فيه، ويمكن أن نتتبع عددا محدودا من الأفكار بكثير من العمق والعاطفة الكبيرة، مع كثير من التكرار. وتنحصر الموضوعات المتكررة فى :ـ الفناء التام حتى من خلال الموت الفيزيائى (الجسدى).

ـ وحدة الوجود، وأن الحقيقة كل عضوى واحد (ليس هناك شئ غير الله، وكل الأشياء من مادة واحدة)

ـ معرفة نفس الإنسان على أنها كل شئ، مثل الله، ومثلما تتماثل مع كل الأنبياء.

أعماله : المجموعة الأولى

١ ـ الديوان.. ويكشف ـ بجانب قصائد الحب ـ عن نفس الأفكار الدينية التى تحكم الملاحم.

٢ ـ مختار نامه... وهى مجموعة من الرباعيات مرتبة حسب الموضوعات. مع مقدمة نثرية توضح أصل هذا العمل ـ الذى يمثل جزءا من الديوان ـ «جواهر نامه» وشرح القلب Sharh Al Kalb.

٣ ـ منطق الطير (مقامات الطيور) وهى تفصيل شعرى رائع لرسالات الطير لمحمد أو أحمد الغزالى، فقد خرجت الطيور ـ بقيادة الهدهد ـ تبحث عن سيمورغ Simurgh الذى انتخبته الطيور ملكا. وقد هلك الجميع، ماعدا ثلاثين من الطير، فى الطريق الذى كان عليها أن تعبر من أجله سبعة وديان

خطيـرة («حافة الوادى» ـ وهـذا الجزء يظهر مستقلا فى بعض المخطوطات).

٤ ـ مصيـبات نامه Musibat Nama.. وهى قـصـة أحـد مريدى الـصـوفـيـة (السـالكين) يـعـيش فى عـجـز وبأس فـينصـحه أحـد المتـصوفـة بأن يقـوم بزيارات مـتـتـابعـة إلى كـل الكائنات الخفية والجنة والنـار والشمس والقمر والعناصـر الأربعـة، والجبل والـبحـر، وعـوالـم الطبـيـعـة الثـلاثـة وإبليس والأرواح والأنبيـاء والحواس والخـيال والعـقل والقلب والـروح (النفس)، وفى بحـر الروح ـ أى فى ذاته ـ يجـد فى النهـاية «الله». وقد يكون كـتاب حـديث الشـفـاعـة هو الذى أوحى إليـه بهـذه القصة.

٥ ـ الهى نامـه ملك يطلب من أولاده الســتة أن يقـولوا مـا يريدونه من بين هذه الأشيـاء التى يضـمها العـالم وهم يريدون بـدورهم ابنة ملـك الجن، وفن السحر وفنجان جام (Gjam) السحرى وماء الحياة، وخاتم سليـمان، والأكسير (مـادة تطيل الحـيـاة إلى مـالا نهـاية) ويحـاول الأب الملك أن يثنيـهم عن هذه الرغبات الدنيوية.

٦ ـ أسـرار نامـه لا تشـتـمل على الإطار المعروف للقصة، وكثيرا ما تذكر الفكرة الرئيـسية للـغنوسطية (المعـرفة الروحيـة) عن تشابك الروح فـيمـا قبل الوجـود فى العـالـم المادى «الوضـيع» ويقـال إن العطار أعطى نسخـة من هذا الكتاب إلى «جلال الدين الرومى»..

٧ ـ خسـرو نامه قصـة رومانسـية عن الحب والمغامرات، تحكى عن خسرو ابن امبراطور الروم (Rum) وجول Gul ابنة ملك خـوزسـتـان، مع كـثـيـر من المغامـرات التى تحدث لـلفتاة المخـلصة «جول» التى يـحاصرها عـدد كبـير من الذين يطلبون يدها.

٨ ـ پاندنامه *Pand Nama*، وهى بحث أخلاقى صغير تمتع بشعبية كبيرة (وقد طبع فى تركـيـا وحـدها ثمـانى مـرات بالإضافة إلى الطبعـات باللغات الكثيرة الأخرى).

٩ ـ تذكـرة الأوليـاء *Tadhkirat Al-Awliyá* وهى عـمل نثـرى كبـيـر يضم تاريخ حـيـاة المتـصـوفـة المسـلمـين وأقـوالهم، وهو ينتـهى بسـرد لحـيـاة

الحلاج الذى يلعب دورا كبيرا فى أعمال المجموعة الثانية. وهناك سير أخرى - نحو العشرين - أضيفت إلى بعض المخطوطات. وفى هذه السير - كما فى الملاحم - عالج العطار مصادره بحرية، بل إنه قام بالتغيير فى بعضها على ضوء أفكاره الدينية.

١٠ - بلبل نامه: تشكو الطيور إلى سليمان من البلبل، التى تقول إنه يزعجها بغنائه إلى الورد، ويتم استدعاء البلبل للدفاع عن نفسه، وفى النهاية يأمر سليمان بأن تترك الطيور البلبل يعيش فى سلام.

١١ - معراج نامه *Miradj Nama* ويمكن أن تكون جزءا مقتطفا من «نعت» *Na't* أى مثنوى *mathnawi* - وهى صفحتان فقط فى المخطوط الذى قرأته.

١٢ - جمجمة نامه *Gjumdjuna Nama* وهى قصة قصيرة يمكن أن تأتى من أى من ملاحم العطار. وتقول إن المسيح يبعث الحياة فى جمجمة فى الصحراء، ويحكى الرجل الميت، الذى كان ملكا عظيما، للمسيح عن عذابات القبر والجحيم؛ وحينئذ يعتنق العقيدة الحقيقية ويموت للمرة الثانية.

أعمال المجموعة الثانية التى وصفناها من قبل :

١٣ - عشتور نامه (شوتور نامه) Ushtur (Shatur) Nama - والشخصية الرئيسية فى الجزء الأول من هذا العمل هو لاعب عرائس تركى، يظهر كرمز للمعبود. وهناك سبعة أستار على مسرحه، ولديه سبعة من المساعدين، ويقوم بكسر وتحطيم الشخوص التى صنعها بنفسه ويمزق الأستار. ويبعث بمساعديه فى كل اتجاه، ثم ينسحب ليحرس أسراره. ويوجه إليه رجل حكيم سؤالا عن السبب فيما يقوم به من أفعال. ولكى يجيب، يبعث به أمام سبعة من الأستار وهناك يشاهد سلسلة غريبة من الأحداث لا تكاد تصدق، يجب أن يدرك معناها عن طريق الرمز. فدائما ما يبعث به Pir دونما معلومات واضحة، وعند وصوله إلى الستارة السابعة يطلب منه أن يبحث فى أحد القبور عن بعض

الكتابات المكتوبة على حرير بحروف خضراء، وعلى هذه القطعة من الحرير يكشف «الله» عن أمور تتعلق بذاته، والطريق الذى يوصل إليه والخلق، والنبى محمد [ﷺ]، وهناك تكرار كوسيلة للوصول إلى الله، ودائما ما يشار إلى الحلاج على أنه أكبر مثال على ذلك، والتجوال غير المجدى من ستارة إلى أخرى يذكرنا مرة أخرى بالرحلة الكونية للصعاليك فى مصيبات نامه. ويكاد يتعلق الجزء الثانى كله بالحلاج، فهو يتحدث - وهو على المقصلة - مع الجنيد، والشيخ الكبير (ابن الخفيف)، وبيازيد والشبلى - وفى هؤلاء - كما فى الله - تنمو وتتطور عقيدة وحدة الوجود. ورغم طول هذه الحكاية إلا أنها عمل مهم يستحق الدراسة المتأنية.

١٤ - جوهر (جواهر) الذات Gjaa-wahar (Gjuwahir) al Dhet.. وقد كتب هذه الملحمة بعد العمل السابق عشتور نامه، لأن هذا الأخير موجود بها، وفى هذا العمل يجرى تصوير الحلاج باستمرار على أنه نموذج الفناء.

١٥ - حلاج نامه Halladj Nama وهو محاكاة ضعيفة للجزء الثانى من عشتورنامه.

١٦ - منصور نامه وهو وصف موجز لاستشهاد الحلاج.

١٧ - بيسار نامه Bisar Nama وهى مثنوى موجز - جوهر تأليه الذات.

١٨ - مظهر العجائب (المكان الذى تظهر فيه العجائب) وهى اسم شرفى لـ «على»، الذى يخصص هذا العمل لتمجيده، فهو الرجل المقدس وحامل الأسرار المقدسة وشاه (ملك).

١٩ - لسان الغيب وهو عمل شعبى ينكر فيه الشاعر أبا بكر وعثمان. ثم هناك «خياط نامه» Kha yyat Nama وصلات نامه Waslat Nama وكنز الأسرار ومفتاح الفتوح ووصيّات نامه Wasyyal Nama وكنز الحقائق (وهى إطراء لأمير يدعى نيكو غازى Niku Yhazi).

المصادر:

(١) سعيد نفيس، جوستوجو دار أحوال وآثار فريد الدين، طهران، ١٣٢٠هـ.

بهجت عبدالفتاح [ر. ريتر H. Ritter]

عفريت

يرتبط العفريت أحيانا بالنفريت ويستخدم للتعبير عن القوة والدهاء والشر، والكلمة تبدو من أصل عربى، ويرى مؤلفو المعاجم أن مصدرها يأتى من الفعل «عَفَر» بمعنى (مرَّغه فى التراب أو دسَّه فيه)، وندر استخدام اللفظ فى الشعر العربى زمن الهجرة، وقد ذكر مرة واحدة فى القرآن الكريم فى قصة سليمان عليه السلام عندما طلب عرش ملكة سبأ «قال عفريت من الجن... ..» سورة النمل الآية ٣٩. وقد أظهرت بداية الآية ٤٠ من نفس السورة أن المقصود من كلمة عفريت هو التمرد وليس أنه نوع معين من الجن.

وثمّة حديث شريف رواه أبو هريرة عن الرسول [ﷺ] استخدم نفس المصطلح «عفريت من الجن» (صحيح مسلم، ١٣٣٤هـ القاهرة جزء٢، الدميرى، الحيوان ١٣١٩ القاهرة جزء ١ ص١٧٣)

انتشر استخدام الكلمة بعد ذلك بمفهومها الدلالى، وأصبحت تعنى نوعاً من القوى الغيبية التى تمتاز بالدهاء والمكر. ويصعب عادة التفرقة بين العفريت والجن حيث يشير الأخير إلى كل ما هو خفى عن الأبصار، ويشمل ذلك أيضاً الشياطين والمردة. وقد جاء ذكر المارد فى القرآن الكريم مرة واحدة فى سورة الصافات آية ٧ واستخدمت كصفة بمعنى المتمرد.

وجرت العادة بعد ذلك على استخدام كلمة مارد لوصف نوع هائل من المخلوقات يصعب تمييزه عن العفاريت. وقد أجمع أغلب المفسرين على اعتبار كل منهما نوعاً من الشياطين المتمردين. ويرى الجاحظ أن الشيطان جن مارق يزرع الفرقة ويفعل الشر، وهو من القوة بحيث يمكنه أداء أعمال شديدة الصعوبة، فهو يحمل أثقالاً ويسترق السمع فى السموات (القرآن الكريم سورة الصَّافات الآيات ٦ ـ ١٠، وسورة الجن ٨ ـ ٩) والمارد نوع من العفاريت أشد قوة (الحيوان ١٣٥٦، ١، ص٢٩١) والمارد أقوى من العفريت وقد تصل قوته إلى أربعين ضعفاً (سيف بن ذى يزن، القاهرة) ويخضع

له ألــف «عـــون» وكـل عـــون لــه ألف شـيطــان يأتمر بأمـره، وكل شـــيطان يخـــضـع له ألــف جن (ألف ليلة ولــيلة، الليلة ٩٩٥).

وعلى الرغم أن القرآن الكريم ذكر أن الجن مخلوق من مــارج من نار (سورة الرحمن آية ١٥) فإن له أجنحة يطير بها (ألف ليلة وليلة، الليلة ١٧٩، سيف جزء ١ص٥٠) وهو يسكن الأطلال والخرائب (ألف ليـلة وليلة، ليـلة ١٩١) ويعـــيش تحت الأرض (ألف لــيلة وليلة، لـيلة ٦، وليلة ١٨٤، ســيف جــزء ١ ص٤٧). ورغم قوته الشــديدة، يمكن للإنسان أن يستعبـده بإذن الله وعن طريق السحر. وأشد الأسلحــة فتكا به (ســيف جزء ٢ ص٢٨٧) هو السحر المضاد.

وتجـدر الإشــارة إلى أن العــفــاريت ليست كلها أشرار، بل توجد نماذج منها خـيّرة تتعـاطف مع الإنســان وتعـاونه (توجـد أمثلة فى ألف ليلة وليلة، ليـالى ٢١، ٢٢). والعــفــاريت من ذكـر وأنثى يتــزاوجون فــيمــا بينهم كمــا يمكن أن يتزاوجــوا مع البشر، ويمكن استــخدام كلمة عفريت لوصف الإنسان والحيوان بالدهاء والـقـوة والذكــاء والبـراعـــة (القاموس المحيط و LA, art مادة عفر).

وتحمل كلمــة عفريت عنـد المسلمين المعاصرين دائما مــعنى الشيطان القوى المهول. أمــا فى مصــر، فبالإضــافة إلى المعنى الــعــام (Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1895, p. 232 ما قبله) الذى يــعطى ميزة التفوق على المارد (أحمـد أمين، قاموس العادات، القاهرة، ١٩٥٣ ص٣٥٥) فهو يعنى شــبح أو روح الميت (Lane, ibid, p. 236).

المصادر :

من أهم الكتب التى تتــحدث عن هذا الموضوع:

(١) الشبلى، آكام المرجان فى أحكام الجان.

(٢) القزوينى، عجائب المخلوقات.

(٣) ن. ت. نعـمـــة، الجن فى الأدب العربى، بيروت ١٩٦١.

وائل البشير [ج. شلهولد J. Chelhold]

العقاب

اسم واحدة من أكبر المعارك التى حسمت الصراع الطويل بين المسلمين والنصارى لامتلاك شبه جزيرة أيبيريا. وقعت هذه المعركة يوم الاثنين ١٥ صفر ٦٠٩هـ الموافق ١٦ يوليو ١٢١٢م، وانتهت بانتصار حاسم للجيوش الأيبيرية المسيحية القشتالية المدعمة بقوات صليبية من غرب أوربا بقيادة ألفونسو الثامن على جيوش المسلمين بقيادة محمد الناصر رابع خلفاء الموحدين.

كانت معركة العقاب ردا على انتصار الموحدين على قوات قشتالة قبل ثمانية عشر عاما فى معركة الأرك فى (٩ شعبان ٥٩١هـ/ ١٨ يوليو ١١٩٤م) حيث ترتب على انتصار يعقوب المنصور ثالث خلفاء الموحدين فى تلك المعركة استيلاؤه على «قلعة رباح» معقل فرسانهم.

وخلال السنوات التالية استولى الموحدون على منطقة طليطله Toledo

وأدرك القشتاليون صعوبة مقاومتهم وحدهم لضغوط المسلمين، فاستعانوا بممالك مسيحية أخرى فى شبه جزيرة أيبيريا ونجح ألفونسو الثامن ملك قشتالة فى ضم النفاريين والأراجونيين إلى جانبه بعد تسوية خلافاته مع ملكيهما، ولكن فشل فى ضم ألفونسو التاسع ملك ليون إليه، كما استطاع ملك قشتالة أن يستميل مجموعة من أكفأ الفرسان فى شبه جزيرة أيبيريا أمثال ألفارونونيز دى لارا، ودييجو لوبيزدى هاور، ولوب دياز، كما حصل على موافقة البابا أنوسنت الثالث على شن حملة صليبية ضد المسلمين فى الأندلس فوافق وحث الناس فى إيطاليا وغرب أوربا على حرب المسلمين مقابل وعد بغفران خطاياهم غفرانا تاما.

وعلى الجانب الآخر، تدهورت أحوال المسلمين منذ وفاة يعقوب المنصور (٢٢ يناير ١١٩٩م) حيث صارت مقاليد الأمور فى أيدى أعمام الخليفة محمد بن يعقوب المنصور الملقب بالناصر البالغ من العمر عندئذ ١٧عاما، ولم يكن

هؤلاء الأعمام على درجة من الكفاءة في إدارة شئون البلاد، بينما كان محمد ابن عبد الواحد بن أبى حفص (الهنتانى) أحد مؤسسى حركة الموحدين هو الوحيد القادر على ذلك. وعندما شب محمد الناصر قليلا، سعى إلى القبض على زمام الأمور فى يده بمعاونة مجموعة من الوزراء المخادعين والأنانيين من أمثال أبى زيد عبدالرحمن ابن يوجان وأبى سعد بن جامع وأبى محمد بن مثنى، كما كان الناصر لصغر سنه يسعى إلى تحقيق مجد شخصى، فأجهد عسكره فى حملات مكلفة لتأديب المتمردين من بنى غانية، ومع حلول عام ١٢٠٩، وجد ألفونسو الثامن نفسه قادرا على مواجهة الموحدين.

وقبل انتهاء مهلة الهدنة المقرر لها عام ١٢١٠، أخذت القوات القشتالية تغير على مقاطعتى جين ومرسيه Jaen& Marcia وعندئذ أخذ محمد الناصر يعد حملة لغزو قشتالة متجاهلاً نصيحة عبد الواحد بن أبى حفص واليه فى أفريقية (تونس) بعدم القيام بتلك الحملة لسوء أحوال المسلمين والضعف الشديد الذى حل بالدولة مما يجعل فرصة إحراز النصر غير واردة.

تحركت القوات النصرانية بقيادة ملوك قشتالة ونفاره وأراجون صوب «قلعة رباح» واستولوا عليها فى يونية ١٢١٢، وعندما هرع يوسف بن قادش قائد القلعة إلى جان، أعدمه الخليفة دون أن يعطيه الفرصة لتبرير موقفه، وقد أدى هذا التصرف إلى زيادة سخط الأندلسيين على الظلم الذى وقع على أكفأ قوادهم ودفعهم هذا إلى الامتناع عن القتال فى ساحة المعركة، مما كان له أثره البالغ فى هزيمة المسلمين فى تلك المعركة.

تقدم المسلمون إلى «بياسة» Sa-luatievva ومنها حاصروا «قلعة شلبطرة» Baeza والتى كانت قاعدة للعمليات فى قلعة رباح واستولوا عليها مما شجعهم للتقدم غربا حيث عسكروا على بعد خمسة كيلومترات تقريبا غربا (منطقة سانتا إلينا حاليا).

نظم المسلمون صفوفهم حيث شكل المتطوعة الجناح الأيسر (الميسرة)

للجيش وشكل الأندلسيون ومعهم نحو ألف وخمسمائة من الأعراب والأعزاز الجناح الأيمن (الميمنة)، أما الموحدون فكانوا فى القلب، وكانت خيمة الخليفة وسط قوات الموحدين يحيطها الحرس الخاص به من العبيد، وبلغت جيوش المسلمين نحو مائتى ألف نصفهم من المطوعة.

أما قوات النصارى فكانوا أقل من المسلمين وإن كانت أفضل منهم عتادا وعدة واحتلت موقعا متميزا على مرتفعات Moradel مكنتهم من رؤية معسكر المسلمين، وبدءوا بالهجوم على جناح المتطوعة وحاولوا اختراق صفوفهم ولكنهم فشلوا وارتدوا بعد أن تكبدوا خسائر ، وحاولوا مرة أخرى الهجوم من الشرق على جناح الأندلسيين وكانت المفاجأة انسحاب الأندلسيين من ميدان المعركة دون قتال، وتبعهم الأعراب والأغزاز ليتركوا جيوش الموحدين النظامية بلا غطاء فانقضت عليهم جحافل النصارى بكل ثقلها تفتك بهم. حاول الموحدون الصمود، ولكن سرعان ما تمزقت صفوفهم لقلة عددهم، وعلى الجانب الآخر هجم النصارى على المتطوعة وأجهزوا عليهم مستغلين حالة الهلع والرعب التى أصابت المسلمين، وحاول الكونت الفارونونيز وفرسانه الوصول إلى خيمة الخليفة الناصر، إلا أن الأخير استطاع أن يفر ومعه بعض رجاله إلى بياسة Baeza ومنها إلى «جان» Jaen و«ستيل». أما باقى جيوش المسلمين فقد مزقت إربا، وواصل ألفونسو الثامن تقدمه إلى بياسة.

وتعد هذه المعركة هى آخر المعارك العظمى التى حاربها المسلمون فى أسبانيا، وكانت آثارها عليهم أسوأ من الهزيمة نفسها حيث تحطمت معنويات المسلمين وكانت بداية النهاية لوجودهم فى أسبانيا كما انحسر الموحدون فى شمال أفريقيا ، ولم يستطع الخليفة محمد الناصر تحمل هذه الهزيمة طويلا، فاعتكف فى قصره بمراكش عقب وصوله إليها ومات يوم ٢٢ ديسمبر ١٢١٣م بعد سبعة عشر شهرا من هزيمة العقاب.

المصادر:

(١) المسعودى، مروج الذهب، القاهرة ١٣٣٢هـ، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) ابن خلدون، العبر، بولاق ١٢٨٤، الجزء الرابع، ص١٨٠.

(٣) *Chronique Latine des Rois de Castille*, ed. G. Girot, *Offprint from the Bulletin Hispanique, no. 41 ff.*

وائل البشير [حسين مؤنس]

العقيدة

وتكون فى بعض الأحيان بمعنى المذهب أو المبدأ أو شرط الإيمان، وجمعها «عقائد»

١ ـ تطور المصطلح واستخدامه: تختلف الوثائق التى يستعمل فيها مصطلح العقيدة أو العقائد فى الطول، ولا يمكن أن نفصل فى دقة الأطول من هذه الوثائق عن الدراسات الشاملة التى تتعلق بالذات الإلهية (مثل العقيدة النظامية للجوينى). وأقدم عقيدة وأبسطها هى الشهادة أو الاعتراف بالإيمان. ومع ذلك فإن المناقشات الطائفية قد أدت إلى تطور المبدأ، وأهم مصدر لما جاء بعد ذلك من عقائد هى الصيغة المحكمة التى تحدد موقف الفرد أو المدرسة أو الطائفة حول نقطة من نقاط النزاع، فالفقه الأكبر المنسوب إلى أبى حنيفة هو مجموعة من مثل هذه الصيغ، ولكنها تذكر موقف المدرسة الحنفية تجاه الأمور التى يرفضون على أساسها آراء الخوارج والشيعة والجهمية، تلك الآراء التى تدور حول موقف المدارس الدينية المختلفة، سنية أو غالية فغالباً ما تدور العقائد حول الشهادة (كما يقول الغزالى) أو «الحديث» الذى يفسر نصا قرآنيا بأن الإيمان هو الإيمان بالله (جل جلاله) وبملائكته وكتبه ورسله إلخ (كما يقول البرجوى). وفى بعض الأحيان تتضمنها دراسات قانونية كمقدمة لما يلزم أن يؤمن به المسلم.

٢ ـ تطور المبدأ (أو العقيدة):

وإذا كان الإيمان قد صيغ بدقة كبيرة فى حياة النبى محمد [ﷺ] فإن

تطور المبدأ بدأ مع مجيء خلافة علىّ وظهور الخوارج والشيعة كأحزاب سياسية دينية متميزة، فواحدة تقول بالعدل طبقاً للكتاب وهو المبدأ الأسمى بينما أخرى تتطلع إلى قيادة من بيت محمد [ﷺ] على الأقل، وكان الدين والسياسة فى القرنين الأولين للإسلام على الأقل يمتزج كل منهما مع الآخر بطريقة لا يمكن انفصامها؛ فمقصورية الخوارج كانت تتعارض مع شمولية «المرجئة»، الذين رفضوا اعتبار المسلمين الذين يرتكبون الكبائر كفاراً (ولذلك يمكن أن يظلوا مخلصين للخلفاء الذين لا يرضون عنهم). ولما كان لكل طائفة من هذه الطوائف فرق ولأن هذه الطوائف كانت ذات تفريعات كثيرة أصغر منها فقد كان لكل منها آراؤها التى تخالف آراء الأخرى، كما كثرت المذاهب فى منتصف القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) وظهرت فى النصف الثانى من هذا القرن مناقشات فكرية دقيقة حول المذاهب، اعتبرها الكثيرون بداية لعلم الكلام الذى كان تأثيره فى المبدأ (العقيدة) لدرجة أن بعض المتكلمين قد استخدموا كلمات فلسفية عندما يقولون مثلا إن الله (جل جلاله) ليس جوهرا وليس عرضا (ليس مادة أو حادثا)، أو عندما يقدم السنوسى مذهبه بالتفرقة بين الضرورى والمستحيل والممكن. وجدت معارضة لهذا الاتجاه فى التفكير.

٣ ـ المبادئ الأساسية للإسلام:

ليس هناك «مقياس» عقائدى يقبله الجميع، حتى جميع المسلمين السّنة مثل «البيان القياسى» للمبادىء الإسلامية. وقد جمعنا هذا التقرير المختصر التالى من كتابات الكثيرين (وخصوصا كتابات البغدادى والغزالى ونجم الدين النسفى)، بالرغم من أننا لم نستخدم عباراتهم:

(أ) الله (جل جلاله) واحد، لا إله غيره ـ لا شريك له، ليس بالوالد ولا المولود، وأصبح الشرك ـ وهو وجود شركاء لله (سبحانه وتعالى) أو تعدد الآلهة، خطيئة كبرى، وعندما اشتد اتصال المسلمين بالمسيحيين اعتبروا الشروح الخاصة بالثالوث خرقا وخروجا على مقولة الإيمان هذه.

(ب) الله (جل جلاله) موجود. ووجوده يثبت عقليا من الصفة الإبداعية للعالم. وعندما كان على المسلمين أن يدافعوا عن دينهم فى مواجهة الماديين وسواهم من غير المؤمنين، قدم بعضهم براهين عقلية تثبت وجود الله (سبحانه) مثل البغدادى ونجم الدين النسفى. وقد اعتقدت بعض المذاهب مثل السنوسية بأن «الوجود» صفة من صفات الله. وهذا يتضمن التفرقة بين الجوهر والوجود، الأمر الذى عارضه الأشعرية وكذلك ابن تيمية.

(جـ) الله (سبحانه) أبدى سرمدى فهو ليس له بداية أو نهاية. وهو القديم والأزلى والباقى والأبدى.

(د) الله (جل جلاله) يختلف عن المخلوقات فهو لايشبه أحدا منها ولا يشبهه أحد منهم. وهو ليس جسداً أو مادة ولا حدثا لمادة. ولا يحده شئ. وهو موجود فى كل مكان.

وهو يجلس على العرش، ولكن بالمعنى الذى يقصده هو ،وهو فوق العرش وفوق السماوات ولكنه فى الوقت ذاته أقرب للإنسان من حبل الوريد ،وهو لا يتغير ولا يتبدل. ونأتى إلى مقولة «المخالفة» فنرى السنوسية يعتبرونها واحدة مما لا ينسب لله ثم جاء معظم المسلمين فى وقت مبكر من قيام الإسلام فاعتبروا «المشبّهة» (وهم الذين يجعلون الله شبه الإنسان) غير راشدين فى الدين.

وعلى الطرف الآخر من المشبهة كان هناك فريق آخر ـ كالمعتزلة ـ الذين فسروا العبارات تفسيرا مجازيا، ثم كان هناك من وقفوا وسطا بين هذين فقالوا إنه لا ينبغى أخذ هذه التعابير أخذا حرفيا ولكنها تؤخذ «بلا كيف» .

ومنذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) فصاعدا ترك أتباع الأشعرية والمتكلمين المتدينين الآخرين ـ باستثناء الحنابلة ـ القول «بلا كيف» وقبلوا التفسير المجازى للعبارات التجسيمية.

(هـ) سوف يرى المؤمنون الله (سبحانه) فى العالم الآخر، وقد أحدث هذا النص صعوبة كبيرة فى تفسيره

بسبب لاجسدية الله (سبحانه)، فقد أنكر المعتزلة وآخرون إمكانية رؤية الله بأية صورة من الصور، ويقول «ضرار» إن حاسة سادسة سوف توجد حينئذ. ومهما يكن من أمر فقد تم فى النهاية تقبل مبدأ «بلا كيف» عامة وتجنب أية استنتاجات تتضمن فكرة التجسد.

(و) الله (جل جلاله) هو القوى القدير، العليم، الحى، المريد، السميع البصير، المجيب، وهو «سبحانه» موصوف بصفات القوة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر، وهذه كلها صفات أبدية، وإن قدرته تمتد إلى كل شئ. وهو عليم بكل شئ ما خفى وما بطن فهو يرى النملة السوداء على الصخرة الدكناء فى الليلة الظلماء.

وقد حظيت هذه الصفات باهتمام خاص من علماء الدين منذ القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) فصاعدا. وقد برز جدل من سؤال يدور حول «هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟» وخرج الجهمية والمعتزلة برأى اختصوا به وعارضهم آخرون معارضة شديدة حتى لقد أطلق عليهم لفظ «المعطلين».

ز ـ القرآن هو كلام الله الخالد غير المخلوق، وهذا الكلام الخالد تردده ألسن الناس ويكتبونه فى المصاحف ويعونه فى قلوبهم، ومع ذلك فهو يتميز عما يجسده من ماديات.

(ح) إرادة الله ومشيئته هى الأسمى. وهى فعالة، وما يريده يكون ومالا يريده لا يكون.

(ط) أفعال الإنسان يخلقها الله، ولكنها مع ذلك تعزى كلية للإنسان ويحاول أصحاب الرأى المعتدل أن يجدوا طريقا وسطا بين الجبر، وبين الإرادة الحرة المطلقة أى الاختيار. وقد دفع قول المعتزلة بأن عدل الله افترض سلفا أن بنى البشر يمكن أن يعاقبوا أو يكافأوا بشكل سليم على أفعالهم، ويقول الأشعرية إنه بالرغم من أن الفعل انطلق من قدرة فى الإنسان فإن هذه القدرة هى التى أوجدها الله (جل جلاله) وخلقها فى لحظة وقوع الفعل لهذا الغرض بالذات وليس لغيره.

ولكن المعتزلة من جهة أخرى قالوا إن القدرة وجدت أو خلقت قبل الفعل وهى قادرة على أن تفعل الفعل أو نقيضه.

(ك) لله «صفات فعلية» مثل الخلق والرزق، ويقول البعض ـ والأشعرية على وجه الخصوص إن الله لا يمكن أن نطلق عليه لفظ الخالق أو الرزاق حتى يخلق أو يرزق؛ ولأن هذا يتضمن وجود كائنات منذ البداية أو النشأة الأولى، فإن هذه الصفات لايمكن أن تكون أبدية، ومن جهة أخرى يقول البعض ـ مثل الماتريدية ـ إن الله خالق سرمدى . إلخ.

(ل) وهذه الأسماء أو الصفات التى تطلق على الله هى تلك التى توجد فى القرآن أو الأحاديث الصحيحة أو أقرها الإجماع. ويقول المعتزلة إن الأسماء قد تطلق على الله بالاستدلال. ويجمع جمهور العلماء على أن هناك تسعة وتسعين اسما (الأسماء الحسنى) ولكن الحقيقة أن هناك أسماء أخرى.

(م) الاعتراف بسؤال منكر ونكير وبعذاب القبر وأنها حقائق أكيدة، وكذلك علامات القيامة مثل قتل الدجال على يد عيسى وبين الموت والبعث يوم القيامة سيقوم منكر ونكير بسؤال البشر فى قبورهم فإما ثواب وإما عقاب. وقد ذكرت علامات كثيرة على مجئ يوم القيامة ويؤكد الشيعة بشكل خاص على فكرة «الرجعة» وهذه الرجعة إلى الأرض تكون قبل يوم القيامة.

(ص) الله هو الذى يحكم بين الناس جميعا يوم القيامة. وإن الميزان والصراط والحوض حقائق ثابتة، فالميزان توزن عليه أفعال الإنسان، وحوض محمد [ﷺ] الذى يروى منه ظمأ أتباعه والصراط الذى فى حد السكين هو فوق هاوية الجحيم والذى يسقط منه الأشرار إلى اللج.

ـ يسمح الله (جل جلاله) لأشخاص معينين ولاسيما محمد [ﷺ] بأن يشفعوا للآخرين فى يوم القيامة وسوف يجئ محمد [ﷺ] شفيعا أيضا لمن أخطأوا من أمته. وقد أنكر المعتزلة ذلك على أسس قرآنية، ولكنه رأى لقى قبولا عاما فى النهاية.

ـ الجنة والجحيم موجودتان وسوف تبقيان إلى الأبد، وسوف يعاقب مرتكبو

الخطايا من أمة المسلمين فى الجحيم ولكن ليس إلى الأبد، وتقول الجهمية وطوائف أخرى إن الجنة والجحيم لن يخلقا إلا فى يوم القيامة، وهناك بعض الاختلافات حول المصير الحقيقى الدقيق للمسلمين الخطاة ولكن جمهور العلماء يُجمع على أنهم بالشفاعة سوف يتحررون من الجحيم، هذا إذا كانوا قد دخلوها بالفعل.

- الصلاة من أجل الميت وتوزيع الصدقات على روحه أشياء نافعة له.

- الله (جل جلاله) أرسل إلى البشرية رسلا وأنبياء فى مرتبة فوق القديسين والملائكة. ومحمد [ﷺ] هو خاتم الأنبياء وأكرمهم. ويذكر كتاب الفقه الأكبر المنسوب إلى الشافعيين أن هناك مائة وعشرين ألف نبى وثلاثمائة وثلاثة عشر رسولا.

الله سبحانه يعصم الأنبياء من كل خطيئة وهذا هو رأى «الماتريدية» وأتباع أبى حنيفة، ولكن الأشعرية يقولون إنهم يمكن أن يرتكبوا أخطاء بسيطة.

- أفضل الرجال بعد محمد [ﷺ] هم أبو بكر وعمر ثم عثمان ثم علىّ، ولكن الشيعة يقولون إن عليا هو أفضلهم.

- لم يذكر أى رفيق لمحمد [ﷺ] إلا بالخير، ومعنى ذلك منع الجدل حول حسنات وأخطاء عثمان وطلحة والزبير وغيرهم.

- إن الكفر لا يعقب بالضرورة ارتكاب المؤمن لخطيئة ما، وهذا القول موجه للخوارج الذين ينكرون الإيمان على كل من يرتكب خطيئة.

- الإيمان هو عقد بالقلب واعتراف باللسان وإنجاز الأعمال وهو يزيد وينقص، ومع ذلك فقد قال الكثيرون وأعنى بهم الأشعرية إن الأعمال ليست جزءا من الإيمان، وإن الإيمان لا يتزايد أو يتناقص.

المصادر:

تناول هذا الموضوع العديد من المصادر الاسلامية مثلا الفقه الأكبر لأبى حنيفة، الرسالة القدسية فى الكتاب الثانى من الاحياء للغزالى، والعقيدة الوسيطية فى مجموعة

الرســائل الـكبـرى لابن تيـمــيــة ، أم البـراهين للسنوس وغيـرها من المراجع الأجنبية :

(١) H. Lammens: *L'Islam croyances et institutions*, Beirut 1926.

(٢) A. J. Wensinck: *The Muslim Creed, Cambridge 1932.*

(٣) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitufional Theory,* London and New York 1903.

بهجت عبدالفتاح [و. مونتجمری وات W. Mantgamery Watt]

العلة

١- في النحو

ظهـرت فـكرة العلِّيـة فى الكـتـابات العربيـة الباكـرة. عالجـها عبـد الله بن إســــــحــق (ت١١٧هـــ ـ ٧٣٥م)، والزَّجَّاجى فى «كتـاب الإيضاح فى علل النحــو»، وابن جنى فى «الخصــائص» ، والسيوطى فى «كتـاب الاقتراح فى علم أصول النحــو» ، وغيرهم . يقـول عنها الزجاجى (ت٣٣٧هـــ ـ ٩٤٨-٩م) إنها مستنبطة وليست موجِبة، ويصنفها إلى فئات ثلاث: تعليـمية وقياسيـة وجدلية نظرية. أما الفـئة الأولى فتـدخل ضمن المعاييـر التى تحكم هذه اللغـة ونذكرها لمن يتعلمهــا، فنقول «قام زيدٌ»، مع رفع زيد(فاعل) ، فإذا ســأل سائل، لماذا رفع زيد؟ جـاءت الإجابة: لأنه فـاعل، وهذه هى العلة. فـهـو العـامل الذى يعـمل به الفعل ويتـأثر به فيجـعله هذا الفعل فى حالة «الرفع» أمـا الفئة الثـانية فتـتعلق بوضـع تفـــســيـرات علـى أســاس من القـيــاس. فـفى المثـال : إن زَيْداً قـائمٌ، تدخل إنّ على الاسم فـتجعله مـنصوبا، لماذا؟ لأنها تشبه الـفعل المتعدى ـ وهذه هى العلة القياسية ـ فهى تعد شبيها به وتعـمل عـمله، ومن الوجــهــة الشكليـة «زيد» يشـبــه مـفعـولا لفـعل فـيـأتى منصــوبا، و«قائم» مـرفوع لأنه يشــبه الفـاعل الذى يأتى دائمـا مرفـوعا. أمـا الفئة الثالثة فهى محصلة كل التفسيرات الناتجة عن التـأمل أو النظر، وهى دائما موضع جدل فـالعلة القياسـية تقول : ثمة تشابه مع الفـعل المتعدى، ولكن أى فـــعل ؟ أهو فـــعل فى المـاضى؟ أم فى

الحاضر ؟ أم فى المستقبل ؟ وحين نعقد مقارنة مع الفعل المتعدى يثور التساؤل، لماذا يقع اختيارنا على فعل يكون مفعوله سابقا على الفاعل مثل (ضرب زيدا عمرٌو) فهذا تركيب فرعى بالقياس إلى التركيب الأصلى (ضرب عمرو زيدا). فلماذا وقع اختيارنا على التركيب الفرعى ، وما هى الأمثلة المشابهة له والتى تبرره، وهل يجوز استخدام التركيبين الفرعى والأصلى؟ الإجابة: لا .. لأنه ليس بوسعنا القول: إن قائمٌ زيدا. لماذا إذن نجيز القول: إن أمامك بكرا. إن كل الأجوبة على هذه الأسئلة «علل جدلية نظرية» . لقد أدام العرب النظر فى «العلل» كوسيلة للتعرف على أسرار الحكمة التى تضفى نوعا من التنظيم المتناغم على لغة العرب. أما ابن السراج (ت٣١٦ هـ / ٩٢٩م) فيقسم «الاعتلالات» أى الأدلة التى يقدمها النحاة إلى فئتين (أ) تلك التى تؤدى إلى معرفة كلام العرب مثل «كل فاعل مرفوع» و«كل مفعول منصوب» وهذه هى الفئة الأولى عند الزجاجى. (ب) الفئة التى تضم «علة العلة» مثل لماذا يكون الفاعل مرفوعا، ولماذا يكون المفعول منصوبا؟ ذلك أننا لن نجنى شيئا مفيدا إذا تحدثنا كما يتحدث العرب وكفى، بل علينا أن نستخلص الحكمة الكامنة فى الأصول التى وضعوها. وبذلك تتضح لنا الأسباب التى تجعل هذه اللغة تتبوأ مكانا أسمى من نظيراتها. و«علة العلة» تضم فى طياتها الفئتين الأخريين من تصنيف الزجاجى. ويمضى نحاة آخرون فى تعمق فكرة العلة مثل ابن جنى وغيره.

ثمة معنى آخر لكلمة علة : حروف العلة أو حروف الاعتلال أو الحروف المعتلة وهى الألف والواو والياء فى مقابل الحروف الصحيحة.

المصادر:

وردت فى المادة .

سعيد عبد المحسن [هـ . فليش H. Fleiseh]

٢ - فى الفلسفة

ورد مصطلح العلة فى الفكر الشيعى واستخدمه كذلك الفلاسفة والطبقة

الأخـــيــرة مـن المتكلـمين. وإن كــان المتكلمـون يمـيلون إلى اسـتخـدام لفظ سـبب (ج أسبـاب) . أما الفـيلسوفـان الفـارابى وابن سـينا فـيسـتخـدمـان اللفظين (علة وسبب) كـمترادفين. كـما ورد مصطلح «علة» فى فـترة باكرة فى ترجمات النصوص اليـونانية، ولاسيما نصوص الأفلاطونية الجديدة (المحدثة) التى نسبت خطأ إلى أرسطو.

١ـ فى الفكر الشـيعى : من رسـائل إخـــوان الـصَّفــا رســـالة عن العـلل والمعلولات. تعـرف العلة بأنهـا اسم لما يتوصل به إلى المقـصود. أما عن أنواع العلل فهى شبيهة بما أورده أرسطو فى كتـابيه «الفيـزيقا» و«الميـتافيـزيقا» من تحليل العلل. إن كل معلول له أربع علل هى العـلة الفـــاعلـة (الفـــاعل) ، الـعلة الهيـولانية (المادة) والعلة الـصورية ثم العلة التمامـية (الغائية) . ثم يضـيفون إلى هذه العلل ما يحـتاجه الفاعل وفـقا لطبيـعتـه، فإذا كان الفـاعل بشرا فـهو بحـــاجــة إلـى المادة والمكان والزمـــان وبعض الحركات وإلى أعضائه بوصفها أدوات. أما الفاعل الطبيعى غير البشرى فلا يحـتاج إلا إلى مـادة ومكان وزمان وحركـة. أما الخالـق الأعلى أو البارىء فلا حـاجة به لشىء من هذا، لأنه العلة الأولى وعلة العلـل، وفِعْله بداية مطلقـة وخَلْق محض. وهم يصنفون الموجودات المعـلولة إلى أربــعـــة أنواع أيضـــــا: الموجـــودات التى أوجــدها البـشـــر ، والموجـــودات الطبـيــعـيــة (المـعــادن والـخـضـروات والحيـوانات)، ونوعـان آخـــران أضـفـت عليـــهـمـــا النزعـــة الإسـمـاعـيلية صـفات بعـينها، فـهناك الموجـــودات النفـســـانيـــة (الكواكب ، والنـجـــــوم ، والـعنـاصـــــر) وهـنـاك الموجـودات الروحـانيـة (المادة الأولى ، والصورة بغير مادة،الروح، العقل).

إن حـديثـــهم عن العلـل أقـرب إلى الوصف وأمـــيل إلى إبراز تـدرج سلم الموجـودات. ويتـحـدثون عن الشـروط الوسيطة الـتى يستحـيل بغيـرها إيجاد الأشـياء ، وهى شــروط تقيم نوعـا من العـــلاقـــات الضــــرورية بين الـعلل والمعلولات ، وبالتالى هناك مـا يسمونه بتأثير العلة على المعلول.

٢ – الفلسفة : يورد الكندى فى رسالته «العلة الفاعلة القريبة للوجود والفساد» العلل الأربع الآنفة الذكر ويسميها العلل الطبيعية ويسمى العلة المادية والعلة العنصرية ، أما العلة الغائية فيسميها تمامية. أما عن إطاعة الأجسام لله فثمة علل أخرى حيث يسمى المجال السماوى بالعلة الفاعلة القريبة للمخلوقات الحية الفانية، وهو يستخدم كلمة أسباب كمرادف لكلمة علل حيث يتحدث عن أسباب الضباب.

الفارابى : كذلك الفارابى فى كتابه «عيون المسائل» يرى أن الممكن لابد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود ولابد من وجود علة أولى لسائر الموجودات، هى الكائن الواجب الوجود أو الكائن الضرورى ولا يجوز أن تكون له علة إلا بذاته لأنه السبب الأول، ثم يصنف العلل كما صنفها أرسطو. وإن كان فى «آراء أهل المدينة الفاضلة» يستخدم كلمة سبب وأسباب.

أما ابن سينا فيتحدث عن العلل أو الأسباب فى كتابيه «الشفاء» و «النجاة» على نحو مافعل أرسطو ولكنه يتجه بها وجهة أفلاطونية جديدة ويميز بين الماهية والوجود بل يجعل من الوجود عَرَضاً من أعراض الماهية. ويولى أهمية خاصة للعلة الغائية بوصفها العلة الفاعلة للعلل الفاعلة (رسائل الكندى) وإن كانت العلاقة متبادلة بينها وبين العلة الفاعلة. والله هو العلة الأولى وهو المبدى للوجود وإبداع مطلق.

٣– علم الكلام: عند بدء ظهور علم الكلام لم يكن هناك وعى «بنظرية العلل» ولكن حين تصادفهم فكرة العلة فى مبحث ما فعندئذ يتحدثون عن الأسباب لا العلل. والمعتزلة يؤكدون تأثير الفاعل على أفعاله فى حين ترى الأشعرية أن تعاقب السبب والمسبب أمر غير حتمى بل هو من خَلْق الله «دون تأثير من الفاعل».

المصادر:

وردت فى متن المادة.

سعيد عبد المحسن [ل. جارديه L. Gardet]

علم الحساب

يقسِّم «الفارابى» فى كتابه «إحصاء العلوم» علوم التعاليم ـ أى الرياضيات ـ إلى سبعة فروع كبيرة على رأسها «علم الأعداد»، وهو يرى أن هناك علمين للأعداد واحد عملى يبحث فى أعداد المعدودات، والآخر نظرى يبحث فى الأعداد فى صورتها المجردة وفى الخصائص الأساسية للأعداد (كأن تكون زوجية أو مفردة مثلا) والخصائص التى تكتسبها حين يُنسَب أحدها للآخر أو حين يرتبط أحدها بالآخر أو ينفصل عنه.

وفى المؤلفات الرياضية العربية نجد تمييزا آخر بين «علم العدد» و «علم الحساب» وهو تمييز مستمد من نظير يونانى؛ فعلم الحساب يختص بالموضوعات التى تتناول الأبواب ٧، ٨، ٩ من كتاب «العناصر Elements» لإقليدس الذى تُرجم لأول مرة فى عهد الرشيد؛ والتى تناولها كذلك كتاب «مقدمة لعلم الحساب» لنيقوماخوس Nicomachus الجيرازى. وقد نهج المؤلفون العرب النهج الإغريقى فى اعتبار أن الأعداد غير النسبية Irrational numbers تنتمى للهندسة لا إلى الحساب، وإن كان البعض منهم كعمر الخيام اتخذ خطى مهمة من أجل اعتبار الأعداد غير النسبية أعدادا حقيقية. ومن جهة أخرى فقد كان علم الحساب مختصا بالعمليات الحسابية الأساسية وعمليات استخراج الجذور لكن تمشيا مع المفهوم العام للحساب واختصاصه بتعيين الكميات العددية المجهولة، فإن كتب الحساب تشتمل عادة على أقسام للمسائل الجبرية. وبعض الرسائل التى قد يظن أنها مختصة بالحساب (مثل «تعريف الحساب» لأبى كامل شجاع ابن أسلم) هى فى واقع الأمر مختصة بكليتها بالجبر، وتختلف هذه الرسائل عن الكتب التى تتناول طرق الحساب الهندى فى كون الأعداد تُكتب بها بالكلمات. وبناء على مصطلح «علم حساب النجوم» قد يكون مصطلح

«الحاسب» مقصودا به «الفلكى» أو «المنجم» أو «المختص بعلم الحساب».

ترجم «ثابت بن قُرَّة الحَرّانى» ـ المتوفى ٢٨٨هـ/٩٠١م ـ كتاب «مقدمة نيقوماخوس» إلى العربية تحت عنوان «كتاب المدخل إلى علم الأعداد» الذى ذاع صيته وأحاط رياضيو الإسلام من خلاله بمعارف الحساب الفيثاغورسى المتمثلة فى علاقة الحساب بالموضوعات الأخرى للرباعية quadrivium (أى الهندسة والفلك والموسيقى)، وتصانيف الأعداد (تامة، فوق تامة، ناقصة ـ متحابة ـ متسلسلة ـ ... إلخ). وتأثير هذا العمل يمكن أن يكون ملموسا فى مؤلفات «إخوان الصفا» الذين كانت رسالتهم الأولى «فى الأعداد» ومع ذلك فالمرء يباغَت بندرة المؤلفات فى علم الأعداد بصفة خاصة، وإن كانت هناك معالجة مطولة نوعا لهذا الموضوع هى «مراسم الانتساب فى علم الحساب» التى كتبها فى دمشق عام ٧٧٤هـ/١٣٧٣م الأندلسى «يعيش بن إبراهيم بن يوسف الأموى»، والتى تشتمل على معالجة للأعداد الهرمية. كما كتب كل من «ثابت بن قُرة» و «كمال الدين الفارسى» رسالة مستقلة فى الأعداد المتحابة.

وأول كتاب فى الحساب الهندى ـ وهو كتاب «محمد بن موسى الخوارزمى» الموضوع حوالى عام ٢١٠هـ/ ٨٢٥م ـ وصلنا فقط من خلال عدد من نسخه اللاتينية المنحولة عن ترجمة لاتينيةٍ يحتمل أنها أُعدَّت فى القرن ١٢ الميلادى، وتتمثل إحدى هذه النسخ فى مخطوط فريد محفوظ فى كمبردج ومنشور فى روما ١٨٥٧م تحت عنوان: *Algoritmi de numero indorum.* وتتمثل نسخة أخرى فى كتاب آخر منشور فى روما أيضا وفى نفس العام تحت عنوان: *Liber algorismi* (al-ghoarismi) *de pratica arismetrice.* والكتاب السابق يتناول بالشرح نظام القيم العشرية للخانات العددية؛ وإن كانت الأرقام الهندية التسعة مفقودة

من مخطوط كمبردج الذى يستخدم فقط الأرقام الرومانية، والصفر ممثل فيه بدائرة صغيرة تشير إلى الخانة الخالية. والكتاب الأخير يشير إلى الصفر بلفظ Ciffre أو Siffre. وتُجرى العمليات الحسابية الأساسية بوضع الأعداد فوق بعضها البعض ثم تبدأ العملية جهة اليسار، ومحو الأعداد ونقلها كلاهما مستخدمان مما يعنى ضمنا أن العمليات كانت تُجرى على «تخته رَمْل». ومن السمات المميزة للكتاب معالجة «التضعيف» و «التنصيف» باعتبارهما عمليتين مستقلتين، وهى الممارسة التى واصلها الحاسبون العرب طويلا حتى عصر «الكاشى» فى القرن ٩هـ/ ١٥م (وإن لم يكن الأمر كذلك فى حالة «الكرخى» و «البنَّاء» حوالى عام ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م، أو فى حالة «القَلَصادى» المتوفى عام ٨٨٢هـ (١٤٧٧م أو عام ٨٩١هـ/١٤٨٦م)، كما واصلها الكثير من المؤلفين الأوروبيين حتى القرن ١٦م.

ومازال باقيا من الكتب التمهيدية الأولى للحساب الهندى كتاب «أصول حساب الهند» الذى ألفه «أبوالحسن كوشيار بن لَبّان الجِيلى» حوالى عام ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، ويقع الكتاب فى جزأين يعرض أولهما للأرقام التسعة ولمبدأ القيم العشرية للخانات العددية؛ حيث تشير دائرة صغيرة (صفر) إلى غياب رقم المرتبة (الخانة) التى يشغلها. ثم يتناول كوشيار الزيادة (الجمع) النقصانى (الطرح) والضرب والقسمة أما «التضعيف» و«التنصيف» فهما معالجان بوصفهما صنفين من الجمع والطرح على التناظر، ويلى ذلك معالجة للجَذْر (الجذر التربيعى)، ثم ينتهى هذا الجزء بفصل قصير عن الموازين. أما الكسور فيعبر عنها الكتاب أساسا فى صورة «قيم ستينية»؛ فالنصف مثلا يعبر عنه بثلاثين جزءا من الواحد الصحيح، وعلى ذلك فالناتج النهائى لتنصيف العدد 5625 يظهر على الصورة 2812 ، 30 وعلى النحو ذاته يحول باقى القسمة بالضرب (60×)

إلى التقدير الستينى ثم يقسم على المقسوم عليه. أما الجزء الثانى فهو مخصص بكامله لنظام الحساب الستينى المركب (بما فى ذلك حساب الجذر التربيعى) بمعاونة جداول ضرب الأعداد حتى العدد 60 (وهى مفقودة من النّص الباقى). وفى تلك الجداول يُعَبَّر عن الأعداد بنظام حساب الجُمَّلْ التقليدى، وإن كانت العمليات الحسابية ذاتها تقوم على نظام القيم العشرية للخانات العددية مع استخدام الأرقام التسعة والصفر، ويشرح الفصل الأخير كيفية استخراج الكعب (الجذر التكعيبى) فى النظام العشرى. والكتاب يتناول العمليات الحسابية من خلال إجرائها على تَخْت (تختة رمل) وما يشتمل عليه ذلك من محو وإزاحة الأرقام.

لكن وحتى قبل عصر كوشيار أُدْخِلَتْ مُسْتَحدثات فائقة الأهمية، كما يشهد بذلك كتاب «الفصول فى الحساب الهندى»لمؤلفه «أبوالحسن محمد بن إبراهيم الأقليدسى» فى دمشق عام ٣٤١هـ/٩٥٢-٩٥٣م. وبالإضافة إلى تطبيق نظام الحساب الهندى على حساب العقود القديم وعلى الكسور الستينية، شَرَعَ الأقليدسى فى تعديل طرق تختة الرمل لتلائم استخدام الحبر والورق. ومن ثم ففى نفس القرن نجد «أبوالوفاء البوزجانى» حين وضع كتابه فى الحساب من أجل استخدام موظفى الحكومة «ما يهتدى إليه الكتاب والعمال من صناعة الحساب» يحرص على تخليص نظم الحساب الهندى - التى كان يستخدمها بين الفينة والفينة - من تختة الرمل والمحو. وقد زعم الأقليدسى أنه أول من قدم معالجة مُرْضية للجذر التكعيبى، لكن أهم ما يميز كتابه قيامه بشرح وتطبيق الكسور العَشْرِيّة وهى مستحدث ظل إلى عهد قريب جدا يُنْسَبُ إلى «الكاشى» الذى عاش بعده بخمسة قرون، وإن كانت الفكرة تعاود الظهور بصورة ما فى كتاب «تكملة فى علم الحساب» لمؤلفه «أبومنصور عبدالقاهر البغدادى» المتوفى عام

٤٢٨هـ/١٠٣٧م، والذى عبر عن الكسر 17.28 بالكيفية التالية: 17,02,08. لكن يبدو أن هذا الابتكار قد فُقِدَ على مر خمسة قرون بعد الأقليدسى حتى أعاد الكاشى استخدام الكسور العشرية فى كتابه «مفتاح الحساب» باعتبارها كشفا جديدا توصل إليه عن طريق المضاهاة بالقيم الستينية. ومع أن الكاشى أدرك أهمية الكسور العشرية على نحو أفضل من الأقليدسى، فإن الأخير استخدم «علامة عشرية» عبارة عن شرطة قصيرة توضع فوق الرقم فى موضع الكسر العشرى؛ وهذه تتفوق على الطرق التى اتبعها الكاشى للإشارة إلى الجزء العشرى من العدد مثل كتابته بلون مختلف أو فى عمود أو أعمدة مستقلة.

والسمة المميزة لكتب طرق الحساب الهندى هى استخدامها للأرقام العربية التى اعتاد أهل العلم العرب فى القرون الوسطى على التأكيد بأنها هندية الأصل؛ الأمر الذى أضحى مُسَلَّمًا به الآن، وإن كان الجدل حول المصدر الأول للأرقام وطريقة انتشارها وتطورها فى العالم الإسلامى يظل محتدما بالرغم من البحوث المكثفة التى قام بها «ووبكه Woepcke» و«سميث Smith» و«كارپنسكى Karpinski» و«كارا دوڤو Carra de Vaux» و«جاندز Gandz» وكثيرون غيرهم. وفى العالم الإسلامى تواجدت الأرقام وواصلت تواجدها أساسا فى صورتين إحداهما فى المشرق والأخرى فى المغرب، وجرت العادة على تسمية الأرقام المشرقية بالهندية وتسمية المغربية ـ التى هى الأصل المباشر للأرقام الأوربية الحديثة ـ بالغُبارية، وإن كانت هذه الأسماء تُعْكَسْ أحياناً.

وكلا نوعى الأرقام كان معروفا للعرب بحلول عام ٧٣٣م إن لم يكن قبل ذلك، ومع ذلك يمكن ملاحظة أنه لم يجد أحد حتى الآن فى الرسائل العربية الخاصة بعلم الحساب أية إشارة إلى مؤلفين هنود أو عناوين لكتب هندية،

خلافا لما هو معهود فى المؤلفات الفلكية العربية!. ويُضاف إلى ذلك أن تلك الرسائل لا تنم عن أى أثر للحساب الهندى فى نحو عشرين عملية تتبع الحساب الإغريقى المألوف. وعلى النقيض من ذلك نجد عبارة «حساب التخت والتراب» لها ما يناظرها فى اللغة السنسكريتية، ونجد توازيا بين العربية والسنسكريتية فى استخدام المصطلحين «الجمع والتفريق» أو «الضم والتفريق» - أى «الجمع والطرح» - للدلالة على علم الحساب برمته، مع إنه لا يقتصر على هاتين العمليتين الأوليين.

وقبل انتشار طرق الحساب الهندى شاع فى العالم الإسلامى نوع من الحساب يُطْلق عليه الأقليدسى «حساب الروم والعرب»، وكانت الكتب التى تتناوله (مثل رسالة «أبوالوفاء» سالفة الذكر) تقدم قواعد إجراء العمليات الحسابية بما فى ذلك التعيين التقريبى للجذور التربيعية. وكانت تلك العمليات تجرى عادة ذهنيا، وتُسْتَبْقَى النتائج الجزئية - المتحصل عليها سعيا إلى الحل النهائى - عن طريق الاحتفاظ بالأصابع فى أوضاع معينة؛ الأمر الذى جعل هذا النوع من الحساب يُعْرَف باسم «حساب اليد» أو «حساب العُقود» أو «الحساب الهوائى». وللتعامل مع الكسور كان حساب اليد يَسْتَخْدِم المقياس الستينى، أو يحول الكسور إلى أجزاء من العملات أو وحدات القياس. كما كان هناك أيضا النظام اللغوى فى التعبير عن الكسور (ثلث، ربع، ....، عشر) وهو نظام مستمد من خصائص اللغة العربية؛ حيث يمكن التعبير عن الكسر بلفظ مشتق من اللفظ الدال على المقام، باستثناء «نصف» الذى لا يشتق من «اثنين».

وبالرغم من مواصلة وضع الرسائل فى حساب اليد حتى بعد التعرف بجلاء على مزايا الحساب الهندى، فقد كان الهدف العام للحسابين العرب - وربما أيضا إنجازهم الرئيسى - دَمْجَ الطرق

المختلفة المتوفرة لديهم فى نظام حسابى واحد يقوم على التطبيق الثابت لفكرة القيم العشرية للخانات واستخدام الأرقام الهندية. وإحدى هذه الطرق طريقة المقياس الستينى القديم الذى تأثرت به المؤلفات العربية فى علم الحساب تأثراً قوياً من خلال ترجمة الأعمال الفلكية اليونانية. لكن وإلى جانب ذلك ظلت طرق الحساب الستينية دائماً ـ هى ونظام «حساب الجُمَّل» المصاحب لها ـ قيد الاستخدام بين الفلكيين الإسلاميين. وإدراكاً لهذه الحقيقة كانت كل رسالة هامة فى علم الحساب العربى تخصص فصلا لمعالجة النظام الستينى يُعْرَفُ أحياناً باسم «حساب المنجمين» أو «حساب الزيج» أو «حساب الدَرَج والدقائق». وهناك رسالة متأخرة ـ وإن كانت شاملة ـ خصصت بكاملها لهذا النظام، هى «رقائق الحقائق فى معرفة الدَرَج والدقائق» لسبْط الماردينى المتوفى بعد عام ٨٩١هـ/١٤٨٦م، وهو يقول فيها إن العمل الوحيد المرضى فيما رآه من أعمال الحساب الستينى هو عمل لمعلمه «شهاب الدين أحمد بن ماجد».

وتحتل الموازين (طرق التحقق من صحة العمليات الحسابية) فى كتب الحساب العربية موقع التطبيقات العملية، وهذا مخالف لما عليه الحال فى المصنفات العربية فى الجبر التى تسير على النهج الإغريقى والتى تُورِدُ البراهين الهندسية غالباً. والوزن بالعدد ٩ يظهر فيما وصلنا من بواكير الكتب مثل كتب الأقليدسى وكوشيار، ويتواصل استخدامه على مر الزمان وإن استخدمت بعد ذلك أعداد أخرى فى الوزن (٧، ٨، ١١)، وكان هناك اعتراف بمحدودية جدوى هذه الطرق؛ فالكاشى ـ الذى استخدم التسعة فقط ـ يقرر أن هذه الطرق قد تُثْبِت خطأ نتيجة ما، لكنها لا تثبت صحتها، وهناك تقرير مماثل بكتاب الخوارزمى.

المصادر : وردت بالمتن.

محمد غريب جودة [عبدالحميد صبرة A. I. Sabra].

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١٢٧/ ١٩٩٦

ISBN 977- 01 - 4975 - 6

موجز

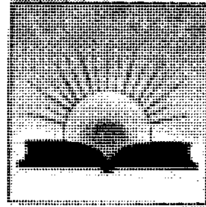
دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الرابع والعشرين

علم الكلام - الفأل

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى. بريل

دائرة المعـــارف الإســـلامية

تحـرير
م. ت. هوتسما ،ت. و. أرنولد
ر. باســـيت ، ر. هارتمـــان

ترجمة
الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير
أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى
أ. د. حسن حبشى أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير
د. خلف عبد العظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى
محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور
سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

علم الكلام

أحد العلوم الدينية الإسلامية. والمصطلح على وجه التقريب مناظر للمصطلح الغربى «اللاهوت».

(١) **تعريف:** من المتعذر أن نحدد بدقة العصر الذى صار فيه مصطلح «علم الكلام» يعنى علما دينيا مستقلا، وعلى أية حال فبينما المعنى الأصلى لمصطلح «الفقه» - خصوصا فى المذهب الحنفى - يعنى الفهم والفطنة؛ مما يميزه عن «العلم» بمعنى «المعارف التقليدية»، اكتسب مصطلح «الكلام» معانى «التحاور والمناقشة والجدل».

يعتبر الفارابى فى «إحصاء العلوم» أن علم الكلام هو العلم الذى يتيح للإنسان العمل من أجل نصرة العقائد الدينية والفرائض التى تفرضها، ودحض كل الآراء المناقضة لها. وهذا أحد التعاريف الشائعة: «الكلام هو العلم المعنىُّ بترسيخ العقائد الدينية، عن طريق إيراد البراهين ونفى الشكوك».

وهناك تعاريف مشابهة يمكن أن نجدها عند «ابن خلدون» و «محمد عبده»، وكلاهما يلخص تفاصيل مسهبة دون أن يضيف جديدا.

وعلم الكلام هو المبحث الذى يضع الحجج المنطقية فى خدمة العقائد الدينية، ويتيح إعمال الفكر والتأمل والاستدلال فى شرح مضمون العقيدة والدفاع عنها؛ وهو يتصدى أصلا للمشككين والناكرين، ووظيفته الدفاع عن الدين. وهناك مصطلح مرادف بالغ الشيوع هو «علم التوحيد»؛ الذى من المفهوم أنه لا يختص بوحدانية الله سبحانه وتعالى، بل بكل قواعد العقيدة الإسلامية خصوصا النبوة.

وهناك تفسير يقرر أن «علم الكلام» إنما هو «علم كلام الله»، ولا شك أن صفات «الكلام» وطبيعة القرآن الكريم كانتا ضمن أولى الموضوعات التى عالجها هذا العلم.و قد تواصل النقاش فى هذا الموضوع على مر القرون دون أن يظفر قط بالأولوية فى المعالجة ولا بطول المتابعة، والاحتمال الأقوى أن «الكلام» كان أول أمره يشير إلى «الحجج المنطقية»، وكان المتكلمون هم «الاستدلاليون Reasoners»؛ وذلك هو الحال فى عصر «مَعْبَد الجُهَنى» المتوفى

عام ٨٠هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٠٠م. ثم أضحى الكلام مبحثا منتظما حينما تحولت تلك البراهين والمناقشات إلى التعامل مع مضمون العقيدة.

وسمَة الدفاع المنطقى والاستدلالى عن الدِين هذه كان من شأنها أن تجعل المتكلمين مرمى لسهام كل من السلفيين والفلاسفة معا.

(٢) المدارس الكبرى:

أ ـ النزاعات الأولى: يلوح أنه انطلاقا من موقعة «صفين» وما تمخضت عنه من انشقاقات، يمكن تحديد ـ ليس بداية التأملات فى مضمون العقيدة بل ـ تشعُب تلك التأملات إلى نزعات ومذاهب. وقد وضع ظهور المذاهب السياسية الدينية الرئيسية الثلاث (الخوارج والشيعة والسنة) أمام المفكرين المسلمين مسألة «صلاحية الإمامة» و «حالة التقوى» التى ينبغى أن يكون عليها الإمام؛ وكان هذا هو منشأ مسألة الإيمان وشروط التقوى ومسألة «مسئولية المرء أو عدم مسئوليته»؛ ثم وفى موازاة ذلك «طبيعة القرآن الكريم» (مخلوق أم غير مخلوق) وبالتالى التأكيد على الصفة الإلهية للكلام، وأخيرا المسألة الأعم الخاصة بالصفات الإلهية ووجودها وعلاقتها بالذات الإلهية ووحدانيتها. وبمرور الوقت أُضيفت مسائل أخرى كثيرة، لكن الموضوعات الأساسية التى قُيض لها أن تشكل كيان «علم الكلام» كانت قد نشأت بالفعل فى ذلك العصر المبكر (عصر الأمويين وبداية عصر العباسيين). لكن مهما كانت التأثيرات الخارجية ـ كالمناقشات مع الزنادقة المزدكيين حول الخير والشر فى سلوك البشر، ومع اللاهوتيين المسيحيين الدمشقيين حول «كلمة الله»[١] the word of God»، وكذلك اكتشاف العلم والفلسفة الاغريقيين ـ فقد اتجه علم الكلام أول الأمر إلى اتخاذ شكل مميز مخالف للمسائل النمطية الإسلامية ومن المحتمل أن المؤثرات الخارجية كان لها بعض الأثر ـ نتيجة للمناظرات (التى كانت تؤكد على بعض جوانب الموضوعات التى تعالجها) ـ على اختيار البراهين وربما كذلك على أسلوب الجدل. ومع ذلك تبقى الحقيقة أن «علم الكلام» قطعا ليس تحويرا

---

(١) المقصود ما ورد بسورة النساء بشأن عيسي ابن مريم عليه السلام. (المترجم).

عربيا للاهوت المسيحى أو المزدكى، بل هو علم نشأ داخل المجتمع الإسلامى وحافظ على أصالته.

ولعله من قبيل المجازفة أن نحاول تحديد بدايات اتخاذ المواقف، فهذه لا تكاد تعرف إلا من خلال الأعمال المتعلقة بالمِلَل والنِّحلْ (خصوصا مصنفات الأشعرى والبغدادى والشهرستانى وابن حزم) والأعمال المفندة لها. وإلى جانب ذلك فليس لزاما دائما الربط بين نفس المفكرين تحت مسمى عام معين (كالقدرية مثلا)، كما ينبغى عدم تحويل ما هو «مجرد نزعات» إلى «مذاهب» بالمعنى الدقيق؛ فهذا المتكلم أو ذاك ربما يقدم باعتباره يعبر عن نزعات متباينة - بل ومتعارضة - حسب المسألة التى يعالجها، وهذا يؤدى بنا كمؤشر عام - إلى عدة نقاط مرجعية.

كان القَدرية أشد المعارضين للنظام الأموى وأشد الناقدين لأسلوب البلاط فى دمشق، وهذا الاسم يطلق عادة على أولئك الذين يسلّمون بأن الإنسان لديه القدرة على التحكم فى تصرفاته؛ وأن هذه القدرة من الضخامة إلى الحد الذى يجعل القدر ملكا للإنسان وحده، والذين رأوا فى «الأفعال» التى تصدر بمثل هذا القدر من الحرية جزءا مكملا للإيمان؛ ومن ثم فمرتكب الكبائر عامدا كافرا فى نظرهم... وهذه العقيدة الأخيرة التى لايبدو أنها لاقت تعضيدا عاما، ظلت خاصية مميزة لفكر الخوارج. ومن أكثر أتباع القدرية الذين تنوقلت كتاباتهم «غيْلان» و «معبد الجهنى»، ويمكن أن نضيف إليهم مع بعض التحفظات «واصل بن عطاء» و«عمرو بن عبيد» (من رجال القرن الثانى هـ/ الثامن م) اللذين يُعدان مؤسسَىْ مذهب المعتزلة واللذين ارتبطَت بهما «المعتزلة السياسية». وتعود تلك النزعة للظهور فى كلام الخوارج والشيعة المتأخرين، وقد أطلق فيما بعد مصطلح القدرية على المعتزلة من غير تحفظ لكنهم تنصلوا منه وقام البعض منهم بتفسير الأصل الاشتقاقى للكلمة تفسيرا مختلفا واستخدموها للتعبير عن أولئك الذين نادوا بفكرة القدر المطلق؛ ولهذا التفسير وجود بعد ذلك فى أعمال ابن تيمية الذى يعتبر خصم المعتزلة.

وبهذا المعنى الثانى تصبح القدرية مرادفة لما هو عكسها أى «الجبرية» أو «المجْبِرة» وهم المنادون بـ «الجَبْر» أى «الإلزام القسرى الإلهى» الذى تنجم عنه أفعال المرء خيرا كانت أو شرا، ومن ثم فلا شئ منها يعزى إلى الإنسان الذى تصدر عنه، لقد اعتبر المعتزلة فى عداد الجبرية أولئك الذين رفضوا مبدأ «القدر» بما فيهم الأشاعرة، أما الاشاعرة فقد أطلقوا مصطلح «الجبرية» ـ ربما بشئ من التسرع ـ على مريدى «جَهْم».

أما «المُرْجئة» فقد خالفوا الخوارج فى مسائل الإيمان والثواب والعقاب فارتكاب الكبيرة مثلا لا يترتب عليه الخروج من حظيرة الإيمان؛ فوفقا للنص القرآنى يصبح مصير المذنب قيد «الإرجاء» انتظاراً لقضاء الله. وعادة يشار إلى «غيلان» و«غَسّان» ـ اللذين تبدو لهما صلات بالحنفية ـ باعتبارهما من المرجئة، كما نوه الشهرستانى مثلا.

وقد قلص المتأخرون ممن كتبوا عن الملل والنِّحل تلك النزعات المتباينة إلى مجرد نصوص مختصرة، ومن المحتمل أنهم غالوا فى تبسيطهاوربما عملوا على تحريفها. ومع ذلك ففى إطار المحاولات الأولى لدعم المواقف السياسية الدينية بالحجج المنطقية، تحددت الخطوط العامة لما تلا ذلك من مناقشات؛ فالقدرية سواء أحالفهم التوفيق أم جانبهم قد استبقوا بعض الأطروحات الرئيسية للمعتزلة، أما الأشاعرة فكان من شأنهم البحث عن «وسيلة مناسبة» للتوفيق بين «الجَبر» الذى نادى به الجَبرية و «مسئولية الإنسان» أى «الاختيار»، بينما المرجئة فى معالجتهم لمسألة الثواب والعقاب فى العالم الآخر قد استبقوا إلى حد ما تفسيرات الأحناف الماتريديين والكثيرين من الأشاعرة. والمناقشة الوافية لهذه المسألة سوف تحتاج إلى دراسة تفصيلية (وإن كانت أمرا من قبيل المجازفة نظرا لنقص المراجع الموثقة) عن غيلان،الذى يُدرج أحيانا ضمن القدرية باعتباره قد أكد على حرية الإنسان فى الاختيار، كما يصنف فى أحيان أخرى ضمن المرُجئة بناء على نظريته عن مصير المؤمن مرتكب الذنوب.

لذلك فإننا نعالج نزعات لا «مذاهب فقهية» راسخة، ونعالج آراء متشابكة

كان من شأنها أن تتشعب فيما بعد وعلى ذلك فسوف نتناول أتباع ـــ نحلة الجَهْمية الذين يعتبرون أن «جهم بن صفوان» (الذى أعدم عام ١٢٨هـ / ٧٤٦م) هو مؤسس تلك النحلة، والذين لم تعرف ماهية عقائدهم إلا من خلال مناقضات خصومهم. وقصارى القول فيهم أنهم فيما يتعلق بمسألة القدر يقفون فى صف الجبرية، وفيما يتعلق بمسألة الإيمان يقفون فى صف المرُجئة وفيما عدا ذلك فهم قد رفضوا الاعتراف بأى وجود مستقل للصفات الإلهية، يفصلها عن الذات الإلهية وهو ما عرف بـ «التعطيل»؛ مستهدفين من ذلك صون كمالها ووحدانيتها المطلقة وفى نهاية المطاف أيد الجهمية فكرة «مخلوقية القرآن الكريم» وقدموا تفسيرات مجازية للآيات الدالة على التجسيم (خلع صفات الجسم البشرى على الذات الإلهية). ومن ثم نشأ نوع من البلبلة بينهم وبين المعتزلة (كما هو الحال فى مسألة «ضرار بن عمرو» مثلا)، وناوأهم هؤلاء من جراء مغالاتهم فى التعطيل ومن جراء رفضهم لفكرة «الاختيار» أى حرية الإنسان فى التصرف.

ب. مذاهب المعتزلة:

(فيما يتعلق بأصل التسمية والتفاصيل الخاصة بالتطور التاريخى لذلك المذهب ومعتقداته) كان المعتزلة الأوائل معاصرين لمختلف النزعات والفئات التى استعرضناها أعلاه، مما يجعل من المتعذر أحيانا بل وربما من غير المجدى أن نميز بينهم وبين القدرية.

إلا أنه بعد عام ١٣٢هـ/ ٧٥٠م ـ حين كان الحكم العباسى آخذا فى توطيد دعائمه فى بغداد ـ فقدت المناقشات الخاصة بصلاحية الإمامة موضوعيتها وحل محلها الدفاع عن العقائد الدينية بصفة عامة فى وجه هجمات الزنادقة من كل نوع.

وفى ذلك الوقت صارت المواقف العقائدية محددة ومنظمة إلى الحد الذى يمكننا معه الحديث عن مذهب منتظم (أو بالأحرى مذاهب منتظمة)، له مصطلحاته الخاصة وأساليبه فى المحاجاة التى تأثرت بالعلم والفلسفة اليونانيتين من جراء الترجمة عنهما.

وبعد المؤسسين «واصل بن عطاء» و«عمرو بن عبيد» والرائد «ضرار بن

عمرو»، نجد أمامنا جماعتين من المعتزلة تتشكلان فى البصرة وبغداد فيما بين نهاية القرن الثانى هـ/الثامن م وبداية القرن الرابع هـ/ العاشرم. وقد تبنت كل من الجماعتين نزعات متباينة، لكن تَصْدُق على كل منهما تسمية «مذهب».

ولعلنا نتفق مع «مونتجومرى وات W. Montgomery Watt» فيما ذهب إليه فى كتابه «*Free will and Predestination in Early Islam*» من أن «أبا الُهذيل العَلاف» ـ المتوفى حوالى عام ٢٢٧هـ/ ٨٤١م ـ هو مؤسس مذهب البصرة، وأيضا (وإلى حد ما) مؤسس «المعتزلة العقائدية» ذاتها. ويتمثل أعلام هذا المذهب فى «معمر» و «النظّام» ـ وكلاهما لم يتورع عن انتقاد العلاف ـ وكذلك الكاتب المبرز «الجاحظ»، و«الجبائى» وابنه «أبوهاشم» المتوفى عام ٣٢١هـ/ ٩٣٣م. وقد قام فقهاء البصرة ـ فى إطار معالجتهم لمستجدات مسائل العقيدة ـ بتقديم حلول إبداعية فى ميدان الفلسفة الطبيعية والعلوم العقلية مثل «نظرية الأجزاء» لأبى الهذيل و «مذهب الأحوال» شبه التصورى لأبى هاشم .

أما المذهب البغدادى فربما كان أقل بروزا من المذهب البصرى، وقد استمد أفكاره «بشر بن المعتمر»، المتوفى بين عامى ٢١٠ ـ ٢٢٦هـ/ ٨٢٥ ـ ٨٤٠م، والذى تعرض للسجن لبعض الوقت بأمر هارون الرشيد؛ وكان بشر هدفا لانتقاد أبى الهذيل، وقد تأثر به «معمر» وقد حظيت المجموعة المنتمية لهذا المذهب ببعض الشهرة على أيدى رجال مثل «المُردار»، و «ثُمامة»، و«الخياط»، و«الكعبى» المتوفى عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م.

والمعتزلة كما قال عنهم «أحمد أمين» فى كتابه «ضحى الإسلام» كانوا رجال دين فى المقام الأول وفلاسفة فى المقام الثانى. والسمة المميزة للمتكلمين لا تتمثل فى نظرية الأجزاء (أو النظرية الذرية atomic theory) أو فى نظرية الأحوال؛ بل تتمثل فى اهتمامهم الأساسى بالضلوع فى النزاعات والمناظرات من أجل حماية العقيدة من زنادقة ذلك العصر، وهم مدّعو التحرر الفكرى الذين استمدوا أفكارهم من المزدكية أو المانوية، أو من العقلانية اليونانية فى فترة زمنية لاحقه. ومع أن الاختلافات العقائدية الطفيفة ـ والتى

لها وجاهتها فى بعض الأحيان - قد فرَّقت المعتزلة، فقد كانوا جميعا ينهلون من ذات معين الإلهام الواحد وهو «احترام العقل» فى مجال الدفاع عن العقائد الدينية (حتى أن العقل يصبح عندهم «ميزان القانون»)، والاهتمام بتنزيه الذات الإلهية عن كل صور التعددية والتجسيد، والرغبة فى التأكيد على الكمال المطلق للذات الإلهية. وقد عرف المعتزلة أنفسهم بأنهم «أهل العدل والتوحيد».

ويمكننا أن نلحظ تأثير أفكار المعتزلة على الفكر اليهودى الناشئ فى البيئة العربية، إذ اشتمل بدوره على «الكلام»؛ الذى نحا إلى معارضة فقهاء المسلمين كلما اقتضت الضرورة ذلك، والذى استعار منهم وبصفة أساسية إشكالياته ومنهجه ونظم المناقشة الخاصة به. وكان أشهر المتكلمين اليهود «سَعديا جون» (أو: سعيد الفيومى).

والأصول أو المبادىء الخمسة التى قامت عليها إشكالية فكر المعتزلة هى: -

(١) **التوحيد**: فصفات الله تكون ذات معنى فقط حينما تؤخذ فى إطار من التنزيه التام؛ الأمر الذى سارع خصومهم باعتباره من قبيل التعطيل الجهمى؛ فالإله الخالق - ذلك الكائن الروحى المطلق - ليس من الممكن الوصول إليه ومن المحال رؤيته، سواء أكان ذلك فى الدنيا أم فى الآخرة.

(٢) **العدل**: فالله يؤتى أفعاله عن قصد، والأشياء بطبيعتها تتضمن الخير والشر، لكن الله لا يشاء إلا الخير، وهو قد تكفل بإيتاء الأصلح.. ومن ثم فهو لا يشاء الشر ولا يأمر به. أما الإنسان فهو مالك تصرفاته بما أودعه فيه الله من قدرة، ومسئول عما يفعل؛ والله قد تكفل بمثوبته أو عقابه بناء على ذلك.

(٣) **الوعد والوعيد أو الأسماء والأحكام** : الإيمان معناه الالتزام بالأفعال التى حض عليها القرآن الكريم، ومن يرتكب الكبيرة ولا يكفر عنها فمآله إلى جهنم.

والأحكام تصدر من أجل المؤمن وغير المؤمن معا. وهذا المبدأ يتعامل أيضا مع «الأخبار»؛ فهو على نقيض المبدأ المتعارف عليه لا يحتم أن يكون كل «الناقلين» من المؤمنين، ولا يتشبث

بمقولة إن «الإجماع معصوم من الخطأ».

(٤) **المنزلة بين المنزلتين**: المنزلة الوسطى بين منزلتى المؤمن والكافر هى منزلة «الفاسق» أى المؤمن مرتكب الذنوب، وهذا المبدأ من خصائص فكر المعتزلة. فالمذنب ليس بمؤمن حقا ولا بكافر حقا؛ فهو قد فشل فى أن يعصم أطرافه عن ارتكاب الذنوب، لكن إيمانه بالله يبقيه داخل جماعة المسلمين. وهذا هو المدخل الذى نوقشت من خلاله شروط الإمامة ومن ثم كان استحقاق الخلفاء الراشدين للخلافة.

(٥) **الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**: وهو مبدأ كانت له وجاهته أول الأمر، ثم فقد موضوعيته بعد ذلك؛ فالأمر بالمعروف فريضة على كل مسلم (على نقيض ما ذهب إليه الأصم البصرى)، وقد دعا المعتزلة ـ مخالفين فى ذلك وجهة النظر الأكثر كياسة وتبصرا التى قدر لها أن تنتصر آخر المطاف ـ إلى التدخل المباشر بالسيف إذا اقتضى الأمر هذا التدخل. فالمرء فى نظرهم يمكن له بل ويجب عليه) خلع أولى الأمر الفاسدين، والمرء يمكن له بل ويجب عليه إكراه خصومه ـ تحت طائلة العقاب بالموت ـ على الاعتراف بالعقيدة الحقه. كان هذا موقف المعتزلة فى أوج مجدهم فى عهد المأمون حينما كانوا يقتادون المنادين بعدم خلق القرآن الكريم إلى المحاكم.

ومع ذلك تظل الحقيقة أن كتابات أقطاب المعتزلة ـ بغض النظر عن رسالة «الانتصار» الجدلية التى وضعها الخياط دفاعا عن عقائد المعتزلة فى مواجهة «ابن الراوندى» ـ غير متاحة لنا إلا من خلال كتابات الآخرين عنها. وبعد أن ظل مذهب المعتزلة المذهب الرسمى للدولة لبعض الوقت؛ فإنه ما لبث أن تعرض بدوره للشجب وإهلاك معظم إنتاجه. وفى العصر الحديث فقط (حوالى عام ١٩٥٨) برزت إلى دائرة الضوء فى اليمن ـ متأخرة لسوء الحظ ـ كتابات المعتزلى القاضى عبدالجبار المتوفى عام ٤١٥هـ/ ١٠٢٥م)، حيث ظهر أولا «المغنى فى أبواب التوحيد والعدل» وهو بحث شامل حقا، ثم ظهر «كتاب

المجموع فى المحيط بالتكليف». وإلى هذين العملين يمكن إضافة مؤلف «شرح الأصول الخمسة» الذى يحتمل أن يكون من تصنيف أحد المريدين الزيديين، ويمكننا الإشارة أيضا فى إطار تعاليم عبد الجبار إلى كتاب «المعتمد فى أصول الفقه» لتلميذه «أبى الحسين الطيب البصرى».

وتصدر عن عبد الجبار إشارات متكررة إلى أشياخ المعتزلة الأوائل وإلى مذهب البصرة؛ وبصفة خاصة إلى «الجبائى» و «أبى هاشم». ومن ثم فإننا نمتلك الآن قطوفا من كتابات أساتذة المعتزلة المبكرين وخلاصات لأفكارهم معروضة من وجهة النظر المعتزلية؛ الأمر الذى يكشف بصورة عارضة إلى أى حد كانت مقالات الأشعرى موضوعية (وينم عن أن الجزء الأول على الأقل من ذلك قد تم تأليفه إبان السنوات التى كان فيها المؤلف ملتزما بفكر المعتزلة). ومرة أخرى فى ذلك العصر المتأخر (حين كان عبد الجبار يلقى بتعاليمه)، فقد حشته تلك المقالات على شن الهجمات على الأشاعرة وإطلاق ردود المعتزلة على ما وجه لهم من هجمات.

واكتشاف تلك الأعمال فى اليمن هو دليل على أنه فى ظل التحدى الذى واجه المعتزلة فى القرن الخامس هـ (الحادى عشر م) امتد تأثير مذهبهم ليصبح مستشعرا فى الأوساط غير السنية.

وقبل أن نفرغ من المناخ الفكرى لأول المذاهب الكبرى لعلم الكلام؛ ربما تعنّ لنا الإشارة إلى ما يطلق عليه الأشعرى «أهل الإثبات» أو «المثبتة». وهؤلاء من غير الميسور ألبتة تعريفهم بدقة؛ فهم يشملون عددا من المفكرين منهم «ضرار» و«النجار» و «محمد برغوث»، الذين سارع مؤرخو الملل والنحل بتصنيفهم على أنهم معتزلة؛ إلا أنهم كانوا يلقون المعارضة من جانب العديد من أشياع مذهب البصرة (ومن ذلك أن النجار واجه معارضة «أبى الهذيْل» و «النَظّام»)، كما أن الأشعرى رأى فيهم رُوّاده. ويقال إن أهل الإثبات قد نادوا ضمن أمور أخرى بأن الله خالق أفعال البشر، وأنهم قد استبقوا

نظرية «الكسب» أو «الاكتساب» التى حددت وحَدَّت من امتلاك الإنسان للأفعال المخلوقة على هذا النحو. وهذه الإشارة إلى أهل الإثبات قد أتاحت للأشعرى تقديم نفسه باعتباره غير مجدد فى مجال علم الكلام.

جـ - رد فعل الأشعريين:

كان انتعاش المذهب السنى فى عهد المتوكل وعلى مدى القرن الخامس هـ/ الحادى عشر الميلادى مصحوبا بتوجيه الاتهام إلى المعتزلة، وتوجيهه فى الوقت ذاته - على الأقل من جانب الحنابلة والظاهرية - إلى علم «الكلام»؛ والأمر الذى كان محل الريبة هو نفس المبدأ القاضى بإعمال الجدل المنطقى إنطلاقا من الحيثيات الإيمانية. وبرغم ذلك فعلم الكلام لم يواصل البقاء فقط؛ بل وجدد نفسه أيضا بفضل المنحى الجديد الذى وفَّره له «أبو الحسن الأشعرى» (٢٦٠ - ٣٢٤هـ - ٩٣٥م) وهو معتزلى سابق يعد بحق مؤسس مذهب الأشعرية - ذلك المذهب الذى ظل المذهب الرسمى للكلام والأكثر قبولا فيما بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (= الرابع الهجرى) - وقد بقى لنا عدد من أعماله (خصوصا «اللمع» و «الإبانة»)، وما يزال مصنفه «مقالات الإسلاميين» حتى اليوم معينا لا ينضب نستمد منه معلوماتنا عن النزعات والمذاهب المبكرة.

ومن المؤكد أنه ظهر فى إطار ذلك المذهب العديد من النزعات واتخذت المواقف المتباينة .. بل المتفارقة. ومن ذلك أن «الباقلانى» جلب إلى خدمة العقائد الأشعرية نظرية الأجزاء (أى النظرية الذرية atomism) التى كان «أبو الهذيل» أول من نادى بها، إلا أن «الجوينى» لم يتبعه البتة فى هذا المنحى بل تبنى من جديد مذهب «الأحوال» لأبى هاشم (والباقلانى) بعد أن تخلى عنه الغزالى. لكن وجهات النظر الأساسية التى استمدت منها المعتقدات الأساسية لذلك المذهب تبقى كما هى. وبالرغم من الفوارق المذهبية (الناجمة أساسا عن الأحداث التاريخية وتباين الخصوم الذين كان يتعين تفنيد آرائهم)، فإن من الجائز لنا الحديث عن مذهب أشعرى واحد أكثر ترابطا مما كانت عليه مذاهب الاعتزال.

هل من الضـروری ـ كمـا اقـترح البعض ـ التسليم بوجـود فارق جذری أو انشـقـاق بين فـكر مـؤسس المذهب والمذهب الذی أطلق علـيه اسـمـه؟. من الثابت أن الأشعری فی «الإبانة» يستهل استعراضه لمذهبـه بالاعلان عن امتثاله لتـعـاليم «ابن حنـبل»، ومن الثـابت أنه بالرغم من كـون إعـلان الإيمـان هذا ـ الذی أضحی أمـراً تقليديا فی اطار ذلك المذهب ـ وجـد له بعض المبـررات فی «اللمع»، إلا أنها تختلف اختلافا جوهريا عن المبـررات التی أبديت فی «الإبـانـة» و «المقالات». ومع ذلك فـالامتـثال الذی أعلنه الأشـعـری لتـعـاليـم ابن حنبل لم يَجُزْ على الحنابلة الذين هاجـموا بشدة مبدأ «الدفاع عن العقـيدة باتباع أساليب الجـدل العـقـلانـی» فی حـد ذاته. وبالإضـافـة إلى ذلك فـإن الكثـيـر من المسـائل التی نوقشت فی «اللُمع» كـان يتـعين علـيهـا انتظار الشـرح بمعرفـة مـريديـن مـتـأخـرين تـأثروا بدورهم بأحـوال تاريخـيـة جـديدة وعلى ذلك فليس هناك مذهبان للأشـعرية ـ واحد للمؤسس وواحد للتابعية ـ بل هناك فی الأصل موقف عام واحد تطور تدريجيا وتلون كثيراً بتأثيـر المناقشات الدفاعية المتعاقبة.

وهذا الموقف العام تأكيد واضح على أن الله هو الـقـادر علـى كل شئ الذی لاتدركـه الأبصار والذی لا يُسـأل عمـا يفعل.

والله وفقا لأدق المعانی هو «الموجود الواحـد والمهيـمن الأحد»، وهو لا يَأمـر بفـعل مـا لمجـرد أن ذلك الفـعل خـيـر وصـواب؛ بل إن أمـره هو الذی يجـعل ذلك الفـعل خيرا وصـواباً. فاللـه خالق أفـعال الإنسـان، والإنسان ليس سـوى متلق ممتثل أو هو «محل» لأمر الله. لكن الله أيضا يوعز للإنسان بأفعاله (نظرية الكسب أو الاكتسـاب) وفی هذا مسوغ لكل من «مسئولـية الإنسان» و «المقدرة على التـمـيـيز» التی أشـار إليها الـقرآن الكريم وكل مـا يـذكـره القـرآن الكريم حق؛ فالآيات المتشابهات حق مطلق فيما يختص بتأكيدها على وجود الله، أما ما تشير إليه من صفات التـجسيم فينبغی التـسـليم به «بلا كـيـف».. أی بدون السـؤال عن الكيـفـيـة. وبالرجـوع إلى مـواقف الحنابلة والمناهضـة للمـعتـزلة

فمن المجزوم به أن القرآن الكريم غير مخلوق وأن صفات الله سبحانه وتعالى حقائق؛ فصفة الكلام ليست محدثة بل هى ملازمة لله.

لكن ذلك المذهب نادى فى مرحلة تالية بوجود الكلام الذاتى الإلهى - وهو غير مخلوق - ومالوا للتسليم بأن الإشارات أو الرموز التى تعبر عنه مخلوقة.. ومثل هذه التفرقة كان من شأنها أن تجلب نقدا عنيفا من جانب فقهاء الحنفية.

كان ذلك موقفا عاما كما ذكرنا، لكنه كان يسعى بصورة متواصلة إلى تبرير نفسه باتباع أساليب الجدل المنطقى فى وجه خصومه المتعددين؛ كالمعتزلة أول الأمر الذين كان لدى الأشاعرة أهدافهم المفضلة لتوجيه الجدل نحوها، ومن بعدهم الحرفيون Literalist مثل الكرّامية الذين تصدى لهم «ابن فوراك»، ثم الفلاسفة والكثيرون غيرهم. وكان الأشاعرة من حين لآخر يستعيرون من خصومهم طريقة أو أخرى لعرض الإشكالية أو حتى الأساليب المتبعة فى الجدل، وعلى ذلك يمكننا - فيما يتعلق بهم - تمييز الأطوار الزمنية التالية:

(١) أعمال المؤسس «الأشعرى».

(٢) التلامذة الأُول: «الباقلانى» الذى تبنى نظرية الأجزاء (النظرية الذرية) ونظرية الأحوال؛ وهما النظريتان اللتان كانتا فيما بعد تلقيان القبول أحيانا والإعراض عنهما أو رفضهما أحيانا أخرى. وكذلك «البغدادى»، و «ابن فوراك» خصم الكرامية، و «البيهقى» و «الجوينى» نصيرا نظرية الأحوال.

(٣) وهذا الأخير - الجوينى - وهو أستاذ الغزالى فى الكلام - أصبح رائدا للاتجاه الذى يطلق عليه ابن خلدون اسم «المجددين»؛ ذلك الاتجاه الذى واصل تلخيص ومناقشة مواقف كبار الفلاسفة، والذى بلغ شأوا عاليا استمده من أشهر المتكلمين: الغزالى، والشهرستانى، وفخر الدين الرازى (وهو واحد من أكثر مفكرى هذا المذهب إبداعا)، والأصفهانى، والإيجى، والجُرجانى، والدوانى (الذى كتب «محمد عبده» تعليقا على أعماله). ولم يحجم هؤلاء المجددون عن استخدام درجة ما من التأويل (المعتدل) من أجل

شرح عناصر التجسيد فى القرآن الكريم (انظر كتاب «أساس التقديس» للرازى).

(٤) الكتب الموجزة التى وضعها ذوو النزعة المحافظة المتزمتة؛ والتى اكتفت بترديد وتصنيف الحلول التى قدمها أساتذة العصور القديمة، ونسخ ردودهم على المعتزلة أو الفلاسفة. تلك الأعمال التى أضحت وبصورة متزايدة أقل شيوعا ومألوفية؛ ونعنى بها أعمال «السنوسى» التلمسانى، واللقانى، والفضالى، والباجورى.

د ـ النزعات الحنفية الماتريدية:

وهذه أصبحت ـ إلى جانب الأشعرية ـ السلك الثانى من التعاليم الذى يلقى قبولا رسميا به ـ ونقول عمدا «نزعات» ولا نقول «مذهبا»، لإيماننا بصحة ملحوظات الأب «ألار Al-lard» فى هذا الصدد انظر.

(Le probéme des attribuits divins dans la doctrine d'al Ashari et de ses premiers disciples, Beirut 1965, 420).

وقد تعامل الأشعرى نفسه مع الحنفية باعتبارهم فرعا من المرجئة ومع ذلك فنحن معنيون هنا بسلك فكرى متماسك بالقدر الكافى الذى يجعله مستحقا للدراسة فى حد ذاته.

وهو يحتكم من جهة إلى مجموعتين من النصوص القديمة تحملان العنوانين «الفقه الأكبر» و «وصية أبى حنيفة»، ويحتكم من جهة أخرى إلى «الماتُريدى» السمرقندى (المتوفى عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م) وهو مؤلف «كتاب التوحيد» الذى أعده أحد تلامذته. وكان للحيثيات الإيمانية التى أعلنها الأحناف خصائصها الفريدة كالصلة بين «الإسلام» و «الإيمان» والتصريح بالإيمان قولا..إلخ. لكن يبدو أن الماتريدى ـ سابقا فى ذلك معاصره الأشعرى ـ قد راح ينازل الكثير من الفلاسفة (وكذلك الثنوية والدَهرية والفرق الباطنية، وفى المقام الثانى المعتزلة والمجسمة). ومع أنه ـ مثله فى ذلك مثل الآخرين ـ كان يتناول صفات الله والأسماء الحسنى، فإن المسألة الأساسية التى هى موضع اهتمامه كانت «خلق العالم». ومن المحتمل تماماً أنه لم «يؤسس» مذهباً بالمعنى الحرفى

لذلك، لكن الكثير من المتكلمين ينظرون إليه مع ذلك باعتباره نقطة المرجعية. وفى السنوات الأخيرة أضحى من الصعب التمييز الواضح بين كل من أتباع الأشعرى وأتباع الماتريدى؛ فبينما «فخر الدين الرازى» و «الدوانى» و «اللقانى» يعدون أشاعرة واقعين تحت تأثير الماتريدى، فإن «أبا البركات النسفى» و «التفتازانى» قد ينظر إليهما على أنهما منتمين أساسا إلى سلك الأحناف الماتريديين ومنتمين بصفة ثانوية فقط للأشاعرة (من حيث كونهم قبلوا بنظرية الأجزاء).

ومذهب الأحناف الماتُريديين فى واقع الأمر - إذا ما قورن بمذهب الأشاعرة - يقترح حلولا ذات طابع سيكولوجى وفكرى، كما تعرض ذلك كتب بعينها (مثل كتاب «نَظم الفرائد» لعبد الرحمن بن على). فالأخير يعتبر أن الله يخلق فى الإنسان «أصل » أفعاله أيا كانت، والإرادة الحرة للإنسان هى التى توجهها نحو الخير أو الشر. والأول يرى أن القضاء والقدر لم يعودا مرتبطين - على نحو ما يرى الأشاعرة - بإرادة الله، بل هما مرتبطان بالمعرفة الربانية Dirrine Knowledge وأن الروابط بين أحدهما والآخر فى الزمن والأزل معكوسة. (انظر القضاء والقدر أيضاً).

هـ العصر الحديث:

النهضة التى عرفها الفكر العربى الإسلامى فى نهاية القرن التاسع عشر تحققت بصورة خاصة فى مجال الثقافة بمعناها الواسع وبصفة أساسية فى ميدان الأدب تحت تأثير الفكر الغربى الحديث - لكن كان لها رد فعلها على علوم الدين» ومن ثم على «التفسير» و «أصول الفقه».. ونقول ذلك وحركة الإصلاح التى تولتها السلفية ماثلة فى الأذهان . لكن هل يجوز لنا الحديث عن انبعاث لعلم الكلام؟ للإجابة على هذا السؤال سنلجأ إلى رسالة «الرد على الدهريين» لجمال الدين الأفغانى، وكذلك «رسالة التوحيد» لمحمد عبده، وبعض الكتابات الأخرى لهذا الأخير. فكتاب الأفغانى الذى يهاجم المتشككين والمنكرين المعاصرين قد حض عليه الاهتمام بالدفاع عن العقيدة، ورسالة محمد عبده القصد منها أن تكون بمثابة شرح جذاب للإسلام يهدف إلى التأثير على

الإنسان المعاصر وإثارة اهتمامه. وربما نلحظ أنه يُعرف «علم الكلام» بأنه توطيد العقائد الدينية وتفسير الوحى سعيا إلى الحفاظ على الدين وترسيخه.

وتستمد رسالة التوحيد أهميتها من حقيقة كونها تطالب بعدم رفض أى شئ موروث من عصور الماضى العظيمة، وضرورة التمرس على الإفادة من الإنجازات الإيجابية لكل مذهب. ويتمسك محمد عبده بصفة أساسية - ولكن دون جمود - بمذهب الأشاعرة (أسماء الله الحسنى وصفاته، ولا محدودية أفعال الله سبحانه وتعالى... الخ). لكنه لا يتردد فى أن يستمد الأفكار من مواقف كان المتعارف عليه اعتبارها ماتريدية، أو أن يتبنى حتى مواقف معتزلية. لقد كان محمد عبده يسعى إلى النفاذ فيما وراء خلافات العصور الماضية من أجل تحقيق التصالح بين النزعات المختلفة للكلام.

ومع ذلك فدوره لم يكن دور المفكر (أو عالم الفقه) بقدر ما كان «دور المصلح»؛ فهو حين يجابه غيب «فعل الله سبحانه وتعالى فى العالم» لا يحاول أن يفرض عليه اجتهاده النابع من الاستنارة بالوحى، وفقا للنهج الذى وجد مفكر مثل «فخر الدين الرازى» نفسه مضطرا لاتباعه ومن أجل تعزيز إيجاب الإيمان وإيجاب الخبرة الإنسانية، نجده يفضل الاحتماء بالإقرار بجهله.

(٣) المنهج والإشكالية:

أ - المحاجاة وأساليب الاستدلال العقلى:

على هذا النحو تقدمت الحلول وتنوعت للغاية المقاييس المختارة؛ لكن جمع بينها أنها كانت دائما تتنوع تبعا للعقيدة التى تدافع عنها أو تبعا للخصوم الذين تجرى مواجهتهم. وسوف نقتصر فى تناولنا على بعض الملحوظات حول المذهبين الكبيرين . لقد سعى المعتزلة - فى ظل هجمات الزنادقة - إلى إعلاء شأن وحدانية الله المطلقة وعدالة الله المطلقة، لكن هذا الإعلاء سرعان ما يستحيل بفعل الحجج المدفوع بها لتحقيق الإقناع إلى مجرد «تبرير»؛ بمعنى أن الذات الإلهية والفعل الإلهى يصبحان مبررين أمام

عقل الإنسان ومن خلاله. ومن أجل مواجهة كشف الغيب هذا انبرى الأشاعرةمعلنين عن «كلية القدرة الإلهية» و «كلية العلم الإلهى» ورافضين أى أساس أنطولوجى لحرية الفعل لدى الإنسان، وكانوا فى الوقت ذاته يسعون إلى مناقضة المعتزلة (بنفس أسلحتهم) وإلى مناقضة المجسمة (أى المنادين بالتجسيم) على اختلاف درجاتهم على الجانب الآخر.

وفى الحالتين ـ حالة الأشاعرة وحالة المعتزلة ـ كان منطلق الحجج الجدلية هو افتراض أن العقل أهل للثقة وأنه يتعين الاعتراف بنوع من التناغم بين الشريعة والجهود العقلية المبذولة للتأثير فيها. وتلك فى اعتقادنا هى القاعدة الأساسية لعلم الكلام التى من شأنها أن تجعل منه فرعا دراسيا مستقلا، وليس مجرد هذه أو تلك من النظريات الكونية أو الفكرية، سواء كانت تعالج الأجزاء (الذرات) أو تعالج الأحوال. لكن بينما العقل لدى المعتزلة بمقدوره ويتعين عليه أن يعلل سبب اتفاقه مع الشريعة، فإن الشريعة لدى الأشاعرة هى التى ترسم للعقل حدوده وتحكم فعالياته. وفى الحالتين تكون الشريعة هى حاملة الحقيقة المطلقة التى يعين حدودها ـ من وجهة نظر المعتزلة ـ معيار العقل، أما بالنسبة للأشاعرة فذلك راجع فقط إلى أن الشريعة تفرض على الإنسان إعمال العقل لكى يتسنى له «التفكر» فى «مظاهر الكون».

وعلى ذلك فمنهج علم الكلام «أساسا» تفسيرى ودفاعى، وهو يفترض دائما وجود خصم ينبغى الفوز عليه. وتتنوع تبعا لطبيعة الخصوم ليس الحجج فقط بل وطريقة عرضها أيضا، ويجدر بالذكر أن الحجج «العقلانية» كانت فى أغلب الأحوال أول ما يجرى تقديمه؛ وهى جدلية فى جوهرها وتتبع دروبا عويصة فى الاستدلال العقلى، وإن كانت المصنفات الحديثة تضفى عليها مظهرا قياسيا. وكانت الحجج حتى عصر «الديوانى» ـ وكذلك الحال أحيانا مع المجددين ـ قائمة على أساس منطق ذى حدين حسب الأسلوب التقليدى عند الجماعات التى ترجع إلى العنصر السامى Semitic التقليدى، ومن خلال التضمين أو

التضامن أو الاتفاق والاختلاف أو التقابل. ونجد ملخصا يوضح ذلك فى كتاب «البيان عن أصول الإيمان» لمؤلفه «السُمنانى» وهو من تلامذة الباقلانى. والحجج «المنطقية» تكون متبوعة (وأحيانا مسبوقة) بالحجج «التقليدية»، أو بألفاظ أخرى ـ الحجج المستمدة من المراجع؛ وهذه تتمحور حول استشهادات من القرآن الكريم، تتمثل من جهة فى تلك المقدمة فى سبيل الدعم المباشر للحجة، وتتمثل من جهة أخرى فى استشهادات الخصوم التى تصبح الأخطاء فى تفسيرها منفذا للهجوم عليها... ويمكن أن تضاف إلى هذه الاستشهادات أيضا الأحاديث الشريفة، وهى وافرة العدد فى بعض الحالات وقليلته فى حالات أخرى. وهذا بصفة خاصة هو الإجراء الذى اتبعه الأوائل من كبار الأشاعرة، وقد اعتمد أغلبهم على النصوص المستندة إلى الاجماع... وكان من حججهم الأثيرة مقولة «من المتفق عليه أن...».

الديوانى وآخرون غيره ويُفسح حيزا كبيرا للإجماع والحقيقة المتمثلة فى كون هذه الحجج «التقليدية» قد سيقت فى بعض المراجع بعد الحجج «العقلانية» إنما تشير إلى أن الحجج التقليدية عدت بمثابة تأكيدات لنتائج الاستدلال الجدلى.

وهكذا تتجلى الطبيعة الدفاعية لعلم الكلام من حيث رجوعها إلى العقائد فى دعم الحجج.

وابتداء من الديوانى فصاعدا تخلى الجدل وفقا للأسلوب العتيق وما يرتبط به من استدلال ذى حدين عن موقعه ـ ودون أن يختفى كلية ـ لصالح الجدل ذى النمط القياسى فى ثلاثة حدود؛ بما يتضمنه من وجود «حد أوسط كلى» وكذلك الرجوع ـ ضمنيا كان أم صريحا ـ إلى «مبدأ العلة». وأضحى الفلاسفة خصوما مألوفين على قدم المساواة مع المعتزلة بل وربما أشد خصومة منهم؛ ومن ثم صار لزاما مناقضتهم بنفس أساليبهم، الأمر الذى أكسب المنطق الأرسطى (المتأثر بالرواقية) نفوذا متزايدا فى مجال حجج الكلام. وتُورد أولى المؤلفات الممثلة لهذه النزعة «الجديدة» ـ مثل «المحصل» للرازى و «شرح الموقف» للجرجانى وغيرهما ـ أسئلة تتعلق بالله سبحانه وتعالى مع مناقشات عقلانية بحتة مستفيضة، استعرضوا فيها

الموضوعات المنطقية والكونية والفكرية والميتافيزيقية التى تناولها الفلاسفة. وفى هذا الإطار يعالج المنطق وفقا للخطط الأرسطية مع بعض التحوير أحيانا (خصوصا أشكال القياس الأربعة أو حتى الخمسة)، ومع ذلك فالمحاجاة القديمة ذات الحدين لا تختفى كلية، إذ يمكن أن نجد مؤشرا عليها فى تحبيذ الاستدلال بالإحراج؛ إذ من المحتمل أن هذا نهج أرسطى، وإن كان الحد الأوسط الضمنى غالبا ما يكبت لصالح حجة تقوم على ثبت يتمثل فى (حقيقة أو نص مستشهد به) أو لصالح الحكم الوجودى الجدلى [انظر «بُحران»].

ويمكن تمييز مذهب المجددين عن فكر الأجيال الأولى من الأشعرية بما قدمه من حلول أكثر غموضا فى دلالتها وبما أثاره من إشكاليات جديدة. وهو يميز بصفة خاصة باستخدامه للقياس بحد أوسط كلى وبرجوعه للعلية Causality حتى لو كانت فَعَالية العلل الثانوية مرفوضة على المستَوى الأنطولوجى. وعلى ذلك فقصارى القول إنه يمكن إعادة تقسيم المذاهب إلى «الكلام المعتزلى» و «الكلام الأشعرى المبكر» وهما برغم التعارض فى المبادىء التى يؤكد عليها كل منهما إلا إنهما ربما يشتركان فى نفس الموقف تجاه المسائل المعنية ويستخدمان نفس أساليب الاستدلال؛ والكلام الأشعرى المبكر وأشعرية «المجددين» يدعمان نفس المبادىء لكنهما يختلفان بدرجة ملموسة فى تناولهما للمسائل المعنية (اتخاذ «المقدمات الفلسفية») وكذلك فى طرائق الاستدلال. وفى نهاية المطاف تبنت «النزعة المحافظة الجامدة» من جديد ما قد صار فى ذلك الوقت مبادئا كلاسيكية ومزجت بين التناولين الجدلى والقياسى دون أن تميز دوما أحدهما عن الآخر.

والكلام الأشعرى المبكر (الباقلانى والإسفراييني، والأشعرى ذاته) قد اعترف - على ما ذكره ابن خلدون فى مقدمته) برجعية البراهين أى أن بطلان البرهان يعنى ضمنا بطلان ما قصد به إثباته. وهكذا - وفقا لتعليق «لويس ماسينيون» - أعلن الباقلانى أن رؤية العالم من منظور نظرية الأجزاء (النظرية الذرية) أمر يتمشى مع نص القرآن الكريم.

ب ـ صوغ المسائل:

هذه الدراسة لأساليب الفكر والمحاجاة المستخدمة فى «علم الكلام» إنما تؤكد على أن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة كان جزءا من عملية متواصلة. وهناك انشقاق فيما يتعلق بالمبادىء الرئيسية المعلنة؛ لكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بأنماط الحجج أو طريقة الاستدلال المستخدمة، ولا فيما يتعلق بالخطوط العامة أو مخططات الأطروحات. ومن وجهة النظر هذه فإن الكلام ـ باعتباره مبحثا راسخا ـ مدين للمعتزلة بالكثير؛ فأصولهم الخمسة تواصل (مع بعض المتغيرات) السيادة على الأمر برمته، لهذا نجدها فى «اللمع» للأشعرى وأيضا فى «التمهيد» للباقلانى.

ومع ذلك فابتداء من عصر الديوانى فصاعدا (وبصفة خاصة ابتداء من الرازى) تظهر ثلاثة مستجدات: ـ

(١) الملاحظات الاستهلالية على طبيعة الاستدلال (الديوانى فى الإرشاد»)، وعلى طبيعة الكلام (الغزالى فى «الاقتصاد»)، وأخيرا على المبادىء العامة للمنطق والفلسفة الطبيعية والانطولوجيا (الرازى، الإيجى، الجرجانى) تصبح ذات أهمية متزايدة على الدوام إلى أن تبرز ضمن الأطروحات الفعلية ذاتها.

(٢) فى الموضوعات الأكثر اختصاصا بالتوحيد ـ على وجه التحديد ـ ينشأ تمييز بين الفصول المتعلقة بالإلهيات من جهة وبين الفصول المتعلقة بالسمعيات؛ أى الفصول التقليدية التى تعتمد المُحاجاة فيها على البيانات الموجبة. وتجمع الفصول الفلسفية والإلهيات معا تحت مصطلح «العقليات»؛ حيث إن السمعيات تتناول النبوة والمسائل المتعلقة بالآخرة والأحكام والأسماء (مسألة الإيمان) والأمر بالمعروف. وبعض المؤلفين كالديوانى والغزالى يجعلون النبوة كرابطة بين الإلهيات والسمعيات.

(٣) وأخيرا جرى التمييز ـ الأمر الذى أعاد محمد عبده أخذه فى الاعتبار ـ بين ما هو ضرورى فى الله سبحانه وتعالى (كالوجود والصفات) وما هو ممكن فى الله (كالقابلية للرؤية وخلق أفعال البشر والتسويغ والطرد من الرحمة) وما هو مستحيل فى الله سبحانه وتعالى وله (نقيض الصفات)،

وهذه الإضافات المختلفة غالبا ما تتمازج معا. ونجد الديوانى يصر على تقسيمه الثلاثى الذى يشمل الضرورى والممكن والمستحيل، بما فى ذلك النبوة وخلق الأفعال فى الفصل الذى يعالج «ما يدخل فى قدرة الله»، ويخصص مصطلح «السمعيات» للفصول التقليدية الأخرى.

ويبدو أن مبادىء التمييز الجديدة هذه راجعة إلى تأثير الفلسفة، فمن أجل الرد على الفلاسفة كثرت المقدمات والفصول الفلسفية؛ ومصطلح «الإلهيات» يعد ضمن مفردات الفلاسفة، والتمييز بين «الضرورى» و «الممكن» و «المستحيل» هم واضعوه. وعلى ذلك فمن المؤكد أن صوغ المسائل فى الأطروحات الكبرى للأشاعرة فى عصر المجددين يستمد أصله من الصياغة القديمة التى قام بها المعتزلة ومن أصولها الخمسة، ويستمدها كذلك من تأسيس المعارف الفلسفية التى اتسم بها الفلاسفة وبصفة خاصة على النحو الذى عرضتها به (موسوعة ابن سينا)(١).

وأكثر المصنفات ثراء وأوفرها تفاصيلا - (وهو «شرح المواقف» للجرجانى الذى يدرس فى إطار برامج دراسية خاصة تدور فى الجوامع التعليمية الكبرى) - مرتب على النحو التالى: ثلثى العمل (الكتب من ١ - ٤) تعالج المنطق والفلسفة الطبيعية والأنطولوجيا العامة. والثلث الأخير مقسم بين الإلهيات (الذات الإلهية - وحدة وتفرد الله - صفاته المباشرة وصفاته الممكنة.. أى إمكانية رؤيته وإمكانية إدراك وجوده)، وكذلك أفعال القادر (خلق أفعال البشر) والأسماء الحسنى، والسمعيات (وهى أقصر نسبيا). وهنا لا تنهض مسألة التمييز بين «الفلسفة» واللاهوت theology (نظير الإلهيات فى العلوم المسيحية) بالمعنى الغربى ومحاولة التوفيق بينهما؛ بل مسألة الرد - الذى يسعى لأن يكون شاملا - على أطروحات الفلاسفة والمعتزلة. ولما كان الرد يقصد إلى استخدام أسلحة الخصوم فإن مفردات الفلسفة وحججها قد أدمجت بصورة واسعة فى علم الكلام. ويمكن القول بأن تأثير الفلاسفة استطاع عن

---

(١) يقصد «موسوعة الشفاء»

طريق المتكلمين أن يخترق الفكر السنى بصفة عامة.

(٤) مكانة علم الكلام فى الفكر الإسلامى:

يبقى علم الكلام أحد العلوم الدينية المعترف بها على نحو رسمى؛ لكن المدارس المختصة بالعلوم الدينية فى جامعات البلاد الإسلامية تعرف باسم «كليات الشريعة»، وفيها يدرس «الفقه» بنفس القدر كعلم الكلام إن لم يكن بقدر أكبر . ومن ثم فالكلام ـ المكلف أساسا بوظيفة الدفاع عن الدين ـ لا يشغل فى الفكر الإسلامى موقع الصدارة الذى يشغله اللاهوت فى المسيحية. ولكى نجد معادلا للاهوت theology بمعناه المسيحى يلزم اللجوء إلى العديد من المباحث الدراسية، وإلى «أصول الفقه» بنفس القدر الذى نلجأ به إلى «الكلام» وسوف نتحول الآن إلى رسم حدود هذه الحقيقة واستخلاص نتائجها، لكى نضعها فى سياقها التاريخى:

أ ـ ثلاثة آراء:

(أ) فى كتابه «إحصاء العلوم» يقسم الفارابى العلومَ وفقا لخطط التصنيف الأرسطى، مضيفا إليها مبحثى «الفقه» و «الكلام». وتلخيصه لأساليب المحاجاة التى استخدمها المتكلمون ينأى عن كونه مديح، وهو يؤكد على الطبيعة الدفاعية لعلم الكلام، ويميل إلى اعتباره امتداداً للفقه ويقول إن المتكلم يدرك سمو المبادىء التى يرتكز إليها الفقه دون أن يخلص منها إلى أى نتائج جديدة.

(ب) فى كتابه «الاقتصاد» يكرس الغزالى ثلاثة من الفصول الأربعة لمقدمته للطبيعة ودور علم الكلام؛ فهذا المبحث له مكانة بين العلوم الدينية لأنه معنى بشفاء المتشككين من شكوكهم ودحض إنكار الناكرين، لكن دوره علاجى أساسا ومن ثم فدراسته «فرض كفاية» كما ذكر فى «إحياء علوم الدين»، وإن لم يكن اختصاصا موكولا إلى كل مسلم لأنه قد يكون مكمن خطر على النفس البسيطة الراسخة الإيمان. وفى «المنقذ من الضلال» يعيب الغزالى على «الكلام» مبادئه العقلانية التى تفتقر إلى البراهين الكافية.

(جـ) وعلى النقيض من ذلك نجد كبار مؤلفى المصنفات المجددة (ومن ثم

«الإيجى» و «الجرجانى») يعلون قدر الكلام للغاية لدرجة وصفهم له بأنه أمجد العلوم من حيث كونه «يبرهن» على الحقائق التى هى من مقتضيات الإيمان، ويذهب البعض منهم إلى اعتباره فرض عين على كل مسلم قادر على استيعابه.. وهذا التقييم مكرر بنصه الحرفى فى مصنفات أهل الجمود الفكرى. فالباجورى مثلا فى مصنفه «حاشية على جوهرة التوحيد» يذهب إلى أن الإيمان عن طريق التقليد يفقد كل قيمة إذا ما قورن بالإيمان الراسخ عن علم، على النحو الذى يمكن أن يوفره الكلام.

ب ـ المعارضة:

كان للكلام على مدار تاريخه فئتان كبيرتان من المعارضين، فمن جهة نجد الحنابلة والظاهرية الذين رفضوا أى تناول للحقائق الإيمانية من خلال الحجج المنطقية؛ ومن جهة أخرى نجد الفلاسفة الذين انتقلوا من المعارضة الصامتة ـ بل الخفية فى واقع الأمر ـ التى عرف بها الفلاسفة المشرقيون، إلى أعنف الهجمات التى عرف بها «ابن رشد».. ثم ما لبث الفلاسفة أنفسهم أن تعرضوا لهجمات المتكلمين.

(أ) المعارضة الحنبلية:

واكب العصر العظيم للكلام المعتزلى عهد المأمون، فقيه سَما إلى منزلة المذهب الرسمى للدولة؛ فذلك هو الوقت الذى فرض فيه مبدأ «مخلوقية القرآن» بتأثير النفوذ العلمانى، وتعرَّض أنصار «لا مخلوقية القرآن» للاضطهاد وصدور الأحكام عليهم من المحاكم، حتى أن «ابن حنبل» نفسه تعرض للاتهام والجلد، وقد أطلق على تلك الفترة فيما بعد اسم «المحنة». وقد حدا رد الفعل الحادث فى عهد المتوكل بالمذهب السنى إلى توجيه ضربة حاسمة إلى المعتزلة، وسيقوا هم بدورهم للمثول أمام القضاة وأفنيت أعمالهم. وتلك الحركة التاريخية ـ التى يمكن أن نطلق عليها «انبعاث الإسلام السنى فى القرن ١٢م» والتى ظلت أول أمرها تحت نفوذ السلف الصالح ـ كانت ترفض أى إعمال للعقل أو للطريقة الجدلية فى إثبات الأمور المتعلقة بالعقيدة.

ومن الثابت أن الإصلاح الأشعرى أبدى احترامه أول الأمر لابن حنبل، لكنه أيضا سعى إلى قهر المعتزلة وإلى الرد عليهم بأساليبهم، كما كان لديه

طموح ليصبح الواجهة الرسمية للمذهب السنى المنبعث من جديد. وكان الصراع بين الحنابلة والأشاعرة يصبح حادا أحيانا بل وعنيفا، وكان بوسع بعض المؤلفين الحديث عن محنة ثانية بعد وفاة الأشعرى حينما هدم مدفنه بمقابر بغداد. وفى القرن ٥هـ/ ١١م أمر الوزير «الكندرى» بلعن المذهب الأشعرى من على منابر نيسابور، واضطر الديوانى إلى الاحتماء ببغداد (لكن سرعان ما أسبغ «نظام الملك» بعد ذلك تأييده على الأشاعرة). وفى ذلك الوقت تقريبا كان الصوفى الحنبلى «الأنصارى» يكتب مؤلفه «ذم الكلام وأهله» الذى يتضمن واحدة من أشد الهجمات التى بين أيدينا. وفى القرنين ٧ـ٨هـ/ ١٣ ـ ١٤م ردد الحنبلى الشهير «ابن تيمية» أقواله، وقد هوجم هو ذاته وأدين (وتعرض للسجن فى أحد الأوقات) بتحريض من المذاهب الفقهية الأخرى. وهو حين يذكر آراء المتكلمين الذين يرفض صلاحية حلهم لأية مسألة، إنما يشير إلى «القدرية» و «المعتزلة» معا، ويضع فى مواجهتهم «الجبرية» دون أن يميز «الأشاعرة» عنهم. وقد بلغ علم الكلام الغاية حقا بنيل الاعتراف الرسمى به؛ إلا أنه فى ذلك الوقت حينما حاول الحنابلة ـ وبصفة خاصة ابن تيمية ـ ممارسة قدر كبير من النفوذ على الحركات المعاصرة سعيا إلى الإصلاح، كانت التوجهات الجدلية للمذاهب والأطروحات يُنْظَر إليها بشئ من الريبة .

(ب) النزاع على «التهافت» :

فى وقت مبكر للغاية أدت الحملة التى واصلها «الكلام» من أجل الدفاع عن العقيدة به إلى تحدى الفلاسفة. وبالرغم من فشله المطبق فى التغلب على المعارضة الحنبلية، فيمكن القول إنه حتى نهاية القرن ١٩ ـ بل وربما حتى اليوم فى بعض دوائر الفكر ـ لعب الكلام دوره فى وصم الفلسفة بالخروج عن الاجماع وإنزالها منزلة دونية.

وكان لدى أول فيلسوف كبير ـ وهو «أبو يوسف الكندى» ـ أصدقاء من المعتزلة، كما كان هو ذاته فى عداد المتكلمين. لكن «الفارابى» (الذى وجه نقدا مريراً لمناهج الكلام) وكذلك «ابن

سينا» اتخذا موقفهما داخل دائرة البحث الفلسفى التى كانت جد مختلفة عن دائرة المتكلمين. وقد كتب «أحمد أمين» فى «ضحى الإسلام» أن الفلاسفة على خلاف المعتزلة كانوا فلاسفة أولا ورجال دين بعد ذلك؛ وأنهم كانوا يكترثون بالدين فقط متى وقع الخلاف بينه وبين تأملاتهم الفلسفية، سعيا للتوفيق بينهما. ولسنا الآن فى سبيلنا إلى تناول الدفاع الجدلى أو التبريرى عن العقيدة، بل لتناول دائرة واسعة من المنظورات الفلسفية التى هى أساسا من وحى الفلسفة الإغريقية، وإن اشتملت بالتأكيد على بعض التأثيرات الإسلامية، والتى تهدف إلى تبيان اتفاقها البعدى á posteriori مع القرآن الكريم.

والبحث المنطقى يشغل المكانة الأولى، والاتفاق مع مبادىء العقيدة غالبا ما يتم تحقيقه بالقدر الوافى عن طريق التأويل الواسع للنصوص القرآنية. وقد كان المحيط الذى عاش فيه «الفارابى» و «ابن سينا» مصطبغا بوضوح بالتأثيرات الشيعية، أو كانت تسوده، ولم تكن الحواشى التفسيرية على القرآن الكريم أمرا غير مألوف، ولم تكن صحة عقيدة الفلاسفة موضع شك فى ذلك المحيط. لكن الأمور اختلفت ابتداء من القرن ٥هـ/ ١١م فصاعدا بعد انتعاش المذهب السنى؛ إذ سرعان ما صار الفلاسفة ـ جنبا إلى جنب مع المعتزلة والمجسمة ـ خصوما وعرضة لهجمات الكلام الأشعرى والماتريدى. وقد قام الغزالى بتلخيص أفكارهم بموضوعية فى «المقاصد»؛ ثم تكفل بمناقضتها فى مؤلفه الشهير «تهافت الفلاسفة»، ووصم فيه عشرين من معتقداتهم بالخطأ، ودفع أربع منها بأنها موجبة للتكفير هى: أزلية العالم سلفا ـ أزلية العالم مستقبلا ـ التفسير الرمزى لنشور البدن ـ إفتقار الله إلى المعرفة بالفرد فى حد ذاته. والترجمة الذاتية للغزالى المعنونة «المنقذ من الضلال» تؤكد بدورها على أخطاء الفلاسفة وعلى ما كانوا يمثلونه من خطر على العقيدة. وبعد ذلك بعدة عقود نال «الشهرستانى» لقبه «عدو الفلاسفة».

وجاء رد «ابن رشد» فى القرن التالى فى كتابه «تهافت التهافت» الذى آلى على نفسه فيه مناقضة الغزالى وإظهار الاتفاق بين الفلسفة والتعاليم القرآنية . وهو فى «فصل المقال» وفى «الكشف عن المناهج العادلة» يضع موضع الشك حتى مشروعية الكلام، إذ يتهمه بتمزيق الشريعة إرباً وتفريق الناس شيعاً وأحزابا (وكذلك «موسى بن ميمون» يتخذ مثل هذا الموقف المتشدد من الكلام). ويجدر بالملاحظة أن ابن رشد تمادى فى إعادة استخدام النقديات التى كان الغزالى أول من رسم إطارها، ولكن بصورة أكثر تشددا وأشد عنفا. وفى واقع الأمر فإن ابن رشد الذى قدر له أن يلعب هذا الدور فى تاريخ العصور الوسطى اللاتينية، يبدو أنه على نقيض أسلافه المشارقة كان قليل التأثير على الفكر الإسلامى.

وكل مصنفات الكلام التى وضعت بعد ذلك تلخص وتناقض - دون أن تفتر لها همة - موقف الفلاسفة (لاسيما الفارابى وابن سينا) ومن ثم فقد حظيت كما لاحظنا بمقدماتها الفلسفية المسهبة. وينبغى هنا الاعتراف بأنه برغم أن «المحصل» للرازى و «شرح المواقف» للجرجانى يواصلان شجب الكثير من معتقدات الفلاسفة ودمغها بالزيف، فإن الملخصين اللذين يقدمانهما يتسمان بقوة التحليل ويهدفان إلى الموضوعية، بينما المناقضات المطروحة لا تعدو أحيانا أن تكون - خصوصا فى حالة «المحصل» - مجرد تأكيدات عامة. وتكاد الفلسفة المشرقية تكون هى المعنية دائما، ومن ثم فهى التى واصلت التأثير على تطور علم الكلام. ونجد كيانا مختلطا قد نشأ؛ وهو عبارة عن نوع من علم الكلام المشبع بالفلسفة، أو هو نوع من الفلسفة التى انتقلت إلى ميدان مسائل علم الكلام... وهذا لم يكن دائما فى صالح أى من هذين المبحثين. وفى الختام قد يعن لنا أن نشير إلى موقف «ابن تيمية» الذى كان شديد العداء لكل من الفلسفة والكلام؛ وموقف «ابن خلدون» الذى كان من الناحية العلمية يكرر فيما يتعلق بالفلسفة المزايا والانتقادات التى ذكرها الغزالى؛ ونشير

أخيرا إلى «التهافت الثالث» وهو من تأليف التركى «خوجة زاده» فى القرن ٩هـ/ ١٥م، وقد استمد عنوانه من عنوان كتاب الغزالى وسعى فيه إلى مناقضة كتاب ابن رشد «تهافت التهافت».

(جـ) علم الكلام والمذاهب الفقهية:

يقدم علم الكلام نفسه باعتباره موضحا للعقيدة ومدافعا عنها؛ ومن هذا المنطلق نازل المعتزلة الزنادقة والحرفيين فى القرون الهجرية الأولى، ثم جاء الأشاعرة وتحدوا المعتزلة والحرفيين والفلاسفة. إلا أننا نجد الحنابلة وكذلك الظاهرية الخارجة على الاجماع يرفضون الاعتراف بهذا النهج، وذلك لأن الحنبلية والظاهرية كليهما مذهب فقهى، الأمر الذى حدا بهما إلى رفض المحاجاة الجدلية التى اتبعها المتكلمون، وقد ارتأوا أن يضطلعوا هم بدور الدفاع عن العقيدة الذى زعم «الكلام» قيامه به. وعلى ذلك فلربما يجد المرء فى أعمال بعض المؤلفين من أمثال «ابن حزم» أو «ابن تيمية» الكثير من الشروح على صفات الله، وأفعال البشر، والنبوة والإيمان، والتى تتضمن الكثير من الخوض فى الإلهيات، كما هو الحال مع بعض مصنفات الأشاعرة المتأخرة والمُصَّحفة.

ومن جهة أخرى فإن المذاهب الفقهية الأخرى توصلت إلى تسوية سهلة مع علم الكلام ومناهجه وأساليبه فى المحاجاة. ونحن هنا نتعامل مع مواقف نابعة من توجهات فكرية مختلفة، ومع الصلة بين الكلام والفقه التى سبق للفارابى التأكيد عليها. ويتعين علينا ألا ننسى ذلك. ويمكن القول بأن المذهب الأشعرى تطور بمنتهى اليسر فى المناخ الشافعى، وأحيانا فى المناخ الحنفى، ثم فى المناخ المالكى آخر الأمر. كما أن ما عرف بالنزعة الماتريدية كان فى أوائل أيامه وثيق الصلة بالمذهب الحنفى إلى حد يمكن معه الحديث عن توجه «حنفى ما تريدى». وأخيرا فإن الترحيب الذى لقيه مذهب المعتزلة من الطوائف غير السنية - وبصفة خاصة الزيدية - كان أمرا على قدر كبير من الأهمية.

وعلى ذلك فحين نرغب فى تقييم مكانة علم الكلام فى الفكر الإسلامى، ينبغى عدم اعتباره مبحثا تطور بطريقة

عصامية؛ فهو مرتبط بالعلوم الدينية الأخرى - بصفة خاصة «أصول الفقه»- فى وحدة ثقافية مرنة أملت لأكثر من مرة كل من المواقف التى اتخذتها المذاهب والمعارك التى تعين عليها خوضها.

(د) الموقف اليوم:

فشلت هجمات «ابن رشد» فى تهديد الشرعية التى حظى علم الكلام بالاعتراف بحوزه لها. لكن هجمات الحنابلة و «السلف الصالح» - من ناحية أخرى - أسفرت عن تركة من الشك والارتياب. ونجد بعض آثار ذلك قد امتدت إلى يومنا هذا، حتى إن تأثير السلف هو الذى يوحى بـ« العودة إلى الأصول» التى تنادى بها حركات الإصلاح الحديثة. وصحيح أن علم الكلام - على النحو الذى تمثل به فى أبرز علمائه - تبقى له مكانته كإنجاز جدير بالاحترام لأزهى قرون الثقافة الإسلامية، لكننا إذا استثنينا محاولة «محمد عبده» يتعذر علينا أن نشير إلى أى تجديد حى وحديث، ومن ثم فالأصح أن نتحدث عن تحول (أو «ابتعاد») معين عن علم الكلام.

ويمكن على ما يبدو إبداء السببين التاليين: -

(١) لأمد طويل للغاية ظل تدريس هذا العلم الدينى فى الجوامع محصورا فى المصنفات الجامدة التى تفتقر للإبداع وتخلو من أية ميزة جوهرية لافتة للأنظار.

(٢) مادة الدفاع عن العقيدة تكون ذات معنى فقط متى كانت مرتبطة بالأمور المباشرة، أما وقد أملى محتوى تلك المصنفات من خلال مناقضات الخصوم (المعتزلة فى القرن ٣هـ/ ٩م والفلاسفة فى القرن ٤هـ/ ١٠م) الذين كانوا قد اختفوا من على مسرح الأحداث منذ فترة طويلة بينما مسائل اليوم الملحة يجرى تجاهلها؛ فإن الدفاع عن الدين ينبغى أن يبنى على موضوعات جديدة.. فهل تتواصل جهود الأفغانى ومحمد عبده فى هذا الاتجاه؟ إلا أن المثير للاهتمام شأنه شأن محاولاتهما ذاتها، أنهما قصرا للغاية فى بلوغ المستوى الفلسفى اللاهوتى Philosophico - theological standard الذى حققه كبار العلماء فى العصور السالفة؛ فالأفغانى ومحمد

عبده كانا أولا وقبل كل شئ «مصلحين» و «رجلى فعل» لا «متكلمين».

ولا يسعنا أن نختم حديثنا إلا بإثارة سلسلة من الأسئلة: هل سيقدر لأى شئ أن يشغل منزلة علم الكلام بمزيد من المنظورات الواسعة وبحيث يخدم موقفا عمليا لا تأمليا؟ أو هل سنشهد تجديدا - فيما يتعلق بمكونات العقيدة الإسلامية - يجيب مرة أخرى على الأسئلة التى ثارت فى الماضى بخصوص الله والإنسان وشروط نجاة البشر من الضلال، ويأخذ فى اعتباره هذه المرة متطلبات الاكتشافات العلمية والأفكار السائدة فى عالم اليوم؟

لكل ذلك فإن الدارس سيكون بحاجة إلى مضاعفة معرفته الموضوعية بكل من الأعمال الكبرى للعصر الكلاسيكى والمسائل المعاصرة.

ومن الملائم فى هذا المقام أن نؤكد على انتعاش الحظوة التى يتمتع بها اليوم الفكر المعتزلى؛ ليس على نحو مباشر من أجل دفاعه عن وحدانية وعدالة الله، ولكن من أجل تأكيده على حرية الإنسان فى غمرة الحماس للإيمان بالإله الواحد الخالق والمهيمن، أما الفكر الأشعرى فيبدو أن متطلبات العقيدة لم تعد تستوجبه. فهل ياترى سوف يحدث تركيب symthesis بين النزعات المختلفة لعلم الكلام تعمل من خلال مجموعة معدلة من الأدوات الفلسفية؟

ويبدو هنا أن الحاجة تدعو إلى دراسة نص القرآن الكريم وإلى المزيد من علم الإنسان anthropology المتطور للغاية؛ لا ليحل ذلك محل «الإلهيات»، بل ليفتح منظورات أوسع من أجل مناقشتها... فعلم الكلام قد حظى بماض مجيد، وأثمر أعمالا تستحق أوقر الإحترام من جانب المؤرخ . ولعل من المأمول أن ينهض ذات يوم «كلام» جديد مختلف كل الاختلاف عن القديم من حيث مناهجه وحججه ومداخلاته، لكى يؤدى دوره فى تشجيع الانتعاش الثقافى للعلوم الدينية الإسلامية.

المصادر : وردت فى متن المادة.

«محمد غريب جوده [ل. جارديه L.Gardet].

علم الهيئة

علم هيئة السماوات، أوعلم الفلك، وله فى العربية العديد من الأسماء الأخرى، هو ذلك الفرع من المعرفة الذى يختص بدراسة التركيب الهندسى للكون، وتحديد القوانين التى تحكم الحركات الدورية للأجرام السماوية، وابتداع نماذج تصويرية لوصف تلك الحركات، واختزال المعلومات فى صورة جدولية تسمح للحاسب بتحديد مواقع الأجرام السماوية على النحو الذى تشاهد به من أى منطقة على سطح الأرض بكل دقة ويسر، وابتكار واستخدام الأدوات اللازمة لضمان أقصى دقة فى الرصد.

إن التركيب الهندسى للكون على النحو الذى أدركه به الفلكيون المسلمون بعد حوالى عام ٨٠٠ م يتطابق عموما مع التركيب الذى اقترحه بطلميوس فى كتابه «اَلمَجْسطَى»؛ فالأرض مستقرة دون حركة بالقرب من مركز مجموعة من ثمانية أفلاك تحيط بها آخرها مرصعة بالنجوم الثابتة وهى تدور كل يوم من الشرق إلى الغرب، كما تتحرك أيضا فى الاتجاه العكسى ، أو تتذبذب بحركة تعرف بـ «الارتعاش» وكرات الكواكب النجمية الخمس التى لا ينطبق مركزها المشترك على مركز الأرض - تدور بأسلوب يجعل مراكز حركتها المنتظمة غير متطابقة مع مراكزها الهندسية. وكان علم الفلك عند المسلمين معنيا بدرجة كبيرة بشرح تعقيدات هذا النظام وتهذيب القيم العددية التى من شأنها تحويله من نموذج «وصفى» إلى نموذج «كمى» لحركات الأجرام السماوية؛ كتب «الزيج» قائم على الجداول المبنية على الحركات المنتظمة لمختلف أجزاء النموذج الكونى وقيمها العددية المحددة.

لهذا اعتبر الفلكيون المسلمون بصفة عامة - وبناء على مؤلف المجسطى - أن النظام الكونى إنما هو تركيب رياضى بحت لا حاجة به إلى صورة فيزيائية مناظرة، لكن ابن الهيثم اعتبر النماذج الواردة فى المجسطى حقائق فيزيائية فى واقعها وكانت المشكلة التى واجهت الذين قبلوا هذا الرأى هى التوفيق بين هذه النماذج وبين الفيزياء الأرسطية،

التى لا مجال فيها إلا لأجرام سماوية تتحرك حركة دائرية منتظمة فى دوائر متحدة المراكز مع مركز الأرض. وقد حاول فلاسفة الأندلس .(ابتداء بابن باجة ثم ابن طفيل وابن رشد والبطروجى من بعده) حل هذه المشكلة إما جزئيا عن طريق استبعاد أفلاك الدوران، أو كليا عن طريق إزالة كل من أفلاك الدوران والدوائر المتحدة المراكز من الأجزاء السماوية للكون، غير أن جهودهم فى ذلك لم تكن ذات آثار هامة على علم الفلك. ثم تُنولت هذه المشكلة من منطلق أكثر واقعية فى مراغة وتبريز ودمشق فى أواخر القرن السابع هـ (الثالث عشر الميلادى) وأوائل القرن الثامن هـ (الرابع عشر الميلادى) وكان الهدف من وراء ذلك استبعاد معظم العناصر غير الأرسطية من النظام البطلميوسى (مراكز الحركة المنتظمة والنقطة المقابلة للقمر) لكى يتسنى شرح حركات الأجرام السماوية على وجه الخصوص باعتبارها اتحادات بين الحركات الدائرية المنتظمة.

كان علم الهيئة فى عصر ما قبل الإسلام وفى القرن الأول من ظهوره قاصرا على أسلوب بسيط للغاية لتحديد الوقت من الليل عن طريق منازل القمر، وتقدير تقريبى لمواقيت الفصول عن طريق حركات النجوم. لكن حدث فى القرنين الثانى والثالث الهجريين أن ترجمت الكثير من النصوص الفلكية إلى العربية من اللغات السنسكريتية والبهلوية واليونانية والسريانية ولقد ظل المترجمون العرب انتقائيين للغاية طوال النصف الأول أو نحو ذلك من فترة الترجمة هذه وقد تواصلت هذه النزعة الانتقائية وقويت لفترة زمنية طويلة فى مناطق معينة مثل الأندلس. لكن إدخال أساليب بطلميوس الدقيقة وبراهينه الهندسية فى أوائل القرن الثالث هـ أدت إلى نمو سريع فى علم الفلك الرصدى الذى استهدف فى جانب منه استقصاء أسباب التناقضات بين النظم اليونانية والإيرانية والهندية، واستهدف فى الجانب الآخر تحسين القيم العددية التى توصل إليها بطلميوس. وبتنامى الاعتراف بتفوق النظام البطلميوسى فى ديار الإسلام، ظفر كتاب المجسطى عند

أغلب الفلكيين المسلمين بمكانة سامية لا يرقى إليها كتاب آخر. وقد اكتملت هذه العملية بظهور كتاب «الزيج الصابئ» للبتّانى حوالى عام ٩٠٠م وعلى الرغم من نزوع الأندلسيين إلى الفلك الهندى، وهجمات الأرسطيين وما حققته مدرسة مراغة من نجاحات، إلا أنه ظلت لبطلميوس المكانة السائدة حتى مقدم الفلك الغربى الحديث.

الترجمة من السنسكريتية:

كانت أول ترجمة لنص فلكى سنسكريتى إلى العربية على ما يبدو هى «زيج الأركند Zidj al- Arkand، (واللفظ «أركند» عبارة عن تحريف للفظ السنسكريتى أهرجنا Ahargana») وقد تمت الترجمة بعد قليل من عام ١١٧هـ/ ٧٣٥م فى السند، وقد بنى على هذا الزيج زيجان آخران هما: «زيج الهزور al-Hazur» و «الزيج الجامع»، اللذان تم وضعهما فى قندهار فى القرن الثانى هـ/ الثامن م. ومن الجلى أن زيج الأركند قد استمد عناصره أساسا من كتاب «كاندا كادياكا -Khan- dakhadyaka» الذى وضعه «براهما جوبتا» البهيلامالى عام ٦٦٥م.

وفى عام ٧٤٢م ترجم زيج سنسكريتى آخر إلى العربية، وقد صيغ نظماً محاكاةً للنصوص الهندية وأطلق عليه اسم «زيج الهرقن» حيث من الواضح أن اللفظ «هرقن» عبارة عن تحريف آخر للفظ السنسكريتى «أهرجنا Ahargana».

إلا أن أهم ترجمة من السنسكريتية إلى العربية كانت ترجمة الـ «مها سيدانتا Mahasiddhánta» التابعة لمدرسة البراهما، وقد تمت الترجمة عام ١٥٤هـ/ ٧٧١م ويعتقد أن المترجم هو «الفزارى» الذى مزج فى زيجة «السندهند الكبير» بين المعارف الإيرانية والهندية. وكما وضع الفزارى أيضا حوالى عام ٧٩٠م «زيجا على سنى العرب» بناه على عمله الأول، ولاشك أن هذا الزيج كان أول مجموعة من الجداول الفلكية تستخدم التقويم العربى. وهناك عالم آخر من الجلى أنه تناول المهاسيدانتا» على نحو مستقل

هو «يعقوب بن طارق» الذى وضع كتابا سماه «تركيب الأفلاك» عام ٧٧٧ أو ٧٧٨م بالإضافة إلى زيج وكتاب العلل، وجميعها تعكس مزيجا من العناصر الهندية والإيرانية وأعمال الفَزارى واليعقوبى هذه تشكل أساس «تراث السِنْدهِنْد» الذى سنناقشه فيما بعد.

الترجمة من البهلوية:

الكتابات الساسانية فى الفلك مثلها مثل الكتابات الساسانية فى التنجيم (وكلتاهما عرفت أساسا من خلال ترجماتها العربية وصورها العربية المعدلة) ، كانت عبارة عن تركيب متمازج بين مواد إغريقية وأخرى هندية، وكان مجسطى بطلميوس مترجما إلى البهلوية من قبل فى القرن الثالث م ؛ وهناك نص تابع لمدرسة منتصف الليل الموجودة فى آرايَبْها كان موجوداً اعتبارا من عام ٥٥٦م، وآخر ينتمى لمدرسة البراهما تكْصًا كان معروفا فى وقت مبكر يرجع إلى عام ٤٥٠م. و«الجداول الفلكية الملكية» أو «زيكى شاهرياران»الذى تم تهذيبه من أجل «أنوشروان» عام ٥٥٦ استخدمه بالفعل «ماشاء الله» حوالى عام ٧٨٠ - ٨١٠م ولكن يظهر أنه لم يترجم قط إلى العربية. والترجمة الأخيرة ـ والتى طبعت فى ظل يزدجرد الثالث ـ نقلت إلى العربية على يد واحد يقال له «التميمى» تحت عنوان «زيج الشاه»، وقد اعتمد عليها كل من الفزارى (وبصفة خاصة لما تحويه من معادلات كوكبية) وأبو معشر، وكانت مخطوطاتها ما تزال متداولة فى عصر البيرونى.

الترجمة من اليونانية والسريانية:

إن أهم نص إغريقى فى الفلك ترجم إلى العربية هو بالطبع «مجسطى بطلميوس»؛ وقد جرت الترجمات عن كل من النسخة الإغريقية الأصلية والنسخة السريانية. وطبقا لما ذكره الحجاج كان لهذه الترجمة أثر كبير فى السنى الأولى من القرن الثالث هـ/ التاسع م على الفلكيين الذين جمعهم المأمون؛ إلا أن أهم ترجمة دقيقة هى

تلك التى أنجزها إسحق بن حنين» وصوبها «ثابت بن قرة». وفى غضون القرن الثالث الهجرى والتاسع الميلادى نجد أن «الفروض» لبطلميوس و«الجداول الميسرة » لثيون Theon، وكذلك مجموعة الكتابات الفلكية الإغريقية الثانوية التى عرفت باسم «الفلك الصغير» (وعرفت فيما بعد - حينما أضحى العرف يقضى باستهلال دراسة الفلك بالاستيعاب التام لكتاب « العناصر» لإقليدس - باسم» الفلك الوسيط») قد ترجمت جميعها إلى العربية، كما نشر عدد من الرسائل فى الاسطرلاب بنيت على مصادر إغريقية وسريانية. وهذه المادة التى تأثرت كثيرا أو قليلا بالترجمات التى أنجزت من السنسكريتية والبهلوية (ولعل أروع التأثيرات هو تطوير المسلمين لحساب المثلثات عما كان لدى بطلميوس؛ وذلك بالإفادة من النظام الهندى الذى استخدم فقط دوال الجيب وجيب التمام وقاطع التمام) تشكل لب علم الفلك عند المسلمين بعد القرن التاسع للميلاد.

التراث البطلميوسى:

المصنفات العربية فى نظرية الكواكب وتركيب الكون - كما أوضحنا سلفا - تعكس بطبيعة الحال النظام البطلميوسى، لكن بسبب ندرة الدراسات التفصيلية أضحى من الصعب الآن تقدير المدى الذى ذهبت إليه أية مجموعة بعينها من الجداول الفلكية (الزيج) فى الاعتماد على مادة هندية أو فارسية أو إغريقية. ومع ذلك، فمن الواضح أنه حتى فى أغلب الأزياج البطلميوسية سيجد المرء قيما عددية وطرقا حسابية أو عناصر أخرى مستمدة من السندهند أو من الشاه؛ وهذا يصدق على «زيج الممتحن» ليحيى ابن أبى المنصور، وفى الأزياج العديدة التى وضعها «حبش»؛ أما أبو معشر فى «زيجة الهزارات» فقد بذل جهدا ملموسا من أجل المزج بين النظم الثلاثة لكى يقيم الدليل على زعمه بأنها قد انحدرت جميعا من وحى فريد أوحى به فى زمن يسبق زمن الفيضان.

ومع ذلك نجد «الزيج الصابئ» للبتانى (الموضوع حوالى عام

٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) يكاد يكون بطلميوسيا بكامله، وهو من هذه الناحية ربما كان يعكس المناخ الهيلنستى الواضح الذى اتسمت به مدارس الفلك والتنجيم السريانية وبصفة خاصة المدارس الحرانية وقد تبنى «كوشيار بن لبان» القيم العددية التى توصل إليها البتانى، مع أن كوشيار كان بصفة عامة من تابعى «أبو معشر» فى أعماله التنجيمية، والمرء يشك فى أن هذا التأثير يمكن تتبعه إلى أزياجه. و«الزيج الكبير الحاكمى» الذى وضعه ابن يونس حوالى عام ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م فى القاهرة ذو أهمية فائقة نظرا لما يحويه من معلومات تاريخية. كما يعتبر القانون المسعودى الذى وصفه للبيرونى (٤٢١هـ=١٠٣٠م) الذى تتسم أعماله أيضا بأهمية كبيرة نظرا للمعلومات التاريخية التى تضمنها - يعكس كثيرا اهتمام مؤلفه بعلم الفلك الهندى . وأما «الزيج السنجارى» فقد وضعه الخازنى فى إيران حوالى ٥١٤هـ/ ١١٢٠م ترجمت خلاصته إلى اليونانية على يد «جريجورى خيونيادس Gregory Chioniades الذى ترجم أيضا «زيج العلائى» للفهاد)، وظل الخازنى - برغم اهتمامه بنظرية الدورات الهندية لأبى معشر - يواصل الحساب وفقا للتراث البطلميوسى.

تراث السندهند:

وضعت أسس هذا التراث فى مصنفات «الفزارى» و «يعقوب بن طارق» التى امتزجت فيها كما رأينا عناصر ساسانية وإغريقية بأخرى هندية . وأقوى ممثلى هذا التراث أثرا هو «زيج السندهند» للخوارزمى الذى وضع حوالى عام ٢١٥هـ/ ٨٣٠م؛ والذى لم تبق من نصه الأصلى سوى نتف وإن كان لدينا ترجمة لاتينية للنص الذى راجعه «المجريطى» فى قرطبة حوالى ٣٩٠هـ/١٠٠٠م، والمترجم هو «أديلارد الباثى Adelard of Bath».

ولدينا شروح على زيج الخوارزمى كتبها «المنصور» حوالى عام ٢٦١هـ/ ٨٧٥م و«ابن المثنى» فى القرن الرابع الهجرى (وهذا الشرح بقى محفوظا

فقط فى الترجمات اللاتينية والعبرية التى أنجزت فى الأندلس)، وهذا إلى جانب أجزاء من تعليق «الفرغانى» الذى وضعه حوالى عام ٣٢٥هـ/ ٩٥٠م. وتفاصيل الحفاظ على زيج الخوارزمى هى دليل على الولع الأندلسى الشديد بالسندهند ؛ ويعمق من هذا الانطباع حقيقة أن كتاب «نظم العقد» الذى وضعه «ابن الآدمى» حوالى ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م - وهو أحد ممثلى تراث السندهند الرئيسيين فى المشرق - قد عرف أصلا من خلال قطعة نقلها صاعد الأندلسى.

وقد تواصل هذا التراث فى الأندلس على يد «ابن السمح» تلميذ المجريطى؛ الذى بقى زيجه فى صورة مشتتة. ومن المحتمل أن زيج «ابن الصفار» قد فُقد بدوره، وإن كان هناك مخطوط بباريس ربما كان يحتويه . أما الزيج الأندلسى الرئيسى فهو «الجداول الطليطلية»[1] الذى وضعه رزق الله حوالى عام ٤٧٣هـ/ ١٠٨٠م وهو مزيج بين مواد مأخوذة من الخوارزمى والبتانى، وكان له تأثير هائل فى غرب أوربا حتى نهاية القرن ١٥م بين الفلكيين المسلمين (مثل ابن كماد، وابن البناء... إلخ) واليهود (مثل ابراهام بن عزرا، بروفاتيوس... إلخ) والمسيحيين (فى «جداول ألفونسين» وما أعقبها).

مدرسة مراغة:

كانت الأندلس كما رأينا مركزا ليس فقط لتراث السندهند؛ بل وللهجوم الأرسطى على بطلميوس أيضا، لكن الأثر الأعمق من الناحية الفلكية كان للجهد المبذول فى مرصد مراغة (الذى أسسه «نصير الدين الطوسى» عام ٦٥٧هـ/ ١٢٥٩م) تعديلا لنظرية بطلميوس، والذى تواصل بعد ذلك فى تبريز ودمشق. وفى مراغة نفسها حيث عاون الفلكيون الصينيون زملاءهم المسلمين، كانت مشكلة مراجعة فلك بطلميوس ينظر إليها باعتبارها أساسا «مشكلة استبدال مركز الحركة المنتظمة equant» لكل كوكب من أجل أن تصبح كل حركات الأجرام السماوية دائرية

(*) يعرف باسم «الزيج الطليطلى» [المترجم]

منتظمــــة. وكـــان «إزدواج الطوسى the Tusi Couple» الذى توصل إليــه نصــيــر الدين فى تـذكـرته قـد وفـر المـقـاربة الأسـاسـية للحلول التى اقتـرحها فيـما بعـد تلمـيذه «قطب الديـن الشيـرازى» عـــامـى ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م و٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م، ومن بعـــده «ابـن الشـــاطر» الدمـــشـــقى حـــوالى عـــام ٧٥٠هـ / ١٣٥٠م، وإن كان كل منهـما قد اقـترح أعدادا وأبعادا وترتيبات لأفلاك الدوران مختلـفة عن بعضـها البـعض. وكان ابن الشـــاطر دون غـيـــره هو الذى توصل أخيـرا إلى حل مقنع لأصـعب كوكـبين وهمـا عطارد والقـمـر؛ لكـن علم الفلك الإسـلامـى توصل ـ بحلول منتـــصف القـرن الثـامن الهـجـرى (١٤م) – إلى نماذج كوكبية تعـتمد فقط على اتحادات بين الحركات الدائرية المنتظمـة، مسقطا بذلك مراكز الحـركة المنتظمة من نماذج الكواكب النجـمـيـة الخمـسة، ومســقطا «مـيكانيكيـة ذراع الـدوران» و «النقطة المقابلة» من نموذج القمر.

وهذا الإنجاز الذى حققه ابن الشاطر يشــتـــرك فى الكثـيـر مـن الملامح مع النماذج التى اقترحـها «كوبرنيكس pernicus» بعـد ذلك بقرنين من الزمـان، حتى إننا نجد نماذجهما الخاصة بالقمر وعطارد مـتطابقة ؛ فكلاهمــا يستـــخدم «ازدواج الطوسى»، وكـلاهـمـا يســقط مراكـز الحركة المنتظمـة بنفس الطريقة أساسا. ومـن ثم فهناك القليل من الشك فى أن كـــوبرنتيكـس كـــان علـى علم بإنجـازات ابن الشـاطر، ومع ذلك تظل تفاصيل انتـقالها غامضـــة. وصحيح أن مــخطوطات الترجـمـات اليونانيـة التى أنجزها «جريجورى كيونيادس» لمختلف الأزياج العـربية حوالـى عام ١٣٠٠م ـ عـقب عـودته إلى القسطـنطينيـة بعد دراســتـه فى مـرصـد تبـريز ـ كـانت مـوجودة فى إيطاليـا بحلول منتـصف القـرن ١٥م، وأنها كـانت تحتـوى على أشكال توضيحية من الجلى أنها تشرح ازدواج الطوسى؛ لكنهـا لا تتضـــمن أية تفاصيل حول عمل (إنجاز) قطب الدين، كما أنهـا بالطبع كانت أبكر من أن تتأثر بابن الـشــاطر، ولابـد أن كـانـت هناك بعض الأعمال الوسيطة.

المراصد المتأخرة:

إن مـرصـد مراغـة ـ وكـذلك الزيج الذى تمخض عنه وهو «زيجى إيلخانى»

استعمل - كنموذج لجهود المسلمين المتأخرة فى علم الفلك، وهذا برغم أن التحويرات التى ادخلت على نظرية بطلميوس التى وصفناها حالا لم يعرف عنها أنها كانت ذات تأثير قوى على الفلك عند المسلمين بعد القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م. وأشهر مرصد بنى على نمط مرصد مراغة هو المرصد الذى أسسه «أولغو بك» فى سمرقند عام ٨٢٣هـ/ ١٤٢٠م، وفيه قام عدد من الفلكيين برئاسة «الكاشى» و«قاضى زاده» بإعداد الزيج المسمى «زيجى سلطانى» حوالى ٨٤٤هـ (=١٤٤٠م) كما نشر الكاشى أيضا زيجا من وضعه هو يعرف «بزيجى خاقانى». وكل هذه الأزياج الثلاثة كانت بطلميوسية أساسا بالرغم من التحسينات التى أدخلت على القيم العددية وعلى تركيب بعض الجداول ، وبالرغم من إضافة مادة عن التقويم الصينى - الأويغورى Chinese-Uyghur Calender إلى المعلومات الخاصة بالتقاويم الأخرى الشائعة فى كل الجداول الفلكية.

وآخر مرصد هام فى الإسلام بنى من أجل «تقى الدين» فى استانبول بين عامى ٩٨٣هـ/ ١٥٧٥م - ٩٨٥هـ/ ١٥٧٧م. ومع ذلك فالمراصد الخمسة التى بنيت على نمط مرصد سمرقند على يد «جاياسمها Djayasimha» مهراجا عنبر - فيما بين عامى ١٦٩٣ - ١٧٤٣م فى «جايابورا» و «أوجيفى» و«دلهى» و «ماثورا» و «ڤاراناسى»، لهى جديرة بالذكر لكونها تمثل محاولة - وإن كانت غير ناجحة - لتحيل الفلك الهندى متفقا مع التراث البطلميوسى الإسلامى.

والتأثير الأعظم ثمارا للمراصد الإسلامية المتأخرة على جيران المسلمين هو ذلك الذى مارسته مراصد مراغة وسمرقند واستانبول على الفلك الأوربى ؛ فالعديد من الآلات والأدوات وكذلك بعض الملامح التنظيمية لتلك المؤسسات قد ظهرت فى المراصد التى أسسها «تيكوبراها Tycho Brahe» فى «أورانيبورج» عام ١٥٧٦م و«سترنبورج» عام ١٥٨٤م. ذلك أن تطور المرصد الفلكى، وإنجازات مدرسة مراغة، وخطى التقدم التى تحققت فى حساب المثلثات وفى تركيب الجداول، والمحاولات المتواصلة لتصحيح القيم

العددية؛ تبرز جميعها باعتبارها أكثر منجزات علم الفلك روعة عند المسلمين.

محمد غريب جودة [د. بنجرى D. Pingree]

العلوية

والمقصود بهم الأشراف العلويون فى المغرب الأقصى، وقبل أن ينجح هؤلاء الأشراف العلويون فى بسط سيطرتهم على المغرب كانت البلاد تعانى من أزمات خطيرة سياسية واجتماعية ودينية. فقد تعاون نمو الصوفية والشريفية وتطور الجماعات الدينية لتمهيد الطريق لحركة المرابطين العظيمة وكذلك كراهية الأجانب التى تجلَّت بوضوح خلال القرن التاسع الهجرى (١٥م) وهى الفترة التى اتخذ فيها غزو السواحل المغربية من قبل البرتغاليين والأسبان المسيحيين شكلاً جديداً.

وأوشك مرابطو «الدلاء» على تأسيس منطقة صنهاجة وذلك بمساعدة البربر سكان جبال أطلس الذين بدأ بعضهم فى النزوح إلى سهول الأطلنطى.

وكانت المغرب فى أمسِّ الحاجة إلى الهدوء وإعادة التعمير والتنظيم وذلك بعد أعمال الفوضى التى سادَتْه.

وإذا كان العلويون لم يواجهوا الأسرة الحاكمة السابقة (أى الأشراف السعديين) إلا أنهم واجهوا الكثير من المشاكل المعقدة فى كافة الجوانب.

ـ تأسيس الأسرة :

قدم العلويون وهم من سلالة الحسن بن علىّ بن أبى طالب من الجزيرة العربية (وبالتحديد من ينبع النخل) إلى تافيللت (أو تافلالت) فى أواخر القرن السابع الهجرى (١٣م) وعاشوا فترة طويلة بعيدين عن التدخل فى الأمور السياسية، ولكن بعد فترة الاضطرابات التى عمت البلاد عقب سقوط الأسرة السعدية قام أهل تافيللت نتيجة لتهديدات كل من أبى الحسن السملالى ومرابطى الدلاء (أصحاب زاوية الدلاء) بتنصيب مولاى الشريف زعيماً لهم.

وقد خلفه أثناء حياته وبالتحديد فى سنة ١٠٤٥هـ/ ١٦٣٥ـ١٦٣٦م ابنه مولاى محمد الذى ظل يحارب لمدة

عشرين عاماً لكى يؤسس إمارة صغيرة فى شرق المغرب. وقد أكمل هذه المهمة من بعده أخوه وخليفته مولاى الرشيد الذى كان أكثر بصيرة وإصراراً، وكانت الفرصة مواتية له بسبب ما كانت تعانيه البلاد من فوضى فضلاً عن أن جماعة المرابطين الكبيرة كانت قد بدأت فى الاضمحلال.

وبدأ مولاى الشريف (بعد وفاة والده فى سنة ١٠٦٩هـ/١٦٥٩م وحتى هربه من أخيه مولاى محمد) يجرب حظه حيث استطاع أن يجمع جيشاً صغيراً ونجح فى تأسيس دولة له فى شرق المغرب بمساندة عرب المعقل وبربر بنى يزناس ثم شرع فى توسيع أرجاء مملكته بالتدريج واتخذ من «تازا» حاضرة له. واستولى على فاس فى سنة ١٠٧٦هـ/١٦٦٦م ونصَّب نفسه سلطاناً وكرّس كل جهوده لإخضاع قوات المرابطين التى اقتسمت فيما بينها شواطئ الأطلنطى بالمغرب وقد قام أولا بغزو شمال المغرب وبعد ذلك هزم الدلائيين ثم دخل مراكش فى سنة ١٠٧٩هـ/١٦٦٩م واحتل السوس لكن وافته منيته فى مراكش سنة ١٠٨٢هـ/١٦٧٢م دون أن يدعم ما حققه من إنجازات.

وهكذا تمكن الشريف الفلالى من الوصول إلى السلطة كنتيجة لمغامرة شخصية تأرجحت لفترة طويلة ما بين أعمال العصابات والحرب وبلغت ذروتها بغزو المغرب بسهوله وواحاته.

وقد نجح مولاى الرشيد نجاحاً يُعزى إلى المعاونة الصادقة التى قدمتها له بعض القبائل العربية ولسبب ما كانت تمر به البلاد من الضعف وفشل جماعة المرابطين الكبيرة فى إعادة النظام وسن القوانين ولكن البلاد كانت ماتزال فى حاجة إلى أن يوضع كل شىء فى مكانه.

وعلى الرغم من أن أزمة المرابطين قد انتهت فجأة إلا أن مشكلة العرب التى كانت دائماً خطيرة ظهرت على قدم المساواة مع مشكلة البربر، وهو الأمر الذى كان سبباً رئيسياً فى دفع صنهاجة أطلس إلى الشمال والغرب، كما أن مسألة تنظيم الجيش وإصلاح الحكومة وكذلك تثبيت مكانة المغرب على مسرح البحر المتوسط ظلت باقية.

ـ مولاى إسماعيل (١٠٨٢ـ ١١٣٩هـ/ ١٦٧٢ ـ ١٧٢٧م) وتقوية نفوذ الأسرة:

إن حالة الهدوء التى حققها الرشيد أثبتت عدم استمرارها وقد واجه أخوه وخليفته مولاى إسماعيل اثنين من المنافسين له على العرش كما كان عليه إخماد العديد من الثورات سواء فى المدن أو بين القبائل. وأجبر على حصار كل من فاس ومراكش اللتين فقدتا مكانتهما كحواضر ومن ثم انتقل هو وحكومته إلى مكناس.

وكان على مولاى إسماعيل أن يحل أولاً مشكلة الجيش فعمد فى البداية إلى المصدر القديم وهو الجيش العربى وأضاف إليه جيشاً من عرب المعقل فى الواحات وأطلق عليه اسم جيش الودايا كما أدخل فى الخدمة العسكرية أحفاد العبيد السود الذين جلبوا بكثرة على أيدى السعديين [وقد نزل هؤلاء العبيد فى موضع اسمه مشرع الرمل لتعليمهم الصناعات المختلفة] وهؤلاء هم عبيد البخارى ولكن لم يكن لهؤلاء السود أى قيمة عسكرية.

هذا ولم يكن مولاى إسماعيل منذ بداية حكمه ناجحاً فى المغامرات التى قام بها فى الجزائر وانتهى الأمر بعقد معاهدة سلام بينه وبين الأتراك حسب الشروط المعهودة (حيث اتفق معهم على أن يكون له حتى وادى تافنه).

ونجح مولاى إسماعيل فى استرداد المعمورة ــ المهدية ــ والعرائش من أيدى الأسبان كما أجلى البريطانيين عن طنجة وإن كانت كل من مزغن وسبتة ومليلة ظلت باقية فى أيدى المسيحيين.

وقد قضى مولاى إسماعيل أغلب فترة حكمه الطويل فى إخماد الثورات الداخلية التى كان يقوم بها المطالبون بالعرش أو بعض القبائل، وكان ذلك مجهوداً شاقاً وكانت وراء اندلاع تلك الثورات أسباب رئيسية منها حالة الفوضى التى أصابت البلاد لمدة طويلة والأعباء المالية التى فرضها الحاكم على الأراضى التى تم غزوها، وكانت أشد هذه الحملات صعوبة تلك التى وجهت إلى بربر صنهاجة.

وعلى الرغم من أن مولاى إسماعيل قد استطاع أن يشيع السلام بعض الوقت فى وسط الأطلس عن طريق بعض هذه الحملات، إلا أنه لم ينجح مطلقاً فى فرض سيطرته على كافة المغرب.

وكانت العلاقات الدبلوماسية لمولاى إسماعيل مع أوروبا سبباً فى إثارة التساؤلات حول المفاهيم المتناقضة، وعلى الرغم من الجهود التى بذلتها الأمم الأوربية إلا أن مشكلة الأسرى لم يتم تسويتها.

وقد أهملت التجارة الخارجية كما عزلت المغرب نفسها إلى حد كبير سواء عن أوربا أو عن الجزائر التركية.

أما فى الداخل فقد استطاع مولاى إسماعيل تدعيم مركز أسرته وأشاع السلام فى جزء من البلاد ومع ذلك فقد فشل فى تسوية أى من مشكلة العرب أو البربر، وبعد وفاته كان العبيد السود هم مصدر المتاعب والقلاقل.

هذا ولم يقم مولاى إسماعيل بمعالجة الفوضى المتأصلة فى البلاد كما لم يمهد للبلاد طريقا جديدا، ولا عجب فإنه عند وفاته كانت الفوضى فى البلاد أشد عن ذى قبل.

ـ عصر الفوضى والانحلال (١١٣٩-١١٧٠هـ/ ١٧٢٧-١٧٥٧م):

قام كل من العبيد والجيش وحتى قبائل البربر التى نزحت إلى السهول خلال فترة الثلاثين عاماً التى أعقبت وفاة مولاى إسماعيل بتعيين وعزل العديد من أبنائه وقد حكم خلال هذه المدة القصيرة سبعة حكام ومن بينهم كل من: أحمد الذهبى الذى حكم مرتين وعبدالله الذى حكم أربع مرات وعلى وجه العموم كانت هذه الفترة من أحلك فترات التاريخ المغربى، حيث أضاعت الفوضى وأعمال النهب الكثير من الأراضى والمدن الكبيرة.

ـ إعادة التعمير فى عهد محمد بن عبدالله (١١٧٠- ١٢٠٤هـ/ ١٧٥٧-١٧٩٠م):

قام محمد بعد تعيينه سلطاناً وخليفة لوالده فى مراكش فى سنة ١١٧٠هـ/١٧٥٧م بالعديد من الإنجازات الهامة.

ولم تكن لمحمد ـ مثل خلفائه أو أسلافه، المقدرة على إيجاد حلول جديدة أو على إعادة تنظيم البلاد كما فشل فى تسوية أى من المشاكل الرئيسية التى واجهته.

وقام محمد بنشر السلام والرفاهية على قدر ما سمحت به الامكانيات المحدودة المتاحة له. كما نظم جمع الضرائب وسك العملة وأسس جيشاً صغيراً مما تبقى لديه من الجيش والعبيد وبعض العناصر من القبائل الموالية له.

وعلى الرغم من تحالف البربر معه إلا أنه لم يستطع أن يتبين تحركات قبائل صنهاجة فى السهول. ولذلك قطع الطريق بين فاس ومراكش.

ومن حسن حظه أنه قام باسترداد مزغن بعد إجلاء البرتغاليين عنها فى سنة ١١٨٢هـ/ ١٧٦٩م.

وقام بعد هزيمته مرتين فى سبتة ومليلة بعقد معاهدة سلام مع أسبانيا، وقد أدرك أنه لا غنى للمغرب عن التجارة الخارجية ولو على نطاق ضيق ولذلك عوّل على عقد معاهدات تجارية وصداقة مع القوى الأوربية الرئيسية كما حاول ـ ولكن دون جدوى ـ أن يستقر أغلب التجار والقناصل الأوربيين فى مدينة موجادور (ثغر الصويرة) الجديدة التى قام بتصميمها المعماريون الأوربيون وكان قد شرع فى بنائها عام ١١٧٩هـ/ ١٧٦٥م.

وانتهى حكم محمد بن عبدالله على يد ابنه وولى عهده آل يزيد الذى أعلن التمرد (وسانده فى ذلك العبيد السود).

ـ السياسة المتحفظة للعلويين والتى مهدت الطريق للأزمة المغربية (١٢٠٤ـ ١٣١١هـ/ ١٧٩٠ـ ١٨٩٤م):

اتسمت فترة حكم آل يزيد القصيرة (١٢٠٤ـ١٢٠٦هـ/ ١٧٩٠ـ١٧٩٢م) بالصراع مع أسبانيا من جهة، والثورات الخطيرة فى جنوب المغرب من جهة ثانية.

وعقب وفاة هذا السلطان المتعصب والمتعطش للدماء قام أخوه سليمان بالتخلص من اثنين من منافسيه وأتاح للمغرب أن تنعم لفترة قصيرة بالهدوء.

هذا ولم تعان المغرب حتى أواخر القرن ١٩م من أى أزمات فيما يخص

مسألة اعتلاء العرش حيث كان ولى العهد الشرعى يعتلى العرش بدون أى صعوبة.

ومن السلاطين الموهوبين ذوى العقل الراجح الذين حكموا خلال هذه الفترة كل من: السلطان سليمان (١٢٠٦-١٢٣٨هـ/١٧٩٢-١٨٨٢م) والسلطان عبدالرحمن بن هشام (١٢٣٨-١٢٧٦هـ/ ١٨٢٢-١٨٥٩م) والسلطان محمد بن عبدالرحمن (١٢٧٦-١٢٩٠هـ-١٨٥٩-١٨٧٣م) ومولاى الحسن (١٢٩٠-١٣١١هـ/ ١٨٧٣-١٨٩٤م) وعلى الرغم من أن سياستهم قد اتسمت بالمرونة إلا أنها لم تكن تقدمية.

وظلت المشاكل الداخلية، خلال هذه الفترة، باقية كما هى.

وكان الجيش ضعيفاً، وتم إخضاع العبيد ولكن الجيش، بالرغم من بلوغه مكان الصدارة، بقى غير منظم وغير ذى فائدة كما كانت القوات غير النظامية التى تشكلت من القبائل الموالية عشية الحملات تعد أفضل القوات وقتئذ.

وقد وجهت جهود السلاطين - وإن لم تكن ناجحة دائماً - إلى فرض الضرائب على الأراضى الخاضعة لهم كما أنهم يئسوا من أى أمل فى تهدئة بلادهم التى اتسعت تدريجياً.

وقد دأب سلاطين العلويين خلال القرن ١٩م على قيادة الحملات من أجل إخماد الثورات المحلية وتأمين دفع الضرائب إلا أن تأثير ذلك كان محدوداً ومؤقتاً.

كما تم إحلال الطرق الدبلوماسية محل استخدام القوة وذلك لتأمين إخلاص القبائل التى كانت تعيش مستقلة بالفعل.

وقد حاول «المخزن» عن طريق كل هذه الوسائل أن يحفظ ماء وجهه وإن لم يكن ذلك داخلياً فعلى الأقل أمام أوربا.

وقد تحاشى الدخول فى أى مصادمات غير محمودة العواقب مع الجماعات القوية غير الخاضعة للسلطان والتى كانت بدورها غير قادرة على التواجد معاً ضد القوة المركزية.

ومع ذلك فإنه فى نهاية القرن ١٩م استطاع مولاى الحسن أن يجتذب إليه

القواد الأقوياء الذين ثبَّتوا أنفسهم فى جنوب المغرب. وكانت جهود السلاطين فى كل من الناحيتين العسكرية والسياسية محدودة الأفق ومضنية. وعلى الرغم من حسن استغلال الموارد المالية إلا أنها ظلت غير كافية كما أن قلة المبالغ المتاحة للمخزن جعلت من العسير القيام بأى أعمال لها صفة البقاء.

وظلت المغرب متعلقة بما كان سائداً خلال العصور الوسطى ولذلك أصبح التدخل الأوربى أمراً لا مفر منه. والواقع أنه لم يقرر مصير المغرب، التى تعد آخر بلاد البحر المتوسط والتى ظلت بمعزل عن العالم الحديث، قبل ذلك بسبب الصراعات بين القوى المختلفة فضلاً عن رغبة فرنسا فى السلام، وقد ساعد ذلك كله على بقاء الأوضاع كما هى عليه.

هذا ولم تكن المغرب على حذر حين دخلت فى حربين مع القوات الأوربية فقد ساند السلطان عبدالرحمن عبدالقادر بن محيى الدين (عبدالقادر الجزائرى) فى صراعه مع فرنسا وهو الأمر الذى كان من نتيجته هزيمة القوات المغربية فى وادى إيسلى (٢٨ جمادى الآخرة ١٢٦٠هـ/ ١٥ يولية ١٨٤٤م) وقام الأسطول الفرنسى بضرب كل من ميناءى طنجة وموجادور، ومن ثمَّ عوّل السلطان على عقد معاهدة سلام مع الفرنسيين.

وعقب وفاته قام ابنه وخليفته المدعو «محمد» كنتيجة لأحداث الصراع على الحدود بإعلان الحرب على الأسبان، وبدأ الجيش الأسبانى زحفه من سبتة واحتل تطوان وتقدم نحو طنجة عندما بدأت تتدخل بريطانيا العظمى فى التفاوض حول السلام بين الفريقين.

هذا وقد دخلت الأسرة العلوية فى هاتين المغامرتين مدفوعة فى ذلك بعقدة كراهية الأجانب وتحمسها لفكرة الحرب المقدسة ولكنها خرجت منهما بدون أى إصابات.

وبالرغم من ذلك فقد ازداد التدخل الأوربى فى المغرب خلال عهد مولاى الحسن. وقد قرر مؤتمر مدريد الذى عقد فى عام ١٢٩٧هـ/ ١٨٨٠م قرارات خاصة بالتجارة والحماية كما اتسعت التجارة الأوربية بالموانى.

وقد اتجهت جهود مولاى الحسن مباشرة نحو فرض سيطرته على الأراضى الخاضعة له فضلاً عن إطالة عمر الاستقلال الذى كانت تحوطه الأخطار.

وما كان لهذا الوضع غير المستقر والمتناقض أن يدوم طالما ظلت الأسرة العلوية محافظة على سياستها الدبلوماسية.

ـ الأزمة المغربية وإعلان الحماية الفرنسية (١٣١١-١٣٣٠هـ/ ١٨٩٤-١٩١٢م):

ازداد التفكك الداخلى بالمغرب خلال السنوات الأولى من القرن ٢٠م وقد كان عبدالعزيز فى الرابعة عشرة من عمره عندما عين خلفاً لوالده مولاى الحسن.

وكانت السلطة الفعلية حتى عام ١٩٠٠م فى يد الوزير (با أحمد) والذى استمر يتابع كافة مظاهر فترة الحكم السابقة. وبالرغم من كافة النوايا الطيبة للسلطان ومحاولته الإصلاح فقد تفككت بلاد المخزن كما قام أبوحمراء، الذى لا يمت للأسرة الحاكمة بصلة، بتنصيب نفسه فى تازايل وتحدى الجيوش الشريفية (أى الأسرة العلوية).

وهكذا وجدت المغرب نفسها وبشكل غير إرادى تدخل المرحلة الدبلوماسية، وقد بلغ الاضطراب مداه حين تجاهلت البلاد الاتفاقيات التى توصل إليها رؤساء الوزراء الأوربيين لحفظ السلام.

هذا وترجع جذور الأحداث الرئيسية لتلك الأزمة إلى التحركات العسكرية من قِبَل ألمانيا والتى كانت حريصة على عَدم توسع النفوذ الفرنسى فى المغرب.

وكان الفصل الأخير من تلك الأحداث هو عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء فى ٤ نوفمبر ١٩١١م الذى أقر تسوية الخلافات واستقلال السلطان ووحدة دولته والمساواة الاقتصادية مع القوى الأوربية فضلاً عن تقرير بعض الامتيازات الخاصة بفرنسا.

وقد كان مقتل بعض المواطنين الفرنسيين والاضطرابات على الحدود الجزائرية هما الدافع وراء فرنسا لتهدئة الأمور فى منطقة «وجدة» وفى احتلال بعض المناطق الأخرى.

كذلك فقد انتهت أزمة دبلوماسية جديدة باتفاق فرنسى ـ ألمانى فى سنة ١٩٠٩م كما ازداد النشاط الفرنسى والأسبانى فى المغرب.

وخلال تلك الأحداث ظلت الأسرة العلوية بعيدة وغير مؤثرة وذلك بسبب انشغالها بالاضطرابات الداخلية من جهة وبالدفاع عن نفسها من جهة أخرى ومن ذلك أن مولاى عبدالحفيظ قد ثار ضد أخيه مولاى عبدالعزيز فى مراكش وحل محله.

وأخيراً فقد هددت أحداث أغادير، لفترة قصيرة، السلام فى أوربا وهو الأمر الذى أدى فى النهاية إلى عقد اتفاقية فرنسية ـ ألمانية جديدة حيث تم بمقتضاها تعويض الرايخ الألمانى بأراض فى إفريقية الاستوائية مما أدى إلى توقيع إعلان الحماية الفرنسية على المغرب (فى ١١ ربيع الآخر ١٣٣٠هـ/ ٣٠ مارس ١٩١٢م).

وهكذا تسنى للأسرة العلوية التى كانت على وشك الانهيار أن تسترد مكانتها وتدخل مرحلة جديدة تحت الحماية الفرنسية.

وقد أظهر مولاى عبدالحفيظ تحفظه الشديد بشأن الإصلاحات التى وردت فى اتفاقية إعلان الحماية ولذلك عزل فى سنة ١٩١٣م وحل محله أخيه مولاى يوسف الذى خلفه فى سنة ١٩٢٦م ابنه سيدى محمد الذى حل محله فى ذى الحجة ١٣٧٢هـ/ أغسطس ١٩٥٣م سيدى محمد بن مولاى عرفة ولم يلبث أن عاد السلطان سيدى محمد بن يوسف [محمد الخامس] من منفاه فى ١٦ نوفمبر ١٩٥٥م (بعد أن قبلت فرنسا شروطه الخاصة باستقلال المغرب. وفى ٢ مارس ١٩٥٦م صدر بباريس تصريح فرنسى — مغربى مشترك اعترفت فيه الحكومة الفرنسية باستقلال المغرب وسيادته. وفى ٧ أبريل ١٩٥٦م صدر تصريح مماثل فى مدريد ينهى الحماية الأسبانية فى المنطقة الخليفية ووقع وزير خارجية المغرب أحمد بلا فريج فى ٢٨ مايو ١٩٥٦م ووزير خارجية فرنسا كرستيان بينو اتفاقاً يمنح المغرب كل حقوق التمثيل السياسى كدولة مستقلة ذات سيادة).

د. محمد حمزة [هنرى تيراس H. Terrasse]

على بن أبى طالب

ابن عم الرسول [ﷺ] وزوج ابنته، ورابع الخلفاء ، وهو من أوائل من آمنوا برسالة محمد [ﷺ] ، والجدل يدور بين الشيعة والسنة فيما إذا كان هو ثانى من آمنوا بعد خديجة أو الثالث بعد خديجة وأبى بكر، وكان فى ذلك الوقت فى نحو العاشرة أو الحادية عشرة على أقصى تقدير، وقد أخذه محمد [ﷺ] فى بيته ليخفف العبء عن أبيه أبى طالب الذى كان يعانى الفقر. وفى كتب السيرة أنه نام فى مكان الرسول [ﷺ] فى الليلة التى هاجر فيها الرسول [ﷺ] من مكة إلى المدينة حتى أن المتآمرين على قتل النبى [ﷺ] أصابتهم الدهشة عندما رأوا ابن عمه ينام فى موضعه. وبعد ذلك انضم على إلى الرسول [ﷺ] فى قباء، وبعد ذلك بعدة شهور تزوج ابنته فاطمة، وأثمر زواجهما الحسن والحسين؛ ولم يتزوج علىّ أية امرأة أخرى فى حياة فاطمة. واشترك على فى حياة الرسول [ﷺ] فى كل الغزوات تقريبا، كحامل للراية فى كثير من الأحيان وكقائد فى حالتين فقط (فى فَدَك ـ ٦هـ/٦٢٨م؛ وفى اليمن فى ١٠هـ/٦٣٢م). ودائما ما كان يظهر شجاعة أصبحت مضرب الأمثال، وقد قتل فى بدر عددا كبيرا من القرشيين، وفى خيبر استخدم بابا كبيراً ثقيلا كدرع، كما كان انتصار المسلمين على اليهود يعود إلى حماسته وغيرته، وكان فى حُنين ٨هـ/ ٦٣٠م واحدا من الذين دافعوا ببسالة وقوة عن الرسول [ﷺ]، وبعد موت الرسول لم يشترك فى أية حملة عسكرية لأسباب غير معروفة، ويقال إن عمر قد منع القرشيين من الذهاب إلى الأمصار ولكن عثمان أزال جميع القيود على تحركاتهم، وربما لم يكن على يرغب فى ترك المدينة لحالته الصحية التى حالت بينه وبين القتال؛ بالرغم من أن أعمالا عظيمة عديدة نسبت إليه فى موقعة الجمل (٣٦هـ/٦٥٦م) وموقعة صفين (٣٧هـ/٦٥٧م) وكان عمره ستين عاما.

وقد قام بأعمال كثيرة أخرى للنبى [ﷺ] فكان واحدا من معاونيه، وكان الرسول [ﷺ] يكلفه بمهام يمكن أن

نطلق عليها دبلوماسية، وقد حصل ـ فى مناسبتين ـ على تفويض بتحطيم الأصنام. ونفذ بيديه إعدام أعداء حكم عليهم الرسول [ﷺ] بالموت، كما أشرف ـ مع الزبير، على الانتقام من يهود بنى قريظة (٥هـ/٦٢٧م)، وفى عام ٩هـ/٦٣١م قرأ على الحجيج المجتمعين فى منى الآيات السبع الأولى من سورة «براءة». وفى أثناء اختيار أبى بكر ، كخليفة لرسول الله [ﷺ] ظل على وطلحة والزبير وعدد من الصحابة فى بيت الرسول[ﷺ] للإعداد لدفنه.وبالرغم من أن العباس ـ وقيل أبوسفيان أيضا ـ نصحه بأن يبقى على الخلافة فى أيدى الهاشميين إلا أنه لم يبذل أى جهد فى سبيل ذلك. وعندما أقر هؤلاء الذين امتنعوا عن الاعتراف بأبى بكر باختياره تدريجيا، بقى على رفضه لمدة ستة شهور، ولكن موقفه تعقد بسبب موضوع الوراثة، فقد أكدت فاطمة مطالبتها بالأراضى التى امتلكها والدها، الأمر الذى رفضه أبو بكر على أساس قول محمد [ﷺ] (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) ـ ونحن نشك فى أن عليا كان يأمل فى أن يخلف محمداً [ﷺ] ،فالقاعدة العامة عند العرب أن يختاروا رؤساءهم ممن قد اكتمل نموهم وكان علىّ فى عام ١١هـ/٦٣٣م لا يتعدى الثلاثين إلا قليلاً، ولم يبد أى ميل للمطالبة بأحقيته فى الخلافة. ولكن الشيعة بتفسيرهم حسب معتقداتهم بعض الكلمات التى يقال إن النبى [ﷺ] قالها فى حق على، يؤكدون دائماً أن النبى [ﷺ] كان ينوى أن ينقل الخلافة إلى على، ولكن المؤكد على أية حال أن النبى [ﷺ] لم يعرب عن رغبته هذه فى أثناء مرضه الأخير.

ويقول الكتاب المسلمون إن علياً كان مستشارا له قيمته لدى الخلفاء الذين سبقوه، ولكن المحتمل أنهم كانوا يسألونه المشورة حول المسائل الشرعية فى ضوء معرفته الوثيقة الكبيرة بالقرآن والسنة، ولذلك نشك فى تقبل عمر لمشورته فى القضايا السياسية، فبالنسبة «للديوان» المشهور ـ على الأقل ـ كان على يرى ما يخالف رأى الخليفة تماما ، فعندما سأله عمر عن هذا الموضوع أوصى بتوزيع الموارد كلها دون الاحتفاظ بأى احتياطى

(البلاذرى)، ولم يتقلد علىّ أى منصب فى عهد عمر(وعثمان) عسكريا كان أو سياسيا، باستثناء حكم المدينة بالنيابة فى أثناء رحلة عمر إلى فلسطين وسوريا (الطبرى)، وقد اختلف أيضا مع عثمان، بل إنه - ومعه طلحة والزبير - كثيرا ما اختلفوا مع عثمان رضى الله عنه وخصوصا فى تطبيق الحدود ، فقد أصر علىّ على ضرورة تطبيق الشرع الإلهى ، وكان من بين هؤلاء الذين طالبوا بتوقيع العقوبة الشرعية على شرب الخمر على الوليد ابن عقبة، والى الكوفة، وتقول بعض الروايات إن عليا نفذ فيه الجلد بيديه. ثم إنه - مع عبدالرحمن بن عوف - وجه اللوم إلى عثمان لتأديته أربع ركعات فى عرفات ومنى بدل ركعتين . وحول المسائل السياسية أيضا كان يعتبر من خصوم عثمان. ومن أمثلة ذلك: ١ - عندما نفى أبو ذر الغفارى من المدينة - وكان يهاجم تجاوزات صاحب السلطة - ذهب على وبنوه لتوديعه بالرغم من اعتراض عثمان ونشأ عن ذلك نزاع عنيف مع عثمان. ٢ - عندما جاء المتمردون (الثوار) من مصر وبدأوا مفاوضات مع عثمان كان على وسيطا لهم أو واحداً من وسطائهم. ٣ - عندما عاد هؤلاء المتمردون بعد ذلك إلى المدينة وحاصروا «بيت الخلافة»» طلبوا من على أن يكون على رأسهم، وبالرغم من أنه رفض إلا أنه مع ذلك - فيما تذكر بعض الروايات - شجع المتمردين فى أثناء الحصار. ٤ - عندما تولى الخلافة كان أنصاره من بين هؤلاء الذين كانوا يعادون الحكومة فيما يتعلق بالمسائل الاقتصادية مثل الأشتر وصعصعة وغيرهم، والمعروف أنه عندما تولى الخلافة قام بتوزيع جميع المبالغ التى وجدها فى بيت المال فى المدينة والبصرة والكوفة، وكل المؤن والتموين المخزونة فى بيت الطعام.

وليس هناك ما يدل على أنه متطرف، بل على العكس من ذلك فقد كان يعادى السبئيّة أتباع عبدالله بن سبأ، وعندما امتدحوه بما يتجاوز الحدود أمر بقتلهم. وقد عارض المبدأ الذى يدعو إلى امتداد حق البيت الهاشمى فى الخلافة إلى قبيلة محمد [ﷺ] كلها - ومن ثم أثار قريشا عليه

وإن يكن هو من قريش ذاتها، ولكنه حظى بتأييد معظم الأنصار والعرب غير القرشيين فى الولايات والطبقات الفقيرة بشكل عام.

وعندما قتل عثمان، هرب الأمويون من المدينة وظلت المعارضة سيدة الموقف ، ولأن عليا هو الشخص الذى يحظى باحترامهم فقد دعى إلى تولى الخلافة (فى ١٨ ذو الحجة ٣٥هـ/١٧يونيه ٦٥٦م) وكان أنصاره على استعداد لاستخدام العنف فى مواجهة هؤلاء الذين رفضوا بيعته (ومن بينهم طلحة، والزبير)، وكان هناك البعض الذين لم يرضخوا، ومن ثم تركوا المدينة، مثل عبدالله بن عمر، وسعد بن أبى وقاص، والمغيرة بن شعبة ومحمد بن سلمة الأنصارى وأسامة بن زيد ، كذلك أعلن معاوية أن تولية على باطلة لأنها اعتمدت على الأقلية ، وأجاب على بأن اختيار الخليفة حق للأنصار والمهاجرين ومقاتلى بدر الذين كانوا موجودين فى المدينة فى ذلك الوقت. والشئ المؤكد أن عليا سمح بأن يقوم بتوليته هؤلاء الذين يتهمون بقتل عثمان. وأقدم علىّ على إجراءات طلبتها المعارضة من عثمان فاستبعد الحكام الذين عينهم عثمان واستبدل بهم حكاما من حزبه، وأرضى الجماهير بالهبات التى وزعها بالعدل والمساواة. وقد أثار مقتل عثمان وما قيل من حماية علىّ لمن ارتكبوا هذا العمل ردود فعل قوية فى مكة والشام ومصر، واتهم معاوية (والى الشام وابن عم عثمان) باشتراك علىّ مع القتلة ورفض أن يبايعه، وسرعان ما جمع على قواته لإجبار معاوية على الطاعة ولكن تمردا آخر أجبره على تأجيل زحفه إلى الشام. واحتفظ معاوية بسياسة الانتظار، فالذى حدث هو أن السيدة عائشة - رغم معارضتها من قبل لعثمان - نشطت فى دعايتها ضد الخليفة الجديد (على)، وبعد أربعة شهور انضم إليها طلحة والزبير، وعلم علىّ أن الثلاثة - ومعهم عدة مئات من الجند - يزحفون إلى العراق من طرق جانبية - فتعقبهم. ولكنه لم يلحق بهم واحتل الثوار البصرة، وذبحوا كثيرا من النفَّار ، وأرسل علىّ أعوانه إلى أهل الكوفة ليقفوا بجانبه، وبعد أن جمع قوة

مناسبة زحف إلى البصرة وقد استطاع الجانبان أن يصلا إلى تسوية يتخلى علىّ بمقتضاها عن النفّار (على حين يضمن سلامتهم). ولكن لم تكن هذه هى النهاية التى كان يريد أن يصل إليها المتطرفون فى حزبه ، فأثاروا شجاراً تطور إلى معركة عرفت باسم موقعة الجمل (١٥ جمادى الآخرة سنة ٣٦هـ/ ٩ ديسمبر ٦٥٦م) قتل فيها طلحة والزبير، وأصدر علىّ أوامره بأن تعود السيدة عائشة فى حراسة إلى المدينة.

وبعد هذا النجاح استشعر علىّ الأمل فى استعادة ولاء حاكم الشام ببدء مفاوضات معهم ولكن بلا جدوى . وطالب معاوية باستسلام قتلة عثمان - الذى قتل «مظلوما» - للولى أى لأقرب أقربائه ، وأصر على عدم إعطاء علىّ البيعة ، ومن ثم لجأ علىّ إلى الهجوم ، وواجه كل من الجيشين الآخر فى صفين (وكان كل جيش يتألف من عشرات الآلاف من الرجال) وبعد مناوشات تخللتها هدنة فى محرم عام ٣٧هـ/ يونية - يولية ٦٥٧م، التحم الجيشان ، وكانت هناك معارك لمدة أسبوع بين الفرسان والمشاة، أعقبها قتال عنيف عام ٣٧هـ/ ٢٨ يولية ٦٥٧م). وبدا أن نجم معاوية على وشك الأفول، حين نصحه عمرو بن العاص بأن يرفع جنوده المصاحف على أسنة الرماح ، ولم يكن هذا يعنى الاستسلام، بل التحكيم للقرآن ، وكان أن صيغت اتفاقية فى صفين (صفر عام ٣٧هـ/ ٦٥٧م)، يلتقى بمقتضاها طرفا التحكيم - أبو موسى الأشعرى عن على وعمرو بن العاص عن معاوية - فى مكان وسط بين سوريا والعراق بحضور شهود يختارونهما، وذلك لاعلان قرارهما. وعادت الجيوش إلى قواعدها لانتظار قرار التحكيم ولكن بعض الأشخاص فى صفين احتجوا على التحكيم وهتفوا «لاحكم الا لله»، وليس من حق الإنسان أن يقرر شيئا، وهناك نص قرآنى واضح فى ذلك وهو قوله عز وجل (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله..) (الحجرات - ٩).

ورأى المنشقون - وهم من حزب السيدة عائشة وطلحة والزبير - أن من واجبه أن يواصل القتال مع معاوية - ولكنه نجح فى التصالح معهم بتقديم بعض التنازلات، ولكنه بعد عودته إلى الكوفة من حروراء (بالقرب من الكوفة) حيث كانت المصالحة، أعلن أنه لن ينقض اتفاقية صفين ، وعندما سرت الأنباء بأنه أرسل موسى إلى الاجتماع مع عمرو، ترك ما بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف رجل الكوفة سراً، وترك مئات آخرون البصرة، وكانت نقطة اللقاء بين هؤلاء المنشقين - الذين أطلق عليهم اسم الخوارج - عند «النهروان» على القناة التى تحمل نفس الاسم وتتفرع من نهر دجلة.

وكان معاوية أول من وصل إلى مكان اجتماع لجنة التحكيم (رمضان ٣٧هـ/فبراير ٦٥٨م) واعتذر علىّ بسبب المتاعب التى فجرها الخوارج ولم يفعل أكثر من أن بعث بأبى موسى ومعه مرافق، بالإضافة إلى ابن عمه ابن عباس كممثل له . ويقول البعض إن الاجتماع كان فى دومة الجندل وهى فى منتصف الطريق بين سوريا والعراق. وهناك ما يؤكد أن الاجتماع الأول كان فى دومة الجندل (الجوف الآن) والثانى فى أذرح فى شعبان عام ٣٨هـ. وفى هذه الأثناء بايع أهل الشام معاوية (ذو القعدة عام ٣٧هـ/أبريل ٦٥٨م) واعترض علىّ على الحكم الذى عرفته الأطراف، وإن يكن لم يعلن، إذ اتفق الحكمان على ألا يقولا شيئا، وعلى ذلك جمع قواته وخرج لمقابلة معاوية. وعند الأنبار اتجه إلى «النهروان»، معتقدا أنه من الضرورى أولا القضاء على مركز التمرد، وفى الشهر نفسه الذى انشغل فيه على مع الخوارج، استولى معاوية علىّ مصر (صفر عام ٣٨هـ).

وحاول على أن يستميل الخوارج إلى قواته بإعلانه أنه سيقاتل معاوية مرة أخرى ولكن محاولته باءت بالفشل واتهموه بأنه ارتكب عملا من أعمال الكفر؛ الأمر الذى رفضه بشدة ، وبعد وعد بالأمان لهؤلاء الذين سوف يستسلمون - وكان هناك بعض منهم - هاجم المتمردين (٩صفر ٣٨هـ/١٧ يوليو ٦٥٨م) وكانت مذبحة أكثر منها معركة، ويبدو أن عليا كان أول من

أسف لذلك وتخلى عنه الكثيرون واضطر أن يعود إلى الكوفة ويوقف الحرب ضد معاوية.

وفى هذا الوقت اجتمع الحكمان، وبعض الأشخاص البارزين (باستثناء علىّ وربما ممثله أيضا) فى أذْرح فى شعبان عام ٣٨هـ / يناير ٦٥٩م ، وتم إعلان قرار التحكيم (وتقول مصادر عديدة إن أبا موسى اعترف بأن عثمان قتل ظلما) وجرت مناقشة اختيار خليفة جديد. أيد عمرو بن العاص معاوية معارضا تفضيل أبى موسى لعبد الله ابن عمر الذى رفض أن يتولى منصب الخلافة . وحينئذ اقترح أبو موسى خلع معاوية وعلىّ وإعادة عرض الاختيار على لجنة، وقد وافقه عمرو على ذلك، وأعاد أبو موسى الاشعرى تفضيله لابن عمر، وهنا أعلن عمرو بن العاص خلع علىّ وتنصيب معاوية، وقد وصف المؤرخون بعد ذلك هذا الإعلان بأنه خدعة غادرة وخيانة، وعلى أية حال لم يكن للمؤتمر غير النتائج السلبية ذلك لأن المشتركين تفرقوا دون أن يصلوا إلى قرار بشأن الخلافة. واستمر أنصار على - الذين كانوا يتناقصون - يعتبرونه الخليفة ، وفى عام ٣٩هـ/٦٥٩م، كان الموقف لايزال مضطربا ، وظل علىّ - الذى كان حبيس الكوفة - سلبيا حتى عندما كان معاوية يقوم ببعض الحملات فى قلب العراق، وفى الجزيرة العربية.

وفى خراسان والشرق، انتهى الحكم العربى، وفى عام ٤٠هـ / ٦٦٠م، لم يكن لعلىّ أية سلطة فى المدينتين المقدستين، ولم يستطع أن يوقف هجوم معاوية على اليمن، وأخيراً تمكن أحد الخوارج وهو عبدالرحمن بن ملجم المرادى، أن يضربه بسيف مسموم أمام باب مسجد الكوفة؛ وذلك انتقاماً للذين قتلوا فى النهروان، ومات على بعد يومين وكان فى الثانية أو الثالثة والستين، وتقول إحدى الروايات إن عبدالرحمن بن ملجم كان واحدا من جماعة من المتطرفين اتفقوا على تخليص الإسلام من هؤلاء الثلاثة الذين تسببوا فى الحرب الأهلية، وكان المفروض أن يقتل معاوية وعمرو فى الوقت نفسه، وظل مكان دفنه غير

معروف حتى كان عهد هارون الرشيد عندما أعلن عن قبره فى موقع على بعد بضعة أميال من الكوفة حيث أنشئت مدينة النجف هناك.

وقد كان علىّ قوياً متين البنية بديناً، عريض المنكبين، ذا جسم مشعر، ولحية بيضاء طويلة تغطى صدره، ولم يكن اجتماعيًا، وكان له أربعة عشر ولداً، وتسع عشرة بنتاً من تسع زوجات وعدد من الجوارى.

ومن بين أبنائه كان هناك ثلاثة فقط لعبوا دورا تاريخياً هم الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وخمسة من هؤلاء جميعاً هم الذين خلفوا ذرية. ويعرف عن علىّ معرفته العميقة بالقرآن الذى كان واحدا من أفضل قرائه. وقد نسبت إليه الكثير من المواعظ والرسائل والأقوال الحكيمة جُمعت فى كتاب نهج البلاغة، وكانت مواهبه كخطيب غير عادية. ثم هناك الكثير الذى يدل على تقشفه، والتزامه الصارم بالقواعد الدينية، وبعده عن متاع الدنيا، وتقواه فيما يتعلق بالغنائم والثأر. ولاشك أنه اشتبك فى حروب مع المسلمين «العصاة» كواجب مفروض عليه حتى تقوى العقيدة وينتصر الهدى. فبعد أن انتصر فى موقعة الجمل، حاول أن يخفف من آلام المهزومين وعندما انتهت المعارك أبدى حزنه، وبكى على الموتى بل إنه صلى على أعدائه. وربما يرجع غموض سياسته تجاه الحروريين إلى الخوف من عصيان الله. وبالرغم من أنهم أقنعوه أن التحكيم خطيئة، فإنه اعترف أيضاً بأن انتهاك معاهدة صفين خطيئة كذلك ومن ثم مضى بالتحكيم إلى غايته. وقد كانت الطاعة والتسليم بالشرع الإلهى هو مفتاح سلوكه. ولكن كانت تحكم آراءه صرامة شديدة حتى أن أعداءه وصفوه بالتشدد ولكنه لم يستطع بسبب تمسكه الشديد بالقواعد الدينية ، أن يتكيف مع ضرورات المواقف التى كانت تختلف تماما عما كانت عليه أيام محمد [ﷺ] ولذلك كان أقل مرونة من معاوية. فقد كان برنامجه مفرطاً فى المثالية، ويمكن أن يكون قد اكتشف ذلك عندما أصبحت السلطة فى يده. وقد يفسر ـ هذا مع الأحداث الخارجية ـ ظروفه فى سنواته الأخيرة.

المصادر :

(١) نصر بن مزاحم المنقرى ، وقعة صفين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون ـ القاهرة ١٣٦٥هـ .

(٢) محب الدين الطبرى ، الرياض النضرة فى مناقب العشرة، القاهرة ١٣٢٧هـ .

(٣)البلاذرى، أنساب الأشراف تحقق ديلافيدا.

(٤) H. Lammens : *Etudes sur le Regne dun Lulife dun Lulife Omaiyore Mo'awral^es Paris 1908.*

(٥) محمد كفافى، ظهور الخوارج.

(٦) طه حسين ، الفتنة الكبرى.

د. عبد الرحمن الشيخ [فاجليرى L. Veccia Vaglieri]

على باشا داماد

على باشا داماد (١٦٦٧ ـ ١٧١٦م) الوزير العثمانى الكبير ولد قرب نيقية سنه ١٠٧٩ هـ (= ١٦٦٧م) والتحق بمدرسة سيداليو أحمد الثانى وشغل وظائف مهمّة أظهر فيها من المقدرة والكفاءة ما جعل النجاح نصيبه مثل وظيفة الكاتب والركابدار والجندار والسلاح دار، وكان له نفوذ عظيم على السلطان أحمد الثالث الذى ولى العرش العثمانى سنة ١٧٠٣م فجعله وزيراً له وزوجه من ابنته فاطمة فى ربيع الأول ١١٢١هـ (مايو ١٧٠٩م) فصار له دخل كبير فى تولية الوزراء وفصلهم ومن هؤلاء كوبريللى زاده ونعمان باشا وبلطجى محمد باشا، وقد اتُّهم الوزير الكبير خوجة ابراهيم باشا بتدبيره مؤامرة لاغتيال داماد على باشا وأدين وحكم بإعدامه فأعدم، وحينذاك تولى الوزارة داماد على وذلك فى ربيع الثانى سنة ١١٢٥هـ (= أبريل ١٧١٣م) فكان أول عمل بادر إلى تنفيذه هو عقد الصلح مع روسيا وهو المعروف بصلح أدرنة الذى رسم الحد الفاصل بين البلدين وذلك فى الخامس من يونيو ١٧١٣م، كما قام بشن حملة على بلاد المورة وكانت الأسباب الداعية إليها هى هجمات البنادقةعلى الجنود التركية وتمكن داماد على من احتلال نابلى دى رومانيا وأرجوس وكورون ومودون، كما احتل بعض البلدان فى

كـريت، وقـام فى الوقت ذاته بإخـمـاد الفتنة التى أشعلها عثمان أوغلو نصوح باشا فـى سوريا ، كمـا أخمـد ثورتين أخريين إحداهما فى الأنـاضول والثانية فى مصر.

كذلك جهّز حـملة ضد كورفو ولكن قيـام التحـالف بين البندقـية والنمـسا (الذى جـاء على غيـر انتظار من أحـد) أفسـد عليه خطتـه وأرغمـه على إرسال قـواته إلى بلجـراد والتـقى الجيـشـان النمـسـاوى بقـيـادة الأمـيـر يوچين والعـثمانى عنـد مدينة (بـيتـرواردن) فـأصـابت الدامـاد طلقـة فى جـبهـتـه جرحـته جرحـا قاتلا فـمات وذلك يوم ١٦ شـعـبـان ١١٢٨ هـ (٥ أغـسطس ١٧١٦م)، وحـينذاك أخـذت القـوات العـثمانـية فى التـقهـقر ومات الـداماد ودفن فى حديقـة جامع سليـمان الأول فى بلجـراد، فلمـا اسـتـولى القـائد النمـسـاوى «جنرال لاندولن» على هذه البلدة بعـد ذلك الحادث بسـبعـين سنة أمـر بـنقل الـضـريح إلى غـابة (هادرسدورف) بڤينا. على أنه فى أثناء محاربة الـداماد للنمسا كـانت الجيوش التركية راسية على شاطئ كورفو، فلما سمعت بخبر مصرعه جلت عن الجزيرة وذلك فى يولـيـو/أغـسطس ١٧١٦م.

وكـان دامـاد على باشـا قائدا حـربيـا عظيما وسياسياً بارعاً واشتهر بالحنكة السـيـاسـية، وقـضـى على كـثـيـر من المفاسد، ونظم قواعد الصرف فى الدولة ومنع مـا كـان شـائعـاً من الرشـاوى والهـدايا، وأعـاد المفصـولين ظلمـا إلى سابق ماكانوا عليه، وردّ عليهم أملاكهم التى كانت قـد اغتصـبت منهم، وشجع العلماء لاسـيما المؤرخ «راشـد» وأظهر اهتمـاماً كبيـرا بالعلوم والشعر وشـيد مسـجدا فى «سـولوز» وجدد آخـر فى «ايفن سراى».

المصادر :

(١) مصطفى باشا: نتائج الوقوعات.

(٢) التاريخ لطيار زاده عطا.

(٣) Van Hammer: *Hist de l'Zzmpire Ottoman*

نجلاء فتحى محروس [ر. منتران R. Mantran]

على الرضا

ويعرف بأبى الحسن بن موسى بن جعفر ثامن أئمة الشيعة الاثنى عشرية. ولد بالمدينة سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥م) كما يقول الصفدى، وقال آخرون - ولعل قولهم أصح - إن مولده كان سنة ١٥١ هـ (٧٦٨م) ولكن النوبختى وابن خلكان ومير خواند يذهبون للقول بأن مولده كان سنة ١٥٣ هـ (٧٧٠م). وتوفى بطوس سنة ٢٠٣ هـ (٨١٨م) وإذا كانت المصادر لا تتفق على سنة وفاته فإنها تختلف حول يوم وفاته والشهر الذى مات فيه، فهو نهاية صفر عند الطبرى والصفدى، وهو الحادى والعشرون من رمضان عند الصفدى أيضا، وهو الثالث عشر من ذى القعدة أو الخامس من ذى الحجة عند ابن خلكان.

وأبوه هو الإمام موسى الكاظم، وأما أمه فأم ولد نوبية يختلف الناس فى اسمها فهو «شهد» أو «نجية» عند النوبختى، وهى «سكينة» عند ابن خلكان، وهى خيزران عند ابن الجوزى.

ولم يعرف عن على الرضا أنه لعب دورا سياسيا بارزا فى معظم أيام حياته، بل اشتهر بالتقوى والعلم ورواية الأحاديث عن أبيه وعن عبد الله بن أرطاة. وجلس للفتوى فى مسجد النبى [ﷺ] بالمدينة. أما أول ظهوره على مسرح الأحداث السياسية فكان سنة ٢٠١هـ (٨١٦م) حين استدعاه المأمون إلى «مرو» ولقّبه بالرضا. وتتفق المصادر على أن عليا الرضا لم يكترث بهذا اللقب وإنما قبله استجابة لإصرار الخليفة المأمون الذى أخذ البيعة لولى العهد الجديد من العباسيين والعلويين وكبار رجال الدولة، وفى طليعتهم العباس بن المأمون فلبس الرضا الخلعة الخضراء، كما أمر الخليفة يومذاك أن ترفع الرايات الخضر وأن يُلبس الخضار فى جميع أرجاء دولته بدلا من السواد الذى هو شعار العباسيين. وليس من المحتمل أن اللون الأخضر كان فى هذا التاريخ المبكر شعارا خاصا لبيت على، ولسنا نعرف على وجه الدقة أهمية تغيير اللون فذلك أمر غير ثابت. ويوجد لدينا

النص الأصلى لهذا التقليد عند القلقشندى فى صبح الأعشى (جـ٩، ص٣٦٢ ـ ٣٦٦، وابن الجوزى: مرآة الزمان، مخطوط باريس رقم ٥٩٠٣)، ويتضح منه أن المأمون تجنب فى مهارة الإشارة إلى المشكلة الكبرى التى محورها دعاوى البيتين العباسى والعلوى، وإنما كان تعيينه عليا الرضا باعتباره أنسب الناس بناء على صفاته الشخصية، ولا تشير الوثيقة من قريب أو بعيد إلى من يخلف عليا الرضا.

ولقد أثار التعيين ردود فعل عنيفة متضاربة، فقد قام الولاة العباسيون المختلفون (باستثناء اسماعيل بن جعفر فى البصرة) بتنفيذ هذا القرار تنفيذا صادقا، وأخذوا يمين الطاعة لولى العهد الجديد وكان من الطبيعى أن يرحب الشيعة بهذا القرار الذى يقرر بصراحة ما يدَّعونه من حق فى الخلافة. أما فى العراق فقد ثار الأهالى حنقا على هذا القرار بالإضافة إلى انتقال العاصمة إلى مرو، وانضمت إليهم الحامية والأمراء العباسيون فاختاروا واحدا منهم خليفة بدلا من المأمون، وانصبَّت كراهية العراقيين على وجه الخصوص على أولاد سهل فنسبوا إليهم كل ما هم فيه من المصائب. والظاهر أن عليا الرضا العازف عن وضعه الجديد هو الذى بَيَّن للخليفة المعنى الحقيقى للثورة فى العراق، فلما أدرك المأمون أخيرا حقيقة الوضع أخذ يبدل شيئا فشيئاً فى سياسته، فخرج سنة ٢٠٣م (٨١٨م) قاصدا بغداد وفى صحبته كل من الفضل بن سهل وعلى الرضا، فاغتيل الأول فى «سرخس» ومات الثانى فى طوس بعد قليل من مرض ألمَّ به وإن قال المؤرخون الشيعة إنّ عليا بن هشام دس له السم فى رمانة أكلها فمات (اليعقوبى جـ٢ ص ٥٥١) أو فى عصير رمان أعده له أحد سقاة القصر وناوله إياه الخليفة بنفسه وبيده كما جاء فى كتاب مقاتل الطالبيين، أما الطبرى فقد خلا تماما من كل ما يشير إلى أنه اغتيل، وقد أظهر المأمون حزنه عليه وصلى عليه، ودفن على الرضا إلى جوار ضريح هارون الرشيد وأطلق على المدينة التى بها قبره اسم «مشهد» بدلا من طوس، وتنسب المؤلفات الشيعية إلى على الرضا كثيرا من المعجزات.

د. حسن حبشى [ب. لويس B. Lewis]

على بن عيسى الجراح

على بن عيسى بن داود بن الجراح، الوزير العباسى، ولد سنة ٢٤٥ هـ (= ٨٥٠م) من أسرة فارسية الأصل استقرت فى «ديرقُنّا» على دجلة أسفل بغداد، والأرجح أنه تنصّر قبل اعتناقه الإسلام، وكان الكثيرون من أقاربه بمن فيهم أبوه وجدّه ممن عملوا فى دواوين الإدارة العباسية. كما أنه شغل أول وظيفة كتابية له وهو فى التاسعة عشرة أو العشرين من عمره، ولما أنشأ أحمد بن الفرات فى سنة ٢٧٨ هـ (٨٩٢م) «ديوان الدار» اشتغل بالكتابة فيه كل من على بن عيسى وعمه محمد ابن داود تحت رياسة على أخى أحمد ابن الفرات، ولما صار هناك قسمان مستقلان للولايات الشرقية والغربية بعد ذلك بسبعة عشر عاماً اختير على ابن عيسى وعمه لإدارتهما، على أنه فى السنوات الأخيرة من خلافة المعتضد تفاقمت حدَّةُ الخلاف بين أفراد أسرة الجراح وبين الأخوين أحمد وعلى ولدى ابن الفرات، وبلغ هذا الخلاف ذروته حين مات المكتفى سنة ٢٩٥ هـ (٩٠٨م) وخلفه أخوه المقتدر بفضل الجهود التى بذلها ابن الفرات، وحينذاك أخذ بنو الجراح يحيكون خيوط مؤامرة يرجون من ورائها خلعه ليتولى عبدالله ابن المعتز الخلافة، ونجحوا فيما دبروه وأصبح أمر «الدواوين» كلها فى يد على ابن عيسى أيام ولاية المعتز القصيرة وحينذاك غرم كثيرا من الأموال ونفى إلى مكة عند تولية المقتدر.

وفى أثناء وزارة ابن الفرات القصيرة ظل على بن عيسى تحت المراقبة الشديدة فى مكة حتى سقط ابن الفرات سنة ٢٩٩ هـ (= ٩٠٠م)، فلما كانت السنة التالية اقترح القائد مؤنس [الخادم] استدعاء على بن عيسى فاستدعى فولى الوزارة بعد «الخاقانى» واستمر فى وزارته الأولى هذه أربع سنوات ظهرت فيها جهوده الكبيرة لإصلاح الأمور المالية، وعلى الرغم من نجاحه فى زيادة دخل بيت المال زيادة كبيرة الاّ أن تقتيره فى النفقات والصرف جلب عليه كراهية البلاط بمن فيهم الخليفة المبذّر الذى لا يحس بالمسئولية.

ولقد بعث فى السنة الأولى من وزارته سفارة إلى القرامطة نجحت فى إطلاق سراح أسرى الحرب العباسيين، وترتب على سياسته هذه نحو القرامطة أن ظلوا ساكنين لا يثيرون شيئا من القلاقل لمدة عشر سنوات، غير أن هذا العمل من جانبه سَهَّل على خصومه أن يرموه بأنه على صلة بأتباعهم، على أن ادخاره ما يصرف من الأموال على هذه الجبهة قابله نفقة كبرى على الحملات التى وجهت ضد الفاطميين بمصر (٣٠١ هـ/ ٩١٤م) وغيرهم من المتمردين فى العراق (٣٠٣هـ = ٩١٦م)، ووجد على بن عيسى الوزير نفسه عاجزا عن صرف مستحقات بعض الجند فى العاصمة فثاروا، فاغتنم ابن الفرات الفرصة وتمكن من العودة إلى الوزارة بفضل ما وعد به الخليفة وأمه من إجراء الأموال الجزيلة عليهما، كما ساعدته على تولى الوزارة القهرمانة أمّ موسى بنفوذها الضخم، وكان على بن عيسى قد أساء إليها إساءة لم تغفرها له، وعلى الرغم من كثرة ما صودر عليه من المال وحبسه ورميه بخيانة رجال الدولة (وإن لم يثبت ذلك عليه) واتهامه بالاشتراك مع المتآمر يوسف بن أبى الساج فى فتنته التى أضرمها قبل فترة قصيرة من خلع على بن عيسى، أقول على الرغم من كل هذا فإنه لم يمض عام على هذه الأحداث حتى أخذ الخليفة فى استشارته حول من يوليه مكان خصمه، حتى إذا كان مستهل سنة ٣٠٦ هـ = (٩١٨م) خلع ابن الفرات من الوزارة وتولاها حامد بن العباس الذى ثبت عدم كفاءته، وحينذاك ألزم على بن عيسى بأن يتولى الوزارة نيابة عنه، ثم ما لبث أن صار الأمر كله فى يده بعد قليل.

ولقد أدت محاولة حامد بن العباس إلى استعادة نفوذه بزيادة الدخل عن طريق زيادة الضرائب على أهل السواد والأهواز وإصفهان إلى ارتفاع حاد جدا فى ثمن القمح ببغداد أسفر عن ثورات عارمة قام بها العامة وطال مداها، حينذاك استغل على بن عيسى هذه الظروف ووظفها حسبما يريد لنفسه وإن رفض منصب الوزارة فى العام

التالى، ولقد أدت إجراءاته الاقتصادية إلى أن أصبح موضع كراهية الناس، لاسيما بما صحبها من الأموال الفائضة التى صرفت على الحملات التى وجهها لإخراج الفاطميين من مصر وبما حدث من هزيمة ابن أبى الساج، وترتب على ذلك إعادة ابن الفرات للمرة الثالثة لتولى الوزارة مكانه.

وأمسك على بن عيسى مرة أخرى وسئل عن إدارته للشئون المالية وعن صلته بالقرامطة الذين أغاروا على البصرة بعد خلعه بأربعة أيام فقط، فبرئت ساحته من التهمة الثانية ولكنهم أرغموه على كتابة صك على نفسه بثلاثمائة ألف دينار ومن ثم أخذه المحسِّن بن أبى الفرات وعذبه، ووجد من يساعده على دفع ما فرض عليه من الغرامة. وإذ ذاك اكتفوا بنفيه إلى مكة، حيث حاول حارسه قتله أكثر من مرة فلم يفلح فنُفى إلى صنعاء فبقى بها حتى منتصف العام التالى حين قتل ابن الفرات فتولىّ وظيفة كشف مصر والشام ثم استدعى بعد ثلاث سنوات (أعنى عند نهاية ٣١٤ هـ) وعهد إليه بالوزارة من جديد.

لم يبق هذه المرة فى الوزارة إلاّ عاماً وبعض عام، إذ كانت الحكومة العباسية حينذاك أفلست إفلاساً لا رجاء فى معالجته، وتجرأ البيزنطيون مدفوعين بضعفها الظاهر ودخلوا البلاد الإسلامية واستولوا على سميساط، كما أن القرامطة زحفوا على بغداد وأوشكوا على الاستيلاء عليها بعد أن أخذوا الكوفة وهزموا ابن أبى الساج واضطر الوزير على بن عيسى أن يطلب الأموال من الخليفة وأمه لصرفها فى الدفاع عن المدينة ولدفع أجور الجند المتمردين، وعلى الرغم من أنه التمس إعفاءه من الوزارة يأسا منه من إصلاح الأمور المالية فإن المقتدر لم يستجب لالتماسه، ولكنه ما لبث أن أخرجه من الوزارة وزج به فى السجن.

ثم أطلق سراح الوزير على بن عيسى بعد خلع المقتدر للمرة الثانية فلما أعيد الخليفة عهد إليه بالنظر فى المظالم، ثم صار بالتالى فى سنة

٣١٨هـ رئيس الدواوين والمستشار لابن عمه سلمان بن الحسن بن مخلد ثم لخليفته فى الوزارة الكلواذى، على أنه حين استُوْزر ابن عمه الثانى وعدُوّه الحسين بن القاسم نفى مرة أخرى ولكن إلى مسقط رأسه «ديرقُنّا» وإن لم يلبثوا أن أذنوا له بالعودة إلى العاصمة.

وتولى على بن عيسى أثناء حكم القاهر وظيفة مالية صغرى لبضعة أشهر، فلما جاء الراضى إلى الحكم ألقى القبض عليه مرة أخرى وصودر ونفى إلى «الصافية» القريبة من «دير قُنّا» بإشارة من ابن مقلة الذى وجد نفسه مضطرا فى سنة ٣٢٣ هـ (=٩٣٥م) لالتماس معونته فى مفاوضات الصلح مع «الحسن بن على ابن أبى الهيجاء الحمدانى» الذى سوف يعرف بعدئذ بناصر الدولة.

وفى صيف سنة ٣٢٥ هـ (=٩٣٦م) عهدوا إليه بأن يقوم نيابة عن أخيه عبدالرحمن فى أمور وظيفته، فقام بها بضعة شهور، ثم لما تولى المقتدى سدّة الحكم اختاروه مرة أخرى لديوان المظالم، ثم أعيد إلى ما كان عليه قبل الآن من معاونة أخيه عبدالرحمن وإن لم يطل عهده هذه المرة أكثر من أسبوع واحد.

هذا بيان عن وظائفه الأخيرة، وإذا استثنينا الدور الذى لعبه فيما يتعلق بالأثر المسيحى المعروف «بصورة الرها» ووجوب ردّها إلى البيزنطيين فإننا لا نجد له دورا جديداً فى الأحداث العامة، فقد مات بعد ستة أشهر فقط من وصول معز الدولة البويهى إلى بغداد، وكان عمره ثمانية وتسعين عاما حين مات يوم التاسع والعشرين من ذى الحجة ٣٣٤هـ (أول أغسطس ٩٤٦م).

إذا كان هذا ما نعرفه عن وظائف على بن عيسى فإنه ليس لدينا إلا القليل من حياته الخاصة، إلاّ أنه كان له ولدان (من المحتمل أن يكونا من زوجتين) أحدهما واسمه ابراهيم الذى تولى الكتابة للخليفة المطيع سنة ٣٤٧ هـ (= ٩٥٨ م) ثم وافاه أجله سنة ٣٥٠ هـ وأما الآخر فعيسى بن على المولود سنة ٣٠٢ وهو الذى تولى الكتابة ولكن للخليفة الطائع واشتهر بمعرفته للحديث

وروايته لـه كما عـرف بدراستـه لعلوم الروم ومـات سنة ٣٩١م (= ١٠٠١ م) وكان شـغفه بالحديث الشريف سببا لميله إلى التصوف فقد صار مذكورا بأنه كـان صديـقا للصـوفى الشـبلى، وكـذلك بموقفـه من الحلاج، حـين اتهم بالهـرطقـة، فقـد شـاع أن بين الاثنين مـودة فى البـاطن. وقـد حـفظ لنا ابن القفطى وكذلك ابن أبى أصيـبعة رسائل لعلىٍّ هذا بعث بهـا إلى سنان بن ثابت الصابى، كما يذكر أن الرازى الفيلسوف وجـه رسـالة إلى علىّ تكشـف عن اهتمامـه به الكبـير بتـحسين أمـوال الصـحة العـامـة، بل أنه أسس هو ذاته بيمـارستـانا فى حىّ «الحـربيـة» من العاصمـة، كما بنى مسجـداً فى أملاكه الخـاصـة وحـفـر بئـراً بمكـة عـرفت بالجرّاحبّة (نسـبة إليه)، وقناة بصنعاء وألّف ثلاثة أو أربعـة كـتب ولكنهـا لا توجد اليوم.

المصادر:

يمكـن الرجـــوع إلى أهم المـراجع العربية التى تناولته ومنها.

كـتـاب الأوراق للصـولى، ومـروج الذهب للـمـسـعـودى والولاة لـلكندى والفـرج بعد الشّـدة للتنوخى، والوزراء لهلال الصابى والفـهرست لابن النديم، والتكـملة للهــمــذانى والمنتـظم لابن الجـوزى والإرشـاد ليـاقـوت ومـرآة الزمان لسبط ابن الجوزى.

مها سيِّد معبد [هـ بوين H. Bowen]

على بن عيسى الكحال

على بن عيسى ويعـرف بابن عيسى كحـال العرب، وكـتابه تذكرة الكـحالين جدير باهتمام كبـير منا من وجهة نظر تاريخ الحـضـارة، إذ هو أقـدم كـتـاب عربى عن طب العيـون، وقد وصل إلينا كاملاً وفى صورته الأصلية.

أما مـؤلفه فيـقال فـيه تارة على بن عـيسى وتارة أخـرى عيـسى بن على، وإن كان لقولهم: على بن عيسى التقدمة ونسـتـفيـد ذلك من إشـارة واردة فى كتـاب عيون الأنبـاء لابن أبى أصيبـعة وكـذلك من الاقـتـبـاسـات الواردة فى مؤلـفات الكُتّـاب المتأخريـن كالغافـقى وخليــفــة بن أبى المحــاسن، وترجع الاضطرابات فى حقيقة رسم اسمه إلى الخلط بينه وبين عـالم عـاش فى بلاط الخليـفة المـتوكل وهو عـيـسى بن على

الذى كان موجوداً قبل صاحبنا على بن عيسى بمائة وخمسين سنة، كما نستدل على ذلك مما أورده ابن النديم فى فهرسته جـ١ص/٢٩٧ وابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء جـ١ص/٢٠٣. هذا بالإضافة إلى ما كتبه من المقالات الطبية، ولقد عاش على ابن عيسى فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) وتتلمذ ببغداد (كما يقول ابن أبى أصيبعة) على يد أبى الفرج بن الطيب شارح كتاب جالينوس، وقد مات أستاذه أبوالفرج فى العقد الثالث من القرن الخامس الهجرى كما يقول ابن القفطى ص ٢٢٣ وكان على بن عيسى مثل شيخه المشار إليه على دين النصرانية التى يُرجح أنه اعتنقها أثناء وجوده ببغداد. وليس بين أيدينا ما يمدنا بتفاصيل حياته الخارجية، أما فيما يتعلق به كمطبب فقد كان حجة فى فنه حصيفاً كل الحصافة، وعلى جانب كبير من الرحمة، ويتجلى لنا هذا فى كثير من نصائحه للكحالين من أجل مرضاة مرضاهم، وكتابه «تذكرة الكحالين» الذى يوصف فى بعض الأحيان بأنه رسالة ما هو إلاّ مقال مطول جداً والكتاب الأول منه كما يتضح من مقدمته ويتضمن شرحاً للعين، أما الثانى فيتكلم على بن عيسى فيه على الأمراض الظاهرة ويبين طرق معالجتها مثل أمراض الجفن وجوانب العيون وأمراض الملتحمة والقرنية وعتمة عدسة العين وكيفية معالجتها، وأما ثالث أقسام هذه التذكرة فيتكلم فيه عن الأمراض الخفية وعلاجها وهى خداع البصر، وطول البصر وما يصيب عدسة العين الزجاجية، كما يتحدث فيه عن عمى النهار وعمى الليل وأمراض الرطوبة التى تصيب العين وأمراض الشبكية واضطراب أعصاب العين وغلاف العين المشيمى وتصلب غشاء العين الخارجى والحَوَل وضعف النظر، وبعد أن يقدم المؤلف فصلاً عن المحافظة على الصحة يختمه بإيراد قائمة مرتبة حسب الحروف الهجائية لمائة وواحد وأربعين علاجاً بسيطاً وتأثيرها على العين.

ومما يلاحظ على علىٍّ بن عيسى أنه يقول فى مقدمته إنه فتش كتب القدماء تفتيشاً دقيقاً ولم يضف إليها من الجديد إلا قليلاً مما تعلمه من أساتذة وقته ومن ممارسته لهذا العلم، ويشير إلى كتاب حنين وكتاب جالينوس ويقرر أنهما مصدراه الرئيسيان. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يقتبس فى «التذكرة» من

«دوسكـو ريـدس» وأبـوقـراط وأوراسيوس وبولس الأسكندريين.

إن ضخامة المعلومات التى تضمنها كتابه هذا هى التى أدت إلى ما يتمتع به من شهرة فى هذا الفن، وقد استعمله من جاءوا بعده من الكحالين العرب استعمالاً كبيراً فى المجالين النظرى والعملى على السواء واقتبسوا منه فصولاً كثيرة. ولقد ذكر خليفة بن أبى المحاسن فى مقدمته لكتابه عن طب العيون: إن دانيال بن/شعيا كتب شرحاً لكتاب «التذكرة» وإن كان هذا الشرح يعتبر اليوم فى عداد الكتب المفقودة، على أن نسخاً كثيرة من مخطوطات «التذكرة» وصلت إلينا كما هى، هذا إلى جانب أنه ترجم مرة فى العصور الوسطى إلى العبرية ومرتين إلى اللاتينية بعنوان: *Tractus de Oculis b. Hali.* وطبع أكثر من مرة فى البندقية سنة (١٤٩٧، ١٤٩٩، ١٥٠٠م) ثم قام «بانسير» بنشره مع ترجمة ثانية له مرة أخرى واعتمد فيها على الترجمة العبرية وسماه:

Epistula Ihesu fillii Haly de Cognitione infirmitatum sive memeriale oculariorum quod compilavit ali b. Jssa.

وقد طبعت هذه الترجمة فى . ريس سنة ١٩٠٣م. أما السبب الأساسى فى عدم ذيوع وانتشار أهمية «التذكرة» فى تاريخ الطب فيرجع إلى الصورة الكريهة التى تمت بها ترجمته اللاتينية وسقوط جمل كثيرة كاملة منها حتى لم يعد هناك ترابط بين فقراته بعضها وبعض، وقد صدرت ترجمة ألمانية للكتاب معتمدة على المخطوطات العربية وتوجد هذه الترجمة فى الجزء الأول من Die arabischen Augenarzte . وقد قام بنشرها ثلاثة من المستشرقين الألمان هم هرشبرج وليبيرت وميتفوخ فى ليدن ١٩٠٤م.

المصادر: وردت فى متن المادة

بدرية الدخاخنى [أ. ميتفوخ E. Mittwoch]

على بك الكبير

ولد فى القوقاز وظل ما يقارب عشرين سنة الشخصية البارزة فى مصر التى جُلب إليها فى وقت مبكر وأهداه صاحبه إلى إبراهيم كَتْخُدا الذى كان الحاكم الفعلى للبلد من ١١٥٦ حتى ١١٦٨هـ(١٧٤٣ ـ ١٧٥٤م) ومنح قبل موته عليا هذا لقب البكوية

وجعله واحدا من أعضاء المجلس الأعلى، فتنامى نفوذه نظرا لما صار إليه الباشا المعين من قبل الباب العالى من ضعف ومن غير حول ولا قوة.

ولقد التزم الوالى العثمانى بالحياد فى وجه الصراعات الدامية التى كانت بين البكوات والمماليك ولكنه كان حيادا سرعان ما يتخلى عنه إذا انتصر فريق على آخر فينضم إلى المنتصر ويُعينه على خصمه. ولقد اشتهر على بكَ فى مستهل حياته بحمايته ركبا من الحجاج ضد جماعات من العرب، ولما أصبح «بيكا» انغمر فى جو التآمر حيث كان كل مشارك فى هذه المأساة مضطرا للجوء إلى اغتيال خصمه والاستعانة بالقتلة السفاحين ليجعلهم حاشيته وبطانته. ولقد اتسم موقفه فى بادئ الأمر بالترقب الحذر، وعمل جهده على تحسين صورته بكل الوسائل وبذلك أصبح قادرا على أن يضم إليه عددا كبيرا من المماليك، وقد أثمرت هذه السياسة ثمرتها المرجوة حين نادى به إخوانه قائداً لهم منذ سنة ١١٧٧هـ (١٧٦٣م)، فلما كانت السنة التالية خلع هو لقب البكوية على مملوكه محمد أبى الذهب الذى شاءت الأقدار أن يكون سقوط على بك الكبير على يده. ولم يكن وصول على بك إلى الاستحواذ على السلطة خاليا من متاعب ومنازعات فقد اضطر للهروب إلى الشام حِفَاظا على نفسه حيث وطد علاقاته بوالى عكا عمر الضاهر الذى كان لمساعيه الحسنة الفضل فى عودة على بك إلى مصر وتأييد الباب العالى له فاستردّ صلاحياته كشيخ للبلد لا يشاركه فى هذا أحد.

على أنه اضطر للهروب مرة ثانية بعد عامين إلاّ أنه عاد إلى العاصمة على رأس قوة مسلحة سنة ١١٨١هـ (١٧٦٧م)، ولم يجد الوالى العثمانى الجديد بدا من إقراره شيخا للبلد. على أن خوف الوالى من نزعة على بك الاستقلالية دفعته إلى محاولة تأليب القلوب عليه ولكنه فشل فى هذه المحاولة فاضطر لترك وظيفته (١١٨٢هـ = ١٧٦٨م) ولم يعد على بك منذ هذه اللحظة يَخشى المجاهرة بمطامعه فكان يرفض قبول حضور أى مسئول ذى نفوذ، كما صرح بخصومته

للباب العالى وقلل من عدد إنكشاريته إلا أنه مع ذلك لم يخلع القناع عن وجهه تماما ولم يرفض رجاء السلطان له فى إرسال كتيبة لمحاربة روسيا. لكنه رُمِىَ عند الباب بالخيانة وبأنه يعبئ هذا العسكر لمساعدة الروس ومن ثم صدر فرمان الباب العالى بإعدامه فلما علم على بك الكبير بهذا الحكم رد عليه ردا فيه عجرفة اذ أعلن استقلاله وأصبح منذ هذه اللحظة متورطا فى أمور مكروهة ومضطرا لإبقاء قواته على الدوام فى حالة تأهب للحرب، فأخضع فى البداية قبائل عرب الصّعيد، ثم تدخل فى شئون مكة لتنصيب رجل ادعى أنه «شريف» والتمس هذا الرجل الدّعىُّ تأييده فأرسل إليه على بك عسكرا بقيادة رجل يعتبر يده اليمنى هو «محمد بك أبو الدهب».

ولما أحس على بك بقوته سك عملة خاصة به وإن كانت لاتزال تحمل اسم السلطان، والحروف الأولى من اسم والى مصر وفوقها تاريخ ليس بتاريخ تولى السلطان السلطنة.

وتابع على بك سياسته هذه فأرسل جيشا ضخما بقيادة تابعه محمد أبو الدهب لغزو الشام، وكانت المفاوضات مع الروس لا تزال جارية ولكنها لم تسفر عن أى نتائج، وسرعان ما تم له فتح الشام كله، غير أن الأحداث جرت بما لم يكن فى الحسبان إذ قاد محمد بك أبو الدهب جيشه بعد دخوله دمشق منتصرا وعاد إلى مصر ليسلبها من يد مولاه على بك الكبير الذى قرر حينذاك الهروب من القاهرة فى محرم ١١٨٦هـ (أبريل ١٧٧٢م) والتجأ مرة أخرى إلى باشا عكا وشرع فى تجهيز جيش جديد بمساعدة روسية واستطاع بعد بضع مناوشاتٍ ناجحة أن يواجه خصمه فى الصالحية شرقى الدلتا إلا أن الدائرة دارت على جيشه وأصيب هو بجراحات قاتلة فى ساحة القتال مات بعدها بأيام قلائل يوم ١٥ صفر ١١٨٧هـ (٨ مايو ١٧٧٣م). وإنه لمن الصعب تقدير فترة استقلاله الذاتى لأن شكل عملته كان غير مألوف رغم أنه كان قد أعلن أن تملك العثمانيين للبلاد كان بالقوة وبخيانة بعض الأهالى. ولدينا وثيقة مؤرخة بمستهل ١١٨٦هـ (أعنى قبيل مغادرته النهائية للقاهرة) تبين لنا أنه لم يجرؤ على إعلان نفسه

رسميا حاكما لمصر. وفيها نص طويل منقوش على قبة الشافعى وليس فيها ما يشير إلى السلطة العثمانية ولا ذكر على بك بل أنها تقرر أن الأمر بإصلاح هذا القبر إنما صدر من حاكم مصر القوى الذى زادت هيبة هذا البلد بقوته.

ويوحى كتاب الجبرتى لنا بأن على بك الكبير كان مكروها فى كثير من الحالات، لكن يجب أن نضع فى الاعتبار أخلاقيات الوقت والبيئة، ولا نملك إلاّ الموافقة على ما قاله أحد معاصريه حين قال إنه كان رجلا فوق المألوف من رجالات وقته، ولم يكن ينقصه إلا مسرح كبير ليدهش الدنيا

المصادر:

(١) S. Luisigan: *A History of the Revolt of Aly Bey*, London I783;

(٢) C. Volney :*Voyage en Syrie*, i; J.

(٣) Marcel: *Histoire d' Égypte*, Paris I834, 227 - 39;

(٤) Dehérain: *L' Égypte turque*, 122 - 37;

(٥) Wiet: *Inscr. du mausolée de Shäfi'i in BIE*, xv, I82.

د. حسن حبشى [ج. ڤيت G. Wiet]

على مبارك

على باشا مبارك، وزير مصرى، وأحد رجالات الفكر والأدب البارزين. ولد سنة ١٢٣٩ هـ/ ١٨٢٣م فى برنبال (مديرية الدقهلية) ، ودرس فى المدارس الحكومية التى أنشأتها الحكومة حديثًا: مدرسة قصر العينى، ومدرسة أبى زعبل، ودرس فى المهندسخانة فى بولاق.

وفى سنة ١٢٦٠هـ / ١٨٤٤م ابتُعث إلى فرنسا ضمن مجموعة من زملائه لدراسة الهندسة الحربية (الاستحكامات والحركات الحربية)، ولما عاد إلى مصر سنة ١٢٦٦هـ / ١٨٤٩م حظى بعطف عباس الأول وتولى بعض المناصب العسكرية ثم عين مديراً للتدريبات العسكرية (المفرزة)، وأثناء حرب القرم قام ببعض المهام فى استانبول. والقرم

وجمشخانة، واستقال من منصبه الحكومى فى عهد سعيد، لكنه شغل عدة مناصب مهمة فى عهد الخديوى اسماعيل، وكان يقوم بإصلاحات فذة فى كل مجال يتقلد مسئوليته، فإليه يعزى إنشاء دور الطباعة، وطباعة الكتب الموجزة خاصة المتعلق منها بالموضوعات الهندسية والعلمية، كما يعزى إليه إنشاء كوبرى (جسر) بالقرب من القاهرة (فى القناطر الخيرية) لكن هذا العمل لم يكن موفقاً تماماً، كما تعزى إليه نشاطات فى مجال مد خطوط السكك الحديدية وأعمال الرى، وهو مؤسس دار العلوم، وكانت وقتها تهدف إلى تدريب المعلمين على طرائق التدريس، كما أسس المكتبة الخديوية سنة ١٨٧٠م. أما جهوده فى مجال تطوير التعليم فأجل من أن ينكرها أحد، حيث كان يأنس لنصائح المربى السويسرى دوربى Dor Bey (توفى ١٨٨٠م)، وقد شغل منصب نظارة المعارف فى حكومة رياض باشا، واضطرللاستقالة نظراً لتدخل الفرد ملتر (لورد ملنر فيما بعد) سنة ١٨٩١م. وتوفى - رحمه الله - فى القاهرة فى جمادى الأولى ١٣١١هـ/ ١٤ نوفمبر ١٨٩٣.

وله عدة كتب فى التربية والهندسة وغيرهما، وأهم كتبه:

- الخطط الجديدة التوفيقية، بولاق، ١٣٠٦هـ / ١٨٩٨م فى عشرين جزءاً، وحاول فى هذا الكتاب أن يسير على نهج خطط المقريزى الشهيرة، وهو يقدم فى هذا الكتاب وصفاً للقاهرة (الأجزاء من الأول إلى السادس) ووصفاً للاسكندرية (الجزء السابع)، وهو يقدم لنا التراجم للمشاهير الذين دفنوا بهاتين المدينتين، كما يقدم لنا وصفاً للمواضع الهامة فى مصر مصحوبة بتراجم (الأجزاء من الثامن إلى السابع عشر)، ويقدم لنا وصفاً لمقياس النيل (الجزء ١٨) ووصفا للقنوات والسدود (الجزء ١٩) ووصفا للمسكوكات والعملة (الجزء ٢٠) كما قدم لنا ترجمة لحياته الشخصية عند تعرضه لبرنبال (مديرية الدقهلية) حيث ولد (الجزء

الحـادی عـشـر)، وقـد رجـع لكتـابات السـخـاوی والشـعـرانی والسـيـوطی والمُحبِّی والجـبرتی كمـصادر لتراجـمه كما رجع للمصـادر الأوربية عند حديثه عن آثار مصر وتاريخها خاصة كتابات ساسی Sacy وكاترمـير Quatrémere إنه كـتاب مـهم، وإن كـان هذا لا يمنع من الاعتـماد عـليه بحـذر بمعنی النظر إلی معلوماته ـ أحياناً ـ نظرة نقدية.

المصادر:

(١) K. Vollers : *ZDMG*, 1893

(٢) I. Goldziher: in *WZKM*, 1890.

(٣) L. Cheikho: *la litt arabe au lge* Siecle.

(٤) جورجی زيدان، تاريخ مشاهير الشرق.

(٥) J. Heyworth-Dunne: *introduction to the history of Education in Modern Egypt.*

(٦) بروكلمـان، تـاريخ آداب اللغـة العربية، جـ٢.

د.عبدالرحمن الشيخ[ك. ڤولرز K. Vollers]

علی بن محمد الزنجی

علی بن مـحـمـد الزنجی ويعـرف بصـاحب الزنج وقـائدهم وهم العـبيـد السـود الذين ظلـوا يبـثـون الرعب فی جنوب العراق ومـا جاوره من النواحی علی مدی خمسة عشر عاما (٢٥٥هـ ـ ٢٧٠ هـ) أو كان مـولده فی «وَرْزَنين» وهی قـرية قـرب الـری وتقـول بعض المصـادر إنه عربی الأصل وأنه ينحـدر من جـهة الأب من عبـد قيس، وأمـا من ناحية الأم فمن بنی قيس، ويعرف عادة بعلی بن مـحمـد بن عـبد الرحـيم، وإن كـان ابن الجـوزی يقـول فی المـنتظم (حيـدر أباد ١٣٥٧هـ، ص ٢/ ٦٩) أن اسمه الحـقيقی هو «بهبـوذ»، علی حين يقرر البيرونی أنه كان يعرف بالبرقعی، وكان هو نفسه يدعی أنه علوی فيسمی نفـسه بعلـی بن محـمـد بن أحمـد بن عيسی بن زيد بن عـلی بن الحسين بن علـی بن أبی طـالب (مـروج الـذهب للمسـعودی ٨/ ٣١)، وقد أورد الطبری سلسلـة النسب هذه ولكن باخـتـلاف يسير. وفيما يتعلق بعلوی يحمل نفس الاسم (كـان أبوه قد مـات فی السـجن زمن المستعين) فراجع المروج ٧/ ٤٠٤،

والاصفهانى: مقاتل الطالبيين ص ٦٧٢، ٦٨٩). وكانت هذه محاولة لكسب التأييد له فى البحرين فقيل إن له نسبا فيها، وقد هرب إلى بغداد ثم ما لبثت الاضطرابات أن اندلعت من جديد فى البصرة بهدف عودته فالتمس العون هذه المرة بين صفوف الزنج العبيد الذين يعملون فى ملاحات الملح شرقى البصرة، واستطاع بعد قليل يوم ٢٦ رمضان ٢٥٥هـ (٥ سبتمبر ٨٦٩م) الدعوة لنفسه جهارا، وعلى الرغم من ادعائه أنه علوى الأصل وتلقيبه نفسه بالمهدى إلا أنه لم يتشيع بل اعتنق مذهب الخوارج. وعلى الرغم من الانتصارات الحربية التى استغرقت زمنا طويلا والتى استولى فيها بعض الوقت على الأبلة والأهواز والبصرة وواسط إلا أن الهزيمة لحقت أخيرا بجيوش الزنج على يد حملة كبيرة بقيادة ولى العهد الموفق، وحوصرت فى عاصمتها «المختارة» وهنا رفض قائد الزنج ما عرض عليه من العفو واجراء نفقة عليه وانتهى الأمر يوم ٢ صفر ٢٧٠هـ (١١ أغسطس ٨٨٣م) بالهجوم عليه فقُتل ودخلوا برأسه إلى بغداد مرفوعًا على عمود .

المصادر:

(١) الطبرى ٣ / ١٧٤٢ ـ ١٧٨٧، ١٨٣٥ ـ ٢١٠٣ .

(٢) المسعودى مروج الذهب جـ ٨.

(٣) الدورى دراسات فى العصور العباسية المتأخرة ص ٧٥ ـ ١٠٦

(٤) *p. Casanova in Revue Numismatique, 1893 510 - 6,and J. Walker, in JRAS, 1933, 651 - 6.*

د. حسن حبشى [ب. لويس B. Lewis]

على بن ميمون الإدريسى

على بن ميمون بن أبى بكر الإدريسى المغربى، صوفى زاهد يرجع إلى أصل بربرى وإن ادعى هو أنه علوى. وقد ولد حوالى سنة ٨٥٤هـ (= ١١٥٠م) ويقال إنه كان فى صدر شبابه أمير قبيلة من قبائل بنى راشد

فى جبل غمارة ولكنه هجر هذا الموضع لأنه كان عاجزاً عن أن يمنع جماعته من شرب الخمر ويحرموه فيما بينهم. وفى سنة ٩٠١هـ (= ١٤٩٥م) غادر مدينة فاس وزار كلا من دمشق ومكة وحلب وبروصة، ثم استقر به المقام أخيراً فى دمشق ومات بها سنة ٩١٧هـ (= ١٥١١م) وكان وسطاً فى تصوّفه وزهده. ونلاحظ أنه قد ندّد تنديداً ثورياً بالعيوب الدينية والاجتماعية التى لاحظها سائدة فى الشرق، وأوضح ذلك فى كتابه «بيان غربة الإسلام بواسطة صنفى الشام وما يليها من بلاد الأعجام». راجع عن ذلك Eyoldzih-er. ZDMG., 1874, P. 293 fol. وقد وضع ابن ميمون كتابه هذا حين تقدم به العمر إذ بدأه فى ١٩ محرم ٩١٦هـ. أما فيما يتعلق بمؤلفاته فى التصوف ومن بينها كتابه الذى يعتبر دفاعاً عن ابن عربى مما يستحق التنويه فانظر:

بروكلمان تاريخ آداب اللغة العربيةجـ٢ص١٢٤ والملحق جـ٢ص١٥٢

وراجع أيضاً طاش كوبرى زاده: الشقائق النعمانية على هامش كتاب ابن خلكان. طبعة بولاق سنة ١٣٩٩.

د. حسن حبشى [بروكلمان Brockelmann]

على بن يوسف بن تاشفين

من أمراء المرابطين وثانى حكام أسرة بنى تاشفين الذى ولى قسما كبيرا من المغرب وجنوب الأندلس وامتد حكمه من ٥٠٠ ـ ٥٢٧هـ (١١٠٦ ـ ١١٤٣م). وقد خلف على أباه يوسف ابن تاشفين فى اللحظة التى كانت قوة المرابطين قد بلغت فيها ذروتها على جانبى مضيق جبل طارق، وامتاز حكمه بسلسلة من الأحداث، وقد توفر لدينا اليوم كتابان هما نظم الجمان لابن القطان ومذكرات البيذق رفيق المهدى ابن تومرت عن تدهور قوة المرابطين قبل ظهور الموحدين. كما توجد من ناحية أخرى نتف لازالت غير مطبوعة من كتاب البيان المغرب لابن عذارى تتعلق بعهد على بن يوسف وهى نتف مقتطفة إلى حد كبير من كتاب المؤرخ ابن الصيرفى الذى عاصر المرابطين. على أن الأخبار المستمدة من حوليات القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) تضيف جديدا، وإن كان يجب أخذ بعضها بشئ من الحذر بل

ورفضها أحيانا لعدم موضوعيتها ولتحيزها الشديد للموحدين، ويتمثل هذا بوضوح إزاء ماهو وارد فى «المعجب» لعبد الواحد المراكشى الذى يعتبر مصدرا رئيسيا لعصر المرابطين، ولكن يجب الاحتياط عند مطالعته رغم ما قد يكون فيه من تفاصيل حيَّة وبيانات دقيقة عن البلاط فى مراكش. ولقد استمر حكم على بن يوسف سبعا وثلاثين سنة رغم الصعاب التى اعترضت طريقه منذ البداية ولكنها تعتبر تافهة اذا ما قورنت بالخطر الناجم عن ثورة ابن تومرت فى الإقليم الجبلى المُطل على الأطلس، وكان هذا أول خطر حقيقى واجهه علىّ منذ توليه الحكم واستمر فى السنوات التالية الى جانب المنازعات التى كانت بين أفراد أسرته وبين زعماء حركة المرابطين الذين ينتمون إلى فرعين أحدهما لمتونة قبيلة الحاكم والآخر «المسوفة». وعرف يوسف بن تاشفين الخطر واضحا تماما فكان ماهرا فى أنه لم يختره خليفة من أولاده من زوجته الصنهاجية، بل ولا حتى ابنه البكر وهو أبو الطاهر تميم من زوجته التى تزوجها فى غمات وكانت قد ماتت قبله بعشر سنوات ولكن وقع اختياره على علىّ المولود بسبتة من أميرة نصرانية أسبانية سنة ٤٧٧هـ (١٠٨٤م) أى قبل عامين من وقعة الزلاقة، ولم يصادف هذا الشاب علىّ ابن تاشفين البالغ من العمر ثلاث وعشرين سنة أى معارضة فى مراكش حين جلس على العرش عند موت والده أول المحرم ٥٠٠هـ (سبتمبر ١١٠٦م) برضاء ظاهرى من أخيه تميم الذى يَكْبُرهُ سنًا، ولم يكن علىّ بن تاشفين باتا فى قَراراته طول مدة حكمه اعتمادا منه فى ذلك على قرار مستشاريه الأندلسيين الذين كانوا من حاشية والده.

ومن ناحية أخرى فقد ابتسم الحظ كثيرا لعلى بن تاشفين فى حملات «جهاده» ضد نصارى أسبانيا سواء ما كان من هذه الحملات بقيادته أو بقيادة غيره من رجاله ذلك أن «أذفونش الرابع» العجوز ظل يتطلع للثأر لهزيمته فى الزلاقة.

ويشير جميع المؤرخين إلى حملات يوسف الأربع المتتالية التى عبر فيها إلى الأندلس فكانت الحملة الأولى سنة توليه الحكم ولكنه لم يجاوز فيها

«الجزيرة الخضراء Algeciras، وكانت الثانية حملة في صيف ٥٠٣هـ (١١٠٩م) التى أدت إلى احتلاله المؤقت لطلبيرة الواقعة على نهر تاجة، وكانت الثالثة حملة جهاد هى الأخرى أسفرت عن نجاح كان له دوى عظيم اذ استولى على قمبيرة فى صفر ٥١١هـ (١١١٧م) بعد حصار دام عشرين يوما أما حملته الرابعة سنة ٥١٥هـ (١١٢١م) فلم يجاوز فيها ما وراء قرطبة.

لكن لم تنقطع أبدا عمليات القواد المرابطين الحربية ضد القوى النصرانية الإسبانية سواء ما كان منها فى أرغونة أو فى قشتالة الجديدة، وكان من أعظم الانتصارات الأخيرة البارزة انتصاره فى «فرجة» بإقليم «لاردة»فقد كان الفونس المحارب يحاصر هذه المدينة ثم استنقذها منه القائد المرابطى يحيى بن على بن الغانية الذى أنزل الهزيمة الساحقة بملك أرغونة يوم ٢٣ رمضان ٥٢٨هـ «١٧ يوليو ١١٣٤م). وعلى الرغم مما كان عليه علىّ بن تاشفين من بعض الصفات الطيبة التى لا يمكن انكارها إلا أنه كان أبعد ما يكون عما كان عليه أبوه يوسف من العظمة، ومع أنه قضى الشطر الأكبر من حكمه فى مراكش ذاتها إلا أنه يبدو أنه كان صارفا اهتمامه إلى أسبانيا، فقد أوقف معظم نشاطه الحربى لمجاهدة المسيحية ولم يستبق للحفاظ على أمن عاصمته وحراسة الاقليم المغربى الجبلى سوى قوات بسيطة يتألف معظمها من المرتزقة المسيحيين بقيادة القطلونى الذى تحول للإسلام «الروبرتاير». وقد أدت هذه السياسة إلى سقوط مملكته، فقد واكب قيام دولة على بن يوسف منذ اللحظة الأولى عودة ابن تومرت إلى المغرب وظهور دعوة الموحدين وهجمات زعمائهم الحربية الأولى فعاد ذلك بالخسارة عليه لعدم اتخاذه إجراءات فورية وحاسمة ضد الحركة العدوانية.

كذلك وجد علىّ نفسه مضطرا يوما بعد يوم لمواجهة الحقائق التالية وهى أنه أصبح عاجزا عجزاً تاما عن تقوية النظام الذى ورثه عن أبيه، بل كان هو ذاته سبب إحداث شروخ كبيرة فى هذا النظام الذى سرعان ما انهار، لكن ابن يوسف لم يقدر له الحياة ليشاهد هذه النكسة الفادحة فقد مات يوم ٨ رجب

٥٣٧هـ (٢٨ يناير ١١٤٣م) قبل خمس سنوات فقط من استيلاء عبد المؤمن الموحدى على مراكش - تاركا ولده تاشفين ليخلفه على العرش المزعزع.

بَيْد أنه على الرغم من هذه البلايا الكارثة الا أنه يمكن اعتبار عهد على بن يوسف من أزهى العصور فى تاريخ المغرب الإسلامى، ذلك أن المؤرخين الموالين للموحدين (وتابَعهم فى ذلك دوزى) حاولوا عبثا الغض من المرابطين، غير أنه ينبغى علينا اليوم أن نُقرْ أن الثلث الأول من القرن السادس الهَجرى (الثانى عشر الميلادى) واكبته نهضة إيجابية اتسمت بها الحضارة الإسبانية فى كل من الأندلس والمغرب، فقد ظل محيط البلاط كما كان عليه أيام الطوائف، وعادت قرطبة لتكون مرة أخرى العاصمة الفكرية والاجتماعية للمملكة، ويعطينا ابن قزمان صورة لطيفة عنها فى أزجاله، كما يمدنا المحتسب ابن عبدون بمعلومات عن الاقتصاد الريفى فى إشبيلية وعن الدور الذى لعبه كبار رجال المرابطين فى إنعاشه.

ومع ذلك فقد استمرت يد المالكية فى أقوى صورها الباطشة تعمل على ايقاف عجلة المجتمع، وكان للفقهاء - وأغلبهم من أهل الأندلس - اليد العليا فى كل من مراكش وقرطبة، واعتبروا أنفسهم حماة للدين حتى لقد أحرقوا فى سنة ٥٠٣هـ (١١٠٩م) كتاب الإحياء للغزالى فى ساحة مسجد قرطبة الجامع، وتعالى تنديدهم بما سموه برخاوة الأخلاق، ووقفوا ضد ما زعموه بدعا مستحدثة عسى أن يعيرهم السلطان أذنا صاغية، غير أن بقية كبار المرابطين وزوجاتهم لم يعبأوا بعظاتهم، ونجم عن ذلك حدوث فجوة عميقة أخذت فى الاتساع بين الارستقراطية اللمتونية وسكان المدن، ولم يكن لدى على بن يوسف الشجاعة الكافية فى سدها فى وقتها.

المصادر :

أهم المصادر العربية فى هذا الموضوع هو كتاب نظم الجمان لابن القطان، والبيان المغرب لابن عذارى.

وانظر أيضا المراكشى الحلل الموشية، وابن خلدون وابن خلكان وابن الخطيب وابن الأثير والنويرى، وكذلك.

(١) E. Lévi Provençal : *Reflexions sur l'empire almora vide au début du XII,* sié-

cle, Islam d' Occident, i, Paris I948, 239 - 56

د. حسن حبشى [ليفى بروفنسال E. Lévi-Provencal]

عماد الدولة، بن بويه

هو على بن بويه، كان اكبر ثلاثة إخوة من الدْيلم - وإن كان أقلهم شهرة - أسسوا أسرة البويهيين. عمل فى البداية مع رهط من أهله فى خدمة نصر بن أحمد السامانى من سنة ٣٢١هـ إلى ٣٢٩هـ، ثم فى خدمة قائده فى فارس «ماكان بن كاكى»، حيث خدع الأخير لصالح عدوه «مرداويج» والذى استولى منه أيضا فى ظروف مريبة على حكم «كدج» و«ماه البصرة» [بفضل علاقاته مع وزير حاكم «الرى» ووالد «ابن العميد» الذى أصبح وزيرا فيما بعد]. وعن طريق الرشاوى المقنعة وإغداق الأموال المسحوبة من الخزائن والمخازن وخصوصا فى «خرامس» التى دبر للاستيلاء عليها، واستقطب حوله عددا كبيرا من الدّيلم ممن كانوا يعرضون خدماتهم لمن يدفع أكثر. وأثار هذا بطبيعة الحال مخاوف «مرداويج» الذى أعد العدة لمهاجمته. بيد أن «عليا» أخذ زمام المبادرة، واحتل أصفهان - وإن لم يستطع الاحتفاظ بها إلا لفترة قصيرة - واحتل قلعة «أرجان» نهائيا ونصب نفسه عليها بعد حركة تمرد واسعة. وفى السنة التالية خلع ياقوت حاكم الخليفة من «فارس» على الرغم من الدعم الذى كان يلقاه هذا الأخير من «البريدى» الحاكم المستقل للبصرة. وتحت تهديد العداء المركب من كل أعدائه، حصل من «ابن مقلة» وزير الخليفة على اعتراف رسمى باعتباره «مقطع» منطقة فارس، وحاول أن يفاوض «مرداويج» ونجا أخيرا من محاولة اتهامه بالتورط فى اغتيال مرداويج فى بداية سنة ٣٢٣هـ/ ٩٣٥م. وهكذا أصبح سيد الموقف فى وسط فارس، حيث مزج فى سياسته بين القوة والدبلوماسية تجاه أمراء المناطق المجاورة أو حكامها. وأرسل أخوه الحسن (ركن الدولة فيما بعد) ليحتل «الرى»، بينما بسط أخوه أحمد (معز الدولة فيما بعد) نفوذه على كرمان وخوزستان، واستولى فى النهاية على بغداد وأخضع الخليفة لإمرته سنة (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م). ومنذ ذلك الحين اكتسب الإخوة الثلاثة الألقاب الشرفية التى اشتهروا بها فى

التاريخ. وحاول عماد الدولة جاهدا فى هذه الأثناء وقد أصابه الكبر والوهن، أن يقيم علاقات ودية مع «السامانيين» فى الشرق الشمالى، لكى يضمن خلافة سلمية للرجل الذى اختاره ليخلفه فى الحكم، وهو ابن أخيه ركن الدولة «فانا خوسرو» لعدم وجود ابن له، وهو الذى أصبح فيما بعد «عضد الدولة» واجتمع مع أخيه معز الدولة فى الأهواز لهذا الغرض، حيث توفى بعد ذلك بقليل فى سنة (٣٣٨هـ/ ٩٤٩م). وأهم ما اشتهر به حكمه هو الطريقة التى سعى بها إلى جمع الأموال للصرف منها على قواته. وكان لديه فى ذلك الوقت وزير مسيحى هو إسرائيل بن موسى، والذى راح ضحية الدسائس التى كادها له أعداؤه المسلمون. وعلى الرغم من توطيد دعائم حكم معز الدولة فى بغداد، والمكانة التى اجتمعت له فى نظر الكثير من المسلمين، إلا أن هذا لم يمنع عماد الدولة من النظر لنفسه كعميد للعائلة

مصطفى محمود [كين Cl. Cahen]

عماد الدين بن محمد

هو محمد بن محمد الكاتب الإصفهانى، الكاتب المتميز والمؤرخ المشهور. ولد فى إصفهان فى سنة ٥١٩هـ/ ١١٢٥م لعائلة بارزة، ينتمى إليها أيضا «كاتب العزيز» المشهور، الذى أورد ابن خلدون سيرته الذاتية. أمضى شبابه فى مسقط رأسه، وكذلك فى كاشان، إلا أنه درس فى بغداد الفقه على وجه الخصوص وقام برحلة إلى الموصل، وزار عدة أماكن أخرى. وعندما فرض السلطان السلجوقى محمد الثانى حصاره الفاشل على بغداد فى سنة ٥٥١هـ / ١١٥٦م، كان عماد الدين فى المدينة، وكتب قصيدة يهنئ فيها الخليفة على فك الحصار، والتى أكسبته عطف الوزير ابن هبيرة، فعينه نائبا له فى «واسط»، بيد أنه فقد منصبه. بعد وفاة الوزير (٥٥٩هـ/ ١١٦٤م) وعانى من الفقر فى السنتين التاليتين. وأخيرا وبفضل مساندة الوزير الشهرزورى، عرج على آل زنكى فى سوريا، الذى كان على معرفة بعائلته وخصوصا عمه عزيز السابق ذكره، وهكذا لقى ترحيبا وديا، وعينه السلطان نور الدين «كاتبا» وفيما بعد مدرسا فى مدرسة أنشئت تكريما له، وعهد إليه علاوة على ذلك بمهمة دبلوماسية إلى الخليفة، انتهت بتعيينه مشرفا على الديوان. ولكن بعد وفاة نور الدين فى سنة ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م،

نجح أعداؤه فى إقصائه وأجبروه على أن يترك وظيفته ويرحل إلى الموصل. وهناك سقط مريضا، ولكنه شفى وعاد إلى سوريا، حينما علم أن صلاح الدين كان يخطط لغزوها. وحينما استولى الأخير على حمص (٥٦٢/١١٧٥)، أرسل إليه عماد الدين مرحبا فى قصيدة أكسبته مكانة عظيمة لديه، فاصطحبه فى كل حملاته. وعاد بعد وفاة صلاح الدين (٥٨٩/١١٩٣) إلى الحياة الخاصة. ونذر نفسه للعمل الأدبى حتى وفاته (٥٩٧هـ/١٢٠١م).

وانتقى مجموعات غزيرة من أشعار العرب فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى، وضعها فى «خريدة القصر وجريدة أهل العصر» والتى هى استكمال لـ«يتيمة الدهر» للثعالبى وأكمل عماد الدين مختاراته، بتسجيل بعض ملاحظاته مثل أعماله السابقة بأسلوب منهجى منمق كما هو العرف السائد بين الكتاب فى الدوائر العليا للإدارة والدواوين (أبرزهم هلال الصابئ والعتبى). وكتب بنفس الأسلوب وعلى نطاق أوسع، أشهر أعماله «الفتح القسى فى الفتح القدسى».

وتلخصت أعماله كمؤرخ فى التالى:

١ــ نصرة الفترة، وتناول فيها التاريخ الأول للسلاجقة العظام. وكانت النواة التى قام عليها هذا العمل هى كتاب الذكريات الفارسية الضائعةلأنوشارفان بن خالد، والذى قدمه عماد الدين إلى العربية، حيث أضاف إليه الكثير من المواد والمحسنات البديعية، وأكمله سنة (٥٧٩هـ/١١٨٣م)، ولم يتبق منه سوى موجز له أعده البندارى سنة ٦٢٣هـ/١١٢٦م.

٢ـ البرق الشامى (٥٦٢هـ/١١٦٦م ـ ٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) وهو سيرة ذاتية لحروب صلاح الدين الذى عمل فى خدمته.

٣ــ متابعات مابعد وفاة صلاح الدين وترد اقتباسات منها فى بعض الأعمال مثل «العتبى والعقبى» و«نهلة الرحلة» و«خطفة البارح وعطفة الشارح» لأبى شامة. وذكرهم البندارى أيضا فى مقدمته لكتاب «السنا».

مصطفى محمود [هـ. هاس H. Hasse].

العمارة

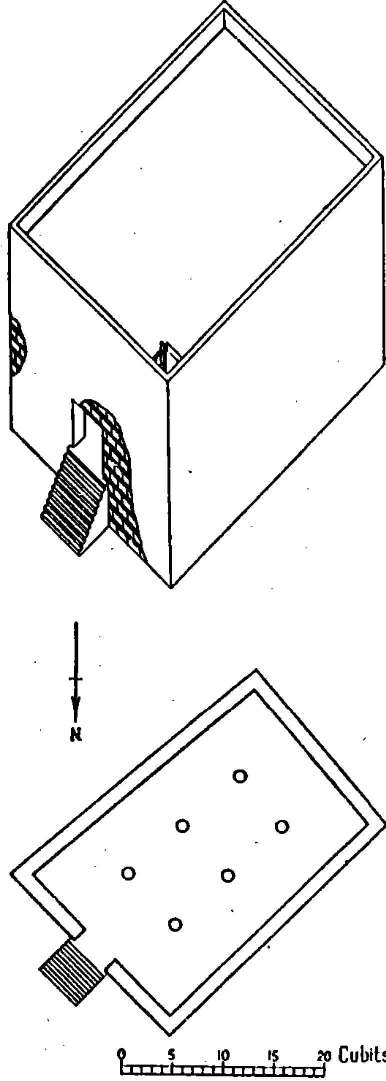
العمارة الإسلامية المبكرة

١- العمارة فى عصر الرسول [ﷺ].

نظرا لتهدم بعض جدران الكعبة المشرفة قامت قريش بهدمها وإعادة بنائها وكان عمر محمد [ﷺ] يومذاك خمسة وثلاثين عاما وذلك فى سنة ٦٠٨م، وأخذت قريش الخشب من سفينة محطمة،واستخدموا فى إعادة البناء نجار بناء يسمى باقوم كان فى السفينة.

ويذكر الأزرقى فى كتابه تاريخ مكة (جـ١ - ص١٦٤ - ١٦٥) أن الكعبة المشرفة بنيت من أعلاها إلى أسفلها بمدماك من حجارة ومدماك من خشب بالتناوب وكانت الحجارة ستة عشر مدماكا والخشب خمسة عشر مدماكا، والباب الذى كان قبل ذلك فى مستوى الأرض ارتفع بمقدار أربعة أذرع وشبر، أما السقف فقد جعلوه مسطحا وارتكز على ست دعامات (سوارى - مفردها سارية) رتبت فى صفين فى كل صف منها ثلاث دعائم وبلغ الارتفاع الكلى للمبنى ثمانية عشر ذراعاً . (شكل١)

ويضيف الأزرقى فيذكر أنهم زوّقوا سقفها وجدرانها ودعائمها بصور الأنبياء والأشجار والملائكة.



(شكل١) : تصور لما كانت عليه الكعبة عند إعادة بنائها فى عام ٦٠٨م.

إن هذا الطراز المعماري الغريب [أي غير المألوف في جزيرة العرب] الذي تتناوب فيه مداميك الحجر والخشب يشبه مثيله المستخدم في الحبشة في العصور المبكرة.

ومن المحتمل أن اسم باقوم إنما هو اختصار لـ «انباقوم» وهو لفظ أصله في الحبشية «هباكوك» وعلى ضوء ذلك نرجح أن هذا النجار البناء كان حبشيا.

وفي عصر محمد [ﷺ] كان الحرم المكي عبارة عن مساحة صغيرة مستطيلة الشكل غير مسقوفة،تحيط بها أربعة جدران يزيد ارتفاعها عن قامة الرجل بقليل، وكانت مبنية بالحجارة الخشنة [غير المصقولة] دون استخدام مونة [ملاط].

وكان يوجد داخل هذه المساحة بئر زمزم المقدس.

ويقع هذا الحرم الصغير المعروف بالكعبة في بطن واد تحيط به دور مكة التي كادت أن تلاصقه وقد هدمها عمر (رضي الله عنه) عندما أراد أن يوسع المسجد ليسع الناس. (البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ٥٣). وعندما هاجر محمد [ﷺ] بنى داراً له ولآله [الصواب مسجدا] وهو عبارة عن مساحة مربعة حوالي مائة ذراع من الطوب اللبن، وتوجد في الضلع الجنوبي ظلة من جذوع النخل التي استخدمت كأعمدة لحمل السقف المكون من سعف النخل والطين وبنيت تجاه الجدار الشرقي من الخارج حجرات صغيرة لزوجات الرسول[ﷺ] وكانت كلها تفتح على صحن المسجد.

ولدينا وصف لهذه الحجرات ذكره رجل اسمه عبد الله بن يزيد رآها بنفسه قبل هدمها بأمر الوليد بن عبدالملك [وكان ذلك على يدي عمر بن عبد العزيز والي المدينة] وقد حفظه لنا ابن سعد (الطبقات الكبرى جـ٣ ـ ص٣٢ - ٣٤) فقال (.. كان منها أربعة أبيات بلبن لها حُجر من جريد وخمسة أبيات من جريد مطينة لا حجر لها، على أبوابها مسوح الشعر. ذرعت الستر ـ أي قسْتُه ـ فوجدته ثلاث أذرع في ذراع).

وكان في الاستطاعة تناول السقف باليد [حيث إنه كان منخفضا].

فى هذه الفترة كانت الطائف المدينة الوحيدة المسورة فى الحجاز. وعندما هوجمت المدينة [أى يثرب] فى سنة ٥هـ / ٦٢٧م لم تكن مسورة لذا أمر محمد [ﷺ] بإشارة من سلمان الفارسى بحفر خندق لحمايتها وقد أثار هذا دهشة كبيرة لأنه لم يسمع أحد بمثل ذلك من قبل. وكلمة خندق فارسية الأصل. وسورت المدينة لأول مرة فى سنة ٦٣هـ / ٦٨٣ - ٦٨٣م. (المسعودى - التنبيه والاشراف - ٢٦٣).

٢- العمارة فى العصر الراشدى والأموى:

سرعان ما وجد الفاتحون العرب أنفسهم فى بيئتين حضاريتين تخالف كل منهما الأخرى تمام المخالفة فقد تأثرت إحداهما بالطابع الهيلنستى لمدة ألف عام أما الأخرى فكانت متأثرة بالطابع الفارسى لفترة أطول. ولم يقف الأمر عند ذلك الحد فحسب ، وإنما كانت الأوضاع المادية متباينة كذلك فالشام تتميز بوفرة مواد البناء الرائعة، ويعد الحجر الجيرى السورى من أحسن أنواع الحجر، كما أنه يقاوم العوامل الجوية ويكتسب لونا كهرمانيا جميلا عند تعرضه لها، كذلك فإن خشب الأرز متوفر بكثرة فى لبنان.

ولذلك فإن فاتحى القرن الأول الهجرى / السابع الميلادى وجدوا أنفسهم فى قطر يتميز بمبانيه الرائعة وكنائسه المشيدة من الحجر المنحوت وبعضه - أى الحجر - مربع فى مداميك يبلغ ارتفاعها ٩٠سم، ذات بائكات من الأعمدة الرخامية، والأسقف الجمالونية المصنوعة من خشب الأرز، والأسطح الكبيرة المزخرفة بالفسيفساء الزجاجية الملونة على أرضية مذهّبة براقة. وفى البيئة الأخرى صادف الفاتحون العرب الأبنية الآجرية وأحيانا أبنية من الطوب اللبن، وأحيانا أخرى من قصب وأخرى ذات أسقف مسطحة من جذوع النخل وسعفه ومن الطين.

ولكن على أى طراز من الأبنية صممت المساجد الأولى فى المدن الإسلامية المبكرة؟

القائمة التالية عن تلك المساجد الأموية الجامعة، وقد تعرفنا على

خصائصها الجوهرية من المصادر التاريخية أو الأدلة الأثرية.

١ - جامع البصرة : أعيد بناؤه عام ٤٥هـ/ ٦٦٥م.

٢- جامع الكوفة : أعيد بناؤه عام ٥٠هـ/ ٦٧٠م.

٣- جامع دمشق : بدأ بناؤه عام ٨٧هـ/ ٧٠٦م.

٤- جامع المدينة : أعيد بناؤه فيما بين عامى ٨٨ - ٩١هـ/ ٧٠٦ - ٧١٠م.

٥- المسجد الأقصى بالقدس : بنى فى عهد الوليد الأول ٨٦-٩٦هـ/ ٧٠٥-٧١٥م.

٦- جامع حلب : بنى فى عهد الوليد الأول أو سليمان أى فيما بين عامى ٨٦-٩٩هـ/ ٧٠٥-٧١٧م.

٧- جامع الفسطاط : أعيد بناؤه فيما بين ٩٢-٩٣هـ/ ٧١٠-٧١٢م.

٨- جامع الرملة : أكمل بناؤه فيما بين ٩٨-١٠٢هـ/ ٧١٧-٧٢٠م.

٩- جامع بصرى : بنى فى عام ١٠٢هـ/ ٧٢٠-٧٢١م.

١٠- مسجد قصر الحير الشرقى (الذى أثبت سوفاجيه أنه الرصافة قصر هشام بن عبد الملك وقد بنى عام ١١٠هـ/ ٧٢٨م).

١١- جامع حران : بنى فيما بين ١٢٦-١٣٢هـ/ ٧٤٤-٧٥٠م.

١٢- جامع حماة: أعيد بناؤه فى تاريخ غير محدد.

١٣- جامع درعة : وتاريخه غير محدد.

فى البصرة التى أسست عام ١٤هـ/٦٣٥م نستمد مما أورده البلاذرى (فتوح - ق٢ - ص٤٣٠) أن أول مسجد اختط بها كان بسيطا وصلى الناس به دون أى بناء ثم لم يلبث أن أحيط بسياج من القصب. أما الكوفة التى أسست عام ١٧هـ/ ٦٣٨م فكان مسجدها الأول على نفس الدرجة من البساطة إذ إن حدوده قد عينت بواسطة رجل «غلا - أى رمى - بسهم قبل مهب القبلة فأعلم على موقعه ثم غلا بسهم آخر قبل مهب الشمال وأعلم على موقعه ثم غلا بسهم قبل مهب الجنوب وأعلم على موقعه ثم غلا بسهم قبل مهب الصبا فأعلم على موقعه».

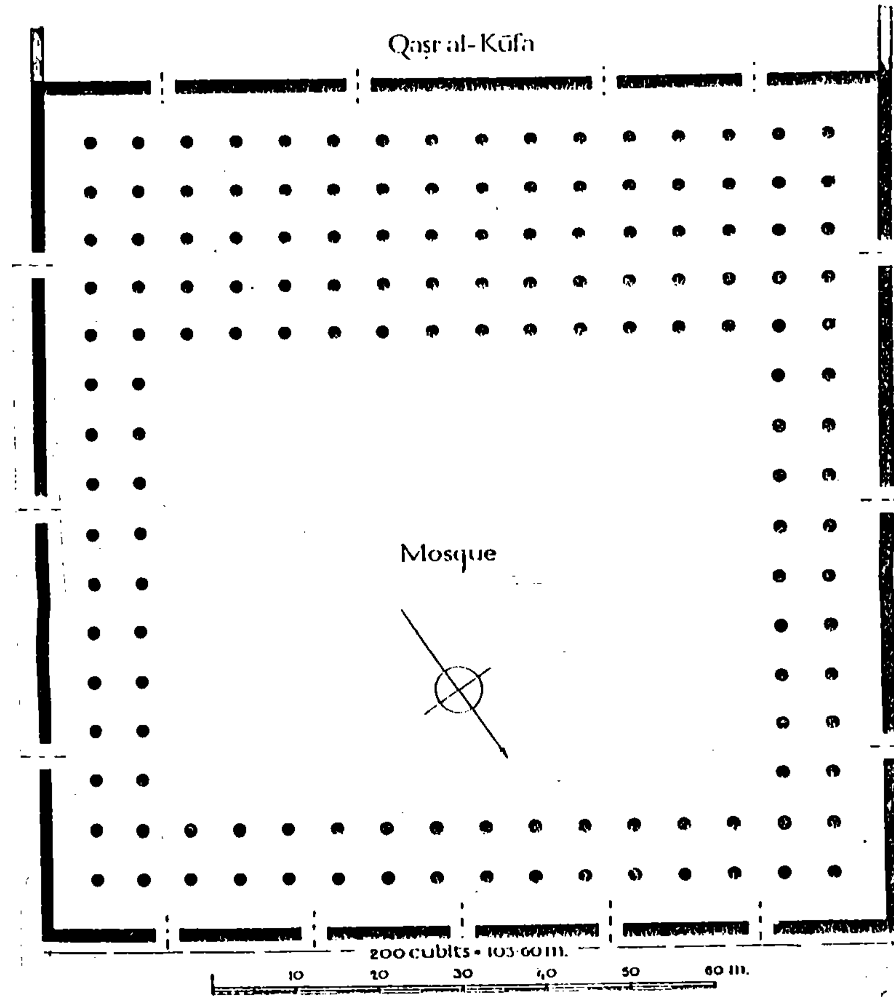
(البلاذرى - شرحه - ص٣٣٩، الطبرى: تاريخ الرسل - جـ٤ـ ص٤٤).

وتكونت نتيجة لذلك مساحة مربعة طول كل ضلع من أضلاعها مرمى سهمين، ولم تُحط هذه المساحة بأسوار وإنما أحيطت بخندق فقط، وكانت البائكة المسقوفة (الظلة) هى السمة المعمارية الوحيدة وطولها مائتا ذراع على امتداد الضلع الجنوبى.

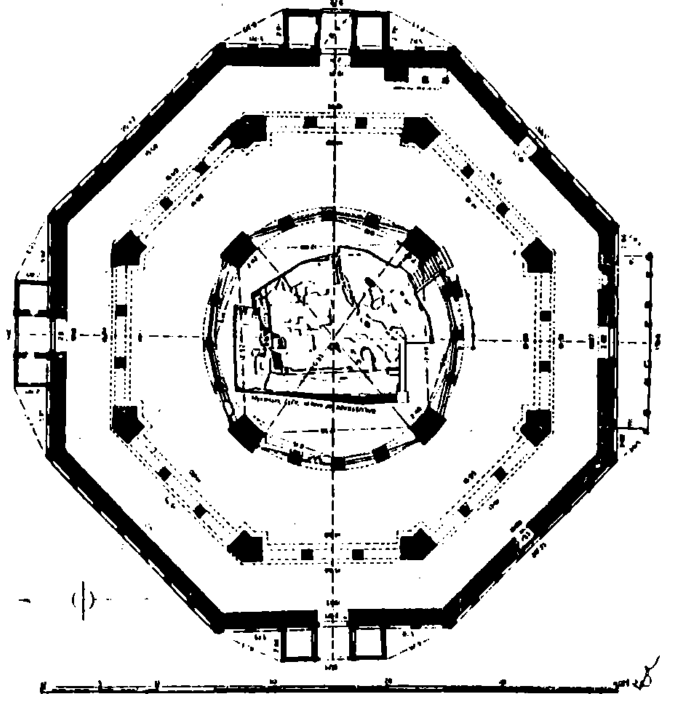
وكانت الأعمدة من الرخام المجلوب من بعض أبنية الأمراء اللخميين فى الحيرة على بعد أربعة أميال تقريبا. وكانت هذه الظلة مفتوحة من جميع الجوانب حتى أن المصلى - وهو بداخلها - كان يستطيع أن يرى الدير المعروف بدير هند وباب المدينة المعروف بباب الجسر (الطبرى - حـ٤ـ ص٤٧). وقد بنيت دار لأمير الجند سعد بن أبى وقاص خارج جدار القبلة يفصلها عن المسجد شارع ضيق.

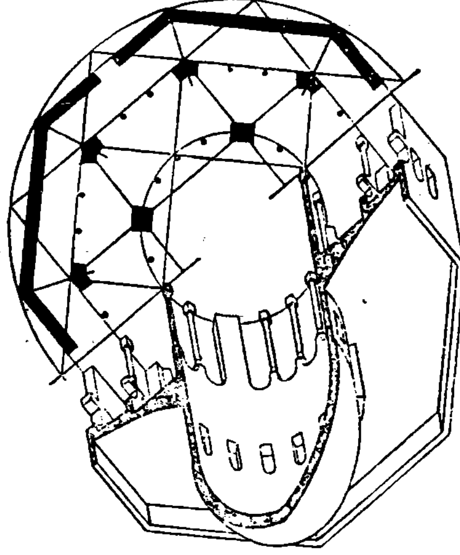
- أما أول مسجد فى مصر وهو مسجد عمرو بن العاص بالفسطاط فقد بُنى فى شتاء عام ٢١هـ/ ٦٤١م وكان على نفس الدرجة من البساطة إذ بلغت مساحته ٥٠× ٣٠ ذراعا (أى ٢٥×١٥م) ، وكان له بابان بكل جانب خلا الجانب القبلى، وسقفه كان منخفضا جدا. (المقريزى - الخطط - جـ٢ـ ص٢٤٧) ومن المساجد الأولى التى تستحق أن تندرج تحت اسم العمارة كل من جامع البصرة الثانى ٤٥هـ/ ٦٦٥م وجامع الكوفة الثانى ٥٠هـ/ ٦٧٠م، أما فيما يتعلق بهذا الجامع الأخير على وجه الخصوص - أى الكوفة - فيذكر الطبرى «ولما أراد زياد بن أبيه بنيانه دعا بنّائين من بنائى الجاهلية - أى من غير المسلمين - فوصف لهم موضع المسجد وقدره وما يشتهى من طوله فى السماء وقال : أشتهى من ذلك شيئا لا أقع على صفته، فقال له بنّاء وكان بنّاء لكسرى : لا يجىء هذا إلا بأساطين من جبال أهواز تنقر ثم تثقب ثم تحشى بالرصاص وبسفافيد الحديد فتدفعه ثلاثين ذراعا فى السماء ثم تسقفه ...» (الطبرى - حـ٢ - ص٤٦). وقد شاهد الرحالة ابن جبير هذا الجامع ووصفه بقوله «.... وهو جامع كبير : فى الجانب القبلى

منه خـمـسـة أبلطة [أى أروقـة] وفى سائر الجوانب بلاطات، وهذه البلاطات على أعمدة من السـوارى الموضوعة من صم الحجارة المنحوتة قطعة على قطعة مفرغة بالرصـاص ولاقسى (أى عقود) عليهـا... وهى فى نهاية الطول مـتصلة بسقف المسجد فتحار العيون فى تفاوت ارتفاعـها فمـا أرى فى الأرض مسـجدا أطول أعـمـدة منـه ولا أعلى سـقـفـا». شكل٢ (ابن جبير ـ الرحلة ـ ص١٥٣).



(شكل٢) مسقط أفقى لجامع الكوفة.


(شكل ٣) مسقط أفقى لقبة الصخرة.


(شكل ٤) قطاع لقبة الصخرة

قبة الصخرة فى القدس الشريف:

تعد أقدم أثر باق فى العمارة الإسلامية وقد بنيت بأمر الخليفة عبدالملك بن مروان وأكمل بناؤها فى عام ٧٢هـ/ ٦٩١م وهى بناء دائرى يتكون فى جوهره من مثمنين أحدهما خارجى والآخر داخلى تتوسطه دائرة مركزية أقيمت فوقها القبة (شكلا ٣-٤).

ويبلغ طول كل ضلع من أضلاع المثمن الخارجى من الخارج ٢٠,٦٠م وارتفاع جدرانه الثمانية ٩,٥م فيما عدا الدورة المضافة التى تعلو هذه الجدران ويبلغ ارتفاعها ٢,٦٠م.

ويوجد بمنتصف كل ضلع من الأضلاع الأربعة التى تواجه الجهات الأصلية باب يبلغ اتساعه ٢,٦٠م وارتفاعه ٤,٣٠م، وتوجد على جانبى كل باب ست دخلات يضم أعلاها ست نوافذ منها أربعة مفتوحة تتوسطها

النافذة التى تعلو كل باب وهى أصغر بكثير عن النوافذ المجاورة لها. أما الأضلاع الأربعة الأخرى فيوجد بكل ضلع منها سبع دخلات يضم أعلاها سبع نوافذ منها خمسة مفتوحة. أما المثمن الداخلى فهو يتكون من ثمانى دعامات تحصر فيما بينها ستة عشر عمودا وقد رتبت بالتبادل بحيث يتوسط كل دعامتين عمودان وتعلو هذه الدعامات والأعمدة العقود ويبلغ عددها أربعة وعشرين عقدا نصف دائرى. وكان وجود هذا المثمن فيما بين المثمن الخارجى والدائرة المركزية ضروريا ليساعد فى إقامة السقف.

هذا ويتوسط المثمن الداخلى دائرة مركزية تحيط بالصخرة المقدسة وتعلوها القبة، وتتكون هذه الدائرة من أربع دعامات تحصر فيما بينها اثنى عشر عمودا، وقد رتبت بالتبادل بحيث يتوسط كل دعامتين ثلاثة أعمدة، وتعلو هذه الدعامات والأعمدة العقود ويبلغ عددها ستة عشر عقدا نصف دائرى.

ويلى ذلك رقبة القبة وهى رقبة طويلة مستديرة فتحت بها ست عشرة نافذة ، ويعلو هذه الرقبة القبة الخشبية التى يبلغ قطرها ٢٠,٤٤م.

ويوجد رواقان، أحدهما فيما بين المثمنين الخارجى والداخلى والآخر فيما بين المثمن الداخلى والدائرة المركزية، كانا يستخدمان بطبيعة الحال للطواف حول الصخرة المقدسة أما جدران المثمن الخارجى فكانت - وما زالت - مكسوة من الخارج بكسوة من الرخام حتى منتصف ارتفاع الواجهة، أما الجزء العلوى فكان فى الأصل مكسواً بالفسيفساء شأنه فى ذلك شأن البائكات الداخلية ولكن حلت محلها الكسوة الحالية وهى من القاشانى (البلاطات الخزفية) تنفيذاً لأمر السلطان العثمانى سليمان القانونى فى عام ٩٥٩هـ/ ١٥٥٢م.

وكانت الفسيفساء تكسو أقبية السقائف التى تتقدم المداخل الأربعة أيضا، إلا أنه لم يتبق منها سوى كسوة سقيفة المدخل الشرقى.

كذلك تكسو أعتاب الأبواب الأربعة من أسفلها أشرطة معدنية مصنوعة من النحاس أو البرونز، وتظهر هذه الكسوة تنوعا فى تصميم زخارفها المنفذة بأسلوب الطّرق وقوام هذه الزخارف بصفة أساسية أوراق العنب وعناقيده والأكانتس، والأجزاء البارزة من هذه

الزخارف مذهبة، بينما أرضية الجزء الأوسط مدهونة باللون الأسود، والإطارات الخارجية خضراء فاتحة.

ويكسو الوجه الداخلى للحائط الخارجى من أعلاه إلى أسفله كسوة من الرخام تماثل مثيلتها الموجودة على كل الدعامات.

أما الأربطة الخشبية لعقود البائكة المثمنة فقد كسيت بأشرطة برونزية تماثل الأشرطة السابقة، ولكن أوجهها الداخلية عولجت مثل التكنات الكورنثية، بينما كسيت أوجه عقود البائكة فضلاً عن باطنها بالفسيفساء الزجاجية. أما بواكى الدائرة المركزية فقد كسى وجهها الداخلى وباطنها بكسوة رخامية، ولكن لا يُعرف متى كان ذلك، غير أنه كان على أى حال قبل عام ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م، كذلك كسيت رقبة القبة بالفسيفساء أيضا.

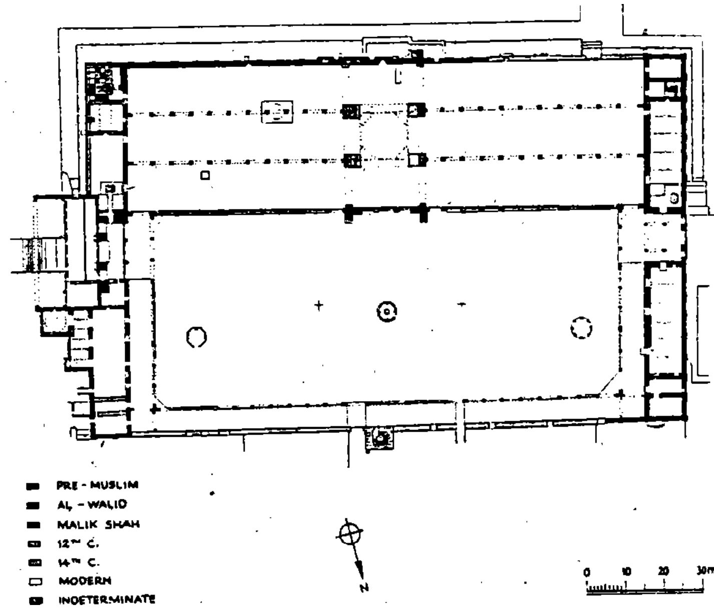
ومن المحتمل أن يكون سقف الرواق الخارجى [الرواق الأول] قد تم عمله بأمر السلطان المملوكى الناصر محمد ابن قلاوون فى عام ٧١٨هـ/ ١٣١٨م وهو نفس التاريخ الذى عملت فيه البطانة الحالية للقبة. أما بالنسبة إلى سقف الرواق الداخلى [الرواق الثانى] فهو يرجع إلى نهاية القرن ١٢هـ/ ١٨م.

وكانت القبة الأصلية مغطاة، حتى سقوطها عام ٤٠٧هـ/ ١٠١٦-١٠١٧م، بصفائح الرصاص [٣٣٩٣صفيحة] تعلوها صفائح نحاسية مطلية بالذهب يقدر عددها بـ ١٠٢١٠ صفيحة. (ابن عبد ربه : العقد الفريد - جـ٧ـ ص٢٩١).

والحق أن قبة الصخرة تعدّ واحدة من أروع المبانى فى العالم، ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى دقة نِسبها وتناسقها وثراء زخارفها.

الجامع الأموى بدمشق: -

شرع الخليفة الوليد بن عبد الملك فى بنائه عقب جلوسه مباشرة على العرش عام ٨٦هـ/ ٧٠٥م وأكمل بناؤه عام ٩٦هـ/ ٧١٤م ويتكون تخطيط هذا الجامع من صحن أوسط مستطيل يشغل ضلعه الجنوبى الحرم [أى مقدم الجامع] بينما تشغل الأضلاع الثلاثة الأخرى [أى المؤخر والمجنبتان] ثلاثة أروقة [بلاطات] بواقع رواق بكل ضلع. شكل (٥).



(شكل ٥) مسقط أفقى للجامع الأموى بدمشق.

أما الحرم فيشتمل على ثلاثة أروقة (بلاطات) موازية للجدار الجنوبى - أى جدار القبلة - ويقطع هذه الأروقة الثلاثة فى وسطها مجاز قاطع (الصواب رواق أوسط) عمودى على جدار القبلة. (شكل ٥).

والبائكات عبارة عن طابقين السفلى يحوى عقودا كبيرة يبلغ ارتفاعها ١٠,٣٥م أما العلوى فيبلغ ارتفاعه ٥م تقريبا وهو يحوى عقدين صغيرين متجاورين فوق كل عقد من العقود السفلية الكبيرة، وتشبه هذه البائكات مثيلتها فى الأروقة الثلاثة الأخرى المحيطة بصحن الجامع. وقد سقفت أروقة الحرم، وكذلك المجاز القاطع، بأسقف خشبية جمالونية الشكل تكسوها صفائح الرصاص، أما أسقف الأروقة الثلاثة الأخرى المحيطة بالصحن فتميل قليلا نحو الداخل.

ويعلو الجزء الأوسط للمجاز القاطع قبة خشبية مرتفعة ورائعة. والزخارف عبارة عن حشوات رخامية وما تزال

توجد بعض الحشوات الأصلية بالمدخل الشرقى للجامع، وتجرى فوق هذه الحشوات الكرمة الذهبية وهى عبارة عن إفريز من تفريعات العنب الحلزونية وتعلو ذلك زخارف من الفسيفساء الزجاجية التى تمتد حتى السقف.

وقد تعرض الجامع لثلاث حرائق فى أعوام ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م، ٨٠٤هـ/ ١٤٠١م ، ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م دمرت بسببها أجزاء كثيرة من الفسيفساء ومع ذلك فقد بقيت أجزاء هامة منها يمكن أن نشاهدها فى الرواق الغربى.

ومن أشهر هذه الأجزاء الباقية ما يعرف باسم «مصورة نهر بردى» التى تمتد مسافة ٣٤م ويبلغ ارتفاعها ٧م تقريبا . وكانت هذه الفسيفساء فى حالة اكتمالها تشغل مسطحا كبيراً لا يوجد ما يماثله فى أى مبنى آخر.

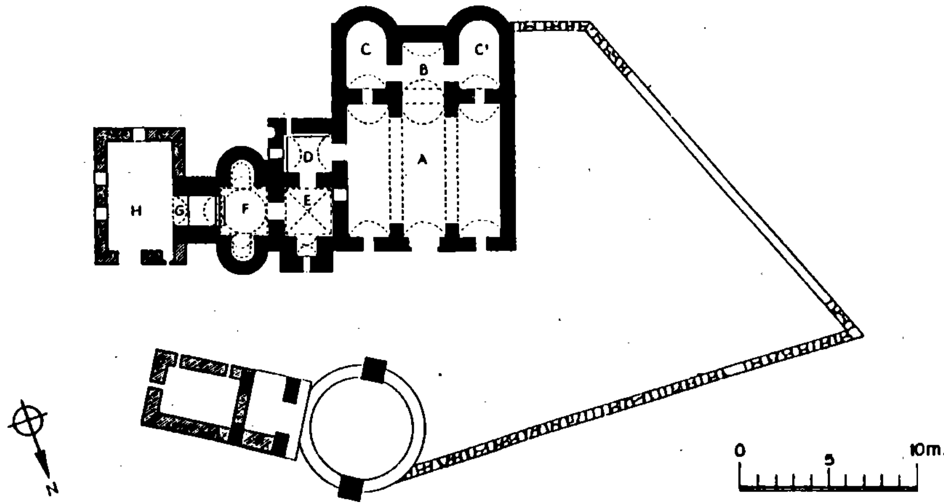
وتوجد بهذا الجامع أيضا ست نوافذ من الرخام المفرغ وهى تعد أقدم مثل للتصميمات الزخرفية الهندسية فى العمارة الإسلامية.

أما عن الأبراج الأربعة فى الأركان [أى الصوامع] فقد أصبحت المآذن الأولى فى العمارة الإسلامية وذلك بناء على ما يقوله ابن الفقيه (مختصر كتاب البلدان ـ ص١٠٤) من أن المئذنة التى بجامع دمشق كانت فى الأصل «ناطمرا [أى برجا للمراقبة] للروم» ، وأنه لما بنى الوليد المسجد تركت على حالها.

ويؤكد ذلك المسعودى (مروج الذهب، جـ٢ ـ ص٢٦٠) فيذكر أنه عندما بنى الوليد المسجد وأُحْكم بناؤه لم يُغيَّر من الصوامع شىء وأنها منائر الأذان إلى هذا الوقت [أى حتى زمن المسعودى].

والحق أن الجامع الأموى بدمشق قد اعتبره المسلمون فى العصور الوسطى أحد عجائب الدنيا السبعة.

ومن الأبنية الأخرى التى تنسب إلى الوليد بن عبد الملك قاعة استقبال وحمام يعرف الآن بقصير عمره وهو فى الأردن . شكل ٦.



(شكل ٦) مسقط أفقى لقصير عمره.
وتبلغ مساحة قاعة الاستقبال هذه حوالى ١٠م٢

وقد سقفت هذه القاعة بثلاث أقبية برميلية يفصلها عن بعضها عقدان مدببان تدبيبا خفيفا، ويسير هذان العقدان فى اتجاه يتعامد على قطاع الأقبية. وتوجد بصدر القبو الأوسط تجاه المدخل حنيه [B] مغطاة بقبو برميلى ويكتنف هذه الحنية من جانبها حجرتان صغيرتان [C-Ci] بواقع حجرة بكل جانب مغطاة بقبو برميلى.

أما الحمام فنصل إليه من باب يقع بالجانب الشرقى لقاعة الاستقبال وهو عبارة عن ثلاث حجرات صغيرة غطيت الحجرة الأولى [D] ، [وهى الحجرة الباردة]بقبو برميلى ، والحجرة الثانية [E] (وهى الحجرة الدافئة] بقبو متقاطع والحجرة الثالثة [F] [وهى الحجرة الساخنة] بقبة ، ويوجد تحت أرضية هذه الحجرة الأخيرة الهيبوكاوست أى غرف التسخين السفلية وممراتها وهى فى ذلك تشبه تماما ما فى الحمامات الرومانية.

ولعل أبرز ما يميز هذا البناء تلك الصور المائية المرسومة على الجص [الفرسكو] التى تغطى الجدران، وهى

تمثل فى معظمها مناظر فى الحياة اليومية ومناظر صيد وأشكالاً رمزية لآلهة التاريخ والشعر والفلسفة وضع على رؤوسها أسماؤها باللغة اليونانية.

وتمثل تصاوير قبة الحجرة الساخنة (كالدريوم) رسوم البروج السماوية والمجموعات الشمسية كالدب الأكبر والدب الأصغر والدائرة الفلكية (زودياك) وغير ذلك.

أما أهم هذه الصور فهى التى تصور أعداء الإسلام الذين قضى عليهم الأمويون، وقد كتبت أسماؤهم فوق رؤوسهم باللغتين العربية واليونانية وهم قيصر (الإمبراطور البيزنطى)، وروذريق (آخر ملوك القوط الغربيين فى أسبانيا) وكسرى والنجاشى (ملك الحبشة) ثم اسمان آخران مطموسان. هذا ولم ترد فى القرآن الكريم (عكس ما هو شائع) أية آية تشير إلى تحريم التصوير ، ولكن كراهية التصوير ظهرت فى الوجود واتخذت شكلا دينيا خاصا [أى لدى الفقهاء] عند نهاية القرن ٢هـ/ ٨م.

ومن القصور الأموية الباقية كل من:

١- قصر الوليد بن عبد الملك فى المنّية على بحيرة طبرية ٨٦-٩٦هـ/ ٧٠٥-٧١٥م.

٢- قصر الوليد بن عبد الملك فى جبل سيس ٨٦-٩٦هـ/ ٧٠٥-٧١٥م.

٣- قصر هشام بن عبد الملك المعروف بقصر الحير الغربى ١٠٩هـ/٧٢٧م.

٤- قصر هشام بن عبد الملك المعروف بقصر الحير الشرقى ١١٠هـ/٧٢٨م.

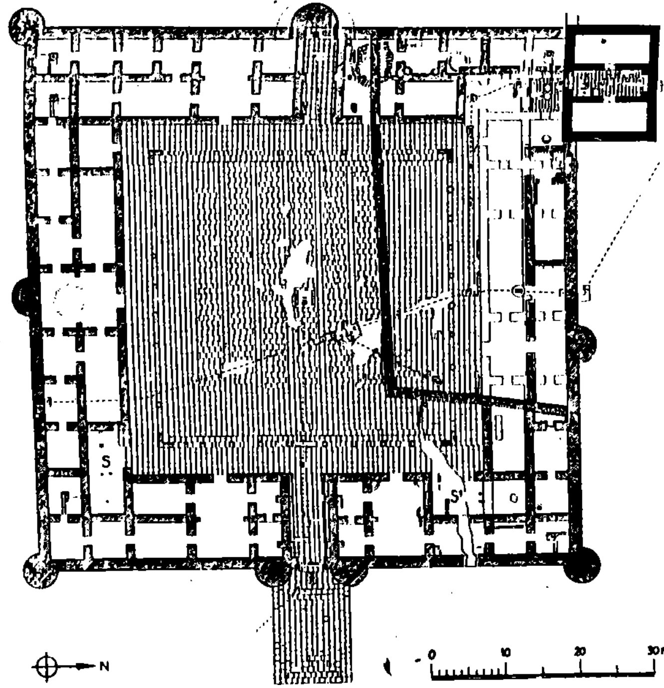
٥- قصر هشام بن عبد الملك المعروف بقصر خربة المفجر على بعد أربعة أميال شمال أريحا.

٦- قصر الوليد الثانى المعروف بقصر المشتى حوالى ١٢٧هـ/ ٧٤٤م.

٧- قصر الوليد الثانى المعروف بقصر الطوبة حوالى ١٢٧هـ/ ٧٤٤م.

ولما أراد هشام بن عبد الملك فى عام ١٠٩هـ/٧٢٧م أن يبنى قصره المعروف الآن بقصر الحير الغربى،

واختار له موضعا يقع على بعد أربعين ميلا إلى الغرب من تدمر وكان يوجد فى هذا الموضع دير بناه الحارث الغسّانى فى عصر جستنيان عام ٥٥٩م، وقد أدمج برج هذا الدير فى الركن الشمالى الغربى للقصر وصار بمثابة برج مراقبة مرتفع. ويشغل هذا القصر مساحة مربعة يبلغ طول ضلعها ٧٠م وليس له سوى باب واحد يتوسط الواجهة الشرقية ويحمى هذا الباب من أعلى سقاطة تعد أقدم مثل باق فى العمارة الإسلامية . (شكل ٧)

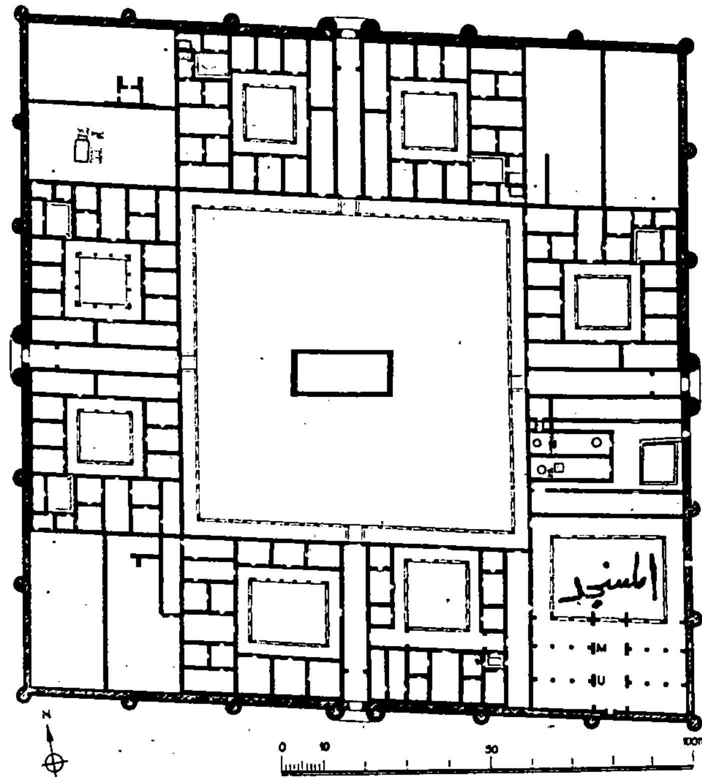


(شكل ٧) مسقط أفقى لقصر الحير الغربى

وقد اكتشف هذا القصر (م. دانيال شلومبرجيه) ويتميز هذا القصر بزخارفه الرائعة المتنوعة ما بين الزخارف الجصية والحشوات الحائطية والنوافذ المفرغة والإطارات والأشكال الآدمية فضلا عن رسوم العنب التى تزخرف عتب الباب، وقد أعيد تجميع جزء كبير من هذه الزخارف بمهارة فائقة وعرضت فى المتحف الوطنى بدمشق. واكتشفت أيضا بهذا القصر

صورتان كبيرتان مرسومتان بالألوان المائية على الجص (الفرسكو) تمثل إحداهما الخليفة (والصواب فارس) وقد امتطى صهوة جواده الراكض وشرع يرمى غزالا بسهم، ويلاحظ فى هذه التصويرة وجود ركاب للفارس ولذلك فهى تعد أقدم مثَل معروف لظهور هذا الشكل فى الفن الإسلامى.

وأمر هشام بن عبد الملك ببناء قصره الآخر المعروف الآن بقصر الحير الشرقى وقد بنى فى عام ١١٠هـ/ ٧٢٨م ويتألف هذا القصر من قصرين أحدهما كبير وكان بمثابة مدينة صغيرة محصنة، وبهذا القصر مسجد يتكون تخطيط حرمه (أى المقدم) من ثلاثة أروقة (بلاطات) موازية لجدار القبلة، ويقطع هذه الأروقة فى وسطها مجاز قاطع [الصواب رواق أوسط] عمودى على جدار القبلة، ويسقف هذا المجاز سقف أكثر ارتفاعا من سقف الأروقة كما هو الحال فى الجامع الأموى بدمشق. (شكل٨).

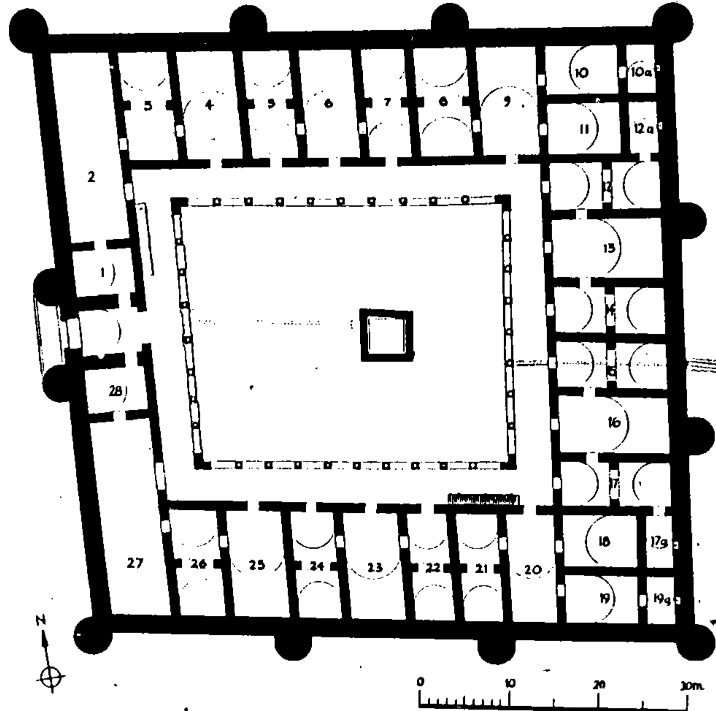


(شكل ٨) مسقط أفقى لقصر الحير الشرقى والمسجد الملحق به. [القصر الكبير]

أما القصر الآخر فصغير وهو عبارة عن مساحة مسورة قريبة من المربع يبلغ طول ضلعها من الداخل ٦٧م تقريبا ومن الخارج ٧١م تقريبا يحوطها أسوار حجرية مزودة باثنى عشر برجا مستديرة ارتفاعها ١٤م تقريبا. وليس لهذا القصر سوى مدخل واحد يتوسط واجهته الغربية ويحمى هذا المدخل من أعلى سقاطة [شرفة بارزة لصب الزيوت المغلية وخلافه على من يحاول اقتحام الباب] كما هو الحال فى أعلى المداخل الأربعة بأسوار المدينة [أى القصر الكبير].

ويزين أعلى الجدران فى مستوى ممشى السور شريط من الزخرفة الآجرية (على هيئة معينات صغيرة متجاورة أو ما يعرف بحبات اللؤلؤ الساسانية)، ويتوج كل برج حجرة صغيرة مغطاة بقبة من الآجر. كذلك يزين أعلى برجى المدخل حشوات جصية مقصودة (بائكات صماء) تظهر فيها بوضوح أوراق العنب وعناقيده فضلا عن أوراق الاكانتس.

أما القصر ن الداخل فهو يتكون من فناء مكشوف تبلغ مساحته

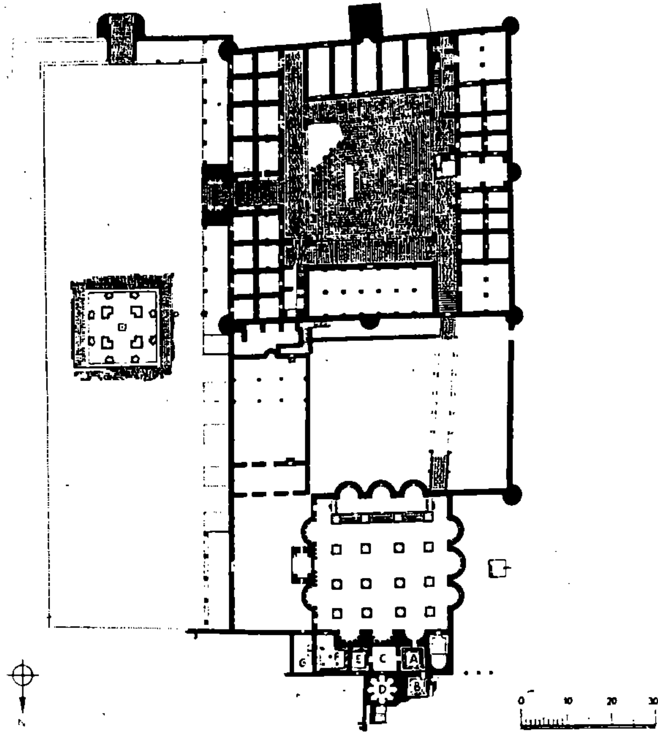


(شكل ٩) مسقط أفقى لقصر الحير الشرقى [القصر الصغير]

٤٥×٣٧م وتحـيط به حـجـرات فى طابقين، غطيت حجـرات الطابق السفلى بأقـبـيـة برمـيليـة والـعلوى بأسـقف خشبية. (شكل ٩).

ولهشام بن عبـد الملك قصر آخر فى خـربة المفـجـر على بعـد أربعة أمـيـال شمال أريحا. (شكل ١٠)

وقد اكتشف هذا القصر حديثا [فيما بيـن عـــامـى ١٩٣٤ - ١٩٤٨م] وهو يتكون من مـسـاحـة مسورة تقـرب من ٧٠م٢ بما فى ذلك المسجد الذى به وفناء أمامى كـبير وبركـة تعلو أوسطها قـبة مثمنة صغيرة مفتوحة الجوانب الأربعة [أى أنها كـانت بمثابة جوسق]، فـضلا عن مسجد آخـر برواقين [بلاطتين] فى جهـة القبلة فـقط، ويوجد إلى الشـمـال حمام كبير يتكون من تسع قباب بواقع ثلاثة بكل رواق،وفـى الركن الشـمـالى للحمام حجرة صـغيرة ملحقة به تزدان بأرضية من الفسيفـساء تعتبر أروع ما اكـتـشف فى فلسطين وقـوام هذه الزخارف شجرة [شجـرة رمان] جميلة لونت بثلاث درجـات مختـلفة من اللون الأخضر وعلـى جانبها الأيسـر غزالتان ترعيان وعلى الجانب الأيمن أسد يقاتل آخر [الصواب أسد يفترس غزالا].



(شكل ١٠) مسقط أفقى لقصر خربة المفجر

وتكون السـلالم عـادة فى القصـور الإسلاميـة ضيقة دائرية غـير ملحوظة ولكننا نجد هنا سـلالم عريضة جـميلة تؤدى إلى الطابق العلوى.

وقـوام الزخارف الجـصيـة فى هذا القصـر حشوات ذات زخارف هندسـية

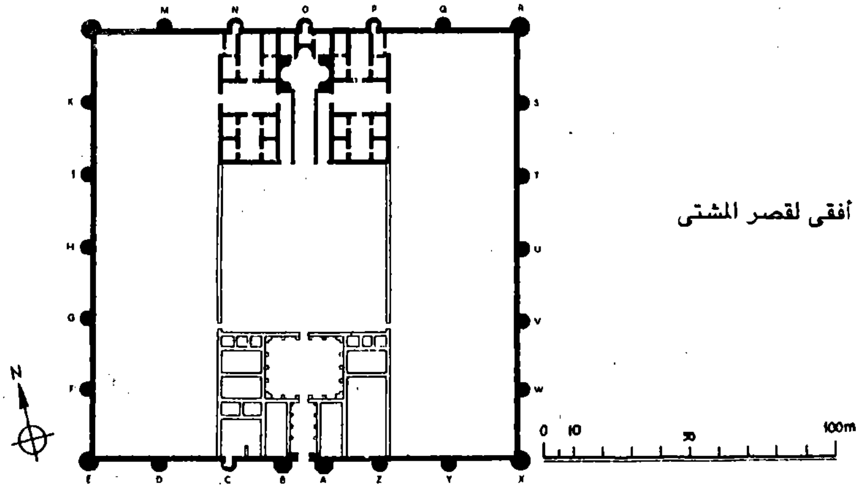
فضلا عن النوافذ المفرغة ورؤوس آدمية وفتيات يرقصن، وقد أعيد تجميع هذه الزخارف مرة ثانية وعُرِضَت فى المتحف الفلسطينى بالقدس. ويضم كل قصر من القصور الثلاثة السابقة ساحة مسورة، والتى تقدر فى قصر الحير الشرقى بحوالى ١,٥كم عرضا و٧ كم طولا، ذات جدران مبنية من الحجارة حتى ارتفاع ١,٥م ثم بالطوب اللبن بارتفاع ٢م على الأقل. ويدعم الأسوار دعامات ساندة نصف دائرية على مسافات منتظمة، وتوجد آثار لأسوار مماثلة فى خربة المفجر.

وكان يطلق على مثل هذه الساحات المسورة اسم الحير، ويثبت ذلك قول اليعقوبى (البلدان ـ ص٣٢ -٣٣) وهو يصف تأسيس مدينة سامرا على يد الخليفة المعتصم فى عام ٢٢١هـ/ ٨٣٦م «... وهذه الشوارع التى من الحير كلما اجتمعت إلى اقطاعات لقوم هدم الحائط وبنى خلفه حائط غيره، وخلف الحائط الوحش من الظباء والحمير الوحش والأيائل والأرانب والنعام وعليها حائط يدور فى صحراء حسنة واسعة».

كما أن ابن مسكويه يذكر فى كتابه (تجارب الأمم - جـ٥ - ص١٥٩) فيما يذكر ضمن أحداث عام ٣١٥هـ/ ٩٢٥ - ٩٢٦م «... وفيها [أى فى هذه السنة] شغب الفرسان برسم التفاريق وخرجوا إلى المصلى فنهبوا القصر المعروف بالثريا [أى فى بغداد] وذبحوا الوحش الذى فى الحاير...».

ـ قصر المشتى : ـ يقع على بعد حوالى أربعة أميال من زيزا [محطة على خط سكة حديد الحجاز] وحوالى عشرين ميلا جنوب عمان بالأردن . (شكل ١١).

وهو يعد أكبر القصور الأموية إذ تبلغ مساحته حوالى ١٤٥م^{2} إلا أن بناءه لم يكتمل، وقد بنيت جدرانه الخارجية بما فيها من أبراج نصف دائرية بالحجر الجيرى المصقول، أما جدرانه الداخلية فقد بنيت كلها بالآجر الذى يرتفع فوق ثلاثة أو أربعة مداميك من الحجر المنحوت.



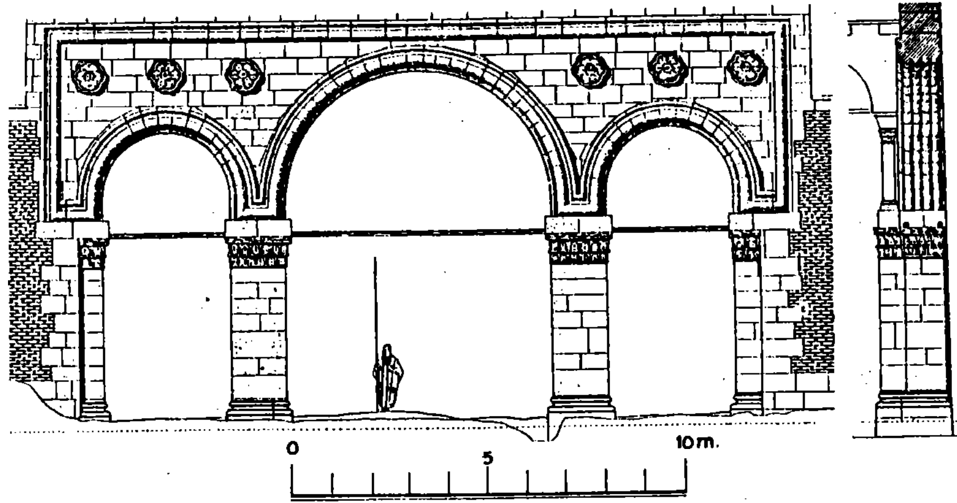
(شكل ١١) مسقط أفقى لقصر المشتى

هذا وتتراوح مقاسات الآجر فيما بين ٢١سم٢ و٢٨سم٢ ، أما سمكه فيبلغ ٦,٥سم.

ويتوسط المدخل الواجهة الجنوبية، وينقسم القصر من الداخل إلى ثلاثة أقسام رئيسية تتجه من الشمال إلى الجنوب يبلغ عرض القسم الأوسط منها ٥٧م وعرض كل من القسمين الجانبين ٤٢م، وكانت النية متجهة إلى تشييد بعض الأبنية فى هذين الجانبين إلا أن شيئا من ذلك لم يحدث. ولم يقف الأمر عند ذلك الحد ، بل إن بعض أبنية القسم الأوسط الرئيسى لم يكتمل بناؤها.

ومن الواضح أن النية كانت متجهة إلى أن يكون الجزء الذى يلى المدخل مباشرة بمثابة صالة المدخل إذ يبلغ طولها ١٧,٤٠م، وتؤدى هذه الصالة إلى فناء عرضه ٢٧,١٤م وعمقه ٢٣م ، ويحيط بكل من هذين [أى الصالة والفناء] حجرات وأفنية أخرى، ويمكن أن نطلق على هذا الجزء اسم مجموعة المدخل.

ويلى الفناء السابق ذكره فناء أوسط كبير تزيد مساحته عن ٥٧م٢ وهو خال من الأبنية، ويوجد فى الجانب الشمالى منه مدخل ذو ثلاثة عقود أوسطها أوسعها (العقود سقطت) (شكل ١٢).



(شكل ١٢) المدخل ذو العقود الثلاثة المؤدى إلى قاعة العرش

ويؤدى هذا المدخل إلى قاعة العرش وهى قاعة بازيليكية كبيرة يبلغ عمقها ٢١,٦٠ بصدرها حنية كبيرة ثلاثية العقد [واحد فى الصدر واثنان جانبيان] ويكتنف هذه القاعة من جانبيها مجموعتان متماثلتان من الأبنية إذ يتوسط كل مجموعة فناء مستطيل عمودى على القاعة وفى كل من جانبى هذا الفناء يوجد فناء آخر عمودى عليه يحيط به من جانبيه أربع حجرات قصية بواقع حجرتان بكل جانب. وكانت النية متجهة إلى كسوة جدران هذه الحجرات بوزرة رخامية حيث توجد كتل كبيرة من الحجر الأخضر الجميل الذى يبدو وكأنه رخام إلا أنه فى الواقع حجر الشست وقد قطعت هذه الكتل بالفعل إلى ألواح يبلغ سمك اللوح فيها ٣سم ووضعت فى الجانب الشرقى.

والحق أن شهرة قصر المشتى ترجع إلى زخارفه البديعة المحفورة على واجهته الجنوبية على البرجين اللذين يكتنفان المدخل وهما نصفا مثمنين فضلا عن جزء من الحائطين المتصلين بهذين البرجين يمينا ويساراً ويبلغ

طول الجزء الأيمن المزخرف ١٣,٢٠م والأيسر ١٣,٥٠م، حيث إن زخارف هذه الواجهة تشغل المسافة الممتدة فيما بين البرجين C - Z فقط(شكل ٩) وتبدأ من أسفل بسفل بارز خال من الزخرفة يبلغ ارتفاعه ٤٧سم تعلوه قاعدة مشحونة بالزخارف يبلغ ارتفاعها ١,٢٥م ثم إفريز زخرفى يبلغ ارتفاعه ١,٢٥م ثم تكنة يبلغ ارتفاعها ٤,٩٠م وتتكون القاعدة من حلية بارزة مستديرة تحيط بها من أعلى وأسفل زخارف غائرة أما الحلية البارزة فمزخرفة بشبكة من محاليق العنب المتداخلة التى تشكل فيما بينها أشكال دوائر (حلقات) بكل منها زخرفة من أوراق العنب وعناقيده وقد قسم سطح الجدار إلى عشرين مثلثا معدولا ومثلها مقلوبا بواسطة كورنيش (طنف) على هيئة الحلية القالبية وتجرى هذه المثلثات فيما بين السفل والتكنة مرة لأعلى ومرة لأسفل على هيئة زجزاجية (أى على هيئة خط متصل متكسر أو متموج)، ويبلغ ارتفاع هذه المثلثات حوالى ٢,٨٥م وعرضها عند القاعدة ٢,٥٠م ويتوسط كل مثلث وريدة تأخذ شكل مفصص سداسى الأضلاع فى المثلثات المعدولة ومثمن مستقيم الأضلاع فى المثلثات المقلوبة، وبصفة عامة فإن زخارف كل الوريدات متنوعة.

وتزين أسطح المثلثات المعدولة زخارف غنية غاية فى الروعة منفذة بالحفر البارز قوامها محاليق العنب وعناقيده وأشكال الطيور التى تنقر ثمار الفاكهة وغير ذلك. وأسفل بعض المثلثات منظر كأس وعلى جانبيه حيوانان يشربان، وتخلو زخارف المثلثات فى الجانب الأيمن للواجهة من رسوم الطيور والحيوانات فضلا عن أن زخارف هذا الجانب نفذت بمقياس أصغر.

والحق أن هذه الاختلافات - أى بين زخارف الجانبين الأيمن والأيسر - كافية لكى تؤكد الرأى القائل بأنها نفذت من قبل صناع ينتمون إلى مدارس [أى أساليب فنية] مختلفة.

وبعد فإن آثار العمارة الأموية تعد بحق أبنية رائعة فهى من الحجر

المنحوت وذات بائكات محمولة على أعمدة رخامية وكسيت من داخلها بزخارف غنية جدا نفذت على الحشوات الرخامية والفسيفساء.

والمساجد غالبا ما سقفت بأسقف جمالونية، أما المآذن فعلى شكل أبراج مربعة مرتفعة مأخوذة من أبراج الكنائس الشامية فى عصر ما قبل الإسلام، كما أن الحرم [أى مقدم الجامع] ذا الأروقة الثلاثة يرجع إلى التأثير ذاته.

وتُظهر الآثار الأموية خليطا من التأثيرات تحتل سورية المقام الأول تليها بلاد فارس أما التأثير المصرى فقد ظهر بوضوح فى نهاية العصر كما هو الحال فى قصر المشتى. كذلك استخدمت العمارة الأموية الأساليب الإنشائية التالية:

العقد نصف الدائرى ، والعقد حدوة الفرس، والعقد المدبب، والعقود المسطحة أو الأعتاب التى يعلوها عقد عاتق نصف دائرى، والصنجات المـ

أو المعشقة، والأقبية البرميلية سواء كانت من الحجر أو الآجر، والقباب الخشبية والقباب الحجرية المقامة على منطقة انتقال من المثلثات الكروية الحقيقية، أما مناطق الانتقال المكونة من حنايا ركنية (اسكونشات) فلم تستخدم خلال ذلك العصر.

ونحن نعرف من خلال أوصاف المؤرخين الأوائل أنه قد ساد فى بلاد فارس والعراق نمط من المساجد يختلف تماما عن النمط الشامى حيث إنه كان ذا تخطيط مربع بنيت جدرانه بالآجر (وأحيانا بالطوب اللبن) وحملت أسقفه الخشبية المسطحة على الأعمدة مباشرة دون وساطة العقود.

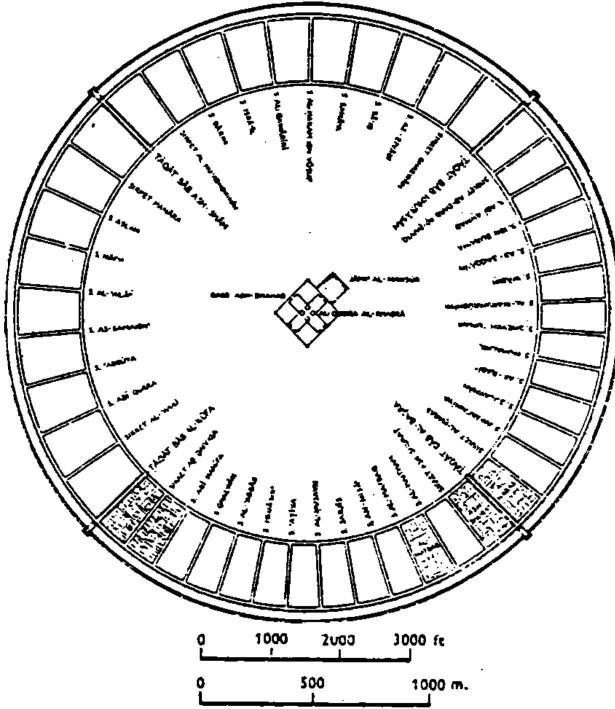
وعلى ذلك فإن هذا النمط من المساجد متأثر بشكل مباشر بقاعات الاستقبال (الأبادانا) فى القصور الفارسية القديمة (أى التى ترجع إلى العصر الأخمينى) والرواق ذو السقف المسطح (تالار) فى القصور الفارسية المتأخرة (أى التى ترجع إلى العصر الساسانى).

٣- العمارة فى العصر العباسى:

كان لتأسيس بغداد تأثير بعيد المدى مشابه للتأثير الذى حدث عندما انتقلت عاصمة الامبراطورية الرومانية من روما إلى القسطنطينية وترتب على ذلك تغير مركز الثقل فى الامبراطورية.

كانت العاصمة [أى دمشق] حتى ذلك الوقت، تقع فى منطقة خاضعة لتأثير الحضارة الهيلنستية منذ عصر الإسكندر ، ولكن ترتب على انتقال مركز الخلافة إلى بغداد أن ضعف هذا التأثير وحل محله التأثير الساسانى الفارسى، وإلى هذه المنطقة تنتمى العراق مما كان له أثره فى تصميم المدينة الجديدة التى توجد عنها بيانات مفصلة فى اليعقوبى والخطيب يمكن على هديها إعادة بنائها على الرغم من أنه لا يوجد أى أثر لبغداد المنصور التى شرع فى وضع أساسها فى عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م وتم الفراغ من بنائها عام ١٤٩هـ/ ٧٦٦م. وكانت المدينة ذات تصميم دائرى، (شكل١٣).

ويحيط بها سوران أحدهما خارجى والآخر داخلى بينهما فصيل يبلغ عرضه حوالى ٣٥,٤٠م، ويبلغ ارتفاع السور الخارجى حوالى ١٤م وسمكه



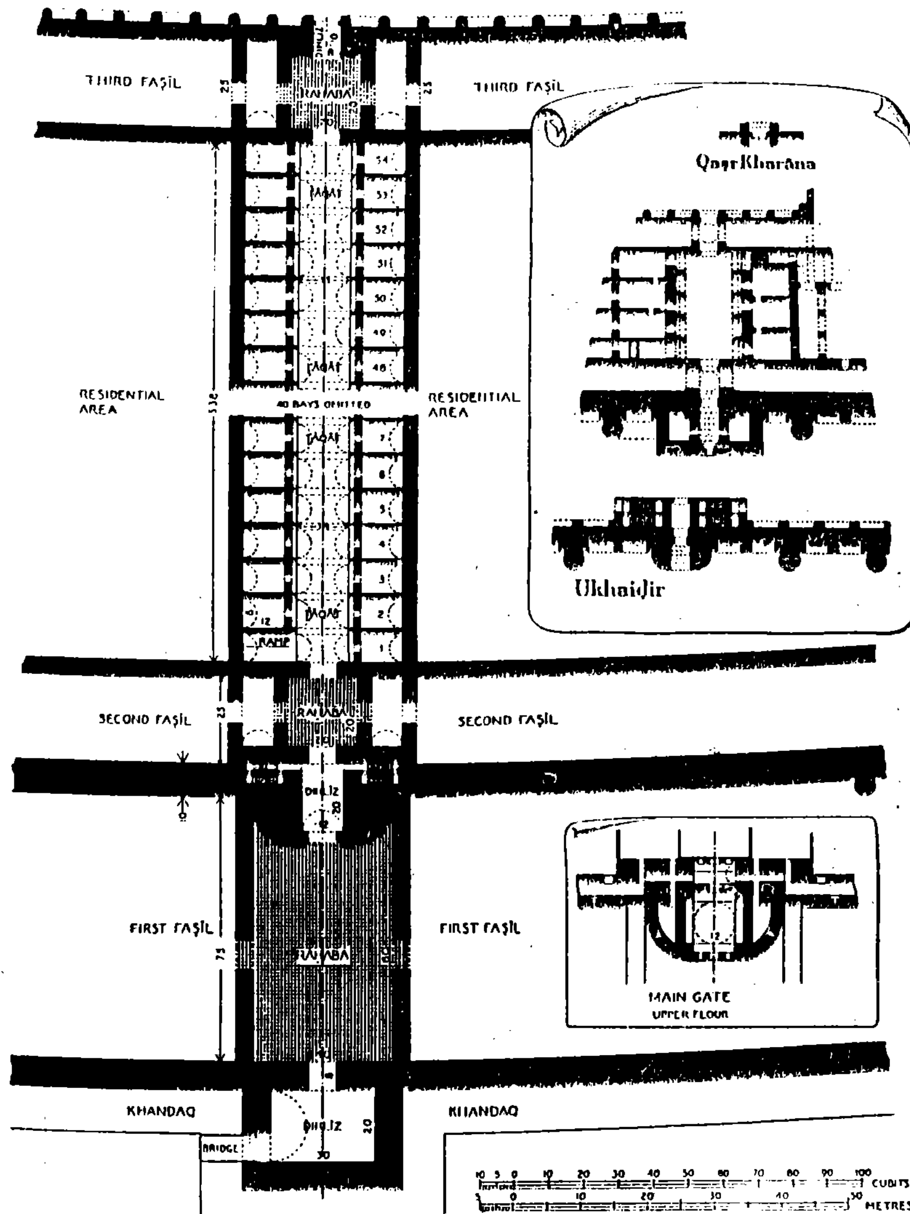
(شكل ١٣) مسقط أفقى لمدينة بغداد.

٤م ، بينما يبلغ ارتفاع السور الداخلى هو والشرفات التى تعلوه حوالى ١٧م وسمكه ٥م.

وكان يوجد بين كل باب والآخر برج وعددها ثمانية وعشرون برجاً ويبلغ ارتفاع كل برج منها ما يقرب من مترين ونصف المتر [إلا أنه كان يوجد برج إضافى بين كل من بابى البصرة والكوفة وعلى ذلك كان عدد الأبراج فى هذا الجانب ٢٩برجا].

وكان للمدينة أربعة أبواب محورية [وهى باب خراسان فى الشمال الشرقى وباب الشام فى الشمال الغربى وباب البصرة فى الجنوب الشرقى وباب الكوفة فى الجنوب الغربى].

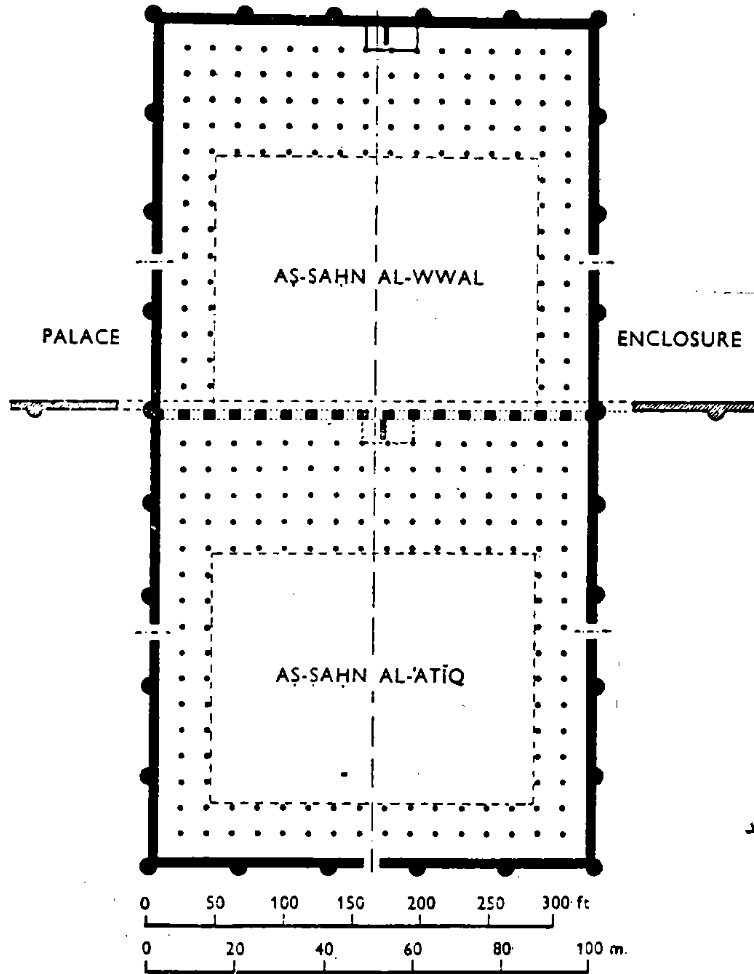
ويذكر الخطيب البغدادى (تاريخ



(شكل ١٤) مسقط أفقى لأحد مداخل بغداد.

بغداد ـ ص ٦٦-٦٧) أن «لكل باب منها بابين : باب دونه باب بينهما دهليز ورحبة، يدخل إلى الفصيل الدائر بين السورين فالأول باب الفصيل والثانى باب المدينة، فإذا دخل الداخل من باب خراسان الأول عطف على يساره فى دهليز أزج معقود بالآجر والجص: عرضه عشرون ذراعا وطوله ثلاثون ذراعا، المدخل إليه فى عَرْضَيْه والمخرج منه من طوله، يخرج إلى رحبة ممتدّة إلى الباب الثانى طولها ستون ذراعا وعرضها أربعون ذراعا ولها فى جنبتيها حائطان من الباب الأول إلى الباب الثانى، وفى صدر هذه الرحبة فى طولها الباب الثانى وهو باب المدينة ... والأبواب الأربعة على صورة واحدة فى الأبواب والفصلان والرِّحاب والطاقات».

ويتضح من كلمات الخطيب البغدادى التى يقول فيها «إنه إذا دخل الداخل من باب خراسان الأول عطف على يساره فى دهليز ...» إن المدخل الخارجى كان مدخلا منكسرا [وهو ما يعرف فى المصادر العربية باسم الباشورة] ، ويضيف الخطيب (نفسه ـ ص٦٧) فيذكر أن الباب الثانى أو الباب الداخلى يؤدى إلى دهليز أزج مقبى بالآجر والجص طوله ٢٠ ذراعاً وعرضه ١٢ ذراعاً [وكذلك فى سائر الأبواب الأربعة ويعلوه مجلس على رأسه قبة عظيمة مزخرفة سمكها ٥٠ ذراعاً. أما بالنسبة إلى شكل المدينة الدائرى فإن المؤرخين المسلمين يصرون على أنه [لا يعرف من أقطار الدنيا مدينة مدوَّرة سواها] وواقع الأمر أن هذا القول بعيد عن الصواب إذ أن هذا التخطيط كان معروفا فى العديد من المدن قبل العصر الإسلامى ومنها كل من : مدينة سنجرلى الحبشية ، ومدينة عبره [شرق نصيبين] ومدينة اجبتانا [هاجمتانا] ومن العصر الفارثى [أو البارثى] كل من مدينة اكتسيفون [المدائن] ومدينة تخت سليمان ومدينة دارا بجرد فى فارس وأيضا فيروز آباد [مدينة جور الساسانية] أما عن المسجد فقد بنى فى وسط المدينة الجديدة. (شكل ١٥).



(شكل ١٥) مسقط أفقى لمسجد
مدينة بغداد.

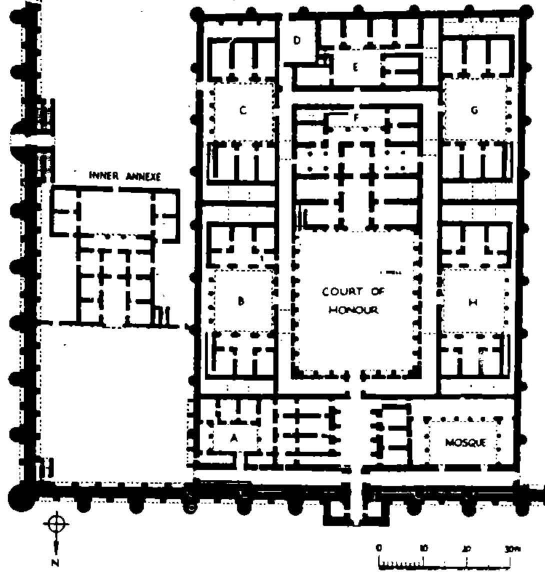
وكان المسجد، حسب رواية الخطيب، يشغل مساحة مربعة يبلغ طول ضلعها مـــائتـى ذراع (أى حـــوالى ١٠٠م) وسقـفت هذه المساحـة بسقف خـشبى مـحمـول على أعـمدة خـشـبيـة، ومن المحـتمل أن حـرم المسـجد [أى المقـدم] كان يتكون من خمـسة أروقة [بلاطات] مـثل جـامـعى الكوفـة وواسط [وبكل بائكة سـبعـة عـشر عـقـدا [تسيـر من اليمين إلى اليسار [أى أنها تتجه موازية لجـدار القـبلة] أمـــا الجـوانب الثـلاثة الأخـرى المحيطه بالـصحن [أى المؤخـر والمجنبتان] فبكل منها رواقان فقط.

هذا وقـد أعيـد بناء الجامع بالآجـر والجص وخـشب الساج بأمـر الخليفـة

هارون الرشيد فيما بين عامى ١٩٢ - ١٩٣هـ/ ٨٠٧ - ٨٠٨م.

وكان قصر المنصور مربعا يبلغ طول ضلعه ٤٠٠ ذراع ويقع فى وسط المدينة ملاصقا للجامع من جهة جدار القبلة (شكل ١٥) كما هو الحال فى القصور الإسلامية السابقة مثل دمشق حوالى عام ٣٠هـ/ ٦٥٠م والبصرة ٥٠هـ/ ٦٦٥م والقيروان ٥٥ هـ/ ٦٧٠م وواسط ٨٣هـ/ ٧٠٢م أو ٨٤ هـ/٧٠٣م ومرو ١٣٢-١٣٨هـ / ٧٥٠ - ٧٥٦ م وجامع أحمد بن طولون [إذا اعتبرنا دار الإمارة التى خلف جدار القبلة قصرا) ٢٦٥هـ/ ٨٧٨م.

وقد اندثر المسجد والقصر منذ فترة طويلة، إلا أنه لحسن الحظ بقى لدينا قصر عباسى من هذه الفترة [أى الربع الثالث من القرن ٢هـ/ ٨م] فى حالة جيدة من الحفظ وهو قصر الأخيضر ويقع فى وادى عبيد على بعد ٣٠ ميلاً غربى كربلاء. (شكل١٦)



(شكل ١٦) مسقط أفقى لقصر الأخيضر

ويتكون هذا القصر من مساحة خارجية مستطيلة محصنة تبلغ ١٧٥ × ١٦٩م ويتوسط كل واجهة من واجهاته الأربع باب، وتوجد أربعة أبراج مستديرة [والصواب على هيئة ثلاثة أرباع الدائرة] فى الأركان، بينها عشرة أبراج نصف دائرية عدا الأبراج الفريدة على جانبى كل مدخل من المداخل الأربعة.

وداخل هذه المساحة الخارجية المسورة يوجد القصر نفسه وقد بنى ملاحقًا لواجهة سوره الشمالى من الداخل، وتبلغ مساحته ١١١م من

الشمال إلى الجنوب و ٨٢م من الشرق إلى الغرب، وهو مزود أيضًا بأبراج نصف دائرية ويقع مدخله الرئيسى على محور المدخل الشمالى للسور الخارجى الرئيسى، وكان ارتفاع الجدران الأصلى بالدروة التى تعلوها حوالى ١٩م، وهى مبنية بالحجر الجيرى على هيئة لوحات غير مستوية [أى أنها خشنة الملمس] ولحاماتها مكونة من مونة من الجص. ويتكون داخل القصر من فناء كبير [ساحة الشرف] فى الجانب الجنوبى منه إيوان كان بمثابة قاعة الاستقبالات العامة وتوجد خلف هذا الإيوان حجرة مربعة من المفروض أنها قاعة الاستقبالات الخاصة ويحيط بكل منهما [أى الإيوان والحجرة المربعة] حجرات قصبية.

ويوجد دهليز كبير قصبى يبلغ عرضه حوالى ٣,٥م يدور بكامله حول هذه المجموعة من الحجرات وساحة الشرف، كما توجد فى جانبيه الشرقى والغربى أربع مجموعات من البيوت منعزلة ومستقلة تمامًا، وكل بيت مكون من حجرات قصبية يتوسطها فناء خاص وكانت هذه البيوت الأربعة تخص الزوجات الشرعيات الأربع للأمير المسلم الذى بنى هذا القصر من أجله كما هو الحال فى قصر المشتى. (شكل ١٦).

فى هذه البيوت الأربعة نجد أنه يتخلل الضلع المجاور للدهليز الكبير [ويقصد به الضلع الشرقى لفناء البيوت الغربية والضلع الغربى لفناء البيوت الشرقية] بائكة صماء ذات خمسة عقود يشغل العقد الأوسط منها باب [وهو باب الدخول لفناء البيوت الأربعة من الدهليز]، وتوجد فى الجانب المقابل [أى الضلع الغربى لفناء البيوت الغربية والضلع الشرقى لفناء البيوت الشرقية] سقيفة يبلغ عمقها ٢,٨٠م ذات خمسة عقود محمولة على أربع دعامات مستديرة، ويسقف هذه السقيفة قبو برميلى، أما الضلعان الشمالى والجنوبى لفناء كل من البيتين الشماليين [B - H] فيشغل كل منهما سقيفة ذات ثلاثة عقود تمتد خلفها ثلاث حجرات [الصواب إيوان أوسط وحجرتان على جانبيه] مستعرضة مسقفة بأقبية برميلية، ويلاحظ عدم وجود السقيفة ذات العقود الثلاثة بكل من الضلعين الشمالى والجنوبى لفناء البيتين الجنوبيين [C - G].

هذا ويوجد ممر يمتد من الفناء الذى يتوسط البيوت الأربعة ويؤدى إلى حجرة يبلغ طولها ١٧,٦٠م وعرضها ٣,٥م، وتقع هذه الحجرة بشكل عمودى خلف الحجرات الثلاث المقبية بكل بيت من البيوت.وقد سقفت هذه الحجرة بقبوين برميليين طوليين يتوسطهما من أعلى فتحة كانت مخصصة لإخراج الدخان حيث عثر على زوج الأنابيب الفخارية بالقبو المجاور للجدار الخارجى مما يرجح استعمالها كمدخنة لمطبخ كل بيت والمتمثل فى هذه الحجرة.

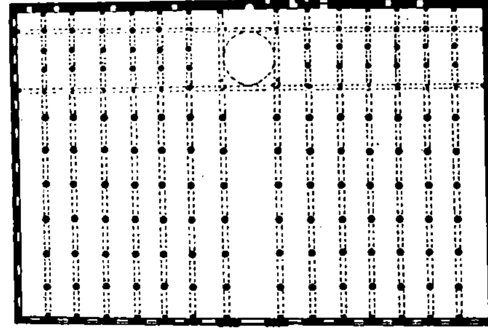
والقصر مزود أيضًا بمسجد [يشغل الركن الشمالى على يمين الداخل] يبلغ عرضه ٢٤,٢٠م وعمقه ١٥,١٥م، وهو عبارة عن صحن تحيط به من جهاته الثلاث الجنوبية والشرقية والغربية أروقة (بلاطات) بواقع رواق من بائكة واحدة بكل جهة، أما الجهة الرابعة للصحن (وهى الشمالية) فيلاحظ أنها تخلو من وجود هذا الرواق.

أما عن تاريخ بناء القصر فمن المحتمل أنه بنى بأمر عيسى بن موسى عم الخليفة أبو جعفر المنصور فى حوالى عام ١٦١هـ/ ٧٧٨م.

المسجد الأقصى بالقدس الشريف: ـ

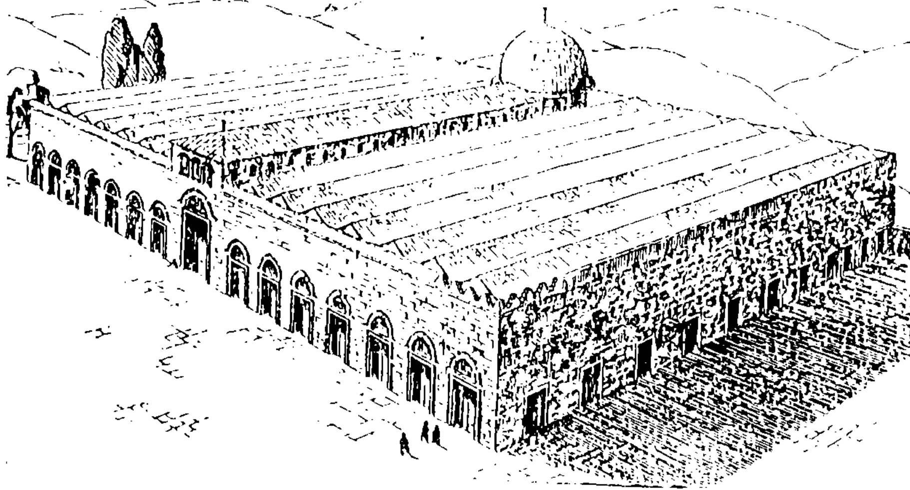
وحوالى هذه الفترة [أى الربع الثالث من القرن ٢هـ/ ٨م] أعيد بناء المسجد الأقصى بأمر الخليفة المهدى العباسى وذلك فى عام ١٦٣هـ/ ٧٨٠م.

ويمكننا بفضل الدراسات الحديثة أن نؤكد أنه كان يتكون (شكل ١٧) [أى مقدم المسجد أو المغطى على حد قول المقدسى] من خمسة عشر رواقا [بلاطا] تتجه كلها عمودية على جدار القبلة، مكان الرواق الأوسط [البلاطة الوسطى] أوسعها حيث يبلغ عرضه ١١,٥٠م وعن يمينه سبعة أروقة ومثلها عن يساره ويبلغ عرض كل منها ٦,٢٥م، ويسقف هذه الأروقة سقف جمالونى، وسقف الرواق الأوسط أكثر ارتفاعا كما تعلو نهايته عند المحراب قبة خشبية عظيمة ويتوسط الواجهة الشمالية تجاه المحراب باب كبير توجد على جانبيه أربعة عشر بابا أصغر منه بواقع سبعة أبواب عن يمينه ومثلها عن يساره كما توجد فى الجانب الشرقى عشرة أبواب [الصواب أحد عشر بابا] غير مزخرفة [أى سواذج على حد قول المقدسى]. (شكل ١٨).



(شكل ١٧) مسقط أفقى للمسجد الأقصى فى عهد المهدى العباسى.

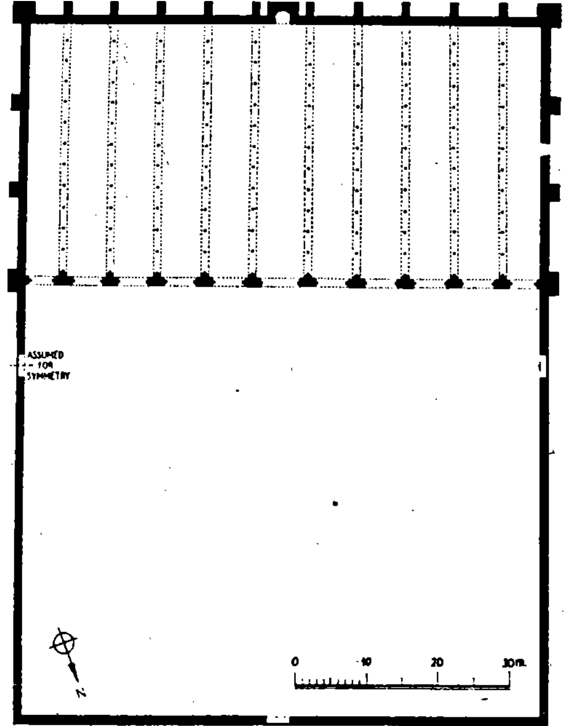
وليس هناك شك فى أنه كان لتصميم المسجد الأقصى أثره الكبير على تصميم جامع قرطبة الذى أمر ببنائه عبدالرحمن الأول [أى الداخل] فى عام ١٧٠هـ/ ٧٨٦ ـ ٧٨٧م ورغم الإضافات التى أضيفت إليه فى فترات ثلاث مختلفة، إلا أن الجزء الأول [أى الأصلى] مايزال باقيا (شكل ١٩) وهو يتكون مثل المسجد الأقصى من أروقة



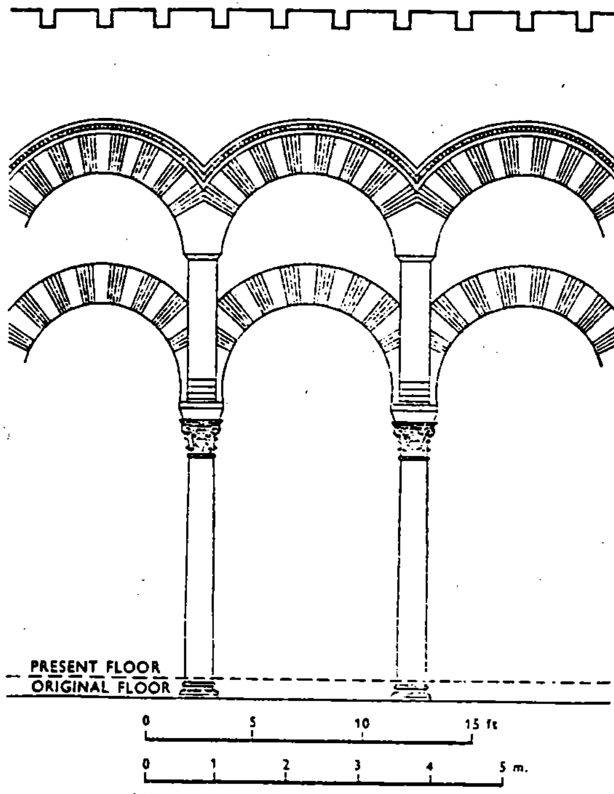
(شكل ١٨) منظور لحرم [أى مقدم] المسجد الأقصى.

[بلاطات] تتجه كلها عمودية على جدار القبلة ويبلغ عددها أحد عشر رواقا أوسطها أوسعها ويسقف هذه الأروقة أسقف جمالونية متوازية.

ولم يكن التأثير السورى [أى الشامى] فى أسبانيا مستغربا فى هذه الفترة لكثرة اللاجئين السوريين [الشاميين] إليها. وتتكون كل بائكة من بائكات الأروقة من اثنى عشر عقداً تعلوها مثلها وبفضل هذه الوسيلة المعمارية المبتكرة تم رفع سقف الجامع حوالى ٩,٨٠م.



(شكل ١٩) مسقط أفقى لمسجد قرطبة فى عهد عبدالرحمن الداخل.

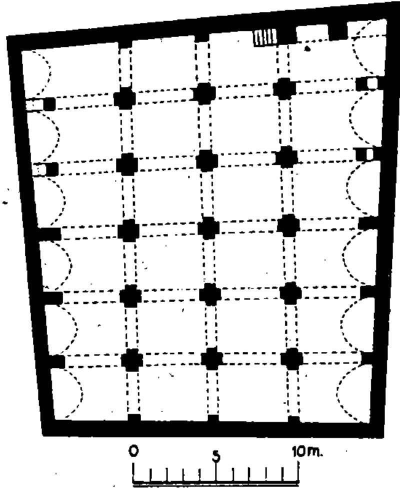


(شكل ٢٠) طريقة إقامة عقود البواكى بمسجد قرطبة

صهريج الرملة بفلسطين: ـ

[يعرف محليا باسم بئر الضيزية] لهذا المبنى أهمية كبيرة فى تاريخ العمارة الإسلامية، وهو عبارة عن بئر محفورة فى باطن الأرض يبلغ عمقه ٨م، (شكل ٢١) وقد قسم هذا الصهريج إلى ستة أروقة [بلاطات] بواسطة خمس بائكات، تتكون كل بائكة منها من أربعة عقود تجرى من الشرق إلى الغرب. (شكل ١٠).

وجميع العقود مدببة، ويبدو أنها مكونة من مركزين يتراوح البعد بينهما من ١/٧ إلى ١/٥ بحر العقد أى اتساع فتحته. وليس هناك أى شىء حول تاريخ البناء إذ توجد كسوة جصية عليها نقش كتابى بالخط الكوفى يثبت أن تاريخ البناء هو ذو الحجة ١٧٢هـ/ مايو ٧٨٩م، وعلى ذلك فإن العقود المدببة التى استخدمت فى هذا الصهريج تسبق مثيلتها فى العمارة الأوروبية بقرون عديدة.



(شكل ٢١) مسقط أفقى لصهريج الرملة.

ـ جامع عمرو بن العاص فى الفسطاط:

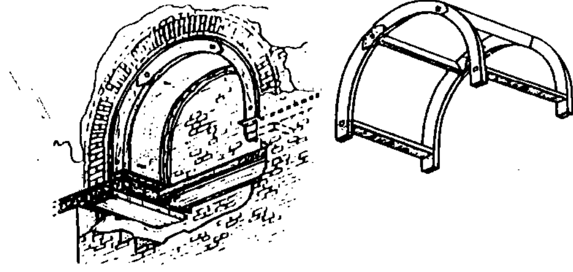
أمر عبدالله بن طاهر والى مصر فى عام ٢١٢هـ/ ٨٢٧م بزيادة الجامع وتوسعته فأضاف إليه مساحة جديدة من الجهة الجنوبية الغربية تعادل مساحته التى كان عليها قبل هذه الزيادة، ويقول المقريزى «وكانت زيادة ابن طاهر المحراب الكبير وما فى غربيه...» وصار للجامع عقب هذه الزيادة ثلاثة عشر باباً منها خمسة فى الجدار الشمالى الشرقى وثلاثة فى الجدار الشمالى الغربى وأربعة فى الجدار الجنوبى الغربى وباب واحد فى جدار القبلة لخطيب الجامع، وكانت هذه

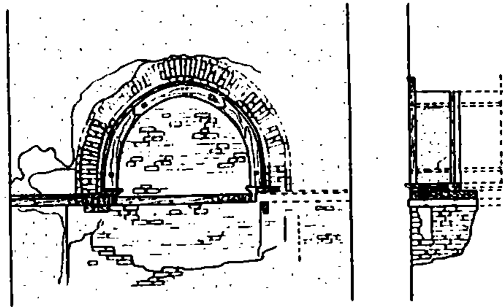
التوسعة هى خاتمة الزيادات المسجلة (أى فى المصادر)، وتكمن أهميتها فى أنه يمكن أن نحدد من خلالها أن الجزء الواقع من المبانى الحالية على يمين الخط المرسوم المنصف للجامع (أى فيما بين المحراب الكبير الحالى وفتحة الباب الأوسط المقابل له بالواجهة البحرية) لا يمكن أن يكون تاريخه بأى حال من الأحوال قبل عام ٢١٢هـ/ ٨٢٧م.

وأصبحت مساحة الجامع على ما هو عليها الآن إذ يبلغ طول الجدار الجنوبى الشرقى ١٠٩م والجدار الشمالى الغربى (المقابل له) ١٠٥/٢٨م والجدار الشمالى الشرقى ١٢٠/٥٥م والجدار الجنوبى الغربى (المقابل له) ٢٨/ ١١٧م. هذا وقد كشفت أعمال الحفر عن أساسات الجامع التى قام بها (كريسويل) فيما بين ١٩٢٦ ـ ١٩٣٣م أنه توجد سبع بائكات تجرى من اليمين إلى اليسار (أى موازية) فى جانب القبلة ومثلها فى الجانب المقابل (أى الجانب البحرى) وأربع بائكات: فى الجانب الجنوبى الغربى أما بائكات الجانب الشمالى الشرقى فتتجه عمودية على الجدار. ويبلغ ارتفاع الجدران الخارجية بدون الشرافات المتوجه لها حوالى ١٠,٥٠م وهذه الشرافات لانعرف عن طرازها شيئا.

وتوجد فى أعلى جدران الجامع ثمان وسبعون نافذة ذات تصميم رائع ويبلغ اتساع فتحتها (أى بحر العقد) حوالى ٢,٧٠م وبنواصيها من الداخل والخارج صف من الأعمدة المدمجة وزوج من الأعمدة الرخامية القصيرة على جانبى فتحة النافذة. وتوجد طبلية خشبية مستعرضة ترتكز على الأعمدة الرخامية مما أدى إلى تقليل سعة الفتحة إلى ١,٩٠م هذا وتعتبر كل العقود الباقية عقودًا ممتدة ومدببة تدبيبًا خفيفا، ويوجد عدد من الطبالى والروابط الخشبية مزخرفة بزخارف محفورة تتكون من إفريز متتابع من أوراق الأكانتس قوامه أربعة أوراق ملتفة تتبادل مع أوراق ذات خمسة فصوص (شكل ٢٢).

وتتجلى أهمية هذه الزخارف بصفة أساسية فى أنها مشتقة من الفن الهيلينستى السورى وتثبت أن الفن العباسى العراقى، الذى ظهر بعد ٥٠ عامًا فى جامع ابن طولون، لم يصل إلى مصر بعد (أى حتى عام ٢١٢هـ/ ٨٢٧م).





(شكل ٢٢) النوافذ الأصلية بجامع عمرو.

مدينة سامرا بالعراق: -

يحدد عام ٢٢١هـ/ ٨٣٦م حدثا ذا أهمية كبيرة (أى فى تاريخ تطور العمارة والفنون الإسلامية) ألا وهو تأسيس مدينة سامرا. وقد شيد القصر (أى قصر الجوسق الخاقانى المعروف ببيت الخليفة) على حافة الهضبة التى ترتفع عن مستوى الوادى الخصيب لنهر دجلة بحوالى ١٧م.

ويوجد فى الوادى نفسه حوض كبير مساحته ١٢٧م٢، ومنه يرتفع درج كبير عرضه ٦٠م يصعد منه إلى مستوى الأرضية الأعلى التى تتقدم باب العامة. (شكل ٢٣).

ويعد هذا الباب أحسن أجزاء القصر الباقية حفظا، وهو يتكون من واجهة ذات ثلاثة عقود كبيرة يبلغ ارتفاعها حوالى ١٢م، وتوجد خلفه ثلاث حجرات عرضية مغطاة بأقبية برميلية، ويلى الباب دهليز يمر بين ست قاعات عرضية وبعد ذلك نصل إلى فناء مربع، وإلى الشمال توجد حجرات الخليفة وإلى الجنوب يوجد جناح الحريم.

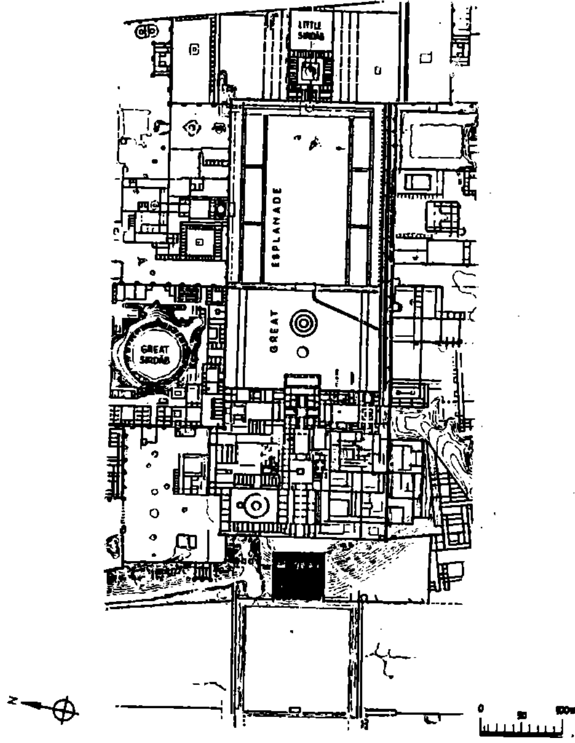
وبمتابعة السير على محور الباب نصل إلى فناء طويل هو المعروف بساحة الشرف، وخلف هذا الفناء يوجد مدخل ثلاثى العقود يؤدى إلى حجرة العرش، وتتكون هذه الحجرة من أربع قاعات على شكل حرف T، وقد رتبت هذه القاعات بشكل متقابل حتى يمكن الحصول على قدر كاف من الإضاءة

والتهوية من خلال المناور التى نتجت عن هذا التصميم. ويشبه تخطيط كل قاعة التخطيط البازيليكى ذا الأروقة الثلاثة، وفى الفراغات توجد حجرات على نطاق أصغر كسيت جدرانها بوزرات رخامية. كذلك يوجد أيضًا مسجد للخليفة مزود بمحراب.

وخلف ذلك توجد ساحة كبيرة للتنزه يبلغ طولها ٣٥٠م وعرضها ١٨٠م ويتخلل هذه الساحة قنوات صغيرة، ويوجد خلف ذلك ملعب البولو (ميدان الصوالجه).

هذا وتبلغ المسافة من الحوض الكبير إلى حلبة السباق (المضمار) حوالى ١٤٠٠م. (شكل ٢٣).

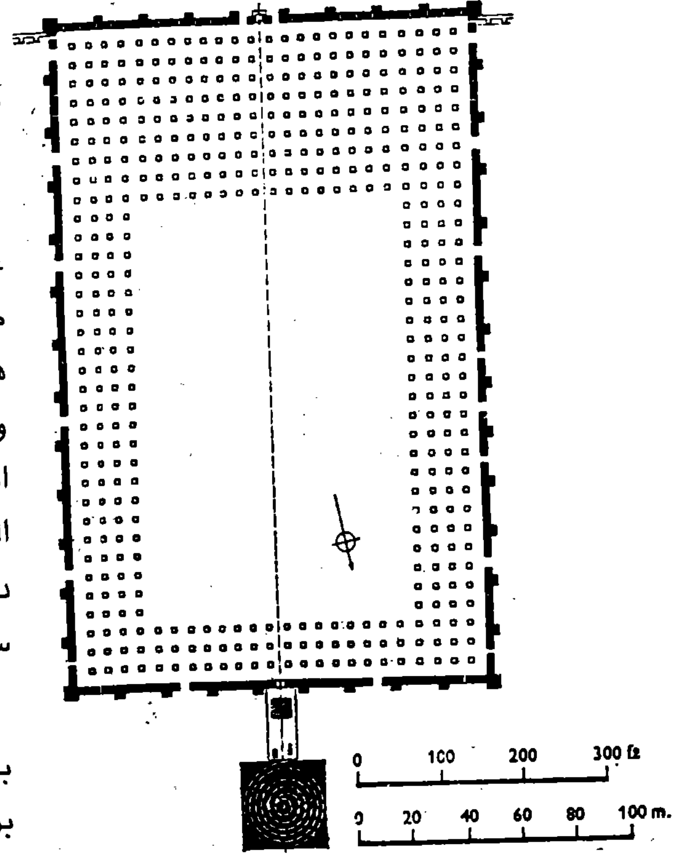
أما الزخارف فهى تتكون من وزرات ذات زخارف جعبية قالبية غالبًا باستثناء الوزرات فى مجموعة حجرة العرش حيث إنها عبارة عن ألواح رخامية.



(شكل ٢٣) مسقط أفقى لقصر الجوسق الخاقانى

كذلك تكسو الجزء العلوى لجدران جناح الحريم تصاوير مرسومة بالألوان المائية على الجص (الفرسكو) وقوام زخارفها أشكال الكائنات الحية والزخارف النباتية.

وأعمال الخشب بالقصر من خشب الساج وهى إما محفورة أو مرسومة.



(شكل ٢٤) مسقط أفقى لجامع سامرا

جامع سامرا: ـ

لم يتبق شىء من الجامع الأول الذى بنى مع المدينة من قبل الخليفة المعتصم، وقد أعيد بناؤه تمامًا بأمر الخليفة المتوكل، وبدأ البناء فى عام ٢٣٤هـ/و٨٤٨ م ـ ٨٤٩م وفرغ منه فى شهر رمضان ٢٣٧هـ/ فبراير ـ مارس ٨٥٢م.

وهو يعد أكبر الجوامع الإسلامية إذ أنه يتكون من مساحة مستطيلة كبيرة بنيت بالآجر المحروق يبلغ طولها من الخارج حوالى ٢٤٠م بينما يبلغ عرضها من الداخل ١٦٥م (أى أن طول ضلعية بنسبة ٣: ٢) وعلى ذلك تقدر هذه المساحة بحوالى ٣٨,٠٠٠م². ولاتزال هذه المساحة الخارجية هى الباقية فقط بحالة جيدة ويبلغ سمك الجدران ٢,٦٥م وتدعمها أبراج نصف دائرية يبلغ قطرها ٣,٦٠م وتبرز عن سَمْت الجدران بحوالى ٢,١٥م.

ومن هذه الأبراج أربعة أبراج ركنية بواقع برج بكل ركن منها واثنا عشر برجا فى كل من الجدارين الشرقى والغربى وثمانية أبراج فى كل من الجدارين الشمالى والجنوبى وبذلك يصل عدد هذه الأبراج إلى أربعة وأربعين برجاً ويبلغ طول الجدران بين هذه الأبراج ١٥م، كذلك يوجد ستة عشر بابا مستطيلا يتوج فتحاتها أربطة خشبية يعلو كل رباط منها عقدا عاتقا.

والأبراج كلها فى غاية البساطة بينما يزخرف الجزء العلوى للجدران فيما بين هذه الأبراج إفريز ذو ست دخلات مربعة مجوفة ذات حافات

مشطوفة، وتوجد بكل دخلة سرة دائرية (قرص) ضحلة (غير عميقة) قطرها حوالى ١م وعمقها ٢٥سم، ويبلغ الارتفاع الكلى للجدران الآن حوالى ١٠,٥٠م.

وعلى الرغم من بساطة التكوين العام للواجهة إلا أنها، بفضل تأثيرها فى النفس، تعد حقيقة واجهة تذكارية.

وقد فتحت فى الجدار الجنوبى أربعة وعشرين نافذة وضعت على نفس محاور الخمسة والعشرين رواقا للحرم (أى مقدم الجامع) باستثناء الرواق الأوسط حيث إن المحراب لا تعلوه نافذة، وتوجد نافذتان أخريان فى كل جانب وبذلك يصبح عدد النوافذ ثمانياً وعشرين نافذة، وشكل هذه النوافذ من الخارج عبارة عن فتحات مستطيلة ضيقة، أما من الداخل فهى على هيئة عقود ذات خمسة فصوص ترتكز على أعمدة مدمجة صغيرة، وجميع النوافذ داخل إطار مستطيل غائر.

وقد أثبتت اكتشافات هرتزفلد أن السقف كان يرتكز على دعامات مثمنة من الآجر مباشرة دون وساطة العقود ويبلغ طول ضلعها ٢,٠٧م وقد وضعت فى أركان هذه الدعامات الأربع أعمدة رخامية مدمجة، ويبلغ الارتفاع الحالى ١٠,٣٥م.

وكان المسجد محاطا بمساحة خارجية من جوانبه الثلاثة: الشمالية والغربية والشرقية وتعرف هذه المساحة باسم الزيادة ويتضح من إحدى الصور الجوية أن مساحة الجامع بالزيادة كانت تبلغ ٣٧٦ × ٤٤٤م.

أما المئذنة الشهيرة المعروفة «بالملوية» فتقف على بعد ٢٧,٢٥م من الحائط الشمالى للجامع.

وتتكون هذه المئذنة من قاعدة مربعة يبلغ طول ضلعها ٣٣م وارتفاعها حوالى ٣م، ويعلو هذه القاعدة برج حلزونى يلتف حوله منحدر يبلغ عرضه ٢,٣٠م ويجرى هذا المنحدر حول البرج فى اتجاه عكس عقرب الساعة إلى أن يتم خمس لفات كاملة، ويبلغ ارتفاع كل دورة ٦,١٠م ولكن لما كان طول كل دورة تالية هو أقل من سابقتها مما استوجب زيادة الانحدار كلما ارتفعنا حتى يتم الاحتفاظ بارتفاع كل دورة.

ويعلو الجزء الحلزونى طابق مثمن مزخرف بثمانى تجويفات كل منها

داخل إطار ضحل (غير عميق) والتجويف الجنوبي يؤلف باباً حيث ينتهي به المنحدر ويفتح على سلم مستقيم في بدايته ثم حلزونيا بعد ذلك حتى ينتهي عند قمة المئذنة، وعلى ضوء وجود ثمانية ثقوب شاهدها هرتزفلد في هذه القمة يعتقد أنها ربما كانت تمثل جوسق صغير محمول على أعمدة خشبية.

جامع أبي دلف: (شكل ٢٥) يقع على بعد ١٥كم تقريبًا من القسم الشمالي لمدينة الجعفرية التي أمر الخليفة المتوكل ببنائها لنفسه شمال مدينة سامرا فيما بين عامي ٢٤٥ - ٢٤٧هـ/ ٨٥٩ - ٨٦١م.

وهو جامع كبير مثل جامع سامرا إلا أنه أصغر منه إذ تبلغ مساحته الداخلية ٢١٣م من الشمال إلى الجنوب و ١٣٥م من الشرق إلى الغرب، وقد بنيت جدرانه الخارجية بالطوب اللبن ويبلغ سمكها حوالي ١,٦٠م وتدعمها دعامات ساندة نصف دائرية، ويرتكز سقف الجامع على بائكات من الطوب تجري من الشمال إلى الجنوب ومن الواضح أن ارتفاعها كان يبلغ حوالي ٨م.

والحرم (أي مقدم الجامع) يتكون من ست عشرة بائكة تحصر فيما بينها سبعة عشر رواقا (بلاطة) عموديًا على جدار القبلة، وتتكون كل بائكة من خمسة عقود يبلغ اتساع فتحة كل عقد منها (أي بحر العقد) نحو ٣,١٣م، وتمتد كل من البائكتين الخارجيتين (أي اللتين بطرفي بائكات الحرم وهما رقم ١ - ٢، ١٥، ١٦) إلى الشمال حتى تصل نهاية جدار الجامع (رواق المؤخر) من هذه الجهة، وهما بذلك يشكلان الرواقين الجانبيين لصحن الجامع ويبلغ عمق كل رواق منهما ١٤م وبكل رواق بائكتان عموديتان على جدار القبلة، أما الرواق الشمالي (رواق المؤخر) فيشبه الرواق الجنوبي (أي مقدم الجامع) إلا أنه أقل عمقا منه حيث تتكون كل بائكة من ثلاثة عقود فقط.

أما مئذنة الجامع فتقع على بعد ٩,٦٠م من الجدار الشمالي للجامع

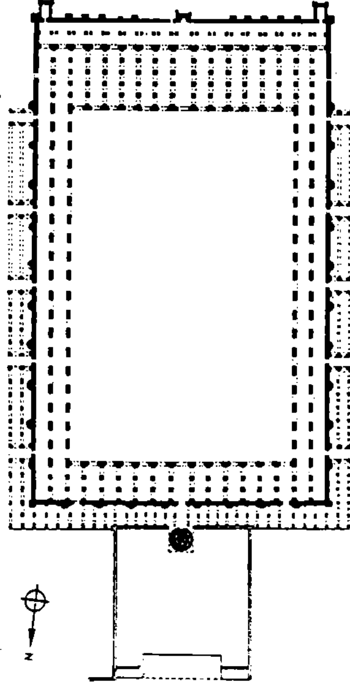
وتعرف أيضًا بالملوية وتتكون من قاعدة مربعة يبلغ طول ضلعها ١١,٢٠م ويعلو هذه القاعدة الجزء اللولبى ويلتف حوله منحدر يجرى حوله فى اتجاه عكس عقرب الساعة إلى أن يتم ثلاث دورات كاملة (أما بعد أعمال الترميم والصيانة فقد أضيفت للمئذنة الدورة الرابعة مع القمة التى تعلوها).

العمارة فى عهد الدويلات المستقلة عن الخلافة العباسية:

العمارة فى عهد الأغالبة بتونس:

١ ـ جامع القيروان (شكل ٢٦):

يعد من المساجد الإسلامية الشهيرة التى أسست فى العصور الأولى (٥٠هـ/ ٦٧٠م) إلا أنه لم يتبق منه، باستثناء المئذنة فقط، أى جزء يعود تاريخه إلى ما قبل القرن ٣هـ/ ٩م، إذ ترجع أقدم أجزائه الحالية إلى زيادة الله الأغلبى عندما أعاد بناءه فى عام ٢٢١هـ/ ٨٣٦م.



(شكل ٢٥) مسقط أفقى لجامع أبى دلف بسامرا.

وبالنسبة لأبعاد الجامع يلاحظ أن طول الجدار الشمالى يبلغ ٦٥,٦٠م والجدار الجنوبى ٧٠,٢٨م، والجدار الشرقى ١٢١,٨٠م والجدار الغربى ١٢٠,٥٠م.

ويتكون حرم الجامع (أى المقدم) من ست عشرة بائكة تحصر فيما بينها

سبع عشــرة رواقا (بلاطة) وتتكون كل بائكة من سبعة عقود تتجه عمودية على جـدار القـبلة ولكن دون أن تصل إليـه بسبب وجود بائكة موازية ينتهى عندها امتداد البائكات العـمودية، ويوجد خلف هذه البائكة الموازية رواق موازى لجدار القبلة يبلغ عرضه حوالى ٦م.

أما الأروقـة العمـودية فيـبلغ عرض كل منهـا ٣,٣٠م باســتــثناء الرواق الأوسط الذى يبلغ عـرضه الآن ٥,٤٠م وكان عـرضه الأصلى يبلغ ٦,٦٠م، أى أن عــرض هذا الرواق قــد قلّ نحــو ١,٢٠م وذلك بســبب بناء البـائكـتـين اللتين تحددان هذا الـرواق واللتين تمتد على جانبـيهمـا (الأيمن والأيسر) بقـية البائـكات القديمة ولـكن دون وجود أى رباط من أى نوع بـينهــمـا حــتى أن الحدارات (مكعبات من الحجر مستطيلة أو مـربعـة) التى تعـلو أعـمـدة كل من هاتين البائكـتين مسـتقلة بدلا من ربط كل زوج من الأعـمدة مـعا بالحـدارات كما هو الحال فى البائكات القديمة، كما أن عـقود كل من هاتين الـبائكتـين من نوع العـقود حـدوة الفرس المدببـة فى حين أن عقود البائكات الأخرى من نوع العقود حدوة الفـرس المستديرة، وليس هناك أى شك فى أن هذه الأعمال ترجع إلى عهد إبراهيم الثانى بن أحمد ٢٦١ ـ ٢٨٩هـ/ ٨٧٥ ـ ٩٠٢م [والصواب أنه حكم فيما بين ٢٤٢ ـ ٢٤٩هـ/ ٨٥٦ ـ ٨٦٣م].

ومن أعمال أبى إبراهيم أحـمد أيضًا بناء القـبـة المضلعـة التى تعلو المنطقـة المربعـة التى تـتـقـدم المحـراب بنهـاية الرواق الأوسط، وقد أقـيمت هذه القـبة على أربعة عقود منها ثلاثة عقود حرة والعقـد الرابع ملتصق بالجـدار، ويبلغ ارتفــاع هذه العــقـود نحــو ٩,١٥م، وينتهى المربع الـناتج عن ذلك فى أعلاه بطنف (كـورنيش) يبلغ ارتفاع حـافتـه العليا عن مســتوى الأرضية ١٠,٨٣م، ويعلو ذلك منطقة الانتـقال المثمنة ويبلغ ارتفــاعـهــا ٢,١٥م، وهى تتـكون من ثمــانيــة عـقـود نصف دائـرية ترتكز

أرجلها على صفوف من الأعمدة ترتكز على كوابيل صغيرة مندمجة في الطنف المشار إليه سابقا ويلى ذلك الرقبة وهى تتكون من ثمانى نوافذ معقودة فيما بينها ست عشرة مضاهية مرتبة بواقع مضاهيتين بين كل نافذتين. والقبة يبلغ قطرها ٥,٨٠م ويكسوها أربعة وعشرين ضلعا ينبثق كل منها من كابولى صغير وتحصر هذه الضلوع فيما بينها مناطق مقعرة يبلغ عمقها عند القاعدة ٣٠سم ثم تأخذ فى الصغر إلى أن تنتهى إلى لاشىء عند القمة، والتكوين كله فى غاية الروعة.

أما من الخارج فالقبة تبدو على شكل السنطاوى ويكسوها أربعة وعشرون ضلعا محدبا، وتستدق هذه الضلوع أى تتناقص وتأخذ فى الصغر تدريجيا إلى أن تنتهى إلى لا شىء عند القمة (القطب).

ومن أعمال أبى إبراهيم أيضًا كسوة المحراب بسلسلة من الحشوات الرخامية المحفورة الرائعة، وقد رتبت هذه الكسوة فى أربعة صفوف متتالية بكل صف منها سبع حنايا، ويبلغ الارتفاع الكلى لهذه الكسوة ٢,٧٢م، كذلك يكسو وجه المحراب والجدار الذى يحيط به بلاطات خزفية منفذة بالبريق المعدنى (١٣٩ بلاطه) يبلغ مقاس كل منها ٢١سم^{2}.

هذا وقد أمر أبو إبراهيم أحمد باستيراد كل من الحشوات الرخامية والبلاطات الخزفية من العراق، وتعد هذه الأخيرة - أى البلاطات الخزفية - أقدم أمثلة الخزف ذى البريق المعدنى المحددة التاريخ، ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى أن أعمال أبى إبراهيم أحمد بجامع القيروان تؤرخ بعام ٢٤٨هـ/ ٨٦٢ - ٨٦٣م.

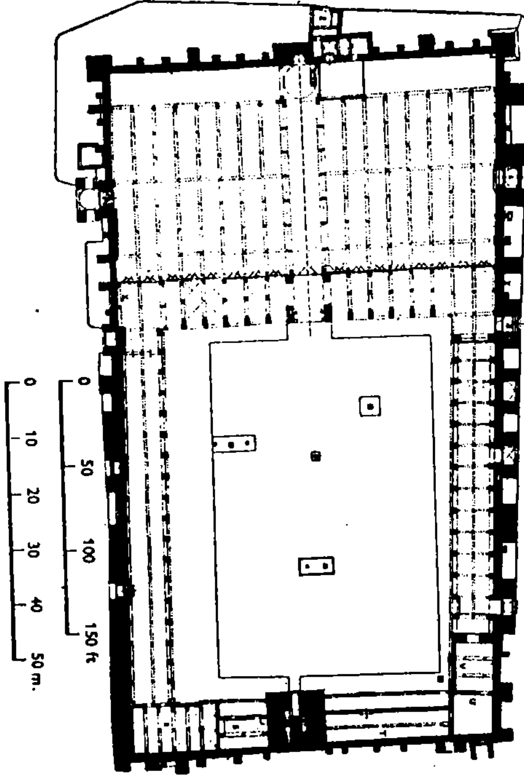
وكان يسقف أروقة الحرم (أى مقدم الجامع) بما فى ذلك الرواق الأوسط سقف مسطح بارتفاع متماثل، إلا أن سقف الرواق الأوسط صار أكثر ارتفاعا عقب أعمال الزيادة التى تمت فى عهد أبى إبراهيم الثانى.

هذا ولم يكن الصحن محاطا بالأروقة فى جوانبه الثلاثة ـ أى المؤخر والمجنبتان ـ حتى عهد إبراهيم الثالث وذلك فى عام ٢٦١هـ/ ٨٧٥م.

وقد بنيت الجدران الخارجية بالحجارة ودعمت بدعامات ساندة وضعت على مسافات غير متساوية الأبعاد.

٢ ـ جامع سوسة : ـ (شكل ٢٧)

بنى هذا الجامع فى عام ٢٣٦هـ/ ٨٥٠ ـ ٨٥١م ويتكون تخطيط الجامع، بدون الزيادتين، من مساحة مستطيلة منتظمة تمامًا، وقد بنيت بالحجارة على هيئة مداميك يبلغ ارتفاع كل منها نصف متر، ويبلغ طول الجامع من الداخل ٤٩,٣٩م بينما يبلغ عرضه ٥٧,١٦م، ويتوسط الجامع صحن تبلغ مساحته ٢٢,٢٥ × ٤١م، وتطل على هذا الصحن واجهات الأروقة الأربعة المحيطة به، وهذه الواجهات ذات بائكات متخصصة عقودها قريبة من شكل حدوة الفرس وترتكز هذه العقود على دعامات على شكل حرف T، ويبلغ



(شكل ٢٦) مسقط أفقى لجامع القيروان بتونس.

عدد العقود المشرفة على الصحن فى كل من الجهتين الشمالية والجنوبية أحد عشر عقدًا بينما يبلغ عدد العقود فى كل من الجهتين الشرقية والغربية ستة عقود فقط. ويبلغ ارتفاع الواجهة حوالى ٥٠ر٦١م وهى فى غاية البساطة باستثناء إزار زخرفى ممتد به زخرفة قالبية ويعلوه مباشرة إفريز كتابى رائع

منفذ بالخط الكوفى البسيط غير المزخرف ويبلغ أقصى ارتفاع له ٢٨سم وهذا الشريط الكتابى محفور بشكل مقوس قليلا من الأمام ليعوض قصر الحروف وذلك كى يساعد المشاهد على قراءته له من مستوى أرض الجامع، ويعد هذا الشريط هو النموذج الأول المعروف لمثل هذه المعالجة، ثم لم يلبث أن انتقل إلى مصر مع الفاطميين وظهر أول ما ظهر بجامع الحاكم بالقاهرة ٣٨٠ ـ ٤٠٣هـ/ ٩٩٠ ـ ١٠١٣م.

ويختلف عمق الأروقة الثلاثة المحيطة بالصحن (أى المؤخر والمجنبتان) إذ يتراوح ما بين ٤,٠٨م و٤,٢٧م، ويسقف كل رواق منها أقبية برميلية.

أما الحرم (أى مقدم الجامع) فهو يتكون من اثنتى عشرة بائكة تحصر فيما بينها ثلاثة عشر رواقا (بلاطة) وتتكون كل بائكة من ستة عقود تُتجه عمودية على جدار القبلة، كذلك توجد عقود أخرى (تبلغ ١٣ عقدًا) تتجه من الغرب إلى الشرق (أى موازية لجدار القبلة) وهو الأمر الذى نتج عنه تقسيم كل رواق إلى ست مساحات صغيرة (مستطيلة غالبًا أو مربعة أحيانًا) وجميع العقود المرتكزة على دعامات متقاطعة من نوع العقود حدوة الفرس، ويسقف الأروقة الثلاثة الأولى من جهة الصحن أقبية برميلية مع استثناء واحد يتمثل فى أن المساحة التى تتقدم المحراب فى الرواق الأوسط مغطاة بقبة قائمة على رقبة مثمنة ذات أوجه مقوسة قليلا.

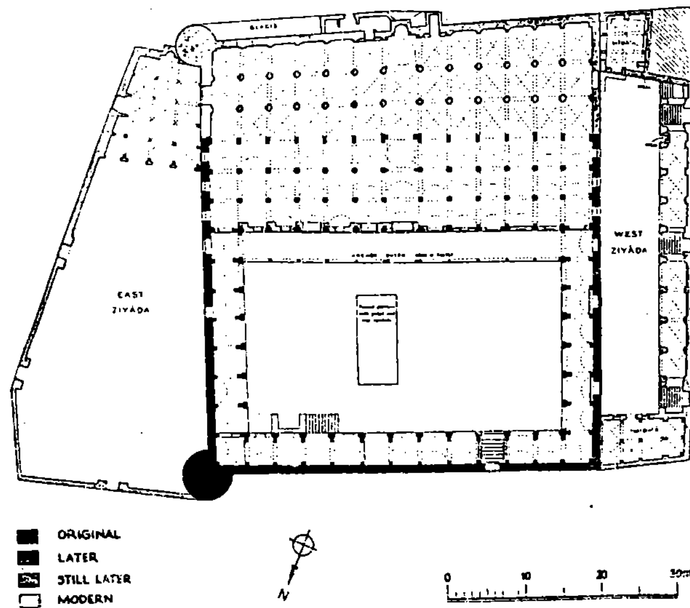
أما الأروقة الثلاثة الأخرى المتجهة إلى الجنوب فيسقفها أقبية متقاطعة أكثر ارتفاعًا قليلاً من الأقبية البرميلية المشار إليها. ويتكرر هنا أيضًا ما سبق أن شاهدناه فى الأروقة الثلاثة الأولى حيث يغطى المساحة التى تتقدم المحراب فى الرواق الأوسط، وعلى محور القبة السابقة، قبة قائمة على حنايا ركنية (إسكونشات). ومن الواضح أن حرم الجامع قد توسع جهة الجنوب وأن الأروقة الثلاثة الأولى من جهة الصحن هى الجزء الأصلى للجامع، وأن القبة

الأولى تحدد المساحة التى تتقدم المحراب الأصلى للجامع.

وقد هدم الاثنان (أى جدار القبلة والمحراب الأصلى) وأضيفت مساحة جديدة ناحية الجنوب، وكان عمق الجامع قبل هذه الزيادة ٤٤م. هذا ويؤرخ الجزء الأصلى للجامع شريط كتابى كبير منفذ بالخط الكوفى وينتهى هذا الشريط بتاريخ البناء وهو عام ٢٣٦هـ/ ٨٥٠ ـ ٨٥١م.

ب ـ العمارة فى عهد أحمد بن طولون بمصر : ـ الجامع الطولونى (شكل ٢٨).

فى عام ٢٦٣هـ/ ٨٧٦م قرر أحمد ابن طولون أن يبنى جامعا على (نشوز) صخرى يسمى جبل يشكر. ويمكن أن نتعرف على تخطيط الجامع من خلال مسقطه الأفقى (شكل ١٢). ومن خلال المنظر العام المأخوذ من مئذنة المدرسة الصرغتمشيه. وعلى ضوء هذا وذاك يتضح أنه يتكون من مساحة مستطيلة كبيرة تبلغ ١١٢٫٢٦و١٤٠٫٣٣م ويعلو جدران هذه المساحة شرافات فريدة ويتوسط هذه المساحة صحن مربع يبلغ طول ضلعه حوالى ٩٢م^{2} وتحيط بهذا



(شكل ٢٧) مسقط أفقى لجامع سوسة.

الصحن الأروقة بواقع خمسة أروقة فى جهة القبلة (أى المقدم) ورواقان فى كل جهة من الجهات الثلاث الأخرى (أى المؤخر والمجنبتين).

هذا وتحيط بالجامع من جهاته الثلاث، البحرية والغربية والشرقية، زيادة عدا جهة القبلة حيث كانت توجد دار الإمارة، ويبلغ عرض هذه الزيادة ١٩م تقريباً.

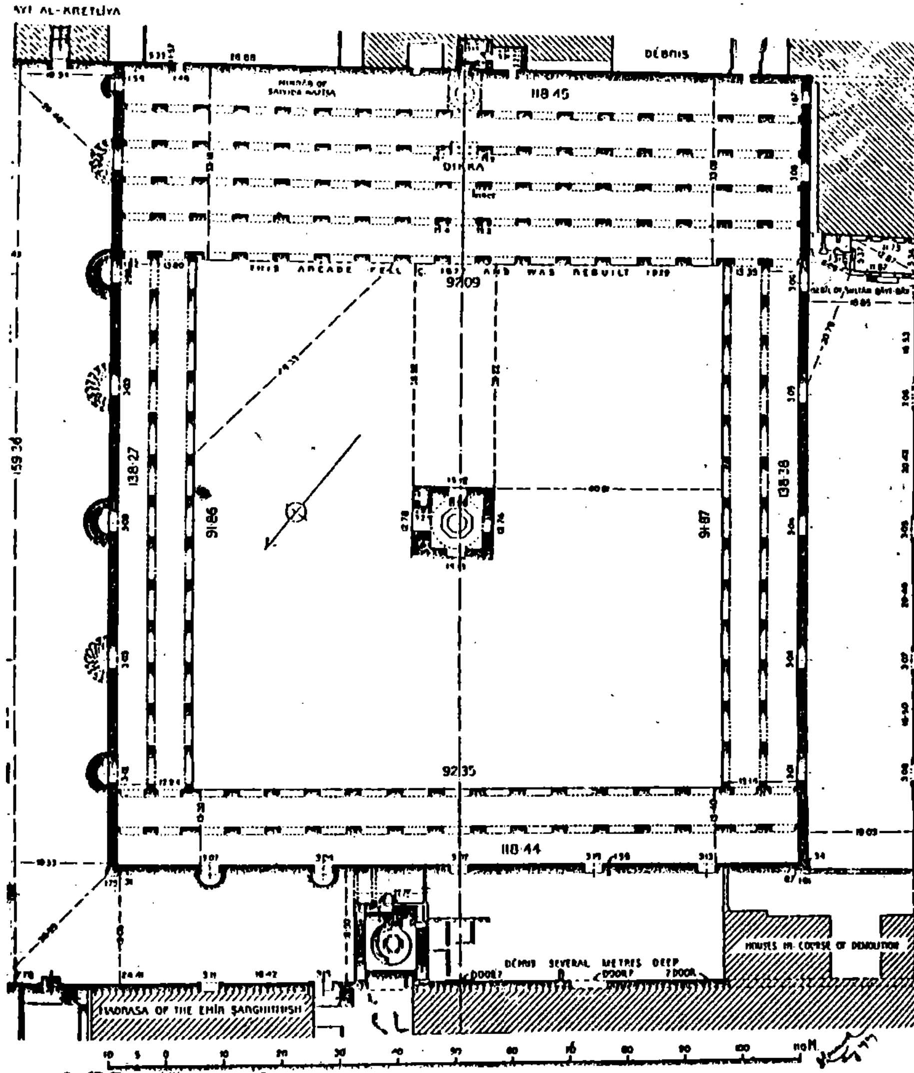
وجدران الزيادة أقل ارتفاعاً من جدران الجامع نفسه، ويشكل الجميع المساحة الكلية للجامع وهو أقرب إلى المربع منه إلى المستطيل إذ تبلغ مساحته ١٦٢م طولاً، و١٦٢,٤٦م عرضاً، وقد بنيت جدران الجامع بالآجر الأحمر، الذى تتراوح مقاساته ما بين ١٨×٨×٤سم، المغطى بطبقة سميكة جداً من الجص حتى يمكن حفر الزخارف عليها بسهولة، كذلك يلاحظ أن الأربطة الخشبية لم تستخدم فى أى مكان بالجامع باستثناء قمم الدعامات.

هذا وقد وجدت أن وحدة القياسات المستعملة فى الجامع هى ذراع مقياس النيل الذى يقدَّر بنحو ٥٤,٠٤سم لأن الأبعاد الأساسية تعد تقريباً مضاعفات صحيحة له.

وبالنسبة إلى مخطط واجهة الجامع نفسه يبدو أن المهندس قد وضع تصميمه على أساس شطر الواجهة إلى شطرين بالنسبة لارتفاعها ثم اتخذ بعد ذلك خط الوسط كمستوى لأعتاب النوافذ.

وعلى ضوء ذلك نجد أن الجزء السفلى للواجهة بسيط لم تفتح به سوى سبعة أبواب مستطيلة أما الجزء العلوى فقد فتحت به إحدى وثلاثون نافذة معقودة بعقود مدببة يتراوح ارتفاع أعتابها ما بين ٢٥,٧٠، ٥,٨٦م من مستوى أرضية الجامع.

وترتكز عقود النوافذ على أعمدة قصيرة مدمجة من الآجر تشبه تماماً مثيلتها بجامع عمرو فى الجزء الذى يؤرخ بعام ٢١٢هـ/٨٢٧م. ويبلغ ارتفاع الجدران حتى مستوى السقف نحو ١٠,٠٣م، ويلى ذلك صف من الدوائر المفرغة داخل مربعات ويعلو ذلك شرافات مفرغة فريدة فى نوعها



(شكل ٢٨) مسقط أفقى لجامع أحمد بن طولون

وبها يصل الارتفاع الكلى للجدران من مستوى أعتاب الأبواب إلى ١٣,٠٣م.

ويلاحظ أن جميع أعتاب الأبواب فى غاية البساطة باستثناء أربعة أعتاب خشبية أصلية باقية يزخرف باطنها زخارف محفورة.

وبالإضافة إلى السبعة عشر باباً الكبيرة والبابين الصغيرين التى تؤدى

إلى داخل الجـامع من الزيادة، تـوجـد أربعـة أبـواب فى جـدار القـبلة يؤدى أحدها إلـى حجرة خلـف المحراب، وهذا هو البـاب الذى ذكـره المقـريزى عند حديثه عن دار الإمارة فـقال: «ولها باب من جـدار الجـامع يخـرج مـنه إلى المقصورة بجوار المحراب والمنبر..».

وكـان هذا هو النـظام المتـبع خـلال القـرون الثلاثة الأولى للهـجرة النبـوية الشريفـة على صاحبها أفـضل الصلاة وأزكى السلام.

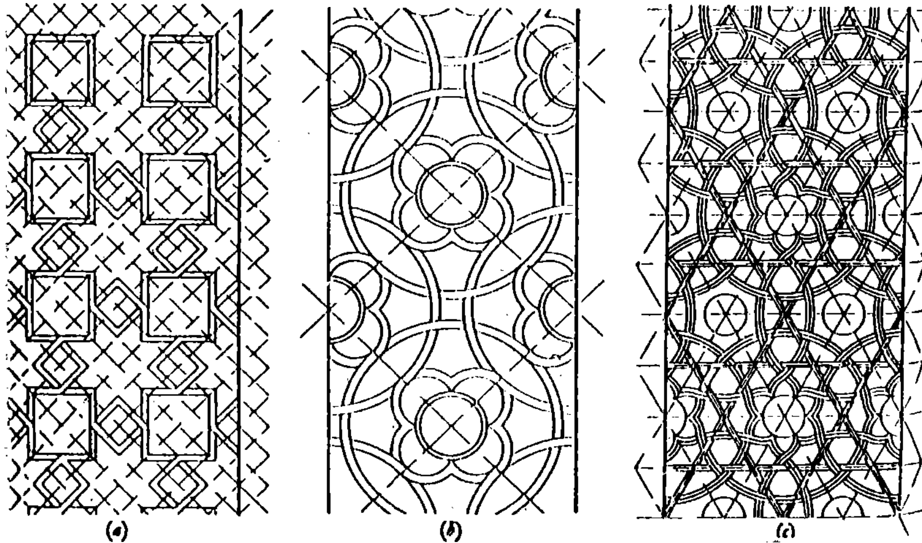
ويتوسط الجامع صـحن مربع يبلغ طول ضلعه حوالى ٩٢م٢ يحيط به من كل جـانب ثلاثة عـشـر عـقداً مـدبباً، ويشـغل الضلع القـبلى للصحن الحـرم (أى مـقـدم الجـامع) وهو يـتكون من خـمس بائكات بكل منها سـبعـة عشـر عـقـداً. أمـا الرواق المقـابل (أى رواق المؤخـر فى الضلع البـحـرى للصـحن) فيـتكون من بائكتين وكـذلك يتكون كل من الرواقـين الجانبـيين (أى المجنبتـان بالضلعـين الغربى والشرقى لـلصحن) من بائكتـين أيضـاً، وبكل بـائكة ثلاثة عشر عقداً فقط.

وترتكز جـمـيع هـذه العـقـود على دعامـات يبلغ عرضهـا ٢,٤٦م وطولها ١,٢٧م، وقـد وضـعت فى أركـانـهـا الأربعة أعمدة مدمـجة من الآجر. كذلك يلاحظ أنه وضـعـت ألواح خـشـبـيـة مـعـشـقة حـول قـمم هذه الدعـامـات لتقويتها.

وقد اشـتقت التـيجـان من التيـجان الكورنثية المتأخـرة إلا أنه قد حلت محل صفين من أوراق الاكانتس أوراق العنب المحـورة وفق طراز سامـرا، وبالنسبـة لزخارف بواطن العقود فقوامها أشرطة جصـية بقى منهـا بحالة جيـدة حوالى عشـرة أشرطة وتتكون زخارف جـميع هذه الأشرطة من شريط أوسط عريض محصـور بين إطارات ضيقـة مزدوجة، وقوام زخرفـة الشريط الأوسط فى كل مـرة عـبـارة عن إطار هنـدسى مملوء بعناصر ورسـوم متنوعة رائعـة تنتمى فى أسلوبهـا إلى طراز سـامـرا الثـانى (B). شكل (٢٩). وبالإضـافة إلى ذلك يوجـد شريط زخـرفى مـستـمـر يبلغ عـرضــه ٤٦سم، ويلتـف هذا الشـريط حول العـقود من كلا وجـهيـها الداخلى والخارجى ثم يدور حول الزوايا القائمة لأرجل العقود ثم يجـرى أعلى الدعامات ثم يدور بعـد ذلك فى زوايا قائمـة مرة ثانية ليلتف حول العقد التالى.. وهكذا.

ويعلو هذا الشريط الزخرفى الذى يلتف حول العقود إفريز زخرفى آخر فى الجص، ويجرى فوق هذا الإفريز الزخرفى بحوالى ٢٠سم الشريط الكتانى الشهير المنفذ بالخط الكوفى المحفور فى الخشب أسفل السقف بحوالى ٣٠سم ولا تزال أجزاء كثيرة منه باقية بحالة جيدة، وقد ثبت بالحسابات الدقيقة لهذا الشريط الكتانى الذى يمتد مسافة ٢كم أنه كان يشتمل على جزء من سبعة عشر من القرآن الكريم.(أى مكتوبا عليه)

وتبدو النوافذ التى تشغل أعلى الجدران الأربعة خلف أروقة الجامع والسماء من ورائها مثل المخرمات (الدانتيلا) الدقيقة ولذلك فهى تعد واحدة من أجمل سمات الجامع. ويبلغ عددها ١٢٨ نافذة (والصواب ١٢٩) ويتكون كل منها من عقد مدبب ترتكز أرجله على زوج من الأعمدة القصيرة المدمجة ويتوج هذه الأعمدة تيجان جصية، ويلتف حول هذه العقود إطار من الزخارف الجصية ويدور هذا الإطار حول الزوايا القائمة لأرجل العقود ثم يمتد أفقياً ثم يلتف حول عقد النافذ التالية وهكذا، إلا أنه لسوء الحظ لم يبق من النوافذ ذات الزخارف المفرغة الأصلية سوى ثلاث أو أربع على الأكثر.

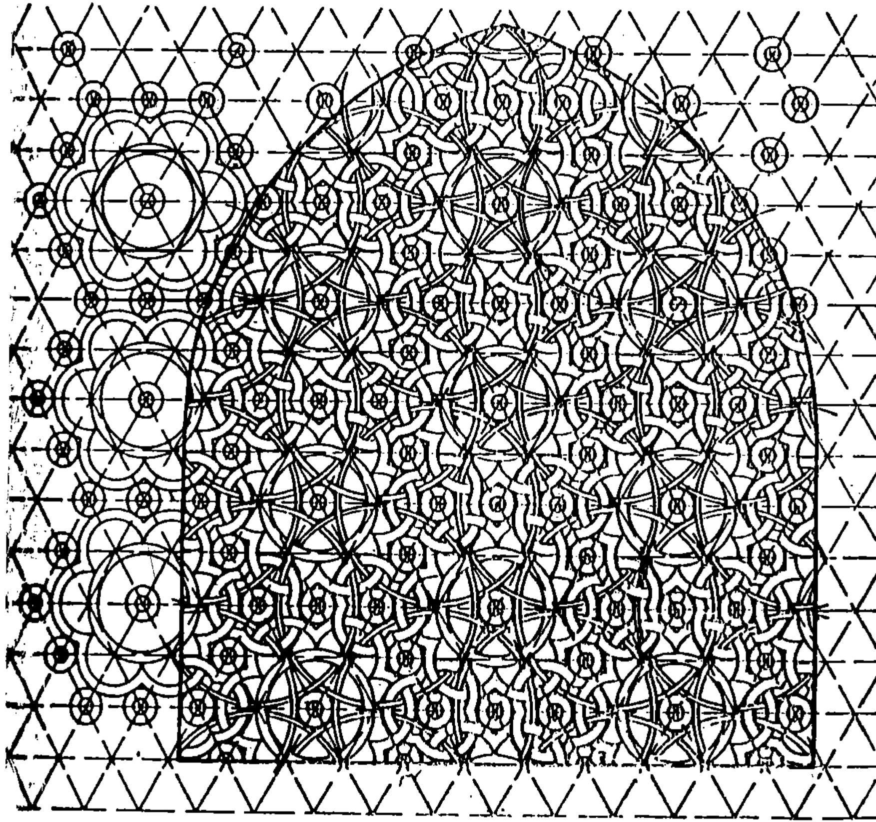


(شكل ٢٩) تفريغ لزخارف بواطن العقود

وقد نفذت هذه الزخارف بصفة أساسية باستعمال الفرجار، وتتكون هذه الزخارف من دوائر متداخلة وقطاعات من دوائر، ونفذت زخارف نافذتين منهما بطريقة مشابهة لإحدى النوافذ الرخامية المفرغة بالجامع الأموى بدمشق أما الثالثة فقوامها شبكة من المثلثات المتساوية الأضلاع (شكل ٣٠).

ومنطقة انتقال القبة الخشبية التى تعلو المنطقة المربعة التى تتقدم المحراب ترجع بلا شك إلى أعمال السلطان لاجين ٦٩٦هـ/١٢٩٦م، أما القبة نفسها فترجع إلى فترة متأخرة. وأنا أشك بدرجة كبيرة فى أنه لم تكن توجد فى هذا المكان قبة أصلا [ويقصد فى العصر الطولونى].

وترجع المئذنة الحالية إلى أعمال لاجين أيضاً، ومن المحتمل أن المئذنة



(شكل ٣٠) تفريغ للزخارف المفرغة بإحدى نوافذ (قمريات) الجامع الأصلية

الأصلية التى شاهدها المقدسى (فى الربع الأخير من القرن ٤هـ/١٠م) كانت نسخة طبق الأصل من ملوية سامرا.

ويذكر كل من ابن دقماق والمقريزى نقلاً عن القضاعى أن جامع ابن طولون بنى على طراز (على بناء) جامع سامرا، وهذا القول ليس صحيحاً بالتأكيد لأن تخطيطه على الأقل لا يشبه أى من جامعى سامرا باستثناء أن الجوامع الثلاثة محاطة بزيادة.

ويختلف الجامع الطولونى عن جامع سامرا فى عدد أروقته ٥-٢-٢-٢ بدلاً من ٩-٤-٤-٣، أما جامع أبى دلف بسامرا فأروقته تجرى عمودية على جدار القبلة بدلاً من موازاتها له. ويختلف الجامع الطولونى عن جامع سامرا أيضاً فى أن سقفه يرتكز على عقود بدلاً من ارتكازها مباشرة على الدعامات دون وساطة العقود فى جامع سامرا، وهذه الدعامات هى التى تذكرنا فقط بمثيلتها فى جامع سامرا ولكن دعامات سامرا مربعة وفى أركانها الأربعة أعمدة رخامية مدمجة أما دعامات ابن طولون فمستطيلة وأعمدة الأركان الأربعة من الآجر.

كذلك فإن واجهة الجامع لا تذكرنا بمثيلتها فى كل من جامعى سامرا حيث أنها غير محصنة مثلهما، والسمة الوحيدة فى واجهة جامع ابن طولون التى تذكرنا بسامرا هى صف الدوائر داخل مربعات أسفل الشرافات المتوجه للواجهة.

ونوافذ الجامع الطولونى لا تشبه مثيلتها بجامع سامرا فهذه الأخيرة - أى نوافذ جامع سامرا - أقل عدداً وذات عقود مفصصة من الداخل وتشبه المزاغل (فتحات مرامى السهام) من الخارج.

أما نوافذ الجامع الطولونى فتشبه مثيلتها بجامع عمرو ٢١٢هـ/ ٨٢٧م باستثناء عدم وجود الطبالى الخشبية العرضية والإفريز الخشبى ذى الزخارف المحفورة، وبتعبير آخر فإن واجهة الجامع الطولونى مشتقة من واجهة جامع عمرو ٢١٢هـ/ ٨٢٧م وتعتبر مصرية الطراز حيث لا توجد واجهة مثلها معروفة فى أى مكان آخر.

وبالنسبة للزخارف فإن هناك إجماعاً الآن على أنها مشتقة من زخارف سامرا، ولكن بينما استخدمت فى سامرا الطرز الثلاثة (A-B-C) كل طراز منها على حدة، نجد أنها فى جامع ابن طولون متحدة وممتزجة مع بعضها.

وبعد فإن زخارف الجامع الطولونى والمظاهر الأخرى المحددة تجعلنا نعتبره بناءً

أجنبيّاً ـ أى عراقيا ـ غرس فى التربة المصرية ولابد أن يكون قد استخدم فيه عدد كبير من الصناع العراقيين لعمل زخارفه فى الخشب والجص.

وتمثل زخارف الجامع الطولونى وكذلك زخارف دير السريان فى وادى النطرون أقصى مثالين باتجاه الغرب لفن الإمبراطورية العباسية.

وختاماً فإنه يمكن القول إنه خلال العصر العباسى حلت التأثيرات الساسانية الفارسية محل التأثيرات الهيلنستية فى الشام وقد أصابها تحوير شديد فى الفن والعمارة مما أدى إلى ميلاد فن جديد عرف بفن سامرا، وقد انتقل هذا التأثير إلى مصر فى عهد ابن طولون.

ويوجد اختلاف كبير فى عمارة القصور بين القصور الأموية والعباسية ويرجع جزء من هذه الاختلافات إلى تبين العباسيين للأفكار الفارسية فى الحكم والتى تؤله الملوك إلى حد بعيد، ولذلك تضمنت عمارة القصور العباسية قاعات العرش المتقنة المغطاة غالباً بالقباب والمخصصة للاستقبالات الخاصة والتى يتقدمها إيوان مقبى أو أربعة إيوانات متقابلة للاستقبالات العامة. والبيوت كانت مختلفة أيضاً لأنها تتبع طراز قصر شيرين وليس الطراز الشامى كما هو [illegible]ن فى المشتى وقصر الطوبة.

ومن السمات المميزة لتلك القصور المساحة الضخمة والتخطيط المحورى وقد بنيت كل هذه القصور بالآجر وبنى جزء كبير منها بالطوب اللبن المغطى بطبقة سميكة من الجص.

وظهر خلال ذلك العصر نوع جديد من العقود المدببة هو العقد المدبب ذو الأربعة مراكز، كذلك فإن أقدم أمثلة الحنايا الركنية (الاسكونشات) الباقية فى العمارة الإسلامية ترجع إلى هذا العصر أيضاً.

ومن الابتكارات المهمة التى استخدمت خلال ذلك العصر البلاطات الخزفية ذات البريق المعدنى، وقد أحضرت أقدم نماذجها من الطرق المؤدية إلى القيروان فى عام ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م.

وغالباً ما كانت الأشرطة الكتابية تنقش على أرضية زرقاء لإبرازها.

ولكن تأثير الفن العباسى الواسع الانتشار لم يصل إلى أسبانيا حيث كان الفن الأموى الذى أحضره إلى هناك اللاجئون الشاميون لايزال حياً.

المصادر: وردت فى صلب المادة.

د. محمد حمزة [كرسويل K.A.C. Creswel]

عمران

هذا الاسم لرجلين من التاريخ العبراني. ذكر اسم الأول فى الكتاب المقدس ولم يأت فى القرآن الكريم، أما الثانى فجاء بالعكس إذ ذكر اسمه فى القرآن الكريم ولم يأت فى الكتاب المقدس.

والأول هو عمران أبو موسى وهارون عليهما السلام وأختهما مريم، وهو ابن قاهت بن لاوى وفقاً لأنساب الكتاب المقدس (سفر الخروج، الإصحاح السادس، آية ٢٠) . والأساطير التلمودية تشير إلى أن عمران كان له ثقله فى مصر. وفى رواية وردت عن الكسائى، أن عمران عين وزيراً وحارساً لفرعون، وترتب على هذا، وبتدبير إلهى محكم أن تربى موسى عليه السلام فى قصر الطاغية ونجا من حكم الإعدام الذى أصدره فرعون على المواليد الذكور من بنى إسرائيل.

وعمران الثانى كما ورد فى القرآن الكريم (سورة آل عمران آيات ٣١ ـ ٣٥) (سورة التحريم آية ١٢ هو أبو السيدة مريم العذراء أم المسيح عيسى عليه السلام.

المصادر :

بالاضافة إلى المصادر الواردة فى المادة انظر :

(١) الطبرى : التفسير، القاهرة، ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣م، الجزء ١٦، ص ٥٠ .

(٢) الثعلبى : عرائس المجالس، القاهرة ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م، ص١٠٢، ١١٩ .

(٣) الكسائى : قصص الأنبياء، طبعة Zisenberg، ١٩٣ ــ ١٩٥، ٢٠١,

(٤) L. Grinzberg : *The Legends of The Jews, li, 1910, 258 - 65,7,1925, 390 - 7.*

وائل البشير [ايزنبرج J. Eisenberg]

عمر بن الخطاب

هو الخليفة الراشد الثانى، الذى قام بدور كبير فى تأسيس الدولة الإسلامية بعد وفاة أبى بكر الصديق،

وقد وضع الوضّاعون فى سيرته أمورا غير حقيقية، لكن البحوث التاريخية المتأنية تقدم لنا كثيرا من الحقائق الأساسية عنه مما يمكننا من فهم شخصيته. لقد عادى عمر بن الخطاب الإسلام معاداة شديدة فى بداية الأمر، لكنه - بعد أن أسلم - تحول إلى الطرف النقيض فراح يدافع عن الاسلام بالشدة نفسها التى كان يعاديه بها من قبل.

وربما أثّرت هذه الحقيقة فى الروايات المتعلقة بإسلامه وهو ما تقدمه لنا على أن ذلك تم فجأة عندما استمع عمر رضى الله عنه - مصادفة - لبعض آيات من القرآن الكريم كانت تُتْلى فى بيت أخته فاطمة التى كانت قد أسلمت مع زوجها سعيد بن زيد، ونتج عن هذه الحادثة - التى تبدو عرضية - وهى إسلام عمر أن أصبح الإسلام بفضل عمر بعد ذلك ظاهرة عالمية لقد أسلم عمر - فيما تقول الروايات - وهو فى السادسة والعشرين من عمره، وكان ذلك قبل الهجرة بسنوات أربع، وربما لا يكون هذا هو عمره وقت إسلامه لكن المؤكد أنه كان فى ريعان شبابه، وكانت نصرته للإسلام ومؤازرته له ذات نفع كبير بسبب شخصيته القوية أكثر منها بسبب عشيرته، فهو ابن نفيل العدوى من بنى عدى بن كعب وهم من قريش الظواهر الذين لم يلعبوا دورا سياسيا بارزا فى مكة التى يسودها التجار والتى كانت التجارة هى عصب الحياة فيها، ومع أن الروايات تذكر أن إسلامه قد أعز الإسلام قبل الهجرة إلاّ أن دوره غير واضح فى ترتيب أمور الهجرة، ولم يتبلور دوره إلاّ فى المدينة المنورة حيث غدا بمثابة مستشار وقام بدور كبير فى تنظيم الدولة الدينية الناشئة، وظهر عمر كمستشار أكثر من ظهوره كجندى مقاتل، ورغم شهوده غزوة بدر وأُحد وغيرهما فلم تنسب الروايات إليه بطولات فذة أو أعمالا غير عادية كتلك التى نسبتها لعلى رضى الله عنه وغيره من الصحابة، وقد نزل القرآن الكريم مؤيدا رأى عمر (أو مبادراته التشريعية) كالأمر بحجاب أمهات المؤمنين (الأحزاب، آية ٥٣) وما يلفت النظر أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ارتبط برباط من الصداقة العميقة مع أبى بكر الصديق فى المدينة المنوّرة، صداقة لم يتخللها أى نوع من الغيرة، رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم

كان متزوجاً من ابنة عمر رضى الله عنه (حفصة) ومن ابنة أبى بكر رضى الله عنه (عائشة)، بل إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان له دور مهم فى تأييد أبى بكر الصديق فى تولى الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كما ارتبط عمر بصداقة متينة أيضا مع أبى عبيدة بن الجراح الذى توفى بعد ذلك سنة ١٨هـ / ٦٣٩م، وقد انتقلت الخلافة إلى عمر بن الخطاب بعد وفاة أبى بكر وبدا هذا طبيعيا، فقد كان لابن الخطاب دور مهم فى أثناء حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وخليفته أبى بكر. وهنا يثور سؤال: هل عَهَدَ أبوبكر لعمر بن الخطاب بالخلافة من بعده؟ هذه مسألة ثار حولها نقاش بين علماء المسلمين، وعلى أية حال فقد تلقى عمر البيعة من كبار الصحابة وعامة المسلمين، بعد أن كان أمر توليه الخلافة قد استقر بالفعل، وواصل ابن الخطاب حركة الفتوحات الكبرى، وفى عهده لم يستطع بنو أمية أن يسيطروا على دفة الأمور، فقد كان ابن الخطاب محنكا حازما ولم يكن يسمح لأىٍّ مهما كان بتشكيل مرك

مراكز القوى، أو يؤسس دائرة نفوذ لنفسه، فقد عزل خالد بن الوليد بعد أن حقق أروع انتصار فى تاريخ الإسلام، مما يدل على عبقرية عمر السياسية ومدى قوة شخصيته، وقد عامل عمرو بن العاص بحذر وكياسة فسمح له بفتح مصر، لكنه جعل إلى جواره الصحابى الكبير الزبير ليكون رقيبا عليه، وكان حريصا على عدم تعيين كبار الصحابة (ولم يكن الزبير استثناء من القاعدة) خوفا من ازديادنفوذهم مما يهدد بانقسام الدولة الاسلامية. ولقد كان ذلك من أمارات عبقريته السياسية. ولقد وضع عمر بن الخطاب أساس كل التنظيمات التى سارت عليها الدولة الإسلامية بعد ذلك: التنظيمات الخاصة بأهل الذمة، والدواوين، وبيت المال، وسجلات المقاتلين، ومبادىء التقاضى ونظام القضاء، كما وضع التاريخ الهجرى[1] وفضل عمر أن يسمَّى أمير المؤمنين وقيل إنه اتخذ هذا

(١) ويتهم كاتب المقال عمر بن الخطاب بأنه حرف آية كريمة فى القرآن الكريم أو حرّف تفسيرها ليفرض رأيه القاضى برجم الزانية، والحقيقة أن هذا الإجراء تمّ فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه كما هو معروف).

[المترجم]

اللقب سنة ١٩ للهجرة. وتظهر لنا الروايات أن شخصية عمر كانت مرهوبة، ومحترمة، ويبدو أن عمر كان ينوى تعيين أبى عبيدة خلفا له، لكن أبا عبيدة مات، ولم يفكر عمر فى تعيين اسم من يخلفه حتى فوجئ بطعنة أبى لؤلؤة العبد المسيحى(١) الذى يمتلكه المغيرة بن شعبة والى البصرة، وقد اختلف الباحثون فى دوافع أبى لؤلؤة فقيل قتله لوطأة الأعباء المالية المفروضة عليه وعلى أمثاله(٢) لكن قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب فى معركة صفين سنة ٣٧ هـ قد يفسَّر كدليل لإثبات هذا الشك. مع أن الحقائق التاريخية لاتؤيد - فى الواقع - مثل هذا التفسير، فدوافع أبى لؤلؤة شخصية.

ومع عظمة عمر بن الخطاب، وكونه - بحق المؤسس الثانى للدولة الاسلامية، إلاّ أنه ترك بعض المشكلات التى كان يتعين على عثمان بن عفان رضى الله عنه الذى خلفه، مواجهتها، ولم يكن عثمان رغم تدينه وصلاحه وتقواه يمتلك العبقرية الإدارية نفسها التى لعمر رضى الله عنه.

وبينما ينسب التراث السنى إلى عمر كل فضيلة من فضائل الإسلام، فإن بعض الشيعة لا يخفون كراهيتهم له لحجبه حق على رضى الله عنه فى الخلافة، ورغم احتفاء الصوفية بتقشفه وزهده فإنه لا يحتل فى التراث الصوفى الغيبى مساحة كبيرة.

المصادر:

(١) L. Caetani: *Annali dell' Islam* - Milan, 1909 - 1912.

(٢) كتب الحديث.

د. عبدالرحمن الشيخ [ليفى دِلاّ ڤيدا. G. Levi Della Vida]

تعليق

أوردنا ما ذكره الكاتب من تحليلات لكن المراجع العربية تجمع على الحقائق التالية:

---

(١) تُشير له المراجع العربية بأبى لؤلؤة الفارسى أو العجمى أو المجوسى وليس المسيحى .

[المترجم]

(٢) ويرى المستشرق كيتانى - خطأ - أن أبا لؤلؤة كان مجرد أداة غير واعية لتنفيذ رغبات قوى أخرى مناوئة لعمر بن الخطاب

[المترجم]

ـ بويع بالخلافة بعد وفاة أبى بكر بعهدٍ منه.

ـ فى أيامه تم فتح الشام والعراق والقدس والمدائن ومصر والجزيرة حتى قيل انتصب فى مدة خلافته اثنا عشر ألف منبر.

ـ ولاّه أبوبكر القضاء فكان أول قاض فى الإسلام ولم يأته مدّة ولايته للقضاء متخاصمان .

ـ قطع العطاء عن المؤلّفة قلوبهم بعد أن قوى الإسلام.

ـ أخضع أراضى البلاد المفتوحة عنوة للخراج ولم يقسمها بين الغانمين.

ـ أول من دوّن الدواوين لإحصاء الأعطيات وتوزيع المرتبات لأصحابها وفقا لسوابقهم فى الاسلام.

ـ روى الزهرى أن عمر كان إذا نزل به الأمر المعضل استشار الشبّان يبتغى حدّة عقولهم.

ـ اتخذ بيت مال للمسلمين.

ـ ردّ سبايا أهل الردّة إلى عشائرهم.

ـ ضرب فى الخمر ثمانين جلدة وحرّم زواج المتعة ونهى عن بيع أمّهات الأولاد.

ـ اتخذ دار الدقيق يُعين بما فيها المنقطع.

ـ أرّخ بالهجرة.

ـ اغتاله أبو لؤلؤة الفارسى غلام المغيرة بن شعبه ـ وكانت مدة خلافته عشر سنين وستة أشهر.

د. عبدالرحمن الشيخ

عمر بن عبدالعزيز

هو عمر بن عبد العزيز بن مروان ابن الحكم، وكنيته أبو حفص الأشج. خليفة أموى، ولد فى المدينة المنوّرة سنة ٦٣هـ/ ٦٨٢ ـ ٦٨٣م، وكان والده عبد العزيز واليا على مصر لسنوات عدّة. أما أمه فهى أم عاصم بنت عمر بن الخطاب «رضى الله عنه».

وقد أرسله والده من مصر إلى المدينة المنوّرة ليتلقى تعليمه وظل بها حتى وفاة والده سنة ٨٥ هـ/ ٧٠٤م فأخذه عمه الخليفة الأموى عبدالملك إلى

دمشق وزوجه من ابنته فاطمة، وفى ربيع الأول سنة ٨٧هـ / فبراير - مارس ٧٠٦م عينه الوليد بن عبدالملك واليا على الحجاز، فاستقر فى المدينة المنوّرة مرة أخرى، وسرعان ما شكل مجلس شورى مخالفا بذلك سنن الولاة الذين لم يشكلوا مثل هذا المجلس بل لقد كلف عمر مجلسه هذا - وكان مكونا من عشرة من المشهود لهم بالعلم والتقوى - بمراقبة معاونيه. وكانت فترة حكمه خيرا على رعاياه إذ كان يراعى مصالحهم دائما، لكن الحجاج بن يوسف الثقفى والى العراق لم يكن سعيدا بطريقة عمر بن عبدالعزيز المعتدلة فى الحكم فقد هجر عدد كبير من العراقيين العراق لاجئين إلى المدينة المنورة تخلّصا من عنت الحجاج، فتم استدعاء عمر بن عبدالعزيز سنة ٩٣هـ/ ٧١١ - ٧١٢م دون إغضابه، وبعد موت سليمان بن عبدالعزيز فى دابق بأرض قنسرين فى صفر سنة ٩٩هـ اتضح أنه عين عمر بن عبدالعزيز خليفة له، ذلك أن الفقيه المعروف رجاء بن حيوة بن جدول الكندى - وكان واعظا بليغا موثرا - جمع أفراد البيت الأموى فى المسجد وطلب منهم إعطاء البيعة لمن حدده سليمان بن عبدالملك، ولم يذكر اسمه، فلما قدموا البيعة أعلن لهم وفاة الخليفة واسم عمر بن عبدالعزيز الخليفة الجديد، ولما كان ولدىْ سليمان: يزيد وهشام لا يفضلان عمر بن العزيز، لذا لم يكن غريبا أن يعترض هشام فى بداية الأمر على هذا التعيين لكنه - على أية حال - سرعان ما تراجع عن اعتراضه، وولى عمر بن عبدالعزيز الخلافة دون اعتراضات خطيرة.

وكان عمر بن عبدالعزيز نسيجاً وحده يختلف عن الخلفاء الذين سبقوه والذين لحقوه، فقد دفعته تقواه بأن يكون على وعى كامل بأن الله يراه وبالتالى كان يعى تماما واجباته كحاكم ومسئوليته عن رعاياه. وفى فترة خلافته عاش حياة متقشِّفة تتسم بالبساطة الشديدة رغم أنه كان - قبل توليه الخلافة - يعيش حياة مترفة

كسائر أمراء بنى أميّة. لذا فقد قل فى بلاطه أثناء خلافته الشعراء المدَّاحون والوصافون لمباهج الدنيا. ولم تشهد فترة خلافة عمر بن عبدالعزيز التى لم تدم أكثر من عامين ونصف العام أحداثا عسكرية كبيرة، فقد رُفع الحصار المضروب على القسطنطينية فى عهده وإن كان من غير المؤكد ما إذا كان هو الذى أمر برفع الحصار أم أن ذلك تم فى أواخر أيام سلفه، وفى عهده سمح لأهل طورنده بالعراق أن يهجروا مدينتهم وأن يقيموا فى ملطية، وفى أقصى الغرب الإسلامى عبرت الجيوش الإسلامية جبال البرنس وغزت جنوب فرنسا وعادت بغنائم كثيرة، كما استولى المسلمون على ناربونه -Nar bonne وحصَّنوها، وإن كان من غير المؤكد أن ذلك تم فى عهد عمربن عبدالعزيز، وكان عمر يشعر بلاشك بضرورة الجهاد لنشر الإسلام، لكنه أيضا أرسل كثيرا من الدعاة لنشر الإسلام بالطرق السلمية، وقد نجح هذا الأسلوب السلمى بين البربر حتى أنه لم يبق - فيما يقال - بربرى واحد لم يعتنق الإسلام فى عهد واليه على المغرب إسماعيل بن عبدالله، وعلى النحو نفسه استطاع واليه عمرو بن مسلم الباهلى إقناع أمراء السند بدخول الإسلام ووعدهم بالمساواة الكاملة مع المسلمين. لكنهم - على أية حال - ارتدوا ثانية فى عهد هشام. وقد ركز عمر بن عبدالعزيز اهتمامه على الأمور الداخلية فقد نحّى يزيد بن المهلَّب والى خراسان غير الجدير بالثقة و عين مكانه الجَرَّاح ابن عبدالله الحكمى، وفى حالات أخرى كان عمر بن العزيز لا يوكل المناصب المهمة إلاّ للأشخاص الأكفاء الجديرين بالثقة، ومنع لعن الإمام على رضى الله عنه وآله على المنابر وكان معاوية بن أبى سفيان قد أدخل هذه البدعة، ويقال إنه عندما كان صغير السن طلب من أبيه الذى كان واليا على مصر منع سب على رضى الله عنه وآله على المنابر إلاّ أن أباه ذكّره بأن ذلك قد يقوى دعوى مطالبة آل على بالخلافة مما يضعف موقف الأسرة الأموية، كما ملّك عمر

واحة فدك لورثة فاطمة الزهراء، وكانت فيما يقال ملكا خاصا لمحمد صلى الله عليه وسلم لكنها اعتبرت بعد وفاته ملكا للدولة الإسلامية باعتبار أن الأنبياء لا يورثون وما تركوه صدقة، وأعاد لآل طلحة ممتلكاتهم فى مكة المكرمة وكان عبدالملك قد نزعها منهم، ومنع جباية ما فوق العشر فى اليمن، وكانت هذه الزيادة قد فرضها والى اليمن محمد بن يوسف أخو الحجاج. وبوجه عام فقد أزال ابن عبدالعزيز كل ما كان يعتقد أنه مظالم ارتكبها سابقوه. وكان متسامحا مع أصحاب الديانات الأخرى دون أن يخرق مبدأ من مبادئ الاسلام فقد احتفظ اليهود والنصارى بأماكن عبادتهم دون السماح ببناء أخرى جديدة، وكان الوليد قد هدم باسيليقا يوحنا المعمدان فى دمشق وضم موضعها للمسجد الأموى، ولما تولى عمر اشتكى إليه النصارى فأمر عمر الوالى بإعادة الموضع إليهم، لكن ذلك كان غير متوافق مع رغبة أهل دمشق، فوافق عمر على إعطاء النصارى كنيسة القديس توما Thowa التى كان يمتلكها المسلمون بالفعل بسبب كون الغوطة كانت قد فتحت عنوة زمن الفتح الإسلامى، فأعطاها لهم عمر مقابل تنازلهم الكامل عن كنيسة القديس يوحنا المعمدان وتعهدهم بعدم المطالبة بها مستقبلا. وكان عمر ابن العزيز حريصا على عدم تحميل رعاياه من مسلمين ومسيحيين أعباء مالية لايطيقونها، فقد أعاد عمر مبلغ الجزية الذى كان مفروضا فى أيلة وقبرص إلى ما كان عليه وفقا للاتفاق الذى عقده المسلمون الفاتحون، وكان الخلفاء الأمويون قبل عمر قد زادوه. وبالنسبة لنصارى نجران كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أمنهم على أرضهم مقابل دفع ٢,٠٠٠ حُلّه كل عام (كل حلة بأربعين درهما)، وقد خفض عثمان رضى الله عنه منها مائتى حلة، وخفَّض معاوية (وقيل ابنه يزيد) مائتى حلة أخرى بسبب نقصان عددهم إما بسبب الموت أو بسبب التحوّل للإسلام. لكن عندما ثار عبدالرحمن بن محمد بن

الأشعث ضد الحجاج رفع هذا الأخير ما يتحتم على النجرانيين دفعه إلى ألف وثمانمائة حلة لأنه شك فى كونهم قد عقدوا اتفاقا سريا مع الثائرين مع أن عددهم - أى نصارى نجران - كان قد تقلص إلى ٤,٠٠٠ بعد أن كانوا ٤٠,٠٠٠ وعندما تقدموا بالشكوى إلى عمر بن عبدالعزيز خفض المفروض عليهم إلى العشر، فكان عليهم دفع ٢٠٠ حلة بدلا من ٤٠٠٠، أى أصبح إجمالى ما يدفعوه سنويا هو ٨٠٠٠ درهم (باعتبار الحلة بأربعين درهما).

لقد كانت التنظيمات الإدارية العظيمة التى وضع أسسها عمر بن الخطاب فى حاجة إلى تطوير جديد يلائمها مع الزمن فكانت أهم إصلاحات عمر بن عبدالعزيز هى إجراءاته المهمة لإصلاح النظم المالية. لقد كانت خزانة الدولة فى عهد عمر بن عبدالعزيز تعانى من نقص مستمر بسبب كثرة المتحولين للإسلام، وكثرة الذين هجروا أراضيهم الزراعية واستقروا فى المدن فعانت الزراعة من التدهور من جرًّاء ذلك. وكان الحجاج قد واجه هذه المشكلة بفرض الخراج حتى على المسلمين من ملاّك الأراضى وكانوا قبل ذلك لا يدفعونه كما منع الحجاّج الهجرة إلى المدن، ولم تحظ إجراءات الحجاج بالرضا لكنه لم يُعر ذلك اهتماما، ولكن عمر بن عبدالعزيز صمّم على عدم التحصيل من المسلمين، وأكثر من هذا فقد كان من رأيه أن الأرض المفتوحة ما هى إلاّ ملكية عامة للمسلمين وبالتالى لا يجوز تقسيمها أو بيعها، ولا شك أن رأيه هذا كان متفقا مع رأى فقهاء المدينة. وفى سنة ١٠٠ هـ / ٧١٨ - ٧١٩م منع المسلمين من شراء الأرض التى فُرض عليها الخراج، لكنه لم يطبِّق هذا المنع بأثر رجعى، كما رفع عمر بن عبدالعزيز كل العراقيل التى كان الحجاج قد وضعها أمام الراغبين فى هجرة المهتدين الجدد للإسلام إلى المدن، وأكثر من هذا فقد دفع للموالى فى خراسان الذين حاربوا إلى جانب المسلمين أجرا كما أعفاهم من الجزية وجعلهم بهذا كالمسلمين سواء بسواء.

وقد خلت فترة حكم عمر بن عبدالعزيز من الاضطرابات التى كان

يثيرها الخوارج، لكن قوى أخرى كانت تعمل فى السرلإسقاط الدولة الأموية.

ومات عمر بن عبدالعزيز بعد أن عانى من المرض عشرين يوما ـ فى رجب سنة ١٠١ هـ / فبراير ٧٢٠م ودفن بالقرب من حلب، وخلفه ابن عمه يزيد بن عبدالملك، واعتبر عمر بن عبدالعزيز هو الخليفة الراشد الخامس (خامس الراشدين) واحترمت كل الأطراف المتصارعة ذكراه حتى أن العباسيين أشادوا بذكره ولم ينبشوا قبره بعد نجاح الحركة العباسية.

المصادر:

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى .

(٢) ابن الجوزى: مناقب عمر بن عبدالعزيز .

(٣) ابن شاكر الكتبى: فوات الوفيات.

(٤) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ .

(٥) البلاذرى: فتوح البلدان.

[ك . ف . تسترشتين K. V. Zettersteen]

د. عبدالرحمن الشيخ

عمرو بن العاص

عمرو بن العاص السهمى أحد صحابة الرسول [ﷺ] وهو قرشى المولد، أسلم فى عام ٨هـ/ ٦٢٩ ـ ٦٣٠م ومنذ ذلك الحين لعب دوراً فى التاريخ الإسلامى.

ولابد أنه كان فى أواسط عمره حين أسلم لأنه كان قد جاوز التسعين عند وفاته عام ٤٢هـ/ ٦٦٣م، وكان عمرو معدودًا من أدهى الساسة فى عصره وهذا رأى لانستطيع إلا أن نقر به، ولقد تنبأ أهل البصيرة من المكيين أن فشل حصار المدينة يعتبر نقطة تحول فى مستقبل الإسلام، ومن ثم فلا عجب أن يتحول للإسلام رجال مثل خالد بن الوليد، وعثمان بن طلحة وعمرو بن العاص قبل فتح مكة.

ويقال إن إسلامه تم فى الحبشة بتأثير من نجاشيها المسيحى، ولقد قام محمد [ﷺ] فى الحال بالاستفادة من العون الجديد، وبعد عدد قليل من الحملات الصغيرة قام بإرسال عمرو إلى عمان [بضم العين وفتح الميم المخففة] حيث فاوض حاكميها الأخوين

وهما جَيْفر وعباد ابنى الجلندى [وكان ذلك فى العام التاسع الهجرى] فدخلا الإسلام ،ولكنه [أى عمرو] لم يتمكن من رؤية الرسول [ﷺ] مرة أخرى حيث وصله نبأ وفاته وهو فى عمان وكان ذلك سببا لعودته للمدينة، ولكنه لم يبق بها لفترة طويلة.

وفى عام ١٢هـ/ ٦٣٣م أرسله أبوبكر [رضى الله عنه] على رأس جيش إلى فلسطين وإن كانت أنباء ذلك الفتح تبدو إلى حد ما مضطربة ولكن من المؤكد أن عمرو بن العاص قد لعب دوراً بارزاً فى تلك المهمة.

ويعتبر إخضاع هذا القطر الواقع غرب الأردن من إنجازاته، كما أنه كان موجوداً أيضاً فى معركتى أجنادين واليرموك وكذلك عند فتح دمشق.

وترجع شهرة عمرو الحقيقية إلى قيامه بفتح مصر، وعلى ضوء ما ورد فى بعض المصادر يتضح أنه قاد قواته على مسئوليته الشخصية ومع ذلك فمن الأرجح أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد تم إخطاره بذلك الأمر أو أن ذلك الأمر قد تم بناء على أوامره.

ومن المؤكد أنه أرسلت إليه [أى لعمرو] فى الحال الإمدادات بقيادة الزبير، على أن ما يجب الاكتفاء بذكره هنا هو أنه فى صيف عام ١٩هـ/ ٦٤٠م تمت هزيمة الروم فى هليوبوليس [عين شمس] كما استولى العرب فى السنة التالية ٢٠هـ / ٦٤١م على حصن بابليون ثم كان وقوع الإسكندرية فى قبضتهم عام ٢١هـ/ ٦٤٢م.

هذا ولم يكن فتح مصر هو أحد أعمال العبقرى عمرو بن العاص فقط ولكنه أيضا عين واليا عليها وقام بتنظيم إدارتها وقضائها والضرائب. كما أسس مدينة الفسطاط التى عرفت فيما بعد بمصر ثم أطلق عليها اسم القاهرة فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

ولقد شعر عمرو بالإهانة عندما قام الخليفة عثمان [رضى اللّه عنه] بعد فترة قليلة من توليه الخلافة بعزله عن ولاية مصر وتولية عبد الله بن سعد مكانه فاعتزل الحياة العامة مما أكد شعوره بالإهانة.

وعندما تغيرت الظروف المحيطة بعثمان كان عمرو أحكم من أن ينضم إلى أعدائه [أى عثمان] ولكنه قام فى الخفاء بتأليب على وطلحة والزبير ضده.

ولقد أخذ يترقب تطور الأحداث بقلق شديد، ولكنه لم يظهر على مسرح الأحداث حتى موقعة الجمل حيث لم يتبق من المتنازعين سوى على ومعاوية وقد انضم عمرو إلى جانب معاوية.

وتولى عمرو فى وقعة صفين قيادة الفرسان الشاميين وعندما تحولت دفة الحرب لصالح على لجأ إلى حيلة ذكية وهى رفعه المصاحف على أسنة الرماح، ولقد نجحت هذه الحيلة وإن لم تتضح نهاية المعركة، ومن ثم تم الاتفاق على عقد جلسة للتحكيم بين أبى موسى الأشعرى وعمرو بن العاص.

وقبل حلول يوم التحكيم قام عمرو بإسداء خدمة جليلة لمعاوية وهى أنه احتل مصر باسمه [أى معاوية]، ولم يكن عزل والى مصر من قبل علىّ - وهو الشاب محمد بن أبى بكر - بالمهمة الشاقة حيث هزمه عمرو (فى أوائل عام ٣٨هـ/ ٦٥٨م) ووضع بذلك نهاية لحياته.

وفى شهر شعبان من ذات العام توجه عمرو إلى أذرُح [مكان وسط بين أهل الشام والعراق] حيث يقام التحكيم.

وهنا يقدم عمرو أيضا البرهان على عبقريته السياسية فقد نجح فى إقناع أبى موسى الأشعرى بخلع كل من على ومعاويه وهكذا فقد علىّ لقبه كخليفة وفى ذات الوقت لم يخسر معاوية أى شئ لأنه كان يحارب فقط من أجل دم عثمان.

ولقد ظل عمرو بن العاص واليا على مصر حتى وافته منيته عام ٤٢هـ/ ٦٦٣م.

وفى ١٥ رمضان عام ٤٠هـ/ ٢٢ يناير ٦٦١م نجا عمرو بن العاص من محاولة اغتياله على يد أحد الخوارج الذين كانوا قد اتفقوا على قتل كلٍ من علىّ ومعاوية وعمرو، وكان عمروٌ قد أصيب فى هذا اليوم بوعكة اضطر معها لترك إمامة الصلاة لخارجة بن حذافة الذى أصيب بطعنة قاتلة ولذلك قيل «أردت عمرا وأراد الله خارجة».

المصادر:

(١) ابن حجر العسقلانى : الإصابة .

(٢) ابن الأثير : أُسد الغابة فى معرفة الصحابة.

(٣) البلاذرى : فتوح البلدان .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبرى .

(٥) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك.

(٦) بتلر : فتح العرب لمصر .

د. محمد حمزه [فنسنك A. J. Wensinck]

عمار بن ياسر

هو عمار بن ياسر بن عامر بن مالك أبو اليقظان أحد صحابة الرسول [ﷺ] وأحد أتباع على [رضى الله عنه].

كان والده أحد موالى أبى حذيفة المخزومى وقد تزوج بإحدى جاريات مولاه واسمها سمية التى أعتقت، ولكن ياسر وأسرته ظلوا فى خدمة أبى حذيفة.

وقد كانوا من المسلمين الأوائل وقاسوا أشد العذاب وقيل إن عماراً هاجر إلى الحبشة وبعد الهجرة عاد إلى المدينة وقد شارك فى المعارك الأولى وحارب فى بدر وأحد وعلى وجه العموم فإنه شارك فى كل حروب النبى [ﷺ]، وقد فقد عمار إحدى أذنيه فى وقعة اليمامة زمن أبى بكر وفى عام ٢١هـ/ ٦٤١م استعمله عمر بن الخطاب واليا على الكوفة وشارك فى فتح خوزستان.

وكان عمار منذ البداية أحد أتباع علىّ [رضى الله عنه] ومنذ عام ٣٥هـ/٦٥٦م فصاعدا أولاه على ثقته الشديدة، وقبل موقعة الجمل ساعد عمار فى استمالة أهل الكوفة إلى جانب علىّ، كما أنه كان واحدا من الذين صحبوا السيدة عائشة [رضى الله عنها] زوجة الرسول [ﷺ] إلى البصرة.

ومات فى صفين عام ٣٧هـ/٦٥٧م وقد تقدمت به السن وصار كهلا، وقد ظل قبره موجوداً قرب صفين لمدة بضعة قرون، وكان عمار على دراية كبيرة بأحاديث الرسول [ﷺ] واشتهر بتقواه وبتمسكه بالإسلام.

وبعد ذلك قام المؤرخون الكارهون لبنى أمية بتمجيده وإعلاء قدره فوضعوا أحاديث ترفع من شأنه وقالوا إن بعض آيات القرآن تشير إليه.

كما أن هناك حديثا ينسب إلى الرسول [ﷺ] وفيه يتنبأ الرسول [ﷺ] بوفاة عمار على يدى الفئة الباغية والذين سيكون مصيرهم جهنم.

وكان لعمار ولد يدعى محمدا وكان مشهوراً أيضا بحفظه الحديث، كما كانت له أيضا ابنة تدعى أم الحكم.

المصادر :

(١) ابن سعد: الطبقات

(٢) ابن قتيبة: المعارف

(٣) النواوى: تهذيب

(٣) ابن حجر: الإصابة

د. محمد حمزة [ركندورف H. Reckondorf]

عمان

هى عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية، ويرجع الموقع الذى تشغله اليوم إلى عصور ماقبل التاريخ.

ومما لا شك فيه أن رابية القلعة التى تعرف الآن بجبل القلعة كان موقع المدينة القديمة. ولم يتبق من هذه المدينة القديمة سوى آثار قليلة منها بعض المقابر على جانبى الجبل وكذلك قطاع صغير من سور المدينة يرجع إلى العصر الحديدى ربما إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد، ولقد حاول الإسرائيليون الأول (حوالى عام ١٣٠٠ ق. م) أن تكون لهم السيطرة على المدينة أو على الإقليم فلم يفلحوا حتى جاء داود [عليه السلام] فهجم على المدينة فى القرن ١١ ق. م ووقعت أحداث قصة أوريا الحيثى والذى أصبح اسمه مرتبطا بهذا الموقع حتى القرن ٤هـ/ ١٠م.

ولقد استعادت عمان استقلالها على يد سليمان [عليه السلام]، وخلال القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد وقعت المدينة مثل باقى المدن فى القطر فى قبضة الأشوريين ولكنها نالت استقلالها فى عهد البابليين.

وعندما قام بطليموس فيلادليفوس (٢٨٥ ـ ٢٢٧ق.م) بغزو المدينة أسماها

فـيلادلفـيا وهو الاسم الذى عـرفت به خلال العصرين الرومانى والبيزنطى.

وقـد استـولى عليهـا الملك السلوقى انتيوخس الثالث حوالى عام ٢١٨ق. م، وفى القـرن الأول قبل المـيلاد انضـمت عـمـان إلى مـجـمـوعـة «ديكابوليس» واحتلها الأنباط لفتـرة قصيرة [حوالى ٣٠ عـامـا] ولكن هيـرود الكبـيـر قـام بطردهم منها فى حـوالى عام ٣٠ ق.م، ثم اسـتـرجـعهـا الرومـان من هيـرود وأعـــادوا بـناءها عـلى غـــرار المدن الرومـانيـة المزودة بالمسـارح والمعـابد والميـادين العامـة والحمامـات الكبـيرة وكـذلك شـارع رئيسـى ذو أعمـدة. هذا وماتزال بعض تلك الآثار باقية.

وفى العصرالبيزنطى أصبحت عمان مقرا لإبرشـيـة فيلادلفيا والبـتراء، وقد كـانت واحدة مـن ثلاث مدن كـهنوتيـة فلسطينيـة باسم بصـرى ومـايزال هذا اللقـب يطلق عـلى الكاهـن الكاثولـيكى اليونانى.

ويسـتدل من الحـفائر التى أجـريت بالقلعة فى موقع المتحف الحالى على أن المدينة قد ازدهرت عندمـا فتحهـا القائد العـربى يـزيد بن أبى سـفـيـان عـام ١٤هـ/ ٦٣٥م والـذى حـدث عـقب سقوط دمشق مباشرة.

وتوجـد فى القلعـة على الأقل بعض البيوت الخاصة الجميلة التى ترجع إلى العصـر الأموى، ولهذه الـبيوت أهمـية أثرية ليس فقط لكونها قصوراً مكتشفة للخلفاء الأمويين ولكن لأنهـا تعتبر أول شاهد على كـيفيـة حيـاة الرجل العادى فى ذلك العصر.

كـذلك يوجد فى القلعـة أيضا مـبنى مـربع يرجع إلى عـصر الغـسـاسنة أو العصر الأموى.

وقد بدأت عـمان مثلهـا فى ذلك مثل باقى مدن الأردن فى الاضـمحـلال بعد انتـقال مـركز الخـلافة من دمـشق إلى بغداد، فابن الفـقيه يذكر أن عـمان تتبع دمـشق، ثم جـاء المقـدسى فـذكـر لنا وصفا مفصـلا للمدينة بعد ذلك بثمانين سنة كما أنه وضـع المـدينة ضمن كورة فلسطين وذكـر أن «رستـاقها البـلقاء» (المقدسى - ص ١٤٩).

وفى عـام ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م أشـار ياقـوت إلى عــمـان على أنهـا مـدينة

وربط المدينة بأسطورة لوط [عليه السلام] وبناته، ومايزال [أى ياقوت] يعتبرها إحدى المدن المزدهرة فى فلسطين وأنها «كانت قصبة أرض البلقاء» (معجم البلدان - جـ٤ - ص١٥١).

ولكن الدمشقى الذى كتب كتابه فى حوالى ٦٩٩هـ / ١٣٠٠م أشار إلى أنها تتبع ولاية الكرك واقتصر على ذكر بعض خرائبها. ثم جاء أبو الفدا بعد ذلك بحوالى ٢٠ عاما فقال إنها مدينة موغلة فى القدم وقد خربت قبل الإسلام.

ومن العسير أن نتعرف على هذا السقوط المفاجئ الذى أصاب المدينة إذ لم تحدث قط أى كوارث طبيعية أو تاريخية حدثت خلال تلك الفترة.

وبعد ذلك لم يرد ذكر لهذه المدينة فى كتابات المؤرخين وعندما بدأ الرحالة الغربيون الأوائل فى زيارة شرق الأردن فى أوائل القرن التاسع عشر لم تكن عمان سوى قرية صغيرة جداً.

وفى عام ١٢٩٥هـ/ ١٨٧٨م زوّدتها السلطات التركية بحامية شركسية. ومع ذلك بقيت المدينة لعدة سنوات عبارة عن بضعة منازل.

وقد بدأت الاكتشافات الحقيقية للمدينة وضواحيها على يد الميجور كوندر ومجموعته فى عام ١٨٨١م حيث تم العثور على بقايا مسجد ذى منارة مربعة، وربما كان هو المسجد الذى ذكره المقدسى، وقد كان المسجد والمنارة موجودين عندما قام بتلر بمسح شامل عام ١٩٠٧م ولكنه اعتبر السور الرئيسى من العصر الرومانى أو البيزنطى، وليس من المعروف على وجه التحديد الوقت الذى دمر فيه هذا السور، ولكن من المحتمل أن ذلك حدث عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة.

وفى عام ١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م جعلها عبد الله بن الحسين عاصمة شرق الأردن وأخذت المدينة فى الازدهار منذ ذلك الحين، ثم بلغت أوج ازدهارها عقب الحرب العالمية الثانية مباشرة حيث تضاعف حجم المدينة بنسبة ٥٠٪ على الأقل. وعمان الآن هى العاصمة والمركز الإدارى للمملكة على كلا جانبى الأردن وتضم القصر الملكى ومبانى البرلمان وكذلك مكاتب الوزارات المختلفة.

ولقد تم بناء بعض المبانى الحكومية الفخمة ومن بينها المتحف والمدارس ولكن الكثير من الآثار قد اندثر خلال الأيام الأولى لإنشاء المدينة الحديثة.

المصادر:

١ ـ البلاذرى : فتوح البلدان .

٢ ـ مرمرجى: بلدانيات فلسطين العربية.

٣ ـ الزركلى: عامان فى عمان (القاهرة ١٩٢٥).

د. محمد حمزة [لانكستر هاردنج G. LankesterHarding]

عمود

يرتبط استخدام العمود والتاج فى الفن الإسلامى وبصفة خاصة فى العمارة الدينية بتبنى المعماريين تصميم المساجد ذات الأروقة [البلاطات] المتعددة حول صحن [فناء] أوسط.

ويبدو أن العمود مثله فى ذلك مثل هذا النمط من المساجد والأروقة منقول عن التراث الهيلنستى [أى التراث اليونانى الممتزج بالتراث الشرقى] خاصة وأن الأعمدة المستخدمة فى المساجد الأولى فى كل من بلاد الشام ومصر وأفريقية وأسبانيا كانت من نفس المواد المستخدمة [أى أنها كانت مأخوذة من العمائر القديمة السابقة].

وعلى كل حال بدأت بعد فترة من التقليد الصادق للنماذج السابقة الأنماط الإسلامية المميزة فى الظهور وكانت ذات تصميم أكثر بساطة حيث لم يعد بدن العمود قليل التحديب كما أصبح القطر متساوياً مع طول العمود وصار تخطيط المسقط الأفقى للعمود إما دائريا أو متعدد الأضلاع.

وكذلك أصبحت التيجان ذات أشكال متعددة ونستطيع أن نرتبها فى مجموعتين رئيسيتين كلتيهما مشتقة من التاج الكورنثى ولكن يظهر فيهما بوضوح التطور المحلى، وتتكون المجموعة الأولى من التيجان الكأسية أو الناقوسية الشكل والتى ربما تكون متأثرة بتاج زهرة اللوتس فى مصر القديمة، وقد ظهر هذا النوع من التيجان

فى القرن ٣هـ/٩م فى الآثار العباسية فى كل من مدينتى سامرا والرقة ثم لم يلبث أن انتقل هذا التاج، مع عناصر أخرى كثيرة، إلى العمارة الطولونية فى أواخر القرن ٣هـ/٩م ثم استمر ظهوره فى مصر خلال عصرى المماليك البرجية [الصواب البحرية أى الدولة المملوكية الأولى ٦٤٨ - ٧٨٤هـ/ ١٢٥٠ - ١٣٨٢م] والجراكسة [أى الدولة المملوكية الثانية وهى التى تعرف أيضا بالبرجية ٧٨٤ - ٩٢٣هـ/ ١٣٨٢ - ١٥١٧م]

كذلك صممت قواعد الأعمدة على نفس الشكل [أى الشكل الكأسى أو الناقوسى] إلا أنه وضع عكسيا [أى مقلوبا] وقد وجدت هذه التيجان ذات الشكل الكأسى أيضا فى بلاد فارس حيث لايسمح الآجر والبلاطات المستخدمة فى العمائر هناك إلاّ بوجود عدد قليل من الأعمدة الحقيقية، وتتوج هذه التيجان الأعمدة المقلدة الصغيرة فى المحاريب الخزفية، ويبدو أن التصميم العام للمجموعة الثانية من تيجان الأعمدة إنما هو صورة مبسطة من التيجان الكورنثية حيث تم تقليل عدد النقوش البارزة الكثيرة التى تميز هذه التيجان الكورنثية، وقد تنوعت هذه التيجان تنوعا محليا كبيراً وانتشرت بصفة خاصة فى الغرب الإسلامى.

وتوجد فى القيروان [بتونس] من القرن ٣هـ/٩م تيجان صغيرة على غرار النماذج القبطية ذات الأوراق الأربع الملساء المتصلة من أسفل والمقوسة لأعلى عند نقطة مثل الخطاف، ومنها اشتقت فى نفس المنطقة التيجان الفاطمية خلال القرنين ٤ - ٥ هـ/١٠ - ١١م والتى تتميز بالتصميمات النباتية المتتابعة التى تعلو أبداناً ذات زخارف حلزونية أو نقوش كتابية على شكل لفائف [حلزونات]. وأيضا التيجان التونسية من القرن ٧هـ/١٣م فصاعدا.

وترجع إلى نفس هذه الفترة تقريبا الآثار الأموية فى أسبانيا وقد زينت بتيجان تعد نسخة من النموذجين الكلاسيكيين وهما: الكورنثى والمركب، وهو إما مستدير كما هو الحال فى

جامع قرطبة، أو مملوء بالأخاديد العميقة كما هو الحال فى مدينة الزهراء (منتصف القرن ٤هـ/١٠م).

وقد كانت هذه التيجان بمثابة النماذج الأصلية لعدد من التيجان المتنوعة الرائعة فى كل من قصر الجعفرية بسرقسطة (القرن ٥هـ/١١م) وفى مساجد الموحدين فى تنمل [أو تنملل] فى المغرب الأقصى ومراكش (القرن ٦هـ/١٢م).

وفى القرن ٧هـ/١٣م ظهر التاج الأسبانى المغربى وهو الذى يجمع بين الشكل الأسطوانى فى جزئه الأسفل والمتوازى فى جزئه الأعلى والذى يعد فى الواقع تطوراً للتاج الكورنثى.

ويمكن أن نجد أنماطاً متنوعة فى مساجد شمال إفريقيا ومدارسها وفى قصر الحمراء بغرناطة والذى توجد به أيضا بعض التيجان المقرنصه والتى ربما كانت تقليداً لنماذج فارسية الأصل.

د. محمد حمزة [لوكهارت Lockhart]

عنترة

عنترة تعنى البطل. وهذه الكلمة من المحتمل أنها مشتقة من الجذر (ع.ت.ر) وهى تعبر عن فكرة العنف. وقد تسمّى عدد من شعراء الجاهلية بهذا الاسم (عنترة)، والشاعر عنترة عاش فى القرن السادس للميلاد وينتمى إلى قبيلة عبس فى قلب الجزيرة العربية، كما أن الإشارة القصيرة للأصفهانى فى كتاب الأغانى تشير إلى أنه من القرن الرابع الهجرى (القرن العاشر الميلادى) كان الحكام يميلون إلى رفض المبالغات الشعبية والتى كونت بطولة عنترة فى قصته. لقد ولد عنترة لأب عربى وأم زنجية، وعاش فى طفولته حياة العبودية فكان يرعى الغنم فى الوقت الذى كان هناك صراع بين عبس والقبائل العربية المجاورة، ثم أخذ فرصته لكى يمارس شجاعته فى حرب داحس والغبراء وخاصة بين عبس وذبيان، ولبسالته أخذ يتفوق على أقرانه، ومن المحتمل أن يكون عنترة قد أعتق نتيجة لأعماله البطولية، وفى ذلك

الزمن تورط عنترة فى غارة ضد طيئ وهكذا ارتدت الأسطورة هذا الإطار الظاهر وهو المطالبة بالمساواة بين البشر. لقد أثبت عنترة وقدم الدليل الدامغ على أن الشخص المختلط الدماء فى عصر ما قبل الإسلام يمكن أن يحقق ما يحققه الدم العربى النقى. إن الخيال والتزويق يمكن ملاحظتهما فى عدد محدود من الموضوعات:

ـ تحقيق شجاعة البطل أو فروسيته وبسالته ـ حبه وهيامه لابنة عمه عبلة.

ـ قوته فى التغلب على الاستعلاء والازدراء ومحاولة أن يكون جديرا بتعاطف غلاظ القلوب المتحجرة.

إن هذه التطورات تولدت أخيراً فى الحوار الموجود فى ملحمة عنترة الشهيرة وكما هو معروف فإن المقطوعات والأشعار تكون الأساس المتين لعناصر النزعة الأسطورية أو الاتجاه الخرافى.

والمعروف أنه من بداية القرن الثالث الهجرى (القرن التاسع الميلادى) كانت هذه الأعمال الشعرية فى متناول الدارسين فى البصرة ومعروفة للأصمعى الذى حققه وعلق عليه الأسبانى الأعلم الشنتمرى Al-Alam Al-Shantamari وهناك سبعة وعشرون قصيدة ومقطوعة واحدة منها القصيدة الميمية التى ظهرت ضمن مقتطفات أدبية مختارة من المعلقة المنسوبة لعنترة، وعلى العموم فهذه الأصول المتأخرة ظهرت كخليط غير متناسق. كما أن الدارسين أو الملفقين قد اعتادوا غالباً أن ينسبوا لعنترة أية قصيدة جاء فيها اسم عبلة حيث إن الشاعر يعلن عن نفسه باسم عبلة ويكشف فروسيته وبطولاته مع حصانه، وهكذا فإن الكثير من العناصر المنسوبة لعنترة مشكوك فيها.

المصادر:

(١) ابن سلام : طبقات الشعراء، .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء .

(٣) الأغانى جـ٨ .

(٤) شيخو : شعراء النصرانية، بيروت ١٨٩٠، والذى أعاد تقديم الديوان بعد تحقيقه وتهذيبه.

(٥) مقال فى التاريخ العربى Caussin de. Derceval Essai sur L'histoire des Arabes, Paris 1847, ii. 441ff, 514-21.

sai sur l'histoire des Arabes, Paris 1847, ii .441 ff, 514-21.

(٦) عنترة، المعلقة .

(٧) شعر عنتر غير الإسلامى، ديرنبورج.

د. إبراهيم شعلان [بلاشير R. Blachére]

العواصم

لفظ يطلق على جزء من منطقة الحدود التى تمتد بين الامبراطورية البيزنطية ودولة الخلافة فى الشمال والشمال الشرقى لبلاد الشام.

وكانت النقاط القوية المتقدمة فى تلك المنطقة تدعى الثغور بينما كانت النقاط القوية فى المؤخرة تدعى العواصم (مفردها عاصمة) وتعنى حرفيا الحاميات.

ولم يقم العرب بعد نجاحهم السريع فى سوريا والعراق بأية محاولة لمد فتوحاتهم واكتفوا بالقيام بغارات فى الأراضى البيزنطية من ناحية جبل اللكام الهائل وجبال طوروس.

وفى عهد كل من عمر وعثمان كانت النقاط الأمامية القوية للمسلمين، والتى عرفت فيما بعد بالعواصم، تقع بين أنطاكية ومنبج بينما كانت تلك النقاط التى عرفت بالثغور تقع فى أراضى قفر فى المنطقة الشاسعة الممتدة بين شمال أنطاكية وحلب حتى طرسوس وطوروس حيث قام هرقل بإخلاء المدن من سكانها عند انسحابه من سوريا وحيث قام البيزنطيون بترك نقاط الحراسة تسمى بالمسالح مزوّدة بقوات محلية غير نظامية يطلق عليها اسم المردة وربما كانوا من الجراجمة النصارى الذين كانوا يتخذون جانب البيزنطيين تارة وجانب العرب تارة أخرى وكانوا يمدونهم أيضا بالمسالح والجواسيس ولقد أطلق العرب اسم الضواحى أو ضواحى الروم على المنطقة التى اجتاحها المسلمون عدة مرات.

وقد ظل هذا التعبير مستخدما خلال العصر العباسى كما ورد فى أشعار أبى تمام والبحترى.

وقد بدأ الأمويون يثبتون أقدامهم فى هذه المنطقة ويحتلون النقاط

الاستراتيجية الرئيسية حيث التقاء الطرق أو عند مداخل ممرات الجبال.

وحسب ما ذكره ثيوفانس [المؤرخ اليونانى] فإن انسحاب المردة جاء نتيجة لعقد هدنة بين عبد الملك بن مروان وجستنيان الثانى وبذلك تركت المنطقة كلها بدون أى دفاع مما جعلها مصدر خطر على الامبراطورية البيزنطية وقد اعتمدت هذه المنطقة المتقدمة فى البداية على جند حمص ولكن منذ عهد يزيد بن معاوية استقلت وجعل لها جند خاص بها وهو جند قنسرين.

وفى عام ١٧٠هـ/ ٧٨٦م أفرد هارون الرشيد «قنسرين بكورها فصير ذلك جندا واحدا وأفرد منبج ودلوك ورعبان وقورس وانطاكية وتيزين وسماها العواصم، لأن المسلمين يعتصمون بها فتعصمهم وتمنعهم إذا انصرفوا من غزوهم وخرجوا من الثغر» (البلاذرى فتوح - ق١ - ص ١٥٦).

وزودنا ابن شداد بتفسير آخر وهو أن تلك التسمية ترجع إلى أن أهل الثغور كانوا يحتمون بها عندما يتهددهم خطر الأعداء.

ويضيف القلقشندى تفسيراً آخر فيذكر أنها سميت بذلك «لعصمتها مادونها فى بلاد الإسلام من العدو إذا كانت متاخمة لبلاد الكفر» جـ ٤ - ص ١٣٠. ويعتقد القلقشندى أن الثغور والعواصم إنما هُما اسمان لمسمى واحد وهذا ليس بصحيح لأن الاثنين كانا مختلفين بعضهما عن بعض تمام الاختلاف منذ فترة مبكرة، ولكن منذ إنشاء هذه الكورة، والتى وليها عبدالملك ابن صالح العباسى فى سنة ١٧٣هـ / ٧٨٩م وجعل مدينة العواصم منبج، فقد شملت كل مدن الثغور ولذلك فمن المحتمل أن يكون التعبيران [أى العواصم والثغور] قد استخدما لنفس الغرض ويذكر الطبرى، أن هارون الرشيد قد عزل الثغور كلها من الجزيرة وقنسرين وجعلها حيزا واحدا وسماها العواصم.

وغالبا ما كانت تتوحد العواصم والثغور تحت إمرة قيادة واحدة فكانت تارة مع جند قنسرين وتارة أخرى تصبح الثغور كورة مستقلة.

هذا ولم يتفق الجغرافيون على عدد من المواقع التى شكلت جزءاً من العواصم فابن خرداذبه ضم إليها أيضا الجومة وبوقا وبالس ورصافة هشام، أما عند ابن حوقل فهى: بالس وسَنجه وسميساط وجسر منبج، وأضاف ابن شداد أيضا بغراس دربساك، وارتاح، وكيسوم، وتل قباسين أما ياقوت فيضيف مواقع أخرى، وكانت أنطاكية هى عاصمة العواصم فى القرن ٤هـ/ ١٠م.

وكانت منطقة العواصم كما هو الحال فى الثغور مسرحا للحروب الدامية بين البيزنطيين والعرب.

وقد أعيد غزو العواصم على يد «نقفور مؤكاس الذى أجبر إمارة حلب أن تسلم له جميع الجزء الغربى والشمالى للمنطقة وفى ضوء ذلك فإن كلمة العواصم أصبحت مجرد تعبير جغرافى استمر استخدامه من قبل الجغرافيين العرب فى عصر الحروب الصليبية والمماليك، وليس لدينا سوى القليل من المعلومات عن الموقف الاقتصادى لتلك المنطقة التى يبدو أنها ازدهرت خلال العصر العباسى ويذكر ابن خرداذبه أن «خراج قنسرين والعواصم أربع كان فئة ألف دينار». (المسالك والممالك ـ ص ٧٣)

بينما يذكر قدامة أنه «ثلثمائة ألف وستون ألف دينار» (الخراج وصناعة الكتابة ـ ص١٨٤)

وكان السكان أخلاطا كثيرة فبالإضافة إلى السكان الأصليين من المسيحيين أو الجراجمة فى جبل اللكام هاجرت أو انتقلت إلى هناك عناصر أخرى كثيرة من القبائل العربية لاسيما قيس التى استقرت هناك وكلاب التى امتدت حتى دلوك فضلا عن عناصر أجنبية جاءت من الهند عن طريق العراق مثل السيابجة الذين أحضرهم معاوية إلى أنطاكية والزط الذين انتقلوا إلى المنطقة نفسها [أى أنطاكية] بأمر معاوية ومن بعده الوليد بن عبد الملك.

ومن المعروف أن من أسباب استقرار الزط فى هذه المنطقة (كما فى قاليقلا بأمر يزيد الثانى والمعتصم)

أنهم كانوا يقومون بتربية ورعى جاموس الماء مما ساعد فى تنظيف مناطق المستنقعات فى أنطاكية وقاليقلا من السباع التى كانت تعيش هناك. (البلاذرى ـ ق١ ـ ص١٩٨ ـ ١٩٩).

المصادر:

(١) البلاذرى، فتوح البلدان، ليدن ١٨٦٦، ص ١٣٢ ـ ١٤٤.

(٢) الاصطخرى، المسالك والممالك، ليدن ١٨٧٠، (الطبعة الثانية ١٩٢٧) ص ٥٦ ، ٦٢ .

(٣) ابن حوقل، صورة الأرض، ليدن ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩، ص ١٠٨، ١١٩ .

د. محمد حمزة [م. كانار M. Canard]

عيد

توردها المعاجم العربية تحت مادة (عَ وَ دَ).

«عَود» بمعنى الرجوع وهى فى الأصل مستعارة من الآرامية، وهناك كلمة شبيهة تحمل المعنى نفسه فى السريانية.

ويحتفل المسلمون خلال السنة الهجرية الواحدة بعيدين رسميين هما عيد الفطر يوم أول شوال ولمدة ثلاثة أيام وعيد الأضحى يوم العاشر من ذى الحجة ولمدة أربعة أيام.

ويتميز العيدان بصلاة العيد التى تؤدى فى كل منهما مرة واحدة فى أول يوم، وهى سنَّة، وتصلى جماعة.

وصلاة العيد تختلف عن الصلاة المكتوبة فى الكثير من التفاصيل، وتتكون من ركعتين اثنتين وبها عدة تكبيرات، ولايؤذن لها، كما ليس لها إقامة، وعند إعلان بدء الصلاة ينادى «الصلاة جامعة». والموعد المحدد لأداء صلاة العيد هى الفترة من شروق الشمس وحتى لحظة وصولها كبد السماء.

وعادة يرتدى المسلمون خلال أيام العيد ملابس جديدة أو على الأقل

يرتدون أفضل مالديهم،ويتزاورون ويهنئ بعضهم بعضا ويتبادلون الهدايا. كما يزورون المقابر للترحم على الأموات، ويمكثون هناك عدة ساعات قد تصل فى بعض الأحيان إلى اليوم بأكمله.

المصادر :

(١) The books of fikh in the chapter: *"Salat el Aid"*.

(٢) Juynoll : *Handbuch* .

(٣) E. W. Hane : *Manners and customs of the Modern Egyptians.*

(٤) M. d'Ohssoh : *Tableau Général de l'Einpire Othoman.*

(٥) J. Chelhod : *Le Sacrifice, chez les Arabes,* Paris 1955, Chaps. 3 and 4.

[M. Mittwoch ميتفوخ] . وائل البشير

عيد الأضحى

(عيد القربان ـ عيد النمر ـ العيد الكبير)

يحتفل به فى يوم العاشر من ذى الحجة من كل عام هجرى لمدة أربعة أيام ويقدم فيه الحجاج الضحية قربانًا لله تعالى فى وادى «منى» أول أيام التشريق الثلاث .

والتضحية فى هذا اليوم بوصفها سنة مؤكدة لا تقتصر على الحجاج فحسب بل على جميع المسلمين، كما أنها تعد واجبًا للوفاء بالنذر.

وعلى كل مسلم حر قادر على شراء ضحية أن يضحى بكبش (واحد عن كل فرد) أو من الإبل والماشية (واحد عن كل عشرة أفراد) ويجب أن تكون الأضحية فى عمر مناسب وأن تكون خالية من العاهات والأمراض المعدية

وتبدأ فترة الأضحية مع صلاة العيد وحتى غروب شمس ثالث أيام التشريق وتتبع الخطوات التالية:

١ ـ التسمية

٢ ـ الصلاة على النبى

٣ ـ التوجه نحو القبلة

٤ـ التكبير ثلاث مرات قبل وبعد التسمية.

٥ ـ الدعاء لله الكريم أن يتقبل.

وعلى المضحى أن يزكى بثلثى الأضحية، وله أن يحتفظ بالثلث أما اذا كانت الأضحية وفاء لنذر،فعندئذ تذهب الأضحية بأكملها وفاء للنذر ولا يحتفظ المضحى بشئ لنفسه أو لأهله.

وعلى خلاف جميع المسلمين الذين يحتفلون بعيد الأضحى بمناسبة فداء اسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام يحتفل الدروز بعيد الأضحى بمناسبة قربان قابيل وهابيل ولدى آدم عليه السلام.

المصادر :

انظر مصادر مادة (عيد).

وائل البشير . [ميتفوخ M. Mittwoch]

عيد الفطر

(العيد الصغير)

يحتفل به يوم أول شوال من كل عام هجرى ولمدة ثلاثة أيام، وعلى المسلم الذى لم يؤد زكاة الفطر قبل نهاية فترة الصيام أن يؤديها قبل موعد صلاة العيد. وعلى الرغم أن عيد الفطر يسمى العيد الصغير إلا أن فرحة استقباله تفوق فرحة استقبال عيد الأضحى لحلوله بعد انتهاء فترة الصيام الشاقة فى شهر رمضان.

المصادر :

انظر مصادر مادة (عيد).

وائل البشير . [ميتفوخ M. Mittwoch]

عيدروس

وكثير ما تفسر خطأ فيقال إدريس وأصلها اللغوى مبهم ـ وهى أسرة من السادة الأشراف والصوفيين العلماء فى جنوب الجزيرة العربية والهند وأندونيسيا، وتنتمى هذه الأسرة إلى السقاف الذى هو فرع من «باعلوى»، ولا تزال تلعب دوراً مهما فى حضرموت وقد أورد وستنفيلد نقلاً عن المجىء تفاصيل حول أكثر من ثلاثين شخصية بارزة من هذه الأسرة حتى

القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) وفى القرن التاسع عشر كان هناك خمسة مناصب عيدروسية فى حزم «وبور» وسليلة وتبى والرملة، كذلك فإن هناك عددا كبيرا من الشخصيات فى هذه الأسرة أشتهرت بالنشاط الأدبى منهم.

(١) الشيخ عبد الله بن أبى بكر (السكران) ابن عبد الرحمن السكاف (٨١١ ـ ٨٦٥) من تريم وقد أطلق عليه والده اسم «العيدروس» وأخذ الحرفة من عمه عمر المحضار وخلفه بعد موته فى منصب «نقيب باعلوى» واشتهر فى هذا الوقت بشدة الزهد والورع وأخذ يدرس التفسير والحديث والفقه ومن مؤلفاته الكبريت الأحمر، ومناقب شيخه، سعد بن على، ورسائل عمر بن عبد الرحمن صاحب الحمراء (انظر السخاوى: الضوء اللامع ٥/١٦).

(٢) ابنه أبو بكر بن عبد الله العيدروس (٨٥١ ـ ٩١٤هـ) ولد فى تريم ومات فيها ومن مؤلفاته الجزء اللطيف فى علم التحكيم الشريف، وديوان الموشح، وينسب إليه عادة شرب القهوة فى بلاد العرب (انظر ابن العماد شذرات الذهب ٨/٣٩).

(٣) الشيخ عبدالله بن الشيخ عبدالله (٩١٩ ـ ٩٩٠هـ) ولد فى أحمد آباد (هوجرات بالهند) ودرس بمكة وزبيد والشحر ثم انتقل إلى الهند وانخرط فى خدمة الوزير عماد الدين ومن مؤلفاته: العقد النبوى والسر المصطفوى، وكتاب الفوز والبشرى وقصيدة تحفة المريد، وديوان شعر.

(٤) عبدالقادر بن الشيخ الهندى، محيى الدين بن أحمد أباد الصوفى وله عدة كتب عن التصوف، ومن مؤلفاته الفتوحات القدسية فى الخرقة العيدروسية وكتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحباء.

(٥) شيخ بن عبدالله بن شيخ (٩٩٣ ـ ١٠٤١) ولد فى دولت آباد، ورحل إلى الهند سنة ١٠٢٥ ثم مضى إلى

«الدكن» ورحب به السلطان برهان نظام شاه ووزيره ملك عنبر، وكتب كتاباً عن التصوف سماه «السلسلة».

(٦) عبدالله بن شيخ (١٠١٧ - ١٠٧٣هـ)، زار مكة، والمدينة مرتين ثم مضى إلى «سورات» بالهند ثم عاد إلى بلاد العرب فأقام بالشحر حتى مات حيث لا يزال ضريحه ومسجده موضع تقديس ومزاراً للحاج.

(٧) على بن عبدالله بن شيخ ويعرف بزين العارفين (٩٨٤ - ١٠٤١هـ) وليس له من المؤلفات سوى مجموعة «رسائل».

(٨) جعفر الصادق بن على زين العابدين (٩٩٧ - ١٠٦٤هـ) درس بالجزيرة العربية ثم انتقل إلى الدكن وتقدم فى بلاط الوزير الأكبر ملك عنبر وترجم عن الفارسية إلى العربية كتاب تحفة الأصفياء بترجمة سفينة الأولياء.

(٩) جعفر بن مصطفى بن على ومن مؤلفاته كشف الوهم عما غمض من الفهم.

(١٠) عبدالرحمن بن مصطفى بن شيخ (١١٣٥ - ١١٩٢هـ) اشتهر بالرحلة فزار سورات والجزيرة العربية والطائف واستقر بالقاهرة كما زار دمشق.

(١١) حسن بن أبى بكر المتوفى فى باتاهيا ١٧٩٨ وقبره يعتبر أكبر مزار يحج إليه أتباعه من جزر الأرخبيل الهندية.

المصادر:

(١) عبد الله السقاف، تاريخ الشعراء الحضرميين.

(٢) نجم الدين الغزى، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة.

(٣) R. B. Serjeant : *Materials For Saudi Arabian history* (BoAs. 1950)

بهجت عبدالفتاح [لوفجرين O. Löfgren]

عيذاب

ميناء على الساحل الأفريقى للبحر الأحمر، ولاتزال أطلاله موجودة على هضبة مستوية لامياه فيها، على بعد اثنى عشر ميلا شمالى حلايب ـ وهى تذكر فيما وصلنا من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على أنها ميناء يستخدمه الحجاج الذاهبون إلى مكة والتجار القادمون من اليمن، وتتصل بوادى النيل بطرق القوافل من أسوان (خمسة عشر يوما) وقوص (سبعة عشر يوما). وقد كانت عيذاب فى الأصل قرية صغيرة من الأكواخ، ولكن أخذت أهميتها فى الازدياد منذ القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) نتيجة لزيادة التجارة المصرية مع اليمن. وازدهرت على وجه الخصوص فى عهد تجار الكارِم، حيث وصفها ابن بطوطة (فى عام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٥م بأنها مدينة كبيرة معظم سكانها مسلمون من قبائل بوجا Budjah والتى كثيرا ما اصطدمت أسرتها الحاكمة التى تسمى بالعربية الحدربى أو الحضربى مع أعمال مصر حول حصتهم فى عائدات الميناء والإشراف عليه وقد أمر السلطان المملوكى «برسباى» (٨٢٥ ـ ٨٤٢هـ ـ ١٤٢٢ ـ ١٤٣٨م) بتخريبها ردا على ما جرى من سلب قافلة كانت فى طريقها إلى مكة وحل محلها ميناء سواكن.

المصادر:

(١) القلقشندى، صبح الأعشى.

(٢) ابن جبير الرحلات.

بهجت عبد الفتاح (هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb)

عيسى (عليه السلام)

هو الاسم الذى أطلقه القرآن (الكريم) على المسيح (يسوع). وقد ورد ذكره فى القرآن (الكريم) فى ثلاث وتسعين آية تضمَّنتها خمس عشرة سورة، وتُعد هذه الآيات هى الأساس الذى تقوم عليه العقيدة الإسلامية فيما يتعلق بطبيعة المسيح ورسالته. إلاَّ أنَّ كثيراً من الإضافات التى دخلت التراث الإسلامى عن طفولة المسيح تَعُود فى أصلها للأبوكريفا apocryphal gospels، والتى تعنى الكتب غير المعترف بها أو

المشكوك فى صحتها والتى كان هناك جدل حول إضافتها للتوراة[1]، وقد أدت هذه الإضافات إلى تقريب وجهات النظر بين المسيحية والإسلام حول طبيعة المسيح ورسالته.

أصل كلمة عيسى:

يرى بعض الكتاب الغربيين مثل مرَّاكى Marracci ولانداور Landauer ونولدكه Nöldeke أنَّ اليهود هم الذين زيَّنوا لمحمد [ﷺ] إطلاق اسم عيسى على المسيح، وأنه فعل ذلك بحسن نيّة[2].

والحقيقة أن اليهود ـ كراهية منهم للمسيح ـ قد أطلقوا عليه اسم إساو Esau على اعتبار أن روح إساو هذا قد حلَّتْ به. وقد أيد لامنس Lammens هذا الرأى، بينما يرى آخرون مثل ديرنبورج Derenbourg وفرانكل Frankel وفولر Voller ونستله Nestle أن كلمة (يسوع) مشتقة من السريانية يشوع التى أخذت بدورها من الكلمة العبريَّة يشواع. وأخيراً فإن بعض الباحثين يرون أنَّ اسم (عيسى) الوارد فى القرآن الكريم قد ورد ذكره فى النقوش السابقة على الإسلام، وهو المنْحى الذى رفضه بشدّة الباحث ريكمانس Ryck-mans.

أسماء المسيح فى القرآن الكريم:

ورد ذكر المسيح (عليه السلام) فى القرآن الكريم إحدى عشرة مرَّة، وأشير إليه بالنبى فى سورة مريم (آية ٣٠) **وبالرسول** فى سورة النساء (آية ١٥٧ و١٧١) وسورة المائدة (آية ٧٥)، **وبابن مريم** ثلاثاً وثلاثين مرة منها ست عشرة مرة (عيسى ابن مريم) وسبع عشرة مرة بابن مريم فقط أو مشفوعاً بلقب آخر، بينما لم يظهر اسم ابن مريم فى الأناجيل إلاَّ مرة واحدة ويرى بعض الباحثين المسيحيين أن هذا الاسم (ابن مريم) دخل عن طريق الكنيسة الأثيوبية بعد عودة المجموعة الثانية من المهاجرين؛ وقد ظهر هذا

(١) راجع مادة أبو كريفة فى قاموس الكتاب المقدس.
[المترجم]

(٢) المعروف أن الله سبحانه وتعالى هو الذى أطلق عليه هذا الاسم فى القرآن الكريم.
[المترجم]

الاسم (ابن مريم) فى الإنجيل المكتوب بالعربية خمس مرات فى سياق طفولة المسيح، كما ورد خمس عشرة مرة فى النص السرياني للإنجيل. كما ورد المسيح عليه السلام فى القرآن الكريم باعتباره **من المقرَّبين** فى سورة آل عمران آية ٤٥ وهى كلمة يمكن شرحها فى ضوء حقيقة صعوده أو رفعه إلى السماء. كما أطلق عليه وصف وجيه فى السورة ذاتها (آل عمران - آية ٤٥) وقد شرح البيضاوى معنى وجاهته فى الدنيا بأنه نبى، ومعنى وجاهته فى الآخرة باعتباره شفيعاً، **ومبارك** فى سورة مريم، آية ٣١ وشرح البيضاوى الكلمة فقال إنه جالب للبركة. **وقول الحق** فى سورة مريم، آية ٣٤، **وعبدالله**.

البشارة والحمل والميلاد:

يحتوى القرآن الكريم على عناصر بعينها تعكس ما ورد فى الأناجيل على نحو أو آخر، بل إن بعض المؤلفين مثل ب. هايك P. Hayek يذهب إلى أبعد من هذا فيقرر أنه إذا استثنينا العقيدة المسيحية القائلة بأن مريم هى أم الرَّب وهى الفكرة التى يرفضها المسلمون، فإن كل العقائد المسيحية الأخرى التى تقرها الكنيسة تجد ما يؤيدها فى القرآن الكريم، كفكرة الحمل الطاهر لمريم العذراء، ودخوله المعبد والبشارة بالمسيح والرفع للسماء وعيد الميلاد.

فالأناجيل تشير إلى انسحاب مريم داخل المعبد حيث زارها روح الله، والمعنى نفسه فى القرآن الكريم فى الآيتين ١٦ و١٧ فى سورة مريم: ﴿واذْكُر فى الكتابِ مريمَ إذ انْتَبَذَتْ من أهلِهَا مكاناً شَرْقيا * فاتّخذت من دونهم حِجَاباً فأرسَلْنا إليها روَحنا فتمثّل لها بَشراً سَوِيًّا﴾ وتشير المأثورات إلى أن المقصود هنا بروح الله المرسل هو جبريل (عليه السلام) الذى بشرها بالميلاد الإعجازى للمسيح (عليه السلام) ووجه الإعجاز أن مريم كانت عذراء وهبت عُذريتها لله كما ورد فى الآية ٩١ فى سورة الأنبياء ﴿والتى أحْصنتْ فرجَها فنفَخْنا فيهَا من رُوحنا

وجعلناها وابنها أيةً للعالمين» والآية ١٢ من سورة التحريم ﴿ومريم ابنت عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدَّقت بكلمات ربها وكُتُبه وكانت من القانتين﴾ وقد أخبرها جبريل (روح الله) أنها ستلد رغم عذريتها لأن الله يريد أن يجعل وليدها (آية) ورحمة منه، ومن ثم كان أمر الله مقضيا ﴿فحملته فانتَبذت به مكاناً قصيّاً﴾ ـ سورة مريم، آية ٢٢.

ويبدو أن القرآن الكريم لايفْصل بين البشارة والحمل، فوفقا لما ورد فى إنجيل لوقا (الإصحاح الأول ـ الآيات من ٢٦ إلى ٣٨) يتضح أن هناك فصلاً واضحاً بين ملاك الرب الذى بشرها والروح القدس الذى تمَّ الحمل عن طريقه، ويبدو أن القرآن (الكريم) يوحّد بين الفكرتين: فكرة البشارة وفكرة الحمل.

رسالة المسيح:

المسيح عيسى إبن مريم نبى ورسول، وهو ككل الأنبياء والرسل حُمِّل رسالة عليه أن يبلّغها للناس، فما من أمَّة إلاَّ خَلاَ فيها رسول، ـ جعل الله مريم وابنها آية، وهيّأ لهما ملجأ آمناً ذكر المفسّرون أنه فى القدس أو دمشق، كما ظهرت آيات (معجزات) على يد السيد المسيح نفسه فقد تكلّم فى المهد صبيا وجعل من الطين كهيئة الطير فنفخ فيه فصار طيراً حقيقياً بإذن الله، وقد ورد ذكر ذلك أيضاً فى الأناجيل الأبوكريفية (غير الرسمية) مثل إنجيل توما Thomas وإنجيل طفولة المسيح باللغة العربية والكتاب الأرمنى عن طفولة المسيح. وتعطى الأحمدية تفسيراً رمزياً لهذه المعجزة، فهى ترمز ـ من وجهة نظرهم ـ لخلاص الأرواح، وأبرأ الأكمه والأبرص وأحيى الموتى بإذن الله وأنزل مائدة من السماء بناء على طلب الحواريين (أو الرسل فى المصطلح المسيحى) لتكون لهم عيداً وآية على صدقه، وما ذكره القرآن الكريم بهذا الصدد يذكرنا بما ورد فى الأناجيل عن العشاء الأخير أو برؤيا بطرس فى أعمال الرسل (الفصل العاشر، بدءاً من الفقرة ٩)، وفى الوقت نفسه يمكن أن يكون ما ورد فى القرآن الكريم عن

المائدة التى نزلت من السماء مرتبطاً بمعجزة الخبز والسمكتين كما وردت فى إنجيل متى، الإصحاح الرابع عشر، الآية ١٧ ومابعدها. والإصحاح الخامس عشر، الآية ٣٢ ومابعدها.

يسوع المسيح:

لابد أن نعرف بعض المصطلحات التى تم إطلاقها على المسيح (عليه السلام) والتى تحمل قيمة كبيرة فى المسيحية، ونعنى بذلك مصطلحى المسيح وعبدالله. وبالنسبة للمصطلح الأول (المسيح) فإنه لم يطلق على عيسى ابن مريم إلاَّ بعد فترة طويلة من الإعداد النفسى تمهد للمسيح المنتظر، وهذا الأمر غير مذكور فى القرآن الكريم الذى أطلق عليه اسم المسيح منذ ولادته، ويسوع المسيح فى القرآن الكريم مجرد نبى فى سلسلة الأنبياء التى تنتهى بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، وهو ككل الأنبياء رجل عادى، فالقرآن الكريم يدحض بشدة أى اعتقاد فى يسوع المسيح كابن لله، ففى سورة التوبة، آية ٣٠ وآية ٣١ نجد ﴿وقالت اليهودُ عُزَيرٌ ابنُ الله، وقالت النصارى المسيحُ ابنُ الله ذلك قولُهم بأفواههم يُضاهِئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنَّى يؤفكون * اتخذوا أحْبارهم ورُهبانهم أرباباً من دون الله والمسيحَ ابن مريم وما أُمروا إلاَّ ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلاَّ هو سُبحانَهُ عمّا يُشرِكون﴾.

والكلمة (المسيح) ذات أصل يهودى انتقلت للعربية عن طريق السريانية ويبدو أنها كانت معروفة قبل الإسلام فى شمال شبه الجزيرة العربية وجنوبها. فالكلمة العبرية مَشْيَح Ma-shiah كانت تطلق على الملوك والشيوخ وعلى المخلِّص المنتظر على نحو خاص. وقد ترجمتها اللجنة السبعونية إلى اليونانية بالكلمة كريستوس Christos، ويرى الزمخشرى والبيضاوى أنها كلمة أجنبية دخلت العربية، ويذكر الفيروزابادى صاحب لسان العرب خمسين معنى للكلمة، أما فى القرآن الكريم فالكلمة لم تستخدم إلاّ للدلالة على المسيح عيسى ابن مريم.

ويرجع المؤلفون العرب كلمة المسيح إلى جذرين لغويين أولهما فى الفعل (مَ

سَ ح) ومن ثم كان عيسى مسيحاً لأنه «مُسح» بالبركة والرحمة أو لأن جناح جبريل عليه السلام قد حماه عند ولادته من عضّة الشيطان أو لأنه كان قد دهِن بالأدم كسائر الناس أو لأنه كان يمسح عين الأعمى فيرتد بصيراً أو لأنه كان يمسح بالزيت المقدّس (المبارك) أما الجذر الثانى الذى يمكن أن تكون الكلمة قد اشتقت منه فهو (سَ ا حَ) فالمسيح بالنسبة للمسلمين الصوفية إمام السائحين.

المسيحُ عبدُ الله:

الكلمة عبد تعنى أنه مخلوق والإنسان ليس عبداً لله فحسب بل إنه ملكه، وهذا واضح فى العهد القديم فى كلمة عبد وفى العهد القديم ٣٢/١، ٣٢/١٣، وفى الأغنية الرابعة لعبد يهوا وفى العهد الجديد، وفى القرآن (الكريم) نجد أنه حتى الملائكة يعتبرون عبيداً لله، ويجب ألاّ نغفل عن أن القرآن (الكريم) لا ينظر للمسيح إلاّ على أنه مجرد مخلوق ويدحض كل اعتقاد فى ألوهية عيسى. إنه إنسان.

المسيح (عليه السلام) ومحمد (صلى الله عليه وسلم):

يقول المفسرون المسلمون معتمدين على ما ورد فى الآية السادسة من سورة الصف ﴿وإذ قال عيسى ابن مريم يا بنى إسرائيل إنّى رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدى من التوراة ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فلما جاءهم بالبيّنات قالوا هذا سحرٌ مبين﴾.

إن المسيح (عليه السلام) قد بشَّر برسول يأتى من بعده اسمه أحمد، وهذا الاسم الأخير يشير إلى محمد لأن الاسمين (أحمد ومحمد) من جذر لغوى واحد (ح م د) وفى إنجيل يوحنا يعلن السيد المسيح عن إرسال بَرَقْليط Par-aclete وتكتب أحياناً البَارقليط (نص الآية فى الإنجيل المذكور: إن كُنتم تحبّوننى فاعملوا بوصاياى وسوفَ أطلب من الآب أن يعطيكم مُعيناً آخر يبقى معكم إلى الأبد وهو روحُ الحق الذى لا يقدر العالم أن يتقبله لأنه لا يراه ولا يعرفه...» يوحنا ١٤/ ١٦.)

وقد نقلت الأناجيل الأولى هذا المصطلح (بارقليط) دون ترجمة لذا فقد كتبت Parakletos فَارقليط Fáraklit.

المسيح وكلمة الله:

هناك أربعة تأويلات أخذ بها المسلمون فيما يتعلق بكلمة الله للمسيح أولها أن المسيح تلقى كلمة الله لحظة ولادته ﴿فأشارت إليه قالوا كيف نُكلم من كان فى المهد صبيا * قال إنى عبدالله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً﴾ مريم، آية ٢٩، وآية ٣٠. وثانيها أن المسيح النبى مثل كلمة الله وبشّر به من سبقه من الرسل، وثالثها أن المسيح كلمة الله لأنه نطق بكلمات الله التى أوحاها إليه، ورابعها أن المسيح كلمة الله لأنه - فى ذاته - بشارات بالخير.

المسيح وروح الله:

أشار القرآن (الكريم) إلى أن المسيح (عليه السلام) كان مؤيّداً من الروح القُدُس بمجرد ولادته ثم خلال وأثناء نشأته بين اليهود.

المسيح وعقيدة التثليث:

رغم أن القرآن الكريم أشار للمسيح على أنه من «المقرَّبين» فمعنى هذا أنه يشارك الملائكة فى هذا القرب إلاّ أن ذلك لا يمنع أن يكون الملائكة والمسيح، كلهم من مخلوقات الله، فوحدانية الله مقررة فى القرآن الكريم: ﴿فلما أحسّ عيسى منهم الكفر قال من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون * ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين * ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين * إذ قال الله يا عيسى إنى متوفيك ورافعكَ إلىَّ ومطهّرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلىَّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ آل عمران آية ٥٢ إلى ٥٥. وربما كانت هذه الآيات رداً على نصارى نجران. فالقرآن يرفض عقيدة التثليث تماماً.

المسيح ومسألة الصَّلْب:

عند مناقشة مسألة صلب المسيح يظهر سؤالان:

- أصُلب المسيح حقاً ومات على الصليب؟

- وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل مات ميتة طبيعية؟

وبالنسبة للسؤال الأول فإن القرآن الكريم يقرر أنه لم يُصلب وأن الذين رأوا ذلك (شبّه لهم) لأن الله قد رفعه إليه وفسّر البعض (شبّه لهم) باعتبار أن الله ألقى شبهه على غيره فظنوه هو المسيح ولم يكن الأمر كما ظنوا، وبعض الفلاسفة والاسماعيلية يفسرون (شبه لهم) تفسيراً آخر إذ يقولون إن اليهود كانوا يقصدون القضاء على المسيح تماماً ولكنهم تمكنوا فقط من جسده (ناسوته) ولم يستطيعوا أبداً أن يقضوا على (لاهوته) الذى ظل حياً، لكن هذا التفسير لم يلْق قبولاً عاماً، ويمكن القول إن مسألة الصلب تلقى إنكاراً عاماً من المسلمين.

أما فيما يتعلق بالسؤال الثانى المتعلق بموت المسيح ورفعه فإن التأمّل فى الآية ٣٣ من سورة مريم ﴿والسلام علىّ يوم ولدتُ ويوم أموتُ ويوم أُبعثُ حياً﴾ والآية ٤٧ من سورة آل عمران ﴿قالت رب أنّى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشرٌ قال كذلك الله يخلق ما يشاء..﴾ والآية ٤٢ فى سورة الزمر ﴿الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيُمسك التى قضى عليها الموت ويرُسلُ الأُخرى إلى أجل مُسمًّى إنّ فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ بالإضافة إلى الآيات ١٥٥- ١٥٨من سورة النساء والتى تعد مفتاحاً لفهم الآيات الأخرى فى السور الأخرى ﴿فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قُلوبنا غُلف بل طبع اللهُ عليها بكُفرهم فلا يؤمنون إلاّ قليلاً * وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً * وقولِهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبِّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا * بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ فهذه الآيات تبين المعتقد الإسلامى فيما يتعلق بمسألة الصّلب، فالبعث المشار إليه فى

آية سورة مريم الآنف ذكرها يعنى البعث العام بعد نهاية العالم إلاّ أن للمسيح عليه السلام بعثاً خاصاً ذلك أنه لم يمت على الصليب. وثمة روايات متأخرة تقرر أن المسيح عندما يعود فى آخر الزمان سيموت موتاً طبيعياً، ومن ثم يُبعث. وكلمة توفّى عادة ما تكون مقترنة بالموت، لكنها استخدمت فى مواضع قرآنية أخرى ذكرناها آنفاً بمعنى استدعاء الله لأرواح النائمين وإعادتها إليهم عند استيقاظهم، وقد استخدم القرآن (الكريم) ألفاظاً تحتمل أن يكون المسيح قد رفع إلى السماء وهو حى.

عودة المسيح:

تعتبر الآية رقم ٦١ فى سورة الزخرف ﴿وإنه لَعِلْمٌ للسّاعةِ فلا تَمْتَرُن بها واتبعون هذا صراطٌ مستقيمٌ﴾ هى الدليل القرآنى الوحيد على عودة المسيح، فالمعنى المقبول من غالبية المسلمين هى أن المسيح (عليه السلام) هو المقصود فى النص (وإنه لَعِلْم للساعة) بمعنى أن نزوله دليل على اقتراب الساعة، وثمة قراءة أخرى (وإنه لَعَلَمٌ) بفتح العين واللام أى هو دليل أو علامة على الساعة، وثمة قراءة ثالثة وهى قراءة أُبَى «وإنه لذكْرٌ» بمعنى أنه يذكّر بالساعة (ويحذّر الناس وينبّههم) وثمة فهم رابع مؤداه أن الضمير فى (وإنه) يعود للقرآن الكريم.

وثمة مرويات كثيرة عن عودة المسيح إذ يقال إنه سيذهب إلى الرواق الشرقى فى دمشق وهناك من يقول بل سيذهب إلى جبل اسمه عفيق فى الديار المقدسة، وسيكون فى يده رمح يطعن به المسيخ الدجال ثم يذهب للقدس وقت صلاة الفجر وسيجد الإمام يؤم المصلين، وسيحاول الإمام أن يتنحى عن الإمامة للسيد المسيح، إلاّ إنه سيرفض وسيصلى خلف الإمام اقتداء بسنة الرسول محمد [ﷺ] ثم إنه سيقتل كل الخنازير وسيكسر الصليب.. وبعد ذلك لن يكون هناك إلا مجتمع واحد هو مجتمع الإسلام. وسيقيم المسيح (عليه السلام) العدل وسيعم السلام بين البشر بل وبين الحيوانات، وسيحكم المسيح أربعين عاماً ثم يموت حيث سيدفن فى المدينة

(المنورة) إلى جوار محمد فى قبر شاغر بين قبرى أبى بكر وعمر.

وأحياناً تختلط عقيدة عودة المسيح بفكرة المهدى المنتظر. وأخيراً فإن الأحمدية يعتقدون أن المسيح بعد موته الظاهر على الصليب بعث من جديد وهاجر إلى الهند وإلى كشمير ليبشّر بالإنجيل هناك، وأنه عاش هناك حتى بلغ مائة وعشرين عاماً، ودفن فى سَرِينَاجَار Srinagar، ويعتقدون أن المهدى تجسيد لثلاثة: المسيح (عليه السلام) ومحمد (صلى الله عليه وسلم) وكريشنا Krishna.

المسيح ويوم الحساب:

عندما عُرِج بمحمد (صلى الله عليه وسلم) إلى السماء التقى بإبراهيم وموسى والمسيح ولما سأل عن السَّاعة أخبره المسيح (عليه السلام) أنه هو نفسه ـ أى المسيح ـ سيكون دلالة عليها. لكن المسيح (عليه السلام) رغم كوْنه (عِلْم للسَّاعَة) لا يعرف وقت قيامها بالضبط إذ لا يعرف وقتها إلاّ الله.

المسيح والمتصوِّفة:

لقد كانت الموضوعات المتعلقة بالمسيح والتى تناولناها فيما سبق مجالاً لتأمل النسّاك والمتصوّفة فنسجوا حول شخصية المسيح كثيراً من المرويات والتأملات التى تناولت فقره واعتزاله العالم وتعاليمه ومعجزاته، ومن كتب الصوفية التى تناولت ذلك حلية الأولياء لابن نُعَيْم، وروض الرَّياحين لليافعى وقوت القلوب للمكى وكتاب النوادر للتّرمذى، كما تناولها بتفصيل أكثر الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين وكتابيه المكاشَفات، والدرّة الفاخرة. بل لقد تناول هذه الأمور المتعلقة بالمسيح مؤلفون لا تشكل الأمور الدينية محور كتاباتهم مثل الدّميرى فى كتابه حياة الحيوان، وابن عبدربّه فى كتابه العقْد الفريد ومنذ خمسين عاماً قام أسِين بالاكيوز Asin Palacios بجمع كل النصوص المتعلقة بالمسيح فى كتابات الغزالى وترجمها ونشرها تحت عنوان: Logia et agrapha Domini jesu فى Patrologia oriontalis مجلد ١٣ (١٩١٩م) ومجلد ١٩ (١٩٢٦م) وقام الأب ميشيل هايك

Hayek بجمع النصوص المتعلقة بالمسيح وترجمها وبوبها بشكل كامل ونشرها بعنوان le Christ del'islam فى باريس سنة ١٩٥٩م، والنص العربى لهذا الكتاب نشر فى بيروت سنة ١٩٦١م بعنوان (المسيح فى الإسلام) وعندما اتصل الصوفية ـ أخيراً ـ بالأناجيل استقوا منها ما يؤكد أفكارهم المتعلقة بالتنسّك والزهد، بل لقد ذهب ابن عربى (المتوفى ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م) إلى أبعد من ذلك فذكر أن المسيح هو الذى يستحق بأن يوصف بأنه خاتم القداسة العامة لخلاص معتقده (أمانته) وأنه سيعود بالتأكيد ليحكم العالم بشريعة محمد (صلى الله عليه وسلم).

الجدل الإسلامى المسيحى حول المسيح:

أدت عقيدة التجسّد والفداء (تخليص البشرية من الخطيئة) التى يعتقدها المسيحيون إلى جدل حاد بين العلماء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين. لكن كتابين صدرا فى القاهرة يظهر من خلالهما اتجاه جديد اقترب فيه المسلمون من قضية المسيح (عليه السلام) والكتابان هما عبقرية المسيح لعباس محمود العقاد الذى صدر سنة ١٩٥٢م وقرية ظالمة للدكتور كامل حسين وقد صدر سنة ١٩٥٤م. أما كتاب العقاد الذى حقق انتشاراً كبيراً فقد اقترب من المسيح بكل الاحترام وتناول المسيح كما ورد بالفعل فى الأناجيل وليس كما ورد فى القرآن (الكريم) فحسب، ودافع عن حقيقة الوجود التاريخى للمسيح كما دافع عن الأناجيل باعتبارها المصادر الوحيدة لمعلوماتنا عن المسيح لكن العقاد تعرض لنقد من المسيحيين لطريقة تناوله لمولد المسيح وفترة الآلام التى سبقته. أما الكتاب الثانى فهو تأملات أكثر من كونه سيرة للمسيح ولم يؤيد المؤلف صلب المسيح ولكنه أيضاً لم يرفضه وإنما ردد قول القرآن الكريم (بل رفعه الله إليه) وهو قول يمكن أن يلقى تفسيراً مقبولاً لدى المسيحيين.

المصادر:

لقد أشرنا لعدد كبير من الكتب فى ثنايا المقال، وفى مادة إنجيل يطالع القارئ فى قائمة المراجع كتابات Ahrens و Blachére (ترجمة القرآن) وFritsch وGoldziher وHenninger وHorovitz

و Jomier و Masson و Schleinschneider و Tor Andrae ..الخ أمـا هنا فسندرج الكتب المتعلقة بنظرة القرآن للعقيدة المسيحية فيما يتصل بالمسيح.

(1) C. F. Gerock: *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran,* Hamburg and Gotha 1839.

(2) M. Manneval: *La christologie du Coran,* Toulouse 1867 (a thesis based on the above book).

(3) G. Rosch: *Die Jesusmythen des Islam, in Theologische Studien und Kritiken,* 1876, 409-54.

(4) E. Sayous: *Jesus-Christ d'aprés Mahomet*, Paris-Leipzing 1880.

(5) E. Blochet: *Le Messianisme dans l'heterodoxie musulmane*, Paris 1903.

(6) F. W. von Herbert: *The Moslem tradition of Jesus' second visit on earth, in Hibbert J.* vii (1909), 27-48.

(7) C. H. A. Field: *Christ in Mohammedan tradition, in MW*, i, (1911), 68-73.

(8) S. M. Zwemer: *The Moslem Christ, An essay in the life, character and teachings of Jesus Christ according to the Koran and orthodox tradition,* Edinburgh-London 1912.

(9) Muhammad Din: *The Crucifixion in the Koran, MW*, xiv (1924) 23-9.

(10) E. J. Jenkinson: *Jesus in Moslem Tradition, ibid.*, xviii (1928), 263-9.

(11) E. J. Robson: *Christ in Islam,* 1929.

(12) H. Gregoire: *Mahomet et le monophysisme, in Mélanges Charles Diehl, Paris* 1930, i, 107-19; L. Massignon.

(13) Le Christ dans les Evangiles selon Ghazâlî, in REI, 1932, 523-36.

(14) Th. Monod: *Le Christ des Musulmans,* in *Le Monde nonchrétien, Cahiers de Foi et Vie no. 5,* December 1933, 7-26.

(15) E. F. F. Bishop: *The Son of Mary,* in *MW,* xxiv (1934).

(16) Ign. di Matteo: *La divinità di Cristo e la dottrina della Trinita in Maometto e nei polemisti musulmani,* Rome pont, Ist. Bibl. 1938.

(17) Ghazâli *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'aprés les*

Évangiles, ed. and tr. by R. Chidiac, Paris 1939.

(18) J. Robson: *Muhammadan teachings about Jesus*, in *MW*, xxix (1939), 37-54.

(19) F. V. Winett: *References to Jesus in pre-islamic Arabic inscriptions, in MW,* xxxi (1941), 341-53.

(20) J. Robson: *Stories of Jesus, ibid.,* cl (1950).

(21) E. Littmann: *Jesus in a pre-islamic inscription, ibid.*, xl, (1950).

(22) J. Abd El-Jalil: *Marie et l'Islam,* Paris 1950.

(23) W. M. Watt: *His name is Ahmad,* in *MW,* xlii (1953).

(24) F. L. Bakker: *Jesus en de Islam,* The Hague 1955.

(25) E. F. F. Bishop: *The Qumran Scroll and the Qur'an,* in *MW,* xlviii (1958).

(26) G. Farés: *Le Christ et l'Islam contemporain,* in *Méditerranée, carrefour de religions,* 31-52 (Cahier no. 28 of *Recherches et débats du centre catholique des intellectuels français,* September 1959).

(27) K. Cragg: Introduction to his translation of Kámil Husayn, *City of Wrong.*

(28) Djambatan-Amsterdam 1959: M. Hayek, *Le Christ de l'Islam,* Paris 1959 (2nd Arabic edition, Beirut 1961).

(29) "Abd al-Tafáhum: *The Qur'an and the Holy Communion,* in *MW,* xlix (1959).

(30) Ishaq al-Husayni: *Christ in the Qur'an in modern arabic literature,* Tokyo 1960.

(31) H. Michaud: *Jésus selon le Coran,* Cahiers Theologiques 46, Neuchatel 1960.

(32) M. Hayek L'origine des termes "Isá, al-Masīh (Jesus-Christ) dans le Coran, in l'Orient chrétien, vii (1962), 223-54 and 365-82.

(33) Geoffrey Parrinder: *Jesus in the Qur'an,* . London 1965.

(34) Ali Mérad le Christ selom le Coran, in R.O.M.M., v (1968/1-2), 79-93.

د. عبدالرحمن الشيخ [قناواتى G. C. Anawati]

عين

تشير الكلمة فى الأصل إلى عضو الإبصار، وفى علم دلالات الألفاظ تشير كلمة عيان إلى أثر الرؤية ومجالها فى الأشياء المرئية. وذكر الخوارزمى فى كتابه مفاتيح العلوم نقلا عن كتاب المقولات لأرسطو الذى ترجمه ابن المقفع أن لفظة عين تدل على شئ محسوس محدد مثل حصان بعينه أو رجل بعينه. وذكر ابن سينا فى كتابه «النجاة» نقلا عن كتاب المعانى لأرسطو أن كل الكلمات المنطوقة إنما هى رموز لما تضمره الروح من صور ومفاهيم تعد دلالات على الموجودات فى العالم الخارجى.

وقد قبل الفلاسفة المسلمون تصنيف الرواقيين لأنواع الموجودات إلى قسمين: أشياء فى العالم الخارجى قالوا إنها «فى العين»، وأخرى قالوا إنها «فى الذهن»

وتستخدم كلمة عيان مرادفة لكلمة شخص وهى تعبر عن كينونة الشئ المفرد المحسوس ويسمى فى النحو فعل عيان. وقد سمى الفلاسفة الصفة الكلية للشئ ماهية أو ذات والقصد جوهره.

ويرى الفلاسفة والصوفيون من معتنقى الأفلاطونية الحديثة أن الكليات توجد بصفة أزلية فى العقل الكلى وهذه الأفكار الأزلية دعاها المتصوفون بالعيان الثابتة وأطلق عليها آخرون الحقائق والمعانى بينما سماها بعض المعتزلة عيان أوحالات.

والعين فى العربية أيضا هى المنبع أو المصدر، ويستخدمها المتصوفون فى الإشارة إلى جوهر الوجود الإلهى المطلق

المراجع

Bibliography: see ANNIYYA; for the mystical use of the term see R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism (s.

أمل رواش [فان دن بيرج Van. Den. Bergh]

عين
(بالمعنى الطبى)

العَيْنْ فى المصطلحات الطبية العربية لا تشير فقط إلى «المُقْلَة» أو «كُرة العين»، بل تشير أيضا إلى كل أعضاء جهاز الرؤية أو «جميع آلات البَصَرْ»(*)

(*) هو المصطلح العربى القديم.

[المترجم]

لقد شكلت دراسة العين البشرية ـ بالنسبة للأطباء ولأولئك الذين تناولوا هذا الموضوع بالكتابة فى العالم الإسلامى ـ واحدا من أبرز فروع علومهم وهذا الفرع من المعرفة المناظر لمبحث Ophthalmology الغربى فى العصر الحالى قد عرف بأسماء عدة فى فترات تاريخية مختلفة؛ منها «الكُحْل» ذلك العقار ومستحضر التجميل ذو المكانة السامية فى الشرق، والذى استخدم استخداما واسعا كتعبير عن «علم وفن صيانة العيون»؛ ومنها «الكَحالة» المشتق من «الكحل» والذى استُخْدمَ بنفس المعنى الواسع؛ ومنها «طب الأعْيُن» أو «طب العيون» وهو تعبير مازال ساريا؛ ومنها «الطب الرَمَدىّ» و «علم الرمد». ومصطلح الرمدَ الذى يشير أصلا إلى مرض يصيب العين (التهاب المُلْتَحمة Con-juctivitis) صار الآن شاملا لكل أنواع أمراض العين.

ومن وجهة نظر تاريخ الطب نجد هذا الفرع يعكس تطور الطب العربى ككل، وهناك مرحلتان متميزتان فى هذا الصدد: مرحلة التَشكُّل الأولى وفيها قام أرباب العلم فى الشرق ـ وجلهم من المسيحيين ـ بترجمة علم طب العيون واستخدامه على ماهو عليه؛ وثانيا مرحلة التطوير، وفيها قام آخرون بتنظيم تلك المادة والارتقاء بها وتعزيزها بإسهاماتهم الأصيلة. ومن الفئة الأولى يتعين علينا ذكر «يوحنا بن ماسويه» الجَنْديسابورى مؤلف كتاب «دَغَلْ العين»، و «حُنَيْن بن اسحاق» الحيرى (١٩٤ ـ ٢٦٤ هـ / ٨٠٩ ـ ٨٧٧م) الذى يُعْزَى إليه كتاب «العشر المقالات فى العين». ومن الفئة الثانية «على بن عيسى» المسيحى البغدادى الذى عاش فى النصف الأول من القرن ٥ هـ/ ١١م وهو مؤلف الكتاب الشهير «تَذْكرة الكَحّالين»، وكذلك معاصره العظيم «عَمّار بن على» المسلم الموصلى الذى مارس الطب فى القاهرة، وهو مؤلف «كتاب المنتخب فى علاج أرماد العين». ويتعين اعتبار أعمال هؤلاء المؤلفين الأربعة بمثابة أحجار الزاوية فى صرْح طب العيون العربى.

ولتقديم فكرة عن أصالة الفكر العربى فى هذا المجال يكفينا أن نتذكر علاقات السبب والتأثير ـ التى كان على ابن عيسى أول من أدركها ـ بين التراكوما («جرَب العين» أو بمصطلحات اليوم: «الرمد الحبيبى» أو «التراكوما» أو «التراخوما») وحالات التهاب

الملتحمة الحادة التى تسبقها، وكذلك العلاقة بين «السبيل Cornee Pannus" وحالة «انقلاب الشعر entropion tri-chiasis التى تعقبه، وكذلك فى عملية إزالة المياه البيضاء Cataract (الماء، أو الماء النازل فى العين) علينا أن نتذكر أن عملية شفط العدسة البللورية الرخوة؛ تلك العملية المدهشة التى أجراها الموصلى وأُخذَ بها فى الغرب بعد ذلك بثمانية قرونَ وتواصل الأخذ بها إلى يومنا هذا. وهناك إسهامات أخرى فى هذا المجال يمكن التماسها فى الرسائل الطبية العامة مثل كتاب «القانون» لابن سينا الذى نجد فيه مثلا أول وصف «تشريحى» للعضلات المحركة للعين وللغدد الدمعية. كذلك الحال فى مصنفات المؤلفين من غير الأطباء مثل الرسالة الشهيرة فى البصريات «كتاب المناظر» للحسن بن الهيثم البصرى (المتوفى ٤٣١ هـ/ ١٠٣٩م)؛ ففيها نجد هذا العالم العظيم يطرح نظريته العقلانية الخاصة بعملية الرؤية vision داحضا فكرة «رُوح البصر» التى ورثها العرب عن الإغريق. ولا يمكن أيضا أن نتغاضى عن الكثير من الأعمال الأدنى شأنا فى طب العيون التى راحت تظهر بوتيرة عالية فى كل مكان من البلاد الإسلامية والتى كان بعضها فى صورة محاورات (انظر «كتاب المسائل فى العين» لحنين) أو حتى فى صورة نظم (انظر «منظومة فى الكُحل» Vat. Borg. 87/3 والمؤلف مجهول) وأخيرا يتعين علينا ألا ننسى أنه كان هناك أطباء عيون ظفروا بشهرة عظيمة، ودون أن تكون لنا دراية بعد بأى من أعمالهم فى هذا المجال فهذا هو الحال مثلا مع «إسحاق الإسرائيلى» (القرن ٣ هـ/ ٩م) الذى مارس الطب فى القاهرة قبل انتقاله إلى القيروان ليصبح واحدا من أكثر أساتذة العصور الوسطى ومؤلفيها فى الطب العام باعا فى العلم.

المراجع:

(1) Hirschberg: *Geschichte der Augenheeilrunde bei den Arabern,* Leipzig I908.

(2) M. Meyerhof: *The Book of the Ten Treatises on the Eye oscribed to Hunain ibn Ishaq,* Cairo I928, *and the whole of his valuable series of studies and original memoranda*

محمد غريب جودة [ت. سارنلى T. Sarnelli]


غ

غائب

تعنى فى القانون عادة الشخص الذى لا يكون حاضرا فى لحظة بعينها فى المكان الذى يجب أن يكون موجودا فيه. ويطبق المصطلح أيضاً فى بعض الحالات الخاصة (انظر ما يلى) على الشخص الموجود فى مكان بعيد عن المحكمة التى كان سيرفع دعواه أمامها، أو على ذلك الشخص الذى لا يحضر أمام المحكمة التى استدعى لها. ولو أضيف إلى هذه الفكرة الأولى فكرة الارتياب فى وجود شخص ما عندئذ لا يستخدم مصطلح «غائب» ولكن مصطلح «مفقود»، مع أن حالة المفقود قد تسمى «غيبة» أحيانا، ويضاف إليها نعت «منقطع» (والغياب لا يقطع بمعلومات عن وجود الشخص). وقد تنشىء هذه الحالة من الأمور نتائج قضائية كبيرة أو قليلة الأهمية طبقا للظروف. ولو امتد الغياب فترة زمنية يكون فيها أشخاص من الجيل نفسه موتى ، حينئذ يعلن القاضى أن هذا الشخص ميت: تذهب ممتلكاته إلى ورثته، وتنحل عرى زيجته أو زيجاته. وحتى هذا الزمن، يستمر وكيل المفقود فى إدارة ممتلكاته، إذا كان قد عين له وكيلا، وفى حالة عدم تعيينه لوكيل يديرها ـ أى ممتلكاته — وصى يعينه القاضى.، ويظل ميراثه معلقا، وزواجه أو زيجاته قائمة.

وتنشىء الغيبة بمعناها العادى والعام نتائج قضائية عديدة، وبخاصة ما يلى:

بالنسبة للزواج، فإن غياب الزوج

الذى يتجاوز فترة زمنية معينة ـ أعنى: أربع سنوات، وأربعة أشهر وعشرة أيام، طبقا لرأى أغلبية الفقهاء، يجيز للزوجة أن تطلب الطلاق الشرعى، إذا لم تكن تحصل على نفقة بانتظام.

والغيبة سبب أيضا فى تعليق تقادم موعد رفع الدعوى وأية إجراءات قانونية أخرى. والشرط هنا بالنسبة للمدعى أن يرفع إليه دعواه مسيرة ثلاثة (سيراً على الأقدام). ويجب أن يكون هذا الغياب مستمراً (وفى هذه الحالة أيضا يسمى غيبة منقطعة)، حتى أنه خلال الفترة التى يكون التقادم متوقفاً فيها، يستطيع المدعى أن يأتى مرة أخرى إلى حيث يرفع دعواه، ولا يكون لفترة غيابه أى أثر بعد .

وعدم حضور الخصم فى المحاكمة لا يجيز للقاضى أن يبت فى الدعوى بناء على تخلفه، وهو إجراء غير معترف به من حيث المبدأ، مع أنه يمكن استخدام وسائل عديدة لإجبار الخصم على الحضور، شريطة ألا يكون موجوداً فى مكان يبعد مسافة شاسعة.

على أنه فى معظم المرحلة الحالية للشريعة الإسلامية، كما هى ممثلة فى مجموعة القوانين العثمانية للنصف الثانى من القرن التاسع عشر، يكون الحكم مع تخلف أحد أطراف المتداعين له حجيته.

وفى القانون العام، بالنسبة لبعض الدول (الدولة المملوكية على سبيل المثال)، فإنه حين يكون السلطان نفسه غائباً عن حاضرة ملكه، غالباً مايعين ما يعرف باللاتينية « a locum tenens » (حاكم محلى) يسمى « نائب الغيبة ». (معناه الحرفى، « البديل فى الغيبة »).

وفى العبادة تعنى، صلاة الغائب، الصلاة التى تقام لميت لا يمكن إحضار جثته.

المصادر:

(١) مجلة (القانون المدنى العثمانى) المواد ١٦٦٣ ومابعدها، ١٨٣٣ وما بعدها.

(٢) E.Tyan *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*، باريس،

جـ٢، ص ١٧٧؛

(٢) الطبعة الثانية ليدن، ص ٣٦٩ وما بعدها؛ والمؤلف نفسه: *La Procédure du "défaut" en droit musulman* فى *St. Isl.*، سنة ١٩٥٧، ص ١١٥ وما بعدها؛

(٣) Dozy، *Supplément*، ص ٦٠؛

(٤) قانون الأسرة العثمانى لسنة ١٩١٧؛

(٥) كل كتب الفقه تحت رأس موضوع «مفقود».

حسن شكرى [إ.تيان ـ E.Tyan].

غات

بمعنى قصر الصحراء بين الطوارق بلدة على الحدود بين فزان فى ليبيا والصحراء الجزائرية، وهى تدين بوجودها لكثرة المياه الجوفية وقربها من سطح الأرض ولموقعها على طريق الدرب عبر الصحراء، الذى يبدأ من «كانو» وغدامس، ويؤدى إلى جنوب تونس عن طريق غدامس وإلى طرابلس أما عن طريق غدامس أو فزان، متجنبا جبال تاسيلى.

وقد كانت هذه المنطقة مأهولة فى الزمن القديم وثمة حفريات كثيرة تدل على ذلك، رغم أن عمرها لا يزيد على سبعمائة عام، وقد جاء ذكرها لأول مرة فى أعمال ابن بطوطة فى القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى، وقد اعتمد رخاؤها على استمرار التجارة وتعاقبها عبر الصحراء والتى نستقى معلوماتها المؤكدة عن بعض رحالة القرن التاسع عشر وعلى الأخص محمد الأوتسمان الحشايشى **M. al - otsman al Hachaicli** ـ وهو يقول إذا كانت غات هى باريس الطوارق أجر Ajjer فإن معظم تجار «غات» التى هى مارسيليا الصحراء هم من غدامس ومن طرابلس ـ وكان الطوراق يؤجرون جمالهم للتجار ولكن الجزء المهم من التجارة عبر الصحراء كان عن طريق خزان وقد اختفت هذه التجارة شيئا فشيئا فى السنوات الأولى من «غات» القرن ـ وقد ظلت غات لسنوات طويلة مستقلة يحكمها أمغر **amgher**، وبلدية منتجة

ولكن فى ظل حماية الطوارق وفى عام ١٨٧٥م أقام أتراك طرابلس حامية هناك، ونصبوا «قائمقام» وظلوا سادتها حتى عام ١٩١٤م، وقد احتلت لأول مرة من الإيطاليين الذين غزوا ليبيا، وذلك من إبريل حتى ديسمبر ١٩١٤، ومرة ثانية من فبراير ١٩٣٠م حتى يناير ١٩٤٣، واستولى عليها حينئذ الجيش الفرنسى فى جنوب الجزائر فى الوقت الذى وصلت فيه حملة جنرال «ليكليرك» إلى فزان وانضمت الى منطقة جانت Djanet · قلعة شارمى ، وقد تركت القوات الفرنسية غات بعد المعاهدة الفرنسية اللعينة فى العاشر من أغسطس ١٩٥٥م، واتصلت غات مرة أخرى وارتبطت بفزان ـ وهى مركز لألف من البدو ـ وهناك بعض الآبار والينابيع تنتج زراعة أحدى وعشرين ألفا من أشجار النخيل وبعض أشجار الفاكهة وحبوب الشتاء (مثل القمح والشعير) وحبوب الصيف (مثل السرقوم «ذرة والدخن»)ـ والبدو يربون الماعز وبعض الأغنام والجمال وحيدة السنام (الجمال العربية) أما طبقة الحرفيين فهى تنهار بشكل سريع ـ وتقتصر التجارة اليوم على المعاملات المتواضعة بين البدو والسكان المقيمين، واستيراد بعض السلع المصنوعة من فزان ـ ولكن إذا أسفرت بحوث البترول فى الشمال والشرق من «غات» عن شئ ذى قيمة، فإن هذا سوف يغير بسرعة الاقتصاد المتواضع لهذه البلدة ـ

المصادر:

(١) D. Denham, H. Clapperton and w. Oudrey: *Narratives of travels and discoveries in northern and central Africa,* London 1826.

(٢) J. Richardson: *Travels in the great desert of sahara,* London 1848.

(٣) H. Barth : *Reisen und Entdeckungen in nord - und centeral Afrika,* Gotha 1858.

بهجت عبدالفتاح [ج. دسبوا J. Despois]

الغاضرى

بطل مجموعة من المُلَحْ فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على ما يحتمل عنوانها «كتاب الغاضرى

(الفهرست، ص ٤٣٥). ويقال إنه كان طفلاً لقيطاً ، وأصبح من ظرفاء المدينة، وأكبر منافسى «أشعب»، وربما يظن أن الحسن بن زيد ؛ والى المدينة من سنة ١٥٠ ـ ١٥٥هـ = ٧٦٧ ـ ٧٧٢م، الذى يظهر اسمه فى إحدى ملح الغاضرى، كان شخصية تاريخية، ولكن لأن بنى غاضرة لهم شهرة كظرفاء، ربما يكون قوام المجموعة مجهولة المؤلف التى يشير إليها ابن النديم، حكايات منسوبة إلى أفراد كثيرين من هذه الجماعة، ووجدت كتراث شائع بينهم.

المصادر:

(١) الجاحظ: الحيوان،، جـ٥، ص ٢٤١ ـ ٣؛ المؤلف نفسه، البخلاء، تحقيق الحاجرى، ص ١٩٢، ٣٦٥؛

(٢) ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج ٢، ص ٥٢؛

(٣) القالى: الأمالى؛ جـ٢، ص ٢٤٢؛

(٤) الأغانى، جـ٥، ص ١٣٢، جـ١٧، ص ١٠١،

(٥) الحصرى: زهر الآداب، ص ١٦٠ ـ ١؛ المؤلف نفسه، جمع، ص ٦٩، ١٥٢؛

(٦) الآبى: نثر الدرر، مخطوط دار الكتب، جـ٢، ص ٢٠٨؛

(٧) الآمدى: مؤتلف، ص ١٦١؛

حسن شكرى [پلا ـ Ch. Pellat]

الغافقى

محمد بن قَسُّوم بن أسلم عالم أسبانى عربى وطبيب عيون من القرن السادس الهجرى = الثانى عشر الميلادى. لاتذكر الحوليات التاريخية العربية أى شىء عن سيرته، ونحن لا نعلم شيئا عن حياته. ويفترض أنه ولد فى قرطبة، وأنه زاول الطب فى هذه المدينة زمنا طويلا. ويرى وستنفيلد أن أباه هو أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقى الطبيب الشهير وعالم الأقرباذين، ومؤلف «كتاب الأدوية المفردة».

ولم يبق من أعمال محمد الغافقى سوى «كتاب المرشد فى الكحل» الذى توجد نسخة وحيدة منه فى مكتبة

الأسكوريال (برقم ٨٣٥). ويعد هذا الكتاب خلاصة معرفة العرب كلها فى المشرق والمغرب الإسلامى عن علم الرمد فى عصر مؤلفه. وهو مقسم إلى ستة أقسام، يتناول القسم الخامس منها طب وسلامة العيون «جزئياً» ويتناولهما القسم السادس «كليا».

ومع أن «كتاب المرشد» يعد النص الرمدى العمدة فى المغرب الإسلامى، بيد أن البعض يرونه مجرد تصنيف مستفيض ليس به إسهامات أصيلة، وأن الجزء الذى يعنى طبيب العيون لا يشغل سوى مساحة محدودة بالمقارنة إلى المساحة المخصصة فيه للطب العام، وأنه يفتقر إلى الإحساس بالتناسب (Hitschberg). ولكن الحكم عليه من وجهة نظر معرفة العصر الحالى، يتبين أنه مضبوط فى خطة عمله وترتيب مادته، وأنه بنظرة حدس خاطفة لمفهوم علم أمراض العين الحديث، يمكن أن يكون مرتبطاً ومتبعاً لذلك الكائن العضوى الكامل من حيث النتيجة.

المصادر :

(١) L. Leclerc: *Histoire de la méde-cine arabe*، باريس سنة ١٨٧٦، ج٢.

(٢) F. Wuestenfeld :*Geschichte der arabischen Aerzt Und Naturforscher*، جوتنجن سنة ١٨٤٠؛

(٣) Hirschberg : *Die arabischen Lehrbueher der Augenheil Kunde*، برلين سنة ١٩٠٥؛

(٤) M. Meyerhof : L' *Ophtalmologie de Mohammad al-Gháfiq'l*، برشلونة سنة ١٩٢٣؛

(٥) P. Pansier : *Breve Conspecto de La Oftalmologia árabe* (ترجمة، وتحقيق، وتعليقات: *J. M. Millás Val-licrosa*، برشلونة سنة ١٩٥٦.

حسن شكرى [ت. سرنيلى ـ T. Sarnelli]

غالب بن صعصعة

ابن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم وهو تميمى بارز فى قومه.. أشتهر بالكرم، كما أنه والد الفرزدق الشاعر المعروف ـ ويقترن اسم غالب بأسماء طلبة بن قيس بن عاصم وعُمَيْر بن السُّليل الشيبانى وهما من زعماء القبائل فى عهد معاوية وكان هو أكثرهم كرما.

ويقال أنه قام بزيارة على بن أبى طالب وقدم إليه ابنه الفرزدق، فأوصاه على بأن يعلم ابنه القرآن - وقد جاء فى الأغانى إن هذه الزيارة تمت فى البصرة بعد موقعة الجمل، ويقول البغدادى فى كتابه خزانة الأدب أن غالباً كان حينئذ شيخا عجوزا وكان الفرزدق فى بواكير شبابه .

وقد اكتسب غالب شهرته بكرمه، ويعتبره محمد بن حبيب واحداً من أشهر من عرفوا فى الجاهلية بالكرم والسخاء. ولكن - كما يؤكد الجاحظ - كان واحداً من أكرم الرجال فى العصر الإسلامى. ولا يقل كرما عن رجال الجاهلية رغم أن الرأى العام يفضل هؤلاء الآخرين . ويقال إنه كان كثير العطايا والهبات لا يسألهم شيئا حتى ولا من يكونون. وقصة خصومته زمن عثمان مع «سُحَيمٌ بن وثيل الرّياحى حول نحر الإبل ترد فى كثير من النصوص كما أن الفرزدق أشار إليهما مفاخرا فى شعره، ولكن جريراً أشار إليه فى استهجان وازدراء. وثمة قصة وردت فى النقائض تقول إنه وزع فى الناس بمكة أربعين ألف درهم وقد اعتدى عليه ذكوان بن عامر الفقيمى فى نزاع شب بين أتباع الأخير وأحد خدم غالب الذى حاول منع الفقيميين من الشرب من بئر لغالب فى القبيبات، وينكر المشاجعى إنه مات نتيجة هذا التعدى، ويقول إنه مات فى مستهل حكم معاوية ودفن عند كاظمة.

وقد رثاه ولده الفرزدق فى شعر كثير له، وأصبح قبره ملجأ المحتاجين والمضطهدين الذين ينشدون المساعدة التى يجدونها عند الفرزدق، الذى كثيرا ما يسميه فى قصائده بذى القبر أو صاحب الجدث. راجع عنه المبرد للكامل ورسائل البلغاء لابن قتيبة والاشتقاق لابن دريد والأغانى وذيل الأمالى للقالى والإصابة لابن حجر والخزانة للبغدادى.

بالإضافة إلى المصادر الواردة فى المادة انظر:

(١) البلاذرى: انساب الأشراف، القدس ١٩٣٦ - ١٩٣٨.

(٢) المرزبانى: المعجم ، ص ٤٨٦.

(٣) ابن قتيبه: كتاب الشعر والشعراء، ليدن ١٩٠٠

بهجت عبدالفتاح [كستر M. J. Kister]

غامد

غامد قبيلة عربية فى غرب المملكة العربية السعودية، كما أن غامد اسم لإمارة (مديرية أو محافظة)، ويقال إن قبيلة غامد تنحدر من غامد بن عبد الله من قحطان، الذى هاجر من اليمن واتجه شمالا حيث استقر فى منطقة تعرف الآن باسم بلاد غامد فى مرتفعات جنوب الحجاز عند خط عرض ٢٠ْ شمالا وخط طول ٤١,٤٥ْ شرقا تقريبا، وقد انقسمت القبيلة إلى عدد كبير من البطون معظمها قد غدا متوطنا مستقرا، والقليل منها الذى لا زال على البداوة ويطلق عليهم اسم آل صيَّاح، وهم يتجولون على طول الحواف الشمالية والشرقية للمنطقة المستقرة أو المتوطنة (المقصود منطقة بلاد غامد) ويمتلكون بساتين قليلة فى العقيق وعلى طول وادى رَنْيا.

ومنطقة غامد منطقة كثيفة السكان وتتميز بالخصوبة والازدهار، وتسمح كمية المطر الهاطلة بالزراعة بدون رى، ويزرع أهلها الفاكهة والقمح والشعير والبقول والتِّتن (الطباق)، وغالبية منازل قراها مشيّدة بالحجارة الجرانيتية التى قطعت من محاجر محلّية. وقد شيد أهل البلاد ما لا يحصى من الأبراج الدفاعية والحصون من الجرانيت لأن خصوبة المنطقة والنزاعات القبلية الحادة وغارات البدو ـ الذين كانوا فى حالة صدام مع السكان المزارعين ـ استدعت وجود هذه المبانى ذات الطابع الدفاعى. وتعد هذه الأبراج من الخصائص المميزة لمنطقة بلاد غامد وإن كان كثير منها ـ الآن ـ مخربًا بالفعل.

وقبل الحرب العالمية الأولى كان الغوامد موالين للأتراك أو لشريف مكة، وكان المركز الإدارى لبلاد غامد فى قرية الظفر (نسبة إلى آل الظفر وهم بطن من غامد) وبعد تكوين المملكة العربية السعودية أصبحت بلاد غامد

وزهران الواقعة إلى الشمال منها وحدة إدارية واحدة. ويقع مقر الإمارة الآن على بعد حوالى خمسة عشر ميلا إلى الجنوب من الظفر فى بَلْجُرشى (أو بَلْجُراشى) وهو اسم يشير إلى أربع وعشرين قرية صغيرة متناثرة فى وادٍ عريض (يرتفع ١٩٦٠ متراً فوق سطح البحر) ويطلق على أربع من هذه القرى الصغيرة (وهى العواذا والصلمية والرقبة والغازى) اسم دار السوق لأنها متقاربة وتشكل مركزا إداريا وتسويقيا.

المصادر:

(١) فؤاد حمزة، قلب جزيرة العرب، مكة، ١٩٣٣.

(٢) عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب، دمشق، ١٩٤٩.

(٣) M. F.Von Oppenheim: *Die Beduinen, ii,* Leipzig, 1943 .

(٤) Admiralty: *A handbook of Arabia*, London, 1916-7.

د. عبد الرحمن الشيخ [ف. س. ڤيدال. Wiedall].

غانا

ربما يعود انتشار الإسلام للمرة الأولى فى المنطقة التى تعرف الآن باسم جمهورية غانا (مستعمرة ساحل الذهب البريطانية سابقا) إلى أواخر القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد) وذلك عندما مد الديولا Dyula المسلمون - خاصة جماعات السُّوننكى والمالكنى الماهرة فى التجارة - نشاطهم من منطقة مالى إلى المراكز المختلفة للإنتاج الاقتصادى الأولى (مركز انتاج المواد الأولية) وأنشأ الديولا المسلمون لأنفسهم مستوطنات صغيرة على طول طرق التجارة المؤدية من مناجم الذهب فى الشمال إلى الأسواق الأعظم شأنا على نهر النيجر والتى تمثل النهاية الجنوبية لطرق القوافل عبر الصحراء الكبرى.

وكانت بجو Begho عند الحدود الغربية لغانا بالقرب من نسوركور Nsorkor الحالية هى مركز الديولا الذى حاز أهمية منذ وقت باكر إذ اتجه إليها فيما بعد عدد كبير من جماعات المسلمين فى كل من ساحل العاج وغانا

وذلك قبل انهيارها الذى يرجح أنه كان فى بواكير القرن الثامن عشر. لقد كانت «بجو» قبل انهيارها إحدى المراكز الرئيسية لنشاط المسلمين فى منطقة نهر الفولتا.

وكذلك كانت مدينة وا wa فى شمال غانا التى كانت مقرا لأمير المؤمنين الدوالا منسا. الذى يقال إنه أمير المؤمنين الثانى والأربعون.

وأتى التأثير الإسلامى الثانى إلى غانا من الشمال الشرقى، فالتجار المسلمون من دول الحَوْصة (الهوسا) الذين كانوا نشطين فى تجارة الكولا قد مدوا نشاطهم إلى غانا منذ منتصف القرن التاسع للهجرة (الخامس عشر للميلاد) وفقا لما هو وارد فى حوليات كانو، وبازدياد هذه التجارة وتوسعها فى القرن الثامن عشر كون الحَوْصَة مستقرات مهمة فى سالاجا Salaga ويندى Yendi وغيرهما.

ولم يبدأ الإسلام فى الانتشار خارج تجمعات الحَوْصة والديولا قبل أواخر القرن العاشر للهجرة (السادس عشر الميلادى)، ففى حوالى هذا التاريخ استطاع الشيخ اسماعيل حاكم بجو وابنه محمد الأبيض أن يحولوا الارستقراطية الحاكمة فى جنجا Gonja - وهم من المالكنى - بمبارا malinke-Bambara - إلى الإسلام، وكانوا (أى المالكنى - بمبارا) هم القوة الصاعدة فى شمال غانا. وتلك هى الفترة التى شهدت قيام عمر الشيخ (توفى حوالى ٩٤٩هـ /١٥٥٢ - ١٥٥٣م) بنشر الطريقة القادرية فى غرب أفريقيا (السودان الغربى).

وبعد تحول الجونجا إلى الإسلام ظل الإسلام لا يحقق تقدما ملحوظا فى غانا طوال قرن ونصف إلا أنه فى السنوات الأولى من القرن الثامن عشر اعتنق حاكم الداجومبا Dagomba الإسلام وأصبح اسمه محمد زنجينا Zanjina، وفى التاريخ نفسه تقريبا تحول أيضا للإسلام زعيم دولة مامبروسى Mamprusi أتابيا Atabia (توفى ١١٥٤ هـ/ ١٧٤١ - ١٧٤٢ م). لقد كان لكل من الدول الثلاث الرئيسية فى شمال غانا - إذن - حاكم مسلم فى

بواكير القرن الثامن عشر، وهذه الدول هى: جنجا Gonja ود اجومبا Dagomba ومامبروسى إلاّ أن أحدا منهم لم يُطور دولته إلى إمامة على نسق إمامتى فوتاتورو Futa-Toro وفوتا جالون Fu-tajalon فى القرن الثامن عشر.

وفى أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر توغلت مجتمعات المسلمين أكثر صَوْب الجنوب، ففى كوماسى Kumasi عاصمة امبراطورية الأشانتى Ashanti كان للمسلمين وجود فى مجلس الملك، وكانوا يتولون القضاء وسيطروا على قطاعات مهمة من اقتصاد دولة الأشانتى بالاتفاق مع ملكها الذى كان واعيا لتنامى روح الثورة لدى طبقة التجار من الأشانتى.

وتركت حركة عثمان دان فوديو الإسلامية الإصلاحية فى مطلع القرن التاسع عشر والتى أدت إلى تكوين إمارات الفولاتى فى شمال نيجيريا - تركت بعض التأثير على مجتمعات المسلمين فى شمال شرق غانا مثلما حدث فى يندى Yendi عاصمة الداجومبا، لكنْ رُبما كان لتركيز حركة عثمان بن فودى على عدم التعاون مع الحكام الوثنيين أثر فى تعويق انتشار الإسلام فى التوغل أكثر فأكثر نحو الجنوب. وفى النصف الثانى من القرن نفسه هبت موجة من التحول للإسلام فى الشمال الغربى، ويبدو أنها كانت نتيجة جهاد الحاج محمد كارنتو M.Karantao (فيما عرف بجمهورية الڤولتا بعد ذلك) والذى كانت كتائبه تضم عناصر من الداجارى ديولا Ge-gari - Dyula من وا Wa.

وفى أواخر القرن خضعت منطقة وا Wa والجونجا الغربية لفترة غير طويلة لامبراطورية الماندنكا Mandinka بزعامة سامورى تورى Tore، بينما كان الزاباريما Zabarima وقوات محلية من ألفا كازارى Alfa Kazare والباباتو Ba-batu والهاماريا Hamaria، يكوّنون نواة دولة إسلامية وسط بحر من الجرونشى Grunshi الوثنيين. وقد فشل التحالف بين قوات سامورى المسلمة والباباتو وقوات مختار بن الحاج محمد كارانتو، بل والتحالف مع قوات

الأشـانتى غيـر المسلمـة فى مـواجهـة القـوات البريطانيـة والفـرنسيـة. ومع بداية هذا القرن الحالى قـهرتهم القوات الاستعمارية: جماعةً إثر جماعة.

ولا توجد مدينة غانية الآن إلاّ وفيها قطاع يسكنه المسلمون.

ولا يوجد إحصاء بعدد المسلمين فى غـانا إلاّ أنـهم لا يقلـون عن ١٠٪ من السكان وربمـا أكـثـر، وغـالبـهم فى العـاصمـة أكرا الـتى قد تضم حـوالى ٧٥,٠٠٠ مـسلم من بين إجـمالى عـدد سكانها البالغ ٣٣٨,٠٠٠، وفى كوماسى يبلغ عـددهم حـوالى ٦٠,٠٠٠ من بين إجمالى عـدد سكانها البالغ ٢٢١,٠٠٠، ويتبـاين تقدير نسبـة عدد السكان فى شمال غانا تبـاينا شديدا، ما بين ١٥ ٪ إلى ٥٠ ٪، وكـثيـر من هذه التقـديرات يعـتمـد على وجـهـة نظر الجـماعـات المسلمة.

وليست هناك دراسة مفصلة ـ حتى الآن ـ عن التنظيـمـات الإسلامـيـة فى غانا. وللطـريقتين القـادرية والتجـانية وجـود قوى فى غـانا إلى حـوالى سنة ٩٦٠ هـ/ ١٥٥٠ م رغم أنها لم تنتشر على نطاق واسع إلاّ فى بواكيـر القرن التاسع عشر، وكان ذلك ـ إلى حد كبير ـ بفضل دعـاة من الحَوْصة (الهـوسا)، وانتشرت التيـجانية على نطاق واسع ـ وكان ذلك غالبا علـى حساب القادرية ـ فى النصف الثـانى من القـرن التـاسع عشر ولايزال نجمـها فى صعود. وربما يعـود أصل الورْد التجّانى فى غـانا فى جانب منـه إلىَ الحاج عمـر من سيـجو Sego والذى وافـته منـيتـه سنة ١٨٦٤ لكن لحقته بالتأكـيد إضافات من منطقة سنغـامبـيـا (السنغال وغـمـبيـا) ومن العـائدين من الحج. ومـنذ سنة ١٩٢١ أصبح للأحمدية نشـاط ملحوظ خاصة فى سالتـبند saltpond فى الجنوب وفى كوماس ووا Wa. وفى سنة ١٩٦٣ بلغ المنضمون إليهـا ما بين ثلاثين وأربعين ألفا، وفقا لما يقوله أتبـاعها. وللمسلمين فى غانا مجلس إسلامى وهو جناح من حزب مـيثاق الشـعوب الغانيـة الحاكم. وتم تأسيس جـمعيـة المسلمين Muslim Association سنة ١٩٣٢ كمنظمة ثقـافية وتعليـمـيـة، وفى سنة ١٩٥٦ أصـبح حزب الجـمعـية الإسـلامية معـارضـا لحزب ميثاق الشـعوب الغانية لكن هذا الحزب (حزب الجمعية الإسلامية) وقد

تم حله فى أواخر سنة ١٩٥٧.

ويعد كتاب غُنحا عملا تاريخيا مهما جمعه مـؤلفون من الجونجا Gonga فى منتصف القرن الثامن عـشر، ولدى معهد الدراسات الأفريقية التـابع لجامعة غانا مـجمـوعـات متنامـيـة من المخطوطات العـربيـة الغـانيـة بالإضـافـة لبـعض المخطوطات بلغـة الحـوصة (الـهوسـا) والداجبين Dagbane المامبرول Mamprule والجوان Guan.

ويوجد فى شمال غانا حوالى ثلاثين مسـجدا قـديما منهـا مساجـد جامـعة (تعقـد فيهـا صلاة الجمـعة وكثـير من المبـانى فى شـمـال غـرب غـانا تحـمل بوضـــوح مـــلامح الطراز الإســـلامى السودانى.

المصادر:

(١) ابن حوقل : ترجمة de Slane فى JA ، ١٨٤٢، ص ٢٤٠.

(٢) الادريسى: تـرجـمـــة de goeje ص٩

(٣) D. F. Mccall : *The Traditions of the foundings of Sijilnasa and ghana*. وهى ترجمة لـ Hist. of Soc: of Ghana v/1 (19, 1)

(٤) J. Spencer Trimingham : *A History of Islam in West Afrca,* Oxford 1962.

د. عبدالرحمن الشيخ [كورناڤين R. Cornevin]

غانة

مدينة من مـدن السودان النيجـيرى (الســـودان الغـربـى) فى العـصـــور الوسـطى ، وقـــــد تلاشـت الآن من الوجـود، وكان موقـعهـا يماثل مـوقع مـدينة كمـبى صـالحْ الحاليـة (١٥,٤٠ْ شـمـالا و ٨ْ غـربا) إلـى الشـمـال من باماكو بحـوالى ٢٠٠ ميل / ٣٣٠ كيلو متر وإلى غرب الشـمال الغربى من نارا Nara بحوالى ٩٥ كـم / ٦٠ ميل، وإلى جنوب الجنـوب الشـرقى من تمـبـدرا Timbedra بحـوالى ٧٠ كم/ ٤٤ مـيـلا وتتـبع كـمـبـى صـالح قـسم عـيـون العـتروس وهو أحـد الأقسـام الفرعـية التابعة لتمبدْرا فى جـمهورية موريتانيا الإسلامـية، وكانت غـانة عاصـمة لأول مملكة زنجـية فى الســودان النيچـيرى

(غرب أفـريقيـا) . وكان الفـزارى (قبل ١٨٤ هـ / ٨٠٠ م) هو أول من تحـدث عنها باعتـبارها أرض الذهب، وذكرها ـ أيضـاً اليعـقـوبى (٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م) كـما ذكـرها ـ على نحـو خـاص ـ ابن الفقيه الهمذانى الذى توفى حوالى ٢٩٠ هـ/ ٩٠٣ م والذى أورد عنها فى كتاب البلدان بعض التفاصيل الطريفة منها أن الذهب ينمو فى رمالها كما ينمو الجزر، وأن أهلها يعيـشون على الذرة واللوبياء ويسـمـون الذرة بـالدُّخن. أمـا أول من روى لنا عنهـا رواية شاهد عـيان فـهو ابن حـوقل الذى كـتب سنة ٣٦٦ هـ/ ٩٧٧م كتاب «المسالك والممالك» وقال إن ملكها هو أغنى ملوك الأرض، وقـد ذكر السَّعـدى (المتوفى حـوالى ١٠٦٥ هـ/ ١٦٥٥ م) أربعـة وأربعـين أمـيـرا من عناصـر بيضـاء لا يعلم أصلها حكمـوا غانة منهم ٢٢ قبل الهجرة و ٢٢ بعدها، لكن ديلافـوس Delafosse ذكر اعتـمادا على المرويـات التـقلـيـدية أن عـددهم بالفعل هو أربعة وأربعون أميرا بعضـهم قبل الهجرة، وأن السـعدى أخطأ فترجم الكلمة التى تعنى (عدد) بكلمة (نصف)، ولا نعرف شـيئا عن هذه الفتـرة سوى أن السُّوننكى ـ وهم عناصـر زنجيـة ـ قد عاشوا مع هؤلاء الأمراء البيض وإن كـان مـونى R.Mauny يشكك فى أمـر هؤلاء الأمـراء البيض فـى هذه الفتـرة، وهو الأمـر الذى كـان الإدريسى ٥٤٩ هـ/ ١١٥٤ م أول من أثـبتـه، فـفى حـوالى ١٧٤ هـ/ ٧٩٠ م طرد الملك الزنجى كايا مـ غان سسى ـ Kaya Maghan Cisse أول ملك زَنجى لـغـانة العناصر البيضاء فتراجعت إلى تاجانت Tagant وجورجول Gorgol وفوتا Futa. والواقع أننا لا نعـرف فى غـالب الأمـر عن هذه المملـكة شـيـئـا حـتى الغـزو البـربرى الأول لهـا فى القـرن الثـالث للهـجرة التـاسع للميـلاد، الذى أورده ابن أبـى زرع فى كـتـابه «روض القـرطاس»، وأورده كـذلك ابن خلدون، وقـد أدى الغـزو البـربرى إلى الحـاق مملكة أوداغست Audaghost بمملكة غانة، وفى سنـة ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م عـيـن ملك غانة حاكما زنجيا لأوداغست ليؤكد أن الرسـوم على قوافلهـا يدفعـها البـربر التابعون له.

وظلت غانة طوال نصف قرن هى أقوى ممالك السودان الغربى، وقد أورد لنا البكرى (٤٦٠ هـ / ١٠٦٧ - ١٠٦٨م) معلومات طيبة عن هذه المملكة فذكر أن العاصمة تتكون من قسمين (مدينتين) أحدهما يسكنه المسلمون حيث القضاة والفقهاء، وكان به اثنا عشر مسجدا بها الأئمة والمؤذنون والمرتلون، وتعقد صلاة الجمعة فى المسجد الجامع بانتظام. أما القسم الثانى فعلى بعد ستة أميال وبه مقر الملك الذى يتكون من قلعة وعدد من الأكواخ وقد أحيط كل ذلك بسور، وغير بعيد عن مقر الملك مسجد يؤدى فيه المسلمون الذين يزورون الأمير صلواتهم ، والمنازل هنا مشيدة بالحجارة و أخشاب أشجار الصمغ، ويطلق على القسم الذى به مقر الملك هذا اسم «غابة» نظرا لقربه من غابة شاسعة بها أكواخ السحرة ورعاة الأرباب المحليين، وبها أيضا مقابر الملوك والسجون، ومع أن الناس هنا. وثنيون مثل حاكمهم إلاّ أنهم فى الحقيقة - يعاملون المسلمين باحترام كبير، فالمترجمون منهم ومعظم وزراء الملك والقائم على خزينة البلاد منهم أيضا، وللمسلمين - وفقا لما يقوله البكرى - مزايا خاصة فى اللباس، ولا يسجد المسلمون للملك وإنما يكتفون بتحيته بالتصفيق له.

ولعبت غانة دورا تجاريا فى الغاية من الأهمية إذ كانت القوافل المغربية تصلها حاملة البضائع لا سيما الملح ونوع من الأخشاب يستخدم فى معالجة جلود القرب لتجعل المياه صالحة للشرب فترة طويلة، وكانت تأتيها القوافل أيضا من الصحراء الكبرى محملة بالملح، على أن الذهب كان هو السلعة الرئيسية وكان يجلب من مناجم ونجارا Wangara (إلى الأعلى من حوض السنغال وفالم Faleme) وكان يتم تبادله عن طريق المقايضة الصامتة. أما عن قوة جيش غانة فيقدرها البكرى كالتالى ...و.. ٢ مقاتل منهم ٤٠,٠٠٠ رام بالسهام، وهذا تقدير مبالغ فيه.

وقد استولى المرابطون على أوداجست فى عهد يحيى بن عمر المرابطى (٤٤٦ هـ/ ١٠٥٤ م)،

واستولى أبو بكر بن عمر على غانة سنة ١٠٧٦ م فأجبر أهلها على التحول للإسلام ، لكن غانة استعادت استقلالها بعد موته (٤٨٠ هـ/ ١٠٨٧ م) وفى ١٢٠٣ م استولى سوما نجوروكانتى Sumanguru Kante حاكم سُوسّو على غانة وأقام بها حامية عسكرية وثنية فهاجر المسلحون إلى والاتا Walata التى حلت محل غانة كمركز لتجارة القوافل والتعليم الإسلامى، كما هاجروا أيضا إلى دينى Dienne، وفى سنة ١٢٤٠م استولى سونجاتا كيتا Soundjata Keita على غانة التى كانت مخرّبة تماما.

لقد كانت عظمة تاريخ غانة كمملكة زنجية هى التى حدت بالدكتور نكروما زعيم ساحل الذهب إلى أن يطلق اسم غانا على منطقة ساحل الذهب بعد الحصول على الاستقلال سنة ١٩٥٧، لكن غانا الدولة القائمة فى غرب أفريقيا ليست هى بالضبط غانة ذات التاريخ الاسلامى العميق التى أشرنا لها فى هذا المقال.

المصادر:

(١) ابن حوقل، ترجمة de Slane، فى Journal Asiatique، ١٨٤٢، ٢٤٠.

(٢) البكرى ترجمة de Slane ص ٣٨١.

(٤) - ابن خلدون، عن البربر، ترجمة de slane جـ ٢، ص ١١٠.

ياقوت، جـ ٣، ص ٣٧٠ (تحرير فشتنفلد)

(٥) E. Fegnan : *Afriqu septentrionale de XIIe siécle de notre Era* (Kit. al - Istibsar) PP. 195 - 199 - 204

(٦) H. Barth: *Reisen, Vol IV* P. 600

(٧) Cooley: *Negroland of the Arabs*, London, 1841. Chapter,1

(٨) M.. Delafosse: *Haut sénégal et Niger*, first series, Tome II l'Historie (Paris, 1912) chap.II.

(a) M. Hartmann,: Zur Geschichte des westichen Sudanin, Berlin, 1912

د.عبدالرحمن الشيخ [ج. يفر G. Yver]

غانية، بنو

عائلة تنتمى لبربر صنهاجة الذين حاولوا استعادة حكم المرابطين فى شمال أفريقيا زمن الموحدّين.

وغانية كانت أميرة مرابطية زوّجها سلطان الدولة المرابطية يوسف بن تاشفين لعلى بن يوسف الذى أنجب منها ولدين هما يحيى ومحمد، وقد حارب يحيى ضد «الفونسو» المعروف بالساقى ملك أرغونة وانتصر عليه، وكان يحكم مرسية وبلنسيته، ونجح فى الحفاظ على قرطبة ضد حملات الفونسو التى دامت ثلاثة عشر عاما، إلا أنه اضطر للاستسلام بعد أن أعاد الملك المسيحى الكرّة.

كان الموحدون فى هذه اللحظة بالذات قد أرسوا على شواطئ أسبانيا (١١٤٦/٥٤١م). وكان يحيى بن غانية واحداً من آخر المدافعين عن أملاك المرابطين، ومات فى غرناطة سنة ٥٤٣هـ /١١٤٨م، على بن يوسف قد نادى فى سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م) بمحمد أخى يحيى بن غانية والياً على جزر البليار، فلما سقطت دولة المرابطين جاء الكثيرون من أفرادها للانضمام اليه فأعلن نفسه حاكما مستقلا وكان ذلك بداية عهد أسرة جديدة.

وقد انتقلت السلطة الى يدى اسحق بن محمد (٥٦٠هـ) فى أعقاب ثورة قام بها رجال القصر، وقد أثرت المملكة المرابطية الصغيرة بالقرصنة على حساب المسيحيين وامتلأت الجزر باللاجئين اليها والسجناء، ثم مات اسحق سنه ٥٧٩هـ حملة من حملات القرصنة فخلعه أكبر أبنائه واسمه محمد ولكنه اضطر للخضوع لتهديدات أبى يعقوب الموحدى الذى أرغمه على الاعتراف بسلطانه عليه، ولما ثار أهل ميورقة أدت ثورتهم الى تقوية ساعد على أخى محمد، وقد اضطر على تحت إلحاح المرابطين الفارين المحيطين به للخروج لقتال الموحدين فى المغرب ونجح فيما خرج من أجله. وقد كسب على بن غانية مساعدة كثيرين من العرب الرحل من بنى هلال من رياح وأثبج وحذام، ثم زحف فاحتل الجزائر ومُزَاية كما احتل فى طريق عودته قلعة بنى حمّاد وحاصر قسطنطينة ولما علم خليفة الموحدين يعقوب المنصور بنجاح المرابطين بادر فأرسل كتيبة استردت المدن المسلوبة وطردت يحيى بن غانية وحينذاك اضطر على لرفع الحصار عن قسطنطينة وفرّ إلى الصحراء ومضى إلى جبال أوراس وبلغ بلاد الجريد

جنوب تونس التى صارت مركز عملياته الحربية، ونجح بمساعدة عرب تلك الناحية فى الاستيلاء على قفصة ونادى بنفسه حاكما وأعلن خضوعه للخليفة العباسى الذى وعده بتجديد المساعدة له، ثم مضى بعدئذ إلى طرابس حيث قابل الأرمنى قراقوش مولى ابن أخى السلطان صلاح الدين الأيوبى.

كان الاستيلاء على الهدية وتونس هدف الحملة، ولما علم على بن غانية بوصول الخليفة المنصور على رأس جيش من الموحدين ارتدّ إلى «الجريد» فتبعه ستة آلاف من الموحّدين على ظهور خيولهم فهزمهم هزيمة ساحقة فى سهل العُمْرة (٥٨٣هـ)، وجرت مناوشات بين الجانبين وانتهى الأمر بهروب ابن أبى غانية وقراقوش إلى الصحراء، ثم مات على بن أبى غانية سنة ٥٨٤هـ فانتقلت مقاليد السلطة الى أخيه يحيى الذى ظل ما يقرب من خمسين عاما وهو يكيل الضربات لقوة الموحدين، وحدث تصدع فى الصقوف، وقد ساعد عرب سليم يحيى بن غانية فاستطاع الاستيلاء على المهدية من يد رجل اسمه ابن عبدالكريم الرجراجى، وأطل الخوارج برؤسهم ولكن ذلك لم يزعجه. على ان يحيى بن غانية دارت عليه الدائرة وهرب إلى «ودّان»، واضطربت الأمور بين المتحاربين اضطراباً تشابكت فيه الأحداث بصورة لا تدع للإنسان مجالاً.

وعلى وجه العموم فقد فشلت محاولة إعادة المرابطين فشلا ذريعاً. على أن العواقب الوخيمة لتلك الأحداث يمكن أن نستنبط منها ما يلى :

(١) ان اثارة مطامع العرب فى الحصول على الغنائم والنهب وحملات بنى غانية أطالت من الغزو الذى بدأه الهلاليون وتابعهم فيه بنو سليم.

(٢) ان بنى غانية مدّوا النفوذ العربى الى المغرب الأوسط الذى اختفى منه المراكز التى ترجع الى المدن ولم يبق هناك سوى تلمسان التى أخذت تلعب دورها كعاصمة لملكة جديدة.

(٣) اذا كانت محاولة المرابطين قد انتهت بالفشل فلا أقل من أنها عجلت بسقوط دولة الموحدين.

(٤) تطورت الأحوال لصالح تلمسان فى إفريقية حيث قام حكم ثابت الأراكان.

المصادر:

(١) ابن خلدون: المقدمة ترجمة de Slane، باريس ١٨٦٣ ـ ١٨٦٨. وطبعة و١٩٣٤ ـ ١٩٣٨.

(٢) ابن الأثير: الكامل، ليدن ١٨٥١ ـ ١٨٧٦.

(٣) ابن دينار: المؤنس فى أخبار أفريقيا وتونس، تونس ١٣٥٠ ـ ١٩٣١.

أمل رواش [ج. ماركيز G. Marçais]

غديرخم

اسم يطلق على عين ماء تقع فى منطقة تسمى بهذا الاسم بين مكة والمدينة على بعد ثلاثة أميال من الجحفة وتأتى مياهه لتصب فى وادى خم ولم يعد لاسم خم وجود الآن. ولما كانت الناحية تروى من مياه الأمطار فقد كثرت بها الأحراش والنباتات الشوكية التى تنمو بغزارة حول الغدير وحول المسجد الذى شيد هناك وتتميز المنطقة بمناخ شديد الحرارة وغير صحى وكان سكانها من قبائل خزاعة وكنانة ولكنهم نزحوا عنها فيما بعد.

وغديرخم مشهور فى التاريخ الاسلامى بسبب عبارة أو بضع عبارات نطق بها الرسول[ﷺ] وذلك أنه عند عودته من حجة الوداع فى ١٨ ذى الحجة سنة ١٠هـ (١٦ مارس ٦٣٢م) توقف عند غدير قم حيث خطب فى الحجيج آخذا بعيرَ علىّ وتساءل أليس هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومدح علياً قائلا اللهم والى من والاه وعادى من عاداه، من كنت مولاه فعلى مولاه وبذلك أوصى به. ولم نذكر هذه الواقعة بعض كتب السيرة النبوية التى تحدثنا بدقائق حياة الرسول [ﷺ] كالطبرى وابن سعد، وحتى إذا ذكر فإنه لا يذكر فيها حديث الرسول عن على حتى لا

يثيـروا ثائرة أهل السنة الذين كانوا فى السلطة آنذاك. والذين قـديون أن فـيمـا قـاله الرسـول [ﷺ] إنما أراد أن يوحى إلى سامـعيـه أن يعدوا عليـا فى المكانة الرفيعة التى هو أهل لها. وقد يكون من المؤكـد وقـوع هذا الأمـر فـقـد أوجـز الإشارة إليـه اليعقـوبى الذى كان هواه مع العلويين. وقـد وردت الإشـارة إلى هذا الحـديث فى سنن ابن حـنبل وفى العديد من المخطوطات.

مصادر:

(١) اليعقوبى: البلدان، BGA جـ ٧، ص٣١٤.

(٢) ياقـوت: مـعجم الـبلدان لينسك ١٨٦٣ ـ ١٨٧٣، جـــزء ٢، ص٣٠٥ ـ ٤٧١.

أمل رواش [ڤاجليرى L. Veccia Vaglieri]

الغذاء

تشيـر الكلمة فى الـلغة العربـية إلى كل مـا يؤكل ويسـاعـد على النمـو ويضـمن الـصـحـة والجـسم الـسليم.

ويعتبر اللبن عند عـرب الجزيرة العربية الغـذاء الرئيسى وقـد ذكر فى القـرآن باعتبـاره «سائغاً للمشـاربين» فى قوله تعـالـى «وإن لكم فى الأنعـام لعـبـرة نسـقـيكم مما فى بطونه من بين فـرْث ودم لبنا خـالصـا سـائغـا للشـاربين» وأكْـثـر ما يشـربون منه لبن الجـمـال والماعـز والأغنام، ويمكن مـزجـه بالماء، أمـا الـلبن الرائب وهو مـا يسـمـونه بالحـازر فينصـرفون عنه لا يَقـرُبونه. ومن منتـجـات الألبـان «السـمن» الذى عـافه الرومـان الذين كـانوا مع ايلوس جالوس حـين رأوا العرب يـستعـملونه بـدلاً من الـزيت، ومـنـه «الجبن»، ولـم يكونـوا يعـقــرون الجــمــال إلا عند الضرورة القصوى، وعلى العـموم فقد كـان مـن النادر أن يأكلوا الـلحم، ومن هنا كـان اللحم عظيم الـتقـدير غـالبـا، وأغلب مـا يـأكلون منـه لحم الضــأن ولحوم الدواجن، وكان النبى (صلى الله عليه وسلم) يؤثر الكتف (راجع صحيح البخارى وابن حنبل وابن سعد).

ويعـرف عن أهل المـدينة المـنورة إيثـارهم الدهـن وخـاصـة لحم الإليـة دهن سنام الجمل.

ويعد البلح من المأكولات الأساسية لدى العرب سواء ما كان منه جافا (التمر) أو طريا (الرطب) أو معجونا (العجوة) أو ما كان منه «بُسْراً».

أما الخبز فلم يكن مبذولاً، حتى أن الرسول [ﷺ] لم يقدمه إلاّ يوم زواجه بزينب، وكان «الرغيف من الخبز» يؤكل مع الإدام، وكان أهل الحضر المستقرون يتناولون بعض الخضروات والبقول التى كان النبى [ﷺ] يحب منها «الهندباء» والقثاء، والقرع، أما الكرّات فكان مكروها ولكنه لم يكن «محرما وكذلك الثوم والبصل. وكان العرب يأكلون الزيتون وقد وردت الإشارة اليه فى القرآن الكريم، وجمار النخل، ومن مأكولاتهم أيضا الزبيب والتفاح وإن كانا نادرين، والجراد والقنفذ والزبيب.

ويأكل العرب اللحم مشويا ومطبوخا ومجففا (القديد)، وهم لا يعرفون الموقد ويستخدمون ما يسمى «بالتنور»، وهى كلمة آرامية الأصل واسمها العربى الأصلى هو «الطابونة» التى ربما يقصد بها «الفجوة» توضع فيها النار لتمنع عنها الرياح.

ويعد الثريد (خبز مُفتت فى مرقه اللحم والخضر) والحَيْص (وهو خليط من التمر والزبد واللبن) أشهر أكلتين عند الرسول [ﷺ] وفى أثناء الخروج لحرب الفتوحات كان الجنود يتناولون «السويق» وهى وجبة من الشعير المجفف يضاف إليها الماء أو الدهن المستخلص من ذيول الخراف.

أما فى المآتم فيتناول العرب «الخزير» أو «الخزيرة» وهى عصيدة مصنوعة من الردّة واللحم المطهو فى الماء.

والعرب فى شمال غرب الجزيرة العربية لا يأكلون قلوب الطيور خشية أن يصبحوا على شاكلتها إذ من المعروف عن الطيور سمة الجبن

أما النذر فهو نوع من التقشف المؤقت وذلك بالامتناع عن تناول السمن واللبن واللحم والخمر أو الكف تماما عن الأكل لفترة محددة.

ويحرم الإسلام الخمر إلا أن العادة جرت على تناول شراب العنب المخمر فى مكة فى الجاهلية فى نهاية موسم الحج. ويُعنى عرب شبة الجزيرة

العربية بالصيد عناية كبيرة فيصطادون الغزال والنعام والوعول وأحيانا الحمر لأكل لحومها، كما يصطادون السمك من البرك الواقعة على أطراف الصحراء ويجففونها.

ومع ظهور الإسلام وتبين الحلال من الحرام فى الطعام نهى عن الإسراف فى تناول الطعام، كما لا يحب التقتير فيه، وقد ذكر لفظ «كلوا» فى القرآن ثلاثين مرة، وحرم أكل الدم والميتة ولحم الخنزير كما حرم على الحجاج أكل الطرائد، وظلت طرائق وأنواع الأكل فى أقطار الدولة العربية التى أصبحت بعد عام ٧٥هـ (=١٣٢) إمبراطورية إسلامية على ما هى عليه إلا أن ضم بلاد جديدة أدى إلى تبادل منتجات تختص بها أقطار دون الأخرى.

ويعد الأرز أهم المحاصيل التى تزرع فى العالم الإسلامى، وهو غذاء الفقراء حيث يصنع منه الخبز أحيانا، إلا أنه لم يحظ أبدا بأهمية القمح كما هو الحال فى الهند والشرق الأقصى.

أما قصب السكر فقد انتقل لإيران من الهند وعرفه المسلمون بعد الفتوحات الإسلامية حيث انتشر فى كل بلدان البحر المتوسط، إلا أن العسل أرخص ثمنا منه ويستبدله الفقراء بسكر العنب والخروب. وعرفت الحضارة الإسلامية أساليب خزن الأغذية وحفظها نَقْلاً عن حضارات الشرق القديم الكلاسيكية، فحفظوا الحبوب من العفن والتسوس بوضعها فى مخازن خاصة، كما يعد تجفيف الفاكهة وخاصة العنب أهم الوصفات وأرخصها ثمنا وأوسعها انتشاراً، كما يحفظونها فى آنية محكمة الغلق تدفن أحياناً فى الأرض، كما يجففون الكمأة الصحراوية والفستق والبندق. وعند تجفيف اللحم (وهو ما يعرف بالقديد لابد أن يغطى بالدهن) واستخدموا الملح والخل إضافة إلى البهارات الأخرى لمنع انتشار العفن وهى طريقة التخليل.

أما إعداد وطهى الطعام فقد كان من مهام الزوجات اللائى يطحن القمح فى منازلهن ثم يُرسل العجين إلى ما يُدعى «بالفران» أما الفطائر فيصنعها حرفيون منهم الهرايسيون الذين يصنعون

الهـريسـة، والكبـابجى (الكبـاب)، والكبـودى (الكبـد). ويقـول الزوار الأوربيـون للقـاهرة فى العصـور الوسطى أنهم رأوا ما بين ١٠,٠٠٠ و ١٢,٠٠٠ بائع فى الشوارع وأن العرب المسلمين نادرا ما يطهون بالمنازل.

وجرت العادة على استقدام مشاهير الطهاة إلى دول عدة، فالخليفة الطاهر أحضر لبغداد طاهيا خراسانيا، كما عملت السيدات المصريات طاهيات فى بلدان عديدة ونائية، كما عرف عن بعض المناطق أنواع من الكعك فهناك مثلا الأخميمية والأسيوطية والحلوى المكية، بل إن الأطباق الشهيرة لكل دولة تكون مدعاة لإثارة الحماسة الوطنية فاشتهرت أطباق الطعمية والفول المدمس والملوخية فى كل أنحاء العالم، بل إن المهاجرين يقدمون أطباقهم الوطنية التقليدية فى أماكنهم الجديدة، بل ونجد طبيعة الطعام تتحكم فى رفض البدويات الزواج من قاطنى المدن لأنهم يكرهون طعامهن وخاصة الخضر.

كما عرفت المأكولات الإيرانية بل واشتهرت فى العصر العباسى وتأثر العرب بالذوق التركى فى ظل الحكم العثمانى وبالذوق الأوربى بعد الحملات الصليبية.

المصادر:

انظر المصادر الواردة فى المادة.

أمل رواش [رودنسون M. Rodinson]

غـراب

الكلمات العربية المشتقة من مادّة «غ، ر، ب» من الكثرة بحيث لايتسنى تتبع أصولها ؛ ومن المحتمل أنها اشتقت من أصول مختلفة، وكلمة «غراب» تقترب كثيرا من الكلمة اللاتينية «كورْفَس Corvus» إلى حد يدعونا للظن بأنها أكثر من مجرد مصادفة، ومن جهة أخرى ففقهاء العربية يعتبرون كلمة «غراب» كلمة مستقلة الأصل طالما قد اشتقت منها كلمات مثل «غُربة» و«اغتراب».

ويدعم تلك النظرية أن الغراب يعد فى «عرافة الطيور Ornithomancy» طائر الشؤم؛ فهو مرادف للفراق ووقوع البَليّة، والشعراء يغالون أحيانا فى استخدام تعبير «غراب البَيْن» الذى يشير بالتحديد إلى «الزاغ الجيقى»

ويستمد أصله ـ كتعبير ـ من حقيقة أن الغربان تنقاد بالغريزة إلى المخيمات التى يستعد شاغلوها للرحيل وتأخذ فى النعيق إعلانا عن أن «البَيْنْ» وشيك الحدوث. ومَرْأى الغراب مُنَفّر فى حد ذاته، الأمر الذى حدا بالعرب القدماء إلى اعتباره «طائر شؤم» وإلى عكوفهم على ملاحظة وتفسير كيفية طيرانه ونعيقه فى إطار ما عُرف بـ «الطِّيرة».

وفى مجال الأدب قورنت رسالة فى «عرافة الطيور»تُعْزَى للجاحظ مع اثنين مِن النصوص الأشورية ـ البابلية، ووجد أن النص العربى لا يمكن أن يكون ناتجا عن استقصاء أُجرى بين ظهرانى البدو، مما يوحى بأنه محاولة متأخرة للتوفيق بين عناصر مختلفة الأصول، ومن الغريب مع ذلك أن الجاحظ كان أحد الكُتّاب القلائل الذين أعتبروا الإيمان بالتَطير من نعيق الغراب وطيرانه مجرد خرافة (الحيوان جـ٣).

وفى الدين الإسلامى استخدمت كلمة «غُراب» فى القرآن (المائدة: ٣١) للإشارة إلى الغراب الذى أرسله الله ليبين لقابيل كيف يدفن جثة أخيه هابيل. ومع أن المناطقة يرون فى ذلك إبداء لحظوة ذلك الطائر عند الله؛ فإنهم لايفلحون فى إخفاء تحاملهم الشديد عليه من جراء قصة «غراب نوح»، الذى أرسله نوح عليه السلام للاستطلاع لكنه عثر على جثة ولم يعد.

وقد عرف العرب العديد من سلالات الغربان؛ بما فيها من سلالة يمكن أن تتعلم الكلام، ولاحظوا علاقات الغربان العدائية مع الماشية والحمير والبوم. كما إن عادة الغربان فى الحط على ظهور الجمال لكى تدس مناقيرها فى الخراريج المتكومة عليها تضاعف من كراهية البدو لتلك الطيور التى لم يعرفوا عنها إلا القليل على أية حال طالما أن البعض منهم كانوا يؤكدون أنها تتكاثر عن طريق نَقْر الإناث بمناقيرها!

والغراب من بين الحيوانات التى يجب قتلها، ولحمه محرم؛ ومع ذلك فقد اعتُقد فى امتلاكه لخصائص طبية معينة، فدمه المجفف عُدَّ دواء للبواسير. ومنقار الغراب حين يحمله امرؤ يحميه من الحسد، لكن الغراب فى الرؤيا نذير شؤم بالطبع.

المصادر:

(١) الجاحظ: الحيوان جزء٢، ص٣١٣، جزء٣، ص٤٠٩ ـ ٤٦٤.

(٢) الدميرى: حياة الحيوان (مادة غراب).

(٣) القزوينى: عجائب المخلوقات (مادة غراب).

محمد غريب [بيلاّ Ch. Pellat]

الغرابية

هى فرقة من غلاة الشيعة يعتقد أصحابها أن عليا ومحمدا [ﷺ] كانا متشابهين جدا فى الملامح الجسدية حتى ليختلط الأمر على من يراهما، وهما بذلك مثل الغراب بالنسبة لأخيه الغراب (وهو تعبير يضرب على سبيل المثال لإظهار التشابه الشديد) ومن ثم فإن جبريل (عليه السلام) عندما كلفه الله (سبحانه وتعالى) بأن يهبط بالوحى على علىّ، هبط به خطأ [والعياذ بالله] على محمد [ﷺ]. وهم يقولون إن عليا هو الذى اجتباه الله (سبحانه تعالى) ليكون نبياً وأن محمدا [ﷺ] أصبح كذلك بطريق الخطأ. ويقول ابن حزم أن البعض يعتقد أن جبريل أخطأ بحسن نية ـ ويقول آخرون إنه انحرف وأخطأ عن عمد وأمطروه باللعنات لأنه مرتد، ويقول البغدادى إن المتشيعين لهذه الطائفة يحيى كل منهم الآخر بأن يلعن جبريل (والعياذ بالله) وقد جاء فى بيان الأديان (لأبى المعالى) أن اسم الغرابية جاء من اعتقادهم بأن عليا كان فى الجنة على هيئة غراب، ويذكر ابن قتيبة (فى كتابه المعارف) أن هذه واحدة من الطوائف القليلة التى ينسب أصلها إلى شخص.

ويقال إن أتباع هذه الطائفة قاموا فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) بثورة كبيرة فى «قم» معترضين على قرار للقاضى أبى سعيد الإصطخرى (المتوفى عام ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) بتقسيم الميراث مناصفة (بالتساوى) بين ابنة المتوفى وعمه. وطالبت الطائفة بأن يذهب الإرث كله إلى الابنة وأن يستبعد العم .. والسبب

فى ذلك هو اعتقادهم بأن خلافة محمد [ﷺ] تكون شرعية فقط فى نسل ابنته فاطمة فحسب وليس فى نسل عمه عباس .

المصادر:

(١) ابن حزم: فصل، القاهرة جزء٤، ص١٨٣ ـ ١٨٤. (ترجمة انجليزية I. Friedländer تحت عنوان: *The Heterodoxies of the Shiites according to ibn Hazm)*

(٢) البغدادى: الفَرق بين الفِرق، القاهرة، ١٣٢٨، ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٣) أبو المعالى: بيان الأديان، طبعة C. Schefer، جزء٢، باريس ١٨٨٥. ص١٥٨.

(٤) الخوارزمى: مفاتيح العلوم، القاهرة ١٣٤٢، ص٢٢.

بهجت عبد الفتاح [جولدتسهير I. Goldziher]

غرناطة

١ ـ المدينة: ـ

أسست غرناطة فى موضع مدينة رومانية صغيرة تعرف باسم اليبيرى Illiberis بُنيت فى الموضع الذى بُنى فيه فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) مقر بنى زيرى المعروف بالقصبة القديمة.

وعلى الرغم من أنه قد اكتشفت بضعة آثار ترجع إلى عصور الرومان والقوط والغربيين إلا أن تاريخ آثار غرناطة لا يمكن أن يكتب إلا بدءًا من العصر الإسلامى فصاعدا.

هذا ولم تكن غرناطة فى البداية مدينة هامة فى الإقليم [أى كورة ألبيرة] حيث كانت مدينة ألبيرة الواقعة على سفح جبل يحمل نفس الاسم [هو المعروف الآن بجبل سيرا البيرة] وهى حاضرة الكورة وقد اكتشفت بها بقايا آثار ترجع إلى عصر الخلافة [الأموية بالأندلس] وتمتاز بأنها ذات زخارف محفورة وملونة ومع ذلك فإن آثار غرناطة ستصبح منذ القرن ٤ هـ/

١٠م وماتلاه ذات أهمية كبيرة فقد بنيت وفق الأساليب السائدة فى أسبانيا [أى الأندلس] خلال عصر الخلافة، فالمئذنة المستخدمة الآن كقاعدة لبرج أجراس كنيسة سان خوسى تشبه كل مآذن ذلك العصر، كذلك لا يزال جزء من سور هذه المدينة باقيا بحالة جيدة فضلا عن قنطرة نهر شنيل ولذلك يمكن القول: بأن الفن الاسبانى المغربى الذى غرس فى قرطبة قد ازدهر فى غرناطة فى القرن الرابع الهجرى - [العاشر الميلادى] مما يثبت أنها قد اكتسبت وقتئذ أهمية وثراءً.

هذا ويرجع الفضل إلى بنى زيرى خلال عصر ملوك الطوائف أن أصبحت غرناطة مدينة زاهية، فقد قام الأميران حبوس (٤٠٩ - ٤٢٩هـ/ ١٠١٩ - ١٠٣٨م) وباديس (٤٢٩ - ٤٦٥هـ/ ١٠٣٨ - ١٠٧٣م) بتحصين عاصمتها[أى غرناطة] بسور منيع يحيط بها مازال باقيا داخل المدينة فيما بين باب ألبيرة والباب الجديد، وهو سور عال من الحجارة القوية المتماسكة تتخلله أبراج كثيرة الأضلاع غير منتظمة الشكل أو أبراج نصف دائرية.

ويوجد فى هذا الجزء من السور بابان يعرف أحدهما بباب مونا ييتا [باب البنيدر قديما] والآخر بالباب الجديد أو عقد لاس بيساس [عقد الموازين وكان اسمه قديما باب قشتر أو باب سيدة]. وقد بنيت عقود هذين البابين بالحجر أو الآجر وتعلو هذه العقود أعتاب من الآجر وعقود عاتقة [لتخفيف الحمل] وتضم هذه الأبواب وبخاصة باب مونابيتا دهاليز منكسرة مقبية [الباشورة] تعد أقدم النماذج الباقية المعروفة فى أسبانيا.

ولم يعد الآن وجود لبابين من أبواب المدينة هما باب الرملة وباب موررور، كما أنه لم يتبق من ذلك العصر أيضا سوى بقايا عقد كانت تقوم عليه قنطرة نهر حدرة [وهى تعريب للكلمة الأسبانية دى أورو أى الذهبى] التى تعرف اليوم بقنطرة القاضى، ويقوم بجوار هذا العقد برج سداسى الشكل، والواقع أن هذا العقد [وهو مزود بشق مزدوج] كان يؤلف مغلاق النطاق المسور للمدينة عبر النهر مع شبكة ترتفع فى حالة الفيضان [ومنها اشتق

اسم باب الشبكة المفتوح فى الكتف المقابل للعقد، وهو الذى يفضى بالمرء إلى المدينة] وقد اندثر قصر بنى زيرى الذى كان يشغل الجزء العلوى للقصبة القديمة [وكان يعرف ببيت الديك] ولم يبق منه سوى صهريج ذى أربعة أروقة قصبية وأجزاء كثيرة من السور أعيد أستخدامها فى مبان تالية.

ومن الآثار الباقية بالمدينة نفسها حمام واحد هو المعروف بالحمام الصغير وهو يتكون من حجرة للاستراحة وخلع الملابس [تعرف عادة بالمسلخ أو المشلح] ويتوسط هذه الحجرة حوض [فسقية] ويلى هذه الحجرة ثلاث حجرات مقبية موازية لبعضها:

الأولى هى الحجرة الباردة، والثانية الحجرة الدافئة، والحجرة الساخنة. وقد بنيت جدران الحمام من الحجارة القوية الشديدة الصلابة، أما العقود والأقبية فمن الآجر.

والحق أن هذا الحمام يعد النموذج المتكامل للحمامات الأسبانية المغربية وقد ظل تخطيطه مثالا نسج على منواله فى القرون التالية، كما عثر فى غرناطة على أجزاء قليلة من الزخارف فضلا عن بعض تيجان الأعمدة.

ويحتفظ معهد «فالنسيا دون خوان» بمدريد بقطعة فريدة من الرخام المنحوت تشبه صينية التوابل، وقد قسمت إلى عدة أقسام مزخرفة بالكتابات الكوفية.

ولم يطرأ تغيير كبير على غرناطة خلال عصرى المرابطين والموحدين، ومن الممكن القول بأن التحصينات القائمة فى غرب الحمراء والتى تعرف الآن بأبراج البرميخاس ترجع إلى القرن الخامس الهجرى (١١م)، ويحتفظ المتحف الأثرى بمدريد ببضعة قطع من أعمال الخشب ذى الزخارف المحفورة وأجزاء من أعمال الجص من مورور ويمكن إرجاعها إلى عصر المرابطين وقد صنعت بدقة فائقة. هذا وقد أصبحت غرناطة منذ أن استقر بها محمد بن الأحمر سنة ٦٣٥هـ/ ١٢٣٨م عاصمة آخر الدول الإسلامية الحاكمة فى أسبانيا، وقد ظلت كذلك حتى سقطت تلك الدولة على يد الملكين

الكاثوليكيين سنة ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م.

وقد تعرض بنو نصر لعدة مؤثرات فنية سواء إسلامية أو مسيحية، وهو الأمر الذى كان من نتيجته أن أصبح فنهم يمثل المرحلة الأخيرة التى بلغ فيها الفن الإسلامى فى أسبانيا ذروة الازدهار.

وقد نشطت حركة البناء والتعمير فى غرناطة فى نهاية القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) وكذلك القرن التالى له (٨هـ ١٤م) سواء فى العمارة أو الزخرفة، بينما ندرت إقامة أمثال هذه العمائر الهامة فى القرن ٩هـ ١٥م وفقدت زخارف الآثار المختلفة ذاتيتها ودقتها الفائقة.

وبالنسبة لسور المدينة فقد امتد إلى الشمال ليشمل حى البيازين، ومايزال جزء منه باقيا بأبراجه المستطيلة المتعددة الأضلاع، وكذلك أبراجه البرانية. أما العمائر الدينية فقد زالت ولم يبق أى أثر لها فى غرناطة فأصبح موضع جامع البيازين الآن كنيسة سان سلفادور والتى تحتفظ ببعض بقايا من صحن الجامع.

ونحن نعرف من وصف قديم [أى لأحد المؤرخين أو الرحالة] أن الحرم [أى مقدم الجامع] كان رائعا ويشتمل على تسعة أروقة [بلاطات] ترتكز عقود بائكاتها على ستة وثمانين عمودا رخاميا.

وقد استخدمت مئذنة مسجد آخر يرجع إلى القرن ٧هـ/ ١٣م كبرج أجراس فى كنيسة «سان خوان دى لوس ريس» وهى عبارة عن برج مربع يشبه فى طرازه المعمارى وزخارفه مآذن المرينيين فى فاس، إلا أنه يخلو من التكسيات الخزفية [الزليج أو القاشانى].

أما مدارس غرناطة فلم يبق منها سوى إيوان القبلة فى مدرسة يرجع تاريخ بنائها إلى عام ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م وبعض بقايا الواجهة التى نقلت إلى المتحف.

وأخيرا يوجد خارج المدينة القديمة دير سان سبستيان وكان يشغل موضعه فى الأصل مبنى إسلامى صغير، من المحتمل أنه مبنى جنائزى، وهو مربع الشكل تعلوه قبة تكسوها

تضليعات كثيرة رائعة. أما بالنسبة للعمائر المدنية فلم يتبق من حمامات غرناطة الكثيرة سوى حمام واحد يقع فى شارع كاليه ريال وهو مصمم وفق الطراز التقليدى حيث يشتمل على حجرة الاستراحة وخلع الملابس، تتلوها ثلاث حجرات مقبية موازية لبعضها. ويعلو حجرة خلع الملابس صالة [قاعة] فى الطابق الأول.

وقد خُرِّب البيمارستان بيد أنه احتفظ بتخطيطه وهو عبارة عن فناء أوسط تحيط به أروقة من بائكات ذات عقود مدببة فى الطابق الأرضى وأعتاب خشبية فى الطابق الأول، وكانت حجراته تفتح على الممرات التى تتقدمها. كذلك امتازت واجهته بالتماثل والانسجام سواء من حيث زخارفها الفنية أو من حيث اشتمالها على النص التأسيسى للبيمارستان، ويوجد فى الطابق الأول نوافذ مفردة أو مزدوجة.

ولم يتبق من فنادق غرناطة المتعددة سوى فندق واحد هو المعروف بفندق أو مخزن الفحم، وهو عبارة عن فناء يشبه فى نظامه مثيله فى البيمارستان حيث تحيط به البائكات فى طابقين. وعلى وجه العموم فإن عمارة هذا الفندق تشبه ما نراه فى فنادق المرينيين فى فاس سواء من حيث مدخله التذكارى ذى الزخارف الفنية أو فى عقوده ونوافذه المزدوجه. وأعتابه وأسقفه أو غير ذلك.

وعلى الرغم من اختفاء كل المبانى العامة التى كانت بغرناطة تقريبا إلا أنه مايزال باقيا أجزاء من خمسة دور رائعة امتدت يد الترميم إلى بعضها ومنها الدير المعروف بدير «سانتا إيسابيلا»الملكى وكان يشغل موضعه فى الأصل دار الحرة وهى عبارة عن فناء تتكون جوانبه القصيرة من ثلاثة عقود فى كل من الطابقين الأرضى والأول، فضلا عن قاعات كبيرة مزودة بدخلات مجوفة فى نهايتها. ويمكن أن

نشاهد بقايا دار أخرى فى دير سانتا كاتالينا وهو عبارة عن فناء مازال محتفظا بشكله الأصلى والذى يشبه مثيله فى دار الحرة والزخرفة ملونة بصفة أساسية.

كذلك توجد داران أخريتان بسيطتان للغاية يرجع تاريخهما إلى منتصف القرن التاسع الهجرى / ١٥م، وقد استمر هذا النظام. فى الدور المورسكية فى القرن العاشر للهجرة / ١٦م .

ومن المبانى السكنية أيضا قصر شنيل الذى رمم كثيرًا.

وتوجد بقايا برج ذى حجرة مربعة مزودة بدخلتين مجوفتين بكل منهما حوض ويمكن إرجاعه (بناءً على زخارفه الجصية) إلى القرن ٨ هـ/ ١٤م.

وتعكس هذه الدور الخاصة بعمارتها وزخارفها وحدة الفن فى غرناطة.

٢ ـ الحمراء

ـ الحمراء قبل القرن ٧ هـ / ١٣ م:.

ظهر اسم الحمراء فى نهاية القرن ٣ هـ / ٩ م وكان يطلق على حصن صغير لجأ إليه العرب الفارون أمام الفلاحين الثائرين [المولدين] الذين طوردوا أثناء الفتن التى شبت خلال عهد الأمير عبدالله الأموى [٢٧٥ - ٣٠٠ هـ / ٨٨٨ ـ ٩١٢م. وقد حدثت هذه الواقعة ٢٧٦هـ / ٨٨٩م وسميت بوقعة المدينة].

وكان هذا الحصن مبنيا فى طرف هضبة السبيكة الغربى، وقد امتدت مبانى الحمراء فى عهد بنى نصر لتغطى الهضبة كلها.

ومما لا شك فيه أن هذا الحصن الذى بنى فى نهاية القرن ٣هـ / ٩م قد هجر فى أواخر عصر الخلافة [الأموية بالأندلس] ثم أعيد بناؤه خلال النصف الأول من القرن ٥هـ / ١١م وزيد فيه

فاتسعت أرجاؤه بلاشك على يد الوزير اليهودى صمويل ابن نجرلو فيما بين عامى ٤٤٣ ـ ٤٤٧هـ / ١٠٥٢ ـ ١٠٥٦م، ثم قام الأمير عبدالله أحد أمراء بنى زيرى بتحسينه متأثرا فى ذلك بنظام حصن بليوس المسيحى الذى استولى عليه.

وقد ذكر هذا الحصن عدة مرات فى أثناء الصراع بين الأمراء الأسبان والمرابطين والموحدين، وكانت مساحته صغيرة والدليل على ذلك أن جند ابن حموشق اضطروا لأن يعسكروا خارج أسواره، وتدل بعض الأسوار الممتدة المبنية بالدبش وبعض بقايا الأبراج الركنية المبنية بالآجر والأحجار المسطحة المجاورة لسور الحمراء الآن على أن الحصن الذى بنى قبل عصر بنى نصر كان فى غاية البساطة.

وعندما دخل محمد بن الأحمر غرناطة فى رمضان ٦٣٥هـ / مايو ١٢٣٨م أقام فى قصبة بنى زيرى فى المدينة نفسها وبادر فى لحظته فأمر ببناء قصر الحمراء الحالى وبدأ العمل فيه بعد أشهر قلائل.

هذا ويختلف المبنى الجديد اختلافا بينا عن الحصن الأصلى [أى القديم] سواء فى أغراضه أو فى سعته. فالحمراء ليس مجرد حصن وقصر بل هو أكثر من ذلك: إنه مدينة ملكية ومقر الحكومة مثله فى ذلك مثل مدينة الزهراء ومدينة الزاهرة وقصبة الموحدين فى مراكش. وكانت توجد فى مقابل الحى التجارى للمدينة قصبة أخرى تم زيادة مساحتها لتسع حاجات الحكومة النصرية فقد احتوت بالإضافة إلى القصور الملكية على المصالح الحكومية كالمكاتب ودار الضرب وثكنات الحرس وكبار الموظفين وكل ما يحتاج إليه الخدم والأتباع وما يحتاجه أهل المدنية من المصانع والحوانيت والمسجد الكبير والحمامات، وكان المنظر الطبيعى الذى يضم المدينة والقصر

كامل الروعة إذ تطل جميعا على نهر حدره عند التقائه بنهر شنيل[وهو أحد روافد الوادى الكبير] وتل السبيكة وعند هذا النشز الرائع تنتهى جبال سيرانفادا [وتعنى جبال الجليد أو الثلج]، وهى عبارة عن هضبة ضيقة تمتد أربعمائة وسبعين متراً طولاً، ومائتين وعشرين عرضاً كما ذكر تورس بلباس.

بدأ العمل ببناء قنطرة لنقل الماء من الجبال وكانت المياه متوافرة فى كل مكان بالمدينة وفى قصور بنى نصر، ومن المحتمل أن المساحة الخارجية المسورة والقصور الأولى لم ينته العمل بها حتى عهد محمد الثانى٦٧١ ـ ٧٠١ هـ / ١٢٧٣ ـ ١٣٠٢م ومنذ ذلك الوقت أصبحت قاعدة بنى نصر ـ [أى حتى سقطت دولتهم فى عام ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م].

وتعتبر الحمراء قبل أى شىء حصنْا منيعا وتحوطها الأسوار العالية المدعمة بأبراج قوية، وهى تعد من أجمل وأروع ما عرف فى العمارة الحربية، والحمراء كحصن يستحق العناية والدراسة، والفناء الكبير الذى تضمه الساحة فى الداخل والذى ينحدر على كلا الجانبين كان مقسما إلى ثلاثة أجزاء: فإلى الغرب يقع مُجمع من التحصينات المترابطة المتماسكة وأعنى بذلك القصبة، كما تقع فى أعلى جزء منه القصور الرئيسية، أما المدينة نفسها فتقع على السفوح المنحدرة التى تمتد جهة الشرق .

الحصن

فى نهاية التل المواجه لفحص غرناطة تقع القصبة مكونة نوعا من النطاق المحصن المستقل تماما عن بقية الحمراء.

وهى تشتمل على مساحة كبيرة للاستعراضات أقيمت فيها بعد ذلك دور صغيرة ويحيط بهذه المساحة سور منيع مثلث الشكل له جدران عالية تكتنفها الأبراج وتدعمها ثلاثة أبراج

مقبية منيعة [ربما يقصد بذلك ما يعرف فى مصطلح الغرب الإسلامى بالأبراج البرانية]، وإلى الشرق منها يوجد سور خارجى آخر، ولهذا الحصن بوابته الخاصة التى تفضى إلى الخارج. ويتكون السور الذى يحيط بالحمراء والذى تكمله القصبة فى جهة الغرب من جدار واحد بنى بالحجارة القوية المتماسكة وهذا السور فى غاية الارتفاع ويدعمه ثلاثة وعشرون برجا كبيرا عاليا وتضم الطوابق العليا لبعض الأبراج قاعات أو بيوتا صغيرة ملحقة بالقصور.

وقد بنى هذا السور بأمر كل من محمد الأول ومحمد الثانى.

وبنيت فى القرن٨هـ / ١٤م خلال عهد يوسف الأول (٧٣٣ ـ ٧٥٥هـ / ١٣٣٣ ـ ١٣٥٤م) أبراج ممارش ونتشوكة [المطرقة] والقنديل والأبواب التذكارية الثلاثة الكبيرة، وهى باب العدل [باب الشريعة] وباب الطباق السبع وباب السلاح، أما برج المتزين فقد كمل بناؤه فى عهد السلطان محمد الخامس ولذلك فإن هذا السور قد اكتسب مظهره الحالى بعد منتصف القرن ٨ هـ / ١٤م بقليل، وقد اكتفى سلاطين بنى نصر المتأخرون أمام تهديدات الملوك المسيحين ببناء قواعد [منصات] المدافع عند أسفل البوابات الثلاثة الكبيرة.

هذا وتفتح ثلاثة من أبواب الحمراء وهى: العدل [الشريعة] والطباق السبع والشرفات [الآسنة أو القمم المسننة] على الخارج أما باب السلاح الذى يحيط بالقصبة فهو وحده الذى يصل الحمراء بالمدينة، وتشكل أبواب الحمراء ذات النسب المعمارية الضخمة كتلا عميقة من المبانى تضم مدخلين أو ثلاثة من المداخل المنكسرة [الباشورة] المقبية وغالبا ما تتقاطع عبر رحبة مفتوحة، وقد بنيت هذه الأبواب بالحجارة القوية المتماسكة وواجهاتها وعقودها من

الآجر وأحيانا تزخرف بالقاشانى [البلاطات الخزفية وتعرف فى الغرب الإسلامى بالزليج]، ونظراً لأهميتها فهى تعد من أروع نماذج العمارة الحربية.

ورغم أن باب الشارع خال من الأبراج إلا أنه يشكل فى حد ذاته برجا عاليا، فتح به عقد، ويتميز هذا الباب بمظهره القوى الرائع.

أما الأبواب الأخرى فلا تختلف كثيرا عن الأبواب الكبيرة للموحدين والمرينيين فى مراكش وبصفة خاصة عندما تكون محاطة ببرجين.

وللأسوار الشاهقة الارتفاع والعلو ممشى للحرس له دروة متوجة بالشرافات الهرمية الشكل، ولا يخفى أن توزيع الأبراج فى الأسوار غير متساوٍ تماما فهى مقامة على مسافات مختلفة إذ تبلغ المسافة بين البرج والآخر قرابة خمسين متراً. وغالبا ما تكون الأبراج العالية للسور كبيرة لتضم فى قمتها أحد قاعات القصر أو بيتاً صغيراً مزوداً بصحن [فناء]، ومن ذلك قاعة العرش أو قاعة السفراء التى تشغل الطابق العلوى لبرج مربع ضخم.

هذا وتشرف كل هذه القاعات والمنازل السكنية من خلال نوافذ عديدة على المنظر الجميل لكل من المدينة [أى غرناطة] وفحصها.

والمعروف أن تلك المجموعة الرائعة من التحصينات التى بناها سلاطين بنى نصر لم تهاجم على الإطلاق، فقد كانت الغارات المسيحية المتعددة التى تصل إلى غرناطة تقف أمام أسوارها دون أن تتعرض للهجمات العنيفة أو للحصار القوى حتى الحصار الأخير الذى أدى إلى سقوط غرناطة وتسليمها إلى الملكين الكاثوليكيين فى غرة ربيع الأول ٨٩٧هـ/ الموافق ٢ يناير ١٤٩٢م، وفى أعقاب التسليم دخل فرديناند وإيزابيلا إلى الحمراء فى السادس من يناير [أى بعد أربعة أيام].

ويمكن القول بأن أسوار الحمراء والقصور قد سلمت جميعها من الخراب والتدمير إلى حد كبير أثناء الانهيار المتتابع للمملكة وسقوط الأسرة.

القصور:.

إن قصور الحمراء، مثلها فى ذلك مثل كل القصور المغربية الأسبانية، قد رتبت فى مجموعات من المبانى حول أفنية مركزية، وعلى ذلك فإن العنصر الأساسى ليس هو جسم المبنى نفسه وإنما الفناء المركزى سواء كانت مساحته كبيرة أم صغيرة وتحيط به الظلات [السقائف] وتفتح على الفناء حجرات [المعيشة والحكم]

وهذه المجموعات من المبانى تكون غالبا ذات محاور مختلفة ويتصل بعضها ببعض بواسطة ممرات أو حجرات متصلة.

وقد هدمت قصور القرن السابع الهجرى / (١٣م) فى القرن الثامن الهجرى (١٤م) لتقوم فى مكانها حجرات القصور الحالية.

وقد خربت المجموعة الأولى من المبانى التى كانت تقع فى الغرب منذ زمن طويل، وقد كشفت الحفائر الأثرية النقاب عنها حديثاً وهى عبارة عن فناء مربع تفتح عليه بعض حجرات صغيرة ومسجد صغير، وكان يتبع هذا المنزل البسيط ساحة كبيرة تعرف بساحة متشوكة [أى المطرقة] وتوجد إلى الشمال منها ظلة [سقيفة] تؤدى إلى قاعة تعلو أحد أبراج السور.

وتتألف القصور الحالية من مجموعتين بنيتا حول فنائين لهما محاور رئيسية عمودية وتضم المجموعة الأولى بهو قمارش ويتقدمه ممر ثم المشور ثم بهو صغير [بهو البركة أو بهو الريحان] وقد بنيت هذه المجموعة بأمر السلطان يوسف الأول (٧٣٣ - ٧٥٥هـ / ١٣٣٣ - ١٣٥٤م) والمجموعة الثانية وهى مجموعة بهو السباع التى بنيت بأمر - السلطان محمد الخامس (٧٥٥ - ٧٥٩هـ / ١٣٥٤ - ١٣٥٨م ثم من ٧٦٩ - ٧٩٤هـ ١٣٦٨ - ١٣٩٢م) فضلا عن بعض الحمامات القديمة، ومسجد يصل

بين هاتين المجموعتين، وقد بنى هذا المسجد فى القرن ٨هـ / ١٤م .

وتوجد مقبرة الأسرة وتعرف بالروضة إلى الجنوب من بهو السباع وقد أمكن التعرف على تخطيطها بفضل الحفائر الأثرية.

ويحيط بكل من الفنائين الكبيرين ظلات [سقائف] أو مبان فى الجوانب الأربعة، ويشتمل الطابق الأرضى دائما على قاعات الاستقبال، أما حجرات المعيشة فنسبها المعمارية أقل وتشغل الطابق الأول.

وعلى ذلك يمكن القول بأن كل مجموعة من مجموعات هذا القصر تشكل عالما صغيرا محصنا حول فنائه المركزى، ولكن الأجزاء العلوية التى فتحت بها الرحاب والممرات التى تعلوها المناظر الرائعة فذات أشكال مختلفة بهيجة.

أما بخصوص التكوين المعمارى فإنه يلاحظ أن تخطيط هذا القصر ليس له محور معلوم أو نظام معين كما أنه لا يتكون من عدة طوابق يعلو بعضها البعض كما يتبادر إلى الذهن ولكنه فريد فى تخطيطه وتصميمه إذ أنه يتألف من مجموعات من القاعات والابهاء رصت بجانب بعضها البعض دون الالتزام بقاعدة ثابتة أو تخطيط منتظم واضح، وربما كان ذلك راجعا إلى طبيعة الأرض الجبلية التى شيد القصر عليها، والتى فرضت على العرفاء [أى المهندسين] عدم الالتزام بالتماثل واتباع الأصول الهندسية المعروفة، ولكهنم استطاعوا أن يتغلبوا على هذه الظروف الطبيعية بل استغلوها أحسن استغلال، وجعلوا للقصر أجنحة متفرعة بصورة لم تؤثر على جمال إخراج المبانى ودقة تنسيقهامع العناية الفائقة بتزيينها وزخرفتها، ومن جهة أخرى فإن من أهم مميزات هذا القصر، أيضا استغلال العرفاء للأبراج التى تتخلل الأسوار الشمالية بصفة خاصة القريبة والبعيدة من أجنحة القصر وقد استغلوها لزيادة عدد قاعاته فزخرفت هذه القاعات وأصبحت من أجمل وأروع مبانى القصر كما هو الحال فى برج قمارش وبرج الأسيرة وبرج الأميرات وغيرها من الأبراج.

ومن أهم وأكبر أبهاء قصر الحمراء بهو الريحان أو بهو البركة وهو البهو الذى يتقدم برج قمارش وقد اكتسب اسمه من البركة الكبيرة التى تتوسطه والتى تحيط بها أشجار الريحان وعلى جانبيه الشمالى والجنوبى رواقان يطل كل منهما على البركة بسبعة عقود ترتكز على أعمدة رخامية رشيقة أكثرها اتساعا وارتفاعا «العقد الأوسط»، ويؤدى الباب الذى يتوسط الرواق الشمالى إلى قاعة قمارش التى تشغل أسفل البرج وهى من أعظم وأفخم قاعات القصر حتى أنه يقال: إنه كان يوجد بها عرش مؤسسها السلطان يوسف الأول أبى الحجاج، وإنه كان يجتمع فيها برجال الدولة وسفراء الدول الأخرى، ولذلك أطلق عليها قاعة السفراء.

وفى الطرف الشرقى يوجد أشهر أبهاء الحمراء وهو البهو المعروف ببهو السباع، وقد اشتق اسمه من الفوارة الكبيرة التى تتوسطه والتى يوجد أسفلها إثنا عشر سبعاً من الرخام تمج المياه من أفواهها، كما يجرى الماء من فوقها وحولها بشكل يثير الإعجاب، ويزيد من جمال هذا البهو وروعة تنسيقه الأروقة الأربعة المحيطة به والتى ترتكز عقود بائكاتها على أعمدة رخامية رشيقة منفردة تارة ومزدوجة تارة أخرى ونصادف هذه الروائع أينما حللنا بأى قاعة من قاعات القصر، فإذا دلفنا مثلا إلى قاعة الأختين [نسبة إلى لوحتين كبيرتين من الرخام متماثلتين] القائمة فى منتصف الجدار الشمالى لبهو السباع فإنها تشعرنا بفخامة البناء وثراء الزخرفة إلى أقصى حد إذ يتدلى من السقف فى كل مكان حلية بهية من المقرنصات ذات الدلايات أحيانا وكأنها أوكار فى الأشجار تتساقط كالأغصان على عمد صغيرة رشيقة ملتصقة بالجدران.

ويقابل قاعة الأختين قاعة أخرى تعرف بقاعة بنى سراج ويتوسطها حوض من الرخام به آثار بقع حمراء [يقال: إنها من دماء بنى سراج بعد أن قضى عليهم بنو نصر]

وتعلو القاعة قبة رائعة الجمال من المقرنصات الدقيقة. ومن القاعات

الأخرى قاعة الملوك وتعرف أيضا بقاعة العدل، أما البرطل فهو يرجع إلى أعمال يوسف الأول، ويقصد بالبرطل فى الأندلس الظلة التى تقوم على مدخل هذا القصر الواقعة بين برج الحريم ومصلى صغير، وتتألف هذه الظلة من خمسة عقود أوسطها أكثرها ارتفاعا، ويطل البرطل على بركة تزودها فوارة أسفل العقد بالماء، ووراء هذا البرطل وفى ركن منه قاعة مربعة تشبه البرج يمكن الصعود منها إلى طابق علوى، ويمتاز البرطل بتصاويره الجدارية وهى عبارة عن مناظر صيد وفرق جنود بملابسهم وسلاحهم فضلا عن الزخارف الهندسية الجميلة.

أما عن زخارف قصر الحمراء فيعجز عنها الوصف حيث تمثل المرحلة الأخيرة التى بلغ فيها الفن الإسلامى فى أسبانيا ذروة تطوره الفنى الذى كان ومايزال وسيظل مثار إعجاب العالم بأسره، وقد نفذت هذه الزخارف على مختلف المواد وقوامها الزخارف النباتية الدقيقة [التوريق أو الأرابيسك] والزخارف الهندسية البسيطة والمركبة والمتداخلة فضلا عن المقرنصات الدقيقة التى تبدو فى كثير من الأحيان كخلايا النحل ويضاف إلى ذلك التصاوير الجدارية بقصر البرطل والنقوش الكتابية المتعددة، وهكذا فإن المرء بقصر الحمراء يتمتع بحياة من الترف فى نطاق طبيعى لا مثيل لجماله وكأن المجال الذى يحيط به يتجاوب وهذا التمتع، ونجح عرفاء بنى نصر فى إحداث تأثير جمالى يصحب فن توزيع الخمائل والجنان، ومزج المنظر الطبيعى بالعمارة، فالحمراء تجلو لنا أروع أمثلة هذا الفن بل هى واحة خضراء فى إقليم قاحل جاف تحرقه الشمس ولا تدع غابة الحمراء التى تحيط بالقصر السلطانى وكثافة الفروع أى مجال لنفاذ أشعة الشمس، كما أن هذه النسمات المنعشة التى تهز الأشجار فترطب الوجوه المحترقة والمياه التى تنساب بين الصخور، والطيور التى تغرد على الأشجار وبين الأغصان والأفنان.. كل ذلك يجعل من قصر الحمراء قصرا أسطوريا أو جنة الله فى أرضه، ويحمل المرء على أن يحيا فى عالم خيالى لا يفكر فيه إلا فى القصور

التى كانت تعيش فيها أميرات ساحرات.

أما قصر جنة العريف فيقع فى شمال شرقى قصر الحمراء فوق ربوة مستقلة، وهو يشرف على الحمراء وتدخل إليه من مدخل بسيط يؤدى إلى ساحة كبيرة فى صدرها مدخل ذو ثلاثة عقود عربية جميلة الزخارف، أما الطابق العلوى فقد أمرت بإنشائه الملكة إيزابيلا، وهو يتكون من رواقين طويلين ومن جناحين متقابلين فى الشمال والجنوب ذات سقوف مضلعة ويضم الجناح الشمالى متحفاً يحوى عدة صور تاريخية لبعض ملوك قشتالة والملكين الكاثوليكَّيينْ فرديناند وإيزابيلا.

ويزدان قصر جنة العريف بالعديد من الزخارف النباتية والهندسية فضلا عن النقوش الكتابية.

ويبدو أن قصر جنة العريف كان مصيفا أو متنزها لسلاطين بنى نصر يقصدونه للاستجمام والاستمتاع بجمال موقعه، ويلجأون إليه لتمضية أوقات الفراغ والمتعة.

إن آية فن الحدائق عند المسلمين هى حدائق جنة العريف فهى شىء رائع من أشجار الحور والأزهار والورود من كل صنف ولون وشجر الريحان، ووسط هذا وذاك تقوم برك الماء والفوارات.

وختاما فإن قصر الحمراء يمثل درة الفن فى أسبانيا الإسلامية فى مرحلة أزدهاره الأخيرة.

المصادر:

(١) H. Terrasse: *Islam l'Espagne*, Paris. 1958, 202-32.

(٢) K. A. C. Creswell: *A bibliography of the architecture, arts and crafts of Islam*, London 1961, 351-63.

د. محمد حمزة [هنرى تيراس H. Tarrasse]

غرناطة

هى عاصمة مملكة غرناطة ولم تدخل دائرة الشهرة فى التاريخ الأسبانى إلا فى مستهل القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) حين أدرك فرع من بنى زيرى الصنهاجيين (أصحاب قلعة بنى حمود فيما بعد) أن قوتهم موشكة على الانهيار، ومن ثم

أعلنوا تأييدهم لعبد الملك المظفر بن منصور بن أبى عامر أول وزير لهشام الثانى فوجدوا الترحيب الكبير فركبوا البحر مع طائفة كبيرة من عشيرتهم وأنصارهم وعلى رأسهم زاوى بن زيرى وسرعان ما أصبحوا أهم كتائب الجيش البربرى الذى جمعه العامريون، فلما مات عبد الرحمن شانجول نقلوا ولاءهم لزعيم حزب البربر فى الأندلس وهو «سليمان المستعين»، فكان لهذا التأييد الفضل الأكبر فى اعتلائه كرسى الخلافة، فلما أخذ سليمان فى مكافأة أتباعه أقطع هؤلاء إقليم ألبيرة وأعنى بذلك أراضى سهل «شينيل» الفتية مع نواح أخرى، وكانت عاصمتها مدينة «ألفيرا» القديمة التى ما لبثت غرناطة أن حلت محلها، وكانت غرناطة مجاورة لها وكان أغلب سكانها من اليهود.

ويجمع جغرافيو الأندلس ومؤرخوها على جمال غرناطة وخصب تربة سهولها ولعل مرآها الجميل أثار فى نفوس الزيريين ما يترجم عنه آخر أمير منهم وهو عبد الله الذى أثنى على واديها الجميل فقد أعجبته قنواته المائية وأشجاره وتلاله، وهذا هو الذى جعل بنى زيرى يجمعون العزم على إقامة مدينة لهم هناك فبادر كل أندلسى وبربرى إلى تشييد دار له بها، وسرعان ما أصبحت «ألفيرا» خرابا.

وليس من شك فى أنه خلال العصر الرومانى وفى زمن الامبراطور «أوجستوس» كانت كورة «ألفيرا» تقوم على سلسلة الجبال المسماة بهذا الاسم أيضا، وقد تم العثور إلى جوارها على أطلال رومانية ومسيحية بل وعربية، وليس بين أيدينا تفاصيل عن فتح البربر لها فى القرن الخامس، أو عما حدث من تدمير فى إقليم غرناطة حين اقتحمها «ليوفيلد و » على رأس جيشه. لكن لما جاء المسلمون ترك موسى بن نصير لولده عبد العزيز مهمة إخضاع شرقى الأندلس والاقليم الساحلى المطل على البحر المتوسط، واستطاع فى أثناء زحفه أن يحتل مالقة وألبيرة، كما أن أبا الخطار الحسام بن ضرار - حين صارت إليه الولاية سنة (١٣٥هـ =٧٤٣م) - عهد باقليم ألبيرة غرناطة إلى جند دمشق الذين ساعد شيوخهم

الأمويون الأمير عبد الرحمن الداخل على النزول إلى الساحل، ولقد شهدت كورة ألبيرة (أيام الأمير عبد الله) سلسلة من الصراعات الدامية بين المولدين الموالين للحكومة المركزية من جانب وبين العرب الذين كانوا بقيادة سوار بن حمدون من جانب آخر، والذين استطاعوا التخلص مما هم فيه من محاصرة، وأرغموا الأندلسيين على الفرار فى الواقعة المعروفة بوقعة المدينة، فانخرط المهزومون فى خدمة ابن حفصون الذى تقدم شطر ألبيرة ليتابع القتال فى سهل شينيل، فأصبح يستولى على البيرة تارة ويفقدها تارة أخرى حتى ضاعت منه نهائيا أثناء حكم عبد الرحمن الثالث.

وكان إقليم كورة ألبيرة يتبع من الناحيتين الإدارية والحربية - خلال العصور الوسطى - ولاية غرناطة الحالية، وكانت توجد قبل دخول الإسلام أسقفية ألبيرة التى عقد فيها مجمع دينى بين عامى ٣٠٩ - ٣١٢هـ. فلما جاء المسلمون الأوائل اتخذوا بيوتهم فى «اللبيريس» التى صحَّفوها إلى «ألبيرة» وآثر الولاة الإقليميون الصغار الانتقال إلى الناحية الجديدة التى أسسوها إلى جوار العاصمة القديمة، وهكذا استحدثت عاصمة جديدة. لكن الاقليم مازال يعرف بكورة «ألبيرة» وانتشر هذا الاسم وحل محل كلمة «كاستيلا» شأنه فى ذلك شأن حلول كلمة غرناطة محل «الليبيريس» ولم تكن غرناطة هذه تعدو فى القرن الثالث أن تكون قرية كبيرة مسورة على الشاطئ الأيمن لنهر «دارو» عند التقائه بشينيل، وكانت تعيش فى هذه الناحية أقلية إسلامية، تليها فى الكثرة جالية مسيحية، أما الأغلبية فكانت من اليهود حتى لقد كانت غرناطة تعرف فى بعض الأحيان بغرناطة اليهود.

وكان يوجد فى مواجهة هذا المكان سور صخرى يشرف على شاطئ «دارو» الأيسر وبه قلعة قديمة تعرف بالحمراء لغلبة اللون الأحمر عليها، وكانت «الهمبرا» ذات الشهرة التاريخية مركز ملوك بنى نصر.

ويمكن تلخيص الأحداث الرئيسية التى أثرت تأثيرا مباشرا على مدينة غرناطة زمن أسرة بنى زيرى فى أن حصارها على يد الخليفة المرتضى (بتحريض من الفتى المنذر والفتى خيران) إلا أنهما غدرا به وحاولا طرد الزيريين مما اضطره للفرار مهزوما هزيمة نكراء، وحدث بعد ذلك قيام الأسرة أيام الأميرين حبوس وباديس وبالمعونة الفعالة من جانب الوزيرين اليهوديين صمويل وولده يوسف بن نجرلو أن أصبحت غرناطة مسرحا لمذبحة مستنكرة كان من ضحاياها الوزير يوسف وعدد كبير من أبناء ملته، مما حدى بالأمير باديس (وقد هرم وأحس بالخطر يهدد حكمه) إلى بذل الأموال الطائلة لتحصين غرناطة القصبة القديمة حتى تصير مكانا لا يمكن اقتحامه أبدا، ناظرا إلى أنه لو حدث أن الولايات المجاورة له أو حتى رعاياه الثائرون اضطروه للفرار فإنه يستطيع حينذاك الاعتصام بغرناطة هذه فيفعل ما فعله من قبل جده زاوى من الإبحار إلى افريقية. ولا نملك إلا أن نشير إلى أن آخر أمير زيرى - وهو عبد الله حفيد باديس الذى ولى الحكم وهو لا يزال طفلا - قاسى حياة مريرة مليئة بالمؤامرات والثورات والحروب مع جيرانه المسلمين والنصارى على السواء، ثم ابتلى أخيرا بعداوة المرابطين فاستعد لمقاومتهم حربيا بتقوية القلاع وتموينها بالسلاح وربط القصبة بالأسوار المتصل بعضها ببعض، وعلى الرغم من ذلك كله فإنه ما كاد يوسف ابن تاشفين - أمير المرابطين - يقف أمام غرناطة حتى خف إليه أبو عبدالله (لما طبع عليه من الجُبن ونزولا على مشورة أمه ووزرائه) وفتح له أبواب البلد وأسلمه كل مافى قصره من الثروة والمال. وهكذا انتقلت غرناطة إلى حكم الولاة المرابطين سنة ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م حتى سنة ٥٥١هـ = ١١٦٦م أى إلى أن آلت إلى الموحدين، فكان أول وال مرابطى عليها هو أبو محمد عبد العزيز

وتلاه الأمير يحيى بن واسينو قريب يوسف الذى عاد إلى شبه الجزيرة لآخر مرة سنة ٤٩٦هـ /١١٠٣م للحفاظ على مركز ابنه علىّ الذى كان قد نودى به واليا على مراكش قبل عام من هذاا التاريخ، وسار إلى الساحل عبر غرناطة (وواليها وقتئذ هو أبو الحسن بن الحجاج) فهاجمه «أدفونش السادس» فى مدينة سالم فرد عليه بهجمة من طليطلة وطلبيرة، ولكنه هزم وقتل فى المعركة.

أما الوالى الذى خلفه فهو محمد بن الحجاج الذى جاء على رأس قوات غرناطة لمساعدة الأمير «سير» والى أشبيلية الذى كانت بلاده تواجه تهديدات الفونسو السادس، لكنه اضطر للارتداد عند «المقاطع» المجاورة لاشبيلية متكبدا كثيرا من الخسائر الفادحة، فلما كان العام التالى (٤٩٩هـ = ١١٠٥م) نجد أن الحاكم هو أبو بكر بن ابراهيم اللمتونى الذى وقف فى وجه المناداة بعلى بن يوسف عند وفاة يوسف بن تاشفين (٥٠٠هـ = ١١٠٦م)، لكن انصراف الغرناطيين عن مساعدته أفضى إلى أسره وإرساله إلى مراكش، وحينذاك مضى على بن يوسف بصحبة أخيه الأكبر طاهر بن تميم إلى الاندلس مباشرة للقضاء على الفتن المضطرمة فى قرطبة، وتولى تميم حكومة غرناطة فبادر فى الحال إلى الخروج على رأس عسكره والتحم فى قتال مع شانجة الصغير بن الفونسو السادس الذى لقى مصرعه فى هذه المعركة، لكن لم يكن معنى ذلك صفاء الأمور لتميم فقد تم خلعه فى هذه السنة ذاتها كما انتصر الأمير «مزدلى ابن سلنكان» ابن أخى على بن يوسف على عبد الله بن فاطمة والى غرناطة، واستطاع رغم تقهقره سنة ٥٠٦هـ = ١١١٢م أن يستولى فى السنة التالية على بعض الأماكن وامتدت يده بالتخريب إلى بعض المواقع مثل «بجيناس» و «كابيتياس ومجان» وتغلب على القائد «رودريجو انزارس»، لكن لم يقدر لنجاحه هذا أن يستمر طويلا فقد دارت الدائرة فى شوال

٥٠٨هـ على «علىّ» حليف يوسف بن تاشفين وخليفته وقتل، فنهض ابنه بحكم غرناطة، وبينما كان تميم فى غرناطة مرة أخرى قام ألفونس الاول المعروف بالمقاتل بحملة عبر بها بلاد الأندلس وظهر أمام غرناطة مرتين دون أن يحاول محاصرتها لكنه استطاع أن ينزل الهزيمة بتميم فى «أرانزويل» وانتهى الأمر بخلعه وتولية «أبى عمر» حفيد يوسف بن تاشفين والى فاس من قبل فالتحم بألفونسو أثناء ارتداده، ثم صدرت الأوامر إلى ولاة اشبيلية وغرناطة وقرطبة وألمرية لترميم أسوار مدنهم وقلاعهم، وبذل «اينالو» والى غرناطة الجديد جهودا مضنية لتنفيذ هذه المشورة رغم الثورة فى جبيل واستيلاء الثوار على مواد بنائه التى كانت حول باب الرملة وباب ألبيرة وهلاك أرواح كثيرة، فخلعه على فى جمادى ٥٢٢هـ (مايو ١١٢٨م) وأمره بالذهاب إلى مراكش لمواجهة ما رمى به من التهم النكراء من علوج غرناطة، وحوكم وحكم عليه بالسجن تكفيرا عن أخطائه. وتدلنا هذه الحادثة على أن جميع المولدين قد أُرغموا على الهجرة إلى مراكش.

واستولى الحاكم الجديد أبو حفص ابن يوسف على إحدى القلاع، ولكنه خلع بعد أربعة أشهر، وحل محله أحد أبناء على وهو المعروف بتاشفين، وكان سئ الطالع فقد ظل يحارب القشتاليين عشر سنوات حروبا عنيفة لم يقدر له فيها النجاح، ولما ولى حكومة قرطبة سنة ٥٢٦هـ (١١٣٢م) أناب عنه فى ولاية غرناطة أبا محمد الزبير بن عمر المعروف فى الحوليات النصرانية باسم Azuel الذى انتهت حملاته البطولية نهاية مأساوية سنة ٥٣٨هـ (١١٤٣م) فقد تمت هزيمته ومقتله على يد القائد الطليطلى «مينيو الفونسو».

لقد كان على بن أبى بكر بن على بن فاطمة آخرَ حكام مراكش فقد مات فى ثورة «ابن أضحى» الذى سلم غرناطة لسيف الدولة المعروف فى المراجع النصرانية باسم Zafadola وهو آخر سلالة بنى هود أصحاب سرقسطة والذى استسلم لألفونسو السابع.

ولقد تحصن المرابطون فى «القصبة» القديمة واستبسلوا فى صد هجمات سيف الدولة وأرغموه على الارتداد بعد أن قتلوا ابنه عماد الدولة إذ باغتوه بالهجوم،ولما أخرج الغرناطيون عليا بن أضحى الذى ارتد إلى حصن المنكب اعترفوا بسيادة مرابطى القصبة عليهم، ولقد ظلوا محافظين على مكانتهم حتى سنة ٥٥١هـ (= ١١٥٦م) بقيادة ميمون بن بدر قائد ابن غانية، إلا أن أعمال حكام قرطبة واشبيلية الموحدين زادت من إحساسهم بعزلتهم وتضاؤل عددهم فكاتبوا مراكش فى طلب الصلح فأجيبوا إليه، وجاءت الأوامر إلى عبدالله بن سليمان قائد اسطول سبتة إلى العدوتين وهو السيد أبو عثمان بالابحار إلى الجزيرة الخضراء ومنها إلى غرناطة فأسلم «ميمون بن بدر» المدينةوانتقل بجميع مرابطى غرناطة إلى مراكش وسكنوها.

واستعد حاكم غرناطة الجديد للرسو برا على ساحل المرية التى كانت فى يد القشتاليين، على حين قام أسطول «سبتة» بمحاصرتها بحرا، ونجح فى احتلالها مرة ثانية، وحينذاك أسرع الفونسو السابع وحليفه «ابن مردنيش» لمعاونتها ولكنهما لم يستطيعا الاحاطة بها، ومن ثم حاول مباغته غرناطة التى كانت حاميتها غائبة عنها فى المرية، غير أن الوزير أبا جعفر أحمد بن عطية والسيد يوسف بن عبد المؤمن (وقد توقعا استسلام المُرية) استطاعا أن يسبقاه إلى غرناطة ونجحا فى الدفاع عنها مما أدى إلى إنقاذ بعض النواحى. ومات الفونسو السابع يوم ٢١ اغسطس ١١٥٧،وحينذاك نعمت غرناطة بفترة من السلام لمدة خمس سنوات اذ قام «ابن همشكا» سنة ٥٥٧هـ (١١٦٢م) بالهجوم عليها لغضبه لضياع قرمونة من يده، وعاونه فى هذا الهجوم سكانها اليهود والمولدون، فتحصنت حامية القصبة القديمة، وطلبت نجدات من «ابن مردنيش» فجاءها بمن معه من الجند والمرتزقة النصارى بقيادة «ألفا رودين» حفيد «ألفار فانيين». وكان صاحب غرناطة السيد أبو عثمان غائبا حينذاك فى مراكش فأسرع لنجدة البلد، ولما صار فى سهل غرناطة استصحب معه

قوات من اشبيلية إلا أنه منى بالهزيمة فى موضع يسمونه «مرج الرقد» الذى يبعد عن المدينة بأربعة أميال ففر إلى مالقه، فعاد عبد المؤمن مع طائفة من المحاربين وجعل عليهم فى الظاهر ولده ووريثه «يوسف». أما القيادة فكانت فى الواقع فى يد «يوسف بن سليمان» البطل المحارب الذى تسلق بالليل مكانا صخريا مشرفا على «شينيل» وباغت عسكر العدو فى الفجر وانتصر نصرا عظيما وفك حصار حاميتها، ودان له جميع سكان الوادى الذين كانوا قد أعلنوا خضوعهم لابن همشكا . فلما كانت سنة ٥٦٣هـ (١١٦٨م) وفى اللحظة التى اعترف فيها الغرناطيون بيوسف الأول «أميرا للمؤمنين» قام واليها فهزم بقربها كتيبة من المرتزقة النصارى الذين كانوا فى خدمة ابن مردنيش، وكانت هذه الكتيبة قد توغلت فى الداخل حتى بلغت «رندة» فلما عاد يوسف من حملته الفاشلة فى خريف ٥٦٨هـ (١١٧٢م) مر بغرناطة وولى عليها أخاه أبا سعيد عثمان الذى كان يصحبه فى هذه الحملة، ولم يحدث شئ هام أيام حكم الأمراء الموحدين التالين حتى زمن عبد المؤمن الذى أعلن وهو فى اشبيلية قبل سفره إلى مراكش أنه مهاجم محمد بن يوسف بن هود الجذامى الممثل لثورة المسلمين الأسبان. ولقد تمكن ابن هود (أثناء غياب المأمون) من السيطرة على معظم الأندلس كما اعترف بالخليفة العباسى المستنصر الذى جاء رسوله سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٢م) إليه فرحب به أعظم ترحيب، وخلع على ابن هود لقب «أمير الأندلس» كلها، غير أن ابن هود لقى مصرعه اغتيالا فى ألمريةسنة ٥٣٥هـ (١٢٣٧م) فقام خصمه ابن الأحمر فى أرغونة واستولى على غرناطة سنة ٦٣٦هـ (١٢٣٨م) وأقام دولة بنى نصر. وكانت إحدى مهامه الأولى النظر الدقيق فى أمر المدينة فوضع أساس «القصر» وجهز آلات الحفر ووضع الأساس، ولم يمر العام حتى كان قد تم إنشاء كثير من التحصينات، وأجرى المياه من النهر، وأقام السدود، ولكنه

أمر في بداية البناء بقتل جابي الضرائب «أبي محمد بن عروس» وغيره من الجباة فقد طلب منهم من الأموال ما يسد رغبته للصرف على مشروعه. ولما مات الخليفة الموحدي الراشد سنة ٦٤٠هـ (١٢٤٢م) أعلن طاعته لأمير تونس أبي زكريا الحفصي الذي تسلم منه مبالغ مالية كبيرة كان العزم أن يصرفها المسلمون الأسبان في الجهاد، لكن ابن الأحمر صرفها فيما أراد هو على توسيع مساجد المدينة، وأرغم القاضي محمد بن عياش أن يُقسم أن هذا المال من الحاكم التونسي لم يكن مرصودا لشئ معين ولكنه يصرف حسب الحاجة.

المصادر:

(١) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص١٣٩، ٢٦٠ ـ ٢٧٠.

(٢) Levi-Provençal: *Hist Esp. Mus.*, Leiden, Paris 1950-53, vol i, 342, ii, 330.

(٣) R. Dozy: *Hist. des Musulmans d'Espagne* iii, 70, 143.

د. حسن حبشي [ميراندا A. Huici Miranda]

غريب

معناه الحرفي «غير المألوف»، وهو مصطلح في فقه اللغة، وفي علم الحديث. وهو يعني كمصطلح في فقه اللغة: «العبارات النادرة، وغير المألوفة» (وبالتالي تكون غامضة تحتاج إلى تفسير) ويستخدم في معناهما اللفظان («وحشي» و«حوشي»). ومصطلح «غريب» يأتي كثيرا في عناوين الكتب التي تتناول التعبيرات غير المألوفة عادة في القرآن الكريم، وفي الحديث النبوي الشريف ويبدو أن الكتب التي تحمل عناوين «غريب القرآن» و«غريب الحديث» كانت قد وجدت في فترة زمنية متقدمة ترجع إلى القرن الثاني الهجري. ويوجد مصطلح «غريب» أيضا في أعمال خاصة بالنظرية الأدبية (حيث يحمل المعنى المدحي غير الفني «غير مألوف»، «أصيل»). وثمة أخبار قصصية تبين أن بعض النقاد الأمويين والعباسيين الأوائل قد عابوا على بعض الشعراء المعاصرين لهم استخدامهم لغة غير مألوفة، ومن هؤلاء الشعراء على سبيل المثال: الطرماح، والكميت، وابن

مناذر، لأن هذه اللغة غير المألوفة، لم تكن جزءا من مجموع المفردات الأصلية لهؤلاء الشعراء، ولكنها نجمت من ميل إلى استخدام المهجور من الألفاظ. ويتبع معظم العلماء العمدة فى النظرية الأدبية الخط نفسه حيال معجم الشاعر، ولا يقرون إلا بصحة التعبيرات المعروفة فى عصر الشاعر نفسه، ويدينون بالمثل استخدام «غريب» الألفاظ فى النثر والخطابة. ولكن ابن الأثير الذى يتناول هذا الموضوع باستفاضة يرى أنه يمكن استخدام تعبيرات غير مألوفة فى الشعر طالما أنها لا تؤذى الأذن.

المصادر:

(١) الجاحظ: البيان، القاهرة سنة ١٩٤٨، جـ١، ص ٣٧٨ ـ ٨٠؛

(٢) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، ليدن سنة ١٩٥٦، ص ١٠٠ ـ ٣.

(٣) الآمدى: الموازنة، استانبول سنة ١٢٨٧هـ، ص ١٢٠ ـ ١، ١٩٠ ـ ١.

(٤) المرزبانى: الموشّح، ص ١٩١ ـ ٢، ٢٠٨ ـ ٩، ٢٩٥ ـ ٦، ٣١٠ ـ ١، ٣٦٩ ـ ٧٠، ٣٧٦.

(٥) أبو هلال العسكرى: ستاب الصناعتين، القاهرة سنة ١٩٥٢، ص ٣، ٦١.

(٦) ابن رشيق: العمدة، القاهرة سنة ١٣٢٥هـ، جـ٢، ص ٢٠٥ ـ ٦.

(٧) الخفاجى: سر الفصاحة القاهرة سنة ١٩٥٣، ص ٦٩ ـ ٧٧.

(٨) ابن الأثير: الجامع الكبير، بغداد سنة ١٩٥٦، ص ٤١ ـ ٩، والمؤلف نفسه: المثل السائر، القاهرة سنة ١٩٣٩، جـ١، ص ١٥٥ ـ ٧٨.

(٩) J. Fueck: العربية، برلين سنة ١٩٥٠ (الترجمة الفرنسية، باريس سنة ١٩٥٥)، الفهرس.

(١٠) Von Grunebaum : *Kritik und Dichtkunst* ، ڤيسبادن سنة ١٩٥٥، الفهرس.

(١١) أمجد طرابلسى: *La Critique poétique des Arabes*، دمشق سنة ١٩٥٦، ص ١٦٧ ـ ٧٠.

حسن شكرى [س. أ. بونيبكر ـ S.A.Bonebakker]

الغريض

لقب لأبى زيد أو أبى مروان عبد الملك المغنى الذى ذاع صيته فى العصر الأموى وكان ابنا مدجنا لعبد بربرى وجارية من جوارى الأخوات الثلاث «عبلات» المكيات اللائى اشتهرن فى مكة بمراثيهن، وقد قامت إحداهن واسمها «ثريا» وهى التى امتدحها عمر ابن أبى ربيعة وغنى لها فقدمت أبا زيد (الغريض) إلى المغنى الشهير ابن «سريج» إلا أنه سرعان مافاق أستاذه وبزّه مما جعل ابن سريج على أن يهجر هذا الفن. ثم ذاع صيته بانتقاله إلى بيت «سكينة بنت الحسن» كما غنى فى بلاط الخليفة الوليد الأول، وحدث فى إحدى المرات ـ وقد غنى الاثنان أمام سكينة أبياتا لعبد الله العَرْجى فقالت سكينة إنها لا تدرى أيهما يبز الآخر فى حسن الغناء. وشبّهَتْما بعقدين أحدهما من اللؤلؤ والآخر من الياقوت، ولما أمر والى مكة نافع بن علقمة بمنع الخمر والموسيقى فرَّ الغريض إلى اليمن التى يقال إنه مات بها حوالى سنة ٩٨هـ رغم أنّ هناك رواية أخرى يظهر فيها غريض فى بلاط يزيد الثانى سنة (١٠١ ـ ١٠٥هـ) ويقال إن الجن كانت تلهمه الغناء فيه ما شاء الإبداع، وكان نجاحه فى شعر الرّمل والهزج مدعاة لابن سريج أن يقلّده فيهما وينهج نهجه، كذلك بدع الغريض فى اللعب بالعود والدفّ والنفخ بالمزمار، وقد عدّه إسحق الموصلى رابع أربعة من أعظم المغنيين فى الإسلام حتى إنه وضع فيه كتابا سماه «كتاب الغريض» الذى يبين عظيم قدْره فى أيام الإسلام الأولى.

المصادر:

(١) الجاحظ: الحيوان، جزء ١ ص٣٠٢، جزء ٤، ص٢٠٨.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧، جزء٣، ص٣٢٧.

(٣) الأغانى: طبعة Brünnow، ليدن ١٨٨٣.

(٤) ابن عبدربه: العقد الفريد، القاهرة، ١٨٨٧ ـ ١٨٨٨، الجزء ٣، ص١٨٧.

أمل رواش [هـ ج فارمر H. G.Farmer]

الغزال

بالزاى المفتوحة المخففة هو يحيى بن الحكم البكر من أهل جيان بالأندلس نعت بالغزال فى شبابه لرقته وحسن طلعته، واشتهر فى بلاط الحكم الأول الذى كان إذا عاد من حملاته المستمرة عقد حوله ندوات شعرية يشارك هو فيها، وكان الغزال فى الخمسين من عمره حين سطع نجمه فى بلاط الأمير عبدالرحمن الثانى حين اتخذه واحدا من شعرائه المقربين إليه. وكان مما زاد فى رفعة مكانة الأمير السفارة التى أوفدتها إليه توفيليوس امبراطورة بيزنطة، فلما عادت إلى بلادها صحبها سفيران مسلمان كان أحدهما الغزال وثانيهما يحيى المعروف بصاحب المنقلة، يحملان اقتراح مولاهما بعقد معاهدة ضد العباسيين فى الشرق وحلفائهم أغالبة أفريقية الذين امتد نشاطهم فى حوض البحر الأبيض المتوسط حتى هاجموا صقلية. وبعد أن فرغ الغزال من أداء رسالة الأمير عبد الرحمن وتسليم هداياه إلى توفيليوس ظل بالبلاط البيزنطى فترة استطاع فيها بحنكته وذكائه أن يتوصل للوقوف بين يدى الإمبراطورة «تيودورا» وولى عهدها ميخائيل، وأعجب الإمبراطورة ما عليه الغزال من ظرف فوصلته ببعض الحلى والمجوهرات الثمينة هدية منها لبناته.

وكان الغزال شاعرا حاضر البديهة يخشاه الناس لهجوه المقذع الذى يتسم بالصراحة، حتى صار كثير الجريان على ألسنة العامة. ولما عاد الغزال من بلاط القسطنطينية عاد محملا بالهدايا وعدة أشجار من أشجار التين، وكان زرياب قد أدخل يومذاك الأندلس لعب الشطرنج فانصرف عنه الغزال، حتى لقد نهى قريبا له عن لعبه وذمه إليه ووصفه من «عمل الشيطان».

وقد أدت بعثة الغزال الدبلوماسية وهجوم الفيكنج على الأندلس إلى ظهور أسطورة ذاعت فى القرن الثانى عشر أو الثالث عشر وروج لها ابن دحية الأندلسى، ومفادها: أن عبدالرحمن ـ وقد أرضته سفارة الغزال وصاحبه إلى بيزنطة ـ عهد إليهما من جديد بسفارة إلى البلاد الشمالية لمنع ملك الفينكنج من معاودة الهجوم على الأندلس،

ونجحت السفارة فيما ذهبت من أجله وعادت بعد رحلة استغرقت تسعة أشهر تعرضت فيها لأخطار كثيرة فى مياه الأطلسى. والواقع أن القصة خيالية فى معظم أحداثها وكذلك دخل الخيال قصة الذهاب إلى بيزنطة فدخلها الجانب الأسطورى الذى شوه الحقيقة التاريخية.

المصادر:

بالإضافة إلى المصادر الواردة فى المادة انظر:

(١) القزوينى: عجائب المخلوقات (مادة ظبى).

(٢) الدميرى: حياة الحيوان (مادة ظبى وغزال).

(٣) ابن سيدة: المخصص، الجزء ٨، ص٢١ ـ ٤٢، (مادة ظبى).

د. حسن حبشى [ڤيريه F. Viré]

الغزالى

أبو حامد محمد محمد الطوسى (٤٥٠هـ/١٠٥٨م ـ ٥٠٥هـ/ ١١١١م) كان متكلما بارزا وفقيها ومفكرا أصيلا وصوفيا ومصلحا أثير كثيرٌ من الجدل حول اسمه هل هو «الغزالى» بتخفيف الزاى المفتوحة أم بتشديدها مع الفتح؟ وإن كان الأول أخف فى النطق.

حياته: ولد فى طوس من أعمال خراسان بالقرب من مدينة مشهد الحديثة عام ٤٥٠هـ/١٠٥٨م، تلقى العلم فيها هو وأخوه أحمد ثم انتقل هو إلى جرجان ثم نيسابور حيث تتلمذ على يد الجوينى إمام الحرمين حتى إذا مات الجوينى درس على أيدى كثير من العلماء وإن كان أكثرهم مجهولين، ثم انتقل إلى بغداد ليلقى دروسه بها، وفى عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م ألم به مرض منعه من التدريس وانتابه الشك لفترة من الزمن. ثم ترك بغداد للذهاب إلى الحج كما يقول لا سيما وأنه كان يعتقد أن الفساد كان متفشيا بين علماء الدين فى ذلك الحين. ثم عاد فى عام ٤٩٩هـ/ ١١٠٦م إلى التدريس فى مجال الفلسفة. ويقال إنه ذهب إلى دمشق وبيت المقدس ثم إلى المدينة ومكة لتأدية الحج. و قد عاش الغزالى تلك الفترة كالصوفى الفقير معتزلا

الناس يمارس التأمل والتدريبات الروحية وفى تلك الفترة أيضا وضع أهم مؤلفاته وهو إحياء علوم الدين ثم سلك بعدئذ سلك الصوفية ورأى أن التصوف هو الطريق الأسمى للإنسان. وتوفى فى جمادى الآخرة ـ ديسمبر عام ٥٠٥هـ/١١١١م.

أعماله واتجاهاته الفكرية:

أ ـ يواجه الباحث فى فكر الغزالى صعوبة بالغة. إذ على الرغم من كثرة ما ترك من مؤلفات إلا أنه مما لا شك فيه أن كثيرا من الكتب مدسوسة عليه. فهناك قائمة تحوى ٤٠٤ عنوانا بعضها لا توجد له نسخ بين أيدينا، وبعضها الآخر ظهر بعناوين عدة. ومعظم الأعمال المنحولة والمنسوبة له تحمل نظرات صوفية أو فلسفية متقدمة تختلف عن الأفكار التى نعهدها فى كتبه المسلّم بصحتها. وصعوبة أخرى تواجه دارس الغزالى تتمثل فى ثراء فكره، وقد نبه ابن طفيل فى «حى بن يقظان» إلى وجود تناقضات فى كتاباته، كما نبه أيضا إلى أنه يكتب على مستويين أحدهما موجه إلى العامة والآخر إلى الخاصة، أى أن له نظرات باطنة لا يفصح عنها لكل عابر غير أنه ليس هناك ما يبرر الاعتقاد بوجود تناقضات فى كتاباته استنادا إلى وجود مستويين فى الكتابة كل منهما موجه إلى جمهور مختلف. كما أنه من المستبعد افتراض أن الغزالى اتخذ وجهة نظر صوفية ذات صبغة فلسفية فى أواخر حياته لأن كتاب «إلجام العوام» ـ وهو كتاب أنجزه قبل وفاته بعدة أيام ـ ينطوى على أفكار شبيهة بتلك التى وردت فى كتاب «الإحياء»، لذلك فإن أسلم طريقة لدراسة الغزالى هى التركيز على أعماله الرئيسية.

ب ـ الجانب الشخصى: قبل وفاة الغزالى بعامين كتب «المنقذ من الضلال» وهو بمثابة وصف لتطور أفكاره الدينية ولكنه لا يعد سيرة ذاتية بالمعنى الدقيق. فأحداثه غير مرتبة ترتيبا تاريخيا بل هى مجمل عام لحياته. وبه رد على ما واجه كتابه من نقد لأفكاره وتصرفاته. وثمة كتاب صغير يسمى «الإملاء» كتبه للرد على من انتقد كتابه «الإحياء».

جـ ـ الفقه: اقتصرت كتاباته الأولى على مجال الفقه، ومنها كتاباه «البسيط» و«الوسيط» وقد كتب «الوجيز» فى عام ٤٩٥هـ / ١١٠١م. أما «المستصفى» فقد كتبه أيام إقامته فى نيسابور ويدور حول أصول الفقه.

د ـ الفلسفة والمنطق: بعد فترة الشك التى مر بها الغزالى عكف على دراسة الفلسفة دراسة متأنية وخصوصا الأفلاطونية الجديدة كما وردت عند الفارابى وابن سينا. وعلى الرغم من أنه كان يهدف فى نهاية الأمر إلى بيان أن هذه الفلسفات تتعارض مع الإسلام السنى إلا أنه فى كتابه «مقاصد الفلسفة» قدم عرضا خالصا للفلسفة دون نقدها. وكان له صداه الطيب فى الأندلس فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وأعقب ذلك كتابه «تهافت الفلاسفة» عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م ذكر فيه عشرين مسألة تتعارض فيها أقوال الفلاسفة مع معتقدات أهل السنة وقد ركز الغزالى فى هذا الكتاب على بيان تناقض الفلاسفة دون أن يقدم وجهة نظر منسقة خاصة به. ولكن الغزالى كان معجبا بصفة خاصة بالمنطق وبصفة أخص بالقياس الأرسطى فكتب كتابيه «معيار العلم» و«محك النظر» ، أما كتابه «القسطاس المستقيم» فقد كتبه ليبين فائدة استخدام المنطق فى المسائل الدينية.

هـ ـ علم الكلام: أهم كتبه فى هذا المجال «الاقتصاد فى الاعتقاد» ويرجح أنه كتبه قبل قليل من مغادرته بغداد أو بعد قليل، ويرى ابن خلدون بحق أن الغزالى يعد بهذا الكتاب مؤسس اتجاه جديد فى علم الكلام، نظرا لاستخدامه المنطق الأرسطى وبصفة خاصة القياس. وقد تحدث الغزالى عن هذا الكتاب فى كتابه «الأربعين» واصفا إياه بأنه يمهد الطريق للوصول إلى المعرفة على الطريقة الصوفية على خلاف كتب المتكلمين التقليدية، وهذا يعزز الاعتقاد بأن الغزالى ظل أشعريا فى الأمور الاعتقادية إذ كان يرى أن المناقشة العقلية للأمور الدينية ينبغى أن تنحصر فى حدود معينة لا تتعداها لاسيما وأن هذه المناقشات العقلية لا تعود على أحد

بفائدة عملية. ومن مؤلفاته فى هذا الموضوع كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» وهو نقد موجه ضد فرقة الباطنية، أما كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام» - وهو فيما يبدو آخر مؤلفاته - فهو بمثابة تحذير من مخاطر دراسة علم الكلام لمن كان تحصيله العلمى ضئيلا.

و - الممارسة الصوفية: أهم كتب الغزالى من حيث المحتوى وأكبرها حجما «إحياء علوم الدين» فى أربعة مجلدات يعالج فيه أربعة أبواب «العبادات» و«العادات» و«المهلكات» و«المنجيات» وكل باب استغرق عشرة كتب. ومن ثم فهو يعتبر مرشدا كاملا للمسلم التقى فى كل ما يتعلق بالحياة الدينية، سواء العبادات أو السلوك اليومى أو نقاء السريرة والتقدم على طريق التصوف الذى من شأنه أن يحقق «بداية الهداية» كما يعد كتاب «الأربعين» ملخصا «للإحياء». أما كتابه «كيمياء السعادة» فهو فى الأصل موجز «للإحياء» ولكن باللغة الفارسية.

ى - النظرة الصوفية: فى هذا المجال تكثر حالات الانتحال أى الكتب المشكوك فى نسبتها للغزالى، إلا أن كتابه «مشكاة الأنوار» يعد من كتبه غير المشكوك فيها إلا الفصل الأخير منه. وكتاب «الرسالة الدينية» يتحدث عن معرفة الأمور الإلهية وطبيعة هذه المعرفة حيث يصل إليها المرء بالذوق أى بالحس ونسبته للغزالى مشكوك فيها نظرا لتشابهه مع كتاب لابن عربى ولاحتوائه على أفكار مستمدة من الأفلاطونية الجديدة. وهناك كتب عديدة للغزالى فى هذا المجال أهمها كتاب «منهاج العابدين» وهو يهم دارسى التصوف حتى لو ثبت أنه منتحل فهو يكشف عن التفكير الصوفى فى عصر الغزالى.

أثر الغزالى:

أ - كان لنقده لفرقة الباطنية أثره فى التقليل من جاذبية هذه الفرقة لدى جمهور المسلمين.

ب - بعد توجيه سهام نقده للفلاسفة لم تظهر أسماء كبيرة فى الحركة الفلسفية فى الشرق الإسلامى، وإن كان من غير الواضح إلى أى حد

ساهم الغزالى فى تدهور الفلسفة، إذ أن كتابه «تهافت الفلاسفة» ظل رائجا فى الغرب الإسلامى مما يعنى أن ثمة أسبابا أخرى لها أهميتها قد عملت على تدهور الفلسفة.

جـ - أدت دراسات الغزالى الفلسفية إلى إدماج عدة فروع منها - وبصفة خاصة المنطق - فى علم الكلام. وبمرور الوقت أخذ علماء الكلام يولون المزيد من الوقت والمساحة للأولويات الفلسفية.

د - أدت «الخانقاة» (التى أسسها فى طوس وعاش فيها مع مريديه) خدمات جليلة للمسلمين من مختلف مستوياتهم التعليمية.

المصادر:

(1) P. BAUYGES: *ESsai de chrondosie des oeunes de al-Ghezali ed. M. Allard., Beirut 1959.*

(2) D.B. Macdonald: *The life of al-Ghazzali in JAOS. (1899). 71 ` 132. Margaret Smith, Al-Ghazali the mystic. London 1944.*

(3) EW. Mantgomery walt: *Muslim intellectual, Edinbwgh 1963.*

(4) W.R. WGardne: *An account of Al-Gazali's lifeand words. Mahas 1919.*

(5) S.M. Zwemer: *A Moslem seeher apter God Lodon 1920.*

(6) Brochelmann J. *535-46, SI, 744-56 Bouyges, Chranlgre- An ZDMG, XCiii 395-408, Fr. Mecér (English tr. by F.R.C. Bagley, Chezali's Book of Counrel for Kings London 1964.*

(7) W. Montgomery watt: *The faith and Pradtic of AlGhezali- London 1953.*

(8) G. H Bousquer: *Ih'ya au vivification des suénes de la foi, analyse et index Paris 1955.*

(9) M. Asim Palacios: *la espisitualicad de Algazed y su sentido critiona, Madrid 1935 etc.*

(10) J. Obermann: *Der Philaaspharische und religirére Subkektivismes Ghezalis, Vcénna and Leipzrig 1921.*

(11) A. J. Wensinch: *la Peuré de Ghazali* Paris 1940. farid Jabre: *La notion de la Ma'sifa chez Ghazuli,* 1958.

(12) M. Smith: *al-Ghazuli the Mystic Rogu Arnaldey, Contraverses theo-logiques chezz Ibn Hazm de Gordoue et Ghazali in les Mardis de Dar el-Salam, Sommaire 1953, Paris 1956, 207-48.*

سعيد عبدالمحسن [مونتجمرى وات W. Montgomary Walt]

الغزل

تسمى أغنية الحبِّ أو قصيدةُ الحب غَزَلا، وفى لسان العرب لابن منظور الغزلُ حديثُ الفتيان والفتيات، والغزلُ أيضا اللَّهو مع النساء، وغازل الفتى فتاته أسمعها حلو الكلام. وكلمة الغزل عربية وانتقلت منها إلى الفارسية والتركية والأوردية، وأصبح لها فى هذه اللغات معان خاصة.

والأصل اللغوى للكلمة هو مادة (غَزَل) ففى ابن منظور (غزلت المرأة القطن والكتان وغيرهما تغزله غزلا وكذلك اغتزلته وهى تغزل بالمغْزل.. الخ لكنه ليست هناك ـ فى الواقع علاقة بين هذا المعنى الأخير ومعنى ملاطفة النساء بقصائد الحب وأغانى العشق، كما ليست هناك علاقة بينه وبين أغانى النساء وهن يَغْزلْن، وقد ذهب إلى هذا الرأى الخاطئ تيبيولوس Tibullus فى بحث نشر فى باريس سنة ١٩٣١.

وارتبط الغزل أحيانا باللَّهْو كما فى بعض أشعار الأخطل وسُراقة (يلهو إلى غَزَل الشباب)، كما ارتبطت الكلمةُ بأغانى الحب التى تناجى الحبيبَ كما فى أشعار الوضّاح، وبدا الغزل نقيضا للخَوْف من الموت. وبدءا من القرن الثالث الهجرى (التاسع للميلاد) انصرف مصطلح الغزل لمعناه العام الذى أوردناه فى صدر هذا المقال وأصبحت صيغة المفاضلة (أغْزَل) تستخدم للمفاضلة بين قصائد الغزل والشعراء الغزليين (هذه القصيدة أغزل من تلك، هذا الشاعر أغزل من ذاك)

كما استخدمت صيغة المبالغة فكان يقال (هذا شاعرٌ غَزِل ـ بفتح الغين وكسر الزاى) وذلك منذ القرن الثالث للهجرة وقد فرَّق قدامة بين الغزل والتغزُّل وأصبح الغزل مختلفا شيئا ما عن النسيب.

والأفكار المرتبطة بالغزل هى نفسها الأفكار المرتبطة بالتشبيب من الفعل

شـبَّب ويستـخدم التـشبـيب كمـرادف للغـزل والنسـيب إلاّ أنَّ هذا المـصطلح الأخـيـر ـ فيـمـا يقـول ابن دُرَيد ـ هو الأكثر استخداما.

والتـشبـيب يقينا مـشتق من الفـعل شـبَّبَ (شبَّ يشبُّ شبـاباً وشبـيبـة .. والشـبيـبـة خلاف الشـيب..)، ومع أن مصطلح النسـيب هو الأكثر استـخداماً إلاَّ أنَّ أصله اللغوى غـامض لكنَّ ذلك لا يمـنعنا مـن إيجـــاد صلـة بينه وبـين النَّصب، وفى لســان العرب (النَّصب أن يسير القوم يومهم وهو سير لينٌ، ومنه قول الشاعر:

كأنَّ راكبها يهْوى بمنخرقٍ
من الجنوبِ إذا ما ركْبُها نَصَبُوا

والنَّصب نوع من تفجّع راكب الجمل يشبه الحداء.

الغزل فى الشعر العربى:

لا يمكن أن تكون قـصـيـدة الغـزل العـربية مـوضوعـا لدراسـة تاريخيـة ونقدية إلاَ مـنذ الربع الأخير مـن القرن السادس المـيلادى من خلال مـا وصلنا من قـصـــائد امـرئ القـيـس وطرفـة وغيـرهما، وتشيـر الأدلة إلى أن كثـيرا من شعـر الغزل قبل هذه الفتـرة ـ مثله مثل الحداء ـ كان مـرتجلا وابن لحظته لذا لم يصلنـا منه شئ. لكن مـتى وأين وفى ظل أية ظـروف ظهـر تقليـد بدء القصيدة العربيـة باستهلال غزلى، ذلك التـقليـد الذى أصـبح عرفـاً فى القـرن الســابع للمـيــلاد وأطلق عليــه اسم النَّسـيب؟ إن إجـابتـنا عن هذا السـؤال المتـشـعب لا تعـدو أن تكون تخـمـينا، وربما كان سبب هذا التقليد أن القصيدة قد تحـولت من مجرد شكل إلى حـركة غنائية مفعمـة بالتعبير عن الذات بشكل صــارخ كـمــا يتـجلى ذلك فى الفـخـر والتعبير المشبع بالغرور، ففى هذا الجو النفـسـى دخل النَّسيب ليكون جـزءا من القصيدة يعبر فـيه الشاعر عن شهواته ووجده فى آن مـعا، والحقيقـة أننا نجد عند الطوارق الـشئ نفـسـه مـقـــترنا بالفـخر، فليس الأمـر إذن قاصـراً على العـرب، ويبـدو أن إدراج الـنسـيب فى قصائد بدْو وسط شبه الجزيرة العربية وشرقها كـان فى المرحلة الأولى بتأثير شعراء من سهوب الفرات وهو ما يقول به البـاحـثون الـعراقـيـون إلاَ أنَّ هناك

افتراضا أن ذلك يُعزى إلى شعراء بعينهم كابن حزم وامرئ القيس. وثمة دلالات تجعلنا نكتشف تأثيرات لمناطق أخرى قريبة قربا وثيقا من أسلوب الحياة البدوية كتيماء ومكة (المكرمة) والطائف.

ودراسة القصائد الغزلية التى تطورت فى الحجاز حوالى سنة ٥٠ هـ/ ٦٧٠ م وأواخر الربع الأول من القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) يحول دون تمامها أن جزءا كبيرا من هذا الشعر قد اختفى وبعضه منحول أو لحقه تنقيح فى وقت لاحق كما فى حالة قصائد كثيِّر ونصيْب، حتى فى حالة ديوان مهم كديوان عمر ابن أبى ربيعة تُثار قضايا مهمة.

وقد ظلت الصلة بين الشعر والموسيقى حيَّة دائماً وتجلَّى ذلك فى استخدام شعراء الحجاز لبحور من الشعر غير معروفة لشعراء الصحراء كبحور الخفيف والهزج والرمل كما كانت ألفاظهم أقل حوشية وغرابة من شعراء الصحراء، وهذا لا يمنع من أن شعراء الحجاز نحوا نحو شعراء الصحراء بحديثهم عن الأطلال والرحيل ولوعة الفراق.

ويشكل الشعر العذرى مرحلة مهمة فى تطور الشعر الغزلى لكن هناك صعوبة فى معرفة بداية هذه المرحلة ففى النصوص الشعرية الغزلية المنسوبة للشعراء الحجازيين يجد القارئ كثيرا من المشاعر الرقيقة والأحاسيس السامية ويمكن للمرء أن يعزو ظهور هذا النوع العذرى إلى تأثيرات أتت من خارج بلاد العرب البدائية وقد يكون ذلك من العراق أو نتيجة اتصال بين مراكز حضرية فى كليهما. حقيقة أنه عندما حدث فى الربع الأول من القرن الثانى للهجرة (الثامن للميلاد) أن غادر المدينة (المنورة) مؤلفو الأشعار المغَنّاة ليستقروا فى العراق حاملين معهم تلك الروح التى أدت لانتعاش الحركة الأدبية فى الحجاز دون أن يكونوا هم مبدعوها، فإن كل ما حدث - نتيجة هذه الهجرة - أن تحركت مشاعر العامة من أهل العراق نظرا لما كانوا يسمعونه من حكايات عن الشعراء الغزليين فى مكة والمدينة. ومنذ نهاية

القرن الثانى للهجرة (الثامن للميلاد) ظهر فى بغداد أدب ذو طابع رومانسى إلى حد كبير، بالإضافة للأدب ذى الطابع التقليدى، وقد أورد لنا ابن النديم فى كتابه الفهرست عددا من المؤلفين الذين نحوا هذا المنحى مثل ابن الكلبى والمدائنى أو الهيثم بن عَدِىّ وقد استشهد أبو الفرج الأصفهانى فى كتابه الأغانى بكتاباتهم وقد أظهرت استشهاداته تلك أن الشعراء المحبِّين يقاسون أحيانا من تغيُّر حقيقى يعترى أبدانهم وأرواحهم ليصبحوا - مثل جميل - عشاقا حقيقيّين، لذا فنحن لا نستطيع من خلال الأعمال الشعرية التى صحت نسبتها أو التى نسبت خطأ لغير مبدعيها إلاّ أن نقول إنها تعكس الحالة النفسية لهؤلاء الأبطال العاشقين الذين يظهرون فى القصص أو تراجم العاشقين، أيمكن لمجموعة قبلية بعينها فى غرب شبه الجزيرة العربية أن تشيع فى تراثها الشعبى منذ القرن الأول للهجرة (السابع للميلاد) أو حتى قبل ذلك قصص حب تتحلّق حول شخوص أسطوريين أو خرافيين على نحو أو آخر؟ إن هذا ممكن جداً فقبيلة عُذرة الصغيرة التى كانت فى القرن الأول للهجرة (السابع للميلاد) تمتد مضاربها من واحة تَيْماء إلى وادى القرى تفخر بأنها أنجبت واحدا من هؤلاء الأبطال ذلك هو الشاعر المشهور جميل. وعلى أية حال، فلم تكن قبيلة عذرة وحدها التى ادعت مثل هذا الادعاء، فقد فخرت قبيلة نهد التى تمتد مضاربها فى المنطقة نفسها بأنه قد ولد فيها السيد ابن عَجْلان الذى أصبح أخيرا بطلا لقصة حب زاخرة بالأعمال البطولية وبسبب رغبة كل قبيلة فى التفرد والمفاخرة فقد ابتدعت أبطالا من النوع نفسه مثل عامر بن صَعْصعة، والمجنون الذى حقق شهرة كبيرة بسبب ولعه وهيامه بليلى.

وقد لعب بشار بن برد المولود حوالى ٩٥ هـ/ ٧١٤م والمتوفى حوالى ١٦٧ هـ/ ٧٨٤ م دورا مهما فى نشر مجالات شعرية بعينها فى البصرة، ففى ديوانه غير المكتمل يسهل ملاحظة مخاطبته لعبدة وغيرها من نسوة البصرة حيث يبدو حبه يائساً لا أمل فيه، وقد كان مجتمع البصرة زمن

بشار مجتمعا متحرر الفكر متسامحا بل منغمساً فى المسرات والمتع مما زاد التعطش لمسرات أكثر نقاء وأبعد عن الفحش، ولقد عانى بشار خيبة الأمل مثل معاصره الكوفى مطيع بن إياس (المتوفى سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٧م) ويعزى هذا الهروب من حياة الفحش والانغماس فى اللذة المادية إلى شاعر آخر من البصرة أيضا هو العباس بن الأحنف (الذى ولد حوالى ١٣٣ هـ/ ٧٥٠م ومات حوالى ١٩٣ هـ/ ٨٠٨م) وتحتل أشعار هذا الشاعر مكاناً فريداً فى تاريخ الشعر العربى فهى أشعار حب عذرى حقا.

وكان ظهور أبى نواس (ولد بين ١٣٠ / ١٤٥ هـ ـ ٧٤٧/ ٧٦٢ م وتوفى فى بغداد حوالى ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م) علامة تمثل مرحلة جديدة فى تطور شعر الغزل، وكان أبو نواس ابنا لأم إيرانية وأب نصف عربى، إلاّ أن الوجد الروحى والشفافية التى تمثلت فى شعر العباس بن الأحنف وبشار أقل وضوحا فى شعر أبى نواس وربما كان لبيئته البغدادية أثر فى هذا.

لقد شهد القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) تأثيرا متعاظما للأفلاطونية الجديدة فتأثرت العقائد بالفلسفة وظهر ذلك فى كتاب الموشّى للوشاء وكتابات محمد بن داود الأصفهانى وقد انعكست هذه الأفكار حتى فى أشعار الكلاسيكية الجديدة فى المشرق الإسلامى متمثلة فى أبى تمام والبحترى والمتنبى، ولقد خف الطابع البدوى كثيراً فى أشعار هؤلاء .

وقدم لنا الشاعر القرطبى ابن زيدون (المولود منه ٣٩٤ هـ/ ١٠٠٣ م والمتوفى فى أشبيلية عام ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) أشعارا غزلية ذات طعم خاص باستخدام ألفاظ جديدة عذبة وصور بيانية أكثر سلاسة. وقدمت الأندلس شكلا جديدا عُرف بالموشحات وانتقل هذا الفن إلى الشرق الإسلامى حيث كان لابن سناء الملك فى مصر وصفى الدين الحلّى فى العراق دور بارز فى هذا المضمار.

وفى العصر الحديث نشهد فى الشرق الأوسط جهودا لإحداث ثورة شعرية بتأثير من السريالية والرمزية وهى جهود تستحق الاهتمام لكن

الوقت مازال مبكراً للحكم عما إذا كانت ستترك تأثيرا عميقا فى الغزل العربى أم لا.

المصادر:

لدراسة الشعراء حتى نهاية القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى انظر كتاب الأغانى (القاهرة ١٩٢٣ ، فى ١٦ جزءًا مطبوعاً) وابن قتيبة، الشعر والشعراء، ليدن ١٩٠٠.

(١) العماد الأصفهانى: خريدات القصر (طبعة ش. فيصل، دمشق ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م و١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م).

(٢) ديوان عمر بن أبى ربيعة (طبعة عبدالحميد، القاهرة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م).

(٣) ديوان كثير (طبعة بيريه فى جزأين، الجزائر ١٩٢٨ ـ ١٩٣٠م).

(٤) ديوان جميل (طبعة نصار، القاهرة، غير مؤرخ).

عبدالرحمن الشيخ [بلاشير R. Blachére]

الغزل فى الأدب الفارسى

الغزل واحد من أكثر الموضوعات الأدبية تناولا فى القصائد الغنائية الفارسية الجديدة، والقصيدة الغنائية فى شكلها الحالى تتكون من أبيات قليلة لا تقل عادة عن خمسة ولا تزيد عن اثنى عشر بيتا تجرى جميعها على قافية واحدة (وغالبا ما تصحب برديف) ويسمى البيت الأول (المطلع) وفيه يتفق المصراعان فى القافية أما البيت الأخير فيسمّى (مقطع) ويحتوى على اسم مستعار أو كنية للمؤلف ويسمى (تخلص)، وغالباً ما تتناول قصيدة الغزل الحب والربيع والخمر كل ذلك معا وبشكل مترابط ويرجع بعض الباحثين قصائد الغزل الفارسية إلى النسيب أو التشبيب فى القصيدة العربية، ويرجعه آخرون إلى الأغانى الشعبية الفارسية، ويعتبر السعدى (القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر للميلاد) هو الممثل للحد الفاصل بين الغزل الفنى والغزل العام (المبتذل). لقد اشتقت الآداب الفارسية من الأدب العربى أوزان الشعر وشكله وبدا ذلك واضحاً فى الدول المستقلة الفارسية فى خراسان وتطور على أيدى شعراء فرس يجيدون اللغة العربية، ويمكن القول أيضاً إنه مثلما تأثر الأدب

الفارسى بالأدب العربى فإن الأدباء والشعراء العرب قد استقوا من الأدب الفارسى أفكارا كثيرة.

وقد مرَّ الغزل الفارسى بمراحل خمس: الأولى هى مرحلة النشأة الأولى وكانت غامضة فليس لدينا منها إلاّ نماذج يسيرة لا تختلف عن النسيب العربى ومن شعراء هذه المرحلة روداجى ودقيقى (فى القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين) أما المرحلة الثانية فيمكن أن نطلق عليها اسم مرحلة التكوين (من القرن الرابع إلى القرن السابع الهجرى) ففى هذه المرحلة اكتسب الشعر روحا صوفية أو مسحة تأملية، نابعة من تجربة الشاعر كما ظهر أيضا الغزل الإباحى.

أما المرحلة الثالثة (من القرن السابع إلى القرن العاشر للهجرة) فيمكن وصفها بأنها المرحلة الكلاسيكية إذ اتخذت القصيدة الغزلية شكلها المحدد الذى نعرفه شكلا ومضمونا. ويعتبر سعدى وحافظ من أبرز شعراء هذه المرحلة.

أما المرحلة الرابعة فيمكن أن نطلق عليها مرحلة التأثر بالأدب الهندى (من القرن العاشر إلى القرن الثانى عشر للهجرة/ من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر للميلاد) فدخل الرمز إلى قصائد الغزل الكلاسيكية وأصبح للقصيدة أبعاد فلسفية فحل لفظ (معبود) محل (معشوق)، وأشهر شعراء هذه المرحلة هو (صائب)

أما المرحلة الخامسة والأخيرة فأضحى الشعراء فيها يميلون إلى إحياء القيم الكلاسيكية بل وما قبل الكلاسيكية، مع إدخال رموز الأفلاطونية الجديدة وروحها.

المصادر:

انظر المقالات الواردة باسم غزل فى لغتنامة لدهخودا، طهران، جـ١، ص٢٠٧ ـ ٢١٠ وغزل لاتيص فى Islam Ansiklop

(١) M. Garcin de Tassy: *Histoire de la Littérature Nindouie et hindoustanie,* Paris 1870 (3 Vols.)

(٢) R. B. Soksena: *A History of Urdu Literature,* Allahabad 1927.

د. عبدالرحمن الشيخ[بوسانى A. Bausani]

الغزنويون

اسم يُطلق على الأسرة الحاكمة ذات الأصول التركية التى أسَّسها سَبُكْتكِين، وقد استمر حكم الغزنويين من عاصمتهم غَزْنة أكثر من مائتى عام من ٣٩٧هـ إلى ٥٨٣هـ (٩٧٧ ـ ١١٨٧م) وكان سلطانها يشمل شرق إيران وما يُعرف الآن بأفغانستان ثم فى أجزاء من البنجاب، وظل حكامها لفترة طويلة يُلقَّب الواحد منهم بلقب أمير رغم أن المؤرخين يطلقون عليهم سلاطين منذ كانت لهم دولة، ومن خلال العملات المسكوكة نعرف أن إبراهيم وهو الحاكم الغزنوى الثانى عشر كان أول من اتخذ لقب سلطان.

ومنذ الوقت الذى دعَّم فيه البتكين مركزه فى غزنة (٣٤٤هـ/ ٩٥٥ ـ ٩٥٦م) وحقق لنفسه قدرا كبيرا من الاستقلال عن السامانيين، ظلت المناطق المحيطة بهذه المدينة (غزنة) فى أيدى الحكام الترك. وفى سنة ٣٩٧هـ/ ٩٧٧ ـ ٩٧٨م استحوذ سبكتكين على السلطة وظل يحكم حتى وافته منيته سنة ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م وكان سبكتكين معترفا بالسيادة السامانية كما تشير لذلك العملات العائدة لهذا العصر، ووجه سبكتكين وجْهه شطر الأباطرة الهنادكة فى البنجاب خاصة أسرة شاهو الحاكمة التى كان على رأسها چيبال وألحق به الهزيمة سنة ٩٧٩ و٩٨٨. وكانت امبراطورية سبكتكين تضم بالإضافة لذلك بالوشستان الشمالية وغور وزابولستان وتوخارستان (باكتريا) وهكذا استطاع سبكتكين الحاكم القوى الطموح الذى يعتنق المذهب السنّى أن يضع أسس امبراطورية ـ دامت فيما بعد ـ فى المناطق الهندية الأفغانية.

واستطاع محمود الغزنوى ـ الذى اختلف مع أبيه فترة ثم تضامن معه فى أخريات حياته ـ أن يفتح البنجاب ففتح بذلك للإسلام مجالا رحبا فى الهند مما أدى إلى إنشاء دولة باكستان بعد ذلك، وكان محمود قد استطاع تنحية أخيه اسماعيل عن الحكم رغم أن أباه كان قد عيَّنه كخلف له. وليس من شك فى أن محمود الغزنوى هو أكثر الحكام الغزنويين أهمية. وكانت الثقافة

الغزنوية تنحو بشدة نحواً فارسيا، أما من الناحية السياسية فقد كان وضع محمود الغزنوى جيدا منذ توليه الحكم فقد كان السامانيون قد فقدوا نفوذهم وبالتالى فقد كان محمود قادراً على الاتفاق مع القرخانيين المنتصرين على أن يكون نهر جيحون هو الحد الفاصل بين المملكتين وكان محمود الغزنوى سنّيا كأبيه فاستبدل بالارتباطات بالسامانيين ولاء للخليفة العباسى القادر، وكان هذا الولاء شكليا أو اسميا بطبيعة الحال، وبالإضافة لتوسعات محمود فى البنجاب فقد توسع أيضا على حساب بنى بويه وأقصى نفوذهم عن خوارزم. وكانت امبراطوريته عند وفاته فى ٢٣ ربيع الثانى ٤٢١هـ (٣٠ ابريل ١٠٣٠) تضم البنجاب وأجزاء من السند (بالإضافة إلى سلسلة الدول الهندوكية فى وادى الجانج التى اعترفت بسيادته).

وبلوشستان الشمالية (حول قصدار) وأفغانستان بما فيها غزنة وكذلك جرشستان وغور وسيستان وخراسان وبلاد فارس حتى حبال وتوخارستان وبعض المناطق الحدودية على نهر جيحون. وخلف محمد أباه لكن أخاه «مسعود» كان يحظى بتأييد الجيش فسرعان ما اعتلى سُدَّة الحكم وكان مقاتلا شديد البأس وإن كانت تنقصه حنكة أبيه السياسية، وقد واصل مسعود فتوحات أبيه فى الهند، واستعاد كرمان من بنى بويه لفترة قصيرة (٤٢٤ هـ/ ١٠٣٥م).

وكان موقف مسعود العسكرى أضعف من موقف أبيه ففى الوقت الذى تولى فيه الحكم كان السلاجقة قد بدأوا يعبرون نهر جيحون وشيئا فشيئا استولوا على خراسان، ولم تجد مقاومة مسعود كثيرا فقد كان جانب كبير من جيشه مشغولاً فى البنجاب وكانت قواته مؤلفة من عناصر متباينة: فُرس من أعراق مختلفة وهنود، ولم يكن الترك وهم رجاله المخلصون ممثلين فى قواته كثيرا. وفى ٨ رمضان ٤٣١ هـ/ ٢٣ مايو ١٠٤٠م ألحق السلاجقة بقوات مسعود هزيمة ساحقة فى سهوب دندان قان ففقد إثر هذه الهزيمة ممتلكاته الفارسية. وتعرض مسعود

لمؤامرة أثناء مسيره للهند ولاقى حتفه مقتولا فى السجن فى سنة ٤٣٣هـ/ ١٠٤١م. ونجح مودود بن مسعود أن يصل سريعا من بلخ - حيث كان أبوه قد عينه قائدا لمواجهة السلاجقة - إلى كابل وبذلك أحبط محاولة أخيه محمد للاستيلاء على الحكم وقتله، وظل مودود يواصل جهوده غير المثمرة لوقف تقدم السلاجقة فى فارس الذين هددوا غزنة نفسها سنة ٤٣٦ - ٤٣٧هـ/ ١٠٤٤ - ١٠٤٦م. لكن القائد الغزنوى باسيتيكن نجح فى إبعادهم فساعد بذلك فى إنقاذ موطن الغزنويين. وكان مودود على وشك أن يخوض معركة بنفسه ضد السلاجقة لاستعادة سيستان لكن المنيّة عاجلته فى ٢٠ رجب ٤٤٠هـ/ ١٨ ديسمبر ١٠٤٨م بعد مرض قصير فى غزنة. لقد فقد الغزنويون الآن بشكل نهائى جانبا من فارس ومما ساعد فى إضعافهم ذلك الصراع الشديد على خلافة مودود، وولت الحاشية والوزراء مسعوداً الثانى ابن مودود الحكم وهو طفل فى السادسة من عمره، وخلفه فى أول شعبان ٤٤٠هـ/ ٩ يونيو ١٠٤٩ أخو مودود وهو على بن مسعود الأول إلاّ أن عبد الرشيد بن محمود أطاح به فى العام نفسه، ومع أن عبد الرشيد استطاع أن يعيش فى سلام مع جيرانه إلاّ أنه فشل فى تحقيق الاستقرار الداخلى، فقد اتخذ أصحاب المقام الرفيع فى دولته موقفا من علاقته الخاصة مع المملوك تومان الذى كان يتصرف بعنجهية وكأنه عبد الرشيد نفسه، فقام طغرل - وكان مملوكا لمسعود الأول - باغتيال عبد الرشيد ونحّى السلالة الغزنوية عن الحكم، لكنه قتل بدوره فى ١٧ ذى القعدة ٤٤٣هـ/ ٢١ مارس ١٠٥٢م.

وبتولى فرُّوخُزاد بن مسعود الأول عادت السلالة السلطانية إلى توارث الحكم، واستطاع فرّوخزاد أن يتمرد على السلاجقة الذين كانوا - فى الوقت نفسه - يتقدمون فى اتجاه بغداد والأناضول. وتوفى فرُّوخزاد بالكوليرا فى صفر ٤٥١هـ/ مارس ١٠٥٩م وعقد خليفته ابراهيم بن مسعود الأول معاهدة صداقة مع السلاجقة فتخلى لهم عن خطّلان وشاغانيان وقباديان،

على أن يكفوا عن التوسع شرقاوهكذا أثبت إبراهيم أنه حاكم دبلوماسي إذ أتاح لنفسه فرصة التوسع في الهند (٤٦٥ - ٤٦٨هـ/ ١٠٧٢ - ١٠٧٦م) فأكد السيطرة الغزنوية في البنجاب واتخذ لقب سلطان على مسكوكاته وعهد بمهمة مواصلة الفتوح لابنه سيف الدولة محمود وعينه حاكما على لاهور فاستولى على أجرا Agra وحصون قوية أخرى إلا أن الابن حاول الاستيلاء على الحكم من أبيه فسجنه مع أعوانه سنة ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م، وتوفي إبراهيم في ٥ شوال سنة ٤٩٢هـ/ ٥ أغسطس ١٠٩٩م بعد أن استمر في الحكم أربعين عاما وهي أطول فترة حكم بالنسبة لكل من حكم في هذه الأسرة.

وخلفه مسعود الثالث الذي شرع مباشرة في مهاجمة كاناوج Kanawdj فرضخ له الحكام الهنادكة واحضرهم إلى غزنة مكبلين في الأغلال وواصل سياسة توثيق الأواصر مع السلاجقة إلى أن توفي في السادسة والخمسين من عمره في شوال ٥٠٨هـ ١ فبراير - مارس سنة ١١١٥م.

وبموته نشبت الحرب بين الإخوة وانتهى الأمر بتولي ثلاثة من أبنائه العرش على التوالي: شيرزاد الذي اضطر للهرب إلى طبرستان أمام قوات أخيه، ومالك أرسلان الذي فشل في إحكام السيطرة على غزنة، ثم بهران شاه الذي أجبر مالك أرسلان على الهرب إلى الهند، واعترف بهرام شاه بسيادة السلاجقة وتجلى ذلك في الإتاوة الكبيرة التي كان يدفعها لهم، وساعد السلاجقة بهرام شاه في صد هجوم قام به من الهند أخوه مالك أرسلان وفشل الهجوم وتم القبض على أرسلان الذي تم إعدامه في جمادى الآخرة ٥١٢هـ/ سبتمبر - أكتوبر ١١١٨م لكن أخا بهرام شاه واسمه علاء الدين حسين دخل في نزاع معه وأجبره على الفرار إلى الهند، وقبض السلاجقة على علاء الدين، ووافت المنية بهرام شاه في غزنة بعد عودته من الهند سنة ٥٥٢هـ/ فبراير - مارس ١١٥٧م. لقد تقلص ملك الغزنويين الآن ففي عهد خسرو شاه ابن بهرام شاه لم يكن ملكهم يتعدى غزنة وكابل وزابولستان بصرف النظر عن البنجاب.

فقد استولى الغوريون على المناطق المتطرفة، كما استولوا أيضا على تيجيناباد بعد صدام مع خسرو شاه فى منتصف سنة ٥٥٢هـ/ ١١٥٧م. وتوفى خسرو شاه سنة ٥٥٥هـ / ١١٦٠م وخلفه ابنه خسرو مالك الذى شهد عهده ضياع ما بقى من الإمبراطورية الغزنوية شيئا فشيئا بل إنه فقد غزنة نفسها سنة ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م وكل الأراضى الأفغانية، إذ استولى الغُز عليها جميعاً، لكن خسرو مالك ظل محتفظا بلاهور وبيشاور وملتان والسند، لكن شهاب الدين ـ بحجة مواجهته للقرامطة المحليين ـ استولى منه على ملتان سنة ٤٧١هـ/ ١١٧٥ ـ ١١٧٦م، وسقطت أمام بيشاور سنة ٥٧٥هـ/ ١١٧٩ ـ ١١٨٠م، وأجبر ـ أخيرا ـ خسرو مالك فى لاهور على دفع إتاوة كبيرة وأخذ منه ابنه كرهينة، وأدى تعاون قبيلة خوخار الهندية مع خسرو مالك إلى تأخر الغوريين فى القضاء نهائيا على الملك الغزنوى إذ اضطر الغوريون لمحاصرة لاهور عدة مرات قبل أن يستسلم خسرو مالك فى جمادى الأولى والآخرة سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م. ولاقى خسرو شاه حتفه فى السجن فى قلعة جارشستان فى غورستان سنة ٥٨٥هـ/ ١١٩٠م وبموته انتهى ملك الغزنويين، وفى الوقت نفسه بدأ الغوريون يعانون من تهديدات شاهات خوارزم.

المصادر:

بالإضافة إلى مصادر التاريخ الإسلامية (مثل ميرفون وفرشتا إلخ..) انظر عطبى وبيهقى وجوزجانى وابن الأثير وحمدالله مستوفى قزوينى فى تاريخ لغزيدة.

وبالنسبة للدراسات انظر:

(١) M. Nozim: *The Life and times of Sultan Mahmud of ghazha,* Cambridge 1931 with map.

(٢) Y. A. Hashimi: *Political, Caltural and administrive History under the later Ghaznawids, Hamburg 1956 (theis), map, bibliography*

د. عبدالرحمن الشيخ [ب. سبيلر B. Spuler]

الفنون فى العهد الغزنوى وآثاره الباقية :

لقد ازدهرت العمارة والفنون بازدهار الدولة الغزنوية وساعد على هذا ثراء النماذج المُحْتَذاه وتفاعلها مع مراكز شرق إيران التى كانت - لفترة طويلة - مركز تمازج والتقاء بين التيارات الفنية الإسلامية ونظيراتها الأجنبية. ومن المؤكد أن هذا الازدهار ما هو إلا استمرار للتجارب السامانية الباكرة فى خراسان أو بلاد ما وراء النهر والتى اختلطت فى مرحلتها الأخيرة بالفنون السلجوقية التى حققت شهرة تخطت حدود الإمبراطورية السلجوقية، لكن الأسلوب الفنى الذى طوره الغزنويون منذ عهد محمود بن سبكتكين ومن أتى بعده لا يقل أهمية من حيث الإبداع مما يدفعنا للاحتفاء به والتركيز على أهميته وطابعه المميّز الجدير بالاقتداء فى هذه المرحلة المتأخرة من تطور الفنون الإسلامية ممثلة فى أعمال فنية تم إنجازها فى غزنة وبست وبلخ وهراة ونيسابور.

ومما يؤسف له أنّ مواقع العواصم الغزنوية القديمة قد درست وهو ما حدث أيضا لكثير من الأعمال الفنية ولم تحفظ لنا سجلات الحوليين ما يكفى لإشباع نهمنا فى هذا المضمار.

ولقد زادت معارفنا بشكل كبير عن البقايا الأثرية الغزنوية التى ظلت حتى الآن لكن عملا شاملا لا يضمها معا. ومن الآثار الغزنوية الباقية مآذن غزنة والقلاع الحصينة فى بست، وكلها فى أفغانستان الحالية وما تبقى من ضريح أرسلان جاذب فى سانجبسط الذى تم وصفه منذ فترة. ولازالت بقايا المآذن بشكلها الموشورى قائمة بما عليها من زخارف وكتابات لكن إرجاعها إلى العصر الغزنوى المتأخر (مسعود الثالث وبهرام شاه) لم يتم إلا حديثا إذ كان الرحّالة يشيرون إليها - خطأ - باعتبارها أبراج نصر أقامها فاتحو الهند.

وقد نشرت البعثة الأثرية الفرنسية فى أفغانستان تقريرا مبدئيا عن بقايا لاشكارى بازار فى موقع معسكر محمود فى ضواحى بست والتى كانت

أيضا محل إقامة مفضل لمسعود الأول. وطريقة التشييد هنا توحى بتأثرها بطراز بناء قصور العباسيين فى العراق.

ومن البقايا الأثرية المهمة تلك الألواح من الرخام التى تضم كتابات وزخارف والمجلوبة من المقابر العائدة للعصر الغزنوى وقد اكتشف بعضها منذ أربعين عاما وكشفت البعثة الإيطالية عن قطع أخرى منها، وقد تأثرت الكتابات والزخارف فى هذه الألواح بالأسلوب العربى (أرابيسك) كما يمكننا أن نلمح فيها تأثيرات هندية وأخرى من وسط آسيا. ومن الآثار المهمة أيضا بقايا المحاريب والمصنوعات الحرفية البارعة وأعمال البرونز التى يضم متحف كابل جانبا منها.

المصادر:

(١) A. U. Pope: *A survey of Persian Art,* Oxford 1939.

(٢) E. Diez: Persian. *Islamische Boukunstin Churasan,* Gotha 1923.

د.عبدالرحمن الشيخ [سوردال ـ ثومين J. Sourdel-Thomine]

غزة

مدينة فى جنوب فلسطين كانت منذ العصور القديمة مركزا زراعيا وملتقى للقوافل، تبعد عن البحر الأبيض مسافة أربعة كيلو مترات على الطريق المؤدِّى من فلسطين إلى سوريا وملتقى طرق القوافل القادمة من شبه الجزيرة العربية وكانت عزّه (بالعين) القديمة إحدى عواصم الفلسطينيين القدماء Philistines وأسماها الإغريق جَزَا Gaza وكانت مدينة هيلينستية مزدهرة ثم مدينة رومانية، وفى الفترة البيزنطية كانت جزءا من ولاية فلسطين، وتحولت للمسيحية فى القرن الخامس للميلاد وأصبحت مقرا لإحدى الأسقفيات (الأبرشيات) وحققت شهرة فى مجال الأدب والخطابة، وفى بداية القرن السابع للميلاد كانت توصف بأنها مدينة ثرية يلقى الغرباء فيها ترحابا. وكان تجار مكة يزورونها بانتظام إذ إنها كانت إحدى محطات قوافل قريش فى رحلاتها للشام، ويقال إن هاشما جد الرسول [ﷺ] قد مات هناك لذا فمن مفاخر أهل غزة أنهم يطلقون على

مدينتهم اسم (مدينة هاشم) وقد هزمت قوة أرسلها أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) القائد البيزنطى لغزة فى موضع غير بعيد عن المدينة يسمى داثن وأحيانا تادُن، إلا أن المدينة نفسها لم تسقط ـ وفقا لمصادر موثقة ـ إلاّ على يد عمرو بن العاص الذى عامل السكان معاملة حسنة لكنه ذبح أفراد الحامية العسكرية، ومن ثم اعتبرهم العالم المسيحى شهداء.

ولا تشير المصادر كثيرا لغزة فيما بين القرن الأول والثالث للهجرة (السابع والتاسع للميلاد) غير أننا نعلم أنها شهدت صراعا فى أواخر القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) بين القبائل العربية التى كانت قد استقرت فى سوريا وفلسطين، وفى سنة ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م ولد فيها الإمام الشافعى (رضى الله عنه).

وفى القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) عندما كانت تحت حكم الفاطميين وصفها الجغرافيون بأنها كانت مدينة مهمة يزينها مسجد ضخم جميل.

وعندما احتلها الصليبيون وجدوها أطلالا خربة فبدأوا فى إعادة بنائها سنة ٥٤٤ هـ / ١١٤٩م وأقاموا بها قلعة ساعدتهم على الاستيلاء على عسقلان سنة ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م. إلاّ أن صلاح الدين الأيوبى هاجمها سنة ٥٦٥ هـ / ١١٧٠م واستولى على الجانب الأدنى من المدينة لكنه لم يسقط القلعة واستعادها بعد ذلك ريتشارد قلب الأسد وكانت موضوعا لمفاوضات بين المسلمين والصليبيين انتهت بتسليمها للمسلمين وفقا لشروط معاهدة عقدت سنة ٦٤٢ هـ / ١٢٤٤م وشهدت غزة بعد ذلك هزيمتين مريرتين حاقتا بالصليبيين. وسقطت غزة فى أيدى قوات هولاكو وكانت أقصى حد وصلوا إليه فى اتجاههم غربا وجنوبا بغرب.

وأصبحت غزة فى العهد المملوكى هى المدينة الرئيسية فى الشام بل وكانت مستقلة عن دمشق فى فترات، وكانت غزة فى هذه الفترة المملوكية تحظى بازدهار وثراء كما امتدت امتدادا كبيرا وأكد الجغرافيون الذين زاروها

فى هذه الفترة ازدهارها الاقتصادى وكثرة المجارى المائية بها وأرجعوا ذلك فى جانب كبير منه إلى مهارة تجارها. وقد شيد المسجد الجامع بها على أساسات كنيسة القديس يوحنا فى بداية القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر للميلاد).

وظل هذا المسجد قائما حتى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨).

وأدّى وصول العثمانيين سنة ٩٢٢ هـ / ١٥١٦ إلى معاناة غزة لكثير من المتاعب إذ خدع سكانها بتقارير غير صحيحة عن انتصارات للمماليك فظنوا أنهم قادرون على ذبح الحامية التركية الجديدة، فانتقم العثمانيون بإعدام عدد منهم، وعلى أية حال، فقد استعادت المدينة ازدهارها، وتشير السجلات العثمانية إلى زيادة فى عدد السكان من أقل من ١٠٠٠ أسرة سنة ٩٣٢ هـ / ١٥٢٥ ـ ١٥٢٦م إلى ما يزيد على ٢٠٠٠ أسرة سنة ٩٥٥ هـ / ١٥٤٨ ـ ١٥٤٩ م، وإن كان التقدير الإحصائى لسنة ٩٦٣ / ٩٦٤هـ (١٥٥٥ / ١٥٥٧م) يشير إلى تدن طفيف فى عدد الأسر. وكانت غالبية السكان مسلمين مع أقليات مسيحية ويهودية ومجموعة صغيرة من السَّامريين (أبناء السامرة) وتشير السجلات العثمانية أيضا إلى تراجع أعداد ما كان يعرف بجند الحلقة. كما كان بغزة أحياء للأكراد والتركمان. وفى أواخر القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) نعمت غزة بفترة رخاء لم تشهدها من قبل تحت حكم أسرة من الباشاوات أشهرهم حسين باشا، الذى نجح فى وضع حد لغارات البدو وكان يحتفظ بعلاقات طيبة مع المسيحيين المحليين والأوربيين.

وفى القرن الثامن عشر سببت الاضطرابات التى كان يثيرها البدو متاعب لغزة، ووجدت السلطات العثمانية بعض الصعوبة فى التصدّى لهم، وبانتصار نابليون سنة ١٧٩٩ سرعان ما خرج البدو من غزّة.

وفى القرن التاسع عشر كانت غزة إما مرتبطة بمصر أو بالحكام العثمانيين مباشرة وبنهاية الحرب العالمية الأولى كانت تكوّن جزءًا من فلسطين تحت الوصاية البريطانية.

وفى نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين كانت غزة تنعم بحياة هادئة مما أثر فى ازدياد عدد السكان ففى سنة ١٨٨٢ كان عدد السكان ١٦,٠٠٠ نسمة ارتفع سنة ١٩٠٦ إلى ٤٠,٠٠٠ نسمة (منهم ٧٥٠ مسيحيا ومائة وخمسون يهوديا) وعلى أية حال ففى سنة ١٩٣٢ انخفض عدد السكان إلى حوالى ١٧,٠٠٠ منهم قلة قليلة من اليونان الأورثوذكس الذين يحتفظون بكنيسة ترجع للقرن الثانى عشر للميلاد بها قبر القديس بورفيرى أسقف غزة فى القرن الخامس للميلاد. ومنذ الحرب العالمية الأولى بدأ المسلمون يتجمعون للصلاة فى موضع بالقرب من أطلال المسجد العظيم - يبجلون أيضا مقام نبى هاشم الذى يعود للقرن السادس الهجرى / الثانى عشر للميلاد (١).

(١) لا شك أن هناك خطأ هنا فلم يظهر بين المسلمين نبى فى القرن السادس للهجرة، فالمسلمون يؤمنون جميعا أن محمدًا خاتم الأنبياء ولعل الإشارة هنا لقبر هاشم جد النبى الذى قيل أنه مدفون هناك، ومنه اتخذت مدينة غزة كنيتها فى بعض المراحل «مدينة هاشم». [المترجم].

وأسلوب الحياة فى غزة قريب من أسلوب الحياة فى مصر.

المصادر:

(١) البلاذرى: فتوح البلدان.
(٢) اليعقوبى: البلدان.
(٣) ابن حوقل: صورة الأرض.
(٤) كتابات المقدسى والإدريسى.
(٥) الهروى: كتاب الزيارات، دمشق، ١٩٥٢ .

[د. عبدالرحمن الشيخ]

+ **غزة** : مدينة تقع جنوب فلسطين وتبعد عن البحر بنحو أربعة كيلومترات وقد اشتهرت منذ القدم بأنها مركز زراعى ومحطة لالتقاء القوافل القادمة من بلاد العرب. ولما كانت غزة مدينة من مدن الحدود فكثيرا ما تناولها التغيير من حين إلى حين ، فمن «عزة» (بالعين) التى كانت إحدى عواصم الفلسطينيين ثم صار اسمها «جزة» وهو اسم يونانى ثم صارت جزءا من أرض يهوذا فى العصر الرومانى ثم صارت فى العصر البيزنطى جزءا من الأراضى الفلسطينية الأصلية، ودخلتها المسيحية فى القرن الخامس وأصبحت

مقر بطركية. ووصفت فى بداية القرن السابع بالبلد الغنى وملتقى الزوار الأجانب وقد اعتاد التجار المكيون زيارتها بانتظام حتى ليقال إن هاشمًا أحد أجداد الرسول [ﷺ] مات بها فى إحدى زياراته التجارية لها ولذلك شرفت بتسميتها مدينة هاشما. وبجوار مدينة غزة مكان يسمى «بدائن» وأحيانا تادون ويقال إن جيش المسلمين الذى أرسله الخليفة أبو بكر ألحق الهزيمة بحاكم غزة الرومانى فى هذا الموضع، ولكن أصدق الروايات تؤكد أن الذى فتحها إنما هو عمرو بن العاص، ويندر ورود ذكر لمدينة غزة فى أى نصوص دونت فيما بين القرنين الأول والثالث الهجريين (السابع والتاسع الميلاديين) ولكن كل ما نعرفه عنها أنها كانت مرتعا لصراع دار بين القبائل العربية التى استقرت فى سوريا وفلسطين وذلك فى القرن الثانى الهجرى، ومن المعروف أيضا أن الفقيه الإمام الشافعى ولد هناك فى عام (=١٥٠هـ ٧٦٧م). وقد وصف الجغرافيون غزة وهى تحت حكم الفاطميين بأنها مدينة هامة بجامعها الكبير وتمتد حتى تصل إلى تخوم عبر الصحراء ثم تبعد عن البحر مسافة ميل واحد ويحيط بها البساتين الفسيحة والأشجار والكروم.

وكانت أطلالاً وقت أن احتلها الصليبيون الذين شرعوا فى إعادة بنائها عام ٥٤٤هـ/ ١١٤٩م ولما تولى بالدوين الثالث حكم القدس منح القلعة الجديدة للداووية (فرسان الهيكل) وقد ساعد هذا المعقل الصليبيين فى الاستيلاء على عسقلان فى عام ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م، وبعد عدة سنوات أعنى عام ٥٦٥هـ (= ١١٧٠م) هاجم صلاح الدين المدينة لكنه لم يفلح فى الاستيلاء على القلعة فاستولى على المدن الصغيرة المتناثرة حولها، ولكن كبير فرسان الداووية سلمها له أخيرا بعد سقوط بيت المقدس فى يد صلاح إلا أن ريتشارد قلب الأسد استعادها مرة أخرى وظلت المدينة موضع أخذ ورد أثناء المفاوضات التى جرت بين الصليبيين والمسلمين وأعيدت للمسلمين بمقتضى معاهدة عام ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م.

لكن سرعان ما صارت مسرحا هُزم فيه الصليبيون مرتين فى عامى ٦٣٦هـ، ٦٤٢هـ (= ١٢٣٩، ١٢٤٤م)، ثم أصبحت قبل الغزو المغولى مجال تنازع بين الأيوبيين فى الشام والأيوبيين فى مصر قبل أن يتم لهولاكو احتلالها فكانت بذلك الاحتلال آخر نقطة وصل إليها فى زحفه.

ولما جاء العصر المملوكى أصبحت غزة المدينة الكبرى لإقليم يتبع معظمه ولاية دمشق، وكانت البلدة حينذاك شديدة الثراء عظيمة الاتساع، وإن كانت فى بعض الأحيان مستقلة وإذا أخذنا بما يقوله الجغرافيون والرحالة المعاصرون فإنهم يجمعون على رخائها الاقتصادى الذى يعود بعضه إلى ثراء الإقليم المحيط بها لكثرة ريّه بالمياه الجوفية.

واشتهرت غزة فى عهد المماليك بالعنب والتين وعرف عنها الثراء وكان مجتمعها يتألف من ثلاث مجموعات هم التجار والفلاحون والمشتغلون بتربية الماشية والأغنام، وأدى وصول العثمانيين فى عام ٩٢٢/١٥١٦م إلى نكبة حلت بغزة إذ جاءها نبأ كاذب بنصر أحرزه المماليك فظنوا إذ ذاك أنهم قادرون على الفتك بالحامية العثمانية الجديدة فكان الانتقام منهم فظيعا ولقى الكثيرون منهم حتفهم قتلا.

وقد سكن غزة أغلبية من المسلمين والمسيحيين وأقلية من اليهود ومجموعة ضئيلة من السامريين وتمتعت غزة بفترة من الرخاء فى عهد عائلة تعرف بعائلة الباشاوات (١٠٧٠هـ/١٦٦٠م) نجحت فى الحد من غارات البدو المستمرة على المدينة وفى الحفاظ على العلاقات الطيبة مع المسيحيين والأوروبيين.

وكان القرن الثامن عشر قرن تمردات من جانب البدو الذين وجدت السلطات العثمانية بعض الصعوبة فى كبح جماحهم.

وفى القرن التاسع عشر سرى على غزة ما سرى على فلسطين حيث خضعت للسيطرة العثمانية بحكم صلتها بمصر، ثم أصبحت بعد حرب

١٩١٤ـ ١٩١٨ جزءا من فلسطين تحت الانتداب البريطانى.

وقد زاد عدد سكان غزة زيادة ملحوظة بفضل فترة السلم التى تمتعت بها عند نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فصاروا أربعين ألف نسمة فى سنة ١٩٠٦م بعد أن كانوا ستة عشر ألف فى سنة ١٨٨٢ منهم ٧٥٠ من المسيحيين، و١٦٠ من اليهود إلا أن العدد قل إلى ١٧,٠٠٠ نسمة كانت منهم أقلية أرثوذكسية يونانية لهم كنيستهم التى ترجع إلى القرن الثانى عشر والملحق بها قبر شهيد غزة المسيحى فى القرن الخامس الميلادى ويتجمع المسلمون للصلاة عند ضريح يعرفونه بضريح النبى هاشم وعلى الرغم من انتهاء عصر القوافل إلا أن غزة ظلت تتمتع زمناً طويلاً بسوق رائجة حافلة بشتى أنواع البضائع.

المصادر:

(١) M. A. Meyer: *History of the city of Gaza,* New York 1907.

(٢) F. M. Abel: *Géographie de la Palestine, ii,* Paris 1951, 154-7.

(٣) البلاذرى: فتوح البلدان، طبعة de goeje، ليدن ١٨٦٦.

(٤) المقدسى: أحسن التقاسيم، طبعة de goeje، ليدن ١٨٧٧.

أمل رواش [سوردال D. Sourdel]

غزولى

هو علاء الدين على بن عبد الله البهائى الدمشقى، وهو كاتب عربى يرجع أصله إلى البربر (توفى عام ٨١٥هـ / ١٤١٢م)، وضع كتاب «مطالع البدور فى منازل السرور»، وهو مختارات على غرار كتب الأدب، ولكنه فى محتواه ـ كما يقول الكاتب بحق فى المقدمة ـ يتميز عن كثير من هذه الكتابات، وهو يتحدث عن البيت وأقسامه المختلفة، وجميع مباهج الحياة والرياضة والكماليات المطلوبة لتحقيقها ـ وهو يحلّى هذه الموضوعات جميعا بالنوادر والأشعار التى ينتقيها من أعمال الشعراء المتأخرين، ولكنه يقدّم فى الوقت ذاته مادة ثرية جدا لا يمكن أن تبلى جدّتها وهى ترتبط بتاريخ

حضارة الشعوب المسلمة. وقد طبع الكتاب فى القاهرة فى مجلدين فى عام ١٢٩٩ ـ ١٣٠٠.

المصادر:

وردت فى صلب المادة

بهجت عبدالفتاح[س. بروكلمان C. Brockelmann]

غسان (غساسنة)

فرع من مجموعة قبائل الأزد الكبيرة التى هاجرت من جنوب الجزيرة العربية، وارتحلت فى شبه الجزيرة إلى أن استقرت أخيرا فى داخل نطاق الإمبراطورية الرومانية فى عام ٤٩٠م. وقبلت بالمسيحية ووافقت على أن تدفع الجزية.

وبعد فترة تعايش قصيرة كدافعين للجزية، استطاعوا أن يتغلبوا على هذه الجماعة الأخيرة (قبائل صالح) وحلت محلها كحلفاء عرب جدد لبيزنطة وكان ذلك فى عام ٥٠٢ ـ ٥٠٣م. وقد نظمت علاقاتهم مع الإمبراطورية معاهدة كانوا يتلقون طبقا لها إعانات سنوية، يقدمون فى مقابلها فرقا محمولة (مزودة بما تحتاجه القوات) للجيش البيزنطى. وكان يطلق على رؤسائهم فى الأقاليم المختلفة أسماء رومانية تعنى رؤساء العشائر، كما كانوا يوضعون فى مصاف الكبار والمتميزين ـ بل إن زعيمهم الذى كان مقعده فى جابية فى إقليم الجزيرة العربية حصل على أعلى تكريم وأعظم الألقاب حتى أنه كان يضع على رأسه التاج كملك تابع ، ورغم هذه الاتجاهات التى تشربوها من الرومان فى كثير من النواحى ورغم ارتباطهم العاطفى بفكرة «الطبيعة الواحدة» للمسيح، فقد ظل الغساسنة عربا فى أعماقهم، وقد زار بعض الشعراء من شبه الجزيرة مثل حسان بن ثابت والنابغة زاروا بلاطهم وأنشأوا فيهم قصائد المديح التى تشى بحياتهم من الداخل، والتى تعتبر وثائق لتاريخهم لثلاثة عقود.

وقد أدى الغساسنة، سياسيا وعسكريا أعظم المهام لبيزنطة: (أ) فقد زودوا جيش المشرق بالفرق ذات الكفاءة العالية والقدرة على التحرك، وذلك فى حرب «الروم» ضد الفرس

التى كانت أبرز الإسهامات السياسية والعسكرية فى عهد الحارث بن جبلة فى الفترة من عام ٥٢٩م إلى عام ٥٦٩م، وقبل أن تؤدى الخلافات مع أباطرة الرومان جوستين الثانى، وتبيربوس Tiberins وموريس إلى الحد من جهودهم العسكرية وإحباطها. وقد اشترك الحارث على نحو منتظم فى الحربين اللتين خاضهما الرومان ضد الفرس فى عصر جوستنيان (٥٢٧ ـ ٥٦٥م)، وحارب ببراعة فى «كالينيكوم» Callinicum (٥٣١م) وفى حملة بيليزاريوس Belisurius الأشورية (٥٤١م). (ب) تواصلت الحرب بنجاح مع اللخميين. وقد انتصر الحارث بمفرده على منذر اللخمى فى يم حليمة Yamm Haliam فى عام ٥٥٤م بالقرب من قنسرين وانتصر ابنه على قابوس فى عين أوباغ Ayn Ubagh فى عام ٥٧٠م واستولى على الحيرة وأحرقها ـ وقد كان تفوق الغساسنة العسكرى على اللخميين خلاصا لبيزنطة من أخطر مشكلة عربية تواجهها (جـ) استطاع الغساسنة من قاعدتهم الرئيسية فى الجزيرة العربية وفلسطين أن يضيقوا الخناق على البدو الرحل، والقيام بحملات عسكرية ضد اليهود فى الحجاز. وقد تضمن الجانب العربى لمهمتهم حماية المصالح التجارية والسياسية لبيزنطة على طول طريق التوابل، وقد انعكست أهميتهم فى هذا الجانب فى الاشتراك فى البعثة الدبلوماسية إلى ابرهة الحاكم الحبشى لـ Arabia Felix.

وقد كان الغساسنة عنصرا حاسما فى تاريخ الإيمان بالطبيعة الواحدة للمسيح فى سوريا، فقد أدت جهود ملكهم الحارث بن جبلة إلى إحياء الكنيسة التى تأخذ بهذه العقيدة (الإيمان بالطبيعة الواحدة للمسيح) بعد أن كانت غير معترف بها فى عصر الإمبراطور الخلقيدونى[1] جوستين الأول فيما بين ٥١٨ ـ ٥٢٧م.

---

(١) نسبة إلى خلقيدونية وهى مدينة قديمة بآسيا الصغرى على البوسفور وقد عقد فيها عام ٤٥١م المجمع المسكونى الذى حرم القول بالطبيعة الواحدة للمسيح.

المترجم

وفى عام ٥٤٠م تقريبا وبمساعدة الإمبراطورة تيودورا، حصل الحارث على رسامة اثنين من الأساقفة الذين يعتقدون فى الطبيعة الواحدة للمسيح وهما اتيودوراس Theodorus والأسقف الشهير جاكوب (يعقوب) برادايوس Jacob Baradaeus والذى سميت باسمه كنيسة الطبيعة الواحدة للمسيح فى سوريا فأصبحت تسمى بالكنيسة «اليعقوبية» - وقد عملت الجهود المضنية لهذين الرجلين على إعادة النشاط لهذه الكنيسة مرة أخرى. واستمر ملوك الغساسنة، الحارث وابنه منذر فى حماية هذه الكنيسة لا من عداء الخلقيدونيين فحسب بل أيضا من الحركات الانقسامية فى الداخل «هرطقة التثليث» التى قال بها إيوجينيوس Eugenius وكونون Conon، والخلاف الذى نشب بين جالوب برادايوس وبين بول الأسود، وكذلك الصراع على كرسى البطريركية بين أساقفة أنطاكية والاسكندرية - ولكن الغساسنة لم يهملوا أبدا شبه الجزيرة العربية فقد كان نشاطهم التبشيرى - وخصوصا فى نجران ذا أثر مهم فى نشر المسيحية فى تلك الأجزاء الجنوبية. وبالرغم من أن تأييدهم القوى لحركة الطبيعة الواحدة للمسيح قد كدرت علاقاتهم بالأباطرة الارثوذكس، وأدت إلى سقوط ملكهم منذر (٥٦٩ - ٥٨٢م)، وولده نعمان، إلا أن تاريخ هؤلاء القادة العسكريين قد اختار من خلال هذه الحركة هذا الصفاء الروحى الذى جعل منها أنضج تعبير عن الثقافة العربية المسيحية.

وقد قام الغساسنة بإسهامات مهمة فى تمدن سوريا وفى حياتها المعمارية فى القرن السادس فأنشأوا أعدادًا من المدن مثل جلق، وكذلك الأشغال العامة مثل الصراع فى الرصافة (سيرجيوبوليس Sergio polis) - كما بنوا الكنائس والأديرة - وسبقوا الأمويين عندما شيدوا فى الصحراء وبالقرب منها مساكن فخمة كانت فى بعض الأحيان منشآت عسكرية.

ولم تكن العلاقات بين بيزنطة والغساسنة طيبة بسبب نزعة الاستقلالية وبسبب تأييد الغساسنة لحركة الطبيعة الواحدة للمسيح.. وفى

عام ٥٨٠م اعتقل الإمبراطور تيبربوس، منذر وجىء به إلى القسطنطينية. وفى عام ٥٨٢ ـ ٥٨٣م أوقع الإمبراطور موريس العقوبة نفسها على ابنه نعمان ـ وقد أدى هذا إلى ضعف زعامة الغساسنة ـ ولكن الغزو الفارسى فى عام ٦١٣ ـ ٦١٤م هو الذى كان الضربة القاضية للغساسنة، الذين ظهروا مع ذلك من جديد يخدمون فى جيش هرقل ومثلهم جبلة بن الأيهم فى معركة اليرموك الحاسمة عام ٥٣٦م.

وكان الفتح الإسلامى لسوريا فقضى على الغساسنة تماما وذهب بعضهم إلى بيزنطة واستقروا فى الأناضول وأسلم آخرون واندمجوا فى الجماعة العربية الجديدة ـ وظل الباقون على ديانتهم المسيحية ومكثوا فى سوريا.

المصادر:

المصادراليونانية:

(١) Evagrius: *Ecclesiastical History* ed. *Bidez and Parmentier*, 216, 223.

المصادر السريانية:

(١) Michael the Syrian: *Chrouique, French trans. by J. B. Chabot, ii, 254-8, 285, 358-9, 323-5, 344, 345, 349-51, 364-71.*

المصادر العربية:

(١) حسان بن ثابت: ديوان طبعة: GMS Hirschfeld، قصائد ١٣، ٧٩، ٨٦، ٩٢، ١٢٥، ١٣٨، ١٥٥، ١٦٠.

(٢) النابغة فى *The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets, ecl.* W. Ahlwardt, *Poens* 1, 2, 11, 13, 18, 20, 21, 25, 27.

بهجت عبدالفتاح (عرفان شاهد Irfan Shahid)

غسل

تعنى كلمة الغسل غَسْل الجسم كله بما فى ذلك الشعر بماء طهور، بعد النّية. ويدخل فى معنى الغُسل الوضوء الذى هو فرض لابد أن يؤديه المسلم قبل أداء الصلوات (المترجم: فإن تعذّر وجود الماء استعيض عن الوضوء بالتيمّم)، لكن الوضوء وحده لا يكفى

(وكذلك التيمم) فى حالة ما إذا جامع الإنسان زوجته أو إحدى حليلاته (بالحاء المهملة) لأنه فى هذه الحال يكون قد أصبح جُنُبا (بضم الجيم والنون) أى فى جنابة فلا يصح للجُنب صلاة إلا بعد الاغتسال الكامل الذى عرّفناه فى صدر هذا المقال، أما إذا كان هناك مانع من مرض فيمكن للجُنب أن يكتفى بالوضوء العادى. ويتحتَّم الغُسْل أيضا بعد انقضاء الطَّمث (الحيض) أما نزول الدم لسبب آخر فلا يقتضى التطهر بالغسل الكامل. وإذا حاضت المرأة أو طمثت وجب على زوجها تجنب مجامعتها فإذا طهرت (أى زال دم الحيض فيها) وجب عليها الغسل ولا يجوز لزوجها مجامعتها إلاّ بعد الاغتسال، ولا يجوز للجنب ترتيل القرآن أو دخول المسجد إلاّ بعد الغسل (المترجم: هناك خلاف فى ذلك، وإن كان مس المصحف وأداء الصلاة من الممنوعات المؤكدة) والنسوة الحائضات واللائى فى حالة وضع يمكنهن قراءة القرآن، لكن أداءهن للصلوات غير مطلوب، وثمة خلاف فى تفاصيل الغسل بين مذاهب السنة يمكن متابعتها فى كتب الفقه الكثيرة وبالإضافة للغسل الذى يعد فرضا لازما، هناك غُسل سُنّة كالغسل لصلاة الجمعة وللعيدين وأثناء الحج قبل دخول مكة (المكرمة) وقد عدّد الإمام الشافعى اثنتى عشرة مناسبة جعل الغسل فيها سُنّة عن الرسول [ﷺ] أما الشيعة فلديهم ما لا يقل عن ثمان وعشرين مناسبة للغسل معظمها مرتبط بتاريخ التشيّع، ووفقا لرأى بعض علماء الشيعة فإن الغسل فرض واجب إذا لمس المرء طفلاً حديث الولادة وإذا نظر إلى شخص مشنوق (على حبل المشنقة).

أما غسل الميت فهناك خلاف بين أتباع المذهب المالكى إن كان فرضا أم سُنّة، مع أن هذا الغسل غالبا ما يقوم به مغسّلون اختصاصيون ولابد - عموما - من تغطية عَورة المتوفى أثناء تغسيله إلا إذا كانت الزوجة هى التى تغسّل زوجها فلا مانع فى هذه الحال أن ترى عورته، ولا تغسّل جثث الشهداء الذين سقطوا فى ساحة المعركة، ويهمنا أن نشير إلى ما يحدث

فعلاً فى العالم الإسلامى بصرف النظر عما تورده كتب الفقه، ولما كان الوضوء مرتبطا بالصلاة فإن إهمال فروض الصلاة (وهو ما يحدث بين النساء خاصة فى شمال أفريقيا) يؤدى إلى إهمال الوضوء، ويلاحظ فى بعض المناطق فى مراكش ـ حيث توجد علاقة مع النسوة اليهوديات ـ لابد أن تغتسل المرأة عدة مرات بمياه تم جلبها من سبعة مجارٍ مائية مختلفة.

المصادر:

(١) محمد الجزيرى: الفقه على المذاهب الأربعة جزء١، ص٧٨، القاهرة ١٣٥٥.

(٢) G. H. Bousquet: *Ha pureté rituelle enlslam, in RHR,* cxxxviii (1950), 53-71.

د. عبدالرحمن الشيخ[بوسكويه G. H. Bousquet]

غطفان

اسم يطلق على مجموعة من القبائل فى شمال الجزيرة العربية تنتمى إلى قيس عيلان، وينحدرون حسب تسلسل الأنساب ـ من غطفان بن سعد بن قيس بن عيلان. وتقع أرضهم بين الحجاز وجبال شمر، فى ذلك الجزء من نجد الذى ينتهى عند وادى الرمة ـ وقد عاشت فى هذه المنطقة من الغرب إلى الشرق قبائلهم الرئيسية وهى «بنو أشجع» و «ذبيان» (وقبائلها الفرعية فزارة و «مرّة» وثعلبة) وعبس و «الأنبار» فى منطقة القصيم. ومن هذه القبائل برزت بنو عبس (بن بغيض بن ريث بن غطفان) فى عام ٥٥٠م، عندما سيطر زعيمهم زهير بن جذيمة ليس على الغطفانيين وحدهم فحسب بل أيضا على هوازن وهى الجماعة الأخرى المهمة من جماعات قيس عيلان. وبعد مقتل زهير على يد خالد بن جعفر من بنى عامر بن صعصعة تضاءلت سلطة عبسى وكان النزاع الذى شب بين قيس بن زهير بن جذيمة وبين حذيفة ابن بدر شيخ بنى فزارة ابن ذبيان بن بغيد بن ريث بن غطفان قد أدى إلى ما عرف بحرب داحس بين عبس وذبيان تلك الحرب التى لم يبق أحد من غطفان كلها تقريبا إلا وقد حمل السلاح ضد عبس

وأجبروها على ترك مراعيها، وبعد كثير من الترحال والتجوال وجدوا مأوى لهم عند بنى عامر بن صعصعة. وفى عام ٥٨٠ تقريبا هزمت الجماعتان فى معركة شعب جبلة وانحل عقد التحالف الذى كان يضم تميما وذبيان وأسداً وقبائل أخرى ثم مالبث السلام أن عاد بين عبس وذبيان بسبب المساعى الحميدة من اثنين من رؤساء بنى مرة هما ابن عوف بن سعد بن ذبيان المعروف بالحارث بن عوف والآخر هو هرم بن سنان، وقد امتدحهما زهير بن أبى سلمى فى معلقته ـ وبعد هذه المصالحة اتحدت عبس وذبيان بنى عامر بن صعصعة وكثير ما انضمت إليهما قبائل غطفان الأخرى كما حدث فى موقعة الرَّقَم كما عقدت غطفان فى الوقت نفسه تقريبا تحالفا مع جيرانها «طئ» و «أسد» وقد كانت هناك أيضا معارك بين غطفان وهوازن وسليم حتى جاء الاسلام فأنهى هذه الصراعات. وقد كانت غطفان مثل كل البدو تقريبا تعادى محمد [ﷺ] والإسلام وفى ذلك الوقت كان «عيينة ابن حصن الفزارى من بين بيت بدر الشهير ـ الشخصية القيادية بين قبائل غطفان وقد حاول أهل مكة كسب تأييده، على حين كان محمد [ﷺ] حريصا على أن يحيط كل التحركات المعادية (مثلما حدث فى حملة الكدر) ضد سليم وغطفان وبعد طرد بنى النضير من المدينة إلى خيبر، تحالف اليهود مع أهل مكة وكسبا تأييد غطفان وسليم. وقد اشتركت فرقة من بنى فزارة وربما بنى مرة أيضا بقيادة عيينة فى عام ٥هـ/ ٦٢٧م فى حصار المدينة(فيما عرف باسم غزوة الخندق) ولكن عندما فشلت هذه المحاولة، عقد بنو الأشجع ـ الذين كانوا من بين قبائل غطفان كلها يعيشون قريبا جدا من المدينة معاهدة مع محمد [ﷺ]، وتيقن عيينه أنه من الأفضل أن يحجم عن المعارضة السافرة.. وقد كان عيينه فى معسكر محمد [ﷺ] أثناء فتح مكة فى العام الثامن للهجرة (٦٣٠م)، وصحبه فى غزوة حنين التى جاءت بعد ذلك وكافأة النبى [ﷺ] بشكل خاص فى الجعرّانة فاختصه بمائة من الإبل عند توزيع الغنائم على حين أعطى عباس ابن مروان السلمى أربعة رؤوس فقط

فأحسّ عباس بالمرارة رغم استبسال بنى سليم فى القتال يومذاك وفى العام التاسع من الهجرة (٦٣١م) ذهب وفد من فزارة وفزة برئاسة خارجة بن حصن والحارث بن عوف، إلى المدينة ليعلنا اعتناق قبيلتيهما للدين الجديد، ولكن حدث فتنة فى الردة التى أعقبت وفاة محمد [ﷺ] مباشرة، أن اشهرت غطفان وبنو اسد السلاح. وهاجمت عصبة منهم بقيادة خارجة بن حصن أبا بكر فى معسكره القريب من ذى القصة ولكن المسلمين ردوها على أعقابها. وبعد ذلك هزم خالد بن الوليد بنى أسد الذين كانوا بزعامة طليحة وجماعة من فزارة بقيادة عيينه بن حصن فى موقعة «بزاخة» وقضوا على آخر مقاومة من جانب خارجة بن حصن فى الغَمْرة فى أراضى فزارة، وترتب على هذه الهزيمة أن فقدت فزارة جزءا كبيرا من مراعيها، وجئ بعيينه بن حصن أسيرا إلى المدينة، ولكن أبا بكر عفا عنه وأصبحت ابنته أم البنين زوجة لعثمان بن عفان.

وقد اشترك مقاتلو غطفان فى حروب الغزو، واستقر بعضهم فى البلاد التى فُتحت حديثا. فالجيش الشامى الذى أرسل إلى المدينة بعد موت معاوية مباشرة فى عام ٦٠هـ/ ٦٨٠م كان بقيادة مسلم بن عقبة المرّى وفى الكوفة نجد أفرادا ينتمون إلى الأسر الكبيرة من بنى فزارة مثل منظور بن زبان صهر الحسن بن على ومحمد بن طلحة بن عبيد الله الحجج، وعبد الله بن بن الزبير ومندر بن الزبير. وقد تزوجت هند بنت أسماء بنت خارجة بن حصن من عبد الله بن زياد ثم من بشر بن مروان وأخيرا من الحجاج.

وقد كان طبيعيا فى الصراع بين عرب الشمال (مصر) وعرب الجنوب (كلب) أن تتعاطف غطفان مع عرب الشمال وقد حاربوا فى مرج راهط (٦٥هـ/ ٦٨٤م) بقيادة الضحّاك بن قيس الفزارى، ضد بنى كلب ويبدو أن القراربين فى الكوفة قد أيدوا ظُفَر بن الحارث الكلبى بن عامر وعمير بن حباب السلمى فى حربهم ضد حميد بن حُريث الكلبى - وعندما قتل حميد بعضا من بنى فزارة فى أرضهم فى الجزيرة العربية، انتقمت فزاره فى معركة «بنات

قـين» بالسَّماوة (٧٤هـ / ٦٩٣م) ـ وكان من حظ فزارة أن كانت ولادة بنت العباس، وهى واحدة من زوجات عبد الملك بن مروان ، وأم الخليفتين الوليد وسليمان من سلالة زهير بن رواجه الفزارى. وعندما كان عمر بن هبيرة الفزارى واليا على الشرق فى الفترة من عام ١٠٢هـ/ ٧٢١م، إلى عام ١٠٥هـ/ ٧٢٥م إستعادت قبائل قيس كلها مكانتها مرة أخرى وبعد سقوط الأمبراطورية الأموية. لم نسمع إلا القليل عن غطفان.

وقد جاء ذكر «فزارة وأشجع» وثعلبة مرتبطا بثورة قبائل البدو فى عام ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م، والتى أخمدها بُغا الكبير، ولكن غالية غطفان كانت قد تركت الجزيرة العربية واحتلت قبائل طئ أراضيها كما لم تكن هناك أية جماعات من غطفان بين عرب الشمال (قيس) الذين استقروا فى مصر فى عام ١٠٧هـ/ ٧٢٥ ـ ٧٢٦م بأمر من هشام بن عبد الملك. وبعد ذلك بفترة طويلة نجد عشائر وعائلات فى مصر وليبيا والمغرب فى أسبانيا تدعّى أنها من سلالة غطفان.

ومن بين شعراء المعلقات اثنان ينتميان إلى غطفان هما عنترة بن شداد العبسى، والنابغة الذبيانى.. وهناك شعراء آخرون من غطفان أيضا أقل من هذين شهرة وهم غروة بن الورد والحطيئة العبسى والحَاضرة و«الشماخ» من ثعلبة بن سعد؛ وكذلك ابن ميادة من بنى مرة بن عوف؛ وابن داره من بنى عبد العزى الذين يعرفون عادة ببنى المحوّلة ذلك لأن النبى [ﷺ] أمر بتغيير اسم سلفهم إلى «عبد الله» عويف القوافى من فزارة.

وليس هناك إلا القليل الذى نعرفه عن عقيدة الغطفانيين الوثنية ـ فقد كانوا ـ مثل القبائل الأخرى يعبدون وثنا يسمونه «الأقيصر» وكان لهم أيضا بيت العزى فى «بوس» الذى أخطأ الكتاب المسلمون فجعلوه منافساً للكعبة فى مكة ـ وقد دمره زهير بن جناب الكلبى فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ثم كان هناك خالد بن سنان العبسى الذى يعزى إلى النبى [ﷺ] قوله عنه «إنه كان نبياً أهلكه ناسه».

كما أن أصل اسم غطفان غير معروف وهناك بجانب غطفان قيس بن عيلان الشهيرة عشائر تحمل نفس الاسم منها جهينة وجذام، وإباد وقد كان عطفان بن أنيف الكلبى من شعراء القرن الأول للهجرة (السابع الميلادى) وكان من بين كُتّاب مروان بن الحكم رجل يكنى بأبى غطفان.

المصادر:

انظر المصادر الواردة فى المادة بالإضافة إلى المصادر العربية الأخرى مثل: ابن سعد، الطبرى.

نقائض جرير والفرزدق.

المفضليات وكتاب الأغانى للأصفهانى.

بهجت عبدالفتاح [ج. و. فوك J. W.Fück]

غفارى

أحمد بن محمد مؤرخ فارسى سليل أسرة ترجع أصولها إلى مدينة «ساوة» ثم استقرت فى مدينة «قزوين»، وانحدرت من الإمام الشافعى نجم الدين عبد الغفار المتوفى فى سنة ٦٦٥هـ (١٢٦٦م)، وهو مؤلف كتاب «الحاوى الصغير»، وتعزى إليه نسب غفارى. وقد تولى خمسة أفراد من أسلافه منصب القاضى. وقد توفى أبوه فى سنة ٩٣٢هـ (١٥٢٦م) الذى نظم الشعر باسم مستعار هو«وصالى»، كما تولى أخوه المنصب نفسه فى مدينة الرّىّ. وحيث أنه عاش فى مدينة «قزوين»، وحمل لقب «قاض» فمن المحتمل أنه تولى المنصب نفسه فى مدينته الأم. ويقال إنه تقاعد فى نهاية حياته من الوظائف الرسمية، وعمل فى خدمة الأمراء. وقام برحلة من مدينة قزوين إلى مدينة قاشان بصحبة الأمير تقى الدين محمد، حفيد الأمير جمال الدين محمد صدر، والشاعر نذيرى التبريزى. والتقى فى هذه الرحلة بالشاعر العظيم محتشم القاشانى، وفى نهاية حياته أدى فريضة الحج، ومات فى أثناء عودته ببلدة دَيْبُل (بالسند) فى سنة ٩٥٧هـ (١٥٦٧م). وعلى الرغم من أنه شاعر، بيد أنه ألف كتابين كبيرين فى التاريخ، هما: «نجارستان» وهو مجموعة نوادر وملح تاريخية جمعت من أحسن الأعمال المعروفة،

رتبها وفق التسلسل الزمنى، وقد أتمها فى سنة ٩٥٩هـ (١٥٥٢م)، وأهداها إلى الشاه الصفوى «طهماسب»؛ وكتاب «نسخ ـ ئى جهان ـ آرا»، وهو تاريخ السلالات الحاكمة منذ البداية حتى سنة ٩٧٢هـ (١٥٦٤م)، وأهداه إلى هذا الحاكم نفسه.

المصادر:

(١) Sàm Mirzà Safawi: *Tuhfa-yi Sàmi*, Tehran 1314/1936, 72-4.

(٢) منتخب التواريخ عبدالقادر بن ملوك شاه البدونى، جزء ٣، كلكتا ١٨٦٠، ص١٨٥ـ١٨٦.

حسن شكرى [س. نفيسى ـ S. Naficy]

غفران

مصدر غَفَرَ، ويشير إلى إسمين من أسماء الله الحسنى «الغفور» أى كثير المغفرة والستر للذنوب، و«الغَفَّار» وهوأبلغ من الغفور لأنه وضع للتكثير، ومعناها أنه يغفر الذنب أبدا. وعلى هذا النحو: يكون فعل الإنسان هو الصفح عن الاساءة، ويكون فعل الله سبحانه وتعالى بصفة جوهرية، هو الصفح عن الذنوب والآثام. ومصطلح «غفران» من مجموع المفردات المستخدمة فى «علم الكلام» ومثال ذلك البحث عن «الوعد والوعيد» وسورة التوبة، ومن مجموع المفردات المستخدمة فى «التصوف» ومثال ذلك «مقام التوبة». وله مترادفات شائعة منها: العفو، أى التوكيد على محو السيئات والتجاوز عن المعاصى، وترك المؤاخذة على الذنب والتجافى عنه، وإزالة الذنوب بالكلية ومحوها من ديوان الكرام الكاتبين. ـ وقد حللت شرائط المغفرة الإلهية وطرائقها فى مادة «التوبة».

حسن شكرى [ل. كارديه ـ L. Gardet].

غلاة

هم المتطرفون أو الذين يغالون فى المسائل الدينية ـ وقد أطلقها دارسو البدع على هؤلاء الشيعة الذين تبالغ مبادؤهم الإمامية «الاثنا عشرية» فى توقير الأئمة ـ ولكن هذا المصطلح فى الواقع قد شمل كل الشيعة الأوائل وكذلك أطلق على كل جماعات الشيعة

المتأخرين باستثناء الزيديين والأثنى عشريين التقليديين؛ والإسماعيليين فى بعض الأحيان.

وقد كان أول الغلاة، عبدالله بن سبأ، الذى تتمثل مغالاته فى أفكاره إن عليا وإن كان قد مات، إلا أنه تكهن بعودته (الرجعة)، كما ذكر الأئمة المتأخرون ذلك عن الإمام الثانى عشر.. وعلى أية حال فإن فكرة غياب (أو غيبة) إمام سوف يعود ويقيم العدل باسم المهدى أو القيم قد ظهرت أولا بين الغلاة.. وهناك مواقف أخرى أعتبرها الكتّاب الأوائل من الغلو (أو المغالاة) مثل «سب» (إدانة) أبى بكر وعمر على أساس أنهما مغتصبا حق علىّ وكذلك فكرة أن الإمام الحق هو الذى يعصمه الله (سبحانه) من أى نوع من الخطأ. وقد اهتم الغلاة على وجه الخصوص بتحديد طبيعة شخص الإمام، ومن ثم ينسب إليهم مواقف متباينة حول هذا الموضوع فهم يقولون:

ـ إن الإمام وحى النبى أو المنفذ لوصيته.

ـ إن الإمام له قدرة تنبؤية (النبوءة) بالرغم من أنه تال لمحمد [ﷺ].

ـ إن الإمام (مثله مثل محمد [ﷺ]) يستشعر وميضا من النور الإلهى. ورثه عن آدم من خلال مجموعة من الأنبياء.

ـ أو أن الإمام يمثل الألوهية ذاتها، ربما كإله أصغر على الأرض أو بحلول الروح الألهية فيه.

وبالقدر نفسه تقريبا كانوا يهتمون بتحديد طبيعة المؤمن الحق.. وقد تصور البعض أن المخلصين الصادقين يتلقون قدرا من الوحى أو الإلهام الذى ينزل على الأنبياء. وقد حدث فى الفترة التى ظهر فيها أبو الخطاب ـ وهو صديق جعفر الصادق ـ ومن قيادات المغالين أن فكر كثيرون فى الروح بمفاهيم روحية خالصة مستقلة عن أى جسد ومن ثم توقع البعض بعثا روحيا خالصا، وتبنى الكثيرون فكرة التناسخ بل وفكرة المسخ فى الأجساد دون البشرية ـ ولذلك ـ وتمشيا مع التقليل من قيمة الجسد، اعتبر الكثيرون أن الشرع الذى يقوم على الشعائر

والطقوس ليس ملزما لهؤلاء الذين توصلوا إلى حقائق أعمق أى هؤلاء الذين عرفوا الإمام.. وبشكل عام فإن الاتهامات توجه إليهم لأنهم يعتبرون كل قواعد الأخلاقيات التقليدية غير قائمة وفى الوقت نفسه يلام بعضهم لأنهم يدخلون قواعد جديدة مثل فكرة النباتية (أى العيش على النباتات من خضر وفواكه) وهناك من بين الغلاة ـ وعلى الأخص المغيرة بن سعيد و«أبو منصور العجلى ـ من فكر فى طبيعة الله (سبحانه) ذاته، وفى عبارات «تجسيمية» (أى خلع الصفات البشرية على الله جل جلاله) مأخوذة من نصوص القرآن.

ويمكن أن نرد الكثير من هذا التفكير إلى قوة دفع الإسلام ذاته، وإلى علم القرآن ومعارفه ـ فتوقع استمرار النبوءة والأمل فى ترنيم إنسانى يقوم بتوجيه من الله سبحانه بتنظيم العالم فى عدل وإنصاف، يمثل تفسيرا للإسلام، بديلا لإسلام القيادة فى مكة والمدينة ومع ذلك فهناك بعض التفاصيل التى تعكس المفاهيم العربية قبل الإسلام، ذلك لأن كثيرين من قيادات الغلاة الأوائل كانوا من عرب القبائل.. فالتقديس الذى يخلع على «المختار» وكذلك بعض مفاهيم رجعة الأبطال، ذات أصول عربية قديمة.. وأخيرا فإن كثيرين من زعماء الغلاة المتأخرين كانوا من الموالى المتأثرين بالمسيحية واليهودية والغنوصية والزرادشتية، وقد جاءوا معهم بهذه المفاهيم القديمة. ومن المحتمل أن تكون أكثر أفكارهم حول الروح من هذه التعاليم الأولى التى ظهرت فى الشرق الأوسط.

ويبدو ـ فى الأجيال الأولى ـ أن الغلاة كانوا مجرد فرق دينية فى الحركات الشعبية المختلفة. ولكن بمقدم القرن الثانى بدأ بعضهم نشاطا سياسيا مستقلا ضد النظام القائم (ولكن قد تكون الحكومة هى التى بادرت بمحاولة القمع فى بعض الانتفاضات مثل تلك التى قام بها بيان بن سمعان)، على حين ساعدت أفكارهم أيضا على تبرير تشكيل تسلسل موروث للإمامة، يسود

الاعتقاد فيه بأن مطالبا ما بالإمامة يكون أماما سواء سعى إلى حكم الأمة الإسلامية أو لم يسع. والحق أن المفكرين الغلاة أحاطوا بأنساب كل من محمد بن الحنفية ومحمد بكير وجعفر الصادق ـ والتقاليد الإمامية تعتبر كل مؤيدى أى مطالب بالإمامة من نسل محمد بن الحنفية من الغلاة تحت مسمى الكيسانية ـ وقد استمر بعض هؤلاء الكيسانيين العباسيين كأئمة ذوى سلطة فوق الطبيعة وذلك طيلة عدة أجيال. ويبدو أن بعض الغلاة لم يسمحوا للإمامة أن تخرج فحسب من العلويين بل من الأسرة الهاشمية أيضا، وذلك عندما يظهر شخص آخر تكون له القيادة المقدسة وأخيرا فإنه يبدو أن أفكار غلاة الشيعة قد أثرت فى بعض الحركات الطائفية الزرادشتية وخصوصا عن طريق توقير أبى مسلم.

ومع القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) خرجت من بين الغلاة نظم باطنية تفسر القرآن رمزيا. ويبدو أن هذه النظم قد تأثرت بالفلسفة اليونانية ـ وقد اختلف الغلاة حول توكيدهم على سيادة مبدأ أو آخر.. فالميمية تمجد الميم أو محمد [ﷺ] الذى يجسد كنبى مبدأ الحق المعلن والحقيقة الموضوعية؛ أما العينية فتمجد العين أو على الذى يجسد كإمام مبدأ المعنى الداخلى ـ وهناك مبدأ ثالث تمثله السين أو سلمان الفارسى، البوابة (الباب) الذى يصل منه الإنسان إلى الحقيقة. وقد لعب عديد من هذه الجماعات بعض الدور فى سنوات انهيار الخلافة العباسية عندما تولى أحد المتعصبين وهو شلمغانى Shal-maghani مركزا أساسيا رفيعا.

وقد جرى استيعاب ما خلفه الغلاة فى حركات الإمامية والإسماعيلية وتم تنظيمه باستبعاد الأفكار التى تتضمن أية حلول وسط لوحدانية الله (سبحانه).. وهكذا رفض الذين عاشوا بعدهم فكرة الحلول، مع فكرة أن الإمام يمكن أن يكون إلها أو نبيا. ولكن حتى هذه الأفكار ظلت موجودة فى داخل الدوائر الأمامية والإسماعيلية وفى طوائف مثل النصيرية ـ وفى القرون التى تلت ذلك ظهرت حركات غامضة

استخدمت الكثير من أفكار الغلاة مثل النزارية والدروز من داخل الإسماعلية و«أصل الحق» الذى رأوا فى علىّ إلهاً.. وبالمثل فإن الصفويين الأول فسروا التشيّع بطريقة تعتبرها الإمامية التقليدية غلوا ـ وقد دخلت الكثير منها فى البحر الواسع للصوفية بعد أن تحولت إلى معرفة رمزية معقدة.

المصادر:

(١) J. Wellhausen: *Die religiös-Politische Oppositionsparteien, Abh. G. W. Gött,., Phil. Nist. Kl., n.f. v, no. 2, 1901.*

(٢) Marshall G. S. Hodgson: *How did the early shiʿa become sectarion?* in JAOS, IXXXV, 1955.

[M.g.s.Hodgson م. ج. س. هودجسون] بهجت عبدالفتاح

غلزى

غلزى (بفتح الغين أو كسرها) أو غلجى قبيلة كبيرة فى غرب بلاد الأفغان ولها بطون عديدة خاصة بين قندهار وغزنة. وثمة كتابات كثيرة عن أصل هذه القبيلة إلاّ أنه يمكن القول أنهم خليط من العناصر التركية والهفتاليت Hephthalite والاسم غلزى يعنى بلغة الباشتو ابن الغَل والتى تعنى بدورها ابن اللص ووفقا للأساطير المدرجة فى Makhza-i Afghani فإن الغلزيين منحدرون من ماتو Matoابنة بتان Bitan (أو باتنى Batni) الذى كان ابنا لقيس، وقد اتخذ الباتان اسمهم من هذا الجد (بتان أوباتنى) وكان لماتو شأن مع شاه حسين الأمير الغورى (من الغور) اللاجىء وولد غَلْزى الجد الأعلى للقبيلة نتيجة هذا الزواج.

وربما كان الاسم غلزى مشتقا من خَلَج Khaladj وهو اسم قبيلة تركية (من المجموعة التركية: أذربيجان وتركمان وقرغيز.. الخ) أو من العناصر الهيفثاليتيه (؟) التى عاشت فى منطقة غزنة فى القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد).

وقد كان القادة المؤسسون للأسرة الحاكمة الخَلْجيَّة فى الهند من هذه القبيلة، وقد ورد فى جهان ـ نامه ـ

وهو نص جــغـرافــى يعـود لـلسنوات الأولى من القرن السابع للهجرة (الثالث عشـر للميـلاد) ما يشـير إلى اخـتلاط العناصر التركية بالأفغانية.

وقـد حارب بابر الخلجـيين بالقـرب من غـزنة، ويمكننا أن نفتـرض أن هذه هى المرّة الأولى الـتى يُشـار فـيـهـا للغَلْزييـن الذين ظهـروا بوضــوح على مسرح الأحداث فى القرن الحادى عشر للهجـرة (السابع عشـر للميـلاد) عندما تحـركـوا فى منطقـة قـندهار وشـغلوا منطقة كـان قد تخلّى عنهـا أفراد قـبيلة «أبدالى» الذين نقلهم شاه عـباس الأول إلى هراة.

وفى سنة ١٧٠٧م ثـار مـيــرويس Ways زعيم غلزيى قندهار سنة ١٧١٥م وخلفه ابنه محمـود بعد فترة صراع لم تطل، واستولى محمود هذا على كرمان سنة ١٧٢٠م، وعلى العاصمة الصفوية أصفهان سنة ١٧٢٢م، وحكم الغلزيون بلاد فــارس حــتى سنة ١٧٣٠م. وتلاشت قـوى الغلـزيين بانتـصـارات نادر شــاه، وأصــبح الدرّانيــون (أو الأبدليون) تحت زعامـة أحمد شاه هم القبيلة الرئيسية فى أفغانستان.

وسـاعد الغـلزيون شاه شـجـا على الاســتــيــلاء على كــابُل سـنة ١٢١٨هـ/١٨٠٣م وارتبط الـزعـمـاء القـبليـون الغلزيون بأواصـر التـزاوج والمصاهرة مع القبيلة الدرّانية الحاكمة. وفى سنة ١٨٨٠م هزمت قوة بريطانية بقيادة ستيـوارت كانت فى طريقها من قندهار إلى كابل قـوة من الغلزيين عند أحــمــد خلْ. وفى سـنة ١٨٨٦م أثار الغلزيون ضـد عــبـد الرحـمن حـاكم أفغانستان.

ويتـركـز الغـلزيون الآن فى شـرق غــزنة وجـنوبهــا الشــــرقى رغم أن جـماعـات منهم مـستـقـرة فى شمـال أفغانستان بالقـرب من «ميمنة» وكذلك فى بَدَخـشــان. وهم يـنقـسـمـون إلى مجـموعتـين رئيسيـتين تران وبرهان. ويبلغ تعداد الغلزويين حوالى مليونين؛ ثلاثة أرباعـهم فى أفغـانستان والـباقى فى باكستان.

المصادر:

(١) V. Minorsky: *The Turkish Dialect of Khalaj* in *Bsos*, x (1940), 417.

(٢) D. Wilber: *Afghanistan,* New York 1963

د. عبد الرحمن الشيخ [ر. ن. فرى R.N. Frye]

غناء

الغناء من غنى يغنى، وقد جعل إخوان الصفا (القرن ٤هـ ، ١٠ ميلادى) الموسيقى مرادفا للغناء، كما جعلوا المغنى مرادف للموسيقار ولا شك أن الأغنية تطورت وتشكلت من خلال الفولكلور.

ومن الوجهة الموسيقية لا يوجد فرق بين الإنشاد البسيط للفقير المتصوف والغناء غير الفنى للسقاء (بائع الماء) أو بين الأداء المحكم للمؤذن والأعمال الملحنة المتقنة التى يؤديها المغنى المحترف ويصنف الغناء فى بعض البلدان طبقا للبناء الموسيقى الذى يصب فيه سواء كان هذا البناء تقليديا أو شعبيا وتصنف فى بلاد أخرى وفقاً لنوع البيت الشعرى المغنى.

وتنقسم الأغنية فى مراكش إلى أغنية فولكورية أو شعبية تسمى (قريحة) وأغنية فنية تسمى (آلة) أو (صنعة). أما فى الجزائر فتنقسم إلى كلام الهزل وكلام الجد وفى الجاهلية نرى المعنى المزدوج للكلمة اللاتينية Carmen(تعويذة ـ أغنية) فى لَحَنَ وشَعَرَ اللتين يشتق منهما المصدران لحْن وشعْر ويعطى الفعلان ظلالا من كلمة (الفهم) وفيما يبدو أن «الحداء» كان فيما سبق تعويذة ضد جنى الصحراء.

ولا يقتصر الحداء على راكبى الجمال فحسب ويلاحظ أن الأغنية الحرفية كانت فى متناول الجميع ولم تكن قصراً على فئة دون أخرى وقد انتشرت فى الغناء العربى القديم.

ولم يكن ترديد الأغانى الحرفية يؤثر فى إضفاء الحيوية على حركة العمل فحسب ، بل امتد إلى التنظيم والالتزام به.

ويقـــــول ابـن جنـى (ت. ٣٩٢هـ ـ١٠٠٢م) إن ســاحب الماء يسـتمـر فى عمـله مادام «الرجـز» مسـتمرا وكـذلك يفـعل أصـحـاب الحـرف الأخـرى كالسقائين والبحارة، ويجزم المسعودى أن الحـداء نبـع من بكاء النســاء وقـد تشـمل أغنيـات الأفـراح والأطفـال والهـدهدة [المتـرجم: من المعـروف أن النوح يعبر عن الحزن وأن النصب يعبر عن التعب، لذا تبدو هذه الفكرة غريبة].

والحق أنه ليـس لدينا علم الأبيـات والموسـيـقى فى هـذه الأغنيـات الفـولـكلورية المبـكرة على الـرغم من وجود أسمـاء لبعض المغنين. ويؤكد كل من الجـوهرى (ت. ٣٩٦هـ ١٠٠٦م) وابن سيـده (ت٤٥٨هـ ـ ١٠٦٦م) أن النصب كـان خاصـاً بالعـرب، ولكن لم يزد عن كـونه حـداء مـحسنا ويقـول الغـزالـى (ت٥٠٥هـ ـ ١١١١م) أن أسـاسا الوزن فى الحـداء والنصب هو العروض الشعرى المعتاد

ويرى بروكلـمـان Brokelman أن الكثـير مـن الشعـر قـبل الإسلام كـان يغنى، ولم يكن مـجرد تخـمين مـا قاله سـانت جـايارد St. guyard ولانـدبـرج Landberg أن العروض العربى يقوم على أسس موسيقية.

ويعـد اللحن والوزن همـا الأسـاس الرئيسى ، كمـا هو الحال فى «الملحون» فى مـراكش، والإطار اللحـنى للأغنيـة الفولكلورية بسيط، فالعبـارة الموسيقية المنفـردة هى الخط العـام (القـاعـدة) وتتـكرر مع كـل بيـت أو حـتـى كل مصراع. والسلم الموسيقى عامة رباعى أو خـماسى رغم أن الأغنيـة الحـرفيـة لاتحتاج لأكثر من نغمتين، والتحسينات المضافة للحن بواسطة نغـمات منسقة ـ هى التى تبرز مقدرة المغنى والمحترف ـ ونادراً مـا يظـهـر هـذا فى الأغـانى الفولكلورية، والغناء ثلاثة أنواع ـ الغناء ـ الفـردى والغنـاء الجـمـاعى (الكورس) والترنيمة التجاوبيـة. ويستخدم الشعر الموزون وغـيـر المـوزون على السـواء. وفى الحـالة الأولى تسـمى نشـيـداً أو إنشـاداً أو أنشـودة والأخيـرة تسـمى ترتيلاً.

ولا شك أن الأغنية الفنيـة نشأت مع القينات فى القبـائل والخمارات والأسر

الخاصة، ومصطلح «مسمعات» الوارد عند الأعشى ميمون يحتمل أن يكون قد ظهر بعد الإسلام.

والتاريخ يذكر هؤلاء الفتيات المغنيات عند حديثه عن قدماء العماليق (انظر الطبرى جـ ١، ص ٢٣١، المسعودى المروج جـ ٣، ص٢٩٦) ومن المؤكد أن «القنيتو Kinitu» كان معروفاً فى آشور.

وفى بداية الإسلام، لم يكن هناك أى معارضة للغناء، حتى أن رسول الله [ﷺ] كان يشارك بنفسه فى الغناء أثناء حفر الخندق فى مكة[1] ومع ذلك، وردت أخبار أن الخلفاء الراشدين الأربعة عارضوا الإنغماس فى الاستماع إلى الغناء أو أى لون من ألوان الموسيقى، وترتب على ذلك أن الاتجاه الدينى المتشدد فى العراق حرمها بينما أجازها المعتدلون فى المدينة. واكتظت المكتبة الإسلامية بالمؤلفات والكتابات بين مؤيد ومعارض للاستماع. وظهرت روايات صحيحة

(١) الصواب أن الحفر كان بالمدينة لصد هجمات المشركين فيما عرف بغزوة الخندق أو الأحزاب.

المترجم

ناقشت الاختلاف بين «ترتيل» القرآن الكريم والغناء، كما ذكر ابن خلدون ورغم ذلك أشار ابن قتيبة أن قواعد الترتيل والغناء مماثلة.

وإلى جانب القينة ظهر الموسيقيون والمحترفون، وسجل التاريخ أن طويس (١٠هـ/ ٦٣٢م - ٩٢هـ/٧١١م) وعزة الميلاء اللذين قدما لوناً جديداً فى الغناء عرف بالغناء المتقن أو الغناء الرقيق. وبالرجوع لابن الكلبى نرى الغناء ثلاثة أنواع.

(١) النصب وهو غناء الركبان والقيان

(٢) السناد وبها ترجيعات وهى مليئة بالنغمات.

(٣) الهزج وهو الغناء الخفيف.

ومع ذلك ظهر عنصر جديد هو الايقاع والذى كان متميزاً عن العروض وكان خارجياً لأنه كان مصحوبا بالتصفيق أو بآلة للصَّفق كالقضيب أو الدف أو الغربال. وكافة الأصوات الواردة فى كتاب الأغانى فى أشكال القصيدة أو القطعة. وقد صنع يونس

الكاتب (ت. ح ١٤٨هـ/ ٧١٥م) العديد من مجموعات الأغانى، وكذلك ابن جامع (ت١٨٧هـ/٨٠٣م) ويحيى بن مكى (ت٢٠٥هـ/٨٢٠م) واسحق الموصلى (ت٢٣٦هـ/٨٠٥م) وحسن ابن موسى النصيبى (ت.ح٢٤٦هـ/ ٨٦٠م) وابن بانه أو ابن بنائه (ت٢٧٨هـ/٨٩١م) والوزير المغربى (ت٤١٧هـ/ ١٠٢٦م)

وظهرت بعد ذلك ألوان غنائية شعبية جديدة مثل الموشح والزجل والموال والبليق والكانكان.

وقد ظهرت الموشحة أول مرة بمكان ما بالأندلس، ومن المؤسف أنه لم تحفظ نغمة واحدة لها، وكل ما نعرفه عن تلك الأغنيات جاء فى كتاب الأغانى للأصفهانى عن صيغة النغمة المسماة بالأصبع وصيغة الايقاع المسماة بالضرب .

كان صفى الدين عبد المؤمن (ت٦٩٣هـ/ ١٢٩٤م) أول من حدثنا عن تدوينات أقرب ماتكون إلى علامات موسيقية للأغنية بينما كان عبدالقادر ابن غيبى (ت٨٣٧هـ/ ١٤٣٥م) أول فارسى يستخدم التدوين أو العلامات الموسيقية فى أغنية.

وقد لوحظ وجود ثلاثة أنواع من الغناء خلال القرنين (الثامن والتاسع للهجرة الرابع عشر والخامس عشر للميلاد) هى النشيد والبسيط والنوبة بتسكين الواو وهو غناء مصحوب بالآلات أشبه بلحن أوركسترالى. أما النشيد فيتكون من جزأين، الأول لحن لبيتين بلا ايقاع يسمى «نشر النغمات» والثانى لحن لبيتين مصحوب بإيقاع ويسمى «نظم النغمات» أما البسيط فكان قطعة ملحنة من إحدى الايقاعات الثقيلة.

والغناء فى الشرق الإسلامى بأكمله أساسه لحنى صرف [يسير على خط لحنى واحد] ولا يوجد فى الغناء عند المسلمين ـ الهارمونى أو التوافق الموسيقى، والقطاع الأكبر من الشرق الإسلامى يتصور الموسيقى فى خط أفقى بينما تراها أوروبا فى خط رأسى.

وكافة الألحان شكلية. وفى أيام الأصفهانى مؤلف كتاب الأغانى لم يكن

يوجد أكثر من ثمانى صيغ موسيقية، ولكن مع الطفرة التى حدثت فى الثقافة الإيرانية صار هناك ثمانى عشرة صيغة، هذه الصيغ كانت تسمى «أصابع» ولكن فيما بعد سميت «نغمات» أو «مقامات» أو «طباع».

ثم كان ـ ولا زال ـ هناك حركات أو أشكال فى اللحن، بعضها عتيقة وحيث أن كل بيت فى أغنية مكتمل فى ذاته، أى إنها تحوى فكرة محكمة، فهى تتكون من نفس الفقرة اللحنية. ولكن بعد ابن محرز (ت.ح٩٦هـ/٧١٥) أصبح البيت الثانى يلحن على خط مختلف. وهذه العوامل لاتبعث الملل والرتابة لأن المغنى ينوع أداءه للحن عن طريق الزوائد والتحسين أو الزواق. ويؤدى المغنى هذه الزوائد أو التحسين أو الزواق بتقديم بعض المقاطع مثل آه أو يا أو لا عندما لاتفى «ياليل» أو «ترى طار» الأكثر شيوعاً ووفاءً بالغرض وهذه الكلمات تأتى فى مواضع متنوعة من الأغنية، فقد تأتى فى قلب كلمة أو فى أخر الجملة أو فى نهاية مصراع أو بيت أو أغنية وفى الوضع الأخير تسمى «شغل». وبالطبع فإن الفنيات آنفة الذكر لا توجد فى الأغنية الفولكلورية أو الحرفية.

المصادر :

(١) General. Ribera : *La mùsica de les càntigas,* Madrid 1922, translated into English as *Music in Ancient Arabia and Spain* by E. Hague and M. Leffingwell, Stanford, California 1929.

(٢) أحمد الشبراوى: روضة أهل الفكاهة، القاهرة ١٣١٧هـ.

(٣) أحمد بن محمد بن على الحجازى: روضة الأدب، فصل ٦، القاهرة.

(٤) محمد الحداد: صديقة المنادمة، باب ٢٩، القاهرة.

(٥) محمد بن محمد سعد المصرى: تحفة أهل الفكاهة باب ٩، القاهرة ١٣٠٧هـ.

(٦) H. G. Farmer : *History of Arabian Music,* London 1929.

(٧) جورجى إبراهيم الدمشقى: نزهة الطلب، القاهرة ١٣١٠هـ.

(٨) عبد الرازق الحسينى: الأغانى الشعوبية بغداد ١٣٤٨هـ.

(٩) عبد الكريم العلاف: الطرب عند العرب، بغداد، ١٣٦٤هـ.

وائل البشير [هنرى ج. فارمر Henery G. Farmer]

الغوريون

الغوريون اسم يطلق على أسرة إيرانية شرقية ظهر نفوذها واستفحلت قوتها فى القرن السادس الهجرى وأوائل القرن التالى له (ق ١٢ و١٣ الميلاديين) وموطنها فى إقليم غور فيما يعرف الآن بوسط أفغانستان، وعاصمتها «فيروزكوه» ويحب أهلها أن يردّوا أصولهم الأولى الى ماض إيرانى مجيد ذكره مؤرخهم الجُزجانى فى القرن السابع الهجرى فأوْصَل هذا الأصل الى بطل أسطورى سمّاه «ازددهاك» الذى تزعم الروايات أن ذريته استقرت فى «غور» وتقول الأخبار إن جدهم «شَنْسَب» اعتنق الإسلام على يد الإمام على الذى عهد إليه بحكم «غور» وأن ولده «فولاد» انضم إلى أبى مسلم الخراسانى وكان عوناً للعباسيين. كما أن هناك رواية أخرى تقول إن هارون الرشيد استقبل فى بلاطه الأمير «بنجى» بن نهاران الشنسبانى واستعمله على إمارة «غور» ولقّبه بقسيم أمير المؤمنين، وجعله «شيث» بهلوانا (اى أمير الجيوش). وتهدف كل هذه الأخبار الملفّقة إلى تمجيد أسرة برزت من المجهول، على أنه يمكن أن نقول إن الشنسبانيين (من الناحية العِرْقية) كانوا كبقية الغوريين من أصل إيرانى شرقى.

وليس لدينا معلومات مؤكدة عن اللغة التى كانوا يتكلمون بها إلا أنها كانت فى مستهل القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) تختلف اختلافا كليا عن اللغة الفارسية المستعملة فى بلاط الغزنويين. ومن الممكن أن تكون اللغة الغورية فى أقدم صورها ضربا من اللغة الايرانية الجنوبية الشرقية.

كذلك لا نعرف شيئا مؤكداً عن الشنسبانيين حتى العصر الغزنوى، أعنى حتى القرن الخامس الهجرى. ففى مستهل هذا القرن اعتنق الغوريون الإسلام، ويشير كتاب حدود العالم (فى سنة ٣٧٢هـ) الى شخص اسمه «غور شاه» «كان تابعاً لأمراء «جوزجان» فى شمال غور، ولكن ليس لدينا ما يؤكد أنه كان «شنسبانياً». ولقد ظلت غور أيام امبراطورية السلطان محمود الغزنوى (٣٣٨ - ٤٢١ = ٩٩٨ - ١٠٣٠م) مقاطعة مستقلة، وقد بعث السلطان اليها خلال حكمه ثلاث حملات. وفى سنة ٤٠١هـ (= ١٠١١م) أرسل حملة هاجمت الزعيم الشنسبائى محمود بن سورى وأمسكته فى حصنه وتم خلعه وتولى مكانه ولده «ابو على» الذى كان ضالعاً مع الغزنويين ثم صار تابعا للسلطان وبقى رهط من المسلمين يعلمون الناس مبادئ الدين وأصوله، راجع : Nazim Life Times of Sultan Mahmoud of Gazna. Cambridge, 1931), pp. 70-72, 22, 23, (27, 28) ونستطيع من هذا البيان ومن الأخبار الواردة فى «جرجانى» أن نؤكد أن الشنسبانيين كانوا حكاما إقليميين صغارا لمنطقة منديس ولقلعتها التى تقع عند سفح جبل «زرى مرج» أحد جبال غور الكبيرة ويظهر أن لفظ «غور» فى هذه الفترة بالذات كان يقصد به إقليم منديس «منديش» أى الركن الشمالى الشرقى من إقليم غور المعروف عند الجغرافيين المسلمين الأوائل وكان هناك بضعة زعماء قلائل فى إقليم غور، كما يمدنا البيهقى ببيان مفصل عن حملة سنة ٤١١هـ و= ١٠٢٠م) الغزنوية التى كانت بقيادة مسعود بن محمود والتى زحفت من هرات واستولت على قلعة «جرواس»وأخضعت الزعيم المحلى «ورميش بات»، ونستدل من ورود هذا الاسم بعد ذلك بوقت طويل فى أسرة شيث على أن إقليم «جروس» الواقع فى الركن الشمالى الغربى من غور كان مركز تجمع خصوم «الشنسبانيين» يضاف الى ذلك ما يورده البيهقى من ذكر أسماء زعماء آخرين فى غور..

تحت حكم الغزنويين والسلاجقة:

حين يراد اسم أبى على بن محمد يقرن بالمدح والثناء على أيام حكمه وذلك

لتشجيعه الإسلام الذى كان قد دخل البلاد حديثا، فقد أكثر من بناء المساجد وتشييد المدارس وأكثر من حبس الأوقاف عليها، لكن حدثت فتنة داخلية فى «منديش» أيام حكومة مسعود الغزنوى (٤٢١ ـ ٤٣٢هـ = ١٠٣٠ ـ ١٠٤١م) وقام عباس بن شيث فخلع عمه أبا على بن محمد وصرف همته لتقوية الحصون الموجودة وإقامة القلاع التى أصبحت سمة تتحلى بها «غور» غير أن استبداده حمل الزعماء الغوريين الكارهين له والناقمين عليه إلى استدعاء إبراهيم بن مسعود الذى استجاب لاستغاثتهم به وزحف على «غور» وخلع عباس بن شيث ووضع مكانه ولده محمد بن عباس بن شيث الذى خلفه هو الآخر ابنه قطب الدين حسن (الذى كان شنسبانى يحظى بلقب تشريفى).

كان الشنسبانيون خلال النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى يبذلون جهدهم لزيادة رقعة ممتلكاتهم فيما وراء «منديش» والأراضى المجاورة. ويتكلم الجُزجانى عن الاضطرابات الاقطاعية التى استمرت داخل «غور» منذ ذلك الحين حتى وقت لاحق. وحدث فى أثناء فتنة فى «وجيرستان» غربى غزنة أن قتل قطب الدين حسين فتولى الحكم ولده عز الدين حسين (٤٩٣ ـ ٥٤٠هـ = ١١٠٠ ـ ١١٤٦م) ويسميه الجُزجانى بأبى السلاطين لأن أربعة من أولاده الكثيرين تولوا الحكم واحداً بعد واحد. ومنذ تلك الآونة تصبح «غور» منطقة حاجزة بين كل من الامبراطورية الغزنوية التى تضاءلت بعد منتصف القرن الخامس الهجرى وبين شمالى الهند ودولة السلاجقة القوية لاسيما وأن اقليم خراسان السلجوقى أصبح بعد سنة ٤٩٠هـ (== ١٠٩٧م) تحت حكم سنجر بن ملك شاه القوى، وترتب على تدهور الغزنويين بعد موت ابراهيم سنة ٤٩٢هـ (== ١٠٩٩م) أن أصبحت غور تدور فى فلك النفوذ السلجوقى، وقام مسعود الثالث بن ابراهيم الغزنوى فى بداية الأمر بتثبيت عز الدين حسين. لكن خرج سنجر فى سنة ٥٠١هـ (== ١١٠٧م) على رأس حملة أغار بها على غور وألقى القبض على عز الدين فأخذ الغوريون منذ تلك

الآونة يوثقون علاقاتهم بسلجوق ويبعثون اليه بهداياهم من سلاح ودروع ونوع من الكلاب المحلية الشرسة.

ولما مات عز الدين تولى ولده سيف الدين سورى مكانه زعيما فى غور وكبيرا للبيت الشنسبانى وقسم البلاد إقطاعيات بين إخوته، وكان ذلك انعكاسا للشعور السياسى بين الغوريين وتطبيقا للطابع القبلى، واستبقى سيف الدين قلعة «استيا» عاصمة له، وأقطع (ورشاد) أو «ورشار» لقطب الدين محمد الذى أسس بها مدينة «فيروزكوه» وقلعتها ولقب نفسه بملك الجبال.

أما نصر الدين محمد فقد أخذ «مادين»، وأخذ بهاء الدين سام «سنجا» وهى الموضع الرئيسى فى «منديش» أخذ فخر الدين مسعود «كشى» الواقعة على نهر «هرى رود». ويبدو من هذا العمل أن فكرة وجود أسرة موحدة لم تكن متبلورة إذ سرعان ما تنازع قطب الدين مع إخوته وفر إلى بلاط بهرام شاه فى غزنة ولكنه مات بها مسموما،

ويقول الجُزجانى إنه كان من جراء هذا الفعل أن دبت الكراهية العميقة والبغضاء بين الأسرتين الغزنوية والغورية، وقام سيف الدين سورى للثأر والقصاص مما جرى فزحف على غزنة وأخرج منها السلطان ولكن إلى حين، كما أنه لم يستطع الاستيلاء على المدينة بسبب ما واجهه من التأييد الشعبى وميل الأهالى للغزنويين. ولما عاد بهرام شاه جرت معركة وقع فيها سيف الدين فى الأسر ثم قتله آسروه قتلة شنيعة.

وتولى بهاء الدين حكم غور سنة ٥٤٤هـ (١١٤٩م) وما كاد يفرغ من تحصين «فيروزكوه» حتى تهيأ للزحف على غزنة بيد أن الموت عاجله فى تلك السنة فى بعض الطريق، وترك خلفه علاء الدين حسين ليحكم «غور» ويجمع مقاليد السلطة العليا فى يده، ولم يكن يشغل بال علاء الدين سوى فكرة الثأر لاخوته الراحلين والعمل على إضعاف قوة الغزنويين فى أفغانستان كلما وجد الى ذلك سبيلا، وكان يدعوه الى ذلك أن سيطرة الغزنويين على الطرق المارة

عبر أفغانستان الشرقية (من كابول إلى غزنة وبست) كانت تقف حائلا فى وجه أى توسع قد يقوم به الغوريون هناك.

وجمع بهرام شاه قواته فى إقليم«تجينا باد» (التى تعرف الآن باسم قندهار) وزحف على علاء الدين بعسكره ودخل «زامين دوار» حيث جرت بين الجانبين معركة) ضارية تمكن فيها المشاة الغوريون بدرعهم الواقية والتى هى أشبه ما تكون بالسور أمام عدوهم، أقول تمكن المشاة الغوريون من أن يتغلبوا على فيلة الغزنويين ففر بهرام شاه الى غزنة حيث لحقته الهزيمة مرة ثانية وحينذاك لجأ الى الهند. أما علاء الدين فقد دخل المدينة وتلى ذلك عاصفة هوجاء مخيفة من النهب والتدمير لم تبق ولم تذر وجعلت الناس تطلق على غورى لقب «جهان سوز» أى السفاح العالمى، وذلك سنة ٥٤٥هـ = ١١٥٠م) ونبشت قبور جميع السلاطين الغزنويين عدا ثلاثة وأخرجت هياكلهم فأحرقوها .

وحدث فى طريق العودة أن عرج المنتصر على «بست» مركز الغزنويين ونهبها وفعل بها من الأفعال الوحشية ما فعله بسابقتها. ولم يقم علاء الدين فى هذه اللحظة بأية محاولة لضم إقليم غزنة فى افغانستان الشرقية اذ يظهر أنه كان يطمع فى الحصول على مركز يكون فيه أكبر من مجرد زعيم غورى. وإذا أخذنا بما يقوله ابن الأثير فإن علاء الدين نهج نهج السلاجقة والغزنويين اذ لقب نفسه بالسلطان المعظم واتخذ الغاشية تظلل رأسه. ويلاحظ أن الغوريين كانوا قبل ذلك قانعين بلقب «ملك أو أمير» لكن ليس من شك فى أن انتصار علاء الدين فى غزنة بث فيه الجرأة على أن يقدم على الخلاص من تبعيته للسلاجقة، فعمد فى سنة ٥٤٧هـ (= ١١٥٢م) إلى الكف عن دفع الجزية إلى سنجار، كما حاول معاونة حركة تمرد فى هرات ضد السلاجقة، وتقدم بجيشه من فيروزكوه إلى «هرى رود» ولكنه التقى عند «ناب» بقوات سنجار التى أنزلت به هزيمة ساحقة بعد أن فرت قوات «أغز» وقوات «خَلَجَ» الموجودة فى الجيش الغورى إلى أبناء جلدتها فى جيش سنجار وألقى القبض

على علاء الدين ذاته وأقام فى الأسر فترة من الوقت فى خراسان. وقد أمضى السنوات الاخيرة من حياته حتى وافته منيته سنة ٥٥٦هـ (= ١١٦١م) لا يشغل باله سوى أمرين أحدهما العمل على دعم أركان عرشه فى غور ضد أعضاء أسرته المنافسين له، وأما الآخر فقيامه ببعض الفتوحات لتوسيع رقعة ملكه.

الغوريون قوة استعمارية: تشير سياسة علاء الدين التوسعية فى السنوات الأخيرة من عمره إلى أن الغوريين أخذوا يخرجون إلى ما وراء حدود جبالهم فى غور، وسرعان ما أصبحوا قوة كبيرة ذات ثقل فى العالم الإسلامى الشرقى. والواقع أنه كان هناك شئ من الفراغ فى القوة فى ذلك الوقت إذ كانت الامبراطورية الغزنوية آخذة فى التدهور والانحطاط، وأدى انتشار الفوضى فى خراسان إلى فتح الطريق أمام التوسع الغورى فى الناحية الغربية لكن اتساع الامبراطورية فى عهد علاء الدين أدى إلى تقسيمها فيما بعد إلى ثلاثة أقسام، وأصبح كل قسم منها تحت إمرة «شنسبانى» مستقل عن الآخر. وقد ظل هذا التقسيم السمة البارزة حتى سقوط الغوريين النهائى.

أما الفرع الأكبر فقد اتخذ من «فيروزكوه» مقرا له ليحكم الغور، وانصرف هذا الفرع من الأسرة الى التوسع غربا فى خراسان. ولما تم الاستيلاء نهائيا على غزنة عام ٥٦٩هـ (= ١١٧٣/٤م) تأسس فرع آخر بها واتخذ منها مركزا للتوسع فى الهند وانتهى الأمر أخيرا بأن أقر علاء الدين فى بلدة باميان بعد فتحها، أخاه فخر الدين مسعود الذى كان يحكم طُخارستان وبدَخْشَان و«شُغْنان» حتى ضفاف سيحون، فلما مات فخر الدين عام ٥٥٨هـ (= ١١٦٣م) خلفه ولده شمس الدين محمد الذى يقال إنه مد سلطانه على جيحون، كما لقّبه غياث الدين محمد فى «فيرزكوه» بالسلطان [ولما مات علاء الدين حسين خلفه فى فيروزكوه ابنه سيف الدين محمد الذى اتخذ سياسة القهر العنيف حيال الاسماعيلية الذين تغلغلوا فى «غور»

ونشروا دعوتهم بها إلا أن سيف الدين هذا لم تطل أيامه فى الحكم فلم تزد عن عامين (٥٥٦ ـ ٥٥٨هـ = ١١٦١ ـ ١١٦٣م) إلا أن فترة حكمه هذه شهدت قيام منازعة إقطاعية بين الشنسبانيين وخصومهم الشيثانيين، وغدر السلطان بقائده ورمش بن شيث فاغتاله فقام أخو المقتول (وقد أصبح يتولى وظيفة السبهسلار) وانتقم لأخيه فلما أن وقع سيف الدين فى يده فى ساحة القتال ذبحه. وقد حاول الجُزجانى تفسير هذه المنازعات القبلية الأسرية فأرجعها إلى ما كان بين الأسرتين من منافسات تعود إلى زمن العباسيين.

ولقد بلغت الامبراطورية الغورية أقصى اتساعها وغاية قوتها زمن الأخوين شمس الدين محمد الغورى (الذى عرف فيما بعد بغياث الدين) والذى حكم من ٥٥٨ ـ ٥٩٩ (= ١١٦٣ ـ ١٢٠٣م) وزمن شهاب الدين الذى عرف بمعز الدين محمد صاحب غزنة (٥٦٩ ـ ٦٠٢هـ/ ١١٧٣ ـ ١٢٠٦م). ومجمل القول فيهما إن أولهما صرف همته كلها للتوسع غربا وللقضاء على مطامع شاهات خوارزم الذين كانوا يتطلعون إلى الاستيلاء على خراسان. أما ثانيهما فقد تابع حركة غزو الغزنويين فى شمالى الهند، وظل غياث الدين محتفظا بعلاقات الود مع الخلفاء العباسيين وكثرت السفارات المتبادلة بين فيروزكوه وبغداد. ولقد ساهم الجُزجانى فى واحدة منها وانخرط السلطان فى نظام الفتوة الذى أسسه الناصر.

وانضم غياث الدين إلى معز الدين فى فيرزكوه وراح الاثنان يعملان يدا واحدة للقضاء على التحالف الذى تم بين فخر الدين (صاحب باميان الذى كان يتطلع فى نهم لأن تكون له السلطة فى غور) وبين (تاج الدين يلدز) و(علاء الدين قماج) حاكمى هرات وبلخ التركيين وهزمهما فى «راغى زر» فى وادى «هرى رود» فلما تمت الهزيمة عليها تقدم غياث الدين بعسكره وضم أرضهما إلى دولته وسرعان ما اعترف به تاج الدين حرب واعتبر نفسه تابعا له. كما أن الغُزْ الذين فى كرمان (كانوا قد اجتاحوا الولاية بعد الاطاحة

بسلاجقة كرمان) بعثوا برسل من جانبهم إلى «فيروزكوه» وحدث بعد أن ترك خسرو ملك (وهو آخر الغزنويين) مدينة غرنة ومضى إلى لاهور بعد أن قام المغامرون الغز فاحتلوا عاصمته السابقة مدة اثنى عشر عاما حتى قام غياث الدين سنة ٥٦٩هـ (= ١١٧٣م) وطردهم منها واقام معز الدين فى غزنة وتلقب بالسلطان معز الدين كما استولى على هرات سنة ٥٧١هـ (= ١١٧٥م) وانتزعها من يد واليها التركى بهاء الدين طغرل فظلت فى يده فترة من الزمن.

ولقد استغل الغوريون المنازعات الداخلية التى كانت بين أفراد أسرة الشاهات الخوارزميين وحدث فى سنة ٥٦٨هـ (= ١١٧٢م) أن خلع علاء الدين تكش أخاه السلطان شاه فاستغاث الأخير بالقراخطاى، واغتصب فى الوقت ذاته إحدى الولايات فى خراسان، وحينذاك تنازع هو والغوريون حول امتلاك «هرات» وبادغيس لكن غياث الدين استدعى العسكر من باميان وسستان ومن معز الدين فى غزنة وتمكن فى سنة ٥٨٦هـ (= ١١٩٠م) أن ينزل الهزيمة بسلطان شاه قرب مرو ووقع السلطان أسيراً فى أيدى الغوريين.

أما فى افغانستان الشمالية فقد احتل بهاء الدين الغورى مدينة بلخ فى ٥٩٤هـ (= ١١٩٨م) مغتنما فرصة موت واليها التركى الذى كان تابعاً اقطاعيا للقراخطاى.

كما شبت فى السنة نفسها حرب شاملة فى خراسان بين الغوريين من ناحية وبين خوارزم شاه وسادته من جهة أخرى وكان الذى يشجع الغوريين على هذا القتال خليفة بغداد الذى رأى فى تقدم الخوارزميين فى غربى فارس ما يهدده، وتمكن القراخطاى فى هذا الصراع من غزو جوزجان، كما اخذ تكش يهدد هرات لكن لقى الاثنان هزيمة منكرة على أيدى الغوريين فلما مات تكش سنة ٥٩٦هـ (=١٢٠٠م) استولى غياث الدين على معظم مدن خراسان وزحف شطر الغرب وتوغل حتى بلغ «بسطام» فى «قُومس» واستعمل على خراسان أميراً من أهل

الغور اسمه ضياء الدين محمد وتلى ذلك موت غياث الدين بهرات سنة ٥٩٩هـ (= ١٢٠٢ ـ ٣م) وكان المرض قد اشتد به فى أخريات أيامه وأعجزه أى عمل كما أن معز الدين كان قد أضرب عن متابعة حملاته على الهند وشرع الانصراف شطر الغرب.

ويسير معز الدين بعد موت أخيه على النهج المألوف فى الأسرة الشنسبانية من حيث توزيع ولايات الامبراطورية المختلفة كهبات وإقطاعات للملوك الغوريين، فاذا كان قد احتفظ لنفسه بغزنة وجعلها عاصمة له فانه اقام ضياء الدين فى فيروزكوه. وكان علاء الدين محمد يتأهب لاسترداد خراسان نظرا لكراهية أهلها للحكم الغورى فى الوقت الذى كان فيه ـ تبعا لما يقوله الجوينى ـ يصادر لجنده القمح الذى كان مخصصا لمشهد الامام الرضا بطوس وقد استطاع معز الدين فى سنة ٦٠١هـ (= ١٢٠٤م) أن يرد الشاه عن هرات ويخرجه منها بل وان يطارده الى خوارزم ومع ذلك فإن غرق الإقليم الخوارزمى بمياه الفيضان أوقف الجند عن التقدم واستطاع القراخطائيون حلفاء الخوارزميين أن يقضوا القضاء المبرم على جيش معز الدين فى ناحية يدعونها أندخوى «وهى واقعة على جيجون وان استطاع السلطان النجاة بنفسه ولكن ضاعت كل خراسان فيما عدا هرات، وما كاد هذا العام ينصرم حتى اغتيل السلطان فى وادى السند اذ وثب عليه جاسوس اسماعيلى حين كان فى طريق عودته من حملة تأديبية ضد «الخوكر» سكان البنجاب.

نهاية الغوريين: لم يكد يمر عقد من الزمان حتى على موت معز الدين حتى كانت امبراطورية الغوريين قد تمزقت اوصالها اذا انتقلت لفترة قصيرة إلى أيدى شاهات خوارزم قبيل مجئ المغول وإلحاقهم النكبة بالعالم الاسلامى الشرقى. وكانت الجيوش الغورية تتألف من خليط من أهالى غور، ومشاة من الأفغان والغلمان الأتراك الذين كانوا قوام جماعة

الفرسان، وقد استطاع معز الدين ببراعته ان يستبقى هذه الطوائف المختلفة على وفاق فيما بينها لكن حدث الانشقاق والشقاق بعد موته اذ مالت القوات الغورية إلى أن يخلفه فى السلطنة واحد من الفرع البامياني وتحققت رغبة هذا الفريق فتولى بهاء الدين سام، ثم خلفه بعد موته عام ٦٠٢هـ (== ١٢٠٥م) ولداه علاء الدين وجلال الدين. أما الغلمان الأتراك فكانوا يميلون لابن أخيه غياث الدين محمود الذى استطاع فى النهاية أن يتغلب على ضياء الدين حاكم غور، مرشح طائفة الكرّامية المحليين، وحدث فى الأقسام الشرقية الامبراطورية أن قام القائد التركى تاج الدين يلدز واستولى على غزنة وتملكها، فلم توات الشجاعة غياث الدين محمود على مغادرة «فيروزكوه» والتحرك لقتال يلدز، بل انه اضطر سنة ٦٠٣هـ (== ١٢٠٦م) إلى استدعاء خوارزم شاه والاستنجاد به لطرد يلدز ولتأكيد حقه فى غزنة.

هكذا أصبحت نهاية الأسرة دانية وأصبح آخر السلاطين فى «فيروزكوه» (وأولهم غياث الدين محمود ثم خلفه على التوالى بعد سنة ٦٠٩هـ / ١٢١٢م بهاء الدين سام وعلاء الدين اتسز وعلاء الدين محمد) أقول أصبح هؤلاء السلاطين ألعوبة فى يد الشاه الذى قام اخيرا فى ٦٢١هـ (١٢١٥م) بخلع آخر السلاطين فى فيروزكوه. وهكذا تم استئصال شأفة الفرع البامياني، وإخراج يلذر من غزنة، ولذلك اضحت الآن جميع الأملاك الغورية تحت سيطرة الحكام الخوارزميين باستثناء ما كان موجودا منها فى الهند.

وعلى هذه الصورة انتهت الحقبة التى يمكن تسميتها بالحقبة الغورية فى التاريخ الاسلامى المشرقى، هى حقبة رائعة فى بابها، استطاع الغوريون خلالها ان يصنعوا من «غور» لأول مرة فى تاريخها مركز امبراطورية عظيمة.

الثقافة الغورية: لقد طبعت الامبراطورية الغورية على شدة التمسك بالسنة مما أدى إلى قيام سيف الدين

محـــمـد بـاضطهـــاد أتبـــاع المذهب الاسماعيلى فى غور، الأمْرَ الذى أكسب غيـاث الدين مـحمد تأيـيد العـباسيـين المعنوى لـه ولأتبـاعـــه الغـــوريين فى شمالى الهند، فكان هذا كسبا للغوريين امـتــازوا به على يد شـاهات خـوازرم الذين انهـــارت مكانتـهم فـى نظر أهل السنة لموقفهم المعادى للخلافة وليولهم القوية إلى الشـيعة، على الأقل فى عـهد عـلاء الدين محـمد. ولقـد كان لمبـادئ الطائفـة الكراميـة شئ من السيـادة فى غور فى مطلع العهد الغورى، واشتد كل من غـياث الديـن محـمـد ومعـز الدين محـمد فى تأييـد المذهب الشافـعى فى الفقـه. ونهج الغوريون نهج الغـزنويين فى رعـاية الفنون. حتى إن عـلاء الدين عند تخريبه غـزنة حرص أشد الحرص على جـمع مـؤلفـات كـبـار الشـعـراء الغـزنويين، وقـد ضـاع للاسـف أكثـر الشعـر الغورى. بيد أنه كـان من حسن الطالع أن بقيت بعض أعمال فخر الدين مـبارك شــاه وفخـرى المدبر، المكتـوبة بالفارسـية. كما أن المجـموعة المكتشـفة حديثا والمسماة بخزينة الأسرار تتضمن شعرا بشتيا من العصر الغورى.

واذا كان الغوريون قـد حافظوا على ادب العصر الغزنوى فقد حافظوا أيضا على تراث هذه الحـقبـة فى مجـال الفن والعـمارة ونسـتدل على ذلك مما تبـقى منها. ونهـضت غزنة مرة ثانيـة بعد أن دمـرها الغوريـون وازدهرت أيام معـز الدين. وكـان غـياث الـدين محـمـد من البناة العظام ومن كبار مشجعى الفنون ومعـمرى المساجد ومـؤسسى المدارس والخانات فى خراسـان، وفوق ذلك كله نجد الآن منارة جـامع فيروزكـوه رمزا لفن العمارة الغـورى. هذا بالإضافة الى غـيـرها من الأمـثـلة الحـيـة فى هرات وغيرها.

المصادر :

المصدر الرئيسـى الأول هو «طبقاتى ناصرى» لجزجانى، كان معتبرا تاريخا للعـالم إلا أنه فـى الواقع تاريخ خـاص للأسرة الغورية. ويمكن أن نضيف إلى هذا الكتـاب كتب ابن الأثير والجـوينى.

أما عن التواريخ المحلية فيمكن مراجعة «روضات الجنات» فى أوصاف مدينة هرات» (تحقيق محمد كاظم إمام وهو فى مجلدين وقد طبع فى طهران سنة ١٣٣٨ و١٣٣٩هـ، ويشتمل على مادة كبيرة عن هرات زمن الحكم الغورى.

(١) C. E. Bosworth: *The Early Islamic History of Ghur,* in *Central Asiatic Journal,* vi (1961), 116-33.

(٢) Sir Wolseley Haig in *Camb. Hist. of india iii, Turks and Afghans,* ch. 3

د. حسن حبشى [س. ا. بوسورث C. E. Bosworth]

الغول

كلمة غول تشتمل على معنيين مختلفين: أحدهما: القدرة على التشكل بعدة أشكال والثانى: الهجوم الغادر المفاجىء. وأخيرا فإن الغول لديه موهبة خارقة فى تغيير أشكاله باستمرار والظهور للمسافرين بأشكال غاية فى الغرابة .والكلمة أيضا تعنى سوء الحظ الذى يحدث على غير توقع للإنسان (انظر التعريفات للجرجانى، هورتن Theol, des Islams 335) وهذه الكلمة استخدمها كعب بن زهير فى بردته فى البيت الثامن (انظر بر. باست R. Basset, Bânat Sa'ad 102) بما يشير إلى تغيير الطبع وعدم الثبات.

ومقدرة الغول على تغيير شكله ولونه قد أصبحت كالمثل السائر فى انتشاره وفى بعض الأحيان يعطى معنى خيتاعور Khaytaür. الأصول القديمة تشير إلى أن الغول كائن ذكرى يسلك سلوكا أنثويا أما العرب فقد مالوا إلى اعتبارها أنثى، والأصول الحديثة أدخلتها فى السحر والشعوذة كالجن الشيطانى.

ويفضل بعض العلماء إطلاق كلمة غول على الذكر أما الأنثى فتسمى سعلاة (جمعها سعالى) بينما آخرون يرون أن القطرب Kutrub هو الذكر (انظر الدميرى S.V. Kutrub) وأخيرا فإن هؤلاء المؤلفين لم يبتعدوا عن الاعتقاد أن الغول والسعلاة هما كائن واحد، أما الجاحظ (الحيوان) وتبعه

القزوينى (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات) وأيضا الدميرى (حياة الحيوان) فقد أكدوا أن السعلاة تتميز عن الغول بحقيقة أنها لا تغير شكلها فقد اعتبرت بين الجان كما اعتبرت ساحرة. ونجد البعض يعتقد بزواج مثمر مع السعلاة ونجد أيضاً خرافة الحيوان الذكر الذى كان من عادته أن يخضع الرجال لنزواته حتى الموت إذا تكاثرت الديدان فى إست الضحية، وأكثر من ذلك هناك مثل يقول «اللواط من عدار» «Alwat min Undar» وهو مابقى وترسب فى اليمن وتهامة وحتى فى مصر العليا (الصعيد) (الجاحظ، الحيوان، المسعودى، مروج الذهب).

ولم يذكر القرآن الكريم شيئا عن هذه التعبيرات ولكن النبى [ﷺ] أشار إلى الاعتقادات الشعبية فى موضوع الغيلان Ghilan وطبقا للحديث فقد أنكر وجودهم ولكن بعض العلماء اعتبر أنه أنكر - فقط - قدرتهم على تغيير أشكالهم. وعلى كل وطبقا لحديث آخر فقد نصح المصلين بتكرار الدعاء كوسيلة لاتقاء أفعالهم الشريرة.

ولهذا السبب فإننى لأتعجب أن هذا الاعتقاد قد ظل حيا (موجودا) فى الإسلام حتى أن القزوينى وبعده الدميرى لم يترددا فى التأكيد على انتشاره وخاصة فى الأدغال الكثيفة والمستنقعات وأنهم كانوا يمسكون الشخص ويلعبون معه لعبه «القط والفأر».

على أية حال فالمعتزلة وخاصة الجاحظ وأيضا الزمخشرى فى تفسيره القرآن أوضحوا أن هذه الخرافة غير موجودة أصلا، فالجاحظ أرجع ذلك إلى أن الشعراء ضمن مبالغتهم قد استندوا على الخرافة. كما أن الرواة قد أطلقوا العنان لحريتهم اعتمادا على انتشار الروايات مثل روايات تأبط شرا الذى كان يتباهى بعلاقته الحميمة مع السعلاة أو الغيلان الذين قابلهم فى الصحراء (الأغانى للأصفهانى) أما المسعودى فى مروج الذهب فقد خصص فصلا كاملا للغيلان ولم

يستطع أن ينفي وجودهم اعتمادا على أن عمر بن الخطاب نفسه فيما يُروى قد قال إنه قد رأى واحداً منها وقتله ورفاقه أيضا.

ولقد سجل القزويني الفكرة الفلسفية التي تقول إن الغول عبارة عن مسخ حيواني غريب ذى طبيعة ناقصة شرد عن الحيوانات لينشد الحماية في الصحراء المنيعة المترامية الأطراف، ويقال أيضا إن هذه الموجودات من ذرية كوكبة من أبطال الميثولوجيا الإغريقية (حامل رأس الغول Hamil Ras Al-Ghul).

وفي أراضي البربر - ومنذ العصور القديمة - يؤمنون بوجود غيلان ومخلوقات خرافية أخرى ظهرت في قصص كثيرة لبس ثوبا اسلاميا.

وفي اللغة الشعبية يستخدم الغول (غوله، قطرب Kutrub.. الخ) غالبا ليشير إلى آكل لحوم البشر رجلا كان أو عفريتا، وهم يذكرون هذا الغول لتخويف الأبناء المتمردين. وقد ظهر الغول في كثير من القصص الذى انتقل إلى فرنسا وانجلترا ويدل على نوع من مصاصي الدماء التي تنبش القبور ليلا لالتهام الجثث.

المصادر:

(١) فلهاوسن، رست Wellhausen, Reste 137 ff.

(٢) ر. باست R. Basset. بانت سعاد، الجزائر ١٩١٠ ص ١٠٢.

(٣) شرح ألف وواحد حكاية خرافية جـ١ ص ٨٠ - ٨٤، ١٥٣.

(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة حـ٤، ص ٤٤٤.

(٥) حكايات فارسية: ج مالكوم J.Malcolm.

(٦) حكايات مصرية: باى سبيتا Spitta Bey وتشمل خرافات عربية عن الغول.

(٧) حكايات من شمال أفريقيا: ج دسبارمنت J. Desparmet حكايات شعبية عن الغيلان من البليدة باريس ١٩٠٩ ص ١٠، هـ. باست H. Basset مدخل إلى

La litt للبـربـر ـ الجـزائر ١٩٢٠ ص ١٢٩ ـ ١٣٥،

(٨) حكايات تركية: كونوس Kunos، الفولكلور التركى. فهرس S. vv.

(٩) وعن الغـول الذى يسـبب داء الكلب انظر ر. بيرتون R. Burton . الحج ١٨ جزء.

(١٠) والصعرانة مقتبسة عن اللغة الحبشية. انظر نولدكة Noldeke

إبراهيم شعلان(د. ب. ماكدونالد ـ Macdonland[بلات Ch. Pellat])

غياث الدين طغلق الأول (غازى ملك)

هو مـؤسس أسـرة طـغلق وحـاكم الهند فى الفـترة من عـام ٧٢٠ إلى عام ٧٢٥ هـ (١٣٢٠ ـ ١٣٢٥م) ـ وهـو تركى الأصل ـ وقد هاجـر من خراسان وعـمل فى خدمـة الخلجـيين وفى عـام ٧٠٥هـ / ١٣٠٥ عـين حاكـما لمنطقـة «ديبـاليـور» فى اقليم البنـجـاب وقـد اسـتطاع ـ لكونـه كـان أمـينا للحـدود ومـراقبـا لها ـ أن يضـيق الخناق على المغول طيلة خمس عـشرة سنة، بالقيام بغـارات سنـوية ضـدهم فى مـناطق كابول وغزنة.

وقد كانت هذه المكانة التى اكتـسبها رصيدا له عندما ثار على «خسرو خان» وهو قـائد خـلجى ينحـدر من طـائفـة هندوسـية وضـيعـة المستـوى والمنزلة فأقـدم بوحشـية على قـتل قطب الدين مـبـارك اخـر حـاكـم خلجى (٧١٦ ـ ٧٢٠هـ/ ١٣١٦ ـ ١٣٢٠م) كذلك فتك بكل الأمراء الخلجـيين، واسـتولى على العرش وارتـد عن الإسلام وبدأ عـصرا مـن الإرهـاب والـرعب فـى «دهـلـى». وتوجـه غـازى مـالك إلى سـتـة حكام يدعوهم للجهـاد فى غرب الهند فانضم إليه واحد منهم ورفض اثنان فقـتلتهما جنودهمـا على حـين أعـادت قـواته المتـمردة قـبل ذلك إلى السلطة حـاكمـا وعـد بأن يقدم المسـاعدة ـ لذلك كـانت ثورة طغلق مـن عـمل ضـبـاط الصف والجنود فى جـيش المسـلمـين وليس الصفـوة الحاكمـة المسلمة، وقـد جعلت هذه الانتصـارات الحاسمـة التى انتهت بالقبض على خـسروخان وإعـدامه، من

غازى ملك سنداً للسلطة بلا منازع وقد أجمع الأشراف والنبلاء على أن يعتلى العرش كمدافع عن نفوذ الإسلام ومستعيد لقوته فى الهند فى مواجهة التحدى المزدوج من تهديد المغول وأعمال الهدم والتخريب من جانب الهندوس.

ومن ثم اتخذ لقب غياث الدين ويمتدحه المؤرخون المسلمون المعاصرون ويعدّونه منقذ الإسلام فى الهند .. ويقول البارنى أنه السلطان المثالى الذى جمع بين الأعمال البطولية وبين الفضائل الشخصية مثل كبح النفس والفقه والتقوى.

وقد كانت أول مشكلة تعترضه ـ من الناحية الإدارية هى انعاش اقتصاد الدولة بعد الاضطرابات والفوضى المالية التى كانت عليها زمن خسروخان وكان عليه أن يصادر أموال أسلافه المتهورين واضطر للجوء إلى إجراءات غير مألوفة بالاستيلاء على الأراضى التى اقطعوها وعلى مرتبات رجال الجيش ـ وقد كانت سياسته فيما يتعلق بالضرائب ـ والتى أثرت أساسا على طبقات المزارعين وملاك الأراضى الهندوس تمضى فى طريق وسط فهى تنكر عليهم تكديس الثروات الأمر الذى قد يؤدى إلى قيام الناس بالثورة وفى الوقت نفسه يُيَسِّر لهم أمر معاشهم حتى يتمكنوا من مواصلة الزراعة ـ وفيما بين عامى ٧٢٢ و ٧٢٣ هجرية (١٣٢٢ ـ ١٣٢٣م) تدعمت السلطة وتوسعت على يد ابنه «جاونا خان» والذى يعرف أيضا باسم (ألغ خان)، والذى صار فيما بعد يعرف بالسلطان (محمد بن طغلق) الذى أعاد إخضاع الطوائف والجماعات المتمردة فى وارانجال وضم مملكة «مَعْبَرْ» الهندوسية وقام بغزو «جاجناجار» كما شن بعض الغزوات داخل إمارة أوريسا الهندوسية المستقلة وقاد غياث الدين حملة للقضاء على الحرب الأهلية فى إقليم البنغال الذى ضمّ جزءا منه إلى سلطته وأبقى الجزء الآخر فى أيدى

حـاكـم تابع هو «نصـر الـدين» وهكذا استطاع فى السنوات الخمس لحكمه أن يدعم السلطة ويمد حدودها إلى ما وراء الحدود الخلجّية.

ولكن حـدث وهو عـائد من البنغـال فى عـام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٥م أن سـقط عليـه فـى أثناء عـرض للفـيـلة سـقف سرادق خشبى أقيم على عجل بأمر من ولده جونا خان الذى اتهـمه ابن بطوطه و «عـصامى» بتـدبير قـتله ولكن بعض مؤرخى العصـر مثل برانى و«يحيى بن أحمـد سرهندى» لم يـوجهوا مـثل هذه الاتهامات.

وإن مايراه سير وولزلى هيج من أن لنظام الدين «أوليـا» يداً فى هذا الحدث ينقصه ما يؤكده

المصادر:

(١) الأصـمـعى: فتـوح السـلاطين طبـعـة A. S. Usha، مـدراس ١٩٤٨، ص٣٧٥ ـ ٤٢١.

(٢) أمير خسـرو: طغلق نامة طبعة Hashimi Faridabadi، أورانجباد ١٩٣٣.

(٣) عـبدالقـادر البداءونى: منتـخب التواريخ، كلـكتا ١٨٦٨ جـ١، ص٢٢١ـ ٢٢٥.

(٤) ابن بطوطة: رحلات ابن بطوطة ترجـمة فـرنسيـة: Defrémery and San-guinetti، جزء ٣، باريس ١٨٥٣ ـ ١٨٥٨.

بهجت عبدالفتاح [عزيز أحمد Aziz Ahmed]

الغيب

للكلمـة مـعنيـان أصليان: أحـدهمـا «غـاب عنى»، أى بعد، و«غـاب فى»، أى توارى أو خـفى، وقـد تعنـى فى الاسـتـخدام الجـارى «الغـيـاب» وذلك خـلاف الشـهـود التى تعنـى الحضـور وهو مـصطلح صـوفى ولكن الأكـثـر شيوعـا أن كلمة «غيب» تعنى ذلك الذى لا تدركه الحواس ولا يكون فى متناول العقل أى إنه جـزء من الحكمة الإلهـية،

وهذا هو المعنى الاصطلاحى للكلمة. فكأنها تعنى «السر» وهذا هو المعنى الذى وردت به فى القرآن الكريم، .... إنما الغيب لله... (سورة يونس ـ ٢٠)، «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو...» (الأنعام ـ ٥٩). فليس بوسع أحد معرفته أو إدراكه، «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد...» (الجن ـ ٢٦). والإيمان بالغيب والإيمان بما أنزل على الرسول من أركان الإيمان ومن سمات المؤمنين. وقد يكشف الله عن جزء من «السر الإلهى» ـ كما هو الحال فى القرآن ـ وقد لا يكشف، «ذلك من انباء الغيب نوحيه إليك...» (آل عمران ـ ٤٤). وقد أطلق فخر الدين الرازى على تفسيره للقرآن اسم «مفاتيح الغيب». وهناك ما يسمى بعالم الغيب أى ما وراء الحواس فى مقابل «عالم الشهادة» أو«عالم الملك» أى العالم الذى تدركه الحواس.

ثمة استخدامات أخرى ورد فيها مصطلح «الغيب»

أ ـ الإمام عند الشيعة له علم بالغيب (أى العلم الصحيح).

ب ـ تحت نفس العنوان «مفاتيح الغيب» عالج أحمد الزرقاوى موضوع السحر والرجم بالغيب.

جـ ـ يستخدمه ابن عربى بمعنى «المعرفة الصوفية» كما أن الصوفية يفسرون الغيب على أنه ليشمل العوالم الثلاثة: الجبروت والملكوت واللاهوت.

وإذن فإن مصطلح «الغيب» قد يفهم بمعانى ثلاث:

(١) معنى دينى أى أمر الله الذى يكشف القرآن عن جزء منه.

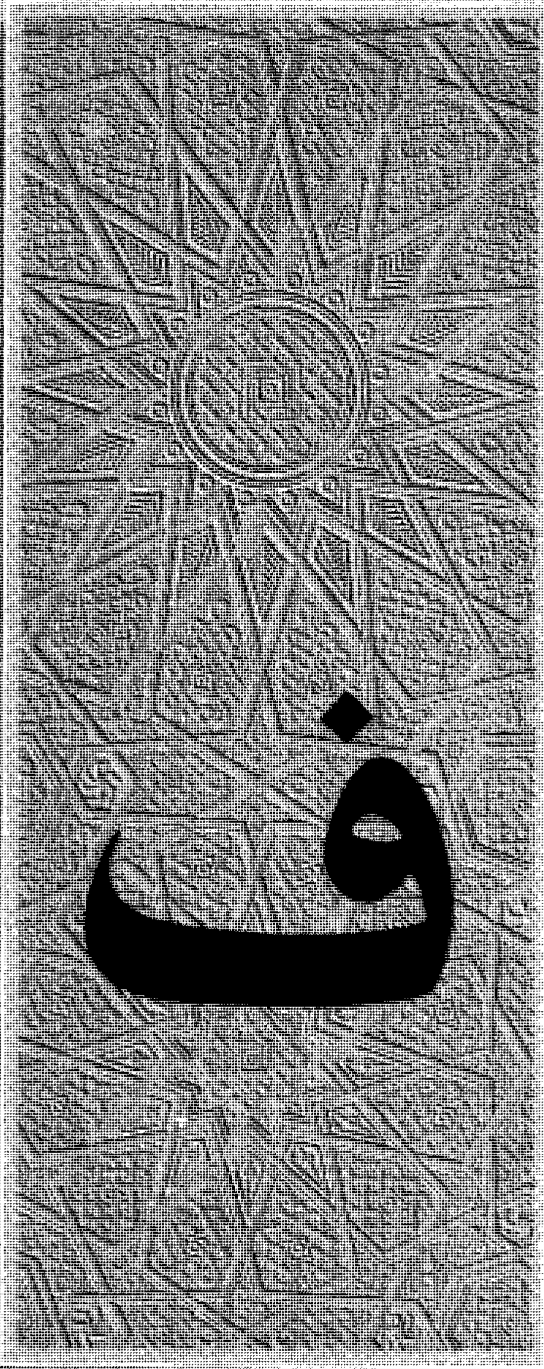
(٢) العالم غير المرئى حيث يحاول أهل السحر والتنجيم النفاذ إليه ولكنهم بذلك يرتكبون معصية.

(٣) عند الصوفية هو عالم ما وراء الحس والعقل المنطقى.

المصادر: وردت فى صلب المادة.

سعيد عبدالمحسن [د.ب. ماكدونالد(ل. جرانديه)

(L. Grandet) [D.B. Macdonald


ف

الفأل

الفأل والطيرة والزجر/ وتعنى كلها معنى واحدا، والفأل مصطلح تتميز به العربية ويرادفه نحاشم فى العبرية ونحشه فى السريانية وهو يظهر فى أشكال مختلفة بدءا من العطة، وبعض السمات والميزات فى الاشخاص والأشياء والتى نواجهها كل يوم ونلتقى بها، إلى تأويل أسماء الأشخاص والأشياء التى ترد تلقائيا على سمع الإنسان وبصره وعقله. وحول هذه النقطة الأخيرة نجد أن السيرة والحديث، والحوليات الإسلامية تقدم الدلائل الوفيرة التى تصور اتجاه العقل العربى لاستنباط الطالع من الحركات الجسدية جميعا، ومن كل أنواع الواقعات التى تحدث مصادفة، ومن كل أنواع الكلمات والعبارات المسموعة وكذلك من السلوكيات جميعا. وهنا يقول «دوتيه» Doutté إن العادات (التصرفات) الحميدة الطيبة قد نشأت من الفأل على أنه يجب أن نضيف إلى هذا الأثر الغالب الذى أحدثه لطف التعبير وسوء التعبير عند الجماعات السامية كلها ولا سيما العرب.

وهذا الاتجاه فى التفكير العربى يوضح نفسه بجلاء فى سلوك وممارسات وتوصيات النبى [ﷺ] فالسيرة حافلة بما يدل على أن النبى [ﷺ] كان يستبشر أو ينفر من بعض أسماء القبائل والمناطق التى يجتازها فى غزواته (المراجع: ومع هذا فقد قال «ليس منا من ردّته الطّيرة») ـ وأكثر من ذلك فقد أدخل تغييرات كثيرة على

الأسماء بهدف محو أى أثر للوثنية العربية من المصطلحات الإسلامية وأيضا استبعاد أية أسماء غير مناسبة والتى تصدم آذان أتباعه والتى لابد ان يسمعها تتردد من حوله، وبذلك يزيل أية تأثيرات كريهة مشئومة يمكن أن تثيرها معانى هذه الأسماء ولهذا السبب أقدم على تغيير القليل إلى الكثير، «والعاصى» إلى «المطيع» كما أنه [ﷺ] أطلق اسم طيبة على ما أصبحت المدينة بعد ذلك، بدلا من يثرب التى يتضمن أصلها فكرة الافتراء (تشويه السمعة) وغير اسم «زيد الخيل» إلى «زيد الخير» وأطلق اسم سليمان على «سليمان بن طرَد الذى كان يدعى يسار، وغير اسم حزم إلى سهل وهكذا .. وقد حاكى النبى [ﷺ] فى هذا الاتجاه صحابته وعلى الأخص عمر بن الخطاب، كذلك كان المظهر - بجانب الأسماء - مما يستبشر أو ينفر منه فقد كتب النبى [ﷺ] إلى عماله يطلب إليهم إذا هم أرسلوا إليه رسولاً أن يكون جميل الاسم سمح الوجه، ولقد كان الوضع الاجتماعى للفرد فى شمال افريقية يثير التفاؤل أو التشاؤم فعندما يلتقى الإنسان بشريف ما فهذا فأل طيب، أما إذا التقى بيهودى أو بحداد فإن الموقف يختلف. وقد يكون لأسرة كاملة أثرها المشئوم (مثل أسرة بَصبصْ التى جلبت مشورتها الشؤم للتغالبة) وثمة أسماء معينة تعتبر نذير شؤم فلا تستحب مصاحبتها.

ولهذا السبب كان اختيار الآباء لأسماء أطفالهم والسادة لأسماء عبيدهم شيئا مهما - واتبع العرب فى هذا قاعدة محددة - فقد سأل أحدهم بدويا، لماذا يطلق على أطفاله أقبح الأسماء مثل كلب وذئب، وعلى عبيده أحسن الأسماء مثل مرزوق ورباح؟ فردّ بأن «أسماء أولاده موجهة إلى أعدائه، أما أسماء عبيده فله هو ذاته». يقصد أن يقول إن الأطفال درع ضد العدو وسهام فى صدورهم، ولهذا السبب أطلقوا عليهم هذا النوع من الأسماء وهنا نشير إلى أن الجاحظ فى الحيوان قد عرض للدوافع المتعددة وراء اختيار العرب للأسماء.

واتسعت عملية التأويل هذه فجاوزت أسماء الأشخاص إلى أسماء

الأحجار الكريمة والفاكهة والزهور بل والأغانى فالذهب يعنى الرحيل، «والجزع» [وهو العقيق اليمانى] يعنى الحزن والكآبة والليمون (الأُتْرجَّة) يعنى النفاق ذلك لأن القشرة الخارجية لا تتماثل مع الداخل؛ «والسفرجل» يعنى الرحلة لأن الاسم يتضمن كلمة «سفر» و «السوسن» يجلب المحنة لأن الاسم يتضمن كلمة «سوء» والمحنة التى تستمر طيلة عام من كلمة سنة (فالمفرد سوسنة) ـ أما الريحان فهو بشير ونذير فى الوقت نفسه لأن اسمه يحتوى على كلمة «روح»، ومن جهة أخرى له مذاق مر بالرغم من أنه يسر العين والأنف، أما بالنسبة للأحاسيس الداخلية المسبقة بالشر والتى تثيرها ما تتضمنه العبارة أو الأغنية، فالأمثلة كثيرة عليها فى تاريخ العرب (ويمكن أن تدرج هذه الحقائق كلها تحت كلمة طيرة)

ويقول «حاجى خليفة» فى كشف الظنون إن الفأل تصديق لنيات الإنسان ومن هنا يكون تشجيعا له على أن ينفذها على حين أن الطيرة هى على العكس عدم التصديق ومن ثم فهى عائق أمام تنفيذ النيات أو تأجيل هذا التنفيذ إلى وقت لاحق، وهذه المقابلة التى استقرت فى النهاية بين مفهومين يكمل كل منهما الآخر قد تطورت على ما يبدو من اتجاه ينسب إلى أحاديث النبى [ﷺ] فيما يتعلق بهذا التنوع السائد للفأل. فالطيرة فى الواقع تعبير يرجع إلى أصل رعوى وبدوى، لذلك كانت الجزيرة العربية منطقة ملائمة جدا لتطوره كما قال شيشرون وبمقارنة المعطيات المختصرة المبهمة فى الكتابات الإسلامية، بما خلفته الثقافة السامية أصبح من الممكن التحقق من السمة الدينية للطيرة كما كانت تمارس فى الجاهلية.

ويبدو أنه من هذا المنطلق كان عداء النبى [ﷺ] للطيرة، حتى وهو يمارس الفأل ويوصى به، ولكن هناك بعض الأمثلة التى توضح أن الطيرة يمكن أن تكون طالعا طيبا فقد رسم عبيد الله بن زياد كلبا وكبشا وأسدا فى مدخل منزله وقال عنها «كلب نابح، وكبش مقاتل وأسد غاضب» ورأى فيها طالعا طيبا ونستفيد من كتاب الحيوان

للجاحظ ما ذكره من أنهم كانوا يتطيرون وتكرر ذلك بعده، ويقول الكاتب نفسه أيضا كان الرجال المحترمون يحملون أسماء الحمار والكلب والثور، ولم يتردد العرب فى استخدامها، إذ رأوا فيها طالعا حسنا: وهناك حديث يعطى الطيرة معنى أوسع وهو «أصدق الطيرة الفأل» وبنفس الطريقة نجد أمثلة تعطى للفأل معنى الطالع الشرير.

وهذا التضارب فى الأقوال يكشف عن وجود أساس بدائى لم تغمره تماما موجة التطهر القوية التى سادت الجزيرة العربية فى القرنين الأولين للهجرة.

والواضح من كل ما سبق أن الطيرة بهذه الطريقة قد تطورت بعد أن كانت فى الأصل لا تتعدى ملاحظة وتأويل طلعات وصياح ونشاطات بعض الطيور التى تستخدم فى العرافة (الكهانة).

وقد انبثقت عن هذا كتابات كثيرة ـ بل أدب كامل ـ وخصوصا فى الشعر والأمثال التى تقنع الإنسان بالعدول عن اتباع الأفكار التى تثيرها الطيرة فى نفسه، والتى يتعرض لها كل الناس. ويؤثر عن النبى [ﷺ] أنه قال ما معناه إن هناك ثلاثة أخطار يمكن للمرء أن يهرب منها وهى الطيرة والشك والغيرة. قال رسول الله [ﷺ] (لا شؤم وقد يكون اليُمن فى الدار والمرأة والفرس) ابن ماجه، نكاح، ٥٥، وقال أيضاً (سوء الخلق شؤم) أبو داود، أدب، ١٢٤، أحمد ابن حنبل، وقال أيضاً (ما بى إلاّ كراهية أن يتشاءم الناس) مسلم، باب الصلاة، أما ما جاء فى الشعر حول هذا الموضوع فهو كثير جدا ـ (وخصوصا البحترى فى الحماسة)

ويبدو أن المعنى البدائى للطيرة قد ظل حيا فى «الزجر» الذى يستخدم كثيرا كمرادف للطيرة بالرغم من أن هذا المصطلح فى الأصل يدل على أسلوب يتصل بالطيرة. فإذا كانت الطيرة تكمن فى ملاحظة الطيران التلقائى والصيحات التلقائية للطيور وتفسيرها أو تأويلها، فإن الزجر ـ على العكس من ذلك ـ يشتمل على الباحث

المعتمد لهذا الطيران وهذه الصيحات. وبغض النظر عن معنى «زجر» (الإثارة، ومطاردة الأفراد بالصيحات أو دفع الطيور للطيران أو قراءة الطالع أو ممارسة الكهانة) فإن العادات العربية لاتزال تحتفظ بما يدل على ممارسة «الزجر».

ولكن وكما حدث للفأل والطيرة ـ سرعان ما بدأ الزجر يفقد معناه البدائى وكذلك سماته المميزة، وأصبح يرمز إلى طالع النحس أو الكهانة بشكل عام ـ والحق أن هناك فى بعض الأحيان نوعا من الزجر يختلط بالكهانة وهذا يؤدى بنا لأن نقول إن الزجر كان ـ كما كان فى آشور وبابل ـ حقاً مقصوراً على العراف الذى كان يجمع وعلى الأخص فى الجزيرة العربية ـ بين وظائف عدة ويتصرف كحارس على القوانين فى مجتمع بدوى يفتقد النقاط البؤرية الضرورية لتثبيت هذه القوانين وتأمينها.

وهكذا نجد فى كتابات الجاحظ أن الزجر يتضمن تفسير هديل الحمام، وصيحات الطيور، والظهور المفاجىء لأى حيوان يسير من اليمين إلى الشمال أو من الشمال إلى اليمين، وحفيف أوراق الشجر، وتنهيدة الريح وأشياء أخرى مماثلة مبشرة أو منذرة.

ويشار إلى «الزجر» على أنه «عيافة» وهو ما ينطبق على اجراءات متعددة من الكهانة أما بالنسبة للطيور التى يعتبر طيرانها وصيحاتها موضوع الفأل أو الطير أو الزجر، فهى متنوعة أما الطائر الذى يُكثر العرب من الإشارة إليه فى موضوع الكهانة فهو الغراب ومع ذلك فإن هذه الأمور الثلاثة لا تقتصر على الطيور .وذلك لأن أى حيوان يمكن أن يستخدم فى الطالع.

وإن وجهة الطائر فى طيرانه أو خطوات الحيوان على الأرض، لتلعب دورا مهما جدا فى تطبيق هذه الإجراءات الثلاثة. وهناك مصطلحات فنية تحدد الاتجاهات المختلفة: فالسائح هو الذى يطير من اليمين إلى الشمال؛ والبارح هو الذى يطير من الشمال إلى اليمين والجابح وهو الذى يأتى من الأمام، والقائد أو الخفيف وهو الذى

يأتى من الخلف. والشمال كقاعدة عامة ـ هو ما يشير إلى الشر أو النحس؛ لذلك كان العرب يحبون السائح ويكرهون البارح ـ وباستخدام العبارات اللطيفة عن شئ بغيض نجد أن العرب يطلقون على الشمال كلمة «اليسار» وعلى اليد الشمال لفظ «اليسرى».

وفى مجالات أخرى أيضا تلعب العبارات اللطيفة وغير اللطيفة دورا مهما فى الفأل. فالرغبة فى سماع كلمات سعيدة طيبة من أفواه الآخرين والخوف من سماع عبارات غير طيبة موجودة فى الإسلام فى كل العصور، فى كل البلدان ـ وهناك مجموعة كاملة المفردات تستخدم للابتعاد عن العبارات ذات المعانى التى ترمز إلى الشؤم.ومن ثم سمى الأعمى «بالبصير» ووصف الجدرى بأنه «مبارك» وكذلك الزهرى والطاعون والعتة.. ويقول الجاحظ إنه بسبب الطيرة كان العرب يقو[illegible] لدغته أفعى إنه «السل[illegible] الصحراء الم[illegible] بأبى بصير و[illegible] البيضاء ومثل هذه الا[illegible]

المصادر:

(١) ابن قتيبة: عيون ا[illegible] القاهرة، جـ ٢، ص١٤٤ ـ ١٥١.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، جـ [illegible] ص٣٢٤، باريس ١٨٦١ـ١٨٧٧.

(٣) الجاحظ: الحيوان.

(٤) نويرى: نهايات العرب جـ٣، القاهرة ص١٣٤.

(٥) E. Daulte : *Magie et religion*, *363 ff.*

بهجت عبدالفتاح [ت. فهد T. Fahd]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١٢٨/ ١٩٩٦

ISBN 977- 01 - 4976 - X

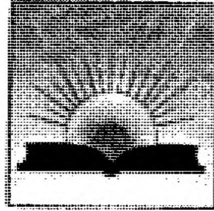
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الخامس والعشرين

فاتحة - القادرية

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى . بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسيت ، ر. هارتمان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى **أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ**

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبد العظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

فاتحة

(أول سورة فى القرآن الحكيم وأيسرها). ويعنى اسمها أنها (فاتحة القرآن الكريم) ولهذه السورة القصيرة التى هى سبع آيات، عدة سمات خاصة بها، فهى فى أول الكتاب العظيم، بينما كل قصار السور فى آخره، وهى فى صيغة دعاء، وسائر السور فى صيغة نصح وإرشاد، أو لوم وتوبيخ، وتعقب تلاوتها بكلمة «آمين» التى لا تعقب تلاوة سائر السور.

وفى سورة الحجر، الآية ٨٧ تلميح إلى سورة الفاتحة فى قوله تعالى: «ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم» (أى سبع آيات) ينبغى أن تكرر دائماً مثلما يكرر القرآن، وهى مثان، لأنها تثنى فى كل صلاة، وتحتل موقعاً خاصاً مع الإشارة إلى تقسيم القرآن الموحى به وقتذاك.

وفى تلك الفترة، حين نزلت سورة الحجر، وهى سورة مكية، كانت سورة الفاتحة هى الدعاء المحبب إلى جماعة المؤمنين قليلة العدد بعض الشئ.

وقد قيل إن هذه السورة هى أقدم سور القرآن أو واحدة من أقدم سوره.

وقد فند نولدكه Nöeldeke الرأى القائل أن بها تعبيرات لاتوجد فى سور الفترة الأولى، وبخاصة بعض صفات الله عز وجل مثل «الرحمن الرحيم» التى تظهر لأول مرة. ومع ذلك، فإن سورة الفاتحة قديمة نسبياً، ويجب أن توضع فى نهاية الفترة المكية الأولى. وأول آياتها «الحمد لله رب العالمين»، وتتكرر فى آخر سورة الصافات (الآية ١٨٢)، والتى تنتمى إلى الفترة الثانية أيضا وتشير كلمات «المغضوب عليهم» أى الذين غضب الله عليهم، و «الضالين» أى الذين يذنبون، فى الآية السابعة من سورة الفاتحة إلى كل من اليهود والنصارى على التوالى [المترجم: لا تجمع التفاسير على ذلك].

والفاتحة جزء لايتجزأ من صلوات المسلمين الخمس وقراءتها فرض عند الشافعى، بينما يقول أبو حنيفة إنها أمر لازم شرعاً. وقد كتب علماء ورعون كثيرون عن فضائل هذه السورة.

المصادر:

(١) البخارى: اجارة، جـ ١٦.

(٢) تفسير القرآن جـ ١.

(٣) فضائل القرآن جـ ٩.

(٤) مسلم: باب الصلاة، ٣٤ ـ ٤٤.

(٥) الطبرى: تفسير ١٣٢١، جـ ١، ٣٥ ـ ٦٦.

(٦) الزمخشرى: كشاف، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٣، جـ١، ١ـ١٥.

(٧) *A. Jeffery: A variant text of the Fatiha in MW*, XXXIX (1939), 158-62.

حسن شكرى [ر. باريه R. Paret]

الفارابى

أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلفه كان واحداً من أبرز فلاسفة المسلمين وأشهرهم، واشتهر بلقب المعلم الثانى إذ المعلم الأول أرسطو.

حياته:

لا نعرف عن حياة الفارابى إلا القليل. فهو لم يكتب سيرته كما أن معاصريه لم يكتبوا عنه. وهو من أصل تركى، ولد فى تركستان بمدينة فاراب الواقعة على نهر سيحون، ويقال إنه توفى فى دمشق فى عام ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م وقد بلغ الثمانين ونيف عليها وربما قدم - فى فترة باكرة من حياته - إلى بغداد مع والده الذى وصف بأنه قائد جيش وربما كان ينتمى إلى حرس الخليفة. واستقر هناك لعدة سنوات منعزلا ومنفرداً بنفسه ولم ينضم قط إلى بلاط الخليفة أو كتابه فلما كانت سنة ٣٣٠ هـ (= ٩٤٢ م) تلقى دعوة من سيف الدولة الحمدانى (الشيعى) للذهاب إلى حلب فقبل الدعوة لأسباب لا نعرفها، وعاش هناك فى بلاطه هو وفئة من رجال الأدب حتى آخر حياته - وكان أستاذه فى الفلسفة مسيحيا هو يوحنا هيلان النسطورى الذى يقول عنه الفارابى إنه ينتمى إلى مدرسة الإسكندرية فى الفلسفة اليونانية والتى ظلت قائمة بعض الوقت بعد فتح العرب لها - ونعلم أيضا عن الفارابى أنه كان على صلة وثيقة بأبى بشر متى بن يونس المترجم والشارح الكبير (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤٠ م). وهو أحد الشخصيات البارزة فى مدرسة بغداد الأرسطية المسيحية وأنه له تأثيرا بالغاً على يحيى بن عدى (ت ٣٦٢ هـ/ ٩٧٢م).

فكره

كان الفارابى يعتقد أن الفلسفة انتهى أمرها فى كل مكان إلا بلاد الإسلام. فقد وجدت فى هذه البلاد ملاذاً جديدا وحياة جديدة. ويرى أن العقل الإنسانى مقدَّم على ما سواه، ذلك أن الأديان - فى رأيه - تصطنع الرموز لكى تصل للجمهور العادى، أما الحقيقة الفلسفية فتختلف الرموز فيها عن أمة إلى أمة - وبهذا الرأى يكون الفارابى قد خطا خطوة أبعد من الكندى الذى جعل الفلسفة فى خدمة الحقيقة التى نزلت بالوحى.

ثم هو من جهة أخرى يرى أن الفلسفة اليونانية يمكنها أن تقدم تفسيرا صحيحا لكل القضايا المهمّة والمثارة فى المجتمع الإسلامى المعاصر - فالإلهيات اليونانية وهى الهيات طبيعية - تتحدث عن الله بوصفه العلة الأولى للفيض (أى صدور الموجودات عن الله) كما تتحدث عن الوحى بوصفه نتاج الكمال الأسمى للعقل الإنسانى. وتتحدث عن الطبيعة الحقة لعملية الخلق وعن العناية الإلهية على نحو ما تتبدى فى تدرج الموجودات فى العالم، ثم هى تتحدث عن الخلود الذى لا يحظى به الكائن البشرى. إن الفلسفة تقدم لنا الرأى السليم عن حرية الاختيار الأخلاقية وعن الحياة الخيرة والإنسان الكامل - أى الفيلسوف - ينبغى أن يكون السيد الحاكم للدولة فالفلسفة وحدها هى التى تمدنا بالطريق الصحيح نحو إصلاح الخلافة - والفارابى يرسم بخياله مدينة مثالية (فاضلة) وأمة مثالية (فاضلة) وعالما مثاليا (فاضلا).

وبوسعنا ذكر بعض خصائص فكر الفارابى، من ذلك أنه كان يعتقد - شأنه شأن الكثيرين من مفكرى اليونان فى العصر المتأخر فى اتفاق آراء أفلاطون وأرسطو - وأقام فكره على مبادئ أرسطو - كما قدمها الشراح اليونانيون المتأخرون - فى المنطق، والعلم الطبيعى، وعلم النفس، والميتافيزيقا، وإن كانت هذه الميتافيزيقا فى تطوير الفارابى لها - قد اتخذت سمة معتدلة عن الأفلاطونية الجديدة. أما فى العلم السياسى فقد آثر أن يتابع خطى أفلاطون فى الجمهورية والقوانين، لأن تحليل أفلاطون للدول غير المثالية

والحلول التى يقدمها لحل المشكلات السياسية تظل صالحة كما هى وتتماشى مع الظروف السياسية التى استجدت، ويرى الفارابى أن العلة الأولى تجمع بين الوصف الأفلاطونى أى الخالق الأبدى لعالم أزلى والوصف الأرسطى أى العقل الإلهى، وهو موجود مفارق أو متعال على كل الموجودات. وهناك نظرية هامة للفارابى عن الخيال والنبوة. فعلى الرغم من أن النبوة جزء لا يتجزأ عن كمال الإنسان فهى بمثابة عامل ساعد لملكته العاقلة ومحدودة بحدود ملكة التصوير الناقصة.

إن للفارابى تأثيرا بالغا على الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا بعده ـ فلا مجال لإنكار تأثيره على كتاب القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى مثل إخوان الصفا، والمسعودى،، **ومسكويه وأبى الحسن الأميرى، ويبدو أن ابن سينا قد اطلع على مؤلفاته، كما تابعه ابن رشد فى أفكاره الرئيسية وقدره ابن ميمون حق قدره، وكان لأفكاره السياسية تأثير بالغ فيما بعد فى القرن الثالث عشر الميلادى، وما** بعده. وقد اطلع الدارسون اللاتينيين على بعض مؤلفاته، كما ترجم بعضها إلى العبرية.

أعماله:

ينسب مؤلفو الفهارس العرب للفارابى أكثر من مائة مؤلف متفاوتة الأحجام ، منها الأصيل ومنها المنتحل مثل «النصوص فى الحكمة» وهى فى الغالب من تأليف ابن سينا.

أ ـ من الأعمال الأصيلة «الشروح المدرسية الكبيرة» لعدد من دروس أرسطو ـ فهذه الشروح واصلت مسيرة التراث اليونانى فى فترته المتأخرة دون حدوث أى فجوة. ويبدو أن ابن باجة استفاد من هذه الشروح كما استفاد منها بصفة خاصة ابن رشد. وثمة شروح على كل الأجزاء المتبقية عن الأرجانون والخطابة.

و«الفيزيقا»: (الذى قرأه الفارابى أكثر من أربعين مرة) وكذلك نجد مؤلفات صغيرة الحجم تعد بمثابة مقدمات:

أ ـ المنطق: «التوطئة فى المنطق» وهو مقدمة للمنطق.

ب ـ الفيزيقا: عن «الفراغ».

جـ ـ الميتافيزيقا « حول مجال ميتافيزيقا أرسطو» فى الواحد والوحدة

د ـ الأخلاق والسياسة «البيِّنة على سبيل السعادة» فى الملة الفاضلة وهى رسالة هامة وإن لم تنشر بعد. وله رسائل أخرى فى الرد على خصوم أرسطو والرد على زكريا الرازى وابن الراوندى ـ وهناك مجموعة من الأعمال تلخص نتائج أبحاث الفارابى الفلسفية، تعنى بوضع الفلسفة فى مركز السيادة فى الفكر، والمجتمع الكامل (الفاضل) والملك الفيلسوف. وفهم هذه الأعمال يعد مفتاحا لفكر الفارابى ، مثل:

١ ـ إحصاء العلوم ٢ ـ فى تحصيل السعادة ٣ ـ فى مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ٤ ـ السياسة المدنية وهو احصاء لكل مبادئ الفلسفة على وضع الهدف السياسى نصب عينيه.

المصادر:

(1) C. Brockelmann: *I, 232 ff. Geschichte*, Leiden 1943-49.

(2) Leo Strauss: *Farabi's Plato, in Ginsberg Jubilee Volume,* New York 1945.

(3) Idem: *How Farabi read Plato's laws.*

(4) E. I. J. Rosenthal: *Political thought in medieval Islam,* Cambridge, 1962, 122 ff.

(١) سعيد زايد: الفارابى (نوابغ الفكر العربى، ص٣١)، القاهرة ١٩٦٢.

سعيد عبدالمحسن [ر. والتزر R. Walzer]

فارس الشدياق

فارس الشدياق كاتب ومؤلف معجمى وصحفى وشاعر لبنانى. ولد سنة ١٨٠٤م وليس فى التى تليها كما يقول أحدهم فى كتاب له عنه وكما يقول أيضا يوسف ازبك، وكان مولده بعشقوط وليس ببيروت كما قال بروكلمان. وقد انتقل به أبواه سنة ١٨٠٩م إلى الحدث حيث تلقى الابن تعليمه الأوَّلى بها ثم انتقل إلى كلية اللاهوت الكاثوليكية فى عين ورقة. وترتب على منازعة سياسية ووفاة أبيه أن احترف حرفة أخيه طنوس (١٧٩١ ـ ١٨٦١م) وهى نسخ المخطوطات التى وجد منها كمية لابأس بها فى مكتبة أبيه. ثم جرت بعد ذلك فى سنة

١٨٣٠م مأساة أثرت فى حياته وطبعه وسلوكه واتجاهاته كل التأثير ألا وهى مقتل أخيه أسعد (١٧٩٨ ـ ١٨٣٠) لتحوله إلى البروتستنتية مما حمل البطرك المارونى يوسف حبيش (المتوفى عام ١٨٤٥) على أن يسجنه ويعذبه حتى مات تحت التعذيب (انظر فى ذلك خبريات أسعد الشدياق عند بطرس البستانى) ويمكن أن نؤرخ تحول فارس إلى البروتستنتية فى نهاية ١٨٢٥م وإن كان دى طرازى فى كتابه الصحافة وكذلك ب. مسعد فى كتابه «فارس الشدياق» يزعمان أنه اعتنق هذا المذهب فى مالطة أى فيما بين ١٨٣٤ و ١٨٤٨م ولكنه رأى مرفوض (انظر السياق ١/ ٧٧٣ ـ ٣٧٨) ونجد فى صفحة ١٣٠ ـ ١٣٣ مايؤكد أنه اتصل بالبعثة الانجيلية البروتستنتية قبل مغادرته لبنان إلى مصر التى ظل مقيما بها من ١٨٢٥ حتى ١٨٣٤م وفيها كان أول زواج له من مارونية ولدت فى «الصولى» وأنجب منها ولديه «سليم»(١٨٢٦ ـ ١٩٠٦) و«فايز» (١٨٢٨ ـ ١٨٥٦م). وتسنى له فى مصر أن يتصل بجماعة من كبار العلماء والأدباء مثل نصر الله الطرابلسى (١٧٧٠ ـ ١٨٤٠م) وشهاب الدين محمد بن اسماعيل المالكى (١٨٠٣ ـ ١٨٥٧م) وقد أتاح له وجوده فى هذه البيئة الجو الملائم لدراسة العربية والمنطق واللاهوت وعلم الكلام، كما اختير محررا بصحيفة الحكومة الرسمية وهى الوقائع المصرية محل رفاعة الطهطاوى. ثم سأله رئيس الارسالية الانجيلية البروتستنتية أن ينتقل إلى مالطة فانتقل إليها وأمضى فيها بضع سنوات (١٨٣٤ ـ ١٨٤٨) يعلم العربية وينسخ المصادر ويصحح المخطوطات. ولم يقطع هذه الحياة الجافة إلا مرتين فقط عاد فى أولاهما سرا إلى لبنان سنة ١٨٣٧م وزار فى ثانيتهما انجلترا سنة ١٨٤٥م، ثم دعى إلى لندن سنة ١٨٤٨م ليساعد فى ترجمة الإنجيل وهنا طلق زوجته الأولى وتزوج إنجليزية وحصل على حق الحماية البريطانية ومات له حينئذ ثالث أولاده. ولما تمت ترجمة الإنجيل فى أقل من عشرين شهرا استقر فى باريس حيث نظم قصيدتين مدح فى واحدة منهما أحمد باشا باى تونس

ومدح في الثانية السلطان عبد الحميد سنة ١٨٥٤م، وكان لهاتين القصيدتين أكبر الأثر في تغيير مجرى حياته، حيث تلقى دعوة حارة لزيارة تونس (١٨٥٧م) فاعتنق الإسلام، وتسمى أحمد تاركا لقبه «الشدياق» واقتدت به زوجته وابنه. ويقرر دي طرازي أنه لم يكن له دور في تأسيس الرائد التونسي. على أن فارس الشدياق بلغ في اسطنبول ذروة شهرته فقد حظي بعطف السلطان الذي كان قد بعث رسميا في استدعائه وأحاطه بكل مظاهر التشريف وهنا أسس فارس الشدياق مجلة الجوائب الأسبوعية والتي ظلت تصدر من ٢ من يوليو ١٨٦١ حتى ١٨٨٤م. وليس بحق ما يقرره شيخو ودي طرازي ودائرة البستاني من أن طبع الجوائب بدأ سنة ١٨٦٠م، وكان صدورها تدشينا لعهد جديد في الصحافة العربية ثم جاء إلى القاهرة سنة ١٨٨٦م فلقي بها ترحيبا صادقا وأقام فترة قصيرة فيها وغادرها بعدها إلى اسطنبول (راجع جريدة الأهرام الصادرة يوم ٢٦ مايو ١٨٨٧م) حيث مات بها بعد شهور قلائل يوم ٢٠ سبتمبر ١٨٨٧م في مصيفه في «كاديكوي» وليس هناك ما يؤكد ما يدعيه البعض من أن أسرته عادت إلى الكاثوليكية، وعاد جثمانه إلى بيروت يوم الأربعاء خامس أكتوبر سنة ١٨٨٧م ودفن في الحازمية من ضواحي بيروت ويقتصر هنا ـ فيما يتعلق بمؤلفاته ـ على ذكر أهمها التي منها كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق «تناول فيه أيام العرب والعجم» وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة بباريس ١٨٥٥م، ويعتبر هذا الكتاب أهم مؤلفاته وواحدا من أبرز الكتب العربية التي ظهرت في القرن التاسع عشر. ويلاحظ أن اسم «الفارياق» مشتق من المقطع الأول من اسمه الشخصي (فارس) أما المقطع الثاني فمشتق من اسم عائلته «الشدياق» وقد تضمنت هذه السيرة مزيجا كبيرا من ذكريات الطفولة والشباب وملاحظاته والنقد الاجتماعي والأخلاقي والديني.

أما الكتاب الثاني فهو «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» الذي طبع في الجوائب وهو مكتوب بأسلوب رحالة

عـرب العصـور الوسطى. وقـد ضـمنه المؤلف مـلاحظاته أثناء وجـوده بمالطة وألم فيه بجغرافيـتها وسكانها ومناخها وفنهـا ولاسـيمـا الموسـيـقى والغناء والعمـارة وما بها مـن الكنائس . وكان يرفق ذلك فى بعض الأحـيـان ببيـانات احصائية ومقارنات.

أما كتابه الثالث فهو «كشف المخبأ ـ عن فنون أوروبا» وهـو الجـزء التـالى لكتابـه «الواسطة» ويتضمن مـلاحظاته فى أوروبا وتعـرض فـيـه لأحـداث تـاريخـيـة ككلامـه عن نابلـيـون وجـان دارك وغيـرهم من المشـهـورين وضـمنـه أيضـا آراءه عن مظـاهر الحـضـارة فى لندن وباريـس ونظم الحكومات المختلفة وآراءه عن الدين.

أما عن الشدياق اللغـوى فنشير إلى مـحاوراته مـع بعض البارزيـن أمثـال يحـيى الأسـيـر (١٨١٥ ـ ١٨٩٠م) والأحـدب (١٨٢٦ ـ ١٨٩١) ونبـيـه اليـازجى وابـنه إبراهـيم (١٨٢٧ ـ ١٩٠٦م) وبطرس البسـتانى (١٨١٩ ـ ١٨٨٣م) وأديب اسـحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٦م). ويشـير فى المقـدمـة الطويلة التى وضعها للجـاسوس على القاموس إلى ما يعتور المعـاجم العربية من نقص ويبـين ذلك النقص، ويـوضح الأخطاء الرئيسـية التى وقع فيهـا أصحاب هذه المعاجم ثم يورد نقدا لاذعا للفيروزبادى وللبـسـتـانى فى مـحـاولتـه تقـليـد الفيروزبادى محلّـلا الأربعة والعشرين مـغـمـزا التى وجـدها فى قـامـوس الفـيروزبادى، وعلى الـرغم من أهميـة هذا الكتـاب إلا أنه لـم يجـد الاهتـمـام اللائق به إذا مـا قورن بما لـقيـه كتـاب «سـر الليـال فى الـقلب والابدال» الذى طبع الجزء الأول منه سنة ١٨٨٤م، أما الثـانى فـيظهـر أنه لايزال مـخطوطا ويدرس المؤلف فى هذا الكتاب الأفـعال والأسمـاء شائعة الاستـعمال ويرتبـها حـسب نطقـهـا وأصـولهـا ، ويوضح الفروق الجزئية التى تختص بها.

وللشدياق ديوان يحـتوى على اثنين وعـشرين ألف بيـت يسيـر فـيهـا على النمط التقليدى. أما كتابه «كنز الرغائب الذى يقع فى سبـعة مجلدات فقـد جمع فـيـه خـلاصـة مطالعـاته ورحـلاته وترجمـاته وأخبار علاقـاته الشخصـية فهـو بذلك مزيج من الأخلاقـيات وعلم الاجتماع والسياسة والأدب والمحاورات

الأدبية فقد صادف هذا اهتماما فى الدوائر الشرقية والأوروبية.

أما فى المجال الدينى فالظاهر أنه لم يكن ترضيه أية عقيدة فهو شاك ساخر واقعى مادى يجرى وراء الأمجاد والمبهجات، ومع ذلك فقد كان رجلا ثوريا وعلى الرغم من انضمامه إلى الحركة الإسلامية فقد أثنى الثناء العطر على مبادئ الثورة الفرنسية، ومع أنه ثار ضد الاقطاع وجميع أنواع الاستعباد وكان مؤيدا للمساواة بين الناس وتحرير المرأة وناقداً سياسيا واجتماعيا إلا أنه عاش وكتب ما يتفق وأوامر السلطان أو الخديوى.

وعلى الرغم من كل هذا التناقض الوجدانى الثقافى والنظرة العامة للأمور إلا أننا لا نستطيع أن نتبين فى سهولة بعض الخصائص التى تميزت بها كتابات معاصريه، وكذلك صفات أدبية قدر لها أن تتفتح بعده فيما يتعلق بمشاكل الحياة اليومية فى قرنه، إلا أن الشدياق يعتبر مبدعا فى فن المقالة ومن أوائل دعاة الاصلاح التقدمى إن لم يكن أولهم، وليس من شك فى أن رجلا مثله جمع فى ذاته بين الرجل المحافظ والراديكالى والرحالة واللغوى والعالم والصحفى إلا أنه يعتبر واحدا من أهم الشخصيات التى ظهرت فى مجال الأدب العربى فى القرن التاسع عشر.

المصادر:

(١) م. عبود: صقر لبنان، بيروت ١٩٥٠.

(٢) البستانى: دائرة المعارف، جـ ١٠، ١٨٩٨.

(٣) داغى: مصادر الدراسة الأدبية جـ ٢، بيروت ١٩٥٦.

(٤) ب. مسعد: فارس الشدياق، بيروت ١٩٣٤.

(٥) م. نجم: أحمد فارس الشدياق، رسالة ماجستير من الجامعة الأمريكية فى بيروت، ١٩٤٨.

(٦) D. A. J. Arberry: *Fresh Light on Ahmed Faris al-Shidyaqa,* in IC (1925), 155-68.

د. حسن حبشى [أ. ج. كرم A. G. Karam]

الفارسى

الفارسى هو أبو على الحسن بن على. كان من أبرز النحويين الذين ظهروا فى القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادى) ولد سنة ٢٨٨ هـ (= ٩٠٠ م) فى «فسا» أو «بسا» ودرس فى بغداد على يد ابن السراج الزجّاج وغيره ، ثم دخل بلاط سيف الدولة الحمدانى صاحب حلب وصحب المتنبى الشاعر ثم انتقل من تلقاء نفسه إلى خدمة عضد الدولة البويهى قبل قليل من غزو الأخير لبغداد سنة ٣١٩هـ (=٩٧٩م) (انظر خبره فى الإرشاد لياقوت ٣/١١) ومات ببغداد سنة ٣٧٧ هـ (= ٩٨٧م) وكثُرَ تلاميذه كثرة ملحوظة وكان فيهم ابن جنى الذى صحبه أربعين عاما ثم خلفه فى ميدانه كما صحبه ابن أخيه أبو الحسين الفارسى الذى أصبح شيخا لعبد القاهر الجرجانى، وقد اتهم الفارسى بميله للمعتزلة، والواقع أنه علق على تفاسير محمد الجباعى المعتزلى بكتاب اسمه «التتابع» الذى يعد الآن فى عداد الكتب المفقودة. ومن مؤلفاته الأخرى كتابه الكبير «الإيضاح» فى النحو والذى ألحق به ما يعرف بالتكملة. ويتجلى لنا ذيوع هذا الكتاب فى وقته من كثرة نسخ المخطوطة وبالتعليقات الخمسة التى لاتزال موجودة، وقد طبع جرجاس روزن جزءا كبيرا منه. ومن مؤلفات الفارسى الأخرى (وإن ضاع) كتابه الإيضاح الشعرى الذى ربما كان هو كتاب الشعر أو العضدى الذى توجد منه نسخة خطية فى مكتبة برلين. برقم ٦٤٦٥. وقد طبع «روديجر» بعضا منه فى هال سنة ١٨٧٠ م ومعه شرح أبيات الإيضاح الذى أشار إليه الفهرست. كما أن له تعليقات على كتاب معانى القرآن للزجاج وعنوانه «الاغفال» وله أيضا أبيات المعانى وتعليق على كتاب القراءات السبع لابن مجاهد وعنوانه «الحجة والاغفال وكتاب التذكرة وجواهر النحو» «ومختصر عوامل القصور» و«الممدود»، وأبيات الأعراب وتفسير للقرآن وعدد من المسائل ولسنا نعرف على وجه الدقة ماذا كانت طبيعة كتابه «نقد الهاذور».

المصادر:
وردت فى المتن
ترجمة د. حسن حبشى [بروكلمان Brockelmann]

الفاروقى

الفـاروقـى.. هو الملا مـحــمـود بن محمد.. ولد عام ٩٩٣هـ (١٥٨٥م) فى «چاونپور» Giawnpur.. وقد تلقى تعليمه المبكر على يد جده، وأستـاذ الملك محمد أفـضل «الچـاونپـورى»، وعندمـا أنهى دراسته فى السابعة عشرة مـن عمره، بدأ فى إلقـاء محـاضرات للطلبـة الذين توافـدوا على «چاونـپـور» من جـمـيع أنحاء الهند. وسـرعان ماذاعت شـهرته الأدبية وثـقافتـه العلميـة. ووصلت الى مسامع الامبـراطور «شاه جاهان» الذى طلب من «الملا» أن يـزين بلاطه. وقـبل الدعوة.. وعندما اقترب من «دلهى» كان الوزير سـعدالله خـان فى اسـتـقبـاله.. واصطحـبـه الى «دلهى» بكل الـتكريم اللائق به وأعطاه الامبـراطور منصبا.. وأمطره بالمنح الملكيـة. وقد كـان واحدا من أبرز العلماء، لا فى الهند وحدها، بل فى العالم الإســلامى كله. وعندما ذهب مع الامبراطور إلى لاهور، وقام بزيارة «شـاه مـيـرلاهـورى»، وجـه إليـه هذا القــديس اللوم لأنه انـشـغل بالأمـــور الدنيوية ونصحه بترك خدمة السلطان.. وبناء على ذلك اسـتـقـال من الخـدمـة الملكية وذهب إلى مـوطنه الأصلى حيث قـضى أيامـه الأخـيـرة فى إلقـاء المحاضرات على الطلبة المسلمين بجانب تأليف الكتب ويمكن القول بإن مـحمود ـ كعالم بالفلسفة والبلاغة ـ كان واحداً من أبرز المثقـفين فى العـالم الإسلامى، تقررت أعـماله فى المناهج النهـائية فى جـمـيع الجـامـعـات الهندية، كـمـا أن شهادات الكفاءة تمنح فقط لهؤلاء الذين تفـقـهـوا فى أعـمـاله وقـد مـات عـام ١٠٦٢هـ ـ ١٦٥١م

وقد ألف الأعمال التالية:

١ ـ «حاشـية الآداب البـاقيـة» وهو شرح لتعقيب عبد الباقى الصديقى، على بحث فى «الجــدليــات» تحت عنوان.. الرسالة الشريفية فى علم آداب المناظرة «تأليف سيد شريف الجرجانى»

٢ ـ «الفـرائض فى شـرح الفـوائد» وهو شرح لكتاب «عبدالرحمن بن أحمد

الـ Al-Idji عن البلاغة بعنوان «الفوائد الغياثية».

٣ ـ رسالة فى إثبات الهيولا ـ وهى بحث عن المادة الأولى «الهيولا».

٤ ـ «الشمس البازغة» وهو كتاب عن الفلسفة شرح لكتاب له بعنوان «الحكمة البالغة».

المصادر:

(١) ج. زيدان: تراجم مشاهير الشرق، جـ ٢، ص ١٩٣.

(٢) عباس العزاوى: تاريخ العراق بين احتلالين، جـ ٥، بغداد ١٩٥٥، ص١٣٩ ـــ ١٤٠.

(٣) م. م. البصير: نهضة العراق الأدبية، بغداد ١٣٦٥/١٩٤٦، ٨٩ ـــ ١١٣.

بهجت عبدالفتاح [شارل بيلا Ch. Pellat]

فاروقى

هو عبد الباقى الفاروقى ـ وهو شاعر عربى ولد فى الموصل فى عام ١٢٠٤هـ (١٧٩٠م) ـ يعتز بانتسابه إلى الخليفة عمر بن الخطاب ولذلك يحمل اسم «الفاروقى» و«العمرى» ـ ولا نعرف إلا القليل عن حياته.. فقط نعرف أنه صحب ابن عمر قاسم باشا عندما أرسل الباب العالى هذا الأخير إلى بغداد للقضاء على سلطة المماليك هناك، وعندما فشلت هذه الحملة، ذهب مع الحملة التالية لنفس الغرض بقيادة «على رضا باشا» الذى نجح فى إنهاء حكم «داوود» باشا والمماليك، وبقى الفاروقى معه فى بغداد فى منصب «كتخدا» الولاية حتى وفاته فى عام ١٢٧٨هـ (١٨٦٢م).. وقد نشر «عثمان الموصلى» فى القاهرة عام ١٣١٦هـ (١٨٩٦م) أشعاره تحت عنوان «الترياق الفاروقى من منشآت الفاروقى وبجانب هذا الديوان، وضع ديوان آخر تحت عنوان «أهلّة الأفكار فى معانى الابتكار» وأيضا عملا عن سيرة حياته بعنوان «نزهة الدهر فى تراجم فضلاء العصر»

بهجت عبد الفتاح [شارل بيلا Ch. Pellat]

فاس

(١) التطور التاريخى للمدينة

مدينة فى شمال المغرب على خط طول ٥٤ر٤ْ درجه غربا و ٣٤,٦ً/ شمالا.

وتقع مدينة فاس فى أقصى الشمال الشرقى عن نفس الموضع الذى تنحدر عنده مياه الجزء الشرقى لهذا السهل إلى وادى «سبو» طريق وادى فاس ولذلك فهى تشغل الطرق السهلة الواصلة بين ساحل المغرب المطل على المحيط الأطلنطى ووسطه ويوجد، بالإضافة إلى ذلك، على بعد ٣٠ كم جنوب فاس واحد من أقل الطرق وعورة ويمر بوسط جبال أطلس إلى الجنوب عبر طريق «سفرو» كذلك فإن طرق الاتصال بين فاس وكل من ساحل البحر المتوسط أو مضيق جبل طارق على قدر كبير من السهولة ويمكن القول إن «فاس» تقع على نقطة تقاطع بين محورين كبيرين للاتصالات يحددها الخط الساحلى للبلاد أما المحور الأول فيمتد من الشمال إلى الجنوب بين البحر المتوسط أو مضيق جبل طارق أو تافيلت [تافلالت] إلى ما وراء بلاد الزنج أما المحور الثانى فيمتد من الغرب إلى الشرق بين ساحل الأطلنطى ووسط المغرب.

وزيادة على ذلك فإن موقع فاس يتميز بوفرة المياه حيث يوجد. النهر وروافده التى كان من السهل جعلها تجرى فى قنوات لخدمة سكان المدينة فضلا عن العديد من العيون التى تنبع من الضفاف شديدة الانحدار وخاصة فى الضفة اليسرى الواقعة داخل المدينة.

وتوجد قرب المدينة المحاجر التى توفر أحجار البناء والرمال والجير، وفى الوقت ذاته هناك الغابات بوسط الأطلس والتى تتوفر فيها أشجار البلوط والأَرْز والتى تستخرج منها أخشاب عالية الجودة.

وأخيراً فإن الأراضى التى تمتد لمسافة كبيرة حول المدينة تعد صالحة لكافة أنواع الزراعة حيث تنمو الحبوب والكروم والزيتون وأنواع عديدة من أشجار الفاكهة ومن الممكن تربية الخراف والماعز والأبقار أيضا. وبالرغم من ذلك فإنه لم يكن يشغل هذا الموقع المتميز أى مدينة قبل نشأة المدينة الإسلامية.

هذا ولم يؤكد علم الآثار أسطورة الأسطورة الواردة فى أسطورة روض القرطاس لإبن أبى زريح والتى تقول

إنه كانت هناك مدينة موغلة فى القدم تشغل مكان فاس الحالية ومع ذلك فيمكن القول بأن مدينة فاس لم تظهر فى الوجود إلاّ فى أواخر القرن الثانى للهجرة ٢هـ/٨م بناءً على رغبة الأدارسة.

وقد اعتُقد لفترة طويلة، بناءً على زعم صاحب روض القرطاس والذى أيده العديد من المؤرخين الآخرين، أن إدريس بن إدريس قد شيد مدينة فاس فى غرة ربيع الأول عام ١٩٢هـ/ ٤ يناير ٨٠٨م ويعتقد أن الملك [الأمير] الشاب قد أنشأ هذه المدينة على الضفة اليمنى لوادى فاس وبعد ذلك بسنة قمرية أى فى ٢٢ ديسمبر ٨٠٨م قام بإنشاء مدينة ثانية على الضفة اليسرى.

إن بناء هاتين المدينتين الذى ليس له أى تفسير قد حيّر (العلامة ليفى پروڤنسال) الذى عكف على دراسة هذه المسألة وانتهى به الأمر أيضا إلى القول بأن هناك رواية غير شائعة ولكنها قديمة عن نشأة مدينة فاس والتى يعتقد أن إدريس بن عبدالله والد إدريس بن إدريس هو الذى قام ببنائها على الضفة اليمنى فى سنة ١٧٢هـ/٧٨٩م وأطلق عليها اسم مدينة فاس ولكنه توفى قبل أن يتاح له تطويرها، ويعتقد أن ابنه قام بعد ذلك بعشرين عاما [أى فى سنة ١٩٢هـ/٨٠٨م] ببناء مدينة لنفسه على الضفة اليسرى وأطلق عليها اسم «العالمية» والحق إن تلك الرواية تبدو أقرب إلى الحقيقة.

وعلى أية حال فإنه من الموكد أن كلا من هاتين المدينتين كانتا منفصلتين لعدة قرون وكان الذى يفصل بينهما هو المجرى المائى لوادى فاس ومع ذلك فقد ظلت كل منهما تنافس الأخرى دائما وتعرقل تطورها مما أعاق نموهما معاً.

وقد عكرت خلافات الأسرة الحاكمة طيلة عهد الأدارسة، أى حتى مستهل القرن ٤هـ/١٠م، صفو الحياة لهذه المدينة المزدوجة وأصبحت المدينة بعد ذلك خلال الثلث الأول من نفس القرن [أى القرن ٤هـ/١٠م] أحد ركائز الصراع بين الأمويين فى الأندلس

والفاطميين فى إفريقيه، وكان هذا الصراع غالبا ما يحدث فى شمال المغرب. وقد وقعت المدينة تحت سيطرة الأمويين فى الأندلس لمدة تربو على الثلاثين عاما فيما بين ٩٨٠ ــ ١٠١٢م [٣٧٠ ــ ٤٠٣هـ] وتمتعت المدينة خلال تلك المدة بالازدهار.

وعندما آذنت شمس الخلافة الأموية بقرطبة بالمغيب وقعت مدينة فاس تحت سيطرة أمراء زناتة الذين كانوا على خلاف مستمر فيما بينهم وقد قاموا بإشعال نار المنافسة القديمة بين المدينتين التوأم حتى قدوم المرابطين.

إن التاريخ المعروف لدخول المرابطين فاس بقيادة يوسف بن تاشفين هو ٤٦١هـ/ ١٠٦٩م ولكن يرى العلامة ليڤى پروڤنسال (فى بحث نشر له بعد وفاته وهو خاص بتأسيس مدينة مراكش) اعتماداً على ما ذكره البكرى أنه يجب أن نتعامل بحذر مع هذا التاريخ حيث أن تأسيس مراكش وبالتالى دخول فاس لابد وأنه كان بعد هذا التاريخ بأعوام قلائل.

ومهما يكن من أمر فإن دخول المرابطين يعد علامة هامة فى تاريخ مدينة فاس حيث أمر يوسف بن تاشفين بتوحيد المدينتين وجعلهما مدينة واحدةً صارت القاعدة الحربية الرئيسية فى شمال المغرب وعلى ذلك يعتبر يوسف بن تاشفين المؤسس الثانى لفاس فهو الذى قضى على ازدواجية المدينة وهذه الازدواجية كانت السبب الأصلى لعدم تطورها لمدة طويلة من جهة كما حدد اتجاه تطورها فى المستقبل من جهة ثانية وذلك عن طريق بناء مدينتين جديدتين فى الغرب فضلا عن بناء قلعة هامة (وهذه القلعة لم يتبق منها أى أثر)، وقد ساعد بناء تلك القلعة على ظهور أحياء جديدة فيما بينها وبين الأحياء الأصلية كذلك كان المرابطون هم المسئولون عن ازدياد أهمية الجامع الرئيسى الواقع على الضفة اليسرى وهو جامع القرويين وقد بنى هذا الجامع، على ما يبدو، فى القرن ٤هـ/ ١٠م وكانت مساحته صغيرة ثم قام على بن يوسف المرابطى بهدمه باستثناء [الصومعة] التى لا تزال قائمة، وبنى فى موضعه جامعا

كبير المساحة قام بزخرفته صنّاع أندلسيون كذلك من المحتمل أن يعود إلى عصر المرابطين ما تم من الأعمال الأساسية فى وادى فاس، التى يرجع الفضل إليها فى تزويد المدينة بنظام للمياه الجارية منذ العصور المبكرة.

وعلى ذلك يمكن القول بأن فاس قد عاشت لمدة ثلاثة أرباع القرن (٤٦٧ ــ ٥٤٠هـ/ ١٠٧٥ ــ ١١٤٥م) عصراً من أزهى عصورها تحت حكم المرابطين ولكن للأسف ليس لدينا سوى القليل من المعلومات المفصلة عن تلك الفترة. إن دخول الموحدين يعد نقطة توقف قصيرة فى تاريخ فاس، وعندما قام عبدالمؤمن بمهاجمتها فى سنة ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م أثبتت [أى المدينة] إخلاصها للمرابطين فقاومت مقاومة عنيفة ولم يستطع الموحدون دخولها إلا بعد حصار شديد ومن ثم عوقبت المدينة بتدمير قصبة المرابطين وأسوار المدينة.

ولما كان الموحدون (مثلهم فى ذلك المرابطين) فى أشد الحاجة لمدينة فاس فقد نمت المدينة وازدهرت على نحو ما ذكر الإدريسى الذى وصفها بأنها مدينة فى غاية النمو والازدهار الاقتصادى.

وقد أمر الناصر رابع خلفاء الموحدين بعد هزيمته فى لاس نافاس دى تولوسا [موقعة العقاب] (١٢١٢م ــ ٦٠٩هـ) بإعادة بناء أسوار مدينة فاس. وإن التصميم العام وكذا جزء كبير من أساليب الإنشاء تؤرخ بهذا العصر، هذا وقد فتحت فى السور المحيط بها ثمانية أبواب ضخمة بواقع أربعة بكل جانب وقد بات من المؤكد أنه كانت توجد داخل هذه المساحة المسورة أماكن فضاء خالية وحدائق وبساتين.

وتغير بعد قرن من الزمان، حكام فاس التى أصبحت تحت سيطرة بنى مرين وعلى الرغم من سوء استقبال المدينة فى بادئ الأمر لحكامها الجدد إلا أنهم نجحوا فى الوصول بها إلى أقصى درجات الازدهار بصورة لم تشهدها من قبل.

ولم يأت بنو مرين مثل المرابطين والموحدين، من الجنوب ولكنهم جاءوا عن الشرق وكانت فاس أول مدينة

كبيرة ينجحون فى دخولها ولذلك اتخذوها حاضرة لهم بدلا من مراكش التى تراجعت إلى مرتبة أدنى من مرتبتها هذه، ولهذا السبب احتفظت فاس بازدهار لعدة قرون.

وعاش البلاط الجديد [أى بنومرين] فى بادىء الأمر فى القصبة التى أعاد بناءها الموحدون فى نفس موضع قصبة المرابطين القديمة فى المنطقة التى تعرف الآن «بوجليد» وسرعان ما ضاق المكان بالمرينيين ولذلك قرر أبو يوسف المرينى (٦٥٤ ـــ ٦٨٥هـ/١٢٥٨ ـــ ١٢٨٦م) إنشاء مدينة ملكية وإدارية جديدة إلى القرب من المدينة القديمة ووضع أساسها فى الثالث من شوال ٦٧٤هـ/٢١ مارس ١٢٧٦م. وقد عرفت هذه المدينة فى بادىء الأمر بالمدينة البيضاء وإن كانت قد عرفت لوقت كبير ولا تزال تعرف باسم فاس الجديدة، وتتكون هذه المدينة بصفة أساسية من القصر ومبانى إدارية متنوعة والجامع ثم أضيفت إليها بالتدريج مبان أخرى كالمساجد الصغيرة والثكنات وبيوت العديدين من سادات بنى مرين وبعد ذلك وبالتحديد فى القرن التاسع للهجرة ١٥م) أضيف حى خاص لسكنى اليهود. وقد أحيطت هذه المدينة الجديدة منذ بداية نشأتها بسور مزدوج تتخلله بوابات قليلة وقد دعمت هذه الأسوار فى القرن العاشر الهجرى ١٦م بعدد من الأبراج البارزة لاستخدام المدافع.

وهكذا أصبحت فاس مرة أخرى مركزاً حضرياً مزدوجاً فمدينة الطبقة المتوسطة والتجارة عرفت باسم فاس بالى [أى فاس القديمة] وقد عرفت محليا باسم المدينة فحسب.

إن الوصف الذى زودنا به ليو الأفريقى [الحسن بن محمد الوزان الفاسى] لمدينة فاس فى مستهل القرن ١٠هـ/١٦م يعطى انطباعا بأن المدينة كانت تعج بالنشاط والسكان وقد كانت كثافة السكان عالية جدا لدرجة أنه استحدثت مساحات عديدة خارج الأسوار وشيدت بها بعض المبانى وخاصة فى الجانب الشمالى الغربى من المدينة القديمة ولم تكن فاس مدينة تجارية وصناعية فحسب وإنما كانت

أيضا مدينة الدين والعلم حيث ازدهرت حول جامع القرويين مدرسة فاس على حد قول بيرك.

وأخيراً أصبحت المدينة مركزاً للفن ويرجع ذلك إلى قصور المرينيين التى شيدوها على التلال التى تطل على فاس من جهة الشمال فضلا عن المدارس التى بنيت خاصة فى القرن ٨هـ/ ١٤م على يد العديد من الأمراء حول كل من جامعى القرويين والأندلسيين فى الجزء الأعلى من المدينة القديمة وفاس الجديدة.

وقد زينت كل هذه المدارس تقريبا بذوق فنى رفيع ومتنوع وهى بذلك تشكل واحدة من أروع الكسوات الزخرفية فى فاس.

ولقد استمر هذا الوضع المتميز لمدة ثلاثة قرون حظيت فاس خلالها بالازدهار السياسى والاقتصادى والفكرى بين سائر بلاد المغرب فضلا عن الأقاليم الغربية فيما يعرف الآن بالجزائر، كما كانت لها علاقات اقتصادية وثقافية مع أقاليم الصحراء الغربية حتى النيجر وفى عام ٨٧٠ ـ ٨٧١هـ/ ١٤٦٥م كانت المدينة مسرحا لمحاولة الأدارسة استعادة الحكم فأشعلوا النار فى المدينة، ويبدو أن الوطاسيين خلفاء المرينيين لم يضربوا بيد من حديد على المشتركين فى هذه المؤامرة على حد قول (ليو الافريقى) الذى أعطى وصفا للمدينة المزدهرة.

ورغم ذلك فقد بدأ الأشراف السعديون حكام مراكش منذ عام ٩٣١هـ/ ١٥٢٤م يمدون نفوذهم تدريجيا على بقية مراكش وبدأوا يهددون فاس منذ عام ٩٥٤هـ/١٥٤٧م واستطاعوا بفضل المؤامرات الداخلية السيطرة على المدينة فى ٢٨ ذى الحجة ٩٥٥هـ/ ٢٨ يناير ١٥٤٩م.

هذا ولم يكن تغير الأسرة الحاكمة فى صالح المدينة حيث اتخذوا [أى السعديون، وهم من أهل الجنوب]، مراكش حاضرة لهم وعلى ذلك أصبحت فاس مرة أخرى المدينة الثانية للدولة الشريفية [أى الأشراف السعديين].

ولم تتقبل المدينة فى بادىء الأمر هذا الوضع بارتياح ولكنها رحبت

ورحبوا بأبى حسون، المطالب بعرش الوطاسيين، عندما استطاع أهلها طرد السعدى [محمد الشيخ] فى ٢ صفر ٩٦١هـ ٧ يناير ١٥٥٤م بمساعدة قوة تركية صغيرة صاحبته من الجزائر، ولكن تلك المغامرة لم يكتب لها النجاح طويلا حيث عاد السعدى على رأس جيشه فى شوال ٩٦٨هـ/سبتمبر ١٥٥٤م واستطاع أن يجبر أبا حسون على تسريح حلفائه الأتراك وقد قتل أبو حسون فى المعركة تحت أسوار فاس ووقعت المدينة فى قبضة السعديين مرة أخرى.

هذا ولم يستمر السعديون فى الإساءة لمعارضيهم لفترة طويلة كما قاموا بتدعيم تحصينات المدينة ليحكموا سيطرتهم عليها فضلا عما قاموا به من أعمال التحسين والزخرفة بجامع القرويين.

وعندما توفى السلطان أحمد المنصور فى فاس ١٦ ربيع الأول ١٠١٢هـ/ ٢٥ أغسطس ١٦٠٣م شبّ الصراع بين أبنائه على العرش مما أدى الى إشاعة حالة من الفوضى فى الغرب ظلت باقية لمدة تربو على ستين عاماً.

ووقعت فاس فى دائرة مفرغة من الضعف وتعرضت لعدة غزوات ومما زاد من سوء حظ المدينة أنها عانت كثيراً من الخلافات الداخلية الشديدة وعاشت أحلك فترات تاريخها لمدة تربو على خمسين عاماً كانت فاس مدينة قد مسها الضعف عندما استولى عليها المطالب بعرش العلويين وهو مولاى الرشيد فى عام ١٠٧٦هـ/١٦٦٦م.

وبدأت جراح تلك المدينة تندمل وتدبّ فيها الحياة من جديد تحت حكم هذا الأمير النشيط الذى أولى أعمال المنافع العامة اهتماما كبيراً (ومنها بناء جسر [قنطرة] فوق وادى سبو المتاخم لها وبناء قلعتين غرب المدينة القديمة وترميم جسر فوق وادى فاس واستحداث مدرسة جديدة تضاف إلى تلك المدارس التى بناها من قبله المرينيون).

وعندما قتل مولاى الرشيد فى سنة ١٠٨٢هـ/١٦٧٢م خلفه أخوه مولاى إسماعيل الذى كان حاكماً متميزاً ومع ذلك كان لا يهتم بفاس ولذلك أنشأ حاضرة جديدة له فى مكناس واستمر

فى سب وتحقير أهل فـاس خلال فترة حكمـه الطويلة الـتى بلغت نحـوا من خمـسة وخمـسين عامـا لدرجة أن تلك المدينة [أى فاس] أصبحت مهجورة.

وازدادت الأمـور سوءًا عـقب وفـاة مـولاى إسـمـاعـيل فى سـنة ١١٣٩هـ/١٧٢٧م إذ دب الصراع على العـرش بين العـديد من أبنائه وأصـاب المغرب ــ مثلما حدث فى القرن السابق ـ حالـة من الفوضى كـما وقعـت فاس (مرة أخرى ولمدة ثلاثين عـاما) فريسة لنزوات الحكـام المؤقـتـين ومن بـينهم مولاى عبدالله الذى أسـاء معاملة أهلها كمـا تعـرضت لعمليـات السلب والنهب من قـبل الجنود وخاصـة جنود قبـيلة الوداية.

ومـرّت فاس بمرحلة من الهـدوء فى عـهد سـيدى مـحمـد الذى خلف والده (فيـما بين ١١٧١ ــ ١٢٠٤هـ/١٧٥٧/ ١٧٩٠م) لكن لم يقـدر لهذا الهـدوء أن يسـتمـر طويلا فقـد بدأت الاضطرابات المهلكة لتكون نهاية حكم مولاى سليمان (١٢٠٧ ـ ١٢٣٠هـ/ ١٧٩٢ ـ ١٨٢٤م). واسـتعـادت فاس مكانتـها كـحاضـرة وتقاسمت هذه المكـانة مع مراكش حتى بداية القرن ٢٠م.

وعندما اسـتطاع مولاى عبـدالعزيز أن يتخلص من وصـاية وزيره با أحمد شرع فى انتـهاج سياسة التـحديث مما أثار ضده غالبية أهل المغرب.

وقد دخل عـدد كبير من تجـار فاس خلال النصف الثانى من القرن ١٩م فى علاقات مع العـديد من الدول الأوروبية والافـريقيـة (مـثل إنجلتـرا وأسـبانيـا وفرنسا وإيطاليا وألمانيـا وغرب افريقيا الفرنسية) وبدأت المديـنة تعرف طريقها تدريجيا إلى التجارة الدولية وبالإضافة إلى ذلك جـاء عـدد من الأوروبيـين والأمريكيـين (من جنود ودبلوماسـيين وأطبـاء ورجـال أعـمـال وغـيـر ذلك) واستقروا فى المدينة.

وبدأ مصـير فـاس، مثل غـيرها من بقيـة المدن الغربية، فى التحـول يضاف إلى ذلك أن السـلطان مـولاى الحـسن (١٢٩٠ ـ ١٣١١هـ/١٨٧٣ ـ١٨٩٤م) بدأ فى الاهتمـام بأعمال المرافق العـامة الهـامـة فى المدينة وذلك حـين لا يكون

خارج البلد على رأس جيشه ومن ثم فقد قام ببناء مصنع صغير للأسلحة قرب قصره كما قام بتشييد أسوار كبيرة حتى تتصل المدينتان بعضهما ببعض وأعنى بهما مدينة فاس الجديدة والقديمة بعد انفصال دام زمناً طويلاً يضاف إلى ذلك أنه شيد قصراً جديداً فى بوجلود على حافة المدينة.

وعانت فاس مرة أخرى منذ عام ١٩٠١م بسبب الأوضاع المتردية، حيث هددها فى سنة ١٩٠٣م أحد المطالبين بالعرش وهو «بوحمرا» وعندما أرغم مولاى عبدالعزيز فى عام ١٩٠٨م على التنازل عن العرش ساقت فاس الحكم إلى أحد سلالة مؤسسها إدريس وهو الشريف محمد القطنى ولكنه فشل فى تنظيم الجيش ومن ثم لم يستطع أن يمنع سلطان مراكش المطالب بالعرش وهو مولاى عبدالحفيظ من دخول المدينة ومع ذلك ظلت القلاقل مستمرة وأصبح الحاكم الجديد مهدداً من قبل قبائل البربر التى تسكن وسط الأطلس مما اضطره فى النهاية إلى أن يستنجد بالجيش الفرنسى لمساعدته وذلك فى سنة ١٩١١م وبالفعل جاءت كتيبة فرنسية بقيادة الجنرال موانييه وعسكرت تحت أسوار فاس وكانت هذه هى المرة الأولى التى يدخل فيها المدينة جيش أوروبى واستقرت هذه القوات فى جنوب فاس الجديدة، وفى ٣٠ مارس ١٩١٢م أعلنت الحماية الفرنسية على المغرب ووقعت اتفاقية بذلك فى إحدى حجرات قصر «بوجلود» وحدث بعد ذلك بأيام قلائل أن ثارت القوات المغربية يوم ١٦ و ١٧ ابريل ١٩١٢م ووقعت مذبحة راح ضحيتها عدد من الأوروبيين على حين قام فى الوقت ذاته بإنقاذ عدد آخر فيهم ثم قامت بعد قليل القبائل البربرية الثائرة بمحاصرة الجنرال «ليوتى» القائد المعتصم بالمغرب فى فاس، التى حررها الجنرال «جورد» فى نهاية مايو ومستهل يونيو ١٩١٢م.

وهكذا أصبحت فاس منذ ذلك الوقت قادرة على أن تعيش فى سلام وأن تهيئ نفسها لنمط جديد من الحياة وسرعان ما بدأت تظهر مدينة أوروبية فوق مساحة مسطحة كبيرة بمنطقة دار الدبيغ والتى أطلق عليها الفرنسيون

اسم المدينة الجديدة وأصبح قصر «بوجلود» قصراً للجنرال المقيم كما سكن عدد من الأوروبيين منطقة بوجلود.

وبنيت، خلف أسوار المدينة التى ترجع إلى عهد مولاى الحسن، مبانٍ إدارية وفق طراز العصور الوسطى، وسرعان ما تماشى تجار مدينة فاس مع الأوضاع الاقتصادية الجديدة لبلدهم كما استقر الجديد منهم فى كازابلانكا [الدار البيضاء] وإن كانوا لم يقطعوا صلتهم بموطن أجدادهم.

كذلك تم وضع نظام للتعليم الحديث سار جنباً إلى جنب مع نظام التعليم الدينى التقليدى.

ثم تقوقعت فاس على نفسها لسنوات عدّة ربما لما أحدثته سياسة التمدن من صدمة لها ولكنها سرعان ما اتخذت اتجاها معارضاً لنظام الحكم الجديد.

إن حرب الريف وما صادفهُ عبدالكريم (١٩٢٥م) من نجاح الأمر أثار المخاوف من أعمال السلب والنهب وظهر حزب شعبى جديد كانت اتجاهاته السياسية معادية للحماية المفروضة على البلاد، وقاد شباب هذا الحزب الحركة العدائية ضد مشروع «الزهير» الذى كان يهدف إلى تمزيق الوحده المغربية عن طريق الفصل بين المغاربة وتقسيمهم إلى كتلتين متضادتين [العرب والبربر] فى منطقة العدل وكان قد صدر مرسوم هذا المشروع فى ١٦ مارس ١٩٣٠م.

وكانت فاس عامى ١٩٣٧م و١٩٤٤م وهى فترة الأزمات السياسية التى انتهت أخيراً لإعلان استقلال البلاد (يوم ١١ يناير ١٩٤٤)، مسرحاً لمظاهرات هامه ومع ذلك فقد تحول مركز الثقل السياسى فى المغرب إلى الرباط والدار البيضاء وكان الدور الذى لعبته فاس دوراً ثانوياً فى مجريات الأحداث فيما بين عامى ١٩٥٣ — ١٩٥٦م والتى أدت إلى إعلان استقلال المغرب ولا تعدو فاس اليوم أن تكون عاصمة ولاية كما أنها تحتل المرتبة الثالثة فى المغرب بعد كل من الدار البيضاء ومراكش.

وتضم مدينة فاس، التى بلغ تعداد سكانها (حسب إحصاء ١٩٥٢م).

نحواً من ١٧٩,٤٠٠ نسمة منهم ١٥,٨٠٠ من الأوروبيين، أربعة مراكز رئيسية وذلك على النحو التالى :

١ ـ المدينة ولا تظهر بها تقريباً أية مساحات فضاء ولكن توجد أماكن معينة فى ضواحى المدينة لحركة المرور.

٢ ـ فاس الجديدة وهى تتكون من ثلاثة عناصر : أولاً مدينة صغيرة يسكنها العامة من «الصفان» الدنيا فى المجتمع الاسلامى يضاف إليها القصر والمناطق المحيطة به ثم حى اليهود أو كما يسمى بالمِلاّح.

٣ ـ المدينة الجديدة : ويعيش فيها الكثير من اليهود فضلاً عن بعض العائلات الاسلامية.

٤ ـ ثم مدينة إسلامية جديدة تقع عند الشمال الغربى للقصروقد استحدثت منذ ١٩٥٠ وشيدت وفق طرز البناء الحديثة.

هذا ويربط فاس بالعالم الخارجى شبكة ممتازة من الطرق والسكك الحديدة التى تصل ساحل الأطلنطى وجبل طارق بوجده على الحدود الجزائرية فضلاً عن وجود مطار ذى أهمية بسيطة.

وتعتمد الحياة الاقتصادية فى فاس، مثلما كان عليه الحال فى الماضى، على علاقاتها بالمدن المجاورة، وقد ظلت الصناعة فيها تقليدية [أى تسير وفق الأسس الموروثة] مع محاولة القيام بعملية تحديث جزئى لها فضلاً عن أن تكيف الصناع مع الأوضاع الاقتصادية الحديثة يعد واحداً من مشاكلها الرئيسية.

وعلى النقيض تماماً توسعت الرقعة الزراعية التى أصبحت تشكل حزاماً عريضاً حول المدينة.

وعلى الرغم من أن فاس كانت حتى بداية هذا القرن [٢٠م] هى مدينة رجال الأعمال الأولى فى المغرب إلا أنه قد حلت محلها مدينة الدار البيضاء.

وظلت فاس العاصمة الفكرية فى المغرب لمدة طويلة ويرجع ذلك إلى مركزها العظيم فى التعليم الموروث المتمثل فى جامع القرويين.

ولكن يبدو أنه من الصعوبة بمكان أن تظل فاس محتفظة بأسبقيتها فى هذا المضمار فى المغرب الحديث لا سيما منذ أنشئت الجامعة المغربية الحديثة، بعد الاستقلال، بمدينة الرباط وبالرغم من ذلك فإن فاس ستظل مركزا هاماً لكل من العلوم التقليدية والحديثة فضلاً عن الحياة الفكرية بصفة عامة.

المصادر:

(١) ابن حوقل : صورة الأرض.

(٢) البكرى : المغرب فى وصف أفريقيا والمغرب.

(٣) والإدريسى : نزهة المشتاق،

والجزنائى : زهر الأسس.

(٤) ابن فضل الله العمرى : مسالك الأبصار .

(٥) ابن أبى زرع الفاسى : روض القرطاس.

(٦) ابن القاضى : جذوة الاقتباس.

(٧) ابن القطان : سلوة الأنفاس.

ترجمة د. محمد حمزه [ر . لى تورنو]

الآثار

ـ فى عصر الأدارسة :

أتاحت لنا بعض الروايات التاريخية المقتضبة تحديد المكان الذى كان يشغله كل من بْيتَى الصلاة [المقدم] اللذين كانا يشكلان أصل المسجدين الكبيرين فى المدينة وهما: مسجد فاطمة بحى [عدوة] القرويين وقد بنى سنة ٢٤٢هـ/٨٥٧م، ومسجد الأندلسيين فى الحى المعروف بعدوة الأندلسيين، وكان كل منهما يشغل مساحة متوسطة ذات أروقة [بلاطات] موازية لجدار القبلة كما أن الصحن [الفناء] مغروس بالأشجار أما المئذنة [الصومعة] فغير مرتفعة.

هذا وقد سقطت بعض الأحجار غير المصقولة[الدبش] من السور المحيط بالمدينة الموجود بعدوة القرويين، ولكن نظراً لاختفاء كل أثر للأبواب أو الأبراج فمن الصعب أن تحدد بدقة الخطوط الرئيسية لهذا السور الأول.

ولم يتحول هذا البناء الذى أسسه إدريس الأول وإدريس الثانى إلى مدينة إلا بالتدريج وقد بُنيت به بضعة آثار خلال ذلك العصر.

— في عصر أمراء زناتة:

بدأت المدينة بعد فترة من الاضطرابات تُطَوِّر عددًا من أنشطتها الفنية تحت حكم أمراء زناتة الذين كانت أهواؤهم مع الأمويين فى قرطبة.

وعرف مسجد فاطمة بمسجد القرويين عقب الغزو الفاطمى للمدينة، وأصبح مسجد الأندلسيين هو الجامع الكبير لكل من العَدْوتين وذلك فى عام (٣٢١هـ/٩٣٣م). وتم خلال عهد أمراء مغراوة إعادة بناء المسجدين وتوسيعهما وظلت الأروقة [البلاطات] مثلما كانت عليه تسير موازية لجدار القبلة وهى تتكون من صفوف من البائكات الآجرية ذات العقود على هيئة حدوة الفرس.

ولاتزال المئذنتان [الصومعتان] اللتان بنيتا فى عام ٣٤٩هـ/٩٥٦م، باقيتين على حالهما، وقد أمر الخليفة الأموى عبدالرحمن الثالث [أى الناصر] ببناء مئذنة [صومعة] القرويين على نفقته الخاصة.

هذا ويشبه كل من هذين البرجين الحجريين طراز المآذن الأندلسية سواء من حيث نسبهما المعمارية أو تخطيطهما المربع الذى يضم سلما يدور حول نواة مركزية ومع ذلك فبهما بعض العناصر التى تنتمى إلى الطراز الإفريقى [أى المحلى].

ولم يكن للتواجد الأموى بالمغرب أى تأثير فى انتشار التأثيرات الفنية. فالمنبر القديم لمسجد الأندلسيين والذى يرجع إلى فترة تالية لترميم بيت الصلاة يحمل الدليل على التأثير الشرقى حيث أنه صنع فى عام ٣٦٩هـ/٩٨٠م، أى فى وقت سيطرة بلكين الزيرى على فاس وهو من الخشب المخروط والمحفور على الطراز الفاطمى البحت. وعندما قامت حملة أموية باسترداد المدينة عام ٣٧٥هـ/٩٨٦م قاموا على الفور بتدمير هذا المنبر الشيعى، ولكن بعد أن هدأت تلك الثورة الدينية بدأوا فى إصلاح هذا المنبر القديم واستمروا فى استخدامه، وقد تمت هذه الإصلاحات والإضافات وفق الطراز الأصلى.

ويعد هذا المنبر (بعد منبر القيروان الذى يعد أقدم المنابر الإسلامية التى

وصلت إلينا) الأثر الوحيد الباقى الذى يشهد على مرحلة الصراع بين الفاطميين والأمويين فى المغرب.

ولذلك بدأت فاس تستيقظ تدريجياً متأثرة فى ذلك بالحياة الفنية السائدة فى القيروان ثم لم تلبث أن استقبلت هى أيضاً منذ منتصف القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى بعض التأثيرات الأندلسية.

ـ فى عصر المرابطين :

يمثل عصر المرابطين فترة حاسمة فى التاريخ المعمارى لمدينة فاس.

وعلى الرغم من أن أمراء صنهاجة اتخذوا من مراكش (المدينة التى أسسوها) عاصمة لهم إلا أنهم لم ينسوا مدينة الشمال الكبرى (أى مدينة فاس التى تعد عاصمة شمال المغرب) حيث قام يوسف بن تاشفين بتوحيد العدوتين [أى القرويين والأندلسيين] وجعلهما مدينة واحدةً وبنى فى أعلى نقطة فيها قصبة «بوجلود».

وسرعان ما أصبح يوسف بن تاشفين سيدا [أى أميراً] على أسبانيا الإسلامية وقد وضع هؤلاء [أى مسلمو أسبانيا] كل خبراتهم الفنية فى خدمة الأمراء الأفارقة.

إن الفن الأسبانى المغربى الذى أصبح النمط السائد فى كل من فاس ومراكش قد محا التأثيرات الإفريقية التى عاشت فى ظلها المدينة حتى ذلك الوقت. وقد أصبحت فاس حاضرةً فنية نتيجة لتمسكها بالتقاليد الفنية التى استمرت حتى الآن.

واتخذ مسجد القرويين صورته ومساحته الحالية على يد الأمير على بن يوسف (ثانى أمراء المرابطين) الذى أمر بالزيادة فيه من جهة القبلة ومن جهة الصحن فضلاً عن إضافة بعض العناصر للأجزاء السابقة.

وقد أُنجزت هذه الأعمال فيما بين عامى (٥٢٩ ـ ٥٣٦هـ) (١١٣٥ ـ ١١٤٢م) وظل نظام الأروقة [البلاطات] الموازى لجدار القبلة كما هو ولكن أضيف رواق محورى [أى بلاطة وسطى عمودية] ويمتاز بأنه أكثر ارتفاعاً ويؤدى إلى المحراب فيما بين الأروقة القديمة والأروقة الجديدة لبيت

الصلاة [المقدم] ويعلو هذا الرواق صف من القباب المقرنصة [المقربصة] الرائعة [يبلغ عددها ست قباب].

وقد كسى هذا الرواق بزخارف رائعة وملونة إلا أنها غطيت بالجص على يد الموحدين فى فترة غضبهم الدينى، وتم الكشف عن هذه الزخارف الرائعة، والتى تتكون بصفة أساسية من زخارف كتابية ونباتية، أثناء عملية الترميم الشامل للمبنى الذى أشرف عليه كاتب هذا المقال [يعنى هنرى تراس وكان ذلك فى عام ١٩٤٩م].

إن فن المسلمين فى أسبانيا، الذى بلغ غاية الدقة فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر للميلاد) قد ظهر بكل تراثه الفنى وتكوينه الفخم وأناقته الشديدة فى هذا المسجد المغربى.

وما يزال مسجد القرويين يحتفظ بمنبره المصنوع من الخشب المحفور والمُطعّم وهذا المنبر الذى أمر بصنعه على بن يوسف ويعتبر ثانى المنابر المغربية بعد منبر الكتبية فى مراكش الذى صنع بأمر الحاكم [أى على بن يوسف]، كما أنه يُعدّ من أجمل المنابر الإسلامية قاطبة.

وختاماً فإن جامع فاس الكبير، الذى ظلت تفاصيله مجهولة فترة طويلة، أصبح خير شاهد على ما وصل إليه الفن الأسبانى المغربى فى عصر المرابطين.

ـ فى عصر الموحدين :

احتفظ الموحدون بمراكش عاصمة لهم ولذلك لم يهتموا بفاس فى البداية.

وقد أعيد بناء مسجد الأندلسيين باستثناء مئذنته [أى الصومعة] فى عهد محمد الناصر وغطى منبره القديم باستثناء الجلسة الخلفية بزخارف محفورة جديدة.

أما جامع القرويين فقد زود بثريا فخمة وحجرة للوضوء.

ولكن أعظم أعمال الموحدين تتمثل فى إعادة بناء سور المدينة الكبير الذى لا يزال يحيط إلى اليوم بفاس بالى [أى فاس القديمة كما يرجع إلى نفس هذا العصر كل من باب خيره [أى باب عجيزة] وباب المحروق [أى باب

الشريعة] وإن كان قد تمت بهما بعض الإصلاحات أو التغييرات.

ومهما يكن من أمر فقد بلغت فاس خلال عصر الموحدين غاية الازدهار كما استمرت التأثيرات الأندلسية فى الانتشار دون منازع.

ـ فى عصر المرينيين :

أصبحت فاس عاصمة المغرب خلال عصر المرينيين وأسس أبويوسف يعقوب فى عام ٦٧٤هـ/١٢٧٦م (أى بعد انتصاره بقليل على آخر الموحدين) فى الجهة الغربية من المدينة القديمة مدينة إدارية جديدة سماها بفاس الجديدة [وعرفت أيضاً بالمدينة البيضاء] وبنى فيها قصوره والجامع الكبير وعين حُراسه [أى الحُجاب وكان الحاجب فى البلاط المرينى يعرف بالمزوار وهو يرأس مجموعة الحرس السلطانى بباب السلطان والتى تسمى بالجنادرة] فضلاً عن كافة المرافق والخدمات [كالأسواق والجماعات والقناطر وغير ذلك].

وأحيطت فاس الجديدة بسور عظيم ذى أسوار داخلية وخارجية وفتحت به بوابات تذكارية لم يعد باقياً منها، (مع بعض التغييرات الطفيفة) سوى ثلاث وهى: باب السمارين وباب البقاقين وباب المخزن.

وحلت المبانى الحديثة محل قصور المرينيين وإن كان لايزال باقياً بعض المخازن المقبية.

وبنيت فى فترة تالية بعض المساجد فى فاس الجديدة مثل مسجد الحمراء الذى يرجع بلاشك إلى عهد أبى سعيد (٧١٠ـ٧٣١هـ/ ١٣١٠ـ١٧٣١م) ومسجد لاله زهر (٧٥٩هـ/١٣٥٧م) الصغير الذى بناه أبوعنان وأخيراً مسجد لاله غريبة (٨١٠هـ/١٤٠٨م) الذى لم يعد باقياً منه سوى مئذنته [الصومعة] فحسب.

هذا ويعد كل من جامع الحمراء ومسجد لاله زهر من المبانى الرائعة ذات النسب المتقنة كما يتجلى فيهما الإسراف الشديد.

وأسس أبوسعيد فى عام ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م مدرسة تدهورت حالتها اليوم إلى الحضيض.

هذا ولم ينس المرينيون فاس بالى [أى فاس القديمة] حيث بنوا فيها المساجد الصغيرة المتعددة مثل الشرابليين ومسجد أبى الحسن وعلى الرغم من إعادة بناء بيوت صلاتهما [أى المقدم] إلا أنهم مازالوا محتفظين ببعض الأخشاب المحفورة التى ترجع إلى نفس هذه الفترة [أى العصر المرينى]، والأهم من ذلك كله مآذنهما الرشيقة.

وتتكون جميع المآذن المرينية سواء فى فاس الجديدة أو فاس القديمة من أبراج مربعة كسيت واجهاتها بالزخارف المتداخلة أو المتشابكة فضلاً عن الفسيفساء الخزفية والزليج وهى تعد نماذج مثالية للطراز الكلاسيكى [التقليدى] للمآذن الأسبانية المغربية.

كذلك تدين المدينة القديمة [فاس بالى] بالفضل إلى المرينيين الذين قاموا ببناء المدارس ذات الجمال الفائق خلال عصرهم وهى عبارة عن كليات للطلبة الدارسين تلتف حول صحون [أفنية] فخمة فضلاً عن قاعات الصلاة الموجودة فى الخلف.

وقام أبويوسف يعقوب، مؤسس المدرسة، فى أوائل ٦٧٠هـ/١٢٧١م ببناء مدرسة الصفارين. أما كل من مدرسة الصهريج (٧٢٠هـ/١٣٢١م) ومدرسة السبعين (٧٢٣هـ/١٣٢٣م) ومدرسة العطارين (٧٤٣هـ/١٣٤٦م) فقد بنيت جميعها فى عهد «أبوسعيد».

وأسس أبوالحسن المدرسة المصباحية (٧٤٣هـ/١٣٤٦م) وأبوعنان المدرسة التى تحمل اسمه «أى المدرسة البوعنانية» وإن اختلفت هذه المدارس الجميلة فى مظهرها إلا أنها بنيت كلها فى هذه الفترة الأخيرة لازدهار الفن الأسبانى المغربى.

ويتجلى الذوق الفنى الرفيع فى الزخارف التى تحلّى هذه المدارس، وتمتاز هذه الزخارف بما هى عليه من الانسجام المنسق.

إن المدرسة البوعنانية، هى آخر المدارس من حيث تاريخ بنائها فضلاً عن أنها أكبرها جميعاً، كما أنها المدرسة الوحيدة المزودة بمنبر ومئذنة، وتعتبر هذه المدرسة النموذج الأكمل الأخير

للفترة الكلاسيكية للفن الأسبانى المغربى فى المغرب.

هذا وقد قام بتصميم وزخرفة الآثار المرابطية والموحدية فنانون يعرفون (بالصناع أو العرفاء) جاءوا من أسبانيا [أى أنهم كانوا من مسلمى الأندلس] وهكذا، فإن فاس تحت حكم المرينيين لم تكتسب فقط شكلها كمدينتين متميزتين (أى فاس الجديدة وفاس القديمة) ولكنها اكتسبت أيضاً مظهرها المعمارى، ومنذ ذلك الوقت غدت، المدينة الثانية بعد غرناطة، أكثر مراكز الفن الأسبانى المغربى نشاطاً.

وبمجرد انتهاء أسبانيا المسلمة ظلت كل عمليات البناء والأساليب الصناعية [التقنيات] والأشكال الزخرفية الموروثة من القرن ٨هـ/ ١٤م مستخدمة فى فاس حتى الآن بكل دقة وإن كانت فى اضمحلال بطىء.

وعقب سقوط غرناطة فى عام ٨٩٦هـ/١٤٩٢م وانتشار فن النهضة فى أسبانيا أصبح الفن الأسبانى المغربى منذ القرن ١٠هـ/١٦م محصوراً فى المناطق الإفريقية.

ـ فى عصر السعديين :

دخل السعديون فى صراع طويل مع بنى وطاس (أى المرينيين) للسيطرة على فاس التى مرت بها حينذاك أوقاتاً عصيبة.

وعادت مراكش مرة ثانية عاصمة للمغرب وترك السلاطين حاضرة الشمال [أى فاس]. ولكن منذ أواخر القرن ٧هـ/١٣م أصبحت لفاس ورشها الخاصة التى ارتبطت بعلاقة وثيقة مع مثيلاتها فى غرناطة. وبنيت منذ بداية القرن ٨هـ/ ١٤م منازل رائعة فى كل من فاس الجديدة وفاس القديمة وقد كسيت هذه المنازل مثل المدارس بالأرضيات والواجهات ذات الفسيفساء الخزفية والجص والخشب المحفور، وانتشر هذا النمط الزخرفى أيضاً فى المساجد الصغيرة والقصور والبيوت الفخمة.

وقد لعب خشب الأرز دوراً كبيراً فى كل عمائر فاس سواء منها الأربطة الخشبية أو الأعتاب أو الكوابيل أو

الأسقف أو القباب فضلاً عن إطارات الأبواب والفتحات والأفاريز والمداخل البارزة التى ترتكز على كوابيل ذات زخاف محفورة أو مرسومة.

والحق إن التوسع فى استخدام الخشب ووفرة الدعامات وندرة الأعمدة تعد السمات الوحيدة التى تميز الآثار المرينية عن عمائر بنى نصر [فى غرناطة] المعاصرة لها.

وقد وجدت العمائر المقبية فقط فى المخازن الكبيرة فى فاس الجديدة وأيضاً فى الحمامات التى صممت وفق التخطيطات البسيطة جداً للحمامات الأندلسية.

وقام السعديون بتدعيم أسوار فاس الجديدة، التى ظلت مقراً للحكومة، بالأبراج البارزة لاستخدام المدافع. وهناك عملان متشابهان حتى فى قوتهما وهما البرج الشمالى والبرج الجنوبى الذى يسيطر ويشرف على فاس القديمة.

كذلك أضيف إلى مسجد القرويين «جوسقان» يبرزان من الجوانب القصيرة للصحن.

وخلال فترة الفوضى التى أعقبت سقوط الأسرة السعدية مرت فاس بأوقات عصيبة ولذلك لم تُبْن فيها أى آثار خلال هذه الفترة.

ـ فى عصر العلويين :

أسرع مولاى الرشيد، مؤسس الأسرة، ببناء مدرسة جديدة بفاس القديمة وهى مدرسة الشراطين (١٠٨١هـ/ ١٦٧٠م) وقام خلفه مولاى إسماعيل بنقل عاصمته إلى مكناس، كما قام بإعادة بناء مدفن ومسجد مولاى إدريس.

ولم تلبث فاس أن أصبحت مرة أخرى منذ بداية القرن ١٨م مقراً للسلطان والحكومة المركزية، وقام جميع الحكام منذ عهد سيدى محمد بن عبدالله بأعمال مختلفة فى قصور فاس الجديدة.

هذا وترجع أهم مجموعة من العمائر التى لاتزال باقية حتى الآن إلى عهد كل من مولاى عبدالرحمن (١٢٣٧ ـ ١٢٧٥هـ/ ١٨٢٢ ـ ١٨٥٩م) ومولاى الحسن (١٢٨٩ـ١٣١١هـ/

١٨٧٣ـ١٨٩٤م)، وقد أعيد ترميم الأسوار عدة مرات، كما أعيد بناء أحد الأبواب الكبيرة، وهو باب الفتوح، تماماً على يدى مولاى سليمان.

وقام الحكام العلويون ببناء العديد من أماكن العبادة سواء المساجد الرئيسية الكبيرة أو أماكن الصلاة الصغيرة ومن أهمها كل من مسجد باب جيزة ومسجد الرصيف ومسجد السياج فى فاس بالى [أى فاس القديمة] ومسجد مولاى عبدالله فى فاس الجديدة فضلاً عن بناء العديد من المساجد المحلية، وهى أماكن للصلاة خصصت للأولياء، ومقراً للجماعات الدينية.

وصممت المساجد ذات المساحات الكبيرة وفق التقاليد المحلية فهى تتكون من أروقة [بلاطات] موازية لجدار القبلة والمآذن [الصوامع] على هيئة أبراج مربعة إلا أنها كانت غالباً ما تخلو من الزخارف سواء المشكلة على هيئة شبكة من الزخارف المتداخلة أو المتشابكة أو الزخارف المنفذة على الخزف [إما أن تكون فسيفساء خزفية أو بلاطات خزفية الزليج أو الزليزلى كما يعرف عادة فى مصر]، أما الجدران التى كانت من الطوب، سواء المزجج أو غير المزجج فكانت مزخرفة بالبائكات الصماء البسيطة.

كذلك صممت بعض المدارس الباقية وفق الطراز التقليدى مثل مدرسة باب جيزة ومدرسة الواد.

وترجع غالبية منازل فاس الباقية إلى العصر العلوى ورغم ذلك فهى محتفظة بالتقاليد المرينية وتتكون معظم منازل المدينة القديمة [فاس بالى] من طابقين حول أفنية ضيقة، وعلى الرغم من أن الإضاءة والتهوية فى تلك المنازل ليست جيدة إلا أن بعضاً منها على درجة من الفخامة. هذا وتُكْسى دعامات الأفنية وأسفل الحوائط بحشوات من الفسيفساء الخزفية، أما الزخارف الجصية المحفورة فغالباً ما تزخرف الأبواب وإطارات النوافذ والنفيس أعلى الفتحات، وفى بعض الأحيان الحوائط نفسها، ويفوج كل ذلك إفريز من خشب

الأرز المصبوب فى قوالب أو المحفور، وقد صنعت الأسقف وأعمال النجارة الأخرى من خشب الأرز أيضاً ونفذت بعناية شديدة.

هذا وتوجد فى الضواحى البعيدة والأقل كثافة منازل أقل ارتفاعاً تحيط بأخفية واسعة وأحياناً بالحدائق.

وقد بنيت الفنادق ذات الطوابق المتعددة والممرات على غرار دور الضيافة المرينية. والحق أن تلك الفنادق فى مدينة التجارة هذه [أى فاس] هى بمثابة عمائر رائعة فى أغلب الأحيان. وليس هناك أى جديد يذكر فى أعمال القرون الأخيرة بفاس سوى إخلاص واضح للتقاليد المعمارية والزخرفية العظيمة.

وعلاوة على ما سبق فإن وحدة الطراز الفنى التى حافظت عليها طوائف [نقابات] الصناع المعروفين والمحبين لأعمالهم قد أكسبت فاس بالى [أى فاس القديمة] وفاس الجديدة بصفة خاصة مظهرهما الرائع المتناسق المثير للدهشة.

كذلك فإن القوانين المنظمة للتراث الفنى قد نجحت فى احتفاظ فاس، فضلاً عن غيرها من المدن المغربية القديمة، بأصالتها وجمالها.

وختاماً فإن مدينة فاس قد احتفظت أكثر من أى مدينة أخرى، بالمناخ المعمارى والزخرفى للأندلس الإسلامية.

المصادر :

(١) H. Gaillard : *une ville de L'lslam : Fés,* Paris 1905.

(٢) G. Marçais : *L'architecture musulmare d'Occident,* Paris 1950.

(٣) H. Terrasse : *L'art hispano - mauresque des origines au X111'siécle,* Paris 1932.

(٤) R. Le Tourneau : *Eés avant Le Protectorat,* Casablanca 1949.

د. محمد حمزة [هـ. تراس H. Terrasse]

فاسق

وتعنى آثم ويوصف بها مرتكب الكبائر أما إذا اعتبرنا اللَّمم من بين الكبائر لكان كل المسلمين من الفاسقين، ولا يعتد بشهادة الفاسق. أما المسلم الورع فهو الشاهد (العدل) الذى يمكن تصديقه. والجمع عدول وهم أشخاص ذوو صفات خاصة وشهرة حسنة، يقومون بمهمة الشهود عند إبرام العقود (ومنها عقود الزواج).

ويكون الزواج عند الشافعية (وبعض الحنابلة) باطلاً، إذا كان أقرب الأقرباء (الولى) الذى يزوج العروس فاسقاً وقت إبرام عقد الزواج، ولهذا السبب جرى العرف فى بعض المناطق التى تعتنق المذهب الشافعى أن يسبق إبرام العقد بتوبة الولى، لأن الذى يقلع عن ذنوبه ويحيا بأسلوب أفضل ينظر إليه على أنه «عدل» مرة أخرى. انظر C.Snouck Hurgronje فى *De Indische Gids*، سنة ١٨٨٤، جـ١، ص ٧٧٩.

المصادر :

(١) ارجع إلى المصادر الواردة فى المادة، وما ورد فى علم الكلام تحت عنوان الأحكام والأسماء (مثل: البقلانى الجوينى والجرجانى، والباجورى الخ..)

(٢) A. J. Wensinck : *The Muslim Creed, Cambridge 1932, index S. V.*

(٢) H. Gardet : *hes nons et les stat-uts, in Stud. lsl. iii, Paris 1956.*

حسن شكرى [ل. جارديه L. Gardet]

فاطمة

ابنة محمد [ﷺ] من زوجته خديجة بنت خويلد، وزوج على بن أبى طالب (كرم الله وجهه)، وأم الحسن والحسين (رضى الله عنهما)وقد حققت شهرة عظيمة تفوق شهرة سواها من بنات محمد [ﷺ] وقد حظيت بتقدير وتوقير عظيمين من المسلمين كافة، لأنها عاشت لصيقة بأبيها كما أنها عاشت فترة أطول من إخوتها، ورزق محمد [ﷺ] بأحفاد كُثُر منها كان منهم سلالة انتشرت فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى، أما أبناء محمد [ﷺ] الذكور فماتوا صغارا، وأما بناته الأخريات، فاللائى أنجبن منهن ماتت ذريتهن

وربما ترجع الشهرة التى حققتها فاطمة (رضى الله عنها) إلى عظمة أبيها النبى، ولأهمية الدور التاريخى الذى قام به زوجها الإمام على وأبناؤها منه، وربما لما نسبه المسلمون إليها - بمرور الوقت - من صفات وخلائق باهرة. ومن المألوف أن يضاف إلى اسمها صفة تشريفية فى العالم الإسلامى كله فيقال لها فاطمة الزهراء، ويتحدث عنها كل المسلمين بتجلة واحترام، إلا أن الشيعة على نحو خاص يحيطونها بهالة من القداسة وراحوا يعظمونها بعد موتها لعدة قرون؛ ففاطمة امرأة لا كالنساء، وإنما هى امرأة ارتبط اسمها باسم رسول الله [ﷺ]، وظلت فى الظل لا تلقى اهتماما كثيرا فى سنوات الإسلام الأولى نظرا للأحداث العظيمة والمهمة التى شهدتها تلكم السنوات، وكان لابد - وقد انتهت هذه الأحداث - أن يشتعل الخيال حول فاطمة (رضى الله عنها) فتتحول إلى ما يشبه الأسطورة، وما كان هذا ليسبب مشكلة لدى المؤمنين المسلمين، لكن الباحثين الغربيين - من ناحية أخرى - كان عليهم أن يعملوا بدأب ليكتشفوا جوهر فاطمة (رضى الله عنها) بمناقشة ما أحاط بها من هالة وضباب ومبالغة. أحقا كانت فاطمة (رضى الله عنها) تمتلك من المزايا والصفات ما جعلها أهلاً لهذه الشهرة التى طبقت الآفاق بعد وفاتها، أم أن هذه الشهرة نتجت عن ظروف متشابكة جعلت الناس يميلون لتوقيرها توقيراً شديدا كامرأة؟! إن اثنين من المستشرقين البارزين هما الأب هنرى لامنس، ولويس ماسينون قدما لنا أحكاما متناقضة عن فاطمة (رضى الله عنها)، فنحن نجد أن الأب هنرى لامنس فى كتابه (فاطمة وبنات محمد Fatima et les filles de Mahomet) يرسم لفاطمة (رضى الله عنها) صورة من خلال أسلوبه المفعم حيوية يستفاد منها أنها كانت طَّيبة طيبة لا تخلو من دهاء ويعطينا صورة غير مشرقة لابنة النبى [ﷺ] فهى امرأة غير جذابة، ذات ذكاء متوسط، مهملة تماما لا يقدرها أبوها النبى [ﷺ] إلا قليلا، ويعاملها زوجها (الإمام على) معاملة سيئة، مصابة بفقر الدم، تعانى المرض فى غالب أيامها

نزاعة للبكاء، وربما تكون قد ماتت بداء السل*.

ومن أحاديث الرسول [ﷺ] فى هذا السياق «ما من مسلم له بنتان فيحسن إليهما، ما صحبتاه أو صحبهما إلا أدخلتاه الجنة» رواه ابن ماجة، «من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات أو بنتان أو أختان، فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن، فله الجنة» رواه الترمذى وكيف يهمل محمد ابنته فاطمة مع ما عرف من تعلقها الشديد به وحبها له، وتروى كتب السيرة أن أبا جهل كان يلقى على الرسول [ﷺ] أقذاراً أثناء صلاته، وأن فاطمة رضى الله عنها كانت هى التى تطهره وتغسل ما ألقى الكفار من نجاسات وتبكى وكان الرسول يقول لها: «لا تبكى يا بنية فإن الله مانع أباك» ويلخص أحمد أمين فى كتابه فجر الإسلام من كتب السيرة ما يوضح بجلاء مدى تعلق الرسول [ﷺ] بابنته فاطمة حتى قبل موته بقليل «... وبلغت به شدة المرض حدا آله.. وكانت ابنته فاطمة تعوده كل يوم، وكان يحبها حبا يمتلئ به وجود الرجل للابنة الواحدة الباقية له من كل عقبة، لقد كانت إذا دخلت على النبى [ﷺ] قام لها وقبلها وأجلسها مجلسه، فلما بلغ منه المرض هذا المبلغ دخلت عليه فقبلته، فقال: مرحبا يا ابنتى...» القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٠٠ ـ ٥٠١ أما قول لامنس أن علياً كان يعامل فاطمة بخشونة وقسوة فالوقائع التاريخية بما فى ذلك الوارد منها فى هذا المقال تشير إلى تقدير على لفاطمة، وإن كان الأمر لايخلو من خلافات زوجية سرعان ما تسوى.

ولا ندرى فى الحقيقة كيف استنتج لامنس أنها ماتت بالسل وأنها كانت مريضة دائما فما ورد فى هذا الصدد ليس هناك دليل يقينى عليه وقد تكفل مستشرقون آخرون بالرد على أقوال لامنس (كما سيتضح).

بل إن عددا من المستشرقين قد انتقد هذه الصورة التى رسمها لامنس لفاطمة الزهراء واعتبرها غير حقيقية. ومن هؤلاء ج . ليفى ديلاڤيدا G.levi Della vida فى RSO Rivista degli Studi

---

* من الواضح أن استنتاجات لامنس غير صحيحة، ونصوص أحاديث الرسول [ﷺ] تشير إلى تقديره للإناث، فما البال إن كن بناته.

[المترجم]

Orientali. المجلد السادس (١٩١٣) ص ٥٣٦ ـ ٥٤٧، و س . هـ . بيكر C.H. Becker فى Grundsàtzliches Zur Leben Muhammed - Farschung فى دورية الدراسات الإسلامية Islamstudien جـ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٧، ونشره بعنوان آخر هو Prinzipielles Zu lammens Sirastudien فى ISL. مجلد ٤ (١٩١٣) ص ٢٦٣ ـ ٢٦٩ .

أما ماسينون ـ من ناحية أخرى ـ فقد رسم لفاطمة (رضى الله عنها) صورة طيبة إذ رفع فاطمة مكاناً عليا فجعل مكانتها بين المسلمين كمكانة العذراء مريم بين المسيحيين، وانتقد ما ذكره لامنس واتهمه بأنه راح يجتزىء الوقائع والأحداث التاريخية، دون أن يجمع كل الحقائق ويصفها فى سياق كامل واحد يكون قادرا على تقديم صورة صادقة وحية، فتلك هى الطريقة الوحيدة ـ فيما يقول ماسينون ـ التى تمكننا من فهم كيف أن أعمال فاطمة الحدسية قد تغلغلت فى نظريات الإسلام ومذاهبه وتكيفاته، بل واستخدمت كوسيلة للخداع، طوال التاريخ الإسلامى، ففاطمة (رضى الله عنها) كما يتصورها ماسينون امرأة لم تحظ إمكاناتها الروحية بالتقدير الكافى أثناء حياتها ـ إنها امرأة انتقلت إليها بعض خصائص روح أبيها. إنها ربة بيت النبوة الذى هو خيمة الكرم والفضل.

إنها مُضَيِّفة عُتقاء النبى [ﷺ] والذين تحولوا للإسلام من غير العرب، لذا فهى تمثل بداية عالمية الإسلام، وحتى نتجنب أى إساءة فهم لأفكار ماسينون فإننا ننقل جملة بلغتها ونصها عند حديثه عن المباهلة، ففاطمة كما يراها:

"Vie Secre'te... Voileé bien au dela Jalousé de Ayisha, par une autre Jalousie, celle de Dieu. Vie de Comassion intérieure de Lavmes, Priéres Pour les morts (àUhud) er dans les Cimetiéres, Voeux de Jeüne, choses de peu de poids Pour des théologiens Philosophes ou Camonistes. Vie Qui les Survole et les Surplombe en Islam, Comme une menace, de plus en plus imminenté, de la Grace de Dieu: du Voeu Secret de la faemme, Vierge ou Mére Qui hanscende tous les axiones et Serments des homme. L'hygperdulie des

anes et douleur, en Islam Pour Fatina, n ést Selon..."

إن هذا التفسير لشخصية فاطمة سيرضى - بدون شك - ذوى النزعات الصوفية والباطنية الذين يعيشون فى عالم من الوجد الدينى حيث يفضلون خوض التجارب الدينية غير العادية، بل إن هذا التفسير قد يرضى الدارسين المهتمين بالقضايا الدينية لأنه يقدم لنا توضيحا دينيا نفسيا (سيكولوجيا) لأصل تطور الأفكار الأسطورية المتعلقة بابنة النبى [ﷺ]، كما أن هذا التفسير يعد بمثابة جسر أو رابط بين الحقيقة التاريخية والأسطورة الشعبية، وهو ما فشل لامانس فى تقديمه لكننا لا يمكن أن نهرب من اعتراضات المؤرخين على منهج ماسينون التفسيرى هذا على اعتبار أنه قد أخضع الحقائق للعقائد التى تحلّقت حول فاطمة والتى لم تظهر إلا مؤخرا.

وسيجد القارئ فى هذا المقال أننا رتبنا الحقائق ترتيبا زمنيا وأننا علقنا فى بعض الأحيان على ما أوردته المصادر والمراجع التى تناولت فاطمة، وهى مراجع تعود للقرنين الثانى والثالث للهجرة والنصف الأول من القرن الرابع للهجرة (الثامن والتاسع للميلاد والنصف الأول من القرن العاشر للميلاد) وقد رجعنا - على نحو خاص - للأنساب للبلاذرى ولابن سعد، ولكتب الحديث التى يعتبرها المسلمون السنّيون كتباً صحاحاً (البخارى ومسلم والنسائى والترمذى وأبو داود وابن ماجه) لأن ابن هشام والمؤرخين الآخرين انشغلوا بأحداث أخرى فلم يسجلوا عن فاطمة إلا قليلا، أما المراجع المتأخرة كابن عبدالبر فى (الاستيعاب) وابن الأثير فى (أسد الغابة) وابن حجر فى (الأصابة)، والحلبى فى (السيرة الحلبية) والدياربكرى فى (تاريخ الخميس) فقد كان هناك تجاهل - إلى حد كبير - لفاطمة (رضى الله عنها) وفى هذا المقال سنتذكر بعض الحقائق التى قد تبدو غير مهمة لكنها فى الواقع تمثل تطورا غير متوقع للعقائد المتحلقة حول فاطمة خاصة بين الشيعة، فعرس فاطمة أو جهاز عرسها أصبح - على سبيل المثال - موضوعا للمسرحيات الدينية الفارسية بالإضافة لطقوس (التعزية) أو (التعازى) المشهورة لديهم.

فاطمة فى التاريخ

المولد وفترة الطفولة:

تاريخ ميلاد فاطمة (رضى الله عنها) غير مؤكد، وإن كان التاريخ الأقرب احتمالا هو أنها ولدت فى عام إعادة بناء الكعبة المشرفة أى قبل بداية البعثة النبوية بخمس سنوات، وهذا يعنى أنها تزوجت عندما بلغت الثامنة عشرة من عمرها، ولم يكن من المألوف أن يتأخر زواج الفتاة العربية حتى هذا السن، لكن إذا أخرنا يوم مولدها لسنوات قلائل فإننا نواجه صعوبة أخرى، ذلك أن أُمها خديجة رضى الله عنها تكون فى هذه الحالة - قد ولدتها وهى تربو على الخمسين من عمرها، وقد ناقش لامنس مسألة عمر فاطمة - بالتفصيل - فى كتابه الآنف ذكره، وثمة أمر آخر غير مؤكد بالنسبة لفاطمة رضى الله عنها وهو ترتيبها بين أخواتها، وإن كانت بنات (محمد [ﷺ]) عادة ما يتم ترتيبهن على النحو التالى: زينب فرقية فأم كلثوم ففاطمة. أما عن طفولتها وحياتها فى مكة (المكرمة) فبين أيدينا واقعتين أولاهما أن فاطمة عندما اشتد بها الحزن لوفاة أمها خديجة طمأنها الرسول [ﷺ] بأن الله سبحانه وتعالى قد بنى لها قصرا فى الجنة لا صخب فيه ولا نصب.

وثانيتهما أنها لعنت من أهان أباها وهو يصلى، وكان المعتدى الآثم هو عقبة بن أبى معيط.

الهجرة وخطبة فاطمة:

بعد الهجرة، نقل محمد [ﷺ] بنتيه فاطمة وأم كلثوم وزوجته سودة بنت زمعة من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، وقد كلف الرسول [ﷺ] ابنه بالتبنى (فى ذلك الوقت) زيد بن حارثة وأبا رافع بعد أن زودهما ببعيرين ومبلغا من المال، إلا أن هناك رواية للعباس مفادها أن انتقال بنتى النبى وزوجته آنفات الذكر إلى المدينة لم يتم بسهولة ودون مشاكل إذ إن الحويرث ابن نقيظ بن وهب قد نخس البعيرين فتسبب ذلك فى سقوطهن لذا، فإنه يُقال - إن النبى [ﷺ] قد أمر بقتله بعد فتح مكة (المكرمة). وفيما يتعلق بخطبة

فاطمة (رضى الله عنها) فإن المصادر تقدم لنا كثيرا من المعلومات، لكنها - كالعادة - لا يوافق بعضها بعضا بشكل تام. فقد طلب كل من أبى بكر وعمر (رضى الله عنهما) يد فاطمة، لكن محمدا [ﷺ] لم يوافق على خطبتها لأى منهما قائلاً: إنه ينتظر اللحظة التى يحددها القدر، ولم يجسر على رضى الله عنه على التقدم لخطبتها نظرا لفقره، لكن محمدا [ﷺ] يسر هذا الأمر بنفسه فذكره أنه - أى على - يمتلك درعا يكفى ثمنه كمهر لفاطمة، وأضاف على للدرع جملا وأشياء أخرى فبلغ ما دبره من المال حوالى أربعمائة وثمانين درهما، فاشترى بثلث المبلغ أو ثلثيه عطورا وجهز بيت الزوجية بالباقى، وعندما أخبر محمد ابنته فاطمة بوعده لعلى صمتت ولم تقل شيئا وفسر النبى سكوتها بالرضى والقبول، لكن بعض المصادر تذكر أنها اعترضت إلا أن الرسول [ﷺ] أقنعها بأنها إنما ستتزوج ابن عمه وأنه أكثر الناس فقها وحكمة وأنه كان من السابقين للإسلام.

زواج فاطمة:

تختلف المصادر فى سنة زواج فاطمة وفى الشهر الذى تم فيه هذا الزواج، فقد قيل إن ذلك تم فى السنة الأولى للهجرة، وقيل بل فى الثانية، أما الدخول الفعلى فتذكر بعض المصادر أنه تأخر بضعة أيام أو شهورا قليلة حتى عودة علىّ (كرم الله وجهه) من غزوة بدر، وقد أخبر النبى [ﷺ] عليا بأن الاحتفال بهذه المناسبة أمر ضرورى فنحر على خروفا، وقدم الأنصار ذرة ورتبت زوجتا النبى[ﷺ]: عائشة وأم سلمة الدار واستعد الجميع لوليمة العرس، ويقال إن عليا فى ذلك الوقت كان فى الخامسة والعشرين من عمره، وإن فاطمة (رضى الله عنها) كان عُمرها يتراوح بين الخامسة عشرة والحادية والعشرين، ويقال: إن النبى [ﷺ] أمر بماء فغسل فيه يديه أو غمس يديه فيه أو تفل فيه ونضح به صدرى علىّ وفاطمة ودعا لهما بالبركة.

الفقر فى بيت العروسين:

وفى ليلة العرس نام العروسان على فرو خروف وكان غطاؤهما قطعة

قماش يمانية لا تكفى لتغطية الرأس والقدمين معا أما الحشية فمن جلد محشو بالليف. كان أثاث بيت الزوجية بائسا حقا: قربة من جلد الماعز ومنخل ومكنسة وآنية. وقدم محمد [ﷺ] للعروسين بعض الهدايا: خميلاً (أو خملة) وقربة وإبريقا وبعض عذوق (أفرع) من أعشاب عطرية ووسادة، ولم يكن لفاطمة خدم فكانت تطحن الحبوب بنفسها مما سبب لها قروحا فى جلدها، وكان علىّ يسحب الماء من الآبار ويروى أرض الناس ابتغاء اكتساب قليل من المال، وبسبب هذا العمل الشاق راح يشكو من ألم فى صدره (لقد شقوت حتى أسليت) وقال لفاطمة (قد جاء الله بسبى للنبى[ﷺ] فاذهبى فاستخدمى - أى اطلبى خادما) قالت: أنا والله قد طحنت حتى محلت يداى، فأتت النبى [ﷺ]، فقال: ما جاء بك؟ فقالت جئت أُسلِّم واستحت أن تطلب طلبها ورجعت، فذهب علىّ معها فقال رسول الله [ﷺ]: «لا والله لا أعطيكما وأدع أهل الصفة تتلوى بطونهم لا أجد ما أنفق عليهم، ولكن أبيع وأنفق عليهم أثمانهم» لكن الرسول [ﷺ] ذهب إليهما بعد ذلك وقال: (ألا أخبركما بخير مما سألتمانى؟ فقالا: بلى، فقال: كلمات علمنيهن جبريل: تسبحان الله دُبر كل صلاة عشرا، وتحمدان عشرا وتكبران عشرا، وإذا آويتما إلى فراشكما سبّحا ثلاثا وثلاثين وأحمدا ثلاثا وثلاثين وكبرا أربعا وثلاثين) قال علىّ: (فوالله ما تركتهن منذ علمنيهن) وعلى أية حال فبعد فتح خيبر تحسن الوضع فى بيت علىّ وفاطمة كما تحسن وضع عدد كبير من المسلمين لتلقيهم أنصبتهم مما تنتجه أرض خيبر من تمور حتى أن عائشة رضى الله عنها حمدت ربها لأنه أصبح فى إمكانها أن تأكل تمرا حتى الشبع. وقد بنى علىّ بعد الزواج داراً غير بعيدة عن دار النبى[ﷺ] لكن فاطمة كانت راغبة فى أن تكون دارها أقرب ما تكون لدار أبيها فقدم لهما الحارثة بن النعمان - وهو رجل من أهل المدينة - داره .

أولاد علىّ وفاطمة:

ولد الحسن فى السنة الثانية للهجرة (٦٢٤م) (لكن فى هذه الحال لا يمكن

أن تكون الدخلة أى المباشرة الفعلية للزواج قد تمت بعد موقعة بدر) أو فى شهر رمضان فى السنة الثالثة للهجرة (٦٢٥م)، أما الحسين فتم الحمل به بعد خمسين يوما من مولد الحسن، وولد سنة ٤هـ (٦٢٦م) فى أوائل شهر شعبان، وبالإضافة للحسن والحسين فإن هناك مولوداً ثالثا هو مُحَسِّن أو مُحْسن وقد مات عند ولادته أو ولد ميتا، وأَنجبت فاطمة بنتين سمتهما على اسم أختيها: أم كلثوم وزينب.

الخلافات الزوجية:

لم يكن علىّ وفاطمة يعيشان فى وفاق دائم، وكان علىّ (كرم الله وجهه) يعامل فاطمة بالغلظة فكانت تشكوه لأبيها، وكان البشر يعلو وجه الرسول [ﷺ] عندما يوفق بينهما. لكن حدثت مشكلة ذات خطر حقيقى عندما عرض بنو هشام بن المغيرة (من قريش) على علىّ بن أبى طالب (كرم الله وجهه) أن يتزوج منهم فلم يمانع علىّ لكن محمداً [ﷺ] رفض قائلا: إن فاطمة (بضعة منى) وأن ما يؤذيها يؤذيه (عن الأحاديث فى هذا الموضوع راجع الترمذى) وكذلك اعترض النبى [ﷺ] على محاولة على الزواج من ابنة أبى جهل على أساس أن ابنة نبى الله وابنة عدو الله (أبى جهل) لا تعيشان فى بيت واحد، وفى هذه المرة كرر النبى أيضا قوله: (إنها بضعة منى) وذكر النبى ما يفيد أن عليا إن أراد أن يتزوج من ابنة أبى جهل فعليه أن يطلق فاطمة أولا (أحمد بن حنبل: مسند أحمد، القاهرة، ١٣١٣، جـ٤، ص ٣٢٦، البخارى، جـ٢، ص ٤٤٠) وقد ذهب بعض المؤلفين استخلاصا من هذه الواقعة أن تلك إحدى (خصائص) فاطمة ابنة النبى [ﷺ].

وقد كنى النبى [ﷺ] علىّ بن أبى طالب بأبى تراب، لأن عليا كان إذا اختلف مع زوجته فاطمة كظم غيظه وترك البيت حتى لا يرد عليها ردا غليظا، ووضع التراب على رأسه، فلما رآه محمد [ﷺ] يفعل ذلك اسماه أبا تراب*.

---

* التفسير المعروف لهذه الكنية أن الرسول [ﷺ] وجد على بن أبى طالب نائما فى المسجد وقد تساقط عليه التراب، فنفضه عنه وأيقظه وقال له مداعبا «قم يا أبا تراب».

[المترجم]

بعض الأحداث التاريخية التى كانت فاطمة طرفاً فيها أثناء حياة الرسول[ﷺ]:

١ ـ بعد معركة أحد اهتمت فاطمة بجروح النبى فطببتها، كما كلفها النبى [ﷺ] وكذلك زوجها بتنظيف سيفيهما مما علق بهما من دماء، وقد اعتادت بعد ذلك أن تذهب لمكان هذه المعركة لتدعو للشهداء.

٢ ـ طلب منها أبو سفيان، وكذلك من زوجها على أن يتشفعا له عند محمد [ﷺ]، بعد أن أدرك ـ أى «أبو سفيان» ـ أن محمدا سيفتح مكة لا محالة، وكان هذا الطلب وجيش الرسول محيط بمكة (المكرمة).

٣ ـ تلقت نصيبها من نتاج خيبر، وكذلك علىّ، وكان نصيب كل منهما منفصلاً عن الآخر.

٤ ـ ذهبت لمكة (المكرمة) بعد الفتح فطلب منها أبو سفيان أن تهبه حمايتها (أن تجيره) لكنها رفضت، ونهت طفلها عن فعل ذلك لأن النبى[ﷺ] رفض أن يجيره أحد(١).

---

(١) هذا خطأ واضح فالرسول قد منح الحماية لكل أهل مكة بعد الفتح، أما ما يشير إليه الكاتب فتم فى المدينة المنورة قبل الفتح، يقول أحمد أمين فى فجر الإسلام ـ طبعة القاهرة ١٩٦٨ ص ٤٣ ـ ٤٤ .

«... أما حكماء قريش وذوو الرأى فيها فما لبثوا أن قدروا ما عرضهم له عكرمة ومن معه من الشبان من خطر. فهذا عهد الحديبية قد نقض، وهذا سلطان محمد فى شبه الجزيرة يزداد بأسا وقوة ولئن فكر بعد الذى حدث فى أن ينتقم لخزاعة من أهل مكة لتتعرض المدينة المقدسة لأشد الخطر. فماذا تراهم يصنعون؟ أوفدوا أبا سفيان إلى المدينة ليثبت العقد وليزيد فى المدة، ولعل المدة كانت سنتين فكانوا يريدونها عشراً. وخرج أبو سفيان قائدهم، وحكيمهم يريد المدينة فلما بلغ طريق عُسفان، لقيه بديل بن ورقاء، وأصحابه، فخاف أن يكون قد جاء محمدا. وأخبره بما حدث، فيزيد ذلك مهمته تعقيدا، وقد نفى بديل مقابلته محمدا، ولكن عرف من بعر راحلة بديل أنه كان بالمدينة. لذلك آثر ألا يكون محمد أول من يلقى،فجعل وجهته بيت ابنته أم حبيبة زوج النبى [ﷺ].

ولعلها كانت قد عرفت عواطف النبى [ﷺ] إزاء قريش وإن لم تكن تعلم ما اعتزمه فى أمر مكة. ولعل ذلك كان شأن المسلمين بالمدينة جميعا. فقد أراد أبو سفيان أن يجلس على فراش النبى [ﷺ] فطوته أم حبيبة. فلما سألها أبوها: أطوته رغبة بأبيها عن الفراش أم رغبة بالفراش عن أبيها؟ كان جوابها: هو فراش رسول الله ـ [ﷺ] وأنت رجل مشرك نجس، فلم أحب أن تجلس عليه.

قال أبو سفيان: والله لقد أصابك يا بنية بعدى شر! وخرج مغضبا. ثم كلم محمدا[ﷺ] فى العهد وإطالة مدته، فلم يرد عليه بشىء. فكلم أبا بكر ليكلم له النبى[ﷺ]، فأبى. فكلم عمر بن الخطاب فأغلظ له فى=

٥ ـ قامت فاطمة وزوجها وأبناؤها بدور مهم فى (المباهلة) ذلك الحدث الذى أصبح له صدى عظيم بين الشيعة.

أهل البيت خمسة منهم فاطمة:

الآية الكريمة رقم ٣٣ من سورة الأحزاب تنص فى جانب منها (... إنما يُريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) ويتضمن صدر الآية نفسها والآية التى قبلها تعليمات لزوجات النبى (يا نساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا، وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله...) ونفهم من هذا أن الخطاب لجمع الإناث، ومع هذا فإن الضمير فى قوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم...) يشمل الإناث والذكور، إنه لأهل البيت رجالا ونساء، لذا فقد قيل: إن هذه التعليمات أو التوجيهات مقتصرة على زوجات النبى [ﷺ] فحسب، وتعبير أهل البيت يعنى أسرة النبى [ﷺ] فقط، فالمزايا التى وهبها الله لهذه الأسرة ـ (فى البداية كانت مزايا روحية خالصة لكن بعد ذلك لم تعد هذه المزايا روحية أو معنوية فحسب) ـ جعلت ـ وهذا أمر طبيعى ـ كل أقارب محمد [ﷺ] يدعون الانتساب لأهل البيت، واتسع مفهوم القرابة لمحمد [ﷺ] فلم يعد قاصراً على الأقارب

=الرد وقال: أنا أشفع لكم إلى رسول الله[ﷺ]! فوالله لو لم أجد إلا الذر لجاهدتكم به. ودخل أبو سفيان على على بن أبى طالب وعند فاطمة، فعرض عليه ما جاء فيه واستشفعه إلى الرسول[ﷺ]؛ فأنبأه على فى رفق أنه لا يستطيع أحد أن يرد محمداً[ﷺ] عن أمر إذا هو اعتزمه. واستشفع رسول قريش فاطمة أن يجير ابنها الحسن بين الناس. فقالت: ما يجير أحد على رسول الله[ﷺ]. واشتدت الأمور على أبى سفيان فاستنصح عليا؛ فقال له: والله ما أعلم شيئا يغنى عنك شيئا. لكنك سيد بنى كنانة، فقم فأجر بين الناس ثم الحق بأرضك؛ وما أظن ذلك مغنيا، ولكنى لا أجد لك غيره. فذهب أبو سفيان إلى المسجد وهناك أعلن أنه أجار بين الناس. ثم ركب راحلته وانطلق ذاهبا إلى مكة وقلبه يفيض أسى مما لقى من هوان على يد ابنته وعلى يد أولئك الذين كانوا قبل هجرتهم من مكة، يرتَجُون منه نظرة عطف أو رضا.

عاد أبو سفيان إلى مكة؛ فقص على قومه ما لقى بالمدينة وما أجار بين الناس فى المسجد بمشورة على، وأن محمدا[ﷺ] لم يجز جواره قال قومه: ويلك!. [المترجم]

اللصيقين (قرابة الدرجة الأولى أو الثانية) وإنما امتد إلى فروع الأسرة والامتدادات المباشرة وغير المباشرة، بل وامتدت لتدعيها جماعات من المجتمع كالأنصار مثلا، والحقيقة أنها امتدت لتشمل المجتمع كله. لكن هناك رواية روتها عدة مصادر مؤداها أن محمدا [ﷺ] كان يشتمل ببرده (يضم تحت عباءته) فى ظروف مختلفة (مثلما حدث يوم المباهلة) حفيديه الحسن والحسين وابنته فاطمة وصهره على بن أبى طالب، لذا فهؤلاء الخمسة أطلق عليهم أهل الكساء بمعنى الذين ضمهم الكساء (بُردة النبى أو عباءته) وقد بذلت جهود لضم زوجات النبى [ﷺ] اللائى تزوجهن بعد ذلك ليكن ضمن أهل الكساء أى ليشملهن هذا المصطلح إلا أن هؤلاء الخمسة ظلوا بشكل عام هم أهل الكساء، ويقول الشيعة بدون استثناء وكذلك السنة قبل ظهور حركة التشيع لعلى: إن أهل الكساء تعنى أهل البيت. وقد ارتبطت الآيتان القرآنيتان الواردتان فى صدر هذا المقال بعلى (كرم الله وجهه)وفاطمة (رضى الله عنها) إذ يروى أن محمداً [ﷺ] كان يستيقظ مبكرا لصلاة الصبح ويدق على بيت على وفاطمة مذكرا إياهما بميقات الصلاة تاليا الآية الكريمة (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس..)

فاطمة أثناء مرض النبى [ﷺ]:

حزنت فاطمة لمرض والدها حزنا شديدا فقد كانت تحبه حبا جما، وأراد محمد [ﷺ] أن يخفف من حزنها فأسر إليها بكلمات فتبسمت، فيما تروى السيدة عائشة، وبعد وفاة النبى [ﷺ] سألت السيدة عائشة فاطمة عما كان يقوله الرسول [ﷺ] لها، وما الذى جعلها تبتسم فقالت فاطمة إن الرسول [ﷺ] قد أخبرها أن جبريل (عليه السلام) كان يأتيه فى كل عام مرة لكنه فى هذا العام قد أتاه مرتين، واستنتج الرسول [ﷺ] من ذلك أن أجله قد قرب وأخبرها الرسول [ﷺ] أنها ستكون أول من يلحق به من أهل بيته، فبكت فاطمة لكن محمدا [ﷺ] أخبرها أنها ستكون سيدة نساء أهل الجنة، فتبسمت، وكما سنرى فإن هذه القصة

ذات أهمية فى التطورات التى حدثت فى عقائد الشيعة.

فاطمة بعد وفاة محمد [ﷺ]:

وجدت فاطمة نفسها طرفا فى بعض الأحداث التى أعقبت وفاة أبيها [ﷺ]، فبعد بيعة أبى بكر (رضى الله عنه) توجه إلى بيت فاطمة حيث تجمع عدد من الأنصار ومؤيدى على رضى الله عنه). وقد أراد الخليفة الجديد (أبو بكر) أن يحصل على بيعة هؤلاء المنشقين لكن عليا ذهب إليه شاهرا سيفه فهدّأ عمر بن الخطاب من ثائرته ونزع سلاحه وصاحت فاطمة (رضى الله عنها) مهددة بكشف شعرها، فاضطر أبو بكر ومن معه للانسحاب وقد أورد هذه الرواية اليعقوبى، جـ٢ ص١٤١، وثمة رواية أخرى مؤداها أن فاطمة قد رأت فى يد عمر بن الخطاب جمرة نار فسألته إن كان يعتزم إحراق دارها (الأنساب للبلاذرى، جـ١، ص ٥٨٦) وفى كتاب (الإمامة والسياسية). وهو كتاب منسوب خطأ لابن قتيبة نجد تفاصيل أكثر خطورة فقد ورد فى هذا الكتاب أن عمر بن الخطاب جمع الحطب وهدد بإحراق البيت بمن فيه، فسأله سائل: حتى لو كانت فاطمة بالبيت؟ فأجاب بالإيجاب على حد رواية الكتاب. عندئذ خرج كل من فى البيت وقدم البيعة إلا عليا، واعترضت فاطمة على أساس أن أبا بكر وأنصاره قد تركوا رفاة نبى الله وانشغلت هى وزوجها بتجهيزها للدفن، ثم راحوا يدبرون أمر من يخلف الرسول [ﷺ] دون مراعاة لحقوق أهله، وعندما حاول أنصار أبى بكر إجبار على على البيعة شكا لربه ما عاناه من ظلم أبى بكر وعمر له بعد موت رسول الله [ﷺ] ، وقد رفضت فاطمة السماح لأبى بكر وعمر بدخول بيتها عندما عادا إليها مرة ثانية ولما سمح لهما على بالدخول أشاحت فاطمة بوجهها حتى لا تنظر إليهما. وإذا كان ما ورد فى هذا الكتاب صحيحا فإن فاطمة قد لعبت دورا أساسيا فى هذه الفترة إذ يقال: إنها ركبت حصانا وذهبت مع على للقاء أنصار زوجها الذين قالوا لهما إنهما قد تأخرا فى الوصول فقد بايعوا أبا بكر بالفعل، وقد يكون فى هذه الروايات بعض المبالغة أو بعض التفاصيل الزائدة إلا أنه لابد من

أصل لهـا، وهذه الروايات توضح الدور السياسى الوحيد الذى قامت به فاطمة، كما تبين هذه الروايات سر كراهية الشيعة الشديدة لعمر (رضى الله عنه) اعتمادا على سوء معاملته لابنة النبى [ﷺ] سواء أكان ما نسب إلى عمر صحيحا أم مدسوسا عليه، وإنما يهمنا فى هذا الضوء أن نقدم الروايات التى تفسر الأحداث(١).

مطالبة فاطمة بميراثها من أبيها:

بعد موت محمد [ﷺ] طلبت فاطمة من أبى بكر (رضى الله عنه) أن يمكنها مما كان يمتلكه أبوها، وليس من الواضح ما إذا كانت هذه الممتلكات تشتمل على ما قدمه المخيرق اليهودى (الذى تحول إلى الإسلام) للرسول [ﷺ] فى المدينة من أرض بنى النضير، وربما لم يكن هناك نزاع حول هذه الأرض، إنما كان النزاع حول فدك وحول نصيبها فى أرض خيبر، وقد واجه أبو بكر مطالب فاطمة برفض قاطع مؤكدا أنه سمع النبى [ﷺ] يقول: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة) وليس من المعروف ما إذا كانت دعوى الوراثة هذه كانت من فاطمة وحدها أم من فاطمة والعباس، ولم يكن هذا النزاع بين أبى بكر وفاطمة مقبولا - فى أى وقت من الأوقات - من المسلمين، فقيل: إن فاطمة كانت تطالب بفدك لتوزيع ريعها على الفقراء (وتضيف المصادر الشيعية إلى الفقراء الموالى) وقيل إن الرسول [ﷺ] كان قد وهب فاطمة «فدك» أثناء حياته، ولم يغفر الشيعة لأبى بكر موقفه من ابنة النبى [ﷺ]، وظل الشيعة لعدة قرون يناقشون أحقية فاطمة فى «فدك».

مرض فاطمة وموتها:

ما لبث المرض أن ألم بفاطمة بعد وفاة أبيها، وتقول بعض المصادر: إنه

---

(١) لاشك أن هناك مبالغات كثيرة متعلقة بالأحداث التى وقعت بعد وفاة النبى [ﷺ] مباشرة، والأحداث التى استقرت أثناء الفتنة الكبرى، ولاشك أن أهواء كثيرة تدخلت، وإذا أضفنا أن هذه الأحداث لم تسجل إلا بعد حدوثها بفترة طويلة اعتمادا على ما تناقله الرواة لتبين لنا أن احتمال المبالغة بل والدس وارد بالفعل، ويلاحظ فى الآونة الأخيرة نوع من التقارب بين المثقفين من المذاهب المختلفة من سنة وشيعة وهناك اتجاه عام للتخفيف من المبالغات التى تبدو غير معقولة، أيعقل أن يحرق عمر بن الخطاب بيت فاطمة؟ وهل كان يمكن أن يسمح له أحد بذلك؟.

المترجم

قد تم الصلح بينها وبين أبى بكر فى فترة مرضها فقد طلب زيارتها لعيادتها فى مرضها فوافقت، ولكن معظم المصادر تؤكد أنها ظلت غاضبة منه حتى وافتها منيتها، وثمة رواية تتكرر كثيرا عن اللحظات الأخيرة فى حياتها مؤداها أنها استعدت للموت فغسلت نفسها وكفنت بدنها بعباءات خشنة، وطلبت من أسماء بنت عُميس أرملة جعفر بن أبى طالب التى ساعدتها فى الغسل وفى تكفين نفسها - إن صح التعبير - ألا يكشف أحد عن بدنها بعد موتها، ثم انطرحت فوق سرير نظيف فى وسط الغرفة وراحت تنتظر نهايتها، ولأن فاطمة كانت تشكو من عادة تغطية الموتى بطريقة تكشف عن أشكالهم، فقد جهزت لها أسماء بنت عميس نعشا (تابوتا) مصنوعا على نسق التوابيت الحبشية - من خشب وجريد نخل أخضر، فسعدت فاطمة بهذا التابوت، لكن هذه الصورة التى تظهر فاطمة سعيدة هادئة راضية وهى تستقبل الموت، تتناقض مع روايات أخرى، فوفقا لما ذكره اليعقوبى فإنها وبخت بعنف كل من عادها من زوجات الرسول ونساء قريش، وأوصت أسماء بنت عميس بمنع عائشة (رضى الله عنها) من الدخول، ويقال إن عليا نفسه هو الذى غسلها بعد موتها، ويقال: إنها هى نفسها التى رجته قبل أن تموت أن يؤدى بنفسه هذه المهمة، ومن الصعب أن نتعرف على الصحيح من بين كل هذه الروايات.

ولاقت فاطمة ربها فى العام الحادى عشر للهجرة لكن شهر وفاتها غير متفق عليه وإن كان القول الشائع أنها ماتت بعد الرسول بستة أشهر، وكتم خبر موتها وجرى دفنها ليلا، ووفقا لمعظم الروايات فإن أبا بكر وعمر لم يحاطا علما بخبر موتها لكن هناك بعض الروايات تذهب إلى أن أبا بكر صلى صلاة الجنازة عند قبرها، وتجمع معظم المصادر على أنها دفنت فى البقيع، لكن بعض المصادر تذكر أنها دفنت بالقرب من مسجد يقال له مسجد رقية فى زاوية دار عقيل (أخى على)، وذكرت مصادر أخرى أن موضع دفنها غير معروف، وأكد المسعودى فى مروج الذهب أنه كان هناك قبر يحمل كتابة

تفيد أن فاطمة وثلاثة علويين آخرين قد دفنوا فيه، إلا أن المسعودى هو وحده الذى أشار لذلك، أما المقدسى فقد أدرج قبر فاطمة ضمن القبور التى ليس هناك اتفاق على موضعها، وهناك احتمال أنها دفنت فى الحجرة.

والشيعة ـ الآن ـ يقدمون التوقير والاحترام لفاطمة (سيدة النساء) فى مواضع ثلاثة: منزلها، ومقبرة البقيع، والروضة فى المسجد النبوى إلى جوار قبر الرسول [ﷺ].

صفات فاطمة:

كان لفاطمة رضى الله عنها كنية غريبة هى (أم أبيها)، والتفسيرات التى دارت حول هذه الكنية تجعلنا نظن أن انتشارها كان بين الشيعة أساسا، ومن الواضح أن هذه الكنية لم تظهر إلا فى المراجع المتأخرة مثل أسد الغابة، وتقول مصادر ـ الشيعة الإمامى إنها سميت بأم أبيها لأنها علمت عن طريق الوحى أن اسم آخر واحد من سلالتها سيكون اسمه محمداً كاسم أبيها، وثمة تفسير آخر سنورده عند الحديث عن أسماء فاطمة.

وقد لفت المستشرق ماسينون الأنظار إلى وجود صلة بين عقيدة المسيحيين فى مريم باعتبارها (أم الرب) وعقيدة بعض المسلمين فى فاطمة (أم أبيها) فالكنيتان متناظرتان[1] .

ومن المؤكد أن فاطمة لم تكن جميلة لأن المصادر سكتت عن منظرها بينما تحدثت عن جمال أختها رقية، واكتفت ـ أى المصادر ـ بأن ذكرت أن مشيتها كانت تشبه مشية أبيها[2].

(١) لا شك أن هذا تعنت شديد فى الربط والتفسير فلم يقل أحد من المسلمين؛ سنة أو شيعة أن محمدا إله أو رب، وبالتالى فليس هناك وجه للمقارنة، كما أنه من المعلوم أن المسلمين يرفضون أى تأليه لمحمد أو عيسى عليهما السلام.

المترجم

(٢) لا مجال فى الواقع لتأكيد ذلك أو نفيه ولا مبرر للخوض فيه، لكن المصادر على أية حال مجمعة على وسامة النبى [ﷺ] وجمال خديجة رضى الله عنها، كما أن الجمال نسبى، ومادام على كرم الله وجهه قد رضى بها وأحبها، فما دخل الأستاذ المستشرق؟!

المترجم

ولا يمكن وصفها بأنها امرأة واهنة مريضة كما ذهب لامنس اعتمادا على حديثين (شريفين) لابد أنهما قيلا فى ظروف خاصة، فهناك حقائق أخرى تفيد عكس ما ذكره لامنس فقد كانت ولودا أنجبت خمسا، كما كانت تقوم بأعمال بيتها بنفسها وقامت برحلتين إلى مكة. كل ذلك يشير إلى أنها كانت صحيحة البدن.

وتشير كل الوقائع إلى أنها كانت امرأة صبورة دءوبة تعمل بجد وأنها كانت تجد متعة فى مساعدة الآخرين، وكانت تقوم بدور المتحدث بلسان زوجات النبى [ﷺ] عندما شكون من تفضيله عائشة عليهن وأدت فاطمة ما طلب منها خاصة أنها لم تكن تميل لعائشة (رضى الله عنها) كثيرا لكن الرسول [ﷺ] عندما سألها إن كانت تحب من يحب أجابت بالإيجاب...

فاطمة فى الأساطير

لا توجد دراسات متكاملة عن هذا الموضوع، ومن ثم فقد ألزمنا أنفسنا بالاعتماد على ثلاثة أعمال شيعية باكرة خصص كل منها فصولا لابنة النبى [ﷺ]، ومؤلفو هذه الأعمال هم:

١ ـ ابن رستم الطبرى الذى عاش ـ وفقا لما ذكره محرر كتابه (دلائل الإمامة) ـ فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

٢ ـ الحسين بن عبدالوهاب الذى بدأ فى كتابة كتابه فى سنة ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦ ـ ١٠٥٧م، وهو الكتاب الذى اعتمدنا عليه فى نقل بعض القصص عن فاطمة تختلف اختلافا بينا عما ذكرته المصادر الأخرى، وكان كتابه هذا مصدرا من مصادر المجلسى فى كتابه بحار الأنوار، والبحرانى فى كتابه مدينة المعاجز.

٣ ـ ابن شهراشوب المتوفى سنة ٥٨٨هـ / ١١٩٢م الذى ألف ثلاثة كتب يعتبر كتاب مناقب آل أبى طالب أوفاها وأكثرها تفصيلا.

الأساطير المتعلقة بحمل خديجة بها:

لم تكن قريش راضية عن زواج خديجة من محمد [ﷺ] الفقير، لكن محمدا [ﷺ] أخبر خديجة أن جبريل (عليه السلام) أخبره أنها ستضع ابنة

طاهرة مباركة وأنها ستنجب الأئمة الذين سيحكمون العالم، وقد تحدثت فاطمة مع أمها خديجة وهى - أى فاطمة - لا تزال فى رحمها، وعندما رفضت نسوة قريش مساعدة خديجة فى الولادة هبطت من الجنة أربع نسوة لمساعدة خديجة وهن سارة وآسيا ومريم وصفوراء ابنة شعيب وزوجة موسى، وحملت عشر حوريات آنية وإبريقا فيهما ماء من نهر الكوثر وهو نهر الجنة وساعدت الحورية الأولى هؤلاء النسوة القادمات من الجنة فغسلن الطفلة الوليدة ولففنها فى قماش معطر من تيل وباركنها وذريتها أيضا، وجعلنها - وذريتها - طاهرة مطهرة، ولاحظت خديجة (رضى الله عنها) التى أرضعتها أنها كانت تنمو فى شهر قدر ما ينمو غيرها من الأطفال فى سنة، ونطقت فاطمة فى المهد إذْ حيت النسوة اللائى أتين لمساعدة أمها بأسمائهن. وغمر السماوات والأرض نورسنى لحظة ميلاد فاطمة، لذا فقد سميت بالزهراء، وبعد ميلاد فاطمة مباشرة اعتنقت فاطمة الإسلام وصدقت بإمامة على ورتلت القرآن، وتنبأت بما سيحدث من أحداث.

الأساطير المتعلقة بخطبتها(*):

رغب عبدالرحمن بن عوف فى الزواج من فاطمة وقدم مهرا ضخما (مائة بعير محملة بالأقمشة القبطية وعشرة آلاف دينار) فتقدم عثمان بن عفان بمهر له القيمة نفسها وعزز طلبه بقوله إنه أسبق فى الإسلام من عبدالرحمن، وغضب النبى [ﷺ] لتنافسهما (عبدالرحمن وعثمان) فى إظهار الثراء فألقى إلى عبدالرحمن بحصى سرعان ما تحول إلى جواهر وأحجار نفيسة، تساوى الجوهرة الواحدة منها ما يعادل كل ثروة عبدالرحمن، ونزل جبريل من السماء ليعلن أنه لا زوج لفاطمة سوى علىّ لأن الله سبحانه وتعالى قد أمر الملك رضوان بتزيين الفراديس (جمع فردوس) الأربعة، كما أمر ملكا آخر ببناء منبر من نور.

(*) تلك أساطير شعبية وليست حقائق تاريخية أو دينية، ومعرفتها أمر مفيد، وقد أوردها كاتب المقال لهذا الغرض).

المترجم

الأساطير المتعلقة بزواج على وفاطمة:

انتقدت النسوة القرشيات زواج فاطمة من على فهو رجل فقير لكن محمدا [ﷺ] كان قد قدر أن تكون فاطمة لعلى لأنه علم من جبريل (أو عن طريق ملك اسمه محمود) أن هذه هى إرادة الله ومشيئته، بل وعلم أن الزواج قد تم بالفعل فى السماء، حيث قام الله سبحانه بدور (ولى) العروس، وقام جبريل بدور الخاطب، وشهد الملائكة على هذا الزواج وكان المهر المقدم لفاطمة هو نصف الأرض (أو خمسها أو ربعها) بالإضافة للجنة وجهنم (ومن هنا فإن فاطمة قادرة على إدخال مؤيدها الجنة والزج بأعدائها فى جهنم). وقد كان مهرها فى الدنيا (على الأرض) حوالى ٥٠٠ درهم فقط حتى لا يغالى الناس فى المهور، وثمة إشارة لنحلة من على تتكون من خمس الأرض وثلثى الفردوس وأربعة أنهار هى: دجلة والفرات والنيل وجيحون، وقد كست شجرة طبا (سدرة المنتهى) بأمر من الله سبحانه وتعالى نفسها بالجواهر واللآلئ والأحجار الثمينة والملابس ونثرت كل ذلك بكميات هائلة، وراحت حوريات الجنة يجمعن كل هذا وسيحتفظن به إلى يوم القيامة لأن كل هذه الملابس والجواهر هى نثار فاطمة، ووفقا لبعض الروايات فإن سدرة المنتهى أسقطت من أفرعها رسائل من نور جمعها الملائكة؛ لأنها دلائل أمان مؤيدى العلويين، ولما علم محمد [ﷺ] بكل ذلك دعا إليه عمار بن ياسر وسلمان الفارسى والعباس وأخبر علياً فى حضورهم بإرادة الله، فباع على درعه لدحية . وقد تم الزواج فى السماء قبل أن يتم فى الأرض بأربعين يوما (أو فى ليلة الإسراء).

أساطير حفل الزفاف:

أثناء حفل الزفاف على الأرض صاح جبريل فى السماء (الله أكبر) فسمعه محمد [ﷺ] فصاح بدوره (الله أكبر) وردد الصحابة (الله أكبر) فكان هذا أول تكبير فى الإسلام وبذلك أصبح سنة.

وهناك تفسير أكثر غرابة من ذلك للتكبير إذ أركب محمد [ﷺ] فاطمة

على بغلته التى يسحبها سلمان ويحثها الرسول [ﷺ] على المسير، وفجأة ظهر اضطراب شديد فى الطريق.. آه لقد حضر جبريل وميكائيل، وكل واحد منهما على رأس سبعين ألف ملك لحضور زفاف فاطمة وعلى وراحوا يرددون مع محمد [ﷺ] الله أكبر.

أساطير الهدايا:

أحضر جبريل لمحمد [ﷺ] قرنفلا وسنبلة قمح من الفردوس وقال إن الله قد أمره بتزيين الفردوس ابتهاجا بعرس فاطمة وعلى، وطلب الرسول من على أن ينظر للسماء فرأى عذارى عليهن حلل ثمينة قد جلبن هدايا من السماء. إنهن ـ أى العذارى ـ سيكن خدم فاطمة فى الفردوس.

ولما عاد عمار جالبا معه العطور التى أمره الرسول [ﷺ] بشرائها لفاطمة قالت فاطمة إن الملك رضوان قد أرسل لها من الجنّة عطرا حملته حوريات تحمل كل واحدة منهن فى يدها اليمنى فاكهة، وفى يدها اليسرى بعض الرياحين، وهذه الهدايا مخصصة لأهل البيت وكل من يؤيدهم. وتلقت فاطمة ـ مثلها فى ذلك مثل مريم التى كان يأتيها الرزق وهى قائمة تصلى فى المحراب ـ رمانا وعنبا وتفاحا وسفرجلا... إلخ، كما أكلت بالإضافة لهذا مالا عين رأت ولا أذن سمعت منذ هبط آدم ومعه حواء على هذه البسيطة. وذات يوم دخل محمد [ﷺ] بيت فاطمة وهى قائمة تصلى فرأى خلفها مرجلا يخرج منه بخار فقال لها ما هذا يا فاطمة فقالت: إنه العناية الإلهية، وذات يوم دعا على سلمان لبيته لأن فاطمة تلقت هدايا من السماء تريد أن تشركه فيها، وقد أحضرت حوريات ثلاث هذه الهدايا من السماء وتعزية من الله سبحانه لها لبكائها حزنا على موت أبيها، أما أسماء الحوريات فهى:

ـ ذرّة؛ لأنها خلقت لتكون من نصيب أبى ذر.

ـ مقدادة؛ لأنها خلقت لتكون من نصيب المقداد.

سلمى؛ لأنها خلقت لتكون من نصيب سلمان وكانت الهدية عبارة عن

طبق من التمر الأبيض المبرد له رائحة عطرة، فطلب سلمان أن يأخذ منه خمسا يستعيض بها عن المسك. لقد كان هذا التمر بلا نوى، وقد خلقه الله لفاطمة بين عرشه (عرش الرحمن) سبب الدعوات التى ترددها فاطمة والتى علمها محمد [ﷺ] إياها.

وقد رغبت فاطمة فى أن يكون عندها سوار، وطلبت ذلك من ربها فى صلاتها بالليل، فسمعت صوتا غامضا يخبرها أن السوار تحت السجادة. وفى منامها رأت فاطمة قصورا مشيدة لها فى الفردوس ولاحظت أن السوار الذى أعد لها صنع من قائمة واحد من الأسرة فى هذه القصور فأصبح السرير بثلاثة قوائم فقط، وفى اليوم التالى أخبرها الرسول [ﷺ] أن آل عبدالمطلب لابد لهم أن يهتموا بالآخرة لا بالدنيا، وأمرها أن تضع الخاتم تحت سجادتها كما كان، ورأت فاطمة فى منامها بعد ذلك أن السرير الذى رأته فى منام سابق بقوائم ثلاثة قد أصبح الآن مكتملاً ـ أى أصبح له أربعة قوائم. وبعد موت النبى [ﷺ] تلقت فاطمة من السماء كتاباً له غلاف من الزبرجد وصفحات من لؤلؤ أبيض، وكان الكتاب يضم بين دفتيه أخبار كل ما سيحدث فى العالم حتى يوم القيامة، ولم يكن فيه شئ من القرآن المعروف. وقد لخصت لنا بعض المصادر محتويات هذا الكتاب: أنه يتناول عدد الملائكة والأنبياء.. الخ، وأسماء الأماكن على الأرض وإحصاءات بعدد المؤمنين ومجريات الأحداث فى غضون خمسين ألف عام.. إلخ. وقد نزل هذا الكتاب على فاطمة وهى تصلى فانتظرتها الملائكة حتى أكملت صلاتها ودعاءها ثم سلّموها هذا الكتاب الذى قرأته فاطمة فخضع لها كل إنس وجان وطير وحيوان وأنبياء وملائكة، وانتقل هذا الكتاب منها لعلى ثم للأئمة واحداً إثر واحد.

أساطير الخصائص الجسدية:

لم تعان فاطمة مما تعانى منه النساء من حيض ونفاس، وكان حملها لا يستغرق أكثر من تسع ساعات، وكانت تلد من فخذها الأيسر بينما ولدت مريم من فخذها الأيمن.

أساطير المعجزات :

كان حجر الرَّحى فى بيت فاطمة يدور دون أن يديره أحد، وكان جبريل يهز مهد وليدها، وقدمت زوجة زيد بن حارثة إحدى عباءات فاطمة كرهن ليهودى فشعَّت هذه العباءة نورا فاعتنق هذا اليهودى وثمانون آخرون معه الدين الإسلامى بسبب هذه المعجزة.

.. وعندما كانت فاطمة تبكى لموت أبيها واساها جبريل بنفسه، واستمرت المعجزات تُروى منسوبة لفاطمة حتى بعد موتها.

أقوال عن فاطمة :

يُقال: إن فاطمة ستكون أول من يدخل الجنة بعد قيام الساعة وسيغض كل من حضر طرفه وهى تعبر الصِّراط تحيطها سبعون حورية وستكون فى الفردوس تحت قبة من نور تركب جملا رائعا قوائمه من زمرّد وعيناه من ياقوت.. الخ ويقود جبريل هذا الجمل إلى عرش الرحمن لتشكو إليه ممن تسببا فى مقتل الحسن والحسين طالبة أن يقتص لها سبحانه، فيقول لها سبحانه: «يا حبيبة يا بنت الحبيب اطلبى ما تشائين فسأهبه لك» فتطلب فاطمة أن يدخل كل من أيدوها الجنّة، وسيكون لفاطمة خاصيّة تختص بها فى الجنة فستكون هى الزوجة الوحيدة لعلى حيث لا ضرة لها بينما سيختار أهل الجنة الآخرون ما يشاءون من حوريات.

أسطورة التفاحة السماوية :

تعود هذه الأسطورة لما رواه الغلابى المتوفى ٢٩٨هـ/ ٩١٠م ومؤداها أن محمدا [ﷺ] عندما كان يقترب ليحتضن فاطمة دون سواها من أخواتها ـ قال : إن جبريل كان قد أتاه وقدم له تفاحة من الجنة فلما أكلها استحالت إلى ماء سرى فى عضوه التناسلى فقذف به فى خديجة فحملت بفاطمة، لذا فقد كان الرسول يشم فى فاطمة ريح الجنة.

وثمة رواية أخرى مؤداها أن محمداً [ﷺ] أكل هذه التفاحة المقدسة وكذلك تمرا مقدسا أثناء رحلة المعراج.. ثم تستمر الحكاية، وثمة رواية أخرى

تفسر كنية فاطمة (أم أبيها) وهى أن الله بدأ بخلْق نور فاطمة ووضعه فى شجرة فى الجنة التى أشعَّت نور محمد [ﷺ] فلما صعد محمد [ﷺ] للجنة فى رحلة المعراج أمره الله باقتطاف ثمرة من هذه الشجرة فانتقل إليه نور فاطمة فوضعه فى رحم خديجة فولدت فاطمة، ومن هنا فهى (أم أبيها).

أسطورة نور فاطمة :

تروى الأسطورة حديثا مكذوبا (موضوعا) عن رسول الله [ﷺ] مؤداه أن الله خلق محمدا وعليا من نور، وانتقل نورهما إلى أهل البيت وذريتيهما، ثم من نور محمد [ﷺ] وعلى كان نور العرش، ومن نور ذريتهما خلق الله نور الشمس والقمر، وعلم أهل البيت الملائكة كيف يكبِّرون ويهللون ويحمدون (علموهم التكبير والتهليل والتحميد) ثم قال الله: بعزتى وجلالى إننى سأخلق، فخلق نور فاطمة كالمصباح، وبنور فاطمة أضاءت السماوات، لذا سميت فاطمة بالزهراء. وهذه القصة تعتبر ذات أهمية خاصة لأنها تدخل فى بعض عقائد الإسماعيلية.

أسماء فاطمة :

فطم العود فطماً أى قطعه وفطم الصبى فهو فطيم أى فصله عن الرضاع، وفطام الصبى فصاله عن أمه (اللسان) وقيل إن فاطمة سميت بهذا الاسم لأنها وذريتها فصلت عن الشر أو أبعدت عن جهنم أو لأنها مبرأة من الشرك.

وتورد المصادر الشيعية أسماء فاطمة كالتالى :

فاطمة، الصدِّيقة، الرَّاضية، المباركة، المحدَّثة (بتشديد الدال وفتحها) —

وقد سميت المحدَّثة لأن الملك تحدَّث إليها على نحو ما تحدث لمريم العذراء والزهراء، والطاهرة، والرضية، والراضية، والذكية. ووفقا لمصدر شيعى آخر فإن أسماءها على الأرض هى : فاطم، فاطر، الزهراء، البتول، الحَصَان، الحوراء، السيدة، الصديقة، مريم الكبرى. وقد ذكر ابن بابويا المتوفى سنة ٣٨١هـ ٩٩١م ستة عشر

اسمـا أرضيـا وثلاثة أسـماء سمـاوية لفـاطمة، وقـد ألحق ابن شـهرا شـوب بهـذه الأسماء قـائمة بـتسـعة وستـين اسمـا آخر، ويلاحظ ان الاسم (فـاطر) يعنى الخالق وبصرف النظر عن أنه أتى فى صيغـة المذكر فإنه ــ أى هذا الاسم ــ يسـتـخـدم لتـعظيم فـاطـمـة عند الإسماعيلية وبعض المذاهب كالنُّصيرية، واعتبار فاطمـة (فاطر) أى خالق يفسر لنا كنية (أم أبيها).

الاشـارات لفاطمـة فى القـرآن الكريم فى رأى بعض الشيعة :

ولقد استغلت بعض طوائف الشيعة القـرآن الكريم لتـعظيم فـاطمـة، ونحن مـدينون لـلمـفـسـرين الشـيـعـة فى الاسـتدلال على الآيات الـتى قيل: إنهـا تشيـر لعلى وفاطـمة، فهم يـقولون: إن القـرآن الكريم إذا أشـار للمـرأة بشكل عام ودون ذكـر اسمهـا فالمقـصود هى فاطمة. إنه المعنى البـاطنى للآية، ومثال ذلك مـا ورد فى سـورة آل عمـران آية ١٩٤ وما بعـدها (ربنا وآتنا ما وعـدتنا على رسلك ولا تخـزنا يوم القيـامة إنك لا تخلف الميـعاد، فاسـتجـاب لهم ربهم أنى لا أضيع عـمل عامل منكـم من ذكر أو أنثى بـعــضكم من بعـض فـالذين هاجـروا وأخرجـوا من ديارهم وأوذوا فى سبيلى وقَاتلوا وقُتلوا لأُكفرن عنهم سيـئاتهم ولأُدخلنهم جـنات تجرى من تحـتـهـا الأنهـار ثوابا مِنْ عند الله والله عنده حُسن الثواب)..

فـالمقـصـود بالذكـر فى هذه الآيات وفــقـا لـلمـعنى الـبـاطنـى هو (على) والمقصود بالأنثى وفقـا للمعنى الباطنى أيضـا هو (فـاطـمـة) وذلك فى فـتـرة الهجـرة أو فى أثنائها. ويفـهم الشيـعة الباطنيون أيضاً الآيـة الثالثة من سورة الليل ومــا بعـدهـا (ومـا خلق الـذكـر والأُنثى، إنّ سـعـيكم لشتـى، فأمـا من أعطى واتّقى) فـهم يرون أن المقـصـود بخـلق الـذكــــر هنـا هو خـلق عـلى، والمقصود بخلق الأنثـى هو خلق فاطمة. لقد أشار القرآن الكريم إلى اثنتى عشرة امـرأة دون ذكر أسـمـائهن، منهن على سـبـيل المثـــال حـواء وسـارة وامـرأة فرعون.. إلخ، وعلى هـذا النحو قالوا إن القرآن الكريم أشـار لفاطمـة فى سورة الرحـمـن آية ١٩ ومـا بعـــدها (مـرج

البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان، فبأى آلاء ربكما تكذبان، يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) فالتفسير الباطنى للبحرين هو على وفاطمة فهو بحر العلم وهى بحر النبوة، والبرزخ بينهما الذى تسبب فى عدم بغيهما بعد الخصام هو رسول الله [ﷺ] الذى منعهما من التعلق بعرض الدنيا، أما اللؤلؤ والمرجان فالمقصود بهما الحسن والحسين، وكما أن لكل امرأة وردت فى القرآن الكريم خاصية خاصة، فإن فاطمة اختصت بالعصمة بسبب واقعة المباهلة الواردة فى سورة آل عمران آية ٦١ (فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءكَ من العلم فقل تعالوا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نَبْتَهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) .

فاطمة فى التعزية (مناسبات الأحزان)

نعرف من خلال نصوص التعزيات التى جمعها إنريكو شيروللى Enrico Cerulli لمكتبة الفاتيكان (قام د. روسى Rossi و أ. بومباتشى Bombeci بنشر كشاف بها).

نصوصا مختلفة تدور حول الحياة الأسطورية لفاطمة (فاطمة فى القصائد الشعبية) فى مواقف مختلفة: جهاز عرسها، عملها الشاق، سلب فدك منها، موقف عمر بن الخطاب منها ومن على، زيارة أبى بكر لها فى مرضها الأخير، الرمانة التى وصلتها من الفردوس، وصولها لمعسكر الحسين فى العاشر من محرم، وقيام المذبحة فى اليوم التالى ورؤيتها جسد ابنها مسجى.. وفى مقدمة الكتاب المشار إليه فى بداية هذه الفقرة إشارات لمجموعات فارسية أخرى ذات طابع مأساوى تدور كلها عن حياة فاطمة (رضى الله عنها).

فاطمة فى العبادات المعاصرة :

كان لتعاطف الشيعة الشديد مع فاطمة أثر فى إقامتهم عدة أعياد ومناسبات دينية مرتبطة بفاطمة، فثمة عيد رسمى بمناسبة المباهلة يعقد فى ٢١ و ٢٤ أو ٢٥ من شهر ذى الحجة، لكن هناك مناسبات أخرى غير رسمية

يجرى الاحتفال بها كالاحتفال بمولدها فى العشرين من رمضان، وتقديم السم للحسن واستشهاد الحسين.. وثمة أمر جدير بالملاحظة فى عقائد الشيعة وهو أنهم يؤمنون بأن الخمسة (أهل البيت كما عرفناهم آنفا) يحضرون دوما فى المواقف الصعبة التى تمر بالناس ويسمعون دعاءهم .

فاطمة فى عقائد الاسماعيلية :

دراسة عقائد الاسماعيلية المتعلقة بفاطمة أكثر صعوبة من دراستها بين الشيعة الإمامية لأن عقائد الاسماعيلية تحوطها السرية والغموض كما أنهم — أى الاسماعيلية — ينقسمون إلى فرق مختلفة، ولأن عقائدهم لم تجمع حتى الآن فى دراسة واحدة منهجية. الا أنه يمكننا استخلاص بعض المعلومات عن عقائدهم من كتابات المستشرق ماسينون ومن كتابات إيفانوف وكوربين. ومن الضرورى أن نبدأ ببعض الملاحظات العامة :

— بين الشيعة الإمامية هناك رباط واضح بين فاطمة كحقيقة تاريخية وفاطمة كما وردت فى الأساطير فهم يعتمدون على الأحاديث النبوية سواء الوارد منها فى مجموعاتهم أو فى مجموعات السنة (البخارى، مسلم... الخ).

أما عند الاسماعيلية فإن الحقيقة التاريخية تكاد تضيع بسبب المبالغات الشديدة فى قوة فاطمة وتأثيرها غير المحدود. وبين الاسماعيلية وبعض المذاهب الاسلامية الشاذة تظهر عقائد أخرى لا نستطيع متابعتها فى مصادر الشيعة الإمامية، كعقيدة الربط بين فاطمة والمسجد الأقصى، والربط بينها وبين أهل الكهف أو بينها وبين صخرة موسى التى انبثق منها الماء، وعقيدة أنها تحمل من أذنها وتلد من سرتها.. الخ

— ونجد فى عقائد الاسماعيلية عن فاطمة شبها أكثر وضوحا بالعقائد المسيحية عن مريم، كما أن الاسماعيلية يميلون لتمثيل فاطمة فى أيقونة (تصويرها وهى متوجة فى السماء وعلى رأسها تاج وفى يدها سيف وفى أذنيها قرطان) وصور المسيحيون مريم وهى تحمل طفلها وحول رأسها هالة

من نور. ومن ثم فهناك تشابه بين نظرة الاسماعيلية لفاطمة، ونظرة المسيحيين لمريم.

ورغم أن كتاب (أم الكتاب) وهو الكتاب المقدس لاسماعيلية آسيا الوسطى قد تم نشره وقام إيفانوف Ivanow بدراسته وتحليله سنة ١٩٣٠م فقد اتضح أن الاسماعيلية الآخرين — فى غالبهم لا يعرفون عنه شيئاً. ومع ذلك فإننا سنذكر شيئا من محتواه هنا فنظرته للخلق لا تختلف كثيرا عما ذكره حسين بن عبدالوهاب الذى أشرنا إليه فى هذا المبحث، ونظرته لله سبحانه وتعالى أنه (شخص نورانى) وجد قبل الخلق وأن له سمعا وبصراً وحاسة للشم والتذوق وأداة للحديث (الكلام) وقد تمثلت هذه الحواس فى صور أرضية وأصبحت هى محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين.

خاتمة المقال :

عند تناولنا فاطمة فى التراث الأسطورى تركنا بعض الفجوات لم نستطع ملأها، لذا فإننا نشير هنا للمنهج الذى يجب اتباعه لإعداد دراسة أكثر تفصيلا فى المستقبل. لابد من جمع كل ما يتعلق بفاطمة فى مجموعات الأحاديث المعتمدة لدى الشيعة (مثل مجموعة الكلينى) وفى كتاب أخبار فاطمة التى جمعها أغا بوزورج فى كتابه الذريعة، وإذا كانت هذه الكتب التى جمعها أغا لم تعد موجودة — أو بعضها — فيمكن جمع ما ورد مقتبساً منها ومنقولاً عنها من الكتب التى ألفت بعد ذلك. ومن الضرورى جمع ما يتعلق بعقائد الصفويين من كتب المجلس، كما أنه من الضرورى جمع ما يتعلق بعقائد الإسماعيلية.

وأخيراً جمع ما يتعلق بعقائد الفاطميين من القاضى النعمان أو غيره من المؤلفين، ومن الضرورى الرجوع للمطبوعات الفارسية القديمة (طباعة على الحجر) لمعرفة مدى التطور الحادث فى هذه العقائد، ولابد من دراسة الحكايات الصوفية وربطها بالموضوع، ومدى ارتباط عقائد ما قبل الاسلام والعقائد التى كانت سائدة فى البلاد المفتوحة قبل تحولها للإسلام.

المصادر:

(١) ابن هشام، السيرة، جـ١، القاهرة ١٩٣٧.

(٢) ابن سعد: الطبقات، جـ٨ طبعة ليدن ١٩٠٥، ١٩٤٠.

(٣) البلاذرى: الأنساب جزء١ طبعة محمد حميدالله، القاهرة ١٩٥٩، ص١٢٥، ٢٦٩، ٣٢٤، ٣٩٠، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤١٤، ٤١٥، ٥١٩، ٥٨٣، ٥٨٦.

(٤) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، ليدن ١٧٨٩ ـ ١٩٠١ جزء ١، ص١١٢٨، ١١٤٠، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٣٦٧، ١٤٢٦، ١٤٣١، ١٦٢٣، ١٧٥١، ١٨٢٥، ١٨٦٩، ٣٤٧٠، جزء ٣، ص ٢٣٠٢، ٢٤٢٣، ٢٤٣٤، ٢٤٣٦، ٢٤٤٠، ٢٤٦٣.

(٥) اليعقوبى: البلدان، ليدن ١٨٩٢. جزء ٢، ص١٩، ٣٥، ٤٢، ٩١، ١٢٨، ١٤١، ١٤٢.

(٦) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة طبعة رافعى، القاهرة ١٣٣٢/ ١٩٠٤، ص٢٠ ـ ٢٤.

كتب الشيعة الإمامية :

ـ الكلينى، محمد بن يعقوب، الكافى فى علم الدين، طهران، ١٣١٣/ ١٨٩٥.

ـ ابن رستم الطبرى: دلائل الإمامة، النجف، ١٣٦٩/ ١٩٤٩.

ـ حسين بن عبدالوهاب: عيون المعجزات، النجف، ١٣٦٩/ ١٩٥٠.

ـ ابن شهرا شوب، مناقب آل أبى طالب، النجف، ١٩٥٦.

ـ محمد باقر مجلسى: بحر الأنوار، طهران. ١٣٠٥.

ـ محسن فيض القاشانى: الوافى طهران، ١٣٧٦/ ١٩٥٧م.

فيما يتعلق بالتراتيل الدينية المتعلقة بفاطمة لدى الشيعة الإمامية انظر :

ـ الشيخ عباس الكومى، كليات مفاتيح الجنان، طهران، ١٣١٦.

من أعمال الاسماعيلية :

ـ القاضى النعمان، دعائم الإسلام القاهرة، ١٩٥١م.

د. عبدالرحمن الشيخ [ل. فيشيا فاجليرى L. Veccia]

الفاطميون

الفاطميون هم الأسرة الحاكمة فى شمال أفريقيا ـ وبعد ذلك فى مصر ـ فى الفترة من ٢٩٧هـ (٩٠٩م) حتى ٥٦٧هـ (١١٧١م). وخلفاؤهم:

ـ عبيد الله المهدى، من ٢٩٧ هـ إلى ٣٢٢هـ (٩٠٩ ـ ٩٣٤م).

ـ القائم، من ٣٢٢ هـ إلى ٣٣٤هـ (٩٣٤ ـ ٩٤٦م).

ـ المنصور، من ٣٣٤ إلى ٣٤١هـ (٩٤٦ ـ ٩٥٣م).

ـ المعز، من ٣٤١هـ إلى ٣٦٥هـ (٩٥٣ ـ ٩٧٥م).

ـ العزيز، ٣٦٥ إلى ٣٨٦ هـ (٩٧٥ ـ ٩٩٦م).

ـ الحاكم، من ٣٨٦ هـ إلى ٤١١ هـ (٩٩٦-١٠٢١م).

ـ الظاهر، من ٤١١-٤٢٧هـ (١٠٢١-١٠٣٦م)

ـ المستنصر، من ٤٢٧ إلى ٤٨٧ هـ (١٠٣٦ ـ ١٠٩٤م).

ـ المستعلى، من ٤٨٧ إلى ٤٩٥ هـ (١٠٩٤ ـ ١١٠١م).

ـ الآمر، من ٤٩٥ ـ ٥٢٥ هـ (١١٠١ ـ ١١٣٠م).

الحافظ، من ٥٢٥ إلى ٥٤٤ هـ (١١٣٠ ـ ١١٤٩م).

الظافر، من ٥٤٤ إلى ٥٤٩ هـ (١١٤٩ ـ ١١٥٤م).

الفائز، من ٥٤٩ إلى ٥٢٥ هـ (١١٥٤ ـ ١١٦٠م).

العاضد، من ٥٥٥ إلى ٥٦٧ هـ (١١٦٠ ـ ١١٧١م).

والفاطميون نسبة إلى فاطمة لأن الخلفاء الفاطميين يُرجعون أصولهم إلى على (كرم الله وجهه) وفاطمة الزهراء ابنة النبى [ﷺ] وهناك من يرجعهم إلى فاطمة أخرى هى فاطمة بنت الحسين (رضى الله عنه) التى روت عدة أحاديث عن النبى [ﷺ] التى تنبّأت بالمهدى ولعبت دورا فى وضع هذا الاسم، وقد أشار لهذا المستشرق ل. ماسينون L. Massignan فى مقاله فاطمة بنت الحسين، وأصل الفاطميين نشر فى Intern. Orientalisten Kongresses, Munich, 1957, P.368).

ولابد أن نذكر أيضا أن أم على كانت هاشمية اسمها فاطمة بنت أسد (انظر ابن حجر، الاصابة، القاهرة، ١٩٢٨م جـ٤، ص ٣٨٠) وأن هذا يعتبر بين أهل الحق مرتبطاً بأسطورة متعلقة بسلمان الفارسى الذى لعب دوراً بارزاً فى التراث المتعلق بفاطمة.

ووفقا لما ذكره إيڤانوف فى مبحثه عن تراث الاسماعيلية المتعلق بظهور الفاطميين (نشر فى بومباى ١٩٤٢م) فإن اسم الفاطميين كان هو الاسم الذى أطلق على الاسماعيلية فى بداية الأمر، وكان هذا الاسم - فيما يقول الطبرى - قد اتخذه بدو بنى الاصبغ فى بادية الشام تحت زعامة القرمطى الاسماعيلى يحيى بن زكرويه.

لكن ماسينون يذكرنا بأن اسم الفاطميين يوجد بالفعل فى أشعار بشّار بن برد فى سياق معين يحمل معنى الانتقاص ويجب تلمس أصول الحركة الفاطمية التى أوصلت الفاطميين إلى السلطة فى شمال أفريقيا بزعامة عبيد الله المهدى فى أصول عقائد الشيعة الاسماعيلية التى تمثل - فى الوقت نفسه أبعادا سياسية وفلسفية ودينية واجتماعية والتى يتوقع معتنقوها ظهور المهدى المنتظر من سلالة النبى [ﷺ] من خلال على وفاطمة مرورا بفرع اسماعيل بن جعفر الصادق.

نَسَبُ الفَاطميين:

يعود الفاطميون بأصولهم إلى إسماعيل ومع هذا فإن أصل الفاطميين ظل حتى اليوم يلفه الغموض، لأنهم ظلوا لفترة لا يعلنون أنسابهم بشكل رسمى، كما أنهم تعمّدوا أن يجعلوا أسماء أئمتهم من محمد بن إسماعيل حتى عبيد الله المهدى مخفيّة فى الفترة التى اتخذوا فيها مبدأ ستْر الإمام (فترة الأئمة المستورين). وقد أنكر أعداء الفاطميين نسبهم إلى على بن أبى طالب وأعلنوا أنهم أدعياء. بل لقد وصف بعضهم عبيد الله المهدى بأنه ابن يهودى، وفقا للعادة العربية القديمة بخلع أصول يهودية على كل من يكرهونه.

أما النسب التقليدى للفاطميين فيقول إن عبيد الله كان ابنا للحسين بن أحمد ابن عبدالله بن محمد بن إسماعيل بن

جعفر الصادق. أما نسبه كما يقول أعداء الفاطميين فهو عبد الله بن الحسين بن أحمد بن محمد بن عبدالله ابن ميمون القدّاح، وأن الاسم الحقيقى لعبيد الله كان سعدا، وأنه لم يتخذ اسم (عبيد الله) أو (عبدالله) إلاّ فى شمال أفريقيا ومن ثم ادّعى أنه من سلالة علوية وأنه المهدى.

ويمكن للقارىء أن يطالع نسب الفاطميين بمختلف أشكاله سواء من وجهة نظر أعداء الفاطميين أو من وجهة نظر الاسماعيلية، وما يُثار حوله من قضايا معقدة لم يصل الباحثون فيها إلى نتائج مرضية ـ فى الأعمال الآتية:

كتابات دى ساسى (١٨٣٨م)، وبيكر، ودى خويه عن القرامطة وأصول الفاطميين لمامور كما نوقشت مسألة نسب الفاطميين فى أعمال ـ أكثر حداثة عند: ايفانوف فى ثلاثة أبحاث صدرت عام ١٩٤٠، ١٩٤٢، ١٩٤٦م على التوالى وبرنارد لويس عن أصول الاسماعيلية. ومن الأعمال التى صدرت حديثا حول هذا الموضوع:

ـ حسين الحمدانى، عن أنساب الخلفاء الفاطميين، القاهرة، ١٩٥٨م، بالإضافة إلى كتابات مادلونج. وليس فى مقدورنا فى هذا المقال سوى أن نلقى نظرة على القضايا التى ناقشتها هذه الأعمال والصعوبات التى تواجهنا فى دراسة أصل الفاطميين واضعين فى اعتبارنا الاختلافات الكثيرة التى تزخر بها المصادر، وكذلك الاختلافات الشديدة فى وجهات نظر المؤلفين الذين تناولوا هذا الموضوع حتى بين الكتاب الاسماعيليين أنفسهم الذين يجب أن نضع كتاباتهم فى الاعتبار بما فيها من تباين شديد فى المعالجة، فقد تناولت كتبهم هذه المسألة بطريقة بسيطة شعبية أحيانا وبطريقة مُمعنَة فى الغموض موجهة للخاصّة منهم أحيانا أخرى، وفى هذا الصدد فإننا نواجه قليلاً من الصعوبات، ففى المصادر الإسماعيلية نجد أن سلسلة الأئمة قبل عبيْدالله ليست دائما واحدة إذ يوجد خلاف فى أسمائهم كما بين ذلك ايفانوف، وحتى اسم والد عبيدالله غير متفق عليه بين هذه المصادر فثمة رواية واحدة تذكر أنه عبيدالله بن أحمد وليس عبيد الله بن حسين، بل إن عبيدالله يظهر أحيانا باعتباره هو على بن

الحسين، لكننا نجد ـ من ناحية أخرى ـ أن عليا بن الحسين الذى يعتبر هو الإمام الرابع المستور لايظهر فى قوائم الأئمة التى ذكرناها آنفا. فهل كان حسين، والد عبيدالله إماما معتمداً فى سلسلة الأئمة، أم كان الإمام لا يعدو كونه محمد بن أحمد عم عبيدالله؟ ففى تلك الحال لا يكون العم قادرا على توريث الإمامة (أو نقلها) لعبيدالله لأن الإمامة ـ وفقا لأصول عقائدهم ـ لا تنتقل إلاّ من الأب لابنه فيما عدا حالة الحسن والحسين، كما أن محمد بن أحمد الآنف ذكره يسمّى أيضا بأبى على الحاكم وكنيته أبو الشَّلَغْلَغْ أو أبو الشَّلعْلَعْ كما يسمى سَعيد الخيْر، وتقدمه المصادر باعتباره أيضا والداً لعبيْد اللّه، وإذا كان عبيدالله يسمّى أيضا سعيدا، فإنه يتضح لنا كيف أن هذه الأسماء المختلفة تعد مصدرا هائلاً للاضطراب الذى يشكل عائقا بين الباحث وبين الوصول للحقيقة (راجع فى ذلك مادلونج وايفانوف ودِ داى ساسى ودى خويه).

بل إن عبيْد الله نفسه قد قدم لنا نسبه بصورة مغايرة لما قدمه التراث المتعلق بأنساب الفاطميين والذى ذكرناه آنفا. ففى خطاب أرسله إلى الاسماعيليين فى اليمن ذكر أنه ليس من سلالة إسماعيل بن جعفر وإنما من سلالة ابن آخر لجعفر هو عبدالله. بل ويقرر أبومحسن (وهو شريف لامَنَاص من معاداته للفاطميين) أن مبعوث حمدان قرمط ذكر أن عبيدْ الله من سلالة ميمون بن القدّاح. وثمة أمر آخر غير مؤكد فيما يتعلق بعلاقة القرابة بين عبيدالله والخليفة الفاطمى الثانى محمد أبى القاسم القائم بأمر الله، فمصطلح «القائم» يعنى وفقا للتراث الفاطمى «المهدى المنتظر»الذى يتحتّم أن يحمل اسم الرسول [ﷺ] ونعنى به محمدا، فمصطلح «المهدى» يعنى «القائم» والكلمتان تستخدمان لتحمل إحداهما محل الأخرى. حقيقة إن عبيد الله اتخذ لقب «المهدى» لكن أكان حقا ـ فى قرارة نفسه ـ يعتبر نفسه المهدى المنتظر، مع أنه يفتقد الشروط المطلوبة؟ فقد يكون القائم ليس ابنا لعبيدالله مع أن هذا الأخير كان يعتبره ـ من الناحية الرسمية ـ ابنا له. ووفقاً لما ذكره خطّاب بن الحسن من رجال القرن

السادس للهجرة (الثانى عشر للميلاد) فى كتابه (غاية الموالد) فإنه - أى القائم - كان ابنا للإمام الرابع المستور على المذكور آنفا كما يقول ايفانوف ومادلونج وقد كان تصرف عبيدالله إزاء القائم عند دخول رقادة يشير إلى أنه يعتبره المهدى المنتظر فقد عامله بتوقير شديد ورفع مقامه عن مقامه هو شخصيا. وتثور شكوك أخرى مشابهة حول تفاصيل متعلقة بشخصية القائم (انظر : سيرة جعفر الحاجب، ص ٣٠٤).

وعلى أية حال فإننا نجد صعوبة فى الوصول إلى حقيقة واضحة محدَّدة فى هذا الموضوع.

وثمة صعوبة أخرى نشأت عن التناقض بين النَّسب الرسمى، والنسب الذى يربط الفاطميين بميمون القدَّاح، فحتى فى عهد المُعز الخليفة الفاطمى الرَّابع جرت محاولةَ فى بعض الدوائر الاسماعيلية لربط سلسلتى النسب بعضهما ببعض باعتبار عبدالله بن ميمون القدّاح هو نفسه عبدالله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر، وقد اعتبر هؤلاء هراطقة لأنهم أدخلوا فى السلالة الفاطمية عناصر غير علوية (انظر ايفانوف فى مجلة P. 140, S. M. Stern, Heterodox Ismailism BSOAS، مجلد ١٧، سنه ١٩٥٥، ص ١٢ وما بعدها) وقد قام برنارد لويس بحل هذا التناقض الظاهرى اعتمادا على النظرة الروحية (أو التفسير الباطنى) وذلك استنادا إلى براهين استقاها من كتابات الدروز والاسماعيلية وبين كيف أنه من الممكن اعتبار القدَّاحين أئمة فاطميين. فبين الاسماعيلية هناك نوعان من النسب: النسب الظاهر، والنَّسب الباطن (ويمكننا أن نستدعى للذاكرة هنا ما ذكره عبيدالله فى خطابه لاسماعيلية اليمن من أن عمه محمد بن أحمد مدرج بين الأئمة)، وأنه هو نفسه كان يدعى عبدالله بن محمد لأنه كان (فى الباطن) ابنا لمحمد بن أحمد هذا الذى نقل الإمامة إليه (انظر ما ذكره حسين همدانى ومادلونج).

وبصرف النظر عن أن الأئمة الحقيقيين ينحدرون من نسل على وفاطمة ويسمّون بالمُستَقَرين (بضم الميم وتسكين السين وفتح التاء

والقـاف) وتعنى الأئمـة الدائمين، فـإن هناك ـ كما يقول لويس ـ أئمة من نوع آخـر يعـرف الواحـــد منهم بالمُسْتَوْدَع (بضـم الميم وتسكين السين) والمـقصود بهم الأئمـــة الذين يحـمـون الإمـــامـة ويســـتـــرونهـــا وهـؤلاء الأئمـــة «المستـودعون» يعملون بحق التـفويض مما يســمح لهم بالدخـول ضمن الأئمـة الحقيـقين (المستقرين). فميـمون القدَّاح الذى كان قـد تولى عن جعفـر الصادق أمر العناية بحفيده مـحمد بن إسماعيل قال إن ابنه عـبدالله هو ابن مـن الباطن (ابن روحى) لمحـــمـد بن إســمـــاعـيل وبالتالى فـهو يرث منه الإمـامة. وعلى هذا فـإن ذرية الأئمة الـقداحـين (الذين هم من سلالة القـدَّاح) قد وجـدوا جنبا إلى جنب مـع ســلالة الأئمـة العـلويين (الذين هم من نسل على وفاطمة) وكان آخـر إمام من القـدَّاحين هو عـبيـد الله ســعيـد وهو إمام (مـســتودع) للإمـام القائم الذى هو الإمام العلوى (المستَقَر) وعلى هذا فـفى شــخص القـائم عـادت الإمامة للأسرة العلوية.

وبالنســـبـة لكل القـضـــايا التى لم نســتطع معـالجتـها هنا يمكن الرجـوع للدراســة المفصّلة والمـوثقة التى أعـدها مادلونج Madelung عن الإمامة فى عقائد الاسماعيلية البـاكرة والتى سنعود إليها عند مناقشة السياسة الدينية للفاطميين.

ومن وجهـة النظر التاريخـية والتى تهمنا بشكل مباشر فى هذه المسألة عن نسب الفاطمـيين، نجد أن العبـاسيين ـ وهذا طبـيعـى ـ ينكرون الأصل العلوى لمنافسيهم الفـاطميين لما يمنحه لهم هذا الانتساب من مكانه رفيـعة، وقد كشف لنا الصولى أنه فى بغداد ـ على أيامه ـ كـان يقـال إن سيّد المغـرب ينحـدر من نسل عتيق صاحب شرطة زياد بن أبيه، ومع ذلك لم تظهـر إلاّ فى فتـرة لاحقـة وثيـقتـان رسمـيتـان وقعـهمـا قضـاة وعلويون، أما إحـدى الوثيقتين فـيرجع تاريخـهـا إلى سنة ٤٠٢ هـ / ١٠١١م والأخـرى إلى سنة ٤٤٤ هـ / ١٠٥٢م وهمـا تنكران أنـهم كـانوا من أصـول علوية (انظر: ابن الجـوزى، المنتظم، جـ ٧، ص ٢٥٥، ابن الأثيـر، حوادث ٤٠٢ و ٤٤٤، ابن خلدون، ترجـمة دى سلين جـ١، ٣٩، والمقـريزى، ألـفـاظ الحنفـا، القـاهرة، ٥٨ وما بعـدها، أبوالمحـاسن، القـــاهرة، جـــ٤، ص ٢٢٩، جـ٥، ص ٥٣).

ولا يميل المؤرخون السنة بشكل عام للفاطميين، فلا نكاد نجد بينهم - فيما عدا المقريزى وابن خلدون - من يقر بصحّة نسبهم العلوى. وأكثر من هذا، فإن الحجة التى ساقها كل من المقريزى وابن خلدون هى أن عبيد الله ما كان ليتعرض لمضايقة العباسيين إذا لم يكونوا مقتنعين بأن نسب الفاطميين العلوى لا يلقى قبولا، وسواء كان الفاطميون ينتسبون لعلى أم لا فإنهم قدموا أفكارا كانت تهدد السلطة العباسية التى كان لابد لها من أن تتعرض لهم بالمواجهة. وبينما يشير مؤيدو الفاطميين لهم بالدولة العلوية، نجد أن المؤرخين السنة يشيرون إليهم باسم العُبَيْديين والدولة العبيْدية ويسميهم ابن حماد باسم ملوك بنى عُبَيْد، ويحدثنا أبوالمحاسن عن المُعِز العبيْدى ... وهكذا.

تأسيس الدَّوْلة:

وأيًا مِنْ كان عبيدالله سعيد هذا فقد وضع أُسس الدولة الفاطمية فى الشمال الأفريقى. وقد عاش عبيدالله فى سلَمية (بالشام) التى كانت مركزا للدعوة الاسماعيلية ومهّد الدعاة الطريق له. وكان ابن حَوْشب منصور داعية اليمن الذى مكن لنفسه فيها قد أرسل دعاة إلى شمال أفريقيا، كان آخرهم وأهمهم هو أبو عبدالله الشيعى.

وعندما قرر عبيْد الله أن يغادر سلمية - سواء كان ذلك هربا من مطاردة العباسيين له أو نتيجة مؤامرة غامضة حيكت له فى داخل الحركة الاسماعيلية ذاتها (حركة الإخوة القرامطة الثلاثة كما ذكرها إيڤانوف) كان عليه أن يتجه إلى اليمن أو إلى شمال أفريقيا حيث كان الداعية أبوعبدالله الشيعى يعمل بنشاط ونجاح بين قبيلة كتامة البربرية منذ سنة ٢٨٠هـ / ٨٩٣م. وتحرك عبيدالله فى البداية إلى الرَّملة فى فلسطين ومنها إلى مصر التى ربما يكون قد وصلها فى سنة ٢٩١هـ / ٩٠٣م، وعندما تعرض لمضايقات الوالى العباسى توقع أتباعه أن يتخذ طريقه لليمن لكنه قرر أن يذهب للشمال الأفريقى حيث شغل أبوعبدالله الشيعى بإضعاف الحكم

الأغلبى فتوجه إلى سجلماسة التى أمره أميرها بأن يكون رهينة البيت إن لم يكن قد سجنه فعلا، واستطاع أبوعبدالله الشيعى أن يجعل من نفسه سيدا للحاضرة الأغلبية رقادة وأن يطرد زيادة الله فى رجب سنة ٢٩٦هـ (مارس ٩٠٩م) وأقبل بعد ذلك ليبحث عن عبيدالله ويصحبه فى موكب النصر ٢٩ ربيع الثانى ٢٩٧هـ / ١٥ يناير ٩١٠م فى رقادة حيث أعلن رسميا أنه المهدى وأنه أمير المؤمنين (بالإضافة لكتابات المؤرخين انظر سيرة جعفر الحاجب أحد المؤمنين بمهدية أبى عبيدالله).

الفترة الأفريقية للخلافة الفاطميّة:

مارس الخلفاء الفاطميون الأربعة الأول سلطانهم فى شمال أفريقيا وهم عبيدالله المهدى والقائم والمنصور والمعز، وهذا الأخير ظلَّ فى شمال أفريقيا حتى سنة ٣٦٢هـ / ٩٧٣م حيث غادرها إلى مصر التى كان قائده جوهر قد فتحها.

وقد واجه الفاطميون خلال فترتهم الأفريقية كثيرا من الصعاب، ففى شمال أفريقيا نجح الفاطميون فى إحداث شقاق بين السنّة الذين اعتنق غالبهم مذهب الإمام مالك وبين الخوارج الذين كانوا إما أباضية أو صفرية. وكان فى المغرب مجموعتان بربريتان تصارع كل منهما الأخرى هى زناتة فى الغرب، وصنهاجة (التى تضم كتامة) فى الشرق، وقد كان وجود هاتين المجموعتين المتنافستين عاملاً آخر من عوامل عدم الاستقرار. كما أدى وجود دولتين (أسرتين حاكمتين) من أصول مشرقية فى الوسط والغرب وهما دولة الرُستميين الخوارجْ وحاضرتهم تاهرت، ودولة العلويين الأدارسة وحاضرتهم فاس - إلى استحالة محافظة الدولة الفاطمية على استقلالها. وكان أمويو الأندلس يمتلكون أجزاء من المغرب أقرب ما تكون إلى شبه جزيرة أيبيريا. وأخيرا، فإننا إذا علمنا أنه منذ البداية كان سادة أفريقيا الجدد يضعون فى اعتبارهم أنها مجرد قاعدة للانطلاق شرقا للقضاء على الخلافة العباسية وأن إتمام هذا العمل كان يفرض عليهم إعداد جيش قوى ثم أسطول، وأنه - بالإضافة لهذا - كان

عليهم أن يتدخلوا فى أمور صقلية - اتضح لنا أن التحديات التى كان على الفاطميين مواجهتها قد أصبحت الآن واضحة ظاهرة.

ورغبة من الخلفاء الفاطميين فى حلّ كل المشاكل التى فرضها الواقع عليهم لم يكن أمامهم سوى الاعتماد على عدد محدود من المؤيدين بصرف النظر عن قبيلة كتامة التى لم تكن سهلة القياد فى بعض الأحيان، بالإضافة إلى مهارتهم السياسية ونشاطهم. ولقد نجح الخلفاء الفاطميون فعلا فى ظل هذه الظروف، وكان هذا أمراً يدعو للعجب.

ولم يقُم عبيدالله من ناحية بإطالة أمد الصراع مع داعيته أبى عبدالله الشيعى الذى نقم على عبيدالله سواء لشكّه فى أنه المهدى المنتظر أو لأن عبيدالله قد حجّم من سلطته، فقد قام عبيدالله باغتيال عبدالله وأخيه وأدى هذا إلى ثورة كتامة فنصّبت طفلاً كمهدى جديد، فقمع عبيدالله الثورة بقسوة وأريقت دماء كثيرة، وبعد ذلك ثارت نزاعات داخل الأسرة الفاطمية ذاتها فى عَهْدَى المنصور والمعز أشير إليها فى (سيرة الأستاذ جوهر) وقد ترجم هذا العمل. كانارد (ص ١٩، ٩١ وما بعدها، ١٤٧، ١٥٠، ١٨١) كما كان إلغاء تولية تميم، ابن المعز ولاية العهد منسجما مع هذا (انظر ترجمة كانارد الآنف ذكرها ص ٢١٣، ٣٣٩، ٤٦٧) وبالإضافة إلى أنه كان من الضرورى مقاومة الآراء المتطرفة التى ظهرت فى المعتقد الفاطمى، وسنتناول هذا فى الفقرات التالية.

لقد كان على الفاطميين أن يواجهوا فى الشمال الأفريقى معارضة دينية وسياسية دينية من كل من السّنة والخوارج. ولقد شرح المعارضة السنية المالكية شرحا جيدا الباحث ج.مارسيه فى كتابه: La Berbérie musulmane et L'orient au Moyen âge Paris, 1946 فى الفصل الذى جعل له عنوانا (أسباب الفراق Les Causes du divovce) فرغم أنه اعتمد على مصادر سنّية إلاّ أنه قدّم صورة واضحة لحجج هذه المعارضة التى كان الفاطميون يخمدونها أحيانا بالرشاوى، ويقدم لنا محمد بن شنب فى مبحثه Classes des Savants de L'Ifrikiya قصصا شائقة لمناظرات

دينية بين الفقهاء وأخى الداعية. وعلى أية حال فإن هذه المعارضة لم تسبِّب إزعاجا جادا للسلطات إلاّ عندما تحالفت القيروان - رغم أن أهلها يتمسكون تمسكاً شديداً بالسنّة - تحالفا مؤقتا مع أبى يزيد الخارجى. حقيقة إن المعارضة من جانب الخوارج قد اتخذت شكلاً خطيرا بثورة أبى اليزيد هذا الذى استولى على عدّة مدن مهمة وفرض حصارا على المهدية لمدة عام ولم تلحقه الهزيمة حتى سنة ٣٣٦هـ / ٩٤٧م. وقد استنفدت هذه الثورة التى بدأت سنة ٣٣٢هـ / ٩٤٣ - ٩٤٤م جهود الخليفة الفاطمى القائم فلجأ إلى سوس تخلصاً من متاعب الحرب، ولم تنته هذه الثورة إلاّ فى زمن الخليفة المنصور. وكان أبو يزيد الخارجى يلقى الدَّعْم من الحاكم الأموى فى قرطبة مما مكنه من وضع الفاطميين على شفا الهاوية.

وكانت قبيلة زناتة فى الغرب مصدرا آخر للمتاعب فقد كان أبوعبدالله الشيعى قد طرد الرستميين الخوارج من تاهرت لكن الثورة اشتعلت واستطاع مصالة بن حبوس أن يستعيدها فى ٢٩٩هـ / ٩١١م، كما استولى مصالة بن حبوس على فاس سنة ٣٠٨هـ / ٩٢٠م ثم سجلماسة سنة ٣٠٩هـ / ٩٢١م. وبعد موت مصالة أخضع خليفته موسى بن أبى العافية بلاد المغرب واستولى على فاس من الأدارسة لكن الأمر انتهى باستسلامه للأمير الأموى فى سنة ٣٢٠هـ / ٩٣٢م. وعلى النحو نفسه تصرَّف الخليفة الفاطمى القائم الذى كان بالفعل يدير المعارك فى المغرب أثناء حياة والده، وأسَّس مدينة مصالة الحصينة (المحمدية) فى الزاب - إذ وجد نفسه مضطراً بعد توليه الحكم لإرسال حملة لإعادة فتح فاس وكل المناطق الغربية فى بلاد المغرب والاستيلاء عليها من ابن أبى العافية، وكذلك تاهرت. وأعاد الخليفة القائم تنظيم الأدارسة فى المناطق التى كانوا يحكمونها لكنهم - أى الأدارسة - قد أصبحوا الآن تحت حكم الفاطميين. وقد استطاع الخليفة المعتز بحكمته وتصرفه الحذر الحصيف ومهارة قائده جوهر أن يخضع كل المغرب ويفرض السَّلام

حتى المحيط الأطلنطى نتيجة معركة عظيمة قادها جوهر.

كما واجه المعتز هجوما بحريا شنته قوات عبدالرحمن الثالث الأموى سنة ٣٤٤هـ / ٩٥٥م.

وكان الخليفة عبيدالله المهدى قد أسس مدينة المهديّة على ساحل أفريقيّة (تونس) الشرقى لتكون نافذة يُطل منها على بلاد المشرق، وفى سنة ٣٠٨هـ / ٩٢٠م جعل منها عاصمة لخلافته. وبعد سنوات قليلة من توليه السلطة حاول أن يقوّى مركزه فى مصر لكن الحملتين اللتين أرسلهما بقيادة ابنه القائم سنة ٣٠١ ـ ٣٠٢هـ / ٩١٣ - ٩١٥م و ٣٠٧ ـ ٣٠٩هـ / ٩١٩ - ٩٢١م باءتا بالفشل رغم ما حققتاه من نجاح مبدئى فقد وصل فى الحملة الأولى إلى بوّابات الفسطاط وفى الثانية إلى الفيوم وقد تحطم الأسطول الفاطمى فى الحملة الثانية، وعلى أية حال فإن برقة ظلت بعد الحملة الثانية فى أيدى الفاطميين، وقد حاول الخليفة القائم بعد توليه الاستيلاء على مصر سنة ٣٢٣هـ / ٩٢٥م لكن الفاطميين فشلوا للمرّة الثالثة.

ولم يقدم قرامطة البحرين للفاطميين أية مساعدة فى كل حملاتهم العسكرية تلك وهذا يناقض رأى دى خويه (انظر فى هذا الموضوع: بحث مادلونج عن الفاطميين وقرامطة البحرين وما بعدها، حيث ينكر وجود تعاون فاطمى قرمطى مؤكدا ذلك بالخطاب الذى أرسله عبيدالله إلى أبى طاهر بعد استيلاء القرامطة على الحجر الأسود (انظر أيضا فى حوليات التاريخ الاسلامى تحت سنة ٣١٧هـ، فليس هناك دليل على تحالف فاطمى قرمطى).

ولم تكن السلطة الفاطمية الجديدة التى حلت محل الأغالبة بقادرة على تجاهل صقلية أو النظر إليها بعدم اكتراث. لكن واليَيْن فاطميّين متعاقبين اضطرا لترك صقلية لرفض أهل الجزيرة لهما، وقام الصقليون باختيار ابن قُرْهب الذى أعلن ولاءه للخليفة العباسى وأرسل - مرتين - أساطيله لمهاجمة أفريقية (تونس) فلاقى فى المرة الثانية هزيمة ساحقة، وأخيرا تخلّص الصقليون من ابن قرهب بتسليمه لعبيدالله الذى أمر بقتله سنة

٣٠٤هـ / ٩١٤م، وبعد ذلك ـ فقط ـ استطاع الوالى الذى أرسله الفاطميون للجزيرة أن يُحكم قبضته عليها، لكن صقلية عانت من الاضطرابات فى زمن لاحق، ففى سنة ٣٣٦هـ / ٩٤٨م أرسل المنصور الحسن بن على بن الكلبى واليا على صقلية فاحتكرت أسرته بعده هذا المنصب وشيئا فشيئا بدأت الأمور فى الجزيرة تتجه نحو الحكم الذاتى وكان من الطبيعى أن يخوض الخلفاء الفاطميون حروبا ضد البيزنطيين الذين كانوا مستقرين فى صقلية وأن يتبادلوا السفارات معهم. فلقد أرسل الفاطميون من أفريقية أكثر من مرة أساطيلهم لمحاربة البيزنطيين فى إيطاليا وصقلية، وفى خلافة عبيدالله فى تاريخ لم تؤكده المصادر (بين سنتى ٩١٤ و ٩١٨م) عقد الامبراطور البيزنطى معاهدة مع حاكم صقلية تعهد بمقتضاها أن يدفع جزية سنوية مقدارها ٢٢,٠٠٠ قطعة ذهب وبعد ذلك بعدة أعوام قرر الخليفة تخفيض المبلغ إلى ١١,٠٠٠ كرد جميل للامبراطور رومانوس ليكابينوس لإطلاقه سراح المبعوثين الفاطميين إلى بلاط ملك البرتغال وكانت سفينتهم قد أسرت وهم فى الطريق لأداء مهمتهم وبصحبتهم مبعوثون بلغاريون كان ملك البلغار قد أرسلهم إلى أفريقية ليقترحوا على الفاطميين عقد تحالف بينهما (بين الفاطميين والبلغار) ضد البيزنطيين. وبسبب كشف المخطط بعد وقوع المبعوثين فى الأسر فشل التحالف البلغارى الفاطمى المقترح ضد البيزنطيين. وفى حوالى هذا الوقت تقريبا أرسل الفاطميون حملة ضد جنوة وكورسيكا وسَرْدينيا. وأثناء حكم الخليفة القائم حاول الامبراطور البيزنطى دعم ثوار جيرجنتى Girgenti وتلقى المنصور وهو فى أوج نضاله ضد أبى يزيد فى سنة ٣٣٥ هـ / ٩٤٦م مبعوثين بيزنطيين أتوا لتقدير الموقف بأنفسهم. وفى عهد المُعز وأثناء النزاع مع الأمويين، طلب الخليفة الأموى المساعدة من الامبراطور البيزنطى ضد الخليفة الفاطمى واستجاب الامبراطور لطلبه إلاّ أنه اقترح على المعز سحب مساعدته للأمويين إذا رغب فى عقد هدنة طويلة معه ـ أى الامبراطور البيزنطى، إلاّ أن

المعـــز رفض ذلـك، وأرسل فى سـنة ٣٤٥هـــ / ٩٥٦ ـ ٩٥٧م أسـطـولاً بقـيـادة عمّار الكـلبى وجـوهر هاجم الأراضى البـيـزنطيـة وأنزل قـوّات فى إيطاليـا، لكن عـاصـفة شـديدة شـتّتت الأسطول فى رحلـة العـودة. وفى سنة ٣٤٦ هـــ / ٩٥٧ ـ ٩٥٨م وصـــل مبعوث بيزنطى لدفع الجزية وطلب عقد هدنة لمدة خـمس سنوات وحـصل على الهدنة بالفعل، إلاّ أن الفاطميين فى عهد المعز قـد خرقوا هذه الهدنة عندمـا لجأ إليـه أهل كـريت لمسـاعـدتهـم ضـد البيزنطيين، وكانت مساعدات المعز لأهل كريت ـ حـتى لو وصلت ـ غير مـجدية وقد كـتب شتـيرن عن سـفارة ٣٤٦هـ والأحداث المتـعلقة بـهـا وبعد ذلـك بعدة سنوات فى عهد نقـفور فوكاس Phocas الذى رفض أن يستمـر فى دفع الجزية وواصل أعمـاله العدائيـة ضد صـقلية، واستطاع الأسطول والجيش الفـاطميين إنزال الهـزيمة بالقـوات البـيزنطيـة فى بداية سنة ٩٦٥م (فى معركة رامتا Ra-metta ومـعــركـة المضـــايق) وتوصل الطرفان إلى اتفـاق سلام سنة ٣٥٦هـ / ٩٦٧م ومما سـاعـد على تسـاهل الفـاطمـيـين فى إبرام هذه المعـاهدة أن المُعز كان مشغـولاً بالإعداد لحملته على مصر.

فتح مصر:

أدى النجـاح الذى حـققـه المعـز فى شمـال أفريقـيا إلى العـمل على تنفـيذ سياسته بالتـوجه شرقا بأن يأخذ على عـاتقه فـتح مصـر، تلك المهمـة التى لم يستطع تنفيذها كل من عبيدالله والقائم، وتم التـخطيط للفـتح بعناية سـواء من الجـوانب العـمليـة أو من الجـوانب الدعائية التى استخدمت الأبعاد النفسية بمهـارة (انظر: G. Weit :*L'Egypte arabe* *vol. Iv* , M. Canard: *L'impenâ lisme des Fatimides et Leur Propagande, in AIEO* - Alger, Iv, 167 f.)

وبثتها فى بلد (مـصر) كانت تعانى من اضطراب أحـوالهـا الداخليـة وقـد أنهكتهـا المجاعـة ففتـحهـا جوهر بدون صعوبات تذكر ودخل الفسطاط فى ١٢ شـعـبـان سنـة ٥٣٨ هـ / أول يوليـو ٩٦٩م وبذلك أصبحت مصر بلداً شيعيا

لمدة قرنين أو على الأقل تشيعت بشكل ظاهرى، وحذف جوهر اسم الخليفة العباسى من خطبة الجمعة وأدخل بالتدريج صيغا جديدة تنطوى على عقائد شيعية. وركز جهوده منذ البداية فى اتخاذ إجراءات للتخلص من المجاعة واستعادة النظام وتصرف مع أهل البلاد بكرم وسخاء وأنشأ مدينة جديدة هى القاهرة لإسكان عسكره ووضع حجر الأساس للجامع الأزهر فى ٢٤ جمادى الأولى سنة ٣٥٩ هـ / ٤ إبريل ٩٧٠م.

الفاطميون فى مصر:

بعد أن استقر الفاطميون فى مصر عملوا على مدّ سلطانهم للمناطق التى كانت تابعة للدولة الإخشيدية فتم إلحاق مكة والمدينة بالفعل سنة ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م.

وكان الأمر بالنسبة لضم الشام أكثر صعوبة إذ إن الحاكم الإخشيدى كان قد عقد حلفاً مع قرامطة البحرين الذين كانوا يلقون بدورهم دعما من البويهيين فى بغداد إلاّ أن جعفر الفالح مساعد القائد جوهر كان قادرا على محاصرة دمشق غير أنه قتل فى معركة ضد القائد القرمطى الحسن الأعصم فى آخر سنة ٣٦٠ هـ / أغسطس ٩٧١م واتجه القرامطة إلى مصر إلاّ أن جوهر ألجأهم إلى الفرار فى آخر سنة ٣٦١ هـ / ديسمبر ٩٧١م واستولى جوهر على جانب من فلسطين وعاد القرامطة بقيادة الحسن الأعصم ليهاجموا القاهرة سنة ٣٦٣ هـ (بداية سنة ٩٧٤م) وكان المعز موجودا فعلاً بالقاهرة فنثر الذهب للأعراب مما جعلهم ينفضون عن مساعدة الحسن الأعصم، وبعد ذلك أعاد الفاطميون فتح دمشق التى وقعت بعد فترة قصيرة فى يد ألبتكين التركى فاستعادها العزيز سنة ٣٦٨ هـ/ ٩٧٨م لكنه كان مضطراً للدفع للقرامطة الذين ساعدوا ألبتكين كى ينسحبوا، وتوالت الجهود الفاطمية حتى تم الاعتراف بسلطانهم من المحيط الأطلنطى حتى البحر الأحمر والحجاز واليمن بل وامتد حتى الموصل لكنهم فشلوا فى التفاهم مع آل بويه فى بغداد مع أنهم شيعة.

وشهد القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى اضطرابات فى

سوريا وفلسطين، وحاول القائد الأرمنى بدر الجمالى عبثا أن يحتفظ بسلطة الفاطميين فى دمشق لكن باءت جهوده بالفشل سنة ٤٥٥ ـ ٤٥٦ هـ (١٠٦٣ ـ ١٠٦٤م) ومرة أخرى سنة سنة ٤٥٨ ـ ٤٦٠ هـ (١٠٦٦ ـ ١٠٦٨م)، واحترق المسجد الأموى سنة ٤٦١ هـ / ١٠٦٩م أثناء نزاع عسكرى بين عناصر مغربية وأخرى مشرقية فى الجيش. وفى سنة ٤٦٨ هـ / ١٠٧٦م احتل دمشق القائد الفاطمى المنشق التركمانى أتسيز بل هدد القاهرة ذاتها سنة ٤٦٩ هـ / ١٠٧٧م، وابتداء من سنة ٤٧١ هـ / ١٠٧٩م كان لدمشق أمير سلجوقى، وفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١م استولى أتسيز على القدس التى انتقلت بعد ذلك إلى سقمان ابن أرتق، ولم يبق فى يد الفاطميين من فلسطين سوى عسقلان التى احتلها الصليبيون سنة ٥٤٨ هـ / ١١٥٣م ـ وعدد قليل من مدن الساحل، ولم تنجح أى محاولة من محاولات بدر الجمالى لإعادة الشام لحوزة الفاطميين.

العلاقات مع صقلية وشمال أفريقيا:

أما عن العلاقة مع الشمال الأفريقى فإن الروابط كانت قد بدأت بالفعل فى التفكك فى عهد العزيز، وكان يحكمه منصور بن بلكين فى الفترة من ٣٧٣ ـ ٣٨٦ هـ / ٩٨٤ ـ ٩٩٦م. وفى عهد الحاكم ظهرت بعض المشاكل فى برقة وطرابلس. وفى ٤٤٣ هـ / ١٠٥١م قطع المعز بن باديس علاقته تماما بالفاطميين وأعلن هذا الأمير الصنهاجى ولاءه للخليفة العباسى فى بغداد، وقد تم اجتياح قبائل بنى هلال لأفريقية بموافقة الوزير الفاطمى اليازورى على سبيل الانتقام، وفى ٥١٧ هـ / ١١٢٣م قدم الأمير حسن بن على البيعة للخليفة الفاطمى الآمر وطلب منه التدخل لدى روجر الثانى الصقلى لوقف هجماته على أفريقية، إلاّ أنه يمكن القول إن العلاقة ظلت مقطوعة مع الخلافة الفاطمية فى القاهرة أكثر من نصف قرن.

وفيما يتعلق بصقلية فقد ظلت مستقلة فعليا وظل الأمراء الكلبيون أقرب إلى الزيديين فى أفريقيا ومع هذا

فقد ظلت عملتهم حتى أيام الظاهر، بل للخليفة الذى تلاه تحمل اسم الخليفة الفاطمى، وليس من المستبعد أن الهجمات التى كان يشنها أهل صقلية على الحدود البيزنطية كانت تلقى دعما من الخلفاء الفاطميين بالقاهرة لأن الامبراطور البيزنطى رومانوس أرجيروس طلب من الخليفة الفاطمى الظاهر عدم مساعدة صاحب صقلية فى حملاته ضد البيزنطيين، ولم يهتم الفاطميون بالغزو النورمانى لصقلية وظلت العلاقات مع روجر الثانى طيبة رغم هذا الغزو فيما عدا سنوات ١١٥٣ و ١١٥٥ و ١١٦٩ و ١١٧٤م التى شهدت غارات بحرية نورمانية ضد تونس ودمياط والإسكندرية.

العلاقات مع الإمبراطورية البيزنطية:

كان مضمون الدعاية الفاطمية أثناء الفترة الأفريقية (قبل فتح مصر) هو حقهم فى السيادة على العالم كله كحق مقدس لهم لذا فقد دعوا إلى القضاء على حكم أمويىّ الأندلس، وعباسيّى بغداد وأباطرة بيزنطة، ومع هذا فقد رأينا - فيما سبق - علاقتهم بالبيزنطيين إذ استقبل المعز عدة مبعوثين منهم، أما فى مصر فقد استقبل المعز قبيل موته سفارة من يوحنا (چون) تزيمسكاس John Tzi-miscs، وحاول العزيز الحصول على حلب وفشل لكن العزيز حصل عليها من الإمبراطور بازل الثانى ووعد العزيز بعدم مقاطعة التجارة البيزنطية فى مقابل أن يذكر اسمه فى خطبة مسجد القسطنطينية (أبو المحاسن القاهرة، جـ ٤، ص ص ١٥١ - ١٥٢) وكان العزيز يعد حملة كبيرة ضد البيزنطيين لكنه مات أثناء خروج الحملة.

وقد استمرت الأعمال العدائية فى شمال سوريا فى فترة خلافة الحاكم وغالبا ما كانت تلقى دعما من الإمبراطور البيزنطى إلاّ أنه فى سنة ٣٩١ هـ / ١٠٠١ وقعت هدنة مدتها عشر سنوات، وقد أدى تحطيم كنيسة القيامة بأمر الحاكم أن ساءت العلاقة الاّ أن محاولة جرت للتوفيق سنة ٤١٢ هـ/ ١٠٢١م قبيل وفاة الحاكم. وفى عهد الظاهر أعيد ترميم كنيسة القيامة وإصلاحها، وفى بداية عهد المستنصر

تم توقيع اتفاق سلام بين الطرفين مدته ثلاثون عاما. وساعد ظهور الخطر السلجوقى وتغلغله على توثيق عرى الصداقة البيزنطية الفاطمية.

العلاقات مع الشرق العباسى:

كان ابن هانىء الأندلسى شاعر المعز يزين له دخول بغداد ليصل منها إلى خراسان، ويقال إن المعز قال لمبعوث بيزنطى فى القاهرة إنه عندما يزوره فى المرة القادمة سيكون ذلك فى بغداد، وأخذ العزيز على عاتقه تحقيق هذا الهدف عن طريق المفاوضات فحاول حث آل بويه على الاعتراف به لكن ذلك لم يحدث. ولم تفلح جهود الحاكم بعد ذلك مع الغزنويين، ووثق المستنصر علاقاته مع دويلات المشرق فأرسل البعوث حتى السند لدرجة أنه أتى وقت ظن فيه المستنصر أن حلم الفاطميين أضحى على وشك أن يتحقق، ففى العراق عمل القائد التركى البساسيرى على الاعتراف بالخلافة الفاطمية فى أنحاء مختلفة إذ تم الاعتراف بها فى الموصل سنة ٤٤٨ هـ / ١٠٥٧م، بل وفى بغداد ولمدة عام ٤٥١ هـ / ١٠٥٩م. لكن السلاجقة باعتبارهم سنة لم يكونوا متعاطفين مع الفاطميين، ففى سنة ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥م أعلن طغرل بك عن عزمه على التوجه لسوريا ومصر ليضع نهاية لحكم المستنصر. وقد قوى عزم السلاجقة للسيطرة على سوريا وسواحل البحر المتوسط الشرقية بعد أن ضعف شأن البساسيرى فى بغداد خاصة بعد أن قرر الوزير الفاطمى اليازورى قطع الدعم عنه، بل وراح هذا الوزير يراسل طغرل بك. والحقيقة أنه منذ ذلك الحين لم يكن هناك شاغل للسلاجقة سوى اقتطاع مناطق تابعة للدولة الفاطمية. وفى مكة (المكرمة) حذف اسم الخليفة الفاطمى من الخطبة بشكل مؤقت سنة ٤٦٢هـ / ١٠٦٩ ـ ١٠٧٠ م ثم بشكل نهائى سنة ٤٧٣ هـ / ١٠٨٨م، وعندما شق الأمير ناصر الدولة عصا الطاعة أيام المستنصر طلب المساعدة سنة ٤٦٢ هـ / ١٠٦٩ ـ ١٠٧٠م من السلطان السلجوقى ألب أرسلان بإرسال جيش لفرض ذكر اسم الخليفة العباسى فى الخطبة، وفى العام التالى تقدم السلطان السلجوقى حتى حلب

وأبطل الحاكم المدراسى ذكر اسم الخليفة الفاطمى فى الخطبة، ولم يعق تقدم ألب أرسلان سوى قيام الإمبراطور البيزنطى بغزو أرمينيا. وبصرف النظر عن ذلك فقد أضحى التغلغل السلجوقى فى سوريا وفلسطين أمراً ملموسا. وفى اليمن كان الفاطميون يلقون تأييدا حارا من الأسرة الحاكمة الصالحية فى صنعاء التى حكمت من ٤٢٩ هـ إلى ٥٣٤ هـ (١٠٣٨ ـ ١١٣٩م) إذ كان مؤسس الأسرة واحدا من الدعاة الفاطميين.

الفاطميون والحروب الصليبية:

عندما وصل الصليبيون إلى شمال سوريا لم يكن فى حوزة الفاطميين سوى عسقلان وقليل من المدن الساحلية الأخرى، لذا فقد كانوا أقل اهتماما بمواجهة هذا الخطر من الأمراء الأتراك فى سوريا.

ويذكر لنا ابن الأثير فى حوادث سنة ٤٩١ هـ / ١٠٩٧ ـ ١٠٩٨م ما يفهم منه أن الفاطميين هم الذين استدعوا الفرنج (الصليبيين) إلى الشام انتقاما من السلاجقة الذين هددوا الفاطميين فى الشام وكانوا على وشك تهديدهم فى مصر. ولا يبدو رأى ابن الأثير هذا مقبولا، لكن الفرنج (الصليبيين) استقبلوا سفارة فاطمية خارج أسوار أنطاكية فى بداية سنة ١٠٩٨م كما أرسلوا مبعوثين منهم للقاهرة، لكن مشروع التحالف بينهما (بين الفاطميين والصليبيين ضد الترك السلاجقة) بإعطاء سوريا للصليبيين وإعطاء فلسطين للفاطميين لم يصل إلى نتيجة رغم أن الفاطميين كانوا أكثر تعاطفا مع الصليبيين منهم مع الترك ورغم النوايا الطيبة للصليبيين الذين كانوا قادرين على تفهم مشاعر الفاطميين تجاه الترك من خلال ما ذكره لهم ألكسس كومنين. وفى هذه الظروف قرر الوزير الأفضل الاستيلاء على القدس من سقمان التركى ونجح فى ذلك سنة ٤٩١ هـ / أغسطس ١٠٩٨م بعد حصار دام أربعين يوما واستمر فى تقدمه إلى ما وراء بيروت. ومن الصعب فى ظل هذه الظروف أن نفهم لماذا لم يفعل أى شىء لمنع الصليبيين من الاستيلاء عليها (القدس)

فى ١٥ يوليــو ١٠٩٩م، ولماذا ســمح لنفسـه أن يـفـاجـأ ويضـرب خـارج عسـقلان فى معـركة سبقـها اسـتـيلاء الصليبيين على مدن عـدة بما فيها يافا. أحقـا كان قد استـولى على القدس بنيّة الاحتفاظ بها؟

وأعقب ذلك فى ٤٩٤ هـ / ١١٠٠ ـ ١١٠١م استولى الصليبـيون على حيفا وأرسوف وقيـصارية، وفى ٤٩٧ هـ / ١١٠٤م اسـتـولوا على عـكا، ولم يحل تدخل القـوات المـصـرية دون سـقـوط طرابلس التى اسـتنجـدت بهم فى آخـر سنة ٥٠٣ هـ / ١١٠٩م ولا سـقـوط بيـروت وصـيـدا فى سنة ٥٠٤ هـ / ١١١٠و ولا سـقـوط صـور سنة ٥١٨ هـ / ١١٢٤م ومن الأمور الصـحيـحة أن حاكم صور كان قد وقع معاهدة مع أميـر دمشق، ولم يسـتطع الصليبـيون حـتى سنة٥١٧ هـ / ١١١٨م التـقـدم إلى أبعد من الفـرما، ومـضـى وقت قبل أن يركز الصليبـيون جهودهم لمهـاجمة مـصر وأعـدوا حـملة قـوية لمهـاجمـة عـسـقلان، فـقـام الوزير المصـرى ابن سـلار بالتـفاوض مع نورالديـن أميـر حلـب فى سـنـة ٥٤٥ هــ / ١١٥٠م وشن الأسطول المصـرى هجـوما قـويا على الموانئ التى يحـتلها الصلـيبـيون. وفى ٥٤٨ هـ / ١١٥٣م اسـتـولى الصليبـيون على عسـقلان بعد معـركة دموية رهيبة.

وقـام الـوزير طـلائع بـن رزيق بإرسال حملات ضد الصليبيين أحرزت نصـرا قـرب غـزة وفى الخلـيل سنة ٥٥٣هـ / ١١٥٨م لـكن ذلـك لم يـكن مـجـديا كـثـيرا لأن نـور الدين لم يكن مطمئنا إلى شن حملات مشتركة بسبب عدم استقرار الأحوال فى القاهرة.

وقتل طلائع بتـحريض من العـاضد سنة ٥٥٦ هــ / ١١٦١م وخلفـه فى الوزارة ابنه الذى لاقـى مـصـيـر أبيـه نفـسـه سنة ٥٥٨ هـ / ١١٦٣، وأدّى الصراع على منصب الوزارة فى مـصر بين شاور وضرغام إلى تدهور الأحوال فى مصـر وتدهور مشروعات التـعاون مع نورالـدين فى الشـام لمواجـهـة الصليـبيين، وقـد طرد ضرغـام شاور، فلجأ هذا الأخير إلى نور الدين وحرضه على فتح مصر فأرسل نور الدين جيشا

على رأسه شيركوه ومعه ابن أخيه صلاح الدين، وقتل ضرغام فى الرملة ٥٥٩هـ / أغسطس ١١٦٤م واسترد شاور منصب الوزارة، وليس هنا مجال تفصيل لما حدث بعد ذلك إذ لا يهمنا إلاّ القول إن صلاح الدين قد نجح فى خاتمة المطاف فى إسقاط الخلافة الفاطمية وإعادة مصر لحظيرة السنة فى سنة ٥٦٧ هـ / ١١٧١م وأصبح اسم الخليفة العباسى يتردد فى الخطبة.

السياسة الداخلية للفاطميين فى مصر:

الخلافة والوزارة: لا تتم الخلافة لدى السنة إلاّ عن طريق البيعة أو بتعيين من الخليفة السابق على أن يعقب ذلك بيعة شكلية، أما فى المذهب الإسماعيلى فإن الخليفة هو وريث من اختاره النبى ليكون (وصيا) أى أنه خليفة بالتفويض الإلهى وبالتعيين، والإمامة تنتقل من الأب إلى ابنه، داخل أسرة على (الوصى) وليس هناك استثناء من ذلك سوى فى حالة الحسن والحسين. ويمكن إخفاء اسم الإمام عن الناس (ستْره) فلا يكون معروفا إلاّ لقلَّة قليلة ويمكن ألاَّ يقع الاختيار على الابن الأكبر فجعفر الصادق قد أوصى لإسماعيل مع أنه لم يكن الابن الأكبر، وعلى النحو نفسه فقد تم تفضيل عبدالله على تمَّام مع أنه الابن الأكبر للمعز، ولما مات عبدالله سنة ٣٦٤ هـ / ٩٧٤ ـ ٩٧٥م عُيِّن أخوه نزار (العزيز) لكن بعد اختفاء (الحاكم) تم القبض على عبدالرحمن بن إلياس ابن أخى الحاكم وهو الخليفة الموصى له وتم سجنه بناء على أوامر ست الملك أخت الحاكم وتم الإعلان بأن عليا بن الحاكم هو الإمام وتسمىّ بالظاهر وكان عمره ست عشرة سنة فقط، لكن السن ليس شرطا من شروط الإمامة فالحاكم نفسه اعتلى سدّة الحكم وهو فى الحادية عشرة من عمره، وغالبا ما كانت الإمامة (الخلافة) فى الدولة الفاطمية تؤول إلى أطفال كما فى حالة المستنصر (٧ سنوات) والمستعلى (٨ سنوات) والآمر (٥ سنوات) والظافر (١٧ سنة) والفائز (٥ سنوات) والعاضد (٩ سنوات) وكان من نتيجة هذا أن السلطة الحقيقية كانت دائما فى أيدى الأوصياء أو الوصيات كما فى

حالة ست الملك أخت الحاكم أو الأم كأم المستنصر، وأحيانا كانت السلطة الفعلية فى أيدى القادة العسكريين والوزراء، ولقد ظل تتابع الخلفاء بشكل منتظم دون مشاكل خطيرة حتى المستعلى وهو أول خليفة فاطمى يؤدى تعيينه إلى ظهور مشاكل وصراعات. فقد تسبب الوزير الأفضل فى إزاحة نزار الابن الأكبر للمستنصر، وتولية الابن الأصغر المستعلى بدلاً منه وأدى هذا إلى ثورة نزار التى تسبَّبت فى حدوث انشقاق لازال قائما حتى اليوم فى عقائد الاسماعيلية، وبعد وفاة الآمر قيل إن تتابع الإمامة الفاطمية لم يعد منتظما فالخليفة الحافظ هو ابن عم الآمر باعتبار على بن أبى طالب كان عما للرسول [ﷺ] وأدى هذا الاضطراب فى نظام توريث الحكم إلى شيوع الاضطرابات والفوضى وتجلى ضعف الخلفاء بشكل واضح منذ أيام المستنصر. ومنذ أيام المستعلى كانت السلطة الحقيقية فى أيدى وزراء السيف.

وعلى أية حال فإن مسألة شرعية الفاطميين نفسها أصبحت بعد ذلك موضع شك فقد جرت محاولة بالفعل فى عهد المستنصر لإعادة السلطة العباسية، وفى سنة ٤٦٤هـ / ١٠٧٢م فى الاسكندرية جعل ناصر الدولة الخطبة باسم الخليفة العبَّاسى، بل ودخل فى علاقات معه عندما كانت بيده مقاليد الأمور - بشكل مؤقت - فى القاهرة واتخذ الحافظ وزيرا سنيًا هو ابن السلاَّر، وقد أدت الفوضى الداخلية كما أدى عجز الفاطميين فى مواجهة الصليبيين إلى التعجيل بسقوط الفاطميين.

تطور منصب الوزارة:

شغل منصب الوزارة أهمية فى التاريخ الفاطمى راحت تتنامى تدريجيا. وأثناء الفترة الأفريقية لم يكن يوجد وزراء يحملون هذا الاسم، أما فى مصر فقد كان أول من حمل هذا الاسم هو يعقوب بن كلس فى عهد الخليفة العزيز، وبعد ذلك كان الخلفاء - فى بعض الأحيان - يحكمون دون مساعدة من وزير، وفى أحيان أخرى كانوا يستخدمون شخصا يقوم بعمل الوزير

لكنه لا يحمل لقب الوزير ولا يشغل منصبه، وإنما يؤدى ما يوكل إليه من أعمال الوساطة أو السفارة بينه وبين موظفيه أو بينه وبين رعاياه وفى هذه الحال يسمى وسيطا، وأحيانا يكون للوزير سلطة تنفيدية قوية وفى هذه الحال كان يسمى وزير التنفيذ، لكن فى النصف الثانى من حكم المستنصر - عندما احتاج الأمر لمن يعيد النظام ويعالج الكوارث - تم استقدام بدر الجمالى من سوريا وخول كل السلطات والصلاحيات حتى أصبح فيما يقول الماوردى (وزير تفويض) ولأن بدر الجمالى كان عسكريا لذا فقد سمى وزير القلم والسيف وأحيانا كان اللقب يختصر ليكون (وزير السيف) ومنذ ذلك الوقت أصبح كل الوزراء سواء الذين تم تعيينهم بواسطة الخلفاء أو الذين استأثروا بالسلطة لأنفسهم - يتمتعون بالسلطة كاملة وبكافة الصلاحيات وبالتالى أصبحوا (وزراء سيف)، ولم يكن وزير السيف قائداً للجيوش فحسب وإنما كان أيضا رأساً للسلطة المدنية والقضائية بل والدينية فمن ألقابه ما يفيد أنه (أمير الجيوش) وقاضى القضاة وأمير الدعاة ولقد رأينا أن الوزير كان لايدع شيئا من السلطة للخليفة منذ رضوان وزير الحافظ سنة ٥٣١ هـ / ١١٧١م ومما يزيد هذا الأمر وضوحا اتخاذ الوزير لقب (ملك) مصحوبا بألقاب أخرى مختلفة مناظرة للبويهيين الذين اتخذوا لقب (أمير بغداد) ابتداء من سنة ٤٤٠ هـ / ١٩٤٨م، وأدت الأحداث الجسام إلى انتقال منصب الوزارة من شيركوه الذى تقلد الوزارة سنة ٥٦٤ هـ / ١١٦٩م إلى ابن أخيه صلاح الدين.

والأمر الجدير بالملاحظة أن عددا من الوزراء الفاطميين - سواء كانوا يحملون اللقب رسميا أم لا - كانوا من المسيحيين، ومن هؤلاء عيسى بن نسطورس وزير الخليفة العزيز، وزرعة ابن عيسى بن نسطورس الذى خلف فى منصب الوزارة نصرانيا آخر هو منصور بن عبدون، أما بالنسبة ليانس الأرمنى الذى شغل منصب الوزارة لبضعة أشهر من سنة ٥٦٢ هـ / ١١٣٢م فى عهد الخليفة الحافظ - فلا ندرى إن كان قد ظل على مسيحيته أم

تحوّل للإسلام. لكن هناك حالة غريبة لوزير أرمنى آخر ظل على مسيحيته ولم يعتنق الإسلام، وكان يحمل لقب (وزير السيف) وكانت له صلاحياته كاملة وكان يتمتع بنفوذ قوى وسلطات كاملة، كما كان لقبه (سيف الإسلام) ومن ناحية أخرى لا يبدو أن اليهود قد شغلوا منصب الوزارة رغم تقلدهم فى الغالب لمناصب مهمة أخرى - إلاّ إذا اعتنقوا الإسلام، فابن كلّس وزير المعز كان يهوديا تحول للإسلام، وكذلك كان وضع حسن بن إبراهيم بن سهل التسترى الذى شغل منصب الوزارة - لفترة قصيرة - فى عهد المستنصر، وكذلك كان الوزير ابن الفلاّحى.

وشاع فى العهد الفاطمى إعدام الوزراء سواء بأوامر من الخلفاء أو من منافسيهم، ففى بداية سنة ٣٩٠ هـ / ١٠٠٠م تم إعدام برجوان بأمر من الحاكم كذلك أعدم ستة وزراء خلفوه، وتم إعدام اليازورى سنة ٤٥٠ هـ /١٠٥٨م خلال حكم المستنصر، وتم إعدام الأفضل فى سنة ٥١٥ هـ / ١١٢١م بأمر من الآمر، وقد أمر هذا الخليفة نفسه (الآمر) بسجن المأمون البطائحى سنة ٥١٩ هـ / ١١٢٥م وشنق بعد ثلاث سنوات، وأعدم الوزير كُتيفْات سنة ٥٢٦ هـ / ١١٣١م فى عهد الحافظ، وفى العام التالى تم إعدام الوزير يانس، وفى سنة ٥٥٦ هـ/ ١١٦١م أُعدم طلائع بن رزيق بأمر واحد من أعمام الخليفة الصغير (العاضد).

وقد استخدم الخليفة العزيز ثمانية وزراء خلال عشرين عاما، واستخدم المستنصر خمسة وزراء فى الفترة من ٤٥٢ - ٥٥٤ هـ / ١٠٦٠ - ١٠٦٢م، وفى الفترة من ٤٥٤ - ٤٦٦ هـ / ١٠٦٢ - ١٠٧٤ جرى صرف وإحلال عديد من الوزراء إذ عدد ابن الميسر أربعة وعشرين وزيرا استخدمهم هذا الخليفة، تولى بعضهم المنصب ثلاث مرات.

الاضطرابات والثورات وحركات العصيان:

ليس غريبا أن تسود فترة الحكم الفاطمى اضطرابات خطيرة لأسباب سياسية وعسكرية ودينية واقتصادية بسبب تدهور حال الخلفاء من القوة إلى

الضعف وعدم استقرار منصب الوزراة وشيوع الفوضى:

- فى عهد الحاكم قامت ثورة أبى ركوة الذى ادّعى الانتساب لأمويى الأندلس وكان هدفه إعادة الأسرة الأموية للحكم.

- وفى بداية حكم المستنصر ظهر دَعِىّ اسمه سكيّن ادّعى أنه (الحاكم) وجمع مؤيديه وتوجه بهم إلى بوابات قصر الخليفة وتم القبض عليه وعلى أتباعه جميعا حيث أعدموا فى ٤٤٣ هـ / ١٠٤٣م.

- ثورة نزار الإمام الذى عينه المستنصر، لكن الوزير الأفضل تدخل بسلطانه فنحّاه من سلسلة الأئمة (الخلفاء) لصالح أخيه الخليفة المستعلى، وكانت لذلك نتائج وتتابعات خطيرة إذ انضم الحسن بن الصباح إلى جانبه وبدأ حركة أدت إلى ظهور مذهب الحشاشين (انظر مادتى الحشيشية والنزاريّة).

فى سنة ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ قتل واحد من أتباع نزَار الخليفة الآمر الذى لم يترك ابنا، لكَن هناك من أعلن أنَّ له ابنا هو الطيب، ومن هنا ظهر انشقاق جديد فى العقائد الفاطمية (انظر إيفانون وشتيرن).

- وفى سنة ٥٤٣ هـ / ١١٤٨م حدث تمرد آخر قام به شخص ادَّعى أنه ابن نزَار. وشهد عصر الدولة الفاطمية فى مصر عديدا من الاضطرابات العسكرية خاصة عندما بدأت الدولة تضعف إذ تشرذم العسكر وراحت كل مجموعة تحارب أخرى وقد أدّت طبيعة تشكيل الجيش إلى حدوث هذه النزاعات العسكرية فهناك البربر (المغاربة) وهناك الترك (الذين أدرجوا فى الجيش منذ فترة حكم العزيز) والدّيلم (المشارقة) بالإضافة إلى العبيد السودانيين (عبيد الشراء) وزاد عددهم منذ وصاية أم المستنصر التى كانت هى ذاتها جارية سوداء أعتقت. وكانت كل هذه العناصر يغار بعضها من بعضها الآخر ويكره بعضها البعض الآخر. ففى معركة بين هذه الفصائل فى عهد الحاكم كان الترك والديلم والسود فى جانب، والبربر فى جانب آخر، وكان قائد البربر ابن عمار الكتانى، وتزعم

الفصيل الآخر برجوان، وتأججت الكراهية بين الترك والعبيد السود سبب أم المستنصر وأدت هذه الكراهية إلى معارك عديدة بين الطرفين سنة ٤٥٤ هـ / ١٠٦٢م و ٤٥٩ هـ / ١٠٦٧م، وقد اتخذ البربر جانب الترك فى هذه المعارك. وقد سلب ناصر الدولة القائد التركى الذى انتصر على السود فى هذه المعارك الأهلية ـ الخليفة المستنصر كل سلطانه، حتى أنه ـ أى المستنصر ـ كان مضطراً لبيع ممتلكاته ليدفع للترك وكانت طلباتهم مبالغا فيها. واستمرت الاضطرابات بسبب استبداد ناصر الدولة وصاحبتها المجاعة حتى مجىء بدر الجمالى الذى تصرف بحزم لا لين فيه (بدكتاتورية)، ومنذ حكم الحافظ فصاعدا كانت هذه الفصائل العسكرية المتناحرة توزع ولاءاتها على مدَّعى منصب الوزارة أو المطالبين به، وكان بعض الوزراء يحابون بعض الفصائل على حساب الأخرى حتى يستعينوا بها مستقبلا كما كانوا يجندون البدو لصالحهم.

وقد نشبت بعض الاضطرابات الدينية عند ما حاول بعض الدعاة إجبار الناس على الاعتراف بألوهية الحاكم، ففى سنة ٤١١ هـ / ١٩٢٠م قتل جمهور الناس هؤلاء الدعاة فأمر الحاكم بإحراق الفسطاط. وفى سنة ٥٣١ هـ/ ١١٣٧م لم يجد رضوان مشقة فى إثارة عامة المسلمين ضد الوزير الأرمنى المسيحى بهرام.

وشهد العصر الفاطمى أيضا متاعب اقتصادية ومجاعات (من ذلك النوع الذى يحدث فى مصر إذا انخفض فيضان النيل). وفى سنة ٤١٤ ـ ٤١٥هـ / ١٩٢٤ ـ ١٠٢٥م فى عهد الظاهر شهدت مصر مجاعة اضطرت الناس لأكل القطط والكلاب لأن الخليفة منع ذبح ثيران الحرث، لكن أخطر المجاعات كانت تلك التى حدثت فى عهد المستنصر، وفى سنة ٤٤٦ هـ / ١٠٥٤م طلب الخليفة من قسطنطين مونوماخوس أن يمد مصر بالطعام. وقد تحسن الوضع الاقتصادى فى عهد وزارة بدر الجمالى وابنه الأفضل.

السياسة الدينية:

نظراً لارتباط السياسة الدينية للفاطميين ارتباطا شديدا بعقائد الإسماعيلية، فإنه لا يمكن معالجتها بالتفصيل هنا ويمكن للقارئ المهتم أن يرجع إلى مقالة (الإسماعيلية) وإلى كتابات مادلنج Madelung. التى بيَّن فيها الإصلاحات التى أدخلها على هذه العقائد كل من عبيدالله والمعز، ونظريات الإسماعيلية الفرس والانشقاق الحادث زمن الحاكم والتطور الحادث زمن المستنصر.

- لقد كان على الخلفاء الفاطميين الأوائل أن يقدموا أنفسهم بصورة مختلفة عن الإسماعيلية فناهضوا الأفكار المتطرفة والهرطقة التى قد تشكل خطراً عليهم.

وكان عليهم أن يواجهوا حقيقة أن الآمال التى ربطها الإسماعيلية بظهور المهدى لم تعد حقيقة قائمة، فشريعة محمد لازالت حية لم تلغ، والمعانى الباطنية للقرآن والطقوس الدينية لم تتجلَّ ولم يظهر الشرع الموعود الذى يختفى فيه الحد الفاصل بين ما هو (ظاهر) وما هو (باطنى) ولم يتم الإعلان عنه، كما أن الحكم الفاطمى لم يَغْمُر العالم كله بل على العكس إنه يواجه الصعوبات. وقد اضطر الخلفاء الفاطميون للإبقاء على الفروض الأساسية للاسلام، كما اضطروا إلى الإبقاء على (الظاهر) جنبا إلى جنب مع (الباطن). ولما كان من المفروض أن يتم الانتصار على كل الكفار بظهور المهدى، فقد كان لابد من ذريعة تفسر تأخير هذا الانتصار فكان أن قيل إن هذا الانتصار الذى سيتم على يد المهدى قد أُرجىء إلى آخر الزمان، وأن كل مهمة المهدى الآن هو إعادة الحق لأسرة آل بيت النبى وأنه لابد من استمرار الدعوة عن طريق المهدى وخلفائه حتى يحقق الله وعده بظهورالقائم، وقد قام القاضى الفاطمى الكبير المعروف بالقاضى النعمان بتفصيل هذا النظام فى كتابه (دعائم الإسلام) ولم يكن فى عروضه يختلف اختلافا جوهريا فى كثير من النقاط مع العلماء السنّة. وبشكل عام فإن الخلفاء الفاطميين الأوائل بدوْا انتهازيين متحوّلين

متقلبين وأظهروا أن هدفهم لا يعدو أن يكون ترسيخ دعائم الدعوة.

ومع هذا فلم يلق المعتقد الفاطمي قبولاً عاما في مصر وسوريا، وكانت سياسة الدولة الفاطمية تجاه أهل السنة متقلبة، فأحيانا كان يتم منع الممارسات السنيّة تماما وأحيانا كانت الدولة تتصرف بتسامح، ففي سنة ٣٠٧ هـ / ٩١٩ - ٩٢٠م تم إعدام أحد المؤذنين في القيروان لأنه لم يقل في الأذان «حي على خير العمل» وتم منع صلاة التراويح في شمال أفريقيا، كما منعها العزيز في مصر سنة ٣٧٢هـ/ ٩٨٢ - ٩٨٣م، لكن الحاكم سمح بها بعد ذلك سنة ٣٩٩ هـ / ١٠٠٩م، وكان العزيز متشددا مع المالكية بينما كان الحاكم متسامحاً معهم في بعض الأحيان وطرد الظاهر فقهاء المالكية من مصر سنة ٤١٦ هـ / ١٠٢٥م وفي سنة ٥٢٥ هـ / ١١٣١م أظهر الوزير كتيفات تسامحاً كبيرا فكان هناك إلى جانب القاضي الإسماعيلي، قاض مالكي وآخر شافعي وقاض إمامي، ويذكر القلقشندي أن الفاطميين كانوا متسامحين مع كل المذاهب السنية ماعدا المذهب الحنفي.

وقد تمتع المسيحيون واليهود بوضع مميز على نحو نسبي في عهد الفاطميين، فقد لاحظنا أن عددا من الخلفاء الفاطميين قد اتخذوا لهم وزراء مسيحيين، ومن هؤلاء الخلفاء العزيز والحاكم الذي اتخذ ثلاثة وزراء مسيحيين هم فهد بن ابراهيم، ومنصور بن عبدون، وزرعة بن نسطورس والحافظ الذي كان وزيره هو بهرام المسيحي، وكان المسيحيون يشغلون المناصب العليا دائما رغم ما كان يبديه المسلمون أحيانا من كره لهم، وفي عهد العزيز تولى اليهود مناصب مهمة وزاد نفوذهم خاصة في أيام المستنصر أثناء وصاية أمه عليه.

الإدارة:

كانت الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا ذات نظم إدارية بسيطة غير معقدة رغم أنها كانت محاطة ببعض الطقوس والمراسم، لكن منذ بداية الفترة المصرية قام المعز والعزيز بإرساء دعائم مؤسسات قوية فقد قام جوهر وابن كلِّس وأُسلوج بوضع نظم إدارية

ومالية تطورت وتعقدت وجرى تحويرها وتكييفها لتحقيق الأغراض المطلوبة، ومن الكتب التى تناولت هذه النظم ابن الصيرفى فى كتابه قانون ديوان الرسائل (تحقيق على بهجت. القاهرة، ١٩٠٥) والمقريزى فى كتابه الخطط والقلقشندى فى صبح الأعشى.

وكانت الإدارة الفاطمية تتبع النظام المركزى الصارم، على رأسه الخليفة والوزير كسلطة تنفيذية وسلطة مفوّضة (ومنذ عهد الوزير بدر الجمالى أصبح الوزير يسمى وزير السيف) ولم يكن لحكام الأقاليم سلطة الإدارة الذاتية (الحكم الذاتى) رغم أن بعض الحكام الاقليميين - كحاكم قوص مثلا - استطاعوا الاستمتاع بسلطة واسعة، وكانت القرارات تتخذ فى الدواوين كما كانت توضع أحيانا فى قصر الوزير كما كان الحال على سبيل المثال فى عهد الوزير ابن كلّس والوزير الأفضل، وأحيانا كانت الدواوين فى قصر الخليفة.

وكان الموظفون المدنيون (أرباب الأقلام) والعسكريون (أرباب السيوف) فى خدمة الخليفة شخصيا، وكان الموظفون (فى المجالات العسكرية والإدارية والمالية والقضائية والدينية) مرتبين ترتيبا طبقيا (تصاعديا أو هيراركيا) ولم تكن رواتبهم هى التى تحدد (رُتبهم)، فحسب، وإنما كانت هناك أيضا شارات خاصة بكل طبقه (درجة) بالإضافة للمكان المخصص لكل فئة من الموظفين عند استقبالهم فى القصر أو المواكب العامة.

النشاط الاقتصادى فى عهد الدولة الفاطمية:

لقد وجد عبيدالله المهدى شمال أفريقيا فى حال مزدهرة بفضل تطور حياة المدن، ممّا ساعد الفاطميين على تأسيس جيش وأسطول قويين.

ورغم كثرة الفتن والاضطرابات وشيوع الفوضى التى كثرت فى بعض الفترات فإن مصر الفاطمية بشكل عام كانت تنعم بالرخاء بفضل الإدارة الحاسمة واستقرار الأجهزة المالية والإدارية، والعوائد العالية من التجارة والزراعة، وكثرة ما يجمع من خراج بالإضافة للذهب الذى كان يستخرج من

بلاد النوبة، وأهم الزراعات فى العهد الفاطمى هى القمح والشعير والخضروات المختلفة وقصب السكر والنباتات المستخدمة فى الأصباغ، والمزروعات التى تستخدم كأعلاف للماشية، وشهد هذا العصر أيضا زراعة القطن، ولم يكن إنتاج الأخشاب كافيا للاستهلاك المحلى.

أما الصناعة فكانت منتعشة خاصة صناعة النسيج التى ساعد على ازدهارها زراعة الكتان، وشهدت القاهرة مصانع المنسوجات الحريرية وأنشأ المعز لدين الله فيها دار الكسوة. ومن الصناعات الأخرى المهمة: النجارة وصناعة السفن، والزجاج والفخار والأعمال المعدنية (أشغال الحديد والنحاس وصناعة السكاكين والمقصّات فى تنيس) وصناعة الزيت والسكر والورق والجلود وأشغال العاج، ولعب اليهود دوراً مهما فى التجارة لأن الفاطميين لم يفرضوا على التجار اليهود أو المسيحيين ضرائب أكثر من تلك التى يفرضونها على المسلمين. وكانت قوص وعيذاب (على البحر الأحمر) هما مركزى استقبال بضائع الهند، ومنهما (أى من قوص ثم عيذاب) يتم تصدير البضائع المصرية إليها، ودخلت القاهرة فى علاقات تجارية مع الحبشة والنوبة والقسطنطينية (التى كان يستغرق الوصول إليها إبحارا لعشرين يوما) وإيطاليا وصقلية والشمال الأفريقى واسبانيا ودول أوروبا الأخرى - عن طريق صقلية، وكانت أهم صادرات مصر هى البهار والملابس، أما أهم وارداتها فهى القمح والحديد والخشب والجبن (الذى كان اليهود يستهلكونه بكميات كبيرة).

النشاط الثقافى فى الفترة الفاطمية

شهد العهد الفاطمى نشاطا فكريا وأدبيا وفنيا كبيرا. ففى الشمال الافريقى ارتفع شأن شعراء البلاط كابن هانئ الذى كان شديد التعاطف مع المذهب الاسماعيلى. ويمكن للقارئ المهتم متابعة كتابات الشاعر الإيادى وغيره من الشعراء، وقد نشر ديوان تميم بن المعز، ويمكن مراجعة كتاب عبقريات الفاطميين لمحمد حسن الأعظمى المنشور فى القاهرة سنة

١٩٦٠. وفى شمال أفريقيا أيضا ألف القاضى النعمان مؤلفاته التاريخية والفقهية والباطنية. وقد أسس عبيدالله مدينة المهدية بمسجدها الفخم وقصرها، وأسس المنصور صبرا (المنصورية) بقصورها الجميلة العديدة. أما فى مصر فقد كان النشاط العقلى والثقافى أكثر ازدهارا فرحب الخلفاء الفاطميون بالشعراء حتى من غير الاسماعيليين كعمارة اليمانى وظهرت مؤلفات دينية كثيرة لتأييد المذهب الإسماعيلى وفى التفسير الباطنى للقرآن الكريم وكان هناك اهتمام بالفلسفة وتعليم العلوم المختلفة بحيث يمكن مقارنة هذه الفترة بالنهضة العقلية فى أوروبا فى القرن الثامن عشر. وقدم لمصر علماء مشاهير مثل ابن الهيثم الرياضى المعروف، بدعوة من الحاكم، ومن علماء العصر الفاطمى أيضا على بن يونس الصَّدفى مؤلف الزيج الحاكمى، والطبيب ابن سعيد التميمى الذى كان ضمن حاشية ابن كلّيس، وموسى بن العازار الإسرائيلى وابناه اسحق وإسماعيل فى عهدى المعز والعزيز، وابن رضوان وابن بطلان اللذان جرت بينهما مناقشات طبية، ومنصور بن سهلان ابن المقشّر النصرانى طبيب الحاكم.

وشهد العصر الفاطمى علماء فى مختلف المجالات، فمن المؤرخين هناك ابن زولاق والمُسَبِّحى والقضاعى مؤلف كتاب الديارات والشابشتى أمين خزانة كتب العزيز، وابن المأمون البطائحى، والقاضى الرشيد ابن الزبير مؤلف كتاب الذَّخائر.

المصادر:

يرجع للمؤرخين العرب الذين ذكرهم عبدالله عنان فى مصر الإسلامية القاهرة ١٩٣١م، ص٣٤ وحسن إبراهيم حسن: ابن ظافر.

(1) C. H. Becker: *Beitoäge zur Gesch. Acgypten unter dem Islam, with, in Particular, a Study on a fragment of al-Musabiti.*

(2) A. S. Ehrenkreutz: *Studies in the Monetary history of Egypt in the Middle ages, in JESHO,* 1959, 1963, 1964.

(3) Lare-Poole: *A History of Egypt in the Middle Ages,* London 1914.

د. عبدالرحمن الشيخ [م. كنارد M. Canard]

الفن الفاطمى:

يشكل التاريخ السياسى للفاطميين حجر الزاوية لفهم تطور فنونهم. كما يمكننا من أن نميز بين حقبتين متعاقبتين: الأولى هى الحقبه الإفريقية التى تمتد من عام ٣٠٨ هـ/ ٩٠٨ م/ التى هى تاريخ استقرار المهدى فى القيروان وتأسيس المهدية وتنتهى عام ٣٦٢ هـ/ ٩٧٣م وهو تاريخ مغادرة المعز [لإفريقية] وتأسيس القاهرة كعاصمة للخلافة، أما الحقبة الثانية فهى الحقبةالمصرية التى تمتد من عام ٣٦٢ هـ/ ٩٧٣م حتى سقوط الخلافة الفاطمية عام ٥٦٧ هـ/ ١١٧١م.

ويجب أن نضيف إلى هذا التقسيم التاريخى التقسيم الجغرافى الذى لابد أن يوضع فى الاعتبار.

إن هذا الفن الذى حمله الفاطميون إلى مصر ظل مزدهرا هناك [أى بإفريقية] بفضل أتباعهم الزيريين والحماديين كما امتد تأثيره أيضا إلى صقلية سواء فى عصرها الإسلامى أو فى عهد النورمانديين.

وما تزال المهدية، (وهى مدينة المهدى على الساحل التونسى)تحتفظ ببعض تحصيناتها الفاطمية والجامع وبقايا قصر القائم، وعلى الرغم من أن الجامع قد تعرض لتغييرات كثيرة فإنه مازال محتفظا بمدخله التذكارى البارز ويكتنف ممره الأوسط من جانبيه حنايا فى طابقين.

إن هذا التصميم الذى يذكرنا بأقواس النصر الرومانية قد أصبح من سمات الطراز الفاطمى فى مصر.

وما يزال قصر القائم (٣٢٢ - ٣٣٤م/ ٩٣٤ - ٩٤٦م)، الذى يقع تجاه قصر أبيه المهدى، قائما بأسواره المشيده الجميلة وبمدخله البارز عن الواجهة وقاعة الحكم التى كسيت أرضيتها بالفسيفساء الحجرية وتعتبر النموذج الأخير لاستخدام هذا النوع من الارضيات فى شمال إفريقية.

أما قصر صبرة ـ المنصورية على أبواب القيروان ـ فيبدو أن يؤرخ بعهد الخليفة الفاطمى المنصور (٣٣٤ ـ ٣٤١ هـ/ ٩٤٦ ـ ٩٥٣م) وتشاهد هنا [أى فى هذا القصر] قاعة كبيرة تعد بمثابة

حجرة أمامية تفتح على ثلاث حجرات عميقة وتخلو الحجرة الوسطى من جدارها الأمامى ولذلك فهى تشبه الإيوان.

ويذكرنا هذا التصميم المعمارى لقصر صبرة الفاطمى بالبيوت الطولونية بالفسطاط وهو الأمر الذى يكشف عن الصلة بين مصر وإفريقية قبل مغادرة الخليفة المعز.

وحتى قبل مغادرة الخليفة المعز قام القائد الفاطمى جوهر الصقلى ببناء الجامع الأزهر فى القاهرة والذى تم توسيعه فيما بعد ليصبح جامعة إسلامية كما نعرفه الآن.

ويعكس حرم الجامع الأصلى [أى المقدم الذى يرجع إلى العصر الفاطمى نفسه]من حيث تخطيطه وزخارفه استمرار التقاليد الطولونية ومع ذلك فإن التاثير الإفريقى [أى التونسى] موجود أيضا ذلك أن الأروقة [البلاطات] الخمسة الموازية لجدار القبلة كما فى جامع ابن طولون، يقطعها فى الوسط رواق عمودى [يعرف خطأ بالمجاز القاطع فى جميع الكتب الأجنبية والعربية] أكثر اتساعا وتعلوه [أى عند بدايته من جهة الصحن ونهايته من جهة المحراب] قبة.

ومن الأرجح أنه متأثر فى ذلك بجامع القيروان.

ويضم جامع الحاكم (٣٨٤ - ٣٩٤هـ/ ٩٩٠ - ١٠٠٣م) عناصر مستوحاة من إفريقية وأخرى باقية من العمارة الطولونية فالمدخل التذكارى البارز فى واجهة المبنى وممره المغطى بقبو والذى يفتح على صحن كبير مستوحى من جامع المهدية بإفريقية [أى تونس].

أما تأثير الجامع الطولونى فيظهر فى بيت الصلاة [الصواب مقدم الجامع] بأروقته [بلاطاته] الخمسة الموازية [أى الجدار القبلة] وعقودها التى ترتكز على دعامات من الآجر وضعت فى أركانها أعمدة مدمجة.

وترتفع مئذنتا الجامع فى ركنى الواجهة الأمامية [وهى الواجهة

الشمالية الغربية أو الواجهة البحرية] ولكل منهما قلب أسطواني محاط بكتلة مصمتة [أطلق عليها المقريزي مصطلح «بدنه» وعبر عنها بعض العلماء بمصطلح مصطف أو غلاف خارجي] وهي ذات تصميم مربع كما هو الحال في المدخل التذكاري البارز وقوام زخرفة هاتين المئذنتين المنفذة بالحفر الغائر أشكال هندسية ونباتية وهي تمثل خطوة هامة في تطور الفنون الزخرفية الإسلامية.

إن جامع الأقمر (٥١٩ هـ / ١١٢٥م) والذي بني بعد جامع الحاكم بنحو مائة واثنتين وعشرين سنة لجدير بالمشاهدة أيضا نظراً لزخارف واجهته، ويزدان مدخلة البارز عن سمت الواجهه الأمامية بزخارف شديدة البروز تكتنفها حنايا في طابقين.

أما جامع الصالح طلائع (٥٥٥ هـ/ ١١٦٠م) فيعتبر آخر الجوامع الفاطمية وقد بني فوق حوانيت، وتتكون واجهته الأمامية من جزءين بارزين يربط بينهما سقيفة أما الحرم [أي مقدم الجامع] فيشمل على ثلاثة أروقة موازية [لجدار القبلة].

وبالإضافة إلى هذة الجوامع فإن العصر الفاطمي شهد أيضا إقامة عدد كبير من الأضرحة مثل الجعفري والسيدة عاتكة والحصواتي والشيخ يونس، ويتكون تخطيطها عادة من حجرة مربعة تعلوها قبة مقامة على منطقة انتقال من الحنايا الركنية في الأركان الأربعة، وقد تطورت هذه الحنايا خلال القرن ٦ هـ/ ١٢م بمضاعفة عدد حّطاتها التي يعلو بعضها البعض وهو الأمر الذي نتج عنه ظهور المقرنصات التي ترجع نماذجها الأصلية (على ما يبدو) إلى بلاد فارس وتعتبر المقبرة عنصرا أساسيا من مشهد الجيوش الذي بني بأمر الوزير بدر الجمالي أعلى جبل المقطم في عام ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م وذلك ليدفن فيه عقب مماته.

ويتكون هذا المشهد من أربعة أجزاء: جزء أمامي يحوي باب الدخول تعلوه المئذنة، وجزء أوسط عبارة عن صحن

محاط بحجرتين [من الغرب والشرق]و يوجد فى الخلف الحرم [أى المقدم] وهو عبارة عن ثلاثة أروقة [بلاطات] مغطاه باقبية متقاطعة وقبة كبيرة تجاه المحراب [أى تعلو المنطقة المربعة التى تتقدم المحراب]، وأخيراً توجد حجرة المقبرة نفسها.

ويمكن أن نلاحظ فى هذا الأثر بعض الخصائص الجديدة التى أصبحت من سمات الفن المصرى: ومنها المئذنة التى تتكون من ثلاثة طوابق يعلو بعضها البعض فيكون الطابقان الأول والثانى مربعين أما الثالث فمثمن وتعلوه قبة، ويتوج الطابق المربع الأول إفريز من المقرنصات.

ومن الممكن اعتبار هذه المئذنة النموذج الأصلى لمآذن القاهرة التى بنيت بعدها.

وقد قام بدر الجمالى أيضا فيما بين عامى ٤٨٠ و ٤٨٤ هـ/ ١٠٨٧ - ١٠٩١م ببناء سور القاهرة الجديد، وهو أرمنى المولد وقد أحاط نفسه بقوات أرمنية، كما أحضر من بلده معماريين يرجع الفضل لثلاثة منهم فى بناء أبواب القاهرة الثلاثة: وهى باب زويله وباب النصر وباب الفتوح. إن هذه البوابات العظيمة بتصميمها وزخارفها وروعة الاسوار والأقبية والعقود نصف الدائرية مستوحاة من التقاليد الهيلنستية.

لقد اندثرت القصور التى تعرفنا عليها من خلال المصادر التاريخية [المخطوطة والمطبوعة] والتى بناها الخلفاء الفاطميون فى وسط القاهرة، بينما قصور قلعة بنى حماد ما تزال باقية وربما تعد سجلا لعمائرهم المدنية.

وقد بنيت هذه العاصمة البربرية بين الجبال فى شرق الجزائر فى بداية القرن ٥م / ١١م ولكنها ازدهرت ازدهارا رائعاً بعد غزو بنى هلال للقيروان وتخريبهم إياها.

وشهدت فى نهاية القرن نفسه فترة قصيرة من الازدهار وفى عام ١٩٠٨م تم اكتشاف مسجد تطل مئذنته على مساحة كبيرة من الخرائب، وبقايا قصور من بينها قصران هما قصر

المنار ودار البحر، وتزود هذه الآثار المكتشفة معرفتنا بما كانت عليه العمارة فى شمال إفريقية التى تأثرت بالتاثيرات الشرقية المستوحاة من مصر والعراق وبلاد فارس على حد سواء.

ويكفينا أن نتذكر صفوف الحنايا الطويله التى تزين واجهة المئذنة ولكن القصور تعد هذه الحنايا من السمات الرئيسية المميزة للعمارة الساسانية، كذلك فإن المرآة المائية فى صحن دار البحر وأعمال الخزف المطعم والخزف ذى البريق المعدنى فى الأرضيات والقاعات الكبيرة وأخيراً المقرنصات تعد من الابتكارات الايرانية واستخدمت لأول مرة فى الضرب الإسلامى فى مبانى قلعة بنى حماد.

إن الاكتشافات التى تمت فى قلعة بنى حماد قد قامت بسد النقص الكبير فى معلوماتنا فإن مدينة بجاية التى انتقل إليها بنو حماد فى أوائل القرن ٦هـ/ ١٢م لم تمدنا بنفس القدر من الثراء حيث لم يتبق من مبانى عاصمة بنى حماد الثانية سوى بعض أجزاء من سور المدينة والعقد الحجرى الكبير الذى كان يشكل المدخل إلى ميناء المدنية وسفنها. ورغم ما تقدم فإننا يجب أن نعتبر بجاية خطوة هامة على طريق انتقال تاثير الفن الفاطمى إلى صقلية وهناك الكثير من المؤشرات التى تدعم هذا الاعتقاد.

إذ إنه مما لاشك فيه أن اليرمو قد تأثرت فى تصميم الجواسق فى ضواحيها ببجانة فضلا عن المهدية فى عهد بنى زيرى أو من تونس فى عهد بنى خراسان أكثر من تأثرها بالقاهرة.

إن قصور بنى حماد تساعدنا أن نتفهم بصورة أفضل قصور ملوك النورمانديين مثل قصر القبة وقصر العزيزة. وفى الواقع إن مصر الفاطمية قد أنتجت كماً كبيراً فى مجال الفنون الزخرفية وأصابت تطوراً هائلا فى الفخامة.

ولقد حدثنا عن الثراء الفاحش الذى كان عليه الخليفة وكبار الموظفين جماعة من المؤرخين العرب مثل المقريزى الذى وصف كنوز الخليفة المستنصر وابن

ميسر الذى بيّن ثراء الوزير الأفضل ابن بدر الجمال وإن الابتكارات الفنية للعصر الفاطمى تعد درة كنوز المتاحف والكنائس الأوروبية وقد ازدهرت خلال القرنين الخامس والسادس للهجرة (٥ هـ/ ١١ ـ ١٢م) الأساليب المتعلقة بالتحف البرونزية والخزفية والزجاجية فضلا عن البللور الصخرى والمجوهرات والمنسوجات كما أنها تظهر بحق الذوق الفنى الرفيع.

وقد استخدمت نفس العناصر الزخرفية كما فى المنحوتات التذكارية مثل العناصر الخطية والمتداخلة سواء على هيئة أشكال نجمية وهندسية أو قائمة على أرضية نباتية وأحيانا عناصر حيوانية.

والواقع أنه بالرغم من التحفظ الشديد لدى السنة فقد ظهر الكثير من مناظر تمثل الكائنات الحية سواء من الإنسان أو الحيوان ومنها ما هو محفوظ فى متحف القاهرة [متحف الفن الإسلامى] مثل أفاريز من الخشب المحفور من القصر الفاطمى قوام زخرفها رسوم موسيقيين وراقصين وصيادين ومنها أباريق وأجزاء من نافورات مصنوعة من البرونز ومن أشهرها عقاب محفوظ فى «كامبوسانتو» فى بيزا ومنها الخزف المذهب [أى ذو البريق المعدنى] الممثل عليه رسوم الأشخاص ومنها منسوجات الديباج المزخرفة برسوم الحيوانات المتقابلة.

هذا ويرجع موقف الفنانين من التصوير إلى الحرية التى تمتع بها السادة الشيعة وذلك على عكس أهل السنة، ويمكن أن تضيف عاملاً آخر وهو شخصية الفنانين أنفسهم والتقاليد التى حافظوا على استمرارها.

مما سبق يمكن القول بأن الفن الفاطمى يعد معبرا للتأثيرات المختلفة، فبالإضافة إلى العناصر المعمارية من إفريقية [أى تونس] والتراث الطولونى والعراقى والإسهامات السورية التى تتضح فى العمارة الحربية نرى التراث الفارسى الذى كان شائعا بين سادة مصر فضلا عن التراث الهيلنستى عن

طريق الأقباط ولكنه يأتى فى المرتبة الثانية من الأهمية. وإنه من الصعب علينا أن نتجاهل الدور الذى لعبه مسيحيو مصر فى تكوين الطراز الفاطمى وهو الذى يعرف باسم الارابيسك.

المصادر:

(1) Arnold: *Painting in Islam,* Oxford 1928, 22.

(2) *The mosques of Egypt,* Publ. of Ministry of Works, Chap.3.

(3) K. A. C. Creswell: *The Muslim architecture of Egypt,* Oxford 1952.

(4) *A bibliography of gloss and rock crystal, in Bull. of the Fac. of Arts, xiv* Cairo 1952.

(١) زكى محمد حسن: الفن الإسلامى فى مصر ١٩٣٥.

(٢) المؤلف نفسه: زخارف المنسوجات القبطية.

د.محمد حمزة [جورج مارسيه G. Marcais]

الفاكهى

أبو عبد الله محمد بن إسحق بن العباس مؤرخ مكة من أبناء القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى). لم تتوفر معلومات عنه لعلماء المسلمين المتأخرين زمنيا، أو لنا نحن، سوى ما يمكن معرفته من تاريخه عن مكة (المكرمة) الذى بقى نصفه الثانى محفوظاً فى مخطوطة وحيدة موجودة فى ليدن (برقم ٤٦٣)، وقد حقق قسماً صغيراً منها F. Wuestenfeld: فى كتابه Die Ckroniken der stadt Mekka المنشور فى ليبسك سنة ١٨٥٧ ـ ٦١، جـ٢، ص٣ ـ ٥١٠ وعلى مايبدو أن الفاكهى كان حياً وفى بواكير الشباب فى أثناء تولى عبد الرحمن بن يزيد بن محمد بن حنظلة بن محمد منصب القضاء فى مكة المكرمة ذلك المنصب الذى تركه فى سنة ٢٣٨ هـ = ٨٥٢ ـ ٣م، أو قبلها بقليل (وستنفيلد، جـ ٢، ص ٤٣ وما بعدها)؛ ووقائع أخبار القضاة،جـ١،، ص٢٦٨ وما بعدها؛ وربما يكون مولده حوالى سنة ٢٢٥ هـ= ٨٣٩م ويتفق

هذا مع حقيقة أن بعض شيوخه قد وافتهم المنية فى أوائل سنة ٢٤٠ هـ تقريبا. وكان الفاكهى على صلة بعلماء مكة المكرمة المرموقين. وقد أتم تاليف تاريخه فيما بين سنة ٢٧٢و٢٧٥هـ (٨٨٥م - ٨٨٩م) وقد ذكر هو نفسه التاريخ الاول (٢٧٢هـ)، أما التاريخ الآخر (٢٧٥هـ) فقد شهد وفاة عبدالعزيز بن عبد الله الهاشمى الذى يشار إليه فى كتاب الفاكهى على أنه لا يزال حيا (وستنفيلد، جـ٢، ص١٢؛ وتاريخ بغداد، جـ ١٠، ص ٤٥١ وما بعدها.؛ أو إذا كانت الفقرات المستشهد بها تشير إلى رجال شتى فى سنة ٢٧٩هـ = ٨٩٢م على أبعد تقدير). وخلف الفاكهى ابناً هو أبو محمد عبد الله الذى ورد ذكره بإيجاز فى كتاب العقد للفاسى ويشار إلى مؤلف الفاكهى باسم « أخبار مكة» أو (فى مخطوطة ليدن) باسم « تاريخ مكة»، ولكن الفهرست ص ١٥٩ يسميه «كتاب مكة وأخبارها فى الجاهلية والإسلام» وكان حجمه أكبر من ضعفى حجم كتاب « تاريخ مكة» تاليف الأزرقى . وهو يشارك كتاب الأزرقى فى الترتيب، وفى المادة بدرجة كبيرة، ولكنه لابد أن يعد إنجازاً علمياً مستقلاً بذاته، وتثبت الأسانيد أن الفاكهى قد جمع مادة كتابه بنفسه إلا أن المعطيات والأوصاف التاريخية لسمات فن المعمار، وما أشبه التى لم يقدم لها أسانيد تتفق مع ما أورده الأزرقى حرفياً، ولذلك، ربما تكون قد نقلت من كتابه دون الاعتراف بذلك . وحقيقة أن الفاكهى لايذكر الأزرقى، بل يبدو أنه يخفى الإشارة إلى أسرته، وقد يكون هناك بعض العداوة الشخصية بينه وبين الأزارقة ومن يميلون إليهم، وربما لأن الأزارقة قد أبوا أن يأذنوا له باستخدام المادة التى فى حوزتهم .

المصادر :

(1) Brockelmann: *1, 143. Geschichle der Arabischen Literatur,* Leiden 1943-49.

(2) Wüstenfeld: *op. cit., i, xxiv-xxix.*

حسن شكرى [ف . روزنتال - F. Rosenthal]

فتح

تعنى علامة إعرابية فى النحو العربى لنطق الحرف بالحركة التى تسمى الفتحة وفى كتاب سيبويه (على سبيل المثال، تحقيق Derenbourg، جـ ٢، ص ٢٨١ رقم ٩) لايزال الفتح يطلق من آونة إلى أخرى على نطق الفتحة الصريحة دون إمالة ـ وفى علم الحساب الفتح يعنى مربع العدد ـ وثمة استعمالات اصطلاحية فنية أخرى لهذه الكلمة، انظر لمعرفتها محمد أعلى، *Dict. of Techn. Terms*، تحقيق : Sprenger إلخ.، جـ ٢، ص ١١٠٤ وما بعدها، هذه المادة.

حسن شكرى [شاده A. Schaade]

الفتح

«الفتح» «نصر»، اسم السورة رقم ٤٨ من القرآن الكريم «سورة الفتح»، و «نصر» هو اسم السورة رقم ١١٠ «سورة النصر»

AI, -FATH (A.): *"Victory", title of Süra xlviii and one of the titles of Süra cx. usually called*

حسن شكرى [هيئة التحرير]

فتحبور ، سكرى

مدينة مهجورة تبعد مسافة ٢٣ ميلاً عن أجرا Agra، وتقع على خط ٥ ٢٧ْ شمالاً، ٤٠ ٧٧ْ شرقاً، وتقوم على حافة مرتفعة من صخور الحجر الرملى قرب قرية سكِرى القديمة. وفى سنة ١٥٦٩م، وحين زار السلطان أكبر الولى الشيخ سليم چشتى الذى كان يعيش بكهف فوق حافة سكرَى العالية، تنبأ الولى بأن العاهل الذى ليس لديه أطفال سوف ينجب ولداً، وفى سنة ١٥٧٠م، ولد هناك السلطان سليم الذى عرف فيما بعد بالإمبراطور چهانچير وعندئذ بدأ السلطان أكبر فى بناء مدينة تغطى مساحة تقرب من $\frac{٣}{٤}$ ١ ميلاً مربعاً، وأحاطها بسور (مازال قائماً) طوله $\frac{٣}{٤}$ ٣ ميل مربع وعند عودته من حملته لفتح الكَجرات فى سنة ١٥٧٤م، وجد عاصمته الجديدةمهيأة للسكنى، فسماها فتحبور (مدينة الفتح) وأقام بها حتى سنة ١٥٨٦م، وحين هجرها كحاضرة ـ ربما بسبب طبيعة مائها المالح الذى يسبب الغثاء ـ بدأ الخراب يحل بها بعد فترة وجيزة من وفاته.

ولكن كثيراً من مبانيها لايزال باقياً فى حالة ممتازة، ومنها دار سك العملة، وبيت المال، ومكتب السجل. وقاعة جمهور المستمعين، والقصر الملكى، بما فى ذلك شقق الإمبراطور، وسكنى زوجاته العديدات. ومن الأبنية اللافتة للنظر بيت السلطانة التركية بنقوشه البديعة المتقنة، والزخرفة من الداخل لقواعد الأعمدة التى يبلغ ارتفاع الواحد منها أربعة أقدام مقسمة إلى ثمانية أجزاء مستطيلة، تمثل زخارفها ونقوشها الثرية مناظر الغابة والبستان وتغطى المبنى ذا الطابقين المعروف ببيت بيربَل (الذى كان دون شك قصر واحدة من ملكات أكبر) بنقوش تعرض مجموعة وافرة من النماذج المنفذة بتفصيل دقيق. وتوجد قرب الحجرات الملكية بعض المبانى الغريبة ذات تصميم فريد، ومثال ذلك (بنج محل)، وهو جناح ذو خمسة طوابق، كل طابق منها أصغر من الطابق الذى يستقر عليه، وما يسمى «ديوانى خاص» أى القاعة الخاصة بجمهور المستمعين، وهى بناء به حجرة واحدة فحسب، فى وسطها عمود مثمن الأضلاع يعلوه تاج دائرى هائل، وتتفرع منه ممرات ضيقة طول كل منها حوالى عشرة أقدام، وتتصل قمة تاج هذا العمود عند زوايا البناء بقاعة تسير حول الجزء الأعلى للحجرة وبسلالم (بسمك الجدار) وكلاهما له سقف، وكلاهما تحته قبة فناء. وليس بوسعنا أن نعدِّد هنا المبانى الكثيرة الأخرى المرتبطة بالإمبراطور وبلاطه، ولكن لا مناص من ذكر المسجد الجامع الذى أقيم على طراز المسجد الحرام وهو - أى هذا المسجد الجامع - يعد من أروع نماذج فن العمارة المغلى. وهو يغطى مساحة ٤٣٨× ٥٤٢ قدما، وبه صحن مساحته ٣٦٠ × ٤٣٩ قدماً، تحوطه أروقة معمدة مسقوفة باستثناء البوابات الثلاث التى من بينها بوابة «بُلَنْد دروازه» أى (البوابة الكبيرة) المواجهة للجنوب، وقد بناها أكبر فى سنة ١٦٠٢م، تذكاراً لانتصاراته فى الدكن، وترقى هذه البوابة إلى مصاف أرفع البوابات شأناً فى الهند. وفى صحن المسجد يقوم ضريح الشيخ سليم چشتى، وهو بناء من طابق واحد مكسو بالمرمر الأبيض، وتعلوه قبة، وتطوق شرفته حواجز شبكية مرمرية

تتسم برقة وتعقيد خارق للعادة فى التصميم الهندسى؛ وفوق نصب القبر مظلة خشبية مطعمة بعرق اللؤلؤ المصفوف فى شكل زخارف هندسية بديعة الشكل.

ومن السمات الجديرة بالذكر لمبانى فتحبورسكَرى، تلك الشواهد الكثيرة على تأثير فَن العمارة الهندى، فى البناء والزخرفة، واللوحات الجصية الجدارية المرسومة على جدران الخوابجة، وسونهره مكان، والزخارف الملونة بالحمام وغيره من المبانى.

المصادر:

(١) E.W.Smith : *The Moghul Architecture of Fathpursikri, in Archaedogical Survery of India,* Allahabad 1894-8.

(٢) *Keen's Hand book for visitors to Agra and its meighbourhood re-written by* E.A. Duncan, *7th ed.* Cultcutta 1909, p222- 225

(٣) E.W. Smith : *Wall paintings recently found in the khwabagah, Fathpur Sikri,* Delhi 1937.

(٤) P.Brown : *Indian architecture (the Islamic period),* Bombay 1942.

ترجمة حسن احمد شكرى

الفتح بن خاقان

هو الأمير الأثير عند المتوكل. مارس الفتح، والوزير عبيد الله بن يحيا، وقد أثر تأثيراً بالغاً على هذا الخليفة القاسى اللعوب، وبخاصة فى سنوات حكمه الأخيرة. كان كلاهما مؤيداً متحمساً لابنه الثانى المعتز، وبذلا ما فى وسعهما لاستبعاد المنتصر الابن الأكبر للخليفة عن تولى الخلافة وأوغرا صدره عليه. وقد حُقِّر شأن المنتصر علناً، واضطر إلى تحمل كل أنواع الكُنَى التى أطلقت عليه مثل «المستعجل» أى «الخديج» ، و «المنتظر» أى (المتلهف، أعنى على أريكة الخلافة). وأساء الفتح معاملته بناء على أوامر أبيه. وأقحم رجال آخرون ذوو نفوذ بجانب الفتح حتى أعَدَّ الخليفة سقوط نفسه بقصر نظره حين أمر الفتحَ أن يصادر ممتلكات القائد التركى «وصيف» فى إصفهان، و «Media» (همذان)، وعلم

وصيف بنية الخليفة، فتحالف مع المنتصر وآخرين كثيرين على التخلص من أمير المؤمنين. وقتل المتوكل فى شوال سنة ٢٤٧هـ (ديسمبر سنة ٨٦١م)؛ وحاول الفتح أن يدافع عنه، لكنه هزم أمام القوات المتفوقة، وشارك مولاه المصير نفسه.

المصادر:

(١) الطبرى: (طبعة ده غويه)، جـ٣، (الفهرس).

(٢) ابن الأثير (طبعة تورنبرج)، جـ٧، ص٦٠ ـ ٦٨؛

(٣) Weil : *Geschichte der chalifen* جـ٢، ص٣٦٨ وما بعدها.

حسن شكرى [تسترشتين ـ K.V.Zetterstéen]

+ الفتح بن خاقان

أبو نصر محمد بن عبيد الله بن خاقان بن محمد بن عبدالله القيسى المشهور باسم الفتح بن خاقان، لأن كتاب السير والتراجم لايوافقون على سلسلة نسبه، ولد فى صخرة الولد، وهى قرية قريبة من «قلعة يَحْصُب» إحدى نواحى غرناطة.

ومن بين معلميه أبو الحسن على بن السّراج، وأبو الطيب بن زرقون، وأبو عبد الله محمد بن عبدون وابن دُرِيد الكاتب، والعالم الشهير أبو محمد بن عبد الله بن السيد البطليوسى، إلخ...

كان فى شبابه صعلوكاً صفيق الوجه، لايكاد يفيق من الشراب حتى استوزره حاكم غرناطة أبو يوسف تاشفين بن على. قصد مراكش، واغتيل هناك فى فندق، فى التاسع والعشرين من رمضان سنة ٥٢٨ هـ (الرابع والعشرين من يوليو ١١٣٤م) أو فى يوم الأحد الثانى والعشرين من المحرم سنة ٥٢٩ هـ = ١٢ نوفمبر سنة ١١٣٤م، أو طبقا لروايات أخرى فى سنة ٥٣٥ هـ (السابع عشر من أغسطس سنة ١١٤٠ ـ الحادى عشر من أغسطس ١١٤١م)، وعلى ما يبدو، أنه بناء على أوامر السلطان أبى الحسن على بن يوسف بن تاشفين، شقيق أبى إسحاق إبراهيم بن يوسف بن تاشفين الذى أهدى إليه «قلائده»، قد دفن فى مقبرة «باب الدبَّاغين». ومن آثاره: (١) «قلائد العقيان و (أوفى) محاسن

الأعيان «وهو مجموعة تراجم لبعض من عاشوا قبله بزمن وجيز، وبخاصة لمعاصريه الذين آووه، أو تشاجروا معه (وبوجه خاص ابن باجة الذى وضعه فى آخر الكتاب)، وهو مقسم إلى أربعة أجزاء: (أ) الملوك والأمراء (ب) الوزراء (جـ) القضاة والعلماء (د) الأدباء والشعراء (نشره فى باريس سليمان الحرائرى فى مجلة البرجيس، وطبع فى مطبعة بولاق فى سنة ١٢٨٣هـ، وسنة ١٢٨٤ هـ. وقد شرحه محمد بن قاسم بن زاكور (توفى فى العشرين من المحرم سنة ١١٢٠ هـ) شرحاً سماه «تزيين قلائد العقيان بفرائد التبيان» (توجد نسخة منه فى مكتبة خاصة بالجزائر؛ ولم تظهر ألبتة الترجمة الفرنسية التى أنبأ بها L'Abbé E. Bourgade فى سنة ١٨٦٥، على الرغم من تصريحات Brockelmann, *Derenbourge and Huart*. - (٢) «مطمح الأنفس ومسرح التأنس فى ملح أهل الأندلس» وهو ذيل للقلائد، ويبدو أنه كانت توجد له طبقتان أو ثلاث طبقات، أو على الأصح نصوص منقحة منه بأحجام مختلفة، طبع الصغير منها فى الآستانة فى سنة ١٣٠٥ هـ (مطبعة الجوائب)، وفى القاهرة فى سنة ١٣٢٥ هـ.

(٣) ترجمة حياة معلمه عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسى (مختلفة عن تلك الترجمة التى كتبها عنه فى الجزء الثالث من كتابه القلائد) محفوظة فى مكتبة الأسكوريال (Derenbourg : *Les Mss. ar. de L'Escurial*، ص ٤٤٨ رقم ١)؛ وألحق بهذه الترجمة منتخباً يحوى رسائل وقصائد لابن السيد وغيره من العلماء، وغالبيتهم من معاصريه. -

(٤) «مقامة عن ابن السيد البطليوسى» محفوظة فى مكتبة الأسكوريال Derenbourg : *Les Mss. ar de L'Escurl*، ص ٥٣٨ رقم ٧). -

(٥) «بداية المحَايش وغاية المحَايش وظن أنه مفقود(*). -

(٦) «مجموع رسائله».

* يقول الكاتب وظن أنه مفقود أيضا وحسب علمى أن مكتبة الخانجى بالقاهرة قامت بنشر رسائله لذا وجب التنويه

وقد كتب الفتح بن خـاقان كثيراً من النثر المسـجوع الممتاز عـادة، وله شعر منظوم متوسط الجودة، ويبدو أنه سطا أدبيـاً على أعمـال معـاصريه أو حـتى استولى عـليها جملة، ولم يتـجرأ واحد منهـم على اتهـام اللص خـوفـاً من الأكاذيب الكثيبة التى تفصح عن نفسها كثـيراً فى حـياته اليومـية وفى أعـماله الأدبيـة. ومهـما كـان الأمـر، فليس لنا حـاجة إلى النظر فى كـتابه القـلائد، أو فى مطمـح الأنفس لنعـرف الحـقـائق التـاريخـيـة، لأن قـيـمـة عـمـله تكمن بالأحرى فى روعة أسلوبه فحسب.

المصادر:

(١) ابن خـلكان: (القـاهرة، سـنة ١٣١٠ هـ)، جـ ٢، ص ٤٠٧.

(٢) Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur* (فـيـمـار، سنة ١٨٩٨) جـ ١، ص ٣٣٩.

(٣) Wuestenfeld : *Geschichtsch re- iber der Araber und ihre werke* (كوتنكن، سنة ١٨٨٢)، ص ٢٣٨؛

(٤) ابن الآبار: المعجم، تحقيق Code-ra (مدريد، سنة ١٨٩٨)، تعليق رقم ٥، ص ٢٨٥.

(٥) Weyers : *Specimen Criticum ex- hibens Locoss Ibn Khacanis de Ibn Zei- duno* (ليدن، سنة ١٨٣١).

(٦) المقـرى: نفح الطيب (القـاهرة، سنة ١٣٠٢هـ) جـ ٤، ص ٢٠٧ ـ ٢٢٣.

(٧) Pons Boigues : *Ensayo bio bib- liografico* (مـدريد، سنة ١٨٩٨)، تعليق رقم ٥، ص ١٦٢.

(٨) CL. Huart : *Littérature Arabe* (باريس، سنة ١٩٠٢)، ص ٢٠٣.

(٩) الناصـرى السـلاوى: زهر الأفنان من حـديقـة أبى الونان (فـاس، سنة ١٣١٤ هـ)، جـ ٢، ص ٣٥٦.

(١٠) Dozy : *Scriptorum Arabum Loci de Abbdidis,* (ليـدن، سنة ١٨٤٦)، جـ ١، ص ١ – ١٠.

(١١) M. Ben chened : *Etude sur Les Personnages de L' Idjáza de Sidí Abd el - Qadil al - Fásy* (باريس، سـنة ١٩٠٧)، تعليق رقم ٥، ص ٢٤١.

حسن شكرى [محمد بن شنب]

فتح على شاه

ملك فارسى من أسرة القاجار الحاكمة ولد فى سنة ١١٨٥ هـ (١٧٧١م) خلف عمه آقا محمد شاه فى سنة ١٢١٢ هـ (١٧٩٧م) على العرش، وتوفى فى سنة ١٢٥٠ هـ (١٨٣٤م) بعد حكم استمر ٣٨ سنة وخمسة أشهر ودفن فى قم. وقد عرف أول الأمر باسم بابا ـ خان. وقد أوقع مقتل آقا محمد الجيش فى حالة بالغة من الفوضى؛ فقام ميرزا محمد ـ خان قاجار بغلق بوابات طهران حتى وصول بابا ـ خان الذى كان وقتذاك فى شيراز، ونودى به ملكاً فى الحال، ولكنه لم يتوج إلا فى بداية العام التالى. وبعد انتصاره على كل من أخيه حسين قولى ـ خان، ومحمد خان زند، وصادق خان شقاقى، اعترف بسلطته حكام خراسان وبعد حرب طويلة مع الروس خسر جورجيا، بل تخلى عنها آخر الأمر بمقتضى اتفاق سلام كلستان فى أكتوبر سنة ١٨١٣م. وقد سعى فتح على شاه إلى الظفر بمساعدة نابليون الأول الذى أرسل له روميو، وجوبير، ثم الجنرال جاردان بلقب سفير فى (سنة ١٨٠٦م)؛ ولكن اعتقاده بأن فرنسا لم تستطع أن تقدم له أية عون وقتذاك، دفعه إلى السعى لكسب صداقة انجلترا التى بعثت إلى بلاطه كل من السير جون مالكولم، والسير هارفورد جونز بريد جيس، والسير جور أوزيلى. وقد أثار التمرد فى خراسان محمد شاه صاحب أفغانستان، وأتاح فرصة للشاه فتح على شاه ليستولى على هراة فى (سنة ١٨١٣م)، لكنه لم يستطع الاحتفاظ بها. ودارت حرب مع الباب العالى من سنة (١٨٢١ – ١٨٢٣م) انتهت بمعاهدة فى صالح فارس. وفى سنة ١٨٢٦م، وخلال سعيه إلى الاستفادة بموت ألكسندر الأول قيصر الروسيا، بغزو جورجيا واستردادها أعلن فتح على شاه الحرب على روسيا بتحريض من ابنه الأكبر عباس ميرزا، لكن ابنه هزم قرب كنجه على أيدى الجنرال باسكوتش (فى الخامس والعشرين من شهر سبتمبر)، وهزم مرة أخرى أمام عباس آباد (فى شهر يوليو ١٨٢٧م)، وأجبر الشاه على التخلى عن أرمينيا بمقتضى (معاهدة

تركمان چى، فى الثانى والعشرين من فبراير سنة ١٨٢٨م)، وعن إيروان، ونخشوان.م مات فتح على شاه فى إصفهان بعد بضعة أشهر من موت ابنه عباس ميرزا، وترك العرش لحفيده محمد شاه، الذى كان ذاعينين حادتين غائرتين تحت حاجبين كثيفين، وكانت له لحية طويلة كثة مصبوغة بالحناء.

المصادر:

(١) عبد الرزاق بن نجفقلى: مآثرى سلطانية، تبريز سنة ١٢٤١، (ترجمة H.T.Brydges تحت عنوان The Dynasty *of the Kajars*, London).

(٢) ميرزا تاقى سبهر: تأريخ القاچارية (الجزء التاسع من ناسخ التواريخ) تبريز ١٣١٩ / ١٩٠١ - ١٩٠٢ .

(٣) سعيد نفيسى : التاريخ الاجتماعى والسياسى فى إيران، طهران ١٣٣٥ .

1- R.G. Watson : *A History of Persia,* London 1866.

2- J.B. Fraser : *Narrative of a journey into Khorasan,* London.1825.

حسن شكرى [لامبتون A.K.S. Lampton]

الفترة

أكثر ما تطلق كلمة (الفترة) على الفاصل الزمنى بين نبيين أو رسولين جاء الثانى منهما عقب الأول مباشرة (انظر الجاحظ، طبعة السنوبى، ١٣٣ - ١٣٤). ويلاحظ أن المسعودى استعمل الكلمة فأطلقها على ما انقضى من زمن بين هود وصالح وان كان ذلك غير شائع الاستعمال، وقد تطلق «الفترة» على الفاصل الزمنى بين عيسى (عليه السلام) ومحمد [ﷺ] ولم يلاحظ من أطلقوا اللفظ بهذا المعنى ما كان من مرور ستة قرون بين الاثنين، وهى فترة حاولوا سدها بشخصيات رفض أصحابها عبادة الأوثان دون أن يعتنقوا اليهودية أو المسيحية، ولكنهم عاشوا عيشة النسك وصرحوا فى بعض الأحيان بظهور النبى [ﷺ]. ويبدو أن ابن قتيبة فى كتابه المعارف (ص ٥٨)

كان أول من أحصى الرجال الذين كانوا على ملة من الملل قبل بعث النبى [ﷺ] واعتمد فى ذلك على مصادر ترجع إلى القرن الثانى للميلاد فذكر منهم الشنى وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن أبى الصلت وأسعد أبو كرب وقس بن ساعدة وصرمة بن أبى أنس وخالد بن سنان، ولكنه لم يستعمل لفظ «الفترة» على حين أننا نجد المسعودى فى القرن التالى لابن قتيبة يصف الشخصيات التى ذكرها ابن قتيبة بأنهم «أهل الفترة» (المسعودى مروج ١/ ١٢٤ ـ ١٤٨) ويضيف إليهم غيرهم فيمن يقول إنهم «آمنوا بإله واحد وبالبعث»، بل إنه ليؤكد أن اثنين منهم وهما حنظلة بن صفوان وخالد بن سنان يدخلان فى عداد الرسل عند فريق من أهل الإسلام وفى عصور متأخرة استخدم مصطلح الفترة ـ بالإضافة إلى ما سبق ليشير إلى الحقبة أو الحقب التى ينقطع فيها استمرار نظام حكم معين، أو يختل فيها تسلسل ولاية العهد.. وهكذا، وقد استخدمت الكلمة بمدلولها السياسى هذا فى أسبانيا لتدل على ما بعد سقوط الخلافة، كما استخدمت فى الدولة العثمانية لتدل على ما بعد موت بايزيد الأول.

ت د. حسن حبشى [شارل پيلات Ch. Pellat]

فتوى

وهى الرأى فى نقطة قانونية.. ومصطلح القانون ينطبق ـ فى الإسلام ـ على كل الأمور المدنية والدينية. وإعطاء الفتوى هى «الفتيا أو الافتاء» ويستخدم المصطلح ذاته ليدل على مهنة «الناصح» أو الاستشارى والشخص الذى يعطى الفتوى أو ينشغل بهذه المهنة، هو المفتى.. أما الذى يطلب الفتوى فهو المستفتى.

وعندما انتشر الإسلام ظهرت الحاجة إلى المشورة (الشرعية)، فالأعداد المتزايدة ممن دخلوا فى الدين الجديد، الذى يشرع ـ بصفته الشمولية للجوانب الدنيوية كما يشرع للجوانب الروحية فى الحياة اليومية، وكذلك بقاء قوانين وعادات البلاد التى فتحها المسلمون، والتى كان من الضرورى أن تتناغم ـ بطريقة أو بأخرى مع المفاهيم

الجديدة وتتوحد فى مجموعة القوانين الإسلامية الوليدة، كل هذا كان يتطلب الرجوع المستمد إلى آراء ومشورة المختصين فى هذه الأمور.

وقد لعب المفتون - مثل الحكماء فى القانون الرومانى - دورا عظيما فى تدعيم بنية وهيكلية القانون الإسلامى - وتعتبر مجموعة الردود التى يقدمها المُفْتُّون ذوو السمعة الحسنة من بين أهم مصادر الشريعة.

وهناك شروط تتطلبها المبادئ التقليدية لممارسة هذه المهنة أو تقديم الفتوى وهى: الاسلام - العدالة - المعرفة الشرعية (القانونية) أو الاجتهاد أو القدرة على الوصول بالتفكير إلى حل لأية مشكلة، ولذلك يقول الكتاب إنه فى تلك الأوقات التى لم يكن فيها من لديه القدرة على ذلك مثل هؤلاء الذين يرددون آراء أسلافهم، لم تكن الآراء تشكل فتاوى بالمعنى الصحيح، بل مجرد آراء أو ترديد للآراء.

ويمكن أن يكون المفتى - على عكس القاضى - امرأة أو عبدا أو شخصا أعمى أو أصم (إلا فى حالة المفتى الذى يكون موظفا عاما).

وهذه الشروط التى سبقت الاشارة إليها مطلوبة أيضا سواء كانت الحالة لفتوى فردية منفصلة أو كانت ممارستها من صلاحيات المهنة.

ويمكن تقديم الفتاوى للأفراد، وللمستشارين أو القضاة فى ممارستهم للمهنة، أو لأية سلطة أخرى، والحق أن القانون يحث الحكام على أن يسعوا إلى الشورة - ولكن حدث فى تلك البلاد (مثل اسبانيا الاسلامية) التى تطورت فيها مفاهيم الشورى أن أصبح هناك مفتون دائمون فى بلاط الحكام بهدف تقديم النصيحة والمشورة وكان يطلق على الواحد منهم اسم «مشاور»

وقد كانت «الفتيا» من جهة المبدأ، مهنة مستقلة؛ ولكنها أصبحت مرتبطة بالسلطة العامة بعديد من الوسائل.. فقد أشرفت الدولة على ممارسة المهنة ومثل هذا الاشراف أو الرقابة كان من بين وظائف الحاكم الذى كان يستطيع فى حالات الضرورة أن يحرم المفتى من

زمرة المؤمنين ويمنعه من الافتاء. ومنذ القرن الأول الهجرى ـ السابع الميلادى ـ أخذت الدولة على عاتقها تعيين القضاة المؤهلين لأن يعملوا فى مجال الفتوى وبعد ذلك وجدت الوظائف الرسمية «للفتيا»، ومن ثم أصبحت وظيفة عامة مثل المستشارية الشرعية (القضاء الشرعى) وتدخل فى نطاق المهام الدينية وهكذا شكل هؤلاء «المُفْتُون» ـ فى الدولة المملوكية ـ جزءا من مجلس المظالم الذى يرأسه السلطان وحكام الأقاليم وفى بعض العصور وأيضا فى بعض المناطق ـ كما فى الامبراطورية العثمانية ـ ارتبطت وظيفة المفتى بوظيفة القاضى وكان من يتولى هذا المنصب ممنوعا من مجرد تقديم الفتاوى فيما يتعلق باى اجراء قانونى يعرض فى محكمته.

والوظيفة العامة للمفتى لا تتحيز للأهواء الشخصية للمهنة ومع ذلك ومع دخول القوانين والتشريعات المأخوذة من النظم الأوربية فى كل فروع القانون تقريبا، هبطت المهنة إلى درجة الإهمال ـ بل ـ وفى أمور مثل الأحوال الشخصية والوقف،والتى مازالت تحكمها مبادئ القانون الإسلامى (الشريعة الإسلامية) بشكل عام، أصبحت ممارسة الفتوى فى طريقها إلى الزوال.

وقد بقيت كوظيفة عامة فقط، أو بالأحرى كشىء يبقى للتاريخ، يأخذ طابع الشخصية الإسلامية للدولة وعلاوة على ذلك فإن الدول الإسلامية التى تأخذ بالهياكل السياسية الحديثة لم تعد تلجأ إلى من يتولون هذا المنصب من أجل إقرار شرعية نشاطاتهم التشريعية. أما فى الدول التى يشكل فيها مجموعة المسلمين جزءا من سكان البلاد ـ مثل لبنان ـ فقد خضعت لتحول ملحوظ: فقد أصبح مفتى الجمهورية الزعيم الدينى لمجتمع المسلمين وممثله ـ بهذه الصفة ـ لدى السلطات وهو رئيس كل المسئولين فى طائفة المسلمين وخدمة الوقف، وينتخبه مدى الحياة جماعة تتألف من أعضاء متخصصين ذوى كفاءة فى المجتمع المسلم (المرسوم التشريعى رقم ١٨ فى ١٣ يناير ١٩٥٥م) ومع ذلك يبقى الفنيون، بالمعنى التقليدى، تحت رئاسة «مفتى الجمهورية».

المصادر:
(١) ابن خلدون فى المقدمة.
(٢) ابن نجيم فى البحر الرائق.
(٣) دماس افندى فى مجمع الأنهر
Damas Afendi : *Nadjmá Aranher)*

Tyan: *Histoine de liarganisdin iudi ciaice en pays A,islan*

[بهجت عبدالفتاح (أ. تيان z.Tyan]

فى الامبراطورية العثمانية

يبدو أن مهمة الإفتاء ـ فى الفترات الأولى من حكم العثمانيين ـ كانت ذات طبيعة عرضية مثلما اتضح حتى الآن فى كل المناطق الأخرى التى تخضع لحكم الإسلام ـ فقد كان يمكن أن يطلب من أية شخصية بارزة فى علمها وتقواها أن تكون «حكما» فى أى نزاع ينطوى على مسألة شرعية، وكان رأيه قاطعا ومع ذلك، رأى المسئولون ومع تنظيم الإدارة فى الامبراطورية التى تتزايد اتساعا، أن الأمر يتطلب نظاما أكثر تماسكا وتوحدا للممارسة التشريعية (الشرعية ـ القانونية)، ومن ثم اقتصرت سلطة الإفتاء تدريجيا على قلة من الأفراد من ذوى المناصب العامة (مثل قافى العسكر، ومعلمى السلاطين، وقضاة المدن الكبيرة مثل البورصة وادرنة) تستأنف أمامهم القرارات التى يصدرها المفتون» «الأقل» درجة... ولكن هذا أيضا لم يكن مرضيا إذ بدا أنه يخضع قانون السماء للأوضاع الدنيوية (العلمانية)، ويجعله وسيلة وأداة لإرادة الحاكم؛ لذلك ـ وكما حدث فى عهد مراد الثانى (٨٢٤ ـ ٥٥هـ ـ ١٤٢١ ـ ٥١م) كان حق اصدار الفتوى ـ فى بعض الأحيان ـ مقصورا على شخص يطلق عليه شيخ الإسلام، الذى ـ رغم تعيينه من قبل السلطان لم يشترك فى مجالس الدولة، ولا يتلقى أية رسوم، على القرارات التى يصدرها، وكان يعتبر فوق الاعتبارات الدنيوية ـ ولم يكن يتصل بأطراف النزاع أو بالمدافعين عنهم ـ فهناك كاتب الفتوى (Fetwa Odasi) ويعرف باسم «المسودجى» الذى يعد المسودة للموضوع الذى سيعرض عليه (على شيخ الإسلام)، ثم يفحص هذه المسودة لضمان سلامة العرض وصحته، كاتب آخر فى المكتب

يسمى «المميز» Mumeyyiz، حتى يصل فى النهاية إلى مسألة قانونية (شرعية) يحق عليه أن يقرر فى شأنها ما يراه. وكانت هذه القرارات تسجل ويحفظها امين الفتوى فى مكتب السجلات الخاصة (فتوى خانه)، حيث يمكن الرجوع إليها إذا برزت من جديد نفس المشكلة وكان هؤلاء الأشخاص الثلاثة يقتسمون الرسوم المفروضة على الفتوى التى وصلت فى منتصف القرن السابع عشر إلى ثمانية «akce» وبالرغم من أن منصب شيخ الإسلام اتسع مع مرور الوقت ليشمل عددا من الإدارات الأخرى والموظفين، فإن القسم الخاص بالفتوى ظل كما هو ـ ومن وقت لآخر كان يتم جمع مختارات من فتاوى بعض شيوخ الإسلام المتميزين فى كتاب، ولكن هذه المختارات وكذلك القرارات المحفوظة فى «فتوى خانه»، لم تكن ذات قيمة كسابقات قانونية، فقانون السابقات (السوابق) بالمفهوم الحالى لم يكن معروفا آنذاك

وكان هؤلاء الذين يحملون لقب المفتى يعملون مع القضاة فى كل الأقاليم، ولكن لم تكن لهم أية علاقة بالفتوى إلا فى تفسير أصل الكلمات وتاريخها. واذا كان من الضرورى أن يكون المفتى ـ من الناحية النظرية ـ رجلا متمكنا ضليعا فى الأمور الشرعية لمذهبه، وأن يكون أيضا شخصية موثوقا بها ولا يرقى إليها الشك، فإن الصفة الأخيرة ـ فى الواقع ـ هى التى كانت مطلوبة فى هذه الأقاليم ولأن القاضى كان شخصاً عابراً أو غريباً على الأقليم الذى تم تعيينه فيه ولأنه كان يعتبر فى نظر الجمع ممثلا للسلطة الدنيوية وصوتا لها، فقد كانت أحكامه تحقق تأثيرها الدينى عندما يقرها بشكل ضمنى بعض كبار السن الذين يلقون الاحترام فى المنطقة بسبب ورعهم وتقواهم ويكون مستوى تعليمهم فى المتوسط فوق المستوى الأدنى. وفى بعض الأحيان كان يمكن للقاضى الذى يعتزل المهنة، أن يقدم خدماته بهذه الصفة فى مكان إقامته، كما يمكن لأى فرد من العائلات المتعلمة المحلية فى المدن الكبيرة، ولكن فى غير ذلك لم يكن«المُفْتُون» من طبقة العلماء، وكان وجودهم فى الأقاليم ضروريا فقط لتحقيق التفرقة القانونية بين

القضاء والإفتاء، ولتجنب النفقات والمماطلة التى تنتج عن إحالة الموضوعات إلى استانبول لتلقى الحكم فيها من شيخ الإسلام. وبالرغم من أن هؤلاء المفتين كانوا يتلقون وثيقة تعيينهم من شيخ الإسلام، فإنهم لم يكونوا بأى معنى جزءاً من التنظيم المركزى، وكان دخلهم الوحيد من الوظيفة حصة فى الرسوم التى كان يتقاضاها القضاة عن القضايا التى كانوا يحكمون فيها... وقد كان هذا هو الوضع فى الوطن الأم للامبراطورية العثمانية (روميلى Rumili والأناضول) حيث كان المذهب الحنفى هو المتبع وحده، أما فى الاقاليم العربية (مصر، سوريا، شمال افريقيا) حيث كانت استانبول هى التى تعين القضاة لعدد قليل من المدن المشهورة فقط (مثل القاهرة ودمشق وحلب والقدس ومكة والمدينة) وكانت هذه مجرد وظائف عاطلة (أو مؤقتة) توطئة لمنصب أعلى، فقد كانت التقاليد والممارسات القديمة هى التى تنفذ، فهنا كان «المفتون» من جميع المذاهب الأخرى هم من ذوى المرتبة الرفيعة فى الأمور الدينية والمسائل القضائية، وكان شيخ الإسلام يعترف بهم على هذا النحو؛ وقد كان (بثمن ما) يصدر الترخيص بتعيينهم وكذلك السلطة المدنية التى تنفذ أحكامهم.

وكانت وثيقة الفتوى ذات شكل تقليدى، وتختلف قليلا من قرن إلى آخر، وكان يعلوها دعاء دينى مكتوب باللغة العربية وبأسلوب معين، ويختلف من فترة إلى أخرى حسب ما يتميز به كاتب المسودة؛ ومع ذلك فقد اصبحت صيغة «التوفيق منه» ثابتة لا تتغير بعد منتصف القرن الثانى عشر الهجرى - الثامن عشر الميلادى - بقية الوثيقة تكتب باللغة التركية - وصار شيخ الإسلام هو الذى يكتب القرار أو الجواب بخط يده على الصفحة ذاتها.. وكان الجواب دائما مختصرا يقتصر على نعم أو لا، وبغير إبداء الأسباب، وتختم الوثيقة بتوقيع شيخ الإسلام (فقد كان «الختم» محظورا ما لم تكن حالته الصحية تمنعه من الكتابة)

وقد ألغى منصب شيخ الإسلام فى عام ١٩٢٤م فى الوقت الذى ألغيت فيه الخلافة العثمانية، وقد حل محل هذا

المنصب إدارة للشئون الدينية تتبع مكتب رئيس الوزراء، الذى يعين رئيسها .

المصادر:

انظر شيخ الاسلام

[بهجت عبد الفتاح (ج.ر. والش J.R. Walsh]

الفجار

الفجار : تعنى كلمة الفُجر وتدنيس المعابد والمقدسات.

أما حرب الفجار فكانت بين قريش وكنَانة من جانب وقيس عيلان (دون غطفان) من جانب آخر وذلك فى الأشهر الحرم مع نهاية القرن السادس الميلادى وتشير المراجع التى بين أيدينا إلى أنها استغرقت ثمانية أيام استمر فيها النضال موصولاً، واعتبرت الأيام الثلاثة الأولى منها مجرد مناوشات أما القتال الحقيقى فكان فيما تلى ذلك من الأيام ثم استمرت كما تقول الروايات أربع سنوات وقد وقعت هذه الحرب أثناء الأشهر الحرم عندما قتل غدراً عروة الرحال الذى ينتمى لبنى عامر بن الصعصع الذى كان يحرس قافلة النعمان الثالث القادمة من الحيرة إلى سوق عكاظ وكان اغتياله بالغدر على يد البراد بن قيس الكنانى. وكان حرب ابن أمية مع بعض شيوخ قريش يضمنون البراد فى عكاظ فما إن بلغتهم أنباء هذا العمل الشائن حتى رحلوا إلى مكة وحينئذ باغتتهم هوازن وهاجمتهم فى منطقة تعرف بنخلة، غير أن هبوط الظلام لم يمكنهم من الوصول إلى البقعة المقدسة، ويعد يوم «نخلة» أول أيام معركة الفجار الثانية على أنه بعد عام من تلك الأحداث التقى الطرفان المتقاتلان دون أن يشترك هذه المرة بنوكعب وبنو كلاب من جماعة عامر بن الصعصع (صعصعة) وكانت معركتها عند شمطة (شمظة) قرب عكاظ وانتصرت هوازن وعرف ذلك اليوم بيوم «العبلاء»، ثم انتصرت قريش وكنانة فى العام التالى ثم كان اللقاء الخامس عند «الحرة» قرب عكاظ وعرف ذلك بيوم «الحُرَيْرَة» وانتصرت فيه هوازن مرة ثانية، ولم يكن هناك بعد ذلك أكثر من مناوشات جانبية انتهت بإقرار السلام بين الطرفين، وقيلت فى هذه المعارك قصائد كثيرة

حفظ لنا الواقدى منها شيئا قليلا. وعلى الرغم مما يقال من أن النبى [ﷺ] شارك فى حرب الفجار الا أن التفاصيل تختلف فيما بينها، فيقول البعض إنه ساهم فى القتال فى «شمطة» حيث هزمت قريش وتثنى الأغانى على شجاعته فى هذا اليوم، على حين يقول البعض الآخر إنه كان يجمع النبال لأعمامه، ولكن يستفاد من أيام العرب أنه لم يشترك فى الفجار من أعمامه سوى الزبير.

ولقد اندلعت حرب الفجارهذه فى الموسم الذى تزدهر فيه الحركة التجارية وكان الغرض الأساسى منها هو السيطرة على طريق التجارة فى نجد، وقد عظم شأن قريش من حرب «الفجار» هذه، حيث أخذت تزود حلفاءها بالسلاح، كما يلاحظ أن خصومهم من أهل ثقيف وبنى نصر بن معاوية أبدوا أشد أنواع المقاومة ولكن أنهكهم طول الصراع .

المصادر:

(١) سيرة ابن هشام : ص١١٧ - ١١٩ .

(٢) ابن سعد : جزء ص٨٠-٨٢ ،

(٣) الطبقات الكبرى ، ليدن ١٩٠٥ - ١٩٤٠ .

(٤) كتاب الأغانى جزء ١٩ ص٧٣ - ٨٢ .

(٥) اليعقوبى : جزء ١ ص١٤

أمل رواش [ج.و. فوك J. W. Fück]

فخ

فخ موضع قرب مكة يعرف الآن بالشهداء، وتقول إحدى الروايات الموغلة فى القدم إن رهطا من الصحابة وفيهم عبد الله بن الخليفة عمر بن الخطاب قد دفنوا به، وجرت العادة على إقامة احتفال يوم الرابع عشر من صفر من كل عام تمجيدا لمن قتلوا فى هذا الموضع، ويبلغون المائة فعرفوا بالشهداء وذلك فى معركة تعرف بيوم فخ يوم الثامن من ذى الحجة ١٦٩هـ (١١ يونيو ٧٨٦م). ويحتفظ الشيعة بذكريات كثيرة عن هذه المعركة التى أسفرت عن خاتمة مأساوية لثورة علوية بدأت فى المدينة واستمرت أقل من أربعين يوما واعتبرت أكبر مذبحة بعد مذبحة كربلاء، فيذكر اليعقوبى أنه بعد اعتلاء الهادى الخلافة تجددت

العداوات ضد الشيعة مما حمل بعضهم على الذهاب إلى المدينة يشكون لعلوييها ما يلقاه اخوانهم من الاضطهادات والظلم . على أنه يجب أن نرجع إلى الوراء لنعرف الأسباب الحقيقية لمجريات الاحداث فإن هذه الثورة كانت على صلة بثورة محمد بن عبد الله المعروف بالنفس الزكية وأخيه ابراهيم سنة ١٤٥ هـ (٧٦٢م). ومن ناحية أخري فقد ثار أحدهم بالمدينة واسمه الحسين العلوى الذى عرف بصاحب فخ فقد ظل يقاوم قوات بنى العباس أحد عشر يوما خرج بعدها إلي مكة والتحم بعسكر العباسيين يوم التروية (أى الثامن من ذى الحجة ١٦٩-٧٨٦) عند سفح «جبل البرود» بفخ، ورفض الحسين أن ينزل بالأمان وقتل فى المعركة إلى جانب آخرين من العلويين وظلت أجسادهم فى العراء فكانت مدعاة لإلهاب خيال الشعراء فنظمت فيهم المراثى الكثيرة. وقد نجح فى الفرار من هذه المذبحة العلوى إدريس ابن عبد الله بن الحسين فهرب إلى مصر ثم تمكن من تأسيس دولة الأدارسة فى المغرب.

المراجع :

أولاً: العربية

(١) ياقوت : معجم البلدان ، جزء٣ ، ص٨٥٤ .

(٢) الطبرى : مروج الذهب ، جزء ٦ ص٦٦٢ – ٨٦٢ . الكامل ،

(٤) ابن الأثير : ليدن ١٨٥١ – ١٨٧٦ .جزء ٤ ص٦٠ – ٦٤ .

ثانياً: الأجنبية

1) F.Wüstenfeld :*Die Chroniken der Stodt Mekka Leipzig* 1857-1959, 1,435,501 F., ii, 185 and index.

د. حسن حبشى [ل. فيشيا ڤلجيرى L.Veccia Valgieri]

الفخار(١)

يعد الخزف أحد مفاخر الفن الإسلامى وكان يصنع فى كافة الأقطار الإسلامية.

وللمنتوجات الخزفية مكانتها فى العمارة الإسلامية سواء كأداة للتطعيم

(١) استخدم المؤلف هذه اللفظة كمصطلح عام يدل على كافة المنتجات الخزفية من بلاطات وأوان. [المترجم].

أو كبلاطات خزفية [وتعرف بترابيع القاشانى] كما أنها تتمتع بمكانة هامة فى مجال الفنون التطبيقية [تعرف أيضا بالفنون الزخرفية أو الفنون الصناعية أو الفنون الصغرى].

وإنه لمن الأنسب، لكى نقدم دراسة مختصرة واضحة لهذا الموضوع الواسع، أن نمهد لذلك بإعطاء نبذة يسيرة عن الأساليب الصناعية [وهى التقنيات] المختلفة المستخدمة فى صناعته قبل أن نتطرق إلى ذكر مراكز صناعته الرئيسية والمراحل التاريخية التى ازدهرت خلالها.

ويمكن القول، باديءَ ذى بدء، أن المادة الأساسية للمنتوجات الخزفية هى الطين المحروق الذى يتحول إلى سليكوز [السليكا أى الرمل الناعم جدا] أو البلاستيك [مادة لدائنية أى طرية ليسهل تشكيلها] حسب المادة السائدة فى تكوينه.

وإما أن يُترك الطين عاريا وفى هذه الحالة يبدو فى مظهره كالطوب [الآجر] أو يغطى بطبقة البطانة التى تخفى اللون الحقيقى يمكن إضافة أنواع متعددة من الزخارف والطين وهو لايزال طريا [لينا] كما يمكن حز الآنية بخطوط غائرة [أخاديد] أثناء دورانها على العجلة [أى الدولاب] أو تزخرف بزخارف بارزة على طبقة البطانة حيث يتم ضغط العناصر الزخرفية وتوضع جنبا إلى جنب فى قالب أو تختم بصبغات منفصلة.

وبعد أن يجف الإناء ويحرق فى الفرن يزجج أى يغطى بطلاء زجاجى مخلوط بالرصاص مما يضفى عليه مظهره اللامع ويمنع فى نفس الوقت رشح الماء وقد يلوّن هذا الطلاء أو يترك كما هو بدون تلوين.

هذا ويستطيع الخزاف أن يضفى على آنيته طابع الثراء بإضافة الألوان المتعددة إليها وماتحدثه من تأثيرات حيث يمكن الحصول على عدد كبير من الطلاءات الزجاجية الملونة المختلفة بواسطة مزج الأكاسيد المعدنية بمواد مذابة عديمة اللون.

وفضلا عن أكسيد القصدير الذى يعطى اللون الأبيض فإن لوحة الألوان

تضم أكسيد الكوبالت لأعطاء اللون الأزرق وأكسيد النحاس لإعطاء اللون الأخضر واللون الأزرق التركوازى [الفيروزى] وأكسيد المنجنيز لأعطاء اللون البنى واللون البنفسجى الباذنجانى.

هذا وترسم الزخارف بفرشاة على طبقة البطانة التى تُغطى جسم الآنية ومن ثم تظهر هذه الزخارف تحت طبقة الطلاء الزجاجى وهذه هى الطريقة المستخدمة فى صناعة أوانى السيلكوز، أو ترسم الزخارف على طبقة الطلاء الزجاجى المعتم [غير الشفاف] نتيجة إضافة أكسيد القصدير إليها وهذه هى الطريقة المستخدمة فى صناعة الأوانى المطلية بالطلاء الزجاجى القصديرى [أى المعتم].

وقد كانت منطقة غرب آسيا هى أول بقعة شهدت ميلاد صناعة الخزف الإسلامى التى يرجع أصلها من غير شك إلى الطّوب المزجج فى القصور الأخمينية والمنتوجات الخزفية الغارثية [أو البارثيه] والساسانية.

ومهما يكن من أمر فإن الخزف الإسلامى لم يكن معروفا لدينا حتى بداية العصر العباسى (القرن ٣هـ/٩م)، ونحن ندين بمعلوماتنا الأولية والدقيقة عن هذه المنتوجات الخزفية إلى الحفائر التى أجريت فى مدينة سامراء (عاصمة الخلافة العباسية فيما بين ٢٢٣ - ٢٦٩هـ / ٨٣٨ - ٨٨٣م) وقد زودتنا هذه الحفائر بالعديد من الأوانى والقطع الخزفية التى تتميز بالتنوع الشديد والمهارة الفائقة فى التنفيذ وهو الأمر الذى يدعو إلى الاعتقاد بوجود عدد من مراحل التطور السابقة والتى لانعرف عنها شيئا [حتى الآن].

وقد وجدت فى سامرا، (علاوة على أنواع الخزف سواء المزجج أو غير المزجج أو المخروز أو المختوم) وثلاثة أنواع رئيسية من المصنوعات الخزفية:
النوع الأول هو الخزف الأبيض المزخرف بالنقاط والعناصر الكتابية غير المقروءة المنفذة باللون الأزرق الزرنيخ [بين الأزرق والأخضر].

النوع الثانى هو الخزف ذو الزخارف المتعددة الألوان ومن الواضح

أنه مستوحى من المنتوجات الحجرية الصينية التى ترجع إلى عصر أسرة تانج (القرنان ١ـ ٢هـ/٧ ـ ٨م).

والنوع الثالث والأخير هو الخزف المميز والمعروف بالخزف ذى البريق المعدنى [الفضار المذهب] ويمكن الحصول على زخارف هذا النوع من الخزف عن طريق مزج أكسيد الحديد مع بودرة الفضة أو النحاس الذى ينفصل عند درجة الانصهار ويوضع كسائل رقيق فوق الطبقة الزجاجية المعتمة [كنتيجة لإضافة القصدير إليها وتكون شفافة عند إضافة الرصاص إليها].

وتتدرج ألوانه من اللون الذهبى الباهت [الشاحب] إلى اللون الأحمر الياقوتى، أما درجات انعكاس تلك الألوان فتختلف حسب سقوط الضوء عليها.

وقد عثر فى مدينة سوسة على قطع أخرى مشابهة ولاشك أنها معاصرة خزف سامراء فى القرن ٣هـ/٩م]

ولقد كانت هذه المنتوجات الخزفية سواء فى بغداد أو فى غيرها من مراكز الخلافة العباسية تنافس فى مظهرها الأوانى المعدنية النفيسة ولكنها لم تتعرض مثلها إلى التحريم من جانب المتشددين [أى الفقهاء الذين أجمعوا على تحريم استعمال الأوانى الذهبية والفضية] ومن ثم صارت إحدى السلع التجارية الرائجة فى مجال التصدير إلى كافة الأقطار الإسلامية ويؤكد ذلك ماعثر عليه فى حفائر مدينة الزهراء الأندلسية من قطع عديدة تشبه مثيلتها فى سامراء، وأيضا أروع مجموعة من البلاطات الخزفية وصلت إلينا (ويقدر عددها بنحو ١٥٠ بلاطة [وفى رأى آخر ١٣٩ بلاطة) أرسلت من بغداد أو أى مركز صناعى آخر) وهى التى تكسو محراب جامع القيروان [بتونس].

وكانت مصانع الفسطاط بمصر هى أول من استخدمت أسلوب الزخرفة بالبريق المعدنى [وهو يشير بذلك إلى بعض القطع الزجاجية المزخرفة بالبريق المعدنى والتى ترجع إلى الربع الثالث من القرن ٢هـ/ ٨م] حيث ستقابلنا هذه المنتوجات مرة أخرى.

وقد قامت بلاد فارس بدور بارز فى تطور المنتوجات الخزفية منذ وقت مبكر، ويبدو أنها استفادت من التقاليد الأجنبية فضلاً عن التقاليد السابقة على العصر الإسلامى ويظهر ذلك جليا فى النوع المسمى بخزف «جيرى» وكانت زخارفه تنفذ بواسطة عمل حزوز كبيرة أو صغيرة فى طبقة البطانة التى تغطى جسم الآنية تحت طلاء زجاجى شفاف لامع وتتكون هذه الزخارف من رسوم تخطيطية تذكرنا بالحضارة الفارسية القديمة وقوامها مذابح النار فضلا عن أشكال الكائنات الحية من رسوم الأشخاص والحيوانات والطيور والأسود والتنين المنفذة بأسلوب شديد التحوير.

وتعتبر مدينة الرى (وتقع أطلالها الآن قرب طهران) من أقدم مراكز إنتاج الخزف فى إيران وقد استمر نشاطها الفنى مزدهرا حتى القرن ٧هـ/١٣م وهو يعد من أحسن الأنواع المعروفة لجامعى هذا النوع من التحف [أى تجار العاديات] وتظهر المنتوجات الخزفية لهذه المدينة تنوعا كبيراً سواء فى الشمل أو الأسلوب الصناعى [التقنية].

إن المنتوجات الخزفية المنفذة بالبريق المعدنى الذى غالبا مايكون ذا لون ذهبى مائل للاخضرار قد مثلت بحرية تامة، وقد أنتجت الرى أيضا، علاوة على البلاطات الخزفية [ترابيع القاشانى] التى تكسو أسطح الجدران والمشكلة على هيئة تخوت ثمانية مدببة العقد أو على هيئة أشكال صلبان ذات ثمانى أذرع متساوية، والقوارير والمزهريات المشكلة على هيئة رسوم حيوانية أو المزخرفة بالحيوانات البرية المنفذة بالحفر البارز.

ولقد كان الخزافون يفضلون تمثيل مناظر الكائنات الحية وهو الأمر الذى يعد أحد السمات المعروفة للذوق الفارسى إذ نشاهد فى داخل الأطباق وعلى حوافها وعلى الأبدان المنتفخة للقوارير وفى البلاطات الخزفية جنودا وصيادين على ظهور الخيل والحكام والموسيقيين الجالسين ذوى الوجوه والأجسام المثلثة وهى تذكرنا بمثيلتها فى تصاوير المخطوطات المعاصرة وقد نفذت هذه الأشكال الصغيرة على أرضية بيضاء أو زرقاء باهتة [شاحبة] وهم يرتدون ملابس ملونة رقيقة

موشاة بالذهب والكتابات ذات حروف مذهبة وهى تحكى الأساطير الإيرانية القديمة المرسومة على مثل هذه المنتوجات الخزفية وعلى الرغم من خراب الرى على يد جنكيز خان المغول ٦٢٤هـ/١٢٢٧م [الصواب ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م] وما أصاب صُناع خزفها من ضعف وفقر إلا أنهم استمروا فى إنتاج المنتوجات الخزفية بأساليبهم المعهودة ويوجد عدد من القطع الخرفية المزخرفة بأسلوب الظل الأسود [السلويت] على خلفية خضراء وهى ترجع إلى تلك الفترة ومن الواضح وجود صلة بين وصول المغول وبين إقامة عدد من المخازن التى وجدت فى حفائر جرجان فالقطع التى اكتشفت سليمة تماما كانت قد حفظت فى جرار كبيرة أو دفنت أثناء الغزو وترجع هذه المنتوجات إلى أواخر القرنين ٥ ـ ٦ هـ /١١ ـ ١٢ م وربما يرجع بعضها إلى فترة سابقة عن ذلك.

وتشتمل هذه القطع على أوان ذات أرضية زبدية اللون أو «تركوازية»، كما توجد أيضا بعض الأوانى التى يبدو أنها مستوردة من مدينة ساوة. هذا وقد استمرت صناعة الخزف مزدهرة خلال فترة السيطرة المغولية وخاصة فى المناطق الفارسية وفى آمل وساوة وقاشان فضلا عن شمال شرق سمرقند.

ويعتقد أن الأوانى ذات الزخارف الهندسية والنباتية والحيوانية المنفذة بتحوير شديد والمحفورة فى طبقة البطانة [أى تحت الطلاء] والملونة بلمسات من اللون الأخضر والأرجوانى قد صُنعت فى آمل فيما بين القرنين ٥ ـ ٧هـ/ ١١ ـ ١٣م.

وبرزت خلال العصر المغولى مراكز صناعية جديدة مثل سلطان آباد وقد كان للتأثير الصينى أثره الواضح على حكام إيران الجدد الذين عولوا على إحضار الخزافين الصينيين فضلا عن استقدام المصورين إلى الأراضى المحتلة.

وقد استمرت التأثيرات الصينية باقية حتى زمن الصفويين ويشهد على ذلك أوان تنسب إلى كرمان وتؤرخ

بعصر الشاه عباس (٩٩٥ ـ ١٠٣٧هـ/ ١٥٨٧ ـ ١٦٢٨م) وقوام زخرفتها رسوم الحيوانات الخرافية المفعمة بالحيوية والمتأثرة بمثيلتها فى أوانى الشرق الأقصى [أى الأوانى الخزفية الصينية].

وقد أثبتت الحفائر الأثرية التى أجراها الأمريكان قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية ازدهار صناعة الخزف فى نيسابور ببلاد ماوراء النهر [إقليم خراسان أو آسيا الوسطى أو التركستان الغربية] وقد بلغت هذه الصناعة الغاية خلال العصر السامانى من الثانى إلى الخامس الهجرى ٨ ـ ١١م، وعلى مايبدو فإن تلك الأوانى هى الأولى التى غطيت بطبقة زجاجية لامعة شفافة وتتراوح ألوانها بين الأصفر الليمونى والأخضر والأحمر الطوبى أما زخارفها فمجموعات غير متجانسة من الزخارف الهندسية والعناصر الكتابية غير المقروءة والأزهار والحيوانات وأشكال الكائنات الحية وتحدد هذه الزخارف خطوط سوداء وربما تكون مشتقة من فارس القديمة.

كذلك فإنه يتضح من أوانى داغستان فى الجنوب الغربى للقوقاز وفى الأطباق المنسوبة إلى مدينة كوباجى الصغيرة بقاء التأثيرات الصينية المتأخرة فضلا عن الخصائص المميزة للخزف التركى فى آسيا الصغرى [الأناضول وهى تركيا الآن]. وقوام زخارفها المرسومة تحت الطلاء، والذى إما أن يكون عديم اللون أو ذا لون أخضر أو أزرق وغالبا ماتكون به تشققات، عبارة عن رسوم أزهار محورة وحيوانات منفذة عادة بأسلوب الظل [السلويت] أو أشخاص مصممون على أرضية نباتية

وقد أنتجت بلاد فارس أيضا، علاوة على أشكال [الفاظات] المزهريات والأطباق إنتاجا وفيرا من المنتوجات الخزفية الأخرى للأغراض المعمارية مما أضاف البهجة والرونق إلى تلك المبانى ذات النسب المعماية والفنية الدقيقة..

ومن بينها الفسيفساء الخزفية والبلاطات الخزفية التى تكسو العمائر سواء من الداخل أو الخارج فضلا عن القباب والمآذن المشوقة والمداخل وقوام

زخارفها عبارة عن زخارف هندسية وكتابية ونباتية وأهم الألوان المستخدمة هى الأزرق الفاتح أو الداكن

كذلك شاعت المحاريب الخزفية وبصفة خاصة التى صنعت فى قاشان وهى عبارة عن حشوات وسطى مسطحة [غير مجوفة] تكتنفها من جانبها أعمدة تتوجها عقود فارسية.

وقد ترتب على استقرار الأتراك السلاجقة فى آسيا الصغرى [الأناضول] انتشار الفن الفارسى انتشاراً ملحوظاً حيث ذخرت قونية (التى أصبحت عاصمة سلطنة سلاجقة الروم وشيد بها السلاطين المنشآت المتعددة) بالعديد من الصناع لاسيما الخزافين من أهل خراسان كنتيجة طبيعية للغزو المغولى لبلادهم.

وترجع إلى القرنين ٦ ـ ٧هـ/ ١٢ ـ ١٣م بضعة أسوار رائعة مكسوة من الداخل بالطوب المزجج من جهة أو بلاطات الفسيفساء والبلاطات المتعددة الألوان من جهة ثانية.

ولقد توقفت صناعة الخزف فى الأناضول بسقوط سلطنة سلاجقة الروم فى قونية فى مستهل القرن الثامن الهجرى (١٤م) ولكنها سرعان ماعادت إلى الازدهار بفضل الأتراك العثمانيين الذين اتخذوا بورصة [أوبروسه] عاصمة لهم فى عام ٧٢٦هـ/١٣٢٦م وقاموا بتجميلها بالعمائر الرائعة المكسوة بالبلاطات الخزفية التى كانت سمة سائدة وقتئذ وكانت المساجد والترب هى أكثر هذه العمائر إتقانا وبالرغم من ذلك لم تكن بورصة مركزا للصناعة وإنما كانت مدينة أزنيق [مدينة نيقية القديمة] التى لاتبعد كثيرا عنها والتى استمرت مركزا مزدهرا لمدة قرنين (من أواخر القرن ٨هـ/ ١٤م إلى أواخر القرن ١٠هـ/ ١٦م) ومرت الصناعات الخزفية خلالهما بمراحل مختلفة من التطور فى الأسلوب الفنى والصناعى.

كان التأثير الايرانى مايزال واضحا جدا فى بداية القرن ١٠هـ / ١٦م ولكن منذ أواخر هذا القرن بدأ الخزافون يحررون أنفسهم من هذه التقاليد حيث بلغت منتوجات أزنيق

الخزفية المتعددة الألوان الغاية واكتسبت الخصائص التركية المميزة.

هذا وقد رسمت الزخارف فوق طبقة البطانة وأضيفت إلى الألوان المستخدمة بالفعل (وهى الأزرق الزرنيخى والتركواز والأخضر النحاسى) اللون الأسود لتحديد المساحات الملونة واللون الأحمر الطماطمى الرائع الذى يظهر بارزاً على سطوح البلاطات والأوانى الخزفية.

أما تكوين الحشوات المصنوعة فى بلاطات مستطيلة فيعتمد بصفة أساسية على الزخارف النباتية حيث نشاهد الزهور الأربع التقليدية وهى: الورد والياسمين والخشخاش والتوليب [زهرة اللاله].

وقد توقفت أزنيق عن الانتاج خلال القرن ١١هـ/١٧م وحلت محلها مدينة كوتاهية التى كان إنتاجها نسخة مكررة من إنتاج أزنيق سواء فى الأسلوب الصناعى أو الفنى ولكن دون أن تصل إلى نفس الدرجة من الإتقان.

كذلك انتقل مجد أزنيق الآفل إلى أسطنبول حيث أنشئت الأفران [المصانع] فى منطقة «تكفورسراى» فى بداية القرن ١٢هـ/١٨م.

وينسب إلى دمشق بعض الأطباق الرائعة الشبيهة بالأوانى الأناضولية إلا أنها تختلف عنها كثيرا سواء من حيث الألوان حيث لم يستخدم اللون الأحمر الطماطمى واستخدم اللون الأرجوانى والأخضر أو من حيث رسم التصميمات الزخرفية التى كانت على درجة أقل من حيث واقعيتها [الأسلوب الطبيعى أو الواقعى] وحساسيتها فضلا عن إعطاء درجة كبيرة من الاهتمام بالخلفية.

ومن المعروف أن صناعة الزجاج قد بدأت أولا فى مصر، وقد صنع المصريون القدماء أيضا الخزف كما عرفوا استخدام الترجيج [أى طلاء المواد المصنوعة من الطين أو الحجر بمادة الزجاج الذائب]

وإذا لم يكن البريق المعدنى قد ابتكر أولا فى مصر كما يعتقد بعض العلماء فإنه على الأقل قد صنع فيها منذ فترة

مبكرة جدا كتقليد لمثيله فى العراق حيث توجد بعض القطع من الخزف ذى البريق المعدنى تشبه مثيلتها فى سامراء. وهى مؤرخة بالقرن ٣هـ/٩م أى خلال العصر الطولونى أو قبله بقليل. وتتكون زخارف هذه الأوانى من أشكال آدمية غريبة إلى حد ما وعناصر كتابية غير مقروءة وتمتاز هذه الزخارف بكبر حجمها وسذاجة رسمها. هذا ولم تلبث أن تطورت هذه الأوانى تطوراً كبيراً خلال القرنين ٥ ـ ٦هـ/ ١١ ـ ١٢م تحت حكم الفاطميين.

إن التنوع الكبير للقطع والأطباق والمصابيح والتماثيل الصغيرة يوضح ليس فقط التحرير من الاعتقاد المتشدد تجاه التصوير وإنما يؤكد أيضا طابع الرقى الذى صبغ فنون العصر الفاطمى قاطبة.

وقد زينت الأسطح المغطاه بالبريق المعدنى الذهبى الرائع بتفاصيل من مادة البريق نفسها حددت بدقة شديدة مما أضفى عليها مظهراً فخما، وتضم قائمة هذه الزخارف الحيوانات ذوات الأربع والطيور أو الأسماك وأيضا الأشكال الآدمية من رجال معممين ونساء مسترسلات الشعور،

كذلك فإن رسم الصليب وتمثيل السيد المسيح [عليه السلام] وفوق رأسه هالة يدعونا للاعتقاد بوجود صناع أقباط [أى من مسيحيى مصر]

وقد شهد العصر ذاته ازدهار نوع آخر من الخزف هو المعروف بالخزف ذى الزخارف المحفورة تحت طلاء زجاجى ذى لون واحد وخاصة لون السيلادون الصينى الأخضر الضارب إلى الرمادى.

إن كميات القطع الخزفية [الكسرات] التى ألقاها الخزافون على أكوام النفايات لتكشف عن مدى نشاط الأفران [المصانع] فى الفسطاط.

وقد ظهر خلال القرن ٧ هـ/١٣م أسلوب صناعى جديد لرسم الزخارف على بدن الآنية تحت طلاء زجاجى وسميك ولامع وغالبا، ماتكون به تشققات، أما الزخارف فترسم بالفرشاة وتتكون من رسوم الحيوانات المنفذة بإسلوب الظل [السلويت] المظلل باللون الأسود وحتى يمكن أن نكمل

هذه الدراسة السريعة عن فن الخزف في مصر يجب أن نذكر شيئا عن الخزف ذى الزخارف المحفورة تحت طلاء زجاجي أصغر أو أخضر [وهو المعروف باسم الفخار المطلى بالميناء المتعددة الألوان].

وتشتمل هذه الأوانى التى كانت مخصصة أصلا للاستخدام المنزلى على نقوش كتابية ورنوك الأمراء وهى شارات تدل على الوظائف المختلفة وقد تكون بسيطة أو مركبة] وقد صنعت هذه الأوانى لهؤلاء الأمراء كما صنعت كل من سوريا وفلسطين أوانى من نفس هذا النوع خلال ذلك العصر أيضا [أى العصر المملوكى].

أما بالنسبة لشمال إفريقية فقد كانت على الأقل حتى القرن ٦هـ/١٢م امتداداً فنيا للشرق الأدنى ومصر فقد أرسلت إلى القيروان بلاطات من الخزف ذى البريق المعدنى [الفضار المذهب] من بغداد فى القرن ٣هـ/٩م [حوالى منتصف هذا القرن على وجه التحديد] ومن الجائز قيام صناع الخزف المحليين بإكمال هذه المجموعة.

وقد عثر فى قصر بقلعة بنى حماد بالجزائر يؤرخ بالقرن ٥ هـ١١/م على أرضية مصنوعة من البلاطات الخزفية ذات البريق المعدنى وهى على هيئة أشكال نجمية ومتقاطعة ورغم أنها تتطابق مع الطراز الفارسى إلا أنه من المحتمل جدًا أنها من الانتاج المحلى.

إن الكميات الكبيرة من خزف قلعة بنى حماد والزيريين فى القيروان (بتونس) تتميز بخصائص ذات سمات مستقلة [أى محلية] للغاية.

وبالإضافة إلى العناصر المعمارية والمقرنصات (المقربصات) والأوانى المزججة باللون الأخضر ذات الزخارف المحزوزة أو المختومة، كشفت الحفائر الأثرية عن أوانٍ ذات طلاء زجاجى متعدد الألوان رسمت زخارفها فوق طبقة البطانة وقد نفذت هذه الزخارف المتنوعة والدقيقة بأسلوب الظل [السلويت] وقوام هذه الزخارف أشكال مثلثة وبيضاوية وأشكال آدمية وحيوانية يمكن أن نميزها عن النماذج الشرقية أما الألوان فتنحصر فى اللون البنى المنجنيزى والأخضر النحاسى

ونادراً ما يستخدم اللون الأصفر كما استخدم اللون الأزرق الزرنيخى فى فترة متأخرة.

وقد أنتجت بجاية خلال القرن ٦هـ/١٢م الخزف المتعدد الألوان بعد أن رحل إليها الصناع من القيروان والقلعة (أى قلعة بنى حماد) كنتيجة لغزو العرب الرحل لبلادهم. ومن جهة أخرى فقد استفادت بجاية، وهى المدينة الساحلية، من واردات الأندلس إليها.

وقد أنتجت أسبانيا الأوانى الخزفية الرائعة وكشفت الحفائر الأثرية فى مدينة الزهراء عن كميات كبيرة من الخزف المزخرف بخطوط ملونة باللون البنى المنجنيزى أما الأسطح فملونة باللون الأخضر النحاسى، وتؤرخ هذه الأوانى مثلها فى ذلك مثل المدينة بالقرن ٤هـ/١٠م وهى مشابهة لنماذج مغربية ترجع إلى تاريخ متأخر.

كذلك فإن الخزف الإسلامى فى صقلية (القرن ٦هـ/١٢م) مشابه تماما لتلك الأنواع.

والحق أن هذا المظهر لهذه المجموعة الواحدة والمتجانسة تماما من أوانى الغرب الإسلامى يثير مشكلة عن كيفية إيجاد مبرر لهذا الطابع

وقد أثبتت حفائر مدينة الزهراء أن أسبانيا فى القرن ٤هـ/١٠م كانت على دراية بأوانى البريق المعدنى المستورد من الشرق ومع ذلك فإن شبه جزيرة أيبريا كانت تملك مراكز صناعية أيضا ومنها مالقه التى أنتجت فيما بين القرنين السابع والتاسع الهجرى (١٣ - ١٥م) أطباقاً من ذات البريق المعدنى الذهبى وجراراً [قدوراً] كبيرة من النوع المعروف برسم جرار [أوقدور] الحمراء والذى يعد أكثرها شهرة.

إن جمال ودقة تلك الجرار الخزفية الكبيرة نجد صداه فى المزهريات ذات الزخارف البارزة والتى يبدو أنها تنتمى إلى نفس الأصل وربما تؤرخ بنفس الفترة أيضا وقد تترك العجينة دون طلاء زجاجى أو تغطى بالميناء الزجاجية الخضراء، أما الزخارف فترتّب فى صفوف أفقية يعلو بعضها البعض وهى تشتمل على البائكات الصماء والنقوش الكتابية والعناصر المتداخلة أو المتشابكة وأحيانا الرسوم

الحيوانية، وقد وجد نفس الأسلوب الصناعى والزخرفى فى الآبار والخزانات الموجودة فى الأندلس وكذلك المغرب ومنها مجموعة رائعة بسيدى بو عثمان شمال مراكش وربما ترجع إلى القرن ٦هـ/١٢م. ومنذ هذا القرن لعب الخزف فى كل من أسبانيا والمغرب دوراً هاما فى الزخرفة المعمارية.

إن البلاطات المزججة التى ظهرت أولا فى فارس ثم فى إفريقية [أى تونس] قد ارتبطت بزخرفة المآذن وجعلت على هيئة حشوات كسيت بها الحجرات، وإن مهارة الصناع، ولاسيما المتخصصون فى الزليج، فى قطع وتشكيل البلاطات ذات اللون الواحد وتجميعها على هيئة أشكال من الزخارف الهندسيةوالكتابية والنباتية لهو شئ يدعو للدهشة حقا.

وكانوا على نفس الدرجة من المهارة فى نوع من الخزف المعروف المحفور والذى يقوم على كشط طبقة الطلاء الزجاجى بأداة حفر، ولذلك تترك العناصر الزخرفية كما هى. ونتوقف أخيرًا عند الخزف ذى الفواصل الجافة وهو المعروف فى الأسبانية بإسم (الكورداسيكا) وتستخدم فيه نفس العناصر الزخرفية الهندسية المتداخلة أو المتشابكة

والتى توحى من بعيد بإحساس كما لو كانت أحد الأعمال المفعمة وهو أسلوب صناعى قديم جدا يشبه الطوب المزجج فى القصور الأخمينية بسوسة.

وهناك خط أسود يحدد كل سطح ولهذا الخط مكانة هامة فى التكوين حيث يمنع اختلاط الألوان القريبة بعضها ببعض هذا ولم يستخدم مثل هذا الأسلوب الصناعى أى واحد من خزافى سامرا ومدينة الزهراء وإنما استخدم فى شمال إفريقيا فى القرنين الخامس والسادس للهجرة ١١، ١٢م.

وقد بلغت مراكز الصناعة الأسبانية وبخاصة اشبيلية درجة عالية من المهارة فى استخدام كل من الأسلوبين الصناعيين (الكورداسيكا والكونكا) حيث حل محل الخط الأسود خط رفيع محزوز فى العجينة لفصل الألوان بعضها عن بعض.

ولم يلبث أن انتقل هذا الأسلوب إلى تونس مع المسلمين الأسبان عندما تم نفيهم إلى هناك فى مستهل القرن ١١هـ/١٧م وقد شهد عصر المدجنين انتقال مصانع أوانى البريق المعدنى من منيشه إلى مالقه، وزخرفت أوانى «باترنا» بنفس الأسلوب باستخدام اللونين الأخضر والبنى.

ويبدو أن منطقة فالنسيا خلال القرنين ٨ ـ ٩هـ/ ١٤ ـ ١٥م كانت بمثابة المركز الصناعى الأخير لتراث الخلافة الأندلسية.

وقد ظل فن الخزف يتمتع بشهرة فى شمال إفريقيا وماتزال مراكش تحتفظ بصانعى الزليج، كما كان خزافو فاس حتى وقت قريب على دراية بكيفية صناعة الأوانى ذات الزخارف الزرقاء أو المتعددة الألوان فضلا عن أنواع مبتكرة من الأطباق.

وشاع فى الجزائر خلال العصر العثمانى استخدام كميات كبيرة من البلاطات الخزفية ولكنها كانت مستوردة بالكامل من أوربا.

لم تنس تونس، وبخاصة تونس العاصمة، الفنون الخزفية التى تعود إلى العصور الوسطى.

والحق أن صناعة الأوانى ذات الطلاء الزجاجى المعتم لإضافة القصدير إليه لم تتوقف طالما كانت هناك حاجة إليها.

وقد شهدت القرون القليلة الماضية صناعة المزهريات التى احتفظت بالألوان القديمة بدرجة رائعة فضلا عن الحشوات المزخرفة بالبائكات الصماء وقد انصهرت فى هذه المزهريات والتغطيات التقاليد المحلية مع إسهامات من الليفانت.

المصادر:

1) A. Lane: *Early Islamic pottery.*

2) H. Wallis : *Persian Lustre Vases, London* 1899.

3) A.U.Pope : *The ceramic art in Islamic times (A survery of Persian art, in, v),* Oxford 1938-9.

4) Dimand : *Handbook of Muhamedan art,* 19558, 158-229.

د. محمد حمزة [جورج مارسيه G.Marçais]

فدائی

وكثيـرا ما يُنْطق «فداوى» وهو لفظ يطلق على كل من يـضـحى بحـيـاته من أجل آخر كما ينعت به هؤلاء الاشخاص الذين يكـرِّسـون أنفـسـهم لخـدمـة مـعتـقـداتهم الدينيـة أو السـيـاسيـة، ويسـتـخـدم هذا الاسم بين فـرقـة الاسماعيلية النزارية على من يخاطرون بأرواحهم لاغتيال اعـداء الفرقة واحيانا يسـتأجـرهم حلفاء النزاريين ليـقومـوا بمثل هذه الأعمال؛ وقد يقومون بها لقاء أجر نقـدى يأخذونه وقـد أصبـحوا فى ألموت [بالشـام] فى السنوات الأخـيـرة طائفـة قائمة بـذاتها، وإن جرت الـعادة على أن عمليات الاغتيال كانت توكل فى العادة لمن يستطيع انجازها ويصلح لها، وتشيـر اليهم أخبار العـصور الوسطى على أنهـم قـوم دربوا أحـسن تدريب حـتى صـاروا اختـصـاصـيين فى هذا المجال وتقوم هذه الاخبار على ما تقدمه الأخـبار الإسـلاميـة فى تلك العصـور بشأنهم، وربما دخل بعـضـها كثـير من الخيـال مما أدى إلى القول باسـتـعـمال «الحشيش» فى تحريك الفدائى ولكن لا يوجد شاهد على هذا القول.

ويطلق لفـظ «فـداوى» فى الجـزائر على راوى الملاحم والأعمـال البطولية، واذا قيل «فدويه» فإنه يقصد بها القصة أو الأغنيـة التى تتـغنى أوتروى أعمـال البطولة كـمـا أطـلق لفظ «فـداوى» فى اثناء الثـورة الايرانيـة بالدرجـة الأولى على انصار الحزب الجـمهورى ثم اريد به فيـما بعد الاشـخاص المدافـعون عن الأفكار الحرة وعن الدستور.

وكـان «الفدائى» اسـمـا مسـتعـارًا للشيـخزادة لاهجى الذى أرسلـه الشاه إسماعيـل الصفوى كسفيـر لمحمد خان شيـبانى ثم تقاعـد فيمـا بعد وبقى فى شيراز حيث توفى هناك، كما كان أيضا اسما مستعاراً لسـيد ميرزا سعيد الذى عاش فى أصفهان وكـان الشاعر الأثير عند محمد شاه قاجار.

المصادر:

(١) ابن خلدون : ترجمة De Slane : جزء١ ، ص٢٢١، ٥، باريس ١٨٦٣ – ١٨٦٨.

(٢) Lane : *Modern Egyptians, ii,* 147.

أمل رواش [هيئة التحرير]

فدية

«فـدْيَة»، «افتـداء» (سـورة البقـرة، الآيتانَ ١٨٣، ١٨٤: «يأيهـا الذين آمنوا كتب عليكم الصيـام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقـون. أياماً معدودات فـمن كان منكم مـريضـاً أو على سفـر فعدة من أيام أخـر وعلى الذين يطيقونه فـدية طعـام مـسكين..»؛ والآية ١٩٦: «وأتموا الحج والعمرة لله فـإن أُحصرتم فـما استـيسـر من الهدى ولا تحلقـوا رُءُوسكُم حـتى يبلغ الهـدى محله فـمن كان منكم مريـضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك..»). يفـرض القــرآن الكريم الفـديـة ها هنا لأمـور تطرأ بالنسـبة لأداء فـريضـتى الصيـام والحـج، وفى حـالات أخـرى يفـرضهـا عند إغـفال بعض الفـرائض والشعائر. وبالتفاسير تفاصيل اضافية مـسـهبـة فى هذا الشـأن، وفى جـاوة وسـومطرة يطلقـون كلمـة باديا Padya وتعنى الفـدية التى يـقدمـهـا الانسـان تكفيرا عمـا يفوته من صلوات فى فترة حـياته، وفـى سـوريا وشـرق الأردن يطلقــون اسم (فَــدْى) أو (فَــدْ) على مايذبحونه تقرباً إلى الله لحماية أطفالهم وممتلكاتهم (بيوت أو ماشـية) من سوء الطالع أو الدمـار، كـمـا يطـلقـونه على الذبيحة التى تُذبح عند خروج «الميت».

وفى مراكش تطلق كلمة «فدية» على احتفال غـريب الشأن، يجرى أيضا فى أنحاء كثيـرة من الجزائر باسم «فدوى» يصنع فـيـه رجل كل تجهـيـزات دفنه (كفنه) يرتل عليها عدد من «الطلباء» ما تيــسـر من آيـات القـرآن الـكريم التى تعـارف على تلاوتهـا عـند دفن الموتى. (انظـر W. Marçais : *Textes arabes de Tanger (Bibl. de L'Ecole des Langues Orient. Viv.*، مـــجـلد ٤) ص٤٠٩

المسرد.

المصادر:

(١) S. Curtiss: *Primative Semitic rel-gion today*, Chap. XVi, London 1902.

(٢) T. Canaan : *Mohammedan saints and sactuairies in Palestine*, 1164-6.

(٣) H. Granqvist : *Child problems among the Arabs, Helsing fors*, 1950, 131-2.

حسن شكرى [تشلهود J. Chelhod]

فذلكة

خلاصة أو مجمل وهى مشتقة من الفعل العربى فذلك، وهى من قول الحاسب إذا أجمل حسابه: فذلك كذا وكذا إشارة إلى حاصل الحساب ونتيجته. وبجانب الاستخدام الرياضى لهذا المصطلح، فإنه استخدم كذلك فى تلخيص العرائض والتقرير، أو غير ذلك من الوثائق ومثال ذلك التقارير الموجزة عن الشكاوى المقدمة للديوان الهمايونى (فى الدولة العثمانية). وقد اكتسب هذا المصطلح معنى «الخلاصة الوافية» مع التوسع فى استخدامه وهو مستخدم بهذا المعنى فى عنوانين لعملين مشهورين عن التاريخ العثمانى، كتب أحدهما فى القرن السابع عشر كاتب جلبى، وكتب الآخر فى القرن التاسع عشر أحمد وفيق باشا.

حسن شكرى [هيئة التحرير]

الفرات

الاسم العربى لنهر الفرات، وكان السومريون يدعونه «بو ـ را ـ نو ـ نو» والآشوريون «بوراتو» وفى الفارسية القديمة «أوفْراتو» ومنها جاءت «فرات» فى الفارسية الوسطى و «فيرات» فى التركية الحديثة.

ويتكون المجرى الرئيسى للنهر من التقاء رافدين هامين فى جنوب تركيا الحالية هما كاراسو (٤٥٠ كيلو مترًا) ومراد سويو (٦٥٠ كيلو مترًا).

ويستمد الأول ماءه من الأنهار الكثيرة التى تنحدر من الجبال العالية الواقعة فى شمال سهل أرزورُم، (أرض الروم) ومنه يتجه غربًا عبر خوانق صخرية ثم جنوبًا فغربًا حتى يصل إلى سهل ارزينكان (١٢٠٠ متر فوق سطح البحر)، ثم يتجه صوب الجنوب الشرقى، وبالقرب من كبَان (على ارتفاع ٦٨٠م) يلتقى بالرافد الثانى «مراد سويو» الذى ينبع من جبال الألاداغ وتنديريك البركانية شمال بحيرة فان، ثم ينحدر غربًا ليعبر سهل كاراكوزيه، ثم يخترق عدة خوانق صخرية حادة وسهولاً فسيحة حتى يدخل من الشمال سهل موص (موش)، ويتجه غربًا حتى يلتقى بنهر كاراسو.

ولا يُعرف على وجه الدقة سبب تسمية هذا الرافد بمرادسو، ولكنه فى الماضى كان يعرف باسم أرسانياس، وتشير بعض المراجع الغربية لهذين الرافدين تحت اسم الفرات الغربى (كاراسو) والفرات الشرقى (مرادسو).

ثم ينحدر الفرات من الجبال صوب الجنوب ليفصل أرض الجزيرة عن الشام أسفل سمساط.

وكانت تصب فيه روافد عدة فى هذه المنطقة أهمها نهر سَنْجَة أو النهر الأزرق الذى كانت تقوم عليه قناطر سَنْجَة الشهيرة. ثم يمر بمنطقة قلعة الروم الصخرية ومعبر البيرة الذى اكتسب أهمية كبرى أثناء الحروب الصليبية وأسفلهما كان يصب نهر الساجور.

ويدخل النهر سوريا الحالية عند منطقة جرابلس، ثم يتجه شرقًا بعد مخاضتى قلعة النجم والرقة، ويصبح صالحًا للملاحة.

ويمر بمنطقة صفين (غرب الرقة) التى شهدت المعركة الشهيرة، وبالقرب منها أطلال قلعة جَعْبَر القديمة حيث ضريح سليمان شاه.

وأسفل الرقة كان يصب فيه نهر البليخ الذى ينبع من منطقة حران، ثم يصل إلى الفرات ثم إلى منطقة دير الزور (قَرقيسياء القديمة)، وجنوبها يصب نهر الخابور، ويقال إن الخابور كان يؤلف مع أحد روافده مجرى صالحاً للملاحة يربط بين نهرى دجلة والفرات، ولكن الشكوك تحوم حول صحة هذه الرواية.

ثم يدخل الفرات أرض الرافدين (ميزوبوتميا) عند منطقة عنة التى كانت تشتهر فى العصور الوسطى بنخيلها ومنها امتدت زراعته فى حوض الفرات.

وعند منطقة الأنبار كانت تبدأ شبكة القنوات الكبرى المتفرعة من قناة بابل التى حفرت فى عهد سحيق القدم، ولكن لم يبق منها سوى القليل اليوم، وكانت تخرج من الفرات إلى دجلة أربعة أنهار هى عيسى وصَرصَر والملك وكوثا وربما كانت من بقايا تلك الشبكة (انظر مادة دجلة).

وكان الفرات ينقسم بعدها إلى فرعين، الغربى منهما يمر بالكوفة وينتهى عند البطحة غرب واسط، وكان يسمى بالعلقمى، أما الشرقى منهما،

فكان يوازى فى قسمه الأول مجرى نهر الفرات الحديث حتى بدأ، منذ حوالى عام ١٨٨٩م، فى صب معظم مياهه فى فرع الهندية. وكان هذا الفرع الشرقى ينقسم بدوره بالقرب من بابل، فيخرج منه فرع إلى دجلة يعرف باسم نهر سورا الأعلى أو نهر النيل ويمر بمدينة النيل (النيلية الحديثة)، أما الغربى فكان يسمى نهر سورا الأسفل ولسنا نعرف مدى مطابقة مجراه مع مجرى الفرات الحالى أو قناتى النيل وشط الكار اللتين تسيران فى اتجاه جنوبى شرقى. وكان هذا الفرع ينتهى هو الآخر فى منطقة مناقع البطحة، ويخرج منه نهر آخر يعرف باسم أبى الأسد، وربما كان مجراه نفس المجرى الأسفل لنهر الفرات.

تلك هى الملامح العامة التى نستخلصها من مؤلفات الجغرافيين العرب لمجرى نهر الفرات قديمًا، وقد تغير مجرى هذا النهر على مر العصور، وأدرك العرب القدماء أنفسهم هذا، فنرى المسعودى فى مروج الذهب يشير إلى أن السفن البحرية كانت تصل قديمًا إلى النجف فى مجرى النهر «العتيق».

ويصل طول نهر الفرات من نقطة التقاء كاراسو ومرادسويو حتى البصرة ٢٣٣٣ كيلو مترًا مربعًا. وهو يروى حوضًا عظيمًا تقدر مساحته فى سوريا بحوالى ٢٢٩ ألف كيلو متر مربع وفى العراق ٤٤٤ ألف كيلو متر مربع، ولكن معظم أرض الحوض فى تلك المنطقة صحراوية ولا تغذيه بالمياه.

لذا يستمد النهر مياهه من المنطقة الجبلية الشمالية. ومتوسط تدفق المياه السنوى فى منطقة هيت فى منتصف مجراه تقريبًا ٨٣٨ مترًا مربعًا فى الثانية، وهو معدل غير كبير إذا قورن بنهر الراين (٢٢٠٠ متر مربع فى الثانية واللوار ٩٣٥ مترا مربعاً فى الثانية).

ويتذبذب معدل تدفق المياه من سنة إلى أخرى، فقد يرتفع فى منطقة هيت إلى ١١٤٠ مترًا مربعًا فى الثانية كما حدث عام ١٩٤١م، وقد ينخفض إلى ٣٨٢م مترًا كما حدث عام ١٩٣١م. كما أن منسوب المياه يتذبذب من فصل إلى آخر، فهو أعلى فى الشتاء منه فى الصيف.

ويختلف انحدار مجرى النهر من بلد إلى آخر، ففى تركيا الجبلية يكون

الانحدار شديدًا.والتيار قويا، بينما هو فى أرض الجزيرة فى شمال سوريا يسير، حيث يقدر معدل الانحدار بين جرابلس وهيت بـ ٣٠سم فى الكيلو متر، ثم ينخفض المعدل إلى ١٠سم فى الجنوب، وينخفض فى أقصى الجنوب إلى ٣سم.

ومجرى الفرات فى شمال أرض الرافدين أعلى من مجرى دجلة، ومن ثم تخرج منه قنوات الرى التى تسير فى اتجاه الشرق والجنوب الشرقى، ومن المستحيل حفر قنوات تسير غربًا بسبب حافة الهضبة السورية، بينما يروى الجنوب بقنوات تخرج من دجلة. ويسير الفرات فى قسمه الجنوبى محاذيًا للهضبة الشرقية الصحراوية حتى يلتقى بدجلة ليكون مجرى شط العرب الذى يصب فى الخليج العربى جنوب البصرة. وكان بالمنطقة الجنوبية مستنقع كبير يقال إنه ظهر فى القرن الخامس ويعتقد البعض أنه تخلف عن الفيضان الهائل الذى أصاب المنطقة عام ٦٢٩م. وكان يمتد من السَمَاوة حتى شط العرب.

وكان الشغل الشاغل لسكان أرض الرافدين على مر العصور بناء الجسور العالية لحماية أرضهم من أخطار تلك الفيضانات العالية، ولكن أملهم هذا لم يتحقق إلا فى العصر الحديث بفضل مشروعات الرى العملاقة.

أحمد صليحة [ر. هارتمان . دو فوما

[R. Hartmann E.de Vaumas

الفرائض

جمع فريضة، ويقصد بها فى اللغة ما فرض من الصدقة فى السائمة، كما أن الفرائض علم تعرف به كيفية تقسيم التركة على مستحقيها الذين ينعتون بذوى الفريضة أو أصحابها حسبما جاء فى القرآن الكريم فى سورة النساء (آية ١١، ١٢، و ١٧٦.

ولقد فصلّ الشرع الإسلامى ماجاء فى القرآن الكريم.

وإن القواعد المتعلقة بالفرائض لتمثل لنا الظواهر المثالية لقانون الإرث فى الإسلام ونظرا لأهميتها فإن جميع ما يتعلق بتنظيم الوراثة يعرف بعلم الفرائض.

المصادر:

(١) J. Schacht : *Introduction to Islamic Law (Forthcaring),* *Chap. 23 (With bibiography).*

(٢) Juynboll : *Handbuch, Leiden* 1910 247-550.

(٣) F. Peltierand G.H. Bouquest: *Les successions agnatiques mitigées,* Paris, 1935.

حسن حبشى [هيئة التحرير]

الفرائضيون

تأسست هذه الطائفة فى البنغال الشرقية فى عام ١٨٠٤م تقريبا، على يد «حاجى شريعة الله» الذى ولد من أبوين غير معروفين، أقاما فى قرية «بهادرپور» Bahdurpur فى إقليم «فريدپور» ـ وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ذهب فى رحلة الحج إلى مكة، ولكنه ـ بدلا من أن يعود كما هى العادة ـ بقى تلميذا ومريدا للشيخ طاهر السنبل المكى، زعيم طائفة الشافعية هناك فى تلك الأيام وفى عام ١٨٠٢م وبعد غياب عشرين عاما، عاد إلى الهند، محاورا ماهرا ودارسا جيدا للعربية..

وفى طريقه إلى بلدته وقع فى أيدى عصابة من اللصوص سلبوه كل شىء حتى تذكاراته وكتبه وما ادخره فى أثناء إقامته بالجزيرة العربية. وعندما وجد أن الحياة لا تطاق بدون كتب أو تذكارات، انضم إلى العصابة، وشاركهم الكثير من ضلالهم وانحرافهم.. ولكن بساطة شخصيته وصدق معتقداته الدينية، كان لهما تأثير السحر على أفراد العصابة الأشرار، الذين أصبحوا فى النهاية أخلص أتباعه المتحمسين، وهذه هى القصة التى تروى اليوم عن الخطوة الأولى التى اتخذها هذا الرجل المتميز غير العادى نحو الاهتداء واستمر شريعة الله لعدة سنوات، وفى هدوء، ينشر تعاليمه ذات الصياغة الجديدة، فى قرى الأقاليم التى يتكون منها موطنه الأصلى، قد واجه الكثير من المعارضة والمقاومة والايذاء ولكنه ـ باجتذابه زمرة من التابعين المخلصين ـ اكتسب تدريجيا سمعة وشهرة الرجل «الطاهر» التقى ـ وكان أخطر ما دعا إليه هو عدم التقيد بصلوات الجمعة

والعيدين، على أساس أن الهند كانت فى ظل الحكم البريطانى، دار الحرب(*).

وكذلك أمر بأن تحل فى المستقبل كلمة أستاذ وكلمة تلميذ ـ وهما لا يتضمنان الخضوع التام ـ محل الولى والمريد، اللذين كانا لعصور طويلة يطلقان على المعلم الدينى وتلميذه. وأكثر من ذلك منع أو حرم الاحتفالات التى كانت مألوفة وشائعة عند دخول «التلميذ» الجماعة الدينية، ولكنه طلب التوبة من كل من سيصبح تلميذا له والندم عما ارتكب من أخطاء فى الماضى، والعزم على أن يحيا حياة فاضلة وأكثر تقوى وورعا فى المستقبل ـ ومن الغريب أن أيًا من هذه الآراء لم تثر الكثير من المعارضة، ولكن عندما أعلن أن السماح للقابلة بأن تقطع الحبل السرى للوليد يعتبر خطيئة مميتة، أخذت عن الهندوس، واصراره على أن واجب الأب أن يقوم بهذه المهمة، أثار معارضة قوية أدت الى أن ينشق عنه الكثيرون ممن تشيّعوا له.. ثم أن سادة الأرض أصابهم الذعر بسبب انتشار هذا المذهب الجديد الذى ربط بين الفلاحين المؤمنين بمحمد [ﷺ] وجعلهم رجلا واحدا.. وسرعان ما تفجرت النزاعات والمعارك، وتم طرد شريعة الله من «نافاباري» Navabari فى إقليم «دكا»، حيث كان قد استقر؛ ومن ثم اضطر الى العودة إلى مكان مولده ـ وهناك استأنف نشاطه الدينى كممثل (خادم) للعقيدة، واستطاع فى فترة قصيرة أن يستحوذ على مشاعر وتأييد أغلبية كبيرة من غير المتعلمين، وكذلك الطبقات الأكثر إثارة فى السكان المسلمين وأصبح نفوذه بلا حدود، ولم يتردد أحد فى تنفيذ أوامره ـ وكان يتصرف بتعقل وحذر، ونادرا ما كان يخلع على نفسه شخصية غير شخصية المصلح الدينى ولكن هذه الحركة التى أسسها هذا الرجل، لم تجتذب الا القليل من الاهتمام فى أثناء حياته، ونادرًا ما التقينا باسمه فى حوليات (سجلات تاريخ) تلك الأيام.. ومع ذلك فعندما ننظر إلى حياته نجد الكثير الذى

(*) كان هذا بمثابة دعوة منه للجهاد لتحرير الهند من الانجليز.

[التحرير]

يستحق التساؤل ـ فانحداره من أسرة غامضة بين مستنقعات البنغال الشرقية، ثم يكون أول واعظ يدمن الخرافات والمعتقدات الفاسدة التى تطورت بسبب الاتصالات والعلاقات الطويلة مع الهندوس الذين يؤمنون بتعدد الآلهة، شىء جدير بالاهتمام والملاحظة، ولكن أن يثير ويوقظ الفلاحين البنغال غير المبالين الكسولين ويدفعهم الى الحماس الدينى فهذا شىء أكثر استحقاقا للاهتمام والملاحظة فلكى يحدث هذا التأثير لابد أن يكون هناك واعظ مخلص ودود.. ولم يحدث أن اجتذب أحد تعاطف الناس وتحمسهم بهذا القدر القوى مثلما فعل شريعة الله.

وقد حاول أن يجعل كل المزارعين والفلاحين ينضمون إلى طائفته، وعندما يرفضون كان يأمر بضربهم، وحرمانهم أو طردهم من «مجتمع» المخلصين، بل يدمر محصولاتهم أيضا وقد حاول أصحاب الأرض منع مستأجريهم من الانضمام الى الطائفة، ويقال إنهم كثيرا ما كانوا يعاقبون العصاة ويعذبونهم. وقد كانت حياته الطاهرة النموذجية موضع إعجاب من الفلاحين الذين يعيشون حوله، والذين كانوا يجلونه وقد كان يقدم اليهم النصح فى أوقات الشدة والعسر، والمواساة فى حالات الحزن والألم.

وقد وصف بأنه رجل متوسط الطول وسيم وحسن المظهر ذو لحية طويلة جميلة.

اما ابنه «محمد محسن» ـ المعروف باسم «دودو ميان» Dudhu Miyan، فهو يختلف عنه تماما ـ وبالرغم من أن الابن كان ذا قدرات عادية إلا أن نفوذه فاقت نفوذ أبيه واسمه مألوف يتردد فى جميع أنحاء اقاليم «فريدپور» و«پوبنا» Pubna، و«باكرچانچ» Ba-kirgamj و«دكا» و«نوكالى» Noakhali، ثم أن أعداد تابعيه فى الوقت الحاضر تشهد على دقة وشمولية المنهج الذى حقق به هو وأبوه رسالتهما.

وقد ولد «دودو ميان» فى عام ١٨١٩م ، وقد زار مكة وهو لايزال

شابا حيث هبطت عليه - حسبما ذكر في أقواله وجعل أتباعه يعتقدون - الكشوف التى تنبئ بعظمته فى المستقبل - وعند عودته كرس نفسه لنشر تعاليم أبيه وتعاليم أخرى جديدة أضافها هو. فمثلا فرض على أتباعه أن يأكلوا الجندب الشائع (وهو جراد صغير) الذى كانوا يكرهونه، وكان مبرره أن الجراد يُتخذ طعاما فى الجزيرة العربية.

أما أهم ما استحدثه «دودو ميان» فى حياته فهو تنظيم الطائفة. وقد قسم منطقة البنغال الشرقية الى دوائر، وعيّن على كل دائرة خليفة أو نائبا، يتمتع بسلطة جمع التبرعات لتعزيز أهداف «الرابطة المركزية - وكان هؤلاء النواب يطلعون «دودو ميان» على كل ما يحدث فى دائرة اختصاصهم - وعندما يحاول أحد أصحاب الأرض أن يفرض حقوقه القانونية على أى عضو من الطائفة، كانت تتوفر الأموال لمقاضاته فى المحكمة، أو يبعثون بالرجال معهم الهراوات لسلب ممتلكات أصحاب الأرض، والحق أن الطائفة - فى أثناء حياة أبيه - لم تعترض أبدا على القانون الخاص بالأرض أو تصطدم به. ولكن الاجراءات التى اتخذها الابن جمعت بين أصحاب الأرض ومزارعى القنب ضده.

ومع ذلك فقد فشل القهر والاكراه، ولم يفعل أصحاب الأرض إلا القليل للحيلولة دون المزيد من انتشار الاضطرابات المماثلة، وقد كان أكبر عدد من الذين اهتدوا على يد «دودو ميان» من بين المزارعين وعمال القرى - وقد دافع عن المساواة بين البشر، وقال إن سعادة الفقراء والطبقات الدنيا ورفاهيتهم موضوع جدير بالاهتمام مثل سعادة الأغنياء والطبقات العليا ورفاهيتهم.. وقال إنه عندما يقع «أخ» فى محنة فان من واجب جيرانه أن يساعدوه؛ وأضاف مؤكدا أن استخدام أية وسائل لهذا الهدف لا ينطوى على جريمة أو ظلم. ومع ذلك فإن أعداءهم يزعمون أن الشهود كانوا يتقاضون أموالا من خزينة الرابطة.

وأصبح «دودو ميان» والحجاج - كما كان يطلق عليه أتباعه - مصدر

خوف للهندوس، وأصحاب الأرض من الأوروبيين. ولم يكن من السهل الحصول على دلائل تدين أى شخص أو تجرمه. ومع ذلك فقد كانت أعظم وقفات «دودو» الصارمة هى معارضة أن يجمع أصحاب الأرض ضرائب غير قانونية ـ كما أن إجبار أى مزارع مسلم على أن يسهم فى تزيين صورة «دورجا» (معبود الهندوس) أو فى دعم أى من طقوس صاحب الأرض الهندوسى الذى يعمل عنده، تعتبر أعمالا من الاضطهاد لا تطاق أو تحتمل.

وقد كان فى ذلك على حق بكل تأكيد، فالمبرر الوحيد لاستمرارها هو قدَمُها وتكيفها مع مشاعر الناس. ولكنَه خطا خطوة أكبر عندما أعلن أن الأرض أرض الله، وأنه ليس من حق أحد أن يحتلها بالإرث، أو يفرض ضرائب عليها.. ولذلك اقتنع الفلاحون بأن يستوطنوا أراضى الخاصة التى تملكها الحكومة، ومن ثم يتجنبون دفع أية ضرائب، باستثناء عائد الأرض الذى تفرضه الدولة ـ ومع ذلك فقد أثار نجاحه السريع حفيظة أصحاب الأرض المعاصرين، ورفعت ضده قضايا كثيرة ملفقة.

ففى عام ١٨٣٨ اتهم بالتحريض على نهب عدد من المنازل؛ وفى عام ١٨٤١ أحيل إلى المحاكمة بتهمة القتل ولكن تمت براءته، وفى عام ١٨٤٤ حوكم من أجل انتهاك القانون وتكوين جمعية غير قانونية، وفى عام ١٨٤٦ اتهم بالخطف والسلب ـ وقد كانت اضطرابات عام ١٨٣٨ شيئا خطيرا، وقد ذهبت كتيبة من السباهيين (جنود هنود فى الجيش الانجليزى) من دكا لقمع أية اضطرابات.

وقد كان من المستحيل مع ذلك أن تحفز الشهود على أن يقدموا الدلائل. ولذلك كانت تصدر فى كل مرة الأمر بتبرئته..وفى «نهادرپور» حيث كان يقيم، كان الطعام يقدم الى كل غريب مسلم، على حين كان جواسيسه يترددون على البنغال الشرقية، وكان يسوى الخلافات، يقيم ويعاقب أى هندوسى أو مسلم أو مسيحى يجرؤ ـ دون أن يحيل الأمر اليه أولا ـ على أن يقيم دعوى ـ بالنسبة لاستعادة الدَّين مثلا ـ فى محكمة «الانصاف» المجاورة ـ وكان مبعوثوه يحملون أوامره الى

القـرى النائيـة، وكـانـت رسـائله التى يوقعهـا باسم «أحمد نام معـلوم (أحمد ذو الاسم غير المعـروف) تحمل العنوان الهندوسى المألـوف تخـفـيـفـا للريبـة والشك. وقـال لا خطيـئة فى اضطهـاد هؤلاء الذين لا يأخـذون بتـعاليـمـه أو هؤلاء الذين يتـظلمـون أمـام مـحـاكم الحكومـة من أوامـر الطائفـة وقادتهـا المعـترف بهم. ويقـال إن «دودو ميـان» كـان رجلا طويلا أنيـقا بلحـية سـوداء متدلية وعمامـة كبيرة تلتف حول رأسه وقد مات فى بهادرپور فى ٢٤ سبتمبر عـام ١٨٦٠ ودفن هناك، ولـكن نهـر «اريال خـان Arail Khan » ازال فى السنوات القليلة المـاضيـة كل أثر لمنزله وقبره.

وقد خلف ثلاثة أبناء، ليس من بينهم من يتمتع بطاقـة أبيه وقدراته، ومن ثم تتناقص الطائفة نتيـجة لذلك ويتضاءل عددها..

تعـرف الطائفـة باسم الفـرائضيـة. وبقول هؤلاء الذين يأخـذون بتعاليمـها إن صلاة الظهر فرض فـى أيام الجمعة المعروفة، والتى يؤديها أغلبية المسلمين.

المصادر :

(١) Abdul Ban : *The ervorm mouement in Berga in Ahistory of Freedom Mouement.*

(٢) قـصـة الصـراع الاسـلامى من أجل الحـريـة، الصـراع الهـندى الباكستانى ١٧٠٧ ـ ١٩٤٧ .

(٣) I, Karach 1957, 542 ff.

بهجت عبدالفتاح [م. هدايت حسين M. Hidayet Hassain]

فراسة

فراسة ـ بوضوح ـ كلمه آرامية Aramaic دخيلة والمعاجم لم تقـتبس شاهدا قديمـا يدل عليها. وليست مـوجودة فى القـرآن الكريم ولكنهـا تسـتخـدم لدى المفسـرين بمعـنى تفرس لتشـرح كلمة توسم فى الـقـرآن الـكـريـم سـورة الحـجـر، آيـة ٧٥ والمعنى العـام هو «التـبصـر أو نفـاذ البصـيـرة» وادراك الأحـكام الـسـديدة طبـقـا لـلأحـوال الموجـودة (ابن القيم الجـوزية/ الطرق الحاكمية ص٢٤/ القاهرة ١٣١٧هـ).

والفراسـة كعلم عند العرب القـدماء بمعنى القيـافة (دوتى Doutté / السحر

الدين ص٣٧٠). وفـــيـــمـــا يتـــعلق بالتعبـيرات الصوفيـة المرتبطة بالحدس الإلهى للملائكة والأوليـاء فإن الأساس يظهر فى التعبير التقليدى «اتقوا فراسة المؤمن فإنة ينظر بنور الله»(١) ويضاف إلى هذا «أنه شىء يقذفه الله فى قلوبهم وعلـى ألسنـتــهم» وعن مــثـل هذه التـعـبيـرات انظر (إحـيـاء علوم الدين للغـزالى مع شـرح السـيـد المرتضى / القــاهـرة جـ٦ ص٥٤٤ ـ ٥٤٥) وعن الفراسـة لدى الصوفـية انظر (رسـالة القـشـيـرى / طبع بولاق ١٢٩٠هـ مع شرح زكريا الأنصارى جـ٣ ص١٧٤ ـ ١٨٥ وابن الأثير / لسان جـ٨ ص٤٠) وهم يقـولون إن النصـوص السـابقـة يمكن ان تفهم بطريقتين:

الأولى : المـعنى الـظاهر وهـو شىء يضـعه الله فى أفـهام الملائكة والأوليـاء ولذلك عـرفـوا أحـوال أُنـاس مـعـينين بواسطة الكرامة واستخدام الحدس.

الثانية: الفراسة هى شىء ينتقل عن القدماء بالتـعليم وأيضا ينتقل من ذوى الخبرات وكان الرسول [ﷺ] ذا فراسة واضحة لاحظها صحابته والمؤمنون به، كما لاحظهما أعداؤه أيضا.

المصادر :

توجد عـدة أبحاث فى علم الفـراسة بالعربية والتركيـة والفارسية نذكر من المصادر العربية على سبيل المثال :

(١) «كتـاب الفراسة» لـشمس الدين أبو عـبدالله مـحمـد بن ابراهيم بن أبى طالب الأنصـارى الصـوفى الدمـشـقى المتوفى فى ٧٢٧هـ / ١٣٢٧م، ويسمى أحيـانا «السياسة فى علم الفـراسة» أو «الفراسة من أجل السياسة».

(٢) فخـر الدين الرازى «رسالة فى علم الـفـراســة» أو «مــجـمـل أحكام الفراسة».

د. ابراهيم شعلان [ت. فهد T. Fahd]

فرحا باد

اسم يطلق على موضع فى مازندران عند خط ٣٦,٥٠ْ شـمـــالا وخط طول ٣٨و٢ر٥٢ شـرقا وهو واقـع شمـالى «سارى» وشـمـال غـربى أشـرف قرب

(١) جاء فى المستطرف فـى كل فن مـسـتظرف للأبشـيهى ج٢ عن الفـراسـة قوله تعـالى «إن فى ذلك لآيات للمتوسمين» سـورة الحجر آية ٧٥، وقال رسول الله [ﷺ] «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» [التحرير]

مصب «تجن» أو تيجان أو تيجينه وكان هذا الموضع يعرف فى سالف الأيام باسم «طاجان» حتى إذا جاء الشاه عباس الأول سماه بفرحا باد كما أمر فى سنة ١٠٢١هـ (١٦١١م) أو في السنة التى تليها ببناء قصر ملكى له هناك، وشيد حول القصر البيوت والحدائق وبنى الحمامات الأسواق والمساجد والخانات ويقول الرحالة «بيترو ديلا فالى» إن الشاه عباس أنزل هنا جماعات من مختلف القوميات وفيهم كثيرون من نصاري «جورجيا» الذين نقلهم من المناطق التى اجتاحها جنود الصفويين.

واتصلت فرحا باد بسارى بالطريق الذى عبّده شاه عباس وتم سنة ١٠٣١هـ (١٦٢١) وقد اعتاد الشاه أن يشتى فى أحد مكانين: فرحا باد أو «أشرف» ولا يعود إلى عاصمته اصفهان إلا بعد النيروز.

وتشير بعض المؤلفات الفارسية إلى فرحا باد بعبارة «دار السلطنة» و «دار الملك». مما يدل على أن هذه المدينة صارت فى الواقع عاصمة ثانية للبلاد.

ويقول الرحالة «بيترو ديلا فالى» (الذى زار فرحا باد سنة ١٦١٨) إلى أن مدار أسوارها مساو (إن لم يزد) لمدار أسوار روما أو القسطنطينية. كما أنه يشير إلى كثرة شوارعها التى يزيد طول بعضها عن فرسخ كذلك يشير الرحالة «شاروان» الذى زارها بعد ذلك بأربعين عاما إلى كثرة ما بالقصر من أطباق وأحواض من الصينى والخزف والعنبر والمرجان، وأكواب من البلور الصخرى وغير ذلك مما لا يحصيه العد.

على أن فرحا باد تعرضت للنهب على يد القوقاز، وقاست مالا يزيد عليه من التخريب فى عصر الفوضى الذى تلا سقوط الصفويين فى القرن الثامن عشر. ويذكر الرحالة «هانوى» الذى مر بفرحا باد سنة ١٧٤٤هـ أنه شاهد قصرا مهجورا إلا من رهط قليل من الفرس والأرمن الذين بقوا هناك. ويشير «فريزر» الذى رآها سنة ١٨٢٢م إلى أطلالها التى تفوق أطلال أشرف. أما اليوم فإن فرحا باد لا تعدو أن تكون قرية صغيرة وسمى باسمها حى فى مازنداران.

المصادر :

(١) J. Hanway : *An historical account of the British trade over the Caspian Sea etc.,* London 753I 209'

(٢) Sir John Chardin : *Voyagess... en perse (ed Langlés),* Paris 1811, III, 454 - 9

(٣) J.B. Fraser : *Travels and adventures etc. on the Southern banks of the Caspian Sea,* London 1826, 70 - 4 ,

(٤) G.N. Curzon : *Persia and the Persian Question,* London 1892, I, 378,

(٥) H.L. Rabino : *Mazandaran and Astarbad,* London 1928, 49, 63 .

د. حسن حبشى [ساڤورى R. M. Savory]

فرحات جرمانوس

فرحات جرمانوس شاعر وعالم لغوى عربى ومن أوائل رجال النهضة فى الأقطار العربية فى القرن الثامن عشر، وقد ولد فى حلب فى العشرين من نوفمبر ١٦٧٠م، ومات بها يوم العاشر من يونيو ١٧٣٢م، كان أسقف بلدته المارونى من ١٧٢٥م حتى ١٧٣٢م، ولن نعنى هنا بنشاطه كمنظم للكنيسة المارونية ولكنه يبرز فى تاريخ الأدب العربى كصاحب معجم لغوى ونحوى وشاعر، ولقد كانت حلب إحدى المدن العربية القليلة التى ظلت مهتمة الى حد ما ـ حتى بعد الفتح العثمانى ـ بالعناية بالأدب العربى والارتقاء به، وشجعها على هذا الأمر التأثيرات الأوربية ـ لاسيما من جانب المسيحيين الناطقين بالعربية كما ساعدها على ذلك تأسيس الكلية المارونية فى روما سنة ١٥٨٤م وجود طائفة كبيرة من التجار الأوربيين فى حلب، ولا يجوز أن ننسى أن كلا من ج. جولياس (١٦٢٥ ـ ١٦٢٦م) وبنكوك (١٦٣٠ ـ ١٦٣٦م) قد قضى فترة من الوقت هنا، وازدهر النشاط الأدبى فى جميع المجتمعات المسيحية على أيدى الكثيرين الذين كان أحدهم هو البطرك الارثوذكسى مكاريوس ابن الزعيم الحلبى المتوفى سنة ١٦٧٢م. ولقد ولد المطران فرحات فى أسرة مارونية ثرية، أصابت حظًا كبيراً من التعليم على أيدى علماء حلب النصارى والمسلمين على السواء امثال بطرس التولوى أحد تلاميذ كلية روما

المارونية والذى مات بها سنة ١٧٤٥م، ويعقوب الدبسى أحد كبار المؤلفين فى علم البلاغة، والعالم المسلم الشهير الشيخ سليمان النحوى الحلبى. وكان فرحات إلى جانب إلمامه باللغات الشرقية من سريانية وعربية قد درس فى صدر شبابه اللغتين اللاتينيية والايطالية. ولما انخرط فى سلك الرهبان سنة ١٦٩٣ وتسمى باسم جبرائيل سافر الى القدس ثم استقر أخيرا فى لبنان حيث جلس عند قدمى البطرك المارونى الذائع الصيت اصطفان الدويهى (١٦٣٠ ـ ١٧٠٤م) ثم رُسِّم قسيسا عام ١٦٩٧م وصار رئيس دير ثم حدثت اضطرابات فى عامى ١٧١١ و١٧١٢م رحل بعدها الى روما رحلة كان لها أبعد الأثر فى نفسه (راجع ديوانه ص٨٧، ١٣١، ١٤٦، ٤٩٤) ثم سافر الى أسبانيا فصقلته كما يعترف هو بذلك فى الديوان (ص٢٢٠، ٤٠٤) ومضى منها الى مالطة، راجع الديوان ص٢٢٠، ٤٠٤) ولما صار رئيس أساقفة «حلب» منذ سنة ١٧٢٥ جمع مجموعة من الخطيات لاتزال موجودة (انظر جورجى زيدان تاريخ آداب اللغة العربية، ص١٣٥)، كما جمع حوله طائفة من الشعراء والأدباء وعندما نطالع ديوانه نجد فيه أسماء أصدقائه الذين كان منهم نقولا الصائغ اليونانى الأصل (راجع الديوان ص١٥٠ (وانظر شيخوفى كل من مجلة المشرق ١٩٠٣، ص٩٧ ـ ١١١ وكتالوج المؤلفين النصرانية العرب منذ ظهور الإسلام، ص١٣١، وكتاب شعراء النصرانية بعد الإسلام لكراتشكوفسكى ٥٠٣ ـ ٥١١،) كما نطالع أنه كان من أصدقاء فرحات كل من مكرديج الكسيح الأرمنى المولد وعبد الله زاخر (١٦٨٠ ـ ١٧٤٨) (انظر الديوان ٢٣٩، ٤٦٦) الذى صرف همته فى حماسة متقدة للطباعة ونجح فى هذا المضمار (راجع الديوان ١٥٨، والكتالوج ١٠٨ ـ ١٠٩) والياس بن الفخر المتوفى حوالى سنة ١٧٤٠م (انظر الديوان ٢١٤، والكتالوج ٣٩ ـ ٤٠) غيرهم.

لقد أدرك فرحات ـ باعتباره عالما لغويا ـ أن الحاجة ماسة الى أن يقرب الى مواطنيه المراجع التى تسهل عليهم دراسة العربية فانكب على وضع

مؤلفات تعتبر مصـادر تعين على كيفية وضع المعاجم اللغوية والنحـو والبلاغة، وقـد ظلت هذه المؤلفـات مـتـداولة الى وقت قـريب بين المسيـحـيين السـريان وعلى الرغم من أن هذه المؤلفات تعـتمد أساسا على الأصل العـربى لاسيما فى النحو الا أنـنا نلمح فيـها الأثر الأوربى لاسيـما عند المارونـيين وأدباء مـدرسة «ارييوس» ومن بين ما ألفه فرحات فى موضوع المعـاجم «المثلثات الدرية» الذى وضعه عام ١٧٠٥م. كما ذيله بعد حين بملحق نجـد منه عدة مخطوطـات منها واحدة مـحفـوظة فى المتحف الآسـيوى فى لنينجـراد ثم قـاموسـه «أحكام باب الإعـراب» الذى أتمه سنة ١٧١٨م وهو بالغ الأهمية فى بابه وقـائم فى معظمه على قـامـوس الفيـروزبادى وإن كـان يتضـمن كثـيرا من الكلمـات والتعـابير المسـتحـدثة الشائعـة الاستـعمـال بين النصارى العرب. ولقد قام مشجع العلم المارونى المهاجر رشيد الدحداح (١٨٨٣ ـ ١٨٨٩م) بمقـارنة خمس مـخطوطات من هذا المعجم بالقاموس وطبع ذلك فى كتاب سماه:

Dictionnaire arabe par Germanos Farhat, maronite, éveque d'Alep. Revu, corrig´e et considérablement augmenté sur le manuscrit de L'autcur par Rochaid de Dahdah, scheick maronite, Marseilles

وقد طبع فى مرسيليا سنة ١٨٤٩م وألحقه بصـورة فوتوغرافيـة لفرحات، ثم جعل له عنوانا بالعـربية هو «أحكام باب الاعراب» وزود القـاموس بـرسالة عنوانهـا «الفـصل المعـقـود فى عـوامل الاعـراب» ثم اخـتصـره سنة ١٧٠٧م، وقـد صـدرت من هـذا المخـتـصـر طبـعـات عـدة وعلـيهـا تعليـقـات بقلم فـارس الشـديـاق (وطبـع فى مـالطة سنـة ١٨٣٦م) ثم طـبـعـه بـطرس البسـتانى فى بيـروت عام ١٨٥٤م، ثم سعـيد الشرتونـى عدة طبعـات ظهرت علـى التـوالى سـنة ١٨٦٥ و١٨٨٣، ١٨٩١، ١٨٩٦,١٨٩٩و١٩١٣م.. الـخ. ولما كان فرحا كتلميذ مـتحمسا لياقوت الدبسى فقد وضع كتبا عن البلاغة وفى فنون الشـعـر بعنوان «بلوغ الأرب فى علم الأدب «وهو مـازال رهن الخطيـات (راجع الديوان ٨٩، وكـتالوج شـيخـو ١٥١) أمـا فى مـجـال علمى العـروض

والقوافى فالمعروف أن لفرحات رسالتين صغيرتين إحداهما «التذكرة فى القوافى» (وقد طبعت مع الديوان (ص١٣ ـ ٢٢) والأخرى رسالة «الفوائد فى العروض الكتالوج ١٦١). ولم تقتصر شهرة فرحات على أنه أديب بل تعدتها الى أنه شاعر، ولقد قام هو بذاته فجمع ما نظمه فى ديوان سماه «التذكرة» وطبع باسم الديوان ثلاث مرات (بيروت ١٨٥٠، ١٨٦٦ ـ ١٨٩٤م) وعلق عليه سعيد الشرتونى وقد قوبلت هذه النسخة على ثلاث خطيات. أما فيما يتعلق بالطبعة الأخيرة منه فراجع *litterarishe zeutrabolt* ١٨٩٥م.

على أن هذه المجموعة لاتتضمن جميع أعمال فرحات الشعرية، بل إن له منظومات أخرى غيرها طبعت على حدة ولم يتضمنها الديوان (راجع على سبيل المثال شيخو: شعراء النصرانية ٤٦٣ـ ٤٦٨، والمشرق (١٩٠٤) ٢٨٨/٧، و١٩٢٦) ٣٩٧/٢٤، وعمله هذا مفيد من وجهة النظر الأوربية فى أنه يكشف عن محاولة تطبيق أشكال الشعر العربى على بعض الأفكار المسيحية فقد أنشد قصائد المديح فى السيدة مريم العذراء، وجعل خمريات فى القربان المقدس الخ...، ولاشك أن فرحات لم يكن أول من نهج هذا النهج فلدينا فى مطلع القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ديوان شعر لواحد اسمه سليمان الغزى (انظر شيخو: الشعراء ٤٠٤ ـ ٤٢٤) جعله كله وقفا على نفس الموضوعات الدينية ولكن يكاد الناس يكونون قد نسوه ونسوا مؤلفاته ولم يترك مدرسة له. ونلاحظ غلبة الروح المسيحية فى ديوان فرحات يتضمن كثيرا من الملامح التى تشير إلى تأثره بابن الرومى وابن الفارض والسهروردى وتقليد لقصيدة ابن سينا الشهيرة عن «النفس» الى غير ذلك كما نلاحظ تغلب الطابع التقليدى على أشعاره، ولكنه استعمل أيضا نماذج مخالفة للموشح والتخميس، وقد احتفلوا فى حلب سنة ١٩٣٢ بمرور مائتى عام على ذكراه، وأقاموا له بعد عامين من تلك السنة ومن ذلك الاحتفال نصبا تذكاريا فى قصر الأسقفية المارونية (المشرق ١٩٣١م) ٩٤٦/٢٩،

و١٩٣٤م ص٣٠٠ وكذلك مقال البستانى فى المشرق، المجلد ٣٠، ص٤٩ ـ ٥٣ وما كتبه فى المجلد الذى خصص لاحياء ذكراه فى نفس المجلة ٣١/ ٧٨٩ ـ ٧٩٠ وراجع مقال مناشى، المشرق ١٩٠٧، ٧/٠٤٩ ـ ٥٣، ١٠٥ ـ ١١١، ٢١٠ ـ ٢١٩ وما كتبه عن أعمال الأسقف فرحات فى نفس المجلة ص٣٥٤ ـ ٣٦١ حيث أورد قائمة بها مائة وأربعة كتاب صح منها لفرحات فروض سبعٌ وثلاثون فقط، أما البقية فعناوين كتب لمؤلفين آخرين اقتبس منها أو ترجمها أو حققها بنفسه، وانظر أيضا كتاب المستطرفات فى حياة السيد جرمانوس فرحات المطبوع سنة ١٩٠٤م والكتاب التذكارى عن حياة المطران جرمانوس فرحات (يونية ١٩٣٤م) ومارون عبود: رواد النهضة الحديثة (بيروت ١٩٥٢ ودائرة معارف البستانى (بيروت ١٨٨٢ وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان (القاهرة ١٩١٤م) ٤/١٣ ـ ١٤.

المصادر :

(١) G. Manache : *Historical note on The bishop Djarmanas Farhat (in Arabic), in Machriq, Vii* 1904, 49 - 65, 105 - 11, 210 - 9 *With Portrait.*

(٢) ب ـ مسعد: الذكرى فى حياة المطران جرمانوس فرحات، يونية ١٩٣٤م .

(٣) مارون عبود : رواد النهضة الحديثة، بيروت ١٩٥٢ م.

(٤) بطرس البستانى : دائرة المعارف، بيروت ١٨٨٢، جزء ٦، ص٤٣٧ ـ ٤٣٨ .

د. حسن حبشى [كراتشكوفسكى Kratschkowsky]

الفردوس

مفرد شاذ لكلمة فرادس التى أخذها العرب من الكلمة الاغريقية «بارادايسوس» واستخدموها ـ أى فراديس ـ كجمع. وربما اختير هذا الوزن النادر (فعلول) لتمييز هذه الكلمة عن كلمة أخرى (قد تكون فردوس مشتقة من المصدر العربى الأصيل

فـردس. وقد ذكـرت كلمة فـردوس فى الشـعر العـربى القـديم للدلالة على واد خصـيب كما وردت بهـذا المعنى مرتين فى الـقـــرآن الكـريم (إن الذين أمـنوا وعـملوا الصــالحـات كـانت لهم جنات الفـردوس نزلا) الكهف آية ١٠٧ (الذين يرثون الفـردوس وهم فيـها خـالدون) المؤمنون آية ١١ويعـرف الفـردوس فى المعـاجم على أنه حـديقـة فيـهـا أعناب ونخيل. ويظن الطبرى أنها كلمة روحية تعنى حديقـة وارفة الظلال، وفيمـا عدا ذلك، يقولون أنهـا أفخم وأروع وأوسع وأرفع جزء فى الجنة وهى مـقام الذين كـــانوا ـ فى حـــيــاتهـم ـ يعــملون الصالحات ويتـجنبون السيئـات ويخبر مـحمـد ﷺ أنها أعلى درجـة فى الجنة، وأنه يخرج منها أنـهار الجنة الأربعة... الخ. ولمزيد مـن التـفــاصـــيل عن هذه الأنهار انظر مختصـر الشعرانى لتذكرة القـرطـبى (القـاهرة طبــعـة ١٣٢٤)، صفحة ٨٣، وعن الفردوس بصفة عامة السيـد مرتضى يقـول فى تعليقـه على الإحيـاء Ihyá إن الفردوس هـو الدرجة الثـانية فى الجنة تحت عـرش الله، وإن فوقه جنة عـدن. وهناك آخرون يقولون أن (علّيون) هى أرفع الدرجات .

المصادر:

وردت فى متن المادة

حسين أحمد عيسى [د.ب. ماكدونالد D.B. Macdonald]

الفردوسى

أبو القاسم شاعر فـارسى«، مختلف فى اسمه (منصـور أو أحمد أو حسن)، ولد على الأرجح عـام ٣٢٠هـ (٩٣٢م) فى طابران (Tábarán)، أحد أحياء مدينة طوس فى (خـــراســان)، وقـــد ترك له والده ضيعـة صغيرة عـاش على ريعها عيشة متـواضعة. وتلقى تعليمه على يد الأسـدى الـذى كـان يعـيـش فى نفس المدينة وقد أعطاه دهقـان (مالك أرض) من أصدقائه كتاب الملوك لينظمه شعرا، فكان هذا سـببـا فى نظمـه للشاهنامـة (كتاب الملوك)، وهو مـلحمة فى ٦٠٠٠ بيت، ضمنها الجزء الذى نظمه الدقيقى. وقد استغـرق تأليف هذا العمل العملاق خمسة وثلاثين عاما وتم فى ٢٥ فبراير عام ١٠١٠م (٤٠٠هــ) وقـد بلغ عمـر الفردوسى حـوالى الثمانين من العـمر.

عند إتمام هذا العمل وأهدى هذا الشعر للسلطان محمود الغزنوى الذى فتح خراسان عام ٣٨٩هـ (٩٩٩م)، وقدمه إليه وزيره حسن بن أحمد وكافأه السلطان بعشرين ألف درهم ولكن الشاعر الذى كان ينتظر مكافأة أكبر من ذلك بكثير، أعطى نصف هذا المبلغ لخادم فى حمام والنصف الآخر لبائع فقاع (نوع من الجعة). وعندما هدده السلطان بأن يسحقه تحت أقدام الفيلة هجاه هجاء مريرا ولجأ إلى الاسباهباذ شهريار بن شاروين the Ispahbadh Shahriyár b. sharwin، حاكم طبرستان بعد أن ظل مختبئا ستة شهور فى هرات واشترى هذا الأمير الهجاء بمبلغ مائة ألف درهم، بمعدل ١٠٠٠ درهم لكل بيت، وأعدمه ومع ذلك عاش هذا النص وعادة ما يطبع مع الشاهنامة. وبعد أن كتب قصيدة يوسف وزليخا أو ابنه سلطان Báyid Bahá al - Dawla الدولة، عاد إلى مسقط رأسه حيث توفى ودفن فى أرض له بالقرب من طوس، وذلك لأنه كان ينظر إليه على أنه مُهَرطق، فرفض المسلمون أن يدفن فى مدافنهم. ويقال أنه عندما مرت جنازته ببوابة رزان Razán (اسم قرية مجاورة) جاءت قافلة معها مبلغ ٦٠٠٠٠ دينار الذى كان الشاعر يأمل فيها وعندما رفضت ابنته استلام المبلغ، خصصه السلطان لأعمال الخير، (رباط الشاه The ribát of xaha) ويؤرخ دولت شاه لوفاته عام ٤١١هـ (١٠٢٠ - ١٠٢١م).

ولقد كان للفردوسى الإحساس الملحمى إلى درجة كبيرة، ففى وصفه للمعارك نرى حركة وعنفا غير عاديين، فقد كان يشعر بنبض قلب أمته. وفى قصيدته يوسف وزليخا أراد أن يظهر للمسلمين الذين كانوا يشكون فى نواياه أن بلاد فارس القديمة لم تكن حبه الوحيد، ولم تكن هذه القصيدة بأى مقياس أقل من سابقتها بالرغم من أنه ألفها فى سن متقدمة.

وقد طبعت الشاهنامة عدة طبعات منها الناقصة ومنها الكاملة، كما ترجم إلى عدة لغات منها العربية والتركية وبعض اللغات الأوربية.

المصادر :

للاستزادة يمكن الرجوع إلى الطبعات المختلفة لكتاب «الشاهنامه»

حسين احمد عيسى [ڤ. ل. ميناج V. L. Ménage]

الفراء

لقب نحوى من الكوفة، هو أبوزكريا يحيى بن زياد (١٤٤ هـ/ ٧٦١م ـ ٢٠٧ هـ/ ٨٢٢م)، والفراء هو من يخيط الفراء أو يبيعها، ولكن جاء فى أنساب السمعانى أنه لقب بهذا «لأنه كان يفرى الكلام» أى يمحصه تمحيصاً.

وهو من أصل ديلمى، وكان من موالى بنى أسد أو منقر من تميم، وذاع صيته فى النحو حتى عد من مؤسسى مدرسة الكوفة النحوية، وإن تأثر فيما يعتقد بعض الشئ بعدد من نحاة البصرة مثل يونس الثقفى والأصمعى وأبى زيد الأنصارى، واعتمد إلى حد بعيد فى دراساته اللغوية، كمعاصريه، على التقصى المباشر من فصحاء البادية.

وقربه الرشيد منه، واختاره المأمون ليكون مؤدباً لولديه ويتسم علمه بطابع موسوعى فإلى جانب النحو كان خبيراً بالطب والفلك وأيام العرب.

واتسعت شهرته وامتد تأثيره على النحاة حتى الأندلس، وله مؤلفات عدة وأهمها الحدود، الذى عالج فيه التعريفات النحوية، ومعانى القرآن، انظر الفهرست لابن النديم).

المصادر:

١ ـ ابن النديم: الفهرست، ليبنرج ١٨٧١ ـ ١٨٧٢م، ص٣٠، ٣٤، ٣٦، ٤١، ٦٣، ٦٦ ـ ٦٧، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨٨، ١٠٧.

٢ ـ الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، القاهرة ١٣٤٩، ١٩٣١م، الجزء ١٤، ص ١٤٩ ـ ١٥٥.

٣ ـ ابن خلكان: وفيات الأعيان، القاهرة ١٣١٠ هـ ، الجزء الثانى، ٢٢٣ ـ ٢٣٠.

أحمد صليحة [د. بلاشير R. Blachére]

الفرزدق

هو أبو تمام بن غالب من أشهر شعراء العرب فى الهجاء والمديح. توفى فى البصرة حوالى ١١٠م/ ٧٢٠١م أو ١١٢هـ/ ٧٣٠م.

[والفرزدق لغة تعنى قطَع العجين].

ولد فى اليمامة (شرق الجزيرة العربية) فى تاريخ لم يعرف على وجه التحديد (والراجح أنه بعد عام ٢٠ هـ/ ٦٤٠ م وهو ينحدر من فرع قبيلة مجاشع من جماعة دارم من غيم. ويقال أن غالبا شارك فى الصراع الذى نشب بين على ومعاوية، مما يفسر ما شاع عن شاعرنا من تَشَيّعُه لعلى وإن كان هذا لا يظهر بوضوح فى أعماله ولم تكن موهبة الشعر شائعة فى أفراد عائلته إلا أنه وهب منذ الصغر ذاكرة قوية وسرعان ما شاعت شهرته فى القبيلة لما كان ينظمه من شعر المديح والهجاء اللاذع على طريقة البدو. والمعروف أنه هرب من العراق ولجأ إلى المدينة فرارا من تهديد زياد حاكم البصرة بالقضاء عليه (فى عام ٤٩هـ/ ٦٦٩م) وكان محل ترحيب حار فى المدينة وظل بها حتى عام ٥٦ هـ (٦٧٥ - ٦٧٦م) - ثم عاد إلى العراق بعد موت زياد مباشرة لكى يكون فى معية ابنه عبيد الله بن زياد وفى عام ٦٧ هـ/ ٦٨٦ أصبح من المؤكد أنه متعلق بالمروانيين يدل على ذلك مدائحه أمية التى كانت فى السلطة فقد احتفى بالأمير بشر الذى كان قد أتى للعراق وبأخيه عبدالعزيز الذى مدحه عام ٨٥هـ/ ٧٠٤ م فى إحدى مرثياته. كان نضاله منافسيه يشغل حيزا هاما فى حياته. إذ سقط فى دوامة الصراعات بين عشائر اليمنّية والقيسية، فعانى الكثير من حكام العراق حين كان أحدهم ينتمى لإحدى هذه العشائر وألقى به فى السجن لهذا السبب. وقد تسببت مواقفه السياسية - وبصفة خاصة تعلقه بقبيلة قيسية أو بقبيلة يمنية فى إثارة الكثير من العداوات أو عمقت من حدتها. وبوسع المرء أن يدرك أن ثمة عنصرا من عناصر المنافسة القبلية يقف وراء هذا العداء وهذا هو سبب العداء الذى كان يكنه الفرزدق لجرير، وهو تميمى ولكن من فرع آخر. ولا شك أن التنافس بين هذين الفرعين

كان مصدرا لإثراء الأدب بالنوادر والحكايات (انظر من كتاب الأغانى الجزء الثانى ٣٢ ـ ٣٧) كما أن هذه المنافسة ألهمت الفرزدق ـ وغريمه نظم قصائد تحمل بصمة كل منهما وهذا الهجاء أو النقد الساخر بين الفرعين لا ينبغى أن ينسينا أن ثمة علاقات أخرى ـ من نوع آخر ـ كانت قائمة بينهما وبين الأحوص فى المدينة، والنحوى القارىء «أبى عمر بن العلاء» أو الحسن البصرى».

وكان كتَّاب سيرته يميلون إلى المبالغة فى وصف ما تنطوى عليه شخصيته من غرائب. والتأكيد على جبنه، وفجوره وإسرافه فى شرب الخمر ومجونه ولكن المهم لنا هو الكشف فى شخصية الفرزدق عن صفات وثيقة الصلة بشعره فى المديح والهجاء والتى تجعل منه نموذجا لجيل ممزق بين الثقافة البدوية والأخلاقيات الجديدة. فى هذا الإطار يمكن تفسير بعض اللمحات التى تتسم بها شخصيته كاعترافه بالخطأ ثم عودته إلى الخطأ فى النهاية، كل ذلك نجد صداه فى شعره. وقد وصلنا الجزء الأكبر من شعره نظرا لخصوصية يتمتع بها بنو تميم من ناحية ونظرا لحظوة الفرزدق التى كان يتمتع بها داخل دوائر المثقفين فى البصرة. فقد لقى شعره فى الكوفة قبولاً حسنا بعد أن انتقل إليها شفاها بطريقة لا نعرفها على وجه الدقة ولاشك أنه منذ ذلك الوقت أصبح الفرزدق يشكل مع جرير والأخطل ثلاثيا يتناوله المثقفون بالمناقشة والدراسة لعدة أجيال ـ ولم يكن الفرزدق يتردد فى أثناء حياته فى انتحال أشعار معاصريه (انظر ابن سلام، والأغانى). وهناك ما يبرر الشك فى صحة بعض القصائد المنسوبة إليه التى ظهرت فى تحقيقات السكرى فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى ويضم الديوان حوالى ٧,٦٣٠ بيتا وهو أكبر ديوان عرف فى نطاق الشعر العربى بأكمله ـ ويضم قطعا شعرية أو قصائد كاملة تتراوح القصيدة منها ما بين ٢٠و ٣٠ بيتا ـ ونادرا ما تزيد على ذلك والشعر الغالب فى الديوان هو ما عرف بالقصيدة التى اتخذت على يد

الفـــرزدق بناء ثلاثى الأجـزاء إذ تـبـدأ بمقدمة نسيب قصيرة ولكن ـ وهذا امر ملحـوظ ـ كـان من المعتـاد حـذف هذه المقدمـة وكثيرا ما اقـتصرت القـصيدة على المديح فحسب وكان النقاد القدامى يرون أن النسيب يفرض نفســه كمقدمة للقـصيـدة ويصعب جـداً أن نعثـر على قـصائد رثاء عند هذا الـشاعـر، ولكننا نجد نموذجا لـهذا النوع قصيدة نـظمها عن بشــر. وتخـتلف درجـات تمـثـيل ضروب الشعر عند الفرزدق ففى مقدمة هذه الضروب يأتى المـديح فى صورته المعهودة كـأن يشير إلى عظمة الخـليفة وقيمته الدينية بوصفه الخليفة الإمام.

ومن الطبـيـعى أن يتكرر ظهـــور قـصائد الفـخر ـ الفـخر بشـخصـه أو بقبيلة على السواء ـ وقد عالج الفرزدق الحكمة الساخرة أو الملحـة الذكية شأنه فى ذلك شـأن مـعـاصـريه. وذلك على شكل مقـطوعات قصـيرة أو كـجزء من قـصيـدة ـ وحـين يجعـلها جـزءاً من قصيدة يصبح عنصر التباين قائما بين عناصـر المديح التـى تثنى على أمـجـاد «دارم» وتبين مخازى كُلَيب قبيلة جرير.

وشـعر الهـجاء السـاخر عند الفـرزدق يتـسم بالعنف والفحش بصـورة نادرة على عكس الهجاء عند معـاصريه (مثال ذلك القـصـيـدة التى يهـجـو فـيـهـا الطِّرِمَّـاح). أمـا الحكمـة فى صـورتهـا التقـليدية فلا تمـثل جزءا يذكـر ـ فهى مـبـتـذلة لأبعـد حد. كـما أن الأخـلاق الإسـلامـية لم تـنجح فى التـغلغل فى أعماق روح الشاعر أو إثرائها وهى التى انطبعت تماما بالثقافة البدوية. ومع ذلك يبـدو أحـيانا أن لـلشاعـر القـدرة على عزف نغـمة مؤثرة حين ينعى ـ مـثلا ـ مـوت طفـل ـ وجـدير بالملاحظة أن الفرزدق رغم مـا عرف عنه من مـجون لم يعرج على الخمريات أيا كان الغرض الذى يقرض فيه، بل أن نَزْعة الأبيقورية ـ أى نزعته للذة ـ لم تجد نفسها بحاجة إلى التغنى بقصص حبه .

وتتـمـيـز الأعـمـال المـنسـوبة إلى الفرزدق بلغة وأسلوب متجانسين للغاية ـ ونادرا مـا نجـد تأثيـرا نـتج عن استخـدام لفظ نادر. وكان الشائع لديه ولدى مـعـاصريه اسـتـخدام الـبحـور الخمسة المتـداولة فى العراق أما الرجز فكان نادرا، وفى هـذا الإطار يسـتـحق

شعره منا العناية ـ بمعنى أنه يمكننا من تقييم أى البحور كان متاحا فى ذلك العصر لشاعر يعتمد على تراث بنى تميم ـ وهو يمثل تمثيلا كاملا ـ إلى جانب شعر جرير ـ شعر الرعاة العظام فى شرق الجزيرة العربية فى قمته، وفى اللحظة التى اتصل فيها بمدن العراق حين تحتم عليه أن يخضع لمؤثرات جديدة.

المصادر :

(١) ابن سلام : طبقات، فهرست.

(٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، فهرست، ليدن ١٩٠٠ .

(٣) مرزبانى : معجم طبعة Kernkov ص ٢٧٢، ٤٧٧، ٤٨٦ ـ ٤٨٧ ،

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان، القاهرة ١٣١٠هـ، ج٢، ص١٩٦ ــ ٢٠٢ .

سعيد عبدالمحسن [ر. بلاشير A. Blachére]

الفرس

فَرَسْ (جمعها أفراس، وفُرُس، فرسان، لتدل على الحصان ومعناها جواد الركوب وقد قصر فقهاء اللغة معنى الكلمة على «المهر العربى الذى يستخدم للركوب» وهذا الاسم يطلق على كلا الجنسين دون تمييز بين الذكر والأنثى إلاّ أن الأنثى على أية حال تبدو الأكثر شهرة لدى العرب القدامى. كلمة فرس تتفق مع المعنى «الحصان الأصيل» الذى كان موجودا فى البدو على حواف الصحراء. لقد اهتم العرب كثيرا بالخيل الصغيرة (المهر) قبل الإسلام وبعده، وهذا الحيوان الذى لعب دورا كبيرا فى التوسع الإسلامى قد كان محل تعظيم. ظهر ذلك فى كثير من العبارات الجميلة.

ويمكن التعرف على الحصان من حيث نقاء السلالة ومعرفة العمر عن طريق تطور الأسنان، فعند مولده يسمى مهرا، وفى عمر عام فَلْوا، وفى عمر عامين حولى، وثلاث سنوات ثانى thani وابن اربع ربّاع وابن خمس قارحِ وبعدها يصبح مُذَكّى حتى نهاية عمره.

عندما نعود إلى عصر اسماعيل عليه السلام نجد أنه استطاع ترويض الحصان ونمر سريعا على العصور الجاهلية ونقترب من سد مأرب فى

اليمن فى منتصف القرن السادس حيث نجد شرحا لأنساب الحصان العربى فقيل إن العديد من الأقطار أطلقوا الحصان فى الصحراء حيث توحش وأن خمسة من أسراب (قطعان) أنثى الحصان رآها أهل نجد وأمسكوها بطريقة عجيبة وانتقل خمسة أنواع من هذه الأسراب الى سوريا حيث بدأ فى انتاج عناصر ممتازة فى أقطار الشرق الأدنى نستطيع أن نجد - حتى هذه الأيام - الحجج المحررة والموثقة فى سوق بيع الخيول ومعها شهادة أن الحيوان يتمتع بكرم الأصل وطبقا للأبحاث فى مضمار السباق فإن العلماء كانوا مشغولين بتصنيف الخيول طبقا لصفاء النسل إلى درجات:

أ - العربى أو العتيق وهو الأصيل المعد إعدادا جيدا وهو متوسط الحجم، جبهته منبسطة، من أبوين نبيلين وهم يعتقدون بأن الشيطان لم يقترب من مالكه.

ب - الهجين أو الشِّهْرِى (بتشديد الشين وكسرها) وهو مختلط النسل وأبوه أكثر أصالة عن أمه.

جـ - المقرف وتكون أمه احسن نسلا من أبيه.

ولما كان الحصان إحدى الحقائق الأساسية فى تأمين انتصارات الإسلام فقد كان مصدر إلهام لكثير من الأعمال الأدبية فى العربية فى الشعر والنثر وخاصة فى القرون الخمسة الأولى للهجرة ولكنها لا تشكل موضوعا حقيقيا قائما بذاته.

المصادر:

١ - ابن سيده : المخصص، الإسكندرية ١٩٠٤ م جـ ٦ ص ١٣٥ - ١٩٨

٢ - ابن العوام: الفلاحى ترجمة كليمنت مولت
le livre de agriculture, Paris 1864-7

٣ - نجيب خورى: الخيال والفروسية، بعبدا - لبنان ١٩١٦ م

٤ - الدميرى : حياة الحيوان، القاهرة ١٣٥٦ هـ ، جـ ١/٣٠٩، جـ ٢/ ٢٠٩

٥ - سعيدى: الافصاح فى فقه اللغة، القاهرة ١٩٢٩، ص ٣٢٢ - ٣٤٤

٦ ـ القزوينى: القاهرة ١٣٥٦ هـ جـ٢/ ١٩٠

٧ـ المسعودى: مروج الذهب جـ ٣، ٥٩، جـ ٤/ ٢٣، جـ ٨/ ٣٥٩

٨ ـ رسائل اخوان الصفا، بومباى جـ ٢/ ١٤٥

٩ ـ جون لويس بوركهارت: رحلات فى الجزيرة العربية، ١٨٢٩م

د. إبراهيم شعلان (ف ـ ڤيرى F. Vire)

فرسان

هى مجموعة من الجزر فى الجنوب الغربى من رأس جيزان فى مواجهة ميناء «أبو عريش» فى «تهامة» ـ وأكبر هذه الجزر هى «فرسان الكبرى ومِيناؤها» «خور فرسان»، وفرسان الصغرى و«المحرق» و«سييد» Syed من الأماكن التى تستحق الذكر بجانب «خورنا فرسان» والسكان يصطادون اللؤلؤ، وأيضا السلاحف وهو عمل يدر عليهم ثروة كبيرة. وقد رأى «اهرنبرج» ـ الذى اكتشف هذه الجزر ـ الكثير من بساتين البلح، وحقولا تزرع الذرة والشمام، كما شاهد هناك أيضا الظباء العربية والغزلان والماعز.

وقد اطلع «الحمدانى» على أحوال هذه الجزر ـ وهو يقول إن سكانها الذين يتخذون اسمهم من اسم الجزيرة، قد انحدروا من قبيلة تغلب الكبيرة فى شمال الجزيرة، وقد كانوا فى يوم من الأيام ـ مثلما كانت تغلب ـ مسيحيين وكانت لهم كنائس فى هذه الجزر، وقد تحطمت فى عهد «الحمدانى».. وكانوا يشتغلون بالتجارة مع الأحباش. ويقول المتخصصون فى علم الأنساب لجنوب الجزيرة العربية إنهم من بنى حِمْيَر.

المصادر :

الحمدانى : الجزيرة

بهجت عبدالفتاح [ح.شليفر J.Schleifer]

فرسخ

فرسخ: كلمة عربية «دخيلة» أو «مستعارة» من مصطلح من شمال إيران باللغة الأرمنية رسخ باللغة الفارسية الحديثة.

وهو مقياس طولى «فارسى» يعادل مسافة يقطعها الحصان مشيا في ساعة.. وهو ستة آلاف ذراع.. والزراع ١,٠٣٨٧ مترا.. ومعنى ذلك أن هذا الفرسخ يساوى ٦٢٣٢/٢ مترا.. والفرسخ العربى يساوى ثلاثة أميال عربية أو ١٢٠٠٠ ذراع أى ٥٧٦٢,٨ مترا.

مصادر:

(١) W. Hinz : *Islamische Masse und Gewichte,* Heiclen 1955, 62 - 3.

(٢) F. Segl : *Vom Kentrites bis Trapezus,* Erlangeh 1925, 12.

(٣) H. Roemer : *Shams al-Husn ,* *Wieshaden* 1956, 126.

بهجت عبدالفتاح [و. هنز W. Hing]

فرض

وهو ما يؤمر بأدائه بشكل كامل تام، أو ما هو ملزم للفرد ـ وترك الفرض يستوجب العقاب، وأداؤه يستحق المكافأة والثواب ـ ويرى المذهب الحنفى أن الفرض يعنى مايعتبر واجبا على أساس من الجدل المقنع (الحجج المقنعة)؛ أما الواجب فهو ما يعتبره الفقهاء «مهمة» على أساس الاحتمال فقط أما الشافعية والمذاهب الفقهية الأخرى فتقول إن الفرض والواجب مرادفان والشريعة تفرق بين فرض العين الذى يلتزم به كل فرد؛ وفرض الكفاية الذى يتطلب فقط أن يؤدى عدد كاف من المسلمين الواجبات الدينية التى يهتمون بها (مثل شن الحرب المقدسة).

المصادر :

(١) Tohanawi : *Dictionary of technical terms,* 1124 6, 1444-8.

(٢) N. P. Aghnides : *Mohammedan theories of finance,* New York 1916, 112 ff.

بهجت عبد الفتاح [چونيبول Th. W. Juynboll]

فرضة

فرْضة (Firde) (من فرض، هكذا تنطقَ فى اللهجة العامية المصرية، وفى العصور الوسطى كانت عادة تنطق فَرْض أو فريضة).

ضـريبة اسـتـثنائيـة تفرض عـادة لغرض محدد. ويقول لين فى كتابه عن عـادات المصريين المـعاصـرين Manners and Customs أن محمـد على باشا (انظر المادة) فــرض فى النصـف الأول من القرن التاسع عشـر فرضة قدرها جزء من اثنى عـشر جزءاً من دخـل كل فرد من الرعـايا بغض النظر عن الدين بحـد أقصى ٥٠٠ قرش لمواجهة نفقات زيادة الجـيش والأسطول. وعندما تحـقق هذا الهدف، رفعت هذه الضريبة.

المصادر :

(١) Dozy : *Supplément aux Dictionare arab*، مادة فرض وفريضة؛ ى.

(٢) E. V. Lane : *An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians*، الطبـعـة الخامـسـة، ١٨٧١ الجـزء الأول صـفـحـة ١٦٥ والثـانى صفحة ٩١ و٢٨٩م.

حسين احمد عيسى [سوبرنهايم M. Sobernheim]

فرعون

فـرعون: (ج: فـراعنة)، وقـد تناول المفـسـرون هذه الكلـمـة بالشـرح عند تفسـيرهم للآيـة ٤٩ من سورة البـقرة علـى أنهـا لـقب أو علـم على مـلوك العماليق(*)، على نحو ما اسـتخدم لقب كـسـرى للدلالـة على ملوك الفــرس وقـيـصر لـلدلالة على ملوك الرومـان. ويعنى الفعـل تفرعن «صار مـتعجـرفا ومسـتبدا» ولهـذا أطلق اليعـقوبى لقب «الجـبار» على الفـرعون الذى ذكـر فى القرآن الكريم وقد ذكر عدد من الفراعنة فى التـراث العـربى، ويخـتلف عـددهم اختلافا بينا فى الكتابات المختلفة. ولكن إذا ذكرت كلمة فرعون فى القرآن فإنها تعنى الملك الذى أرسل الله إلـيه مـوسى وهارون، وبهـذا تُفهم الـكلمة بوضـوح كما لو كانت اسما.

والمعلومات القرآنية عن فرعون أكثر تفصـيلا فى بعض النقـاط مما ورد فى العهد القديم، فقد أشار إلى زوجته آسيا باسم (امرأة العزيز).

كـما ذكـر هامان (القـصص آية ٣٨ وغـافر آية ٣٦ ومـابعـدها) الذى كلفـه

(*) أكـثر مـن اقتـرن بهم لقب فـرعـون هم حكام مـصـر حـتى نهـاية عصـر الأسـرات من تاريخ مصـر القديم.

وأصل اللقب بالمصـرية «برعو» بغـير نون ومـعناه البيت العظيم.

المحرر

فرعـون ببناء صـرح لعله يطلع إلى إله موسى.

«قال فرعون يأيها الملأ ما علمت لكم من إله غـيرى فـأوقد لى ياهامـان على الطين فاجعل لى صـرحا لعلى أطلع إلى إله مـوسى وإنى لأظنه من الـكاذبين» «وقال فـرعون ياهامان ابن لى صـرحا لعلى أبلغ الأسبـاب. أسباب السـماوات فأطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه كاذبا، وكذلك زيّن لفـرعون سوء عـمله، وصُد عن السـبيل ومـاكيـد فـرعـون إلاّ فى تباب».

كما ذكر أحد رجال حـاشية فرعون فى القرآن من غير أن يذكر اسمه، وذلك عندمـا أراد فـرعـون أن يقـتل مـوسى «وقال رجل مؤمن من آل فـرعون يكتم إيمانـه أتقتلون رجلا أن يـقول ربى الله وقد جـاءكم بالبينات من ربكم، وإن يك كـاذبا فـعليـه كـذبه وإن يك صـادقـا يصبكـم بعض الذى يعدكم» (غـافر آية ٢٨ ومابعدها).

وقـد أطلق علـى فـرعـون لقب «ذو الأوتاد» فى القرآن مـرتين (سورة ص آية١٢ والفـجـر آية ١٠). وقـد اخـتلف المفسـرون فى معنى هذا التعـبير فـقال بعضـهم إن حكمه كان متينا كما لو كان مثـبتا بعـشرة أوتاد، وقـال آخرون إن المقـصود بالأوتاد هى جـيوشـه، وقال فريق ثالث إنه كان يربط أيدى من يريد عقـابهم وأرجلهم فى أوتاد مـثبـتة فى الأرض.

ومما ذكـر زيادة على مـا ورد فى العهـد القديم أن فـرعون هدد السـحرة بعـذاب أليم عندمـا آمنوا (الأعـراف آية ١١١ ومـابعـدها والشـعـراء آية ٤٥ ومابعدها)، كمـا ذكر أن فرعون قد آمن عندمـا أدركه الغَـرَق ولكن الله لم يقـبل إيمانه وألقى بجسـده على ساحل البحر ليكون عـبـرة لـغـيـره (يونس آية ٩٠ ومابعدها).

وقد ذكر أنه ألّه نفسه (القصص آية ٣٨)، وسوف يقـدم قومـه يوم القيـامة إلى جهنم (هود آية ١٠١).

ولقـد ذكـر الفـراعنة فـى قـصص إبراهيم ويوسف عليهما السلام، ويقول البـعض إن فرعـون يوسف كـان يدعى الرّيان بن الوليد كـما كان اسم خليفـته قابوس بن مـصعب ويقـول آخرون إن

يوسف كان وزير الوليد (أو دارم Darim) بن الريان. وليس هناك إجماع فى التراث الإسلامى بالنسبة لعدد الفراعنة بين يوسف وموسى، وتقول المصادر الأقل تأثرا بالإسرائيليات إن قابوس بن مصعب كان الزوج الأول للسيدة آسيا وأبو موسى بالتبنى وعندما تلقى موسى عليه السلام الرسالة، كان قابوس قد توفى وتولى بعده أخوه الوليد بن مصعب (تفسير الطبرى والبيضاوى، سورة البقرة).

أما ابن إسحق فكما يذكر الطبرى فيما ذكره يقترب كثيرا مما ورد فى سفر الخروج، الإصحاح الأول ٨، فعندما مات يوسف وفرعون زمانه، الريان بن الوليد، إعتلى العرش فراعنة من العماليق حتى إعتلاه الوليد بن مصعب الذى أرسل موسى عليه السلام إليه، وكان أكثرهم عجرفة وقسوة، كما كان عهده أطول العهود ولعلنا نذكر هنا رمسيس الثانى الذى حكم طوال ثلاثة أرباع القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وطبقا لما ذكره اليعقوبى والمسعودى كان هناك ملكان (فرعونان) بين فرعون يوسف عليه السلام والذى ربى موسى عليه السلام. ويقول الزمخشرى فى كتابه الكشاف عند تفسيره لسورة الأعراف، إن الزمن بين وصول يوسف عليه السلام إلى مصر وعودة موسى عليه السلام من مدين كان ٤٠٠ عام، وهذا يتفق إلى حد كبير مع ما ورد فى سفر الخروج، إصحاح ١٢ ـ ٤٠.

وفى التراث، يطلق على الملوك المصريين الذين ذكروا فى معرض الحديث عن ملوك إسرائيل لقب الفراعنة أيضا، ولكن غالبا ما يضاف إليهم صفة مثل الأعرج.

وحسبما ورد فى القرآن الكريم إن فرعون استعبد بنى إسرائيل وسخرهم فى العمل، وعندما أخبره المنجمون أو الكهنة أو كما يقول آخرون رأى فى المنام أن طفلا من بنى إسرائيل سيولد ويكون زوال ملكه على يديه، أمر بقتل كل طفل يولد فى بنى إسرائيل، ولكن عندما بدأت الحاجة إلى الخدم تظهر، أمر بقتل أطفال بنى إسرائيل عاما وتركهم أحياء عاما آخر. وهذا يفسر بقاء هارون، أخو موسى الأكبر، على قيد الحياة.

أما المؤمن من آل فرعون الذى ذكره القرآن، فيقال إن اسمه كان خرْقلْ (Khir-kil) أو شمْعان أو حبيب ويقول البعض إنه كان ابن أخى (أو أخت) فرعون، بينما يقول آخرون إنه كان خازن فرعون، ويقول فريق ثالث إنه كان النجار اليهودى الذى صنع الصندوق الذى وضعت فيه أم موسى وليدها. ويقال إنه قتل مع السحرة هو وزوجته التى كانت وصيفة الأميرة، والتى شاركت زوجها فى معتقداته، ولكن يقال أيضًا إنه كان ممن عبروا البحر الأحمر.

ويذكر التراث الإسلامى أيضا تفاصيل عن بناء الصرح. وكان الهدف منه تقوية مركز فرعون لأنه خشى أن يتبع رعاياه موسى، بالإضافة إلى أنه كان يريد أن يصل إلى إله موسى. وقد كان هذا الصرح اعلى ما أنشئ من أبنية، فعندما كانت الشمس تشرق كان ظله يظلم الغرب، وعندما كانت تغرب كان يظلم الشرق. وعندما تم بناؤه، صعد عليه فرعون وأطلق سهما فى السماء ليصيب إله موسى، فأعاد الله السهم اليه ملطخًا بالدماء، فظن فرعون أنه قد حقق هدفه، ولكن جاء جبريل وحطم الصرح بأجنحته إلى ثلاث قطع، سقطت إحداها فى الهند وسقطت الثانية فى المحيط، أما الثالثة فسقطت فى المغرب، مما يبين عظم ارتفاع الصرح. ويقول الزمخشرى فى تفسير سورة القصص آية ٣٨ إن قطعة من الصرح سقطت على جيش فرعون وقتلت العديد من جنوده.

وعند عبور البحر الأحمر، كان هامان يقود طليعة جيش فرعون، وعندما لم يجرؤ أحد على دخول البحر، جاء جبريل (عليه السلام) على فرس فدخل بها إليه، فجذب ذكور خيول المصريين الذين لم يستطيعوا المقاومة وبذلك دخل الجيش بأكمله فى البحر وغرقوا، وعندما حاول فرعون النطق بالكلمات التى تدل على أنه آمن والتى ذكرها القرآن الكريم، حشا جبريل فمه بقطعة من الطين حتى لا يقولها فتدركه رحمة الله. ثم ألقى الله جسده على شاطىء البحر ليصدق بنو إسرائيل أنه قد مات حقا. وقد ذكر فستنفلد (Wus-tenfeld) الكثير من التفاصيل الغريبة عن

شخـصية فرعـون وحكمه فى rient und .Occiodent

كمـا ذكر المقريزى أيضا الكثـير من المعلومـات التى لا تتفق مع مـا ورد فى القرآن الكريم والتـراث الإسلامى. انظر أيضًا مادة موسى.

المصادر:

(١) القـرآن الكريم، ترجمـة المعانى لـ R. Blachére.

(٢) الطبـرى : التـفـسـيـر للآيات المتعلقة للموضوع.

(٣) المســعـودى : مـروج الذهـب، جـ ١ ص٩٢ ـ ٩٣، بـاريـس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧ .

(٤) الثـعلبى : عـرائس المجـالس، القـاهرة ١٣٧٠هـ ١٩٥١م/ ص ١٠٢ ــ ١٢٠ .

(٥) ابـن كثيـر : البـداية والنهايــة جـ ١ ص ٢٠٢، ٢٣٧ ـ ٢٧٤ .

(٦) A. Jeffery : *The vocabulary of the Quran*, 225 .

(٧) Ch. G. Torrey : *The Jewish Foundce of Islam*, New York, 1933, 109 ff., 117 ff.

(٨) M. Gaudefroy - Demowbynes : *Mahomet*, Paris 1957, 393 - 7.

حسين احمد عيسى [أ. ج. فنسنك (A. J.Wensink (G. Vajda)].

فرغانة

فـرغــانة واد عند منتـصـف «نهـر سـيْـحـون» وهو يقـرب مـن ثلاثمـائة كيلومتر طولا وسبعين عرضا وتحوطه بعض أجزاء من جبال «تيان شان Tian-Shan»، وتقـدر مسـاحـة وادى فرغـانة بثـلاثة وعشـرين ألف كيلومـتر مـربع تقـريبا. وقـد زادت مـساحـة الأراضـى المزروعة خلال العقود الأخيرة، والمنطقة الوسطى من فرغانة صحراوية.

ولقـد كـان وادى فـرغـانة مـكتظا بالسكان منذ دخول الإسـلام بل وحتى قبله كمـا تقول المصـادر الصينـية. ولقد تـرتب عـلـى ذلك أن تمـكـن الـسكـان الأصليـون من مـقـاومـة التـرك الذين كثرت هجماتهم على الأهالى منذ ظهور الإسلام. ولقد استـقر الروس أيضا منذ نهـاية القـرن التـاسع عـشـر فى المدن تاركيـن الأراضـى الزراعية لأهـل البلاد الأصليين.

ولقـد أصـبحت فـرغـانة مـعروفـة للصــينيــين منذ سـنة ١٢٨ق.م.، ثم تعرضت لهـجمات تركـية ثم دخلت فى نطاق الأمـلاك التـركـيـة بعـد حـروب استـمرت من سنة ٦٢٧م حـتى ٦٤٩م حين اتخذ أحد الأمراء الأتراك مقره فى «كـاسـان» المعـروفـة عند أهل الصـين باسم «كوساى». وقد آل الإقليم كله الى يد حاكم صينى بعد أن تمكن الصينيون من الاطاحة بالحكم الـتركى، ثم تداولت الحكم أسرات إيرانية فتـركية، حتى إذا استـؤصل الحكم الصينى حـوالى سنة ٦٨٠م قـام بحكم فـرغـانة «أرسـلان خان» وذلك حوالى سنة ٧٣٩م.

والمتـفق عليـه أن تقـدّم العـرب المسلمـين فى فرغـانة بدأ زمن الخليفـة عـثمـان بن عـفان بـقيـادة مـحمـد بن جـريـر،والواقع أن الغـزو الإسـلامى لفرغانة مرتبط باحتلال قتيبة بن مسلم لما وراء النهـر (تركسـتـان) إذ وطأ أرضهـا لأول مرة عام ٩٤هـ لـكنه قتل على يد عـسكره، ولا يزال قـبره حـتى اليـوم مـزارا يزوره الناس ويـقع على مـشـارف قـريـة «جَـلال قُـدق» قـ اندیجـان. ولقد وقـعت فى أعقـاب ذلك اضطرابات وفتن كثيرة منعت من تدعيم الحكم الإسـلامى فى فـرغـانة بعض الوقت، وتلى هذه الاضطرابات مـعارك فى فـارس أدت الى سـقـوط الأمـويين سنة ٧٤٩ ـ ٩٥٠م، وأصبح لـزاما على المسلمين مـغادرة الأقليم فـغادروه، ولما كان عـام (١٠٣هـ ١=٧٢١م) استطاع أميـر منطقة صـغد أن يلم شـتات أبناء جلدته الذين كانوا قد فـروا الى الجهات الشرقـية وطلب اليهم أن لا يسـتجيـبوا لمن يدعوهم الى الإسلام.

ولقد لعبت الطبقة العليا من أصحاب السلطة مـن أهل البـلاد ممن يعـرفـون بالدهاقـين دورا قـيـاديا فى فـرغـانة وكـذلك فى بقيـة نواحى بلاد مـا وراء النهـر (تركسـتان) وذلك بزعـامة أحـد الدهاقين الذى لقب أيضا بالإخـشيد، إلا أنه فى سنة ١٢١هــ (= ٧٣٩م) كـمـا يقـرر الطبرى (جـ٢/ ١٦٩٤) اسـتطاع العرب استـعادة سلطانهم حيث أرسلوا واليا من قبلهم على فرغانة لكن ذلك لم يمنع من استمـرار روح المعارضة، وقد ساعد على ذلك تقدم الجـيوش الصينية

فى القسم الغربى من آسيا الوسطى حتى بلغوا بلاد ما راء النهر (تركستان) فيما بين عامى ٧٤٥و ٧٥١م، وحدث أن أمسك المنصور رسولا بعثه الى الوالى المحلى الذى كان قد فر الى كاشغر واستبقاه فى حبسه مدة طويلة لرفضه الدخول فى الإسلام (انظر اليعقوبى جـ٢/٦٤٥)، واضطر المهدى وهارون الرشيد ثم من بعدهما المأمون الى ارسال العسكر الى فرغانة للقضاء على روح المقاومة (راجع اليعقوبى جـ٢/٤٦٥، ٤٧٨) على أن دخول فرغانة فى نطاق أملاك السامانيين حوالى سنة ٢٠٥هـ (=٨٢٠م) زمن نوح بن أسد المتوفى ٢٧٧هـ فتح آخر الأبواب التى كانت موصدة فى وجه الإسلام فى كل من «كاسان» و «أوراست» حتى لقد عمل الفرغانيون فى حرس الخليفة المعتصم (البلاذرى ٤٣١) مما أدى من ناحية أخرى الى زيادة العنصر الفارسى فى ما بين النهرين زيادة مستمرة. وتدلنا كتب الجغرافيين العرب على حدوث تغير اقتصادى فى فرغانة زمن السامانيين فاستجدت طرق تجارية بين مختلف الأماكن حتى وصلت الى «خجندة» التى تسمى الآن «لينين آباد» والى قوبا و«اوزجند» وأصبح وادى فرغانة هو الخط الفاصل فى وجه الترك الذين كانوا لايزالون على جاهليتهم بل وأمكن ردهم الى النواحى الشمالية الشرقية فى كثير من البقاع، كما زودت القلاع بحامية قوية لتتمكن من صدهم. ولما جاء القرن العاشر الميلادى انقسمت فرغانة الى ثلاث ولايات ، وانقسمت كل ولاية الى عديد من الادارات المحلية، وانتشر المذهب الحنفى وصارت له الصدارة، وإذا كان المقدسى يشير إلى كثرة خنقاوات الكرامية فإننا لا نجد شيئا عن المسيحيين ولا عن المانويين أو الزرادشتيين، وإن كان قد تم العثور على نقش يرجع تاريخه الى سنة ٤٣٣هـ (= ١٠٤١م) يحمل التاريخين الساسانى والرومى الى جانب التاريخ الإسلامى.

ويوجد فى الجبال المحيطة بالوادى الذهب والفضة والفحم الذى كان استعماله مقصورا على التدفئة كما

يقول الاصطخرى، كذلك يوجد البترول والحديد والنحاس والرصاص والفيروزج وملح الأمونيوم، وكانت فرغانة و«اسفيجاب» تصدران الى الخارج العبيد الأتراك والحديد والنحاس والسيوف والسلاح وكذلك المنسوجات ويستفاد من كثرة ما دخل بيت المال من مال على الرخاء العظيم المتزايد أيام الساسانيين، ويقول ابن خرداذبة إن هذا الدخل ارتفع حتى بلغ مائتين وثمانين ألف درهم، أما ابن حوقل الذى كتب ما كتب بعد ذلك بمائة وخمسين عاما (أعنى سنة ٩٧٧م) فيذكر أن دخل بيت المال بلغ ألف ألف درهم.

وبعد سقوط السامانيين عام ٣٨٩هـ (= ٩٩٩م) دخلت فرغانة فى حكم أسرة «قره يلق» وايلخانات القراخانيين وأصبحت «ازكند» مركز الحكم، وفيها ضربت معظم العملات وإن حملت فى الغالب اسم ولاية فرغانة كمكان لسكها. وكانت جميع شئون بلاد ما وراء النهر تدار من «ازكند» التى استقر فيها أمراء فرغانة بعد ما حدث من تقسيمات فى الأسرة الفراخانية. وقد صد هؤلاء الأمراء هجوما سلجوقيا عام ٣/٤٨٢هـ (=١٠٨٩/١٠٩٠م) ثم دخلت فرغانة ضمن أملاك قراخطاى وإن ظلت الأسرة المحلية باقية وهى الأسرة التى امتد حكمها على سمرقند، ثم أصبحت فرغانة موضع نزاع بين محمد الثانى خوارزم شاه وبين المغول من سنة ١٢١٢ حتى ١٢١٨م. وقد حمل بركة خان الوالى المغولى (ومن قبله قراخطاى) على إبقاء بيت المال هناك، وصارت المدينة الجديدة «اندیجان» المعروفة عند الجغرافيين العرب وحدهم باسم قرية «اندوقان» عاصمة وادى فرغانة. وذلك فى نهاية القرن الثالث عشر الميلادى.

وحدث بعد انقسام جماعة شغطاى الى قسمين متناحرين فى القرن الرابع عشر الميلادى أن أخذت كل من المملكة الشرقية المعروفة باسم تركستان والمملكة الغربية المسماة بمغولستان

تنازع الأخرى حول فرغانة نزاعا استمر حتى زمن تيمور الذى ظلت فرغانة طول عهده ومعظم زمن خلفائه تابعة لخراسان ولشاه رخ وولده «الغ بك»، ثم صار لها حاكمها الخاص بها ممثلا فى «عمر شيخ» (وهو من أولاد حفدة تيمور لنك). وقد خلفه ولده «بابر» الذى اتخذ فرغانة مقاما له للهجوم على الشيبانيين وظل يتقدم حتى بلغ سمرقند لكنه وجد نفسه أخيرا عام ٩٠٩هـ (= ١٥٠٤) مضطراً عن للتنازل فرغانة والفرار إلى الهند.

ولقد أحدث سقوط التيموريين وقيام الصفويين الشيعة فى فارس تغييرا جذريا فى علاقات القوى السياسية الموجودة فى آسيا الصغرى، وكان فى فرغانة فى هذه الآونة تسع مدن كبرى أضاف اليها بابر مدينة خجند وخقند التى لم تكن تزيد عن قرية صغيرة حينذاك، وكانت العاصمة «انديجان» التى كان قد تم صبغها بالصبغة التركية تماما على حين كانت «مرغنان» لاتزال ايرانية، وكان بفرغانة زمن بابر كثير من الحقول والبساتين وأنواع شتى من الأخشاب تستعمل فى صناعة السهام وأقفاص الطيور وما شابه ذلك، وكان يوجد بها نوع من الأحجار يستعمل فى صناعة مقابض السكاكين. كما كان هناك الحديد والفيروزج يستخرجان من باطن الأرض. وبعد طرد التيموريين نهائيا أصبحت فرغانة تابعة لدولة بنى شيبان الأزبكية وصارت «انديجان» عاصمة أسرة محلية وخلعت اسمها على كل منطقة الوادى. وبعد سقوط الشيبانيين ١٥٩٨م تقاسمت البلاد عدة أسر كانت تتبع بخارى اسميا، ولكنهم كانوا يخضعون للقزخ والكرجيز الذين كانوا يغيرون بين آنة وأخرى على أودية الجبال المحيطة بفرغانة.

ولما كانت سنة ١١٢١ (= ١٧٠٩م) أصبح وادى فرغانة خانية ازيجية برياسة «شاه رخ بى» ثم تحولت منذ ذلك الوقت حتى ١٨٧٦م فصارت مركز خانية خقند التى ضمها الروس الى بلادهم وصارت مركز ولاية فرغانة

وكانت مساحتها إذ ذاك ١٦٠١٤١ كيلومترا مربعا، وسكانها ١٥٦٠٤ نسمة وأنشأ الروس عاصمة جديدة سموها سكوبيلف Skobelov. وقد زاد الروس فى انتاج القطن بفرغانة زيادة ضخمة وادخلوا منه أنواعا امريكية جديدة واشتهروا بانتاج القطن والحرير.

ويقع أهم مصدر لليورانيوم لما كان يسمى بالاتحاد السوفييتى فى وادى فرغانة. كذلك يستخرج من هناك البترول والفحم. وأدخلوا تحسينات فى وسائل الرى. ولقد أحدث التقدم الاقتصادى الفجائى الكبير تضخما ماليا كبيرا أدى إلى حدوث ثورة ١٨٩٨ وظلت فرغانة من سنة ١٩١٦ حتى ١٩٢٢ فى بوتقة القتال الدائر بين جماعات معينة من الترك وبين الروس الذين عرفوا بعد ذلك بالبلاشفة. على أنه بعد ثورة اكتوبر لم تعد فرغانة وحدة إدارية مستقلة بذاتها والسبب فى ذلك أن المناطق الوسطى والشرقية سلمت الى جمهوية أوزبكستان، أما العربية فصارت من نصيب «تاجيكستان». أما الجبال المحيطة بوادى فرغانة فقد ضم معظمها الى «كجيزستان» على أن هذا التنظيم السياسى لم يكن له أثر فى تقدم اقتصاد الوادى. أو نظام الاتصالات التى زادت من معرفة الاهالى المحليين بالروس بصورة كبيرة فى العقود الاخيرة دون ان يؤدى ذلك الى القضاء على اللغات المحلية.

المصادر :

(١) Edouard Chavannes: *Documents Sur Les Tou - Kiue* (Turks) *Occidenaux*, St. Petersbarg 1903, especially.

(٢) Barthold : *Turkestan, 155* - 65, 186 - 202 and Index.

(٣) Th. Shabad: *Geography of the U. S. S. R,* New-York 1951, 388 - 99 and index.

د. حسن حبشى [بارتهوله ـ ب ـ سبولر W. Barthohd - B. Spuller]

الفرغانى الفلكى

هو الفلكى المسلم المعروف فى أوروبا فى العصور الوسطى، واسمه الكامل فهو أبو العباس أحمد بن

محمد بن كثير الفرغاني، نسبة إلى فرغانة من بلاد الخزر وليس هناك من إجماع على حقيقة اسمه إذ ينفرد الفهرست بالكلام عن محمد بن كثير، ويتكلم أبو الفرج عن أحمد بن كثير، على حين أن ابن القفطى يفرق بين شخصين أحدهما محمد والآخر أحمد بن محمد الفرغاني، أى الوالد والولد، والأرجح أن هذه الإشارة إلى شخص واحد كان منجما وكان يعيش زمن المأمون حتى المتوكل، إذ يشير أبو المحاسن وابن أبى أصيبعة إلى شخص اسمه أحمد بن كثير الفرغانى الذى يقال إن المتوكل أرسله سنة ٢٤٧هـ (٨٦١م) إلى الفسطاط ليشرف على بناء مقياس النيل. وللفرغانى كتاب بالعربية توجد منه نسخ فى مكتبات أكسفورد وباريس والقاهرة ومكتبة جامعة برنستون، وتختلف العناوين بعضها عن بعض فهى جوامع النجوم والمدخل إلى علم هيئة الأفلاك وكتاب الفصول الثلاثين. وقد ترجم إلى اللاتينية، وتوجد له ترجمة عبرية منها نسخة فى برلين وأخرى فى ميونيخ وڤيينا وأكسفورد. أما الترجمة اللاتينية فقد طبعت فى فرارا، ١٤٩٣م، وأخرى فى نورمبرج سنة ١٥٣٧م، وثالثة في باريس ١٥٤٦م، وفى بركلى سنة ١٩٤٣ وقام يعقوب كريستمان بنشر ترجمة لاتينية له اعتمد فيها على الترجمة العبرية وقد ظهرت عام ١٥٩٠م فى فرانكفورت، كما قام يعقوب جوليوس بنشر النص العربى فى امستردام سنة ١٦٦٩م وترجمه له مع تعليقات كثيرة.

وإلى جانب هذا الكتاب الذى كان واسع الانتشار فى الغرب أكثر من أى كتاب في موضوعه لعالم فلكى عربى فإن الفرغانى كتب أيضا كتابين آخرين عن الاسطرلاب هما الكامل والاسطرلاب، وكتاب في صنعة الاسطرلاب (وتوجد نسخة عربية منه في كل من مكتبة برلين وباريس) كما أورد بروكلمان وكارموديى قائمتين بمؤلفاته الأخرى.

المصادر :

(١) الفهرست: جزء ١ ص ٢٧٩ ابن النديم، ليبزج ١٨٧١ ـ ١٨٧٢ .

(٢) ابن القفطى : طبعة Lipprt، ص ٧٨ و ٢٨٦ .

(٣) F. J. Cormody : *Arabic astronomical and astrological Sciences inhatin translation*, Berkeley 1956, 113 - 6.

د. حسن حبشى [هـ. سوتر جـ. فيرنت H. Sater - J. Vernet]

الفرغانى «المؤرخ»

يُطلق اسم الفرغانى على إثنين من مؤرخى القرن العاشر الميلادى (الثالث الهجرى) أما أحدهما فهو أبو محمد عبدالله بن أحمد بن جعفر (المولود سنة ٢٨٢هـ=٨٩٥م، والمتوفى عام ٣٦٢هـ= ٩٧٢) وأما الثانى فولده أبو منصور أحمد بن عبد الله (٣٢٧-٣٩٨ هـ= ٩٣٩ ـ ١٠٠٧م) وقد وفد جدهم الأعلى إلى العراق من فرغانة وأسلم زمن الخليفة المعتصم، أما عبدالله نفسه فقد تتلمذ على العالم الكبير الطبرى ونسخ كتبه وتقدم فى الجيش حتى بلغ مرتبة سامية ثم انتقل إلى مصر حيث ولد له بها ابنه كما يقال، واتخذت الأسرة مصر دار إقامة ، وقد وضع ذيلا على تاريخ الطبرى عرف بالصلة أو بالمذيل،كما وضع ولده أيضا ذيلا آخر سماه صلة الصلة وليس بين أيدينا من هذين الكتابين سوى نُتف منهما وردت مبعثرة فى مؤلفات سواهما من المؤرخين رغم ما يرجحه البعض من أن هناك ورقة بردى تتضمن أخبار معركة جرت فى زمن الخليفة المقتدر وأنها من كتاب الصلة.

وقد وضع الفرغانى الصغير ترجمة لكافور الإخشيدى وأخرى للخليفة الفاطمى لكنهما ضاعتا ـ للأسف منذ زمن بعيد مع معظم ما ضاع من كتب التاريخ التى وضعت زمن الفاطميين.

المصادر:

(١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد، القاهرة ١٩٣١/١٣٤٩ جـ ٩، ص ٣٨٩ .

(٢) ابن عساكر : تاريخ دمشق، جـ ٧، ص٢٧٧، دمشق ١٣٢٩ ـ /١٣٥١ ١٩١١ ـ ١٩٣١ .

(٣) ياقوت : معجم الأدباء، جـ ١، ص١٦١، ليدن ١٩٠٧ ـ ١٩٣١ .

د. حسن حبشى [ف. روزنتال F. Rosenthal]

فرقان

كلمة تعنى التمييز والوحى والإلهام والخلاص، ويشار للكلمة فى الكتابات العربية على أنها كلمة عربية أصيلة وعلى أنها كلمة مأخوذة من الآرامية. ولا يمكن تحديد المعنى المقصود بهذه الكلمة فى المواضع المختلفة من القرآن الكريم تحديدا تاما، وفى جميع الحالات نجد أنها استخدمت بمعان كثيرة :

١ ـ تعنى الكلمة العربية الفصل والتمييز والبرهان، ومع ذلك فربما لانجد هذا المعنى فى القرآن الكريم بالرغم من أن المفسرين يشرحونها دائما على أنها تحمل ظلا لبعض معانى علم التوحيد «التمييز بين الحق والباطل».

٢ ـ الوحى؛ وحيث إن هذا المعنى لهذه الكلمة ليس فى اللغة الآرامية لهذا فإنها تستخدم فى القرآن الكريم للدلالة على الخلاص قبل ظهور الإسلام، مثال ذلك «ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياءً وذكراً للمتقين» (سورة الأنبياء آية ٤٨) وفى سورة آل عمران آية ٤،٣ (نزل عليك الكتاب بالحق مصدّقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل، من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان) حيث أطلقت ـ كما يقول الزمخشرى ـ على جميع الكتب السماوية السابقة، ولكنها استخدمت أيضا للدلالة على القرآن الكريم فى سورة الفرقان: «تبارك الذى نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا» وأصبحت مرادفا لكلمة «القرآن الكريم» عند المفسرين المتأخرين.

٣ ـ من المؤكد أنها فى استخدامها بمعنى الخلاص مستعارة من الآرامية حيث قال تعالى فى سورة الأنفال: (وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان) ومن هنا تسمى معركة بدر «يوم الفرقان» ويعطيها بعض المفسرين فى هذه الآية معنى النصر.

المصادر:

(١) A. Geiger: *Was hat Mohammed aus dem* Judentum *aufgehommen*, 1902, 55f.

(٢) H. Hirschfeld: *New researches into the composition and exegesis of the Qoran,* 1902, 68.

(٣) A. Jeffery: The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Baroda, 1938, 225-9.

(٤) W. Montgomery Watt: *Mohammed at Medina*, 1956, 16.

(٥) R. Bell : *Introduction to the Quràn*, 1953, 13 6-8.

حسين أحمد عيسى [ر. باريه R. Paret]

تعليق

من الواضح أن المستشرق كاتب هذا المقال قد جانبه الصواب كثيرا لكننا أثبتنا جانبا كبيرا من مقاله هنا ليعرف القارئ العربى بعض طرق المستشرقين فى التفكير، فكوْن الكلمة العربية (فرقان) قريبة الشبه من الكلمة الآرامية فركانا أمر غير مستغرب فكلاهما (العربية والآرامية) من فروع أسرة اللغات السامية، أما كون كلمة فرقان غير واضحة المعنى بالنسبة لهذا المستشرق، فهذا هو القول الغريب، ونورد هنا ما ورد عنها فى أوسع المعاجم العربية وهو لسان العرب لابن منظور: «الفرقان: القرآن، وكل ما فُرّق به بين الحق والباطل فهو فُرقان، ولهذا قال الله تعالى : (ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان). ومن أسماء القرآن الفرقان لأنه فارق بين الحق والباطل والحلال والحرام.. والفرقان الحجة، والفرقان النصر، وفى التنزيل: (وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان..) وهو يوم بدر ... والفاروق ما فرق بين شيئين، ورجل فاروق يعنى يفرق بين الحق والباطل ...» فسواء استخدم القرآن الكريم هذه الكلمة لوصف القرآن ذاته أو لوصف التوراة، فالمعنى واحد وهى أن التوراة ساعة نزولها كانت فرقانا بين الحق والباطل.

[هيئة التحرير]

فرهاد وشيرين

اثنان من المحبين المشهورين فى فارس ـ وقد كتب كثير من الشعراء قصائد تحت هذا العنوان ـ فقد كان «فرهاد» المهندس المعمارى المنافس القليل الحظ لخسرو (وهناك أيضا قصائد عديدة تحت اسم خسرو وشيرين ـ وكان «نظامى» أول من كتب عن هذا الموضوع الأخير) والذى كاد أن يشق طريقه بجهد شديد من خلال جبل «بيسوتون» Bisutun ليفوز بيد محبوبته

حتى سقط ميتا عندما سمع ـ كذبا ـ أن شيرين قد ماتت. وقد عالج الشعراء الأتراك أيضا ، وعلى الأخص مير على شيرن، الموضوع ذاته.

المصادر :

(١) Gibb: *Ottoman Poetry*, i, 321 FF.

(٢) A. Zajaczkowski: *La traduction turque - Osmanile du Husräv u Sitin de Seykhi*, Warsaw 1963.

بهجت عبد الفتاح [زياتشكوستى A. Zajaczkowsci]

فروان (أو پروان)

مدينة صغيرة على نهر «پانجشير» شمالى كابول، وجنوبى ممر يحمل الاسم نفسه يخترق سلسلة «هندوكوش» الى أفغان تركستان على ارتفاع اثنى عشر ألف وثلاثمائة قدم.

وقد كانت فروان دار الضرب (حيث تسك العملة) للغزنويين ـ وقد أمر بسك العملات هناك «ألپيجن» Alpfigin «وسبوكتجين» Snbukgm وإسماعيل ومحمود. ويبدو أنها كانت فى حوزة الپيجين فى أوائل عام ٣٦٥هـ عندما سك العملات باسم «منصور بن نوح» سلطانه السامانى، وقد ذكرها الإدريسى (باسم كروان) والاصطخرى، وأبو الفداء. ويطلق عليها «بابور» اسمها الحديث وهو «پروان» الذى يستخدمه كل الرحالة فى الفترة الأخيرة مثل لورد وماسون وهولديتش. وفى عام ٦١٨ أوقع جلال الدين مانجبارنى خوارزم شاه هزيمة فى بروان أو فروان بالقوات المغولية.

المصادر :

(١) Lane Poole: *Cat., ii 128.*

(٢) H. Raverty : (traus), وطبقات ناصرى Culcutta, 1881, 288.

(٣) W. Erskine: *Memoirs of Bábur,* London 1826, 139.

بهجت عبدالفتاح [ر. ن. فراى R. N. Frye]

فروخان

فروخان ـ جيلان شاه ـ من حكام طبرستان (٧٠٩ هـ/ ٧٢٢هـ) أطلق

عليــه لفظ العظيم و«أبو المـناقب»، ابن «دوبويا» Dubuya، هزم «مـــازندران» وأعـاد السـلام الى حـدود مملـكتـه ـ وعندما هُـزم الثوار «الديلمـيون» هرب الى أمول «Amul»، وحـصّن نفسـه فى «فـيـروز أباد»، وأخـيـرا تـخلص من محاصريه بأن جعلهم يعتقدون أن لديه مـؤنا كبـيرة من الخـبز. وقـد منح حق اللجـوء للخـوارج الذين اضطهــدهم الحجاج، ولكنه أعلن الحـرب عليهم بعد ذلك وأعدم زعماءهم، عنـدما توجه إليه سفـيان ابن أبى الأبرد الكلبى بجيـشه. وقـد حـاول يزيد بن المهلـب ـ حـاكم خراسـان فى ظل سليـمان بن عبـدالملك (٩٦ ـ ٩٩هـ/ ٧١٥ ـ ٧١٧م) أن يغـزو طبرستان ولكنه لم يوفق، واعتبر نفسه محظوظا إذ استطاع أن يخرج من البلاد بعـد دفع التعـويضات عن الدمـار الذى تسبب فـيه، وقد مات فروخـان فى عام ٧٢٢هـ، وهو الجـد ـ من جـهـة الأم ـ للمنصـور ابن الخليفـة المهدى، وكـانت عاصمـته سارى Sari، التى أعاد بناءها وتحسـينها ـ وقد خلفـه ابنه «داد بيرز مهر» Dad Barz Mihr.

المصادر :

ـ ابن اصفنديار: تاريخ طبرستان.

ـ زاهر الدين: تاريخ طبرستان.

بهجت عبد الفتاح (هوارت C. Huart)

فروخى

فـرّوخـى ـ أبو الحـسن عـلى بن جلـوخ، شـاعـر فـارسى ولـد فى «سستان»، وهو تلميذ «الأنصورى» Unsuri، وقـد شـبّـهـه «رشـيـد وطواط» بالشاعر العربى «المتنبى» بسبب بساطة أسلوبه الذى يمتـزج بأصالة عبقـريته. وقد كان المادح للسلطان محمود سلطان غزنة، وللأمير أبو المظفّر طاهر بن نصر كغاى Caghai، حاكم بلخ وقد كتب بحثا عن فن الشعر بعنوان «جـمان البلاغة»، وقـد حظـى ديوان شـعـره بشـهـرة محدودة فى بلاد مـا وراء النهر، ولكنه لم يحظ بأية شهرة فى خـراسان. وقد مات عـام ٤٢٩هـ (١٠٣٨م). وقد طبع ديوانه على الحـجـر فى طهـران عـام ١٣٠١ ـ ١٣٠٢م.

المصادر :

ـ دولتشاه : تذكرة الشعراء.

ـ محمد عوفى : لباب الألباب

ـ رضا كولى خان : مجمع الفصحاء.

بهجت عبد الفتاح (هوارت C. Huart)

الفروسية

يشتمل مصطلح الفروسية على كل ما يتعلق بالخيل من معلومات نظرية وعملية بما فى ذلك مبحث خلق الخيل وتربيتها والبيطرة وسياسة الخيل، وكل ما ينطوى عليه المصطلح الأوربى Equitation الذى يعنى فن تدريب الخيول وركوبها، وكلمتا فراسة وفروسة قلما تستخدمان لهذه الأفكار نفسها، وإذا رجعنا لكشافات الفهارس المرتبة موضوعيا مثل فهرست ابن النديم أو القوائم الخاصة بهذا الموضوع والتى وصفها ـ فى القرن التاسع عشر ـ هامر برجستال Hammer - purg-stell فسوف يتكون لدينا انطباع غير صحيح بأن العدد الكبير من هذه الأعمال مازال موجودا، ومن ذلك الدراسة التفصيلية لطريقة الركوب.ويمكن تقسيم المصادر العربية المتعلقة بالفروسية حسب مجالات التناول (الموضوعات) كالتالى:

الأعمال المعجمية والأدبية، والكتابات المتخصصة عن الفروسية. ولا تفيدنا الأعمال ذات الطابع اللغوى كثيرا لأن مؤلفيها ليسوا فرسانا ولا اختصاصيين فى الفروسية، ولقد ظهرت البحوث عن الفروسية فى الأدب العربى فى عصور متأخرة. والذين دونوا هذه البحوث كانوا من الفرسان، وقد درجوا على إعادة صياغة العبارات القديمة بكاملها مع التأكيد على اتساع معارفهم. ولحسن الحظ فقد أضافوا صفحات عن طريقة الركوب وسجلوا فيها مختلف الوسائل التعليمية أو الأساسيات التى تهم الفارس الجديد.

ومن المناسب أن نميز بين أسلوبين للركوب كانا شائعين فى العالم الإسلامى الأول: تلك التى تمرس بها العرب فى الصحراء، والثانى: المدرسة المتطورة فى الركوب.

ولم يُحرِّم النبى [ﷺ] سباق الخيل فقد أوجد تنافسا بين الصغار كما شجع على أن يكون هناك احتياطى من الخيل عندما كانت أعدادها تقل فى ساحة القتال، وخصص النبى [ﷺ] جوائز

لهذه المنافسات بما يتفق مع تعاليم الإسلام.

وفى عصر الخلفاء الأول، وضعت الحروب التى خاضوها العربَ أمام تحد مع التقاليد الفروسية الأجنبية ودفعتهم الى تنظيم خطط جديدة لشئون الحرب وهم يمتطون الخيول. وهناك ثلاثة تقاليد معتبرة هى الفارسية والتركية واليونانية .

د. إبراهيم شعلان (ج. دوليتG. Douillet)

الفروسية فى الدولة المملوكية:

مصادر التاريخ المملوكى تشتمل على معطيات كثيرة عن ممارسات الفروسية وأهم المصادر أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى الذى كان ابنا لأمير مملوكى عظيم وكان على اتصال وثيق مع بعض أساتذة الفروسية الكبار فى عصره.

وطبقا لما يقول ابن تغرى بردى فإن الفروسية تختلف عن الشجاعة والإقدام فالرجل الشجاع يطيح بخصمه بالشجاعة المطلقة بينما نجد أن الفارس هو الشخص الذى يقود فرسه بكفاءة عند الكر والفر وهو الشخص الذى يستوعب كل ما يحتاجه من معارف عن فرسه وأسلحته وعن كيفية استخدام كل هذا طبقا للضوابط المعروفة (المتعارف عليها) بين أساتذة هذا الفن (النجوم الزاهرة جـ ٦/ ٤٤٥) وهذا - بلا شك - هو التعريف التقنى لمصطلح الفروسية. وأحيانا نجد أن الفروسية قد استخدمت بمعنى «الشخص ذو النزعة الأخلاقية الراقية» أو «الفارس»

وتتضمن الفروسية العناصر التالية:

أ - استخدام الرمح.

ب - لعب الكرة، الضرب بالكرة، لعب الصولجان.

جـ - الجبج (لعبة الأرض).

د - رمى النشاب.

هـ - الضرب بالسيف.

و - لعبة البرجاس (سوق البرجاس)

ز - فن الدبوس.

ح - الصراع.

ط - الألعاب المصحوبة بالمحمل (سوق المحمل).

ى ـ الصيد.

ك ـ الرمى بالبندق.

ل ـ سباق الخيل.

وأستاذ الفروسية يُدعى (معلم) وإذا كان خبيرا فى استخدام الرمح يدعى معلم الرمح أو الرماح، وإذا كان خبيرا فى استخدام القوس أو الرمح يدعى معلم النشاب. واسم أستاذ بنفس المعنى قد ذكر أيضا ـ من حين لآخر ـ فى المصادر المملوكية ولكن بأدبياتها العسكرية.

المصادر:

من أهمها D.Ayalon ـ مذكرات فى تمارين الفروسية والألعاب فى عصر سلاطين المماليك. فى نص. He-rosolymitana. جـ ٩ (Ix) (دراسات فى التاريخ الإسلامى والحضارة). القدسى ١٩٦١م ـ ص ٣١ ـ ٦٢.

د. إبراهيم شعلان (د. أيالون D. Ayalon)

فريشتا زاده

فريشتا زاده Firishte-zade عبد المجيد عزالدين ، ويدعى بالتركية فريشتا أوغلو، وفى العربية ابن فريشتا . أحد كبار مريدى فضل الله مؤسس طائفة الحروفى Hurufit توفى عام ٨٧٤هـ (١٤٣٠م) كتب كتابا فى مذهب الطائفة بالتركية سماه عشق نامه Ishk. nàme، (كتاب الحب الغامض) ، يضعه الخبراء فى نفس مرتبة كتاب جاويدان Djaw-idaan لفضل الله حتى أنهم يطلقون هذا الاسم عليه أيضاً. وله أيضاً كتاب هدايت نامه Hidayet-name (كتاب الهداية) بالتركية وكتاب آخرة نامة (كتاب الآخرة) Arrhifet name . وقد طبع كتاب عشق نامة فى القسطنطينية عام عام ١٢٨٨هـ = ١٨٧١م .

المصادر :

(١) إسحق أفندى، كاشف الأسرار صفحة ٣١ و ١٥٦.

(٢) Cl. Haurt : *Texte horoufis* 2. xx, xix

(٣) G.Jacob : *Derwisch-Orden.* der Bertaschis ٣٣ و٤١ الملاحظة ٢.

حسين أحمد عيسى [هوارت C. Haurt]

فريشتا محمد قاسم

فـريشــتـا Firishta، مــحــمــد قــاسم هندوشاه ، المعروف بفـريشتا (ولد عام ٩٦٠هـ = ١٥٥٢م وتوفى بـعـد عــام ١٠٣٣هـ = ١٦٢٣م). من أسـتـار اباد Astarà bàd شمال فارس. أخذ إلى أحمد ناجار Ah mad nagar وهو طفل وذلك فى عـهد حـسين نظام شـاه الأول، ودخل، وهو لايزال شـابا، فى خـدمة مـرتظى نظام شـــاه الأول. ودفـعـه اضطـهـاد الأجانب عقب اغتـيال حسين الثانى إلى بيجابور Bidàpur حيث دخل فى خـدمة إبراهيم عـــادل شـاه الثـانى فـى يناير ١٥٩٠م. وبعـــــد ذلك بقـليل كـــتب اخـتـيـاراتى قاسـمى Ikhtigarat-iKasimi وهو كـــتـاب فى الـطب. وقـد أعــجب إبراهيم بهـذا العمـل وشجع فـريشتـا، الذى عرف بولعه بالدراسات التاريخية، على كـــتـــابة تاريـخ شـــامل لــلـحكم الإسلامى فى الهنـد. وفى البداية رفض فريشتا هذا العـمل على أساس أنه أكبر من طاقتـه، ولكنه فى النهاية وافق على كتابة بعض الفصول بقدر استطاعته.

وفى أثناء كتابـة الفقرات الأولى من هذا العـــمل، تناول الظروف المؤســـفـة لوفـــاة علــى عـــادل شـــاه الأول والد إبراهيم، وفــهم إبراهيم أن اخـتـيـار هذا الموضوع بالذات طلب من المؤرخ بالإذن له بحـرية غـيـر مقـيـدة فى تسـجـيل الحقائق. وأذن له بالاستمرار.

وفى مقـدمـة تاريخه، ذكر فريشــتا ما لا يقل عـن اثنين وثلاثين كتـابا أخذ عنها، كـما أشار إلــى غيرها فى سـياق كتابه. ولكنه كان يقتبس أقوال قوم كان يصفـهم بأنهم مجـرد نساخ، كمـا كان مـحروما من ملكة النقد، وارتكب عـدة أخطاء فادحة حتى فى حوليات الدكهان Dakhanوجـوجـــارات Gudjarat وملوى Malwa وخاندش Khandesh والبـانجال Bangal (بما فـيـهـا جـابنورDiawnpur) ومـولتـان وزند وكاشـمـير ومـالبـار، وكـذلك تناول الأولياء الهنود، وخـاتمة، ويحـتـوى على التـاريخ الكـامل للحكم الإســلامى فى الهند، فـيمـا عدا الغـزاة العرب لزنـد، حتى بداية القـرن السابع عشر، وكـان فريشتا يشكـو صادقا من أنه حتى زمانه لم يكـن هناك عمل يبدو أنه يتناول هذا الموضـوع تناولا شامـلا سـوى طبـقاتى أكـبـر Tabakati Acbari لنظام الدين أحمد، ولكنه كان مـختصراً

ومـركـزا بشكل لا يـجـعله ذا قـيـمـة لدارسى التاريخ، وكان يـفخر بأنه أنتج عمـلا لم ينتج مثيله فـى الهند من قبل. وبالرغم مما فيه من عـيوب إلا أنه عمل قـيّم ليس فـقط من حـيث مـجـمـوعـة المراجع المذكورة فيه وإنما لاحتوائه على مقـتطفات من أعـمال فـقدت أصـولها. والحاجة كبيرة الآن لترجـمة دقيقة لهذا العـمل أو على الأقل طبعـة منقحـة منه (أفضل التـرجمـات الإنجليزية الحـالية هى التى قـام بهـا بريجـز Briggs عـام ١٨٢٩م).

المصادر:

بالإضـافة إلى المصـادر الواردة فى المادة يمكن الرجوع إلى:

(١) Storey: Persian literature, bib). survey, London. 1927.

(٢) Baini Prashad: *Preface to vol. iii of Brajendranath* De's translation of Tabakat-i Akbari, Culcutta 1939, xxxii-xxxiii

(٣) S. H. Hodivala: *Studies in Indo-Muslim History*, 2 Vols., Bombay 1939, 1957.

حسين احمد عيسى [ب. هاردى P.Hardy]

فريق

وتعنى بالعربية مجمـوعة كبيرة من الرجال، أو من «التنظيمـات» فى تركيا. بدأت الكلمـة تطلق على قـائد فرقـة فى الجـيش (جنرال) ونائب الأدميـرال فى الأسطـول. وهذه الرتـبـــة تـعـــادل «استانبول قادسى» فى تسلسل العلماء و«صنف الأوّلى» فى الخـدمة المدنيـة - وهناك مـصطلح برنجى فـريق (أى من الطبقـة الأولى) ورتبتـه تعادل Bala فى الهيـئة المدنية - ويطلق على هذا الأخـير «عطوفلـى»، أمـا الأول فـيطلق عليـه «سـيـادنلى» ويتـبع اللقـبـين تعـبـيـر «حظرتلرى» التـى تتـرجم إلى صـاحب السعادة فى الهيئة الدبلوماسية التركية.

بهجت عبد الفتاح [هوارت C. Huart]

فزارة

فزارة هى إحـدى قبائل شمـال شبه الجزيرة العـربية، وهى فـرع من ذبيان التى تنتـمى بدورها إلى غطفان. كـانت مـراعيـهم الأساسـية فى وادى الرُمَّـة بإقليم نجد، ولا زالت أسـماء كثـير من

الأماكن التى ارتبطت بها موجودة. ولقد اشتعلت حرب داحس المشهورة فى الجاهلية بين قبيلتى عبس وذبيان بسبب مشاحنة بين شيخ عبس «قيس ابن زهير» وشيخ فزارة «حذيفة بن بدر» على فرسيهما داحس وغبراء. وكان النصر لفزارة بسبب حيل احتالها بعض رجالها فقتل أخ لحذيفة. ولقد قاد حذيفة قبيلة ذبيان فى الحرب الطويلة التى تلت ذلك ثم خلفه ابنه «حصْن» وبعد أن وضعت الحرب أوزارها بين عبس وفزارة خاضت الأخيرة معارك كثيرة ضد بنى عامر بن صعصعة وجُشم وقبائل أخرى تحت قيادة عيينة ابن حصن بن حذيفة الذى شارك فى حصار المدينة (فى غزوة الخندق) عام ٥هـ/٦٥٧م فى ألف رجل.وبعد عدة شهور نصبت جماعة من فزارة كمينا لقافلة إسلامية كانت بقيادة زيد بن حارثة فكان انتقام زيد فى عام ٦هـ/٦٢٨م من فزارة شديدا، ولقد حاول الرسول[ﷺ] مرتين استمالة عيينة، أولاهما كانت خلال حصار المدينة ليعتزل الأحزاب، وأما الثانية ففى غزوة خيبر عام ٧هـ/ ٦٢٨م حين كان عيينة على رأس جيش جرار من غطفان مظاهرين لليهود، وعلى الرغم من تأثره لفشل هاتين المحاولتين إلا أن الصلح تم بين محمد [ﷺ] وبين عيينة الذى شارك فى فتح مكة وغزوة حنين. ونفله الرسول [ﷺ] مع المؤلفة قلوبهم مائة من الإبل فى الجعرانة وكان هذا نصيب الرؤساء من غير المسلمين، بالرغم من أنه لم يذكر أنه كان معه أتباع. ثم قاد بعد ذلك بقليل سرية إلى بنى تميم ولكنه لم يكن ضمن وفد فزارة إلى النبى [ﷺ] وارتد أغلب فزارة بعد وفاة محمد [ﷺ] بقيادة طليحة ولكنهم عادوا إلى الإسلام . وكان آخر العهد بهم فى شمال إفريقيا.

المصادر:

ورد الكثير عن فزارة فى المصادرالعربية ومنها المعجم للبكرى، وتاريخ الطبرى وانظر كاتب هذا المقال فى كتابه *Mohammed at Medlina* .

حسين أحمد.عيسى [مونتوجمرى وات W. Montgomery Watt]

الفسطاط

أول مدينة إسلامية فى مصر، أسسها عمرو بن العاص بعد الفتح على الشاطئ الشرقى للنيل قبالة مدينة بابليون الرومانية التى مازالت آثار حصنها باقية حتى اليوم فى منطقة مصر عتيقة، وهو الحصن المعروف بقصر الشمع. وكان متصلاً بالضفة الأخرى للنهر عبر جسر من القوارب تقطعه جزيرة الروضة. وبالقرب من تلك المنطقة كان المصريون القدماء قد حفروا قناة بين النيل والبحر الأحمر، ثم جددها عمرو بن العاص وعرفت بخليج أمير المؤمنين.

وهناك تفسيرات عدة لاسم المدينة، ومنها أنها تعنى الخيمة لأنها أسست على البقعة التى نصب فيها عمرو بن العاص فسطاطه أو خيمته أثناء حصار الحصن الرومانى. ولكن الأرجح أن تكون تعريباً لكلمة فوساتون اليونانية التى تعنى المعسكر، والتى وردت فى البرديات المكتوبة بالعربية واليونانية كاسم للمدينة.

وبنى عمرو بن العاص جامعاً فى المدينة، وهو أقدم جوامع مصر، ولذا يعرف بالجامع العتيق أو جامع عمرو، وكان صغيراً ضيقاً فى بادئ الأمر، ثم وسع عدة مرات حتى وصل إلى مساحته الحالية فى عام ٢١٢هـ/ ٨٢٧م، وزيدت عليه المآذن، وأدخل فيه المحراب المجوف فى عام ٩٢هـ/ ٧١١م لأول مرة.

وكان يستخدم إلى جانب الصلاة فى أغراض عدة مدنية وقضائية، بل وكان يستخدم لإيواء المسافرين وأبناء السبيل وبالقرب منه أقام عمرو منزله. ومنح كل قبيلة قطعة أرض أو خطة لتقيم بها، ومن هنا عرفت الأحياء باسم الخطط، وكان بعضها يضم أبناء قبائل مختلفة، ومنها خطة أهل الظاهر التى خصصت للوافدين الجدد وكانت لكل خطة مسجدها الخاص.

ولم يكن سكان المدينة كلهم من المسلمين، إذ صحب جيش الفتح عدد كبير من المسيحيين واليهود من سكان سوريا الذين أنزلوا فى الأحياء القريبة من النهر (الحمروات الدنيا والوسطى

والقصوى)، كما عاش بين ظهرانيهم عدد كبير من المصريين المسيحيين، وكان بالمدينة كذلك عدد من الكنائس. ولم تكن المدينة محصنة بسور فى بادئ الأمر، واكتفى بحفر خندق حولها لحمايتها من جيش الأمويين أثناء ثورتها فى ٦٤ ـ ٦٥ هـ / ٦٨٤م. وكانت الخطط فى بادئ الأمر منفصلة عن بعضها بأرض فضاء وما لبثت المدينة أن اتسعت وازدهرت، ولكنها تعرضت للحريق على يد آخر خلفاء بنى أميه مروان الثانى (١٣٢هـ/ ٧٥٠م) فى فراره أمام جيوش العباسيين. وأنشأ العباسيون ضاحية جديدة لهم باسم العسكر على أرض الحمراء القصوى حيث بنيت دار الإمارة (مقر الحاكم) وإلى جوارها بنى جامع ضخم، وحولهما نمت مدينة حقيقية بها بيوت ومتاجر وأسواق ولكن لم يبق منها شيء اليوم.

وفى القرن الثالث الهجرى /التاسع الميلادى بنى أحمد بن طولون عاصمة خاصة به هى القطائع على المنطقة المعروفة باسم جبل يشكر حيث يوجد جامعه الآن (٢٦٥هـ / ٨٧٩م). واقتبس المعمارى طرازه من منشآت سامراء فى العراق.

ولكن مع سقوط الأسرة الطولونية دمر العباسيون المدينة ولم يتبق منها سوى جامعها الذى رممه فيما بعد السلطان لاجين (٦٩٦هـ/١٢٩٧م).

ولم يضع تأسيس القاهرة نهاية للفسطاط، بل ازدهرت تحت حكمهم حتى أن ناصر خسرو الرحالة الفارسى روى فى رحلته أن بها بيوتا يصل ارتفاعها إلى سبعة طوابق، بل أربعة عشر طابقاً كما يتحدث عن أسواقها العامرة المكتظة بالمتاجر. وكانت القاهرة آنذاك مدينة ملكية قاصرة على الخليفة وأتباعه وجنده، أما الفسطاط فكانت مركز الحياة الصناعية والتجارية واشتهرت المدينة بصناعة الحديد والنحاس والصابون والزجاج والورق (ابن الدقماق) وكذلك السكر والمنسوجات.

وبلغ من براعة صناعها أنهم صبوا حلقة نحاسية قطرها عشرة أذرع وتزن عدة أطنان فى ٥١٣هـ/١١١٩م لصنع

آلة فلكية. ولكن بداية الاضمحلال جاءت في عصر المستنصر حيث عانت من مجاعة هائلة استمرت ١٦عاماً وتلتها الأوبئة حتى أقفر الكثير من أحيائها من سكانه. واستخدم الوزير بدر الدين الجمالى خرائبها فى بناء سور القاهرة وفى عام ٥٦٤هـ/ ١١٦٨ ـ ١١٦٩م دخل الصليبيون مصر وعسكروا جنوب جبل الرصد عند بركة الحبش، فأمر الوزير الفاطمى شاور بحرقها حتى لا يتخذونها معقلاً يتحصنون به، ويقال إن النار ظلت مشتعلة بها ٥٤ يوماً. وفى عهد صلاح الدين الأيوبى أدمجت مع القاهرة فى السور الذى بناه حولهما وما زالت بقاياه قائمة إلى اليوم فى بعض المناطق.

المصادر:

انظر خطط المقريزى وكتاب الانتصار لابن دقماق، وخطط على مبارك وكذلك:

(١) S. Lane Poole: Story of Cairo, London 1906

(٢) Idemn, *A.History of Egypt in the Middle Ages*, London 1914.

(٣) M. Clerget, *Le Caire., Etude de géographie urbaine et de l'histoire économique,* 2 vols. le Caire, 1934.

(٤) Aly Bahgat Bey et A. Gabriel, Fouilles de - Fustat, Paris 1921.

ت. أحمد صليحة، [ج. جوميه J. Jomier]

مراجعة د. محمد أبو العمائم

الفضة

تعتبر الفضة من المواد التى يزداد الإقبال على طلبها فى المجتمع الاسلامى، وذلك لتعدد استخداماتها، وقد نهى القرآن الكريم عن اكتنازها فى قوله تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) وكانت الفضة لا تقل قيمة عن الذهب وترجع أهميتها الاقتصادية إلى أنها هى والذهب كانتا أساس العملة الاسلامية الرسمية، وكانت تقدر نسبتها إلى الذهب فى الظروف الاقتصادية العادية كنسبة ١:١٠، وكانت أسواق الشرق الأدنى فى العصور الوسطى فى حاجة إلى العديد من المناطق التى تحتوى على

مناجم للفضة وإن كانت خراسان وتركستان أكثر المناطق إنتاجا للفضة الخام، كما أن الشرق الأوسط كان غنيا بمناجمها وكان ناتجها من الكثرة بالدرجة التى أمكن بها تصدير هذا المعدن إلى أوربا، وهذا الأمر أصدق ما يكون فى القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادى) حيث كانت الأسواق التجارية فى مناطق الشرق الأوسط وأوربا الشمالية تستهلك كميات ضخمة من الفضة فى شكل دراهم إسلامية.

واستخدمت الفضة ــ كما كان الحال فى عصر ما قبل الاسلام ــ فى صناعة الحلى والأدوات المعدنية والتفضيض وكانت الأدوات الفضية التالية تلقى إقبالا عظيما لا سيما أيام بنى بويه، هذا على الرغم من استنكار الاسلام لاستعمالها كأدوات للأكل.

وقد استرعت الفضة اهتمام الكيمائيين المسلمين الذين كانوا يشيرون إليها بأسماء مختلفة كثيرة، كقولهم فى لغتها: القمر، والام، والخادم، كما قاموا بكثير من العمليات الكيمائية لاستخلاصها.

وأخيراً فقد استعملت الفضة فى الطب الاسلامى، فكانت تضاف إلى أشياء أخرى للتداوى من الجنون وأمراض القلب وأمثالها من الأمراض الخطيرة.

المصادر : وردت فى المتن.

أمل رواش [أ. س. أهرتكروتيز A.S. Ehrenkbeutz]

فضلويه، بنو

أسرة كردية حكمت إقليم «شبان كاره» من ٤٤٨ ـ ٧١٨هـ (١٠٥٦ ـ ١٣١٩م)، ولا نعرف إلا القليل عنها وعن رجالها أيام عصر الايلخانات، وأن كنا نعرف قدرا لا بأس به عن مؤسسها (الكامل لابن الأثير ١٠/٤٨).

كان فضلويه بن الشيخ على بن الحسن بن أيوب من قبيلة «رامانى» الكردية فى «شبان كاره» كما كان قائدا (أو بمنطوقهم سباه سالار) زمنى بنى بويه، وكان وثيق الصلة بوزيرهم «صاحب عادل» الذى ما إن قتل بعد سقوط الحكومة حتى قام فضلويه فاستصفى بنى بويه حتى آخر رجل

منهم سنة ٤٤٧هـ (١٠٥٥م) وأعلن تبعيته للسلاجقة لكنه ما لبث أن خرج على ألب أرسلان فهزمه نظام الملك ثم وقع أخيرا فى الأسر وأعدم سنة ٤٦٤هـ (١٠٧١م).

والأخبار المتعلقة ببنى فضلويه حتى مطلع القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) يكتنفها الغموض فقد قام مظفر الدين محمد بن المبارز بعد سنة ٦٢٦هـ (١٢٢٧م) بمد رقعة حكمه فى اتجاه فارس والشاطئ المواجه لهرمز، ونافس آتابكة فارس لكنه توفى فى حصار هولاكو لعاصمته «عج» سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م) وتوالى على الحكومة ثلاثة حكام فى فترة قصيرة هم : قطب الدين أخو مظفر الدين لكنه اغتيل يوم العاشر من ذى الحجة ٦٥٩هـ (٥ نوفمبر ١٢٦١م) فخلفه نظام الدين حسنويه الذى سقط هو الآخر فى ربيع الثانى ٦٦٢هـ (فبراير ١٢٦٤م) فجاء بعد ثلاثة إخوة نصرة الدين الذى خلع فى ربيع الاخر ٦٦٤هـ بعد أن حصل على شروط طيبة.

وجاء جلال الدين طيبشاه فاستقام له الحكم ستة عشر عاما نائبا عن المغول حتى قتل يوم فى جمادى الأولى ٦٨١ هـ (٦١ أغسطس ١٢٨٢م). أما أخوه بهاء الدين اسماعيل فقد مات ميتة طبيعية (لم يقتل) سنة ٦٨٨هـ (١٢٨٩)م. أما خليفتاه غياث الدين بن جلال الدين ونظام الدين بن بهاء الدين فكانا مسلوبى السلطة ثم قامت ثورة فى سنة ٧١٢هـ (١٢١٣م) ولكنها أخمدت وتولى الأمر بعد ذلك رجل اسمه «أرد شير» لا يعرف الناس نسبه لكن المعروف عنه أنه هلك على يد «مبارز الدين محمد» مؤسس الأسرة المظفرية. وهو الذى قضى على بنى فضلويه.

المصادر :

(١) ابن البلخى : فارس نامه وطبعة ، لندن ١٩٢١، ص١٦٤.

(٢) مستوفى قزوينى : تاريخ جزيرة جـ ١، ص٦١٣.

د. حسن حبشى [ب. سبلر B. Spuler]

الفضيل بن عياض

أبو على الفنديني الطالقاني أحد مشاهير قدامى الصوفية، كان معاصراً لهارون الرشيد، توفى عام ١٨٧هـ/ ٨٠٣م يبين نسبه أنه ولد فى خراسان، وهذا يتفق مع ما يروى من أنه بدأ حياته ضمن عصابة كانت تقطع الطرق بين أبيوَرْد وسَرْخس وذات يوم سمع قارئا يتلو من سورة الحديد (ألم يأنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله) آية ١٦ وعلى الفور أعلن توبته.

وبعد ذلك ذهب إلى الكوفة حيث درس الحديث ثم إلى مكة ومكث هناك إلى أن توفى. ويظهر بوضوح من الروايات التى تروى عنه أنه كان من الزهاد الأتقياء الذين لا تساوى عندهم الدنيا وملاذها شيئا. لم يعرف عنه آراء أصيلة أو وجهات نظر، ولكنه يعتبر من أوثق رواة الحديث.

المصادر:

(١) ابن سعد: الطبقات.

(٢) ابن خلكان: الوفيات.

(٣) العطار: تذكرة الأولياء.

(٤) القشيرى: الرسالة (القاهرة ١٣١٨هـ)، صفحة ١٠ وما بعدها.

(٥) الهجويرى Hadji Wivt، كشف المحجوب.

حسين أحمد عيسى [هيئة التحرير]

فطنت

شاعرة تركية، اسمها الحقيقى زبيدة، ابنة شيخ الإسلام محمد إسعاد أفندى المتوفى عام ١١٩٤ هـ (١٧٨٠م). لا نعرف عن حياتها الخاصة إلا أنها تزوجت زواجا تعيسا من درويش أفندى قاضى عسكر من الروميللى أثناء حكم سليم الثالث. ويتضمن ديوانها (المطبوع فى استانبول عام ١٢٨٦هـ =١٨٦٩م) أساساً قصائد غنائية وغزليات وشرقيات وقليل من الألغاز ، كما يظهر فى بعض أشعارها نوع من الفلسفة يعزوه الباحث جب Gibb إلى تأثير صديقها راغب باشا. ليست لها أعمال كثيرة.

المصادر:

Gibb: *A history of Ottoman poetry* جزء ٤ صفحة ١٥١ ومابعدها

(ويحتوى هذا المرجع أيضاً على المصادر التركية).

حسين أحمد عيسى [هيئة التحرير]

الفظولى بن سليمان

الفظولى محمد بن سليمان شاعر تركى من أصول كردية ولد فى بغداد ولا نعرف تاريخ ميلاده وتوفى ٩٦٣هـ / ١٥٥٦م أو ٩٧٠هـ / ١٥٦٢م وبعد أن استولى إبراهيم باشا الصدر الأعظم فى عهد السلطان سليمان هنأهما الشاعر بقصيدة فأكرمه السلطان سليمان بمنحة سنوية.

كتب الشاعر ديوانه باللغة التركية الأذربيجانية ويتميز شعره بأسلوب مبتكر بعيد عن التكلف حيث كان الأدب التركى فى الفترة السابقة يميل إلى تقليد الأدب الفارسى فى المقاطع والفقرات، كما نلاحظ التأثيرات الخطابية الفارسية التى لا تخطئها العين وأيضا التعبيرات العاطفية والحماسية وللشاعر قدرة على توليد المعانى والابتكار. وكتب أيضا ديوان فارسى (Lith Tabriz). وقد طبع ديوانه التركى فى بولاق (١٢٥٤هـ / ١٨٣٨م) وطبع ديوانه «ليلى والمجنون» فى القسطنطينية (١٢٦٤هـ / ١٨٤٨م) وطبعت أعماله كلها فى القسطنطينية (١٢٩١هـ / ١٨٧٤م)؛ وأيضا جمع الشاهنامة بالفارسية وأيضا بنج أوباد Beng u.báde (Homp and Wine (غير موجودة فى القواميس وبستر المورد الكنز) بالتركية الذى صدره باهداء الى اسماعيل شاه. وألف بين ٩٠٧هـ / ١٥٠١م، ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م كتاب «حديقة السعداء» وترجم عن الفارسية حسين على الواعظ الكاشف فى «روضة الشهداء» وصنعا خرافيا عن استشهاد على وأسرته ولدينا من كتاباته النثرية باللغة التركية كتاب شكاية نامه (*Shikayet-nama*) الذى يحتوى على شكوى مقدمه للباب العالى عن اضطهاد السلطات المدنية.

د. إبراهيم شعلان [هيوارت C. Huart]

الفقه

مصطلح فنى يطلق على «علم الشريعة الإسلامية»، وكان فى الأصل

يعنى «الفهم والمعرفة والذكاء» ويستخدم كذلك مع فروع المعرفة الأخرى، فيقال مثلاً فقه اللغة.

والفقه بمعناه الواسع يشمل جميع جوانب الحياة الدينية والسياسية والمدنية، فإلى جانب العبادات وما تحدده من أوامر ونواه وندب وتحريم وتحليل، يعالج هذا العلم قوانين الأحوال الشخصية والمواريث والملكية والعقود والعهود والالتزامات، أى باختصار يغطى جميع جوانب المعاملات فى الحياة، بما فيها القانون الجنائى، وقانون الإجراءات، وأخيراً القوانين الخاصة بإدارة شئون الدولة والحرب.

لكن مصطلح الفقه لم يكن له هذا المعنى الشامل فى بادئ الأمر، إذ كان يستخدم كمقابل لمصطلح «العلم» الذى يقصد به المعرفة الكاملة بالأحكام الشرعية التى قضى بها النبى [ﷺ] وصحابته إلى جانب حفظ القرآن وإتقان تفسيره. وكانت كلمة «الروايات» تستخدم مرادفاً للعلم أحياناً، أما الفقه فكان المقصود به الاعتماد المستقل على البت فيما لم يرد فيه نص صريح من القرآن أو السنة من أمور، ويكون الناتج فى هذه الحالة «رأياً»، لذا صار «الرأى» فى بعض الأحيان يستخدم مرادفاً «للفقه».

وكان على القضاة والأئمة فى فجر الإسلام أن يعتمدوا على «الرأى» نظراً لقلة المادة التشريعية فى نصوص القرآن الكريم وقلة عدد السوابق القضائية [السابقة القضائية هى قضية يقضى فيها بحكم فيصبح مرجعاً فى القضايا المماثلة التى تجدّ فى المستقبل] وهى التى تعرف بـ «الأثر». وعندما كان عطاء بن ربيع (١١٤ هـ/ ٧٣٢م) يقضى كان يُسأل إن كان حكمه هذا عن علم أو رأى، فإن كان يستند إلى «أثر» (سابقة) اعتبر علماً، وإلا كان رأياً (ابن سعد، الجزء الخامس، ص ٣٤٥).

ومع هذا الفارق بين «الرأى» و«العلم»، كان من المقدر أن تغدو هذه الآراء فى المستقبل عنصراً من عناصر «العلم» يستعان بها عندما يخفق «العلم» فى حلها.

وكانت عدة الفقيه فى القطع بالرأى هى الاستنباط من الحالات المماثلة

(الأشبـاه والنظائر) أى استـخـدام القـياس. ولم ير المسلمون جناحاً فى استخـدام هذا المبدأ فى تقصى «علة الشـرع» أى الدافع وراء سن القانون، وفى اختزال الحالات التى يكتنفها الشك إلى وجهة نظر عقلانية.

وفى نفس الوقت دخل مفهوم العرف العام للمجتمع (سنة المجتمع) ضمن مصادر الاستنباط، مما أضاف لها مسحة شعبية، وهذا العرف يحدده اتفاق جماعة المؤمنين على أمر ما فى غير مانزل به القرآن الكريم أو ما أقرته العادات والتقاليد أو القوانين المستنبطة، وشمل هذا عدداً كبيراً من الأعراف الأجنبية، إذ أبقى الفاتحون العرب على الأعراف القانونية والتجارية والإدارية الشائعة فى البلدان المفتوحة التى لا تتعارض مع الدين مثلما أبقوا على الأعراف القانونية والتجارية العربية السابقة على الإسلام التى لم تتعارض مع ماجاء به هذا الدين من أفكار جديدة، ومما يدل على هذا ماجاء فى فتوح البلدان للبلاذرى حيث يقول: «وقال أبو يوسف إذا كانت فى البلاد سنّة أعجمية قديمة لم يغيرها الإسلام ولم يبطلها فشكاها قوم إلى الإمام لما ينالهم من مضرتها فليس له أن يغيرها، وقال مالك والشافعى يغيرها وإن قدمت لأن عليه نفى كل سنة جائرة سنها أحد من المسلمين فضلاً عما سن أهل الكفر» (البلاذرى، فتوح البلدان، القسم الخاص بالخراج).

ومن ثم وجدت طريقها إلى الشريعة الإسلامية فى طور تكوينها عناصر من الشرائع الرومانية البيزنطية والنواميس التلمودية والكنسية الشرقية والقوانين الساسانية الفارسية، وإن كان الأمر مازال بحاجة إلى البحث والتحقيق لتحديد مدى هذا التأثر، الذى لم يقتصر على أحكام القانون الوضعى ومؤسساته، بل امتد إلى المفاهيم والقواعد القانونية والمناهج الفكرية (القياس والاستنتاج a maiore ad minus a minore ad máius و) بل حتى الأفكار الأساسية لعلم القانون مثل فكرة إجماع العلماء كما حددتها كتب الفقه الأولى.

ومع الاعتراف التدريجى بالقرآن والسنة والإجماع والقياس «أصولاً» أو

مصادر رسمية للمعرفة القانونية، أى مبادئ منهجية يصح من خلالها استقاء القواعد الشرعية، لم يعد مصطلح فقه وفقهاء قاصراً على استنتاج الأحكام فى الحالات التى لم يرد بشأنها حكم من القرآن أو السنة، وأصبح هذا المصطلح يعنى العلم الذى ينسق بين جميع فروع المعرفة المستمدة من هذه الأصول الأربعة والتى يشملها جميعاً، وبالمثل لقب أرباب هذا العلم بالفقهاء.

[للتعرف على المدارس الفقهية المختلفة انظر أبا حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل].

المصادر:

(١) محمد بن الحسن الحجوى، الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى، ٤ مجلدات، الرباط، فاس، تونس، ١٣٤٥ ـ ١٣٤٩/ ١٩٢٦ ـ ١٩٣١.

(٢) محمد يوسف موسى، محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى، ٣ مجلدات، القاهرة ١٩٥٤ ـ ١٩٥٦.

(٣) Goldziher: *Die Zahiriten*, Leipzig 1884.

(٤) L. Bercher: *Etudes Sur la tradition Islamique*, Paris 1952.

(٥) Margoliouth: *The Early Development of Mohammedanism,* London 1914.

أحمد صليحة [ج. شاخت ـ كولدتسيهر

[I. Goldziher - J. Schacht

فقير

لكلمة فقير أربعة معان مختلفة معنى اشتقاقى، ومعنى قرآنى، ومعنى صوفى، ومعنى دارج. وهى تعنى فى دراسة أصل الألفاظ وتاريخها (أ) من كان عموده الفقرى مكسوراً (انظر القرآن، سورة القيامة، الآية٢٥)؛ (ب) المسكين أو المعوز؛ (جـ) القناة، وقناة جر المياه، أو مصب القناة؛ (د) التجويف المحفور لغرس أو لرى أشجار النخيل. وحين تستخدم بمعنى المعوز تكون صيغة جمعها هى «فقراء»، وعند استخدامها بمعنى قناة تكون صيغة جمعها هى «فُقُرْ».

وقد وردت كلمة فقير (أو فقراء) ١٢ مرة فى القرآن الكريم، وتستخدم

أحيـاناً نقيضاً لكلمـة (غنى) «الشـخص الذى يتوفـر له اكتفاء ذاتى، واسـتقلال حـياتى (انظـر سورة فـاطر، الآية ١٥) وتشترك كلمة فقـير أحيانا مع مصطلح «مـسكيـن» لتـشـيـر إلى نـوعـين من الأشخـاص المحتـاجين (سـورة التوبة، الآية ٦٠). وعند الإمام الشافعى، الفقير هو الذى لا يملك شيئا، ولا يشتغل بأية مهنـة؛ والمسكين على عكس ذلك، عنده، أى الذى يملك شيئا حـتى ولو كان يقيم أوده بالكاد. ويستـشهد لتـأييد رأيه بما جـرى على لسـان الخـضـر وسـيـدنا موسى عليـهما السلام من أن السـفينة كـانت لمساكـين يعـملون فى البحـر ... (سورة الكهف، الآية ٧٩). ويرى الإمام أبو حنيفة رأياً آخر. وعنده أن الفقير هو الشخص الذى يملك شيئا ما، والمسكين هو الذى لا يملك شـيئـا ألبـتة، ويقـول المؤيدون لهـذا الرأى إن العـامـلين فى البحر فـيما ورد على لسـان الخضر لم يكونوا مالكى السفـينة، بل كانوا أجراء عليـها. ويقـول ابن العربى تسـوية لكل هذه الاخـتلافـات، إن هذه المصطلحـات قابلة للتـبادل، بل هى متـرادفات. وعند بعض المفـسـرين أن كلمـة فـقـراء فى سـورة البـقرة، الآية ٢٧٣، تشـيـر إلى أهل الصـفة الذين عـاشوا فى مـسجـد الرسول صلى الله عليه وسلم، وكرسوا وقتـهم للصلاة والعـبادة، والتـفكر فى ملكوت الله.

وفى المصطلح الصـوفى تعنى كلمـة «فـقـيـر» الشـخص الـذى «يعـيش لله وحده». وكما يقول الشبلى: «الفقير من لا يسـتغنى بـشـىء دون الله». كمـا أن الرفض التـام للملكيـة الخـاصة (عـدم تملك)، والاعـتـمـاد على مشـيـئـة الله (توكل) كانا أمرين لازميـن للفقير الذى يصبو إلى (المعرفة).

وفى اللغة الدارجة يستخدم مصطلح «فـقيـر» ليدل على الشـخص المحتـاج، والمعـوز أو الشـحـاذ ويرجـع تاريخ استخدامه فى اللغة الإنجليزية إلى سنة ١٦٠٨.

المصادر:

(١) الزمـخـشرى: كـتـاب الفـائق. حيدرآباد، جـ ٢، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) شمس الدين أحمد : اصطلاحات الصوفية ، طبعة Lucknow، ١٩٠٤ ص٣٢-٣٣.

(٣) عبد الباقى : المنح المدنية فى مختارات الصوفية، مدينة ١٣٣٠ ص٣٧ـ٣٨.

(٤) عز الدين محمود : مصباح الهداية ومفتاح الكفاية طبعة جلال الدين همائى، ١٣٦٥ ص٣٧٥ـ٣٧٩.

حسن شكرى [ك.أ. نظامى K.A. Nizami]

فقيه

(صفة) والجمع فقهاء، يدل معنى اللفظ غير الفنى على أى شخص عنده معرفة (فقه) بشىء ما (المرادف، عالم، والجمع، علماء؛ وبعدئذ، لما انتقل مصطلح فقه من الدلالة على أى فرع من المعرفة، وأصبح مصطلحاً فنيا لعلم «الشريعة» وبوجه خاص للعلم بأحكامها من أدلتها التفصيلية (الفروع). ويوازى هذا التطور ما صار إليه مصطلح «iuris» المعرفة عن عمد فى القانون الرومانى (Prudens). ولكن فى علم المصطلحات الفنية الأقدم زمناً فإن مصطلح فقيه تدل على التخصص البارع فى الشريعة Lawyer القادر على التأمل والاجتهاد نظريا ومنهجيا، بينما مصطلح (العالم) لا يعنى أكثر من التخصص فى الأحكام التقليدية للشريعة(*) .

وثمة مرادف بسيط لمصطلح «فقيه» هو «متفقه» أى «طالب لعلم الفقه»، بينما يسمى من يبلغ ذروة الكفاءة فى الفقه «مجتهد». وفى لهجات عربية كثيرة، صارت الكلمة تعنى فى صيغ مثل «فقى» المدرس فى «كتاب» أو المحفظ المحترف للقرآن الكريم.

المصادر:

(١) Lane: *Modern Egyptians*, Chap.

(٢) Tahanawi: *Dictionary of Technical Terms,* 30-3, 198ff.

(٣) W. Marcais: *Textes arabes de Tanger,* 415.

حسن شكرى [د. ب. ماكدونالد D. B. Macdonald]

(*) دون قدرة على الاستنباط والاستنتاج، لمعرفة كل هذه النقاط انظر مادة «فقه».

[المترجم]

الفلاتة

الفـلاَّتة هم الفولانى، ومع هذا فـإن كلمـة الفـلاَّتة تسـتخـدم فى السـودان الشـرقى (سـودان وادى النيل) للدلالة على المهـاجرين المسلميـن من السـودان الغـربى خاصـة القـادمـين من شمـال نيجـيريا. وقد حل مـصطلح الفلاَّتة إلى حـد كبـير مـحل المصطلح الأقـدم وهو (تكـرور) أو (تكـارنة)، وكـــــان هذا المصطلح الأخيـر ـ بدوره ـ فضفـاضا، ومن المحـــتـــمل أن يكون ذلـك بعـد الفتوحات التى قام بها الفولانى فى ظل دعوة عـثمان دان فـوديو. فالمهـاجرون التكارنة أو الفلاَّتة كانوا ـ فى الأساس ـ يتـــخـــذون طريقـــهم للحج إلـى (مكة المكرمـة) وكـانوا يصلون فى السـودان النيلى (سودان وادى الـنيل أو السودان الشـــرقى) قـبـيـل تأسـيس السـلطنة الإسـلامـيـة فى دارفـور وودّاى Wad-dai(١) خلال القرن الحادى عشر للهجرة (السابع عشر للميـلاد)، لكن عدداً كبيرا منهم كـان يفضل الإقـامة فى سـودان وادى النيل، مـفضـلا ذلك على العـودة للسودان الغـربى وأحيـانا عن مواصلة الرحـلة للحـج، وقـــد أسس التـكرور (التكارنـة) دولة عند منطقـــة الحـدود السودانيـة الحبشية (منطقـة القلاَّبات) فى القرن الـثامن عشـر للميـلاد، وكان على رأسـها الشـيخ مـيرى الذى كـان تابعا للحاكم الـتركى المصرى فى سنّار منذ ١٢٤٥هـ / ١٨٢٩م.

ووجـدت مسـتـوطنات للفـلاَّتة عند الطرف الجنوبى لجبل مرّة فى دارفور. وقـد تزاوج بعض الفـلاتة فى دارفـور وكـردفان مع قـبائل البـقّارة المحليـين، وتعرّبوا وأصبـحوا يشكلون الآن جزءا من التركيبة القبلية.

ويشكل المهاجرون الفـلاَّتة فى فترة معـينة أحدث عنصـرا مهمـا فى القوى العـامة فى جـمـــهـورية الـسـودان، ويعملـون كخدم وعـمال زراعـيين لدى ملاَّك الأراضى فى منطقـة الجزيرة فى مشـروع زراعة القطن، وقـد تناول هذا الموضـوع سـعد الدين فوزى فى كـتابه الصادر فى لندن سنة ١٩٥٧ بعنوان:

The Labour movement in the Sudan, pp.5-8.

(١) J.L.Burck Hardt: *Travels in Nubia, London 1819*, 906-14.

[A. Aranldez أ. أرنالديز] د. عبد الرحمن الشيخ

---

(١) تكتبها المراجع العربية أحياناً واداى.

[المترجم]

فلاحة

كلمة فلح ـ وهى عملية «الشق و«القطع أو القطف» ـ تعنى عندما تستخدم للتربة شقها وتقليبها من أجل الزراعة ـ أى حراثتها. والفلاح هو «الحرّاث»، والفلاحة هى الحراثة. ولكن كلمة فلاحة اتخذت ـ منذ فترات ما قبل الإسلام ـ معنى أوسع يشير إلى حرفة الزراعة التى يفضل عليها القدماء كلمة فلاحة (وقد أطلق جميع الكتاب الأوائل على أعمالهم حول الزراعة «كتاب الفلاحة»)، وهذه الكلمة الأخيرة تستخدم فى وقتنا الحاضر على نطاق واسع فى شمال أفريقيا، فى اللغة الرسمية وفى لغة الحديث اليومى، ولذلك فإن وزارة الزراعة فى المغرب تسمى وزارة الفلاحة، على حين تسمى وزارة الزراعة فى مصر وسوريا ولبنان والأردن والعراق.. ومنذ القرن الماضى فقط أصبح لكلمة الزراعة الأسبقية فى الدوائرالرسمية والأدبية فى الشرق العربى، ولكن كلمة الفلاحة لا تزال تستخدم على نطاق واسع فى لغة العمال الزراعيين. والمقالات التالية سوف تبحث أساسا طرق الزراعة وأساليبها.

أ ـ الشرق الأوسط

١ ـ نظرة عامة: فنية وتاريخية

تخضع الزراعة فى الدول العربية لتأثير نوعين من المناخ:ففى جنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن وحضرموت وعمان) وكذلك فى السودان، تأتى الرياح الموسمية القادمة من الهند بالأمطار الغزيرة فى الصيف، والتى تساعد على زراعة النباتات الاستوائية المتعددة (مثل أشجار البن، والنخيل، والقشدة والمانجو والبوبو (دُباء الهند) Paw paw والموز والتمر هندى) أما فى بقية العالم العربى فيسود مناخ البحر المتوسط، وهذا المناخ يتميز بفصل شتاء رطب بارد، يعقبه فترة صيف طويلة تكون حارة وبلا أمطار. وكلما ابتعدنا عن ساحل البحر المتوسط، قلت الأمطار حتى تنعدم كلية فى صحراوات حارة معينة فى الجزيرة العربية، وفى الصحراء الافريقية، من ثم فإن هذا المناخ يقسم مناطق الدول العربية إلى قسمين يتميز كل منهما عن الآخر: ففى

القسم الأول يتيح حجم الأمطار وتوزيعها حراثة العديد من المحصولات على نحو اقتصادى. أما فى القسم الثانى فبالرغم من أن أمطار الشتاء لا تكفى لتسهيل عملية الحراثة على نحو اقتصادى، فإنها تسمح بالنمو الطبيعى لحشائش معينة وعدد كبير من النباتات البصلية الشكل والنباتات التى تنمو فى تربة ملحة، وتلك التى تكثر فيها العصارة، وهذه كلها تشكل مراعى سهب الصحراء.. وحتى يفيد العرب من كل من الأراضى الزراعية والسهب (الاستبس)، فقد عاشوا فى كل العصور نوعين من الحياة : كسكان مقيمين فى الريف أو الحضر، وكبدو يشتغلون بالرعى.

والبداوة - أو حياة الترحل - ضرورة فى استبس الصحراء حيث يختلف حجم الأمطار ما بين خمسين وبين مائة وخمسين ملليمترا، ولكن قبائل البدو لا تعارض العيش المستقر. وبهذه الطريقة أقامت القبائل اليمنية - قبل الإسلام بفترة طويلة - حضارتها على الرى، والحراثة المكثفة للأرض.

وبعد غزوات الإسلام، سرعان ما اندمجت القبائل العربية وامتزجت مع الآراميين من سوريا والعراق والقبط من مصر والبربر من شمال أفريقيا واللاتين الأيبريين (نسبة إلى أيبريا) من شبه جزيرة أسبانيا، وذلك حتى يستغلوا معا الأراضى الواسعة للدول العربية الحالية، والأندلس الإسلامية سابقا.

وإذ يتشابه مناخ البحر المتوسط فى كل مكان، فإننا نجد على امتداد هذه المناطق والأراضى الواسعة ثلاثة مناخات زراعية: أولا، فى معظم السهول الساحلية (سواحل سوريا ولبنان وفلسطين وتونس والجزائر والمغرب)، وبسبب درجات الحرارة المعتدلة فى الشتاء، والأمطار السنوية التى يصل حجمها فيما بين خمسمائة وألف وخمسمائة ملليمتر، يكون من الممكن - وبدون رى - حراثة نباتات الحبوب، والنباتات البقلية السنوية، والخضروات المتنوعة والطوباق، والزيتون على وجه الخصوص، بل والقطن أيضا - أما بالرى، فإنه يمكن

وبنجاح إثبات عدد كبير جدا من المحصولات الزراعية السنوية مثل الموالح، والفاكهة والموز والرمان والبشملة، والخضروات المبكرة والنباتات العطرية ونباتات الزينة الخ.

ثانيا - وفى السهول والتلال والهضاب الداخلية فى سوريا وأعلى ما بين النهرين وشمال أفريقيا حيث تختلف كثافة المطر فتتراوح بين مائتين وخمسين وخمسمائة ملليمتر، تكون الفلاحة الجافة «قليلة المطر» هى النظام السائد فى الحراثة بالنسبة لمساحات شاسعة من الأراضى التى لا تتمتع بالرى.. ونذكر هنا من النباتات الرئيسية السنوية التى تزرع فى هذه المناطق: القمح والشعير والسرخوم (نباتات كالذرة) والعدس والحمص، و«البقية» (نبات علفى) والخيار (الصغير الحجم) والشمام والبطيخ والسمسم، أما الأشجار والشجيرات المثمرة فهى الزيتون والكروم والتين والبندق والفستق.

وفى هذه المناطق لا يمكن الاستغناء عن الرى لحراثة معظم أشجار الفاكهة وأشجار الزينة والخضروات والنباتات البقلية والصناعية مثل التفاح والكمثرى والمشمش والخوخ والباذنجان والطماطم والبامية والخرشوف والبطاطس والفصفصة والبرسيم والقطن والعنب والفول السودانى والخشخاش والورود والياسمين الخ..

ثالثا - أما فى المناطق ذات المناخ الصحراوى (ما بين النهرين الأدنى، ووسط الجزيرة العربية، ومصر، والمناطق الداخلية فى ليبيا وشمال أفريقيا) حيث يندر المطر ويصل متوسط درجة الحرارة إلى إحدى وعشرين درجة أو تجاوزها قليلا، فإنه بالرى وحده يمكن لنباتات مثل النخيل والمانجو وأشجار البرتقال، والقطن والأرز وقصب السكر ونباتات أخرى أن تتم حراثتها بنجاح.

وقد كان العرب فى العصور الوسطى يعرفون معظم هذه النباتات «الزراعية» التى يعرفها العالم العربى الآن ويزرعونها، فهم الذين أدخلوا برتقال أشبيلية Seville والليمون من الهند إلى عمان ومنها إلى البصرة

ومصـر وساحل سوريا وفلسطين (المسعودى فى المروج) ، كما أنهم من الأندلس وصقلية نشروا فى حوض البحر المتوسط كله حراثة القطن وقصب السكر والمشمش والخوخ والأرز والخروب والبطيخ والباذنجان إلخ. أضف إلى ذلك أن الكلمات الأوربية لكثير من النباتات من أصل عربى، بمعنى أنها استعيرت مباشرة أو بطريق غير مباشر من كلمات عربية بحتة، أو جرى تعريبها منذ فترة طويلة.

٢ ـ كتب عن الزراعة: إن أقدم ما نعرفه من كتب عن الزراعة باللغة العربية هو كتاب «الفلاحة النباتية» لابن وحشية، وقد تمت كتابته (أو ترجمته من لغة نباتيا) فى عام ٢٩١هـ/ ٩٠٤م - وبعد ذلك بفترة طويلة ظهر عمل بعنوان الفلاحة الرومية (الزراعة اليونانية أو البيزنطية) وقد نشر هذا الكتاب فى القاهرة فى عام ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م، ويحمل أسماء كوستس الرومى مؤلفا و «سرجس بن هيليا الرومى» مترجمًا له من اليونانية إلى العربية. ويقول «حاجى خليفة» (فى كشف الظنون) إن الاسم الكامل للمؤلف هو كوستس بن اسكورسكينا Askuraskina ، ونعتقد أن هذا هو اسم كاسيانوس باسوس Cassianus Basus الذى تعزى إليه الأعمال التى كتبت عن علوم الزراعة والتى تم جمعها من مؤلفين يونانيين ولاتين. وعلى أية حال ففى كتاب الفلاحة النباتية والفلاحة الرومية سنجد معلومات طيبة معقولة عن أعمال الزراعة جنبا إلى جنب مع إرشادات تتسم بالخرافات.

أما فى مصر فإن أفضل عرض للمسائل الزراعية فى عصر الأيوبيين يوجد فى عمل «لابن مماتى» (المتوفى ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) تحت عنوان قوانين الدواوين، وقد نشرته فى القاهرة فى عام ١٩٤٣م الجمعية الزراعية الملكية. وفى القرن التالى كتب «جمال الدين الوطواط» (المتوفى ٧١٨هـ/ ١٣١٨م) فى القاهرة كتابا (لم ينشر) تحت عنوان «مباهج الفكر ومناهج العبر»، خصص الجزء الرابع منه للنباتات والزراعة. وفى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) ألف عالم من

دمشق يدعى «رياض الدين الغازى الأميرى» (٩٣٥هـ/ ١٥٢٩م) كتابا كبيرًا عن الزراعة لم تبق منه أية نسخة، ولكن حدث بعد فترة أن قدم «عبد الغنى النابلسى» (المتوفى فى ١١٤٣هـ/ ١٧٣١م) مختصرًا له فى عمل بعنوان «علم الملاحة فى علم الفلاحة»، وقد نشر فى دمشق فى ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م.

وعلى العموم فإن مؤلفى الأعمال القديمة التى كتبت بالعربية عن الزراعة قد عالجوا الموضوعات التالية: أنواع الأراضى الزراعية واختيار التربة - الأسمدة الطبيعية والكيميائية - أدوات الحراثة وعملها - الآبار - الينابيع وقنوات الرى - النباتات والمشاتل - النبات وتقليم وتطعيم أشجار الفاكهة - حراثة الحبوب والبقول والخضروات والزهور والبصلات والدرنات ونباتات العطور - النباتات الضارة والحيوانات - حفظ الثمار - وفى بعض الأحيان تربية الدواجن والحيوانات.

وتجدر الإشارة إلى أن مؤلفى هذه الأعمال قد استخدموا مصطلحات زراعية عديدة غير تقليدية (أى مُوَلّدة)، كما أوضحوا التفرقة بين النباتات التى تساعد على خصوبة الأرض أو التربة (مثل البقول)، والنباتات التى تجهد التربة (مثل الحبوب ونباتات أخرى).

ولكن المبادىء الأساسية للزراعة الجافة لم تكن معروفة لهم، وبالمثل مبادىء تنوع المحاصيل ودورتها - وهنا نشير إلى أن بعض العارفين العرب بعلوم الزراعة فى الأندلس كان لديهم بساتين نباتية، وأراض للتجارب حيث أجروا تجاربهم على النباتات المحلية والنباتات التى كانوا يأتون بها من الخارج، كما مارسوا أساليب التطعيم، وحاولوا إيجاد نوعيات جديدة من الثمار أو الفاكهة والزهور، كما يجب أن نلاحظ أن عديدًا من المعاجم العربية القديمة والأعمال الموسوعية والبحوث العربية حول الزراعة وعلم النبات تتضمن أسماء عديد من أنواع الفاكهة والحبوب والزهور والنباتات المحروثة الأخرى، لذلك نجد «البدرى» (القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى) فى كتابه «نزهة الأنام فى

محاسن الشام» يقدم أسماء واحد وعشرين نوعا من المشمش وخمسين نوعًا من الكروم وستة أنواع من الورود فى سوريا

وكل الأعمال المبكرة العربية (وغير العربية) عن الزراعة ـ والتى تقوم على الملاحظة وحدها ـ تعتبر فقط ذات قيمة مصطلحية وتاريخية. ولكن فى القرن التاسع عشر فحسب، وفى مصر، ظهر أول عمل عن الزراعة بالعربية يقوم على أساس العلوم الحديثة؛ وقد ألف هذا العمل «أحمد ندا» ـ بعد أن ذهب فى بعثة تعليمية إلى فرنسا ـ وأسماه «حسن الصناعة فى علم الزراعة» وهو من مجلدين، وقد نشر فى القاهرة فى عام ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م. واليوم توجد الكتب المدرسية باللغة العربية فى كل فروع علم الزراعة، ويضعها مدرسون فى الكليات أو فى المدارس الزراعية العملية.

٣ ـ المصطلحات الزراعية والأدب :

فيما يتعلق بالمصطلحات العربية للعلوم الزراعية، يوجد معجم قام بجمعه كاتب هذا المقال (المعجم الفرنسى العربى للمصطلحات الزراعية دمشق ١٩٤٣ ـ القاهرة ١٩٥٧م) يضم نحو عشرة آلاف مصطلح محددة بدقة بالعربية.

واللغة العربية غنية «بالمصطلحات الزراعية» وعلى الأخص فيما يتعلق بالنخيل والكروم والحبوب ونباتات الصحراء (المخصّص لابن سيده) بل إن خيال الشعراء القدامى قد أسبغ عليها الكثير من فنونه الأصيلة حول طبيعة النباتات وعلاقاتها ببنى البشر، فلم يذكروا فى شعرهم أو يصفوا فقط الزهور (مثل الورود والنرجس والياسمين والبنفسج والقرنفل والسوسن وشقائق النعمان إلخ) والفاكهة (مثل البلح والمشمش والتفاح والكمثرى والرمان والمشملة النابوليتانية ـ نسبة إلى نابولى، والسفرجل وبرتقال «أشبيليه» والليمون إلخ) بل وصفوا وذكروا أيضاً عددًا كبيرًا من الحبوب والبقول والخضروات والنباتات البرية فى الحقول، والمراعى والبرارى.

٤ ـ التشريعات المتعلقة بالأرض:

يستند قانون الأراضى (قانون ملكية

الأراضى)، والقانون المدنى (المجلة)، والتى كان معمولا بها فى الدول العربية التى انفصلت عن الامبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨م)، إلى الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى، ويقسم القانون المدنى (المجلة) الأراضى إلى خمسة أقسام:

(ا) الأرض المملوكة: وهى الأرض التى لدى صاحبها حق ملكيتها.

(ب) الأرض الأميرية: وهى الأرض التى تخضع لرقابة الدولة على حين يمكن أن يعطى حق التصرف فيها للأفراد (وهذه هى الحال بالنسبة لمعظم الأرض الزراعية).

(جـ) الأرض الموقوفة : وهى الأرض التى توضع جانبا من أجل المنح والهبات الدينية.

(د) الأرض المتروكة : وهى التى توضع تحت تصرف الاتحادات والنقابات.

(هـ) الأرض الموات : وهى الأرض البور وتعتبر أرضًا حرة بمعنى أنها لا تخضع لرقابة حكومية وتقع بعيدًا عن المناطق السكانية، وعن مرمى البصر للمنازل.

كما أن القانون المدنى (المجلة) يحدد وينظم المسائل التى تتعلق بالمزارعة، وإيجارات إنبات بساتين الفاكهة (أو المساقاة)، وإصلاح وتطهير المجارى المائية المشاع التى تستخدم فى الرى، واستصلاح الأراضى البور (إحياء الموات) وسياج (حريم) الآبار والقنوات.

ولاتزال قوانين الأراضى فى معظم الدول العربية فى الوقت الحالى ـ رغم الكثير من التحسينات والتطورات ـ تؤيد المبادىء التى تأخذ إما بالتفرقة بين أنواع الأرض (والأنواع الفرعية) أو وضعها القانونى والحقوق المترتبة على ذلك.

وواجب الدولة ـ حسب الفقه الإسلامى ـ أن تنشىء السدود وتصونها، وأن تحفر قنوات الرى الرئيسية وتطهرها. وقد كان هذا العمل يتم فى الأزمنة السابقة إما مباشرة على يد حكام الأقاليم أو عن طريق أصحاب الإقطاعيات.. وتاريخ الأمويين والخلفاء

العباسيين الأوائل يقدم لنا أمثلة على تنفيذ عدد كبير من مشروعات الرى على نطاق واسع وإصلاح العديد من السدود القديمة على نهر دجلة والفرات والخابور وبردى.

المصادر:

بالإضافة إلى المراجع التى ذكرت فى المادة، انظر:

(١) Irfan Habib : *Agrarian System of Mughal India.*

(٢) Moreland : *India at the death of Akbar.*

(٣) J.A. Voelcker : *Report on the improvement of Indian Agriculture.*

(ب) الغرب الإسلامى

كانت شبه جزيرة أيبيريا على سبيل القصر وحسب معلوماتنا حتى الآن - وهى موطن عالم الزراعة اللاتينى المعروف «جونيوس كلوميلا» Junius Columella الذى عاش فى قادس، هى التى ظهرت فيها وتطورت الكتابات والمؤلفات حول الزراعة باللغة العربية، وعلى الأخص فى القرنين الخامس والسادس الهجريين (الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين) فى الفترة الرائعة من حكم ملوك الطوائف وحكام المرابطين الذين جاءوا بعد ذلك.

وقد كانت المراكز الرئيسية لهذا «الأدب» الزراعى قرطبة وطليطلة وأشبيلية وغرناطة وبدرجة أقل «المرية». ففى قرطبة اشتهر الطبيب أبو القاسم الزهراوى الذى توفى فى عام ٤٠٤هـ/ ١٠١٠م، والذى عرف فى العصور الوسطى باسم «البوكاسس»، بأنه مؤلف خلاصة وافية عن علم الزراعة تحت اسم «مختصر كتاب الفلاحة»، الذى اكتشفه البروفيسور هـ. پيريز.

وفى طليطلة، وفى بلاط «المأمون» المعروف بشغفه الشديد بالحدائق، عاش الطبيب ذائع الصيت «ابن وافد» (المتوفى عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٥م) والمعروف فى العصور الوسطى باسم «ابنجويفيث» Abengue-fith. - وقد عينه المأمون لينشىء له الحديقة النباتية الملكية (جنات السلطان). وقد كتب - ضمن ما كتب - بحثا عن علم الزراعة

(المجموع)، ترجم إلى اللغة القشتالية فى العصور الوسطى. وهناك مواطن آخر من سكان طليطلة هو محمد بن إبراهيم بن بصال، الذى كرس جهوده كلها وقصرها على الزراعة (وليس هناك ما يؤكد أن هناك علاقة بين هذا الاسم وبين البصل)، وقد أدى فريضة الحج، مسافرًا عبر صقلية ومصر، وعاد ومعه الكثير من الملاحظات والمعلومات عن نباتات وزراعة الشرق ، وقد كان أيضًا فى خدمة المأمون الذى كتب من أجله دراسة عن علم الزراعة أسماها ديوان الفلاحة، وقد تم اختصار هذا العمل فى مجلد واحد به ستة عشر بابا تحت عنوان «كتاب القصد والبيان». وقد نشر هذا الكتاب فى عام ١٩٥٥ بمقدمة حديثه باللغة القشتالية، وكان قد ترجمه إلى القشتالية فى العصور الوسطى. وهذه الدراسة التى كتبها ابن بصال فريدة فى أنها لا تتضمن أية إشارة إلى علماء الزراعة السابقين؛ ويبدو أنها اقتصرت على تجارب المؤلف الشخصية، الذى يعتبر أكثر المتخصصين العرب الأسبان أصالة وموضوعية.

وبعد أن استولى «الفونسو السادس» ملك قشتالة على طليطلة (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، انسحب ابن بصال إلى أشبيلية، إلى بلاط المعتمد حيث أقام له حديقة ملكية جديدة.

وفى أشبيلية التقى ابن بصال مرة أخرى مع على الطليطلى، وهو طبيب وتلميذ لابن وافد، وكان مثله مهتما بعلم النبات والزراعة. وقد ترك مدينته قبل الاستيلاء عليها بفترة قصيرة، واستقر فى أشبيلية فى عام ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م. ومات فى قرطبة فى عام ٤٩٩هـ/ ١١٠٥م.

والتقى أيضًا مع «أبو عمر أحمد بن محمد بن حجاج الاشبيلى» مؤلف العديد من الأعمال حول الزراعة، من بينها «المُقْنع» الذى كتبه فى عام ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م. وهذا الكاتب يتميز عن الآخرين فى أنه كان يسخر من القصص غير المقبولة للأجلاف الأغبياء (أهل الغباوة من أهل البرارى وأقوالهم الساقطة) والاستفادة من علماء الزراعة القدماء وعلى الأخص «يونيوس»Yuniyus. ومع ذلك فهو يروى

أيضًا تجاربه الشخصية فى الشرق، فهناك تعرف على عالم الزراعة أبو الخير الاشبيلى الذى كان ابن العوام يقتبس كثيرًا من مؤلفه الذى لا يعرف عنوانه وكل ما نعرفه عنه هو أنه كان فى عام ٤٩٤هـ/ ١١٠٠م كان يدرس مع طبيب أشبيليه أبى الحسن شهاب المعيطى.

وفى أشبيلية كان ابن بصال وأبو على الطليطلى أساتذة عالم النبات فى اشبيلية الغامض المجهول الذى وضع كتاب «عمدة الطبيب فى معرفة النبات لكل لبيب»، وهو معجم فى علم النبات جدير بالتقدير، ويفوق ما وضعه ابن البيطار، وما لدينا من حقائق عنه لا يتعدى أنه كان عضوا فى البعثة الدبلوماسية التى ذهبت إلى بلاط الموحدين فى مراكش عام ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م، وإنه كتب «العمدة» بعد هذا التاريخ.

أما فى غرناطة فقد كان الكاتب البارز فى مجال الزراعة هو «محمد بن مالك التغنارى» (نسبة إلى قرية تعرف الآن باسم تجنار، على بعد بضعة كيلومترات شمالى غرناطة) وقد عمل على التوالى فى خدمة الأمير الصغير الصنهاجى عبد الله بن بيلوجين (٤٦٦ ـ ٨٣هـ/ ١٠٧٣ ـ ٩٠م)، وبعد ذلك فى خدمة الأمير المرابطى «تميم» نجل يوسف بن تاشفين، فى الوقت الذى كان فيه هذا الأمير حاكما لإقليم غرناطة (٥٠١ ـ ١٢هـ/ ١١٠٧ ـ ١٨م). ولهذا الأخير كتب دراسية عن علم الزراعة فى اثنتى عشرة مقالة تحت عنوان «زهرة البستان ونزهة الأذهان». وقد ذهب التغنارى أيضًا للحج إلى الشرق. وربما اتصل وهو فى أشبيلية بابن بصال، واستطاع أن يفيد من تجاربه وخبراته.. وربما مع التغنارى يمكن أن نحدد الشخصية المجهولة فى علم الزراعة والتى كان يقتبس منها ابن العوام تحت اسم الحاج الغرناطى. ويجب أن نشير إلى أن بعض نسخ «زهرة البستان» قد نسبت إلى من يدعى «حمدون» وهو ليس معروفا بغير ذلك.

وفى نهاية القرن السادس الهجرى ـ الثانى عشر الميلادى ـ أو فى النصف

الأول من القرن السابع الهجرى ـ الثالث عشر الميلادى (وقد استولى المسيحيون على أشبيلية فى عام ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) كتب «أبو زكريا يحيى بن محمد بن العوام» من أشبيلية مخطوطه المطول «كتاب الفلاحة» فى خمسة وثلاثين بابا». ونحن لا نعرف شيئا عن حياته. ومع ذلك فهو معروف عند المستشرقين لأنه أول من نشرت كتبه وترجمتها إلى الاسبانية ج.ا. بانكويرى فى مدريد فى عام ١٨٠٢ وبعد ذلك ترجمها إلى الفرنسية كلمينت موليه فى باريس فيما بين ١٨٦٤ و١٨٦٧، وأخيرا تمت ترجمتها إلى اللغة الأردية. وهو أيضًا العالم الزراعى الوحيد الذى أخذ عنه ابن خلدون (النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى) فى مقدمته. ومهما يكن من أمر فقد كان ابن العوام أبعد من أن يكون أهم علماء الزراعة من الأسبان العرب، فكتابه فى حقيقته تجميع شامل مفيد لمقتطفات من كتاب قدماء وممن سبقوه مثل ابن بصال، وابن حجاجى، وأبى الخير والحاج الغرناطى.. وكان أحيانا، وفى نهاية كل فصل يكتب ملاحظاته الشخصية.

وأخيراً، وفى منتصف القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) تقريبا وضع باحث من المرية هو «أبوعثمان سعد بن أبى جعفر أحمد بن ليون التوجيبى» (المتوفى ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩م) مخطوطة «كتاب إبداء الملاحة وإنهاء الرجاحة فى أصول صناعة الفلاحة» وهو عمل باحث هاو، وهو مكتوب على شكل الأرجوزه، ويعتمد أساسا على ابن بصال والتغنارى، ولكنه يتضمن كذلك معلومات قيمة سجلها المؤلف بعباراتها المحلية.

وهذه المؤلفات كلها حول الفلاحة تتضمن أكثر مما تشير إليه عناوينها، فهى موسوعات عن الاقتصاد الريفى تستند إلى خطة تتماشى تماما مع تلك التى اتبعها «كولوميلا» Columella فى كتابه De re ruslica. وطبيعى أن يكون الجانب المهم هو علم الزراعة (فلاحة الأرضين)، وتشمل دراسة التربة والماء والسماد الطبيعى، وحراثة الحقول بالحبوب والبقول؛ ثم إنها عالجت أيضا

وفى استفاضة زراعة الأشجار (وخصوصا الكروم والزيتون والتين) مع إضافة معلومات عن التقليم والتطعيم وترقيد النبات.. كما أن زراعة الأشجار المثمرة والنباتات المزهرة وتربية الحيوانات احتلت مكانا بارزا فى هذه الدراسات» وكذلك تربية الدواجن وحيوانات الحمل والطيور والنحل وأيضا البيطرة.. وقد اكتملت كل هذه الموضوعات الجوهرية بفصول عن الاقتصاد الريفى المحلى مثل إدارة المزرعة واختيار عمال الزراعة وتخزين المنتجات بعد الحصاد الخ. ويقدم بعض الكتاب معلومات عن قياس الأرض (تكسير وتقويم الفصول الزراعية.

وقد نتصور أن متخصصين من نوعيات كثيرة قد أسهموا فى مثل هذه الأعمال الموسوعية. فهناك الممارسون والعاملون المحترفون مثل الفلاحين ومنتجى الفاكهة (الشجّارين) والخبراء فى علم البساتين (الجنانون ـ نسبة إلى الجنان ـ جمع جنينة أو بستان)، وهناك العاملون العلميون مثل خبراء الأعشاب (العشابون) وخبراء النبات (النباتيون) والأطباء المهتمون بالنباتات الطبية والأدوية والغذاء.. وهناك أصحاب النظريات البحتة (الحكماء أو المتكلمون).

ومن جهة أخرى فإن الكتابات الأسبانية العربية حول الفلاحة كانت فى أغلب الأحيان من تأليف أناس متعددى المواهب (مشاركين ـ متفننين)، فإلى جانب ابن بصال الذى كان فى حقيقته عالما بالزراعة، كان ابن وافد طبيبا فى الأصل؛ اما ابن حجاجى، وابن العوام فقد وصفا كل منهما بأنه إمام وخطيب. وكان التغنارى، وابن ليون من الشعراء المعروفين. وأخيراً فإن عالم النبات الأشبيلى الغامض ابن عبدون، يمكن أن يكون مثل معاصره ابن عبدون (وهو من أشبيلية أيضا) الذى ألف كتابا عن الحسبة؛ نشره وترجمه إ.ليڤى بروڤنسال «E. levi - Provencal».

وقد كان علماء الزراعة العرب الأسبان على معرفة بما كتبه الأقدمون، بل وأفادوا منه كثيرا.. ولكنهم لم يقصروا أنفسهم على ترديد ما كتبه أسلافهم، بل أضافوا ملاحظاتهم

وتجاربهم حتى تتطابق أعمالهم مع واقع التربة والمناخ فى أسبانيا.. ثم إنهم أدخلوا فصولا جديدة عن حراثة نباتات جديدة مثل الأرز وقصب السكر والنخيل والموالح والقطن والكتان والفوّه (نبات صبغى) والمشمش والخوخ والكمثرى والبطيخ والباذنجان والفستق والزعفران.. الخ.

وفى النهاية يجب أن نذكر أنه فى أسبانيا الإسلامية، فى القرن الخامس الهجرى ـ الحادى عشر الميلادى ـ فى طليطلة، وبعد ذلك فى أشبيلية أنشئت لأول مرة حدائق النباتات الملكية فى أوربا، للمتعة والبهجة، وأيضا لإجراء التجارب على أقلمة النباتات التى كانوا يأتون بها من الشرق الأدنى والشرق الأوسط. وكان على العالم المسيحى أن ينتظر حتى منتصف القرن السادس عشر ليشاهد إنشاء حدائق من هذا النوع فى مدن الجامعات فى إيطاليا..

المصادر:

يمكن أن تجد الأمور الجوهرية الأساسية فى مقدمة كتاب الفلاحة لابن بصال ـ ميلاس ڤاليكروزا Millas val-licrosa: علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالأندلس ترجمة عبداللطيف الخطيب.

ـ ابن القاضى «درة الحجال» ـ ابن خلدون ـ المقدمة.

ـ س . م إمام الدين: الفلاحة فى أسبانيا الإسلامية (فى دراسات إسلامية)

بهجت عبدالفتاح [ج.س كولن G.S. Colin].

جـ ـ فى فارس

كانت الزراعة منذ أقدم العصور تعتبر فى فارس الأساس الراسخ لرخاء البلاد، ومنذ أقدم العصور أيضا كان هناك انقسام بين العناصر الزراعية والرعوية فى السكان. وقد كان هذا الرخاء الزراعى الذى كان يعتبر أيضا فى العصور الأسلامية أيضا الأساس الذى ترتكز عليه الحكومات المستقرة، يرتبط ارتباطا وثيقا بالرى والأمن والضرائب.

وقد حث أصحاب المذاهب الإسلامية فى العصور الوسطى حكام البلاد على دعم الزراعة والاهتمام بها لضمان خزانة ممتلئة، ومن ثم تحول دون

تفسخ الملكة. ولهذا الهدف تم تنفيذ الأعمال التى تتعلق بالرى، واستقر الأمن، كما حيل دون ابتزاز الفلاحين، بل إن الفلاسفة وأصحاب الموسوعات يرون فى الزراعة الصناعة الأساسية التى يقوم عليها النظام العالمى الجيد، والتى يعتمد عليها استمرار الجنس البشرى.

وقد كانت الغزوات والصراع بين الأسر الحاكمة من الأسباب التى تعوق التنمية الزراعية، كما كان المسئولون فى الحكومة - مدنيين وعسكريين - يفرضون رسوما مرتفعة تضر كثيرا بالزراعة، وهناك أمثلة كثيرة فى فترات مختلفة من تاريخ فارس على أن المسئولين المحليين كانوا يفرضون مثل هذه الضرائب القاسية على المزارعين مما يدفعهم إلى ترك الأرض، وما يستتبع ذلك من خرابها.

وكانت الحروب القبلية والغارات من الأسباب الكبيرة لاضمحلال الزراعة، وكانت هذه الغارات تشيع مع ضعف الحكومة المركزية، أو عندما كانت هذه القبائل وقطعانها يتزايدون إلى ما فوق المستوى الذى يمكن أن يحفظه لهم مرعى محدود أما بسبب الجفاف، أو بسبب الزيادة الطبيعية، وعندئذ يتحركون بعنف أو بغير ذلك، إلى المناطق المستقرة. والتوازن غير مستقر بين العناصر المستقرة وشبه المستقرة من السكان الأمر الذى أثر بالسلب على الزراعة وخصوصا على حدود المناطق القبلية، وقد استطاعت عدة جماعات قبلية، وعلى الأخص فى فارس فى آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أن يستقروا ويمارسوا الزراعة. وقد قام رضا شاه بمحاولة فاشلة لتوطين البدو فى البلاد، وخصوصا فى فارس وبختيارى وأجزاء من كردستان. ومنذ عام ١٩٥٦ تقريبا قامت حركة يتزعمها «التركمان» وآخرون لاستصلاح مناطق الاستبس فى «جرجان».

وثمة عامل آخر يعوق التنمية الزراعية وهو عدم ضمان الملكية سواء للفلاح أو لمالك الأرض ، يضاف إلى ذلك تقلبات المناخ والتى توثر كثيرا فى الزراعة ، فالجفاف بسبب عدم كفاية

الينابيع وأمطار الشتاء يسبب الهبوط الكلى أو الجزئى فى إنتاج المحاصيل والفيضانات، مع ما يترتب عليها من تدمير قنوات الرى، كثيرة الحدوث. والزلازل عامل آخر يثير الاضطرابات والقلاقل ثم التخريب والإتلاف بسبب الحشرات المؤذية والجراد ثم الرياح الشديدة فى مناطق كثيرة والعواصف العنيفة المصحوبة بالبرد.. ثم إن تدهور التربة بسبب التغيير فى «جدول» المياه والذى يرجع إلى الإسراف فى مياه الرى أو الصرف غير الكافى أو كليهما، مشكلة كبيرة فى بعض أجزاء البلاد وخصوصا خوزستان وسستان. كذلك فإن التربة فى بعض الأماكن فى الهضبة الوسطى تكون ملحية، والمياه مالحة فلا تصلح للرى. وعلى العموم فالتقديرات تقول إن ما بين ١٠٪ و١٤٪ من المساحة الكلية للبلاد تجرى زراعته، ومن ٣٠٪ إلى ٥٣٪ صحراء وأرضا بور، والباقى أرض للرعى وغابات.

وهناك زراعات كثيرة أهمها القمح والشعير والأرز وقصب السكر وبنجر السكر والقطن والتبغ والخشخاش والشاى. هذا بالإضافة إلى الأنواع المختلفة من الفاكهة مثل الكروم والموالح والبرقوق والمشمش والخوخ والرمان والكرز والكمثرى والتفاح الخ، إذ إن فارس تشتهر منذ أقدم العصور بزراعة الفاكهة.

المصادر:

(١) W.B.Fisher: *The Middle East, A Political and Economic Survey.*

(٢) ما جاء عند الزراعة فى أعمال الجغرافيين العرب والفرس

بهجت عبدالفتاح (ا.ك. لابدون A.K.S. Lambdon)

د ـ الامبراطورية العثمانية

كانت السمة الأساسية لنظام الأراضى عند العثمانيين هى سيطرة الدولة المباشرة على الفلاح والأرض، وهو نظام جارى العمل به لمواجهة الاحتياجات العسكرية والمالية لنظام إدارى استبدادى، والذى كان اهتمام الدولة الأساسى فيه هو ضمان عائدات الأرض، وقد انهار هذا النظام فى فترة الفوضى السياسية التى بدأت فى نهاية القرن العاشر الهجرى، السادس عشر

الميلادى. فافتقاد الأحوال المستقرة والضرائب الفادحة دفع الفلاحين إلى ترك الأرض فى حشود كبيرة، الأمر الذى وصل إلى ذروته الخطيرة فى النصف الأول من القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى)، حتى لقد أطلق على هذه العملية «الهروب الكبير»، ومن ثم حول الإنكشارية والشخصيات الكبيرة المحلية فى كثير من المناطق الأرض المهجورة التى تركها الفلاحون إلى مراع لقطعانهم من الماشية، وقد كانت القوانين الجديدة التى تتعلق باستخدام الأرض و«الرعايا»، والتى صدرت فى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى ـ السابع عشر الميلادى ـ نتيجة الجهود التى بذلت لحل هذه المشكلة. وفى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الهجريين (السابع عشر والثامن عشر الميلاديين) حدث التغير المهم فى الأحوال الزراعية بانتشار نظم المقاطعة والالتزام؛ وظهرت طبقة جديدة من الأغوات والأعيان فى الروميللى والأناضول والذين أصبحوا فى الواقع من الملاك الكبار للأراضى بعد أن تملكوها مدى الحياة. وبالرغم من أن محمود الثانى نجح بعد عام ١٢٢٧هـ/١٨١٢م فى قمع الاعيان الكبار و«البكوات»، إلا أن أغوات aghas القرى والأعيان الأقل أصبحوا الطبقة الحاكمة فى النطاق الاجتماعى. وأصبح الفلاح يعمل مستأجرا أو مقابل حصة من المحصول، وفى ظل هذه الظروف يكمن السبب فى انتقاضات الفلاحين فى البلقان فى القرن التاسع عشر.

وقد عرف العثمانيون الأعمال التى وضعها المسلمون عن علم الفلاحة، فقد ترجم كتاب الفلاحة للشيخ أبى زكريا ابن العوام إلى التركية فى عام ٩٩٨هـ /١٥٩٩م .. وترجمه مصطفى بن لطف الله. وهناك عملان مشهوران لاثنين من المؤلفين العثمانيين هما «رونق البستان» للحاج إبراهيم بن محمد وكتاب «غرس نامة لمؤلفه» «كيمانى Kem ani».

المصادر :

(١) F. E. Bailey: *British Policy and the Turksh Reform movement.*

(٢) A. Yaudry: *Re cherches Scientifiques en Orient.*

(٣) على حيدر مدحت : مدحت باشا، حياتى السياسية.

بهجت عبدالفتاح (هـ. إينالك H. Enalcik).

هـ ـ الهند (منذ وصول المسلمين حتى الغزو البريطانى):

١ ـ **الزراعة**: يتميز الوضع الطبيعى للزراعة فى الهند بالتماثل ـ بالرغم من بعض الاختلافات المهمة، وهذا أمر يدعو للدهشة فالجزء الأكبر من البلاد يتكون من سهول السهول العظيمة للسند In-dus والجانح فى الشمال وأودية الأنهار فى الجنوب وباستثناء الطرف البعيد من شبه الجزيرة الجنوبى، حيث توجد رياح موسمية شتوية كذلك، فإن الأمطار التى تتمتع بها البلاد تأتى أساسا من الرياح الموسمية الصيفية، وهذه الأمطار غزيرة. لذلك نجد العذر لبعض كتاب العصور الوسطى مثل أبى الفضل عندما يقولون إن أراضى الهند كلها قابلة للزراعة، أو كما قال بابر (بابورنامه) إن محاصيلها لا تحتاج إلى رى صناعى. وقد قدمت الطبيعة ظاهرة أخرى اعتبروها فى القرون الوسطى السمة الخاصة للزراعة فى الهند وهى زراعة وجنى محصولين فى العام، واحد (خريفى) يجمع بعد انتهاء الأمطار والثانى (ربيعى) فى نهاية الشتاء.

وإن أية مقارنة لإحصائيات المنطقة فى القرن الحادى عشر الهجرى ـ السابع عشر الميلادى المحفوظة فى عين أكبرى Akbori وفى وثائق معينة من عصر أورانجزيب Awrang zeb بعائدات اليوم لتشير إلى أن المساحة المزروعة فى بداية هذا القرن فى مناطق كبيرة مثل بيهار، وشرق ووسط أوتار براديش، وبيرار وغربى باكستان. أما فى غرب أوتار براديش وشرق البنجاب وجوجارات، فإن المساحة المنزرعة أصغر بنسبة تتراوح بين الثلث والخمس. وفيما يتعلق بالغابات فقد كانت توجد فى هذه المنطقة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر غابات شاسعة، ولكن تم إزالتها فى القرون الثلاثة أو الأربعة التالية.

ولا تزال ممارسات الزراعة فى العصور الوسطى تطبق حتى الآن فى القرى الهندية، ولا تزال معظم الأدوات والآلات كما كانت من قبل. ولكن «أمان الله حسينى» (أوائل القرن السابع عشر) يلاحظ استخدام «المحفار» فى

زراعة القطن، كما لاحظ «ثيڤينوت» Thévenod استخدام سماد السمك فى زراعة قصب السكر فى «جوچارات».

كذلك فإن معظم المحاصيل التى تزرع الآن كانت تزرع أيضا فى العصور الوسطى ولكن أدخلت بعض المحاصيل الجديدة فى تلك الفترة ذاتها، فزراعة التبغ استقرت فى أنحاء البلاد فى الجزء الأول من القرن السابع عشر، أما البن فقد بدأت زراعته فى أواخر القرن ذاته، على حين انتشرت زراعة الفلفل بسرعة فى أوائل القرن التالى. ويمكن أن نذكر من بين المحاصيل الحديثة الذرة والبطاطس والشاى والفول السودانى.

٢ ـ كتابات العصور الوسطى عن الزراعة: لم يكتب إلا القليل جدا من الأعمال التى تتعلق بالزراعة فى العصور الوسطى فى الهند. وأشهر الكتابات ما وضعه «أمان الله حسينى»(سبقت الإشارة إليه) ووصف فيه بشكل تفصيلى زراعة الفاكهة فى الهند، وسجل الملاحظات عن المحاصيل المتعددة التى تنمو فى الهند. وكذلك ما كتبه ابوالفصل فى عمله الشهير عن حكومة «أكبر»؛ وهو يقدم الكثير من المعلومات عن الزراعة بل وأسعار المنتجات الزراعية وجداول معدلات الدخل على المحاصيل المتعددة ومعلومات متنوعة عن الزراعة والرى.

المصادر :

(١) Morelland : *India at the death of Akbar,* London 1920.

وبها شرح لنظام الزراعة فى الهند خلال تلك الفترة.

(٢) C.M. Villicrs Stuart : *Gardens of the Great Mughals,* London 1963.

(٣) Ifran Habib : *Agrarian system of Mughal india,* Bombay 1963.

(٤) *Watt's Dictionary of economic Products of India,* 6 volumes.

(٥) J. A. Voelcker: *Report on the improvment of Indian agriculture,* London 1893.

بهجت عبدالفتاح [أفران حبيب Ifran Habib]

فلاسفة

المفرد : فيلسوف، كلمة يونانية الأصل، وهى تعنى فى المقام الأول ـ وبحكم أصلها ـ مفكرى اليونان، وقد قدم لنا الشهرستانى قائمة بأسمائهم: سبعة حكماء هم نبع الفلسفة وبداية الحكمة ثم ذكر عدة شخصيات مثل: طاليس وأنكساجوراس، أنكسمانس، امبدوقليس، فيثاغورس، سقراط، أفلاطون، بلوتارخ، اكسانوفان، زينون الأكبر، وديمقريطس، وهم فلاسفة الأكاديمية، وهرقليطس وأبيقور وهوميروس (الشاعر الذى كانت حكمته تلهم اليونان إذ كان الشعر سابقاً على الفلسفة عند هذا الشعب) غير أنه نسب إليهم مذاهب إما أنها غير صحيحة وإما أنها لا تتفق مع الزمن الذى عاشوا فيه. ثم ذكر فلاسفة الإسلام فى قائمة طويلة نختار منها: الكندى، وحنين بن إسحق ، وأبا الفرج المفسر، وثابت بن قرة، النيسابورى، وابن مسكويه، والفارابى.. إلخ ولكنه يذكر ابن سينا بوصفه المثل الحقيقى لهم ومن «علامات القوم»، واقتصر عرضه للفلسفة على فلسفة هذا الفيلسوف، ويقول: ومن هنا كانت الفلسفة الإسلامية تالية للفلسفة اليونانية «فهم قد تابعوا أرسطو فى كل أفكاره.. إلا بالنسبة لبعض التغيرات الثانوية حيث استعاروا وجهة نظر أفلاطون والفلاسفة الأوائل»، وهذا حكم يحتاج إلى مراجعة شاملة.

(أ) احتفظت كلمة «فلاسفة» بمعناها المناظر لها فى اليونانية فهى مرادفة للحكماء أو العلماء. وهذا ما تعنيه عند الجاحظ (مقدمة كتاب الحيوان) الذى قارن بين فلاسفة علماء البشر وحذاق رجال الرأى، وذلك فى فقرة تناول فيها العقل الإنسانى والمهارة الإنسانية وهما من آيات الطبيعة التى تكشف عن حكمة الله، وقارن بينها وبين الغريزة عند الحيوان وهى التعبير المباشر عن هذه الحكمة.

(ب) إذا كانت الحكمة كفكرة عامة (وهى متحققة فى كل من القرآن وتراث الفلسفة اليونانية) ظلت مرتبطة بلفظ فلسفة، فإن هناك ما يبرر وصف علماء الكلام المسلمين الذين أعلوا من مكانة

العقل البشرى «والرأى» بالفلاسفة. والواقع أنه بوسعنا أن نتبين فى فكر المعتزلة منذ نشأته تأثيرا يونانيا من حيث عرض المشكلات ومنهج التفكير. وهو تأثير انتقل إليهم بطريق غير مباشر عبر الفلاسفة المسيحيين السريان (يوحنا الدمشقى وتيودور أبوقرة). وفى فترة لاحقة حين عرف منطق أرسطو (المعلم الأول فى نظر العرب) وانتقل إليهم بطريق مباشر إذ استخدمه المتكلمون لابوصفه أداة للتحليل والبناء بل كوسيلة للعرض ودحض الحجج. وأصبح المنطق بهذا الشكل شائع الاستخدام فى الإسلام رغم معارضة التقليديين المحافظين. ومن أمثلة استخدام المنطق بطريقة جدلية خالصة ما جاء فى كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهرى (الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) لدحض بعض الأفكار المستوحاة من الفلسفة مثل قدم العالم. بل إن تأثير اليونان أكثر وضوحا فى تفكير الأشعرية مثل ما نجده عند الباقلانى والجوينى وبصفة خاصة الغزالى رغم وقوفه ضد الفلاسفة. ونظرية الباقلانى عن الجواهر البسيطة (الذرات) والأعراض ومذاهب المعتزلة فيما يتعلق بالماهية والوجود أو علم الله بالمخلوقات قبل خلقها وبعده ـ كل ذلك مستمد من فلسفة خالصة. بل إن الفلاسفة ـ بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ـ كانوا على صلة بمدارس علم الكلام وكانوا فى بعض الأحيان يرجعون إليهم لتدعيم آرائهم الخاصة.

(جـ) يصعب تعريف الفلاسفة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة تعريفا جامعا مانعا وإنما هم بوجه عام أشياع الأفلاطونية الجديدة وهى فلسفة تلفيقية تجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو والرواقيين وفيثاغورس وآخرين غيرهم. بل إن هذه الأفلاطونية الجديدة كانت من المرونة بحيث ضمت تعاليم المدرسة السكندرية. على أننا نستطيع أن نجد وسط هذه التأثيرات المتعددة تأثير منطق أرسطو، ومن هذه الزاوية نجد أن الفلسفة الإسلامية هى نتاج ترجمة الكتابات اليونانية وأن بعض المترجمين كانوا أنفسهم أول

الفلاسفة. وهناك مستشرقون يتفقون مع رينان على اعتبار الفلاسفة بمثابة فرقة من الفرق الإسلامية، وهذا رأى جمهور المسلمين عامة. ولكن رغم وجود مجموعة من الأفكار ذات العناصر المشتركة والمتشابهة لدى هؤلاء الفلاسفة إلا أنه ينبغى ألا ننكر وجود اتجاهات أخرى تنطوى على خلاف وتنم عن أصالة مفكريها.

ومما لاشك فيه أن المصادر الأولى للفلسفة الإسلامية يونانية فى جوهرها، ولكن يلاحظ أيضا تاثير الفكر العلمى وبصفة خاصة تأثير جالينوس العالم والفيلسوف، كما يلاحظ تأثير نوع من الصوفية العقلية مستمدة من أفلوطين، ومزيج من الأفكار اللاهوتية والكسمولوجية ذات الصبغة الغنوصية وبصفة خاصة تلك المستمدة من مدرسة الإسكندرية، فقد تسربت الثنائية الفارسية إما بطريق مباشر أو غير مباشر من الفرق الشيعية ولاسيما الفرقة الإسماعيلية. ومن العسير نظريا أن نعزل الفلسفة الإسلامية من الصوفية ذات التعاليم الخاصة كما هو الحال لدى السهروردى الذى تحدث عن النور على نحو ما تحدث أرسطو عن الجوهر. لقد كان فكر الفلاسفة المسلمين معقدا للغاية. وخير مثال لذلك ابن سينا وهو تلميذ لجالنيوس ومن أتباع أرسطو فى المنطق ومن أشياع الأفلاطونية الجديدة ومن شارحى التصوف الذى مهد لظهور شخص مثل السهروردى بتصوفه. ولكن هذا الوصف يصدق تماما على الفلسفة الإسلامية فى طورها الأول متمثلة فى فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا. فقد كان هؤلاء يؤمنون بالتوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو وأن العقل هو الأداة التى توصلنا إلى الحق، ولكن الغزالى تحت تأثير الجوينى لايرى أن العقل هو الحكم الأعلى، ومن هنا كان الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، وبذلك أصبح الغزالى بمثابة البداية لمرحلة أخرى من الفكر تتميز بمعرفة أفضل بمؤلفات أرسطو، ويمثل هذه المرحلة فى الغرب ابن باجة، وابن رشد بصفة أخص الذى نبذ الأفلاطونية الجديدة. أما فى الشرق فقد رجع فخرالدين، ونصير الدين الطوسى إلى

مذهب ابن سينا فى مواضع عدة. ولكن فخر الدين طعم أفكاره بعناصر من علم الكلام، بينما طّعم الطوسى أفكاره بالصوفية. بقى أن نشير إلى تيار آخر سار جنبا إلى جنب مع التيار الرئيسى المتمثل فى (ابن سينا، الغزالى، ثم ابن رشد فى الغرب والرازى فى الشرق) وهو تيار فيثاغورى جديد يتمثل فى إخوان الصفا الذين تميزوا بطابع صوفى واضح. ويرون أن كلا من الفلاسفة والمتكلمين لم يرصدوا إيقاع الكون إلا رصدا جزئيا، فليس من الحكمة أن تنقسم الموجودات إلى ثنائيات مثل (المادة والصورة، والجوهر والعرض.. إلخ) أو إلى ثلاثيات مثل (الأبعاد الثلاثة أى أحوال الوجود الثلاثة: الضرورى والممكن والممتنع).. إلخ، بل رأى الحكماء الفيثاغوريون أن العدد هو الذى يتضمن كل شىء ويفسره. وفيما يلى أهم ما يميز الفلاسفة المسلمين:

(أ) إنهم يستخدمون «اصطلاحات» أى كلمات ذات معنى فنى وهى إما عربية أو معربة عن اليونانية. أما علماء الكلام - حين يعبرون عن الحقيقة - فإنهم يستخدمون كلمات مستمدة من القرآن والشريعة، إلا أن هؤلاء المتكلمين قد أدخلوا فى تعبيراتهم قدرا كبيراً من «الاصطلاحات» الفلسفية ولذلك كانت الظاهرة الرئيسية المميزة للفلاسفة المسلمين هى استخدامهم لهذه المصطلحات بصورة أكثر منهجية وأكثر استقلالية.

(ب) المنطق عندهم كما هو عند أرسطو عبارة عن آلة (أورجاتون) فهو ينطلق بنا من نقطة معلومة ليصل بنا إلى نقطة لم تكن معلومة وذلك عبر خطوات محددة، وأساسه دراسة المفاهيم والمقولات والحكم والقياس والاستقراء. ولم يقبل علماء الكلام هذه الطريقة التى تجمع بين التحليل والتركيب للوصول إلى الحقيقة، إلا أن الغزالى أقر بأن هذه الطريقة لها قيمتها وإن لم تكن قيمة مطلقة. ومن جهة أخرى أخذ الفلاسفة المسلمون فى اعتبارهم وهم يدرسون المفاهيم والأحكام المنطقية المبادئ التى وضعها النحويون العرب. ويتصل بالمنطق

تقسيم العلوم الذى استلهموه من اليونان ولكنه أصبح يختلف باختلاف المؤلفين (إخوان الصفا، الفارابى «إحصاء العلوم»، ابن سينا أقسام العلوم العقلية»، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: علوم نظرية، وعملية وإبداعية.

(جـ) كان الفلاسفة المسلمون باحثين فى العلوم الطبيعية، ولهم فى ذلك دراسات تنم عن أصالة، فقد أدمجوا الفلك والفيزياء والكيمياء والطب فى دراستهم للميتافيزيقا التى كانت مصدرا لمفاهيمهم الأساسية، والروح التجريبية واضحة فى كتاباتهم وهو أمر غير منقطع الصلة بما يوليه المسلمون من قيمة للحواس.

د) فى مجال الميتافيزيقا تظهر أوجه الاختلاف فيما بينهم بصورة أكثر وضوحا، ولكنهم يتفقون جميعا على أن الميتافيزيقا هى علم الوجود، وقوامه التمييز بين الضرورى والممكن والأزلى والحادث، ويفسرون العالم بأنه صدر عن العلة الأولى أو واجب الوجود الذى لا علة لوجوده، وهو عاقل محض ومعقول محض، يتعقل ذاته فيصدر العالم. وترى الأفلاطونية الجديدة - كما يرى الفيثاغوريون العرب - أن الواحد لا ينبثق عنه إلا واحد هوالعقل الأول - وابن رشد لا يقبل هذه المسلمة، فالعقل الأول يعقل ذاته أى الوجود الضرورى فينبثق العقل الثانى. فمبدأ الفيض هو المبدأ العام للفلسفة الإسلامية وإن كان يختلف تفسيره من فيلسوف لآخر.

(هـ) فى الإلهيات، هنا يتفق الفلاسفة المسلمون مع المتكلمين فى موضوع صفات الله - فهم يتجنبون التعدد فى الذات الإلهية شأنهم فى ذلك شأن المعتزلة. ولكنهم يرون أن الذات الإلهية مصدر الموجودات والماهيات معا. فالله يتعقل ذاته بوصفه علة كل موجود وكل الأنواع وكل الممكنات التى تتحول إلى وجود، أى كل الممكنات التى تصبح ضرورية بفعل العلة التى أوجدتها. والنظام الكونى موجود وقائم بفضل العناية الإلهية.

(و) فى علمى النفس والأخلاق: الأخلاق علم عملى، فالطبائع الأخلاقية والفضائل والطبائع موجودة وبوسع

المرء أن يعلم قيمتها بالعقل لكى يقيم نظاما للحياة أساسه الخبرة. وهذه القيم ذات علاقة بالروح الإنسانية وهناك نظريات متنوعة عن طبيعة الروح وهى تعكس اللايقين الذى نجده عند أفلاطون وأرسطو، ولكن العقائد الغنوصية تمتزج بها، فالروح لها طريق محدد تسلكه فى الكون ومراحل تمر بها للتطهر وتعود إلى أصلها («الربوبية» أو «الأثولوجيا» المنسوب لأرسطو). أما أتباع أرسطو مثل ابن رشد فلم يتقبل هذه الأفكار كما أننا نجد لدى فلاسفة المسلمين نوعا من الأخلاق يعتمد على دراسة النفس لدى الإغريق التى تقسم النفس إلى ثلاث أرواح أو قوى (العقلانية والغضبية والشهوية) كما تعتمد على مذهب الفضيلة. وهكذا نجد فى الفلسفة الإسلامية نوعين من الأخلاق وجدا جنبا إلى جنب وتعايشا معا لبعض الوقت كما هو الحال عند ابن سينا - أما ابن رشد فالأخلاق عنده إنسانية، والسهروردى عنده الأخلاق صوفية، وكلاهما يختلف عن الاتجاه التقليدى الصارم الذى يرى أن القانون الأخلاقى الذى أنزله الوحى هو وحده مصدر معرفة القيم الأخلاقية والدينية .

ولكن الفلاسفة المسلمين فى تصنيفهم للفضائل فى إطار الفلسفة الإغريقية أدخلوا عددا كبيرا من الفضائل التى عرف بها العرب المسلمون مثل الحلم (انظر رسالة الأخلاق لابن سينا). لقد تحرر الفلاسفة المسلمون فى كثير من الأحيان من الإسلام التقليدى، ولكنهم بفضل «التأويل» كانوا يعتقدون أن أفكارهم تنسجم مع ماجاء به القرآن حيث كانوا يقتبسون منه باستمرار الشواهد دون إدماجها ضمن براهينهم. ومن هنا يعد علماء الكلام معارضين لهم باعتبار أن هؤلاء يبدأون مسيرتهم انطلاقا من الكتب المنزلة. وهكذا كان الشأن مع إخوان الصفا حيث تحدث عنهم أبو حيان التوحيدى فى «الإتباع والمؤانسة» الليلة السابعة عشرة. فالشريعة فى رأيهم قد دنسها الجهل وشوهها الخطأ، ولابد من الفلسفة لتطهيرها، إنه بالإمكان بلوغ الكمال إذا نسقنا بين الفلسفة اليونانية والشريعة. ويعلن التوحيدى عن مطمح الفلاسفة: ذلك أنهم لايرغبون فى شفاء الناس من أدوائهم، فهذه مهمة الأنبياء وحدهم،

وإنما يرغب الفلاسفة فى الحفاظ على صحة من يملك الصحة أصلا. إنهم يطمحون إلى السعادة فى أعلى درجاتها ويطمحون إلى الكرامة، بفضل هذه وتلك يصبح الإنسان جديراً بالحياة الإلهية. ولكن ما الهدف إذن من الوحى؟ يرى الغزالى فى كتابيه (المنقذ) و(المقاصد) أن بعض أقسام الفلسفة لاضرر منها بالنسبة للعقيدة مثل الرياضيات والمنطق، وأنه مسموح أيضا بدراسة الفيزيقا شريطة ألا يغيب عن بالنا أن العلة الوحيدة هى الله. والعلوم المفيدة مثل الطب هى علوم الدنيا، ولابد من قيام البعض بدراستها نيابة عن المجتمع، أى أنها تعتبر (فرض كفاية)، لأن الحياة فى هذه الدنيا تحمل بذور الحياة الآخرة، ولا ينبغى إهمالها (راجع إحياء علوم الدين عن العلم) وبعض العلوم ضارة مثل السحر والتعاويذ ويجب رفضها، أما عن آراء الفلاسفة فى الإلهيات فهى بصراحة سيئة لأنها تعلمنا أن الأجساد لن تبعث يوم القيامة. بل إن الذى سينال الثواب والعقاب هى الأرواح بغير أجساد وأن الجزاء روحى وليس بدنيا وأن العالم قديم وأن الله يعلم الكليات فحسب، وهذا كفر صريح. إلا أن الغزالى لا يرى فى توحيد الصفات مع الذات الإلهية كفرا لأن المعتزلة قالوا بها، وهم قوم لايمكن اتهامهم بالبعد عن الإيمان. وأخيرا فإن النظرية السياسية لدى الفلاسفة مأخوذة عن سلف الأنبياء، وفلسفتهم الأخلاقية مستوحاة من المتصوفة. أما الفلاسفة عند الشهرستانى (السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى) فهم أهل هوى ويجب التمييز بينهم وبين أرباب الديانة، فما بين هؤلاء وأولئك هو مابين الأضداد من تقابل. وفيما بعد جاء ابن تيمية (السابع ـالثامن الهجرى/ الثالث عشر ـ الرابع عشر الميلادى) ليدين منطق الفلاسفة لأنه غير مفيد ولاطائل منه. وأخيرا نشير إلى ابن خلدون (الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى) الذى هاجم الفلسفة فى مقدمته تحت عنوان إبطال الفلسفة، فالفلاسفة يرون أن العقل هو الذى يؤكد صحة الأسس التى يقوم عليها الإيمان وليس الشرع، وهذا رأى فاسد، فالوجود أشمل وأوسع من أن يحيط به عقل إنسان من جميع

جوانبه. غير أن الفلاسفة فى واقع الأمر ظلوا مسلمين مخلصين ومافتئوا قريبى الصلة بالمتكلمين وبعناصر التصوف التى لا تخالف تعاليم القرآن. أما عن التراث اليونانى فقد تأثر به العالم الإسلامى فى عمومه ولم يكن مقصورا على الفلاسفة وحدهم، لذلك كان من المحال اعتبار الفلاسفة فرقة تشذ عن الحركة الثقافية والروحية التى تعد مفخرة للعالم الإسلامى .

سعيد عبد المحسن [ر. أرنالديز R. Arnaldez]

فلس، فلوس

فلس وجمعها فلوس ، اسم يطلق على العملة النحاسية أو البرونزية التى كانت شائعة فى القرون الأولى من التاريخ الإسلامى. مصطلح فلس يطلق على العملة النحاسية مثل إطلاق الدينار والدرهم على العملة الذهبية أو الفضية. والأصل فى اللفظ يونانى مأخوذ من اسم للعملة النحاسية البيزنطية. والفلس يدل على كل العملات النحاسية أو البرونزية بصرف النظر عن الحجم أو الوزن. والظاهر أن تحلل فئات العملة (ومنها العملة النحاسية) حدث فى فترة سابقه لزمن الفتوحات العربية. وعندما دخل العرب سوريا لم يكن هناك غير أثر ضئيل باق من تغير نظام وحدة العملة النحاسية، ولعل هذه النقطة تستحق اهتماما خاصا لأنها توضح كيف أن العرب قرروا استعمال عملة نحاسية واحدة لا تتميز عن العملة البيزنطية، لقد قلدوا النظام الذى كان منتشرا فى الأقاليم البيزنطية السابقة، ولقد ظل النموذج الذى كان فى السنوات السابقة من حكمهم موصولا خلال عصر الخلفاء الأمويين والعباسيين. وزن الفلس الزجاجى الذى سك بمصر خلال معظم القرن الثامن يزن ما بين ٩ إلى ٣٦ خروبة مع بعض الاستثناء، وعلى أية حال فإن استعمال هذه الأوزان للعملة الزجاجية لا يزال مشكله تحتاج إلى حل. والعملات النحاسية التى كانت سائدة قبل إصلاحات عبدالملك (سنة ٧٧ هـ) تندرج تحت ثلاث مراحل كبيرة:

العرب ـ البيزنطيين

استمر العرب بعد فتحهم البلاد فى سك عملات نحاسية مماثلة تماما لما وجدوها سواء كان ذلك يحمل شخوصها الدينية أو التاريخ الميلادى، وهذه أقدم عملة إسلامية لدينا.

لقد ظل النموذج البيزنطى سائدا حتى أعاد عبدالملك بن مروان سك العملة مضيفا نماذج من الطبيعة العربية من أهمها ذلك الطابع الإسلامى على حواف الشكل ومضمنة دار سك العملة مع إضافة كلمات مثل بركة، طيب .. الخ، مع ذكر اسم الحاكم او العامل الذى تم سك هذه العملة فى زمنه.

إن التحول عن أسلوب البيزنطيين يمكن ملاحظته فيما يتعلق بالخليفة الموجود على وجه العملة من حيث هو فى زيه البدوى الذى حل محل الإمبراطور بصليبه وتاجه وصولجانه بينما صور الخليفة وهو يؤم المصلين.

والحقيقة أن الدنانير الخمسة الباقية من هذا الطراز بالإضافة إلى معظم الفلوس ترجع إلى مستهل خلافة عبدالملك بن مروان.

أما العهد العربى الساسانى فإن العملة التى لدينا منه قليلة جدا وقد دخلها بعض التغيير على هيكل النار.

أما الفلوس البيزنطية البهلوية فهى من النحاس فقط وأقدم الفلوس التى وصلت إلينا ترجع الى سنة ٨٧ هـ وقد سكت بدمشق.

ولقد كان قبل الفتوح الإسلامية مباشرة اثنا عشر دار ضرب للعملة فى كل أنحاء الإمبراطورية البيزنطية (ثلاثة منها فى الشام ومصر وأفريقية)، فلما كان العصر الأموى بلغت هذه الدور ثلاثا وخمسين دارا لسك العملة النحاسية منها ثلاثة وثلاثون فى الأقاليم التى كانت خاضعة من قبل للبيزنطيين. ثم زاد عدد دور السك فى عهد بنى العباس فبلغ ثلاثة وثمانين دارا، ونظرا للتعامل فى الفلوس بالعد لا بالوزن فقد أصبح وزن الفلس يختلف من مكان لآخر، وقد يصل هذا الاختلاف إلى قدر خمسة جرامات.

ومنذ النصف الأول من القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) توقف استعمال النحاس فجأة فى كل بلاد

العالم الإسلامى واستمر هذا التوقف عدة قرون.

إن هذه العملات يجب أن تكون محل اهتمام لأنها تمثل فترة انتقالية من خلال بزوغ الدولة الإسلامية ومحاولة ايجاد تصميم مبتكر ومناسب لسك العملة (جون ووكر/ كتالوج العملات المحمدية فى المتحف البريطانى جـ ٢ لندن ١٩٥٦، جـ ٢٨ ـ ٣٢ ص ٢٢، ٤٣).

وعلى العموم فقد استمر استخدام كلمة فلوس كعلامة مميزة على العملة النحاسية فى الأماكن المحلية فى فارس طوال القرن ١٨ الميلادى، والقرن ١٩ الميلادى (بول eg.R.s. العملات فى عهد شاه فارس ، لندن ، ١٨٨٧، ص ٦١ ـ ٢١٢).

وفى هذه الأيام فإن الفلس يدل على عمله صغيرة ثانوية فى العراق والأردن، وجميع الفلوس كمصطلح تدل على النقود التى تستخدم كعمله عربية فى الحياة الشعبية اليومية فى مصر ومراكش وأماكن اخرى.

المصادر:

للرجوع إلى العملات انظر قوائم المجموعات المتنوعة وعلى الأخص:

برلين (H. Nützel) والمتحف البريطانى (S. hane- Poole, J. Walker) واسطنبول (إسماعيل غالب) وباريس (H. Lavoix) وسان بطرسبرج (W. Tie-sehhauseh) وانظر أيضا:

(١) المقريزى ترجمة (de sacy) باريس ١٧٩٧م، ص٤٤-٤٨.

(٢) G.C Miles: *The early Islamic bronze coinage of Egypt in Centennial Volume of the American Numismatic Society,* New York 1958, 47-502.

د. إبراهيم شعلان [أ. ل. اودوفيش A. L. Udovitch]

فلسطين

استخدم هيرودوت وكتّاب آخرون من اللاتين واليونانيين هذا الاسم لتعيين موقع الأراضى الساحلية الفلسطينية، وفى بعض الأحيان كذلك الأراضى الواقعة شرقيها حتى الصحراء العربية. وبعد إخماد ثورات اليهود فى عام ٧٠م

وفى الفترة ما بين ١٣٢ ـ ١٣٥م وما نتج عن ذلك من تدهور عدد السكان اليهود، استخدم الرومان فلسطين سوريا (التى أصبحت فلسطين بعد ذلك) بدلا من كلمة يهوذا. وقد امتدت منطقة فلسطين الرومانية بعد أن انضمت إليها مناطق أخرى مجاورة. وبحلول القرن الخامس كانت هناك ثلاثة أقاليم لفلسطين هى فلسطين الأولى وعاصمتها (قيصرية) وتضم يهوذا وأيدوميا، والسامرة، وجزءا من البتراء. ثم فلسطين الثانية وعاصمتها سكيثوبوليس ، المعروفة الآن باسم بيسان، وتضم وادى «اسدرالون» والجليل وأجزاء من «ديكابوليس» والجولان. وأخيرا فلسطين الثالثة أو ساليوتاريس وعاصمتها (البتراء) وتضم النقب والنبطية وجزءا من شبه جزيرة سيناء.

١ ـ فلسطين فى ظل الحكم الإسلامى:

استخدم اسم فلسطين لأول مرة للمنطقة الادارية والعسكرية والمعروفة باسم «جند»، وهى التى أقامها العرب الفاتحون على أراضى الإقاليم البيزنطى القديم الذى كان عمل اسم فلسطين الأولى أو Palaestina Praima والتى كانت تضم تقريبا السامرة ويهوذا مع المنطقة الساحلية الممتدة من جبل الكرمل فى الشمال إلى غزة فى الجنوب. وهذا يتفق مع منطقة واسعة من وجهة النظر الجغرافية مع منطقة يتألف أكبر جزء منها من سلسلة من الجبال ذات ارتفاع متوسط إذ لا تزيد قممها عن ألف متر تشمل جبال الـ امرة فى الشمال، وجبل جيريزيم، وجبال يهوذا فى الوسط، وجبل الخليل فى الجنوب، ثم تمتد إلى الغرب فى سلسلة من التلال تتاخم السهل الساحلى وإلى الشرق فى مساحات واسعة من السهول الخالية من الأشجار وأهمها صحراء يهوذا.

ومن الصعب أن نعيد بدقة قصة فتح العرب لفلسطين، فقد احتلت الحملة التى بعث بها أبوبكر وقادها عمرو بن العاص منطقة غزة وذلك فى الثانى عشر من ذى الحجة أو الثالث عشر من محرم الموافق فبراير أو مارس عام ٦٣٤م. وبعد سقوط غزة فى يد عمرو زحف إلى قيصرية الواقعة على البحر،

وبدأ محاصرتها فى جمادى الأولى سنة ١٣هـ (يوليــة ٦٣٤م) ولكنه اضطر إلى التقهقر لاقتراب جيش بيزنطى جديد، وكان عمرو على استعداد لمواجهته ولكن بعد ضم قواته لتلك القوات التى جاء بها خالد من بلاد الشام، وقد استطاع عمرو بن العاص بعد الانتصار على البيزنطيين فى أجنادين فى جمادى الأولى أو الثانية (يولية، أغسطس ٦٣٤م) احتلال معظم مدن فلسطين مثل سبسطية (السامرة) ونابلس واللد ويُبْنى وعَمْواس وبيت جبرين ويافا وقد استطاع ـ بعد معركة اليرموك فقط ـ أن يواصل حصاره لإيليا (بيت المقدس) التى يقال إن أهلها رفضوا الاستسلام لأحد غير الخليفة عمر بن الخطاب الذى ذهب إلى الشام لهذا الغرض (١٦هـ/ ٦٣٧م). أما بالنسبة لمدينة قيصرية، فقد حاصرها عمرو مرة أخرى، ولكنه تركها بعد ذلك ليذهب إلى مصر مخلِّفاً بها يزيد بن أبى سفيان الذى توفى بعد فترة قصيرة ليخلفه شقيقه معاوية الذى سيطر على المدينة واحتلها بالخديعة والحيلة فى العام التاسع عشر أو العشرين الهجرى (٦٤٠ أو ٦٤١م)، ثم أكمل فتح فلسطين باحتلال عسقلان.

وقد ترك الفاتحون العرب التنظيم الإدارى الموجود كما هو، ولكنهم غيروا اسم فلسطين الأولى إلى «جند فلسطين»، وأقاموا العاصمة فى بادئ الأمر فى اللد، وبعد ذلك فى الرملة، هى مدينة جديدة أسسها سليمان بن عبدالملك عندما كان واليا على فلسطين، والتى واصل الإقامة فيها بعد أن أصبح خليفة فى عام ٩٩هـ / ٧١٥م، ولا تزال «جند فلسطين» ترد على هذا النحو عند «ابن شداد»، وقد بقيت كإقليم إدارى حتى الغزو المغولى، ولكن يبدو أن حدودها قد اتسعت إلى ما وراء ذلك منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وامتدت شرقا وجنوبا وناحية الجنوب الشرقى.ويذكر «المقدسى» ـ الجغرافى المشهور ـ أريحا، وعَمَّان التى كانت تعرف قديما باسم فيلادلفيا ويدخلهما بين دول هذا الإقاليم، وقد تبعه فى ذلك ياقوت الحموى»، أما الاصطخرى وابن حوقل، فيضمان إلى فلسطين جنوب الغور و «الجبال»

والشـــرات أى الأراضى التى تـقع إلى شمال البـحر الميت من جهـة، ومن جهة أخـرى تـلك التى تقع إلـى الجنوب من البحر الميت، على الجانب الآخر من شق الوادى الذى يمـتـد إلى خليج العـقبـة. وأكثـر من ذلك فإن الجزء الأكـبر الذى يسـمى «بالتيـه» الذى يغطى فى الوقت الحـاضـر،النقب وجـبل سـيناء، كـان مرتبطا فى الواقع بفلسطين. وقد تمتعت فلسطين فى ظل سلاطين المماليك بنظام إدارى جديد؛ وارتبطت فى قليل أو كثير «بنيـابة» دمـشق؛ وكـانـت تضم ست مناطق هى غزة واللد والقاقون من جهة (وكـانت هذه المناطق تعـتبـر فى بعض الأحـيـان مملكة منـفـصلة) والـقـدس (أورشليم) والخليل ونابـلس من جهـة أخرى.

وقـد كانت فلسطـين موضع تقـدير فى عـصـر الأمـويين عـلى وجـه الخصوص. ويقال إن معاوية أصر على أن يعلن نـفـسـه خلـيـفـة فى مـدينة «القدس»، كما تلقت سـاحة المعبد (التى كان يطلـق عليها الحـرم) فى عهـد أحد خلفـائه أهم أثرين وهما قـبة الصـخرة والمسـجد الأقـصى وقد أمـر ببنائهمـا الخليـفـة عـبـدالملـك بن مـروان (٦٥ـ٨٦هـ/ ٦٨٤ـ٧٠٥م) الذى أمـر بزخـرفـة قـبـة الـصـخـرة من الداخل بالفسـيـفسـاء إشـارة منه إلى تفـوق الإسلام وسـيطرة حكام المسلمـين على العـالم. أما فى العـصر العـباسى فـقد أصـبحت فـلسطين مع سـوريا مجـرد ولاية، واسـتمـرت الرملة عـاصـمـتهـا الرسمـية، ولكن آثـار القدس احتـفظت بشـهرة كافية ذلك لأن الخليفةالمأمون قد دفعه عـداؤه لذكرى الأمويين إلى وضع اسـمـه بدل اسم عـبـدالملـك على كل النقوش التى تحيى ذكـرى ما فعله هذا الأخير.

واحـتل الفـاطمـيـون فلسطين بعـد احـتـلالهم لمصـر مـبـاشـرة (٣٥٩هـ/ ٩٦٩م)، وبذلك تحررت حينا من الوقت من سلطة خلفـاء بغداد، التى أصبـحت بالفعل سـلطة اسمـيـة فى ظل الطولونيـين ثم الإخـشيـدين. ولكن لم يتسنّ للحكم الفاطمى أن ترسخ قواعده هناك أبداً، إذ نشـأت بسـبـبـه ثورات قـصيـرة الأمد، كـانت أبرزها تلك التى

أدت إلى تنصيب خليفة علوى جديد بالرملة على يد أمير بدوى من بنى الجَرّاح.. أما القدس فقد كانت من جهة أخرى ضحية الإجراءات العنيفة التى اتخذها «الحاكم» ضد المسيحيين، ومنها أمره بهدم الضريح المقدس. وفى أواخر القرن الخامس (الهجرى الحادى عشر الميلادى) احتل فلسطين لفترة قصيرة الزعيم التركمانى أتسز بن أوقاك. وبعد ذلك بفترة قصيرة قامت عائلة تركية ليست بذات خطر، أسسها (أرْتُقْ وعرفت بدولة الأراتقة) واحتلت القدس، ولكن سرعان ما تم طردهم منها على يد الفاطميين الذين هاجموهم سنة ٤٧٩ ـ ٤٩٠هـ (١٠٨٦ـ١٠٩٨م)، ولكن هذا الانتصار الذى أحرزه الفاطميون لم يجد نفعا بسبب وصول الحملة الصليبية الأولى التى أسست مملكة القدس اللاتينية، وأدت إلى احتلال الصليبيين للأماكن المقدسة لما يقرب من قرن (٤٩٢ـ٥٨٧هـ/ ١٠٩٩ـ١١٨٧م).

ويقدم الجغرافيون العرب بعض المعلومات المتناثرة عن الأحوال فى فلسطين فى الفترة ما بين الفتح العربى ومجىء الصليبيين، ففى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) كان يسكن فلسطين أناس كثيرون من أصل عربى (ينتمون إلى قبائل متعددة) ومع ذلك كانت هناك نسبة من غير المسلمين من المسيحيين واليهود والسامريين لا نستطيع أن نقدر حجم كل جماعة منهم ويشير اليعقوبى إلى وجود أناس من غير العرب فى مدينة الرملة. وفى تلك الفترة كان يشق المنطقة طريق الحجيج من دمشق؛ وعند أيلة ـ بالقرب من خليج العقبة ـ كان هذا الطريق يلتقى بالطريق الذى تمضى فيه رحلات الحج القادمة بالطريق من مصر والمغرب؛ كما كان أيضا طريقا تجاريا استخدم منذ زمن بعيد للاتصال بمصر والجزيرة العربية، وكان هناك أيضا طريق يربط القدس بعمان عَبْر «أريحا»، وقد كانت فلسطين فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) واحدة من أخصب المناطق فى إقليم الشام، إذ كانت كثيرة الماء بسبب الأمطار، بل إن منطقة نابلس كانت تزهو بكثرة ما فيها من المجارى المائية، ويخبرنا المقدسى عن منتجاتها

الرئيسية التى كانت المنتجات الزراعية من بينها وفيرة وممتازة مثل الفاكهة من كل الأنواع (الزيتون - والتين - والعنب - والبرقوق - والخوخ - والسفرجل - والتفاح - والتمر والجوز - واللوز - والموز) وكان يجرى تصدير بعضها . وهناك محاصيل كقصب السكر والنيلة «للصباغة» والسماق «للدباغة»، ولكن الموارد المعدنية كانت ذات أهمية كبيرة كذلك مثل الحوّارة والرخام من بيت جبرين والكبريت الذى يستخرج من إقليم الغور، ناهيك بالملح والقار البتومين» من البحر الميت. وكان الحجر - الذى كان شائعا فى البلاد - هو أهم مواد البناء للمدن الهامة. والمقدسى يقدم لنا أيضا بيانات مختصرة عن الاتجاهات الدينية الإسلامية الأساسية، فقد كان هناك بعض الشيعة فى نابلس، ولم يكن هناك معتزلة يعلنون صراحة عن معتقداتهم، وكان هناك أيضا طائفة من القرامطة فى القدس . وفى نهاية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كان المذهبان الشافعى والفاطمى أكبر المذاهب أتباعاً، ويشير جغرافيو العصور الوسطى باختصار إلى أماكن الحج التى كانت عديدة على وجه الخصوص فى القدس والخليل (التى هى مدينة إبراهيم الخليل).

وكانت فلسطين فى أثناء الحروب الصليبية مسرحا للمعارك والهجمات تتخللها مهادنات توقع بين الجانبين من آن لآخر وتؤكدها معاهدات كتلك المعاهدة التى وقعت فى عام ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م، والتى أعاد بمقتضاها السلطان الكامل «الأيوبى» مدينة القدس المنزوعة السلاح إلى فرنجة عكا لمدة عشر سنوات. وهذا الموقف الذى أصبح أكثر استقرارا بعد استيلاء صلاح الدين من جديد على القدس، لم يمنع من استمرار التبادل التجارى بين مصر والشام، ولم تكن القوافل تدفع رسوم مرور سوى تلك التى فرضها الفرنجة، وكانت فى بعض الظروف تتعرض للغارات العدوانية، لكن ذلك لم يمنع من إقامة تجارة مثمرة - وبالأخص فى ظل من جاءوا بعد صلاح الدين - بين تجار أوربا (الايطاليين والفرنسيين والانجليز) الذين يعيشون فى عكا على

وجه الخصوص وبين المدن الإسلامية الواقعة فى الداخل. وفى ذلك الوقت أيضا احتفل بعض الكتاب المسلمين بفلسطين على أنها أرض الأنبياء وحظيت أماكن الحج بأعظم شهرة نالتها، ولم يقف الأمر عند القول بوجود بقايا مخلفات رسل العهدين فى نابلس أو القدس أو الخليل فقط الذين يوقرهم المسلمون بل أضيف إليهم ضريحا بعسقلان ذاعت شهرته بوجود رأس الحسين بن علىّ به، وما يقال من وجود قبر «هاشم» جد النبى [ﷺ] فى غزة.

وفى نهاية القرن السابع الهجرى ـ الثالث عشر الميلادى (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) تمكن السلطان المملوكى الظاهر ببيرس البندقدارى من الاستيلاء على معقل الفرنجة فى عسقلان فى عام ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م ـ كما تم طردهم على يد الأشرف خليل من آخر ممتلكاتهم فى قيصرية وعكا؛ وهكذا عادت فلسطين كلها والأقاليم المجاورة إلى حكم المسلمين مرة أخرى.. واستمرت المناطق التى تقع إلى الغرب من الأردن تلعب دورا مهما فى عصر المماليك كطريق رئيسى للتجار وللمبعوثين الرسميين الذين كانوا يربطون القاهرة بدمشق وحلب على طول طريق بريدى جرى تحسينه حتى يحقق المزيد من المراسلات والاتصالات.

وفى عام ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م، وبعد معركة مرج دابق سقطت المنطقة كلها فى أيدى العثمانيين الذين استمر حكمهم بدون معوقات حتى عام ١٩١٧ ـ ١٩١٨.. وكانت فلسطين فى القرن السادس عشر تتكون من سناجق غزة والقدس ونابلس واللجون وصفد، وكانت كلها تؤلف من بينها جزءا من ايالة دمشق، ولم يكن سنجق لاجون يخضع للوالى العثمانى بل كان يحكمه عشيرة طراباى البدوية المحلية، التى قامت بثورات متعددة فى أكثر من مناسبة، ونلاحظ منذ أواخر القرن السادس عشر انهياراً ملحوظا بسبب هبوط مستويات الإدارة الحكومية، بسبب تغير الحكام المستمر، ومحاولة شيوخ القبائل المحليين الحصول على الاستقلال وبسبب الحملات التى تقوم

بشنها على أرض فلسطين جماعات من المناطق المجاورة. ومع اقتراب نهاية القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) حاولت دولة الدروز الصغيرة التى يرأسها فخر الدين - والتى كانت تسيطر على المناطق الممتدة من بيروت إلى جبل الكرمل - أن تستقل عن الباب العالى وكان ذلك فيما بين عام ١٥٩٥م وعام ١٦٣٤م وبعد هذا الحدث وفى نحو عام ١٦٦٠م تكون إقليم جديد يتميز عن الشام أطلق عليه اسم «صيدا» ويضم لواء صفد ولواء اللاجون، ولم يمنع هذا الإجراء النشاطات المستمرة التى يقوم بها شيوخ القبائل المحليون، وكان أبرزهم ظاهر العمر، وهو من أصل بدوى، وقد نصب نفسه حول عكا فيما بين عام ١٧٥٠ و ١٧٧٥م. وبعد ذلك بفترة قصيرة جاء دور أحمد الجزار ليحاول أن يحرر نفسه من وصاية العثمانيين فى المنطقة ذاتها بالرغم من أن هذا لم يتم بدون مقاومة عنيفة من جانبه لهجمات نابليون بونابرت الذى لم يستطع - رغم استيلائه على يافا فى عام ١٢١٣هـ / ١٧٩٩م - أن يستو على عكا. وفى القرن التاسع عشر كان على إبراهيم باشا ابن محمد على واحدا ممن رغبوا فى استخلاص فلسطين وسوريا من أيدى العثمانيين ليؤكد سيطرته على البلاد العربية فاستولى على عكا ودمشق فى عام ١٨٣٢م ولكن فلسطين أعيدت إلى السلطان عبدالمجيد فى عام ١٨٤٠م نتيجة لتدخل بريطانيا والنمسا.

وفى الفترة الأخيرة من حكم العثمانيين أصبحت فلسطين موضع اهتمام متزايد من جانب الدول الأوربية الكبرى لأسباب اقتصادية ودينية، وقد كانت الوصاية على الأماكن المقدسة هناك فى أيدى البطريركية الأورثوذكسية فى القدس فى القرن السادس عشر، وتأكدت من جديد بناء على طلب روسيا بفرمانات عام ١٨٥٣م؛ كذلك كان رجال الدين المسيحى «اللاتين» منذ القرن السادس عشر تحت حماية فرنسا، وكان هذا الوضع سببا فى التدخل المستمر من جانب الدول الأوربية فى شئون الإمبراطورية العثمانية. ولكن فلسطين

أيضا كانت بها مصانع تجارية أوربية، وفرنسية فى المقام الأول، مثل تلك التى فى عكا والرملة؛ وهنا ـ كما فى القدس ـ كان يقيم قناصل يقومون برعاية مصالح رعاياهم بمقتضى اتفاقيات عرفت بالامتيازات الأجنبية.

ومن القرن الثامن عشر فصاعداً تزايد التدخل الاقتصادى الأوربى فى فلسطين، وكذلك فى مناطق أخرى فى الشرق العربى، وكانت المنتجات الأوربية تباع هناك أما بتجار من أوربا أو بمواطنين من المنطقة من المسيحيين أو اليهود، الذين كانوا بحصولهم على جنسية أوربية يتمتعون بالامتيازات التى نصت عليها الاتفاقيات ومن ثم كانوا يحتكرون التجارة المهمة. وفى القرن التاسع عشر أسهمت الإرساليات المسيحية من كاثوليكية وبروتستانتية، فى رفع المستوى العام للتعليم فى فلسطين ولبنان، على حين بدأت تنتشر التكنولوجيا الحديثة بمساعدة من أوربا .. وهكذا أكملت شركة فرنسية إنشاء أول خط حديدى يربط يافا بالقدس فى عام ١٨٩٢م .

وفى ظل الحكم الإسلامى كان فى فلسطين بعض اليهود الذين تناقص عددهم كثيرا فى أثناء الحروب الصليبية، وكانت الهجرات اليهودية من البلاد الأخرى بين آونة وأخرى لا سيما فى القرن السادس عشر تزيد من قوتهم. وفى نهاية القرن التاسع عشر بدأ نوع جديد من الهجرة بإقامة أولى مستوطنات زراعية صهيونية منذ ثمانينات القرن الثامن عشر، وبالرغم من محاولات الحكومة العثمانية للحد من هذه الهجرة، إلا أن هذه الحركة قويت واشتدت؛ وقد وجدت أيديولوجيتها فى الصهيونية التى ترجع بدايتها الرسمية عندما عقد المؤتمر الذى دعا إليه تيودور هرتزل فى بازل، وفى بداية القرن العشرين أصبحت أكثر وضوحا حتى أن عدد اليهود المقيمين فى فلسطين ارتفع من خمسة وعشرين ألفا فى عام ١٨٨٠م إلى ثمانين ألفا فى عام ١٩١٤م.

راجع فى ذلك: ابن خرداذبة وابن الفقيه والبلدان لليعقوبى وابن حوقل والمقدسى وفتوح البلدان للبلاذرى والرحلة لابن جبير.

A.S. Marmmerdji: *Textes geographiques Arabes sur la Palestine.*

- Parkes: *The emergeace of the Jewish problem* (1898 - 1939)

Heyde: *Ottoman Documents on Palestine.*

بهجت عبدالفتاح [د. سورديل D. Sourdel]

٢ ـ الانتداب البريطاني:

انتهى الحكم التركى لفلسطين مع الحرب العالمية الأولى التى أدت إلى تمزيق أوصال الإمبراطورية العثمانية، تمزيقا أقرته معاهدة سيفر فى عام ١٩٢٠م، ثم مرة أخرى فى معاهدة لوزان عام ١٩٢٣م، وطلبت بريطانيا «العظمى» (التى كانت قد احتلت فلسطين فى أثناء الحرب)، من عصبة الأمم فى عام ١٩١٩م أن تعهد إليها بإدارة هذه الأراضى فى شكل انتداب دولى (فقد دخل جنرال اللينبى القدس فى التاسع من ديسمبر عام ١٩١٧م)، وقد وافق مجلس عصبة الأمم فى يوليه ١٩٢٢م على الاقتراح البريطانى الذى جرى تعديله فى عام ١٩٢٠م، وأصبح الانتداب سارى المفعول فى سبتمبر عام ١٩٢٣م، أى بعد عقد معاهدة لوزان (يوليه ١٩٢٣م) وقبل أن يبدأ تنفيذها (فى أغسطس ١٩٢٤م)؛ وقد نظمت هذه المعاهدة مستقبل الأراضى التى اقتطعت من الإمبراطورية العثمانية. وعلى الرغم من أن الانتداب البريطانى كان يشتمل على كل الأراضى الواقعة على جانبى الأردن، إلا أن الإدارة البريطانية المباشرة استقرت فقط فى المنطقة التى تقع إلى الغرب من النهر. أما المنطقة التى تقع فى شرقيه فكانت تشكل إمارة ما وراء الأردن (شرق الأردن) التى تتمتع بالحكم الذاتى، وتتحدد سلطاتها بمعاهدة أبرمتها مع بريطانيا.

وكانت سياسة حكومة الانتداب البريطانى فى فلسطين متأثرة منذ البداية بالوعد الذى قطعته بريطانيا على نفسها لليهود بإقامة وطن قومى لهم فى فلسطين. وفى أغسطس من عام

١٨٩٧م حدد مؤتمر بازل مفهوم الصهيونية فى الصيغة التالية: «إن هدف الصهيونية هو إقامة وطن فى فلسطين للشعب اليهودى يكفله القانون العام» أما تنفيذ هذا البرنامج فقد تعهدت به منظمة صهيونية التزمت بالعمل السياسى بتشجيع خاص من بريطانيا العظمى، والتى حققت نجاحا كبيرا فى عام ١٩١٧م عندما أعلنت بريطانيا رسميا أن «حكومة جلالته تنظر بالعطف والتأييد إلى إقامة وطن قومى للشعب اليهودى فى فلسطين، وسوف تبذل أفضل المحاولات والجهد لتسهيل تحقيق هذا الهدف، ويجب أن يفهم بوضوح أنه لن يحدث شىء قد يضر بالحقوق المدنية والدينية للجماعات غير اليهودية الموجودة فى فلسطين» (إعلان بلفور، الثانى من نوفمبر ١٩١٧م). وقد قبلت فرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة فيما بعد السياسة التى تحددت فى الإعلان.

وبالتوازى مع الالتزامات التى أخذتها بريطانيا العظمى على نفسها تجاه المنظمة الصهيونية، كانت ملتزمة أيضا بوعود الاستقلال التى قطعتها على نفسها للشريف حسين لتشجيعه على الثورة ضد الأتراك (مراسلات حسين ـ مكماهون ١٩١٥م) ومن ثم أعلنت الحكومة البريطانية أن فلسطين قد استبعدت من الأراضى التى وعدت بها العرب لدولتهم المستقلة، وأكثر من ذلك فقد ذكرت فى مذكرة تشرشل فى يونيه ١٩٢٢م ـ والتى قبلتها المنظمة الصهيونية ـ أن شروط الإعلان المشار إليه لا تتوقع أن تتحول فلسطين ككل إلى وطن قومى يهودى، وأن مثل هذا الوطن يجب أن يقام فى فلسطين «فقط». ثم قدمت للعرب توكيدات عديدة بأن حكما ذاتيا سوف يقام فى فلسطين، ولكن العرب الذين خابت آمالهم، وانزعجوا للهجرات اليهودية الحاشدة والتى وصلت فى عام ١٩٣٩م إلى أربعمائة ألف شخص، رفضوا أن

يتعاونوا مع إدارة فلسطين. وبإيعاز من اللجنة العليا لفلسطين برئاسة الحاج أمين الحسينى مفتى القدس، رد العرب بكثير من العنف، ففى أعوام ١٩٢٨، ١٩٢٩ ، ١٩٣٣ ، ١٩٣٦ ، ١٩٣٩م اندلعت الاضطرابات الدموية فى القدس ويافا وحيفا.

وبالرغم من رد الفعل العربى إلا أن الصهاينة واصلوا جهودهم بنجاح، فدعموا موقفهم الدولى بإنشاء الوكالة اليهودية (مؤتمر زيورخ ١٩٢٩م) التى ضمت أيضا ممثلين لليهود غير الصهيونيين. وقد أزعج الموقف فى فلسطين اللجنة الدائمة للانتداب فى عصبة الأمم، التى أدانت بشدة فى عام ١٩٣٠م الإدارة البريطانية لفشلها فى أن تلبى احتياجات العرب واليهود وأن توفق بينها. وهنا أكدت الحكومة البريطانية أنه لن توضع أراض أخرى تحت تصرف المهاجرين اليهود ومع ذلك فإن هذا الإجراء قد خفت حدته بتوكيد قدمته بريطانيا للصهيونيين بأنه لن يكون هناك تحريم مطلق على شراء الأراضى بل يكتفى بفرض بعض القيود. ومع ذلك، وبسبب المعارضة القوية الصلبة من العرب، اضطرت بريطانيا التى كانت تعزز حاميتها باستمرار لإخماد أية اضطرابات، إلى تقديم تفسير أكثر تقييدا لإعلان بلفور. وبعد محاولة فاشلة للجمع بين الوفود العربية واليهودية لتسوية خلافاتهم (مؤتمر المائدة المستديرة لندن ، فبراير - مارس ١٩٣٩م) نشرت الحكومة البريطانية الكتاب الأبيض (مايو ١٩٣٩م) الذى وضع حدا لشراء اليهود للأراضى وللهجرة، ووضع تصورا لإقامة دولة فلسطين بعد عشر سنوات يشترك فى حكمها العرب واليهود معًا. وهكذا استبعد الحل الذى افترضته الحكومة البريطانية بإنشاء وطن قومى لليهود، وأعقب نشر الكتاب الأبيض انفجار العنف من جانب اليهود. وازداد الموقف سوءًا فى أثناء الحرب العالمية الثانية. فاليهود الذين عاشوا بعد ما يسمى بالمحرقة تطلعوا بأمل إلى فلسطين وبدأت السلطات البريطانية تجبر المهاجرين على العودة، وقامت المنظمات السرية اليهودية بحملات من العنف ضد البريطانيين الذين أعلنوا الأحكام العرفية فى عام ١٩٤٦م .

وفشلت جهود بريطانيا العظمى للتوفيق، ولذلك أحالت المسألة إلى الأمم

المتحدة، وقامت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتعيين لجنة خاصة من عشرة أعضاء فى عام ١٩٤٧م، وبحثت تقريرها لجنة فلسطين فى الجمعية، والتى خرجت بخطة للتقسيم أقرتها الجمعية فى التاسع والعشرين من نوفمبر ١٩٤٧م، مع تصور وجود دولتين مستقلتين إحداهما لليهود والأخرى للعرب، ومنطقة دولية تشمل نطاق القدس تحت إشراف الأمم المتحدة.

وقبل اليهود خطة التقسيم (مشروع التقسيم) ورفضها العرب، وقام الفدائيون العرب بمهاجمة القوات اليهودية التى كانت تبذل جهودها لاحتلال المناطق التى تحددت لها فى خطة التقسيم، واندلع القتال فى نطاق القدس، وتحقق للقوات اليهودية بعض النجاح ، وتأثر الرأى العام العربى بذلك ودعا إلى تدخل الجيوش العربية النظامية، ولكن ظهرت اختلافات فى الرأى فى الجامعة العربية وبين الحكومات العربية.

وبعد أن أعلنت بريطانيا انتهاء الانتداب يوم ١٥ مايو ١٩٤٨م، سحبت قواتها من فلسطين، وكان دافيد بن جوريون قد أعلن فى اليوم السابق مولد دولة إسرائيل. وتقدمت الجيوش العربية، ولكن اليهود واجهوها فى كل مكان، وفرض مجلس الأمن هدنة قبلها اليهود والعرب، ولكن جهود الأمم المتحدة للتوفيق باءت بالفشل، وفى ديسمبر ١٩٤٨م، بدأت المعركة من جديد ولكن مصر كانت هى الدولة العربية الوحيدة التى كانت تحارب، ذلك لأن العراق وسوريا وشرق الأردن منعوا قواتهم من الاشتراك فى العمليات الحربية، ورغم التفوق العددى للقوات المصرية إلا أنها انسحبت أمام اليهود الذين أوقفهم وقف إطلاق النار الذى فرضه مجلس الأمن بعد حدودهم بعشرين كيلو مترا.. وكانت اتفاقية هدنة بين إسرائيل ومصر التى وقعت فى رودس فى ٢٤ فبراير ١٩٤٩م.(*)

(*) ولكن تلك الهدنة لم تكن هدنة دائمة فى الحقيقة، ولم تكن تمثل السلام الذى يرضى للعرب، وهم يرون تشريد أكثر من ٧٠٠٠٠٠ فلسطيني وتحولهم إلى لاجئين يعيشون فى مخيمات أعدتها لهم هيئة إغاثة وتشغيل اللاجئين التابعة للأمم المتحدة، إلى جانب الأعداد الكبيرة التى تعيش داخل «الدولة» الجديدة التى اعترف بها العالم ولم يعترف بها العرب، ناهيك بآلاف الفلسطينيين الذين هاجروا إما إلى أوربا وأمريكا واستراليا وإما إلى البلدان العربية المجاورة طلبًا للرزق ريثما ـ تحل المشكلة.

وكانت الحرب التى دارت بين العرب واليهود سببًا فى تحولات سياسية عميقة داخل بعض البلدان العربية نفسها، وأصبح ما يسمى بقضية فلسطين القضية الأولى التى تهم العرب جميعا،

وتلك التى وقعت بعد ذلك على التوالى بين إسرائيل وكل من لبنان والأردن وسوريا وقد وضعت نهاية للقتال بين العرب واليهود ورسخت لتقسيم فلسطين.

المصادر:

«تحت الحكم الإسلامى»

(١) ابن الفقيه : مختصر البلدان، ليدن ١٨٨٦ ص٩٢ ـ١٠٣.

(٢) اليعقوبى: البلدان، ليدن ١٨٥١ ـ ١٨٧٦ ص٣٢٨ ـ ٣٣٠.

(٣) ابن حوقل : صورة الأرض، طبعة Kyaues، ليدن ١٩٣٨-١٩٣٩ ص ١١١-١١٣.

فقامت الثورة فى مصر وكان من أولوياتها العمل على تصحيح الأوضاع فى فلسطين، فجعل قادة الثورة ذلك أحد أهدافهم وبدأوا ببناء جيش قوى، وحدثت انتفاضات وطنية فى بلدان عربية أخرى وكانت تستهدف فيما تستهدف جمع شمل الأمة العربية ورفع لواء العروبة فوق أرض فلسطين، وما لبثت إسرائيل أن أحست بالخطر فقامت ببعض المناوشات على الحدود مع غيرها من الدول العربية، وارتكبت اعتداء وحشيًا على مصر فى عام ١٩٥٤وشاركت بريطانيا وفرنسا فى اعتداء سافر على مصر عام ١٩٥٦، وهو المعروف باسم العدوان الثلاثى، فقامت جيوشها باحتلال سيناء والوصول إلى قناة السويس، ولكن العالم أدان العدوان واضطرت إسرائيل إلى الانسحاب، ثم قامت بالاعداد لغزو سوريا فى مايو عام١٩٦٧ مما دفع ثلاث دول عربية إلى الاستعداد للحرب، وأثناء التوتر الذى نشأ عقب طلب الزعيم المصرى جمال عبدالناصر من الأمم المتحدة سحب قواتها من شرم الشيخ، فاجأت إسرائيل العرب بالهجوم عليهم فاحتلت هضبة الجولان السورية، وشبه جزيرة سيناء المصرية، والضفة الغربية لنهر الأردن، التابعة للمملكة الأردنية الهاشمية، والجزء الشرقى من القدس، أى القدس العربية، وأعلنت توحيد المدينة وخضوعها لسيطرة إسرائيل إلى الأبد.

وانتهت حرب ١٩٦٧بعد ستة أيام، ونتيجة لها أصبح نحو مليون من العرب الفلسطينيين يعيشون فى ظل الاحتلال الإسرائيلى فى الضفة الغربية والقدس. وسرعان ما اعترفت البلدان العربية بحركة تحرير فلسطين باعتبارها ممثلة للشعب الفلسطينى، وقد قطعت تلك الحركة على نفسها عهدًا بتحرير فلسطين وبدأت الجهود السياسية والعسكرية الرامية إلى توعية العالم بالظلم الذى وقع على الشعب الفلسطينى.

وقد ظلت قضية فلسطين الشغل الشاغل للبلدان العربية حتى قام الرئيس المصرى محمد أنور السادات، بالاشتراك مع الرئيس السورى حافظ الأسد، بحملة عسكرية لتحرير الأراضى العربية فى أكتوبر عام ١٩٧٣، وانتصر العرب لأول مرة على إسرائيل على الجبهة المصرية، ولكن إسرائيل كانت ما تزال تحتفظ بالسيادة على أجزاء كبيرة من سيناء المصرية ومرتفعات الجولان السورية، وانخرط العرب وإسرائيل فى محادثات مضنية لفك اشتباك القوات عام ١٩٧٤، ثم أعاد الرئيس السادات فتح قناة السويس للملاحة فى ٥ يونيو ١٩٧٥، واستعاد

(٤) المقـــــدسی: ص ١٥٤ –١٥٥، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٤.

(٥) البـــــلاذری: الـفـــــتـــــوح، ص١٣٨–١٤٤، طبـعـة de geoje، لیـدن ١٨٦٦.

(٦) B. Lewis: *Studies in the Ottoman archives-I, in BSOAS, xvi/3* (1934), 469-501.

(٧) *The survey of Western Palestine,* London 1884.

(٨) *The survey of Eastern Palestine*, London 1889.

«تحت الانتداب البريطانى»

(٩) F. Babinger: *Die frü hosmanischen Jahr Bücher des urudsch,* Hanover 1925, 21,110.

(١٠) H. J. Kissling: *Beiträge zur kenntnis* Thrakiens im 17. Jh., Wiesbaden 1956, 29-33.

بهجت عبدالفتاح [شفيتكوڤا منجانتى B. Cvetkova P. Minganti

بذلك حقول النفط المصرية فى خليج السويس، ولكن قضية فلسطين ظلت دون حل.

وفى ١٩٧٨ وقـعت مصـر وإسرائيل اتفـاقيـة للسلام عـرفت باسم اتفاقـيات كـامب دافيـد لأنها جرت فى ذلك المكان بوسـاطة من الرئيس الأمريكى جيمى كارتر، وبدأت إســرائيل الانسحاب التدريجى من سيناء، ثم اكتمل ذلك الانسحاب فى عام ١٩٨٢، وكـانت الاتفـــاقـيـة تنص على منـح الحكم الذاتى للفلسطينيين المقيمين فى الضفة الغربية وغزة، على مدى خمس سنوات، وكان المقـرر فى هذه الاتفاقية أيضًـا تمكين الفلسطيـنييـن من تقريـر مصـيـرهم بأنفسهم، ولكن تلك الأحكام الواردة فى الاتفاقية لم يكتب لها التنفيذ.

ونفـد صـبـر الفلسطينيـين المقـيـمـين فى ظل الاحتـلال، فهَـبَّ الجميـع كبارًا وصـغارًا فـى وجه السلطات الإسرائيليـة فيمـا يعرف بالانتفاضـة عام ١٩٨٧، واضطرت إســرائيل إلى الاعـتــراف بحق الفلسطيـنيـين فى الحكم الذاتى، وبدأت مـحـادثات جـديدة مع القادة العـرب، أدت إلى توقيع اتفـاقيـة تعـتـرف فـيـهـا إسـرائيل بأن مـنظمـة التـحـرير الفلسطينيـة هى الممـثل الشـرعى الوحيـد للشـعب الفلسطينى بقـيادة ياسر عرفـات عام ١٩٩٣م ومن ثم وقعت إسرائيل مع المنظمة اتفـاقية تتضمن خطة جديدة لمنح الحكـم الذاتى للفلسطينيين، وانســحاب القوات الإسرائيلية من الضـفة الغربية وقطاع غزة، وفى مايو ١٩٩٤ انســحبت القوات الإســرائيلية من مديـنة أريحا بالضـفة الغـربية ومن مـعظم أراضى قطاع غزة.

ولكن تنفيذ بقية الـبنود الواردة فى الاتفاقية قد تعـثـر، ممـا جـعل الموقف يتـأرجح بيـن التـشـدد والتـصــالح بـين الجـانبـين، ولكن إنشـــاء السلطة الفلسطينية بقيـادة ياسر عرفات كان بشـيرًا ببداية حصول أبناء فلسطين عـلى الحكم الذاتى، وتتويجًا لجهود القـادة العرب، وخصوصًـا الرئيس المصرى حسنى مبارك، فى العمل علـى إيجاد تسوية نهائية للقـضية الفلسـطينية ومع نهـايات القرن العـشرين بدأت تلوح بوادر الحل السلمى بسبب تركـيز أنظار العـالم خـصـوصًـا فى عـام ١٩٩٨ على قـضـيـة فلسطين.

د. محمد عنانى

فلسفة

١ ـ أصلها:

أصل كلمة فلسفة يونانى وبدأ النشاط الفلسفى فى الحضارة الاسلامية مع الترجمات العربية للنصوص الفلسفية الإغريقية (التى نقلت إما عن هذه اللغة مباشرة أو عن طريق السريانية) ولم يكن الفكر الفلسفى محل ترحيب أبدا من أهل السنة ـ لذلك خطت الفلسفة الإسلامية أولى خطواتها لدى مفكرين تأثروا بالفرق وبصفة خاصة الشيعة فلقد تشبثت هذه الفرق بالأفكار الغنوصية بعضها هلينى والآخر إيرانى إذ كان لفارس ـ منذ عصر الإسكندر ـ تأثير على الجوانب الدينية والفلسفية فى الجزء الشرقى من حوض البحر المتوسط. وقد عرف المسلمون الذين يتحدثون العربية الفلسفة الإغريقية متمثلة فى أرسطو بوصفه الأوج الذى بلغته هذه الفلسفة ولم يأت بعدها سوى شراح أو أعمال كتبت تحت تأثيره المباشر. بل إن الأفلاطونية الجديدة نفسها لم تكن بمنأى عن التأثير الأرسطى بصفة عامة. واتخذت الفلسفة عند العرب شكل التوفيق، وهو شكل ظهرى لدى الرواقيين الذين أتوا بعد أعلام الفلسفة الإغريقية الكبار، وكان لها تأثيرها البالغ على تطور الأفلاطونية الجديدة.

ولكن من الصعب أن نفترض أن الفلسفة بشكلها التوفيقى كانت تجهل الفروق بين أفلاطون وأرسطو أو بين الشراح بعضهم البعض أو أنهم كانوا توفيقيين سلبيين، بل كان التوفيق عندهم نوعا من التركيب أو البناء الذى يختلف باختلاف الكاتب. ولم يكن بوسع الفلسفة فى صورتها البدائية أن تتحول إلى فرقة من الفرق إلا إذا استمدت من الفلسفة الهلينستية أو ما بعد الهلينستية الشكل المشترك والمفهوم العام لتصور العالم، واستمدت منها النظرية الشاملة التى تفسر الروح والنفس والإنسان والمعرفة الإنسانية مع استخدام المصطلحات الفنية التى كانت تستخدمها المدارس الفلسفية. أما من حيث التفاصيل فسوف نجد أن كل فيلسوف له خياره الخاص به داخل إطار البنية المشتركة.

٢ ـ الاستفادة من المصادر اليونانية:

يذكر ابن القفطى (٥٦٨/٦٤٦هـ ـ ١١٧٢/١٢٤٨م) سبع فرق يونانية فى الفلسفة اليونانية، ولكنه يصنفها فى قسمين رئيسيين، أحدهما يشايع فيثاغورس، والآخر يشايع أفلاطون وأرسطو. ويرى أن فريقا يهتم بالفلسفة الطبيعية مثل فيثاغورس وفريقا آخر يهتم بالفلسفة السياسية مثل أفلاطون وأرسطو وأن هذه القسمة ترجع إلى أرسطو، غير أنه لا يجعل منهما شطرين منفصلين عن بعضهما تمام الانفصال ويرى الفلاسفة المسلمون أن الفلسفة قد بلغت أوجها عند أرسطو تلميذ أفلاطون وهى دراسة مركبة تتناول العالم الشامل فى علاقته بالحياة الإنسانية وتتناول الإنسان بوصفه كائنا وسط العالم الشامل وتضع مفهوما لهذا العالم باعتباره الوسيط الذى يحقق الإنسان من خلاله الهدف الأسمى وهو الكشف من جديد عن مبدأ وجوده، على أن تكون أداته فى ذلك المعرفة والفضيلة. ولقد كان الدافع وراء نشوء الفلسفة الاسلامية دافعا دينيا فى طبيعته، حيث رفضت هذه الفلسفة بشدة نموذج الفكر الإغريقى الذى ينكر وجود الخالق، وهو نموذج يتمثل فى المدرسة الطبيعية (أو الدهريين كما يسميهم القفْطى) إلا أن الطبيعيين ينقسمون إلى قسمين هما الماديون الخلص وهم مرفوضون، والإلهيون مثل فيثاغورث وأفلاطون. أما أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا فلم يكن الإله عنده علة فاعلة بل هو الغاية وليس المبدأ ، هذا ما جاء فى الميتافيزيقا الأرسطية، ومن هنا تقدم الأثولوجيا أى كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو الحل وان كان يتحدث عن الصفات الإلهية لا عن عملية الخلق. ومن السهل أن ندرك ـ فى ضوء هذا ـ أن الأفلاطونية الجديدة إذ تجسد كل وجهات النظر هذه فى نسق واحد يمكن أن تكون بمثابة الصيغة النهائية لمثل أعلى فلسفى ينسجم مع المثل الأعلى الدينى التقليدى. ومن ناحية أخرى كانت هناك مدرسة أرسطية التزمت بمبادئ أرسطو وحصرت نشاطها فى إطار تصحيح أخطائها وتلافى نقاط ضعفها وإيضاح ما غمض منها وإزالة تناقضاتها وقد

ظهر أثر هذه المدرسة الأرسطية فى الغرب الإسلامى على فلاسفة مثل ابن باجة وابن رشد، وبعض فلاسفة المشرق مثل فخر الدين الرازى.

٣ ـ ترسيخ الفلسفة الاسلامية:

كان إذن للترجمات الأهمية الأولى فى نشأة الفلسفة الإسلامية ولكن مولدها يرجع أيضا إلى أن القائمين على الترجمة كانوا من المفكرين ذوى الأصالة. إذ كانوا يذيلون الترجمة بعمل أصيل من تأليفهم إما أنه شرح أو تعليق. ومن هنا التقط قسطا بن لوقا اللغة الاصطلاحية التى وردت فى الترجمات واستفاد منها فى تآليف من وضعه، وابن النديم (ت ٣٨٦هـ ـ ٩٩٦م) يقدر قيمته كفيلسوف ـ فلقد كشف قسطا عن دقة فائقة فى التحليل وروح تركيبية أتاحت له الاستفادة من علوم مختلفة فى معالجة موضوعاته ـ وجدير بالملاحظة أن مفكرا مثل الكندى الذى يُنظر إليه بعد وفاته نظرة تقدير كفيلسوف وعالم كان مترجما أيضا. فضلا عن أن الفلاسفة المسلمين قد انكبّوا على وضع شروح للنصوص اليونانية. ولذلك فإن الفلسفة الإسلامية لم تحذ حذو الأعمال المترجمة وشروحها بل هى وُجدت فى خضم هذه الأعمال وكانت امتدادا لها. ولم تكن مصطلحاتها تدون على سبيل التدريب اللغوى البحت. لقد اكتسبت الفلسفة الإسلامية نوعا من تحديد الملامح حين اضطلعت بمهمة تجمع بين الترجمة والشرح أو التعليق والتأملات الشخصية والأمثلة التطبيقية.

٤ ـ الطور الأول للفلسفة الإسلامية:

يمكن تسمية هذه المرحلة بالطور السينوى نسبة إلى (ابن سينا)، فقد تحددت ملامحها فى الشرق من القرن الثالث هـ/التاسع م وحتى الخامس هـ/الحادى عشر م على يد الكندى والفارابى وابن سينا وهى مزيج مركب من الميتافيزيقا المستمدة من الأفلاطونية الجديدة، والعلم الطبيعى والتصوف، أى أفلوطين مضافا اليه جالينوس وأبوقليس. وهذا الطور من الفلسفة الإسلامية يتميز تميزا تاما عن علم الكلام السابق عليها عند المعتزلة. وعلى الرغم من أنها ترحب بإعادة اكتشاف

النصوص أو الأفكار القرآنية إلا أنها لا تجعل منها نقطة انطلاق، بل تقدم نفسها بوصفها منهجا للبحث له استقلاليته عن العقيدة دون أن يعنى ذلك رفضها أو تجاهلها. ومع ذلك فإن مشاكلها لم تنفصم عراها عن مشكلات علم الكلام. ومن أجل الحفاظ على مفارقة الذات الإلهية للمخلوقات ميّز المعتزلة بين الماهية والوجود بالنسبة للكائنات المخلوقة. أما الذات الإلهية فيتوحد فيها الوجود والماهية وفعل الخلق عندهم ذو معنى ايجابى فهو يعنى نقل الماهية من العدم إلى الوجود، أى لم يكن فيكون.

والفلسفة الاسلامية فى طورها الأول تقوم على أنطولوجيا تميز نفس التمييز بين الماهية والوجود بالنسبة لكل الموجودات إلا الذات الإلهية. ولكن يمكن القول إن هذه الفلسفة تضم مفهومين متناقضين، فهناك المبدأ الأول الذى تنطوى وحدته على ماهيات ووجود الموجودات معا وبالتالى فثمة استمرارية بين الذات الإلهية والموجودات (نظرية الفيض). ولكن هناك أيضا عدم استمرارية بين ما هو ضرورى وما هو ممكن من الموجودات. والموجودات الممكنة ممكنة اذا نظرنا إليها فى ذاتها ولكنها موجودات ضرورية إذا نظرنا إليها فى علاقتها بالمبدأ الأول. يمكن القول أيضا بأن هناك استمرارية كونية بين العالم ومصدره (نظرية الفيض) وصولا إلى شكل من أشكال الوحدانية. بينما يوجد نوع من الفجوة الوجودية (الأنطولوجية) بين ما هو ضرورى وما هو ممكن أو عارض وصولا إلى تأكيد مفارقة الذات الإلهية للموجودات. تحدثنا عن بعدين للفلسفة الإسلامية فى طورها الأول هما الكوسمولوجيا والانطولوجيا ولكن ثمة بعد ثالث هو البعد الصوفى ـ وهذا البعد الصوفى يتمثل فى النموذج أو النسق الفلسفى الذى قدمه ابن سينا ـ إن البعد الوجودى يعلّم الإنسان أن وجوده مصدره الله، والبعد الكونى يمده بالمسيرة الروحية، أما التجربة الصوفية فتتيح له التحقق من مواصلة هذه المسيرة الروحية، ولذلك كانت الكلمة الأخيرة رهنا بهذه التجربة. كذلك؛ اهتمت الفلسفة الاسلامية بالمشكلات

السياسية والمشكلات الدينية ومشكلات العالم الاسلامى فى ذلك الوقت. فالمدينة بتنظيمها المؤقت لها هدفان أحدهما تحقيق الخير والرفاهية والآخر الإعداد للحياة المستقبلية.

٥ ـ رد فعل الغزالى: البعض يرى فى الغزالى مفكرا رجعيا وضع نهاية لازدهار فكر الفلاسفة العقلانى، وأعلى من شأن علم الكلام الذى يخدم العقيدة. والبعض الآخر يرى فيه شخصا حلّق بجناحى الفكر الصوفى فحارب فرقة الباطنية. وأيا كان تقييمه فلابد من الاعتراف بقيمة أعماله فقد أدخل الفلسفة الإغريقية إلى حلبة الفكر السنى من خلال تطويره لفكر الأشعرية وفى نقده للفلسفة. كما أنه أدان الاتجاهات الغنوصية التى تتعارض مع روح القرآن، غير أنه ظل بدون شك واحدا من المتكلمين. والنقاط الرئيسية التى يدور حولها نقده للفلسفة تتمثل فى (أ) بعث الجسد ومادية الثواب والعقاب فى الآخرة (ب) خلق العالم من العدم وأن وجوده ممكن أى ليس واجبا بذاته.(حـ) معرفة الله بالجزئيات.

٦ ـ الطور الثانى للفلسفة الإسلامية: أو مرحلة ما بعد الغزالى حيث نجد فى المشرق فخر الدين الرازى وفى المغرب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، ويتميز هذا الطور من ناحية بتنوعه إذ لانجد فيه الحرص على وحدة الأفكار على نحو ما كان فى الطور الأول. ومن ناحية أخرى نجد أن الفلسفة فى هذا الطور أصبحت أكثر اندماجا فى الثقافتين العقلية والروحية اللتين تحققتا للإسلام على مر القرون. فعلوم الكلام والقانون والتفسير والتصوف أضحت تكون نسقا راسخا وثريا من حيث المحتوى ومن حيث التأثير، بينما الفلسفة الإسلامية فى طورها الأول تحدد ملامحها فى وقت كانت فيه باقى الأنشطة العقلية لا تزال تتلمس لنفسها الطريق الصحيح ولم يكن ثمة نشاط عقلى قد احتل مكانة راسخة فى ذلك الوقت سوى فكر المعتزلة ـ ومن أعلام الفلسفة الإسلامية فى الغرب ابن باجة الذى كان أقلهم اصطباغا بالروح الدينية، ويعد كتابه «تدبير المتوحد» تصويراً للعزلة المثالية عن جماهير الناس من أجل التأمل الذهنى البحت،

وفى كتابه «رسالات الاعتزال» يرينا كيف يمكن التوحد مع العقل الفعال من خلال دراسة الفرد منذ أن كان جنيناً إلى أن يبلغ حياة التأمل، وتعد هذه سيكلوجية للمعرفة. وهذا البعد التطورى فى فكر ابن باجة يظهر مرة أخرى عند ابن طفيل حيث نستطيع أيضا التعرف على أثر «إخوان الصفا» فى فكره فقد حاول تصوف ابن طفيل أن يمضى خطوة أبعد من مجرد التأمل كما هو الحال فى تصوف ابن باجة و ذلك لاستلهامه من كلٍّ من ابن سينا والغزالى. أما ابن رشد فإنه لم يرد برده على كتاب «تهافت الفلاسفة» أن يدافع عن فلسفة ابن سينا بل كان هدفه أن يضع أفكاره الخاصة والتى استلهمها مباشرة من أرسطو وشراحه المشائين. ولقد تناول الكثيرون الفلسفة الرشدية بالدرس والمناقشة. فبعضهم مثل رينان يرى أنه عقلانى خالص، ويرى جوتييه أن ابن رشد يرفض علم الكلام الذى يحصر نفسه فى نطاق النصوص الدينية وحدها ولكن ابن رشد يسمح بوجود الفهم الحرفى للعقيدة بالنسبة للجمهور غير المتعلم (جمهور العوام) الذى يتأثر بالصور البلاغية، أما الفلاسفة فينبغى عليهم اخضاع كل شئ للبرهان القاطع وقد قسم العقل إلى درجات ثلاث: «برهانى وجدلى وخطابى». وفى المشرق كان فخر الدين الرازى وهو أشعرى مثل الغزالى، إذ اتخذه مرشدا له، ولكنه ظل فى نفس الوقت مولعا بفلسفة ابن سينا وهو ينتقد المعتزلة، ولكنه يستعير منهم ما يمكنه الاستفادة به - كما أنه يهاجم الفرق المتطرفة ولكنه لا يحطم الجسور التى تصل بينه وبينهم. فنظرته مسالمة رغم عنف مجادلته. ووهب مقدرة عظيمة على المزج والتركيب ولعلنا نجد عنده النسق الفلسفى الذى يتسم بأكبر قدر من الثراء واتساع الأفق والانفتاح - فهو يشرح ابن سينا ويصحح أفكاره فى نفس الوقت - واستطاع أن يقيم وحدة تتميز بالعمق بين علم الكلام والفلسفة. وهو مثل الطوسى قد درس فكرة المعتزلة عن «الحال» وعلاقة هذه الفكرة بمشكلة الصفات الإلهية - ويرى أن العقل الفلسفى بوسعه أن يجمع الأفكار لكى تنتظم فى نسق متسق، ولكن الوحى هو الذى يفصح عن

حقيقته آخر الأمر - إن النص المقدس من شأنه أن يثير أفكارا فلسفية لذلك يختلف الرازى عن ابن رشد اختلافا بينا من حيث طريقته فى التناول، فهو لا يلتمس العون من العقيدة وعلم الكلام وحدهما فى معالجة بعض المشكلات الصعبة - ومن رأيه أن الفلسفة وعلم الكلام يتعايشان معًا كما أن كلاهما يتداخل مع الآخر.

٧ - التراث السينوى فى فلسفة الإشراق:

لم تصادف مؤلفات الغزالى قبولا اجماعيا لدى كل المسلمين بل كانت هناك دوائر - وبصفة خاصة ذات الاتجاهات الشيعية - قاومت نقده، وعملت على تطوير الجانب الصوفى فى فكر ابن سينا من أجل الوصول إلى وحدة فلسفية تجمع بين الفلسفة ذات الطابع السينوى وعلم الكلام الذى يستلهم الغنوصية. وأكبر ممثل للفلسفة الإشراقية هو «السهروردى» (ت ٥٧٨هـ/ ١١٩١م) الذى تأثر فلسفيًا بابن سينا ولكنه استفاد من المفاهيم الأرسطية عند عرضه لأفكاره الصوفية وكانت لها مكانة هامة فى هذا العرض.

وعلى المستوى الفلسفى كان نصر الدين الطوسى (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) الذى اضطلع بمهمة الدفاع عن فكر ابن سينا ضد الرازى وإن كان دفاعه هذا لا ينطوى على ولاء مطلق لابن سينا، فقد أنكر التمييز بين الماهية والوجود، كما أننا نجد فى نهاية المطاف نوعًا من الوحدانية الصريحة لدى السهروردى والطوسى وقدمت وتطورت هذه الفلسفة الوحدانية فى المناطق الإيرانية حيث كانت تكتب باللغة الفارسية وظلت حية ومزدهرة لمدة طويلة.

٨ - الفلسفة الإسلامية بوصفها فلسفة مدرسية (اسكولانية):

على الرغم من وجود أسماء لامعة تزين سماء الطور الأخير للفلسفة الإسلامية، إلا أنه ينبغى أن ندرك أن المفكرين سيصبحون من الآن فصاعدا مجرد مستقبلين للأفكار ومتمكنين منها فحسب، وإن كانوا يعملون على تطويرها فى اتجاهات متنوعة مما يجعلها مثيرة للاهتمام ولكنها لا تكشف عن إبداع حقيقى. لقد اكتملت

الآن مراحل الوحدة التى تجمع الفلسفة مع علم الكلام. ويأتى على رأس كل مرحلة فى هذه العملية. قطب الدين الرازى (ت ٧٦٥هـ/ ١٣٦٤م) والايجى (ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، فعلم الكلام فى رأيهما يتضمن مسائل ميتافيزيقية وعمليات منطقية. ويبدو ظهور الأيجى فى هذا الطور بوصفه قائد مدرسة تخرج مريدين سوف تتفرق بهم السبل بعد التخرج، فبعضهم مولع بالأشعرى وآرائه التقليدية مثل الجرجانى (ت ٨١٦هـ/ ١٤١٣م) وبعضهم الآخر يظل على ولائه لابن سينا مثل سيف الدين الأبهرى (القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى) والفنارى (ت ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م) والسيالكونى (ت ١٠٦٩هـ/ ١٦٥٩م) وبذلك استؤنفت من جديد المناقشات الباكرة التى كان محورها التضاد بين ابن سينا والغزالى. ونجد فى هذا الطور من أنصار ابن سينا جمال الدين الحلِّى (ت ٧٢١هـ/ ١٣٢٦م) وهو من زعماء الإمامية، والقشجى (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م) أما من تابع خطى الغزالى وهاجم مدرسة ابن سينا بروح المتكلمين الأشاعرة، فمنهم الأصفهانى (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨م) والتفتازانى (ت ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م). إن الطابع المدرسى (الأسكولانى) للفلسفة الإسلامية فى هذا الطور هو الذى يجمع كل هذه الاتجاهات رغم تشعبها وتنوعها. وقد تعددت الشروح التى لم تعد مقصورة على النصوص اليونانية بل تعدتها إلى النصوص العربية والفارسية. فقد كتب الجرجانى شرحًا لـ «المواقف» للأيجى، والدوّانى كتب شرحا للسهروردى و «العقائد»، وكذلك الأيجى بينما كتب الفنارى شرحًا للفارابى. إن الفلسفة الإسلامية فى هذا الطور تعد مدرسية لأنها أيضًا اتخذت منهجًا للعرض من شأنه أن يؤدى إلى أقسام والأقسام إلى فروع. وهو منهج لم يكن جديدًا هنا ولكنه ازداد اهتمامًا بالشكل.

٩ـ إضافة وخاتمة:

لن نعدد أسماء الفلاسفة الذين تبنوا منهج علم الكلام فى الطور الأخير لأن القائمة طويلة ومملة، ويكفى أن نذكر الأعمال التى ألفت فى القرون السابقة

والتى لا تدخل على وجه الدقة ضمن فئة الفلسفة رغم طابعها الفلسفى. فالأشعرى الباقلانى والجوانى والظاهرى ابن حزم كتبوا عن مسائل فلسفية خالصة ولكن من وجهة نظر علم الكلام (مثل نظرية العلية ومذهب الذرية عند الباقلانى). كذلك رسائل إخوان الصفا جديرة بالذكر، فهذه الرسائل قد تناولت بالتطوير أفكارا فيثاغورية، وفيها الكثير مما يدل على الأصالة وتوشك أن تدخل فى رحاب مدرسة ابن سينا رغم بساطة تعبيرها. وابن ميسرة الذى درسه أسين بلاسيوس والذى تأثر بفلسفة امبادقليس والصوفية الباطنية.، وجدير بالملاحظة أنه لكى ندرس الأفكار الفلسفية التى راجت فى الإسلام ـ لا الفلسفة من حيث هى كذلك ـ فلا بد من دراسة أثر المفاهيم اليونانية على حكماء مثل على الطبرى وأبى بكر الرازى وآخرين غيرهما ـ وكل من أراد دراسة أثر الفيثاغورية فى المفاهيم الكيميائية عليه ألا يهمل جابر ـ كذلك دراسة نظريات النحويين ولاسيما ابن جنى سوف تمدنا بمعلومات هامة عن أثر الأفكار اليونانية فى النحو العربى. وفى مجال الأخلاق لابد أن نذكر ابن مسكويه، أما أبو حيان التوحيدى فهو بحق ممثل الثقافة الفلسفية فى المشرق فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

والخلاصة أن الفلسفة الإسلامية كانت تركز تأملاتها فى تراث اليونان، ولم تكن فى بدايتها من قبيل الدفاع عن العقيدة مع استخدام الفلسفة الهلينية لشرح هذه العقيدة وتبريرها. إن الفلسفة الإسلامية بدأت لدى مسلمين ذوى ميول شيعية تريد ايجاد تناسق بين حياتهم الروحية وحياتهم العقلية دون تناقض أى أنهم كانوا يهدفون إلى ايجاد نوع من النزعة الإنسانية الدينية بكل ما انطوت عليه هذه النزعة الإنسانية من حرية العقل. ثم أخذت فى التطور بداية على مقربة من علم الكلام ثم انتهت آخر الأمر إلى الامتزاج به. وعندئذ فقط بدأت الفلسفة تحمّل نفسها عبء الدفاع عن العقيدة أو قل العكس أخذت العقيدة تنير المعرفة وتدعمها. أما تصوف الإشراق فهو وحده الذى

احتفظ بروح الإنسانية البدائية لدى ابن سينا (الإنسان الكامل). ولقد نشرت الفلسفة الإسلامية ـ عبر تطورها ـ الأفكار اليونانية فى كل مجال من مجالات الفكر ولكنها انتهت بأن أصبحت نشاطا مدرسيا ـ ولعل هذا التدهور هو الذى ألهم ابن خلدون ملاحظاته حول الآثار السلبية للتعليم فى العالم الإسلامى.

إذ يبدو هذا المفكر العظيم ـ على الأقل فى «المقدمة» ـ بوصفه أعمق الفلاسفة المسلمين عقلانية وظهر على يديه الاهتمام من جديد بالفلسفة السياسية ولكنه تخلص تماما من الآثار الأفلاطونية الجديدة ـ ويمكن القول إنه أنهى الفلسفة الإسلامية بتحقيق مثله الأعلى.

المصادر:

(١) عبد الرحمن بدوى : أرسطو عند العرب، القاهرة، ١٩٤٧.

(٢) المؤلف نفسه: منطق أرسطو، القاهرة ١٩٤٧ـ٥٢،.

(٣) المؤلف نفسه: الأفلاطونية الجديدة عند العرب القاهرة ١٩٥٥.

(٤) المؤلف نفسه: الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، ١٩٥٤.

(٥) ابن رشد : تهافت التهافت.

(٦) M. Mahdi: *Al Farabis Philosphx of Aristotle*, Beirut 1961.

(٧) W.M. Watt : *Islamic Philosophy and theology*, London 1962.

(٨) R. Walzer : *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philopophy*, Oxford 1962.

سعيد عبد المحسن [د. أرنالديز R. Arnaldez]

الفلقة

ويقابلها فى التركية كلمة فلاقة، وفلق، أما فى الفارسية فهى فلكة وفلك وأما عند المغاربة فهى قَرْمة وأرمة. إحدى أساليب العقاب التى يؤثرها معلمو الكتاتيب فى تأديب الأطفال، ويكون ذلك بضرب التلميذ بالعصا على باطن قدميه ضربا كثيرا أو قليلا بما

يتفق وما ارتكب من ذنب، ويقوم واحد أو أكثر من المساعدين الذين يعرف واحدهم بالعريف بشل حركة قدمى المذنب باستخدام أداة تسمى بالمقطرة، ولكن الأغلب تسميتها بالفلقة التى يوجد منها ثلاثة أشكال، أولها: ما يكون على شكل لوح خشبى غليظ به ثقبان على هيئة آلة تعذيب، وأما الصورة الثانية للفلقة فعبارة عن عمودين متصل كل منهما بالآخر عند إحدى نهايته، ويمكن بشدهما الواحد إلى الآخر الضغط على رسغى القدم. وأما الشكل الثالث من أشكال الفلقة فعمود ضخم به حبل مثبت عند نهايتيه، حيث توضع القدمان بين الحبل والعمود ثم يدار العمود فيضغط على القدمين.

ويرجع تاريخ وجود الفلقة فى العالم العربى إلى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وهناك احتمال بأنها كانت مستخدمة فى النصف الشرقى من منطقة البحر المتوسط منذ زمن قديم جدا ولكنها كانت تسمى بأسماء أخرى. ومع أنه لا يستبعد أن تكون الفلقة قد استعملت فى الشرق ولاسيما عند الأتراك كوسيلة من وسائل التعذيب عند جميع أصحاب السلطة على اختلاف أنواعهم إلا أن استعمالها فى شمال إفريقية كان قاصرا على مدرسى المدارس، ولايزال هذا الاستعمال سائدا على صورة كبيرة فى المغرب وليس قاصرا على المسلمين فقط بل أيضا فى مدارس التلمود. وربما كان من الطريف أن نذكر أن البيزنطيين كانوا يستعملون أداة مثلها إلا أن استعمالها بطل منذ سنة ١٨٢٩م وظهر أنها كانت مستعملة فى المدارس الابتدائية اليونانية التى تشبه فى مناهجها وطرق تدريسها أمثالها المستعملة فى الكتاتيب.

وأصلها اللغوى مشكلة فهى مشتقة من الحروف «ف ل ق» التى يعنى بها «الشق»، والفلق (بكسر الفاء) قضيب يشق نصفين. والمدارس اليونانية ترى أن الأصل اليونانى ليس له وجود لا فى الموضوع ولا بالنسبة للكلمة قبل زمن الفتح التركى.

المصادر:

(١) ابن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تونس ١٩٣١. ترجمها إلى الفرنسية لاكوم G. Lecomte تحت عنوان Le *Livre des régles de conduite* des *maîtes d,école.*

د. إبراهيم شعلان [ج لوكوم G. Lecomte]

فلك

الاسم المستخدم فى القرآن الكريم عادة للدلالة على السفينة (ورد اسم السفينة أربع مرات فقط فى القرآن الكريم) وقد ذكر تسخير الله للماء ليحمل السفن فى عدة آيات كدليل على فضل الله ورحمته (إبراهيم آية ٣٢؛ النحل آية ١٤؛ الإسراء آية ٦٦؛ لقمان آية ٣١؛ فاطر آية ١٢، يس آية ٤١.. الخ).

وكلمة الفلك تدل بصفة خاصة على سفينة نوح (عليه السلام)، ويعطى القرآن الكريم التفاصيل عنها، ولكننا نجد فى تاريخ الأنبياء جميع التفاصيل الهامة عن بناء سفينة نوح ومعداتها. فبأمر من الله بدأ نوح بزراعة الشجر اللازم لبناء السفينة فزرع شجر الساج Sadj، وفى خلال السنوات الأربعين التى مرت على هذه الأشجار لتنمو لم يولد طفل على الأرض. وعندما سأل نوح ربه عن هيئة السفينة، أمره الله أن يصنع الجزء العلوى والخلفى على هيئة الديك، وكذلك يصنع جسم السفينة على هيئة جسم الطائر، وأن يصنعها من ثلاث طبقات. وتختلف المصادر فى أبعاد السفينة، فيقول «أهل الكتاب» إن طولها كان ٨٠ (هكذا) ذراعا وعرضها ٥٠ وارتفاعها ٣٠، وفى رواية أخرى كان طولها ٦٦٠ وعرضها ٣٣٠ وارتفاعها ٣٣ ذراعا. وقد ثبتت ألواحها بمسامير بالطريقة المعتادة (ذات ألواح ودسر، سورة القمر آية ١٣) وطليت بالقار (الزفت) من الداخل والخارج؛ وقد فجر الله عينا من القار لهذا الغرض. وذات يوم سأل الحواريون عيسى (عليه السلام) أن يحيى لهم رجلا من زمن نوح ليصف لهم السفينة، فأحيا لهم سام (أو خام طبقا لما رواه الطبرى، جزء ١ صفحة ١٠٧)

ابن نوح (عليه السلام) فأخبرهم أن طولها كان ١٢٠٠ ذراع وعرضها ٦٠٠ وأنها كانت من ثلاث طبقات، واحدة لذوات الأربع والثانية للطيور والثالثة للناس. وعندما تراكمت الفضلات حتى تأذى منها الناس، أمسك نوح (عليه السلام) بذيل الفيل فخرج منه زوج من الخنازير التهم الفضلات، وعندما تكاثرت الفئران إلى درجة مزعجة، ضرب نوح (عليه السلام) جبهة الأسد فخرج من منخريه زوج من القطط ففتك بالفئران، وطبقا لما ورد فى القرآن (سورة هود، آية ٤٤) فقد رست السفينة على جبل الجودى.

المصادر:

بالاضافة إلى المصادر التى وردت فى المادة نذكر: أبويحيى زكريا القزوينى: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات طبعة F. Wüstenfeld (جزءان، Göttingen، ١٨٤٨/ ١٨٤٩. انظر على الأخص الجزء الأول) ترجمها إلى الألمانية H. Ethé باسم Die *Wunder der Schöpfung, heipig* 1868.

حسين أحمد عيسى [و.هارتنر W. Hartner]

فلكى شروانى

هو محمد فلكى الشاعر المشهور فى شروان وتلميذ الخاقانى وله ديوان شعر بالفارسية ولكنه مفقود وإن عثر على ١٥١٢ بيتا منه وتم طبعها.

عاش الفلكى تسعة وأربعين عاما من ٥٠١ هجرية/ ١١٠٨ ميلادية الى ٥٥٠ هجرية/ ١١٥٥ ميلادية وشابه أبا العلاء والخاقانى ــ فكان شاعر بلاط شيروان شاه ابى الهيجاء فخر الدين مينوشهر الثانى (Minucihr 11) الذى خلف أباه فريدون Faridim) الأول على شروان فى سنة ٥١٤ هجرية/ ١١٢٠ ميلادية، وحكم سبعا وثلاثين سنة حتى عام ٥٥١ هجرية/ ١١٥٦ ميلادية وإن الرواية التى ذكرها معاصره خاقانى من أن فلكى شروان لم يعش طويلا وان مينوشهر حكم نيفا وثلاثين سنة لهى رواية تعوزها الدقة ذلك انه يمكن رد إحدى قصائده الى سنة ٥٢١هـ/ ١١٢٧م وأخرى يعزى فيها مينوشهر الثانى فى وفاة زوج اخته ديمترى ملك

جورجيا السابق الذى مات بين عامى ٥٤٩ ، ٥٥١ هجرية/ ١١٥٤ ، ١١٥٦ ميلادية، ولم نعثر فى أى مكان على أن الفلكى ذكر موت مينوشهر الثانى وكان يمكن أن يفعل ذلك لو أنه عاش بعده ولكنه يصف لنا كيف أن مينو شهر هزم قبائل «الآلان والخزر/ فى الحقيقة هم البقباق، وكيف أنه بمساعدة ميرطوغان أرسلان (حاكم أرزن وبدْليس ٥٣٢هـ ١١٣٨م) استولى على قسم من «ادَّان» من تصرت الدين أرسلان بيهى سلطان مراغة من سنة ٥٣٠ الى ٥٧٠ هجرية ١١٣٦ / ١١٧٥ميلادية وذكر أيضا أن مينوشهر الثانى بنى مدينتى كردمان وسعدون وأعاد بناء سد الباقلانى بعد أنْ خربه الطوفان فى سنه ٥٣٢ هجريه/ ١١٣٨ ميلادية.

وقد قاسى الفلكى الحبس ولكنه من ناحية أخرى أمضى فترة من حياته مطمئنا الى الاشتغال بالفلك الذى كان متعته ويقول الخاقانى عنه إنه عرف سر السموات السبع لكفاءته فى عشرة علوم.

المصادر :

(١) هادى حسن ــ الفلكى حياته وأعماله ١٩٢٩ ميلادية.

(٢) ديوان الفلكى ١٩٣٠.

(٣) أبحاث فى الأدب الفارسى ص ١٢ ــ ٩٤ حيدر اباد الدكن ١٩٢٨ ميلادية.

(٤) م. بروست M. Brosset تاريخ جورجيا، جـ١ ص ٣٦٤ طبع بطرسبورج ١٨٤٩م.

(٥) د. أ. د. الن Allen تاريخ أهالى جورجيا ص١٠١ طبع لندن ١٩٣٢ ميلادية.

د. ابراهيم شعلان[هادى حسن Hadi. Hasan]

الفلكى، محمود باشا

ولد محمود الفلكى باشا سنة ١٢٣٠ هجرية (١٨١٥ ميلادية) فى قرية الحصة بمحافظة الغربية. تلقى تعليمه الأولى فى الإسكندرية ثم وجه اهتمامه منذ البداية للتخصص بمدرسة الفنون التطبيقية (المهندسين) فى بولاق التى أنشأها محمد على باشا سنة ١٨٥٠

ميلادية، ثم أرسل إلى باريس ليتخصص فى علم الفلك تحت إشراف اراجو Arago وعاد إلى القاهرة سنة ١٨٥٩ ميلادية، ثم رأس فريقاً كان الخديوى سعيد قد قرره لمسح أرض مصر ورسم خرائط لها، وعاش طويلا حتى رأى هذا العمل وقد أوشك كله على الإنجاز، كما رأى القسم الخاص بالصعيد وقد تم طبعه. وترك محمود باشا الفلكى مجموعة من المؤلفات بالعربية والفرنسية أحصاها من ترجموا له، وقام بتمثيل الحكومة المصرية فى المؤتمر الجغرافى المنعقد فى باريس سنة ١٨٧٥ ميلادية والبندقية عام ١٨٨١ ميلادية وحاز رتبة الماسونية (الأحرار) وصار عضوا بالمجمع المصرى، كما اختير فى النهاية رئيسا للجمعية الجغرافية بالقاهرة، وتقلد وزارة الأشغال العامة لمدة شهرين ثم أبعد من هذا المنصب بسبب أحداث ١٨٨٢ ميلادية وعين بعد ذلك وكيلا فوزيراً للتعليم (وزارة المعارف العمومية) ومات ١٣٠٣ هجرية (نوفمبر ١٨٨٥ ميلادية).

المصادر:

(١) خير الدين الزركلى: الأعلام جزء٨، القاهرة ١٩٥٦، ص٣٩-٤٠.

(٢) Ganal el Din el Shayyal: *Ahis-tory of Egyptian historioyroply in the mineteenth* Century , Alexandria, 1962, 54-7.

(٣) Brockelmann: Vol II 642-3 (490-1).

د. إبراهيم شعلان [ج. جوميير J.Jomier]

فلوجة

فلُّوجة اسم ناحيتين بالعراق، الفلُّوجة العليا والدنيا التى شغلت الزاوية التى كونها ذراعا نهر الفرات الأدنى اللذان يتدفقان آخر الأمر فى البطيحة، ونهر الفرات إلى الغرب مباشرة (أطلق الجغرافيون عدة أسماء على هذا الذراع، ويسمى الآن شط الهندية)، والأخرى، نهر سورا (الآن شَطّ الحلة) إلى الشرق.

المصادر:

(١) سهراب: كتاب عجائب الأقاليم السبعة، تحقيق: H. Von Mzik، لبيسك سنة ١٩٣٠، ص ١٢٤ ـ ٥.

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٥٦، ٤٥٧؛

(٣) المسعودى: مروج الذهب، جـ ٥، ص ٣٣٧.

(٤) Musil: The middle Euphates A.، ص ١٢٥.

(٥) Caetani : *Annali*، جـ ٢، ص ٩٤٢ ـ ٣، جـ٣، ص ٢٥٩ ـ ٦٠.

حسن شكرى [هيئة التحرير]

الفلوجة

اسم موقع قديم لايزال قائما بالعراق يقع على مجرى نهر الفرات الأدنى من الأنبار قرب « رُمَيَّمة» حيث تفرع نهر عيسى متجهاً إلى بغداد. وفى أيامنا هذه، يعبر الطريق الرئيسى من بغداد نهر الفرات عند الفلُّوجة.

المصادر:

(١) Musil:*The Middle Euphrates* ص ٢٦٩ ـ ٧١.

(٢) Le Strange، ص ٦٦، ٦٨ (يميز بين قريتين بالاسم نفسه، تقع الثانية منهما عند النقطة التى يتفرع فيها نهر الملك؛ ولكن ثمة بعض الاضطراب فى هذا الشأن على ما يبدو)؛

(٣) M. Camard H: *'amdánides*، ص ١٤٧.

حسن شكرى [هيئة التحرير]

فم الحوت

فم الحوت. هو النجم ألفا من القدر ما بين الأول والثانى فى برج الحوت الجنوبى، وإن كان بطليموس اعتبره من برج الدلو، وتبعه فى ذلك التبانى، وأضاف أنه يقع أيضا فى فم الحوت الجنوبى. وطبقا لما ذكره القزوينى وأولوغ بج Ulúgh Beg، كان يسمى الضفدع الأول، لتمييزه عن نجم آخر فى برج الحوت. وقد أطلق عليه القزوينى أيضا اسم الظالم.

المصادر:

(١) التبانى: *Opus astronomicum* (المحرر: ناللينو Nallino) الجزء ٢ صفحة ١٦٥ و ٣ صفحة ٢٦٤.

(٢) القـــــزوينـى Kosmo graphic (المحرر: فستنفلد Wústenteld)، الجزء ١ صفحة ٣٧ و ٤١.

(٣) L. Ideler :*Untersuchungen über den Ursprung, V.din Bedeytung der Stern-namen.* (برلين ١٨٠٩) صفـحة ٢٠١ و ٢٨٤ و ٢٨٥.

فنج

قبيلة أو مجموعة قبائل فى السودان العـربى، ويقـال إن الاسم مـشـتق من كلمـة فى لغـة الشلـك تعنى «الغـريب» وتطلق أصلا على جنس شبيه بالزنجى يمت بصلة لـقـبـائل الشلك فى حـوض النيل الأبيض. وقـد عرفت هذه القـبائل فى نهاية القرن الخـامس عشر الميلادى عند فـتح جـزء كـبـيـر من السـودان الشـرقى حـيث أسـسـوا مملكة سنّار المشهورة وفى أثناء الفتح وبعده، تزاوج ملوكهم ووجهـاؤهم مع عرب السودان، وفى النهاية أعلنوا أنهم من أصل عربى أرجعوه هُم أو نسّابوهم إلـى بنى أمية، وجـدير بالذكـر أن نسـبـة كبـيـرة من أسمـاء ملوكهم ليست عربيـة بل ليست إسلامية.

أسس أسـرة سنار الحاكـمة لقبـائل الفنج عمـارة دنقس الذى حكم من عام ١٥٠٥ إلى ١٥٣٤م. وغـزا بالاشتـراك مع عبد الله جماع، رئيس قبيلة العبادلة البـلاد بين النيل الأبيض والنيل الأزرق واستقر فى سنار، بيـنما أسس عبد الله أسرة حـاكمـة شبه مـستقـلة فى قرًى Kerri شمـال الخرطوم واستـمرت دولة الفنج حتى عام ١٧٨٩م عـندما انتزعت قبـيلة الهمج Hamag الحكم وظلت فـيه حتى امـتداد الإدارة المصـرية للسودان وقـد سـجل شـقـيـر (انـظر المراجع) والرحـالة الفـرنسى كـاليـود Cailliaud أسمـاء ملوك الفنج، ويـتـفق الاثنان فى النقط الأسـاسـية بينـما يخـتلفـان فى التـفاصـيل. وفى عـصـر ازدهارها فى القرن الثـامن عشر امـتدت مملكة الفنج من الشلال الثالث شـمالاً إلى فازوغلى على النيل الأزرق جـنوبا، ومن البـحـر الأحـمـر شـرقـا إلى النيـل الأبيض وكـردفان غـربا ولم يحكم ملوك سنار إلا الأراضى الـتى بـين النـيل الأبـيض والنيل الأزرق، بـينمـا حكم فـازوغلى وشمال السودان حكام قبـليون يتبعون الفنج.

يبدو أن الفنج اعتنقوا الإسلام فى بداية ظهورهم، ولكن حتى أيام الرحالة بروس (انظر المراجع) كانوا يمارسون طقوساً وثنية كثيرة، ولم يكن يتكلم العربية إلا الطبقة الراقية منهم.

والفنج الحاليون زنوج يعيشون فى إقليم سنار وتمتد المنطقة التى يعيشون فيها وتسمى دار فنج Dar Faug، جنوبا من خط عرض ١٢ شمالا، عند الحدود الحبشية إلى النيل الأبيض. وزعيمهم (الشيخ) من أحفاد أسرة فنج الحاكمة القديمة. ولكن القبيلة نفسها صغيرة.

وحتى فى أزهى عصورهم، لم يحرز الفنج إلا قدراً قليلا من الحضارة، ولم يهتم ملوكهم بالعلوم الاسلامية إلا بالقدر الذى يجذبون به العلماء العرب إلى بلاطهم .

المصادر :

(١) R. L. Hill: *Bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan... to 1937*, London 1939.

(٢) H. A. MacMichael: *History of the Arabs in the Sudan.*

(٣) مكى شبيكة: تأريخ ملوك السودان، الخرطوم ١٩٤٧.

(٤) الشاطر بصيلى عبدالجليل: مخطوطات كاتب الشونة فى تأريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية [القاهرة ١٩٦١].

حسين أحمد عيسى[ب. م. هولت P. M. Holt]

فندق

تعنى «بندق»، الفندق ثمرة مستديرة لُبُّها داخل قشرتها مثل الفستق (لسان العرب لابن منظور) وهذه الكلمة تعنى أيضا فى اللهجة المحلية فى سوريا ومراكش منزلا يستريح فيه المسافرون، على جانب الطريق أو داخل المدينة (نُزُل) وكلمة فندق تناظر كلمة خان الفارسية.

المصادر:

يمكن الوصول للمعلومات المتعلقة بهذه المادة R. Le Torneau: *Fes a vant le protectorat, Casablonka*, Paris *1949*.

وعلى الأخص ص ١٩٠ ـ ١٩١ و٣١٧ ـ ٣١٨.

حسين أحمد عيسى[ر. لوتورنو R. Le Tourneau]

فندقلى

(بضم الفاء والدال أو كسرهما)

اسم عملة ذهبية تركية قديمة، يقال إنه مشتق من شكل اللؤلؤة، الذى يشبه بدوره حبة الأذرة (فندق Funduk) ولم ينتشر استعمال هذا الاسم إلا بعد أن بدئ فى ضرب عملتين ذهبيتين مختلفتين، وكانت العملة الذهبية التركية المستخدمة حتى ذلك الوقت وتسمى عادة ألتين Altyn تعتمد فى وزنها على الدوكات ducat حتى فتح القسطنطينية، كانت الدوكاتيات الأوربية، والتى كان مصدرها فى العادة البندقية تستخدم على نطاق واسع فى الممتلكات العثمانية.

ثم استخدمت بعد ذلك الدوكاتيات المجرية والهولندية. وحتى يسمح لها بالتداول فى تركيا كانت السلطات تدفعها بكلمة صح ويعود تاريخ أقدم عملة ذهبية وطنية إلى عام ٨٨٣هـ (١٤٧٨م) وكانت تضرب فى استانبول. وكانت هذه العملة الذهبية لها نفس قيمة الدوكاتية الأوربية ولهذا كان عيارها ٢٣,٥ قيراطًا تقريبا وتزن ٣,٤٩ جرامًا (الدوكاتية المجرية ٣,٤٩١ جرامًا والهولندية ٣,٤٩٤جرامًا) . ولكن العينات المحفوظة تزن ٣ر٤٣ جراماً أو أقل وتحمل هذه العملة أسماء متعددة ألتين Altyn، زكية Zekin (زكينو Zec-cino)، فلورين Flwrin أو فيلورى Filüii (فلورينس Flaenus)، وشاهى Shähi وذلك فى المناطز. المتأخرة لحدود فارس، أشرف Ashra'ı (فى مصر)، السلطانىSuäni (فى ولايات شمال إفريقيا)، طغرالى Tughraly، زنجيرلى Zengtrli الخ.

وفى عهد السلطان أحمد الثالث (١١١٥ - ١١٤٣هـ / ١٧٠٣ - ١٧٣٠م) استخدمت عملة ذهبية أخرى مع الدوكاتية، وكان وزنها ٦ر٢ جراما، وكانت تسمى زرة محبوب Zer - mah-bub بينما أطلق على العملة الذهبية القديمة اسم الفندقلى وتوقف ضرب هذه العملة ابتداء من عهد محمود الثانى.

حسين أحمد عيسى (ى. ت. زامباور E. V. Zambeur)

الفهرسة

الفهرسة اسم تمَّ إطلاقه فى اسبانيا الإسلامية على نوع من الفهارس Cataloguge كان الدارسون يحصرون فيها بطريقة أو أخرى أسماء شيوخهم، وما يدرسونه مع هؤلاء الشيوخ من موضوعات ومؤلفات. وكلمة الفهرسة معرَّبة عن الكلمة الفارسية فهرست. وفى الأندلس كانت الكلمة مرادفا دقيقا لكلمة بَرْنامج التى هى بدورها كلمة فارسية أما فى المشرق العربى فقد كانت الكلمات الدَّالة على المعنى هى ثَبَت (بفتح الباء والتاء)و مشيَخة (بفتح الياء والخاء) ومشيخة (بكسر الشين) أو مُعْجَم (وكانت كلمة معجم مستخدمة أيضا فى الغرب الاسلامى). وفى الشرق يعد كتاب المعجم المفهرس لابن حجر العسقلانى (توفى ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م) والذى مازال مخطوطا أشهر الأعمال فى هذا المجال، وقد نهج ابن حجر نهج تصنيف ابن حجر نفسه. وفى الغرب الاسلامى ظهرت أعمال فهرسة أكثر عددا (ابن خير والدُّعينى) وقد نشرت بعض هذه الأعمال مثل:

- ابن خير الاشبيلى (٥٠٢ - ٥٧٠هـ / ١١٠٨ - ١١٧٦م): فهرسة ما رواه عن شيوخة من الدواوين المصنفة فى ضروب العلم وأنواع المعرفة.

- ابن أبى الربيع (٥٩٩ - ٦٨٨هـ / ١٢٠٣ - ١٢٨٩م): برنامج، تحرير عبدالعزيز الأهوانى، ١٩٥٥.

- الدُّعَيْنى الاشبيلى (٥٩٢ - ٦٦٦هـ/ ١١٩٥ - ١٢٦٨م) : برنامج أو إيراد لنبذات المستفاد من الرواية والإسناد بلقاء حملة العلم فى البلاد على طريق الاقتصار والاقتصاد، حرره إبراهيم شبوّح ونشر فى دمشق سنة ١٣٦١ هـ / ١٩٦٢م. وقد قدم عبدالعزيز الأهوانى دراسة جيدة وموثقة عن (كتب برامج العلماء فى الأندلس) ونشرها سنة ١٩٥٥، ووفقا لما ذكره الأهوانى يمكن تقسيم الفهرسة أو البرنامج إلى أربعة أقسام:

١ - فهارس الكتابات، وهى مصنفة وفقا لفروع الدراسة التى تتناولها. وقد اتبع ابن خير النظام التصنيفى التالى: الدراسات القرآنية - الحديث النبوى -

التّستر والأنساب ـ الفقه ـ النحو ـ المعاجم ـ الأدب ـ الشعرى، ولم يدرج تحت هذه العناوين سوى أسماء الشيوخ. وهناك أيضا برنامج ابن مسعود الخشانى (توفى٥٤٤هـ / ١١٤٩م)الذى لم يبق منه ـ وفقا لما ذكره الأهوانى ـ سوى صفحات قلائل.

٢ ـ قائمة الشيوخ مع ملاحظات على الكتب التى يدرسونها، وتعد غُنية القاضى عياض (٤٧٦ ـ ٥٤٤ هـ / ١٠٨٣ ـ ١١٤٩م) مثالا على هذا النوع وقد رتب الشيوخ ترتيبا هجائيا، وعلى نحوه سار ابن عطية المحاربى (توفى ٥٤١هـ / ١١٤٦م، وقد أدرج الرعينى بتصنيف شيوخه تحت رءوس موضوعات: القرآن ـ الحديث ـ النحو ـ الأدب ـ الشعر.

٣ ـ المزاوجة بين الطريقتين آنفتى الذكر، كما فعل ابن أبى الربيع فى برنامجه، ومحمد بن جابر الواد ياشى (توفى ٧٤٩ هـ / ١٣٤٨م) الذى يقدم سيرة حياة كل شيخ من شيوخه ثم قائمة بالموضوعات التى يدرسونها وقائمة بمؤلفاتهم.

٤ ـ إضافة ملاحظات شخصية وحكايات وتعليقات يضيفها المؤلف من عنده بالإضافة لما سبق.

وبالرغم من أن هذا النوع من التأليف يبدو مرتبطا بالأندلس إلاّ أنه فى الحقيقة مستقى من طريقة المحدِّثين فى الاسناد وطريقة الفقهاء فى الاحتفاظ باسماء شيوخهم ومن أخذوا عنهم.

المصادر: وردت فى المتن

د. عبدالرحمن الشيخ [ش . بلأت CH. Pellat]

الفهرى

أبو إسحاق إبراهيم بن أبى الحسن على بن أحمد، صنف فى سنة ٦٣٢ هـ = ١٢٣٤م، منتخباً من أعمال الشعراء الأندلسيين، وأصحاب الأساليب للمائة الخامسة، والمائة السادسة من التاريخ الهجرى، سماه «كنز لكتاب ومنتخب الآداب» (قسم ٢، Krafft: Die Ar., Pers. *und Tuerk. Hdss. der K.K. Orient Akademie Zu Wien*، فيينا سنة ١٨٤٢، رقم ١٤٧).

حسن شكرى[بروكلمان C. Brockelmann]

فؤاد باشا

(محمد كجج زاده Keredi - Zäde) رجل دولة عثمانى، ولد عام ١٢٣٠هـ/ ١٨١٥م فى اسطنبول. أبوه هو الشاعر عزت ملا Izzet Malla درس الطب بعد أن أنهى دراسته فى مدرسة جالاتاسراى والتحق بالخدمة الطبية فى الجيش برتبة يوزباشى وأرسل إلى طرابلس فى شمال أفريقيا.

وبعد عودته إلى اسطنبول عام ١٢٥٣هـ / ١٨٣٧م، عمل مترجما فى الميناء، وأرسل إلى لندن عام ١٢٥٦هـ / ١٨٤٠م فى وظيفة سكرتير أول فى السفارة وفى عام ١٢٦١هـ/ ١٨٤٥م حضر تتويج الملكة إيزابيلا ملكة أسبانيا بصفته مبعوثا فوق العادة.

وفى عام ١٢٦٣هـ/ ١٨٤٧م عين ترجمانا للديوان السلطانى، وفى عام ١٢٦٥هـ / ١٨٤٩م عين متحدثا باسم الباب العالى ثم أرسل فى مهمة خاصة إلى ڤاليشيا (الأخلاق والبغدان) وأخيرا عين سفيرا فى سانت بطرسبرج وفى عام ١٢٦٦هـ - ١٨٥٠م عين سكرتيرا مساعدا للصدر الأعظم (رئيس الوزراء)، وفى عام ١٢٦٨هـ / ١٨٥٢م، أرسل فى مهمة إلى مصر، وبعد عودته عين وزيرا للخارجية ولكنه استقال فى العام التالى بسبب مؤامرة منتشيكوف Mentchikoff. وفى عام ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٤م كلف بقمع الاضطرابات التى أثارها قطاع الطرق اليونانيون فى جانينا ينى شهر Janina Yeni - Shehir ونجح فى استعادة النظام أصدر ، أثناء عضويته للمجلس الأعلى للإصلاح، مجموعة قوانين وتنظيمات، وعندما عين للمرة الثانية وزيرا للخارجية، صار فى الوقت نفسه رئيسا لهذا المجلس. وفى عام ١٢٧٣هـ / ١٨٥٦م عزل من المنصبين، ثم أعيد إليهما فى العام التالى. وحضر مؤتمر باريس ممثلا لتركيا، وبعد مذبحة المسيحيين فى لبنان (١٢٧٦هـ / ١٨٦٠م) أرسل إلى سوريا مفوضا فوق العادة ومنح سلطات مدنية وعسكرية. وبهذه الصفة، أعدم المشير أحمد باشا رميا بالرصاص حتى لا يكون للجنرال بوفور دوتبول Beaufort d, Hautpoul حجة فى الزحف على دمشق بقواته.

وفى عام ١٢٧٨هـ / ١٨٦١م، عين بعد موافقة السلطان عبد العزيز رئيسا لمحكمة العدل العليا (مجلس الأحكام العلية) (wedils i ahamm -i adltye) ثم وزيرا للخارجية للمرة الرابعة ثم رئيسا للوزارة وصدرا أعظم فى العام نفسه، ثم أقيل عام ١٢٧٩هـ / ١٨٦٢م بعد أن قضى فى هذا المنصب أربعة عشر شهرا، ولكن سرعان ما عين معاونا عاما Adjuant generol ثم استعاد منصب الصدارة العظمى (رئيس الوزراء) للمرة الثانية عام ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٧م وظل فى هذا المنصب حوالى ثلاث سنوات وقام بعدة إصلاحات فى تلك الفترة. وبعد إقالته أقام فى قصره يالى Yali على ضفاف البوسفور. صاحب السلطان فى رحلته إلى معرض باريس عام ١٨٦٧م ١٢٨٤هـ، وظل فى أوروبا لسوء صحته إلى أن توفى فى نيس فى شوال عام ١٢٨٥هـ (فبراير ١٨٦٩م) وهو فى الخامسة والخمسين من عمره ودفن فى اسطنبول فى ضريح بجوار المسجد الصغير الذى بناه فى مربع جدك باشا Geadh - Pasha. ولقد لعب فؤاد دورا هاما فى تاريخ تركيا الحديثة. ويعتبر هو وعلى باشا من المعدودين الذين كانت لديهم الرغبة الصادقة فى الإصلاح، وقد شارك جودت أفندى (باشا بعد ذلك فى تأليف أول كتاب فى قواعد اللغة التركية العثمانية ظهر فى التاريخ (قواعد عثمانية *Othmantya*: Kawäcidi، ١٨٥١م، وقد ترجمه إلى الألمانية هـ. كلجرين H. Kellren، هلزنجفورز Helaingfas ١٨٥٥)، أما الميثاق السياسى (وصية نامى سياسى) والذى كان موجها للسلطان عبد العزيز والمنسوب إلى فؤاد باشا فهو عمل أدبى ساخر ربما كان بقلم المبعوث الفارسى مالكوم خان mal-cam Khân.

المصادر :

(١) Orhan Kôprûlû in lA, iv, 672-81, is *the best with many references, oflen to unpublished meterials.*

(٢) Ali Fu'ad: *Ridjal-i muhimme-i siya*siye, Istandul 1928, 59, 141-74.

(٣) M. Jouplain: *La question duliban.* Paris 1908, 414-82.

حسين أحمد عيسى [ديفون R. H. Davison]

فوتا جالون

منطقة فى غرب إفريقيا، تقع شمال غرب ما كان يعرف بغينيا الفرنسية وتتبعها سياسيا، وتتكون من هضبة جبلية تعتبر أهم المناطق الجبلية فى غرب أفريقيا، ويتراوح ارتفاعها ما بين ٣٠٠٠ و ٣٥٠٠ قدم، وتنتهى هذه الهضبة من الشرق بجبال منطقة ماندنجو Mandingo، وتنحدر فى الجنوب مكونة مجموعة من النتوءات المنحدرة إلى أن تصل إلى مستوى المحيط الأطلنطى، أما فى الشمال فتنحدر إلى بوندو Bondu ليس لدينا فى الوقت الحالى معلومات كثيرة عن جغرافية هذه الأرض ولا عن طبيعة جبالها.

ولم نعرف من أحدث الرحلات الاستكشافية أكثر من أن الحدود الجنوبية والغربية تتكون من سهول مرتفعة من الحجر الرملى بينما توجد الأحجار الأقدم مثل الجرانيت والنايس فى المنطقة الوسطى. تركيب الجبال غير منتظم إلى حد ما، والصورة العامة تمثل سهلا مرتفعا فيه قمم ترتفع ما بين ٦٠٠ و ١٠٠٠ قدم ومحاطاً بسلسلة من الجبال المكونة من الحجر الرملى بها شقوق عميقة بفعل النحات.

تتمتع فوتا بمناخ صحى وأكثر اعتدالا من المناطق الساحلية وذلك بسبب الارتفاع المتوسط لهذه الأرض. فدرجة الحرارة أكثر انخفاضا مما على الشاطئ كما تتغير بدرجة كبيرة على مدار العام. ففى موسم الجفاف (من ديسمبر إلى يونية) قد يصل التغير فى درجة الحرارة خلال اليوم الواحد من ٢٥ إلى ٣٢ْم، أما فى فصل الشتاء (من مايو إلى نوفمبر) وهو موسم الأمطار، فيكون الجو بالليل منعشا بصفة دائمة. وتهطل الأمطار بشدة فى الشتاء وتصل أقصاها فى الربيع عندما تهب رياح الجنوب المحملة بالرطوبة من المحيط الأطلنطى.

تعتبر فوتاجالوّن من أهم المراكز الهيدروغرافية (تجمع المياه وتوزيعها) فى أفريقيا، فهناك منطقتين كبيرتين تتجمع فيها الأمطار. الأولى فى الجنوب فى منطقة تيمبو Timbo، حيث تنبع أنهار باليو Baleio تين Tene وتينكيسو أو كينكسو Kinkisso وهو أحد روافد

النيــجـر، وكـونكورو الـذى يصب فى المحـيط الأطلنطى، وتقع منطقـة تجـمع الأمطار الثانيـة فى الشمـال بجوار لاب Labe ومنها تنبع أنهار غـمبيا Gambia، وسـالا Salla (كاكريما Kakrima) وكومبا Komba (ريو جراند Rio Grande) أو النهر الكبير، وتختـرق الأنهار التى تتجه إلى الجنـوب أو الجنوب الـغــربى، وعـند عبورها حدود فـوتا، الحائط الجبلى عن طريق عدة شـلالات ومجـارى منحدرة ووديان عمـيقة صغـيرة ضيقـة شديدة الانحدار تتجه عادة من الشمال الشرقى إلى الجنوب الـغـربى، وبـالرغم من أن الأرض تتـجـه نحو الـشمـال انحـدارا تدريجيا، إلا أن الوديان فى هذه المنطقة ضيـقة إلى درجـة كبـيرة بهـا جروف عميقة.

السمة التى تتكرر كـثيرا فى تكوين هذه الأرض هى «البوال»، وهى هضـبة صخـرية مغطاة بكتل صخـرية حديدية ضخمة، تكسوها أحيانا طبقة رقيقة من الأشجار القصيرة، وأحيانا أخرى تكون عارية وصخرية حتى أن بعض الرحالة يشبـهونهـا بالحمّـادات (جمع حـمادة) الموجودة فى الصحراء الأفريقية الكبرى تغطى الأرض فى مـوسم الأمطار بنوع من النباتات العشبية تختلف فى سمكها حـسب طبـيـعة الأرض كـمـا تخـتلف أعـمارها، وتفـتـقر هـذه الهضـاب إلى الأشـجـار إلا بجـوار مــجـارى الميـاه مـبـاشـرة، ولكن تنمـو الأشـجـار فى الوديان بكثافـة، وتتكون جزر صغـيرة من الشــجــر علـى المنحــدرات وفى الفـجوات التى تجـمع التـربة المناسبـة، وعندما توجد فى أعداد كبيرة، تبدو كما لو أنهـا غابة واحـدة ضخـمة، وتحـيط القـرى بسـاتيـن البـرتقـال والقـارون والكولا والمانجـو، كما تنتـشر أشـجار الكـاريت أو أشــجــار الزبـد وأنواع الخيـزران فى مسـاحات شاسـعة كـما يوجـد النخـيل أيـضـا ولكنه صـغـيـر وبأعـداد قليـلة، وأخـيـرا وفى حـالات اسـتــثنائيــة نجـد فى بعـض المناطق الجرانيـتيـة مروجا وحـقولا مـزروعة ومـزارع الواحـدة بجـوار الأخـرى مما يعطى البـلاد صورة تشـبه أجـزاء من سويسرا.

تتــمـثل الثـروة الحـيـوانيــة فى فــوتاجــالّون فى الظبــاء والغــزلان

والحمير، وتوجد الحمير بأعداد هائلة حتى أن السكان يكونون فيما بينهم «حملات» لحماية محاصيلهم من أن تدمرها الحمير. وقد شجعت ندرة آكلات اللحوم على تطوير تربية الماشية حتى وصل عدد أنواع الخراف إلى ثلاثة والماشية إلى أربع منها الجاموس، الذى جاء به الرعاة من الغُلب Fulbe ويستخدم الآن فى الأعمال الشاقة. المدن الرئيسية فى فوتاجالّون هى تيمبو Timbo المقر الرئيسى للمامى Al-mamy الإمام ولاب Labe والمدينة Medina وكادى Kade وفوجومبا Fugumba، المدينة التى ينظر لها أهل البلاد بقداسة، وهى المدينة التى يتوج فيها الحكام، ويتكون السكان من عناصر متعددة أهمها الماندى Mande، ويوجد فى فوتاجالّون ممثلون لفروع هذا الجنس المختلفة مثل الديالّونك Diallanke والسوسو Susu والسوننكى Soninke وسلالات مختلطة مثل الخاسونكى Khassonke والفولة Fula الذين هم نتاج خليط من الماندى Mande والفولبى Fulbe.وفى خلال المائة وخمسين عاما الماضية، تفوق الفولة على باقى المجموعات ويوجد أيضا البيول Peuhl أو الفولبى Fulbe، ولكن بأعداد أقل مما فى المناطق المجاورة ويعيشون على الرعى كأجدادهم وإن كان هناك اتجاه واضح لديهم للاستقرار.

تختلف الطبقات الاجتماعية حسب أصولها، فتتكون الطبقة العليا من الأرستقراطيين من رجال الدين والعسكرين الذين أغلبهم من الفوله Fula وهم أحفاد المهاجرين المسلمين أو من الزعماء من أبناء البلاد الذين اعتنقوا الإسلام، وينتمى هؤلاء النبلاء الذين تطلق عليهم ألقاب مثل ألفا Alpha أو شيخو Shkrhu... إلخ إلى عائلات لها دور فعال فى الحياة السياسية فى البلاد، ولهم مقاعد فى المجالس التشريعية، ومنهم الضباط والموظفون العموميون الذين يعاونون المامى Al-mamy، ويلى هذه الطبقة الزنوج والغُلب والفولبى Fulbe المسلمون، ويحضر هؤلاء المجالس التشريعية كأتباع للنبلاء

ولكنهم، كقاعدة، لا يشاركون فى اتخاذ القرار، ويعيش هؤلاء فى قرى تسمى الجور gor. وتتكون الطبقة الثالثة من المواطنين الأحرار من غير المسلمين، وعادة ما يكونون من الحرفيين (نساجين أو نجارين أو حذائين) ويعيشون فى جماعات منفصلة فى الجور أو قريبا منها ويتزاوجون فيما بينهم، وهم مستبعدون من الحياة السياسية. وأخيرا هناك عبيد بأعداد كبيرة، لأن الغزاة من السودان مثل الحاج عمر وسمورى Samory كانوا يبادلون المساجين بماشية من فوتا. وينقسم هؤلاء العبيد إلى طبقتين، الخدم، ووضعهم أفضل إلى حد ما يتمتعون باستقلالية نسبية، والمزارعون ووضعهم أسوأ بكثير. ويعيش المزارعون فى قرى خاصة (الروند runde) تحت رقابة ويعاقبون بشدة إذا حاولوا الهرب، ولكن منذ فرض الوصاية الفرنسية منع الرقيق بقوة القانون.

ينقسم سكان فوتا من حيث الديانة إلى مسلمين ووثنيين كما توجد بعض القبائل الزنجية التى لازالت وثنية، ولكن الديانة السائدة هى الإسلام الذى أدخله الفُلب إلى البلاد والذى يتزامن انتشاره مع النصر السياسى لهذا الجنس. والإسلام فى فوتاجالّون متشدد إلى حد ما وأقل اختراقا بالعادات الوثنية مما حدث مع الماندى Mande، وقد وصف هيكارد Hecquard إسلامهم بأنه مالكى، ويعرفه ليشاتيليه lechâtelier بأنه «مذهب قومى نتج من مزيج من مذهبى القَدْرية Kádriya والتيجانية»، وبالرغم من أن فوتا كانت ولا تزال مركزا لنشاطات الدعوة الإسلامية، إلا أن أهلها ليسوا متعصبين بأى حال، ويعذى هذا إلى سيادة القدرية الذين فشل التيجانية، الذين يمثلون التيار المنشور فى السودان فى أن يحلوا محلهم بالرغم من جهودهم فى هذا السبيل وللصوفية مكانة اجتماعية مهمة، ولهم تشكيل هرمى عن المدارس.

تمثل الحكومة نوعا من الجمهورية الأرستقراطية لها رئيس منتخب هو المامى، ويتولى المامى almamy (الإمام - al

imám) السلطة التنفيذية، ولقد كان المامى فى يوم من الأيام هو قائد الجيش والقاضى والمفتى. وقبل الوصاية الفرنسية كان المامى يختاره مجلس الشيوخ، وبعد أن يوافق عليه مجلس الأحرار يرتدى عمامة الإمامية فى مدينة فوجامبا Fugumba.

ويختار المامى من سلالة مؤسس دولة الفوله، وكقاعدة، يتولى الرئيس المنتخب الحكم لمدة عامين ثم يعتزل لمدة عامين ليتولى الحكم ممثل من العائلة الأخرى. وقد ابتكر هذا النظام لمنع التنافس بين العائلتين الذى قد يؤدى إلى الحرب الأهلية، إلا أنه لم يكن يراعى فى جميع الأحوال. ويجوز لمجلس الشيوخ الذى اختار الرئيس أن يعزله إذا لزم الأمر. وفى الأوقات العادية، يقرر هذا المجلس، تحت رئاسة المامى، الأمور الهامة التى تتعلق بالسياسة والقانون والدين.

حاول الأوربيون منذ زمن طويل، إقامة علاقات مع فوتا، وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر، نجح الرحالة الفرنسيون والإنجليز الذين خرجوا من «المراكز التجارية» فى غمبيا وسيرا ليون فى التغلغل فيها ومن هؤلاء الرحالة مولين Mollien (١٨١٩) ورينيه جالييه René Gallié (١٨٢٧) الفرنسيين وكوبر تومسون Cooper Thomson الانجليزى بالإضافة إلى بعض المبشرين. وفى عام ١٨٥٠م، قضى هيكارد Hecquard عاما فى تلك البلاد وجمع معلومات هامة عن تاريخها وحضارتها، وفى عام ١٨٥٩م قام لامبرت Lambert باستكشافها، وابتداء من عام ١٨٨٠م، بدأت الإرساليات الفرنسية تتزايد، كما حاول أوليفيه دى ساندرفال Olivier de Sanderval وجابوريو Gaboriaud وأنسالدى Ansldi العثور على طرق سهلة إلى فوتا، وأقاموا علاقات تجارية مع سكان البلاد وقاموا بعمل مساحة مبدئية لإنشاء خط حديدى للداخل وفى عام ١٨٨١، وقع الدكتور بايول Bayol معاهدة مع المامى تعطى الفرنسيين حقا مطلقا فى إقامة مخازن تجارية فى فوتا والبلاد التابعة لها.

سهلت الاضطرابات التى اندلعت فى ذلك الوقت مهمة العملاء الفرنسيين. فقد كان المامى إبراهيم سورى، الذى كان عليه أن يترك الحكم بعد انتهاء فترة العامين، مرفوضا من الجميع. ولكنه تغلب على خصومه مستعينا بعبيده الذى سلمهم وانفرد بالحكم حتى عام ١٨٨٧، وبعد وفاته تنازع لقب المامى اثنان من عائلة سورى، ألفا مامادو باتيه Alfo Mamado Paté وبوكر بيرو Boker Biro، وقد تغلب بوكر على خصمه، ولكنه كان يشعر بالحاجة إلى المزيد من التأييد ضد أعدائه، فلجأ إلى الفرنسيين، واحسن استقبال الإرسالية التى كانت برئاسة بلات Plat وفراس Fras وانتهى الأمر معهما إلى توقيع معاهدة وضعت فوتاجالون تحت الحماية الفرنسية. وفى البداية، التزم بوكر باتفاقيته لعدة سنوات، ولكنه بعد ذلك اتخذ موقفا عدائيا من الفرنسيين وحاول منع مرور القوافل فى بلاده وعندما حاول التخلص من مجلس الشيوخ، ثار عليه النبلاء فخلعوه وولوا أخاه عبد الله Abdulayeبدلا منه، ولكن تمكن بوكر من الانتصار على معارضيه وأسر عبد الله وأعدمه؛ واستغاث بعض المشاركون فى التمرد بالفرنسيين الذين كانوا غير راضين عن تصرفات بوكر، فقرر الفرنسيون غزو فوتا.

حاول بوكر المقاومة ولكن بدون جدوى فانهزم وأعدم (نوفمبر ١٨٩٦م). واختار الفرنسيون الماميا (إماما) جديدا وتركوا له مقاطعات تيمبو Timbo وبوريا Buria وكالين Kalen بينما أعلن استقلال باقى «الديوالات» diwal، وعين مندوبا ساميا فرنسيا أقام فى تيمبو. ومنذ ذلك الحين، قامت عدة حملات استكشافية بمسح البلاد جغرافيا واقتصاديا كان أهمها حملة الدكتور ماكلود Dr. Maclaud (١٨٩٨م - ١٨٩٩م)، كما أنشئ خط حديدى وصل النيجر العليا بغينيا الفرنسية عن طريق فوتا، وقد وصل هذا الخط الآن إلى تيمبو Timbo.

حسين احمد عيسى [ج. إيفر . G. yver]

فيروز

ويسميه العرب الفيروزج al - firùzadj حجر كريم معروف ذو لون يتراوح بين الأخضر الفاتح أو «الأخضر الجبلى» إلى الأزرق السماوى وله ملمس ناعم مثل الشمع. ويتركب من فوسفات الطَّفلة المتميّة (المتحد مع الماء) مع نسبة صغيرة ولكن ضرورية من النحاس والحديد. ولا تحتفظ كل الأحجار بلونها بصفة دائمة، ويقال إن اللون يتأثر بالتنفس بصفة خاصة، ويقطع الفيروز دائما بحيث يكون سطحه العلوى محدبا، ولا يكون السطح مستويا إلا فى الأحجار التى تنقسم. ويستخرج الفيروز الذى يمكن استخدامه من أماكن معدودة يرجع تاريخها إلى آلاف السنين. فقد استخرج ملوك مصر الفيروز من مناجمه فى شبه جزيرة سيناء وأعاد الميجور ماكدونالد اكتشاف هذه المناجم عام ١٨٤٥م فى وادى المغارة والمنطقة المجاورة وقام بتشغيلها مرة ثانية لعدة سنوات وتعود النقوش الهيلوغريفية الموجودة فى هذه المناجم، كما يقول هـ. بروجش H. Brugsch، إلى الفترة من الملك سنفرو من الأسرة الثالثة إلى رمسيس الثانى. وقد أخذ بروجش كلمة مافكات mafkat على أنها اسم الحجر. ولم يرد ذكر للحجر ولا للمناجم بعد العصر الهلينى.

ومن ناحية أخرى، حصل بلينى Pliny على تفاصيل رائعة عن طريقة الحصول على الكالايس Callais ذى اللون الأخضر الشاحب من كارمانيا Carmania، وبالإضافة إلى ذلك، حصل أيضا على قدر كبير من المعلومات عن خصائصه التى تطابق خصائص الفيروز الذى نعرفه إذ أن ما قيل من أن الكالايس يفقد لونه عندما يتعرض لزيت أو مرهم مذكور فيما قاله الكندى عن الفيروز ج، كما ورد ذلك فى كل ماكتب عن المعادن فيما بعد. ومن شبه المؤكد أن الفيروز كان يستخرج من المناجم حول نيشابور فى زمان الساسانيين أو حتى قبل ذلك. ويقول التيفاشى أن ملوك فارس كانوا يحلون أيديهم واعناقهم بالفيروز للوقاية من الموت فى البر أو البحر. ولكننا كثيرا ما نقابل التأكيد على أن الفيروز كان

ينقص من جلال الملوك. وذلك لاحتوائه على قدر من النحاس ولوجوده قرب مناجم النحاس. وتختلف قيمة الأنواع المختلفة منه طبقا لاختلاف ألوانها (أزرق سماوى أو أزرق لبنى أو أخضر أو منقط)؛ ويعتبر البوسحاقى büsháki (أى الأبو اسحاقى) هو أحسن الأنواع، ومن هذا النوع، يعتبر الأزهرى ذو اللون الأزرق السماوى هو الأفضل. ومن النادر الحصول على قطع كبيرة منه وبالتالى فإنها تكون غالية الثمن إذا وجدت أما القطع الصغيرة فهى منتشرة. وتحتفظ أفضل الأنواع بألوانها لمدة طويلة بعيدا عن التأثيرات التى سنذكرها فيما بعد ولكن بعد مرور ١٠ إلى ١٢ سنة قد تفقد لونها تماما ويقال عن الحجر حينئذ أنه مات. وعموما يتغير لون جميع الأنواع بدرجة أو أخرى، فتكون لامعة تحت سماء صافية ومعتمة عندما يغطى السحاب أسماء، كما يتغير لونها تبعا لصحة مستخدمها وعندما تتعرض للعرق أو لزيت أو للمسك ولكن تعيد الدهون اللون مرة أخرى .

والفيروز سام إذا تناوله الإنسان، ولكن إذا استخدم كغسول للعين يزيد من صفاء العين، ويؤدى نفس النتيجة إذا نظر الإنسان إليه لفترة من الزمن. ويذهب الذهب بجماله، ربما لعدم تناسق اللون الأزرق الضارب إلى الخضرة مع اللون الذهبى.

ويفسر الأكفانى كلمة فيروز بمعنى «حجر النصر» ولهذا يسمى أيضا حجر الغلبة وقد وصف السير أ. هوتوم - شيندلر A. Houtom - Schindller الذى كان حاكما لمناطق التعدين ومدير العمليات فى المناجم فى الثمانينات من القرن الماضى، مناجم الفيروز الفارسية فى مشهد Meshhed وخراسان وصفا دقيقا. وتقطع الأحجار عادة بسطحها المحدب بشكل تقريبى حيث وجدت، ثم يأتى بها شيوخ القرى إلى مشهد، وبعد ذلك تنبث قطع الفيروز فى قصبات بالشمع الأسود، ثم تجمع هذه القصبات وتربط فى حزم وترسل إلى نجنى نوفجورود أو موسكو مع تجار بخارى على الأغلب، ومن هناك توزع فى جميع أنحاء العالم. وتباع كثير من

«الأحجار المحظوظة» للحجاج فى مشهد، ونادرا ما يرى الفيروز فى نيشابور. ويصدر الكثير منه إلى بغداد والقسطنطينية عن طريق يزد yezd. وتتراوح قيمة الصادرات ما بين ١٠٠٠٠ و ١٥٠٠٠ جنيه استرلينى سنويا، ومن المعتقد أن هذا المبلغ يعادل ما يقرب من ثلث قيمة الإنتاج الكلى.

ويقول هـ . بروجش H. Brugsch أنه، طبقا للمعتقدات الحالية، فإن تغير لون حجر الفيروز المهدى من إنسان لآخر يدل على زيادة أو نقصان فى درجة صداقة المُهدِى، ولايدخل فى هذا القول القطع الكبيرة رباعية الأضلاع ذات الأسطح المستوية المصقولة التى كانت فى وقت ما تحلى بنقوش من ذهب وتوضع فى الجزء الأعلى من الذراع. وتصنع الخواتم التى تحمل أحجارا من الفيروز دائما من الفضة أو القصدير، ولا تصنع من الذهب أبدا، ويربط بروجش بين ذلك وعقيدة المسلمين فى تحريم الذهب أو فكرة قديمة جدا عن المعنى الشيطانى للذهب، وأميل شخصيا إلى الإعتقاد بأن السبب الحقيقى هو الذوق الجيد كما ذكرت من قبل وذلك لأن التحريم من الناحية الدينية لم يذكره أحد من الكتاب، ولا ننسى أن الماس أيضا لا يوضع إلا فى فضة.

حسين أحمد عيسى [هيئة التحرير]

فيروز أباد

اسم شائع فى مناطق مختلفة فى العالم. راجع مادة دهلى Dihli، ولمعرفة الأماكن الأخرى التى تحمل هذا الإسم إرجع إلى ياقوت S.V. ولى سترانج Le Strange : *Easteru Caliphate*، الفهرس.

فيروز أباد

(سابقا بيروز أباد Pirüz - ábád، «مدينة النصر»، المُقَدَّسى صفحة ٤٣٢)، اسم أطلقه عضد الدولة البويهى على مدينة جور Djur فى فارس ليتجنب الفأل السئ الذى يعنيه الإسم الفارسى (جور يعنى قبر). وقد أنشأها أرد شير الأول فى مكان مستنقع جفف (ياقوت الجزء ٣ صفحة ١٤٦)، وظلت عاصمة مقاطعة أرد شير خورا وإن لم تكن فى

ضخامة شيراز أو سيراف (الإصطخرى صفحة ٩٧)، وقد حصنت بسور وخندق ولم يكن لها ضواحى. وفى العصر الساسانى كان فيها معبد للنار بنى بجوار خزان وكان يسمى بارين وكان لها أربعة أبواب تدعى مهر (ميثرا Mithra أو الشمس) وبهرام Bahrám (المريخ) وهرمز Hormuz (زحل) وأرد شير، وكان فى مركز المدينة بناء مثل المنصة أطلق عليه المسلمون اسم الطرّبال tirbál (المعبد) وأطلق عليه الفرس اسم إيوان ويكيا خورا وينسب إنشاؤه لمؤسس المدينة وكان مرتفعا للدرجة التى تجعله مشرفا على المدينة كلها، وكانت عليه نافورة تغذى من نبع فى جبل قريب. وفى زمان الإصطخرى وكان هذا المبنى قد دمر تماما وكانت العطور تصنع من الورود فى هذه المدينة ثم تصدر إلى جميع مناطق الشرق. وقد كانت مدينتا جور وإصطخر آخر مدينتين استسلمتا فى فارس وقد استولى عليها عبد الله بن عامر بن كريز Kuraiz حاكم البصرة عام ٢٩ (٦٥٠) بعد مقاومة.

المصادر :

بالاضافة إلى المصادر المذكورة فى المقال انظر:

(١) المقدسى: احسان التقاسيم فى معرفة الأقاليم، طبعة Degeoje، ليدن، ١٨٧٧.

(٢) ابن البلخى: فارسنامة (طبعة he Strange Nicholes) ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

(٣) ياقوت: جزء ٣، ص ١٤٦.

(1) Nöldeke: Araber und Perser, 11, note 3.

(2) R. 6. hirshman: lran from the earliest time to the islamic conquest, 320 _ 21, 333 _ 24, 328

حسين احمد عيسى [ل. لوكهارت L. Lockhart]

الفيروز أبادى

Al - Firúzábâdi، أبو الطاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم نجد الدين الشيرازى الشافعى، معجمى عربى، ولد فى ربيع الثانى أو جمادى الآخرة عام ٧٢٩ هـ (فبراير أو إبريل عام ١٣٢٩م) فى كازارون Kázarun بالقرب

من شيراز، لهذا كان مغرما من مرحلة متأخرة من حياته بأن يدعى أنه من أحفاد الشافعى أبو إسحق الشيرازى Sháfi Abú Isĥák al - Shirázi المعروف، فى حين أن هذا مات من غير أن ينجب.

وقد بدأ دراسته فى الثامنة من عمره فى شيراز ثم فى واسط وأخيرا فى بغداد ابتداء من عام ٧٤٥هـ (١٣٤٤م). وفى عام ٧٥٠هـ (١٣٤٩م) درس فى دمشق على تقى الدين السبكى وصحبه إلى القدس حيث عمل أستاذا لمدة عشر سنوات ثم قام بعدة رحلات إلى آسيا الصغرى والقاهرة. ويختلف كتاب سيرته فى وصف رحلاته اختلافا بينا، وطبقا لأوثق الأقوال، وهى تلك التى ذكرها النعمانى Al - N`máni، فقد سافر إلى مكة عام ٧٧٠هـ (١٣٦٨م) مكث هناك حوالى ١٤ سنة تخللها رحلة إلى الهند حيث مكث خمس سنوات فى دهلى Dihli. وفى حوالى عام ٧٩٤هـ (١٣٩٢م) قبل دعوة من السلطان أحمد بن أويس Uwais للذهاب إلى بغداد، ومنها ذهب إلى فارس واستقبله تيمور Timúr بحفاوة عندما استولى على شيراز عام ٧٩٥هـ (١٣٩٣م)، ولكن نظرا لأن مسقط رأسه كان قد خرب تماما على يدى المغول، فإنه لم يستطع المكون هناك واستقل سفينة من هرمز إلى جنوب الجزيرة العربية، حيث وجد المكان الآمن المستقر الذى ينشده العالم لكى يمارس نشاطه، وذلك لبعدها عن مسرح الأحداث التاريخية الكبيرة وبعد أن وصل إلى هناك فى ربيع الأول عام ٧٩٦ هـ(يناير ١٣٩٤م)، دعاه السلطان الملك الأشرف إلى تعز Taizz، حيث مكث ١٤ شهرا. وفى الأول من ذى الحجة عام ٧٩٧هـ (١٢ سبتمبر ١٣٩٥م)، عين قاضى قضاة اليمن كما زوجه السلطان إحدى بناته، وبعد ذلك أعلن أنه من أحفاد أبى بكر الصديق (رضى الله عنه)، وفى عام ٨٠٢هـ (١٤٠٠م) أدى فريضة الحج مرة أخرى وأنشأ فى بيته فى مكة مدرسة مالكية وعين فيها ثلاث محاضرين وفى أثناء اقامته فى مكة توفى حموه عام ٨٠٣ هـ(١٤٠١م).

وعاد إلى مكة مرة أخرى عام ٨٠٥هـ (أبريل ١٤٠٣م)، ولكن سرعان

ما عاد إلى زابد Zabid. حيث توفى يوم الثلاثاء ١٢ شوال عام ٨١٧ هـ(٢٦ ديسمبر عام ١٤١٤م). ويقول آخرون أنه توفى فى العشرين من شوال. ويعتبر القاموس، أعظم أعماله والذى ضم، كما يظن جراف لاندبرج، كثيرا من الكلمات المأخوذة من لهجات جنوب شبه الجزيرة العربية، وقد صار هذا الكتاب من التراث بالنسبة للعالم الإسلامى أجمع. وبالرغم من أنه يحتوى على عدد هائل من الكلمات، إلا أن مادته ليست مدروسة بدقة كما أن الشرح مختصر جدا، وقد طبع هذا المعجم فى كلكتا عام ١٨١٧هـ (١٢٧٠م) وبومباى عام ١٨٨٤هـ (١٢٧٢م)،ولكنو Lucknow عام ١٨٨٥ وبولاق Búlák عام ١٢٧٤و ١٢٨٩ و ١٣٠١ ـ ١٣٠٣ والقاهرة عام ١٢٨١هـ و ١٣١٩م، كما ترجم إلى الفارسية والتركية، ومن بين الشروح المختلفة لهذا العمل الكبير، يعتبر تاج العروس للسيد مرتضى الزبيدى المتوفى عام ١٢٠٥ (١٧٩١) والذى يقع فى ١٠ أجزاء (بولاق ١٣٠٧ ـ ١٣٠٨) كما نشر فارس الشدياق Fáris al Shidyak (نقدا للقاموس سماه الجاسوس على القاموس، ومن أعمال الفيروز أبادى الأخرى، قد يكون كتاب البُلْغَة فى تأريخ أئمة اللغة أهمها. وقد طبع له أيضاً كتاب تحبير الموشينّ فيما يقال بالسين والشين» الجزائر ١٩٠٩، وقصص من سيرة النبى [ﷺ]، «سفر السعادة» الذى كتبه فى الأصل بالفارسية والذى ترجمه إلى العربية عام ٨٠٤ هـ (١٤٠١م) أبو الجود محمد بن محمود المخزومى المصرى، القاهرة n.d. وعلى هامشه الفوز الكبير مع فتح الخبير فى أصول التفسير لولى الله بن عبد الرحيم.

المصادر:

(١) Brockelmann: 11n181 _ 3

(٢) J. Kraemer: *in Studien Zur al-tarabischen hexilkogra Phie, in Oriens, Vi (1953) 233 _ 4 Particularly on the Subject of Kamús.*

وانظر:

(١) حسين نصار المعجم العربى، جزء ٢ (القاهرة ١٩٥٦) ص ٥٤٠ ـ ٦٠٣

(٢) شرف الدين بن أيوب النعمانى: الروض العطير، Ms. Wetgetein جزء ٢ ص ٢٨٩.

(٣) على بن الحسن الخزرجى: العقود اللؤلؤية، ترجمة ردهاوس Red-house، طبعة 6. M.s، ٣، ص ٢، ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٤) عبد الحى بن العماد: شذرات الذهب، جزء ٧، ص ١٢٦ ـ ١٣١، القاهرة ١٣٥١

حسين أحمد عيسى[هـ. فليتش H. Fleich]

فيروزبور

Firúzpúr منطقة فى البنجاب تسمى بإسم أكبر مدنها وهى جزء من مقاطعة جالانظار Djalandhar، وتقع بين خطى عرض ٥٥ْ ـ ٢٩ْ و٩َ ـ ٣١ّ شمالا وخطى طول ٥٢َ ـ ٧٣ْ و ٢٦َ ـ ٧٥ْ شرقا. مساحتها ٤٣٠٢ ميلا مربعا وعدد سكانها ٩٥٨٠٧٢ منهم ٤٤٧٦١٥ من المسلمين. القبائل المسلمة الأساسية هى قبائل الراجبوت Rádjputs، الأرايين Arains والدوجار Dogars والواتوس wat-tus؛ كما توجد أيضا قبيلة من المتنسكين تدعى بودلا Bodla، يعتقد أن أفرادها لهم القدرة على الرَّقى. ولقد كان الموقع القديم لجانير Djanér والمعتقد أنه هاجنير Hadjnir فى بيهاكى Baihaki هو المقر الرئيسى لقبيلة بنوار راجبوت Punwar Rádj Púts، وسرعان ما اعتنقت قبيلة بها طى راجبوت Bhatti Rádjputs الإسلام بعد الفتح الإسلامى وغزت المنطقة من الجنوب، ثم دخلت قبائل الجيل Gil والدهاليول Dháliwal وباقى قبائل الجاط Djat إليها.، أما قبيلة الدوجار Dogar، وهى قبيلة همجية تعيش على النهب، فقد هاجرت إلى المنطقة فى وقت لاحق. وقد أنشئت مدينة فيروز بور فى عهد السلطان فيروز شاه الثالث حاكم دهلى وسميت باسمه. وفى زمان أكبر Akbar صارت تتبع صباه ملتان Subáh of Multán وليس سرهند Sirhind، وربما كانت على الضفة اليسرى كما فى الوقت الحاضر. وظهرت قبيلة سيدهوجات Sidhú Djats

قـرب نهاية عـهـد أكبـر وسـرعان مـا اعتـنقت ديانة الشيخ وفى هذه المنطـقة كانت هزيمـة جورو جوفند Gurugovind بعد قـتال دام ثلاثة أيام مع جـيش أويا بخـزت Awiangzéb. ويعتـبر هذا المكان الآن مكانا مـقدسـا كمـا صار الخـزان (مـوكـاتسـار Mukat sar = خـزان الخلاص) مكانا للحج حيث يقام احتفال لمدة ثلاثة أيـام فى يناير من كل عـام. وحـول هـذه المنطقـة نمت مـدينة مـوكـاتسـار Mukatsar الهـامـة. وقـد استولى السيخ علـى المدينة بعد اعتزال أحـمد شـاه دورانى Durráni، وأخـذت قبيلة بهانجى ميسل Bhangi Misl تحت قـيـادة جـوجـار سنج Giúldjar Singh الجزء الرئـيسى. وهدد رانجيت سـينج Randjit Sing هذه الـدولة ذات الـولايات الصغيرة من السيخ، وأدت هذه الحركة (١٨٠٨) إلى الـتـدخل الـبـريطـانى، واحتلت فـيروز أباد وضـمت إلى التاج البـريـطانى عـام ١٨٣٥، وفـصـلت بين مملكـة رانجـيت سـينج Rondjit Sing والولايات الـصـغـيـرة الـتى لازالت موجودة حتى الآن.

وكـذلك وجـدت قـبـيلـة النواب Nawwábs المسلمة ملجئًا فى ولاية مامدوت Mamdót قرب فيروز بور عام ١٨٠٧هـ، واعترف بهـم كرؤساء حكام وفى عام ١٨٥٥م ضم إقليـمهم نتيـجة للإدارة السيئة، ولكنهم اسـتعادوه بعد ذلك ولازال تحـت سـيطرتهـم. وهذه الولاية كبـيرة وغنية، ولايزال حاكـمها الحـالى نواب غـلام قـطب الدين خـان قاصراً.

وقد وقعت حـرب السيخ الأولى بين القوات البريطانية والخالسا Khálsa فى هذه البـقعة، وعـبر جـيش السيخ نـهر الساتلاج Satladi فى ديسمبر ١٨٤٥م، وسرعان ما وقعت معركة مودكى Mud-ki وفيروشار Phérú Shar (والتى تسمى خطأ فـيـروز شـهـر Firúz - Shahr أو فيروز شاه Firúz - Sháh). وقد اندحرت قوات السيخ ولكنها لم تحطم، وعاودت عبور نهـر ساتلاج Satladj لتغـزو مرة أخـرى الإقليم البـريطـانى أعلى النهـر قـرب لوردهـيـانا Ludhiána ووقـعت معركـة أليوال Aliwál الحاسمـة خارج منطقة فيروز بور، ولكـن القتال النهائى

اليـــائس الذى انهى الحـــرب دار داخل حـــدودها، فى ســـوبراوان Subráwain (سوبراون Sobraon).

فى العصور القريبـة، اتسعت المنطقة بعد ضم تاسحيل Tashil التابعة لفازيلكا Fasilka فى الجنوب بعـــد أن أخـذت من مقاطعة سيرسا Sirsa عام ١٨٨٤. وقد اسـتصلحت المناطـق الرملية فى شـرق المنطقـة وجنوبـهـا عن طريق الرى من قناة سـيـرهند Sirhind، كـمـا أضـافت القنوات التى شقها الكولونيل جراى إلى إنتاجيـتها الشئ الكثـير. وتعتبر قـبيلة الجـاط السـيخ Sikh Djats فـلاحـين ممتازين ويستفيدون استفادة كاملة من هذه الإمكانات، أمـا القبائل المسـلمة فى هذه المنطقة فهم أقل مهارة فى الزراعة، وتصدر الآن كـميات كـبيـرة من القمح من منطقة فيروز بور

المصادر:

انظر النشـرات والتـقارير الصـادرة من دار نشر حكومة البنجاب بلاهور.

(1) Canningham: History of the Sikhs, London 1849.

(2) Ibbetson : Outlnes of Punjab Ethnography, Culcutta 1883

حسين أحمد عيسى [م. لونجورث دميز M. Longworth Dames]

فيروز شاه تغلق

ابن مالك رجـب، أخو غيـاث الدين تغلق من ابنه رانا مـال بهطّى من أبوهار Abohar. قـام ابن عـمـه مـحـمـد بن تغلق بتعليـمه ورفعه إلى منزلة عـالية، وبعد وفاة محمد بن تغلق قرب مدينة طهطهه فى ٢٠ مـــارس ١٣٥١م وطلـب من فيروز شاه أن يعتلى العرش. وقد تمكن من إخراج الجـيش الذى كان يقـاتل فى السند مـن ورطتـه وقـــاده عـــائدا إلى دهلى. وفى تلـك الأثناء، صـدق أحـمـد أياز خفاجاجى جاهان Ayaz khvadja - gi Dj ahan، الذى كـان محـمـد قـد أقامـه مسـئولا عن الـعاصمـة، نبأ كـاذباً عن مـقتل فـيـروز فى مـعركـة مع المغـول Moghols، فـســارع إلى إعلاء ابن غـيـر شرعـى لمحمد ملـكا. ومال فيـروز إلى العـفو عن أحـمد وإبقـائه فى منصبـه، ولكن غلبـه مـسـتـشـاروه على أمـره

وجعلوه يأمر بإعدام الوزير السيخ. وفى فترة حكمه، أرسل فيروز شاه حملتين إلى البنغال عامى ١٣٥٣ و ١٣٥٩م، وثالثة إلى أوريزا Vrisaعام ١٣٥٩م، وأخرى ضد نجركوط Nag-arhat عام ١٣٦١ وخامسة إلى طهطهه عام ١٣٦٢م، وقد حققت هذه الحملات درجة من النجاح، ولكن براعة فيروز العسكرية كانت دون المستوى وبعد استسلام جام Djam حاكم طهطهه اتخذ قرارا حكيما بنبذ فكرة البحث عن مجد عسكرى، وقضى باقى مدة حكمه الطويل فى إرضاء هوايته فى العمارة والصيد، باستثناء قمع تمروين قليلى الأهمية. وقد اشتملت أعماله العامة على إنشاء المدن والقصور والأضرحة، ومشروعات الرى والمساجد والمدارس، ولكنه فى مقابل هذا الاتجاه أهمل باقى الأعمال العامة كما تساهل فى مواجهة الفساد وعدم الكفاءة فى مجالات أخرى، ولم تكن لديه الغيرة التى تصاحب عادة الزعامات حتى أنه فى عدة أوقات أشرك اثنين من أبنائه فى العرش الإمبراطورى.

وقد أحبه شعبه لإلغائه كثيرا من الضرائب التى كانت تثقلهم وللعمومية التى كانت فى حكمه، بعكس ما كان عليه سلفه وتوفى عن عمر يزيد عن الثمانين فى النصف الثانى من سبتمبر عام ١٣٨٨م، وخلفه تغلق الثانى حفيده من ابنه الأكبر المتوفى.فتح خان Fath, Khan، وقد انتهت امبراطوريته بعد ذلك بقليل نتيجة لغزو تيمور، وإن كان سوء إدارته سببا رئيسيا فى تمزقها.

المصادرالفارسية:

(١) عفيف: تاريخ فيروزشاه وفيه تفاصيل وافية لفترة حكم فيروزشاه وفيه مدح كثير له، وقلما يذكر مساوئه.

المصادر الأصلية:

(١) ضياء الدين برنى: تاريخ فيروزشاهى، كلكتا ١٨٦٢

(٢) فيروز شاه: فتوحات فيروشاه (وهذا ماتركه فيروزشاه عن سيرته رحفى على ضريح لم يعد قائماً بمسجد فيروزشاهى فى فيروز أباد)

(٣) محمـد بيجامد ضـانى: التاريخ المحمدى، B. M. Msص ١٣٧.

المصادر الحديثة:

(1) Riazul Islam: The rise of the Sammas in sind, in IC, xxii (1948), 359 - 82.

(2) Syed Hasan "Askari: Side Lights on Firuz Shah and his times, in Ind. Hist. Cong Proc. xxi (1958), 33 - 37.

حسين أحمد عيسى [رسول اسلام Riazul Islam]

فيروز شاه خلجى

(جلال الدين)، الإمبـراطور المسلم الثانى عشر لمدينـة دلهى، كان أفغانيا مـن قبيلة خلـجى Khidjt أو غلجى، عـلا شأنه فى شأنه فى فتـرة حكم بالبان Balban ثـم صار بعد ذلك حـاكم سامانا Sámana، وعندما مرض معز الدين كايقوباد Kai-kubad، اسـتدعى لدلهـى ليدير شئـون الدولة، ولكنه واجه معارضة شديدة من الأمـراء الأتراك. وعندما اشـتد ضـعف الإمـبراطور، نادى هؤلاء الأمـراء بابنه الطفل شمس الدين كيومرث Kayúmarth ملكا، واعترف فيروز بالملك الطفل ولكنه أبعده عن رعاية الأتـراك واستولى على قصـر كيلو جـهارى Kilughari حـيث اغتـيل كايقـوباد بتشـجيع منه، وبـعد قليل اخـتـفى الطفل، وفى ١٣ يـونيـه ١٢٩٠هـ، اعتلى فيروز العرش، وكانت الصعوبتان الأساسيـتان اللتان واجهته همـا نفـور أهل دلهى من أن يحكـمـهم أفغانى، وتمرد قـادة مالك جاجو Chadji ابن أخى بالبان، الذى طالب بعرش عمه، أمـا تحـامل أهل المديـنة فـقـد عـالجـه بالحسـنى، وأما التمـرد فسـحقـه. وقد أدت سياسته المتـساهلة تجاه المتمردين واللصوص إلى استياء كبير بين أمرائه، الذين رفضوا دعوته لحقن الدماء.

وعندما اكتشف أنهـم يتآمرون عليه عفـا عنهم، ولكنه واجـه سيـدى مولى، وهو درويس ذو نفـوذ اتهم بالتـخطيط لاغتيال الإمـبراطور، بمزيد من القسوة، فقد أمر بإعدامه. عين فيروز علاء الدين ابن أخيـه وزوج ابنته حاكمـا على كدّا،

وقاد هذا الأمير المغامر حملة جريئة على مملكة ديفا جيرى Devagiri فى إقليم داخان بعد أن سمع عن ثراء هذه المملكة العظيم، وعاد محملا بالأسلاب، ولكنه تحاشى زيارة عمه فى دلهى، متظاهرا بالخوف من العقاب لإرتكاب هذا العمل بغير إذنه، وعندما دفعت أشواق الإمبراطور الشيخ لزيارة ابن أخيه، قرر زيارته بالرغم من معارضة مستشاريه، وفى ١٩يوليه عام ١٢٩٦م، وعلى ضفاف نهر الجانج، وأمام عين علاء الدين، بل بأمر منه، سددت إليه طعنات أودت بحياته.

وعلى الفور أعلن علاء الدين نفسه امبراطورا.

حسين أحمد عيسى (ت.و.هايج T.W.Harig).

فيروزكوه

(فيروزكوه Firúzkoh، قلعة جبلية فى دولة غور Chòr، حاليا هضبة هازارا Hazára فى أفغانستان. بدأ بناءها قطب الدين محمد (المعروف بملك الجبال) فى منطقة تسمى ورشاده Warshádah وأكملها أخوه بهاء الدين سام Sám الذى خلفه عام ٥٤٤ هـ، واستمرت عاصمة غور طوال زمان هذه المملكة، وزينها معز الدين محمود بن سام زينة رائعة أثناء حكمه المنتصر من الغنائم التى أخذها من الهند. وقد وصفت القلعة أو القصر بأنها قمة فى الروعة. استولى عليها علاء الدين خوارزم شاه Khwàrizm Sháh عام ٦٠٧هـ ثم دمرت فى الغزو المغولى تحت قيادة أوجوتاى Ogotai بن جنكيز خان Cingiz Khan عام ٦١٩هـ - ١٢٢٠م. وموقع هذه القلعة غير مؤكد. فيقال أنها كانت على شاطئ نهر ربما كان المُرغَب Muraghab الأعلى أو الهارى رود Hari-rúd الأعلى أو أحد روافده، ويرجح رافرتى Raverty الرأى الأخير، ولكن هولديتش Holdich، الذى مسح المنطقة بأكملها عامى ١٨٨٤ - و١٨٨٥م، لم يتمكن من العثور على مكان فى تلك الوديان يشبه ماقيل عنها، ولكنه تعرف عليها فى أطلال تايوارا Taiáara الكبيرة التى تقع على رافد من

روافد فَرَاه رود Faráh-Rúd لازال يعرف محليا بإسم غور. وهناك قبيلة تحمل اسم فيروزكوهى Firuz Kohi تعيش الآن فى وادى مرغب، Muraghab، ولكنها قبيلة بدوية وبالتالى فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن قلعة فيروز كوه كانت فى هذا الوادى. وتقع تايوارا فى منطقة قبائل تايمانى Taimani وتتصل بسهولة بهيرات Herát وفراه Faráh ووادى هارى رود Hari-Rúd الأعلى، ولهذا يمكننا القول ببعض الثقة إنها المكان الحقيقى لفيروزكوه.

حسين أحمد عيسى [دامز. لونجورث دامز M. Longworth]

فيصل الأول

ملك العراق، ولد بالطائف عام ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م وهو ثالث أبناء الشريف حسين بن على.

وقد أمضى طفولته فى الصحراء والواحات ثم صحب أباه إلى استانبول عام ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م حيث قضى فيها ١٨ عاما.

وفى عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م تزوج ابنة عمه حزِيمة. ولما عاد إلى مكة مع والده شارك فى الحملة التى خرجت لمحاربة الإدريسى صاحب عسير عام ١٣٣١ ـ ٢هـ/ ١٩١٢ ـ ٣م، ثم انتخب عضوا فى البرلمان التركى لكنه كره قسوة الأتراك على المنشقين العرب فى سوريا عام ١٩١٥م فانضم فى العام التالى إلى قوات «الثورة العربية» الشريفية التى اتخذت مكة مركزا لعملياتها، وقاد فيصل هذه الثورة لمدة عامين بذل خلالهما جهدا كبيرا لقيام مملكة فى سورية ولكنه فشل فى مسعاه لمعارضة الفرنسيين ثم أخرج من دمشق فى يوليو عام ١٩٢٠م ولكنه نجح فى اعتلاء عرش العراق بفضل تأييد البريطانيين له وبخاصة فى الانتخابات العراقية التى جرت فى أغسطس ١٩٢١م (١٣٤٠ هـ) فقد نجح فى إيجاد نوع من التوازن بين المطالب البريطانية والقيادة الوطنية المحلية. وقد انضم العراق إلى عضوية

عـصـبـة الأمم عـام ١٩٣٢م. ثم توفى فيـصل فجأة بسـويسرا فى سـبتمـبر ١٩٣٣م وخلفه ابنه غازى.

المصادر :

الوثائق العربية والأوروبيـة الخاصة بحرب ١٩١٤ ـ ٨م والانتداب والشئون العـربيـة والعـراقـيـة فى الفـتـرة من ١٩١٤م إلى ١٩٤٤م كـثـيـرة جـدا، لوجـهـات النظر الأوروبيـة والعـربيـة انظر:

(١) ت. إى . لـورنـس T. E. Law-rence: *The Seven Pillars of Wisdom* لندن ١٩٣٥.

(٢) أمـين ريحانـى: فيـصل الأول، بيروت ١٣٥٣/ ١٩٣٤ .

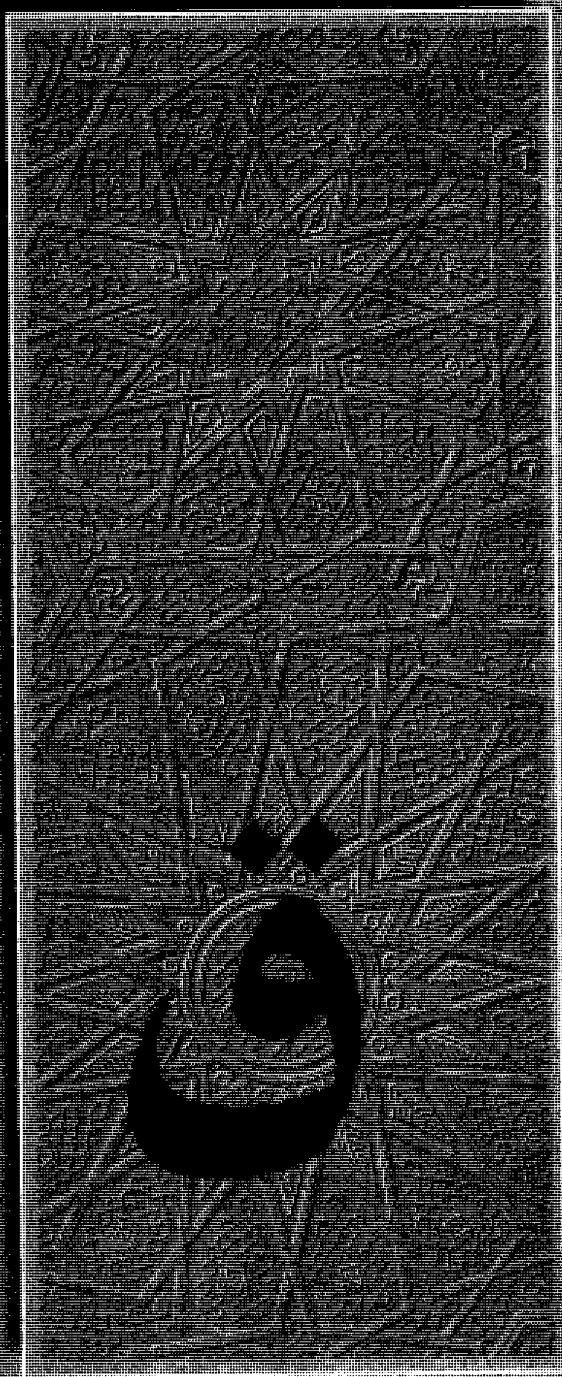
(٣) سـاطـع الحـصـرى: يوم ميسلون.

حسين أحمد عيسى [س. هـ لونجريكى S.H.Longrigg]

فيصل الثالث

ملك العراق، ابن الملك غازى وحـفيد الملك فيصل الأول. ولد ببـغداد فى مايو عـام ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م، واعـتـلى العـرش فى الرابـعـة من عـمـره تحت رعاية عـمه الأميـر عبد الإله بعـد وفاة والده المفاجئة عام ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، وتلقى تعليمه على يدى مـربية إنجليزية ثم فى كليـة هـارو بانجلتـرا، وقـضى طفولة هادئة إلا أنه كانت تعتريه أحيانا نوبات مـن الربو، وقـد تولى سلـطاته الملكيـة فى مـايو ١٩٥٣م، وفى خـلال سنوات حكـمـه الخـمس أظهـر قـدرة ممتـازة على تفهم الأمـور، وكان يقـبل التـوجيـه من رجل الدولة المحنك نورى السعـيد ،ومن عمه. وكـانت له شعبـية كبـيـرة وكـان كثـير التـرحال، وقـد تزوج من أمـيـرة تركـيـة ـ مـصـرية. وانتـهى الأمر بقـتله هو وعمـه ومعظم أفـراد أسـرته المقـربون فى ثورة ١٤ يوليو ١٩٥٨م .

حسين أحمد محمد عيسي [س. هـ لونجريكى .S. H. Longrigg]


ق

القائم بأمر الله العباسى

القائم بأمر الله هو أبو جعفر عبدالله الخليفة السادس والعشرون من خلفاء بنى العباس، امتد حكمه خمسا وأربعين سنة (٤٢٢ - ٤٦٧هـ) وعاصر نهاية العصر البويهى ومطلع العهد السلجوقى فى العراق، وقد ولد سنة ٣٩١هـ وكانت أمه جارية أرمنية وعهد إليه أبوه الخليفة القادر بالله بولاية العهد بعهد منه، وتمت مبايعته بالخلافة من غير معارضة وذلك يوم الثالث عشر من ذى الحجة سنة (٤٢٢هـ ١٢ ديسمبر ١٠٣١م) وعلى الرغم من أن الخلفاء كانوا فى تلك الأيام مسلوبى السلطة إلا أن القائم هذا استرد بعض الحرية، حتى لقد عهد إليه بالفصل فى المنازعات الناشبة بين أمراء بنى بويه بعضهم وبعض كالذى كان بين أمير الأمراء جلال الدولة بن بهاء الدولة وابن أخيه أبى كاليجار المرزبانى حاكم فارس، فهدأت الأمور بصورة أرضت الخليفة حتى استجاب أخيرا لأبى كاليجار فأنعم عليه بلقب «الشاهناه» الأعظم ملك الملوك ومحيى الدين مما أغضب العامة وكان عذر الخليفة أنه خلع هذه الألقاب بعد موافقة كبار الفقهاء ثم غضب الخليفة من جلال الدولة حين تطلع لأن تكون له «الجباية» والجوالى، وبلغ من غضب القائم بأمر الله أن هدد بأنه سوف يمنع القضاة من القضاء بين الناس، ومنع الشهود من الشهادة، وأمر الفقهاء بترك الفتوى سنة ٤٣٤هـ، واصطدم الخليفة بمشكلة فى العام التالى بعد

اعتراف بنى زيرى بسلطان بنى العباس فى أفريقية وكانوا من قبل موالين للفاطميين وبعد خروج حلب عن طاعة العبيديين فى مصر، أما مشكلته من ناحية السلاجقة فتتمثل فى استيلاء طغرل بك على مدينة الرىّ سنة ٤٣٥هـ، وأرسل الخليفة إليه رسوله الفقيه الماوردى، ويختلف المؤرخون اختلافاً كبيراً حول الغرض من هذه السفارة وقد استطاع طغرل ب الاستيلاء على أصفهان وزحف حتى اقترب من حدود العراق، وتعقدت الأمور من جراء القتال الذى شب بين السنة والشيعة.

ورأى الخليفة أن تلقيبه لطغرل بك بمولى أمير المؤمنين لا يمنعه من لومه على تخريبه البلد الذى فتحه حديثا، على أن السياسة التى انتهجها الخليفة من التوازن بين الأمير البويهى والأمير السلجوقى قد تعرضت لأحداث مختلفة، فكان صوت جلال الدولة سنة ٤٣٥هـ محققا لمطامع أبى كاليجار.

ولما أخذ الأمير البساسيرى فى اتهام وزير الخليفة ابن المسلمة باستدعاء السلاجقة للدفاع عن الخلافة رماه الوزير بأنه عميل للفاطميين، ويقول فريق من المؤرخين إن الخليفة استنجد بطغرل بكا ويقول آخرون بل الذى استنجد به وزيره ابن المسلمة، ولما كان ختام رمضان ٤٤٧هـ دخل طغرل بك بغداد وإن ادعى أنه يمر بها فقط، ودعى له فى الخطبة بجامع بغداد، ولم تنقض بضعة أيام إلاّ واستقر طغرل بك فى القصر ولقبه الخليفة بركن الدين وشاهنشاه، وزوجه الخليفة رغم أنفه بابنته ثم تلقاه الخليفة بعد ذلك بعامين ولقبه بملك المشارق والمغارب وعهد إليه بجميع البلاد التى يحكمها الخلفاء الفاطميون.

وثبتت ثورة البساسيرى ٤٥٠هـ ونجح الثائر بضعة أشهر فى جعل الخطبة باسم الخليفة الفاطمى فى الوقت الذى كان فيه طغرل بك مشغولا فى إيران بإخماد ثورة أضرمها أخوه، وأخرَج الخليفة القائم بأمر الله إلى عانة وظل بها مدة عام تقريبا وفى أثناء ذلك كان الثائر يحاول مفاوضة طغرل بك الذى حاول البساسيرى استغلال وجود

الخليفة فى يده رهينة لمفاوضته وأخيرا تمكن طغرل بك من الاتصال بالأمير القائم على حراسه القائم بأمر الله فأطلق سراحه كما أن موت البساسيرى بعدئذ بقليل مكنه من ممارسته كسلطان تسلطا مرة أخرى، وحينئذ لم يعد الخليفة قادرا على ضرب أمير بآخر ووجد نفسه يواجه السلاطين السلاجقة كما كان يواجه من قبل الأمراء البويهيين.

واصطبغ حكم السلطان بصفة جديدة إذ كان لزواجه من ابنة الخليفة توجيه آخر، وأراد أن يصطحبها من بغداد رغم معارضة أبيها إلا أن موت طغرل بك يوم ٨ رمضان ٤٥٥هـ كان بداية عهد ساده الاضطهاد انشغل فيه ألب أرسلان بتصفية منافسه ومحاربة البيزنطيين وسهل القائم الأمور عليه بوقوفه فى وجه أطماع أمراء بنى عقيل ورفضه عرض الأمير الكردى هزار سب حاكم الأهواز وأظهر ألب أرسلان رغبته فى استمالة الخليفة اليه بإعادة ابنته إليه وقتله الكُندرى الوزير السابق لطغرل بك الذى اتهم بتدبيره مكيدة زواجها، وحينذاك لقب الخليفة ألب أرسلان بأمير الأمراء السلطان فى ربيع الثانى ٤٥٦هـ، ولم يعش قط فى بغداد ولكنه مات فى ربيع الأول بعد عشر سنوات من ذلك التاريخ، وجاء التعضيد من الخليفة لولده ملك شاه بن ألب أرسلان لكنه مالبث أن مات هو الآخر وتولى ولى عهده حفيده عبيد الله وسُمى بالمقتدى.

ولقد وضع أساس المدرسة النظامية سنة ٤٥٩هـ ووضعت تحت رعاية السلطان ذاته وكانت مهمتها نشر الفقه الشافعى ونزع عداء الحنابلة، وجدّت أحداث فى العاصمة من جراء ذلك لم يقدر السلطان على إخمادها.

ومجمل القول إن الخليفة القائم لم يستطع أن يعيد سلطان الخليفة أو يفرض المذهب الذى تضمنته الرسالة القادرية، على أن الذى دافع عن فكرة الخليفة إنما هو الماوردى وابن الفراء.

المصادر:

(١) من أهم المصادر التاريخية حوليات ابن الجوزى: المنتظم.

(٢) سبط بن الجوزى: مرآه الزمان، باريس. (غير مؤرخ).

(٣) ابن الأثير: أخبار الدولة، السلچوقية، لاهور ١٩٣٣.

(٤) ج. مقدسى: ابن عقيل، دمشق ١٩٦٣.

(٥) H. Busse: *Calif und Grosskönig, Beirut 1966.*

مها سيد معبد [د. سورديل D. Sourdel]

القائم بأمر الله الفاطمى

ثانى خلفاء الفاطميين ويثير اسمه ذكرى هزائم مريرة وكيف غطى عليه «راكب الحمار» أبو زيد، ولم يكن بالصورة التى تُرسم له فى الأذهان، فلقد مارس منذ صدر شبابه وقبل اعتلائه عرش الخلافة الأعمال العامة منذ أن عهد إليه أبوه بالمشاركة فى حكومة أفريقية. وقد هاجر مع أبيه المهدى إمام طائفة الإسماعيلية ولقى أهوالاً جساماً، إذ خرج معه فى عام ٢٨٩هـ/ ٨٩٢م من «سَلَمِّيه» بالشام إلى سجلماسة عاصمة بربر مدرار فى أقصى جزء من المغرب، ولما بلغ العشرين من عمره عين وليا للعهد فى عام ٢٩٩هـ/ ٩١٢م ليتولى الخلافة التى قامت على أنقاض إمارة الأغالبة ووجد نفسه على الفور ملزماً بالقيام بعدة مهام عسكرية منها قيادة جيوش الفاطميين إلى وسط المغرب وكان الخليفة المهدى قد سارع إلى وضع هذه الجيوش تحت إمرته لتوجيهها - فى حملتين - لمصر فى تتابع متلاحق فى عام ٣٠١ - ٣٠٢هـ ٩١٤ - ٩١٥م ثم حملة أخرى فى عام ٣٠٧-٣٠٩هـ / ٩١٩ -٩٢١م، فأكسبته الحملتان بعض الشهرة رغم أن الحصيلة النهائية لهما لم تحقق شيئا يذكر لسمعته كجندى، ومع هذا فقد أثبت وقت اعتلائه عرش الخلافة أنه قد صمد بالفعلِ للاختبار وقت أن كان وليا للعهد ووقت أن قام بقيادة العسكر، ولما أصبح القائم إماما ثم خليفة أخذ على نفسه أن يحكم مملكته القوية والمزدهرة والتى ورثها عن أبيه وأخذ يحكمها طبقا للقواعد التى أرساها والده وسار على نفس النهج فى تطبيق سياسة التصدى

للعباسيين والأمويين فى أسبانيا على السواء وقد نعمت إفريقية بالسلام فى القسط الأكبر من فترة حكمه وإن كان المؤرخون قد لزموا إزاءها الصمت وأبرزوا بصفة خاصة الأحداث الدامية والثورات إلى أن ظهر تهديد الخوارج الذى جعل العامين الأخيرين من فترة حكمه فترة حالكة - ومحال أن نقتفى أثر حياة القائم وإنجازاته إلا إذا تعرضنا بإيجاز لمسألة شائكة تتعلق بأسلافه - لقد قدم لنا برنارد لويس - بناء على دراسة مقارنة للمصادر الإسماعيلية وأهل السنة - تفسيرا يتسم بالأصالة أساسه فكرة «الأبوة الروحية» ونظرية الإمام المستقر «ومستودع الإمامة» إذ ترى هذه النظرية أنه كان ثمة إمامة حقيقية بعد وفاة إسماعيل وهى تنحدر من الحسين وإمامة انحدرت بوصية من ميمون القداح، أما الأمامة الأولى فينتهى تسلسلها عند القائم، وأما الإمامة الوصية فينتهى تسلسلها عند المهدى أول خليفة فاطمى، ويدلل «ب. لويس» على أن الإمام الموصى هو وحده الأب الروحى للقائم أى الإمام المستقر الذى سلمت له الإمامة التى كان وصيا عليها، وبذلك كان القائم هو أول خليفة فاطمى حقيقى، ويمكن تتبع النسب الفاطمى بدءا من القائم وحتى فاطمة عبر ابنها الحسين، ورغم نقد البعض لهذه الفكرة التى قدمها لويس إلا أنها ظلت تحظى بالاهتمام ذلك لأن فكرة الاستدعاء تتطابق مع حقيقة واقعة وهى أن المذابح التى أوقعها العباسيون بكل شخص يشتم منه اعتناق الفكر الفاطمى أجبرتهم على اللجوء إلى اتباع أسلوب العمل السرى، وأن يودعوا الإمامة - فى أثناء فترة الاحتجاب أو «الستر» - فى أوصيائهم أو المستودع» أو الحجة» ولقد خلف المهدى بعد مماته - موقفا حرجا فى أقصى المغرب نتج عن تغير كامل ومفاجئ طرأ على موقف حاكم مكناسة موسى بن أبى العافية حيث نقل ولاءه الى بنى أمية فى أسبانيا - لذلك جرد القائم عقب اعتلائه عرش الخلافة - حملة لاستعادة سلطته فى مراكش واستئصال شأفة نفوذ خصمه الناصر الأموى، وقد عبر الجيش الفاطمى بقيادة ميسور الخادم، المغرب دفعة واحدة ووصل مدينة فاس وفى

الوقت نفسه انقض ضابط آخر من ضباط القائم هو المولى «صندل» على «نكور» واستولى عليها وقتل حاكمها الصالحى فى شوال ٣٢٤هـ/ سبتمبر ٩٣٦م، ثم انضم إلى ميسور خارج أسوار مدينة فاس التى كانت وقتئذ تحت الحصار واستسلمت المدينة فى نهاية الأمور وأعاد القائد الفاطمى توطيد سلطة بنى محمد الإدريسى قبل رجوعه منتصرا إلى إفريقية، وقد ظل القائد على ولائه للفاطميين ومن أجل كبح جماح قبائل البربر المعادية والتى كانت قد استقرت فى المناطق الواقعة على حدود مملكته اتخذ القائم عدة خطوات نحو تدعيم سلطة على بن حمدون وهو عربى من أصل جذامى وحاكم مدينة «مصيلة» لكى تمتد سلطته حتى أراضى كملان الذى انتقل خلال الحملة على أفريقية نحو الجنوب الشرقى من القيروان - ولكى يقف فى مواجهة مغراوة وهم فرع ذو نفوذ من قبيلة زناتة تحالف مع صنهاجة قبيلة زيرى بن مناد الذى ساعده على إقامة مدينة «أشير» فى عام ٣٢٤هـ / ٩٣٦م فى قلب جبال أطلس الجزائرية وأمكن على وجه السرعة أخضاع هوارة الذين هم من إقليم طرابلس والذين كانوا قد تمردوا بقيادة ابن طالوت القرشى الذى ادعى الأمامة زوراً وما إن استعاد القائم توطيد سلطانه فى المنطقة من مملكته حتى بدأ يفكر فى استئناف حملته ضد العباسيين فى إقليم مصر وتقول وثائق عام ٣٢٣هـ / ٩٣٥م إن هذه الحملة الموجهة ضد مصر قد نظمها فيما بعد المهدى نفسه وذلك قبل وفاته مباشرة. والواقع أن القائم كان قد عزم - بمجرد توليه عرش الخلافة - على استخدام القوات المتمركزة فى قاعدة برقة مع تدعيمها بعناصر من إفريقية للهجوم على مصر حيث سبق له أن ذاق مرارة الهزيمة مرتين متتابعتين ويقرر الكندى بصورة قاطعة أنه فى ظل حكم القائم تمت الإغارة على مصر لثالث مرة ولكن دون نجاح. فقد جاء الهجوم الفاطمى فى هذه المرة فى لحظة غير مواتية، فقد ثار قائد الأسطول «على بن بدر» ضد الحاكم الإخشيدى محمد بن طغج وهرب قائد الحامية إلى برقة وأعلنوا طاعتهم للقائم وانخرطوا فى سلك خدمته، وقد أرسل

القائم ـ لتدعيمهم ـ قوات بقيادة مولاه وعتيقه زيدان ـ وضابط من رجاله يعرف باسم عامر ويلقب بالمجنون، وقد احتل الكتاميون الإسكندرية فى ٦ جمادى الأولى ٣٢٤هـ/ أبريل ٩٣٦م، ولكن رد فعل ابن طغج كان سريعا إذ نجح فى تحرير المدينة وأجبر القوات الفاطمية على الانسحاب نحو برقة، وكان القائم قد عزم فى العام الذى اعتلى فيه عرش الخلافة على أن يستأنف العمليات البحرية ضد المسيحيين ولذلك خرجت قوة بحرية قوية مكونة من عشرين مركباً تحت قيادة ضابط عربى من جند طرابلس هو يعقوب بن اسحق بن الورد، غادرت المهدية فى ٧ رجب ٣٢٢هـ ـ ٢٣ يونية ٩٣٤م وأبحرت نحو إيطاليا واعترض يعقوب عددا من مراكب المسيحيين التجارية وهى فى طريقها من أسبانيا وتعقبها حتى بلغت جنوة فاستولى عليها رجاله بعد حصار عنيف. وبعد أن نهب أمير البحر الفاطمى البلد واستولى على كثير من الغنائم، أبحر نحو المهدية فى ٢٥رمضان ٣٢٣هـ/ ٢٨ أغسطس ٩٣٥م وبالإضافة إلى هذا الهجوم حاول القائم تكثيف الجهاد ضد الأراضى البيزنطية الواقعة فى شرق جزيرتى صقلية وقلهورية، وأرسل إلى بالرمو حاكما جديدا هو خليل بن اسحق شقيق أمير البحر يعقوب وهو شاعر موهوب وكان من أقرب قواده إليه، وقد أخضع الجزيرة لحكم يتسم بالإرهاب اكتسب خليل فى السنوات من ٣٢٥هـ/ ٩٣٧م إلى ٣٢٩هـ/ ٩٤١م أى لمدة أربع سنوات سمعة سيئة بسبب الطغيان الذى مارسه على المسلمين والمسيحيين على السواء وقد اضطرت بعض العناصر العربية التى سبق لها أن استوطنت الجزيرة فى ظل الأغالبة إلى الفرار إلى المنطقة المسيحية واضطر بعضهم إلى اعتناق النصرانية، وقد نزعت الأراضى من المواطنين الصقليين، واضطروا إلى التوطن فى الأماكن الحصينة الواقعة على حدود المناطق المسيحية، وأحرقت السجلات المساحية فأصبح من المستحيل التحقق من الضرائب المفروضة على الأرض فى بعض المناطق مثل أجريجنتو، ولقد أظهر القائم فور اعتلائه السلطة شغفا خاصا بزيادة قوته العسكرية وتدعيم

سلطتـه داخل مملـكتـه، ولهـذا السـبب أصبحت السياسة الداخلية الجديدة التى اتبعـها الحكام الجدد فى حكم إفريقـية أشد قسوة منذ بداية حكمه. إذ يبدو أن هذا البلـد ـ فى ظل حكم القـائم ـ قـد عـانى مـن فـرض الضـرائب البـاهظة والاضطهاد الدينى ـ ولذلك كانت التربة صـالحة لظهـور تحـركـات من ناحيـة الخـوارج لإثارة الـشـعـور العـام فى الأوراس وقسطيلية إلا أن موقف القائم من هذه الإثارة كان سلبيا إلى حد يبعث على الدهشـة، فـقـد سمح للـتمـرد أن تتأصل جذوره وسط القبائل المعادية له فى أوراس والتـى لم تسـتطـع كـبح جمـاحها الحامـية المتمركـزة فى بجاية والتزم بسياسة دفـاعية ثابتة إزاء تدفق قبائل البربر عـبر وادى عويد ملج تحت قـيـادة كـبـيـرهم أبى يـزيد النكارى واسـتولوا على كـثـير من المواقع مـثل مـرماجَنّه و«لاريـبوس» وذلك فى عـام ٣٣٢هـ/ ٩٤٤م، لقد افتقد رد فعله إلى الحركة وبعد النظر على السواء رغم ما كـان تحت يده من أعـداد كـبـيـرة من العـسكر (٧٠,٠٠٠ رجـل كـمـا يقـول النعمان) مجهزين بالعـتاد تجهيزا جيدا ومنظمين تنظيمـا عاليا ـ وبدلا من شن هجوم شرس ضد العـدو مباشرة تبنى فكرة ضارة مـفادها توزيع قـواته على نقاط اسـتراتيجـية مخـتلفة، فى الوقت الذى ترك فـيـه حريـة الحركـة للعـدو فـيأخـذ بزمام المبـادأة فى العمليـات ـ وبهـذه الطريقـة أخذت مـجـموعـة من القوات بقـيادة المولى بشرى مواضـعها وأخرى فى القيـروان تحت قيادة خليل ابن اسـحـق، وثالثـة على الـطريق بين قيروان ومهدية بقـيادة المولى ميسور ـ ولم يجد أبو يزيد أية صعوبة فى إلحاق الهزيمة بكل خصم من خصومه الثلاثة كل على حدة ـ وبدأ فى جـمادى الأولى ٣٣٣هـ/ ينـاير ٩٤٥م فى حـصـار العاصـمة المهديـة إلا أن القائم نجح فى استنهاض مقاومـة شرسة لمواجهة أبى فى ذلك المعـقل البـحـرى. وتم صـد الهـجـمات التى شنـها المتـمـردون عند أبواب المهـدية التى ظلت صـامـدة رغم شدة الحصار، وأخيرا تـبخرت حماسة المتـمردين وعـادت كـثـيـر من الكتـائب القبليـة إلى مواقعها فى الجـبال لأنه لم يتبق شئ فى إفـريقية يغنمـونه وكانت القـوات الفـاطميـة تواظب على الـقيـام

بغارات متكررة من خارج تونس وسوسة على وجه الخصوص، كما شنت غارات على مؤخرة جيش أبى يزيد ولم يعد يشكل تهديدا للعاصمة وما إن وافت المنية القائم فى شوال ٣٢٤هـ/ مايو ٩٤٦م حتى حانت الفرصة لابنه وخليفته إسماعيل الذى لقب بالمنصور فيما بعد لكى يتولى قيادة الحرب وأنفق شهورا عديدة لسحق الثورة.

المصادر:

المصادرالأساسية لهذه المادة إسماعيلية مثل:

(١) القاضى نعمان: المجالس والمسايرات.

(٢) المؤلف نفسه: افتتاح الدعوة، طبعة وداد القاضى، بيروت ١٩٧٠.

(٣) عزيزى أبو على منصور: سيرة الأستاذ جوذر، طبعة كامل حسين وعبدالهادى شعيرة، القاهرة ١٩٢٤.

(٤) يمانى محمد بن محمد: سيرة جعفر الحاجب.

(٥) إدريس عماد الدين: عيون الأخبار.

ومن الأعمال التى تحدثت عن الإسماعيلية.

(١) B. Lewis: *The Origins of Ismailism. A Study of the historial background of the Fatimid caliphate, Cambridge, 1940.*

وهى ترجمة لكتاب أصول الإسماعيلية بالعربية، القاهرة ١٩٤٧.

ومن المصادر السنية انظر:

(١) الكندى: ولاة مصر، بيروت ١٩٢٩.

(٢) المقريزى: اتعاظ الحنفاء، القاهرة ١٩٤٨.

د. حسن حبشى [دكروى F. Dachraoui]

قابس

قابس (أو جابس) مدينة بتونس تطل على الخليج المسمًّى بالإسم نفسه وتبعد عن جنوب تونس بأربعمائة

وأربعة كيلو مترات، وعن قفسة أو «جفسة» بمائة وخمسين، ويبلغ تعداد سكانها أربعين ألف نسمة منهم ألفان ومائتان من الأوربيين، وقد قسمت مدينة قابس منذ سنة ١٩٥٧م إلى أربعة نواح، واجتاحت السيول المدمرة ناحيتى «منزل» و«جارة» منها فى عامى ١٩٥٩م و١٩٦٢م لكن أمكن السيطرة على هذه السيول اليوم بشق قناة تأخذ مياهها الى البحر مباشرة.

وتحتوى واحة قابس على ١٤,٠٠,٠٠٠ شجرة منها ٤٧٪ تنتج تمرا متوسط النوعية، ويليها تبعاً للأهمية أشجار الرمان وعددها ١٠٧٠٠٠ تثمر أحلى أنواع الرمان الذى يعد المحصول الثانى فى الأهمية. وقد نجحت زراعة الزيتون فى بعض المناطق من قابس كما تزرع بها الغلال ولكن بكميات ضئيلة فى الأراضى الخصبة وكذلك الأعلاف لاسيما البرسيم الحجازى والطباق والحناء والاسبراجوس، وتربى الحيوانات للاستهلاك المحلى وللحصول على مزيد طفيف فى الدخل، أما المياه الساحلية فضحلة وبها وفرة من الاسكاك لكن لم تستغل بعد. وقد اتسعت رقعة الواحة بفضل الرى أما المياه الجوفية فقد أوشكت على النفاذ. وقد اختيرت قابس حديثا كمركز متطور لجنوب تونس وأعد الميناء ليسع السفن ذات الخمسين الف طن، وتأسست شركة لصناعة المخصبات كما مد خط أنبوب غاز يربط البلد بحقول البرمة. وقد عملت الحرف والسياحة على تشغيل الأيدى العاملة وينتظر لها مزيد من التقدم.

قابس تاريخيا: قابس هى الرسم العربى لمدينة عرفت قديما باسم Ta-capas وكانت عامرة بالسكان منذ العصر اليلوتى، ويستدل على ذلك من كثير من آثارها الباقية، ثم جاء بعدها الفينيقيون الذين يحتمل أنهم كانوا أول من أقام بها سوقا تجاريا اختص بالمتاجرة مع نوميديا عبر الصحراء، وقد أصبحت هذه السوق ميناء قرطاجينيا قبل أن يتحول الى مستعمرة رومانية، ويصبح تاريخ قابس منذ ذلك الحين واضح المعالم. ولقد بدأ تطور الإقليم منذ عهد طيبريوس (١٤ ـ ٣٧م)

فارتبط قابس (أو Tacapcs كما كانت تسمى) بقرطاجنة عبر الطريق الساحلى الرئيسى، وتم فتح طريق حربى يربط قابس «بتليت» وحيدرة التى كان يرابط بها الجيش الثالث، وتطورت المدينة إلى الأمام بفضل مجهودات القرطاجينيين التى بذلوها منذ وقت بعيد وبسبب هذه الشبكة من الطرق التى زادت من نشاط الميناء وكثرة المياه المتدفقة وانتشار السلام.

كما أصبحت قابس فى العهد المسيحى مركز أسقفية، ومن ذلك فلم يتم تحصينها إلا فى وقت متأخر نسبيا إذ ظلت - كما يقول المؤرخ شال ديل - حتى منتصف القرن السادس على الأقل «خالية من التحصينات» ولم يكن يقيها شر الهجوم عليها سوى ناحية حصينة تعترض طريق الغزو، أعنى بذلك المضيق الواقع بين الساحل وبين شط الفجيج، والذى يربط المركز البيزنطى الحربى بليبيا، وهو الموضع الذى شاهد الهزيمة الساحقة التى نزلت بالقوات البيزنطية على يد قبيلة «استريس» وليس من شك فى أنه بعد هذه الهزيمة تم تشييد سور حول قابس ظل موجودا حتى القرن السادس عشر على الأقل وقد اندثرت من البلد اليوم كل آثار ماضيها القديم، أو بقول أدق لم يبق إلا أطلال من السد الرومانى وعدة أعمدة ومقرنصات أدخلت فى مسجد سيدى ادريس لو فى مزار سيدى بلبابة، وبعض آثار أقل من هذه أهمية استعملت فى المبانى التى شيدت بالأحياء القديمة.

ولايزال الغموض يعتور الظروف التى أدت إلى دخول قابس الاسلام وإن كان الوزير السراج يؤكد فى كتابه الحلل عبدالله بن يعد لم يحاصر البلدة أثناء غزوه للإقليم البيزنطى سنة ٢٧هـ (٦٤٧م) مما يرجح الرأى القائل بأن الاستيلاء عليها تم فى وقت متأخر أثناء حملات معاوية بن حديج أو خليفته عقبة بن نافع (أعنى بين عامى ٤٠ و٥٠ هجرية (٦٥٤ - ٦٧٠م) ثم جلا المسلمون عنها بعد مقتل عقبة بن نافع عام ٦٤هـ (= ٦٨٤م) فاستعمل الغالب «كسيلة» القيروان قاعدة له ومد سلطانه كما يقول ابن عبد الحكم فى

كتابه الفتوح على جميع النواحى المجاورة بما فيها بوابة قابس التى تمكنت قوات الكاهنة من خلالها سنة ٧٤ هـ من طرد قوات حسن بن النعمان واستردادها، ومع ذلك فإن ابن النعمان استطاع أن يدخل من جديد وبعد بضع سنوات من هذه البوابة ذاتها. وأصبحت قاس منذ ذلك الحين ـ وإلى الأبد ـ بلدة اسلامية ولكنها لم تسلم من ان تمتد اليها يد الدمار على أيدى الخوارج الذين اجتاحوا كل افريقية فيما بين عامى ١٢٢، ١٥٥هـ (= ٧٤٠ ـ ٧٧٢م) واستولى عليها سنة ١٢٣هـ عكاشة بن أيوب الفزارى الزناتى (وكان من الصفرية) وهدد القيروان قبل أن تلحق به الهزيمة فيقتل عام ١٢٥هـ، ثم سقطت قابس مرة ثانية فى أيدى الخوارج الاباضية بعد بضع سنوات أيام حكم عبد الرحمن بن حبيب كما تمت سنة ١٣١هـ هزيمة الثائر اسماعيل بن زياد النفوسى ولقى مصرعه. غير أن اغتيال عبدالرحمن بن حبيب (١٣٧هـ = ٧٥٥م) كان إيذانا باندلاع فتن جديدة وثورة قادها الخوارج كانت البلدة أثناءها كـ تتداولها ايدى الفئات المتنازعة، حتى تمكن أبو الخطاب (وكان من الأباضية) من الاستيلاء عليها فى مستهل ١٤١هـ (= ٧٥٨م) ثم حررها منه ابن الأشعث عام ١٤٤هـ = ٧٦١م لتضيع مرة أخرى إلى أن تمكن أخيرا يزيد بن حاتم المهلبى (مؤسس اسرة بنى المهلب) من دخولها يوم العشرين من جمادى الأولى ١٥٥هـ (= ٢٨ أبريل ٧٧٢م) فكان ذلك إيذانا بتوقف سفك الدماء لمدة ربع قرن الزمان بعد ما عاناه الإقليم من أحداث القتل التى ظلت مستمرة لبضعة عقود.

وصارت قابس زمن الأغالبة أهم بلد فى الناحية ومركز الحاكم ويشير الشماخى فى كتابه السير الى وجود عامل للإمام عبد الوهاب (١٦٨ ـ ٢٠٨هـ = ٧٨٤ ـ ٨٢٣م) مما يشير إلى أن البلدة كانت من المملكة الرسمية، لكن الواقع أن هذا «العامل» لم يكن سوى جابى ضرائب يمد فى الخفاء «صدقات» الأباضيين فى تاهرت لأننا نعرف على وجه التأكيد أن البلدة كانت خلال القرن الثالث الهجرى تعتمد كليا

على إدارة القيروان السياسية، وكان ذلك عهد سلام لقابس إلا ما كان من إنزال إبراهيم الثانى الهزيمة بالأباضيين من أهل نفوسة الذين كانوا خطراً كبيراً يهدد قابس التى انتقلت فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) إلى أيدى الفاطميين فعهدوا بحكمها الى بنى لقمان من أهل كتامة الذين خلد الشعراء ما كانوا عليه من كرم فنظموا فيهم كثير من أشعار المديح لكن يلاحظ أن عهد الزيريين كان أقل هدوءا فقد بدأ بثورة اضرمها الخوارج سنة ٣٦١هـ (= ٩٧٢م) حاصروا فيها البلدة وخربوا ضواحيها وحينذاك حاول الخليفة الفاطمى (٣٨٦ ـ ٤١١هـ = ٩٩٦ ـ ١٠٢٠م) نزع كل من قابس وطرابلس من أيدى الزيريين، ولكن محاولاته هذه باءت بالفشل، فتولى حكم قابس من الزيريين بنو عامر ثم اخ لباديس (٣٨٦ ـ ٤٠٦هـ = ٩٩٦ ـ ١٠١٦م) اسمه ابراهيم فلما مات إبراهيم خلفه المنصور بن مواس ثم كان ابن «ولمية». على أن آخر وال استعمله المعز لدين الله الفاطمى ٤٠٧ ـ ٤٦٤هـ == ١٠١٦ ـ ١٠٦٢) كان ابن ولمية، ثم خرجت البلدة بعد ذلك من أيدى الزيريين على أنه وقعت كارثة فى نفس الناحية سنة ٤٤٣هـ (= ١٠٥٢م) أدت إلى سقوط إفريقية فى أيدى بنى هلال لكن يجب أن نشير إلى أن الأخيرين لم يلحقوا الخراب بالمدينة التى كانت محاطة بسور متين ولا بالواحة رغم أنها لم تكن محصنة.

ولا بد أنه قد أمكن الوصول إلى شئ من التفهم بين المهاجمين وبين والى البلد يقضى بتقديم بعض المال الى الوالى. كما أن بعض أفراد الاسرة الزيرية كانوا معرضين لأشد الأخطار لجأوا جهرا الى المدينة ويرجع الفضل فى ذلك الى الحماية التى بسطها عليهم مؤنس بن يحيى الرياحى. ولم تسرع قابس فى لحظتها الى قطع العلاقات بالمهدية لكن حدث فى سنة ٤٥٤هـ (= ١٠٦٢م) أن غضب الوالى المعز بن محمد بن ولمية من سوء مالقيه إخوته ابراهيم والقاضى على يد الأمير الزيرى فأعلن بتدبير مع القاضى استقلاله لكن تحت حماية (مؤنس بن يحيى، وكان هذا العمل كما يقول التيجانى فى رحلته

مقدمة لاحتلال الهلاليين للمدينة، وقد خلف ابراهيم أباه ثم جاء دور القاضى فقتله أهالى قابس لما كان عليه من الاستبداد «وقد أدى اغتياله إلى نقل السلطة إلى بنى جامع الذين تحالفوا مع بنى هلال عن طريق الدهمانيين، ونعلم أن الخليفة الفاطمى المستنصر (٤٢٧ - ٤٨٧هـ) جعل طرابلس من نصيب جماعة «زغبة» الذين قبعوا بطربلس، وقام أحد الدهمانيين الرياحين واسمه مكى بن كامل بن جامع فاسس دولته فى قابس بعد أن تخلص من أخ لمبير تميم اسمه عمر بن المعز كان ثوار قابس قد جعلوا السلطة فى يده، وخلف مكى ابنه راف ثم رشيد بن كامل بن جامع أولاً (حوالى سنة ٥١٥هـ) ثم جاء بعد فترة قصيرة من حكم المولى يوسف بن رشيد وأخيرا مدافع بن رشيد ولقد ظل تاريخ قابس منذ منتصف القرن الخامس للهجرة (الحادى عشر الميلادى) الى منتصف القرن التالى له (وهى فترة الولايات المستقلين وأشراف بنى جامع المباشر) سلسلة متصلة من الاضطرابات فشبت فى الداخل مؤامرات وصرعات لأخذ السلطة لكنها لم تتمخض عن فائدة. أما من الناحية الخارجية فقد عانت قابس من جراء سياسة التوسع التى انتهجها نرمان صقلية الذين كانوا يبذلون قصارى جهدهم للسيطرة على ساحل افريقية وعلى الرغم من تعدد مرات الحصار التى كابدتها قابس (وانتهت بالفشل كحصار ٤٧٤هـ / ١٠٨١م و٤٧٩هـ /١٠٨٦م وحصار ٤٨٦هـ / ١٠٩٣م و٥١١هـ / ١١١٧م) إلا أن خلفاء المعز استطاعوا استردادها وإن كان هذا الاسترداد لفترات قصيرة كالذى حدث سنة ٤٨٩هـ (١٠٩٥ / ١٠٩٦م) و٥٤٢هـ (١١٤٧م) ثم أرادت المدينة مقاومة خلفاء المعز هؤلاء فجاهرت بانتهاج سياسة عدوانية صريحة إذ رحبت بأعدائه وأرسلت جندها إما على حدة أو مع الحلفاء لغزو عاصمتهم كما حدث فى سنوات ٤٧٦ - و٤٩٣، ١١٥هـ (= ١٠٨٣ - ٤ و١٠٩٩ - ١١٠٠، و١١١٧ - ٨م) وقامت قابس فى معارضتها لخلفاء المعز بالتحالف مع بنى هلال ونرمان روجر الثانى الذى أرسل لحاكم قابس (بناء على التماسه) تقليدا صريحا بحكم قابس

كما أهداه بعض الأوسمة النصرانية وعين خلفا له محمد بن رشيد بعد احتلال المهدية الذى تم سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨م) واحتلال جميع الساحل وعلى الرغم من كل هذه الصراعات إلا أن البلدة لم تضار كثيرا بل أنها عمرت بقصر جميل عرف بقصر العروسين وكان ابن ولمبة قد شرع فى تشييده ثم اتمه رافع ونسب اليه. على أنه ينبغى أن نذكر فى ذا المجال ان رشيدا سك عملة باسمه هو ذاته، وكان هذا العمل من جانبه مظهرا من مظاهر تأكيد استقلاله.

كان مجيء الموحدين إيذانا بنهاية عصر الاستقلال الذى كانت قابس فى الواقع قد فقده منذ سنة ٥٤١هـ (= ١١٤٦م) حين قبلت أن تدخل تحت سيطرة النرمنديين. ولقد استولى أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن على فى عام ٥٥٤هـ (== ١١٥٨م) على مدينة قابس عقب قيامها فى السنة الماضية ضد النرمان. ولقد استمر عهد السلام الذى تمتعت به إثر ذلك لمدة عقود قليلة إذ سرعان ما وقعت فريسة صراع بين الموحدين وبين عدوين كانا يتحالفان تارة ويتخاصمان تارة أخرى، آما أحد هذين الحليفين فقراقوش والى طرابلس وأما الآخر فبنو غانية، ومن ثم صار لزاما على المنصور (٥٨٠ - ٥٩٦هـ = ١١٨٤ - ١١٩٩م) أن يتدخل شخصيا فى افريقية منذ أن رأى الخطر يهدده بأنه موشك على فقدها وتمكن بفضل انتصاره سنة ٥٨٣هـ (=١١٨٧/٨م) من أن يسترد البلد الذى حوله قراقوش (بتحالف مع بنى غانية) إلى قاعدة حصينة كما استطاع قراقوش أن يثبت أقدامه هنا مرة أخرى. غير أنه مالبث أن شجب تحالفه السابق مع بنى غانية مما أدى إلى ضياع البلد منه وانتقاله الى أيدى الموحدين الذين استغلوا الظروف الراهنة إذ كان يحيى بن غانية قد نجح فى هزيمة قراقوش وتملك طرابلس ثم مضى فحاصر قابس سنة ٥٩١هـ (١١٩٥م) ودفعته الرغبة فى ارغامها على الاستسلام الى تخريب الواحة التى يقال إنه قطع كل نخيلها غير واحدة تركها لتكون علامة تدل على المكان، وما كاد يحرز النصر حتى جعل قابس

عـاصــمـة له وبسط نفــوذه على كل افريقية بما فى ذلك تونس التى سبق له الاســتــيـلاء عـليــهـا سـنة ٦٠٠هــ (=١٢٠٣م) وبذلك أصبح لـزامـاً على الناصــر الذى حكـم من ٥٩٦هــ حـتى ٦٠٩ (= ١١٩٩ ـ ١٢١٣م) أن يعــيـد فتح كل القـسم الشرقى من هذه المملكة فحـارب يحيى بن غانية وهزمــه هزيمة نكراء قـرب قـابس فى ربيع الأول سنة ٦٠٢هــ (أكـتوبـر ١٠٢٥م) واسـتـولى على البلـدة مـرة ثانيـة لكنـهـا آلت فى النهاية إلى قـبضة الموحـدين الذين كان حكمهم لافـريقية مـشرفا على نهـايته، ذلك أن أبـا زكــريـا يحـــيى (٦٢٥ ـ ٦٤٧هــ = ١٢٢٨ ـ ١٢٤٩م) مـؤسس الأسرة الحفصيـة كان على قابس حين اسـتـعـمله الخليـفـة المأمـون (٦٢٤ ـ ٦٢٩هــ = ١٢٢٧ ـ ١٢٣٢م) واليا على كل افريقية فنجح بـفضل المساعدة التى أمده بها عبد الملك بن مكى (اقوى ملاك الأراضى نفوذاً فى البلد) فى اغـتصاب تونس من يد أخـيـه الذى كان قـد خلع من الحكم، وكان هذا علامة فارقة تؤرخ مساعدة الحظ فى ظهور نجم بنى مكى الذين استطاعـوا فيمـا بين سنتى ٦٨١ و٧٩٦هـــــ (= ١٢٨٢ - ١٣٦٤م) أن يجعلوا ما كان من أسرة صغيرة محلية مستقلة: أسرة مسـتقلة تمام الاستقلال وكان أقوى رجلين بها هما عبد الملك بن مكى واخـوه الذى كــان حـاكـمـا على «جربة» فـاستطاع أن يـمد نفوذه مـنها حتى طرابلس، وكان الأخـوان من قبيلة لواته ويهـتـمـان بالعلم حـتى نعت كل منهما بالفقيه كما كانا داهيتين إذ نجحا فى كــثــيــر مـن الحـــالات فى ترك بصماتهما على سياسة بنى حفص التى ساهما فيها مساهمــة فعالة استخدماها فيما بعد فيمـا عاد عليهما بالنفع، وفتح عـبـد الملك فى رجب ٦٨١هــ (اكـتـوبر ١٢٨٢م) أبواب البلدة للطاغـية ابن أبى عـمارة (١٢٨٢ ـ ١٢٨٤م) وسـاعـداه على تولى أمورهـا وعرشـهـا ويقال إنه أراد الاعتراف بفضلهما عليه فأنعم على عبدالملك بجميع الجوارى اللائى كن فى قصــر السلطان السابق واخـتاره وزيرا له مع منحه صلاحيات مالية كبيرة لكن حكم ابن أبى عمارة لـم يدم طويلا فعاد عبـدالملك الى اقطاعيـة قابس فـرد عليه الامير أبو زكريا بأن حاصرها فى سنة ١٢٨٦م وقطع كل ما بها من نخيل على

أن عبدالملك لم يبق طول هذه الفترة من الاضطرابات ساكتا بل مد يده بالمساعدة فى سنة ١٢٨٧م ـ ١٢٨٨م إلى الدعى ابن أبى دبوس ضد أبى حفص (٦٨٣ ـ ٦٩٢هـ = ١٢٨٤ ـ ١٢٩٣م) لكنه لم ينجح فى مساعدته ثم شجب سيطرة تونس (٦٩٣هـ) ليحق له المطالبة بما كان أجدر حفدة أبى زكريا يطالب بميراث أسلافه فيها وكان هذا الحفيد قد حاصر قابس سنة ١٢٨٦م على أنه ظهر فى عام ٧٣٢هـ (١٣٣٢م) مطالب جديد اسمه عبدالواحد اللحيانى فوجد منه عونا ضد أبى بكر (٧١٨ ـ ٧٤٧ هـ/ ١٣١٨ ـ ١٣٤٦م) وشاهدت السنوات التالية ذروة قوة بنى مكى الذين نجحوا أثناء خصومتهم للوزير الماكر ابن تفراجين فى مد رقعة حدودهم ودعم سلطاتهم أكثر من ذى قبل وزالت هيبتهم حتى أنه فى حوالى سنة ١٣٥٥م عقدت البندقية معهم (وعلى انفراد) معاهدة نفعتهم، ولما كانوا مستمرين فى عدائهم لتونس فقد ساعدوا أبا عنان المارينى فى حملته الثانية (٧٥٢ ـ ٧٥٧م = ٢٥٣هـ). على أنه بعد عدة عقود قليلة قام حكم أبى العباس (٧٧٢ ـ ٧٩٦هـ = ١٣٧١ ـ ١٣٧٤م) فكان نذيرا بنهاية استقلال جميع مدن الجنوب.

وفى ذى القعدة من عام ٧٨١ (فبراير ـ مارس ١٣٨٠م) أمكن أخذ المدينة وأقيم بها وال حفصى وهو يوسف بن الأبار، إلا أنه فى السنة التالية تمكن أحد حفدة عبدالملك بن مكى ويدعى عبد الوهاب من الاستيلاء على البلد لنفسه وقتل حاكمها وحاصرها أبوالعباس بشخصه سنة ٧٨٩هـ (= ١٣٨٧م) وأمر بقطع اشجار نخيلها ليرغمها على الاستسلام، ويقول ابن خلدون إن عمله هذا أتاح للبلد جوا أصح عما كان عليه من قبل، فلما استسلم عبدالوهاب سلم واحدا من أولاده الى الوالى الحفصى ليكون رهينة عنده، ثم زاد فدفع مبلغا من المال لكن حدث بعد أن اغتيل عبدالوهاب بسنة ٧٩٢هـ (١٣٩٠م) على يد عمه يحيى بن عبدالملك بن مكى الذى أعلن استقلاله غير أن البعض نجح فى تدبير مؤامرة سنة ٧٩٦هـ (= ١٣٩٣م) وسلموه إلى الوالى أبى حفص

الحفصى الذى أمر بقتله فكان هذا خاتمة دولة بنى مكى ونهاية استقلال قابس التى لا نعود نسمع عنها إلا القليل منذ ذلك الحين فقد جرى عليها ما جرى على بقية الجنوب من خروجها من تحت سلطان آخر الحفصيين الذين كانوا تحت الحماية الأسبانية قبل أن يدخلوا فى دائرة الأملاك التركية من بقية تونس التى أصبحت «باشليقا» (١٥٧٤م) وقام عثمان داى (الذى حكم من ١٥٩٠ ـ ١٦١٠م) ببذل جهود جبارة لإعادة السلام الى البلاد فأقام فى «جاران» مستوطنة للكولوغيين ونعنى بهم الجماعات التى من أصول مختلفة أى من الأبناء الذين هم نتاج زواج الترك بالنساء الوطنيات. ولقد قاست قابس أكثر من سواها من المدن الأخرى من الفوضى التى سبقت الاحتلال الفرنسى وذلك بسبب وقوعها على تخوم الصحراء، كما تزايد الضغط عليها من جانب البابا ومن جانب البدو الذين اعتادوا الاختفاء بالصحراء أو الالتجاء الى وراء الحدود الليبية حين يحسون باقتراب القوات النظامية منهم وعلى الرغم من عدم وجود قابس فى مركز العاصفة إلا إنها لم تسلم من أن يمسها الضرر من فتنة على بن غذاهم (١٨٦٤م) فقد تعرضت فى الواقع للنهب على يد الخازندار سنة ١٨٧٠.

ولما فرضت الحماية حدث شقاق بين جماعتين متنافستين حول ما يمكن اتخاذه حيال هذه الحماية إذ مال أهل «جارا» لقبولها على حين آثر أهل «منزل» مقاومتها، وكان من الصعب احتلال «منزل» فقد استغرق من ٢٤ يوليو ١٨٨١م الى نهاية نوفمبر بعد تحطيم جميع الاستحكامات وفى أثناء الحرب العالمية الثانية أقيم خط دفاع جنوب قابس ادى إلى قصف البلد بالمدافع قصفا عنيفا فعمها الدمار الشامل، ومع ذلك فلم تنج من احتلال الألمان لها يوم ١٩ نوفبر ١٩٤٢م، ثم عادت القوات البريطانية والفرنسية فاحتلتها يوم ٢٩ مارس ١٩٤٣م.

قابس جغرافيا: ربما كان أحسن تعريف لقابس هو أنها «واحة بحرية» ذاك أنها نعمت على مدى العصور المختلفة بالرخاء الذى نتج عن وفرة الرخاء بها ونشاط الحركة فى موانيها

التى هى المنفذ الطبيعى لسلع الصحراء، وقد وصفها «سترابون» ٥٨ق.م. ـ ٢٥م) بأنها «سوق كبيرة جداً يتم فيه بيع واستبدال سلع الأقاليم الصحراوية بالبضائع الواردة من «نوميديا». ويتكلم «بلينى» الصغير (٢٣ ـ ٧٩) عن نصيبها الكبير من مياه الرى التى تقسم بالتساوى بين الأهالى وهو نظام لايزال سائدا حتى اليوم. كما يتكلم عن وفرة منتجاتها الزراعية من التمر والزيتون والتين والرمان والكروم وأخيرا الحبوب والخضروات.

ولا نجد بعد ذلك تفاصيل جغرافية دقيقة عن قابس المسلمة حتى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) فنرى ابن خرداذبة المتوفى سنة ٢٧٢هـ (٨٨٥م) يكتفى بالإشارة اليها بقوله أنها مدينة الأفارقة والأعاجم «ويدل هذا التعبير على أن المقصود بلفظ الأفارقة فى عصر أحفاد الجبيكو رومان والبربر الذين اصطبغوا بالصيغة اللاتينية من النصارى والذين لازالوا يؤلفون الغالبية العظمى من السكان ومن المؤكد أن هؤلاء الأفارقة المشار إليهم بلفظ «الأعاجم» فتى اليعقوب المتوفى حوالى ٢٨٢ ـ ٢٩٢هـ (٨٩٥ ـ ٩٠٥م) كانوا يتألفون من العرب والبربر على السواء كما يشير نفس الكاتب مرة أخرى إلى أن قابس «بلدة هامة رخية تكثر فيها الزراعات والفواكه. ويذكر لنا ابن حوقل (من رجال منتصف القرن الرابع الهجرى = العاشر الميلادى (أنها كانت آهلة بالبربر، كما أنه يشير لأول مرة إلى طائفة من اليهود كانوا يؤدون ضريبة معينة (جزية) كما يلاحظ أيضا أن سكانها ليسوا من أهل المال الفائق والنظافة بل أنهم تعقد فيها الأسواق ويشير إلى كثرة ما تنتجه من الزيت والصوف والحرير الفاخر والجلود الناعمة الملمس والمعطرة التى تصدرها إلى جميع أنحاء المغرب.

ولكن المناطق الداخلية ـ للأسف ـ يسكنها الخوارج «اللصوص» الذين جرت عاداتهم على تخريب الناحية واشعال النيران بها، وكانت نفوسهم تنطوى على حسد لكل ما يملكه التجار والذميون». على أن المقدسى يقول عنها

فى ختام القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) أنها بلدة «أصغر من طرابلس» وأنها مشيدة من الحجر والطوب وأنها غنية بأشجار النخيل والتين الكروم والتفاح». ويذكر أن البربر «يقطنون المناطق الداخلية، ولأسوارها ثلاث بوابات».

أما الوصف الذى ذكره البكرى وهو الصف الذى طالما ردده الجغرافيون الذين جاءوا بعده فهو أكثر وصف تفصيلى لها ويرجع إلى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) حتى فى الوقت الذى كانت فيه البلدة تحت حكم «ابن ولمية «وحماية» مؤنس بن يحيى الهلالى، وكان ولايزال بها حينذاك سورها القديم المشيد من الحجر، كما يوجد خندق حول السور لحمايته حتى إذا ما تعرضت لأى خطر ملؤوه بالمياه ولقد شهدت قابس منذ عهد ابن حوقل اصلاحات جمة منها أنها أصبح تكتنفها فى الجنوب والشرق كثير من الضواحى والأسواق والفنادق مما يشير إلى نشاط تجارى عظيم وقد زانها جامع رائع حفلت بالحمامات العديدة.

على أن الشئ الوحيد الذى يشوه هذه الصورة هو ان مناخها لم يعد صحيا ولم يكن كذلك فى أول العهد بها ولكنه جاء نتيجة تحطيم طلسم. كما يقولون - كانوا قد عثروا عليه أثناء البحث عن كنز وليس من شك أن أسطورة الطلسم هذه تشير إلى هدم المبانى القديمة التى كانت موجودة وراء الأسوار على مرتفعات سيدى «بولبة» ذات الهواء الصحى وكان الداعى لإزالة هذه المبانى هو الرغبة فى تشييد الضواحى مكانها. فلما كانت خاتمة القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) نقلت الضاحية بعيدا عن الأسوار القديمة إلى حيث منطقة «جارة» الحالية وازدحمت بالسكان. ونستدل على ذلك من الأكثار من المساجد فى هذه الضاحية كمسجد سيدى إدريس وسيدى الحاج عمر ومسجد سيدى ابن عيسى الذى ينسبه المستشرق «ماسيه» إلى «بنى جامع» وقد لاحظنا من قبل أن بعض مخلفات المبانى الأثرية استعملت من جديد فى

هذه العمارة وأمثالها من العمائر المستحدثة منذ أن أخذ الناس (منذ منتصف القرن الخامس الهجرى = الحادى عشر الميلادى) يهجرون المدينة القديمة مما أدى فى النهاية إلى اختفائها تماما لتحل محلها الضواحى. ونستفيد مما يقوله البكرى أنه مازالت هناك تفرقة فى النظرة نحو السكان أعنى بين العرب والأفارقة مما يدل على أن الاندماج العرقى يكن قد تم، وكان الأهالى عرضة لسخريات كثيرة لا يكف صاحب المسالك عن إيرادها. كما أنه يشير إلى أن البيوت لم تكن مجهزة بالمراحيض وأن الغائط كان يستعمل فى تسميد الحقول، وكان البربر يعيشون فى «الأخصاص» لاسيما من كان منهم فى المناطق الداخلية، وكان هؤلاء البربر من قبائل لواتة ولمايا ونفوسة ومزاته وزواغة وزاولة وغيرها من الجماعات الصغيرة..

وتنتج واحة قابس كميات كبيرة من الموز وقصب السكر ومختلف أنواع الفاكهة التى ترسل منها أحمال ضخمة إلى القيروان. وتنفرد قابس من كل أفريقية بغاباتها الكثيرة من أشجار التوت مما أمكن معه انتاج الحرير الفاخر الذى يصدر بوفرة، وتؤكد لنا وثائق «الجنيزه» أن أفريقية كانت مصدرا كبيرا للحرير فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) وإن لم يعثر «جويتين» على أية إشارة فى هذه الوثائق إلى قابس.

ويخبرنا البكرى أن بناء البلد يمتاز بمنارة وصفت بأنها من العجائب، وتقصدها «السفن من كل أرجاء المعمورة». لكن لم يبق اليوم من برجها سوى موضعه على نشز من الأرض ولا يزال الناس يسمون هذا الموضع بالمنارة.

ولما كان منتصف القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) نرى الإدريسى يتكلم عرضا عن «الأفارقة» كلا ما لايشك معه أنهم لم يعودوا يكوّنون عنصرا هاما ومتميزا بين السكان، ويضيف الى ذلك قوله «إن الناس هنا ينقصهم حسن الذوق والأناقة، وإن كان هندامهم نظيفا «ويمتدح الإدريسى على وجه

الخصوصُ رطبها وعسل تمرها الذى يشبه عسل النحل ويحفظونه فى جرار ضخمة، كما كانت البلده تنتج فى أيامه الزيت الذى تصدر منه كميات كبيرة منه الى كل النواحى».

على أنه جرت بقابس تغييرات كثيرة فميناؤها الذى كان على حدّ قول البكرى شديد الإزدحام كاد أن يصبح مهجورا قَلَّ أن تطرقه السفن لضحالة مياهه كما أننا لا نرى أية إشارة إلى المنارة، وتدهورت صناعة الحرير وأصبحت قاصرة على قرية هى قرية «قصر السجة» وأما المصنوعات الجلدية التى امتدحها ابن حوقل والتى أمسك البكرى عن الإشارة إليها فكان حظها عكس ما سبقها إذ أصبحت نافقة السوق وتصدر إلى الخارج كميات ضخمة من إنتاجها. ولما أُستهل القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) نرى ياقوت لا يضيف جديدا إلى ما قاله البكرى ولكنه ينقل ما سبق حرفا بحرف، كما أن ابن الشباط (٦١٨ ـ ٦٨١هـ = ١٢٢١-١٢٨٢م) يصف قابس بأنها «مدينة كبيرة» ويقرر أن بها ثلاثة عناصر من السكان هم العرب والبربر والعجم أعنى الأفارقة، وكانت هذه آخر مرة ترد فيها الإشارة إلى تقسيم الأهالى من الناحية العرقية إلى ثلاثة أجناس. ولما مر البدرى بقابس فى طريقه إلى الحج فى نهاية القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) رسم لها صورة قبيحة جداً، إذ رأها «بلدة قذرة يتصاعد النتن منها ولا يغلبها فى هذه الناحية إلا ما عليه أهلها من الجهالة والكفر». أما ما تركه لنا التيجانى الذى قضى بها أربعة أيام فى منتصف جمادى الأولى ٧٠٦هـ (نهاية نوفمبر ١٣٠٦م) فيخالف تماما المخالفة ما ذكرناه فنلمح فى كلامه اعجابه بقابس «إذ هى بلدة بحرية جميلة وصحراوية» ويشده منظرها فيقول «أنها فى الحق جنة على الأرض، ومختصر القول فيها أنها دمشق ولكن على مجال أصغر» وكانت تمر بدور انتقال كبير إلى الإمام فإذا كانت أسوارها القديمة لاتزال قائمة إلاَّ أنّ مركز النشاط التجارى قد انتقل فيما وراءها إلى الضواحى التى بلغت مبلغا

كبيرا من الاتساع وكثرة الأسواق، فمنارة الجامع الكبير الموجودة فى قلب المدينة القديمة قد تزعزعت ومالت ميلا كبيرا ينذر بالخطر كما أن القصبة وقصر بنى جامع وقصر العروسين التى كانت من الأعاجيب التى لا مثيل لها فى الدنيا لم تعد أكثر من أطلال دراسة (الرحلة ٩٤ ـ ٩٥) وهواؤها موبوء أكثر من ذى قبل ووجوه أهلها شاحبة، وتكثر بها الأوبئة بسبب ورد «الدفلا» الذى يفسد مجاريها المائية باستثناء نبعين هما عين الأمير وعين سلام (باللام المفتوحة المخففة).

ثم نأتى إلى مطلع القرن السادس عشر لنطالع تفاصيل جديدة واردة فى كلام ليو الافريقى (الحسن بن الوزان) الذى زار تونس عام ١٥١٧م فيقول عنها «إنها لاتزال بلدة كبيرة ولا تزال أسوارها تكتنف المدينة العتيقة، ولكنها تدهورت من جراء النهب الذى أصابها على أيدى العرب كما تفرق أهلها فى الواحات، ثم يصفهم بأنهم «سود البشرة، ويحترفون الزراعة أو صيد الأسماك ويعيشون فى فقر مدقع وفى خوف مستمر من ناحية العرب ومن ملك تونس «ومختصر القول» إن خراب المدينة كان تاما. ولانرى أية إشارة فيما كتبه ليو الافريقى (الحسن بن الوزان) إلى كثرة فاكهتها أو صناعاتها أو صادراتها التى كانت تصدها إلى شتى النواحى. كما خلا كتابه تماما من أية إشارة إلى نشاط مينائها أو أسواقها، فقد أدى عدم استتباب الأمن بها إلى توقف تجارتها بما فيها التجارة المارة عبر الصحراء التى تركت آثارها على بشرة سكانها الذين عمهم الفقر نتيجة تزاوجهم بالرقيق الأسود.

ولم يستطع جيرين (فى منتصف القرن التاسع عشر) الاستدلال على أى أثر للأسوار القديمة ولم يتبق شىء سوى الأخصاص أو العشش القديمة فى «منزل» و«جارة» وهى كما يقول لافيت وسيرفونيه لا يمكن أن تسمى بالبيوت. وأصبح أهالى «منزل» لايزيدون عن ثلاثة آلاف وخمسمائة نسمة. أما أهالى «جارة فأربعة آلاف

فـقط من مـجمـوع السكان الذى كـان يبلغ من قـبل عشـرة آلاف نسمـة وقد اقـترح كـابتن «رودير» فى سنة ١٨٧٣ (وإن لم يكن اقتـراحا عمليا) حـفر بحر داخلى وقناة تربطه بخليج قابس.

راجـع فى ذلـك المســــــالك لابـن خرداذبة. والبلدان لابن الفقيه، والبلدان لليعقوبى، وصورة الأرض لابن حوقل، وأحسن التـقاسيم للمقـدسى، والمسالك للبكـرى ونزهة المشـــتـاق لـلإدريسى، ومـعــــجم البلدان لـيـاقـــوت، والرحلة للعـبـدرى، ورحلة التـيـجـانى والحلل للوزير السراج.

المصادر:

(١) اليـعـقوبى: بلدان، تـرجمـة G. Wiet، القاهرة ١٩٣٧، ص٢٠٨.

(٢) ابن حـــوقل: صـــورة الأرض، بيروت ص٧٢ ـ ٧٣.

(٣) المقـدسى: إحســان التـقاسـيم، الجـزائر ١٩٥٠، ص٤ ـ ٥ ترجمـة Ch. Pellat باريس ١٩٦٥.

(٤) ياقوت: البـلدان، بيروت ١٩٥٧، جزء ٤، ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

د. حسن حبشى [م. تالبى M. Talbi]

القادر بالله العباسى

القـادر بالله، أبو العـباس أحـمـد بن اسحق، خليفة عـباسى. بعد عزل الطائع al-Tae، بويع ابن عمه أبو العـباس أحمد خليـفة فى رمـضان ٣٨١هـ (نوفـمبـر ٩٩١م) ولقب بالـقـادر، وهو حـفـيـد المقـتدر وأمـه أم ولد. كـان مدة حكمـه الطويل خاضعا لتـأثير أمراء بغداد، ولم يتخذ موقفا مـستقلا إلا مرة واحدة فى حـيـاته، وذلك عندمـا أراد بهـاء الدولة البـويهى أن يسـتـبـدل قاضى قـضـاة شـيعى بقـاضى القـضـاة السنى ولكن أحبطـت معارضــة القادر خطتـه، وبدلا من ذلك عين للشيعة نقـيبا، أما أصحاب الاتجـاهات الأخـرى، والمعتـزلة بوجـه خاص، فـقد عـوملوا بمنتهى القـسوة.. وفى تلك الفترة، ظهـرت الدويلات شبه المسـتـقلة التى حـكمـهـا المـروانيـون والعقـيليون Ukailids والمرداسيون Mir-

dasids، كما بلغت الدولة الغزنوية أوج ازدهارها، فى حين زاد التمزق الداخلى بسبب بنى بويه وانهارت الدولة الحمدانية hamdanid والسامانية Sa-manids اللتان كانتا لزمن طويل درعا فى وجه الترك.

وتوفى القادر فى ذى الحجة عام ٤٢٢ هـ (نوفمبر ـ ديسمبر ١٠٣١م) عن عمر يزيد على الثمانين، وله بعض الأبحاث الدينية.

المصادر:

(١) ابن الأثير (طبعة تورنبرج Torn-berg) جـ ٩، الفهرس.

(٢) ابن الطقطقا al-Tiktaka الفخرى (طبعة درنبورح Derwn bonrg)، صفحة ٣٩١ وما يليها.

(٣) ابن خلدون، العبر جـ٣ صفحة ٤٣٦ ومابعدها.

(٤)حمد الله مستوفى قزوينى Ta-rikh-i Gustda (طبعة بروان Browne)، جـ١ صفحة ٣٥١ ـ ٣٥٣.

(٥)جولدتسيهر Goldziher، Muh. Stud، جـ٢ صفحة ٦٥ وما يليها.

حسين أحمد عيسى [ك.ف. تسترشتين K.V. Zetterdteen]

+ القادر بالله العباسى

أبو العباس أحمد بن اسحق وهو الخامس والعشرون من خلفاء بنى العباس، وقد امتد حكمه من ٣٨١هـ حتى ٤٢٢هـ (=٩٩١ ـ ١٠٣١م)، وكان مولده سنة ٣٣٦هـ (٩٣٧م) وجده هو الخليفة الطائع الذى أقصاه بهاء الدولة عن العرش سنة ٣٨١ وولى مكانه أبا العباس ولُقّب بالقادر بالله، وكان بهاء الدولة يطمع أن يجد فى القادر من الاذعان له ما لم يجده من جانب الطائع الذى كان قد فر من العاصمة هربا من أن ينتقم منه عمه إثر نزاع عائلى، والواقع أن الخليفة الجديد أظهر فى بادىء الأمر الموادعة والطاعة للأمير وأنه مساير له فى سياسته، وقد توقف عن مبايعته أمراء الولايات الشرقية حتى سنة ٣٩٠هـ (١٠٠٠م) حيث قرر السامانيون والغزنويون الاعتراف به. وقد بادر القادر بالله فى

مستهل خلافته بالاستجابة لجميع مطالب الأمير الكبير وفى مقدمتها تلقيبه بعضد الدولة، كما وافق على الزواج من ابنة البهاء لكنها ماتت قبل أن تُزَف إليه، كذلك قنع القادر بالمال الذى حدده له ولعّل أظهر ما يمتاز به عهده هو بناؤه سنة ٣٨٣هـ الجامع الكبير فى بغداد وهو الجامع المعروف بجامع باب حرب، ثم اعلانه أمام جمع من حجاج خراسان فى سنة ٣٩٠هـ أن وريثه فى عرش الخلافة إنما هو ولده الذى لقبه بالغالب.

وقد أخذ بهاء الدولة منذ سنة ٣٩٠هـ (بعد اقامته فى شيراز) معاملة العراق كولاية من ولايات الخلافة، فكان ذلك إيذاناً بتمتع الخليفة بمزيد من الحرية حيث استطاع إعادة الخطبة للعباسيين فى اليمامة والبحرين.

كذلك رفض أن يعين فى منصب قاضى القضاة رجلا أراد الأمير الكبير أن يعينه نقيبا للعلويين وناظرا لديوان المظالم وأميراً للحج، ونعنى به الشريف أبا أحمد الموسوى (٣٩٤هـ) وهكذا سدّ القادر الطريق أمام تطبيق تشريع الإمامية إذ منع علويا من وظيفة القضاء، وكان قد سبق له أن أظهر العزم على الدفاع عن المذهب السنّى الذى يمثله هو ذاته. ولما كانت سنة ٣٩٠هـ وجه رسالة إلى قاضى جيلان الجديد ليحث الناس على الطاعة للخليفة، ثم حدثت بعد بضع سنوات أحداث حملته على التدخل ضد الإمامية، وما نجم من شغب حول تفسير ابن مسعود للقرآن الذى عدّه أهل السنة مرفوضا وشبت الاضطرابات فى العاصمة فأمر بتكوين جماعة من علماء السنة شجبوا هذا التفسير (وذلك فى رجب ٣٩٨هـ)، ثم أمر بقتل شيعى فى كربلاء تجرأ فلعن «من أحرقوا مصحف ابن مسعود» وحينذاك تدخل الأمير الكبير الذى رغب فى تهدئة الأمور، على أن الواقع كان يشير إلى أن هناك خطرا جديدا أخذ يهدد كلا من الخليفة والأمير على السواء، فقد أخذت الدعوة الفاطمية تعلن عن نفسها قوية فى أحياء بغداد الشيعية، وزاد الوضع سوءا ما كان من

جانب «كِرْوَشْ» أمير الموصل الذى كان نفوذه يمتد من الموصل حتى الأنبار إذ جاهر بتأييده للفاطميين وأعلن فى خطبة الجمعة باعتناقه المذهب الاسماعيلى وكان ذلك فى المحرم من سنة ٤٠١هـ (=أغسطس ١٠١٠م)، فبادر الخليفة القادر بإرسال سفارة إلى الأمير الكبير على رأسها الفقيه الباقلانى الذى كانت له مكانة سامية عند أمراء بنى بويه، ونجحت هذه السفارة فى تدخل الأمير تدخلا ظهر أثره فى سرعة إعادة «كروش» الخطبة لبنى العباس وزاد على ذلك بأن أصدر بياناً ندد فيه بالعقيدة الفاطمية، منكرا نسب الفاطميين إلى فاطمة، وصرّح باعتباره الاسماعيليين بين أعداء الإسلام، وأمضى هذا البيان علماء السنة والإمامية.

ومات بهاء الدولة سنة ٤٠٣هـ (=١٠١٢م) وحل محله ولده سلطان الدولة فلم يغير ذلك من الوضع السياسى شيئا.

على أنه لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان أن شغب كل من العناصر العربية والكردية فى العراق كان له أثره البين فى أضعاف قوة البويهيين يوما بعد يوم، كما أن المنافسة الطويلة بين الديلم والترك قد اشتعلت من جديد فى كل اضطراب داخلى، ومن ثم كان من الممكن أن تعود للتحرك فى أية لحظة جميع مظاهر الشحناء التى بين السنة والشيعة فى بغداد أو غيرها من المدن.

كان الذى يشغل بال القادر قبل كل شىء هو الصراع ضد أى مبادىء فاسدة لاسيما تلك التى تعد خطرا على الخلافة، فطلب فى سنة ٤٠٨هـ من الفقهاء الحنفيين (الذين كانوا متعاطفين بعض الشىء مع المعتزلة) أن يعلنوا توبتهم من هذا الأمر، كما أمر فى الوقت ذاته بمنع دراسة تعاليم المذهبين المعتزلى والشيعى، كما أمر بأن تقرأ فى القصر ما عرف بالرسالة القادرية، التى استوحت الفكر الحنبلى والتى لم تكتف بالتنديد بالمذهب الشيعى فى شتى صوره بل وبمذهب المعتزلة أيضا،

وزادت فضمت إليهما مذهب الأشعرية، وحدث فى نفس الفترة أن ظهر لأول مرة فى بغداد أمير سلطان الدولة ثم عاد إلى ايران وتخلّى عن مكانه لمشرف الدولة الذى ذهب إلى بغداد فى محرم ٤١٤هـ وطالب الخليفة بالحضور إليه لمقابلته.

على أن الخصومة والمنازعات التى اندلعت نيرانها بين الأمراء البويهيين بعد موت مشرّف الدولة سنة ٤١٦هـ (=١٠٢٥م) أتاحت الفرصة للخليفة أن يلعب دوراً سياسياً هاماً. ومجمل القول إن الخليفة القادر بالله العباسى واجه أخطاراً جمة، لم تمنعه من أن يكرس أيامه الأخيرة فى تقوية الدعاية لبنى العباس، وأقدم على ثلاثة أمور أولها اصداره ثلاثة مراسيم أولها ندد فيه بالمعتزلة من جديد وثانيها مهاجمته على وجه الخصوص فكرة «خلق القرآن، وثالثها تمجيده الخلفاء الأوائل وإعلانه الالتزام بالخير وتجريم الشر.

وعلم الخليفة فى الوقت ذاته عن طريق الأخبار التى جاءته بالأحداث التى وقعت فى الولايات الشرقية، حيث هاجم محمود الغزنوى الشيعة وأنزل بهم أضرارا كبيرة، ثم عمل على زيادة رقعة العالم الإسلامى والقوة الإسلامية، إذ بدأ فى القيام بفتح الهند، فى الوقت الذى شغل نفسه بمحاربة البويهيين فاستولى على الرىّ سنة ٤٢٠هـ (=١٠٢٩م)، ثم هاجم «كرمان» سنة ٤٢٢هـ.

وفى سنة ٤٢١هـ نادى الخليفة الكهل بولده أبى جعفر وليا للعهد من بعده (وهو الذى ولى الخلافة فى سنة ٤٢٢هـ وطالت مدة حكمه حتى بلغت أربعة وأربعين عاما وشهرا إلا قليلا).

ولما مات الخليفة القادر بالله سنة ٤٢٢هـ (١٠٣١م) كانت الخلافة قد اشتدت هيبتها، كما أنه بذل جهودا كبيرة ظهر أثرها فى عملين جليليين أحدهما من تأليف الماوردى الشافعى، والآخر من قلم ابن الفراء الحنبلى وكان الكتابان يحملان عنوانا واحدا، هو «الأحكام السلطانية».

المصادر:

إن فى مقدمة المصادر التى تؤرخ للقادر كتاب ذيل تجارب الأمم لأبى شجاع والمنتظم ابن الجوزى.

(١) أبو شجاع: ذيل تجارب الأمم.

(٢) ابن الجوزى: المنتظم، أجزاء ٧، ٨.

(٣) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ.

أما من المصادر الأخرى نذكر منها:

(١) M. Kabir: *The Buwayhid Dynasty of Baghdad,* Calcutta 1964.

(٢) C. E. Bosworth: *The Ghaznawids*, Edinburgh, 1963.

مها سيد معبد [د. سورديل D. Sourdel]

القادرية

القادرية طريقة صوفية شيخها عبدالقادر الجيلانى.

١ ـ نشأتها: كان عبد القادر (المتوفى عام ٥٦١هـ = ١١٦٦م) إماما لمدرسة المذهب الحنبلى ورباط فى بغداد. وكان يلقى دروسه (المجموعة فى الفتح الربانى) فى المدرسة أحيانا وأحيانا أخرى فى الرباط، وكان كلاهما معهداً له أهميته فى زمان ابن الأثير. وقد ذكر ياقوت فى إرشاد الأريب جـ٥ صفحة ٢٧٤ أن رجلا ترك عند وفاته عام ٥٧٢ (١١٧٦ ـ ٧م) تركة من الكتب التى ألفها الإمام الجيلانى، ويبدو أن كلا من المدرسة والرباط قد دمرا فى غزو التتار لبغداد عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م). وقد ذكر كتاب بهجة الأسرار سجل دقيق لذريته (صفحة ١١٣ ـ ١١٧)، وقيل فيه أن عبدالوهاب (٥٥٢ ـ ٥٩٣هـ/ ١١٥٧ ـ ١١٩٦م) ابن عبدالقادر خلف أباه فى المدرسة، وخلفه عليها ابنه عبدالسلام (توفى عام ٦١١هـ / ١٢١٤م)، كما كان عبدالرزاق (٥٢٨ـ٦٠٣هـ/ ١١٣٤ـ ١٢٠٦/٧م) بن عبد القادر من الزهاد المعروفين، وقد هلك عدد من أفراد عائلته فى غزو بغداد كما دمرت المدرسة والرباط.

كانت مجموعة التعاليم التى وضعها عبد القادر باجتهاده كافية لأن تنشئ نظاما (مذهبا)، وطبقا لهذا النظام يعلن

المريد - بقبوله الخرقة من شيخه - أن إرادته قد أصبحت تبعا لإرادة شيخه، وقد ذكرت فى البهجة قائمة طويلة لرجال من طبقات مختلفة ارتدوا الخرقة من يدى عبدالقادر، منهم اثنان كانا فى السابعة من العمر وآخر فى عامه الأول. وكان يقال عن هؤلاء إنهم قد انتسبوا أو انتموا لعبدالقادر، وكان يمكنهم بعد ذلك أن يُلْبسوا الخرقة لآخرين. وبارتداء الخرقة يعلن المريد أنه قد أخذ العهد على أن يعتبر عبدالقادر شيخه ومربيه بعد الرسول [ﷺ]، وفى قول يبدو أنه مشكوك فى صحته، أعلن عبدالقادر أنه ليس من الضرورى ارتداء الخرقة للدخول فى طريقته، بل تكفى الصلة الشخصية به، وقد قام الكثيرون بالدعوة إلى طريقته أثناء حياته، منهم على ابن الحداد الذى ضم أتباعاً فى اليمن ومحمد البطائحى al-Bàtaihi الذى عاش فى ببعلبك وضم أتباعا فى سوريا، وتقى الدين محمد الذى عاش أيضا ببعلبك ومحمد بن عبدالصمد الذى عاش فى مصر والذى وهب نفسه لعبد القادر وللسير على الطريق التى أمره به الله ورسوله.

ولما كان جميع المنتسبين إلى عبدالقادر قد وعدوا بالجنة، فقد انتشرت الطريقة انتشارا كبيرا، وحتى إلى زمن قريب لم يكن الدعاة اليها فى إفريقيا يجدون صعوبة فى ضم مريدين جدد.

يقول السهروردى إن رياضة كل مريد يحددها الشيخ طبقا لاحتياجاته، لهذا فمن المستبعد أن يكون عبدالقادر قد وضع نظاما محددا للذكر أو الأوراد أو الأحزاب، والدليل على ذلك أن هذه الرياضات تختلف باختلاف جماعات القادرية، فمر اسم الدخول فى الطريقة فى الفروع التركية كما ذكرها ج.ب. براون J.P. Brown تختلف تماما عن تلك التى ذكرها رين Rinn عن فروع شمال إفريقيا. ففى أحد هذه الفروع، نجد اتجاها لوضع على (رضى الله عنه) فى درجة أعلى من محمد [ﷺ] والإصرار على أهمية الحسن والحسين، وهذا لا يمثل بأى حال حنبلية عبد القادر، والورد المنسوب لعبدالقادر فى الفتوحات الربانية منقول عن عبدالله بن محمد العجمى الذى عاش ١٨٥ عاما

(٥٣٦ ـ ٧٣١) والذى يبدو أنه مجرد أسطورة.

٢ ـ **تطور الطريقة**: من الواضح أن الطريقة القادرية قد سارت منذ زمن بعيد فى خطوط مختلفة وذلك تبعا لما إذا كان عبدالقادر يعتبر مؤسسا لطريقة تتضمن طقوسا ورياضات أم أنه كان صانع معجزات، وهذا الاتجاه الأخير يعنى تأليه عبدالقادر(١)، حيث يؤمن المتطرفون بأن عبدالقادر هو سيد الخلق مطلقاً بعد الله أما المعتدلون فيقولون كان كذلك أثناء حياته فقط ومن هؤلاء ابن العربى الذى ينظر إليه كمثال للخليفة الذى أظهر نفسه ومارس سلطاته العليا (التصرف).

ومثل هذا الخليفة فى نظر ابن العربى لا يخضع للوحى المنزل على محمد [ﷺ]. ولكن هناك نظرية تقول إن عبدالقادر يمارس تصاريفه فى قبره كما كان يمارسها فى حياته، ويذكره ابن تيمية ضمن الأولياء وأنه كان يظهر للناس(٢) الى زمانه وأن الشياطين لا تستطيع أن تتمثل فى صورته(٣) وفى مراسم الدخول فى الطريقة التى سجلها ج.ب. براون J.P. Brown، كان المريد الذى يرغب فى الدخول فى الطريقة يرى عبدالقادر فى المنام، وفى إحدى الحالات كانت الرؤيا واضحة ومتكررة حتى أنه قال إنه يستطيع أن يميزه من بين ألف من غير أن يكون قد شاهده من قبل، وتنتشر الطريقة القادرية بمعنى عبادة عبدالقادر فى شمال افريقيا حيث تسمى الجيلانية وهناك جماعات تسمى الجلالة Djilala. وقد وصفت طريقتهم بأنها تطبيق لمعتقدات من المؤكد أنها سابقة للإسلام بطريقة باطنية صوفية ثم تجسيد هذه الغيبيات عن طريق عبادة قوى تحت أرضية. وفى هذه الطريقة تطلق كلمة الخلوة على كومة من الأحجار تغرس بينها أعواد من القصب تربط فيها النساء قطعاً من القماش وتحرق عليها اللبان الجاوى والميعة فى مباخر. وتوجد مثل هذه الخلوات فى جميع القرى العربية، وكذلك توجد على جميع الطرق وقمم

(١) خففنا من اللفظ لاحتوائه على معنى الشرك.
(٢) ربما كان المقصود ظهوره فى المنامات.
(٣) نشك فى نسبة هذا الكلام لابن تيمية.

[المترجم]

الجبال الرئيسية فى منطقة وهران Oran قباب باسم «عبدالقادر الجيلانى» وفى غينيا نجد أن مجتمع الجناوة Gena-wah أو الزندج قد وضع نفسه تماما تحت حماية مولاى عبد القادر هو وجميع الأرواح الحارسة التابعة له ذكورا وإناثا كما وجد م. ميشو ـ بللير M. Mi-chanx-Bellaire هناك آثارا للقوى التى كانت لسليمان طبقا لما ورد فى القرآن (والوثائق الأقدم). أكثر المتحمسين لعبادة عبدالقادر؛ النساء فى الخلوط Khlot وطليق Talik حيث يذهبن إلى الخلوة لجميع الأغراض فيما يحببن ويكرهن فى جميع أمور حياتهن، أما الرجال فلا يذهبون إلى الخلوة إلا إذا كانوا مرضى.

من الواضح أن هذا الاتجاه لا يتفق مع التقاليد الإسلامية وقد هاجمه أولو الألباب مثل ابن تيمية وإبراهيم الشاطبى.

وبالرغم من أن مؤسس هذه الطريقة حنبلى المذهب، إلا أن الدخول فى الطريقة لا يقتصر على أفراد هذا المذهب، فهذه الطريقة من الناحية النظرية متسامحة وخيرة.

٣ ـ **التوزيع الجغرافى:** نظراً لأن المؤلفات التاريخية والجغرافية نادرا ما تميز بين الطرق المختلفة من حيث بنيانها الدينى، فإن المعلومات المؤكدة عن تاريخ إنشاء أول زاوية أو خانقاه قادرية فى أى بلد ماعدا العراق قليلة ويقال إن الطريقة دخلت فاس عن طريق ذرية اثنين من أبنائه، إبراهيم المتوفى فى واسط عام (٥٩٢هـ/١١٩٦م) وعبد العزيز (المتوفى فى جيال Djiyal، قرية فى سنجار Sindjar) هاجر الإثنان إلى أسبانيا، وقبل سقوط غرناطه Gra-nada بقليل (٨٩٧هـ/١٤٩٢م) فر أحفادهما إلى مراكش، وقد ورد ذكر خلوة عبد القادر فى فاس عام ١١٠٤هـ/١٦٩٢/٣م، ودخلت الطريقة إلى آسيا الصغرى والقسطنطينية على يدى إسماعيل رومى Rúmi، مؤسس الخانقاه المعروفة باسم قادرى خانه Kadiri khanah عند توب خانة Top Kha-nah، ويقال أن هذا الرجل (المتوفى عام

١٠٤١هـ/١٦٣١م) والملقب بيرثانى Pirthani (الشيخ الثانى) قد أسس ما يقرب من ٤٠ تكية فى هذه المناطق. كما ذكر صالح بن مهدى فى القلم الشامخ صفحة ٣٨١ رباطا قادريا فى مكة، وكان ذلك عام ١١٨٠م، وليس من المستبعد أن يؤسس فرع للطريقة فى مكة فى حياة عبد القادر لأن مكة لها جاذبية طبيعية للصوفية، وكذلك ذكرت الطريقة القادرية فى أئينى أكبرى A'in-i-Akbari (حوالى عام ١٦٠٠م) كطريقة محترمة إلى درجة كبيرة ولكنها لم تذكر ضمن الطرق المعروفة فى الهند، كما لم يرد ذكرها فى مآثرى كرام Ma'athir-ikiram (١٧٥٢) ضمن قائمة الطرق الصوفية المذكورة فيه، فى حين ذكرت طرق أخرى كما ذكر عبد القادر نفسه.

انتشرت الطريقة انتشارا كبيرا فى العصر الحديث، وربما كان ذلك بسبب سَمِىّ مؤسسها عبدالقادر الذى قاوم الاحتلال الفرنسى لشمال إفريقيا لعدة سنوات، وهى بلا شك منتشرة فى جميع البلاد الإسلامية وإن كانت هناك بعض الطرق المتفرعة منها لها شعبية أكثر فى مناطق مختلفة. فمثلا نجد أن قادرية توبا Touba فى غينيا، والتى صارت علامة مميزة لقبيلة دياكانك Di-akank، متفرعة عن طريق السيديا Sidia من قادرية الكونتا فى تيمبوكتو Tim-buctu.

٤ ـ **تنظيمها**: تدين الجماعة القادرية بولاء أسمى لراعى قبر عبدالقادر فى بغداد، وتتبع إجراءات الدخول فى الطريقة التى تحدث عنها رين Rinn من هذا المبدأ. ويبدو أن السلطة الحقيقية لهذه الشخصية معترف بها أساسا فى العراق والهند. وترسل الهند هدايا دورية تمثل المصدر الرئيسى لدخل هذا الضريح، لهذا يرى أفراد هذه العائلة أن تعلم اللغة الأردية له ما يبرره. تتبع زوايا الطريقة القادرية فى مكة شيخ الطرق الذى يعين المقدمين فيها. وفى مصر تتبع الطريقة شيخ الطرق أيضا، ويذكر على باشا مبارك الطريقة على أنها واحدة من الطرق الأربعة التى تنتمى إلى الأقطاب، ولكنه يؤكد أنها ليس لها

فروع ولا بيوت. وفى أفريقيا، يقول رين Rinn أن على كل مقدم أن يعين خليفته، فإذا حدث أن توفى أحدهم قبل أن يعين خليفته، ينتخب الإخوان المقدم فى حضرة، ثم يطلبون موافقة شيخ الطريقة فى بغداد، ولم يحدث أبدا أن رفض. وقد وصف رين Rinn وديبو De-pont وكوبولانى Coppolani تنظيم الطريقة فى شمال إفريقيا وصفا دقيقا. ومن الواضح أن النظام هناك لا مركزى، فالزوايا مستقلة، والعلاقة بينها وبين الرئاسة العامة للطريقة فى بغداد ضعيفة جدا، كما أن مشيخة الزوايا وراثية بصفة عامة.

٥ ـ **رموزها وشعائرها**: يقال إن رمز القادرية التركية وردة خضراء. وقد اتخذ هذا الرمز اسماعيل رومى. وعلى الراغب فى الدخول فى الطريقة أن يأتى ـ بعد مرور عام ـ بعراقية ärakiya وهى طاقية صغيرة من اللباد، فإذا قُبل وضع الشيخ فى مركزها وردة مقسمة ١٨ قسما عليها خاتم سليمان، ويسمون هذه الطاقية تاجا. وقد شرح ج.ب. براون J.P. Brown فى كتابه The Dervishes صفحة ٩٨ ومابعدها رمزية هذه الطاقية ويقول إنهم يفضلون اللون الأخضر وإن كانوا لا يمانعون فى استخدام غيره، وفى زمان لين Lane كانت العمائم والرايات فى مصر بيضاء، ونظراً لأن غالبية أبناء الطريقة فى مصر كانوا من صيادى السمك فإنهم كانوا يرفعون فى مواكبهم الدينية شبكات صيد مختلفة الألوان على أعمدة. وفى الهند، تجرى احتفالات بذكرى عبدالقادر يوم ١١ ربيع الثانى، وفى مناطق كثيرة فى الجزائر ومراكش يزور الناس الزوايا ومقامات الولى. وقد وصف ل. مرسييه L. Mercier موسم الجلالة Djilála فى ساليه Salé وصفا مطولا فى Arch. Ma-roc الجزء ٨ صفحة ١٣٧ ـ ١٣٩، ويبدأ هذا الموسم فى اليوم السابع من المولد النبوى الشريف ويستمر أربعة أيام من ١٧ إلى ٢٠ ربيع الأول، وتقدم الهدايا من الخراف والثيران لأحفاد عبدالقادر. ويفرق م.ميشو بللير M. Michaux-Bellaire بين احتفالات القادرية الذين يقرأون الحزب والجلالة الذين يقيمون حلقات الذكر المصحوبة بالآلات، كما يفرق بين جلالة الريف الذين

يستخدمون البندير والعود áwáda، وجلالة المدن الذين يستخدمون الطبلة والخيطة ghaitq، كما وصف فى أول فقرة من المقال المذكور حضرة الملوك، وهى حضرة تصاحبها الآلات المذكورة وتؤدى إلى حالة من الوجد، وذكر أيضا طقوسا معينة تتصل بأولاد خليفة فى الغرب. جميع الهلالية فى الغرب من الجيلالة، وفى جميع حضرات الجيلالة لابد من حضور خليفة واحد على الأقل لإدارة الحضرة، وإذا لم يوجد، يحمل أحد الحاضرين اللقب للقيام بالواجبات الدينية، وليس فى حضرة الجيلالة فى الريف حزب ولا ذكر ينشده الشيخ، بل ذكر مجرد لكلمات مرتجلة تقال مع الإيقاع الوقور للبنادير (جمع بندير)، وتنتهى هذه الإرتجاليات دائما بالجمله: «هذا قول مولاى عبدالقادر «أو» يامولاى عبدالقادر».

وقد نشرت مجموعات مختلفة من الأدعيه التى يفترض أن عبد القادر وصى بها مريديه فى مصر وتركيا والهند. وقد ذكر فى الفيوضات الربانية أن من أراد أن يدخل الخلوة عليه أن يصوم النهار ويقوم الليل، وتستمر الخلوة أربعين يوما، «وإذا ظهر له من يقول «أنا الله» فإن عليه أن يقول «كلا بل أنت من عند الله nay rather thou art in God» فإن كان اختبارا فإنه سيختفى، وإن ظل موجودا كان هذا تجليا حقيقيا، ويقلل المختلى من طعامه تدريجيا طوال الأربعين يوما إلى أن يصل إلى الإنقطاع التام عن الطعام طوال الأيام الثلاثة الأخيرة وبعد ذلك يعود إلى وجباته السابقة تدريجيا.

ذكر ج. سالمون ممارسات خاصة بجيلالة طنجة Tangier فالذين يقدمون النذور لعبد القادر يضعون عادة ديوكا بيضاء فى الزاوية، ويسمى الديك مُحَرَّرا، وهم لا يقتلونها بل يتركونها تتحرك بحرية حول الزاوية ولكنها لا تعيش طويلا، فإن الشريف الذى يعيش فى تقشف يأخذها لطعامه. يكون المقدم فى الزاوية من الأشراف، ويرأس الختمات التى يقرأ فيها القرآن مراراً من غير أن يتلى حزب عبدالقادر ويؤدون فيها رقصات تشبه التى يؤديها العيسوية Isawis. وتجرى عمليات الختان فى الزاوية فى أول أيام المولد

كما يعقد اجتماع فى مساء ليلة المولد يسمى الليلة، وفيه يتلى حزب عبد القادر.

كانت المرة الأولى التى لعب فيها أبناء الطريقة القادرية دورا سياسيا أثناء الغزو الفرنسى للجزائر، فعندما عرض على محيى الدين زعيم القادرية قيادة الحرب ضد الكفار، أذن لابنه عبدالقادر أن يتولاها، ونجح هذا الرجل فى استخدام التنظيم الدينى للطريقة فى تحقيق السيادة التى منحها له الفرنسيون، وعندما هددت هذه السيادة، عاد إلى وضعه الأصلى كمقدم فى الطريقة ليضم المزيد من الأتباع، وبعد سقوط هذا الرجل ونفيه، أعطى أبناء الطريقة القادرية فى أفريقيا تأييدهم للحكومة الفرنسية، ففى عام ١٨٧٩، عندما حدث التمرد المسلح فى أرزو Aurés، أظهر سى محمد بن عباس شيخ الطريقة القادرية فى مناعة Menáca ولاءً لاشك فيه، كما ساعدت الطريقة (الحكومة الفرنسية على بسط نفوذها فى الصحراء الكبرى عند وَرْجلا Wargla والواد el-Wad، ووقف سى محمد بن الطيب نائب الطريقة إلى جانب الفرنسيين فى معركة شاروين Charouinفى ٢ مارس عام ١٩٠١.

ويقال إنهم تعاطفوا مع الثوار أثناء الثورة العثمانية عام ١٩٠٨ ولكن كان ذلك خوفا من أن تتفوق عليهم الطريقة الرفاعية المنافسة التى انضمت إليهم فى بغداد فى البرنامج ضد اليهود.

المصادر:

(١) على بن يوسف الشطا توفى، بهجة الأسرار، القاهرة (مطبعة مايمانيا)، ١٣٠٤؛ الفتح الربانى، القاهرة (مطبعة ذات التحرير Dhat al-Tahrir)، ١٣٠٢.

(٢) صالح بن مهدى: العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة (مطبعة المنار) ١٣٢٨.

(٣) لكنو (Lucknew): كشف أ... المشايخ، ١٨٨١م؛ خافى خان khan.

(٤) منتخب اللباب، فهرس المراجع، ١٨٦٩_٧٤؛ بغية المرتاد، القاهرة. (مطبعة كردستان)، ١٣٢٩.

حسين أحمد عيسى [د.س. مارجوليوث D.S. Margoliouth]

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٧/٢٤٦١

I.S.B.N- 977 - 01 - 5090 - 8

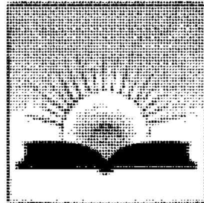
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء السادس والعشرين

القادسية ـ قزوين

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨م



مركز الشارقة للابداع الفكري

دائرة المعارف الإسلامية

أ. جى . بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسيت ، ر. هارتمان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى **أ. د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ**

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبدالعظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

القادسية

إسم عدة أماكن فى العراق والجزيرة، وقد سجل ياقوت فى «المشترك» خمسة مواقع تحمل نفس الإسم، أهمها اثنان يقعان بالقرب من «سامها» و«الكوفة»، ومن العسير معرفة تاريخهما.

١ ـ تقع بلدة القادسية الأولى فى العراق على الضفة الشرقية مسافة ثمانية أميال جنوب شرقى «سامرا» وفيما يبدو أنها كانت وثيقة الاتصال بها خلال فترة ازدهارها، ولكن لاعلم لنا بالدور الذى لعبته القادسية خلال تلك الفترة. ويرى هيرتزفلد Hertzfeld (Reise حـ١ ص١٠٧) انها قد تكون هى بلدة «قاتول» التى شرع هارون الرشيد أو المعتصم فى تشييدها قبل تأسيس «سامرا» لشدة التماثل بينهما. ويذكر ياقوت وجغرافيون عرب آخرون أشغال القادسية الزجاجية. وقد ورد أنها كانت قرية كبيرة لا يعرف عن تاريخها الكثير، ومن المحتمل أنها فقدت أهميتها بعد فترة قصيرة من التخلى عن «سامرا» فى نهاية القرن التاسع الميلادى، حيث لم يذكرها كل من الاسطخرى وابن حوقل أشهر جغرافى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. وأشير فى «المقدسى» إلى وجود المبنى المثمن الذى لازال قائما حتى الآن. وخلال القرون الوسطى، حولت قناة «دجيل» الهامة مجرى الدجلة أمام البلدة.

وتقع أطلال القادسية عند خط عرض ٣٤ شمالاً بين قناتين لازالتا قائمتين نبعتا من القنوات الثلاث المكونة لدجلة والمسماة «بالقاتول»، وهى على مسيرة قدرها ربع ساعة من شط دجلة. ولازال الاسم القديم يستخدم حتى الآن وينطق «جادسية».

وتشكل الأسوار المحيطة بالبلدة والتى تقاس بنحو ستة آلاف خطوة مثمنا تاماً وتوجد فى أركانها ابراج وهى محصنة بستة عشرة معقلاً على مسافات متقاربة، وقد بنيت من احجار تماثل قصر سامرا فى فنياتها وخططها والتحصينات وترجع هذه الأطلال وفقاً لكافة المعايير إلى العصر العباسى ـ على حد قول هيرتزفلد. وعلى مسيرة

عشر دقائق من القادسية على شط النهر، يقع ركام من الأطلال يسمى «الصنم»، وهى دلالة إلى موقع بلدة عتيقة تآكل نصفها بفعل مياه نهر دجلة ومما يثير الانتباه وجود تماثيل فى هذا الموقع (انظر C.L. Rich: *Narrative of a Residence in Koordistan,* 1836 جـ٢ ص ١٥٢). وفيما يبدو أن الصنم كانت تابعة لمنطقة القادسية وكميناء لها.

المصادر:

(١) معجم ياقوت (Wüstenfeld).

(٢) C. Ritter : *Erdkunde*، جـ١٠ ص٢٢٨ - ٢٢٩.

(٣) Lynch فى *Journal of Roy. Geogr. Soc*، العدد ١٨ (١٨٤٨) ص٥.

٢ - **القادسية:** تقع جنوب غربى الحيرة وأقصى جنوب السهل الذى شيدت عليه الكوفة فيما بعد. وقد اشتهر هذا الموقع باسم المعركة التى حقق فيها المسلمون الانتصار المدوى على جيوش الملك الساسانى يزدجرد الثالث فيما بين عامى ١٤هـ/٦٣٥ و١٦هـ/٦٣٧م. وكان النصر بالنسبة للمسلمين ذا أهمية قصوى، حيث أنه فتح الطريق إلى «المدائن» الحاضرة الشتوية للساسانيين وجعلتهم فى موقف أتاح لهم تحقيق انتصار آخر عظيم عند «جلولاء» وأخيراً، وبعد فتح العراق بأكملها تمكنوا من عبور جبال «زاجروس» وغزو السهل الإيرانى. ووقعت القادسية فى الجزء الغربى من منطقة السهب المرتفعة عن السواد المسماة «بالطف» وهى تتميز بالينابيع مثال «عذيب» وهى المسافة الانتقالية إلى سهل الصحراء العربية المرتفع وكانت «الطف» أيام الساسانيين محصنة بسلسلة من «المسلمات» وخندق عظيم لحمايتها من غارات القبائل العربية. وكانت «عذيب» آخر قرى الطف قبيل الصحراء، وصارت فيما بعد محطة على طريق بغداد - مكة ولم يكن موقع القادسية معروفاً حتى وقت قريب، وقد جرت ثمة محاولات لاكتشافه من خلال أطلال العصر الاسلامى المبكرة «للأخيضر» (٢٥ ميلاً اقصى جنوب لكوفة (انظر على سبيل المثال لا الحصر (Ritter : *Erdkunde*

جـ١١ ص٩٥٦ و*Travels in Chaldaea* و*Susiahaánd* لـنـدن ١٨٥٧و ص٦٤) ويعـد أ. مـوسل A. Musil أول من اكتشف الموقع الحقيـقى للقادسية اثناء رحلته الاستكشافية عام ١٩١٢م (انظر تقـريره فى *Anzéiger der Phil.-hist. Kl. der wien Akad der wiss*، ١٩١٣ حـ١ ص١١ (ص١٢ فى الطبعة الثانية).

ويعلق موسل Musil بأن نبع العذيب ينبع فى وادى «مشيزر» Msheyziz على السـفح الغـربـى للوادى وعلى حـدود مـسـتنقع «هور». وقـد شـاهد مـوسل اطلال القـادسـيـة أو دار القـاظى (القادسية)، ووفقاً للخريطة التى الحقها مـوسـل بمقـالتـه فى الدورية الألمانيـة *Wiener Zeitchrift für des Kande* العدد ٢٩ (١٩١٦) ص ٤٦١)، فـإن الأطـلال المذكورة تقع عند خط عرض ٣١ شمالاً خط طول ٤٤ شـرقـاً جنوب «نجف» مبـاشرة وعلـى مسـيرة ١٩ ميـلاً من الكوفة.

وصف جـغـرافـيـو القـرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى (الاصطخرى وابن حوقل والمقدسى) القـادسية بإنها بلدة صـغيـرة بهـا بوابتان وقلعـة من الطوب النىء وسط مزارع وبسـاتين من النخيل تروى بواسطة قناة مشـتقة من الفرات. وفـيما يبـدو أن الخليج العربى كـان يمـتـد فى العـصـور الغـابرة إلى منطقة القادسيـة. ويشير المسعودى ان الفـرع الرئيـسى للفـرات فـاض تجـاه الحيـرة بين القادسـية والعـذيب، حيث كـان قاعـه قابلاً لـلرؤية وكان يسـمى النهـر الـعـتـيق، ويوجـد جـسـر عند القادسيـة اسم الجسر العتـيق أو جسر القادسية.

المعركة: خصص الطبرى نحو مائة صفحة وصـف فيها معركة الـقادسية، ومـا يقـرب من مـائة أخـرى لوصف الأحداث السابقـة واللاحقة والتى يجب وضعهـا فى الحسبان لفـهم هذا الحدث العظيم.

ومع ذلك يعتـمد الجانب الأكـبر من هذه الحـسابات على روايات سـيف بن عمر الذى يتهـمه بعض الكتاب المسلمين بالمغـالطة. وجـدير بالملاحظة ان هذه الروايات تشكل الأسـاس الذى استـقى منه غالبية المؤرخـين العرب والفرس ما

كتبوه عن المعركة لعدم وجود بديل لهذه الروايات والتى رجعنا اليها مع التصحيح كلما أمكن الاعتماد على روايات أخرى. أصابت جيوش المسلمين فى العراق نكسة فى أعقاب هزيمتهم الثقيلة التى لحقت بهم فى معركة الجسر (شعبان أو رمضان ١٣هـ/ اكتوبر أو نوفمبر ٦٣٤م) على الرغم من وصول المدد من المدينة، وعلى الرغم من النصر الذى حققوه فى «البويب» (رمضان ١٣هـ/ نوفمبر ٦٣٤) أو (صفر١٤هـ/أبريل ٦٣٥) أو (بعد عام من معركة الجسر) ونجاح عدة غارات مثمرة. اعتقد المثنى - الذى كان يخشى أن يدور الأعداء عليهم، حيث كان يزدجرد الثالث يعد نفسه للقيام بهجمة شرسة - انه من دواعى الحكمة ان ينسحب إلى أطراف الصحراء ليعيد نشر قوات المسلمين فى بقاع بها ماء وأن يحد من غاراته.

لجأ المثنى إلى المدينة لطلب المدد ليستعيد مركز الهجوم من جديد. ففرض الخليفة عمر بن الخطاب تجنيداً عاماً على البدو (ذو الحجة ١٣هـ/فبراير ٦٣٥م) أو (ذو الحجة ١٤هـ/ يناير - فبراير ٦٣٦م) وحشد جيشاً عند «صرار» بالقرب من المدينة (محرم ١٤هـ/مارس ٦٣٥م) أو (محرم ١٥هـ/فبراير - مارس ٦٣٦م) تحت قيادة سعد بن أبى وقاص ليتجه به إلى العراق.

وانضمت فرق عسكرية أخرى أرسلها الخليفة عمر بن الخطاب عند وصول سعد بن أبى وقاص وقواته «زرود» بنجد (الثعلبية قرب زرود). وعند مطلع الشتاء، توقفت عن المسير لتنادى بالجهاد للقبائل المحيطة، ثم تحرك إلى «شراف» عند الحد الغربى لسهل العرب قرب «الأحساء» حيث حصل على حاجته من الماء من العيون المائية، وعسكر فى انتظار عدة آلاف من البدو للانضمام اليه (واشتملت جيوش المسلمين على بعض الفرق المسيحية) وقسم رجاله إلى مجموعات أخذت القيادة فيها شكلاً هرمياً، وأرسل سعدٌ المغيرة بن شعبة ليحتل عدة مواقع لتأمين قواته ضد أى هجوم محتمل.

التقى سعد بالمثنى عند شراف ولكن الأخـيـر توفى خـلال الشتـاء مـتـأثراً بجراحـه من مـعـركة الجـسر. وأخـيراً، تقدم سعد إلى العُـذَيْب الهجانات تاركاً النساء اللاتى تبعن الحملة، وعسكر عند سهل القـادسية، وبعد شـهر من انتظار العـدو، قـام بالاستـيـلاء على «رديس» لتأمين خطوط المؤن.

وعلى الجـانب الآخـر، أعد يزدجـرد جيشاً غراراً وأجبر قائده رستم بالتقدم دون أن يبالى بنفور الأخير من مواجهة العرب عند مـوقع اعتبره غـير مناسب. وعـسكر الفرس، فى رُس يفـصلهم عن المسلمين قناة تسمى «عـتيق». ولم يلجأ الطرفان إلى القـتال مـباشرة، بل لجـئا إلى تفاوض غـير مثـمر. وخلال شـهر محـرم، بنى رستم مـعبراً مـن القصب والتـراب والقـش على القناة لـيـمكن جيوشه من تخطيـها. وفى اليوم التالى اندلع القتال وكـان أحد أيام الاثنين من شـهـر مـحـرم ١٥هـ/٦٣٦م أو ١٦هـ/٦٣٧م. كـانت الـقناة تظـاهر الفـرس بينما كـان المسلمـون يظاهرهم خندق مائـى لحصن يسمى «الـقديس».

وكان سعـد المصاب بحبون علـى فخذه يصـدر أوامره وتوجـيـهاته إلى قـائده خالد بن عرطفـة من فوق الحصن وهو مستلق لعجزه عن ركوب الخيل أو حتى الوقوف فى وضع مـستقيم، ووفـقاً لما أورده «سيف بن عـمر» فقد استـغرقت المعركة ثلاثة أيام وليلة واحده حيث بدأ الفرس فى الانسحاب، وفى اليوم الرابع كـانت هذه القـوات قد انهـزمت هزيمـة منكرة، وسقط رستم فى ميدان المعركة صريعاً على يد أحد المقاتلين العرب غير المعروفين. وقـد اطلقت اسماء على أيام المعركـة والليلة الثالثـة والرابعة فـعرف اليـوم الأول بيوم أرماث (يـرجع فيـما يبدو إلى المعبر الذى صنعه الفرس على القناة)، واليـوم الثـانى بيـوم الأغـواث (ويرجع فـيما يبـدو إلى المدد الآتى من سوريا) واليوم الثالث بـيوم عماس ليلة الهرير. لـيـلة القادسيـة ويوم القادسـية (ربما لأن الساعـات فى تلك الليلة كانت حاسـمة وقد عـبرت عنهـا الأحداث فى اليوم التالى).

وقـد ذكـر «كـاتيـانى» Caetani فى حولياته ملخصاً تفصيلياً للطبرى. ومن

أطرف ما جاء فيه ان عتاد المسلمين وعدتهم لم تكن جيدة، استخدم الفرس عدداً من الأفيال ولكن المسلمين اكتشفوا أسلوباً للتغلب عليها ثم وصلت بعض الإمدادات من سوريا فى اليوم الثانى والثالث من المعركة. أظهر الشاعر أبو مهجن والذى كان مسجوناً شجاعة فائقة فى القتال، اثبت طليحة بن خويلد ـ أحد الذين ادعوا النبوة أيام الردة ثم تاب بعد أن انتصر عليه خالد بن الوليد ـ الذى انضم إلى صفوف المسلمين، انه كان من أشد المخلصين فى الدفاع عن الاسلام. كانت الجيوش تلتحم فى اليومين الأول والثانى أثناء النهار أما الليل فكان مخصصاً لدفن القتلى والشهداء وسقى المحتضرين من الطرفين واخلاء ميدان المعركة من الجرحى.

فر حوالى ثلاثين ألفاً من الفرس كانوا قد قيدوا أنفسهم بالسلاسل لمقاومة المسلمين حتى الموت عندما أيقنوا الهزيمة، ولكنهم غرقوا فى القناة التى تمكن المسلمون من ابحارها، وانتزع المسلمون راية الفرس الملكية المعروفة باسم درافش ـ ى كاڤيان. Di-rafsh-i kaviyàn.

أحداث لاحقة:

أرسل سعد بن أبى وقاص قسماً من قواته لتعقب فلول الهاربين وظل فى القادسية شهراً آخر. لقى چالينوس أحد قواد الفرس حتفه أثناء محاولته حماية قواته المنسحبة. لم تتعد محاولات إعادة حشد الفلول الهاربة كما كان الحال فى بابل ووقف زحف المسلمين إلا اشتباكات قليلة لم تغير الوضع فى نهاية الأمر.

تقدم سعد إلى المدائن وبعد فتح «بهدسير» إحدى المدن العشر التى كَوَّنَت مجموعة المدائن، تمكن من خوض «دجلة» وعبور الضفة الشرقية للنهر، واحتل المسلمون سائر المدائن التى استسلمت دون قتال من يزد جرد الثالث (ذو الحجة ١٥هـ/و١٦هـ؟). وهناك معركة أخرى كانت ذا أهمية على الأرض العراقية عند الجلولاء فى (صفر ١٦هـ/١٧هـ).

مشكلات متعلقة بالمعركة:

توجد مشكلتان ستظلا فيما يبدو بلا حل لهما:

١ ـ العدد الإجمالى للقوات التى تقابلت والتقت فى القادسية، حيث توجد اختلافات كبيرة فى الأرقام فى المصادر المختلفة تعذر الوصول من خلالها إلى أساس متين يمكن الاعتماد عليه.

٢ ـ الترتيب التاريخى للأحداث السابقة واللاحقة للمعركة وبالتالى حدث اختلاف حول تاريخ المعركة نفسها، وقد تم ترجيح وقوعها فيما بين عامى ١٤هـ و١٦هـ. ورجح البعض استبعاد عام ١٤هـ لوقوع أحداث تنفى اندلاع المعركة فيها. والكتاب المسلمون المعنون بأمر الترتيب التاريخى أمثال ڤالهاوزن وكتابى «و س.م يوسف» بحثوا عن حلول من خلال الحقائق ووصلوا إلى افتراضات خاصة بهم لاستحالة الوصول إلى نتيجة يقينية من خلال معطيات المصادر المعتمدة، حيث انهم اعتقدوا باستحالة قيام المسلمين باستعادة قدرتهم مباشرة بعد هزيمتهم عند الجسر وأرخوا معركة البويب عام ١٤هـ (وفقاً لكاتيانى Caetani لم تكن قبل رمضان) وألزمهم هذا بتاريخ القادسية بعام ١٦هـ (ويضيف ڤالهاوزن اعتبارات أخرى للأحداث الواقعة فيما بين القادسية ومعركة الجلولاء) بالأضافة إلى أن كتانى وس. م .يوسف» يضعان فى الحسبان العلاقة بين الحملة فى سوريا والعراق. ويرون أن الخليفة عمر بن الخطاب ما كانت تعنيه العراق قبل الانتهاء من الأولى أى بعد معركة اليرموك التى حقق فيها المسلمون النصر على البيزنطيين (الروم) فى ١٢ رجب ١٥هـ/ ٢٠ أغسطس ٦٣٦م، بحيث يصعب وقوع معركة القادسية قبل الشهور المبكرة من عام ١٦هـ، ويرى س.م يوسف وقوعها بعد رجب ١٥هـ بقليل أى بعد اليرموك بنحو شهر.

ويرى كاتب المقال أن التاريخ الأرجح لمعركة القادسية هو شهر محرم عام ١٥هـ/فبراير مارس ٦٣٦م وان انتصار المسلمين فى «البويب» بعد هزيمتهم عند الجسر بقليل ليس بالأمر المستحيل.

المصادر :

(١) الطبرى جـ١، ص٢٢٢، ٢٣٤٧، ٢٣٤٩ ـ ٥٩ (بعد ابـن اسحق)، ٢٣٧٧ (بعد وافدى)، ٢٣٣٦ـ٣٨ (بـعد عوانه) ٢٢١١ ـ ١٩، ٢٢١ـ٣٥، ٢٢٤٤ـ٨٥، ٢٢٨٥، ٢٣٤١، ٢٣٤٤ ـ٤٦ ـ ٢٣٦١ ـ ٦٧، ٢٣٤١ ـ ٤٣، ٢٤١٩ ـ٥٥ ـ٢٤٥٦ ـ٦٧ ـ ٢٤٧٠، ٢٤٧٤ ـ ٧٩ (بعد سيف بن عـمـر) وفـهـرس، طـبـرى طبـعـة جـوتنبـرج جـ ٣ ٢٣٨٦ـ٢٤٠٠ (مع قليل من التفاصيل غيـر المتوفرة فى مصادر أخرى ولكن بصـفة عامـة تتبع روايات سيف بن عمر).

(٢) أبو يوسـف يعــقــوب: ؛تاب الخـــــراج، بولاق ١٣٠٢هـــ ١٦ـ١٧ (ترجمة فانان ٤٥ـ٤٧ ٤٨ ـ ٤٩).

(٣) المسعـودى، مروج الذهب جـ٤، ٢٠١ـ٢٠٤، ٢٠٧ـ٢٢٥.

(٤) مـقـدمـــة ابن خلدون ed. Quatremère جـ١ ص١٥، ٢٣٠ـ٢٨٥ جـ٢ ص٦٩٢، جـ٣ ص١٣٥ (تـرجــمـــة روزنتـــــال Rosenthal جـ ١ ص١٧، ص٢٢٩، ٣٢٠ ٣٢١ جـ٢ ص٧٧ـ٧٨، جـ ٣ ص١٦٨ـ١٦٩.

المصادر القادسية:

(٥) مرخواند: روضة الصفاء، طبعة بومباى ١٨٢٥ جـ٢ ص٢٧٠ـ٢٧٨.

(٦) فوندمـير: جيب الـسيار، طبـعة بومبا ٤٨٥٧ ص١٤ـ ص٢٠ـ٢٣.

مصادر الغرب:

(٧) Gweil : *geschichte der Chaliren* جـ١ ص٦٥ـ٧٣، ٨٣.

(٨) L. Caetani : *Annali dell'Islam* الأحداث جزء٣ ١٤هـ ص٥، ١١٩ ٢٣ـ ٢٥ـ ٤٥ـ ٦٣ـ ٦٦ أحداث ١٦هـ ص٣ـ ٣٥ـ ٣٩ـ ١١٨ـ ١٣٤ـ ٢٢٨.

وائل البشير [ڤيجليرى ـ Vaglerli]

+ القادسـيـة : بالإضافـة إلى البلدتين المذكورتين فيما سبق، يشير ياقوت إلى ثلاثة أماكن أخرى تحمل اسم القادسية اثنتـان مـن ناحـيـة الموصل عـند نهـر الخـازر بيـن الموصل واربد والثـالثـة بالقــرب من جـزيرة بن عـمــر (انظر ياقـوت: المسـتـرق) طبـعـة ڤـستنفلد Wüstenfeld ص٣٣٧. كـمـا يـذكـر ابن الأثير بلدة باسم القـادسية قـرب بغداد (الجزء١٢ص٩١) .

وعن العـلاقـة المحـتـملـة بين هذه الأماكن وبين شعب يسـمى (قادشيين) ربما أسسـوا هذه الأماكن انظر نـولدكه Nuöldeke : *ZDMG* جـزء ٣٣ ص١٥٧، ١٦٢.

J.Marquart : *Érahsahr hach der geographie des Pseudo-Moses xorehaçce* (Abhahdluhgeh der gött, Ges. der Wiss") ١٩٠١ ص٧٧ـ٧٨.

وائل البشير [سترك ـ لسنر M.streck J. Lassner.]

قارون

ورد فى العهد القديم. سفر الأعداد ـ الإصـحاح السـادس عـشر) وذكـر فى القـرآن الكريم ثلاث مـرات «إن قـارون كان من قوم موسى فبغى عليهم...» إلى قـوله تعـالى «... لولا أن مـنّ الله علينا لخـسف بنا ويكأنـه لايفلح الكافـرون» (سورة القصص الآيات ٧٦ـ٨٢)

وقـوله تعـالى «وقارون وفـرعـون وهامان ولقد جـاءهم موسى بالبينات... إلى قوله تعـالى: «ولكن كانوا أنفـسهم يظلمـون» [سـورة العـنكبـوت الآيتـان ٣٩ـ٤٠] وقـوله تعالـى: «إلى فرعـون وهامان وقـارون فقالوا ساحـر كذاب» (سورة غافر آية ٢٤).

وفى آيتى العنكبوت وآية غافر، يذكر قارون مع هامان وزير فرعون وفرعون نفسه وثلاثتهم يتعالون على رسول الله موسى عليه السلام ويصـمونه بالسحر والدجل. وفى آيات الـقـصص نجـد أن قارون كان من قـوم موسى ولكنه كان يعـاملهم بأسلـوب الغطرسـة والتكبـر والتعالى من منطلق ثرائه الفاحش الذى جمعه، على حد ظنه واعتقاده من خلال علمـه «.. على عـلم عندى...». ويخـرج قـارون يستـعـرض قوته وثراءه أمـام العامة فـتبتلعه الأرض بـقصره (داره) ليكون عـبرة للذين يفـضلون كنوز هذه الدنيـا ثواب الله فى الآخـرة لـلمـؤمنين والخيرين.

وتلمح هذه القصـة إلى تمرد قارون وعلى نحو بين إلى العـقاب الذى سحق به (سـفر الأعـداد الاصـحاح السـادس عـشـر الآيـات ٣١ـ٣٣، الاصـحـاح السـادس والعـشـرين الآية١٠) ومن المحـتـمل أن تكون صـدى لقـصـة مـا

أخلاقية. وقد أضاف المفسرون وكتاب قصص الأنبياء اسطورة طويله يرد أصول أغلبها إلى أدب الربانيين [المترجم: وهى فى الإسلام من الإسرائيليات]

(انظر الموسوعة اليهودية Jewish ency., جـ٤، ص٥٥٦، تعليقات سيلز Sales على ترجمته لمعانى القرآن الكريم، قصص الأنبياء للثعلبى، القاهرة ١٣١٤ ص١٢٠).

وفى هذه الأسطورة، صُنِّفا هامان وقارون معاً لثرائهما الفاحش واكتنازهما للمال وشحهما، ومن هنا يتضح السبب الذى أصبح قارون من خلاله وزيراً لفرعون.

وفى الإسلام، نشأت من إضافات المفسرين إلى قصة القرآن الكريم رؤيتان متباعدتان:

١ ـ تفسير عن كيفية جمع قارون لثروته، وهنا كان «علمه» الخاص أحد الأسباب التى جعلت المفسرين يذهبون إلى أنه أحد المؤسسين لعلم الخيمياء والسيمياء (الكيمياء القديمة)[1].

ويظهر هذا الدور مبكراً (انظر البخلاء للجاحظ، مروج الذهب للمسعودى جزء٨ ص١٧٧، فهرست ابن النديم) حيث هبط الوحى الإلهى على كل من موسى وهارون عليهما السلام بهذا «العلم» (وتم تكليفهما بطلاء تابوت التوراة، الكسائى: قصص ص٢٩٩)

ووكل قارون بتنفيذ هذا العمل باسمهما. وقام بجمع كميات هائلة من الذهب والفضة، ولكن موسى عليه السلام دعا ربه أن يعاقب قارون لتكبره وتفاخره وسوء سلوكه الذى نبع من ثرائه المكتسب مؤخراً. ووفقا للطبرى (طبعة روتنبرج جزء١ ص٣٨٢ ـ ٣٨٤) كان قارون يعمل فى الأصل صائغاً. ووفقاً للكسائى كانت أخت موسى عليه السلام زوجة قارون وأنها هى التى تلقت حلم الخيمياء لتلقنه لزوجها (وعن المفسرين أن قارون كان ابن أخت موسى عليه السلام).

---

(١) العلم الذى كان يعنى بتحويل المعادن الرخيصة إلى أخرى نفيسة أو يحول التراب إلى ذهب، كما كان يعنى هذا العلم بمحاولة إطالة الحياة عن طريق إيجاد علاج نهائى وحاسم لجميع الأمراض.

٢ ـ وفى مصر، يرتبط اسم قارون بعدة بحيرات، ومن هنا فإن ما تبقى من بحيرة مويرس Moeris فى الفيوم يحمل اسم بركة قارون (انظر Bleus: Egypte *Guides* ١٩٥٦، ص٢٤، ٢٤٢ ويوجد تعليل خاطئ شاع لاسم البركة بأن أصلها بركة القرون).

كما كانت توجد بركة تحمل اسم قارون بجوار بركة الفيل بجنوب القاهرة وعلى مقربة من جامع ابن طولون. وهذه البركة كانت مرتبطة بالقصة الغيبية، وقد وصفها المقريزى (خطط المقريزى طبعة بولاق ١٣٢٥جزء٣ ص٢٦١ـ٢٦٢) كما روى أن كافور بنى بيتاً بجوار البركة وتردد أن الجن طرده من هذا البيت. كما أشير إلى تلك البركة فى قصة «جزر» السمّاك ـ الواردة فى النسخة المصرية لألف ليلة وليلة، ليالى ٦٠٦ ـ ٦٢٤ والتى قام روتنبرج بتنقيحها ـ بأنها الموقع الذى كانت تلوذ به الأرواح من السحرة.

ويرى ڤون هامر Von Hammer من هنا وجود خلط بين قارون وشارون المصرى

المصادر:

(١) تفسير الطبرى جزء ٢٠ ص٦٢.

(٢) تاريخ الطبرى.

(٣) تفسير الرازى، طبعة القاهرة ١٣٠٨ الجزء السادس ص٤٢١.

(٤) ابن نباتة: صرح العيون، القاهرة ١٩٦٤ ص٥١ـ٥٤.

وائل البشير [د.ب. ماكدونالد D.B. Macdonald]

قازان

قازان ـ وقد يقال لها قزان ـ بلد واقع فى حوض الڤولجا الأوسط، وهى الآن عاصمة جمهورية تترستان (تتاريا)، وكانت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر عاصمة خانيًّه تحمل نفس الاسم. وتزعم الأخبار التى هى ادخل فى بابا الأساطير أن البلدة أسسها «بتوخان» فى منطقة تركية

إسلامية كانت جزءا فى القديم من مملكة البلغار قبل الغزوات المغولية.

ولقد تأسست خانيَّه قازان فى النصف الأول من القرن الخامس عشر على يد أولو محمد بن جلال الدين حفيد طقتمش فى الوقت الذى كان فيه الأورد الذهبى آخذاً فى التضعضع، وساهمت الخانية مساهمة فعالة فى الحروب المضنية التى كانت مشتعلة بين الامارات الروسية، ففى عام ١٤٣٨م حاصر السلطان محمد الثانى موسكو وخرب «كولومنا»، وفى عام ١٤٤٥ أنزل ابنه محمودك الهزيمة بڤاسيلى الثانى Vasili II امير موسكو وأسره ثم ما لبث ان أطلق سراحه بعد قليل، واستولى محمودك فى نفس السنة على مدينة قازان التى كانت تحت حكم واحد اسمه على بك، ولما قتل فى العام التالى أولو محمد فر اثنان من أولاده إلى روسيا وهما يعقوب بن أولو محمد واخوه قاسم الذى أقطعه أمير موسكو بلدة «جوردوك» Gordok وسميت بقاسمور تمجيدا له، وأصبحت عاصمة لخانيّة تابعة لموسكو تدين لها بالطاعة وصار حكامها موالين للسياسة الروسية.

ولقد ظل محمودك فى الحكم حتى مات سنة ١٤٢٦ فخلفه ولداه خليل (١٤٦٢ - ١٤٦٧) وإبراهيم (١٤٦٧ - ١٦٧٩) الذى شن الحرب على موسكو فى فانتصر فى بادىء الامر انتصارا تمثل فى استيلائه مؤقتا على «فياتكا» الا أن الروس هاجمو المعتدى وحاصروا قازان وأرغموا إبراهيم على إطلاق سراح جميع الذين كانوا فى قازان من الأسرى الروس دون أن يحاولوا وضع صنيعتهم قاسم على العرش هناك، فلما مات إبراهيم سنة ١٤٧٩ خلفه ولده على (وإن قالت بعض المصادر بل خلفه الهام) فلما كانت سنة ١٤٨٧ التجأ محمد أمين أخو خليل إلى روسيا ثم ظهر أمام أبواب قازان على رأس جيش روسى فاستسلم البلد له بعد حصار دام ثلاثة أسابيع، ونفى علىّ إلى «فولوجدا» وأقيم محمد أمين خانا لكنه طرد منها عام ١٤٩٥ أثر هجوم تتارى من خانية سيبير Sibir بقيادة خان مموق بن اباق الذى حكم البلد عاما

واحدا وهزمه بعدها الروس فاستجاب رغم أنفه لرغبة الأهالى وتنازل عن الحكم لعبد اللطيف الأخ الأصغر لمحمد الأمين، الذى استدعته روسيا سنة ١٥٠٢هـ وعاد التاج إلى محمد أمين الذى كان فى بداية الأمر مؤيداً للتحالف مع الروس ولكنه سرعان ما ثار ضد وصاية أمير موسكو وقتل التجار الروس الذين اعتادوا الحضور إلى سوق قازان السنوى وصادر بضائعهم ونجح فى متابعته شن الحرب على موسكو حتى أنه أنزل الهزيمة بجيش روسى قرب «نيزنى نوفجورد» Nizniy Novgord وعقد اتفاق سلمى عام ١٥٠٧م تأسست بمقتضاه دولة محايدة بين الإمارتين المتنازعتين. ومات محمد أمين سنة ١٥١٨م وأخذت الدولة التى أسسها أولو محمد تلفظ أنفاسها، وكان عبداللطيف قد مات قبل ذلك بسنة، وسيطرت الفوضى على الخانيه واستمرت الحروب بين جماعتين تميل إحداهما لمسايرة روسيا والأخرى تنزع نزعة قومية مؤيدة خاينة القرم وأورد نوغاى وظلت الأمور مضطربة على مدى ثلاثين سنة، وكان الروس أول من استغل هذه الظروف فى قازان فعمد الأمير ڤاسيلى الثالث إلى وضع شاه على سنة ١٥١٩ على العرش، لكن طرده كبار التتار وطلبوا من محمد ان يعين على قازان بدلا منه أخاه «صاحب جيراى» وشبت معارك لم يكن النصر فيها حاسما لأحد الجانبين. غير أن أبرز ما حصل هو ما عمد إليه أمير موسكو الكبير من إصداره أمره بمنع التجار الروس من المتاجرة فى العاصمة التتارية، وأمر بعقد سوق سنوية فى دير سنت مكارى الذى سرعان ما أصبح منافساً لسوق قازان، كما احتل الروس منطقة حوض الڤولجا الأوسط وأدى ذلك إلى اضطراب الأمور فى قازان، وأصبح الحكم بين شد وجذب بين الأمراء المتنازعين حتى تم فى النهاية اختيار ابن «أوتمش» وكان غلاما فى الثانية عشرة من عمره فنقله الروس إلى بلدهم وعمّدوه وسمى باسكندر، ثم أعيد شاه على ثانية إلى

حكم قازان، لكن أطاحت به من الولاية ثورة شعبية، فولى التتار رجلا من بين خانات استراخان اسمه «ياديجار محمد»، بيد أنه ما لبثت جيوش القيصر ايفان الرابع Ivan IV الروسية أن طرقت أبواب قازان واستولت عليها يوم الثانى من اكتوبر ١٥٥٢ وضمتها إلى دولة موسكوف، ثم أخذ الروس فى أعقاب ذلك الفتح فى احتلال الإقليم كله شيئا فشيئا وصادروا أغنى وأحسن الأراضى الواقعة فى أودية الأنهار وحول المدن، ووزعت فكانت من نصيب النبلاء الروس والأديرة، وأقيمت مستوطنات فى أخصب بقاع البلاد نزلها الفلاحون الروس، كما أقيمت سلسلة من الحصون والقلاع الروسية غطت جميع أنحاء البلاد لقيام ثورات شعبية ودرءا لهجمات التتار القرميين، وترتب على هذا أن أصبح سكان الخانية القديمة (ابتداء من القرن السابع عشر) يتألفون من عناصر يختلف بعضها عن البعض الآخر كل الاختلاف، ولم يعد التتار فى هذا المحيط أكثر من ٤٠٪ من السكان.

واشتد ساعد الحركة الإنجيلية المسيحية حتى صارت قازان بعد عام ١٥٥٥ قاعدة أسقفية وتحولت إلى مطرانية. حتى إذا كان ختام القرن السادس عشر نجد طائفة مهمة وهى تتألف من أهل البلاد المحليين والتتار وأكثر منهم من الشعوب الفنلندية الكريشيين (كريش - التترية) قد تنصروا، لكن الأخيرين - رغم اعتناقهم المسيحية - ظلوا محافظين على استعمالهم اللغة التترية.

ولقد أدى الفتح الروسى لقازان إلى حدوث هزة عنيفة فى المجتمع التتارى، ذلك أن طبقة الأشراف القديمة وجدت نفسها وقد جُردّت من أملاكها وأراضيها، ورأت أن استمرارها فى البقاء حية يتطلب منها ان تتحول إلى طبقة تجارية نتج عنها فى القرن السابع عشر ظهور طبقة برجوازية تجارية، وقد أصبحت هذه الطبقة منذ عهد كاترين الثانية فصاعدا هى الجماعة التى تسترشد بها امة التتار. كما نلاحظ انه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر خرج من بين

الشعوب الروسية المفكرون والقادة السياسيون الذين أيدوا حركة الوحدة التركية فى روسيا (وحدة العناصر التركية فى روسيا).

أما مدينة قازان الحديثة فلم تستبق الا قليلا مما كان موجودا أيام الخانية القديمة ولايزال أحد أبراج القلعة القديمة يحمل حتى اليوم اسم الأميرة «سيومبيجى» زوجة «صفاء جيراى» (وكانت فى السابق امرأة جان على ثم من بعده زوجة شاه على) وليس من المعروف متى وكيف أُطلق اسمها على هذا البرج. كذلك فإنه من الصعب أن نحدد ما هو تتارى وما هو روسى فى هذا البرج. ولم تعد لقازان منذ القرن الثامن عشر اهمية حربية، حتى لقد احتلها بسهولة بوجاسيف فى يوليو ١٧٧٤ ولم يستعص عليه سوى قلعتها حيث كان بالمدينة فى ذلك الوقت ٢٨٦٧ منزلا، ولكنها إبان هذا الحين تفوق «تزنى نوفجورد» فى الأهمية كمركز إدارى وثقافى، وتأسست جامعة قازان سنة ١٨٠٤ وتفوقت على جميع مثيلاتها بفضل كليتها الشرقية (لاسيما كلية الدراسات التاريخية الفيلوجية).

لكن ترتب على افتتاح الكلية الشرقية بجامعة سنت بطرسبرج عام ١٨٥٥ أن توقف تعليم اللغات الشرقية فى قازان، كما نقلت المكتبة والتجهيزات العلمية الأخرى إلى العاصمة. غير أن دراسة اللغات الشرقية عادت من جديد مرة ثانية سنة ١٨٦١ إلى جامعة قازان. وبلغ عدد سكان البلد ١٣١٥٠٨ نسمة حسب إحصاء ١٨٩٧، كان منهم ٣٠٧٨١ تتاريا، وقد أصبحت قازان اليوم عاصمة جمهورية «تتارستان» فى روسيا وبلغ عدد سكانها ٣,١٣١,٢٣٨ نسمة منهم ١٥٣٦٤٣١ من التتار، و١٣٢٨٧٣٨ من الروس و١٥٣٤٩٦ من الكوفاش و٣٠٩٦٣ من الموردنيين و٢٤٥٣٣ من الادموريين. Udmurts. أما الحضر فيغلب عليه العنصر الروسى إذ يقدر بعدد ٩٣٤٣٨٧ إزاء ٥٩٣٦٦٥ من التتار.

المصادر:

H. H. Howorth: *History of the Mongols ii, 303-429*

د. حسن حبشى [بارتولد و.أ.بنجسن W. Barthold ,A. Bennigsen]

قاسم أمين

قانونى وكاتب اجتماعى عربى، ولد فى مصر، وهو الذى نادى بحقوق المرأة وتحريرها، بالإضافة إلى واجبها فى المشاركة فى بعث حركة النهضة الإسلامية التى بزغ نورها مع أفول القرن التاسع عشر.

ولد قاسم أمين بالاسكندرية عام ١٨٦٣م (انظر أحمد بهاء الدين، تصدير إلى «تحرير المرأة» طبعة دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠م ص ١٠، ويلاحظ عدم اتفاق المصادر على تاريخ ومحل الميلاد) من أم مصرية وأب من أصل تركى. استقرت أسرته فى القاهرة حيث التحق قاسم بعد إتمامه الدراسة الثانوية بمدرسة الحقوق الخديوية (كلية الحقوق)، وحصل على إجازة الحقوق عام ١٨٨١م. وبعد أن قضى فترة التدريب لدى أحد كبار محامىّ العاصمة المصرية، سافر إلى باريس لاستكمال دراسته فى القانون، حيث تابع بألم واستياء التطورات الجديدة التى طرأت على الظروف السياسية فى مصر منذ أن ظهرت بوادرها الأولى فى القاهرة، أى التدخل البريطانى عام ١٨٨٢م والذى أدى آخر الأمر إلى فشل ثورة عرابى باشا واحتلال الإنجليز لمصر.

كانت مساهمة قاسم أمين الأولى فى حركة التنوير ــ والتى كانت قد بدأت بالفعل بشكل جزئى فى مصر، وأغلب البلاد المتقدمة فى العالم العربى والإسلامى ــ بإعادة الاتصالات والتى سبق أن أقامها مع اثنين من أعظم الرجال الذين قادوا حركة التنوير فى العالم الإسلامى الحديث وهما جمال الدين الأفغانى وتلميذه محمد عبده اللذان لجآ إلى باريس حيث أصدرا باللغة العربية دورية أسبوعية تحمل اسم «العروة الوثقى». وقد صدر منها ثمانية عشرة عدداً، وقد عرض على قاسم أمين مساهمته فيها.

توفى قاسم أمين فى سن مبكرة عام ١٩٠٨م دون أن يرى ثمرة جهوده ولم يلحق بالتغيرات التى طرأت لصالح المرأة العربية والتى ظل يصارع من

أجلها فى العراق الشاعر جميل صدقى الزهاوى، وفى تونس عبدالظاهر الحداد وفى مصر ــ مما هو جدير بالذكر ــ امرأة كاتبة هى ملك حفنى، وكانت تنشر كتبها باسم «باحثة البادية».

ويرجع الفضل فى رسوخ عقيدة قاسم أمين بحتمية تنبيه الرأى العام فى مصر بصفة خاصة والعالم العربى بصفة عامة إلى واحدة من أكثر القضايا إلحاحاً، ألا وهى رفع المستوى الاجتماعى للمرأة، ويرجع الفضل فى هذا إلى الاتصالات التى أقامها بوسط كان معنياً بالرقى الاجتماعى والثقافى أثناء إقامته فى باريس، وربما يرجع الفضل - وفقاً لبعض المصادر - إلى علاقة عاطفية نمت بينه وبين فتاة فرنسية وكانت قد أثرت على فكره تجاه قضية المرأة.

ومن الثابت أن أى تحرك نحو الإصلاح فى هذا المجال كان يقتضى ضمناً صراعاً متواصلاً مع أنصار التيار التقليدى فى البلاد، أعداء أى تغيير حتى لو كان هذا التغيير له ملامح اجتماعية واضحة، ويرى هذا التيار أن كل تجديد يُهين ويُسىء إلى التراث وسيرة السلف. وقد أدرك قاسم أمين كافة الصعوبات التى ستواجهه، وعمل على إنجاز أهدافه ليس فقط باستخدام سلاح الجدل القانونى الذى برع فيه بحكم دراسته للقانون وإنما أيضاً من خلال حوار ذى بُعد اجتماعى وأخلاقى يتسم بالحس المرهف.

وكان هدف قاسم أمين هو التأكيد على تحسين الوضع الاجتماعى للمرأة فى صورة تعليمات ووصايا وشعارات مثل المساواة فى الحقوق مع الرجل، وخلع الحجاب، وإعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية وخاصة ما يخص تعدد الزوجات والطلاق.

وقد قاوم المحافظون هذه الدعوى بقوة حتى أن خلع الحجاب لم يتحقق إلا فى عام ١٩٢٢م (أى بعد حوالى ربع قرن من ظهور كتاب «تحرير المرأة»). كما أنشئت أول مدرسة ثانوية للفتيات عام ١٩٢٥م على غرار مدارس الفتيان فى مناهجها وبرامجها.

وتجلت النزعة الوطنية عند قاسم أمين فى كتاب La Egyptiens، (المصريون) باريس ١٨٩٤م الذى كتبه بالفرنسية للرد على «دك داركور» الذى حكم على مصر من خلال رؤية استعمارية مبالغ فيها.

ولكن كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» هما اللذان خصصهما للدعوة للرقى الاجتماعى للمرأة. أما الكتاب الأول فقد استثار أكثر المحافظين المصريين غيرة وحماسة، ومن بينهم طلعت حرب وعبدالحميد الغريان. وقد رد على قاسم أمين فى كتابه «فصل الخطاب فى المرأة والحجاب» و«الدفع المتين». أما كتاب «المرأة الجديدة» فعمد فيه قاسم أمين إلى دفع الهجوم عليه والذى لم يترتب عليه فقط استثارة العالم والمفكر السياسى محمد فريد وجدى فى «المرأة المسلمة» (القاهرة ١٣١٩هـ - ١٩٠١م).

وبهذين العملين، ارتبط اسم قاسم أمين بوصفه باعث حقوق المرأة بالإضافة إلى كتابه الباريسى السالف ذكره وتأملاته وحكمه المسماه «أسباب ومناهج وأخلاق ومواعظ» القاهرة ١٨٩٨م (أعيد طبعها عام ١٩١٣م تحت عنوان «كلمات فى الأخلاق» فى ملحق لطبعة «الرسالة فى مداواة النفوس» لابن حزم. وانظر بروكلمان جـ١، ص ٦٩٦ ــ ٦٩٧).

المصادر :

(١) قاسم أمين: تحرير المرأة، القاهرة ١٨٩٩م (ترجمة ألمانية O. Rescher، شتوتجارت ١٩٢٨م).

(٢) قاسم أمين : المرأة الجديدة، القاهرة ١٩٠١م.

(٣) د. محمد حسين هيكل: تراجم مصرية وغربية، القاهرة ٩٢٩١م.

(٤) أحمد خاكى : قاسم أمين، القاهرة ١٩٤٤م.

(٥) ف.س. فؤاد : تاريخ حياة المرحوم قاسم أمين، القاهرة، غير مؤرخ.

وائل البشير [ريزيتانو U. Rizzitano]

قاضى

القاضى طبقا للشريعة الإسلامية ينظر فى جميع القضايا المتعلقة بالقانون المدنى والجنائى (أمور المعاملات والقصاص وغيرها) ولكن من الناحية العملية، كان فى الشرق الإسلامى منذ زمن بعيد منهجان لتطبيق الشريعة يمكن أن نطلق عليهما - إلى درجة ما من الصحة - المنهج «الدينى» والمنهج «الدنيوى». فالقضايا التى تتصل بالدين (الخلاف فى الأمور التى تتعلق بالأسرة أو الميراث أو المشاكل الشرعية الأخرى...الخ) تعرض على القاضى الشرعى ليحكم فيها طبقا لأحكام الشريعة، أما باقى المشاكل - طبقا للنظرة العامة السائدة فى الشرق - فإنها من اختصاص السلطات المدنية التى تحكم فيها عادة طبقا لمعايير أخرى.

وطبقا للشريعة الإسلاميه يجب أن يكون القاضى من العلماء العدول (لا يرتكب مايُلام عليه)، ملما إلى درجة كبيرة بأحكام الشريعة. وفى البداية، كانت معظم المذاهب تطلب أن يكون القاضى مجتهدا، أى قادراً على استنباط الأحكام من المصادر الدينية مباشرة. ولكن بعد ذلك لم يعد هناك من يعتبر مؤهلا لأن يفسر الشريعة، فأصبح القضاة مقلدين، أى ملتزمين بما أفتى به العلماء السابقون المجتهدون، فأصبح على القاضى أن يلتزم حرفيا بالنصوص المذكورة فى كتب الفقه الخاصة بمذهبه.

وتعتبر إقامة العدل واجب دينى فى المجتمع الإسلامى، وعلى السلطة المختصة أن تعيّن فى كل منطقة شخصا مناسبا ليكون قاضيا، فإن لم يكن هناك إلا شخص واحد يعتبر صالحا لمنصب القاضى، كان عليه أن يقبله بل كان عليه أن يطلبه إذا تجاهلته السلطة.

وعلى القاضى أن يدير محكمته طبقا للأسلوب الذى وضعته الشريعة بالضبط، فعليه أن يساوى بين الخصمين فى المعاملة إذا كانا مؤمنين مساواة تامة، فإذا اعترف المدعى عليه أن المدعى على حق، لا يطلب القاضى دليلاً آخر، فإذا أنكر المدعَى عليه، فإن

علـى المدعى أن يؤيـد دعـــواه بـالأدلة، ويكون حكم القـاضى ملزمـا للطرفـين ولا يُستأنف.

ويمنع الشرع القاضى من أخذ هدايا من الخصوم الذين يعـرضون قضاياهم أمامه وذلك لضمان حياده كما يمنع من ممارسة التـجارة لا بذاته ولا عن طريق أشخاص يعـرف عنهم أنهم أعوانه، لأن الناس قد يـحاولون كسـبه فى صـفهم عن طريق تقـديم مميـزات خـاصــة فى التجارة.

وبالرغم من هذه التنظيمـات وغيرها التى يقـصد بها ضـمان نزاهة القـضاء بقدر الإمكان، فإن «قاضى السوء» كان دائمـا محل شـكوى المسلمـين، فبـعض القضاة لم يكونوا على مستوى المنصب حـتى أنه عندمـا كـان يتولى الـقضـاء رجال مـستقـيمون، فـإن بعضــهم كان يتحايل على الشريعة بما يناسب رغباته أو رغبات الحكام، لهذا سـرعان ما ظهر اتجاه فى الدوائر الدينية لرفض منصب القاضى، وتداول النـاس الأحاديث التى تشـيـر إلى الحـذر من قـبـول منصب القـاضى، وقـد رفض بعض الفـقــهـاء الورعـون مثـل أبى حنيفـة أن يتـولوا القضـاء.

وربما لم يصل قـــاض مـسلم ـ فى بعض الأحـيان ـ إلى أن يحـقق المطالب النظرية لتـولى هذا المنصب، لـهذا فـإن القاضى فـى هذه الفترات كـان يعتـبره العلمـاء المسلمون «قاضــى الضرورة»، الذى يلجـأ الناس إليه لعـدم وجود من هو أفضل.

وكـان الحكام المسلمـون يرفضـون تولى القـضاء بأنفـسـهم، وكذلك كـان يفـــعل الحكـام والولاة فى الـولايات المخـتلفة، وكـانت السلطات المحليـة فى البلاد الإسلامية هى التى تتولى القضاء على نطاق واسع، وبصفة خاصة رجال الشـرطة، وكـان ذلك يـسـمى أحـيـاناً «النظر فى المظالم».

وفى عهـد عمر وعثـمان (رضـى الله عنهما) وخـلفائهما، كان القـاضـى يعيّنه الخليفة، وكان هؤلاء الـقضاة دائما من الفقهاء. وفى العـهود المتأخرة، لم يحظ هؤلاء القضاة بوضـع مستقل فى العالم الإسلامى، وكانوا كثيرا ما يُعزلون بعد

تعيينهم بقليل كما كانوا دائما عرضة لنزوات الحكام.

ولم يكن القضاة مسئولين فقط عن نظَر القضايا وإنما كانوا أيضا مسئولين عن إدارة الأوقاف وأملاك الأيتام والسفهاء ونوعيات أخرى من الناس كما كانوا يعقدون عقود الزواج للنساء اللاتى ليس لهن أقارب من الرجال...الخ.

وكان كبير القضاة فى العاصمة ذا منزلة رفيعة، ويطلق عليه فى المشرق الإسلامى لقب قاضى القضاة، وفى الغرب الإسلامى قاضى الجماعة، وبعد ذلك كان هناك أيضا قاضى العسكر، وكان بعض هؤلاء القضاة من قادة الجيش.

وفى المدن الكبيرة، حيث يعيش أعداد كبيرة من أتباع المذاهب الفقهية المختلفة، كان ـ إذا لزم الأمر ـ يُعين قاض لكل مذهب، فمثلا كان فى القاهرة أربعة قضاة.

المصادر:

(١) الخصاف: أدب القاضى؛ د.س. مارجوليوث D.S. Margolioth، *Omar's Instructions to the kadi* (journ. Rog. *Asiat. soc 1910*)، جـ١ ص ٣٠٧ـ٣٢٦).

(٢) الشوكانى: نيل الأوطار (بولاق ١٢٩٧)، جـ٨ ص ٤٩٥ ومايليها.

(٣) الدمشقى: رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة (بولاق ١٣٠٠) ص١٠٨ ومايليها.

(٤) ابن خلدون: المقدمة (طبعة القاهرة ١٣٢٧ ص٢٤٥ ومايليها.

(٥) Hurgrinje : snouck C.، Mecca جـ١ ص١٨٢ ومايليها.

(٦) نفس الكاتب، *Anzeige von Sa-chau's Muhamm Recht*، المنشورة فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. gesellsch.* العدد ٥٣ (١٨٩٩) ص١٣٨ و١٥٤ ومايليها.

حسين أحمد عيسى [ث.و. جوينبول Th. W. Joynboll]

قاضى خان فخر الدين

الحسن بن منصور الأزجاندى Vzdjandi الفرغانى. عالم شغل منصب المفتى على المذهب الحنفى وله مؤلفات كثيرة قيمة فى بعض المسائل الشرعية وشروح لمؤلفات على المذهب الحنفى،

وقد اشتهر من أعماله مجموعة فتاواه (فتاوى قاضى خان فى ٤ أجزاء، كالكتا ١٨٣٥م مع كتاب الفتاوى السراجية، القاهرة ١٢٨٢هـ) .

المصادر :

(١) ابن قُطْلُوبُغا Kutlubugha تحقيق فلوجل Flugel Abh. d. DMG، جزء٢ رقم ٣)، صفحة ١٦، رقم ٥٦.

(٢) ج. فلوجلFlugel: *Die classen der hanefit rechts gelehrten, Flugel Abh. d. kon Sachs. Ges. d. Wiss:* العدد ٨ (١٨٦٠)، صفحة ٣١٤.

(٣) محمد عبد الحى اللكناوى al-Laknawi، الفوائد البهية فى تراجم الحنفية، القاهرة ١٣٢٤، صفحة ٦٤ ومايليها.

حسين أحمد عيسى [ث.و. جوينبول Th. W. Juynboll]

القاضى الفاضل

أبو على عبد الرحيم بن على بن محمد بن الحسن اللخمى البيسانى العسقلانى محيى الدين، أشهر وزراء صلاح الدين الأيوبى (إذ تولى رياسة ديوان الإنشاء) ولد فى ١٥ جمادى الآخرة عام ٥٢٩ (٣ أبريل ١١٣٥م)، فى عسقلان حيث كان أبوه القاضى الأشرف ـ وهو من بيسان ـ يشغل منصب القاضى. أرسله والده إلى القاهرة ليدرس فى ديوان الإنشاء عام ٥٤٣/ ٥٤٤هـ (١١٤٨-١١٤٩م). تولى أمانة سر ابن حديد قاضى الإسكندرية عام ٥٤٨ (١١٥٣)، وعندما لفتت تقاريره المتازة الأنظار فى القاهرة، استدعاه العادل رزيك بن الصالح طلائعى Talaci، آخر وزير فى عائلة بنى رزيك وعينه رئيسا لديوان الجيش، وعندما أطاح شاور والى قوص بالعادل رزيك بعد ذلك بقليل، عين القاضى الفاضل أمين سر كامل بن شاور، وبعد مقتل شاور عين أمين سر شيركوه الذى خلف شاور فى الوزارة، وفى عام ٥٦٣هـ (١١٦٧ ـ ١١٦٨م) عين مساعدا لابن الخلال رئيس ديوان الإنشاء، حيث بدأ حياته الرسمية، وعندما توفى ابن الخلال فى ٢٣ جمادى الآخرة عام ٥٦٦ (٤ مارس ١١٧١) عين القاضى الفاضل خلفا له، وفى ذلك الوقت كان صلاح الدين

الأيوبى قد تولى منصب الوزارة، وفى العام التالى تولى صلاح الدين حكم مصر بعد وفاة آخر الحكام الفاطميين وأصبح القاضى الفاضل يده اليمنى فى الإصلاحات التى قام بها فى الجيش وفى نظام الضرائب. وبعد ذلك صاحب السلطان فى حملاته إلى سوريا، وأقام فى مصر عامى ٥٨٥ و٥٨٦هـ (١١٨٩ و١١٩٠م) لإدارة الأمور الاقتصادية وإعادة تسليح الجيش والأسطول، ثم عاد إلى سوريا وظل هناك فى صحبة صلاح الدين إلى أن توفى فى ٢٧ صفر ٥٨٩هـ (مارس ١١٩٣م)، وعندما عرض الملك الأفضل الذى تولى الحكم فى دمشق بعد صلاح الدين حكمه للخطر نتيجة لتصرفات سفيهة، عاد القاضى الفاضل إلى مصر ليعمل فى خدمة الملك العزيز، وعندما اندلعت الحرب بين الأخوين سعى القاضى الفاضل للصلح بينها مما أدى إلى انتهاء الحرب عام ٥٩١هـ (١١٩٥م)، وبعد ذلك اعتزل الحياة العامة وتوفى فجأة فى ٦ أو ٧ ربيع الثانى عام ٥٩٦هـ (٢٦ أو ٢٧ يناير عام ١٢٠٠م). وهناك نماذج كثيرة من الوثائق الرسمية التى كتبها القاضى الفاضل بخط يده أثناء توليه ديوان الإنشاء محفوظة، وقد ذكر أبو شامة بعضا منها.

كما ذكر هلج Helbig قائمة كاملة لهذه الوثائق (صفحة ٦٧ـ٧٥). وبالإضافة إلى ذلك هناك رسائله إلى أسامة بن منقذ بخصوص كتابه «كتاب العصا» كما حرر أثناء حياته العملية صحيفة رسمية اسمها المتجددات ذكر المقريزى فى خططه مقتطفات كثيرة منها، وهذه المقتطفات لا تضم فقط ملاحظات على خطابات رسمية والرد عليها بل تضم أيضا تقارير عن الأحداث المهمة فى المملكة والخلع التى كات يخلعها السلطان.

المصادر :

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان طبعة فستنقلد Wüstenfeld رقم ٣٨٤ و٨٥٧.

(٢) السبكى، طبقات الشافعية الجزء ٤ صفحة ٢٥٥.

(٣) المقريزى، الخطط (بولاق ١٢٧٠)، جزء ٢ صفحة ٣٦٦ ومايليها.

(٤) السيوطى، حسن المحاضرة (القاهرة ١٢٩٩)، جزء١ صفحة ٣٢٥.

(٥) على باشا مبارك، الخطط الجديدة جزء٦ (بولاق ١٣٠٥) صفحة ١٢.

حسين أحمد عيسى [س. بروكلمان C. Brockelmann]

قاف

قاف اسم سلسلة الجبال التى تحيط بالأرض، وتختلف آراء المسلمين المتأخرين حول شكل الأرض كما يتضح ذلك من كتابات القزوينى والدمشقى وابن الوردى وغيرهم، وقد ظن العرب القدامى أن الأرض قرص مستدير مسطح كما كان يظن العبريون والإغريق فى زمان هوميروس وهيسيود وكما كان يظن الفيزيائيون الأيونيون، ويفصل جبل قاف عن قرص الأرض منطقة لا يستطيع الإنسان أن يجتازها.

هناك رأى آخر له علاقة بالآراء الإغريقية والإيرانية يقول إن الأرض محاطة بكتلة من الماء العطن الذى لا يمكن للإنسان أن يبحر فيه اسمه البحر المحيط أو الأوقيانوس يكتنفه كله أو جزء منه ظلام دامس ولا يعرف أحد أين تقع شواطئه، ويحيط الحائط الجبلى قاف بالأرض والمحيط إحاطة الخاتم.

يصف ياقوت والقزوينى وابن وردى قاف بأنه من الزمرد الأخضر وأن لون السماء الأخضر (والذى نراه أزرقا)

إنما هو انعكاس للون هذا الجبل، وهناك وصف آخر يقول إن الصخرة التى يرتكز عليها الجبل هى فقط التى من نوع من الزمرد وتسمى هذه الصخرة أيضا الوتد لأن الله خلقها دعامة للأرض، إذ إن هناك من يظن أن الأرض لا تستطيع أن تحمل نفسها، لهذا فإنها تحتاج إلى دعامة مثل هذه، وبدون جبل قاف، تظل الأرض تهتز بصفة دائمة ولا يستطيع مخلوق أن يعيش عليها كما ورد فى الترجمة الفارسية لتفسير الطبرى.

هناك أفكار أكثر تعقيداً تتعلق «بحملة» الأرض، ففى البداية أخذت الأرض تهتز إلى الأمام وإلى الخلف بشكل غير منتظم، فخلق الله عز وجل

ملكاً حملها على كتفيه وأمسك بها بيديه (يذكرنا هذا بأطلس حامل السماء)، ويقف هذا الملك على كتلة رباعية الزوايا من الياسنت الأخضر يحملها ثور عملاق يقف على حوت يعوم فى ماء، ويعطى ابن الوردى وصفا مشابها مؤكدا أن قاف يبرز من كتلة الياسنت المذكورة، ويذكر ابن الوردى وصفا آخر يتضمن عدداً أكبر من حملة الأرض (ولكن بدون الملائكة) مع بعض الاختلاف فى الترتيب، فالصخرة مثلا هى التى تحمل الثور. ويصف الفُرس المسلمون الحيوان الذى يحمل الأرض تاره على أنه ثور وتارة أخرى على أنه حيوان نصفه ثور ونصفه سمكة. وتتحدث الأساطير الشعبية فى بغداد عن الثور والسمكة اللذين يحملان الأرض، أما سكان شاطئ البحر الأحمر فالاعتقاد السائد عندهم أن الأرض تحملها ثيران ضخمة على ظهورها. ويطلق القزوينى على الثور والحوت الأسماء التى وردت فى الكتاب المقدس، ليفياثان Leviathan وبهموث Behemoth، مما يثبت بلا مجال للشك أن الفكرة الإسلامية عن هذا الموضوع مقتبسة مما ورد فى الكتاب المقدس، والتى تصل فى النهاية إلى فكرة اللاتكون Chaos-Tradition البابلية.

ويؤكد رينو Reinaud على أن فكرة الثور الذى يحمل الأرض موجودة أيضا فى الهند. ويمكننا أن نربط بين الصخرة التى ذكرناها والتى تعمل كدعامة للأرض والتى هى بداية جبل قاف وبين الصخرة التى تسمى شتيًّا Shetiyya التى تعتبرها الأسطورة اليهودية مركز الأرض والتى أغرقها الله عز وجل فى أعماق اللاتكون أو المحيط الأول وتعمل كدعامة للأرض.

وجدير بالذكر أن هناك حديثا شريفا ذكره القزوينى يذكر أن الله عز وجل جعل الأرض تقف وحدها بدون رباط ولا دعامة.

وطبقا لفكرة واسعة الانتشار، فإن جبل قاف هو أصل جميع الجبال التى فى العالم، وتتصل هذه الجبال به عن طريق فروع وعروق تحت الأرض، فإذا

أراد الله عز وجل أن يدمر أى منطقة، فإنه ببساطة يأمر أحد هذه الفروع أن يتحرك، وهذا يسبب زلزالا. وهناك فكرة أخرى منتشرة أيضا تقول إن الزلزال يحدث عندما يرتعش الثور الذى يحمل الأرض تحت ثقل حمله.

يعتبر جبل قاف، الذى لا يستطيع إنسان أن يصل إليه، نهاية العالم، لهذا يستعمل اسمه كرمز لذلك. ويشكل هذا الجبل الأسطورى الحد الفاصل بين العالم المرئى وغير المرئى. ولا يعرف أحد إلا الله المخلوقات التى تعيش بعده، ويقول كثيرون إن المنطقة التى تقع خلف جبل قاف تنتمى للعالم الآخر. وأنها أرض بيضاء مثل الفضة يقطعها المسافر فى ٤٠ يوما وأنها مُقام الملائكة، كما يقال أيضا أن قاف والمنطقة التى تقع خلفه مُقام الجن، ويعرف قاف بصفة خاصة بأنه مقر الطائر الخرافى سيمورغ Simurgh، وهو نوع من النسور مثل عنقاء العرب، وقد اعتزل هذا الطائر، الذى كان موجودا منذ بدء الخليقة، عمله كمستشار حكيم للملوك وأبطال الماضى، ويعيش فى جبل قاف عيشة الراهب القانع الراضى، لهذا يطلق على جبل قاف فى الشعر اسم «جبل الحكمة» و«جبل الرضى».

ويلعب جبل قاف دورا فى حكايات الجن العربية، فقد ذكر فى ألف ليلة وليلة عدة مرات، ومن الغريب أن عددا من مفسرى القرآن فسروا بداية سورة قاف على أنها اسم جبل قاف.

هناك مفهوم آخر أضيق وأكثر محلية، يقصد بجبل قاف ذلك الجزء من الهضبة الآسيوية التى تحد العالم الإسلامى من الشمال، وبخاصة القوزاق وجبالها فى شمال فارس.

لا شك فى أن المعالم الأساسية للفكرة الإسلامية عن جبل قاف سواء بمفهومها الواسع (الأسطورى) أو الضيق مقتبسة من الفرس. فعندهم نجد أن البرز Alburz (البرج Alburdj)، وهو الهارا. برزياتى Hara-Berezaiti (الجبل العالى) الفارسى القديم هو فى الأصل ذلك الجبل الأسطورى الذى فى نهاية العالم والذى تقع فيه تصور

الآلهة مثل جبل أوليمبوس الهيليني. ومن وصف الأفستان The Avestan، يمكن اعتبار هارا برزياتي العمود الفقري لنظام الجبال الَتي على الأرض، لأن جميع الجبال الأخرى نشأت منه عن طريق وصلات تحت الأرض، ويتخيلون هارا برزِياتي (الجبل العالي) سلسلة من الجبال لا تطوق الأرض جميعها فحسب، بل أيضا بحيرة تسمى وروكاشا Wurakasha تقع أيضا في نهاية الأرض، ولكنها كما في بُنْدهش Bundehesh، لا تحيط بها، وفي جغرَافية هذا العمل البهلوي نجد اسم جبل قاف مذكورا، وبعد ذلك نجد البُرْز على الأرض ويتميز بالحائط الجبلي الذي يطوق عالم الحضارة الإيرانية من الشمال. لهذا نجد اسم البُرْز (البُرْس) يطلق الآن على جبل أو سلسلة من الجبال في أماكن متعددة على حدود المنطقة المتحدثة بالإيرانية، وبالذات سلسلة الجبال التي تقع قمتها في دَمَاوند Damawand. وقد ذكر ياقوت صراحة أن جبل قاف كان يطلق عليه قديما البُرْز.

ونجد عند الهنود فكرة قريبة الصلة بالكونيات الإيرانية، فقد ذكرت في أعمالهم الأدبية، وبصفة خاصة البُرَانا Purànas، سلسلة الجبال الخرافية التي تسمى لوكالوكا التي تفصل العالم المرئي عن العالم غير المرئي والتي لا شئ بعدها إلا الظلام.

تقترب نظرة الماندانيين Mandaeans إلى حد كبير من نظرة المسلمين، فيعتقد الماندانيون أن المحيط يحيط بقرص الأرض إلا في الشمال حيث يقطع المحيط جبل عظيم من أنقى أنواع الفيروز، وبعد هذا الجبل مباشرة، والذي يسبب انعكاسه ذلك اللون الأزرق للسماء، يمتد العالم الطاهر نحو الشمال.

كانت فكرة وجود سلسلة الجبال النهائية في الشمال، كما نجدها في النظرة المحلية لفكرة هارابيرزياتي - البُرْز Haraberezaiti-Alburz وقاف (وبالذات في الأسطورة المااندية) منتشرة بين الناس في آسيا وبالذات بين أهل الشرق القدامى، وربما يعود أصلها إلى الكونيات البابلية التي تضع

جبل الآلهة فى الشمال، كما نجد آثارا لفكرة مشابهة عند العبريين القدامى فى كتبهم المقدسة. وعند الهنود، يفسر أحيانا ميرو Meru، وهو مركز الأرض وسرتها عند البوذيين على أنه جبال هيمالايا التى تحيط بالهند من الشمال، وعند الإغريق، يحدد جبل أوليمبوس فى ثيسالى الحدود الشمالية لبلادهم.

المصادر:

(١) ياقوت، المعجم (فستنفلد)، جزء ٤ صفحة ١٨.

(٢) أبو الفدا، تقويم البلدان (رينو ودى سلان Reinaud and de Slane) صفحة ١٩ و٣٧٦.

(٣) القزوينى، عجائب المخلوقات (فستنفلد)، جزء ١ صفحة ١٧٠.

(٤) ابن الوردى، خريدة Kharidat العجائب (طبعة القاهرة ١٣٢٤) صفحة ١٣، ومابعدها، ١١٨، وما بعدها.

حسين أحمد عيسى [م. شتريك M. Streck]

تعليق:

ورد فى تفسير ابن كثير لسورة ق ما نورد نصّه :

«(ق) حرف من حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور كقوله تعالى ص ـ ألم ـ حم.. إلخ، ونحو ذلك قاله مجاهد وغيره، وقد أسلفنا الكلام عليها فى أول سورة البقرة بما أغنى عن إعادته. وقد روى عن بعض السلف أنهم قالوا (ق) جبل محيط بجميع الأرض يقال له جبل قاف، وهذا والله أعلم من خرافات بنى إسرائيل التى أخذها عنهم بعض الناس لما رأى من جواز الرواية عنهم بما لا يصدق ولا يكذب، وعندى أن هذا وأمثاله وأشباهه من اختلاق بعض زنادقتهم يلبسون به على الناس أمر دينهم كما افترى فى هذه الأمة مع جلالة قدر علمائها وحفاظها وأئمتها أحاديث عن النبى [ﷺ] وما بالعهد من قدم، فكيف بأمة بنى إسرائيل مع طول المدى وقلة الحفاظ النقاد فيهم وشربهم الخمر وتحريف علمائهم الكَلِمَ عن مواصفه وتبديل كتاب الله وآياته.

هيئة التحرير

قافية

اصطلاح فى علم العروض يعنى الحرف الذى تبنى عليه القصيدة، أو كل

ما لزمت إعادته فى آخر البيت ليماثل ما فى آخر الأبيات الأخرى جولدتسيهر. تبدو الكلمة (فى رأى Goldziher : *Ab-hanai Zur Arab philologie*، جـ١، ص ٨٣ والصفحات التى بعدها) أنها قد عنت أصلاً صياغة شعرية أو أهجوة لاذعة، ثم أطلقها العرب على قصيدة تجاوزا، وأخيرًا رويًا أو تماثلا صوتيا. وتعد نظرية القافية علماً خاصًا متبايناً عن العروض. وهى تبين كيف يجب أن تنتهى أبيات الشعر فيما يتعلق بالساكن والمتحرك، إلخ... والقافية بالمعنى الأضيق نطاقاً عند الخليل بن أحمد هى: آخر سواكن فى أبيات القصيدة إلى أقرب سواكن تليها مع المتحركات التى قبلها فى أبيات القصيدة ومن وجهة النظر العربية بطبيعة الحال، أن بيت الشعر ينتهى دائمًا بحرف منطوق، سواء أكان مكتوبًا أم لم يكن (وغير المكتوب هو الحالة مع واو، وياء الإطلاق حين تكتب على نحو منقوص): يَفْعَلْ، يفعلُ، يفعلِ، يفعلا. تشمل القافية حتى ستة حروف ساكنة:

١ ـ الحرف الأساسى هو الرَّوِى أو حرف الرَّوِىّ الذى تبنى عليه القصيدة، بمعنى أن يلزم أواخر كل أبياتها فتنسب إليه، فيقال لامية امرىء القيس، ودالية طرفة، إلخ... وتجرى القصائد العربية بقافية واحدة باستثناء الرجز المزدوج حيث يعوض عنها بالتصريع (التزام قافية واحدة لشطرى البيت الواحد). ويجيز بعض العروضيين التزام التصريع فى الشطرين فى البيت الأول فى القصيدة.

٢ ـ الوصل أو الصِّلة وهو الحرف الذى بعد الروِّى (حرف الروىّ): هو حرف مَدٍّ، ينشأ عن إشباع الحركة فى آخر الروىّ المطلق، ويمكن أن يكون حرف إطلاق أو هاء (متحركة أو ساكنة) وقد يكتفى بالروى دون وصل.

٣ ـ الخروج، وهو تكملة إضافية، وهو حرف لِيْن يلى هاء الوصل كالياء المولدة من إشباع الهاء فى (مَساويه) بتسكين الهاء عوضاً عن كسرها. وقد تناول بعض المؤلفين العرب الخروج عند حديثهم عن الوَصْل أو الصِّلة

٤ ـ الردف: كل قافية اجتمع فى آخرها ساكنان، وسمّى كذلك لأن غالب العادة فى أواخر الأبيات أن يكون فيها ساكن واحد، فإذا اجتمع ساكنان كان أحدهما ردف للآخر ولا حق به.

٥ ـ التأسيس: هو ألف تلزم القافية وبينها وبين حرف الروى حرف يجوز كسره ورفعه ونصبه [مثال للتوضيح: ألا طالَ هذا الليلُ واخْضرّ جانبُه.

فالباء فى جانبه هى القافية والألف هى التأسيس والهاء هى الصلة].

٦ ـ الدخيل: هو حرف متحرك فاصل بين التأسيس والرّوىّ كالدال فى (صادق).

وتشمل القافية بالمثل ست حرمات:

١ـ المجرَى أو المُجْرىَ: هو حركة الروى المطلق «أى المتحرك الذى يعقبه ألف أو واو. أو ياء» كحركة اللام فى قولك «منزلُ».

٠٢ النّفاذ: هو حركة هاء الوصل الواقعة بعد الروّى كفتحة الهاء فى ولك منارَها».

٠٣ التوجيه: هو حركة ما قبل الروى المقيدً «أى الساكن» كضمة القاف فى قولك «لم يَقُل».

٤ ـ الحذْوُ: هو حركة ما قبل الرِّدف كحركة الميم فى قولك «مال ومَعنْ».

٥ ـ الإشباع: هو حركة الدخيل ككسرة الواو فى «جداول».

٦ ـ الرس: هو حركة ما قبل ألف التأسيس كحركة الدال فى قولك «جَدَاوِل».

ومن ناحية أسماء القافية وحدودها،نجد أن أسماء القافية من حيث حركاتها خمسة ـ وهى:

١ ـ المُتكاوس: هو أن يتوالى أربعُ متحركات بين ساكنى القافية: فالواو فى فوق ساكنة وبعدها أربعة حروف متحركة.

٢ ـ المتراكب: هو أن تتوالى ثلاث متحركات بين ساكنيها كما فى: على [جبل].

٣ـ المُتدارك: هو أن يتوالى حرفان متحركان بين ساكنيها كما فى [العنبَر] فى القافية بَر.

٤ ـ المتواتر: هو أن يقع متحرك واحد بين ساكني القافية كالدال في «جُودِ».

٥ ـ المترادف: هو أن يجتمع ساكنان في القافية، وهو خاص بالقوافي المقيدة، كالألف والدال من «جَوادْ».

وأخيراً، تتناول عيوب القافية وهي على نوعين: أحدهما فيما يتعلق بالرَّويّ وحركته المجرى. والآخر فيما يتعلق بما قبل الرَّويّ من الحروف والحركات وتسمى السِّناد، وهي ستة.

١ـ الإقواء: هو تحريك المجرى بحركتين مختلفتين غير متباعدتين مثل الكسرة والضمة في قولك «فوارسُ ـ ومدارسُ».

٢ ـ الإصراف: هو الجمع بين حركتين مختلفتين متباعدتين كالفتحة والضمة في قولك «قَدْرُ ـ وعبَرا» والفتحة والكسرة في قولك «رداءً ـ وبناءِ».

٣ ـ الإكفاء: هو أن يؤتى في البيتين من القصيدة بروى متجانس في المخرج لا في اللفظ نحو «شارح ـ وشارخ» أو «فارسِ ـ وقارصِ».

٤ ـ الإجازة: هو الجمع بين رويين مختلفين في المخرج نحو «عبيدُ وعريقُ» أو «شاربُ ـ أو قاتلُ».

٥ ـ التحريد: هو تغيير الضرب [في آخر تفعلية في المصراع الثاني] في القصيدة الواحدة نفسها.

٦ ـ الايطاء: هو إعادة اللفظة ذاتها بلفظها ومعناها. وإنما يجوز إعادتها بمعنى مختلف نحو ««إنسان» للرجل، ولناظر العين. وأجازوا إعادة اللفظة ذاتها بمعناها بعد سبعة أبيات.

٧ ـ السناد: هو النوع الآخر من العيوب الطارئة على القافية لكن قبل رويها ـ أعني؛ أ) سناد الحذْو: وهو اختلاف حركة الحرف الذى قبل الرِّوى المقيد كفتحة اللام وضمتها في قولك «حلْم ـ وحُلُم»؛ ب) سناد الإشباع: هو اختلاف حركة الدخيل بحركتين متقاربتين ـ مثل كسرة الهاء، وفتحة العين في قولك «مجاهد وتبَاعَد» لكنهم

أجازوا الجمع بين الكسرة والضمة؛ ج) سناد الرِّدف: وهو أن يكون بيتا مُردَفًا ـ وآخر غير مُردف؛ د) سناد التأسيس: هو أن يكون بيتا مؤسَّساً ـ وآخر غير مؤسَّس مثل «يتجَّملُ ـ ويتجامَلُ».

٨ ـ التضمين: هو تعلق ما فيه قافية بأخرى. وهو قبيح إن كان مما لا يتم الكلام بدونه ـ ومقبول ـ إذا كان فيه بعض المعنى، لكنه يفسر بما بعده.

وختاماً، يجب أن يلاحظ أن مَد حركة الروى كان هو القاعدة فى إنشاء القصيدة؛ لكن هذا التقليد لا يعمل به بوجه عام. وقد أضاف بنو تميم نوتا ساكنة إلى المجرى فى محل الوصل. وكان المجرى يدغم عند بنى أسد. وبخلاف هذا، كان من الجائز حين يسبق الروى المتحرك حرف ساكن أن تنقل إليه حركة الروى التى تصبح هى نفسها ساكنة عندئذ: فَعلُوا › فَعُل. وأخيرًا، كثيرًآ ما يحدث إذا كان حرف الروى ساكنا أن توضع تحته كسرة تتبع بنون ساكنة: فَعَل › فَعَلينْ.

المصادر:

(١) بالإضافة إلى الأعمال التى استشهد بها فى مادة عروض: انظر ابن رشيق: العمدة (القاهرة سنة ١٣٢٥هـ)؛ جـ ٢، ص ٢٣٨ والصفحة التى بعدها.

حسن شكرى [محمد بن شنب Moh. Ben Cheneb]

القالى

القالى هو أبو على اسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى ابن محمد بن سليمان أو سلمان البغدادى مولى عبدالملك بن مروان أو مولى ولده محمد. كان عالما لغويا كبيرا عاش من ٢٨٨هـ حتى ٣٥٦هـ (٩٠١ ـ ٩٦٧م) وقد ولد سنة ٢٨٨هـ فى منازجرد شمالى بحيرة ڤان ثم غادرها إلى الموصل سنة ٣٠٣هـ، وأقام بها ردحا طويلا من الزمن تركها بعده إلى بغداد مع جماعة من أهل قاليقله (أرض دوم) ودرس ببغداد اللغة والأخبار على أيدى أعظم علماء وقته وأشهرهم أمثال ابن دريد وابن الأنبارى ونفطويه وابن

السـراج والزجـاج والأخـفش والمطرز غـلام ثعلب وغـيرهـم، وبتوجـيـه ابن درستـويه درس بعمق كـتاب سيـبويه بشرح المبـرد، وقرأ كتب ابن قتـيبة مع ابن المؤلف أبى جـعـفر كـمـا قرأ كـتب يحيى المنجـم، ثم صرف همتـه لدراسة الحديـث على أيدى كبـار رجاله أمـثال أبى بـكر عـــبـــدالله بـن أبى داود السجستانى وعبدالله بن محمد بن عبد العزيز اللغوى، وقـرأ القرآن الكريم على إمام القراء ابن المجـاهد، ثم غادر بغداد الى الأندلس بدعـوة ـ كـما يقـال ـ من صـاحبـها الحـاكم عبدالرحمن الثـالث فـوصل إلى قـرطبـة يوم السـابع والعشرين من شـعبان سنة ٣٣٠هـ(= ١٧ مايو ٩٤٢م)، ومات بهـا كما يقول الزبيـدى مكرمـا فى ربيع الثـانى سنة ٣٥٦هـ (مارس ابريل ٩٦٧م).

وقـال ابن الفـرضى إنه مـات يوم السـبت سابـع جمـادى الأولى ٣٥٦هـ (ابريل ٩٦٧م)، وهذه المعلومـة الدقيـقة من جعفر بن القـالى وقد نقلها عنه ابن الفـرضى (انظر ابن بشكوال)، ولـقـد أصـبح القالى الشـخصـية البـارزة فى الغرب الإسلامى، فلما هاجر إلى قرطبة اصطحب معه قـسما كبيرا من مكتـبته، ويقـال إن الكتب التى ضـاعت وهو فى القـيروان أملاها مـن ذاكرته فى مـقره الجديد أو كتب عليها تعليقات وشروحا (راجع ابن خيـر ٣٩٥، والزبيدى ٢٠٣ والقـفطى = ١/٢٠٥)، ولـم يكتـرث كنحـوى بـالمنازعـات التى كـانت بين رجال مدرستى البصرة والكوفة، والتى ترجع إلى أيام المبرد وثـعلب ولكنه كان يعتمد فى حكمه على ما يراه هو نفسه، على الـرغم من أنه كـان أمـيـل لمذهب البصريين (راجع القفطى ١/٢٠٥) وقد ضاع الجـانب الأكبـر من مؤلفـاته ولم يبق منها إلا النادر القليل (انظر القفطى ١/٢٠٦، وياقـوت: مـعـجم الأدباء ٢/٣٥٢) ولعل أعظـمـهـا هو كـتـابه الأمالـى الذى يورد فيـه كل دقيقـة من مشاكل فـقه اللغة فيما يتـعلق بالعربية، وأحـسن طبـعة لهـذا الكتـاب هى التى أصـدرتهـا دار الكتب المصـرية سنة ١٣٤٤هـ، كما يحتوى الجزء الثالث منه

على ذيل الأمالى والنوادر مع التنبيه للبكرى أما الذيل على كتابه الذى وصفه البكرى، فهو سمط اللآلى فى شرح آمالى القالى، وقد طبعه عبدالعزيز الميمنى فى ثلاثة مجلدات مع فهرست تفصيلى (القاهرة ١٣٥٤).

أما معجمه الكبير فى اللغة فقد وضعه على نمط كتاب العين للخليل بن أحمد، وكان فى قرابة أربعة آلاف وخمسمائة ورقة (راجع رسالة هاشم الطقان للماجستير البارع لأبى على القالى ـ بغداد ١٩٧٢ وانظر فهرست الكتب العربية ٢/١٣٤٥، وقد أشار بروكلمان إلى أن له كتابا اسمه «كتاب المسائل الشيرازية»، ولكن الواقع أنه لاصلة لهذا الكتاب بالقالى، وانظر أيضاً فى فهرست المخطوطات دار الكتب ٦/١٩٣) حيث نسب له كتاب الأمثال الذى هو فى الواقع لحمزة الأصفهانى.

المصادر:

(١) الزبيدى : طبقات النحويين واللغويين (القاهرة ١٩٥٤، ص١٣٢، ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

(٢) ابن الفرضى، تاريخ علماء الأندلس (مدريد ١٨٩١، ١/٦٥، رقم ٢٢٢.

(٣) الحميرى: جذوة المقتبس، القاهرة ١٣٧٣، ص١٥٤ ـ ١٥٨، والسمعانى ورقة ٣٤٩ب.

(٤) ابن خير: الفهرست (سرقسطة ١٨٩٣) ص٣٩٥ ـ ٣٩٧ .

(٥) الضبى: بغية الملتمس ٢١٦ ـ ٢١٩.

د. حسن حبشى [ر. زيلهيم]

قانصوه الغورى

جرت العادة ـ وإن كانت خطأ ـ أن ينطق بضم الصاد المشبعة، هو سلطان مصر المملوكى قبل الأخير وأصله من الشركس وكان أحد مماليك السلطان قايتباى.

كان تلقى تعليمه الحربى فى الطبقة (أى المدرسة الحربية) المسماه «الغور» ومنها جاء تلقيبه بالغورى، وتولى كشف صعيد لصعيد مصر فى/ ٨٨٩هـ/ ١٤٨١م ـ ١٤٨٢م)، ثم عُين أمير عشرة فى ٨٨٩هـ/ ١٤٨٢م وشارك فى عمليات عسكرية ضد العثمانيين على الجبهة السورية القيليقة

حين كان نائب طرسوس. وفى ربيع الآخر ٨٩٤هـ (مارس - أبريل ١٤٨٩م) عين حاجب حجاب حلب، حيث أخمد ثورة خطيرة أضرمها أهل البلد فى ٨٩٦هـ/ ١٤٩١م، ثم صار نائب ملطية فرأس نوبة النّوَب، ثم انتهى به الأمر أخيرا ان يصبح الدوادار الكبير ٩٠٦هـ/ ١٥٠١م للعادل طومان باى الذى نصب نفسه سلطانًا فى دمشق. وثبت فى نهاية رمضان عام ٩٠٦هـ/ ١٨ - ١٩ ابريل ١٥٠١م ثورة ضد العادل فى القاهرة، وأرغم جماعة من الأمراء الغورى على أن يصبح سلطانًا فى غرة شوال ٩٠٦هـ/ ٢٠ أبريل ١٥٠١م، وفيما يبدو أن تنصيبه كان المقصود من أن يكون ذريعة مؤقتة، حيث أنه كان قد قارب الستين من عمره ولم يسبق له أن لعب دورًا بارزًا فى سياسات البلاط.

كان موقف الغورى فى بادىء الأمر مزعزعا فقد كان اثنان من أسلافه لازالا على قيد الحياة وأتاه التهديد الأكبر من الأمراء المماليك المحنكين المعروفين بالقرانصة، وقد ضعف مركزهم بعد اعتلاء سلطان جديد كان لابد له أن يجمع مماليكه الخاصة، وقد جلب على نفسه. ومنذ الشهر الأول من حكمه، المتاعب على نفسه وصدر أمر العادل بالتوجه إلى صعيد مصر. وواجه والغورى فى ذى الحجة ٩٠٦هـ/ يونية - يوليو ١٥٠١م فتنة أضرمها بعض المماليك، إذ راحوا يطالبونه بالمال التقليدى الذى جرت العادة أن يمنحه كل سلطان جديد لهم عند اعتلائه العرش، ثم واجه خطرا أشدّ عند توليه الحكم من ناحية الأميرين الغوريين اللذين كان يصفان السلاطين أما أحدهما وهو «مصرباى» فقد ألقى القبض عليه يوم ١٢ محرم سنة ٩٠٧هـ (= ٢٨ يوليو ١٥٠١م) ورغم نجاحه فى الهرب ليدبرمؤامرة للإطاحة بالسلطان إلا أنه فشل وقتل يوم ١٢ رمضان ٩٠٧هـ و ٢١ مارس ١٥٠٢م، وأما الآخر فهو قيت الرحبى وكان يشغل منصب كبير وزراء الغورى، إلا أنه تم القبض عليه يوم ١٦ رجب

٩١٠هـ/ ٢٤ ديسمبر ١٥٠١م بتهمة التآمر لاغتصاب الحكم ولكى ينادى به سلطانا فى الشام بالتحالف مع نائب حلب المتمرد سيباى. ومن ثم اعتمد الغورى كلية على اثنين من وزرائه لم يكن يتوقع خطرا منهما عليه وهما الزينى بركات بن موسى وكان ابنا لرجل عربى وعيّنه محتسبًا للقاهرة (شعبان ٩١٠هـ/ يناير - فبراير ١٥٠٥م) وصار كبير موظفى المالية فى البلاد، وقد استمر فى هذا المنصب حتى بعد الفتح العثمانى على مصر.

وفى الرابع من جمادى الآخرة ٩١٣هـ/ ١١ أكتوبر ١٥٠٧م، عين الغورى ابن شقيقة طومان باى دوادارًا كبيرا، ولقد كان ولاء الصفوة المختارة من المماليك موضع شك على الدوام لذلك فكثيرًا ما طالب الغورى الأمراء تأكيد تأييدهم بالقسم على مصحف عثمان، بل إن مماليكه الخاصة المعروفين بالحلبان لم يكونوا موضع ثقة فى نصر وثاروا ضده فى شوال ٩٢١هـ/ ديسمبر ١٥١٥م، على الرغ من أن الحرب ضد العثمانيين فى ذلك الوقت باتت وشيكة.

واجه الغورى متاعب مالية هائلة نتيجة التدهور الاقتصادى والإدارى المتراكم لفترة طويلة، وزاد الطين بلة تفاقم الكوارث الطبيعية مثل إنتشار وباء الطاعون فى ٩١٠هـ/ ١٥٠٥م و ٩١٩هـ/ ١٥١٣م ونمو القوة البحرية الأوروبية فى البحرين المتوسط والأحمر وفى المحيط الهندى.

وتأخر صرف رواتب الجند؛ ومعالجة هذا بفرض ضرائب باهظة استثنائية على هذه المرتبات. كما كان الابتزاز والاغتصاب أحد الوسائل المتبعة ضد العمال المغضوب عليهم أو بعد موت الأغنياء لسد ما تقاسيه خزينة الدولة من عجز، وتزايدت متاعب دولة المماليك المالية بسبب مجهودات الغورى فى تقوية جنده وتسليحهم حتى يكونوا قادرين على مواجهة التهديد الخارجى المتزايد من البرتغاليين والشاه إسماعيل الصفوى والسلطان سليم الأول. وأعدّ الغورى عام

٩١٦هـ/ ١٥١١م وحدة مسلحة بالبنادق اليدوية.

وقد قام الغورى بتكوين ما عرف بالطبقة الخامسة من عناصر غير متجانسة من التركمان والفرس وأولاد الناس والحرفيين المحليين، ولكن كانت هذه الطبقة الخامسة سببًا فى توتر العلاقة بين الغورى وجلبانه، ثم قام الغورى بجهد عنيف فعال لبناء ترسانة مدفعية. فأنشأ مسابك المدافع، وجرت عادته منذ عام ٩١٣هـ/ ١٥٠٧م فصاعدا على حضور اختبارات القطع الجديدة.

كان سيباى نائبًا على دمشق معظم فترة حكم الغورى. خلال فترة ولايته لحلب، تمرد وخرج على الغورى فى ٩١٠هـ/ ١٥٠٤م ـ ١٥٠٥م. ولكنه فى نهاية الأمر عقد السلام مع الغورى. والذى ولاه نيابة دمشق يوم السابع عشر من شوال ٩١١هـ/ ١٣ مارس ١٥٠٦م، فظل بها حتى لقى مصرعه فى مرج دابق..

وإذا نحَّينا جانبًا ما قام به الغورى من حملات لتأديب البدو المحليين فإنه قام إلى جانب عملياته العسكرية هذه ضد البدو؛ بحملات ضد محمد بن الحنش «مقدم البقاع» القوى فى محرم ٩١٢هـ/ يونية ١٥٠٦م، وقبيلة بنى لام فى منطقة الكرك والشوبك فى صفر ٩١٤هـ/ يونية ١٥٠٨م وابن سعيد شيخ حوران فى ربيع الآخر ٩١٦هـ/ يوليو ١٥١٠م، وكان كل من قبيلة بنى لام وابن سعيد يقطع الاتصالات بالحجاز،، فلما كانت سنة ٩١٧ ـ ٩١٨هـ (= ١٥١١ ـ ١٥١٢م) أقام الغورى مع كل من هذين علاقات ودية. وسعى الغورى لضمان استمرار ولاء سيباى له فزوج ولده من بنت سيباى سنة ٩٢٠هـ/ ١٥١٤م، وذلك لمواجهة نمو قوة الصفويين والعثمانيين على الحدود الشامية.

اندلعت ثورة ضد الشريف بركات أمير مكة عام ٩٠٧هـ/ ١٥٠٢م وتم إخمادها عام ٩١٣هـ/ ١٥٠٧م ثم ظهر خطر جديد ينذر بالشر تمثَّل فى البرتغاليين الذين سعوا لتأسيس قاعدة لهم على ساحل المحيط الهندى وطرد الأسطول الإسلامى من البحر الأحمر. وفى جمادى الآخرة ٩١١هـ/ نوفمبر

١٥٠٥م، أُرسلت قوة حربية حملة لمساندة محمود شاه حاكم جوجران ضد البرتغاليين وكانت هذه القوة مؤلفة من الخاصكية وأولاد الناس ورماة من الزنوج ومعهم التركمان تحت قيادة الأمير حسين مشرف الكردى، الذى قام بتحصين «جدة» من هجوم قد يقوم به البرتغاليون.

وانتصر الأمير حسين الكردى بمساعدة أسطول جوجرات على البرتغاليين فى «تشول» فى رمضان ٩١٣هـ/ يناير ١٥٠٨، إلاّ أنه ما لبث أن انهزم أمامهم بالقرب من «ديو» فى شوال ٩١٤هـ/ فبراير ١٥٠٩م، واضطر للانسحاب من المحيط الهندى.

وكان الغورى فى هذا الوقت ذاته يجاهد لبناء سفن حربية فى خليج السويس. واضطر للحصول على المواد اللازمة من العثمانيين لتحقيق غرضه حيث وصلت إلى بولاق هدية خشب من بايزيد الثانى كانت عبارة عن ألواح معدنية (لبناء السفن) وبودرة (للمدافع) وقد وصلت فى شوال ٩١٦هـ/ يناير ١٥١١م. وعندما هاجم البرتغاليون عدن فى محرم ٩١٩هـ/ مارس - أبريل ١٥١٣م عين الغورى حسين مشرف نائبًا على جدة، بينما أصدر أوامره إلى قوة من الطبقة الخامسة والمماليك الخاصة بالتوجه إلى السويس لحماية الأسطول الذى كان العمل فيه قائما على قدم وساق هناك، وبعد فترة طويلة من الإرجاءات، غادرت الطبقة الخامسة القاهرة فى رجب ٩٢١هـ/ أغسطس ١٥١٥م. نفس لحظة وصول نحو ألفى بحار عثمانى تمت قيادة «سلمان (ريس) رئيس» إلى السويس. ثم أرسلت حملة بقيادة سلمان رئيس وحسين مشرف أرست الحكم العثمانى فى اليمن متزامنة مع سقوط دولة المماليك.

لقد هدّد ارتياح شأو الصفويين سيطرة المماليك على شمال بلاد الشام، ووقعت أزمة فى خريف ٩١٣هـ/ ١٥٠٧م عندما هاجم الصفويون ولاية ذو القادر، التى كانت فى ذلك الوقت تابعة للسلطنة المملوكية ويحكمها علاء الدولة نائبا عن السلطان المملوكى، وكانت هذه الولاية ذات أهمية

استراتيجية عظمى، وحينذاك أعد سيباى حملة من دمشق ولكن هذه الأعمال العدائية تم تجنبها. وفيما بعد، ومن ثم استمرت العلاقات بين الطرفين سلمية لبضع سنين، على أن اعتلاء سليم الأول عرش السلطنة العثمانية، بدّل الوضع تبديلا سيئًا.

وقد حاول الغورى الاستفادة من تفاقم الأزمة بين سليم والشاه إسماعيل الصفوى، إلاّ أن الغورى وأمراءه أحسّوا بالخطر بعد انتصار العثمانيين على الصفويين فى «تشالدران» (٢ رجب ٩٢٠هـ/ ٢٣ أغسطس ١٥١٤م) كما أن عداء سليم الأول لعلاء الدولة نائب «دلغادر» لرفضه معاونة العثمانيين كانت تهديدًا مباشرًا لمصالح المماليك، فقد انتصر العثمانيون على علاء الدولة وقتلوه فى ربيع الآخر ٩٢١هـ/ يونية ١٥١٥م. وتبلبل خاطر الأمراء بالقاهرة لدخول إمارة ذى القادر فى حوزة الأتراك بالذعر، بينما لام سيباى نائب حلب وخاير بك (الذى كان على اتصال بسليم الأول) الغورى لتأخره فى إرسال التعزيزات، وعلى الرغم من خطورة الوضع المالى فى مصر وضعف روح جيوشها المعنوية إلا أن الغورى أعّد حملة خرج بنفسه على رأسها بعد أن أقام يوم ١٥ ربيع الآخر ٩٢٢هـ/ ١٨ مايو وغادر القاهرة ١٥١٦م، تاركاً طومان باى ليكون نائب الغايبة إلا أن مقاليد الأمور العقلية ظلت فى يد زمن الدين ركان .

وفى العاشر من جمادى الآخرة ٩٢٢هـ / ١١ يوليو ١٥١٦م، وصل الغورى إلى حلب حيث وفد إليه سفراء سليم حاملين إليه رسالة يسترضيه فيها فبعث إليه الغورى من جانبه هو الآخر بمقترحاته لاستتباب السلام بينهما.

إلا أن السلطان سليم الأول الذى كان يعتزم إرسال حملة أخرى لمقاتلة الصفويين رأى ان يتخلص أولاً من الخطر الذى يواجه قواته وأصبح الصراع أمراً محسوساً فكانت معركة مرج دابق فى شمال حلب يوم٢٥ رجب ٩٢٢هـ/ ٢٤أغسطس ١٥١٦م. معركة مصيرية حاسمة فقد فر جناح المماليك الأيسر الذى كان بقيادة خاير بك الذى كان فيما يبدو يتعاون سراً مع العثمانيين) وقد أسفر هذا القرار عن

انهيار الموقف المملوكى انهيارا تاما فسقط، الغورى من فوق فرسه ومات متأثرا بالسكتة، ولم يعثر قط على جسده.

المصادر :

(١) ابن اياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور تحقيق كاله، ومحمد مصطفى ليبزج، استانبول ١٩٣١م.

(٢) أحمد النهروالى: البرق اليمانى فى الفتح العثمانى، فى غزوات الجراكسة والأتراك فى جنوب الجزيرة، الرياض ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م. ١٦ ـ ٢٧.

(٣) D. Ayaloh: *Gunpowder and fire-arws in the Mamluk Kingdein* لندن ١٩٥٦.

٤ ـ R.B. Serjeant : *The Portuguese off the south Arabiah coast* اوكسفورد ١٩٦٣.

وائل البشير [هولت P.M.Holt]

القاهر بالله

أبو منصور محمد بن المعتضد، خليفة عباسى. نودى به خليفة باسم القاهر بينما كان أخوه المقتدر مازال يحكم، لكنه خلع خلال بضعة أيام. وعاد منصب الخلافة للمقتدر مرة أخرى.

وبعد موت المقتدر اقترح أمير الأمراء مؤنس تولية أحمد بن المقتدر الذى صار الخليفة الراضى فيما بعد، كخلف له بدلاً من القاهر،ولكن نودى بالقاهر أميراً للمؤمنين، وهو فى الخامسة والثلاثين من عمره (آخر شهر شوال سنة ٣٢٠ هـ = أول نوفمبر ٩٣٢ م). ومع أنه أراد أن يكون ورعاً عادلاً، إلا أن طبيعته الغادرة المستبدة سرعان ما كشفت عن نفسها. ففى عهده أجبرت أم المقتدر على تسليم كل ثروتها بالتعذيب، كما ابتز القاهر أموالاً طائلة من أبناء وعمال الخليفة الراحل. وبمشورة الوزير ابن مقلة فرض مؤنس رقابة مشددة على الخليفة الأمر الذى لم يسر القاهر، وحين عقد العزم على طرد ابن مقلة تآمر هذا مع جماعة أخرى على خلع القاهر، وإقامة أبو أحمد بن المكتفى مكانه، ولكن هذه المؤامرة فضح أمرها. وبينما فَرَّ ابن مقلة هارباً، طرد مؤنس

وحين جاء إلى الخليفة قبض عليه، ثم أعدم بعدئذ. وقد بنى جدار فوق أبى أحمد بن المكتفى، وهو حى. لكن محاولات ابن مقلة فى إثارة الجماهير ضد القاهر، لم تتوقف، وفى جمادى الأولى سنة ٣٢٢ هـ (إبريل ٩٣٤م) اجتاحت قصر الخليفة قوة مسلحة. وكان على الخليفة الذى لا يفيق من السكر أن يستسلم، ولكنه حين أبى التنازل عن الخلافة سملوه، وألقوه فى الحبس. وبعد إحدى عشرة سنة أعاد المستكفى له حريته، وعاش يطلب الصدقة من الناس حتى مماته فى جمادى الأولى سنة ٣٣٩ هـ (أكتوبر ٩٥٠م).

المصادر:

(١) المسعودى: مروج الذهب، طبعة *Barbier de Meynard and Pavet de Courteille*، جـ ٨، ص ٢٨٦ والصفحات التى بعدها، جـ ٩، ص ٤٨، ٥٢؛

(٢) إرشاد الأريب (طبعة ده غويه)، ص ١٤٢ - ١٤٤، ص ١٨٠ - ١٨٦؛

(٣) ابن الأثير: (طبعة تورنبرغ)، جـ ٨ فى مواضع مختلفة؛

(٤) ابن الطقطقى: الفخرى (طبعة درنبورغ)، ص ٣٧٤ - ٣٧٦؛

(٥) ابن خلدون: العبر، جـ ٣، ص ٣٩١ والصفحات التى بعدها؛

(٦) Weil : *Gesch. der Chalifen*، جـ ٢، ص ٥٦٢ - ٥٦٤، ٦٤٢ والصفحات التى بعدها؛

(٧) Muir : *The caliphate, its Rise, Decline and Fall* الطبقة الثالثة ص ٥٦٩ والصفحات التى بعدها.

حسن شكرى [تسترشتين K.V. Zetterstéen]

القاهر بالله

القاهر بالله هو الخليفة التاسع عشر من بنى العباس لم تطل مدة حكمه أكثر من سنتين بدأت عام ٣٢٠هـ خلفا لأخيه المقتدر، وكان قد اختير من قبل خليفه إثر ثورة القصر فى المحرم سنة ٣١٧ و (مارس ٩٢٩م) وقد مات المقتدر بعد حملته التى خرج فيها على رأس جنده ضد الأمير مؤنس سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢م) فلما اجتمع كبار رجال الدولة لتعيين خليفه جديد

تجاهلوا تأييد مؤنس لأحمد بن المقتدر ونودى بمحمد بن المعتضد خليفة له وكان ذلك يوم ٢٧ شوال ٣٢٠هـ (٢١ أكتوبر ٩٣٢م) ولقد كان لشخصية الخليفة الجديد الشديدة المراس والمحبة لأخذ الثأر أثر فعال على الموقف السياسى البالغ الاضطراب يوم ذاك، ولقد أثبت القاهر شدة بطشه منذ اللحظة الأولى من حكمه من خلال سلوكه المشين حيال أمه بمصادرته أملاكها، بعد أن عاملها أسوء معاملة ومن خلال سياسته مع أبناء الخليفة وكبار موظفيه، فقد أخذ مقاليد أمور الحكومة كل من الوزير ابن مقله والأمير مؤنس رغم المصاعب الخطيرة التى صادفها متمثلة فى معارضة أنصار المقتدر السابقين وظهور أزمة مالية، وقد حاول الخليفة نفسه تدعيم سلطته فنجح فى إحباط مشاريع الحاجب بن يلبق وإلقاء القبض على مؤنس، أما الوزير ابن مقله فقد نجح فى الفرار (شعبان ٣٢١هـ= يوليو ٩٣٣م) على حين أيد الوزير الجديد (وهو محمد بن القاسم بن عبدالله) السياسة العدائية ضد الشيعة التى انتهجها الخليفة الذى أمّر أمر عبيد الله بقتل كل من ابن يلبق ومؤنس معلنا نفسه المنتقم كل من ابن يلبق ومؤنس معلنا هذه العبارة على العملة التى سكها، على أن القاهر أمر بالتخلص من وزيره أحمد الخصيبى الذى سرعان ما غرق فى لجة من الصعاب المالية التى لا يمكن التغلب عليها. كما قام فى الوقت ذاته الوزير السالف ابن مقلة بالتآمر ضد الخليفة وعمل على إثارة الحرس الساجى، الذين قاموا بالثورة يوم السادس من جمادى الأولى سنة ٣٢٢هـ (٢٤ أبريل ٩٣٤م) فألقوا القبض على الخليفة وزجوا به فى السجن، وحينذاك نودى بإن المقتدر خليفة ونُعت بالراضى ولكن القاهر رفض التخلى عن العرش رغم الضغوط التى مورست عليه، وإذ ذاك سُملت عيناه على يد الحرس الساجى بمساعدة من الراضى، وبقى القاهر رهين محبسه إحدى عشرة سنة أفرج عنه الخليفة التالى المتكفى ومات فى جمادى الأولى.

د. محمد حمزه [د. سورديل D. Sourdel]

القاهرة

عاصمة مصر وأحد المراكز الرئيسية للحياة الدينية والثقافية والسياسية فى العالم الإسلامى. شيدت على ضفتى النيل (على خط طول ٣٠,٦ و ٣١,٢٦ عرضا) فى الموقع الذى يمتد جبل المقطم فيه حتى يبلغ النهر.

وقد كان هذا الموقع الاستراتيجى الذى يشرف على مدخل مصر السفلى مأهولا بالسكان منذ العصر القديم، ولكنه لم يكتسب أهميته العظمى إلاّ منذ الفتح العربى فى عام ٢٢هـ (٦٤٣م) عندما ضرب عمروبن العاص معسكره فيما عرف بالفسطاط. أما الاسم الحالى فهو القاهرة وهى مدينة قديمة شيدها عام ٣٥٩ هـ/ ٩٧٠ م الخليفة الفاطمى المعز لدين الله والتى ضمت على امتداد القرون المواقع المتاخمة لها. وتوجد اليوم بقايا الفسطاط فى أحد أحياء القاهرة الكبرى المعروف بمصر العتيقة.

وقد أسفر الامتداد الهائل للقاهرة الحديثة عن مشاكل تتعلق بتاريخ آثارها، ذلك أن القاهرة على العكس من غالبية مدن الشرق الأدنى تم توسعها بطريقة أفقية.

ويقع سور القاهرة الأول إلى الشمال من تجمع الفسطاط والعسكر والقطائع واعتبرت المدينة التى يدور عليها السور فى الأساس مركزا حكوميا معزولا عن المناطق السكنية ويتكون من عدة منشآت تشتمل على قصر الخليفة وثكنات للجيش الفاطمى ومسجد جامع عرف بالأزهر، واحتفظت مدينة الفسطاط (قصر الشمع / بابليون) لفترة غير قصيرة بأهميتها كمركز صناعى مع المنشآت الضرورية لوضعها كميناء على النيل ولقيام القسم الأغلب من المساكن بها. غير أن الانحسار المتنامى لمجرى النيل تجاه الغرب وقوة جذب القاهرة كمركز للحكومة ساعد على هجرة السكان المستمرة تجاه الشمال بحيث إن السور اللبن شيده جوهر (٣٥٨هـ / ٩٦٩م) استدعى إدخال توسعين عليه، الأول هو الذى قام به بدر الجمالى (٤٨٠ ـ ٤٨٥ هـ / ١٠٨٧ ـ ١٠٩٢م) والثانى فى الفترة بين سنتى ٥٧٢ ـ ٥٨٩ هـ / ١١٧٦ ـ ١١٩٢م) وهو الذى تم على يد

بهاء الدين قراقوش فى زمن صلاح الدين. على أن الزيادة فى الاتساع التى تمت فى القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى والتى كانت ناجمة عن الخوف من هجوم أتْسِز السلجوقى تعتبر أقل أهمية من التوسع التالى الذى ضم مساحات واسعة مما يقع بين أسوار جوهر والنيل ولم يبق منها الآن سوى أسماء بعض أحياء القاهرة الحديثة مثل باب اللوق وباب الحديد وباب الخلق (الغرق) إلخ.. وقد أفرغت الحركة السكانية تجاه الشمال أقساما عريضة من الفسطاط كانت قد تعرضت للخراب الذى ألمّ بها قرابة منتصف القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى ثم ضمت جزئياً فى عام ٥٧٢ هـ/ ١١٧٦م إلى المناطق المعمورة بواسطة سور لم يتم إنجازه حتى وفاة صلاح الدين .

و بداية من العصر الفاطمى أخذت مناطق القاهرة الواقعة جنوب جامع ابن طولون تتصل تدريجيا بالقرافة الكبرى. أما قلعة الجبل، التى تعد أول امتداد كبير خارج السور الفاطمى، فقد بدأ صلاح الدين فى بنائها عام ٥٧٢هـ/ ١١٧٦م ولم يكن هدفه تقوية المدينة ولكن اتخاذها مكانا يلتجأ إليه.

وكانت قلعة الجبل تتزود بمياه النيل عن طريق قناطر ترجع فى حالتها الراهنة إلى زمن سلطنة الناصر محمد بن قلاوون، الذى قام فى عام ٧١٢هـ/ ١٢١٣م ببناء أربع سواقٍ على النيل بغرض رفع المياه إلى مستوى القناطر التى تمدّ القلعة بالمياه، وفى عام ٧٤١هـ/ ١٣٤١م أدمج فيها بقايا سور صلاح الدين الذى صُمِّمَ ليضم «خرائب» الفسطاط، وقد تم ترميم وتمديد هذه القناطر مرات متكررة فى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى وعلى الأخص فى فترة سلطنة قايتباى وقانصوه الغورى، والتى يرجع إليها على الأرجح خزان توزيع المياه المعروف بـ (السبع سواقى) الموجود على النيل.

وهناك قلعة أخرى ضاعت كل معالمها اليوم ، وكانت قد هدمت ثم أعيد بناؤها أكثر من مرة خلال عصر المماليك وهى المعروفة بقلعة الروضة

التى شيدها الملك الصالح نجم الدين أيوب، ولكن هذه الجزيرة كانت مثل الجيزة منطقة سكنية ولذلك لا يوجد بها سوى آثار قليلة جداً ليس لها أهمية إلا من الناحية المعمارية.

وخلال فترة حكم المماليك البحرية استمر الامتداد على الأخص خارج الأسوار الفاطمية، ولم يشيد داخل هذه الأسوار سوى مبان جنائزية وملكية وأحاط الناصر محمد بن قلاوون المنحدرات الجنوبية الغربية للقلعة والتى لم يتم تحصينها فى عهد الأيوبيين ـ بأسوار استخدمت على وجه الخصوص كموقع لقصور السلطان وأماكن لسكن كبار الأمراء. كما ترجع إلى هذه الفترة الشوارع الرئيسية الكبرى فى العصر المملوكى مثل الدرب الأحمر الذى يؤدى من القلعة إلى باب زويلة، والصليبة الذى يربط القلعة بجامع ابن طولون، وشارع الخليج الذى كان فى الأصل قناة ولكنه صار الآن شارعا يعرف بشارع بورسعيد.

ولكن امتداد القاهرة تجاه شمال الأسوار لم يكن بنفس القدر، والأثران الوحيدان الهامان حاليا هما: جامع الظاهر بيبرس فى ميدان الظاهر وقد بنى فى موقع أحد ميادين «القَبَق»، والقبة الفداوية التى يُرجع كريزويل تاريخ بنائها إلى عام ٨٨٤ ـ ٨٨٦هـ/ (١٤٧٩ ـ ١٤٨١م)

واتسم امتداد القاهرة فى زمن العثمانيين بسمة مخالفة لما سبق. إذ أخذ يتجه إلى الناحية الغربية من أسوار القاهرة لاسيما فى منطقة بولاق التى أضحت الميناء الرئيسى للمدينة، ولا يوجد بهذا الحى سوى بناءين شُيِّدا قبل العصر العثمانى هما مسجد القاضى يحيى (٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) ومسجد أبى العلا الذى بنى نحو سنة ٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م. أما منشآت العصر العثمانى بالقاهرة فمتعددة حيث نجد بها جامع سنان باشا ٩٧٩هـ/ ١٥٧١م وعدداً كبيراً من المنشآت التى ترجع إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما نجد العديد من الخانات والوكالات التى دون ما سبق أهمية ولكنا نصادف منازل من الخشب على طراز منازل

استانبول، وهذا الحى الذى لم يدرس إلا دراسة سطحية يستحق دراسة أكثر عمقا.

وتستمر سياسة تغيير اتجاه العمران التى بدأها العثمانيون بتنمية الأحياء السكنية فى الجيزة وإمبابة على الشاطىء الأيسر للنيل، وفى شبرا حيث أدى تشييد محمد على سنة ١٨٥٠م. لأحد قصوره إلى تكوين ضاحية سكنية، وإلى العباسية وأخيرا إلى جاردن سيتى ومصر الجديدة.

ويكشف تاريخ تعمير القاهرة عن حركة متجددة تجاه شمال الفسطاط إلى القطائع. وظلت المدينة، وعلى الأخص التى أحاطها سور صلاح الدين، المركز الهام الذى هيأها لأن تكون مقرا لدور الحكومة وأصبحت أيضا منذ القرن التاسع عشر مركز التجارة بفضل التخطيط العمرانى الأوربى الذى فرض على حى الأزبكية. غير أن المقابر التى تحيط حاليا بالمدينة والتى تعد فى نظر الزائر الطابع العمرانى اللافت للنظر للقاهرة، لم تتبع نفس التطور.

المقابر:

استخدمت القرافة الكبرى، وهى المكان الرئيسى للدفن منذ الفتح العربى استخداما تاما خلال العصر الفاطمى، وأصبحت مركز زيارة هامة لأهل السنة بفضل إنشاء الأيوبيين لمدرسة بالقرب من ضريح الإمام الشافعى (الضريح الحالى أقامه الملك الكامل محمد سنة ٦٠٨ هـ / ١٢١١م). وإلى الجنوب من هذه القرافة تطالعنا مجموعة من المشاهد الفاطمية أهمها مشهد يحيى الشبيهى الذى شيد نحو سنة ٥٤٥هـ/ ١١٥١م) ثم مشهد الإمام الليث الذى أعاد بناءه السلطان الغورى سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م وتناولته يد الترميم فى سنة ١٢٠١ هـ / ١٧٨٦م، ثم خانقاه وضريح شاهين الخلواتى [٩٤٥هـ / ١٥٣٨م) وقبة سيدى عقبة التى أعاد بناءها محمد باشا السلحدار فى سنة ١٠٦٦هـ / ١٦٥٥م ورممت فى سنة ١٠٩٩هـ / ١٦٨٨م) والتى تعرف باسم السادة الوفائية. غير أن بقايا آثار العصر المملوكى هى الأكثر وضوحا اليوم ، ولكن الدراسة التفصيلية تتيح لنا دون شك تحديد

مواقع عدد كبير من الآثار الجنائزية التى ذكرها المقريزى وآخرون. ويوجد خلف ضريح الإمام الشافعى مقابر الأسرة المالكة السابقة ويعرف هذا الموضع باسم حوش الباشا.

ويحتوى الجزء الشمالى من هذه القرافة على مجموعة كبيرة هامة من المشاهد الفاطمية من بينها مشهد السيدة نفيسة (الذى لم يبق من نقوشه سوى ما يرجع إلى عصر الخليفة الحافظ)، ومشهد السيدة رقية (٥٢٧هـ/ ١١٣٣م) ومشهد السيدة عاتكة (نحو سنة ١١٢٥هـ / ١٧١٣م).

التاريخ

العصر الفاطمى

القصر :

لقد ضاع اليوم كل أثر للقصر الفاطمى الذى كان المركز السياسى والدينى والإدارى للقاهرة منذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). وقد حاول راڤيس Ravaisse أن يعيد تشكيله من خلال وصف المقريزى فنجح فى ذلك إلى حد كبير، ومن المؤكد أنه كان يتكون من عدد من المبانى المنفصلة، بكل منها قاعة مستطيلة ذات إيوانين وجزء متوسط منخفض ويكون فى العادة مُربع الشكل ويسمى «درقاعة» وبه ملحقات. وقد كشف عن بقايا إحدى هذه القاعات، وهى الدار القطبية، فى خلال حفائر تمت فى صحن مدرسة قلاوون. ويبدو أن القاعة كانت كذلك عنصرًا من عناصر العمارة المنزلية للقاهرة الفاطمية كما تشهد على ذلك «قاعة الدردير» التى تتكون على غير المألوف من «أواوين» مقببة بدلا من السقف المسطح الأكثر انتشارا.

التحصينات :

كانت الأسوار المبنية من اللبن التى شيدها جوهر قد تلاشت تماما فى عصر المقريزى ولم يكن ذلك بسبب ضعف المواد ولكن بسبب كثافة سكان القاهرة. وعلى الرغم من كل المحاولات التى قامت لإقصاء الأجانب عن حرمها (يوجد مصلى. أو مسجد من الطوب اللَّبِن غير مسجل، فى القرافة الكبرى بالقرب من قاعة السادات الوفائية يكاد يكون من المؤكد أنه يرجع إلى العصر

الفاطمى) ومن ثم فإن التحصينات الفاطمية للقاهرة ترجع إلى زمن الخليفة المستنصر بالله وأيضا إلى العصر السابق للترميمات الهامة التى قام بها صلاح الدين فى أقسام مختلفة. أما الأجزاء الرئيسية الباقية من السور الشمالى، والتى أدمج فيها الحائط والمدخل الشمالى لجامع الحاكم، فهى باب الفتوح وباب النصر (٤٨٠ هـ ١٠٨٧م) كما يوجد فى السور الشرقى باب البرقية الذى يرجع لنفس التاريخ وإلى الجنوب باب زويلة، ٤٨٤هـ ـ ١٠٩١م.

المساجد :

أقدم مساجد القاهرة هو الجامع الأزهر الذى يقع جنوب القصر الفاطمى ويرجع تاريخ بنائه إلى سنة ٣٥٩ ـ ٣٦١هـ / ٩٧٠ ـ ٩٧٢م، وقد شيد على طراز قريب كل القرب من طراز جامع ابن طولون، وهو يتألف من صحن تحيط به أروقة تتعدد بوائكها تجاه القبلة. ولم يبق من الجامع الأصلى سوى قسم صغير. ولم يؤسس الجامع فى الأصل ليكون معهدا للتعليم، ولكن بعد الانتهاء من إنشائه بأكثر من عام أصبح مركزا لبث الدعوة الفاطمية. ولا شك أن هذا التغيير فى التوجه ،بالإضافة إلى تزايد السكان داخل حدود القاهرة هو الذى يُفَسِّر سبب إنشاء جامع الحاكم بعد ذلك والذى شيده سنة ٣٨٠ ـ ٣٨١هـ / ٩٩٠ ـ ٩٩١م العزيز بالله وأتمه الحاكم بأمر الله فى عام ٤٠٣هـ / ١٠١٢م خارج أسوار جوهر الشمالية. وقد استنتج كريزويل أن أجزاء الواجهة الجصية لأروقة القبلة فى الأزهر والتى ليست من إضافات القرن التاسع عشر يمكن أن تعود إلى البناء الأصلى للجامع، ولكن واجهات الصحن والجَوْسَق ذى القبة فى مدخل التقاطع المرتفع فى محور المحراب لا يمكن أن تعود إلى ماقبل عهد الحافظ لدين الله (٥٢٦ ـ ٥٣٤هـ / ١١٣١ ـ ١١٣٩م). وبالنسبة للفترة الأيوبية لا نملك سوى شهادة على باشا مبارك الذى يذكر أن الجامع لم يلق أية عناية، وأن الملك الكامل اقتصر على إنشاء «قبلة صغيرة من خشب عليها كتابة» تدل على أنها صُنعت سنة سبع وعشرين وستمائة هجرية بقُرْب رواق الشرقاوية.

وباستثناء هذه الفترة والتى يحوم حولها بعض الشك فإن الأزهر كان موضع إعادة تنظيم وترميم وإضافات من جانب أغلب كبار حكام القاهرة منذ الحافظ حتى قايتباى الذى أضاف إليه محرابًا ومئذنة (لا نعرف تاريخهما) وكذلك بوابة، كما أضاف إليه الغورى مئذنة ثانية لا نعرف تاريخها هى أيضا. وعندما أضاف قايتباى بوابة المزينين (٨٣٣ هـ ـ ١٤٢٩م) أصبحت المدرستان الطيبرسية والأقبغاوية المجاورتين للجامع (٧٠٩هـ / ١٣٠٩م و ٧٣٤ ـ ٧٤٠ هـ / ١٣٣٣ ـ١٣٣٩م) ضمن مجموع مبانى الجامع، علما بأن البوابة الحالية ترجع إلى العصر العثمانى وتنسب إلى عبدالرحمن كَتْخُدا (١١٦٧هـ / ١٧٥٣م) الذى أضاف الكثير إلى مساحة الجامع فى ذلك العصر .

وكان جامع الحاكم أكثر تقليدية وذلك لأنه ينفرد بوجود زيادة فى أحد جوانبه يرجعها كريزويل إلى عام ٤١١ ـ ٤٢٧هـ / ١٠٢١ ـ ١٠٣٦م)، وكما يشتمل على مئذنتين ترتكزان على قاعدتين كبيرتين فى الزاويتين الشمالية الغربية والجنوبية الغربية واتَّبَعَ الجامع مخططًا يشتمل على ثلاثة مداخل تذكارية أدمج المدخل الشمالى فيما بعد فى سور بدر الجمالى. وقد أضير هذا الجامع بسبب زلزال عام ٧٠٢ هـ / ١٣٠٣م ولكنه رُمِّمَ فى الحال بفضل بيبرس الجاشنكير الذى أضاف هيكلين هرميى الشكل لمئذنتيه الحجريّتين ومبخرة فى قمة كل منهما. ورغم الإصلاحات التالية التى ينسبها المقريزى إلى السلطان الناصر حسن، فإن المسجد فى حالته الراهنة فى حالة متهدمة، كما أن الزخارف التى عدَّها فلورى Flury فى غاية الأهمية تكاد تكون مطمورة فلا تستطيع تمييزها ومعرفتها.

[وقد تم إصلاح هذا الجامع وترميمه ترميما كاملا عن طريق طائفة البهرة وافتتح للصلاة عام ١٩٨٠م].

أما المسجدان الفاطميان الآخران اللذان يوجدان فى القاهرة واللذان يقومان على مخطط يعتمد على الصحن ويستحقان اهتمامنا فهما الجامع الأقْمَر

(٥١٩هـ / ١١٢٥م) الذى شيده الوزير المأمون البطائحى، ويحتفظ بأقدم واجهة حجرية مزوقة بالكامل فى القاهرة ومغطاة كذلك بزخارف ونقوش غنية، ويتميز هذا الجامع كذلك بأنه رغم اتجاه محرابه نحو القبلة فإن واجهته الخارجية تتبع خط الطريق الذى لا يوازى تماما حائط القبلة. ونجد هنا أول حالة لتقليد سيصبح عاما فى القاهرة بعد ذلك. أما الثانى فهو جامع الوزير الصالح طلائع (٥٥٠ هـ / ١١٦٠م) وهو آخر الآثار الفاطمية فى القاهرة) والذى تم ترميمه بطريقة مغايرة فى القرن الحالى، وترجع أهميته إلى عمارته التى تشتمل على واجهة هى عبارة عن مجار بأعمدة وقد بنى فوق صف من الدكاكين، وكذلك يحتوى على زخارف جصية داخلية أصلحها جزئيا الأمير بكتمر الجوكندار سنة ٦٩٩ هـ / ١٣٠٠م أو ٧٠٢ هـ / ١٣٠٣م . ويقع هذا الجامع خارج سور بدر الجمالى مباشرة فى مواجهة باب زويلة. وقد أعد هذا الجامع ليكون المشهد الذى ستدفن فيه رأس الحسين.

ولكنها دفنت فى قبة خاصة داخل القصر الفاطمى فى الموضع الذى يشغله الآن المشهد الحسينى، وهو يرجع فى شكله الحالى إلى عمل مهندس غير معروف من رجال القرن التاسع عشر ؛ تأثر بالعمارة القوطية الجديدة .

المقابر ـ المشاهد :

مع نهاية العصر الفاطمى كانت تربة الخلفاء الفاطميين الموجودة داخل القصر فى الموضع المعروف الآن بخان الخليلى قد تخربت [وتوجد قطعة من نقش هو الوحيد الباقى منها نشر فى RCEA رقم ٢١٠٤]. وقد نشرت شواهد قبور أخرى أغلبها مأخوذة من حوش قاهرى تقليدى عبارة عن سور جنائزى قابل لاحتواء محراب أو أكثر فى حائط القبلة وكذلك قبور مغطاة بأضرحة، وأحيانا مشهد أو أكثر بقباب متجهة عادة تجاه القبلة ولكن دون أن تتبع تسلسلا تاريخيا واضحًا. ويوجد أيضا بعض مقابر ذات قباب لأفراد من الخاصة منها «السبع بنات» وهى أربع مشاهد لا توجد بها جميعها محاريب

وهى واقــعـــة إلى الجنـوب من أطلال الفسطاط. ويؤكد كريزويل اعتمادًا على خطط المقريزى أنـها تختص بأضـرحة لأفـراد من عـائلة الـوزير أبى القـاسم الحـسين بن على المغـربى الذين قـتلهم الحـاكـم فى سنة ٤٠٠هـ / ١٠١٠م . أمـا «المشـاهد» التى تـرجع إلى نهـاية القـرنين الحادى عـشر والثـانى عشـر والمقـامة عـلى مجـمـوعة مـتنوعـة من القـبـور التى يُزْعَم أنهـا لعلـويين فى القـرافة الجـنوبية فـتـتمـيـز بأسلوب قاهرى. ومن أحسنها نذكر مشـهد إخوة يوسف الذى بنى نحـو سنة ٥٠٠هـ / ١١٠٠م والسيدة عاتكة نحو سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٥ م والسيـدة رقية ٥٢٧ هـ / ١١٣٣م (وهو الوحـيـد الذى يحـمل تاريخا محددًا بين المجموعة) وأم كلثوم إلى الغرب منها ويـرجع هذا المشـهد إلى مـا قبل سنة ٥٥٠ هـ / ١١٥٥ م وغير مُوَضَّح علـى خـــريطة الآثار. وهـناك مبان صغيرة تشتمل أحيانا على صحن تتكون من مـشـاهد ذات قـبـاب ولهـا أفـاريز مـن الجص غنيـة بـالزخـارف، وبكل منـهـا مـــحـــراب ثلاثى ونُصُب تذكـارى أو أكـثـر ربمـا كـان مـحـاطًا بمقصـورة. وكانت هذه المـواقع تعتـبر مـــواضع زيـارة. ولكن لـم يكن لـكل الأضـرحة الفاطمية هذه الخـاصية، فقبر لؤلؤة بنت المقـوقس فى أطلال القرافـة الكبرى عبارة عن مبنى من ثلاثة طوابق بكل منها مـحراب، كمـا أننا لم نستطع حتى الآن أن نفـسر لماذا اتخـذ مشـهد الجـــيــوشــى على المقـطم (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) وهو مشـهد بدر الجـمالى ذو الزخارف الجصية الفنية، واتخذت شكل المشـهد بدلا من القـبـة، كمـا أن الكهف الذى يوجـد مـباشـرة أسـفل هذا الأثر وهو المعروف باسم المغـاورى أو كهف السـودان فـإنه يشـتـمـل على أطلال فاطمية.

العصر الأيوبى

المساجد :

لا يوجـد بالقاهرة إطـلاقا مـساجـد ترجع إلى العـصر الأيـوبى كمـا أننا لا نجـد أية كــتـابات أثرية أيوبيـــة على جـامـعى ابن طـولون وعـمـرو، وهمـا الجامعان اللذان أقيـمت بهما الخطبة فى العصـر الأيوبى بغرض إضـعـاف مكانة الأزهر كمـركز للدعاية الفاطمـية. ومن

الغريب أيضا ترميم الوزير الأفضل لجامع ابن طولون الذى أضاف إليه محرابًا فى عام ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤م ولم تُحْذَف من عليه شهادة عَلِىّ ولى الله.

المدارس :

وعلى العكس من ذلك فقد وضع الأيوبيون ثقتهم فى مؤسسة المدرسة لمحاربة الدعوة الفاطمية، ولكن هذه المنشآت لم يحفظها الزمن. ومن أول هذه المدارس التى أنشأها صلاح الدين بعد استيلائه على السلطة: المدرسة الشافعية المقامة بالقرب من قبة الإمام الشافعى فى القرافة الجنوبية والتى بدأ فى بنائها عام ٥٧٢هـ / ١١٧٦م ولم يتبق منها شىء الآن فيما عدا تابوت رائع من خشب «التك» للإمام الشافعى صنعه النجار عبيد بن معالى سنة ٥٧٤هـ / ١١٧١م. وقد قام أهل السنة باستغلال المشهد الفاطمى لأغراضهم الخاصة. وقد استمرت عناصر المدرسة تقريبا حتى القرن ١٢ هـ / ١٨ م، ولكن قبة الشافعى حظيت بتحول هام فى عصر الملك الكامل محمد الذى بنى فى عام ٦٠٨هـ / ١٢١١م ضريحًا بقبة خشبية ورمم أكثر من مرة منذ ذلك التاريخ وظل هذا الضريح هو الأكثر تبجيلا فى القاهرة. ويوجد أثر آخر يرجع إلى عهد الكامل محمد فى سوق النحاسين هو بقايا المدرسة الكاملية التى تعود إلى عام ٦٢٢ هـ / ١٢٢٥م [دار الحديث الكاملية].

ولكن الأثر الأكثر حظا بين الآثار الأيوبية هوالمدرسة ذات الإيوانيين الموجودة فى قصبة القاهرة (الشارع الرئيسى فى القاهرة الفاطمية). وتختص هذه المدرسة التى شيدها (سنة ٦٤١ هـ / ١٢٤٣م) الملك الصالح نجم الدين أيوب بمئذنة تعلوها مبخرة أعلى القبو الأوسط الذى يفصل الإيوانيين خارجًا عن واجهة مزينة على الممر تتبع تقليد زخرفة الواجهات المطلة على صحن الجامع الأزهر. والمدارس مُتَخَرِّبَة تقريبا رغم أن تاج قبو الإيوان الغربى للمدرسة الواقعة على اليسار يحتوى على صنجات مُعَشَّقَة فى أصل الحجر، وهى خاصية معمارية لم تلفت إطلاقا انتباه الأثريين الذين عملوا بالقاهرة رغم تكرارها فى القرنين

السابع والثامن الهجرى/ الثالث عشر والرابع عشر الميلادى. ولكن العنصر الأكثر تميزا فى المبنى هو ضريح الصالح نجم الدين أيوب الذى توفى عام ٦٤٧هـ / ١٢٤٩م) ولكن فرغ من بنائه عام ٦٤٨ هـ / ١٢٥٠م، وهو أحد آخر المنشآت الجنائزية فى القاهرة ولكنه أيضا أول أثر جنائزى ملحوظ يحوى ضريحًا متجها جهة القبلة مع التزام واجهته بخط الشارع والذى أصبح خاصية سائدة فى البناء . وأصبح هذا التقليد متبعاً فى عمارة القاهرة فى العصر المملوكى حتى أنه حينما كان ينبغى المفاضلة بين التوجه ناحية القبلة وانتظام الواجهة مع الشارع كان يفضل انتظام الواجهة مع الشارع.

المقابر :

ويمثل مشهد الخلفاء العباسيين بالقرب من مشهد السيدة نفيسة الذى يمكن إرجاعه إلى عام ٦٤٠هـ ـ١٢٤٢م منشأة جنائزية ذات طابع تقليدى غنية بزخارف جصية محفورة وملونة، ويحتوى المشهد على توابيت لعديد من الخلفاء الذين عاشوا فى مصر كدمى لدى المماليك بعد سقوط الخلافة فى بغداد. ويقع هذا المشهد ذو القبة فى حوش واسع ويحوى سبعة محاريب فى حائط القبلة ويحتفظ ببقية مدخل تذكارى.

ولا يوجد اليوم سوى عدد قليل من أعمال ذات منفعة عامة ترجع إلى العصر الأيوبى. وقد أدمجت العناصر الأيوبية لقناطر كانت تزود القلعة بمياه الشرب فى الأعمال التى نفذها الناصر محمد، ومازالت هناك أيضا قنطرتان فى طريق الجيزة تحملان نقوشا باسم قراقوش ترجع إلى عصر صلاح الدين، ونقوشاً تشير الى أعمال ترميم باسم الناصر محمد (٧١٦هـ / ١٣١٦م) وقايتباى (٨٨٤هـ / ١٤٧٩م) وحسين باشا (١٠٨٧هـ / ١٦٧٦م).

العصر المملوكى

التحصينات :

لم يبق الكثير من التحصينات المملوكية ذات القيمة فى القاهرة فقد رمم قصر الروضة فى عصر بيبرس، وتشير نقوش الترميم الخاصة بالناصر

محمد والتى هى على القلعة إلى إنشاء سور غير منتظم فى الجنوب وإلى قناطر جديدة تصل القلعة بالنيل. وأدخلت هذه القناطر جزئيا فى سور صلاح الدين الذى قصد به فى الأساس ربط خرائب الفسطاط بالقاهرة ولكنه لم يتم أبدًا، وقد بدئ فى بناء هذه القناطر عام ٧١٢هـ / ١٣١٢م. واشتملت الأعمال التى قام بها الناصر محمد فى القلعة على مسجد جامع على طراز المساجد ذات الصحن مدّون عليه تاريخ تأسيسه وهو سنة ٧١٨هـ / ١٣٥٥م ثم أعيد بناؤه وتجديد أجزاء منه فى رواق القبلة سنة ٧٣٥هـ / ١٣٣٥م عن طريق إضافة قبة خشبية فوق المحراب يحملها عشرة أعمدة من جرانيت أسوان؛ وكانت لهذا الجامع أيضا مئذنتان يقال إنه زخرفهما فنانون من تبريز وهناك أيضا قصر الناصر محمد المعروف بالقصر الأبلق (أى الذى بنى بالحجر الأسود والأصفر بالتبادل فى قاعاته الرئيسية) ويعرف كذلك ببيت يوسف صلاح الدين الذى تم هدمه عام ١٨٢٤م، ولكن يُعتقد إعادة بنائه من خلال وصف شهاب الدين ابن فضل الله العمرى له فى مسالك الأبصار والمقريزى فى الخطط الذى يرجع تاريخ بنائه إلى عام ٧١٣هـ / ١٣١٣م. وكان هذا القصر يتكون من قاعة رئيسية يحيط بها «أواوين» ذات أسقف مسطحة وقبة تقوم على مثلث قبة خشبى. أما قصور الأمراء التى كانت تغطى فى عصر المقريزى الانحدارات الجنوبية للقلعة فقد فُقد كل أثر لها اليوم، واما الذى كان مايَزال باقيا منها فلاشك أنه هدم عندما شَيَّد محمد على قصر الجوهرة عام ١٢٢٩هـ / ١٨١٤م.

المساجد :

أقدم مساجد المماليك التى بنيت فى القاهرة هو جامع الظاهر بيبرس القائم فى ميدان الظاهر والذى بدئ فى تشييده عام ٦٦٥هـ / ١٢٦٦م على ميدان القَبقَ على مسافة غير بعيدة من السور الشمالى الغربى للقاهرة الفاطمية، وافتتح بعد ذلك بعامين. وشيد على مخطط قريب الشبه من مخطط جامع الحاكم ولكن دون الزيادة أو المئذنتين، وللجامع ثلاث بوابات

(مداخل) تذكارية تمثل زخارفها خليطا عجيبا من عناصر مختلفة. وإذا تركنا جانبا الترميمات التى قام بها لاجين فى جامع ابن طولون، فإن عام ٧١٥ هـ / ١٣١٥م يعد المرحلة الأساسية لحركة بناء الجوامع فى القاهرة فى أعقاب بناء الناصر محمد لجامع القلعة للاستفادة - مع بعض التأخير - من إلغاء التدابير التى تمنع إلقاء خطبة الجمعة سوى فى عدد محدود من جوامع القاهرة. وكانت كل هذه المنشآت الهامة منشآت حكومية أقيمت فى الأصل فى الشوارع الرئيسية الكبرى الموجودة جنوب وجنوب شرق الأسوار الفاطمية المؤدية إلى القلعة. وهى تشمل المساجد التالية: آل ملك الجوكندار (٧١٩هـ/ ١٣١٩م)، وأحمد المهمندار (٧٢٥هـ/ ١٣٢٤م)، وألماس (٧٣٠هـ/ ١٣٢٩م)، وقوصون (٧٣٠هـ ١٣٢٩م) وبَشْتاك (٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م)، وألطَنْبغا الماردانى (٧٣٩ - ٧٤٠هـ/ ١٣٣٩ - ١٣٤٠م) وهو أكبر هذه السلسلة من المساجد وأكثرها أصالة، ويحتوى على عدد ضخم من الأعمدة الجرانيتية ذات تيجان أعمدة بطلمية وشبابيك من الخزف ذى طلاء بَرّاق، ومشربيات من الخشب المنحوت تفصل أروقة القبلة عن صحن الجامع، وواجهته تطل على شارع الدرب الأحمر. وإلى جانب ذلك توجد ثلاثة مساجد ترجع إلى نفس هذه الفترة هى: أسلم البهائى (٧٤٥هـ / ١٣٤٤م)، وآق سنقر (٧٤٧هـ / ١٣٤٦م) الذى رممه إبراهيم أغا مستحفظان فى سنة ١٠٦٢هـ / ١٦٥٢ م الذى اشتهر باسم الجامع الأزرق بسبب تغطية جزء من داخل المسجد ببلاطات زرقاء وبيضاء، وأخيرا مسجد شيْخُو العمرى (٧٥٠ هـ / ١٣٤٩م). وهذه المنشآت ذات أحجام متفاوتة ولكن واجهاتها تتبع دائمًا تخطيط الطريق الذى أنشأوا عليه مما أدى إلى وجود انحراف فى توجيهه القبلة، واستعيض عن هذا الفرق فى الوضع الداخلى للمسجد. ويلاحظ أن أيًا من هذه المساجد لم يعتبر أثرا جنائزيا.

واعتبارا من سلطنة الملك الناصر حسن أصبحت المساجد أكبر حجما وإن صارت أقل عددًا، وحتى عندما تكون منشأة ملكية كانت دائما قسما من

مجموع أكبر حجما، وينعكس هذا على المصطلحات التى استخدمتها المصادر الأدبية التى أصبحت بشكل غير محسوس أكثر تنوعا. فيطلق المقريزى على جامع السلطان حسن (٧٥٧هـ - ٦٤هـ / ١٣٥٦ - ٦٣م) الذى تصفه وقفيته بالمسجد الجامع مرة وبالمدرسة مرة أخرى وقد يكتفى فيه بتسميته بالجامع فقط، وبناؤه الرئيسى عبارة عن مدرسة واسعة ذات تخطيط متعامد لتدريس المذاهب الفقهية الأربعة تحيط بصحن مفتوح فى وسطه نافورة ذات قبة، ويحوى الإيوان الرئيسى المخصص لتدريس المذهب الشافعى منبرا رخاميا ومحرابا: الأمر الذى يسمح بتأكيد أن وظائف المدرسة والمسجد الجامع لم تكن متوافقة. ويذكر أن إيوان القبلة يفتح على غرفة دفن ملكية تعلوها فى الأساس قبة خشبية. وتحتل المدارس الزوايا الأربع للصحن الرئيسى وتتكون من أكثر من طابق وغرف تحيط بصحن داخلى صغير. ويوجد إلى جانب المبنى ميضأة (فى العمارة القاهرية يلاحظ أنه فقط قرب نهاية العصر العثمانى تحولت الفوارات الموجودة فى صحن المساجد والمدارس إلى ميضأة. ولم يكن هذا التقليد متبعا قبل ذلك). ويحتل جامع السلطان حسن مكانا بارزا ليس فقط فى عمارة القاهرة ولكن فى العمارة الإسلامية عمومًا لشدة ضخامته وأبعاده وارتفاعه الملحوظ. وقد تأثر المؤيد شيخ عند بناء جامعه بواجهة مسجد السلطان حسن وما حولها مع المئذنتين القائمتين على برجى باب زويلة (٨١٨ - ٢٣هـ / ١٤١٥ - ٢٠م) ونقل مصراعى جامع السلطان حسن البرونزيين ليضعهما على باب جامعه.

وقد بنى جامع المؤيد، الذى يعد آخر المساجد المملوكية الهامة فى القاهرة، تبعا لمخطط المساجد ذات الصحن، وتعتبر الأجزاء المتبقية من واجهاته المطلة على الصحن كذلك آخر تقليد لنمط العقود الصماء والتى نقلها عن جامع ابن طولون الخليفة الحافظ لدين الله عند تجديده لصحن الجامع الأزهر.

وأصبحت مساجد القاهرة فى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى وحتى تلك التى أنشأها

السلاطين مثل جامع جَقْمَق فى درب سعادة (٨٥٣ هـ / ١٤٤٩م) ذات أحجام متواضعة، واقترب تخطيطها من تخطيط المدرسة وعلى الأخص المدرسة ذات الإيوانين مع صحن صغير، أصبح يغطيه فى النهاية سقف مع شخشيخة خشبية ويرجع سبب ذلك إلى أن الجامع أصبح عنصراً بسيطا فى مجموع أكثر أهمية. ولم يشيد قايتباى، الذى يعد أكبر البنائين بين المماليك البرجية، مساجد ولكن آثارا خصصت لأغراض أخرى، أما المنشآت القليلة التى ترجع إلى فترة حكمه ويمكن اعتبارها مساجد فمنها مثلا مسجد قَجْماس الإسحاقى (٨٨٥هـ / ١٤٨٠م)، ولا تكمن أهميتها الرئيسية فى حجمها أو مساحتها ولكن فى المشاكل المعمارية التى تفرضها.

المدارس :

باستثناء الأزهر والمدارس التى جمعت إليه مثل المدرسة الطيبرسية (٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م) والأقبغاوية ٧٣٤ ـ ٤٠ هـ/ ١٣٣٣ ـ ٣٩م) والجوهرية (٨٤٤ هـ/ ١٤٤٠م) وربما أيضا الغنامية (٧٧٤ هـ/ ١٣٧٢م)، فإن مدارس القاهرة فى زمن المماليك لا يمكن مقارنتها بالمدارس الموجودة فى العواصم الأخرى مثل استانبول التى تخصصت فى تكوين العلماء المؤهلين للمناصب الإدارية العليا فى الأمبراطورية العثمانية. فقد كانت دائما منشآت جنائزية يلحق بها ضريح للمنشىء وهو تقليد تصدى له العلماء السنيون فى القرون السابع والثامن والتاسع للهجرة. وبالنسبة للمدارس التى أنشأها السلاطين والتى كانت ذات مساحات كبيرة كان من الأهمية أن يطل الضريح على الشارع ليكون قريبًا ويستحسن أن يكون تجاه القبلة الأمر الذى يفسر سبب وجود أغلب هذه الأضرحة على الجانب الغربى للقصبة.

وأصبحت المدارس المستقلة والتى لا يوجد بها أضرحة هى الاستثناء الأكبر، الأمر الذى يدل عليه أنه لم يوجد فى زمن المماليك البرجية سوى مدرستين بناهما قايتباى واحدة فى قلعة الكبش (٨٨٠هـ / ١٤٧٥م) والثانية فى جزيرة الروضة (وصفها ابن أياس كمسجد) تم بناؤها نحو سنة ٨٩٦هـ

/ ١٤٩١م، وهى الأثر الوحيد القديم الذى مازال قائما فى هذه الجزيرة.

ويمكن أن نلاحظ من وجهة نظر متعلقة بشكل المؤسسةبأن المدرسة والخانقاه لا تتعارضان، فالخانقاه كان منفصلا كمكان للدفن.

وقد قدم كريزويل عرضا حول تطور تخطيط المدرسة فى القاهرة وعلى الأخص ذات التخطيط المتعامد. فقد استقدم الأيوبيون المؤسسة من الشام، ولكن لا يوجد فى مصر أو الشام أى مسجد أيوبى ذى تخطيط متعامد، ولا تشتمل قوائم المدارس التى عرفت فى دمشق حتى سنة ٦٩٥ هـ / ١٢٩٥م وفى القاهرة حتى سنة ٦٣٩هـ / ١٢٤٢م وعلى الأخص الشافعية والحنفية إلاّ على العدد القليل المخصص لمذهبين، ولا تحوى إطلاقا المذاهب الأربعة.

كانت المدرسة المستنصرية فى بغداد مخصصة لتدريس المذاهب الأربعة ولكن كريزويل يذكر أنها لم تكن ذات تخطيط متعامد بينما كانت أول مدرسة ذات تخطيط متعامد فى القاهرة هى المدرسة الظاهرية البيبرسية ٦٦٠هـ/ ١٢٦٢م) ولم تكن مخصصة لتدريس المذاهب الأربعة، كما لم تحتو على ضريح، فقد أقام ببيرس ضريحه فى المدرسة الظاهرية بدمشق. أما أول مدرسة ذات تخطيط متعامد خصصت لتدريس المذاهب الأربعة فهى مدرسة الناصر محمد بن قلاوون ٦٩٥ ـ ٧٠٣هـ / ١٢٩٥ ـ ١٣٠٤م) بالإضافة إلى مدرستى الناصر حسن وجمال الدين الأستادار. وقد استخدم التخطيط المتعامد كثيرا فى بناء المساجد مثل المدارس ولكن مع ميل إلى تكبير الإيوان المحورى على حساب الإيوانات الجانبية، وقد استخدم كذلك بطريقة ملحوظة فى المارستانين المتبقيين فى القاهرة وهما: مارستان قلاوون (٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م) ومارستان المؤيد (٨٢١هـ/ ١٤١٨م).

وجميع المدارس المملوكية فى القاهرة تقريبا هى تحوير لنمط المدارس ذات الإيوانين، حتى إذا استبعدنا ما يرجحه كريزويل بأن هذا المخطط مستمد من العمارة المنزلية للقاهرة

وعلى الأخص تخطيط «القاعة»، ويمكننا مع ذلك أن نقبل بأن العمارة المنزلية وتخطيط المدرسة تطورا بالتوازى خلال الفترة المملوكية. وتوجد مدرستان تحملان نقوشا تثبت أنهما كانت دورًا فى الأصل هى: المدرسة الغنامية (٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م) ومدرسة خُشْقَدَم الأحمدى التى كانت من قبل قصر طشتمر الدوادار (٧٦٨هـ/ ١٣٦٧م)، ولكن تاريخ تحويلهما إلى مدرسة هو تاريخ متأخر، فالأولى تقريبا نحو سنة ٨٢٧هـ / ١٤٢٣م، والثانية نحو سنة ٨٩١ هـ / ١٤٨٦م .

وكان التحويل بالطبع سهلا فاكتفى بفتح محراب فى جهة القبلة وبناء مئذنة وهما أهم خاصيتين للمدرسة القاهرية.

الخوانق :

تمتلىء القاهرة المملوكية بمنشآت دينية متصلة بحركة الصوفية: زاوية وخانقاه (جـ . خوانق وخانقاوات) ورباط. والزاوية عبارة عن مبنى صغير يعيش فيه شيخ وبه مساحة تسمح بتَحلُّق عدد من الطلبة حوله، ونادرا ما يكون لها قيمة معمارية، ويذكر كريزويل زاويتين فقط زاوية الآبار المعروفة أيضا بالخانقاه البندقدارية (شيدت نحو سنة ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) وزاوية أيْدُمُر البَهْلَوان المختلف على تاريخ إنشائها والتى كانت فى الغالب مدرسة.

وترجع أقدم الخوانق فى مصر إلى العصر الأيوبى وهى خانقاه سعيد السعداء والتى كانت جزءًا من القصر الفاطمى ثم حُوِّلَت إلى خانقاه عام ٥٦٩هـ / ١١٧٣م، ويمكن اليوم تحديد موضعها. غير أن المبنى نفسه تَبَدَّل أكثر من مرة بحيث لا يستطيع أن نُكوِّن أى فكرة عن هيئته الأولى. ومن الغريب أنه طوال الفترة الممتدة حتى الفتح العثمانى لا يوجد سوى سبع منشآت نستطيع أن نصفها بوضوح أو ضمنيًا بالخانقاه من خلال اللوح التذكارى لإنشائها وهى: خانقاه بيبرس الجاشنكير (أنشئت سنة ٧٠٦ـ ٧٠٩هـ ١٣٠٦ ـ ١٣٠٩م) وخانقاه شيخو العمرى (أنشئت سنة ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥م)، وخانقاه نظام الدين إسحاق

أنشئت سنة ٧٥٧ هـ/ ١٣٥٦م)، وخانقاه مُقبل الزمام الداودى (أنشئت سنة ٧٩٧هـ/ ١٣٩٥م). وتوجد ثلاث خانقاوات فى القرافة الشرقية، خانقاه فرج بن برقوق أنشئت بين سنتى ٨٠٣ ـ ٨١٣ هـ/ ١٤٠٠ ـ ١٤١٠م، وخانقاه الأشرف برسباى سنة ٨٣٥هـ / ١٤٣٢م وخانقاه الأشرف إينال بين سنتى ٨٥٤ ـ ٨٦٠ هـ / ١٤٥٠ ـ ١٤٥٦م . وقد سجل كل من المقريزى وابن تغرى بردى والسخاوى وابن إياس أن الخانقاه عبارة عن مبنى مستقل ملحق به مطابخ وحمام ومربعات للإقامة سواء حول صحن متوسط أو فى مجموعات منفصلة مثل ما فى خانقاه فرج بن برقوق.

ومن خلال القوائم التى قدمها لنا المقريزى والسخاوى نستطيع أن نقرر أن مصطلح خانقاه مثل مصطلح المدرسة أبعد من أن يكون له تعريف موحد فى تاريخ العمارة القاهرية.

وفى خلال الفترة البرجية فإن النقوش كانت أحيانا تخلط اسم الخانقاه بالمدرسة أو الجامع. ويمكن أيضا أن نجد إشارة إلى مشيخة تصوف أو مشيخة صوفية، أو أيضا كما فى حالة منشأة الأشرف برسباى حيث تطلق الوقفية على المنشأة اسم مدرسة بينما يصفها اللوح التذكارى لإنشائها بالخانقاه.

أما الرباطات فنادرة فى القاهرة والقليل منها الذى تطلق عليه النقوش هذا الاسم يرجع إلى الفترة البرجية وأهمها رباط يحيى زين الدين (٨٥٦هـ/ ١٤٥٢م) ورباط الأشرف إينال وأحدهما متصل بضريحه فى الصحراء والآخر داخل القاهرة فى الخرنفش.

المقابر :

أكثر أضرحة الفترة المملوكية فخامة هى بالطبع الأضرحة المتصلة بالمنشآت الجنائزية الكبرى التى شيدها قلاوون والناصر محمد وبرقوق داخل أسوار المدينة، وكذلك التى شيدها فرج بن برقوق وقايتباى فى القرافة الشرقية. ويوجد كذلك عدد من الأضرحة الأصغر التى ترجع إلى نفس الفترة مثل ضريح كجك على سبيل المثال الملحق بجامع

آقسنقر الذى (أنشئ عام ٧٤٧ هـ/ ١٣٤٦م) وهو عكس الأضرحة تجاه القبلة ولا يوجد به محراب، وضريح أزبك اليوسفى الذى يكون ببساطة أحد الغرف الجانبية لمدرسته ذات الايوانيين (أنشئت سنة ٩٠٠ هـ/ ١٤٩٤م) مع وجود مشربية من الخشب تفصله عن الدرقاعة. وتتصل قبة قصور المنشأة بعد سنة ٩١٣ هـ/ ١٥٠٧م فى القرافة الشرقية بسبيل. وقد حرص الغورى على أن يكون ضريحه الذى فرغ من بنائه على ٩٠٩ هـ/ ١٥٠٤م على القصبة واستبعدت ملحقاته تقريبا بحيث يصل الضريح من حد الشارع وحتى حائط القبلة. ويتصل ضريح خاير بك بقصره (٩١٠ هـ / ١٥٠٥م) ويشغل الفراغ المتوسط مصلى له محراب منحرف عن القبلة بنحو ٢٨ درجة.

أما أهم الأضرحة التى يطلق عليها اسم القبة فالقبة المنعزلة المعروفة بالقبة الفداوية فى العباسية، وهى بناء واسع له قبة يرجع بناؤه إلى سنة ٨٨٦هـ / ١٤٧٨م وبه جزء مخصص للصلاة، ولا يوجد له مدخل إلى طابق الأرض ولكن له سلم خارجى يسمح بالدخول مباشرة إلى المبنى.

العمارة الداخلية ـ كان هناك عادة سبيل فى جدار أحد الإيوانات يتسرب منه الماء الذى يصب فى حوض يوجد فى مركز الدرقاعة. وكانت التهوية مؤمنة عن طريق ملقف (جمعه . ملاقف) يتجه نحو الشمال لتلقى نسيم المساء، ونجد أيضا نفس النظام مستخدما فى بعض المنشآت الدينية الجاشنكير (مسجد الصالح طلائع وخانقاه، بيبرس الجاشنكير). ويمكن ألا تكون القاعة فى الدور الأرضى وإنما يصعد إليها بواسطة درج خارجى مثلما هو الحال فى قصر بشتاك. وفى الأدوار التى تعلو القاعة توجد الغرف الخاصة التى تطل عادة على القاعة من خلال مشربيات خشبية، وقد أدى هذا إلى أن تكون دور القاهرة الكبرى فى غاية الارتفاع. ومن بين بقايا بعض هذه القصور لا نملك الآن سوى القبو الأثرى المطل على شارع منجك السلحدار وقصر الأمير طاز فى شارع السيوفية

ولكن قصر الأمير يشبك، وهو آخر ملاك هذا القصر كما يدل عليه نقش مؤرخ سنة ٨٨٠ هـ / ١٤٧٥م حفظ لنا كاملا تقريبا، وللقصر اسم آخر دارج هو حوش أو إسطبل بَرْدَق الذى يجعلنا نظن أنه ربما كان إسطبلا (أو إسطبلا وسكنا فى وقت واحد) أسسه قوصون لتوسيع قصر سنجر الذى نهب فى عام ٧٤٢ هـ / ١٣٤٢م. وبعد وفاة يشبك فى سنة ٨٨٧هـ / ١٤٨٢م منح قايتباى القصر إلى أمير آخر هو أقبردى وهو آخر من سكن هذا القصر وقد توفى عام ٩٠٤هـ / ١٤٩٨م. ويتيح لنا تعاقب سكان القصر أن نظن أنه كان سكنا رسميا ولكن يعوزنا الإثبات.

كانت هناك عادة بإلحاق مبانى القصور القديمة فى منشآت أحدث أو بإدماجها مع مبان مجاورة وينتهى الأمر لتكوين مجموع غير متجانس من قاعة ومقعد، عبارة عن مقصورة صغيرة موجهة جهة الشمال عادة ما توجد فى مستوى فوق الدور الأرضى الذى يخصص كمستودع (مثل مقعد ماماى المعروف اليوم باسم بيت القاضى).

العمارة التجارية:

لم تدرس أبدا البيوت السكنية أو الرباع الموجودة فى القاهرة من الناحية المعمارية وأيضا الحمامات العامة المملوكية والذى زال أغلبها الآن. ولا يوجد من البقايا الهامة لهذه الفترة سوى مدخل حمام بشتك الذى يعود تاريخه إلى ما قبل عام ٧٤٢ هـ/ ١٣٤١م والقاعة الرئيسية لحمام كان جزءا من جامع المؤيد شيخ. أما الخانات التى ترجع إلى هذه الفترة فإنها أحسن حالاً من ناحية الحفظ، ولكن للأسف لم يبق من الفترة البحرية سوى قبو خان قوصون أقدم خانات القاهرة (وهى أماكن مخصصة لإقامة التجار الأجانب) فى حى الجمالية ويرجع تاريخه إلى ما قبل عام ٧٤٢ هـ / ١٣٤١م . وتوجد كذلك خانات شيدها السلطان قايتباى كما تدل عليها النقوش الخاصة بها

(بينما تطلق عليها المصادر الأدبية اسم وكالة)، أحدها ملحق بسبيل كتاب فى حى الأزهر تاريخه سنة ٨٨٥ هـ / ١٤٨١م. أما الأثر الأجود حفظا بينها فهو وكالة النخلة التى تحمل اسم الغورى (٩٠٦ ـ ٩٢٢هـ / ١٥٠١ ـ ١٥١٦م) وهى مكونة من حوش ندخل إليه من خلال مدخل أثرى يحيط به طابق أرضى مكون من دكاكين ومخازن يعلوه طابقان ـ ربما ثلاثة فى الأصل ـ بها حجرات للسكن والإقامة، ويختلف هذا التكوين ربما عن خانات حلب أو دمشق، ولكنه أكثر ارتفاعا بالنسبة إلى أساساته وواجهته المطلة على الشارع بها نوافذ فى كل طبقاتها.

وقد شيد الغورى أيضا قيسارية لا نعرف تاريخ تشييدها، يطلق عليها اليوم خان الخليلى وهى فى الحقيقة خان يرجع إلى القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى وكان يظن أن الغورى رمم الخان فقط، ولكن نقش التأسيس غير الكامل يحمل اسم الغورى.

العصر العثمانى

إن أغلب التأكيدات التى ترى أن الفتح العثمانى أدى إلى انقطاع الحركة العمرانية فى القاهرة شيد على رأى مسبق أو معرفة سطحية بالآثار. فالتقليد المملوكى بالشكل الذى وصل إليه أيام المماليك البرجية ظل يقاوم بشدة وعلى عكس ما حدث بدمشق فإن التقليد المعمارى فى العاصمة العثمانية لم يظهر إلا بطريقة فردية تماما.

وكانت الضريبة المعروفة بالإرسالية والتى فرضت فى ولاية سليمان باشا الخادم (٩٣١ ـ ٤١هـ/ ١٥٢٤ ـ ٣٤م)، لم تترك للولاة العثمانيين أى فائض نقدى لإنشاء منشآت جديدة، وترك العديد من الموظفين مصر الواقعة تحت الديون الثقيلة. ولكن عندما امتنع باكوات المماليك فى القرن الحادى عشر الهجرى/ السابع عشر الميلادى عن سداد هذه المبالغ إلى استانبول استطاعوا بناء المنشآت الهامة مثل جامع مصطفى شوربجى ميرزا فى بولاق وملحقاته (١١١٠ هـ /

١٦٩٨م) ، والترميم والإصلاح الكامل للأزهر فى سنة ١١٦٧هـ / ١٧٥٣م، وكذلك جامع وحوض وسبيل محمد بك أبو الذهب (١١٨٧هـ / ١٧٧٤م).

وعندما كان الولاة العثمانيون يصلون إلى القاهرة كانوا يلاحظون أن المدينة شبه مبنية بكاملها وأن هناك صعوبةفى إيجاد الأراضى ويرون أن نزع ملكيتها سيكلف مبالغ طائلة، فلذلك لم يظهروا أية رغبة فى إقامة منشآت هامة ومع ذلك فإن اثنين من أوائل الولاة يستثنيان من ذلك هما: سليمان باشا الخادم الذى شيد جامعاً بالقلعة على الطراز العثمانى ولكن بزخرفة مملوكية، واسكندر باشا الذى زال تماما وينسب إلى سليمان باشا الخادم كذلك وكالة فى بولاق والتكية السليمانية.

الأسبلة :

نسطيع أن نلحظ الفرق بين العمارة المملوكية والعمارة العثمانية من دراسة تاريخ الأسبلة. والتى يعد أقدم ما وصل إلينا منها سبيل الناصر محمد القريب من مجموعة قلاوون. وكان من الصعب أن نحدد هيئته الأولى والعناصر التى نجدها بعد ذلك فى الأسبلة القاهرية: فالسلسبيل أو الشاذوران الذى يجرى منه الماء إلى فسقية داخلة والشباك البرونزى الذى نحصل من خلاله على الماء بواسطة ماعون غير موجودة به. وهناك إشارات إلى إصلاحات أدخلت عليه وإضافة كُتاب أعلاه. ويوجد سبيل آخر معزول يرجع إلى الفترة البرجية هو سبيل شيخو (٧٥٥ هـ / ١٣٥٤م) يبدو أنه لم يكن به كُتاب، ولكن منذ بداية الفترة البرجية أصبح العنصران ضروريين فى عمارة السبيل.

وطوال العصر العثمانى أصبح سبيل ـ الكتاب هو المنشأة التذكارية الأكثر انتشارا ربما بسبب اقتصاديته، وكان دائما مستقلا حتى ولو ألصق بمبنى أقدم منه: مثل سبيل خسرو باشا (٩٤٢ هـ / ١٥٣٥م). وأشهر أسبلة القاهرة المعروفة هو سبيل عبد الرحمن كتخدا (١١٥٧هـ / ١٧٤٤ م) الواقع فى التقاء طريقين.

التحصينات :

لم تكن التحصينات التى أضافها العثمانيون إلى القلعة ذات أهمية كبيرة. فقد رمم محمد على عند احتلاله للقلعة باب العزب الذى أنشئ عام ١١٦٨هـ/ ١٧٥٤م ويمثل عودة مبتسرة للعمارة الرومانتيكية الصليبية، كما شيد دار الضرب وقصر الجوهرة وقصر الحريم ودار الأرشيف، وأخيرا جامع محمد على سنة ١٢٦٥هـ - ١٨٢٨م ، الذى هو عبارة عن تقليد لمبنى جامع فى استانبول .

ولم تصبح القلعة حصنا بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، ولكن محمد على شيد على هضبة المقطم حصنا آخر ربطه بالقلعة بواسطة سور ليس له من قيمة إلاّ من الناحية الزخرفية ومازال هناك العديد من بوابات الحارات التى ترجع إلى العصر العثمانى قائمة مثل: بوابة حارة المبيضة بالجمالية.

الجوامع :

المنشآت الدينية الرئيسية للعثمانيين فى القاهرة هى المساجد ولم تكن المدارس، ولكن لا يوجد بينها سوى مسجد واحد ملكى هو جامع الملكة صفية المؤرخ فى سنة ١٠١٩ هـ / ١٦١٠م وهو أيضا ملكى عن طريق الخطأ إذ إن مؤسسه هو عثمان أغا دار سعادات ورغم أن بناءه والقسم الأكبر من زخرفته على النمط القاهرى فإن هذا الجامع أكثرها قربا من نموذج مساجد استانبول عن أى مسجد عثمانى آخر فى القاهرة والمسجد التالى له من حيث الحجم هو جامع سنان باشا فى بولاق (٩٧٩هـ / ١٥٧١م) والذى قلده بعد ذلك محمد بك أبوالذهب فى جامعه الذى أنشأه عام ١١٨٧ هـ/ ١٧٧٤م، ولكن شكل القبة المتبع هنا هو القبة الفداوية وليس القباب الموجودة فى استانبول.

ولكن مسجدا عثمانيا آخر هو مسجد المحمودية بنى عام ٩٧٥ هـ/ ١٥٦٨م على طراز المساجد فى فترة المماليك البرجية ولكن تخطيطه يتبع تخطيط جامع السلطان حسن المواجه له.

المدارس والتكايا :

تكاد تكون المدارس فى القاهرة فى العصر العثمانى غير موجودة. وقد وصفت كل من التكية السليمانية ـ ٩٥٠ هـ/ ١٥٤٣م) وتكية وسبيل السلطان محمود (١١٦٤ هـ/ ١٧٥١م) فى النص التأسيسى لهما بأنهما مدرستان ولا نعرف غيرهما، وهاتان المنشأتان مطابقتان لتخطيط مدارس استانبول مع وجود حوش مرتفع يحيط به عقود مع ايوان محورى بارز يستخدم كمصلى، وتوجد تكية خاصة بالطريقة المولوية متصلة بمدرسة حسن صدقة (سنقر السعدى) التى ترجع إلى عام ٧١٥ ـ ٧٢٢ هـ / ١٣١٥ ـ ١٣٢٢م. وآخر تكية موجودة ـ وترجع إلى العصر العثمانى ـ هى التكية البكتاشية فى سفح المقطم، وهى ترجع إلى بداية القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى والتى قد تكون لها أهمية كبيرة وإن لم تتم دراستها.

أما العمارة الداخلية والتجارية فلم يحدث فيها أى تغيير يخالف ما كان فى الفترة المملوكية، والتغيير المعمارى الكبير الذى طرأ عليها لم يحدث إلا ابتداء من عصر محمد على.

د. أيمن فؤاد سيد [ج. م. بروجوز J. M. Rogers]

المدينة الحديثة :

بدأت القاهرة الحديثة فى التكون منذ عهد محمد على (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩م) الذى ترجع الى عصره بدايات التنظيمات الحديثة المتواضعة. وتمثل فترة حكم الخديوى إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩م) نقطة تحول فيما يخص العمران المدنى والصحافة ومولد الوطنية المصرية. وفى خلال هذه السنوات بدأت القاهرة تأخذ مظهر المدينة الحديثة. وقد جذب افتتاح قناة السويس فى نوفمبر ١٨٦٩م انتباه العالم كله إلى مصر، وأضحى التحكم فى هذه المنطقة من العالم الورقة الرابحة فى الصراع من أجل الهيمنة العالمية فكانت المرحلة الأولى للتدخل الأجنبى بحجة ديون الخديوى، ثم أدت بعد ذلك إلى الاحتلال البريطانى (١٨٨٢م).

وفى خلال هذه الأحداث نمت المدينة وبدأت تعرف الخدمات العامة ودخول

الغاز والمياه والترام.. الخ. واستقر بالمدينة أجانب ومهاجرون قدموا من الأراضى العثمانية.

عمران المدينة :

توضح الخريطة التى رسمها علماء الحملة الفرنسية أن المدينة يحدها من الغرب منطقة الأزبكية التى تفصلها الحقول عن بولاق. وقد جَمَّل محمد على واجهات المدينة وحررها مما حوْلها وجفف بركة الأزبكية ولكن دون أن ينشئ تجمعات فى أماكن أخرى خارج القلعة سوى القصر وجامعه الذى أقامه بين سنتى ١٨٣٠ و ١٨٤٨م) فى شبرا حيث أنشأ قصرا ضخما سنة ١٨٠٨م وأعيد بناؤه عام ١٨٢٣م، كما شق طريقا وسط الحقول حتى يمكن الوصول إليه بطريق مباشر (شارع شبرا). وبدأت بعض المؤسسات تستقر فى المدينة، كما أسست مدرسة الطب فى سنة ١٨٢٧م فى أبى زعبل ثم حُوِّلَت سنة ١٨٣٧م إلى شارع القصر العينى. وفتحت السكة الجديدة سنة ١٨٤٥م لتوسيع حى الأزهر ،كما فتحت معامل بولاق. يقول كليرجيه Clerget: «ورغم هذا التقدم فقد ظلت القاهرة حتى سنة ١٨٥٠م تحتفظ بحدودها ومساحتها ومظهرها العام الذى كان لها فى القرن الثامن عشر»، وقد لاحظ مارتيلو Mrethelot أن مدينة ثانية وجدت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

وقد أطلق على حى العباسية الذى كان مدينة عسكرية صغيرة وتحوى مساكن للأفراد، اسم عباس حفيد محمد على والذى أصبح واليا على البلاد بين سنتى ١٨٤٩ و ١٨٥٤م.

وفى عهد ولاية سعيد باشا (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣م) أنشئت محطة باب الحديد سنة ١٨٥٦م لتربط القاهرة بالاسكندرية بأول خط حديدى ثم بالسويس فى عام ١٨٦٣م.

وإلى فترة حكم الوالى إسماعيل (الذى أصبح يلقب فيما بعد بالخديوى) ١٨٦٣ ـ ١٨٧٩م، يرجع بناء قصر عابدين الذى بدئ فى تشييده عام ١٨٦٣م واستقر فيه الحاكم اعتبارا من

عام ١٨٧٤م تاركا نهائيا القلعة مقر الباشاوات الأتراك قبل ذلك. وحفرت الترعة الإسماعيلية بين النيل والخليج مرورا ببولاق والأزبكية ثم باب الحديد حتى تصل إلى غمرة (ردمت بعد ذلك بقليل عام ١٨٩٧م). ويرجع تاريخ قصر القبة إلى عام ١٨٦٣م. وفى عام ١٨٦٧م شاهد الخديوى إسماعيل باريس التى نَظَّمَها المهندس هوسمان. وقد اختط هو كذلك أحياء جديدة منها حى الإسماعيلية جنوب الطريق المؤدى من الأزبكية إلى بولاق، وحيث شبكة الشوارع التى لم تَتَغَيَّر إلى الآن. وبمناسبة الاحتفالات المصاحبة لافتتاح قناة السويس سنة ١٨٦٩م بنيت الأوبرا (التى دمرها حريق عام ١٩٧٢م) بالقرب من الأزبكية، وأضيف مبنى إلى قصر الخديوى فى الجزيرة وهو المبنى الذى أصبح فيما بعد فندق عمر الخيام، وتَحَوَّل الموضع بين الجيزة والأهرام إلى طريق بديع. وفى عام ١٨٧١ - ٧٢م عبر النيل كوبرى حديث (كوبرى قصر النيل) المعروف الآن بكوبرى التحرير والذى أعيد بناؤه فى عام ١٨٣١م واستكمل بجسر آخر على فرع النيل الصغير أعيد بناؤه فى عام ١٩١٤م. وفى عام ١٨٧٢م فتح طريقان جديدان مزودان ببواكى هما: شارع كلوت بك من المحطة إلى الأزبكية، وشارع محمد على من العتبة الخضراء إلى القلعة.

وقد لعب اختراع وسائل المواصلات الحديثة دورا أساسيا فى نمو أحياء الضواحى المتطرفة، وأمكن إعمار أحياء مركزية نسبيا مثل التوفيقية (نسبة إلى الخديو توفيق، ١٨٧٩ - ١٨٩٢م) والفجالة الذى بدأ عام ١٨٨٠م، أو أحياء سكنية مثل جاردن سيتى الذى يرجع إلى عام ١٩٠٥م وتكون هذه الأحياء بمعزل عن القطارات والترام. لكن لم تزدهر ضواح مثل الزيتون والمطرية إلا بعد إنشاء خط سكة حديد كوبرى الليمون - المطرية - المرج (١٨٨٩ - ١٨٩٠م). وتكررت نفس الظاهرة مع الترام الذى دخل إلى المدينة عام ١٨٩٦م وربط العتبة الخضراء بالعباسية (١٨٩٦م) ثم بالفجالة

وشبرا فى عـام ١٩٠٣م. ويبدو الخليج وقـد بدئ فى ردمه علـى خريطة عـام ١٨٩٧م ثم رُدِم بكـامله عـام ١٨٩٩م وسار فى مـوضعـه خط ترام الظاهر ـ السيدة زينب.

وبدأ حى الزمـالك فى الإعمـار نحو سنـتى ١٩٠٥ ـ ١٩١٠م، فـإحـدى الخـرائط التى ترجع إلى عـام ١٩١٠م توضح أغلب خطوط الشوارع الحـالية، ويعـود تاريخ كـوبرى أبى العـلا الذى يصل الجزيرة ببولاق إلى عام ١٩١٢م. وبدأت مـصر الجـديدة فى الظهـور فى الصحـراء الشمـالية الشـرقية لـلمدينة سنة ١٩٠٦م فى أعقاب امتياز منح عام ١٩٠٥م إلى شركة بلجيكية، وربط ترام سريع أطلق عليـه المترو مصـر الجديدة بالقاهرة. وعلى خط الضاحـية الجنوبية المتـجـه إلى حلـوان ـ ٢٧ كم ـ بدأت أراضى المعادى الحالية فى التقسيم عن طريق إحـدى الشـركات عـام ١٩٠٧م. واستمرت حلوان فقـط دون تغيير حتى قـيـام ثورة سنة ١٩٥٢م الـتى جـعلت منهـا مركـزا لصناعة الحـديد والصلب وللمصانع الحربية.

وبخلاف الـكبارى السـابق الإشارة إليهـا نذكر كوبرى إمبـابة الذى صارت عليه سكة حديد الصعيد (١٨٩٠ ـ ٩١م وأعيـد عام ١٩٢٥م)، وكوبرى الجـيزة (عباس سابقا) الذى أنشئ عام ١٩٠٧م وأعـيـد بيـن عـامى ١٩٦٦ ـ ٧٠م، والكوبرى المتجه من الزمالك إلى الضفة الغـربية للنيل ١٩١٢م. ثم أضـيف إلى هذه السـلسلة من الـكبـارى كـوبرى الجامعة عام ١٩٥٨م.

وقد سـاعد على إنجـاح هذا التطور الذى شـهدته الـقاهرة مـجموعـة من الشـركـات والمؤسـسـات وخـاصـة الأجنبـيـة، منها الـتى عُهِدَ إليهـا بهـذه الأعمـال. وأَمَّنت للمدينة مـجمـوعة من الخدمات العامـة بواسطة غير المصريين وهكذا نشـأت البوسـتـة (البريد) عـام ١٨٤٣م وشـركـة المياه عـام ١٨٥٦م وشركة ليبون للكهرباء والغاز من سنة ١٨٧٣م إلـى سـنـة ١٩٤٨م، والتليفـونات عام ١٨٨١م والتـرام عام

١٨٩٦م... الخ ، وقد سحبت الحكومة المصرية فيما بعد هذه الامتيازات سواء لانتهائها أوشرائها أو بتأميمها (تمصيرها). وقد ظهر دور المعماريين الأجانب فى عدد كبير من الواجهات على الطراز الإيطالى. وبدأ ربط المدينة بالتلغراف مع نشأة السكك الحديدية، أما بالنسبة للكابلات البحرية فقد ارتبطت القاهرة عن طريقها مع بومباى وعدن ومالطة وجبل طارق وبريطانيا العظمى منذ عام ١٨٧٠م.

وقد لجأت الفئات المختلفة للسكان إلى التجمع معا، وهكذا أقامت الأقلية اليونانية فى الجنوب وجنوب غرب الأزهر، واليهود جنوب الخرنفش وفيما بعد فى السكاكينى، والأوربيون فى درب الجنينة والموسكى حيث ظهرت كذلك كنائس مختلف المذاهب الكاثوليكية، وفى فترة متأخرة انتقلوا إلى جاردن سيتى والزمالك، وأقام الاقباط حول البطريركية ثم بعد ذلك فى شبرا ،وسكنت الجالية السورية اللبنانية فى حى الفجالة الجديد حيث وجدت كنائس ومدارس مثل اليسوعية التى افتتحت عام ١٨٨٥م، وفى فترة متأخرة انتقل عدد كبير منهم إلى مصر الجديدة والزمالك وحل محلهم الأقباط. أما المسلمون فقد استمروا مقيمين فى قلب المدينة فى القصور أو الدور التقليدية، ولم يصبح الانتقال الجماعى تجاه حى الحلمية أو الأحياء ذات الهواء المتجدد ظاهرة عامة بعد. وبعد الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م)استمر امتداد المدينة، ففى عام ١٩٣٠م شق طريقان كبيران: شارع الأزهر الذى ربط العتبة بالأزهر، والطريق الآخر ربط العتبة بالعباسية. وتقرر توسيع شارع الخليج عام ١٩٣٧م ولكن ذلك لم يتحقق إلا مع حكومة الثورة عام ١٩٥٦م. وعلى الجانب الغربى للنيل نمت الجيزة بين الحربين بالرغم من أن الضفة المواجهة للزمالك ظلت حتى عام ١٩٤٥م حقولا ولكن فى خلال الربع قرن التالى بدأت مدينة حقيقية فى الظهور فى هذا الفضاء مع أحياء كاملة قُسمَت أراضيها على فئات من المهنيين: أساتذة الجامعة والمهندسين...الخ.

وعلى الضفة الشرقية للنيل أتاح جلاء الإنجليز عام ١٩٤٦م وهدم معسكرات قصر النيل إنشاء واحد من أكبر وأجمل ميادين القاهرة الذى أطلق عليه بعد ثورة ١٩٥٢م ميدان التحرير والذى ضم ميدان الاسماعيلية القديم. وفى هذا الميدان يقف مبنى ضخم للإدارة الحكومية هو مبنى المُجَمَّع الذى أنشئ فيما بعد عام ١٩٥٠م، ومبنى جامعة الدول العربية الذى أنشئ عام ١٩٦١م، وحققت الثورة المشروع القديم لكورنيش النيل وبذلك أصبح للمدينة لأول مرة واجهة على النهر.

ولتخفيف زحام المدينة الآخذة فى الازدحام أنشئت مدن جديدة منها: مدينة نصر بين العباسية ومصر الجديدة على أراض عسكرية وقد أذن باستخدامها للأغراض المدنية حيث نقل اليها كثير من الخدمات الحكومية وأقيم بها استاد رياضى يسع مائة ألف نسمة.. وأصبح هناك طريق كبير يصل المطار بالقلعة عن طريق مدينة نصر ويتصل بعد ذلك بكورنيش النيل عند الفسطاط. وكانت هناك محاولة لإقامة مدينة شبه سياحية على هضبة المقطم أسفل مسجد الجيوشى بنى عامى ١٩٥٤ ـ ١٩٥٦م ولكن سوء اختيار الوقت المناسب أوقف المشروع .

المصادر:

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى نفس المادة نذكر أهم مصدرين وهما:

(١) M. Clerget : *Le Caire, étude de géograpie urbaine et d'histoire économique, zvols.* Cairo 1934.

(٢) Abdel Rahman Zaki : *A bibiography of the literature of the city of Cairo, Cairo (Egyptian Geographical Society),* 1964.

ومن المصادر الأخرى:

(٣) *The Millenniem of Cairo, 969-1969, Ministry of Culture,* Cairo 1969.

(٤) J. W. Mcpherson: *The Moulids of Egypt,* Cairo 1941.

(٥) M. Berger: *Islam in Egypt today; Social and political aspects of popular religion,* Cambridge 1970.

د. أيمن فؤاد سيد [چوميه J. Jomier]

قايتباى

هو الملك الأشرف أبو النصر سيف الدين المحمودى الظاهرى، سلطان مصر والشام من سنة ٨٧٢ حتى ٩٠١هـ (= ١٤٦٨ ـ ١٤٩٦م). تملكه السلطان برسباى بالشراء ثم أعتقه السلطان جقمُق وجعله من خاصكيته ثم صار دوادارا صغيرا فى ديوان الدوادار الكبير فأمير عشرة تحت قيادة إينال، فطبلخاناه أيام السلطان خشقدم فمقدم ألف، فلما كانت سنة ٨٧٢هـ = (١٤٦٧ ـ ١٤٦٨م) صار رأس نوبة النواب، وهو منصب يعنى رئيس الحرس ولما اعتلى تمربغا عرش السلطنة فى جمادى الأولى ٨٧٢هـ (= ديسمبر ١٤٦٧م) وكان صديقه ـ اختاره أتابكا له، غير أن السلطان تمربغا لم يكن له فى الواقع حول ولا قوة لقلة أعوانه من المماليك، وليس عنده وفرة من المال تساعده على ضم وشراء مماليك جدد اذ كانت الخزينة خاوية، ولما فشلت الحركة التى قام بها الأستادار خير بك (خايربك)؛ قدم الثوار التاج فى شهر رجب من السنة ذاتها (فبراير ١٤٦٨م) إلى قايتباى فقبله بعد تمنع؛ وحينذاك آثر تمربغا الحياة فى دمياط التى سافر إليها من تلقاء نفسه وليس أسيرا ومضى إليها ومعه نفر من أصحابه. وكان قايتباى على العكس من بقية السلاطين المماليك يعامل السلاطين المماليك المخلوعين وأقارب السالفين منهم طول حكمه معاملة تنطوى على الاحترام والتعظيم لهم، وكثيرا ما كان يدعوهم لمشاركته فى لعب الكرة بالقاهرة ولا يمنعهم من الحج إلى مكة بل ويسمح لهم بزيارة العاصمة حتى فى أوقات غيابه عنها دون خوف.

على أن مشكلة قايتباى السياسية الكبرى كانت تتركز فى علاقاته بالعثمانيين الذين كانت عداواتهم مع المماليك تتجلى فى المناوشات التى كانت تشب بين أتباع الجانبين فى آسيا الصغرى فلقد كان شاه سوار (حاكم البستان) وهو فى حربه ضد مماليك مصر يتلقى المعونة سرا من العثمانيين فى الوقت الذى كان فيه قايتباى يساعد الأمير أحمد أمير قرمان فى حربه ضد

السلطان محمد الثانى. ولقد منيت الحملتان الأولى والثانية الموجهتان ضد شاه سوار بالهزيمة الساحقة ويرجع السبب فى ذلك إلى إهمال قوادهما المماليك وانعدام النظام فى صفوف قواتهم والى ما كان هناك من تنافس بين قوات مماليك مصر ومماليك الشام. على أن قايتباى تمكن من أن يحول بين وصول المساعدة العثمانية إلى شاه سوار وذلك بالاتفاق مع السلطان العثمانى على أن يكف الأخير عن مد يد العون إلى أحمد صاحب كرمان وبذلك ضعف جانب شاه سوار مما أدى إلى هزيمته سنة ٨٧٦هـ (= ١٤٧١م) على يد الأتابك أزبك ففر شاه سوار إلى «زمنطو» ولكنه حوصر بها حصارا انتهى باستسلامه على شرط أن يسمح له بالبقاء مالكا لملكته كتابع للسلطان، ولكنه أخذ أسيرا إلى القاهرة وقتل خلافا لقوانين الحرب.

وكان أمير قيونلو (أوزون حسن) حاكم ديار بكر وبعض نواحى فارس خصما لدودا لقايتباى، إلا أن الهزيمة حاقت به أخيرا سنة ٨٧٦هـ (=١٤٧١م) حين أعلن الحرب على السلطان العثمانى محمد الثانى وبذلك أصبح أقل خطرا على قايتباى، ثم مات سنة ٨٨٠هـ (=١٤٧٥م) فخلفه يعقوب باى الذى عقد معه قايتباى صلحًا فى النهاية لأنه وجد نفسه مهددا بالقتال من جانب السلطان العثمانى الجديد بايزيد الذى كره من قايتباى أن يرحب بأخيه «جم» ومنافسه على العرش حين فر إليه كما راح قايتباى يشجع «جم» على محاربة أخيه بايزيد، وجاءت سفارة إثر ذلك إلى بايزيد تسعى فى طلب الصلح فلم توفق فيما جاءت من أجله فهاجم العثمانيون طرسوس وأدنة كما حاصرت قوة عثمانية أخرى ملطية، فتصدت لهما القوات المصرية (المملوكية) ونجحت فى التغلب على الجيش لا سيما وقد انتصر قايتباى على علاء الدولة أمير البستان، كذلك أصيب العثمانيون بهزيمة سنة ٨٩٣ هـ (=١٤٨٨م) حين حاولوا إنزال قوات ضخمة من عسكرهم فى خليج الإسكندرونة لكن محاولتهم هذه باءت بالفشل كما أن الأتابك أزبك أنزل هزيمة

ساحقة بالعثمانيين فى قيصرية بآسيا الصغرى وأسر جماعة من قادتهم، وهنا تجلت حكمة قايتباى العظيمة إذ ظهر ميله الشديد للصلح لإدراكه مدى ضخامة موارد العثمانيين، ومن ثم تمت الموادعة بين الجانبين المملوكى المصرى والعثمانى التركى سنة ٨٩٦هـ (=١٤٩١م) واتسمت بقية عهد قايتباى بالهدوء لكن لم يحدث أى تحسن داخلى، ومن الحق أن نقرر أن قايتباى نجح بنفوذه وحده فى تحاشى القتال بين فرق المماليك المتنافرة لكنه لم يستطع أن يكبح على الدوام جماح تمردهم، هذا إلى جانب أنه لم يوفق فى إيجاد نظام مالى قوى..

إن عهد قايتباى يبز عهود جميع المماليك الجراكسة فى طول أمده وفى فعاليته وحسمه للأمور، وكان قايتباى شديد الميل للتعامل مع الشعوب التجارية، فبينما نرى كثيرا من أسلافه - لا سيما - برسباى - يضعون العراقيل الجمة أمام نشاط التجار الإيطاليين فإننا نجد أن قايتباى يمنحهم امتيازات جديدة، ولم يقم بأى محاولة لاحتكار تجارة البهار. كما زادت المعاملات التجارية بين بلاد السلطان المملوكى وبين أوروبة المسيحية زيادة كبيرة، وراعى قايتباى مصالح التجار من أهل البلاد واتخذ إجراءات عادلة بالنسبة لحكومات الأقطار الأخرى، ويتجلى إدراكه لمصالح بلده الاقتصادية من خلال النقوش الكثيرة التى نشرت حديثا، والتى تتعلق بإلغاء ضرائب معينة كانت عبئا ثقيلا على كاهل أنواع شتى من البضاعة. وبالإضافة إلى ذلك فإنه صرف الأموال الطائلة فى أعمال البناء كالمبانى التى استحدثها فى قلعة القاهرة ومارستانه وخانقاه الصوفية قرب القاهرة وتجديده جامع المدينة والقنوات التى تمد المساجد فى القدس بالماء.

على أن أنشطته الحربية أرهقت موارده المالية واستنفدتها، ويشير ابن إياس إلى أن حروبه كلفته أكثر من سبعة ملايين دينار أشرفى، هذا إلى جانب الهبات والعطايا التى كان يغدقها على عسكره حين عودتهم إلى القاهرة، وكانت هذه المنح تكلفه قدرا كبيرا من

المال.كما يجب أن نضيف إلى هذا كله الأموال التى صرفها على التحصينات كتجديده قلعتى الإسكندرية وحلب وغيرهما من قلاع البلاد الأخرى. ولما لم يكن السلاطين المماليك قد استنوا نظاما ثابتا لجمع الضرائب فقد وجد قايتباى نفسه مضطرا لاغتصاب الأموال من الرعية بما عرف بالمصادرات، فكان إذا أعوزه المال وكانت الخزينة خاوية «صادر» أموالاً من كبار الأهالى ووجوه التجار وأهل الذمة، كما أنه لم يحجم عن فرض ضرائب جديدة على شتى صنوف التجارة وأراضى الأوقاف، وقد أدت هذه الإجراءات إلى استفحال الركود الاقتصادى الذى أصبح ظاهرة واضحة تركت آثارها فى التطور الصناعى والتجارى فى مصر والشام على السواء. وعلى الرغم من زيادة معدل التجارة العالمية وجهود السلطان العظيمة فى رحلاته التفتيشية فى جميع ولاياته إلا أن الدولة المملوكية التى كانت تظهر غنية وقوية كانت تسير إلى الخراب حتى أن الدولة المملوكية قبل موته بيوم واحد كانت قد بلغت حدا كبيرا من الفقر والضعف ولم تعد قادرة على مواجهة الدولة العثمانية.

المصادر:

(١) ابن إياس: بدائع الزهور (طبعة كاله) ٣ / ٢ ـ ٣٢٤ .

(٢) ابن الجيعان: القول المتظرف فى سفر مولانا الملك الأشرف (تحقيق لانرون) ١٨٧٨م .

د. حسن حبشى [سوبرنهيم و أ. اشتور Sobernheim و E. Ashtor]

قبرس(*)

أكبر جزيرة فى شرق البحر المتوسط (تبلغ مساحتها ٩٢٥١كم مربع). وبها سلسلتان جبليتان ـ أحدهما كرينيا كرباس فى الشمال وارتفاعها ١٩٥٢ مترا وترودوس فى الجنوب الغربى وارتفاعها ١٩٥٢ مترا ـ تحصران بينهما سهل مساوريا الذى يضم معظم المساحة المزروعة بالجزيرة.

* تنطق فى الأصل «قبرس، Cyprus ولكن «قبرص» هو الشائع فى العربية.

[التحرير]

ورغم قلة الأمطار وضيق المساحة المروية، لكن الزراعة مازالت تمثل عصب اقتصادها الذى يعتمد كذلك على استخراج بعض المعادن وأهمها النحاس، وإن كان الاحتياطى المعروف منها موشك على النضوب. كما تستخرج من أرضها كذلك بعض المعادن اللافلزية بكميات وفيرة تصلح للتصدير، ومن أمثلتها الاسبستوس. كما لازال تكرير الملح من مصادر دخلها، وهو يستخرج من البحيرات المالحة الواقعة فى الأراضى الواطئة (المنخفضة) بالقرب من ليماسول ولارناكا.

وكان لموقع الجزيرة على طريق المواصلات البحرية فى شرق البحر المتوسط، وقربها من اليابسة أثره فى أنها لم تنعم بالاستقلال سوى فترات عابرة.

قبرص وبيزنطة والإسلام

(٦٣٢ ـ ١١٩٢م)

عندما ظهر الإسلام وأخذ فى التوسع كانت قبرص ولاية بيزنطية عاصمتها قنسطنطيا (سلاميس القديمة). وكان أهلها يدينون بالعقيدة المسيحية الأرثوذكسية منذ أن عقد مجمع أفيسوس سنة ٤٣١م، ولهم كنيسة يرأسها حبر برتبة كبير أساقفة يلى فى السلم الكنسى البطاركة الأربعة الكبار. وقد صهرت الكنيسة شعب الجزيرة وجعلت منه وحدة اجتماعية ودينية وثقافية، كما أن الروابط القديمة القوية بين رجال الدين الأرثوذكس والأهالى خلقت نوعاً من الشعور بالتضامن الاجتماعى ظل سمة قائمة على مدار العصور المتتالية التى خضعت فيها الجزيرة للسيادة الأجنبية.

ولقد أخذ العرب فى محاولة فتح قبرص بعد زمن هرقل (٦١٠ ـ ٦٤١م) ويقول أحد الكتاب اليونان أن حملة فى عهد الخليفة أبى بكر جاءت الجزيرة سنة ٦٣٢م ولكن هذا الرأى غير مؤكد، لكن حدث فى عام ٦٤٧م (أو ربما ٦٤٨ أو ٦٤٩م) أنْ أعد معاوية بن أبى سفيان، والى الشام، أسطولا من ١٧ ألف صارية، وعهد به إلى عبد الله بن قيس لفتح الجزيرة، وكانت هذه الحملة

أول حملة بحرية ضخمة قام بها العرب فى البحر المتوسط. واجتاح العرب الجزيرة بعد سقوط العاصمة كونستنتيا، وفرضوا على أهلها دفع جزية سنوية مقدارها ما بين ٧٠٠٠ ـ ٧٢٠٠ قطعة ذهبية يؤدونها لوالى الشام، وهو مبلغ يعادل مقدار الجزية التى كانت الجزيرة تؤديها للبيزنطيين، مما يشير ـ فيما يبدو ـ إلى خضوع الجزيرة إلى لون من الحكم المشترك بين إمبراطور الروم وخليفة المسلمين. وقد توفيت فى تلك الآونة أم حرام، زوجة عبادة بن الصامت، الصحابى الجليل، ودفنت بالقرب من لارنكا، وبنى على قبرها أعظم مساجد الجزيرة احتراما عند مسلمى قبرص، وهو مسجد هاله سلطان تكة.

وعقدت اتفاقية للسلام بين قنسطنطين الرابع والخليفة عبد الملك بن مروان سنة ٦٨٥م ثم تجددت عام ٦٨٨م مع جستنيان الثانى، ونصت الاتفاقية على تقسيم دخول أرمينيا وإيبريا وقبرص بين الجانبين، ولقد صمم جستنيان الثانى على نقل سكان قبرص الأرثوذكس إلى ساحل بحر مرمرة الجنوبى وإنزالهم قرب «سيزيكس» القديمة حيث أسس مدينة جسينيانوفا (الجديدة) لرئيس أساقفة قبرص وجماعته (ولا يزال اسم هذه المدينة محفوراً فى أعلى كنيسة قبرص)، أما هؤلاء المنفيون القبارصة فقد ظلوا فى منفاهم هذا حتى ٦٩٨م حين أعيد سكان الجزيرة بسكانها القدماء وبأولئك الذين كانوا قد فروا إلى بلاد الشام الإسلامية، ولقد ظلت الجزيرة قرنين ونصف قرن من الزمان مناصفة بين امبراطور الروم وخليفة المسلمين وأصبح من الطبيعى اتخاذ الجزيرة قاعدة للعمليات البحرية العربية ضد آسيا الصغرى.

وفى سنة ٧٤٧م دمرت قوة بيزنطية أسطولا جاء من الإسكندرية وتتابعت الغزوات والهجمات واحدة تلو الأخرى بقيادة حميد الوالى العباسى بالشام، ومع ذلك فقد ظلت الجزيرة جزءا من الامبرطورية البيزنطية رغم استمرار دفع قبرص الجزية للامبراطور فازيل الأول (٨٦٧ ـ ٨٨٦م)، وحدث فى سنة

٩١١م أن احتلت قوة عربية جزيرة كريت أربعة أشهر فقط، على أن قبرص نعمت بسلام بعد سنة ٩٦٣م وتمكنت من تقوية اقتصادها وتمثل ذلك فى تشييد بعض المدن الجديدة، ثم قامت ثورة بها ضد ألكسيوس كومين سنة ١٠٩٢م.

وفى عام ٣٣هـ/ ٦٥٣ ـ ٦٥٤م، أعد معاوية حملة ثانية جعل قيادتها بيد أبى الأنوار، فأغارت على لابيتوس، كما دخلت المدينة قوة مؤلفة من اثنى عشر ألف مقاتل ظلوا مقيمين بها حتى أعادهم الخليفة يزيد سنة ٦٨٠م، أما الجزية التى كانت تدفعها لخليفة دمشق فقد ظلت تدفع حتى زمن الخليفة العباسى المنصور ٧٥٤م.

وفى القرن الحادى عشر، تحولت الجزيرة إلى قاعدة عسكرية يشن منها الروم، بالتحالف أحيانا مع الصليبيين، لاسيما ريموند كونت صنجيل، غاراتهم البرية والبحرية، ولكن فى النصف الأول من القرن الثانى عشر نعمت الجزيرة بفترة من السلام تمثلت فى انتظام حركة الحجاج المارين بها وارتبطت بعلاقات حسنة مع الدول الإسلامية فى المنطقة، حتى أن أمير بيروت والكثير من أهل المدينة لجأوا إليها بعد أن استولى بلدوين ملك القدس الصليبى عليها فى ١١١٠م. كما كان أول استقرار للمارونيين بها قرب ذلك التاريخ، ثم أن بيزنطة منحت البندقية امتيازات تجارية فى كريت وقبرص، فكان ذلك أول تدخل لاتينى بها.

ولكن فى السنوات التالية اجتاح الصليبيون قبرص بقيادة رينو دو شاتيون، الذى خرب الجزيرة وأجبر أهلها على دفع الفدية لإطلاق سراح الرهائن الذين احتجزهم من كبار رجال الدين فيها ومن الأهالى على السواء، ولما كانت سنة ٥٣٣هـ/ ١١٥٨م أغار أسطول مصرى على قبرص، ثم أغار عليها القراصنة بمساعدة من ريموند أمير انطاكية وكونت طرابلس.

وكانت نهاية السيادة البيزنطية على الجزيرة فى عهد إيزاك دوكاس كومنينوس (١١٨٥ ـ ١١٩١م) الذى نصب نفسه إمبراطورا لقبرص.

وجاءت نهاية إيزاك على يد ريتشارد قلب الأسد ملك انجلترا. فقد أجبرت الرياح العاتية السفينة التى كانت تقل شقيقته جوانا وعروسه برنجاريا، ابنة ملك نفاره، إلى الأراضى المقدسة على اللجوء إلى ميناء ليماسول القبرصى. وحاول إيزاك أن يحتفظ بالسيدتين رهينتين، فما كان من ريتشارد إلا أنه غزا الجزيرة، وفى ركبه مجموعة من الفرسان الصليبيين فى سوريا، ومنهم جى دو لوزينيان، الذى كان يطالب بعرش مملكة القدس. فلما فشل ريتشارد فى الوصول إلى اتفاق سلمى شن الحرب على اسحاق وهزمه فى مايو ١١٩١م، فقدم القبارصة نصف ممتلكاتهم إلى ريتشارد الذى أقر الأمور فى نصابها. وحلت حامية فرنجية محل اليونانية وعين اثنان أحدهما صار شريفا للجزيرة والآخر قاضيا لها، وهكذا أصبحت الجزيرة مركز عمليات للفرنجة فى الأراضى المقدسة خلال القرن التالى بعد أن أزال صلاح الدين هيبة اللاتين فى حطين عام ١١٨٧م.

٢ ـ حكم الفرنجة (١١٩٢ ـ ١٥٧١م)

باع ملك الانجليز فى يوليو ١١٩١م الجزيرة إلى فرسان المعبد الذين شبت فى عهدهم ثورة تكلفوا الكثير فى إخمادها ثم عاد الملك فباعها من جديد إلى جى دى لوزينيان زوج وريثة تاج بيت المقدس، ثم خلفه أخوه إيمرى حاكما على قبرص (١١٩٤ ـ ١٢٠٥م) الذى استمر فى توزيع الإقطاعيات الواسعة لكثير من كبار الأمراء اللاتين، ثم لقب بالملك سنة ١١٩٧م، وساهمت قبرص فى الحروب الصليبية حتى نهايتها واتخذها لويس التاسع قاعدة لحملته على مصر، كما كان ملوك هذه الأسرة قد هادنوا القوة الإسلامية فى الشام حتى الحملة الصليبية الخامسة من قبل.

وفى القرن التالى حاول ملوك قبرص بمؤازرة من البابا إحياء الحملات الصليبية من جديد، وكونوا حلفا مع جمهورية البندقية وفرسان المعبد، ونجحوا فى الاستيلاء على مدينة الإسكندرية فى عام ١٣٦٥م لبعض

الوقت، ولكن المصالح التجارية لعبت دورها فى إبعاد البندقية وجنوة عن محاولة التحرش بالمماليك حكام مصر والشام آنذاك.

وكان من المقدر لهاتين الجمهوريتين الإيطاليتين التجاريتين أن يهيمنا على دفة السياسة القبرصية خلال القرن الأخير من عمر الملكة. وجاءت الضربة التالية من الدولة المملوكية المصرية فى عهد السلطان برسباى الذى أوقع الهزيمة بملك قبرص جانوس فى ٧ يوليو ١٤٢٦م، وأسره، ولم يطلق سراحه إلا بعد أن افتدى بأن دفع للسلطان ٢٠٠ ألف فلورين، كما وافق على أن يدفع جزية سنوية للسلطان قدرها ثمانية آلاف فلورين.

وقد تنازعت جنوة والبندقية السيادة على الجزيرة (١٤٨٩ ـ ١٥٧١م) ونجح الجنويون فى بادئ الأمر فى تثبيت سلطانهم فيها، ولكن الفرصة لاحت للبنادقة حينما انتزع جيمس الثانى عرش قبرص من أخته غير الشقيقة شارلوت بمساعدة قوات المماليك.

وأطل شبح التهديد العثمانى فى أواخر أيام حكم البنادقة، وتزايد هذا الخطر لاسيما منذ عقد إتفاق السلام البندقى العثمانى سنة ١٥٤٠م، كما أن أمير البحر العثمانى بيالى باشا تابع ممارسة التوسع العثمانى مستهدفا الاستيلاء على الجزر الواقعة فى البحر المتوسط التى فى يد اللاتين، وأعلن السلطان سليم الثانى (١٥٦٦ ـ ١٥٧٤م) الحرب على قبرص سنة ١٥٦٨، وأفتى شيخ الإسلام حينذاك بشرعية محاربتها، وصدر الأمر بخروج بيالى باشا على رأس قوة عثمانية للقتال براً وبحراً، وظهر الأسطول العثمانى أمام لارناكا فى الثالث من يوليو ١٥٧٠م، واكتفى القائد البندقى نيكولو داندولو بالدفاع عن قلاع المدن فقط، ولكن توالت انتصارات العثمانيين، وتوالى معها سقوط المدن الكبرى، كما حاصر العثمانيون قلعة مدينة فاما جوستا، وانتهى الأمر باستسلام مارك انطونيو براجادين يوم الأول من أغسطس ١٥٧١م بشرط

سلامة انسحاب قواته، لكن لالا مصطفى باشا لم يلتزم بنصوص الاتفاقية تمام الالتزام حيث أمر بقتل القائد البندقى والكثير من رجاله.

واعترف البنادقة بالسيادة العثمانية على الجزيرة بموجب معاهدة ١٥٧٣م، وتحولت قبرص إلى إيالة عثمانية تتألف من ثمانى سنجقيات، وكان أول حاكم تركى لها مظفر باشا، وعين للإيالة قاض ودفتردار، وأدخل الأتراك الكثير من الإصلاحات الإدارية والمالية والدينية فى بادىء حكمهم فقد خففوا عبء الضرائب وألغوا النظام الإقطاعى القديم وحرروا الفلاحين من العبودية وسمحوا لهم بتملك الأرض، وألغوا الهيئة الكهنوتية الكاثوليكية التابعة لروما، وأعادوا للكنيسة الأرثوذكسية اعتبارها، واعتبرت الحكومة العثمانية كبير اساقفتها ممثلا للطائفة اليونانية فى الجزيرة. وفى الوقت ذاته بدأ الكثير من الأتراك المسلمين فى النزوح إلى الجزيرة والاستقرار فى أرضها.

ولكن التدهور والفساد الذى أصاب الدولة العثمانية فى العصور التالية، أثر بصورة مباشرة على الجزيرة التى تحولت إلى إقطاعية خاصة للصدر الأعظم (وذلك سنة ١٧٠٣م)، وعانى الأهالى من المسيحيين والمسلمين من سوء الإدارة والضرائب الباهظة، وكان لثورة اليونان (١٨٢٠ - ١٨٢٩م) واستقلالها أثر مباشر على الجزيرة حيث بدأ سكانها المنحدرين من أصل يونانى ينزعون إلى الاستقلال والاتحاد مع اليونان. كما أن الضرائب الباهظة التى أثقلت كاهل المواطنين وعرقلت أى تحسين جوهرى للاقتصاد دفعت السكان من المسيحيين والمسلمين على حد سواء للثورة فى عام ١٨٣٣م.

وقد شهدت العقود الخمس التالية تحسناً كبيراً فى الإدارة فى ظل حركة الإصلاح العثمانية التى عرفت باسم «التنظيمات»، فأصبحت قبرص سنجقية تابعة لولاية جزر البحر الإيجى، يحكمها متصرف ويساعده ديوان أو مجلس مؤلف من أعضاء من المسيحيين والمسلمين، وأتت حركة الإصلاح بثمار ملحوظة فى السنوات الأخيرة للحكم العثمانى حينما أسست محاكم قضائية.

وقد تنازل السلطان العثمانى عن إدارة قبرص لانجلترا مقابل وعد منها بالوقوف معه ضد أطماع روسيا التوسعية، وعلى أن تدفع له الحكومة البريطانية فائض حصيلة الضرائب هناك، مع احتفاظه بحقوق السيادة على الجزيرة وتعيينه لمفتيها وقضاتها.

ولكن فى أثناء الحرب العالمية الأولى ضمت انجلترا قبرص إلى إمبراطوريتها، وبعد الحرب أسست نوعا من النظام النيابى، حيث أنشأت مجلسا مؤلفا من ١٨ عضوا منهم ٩ من اليونانيين و٣ من المسلمين و٦ من الموظفين البريطانيين، وقد تضامنت أصوات الممثلين الإنجليز والقبارصة الأتراك فى رفض أى مقترح بالوحدة مع اليونان.

وأدى هذا إلى توتر العلاقات بين القبارصة اليونانيين والإدارة الإنجليزية التى اعتبرت عقبة فى طريق الاستقلال، وتزعم القبارصة اليونانيين أسقف شاب يدعى ميخائيل موسكوس الذى انتخب فى عام ١٩٥٠م رئيسا للكنيسة القبرصية باسم الأسقف مكاريوس (١٩١٩ - ١٩٧٧م).

وبعد أربع سنوات كون ضابط من أصل يونانى يدعى جورج جريفاس منظمة مناهضة للاحتلال البريطانى عرفت باسم أيوكا، كما شنت حرب عصابات على انجلترا.

ولجأ البريطانيون إلى استخدام ضباط وجنود شرطة منحدرين من أصل تركى للتصدى لتلك المنظمة، وسقط منهم الكثير من الضحايا، واستثار ذلك ثائرة الأتراك الذين أنشأوا منظمة أخرى لحرب العصابات مناوئة للدعوة للوحدة مع اليونان، واعية لتقسيم الجزيرة بين الأتراك واليونانيين، وكانت تلك بداية الفتنة الطائفية بين الأتراك واليونانيين هناك، وجر ذلك بالطبع إلى دائرة التدخل اليونان وتركيا.

ورأى الإنجليز أن من الأوفر منح قبرص الاستقلال والاكتفاء بوجود قاعدة عسكرية لهم فى الجزيرة، وفى ذات الوقت رأى حلف الأطلنطى فى

النزاع بين اليونان وتركيا ـ هما من أعضائه ـ خطرا على سلامة الحلف، وقد مهد ذلك لاستقلال قبرص فى ١٦ أغسطس ١٩٦٠م.

وقد قدر عدد السكان فى سنة ١٩٦٨م بـ ٥٥٧٦١٥ نسمة منهم ٤٤٢٥٢١ من اليونانيين و١٠٤٣٥٠ من الأتراك و٣٦٢٨ من الأرمن و٢٧٠٨ من المارونيين و٢٣٥١ من البريطانيين و٢٧٩٦ من اللاتين و١٨٢٦١ من جنسيات أخرى، ووضع نظام معقد للإدارة يراعى التركيبة الطائفية، فكان رئيس الجمهورية يختار من اليونانيين وله نائب يختار من الأتراك، أما مجلس الوزراء فكان يضم سبعة من اليونانيين وثلاثة من الأتراك، وكانت قرارات المجلس تخضع لفيتو (حق النقض) من جانب رئيس الجمهورية/ أو نائبه، أى أنه كان بوسع أى منهما أن يلغى ما لايروق له من قرارات.

وأدى هذا النظام للكثير من الصعوبات العملية عند تطبيقه، ولكن حكومة مكاريوس استطاعت الحفاظ على وحدة البلاد رغم الكثير من الصعاب الداخلية والخارجية حتى أطاح بها انقلاب عسكرى عام ١٩٧٤م دبره بعض الضباط الموالين لحكومة اليونان الدكتاتورية العسكرية آنذاك بقيادة نيكوس سامبسون، وهو إرهابى من أعضاء منظمة يونيتا.

وانتهزت تركيا الفرصة، فتدخلت بقوتها العسكرية، وفرضت تقسيما فعليا للجزيرة بين الأتراك والقبارصة اليونانيين، وتبع ذلك عمليات ترحيل ونزوح ضخمة بين السكان فى كلا القطاعين، وقد فشل الانقلاب وعاد الأسقف مكاريوس ليتولى رئاسة الجمهورية، ولكنه فشل فى إعادة توحيد الجزيرة، وقد رحل عن عالمنا بعد ذلك بثلاث سنوات، فى ٣ أغسطس ١٩٧٧م، فخلفه كبريانو فى رئاسة الجزيرة واختير خرسوستوموس رئيسا لكنيسة قبرص الأرثوذوكسية، واستؤنفت المحادثات فى يناير ١٩٧٨م تحت إشراف الأمين العام للأمم المتحدة بين كبريانو ودنكتاش دون نجاح، ومازالت الجزيرة مقسمة حتى الآن.

المصادر:

(١) Sir George Hill: *A History of Cyprus*, 4 vol., Cambridge 1940-2, repr. 1972.

د. محمد أبو العمائم [أ.هـ دوجروت A. H. Dogrout]

قتيبة بن مسلم

هو أبوحفص قتيبة بن أبى صالح مسلم بن عمرو الباهلى أحد القادة العرب زمن الخلفاء الأمويين.

وقد ولد قتيبة فى سنة ٤٩هـ/٦٦٩م وهو ينتمى إلى عائلة ذات نفوذ فى البلاط فضلاً عن أملاك كبيرة فى البصرة.

وكان والده مسلم أحد المقربين ليزيد ابن معاوية كما كان هو المسئول عن سجن البصرة وذلك أثناء فتنة المختار، ولكنه إنضم فيما بعد إلى صف مصعب ابن الزبير وقتل فى سنة ٧٢هـ/ ٦٩١ ـ ٦٩٢م [فى معركة مسكن] عندما انتهت سيادة مصعب على العراق بعد فشله فى الحصول على عفو الخليفة عبدالملك بن مروان.

وقد ظلت عائلته تتمتع بمكانة سامية فى البصرة. وذكر البلاذرى فى الأنساب أنه كان يوجد هناك مسجد قبلى [أى مسجد صغير للصلوات الخمس فقط] لعشيرة باهلة يعرف باسم مسجد بنى قتيبة.

وقد استلفت قتيبة إنتباه الحجاج بن يوسف والى العراق والمشرق بعد اشتراكه فى الحرب ضد حركة عبدالرحمن بن الأشعث التمردية، وبعد أن نجح قتيبة فى القضاء على تمرد عمر بن أبى الصلت عُين والياً على الرى فى سنة ٨٣هـ/ ٧٠١م، ثم لم يلبث أن عينه الخليفة عبدالملك بن مروان والياً على خراسان تحت إمرة الحجاج خلفاً للمفضل بن المهلب، وكان ذلك فى أواخر سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤م أو أوائل سنة ٨٦هـ/ ٧٠٥م.

وعلى ضوء ذلك يتضح أن الوضع قد انقلب فى خراسان، حيث كان آل المهلب (بن أبى صفرة) اليمنيون هم السادة هناك، وذلك لأن قبيلة باهلة كانت خلال العصر المروانى فى جانب القيسية أو عرب الشمال.

وهكذا بدأ حكم قتيبة الذى استمر هناك لمدة عشر سنوات، وقد ساهم خلالها فى نشر الإسلام فيما يعرف الآن بأفغانستان وآسيا الوسطى (أى الجمهوريات الإسلامية المستقلة التى كانت ضمن الاتحاد السوفيتى السابق) والذى شكّل أحد موجات التوسع العربى الذى كان السمة المميزة لخلافة الوليد بن عبدالملك.

ويرجع الفضل إلى مواهب قتيبة الإدارية التى ساندتها سلطة الحجاج فى توطيد حكم العرب فى خراسان.

إن الوضع المميز للإيرانيين فى خراسان كان أحد العوامل التى ساعدت على نجاح قتيبة هناك، فضلا عن استغلاله لمواهبهم الإدارية. وقد كان مسجلاً فى الديوان خلال عهده حوالى ٧٠٠٠ من الموالى الذين يتقاضون رواتب منتظمة، وكذلك احتاج قتيبة، بالإضافة إلى هذه القوات النظامية، إلى جمع جنود مرتزقة من مدن خراسان وذلك من أجل حملاته الربيعية والصيفية فى أسيا الوسطى، ولقد أشار الطبرى إلى هذه القوات المؤقتة التى جاءته من أهل بخارى وخوارزم الذين حاصروا سمرقند فى سنة ٩٣هـ/ ٧١٢م. وقام قتيبة أيضاً بترك مهمة جمع الجزية للدهاقنة الفرس المحليين (أى من سكان البلاد) فضلا عن وضع الحاميات العربية فى بخارى وسمرقند وربما فى كاث بخوارزم أيضاً.

أما بالنسبة إلى القبائل العربية فى خراسان فقد قام قتيبة بتنظيمها على غرار ما كان متبعاً فى البصرة حيث قسمهم إلى خمس مجموعات هى الأزد وتميم وأهل العالية وبكر وعبد القيس، ومثل هذا التقسيم قد ذكر لأول مرة خلال فترة حكمه هذه. وقد قام (جب) Gibb بتقسيم الحملات العسكرية التى خاضها قتيبة إلى أربع مراحل: الأولى استعادة بادغيس وطخارستان فى سنة ٨٦هـ/ ٧٠٥م، والثانية فتح بيكند وبخارى وأخذها من الصغد المحليين فيما بين عامى ٨٧ - ٩٠هـ/ ٧٠٦ — ٧٠٩م، والثالثة توطيد سلطة العرب فى وادى جيحون وتأمين خوارزم وسمرقند فيما بين عامى ٩١ - ٩٣هـ/

٧١٠-٧١٢م، والرابعة الحملات التى أنفذها إلى وادى سيحون من شاش ضد اسفيجاب وفرغانه فيما بين عامى ٩٤-٩٦هـ/ ٧١٣-٧١٥م.

وليس من شك فى أن مهارة قتيبة العسكرية وإقدامه ساعدا على إحراز ذلك النجاح، ويضاف إلى ذلك استعداده أيضاً لاستخدام الخديعة إذا ما دعت الحاجة إليها، وكذلك استغلاله للانقسامات المحلية بين أمراء طخارستان والصغد، وما بين المطالبين بعرش خوارزم من الخلافات.

وفى سنة ٨٦هـ/ ٧٠٥م تحرك قتيبة ضد أمراء أودية جيحون العليا وهى شومان وأخرون وصغانيان، كما قام أيضاً بإقناع طرخان نيزك حاكم الهياطلة الشماليين فى بادغس بالخضوع للعرب ومصاحبة قتيبة فى حملته القادمة ضد بخارى.

وكانت الحملات الموجهة ضد بيكند وبخارى فيما بين عامى ٨٧-٩٠هـ/ ٧٠٦-٧٠٩م من الحملات الطويلة والشاقة وأخيراً تم اجتياح بخارى رغم المقاومة المحلية العنيفة التى كانت تساندها المساعدات التركية. وفرضت على المدينة ضريبة مقدارها ٢٠٠٠٠٠ درهماً كما وضعت حامية عربية بها.

وقام قتيبة ببناء مسجد داخل القلعة وذلك فى سنة ٩٤هـ/ ٧١٢-٧١٣م كما كان يعطى نقوداً (قدرها درهمان) لكل من يحضر للصلاة (أى صلاة الجمعة) من السكان المحليين.

وقد انشغل كل من قتيبة وأخيه عبدالرحمن بن مسلم فى سنة ٩١هـ/ ٧٠٩-٧١٠م بإخماد التمرد الأخير لنيزك والذى كان يتواطأ معه فى السر «اليَبْغو» وهو اللقب الذى كان يطلق على الحاكم المحلى لصخارستان، ولما وقع نيزك فى الأسر قام قتيبة بقتله رغم أنه كان قد وعده بالأمان وقد أورد (الطبرى) شعرا للشاعر نهار بن توسعه يمدح فيه تصرف قتيبه ضد نيزك لأنه إنقاذ لمصلحة الإسلام مثلما فعل الرسول [ﷺ] مع يهود المدينة، كما نجد شعرا آخر لثابت قطنه يحذر من تسمية الخديعة بالحركة الجريئة.

وعلى أية حال فقد تم توطيد الحكم العربى لأول مرة فى طخارستان السفلى كما أصبحت بلخ مركزا للقوة العربية والحضارة الإسلامية وقد قام حاكم خراسان أسعد بن عبد الله القسرى بنقل العاصمة المحلية مؤقتا من مرو إلى بلخ فى سنة ١١٨هـ/ ٧٣٦م.

وكان قتيبة فى سنة ٩٢هـ/٧١١م فى سيستان التى كانت في ذلك الوقت تحت حكم أخيه عمرو، وفيها واجه العرب نقاطهم الحصينة فى زرنج وبست بقيادة الحاكم القوى للهياطلة الجنوبيين (حكام زابلستان) إن وجود قتيبة هناك قد أخاف والى زابلستان مما دفعه إلى الخضوع للعرب مؤقتا ولكنه كما كان يحدث دائما فإن هذه الطاعة سرعان ما كانت تزول بمجرد مغادرة القوات العربية، ويعد فتح خوارزم فى سنة ٩٣هـ/ ٧١٢م من أروع إنجازات قتيبة فقد كان من نتيجة إنتشار الإسلام هناك على الرغم من أنه قد مرت عدة عقود حتى تم تحويل كل سكان الإقليم أو شاهاتهم إلى الإسلام. وقد ركز قتيبة خلال السنوات الأخيرة من ولايته إهتمامه على الصُّغْد مرة أخرى، كما قام وهو فى طريق عودته من خوارزم بمهاجمة سمرقند وعقد معاهدة سلام جديدة مع حاكمها غورك.

ويبدو أنه فى هذا الوقت تدخل الأتراك الغربيون فى ما وراء النهرين بناء على رغبة أمراء الصُّغْد ومع ذلك فقد حاول قتيبة تأمين أقاليم نهر سيحون المتاخمة لصحراء تركستان متجهاً إلى شاش واشروسنه.

كذلك شن قتيبة فيما بين عامى ٩٤-٩٥هـ/ ٧١٣-٧١٤م سلسلة من الغارات على فرغانة، ولا يعرف على وجه الدقة عما إذا كان هدف قتيبة من هذه الغارات هو تأمين طريق التجارة فى آسيا الوسطى مروراً بالصين.

هذا ولم يوافق (جب Gibb) على ما أشار إليه الطبرى من أن قوات قتيبة قد عبرت جبال «تيان شان» إلى كاشغر ولم يكتف جب بهذا فقط، وإنما وصف

كل ما قاله الطبرى بأنه غير صحيح بالمرة. وبعد فإن أفول نجم قتيبة فى سنة ٩٦هـ/ ٧١٥م كان نتيجة حتمية لانتقال الحكم من الوليد إلى سليمان من جهة ووفاة راعية الحجاج من جهة أخرى فضلاً عن تغير الأهواء الذى كان من نتيجته أن فقدت العناصر القيسية فى بلدان الخلافة ما كانت تتمتع به من رضى الحكام.

وكان قتيبة يقود إحدى حملاته إلى فرغانه عندما علم بنبأ وفاة الخليفة الوليد بن عبدالملك، وبالرغم من أن الخليفة الجديد [أى سليمان بن عبدالملك] قد أقره فى ولايته إلا أنه (أى قتيبة) قد خشى من التغير الكبير فى الاتجاهات ولذلك أعلن تمرده على سلطة الخليفة وأيده فى ذلك أفراد عائلته وقبيلته باهله وحراسه من الرماة الإيرانيين فحسب، أما أغلبية العرب فقد عصوه فيما أقدم عليه من مخالفته الخليفة ورفضوا مساندته وحذت حذوهم فى ذلك القوات الإيرانية من الموالى بقيادة حيان النبطى وقد كان واحداً من أخلص معاونى قتيبة السابقين.

وعلى ضوء ذلك قام جنوده بقتله هو والعديد من أفراد عائلته فى ذى الحجة ٩٦هـ/ أغسطس ٧١٥م أو فى الخريف فى مستهل سنة ٧١٦م على حد قول بعض المصادر الأخرى.

وقد استتبت الأمور فى الشرق عقب وفاة قتيبة لوكيع بن أبى سود التميمى.

وقد ترتب على وفاة قتيبة حدوث نوع من الجمود لعدة عقود فضلاً عن تراجع الفتوحات العربية فيما وراء نهر جيحون كما تمكن الصُّغْد وحلفاؤهم الأتراك من تعبئة قواتهم للقيام بهجمات مضادة.

ومما لاشك فيه أن قتيبة يعد أحد أبطال عصر الفتوحات العربية وقد أورد الطبرى مآثره البطولية، ولكن الهالة التى أحاطته كانت مصدراً للتضارب حول الأحداث المتعلقة بوفاته.

وقد ظلت ذرية قتيبة متمتعة بنفوذها طوال الفترة الأخيرة من

العصر الأموى وأوائل العصر العباسى، ونذكر من بين العديد من أولاده وأحفاده الذين تولوا مناصب هامة كلا من ابنه مسلم (ت١٤٩هـ/٧٦٦م) الذى عُين واليًا على البصرة مرتين وحفيده أبا عمرو سعيد بن سالم (ت٢١٧هـ/٨٣٢م) الذى عين واليا على أرمينيا والموصل والجزيرة وسيستان والسند وطبرستان.

المصادر:

(١) تاريخ اليعقوبى: تحقيق M.Th.Houtsma ليدن ١٨٨٣م.

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، تحقيق M.J.de Gooeje، ليدن ١٨٦٦م.

(٣) المؤلف نفسه: أنساب الأشراف، تحقيق م. حمدالله، القاهرة ١٩٦٠م.

(٤) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق M. J. de Goeje ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١م.

(٥) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م.

(٦) كتاب العيون والحدائق لمؤرخ مجهول.

(٧) أبو الفرج الأصفهانى: الأغانى، بولاق ١٢٨٥هـ.

(٨) ابن خلكان: وفيات الأعيان تحقيق F. Wüstenfeld جوتنجن ١٨٣٥ - ١٨٥٠م.

(٩) ابن الأثير: الكامل، تحقيق C.J. Tornberg ليدن ١٨٥١ ـ ١٨٧٦م.

د. محمد حمزة [س. أ. بوسورث C. E. Bosworth]

قثم بن العباس

قُثَم بن العباس بن عبد المطلب الهاشمى، من صحابة رسول الله [ﷺ]، وهو ابن عمه العباس من أم الفضل لبابة الهلالية أخت زوجة الرسول [ﷺ]. وعلى الرغم من أن السيرة تظهر صلته بمحمد [ﷺ] كفرد من بنى هاشم قام بغسل جثمانه [ﷺ] ونزل معه القبر، أيضا تشابه ملامحه الجثمانية مع ملامح وهيئة الرسول [ﷺ]، إلا أنه أسلم فى وقت متأخر حاذيا حذو أبيه بعد فتح مكة.

لم يرد ذكره خلال حكم الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، ولكن ما إن تولى علىّ بن أبى طالب الخلافة حتى استعمله واليا على المدينة (٣٦هـ - ٦٥٦م). وفى العام التالى عندما اختلف مع طلحة والزبير والسيدة عائشة ولاّه على مكة والطائف. ويبدو أنه احتفظ بمنصبه هذا طوال خلافة ابن عمه ليحج بالناس عام ٣٨هـ/٦٥٩م (انظر ابن هشام: السيرة، جـ ٣ ص ١٠١٨، ١٠٢٠ ترجمة جيلوم Guillaume ص ٦٨٧ - ٦٨٨؛ ابن سعد الطبقات جـ٢ ص٢، ٧، جـ٤ ص ١، ٢، ٢٢، جـ٧ ص٢، ١٠٠ الأنساب للبلاذرى، تحقيق حميد الله جـ١ ص ٤٤٧، ٥٦٩، ٥٧٧ - ٥٨٨؛ الطبرى: تاريخ، جـ١ ص١٨٣٠، ١٨٣٣، ٣٠٩٢، ٣١٠٦، ٣٣٩٠، ٣٣٤٣؛ محمد بن حبيب، المحبَّر ص ١٧، ٤٦، ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس جـ٦ ص٣٥١، إلخ).

بعد ذلك، نال قثم شهرة وان كانت من خلال الغموض الذى اكتنف موته؛ حيث كان مع الجيش الخراسانى بقيادة سعيد بن عثمان بن عفان أثناء غزوه لبلاد ما وراء النهر فى ٥٦هـ/ ٦٧٦م، ومات شهيداً (كما يذكر محمد بن حبيب ص ١٠٧ والزبيرى فى نسب قريش ص ٧٢) وأما البلاذرى فيذكر فى الفتوح (ص ٤١٢) أنه مات أثناء حصار سمرقند فى ٥٧هـ/ ٦٧٧م على حين أغفل الطبرى كل شىء عن موت قثم عند سرده لخبر الحملة. ويؤكد اليعقوبى فى البلدان ص ٢٩٨، والزشخى فى تأريخ بخارى أنه فى الحقيقة توفى فى مرو.

ومهما كانت حقيقة الأمر، فإن قبر قثم المفترض وجوده فى سمرقند أصبح فيما بعد مسجداً ومزاراً. ويرجح بارتولد أن هذا المسجد إنما بناه العباسيون - أسرته - عند اعتلائهم السلطة. وتشير الكتابات المنقوشة على المبانى المتأخرة زمنيا والتى تخلط بينه وبين «أفراسياب» إليه بأنه «شاهى زندا» أى «الأمير الحى» أو «شاهى جوانان» «أمير الغثيان».

ازدهر المزار والمسجد فى العصرين السلجوقى والخرقانى حتى أنه فى عهد السلطان سنجر خلال العقد الثالث من القرن السادس الهجرى/ «العقد الرابع من القرن الثانى عشر الميلادى» على أقرب الظن تأسست «مدرسة قثمية». وعندما زار ابن بطوطة سمرقند بعد قرنين من الزمان من ذلك التاريخ وفى عهد شغطاى علاء الدين ترمشيرين (٧٢٦ ـ ٧٣٤هـ/ ١٣٢٦ ـ ١٣٣٤م) وجد أكثر الزائرين للمسجد من سكان سمرقند المحليين بالإضافة إلى التتار القاطنين فى المنطقة. وقد ألحق بالمسجد زاوية للزائرين والسائحين وتولى نظارة المزار واحد من سلالة العباسيين هو الأمير غياث الدين محمد بن عبدالقادر (٦٢٣ ـ ٦٤٠ هـ/ ١٢٢٦م ـ ١٢٤٠م) أحد أحفاد المستنصر خليفة بغداد العباسى، وكان غياث الدين هذا قد هاجر من العراق إلى بلاد ما وراء النهر وعمل كناظر للمزار. واستمر المزار موضع عطف ورعاية الحكام بما فيهم التيموريين، وقد بنى ضريح بجوار المزار ينسب إلى قتلغ آقا إحدى زوجات تيمور عام ٧٦٢هـ/ ١٣٦١م، فلما كان القرن التالى أضيف ضريح آخر إلى ألغ بج. وقد استمرت عمليات التعديل والتبديل والتغيير للمزار مستمرة حتى مطلع القرن التاسع عشر.

المصادر: وردت فى المتن

وائل البشير (بوسورث C.E.Bosworth)

قحطبة « الطائى »

بن شبيب الطائى، قائد عربى. ونحن نجد قحطبة الذى كان اسمه الحقيقى «زياد» مذكوراً فى زمن متقدم يرجع إلى سنة ١٠٠ هـ (٧١٨/ ٧١٩م) بين نقباء الحركة العباسية الاثنا عشر فى خراسان الذين يقال إن مبعوثاً من الكوفة هو أبو عكرمة - السراج قد اختارهم ليمهدوا لحكم العباسيين. وحينما نشبت الانتفاضة التى أعد لها منذ زمن طويل، فى صيف سنة ١٢٩ هـ (٧٤٧م) كان قحطبة فى مكة التى قصدها ليقابل فى أثناء الحج زعيم

العباسيين شخصياً، والمعروف أنه إبراهيم بن محمد ولم يرجع قحطبة إلى خراسان إلا فى سنة ١٣٠ هـ (٧٤٧/ ٧٤٨م) بعد أن ولاه إبراهيم بن محمد قيادة قواته. وقد قلده أبو مسلم القيادة العليا فى الحرب ضد الأمويين، وقد هزم تميم بن نصر، ابن والى خراسان الأموى نصر بن سيّار، فى طوس وسقط تميم فى المعركة، وكان على نصر أن يجلو عن نيسابور، ويفر هارباً إلى جرجان. وحين أرسل والى العراق يزيد بن عمر بن هبيرة، جيشاً إلى جرجان تحت إمرة نباته بن حنظلة الكلابى، تصدى له قحطبة فى ساحة الوغى، فى غرة ذى الحجة سنة ١٣٠ هـ (أول أغسطس ٧٤٨م) وهزم نباته وذبح، وولى نصر وجهه شطر همذان، لكنه مات فى الطريق فى ربيع أول سنة ١٣١ هـ (نوفمبر ٧٤٨م). وبعدئذ التفت قحطبة إلى الغرب. وبينما كان ابنه حسن يحاصر نهاوند حيث اتحدت فلول جيش نصر من خراسان مع القوات الشامية لوالى همذان الذى هرب من هناك، شن قحطبة الحرب فى ٢٣ رجب سنة ١٣١ هـ (١٨ مارس ٧٤٩م) فى جابلق قرب أصفهان، على على بن ضبارة المرّى الذى كان قادماً عامر رأس جيش شامى كبير. وسقط عامر فى أثناء الصراع قتيلا. وبعد أن انضم قحطبة إلى ابنه، واصل حصار نهاوند بقوة، وبعد بضعة أشهر استسلمت الحامية الشامية، وَقُتُلِّ رفقاؤهم من خراسان الذين لم يعلموا بالاستسلام واتجه قحطبة من فوره نحو الكوفة عن طريق حلوان خانقين، وكان قد بعث ابنه قبلا بالطريق المباشر. وتقدم ابن هبيرة ليقابله بجيش قوى، ولكن قحطبة نجح فى التملص منه كما نجح فى عبور نهر دجلة دون أن يصيبه أى ضرر، ثم عسكر قرب الأنبار. وحين تبعه ابن هبيرة، وأقام معسكره فى فام بادقلا على الضفة الغربية لنهر الفرات، عبر قحطبة النهر وسار بجانب الضفة الغربية إلى موقع مقابل لمعسكر العدو. وفى ليلة الثامن من المحرم سنة ١٣٢هـ (٢٧ أغسطس

٧٤٩م) عبر النهـر مرة أخرى مع زمرة من الرجـال وباغت ابن هبيـرة الذى فر بحثـاً عن النجاة. وفى وطيس المعـركة، ووسط هرجهـا، اختـفى قحطبـة تماماً، ولا نسـتطيع أن نقطع مـا إذا كـان قـد غرق أم قتل فى ساحة القتال.

المصادر:

(١) تاريخ اليعقـوبى: تحقيق M.Th. Houts ليـدن ١٨٨٣م، جـ ٢، ص ٣٩٢، ٣٩٨ وما بعدها.، ص ٤١٠ - ٤١٢.

(٢) الطبـرى: تاريخ الرسل والملوك تحـقـيق de Goeje ليـــدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١م، جـــ ٢، ص ١٣٥٨، ١٧٢٧، ١٧٦٩، ١٩١٦، ١٩٥١، ١٩٥٣، ١٩٦٢، ١٩٦٤، ١٩٨٨، ٢٠٠٠ - ٢٠٠٦، ٢٠١٦، جـــ ٣ ص ١ ـ ٩، ص ١٢ - ١٩.

(٣) ابن الأثير: الكامل، تحـقيق C.J. Tornberg ليـــدن ١٨٥١ ـ ١٨٧٦ هذه المادة الفهرس.

(٤) ابن خلدون: العـبـر، جـ ٣، ص ١١٧، ١٢٤ والصفحات التى بعدها.

(٥) Well: *Gesch d. chalifen*، جـ ١، ص ٦٩٨ والصفحة التى بعدها.

(٦) Wellhausen: *Das arabisch Reich* ص ٣١٥، ٣١٩، ٣٢٥، ٣٥ والصفحات التى بعدها.

حسن شكرى [تسترشتين ـ K.V. Zetterstéen]

قدامة بن جعفر

الكاتب البـغـدادى أبوالفـرج، فقـيـه لغــوى ومـؤرخ ومـن أوائل من أدخل الدراسة المنهجية لصور الكلام البلاغية فى الأدب العربى. ولـم يرد ذكر تاريخ ميـلاده فى أى مصـدر من المصادر، إلا أنه فيمـا يبدو ولد فى وقت مبكر يرجع إلى عـــام ٢٦٠هـ/٨٧٣ ـ ٨٧٤م، وتوفى فى وقت لم يحـدد تاريخه، وإن كان خبر وفـاته فى المصادر يأتى عادة مصحـوبا بعبارة «خلال حكـم المقتدر» (أى أنه توفى فى وقت لا يتـعدى عـام ٣٢٠هـ/٩٢٣م، ٣٢٨هـ/٩٣٩ـ٩٤٠م، ٣٢٧هـ/٩٤٨م، وأما قـولهم فى بعض الأحيـان بعد عـام ٣٠٠/ ٩١٠م بوقت

قصير قول تعوزه الدقة. وكل جانب من جوانب السيرة الشخصية لقدامة وعمله وشخصيته بوصفه باحثا تثير مشكلات دقيقة لا مجال لمناقشتها هنا. والمعلومات المؤكدة عنه تتلخص فى:

(أ) أنه كان مسيحيا ثم اعتنق الإسلام خلال حكم «المكتفى».

(ب) أنه تولى بعض مناصب ثانوية فى عدة دواوين فى الإدارة المركزية لبغداد إلى أن عُين فى شوال ٢٩٧هـ/ ٩١٠م فى «مجلس الزمام» فى «ديوان المشرق» حين عُيّن أبوالحسن ابن الفرات ولده المحاسن كبير كتاب لذلك المجلس.

(جـ) كان على قيد الحياة فى عام ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م.

(د) وأنه هو مؤلف كتابه «الخراج» الذى لم يصل إلينا إلا جزء منه، وبالإضافة إلى ذلك فإنه مما لاشك فيه أن كتاب «نقد الشعر» كان من تأليف قدامة حيث ذكر المطرزى فى تعليقه على مقامات الحريرى الذى عاش بعد ذلك بثلاثة قرون هو المصدر الوحيد الذى يشير إلى أن كتاب «نقد الشعر» كان ينسب أحيانا إلى والده قدامة. لقد خلا تاريخ بغداد من أية ترجمة لقدامة. ولكنه يكتفى بالإشارة إلى واحد اسمه «جعفر بن قدامة بن زياد»، ويصفه الخطيب بالعالم والكاتب الخِنْذِيذ، كما يضيف الخطيب إلى ذلك أن جعفر ألّف عدة كتب تتعلق بالمراسيم وغيرها من المواضيع التى يعتبر فيها حجة كما ذكر أبوالفرج الأصفهانى صاحب الأغانى وأنه كان نفسه تلميذا لحماد بن إسحق ابن إبراهيم الموصلى، ويشير ابن النديم فى الفهرست أن جعفر والد قدامة لم يكن لديه أى موهبة أدبية وقد ترددت هذه الملاحظة عند ياقوت الذى استعارها عن ابن النديم، ويستدل مما كتبه ياقوت تقويم البلدان جـ٢، ص٤١٢ـ٤١٥) أنه لم يكن يميل للأخذ بأن جعفر بن قدامة هذا كان والد مؤلفنا، على أن المطرزى (الذى عاصر الحموى) لا يتردد فى أن يجعل من جعفر بن قدامة المذكور فى تاريخ بغداد

والد قدامة. وليس من السهل تحديد مجال الاهتمامات الدراسية لقدامة على أساس ما ذكر من عناوين أعماله. إذ يبدو مؤكدا أن لديه الكفاءة اللازمة لفيلسوف وشارح لأرسطو، ومؤرخ وباحث فى فقه اللغة، وخبير فى الإدارة. وبوسعنا إضافة كتاب «زهر الربيع فى الأخبار» الذى ذكره المسعودى (فى المروج) وكذلك ياقوت، وكتاب «الحيوانات» (جوابات، جوابان) الذى ذكره أبوحيان التوحيدى فى «البصائر والذخائر». أما قوائم العناوين التى ذكرها مؤلفون لاحقون، فأغلب الظن أنها قوائم لا يعول عليها ولم تصلنا سوى ثلاثة أعمال فحسب:

(أ) «كتاب الخراج» ولاشك أن العنوان الكامل لهذا الكتاب هو «كتاب الخراج وصناعة (أو صنعة) الكتاب». أما «صناعة الكتاب» الذى ذكره القلقشندى فى كتابه «صبح الأعشى» الجزء السادس ص ٤٨٤ وفى أماكن أخرى منه فلابد أن يكون من تأليف «أبوجعفر النحاس». ولم يصلنا من كتاب الخراج سوى الشطر الثانى (بدءًا من المنزلة الخامسة وحتى المنزلة الثامنة) فهذا الشطر لا يتناول فحسب العديد من الأمور ذات الطابع التخصصى مثل الأقسام التى تتكون منها الحكومة المركزية وفرض الضرائب وأسس هذا الفرض التاريخية والجغرافية والقانونية.. إلخ، بل يعنى أيضاً بالاستعمال اللغوى والتراث الأدبى وأنواع الرسائل الرسمية وطريقة كتابتها. أما القسم الأول فنجد فيه قسماً (المنزلة الثالثة) مخصصاً للبلاغة الأدبية، وقد تناولها على بن عيسى بالتعليق مصحوباً بملاحظات طريفة (ذكرت فى كتاب الإمتاع) ولعل الاستشهادات التى يتم الاستشهاد بها للدلالة على قدرة قدامة مقتبسة من هذا القسم، كما أن ذيوعه هو الذى أكسب قدامة سمعته التى أصبحت مضرب الأمثال بوصفه أستاذ البيان.

(ب) وليس هناك من سبب يدعونا للتشكيك فى أن «كتاب الألفاظ» أو «جواهر الألفاظ» هو من تأليف قدامة

حتى ولو كان المطرزى هو وحده الذى تحدث عنه وليس هناك من سبب يدعونا حتى للظن بأنه فى الأصل قد يكون جزءًا من كتاب «الخراج». إن كتاب «جواهر الألفاظ» يضم قوائم لمترادفات وجمل من «السجع» لكى يستعين بها الخطباء وكتّاب النثر الفنى، كما يضم مقدمة قصيرة عن الصور البلاغية فى الكلام.

(جـ) يهدف كتاب «نقد الشعر» إلى أن يكون مرشداً للناقد الأدبى.

ويقول قدامة: إنه لم يكتب على الإطلاق كتاب ما يجعل فى مقدور الناس التمييز بين الجيد والردئ من الشعر فيما عدا المقال الذى كتبه ابن المعتز، والمقدمة التى كتبها ابن قتيبة لكتاب «الشعر والشعراء». وهو يعرّف الشعر بأنه «كلام موزون ومقفّى يعبر عن معنى». وهذا التعريف فى حد ذاته لا يمكن استخدامه للتمييز بين الشعر الجيد والشعر الردئ ولكن من الممكن إقامة معايير يقاس بمقتضاها كل عنصر عن العناصر الأربعة المكونة للشعر والتى ينطوى عليها ضمناً هذا التعريف وهى «المعنى» و«اللفظ» و«الوزن»و«القافية» أو يقاس بمقتضاها الجمع بين هذه العناصر اثنين اثنين. (نلاحظ أن الوزن والقافية يعدان جزءًا من اللفظ وهما بحكم طبيعتها خاضعان للقياس). ويذكر قدامة قراءه أن التمييز بين جيد الشعر ورديئه لا يتعتمد على الجودة الأخلاقية للموضوع ولا يعتمد على مدى اتساق الشاعر فى المشاعر التى يعبر عنها، بل يتعمد على مهارته فى استخدام العناصر الأربعة فرادى ومجتمعة.

فنجاح القصيدة يعتمد إذن على النسبة بين النعوت والعيوب خصوصاً فى علاقتها بهذه العناصر — ويضع قدامة قوائم بهذه النعوت والعيوب كل فى باب مستقل — ففى الباب الأول يبدأ بمناقشة العناصر الأربعة كل عنصر على حدة. ففى حديثه عن «المعنى» يعترف بأن هناك عدداً لا حد له من المعانى أى المفاهيم والأفكار التى ترد

إلى ذهن الشاعر ــ ولذلك فهو يلتزم بمبدأ «الأغراض» أى الموضوعات التى لها صلة بالمعانى وتتطابق معها هذه المعانى.

أما الصور البلاغية التى تأتى بعد ذلك فهو يرى فيها مجرد زخارف تناسب المعنى أو هى توليفات ناجحة للعناصر الأربعة المكونة للشعر.

ويكشف قدامة عن قدر كبير من البراعة فى تصنيفه لهذه الصور البلاغية. أما عن الباب الذى عالج فيه عيوب الشعر فنرى قدامة يدرس الأخطاء الناتجة عن الاستخدام السئ للعناصر الأربعة فرادى ومجتمعة. وهو بذلك يبين لنا كيف أن الصور البلاغية قد يساء استخدامها. وثمة ملاحظات أساسية نلاحظها على طريقة معالجته، منها:

(أ) اهتمامه بالفلسفة اليونانية ويظهر ذلك فى طريقة تحليله لوظائف الفضائل الأربع: العقل، الشجاعة، العدل، العفة فى ألوان الشعر من مديح ورثاء وهجاء، ولكن لا توجد مع ذلك شواهد تدل على أنه تأثر بكتاب «فن الشعر» أو كتاب «فن الخطابة» لأرسطو.

(ب) دفاعه عن الغلو، إذ يرى أن أحسن الشعر أكذبه.

(جـ) عدم اهتمامه بالشعراء العباسيين الأوائل أو «المحدثين».

وكان قدامة يعتمد على سابقيه من المؤلفين على عكس ما يبدو لنا للوهلة الأولى. فقد تابع خطى ابن قتيبة وابن المعتز على التوالى حين ناقش «اللفظ» و«المعنى» بوصفهما عنصرين مستقلين وحين ميز بين الاستخدام السليم والاستخدام الخاطئ للصور البلاغية، فقد اعتمد على ابن المعتز وعلى النقاد الأوائل فى اختياره للمصطلحات والأمثلة. غير أن نظريته فريدة فى نوعها، تلك النظرية التى بنى عليها الإطار العام لفكرته، وكذلك تطوير هذه النظرية فى جوانب عديدة منها، غير أن المنظومة التى أقامها لم تقدم أساساً صحيحاً لنظرية فى الأدب وسرعان ما طواها النسيان.

أما جوانب نظريته التى تتطابق تطابقاً تاماً مع منظومة ابن المعتز ومع أفكار نقاد القرنين الثانى والثالث الهجريين السابقين عليه. فقد كانت موضع قبول من الباحثين وبصفة خاصة تعريفه للمصطلحات الخاصة بالصور البلاغية، وقد تم الجمع بين الصور البلاغية كما قدمها قدامة والصور البلاغية كما قدمها ابن المعتز وأصبح يطلق على مجموعهما اسم «البديع». وإن كان من العسير تحديد مدى تأثير قدامة ــ على وجه الدقة ــ نظراً لأن حالات الاقتباس الضمنى أو غير المعترف بها نقلاً عن قدامة تفوق بكثير تلك الحالات التى اقتبست عنه صراحة. وثمة فئة ثالثة من الاقتباسات أخذت عن قدامة دون أن يعرف المؤلفون أنها مقتبسة من نص معين له. وهناك كتاب بعنوان «نقد النثر» نسب خطأ إلى قدامة ولكن أمكن فى عام ١٩٤٩م تحديد عنوانه الصحيح وهو «كتاب البرهان فى وجوه البيان» لمؤلفه «أبوالحسين اسحق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب» الكاتب وإن كان لايزال يشار إلى هذا الكتاب باسمه القديم فى بعض الأحيان.

المصادر :

ورد معظمها فى المتن بالإضافة إلى د. محمد مندور «النقد المنهجى عند العرب» القاهرة (د.ت).

سعيد عبدالمحسن (س. أ. بونيكر S.A. Bonebakker)

قدر

قدر Kadar هذه الكلمة مشتقة من الجذر ق د ر، ويبدو أن معناها الأساسى «يقيس أو يقدِّر» ومن ثم فإن الله سبحانه وتعالى إذا قضى وقدّر، فإن المعنى الأساسى يشير إلى أن قضاءه سبحانه وقدره تمَّ بناء على حكمة وتقدير.

هناك رؤيتان متطرفتان ورؤيتان معتدلتان فى هذا الموضوع. والأخيرتان هما المقبولتان فى نظر المسلمين التقليديين، وكلها ترجع إلى نصوص قرآنية وأحاديث نبوية. وتوجد هذه الأحاديث فى كتاب القدر وفى جزء من كتاب الطب فى صحيح البخارى، (انظر أيضاً كتاب الإبانة للأشعرى طبعة حيدر أباد صفحة ٨٤ وما بعدها) و(باب الروايات فى القدر) وهناك

الجبرية وهم مؤمنون بالقدر تماما. فالإنسان ليس له دور على الإطلاق فى الأفعال التى تصدر عنه، وهذا الرأى يعتبر فى نظر الإسلام بدعة. أما الرأى المتطرف من الناحية الأخرى فهو رأى القدرية Kadarites الذين اندمجوا فى آخر الأمر فى المعتزلة. وفى البداية لم يجازفوا باستخدام كلمة الخلق ـ فالله وحده هو الخالق ـ وإنما استخدموا كلمات أخف وقعاً مثل الإيجاد والاختراع، ولكنهم فى النهاية قالوا: إن الإنسان «يخلق» أفعاله. أما المذهبان المتوسطان أو التقليديان فهما مذهبا الأشعرية ومذهب الماتريدية. ويرى الأشعرية أن رأيهم هو الأقرب إلى المنطق، بينما اكتفى الماتريدية بذكر الحقائق الواضحة، ومن الواضح أن الأسس التى بنى عليها المؤيدون للإرادة الحرة رأيهم أسس أخلاقية، فإن عدل الله عز وجل يقتضى أن يكون الإنسان حراً، والإسلام التقليدى لا يهتم كثيراً بهذه القضية، فالله جَلّ جلاله أن يفعل ما يشاء.

وإن كان التفتازانى والرازى قد ناقشا هذا المبدأ، وكانت الصعوبة التى واجهت التقليديين هى إحساس الإنسان بالحرية، وقد حلّ الماتريدية هذه المشكلة بقولهم إن الإنسان له أفعال اختيارية يثاب عليها أو يعاقب، ومنذ القِدَمْ ميّز الإنسان بين أن يقبض على شئ باختياره وأن يتركه رغما عنه، ولكنهم لم يجدوا حلا للتناقض بين هذا القول وقدرة الله الخلاقة المطلقة. وجاء الأشعرى فقدم مبدأ الاكتساب، فالإنسان يرضى بقضاء الله، وهذا الرضى هو إحساس الإنسان بالحرية، ومن الواضح أن الأشعرى يعنى أن هذا الإحساس بالحرية هو أيضاً من خلق الله، وبهذا التصوير لايزال الإنسان آلياً وإن كان من آليته أن يظن نفسه حراً. وما بين الرأيين هناك مجال كبير للمناقشة حتى مع المسلمين التقليديين، وقد كان لهذا الرأى تأثير عميق حتى أن الغزالى فى نهاية التحليل النفسى الرائع «بعجائب القلب» فى كتاب الإحياء ذكر حديث «هؤلاء إلى الجنة ولا أبالى وهؤلاء إلى النار ولا أبالى».

المصادر:

(١) Von Kramer : *Gesch. d. herrsch. Ideem des. Islams*، ليبزج ١٨٦٨م صفحة ٢٩ وما يليها.

(٢) Houtsma : *De Strijd over het Dogma* ليدن ١٨٧٥م، صفحة ٤٢ وما يليها.

(٣) Goldziher : *Vorlesungen* صفحة ٩٥ وما بعدها.

(٤) انظر أيضاً وجهة نظر جولد تسيهر Goldziher فى *Zeitschr. d. Deutsch. Morggenl. Sesell.* العدد ٥٧ صفحة ٣٩٢ وما بعدها.

حسين أحمد عيسى [د. ب. ماكدونالد D. B. Macdonald]

قدرية

تطلق هذه الكلمة عادة كوصف أو لقب للمعتزلة، ولكنها تعود إلى ما قبل المعتزلة عندما بدأ المسلمون يطرحون أسئلة متعلقة بالعقيدة حيث كان هناك متشككون فى الإيمان بالقدر. وقد رفض المعتزلة المتأخرون هذا اللقب وقالوا أنه أقرب إلى الذين يؤمنون بأن قدر الله يسرى على كل شىء الحسن منه والقبيح، ذلك لأنهم يؤمنون بأن للإنسان بعض القدرة على أفعاله، ويقول التقليديون أن هذا الموقف من المعتزلة إنما ليتحاشوا الدخول فى قول الرسول [ﷺ] «القدرية مجوس هذه الأمة» وذلك لأنهم جعلوا الإنسان خالق للأفعال مما يجعل لله شريكا، كما أن هناك حديثا آخر يقول: «هم المعارضون لله فى قدره»، وذلك لأنهم يعلنون أن هناك قدرا منافسا لقدر الله، لهذا يفضل المعتزلة لقب «أهل العدل»،وذلك لأن عدل الله يقتضى أن يكون الإنسان حراً إذا كان سيثاب أو يعاقب.

المصادر:

(١) انظر ما ورد فى مادة القدر.

(٢) الشهرسستانى: الملل والنحل، جزء ١، صفحة ٥٤ وعلى هامش الملل لابن حزم.

حسين احمد عيسى (د.ب ماكدونالد D.B.Macdonald)

القدس

ينقسم تاريخ بيت المقدس الاسلامى إلى ثلاثة عصور يختلف كل واحد منها عن الآخر تمام الاختلاف، ففى خلال القرون الستة الاولى كانت القدس موضع صراع بين الاسلام والمسيحية وبين كثير من الأمراء المسلمين والفرق المتنازعة.

ويمتاز تاريخ هذه الفترة ببناء قبة الصخرة الرائعة الشاهدة على الوجود الاسلامى فى تلك المدينة المقدسة والتى بلغت الذروة فى أحداث الصليبيين وانتهت بما شاهده القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) من تخريب أصاب كل شئ إلاّ المبانى المقامة فى منطقة الهيكل والقبر المقدس والتى تركت القدس كومة من الأنقاض .

ثم كانت القرون الستة التالية التى لم تكن مليئة - إلى حد ما - بمثل هذه الأحداث، ولقد عاشت القدس فى الأغلب حياة مدينة اقليمية عادية، وامتد إليها النهب على أيدى العمال وكبار الرجال الشرهين وكثيرًا ما وقعت فى أيدى المحرِّضين على الفتنة سواء من الفلاحين أو الأعراب، إلاّ أن القدس استفادت فائدة عظمى من طابعها الدينى الذى وجد اتفاقا فى وجهات نظر السياسة الدينية لكل من المماليك والعثمانيين ومن روح العصر العامة، ولاتزال كثير من المبانى المملوكية تزيّن أرجاء المدينة القديمة ، كما يطالع سور السلطان سليمان القانونى المحيط بها زائرها اليوم.

ويبدأ تاريخ القدس الحديث بفتحها على يد إبراهيم باشا ابن والى مصر محمد على باشا سنة ١٨٣١م، كما أن الاصلاحات التى بدأها إبراهيم باشا لم يكن فى الامكان تجاهلها من جانب العثمانيين الذين عادت إليهم البلدة عام ١٨٤٠م.

وتضاءلت القيود التى كانت قد فرضت على غير المسلمين فازدحم داخل القدس القديمة وخارجها بكثير من العمائر والمؤسسات المسيحية المهمّة، كما أن تحسّن ظروف الحياة والمعيشة أغرى كثيرًا من الشخصيات الدينية بالاستقرار فى القدس، فنجد عددًا لابأس به من سكانها من اليهود منذ

سنة ١٨٨٠م تقريباً، وأصبحت القدس عاصمة «متصرفية» يكون واليها مسئولاً مسئولية مباشرة أمام الحكومة فى استانبول، كما صارت فى سنة ١٩٢٠م عاصمة فلسطين التى كانت تحت الانتداب، ثم اتخذتها حكومة اسرائيل عاصمة لها ومقرًا لحكومتها فى ديسمبر سنة ١٩٤٩م، لكن لم يعترف دوليًا بما اتخذته اسرائيل فى هذا المجال، ولقد كان من حسن الحظ أن حرب سنة ١٩٦٧م والأحداث التالية لها لم تغير من طابع المدينة القديمة، على حين اتسعت المدينة الجديدة فى كل ناحية وفى كل اتجاه اتساعًا ضخمًا. وستظل القدس تعيش على ماضيها.

ويسوق مجير الدين العلمى مؤرخ القدس العظيم الذى وضع كتابه «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل» عام ٩٠٠هـ/ ١٤٩٤م ملاحظة صادقة هى أنه الى جانب مادة «فضائل المدينة» و «فتح عمر» والأخبار التى تدور حول قبة الصخرة والعلماء الزائرين لها، فإنه لم يكتب أحد كتابات ذات قيمة كبيرة قبل كتابه هذا، ويعزو جزءًا من هذا النقص فى الأخبار الإسلامية إلى ماجرى من الغزو المسيحى ثم يشير إلى الحقيقة القائلة بأن أبا القاسم المكى الذى ألّف كتابًا فى هذا الموضوع قتل على أيدى الصليبيين قبل أن يفرغ من كتابه هذا. على أن السبب الجوهرى لغياب الخبر المنطقى إنما يرجع الى طابع القدس كمدينة مقدسة عاشت على الاهتمام العظيم الذى لقيته من الخارج والذى كان كبيرًا، وكان أكبر من أى اعتبار سياسى أو إدارى أو ثقافى.

القدس فى القرآن الكريم

لم ترد كلمة «القدس» بصريح العبارة فى القرآن الكريم، ولكن ليس من شك فى أن عبارة «المدينة المقدسة» كانت معروفة عند النبى [ﷺ]، ففى القرآن ترد كلمتا «الإسراء، وبنى إسرائيل»، وهنا إشارة واضحة الى هدم الهيكل الأول والثانى حيث يسميه بالمسجد، إذ جاء قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد

الحرام الى المسجد الأقصى) ويعد هذان الهدمان من الأحداث الحاسمة فى تاريخ بنى اسرائيل، فالرأى الاسلامى السائد هو أن المسجد الأقصى إنما يشير إلى القدس، ونرى عكس هذا فيما يقولونه من أنه لم يكن يوجد ثم بناء يقوم على موقع الهيكل زمن الرسول [ﷺ]. وأن «الأرض المقدسة» تسمى فى القرآن «بالأدنى » فى قوله تعالى (غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) وليس بالأقصى الذى أريد به المسجد كما جاء فيما اقتبسناه من قبل سورة الأسراء آية ١ (*).

ومجمل القول أن الآية تعطى انطباعًا عن خبر عروج ليلى إلى قدس من الأقداس السماوية، ولكن معرفة حال موقع الهيكل فى التعريف الجغرافى لم تكن تدخل فى نطاق اهتمامات النبى [ﷺ]. كذلك يتشابه الموقف هنا بالموقف المتعلق بالقبلة حيث جاء قوله تعالى: (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها). فهنا لانجد نصًا صريحًا يذكر فيه كلمة القدس، ولكن الرأى الاسلامى أنها هى المقصودة «القبلة الأولى» وهو أمر صحيح لاشك فيه.

الفتح :

بعد وقعة أجنادين (فى صيف ١٣هـ = ٦٣٤م) أصبح جنوب فلسطين متاحاً أمام المسلمين، ولم تكابد القدس أى حصار وقد جاءت أخبار ذلك فى الخطبة التى ألقاها ليلة عيد الميلاد سنة ٦٣٤م «سفرونيوس» البطرك العجوز وكانت قد مضت أربع سنوات منذ فتح المسلمين لفلسطين الى دخول القدس

(*) ليس هناك تناقض فى التعبير القرآنى «الاقصى» و«الأدنى» لأن الكلمتين ليستا متضادتين أو متقابلتين، فالأقصى بمعنى البعيد إذا قورن بالكعبة المشرفة، فالكعبة هى الأقرب والقدس هى الأقصى، أما كلمة «الأدنى» فلا تعنى الأقرب وانما الدُنيا أى الأكثر انخفاضا «من الناحية الجغرافية» وبالفعل فقد غلبت الروم فى «أدنى الأرض» أى أكثرها انخفاضا، وهذا ما تؤكده المصادر الجغرافية والجيولوجية فمنطقة وادى الأردن هى أدنى الأرض أى أكثرها انخفاضا. انظر على سبيل المثال أطلس العالم الذى أعده شارل چورج، صفحة قبل لوحة (١): «وأدنى نقطة على سطح الأرض هى ضفاف البحر الميت ٣٩٢م دون سطح البحر» أى تحت سطح البحر، وكل المراجع الجغرافية والجيولوجية التى تناولت البحر الميت ووادى الأردن تؤكد هذا.

د. عبدالرحمن الشيخ

الذى وقع فى مطلع عام ٦٣٨م (نهاية سنة ١٦هـ) أو مستهل التى بعدها، وذلك بعد معركة اليرموك الفاصلة فى (رجب ١٥هـ = أغسطس ٦٣٦م).

ويُمكن تقسيم الأخبار المتعلقة بسقوط القدس الى ثلاث مجموعات، فأقدم الأخبار وأصدقها تقرر أن الاستلام تم مع خالد بن ثابت الفهمى أحد القادة القليلين الذين لانعرف عنهم الكثير .

وكان من شروط تسليم القدس أن تصبح تابعة للمسلمين على ألاّ تمس المدينة بسوء ما دام أهلها يدفعون الجزية المفروضة عليهم (راجع البلاذرى، ص١٣٩)، ومع ذلك فلا نرى إشارة الى عقد أى اتفاقية .

أما الصورة الثانية فنطالعها فى مرجعين، أحدهما اليعقوبى جـ١ ص ١٦٧، والآخر فى حوليات جـ١ ص١٧، حيث ذكر كل منهما اتفاقية شديدة الإيجاز وإن لم يختلف مضمونها اختلافا كبيرًا عما هو وارد فى رواية البلاذرى.

ثم نجد أخيرًا شروطًا مشابهة لهذه أضيفت لما اتفق عليه مع السلطات البيزنطية فى مصر، كما أن هناك بعض المؤلفين المسيحيين (وليس كلهم) يضيفون الشرط التالى «إنه لايؤذن أن يعيش معهم بالقدس أى يهودى» ونصادف هذا الشرط أيضًا فى الطبرى تاريخ، جـ١ ص ٤٠٥، الذى نقل عنه كثير من المسلمين ممن جاءوا بعده، غير أننا نلاحظ أن المصدر الذى استمد منه الطبرى هذا الخبر هو سيف بن عمر الذى ثبت منذ زمن بعيد عدم إمكانية الاعتماد عليه فيما يقول.

ومثال ذلك ما يخبرنا به نقلاً عن (الطبرى تاريخ ، جـ١ص ٢٤٠٤)، عن فتح الرملة وهى المدينة التى أتاها ولى العهد سليمان بن عبدالملك بعد ذلك بثمانى سنوات، وان نظرة عابرة الى الاتفاقية التى أوردها سيف بن عمر وإلى تاريخها الخطأ وشهودها العجيبين لتبيّن لنا أنها لاتستحق الاعتبار، ذلك أنه من الطبيعى فى أزمنة الاضطراب كما حدث فى سنة (٨٧٩هـ = ١٤٧٤م) حين أمر السلطان المملوكى بإعادة بناء هيكل يهودى فى القدس، أن هذه الاتفاقية كانت تخدم هدفًا معينًا. أما من وجهة النظر المسيحية فمن المفهوم أن بعض الكتّاب أرادوا أن يبقوا

على أورشليم كمدينة مسيحية (كما كانت فى العهد البيزنطى) لكن ذلك لم يكن فى صالح المسلمين فى شئ كما أن عملهم برهن على أن مثل هذا الشرط لم يوجد مطلقاً(*)

على أنه يمكن إضافة وجهة نظر رابعة إلى هذه الروايات الثلاث القديمة أوردها بعضهم وهى تضيف شروطاً عدة أخرى تضمنها العهد العمرى حيث أخذ المسيحيون على أنفسهم فيما أخذوه ألا يتكلموا العربية، ولعل أكثر من هذا سخرية ما ذكره ابن عساكر (جـ١ ص٣٢٣) من أن الاتفاقية عقدت مع عشرين من اليهود على رأسهم يوسف (وهو خطأ من الناسخ بدلا من يوشع ابن نون)، وهذه رواية ملفقة إذ تحمل نفس الاسم ، باعتباره الفاتح اليهودى للأرض المقدسة وهو الذى يقوم بتسليمها إلى أيدى المسلمين.

(*) رغم بقاء القدس فى أيدى المسلمين الآ أن المقدسات المسيحية لم تمس ولم تنقص شيئاً. وكذلك المقدسات اليهودية كما تشير كل المصادر الأجنبية، راجع على سبيل المثال رحلة الأمير النمساوى ردلف رد جـ٣ (نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب).
د. عبدالرحمن الشيخ

بداية صبغ القدس بالصبغة الإسلامية

يشير الطبرى فى تاريخه(جـ١ ص٤٠٨ وما بعدها) وكثير من المصادر الإسلامية والمسيحية المتأخرة الى زيارة قام بها الخليفة عمر بن الخطاب للقدس، وان كان كل ما لدينا لايعدو أن يكون مجموعة من الاخبار الموضوعة التى يمكن دحضها بسهولة، إذ تقول إحدى الروايات إن الخليفة اصطحب معه اليهود الذين دلّوه على الموضع الحقيقى للهيكل الذى كان المسيحيون قد طمسوه عن قصد بما هالوه عليه من الأحجار، فلما أزيل ما عليه اقترح كعب الأحبار على عمر أن يصلى خلف الصخرة المقدسة حتى يكون بوضعه هذا مستقبلا القبلتين معاً، فرفض الخليفة ما أشار به عليه كعب الأحبار حتى لايستعمل المسلمون شيئا سوى الاتجاه إلى الكعبة وحدها ؛ وليس من شك فى أن هذا الخبر واحد من الأخبار الكثيرة التى وضعت لدحض «بدعة» المغالاة فى قداسة القدس (انظر ما سيرد ذكره فيما بعد). أما المصادر المسيحية فتقول إن الخليفة

زار الكنائس ولكنه رفض الصلاة فى أى واحدة منها حتى لايقدم مسلم من بعده فيدّعى حقه فى الصلاة بها، ولقد كان هذا الخبر يعبّر عن رغبة كريمة وُجدت فى ظروف خاصة، ولما كانت ظروف الاستسلام قد أعطت النصارى عهد أمان فى أداء صلواتهم فى كنائسهم فانه من المحتمل أن منطقة الهيكل كانت تستعمل كمكان يؤدى فيه المسلمون صلواتهم من البداية ويبدو مما هو وارد فى المصادر القديمة أن المسلمين الأوائل الذين استقروا ببيت المقدس كانوا من أهل المدينة المنورة أمثال أوس ابن أخى حسان بن ثابت شاعر الرسول [ﷺ]، وكان أوس من تلاميذ كعب الأحبار، وكان ورعا تقيا، (انظرابن سعد٧/٢،١٢٤) وكان له قبر فى أيام مجير الدين يزوره الناس (راجع الأنس الجليل ص٢٣٣)، كما يورد ابن سعد لنا أيضا ثبتاً تضمّن أسماء الكثير من أهل المدينة ممن استقروا بالقدس (ابن سعد ٣/٣ ٥٧،٧/٢،١٢٩...) ومن بين هؤلاء الصحابى عبادة بن الصامت أول من ولِّى القضاء بالبلد وكما يقرر الذهبى فى دول الاسلام جـ١ ص١٤) . ولما كان الأنصار معدودين أصلا من بلاد اليمن فقد كان من الطبيعى أن يكون من أهل اليمن، وهذا ما نستفيده من ابن سعد (٧/٢،١٤٠)ثم استقر هؤلاء اليمنيون هناك.

وربما كان الحديث الذى يشير إلى أن «عمران بيت المقدس هو خراب يثرب» لم يكن سوى كلمة «طيبة» تشير إلى هذا الخروج من عاصمة الحجاز إلى القدس، ولتكملة هذا الحديث: راجع مسند أحمد بن حنبل جـ٥ ص ٢٣٢، ٢٤٥ ، والملاحم لأبى داود، ص٣ والبيان والتبيين للجاحظ (طبعة السندوبى)جـ٢ ص ٢٨، والبداية والنهاية لابن كثير جـ٢ ص ٧٩، ووفاء الوفا للسمهودى جـ١ ص ١٢٠، والسراج المنير جـ١ ص٦٤٠ حيث ترد الاشارة إلى مصادر أخرى غير التى ذكرناها.

ويقرر المقدسى والكثيرون غيره أن الخليفة عثمان بن عفان الذى ولِّى الخلافة بعد ثمانى سنوات فقط من فتح المسلمين لبيت المقدس - قد أوقف

خــراج بســاتــين سلّومـــة الغــاصـــة بالخـــضـــراوات على فـــقـــراء المدينة، وصارت سلومة حسب شروط الصلح فى أيدى المسلمين.

وكـانت أم الدرداء (زوجـة قـاضى دمشق الحكيم) تمضى ستة أشهر كل عام بالقدس «وتجلس بين الفقراء» كما يقول صاحب الأنس الجليل، ص٢٥٤، وربما كانت هذه الأخبار موضوعة وملفقة ولكن أوردها من ذكروها استرضاءً للمسيحيين الأوائل لما كان لهم من نفوذ كبير هناك.

ولقد أدّى الفتح الاسلامى بالجماعة المسيحية الموجودة بالقدس إلى حال من الاضطراب الشديد إذْ ما كاد المسلمون يفرغون من فتح البلد حتى مات البطرك العجوز «سوفرونيوس» وظل مكانه شاغراً لم يشغله أحد حتى سنة ٧٠٦م.

ونلحظ أن تاريخ بطاركة القدس فى السنوات الأولى من الحكم الإسلامى كان يعتوره من الغموض ما يعتور السلطة الدينية اليهودية هناك خلال هذه الفترة، لكن القدس ظلت محافظة على طابعها المسيحى، فيشير المقدسى إلى أن أيام العطلات النصرانية كانت مرعية.

القدس فى العصر الأموى (*)

امتد حكم الأمويين من سنة ١٩ هـ حتى سنة ١٣٢ هـ، ولم يكد ينصرم عامان على فتح بيت المقدس حتى أصبح معاوية بن أبى سفيان الأموى قائد الجيش العامل فى فلسطين والشام، وطال حكمه بهذه البلاد أربعين عاما، ما بين والٍ [للخليفة فى المدينة] وخليفة بعد قيامٍ الدولة الأموية، ولقد شهدت القدس فى أيامه حادثين من الأحداث الفاصلة ذلك أنه فى سنة ٣٨ هـ = ٦٥٨م اتفق هو وعمرو بن العاص فاتح مصر اتفاقاً كان فيه تقرير مصير النزاع الذى كان قائماً حينذاك بين والى الشام ابن أبى سفيان وبين على بن ابى طالب وتضمّن هذا الاتفاق ما فيه صالح معاوية (ابن سعد ٤/٢،

* أدخل المؤلف فى هذا التاريخ فترة ولاية معاوية للشام قبل أن يصبح خليفة فى عام الجماعة كما هو معروف. (هيئة التحرير).

٢٢ وما يليها)، ونص هذا الاتفاق ـ كما يبدو ـ صحيح غير موضوع ولما كان شهر صفر أو ربيع الأول من عام ٤٠ هـ (= يوليو ٦٦٠ م) بويع معاوية بالخلافة فى القدس، ولقد أورد هذا التاريخ أحد المصادر السريانية الذى يعود فيقرر أيضا أن معاوية صلى فى هذه المناسبة فى جبل الجلجتة وعند قبر مريم (راجع فى ذلك Noldeke *in* 2ZMG., xxix,95) ولم يكن هذا غير مظاهرة سياسية.

وفى خلال حكم معاوية كان اتخاذ منطقة الهيكل موضعاً لصلاة المسلمين قد أصبح أمراً مقررا، وقد وصف الأسقف اركولفوس Arculfus حوالى سنة ٦٨٠ م اتخاذ هذه الناحية مكانا للصلاة انظر L.Bieler: *Lorpus lhrinerar-aria*, 1965, 1771., كما يقرر مطهر بن طاهر تقريراً لا لبس فيه ولا غموض أن تشييد قبة الصخرة تطلب استعدادات ضخمة وضعت أيام معاوية التى امتازت بالاستقرار، على حين أن النقش المكتوب عليها مؤرخ بسنة (اثنتين وسبعين للهجرة = ٦٩١ م). ولقد اتسمت بداية عهد عبدالملك بن مروان بالاضطرابات والقلاقل الخطيرة، وكان لعبد الملك أسبابه القوية التى تحمله على بذل الجهود لتكملة العمارة حتى يستقر فى نفوس الناس أنه بطل الإسلام العظيم. غير أن السنوات الأولى من خلافته ـ كما قلنا ـ لم تكن تساعده على القيام بمثل هذا العمل الضخم والاستمرار فيه حتى يتمه خلال فترة قصيرة كهذه الفترة.

أما الأمر مع معاوية فكان على النقيض من ذلك إذ تيسر له الثراء الكبير، ولذلك عرف عنه كثرة ما شيد فى مكة من مبان استهدف من ورائها ما يعود بالفائدة على الحجاج والمجاورين لبيت الله الحرام ولم يخلفه من الأمويين من استطاع مجاراته فى هذا الميدان (انظر M.J. Kister: *Some reports concerning mercca, in JESHO., xv 1972 p. 84 - 91)*

على أن جولدتسيهر فى كتابه «دراسات إسلامية، جـ٢ ص ٤٤ ـ ٤٦» يطيل فى شرح نظرية مؤداها أن عبدالملك فى بنائه قبة الصخرة إنما كان يحاول أن يحمل الحجاج على

الانصراف الى القدس بدلاً من مكة التى كانت اذ ذاك عاصمة منافسه عبدالله بن الزبير، ليسوق من الأخبار ما يلقى الضوء على هذا النضال السياسى من أجل الخلافة. وقد صادفت هذه النظرية قبولاً عند بعض المغرضين من كتّاب التاريخ الإسلامى ولكنها لم تستطع الصمود، إذ ليس هناك أبداً من كبار المؤرخين المسلمين من رجال القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) الذين فصلوا أحداث الصراع بين عبدالملك وابن الزبير تفصيلا دقيقاً، ولا بين الجغرافيين القدماء (بما فيهم المقدسى وهو من أهل القدس) أقول ليس هناك بين هؤلاء ولا هؤلاء من يشير - ولو إشارة عابرة - إلى مثل هذه النزعة من جانب الخليفة الأموى عبدالملك بن مروان، بل نطالع ما يخالف هذا الرأى حين ننظر فى الطبرى (تاريخ ، جـ٢ ص٧٨١ - ٧٨٣) وغيره من المؤرخين فنراهم يقررون فى جلاء قيام جند عبدالملك بن مروان بالمشاركة فى أداء الحج سنة ثمان وستين للهجرة (= ٦٨٧/ ٦٨٨م)، بل انهم كانوا حريصين على أداء هذه الشعيرة حتى أثناء حصار مكة، ذلك الحصار الذى أنكره عليهم ابن الزبير، وكان لابد له بطبيعة الحال أن يرفضه (انظر الأنساب للبلاذرى جـ٥ ص٣٦٠). وبالإضافة الى ذلك فمن الواضح انه لم يكن فى قيام عبدالملك بمثل هذا العمل ما يؤدى إلى دعم موقفه، بل كان لابد لمثل هذا الأمر أن يعرّض مكانته للخطر إن هو حاول القيام بتغيير وجهة الحج من البقاع المقدسة التى نص عليها القرآن الكريم أو تبديل القبلة فى الصلاة، لأنه إن فعل ذلك فإنه يكون قد هدم أحد أركان الاسلام الخمسة، ووضع نفسه فى زمرة «الكفار» وأصبح «الجهاد» ضده «فرض عين».

أما المصدران الآخران القديمان اللذان يشيران الى الزعم بأن عبدالملك حاول ببنائه قبة الصخرة أن يجذب الحجيج الى بيت المقدس فهما اليعقوبى جـ١ ص٣١١، وانيوخيوس جـ٢ ص٣٩، وقد تصدى للرد عليهما جماعة من المؤرخين تبينوا ما فى روايتهما من فساد وخلل إذ قالا إن الأمويين نهوا عن الحج الى مكة مما يناقض تمام

المناقضة ما ظهر من جانب الخلفاء أنفسهم من أنهم قاموا بأداء الحج.

ويذكر ناصر خسرو الذى زار القدس سنة ٤٣٩هـ (١٠٤٧م) أن المسلمين فى فلسطين الذين عجزوا عن الحج تجمّعوا فى القدس وكأنهم قد انجزوا «الوقوف» بحضرة الله جل جلاله على جبل عرفات المقدس. وان هذه الرواية التى يُدْلَى بها فى بعض الأحيان لدعم نظرية جولدتسيهر يجب أن تفسر فى ظل مفهوم إسلامى أوسع من هذا المفهوم، ونعنى بذلك أن هذا «الوقوف» كان يحدث فى بعض مدن الولايات الأخرى كالبصرة والفسطاط، ويطلق عليه اسم «التعريف» وهى كلمة مشتقة من كلمة «عرفات» . (انظر ابن تغرى بردى، جـ١ ص٢٠٧)، لكن الحافز الحقيقى الكامن وراء بناء قبة الصخرة فى الموقع الذى هى فيه وبالصورة التى هى عليها إنما كان دافعًا دينيا ، بالإضافة إلى تعريف العرب بأن المنشآت العظيمة تعتبر الشاهد الناطق على عظمة الحكام، ونرى أن رجاء بن حيوة من أهل بيسان الذى وكل إليه الإشراف على عمليات البناء كما يقول صاحب الأنس الجليل، ص٢٤١، كان من أبرز محدثى الشام، وكان رجلا ورعًا تقيا زاهدًا كما هو وارد فى التهذيب لابن حجر جـ٣ ٢٦٦، وكان هو وأمثاله من المؤيدين لهذا العمل. ثم إن إيثار الإسلام لهذه البقعة بالذات يبين فى وضوح أن الإسلام وحده ـ دون سواه ـ هو الوريث الوحيد للديانات التى سبقته. يضاف إلى ذلك أن الرخام الرائع المحلى بفصوص الجواهر والزينات المتنوعة كلها إتمام وتصديق لما جاء فيما بشرت به التوراة عن قدس المستقبل، وهى نبوءات أصبحت معروفة للمسلمين (ابن الفقيه جـ٥ص٩٧ فى B G A) حتى إنهم أدخلوها فى الأوصاف الأسطورية التى وصفوا بها هيكل سليمان (شرحه، ص٩٩)

وتتفق المصادر الإسلامية واليهودية على السواء على أن اليهود كانوا يقومون بالخدمة فى هذه الناحية، اذ كانوا يتولون نظافة الهيكل وإسراج قناديله بل وصناعة القناديل الزجاجية ،

فإذا كانت هذه المصادر صادقة فيما تقوله فلابد أن ذلك كان فى فترة قصيرة من الزمن وموغلة فى القدم. كما أننا نجد من ناحية أخرى أن الاهتمام بالزيت لإضاءة منطقة الهيكل كان معدودًا من الأعمال الدينية المقدسة عند المسيحيين واليهود على السواء، ويقول الخصّاف المتوفى سنة ٢٦١هـ (= ٨٧٤هـ) فى كتابه عن الوقف (ص٣٤١) أنه اذا ما أوقف مسيحى أو يهودى أرضه أو داره ليصرف ريعها على إصلاح بيت المقدس فيقبل ذلك منه، لأن هذا العمل فى نظره من أعمال الخير، هذا على الرغم من أن المؤلف ذاته سبق له أن أشار بأنه لا يجوز أن يُقبل من ذمى وقف يوقفه على أغراض إسلامية معينة، وحدث أن يهودياً من أهل إيطاليا من رجال القرن العاشر الميلادى كان أسخى الناس كفا ومن جيادهم قد أوقف زيتا على مكان طاهر فى السور الغربى أعنى على المذبح الموجود بالداخل (Ahim'as: *Ehrnicle, ed* *B. Klar. Jerus - abem 1944, P. 47*

واذا خلينا جانبًا بناء قبة الصخرة فإننا نجد أن العصر الأموى حفل بإنشاء وإنجازات معمارية ضخمة أقامها بالقدس فى كل من المسجد الأقصى ودار الإمارة، كما استحدث فى هذا العصر بوابات جديدة (ويعيد ابن الأثير الكامل جـ١١ ص ٢٢٦) الإشارة إلى قصة الباب المزيّن بنقش أمر به الحجاج وقت أن كان واليا على فلسطين وكيف أن هذا النقش ظل سليما على حين أن النقش المحفور عليه اسم عبدالملك قد سقط.

كذلك استصلح عبدالملك الطريق الواصل الى القدس (وهذا مذكور أيضا فى أحد المصادر اليهودية)، ومن الجلىّ الواضح انه كان لمثل هذه العمليات العمرانية الشاملة أثر كبير عند سكان القدس

إن أساسات المبانى الأموية الواقعة إلى الجنوب والجنوب الغربى للجامع الأقصى والتى كشفت عنها حفريات «هازار» الحديثة التى تمت فيما بين عامى ١٩٦٨، ١٩٧٦م ترجح أن

المسلمين خططوا لأن يفعلوا فى فلسطين ما فعلوه من قبل فى افريقية ومصر والشام ، أعنى بذلك أن يقيموا مركزا إداريا بريا يحل محل العاصمة البيزنطية الساحلية (وهى قيصرية)، ونظرًا لعدم وجود مصادر مكتوبة بين أيدينا عن هذا الموضوع فإننا لانستطيع أن نعرف لماذا لم تَحْظَ القدس فى النهاية بمثل هذا الوضع، وربما كان ذلك بسبب وقوعها على بعد كبير عن خطوط النقل والاتصالات الدولية الرئيسية.

لقد كان تأسيس مدينة «الرملة» كعاصمة لولاية فلسطين على يد ولىّ العهد سليمان بن عبدالملك ضربة لمدينة «اللد» المجاورة لها، ولكنها كانت على المدى البعيد عملاً مجحفا كل الإجحاف بالقدس، وتقول الأخبار المتأخرة إن سليمان بن عبدالملك أخذ البيعة لنفسه فى القدس وأنه كان يعتزم الإقامة بها (انظر ابن كند جـ٩ ص١٧٤)، لكنه اتخذ الرملة مقامًا دائما له، ومن ثم أصبحت البلدة هى المركز الإدارى والاقتصادى للإقليم، وكان المقادسة يدركون هذه الحقيقة تمام الإدراك، يتجلى ذلك مما لاحظه أحدهم وهو مطهر بن طاهر (جـ٤ص٧٢) اذ يقول إن بيت المقدس «صار من سواد الرملة، بعدما كان دار الملك فى أيام سليمان وداود».

القدس زمن بنى العباس:

امتدت حكومة العباسيين من ١٣٢ حتى ٣٥٨هـ (= ٧٥٠ - ٩٦٩م)(*)، وكانت نهاية الحكم الأموى للقدس (ولفلسطين والشام عامة) فترة شهدت مصائب فادحة، فقد حدث فى أعقاب ما جرى من تمرّد ضد مروان الثانى آخر الأمويين أن امتدت يد الهدم والتدمير إلى أسوار بيت المقدس، وعانى سكانها الأهوال والشدائد، وزادت الزلازل الطين بلة.

حقيقة أن الأسرة الجديدة (العباسية) عنيت فى مستهل حكمها

* انتهى الحكم العباسى كما هو معروف ٦٥٦هـ بعد الغزو المغولى ثم كان شكلياً بعد انتقال الخلافة للقاهرة، والمؤلف هنا يقصد الحكم العباسى المباشر لا من خلال أسر حاكمة شبه مستقلة.

[التحرير]

عناية خاصة بالمحافظة على طابع المدينة الدينى، وتجلّى ذلك فى أول زيارة قام بها المنصور العباسى، الذى ما كاد يعود إلى بغداد سنة ١٤٠ هـ (= ٧٥٨م) بعد أن فرغ من حجه بمكة حتى بادر بالذهاب إلى القدس (الطبرى تاريخ جـ٣ ص ١٢٩) وربما فعل المنصور ذلك ليفى بنذر نذره على نفسه - كما يقول المسعودى جـ٦ ص٢١٢) بمناسبة مرور مائة عام قمرى منذ أن بويع معاوية فى المدينة المقدسة ثم كانت الزيارة الثانية للقدس هى التى قام بها الخليفة العباسى نفسه سنة ١٥٤هـ (= ٧٧١م) بسبب حدوث فتنة كبرى فى المغرب (الطبرى تاريخ، جـ٣ ص٣٧٢)، وقد صحبه حتى بيت المقدس العسكر الكثير الذين جمعهم بنفسه للقضاء على هذه الفتنة(راجع الفتوح للبلاذرى ص ٢٣٣، وابن الأثير جـ٥ ص٤٦٧)، كذلك قام ابنه المهدى بزيارة القدس والصلاة بها (الطبرى تاريخ جـ٣ ص٥٠٠). أما هارون الرشيد فلم يزرها قط إذْ منعه من ذلك ما اعتاده فى الغالب من الحج إلى مكة بين عام وآخر ومداومته الحضور إلى الشام لمحاربة بيزنطة، وكان ابنه المأمون مثله فى هذا الأمر رغم أنه سافر إلى الشام بل وإلى مصر وإلى كثير من الأقطار غيرها، وكذلك لم يزرها قط أحد من الخلفاء العباسيين الذين جاءوا بعده. ولقد كان التغيير فى الموقف يعكس الاتجاه الجديد للنزعة الإسلامية التى تكره «البدع» التى أذاعتها الأساطير عن القدس.

ويقرر أحدهم (Theophanes: I, 446) أن المنصور فى أثناء زيارته للقدس أمر جميع المسيحيين واليهود بها أن يكتبوا بالوشم أسماءهم على أيديهم حتى لايستطيعوا الهروب من دفع الجزية، لكن ترتب على هذه الإجراءات فرار كثير من النصارى عبر البحر إلى بلاد الروم، ولقد اتخذت هذه الإجراءات وأمثالها قبل ذلك بزمن بعيد، ولكن اتخاذ هذه الإجراءات تجاه القدس فى أثناء هذا الوقت يوضح مبلغ الزيادة الضخمة فى أعداد سكان المدينة المسلمين والذميين، كما ازداد اندماج العناصر المختلفة بعضها ببعض إلى حد كبير. ولابد أن هذه الزيادة كانت ترجع

إلى دوافع دينية تمسكا منهم بالقول الذى يؤكد للمسلمين أن الله كافل الرزق على الدوام لأهل بيت المقدس (انظر ابن الفقيه جـ٥ ص٩٤) ونطالع فى معظم تراجم الصوفية الأوائل لاسيما الإيرانيون منهم أنهم عاشوا فى القدس بين آن وآخر (JAOS, lxx, 107) كما أن المراجع الصادقة تؤكد أن هناك تدفقا كبيرًا إسلاميا جاء من إيران .

ولقد ارتفعت معنويات نصارى بيت المقدس ارتفاعا عظيما بفضل الاهتمام الذى أولاه للقدس حكام أوربة الغربيون وأتقياؤها، ومهما يكن الحق فيما كان من أمر الشعارات المتبادلة بين هارون الرشيد وشارلمان ومما يقال من تسليم هارون مفتاح القدس وعلمها إلى امبراطور الفرنجة وذلك فى رومة سنة ٨٠٠م وقت تتويجه امبراطورًا، إلاّ أن الأمر الذى لامشاحة فيه أن هناك كثيرا من المبانى استحدثت لتسدّ احتياجات الحجاج [المسيحيين] والوافدين الجدد التى يطلبونها من الناحية الدينية والمادية، ويرجع الفضل فى إقامة هذه المؤسسات بالقدس إلى الامبراطور شارلمان ومن خلفه (ويوجد ثبت يضم هذه الأعمال وارد فى : *ToblerItinera hierozlymitano*, I, 314)ونعرف أن لويس بن شارلمان وخليفته فى حكم الامبراطورية أصدر أمراً يقضى بأن تدفع كل ولاية فى مملكته «دينارا denarius» لسدّ احتياجات القدس المسيحية. ومن الواضح أن معظم الأموال التى كانوا يحتاجونها لدفع الجزية وغيرها من الالتزامات المفروضة على نصارى المدينة إنما كانت تأتى من خارج البلاد، ونستطيع أن نتبين ما كانت عليه بِنْيَةُ السكان المسيحية من الكلمة التى تحتوى على النساك الذين كانوا يعيشون فى الخلايا والصوامع على جبل الزيتون، فقد كان منهم أحد عشر فرداً مهمتهم قراءة المزامير باليونانية، وستة لقراءتها بالسريانية، وخمسة لتلاوتها باللاتينية، وأربعة ينشدونها بالجرجية واثنان بالأرمنية وواحد بالعربية (راجع Toble I, 302 :Op. Cct)

وحدث فى حوالى سنة ٨٠٠م أن المجلس اليهودى الأعلى المعروف باسم يشيفا Yeshiva والذى يرأسه الحاخام

الأكبر الذى يسمونه بالجاؤن Caon (وهو يعادل البطرك عند النصارى) انتقل من طبرية الى القدس، لكن سرعان ما نافس سلطانَه القراءون، وهم طائفة يهودية منشقة اتخذت القدس مركزاً لها، وكانت فتوى القرَّائين (التى نمت وتطورت فى أرض إيرانية) تشبه كثيرا ما تدعو إليه الشعوبية فى الإسلام من وجوب العودة إلى الكتاب المقدس وإحياء اللغة العبرية واتخاذ الأرض المقدسة وطنا والاستقرار بها. والغالب أن هذه الحركة ولدت وترعرعت فى دوائر قريبة من العرب أو موظفى الحكومة اليهود وغيرهم من البارزين فى المجتمع. ولقد ترتب على ذلك أن أصبح من اليسير على «القرائين» المستقرين فى القدس أن تكون لهم اليد العليا، كما صارت القدس فى واقع الأمر مركزهم الروحى الرئيسى. وقد حدث فى أثناء المنازعات الجدلية بين هذه الجماعات اليهودية وفى خلال الفتن التى كانت ظاهرة تميز بها القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أن فَقَد أحد رؤساء اليهود الجاؤن حياته، وكاد أن يلحقه اثنان غيره ويشاركانه مصيره لولا نجاحهما - ولكن بعد مشقة - فى الفرار فكتبت لهما الحياة. (I. Mann: *Jews in Egypt and the Fatimids, reps. 470, ‹Palestine under p. 57.*

ولقد تعلمت هاتان الطائفتان بمرور الوقت التعايش معا جنبا إلى جنب والتعاون فيما بينهما فى مصر، وإن كان ذلك على مجال أقل فى القدس*. ولقد اعترف الفاطميون بجاؤن القدس رئيساً ليهود القدس الربانيين فى الدولة الفاطمية (انظر *Giotein :A Mediterauaeu Socicly, Berhley 2 les Augeles, 97/.5 ff.*

وقد حدث فى أثناء عهد المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ = ٨١٣ - ٨٣٣م) أن ضربت المجاعة القدس وقل عدد مسلميها مما ساعد البطرك على اغتنام الفرصة لإنجاز بعض الترميمات فى مبانى البلد الدينية (Eutychius, 55 - 57) لكن الذى كان أشد هولاً هو فتنة الفلاحين الكبرى التى اندلعت نيرانها قرب نهاية حكم الخليفة المعتصم (٢١٨

(*) مقابر اليهود القرائين فى مصر منفصلة عن مقابر غيرهم من الطوائف الأخرى [التحرير] .

ـ ٢٢٧ هـ = ٨٣٣ ـ ٨٤٢م) وكـــانت بقـيادة رجل عـرف بأبى حرب المبـرقع [اليمانـى، فقد كان غائبـاً عن داره فلما حضر أنبأته امرأة من آل بيته أن جنديا دخل الدار فدفعته فـضربها بسوط أثر فى ذراعـهـا، فلـمـا رأى أبو حـرب أثر الضـرب اشـتـمل سيـفـه ومـضـى إلى الجندى المعتدى فـقتله ثم هرب ووضـع على وجهه برقعا ، ومضى إلى جبل من جبال الأردن لايعرف أحد له خبرا، فإذا كان الوقت نهارا ظهر وراح يحث الناس على الأمر بالمعروف وشـايعه الكثيرون لاسـيـما من الـيمنيـة] وأحـدث فـتنة سرعان ما اجـتاحت أرجاء بلاد الشام، وادعى أبو حـرب بدعـوى السفـيـانى، الذى هو من أصل أمـوى، وقلل مقـدار الجـزية وأسرف فى وعـوده للناس، ثم دخل القـدس فـفـر من أمـامـه أكـثـر سكانهـا من المسلمـين والمسـيـحـيـين واليهود، وامتـدت أيدى من معه بالنهب والسلب ولم تسلـم أماكن العـبـادة ولم يحل بينه وبين أن يحرق القـبـر المقدس إلاّ مـا دفـعـه له البطـرك من الأمـوال الطائلة، ولقـد برهنـت هذه الفـتنة على أنها حقا «ثورة فلاحين» إلاّ أنها عجزت عن الصمـود فى وجه القوات النظامـية التى بعث بها الخليفة المعـتصم بقيادة رجاء بن ايوب الحضارى، وانتظر حتى إذا صار أبو حرب المبرقع فى زهاء ألف أو ألفين من رجاله هاجـمه ووقع أسيراً وبعثوا به إلى المعـتصم. راجع فى ذلك ابن الأثيـــر الكامـل جـ٦ ص ٣٧١ ـ ٣٧٢، الذى لم يشر إلى القدس.

ولما كـانت سنة ٢٥٦هـ (= ٨٦٩م) ولى حكم الشـام وفـلسطين لأول مـرة وال تركى اسمه «امجور» كما يقول ابن الأثير ولكـن ذلك لم يؤد إلى تغـيـير فى أساليب الحكم العـباسى الذى طبع منذ زمن بعـيد بطابع الـبيـروقراطيـة التى تعـتـمـد الى حدّ كـبـيـر على المرتزقـة الأجـــانب المأجـــورين ثم قـــام «اثيـودوسيـوس» بطرك القـدس وأثنى على المسلمـين لسـمـاحـهم للنصـارى بتشييد الكنائس وممارسة شعائر دينهم دون ضغط أو تضييق عليهم J. D. Mansi: *cancibiarum collctio, repr., 1960, xvi, 26*

كمـا أبدى الراهب «برنارد» إعـجابه بسلامة الطرق فى البلاد (راجع :Tobler

Itinera, 310. ولقد قام أحمد بن طولون الذى أخذ فى يده مقاليد السلطة سنة ٢٥٤ هـ (= ٨٦٨م) فغزا فلسطين عام ٢٦٤هـ (= ٨٧٨م) لكنه لماقامت الحرب بين الطولونيين والاخشيديين وبين ولاة مصر وساداتهم العباسيين لم تحرّك القدس ساكنًا ولم تقم بأى دور فى هذا الصراع ، غير أن دور القدس دخل منعطفا جديدا ذلك أن الاعتقاد السائد بأنها سوف تكون مسرح القيامة والباب المؤدى الى الجنة كما يقول ابن الفقيه، أقول كان لهذا الاعتقاد أثره فيما جرى من جانب الأثرياء إذ أعدّوا أنفسهم ليدفنوا بها؛ ويقرر الطبرى (تاريخ جـ١ ص٤٨٦) وغيره من المؤرخين أن اليهود من كافة الأقطار فعلوا ما فعله موسى إذ حمل نعش يوسف معه من مصر، فراحوا يجيئون بموتاهم الى الأرض المقدسة. وتبرهن كثير من وثائق «الجنيزة» على أن هذه العادة انتشرت بصورة ملحوظة حتى بين ذوى الدخل المحدود وانها ترجع إلى أيام الرومان حين كان اليهود الحميريون يدفنون موتاهم فى مقبرة «بيث شعرييم » قرب حيفا. ويبدو أن هذه العادة أصبحت عامة مألوفة فى القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) بين المسلمين أنفسهم، فنجد أن «عيسى ابن موسى النوشرى» ـ وهو أول والٍ عباسى على مصر بعد زوال الطولونيين يدفن فى القدس سنة ٢٩٦هـ (= ٩٠٩م)، كما ضم ثراها رفات مؤسس الدولة الاخشيدية التركى محمد بن طغج الذى مات بدمشق سنة ٣٣٤م (٩٤٦م) فحملوه الى القدس ودفنوه بها كما دفنوا رفات غيره من أهل بيته وحواشيهم ومنهم الخصىّ الأسود كافور أحد حكام مصر.

ويسوق الطبرى (تاريخ : جـ٣ ص٢١٢٨) وآخرون غيره فى أحداث عام ٨٩١م أن طائفة القرامطة الباطنية كانوا يتجهون فى صلاتهم نحو بيت المقدس ولم يفت الطبرى أن يلاحظ فى الوقت ذاته أنهم يجعلون يوم الاثنين يوم صلاتهم الاسبوعية بدلا من يوم الجمعة ، ويتشبهون باليهود فيجعلونه يوم راحتهم. ولم تكن هذه الامور الغريبة وأمثالها من الأمور المتبعة فى الإسلام. ولقد واصل القرامطة غاراتهم

المدمـرة فلم تسلم منهم فـلسطين، لكن لاتوجـد ثمة إشـارة على وصـول هذه الغارات إلى بيت المقدس.

إن عدم قيام حكومـة مركزية قوية أثناء القـرن الثـالث الهجـرى (التـاسع الميلادى) إلى جانـب ظروف أخرى مثل الاعـتـداءات البيـزنطيـة على التـخـوم الإسلامـية والتى بلغت ذروتهـا على يد الإمبراطور «نقفـور فوكاس» الثانى فى سنة ٩٦٤م حتى راح يتـباهى بتـهديده بالاستيلاء على القدس وانتزاعها من يد المسلمـيـن، ... كل ذلك أدّى الى وقـوع مصـادمات بين شتى الطـوائف الدينية المختلفـة، فقد تم الاستـيلاء على نصف الساحة الخارجيـة للقبر المقدس وأنشئ مكانها مسـجد عرف فيما بعـد بمسجد عمـر، وذلك تأكيـدًا بأن الخليفـة صلّى هنا. وكـــان ذلك ردًّا على الـدعـــاوى المسيـحية، كـما أنه جرى بـعد قليل من هذا الحادث، وفى يوم حـدّ السعف عام ٩٣٨م أن هوجم احـتـفـال مـسـيـحى وأضرمت النـار فى القبر المقـدس، على أن سوء الأوضـاع فى هذا العصـر بلغ ذروته فى أحــداث عــام ٣٥٥هـ (= ٩٦٦م) مما حمل بطرك القدس على أن يلتمـس من والى مصر العـبد الحـبشى كافـور الاخشـيدى أن يتـدخل بنفـسه لوقف تجـاوزات والى القـدس الظالم حين فرض على النصارى مطالب مالية جائرة فـبادر كافور الاخشـيدى وبعث من ناحـيـتـه ضابطـا تركيـا لحـمـاية النصـارى ولكن واليــه القــاسى لم يتزحزح قيـد أنملة عن موقفه الذى تمثّل فى تحـريكه الرعاع ضـد البطرك حـين ألزمـه ـ يوم الاحتفـال بأحد السّـعف ـ على أن يدفع أكـثـر مما جـرت العـادة بدفعـه فى مثل هذا اليـوم، وترتب على ذلك أن امـتـدت يد النـهب الى القـبـر المقـدس وغيـره من الكنائس وأشْـعلَتْ فيها النيران حتى لقد اغتيل البطرك ذَاته فقـتل وأحرق جثـمانه. وإذا كـان يحيى ابن سعيد الانطاكى هو الذى يروى هذا الخبر فإنه يضـيف إليه أن اليهود برّوا المسلمـين فى تدمـير المبـانى المقدسـة، ولكن هـذا الأمــر يبــدو من الامـــور المسـتغـربة اذا أخـذنا بعـين الاعـتبـار ضعف مـوقف اليهـود فى بيت المقدس لكن ربما وجدْنا تفسيرًا لهذا العمل من

جانب اليهود فى ملاحظة عابرة ذكرها أحد الكتّاب القرّائين المعاصرين لهذه الأحداث وهى تشير إلى ما كان يدبرّه المسيحيون من مكائد سرّية ضد اليهود بالمدينة (J. Mann: *Texts and studies II,* 18 - 19).

وكذلك كثرة شكاياتهم من اليهود وقد وردت هذه كلها فى ثنايا الرسائل التى وصلت من القدس والبندقية إلى هنرى الأول سنة ٩٢٢م.

الفاطميون والتركمان والسلاجقة (٣٥٨ ـ ٤٩٢هـ = ٩٦٩ ـ ١٠٩٩م).

سرعان ما دخلت فلسطين (بما فيها القدس) تحت سيطرة الفاطميين بعد قليل من فتحهم لمصر، لكن دخولهما فى دائرة هذا النفوذ الفاطمى لم يصحبه إلاّ مشاركة ضئيلة فى الازدهار الاقتصادى الذى حدث فى السنوات المائة الأولى من حكمهم، وكانت فلسطين عرضة على الدوام لغارات القرامطة والبدو الذين تحالفوا معا وصاروا يداً واحدة لكن سرعان ما جاء كل فريق منهم على حدة منذ سنة ٣٦٣ هـ (= ٩٧٤م) ولقد ظل بنو جَرَّاح لمدة تقرب من سبعين عاما يحاولون الاستيلاء على الإقليم بما فيه القدس (انظر ابن الأثير ١٠/٣٠٨)، وكان الأباطرة البيزنطيون يعاونونهم فى بعض الأحيان، وقد بلغت هذه الغارات غاية ما يمكن أن تبلغه من ايقاع الأذى والضرر فى العشرينيات من القرن الحادى عشر الميلادى، ولم يكن لها مثل فى الأقطار الإسلامية (انظر رسالة «جنيزة»، فى J.Mann: *Jeus in Egypt, II. 181.*

كما أن التفاصيل الواردة فى رسائل الجنيزة تبعث فى النفس النفور. لكن الاضطرابات المحلية التى كانت لا تنقطع أبدا قد غطت عليها ـ مؤقتاً ـ الاضطهادات العامة التى وقعت على المسيحيين واليهود بأمر الخليفة الحاكم (٣٨٦ ـ ٤١١ هـ = ٩٩٦ ـ ١٠٢١م) والتى بلغت ذروتها فى محاولة هدم القبر المقدس يوم ٢٨ سبتمبر ١٠٠٩ م ولا يمكن تفسير هذا الإجرام الشاذ على ملابسات خاصة كاضطراب ذهن الخليفة أو غضب المسلمين بحجة انقاذ الحمية الدينية M. Conard: *La destrution*

dele'Egylise de la Resurrection et la descente du leu socre (Byzantion, xxv,1965,16-43 واستغرق الاضطهاد وقتاً طويلاً ولّم يقع الاضطهاد على اليهود إلاّ بدءاً من سنة ٤٠٢ هـ (=١٠١٢م) فى اللحظة التى أخذ فيها مسيحيو القدس (مساعدة فى السر أو تأييدا من جانب الشيخ البدوى مفرج ابن الجراح) ليحاولوا إعادة إصلاح الهيكل المقدس (القبر المقدس)، ومن المحتمل كل الاحتمال أن ما حدث فى سياسة القيادة الإسماعيلية من التحول كان هو السبب الرئيسى فى وقوع هذا الاضطهاد، وعلى أية حال فإن هذا الأمر جعل القدس كومة من الأطلال بعد أن كانت عامرة قبله بالعديد من العمائر المسيحية. يضاف إلى ذلك أن زلزال سنة ٤٠٧ هـ (١٠١٦م) الذى ترتب عليه سقوط الصخرة زاد الأحوال سوءاً، وقد جاء فى إحدى رسائل (الجنيزة) أن سقوط القبة حدث يوم الخامس والعشرين من يوليو فى الرابعة ظهراً (Texts : *mann and studies i, 313* وإذا كان الزلزال قد تناقص فقد تناقص الاضطهاد وزالت حدته، لكن ترتب عليه أن بلغ اليهود والمسيحيون من الفقر والمتربة حداً لم يعودوا يستطيعون معه التخلص من هذا الدمار الا بعد مرور ما يقرب من أربعين سنة حين تم اعادة ترميم القبر المقدس فعاد إلى ما كان عليه من قبل.

وأخذت القدس (حوالى منتصف القرن الخامس الهجرى = الحادى عشر الميلادى) تحل محل الرملة فى أن تكون المدينة الكبرى بالإقليم ولقد عانت «الرملة» كثيرا من جراء زلزالى ٤٢٤ هـ (= ١٠٣٣ م) و٤٦٠هـ (= ١٠٦٨م) وبسبب ما ابتليت به من النهب والسلب والدمار علي يد البدو مما أثر فيها أكثر مما أثر بالقدس (راجع يحيى بن سعيد الأنطاكى جـ٢ ص٢٠١).

غير أنه جرى أمر على غير ما كان متوقعا ذلك أنه ازداد تدفق سيل الحجاج القادمين من أوربا إلى بيت المقدس زيادة عما كانت عليه من قبل، حتى لقد شهدت سنة ١٠٦٥م قافلة من قوافل الحجاج الأوربيين الذين جاءوا

من جنوب ألمانيا وهولندة بلغ عدد أفرادها اثنى عشر ألف حاج، وقد وصل إلينا وصف شيق لهذه القافلة خلفه لنا لامبرت من أهل هرسفيلد.

كذلك يمكن الإشارة إلى ما طرأ من تطور على أساليب الحرب والتحصينات مما جعل الدفاع عن القدس أسهل من الدفاع عن أى مدينة تقع فى منبسط من الأرض مثل «الرملة» ولقد كانت شدة شكيمة بنى جراح وغيرهم من جماعات البدو عاملاً هاما كان له أثره فى قيام الفاطميين بتقوية أسوار المقدس مرتين، جرت الأولى عام ٤٢٤ هـ (= ١٠٣٣م) والثانية فى سنة ٤٥٥ (= ١٠٦٣م) وهكذا لم يدخل الثلث الأخير من القرن الخامس الهجرى (= الحادى عشر الميلادى) حتى أصبحت القدس (وليس الرملة) فى بؤرة الأحداث الحربية.

لقد أدت الغزوات السلجوقية إلى خروج الكثيرين من رعاع العسكر من شتى الأمم ممن تحركهم الأطماع، وكانوا بقيادة جماعة من المخاطرين الغلاظ الأكباد، كان منهم واحد تركمانى اسمه «اتسز بن أفاك» كانت حكومة الفاطميين قد اضطرت للاستعانة به ضد البدو - دعاة الفوضى - فى فلسطين، وكان الدافع للفاطميين إلى الاستعانة بهذا الرجل هو شدة المجاعة وتفاقمها وتفشى الأوبئة فى مصر وما عمها من الفوضى التى سادتها، ولكن ما لبث «أتسز» أن انقلب على الفاطميين واستولى على بيت المقدس عام ٤٦٣ هـ (= ١٠٧١م) بعد أن حاصرها حصارا طويلا، وقد مدته انتصاراته بقوة دفعته إلى مهاجمة مصر ذاتها، غير أن عودة الأمن واستتباب الأمور بها على يد بدر الجمالى الأرمنى الأصل الذى جبّ دينه وأسلم، كل ذلك أرغم «اتسز» على الارتداد سنة ٤٦٩ هـ (= ١٠٧٧ م) [دون أن يحقق هدفه وهو الاستيلاء على مصر]. وتوجد قصيدة عبرية طويلة تشيد بالنصر الفاطمى، وقد نظم هذه القصيدة ثرىّ يهودى من ثراة فلسطين، فصل فيها الخطوب التى حاقت بالقدس لاسيما ما أنزلته جموع «اتسز» من الدمار ببساتينها وكرومها

وأحراج أعنابها، قد نشر هذه القصيدة جرينستون سنة ١٩٠٦ فى دورية Ajsll (ص ١- ٣٤)، وكان هذا العمل التخريبى حاملاً الأهالى على الثورة والوقوف فى وجه الهمج ومحاولة صدهم.

غير أن «أتسز» قام مرة أخرى بمحاولة استهدف من ورائها الاستيلاء على القدس فحكم السيف فى رقاب الأهالى ولم يستثن منهم أحدا حتى من لجئوا الى الجامع الأقصى. أما الذين فروا إلى قبة الصخرة فكانوا الوحيدين الذين نجوا من المذبحة، لكن سرعان ما لقى «اتسز» نهايته على يد «تتش» أخى السلطان السلجوقى ملكشاه الذى كان حينذاك واليا على دمشق(٤٧٠هـ = ١٠٧٨م) ومن ثم دخلت القدس فى فلك الدولة السلجوقية الكبرى التى امتدت حدودها «من كاشغر إلى القدس» كما يقول اليافعى فى كتابه مرآة الجنان (جـ٣ ص١٣٠)، ثم أقطع «تتش» بيت المقدس إلى «ارتق» مؤسس الأسرة الأرتقية التى قامت فى أرض الجزيرة من العراق. على أنه ليس من المعروف على وجه الدقة متى كان أخذ ارتق للمدينة، ولكننا نجدها فى يده سنة ٤٧٩ هـ (١٠٨٦م) (انظر ابن الأثير الكامل جـ١٠ ص٩٦) ثم أقطعها لاثنين من أولاده فى سنة ٤٨٤ هـ (=١٠٩٦م).

ولما كان شهر شعبان سنة ٤٩١ هـ (=يوليو ١٠٩٨م، ابن ميسر طبعة ماسيه، ص ٥٤)، وقد أخذ الصليبيون فى الزحف على القدس، قام الأفضل - وكان نائب الخليفة الفاطمى فى دمشق - وحاصر البلدة ورماها «من أربعين آلة منجنيق لمدة أربعين يوما» (راجع ابن خلدون العبر جـ٥ ص١٨٤) فاستسلم الأخوان، غير أن الأفضل أطلق سراحهما دون أن يمس أحدهما بأذى على أنه ليس أدل على عدم إدراك المسلمين لضخامة التهديد الصليبى وخطره من أن سلجوقيا آخر اسمه «رضوان بن تتش» خرج من دمشق وعرج على نابلس لانتزاع بيت المقدس من أيدى الفاطميين، لكنه لم يكن بالقرْن الذى يستطيع مجابهة جيش الأفضل وعاد النائب إلى مصر بعد أن خلف حامية صغيرة بالقدس.

الحياة بالقدس فى القرنين الرابع والخامس للهجرة

إن الإشارات الجمة الواردة فى مؤلفات المؤرخين المسلمين وفى أكثر من مائة رسالة من رسائل «الجنيزة» من القدس والتى كتبت خلال القرن الخامس من الهجرة (= الحادى عشر الميلادى) لتساعدنا على رسم صورة صادقة عن واقع الحياة فى القدس خلال القرنين السابقين لاستيلاء الصليبيين عليها، وينطبق هذا أصدق انطباق - وعلى وجه الخصوص - على الثلث الأخير من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) حين كتب المطهر بن طاهر والمقدسى ما كتباه، وكذلك ينطبق على الثلث الثانى من القرن الخامس الهجرى (= الحادى عشر الميلادى) حين زار ناصر خسرو المدينة، وحين كان الاقليم ينعم بشىء من الهدوء الذى يسود فى الأوقات العادية، وهى الفترة التى كانت فيها بين فظاظة البدو الغلاظ وبين ما ارتكبه التركمان من أعمال التدمير، ويتجلّى هذا واضحًا فى رسائل «الجنيزة» التى بين أيدينا.

كان من الطبيعى أن يصرف الجغرافيون جل اهتمامهم بالمبانى المقدسة والتحصينات، من بين هؤلاء المقدسى وكان من الرجال الدقيقى الملاحظة، ومما يدل على دقة ملاحظة ما دوّنه عن وجود حمّام قرب باب الأسباط (المعروف الآن بباب القديس استيفان) الذى بنى أحد نصفيه على النمط المحلى المألوف، ونصفه الآخر على نمط العمارة الفارسية.

وأثنى المقدسى على جمال بيت المقدس الفريد فى بابه وأطنب فى ذكر أسواقها النظيفة الحافلة بشتى أنواع السلع، كما أشاد بحماماتها العامة، وهو لا ينسى أن يشير إلى «الكنف» القريبة من المساجد والموجودة أيضا بالأسواق، ويبدو أن العمارة الإسلامية فى القدس خلال القرن الرابع الهجرى، العاشر الميلادى كانت تتركز فى مساجد الحرم، ونستفيد مما ذكره مجير الدين فى الأنس الجليل ص ٢٦٤، أنه حدث فى أعقاب اضطهاد الحاكم أن تحولت بعض العمائر المسيحية الى «زوايا» وحدث أن قامت احدى الطوائف الدينية الفارسية

المعروفة «بالكرامية» (والتى نزلت أولا بالقدس) بتشييد بعض الخوانق لينتفع بها أتباعها؛ وذلك حوالى منتصف القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد)، كما أننا نرى - خلال منتصف القرن الخامس (الحادى عشر للميلاد) مثل هذه الزوايا قد أقيمت فى الحى المسيحى بالقسم الشمالى الغربى من المدينة، أى حول القبر المقدس وحول بعض الكنائس التى ترجع الى عصر قديم، كما أنشئ حى خاص بالأرمن قرب كاتدرائية سنت جيمس فى الناحية القبلية، كذلك أقيمت منطقتان يهوديتان إحداهما قريبة من سور البلد الغربى حيث يصلى الناس والأخرى قرب باب دمشق . وربما كانت «السيناجوجات» (الهياكل اليهودية) التى يشير إليها كل من المطهر وناصر خسرو وابن القلانسى هى «المدراشات» أو دور العلم التى وردت الإشارة إليها فى إحدى رسائل الجنيزة كأماكن تقام بها الصلوات. أما «القراءون» فكان لهم حيّهم الخاص بهم الواقع جنوبى المدينة والمسمى بحارة «المشارقة» نظراً لأن غالبيتهم العظمى كانت وافدة من الشرق: من فارس والعراق.

وقد يكون من العسير أن نقرر كم كان عدد السكان وان كان ناصر خسرو يقدرهم بعشرين ألفاً ونلاحظ أنه يورد نفس العدد حين يتكلم عن طرابلس الشام وعن الناس الذين تجمعوا ببيت المقدس أثناء الاحتفال «بعيد القربان» أما ابن الأثير فيجعل هذا الصدد لطائفة «الكرامية» الذين يسكنون القدس وحدها. غير أن المقدسى كان أدق حين يقول إن القدس كانت فى عهده أصغر من مكة وأكبر من المدينة (المقدسى ، ص ١٦٧) أو أكثر ازدحاماً بالسكان من كثير من العواصم الإقليمية (شرحه، ص ١٦٥)، ولا يمكن الأخذ فى تقدير عدد السكان بما يردده كثيرا القائلون بأن من أبادهم الصليبيون مثلا فى سنة ٤٩٢ هـ (= ١٠٩٩م) كانوا سبعين ألف شخص، وإن كان هناك الكثيرون قد فروا الى المدينة قبل اقتراب الغزاة الفرنجة وطبيعى أن نرى طابع المبالغة فى تقدير الاعداد فى مثل هذه الظروف، وهى

مبالغة لا ينبغى أن نقيم لها حساباً كبيراً. وإذا كانت أجنحة المسجد الأقصى قد صارت سبعة بعد أن كانت أربعة عشر جناحاً بعد زلزال ٤٢٤ هـ (= ١٠٣٣م) فلابد أن يكون عدد السكان قد تضاءل كنتيجة حتمية لما نزل من الأهوال والبلايا على أيدى البدو بالبلد فى العشرينيات من القرن الحادى عشر.

إن أبرز ظاهرة للحياة فى القدس كانت تتمثل فى أنه «لا يمر يوم من غير أن يفد على البلد جماعات من الأغراب» (المقدسى ص ١٦٦) فتزدحم المدينة بوفودهم وبالحجاج القادمين إليها من جميع الأقطار (المقدسى، ص ١٦٧)، ويشبههم فى هذه الكثرة جماعات اليهود القادمة من الغرب (المقدسى ص ٢٤٣) واسبانيا الذين جاءوا لأداء حجتهم بالقدس فى الأيام المخصصة لأداء هذه الفريضة، أو جاءوا زواراً فى غير ذلك من المناسبات الأخرى. وتحتوى وثائق «الجنيزة» على ما خلفه هؤلاء اليهود. ولم تكن الاحتفالات الدينية للجماعات المختلفة قاصرة على زيارة دور العبادة أو حتى زيارة أسوار المدينة. وتوجد بين أيدينا أوصاف مفصلة عن هذه المواكب والتجمعات، ولابد أن هذه الجموع قد أضْفَتْ على القدس مظهر الاحتفال فى كثير من أيام هذه السنة.

أما فيما يتعلق بحكومة المدينة فنرى المقدسى يشكو من أنْ ليس للمضطهد من «نصير» (المقدسى، ص ١٦٧) ولكنه يورد شبه هذه الملاحظات حين يتكلم عن أماكن أخرى، وإن كانت وثائق «الجنيزة»، تبين أن الموقف لم يكن يدعو إلى مثل هذه النظرة المتشائمة، فالعدالة تأخذ مجراها طالما وُجد الشخص القوى الذى يهتم بإقرارها ومنذ أن صارت «الرملة» عاصمة للولاية فقد صارت الأمور جميعها تحال إليها، إلاّ ما كان فيها من قضايا خطيرة كل الخطورة فإنها تُحال الى القاهرة للفصل فيها.

كذلك كانت «الرملة» مركز القطر من الناحية الاقتصادية كما تُبرهن على ذلك شواهد تدل على صحة هذا الأمر، «فالسفناجات*» التى لشخص ما فى

* وهى أوراق أو مستندات مقبولة الدفع يمكن تشبيهها بالشيكات البنكية. (التحرير)

القدس كانت تدفع نقدًا في الرملة وتُرسل هذه السفناجات الى القدس، أما أكثر العملة التى كانت متداولة فى القدس فى منتصف القرن الخامس الهجرى (= الحادى عشر الميلادى) فكانت هى العملة «الرومية» (أى العملة الايطالية الجنوبية)، وان كنا نجد أيضا بالقدس صيرفيا يحمل اسما فارسيا كان يصدر السفناجات للصرف بالقاهرة، وكانت العملة الأكثر تداولاً بالقدس فى منتصف القرن الخامس الهجرى (= الحادى عشر الميلادى) هى العملة الرومية (أى عملة جنوب إيطاليا) أما إذا جئنا إلى الحىّ الإسلامى فوحدة التعامل به كانت هى دينار الغرب وذلك لأن الحجاج الوافدين من تلك النواحى من أوربة الغربية كانوا يؤلفون الأكثرية.

ونطالع فى كتب الجغرافيين المسلمين إشارات الى الزيت والجبن والقطن والفواكه، كما يرد ذكر هذه المواد فى رسائل «الجنيزة» باعتبارها صادرات القدس الرئيسية، ولدينا رسالة من مدينة «صور» تتكلم عن كمية من الغزل مرسلة من القدس تكفى لنسج ألف ثوب مما يباع فى الأسواق ومن نوع الثياب المصنوعة منزليا. ولما كان كل رحالة من رحالة العصور الوسطى يسعى لكسب شئ من المال فإننا نجد فى القدس تجارة «التزانزيت» خاصة مع الفرس الذين يحملون أثقالاً من الحرير المعروف بالحرير «الابريزم» الثقيل المستورد من خراسان ليعاد تصديره ثانية الى مصر، ثم يعود هؤلاء الرحالة بسلع البحر الأبيض المتوسط كالمرجان. ولما كانت القدس مدينة مقدسة فقد فرضت نوعا من «التشدد» على الملابس التى يرتديها الناس، ويوجد بين أيدينا كتاب كتبه أحد تجار الحرير وقد بعث به إلى الفسطاط يقول له فيه «الناس هنا يرتدون الحرير الأسود والداكن اللون وليس الحرير القرمزى الذى هو شائع بين أهل الرملة وعسقلان».

وترد الإشارة إلى «الصوافين» (أى تجار الصوف) والملابس باعتبارهم من الطبقات البارزة بين رجال الأعمال فى القدس، ونستدل على أن هناك من

يجعلون خدماتهم فى تناول تجارة الأقمشة بين القاهرة والقدس على أن الأخيرة بلغت من التقدم الاقتصادى درجة طيبة (*lyoitein a mediterranean society, 292-294.*

وكان بعض الوافدين الجدد من القادرين على شراء الدور والمخازن التى يعيشون من دخل ايجاراتها، هذا إلى جانب وجود غيرهم إلى جانبهم ممن كانوا يسعون فى الوقت ذاته الى المتاجرة والربح، إلاّ أنهم كانوا يكثرون من الشكوى من «تقطع أسباب الحياة والمعيشة فى القدس ويقولون إنها ازدادت مضايقة»، وقول بعضهم «لقد جاء الكثيرون إلى هنا أغنياء فأضحوا فى زمرة الفقراء وذلك لبعد المدينة بعداً شاسعاً عن أسواق التجارة العالمية» وكان مما يأخذونه على الوضع فرض الضرائب الباهظة على غير المسلمين، وربما أيضا على كل الأجانب، وأصبح اليهود مدينين للمسلمين يدفعون لهم فوائد عالية حتى أصبحت المدينة غاصة بالفقراء .lyoitein: *of cit.* 96-97.

وكانت القدس محط رحال كثير من علماء المسلمين الذين جاء بعضهم للتدريس والبعض الآخر للدراسة (انظر ياقوت جـ١ ص٥١٦، ٨٥٩، ٨٨٧، وابن عساكر جـ١ ص٣٩٧، جـ٢ ص٥٤، جـ٣ ص١٦١، جـ٤ ص١٥٣، ١٥٤ الخ.).

على أنه من الأمور التى تستلفت النظر هو ورود ذكر «البصرة» فى معجم الأدباء لياقوت مائة وسبعين مرة ومثلها دمشق فقد وردت مائة مرة، على حين أن القدس لم يرد ذكرها إلاّ مرة واحدة أما الأغانى للأصفهانى فقد خلت خلوا تاما من ذكرها، ولذلك تجسّر المقدسى (ص ١٦٧) حين يقول إن المسجد الذى يعتبر مدرسة كان فارغاً من الناس وليس فيه من مدرسين ولا خدم. وليس من شك فى أنه كان مبالغا فى هذا القول، وما تحسب أنه قال ما قال إلاّ بدافع من حبه الشديد لمدينته التى هى مسقط رأسه .

وقد زارها العالم الجليل الغزالى سنة ٤٨٨هـ (= ١٠٩٥م) حين أراد أن يعتزل الناس وآثر الوحدة فكانت القدس منتجعه، وقد أصبحت المدينة

ذات أهمية فكان ملاذاً يلجأ إليه ذوو العقائد التى لاتستقيم مع السنة أو من يُنفَون إليها. وقد ظهر هذا الأمر أول مرة زمن الأمويين (انظر الطبرى جـ١ ص ١٩٢٠، ابن سعد جـ٧ ص ١٥٦ - ١٥٧) فيطالعنا «ثوربن يزيد» الذى يضطر لترك دمشق من أجل آرائه فى «القَدَر» ويمضى إلى القدس ليقيم بها حتى يوافيه أجله حوالى سنة ١٥٣هـ (= ٧٧٠م)، (انظر ابن عساكر جـ١ ص٦٨، جـ٣ ص ٣٨٣ - ٣٨٤).

ونرى «تكين» التركى الذى دفن بالقدس سنة ٣٢١هـ استجابة لرغبته بأمر أيام ولايته على مصر بنفى الصوفى أبى الحسن الدينورى إلى القدس (السيوطى: المحاضرة جـ١ ص٢٩٤). ولما جاء العهد المملوكى أصبحت الإقامة الإجبارية فى القدس أمرا مألوفًا.

واشتهرت القدس بأنها مدينة نسّاخى الكتب. فكان يمارس نسخ الكتب عدد كبير من الأتقياء ومن العلماء والفقراء ولاتزال توجد إلى اليوم مخطوطات عربية مسيحية فى دير «ماد سابا» قرب فلسطين وهى ترجع إلى النصف الثانى من القرن الثالث للهجرة ومطلع القرن الرابع، وتوجد أيضا نسخة ارمنية بخط مؤلفها تعود إلى سنة ٨٧٠م.

ويمدّنا النساخون اليهود ممن عاشوا بالقدس خلال القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) بكثير من التفاصيل عن عملهم.

وتبعا لما يقوله مجير الدين (ص٢٦٣ - ٢٦٥) فقد كان المذهب الشافعى المذهب السائد بالمدينة حتى قبل مجئ الصليبيين، ثم يليه المذهب الحنبلى الذى أدخله أبو الفرج الشيرازى الفارسى فى الوقت الذى كان القاضى إبانه حنفيا تركيا.

ولقد كان هناك اختلاف ظاهر بين روح القرن الرابع الهجرى والتالى له، إذ امتاز الرابع بثلاثة مقادسة من أصل فارسى كانوا على جانب كبير من الاهتمامات الانسانية، أولهم الرحالة العظيم «المقدسى» الذى يعد واحدا من أكبر الشخصيات التى تمخضت عنها

الحضارة الإسلامية، وأما ثانيهم فهو المطهر بن طاهر، الدارس للدين من غير تحزب أو تحيّز، والذى ألّف بعض كتبه وهو فى «بست» شرقى فارس. وأما ثالثهم فهو أبو سليمان مجد بن معشر القدسى البستى الذى يقول «أبو سليمان المنطقى» انه هو مؤلف رسائل إخوان الصفا.

كذلك شاهد القرن التالى (أعنى الخامس الهجرى) اهتماما بفروع العلوم والمعرفة الإسلامية، ويمثل هذا العصر أبو الفضل بن طاهر القيسرانى العالم الذى صرف همه لدراسة اللغة العربية والحديث والتصوّف، وقام برحلاته التى غطت مساحات شاسعة مشيا على قدميه، حاملا كتبه على ظهره حتى استقرّ به المكان أخيرًا فى «همذان»، واستمر هو فى دعم الرابطة بين القدس وفارس.

كذلك عاش فى القرن ذاته «المشرَّف بن مُرَجًّا»، وله كتاب عن فضائل القدس (انظر فيما بعد «فضائل القدس فى الإسلام») أما شيخ علماء القدس وشيخ الشافعية فى كل بلاد الشام فهو أبوالفتح بن نصْر بن ابراهيم الذى يقول اليافعى فى مرآته (جـ٣ ص ١٥٢ ـ ١٥٣) إنه غادر البلد الى مدينة «صور» وفعل مثله «جاؤن» اليهود (وحاخامهم الأكبر) حوالى سنة ١٠٧١م، ويطابق ما قاله ما جاء فى كثير من رسائل الجنيزة من أن الأوضاع فى القدس لم يعد فى طوق أحد احتمالها ، وكان ذلك قبل زمن طويل من تعطيل الصليبيين لمعالم الحياة الإسلامية واليهودية بالبلد.

الصليبيون والأيوبيون:

حاصر الصليبيون القدس يوم السادس من يونيو ١٠٩٩م وأخذوها قسراً يوم ١٥يوليو من العام ذاته ودخلوها من ثلاث نقاط مختلفة، ولم يكن سلوك الغزاة المختلفين من فرنسيين وفلمنج وبروفنساليين وبزمان من صقلية سلوكا واحداً ، ومنح «تانكريد» قائد النرمنديين أماناً لقائد القلعة الفاطمية (أى برج داود) ولرجاله، وجاء فى رسالة من رسائل الجنيزة أن عهد الأمان هذا شمل أيضا

اليهـود الذين كانوا فى حـاشيـة القائد الفاطمى، وليـس من شك فى أن الأمان كان قـاصراً على من كانوا بـالقلعة من المسلمـين أيضـا فـنجـوا هم كـذلك من القتل، وتـقول نفس رسالة الجـنيزة إن «الملاعين المسمون بالاشكانازيين (وربما قصد بهم النرمنديـين) لم يقتلوا النساء وأن المذبحـة التى جـرت فى المسلمـين واليـهود الذين بالمدينة إنما صـدرت عن اعتبارات حربيـة ودينية وأن الصليبيين لم يندفعوا اندفـاع المسعورين بل أخذوا يسيـرون سيـرا رتيبـاً، فقضـوا بعض الوقت «فى جـمع مئـات من الكتب التى باعوها فى عـسقلان بعـد قليل» وحين تتكلم وثائق الجنيـزة عن «الكتب» فإنما تقصد بطبيعة الحال الكتب العبرية، وإن لم يكن هـناك مـا يدعـو الـى الظن بأن الكتب الإسلامية كانت بمنجاة مما جرى على الكتب العبرية.

أمـا القـول بأن الصليـبيـين باعـوا الأسرى بأقل مما جـرى العرف به وهو ٣٣ دينـــاراً للـرأس الواحـد فـلا يعنى ذلك أنهم كانوا يجـهلون الثمن، ذلك أن الحرب لم تكن تسمح بالاحتفاظ طويلا بكثيـر من الأسرى، لكن من بين هؤلاء الأسرى رجال استبقاهم الصليبيون فى أيديهم وذلك لأنهم من عائلات مـرموقة وكـان استـبـقاؤهم إيـاهم راجعـاً إلى طمعهـم فى الحصول على فدية كـبيرة لإطلاق سـراحـهم، ولكنهم أبقـوهم فى انطاكـيـــة بضع سنيـن وهم فى رق الأسر.

لقد أصبحت القدس مـدينة مسيحية ولم يعد مسموحاً فيها بممارسة شعائر العبادة الإسـلامية أو اليهـودية، كما أن الصليـبـيـين لم يأذنوا لأحـد ما غـيـر مسيحى بالبقـاء فى المدينة. أما المساجد فقد حولوها إلى كنائس أو مـبانٍ مدنية وسـمـيت المملكة الجـديدة بمـملكة بيت المقدس Regnum Hierusalem، وسرعـان ما أخذت المدينة فى الازدهار باعـتبارها العـاصـمة وأقـام بهـا البـلاط حكومـة إدارية ومنظمات دينية عسكرية وأصبح آلاف الحجاج يزورونها كل سنة.

وأقام بها الكثيرون لآماد طويلة، كما اتخذها البـعض مقامـاً لهم، كانت هناك جماعات مـسيحية وشرقـية كالسريان

والقبط والأرمن ومن أهل جورجيا، ولكن معظم سكانها كانوا من الأوروبيين، وأغلب هؤلاء الأوربيين كانوا من الفرنسيين. أما الجاليات الأوربية التى هى دون هؤلاء عدداً كالاسبان والبروفنساليين والألمان والمجريين فكانوا يعيشون مترابطين حول كنائسهم ومؤسساتهم العامة، واستحدثت مبان جديدة كان أبرزها ساحة «سوق» القبر المقدس الفسيحة التى أقيمت فى مكان إسلامى، ولا زالت هذه الساحة حتى اليوم تسيطر على الحياة اليومية فى المدينة القديمة، ولم تَخْلُ أية ناحية من آثار نشاط الصليبيين. وحدث بعد حرب ١٩٦٧م أن أزيلت أنقاض الحى اليهودى فتكشف ما يُظَنّ معه أنه بقايا كنيسة القديسة مارى التى كانت للألمان.

وهناك رسالة يرجع تاريخها إلى أقل من عقد من الزمان من الغزو الصليبى، وهى رسالة من فلسطين (وليست من القدس تحديدا) تشير إلى عودة الحياة بالبلاد إلى مسيرتها الطبيعية للجميع بما فيهم سكانها غير المسيحيين ولقد ظلت القدس مدينة مغلقة فى وجه المسلمين واليهود ولكن بمرور الوقت سمح لهم بدخولها لقضاء أعمالهم وأداء صلواتهم، وقد ورد فى كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ ما يشير إلى أنه صلى فى منطقة الهيكل (الاعتبار لأسامة، نشره فيليب حتى، برنستون ١٩٣٠، ص ١٣٤ ـ ١٣٥)، كما أن الصباغين اليهود كانوا يعملون فى خزانة ملابس الملك الموجودة فى ساحة القصر.

وبعد الانتهاء من وقعة حطين الحاسمة تقدم صلاح الدين شطر القدس وحاصرها، ثم جرت مفاوضات بين الجانبين وكانت مفاوضات طويلة هدد فيها الصليبيون بقتل من فى يدهم من الأسرى المسلمين وجميع من لا يحاربون كما هددوا بحرق كل ما فيها من غالٍ وثمين وهدْم مبانى الحرم الشريف. ثم انتهى الأمر أخيرا بعقد اتفاق فى رمضان ٥٨٣ هـ (= نوفمبر ١١٨٧م) سمح فيه للسكان بافتداء أنفسهم بعد الاستسلام، ولم يسمح إلاّ للمسيحيين الشرقيين بالإقامة بها،

واستعادت القدس طابعها كمدينة إسلامية خالصة وعادت المزارات الإسلامية إلى ما كانت عليه، وردت الأماكن المسيحية (التى استحدثها الصليبيون) إلى ما كانت عليه من مؤسسات إسلامية، ومن الأمثلة البارزة على ذلك دير راهبات كنيسة «سنت آن» الذى تحول فصار مدرسة الصلاحية الشهيرة، وقد سميت بذلك نسبة إلى مؤسسها صلاح الدين والمارستان الذى كان من قبل كنيسة ملحقة بنزل فرسان القديس يوحنا، أما القبر المقدس فقد ظل باقيا فى أيدى النصارى، وإن توقف الحج اليه مؤقتا حتى سنة ١١٩٢م.

وهنا ظهرت مشكلة إعادة تعمير الناحية بالسكان، إذْ كان ميناء مدينة عسقلان العظيم قد هدم بأمر صلاح الدين حتى يحول بين الصليبيين وبين تحويله الى قاعدة جديدة لعملياتهم الحربية وأصبح لزاماً على المسئولين توفير مساكن جديدة للسكان، فأنزلوهم فى بيوت المقدس الخالية من أهلها، وتتحدث رسائل الجنيزة الن ترجع إلى ذلك العهد عن مجتمع من «العساقلة» فى المدينة المقدسة، ومن المؤكد أن اليهود لم يميزوا فى المعاملة. وكان هناك الى جانب ذلك «مغربية» وهو أمر نلاحظ ورود الإشارة إليه عند المقدسى قبل هذا الوقت بقرنين من الزمان، كما نرى الأمر تجاه جماعات من اليمن والعراق ومصر، هذا إلى جانب مجئ عديد من علماء اليهود فى الفترة من ١٢١٠ حتى ١٢١٥م، وتشهد المؤلفات وكذلك رسائل الجنيزة بما ذاع بين الناس فى ذلك الوقت من وصف الحكم الأيوبى بأنه حكم نظامى قادر على توفير السلامة للأغراب، غير أن الحياة كانت صعبة حتى إننا لنسمع أن هناك كثيرين من القادمين الجدد قد غادروا البلد قبيل انصرام القرن السادس الهجرى الى مراعى مصر الخضراء وإلى المدن الساحلية المطلة على شرقى البحر الأبيض المتوسط.

على أن عهد سلطان دمشق «الملك المعظم» ابن أخى صلاح الدين يعتبر نقطة انتقال أصبحت كارثة فى تاريخ القدس، ذلك أنه على الرغم من

«النقوش» الكثيرة التى تشير إلى احترامه الحرم وتأسيسه مدرسة للحنفية سميت باسمه إلاّ أن خوفه من كَرّة عدوانية مسيحية جديدة حمله على إصدار أمره فى سنة ٦١٦ هـ (=١٢١٩ م) بتخريب المدينة ولا يستثنى من ذلك سوى منطقة الحرم والقبر المقدس والقلعة، إلاّ أن خوفه مما يترتب عليه هذا القرار حال دون وضعه موضع التنفيذ، ثم جاء أخوه الكامل سلطان مصر فسيطر عليه هو الآخر وأدّى خوفه من أيوبىّ الشام إلى عقد اتفاقية مع الامبراطور فردريك الثانى فى سنة ٦٢٦ هـ (= ١٢٢٩ م) سلّمه بمقتضاها المدينة لمدة عشر سنوات، ولما كان فردريك واقعا تحت طائلة قرار الحرمان البابوى فقد قام بتتويج نفسه هناك من غير مساعدة اكليريكية، وكان ذلك آخر مرة يتم فيها تتويج حاكم ما - أيا كان هذا الحاكم - فى القدس، وحينذاك - وتحت هذا الوضع الجديد - لم يعد مسموحاً للمرة الثانية للمسلمين بدخول المدينة باستثناء الحرم الشريف الذى ظل فى أيديهم، واتخذ القاضى مكانه خارج القدس وذلك فى «ألبيرة» قرب رام الله (انظر: J.P ower Royaum *Latier*, paris 1970. II. 1990) ولقد ترتب على المنازعات التالية بين أيوبىّ مصر والشام أنْ أمكن الوصول إلى عقد اتفاق بينهم وبين النصارى يقضى بمغادرة المسلمين كل النواحى حتى منطقة الهيكل، مما جعل رئيس فرسان الداوية يتباهى بأن المدينة لم يعد يقطنها سوى المسيحيين.

وقام الملك الصالح نجم الدين أيوب سلطان مصر بالاستعانة بالخوارزميين الجفاة الغلاظ الذين كان المغول قد طردوهم إلى الغرب فاكتسحوا بلاد الشام وفلسطين واستولوا على القدس فى ربيع الأول سنة، ٦٤٢ هـ (= أغسطس ١٢٤٤ م) وانطلقوا يدمرون وينهبون ويفتكون بكل من فى البلد، ولم يراعوا حرمة القبر المقدس ولا الكنائس فانتهكوها جميعا، وحارب العسكر الخوارزميون وجيوش الملك الصالح نجم الدين أيوب أهل الشام ومن كانوا لهم حلفا كما حاربوا الصليبيين وتغلبوا عليهم فى جمادى

الأولى سنة ٦٤٢هـ (= اكتوبر ١٢٤٤م) ومن ثم دخلت القدس تحت حكم سلاطين مصر ثم عادت بعد قليل فى سنة ٦٤٧هـ (= ١٢٤٩م) إلى سلطان دمشق، وظلت على هذا الوضع حتى جاء الغزو العثمانى سنة ٩٢٢ ـ ٩٢٣ هـ (=١٥١٦/ ١٧م).

السنوات الثمانمائة الثانية

فضائل القدس فى الإسلام:

إن تاريخ القدس خلال هذه الفترة من الزمن كان متأثرا إلى حدّ كبير بالتعظيم الدينى المتزايد الذى اكتسبه عبر الصراع الطويل بين المسلمين والنصارى ،والذى مرت القدس أثناءه بتقلبات جمة، ولا نستطيع الاستفاضة فى هذه الناحية طالما أنه لم تخرج بعد إلى حيز الوجود المصادر الهامة المتعلقة بها مثل تفسير «المقاتلى» المتوفى سنة ١٥٠ هـ (٧٦٧م) وكمصنف عبدالرازق المتوفى سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٧م)، وكذلك أقدم كتابين عن «فضائل القدس» على أنه وجدت دراسة رائعة عن هذه المؤلفات التى تتناول هذا الموضوع واردة فى كتاب E.Sovin: *Le caractere de jerusolen dans l'islm aux xie xiii siecles., idem: The Beginnungs of Fadail=al- Quds Literature, 1971).*

لقد أملْت طبيعة الإسلام الأولى أن تدرج القداسة التى يتمتع بها بيت المقدس من المسيحيين واليهود إلى جانب قداسته عند المسلمين فكانت ناحية هيكل اليهود القديم ناحية يتعبّد فيها المسلمون، وهكذا فإن الإسلام ـ منذ القرن الأول للهجرة ـ اعتبر القدس دون غيرها من مدن العالم ثالث موضع طاهر مقدس يلى مكة والمدينة واعتقد الجميع فى المقولة القائلة بأن قداسة القدس راجعة إلى أنها منزل الأنبياء والقديسين منذ القديم وزاد فى قداستها أن ارتبطت بقصة الإسراء والمعراج وأشار إلى ذلك صلاح الدين فى رسالة منه إلى ريتشارد قلب الأسد كحقيقة تؤكد حق المسلمين فى بيت المقدس. ويضاف إلى ذلك الاعتقاد بأن القيامة ويوم الحساب سيكونان بالقدس، إلى غير ذلك مما يراد منه جذب الحجاج والزوار إليها، ومع ذلك فلم تحظ القدس إلا بكتابين فى

فضائلها من مؤلفات القرن الخامس أما أحدهما فرسالة لأبى بكر الواسطى أحد خطباء المسجد الأقصى، أما الكتاب الآخر فلأبى المعالى المشرف بن المرجا أحد الفقهاء الذين عاشوا فى القدس وهناك مؤلف ثالث ضخم جمع فيه صاحبه أبوالقاسم المكى المقدسى الأحاديث الخاصة بالقدس ولكنه لم يتم كتابه هذا لوقوعه فى أيدى الصليبيين الذين ما لبثوا أن قتلوه.ومما يسترعى الانتباه أن هؤلاء المؤلفين الثلاثة كانوا من سكان القدس. على أن الأمر الذى يثير كثيرا من الدهشة هو أن فتح الصليبيين للقدس وتحويلها إلى مدينة مسيحية خالصة لم يكن له رد فعل عنيف لعدة قرون.

ولقد تغير الوضع حين فتح عماد الدين زنكى الرها سنة ٥٣٩هـ (=١١٤٤م) اذْ دلّ على ظهور حاكم واعد له طموحات إقليمية يمكن لها أن تتحقق بالدعاية الدينية، ولذلك حمل شعراء وكتاب، بلاط زنكى وابنه نور الدين راية الجهاد من أجل القدس وقد وصلت هذه الدعاية ذروتها زمن صلاح الدين قبل وبعد سنة ٥٨٣هـ (=١١٨٧م) وإذا كان النصف الأول من القرن السادس الهجرى قد خلا من كتب تتحدث عن فضائل القدس إلاّ أن وفرة من المؤلفات فى هذا الموضوع ظهرت فى النصف الثانى من ذلك القرن وفيما تلاه من القرون. ومما يبين أن القدس أصبحت الشغل الشاغل للمسلمين كثرة الاحتجاجات ضد المعظم من موقفه من القدس سنة ٦١٦ هـ وتسليمها على يد الكامل إلى الامبراطور فردريك الثانى سنة ٦٢٦ هـ. ومجمل القول هو أن المؤلفات المتعلقة بفضائل القدس ظهرت بكثرة بعدما لم تعد المدينة مشكلة حربية أو سياسية خلال العصر المملوكى، ولقد توفر فى هذا الموضوع وفى هذه الفترة بالذات ما لا يقل عن ثلاثين كتابا. ثم هناك ما كتبه ابن تيمية فى رسالته عن هذا الموضوع فى مهاجمة البدع التى شوهت مكانة القدس.

أما عند المسلمين المحدثين فقد أشار إليها سيد قطب فى مؤلفه الضخم فى ظلال القرآن جـ١٥ ص١٢.

القــــدس زمن المــــاليك (٦٤٨ - ٩٢٢هـ).

كـان معظم القـدس فى هذا العصـر أطلالاً وكـانت مـهـجـورة، وذلك لأن المسيـحيـين القلائل الذين ظلـوا بها أو عادوا إليهـا بعد الدمار الذى ألحـقه بها الخـوارزمـيون سنة ٦٤٢ هـ كـمـا أن المسلمـين واليـهـود الذين رجـعـوا للاسـتقـرار بها فـروا منها ثانيـة سنة ٦٥٨ هـ قـبـل مـذبحـة المغـول الذين توغلوا فى البلد وفى الخليل وغزة.

ثم دخلت القـدس نـهـائيـا فى دولة المماليك بعد انتـصارهم فى عين جالوت فى شوال ٦٥٨ هـ (سبـتمبر ١٢٦٠م) وأصـبح يدبر شـؤونهـا نائب دمـشق المملوكى، ثـم أصـبـحت وحـدة ادارية مستقّلـة يديرها نائب السلطنة المسئول مـبـاشرة أمـام الحكومـة فى القـاهرة، وأصـبحت الأمـاكن المقـدسة بهـا تحت إشـراف «ناظر الحـرمين» من نـاحيـة الصـيـانة وإدارة الأوقـاف، وأعـاد السلاطين ترميم المبـانى الكبرى ومدها بالماء وأمـا الأمـراء فأسـسـوا المدارس والزوايا والخـانقات والبـيمـارستـانات التى لا يزال الجـزء الكبيـر منها قـائما حتى اليوم أو على الأقـل يمكن التعرف عليـه. وكـانت القـدس لأسـبـاب عـدة موضعـا لإقامة البعض الاجـبارية ممن يُشْتَم فـيه روح التمـرد أو يصرف من الخـدمة ويعـرف مـثل هؤلاء بالبطالين الذين كـانت الحكومـة تجـرى عليـهم رواتب ثابتة الى جانب ما قد يكون لهم من دخل خاص بهم. وازدحـمت القدس بالأوقــاف التى يُصـــرف منهـا على الخطباء والفقهاء والدراويش.

وكـان الإنتاج الفكرى يتناول شـتى نواحى الفكر من حـديث وفقـه وأصـول وفـروع وتفـسـيـر وعلوم العــربيـة والشـعـر. كـذلك ظهـرت أسـرات ذات مكانة عاليـة تتقاسم فـيما بينها أكـبر الوظائف دخلاً، ومن الأسر التى ظهرت فى أواخر العصـر الأيوبى وأوائل العهد العثمـانى أسرة «ابن جماعـة» الحمويّة الأصل ثم نزلـت القـدس وسـكنت داراً متاخمة للحـرم، وشغل رجالها مناصب الخطابة والقـضـاء وهناك أسـرة «بنى غانم» وتولى رجالهـا مشيخـة الخانقاه الصـالحـيـة الكـبـرى وكل من ذكـرنا

شافعية. أما أهم أسرة حنفية فأسرة «الديرى» من مواطنى فلسطين، كما تولوا وظائف التدريس بالقاهرة فى المدرسة المعظمة الحنفية.

وإلى جانب هؤلاء وجدت أسرات صغيرة من أهل البلد ومن الأغراب عنه وقد تولوا فى العادة الوظائف الشرعية ومن أهم هذه الأسرات عائلة «ابن الهائم» العالم فى الرياضيات والمواريث والمتوفى سنة ٤١٢ هـ (= ١٠٢١م) وكمال الدين بن أبى شريف من أهل القدس الحجة الثقة فى علوم الشريعة والفقه.

وكانت القدس أكثر الأماكن ملاءمة لوجود الصوفية، ويذكر مجد الدين مايقرب من عشرين خانقاه للصوفية.

على أن النصارى الذين كانوا يعيشون فى القدس المملوكية ارتفعت معنوياتهم النفسية بتأسيس أحد الأديرة الفرنسيسكانية على جبل صهيون الذى كان يتباهى بأن به قبر داود وموضع العشاء الأخير والمرقد، وكان جبل صهيون هذا موضع نزاع لا ينتهى بين المسلمين والمسيحيين بل واليهود، وما يترتب على ذلك من هدم بعض المبانى المقدسة ثم إعادة بنائها، ويوجد لدينا وصف لما جرى على معبد اليهود سنة ٨٧٩ هـ (= ١٤٧٤م) مما فصله مجير الدين وابن اياس، وما خلّفه ابن عُبَيّةَ من هجومه بالكلام على أحد الأماكن اليهودية فأغضب ذلك الحكومة فى مصر فاستدعته وسجنته وجردته من وظيفته وأعادت بناء هذا المكان اليهودى .

على أنه لا ينبغى أن نعدّ كثرة المدارس الإسلامية التى قامت بالقدس دليلاً على الرخاء الاقتصادى، فقد تناقصت الأوقاف التى كانت موقوفة عليها.

على أن أهم الصناعات بالقدس هى صناعة الصابون من زيت الزيتون لكنها ما لبثت أن تدهورت بسبب سياسة الحكومة التركية الاقتصادية فقد احتكرت هذه الصناعة وزادت حياة الناس شدة من عدم استتباب الأمن حتى لقد توقف ركب الحاج من القدس عشر سنوات فى مطلع القرن السادس

عشر بسبب غارات البدو حتى توقف السفر بين القدس والبحر الأحمر .

العصر العثمانى (٩٢٢ ـ ١٢٤٧ هـ / ١٥١٦ ـ ١٨٣١م).

لقد شيد السلطان سليمان القانونى سورا بالقدس كما جدد قبة الصخرة وبنى أربعة سبل للشرب داخل البلد، وسبيلا آخر قرب بركة السلطان عند سفح جبل صهيون، وأوقفت زوجته «حزم» كثيراً من الأوقاف على القدس مما أدى الى الرخاء هناك، وأقامت مطعماً للفقراء وطلاب العلم.

وكان عدد سكان القدس فى مستهل العصر العثمانى يبلغ قرابة أربعة آلاف نسمة، وتضاعف ثلاث مرات زمن سليمان القانونى وكان مركز التجمع الحقيقى هو فى مدينة صفد وليس القدس. وكان من مصادر الدخل ما فرض من الضريبة على زوار القبر المقدس وأخذت هذه الضريبة فى الزيادة، وكان إلى جانبها ضريبة الرءوس المفروضة على المسيحيين واليهود، والضرائب المفروضة على تصدير الصابون إلى مصر.

على أن الأمن لم يكن مستقرا، حتى أن الحكومة عهدت إلى أسرة «أبى غوش» بحماية المسافرين بين الرملة والقدس ومعظمهم من الأجانب وترد فى وثائق ٩٩١ هـ (= ١٥٨٣م) ما يشير الى قتل البدو للسكان المسلمين وحرقهم نسخا من كتاب الله وفرضهم الضرائب على الحجاج المسلمين وهم فى طريقهم الى بيت الله الحرام، ولقد جاء فى رحلة «جوفانى مارينى» المطبوعة سنة ١٧٩١م أن باشا القدس كان يرافق الحجاج المسيحيين تحت حراسته الى الأردن، ثم يدفع بعد ذلك للبدو مالاً، ويشهد الرحالة « براون» فى كتابه «رحلات فى افريقية» الذى يصف الأحوال فى القدس سنة ١٧٩٧م فيذكر أن «كل منطقة القدس فى قبضة البدو وتحت سيطرتهم»، ويرجع سبب هذه المأساة الى أن القدس لم تكن تتبع استانبول إداريا بل كانت ممنوحة إلى والى دمشق تارة وإلى والى صيدا تارة أخرى وكانت قبل ذلك ممنوحة لوالى مصر.

ولقد كـان القرن التاسع عشـر قرنا آذن القدس بشر مـستطير فقـد التهمت النيران مـعظم القسم الغربى من القـبر المقدس، وحينذاك منح السلطان محمود الثـانى اليـونان حق إعـادة بـناء المبنى فغضب الانـكشارية لقيام غيـرهم بهذا العـمل كمـا أنه فرضت ضـرائب باهظة على المـدن والفــلاحـيـن مما أدى إلى حـدوث فتنة فـى ١٨٢٥م عمت أرجـاء البلاد، وبعد أحداث جِسام أمكن التغلب على الفتنة.

القـدس من ١٨٣١ حـتى ١٩١٧م:

أخذت أعـداد سكان القدس المسـيحـيين فى الزيادة كما زادت أعـداد اليهود، ولما تم فـتح فلسطين عـام ١٨٣١م على يد إبراهيم باشا ابن محمد على والى مصر سـعى لتكويـن حكومـة قـوية وكـسب صداقـة القوى الأوربيـة وكسر شـوكة العـائلات المحلية وتكوين جـيش نظامى وهيـئات استـشارية ورفـع كثيـرا من الالتزامـات التى كانـت مفروضـة على مسيحيى القـدس واليهود، فثار السكان المسلمـون وامتشـق الفلاحون الـسلاح وأخـرجوا الحـاميـة المصـرية من البلد وذلك سنة ١٨٣٤م ولكن ابراهيم باشـا اسـتطاع التـغلب عـلى مـا أثيـر وتابع إصلاحاته وأهدافه فى قوة.

وكـان لحرب القـرم أثرها فى زيادة فـعاليـة التـدخل الأوربى كـمـا فتـحت بالقـدس قـنصليـات لكل من فـــرنســا والنمســا وبروسيا وروسيا وســردينيا واسبـانيا والولايات المتحدة الأمـريكية، ومع ذلك ارتفعت أعلام الدول المسيحية فى المديـنةَ المقــدســة أيام الأعـــيــاد والأجـازات وأعـيـاد مـيـلاد ملوكـهـا، وراحت الكنائس تدق أجراسها، وحاول المسلمـون وقف هذه المسـتـجـدات فلم يفلحوا نظراً للمساعـدات الخارجية التى كان مسيحيو البلد أول المستفيدين منها، وأعيدت بطركية القدس اللاتينى، وانتقل البطرك اليـونـانى من استـانبـول إلى القدس وقامت بطركـية انجليكانية سنة ١٨٤١م وصدر فرمـان بتعييـن حاخام للطائفــة اليـهـودية، وأهـدى السلطان عـبدالحـميـد المدرسة الصـلاحيـة التى كـانت ديرا فى القـديم إلى الامبـراطور الفرنسى نابليـون الثالث سنة ١٨٥٦م، ومن الســمـات البـارزة أن الحـكومـة

المركزية أصبحت قادرة على تأكيد سلطانها شيئا فشيئا على المدينة وعلى الريف أيضا وأدت التنظيمات الإدارية والحكومية وتدخل القنصليات الأوربية وتحسن وسائل المواصلات الى تقليل شوكة البدو كما أصبحت القدس منذ عام ١٨٦٥م متصلة بالعالم الخارجى عن طريق البرق (التلغراف) وتم فى ١٨٦٨م إنشاء أول خط سكة حديد بين القدس ويافا، وأدخلت الوكالات النمساوية والفرنسية وغيرها الخدمة البريدية، وأصبحت القدس ابتداء من سنة ١٨٧٤م «متصرفية» قائمة بذاتها وتتبع مباشرة استانبول ، هذا الى جانب إدارات خاصة بالمالية والأوقاف والأمن والزراعة والتعليم، ودخل فى الهيئات الاستشارية ممثلون عن المسيحيين واليهود، وانشئ داخل المدينة وخارجها كثير من الكاتدرائيات والكنائس وبعض المساجد والأديرة وقصور البطاركة.

وكانت أول مدرسة لبنات اليهود قامت سنة ١٨٦٤م وأخرى للعرب وأنشئت المعاهد العلمية والمستشفيات والمصحات ودور الأيتام كما أن سكان المدينة القديمة شرعوا منذ سنة ١٨٦٠م فى إنشاء أحياء خارج مدينتهم، وآثر المسلمون الإقامة فى الجنوب.

أما اليونان الارثوذكس فكان أكثر تركيزهم فى ضاحية بنت سيمون (باب سمعان)، أما اليهود فأقاموا أكثر من ستين ضاحية معظمها فى القسم الغربى من المدينة وأقيمت مستعمرة لفرسان المعبد الألمانية فى الجنوب الغربى، وأخرى أمريكية فى الشمال وكان أغلب سكانها من السويديين.

القدس بعد ١٩١٧م:

لما كان يوم أول يوليو ١٩٢٠م حلت الادارة المدنية محل الحكومة العسكرية للاحتلال البريطانى.

ولقد استفادت (من نتائج الحرب العالمية الأولى) القدس مركز حكومة الانتداب وكذلك الهيئات التنفيذية للمنظمات اليهودية العالمية والمجلس الوطنى ليهود فلسطين والمجلس الإسلامى الأعلى الذى تأسس سنة ١٩٢١م ومسئولى الكنائس المسيحية

المختلفة، كما ارتفع عدد سكان القدس من ٩٠,٥٠٣ نسمة فى تعداد سنة ١٩٣١ الى مائة وخمسين ألف نسمة عند بداية الحرب العالمية الثانية.

وأقيمت بالقدس منشآت عامة وخاصة مثل مركز اللجنة العليا للاشراف على الهدنة الثانية للأمم المتحدة والجامعة العبرية ومستشفى الهداسة وجمعية الشبان المسيحية وعدة كنائس جديدة وعدد ضخم من المدارس وظهرت أحياء سكنية جديدة أصبحت غاصة بالسكان، وكذلك قامت معاهد بريطانية وفرنسية وأمريكية وقامت الكلية العربية الحكومية وعلى رأسها أحمد سامح الخالدى مما أدى إلى ظهور جيل جديد من المثقفين العرب، وظهر كثير من المؤلفين العرب أمثال اسعاف النشاشيبى وخليل السكاكينى وخليل بيدس.

وتأثرت القدس اكثر من غيرها بتصارع الروح القومية لكل من العرب واليهود، وجرت أول أحداث دامية بين الجانبين فى إبريل ١٩٢٠م وصدر الأمر العسكرى بإعدام الحاج أمين الحسينى مفتى القدس ثم ما لبث أن صدر الأمر بالعفو عنه من قبل المندوب السامى الجديد سير مبربرت صمويل وأعيد المفتى الى سابق وظيفته ثم انتخب رئيسا للمجلس الإسلامى الأعلى الذى أنشأته الحكومة سنة ١٩٢١م، ثم حدث صراع بينه وبين راغب النشاشيبى والأمير عبدالله على أن موضوع حائط البراق الغربى أدى الى حوادث اغسطس ١٩٢٩م الدامية، كما شدّ من أزر هيبة الحاج أمين الحسينى وجاءت التبرعات من الهند لإصلاح الحرم، كما دفن فى الرواق الغربى منه الزعيم الهندى المسلم محمد على.

وأسفرت هجرة اللاجئين اليهود الكبيرة سنة ١٩٣٣م وما بعدها عن ثورة السكان العرب، ثم جاءت سنة ١٩٣٦م لجنة بيل Peel لتقصى حقيقة الموقف فأوصت لأول مرة بقيام دولة عربية يهودية وتحويل القدس وبيت لحم إلى وحدة منفصلة فى ظل الاحتلال البريطانى لكن فشلت هذه

المحاولة والتوصيات التالية لها التى تقدمت بها حكومة الانتداب فى إيجاد الحل والوصول الى نتائج حاسمة حتى اذا كان يوم ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧م تبنت الجمعية العامة لعصبة الأمم القرار رقم ١٨٩ الداعى الى تقسيم فلسطين الى دولتين يجمعهما اتحاد اقتصادى واحد، كما أوصت بتدويل القدس مما أدى الى اشتعال الثورة ونتجت عنها خسائر جمة فى الأرواح والممتلكات ثم انتهى الانتداب الرسمى البريطانى يوم ١٥ مايو ١٩٤٨م، وتمركزت فى منطقة بيت لحم كتيبة مصرية وقام الجيش العربى الأردنى بمهاجمة الحىّ اليهودى بالمدينة القديمة وغادره سكانه اليهود وفى ١٣ ديسمبر ١٩٤٨م قرر البرلمان الأردنى ضم مناطق فلسطين التى يحتلها الفريق العربى ونقلت إسرائيل برلمانها إلى القدس فى فبراير ١٩٤٩م وأعلنت أنها تعتبر القدس عاصمة لها يوم ١٣ ديسمبر ١٩٤٩م، وكان كل هذا مخالفاً لقرار الأمم المتحدة باعتبار القدس كيانا منفصلا، وظلت المشكلة فى أروقة الأمم المتحدة حتى حرب ١٩٦٧م التى خلقت موقفا جديدا كل الجدة.

ولقد ترك الحكم الأردنى بصمة أبدية بقيامه بأعمال الترميم فى الحرم الشريف ولا سيما بالقبة، وكانت زيارة البابا بولس السادس فى يناير ١٩٦٤م لكلا شطرى القدس قد أظهرت اهتمامه القوى بأمر المدينة المقدسة.

ان حرب١٩٦٧م التى استمرت بالقدس ثلاثة أيام أسفرت عن خسائر فادحة فى الأرواح ولكن عن خراب قليل فى المبانى والمنشآت وأخذت الأحداث تتوالى وتتغير بسرعة. وأكثرت إسرائيل من هدم الأماكن العربية، كما قام استرالى يهودى يوم ٢١ أغسطس ١٩٦٩م بإشعال النار فى المسجد الأقصى مما أثار ثورة العالم الإسلامى وشرع المجلس الإسلامى بعد عام من الحريق فى إصلاح ما أتت عليه النار واستغرق هذا الإصلاح بضع سنوات، واتخذت خطوات أُعيد بها بناء كثير من أجزاء المسجد ودخلت فى نطاقها مناطق لم تكن النار قد ألحقت بها دماراً، واستعين بأموال الأوقاف الإسلامية

فى إصلاح عدة أسبلة قديمة وسوق تجار القطن وشيد جامعان جديدان(*).

ويحتوى معهد روكفلر معروضات فريدة وكنوز من الفن الإسلامى وتحتوى مكتبة الخالدية بالقدس القديمة على مخطوطات قيمة لم يرد لها ذكر فى فهرس المكتبة الخالدية المطبوع بالقدس عام ١٣١٨م، ويوجد بقاعة المطالعات الشرقية بالمكتبة العبرية، كتب نادرة تفيد الباحثين فى حقل الدراسات الإسلامية، وتوجد مجموعات من شعر الجاهلية وعصر صدر الإسلام فى معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، تجمعها فى الوقت الحاضر ما يزيد على نصف مليون جذاذة ويضم معهد ماير التذكارى للفن الإسلامى نماذج رائعة من هذا الفن. ولزيادة الإيضاح عن هذا الموضوع راجع كتاب تاريخ بلاد الشام من القرن السادس حتى القرن السابع عشر الذى أصدرته جامعة عمان سنة ١٩٧٤م وكتاب المفصل فى تاريخ القدس لعارف العارف (القدس ١٩٦١م) وأعمال

(*) وما أن بدأت مفاوضات السلام بين العرب وإسرائيل عقب انتصار العرب فى حرب ١٩٧٣م حتى عادت قضية القدس إلى دائرة الضوء، وكان حادث حريق المسجد الأقصى هو السبب المباشر فى إنشاء منظمة المؤتمر الاسلامى الذى عقد لأول مرة بالمغرب، ثم توالى عقده فى العواصم الإسلامية المرة بعد المرة، وتكونت من خلال المؤتمر لجنة خاصة تسمى «لجنة القدس» يرأسها الملك الحسن الثانى للعمل على تخليص بيت المقدس من سيطرة إسرائيل، ثم كانت زيارة الرئيس أنور السادات إلى القدس فى عام ١٩٧٧ لصلاة عيد الأضحى فى المسجد الأقصى وهى التى أطلق عليها اسم مبادرة السلام أو المبادرة وحسب، وعلى امتداد عام ١٩٧٨ جرت المباحثات المكثفة بين الجانبين العربى والاسرائيلى التى توجت بعقد اتفاقيات كامب داڤيد، وكانت تنص فيما نصت عليه، على إعادة النظر فى مسألة القدس المحتلة، رغم إصرار اسرائيل على عدم تقسيم المدينة، وكان من البدائل التى طرحت «تدويل» القدس أى جعلها مدينة دولية محايدة مفتوحة أمام جميع الأديان والجنسيات.

ولكن إسرائيل اصدرت فى عام ١٩٨٠ قانونا يقول إن المدينة الموحدة اصبحت رسميا عاصمة لاسرائيل، ولم تعترف دول العالم بهذا القانون واعتبرته سابقًا لأوانه ورفضت نقل سفاراتها إلى القدس، وعلى امتداد الثمانينيات شهدت القدس أحداث عنف كثيرة، خصوصًا بعد اندلاع الانتفاضة فى الأراضى المحتلة (الضفة الغربية وغزة والقدس) ثم توصل الفلسطينيون بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية إلى اتفاقية سلام مع اسرائيل فى عام ١٩٩٤ ولكن العنف لم يتوقف ففى ٢٤ فبراير ١٩٩٤ قام باروخ جولد شتاين، وهو اسرائيلى متعصب، باطلاق النار على المسلمين أثناء الصلاة فى مدينة الخليل فقتل ثمانية وأربعين شخصًا، وفى ٢٥ أغسطس ١٩٩٥ وقعت حادثة تفجير انتحارية قامت بها فتاة من منظمة حماس فى مدينة القدس وراح ضحيتها خمسة من القتلى وأصيب فيها ١٠٧، وبدا أن القدس قد أصبحت من جديد فى مركز الضوء العالمى،

المؤتمر الرابع لاكاديمية البحث الإسلامى التابع للأزهر الشريف (القاهرة ١٩٧٠م) وأبحاث عن مكانة القدس فى الإسلام لعبدالحميد حسن واسحق موسى الحسينى وعبدالحميد السايح، وقضية فلسطين لعزالدين فودة ومتصرفيات القدس أواخر العهد العثمانى لعبدالعزيز عواض، : Spezidon *Annals of Palestine 1821-41.*

المصادر : وردت فى المتن.

د. حسن حبشى [س. د. جويتين S. D. Goitein]

وقرر اسحق رابين رئيس الوزراء الاسرائيلى آنذاك أن يواجه المشكلة بادراج قضيتى القدس والانسحاب من الجولان السورية فى جدول أعمال محادثات السلام، ولكن متعصبا إسرائيليا اسمه إيجال عامير اغتاله يوم ٤ نوفمبر ١٩٩٥.

«وكان اغتيال رابين بمثابة النكسة لقضية السلام، إذ إن بنيامين ناتانياهو رئيس الوزراء الاسرائيلى الجديد المنتخب (فى ٢٩ مايو ١٩٩٦)، اتجه إلى التشدد مما أعاد العنف على امتداد عامى ١٩٩٦ و ١٩٩٧ إلى المنطقة وفى قلبها القدس. فوقعت أحداث تفجير انتحارية فى ٢٥ فبراير ١٩٩٦ فى القدس وفى عسقلان وتل أبيب، ثم قتل أعضاء منظمة حماس أحد عشر جنديا اسرائيليا فى الجنوب اللبنانى الذى تحتله إسرائيل، وقامت اسرائيل بقصف جدى مركز راح ضحيته عدد كبير من القتلى بلغ ١٦٠ من المدنيين اللبنانيين.

«وتوقف تنفيذ اتفاقيات السلام التى كانت قد وقعت فى أوسلو، وتوقف انسحاب اسرائيل من الأراضى العربية المحتلة. وتمادى ناتانياهو فى تحدى مشاعر العرب والمسلمين باعلانه فتح نفق يصل أراضى القدس الغربية بالقدس الشرقية بل يصل إلى قلب المدينة الإسلامية. فعاد الصدام بين الفلسطينين والاسرائيلين فى القدس، فانقض الجنود الاسرائيليون على المسلمين بعد صلاة الجمعة فى المسجد الأقصى يوم ٢٧ سبتمبر ١٩٩٦م وقتلوا ثلاثة وجرحوا ١٢٠ شخصًا، ولكن المصادمات استمرت وبلغ عدد الضحايا آخر الأمر خمسة وسبعين من القتلى و ١٥٠٠ جريح.

«واستمر التوتر خلال عام ١٩٩٧ وبداية عام ١٩٩٨، ولكن إسرائيل كانت تخرج من وقت لآخر بمشروعات استيطان جديدة تتضمن تغير الهيكل المعمارى والسكانى للمدينة، وكان العرب والمسلمون يعارضونها بشدة، وكان بناء المستوطنات بمثابة إعلان من جانب إسرائيل بأنها سوف تتمادى فى التمسك بالقدس العربية الإسلامية، فى حين يزداد إصرار العرب والمسلمين على تخليص المدينة المقدسة من قبضة الاحتلال».

د. محمد عنانى

قدم

تعنى فى مصطلح الفلسفة الإسلامية، وعلم الكلام: الخلود والبقاء. ولابد أن تُمَيّز عن مصطلح «أزل» وعن مصطلح «أبد». ويرى التهانوى: أن الأزل هو الوجود الذى لا أول له، والأبد هو الوجود الذى لا نهاية له والقِدَم مضاد للحدوث، فالقدم يعنى (اللامسبوقية بالغير)، والأزل يفيد (نفى الأولوية)؛ وهو بذلك حالة فى

الطرف القَبْلي للبقاء والخلود eternity والأبد هو الطَرف البعدى لها. وأساسًا، لابد أن يكون الأزل والأبد متماثلين فى الله سبحانه وتعالى حيث (إن أبده عين أزله)، لأنهما يعنيان أن طرفى النقيض النسبيين اللذين هما البداية والنهاية كلاهما «منقطعان» عن الله (انقطاع الطرفين الإضافيين عنه). لأنهما صفات سلبية بالنسبة لذات الله (انظر فخر الدين الرازى، تفسير أسماء الله الحسنى، سورة الأعراف، الآية ١٨٠ ؛ وأزلى وقديم مصنفان بين الصفات الحقيقية والسلبية. إذ تعد صفته «الأول» على أنها صفة حقيقية، مصحوبة بعلاقة ونفى «صفة حقيقية مع الإضافة والسلب). وهو قديم بمعنى أزلى، أى غير مسبوق، وهو فى الوجود قبل أى تصور عقلانى للبداية الأولى (قبل تعقل الأولية)، وبمعنى أبدى أى الدائم (بعد تعقل الآخرية). ويخرج إلى النور من بين هذه التعريفات العديدة مفهومان، ما قبل السرمدية، وما بعد السرمدية. والأول هو البقاء إلى ما لانهاية (لانهاية له) ويمتد تجاه الماضى، أو تجاه المستقبل (ويعرف فى أى الحالين على أنه «اللايزال). ويثير هذا الترتيب كثيراً من الصعوبات أمام حل مشكلة خلق العالم، فهو يطرح تصور الزمان اللانهائى قبل لحظة هذا الخلق، والثانى تصور فلسفى بدرجة أكثر حيث أن هذين اللونين من السرمدية ليسا سوى تصورين سلبيين لجأ إليهما الفكر التأملى ليفهم فكرة السرمدية بالنسبة للزمان، ولكن الذى لا يتوافق مع حقيقة الزمان اللانهائى فى المعنيين الاثنين هو: أنهما نسبيان لأسلوب الفكر المنتمى إلى الروح البشرية التى - كما يشير الرازى - لا يمكن أن تدرك بذاتها خارج نطاق الزمان، والحقيقة المحجوبة خلف هذه التصورات الخيالية هى أن «بقاء الله بذاته» يعنى وجوداً غير متأثر بالزمان، والصفة الزمانية كلية.

وبالتالى، إلى ماذا يرمز القِدَم؟ من ناحية الاشتقاق يجب أن يرتبط هذا المصطلح بالأزل، لأنه جذر معبر عن

فكرة الأسبقية، ويقول لسان العرب عنه ما يقوله التهانوى نفسه عن الأزل: «إنه نقيض الحدوث». ويشرحه ابن منظور أيضا من خلال جذور عَتَقَ، وسَبَقَ (أن تتقدم فى سباق). والواقع أنه يجب ملاحظة أن فكرة الأسبقية فى الزمان أو المكان متصلة باستحقاق التفوق، كما قد يظهر من القَدَمِ المادى، ومن استخدامه القرآنى: قَدَم صدق (سورة يونس، الآية ٢) التى يفسرها الزمخشرى على أنها سبق وفضل ومنزلة رفيعة، وأولوية، ومنزل علّىٌّ، يعده الله للمؤمنين، وفى شرح آخر هى هدية مسبقة قد أعدها الله لهم بفضله وكرمه (قد سبق لهم عند الله خير) الأمر الذى يوحد الفكرتين الاثنتين للأسبقية، وسمو الإتحافات الالهية، وقد يلاحظ بدرجة أكثر بالنسبة لقَدَم (بمعنى «خطوة»)، من حيث حقيقة أنها تكون إلى أمام الآخرين، أى أسبقية) حتى أن لسان العرب، وكذلك القرطبى فى تفسيره يقتبس كل منهما بيتاً من شعر ذى الرمة يقول فيه:

وَأَنْتَ امْرُؤٌ منْ أَهْلِ بَيْتِ ذُؤابَةٍ
لَهُمْ قَدَمٌ مَعْرُوفَةٌ وَمَفَاخِرُ

حيث نرى تعبير العقلية البدوية: فالقَدَمُ مرتبطة بالشرف الرفيع، والأعمال المجيدة (المفاخر).

وقد يكون الافتراض معقولا بأن جذر ق - د - م، لم يستخدم ليفيد أسبقية الله. بل ليفيد سموه الوجودى على كل الأشياء، وعلينا أن نوضح أن ذلك ليس أسبقية وسمواً نسبياً إزاء الآخرين، كما هى حال «المفاخرة» التى تفيد المنافسة، لكنها الصفات الفائقة المطلقة، وبهذا المعنى يقول لسان العرب: فى أسماء الله تعالى المُقَدِّمُ: هو الذى يقدم الأشياء ويضعها فى مواضعها، أى الخلود المطلق، ويكتب القاضى عبدالجبار، فى شرح الأصول الخمسة، أنه وفق مبادىء اللغة يكون مصطلح «قديم » هو «ما تقدم وجوده» ويستشهد بالآية ٣٩ من سورة يَس: «والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم.» حيث يقارن الله عز وجل، القمر بسعفة نخل قديمة (كالعرجون القديم)، أما كلمة قِدَم،

فـإنــهـا لا توجــد فى القــرآن الكريم ويوصـل الكتـــاب الموحى به فـكرة اللانهائية الإلهية من خلال فكرة السمو تلك، فـالله هو المتـعـال (سورة الرعـد، الآية٩)، وهـذا الاسم فـى رأى الرازى، يخـتص به الله سـبحـانه على أسـاس أنه(منزه) فى ذاته، وفى صـفاته، وفى أفـعـاله عن كل مـا قـد لا يفـرض على الآخريـن الاعتراف به. ونـتيجـة لذلك. فإنه سبحانـه خارج الزمان، وسرمدى، ولهذا السبب، فإن مـصطلح قديم يؤخذ بصفـة مطلقة على أنه يدل على الله جلّ جلاله نفسه.

١ ـ يكمن القدم الحقيقى فى أنه غير مسبـوق بشـئ آخر وفق الأسبقـية التى هى «جـوهرية» وليست «زمنيـة». وهذا ما يعـرف بأنه «قدم ذاتى»، ويكمن فى حقيقة عـدم الاحتياج لكى يوجد إلى أى شئ على الاطلاق سوى الذات: فالله جلّ جلاله غـير محـتاج لموجـود كى يوجد. والقــديـم فى هذا المـعنى هـو واجب الوجـود. وعكـس مـصـطلح (قــدم) مصطلح (حدوث) الذى يعنى حقيقة أن شـيئـا ما قـد سبـقه فى الوجـود وفق أسبـقية أسـاسية، والـتّى قد تكون فى هذه الحالة، أو قد لاتكون أسبقية زمنية (مثـال ذلك، أن العالم هـو نتيجـة أصل بالضــرورة، إنه حـــدوث، ولكن لا شئ يسـبق زمنه، والإنســان يولد أســاسـاً أيضـــا، ولكن والـديه وجــدا فى زمن سابق لمـولده)، بمعنى مؤكـد أن الزمان هو نتـيجة أصل، أى «حـادث»، لأنه إذا كـان قد سـبق بلا شئ قـد وجد قـبله بطريقة زمنية، فإن هذه الفرضية تكون عـبـثـيـة، لأن الوجـود المـطلق لواجب الوجود لا يتـوافر فيـه، وهو يجدد ذاته فى كل لحـظة، ومن المـكن أن نفــــهم بالقـدم بوجه خـاص حقـيقـة أنه غيـر مسبوق بعدم الوجود لأسـبقية زمانية: ولذلك سوف يسمــى هذا «قدم زمانى»، والقديم بلغة الزمـان، يكون لهذا السبب هو «ذلك الذى يكون زمان وجوده ليس له بادية أولى» وبالمثل، قد يتـحدث المرء عن أصل زمنى، أى (حـــدوث زمـــانى) حيث يكون وجود مـوجود ما مسـبوقاً بعـــدم وجـود فى الزمـــان، وعلى هذا النحـو، نحـدد مـا هو ثمـرة «الحـدوث الزمانى»، وعلى أنه المسبوق فى الزمان بعدم وجوده، ووفق الصياغة المشهودة:

(لم يكن، ثم كان)، وبهذا المعنى، يكون الزمان غير حادث، لأنه ليس ثمة شئ بوسعه أن يوجد نفسه قبلا.

٢ ـ بالنسبة للقدم النسبى، فإنه يفيد أن الزمان الماضى لوجود موجود يكون أعظم من زمان وجود موجود آخر. ولكن هذا المعنى، لا يمكن أن ينقل بكلمة قدَم. إنه يخص عتق موجود بالمقارنة إلى جِدَّه موجود آخر، وكلمة قديم تعنى عَتيق، وبشكل عكسى، سوف يكون الحدوث جِدَّةَ، والحادث هو الجديد.

ويضيف التهانوى أن القدَمَ الأساسى «أخص» من القدم الزمانى، الذى يكون بدوره أخص بدرجة أكثر من القدم النسبى أو العتاقة، ولهذا السبب، فإن واجب الوجود الذى هو «قديم ذاتى»، يكون قديماً أيضا وفق وجهة نظر زمانية، حيث أنه مسبق لا بعدم ولا بشئ غير ذاته، ولكن العكس ليس صحيحاً: ولذلك، فإن صفات الموجود القديم التى لم تسبق بعدم لأنها مصاحبة لذاته القديمة، لا تكن قديمة فى حد ذاتها، هكذا، لا يكون لها قدَم ذاتى. ويمكن أن يقال الشئ نفسه عن العالم الذى هو «قديم زمانى» فى رأى الفلاسفة، ولكنه ليس قديم ذاتى بأية حال، لأنه يعتمد على علته التى هى خلاف ذاته، وبالنسبة للقدم الإضافى، فإنه ليس مشاركاً شاملاً مع القدم الزمانى، والواقع، أن الزمان الماضى لوجود ما، قد يكون أعظم بالمقارنة إلى ذلك الذى يوجد بشكل لاحق لأول مرة، وينطبق هذا على الأب الذى هو قديم بالنسبة لابنه، وهو ليس بتلك الوسيلة قديم زمانى، لأن هذا الأب قد أنجبه والدان، هكذا، لو قارنا العالم بإنسان ما، يكون لكليهما تاريخ قوامه أحداث متعاقبة. فإنه بالنسبة لواحد من هذه الأحداث، يمتد ماضى العالم، وماضى هذا الإنسان إلى زمان أعظم من زمان الحدوث الجديد. ولذلك سوف يسمى كل منها قديم بالنسبة له. ويكون كلاهما قديماً إضافياً. ولكن العالم ليس قديماً فحسب فى هذا السياق: إنه كذلك فى حد ذاته، لأنه لم يكن هناك زمان ذات يوم لم يوجد فيه. والإنسان قديم فحسب، على سبيل المثال، بالنسبة

لحادثة أبوته: إنه سبقها دون شك ، ولكن على نحو دقيق، وفق سابقة تكون نسبية بالنسبة لها فحسب، وعلى العكس، فإنه فى سياق «الأصول» يكون «حدوثاً إضافياً» الذى هو خاص إلى أقصى حد، ثم يأتى حدوث زمانى، وفى النهاية حدوث ذاتى. هذا لأن كل شئ يغطى وجوده فى الماضى فترة زمانية (أقل، يقال إنه حدوث إضافى) يكون مسبوقاً بعدم، وهو لذلك حدوث زمانى، والأحرى، إنه حدوث ذاتى، ولقد كان هذا التحليل متأثراً بوضوح بفكر فلاسفة يميلون إلى ربط القِدَم بالضرورة الوجودية لواجب الوجود، وربط الحدوث بالإستمرارية. ويفهم المتكلمون ببساطة مصطلح قديم، على أنه غير المسبوق بعدم، أو وفق مفردات التهانوى، قديم زمانى.

فعلى ماذا تنطبق فكرة القدم؟ ينسب القدم أولاً إلى ذات الله. وكل الفلاسفة علماء الدين متفقون على هذه النقطة. وهناك اختلافات فى الرأى بين المتكلمين حول مسألة قدم صفات الله، فالله قديم لأنه ليس خاضعاً لأصل، والموجود لا يمكن أن يكون إلا محدثاً أو قديماً. وهكذا لو كان الله خاضعاً لأصل لكى يوجد، فإنه قد يحتاج إلى موجود آخر لكى يوجده، أى إلى مُحدث، ولكن المسألة قد تنطبق على «المُحْدِث» أيضا، وهلم جرّا إلى ما لانهاية. ومِن ثَم، لابد للمرء أن يؤكد وجود الله على أنه خالق قديم، وكما عبر عبدالجبار، هو «الصانع القديم»، وهذه الحجة التى تحمل رمزاً فلسفياً، ليست سمة مميزة قاصرة على المعتزلة، إنها توجد فى المصطلحات نفسها أو فى ما يماثلها فى «كتاب التمهيد» للباقلانى، فى الفصل الذى يوضح فيه أن الفاعل الذى ينتج موجودات خاضعة لأصل (فاعل المحدثات) لا يمكن أن يكون هو نفسه ثمرة أصل ما. كما يوجد فى «كتاب الإرشاد» للجوينى الذى يبرهن على أن (وجود القديم غير مفتتح)؛ ويطرح فى الموضوع نفسه ملاحظة مهمة ودقيقة عن تصور وجود ما ليس له بداية: ألا يدل هذا على التوالى اللامتناهى للحظات؟ ويجيب أن اللحظة للشئ تحدد بحقيقة أنها معاصرة مع أى

أشياء أخرى، وبالتالى، فإن قدم الله يدل عليه تفرده ضمناً.

ويقر الاشاعرة قدم الصفات الإلهية. وعلى العكس، يعبر المعتزلة عن المبدأ الذى صاغه عبدالجبار فى «شرح الأصول الخمسة» وهو (لا قديم مع الله). ومع ذلك، فإنهم يعترفون بأربع صفات على أنها قديمة: صفة الوجود، وصفة الحياة، وصفة العلم، وصفة القدرة. والواقع أن هذه الصفات الأربع، فى رأى الجبائى وأغلبية علماء المدرسة، تنسب إلى ذات الله بالضرورة، ولذلك فإنها هى الأخرى قديمة. إن علمه هو وجوده فى تصرفات للعلم (كونه عليماً) وينطبق الشئ نفسه على صفات أخرى، أو ما هو أكثر من ذلك، إنه يعلم من علم هو ذاته (أبو الهذيل)، إلخ... إنهم لا يقولون إن له علم قديم، ولكنه (لم يزل عليما)، إلخ... وقد رفض عَبَّادُ ابن سليمان أن يقول إن لله علم أكثر مما له من قدَم؛ ولكن ربما يقال إنه «قديم». وعلى العكس، اعتقد ابن كُلاب إن الله فى تصرفات من خلال علم يخصه، وهلمَّ جرّا. ولتقول إنه «قديم» هو أن تؤكد انه (لم يزل بأسمائه) وصفاته؛ المقالات)، وذات الله وحدها هى القديمة، ليس بمعنى أنها تجردت من كل الصفات، بل على العكس، إنها متشحة بكل ما يخص الله. ونبدأ هنا فى التعامل مع دقائق بحتة فى اللغة، كما هو الحال فى التمييز بين التعبيرين» إن الله لم يكف عن أن يكون»، و«إن الله لم يكف عن أن يكون فى صفة قديمة للقدم» وأيا كان الأمر، هناك فقرة من المقالات جديرة بالملاحظة، هى «أن مؤيدى نظرية الصفات (أسباب الصفات) يختلفون فى الرأى المتعلق بصفات الخالق: هل هى قديمة، أم لم يكن لها أصل؟ يقول البعض إنها قديمة، ويصرح آخرون: إذا كنا نقول إن الخالق قديم فى صفاته، فلا داعى إذن للقول إن صفاته قديمة، بل نقول إنها لا قديمة، ولا كان لها أصل. «وقد أضاف أبو هاشم على ما ارتآه التهانوى، صفة قديمة خامسة إلى الصفات الأربع(المتقدم ذكرها) هى (الإلهية)، التى هى متباينة عن الذات، ويذكرنا هذا بما قاله علماء مدينة

Charters شارتز بشمالى فرنسا عن الطبيعة الإلهية divimitas، فى القرن الثانى عشر، ومنهم Gilbert de la porrée ليس ثمة شك فى هذه الفرضية التى يلمح إليها عبدالجبار حين يكتب أنه وفق ما يقوله أبو هاشم، إن الصفات تخص الله بالضرورة، وبموجب ذلك، فإنه يثبت ذاته (بما هو عليه فى ذاته)، وعلى هذا النحو، تكون هذه الصفات قديمة فى الصفة الإلهية، لأن سليمان ابن جرير، وغيره من «الصفاتية» يرون أن ما ينسب إلى الله من الصفات يكون بالضرورة عبر أفكار (المعانى) يمكن أن توصف لا بالوجود، ولا بعدم الوجود، ولا بأصل، ولا بقدم» (شرح الأصول الخمسة). إنه تصور «الصفة المعنوية»، وهو مصطلح قد ترجم على نحو مختلف بأنه «أساسى» و «نوعى»، أو حتى «وجودى»، إنه أمر لا يختلف عن الوصف الذى صار واجباً بالفكرة التى لدى الإنسان عن الله. والمعنى دائماً هو فكرة تفيد مع (ما هو جوهرى فى خلفيته Cum Fumdamento - in re). ولذلك، فإن الصفة المعنوية ليست ذاتًا، ولا هى «شىء» فى الله. إن حقيقة الله هى التى تقتضى ما يقوله المرء عن الله. ولكن هنا أيضا، يكون القديم هو الله، وذاته، وتغيب الصفة المعنوية عن كل البدائل الوجودية. ومع ذلك، ففى رأى عبدالجبار، أن بعض تلاميذ بعينهم لابن كُلأَب، قد جعلوا المعانى مجردات مادية، وعدوها قديمة، وعندهم أن الصفات الأربع (المتقدم ذكرها) ملائمة لله بواسطة المعانى الأزلية.

ومن الجذر نفسه مثل قِدَم تشتق الصيغة الخامسة من مصدر تَقَدُّم الذى يوجد فى تفسير مثير للاهتمام، للرازى للآية ٣، سورة الحديد: «هو الأول والآخر...» ولكلمة تقدم معانٍ كثيرة:

(١) التقدم بالتأثير حيث يمارس السابق تأثيراً على اللاحق، ومثال ذلك، أن حركة الإصبع تستلزم حركة الخاتم؛ (٢) التقدم بالحاجة، أى الذى يقوم على الحاجة التى للاحق من السابق، ومن ثم يكون رقم واحد أقدم من رقم اثنين دون أن يكون علته؛ (٣) التقدم بالشرف، وفق الأحقية، ومن ثم يكون لأبى بكر السبق على عمر؛ (٤) التقدم بالمرتبة، طبقًا لنظام المراتب، هو إما أن

يكون محسوسًا مثل مكان الإمام فى الصلوات أمام المؤمنين الذين يقيمون الصلاة؛ وإما أن يكون عقلانيا، مثل مكان الجنس، بالنسبة للأنواع؛ (٥) التقدم بالزمان، أسبقية زمانية أو «قبلية»؛ ويضيف إليها الرازى (٦) «ولكنى أظن أن هناك قسم سادس مثل أسبقية فترات معينة من الزمان لفترات أخرى؛ وهذه الأسبقية ليست زمانية، إلاّ، يكون لازماً للزمان زمانًا آخر حتى يتطور، وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. ومن ثم، قد يكون الحاضر فى نطاق حاضر آخر، ويكون الحاضر الآخر بدوره فى نطاق حاضر ثالث.. وكل هذه الأزمنة الحاضرة حاضرة فى اللحظة الحاضرة (كلها حاضرة فى هذا الآن). ولكن مجموعة هذه اللحظات ربما تكون لاحقة لمجموعة لحظات ماضية، إلى الحد الذى قد يكون فيه زمن آخر لمجموعة الأزمنة. ونتيجة لذلك، ربما يكون كلاهما داخل وخارج هذه المجموعة، وهذا أمر محال. «زد على ذلك، أن هذه الأسبقية لفترات من الزمان بعضها على البعض، ليست أسبقية طبقًا لقانون العلة، ولا طبقًا للحاجة، وإلاَّ، فإن هذه الفترات تتعايش معًا، ومن الواضح أيضًا، أن هذه الأسبقية ليست طبقًا للأحقية، ولا للمكان. لذلك، فإنها نوع سادس للتقدم. والآن، يوضح القرآن الكريم أن الله هو «الأول» (Primus)، ويوضح الرازى هنا أن هذه الأهلية تناسب الواجب وحده، موجود أول وفريد، ولأن كل ذلك ليس هو، لأنه «ممكن»، ولا يوجد الممكن إلا عبر أصل: إنه مُحْدَث، ولكن ما هى طبيعة هذه الأسبقية الإلهية؟ إنها لا تدين لفعل من أفعال التأثير، لأن الفاعل والمريض نسبيان أحدهما للآخر، ويتعايشان معاً إنها ليست أولوية قائمة على الحاجة، حيث أن الأسبقية هنا أسبقية مطلقة. إنها ليست أسبقية مدينة للأحقية، لأنه لا يمكن أن يقال إن أحق أو «أشرف» من الممكن، لأنه ليس كمثله شىء (مع أن أحد المعانى هو أن الوجود الواجب يفيد تمام الموجود الذى يكون وجود الممكن ناقصاً بالإضافة إليه). وبالنسبة لأسبقيات الزمان والمكان، فليس لها معنى بالنسبة لله،

لأن الزمـــان والمكان أمـــران ممـكنان يعتـمدان على أصل. ويكون الله سـابقًا لجملة الأزمان، فهو ليس سابقًا بالنسبة للزمان، وإلاَّ، قد تدخل الأسبـقية الإلهية فى مـجمـوعة الأزمـان، لأنها سـتكون زمنًا، ولكنها خارجـية له، ولأنها سوف تحتـوى هذه الأزمـان جمـيعـاً، وأن ما تحتويه يكون خـلاف ما احتوته. وربما يكون هذا نوعًـا مـن العـبث. ويقـتـرح الرازى بوضـوح، من المحتـمل أن يتعلق بالله نوع سادس مـن الأسبقـية التى لا تخلو من قيـاسات للتمـثيل بأسبـقـيات فتـرات الزمان لبعـضهـا البعض. ولكن هذه الفتـرات الزمانيـة ليست مـتطابقة، وذلك هو السـبـب فى أن الرازى حـين يقدم هذا القسـم السادس، لا يقول إنه، بل يقول إنه يشـبه فـحسب.. وختـاماً، نحن نعلم أن الـله «أول» (على سـبـيل الإجمال)، وليس (على سبيل التفصيل). وبالنسبـة لفهم حقيـقة هذه (الأولوية) فليس لدى أنـواع الذكـاء البـشـرى أى وســيلة توصلهـا إلى ذلك، لأنهـا لا تســتطـيع أن تفلت من نطاق الـقـوالب الزمـانية. ويلاحظ أن تقـسـيمـاً مماثلاً للتـقدم مـوجـود فى كتـاب «مـقاصـد الفلاسـفة» للغـزالى، باستـثناء التـقدم بالحاجـة، حيث يسمـيه التـقدم بالطبع، فى حالة لا يكون السـابق فيها مـوقوفاً بقمع اللاحق، ولكن اللاحق فـيها يكون موقـوفاً بقمع الـسابق (كمـا هى الحال مع مجـموعة أرقـام)، وفيمـا عدا ذلك، نجـد أن التـقدم بالتـأثيـر، يحـمل اسم «التـــقـدم بـالذات» (بالنسـبـة لـلعلة والمعلول).

لم يسـاند مـذهـب قـدم العـالم فى الإسلام إلا الـفلاسفـة الواقعـون تحت تأثيـر فـلاسـفــة اليـونان: أفـلاطون؛ وأرسـطو؛ وفــــيـلو الإسـكنـدرى؛ وبروكلـيس، وجـــون فــــيلو بـونوس الأصــولى. ويتناول كــتـاب تهــافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد هذا المـذهب بالتفـصيل. والحـجة الأساسية، هى أن من المحال أن تتصور بداية زمـانية لـلعالم، أى لحظة الزمـان التى خلق فيـها، حيث يفيـد ذلك أنه قد سـبق خلقـه زمـان فـارغ. والواقع، إذا كان الزمان مقياسًا رقـميا للحركة، كما

يؤكد أرسطو (وهى نظرية يقتنيها الفلاسفة) نجد أن الحركة تتطلب شيئاً متحركًا، وأجساماً متحركة، والعالم الطبيعى وبخاصة النجوم، حينئذ يكون من المحال بالنسبة للزمان أن يكون قد وجد قبل وجود العالم.زد على ذلك، أنه إذا وجد، فسوف يكون قديماً أو مخلوقاً. ولكن القدم لا يتفق مع زمان آخذ فى التغير و«السيلان»: كل جزء منه يكون جديدًا بالنسبة للجزء السابق، والزمان يتجدد فى كل لحظة من لحظاته. فإذا كان الزمان حادثاً فى كل أجزائه، يكون له كله سبب فى أن يكون هكذا فى جملته. ومن ثم، فإنه مخلوق: عندئذ تثور مشكلة: هل هو مخلوق فى زمان، وهل وجد زمان قبل زمان؟ وهذا عبث. وهذه هى الحجة، كما تؤخذ فى جانب العالم. وفى جانب الله، مع افتراض خلق زمانى، ماذا فعل الخالق قبل الخلق. هل كان ساكنا؟ وتلك ليست طبيعته، كماجاء فى (سورة البقرة، الآية ٢٥٥) أنه «..لا تأخذه سنة ولا نوم...». أضف إلي ذلك، أنه إذا كان ساكنا أولاً، ثم نشيطاً بعد، فلابد أن يكون حدث تغيير فيه، وهذا أمر غير معترف به. وما الذى أغراه بالخلق فى لحظة ما حين تولى خليقته؟

ومن جانب علماء علم الكلام الذين يعتقدون فى خلق العالم فى حينه، فإنهم يعترضون على أسس أن العالم قديم، وليس له بداية، وأنه لم يكف عن الوجود ذات يوم، وبالتالى إنه قد وجد لفترة لا نهائية من الزمان.

وهذا تناقض ظاهرى. ويطرح هذا التعليل نفسه فى النظر إلى السلسلة اللامتناهية للعلل: المعلول الذى يوجد فى الحاضر، قد لا يوجد بأية حال. وتنشأ الصعوبة من استيعاب القدم فى زمان لا متناه. ولكن القول، بأن العالم قديم، هو أن نؤكد أنه فى أثناء البقاء فى داخل العالم، وفى الزمان المرتبط بالعالم، لن يجد المرء لحظة يمكن أن تكون بدايته الأولى. وسوف يحتاج المرء إلى أن يعود إلى الوراء على نحو غير محدد، وليس إلى اللاتناهى:

وبعبارة أخرى، إننا نتعامل هنا مع أمر لا محدود، أو بلغة أرسطو، مع اللاتناهى فى القدرةوليس اللاتناهى فى الحركة. وباختصار، يدل الاعتراض على أن التعبير «ليس له بداية فى الزمان» يعنى «أن له بداية فى الزمان اللامتناهى». بالإضافة إلى لا محدوديةما، قد يمكن قطعها، إذا كانت محصورة بين نقطتين على خط مستقيم، فيُقْطَعُ عدد لا متناه من النقاط. ويبدو أن ابن سينا قد أخذ بهذا الرأى بالنسبة لمشكلة العلة الأولى بتمثيلها قياسياً بمشكلة البداية الأولى. فإذا نظر المرء إلى (جملة) العلل داخل هذا العالم، سيرى بوضوح أن كل علة منها هى علة ومعلول معاً. ولذلك، لا يستطيع المرء أن يقحم فى هذه (الجملة) علة أولى قد تكون بدون علة. «كل جملة تكون كل وحدة منها معلولاً مسببًا يحتاج إلى علة خارجية لهذه الوحدات. «وفى فرضية كهذه لسلسلة العلية «تتكون كل مجموعة من علل ومعلولات سواء كانت متناهية، أو لا متناهية، تظهر نفسها، فلو أنها تحتوى بداخل ذاتها معلولات مسببة ليس إلا، لتحتاج علة تكون خارجية عنها، ولكنها تكون فى استمرارية معها بشكل محدد (تتصل بها طرفًا). «وإذا كانت مكونات هذه الجملة لا متناهية، فإننا نتعامل عندئذ مع جملة لا متناهية محدودة. ذلك لكى نقول إنه فى البحث عن العلة الأولى، سوف ترى ظاهرة بوضوح كحد للامتناهى الذى لا يستطيع الفكر أن يصل إليه أبدا، ويجاهد فى سبيله. ولكن فعله لا يحتاج إلى اجتياز الانقطاع اللامتناهى للعلل والمعلولات، لكى تعمل هنا وحالاً، لأنه كما يوضح ابن سينا، «كل علة لجملة لا تكون واحدة من وحدات تلك الجملة هى فى المقام الأول علة لهذه الوحدات، وبالتالى علة للجملة. «وهذه إحدى وجهات نظر ابن سينا التى من هذا القبيل فى هذه المسألة، طبقًا لكتاب الإشارات. وثمة اعتراض آخر على نظرية قدم العالم تقوم على علم الفلك. ولدينا مثال فى هذا الصدد فى كتاب

الفصل بين البخيل لابن حزم. وبالتصريح بأن الإنسان ليس بوسعه أن يضيف لا شيء إلى الزمان اللامتناهى، فقد أوضح بذلك أن لا تناهى القرون التى ستأتى لن يضيف لا شىء إلى القرون الماضية، ويكتب ابن حزم: «فى مداره الدائرى، يدور زحل دورة واحدة فى ثلاثين سنة، ويدور حوالى ١١٠٠٠ دورة، ولم يكف عن الدوران ذات يوم. ويدور أعظم كوكب فى هذه السنين الثلاثين ١١,٠٠٠ دورة تقريبًا، ولم يكف عن الدوران ألبته. والآن، وبما يتجاوز الشك، فإن ١١,٠٠٠ دورة أكبر من دورة واحدة وحيدة. وبالتالى، فإن ما هو لا متناهٍ سوف يكون أعظم ١١,٠٠٠ مرة من ذلك اللامتناهى، وهذا عبث. بل هو تباين خطير فى الموضوع نفسه: استيعاب القدم فى زمان لا متناه. وتعليل ابن حزم صريح، لكنه يتجاهل قدرات اللامتناهى.

وماذا عن نهاية العالم؟ يتمسك أفلاطون من دون الفلاسفة بالرأى القائل بأن ماله بداية يجب أن تكون له نهاية، وتمشيا مع ذلك، فإن ماليست له بداية لا يمكن أن تكون له نهاية. ومن منظور الخالق المبدع، يكون بوسع المرء أن يعترف بأن الله لن يدمر خلقه بالطريقة التى خلق العالم بها، ولكن القديم هو طرف بعدى أى أنه سيبقى دائما وعند الفلاسفة، لايمكن أن يفنى الكون، ولكن ربما يختفى جزء منه. وعند علماء اللاهوت الذين يعتقدون فى نهاية العالم، سوف تبقى هناك جنة ونار قديمان بالمعنى الأبدى؛ ولكن على أساس آية يصف الله نفسه فيها، بأنه الآخر، افترض بهم بن صفوان أن الجنة والنار سوف يكون لهما نهاية كذلك، وقد التمس توكيدًا لنظريته فى الآيتين ١٠٧، ١٠٨ من سورة هود: «خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ماشاء ربك إن ربك فعال لما يريد. وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ»وهكذا، سوف يجد الله نفسه

وحده بشكل مطلق فيما بعد القدم مثلما كان فيما قبل القدم.

المصادر:

انظر الكتاب المقدس بالنسبة لأبد. والنصوص التى يجب الرجوع إليها بخاصة:

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين.

(٢) الباقلانى: كتاب التمهيد.

(٣) الجوينى: كتاب الإرشاد.

(٤) عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة.

(٥) ابن حزم: الفصل ، فصل عن أولئك الذين يقولون إن العالم قديم.

(٦) عبدالقاهر البغدادى: كتاب أصول الدين، رابع مبدأ، المسألة الأولى: شرح عدد الصفات (الأزلية).

دراسات ومقالات:

(١) M. Allard : *Le probléme des attributs divins*، بيروت سنة ١٩٦٥ .

(٢) R. Arnaldez: *La pensée religieuse d' Averroés* فى SI، م ٧ (سنة ١٩٥٧)؛

(٣) المؤلف نفسه: المقدمة بالنسبة لموضوع *De aeternitate mundi of philo Alexandria* مع ترجمة فرنسية بقلم J. Pouilloux، باريس سنة ١٩٦٩؛

(٤) E.Behle: *Die Ewigkeit der Welt* ميونخ ـ پادربورن ـ ڤيينا سنة ١٩٦٥.

حسن شكرى [ر. آرنالديز ـ R.Arnaldez]

قدم شريف

(المقصود بها قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم).

من المعجزات المشهورة المنسوبة لمحمد [ﷺ] أنه كان إذا سار على الصخر غاصت قدمه فيه وترك أثرا (هناك معجزات أخرى تروى بالإضافة إلى هذه، منها أنه لم يكن له ظل وأن النار لم تكن تحرق شعره وأن الذباب لم يكن يقف على ملابسه وأن نعله لم يكن يترك أثرا على الرمل). ولم ترد مثل هذه المعجزات فى الكتب القديمة، ولا ورد عنها حديث يؤيدها، وقد أشار جلال الدين السيوطى إلى ذلك. ولكن

يؤيد هذه المعجزة بالذات وجود عدد كبير من آثار إحدى قدمى الرسول [ﷺ] أو كلاهما يبجلها المسلمون فى أنحاء العالم الإسلامى. وأشهر هذه الآثار هو الذى فى المسجد الأقصى فى القدس، وهو على الصخرة التى ركب منها محمد (عليه الصلاة والسلام) البراق فى رحلته السماوية (رحلة المعراج). كما أن هناك أثراً آخر فى مسجد قرب البوابة الجنوبية لمدينة دمشق على الطريق إلى حوران، وقد طبع هذا الأثر لقدم الرسول [ﷺ] عندما كان على وشك النزول من فوق جمله ووضع إحدى قدميه على الأرض، وعندئذ أخبره جبريل أن الله عز وجل قد خيره بين جنة الدنيا وجنة الآخرة، وعندئذ تخلى عن دخول المدينة. وفى القاهرة أثران، أحدهما فى مسجد يسمى أثر النبى والثانى فى قبر قايتباى الذى اشتراه بمبلغ ٢٠٠٠٠ دينار كما يقول أحمد دحلان. ويوجد أثر لقدمى الرسول[ﷺ] فى طنطا فى مقام السيد أحمد البدوى، كما يوجد أثر مشابه فى إستانبول، فى المسجد الذى دفن به السلطان عبد الحميد الأول.

وتحظى آثار قدمى الرسول [ﷺ] بأكبر قدر من التبجيل فى الهند حيث تنتشر هذه القطع الحجرية فى أنحاء البلاد، أحيانا فى أبنية منشأة خصيصا لتضمها كما فى مسجد قدم الرسول [ﷺ] فى جاور، أو مع آثار أخرى كما فى جامع مسجد دهلى، أو تترك بلا عناية فى أحد أركان مقبرة كما فى شاه جمال قرب عليكره، أو محفوظة فى منازل بعض الأشخاص. وعادة يكون الأثر لقدم واحدة ولكن فى مبنى «قدم الرسول» فى بلاسور (فى أوريسا)، يحمل الحجر أثر القدمين مع قدمى علىّ. ومن أكثر هذه الآثار احتراما ذلك الأثر الموضوع على قبر فتح خان بن فيروز شاه تغلق، وكان هذا الملك قد أشرك ابنه معه فى الحكم عام ٧٦٠هـ، وقد أصابت وفاة فتح خان عام ٧٧٦هـ والده بحزن عظيم فأنشأ ضريحا عظيما على قبره يضم مسجداً ومدرسة، ويقال إن شيخ جماعة

الجشتى Cishti السيد جلال الدين بخارى كان هو الذى أحضر أثر القدم من المدينة. وهذا الأثر مغمور فى ماء يعتقد أن له قدرة على الشفاء، ويقام احتفال دينى فى ذلك المكان فى كل عام يوم ١٢ ربيع الأول، وهو ذكرى وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. وفى مدينة أوجه och، حيث توجد مجموعة كبيرة من آثار الرسول عليه الصلاة والسلام، يوجد أثر للقدم الشريف فى مقام باندجى محمد غوث (المتوفى عام ٩٢٣هـ) وهو من أحفاد عبد القادر الجيلانى.

ويقال إن قطعة الحجر التى عليها أثر قدم النبى [ﷺ] المحفوظة فى مسجد قدم الرسول فى جاور أحضرها من المدينة علاء الدين حسين شاه الذى حكم البنجال فى الفترة من ١٤٩٤م إلى ١٥٢١م، أما المسجد الرائع الذى تحفظ فيه فقد بناه ابنه وخليفته نصرت شاه عام ١٥٣٠م. وبعد ذلك بخمسين عاما أحضر مير أبوتراب، الذى كان السلطان أكبر قد عينه أميرا للحج، قطعة من الحجر عليها أثر القدم اليمنى للرسول عليه الصلاة والسلام، أما الأثر الذى أحضره السيد جلال الدين بخارى المعروف بمخدومى جاهانيان Makhdum - i Djahanigan للسلطان فيروز شاه فيقال إنها للقدم اليسرى.

وقد خرج السلطان أكبر بنفسه مسافة عدة أميال بعيدا عن أجرا Agra ليستقبل الأثر الشريف وحمله على كتفيه حوالى مائة خطوة، وتبعه فى ذلك النبلاء ورجال الحاشية الذين رافقوا الحجر فى أبهة كبيرة ووقار حتى المدينة. وبعد عام، أذن أكبر لمير أبو تراب فى أخذ أثر القدم معه عند عودته إلى بيته فى جو چارات Gud-jarat، فأنشأ له مبنى فى أساوال Asaw-al قرب أحمد أباد Ahmad abad كمقام يضم هذه القطعة الحجرية وبعض شعرات من شعر النبى عليه الصلاة والسلام كان قد أحضرها معه أيضا من مكة. وبعد وفاته وضع أثر القدم على قبره الذى مازال موجودا جنوب

مدنية أحمد أباد ولكن أثر القدم لم يعد هناك، فقد نقل (كما يقال) إلى كهامباى Khambay ، كما يقال أيضا إن أثر القدم الذى على قبر السيد محمد مقبول علم Saiyid Muhammad Makbul Alam، المدفون فى فناء مقام سلفه السيد محمد شاه علم فى باطوا Batuwa جنوب مدينة أحمد أباد إنما هو نسخة مصنوعة من الحجر الموجود فى جامع مسجد فى دهلى. وتوجد أحيانا نسخا مشابهة على حجر أو على ورق فى منازل بعض الأفراد.

وكما تبجل أثار أقدام محمد عليه الصلاة والسلام، تبجل أيضا نماذج نعاله فيعلقها المتدينون فى منازلهم لدفع أذى الشيطان أو العين الشريرة أو سطو اللصوص... إلخ، كما يقال أيضا إنها تخفف آلام الوضع. وتنتشر هذه الاعتقادات أيضا فى الجزائر ومصر والهند وسوريا.

المصادر:

(١) احمد بن محمد المقارى Mak-kart، فتح المتعالى فى مدح النعال (آلوارد Ahlwardt : *Verz. Arab. Handxhr. Berl. No.* 2595)

(٢) إبراهيم بن محمد بن خلف: معجزات الأنبياء.

(٣) جلال الدين السيوطى: خادم النعل الشريف.

(٤) شاه محمد عمر: الاستشفاء والتوسل بآثار الصالحين وسيد الرسل (دهلى ١٣١٩هـ).

(٥) Goldziher : *Stuh.Stud.*, جزء٢ صفحة ٣٦٢ وماليليها.

حسين احمد عيسى(ت. و. أرنولد T. W. Arnold)

قذف

القذف هو اتهام الشخص المحصن فى شرفه بارتكاب الزنا مع العجز عن تدعيم هذا الاتهام بشهادة أربعة شهود على الواقعة مما يعرض القاذف طبقا للشريعة الاسلامية لتطبيق الحد الذى يصل إلى ٨٠ جلدة وترجع الشريعة الإسلامية فى تحديد هذه العقوبة الى الآية الرابعة من سورة النور.

وحتى تقع جريمة القذف يجب أن يكون المقذوف محصناً مؤمناً حراً وبالغاً عاقلا سواء كان ذكراً أو أنثى.

ويرى معظم الفقهاء أن الشخص المقذوف هو الذى له حق المطالبة بتطبيق حد القذف على القاذف ويطلق على ذلك الحق الآدمى وبالتالى يمكن أن يتنازل باختياره هو أو الورثة عن المطالبة بإقامة الحد على الجانى.

فى حين يعتبر المذهب الحنفى أن إقامة حد القذف هو حق الله وبالتالى لا يملك المقذوف هو أو ورثته التنازل عنه.

ويمكن للزوج الذى يتهم زوجته بالزنا بدون تقديم الدلائل اللازمة التى تدعم الاتهام اتباع أسلوب اللعان حتى يتجنب التعرض لاقامة حد القذف.

لا يطبق أيضا حد القذف على الأب والأم أو غيرهم من أقارب الجانى كما لا يطبق ايضا على القصر وغير العاقلين. أما بالنسبة للعبد فإن الحد يقتصر على ٤٠ جلدة فقط.

المصادر:

(١) الفصل الخاص بالحدود فى المجموعات الخاصة بالتقاليد وكتب الفقه.

(٢) صدر الشريعة الثانى : مختصر الوقاية (قازان ١٢٩٦).

(٣) الدمشقى : رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة (بولاق ١٣٠٠).

تشتمل جميع أعمال الفقه على فصل من مادة «القذف» انظر على سبيل المثال:

(١) الكسائى: بدائع الصنائع، القاهرة ٣٢٧، الجزء ١٧، ص ٤٠ - ٦٥.

(٢) خليل بن اسحق: مختصر ترجمة Bouspurt، الجزائر ١٩٦٢، الجزء ٤، ٥٠ - ٥١. وللمقارنة بين المذاهب أنظر:

(١) فتحى بهنس: الجرائم فى الفقه الاسلامى، القاهرة ١٩٥٩، ص١٢٣، وما يتبعه.

مها رؤوف أبو السعود [ت. و. چينبول Th. W. Juynboll

القرآن الكريم

القـرآن هو كـتـاب المسلمين المقـدس الذى أوحى به الله سبحانه لعـبده ونبيه مـحـمد [ﷺ] وقـد دوّن القـرآن الكريم وأصبح كتابا يتلوه المسلمون.

وينقـسم هذا البـحث إلى الأقـسـام التالية:

١ ـ أصل الكلمة ومترادفاتها:

(أ) الاشتقاق والاستخدام القرآني.

(ب) مترادفاتها في القرآن الكريم.

٢ ـ محمد [ﷺ] والقرآن الكريم:

٣ ـ تاريخ القرآن بعد عام ٦٣٢:

(أ) جمع القرآن الكريم.

(ب) القـراءات المخـتلـفـة ومـصـاحف الصحابة.

(جـ) النص المعتمد والقراءات المعتمدة.

٤ ـ البناء القرآنى:

(أ) السور وأسماؤها.

(ب) الآيات.

(جـ) البسملة.

(د) الحروف فى أوائل السور.

٥ ـ الترتيب الزمنى لنزول القرآن:

أ ـ الإشارات التاريخية فى القرآن.

ب ـ التواريـخ التقليـدية التى وضعـها المسلمون.

جـ ـ التواريخ الغربية الحديثة.

٦ ـ لغة القرآن وأسلوبه:

أ ـ لغة القرآن.

ب ـ الكلمات الدخيلة.

جـ ـ السجع والتكرار.

د ـ النظام الشكلى وتعدد الروايات.

٧ ـ الأشكال الأدبيـة والموضـوعـات الرئيسية:

أ ـ شكل القَسَم والأشكال المرتبطة به.

ب ـ الفـقرات التى تشـيـر إلى آيات الله فى الخلق.

جـ ـ الفـقـرات التى تبـدأ بفـعل الأمـر «قل».

د ـ السرد فى القرآن الكريم.

هـ ـ آيات الأوامر والنواهى.

(و) آيات الشعائر الدينية.

غير ذلك من الأشكال.

٨ ـ القرآن الكريم فى حياة المسلمين وفكرهم:

قائمة مصادر ومراجع الأقسام من ١ ـ ٨.

٩ ـ ترجمة معانى القرآن الكريم:

أ ـ المذهب الصحيح.

ب ـ ترجمات معانى القرآن إلى بعض اللغات.

١ ـ أصل كلمة «قرآن» ومترادفاتها

(أ) اشتقاق كلمة قرآن والاستخدام القرآنى لها:

كان أول استخدام موثق للكلمة (قرآن) فى القرآن الكريم نفسه، فقد وردت سبعين مرة بمعان مختلفة. ويقبل معظم الباحثين الغربيين الآن ما ذهب إليه الباحث ف. شفالى F. Schwally وغيره من أن كلمة قرآن مأخوذة من الكلمة السريانية «قِرْيانا» التى تعنى قراءة الكتاب المقدس أو درساً من دروسه، وهى بهذا المعنى فى الطقوس الدينية المسيحية (انظر على سبيل المثال مخطوطات القرن السادس الميلادى السريانية فى المتحف البريطانى، فيما جاء فيها على سبيل المثال قِرْيانا د ـ يوم باعْوَاتا وتعنى مجموعَة نصوص تُتْلى فى يوم المغفرة أو الابتهال).

هذا عن رأى الباحثين الغربيين، أما رأى المؤلفين المسلمين فينحصر ـ ببساطة ـ فى أن كلمة قرآن مشتقة من الفعل قرأ (المترجم: ففى لسان العرب مثلاً: قرأ القرآن الكريم أى التنزيل العزيز ... قرأه يقرؤه، بفتح الراء ويقرُؤه، بضم الراء والأخيرة من الزجّاج قراءة وقرءا وقرآناً..) وكلتا النظرتين تجد بعض الدّعم من القرآن الكريم، حيث إن الفعل (يقرأ) لا يتردد كثيراً مثل الفعل (يتلو)، فعبارة (تلاوة القرآن) أكثر استخداماً من قراءة القرآن(١).

---

(١) (بالرجوع للمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم الذى أعده محمد فؤاد عبدالباقى نجد أن الآيات التالية قد استخدم فيها لفظ التلاوة وما اشتق منها فى جميع الآيات الدالة على ذلك. «قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به.. ».» يونس آية ١٦، «قل تعالوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم..» الأنعام آية ١٥١، «ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً.» الكهف آية ٨٣، «.. وأن أتلوا القرآن

وفى المخطوطات الكوفية الأولى نجد كلمة قرآن تكتب بدون همزة مما جعل بعض المؤلفين مثل قتادة وأبى عبيْدة يقولون بأن كلمة قرآن مشتقة بين قَرَنَ بمعنى جمع الشئ (انظر مبحث ف . شفالى F. Schwally الآنف ذكره عن تاريخ القرآن) .

(المترجم : ورد فى لسان العرب لابن منظور وهو أوسع المعاجم العربية التقليدية على الاطلاق فى مادة قرن: «.. والقرآن لمن لم يهمزه جعله من الفعل قرن لاقتران آياته. قال ابن سيده: وهو عندى على تخفيف الهمز..») إلا أن ما ينقض هذا الرأى الأخير وهو كون القرآن مشتق من الفعل قرن أن حذف

فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه...» النمل آية ٩٢، «وما تكون فى شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً...» يونس آية ٦١، «وما كنت تتلو من قبله من كتاب..»العنكبوت آية ٤٨، أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب...» البقرة، آية ٤٤ «نتلوا عليك من نبأ موسى..» القصص آية٣، «ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم.»آل عمرآن آية ٥٨، «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق..» البقرة آية ٢٥٢، «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق...» آل عمران آية ١٠٨، «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق...» الجاثية آية٦، «ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم آياتك» البقرة آية ١٢٩، «كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا...» البقرة آية ١٥١، «إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلوا عليهم آياته» آل عمران آية ١٦٤، «وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولاً يتلوا عليهم آياتنا...» القصص آية ٥٩، «هو الذى بعث فى الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته» الجمعة آية٢، «رسولاً يتلوا عليكم آيات الله مبينات» الطلاق آية١١، «رسولاً من الله يتلوا صحفاً مطهرة» البينة آية ٣، «...وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب...» البقرة آية ١١٣» «... من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله...» آل عمران آية ١١٣، «...يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا...» الحج آية ٧٢، «إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن تبور» فاطر آية ٢٩، ، لم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم» الزمر آية ٧١، «الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته...» البقرة آية ١٢١، «واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق..» المائدة آية ٢٧، «واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها...» الأعراف آية ١٧٥، «واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك...» الكهف آية ٢٧، «واتل عليهم نبأ إبراهيم» الشعراء آية ٦٩، «اتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة...» العنكبوت آية ٤٥، «قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين» آل عمران آية ٩٣، «وإذا تُليت عليهم آياته زادتهم إيماناً» الأنفال، آية ٢ «وكيف تكفرون وأنتم تُتْلى عليكم آيات الله..» آل عمران آية ١٠١، «وإذا تُتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا...» الأنفال آية ٣١، «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات..» يونس آية ١٥، «...إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خرّوا سجداً وبكيا» مريم آية ٥٨، «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أى الفريقين خير مقاماً...» مريم آية ٧٣، «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر...» الحج آية ٧٢ «قد كانت آياتى تُتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون» المؤمنون آية ٦٦، «ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون» المؤمنون آية ١٠٥، وإذا تُتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كأن لم يسمعها...» لقمان آية٧، «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا

الهمزة هو أحد خصائص لهجة أهل مكة (المكرمة) كما أنه هو ما دأبت عليه المصاحف الكوفية الأولى المخطوطة، وأن كلمة قرآن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفعل (قرأ) فى النص القرآنى نفسه . والنتيجة الراسخة التى نخرج بها هى أن كلمة «قرآن» ترجع إلى القرآن ذاته. إنها كلمة قرآنية ... قرآنية تمثل الكلمة السريانية قريانا Keryáná لكنها اشتقاق على وزن فُعلان من الفعل قرأ(١).

وقد ورد الفعل (قرأ) فى القرآن الكريم سبع عشرة مرّة، وعادة ما يكون بمعنى رتّل لكنه .أحياناً يكون بمعنى القراءة الجهرية، (أى بصوت مسموع غير مهموس)، وحينما يكون الفعل

رجل يريد أن يصدكم..» سبأ آية ٤٣، «يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كأن لم يسمعها...» الجاثية آية٨، «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين» الجاثية آية ٢٥، «...أفلم تكن آياتى تتلى عليكم فاستكبرتم وكنتم قوماً مجرمين» الجاثية آية ٣١، «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للحق لما جاءهم هذا سحر مبين» آية ٧ الأحقاف، «إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» القلم آية ١٥، «إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» المطففين آية ١٣، «...قل الله يفتيكم فيهن وما يُتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء» النساء آية١٢٧، «...أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا مايتلى عليكم...» المائدة آية١ «...إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يُتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً» الإسراء آية١٠٧، «...وأحلت لكم الأنعام إلاّ ما يتلى عليكم...» الحج، آية ٣٠ «وإذا يتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا...» القصص آية٥٣، «أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يُتلى عليهم...» العنكبوت آية٥١، «واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة» الأحزاب آية٣٤ «فالتاليات ذكراً . إن إلهكم لواحد» الصافات آية ٣، ٤ «الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته...» البقرة آية ١٢١. والمطالع للآيات الكريمة التى أوردناها آنفاً يجد أن لفظ تلاوة ليس قصراً على القرآن الكريم فقط فقد أشارت الآيات الكريمة إلى تلاوة التوراة أيضاً، وتلاوة آيات الله البينات بشكل عام، وتلاوة الأخبار أو الأنباء «واتل عليهم نبأ إبراهيم» أو = نبأ نوح .. إلخ، لذلك نرى أن ما= ذهب إليه هنا المستشرق من ارتباط التلاوة بالقرآن الكريم أكثر من ارتباطه بمادة قرأ فيه شئ من المبالغة ليخلص إلى أن كلمة قرآن سريانية وليست عربية من قرأ.

وقد ورد فى المقال .ما ذكرته المعاجم العربية عن مادة قرأ.

من هذه النصوص التى سقناها يتضح أن كلمة «قرآن» كلمة عربية أصيلة، وأن القرآن الكريم ارتبط بالقراءة والتلاوة على سواء، وليس من مبرر لتلمس أصول أجنبية للكلمة سواء سريانية أو غير سريانية، والتشابه بين قرآن العربية، وقريانا السريانية لا يمكن تفسيره سوى بأن اللغتين من أصل واحد فكلاهما سامى «مجموعة اللغات السّامية».

(١) أشار المؤلف إلى قراءة القرآن وتلاوة القرآن لكنه لم يشر إلى ترتيل القرآن وقد استخدم فعل الترتيل أيضاً فى القرآن الكريم ذاته فى سورة الفرقان آية٣٢«كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً» وسورة المزمل آية٤ «أوزد عليه ورتل القرآن ترتيلاً» ومعنى الترتيل كما ورد فى لسان العرب لابن منظور «الرّتل

(قرأ) يعنى بشكل واضح (رتل) فعادة ما يكون المرتل هو محمد [ﷺ] كما فى سورة القيامة آية ١٨.

والنحل آية ٩٨فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) وسورة الإسراء، آية ٤٥ (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً) وآية ١٠٦ (وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مُكْث ونزلناه تنزيلاً) .. إلخ، ولكننا نجد فى بعض الآيات التى نزلت فى الفترة الأولى ما يشير إلى أن الله سبحانه هو الذى يقرأ الوحى (القرآن) بنفسه، كما فى سورة القيامة، آية ١٨ (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه)[1].

ونسبت القراءة للمسلمين فى آية أخرى متأخرة، كما فى سورة (المزمل) فى قوله تعالى «فاقرءوا ما تيسر من القرآن» وقوله أيضاً «فاقرأوا ما تيسر منه» «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً». وارتبطت كلمة (قرأ) فى أربع آيات أو خمس دائماً بكلمة (كتاب). وفى سورة (الإسراء) آية ٩٣ (... ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولاً) وتشير آيات ثلاث إلى الكتب المدوّنة التى تقرأ يوم القيامة (يوم الحساب) كما فى سورة (الإسراء) آية١٤ (إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً) وآية ٧١ (يوم ندعو كل أناس بإمامهم فمن أوتى كتابه بيمينه فأولئك يقرءون كتابهم ولا يُظلمون فتيلاً) وآية أخرى فى سورة (الحاقة) هى الآية رقم ١٩ (فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول

=حُسْنى تناسق الشئ.. ورتَّل الكلام أحسن إبانته وتمهّل فيه، والترتيل فى القراءة الترسُّل فيها والتبيين من غير بَنحىْ.. قال ابن عباس: ما أعلم الترتيل إلاّ التحقيق والتبيين والتمكين، أراد فى قراءة القرآن وقال مجاهد: الترتيل: الترسّل.. قال ابن عباس: ورتل القرآن ترتيلاً أى بينه تبييناً، قال أبو اسحق والتبيين آلاّ يعجل فى القراءة، والتبيين أن يبيّن جميع الحروف ويوفيها حقها من الإشباع.. وفى صفة قراءة النبى [ﷺ] أنه كان يرتل آية آية، والترتيل ضد العجلة... إلخ»)

(١) نفضل هنا أن ننقل ما ذكره المفسرون لهذه الآية الكريمة . يقول ابن كثير فى تفسيره: .. ثم قال تعالى «إن علينا جمعه» أى فى صدرك وقرآنه أى أن تقرأه، «فإذا قرأناه» أى إذا تلاه عليك المَلَك عن الله تعالى «فاتبع قرآنه» أى فاستمع له ثم اقرأه كما أقْرأتك..)

[المترجم]

هاؤم اقـرءوا كـتـابيـه) ووردت كلمـة (يقرأ) مرة واحدة مـقرونة بالكتاب فى سياق الذين يقرأون الكتاب قبل الاسلام وربما كـان المقـصـود بهم اليـهـود والنصـارى المعـاصريـن لمحمـد [ﷺ]، وذلك فـى الآية رقم ٩٤ فـى سـورة (يونس): (فـإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك فاسـأل الذين يقرءون الكـتاب من قـبلـك لقـد جـاءك الحق مـن ربك فـلا تكونن من الممـتـرين) وقـد رأى بعض الباحـثين ــ على حق ــ فـروقاً دقيـقة فى الاستـخدام القـرآنى للفعـل قرأ، لذا فـقد ترجم هذا الفـعل إلى الألمانيـة فى السياق القرآنى بكلمات مختلفة مثل:

ـ lesen، ـ Verlesen، ـ Vozitieren،

ـ Vortragen.

ومع هذا فلا توجد فـروق كبيرة فى الاستخدام القرآنى لهـذا الفعل أكثر من أنه إذا كـان بمعنى يتلو فإن ذلك مـعناه القـراءة من صحف مـكتوبة، وإذا كـان معناه يقرأ فالمقصود هو القراءة بصوت مـسمـوع. ومعظم آيات القـرآن الكريم نزلت في فـترة امتـدت لسنوات عـشر تقريبـاً بدأت عندما شرع محـمد [ﷺ] فى أداء الصـلاة علنا وانتـهت فى زمن مـقـارب لغـزوة بدر سنة ٦٢٤م. ومن المحـال أن نؤرخ لآيات النـص القـرآنى بدقـة، لكن التطور العـام للاسـتخـدام القرآنى لـكلمة القرآن واضـح الوضوح كله (ويلاحظ أن جمـيع الملاحظات التى نذكرها عن تاريخه فى هذا المقال هى ما توصل إليـه كـاتـب هذا البـحث). وفى معظم الحـالات كانت هـذه الاستنتاجات والتحليـلات متوافـقة مع مـا ذهب إليه البـاحث «رتشـارد بل» الذى أرخ لآيات أكثر ما أرخ للسور.

١ ـ من بين المعـانـى الأولى للقـرآن الكريم أنه «نص للتـلاوة أو نص يتلى» وقـد ظهر هذا فى آيتـين حيث يخـاطب الله سبـحانه نبيـه [ﷺ] محـمـدا قائلا: (إنّ علينا جـمعـه وقـرآنه، فإذا قـرأناه فـاتبع قرآنه ثم إن علـينا بيانه) سـورة القـيـامة، وتـبين الآيات الـتاليـة مـدى ارتباط القرآن الكريم بالصـلاة فقد جاء فى سورة الإسـراء (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا).

٢ ـ ونجد أن القرآن الكريم يعنى فى بعض الآيات أنه نص مفرد يتلوه محمد [ﷺ] فقد أخبر الله سبحانه وتعالى نبيه فى سورة (الجن) آية (١) أن نفرًا من الجن استمعوا إليه وهو يقرأ القرآن (قل أوحى إلىَّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنّا سمعنا قرآنا عجبا، يهدى إلى الرُّشد فآمنّا به ولن نشرك بربنا أحدا)، وانظر سورة يونس آية ٦١ وسورة الرعد آية ٣١ وكذلك يونس آية ١٥.

٣ ـ وفى الغالبية العظمى من الآيات التى تعود فى غالبها إلى الفترة المكية وبدايات الفترة المدنية يصبح للقرآن معنى متشابكا يشتمل على عدة عناصر. فهو (تنزيل) أنزله الله سبحانه على محمد [ﷺ] وهذا واضح من سورة طه آية رقم ٢ وما بعدها وكذلك الآية رقم ٢٣ من سورة الانسان (إنّا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا). ومن آيات أخرى نفهم أنه نزل مفرّقا (منجّما) وهذا واضح من سورة الإسراء، آية رقم ١٠٦ (وقرآنًا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا)، ومن سورة الفرقان، آية ٣٢ (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبِّت به فؤادك ورتلناه ترتيلا) ويبدو من بعض الآيات أن ثمة قرآنا آخر لم ينزله الله سبحانه على نبيه، فالقرأن الكريم قد أنزل الله منه جزءا على نبيه والباقى عنده سبحانه ، وهذا يمكن أن نخلص به من الآية ٨٢ من سورة الإسراء (وننزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولايزيد الظالمين إلا خسارا)(*).

وفى سياقات أخرى يُقصد بالقرآن مجموع ما أوحى به الله إلى محمد [ﷺ] ليتلوه، وذلك واضح من سورة (النمل) آية رقم ٩٢ (وأن أتلوا القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين)، وسورة (النحل) آية ٩٨ ٠ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) وسورة (الإسراء) آية ٤٥ (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لايؤمنون بالآخرة حجابا مستورا).

(*) الآية الكريمة التى استشهد بها المؤلف لاتعنى الاستنتاج الذى خلص إليه منها.

(المترجم)

أمـا فـيـمـا يتـعلق بالآداب الواجب اتباعها عند تلاوة القرآن فإننا نقرأ فى السورة رقم ٧ (الأعـراف) آية ٢٠٤ ما يفـيد أن محـمداً [ﷺ] إذا تلى الـقرآن، تحتَّم على النـاس الاستمـاع والانصات (وإذا قـرىء القـرآن فـاسـتـمـعـوا له وأنصتوا لعلكم ترحـمون)، وفى سورة (الانشقاق) آية ٢٠ وما بعدها (فما لهم لايؤمنون، وإذا قـرىء عـليـهم القـرآن لايسـجـدون) وفى سـيـاقـات أخـرى إشـارات إلى بـعض المسلمـين وهم يرتلون بعض القـرآن الكريم، وكان هذا فى آية أو آيتين مدنيتين، مثلما ورد فى سـورة (المزمل) آيـة ٢٠ (إن ربك يعلم أنك تقـوم أدنى من ثلثى الليل ونصـفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم أن لن تحصـوه فتاب عليكم فاقرءوا ما تـيسر من القرآن علم أن سـيـكون منكم مـرضـى وآخـرون يضربون فى الأرض يبتـغون من فضل الله وآخـرون يقـاتلون فى سـبـيل الله فاقـرأوا ما تيسـر منه وأقيمـوا الصلاة وآتوا الزكـاة وأقـرضـوا الله قـرضـا حسنا..)

٤ ـ وفى عـدد من السـياقـات التى يبدو أن آياتهـا نزلت فى المرحلة المدنية البـاكـرة قـبل الآية ٢٠ من سـورة (المزمل) الآنف ذكرها، كان يُقال للقرآن الكريم الكتـاب، كـمـا جـاء فى سـورة يوسف آية ١ وسورة السـجدة آية رقم ٢ وغيرها من الآيات.

أما استخدام القرآن نفسه للفظ قرآن للدلالة على كـتـاب المسلمـين المنزل من عند الله بالمفـهوم المعـروف اليوم فـإن ذلك يكون فى الآيات التى اقـترن فيـها ذكـر القـرآن الكريـم بذكـر التـوراة والانجيل باعتبار الثـلاثة كتباً سماوية، كـمـا فى سورة (التـوبة) وسـورة (آل عـمـران). وفى كل الأحـوال عـلينا أن نلاحظ أن الوحى لم يكتـمل نزوله حتى سـاعة نزول هذه الآيات، بل إن القـرآن لم يجمع إلاّ بعد وفاة محمد[ﷺ].

(ب) مرادفات القرآن الكريم :

لايمكن أن نفـهم فهمـا كامـلا معنى مـصطلح (قـرآن) دون أن نضـع فى اعـتـبـارنا الاسـتـخـدامـات القـرآنيـة لمصطلحـات أخـرى مرادفـة للقـرآن أو لصـيـقـة به مـثل «الآية» «والآيات»

و«الكتاب» و«السورة» و«السور» بل أيضا «الذكر» و«المثانى» و«الحكمة» وغير ذلك. فلكل مصطلح منها حدوده ومعناه الأساسى فى القرآن الكريم، وإن كان استخدام هذه المصطلحات فى السياقات العادية يقترب أحيانا من الاستخدام القرآنى لها.

فالمعنى الأساسى لمصطلح (آية) مثله مثل المصطلح العبرى أوث Oth والسريانى آثا atha يعنى علاقة بمعنى الرمز لحقيقة غير ظاهرة أو الدليل أو البرهان، أما عن اشتقاقها فغير مؤكد، وربما كان من الطبيعى أن تكون من الجذر (أوه) الشبيه بالكلمة العبرية «آواه» awah لكن هذا الجذر غير موجود فى اللغة العربية، وقد وردت (آية) و(آيات) فى القرآن الكريم حوالى ٤٠٠ مرة للدلالة على الظاهرات الطبيعية التى تؤكد سلطان الله وعظمته وللدلالة على فقرة من القرآن (آيات القرآن الكريم) وفى بعض السياقات تشير إلى المعجزات والبراهين التى تؤيد الحق، وفى المرحلة المكية المتأخرة. وربما أيضا فى بواكير المرحلة المدنية اتخذت الآية والآيات معنى الرسالة المنزلة (الرسالة الموحى بها)(*).

أما كلمة كتاب فهى تعنى - حرفيا - ما تعنيه الكلمة الانجليزية Book، وقد وردت فى القرآن بصيغة المفرد ٢٥٥ مرة وبصيغة الجمع ست مرّات، وهذه الكلمة - من بين أصعب الكلمات من حيث تفسيرها ومعرفة دلالتها. فهى أحيانا تعنى خطابا وقد وردت فى القرآن الكريم بهذا المعنى مرة واحدة

(*) أشار الكاتب بما يوحى أن كلمة آية غير عربية وأنها عبرية أو سريانية أو محوّرة عن كلمة عبرية أو سريانية والواقع أن المعاجم العربية أوردت الكلمة فى مادة [آيا] وذكر عنها ابن منظور فى لسان العرب الآية العلامة وزنها فَعَلَة فى قول الخليل وذهب غيره إلى أن أصلها آية فعلة فقلبت الياء ألفا لانفتاح ما قبلها وهذا قلب شاذ كما قلبوها فى حارىّ وطائى، الاّ أن ذلك قليل غير مقيس عليه، والجمع آيات وآى، وآياء جمع نادر قال:

لم يبْق هذا الدّهر من آيائه
غير أثافيه وأرْمدَائه

وأصل «آية» أوَيْه بفتح الواو، وموضع العين واو، والنسبة إليه أوَوى، وقيل أصلها فاعلة فذهبت منها اللام أو العين تخَفيفا، ولو جاءت تامة لكانت آية. وقوله عز وجل (سنريهم آياتنا فى الآفاق) قال الزجاج : معناه نريهم الآيات الدالة على التوحيد ، وفى الآفاق أى فى آثار من مضى قبلهم من خلق الله عز وجل فى كل البلاد وفى أنفسهم من أنهم كانوا نطفا ثم علقا... وتَآيَا الشئ تعّمد آيته أى شخصة الخ.

المترجم

فى سياق ذكر الرسالة التى أرسلها النبى سليمان عليه السلام إلى ملكة سبأ، كما جاء فى الآية الثامنة والعشرين ومابعدها من سورة النمل وأطلعت الكلمة نفسها على وثيقة العتق، كما فى سورة (النور) آية ٣٣ وهى تشير أحياناً إلى سجل أعمال الإنسان كما فى سورة (الإسراء) آية ٧١ (يوم ندعو كل أناس بإمامهم فمن أوتى كتابه بيمينه فأولئك يقرأون كتابهم ولايظلمون فتيلا) وسورة (الكهف) آية ٤٩ (وَوُضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولايظلم ربّك أحدا)، وسورة (الزمر) آية ٦٩ (وأشرقت الأرض بنور ربها ووُضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون) .. إلخ وتأتى أحيانا بمعنى علم الله كما فى سورة الأنعام آية ٥٩ (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلاّ هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبّة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولايابس الاّ فى كتاب مبين) وسورة يونس آية ٦١ (وما تكون فى شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلاّ كنا عليكم شهودا إذ تفيضون فيه وما يعزُب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاّ فى كتاب مبين) وسورة هود آية رقم ٦ (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين).. الخ ويميل المفسرون لتفسير كلمة «كتاب» فى هذه الآيات إلى أنها تعنى كل الكتب السماوية، وهو ما يميل إليه الكتاب الغربيون الذين تناولوا القرآن الكريم، أما الباحث جفرى A. Jeffery فى بحثه عن القرآن ككتاب مقدس فيرى أن هذه الإشارات لكتب الشرق الأدنى القديمة، وكتب المراسم والسجلات، بينما يرجح الباحث فيدنجرن فى كتابه «محمد رسول الله ومعراجه للسماء» أن المقصود بالكتاب فى هذه الآيات، كتاب سماوى واحد. وليس هناك دليل حاسم فى القرآن الكريم لأى من هاتين النظريتين كما لاتوجد مشكلات عويصة لأى من هذه

الآيات التى يمكن اعتبارها تفسيرا مجازيا يشير إلى علم الله (سبحانه) وقضاءه، على أنه يمكن وجود تفسير مشابه لهذه الآيات التى تفيد فى العادة أنها تشير إلى القرآن باعتباره ذا أصل سماوى كما فى قوله (إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لايمسه إلا المطهرون) وقوله أيضا فى سورة الزخرف (حم والكتاب المبين إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم) والآية رقم ٧ فى سورة آل عمران (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هُنّ أم الكتاب وأخر متشابهات) والآية رقم ٣٩ فى سورة الرعد (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) إلا أن معنى الكتاب فى هذه الآيات الأخيرة غامض ولا يشير للقرآن الكريم بشكل حاسم إذ يمكن تفسيره بمعان أخرى.

أما لفظ «سورة» فقد ورد فى القرآن الكريم تسع مرات فى صيغة المفرد ومرة واحدة بصيغة الجمع (سور)، ويبدو أن الكلمة مشتقة من اللفظ السريانى صورتا Surta أو سورتا ويقصد بها قراءة الكتاب المقدس أو الكتاب المقدس، والاستخدامات القرآنية «للكلمة» قرآن وآية وكتاب وسورة تجعل منها جانبا يتضمن فى مجملها الأمور التالية:

١ - إن كلا من كلمة القرآن والآية والسورة تستعمل أحيانا للدلالة على كل القرآن الكريم.

٢ - إن كلمتى «القرآن والكتاب»، الآية ٦٤ من سورة التوبة. قد تفيدان كتاباً مقدساً، وقد تكون السورة هى الأخرى (يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة) بهذا المعنى أيضاً.

٣ - كثيرا ما ترد كلمتا القرآن والكتاب لوحى من الله.

(وإذا أنزلت سورة أنْ آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك أولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين) والآية ١٢٤ (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون) والآية ١٢٧ (وإذا ما

أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم..).

٤ ـ وعلى أية حال فمن المعتاد ما يكون هناك حد واضح بين استخدام الكلمتين: كتاب وقرآن، فكلمة كتاب عندما تشير إلى الوحى فإنها تعنى «كتاب الله» سورة يونس والصافات.

وثمة كلمات اصطلاحية أخرى استخدمها القرآن الكريم للدلالة على الوحى الذى أوحاه الله سبحانه لنبيه محمد [ﷺ]، وسنوردها فيما يلى:

١ ـ ثلاثة أسماء مشتقة من الفعل (ذكر) هى تذكرة، وذكرى، وذكْر، نورد ـ على التوالى. الآيات التى وردت بها هذه الكلمات (إنَّ هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا) المزمل آية ١٩ والإنسان، آية ٢٩، (... قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلاّ ذكرى للعالمين) الأنعام آية ٩٠ (وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك فى هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين) هود آية ١٢٠، (إن هو إلاّ ذكر للعالمين) وسورة ص آية ٨٧.

٢ ـ المثانى، وقد حيرّ هذا المصطلح المفسرين وأدى إلى ظهور نظريات عدة بين الباحثين الغربيين فى شرح القرآن وترجمته. وحتى لو كانت الكلمة من مشناه العبرية mshnah أو من كلمة مثنيتا السريانية أو الآرامية الأصل فلابد أن يكون لكلمة مثانى صلة بالفعل العربى ثنَّى بمعنى ضاعف أو كرر وفى سورة النساء، آية ٣ (...فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى..) وفى سورة سبأ، آية ٤٦ (قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى...)، والآية الأولى من سورة فاطر (الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع...) لذا فمن الجائز أن أفضل كلمة انجليزية مقابلة لها هى Repetions. لكن الكلمة تشير إلى الوحى المنزل على محمد [ﷺ] ففى سورة الحجر آية ٨٧ (ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم) وفى سورة الزمر آية ٢٣ (الله نزَّل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدى به من

يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد) ويعتبر المفسرون ـ عادة ـ أن المقصود بالسبع المثانى هو آيات الفاتحة السبع، وإن كان التفسير الأكثر مواءمة هو أن المقصود بالسبع المثانى هو قصص العقاب التى يرى الباحث بل Bell أنها يمكن أن تشكل معا مجموعة منفصلة عن القرآن.

٣ ـ الحكمة، وقد تكون هذه الكلمة مشتقة من اللفظ الأرامى حخْما hikhma، وقد استخدمت هذه الكلمة (حكمة) لتعنى الوحى الإلهى أو جانبا منه كما فى سورة البقرة (آية ٢٣١) (... ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شئ عليم) وسورة النساء آية ١١٣ فى قوله تعالى (... وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) .. الخ ونقرأ فى سورة الجمعة، آية ٢ أن محمداً [ﷺ] يرتل الآيات ويعلم الكتاب والحكمة فى قوله تعالى: (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين) كذلك جاء فى الأحزاب (آية ٣٤) أن الآيات والحكمة تتلى فى بيوت المسلمين (واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفا خبيرا) على أنه من الواجب تفسير هذه الآيات فى ضوء الآية ١٠٥ من سورة النساء (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما).

٢ ـ محمّد [ﷺ] والقرآن الكريم.

ارتبط القرآن الكريم بنبوّة محمد [ﷺ] بحيث لا يمكننا فهم أى منهما دون فهم الآخر. ونظرة المسلمين السنّة لا تعدو أن يكون الله سبحانه وتعالى هو المتحدث وأن محمدا [ﷺ] هو المتلقى، وأن جبريل هو الوسيط الموكل به توصيل كلام الله (الوحى) إلى محمد [ﷺ] بصرف النظر عن المتكلم (جبريل) المتلقى أو المخاطب (محمد ﷺ) لكن تحليل النص القرآنى يظهر لنا أن المسألة أكثر تعقيدا من ذلك.

إذ لا توجد إشارة قط إلى مصدر الوحى أو صيغة المتكلم فى السور والآيات التى يظهر أنها أقدم ما نزل من القرآن الكريم، ففى بعض الآيات ليست هناك أدنى إشارة إلى أن هناك رسالة من الله سبحانه وتعالى. انظر على سبيل المثال الآيات من ١ إلى ١٠ من سورة الشمس وكذلك القارعة والتكاثر والعصر،

ونورد هنا الآيات الكريمة المشار إليها على التوالى: (والشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها، والنهار إذا جلاها، والليل إذا يغشاها، والسماء وما بناها، والأرض وما طحاها، ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دسًّاها ..الخ)، وما جاء فى سورة القارعة (القارعة ما القارعة وما أدراك ما القارعة..) وفى سورة: التكاثر (ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر.. الخ) وفى سورة العصر (والعصر إن الإنسان لفى خسر...) وفى بعض الآيات الأخرى يبدو وكأن محمدا [ﷺ] هو المتحدث، كما فى سورة التكوير آية ١٥ - ٢١ وسورة الانشقاق (آية ١٦ - ١٩)(*).

وفى المرحلة المدنية الباكرة نجد فى الآية ٩٧ من سورة البقرة ما يشير إلى أن جبريل (عليه السلام) هو الموكول إليه الوحى (قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين)، واعتمادا على هذه الآية الكريمة وعدد من الأحاديث الشريفة فسّر المفسّرون (الرُّوح) فى الآية السابقة وهى سورة الشعراء الآية ١٩٣ على أن المقصود بها هو جبريل عليه السلام.

وقد أوصى الرسول [ﷺ] بكتابة القرآن (تدوينه كتابة) وجمعه، وقد تم جزء من هذا العمل (كتابة النص القرآنى وجمعه) أيام محمد [ﷺ]

(*) ورد فى تفسير ابن كثير (إنه لقول رسول كريم) يعنى أن هذا القرآن لتبليغ لرسول الكريم أى ملك شريف، فالله سبحانه يزكى عبده ورسوله الملكى جبريل، أما ما أورده المفسرون فى سورة الانشقاق فهى تشير إلى عظمة الله وقدرته، وراجع تفسير ابن كثير وغيره للآيات التى استشهد بها المؤلف لتجد رؤية أكثر وضوحاً وصدقاً.

(المترجم)

وبتوجيه منه. وتشير أحاديث الرسول [ﷺ] إلى توجيهاته فيما يتعلق بترتيب النص القرآنى وتتابع الآيات (راجع باب فضل القرآن فى صحيح البخارى، وباب الصلاة فى سنن أبى داود، كما تعرض ابن سعد لهذه المسألة).

ومن غير المستبعد أن يكون محمد [ﷺ] فى بعض الأحيان يكتب بنفسه ما يوحى عليه من القرآن الكريم، ويمكن أن يفهم ذلك من الآية الكريمة التالية:

- سورة الفرقان، الآيات من ٤ إلى ٦ «وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلما وزوراً. وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا. قل أنزله الذى يعلم السر فى السموات والأرض إنه كان غفوراً رحيما»، لكن بشكل عام فمن المفهوم أن الرسول [ﷺ] كان له كتبة خاصة فى المرحلة المدنية يكتبون ما يمليه عليهم من الوحى.

وعند تجميع النص القرآنى فى عهد الرسول [ﷺ] اقتضى الأمر بعض المراجعات والتغييرات، كما يفهم من النص القرآنى ذاته، ففى الآية ١٠٦ من سورة البقرة «ما ننسخ من آية أو نُنسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير»، وفى آية ١٠١، من سورة النحل «وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مُفتر بل أكثرهم لا يعلمون» وتقدم لنا الآيتان ٥٢، ٥٣ فى سورة الحج تفسيراً آخر للتغيير فى النصوص المقدسة (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم. ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين فى قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفى شقاق بعيد».

حديث الغرانيق :

يذكر الطبرى عند تفسيره للآية ٥٢ من سورة الحج، وكذلك فى تاريخه المعروف قصة غريبة يزعم رواتها أن محمداً [ﷺ] قد ركن إلى قريش شيئاً ما وذكر آيات تمتدح آلهتهم فى سورة

النجم وأدخل فى السورة آيات غير قرآنية إذ قال بعد «أفرأيتم اللات والعزَّى. ومناة الثالثة الأخرى» تلك الغرانيق العُلا، وإن شفاعتهن لترتجى، فلما سمع غير المسلمين من قريش ذلك سجدوا مع المسلمين وقلّ الخلاف بينهم وبين محمد [ﷺ] وعندما سمع المهاجرون المسلمون فى الحبشة الذين هاجروا تخلصاً من إيذاء قريش بأمر هذا التآلف الجديد عادوا إلى مكة لكنهم اكتشفوا أن هذه الفقرات الخاصة بالغرانيق قد دسها الشيطان وأن الرسول [ﷺ] قد أنكرها. وهذه الحكاية تشير كل الشواهد إلى أنها مكذوبة وتفتقد الأساس التاريخى، فسورة الحج نزلت بعد سورة النجم كما أن إسناد حديث الغرانيق إسناد ضعيف، فالقصة موضوعة وتفسير مفتعل للآية ٥٢ من سورة الحج. ومن المستشرقين الذين أنكروا هذه القصة تماما بيرتون J. Burton فى بحث نشره سنة ١٩٧٠م وكيتانى Caetani . وهو الرأى الذى يتفق معه كاتب المقال.

٣. تاريخ القرآن بعد سنة ٦٣٢م

تاريخ النص القرآنى وتلاوته - بعد وفاة محمد [ﷺ] مسألة تحتاج للتوضيح فى كثير من جوانبها، فقد مرَّ النص القرآنى بثلاث مراحل أساسية يصعب ربط كل مرحلة منها بتاريخ محدد: مرحلة الجمع والترتيب سواء من صدور الرجال (المصادر الشفهية) أو من المصادر المكتوبة، ومرحلة اعتماد النص بشكله النهائى، والمرحلة الثالثة هى مرحلة اعتماد القراءات المختلفة للنص القرآنى. ووفقا لما يراه المسلمون السنة فإن القرآن الكريم كان محفوظا حفظا تاما وبشكل كامل فى صدور الرجال منذ بداية نزوله وأنه كُتب فى حياة المصطفى عليه الصلاة والسلام أو بعد موته بقليل حيث قام الصحابة بجمعه وترتيبه للمرة الأولى. ويعتقد أن النص بشكله الكامل كان حاضرًا زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه (٦٤٤ - ٦٥٦م) كما أن طرق القراءة (القراءات) قد استقرت بشكل نهائى فى بواكير القرن الرابع الهجرى / العاشر

الميلادى. ويوافق معظم الباحثين الغربيين على النقاط الرئيسية فى معتقدات أهل السنة عن تاريخ القرآن الكريم، لكن هذا لا يمنع من وجود بعض المسائل الخلافية. فبالإضافة للصعوبات التقليدية فيما يتعلق بتقويم المصادر الإسلامية المعتمدة على الأحاديث فإن آلاف المصادر المخطوطة لم يتح للباحثين الغربيين الاطلاع عليها. وعلى أية حال فثمة كتابات مهمة عن تاريخ القرآن الكريم ظهرت فى القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى سنذكرها فيما بعد، ومن الملاحظ أن الباحثين المسلمين المعاصرين لم يُولوا هذا الموضوع العناية الكافية. أما المؤلفات الأوربية الأساسية عن هذا الموضوع فلازالت تحظى بالاهتمام وقد طبعت أكثر من طبعة: كتاب نولدكة عن تاريخ القرآن Noldeke's Geschichte des Qurans خاصة الجزء الثانى منه، وكتاب جفرى A.Jeffery مواد لدراسة تاريخ النص القرآنى Materials for the history of the text of the Quran المنشور سنة ١٩٣٧م .

(أ) جمع القرآن:

ثمة ما يشبه الإجماع على أن أول جمع كامل للقرآن الكريم تم فى عهد الخليفة الأول أبى بكر الصديق رضى الله عنه (٦٣٢ ـ ٦٣٤م) وقد كتبت هذه النسخة الأولى فى غضون عامين من وفاة النبى [ﷺ]. ووفقا لما ذكره البخارى وما ورد فى فتح البارى لابن حجر العسقلانى فإن عمر بن الخطاب رضى الله عنه خشى من ضياع بعض القرآن بعد مقتل عدد كبير من حفاظه فى معركة اليمامة فاقترح على أبى بكر الصديق جمعه وتدوينه بشكل كامل، فتردد أبو بكر خشية القيام بعمل لم يعمله رسول الله، لكن عمر بن الخطاب أقنعه بضرورة ذلك وجدواه، فأرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت أحد كتاب الوحى وعهد إليه بجمع القرآن الكريم، فتردد زيد بدوره لكن أبا بكر أقنعه بضرورة ذلك، فجمع زيد بن ثابت القرآن الكريم من العسب واللخاف والأكتاف والكرانيف وصدور الحُفاظ وكتبها فى صحف متساوية وقدمها إلى أبى بكر الصديق، فلما مات أبو بكر انتقلت هذه الصحف إلى عمر بتوليه

الخلافة سنة ٦٣٤م فلما مات انتقلت إلى ابنته حفصة التى كانت زوجة للنبى [ﷺ].

وتثير هذه الرواية عن جمع القرآن عدة نقاط تعد بمثابة مفاتيح للبحث سواء من معناها الظاهرى الواضح أو من خلال فحواها وتحليل مضمونها مما يُعيننا على فهم تاريخ القرآن الكريم. وهذه النقاط هى:

- أن محمدا [ﷺ] لم يترك — عند موته - نصا مكتوبا بشكل كامل.

- وأن شيئا من القرآن الكريم لم يَضِعْ أو يسقط.

- وأن القرآن الكريم كان فى البداية محفوظا فى الصدور (بطريقة شفهية).

- وأن ما كان مكتوبا من القرآن كان على مواد خام غير الصحف، كاللخاف والجريد.. إلخ.

- وأن أول تجميع رسمى هو ذلك الذى تم فى عهد الخليفة الأول أبى بكر الصديق، وهو أول تجميع كامل. وتردد كتابات المسلمين هذه الرواية التاريخية باعتبارها حقائق، كما تردد هذه النقاط (النتائج) باعتبارها مسلمات، ومع هذا فثمة قضايا مهمة أثيرت حول هذه النقاط. فالبخارى يشير إلى أن عمر بن الخطاب هو أول من جمع القرآن، وقد ردد ذلك الباحث فنسنك Wensick وبيرتون Burton[(١)].

وهناك روايات أخرى تفيد أن أبا بكر هو الذى بدأ جمع القرآن لكنه لم

---

(١) الرواية التى أوردها البخارى لا تفيد ذلك وإنما تفيد أن عمر بن الخطاب هو أول من أشار بجمع القرآن وفيما يلى النص كما أورده البخارى بإسناده عن زيد ابن ثابت: أرسل إلىَّ أبو بكر عند مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبو بكر رضى الله عنه: إن عمر أتانى، فقال: إن القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بقرَّاء القرآن، وإنى أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيفَ تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعنى حتى شرح الله صدرى لذلك ورأيت فى ذلك الذى رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لانتهمك وقد كنت تكتب الوحى لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلَّفونى نقل جبل من الجبال ماكان أثقل علىَّ مما أمرنى به من جمع القرآن. قلت كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعنى حتى شرح الله صدرى للذى شرح له صدر أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبى خزيمة الانصارى، لم أجدها مع غيره «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم» حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبى بكر حتى توفاه الله، ثم عمر إلى آخر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضى الله عنها. (المترجم)

يُتمّه فأتمه عمر فى خلافته[١] وهناك من يوفق بين هذه الروايات على أساس أن أبا بكر هو أول من جمع القرآن فى صحف بينما عمر هو أول من ضمه فى مجلد واحد (مصحف) وهناك رواية تقول إن عمر هو الذى أمر بالجمع لكنه مات قبل أن يتم هذا العمل وهذا رأى رواه ابن سعد.. وفى الحقيقة فإن هناك روايات مختلفة تنسب الجمع للمرة الأولى لكل خليفة من الخلفاء الراشدين الأربعة (راجع كتاب المصاحف لعبدالله ابن أبى داود السجستانى وراجع أيضا الإتقان فى علوم القرآن لجلال الدين السيوطى) وثمة روايات مختلفة يفيد ظاهر معناها أنه لم يوجد تجميع رسمى للقرآن الكريم قبل عثمان بن عفان رضى الله عنه، وقد قام كيتانى Caetani فى مقاله بدورية Annali وكذلك شفالى Schwally فى كتابه عن تاريخ القرآن Gesch. des (جـ٢ ص ٢٠) بإثارة قضية حروب اليمامة كمناسبة للجمع الرسمى للقرآن الكريم ذاكرين أن قلة قليلة ممن عرفوا

(١) انظر التعليق السابق. (المترجم).

بحفظ القرآن هم الذين قتلوا فى هذه الحروب (ذكر شفالى اثنين منهم)[٢].

ولم توضح رواية جمع القرآن الآنف ذكرها دور النسخ المكتوبة لبعض أجزاء القرآن الكريم فى عهد محمد [ﷺ]، وقد أشير إلى هذه الأجزاء المكتوبة على عهد النبى - وهى مهمة جدا لتاريخ القرآن - فى سياق أن زيدا بن ثابت كان يكتب الوحى لرسول الله [ﷺ]، وكان ينبغى تفصيل ذلك[٣].

وتؤكد الروايات التى تتناول جمع

(٢) وهنا يذكر كاتب المقال أن الاكثر دلالة هو أنه لا يوجد برهان على أن هذا الجمع المزعوم - على حد قوله - الذى تم فى عهد أبى بكر كان مقبولا كنص موثق أو معتمد، والواقع أن أكبر برهان على اعتراف جمهور المسلمين به أنه لا يوجد فى كل مصادر التاريخ الإسلامى، سواء الحوليات المعروفة أو السير ما يشير إلى أى خلاف جاد حول النص القرآنى فى عهد الخلفاء الراشدين جميعا، بل وبعد ذلك.

(المترجم)

(٣) وقد اعتبر المؤلف عدم وجود هذه التفاصيل مبررا كافيا لرفض الرواية كلها واعتبارها لا تمثل حقيقة تاريخية *There are thus sufficient grounds for rejecting the historicity of this story* واعتبر أن الهدف منها هو إلقاء ظلال من الشك على دور محمد ﷺ فى إعداد النسخة القرآنية والتقليل من دور عثمان (رضى الله عنه) فى إظهار النسخ المعتمدة، ومحاولة إثبات=

القرآن فى عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه أن مصحف عثمان المجموع قد ظهر فى النصف الثانى من حكمه أى بعد حوالى عشرين سنة من وفاة الرسول [ﷺ]، وكان ذلك بسبب الخلاف بين القوى الإسلامية فى الشام والعراق حول الطريقة الصحيحة لقراءة القرآن فى الصلوات الجهرية أثناء حملة إلى أرمينيا وأذربيجان، فقد كتب قائد الحملة حُذيفة بن اليمان بهذه المشكلة إلى الخليفة عثمان رضى الله عنه طالبا منه أن يحول بين الناس وبين الاختلاف فى القرآن، فطلب عثمان صحف القرآن من حفصة وجمع زيد ابن ثابت ومعه ثلاثة آخرين من حفاظ مكة وطلب منهم نسخ القرآن بلهجة قريش فلما انتهى النسخ احتفظ عثمان رضى الله عنه بنسخة فى المدينة (المنورة) وأرسل نسخة لكل من الكوفة والبصرة ودمشق، كما أرسل نسخة - وفقا لبعض الروايات - إلى مكة المكرمة مع تعليمات بإتلاف كل ما عدا نسخته هذه، وبالفعل تم تنفيذ تعليماته إلا فى الكوفة إذ رفض ابن مسعود وأتباعه تنفيذ ذلك. والروايات مختلفة على أية حال فى عدد من حددهم عثمان رضى الله عنه لنسخ القرآن كما أنها مختلفة فى المدن التى أرسل إليها عثمان مصحفه.

وهذه الرواية الثانية عن جمع القرآن (فى عهد عثمان) تثير كالرواية الأولى (جمع القرآن فى عهد أبى بكر) بعض الخلافات التاريخية. ويقبل الدارسون الغربيون الآن ما يقول به شفالى (فى كتابه عن تاريخ القرآن الآنف ذكره ص ٥٧ - ٦٢) وغيره من أن القرآن ليس بلهجة قريش (سنتناول هذا الموضوع فيما بعد) وإذا كان الأمر كذلك انهارت إحدى ركائز الرواية

= (تأسيس) أسبقية على المصاحف التى جمعها الخليفتان اللذان سبقاه. وبالإضافة لهذه الأهداف - فيما يقول المؤلف - فإن الهدف الجوهرى لهذه الرواية هو إثبات أن القرآن الكريم قد تم جمعه فى غضون فترة يسيرة بعد وفاة النبى [ﷺ]، وأن هذا الجمع كان أساسا لما عُرف بعد ذلك بمصحف عثمان، وكل هذا يقصد إثبات أن القرآن الكريم لم يضع منه شىء ولم يتعرض لتغيير أو تزييف، وبطبيعة الحال فإن المسلمين يرفضون مثل هذه الأقوال، ومن المستشرقين الذين ردوا ذلك: نولدكه فى كتابة تاريخ القرآن Gresch des Qor. جـ٢ ص ص ١١ - ٢٧ وبلاشير Blachére فى كتابه مقدمة عن القرآن، وبل وات Bell - Watt وبيرتون.

(المترجم)

السابقة (عن جمع القرآن ونسخه فى عهد عثمان) وأصبح من الصعب أن نعرف الدور الذى قامت به هذه اللجنة التى عينها عثمان رضى الله عنه ـ وقد بين شفالى أن الأشخاص المذكورين فى مختلف الروايات على أن عثمان رضى الله عنه قد رشحهم لهذه المهمة كانوا غير مقبولين، كما شكك من خلال أسباب قدمها فى أن يصدر عثمان رضى الله عنه أمرا بإتلاف كل نسخ القرآن عدا النسخ التى اعتمدها. ويبدو من غير المقبول أن نعتبر أن الإتلاف فى طرق «قراءة» القرآن فى الصلوات الجهرية اليومية يمكن أن يسبب نزاعا خطيرا بين القوى الاسلامية أثناء الفتوحات الأولى. إن هذه الأجزاء من الرواية تشير جميعا إلى ظروف تاريخية أدت لوضعها، إذ يبدو أن إدراج اسم حفصة كان ببساطة ـ وسيلة لربط الروايتين المتعلقتين بجمع القرآن الكريم معا (رواية جمعه فى عهد أبى بكر رضى الله عنه، ورواية جمعه فى عهد عثمان رضى الله عنه، لإثبات سلسلة متتابعة موثقة للنص القرآنى منذ وفاة الرسول [ﷺ]) ، وقد أورد المستشرق بيرتون روايات مختلفة لأسباب مختلفة وظروف مختلفة كانت سببا لأمر عثمان بن عفان رضى الله عنه بتوزيع نسخ معتمدة على الأمصار، أوردها بيرتون J.Burton فى كتابه عن جمع القرآن *The Collection the Kuran,* Canbr, 1977(١).

إننا نجد أمامنا رواية أخرى لا يمكن أن تكون مقبولة لكن هذا لا يعنى بالضرورة أنها بدون أساس تاريخى مهما كان واهيا، فالإجماع على نسبة جمع القرآن فى مصحف إلى عثمان بالإضافة إلى عدم وجود دليل حاسم

---

(١) التشكيك فى رواية جمع القرآن على أساس أن القرآن الكريم كان مجموعا بالفعل زمن الرسول ﷺ سببه عدم فهم لكلمة جمع Collection التى لا تعنى تأسيس أو إنشاء establishnent وهى الكلمة التى استخدمها المؤلف أحيانا، وعلى هذا فالقول بأن القرآن الكريم كان مجموعا بالفعل زمن الرسول ﷺ أمر لا خلاف عليه، فقد كان مجموعًا فى نسخ محدودة على العسب واللخاف.. إلخ وفى صدور الرجال، وفى عهد عثمان رضى الله عنه جرت مقارنة ما هو مكتوب بما هو فى الصدور وضمت الصحف فى مجلد واحد (مصحف)، وتم إنتاج عدد كبير نسبيا من المصاحف لتوزيعها على الأمصار.. إلى آخر ما هو معروف، المهم أن المؤلف سينتهى فى نتائج بحثه إلى أصالة النص القرآنى الحالى وهو ما سيطالعه القارىء بعد ذلك).

(المترجم)

ينقض هذا الرأى، جعل الباحثين الغربيين يقبلون من هذه الرواية عدة نقاط جوهرية منها أن القرآن الكريم كما نعرفه اليوم ـ على الأقل ـ وفقا لترتيب سوره وآياته يعود إلى زمن عثمان رضى الله عنه، وهذا لا يعنى بالتأكيد ـ على أية حال ـ أنه كان مرتبا على هذا النحو زمن محمد [ﷺ]، ويقبل معظم الباحثين الغربيين أيضا أن زيدا لعب دورا ما فى إقامة establishing النص القرآنى العثمانى وإن كان من الصعب تحديد ماهية هذا الدور لكن روايات مختلفة تجعلنا نقدم بعض الاحتمالات (انظر كتاب بيرتون عن جمع القرآن الآنف ذكره) ويؤكد بيرتون أن روايتى جمع القرآن كلتاهما موضوعتان تماما وأن ورود اسم زيد بن ثابت فى كليهما وإسناد دور مهم له راجع إلى كونه كان أحد كتاب الوحى للرسول [ﷺ] وأنه كان شابا، كما أنه كان واحدًا من أواخر من ماتوا من الصحابة (توفى حوالى ٤٥هـ/ ٦٦٥م) وقد أثار بيرتون شكوكا خطيرة حول دور زيد فى إقامة es-tablishing النص القرآنى وأظهر أن علمى الحديث والفقه ساعدا فى إيجاد روايات كثيرة عن جمع القرآن الكريم ولكنه ـ أى بيرتون ـ لم يرجح ـ على أية حال ـ أن الروايات المتعلقة بجمع القرآن الكريم وضعها فقهاء متأخرون ليؤكدوا أن النص النهائى للقرآن الكريم لم يظهر فى عهد عثمان بن عفان وإنما فى عهد محمد [ﷺ](١).

(ب) القراءات المختلفة ومصاحف الصحابة:

كان النص القرآنى الذى اعتمده عثمان بن عفان رضى الله عنه مجرد نص واحد بين نصوص أخرى وجدت خلال القرون الأربعة الأول للهجرة. والرأى العام أن عثمان أضفى الشرعية على النص القرآنى المتداول بين أهل المدينة المنورة باعتباره الأشد ارتباطا

(١) لم يكن زيد ولا غير زيد يمكنه العبث بالنص القرآنى لوجود عدد كبير من الحفاظ فى عهد عثمان، ووجود عدد كبير من الصحابة منهم عثمان نفسه كان من الحفاظ، وأثناء الفتنة الكبرى المعروفة لم يتهم أحد عثمان بوضع القرآن أو إضافة شىء له أو نقص شىء منه على كثرة ما كتب فى موضوع الفتنة الكبرى ومقتله رضى الله عنه، أما أن شيئا من الروايات المتعلقة بجمع القرآن وضعت بعد ذلك فهذه مسألة خلافية.

(المترجم)

بالوحى الأصلى الذى نزل على محمد [ﷺ]، وثمة مصاحف أخرى ارتبطت بعدد من الصحابة يقال إنها انتعشت فى الكوفة والبصرة والشام. وتتحدث المصادر أحيانا عن قراءات مختلفة بل وتتحدث أحيانا عن اختلاف المصاحف وقد عد ابن النديم عناوين أحد عشر عملا فى هذا المجال الأخير (اختلاف المصاحف) منها كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق لابن عامر اليحصبى (المتوفى ١١٨ هـ / ٧٣٦م) وكتاب اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة، للكسائى (توفى ١٨٩هـ / ٨٠٥م) وكتاب اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام فى المصاحف لأبى زكريا الفراء (توفى ٢٠٧ هـ / ٨٢٢م) وكتاب اختلاف المصاحف وجامع القراءات للمدائنى (توفى حوالى ٢٣١ هـ / ٨٤٥م) بالإضافة إلى ثلاثة كتب تحمل جميعا عنوان: المصاحف لابن أبى داود (المتوفى ٣١٦ هـ / ٩٢٨م) وابن الأنبارى (المتوفى ٣٢٨ هـ / ٩٣٩م) وابن أشته الأصفهانى (المتوفى ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) وقد فقدت معظم هذه الكتب وكان الكتابان الأخيران فيما يبدو هما أكمل هذه الكتب جميعا، وكانا يحظيان بتقدير من العلماء والدارسين أكثر من غيرهما. أما الكتاب الموجز والباكر نسبيا الذى ألفه ابن أبى داود المحدث الشهير (أى أبو داود أحد جامعى الكتب الستة الصحاح) فقد نشره وحققه الباحث المستشرق جفرى A.Jeffery ويضم هذا البحث بضعة آلاف اختلاف جمعها المؤلف من أكثر من ثلاثين مصدرا تضم ما كتبه المفسرون التقليديون كالطبرى والزمخشرى والبيضاوى والرازى وأعمالا مختلفة فى القراءات والشواذ وغريب القرآن ونحو القرآن.. إلخ ويضم المعانى الذى ألفه الفراء (المتوفى ٢٠٧ هـ / ٨٢٢م) والمختصر الذى ألفه ابن خالويه (المتوفى ٣٧٠ هـ / ٩٧٩م) والمحتسب لابن جنى (المتوفى ٣٩٢ هـ / ١٠٠٢م) وتفيد التعليقات التى أوردها الطبرى (المتوفى ٣١١ هـ / ٩٢٣ م) عن الاختلافات فى الآية ١٠٦ فى سورة المؤمنون (قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما

ضالين) أن النص القرآنى لم يكن ثابتا على أيامه[1].

ومعظم ما تردده المصادر متعلق بالاختلاف فى القراءات ونقصد بذلك الخلافات بين ما يسمى مصحف ابن مسعود الذى كان شائعا فى الكوفة ومصحف أبىّ الذى كان شائعا فى الشام ومصحف أبى موسى الذى كان شائعا فى البصرة، ويقال إن هذه القراءات أو المصاحف بدأت بالفعل زمن النبى [ﷺ]، فعبد الله بن مسعود (توفى حوالى سنة ٣٣هـ / ٦٥٣م) الذى كان رفيقا لرسول الله [ﷺ] فى حله وترحاله والذى كان من أوائل من فسروا القرآن الكريم يقال إنه سمع سبعين سورة - مباشرة - من النبى [ﷺ] وكان من أوائل من دخلوا فى الإسلام ومن العشرة المبشرين بالجنة وكان من كتاب الوحى وكان إماما فى الفقه والحديث وقد ولى - بعد وفاة النبى [ﷺ] بيت مال الكوفة ثم قدم المدينة فى خلافة عثمان بن عفان وتوفى فيها - وقد رفض عبدالله بن مسعود هذا تنفيذ أوامر عثمان بن عفان رضى الله عنه بإتلاف مصحفه (نسخته القرآنية) كما رفض التعليم وفقا لمقتضاها، وذكرت الروايات أيضا أن عددا كبيرا من مسلمى الكوفة ظلوا يتبعون القراءة وفقا لهذه النسخة (نسخة ابن مسعود) لفترة حتى بعد موته مما أدى إلى انقسام المجتمع هناك[2].

---

(١) عاش الطبرى فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للهجرة، حيث كانت المناقشات مستمرة حول القراءات وليس حول متن القرآن ونصه فهذا أمر مؤثل ومتواتر منذ أيام الرسول ﷺ، وقد اتخذت المنافسات بين المراكز الحضرية الإسلامية: الكوفة، البصرة، دمشق، مكة، المدينة وكذلك القوى السياسية المختلفة بالإضافة لتعدد لهجات القبائل من هذا الميدان مجالا للمنافسة وإثبات الذات مما دفع بالعالم أبو بكر ابن مجاهد (توفى ٣٢٤هـ) إلى المطالبة باعتماد قراءات سبع فقط هى التى نسمعها اليوم ولا نجد أنها تغير المعنى وبالتالى ليست تغييرا فى النص القرآنى، وقد ذهب المؤلف نفسه هذا المذهب عند حديثه عن مجاهد والقراءات، وانظر أيضا ما نقله المترجم عن بعض المراجع العربية كملحق لهذا البحث.

(المترجم)

(٢) يستخدم المؤلف أحيانا كلمة Kurauic text أى النص القرآنى مما قد يفهم منه أن هناك نصا كاملا مستقلا عند ابن مسعود مختلفاً عن نص كامل آخر هو مصحف عثمان، وهذا غير صحيح كما لا يخفى على القارىء وإنما المقصود خلافات إملائية أو خلافات فى الوقف أو فى طريقة القراءة، وسيجد القارىء فى ثنايا هذا البحث ما يفيد أن المستشرقين انتهوا إلى أن هذه الخلافات غير ذات جدوى ولايمكن باستغلالها تكوين نص قرآنى جديد وهو الأمر الذى حاولوه فعلاً فوجدوه ضربا من العبث - انظر ما ذكره المؤلف فى هذا الصدد بعد حديثه عن مصحف أُبى.

(المترجم)

أما أُبىّ بن كعب (المتوفى ١٨ هـ / ٦٣٩ م أو ٢٩ هـ ٦٤٩م) فقد شهد العقبة الثانية وبايع رسول الله ﷺ وشهد بدرًا وأحدا والغزوات كلها ولما أسلم أصبح من كتاب الوحى وكان أحد فقهاء الصحابة وأقرأهم لكتاب الله وكان يفتى فى عهد الرسول ﷺ واشترك فى جمع القرآن على عهد الرسول ﷺ وشهد مع عمربن الخطاب يوم الجابية وكتب كتاب الصلح لأهل القدس، وكانت صُحف أُبىّ فى بعض الأحيان تُذكر بدلا من صحف حفصة، وقد ذكرت الروايات أن أبيا هذا قد أتلف مصحفه (نسخته) استجابة لأمر عثمان بن عفان رضى الله عنه بينما رفض ابن مسعود كما سبق أن وضحنا، وهذا مثال يُبين من منظور تاريخى كيف أن أهل الشام تخلوا عن قراءتهم (قراءة أُبىّ) بينما رفض أهل الكوفة التخلى عن قراءتهم (قراءة ابن مسعود)وهذا يفسر تأخير تاريخ وفاة أبىّ فى بعض الأحيان كما يفسر الأقوال المتناقضة فيما يتعلق بدوره فى جمع النص القرآنى الرسمى (فى عهد عثمان رضى الله عنه). أما أبو موسى عبدالله الأشعرى (توفى ٤٢هـ / ٦٦٢م أو بعد ذلك) فقد كان يمنيا حقق شهرة بسبب ترتيله الفصيح للقرآن الكريم. ويقال إن مصحفه (قراءته) كانت مقبولة فى البصرة حيث ولاه عمر بن الخطاب عليها ويقال إن قراءته ظلت معمولا بها فى البصرة لفترة بعد اعتماد نسخة عثمان بن عفان رضى الله عنه، ووفقا لبعض الروايات فإن أبا موسى طلب من أتباعه عند وصول مندوب عثمان بن عفان حاملا منه النسخة المعتمدة من القرآن الكريم ألا يحذفوا من مصحفه شيئا (أى مصحف أبى موسى) حتى لو لم يجدوه فى مصحف عثمان، أما ما وجدوه فى مصحف عثمان ولم يجدوه فى مصحفه (مصحف أبى موسى) فليضيفوه. لذا فإن بعض الروايات تذكر أن مصحف أبى موسى الأشعرى كان ضخما وأنه كان يحتوى على السورتين الزائدتين فى مصحف أُبىّ، بالإضافة لآيات

أخرى غير موجودة فى المصاحف الأخرى[1].

وبالإضافة لهذه المصاحف الثلاثة (القراءات الثلاثة) التى ناقشنا اثنين منها بالتفصيل فيما يلى فقد قدم لنا الباحث المستشرق جفرى Jeffery فى كتابه مواد لدراسة النص القرآنى Materiats for the history of the text of the Quran بشكل مبدئى المصاحف المنسوبة إلى اثنى عشر صحابيا: للخليفة الثانى والخليفة الرابع (عمر وعلى) وثلاثة منها لزوجات النبى [ﷺ]: حفصة بنت عمر وعائشة بنت أبى بكر وأم سلمة، وأربعة منها تختلف القراءة فيها عن القراءة التقليدية لأهل المدينة المنورة: زيد بن ثابت، وعبدالله بن عباس وأنس ابن مالك وعبدالله بن الزبير بالإضافة إلى ثلاثة أخرى لكل من: سالم مولى أبى حذيفة وعُبيد بن عمير، وابن عمرو ابن العاص. ويقال إن عليا بن أبى طالب ابن عم الرسول [ﷺ] كان هو أول من جمع القرآن الكريم بعد وفاة الرسول [ﷺ] ويقال إنه رتب سوره ترتيبا زمنيا: السورة ٩٦ ـ العلق، السورة ٧٤ ـ المدثر، السورة ٨٦ ـ القلم، السورة ٧٣ ـ المزمل.. إلخ وقد أحرق نسخته (مصحفه) بعد ظهور نسخة عثمان المعتمدة. أما عبدالله بن عباس وهو أيضا ابن عم الرسول [ﷺ] (توفى حوالى ٦٨ هـ / ٦٨٨م) فكان فقيها يلقب بحبر الأمة وقد لازم النبى [ﷺ] وروى عنه الأحاديث الصحيحة ـ فيقال إنه أضاف لمصحفه السورتين الزائدتين فى مصحف أُبى ويقال إن عددًا من العلماء الذين أتوا بعده أخذوا بطريقته فى القراءة. أما سالم بن معقب (توفى ١٢ هـ / ٦٣٣م) ويسمى أحيانا سالم ابن معقل فقد كان أحد الحفاظ الذين قُتلوا فى معارك اليمامة وكان أحد أربعة أوصى الرسول [ﷺ] بأن يعلموا أصحابه القرآن. أما عبيد بن عمير (توفى ٧٤ هـ / ٦٩٣م) فكان من الحفاظ الأوائل فى مكة المكرمة وربما كان مصحفه (قراءته) أساسا لتقاليد القراءة المكية التى يبدو أنها لم

(١) كل هذه روايات غير موثقة بدليل ظهور مصحف عثمان رضى الله عنه فى حياة أُبىّ وأبى موسى وابن مسعود دون اعتراض من أى منهم ـ انظر إضافات المترجم الملحقة بالترجمة.

(المترجم)

تكن فى درجة قوة القراءة الكوفية والبصرية والشامية، ولم يذكر إلا القليل من الاختلافات فى هذه المصاحف مقارنة بما ذكر عن مصحف ابن مسعود، ومصحف أبىّ. وقد جمع جفرى اختلافات أخرى فى القراءات منسوبة لعدد من مسلمى الجيل الثانى: الأسود ابن يزيد، وعلقمة، وحطان، وسعيد بن جُبير، وطلحة، وعكرمة، ومجاهد، وعطاء بن رباح، والربيع بن الخثيم، والأعمش، وجعفر الصادق، وصالح بن كيسان، والحارث بن سويد. ونسبت اختلافات أكثر لمصاحف أخرى ثانوية وكانت أكثر من الاختلافات المنسوبة للمصاحف الأساسية التى حددها جفرى، وفى بعض الحالات استطاع جفرى أن يحدد المصحف (القراءة) الأساسى الذى نقل عنه المصحف الثانوى.

ويقال إن مصحف ابن مسعود يختلف عن النص العثمانى فى عدة نقاط مهمة، إذ يقال إن مصحف ابن مسعود لم يكن يضم سورة الفاتحة والمعوذتين اللتين أصبحتا سورة الفلق وسورة الناس فى مصحف عثمان إلا أن ابن النديم ذكر أنه رأى عددا من مصاحف ابن مسعود وأن إحدى نسخ هذه المصاحف كان يعود لمائتى سنة خلت وأنها - أى نسخة مصحف ابن مسعود - كانت تشتمل على الفاتحة، وقد قرر ابن النديم ذلك سنة ٣٧٧ هـ / ٩٨٧ م ، ومن الاختلافات التى وردت فى مصحف ابن مسعود أنه كان يكتب (كل ما) بدلا من (كلما) أى كلمتين بدلا من كلمة واحدة لكن غالب الاختلافات كما أدرجها برجستراسر Bergstraáser وجفرى Jeffry بالنسبة لمصحف ابن مسعود تشتمل على اختلافات فى صميم النص (ليس مجرد اختلاف فى القراءة أو طريقة الكتابة) وهى اختلافات تبدو واضحة، ومن هذه الاختلافات ما يمكن أن يعتبر بمثابة (التعليق) أو (تحشية) أو (شرح) لمصحف عثمان، لكن فى بعض الحالات يبدو أن مصحف عثمان نفسه هو الذى يحتوى على (توسعات) أو (كلمات

شـارحة) أو (تحـسـينات) ويبـدو هذا أحيانا لأسباب متعلقـة بتوضيح العقيدة (انظر فى هذا كتاب جـفرى الذى أشرنا إليه فيما سبق).

ومن بين أكثر الاخـتلافات التى هى محل شك والمنسـوبة لابن مسـعود هى القـراءات التى يأخـذ بهـا الشيـعـة فى السور التالية على سبيل المثال:

- الآية ٦٧ - فى سورة المائدة.
- الآية ٣٥ - فى سورة النور.
- الآية ٢١٥ فى سورة الشعراء.
- الآيات ٢٥ ، ٣٣ ، ٥٦ فـى سـورة الأحزاب.
- الآية ٢٣ فى سورة الشورى.
- الآية ٢٩ - فى سورة محمد.
- الآية ١٠ فى سوة الواقعة.
- الآية ٧ فى سورة الحشر.
- الآيات ١٧ ، ١٨ ، ١٩ فى سـورة القيامة.

والأكـثـر صعـوبة فى تقـويمـه فى موضوع اختـلاف المصاحف الاختلاف فى الألفاظ المتـرادفة Synonyn Variants ومثـال ذلك، ما هـو موجود فـى سورة الفرقان:

الآية	مصحف عثمان	مصحف ابن مسعود
٤٨	هو الذى أرسل الرياح..	هو الذى جعل الريح
٤٩	لنحيي به بلدة ميتا..	لننشر ...
٦١	تبارك الذى جعل فى السماء بروجا	قصورا
٦٢	لمن أراد أن يذّكر	يتفكر
٧٥	يجزون الغرفة..	الجنّة

وفى بـعض الأحـيـان لا يـكون الاختلاف فى مـجرد كلمة متـرادفة لها المعنى نفسه، وإنما قـد تتـغيـر عبـارة كاملة، كما فى سورة آل عمران آية ٣٩، ففى مـصحف عـثمـان (فنادته الملائكة وهو قـائم يصلـى فى المحراب أن الله يبـشـرك...) بينمـا فى مـصحف ابن مـسعـود (يا زكـريا إن الله يبشـرك..) وبعض الاخـتـلاف يشيـر إلى مـرحلة باكـرة فى تاريـخ الإسـلام أو تاريخ القرآن، ومـثال ذلك الاخـتلاف فى الآية ١٩ فى سورة آل عمران، ففى مصحف عـثمـان (إن الدين عند الله الإسـلام...)

وعند ابن مسعود (إن الدين عند الله الحنيفية..) ، ويقال ان ابن مسعود أضاف البسملة فى أول سورة التوبة (براءة) وهذه السورة لا تبدأ بالبسملة فى مصحف عثمان، ويقال إن طريقة ترتيب السور فى مصحف ابن مسعود كانت مختلفة عن ترتيب السور فى مصحف عثمان، وتوجد قائمتان بالاختلافات بين كلا المصحفين الأولى لابن النديم والثانية للسيوطى ويمكن تدارك النقص فى كل واحدة منهما على حدة بإكمالها من القائمة الأخرى والخروج - فى النهاية - بقائمة واحدة. وقد اتبع مصحف ابن مسعود طريقة ترتيب السور وفقا لطولها أكثر مما اتبعها مصحف عثمان. وإذا ما أخذنا بالافتراض الذى مؤداه أن السور الأطول لم تكن قد جمعت معا حتى ظهور مصحف عثمان الرسمى فلابد أن تكون قوائم المخْتَلف عند ابن مسعود قد وضعت بعد ظهور مصحف عثمان وبالتالى فإن قيمتها تقل كثيرا (انظر كتاب جفرى الآنف ذكره، ص ٢٣ وما بعدها) لكن إذا كانت معظم السور قد جمعت وأخذت شكلها النهائى من حيث الترتيب فى حياة محمد [ﷺ] (وهو الرأى الصحيح) فليس هناك سبب لرفض ما قيل عن مصحف ابن مسعود كلية(١).

---

(١) إضافات المترجم نقلاً عن بعض المراجع العربية عن الاختلاف فى مصحف ابن مسعود.

ما ذكره الباحث مر إحلال كلمة أخرى بمعناها فى النص القرآنى فى بعض مصاد ـ الصحابة، لم يكن فى غالبه قرآنا وإنما ألفاظا شارحة كتبه: صاحب المصحف لنفسه، بدليل أنه بظهور مصحف عثمان لم يعترض واحد ممن لديهم مصاحف خاصة بهم. والمهم أن هذه الأفكار لم ينفرد بها كاتب المقال وإنما ظهرت فى بعض المباحث العربية التى ننقل منها ما يلى:

«.. نماذج من روايات الترادف فى مصحف ابن مسعود

★ قرأ ابن مسعود: ١ / ٦ «أرشدنا»، والعامة: «اهدنا».

وقرأ ٢ / ٢٠ «مضوا فيه» و«مروا فيه»، والعامة «مشوا فيه».

وقرأ : ٢ / ٦٨ «سل لنا ربك»، والعامة «ادع لنا ربك».

وقرأ: ٢ / ٧٩ «يكتبون الكتاب بأيمانهم، والعامة «بأيديهم».

وقرأ: ٢ / ١٠ «نقضه فريق منهم»، والعامة «نبذة»

وقرأ: ٣ / ١٤٤ «فولوا وجوهكم قبله»، والعامة «شطره».

وقرأ: ٣ / ٢٠ «أسلمت وجهى لله ومن معى»، والعامة «ومن اتبعن».

وقرأ: ٣ / ٦٤ «إلى كلمة عدل بيننا وبينكم»، والعامة «سواء».

وقرأ ابن مسعود: ٣ / ٩٢ «حتى تنفقوا بعض ما تحبون»، والعامة «مما تحبون».

وقرأ : ٤ / ٤٠ «لا يظلم مثقال نملة»، والعامة «ذرة» =

أما مصحف أُبىّ فتشير الدلائل إلى أنه كان أقل قيمة من مصحف ابن مسعود، ومع هذا فيبدو أنه كان مصدرا لمصاحف ثانوية أخرى كما أنه لم يتفرد إلا باختلافات قليلة فمعظم اختلافات مصحف أبىّ يشترك فيها مع مصحف

= وقرأ: ٥ / ٥٤ «غلظاء على الكافرين، والعامة «أعزة»

وقرأ: ٧ / ١٢٧ «سنذبح أبناءهم»، والعامة «سنقتل»

وقرأ: ٧ / ١٤٨ «له جؤار»، والعامة «خوار».

وقرأ ٨ / ٢ «فرقت قلوبهم، والعامة «وجلت»

وقرأ: ١٢ / ٣٦ «إنى أرانى أعصر عنبا»، والعامة «خمرا».

وقرأ: ١٤ / ٧ «وإذ قال ربكم»، والعامة «تأذن»

وقرأ: ١٦ / ٨٠ «حين ظعنكم، والعامة «يوم»

وقرأ: ١٧ / ٩٣ «بيت من ذهب»، والعامة «من زخرف».

ولو أردنا أن نمضى إلى آخر القرآن، وأن نسوق على الترادف مئات الأمثلة لأمكننا ذلك، مما بين أيدينا من الروايات، وغنى عن البيان أنها كلها روايات للتفسير المجرد، وردت على لسان معلم من أوائل معلمى هذه الأمة، ومن أكثرهم أخذا عن رسول الله، ومصحفه يعد نموذجا يقاس عليه بقية ما نسب إلى الصحابة (أبى وعلى وابن عباس) من مصاحف، وينطبق عليها ما ينطبق عليه.

وتلك كما أشرنا من قبل كانت بداية نشوء علم تفسير القرآن، بحيث لا يسعنا أن نتصور له نشأة على غير هذا المنهج، وقد وجدنا الأئمة والفقهاء يعتمدون هذه التفسيرات، فيؤسسون عليها أحكاما ونظريات فى الفقه وأصوله، كما حفلت كتب تفسير القرآن بهذه الروايات، على أنها آراء أئمة فى الأخذ والتلقى عن الرسول [ﷺ]، فهم غالبا أعظم الناس استيعابا لمقاصده، وأكثرهم اقتدارا على فهم المراد منه، فى ضوء ما عاينوا من أسباب نزوله، وما عاينوا من تنفيذ أحكامه، أمرا ونهيا، وسيأتى بعض ذلك فى دراستنا لبقية المصاحف.

المصدر: تاريخ القرآن، عبدالصبور شاهين، القاهرة، ١٩٩٠ ص ص ١٦٢ ـ ١٦٤ .

ابن مسعود ومصحف ابن عباس، وربما كان أهم ملمح فى مصحف أُبىّ ما يقال إنه كان يضم سورتين قصيرتين لا وجود لهما فى مصحف ابن مسعود أو مصحف عثمان، وهما سورة الخلع يقال إنها من ثلاث آيات، وسورة الحفد وهى فى ست آيات(١).

ويقال إن ترتيب مصحف أبىّ مختلف عن ترتيب مصحف ابن مسعود ومصحف عثمان. ولدينا بصدد هذا الاختلاف فى الترتيب قائمتان إحداهما لابن النديم والأخرى للسيوطى فى كتاب الإتقان فى علوم القرآن الآنف ذكره، وقد اعتبر الباحث دودج Dodge سورة النبى هى السورة رقم

(١) ننقل عن واحد من المتخصصين فى الدراسات القرآنية ما نصه «.. والدليل على عدم قرآنية هذه العبارات ـ يقصد ما يقال إنه الحفد والخلع ـ أقوى من انفراد مصحف أُبىّ بها، وهذا الانفراد لا يثبت قرآنا، فالقرآن كله قد ثبت تواترا. وليس من المعقول أن يتخلى الصحابة الذين حققوا هذا التواتر بإجماعهم على كل آية من كتاب الله ـ عن القاعدة التى التزموها، فيقرون خبر الواحد لإثبات نص معين، حتى لو كان هذا الواحد أبىّ بن كعب رضى الله عنه، فقد ردوا أيضا عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين جاء وحده بآية الرجم فلم تكتب فى المصحف وعدت من المنسوخ تلاوة المعمول به حكما، وردوا كذلك رواية حفصة: والصلاة الوسطى،

٦٤،(١) إلا أن جفرى أخطأ ـ يقينا ـ عندما اعتبرها رقم ٦٥ (المقصود فى مصحف أُبىّ) وقد أخطأ دودج Dodge فى قراءة عنوان ١٠٧ فى مصحف أبىّ فذكر أنها سورة (الدين) بينما هى سورة (التين)، وذكر ابن النديم أن عدد سور القرآن فى مصحف أبىّ هو ١١٦(٢).

وذكر ابن النديم أنه قرر ذلك بناء على قول الفضل بن شاذان الذى قال إنه رأى نسخة من مصحف أبى فى قرية قرب البصرة فى منتصف القرن الثالث للهجرة.

وليس هناك إجماع بين الباحثين الغربيين على قيمة هذه المصاحف السابقة على مصحف عثمان ومدى إمكانية اعتمادها فى مجال التاريخ للقرآن الكريم إلاّ أنه فى الثلاثينيات من القرن العشرين كان المستشرقون قد جمعوا بالفعل هذه الاختلافات وحلّلوها وانتهوا إلى أنه لا قيمة لها (انهارت الثقة فيها)(٣).

وبينما ظل برجشتراسر Bergsträsser فى كتابه عن تاريخ القرآن Gesch des Qor يقيم وزنا لهذه الاختلافات، فإننا نجد جفرى فى كتاب: مواد لدراسة تاريخ القرآن (الآنف ذكره) يذكر أنه مع زيادة الروايات عن موضوع الاختلاف هذه فإن المرء يشعر بالميل إلى أنه من المغامرة أن يتجرأ بالحكم عليها. وقد وصل الباحث برتسل Pritzl إلى النتيجة نفسها. ونتيجة هذه البحوث الأوربية هوت محاولة المستشرقين إصدار نسخة أخرى من

= وهى صلاة العصر»... سألها عمر (أبوها) ألك بهذا بينة..؟

قالت لا.. قال: فو الله لاندخل فى القرآن ما تشهد به امرأة بلا إقامة بينة» وربما كان وجود هذه العبارات فى مصحف أُبىّ من باب إثبات بعض المأثور من أدعية النبى ﷺ مخافة أن يُنسى أو يضيع، ... راجع: تاريخ القرآن لعبدالصبور شاهين، طبعة ١٩٩٠، ص ١٧٤ ، راجع أيضا الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى جـ ١، ص ٥٨)».

(المترجم).

(١) رقم سورة محمد فى مصحف الأزهر (٤٧).

(٢) مصحف عثمان ١١٤.

(٣) نظراً لاهمية هذه الفقرة نؤثر نقلها بنصها الإنجليزى: Confidence in the variants declined during the 1930,s as they were Collected and analysed).

(المترجم)

القرآن الكريم غير نسخة عثمان، لقد ظهر أن هذه المحاولة عرجاء (Then after the Preject to Prepare a Critical editian of the kuran Came to a halt) بل إن فشر Fischer انتهى إلى أن معظم الاختلافات فى المصاحف المنسوبة لصحابة قبل مصحف عثمان رضى الله عنه ما هى إلا اختلافات موضوعة (مكذوبة) صاغها - فى وقت متأخر - علماء اللغة لتنقيح مصحف عثمان (لإثبات صحته) بل لقد وصل الباحث بيرتون فى كتابه عن جمع القرآن الآنف ذكره ص ١١٩ - ٢١٢ والباحث ونسبرو Wansbrough فى كتابه دراسات قرآنية Studies Quranic ص ٤٤ - ٤٦، ٢٠٢ - ٢٠٧ وغيرهما - إلى أن كل وليس بعض الاختلافات المنسوبة إلى مصاحف الصحابة وغيرهم موضوعة بمعرفة لغويين وفقهاء متأخرين وإن كان الباحثون الغربيون قد اختلفوا فى سبب هذا الخداع والتشويش على النص القرآنى. وقد ناقش بيرتون فكرة أن مصاحف الصحابة بما فيها من اختلافات هى مصاحف موضوعة بقصد تفسير رواية جمع عثمان بن عفان للقرآن الكريم وأمره بإصدار مصحف واحد موحّد، وتقديم مبرر لعثمان رضى الله عنه فى عمله، هذا وقصة جمع عثمان للقرآن هى بدورها قصة مبتدعة (موضوعة) بقصد إخفاء حقيقة أن محمدا [ﷺ] كان قد جمع القرآن بالفعل أثناء حياته وأن القرآن الكريم على عهده كان مصاغا بشكله النهائى (انظر فى هذا الرأى Burton, Collection, (211 f. 2394) ومن ناحية أخرى فإن ونسبرو Wansbrough يؤكد أن الروايات الخاصة بجمع القرآن والروايات المتعلقة بمصاحف الصحابة كلها موضوعة بهدف تقديم دليل توثيقى قديم للنص القرآنى أو إثبات أنه قديم (بمعنى أنه يعود لزمن الرسول[ﷺ]) لكن الواقع - فيما يقول هذا المستشرق - أن النص القرآنى لم يكن قد جمع حتى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى وربما بعد ذلك، وقد زعم Claims هذا المستشرق - دون تقديم أى دليل مقنع - أن القرآن (الكريم) ظل غير محدد بسبب الروايات الكثيرة (مثل الاختلاف

فى قصص العقاب) والاختلافات بين المراكز الحضرية الإسلامية المختلفة (الكوفة والبصرة والمدينة.. الخ) ومع هذا فإن كلا من الكاتبين (بيرتون ونسبرو) قد أكّدا على نقطة أساسية واضحة لديهما تماما وهى أن محمدا [ﷺ] كان هو نفسه صاحب الدور الأكبر فى جمع القرآن، وإن كان هذا لا يمنع من القول أن كلا الكاتبين قد بالغ كثيرا دون تقديم أسباب مقنعة لإنكار قصة جمع القرآن فى عهد عثمان رضى الله عنه أو فى الزعم بأن القرآن الكريم ظل حتى القرن الثالث الهجرى غير مجموع وغير متفق عليه وهو ما ذهب إليه ونسبرو.

(جـ) النص المعتمد والقراءات المعتمدة:

من الناحية التاريخية، من الأفضل أن نتحدث عن النص القرآنى المعروف بمصحف عثمان وما ارتبط بطريقة قراءته لفترة استمرت أكثر من ثلاثة قرون، لكن تاريخ القراءات غير واضح كما أن القضايا التى أثارها معقدة بما فى ذلك مسألة طريقة كتابة القرآن وهى مرتبطة بالإملاء أو تهجية الكلمات والعلاقة بين اللفظ المكتوب وطريقة قراءته أو العلاقة بين المكتوب والشفهى، كما أثار نزاعا بين الآخذين بالتقويم النقدى للدليل التاريخى من ناحية وأهل السنّة فى نظرتهم المحدّدة للقرآن الكريم من ناحية أخرى.

لقد كانت هناك اختلافات منذ البداية فى نسخ عثمان (اختلافات إملائية) حتى نسخ المدينة المنوّرة (وكان مصحف عثمان بن عفان فى المدينة يعرف بالإمام) التى أرسلت إلى الآفاق (الأمصار) يقال إن طريقة كتابة الكلمات فيها لم تكن واحدة. وقد ناقش المستشرق برجستراسر فى كتابه عن تاريخ القرآن Gesch. des Qor (جـ ٣، ص ٦ ـ ١٩) عددا من الاختلافات (الإملائية) فى مصاحف عثمان رضى الله عنه بالمدينة المنورة ودمشق والبصرة والكوفة ومكة، كما وردت فى كتاب المُقْنِعْ لأبى عمرو الدَّانى (المتوفى ٤٤٤ هـ / ١٠٥٢م) وكتب أخرى. فعلى سبيل المثال يقال إنه فى نسخة

دمشق كان مكتوبا «وبالزُّبر وبالكتاب» بدلاً من «والزّبر والكتاب» فى الآية ١٨٤ من سورة آل عمران (فإن كذّبوك فقد كُذّب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزُّبر والكتاب المنير) ويقال أيضا إنه ورد فى مصحف عثمان بدمشق (مِنْكُم) بدلا من (مِنْهم) فى الآية ٢١، من سورة غافر (أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوّة وآثارا فى الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق) ويقال إن نسخة الكوفة من مصحف عثمان كان بها (عَملَتْ) بدلا من (عَملَتْهُ) فى الآية ٣٥ من سورة يس (ليَأْكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون) و (أَو أن) بدلاً من (وأن) فى سورة غافر آية ٢٦، ومما يذكر أن (أو أن) هى الواردة فى طبعة المصحف الرسمية (وقال فرعون ذرونى أقتل موسى وليدع ربّه إنّى أخاف أن يبدِّل دينكم أو أنْ يظهر فى الأرض الفساد) وهى خلافات صغيرة بطبيعة الحال وقد تكون نتيجة عدم دقة الناسخين.

لقد كانت حروف الهجاء العربية بما اعتراها من القصور فى ذلك الوقت هى التى استخدمت فى كتابة نسخ القرآن الأولى مما أدَّى إلى ظهور اختلافات فى القراءات وفى صلب النص، ففى خلال القرن الهجرى الأول كانت العربية تكتب بما يمكن أن نسميه الحروف الناقصة حيث كانت تستخدم الحروف الصامتة دون المتحركة، كما كان الرسم الواحد يستخدم للدلالة على صوتين (حرفين) فالرسم (د) كان ينطق دالا وذالا والرسم (ح) كان ينطق حاء وخاء وجيما والرسم (د) كان ينطق راء وزايا، والرسم (ب) كان ينطق باء وتاء وثاء وياء فلم يكن هناك إعجام على الحروف العربية وقتئذ (الإعجام هى النقط التى تميز بين أصوات الحروف ذات الرَّسم الواحد) وعلى القارىء أن يميز بين هذه الحروف وفقا للسياق، وهذا يعنى أنه حتى فى حالة الاتفاق على نطق الحروف الصامتة، فإن مشكلة أخرى تظل قائمة فبعض الأفعال يمكن أن تُقرأ بصيغة المبنى للمعلوم كما يمكن أن تُقرأ ـ فى الوقت نفسه ـ

بصيغة المبنى للمجهول، كما أن بعض الأسماء يمكن أن تُضم نهاياتها أو تُفتح أو تكسر كما أن بعض الأسماء يمكن أن تقرأ على أنها أفعال أو العكس. وقد أورد المستشرق جفرى قوائم فى كتابه مواد لدراسة النص القرآنى الآنف ذكره يحتوى على أمثلة عديدة من الاختلافات التى نشأت عن طريقة الكتابة بما سميناه بالحروف الناقصة (غير المُعجَمة وغير المنقوطة) فى المصاحف الأولى. ففى معظم الحالات كان المعنى يتأثر قليلا (شيئا ما) كالاختلاف فى (كبير) و (كثير) فى الآية ٢١٩ فى سورة البقرة (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما...) فقد قرأها (كثير) ابن مسعود وكذلك قرأها حمزة والكسائى. والاختلاف فى (حدب) و (جدث) فى الآية ٩٦ فى سورة الأنبياء (حتى إذا فُتحَت يأجوج ومأجوج وهم من كل حَدَب يَنْسِلون) وقد قرأها (جدث) ابن مسعود وآخرون. وفى بعض الأحيان كان الاختلاف فى إعراب أواخر الكلم (التشكيل) أو فى أمور بسيطة أخرى لا يُحدث تغييرا فى المعنى (انظر كتاب زويتلر zwettler عن القراءات Orat tre-ditian ص ١٢٢ وما بعدها).

وفى الفترة الأموية (٤١ - ١٣٢ هـ/ ٦٦١ - ٧٥٠م) زادت الاختلافات فى القراءات فى مصحف عثمان شيئا فشيئا بل وظهرت قراءات جديدة تشتمل على مزاوجة بين المعتمدة لمصحف عثمان والقراءة المنسوبة لآخرين خاصة ابن مسعود وأُبَىّ. وفى بداية العصر العباسى كان هناك مثل هذا الاختلاف فى القراءات بحيث أصبح من المحال التمييز بين القراءة المعتمدة لمصحف عثمان والقراءات الأخرى إلا أنه باستخدام الحروف العربية الواضحة (المُعجَمة والمنقوطة) دخل شئ من الانضباط على هذه القراءات، والروايات الإسلامية عن استخدام الحروف المُعْجمة والمنقوطة Scripto Plena لايُعوّل عليها كثيرا لما فيها من تناقض لعدم توافقها مع الشواهد التى يقدمها لنا علم تطور الخط (Bla-

chére, Introductian, PP 78 - 90) لكن الرأى الشائع هو أن الحجّاج كان هو المسئول عن إعجام الخط العربى (أى وضع النقاط التى تميز بين المخارج الصوتية للحروف المشتركة فى رسم واحد: الدال والذال والراء والزاى والجيم والحاء.. الخ) كما كان مسئولاً عن نَقْط (أى وضع نقاط تبين الفتحة والكسرة والضمة والتنوين... إلخ) وذلك عندما كان واليا على العراق (٧٤ ـ ٩٥هـ/ ٦٩٤ ـ ٧١٤م) لكن النسخ المخطوطة من القرآن الكريم فى القرون الثلاثة الأولى أو حتى الأربعة تبين أن استخدام الحروف المعجمة والمنقوطة لم يُقبل الاّ بالتدريج وببطء شديد. وقد استخدمت نقاط dots بألوان مختلفة أو بلون واحد ولكن فى مواضع مختلفة (فوق الحرف أو تحته أو إلى جانبه) لتعيين الفتحة والضمّة والكسرة (الحركات الثلاث) فى بعض المخطوطات الباكرة، وقد استخدمت بعد ذلك علامات أخرى كالنقط والشرط (الخطوط القصيرة) للتمييز بين الحروف الصامتة، كما استخدمت علامات أخرى لتحديد مواضع التنوين، والمد، ومن المراجع التى تناولت هذا الموضع مادة خط فى هذه الموسوعة، ونولدكه فى كتابة تاريخ القرآن *Geschichte des Qurans* وأبوت N. Abbotr فى كتابه عن نشأة الخط العربى الشمالى *Rise of the North Arabic Script* كما يمكن مطالعة بحث جرومان A. Grohmann عن مشكلة تاريخ المصاحف الأولى *The Problem of dating early Qurans* فى دورية Der Islam العدد ٣٣ الصادر سنة ١٩٥٨م (ص ٢١٣ ـ ٢٣١).وفى بداية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى انتشر استخدام الحروف العربية المُعْجمة والمنقوطة رغم أن بعض المشتغلين بنسخ القرآن ودراساته لم يوافقوا على استخدامها. وكانت إحدى نتائج استخدام هذه الحروف المنقوطة والمعجمة على نطاق واسع هو أن الاختلافات فى القراءات أصبحت معلنة واضحة، وأدى هذا إلى نزاعات حادة حول أى القراءات أصح، كما أدى إلى أن أصبح فى إمكان أولى الأمر العمل

على فرض التوحيد، وقد لعب أبو بكر ابن مجاهد (المتوفى ٣٢٤ هـ/ ٩٣٦م) دورا محوريا فى ضبط القراءات، بل لعله أهم الأدوار ـ فى هذا المجال ـ منذ عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه. فقد كان مجاهد يهدف إلى تحديد عدد القراءات المقبولة وأنكر محاولة بعض الفقهاء فى فرض قراءة واحدة وهو الأمر الذى تحّقق من عدم إمكانية تحقيقه، وتفتَّق ذهنه عن فكرة عبقرية فقد قال إن القراء السبعة المشهورين فى القرن الثانى للهجرة/ الثامن للميلاد كل قراءاتهم صحيحة وموثّقة، وذلك اعتمادا على حديث مشهور عن النبى [ﷺ] يفيد أن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف، وقد ورد هذا الحديث الشريف بصيغ مختلفة وسياقات مختلفة وبمعنى واحد.

(عن عمر بن الخطاب؛ قال سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان فى حياة رسول الله [ﷺ] فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة لم يُقْرِئنيها رسول الله [ﷺ] فكنت أُسَاوِرُه فى الصلاة فتصبَّرت حتى سلَّم، فلما سلَّم لَبَبْتُه بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التى سمعتك تقرأها؛ قال: أقرأنيها رسول الله [ﷺ]، فقلتُ كذبت، فو الله إن رسول الله [ﷺ] لَهُوَ أقرأنى هذه السورة التى سمعتك تقرأها، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله [ﷺ] فقلت: يارسول الله إنى سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تُقْرِئنيها، وأنت أقرأتنى سورة الفرقان. قال: فقال رسول الله [ﷺ]: أرسله ياعُمر، اقرأ ياهشام، فقرأ عليه القراءة التى سمعته يقرأها، فقال رسول الله ﷺ : اقرأ ياعمر، فقرأت القراءة التى أقْرأنى رسول الله [ﷺ] فقال رسول الله [ﷺ]: هكذا نزلت، ثم قال رسول الله [ﷺ]: إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحْرُف فاقرأوا ما تيسر منه) رُوى فى السِّتَّة الصِّحاح. وكلمة أَحْرُف جمع كلمة حرف ومعناها غير واضح لكن ابن مجاهد فسّرها بسبع قراءات وألف كتابا يحمل العنوان نفسه القراءات

السبع، وصدر هذا الكتاب فى الوقت المناسب إذ تبنّاه الوزيران ابن مقلة وعلى بن عيسى واعتبر بمثابة كتاب رسمى سنة ٣٢٢ هـ / ٩٢٤م عندما تمّ إجبار ابن مقسم (أبو بكر البغدادى) على التراجع عن رأيه الذى مؤدّاه بجواز قراءة القرآن الكريم بأى طريقة (قراءة) صحيحة لغويا (نحويا) وفى العام التالى أجبر عالم آخر هو ابن شنبوذ (أبو الحسن البغدادى) على التخلى عن رأيه الذى مؤداه بجواز القراءة بقراءة ابن مسعود وأُبَى.

لقد كان انتقاء بعض القراءات من مدارس فى القراءة يصارع بعضها بعضا أو ينافس بعضُها بعضَها وأ علانها كقراءات موثّقة معتمدة كالقراءات الأخرى - كان ذلك بطبيعة الحال هو الطريقة نفسها التى استخدمها المسلمون فى كل مكان لتجنب ما لا ينتهى من الخلافات، تماما كما حدث بالنسبة لمذاهب السنّة الأربعة. لكن طريقة ابن مجاهد فى اختيار قراءات سبع لم تكن طريقة تعسّفية تماما. لقد نشأت تقاليد فى قراءة القرآن ثابتة ومؤثّلة فى كل من الكوفة والبصرة والمدينة ودمشق كما كان لمكة تقاليدها أيضا فى قراءة القرآن، إلاّ أن الكوفة قد تميزت عن المراكز الأخرى كمركز قيادى للدراسات القرآنية كما أنها كانت مركز الكثير من المدارس المتنافسة فى مجال القراءات والدراسات القرآنية عامة، لكل هذا اختار ابن مجاهد قراءة لكل من المدينة ومكة والبصرة ودمشق - إنها قراءة نافع (المتوفى ١٦٩ هـ/ ٧٨٥م) وقراءة ابن كثير (المتوفى ١٢٠هـ/ ٧٣٧م) وقراءة أبى عامر (المتوفى ١٥٤ هـ/ ٧٧٠م) وقراءة ابن عامر (المتوفى ١١٨ هـ/ ٧٣٦م) على التوالى، وثلاث قراءات للكوفة وهى قراءة عاصم (المتوفى ١٢٧ هـ/ ٧٤٤م) وقراءة حمزة (المتوفى ١٥٦هـ/ ٧٧٢م) وقراءة الكسائى (المتوفى ١٨٩هـ/ ٨٠٤م) ولم تكن محاولة مجاهد لعقد القراءات المعتمدة على سبع قراءات أمرا مقبولاً من كل المهتمين بالقراءات فقد

كان هناك دعم قوى لقراءات أخرى فى المراكز الحضرية الخمس الآنف ذكرها، وبين الحين والحين جرى حديث العلماء عن القراءات العشر بل والقراءات الأربع عشرة، ومن بين هذه القراءات تحظى قراءة أبى جعفر (المتوفى ١٣٠ هـ/ ٧٤٧م) وقراءة يعقوب الحَضْرمى (المتوفى ٢٠٥ هـ/ ٨٢٠م) وقراءة خلف (المتوفى ٢٢٩هـ/ ٨٤٣م) وتسمًّى هذه القراءات، «القراءات الثلاث بعد السبع ومن بين القراءات التى تسمى «القراءات الأربع بعد العشر» تستحق قراءتان منها التنويه وهى قراءة الحسن البصرى (المتوفى ١١٠ هـ/ ٧٢٨م) وقراءة الأعمش الكوفى (المتوفى ١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، وبالنسبة لكل قراءة من القراءات العشر توجد اختلافات بسيطة فى روايتها أصبحت - أى هذه الاختلافات - مقبولة طوال جيل أو جيلين بعد ذلك، مثال ذلك رواية ورش (المتوفى ١٩٧ هـ / ٨١٢م) وقالون (المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥م) عن نافع، وكرواية حفص (المتوفى ١٩٠ هـ / ٨٠٥م) وشعبة (المتوفى ١٩٤ هـ / ٨٠٩م) عن عاصم، ورواية خلف وخلاد (المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥م) عن حمزة، ويمكن مراجعة القوائم الكاملة ومناقشة تطور القراءات فى تاريخ القرآن لنولدكة ومقدمة لدراسة القرآن لبلاشير وقد أشرنا إلى هذين المرجعين مرارا آنفا.

وخلال القرن الخامس للهجرة / الحادى عشر للميلاد بدأت القراءات السبع تسود وظهرت كتب كثيرة عنها مثل كتاب التيسير للدانى (المتوفى ٤٤٤هـ / ١٠٥٣م) الذى حل محل كتاب مجاهد، وتم الالتزام بالقراءات السبع خاصة فى القراءات الجهرية العامة ولم يعد يتعرض للقراءات الأخرى غير مفسرى القرآن الكريم وعلماء اللغة والنحو ... إلخ. وحافظ القراء على تراث القراءة واستمر الاهتمام - على الأقل فى مجال الدراسة - بدراسة القراءات الثلاث بعد العشر، وتم تنقيح كل القراءات العشر،

وظهرت طريقتان للتلاوة فى كل رواية ثم ظهرت لكل طريقة قراءتان، فتلك ثمانى طرق للرواية الواحدة فإذا علمنا أن القراءات عشر، كان المجموع ثمانين طريقة (انظر دراسة لبيب السعيد (السيد) عن ترتيل القرآن *The recited Koran*، طبع برنستون، ١٩٧٥ وتضم هذه الدراسة قائمة كاملة بالثمانين طريقة، وانظر أيضا مادة قراءة فى هذه الموسوعة، وكذلك مادة تجويد.

وفى الوقت الحاضر لم يعد يستخدم فى قراءة القرآن سوى رواية حفص عن عاصم التى ظل القراء يقرأون بها طوال قرون فى معظم بلاد العالم الإسلامى، وفى سنة ١٩٢٤م حظيت هذه الرواية بنوع من الاعتماد الرسمى بظهور المصحف الرسمى المطبوع فى مصر، وكذلك رواية ورش عن نافع التى اتبعت فى أنحاء أفريقيا. وقد استخدم هذه الرواية الأخيرة الشوكانى العالم اليمنى (المتوفى ١٢٥٠ هـ / ١٨٣٤م) فى تفسيره المخطوط، لكن عند طبعه استخدمت رواية حفص عن عاصم. وتعتبر الطبعة المصرية الرسمية للقرآن الكريم أفضل نص توثيقا وضبطا رغم اعتمادها على قراءات متأخرة.

إلا أن تاريخ النص القرآنى لازال هو تاريخ النص المكتوب. وأحد جوانب هذا العمل (دراسة تاريخ النص القرآنى) هو التحليل العميق للعلاقة بين القراءات السبع أو العشر والعلاقة بينها جميعا والقراءات الأخرى بما فى ذلك ماورد فى مصاحف الصحابة، وحتى يتم هذا التحليل يصبح من المحال تقديم تقويم نهائى للمصادر. فالاختلافات الموجودة حتى فى القراءات «الأربع بعد العشر» غالبا ما تشتمل على اختلافات فى الحروف الصامتة وتختلف عن معظم ما هو موجود فى القراءات العشر بل وتشتمل أحيانا على ألفاظ مختلفة تماما. راجع على سبيل المثال قراءات الحسن البصرى والأعمش فى كتاب جفرى والقوائم الخاصة بابن مسعود وأُبىّ. إن قوائم جفرى هذه تبين أن اختلافات ابن

مسعود تتفق بشكل متتابع مع قراءة اثنتين من القراءات السبع هما قراءة حمزة وقراءة الكسائى من الكوفة، وتتفق أكثر مع قراءة الحسن وقراءة الأعمش وهو كوفى أيضا. وتتفق اختلافات أبىّ - بشكل متتابع مع اثنين آخرين من السبعة هما ابن كثير وأبى عمرو (أولهما من مكة والآخر من البصرة) كما تتفق مع الحسن والأعمش وإن كانت لا تتفق مع ابن عامر وهو القارىء الدمشقى الوحيد من بين القراء الأربعة عشر، وهذا أمر يدعو - شيئا ما - للدهشة، إن هذا الجانب المهم فى دراسة تاريخ القرآن (أى العلاقات بين القراءات المختلفة) يستحق دراسة علمية عميقة. ويفضل استخدام الحاسب الآلى فى هذه الدراسة نظرا لدقتها وكثرة تفاصيلها. وقد تناول بل - وات Bell - Watt بالبحث مسألة كمال القرآن ودقته، وقد تعرض الباحث لبيب السعيد (السيد؟) فى كتابه الآنف ذكره للدفاع عن وجهة نظر المسلمين السنة فى كمال القرآن ودقته وتمام حفظه.

ترجمة د. عبدالرحمن الشيخ

٤ - البناء القرآنى

(أ) السور وأسماؤها

يتكون القرآن الكريم من ١١٤ قسمًا تتفاوت فى طولها وشكلها تسمى سُوَرًا، وتنقسم هذه إلى آيات يتراوح عددها بين ثلاثة وبين ٢٨٦ أو ٢٨٧. وأحيانا مايترجم المترجمون كلمة سورة بما يقابل كلمة «فصل» فى اللغات الأوربية، ولكن هذه تسمية مضللة. فالفاتحة ليست فصلاً بل أقرب إلى الدعاء، والسورتان الأخيرتان (المعوذتان) أقرب إلى طلب الغوث من الله فى الشعائر الإسلامية. وباستثناء عدد قليل من قصار السور، يندر أن تقتصر سورة على موضوع واحد، وتعتبر سورة يوسف وسورة نوح مما يستثنى من ذلك. فكل سورة أخرى تتعرض لموضوعات كثيرة يتصل بعضها بموضوعات مماثلة فى السور الأخرى. وبعد الفاتحة نرى ترتيب السور يتفق بصفة عامة مع طولها، فسورة البقرة يزيد طولها عن ٧٠٠ سطر (٦٠ صفحة) فى الطبعة المصرية الحديثة المعتمدة للمصحف، بينما لايزيد

طول السور الأخيرة على سطرين أو ثلاثة. ولكن طول السور لم يكن إلا عاملاً واحدًا من العوامل التى حددت ترتيبها فى المصحف، ومن العوامل الأخرى تاريخ نزولها، وموضوعاتها الرئيسية ومقدماتها.

وعادة ما يشير كتاب المسلمين إلى السور بأسمائها لا بأرقامها، ولما كانت تلك الأسماء لم تكن قد ثبتت فى أثناء حياة الرسول ﷺ ولم تكن تعتبر جزءًا من النص القرآنى، فإن بعض السور أصبحت تعرف بأكثر من اسم واحد. ولما كانت الطبعة المصرية المعتمدة للمصحف من العوامل الرئيسية التى وَحَّدت أسماء السور، بحيث اختفت معظم الأسماء القديمة الأخرى. والاستثناء من ذلك أن كُتَّاب الهند وباكستان (وكذلك ترجمة بيكتول لمعانى القرآن) مايزالون يطلقون اسم سورة بنى إسرائيل على سورة الإسراء، واسم سورة الملائكة على سورة فاطر، واسم سورة المؤمن على سورة غافر، واسم سورة التطفيف على سورة المطففين، واسم سورة الانشراح على سورة الشرح، واسم سورة الزلزال على سورة الزلزلة، كما يطلق معظمهم اسم سورة حاميم على سورة فصلت، واسم سورة الدهر على سورة المدثر، واسم سورة اللهب على سورة المسد. وهذه الأسماء لا تشير إلى موضوع السورة ولكنها تساعد فى التعرف عليها، خصوصًا لمن يحفظون القرآن، مما يدل على أن الأسماء قد نشأت فى إطار التراث الشفاهى لا المكتوب.

وأسماء السور المستعملة فى الطبعة المصرية المعتمدة يمكن تصنيفها على النحو التالى:

(١) فى مايزيد قليلاً عن نصف عدد السور، يمثل الاسم كلمة أساسية واردة فى مطلع السورة.

(٢) فى ثلث السور تقريبًا يمثل الاسم كلمة مهمة فى غير مطلع السور.

(٣) ولا تمثل أسماء ١٤ سورة ألفاظًا وردت فى السورة نفسها، ومعظمها لا يرد فى القرآن الكريم على الاطلاق، بل إن معظم هذه الأسماء مشتق من أفعال فى مطلع السورة مثل

الإســـراء، والســـجـــدة، والمجــادلة، والممــتـحـنة، والجـمــعـــة، والطلاق، والتـــحـــريم، والـتكوير، والانــفطار، والانشقاق، والشرح. أمـا أسماء السور الثلاثة الباقية فـقد اختيرت للدلالة على مهمة السورة مثل الفاتحة أو موضوعها الأساسى، مثل الأنبياء، والإخلاص.

(ب) الآيات:

تتفاوت الآيات فى أطوالها وأسلوبها تفـاوتًا كبـيـرًا، شأنـها فى ذلك شـأن السـور، وفى بعض السـور القـصـيـرة والتى نزلـت مـبكرًا على الـرسـول ﷺ نجـد أن الآيات قـصـيـرة وذات جـرس إيقـاعى. وأحيـانا مـا يبدو أن بهـا بناءً موسـيقيًـا يشبه النظم، كـما فى الآيات الأولى من ســـورة المدثر، وســـورة الضــحى، ولكن ذلـك مـرده إلى تكرار أشكال نحــوية مــعـينة لا إلــى النظم الشعرى سواء كان كميا أم نبريًا. وهذه الآيات القصيرة ذات الإيـقاع المعجز من العسـير ترجمـتها أو تـفسيـرها بسبب استخدامها للرمـوز والاستعارات وغير ذلك من ســمـــات اللغــة «الشـــعـرية». ومعظم الســور الطويلة، وبعض السور المدنية القصيرة، أقرب إلى النثر.

وقـد وضع فقـهاء المسلمين نظمًـا مختلفـة لتقسيم الآيات وترقيمـها. وقد اتبع بيكتول فى ترجمـته لمعانى القرآن تقـاليـد النص المطـبـوع فى الهند وهو النص الذى يقـسم الآية ٧٣ من سورة الأنعام إلى آيتين، والآية ١٨ من سورة الكهف إلى آيتـيـن، ويجـمع الآيتين ٣٤ و٣٥ من سورة يس فى آية واحدة. أما ناشرو طبعة فستـيڤال عام ١٩٧٦ فقد اتبـعوا النظام المصـرى بحـذافيـره فى تقـسيم الآيات وترقـيمـها. وقـد ترجع اختـلافات الترقيم إلى اعـتبار البـسملة آية ومنحـهـا رقـمًـا، وكـذلك حـروف فـواتيح الســور، والطبعـة المصـرية لا تعـتـبر البـســملة آية إلا فى الفـاتحـة، ولكنها لا تتبع نظامًا متسـقًا فيما يتعلق بحـروف الفـواتيح. وبعض الطبـعـات العربية والترجمات فى الهند وباكستان ـ مـثل ترجـمـات بـيـر صــلاح الدين، ومحـمد ظفـر الله خان، وم.ج. فـريد ـ تعتبر البسملة آية وتمنحها رقمًا.

والنص العربى للـقرآن الكريم الذى كان يتـمتع بأوسـع انتشار فـى الغرب حتى عــهد قريب هــو الذى أشرف على

طبعه غوستاف فلوجيل (١٨٣٤م) وهو لا يتبع تقاليد نص شرقى واحد. إذ حاول تقديم النص فى صورة ميسرة فقام بتغييرات كثيرة فى تقسيم الآيات، وغير أرقامها فيما يزيد قليلاً عن نصف السور. وكانت تقسيمات الآيات وأرقامها تختلف عن الطبعة المصرية إلا فى السور التالية: الحجر، الفتح، الحجرات، الذاريات، الطور، القمر، الحشر، الممتحنة، الصف، الجمعة، المنافقون، التغابن، الطلاق، التحريم، الملك، القلم، الحاقة، المعارج، المزمل، القيامة، الإنسان، المرسلات، النازعات، التكوير، الانفطار، المطففين، الانشقاق، البروج، الطارق، الأعلى، الغاشية، البلد. الشمس، الليل، الضحى، الشرح، التين، العلق، القدر، الزلزلة، العاديات، التكاثر، العصر، الهمزة، الفيل، الماعون، الكوثر، الكافرون، النصر، المسد، الاخلاص، الفلق، الناس.

وكانت طبعة فلوجيل لا تحسب البسملة آية، ولا الحروف التى تفتتح بها بعض السور، ولكن تدرجها فى الآية الأولى، والترجمتان الإنجليزيتان اللتان أخرجهما ر. بل R. Bell و أ.ج. آربرى A.J. Arberry تتبعان الترقيم الوارد فى هذه الطبعة. بينما كانت الترجمة الايطالية التى وضعها باوسانى (A. Bausani) والترجمة الإنجليزية التى أعدها أ. هـ. صديقى (A.H. Siddiqui) تتبعان الترقيم المصرى، مثلما يفعل يوسف على فى العادة، وإن كان لا يلتزم بها دائمًا. ويورد ر. باريت فى ترجمته الألمانية (R. Parek) ور. بلاشير فى ترجمته الفرنسية (R. Bla- chére) الترقيمين جنبًا إلى جنب. أما المرجع المعتمد لشتى نظم الترقيم الإسلامية فهو كتاب أ. سبيتالير A. Spi- taler الذى وضعه بالألمانية وصدر فى ميونيخ عام ١٩٣٥ وعنوانه:

Die Verszählung des koran nach islamischer überliberung.

(ج) البسملة:

تبدأ كل سورة من سور القرآن الكريم، عدا سورة التوبة، بالبسملة أى بعبارة «بسم الله الرحمن الرحيم». وقد وردت فى النص القرآنى نفسه فى سورة النمل (الآية ٣٠) فى مفتتح

كتاب سليمان ﷺ إلى ملكة سبأ («إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم») كما وردت مكونات العبارة متفرقة فى مواضع أخرى، فوردت بسم الله فى سورة هود (الآية ٤١) («وقال اركبوا فيها بسم الله مَجْراهَا ومرساها إن ربى لغفور رحيم») وورد تعبير «الرحمن الرحيم» أربع مرات أخرى، مرة فى سورة الفاتحة (الآية ٣) وسورة البقرة (الآية١٦٣) وسورة فصلت (الآية ٢) وسورة الحشر (الآية ٢٢). وقد ورد لفظ «الرحمن» معرفًا بالألف واللام ٥٧ مرة فى نص القرآن، إذا استثنينا البسملة التى تفتتح بها كل السور عدا سورة الفاتحة. ويرد لفظ الرحيم ٣٣ مرة معرفًا بالألف واللام، ودون تعريف.

وقد اختلفت الآراء حول أصل البسملة ووضعها فى مفتتح السور، إذ يعتقد بعض المسلمين أن البسملة جزء من التنزيل وأنها كانت تمثل جزءًا من كل سورة منذ البداية. ولكن الأدلة القائمة على النص القرآنى نفسه تقول بغير هذا، فلفظ الجلالة هو الاسم الذى يختص به سبحانه وتعالى بينما نرى أن «الرحمن الرحيم» من الأسماء الحسنى أو الصفات الخاصة بالذات الالهية، وفقًا لاستعمال اللفظين فى القرآن الكريم. وإلى جانب هذا نلحظ أن القرآن يشير إلى البارئ جل وعلا بلفظ «رب»، إذ يرد تعبير «باسم ربك» فى سورة الواقعة ـ فى الآيتين ٧٤ و٩٦ ـ «فسبح باسم ربك العظيم» وفى سورة الحاقة حيث تختتم السورة بالآية نفسها، بينما تبدأ سورة العلق بالآية الكريمة «اقرأ باسم ربك الذى خلق». ومن المحتمل أن الخالق قد أوحى بهذا الاسم من أسمائه الحسنى، أى «الرحمن»، الذى يتكرر فى الآيات التى نزلت بعد عامين من بداية البعثة، ثم أباح فى مرحلة لاحقة للمسلمين أن يستعملوا لفظ الجلالة أو الرحمن دون حرج، والشاهد هو الآية ١١٠ من سورة الإسراء التى تقول «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى». وبعد نزول هذه الآية نجد أن لفظ «الرحمن» يندر أن يوجد وحده فى القرآن، بل عادة مايرتبط «بالرحيم»، ويشترك اللفظان

فى مادة «رحم» ذات الدلالة المهمة فى المعجم العربى.

ويبدو من هذه الأدلة أن استعمال البسملة قد شاع بعد نزول الآية المشار إليها فى سورة الإسراء، وقد تكون البسملة مبنية من جزءين هما «بسم الله» وهى العبارة التى ترد وحدها (الآية ٤١ من سورة هود) و«الرحمن الرحيم» وهى الآية الثالثة من الفاتحة، ولكن الأرجح أن الفاتحة نفسها وجميع صيغ البسملة قد نزلت بعد الآية المشار إليها فى سورة الإسراء. ويبدو من المحتمل كذلك أن البسملة لم تكن أصلاً من آيات الفاتحة، فعلماء المدينة والبصرة وسوريا لم يكونوا يعدونها كذلك، كما أن الفاتحة دون البسملة كانت تسمى سورة الحمد، وربما كان ذلك اسمها فعلاً قبل نزول البسملة. ولكن الذى لا شك فيه هو أن الرسول ﷺ كان يتلوها فى مستهل قراءته لأى آيات قرآنية بعد أن نزلت، ولما كانت الكثير من هذه الآيات ترد فى سور نزلت فى أوقات متفاوتة، فلابد أن الرسول ﷺ كان يتلو البسملة قبل تلاوته آيات أوحى بها فى أوقات متفرقة. ومن ثم فإن البسملة لم تقتصر على فواتح السور إلا بعد أن اتخذت هذه السور رسمها النهائى فى المصحف.

(د) فواتح السور:

فى بداية تسع وعشرين سورة من سور القرآن الكريم يوجد بعد البسملة حرف أو مجموعة من الحروف تسمى فواتح السور أو أوائل السور أو الحروف المقطعات، ويشار إليها فى اللغات الأوربية بتعبير «الحروف ذات الأسرار» وتنطق هذه الحروف على نحو ماتنطق حروف الأبجدية العربية، ولقد ظلت على مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان مثار جدل وحيرة بين علماء المسلمين، فقد رأى بعضهم أنها اختصارات لكلمات أو عبارات، فقالوا إن «ألر» اختصار للفظ «الرحمن» و«حم» اختصار «للرحيم»، و«يس» اختصار لعبارة «ياسيد المرسلين» إلى آخر ماقالوا. ويروى عكرمة وآخرون عن ابن عباس قوله إن «الر» و«حم» و«نون» معًا تكوّن «الرحمن» (الاتقان،

ج٢، ص٩) وقال البعض الآخر إن الحروف ليست اختصارات، وحاولوا تفسيرها بطرق مختلفة، فقالوا إنها أصوات يقصد منها تنبيه النبى ﷺ أو اجتذاب أسماع من يستمعون إلى القرآن حتى ينصتوا ويحسنوا الإصغاء، وقال غيرهم إنها أسرار خفية ذات معان رمزية تقوم على القيمة العددية (بحساب الجُمّل) للحروف العربية، وقال آخرون إنها فواصل بين السور، وذهب عدد من العلماء إلى أنها حروف عربية وحسب، تشهد أن التنزيل قد أوحى به بلغة القوم التى يعرفونها وهلم جرًا. ويروى السيوطى عن ابن عباس (عن طريق ابن اسحاق) أن جماعة من اليهود قالوا لمحمد ﷺ إن الحروف تشير إلى عدد السنوات التى سيظل فيها المجتمع الإسلامى قائمًا، فعندما سمعوه يتلو «ألم» (١+٣٠+٤٠=٧١) قالوا إن العدد لن يتجاوز ٧١ سنة. وعندما سمعوه يتلو «ألمص» (١+٣٠+٤٠+٦٠) قالوا إن المدة هى ١٣١ سنة، وعندما سمعوا «ألر» (١+٣٠+٢٠٠) قالوا بل هى ٢٣١ سنة، ثم سمعوا «ألمر» فقالوا بل هى ٢٧١ سنة. وانتهى بهم الأمر إلى إنكار ذلك كله وإلى أن ثمة سرًا يكتنف هذه الحروف. وقد ناقش السيوطى هذه المسائل جميعًا إلى جانب غيرها من الاحتمالات وانتهى إلى أن فواتح السور رموز أو أسرار لا يعرف تأويلها إلا الله. وقد أظهر علماء المسلمين المتأخرين ميلاً إلى تقبل هذا الرأى، ولو أن عددًا منهم (مثل هاشم أمير على) يقول إن جميع مجموعات الحروف لا بعضها فقط هى حروف نداء للنبى ﷺ ويقول على ناصوح الطاهر إن القيمة العددية للحروف تمثل عدد الآيات فى «التقسيم الأصلى» للسور التى تتصدرها ومعظمها سور مكّية. وهو يستشهد بما استشهد السيوطى به، فيقول إن سورة الأعراف التى تتكون الآن من ٢٠٥ آية والتى تبدأ بالحروف المص (١+٣٠+٤٠+٩٠=١٦١) كانت تتضمن ١٦١ آية فقط، ثم يطبق هذا الأسلوب على مجموعات من السور حتى يتسنى له التوفيق بين أعداد آياتها والأرقام الموحى بها فى حروف الفواتح. ولكن هذا القول مردود عليه بأننا لا نجد سورة واحدة يبلغ عدد

آياتهـا العـدد الذى توحى به أرقـام الفـواتـح، ولا يتـفـق قـول الطاهر مع الأسـاس الذى أقـيـمت عليـه الطبـعـة المصرية المعـتمدة. وتعتـبر هذه النظرية نموذجاً سـاطعًا للتخرصـات التعسفـية بشأن هذه الحروف أو الفواتـح.

وقـد تصـدى عـدد من البـاحـثـين الغـربيـين للتـحـدى الذى تمـثله تلك الفواتـح فقدمـوا بعض الآراء التى تنم على مـدى التـخبط والحـيـرة، إذ زعم البـاحث الألمانى نولـديكى Nöldeke فى كتابه **قصة القرآن** (١٨٦٠) إلى أن هذه الفواتـح هى اختصارات لأسماء مدونى القرآن (ألم=الزبير، ألم= المغيرة، وحم= عبدالرحـمن) ولكنه عدل عن هذا الرأى عندما قرأ دراسة عمـيقة، على إيجازها، للموضوع كـتبها أ. لوث O. Lith بعنوان **تفسيـر الطبرى** بالألمانية عام١٨٨١م، وقال فـيها إن الحـروف رموز قدسـية خـاصة تشـيـر إلى بعض الموضوعـات التى تتـناولهـا السـور. وهكذا عـدل نولديكى عن رأيه وعـاد إلى القـول بأن الحـروف جـزءٌ لا يتـجـزأ مـن التنزيل وإنهـا إشارات قـدسـيـة إلى كتـاب الله العظـيم. وعندمـا وضع شـفـالى استعراضه للدراسات القرآنية حتى عام ١٩١٩م أعـرب عن رفـضـه لما قـال به لوث، ورفضه أيضًا لنظرية نولديكى.

وحـاول عـدد آخـر إحـيـاء النظرية القـائلة بأن الحروف تمثل اخـتصـارات لكلمـات أو عـبارات، كـان أهمـهم هانز باور Hans Bauer الذى أضـاف إلى ذلك قـوله (١٩٢١م) بـأن الحـروف ذات عـلاقة بـترتيب سـور القـرآن دون أن يفـصل القـول فى ذلك. وأمـا حـجـتـه القـائلة بأنهـا اختـصـارات فـهى غيـر مقنعة، وقد تبعه أ. جوسنز E. Goossens فى عـام ١٩٢٣م حـين قـال إن الاخـتـصـارات قـد تشـيـر إلى بعض الأسـماء القـديمـة للسور، ولكن أدلتـه كـانت هى الأخـرى واهيـة. وجـاء من بعدهما موريس سيل Mirris Seale الذى ذهب إلى أن الفواتـح ترمى إلى تذكـير القـارئ بمضـمون السـورة، وقـال إنه يقبل تفـسيرهـا بأنها اختـصارات وإن كـان يختلـف فى الكلمات الـتى تشيـر إليها، والتفاوت بين هذه الآراء وتنوعها، بل والتـضارب بينهـا، يدل على أنه من

العبث محاولة السير فى هذا الطريق، بسبب مايتسم به من تعسف.

وقد حاول جيمس أ. بيلامى James A. Bellamy فى مقال نشره فى مجلة الدراسات العربية والشرقية عام ١٩٧٣م تقديم نظرية للاختصارات تحاول تفادى الطابع التعسفى الذى اتسمت به محاولات من سبقوه. وقد بدأ بيلامى بترديد ما قاله المفسرون الأوائل من أن الحروف التالية: ألر، ألم، ألمر، حم، ن [وهى التى توجد فى فواتح جميع السور ذات الحروف المقطعة باستثناء عشر فقط،] تمثل اختصارًا للرحمن أو للرحيم أو لكليهما، ثم انتهى إلى القول بأن هذه الحروف تمثل اختصارًا للبسملة، وأن الحروف الأخرى تمثل اختصارًا لها كذلك. وقد اقتضاه ذلك القول بأن الحروف الأخرى هى صورة من صور حروف البسملة، وهو قول متعسف ولا يستند إلى حقائق نصية أو تاريخية.

إن أى حل للغز حروف الأسرار لابد أن يستند إلى نظرية معقولة تتفق مع الأدلة النصية جميعًا، ومن ثم فيجب أن تكون نقطة الانطلاق هى السياق الفعلى للحروف، وهو سياق يقدم إلينا مفاتيح مهمة لحل ذلك اللغز. وتقدم القائمة التالية رقم السورة، وموقعها لو تم ترتيب جميع السور (باستثناء الفاتحة) وفقًا لأطوالها فقط، والفواتح، والعبارة أو الجملة الأولى:

٢ (٢) **ألم** ذلك الكتاب لاريب فيه (البقرة)

٣ (٤) **ألم** ... نَزَّل عليك الكتاب (آل عمران)

٧ (٥) **ألمص** كتاب أنزل إليك (الأعراف)

١٠ (١١) **ألر** تلك آيات الكتاب الحكيم (يونس)

١١ (١٠) **ألر** كتاب أحكمت آياته (هود)

١٢ (١٢) **ألر** تلك آيات الكتاب المبين، إنا أنزلناه قرآنا عربيا (يوسف)

١٣ (٣٤) **ألمر** تلك آيات الكتاب (الرعد)

١٤ (٣٣) **ألر** كتاب أنزلناه إليك
(إبراهيم)

١٥ (٤١) **ألر** تلك آيات الكتاب، وقــــرآن مـــبــــين
(الحجر)

١٩ (٢٩) **كهيعص** ذكر رحمة ربك عـــبــــده زكـــــريا
(مريـم)

٢٠ (١٧) **طه** ما أنزلنا عليك القرآن
(طــه)

٢٦ (١٥) **طسم** تلك آيات الكتاب المبين
(الشعراء)

٢٧ (٢٥) **طس** تلك آيات القرآن وكتاب مبين (النمل)

٢٨ (١٦) **طسم** تلك آيات الكتاب المبين (القصص)

٢٩ (٢٧) **ألم** أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون (العنكبوت)

٣٠ (٣٦) **ألم** غلبت الروم... (الروم)

٣١ (٤٦) **ألم** تلك آيات الكتاب الحكيم
(لقمان)

٣٢ (٥٤) **ألم** تنزيل الكتاب لا ريب فيه
(السجدة)

٣٦ (٤٠) **يس** والقرآن الحكيم... تنزيل العزيز الرحيم (يـس)

٣٨ (٣٩) **ص** والقرآن ذى الذكر (ص)

٤٠ (٢٣) **حـم** تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم (غافر)

٤١ (٣٧) **حـم** تـنـزيل من الرحمن الرحيم، كتاب فُصّلت آياته قرآنًا عربيًا (فُصِّلت)

٤٢ (٣٥) **حم عسق** كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبـــلك الله العزيز الحكيم (الشورى)

٤٣ (٣١) **حم** والكتاب المبين إنا جعلناه قرآنًا عربياً (الزخرف)

٤٤ (٥٥) **حم** والكتاب المبين إنا أنزلناه فى ليلة مباركة (الدخان)

٤٥ (٤٧) **حم** تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم (الجاثية)

٤٦ (٤٢) حم تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم (الأحقاف)

٥٠ (٤٢) ق والقرآن المجيد (ق)

٦٨ (٦٢) ن والقلم وما يسطرون (القلم)

وتبرز فى هذه القائمة مسألتان على جانب من الأهمية، وقد أكدهما كل من شڤالى وباور ولوث، وإن لم يلتفت إليهما أصحاب نظريات «الاختصارات»، الأولى هى علاقة فواتح السور بالترتيب النهائى لها فى القرآن، والثانية هى علاقتها الوثيقة بالآيات الافتتاحية وبكتاب الله العزيز. فالملاحظ أن السور التى تشترك فى نفس الفواتح قريبة من بعضها البعض، رغم تفاوت أطوالها، ورغم أن ذلك يعنى عدم الالتزام بالترتيب حسب طول السورة. وقد يعنى ذلك أن السور التى تشترك فى الفواتح كانت قريبة من بعضها البعض فى وقت جمع القرآن، وأن النساخ أبدوا التردد فى فصلها بعضها عن البعض، وأرجح سبب لهذا التردد هو اعتبارهم أن الفواتح جزء من التنزيل، وأن ترتيبها على هذا النحو مأثور عن النبى ﷺ. والملاحظ أيضًا أن الفواتح يتبعها على الفور، وفى جميع الأحوال تقريبًا، مايشير بصورة ما إلى كتاب الله المُنَزّل، وذلك فى العادة صيغة تنزيل مميزة تذكر الكتاب أو القرآن (باستثناء سورتى العنكبوت والروم كما هو واضح). وإلى جانب ذلك كله، فإنه يوجد توافق إلى حد ما بين الصيغة المذكورة فى كل سورة تبدأ بالحروف نفسها، فالسور التى تبدأ بالفواتح (طسم) تشترك فى الصيغة نفسها، وثلاث سور من التى تبدأ بالفواتح (حم) تشترك كذلك فى نفس الصيغة، وأربع سور من التى تبدأ بحروف مفردة بالقسم (يس، وص، وق، ون).

وسواء كان لوث محقا أم لا فى القول بأن العديد من الصيغ الافتتاحية تتضمن إشارات للفواتح، فهناك أدلة أخرى على أن هذه الفواتح جزء لا يتجزأ من التنزيل وأنها كانت تقرأ باعتبارها حروفا مفردة من البداية. وأحد هذه الأدلة هو أن معظم الفواتح حين تقرأ كحروف مفردة تمهد للسجع فى الآية الأولى، ورغم أن التوافق ليس

كاملاً فإن العلاقة الوثيقة بين أصوات الفواتح وكلمات السجع فى الآيات التالية لها لا يمكن أن يكون من قبيل المصادفة.

ومن الحقائق البارزة الأخرى، والتى لابد ألا نعتبرها من قبيل المصادفة، هو أن حروف الفواتح تمثل كل شكل من أشكال الكتابة للحروف الساكنة بالعربية، ولا يتكرر ذلك الشكل لأكثر من حرف واحد فقط. فلدينا حرف الياء الذى يكتب (يـ) بينما لا توجد الباء أو التاء أو الثاء. ولدينا الحاء (ح) بينما الجيم (ج) ولا الخاء (خ)، ولدينا الراء (ر) لا الزاى (ز)، ولدينا العين (ع) لا الغين (غ) ولدينا القاف (قـ) لا الفاء (ف) ولا الواو (و) ولدينا الكاف (كـ) لا الدال (د) ولا الذال (ذ) - إلى جانب الأشكال التى يمثل كل منها واحد فقط مثل الهمزة، واللام، والميم، والنون، والهاء. (ويجب أن نذكر أن حرف الواو بالخط الكوفى العربى كانت ترسم بنفس صورة القاف والفاء هكذا: فـ، وأن الدال كانا يرسمان مثل الكاف - هكذا: كـ، والاستثناء هو أن الحروف لم تكن تشبك فى أواخر الواو والدال والذال)، وأقرب التفاسير إلى المنطق، أى أقرب تفسير لاستعمال هذه الحروف الأربعة عشر فقط، ودون غيرها، هو أنها قد قصد بها تمثيل الأبجدية العربية. فإذا صح هذا الاستنتاج، ازدادت دلالة وأهمية معنى الآيات الافتتاحية التى تقول إن القرآن العظيم قد أنزل باعتباره «كتابًا مبينًا» بالعربية. وتشير آيات أخرى (النحل/١٠٣، والشعراء/١٩٥) إلى أن القرآن قد أنزل «بلسان عربى مبين». ويبدو أن عدم الإشارة فى الشروح والتفاسير الخاصة بالقراءات المختلفة إلى الصورة التى كانت تنطق بها أشكال الحروف الساكنة الأربعة عشر، دليل على وجود تراث شفاهى قوى يؤكد مكانة فواتح السور.

وماتزال هناك بعض الأسئلة التى لم تحظ بعد بإجابات شافية، ولكن الأدلة القائمة تدعم ماذهب إليه لوث ونولديكى فى آرائه المتأخرة، وشفالى، وبلْ، وألان جونز، من أن الفواتح جزء لا يتجزأ من النص القرآنى. وللفواتح

أهميتها فى فهم تاريخ النص، ولتواريخ النزول أهميتها فى تفهم الفواتـح.

٥ ـ الترتيب الزمنى لنزول القرآن:

لم ينزل القرآن على محمد ﷺ دفعة واحدة، بل نزل مفرقًا، فهو يتجاوب فى كل حـالة مع الظـرف التـاريخى، وقـد يكون التعبير عن هذا التـجاوب مباشرًا فى أحـيان كـثـيـرة، فكان الوحى ينزل عليه بما يشجـعه فى أوقات الاضطهاد، وبالإجـابة عـمـا يسـألـه عنه أتبـاعـه وخـصومـه، وبالتـعليق على الأحـداث الجارية وما إلى ذلك بسـبيل. وقد نزل الوحى بالمبـادئ الأساسـيـة والقواعـد اللازمـة لتـنظيم المجـتـمـع الإسـلامى تدريجـيًـا، وعلى مـراحل، وأحـيـانًا ماتتطلب التفسير والشرح. وتلوح للعين تناقـضات ظاهرية فى عـرض العقـائد وتقديم القواعد التى تبدو غير متسقة إذ أحيانًا مـاتتغير، ولذلك فـمن الضرورى الإحـاطة بالظروف التـاريخيـة لبـعض الآيات، والتـرتـيب الزمنى عـلى الأقل لنزول البـعض الآخر حـتى نتـمكن من فهـمهـا فهـمًا كـاملاً. وقد أدرك عـلماء المسلمـين الأوائل هذه المشكلة واهتـموا بهـا اهتمـامًا كبـيراً فى القـرون الأولى للهجـرة، حتى وضـعوا نظامًا لـلتاريخ يتسم بالصلابة إلى حد كـبير، واكتسب هذا النظام «رخصة» المـذهب الصحيح. أما فى العصـور الحديثة فقد اقـتصرت دراسـة التـرتيب الزمنى لنزول القـرآن تقريبًـا على علماء الغرب الذين عـجزوا عن التـوصل إلى اتفـاق حـول نظام للتأريخ، أو حتى إلى إمكانية وضع مثل هذا النظام.

أ. الاشارات التاريخية فى القرآن:

يشـير القـرآن إشارات محـددة إلى عدد من الأحـداث التاريخـية فى حـياة محـمد ﷺ ومعاصـريه، ولكنه لا يحدد التـواريخ ولا يشـيـر أى إشارة مـحددة إلى الوقت الذى وقعت فيه. ومن المحال فى مـعظم الحـالات. تحـديد الظروف الخـاصة المشـار إليهـا وتواريخ الآيات التى نزلت فـيهـا، ويصدق ذلك بصـفة خاصة على الفترة السـابقة للهجرة عام ٦٢٢ وهى التى تتـضمن عـددًا محـددًا من الأحداث التاريخية التى يمكن تحديد زمن وقوعها، وحـتى حين يمكن تحديد تلك الأحـداث، فهى لا تفـيد كـثيـرًا فى

تحديد تاريخ الآيات التى تشير إليها. إذ تشير الآيات من ٢-٥ من سورة الروم على سبيل المثال، إلى هزيمة البيزنطيين العسكرية، وقد تكون تلك الإشارة إلى سقوط القدس فى أيدى الفُرس فى عام ٦١٤ (كما يعتقد أن سورة الفيل تشير إلى حملة عسكرية على مكة فى منتصف القرن السادس). وهناك إشارات كثيرة إلى أحوال الرسول الكريم فى مكة (مثل الاضطهاد الذى تعرض له، واتهامات خصومه له، وحياته المبكرة، ويُتمه) وإلى بعض الممارسات المحددة لأهل مكة، ولكن الآيات التى تتضمن هذه الإشارات لا يمكن تحديدها بأى قدر من الدقة. والفترة المدنية هى التى تتيح لنا التحديد الدقيق لتواريخ نزول الآيات، إلى حد معقول، على أساس الإشارة إلى أحداث تاريخية يمكن تحديد وقت نزولها استنادًا إلى مصادر أخرى، مثل غزوة بدر (ربيع عام ٦٢٤) وغزوة حنين (أوائل عام ٦٣٠) اللتين وردتا فى سورة آل عمران فى الآية ١٢٣و وفى سورة التوبة فى الآية ٢٥ على الترتيب. ويشير القرآن إلى تغيير القبلة من القدس إلى مكة إما فى أواخر عام ٦٢٣ أو فى أوائل ٦٢٤ إذ يرد ذلك فى سورة البقرة، فى الآيات من ١٤٨-١٥٠. كما يشير القرآن إلى إقرار الشعائر القديمة لفريضة الحج فى وقت وقوع غزوة بدر تقريبًا، فى سورة البقرة، فى الآيتين ١٥٨ و١٩٨، وفى سورة المائدة فى الآية ٩٥ ومابعدها، حيث تُذكر الكعبة، والصفا والمروة، وجبل عرفات، ومشعر الحرم (فى مزدلفة) ذكرًا صريحًا. ويذكر القرآن زيد (بن حارثة) الذى كان الرسول ﷺ قد تبناه، باسمه الصريح، فى سورة الأحزاب، فى الآية ٣٧، فى إطار الإشارة إلى حادثة وقعت فى ربيع عام ٦٢٧. كما يشير القرآن إلى أحداث تاريخية دون ذكر اسمها صراحة مثل غزوة أُحد (التى وقعت عام ٦٢٥) فى الآيات ١٥٥-١٧٤ من سورة آل عمران، وطرد يهود بنى النضير (٦٢٥) فى سورة الحشر، فى الآيات من ٢-٥، وغزوة الخندق (٦٢٧) فى سورة الأحزاب (الآيات ٩-٢٧)، وغزوة خيبر (٦٢٨) فى سورة الفتح، فى الآية ١٥، وغزوة تبوك (٦٣٠) فى سوزة التوبة

(الآيات ٢٩-٣٥) وهلم جرًا. وتعتمد جميع نظم التأريخ، الإسلامية وغير الإسلامية، على هذه الإشارات التاريخية فى السياقات المدنية، وتعتبرها نقطة انطلاقها.

(ب) التواريخ التقليدية التى وضعها المسلمون:

فى القرون الأولى للهجرة ارتبطت بعض آيات القرآن بالروايات التى ترددت فى غضون محاولات كتابة سيرة محمد ﷺ خصوصًا فى الفترة المكية السابقة للهجرة. مثل الآيات ١-١٨ من سورة النجم، والآيات ١٥-٢٩ من سورة عبس، والتى فسرها المفسرون بأنها «رؤى الدعوة» المحمدية، كما فسروا سورة الشرح بما روى عن معجزة شق الصدر وتطهير القلب، وسورة العلق بدعوة النبى إلى الإفصاح عن نبوته، وسورة الإسراء (الآية الأولى) بالإسراء به ﷺ إلى بيت المقدس وما إلى ذلك بسبيل (والمرجع فى هذا هو الطبرى والزمخشرى، وفى الدراسات الأوربية كتاب التفسير الذى وصفه باريت Paret). وارتبطت آيات أخرى بأحداث معينة فى حياة المجتمع الاسلامى، إذ قيل إن سورة مريم قد تليت على النجاشى ملك الحبشة، وأن الذى تلاها أتباع محمد الذين اضطروا إلى الهجرة من مكة فرارًا من الاضطهاد فى عام ٦١٥، ورُوى أن نسخة مكتوبة من سورة طه قد ساعدت على هداية عمر بن الخطاب إلى الإسلام فى نحو ذلك الوقت. وحاول علماء القرآن الأوائل تحديد وشرح الإشارات الغامضة فى القرآن، فقالوا إن الرجل الأعمى المشار إليه فى سورة عبس شخص اسمه عبدالله بن أم مكتوم، وأن الرجل المشار إليه فى قضية الطلاق فى سورة المجادلة هو أوس بن الصامت. وعلى نفس المنوال فسر المفسرون الأحداث المشار إليها فى سورة التوبة، فى الآية ٤٠، وسورة النور، الآيات ١١-٢٠، وسورة القصص، الآيات ٣٧-٤٠، وسورة التغابن، الآيات ٣-٥، وسورة المسد، فى الآيات من ١ ـ ٥، وكثير غيرها. وعلى أسس هذه الروايات والشروح نشأ نوع منفصل من الدراسات الاسلامية يسمى «أسباب النزول»، وأهم نموذج له هو الكتاب الذى ألفه الواحدى ويحمل العنوان

نفسه (ت ٤٦٨هـ - ١٠٧٥/ ١٠٧٦م) ولاتحاول هذه الدراسات وضع نظام كامل لتحديد تواريخ شتى أجزاء القرآن ، بل إنها لانتطرق إلى جزء يسير من النص القرآنى. ويختلف العلماء مثلاً حول ما إذا كانت أول السور التى نزل الوحى هى سورة العلق أو سورة المدثر (انظر الاتقان، الجزء الأول، صفحة ٢٣ وما بعدها). والواضح أن بعض الروايات المنسوبة فى شروح القرآن لبعض الرواة لا أصل لها، ويستطيع الباحث أن يعرف الأسلوب الذى ربطها به المفردون ببعض الآيات القرآنية، على نحو ما فعل بيركيلاند فى كتابه

The Legend of the Opening of Mu-) hannad's Breast)

الصادر فى أسلو عام ١٩٥٥، وفى كتاب آخر له هو (The Lord Guideth, (Oslo, 1956, 38 - 55

ويحتمل أن عددًا آخر من الروايات تتمتع بالصدق التاريخى، ولكن احتمال الزيادة فيها وارد. وقد أصبحت هذه الروايات، من تاريخية وغير تاريخية بل وأسطورية، مقبولة باعتبارها أساسًا للنظام الذى وضعه المسلمون لتحديد تواريخ نزول القرأن، وكثيرًا ما كان ذلك دون تمييز بينها.

وكان اعتبار القرآن مصدرًا أوليًا للقانون الاسلامى (الشريعة) من العوامل المهمة التى أدت إلى وضع ترتيب زمنى للنص. فلم يحاول علماء المسلمين إزالة نقاط الخلاف بين الآيات التى تضع نظم المجتمع الاسلامى عن طريق شرحها أو التوفيق بينها، بل قبل العلماء والفقهاء هذه الاختلافات، قائلين إن آخر آية نزلت فى موضوع ما «تنسخ» ما قبلها أو تلغيه، ومن الأمثلة المتواترة التعاليم القرآنية الخاصة بشرب الخمر، ففى سورة المائدة، تنهى الآية رقم ٩٠ عن شرب الخمر، مما فسّر بأنه تحريم صريح، ومن ثم فهو ينسخ الآية الواردة فى سورة البقرة (٢١٩) والآية الواردة فى سورة النساء (٤٣) واللتين لاتتضمنان، فيما يبدو، مثل هذا التحريم. ولا تستند قاعدة النسخ، أو نظرية النسخ، إلى دعم كبير من النص القرآنى نفسه، إذ إن الآيات التى تقوم عليها، خصوصًا الآية ١٠٦

من سورة البقرة تشير إلى ما لم يعد موجودًا فى القرآن. ولكن عددًا من الأبحاث التى كتبت فى هذا الموضوع كان لها تأثيرها على تطوير المنهج التقليدى لتأريخ القرآن، إذ أدت إلى انتشار الاعتقاد بصحة الترتيب الزمنى لمجموعات معينة من الآيات الفردية. وانتهى الأمر بوضع قوائم طويلة من الناسخ والمنسوخ من الآيات، بعد أن قام العلماء والفقهاء بمحاولات مضنية لحصر جميع التناقضات الظاهرة، وحاول كل منهم الدفاع عن وجهة نظره، B وانتهوا إلى أنه إذا وقع اختلاف بين آيتين أو أكثر، فإن الآية «السابقة» فى النزول تنسخها الآيات التالية لها فى النزول (انظر الاتقان، جـ٢، ص٢٠ ـ ٢٧).

وما زاد من تعقيد مهمة تحديد تواريخ أجزاء القرآن والبت فى الترتيب الزمنى لنزولها افتراض أن السور الحالية كانت الوحدات الأصلية للتنزيل، أى إن كل سورة قد نزلت كاملة أو فى خلال فترة زمنية قصيرة، باستثناء بعض آياتها، قبل بداية السورة التالية.

وقد أدى هذا الافتراض إلى إطلاق وصف «المكية» أو «المدنية» على كل سورة من السور، وإلى محاولات تحديد الترتيب الزمنى الدقيق لكل سورة باعتبارها وحدة كاملة ـ بدلاً من دراسة كل قسم على حدة على نحو ما فعل علماء أسباب النزول وعلماء الناسخ والمنسوخ. ولكن القوائم التى أوردها السيوطى للسور، والتى ينسبها إلى ابن عباس (ت ٦٨هـ ـ ٦٨٨م تقريبًا) وإلى قتادة بن دعامة (ت ـ ١١٢هـ ـ ٧٣٠ تقريبًا) وغيرها تدل على أن مدارس هؤلاء العلماء القرآنيين الأوائل لم تتفق على تحديد السور المكية والمدنية، ناهيك بتحديد الترتيب الزمنى الدقيق لها (الاتقان ـ ١/ ص ١٠ وما بعدها). وتصنيف البيضاوى (ت ٧١٦هـ ـ ١٣١٦) يتضمن التقسيم إلى المكىّ والمدنى والمختلف عليه، وهو يضع ١٧ سورة فى القسم المختلف عليه وهى الرعد، ومحمد، والرحمن، والحديد، والصف، والتغابن، والمطففين، والتين، والقدر، والبينة، والزلزلة، والعاديات، والتكاثر، والماعون، والاخلاص، والفلق، والناس. وتدل

القوائم التى أوردها السيوطى على وجود خلاف كذلك حول ست سور أخريات هى الحجرات، والجمعة، والمنافقون، والمرسلات، والفجر، والليل. وقد انتهى الأمر بشيوع تقبل الترتيب الزمنى الذى وضعه ابن عباس (فى الكتاب المشار إليه آنفاً) وقد استند إليه ناشرو الطبعة المصرية المعتمدة للقرآن، باستثناء تغييرات طفيفة (١٣٢٢هـ/ ١٩٢٤م) وذكروا تحت اسم كل سورة اسم السورة التى نزلت قبلها مباشرة، والآيات التى قد تكون نزلت فى وقت آخر. وهكذا فإنهم يذكرون تحت اسم سورة ابراهيم أنها مكية، باستثناء الآيتين ٢٨ و٢٩. المدنيتين وأن عدد آياتها ٣٢ آية، وأنها نزلت بعد سورة نوح.

وتورد الطبعة المصرية المعتمدة الترتيب الزمنى التالى للسور، (مع الإشارة إلى الآيات التى قيل إنها نزلت فى وقت مختلف بين أقواس) ٩٦ العلق، ٦٨ القلم (١٧ ـ٣٣ و ٤٨ ـ ٥٠ مدنية)، ٧٣ المزمل (الآية ١٠ وما بعدها والآية ٢٠ مدنية)، ٧٤ المدثر، ١الفاتحة، ١١١ المسد، ٨١ التكوير، ٨٧ الأعلى، ٩٢ الليل، ٨٩ الفجر، ٩٣ الضحى، ٩٤ الشرح، ١٠٣ العصر، ١٠٠ العاديات، ١٠٨ الكوثر، ١٠٢ التكاثر، ١٠٧ الماعون، ١٠٩ الكافرون، ١٠٥ الفيل، ١١٣ الفلق، ١١٤ الناس، ١١٢ الإخلاص، ٥٣ النجم، ٨٠ عبس، ٩٧القدر، ٩١ الشمس، ٨٥ البروج، ١٠٦ قريش، ١٠١ القارعة، ٧٥ القيامة، ١٠٤ الهمزة، ٧٧ المرسلات (فيماعدا الآية ٤٨ فهى مدنية)، ٥٠ (فيما عدا الآية ٣٨ فهى مدنية)، ٩٠ البلد، ٨٦ الطارق، ٥٤ القمر (فيما عدا الآيات ٥٤ ـ ٥٦ فهى مدنية) ، ٣٨ ص، ٧ الأعراف (فيما عدا الآيات ١٦٣ ـ ١٧٠ فهى مدنية)، ٧٢ الجن، ٣٦ يس (فيما عدا الآية ٤٥ فهى مدنية)، ٢٥ الفرقان (فيما عدا الآيات ٦٨ ـ ٧٠ فهى مدنية)، ٣٥ فاطر، ١٩ مريم (فيما عدا الآيتين ٥٨ و٧١ المدنيتين)، ٢٠ طه (فيما عدا الآية ١٣٠ ومابعدها فهى مدنية) ٥٦ الواقعة (فيما عدا الآية ٧١ ومابعدها فهى مدنية)، ٢٦ الشعراء (فيما عدا الآية ١٩٧، والآيات ٢٢٤ ـ ٢٢٧ المدنية) ٢٧ النمل، ٢٨ القصص (فيما

عدا الآيات ٥٢ ـ ٥٥ المدنية، والآية ٨٥ التى نزلت أثناء الهجرة)، ١٧ الإسراء (فيما عدا الآيات ٢٦، و٣٢ ومابعدها، و٥٧، والآيات من ٧٣ ـ ٨٠ فهى مدنية)، ١٠ يونس (فيما عدا الآيات ٤٠، ومن ٩٤ ـ ٩٦ المدنية) ١١ هود (فيما عدا الآيات ١٢، ١٧، ١١٤ فهى مدنية)، ١٢ يوسف (فيما عدا من ١ ـ ٣، و٧ فهى مدنية) ١٥ الحجر، ٦ الأنعام (فيما عدا ٢٠، ٢٣، ٩١، ١١٤، ١٤١، ١٥١ ـ ١٥٣ المدنية) ، ٣٧ الصافات

٣١ لقمان (فيماعدا ٢٧ ـ ٢٩ مدنية)، ٣٤ سبأ (فيما عدا الآية ٦ المدنية)، ٣٩ الزمر (فيما عدا ٥٢ ـ ٥٤ المدنية) ٤٠ غافر (فيما عدا ٥٦ ومابعدها فهى مدنية)، ٤١ فصلت، ٤٢ الشورى (فيما عدا ٢٣ ـ ٢٥ و٢٧ فهى مدنية)، ٤٣ الزخرف (فيما عدا الآية ٥٤ المدنية) ٤٤ الدخان، ٤٥ الجاثية (فيما عدا الآية ١٤ المدنية) ٤٦ الأحقاف (فيما عدا الآيات ١٠ و١٥ و٣٥ المدنية) ٥١ الذاريات، ٨٨ الغاشية، ١٨ الكهف (فيما عدا الآيات ٢٨، و٨٣ ـ ١٠١ المدنية)، ١٦ النحل (فيما عدا ١٢٦ ـ ١٢٨ المدنية) ٧١ نوح، ١٤ إبراهيم (الآية ٢٨ ومابعدها مدنية) ٢١ الأنبياء، ٢٣ المؤمنون، ٣٢ السجدة (فيما عدا ١٦ ـ ٢٠ مدنية) ٥٢ الطور، ٦٧ الملك، ٧٠ المعارج، ٧٨ النبأ، ٧٩ النازعات، ٨٢ الانفطار، ٨٤ الانشقاق، ٣٠ الروم (فيما عدا الآية ١٧ فهى مدنية)، ٢٩ العنكبوت (١ ـ ١١ مدنية)، ٨٣ المطففين نزلت فى الهجرة، ٢ البقرة (٢٨١ نزلت فيما بعد)، ٨ الأنفال (فيما عدا الآيات ٣٠ ـ ٣٦ المكية)، ٣ آل عمران، ٣٣ الأحزاب، ٦٠ الممتحنة ، ٤ النساء، ٩٩ الزلزلة، ٥٧ الحديد، ٤٧ محمد (فيما عدا الآية ١٣ التى نزلت أثناء الهجرة) ١٣ الرعد، ٥٥ الرحمن، ٧٦ الإنسان، ٦٥ الطلاق، ٩٨ البينة، ٥٩ الحشر، ٢٤ النور، ٢٢ الحج، ٦٣ المنافقون، ٥٨ المجادلة، ٥٩ الحشر، ٦٦ التحريم، ٦٤ التغابن، ٦١ الصف، ٦٢ الجمعة، ٤٨ الفتح، ٥ المائدة، ٩ التوبة (فيما عدا الآية ١٢٨ ومابعدها فهى مكية)، ٩٠ البلد.

وسورة البقرة هى السورة الوحيدة التى قيل إن بها إضافة لاحقة فى الفترة

نفسها. أما سورة الأنفال، وسورة التوبة وسورة محمد، وهى جميعًا مدنية، فهى الحالات الوحيدة التى أدرجت فيها آيات سابقة فى سور لاحقة. ويبلغ عدد السور المكية ٨٦ سورة، قيل إن ٣٣ منها تضمن آيات مدنية. والتحديد التقليدى لتاريخ النزول هنا يستند إلى ثلاثة افتراضات: (١) أن السور الحالية هى الوحدات الأصلية للتنزيل، و(٢) أنه من الممكن تحديد ترتيبها الزمنى، و(٣) أن «الأثر» (ويتضمن الحديث، والسيرة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والتفسير بالمأثور) يعتبر أساسًا متينًا لتحديد تاريخ نزول السور.

(ج) التواريخ الغربية الحديثة

بدأ العلماء الغربيون منذ منتصف القرن التاسع عشر فى تطبيق المناهج النقدية على القرآن بدرجات متفاوتة واقتراح نظم تآريخ منوعة. أما النظام الذى حظى بأكبر قسط من القبول فهو ما يمكن أن يسمى بمنهج الفترات الأربع الذى وضعه جوستاف ڤايل Gustau Weil فى كتابه Historisch - Kritische Einleitung in der Koran (1844 , 1878) والذى أعاد فيه تقييم تأريخ نزول القرآن واقترح ترتيبًا زمنيًا جديدًا للسور يستند إلى ثلاثة معايير (١) الاشارات إلى الأحداث التاريخية المعروفة من المصادر الأخرى، و(٢) تغير طابع التنزيل وفقًا لتغير أحوال الدعوة، و(٣) الشكل أو المظهر الخارجى للتنزيل (الطبعة الأولى، صفحة ٥٤ وما بعدها)

وكان أهم ما أسهم به تقسيمه «للسور المكية» إلى ثلاث فئات، بحيث أصبحت فترة نزول القرآن تنقسم فى نظره إلى أربع مراحل، وتقع الخطوط الفاصلة لديه فى الفترات التالية: فى وقت الهجرة إلى الحبشة تقريبًا (نحو عام ٦١٥) وعودة محمد من الطائف (نحو عام ٦٢٠) والهجرة نفسها (سبتمبر ٦٢٢). ومن ثم بدأ تطبيق نظام التأريخ القائم على الفترات الأربع، والمعايير الثلاثة التى وضعها، مع بعض التغييرات فى ترتيب السور، وكان أول من طبقه نولديكى (١٨٦٠) ثم شڤالى فى عام ١٩٠٩، ثم بلاشير Blachére فى مقدمته للقرآن الكريم (١٩٤٧ و١٩٥٩) وترجمته له (١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ و١٩٦٦)

وإيضاحًا لأوجه التشابه والاختلاف بين الصور الثلاث لهذا المنهج القائم على الفترات الأربع، ولتسهيل مقارنة هذا المنهج بالنظام التقليدى للتأريخ، نورد فيما يلى الصور الأوربية الثلاث، دون إشارة إلى الآيات القليلة التى قيل إنها لفترة زمنية سابقة، إلا حيث قام بلاشير بتقسيم سورتين فى الطبعة الأولى لترجمته.

وسور الفترة المكية الأولى أو المبكرة تميل إلى القصر، وتمتاز آياتها بالقصر والجرس الايقاعى. وعادة ماتبدأ بسلسلة من أساليب التقسيم، وتوصف لغتها بأنها حافلة «بالصور الشعرية والقوة». وقد افترض ڤايل أن هذه الخصيصة الأسلوبية تتوارى بالتدريج، ومن ثم فإنه ينسب إلى الفترة الأولى السور التى رأى أنها تتسم بأرفع وأسمى الأساليب الشعرية، إلى جانب السور الأخرى التى تشترك فى الموضوعات نفسها والأسلوب نفسه بصفة عامة. والترتيب الزمنى لسور الفترة الأولى فى الصور الثلاث المشار إليها هو:

ڤايل: العلق، المدثر، المزمل، قريش، المسد، النجم، التكوير، القلم، الأعلى، الليل، الفجر، الضحى، الشرح، العصر، العاديات، الكوثر، التكاثر، الماعون، الكافرون، الفيل، الفلق، الناس، الإخلاص، عبس، القدر، الشمس، البروج، البلد، التين، القارعة، القيامة، الهمزة، المرسلات، الطارق، المعارج، النبأ، النازعات الانفطار، الانشقاق، الواقعة، الغاشية، الطور، الحاقة، المطففين، الزلزلة.

نولديكى: العلق، المدثر، المسد، قريش، الكوثر، الهمزة، الماعون، التكاثر، الفيل، الليل، البلد، الشرح، الضحى، القدر، الطارق، الشمس، عبس، القلم، الأعلى، التين، العصر، البروج، المزمل، القارعة ، الزلزلة، الانفطار، التكوير، النجم، الانشقاق، العاديات، النازعات، المرسلات، النبأ، الغاشية، الفجر، القيامة، المطففين، الحاقة، الذاريات، الطور، الواقعة، المعارج، الرحمن، الإخلاص، الكافرون، الفلق، الناس، الفاتحة.

بلاشير: العلق (١ ـ ٥)، المدثر (١ ـ٧)، قريش، الضحى، الشرح، العصر، الشمس، الماعون، الطارق، التين، الزلزلة، القارعة،العاديات، الليل، الانفطار، الأعلى، عبس، التكوير، الانشقاق، النازعات، الغاشية، الطور، الواقعة، الحاقة، المرسلات، النبأ، القيامة، الرحمن، القدر، النجم، التكاثر، العلق (٦ ـ ١٩)، المعارج، المزمل، الإنسان، المطففين، المدثر (٧ ـ ٥٥)، المسد، الكوثر، الهمزة، البلد، الفيل، الفجر، الإخلاص، الكافرون، الفاتحة، الفلق، الناس.

أما السور التى نزلت فى الفترة المكية الثانية أو الوسطى فهى أطول وأسلوبها «أقرب إلى النثر» وإن كانت تتسم أيضاً ببعض الصفات «الشعرية»، بمعنى أن أسلوبها يمثل مرحلة انتقالية بين المرحلة الأولى والمرحلة الثالثة. وهى تؤكد آيات الله فى الطبيعة، وصفات الخالق مثل الرحمة، وكثيراً مايشار فى هذه الآيات إلى البارىء باسم الرحمن. وتتضمن هذه الآيات وصفاً للجنة ،والنار، وتروى أيضاً قصص العقاب» وهذه السور هى:

ڤايل: الفاتحة، الذاريات، يس، ق، القمر، الدخان، مريم، طه، الأنبياء، المؤمنون، الفرقان، الشعراء، الملك، الصافات، ص، الزخرف، نوح، الرحمن، الحجر، الإنسان

نولديكى وبلاشير: (الذاريات)، القمر، القلم، الصافات، نوح، الإنسان، الدخان، ق، طه، الشعراء، الحجر، مريم، ص، يس، الزخرف، الجن، الملك، المؤمنون، الأنبياء، الفرقان، الإسراء، النمل، الكهف.

وتتميز سور الفترة المكية الثالثة أو الأخيرة بالمزيد من الطول وزيادة الاقتراب عن الطابع النثرى، يقول ڤايل إن «الخصيصة الشعرية» قد توارت تماماً. وأسلوب التنزيل فى هذه الفترة كثيراً مايتخذ شكل المواعظ أو الخطب، وتعيد الآيات رواية قصص الأنبياء وقصص العقاب بالمزيد من التفصيلات.

ويؤكد نولديكى التغييرات التى طرأت على الألفاظ، رغم التشابه الشكلى بين السور المكية الأخيرة والسور المدنية. وسور الفترة الثالثة هى:

قايل: الأعراف، الجن، فاطر، النمل، القصص، الإسراء، يونس، هود، يوسف، الأنعام، لقمان، سبأ، الزمر، غافر، السجدة، الشورى، الجاثية، الأحقاف، الكهف، النمل، إبراهيم، فصلت، الروم، العنكبوت، الرعد، التغابن.

نولديكى وبلاشير: السجدة، فصلت الجاثية، الإسراء، النمل، الروم، هود، إبراهيم، يوسف، غافر، القصص، الزمر، العنكبوت، لقمان، الشورى، يونس، سبأ، فاطر، الأعراف، الأحقاف، الأنعام، الرعد.

أما العوامل التى تحدد السور المدنية وترتيبها الزمنى فتتضمن موضوعات السور، التى تبين مدى نمو السلطة السياسية للرسول الكريم، والتطور العام للأحداث فى المدينة بعد الهجرة. وقد قيل إن بعض الموضوعات الجديدة والمصطلحات الأساسية تساعد على تمييز هذه السور من بعض السور التى أنزلت فى الفترة المكية الأخيرة.

والسور المدنية هى:

قايل: البقرة، البينة، الجمعة، الطلاق، الحج، النساء، الأنفال، محمد، الحديد، آل عمران، الحشر، النور، المنافقون، الأحزاب، الفتح، النصر، الصف، الممتحنة، المجادلة، الحجرات، التحريم، التوبة، المائدة.

نولديكى وبلاشير: البقرة، البنية، التغابن، الجمعة، الأنفال، محمد، آل عمران، الصف، الحديد، النساء، الطلاق، الحشر، الأحزاب، المنافقون، النور، المجادلة، الحج، الفتح، التحريم، الممتحنة، النصر، الحجرات، التوبة، المائدة.

ونرى فى هذا كله اعتماداً مفرطاً على نظام التأريخ الإسلامى التقليدى، وعلى المسائل المتعلقة بالشكل والأسلوب. فعلى سبيل المثال نجد أن

ڤايل يضع السور الأربع والثلاثين الأولى فى المرحلة المكية الأولى فى نفس الترتيب الذى وضعه علماء المسلمين، باستثناءات قليلة جداً (انظر القائمة المصرية أعلاه) ثم قال ڤايل إن هذه الفترة تنتهى بإحدى عشرة سورة تتسم «بالأسلوب الشعرى» وإن كان علماء المسلمين يقولون إنها نزلت بعد ذلك بفترة طويلة. والواقع أن كلا من ڤايل ونولديكى وبلاشير قد قبلوا الافتراضات الثلاثة التى يقوم عليها نظام التأريخ الإسلامى التقليدى المشار إليها آنفاً. ولا يعدو منهج الفترات الأربع أن يكون صورة أوربية معدلة للنظام التقليدى. أما فيما يتعلق بالأسلوب، فلا شك أن هناك تغييرات أسلوبية على مر السنين فى كتاب الله ولكن ذلك ليس سبباً لافتراض أن جميع السور التى تشترك فى الأسلوب نفسه تنتمى إلى الفترة الزمنية نفسها. ولقد عجز منهج الفترات الأربع عن إثبات صحة الإطار التاريخى أو تطور الأفكار والمصطلحات الأساسية التى يفترض وجودها، ولقد تقبل الغرب هنا المنهج على نطاق واسع وبثقة أكبر مما تستدعيه نتائجه.

وعلينا أن نؤكد أيضاً أن الآخرين كثيراً مايطبقون هذا المنهج تطبيقاً يفتقر إلى المرونة التى كان واضعاه يرميان إليها، وهما فايل ونولديكى، بحيث انتهوا إلى تحديد الترتيب الزمنى الصارم للعديد من الآيات، أو العدد المحدد لمرات ورود مصطلح أساسى فى كل فترة من الفترات. وقد أكد شتالى، بوجه خاص، أن النظام الذى اقترحه نولديكى تقريبى وحسب.

وقد اقترح الأوربيون ثلاثة مناهج لتحديد تواريخ نزول الوحى بالآيات والسور، وذلك فى غضون سنوات عشر فى مطلع القرن العشرين تقريباً، فكان منهج هـ. جريم H. Grimme يتضمن المزيد من التأكيد على المراحل التى مرت بها موضوعات التنزيل، ولو أن منهجه كان فى الواقع يستند على أساس منهج نولديكى مع تعديلات طفيفة فيه. إذ قام فى كتابه **محمد** (١٨٩٢ ـ ١٨٩٥) بتحليل مجموعات الأفكار التى يأتى بها القرآن مجتمعة،

وهو تحليل مفيد، ولكن نظرته تفترض ترتيباً شاملاً للأفكار (التوحيد والبعث واليوم الآخر وما إلى ذلك بسبيل) لم يحظ بالقبول على نطاق واسع بل لقد هاجمه العلماء وأثبتوا خطأه. أما السير ويليام ميور Sir william Muire فقد اقترح فى كتابه **القرآن: تنزيله وتعاليمه** (١٨٩٦) ترتيب السور فى ست مراحل، خمس منها مكية وواحدة مدنية. أما التجديد المهم الذى أتى به فهو رأيه أن الفترة الأولى لنزول القرآن تضمنت نزول الوحى بثمانى عشرة سورة، وتبدأ من قبل أن تبدأ بعثة الرسول، وهى السور التالية: العصر، والعاديات، والزلزلة، والشمس، وقريش، والفاتحة، والقارعة، والتين، والتكاثر، والهمزة، والانفطار، والليل، والفيل، والفجر، والبلد، والضحى، والشرح، والكوثر. وأوضح ميور أن هذه السور لاتتخذ شكل الرسالة المرسلة من الله سبحانه وتعالى، أما الفترة الثانية فتضم أربع سور (هى العلق، والفلق، والمدثر، والمسد) وهى تتناول بداية بعثة محمد [ﷺ] وذلك فى نحو عام ٦١٠ تقريباً. أما الخطوط الفاصلة الأخرى فهى بداية جهر محمد [صلى الله عليه وسلم] بالدعوة (فى عام ٦١٣ تقريباً) والهجرة إلى الحبشة (نحو عام ٦١٥) وعام الحزن (٦١٩تقريباً) والهجرة. ولاشك أن ميور مصيب فى القول بأن ثمة سوراً سبقت نزول سورة «العلق» و«المدثر» ولكن «الفاتحة» وغيرها مما يضعه فى الفترة الأولى لم ينزل بها الوحى إلا فى وقت لاحق، وذلك يكاد يكون أمراً مؤكداً. وبصفة عامة فإن الانتقادات التى وجهت إلى نظرية الفترات الأربع تصدق على منهج السير ويليام ميور أيضاً. وفى عام ١٩٠٢ أصدر هـ. هيرشفيلد H. Hirschfeld كتاباً بعنوان «أبحاث جديدة» يقترح فيه ترتيب سور القرآن زمنياً استناداً إلى طبيعة الآيات والمهام المنوطة بها، كلاً على حدة. ويقول هيرشفيلد إن «الدعوة الأولى» فى سورة العلق (الآيات من ١ ـ ٥) تتلوها ست فترات يمكن تصنيف التنزيل فيها إلى آيات ذات نبرات «تأكيدية» (مثل سورة الأعلى، والآيات ١ ـ ٣٣ من سورة القلم، وسورة الليل، والآيات ٤٠ ـ ٥٢ من سورة

الحاقة، أو نبرات «إشهارية» (مثل سور التكوير، والانفطار، والانشقاق وغيرها) أو «سردية» كالآيات ٣٤ ـ ٥٢ من سورة القلم، أو مثل سورة الذاريات، والآيات (١ ـ ٢٢٠ من سورة الشعراء وسورة القمر وغيرها) أو «وصفية» (مثل الآيات ٢٦ ـ ٢٧ من سورة النازعات، وسورة نوح، والرحمن وغيرها) أو «تشريعية» مثل سورة الأنعام والآيات من ٩ ـ ١١ من سورة الضحى والآيات ٦٣ ـ ٧٢ (من سورة الفرقان) ثم تتلو ذلك السور المدنية التى يضعها معاً ولكنه يناقش كلا منها على حدة، بعد تقسيمها إلى السور التى سبقت غزوة بدر، ومايسمى بالقول أو الخطاب السياسى، والآيات المنزلة الخاصة بالحياة الشخصية للرسول، والاستعدادات للحج إلى مكة.

وتشوب هذا المنهج عيوب واضحة، ولكن جهود هيرشفيلد تدين بقيمتها إلى تحليله المبدئى للأنماط الأدبية فى القرآن الكريم، وإدراكه أننا يجب أن ننظر إلى القرآن عند محاولة تحديد تاريخ نزوله باعتباره آيات أو مجموعات من الآيات لا باعتباره سوراً كاملة ينفصل بعضها عن بعض.

وكانت هذه النظرة هى التى اهتدى بها ريتشارد بيل» Richard Be فى محاولته الاستقصائية المستفيضة لتحديد «وحدات التنزيل» الأصلية وتحديد تواريخ نزولها. وقد سجل تلك المحاولة فى كتابه الذى يحمل عنوان: **ترجمة القرآن، مع إعادة تنظيم السور على أسس نقدية** (١٩٣٧ ـ ١٩٣٩) وكان قد اقتنع قبل ذلك بما يزيد على عشر سنوات بأن نظام نولديكى يتسم بالقصور. وقد أدى التحليل الذى قام به بيل للقرآن آية آية إلى التوصل إلى نتيجة مهمة وهو أن السور أشد تعقيداً وتركيباً مما افترضته النظم الإسلامية والأوربية الأولى لتحديد تواريخ نزولها. ولم يقدم بيل نظاماً صارماً لتحديد التواريخ بل انتهى «بصورة مؤقتة» إلى أن فترة نزول القرآن يمكن تقسيمها إلى ثلاث فترات رئيسية، الأولى هى فترة نزول آيات التدليل على وجود الله والحث على

عبادته، تتلوها مايسميه «بالفترة القرآنية» والتى تشمل الفترة المكية الأخيرة وعاماً أو عامين من الفترة المدنية و«فترة الكتاب» وهى التى تبدأ فى نحو السنة الثانية من الهجرة حتى وفاة الرسول [ﷺ]. وحاول بيل فى ذلك الكتاب تحديد تاريخ نزول كل آية، مهما كان موقعها من السور.

وقد اختلف الكثيرون مع منهج بيل، بل ربما أساءوا فهمه أو تجاهلوا جهوده لأن المذكرات المستفيضة التى كتبها لم تنشر حتى الآن. وقد تحفظ الكثيرون على ملاحظاته الخاصة بما يبدو من انعدام الترابط بين الآيات بعضها والبعض، بل هاجمه واط W. M. Watt وأنكر افتراضاته وماتخيله من أساليب نسخ النساخ للنص القرآنى، ويبدو لنا أن بيل قد تسرع فى إصدار أحكامه، ولم يكن ملماً الإلمام الكافى بالصيغ الأدبية العربية، وخصوصاً البلاغة العربية التى مايزال النص القرآنى مثلها الأعلى، ولذلك لم يكن من تجاهلوه أو هاجموه متجنين عليه.

وماتزال قضية تحديد تواريخ نزول الآيات مثار خلاف، إذ يبدو أن التقسيم التقليدى إلى المكى والمدنى لايكفى، ويبدو أن الهجرة لم تكن الخط الفاصل الذى يمكننا الاعتماد عليه فى تحديد التواريخ، بل يبدو أن الحد التاريخى الفاصل كان مجموعة من الأحداث المحيطة بغزوة بدر، وماحدث بعد ذلك من خيانة اليهود للعهد ومايسمى «بالخصومة مع اليهود» نتيجة لذلك.

والواقع أنه من أصعب الأمور التفريق بين الآيات التى نزلت فى الفترة المكية الأخيرة وأوائل الفترة المدنية، ولدينا آيات كثيرة يمكن أن ترجع إلى العام الأخير للرسول [صلى الله عليه وسلم] فى مكة أو عامه الأول فى المدينة.

٦- لغة القرآن وأسلوبه

(أ) لغة القرآن

كان معظم علماء المسلمين فى العصور الوسطى يعتقدون أن القرآن نزل بلغة قريش، أى باللغة التى كان النبىّ [ﷺ] يتكلمها، وأنها كانت أيضًا اللغة المستعملة فى شعر «العربية

الفصحى» فى عهد محمد [ﷺ]. وكان يُفترض أن قريشاً وشعراء الفصحى كانوا مايزالون يستخدمون اللغة النقية للبدو أى للأعراب. وقد وجد العلماء دعماً لهذه النظرية فى القرآن الكريم نفسه الذى يقول فى سورة النحل «وهذا لسان عربى مبين» (الآية ١٠٣) وفى سورة الشعراء إنه أنزل «بلسان عربى مبين» (١٩٥) وفى سورة فصلت إنه قرآن «عربى» (الآية ٤٤) وهى الآيات التى فسرها المفسرون بأن لغة القرآن هى العربية النقية، وهو تفسير أقرب للنظرة الدينية منه إلى النظرة اللغوية. وقد تعرضت نظرية لغة قريش المذكورة للانتقاد من جانب كارل فولرز Farl Vollers فى سلسلة من المقالات الموثقة، بدأ نشرها عام ١٨٩٤ بعنوان Volkssprache und schriftsprache in alten Arabien (أى لغة الكلام واللغة المكتوبة فى بلاد العرب القديمة -) وانتهى من نشرها عام ١٩٠٦، وهو يقول فيها إن محمداً ﷺ كان يقرأ القرآن فى أول الأمر بلهجة عامية (أى بلغة الكلام) دون إعراب (مما يميز بينها وبين الفصحى التى يستخدمها الشعراء العرب) وإن لغة القرآن كما نعرفها الآن قد ضبطها علماء اللغة المتأخرون الذين حاولوا إضفاء الطابع الكلاسيكى عليها، وأن لغة القرآن (المنطوقة) الأصلية لا تظهر إلا فى بعض الخصائص المميزة لرسم المصحف، (مثل حذف الألف فى بعض الكلمات) وفى بعض القراءات غير المعتمدة.

وقد أثارت نظرية فولرز مناقشات كثيرة للغة القرآن، ولكنها لم تحظ بالتأييد خارج ألمانيا، باستثناء عدة مقالات نشرها بول كالى Paul Kahle عام ١٩٤٩ تتضمن أدلة على أن القرآن كان يقرأ، على الأقل خلال القرن الثانى للهجرة، دون إعراب، وهى خصيصة من خصائص العامية. وقد عجز كالى أيضاً عن إقناع الآخرين. بحجته، وانتهى العلماء إلى تقبل الأدلة التى تثبت خطأ نظرية فولرز وكالى، والتى عرضت عرضًا مسهباً فى العرض الذى قام به ر. غاير R.Geyer (عام ١٩٠٩) ونولديكى. وأقام نولديكى وشفالى الحجة على عكس ما ذهب إليه فولرز، إذا أثبتا أن لغة القرآن لم تكن لغة

الحديث المنطوقة لأى قبيلة من القبائل، بل لغة رفيعة Hachsprache تفهمها جميع قبائل الحجاز.

واتفق العلماء، من ناحية أخرى، وبصفة عامة على أن اللغة الفصحى المستخدمة فى الشعر الذى كتب فى عصر محمد ﷺ لم تكن اللغة المنطوقة للشعراء، ولا لهجة خاصة بأى قبيلة من القبائل، بل لغة أدبية تفهمها جميع القبائل، وقد أصبح يطلق على هذه اللغة «الصيغة الشعرية المشتركة» أو العربية . وقد انتهى ثلاثة من الكتاب الأوربيين فى أواخر الأربعينيات من هذا القرن، بعد بحوث قام بها كل منهم على حدة فيما يبدو، وهم هـ. فلايش H. Fleisch ور. بلاشير R. Biaachére و س. رابين . Rabin إلى أن لغة القرآن كانت أبعد ما تكون عن اللهجة المنطوقة لقريش، أو اللغة الرفيعة للحجاز كله، بل كانت «صيغة شعرية مشتركة) للشعر العربى الفصيح، مع تحويرات طفيفة لتلائم اللغة المكية مثل حذف الهمزة من بعض الكلمات. وقد حظى هذا الرأى بقبول معظم الباحثين الغربيين المتخصصين فى اللغة العربية. وأهم استثناء هو ج. وانزبره j. wansborough الذى يعارض هذا الرأى دون تقديم بدائل واضحة. فهو يزعم أنه من المحال معرفة كل شئ عن النص القرآنى أو العربية الفصحى قبل «الاستقرار الأدبى» الذى شهده القرن الثالث الهجرى. ولا يوجد فى استعمال القرآن لصفة «العربى» ومشتقاتها ما يؤكد ما اقترحه ج. فيك .j Fuck من أن كلمة «العربى» فى عبارة «لسان عربى مبين» تشير إلى مصطلح «العربية» أو اللغة الأدبية للأعراب (البدو).

(ب) الكلمات الدخيلة:

لم يجد المفسرون الأوائل حرجاً فى الإقرار بوجود عدد كبير من الكلمات الدخيلة فى القرآن أو فى مناقشتها، وقد جاء فى الأثر أن ابن عباس ومن لَفّ لفَّه كانوا يبدون اهتماماً خاصاً برصد أصولها وتحديد معانيها. لكنه بعد ظهور المبدأ القائل بأن القرآن قديم ويتسم بالكمال، اتجه عدد من الفقهاء وعلماء الإلهيات، مثل الإمام الشافعى رضى الله عنه، (ت ٢٠٥ هـ/ ٨٢٠ م)

إلى الاعتقاد بأن لغة القرآن عربية «نقية» ومن ثم إلى إنكار وجود أية كلمات معارة من لغات أخرى. ولكن عدداً من كبار علماء اللغة مثل أبى عبيد (ت ٢٢٤ هـ/ ٨٣٨ م) لم يكفوا عن القول بوجود كلمات دخيلة فى القرآن. ،وقد حاول الطبرى (ت ٣١٠ هـ/ ٩٢٣ م.) وغيره التوفيق بين المذهبين، فقال إن العناصر الأجنبية المزعومة فى القرآن لا تزيد على كونها كلمات تشترك العربية فيها مع لغات أخرى. أما عبدالرحمن الثعالبى (ت ٨٧٣ هـ/ ١٤٦٨ م) فقد أوضح فى كتاب الجواهر (المنشور فى الجزائر عام ١٩٠٥، الجزء الأول، ص ١٧) أن هذه الكلمات دخلت اللغة العربية عن طريق اتصال العرب باللغات الأجنبية أثناء أسفارهم وتجارتهم، ولكن هذه الكلمات كان قد اكتمل تعريبها تماماً فى وقت بعثة النبى ﷺ . ويبدو أن عدداً من الباحثين قد تحرروا تماماً من الاعتبارات الدينية فى بحث هذا الموضوع مثل السيوطى (ت ٩١١ هـ/ ١٥٠٥ م) الذى أبدى اهتماماً خاصاً بالكلمات الدخيلة فى القرآن، إذ يخصص فصلاً فى كتابه الإتقان للكلمات التى ليست بلغة الحجاز (الجزء الأول - ص ١٣٣ - ١٣٥) وفصلاً للكلمات التى ليست بلغة العرب. (١٤٣٥ - ١٤١) وفى دراسة مستقلة (المتوكلى) التى حررها وترجمها وليام ى. بيل (Wm.y. Bell, cairs 1924) يقدم تصنيفاً لعدد كبير من الألفاظ باعتبارها كلمات مستعارة من اللغة الإثيوبية والفارسية. واليونانية، والهندية، والسريانية، والعبرية، والنبطية، والقبطية ، والتركية، والزنجية، والبربرية. ويبدى جيفرى Jeffery دهشته لقيام السيوطى بتجميع عدد كبير من الكلمات، استناداً إلى المراجع القديمة من الثقات، وهى «كلمات أصولها العربية واضحة لنا، ولو أنهم كانوا يعتبرونها أجنبية» ويقول إن بعض هذه الكلمات تعتبر فحسب من الكلمات العربية النادرة ، والبعض الآخر لا يزيد عن كونه مشتقات يستخدمها القرآن للحفاظ على السجع. وينتهى من ذلك إلى القول بأن العناصر الدخيلة فى ألفاظ القرآن تنقسم إلى ثلاثة أقسام متباعدة. الأول هو الكلمات

التى تعتبر غير عربية على الإطلاق ومن المحال ردها إلى جذور عربية مثل استبرق (الديباج الغليظ) والزنجبيل والفردوس. والثانى يضم كلمات سامية، جذورها الثلاثية عربية، ولكنها تستخدم فى القرآن بالمعنى الذى تدل عليه فى لغات أخرى غير عربية مثل «فاطر» (خالق) وصوامع (بيوت العبادة النصرانية)، ودرس (تفقه الكتب المقدسة). والثالث الكلمات الأصيلة فى العربية والشائعة فيها، ولكنها تستخدم فى القرآن لتدل على معانٍ فنية أو لاهوتية تأثراً باللغات الأخرى مثل نور (ضوء) الكلمة المستخدمة بمعنى الدين، والروح ، خصوصاً روح القُدُس والكلمة (عندما يشير ذلك اللفظ إلى المسيح عليه السلام) صفحة ٣٩ وما بعدها).

وينتقل جيفرى إلى مناقشة نحو ٢٧٥ كلمة ، بخلاف أسماء الأعلام، التى اعتبرها العلماء كلمات أجنبية، ويورد ملخصاً لآراء الباحثين الأوربيين عن أصولها، معرباً أحياناً عن آرائه الشخصية فى الموضوع - وقد صدرت بعد ذلك دراسات أخرى منها دراستان مهمتان الأولى هى التى قام بها ل. كوبف L. KOPF وعنوانها **المؤثرات الدينية فى فقه اللغة العربية فى العصور الوسطى** والمنشورة فى مجلة الدراسات الإسلامية، الجزء الخامس عام ١٩٥٦ والأخرى دراسته المسماة **النظرة إلى الكلمات الأجنبية فى المعاجم العربية فى العصور الوسطى**. (١٩٦١) وقد أعاد كوبف نشر الدراستين فى كتاب أصدره عام ١٩٧٦ بعنوان دراسات فى المعاجم العربية والعبرية:

studies in ardin and hebren lexicogrephy, jerusalen, 1976.

(ج) السجع والتكرار

من الملامح المميزة للأسلوب القرآنى، والتى ترتبط ارتباطاً بالتراث الشفاهى للغة العربية، وبالدور المنوط بالقرآن الكريم فى الشعائر الدينية، هو أنه مكتوب بالنثر المسجوع أو الذى تمتاز أصوات ألفاظه بالتوافق الصوتى. ولا يحاول القرآن مطلقاً إخراج قواف

محكمة مثل قوافى الشعر العربى، ولو أن بعض قصار السور، وبعض أجزاء السور الطويلة، تتحلى بقافية متسقة إلى حد بعيد، إذا وقف القارىء بالتسكين عند نهاية كل منها أى إذا تجاهل حركات الإعراب القصيرة فى نهاية الآيات. فنجد مثلاً أن الايات الثلاث التى تتكون منها سورة الكوثر تنتهى بحرف الراء الذى يمكن اعتباره الروىّ إذا وضعنا السكون عليه، وقس على ذلك الآيات الأربع لسورة الإخلاص التى تنتهى بالدال، وسورة الفيل التى تنتهى باللام المسبوقة بياء فى أربع من آياتها والمسبوقة بواو فى الخامسة، وسورة المسد التى تنتهى بالباء، باستثناء الآية الأخيرة التى تنتهى بالدال، وسورة القمر التى تنتهى آياتها الخمس بالراء أو الراء المشدودة، التى تسبقها حركة قصيرة. ولكن معظم السور تتميز بلون غير صارم من السجع أو التوافق الصوتى للألفاظ. وأكثر صور هذا التوافق على الإطلاق هو الياء والنون أو الواو والنون، وهما وحدتان صوتيتان يعتبرهما العلماء من الوحدات التى يجوز استعمالها بالتبادل، والوحدتان تنشآن من نهايات الجمع للأسماء والأفعال. ولكننا نجد أن هذه النهايات نفسها، وهى كثيرة الشيوع فى العربية، كثيراً ما يدخل عليها التعديل حين تسبقها حروف ساكنة منوعة.

وقس على ذلك ضروب أخرى من نهايات الكلمات التى استوفاها الباحثون وحددها السيوطى فى كتابه الإتقان (جـ ٢ ـ ٩٦ ـ ١٠٥) بأشكال صرفية معينة لألفاظ اللغة العربية، وأحدث بحث فى تأثير السجع على البناء القرآنى العظيم هو الذى كتبه ف.ر. مولر f.r. muller بالألمانية عام ١٩٦٩ بعنوان بحث فى النثر المسجوع فى القرآن وعنوانه بالألمانية هو:

wntersuchungen zur reimprasa in koran.

وقد ذهب البعض إلى المغالاة فى تقدير قيمة الدور الذى يضطلع به السجع فى القرآن، ولكن الذين يقولون إن القرآن ليس كتاباً مسجوعاً يقيمون حجتهم على أسس أشد صلابة. فلا شك أن بعض قصار السور تتضمن آيات قصيرة، ذات جرس إيقاعى، وذات

سجع جميل، وعادة ما تبدأ بلون من ألوان القسم (مثل سورة البلد والشمس والليل) كما أن بعض أجزاء السور الأطول قليلاً، مثل بدايات سورة القيامة، وسورة الانفطار، وسورة المطففين، وسورة الانشقاق، وسورة البروج، يمكن وصفها بأنها «تشبه السجع» ولكن معظم السور تتضمن آيات طويلة منثورة لا يشغل السجع فيها إلا مكاناً ثانوياً ، ويصدق ذلك أيضاً على التوافق الصوتى بين أصوات الألفاظ. وأحياناً ما ينبع السجع بصورة طبيعية من الكلمات التى لا غنى عنها للمعنى وتعتبر جزءاً لا يتجزأ منه، وهى تشهد على إحكام التنزيل وعظمته، مثل السجع فى سورة الكهف، وسورة مريم، وسورة طه. ولكن بعض السور الأخرى، خصوصاً السور المدنية،نجد أن السجع فيها يرجع إلى صيغ ثابتة ملحقة بأواخر الآيات. فالسجع فى سورة البقرة مثلاً، وهى أطول سور القرآن، يميز نحو ثلاثة أرباع آياتها التى تبلغ ٢٨٦ آية، وهو يرجع إلى أسماء الله الحسنى والحكم وما إلى ذلك بسبيل. ففى الآيات من ١٢٧ - ٢٦٨ ينشأ السجع من اسمين مقترنين من أسماء الله الحسنى فى ثلاثين آية وذلك مثل: سميع عليم (سبع مرات) وعزيز حكيم (ست مرات) وغفور رحيم (ست مرات) وهلم جراً. وتتردد الحكم الإلهية على نطاق أوسع، وكثيراً ما تتكرر عدة مرات: مثل «وما الله بغافل عما تعملون» «(الآيات ٧٤، و ٤٠، ١٤٤، و ١٤٩ وغيرها) ومثل «إن الله بما تعملون بصير» (الآيات ١١٠و ٢٣٣ ، ٢٣٧، و ٢٦٥ وغيرها) ومثل «وهو بكل شئ عليم» (الآيات ٢٩، و ٢٣١، ٢٨٢) ومثل «إن الله على كل شئ قدير» (الآيات ٢٠، ١٠٦، ٢٥٩، و ٢٨٤ وغيرها).

ومن الأنواع الخاصة لصيغ السجع التى تصادفنا فى كثير من السور هو ما يسمى «بالقرار» أى تكرار آية كاملة أو أكثر من آية، دون أى تعديل، والملاحظ أن الفواصل التى تفصل بينها متساوية فى الطول تقريبًا. وأروع مثل على ذلك هو تكرار السؤال الإنكارى (البلاغى) «فبأى آلاء ربكما تكذبان؟» فى سورة الرحمن أولاً فى الآيات ١٣،

و ١٦ و ١٨، و ٢١ ثم تقريبًا بعد كل آية حتى نهاية السورة بالآية ٧٨، ومثل الآية «ويل يومئذ للمكذبين» التى تتكرر فى سورة المرسلات فى الآيات ١٥، و ١٩، و ٢٤، و ٢٨، و ٣٤، و ٣٧، و ٤٠، و ٤٥، و ٤٧، و ٤٩. وقد اختلف المفسرون فى «وظيفة» القرار إذ يقول بيل إنه يعتبر مقدمة للآية التالية، بينما يذهب آربرى إلى أنه ختام للآية السابقة، خصوصًا فيما يسمى بقصص العقاب السبع الواردة فى سورة الشعراء إذ تنتهى كل منها بالآية «إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين» (٨و ٦٧، و ١٠٣، و ١٢١، و ١٣٩، و ١٥٨، و ١٧٤، و ١٩٠) وكذلك الآية «وإن ربك لهو العزيز الرحيم» (٩، ٦٨، و ١٠٤، و ١٢٢، و ١٤٠، و ١٥٩، و ١٧٥، و ١٩١) ويبدو أن كُلا منها يمثل قرارًا منفصلاً، وإن كانت الآية الأخيرة تأتى دائمًا عقب الأولى. ويكثر ورود صيغ مماثلة فى القرآن، وإن لم تكن عادة على شكل قرار، وقد تعرض البعض مثل بيل وواط لمناقشة احتمال وجود مقطوعات متكاملة تتسم بوجود القوافى الداخلية فى القرآن، ولكن تلك أحكام أدبية لا تستند إلى الأدلة العلمية الصلبة.

د ـ النظام الشكلى وتعدد الروايات

والنموذجان الأخيران من «القرار» تتميز بهما القصص التى تشترك فى خصيصة أخرى من خصائص الأسلوب القرآنى، وهى النظام الشكلى، ومعناه تكرار آيات معينة أو صيغ محددة تُنسج نسجًا فى القصة بحيث تخرج لنا نمطًا منتظمًا يتكرر فى قصص مختلفة يقدمها لنا القرآن الكريم باعتبارها مجموعة متسقة. ويوجد نموذج صادق لأحد أنواع النظم الشكلية فى سورة الشعراء، حيث تتسم خمس قصص من «قصص العقاب» بمقدمة من خمس آيات، إلى جانب القرار المذكور آنفًا، والآيات المكررة الأخرى. وتقول مقدمة القصة الأولى: «كذبت قوم نوح المرسلين، إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون، إنى لكم رسول أمين، فاتقوا الله وأطيعون، وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين» (١٠٥ ـ ١٠٩) أما الفارق الوحيد بين هذه

المقدمة وبين الآيات التى تقدم الروايات الأربع التالية فهو اختلاف اسم الشعب (عاد، وثمود الخ) واسم النبى (هود، وصالح، ولوط.. الخ).

ونجد نوعًا آخر من النظام الشكلى فى سورة الأعراف، إذ نجد فيها صورًا أخرى لقصص العذاب الخمس نفسها، حيث يتكرر نحو ثلثى قصة نوح التى وردت فى غضون قصة هود (وتتكرر نسبة قليلة منها فى القصص الأخرى) ولكن الأجزاء المكررة تتخللها جُملٌ وعبارات وكلمات مفردة تتميز بها كل قصة عن الأخرى. وإيضاحًا لذلك نورد قصة نوح، على نحو ما وردت فى سورة الأعراف أولاً.

«لقد أرسلنا نوحًا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إنى أخاف عليكم عذاب يوم عظيم. قال الملأ من قومه إنا لنراك فى ضلال مبين. قال ياقوم ليس بى ضلالة ولكنى رسول من رب العالمين. أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون. أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون. فكذبوه فأنجيناه والذين معه فى الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قومًا عمين».

وها هى ثانيًا بداية القصة فى سورة هود:

«ولقد أرسلنا نوحًا إلى قومه إنى لكم نذير مبين، أن لا تعبدوا إلا الله إنى أخاف عليكم عذاب يوم أليم، فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرًا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادى الرأى وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين، قال ياقوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربى وآتانى رحمة من عنده فعمّيت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون، وياقوم لا أسألكم عليه مالاً إن أجرى إلا على الله وما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملاقوا ربهم ولكنى أراكم قومًا تجهلون».

وتتكرر بعض آيات من قصة نوح وقصة هود فى غضون قصص صالح ولوط وشعيب. وتتميز هذه الروايات المتوازية فى القرآن بنوع واحد من أنواع هذا النظام الشكلى، وتترتب على مدى التكرار فى هذه الروايات المتوازية

نتيجة مهمة ولازمة لتفهم طبيعتها والغرض منها، ومن ذلك على سبيل المثال أن يقصد منها ليس تقديم روايات تاريخية وحسب.

ويتجلى فى هذه المجموعات من «قصص العقاب» فى القرآن أحد الملامح القرآنية البارزة، وهو العلاقات المركبة (بل والمعقدة) فيما بين الروايات المتعددة للقصة نفسها، وفيما بين القصص بعضها والبعض. فكثير من القصص تتكرر بصور مختلفة فى سورتين أو أكثر، وتتفاوت هذه الروايات المتعددة للقصة نفسها لا فى الطول والتفاصيل فحسب بل أيضًا فى الهدف منها وعلاقتها بالقصص الأخرى. فعلى سبيل المثال توجد روايات مختلفة لقصص العذاب أو إشارات موجزة إليها فى ١٦ سورة مختلفة، فتوجد روايات أطول لقصص نوح وهود وصالح ولوط فى سورة القمر، وسورة الشعراء وسورة الأعراف وسورة هود، والقصص الثلاث الأولى تروى كذلك فى سورة الفرقان، وفى سورة الذاريات، وسورة النجم، ويشار إليها فى سورة التوبة، وسورة إبراهيم، وسورة العنكبوت، وتروى كل منها على حدة فى سور أخرى فى هذه. وتوجد روايتان لقصة لوط وعقاب قومه، الأولى فى سورة القمر وسورة الشعراء وسورة الأعراف (وهى الرواية المشار إليها آنفًا) وفى سورة النمل وسورة ص، والثانية التى تتضمن زيارة رسل السماء فى سورة الحجر. ثم يعود القرآن المجيد إلى رواية القصة نفسها، فيقدم الرواية الأولى والرواية الثانية معًا بحيث لا يفصل بينهما إلا صورة مختصرة لقصة إبراهيم الخليل، وهى التى سبق أن وردت بصورة أطول فى سورةالذاريات، وفى سورة الحجر، وفى سورة هود.

ويصدق ذلك أيضًا على قصص الخلق، فقصة سقوط إبليس تروى كقصة مستقلة كاملة فى سورة الحجر، وفى سورة ص، ثم تتكرر بإيجاز فى سورة النمل وسورة الكهف، ثم تروى مع ذكر غواية آدم وسقوطه فى سورة الأعراف، وفى سورة طه، وأخيرًا فى

سورة البقرة. والملاحظ أن القصة قد أوجزت فى السورتين الأخيرتين واختصرت إلى آية واحدة. وفى سورة البقرة يسبق قسمى القصة ذكرٌ لا يتكرر فى القرآن لله سبحانه وتعالى وهو يستشير الملائكة قبل خلق آدم. وهناك مثال ثالث، يختلف نوعه شيئًا ما، ويتضمن روايتين متوازيتين لمعجزة مولد وطفولة يحيى عليه السلام والمسيح عليه السلام فى سورة مريم (الآيات ٢ ـ ٣٤) وسورة آل عمران (الآيات ٣٨ ـ ٥١). أما فى سورة مريم فقصة النبيين تسبق سلسلة من الروايات المستقلة، وأما فى سورة آل عمران فإنهما تنسجان معًا فى نسيج واحد أو فى رواية واحدة طويلة تبدأ بمولد مريم البتول وحياتها الأولى.

ومن الأنماط ذات الدلالة الكبيرة فى هذه الروايات المتعددة وغيرها فى القرآن، هو أن المجموعات الأولى من القصص لا تتقيد تقريبًا بالتسلسل التاريخى، ففى سورة الشعراء نقرأ عن موسى وإبراهيم ونوح وهود وصالح ولوط ثم عن شعيب (الذى يسميه الكتاب المقدس يثرون، وهو حمو موسى) ولكن الروايات الأخيرة تتميز بأنها تقع جميعًا فى «النظام التاريخى» الدقيق، إذ نقرأ فى سورة هود عن نوح أولاً ثم عن هود، ثم عن صالح، ثم عن إبراهيم، ثم عن لوط، ثم عن شعيب وأخيرًا عن موسى. والروايات غير المتقيدة بالتاريخ هى التى يسميها «بيل» قصص فترة القرآن، فى حين تمثل الروايات المتقيدة بالتاريخ فترة «الكتاب» إذ تشتبك القصص معًا لتشكل روايات طويلة متعددة القصص وتصبح بداية للتاريخ المقدس لدى المسلمين والذى يبدأ بخلق آدم عليه السلام.

٧ ـ الأشكال الأدبية والموضوعات الرئيسية

من العسير تصنيف الأشكال الأدبية أو وضع نظام محكم للموضوعات الرئيسية للقرآن، بسبب طبيعته الخاصة وتنظيمه الخاص. وسرعان ما فشل الذين حاولوا تصنيف أجزاء القرآن وفقًا للأنواع الأدبية المعتمدة مثل القصة القصيرة، أو الحكاية الرمزية، أو الأمثال وما إلى

ذلك، فالنماذج التى وجدوها من كل نوع محدودة وهى لا تشكل إلا نسبة ضئيلة من النص القرآنى. كما أن التعديلات التى أدخلت عليها حتى تتواءم مع أسلوب القرآن ورسالته كبيرة إلى الحد الذى يفقدها دلالتها باعتبارها أنواعًا أدبية متميزة. ويقول «بيل» إن القرآن ينكر أن محمدًا كان شاعرًا، ويؤكد أن مهمة النبى كانت إبلاغ رسالة الله إلى معاصريه، ويخلص «بيل» من ذلك إلى القول بأن علينا استنادًا إلى هذا ألا نبحث عن الأشكال الأدبية فى القرآن بل عن الأشكال التعليمية. لكن الهدف التعليمى لا يصدق إلا على أجزاء معينة فحسب من القرآن، وهو يتضمن الكثير من الأجزاء التحضيضية والبلاغية والتشريعية وغيرها، ولذلك فالأفضل مناقشة الأشكال الأدبية للقرآن فى حدود المادة القرآنية المتميزة. وفيما يلى وصف موجز إلا تصنيف كامل أو منظم) للأشكال الأدبية الرئيسية الموجودة فى القرآن، يتضمن ملخصًا أيضًا لبعض موضوعاته الرئيسية.

أ ـ شكل القَسَم والأشكال المرتبطة به

تتميز قصار السور بضروب منوعة من القسم والأشكال المرتبطة به، عادة فى بدايتها. ويبدو أن معظم هذه الأشكال (لا جميعها) من أوائل ما نزل من آى الذكر الحكيم. وبعض هذه «الأيمان» غامضة يصعب تفسيرها وتصعب ترجمتها، والمعتقد أن جذورها تضرب فى اللغة العربية القديمة. وفى الحالات الأخرى يُستخدم القَسَم لتقديم الموضوعات القرآنية، وأشد أشكاله شيوعًا هو القَسَم الذى يتكون فى أغلب الحالات من آية أو آيتين، تبدأ بواو القسم، وينتهى بآية واحدة أو أكثر تبدأ بأداة فصل (أو أداة استفتاحية) وهى فى العادة «إنّ» وأحيانًا «قد» ويتضمن كل منهما معنى التوكيد. ولدينا نموذج صادق لذلك النوع فى أول سورة الليل: «والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى، وما خلق الذكر والأنثى، إن سعيكم لشتى» (١ ـ ٤) فالآيات الثلاث الأولى تبدأ بواو القسم، وتبدأ العبارة التى يختتم بها القسم بالأداة «إن» التى تفيد التوكيد. وأحيانا نجد أن الآيات التالية

لمفتتح القسم تبدأ بالفاء لا الواو، على نحو ما نرى فى سورة الصافات «والصافات صفا، فالزاجرات زجرًا، فالتاليات ذكرًا، إن إلهكم لواحد» (١ - ٤) وتفسير الفاء هنا بأنها فاء العطف، على نحو ما يفعل آربرى فى ترجمته لمعانى القرآن، يؤدى فيما يبدو إلى إضعاف القسم، والأرجح أن الفاء بديل عن الواو على نحو ما يفسرها «بيل»، دعمًا للقسم. وأحيانًا يتكون القسم من عبارتين فقط الأولى هى القسم نفسه والثانية هى «الخبر» مثل فاتحة سورة يس، وسورة العصر. وأحيانًا يتكون الخبر من عدة عبارات تبدأ كل منها بالأداة «إنّ» على نحو ما نرى فى سورة الذاريات: «والذاريات ذروًا، فالحاملات وقرًا، فالجاريات يُسرًا، فالمقسمات أمرًا، إنما توعدون لصادق، وإن الدين لواقع، والسماء ذات الحبك، إنكم لفى قول مختلف». (١ - ٨) وكذلك سورة العاديات: «والعاديات ضبحًا، فالموريات قدحًا، فالمغيرات صبحًا، فأثرن به نقعًا، فوسطن به جمعًا، إن الإنسان لربه لكنود، وإنه على ذلك لشهيد، وإنه لحب الخير لشديد»، (١ - ٨). وتوجد إلى جانب ذلك أشكال أخرى فى سورة الزخرف «والكتاب المبين، إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون، وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم» (٢ - ٤) وسورة الدخان «والكتاب المبين، إنا أنزلناه فى ليلة مباركة إنا كنا منذرين» (٢- ٣) وسورة الطور «والطور، وكتاب مسطور، فى رق منشور، والبيت المعمور، والسقف المرفوع، والبحر المسجور إن عذاب ربك لواقع» (١ - ٧) وسورة النجم «والنجم إذا هوى، ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى» (١ - ٤) وغيرها، أما نموذج القسم المتبوع بعبارة تبدأ بالأداة «قد» فهو سورة التين «والتين والزيتون، وطور سينين، وهذا البلد الأمين، لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم» (١ - ٤).

أما أطول قسم فى القرآن فهو الوارد فى سورة الشمس:«والشمس وضحاها، والقمر إذا تلاها، والنهار إذا جلاها، والليل إذا يغشاها، والسماء وما بناها، والأرض وما طماها، ونفس وما سواها،

فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها. (١ ـ ١٠).

وترتبط بصيغة القسم فى القرآن الكريم عدة صيغ أخرى منها الصيغة التى تبدأ بالأداة «إذا»، التى تعنى «عندما»، وتتميز بنفس قوة القَسَم وإن كان معناها يختلف عنه. ومن خير نماذجها بداية سورة الانفطار: «إذا السماء انفطرت، وإذا الكواكب انتثرت، وإذا البحار فجرت، وإذا القبور بعثرت، علمت نفس ما قدمت وأخرت» (١ ـ ٥). أما أطول نموذج فهو مطلع سورة التكوير الذى يبدأ بالآية الكريمة «إذا الشمس كورت» وينتهى بالآية «علمت نفس ما أحضرت»،

أى أن الصيغة تتكون من أربع عشرة آية. وانظر أيضا سورة الصف وسورة الأنشقاق، وسورة الزلزلة وغيرها. ومن الصيغ الأخريصيغة السؤال البلاغى الذى تبدأ به بعض السور، خصوصا القصار منها، مثل «أرأيت الذى يكذب بالدين؟» ١٠الماعون) وانظر أيضا سورة الشرح، وسورة الفيل وغيرهما، وصيغة الإنذار والتهديد مثل «ويل لكل همزة لمزة، الذى جمع مالا وعدده» (الهمزة) وانظر أيضا سورة المطففين الآية الأولى والآية العاشرة وما بعدهما، وسورة الماعون (الآية الرابعة وما بعدها) إلى جانب نوع مختلف فى سورة المسد.

وهذا النموذج الأخير من الفقرة التى تبدأ بتعبير «ويل ل...» يستمر إلى جانب صيغة قرآنية مميزة تتكون على الأقل من ثلاث آيات، تبدأ الثانية منها بالسؤال البلاغى «وما أدراك ما...» مثل سورة القدر، وسورة القارعة، وسورة الشرح (الآية ٤ وما بعدها) وسورة الطارق التى تبدأ بقسم.

ب ـ الفقرات التى تشير إلى آيات الله فى الخلق

كثيراً ما تتحدث السور المكية وأوائل السور المدنية فى القرآن عن بعض الظواهر فى الطبيعة وحياة الإنسان باعتبارها «آيات» تدل على وجود الله فى كل مكان والخير الذى يفيض به على الإنسان، وتدعو البشر إلى الاقرار بفضله ونعمه وعبادته وحده سبحانه وتعالى. وأكثر تلك «الآيات» تواترا آيات

خلق السماوات والأرض، وخلق الإنسان وتكاثره، وسطوع الشمس والقمر والنجوم، واختلاف الليل والنهار، ونزول الغيث، ودوام الطبيعة واستقرارها ويشير القرآن أيضا إلى الرعد والبرق والنار وغير ذلك من ظواهر الطبيعة، شأنها فى ذلك شأن عقل الانسان والعلاقات البشرية، واختلاف اللغات والألوان والسمع والبصر وما إلى ذلك. وليست لهذه شكل معين ولكنها تمتاز بمضمونها ومعناها.

ومن الأمثلة البديعة على هذه الفقرات، الآيات ٢٤ ـ ٣٢ من سورة عبس: فلينظر الانسان إلى طعامه، أنا صببنا الماء صبا، ثم شققنا الأرض شقاً، فأنبتنا فيها حبا، وعنباً وقضباً، وزيتونا ونخلا، وحدائق غلبا، وفاكهة وأبا، متاعاً لكم ولأنعامكم»، وانظر أيضا سورة المؤمنون (الآيات ١٧ ـ ٢٢ ـ، و٧٨ ـ ٨٠) والنبأ (٦ ـ ١٦)

ومن النماذج فى السور التى نزلت فى وقت متأخر ما ورد فى سورة الروم، ابتداء من الآية ٢٠: «ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون، ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون، ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لأيات للعالمين» (٢٠ ـ ٢٢) أما الآيات الثلاث التالية فتبدأ أيضا بالصيغة: «ومن آياته...» وتنتهى الآيتان الأوليان بالصيغة «إن فى ذلك لآيات لقوم» («يسمعون» فى الآية ٢٣، و «يعقلون» فى الآية ٢٤). وتوجد صيغة مماثلة فى سورة النحل، فى الآيات من ١٠ ـ ١٨، وهى تبدأ هكذا «هو الذى أنزل من السماء ماءً لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون» (١٠ ـ ١١) وتوجد صيغة مماثلة فى ختام الآيتين التاليتين.

(ج) الفقرات التى تبدأ بفعل الأمر «قل»

تنتشر فى القرآن الكريم فقرات أهم عنصر فيها هو عبارة موجزة أو سؤال

يسبقه فعل الأمر «قل» (فى المفرد عادة) وأحيانا فى الجمع «قولوا» ومعظم هذه الفقرات التى تتضمن «قل» تتكون من جزئين رئيسيين (١) عبارة أو سؤال يشير إلى الحال، و (٢) عبارة «قل» التى أحيانا ما يعقبها تعليق أو تعليقان على العبارة أو السؤال الأول أو على عبارة «قل» نفسها وأحيانا ما تكون عبارة الحال متعلقة بأتباع محمد (ﷺ) ولكنها عادة ما تكون بيانا عن شىء قاله الكفار أو فعلوه.. ومن الأشكال المتواترة ما يلى: «يقولون... قل» ومثالها الآية ٢٠ من سورة يونس «ويقولون لولا أنزل عليه آية من ربه فقل إنما الغيب لله (وانظر أيضا سورة البقرة الآيات ٨٠و٩١و٩٣، وسورة آل عمران الآية ١٣٥ وغيرهما. وأحيانا تكون عبارة الحال مكونة من جزئين، وعبارة «قل» إما مكونة من جزئين أو أكثر، وإما متبوعة بتعليق واحد أو أكثر وخير مثال على هذا الشكل المركب هو الآية ١٨ من سورة يونس «ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبئون الله بمالا يعلم فى السماوات ولا فى الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون» فنحن نلاحظ هنا أن عبارة الحال تتكون من جزئين يتعلقان بما يفعله المشركون وبما يقولونه، أما عبارة «قل» فهو سؤال إنكارى (بلاغى) متبوع بصيغة مديح انظر أيضا الآيات ٨٠ ـ ٨٢ من سورة البقرة: «وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون، بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» والذى **نشاهد على أن النافية:** آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون». أما فى الآية ٦٨ من سورة يونس وما بعدها فإن صيغة المديح «سبحانه» تتوسط (مع تعليق على عبارة الحال) الفعل «قالوا» والفعل «قل»: «قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغنى له ما فى السماوات وما فى الأرض إن عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله مالا تعلمون، قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون، متاع فى الدنيا ثم إلينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما

كانوا يكفرون» (٦٧ ـ ٧٠) ومن الأشكال الشائعة الأخرى صيغة «ويسألونك.... قل» على نحو ما ورد فى سورة البقرة، الآية ٢٢٠، «ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير» وأحيانا تقوم عبارة «قل» بتقديم سؤال، ثم تتلوها عبارة «قل» أخرى تتضمن الجواب: «قل لمن ما فى السماوات والأرض قل لله...» (الأنعام ـ ١٢) وكذلك:

«قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية لئن أنجانا من هذه لنكون من الشاكرين، قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون، قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون، وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل» (الأنعام ٦٣ ـ ٦٦).

وتتخذ بعض عبارات «قل» صيغة الحكم أو الشعارات، بسبب إيجازها الرائع مثل «قل» لله المشرق والمغرب» (البقرة/١٤٢) ومثل «قل إن هدى الله هو الهدى» (البقرة/ ١٢٠) و «قل إن الهدى هدى الله» (آل عمران/٧٣) و «قل إن الفضل بيد الله» (آل عمران /٧٣ أيضا) و «قل إن هدى الله هو الهدى» (الأنعام/٧١) و «قل الله يهدى للحق»(يونس/٣٥) و «قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون» (يونس/٦٩) وكذلك «قل لله الشفاعة جميعا» (الزمر/٤٤) وبعض هذه الحكم البديعة يكررها القرآن العظيم فى سور أخرى (مثل الأولى والثانية وبعضها الآخر عبارات عقدية مثل «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» (البقرة/ ١٣٦) ومثل «وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون» (العنكبوت/ ٤٦).

ولكن بعض عبارات «قل» تتخذ صورة الدعاء الخالص، مثل الآيتين الكريمتين من سورة آل عمران (٢٦ ـ

٢٧):

«قل اللهم مـالك الملك تؤتى الملك من تشـاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعـز من تشـاء وتذل من تشاء بيـدك الخيـر إنك على كـل شـىء قـدير، تولج الليل فى النهـار وتولج النهـار فى الليل وتخـرج الحى من الميت وتـخـرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب» وتختلف الصيغة الأخيرة عن الصيغ الأخرى فى أنها غير مسبوقة بعبارة حال تتصدرها «قل»، ولذلك فـهى تنـتـمى إلى طائفـة أخرى من الآيات التى يعتبر الفاعل فيها هو ضمير المتكلم ويبدو أنها موجهة إلى الرسول الكريم، وأعظم مثال عليها أربع آيات فى سورة الجن هى:

«قل إنما أدعـو ربى ولا أشـرك به أحـدا، قـل إننى لا أملك لكـم ضـراً ولا رشداً، قل إنى لن يجيرنى من االله أحد ولن زجـد من دونه ملتـحـدا.. قل إن أدرى أقـريب ما توعـدون أم يجـعل له ربى أمداً» (٢٠و٢١و٢٢و٢٥)

ومما يؤكد ذلك الصيـغ المشابهة فى سورة سـبأ مـثلا: «قل إن ربى يبـسط الرزق لمن يشـاء ويقـدر» (٣٦) «قل إن ربى يبسط الرزق لمن يشـاء من عباده ويقـدر له» (٣٩) ثم الآيات التـاليـة من السورة نفسها:

«قل إنما أعظكم بواحـدة أن تقومـوا لله مـثنى وفـرادى ثـم تتـفكـروا مـا بصاحـبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدى عـذاب شديد، قـل ما سـألتكم من أجر فهـو لكم إن أجرى إلا على الله وهو على كل شىء شـهيـد، قل إن ربى يقـذف بالحق عـلام الغيـوب، قل جـاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد، قل إن ضللـت فـإنما أضـل على نفـسى وإن اهتديت فبمـا يوحى إلى ربى إنه سميع قريب»(٤٦ ـ ٥٠)

والمثل الواضـح الآخـر هو سـورة «الكافرون». وتـوجد أمثلة مـتفـرقة من عـبـارات «قل» فى سـور أخـرى تماثل الفـقرات التى تدعـو إلى تأمل آيات الله فى الكون، مثل الآيات الـتى نقرؤها فى سـورة الملـك «قل هو الذى أنـشـأكم وجعل لكم السـمع والأبصار والأفـئدة قليلا ما تشكرون» (٢٣) والآيات التالية لهـا، ثم الآيات الأخـيـرة فى السـورة وهـى:

«قل أرأيتم إن أهلكنى الله ومن معى أو رحمنا فمن يجير الكافرين من عذاب أليم، قل هـو الرحـمـن آمنا به وعليـه توكلنا فـستـعلمون من هو فى ضـلال مبين، قل أرأيتم إن أصـبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين» (٢٨ ـ ٣٠).

د ـ السرد فى القرآن الكريم

إذا توسع الإنسان فى مـعنى السرد فجـعله يشيـر إلى رواية أى قصـة من القـصص، أو وصف أى حـادثة كـانت (واقعـية أو خيـالية) فسـوف يستطيع إطلاق صفة السرد على كثير من أجزاء القرآن. ولكن القرآن لا يقصد إلى رواية أحـداث تاريخـيـة معـينة، رغم كـثـرة إشـاراته إلى الأحداث التـاريخيـة، على نحـو مـا سبق ذكـره فى القـسم ٥ ـ أ آنفـاً. فـمـعظـم قـصص القـرآن يروى القصص التقليدية المألوفـة فى الثقافات الأخرى للشرق الأدنى، مع التركيز على المعانى التى يريد القرآن إبلاغها للناس. فنحن نقـرأ فى القـرآن عدة مـرات عن خلق اللـه العـالم فى سـتـة أيام، وعن عرشـه سبحـانه وتعالى، على نحـو ما جـاء فى سورة الأعـراف «إن ربكم الله الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يُغشى الليل النهـار..»(٥٤) وكـذلك آية الـكرسى الشهيرة: «الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخـذه سنة ولا نـوم له مـا فى السـماوات ومـا فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شـاء وسع كرسـيـه السمـاوات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم (البـقـرة ـ ٢٥٥) وانظر أيضـاً الآية الثـالثـة من سـورة يونس، والآية ٥٩ من سـورة الفرقـان، والرابعـة من سورة السجـدة، وانظر ذكر العرش فى سـورة التـوبة (الآيـة الأخـيـرة ـ رقم ١٢٩) وسـورة الرعـد (الآية الثـانيـة) وسـورة طه(الآية الخامـسة) وسـورة الأنبـيـاء (الآية الثـانـيـة والعـشـرين) وغيرها.

ولكن القـرآن لا يقص بالتـفـصـيل قـصـة خلق الكون فى سـتـة أيام، ولا يذكر مـا خلقه الله فى كل يوم (ويورد القرآن فى سورة فصلت شـرحاً موجزًا فى الآيات من ٩ ـ ١٢). ويذكـر القرآن

السماوات السبع، واليوم الآخر الذى يسبقه نفخ فى الصور، ولكن هذه الإشارات لا تنشىء قصصاً أو وصفاً تفصيلياً.

كما يتضمن القرآن ذكر سقوط إبليس، وتعليم الأسماء لآم، دون تحديد لها أو تفصيل القول فيها، وإحراق الشهب للشياطين، وروايات متعددة لقصة نوح عليه السلام وقصة الطوفان.

أما أكبر فئة من قصص القرآن فهى قصص الأنبياء، وبعضها كذلك «قصص عقاب»، وأطول قصة فى كتاب الله الكريم هى قصة يوسف عليه السلام، وهى التى يمكن أن تعتبر «قصة قصيرة»، إذ تستغرق روايتها معظم سورة يوسف التى تبلغ عدد آياتها ١١١ آية، وهى أقرب إلى الرواية الواردة فى الكتاب المقدسى من معظم القصص القرآنية الأخرى، وتوجد روايتان متوازيتان لمولد النبى يحيى والنبى عيسى عليهما السلام فى سورة آل عمران (٣٣ ـ ٥١) وسورة مريم (١ ـ ٣٦) وهما تتفاوتان فى بعض التفاصيل.

وتولى قصص القرآن اهتماماً كبيراً بالأنبياء الأوائل إبراهيم وموسى وسليمان عليهم السلام، إذ يروى عنهم قصصًا كثيرة وروايات مختلفة لبعض القصص.

ويروى القرآن ما لم يروه الكتاب المقدس عن إبراهيم مثل قيامه بتحطيم أصنام قومه (الأنبياء ـ٥١ ـ ٧٢ وغيرها) وبناء الكعبة فى مكة (البقرة ١٢٢ ـ ١٢٩ وغيرها) ورحلة موسى مع خادمه (فتاه) فى سورة الكهف (٦٠ ـ ٨٢) وقيام سليمان ببناء الهيكل بمساعدة الجن والعفاريت (سبأ ١٢ ـ ١٤، ص، ٣٦ ـ ٤٠) وأحواله مع جيشه من الجان والناس والطير (النمل ١٥ ـ ٢١). ويروى القرآن أيضاً قصصاً عن آدم ونوح عليهما السلام (على نحو ما سبق ذكره) ولوط، وإسماعيل، وداود، وإلياس، ويونس وأيوب، كما يذكر كثيرين آخرين مثل إسحق ويعقوب واليسع وهارون (فى غضون بعض قصص موسى) وكذلك طالوت، وعزيز،

وهامان (وإن كان الأخير من رجال فرعون).

ويشار إلى هؤلاء باسم الرسل (جمع رسول) أو باسم المرسلين (جمع مرسل) أو «النبيين» ويبدو أن الصفة الأخيرة لا ترد إلا فى الآيات المدنية وهى تشير بصفة خاصة إلى محمد [ﷺ] وقليل من الرسل الواردة أسماؤهم آنفاً فى سياق التقاليد العبرانية والمسيحية، أما الصفتان الأوليان فتردان فى الآيات الأولى ومعانيها أوسع.

ولكن القرآن يرادف فى الأجزاء المتأخرة بين الرسول والنبى، وإن كان لا يساوى فى المعنى بينهما تماماً. ونحن نلاحظ مثلاً أن القرآن يستخدم دائماً تعبير «الله ورسوله» ويقصد معنى «النبى» على محمد [ﷺ] فى سورة الأحزاب. ولاشك أن هذا يوضح سبب ورود لفظ «الرسل» فى عبارات العقيدة فى سورة البقرة (٢٨٥) وسورة النساء (١٣٦) أى العبارات التى تنص على ضرورة الإيمان بالله «وملائكته وكتبه ورسله»، على حين يأتى لفظ «النبيين» فى الآية ١٧٧ من سورة البقرة التى تنص على الإيمان بالله واليوم الآخر و«الملائكة والكتاب والنبيين».

ويشير القرآن إلى بعض من لم يرد ذكرهم فى الكتاب المقدس مثل هود، وصالح، وشعيب (انظر ما سبق) ويتضمن قصصاً كذلك عن لقمان، وهو حكيم عربى (سورة لقمان ١٢ ـ ١٩) وعن ذى القرنين الذى يقول المفسرون بصفة عامة إنه الإسكندر الأكبر (الكهف ٨٣ ـ ٩٨) ويشير القرآن بإيجاز إلى ذى الكفل وإدريس (مريم ٥٦ والأنبياء ٨٥ وص ٣٨). ويروى القرآن كذلك قصة أصحاب الكهف (الكهف ١٠ ـ ٢٦) ويذهب جمهور الفقهاء إلى أنه كهف «إفسوس».

وتتفاوت أساليب رواية قصص الأنبياء وبعض من لم يرد ذكرهم فى الكتاب المقدس، فقد تبدأ بعبارة «واتل عليهم نبأ..» (المائدة ٢٧، الأنعام ١٧٥، يونس ٧١، الشعراء ٦٩؛ وانظر أيضاً الكهف ٢٧، والعنكبوت ٤٥)؛ وقد تبدأ بعبارة «نتلو عليك من نبأ...»

(القصص ٣، وانظر آل عمران ٥٨)؛ أو بعبارة «وهل أتاك حديث...» (طه٩، الذاريات٢٤، النازعات ١٥ وغيرها) أو «ألم يأهتم نبأ...» (التوبة٧٠) «ألم يأتكم نبأ...» (ابراهيم ٨) «وهل أتاك نبأ..» (ص٢٠)، أو «واذكر فى الكتاب..» (مريم ١٦، ٤١، ٥١، ٥٤، ٥٦) وجميع ذلك موجّه إلى محمد [صلى اله عليه وسلم]. ومن البدايات الأكثر شيوعاً عبارة «وإذ قال..» التى تبدأ قصة موسى (فى المائدة ٢٠، والرعد ٦، والكهف ٦٠، والنمل ٧ وغيرها) وتبدأ قصة إبراهيم (الأنعام ٧٤، وإبراهيم ٣٥ وغيرها) وقصة يوسف (يوسف٤) وتبدأ حديث الله سبحانه وتعالى إلى عيسى ابن مريم عليه السلام (المائدة ١١٠، ١١٦) وحديثه إلى الملائكة (الحجر٢٨، والإسراء ٦١، والكهف ٥٠ وغيرها). وقد تبدأ القصة بعبارة «ولقد أرسلنا...» التى تشير إلى نوح (هود ٢٥، المؤمنون ٢٣، العنكبوت ١٤ وغيرها، وانظر أيضاً الأعراف ٥٩).

أو تشير إلى موسى (هود ٩٦، إبراهيم ٥ وغيرها، وانظر أيضاً المؤمنون ٤٥) وغير ذلك من الضيغ.

وانظر فى هذا الصدد عبارة «ولقد آتينا» (التى ترد مثلاً فى الآية «ولقد أتينا موسى الكتاب») في سورة الإسراء ١٠١، الأنبياء ٤٨ و٥١، ولقمان ١٢، وسبأ ١٠ وغيرها.

ومن الأنماط الخاصة للقصص القرآنى الذى نزل به الوحى فى الفترة المكية نمط «قصة العقاب» الذى سبقت الإشارة إليه.

فى إطار استخدام التكرار (القرار) والنظام الشكلى فى بعض روايات هذه القصص. وتبرز من بين هذه القصص جميعاً خمس قصص للعقاب، وهى قصة نوح، وهود وقبيلة عاد، وصالح وقبيلة ثمود، ولوط، وشعيب وأهل مدين. وتبرز قصتان أخريان فى بعض السور، مثل قصة موسى وغرق جيش فرعون، وقصة إبراهيم ورفضه الأصنام التى كان يعبدها قومه. وترد هذه القصص السبع جميعاً فى سورة الشعراء ١٠ ـ ١٩١، ويشير القرآن إليها جميعاً فى سورة الحج ٤٢ ـ ٤٤، ويروى القرآن روايات شبه كاملة لبعض هذه القصص فى سورة الأعراف

٥٩ ـ ٩٣ (كلها باستثناء قصة إبراهيم وموسى) وفى سورة هود ٢٥ ـ ٩٥ (كلها باستثناء قصة موسى) وفى سورة الصافات ٧٥ ـ ١٤٨ (القصص الواردة فى الكتاب المقدس وحدها) وفى سورة القمر ٩ ـ ٤٢ (كلها باستثناء إبراهيم وشعيب). ويروى القرآن روايات أقصر لبعض هذه القصص السبع ويشير إليها وإلى غيرها (يونس، وقوم سبأ وأصحاب الرَّسّ، وقوم تُبَّع) فى التوبة ٧٠، وإبراهيم ٩، والأنبياء ٤٨ ـ ٧٧ والمؤمنون ٢٣ ـ ٤٨، والفرقان ٣٥ ـ ٤٠، والنمل ٧ ـ ٥٨، وق ١٢ ـ ١٤، والذاريات ٢٤ ـ ٤٦، والنجم ٥٠ ـ ٥٥، والحاقة ٤ ـ ١٠، والفجر ٦ ـ ١٤ . ومن المحتمل أن يكون «أصحاب الحجر» (الحجر ٨٠ ـ ٨٤) هم أنفسهم قبيلة ثمود، ويبدو أن «أصحاب الأيكة» (الحجر ٧٨ وما بعدها، والشعراء ١٧٦ ـ ١٩١ وغيرها) هم أنفسهم قوم مدين. أما «المؤتفكات» [أى المدن التى اقترفت الإفك والفسوق] فيحتمل أن يكون المقصود بها سدوم وعمورية، وهما مدينتا لوط عليه السلام. وهكذا فالأرجح أن هذه القصص الثلاث روايات مختلفة لبعض القصص السبع الأساسية. ولقد قبل معظم العلماء الغربيين رأى أ. ـ سبرنجر A.sprenger وهوروفيتز Horovitz بأن المثانى المذكورة فى سورة الحجر (الآية ٨٧) وسورة الزمر (الآية ٢٣) تشير إلى أهم قصص العقاب، فالآية الأولى تقول «ولقد أتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم» والثانية تصف الكتاب الذى أنزل على محمد بأن به «مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم».

ويتضمن القرآن كذلك بعض الأمثال أو القصص الرمزية، أطولها وأوضحها قصة «الجنة المبتلاة» التى تبدأ بالآية ١٧ فى سورة القلم «إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة»، ومن الأمثال الأخرى قصة الرجل الذى كانت له جنتان (الكهف ٣٢ ـ ٤٤) ومثل الشجرة الطيبة والشجرة الخبيثة (إبراهيم ٢٤ ـ ٢٧) والقرية المكَذِّبة (يس ١٣ ـ ٣٢) وكثير من الأمثال القصيرة الأخرى لا تزيد عن كونها تشبيهات مديدة، مثل الآية ١٧ فى سورة البقرة «مثلهم كمثل الذى

استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون»، ومثل الآية ١٩ فى السورة نفسها «أو كصيّب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت..»»، ومثل الآية ٧٥ من سورة النحل ضرب الله مثلاً عبدًا مملوكا..» إلى آخر الآية، ومثل الأبكم فى الآية التالية لها فى السورة نفسها، ومثل آية النور (سورة النور ٣٥) «الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» إلى آخر الآية، ومثل الرجل وعبيده فى سورة الروم (الآية ٢٨) «ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء فى مارزقناكم..» إلى آخر الآية، ومثل الرجل «فيه شركاء متشاكسون» (الزمر، ٢٩). ولا تشترك هذه الأمثال فى صيغة أسلوبية واحدة، فبعضها يبدأ بخطاب موجه إلى محمد [ﷺ] «واضرب لهم مثلاً» (الكهف ٣٢، و٤٥، وسورة يس١٣) أو بعبارة «وضرب الله مثلاً» (ابراهيم ٢٤، النحل ٧٥، ٧٦، ١١٢، والزمر ٢٩، والتغابن ١٠).

هـ آيات الأوامر والنواهى :

يتضمن القرآن تعليمات مفصلة بشأن بعض مظاهر السلوك المجتمع الإسلامى، وتعليمات عامة بشأن بعضها الآخر. ولكنه لا يقدم شرعة سلوك كلية أو قائمة بالواجبات اللازمة، بل يعالج كل قضية على حدة، وعادة ما يكون ذلك فى عدة مواقع مختلفة من النص. أما الواجبات الدينية الرئيسية فهو يقدمها على مراحل، وفيما يلى نماذج تمثل طابع وشكل شتى التعليمات القرآنية، ابتداءً بأربعة أركان من أركان الإسلام الخمسة.

فيما يتعلق بشعيرة الصلاة يقول القرآن «وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفًا من الليل» (هود ١١٤، وانظر الإسراء٧٨ «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودًا»).

ويقول «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين» (البقرة ٢٣٨)، ويقول «فاقرءوا ما تيسر منه [القرآن] وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضًا

حسنًا» (المزمل ٢٠) ويقول «...إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا» (النساء ١٠٣).

وفيما يتعلق بالزكاة والصدقات يقول القرآن: «إن تبدوا الصدقات فنعمّا هى وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم...» (البقرة ٢٧١)

ويقول «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول...» (النور ٥٦)، ويقول: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله...» (التوبة ٦٠) وعن الصيام يقول القرآن «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم..» و«شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه..» و«أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ..» و«..وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل..» (البقرة ١٨٣ ـ ١٨٧). وعن الحج يقول القرآن «وأتموا الحج والعمرة لله .. فمن كان منكم مريضًا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك...» (البقرة ١٩٦) ويقول «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلاجناح عليه أن يطوف بهما...»(البقرة ١٥٨) .

وقد نزل النص على هذه الواجبات الدينية الأربعة بفعل الأمر الجمع، وهى الملزمة لجميع المسلمين، فى الآيات المدنية التى يرجع تاريخها إلى وقت غزوة بدر أو بعد ذلك، وقد ورد النص على إقامة الصلاة بفعل الأمر مفردًا فى الآيات المكية والآيات المدنية الأولى (هود ١١٤، الإسراء ٧٨، العنكبوت ٤٥، الروم ٣١ غيرها) ومن معانى الزكاة الواردة فى الآيات المكية (الكهف ٨١، مريم ١٣) معنى التطهير أو الطهارة. وتقول الآيات التى نزلت فى الفترة المكية المتأخرة أو فى أوائل الفترة المدنية إن الأنبياء الأوائل فرضوا الصلاة والزكاة على المؤمنين. (يونس ٨٧، إبراهيم ٤٠، مريم ٣٠ وما بعدها، وطه ١٤، والأنبياء ٧٣ و غيرها) وقد تضيف الآيات ان على المسلمين مراعاة هذه

الفروض ابتغاء التقوى. (البقرة ٧٧، النمل ١ ـ ٤ وغيرها) ويلاحظ أن فعل الأمر يأتى بصيغة الجمع فى الآيات اللاحقة (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) (البقرة ٤٣، النساء ٧٧، ١٠٣، التوبة ١١، الحج ٧٨، النور ٥٦، المجادلة ١٣، المزمل ٢٠ وغيرها).

وأكثر الأشكال اللغوية شيوعا فى تقديم وتوكيد النظم الخاصة بالمجتمع الإسلامى هو فعل الأمر بصيغة الجمع، وهو الذى تكرر فى الأمثلة السابقة، ونقرؤه أيضا فى الأوامر الخاصة بالعديد من الممارسات مثل «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ...»(المائدة ٦) و «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين» (البقرة ٢٧٨).

و «يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه...» (البقرة ٢٨٢) «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا...» (البقرة ١٩٠)، ومثل «وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا» (البقرة ١٩٥).

أما النواهى فهى تأتى بصيغة فعل الأمر فى صيغة الجمع أيضًا مثل «قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا.. ولا تقتلوا أولادكم من إملاق.. ولا تقربوا الفواحش .. ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق..» (الأنعام ١٥١) وانظر سورة الإسراء ٢٢ ـ ٣٩. ويتكرر فعل «كتب عليكم» الذى ورد فى سورة البقرة ١٨٣ بشأن الصيام فى آيات أخرى مثل «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان..» (البقرة ١٧٨) ومثل «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين» (البقرة ١٨٠). ويستخدم القرآن فى النهى تعبيراً يفيد عكس ذلك المعنى وهو فعل الأمر بصيغة الجمع «حرمت عليكم» مثل

الفعل الوارد فى الآية ٢٣ من سورة النساء «حُرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت..» إلى آخر الآية، ومثل «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله ب..ه» (المائدة ٣).

وتوجد أشكال أخرى وتعليمات كثيرة غير ذلك خصوصاً فى السور المدنية، ويمكن تصنيف ذلك كله باعتباره أوامر إلهية أو تشريعات إلهية، ولكن بعض الأوامر والنواهى تتخذ شكل الوصايا أو الإرشادات الدينية.

(و) آيات الشعائر الدينية :

يُقرأ القرآن كله فى إطار العبادات والشعائر الدينية، أى أن كل آية تنتمى تحديداً لذلك الإطار، ولكن شكل الشعيرة مقصور على بعض الآيات دون غيرها. ولاشك أن أهم سورة تتميز بهذا الشكل هى الفاتحة التى يقرؤها المسلمون فى الصلاة عدة مرات. وهناك آيات تتخذ هذا الشكل ومن أشهرها سورة البقرة «ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنَّا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين»، كما أن بعض الدعوات، أو الآيات الموجهة إلى البارئ، لا تخلو منها بعض سور القرآن وهى أساسية فى العبادات والشعائر الدينية، مثل دعاء إبراهيم عليه السلام فى سورة إبراهيم الآيات ٣٥ ـ ٤١، وأكثر توترًا من ذلك ما يسمى بالتسبيح و بحمد الله سبحانه، و أشهرها آية الكرسى (البقرة ٢٥٥). وتوجد آيات التسبيح بعدة أشكال منها الشكل المباشر على نحو ما نرى فى الصيغة «سبح لله ما فى السماوات وما فى الأرض» التى تفتتح بها خمس سور فى القرآن هى: الحديد، والحشر، والصف، والجمعة، والتغابن، وهى السور التى نزل بها الوحى فى منتصف الفترة المدنية، بعد اكتمال السور التى تبدأ بصيغ التنزيل والحروف المقطعة.

ويظن أن هذه السور الخمس كانت تقرأ أولا فى صلاة الجمعة.

ومن بين الصيغ الخاصة بالعبادة

صيغة التحميد أى قول «الحمد لله»، وهى الصيغة الواردة فى مطلع سورة الفاتحة، وسورة الأنعام، وسورة الكهف، وسورة سبأ، وسورة فاطر، وفى الآية ٤٣ من سورة الأعراف، والآية ١٠ من سورة يونس، والآية ١١١ من سورة الاسراء وغيرها.

ومن صيغ التسبيح تعبير «سبحان الله» الذى يتخذ عدة أشكال فى سورة الإسراء فى الآيات ١، ٩٣، ١٠٨، وسورة القصص (٦٨) وسورة يس (٣٦) وسورة الصافات ١٨٠ ـ ١٨٢، وسورة الزخرف ٨٢ وغيرها، وصيغة «تبارك الله» التى تتخذ أشكالا متعددة فى سورة الأعراف (٥٤) والمؤمنون (١٤) والفرقان (الآيات ١، ١٠، ٦١) وغافر (٦٤) والزخرف (٨٥) والرحمن (٧٨) والملك (الآية الأولى).

غير ذلك من الأشكال الأدبية

يتضمن القرآن أشكالا أدبية وموضوعات أخرى تميزه و ينفرد بها وهى جديرة بإشارة موجزة وحسب، فمما له أهمية خاصة فى الأجزاء المكية من القرآن عدد كبير من المشاهد الدرامية، عادة ما تتعرض للموت وليوم الحساب، ومتع الجنة وعذاب النار، وتعتبر المشاهد الدرامية الشكل القرآنى الرئيسى لتناول هذه الموضوعات، وهى لا تحظى بالشروح أو الإيضاحات الكاملة، كما يدرج القرآن هذه المشاهد فى غضون القصص وتعالج معظم الأجزاء المكية من القرآن موضوعات لاهوتية مثل آيات الله فى الخلق، و الرسالات التى أتى بها الرسل الأوائل و ما إلى ذلك. وتوجه الأجزاء المدنية المتأخرة الحديث إلى المؤمنين أو إلى بنى آدم وهى تعالج موضوعات تشريعية أو سياسية أو حربية محددة إلى جانب الموضوعات الدينية أو الأخلاقية أو الاجتماعية العامة. وبعض الآيات تخاطب محمدًا (ﷺ) فتقدم له السلوى والعزاء فى وقت المحنة والاضطهاد، أو بعض التعليمات الخاصة بالممارسات الدينية. وبعض الآيات يخاطب زوجات النبى (ﷺ) أو المشكلات الأسرية (انظر السور التالية: النور، والأحزاب، والتغابن).

ترجمة د. محمد عنانى

القرآن الكريم في حياة المسلمين وفكرهم:

ليس القرآن الكريم بالنسبة للمسلمين مجرد كتاب مقدس عادى، فليست نظرتهم له كنظرة الأوربيين للتوراة والإنجيل، فهو فى الأساس كتاب للتلاوة، ظل محمد [ﷺ] يقرؤه لأتباعه طوال حياته ولمدة تربو على العشرين عاما، وكان بعض الصحابة يحفظونه عن ظهر قلب، وظل القرآن الكريم يُتلى ويحفظ جيلا بعد جيل وحتى الآن، وكان بعض من لا يعرفون القراءة والكتابة يحفظون النص القرآنى ويتلونه، وكان الحفّاظ هم الحكم على النص المكتوب عندما كان القرآن الكريم يُكتب بالحروف الناقصة (الحروف غير المنقوطة وغير المعجمة) وحتى عندما طبع المصحف المصرى الرسمى سنة ١٩٢٠م كانت القراءات الشفهية هى أساس المراجعة والضبط، وكذلك أحكام القراءات، إذ كان الاعتماد على ذلك أكثر من الاعتماد على المخطوطات الأولى للقرآن الكريم وظلت طائفة الحفاظ والقراء حتى الآن تحظى بأهمية كبرى فى نقل التراث القرآنى جيلا بعد جيل، وظل المسلمون يرددون آيات القرآن الكريم جيلا بعد جيل أثناء الصلوات التى يؤدونها خمس مرات فى اليوم، أو أكثر إذا أضفنا النوافل، فالقرآن الكريم ليس مجرد كلمات محفوظة فى كتاب، ومن هنا يمكننا القول إن أهل الغرب قلما يدركون تماما مدى عمق تأثير القرآن الكريم فى حياة المسلم.

ولعب القرآن الكريم دورا جوهريا فى المناقشات بين المسلمين خلال القرون الأولى وجرى الاستشهاد به والاحتجاج به، وكان أساسا لعقيدة المسلم لفهم فكرة التوحيد، ولما كان الله سبحانه وتعالى قد (أرسل) جبريل عليه السلام بالقرآن الكريم لمحمد [ﷺ] فقد كان من الطبيعى أن يعتبر المسلمون القرآن الكريم (كلام الله) لكن فى عهد هارون الرشيد ثارت مشكلة خلق القرآن من عدمه وأيدّ المعتزلة فكرة خلقه زمن المأمون مما نشأ عنه ما عرف فى التاريخ الإسلامى بمحنة خلق القرآن وكان لأخذ المأمون فى ٢١٨ هـ/ ٨٣٣م بوجهة نظر المعتزلة أبعاد

سياسية، وعمل المأمون على إجبار كل علماء المسلمين على الأخذ برأى المعتزلة الذى رفضه أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ/ ٨٥٥ م).

والقرآن الكريم - بالنسبة للمسلمين - كتاب مُعْجز وإذا كان لكل نبى معجزة، فإن معجزة محمد [ﷺ] هى القرآن الكريم فقد تحدّى الله سبحانه غير المؤمنين بأن يأتوا بمثله أو بجزء منه فعجزوا، وتعتبر رسالة على بن عيسى (المتوفى ٣٨٤ هـ/ ٩٤٤م) من أوائل الكتب التى خصصها مؤلفها لإعجاز القرآن الكريم حيث أقام الدليل على بلاغة القرآن وفصاحته، وإخباره بما سيقع وبروعة بيانه وصياغته غير المسبوقة. وقد ركز أحمد بن محمد الخطابى (المتوفى ٣٨٨ هـ/ ٩٩٨ م) فى كتابه البيان فى إعجاز القرآن على الجوانب البلاغية فى الإعجاز القرآنى، وقد برهن الباقلانى (المتوفى ٤٠٣ هـ/ ١٠١٣ م) على إعجاز القرآن الكريم من زاوية إخباره بأحداث الماضى والمستقبل، فهو بذلك من عند الله، وركز على أمية محمد [ﷺ] وجعل من نزول القرآن العظيم على أمِّى معجزة من المعجزات. وقد أدت فكرة إعجاز القرآن الكريم وكماله إلى أن أصبح هو الأصل فى كل تشريع اسلامى، ومن ثم اتسم التشريع الإسلامى بالخلود، وأصبحت لغة القرآن مثلا يحتذى على الصعيد الأسلوبى واللغوى، وقد أدى النظر لكلمات القرآن الكريم وعباراته باعتبارها كلمات وعبارات معجزة إلى انتشار اللغة العربية فى الشرق الأدنى وشمال أفريقيا ليس بين المسلمين فحسب وانما بين أصحاب الديانات الأخرى من مسيحيين ويهود، وبسبب القرآن الكريم اعتبرت الحروف العربية ذات قداسة فكتبت بها التركية والفارسية والأردية ولغات أخرى وأصبحت آيات القرآن الكريم مجالاً لعمل الخطاطين يكتبونها بخط متقن جميل، كل هذا التراث من القداسة جعل الكتابات النقدية عن القرآن الكريم غير مقبولة فى المجتمع الإسلامى المعاصر.

المصادر:

١ - القرآن الكريم. القاهرة، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٤م.

٢ ـ محـمد فؤاد عـبدالبـاقى: المعجم المفهرس لألفـاظ القرآن الكريم، القاهرة، ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.

٣ ـ مـحـمـد عـبـده ورشيـد رضـا: تفسيـر القـرآن الحكيم ٢ ج القـاهرة، ١٣٢٥ ـ ١٣٥٣هـ/ ١٩٠٧ ـ ١٩٣٤م.

٤ ـ الألوسـى: روح المعـانـى فى تفسيـر القرآن الـعظيم ٩ جـ بولاق، ١٣٠١ ـ ١٣١٠هـ/١٨٨٣ ـ ١٨٩٢م.

٥ ـ البـيـضـاوى: أنوار التـنزيل وأسرار الـتأويل ٢ ج تحقـيق H.O Fle-isher ليبزج، ١٨٤٦ ـ ١٨٤٨م.

٦ ـ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٧جـ، بيروت، ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦م.

٧ ـ الكاشانى: الصـافى فى تفسـير كـلام الـله الـوافى، طـهـران، ١٢٦٦هـ/ ١٨٥٠م.

٨ ـ القُمِّى: تفسـيـر القُـمى ٢ ج، النجف، ١٣٨٦/١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٩ـ القرطبى: الجـامع لأحكام القرآن ٢٠ ج، القـاهرة، ١٣٥٢ ـ ١٣٦٩هـ/ ١٩٣٣ ـ ١٩٥٠م.

١٠ـ سـيـد قطب: فى ظلال القـرآن ٣٠ج، القاهرة، ١٩٥٩م

١١ـ المحلى والسـيـوطى: تفـسـيـر الجلالين، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

١٢ـ مـجـاهد بن جـابـر: تفـسـيـر مجاهد، قطر، ١٣٦٩هـ/ ١٩٧٦م.

١٣ـ مـقاتل بن سليـمـان: الأشبـاه والنظائر، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

١٤ـ الرازى: مفاتـح الغـيب المشتهر بالتـفـسـيـر الكبـيـر ٨ ج، القـاهرة واستانبول، ١٠٣٨هـ/ ١٨٩١م.

١٥ ـ الشوكانى: فتح القادر الجامع ٥ مج، القـاهرة، ١٣٨٤ ـ ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥م.

١٦ـ سفيان الثورى: تـفسير القرآن الكريم، رمبور، ٧٦٧٥٣٨٥/ ١٩٦٥

١٧ـ السـيـوطى: الدر المنثـور فى التـفـسـيـر بالمأثور ٦ مـج. طهـران، ١٣٧٧/ ١٩٥٧.

١٨ ـ الطبـرى: جـامـع البـيـان فى تفـسـيـر القـرآن، ٣٠ ج فى ١٠ مج القـاهرة، ١٣٢٣ ـ ١٣٢٩هـ/ ١٩٠٠ ـ ١٩١١م.

١٩ـ الطوسى: التـبيـان فى تفسـير القـرآن، ١٠ مـج، النجف ١٣٧٧ ـ ١٣٨٢هـ/ ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣م.

٢٠ـ الزمخشرى: تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ٤مج، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.

مؤلفات عربية أخرى :

١ـ أبو عبيدة: مجاز القرآن، القاهرة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٤م.

٢ـ الباقلانى: إعجاز القرآن، ١٩٦٣م.

٣ـ الدانى: كتاب التفسير فى القراءات السبع، استانبول ١٩٣٠م.

٤ـ الدانى: المقنع فى معرفة مرسوم مصحف أهل الأمصار استانبول، ١٩١٧م.

٥ـ الفراء: معانى القرآن، القاهرة، ١٩٥٥ ـ ١٩٧٥م.

٦ـ هبة الله، الناسخ والمنسوخ، القاهرة، ١٩٦٠

٧ـ ابن أبى داود: كتاب المصاحف، حققه جفرى.

٨ـ ابن الجزرى: النشر فى القراءات العشر، القاهرة، بدون تاريخ،

٩ـ ابن جنّى: المحتسب فى تبيان وجوه القراءات، ٢ مج، القاهرة، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٩م.

١٠ـ ابن خالوى: المختصر فى شواذ القراءات ، تحقيق برجشترشر، القاهرة، ١٩٣٤م.

١١ـ ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، القاهرة، ١٩٥٤م.

١٢ـ الخطابى: البيان فى إعجاز القرآن، ١٩٥٣م.

١٣ـ مصطفى زيد: النسخ فى القرآن الكريم، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٤ـ النّحاس: كتاب الناسخ والمنسوخ، القاهرة ١٩٣٨م.

١٥ـ الرافعى: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. القاهرة ١٩٦٥م ط ٨.

١٦ـ الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن القاهرة، ١٩٠٠م.

١٧ـ لبيب السعيد: الجامع الصَّوتى الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتَّل، بواعثه ومخططاته. القاهرة، ١٩٦٧م.

١٨ـ صبحى الصالح: مباحث فى علوم القرآن، دمشق، ١٩٦٢م،

١٩ـ السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن.

٢٠ـ الواحدى: أسباب النزول. القاهرة، ١٨٩٧م.

٢١ـ الزّجاج: إعراب القرآن. القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٢ـ الزنجـــانى: تاريخ الـقـــرآن، بيروت، ١٩٦٩م.

٢٣ـ الزركـشـى: البـــرهان فى علوم القرآن، ١٩٥٧م.

٢٤ـ الزرقـانى: مناهل العرفـان فى علوم القرآن. القاهرة، ١٩٤٢م.

مراجع بلغات أجنبية:

(١) N. Abbott: *The rise of the North Arabic script and its Kur'anic development, Chicaho 1939* .

(٢) Eadem: *Studies in Arabic literary papyri. ii. Qur'amic Commentary and tradition,* Chicago 1967.

(٣) M. Abul Qasem: *The recitation and interpretation of the Qur'an: al - Ghazali's theory (with a tr. of Book VIII of the Ihya),* Kuala Lumpur 1979.

(٤) M. Allard: *une méthode nouvelle Pour L'étude du Coran, in Stud. I sl., xv (I961), 5- 2I.*

(٥) Idem et ali: *Analyse Conceptuelleo du Coran sur CartesPerforées, ols. and Cards, The Hague I963.*

(٦) J. M. S Balion: *Modern Muslim Koran interpretation (I880 - I960),* Leiden I961.

(٧) E. Beck: *Studien Zur Geschichte der Kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahr - hunderten, (I948), (I950), (I953), 59 - 78.*

(٨) H. Birkeland: *Old Muslim opposition against interpretation of the Koran, Olso 1955.*

(٩) R. Blachére: *Introduction au Coran,* Paris 1947, 1959, 1977.

(١٠) J. Burton: *The Collection of the Qur'an, Cambridge 1977.*

(١١) K. Cragg: *The event of the Qur'an, London I971; English ed.*

د. عبدالرحمن الشيخ [أ. ت. ولش A. T. Welch]

ترجمة القرآن «الكريم»

(أ) السُّنة وترجمة القرآن الكريم:

لم يكن أحــد فى عهد الرســول صلى الله عليــه وسلم يتـصور أن يتـرجم كل القرآن أو بعضه إلى لغة أجنبية، فقد نزل القــرآن الكريم علــى الرســول صلى الله

عليه وسلم بالعربية ونصت آياته على ذلك (الآية ٢ من سورة يوسف، ٣ من سورة الزخرف، والآية ١٠٣ من سورة النحل والآية ١٩٥ من سورة الشعراء، والآية ١٢ من سورة الأحقاف.

وقد نزل هذا القرآن العربى ليهدى به الرسول صلى الله عليه وسلم أم القرى ومن حولها، كما أشارت الآية ٩٢ من سورة الأنعام (وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدّق الذى بين يديه ولتُنْذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون) والآية ٧ من سورة الشورى (وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق فى الجنة وفريق فى السعير) ونتيجة اتساع الفتوح العربية الإسلامية امتد الأثر القرآنى خارج نطاق العالم الناطق باللغة العربية (المترجم: ويورد المؤلف هنا عبارة مؤداها أن القرآن الكريم لم يكن موجها فى البداية لغير العرب، واستشهد بالآيتين اللتين أوردناهما آنفا للتدليل على رأيه، ولا يخفى أن هذا استشهاد خاطئ فأم القرى هى مكة المكرمة وما حولها هو العالم كله، وليس مصادفة أن تكون مكة المكرمة هى مركز اليابس فى الكرة الأرضية، وهناك آيات قرآنية كثيرة تفيد بشكل واضح أن الإسلام دين لكل البشر «قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلا ذكرى للعالمين «الأنعام آية ٩٠، «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» الأنبياء آية ١٠٧، «تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» الفرقان آية ١... الخ)، فكان على الفرس وغيرهم ممن اعتنقوا الاسلام أن يرتلوا القرآن بالعربية مثل إخوانهم من المسلمين العرب وكان من الطبيعى أن تثور قضية إمكانية قراءتهم القرآن بغير اللغة العربية خاصة بالنسبة للفاتحة وبعض السّور القصار التى لا مناص من استخدامها فى الصلاة. وبالتالى ثارت قضية إمكانية ترجمة القرآن الكريم كله. وقد تصدى علماء المسلمين - بحسم - لأية محاولة لترجمة القرآن (الكريم)، حتى بالنسبة للفاتحة وغيرها من السور القصار التى لابد منها لأداء الصلاة، أصر المالكية والشافعية

والحنابلة على ضرورة قراءتها باللغة العربية وحدها فإذا لم يستطع المصلى قراءة الفاتحة باللغة العربية استعاض عنها بأى آيات قرآنية أخرى أو حتى يردد اسم الله بمقدار ما تستغرقه قراءة الفاتحة من وقت أو حتى يمرر الاسم الكريم (اسم الله) على قلبه دون النطق به، إلاّ أنه نسب إلى أبى حنيفة فى بداية الأمر جواز قراءة الفاتحة بالفارسية غير أنه عاد فسحب هذه الرخصة وقصرها على من لا يستطيعون حفظها باللغة العربية. وسحب الأحناف هذا الرأى على سائر اللغات الأخرى. وذهب علماء المسلمين إلى أن ترجمة القرآن الكريم كله أو بعضه إلى إحدى اللغات الأجنبية تعد أمراً مستحيلا لأن كلمات القرآن الكريم مُعْجِزة لا يستطيع أن يأتى بمثلها بشر، وأن ترجمة النص القرآنى لأية لغة مهما كانت دقيقة لا يمكن أن تنقل المعنى القرآنى بالضبط لذا فهم يطلقون كلمة (تفسير) أو حتى (ترجمة معانٍ) على أية ترجمة للقرآن الكريم، كما جرى العرف بعد ذلك على طبع النص العربى جنبا إلى جنب مع النص المنقول إلى إحدى اللغات الأجنبية التى يطلق عليها (تفسير) أو (ترجمة معانٍ).

ولقد طرحت قضية ترجمة القرآن الكريم على بساط البحث وأثارت جدلا عنيفا فى تركيا فى العشرينات من القرن العشرين عندما شرعت السلطات فى تَتْريك الصلوات ونشرت بالفعل نسخاً من القرآن الكريم باللغة التركية غير مصحوبة بالنص العربى وقد اعترض العلماء الأتراك على ذلك وراحوا يكررون الموقف التقليدى للسنة بالرجوع للمصادر الأولى.

إلاّ أنه بمرور الوقت خفّت حدَّة المعارضة، بل إن الشيخ محمد مصطفى المراغى العالم الأزهرى المعروف نشر بحثا مستفيضا سنة ١٩٣٢م أفتى بأن استخدام لغة أجنبية فى قراءة السور القرآنية عند أداء الصلوات مسألة (واجبة) لأن المهم هو (المعنى) وليس (الإعجاز) فى هذه الحالة ولصعوبة تعليم العربية لكل المسلمين من غير العرب ووافق على هذا الرأى أيضا الشيخ شلتوت، ومن الأفكار التى

ذكرها الشيخ المراغى أن ترجمات القرآن الكريم ليست بالضرورة ـ هى (كلام الناس) لأنها تشير إلى معانى (كلام الله).

المصادر:

١ ـ الشافعى، الرسالة فى أصول الفقه (كتاب الأم) بولاق. ١٣٢١هـ. ص ٨ وما بعدها.

٢ ـ عبدالرحمن بن القاسم، المدوّنة الكبرى القاهرة، ١٣٢٤هـ، جـ ١، ص ص ٦٨ ـ ٧١.

٣ ـ السرخسى، كتاب المبسوط، القاهرة، ١٣٢٤هـ. ص ٣٦ وما بعدها.

٤ ـ ابن قدامة، المغنى، القاهرة، ١٣٦٧هـ، جـ ١، ص ٤٨٦ وما بعدها.

٥ ـ الشاطبى ، الموافقات، القاهرة، ١٣٤٠هـ، جـ ٢، ص ص ٦٦ ـ ٦٨.

٦ ـ الفقه على المذاهب الأربعة، القاهرة، ١٩٣١م.

٧ ـ ابن حجر العسقلانى فتح البارى، القاهرة، ١٣١٩ ـ ١٣٢٩هـ.

٨ ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن القاهرة، ١٣٧٣هـ ص ١٥ وما بعدها.

٩ ـ الزمخشرى، الكشاف، تفسيره للسورة ٤٤/ الدخان

١٠ ـ السيوطى، كتاب الاتقان، القاهرة، ١٣١٧هـ

١١ ـ محمد شاكر، عن ترجمة القرآن للغات الأجنبية فى دورية عالم الإسلام MW، العدد ١٦، ١٩٢٩م ص ص ١٦١ ـ ١٦٥.

١٢ ـ محمد رشيد رضا تفسير المنار، جـ ٩، القاهرة، ١٣٤٧هـ، ص ص ٣١٤ ـ ٣٥٣.

١٣ ـ محمد الخضر حسين، نقل معانى القرآن، فى مجلة نور الإسلام عدد ٢، ١٣٥٠هـ،ص ص ١٢٢ ـ ١٣٢.

١٤ ـ محمد أبو دقيق، كلمة عن ترجمة القرآن، مجلة نور الإسلام، عدد ٣ ١٣٥١هـ، ص ص ٥٧ ـ ـ ٦٥.

١٥ ـ محمد مصطفى المراغى بحث فى ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، مجلة الأزهر، عدد ٢٧، ١٣٥٥هـ ص ص ٧٧ ـ١١٢.

١٦ ـ محمود شلتوت، ترجمة القرآن ونصوص العلماء فيها، مجلة الأزهر،

عـــــدد ٧، ١٣٥٥هـ، ص ص ١٢٣ - ١٢٤.

١٨ - A. Querry: *Droit musulman Re-cueil de lois Cancernant les musulas schyiles , L, poris 1871.*

١٩ - Brunschvig: *Kemal poshazade et le persom in Melanges Henri Masse, 1963.*

٢٠ - M.M. Moreno: *E Lecito ai Mu-sulmani lradurre il corano? in OM, 5 (1925).*

٢١ - J. Jomier: *le commentaire car-anique du Marnar, poris, 1954.*

٢٢ - W. J. Schellabean: *can a Mos-lem translate the Koran?* in MW, XXI (1931)

٢٣ - A. L.Tibaui: *Is the Quranm translatable? in MW, Lii (1962)*

د. عبدالرحمن الشيخ [ولش A. T. Welch]

(ب) ترجمات القرآن إلى اللغات الأخرى:

لقــد ترجم القــرآن الكريم لمعظم اللغات الآسيوية والأوربية ولبعض اللغات الأفريقية، ويقال إن الترجمة الفارسية الأولى قام عليها سلمان الفارسى فى عهد الخلفاء الراشدين، كما أن هناك إشارات إلى ترجمة للغة البربر سنة ١٢٧ هـ/ ٧٤٤ م، وأخرى للسندية سنة ٢٧٠ / ٨٨٣م لكن أيا من هذه الترجمات لم يعد موجودا.

المصادر:

(١) Index translationum, passim; the catalogues of the British Library, India Office Library, Cambridge University Library and others.

(٢) V. Chauvin: *Bibliographie des ouvirages arabes ou relatifs aux arabes.. x. le Coran et la tradition,* Liege and Leipzig 1910.

(٣) M. Hamidullah, *Quran in every language*, Hyderabad Deccan 1939.

(٤) W.S. Woolworth, *A bib-liography of Koran texts and translations,* in .W, Xvii (1927), 279-89.

د. عبدالرحمن الشيخ [باريه R. Paret]

ـ الترجمات الفارسية والتركية:

إحدى أقدم الترجمات الى اللغة الفارسية، والتى لاتزال موجودة هى ترجمة تفسير الطبرى (المتوفى فى بغداد ٣١٠ هـ/ ٩٢٣م)، وقد تمت هذه الترجمة تحت رعاية أبى صالح منصور ابن نوح الحاكم السامانى لبلاد خراسان وما وراء النهر. والتاريخ الدقيق لهذه الترجمة غير مسجل لكن المقدمة الفارسية توضح ظروف إنجازها فبعد أن استفتى أبو صالح العلماء فى شرعية هذه الترجمة، أمر علماء مملكته بالقيام عليها. وثمة مخطوطات عديدة لترجمات إلى الفارسية أوردها ستورى Storey، أقدمها فى رامبو يعود تاريخها إلى ٦٠٠ هـ/ ١٢٠٣ م. وثمة ترجمة للقرآن الكريم إلى الفارسية بحروف لاتينية فى الفاتيكان.

وربما لم يمض وقت طويل حتى قام محمد بن أبى الفتح سنة ٦٢٨ هـ/ ١٢٣١ م بنسخ نص فارسى وشروح مرافقة، وهذه النسخة محفوظة فى كامبردج ووصفها برون E.G.Browne

وقد عدد ستورى Storey ثمانيا وأربعين ترجمة وتفسيرا، وعدد لنا بعض الترجمات التى لم يعرف القائمون عليها (مترجموها) معظمها مخطوط وبعضها مطبوع بالحفر على الحجر (طباعة حجرية).

وتعد ترجمة تفسير الطبرى للفارسية هى الأساس للترجمة التركية التى جعلها الباحث توجان Togen معاصرة للترجمة الفارسية بينما يجعلها الباحث إنان Inan فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر للميلاد.

ويقال إن هناك أكثر من سبعين ترجمة للغة التركية تعود أقدمها على الأقل إلى القرن الرابع الهجرى/ الحادى عشر للميلاد، سواء بتركية الأتراك الغربيين أم بتركية الأتراك الشرقيين بالحروف العربية أو الرومانية، وهناك على الأقل أربع ترجمات بالتركية الحديثة مصحوبة بالنص العربى.

المصادر:

(١) E. G. Browne: *Description of an old persian commentary on the Kuram, in jRAS (1894), 417-524.*

(٢) Bodroligeti: *The persian translation of the koran in latin letters, in Acta or. Hung. xiii (1961), 261-86.*

(٣) Zeki velidi Togan: *The earliest translation of the Quran into Turkish, in Islam Tetrirleri Enst. Dergisi, Iv (1964), 1-19.*

(٤) Abdulkadir inan: *Kuram-i karm in turkce tercumeleri uzerindebir inceleme, Ankara 1961.*

(٥) J. K. Birge; *Turkish translations of the Koran, in turkce tercumeleri uzerinde bir inceleme,* Anaara 1961.

(٦) J. K. Birge: *Turkish translations of the Koran, in MW xxviii (1938), 369-9.*

(٧) Eckmann: *Eastern turkic tranlations of the koran,* in studia turcica, ed. L. Ligeti, 1971, 1971, 149-59.

(٨) Idem: *Middle Turkic glosses of the Rylands interlinear Koran translation* Budapest 1976.

(٩) Yasaroglu: *in M. Hamidullah, kuran- i Kerim tarihi ve turkca tercumeler binliyografyase, istanbul 1965.*

٢ ـ الترجمات باللغات الهندية والباكستانية:

من بين الترجمات الكثيرة بلغة الأوردو، يقال إن الأقدم هى تلك الترجمة التى قام عليها الداعية الشهير محمد إسماعيل شاهد لشاه عبدالقادر وشاه رافع.

ويضم فهرست التراث الهندوستانى للمتحف البريطانى أمثلة عديدة من بينها ترجمات قام عليها مسيحيون وطبعت بحروف لاتينية. ويمكن الوصول إلى مزيد من التفاصيل فى ببليوجرافيات المكتبات الباكستانية

Andjuman- i tarakki- yi urdu pakistan i, karachi, 1961.

وكـذلك الببليـوجرافـية التى أعـدها عـبـدالقـادر شـــوذرى سنة ١٩٢٤م وبالنسبة للغـات الهندية الآرية الأخرى واللغـات الدراڤـيديـة توجد ترجـمـات بالآسامية والبنغالية (هناك أمثلة عديدة منهـا الـتـرجـمـة الـتـى صـدرت سنة ١٩٠٨م التى قام عليها وليم جولدساك واللغة الحجراتية والكشميرية والماراثية والبنجابية الأريانية وغالبا ما تكون هذه التـرجمـات مصـحوبة بالنص العـربى للـقــرآن الكـريم، والبـــاشـــتـــوية والسنسكـريتـيـة والسنـدهيـة Sindhi، وكـذلك باللغات الدراڤـيدية: التـاميليـة والتليجوية والمالايالامية Malayalam.

٣ ـ الترجمات للغات جنوب شرق آسيا:

ثمـة ترجـمـات كـثـيـرة للمـالاوية الأندونيـــســيـة وردت فى الفـــهـارس والببليوجـرافيات، بالإضافة لتـرجمات للغات الأندونيسية الأخرى (السنديزية، والجاوية، البوجينية Buginese ومكسّريه Macassarese) والتـرجمة الـبورمـيـة Burmese المصـحـوبة بالنص العـربى التى قـام عليـها الحـاج نور الدين المعـروف بالحاج لو Lu والتى نشرت سنة ١٩٣٨ مـوجودة بالمتـحف البريطانى. وتوجـد ترجـمتـان للغة الثـاى Thai احداهـما مصـحوبـة بالنص العربى، وتعود لسنة ١٩٦٨، والأخـرى تعــود لسنة ١٩٧١، والنسـختان موجودتان فــى مكتبة جامعة كورنل وازن Cornell Wason.

المصادر:

(١) *Catalogus Van de Bibl. V. het Kon. Inst. V. Taal -.*

(٢) Land - en Volkenk. *and suppls.*

(٣) Ockelonen: *Catalogus van boekenen tijdschriften uit - gegeven in Ned.* Oost - Indié, 1870 (- I953).

٤ـ الترجمات للصينية واليابانية:

شــهـد القرنان الـتاسع عـشـر والعشـرين حوالى عشرين عـملاً تضم مخـتارات من الـقرآن الكريم مـترجـمة للصينينة مشفـوعة ـ فى بعض الأحيان ـ بتفـسيرات. وتوجـد مخطوطة يعتـقد أنهـا تعـود لسنة ١٨٠٠م فى مـعـهـد

الدراسات الشرقية والأفريقية فى جامع لندن تضم آيات من القرآن الكريم وبعض الدعوات بالأصوات (الحروف) الصينية، وقد عمل ساكوما Sahuma التاجر اليابانى الذى تحوّل للإسلام على ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الصينية، وأسس ساكوما صحيفة متطورة سنة ١٩٢٥م ـ لكنها لم تستمر طويلا ـ سماها ما ـ كيانج .Ma - Kiang ويذكر مصدر آخر أنه فى ذلك العام (١٩٢٥) كانت الترجمة الكاملة للقرآن الكريم قد صدرت عن الجمعية العالمية الإسلامية International Muslim Association وتوجد فى المتحف البريطانى ترجمة للقرآن الكريم kuo - yu Ku - lan ching من الإنجليزية قام عليها تسوشو Tzu - Chaوآخرون، تاييباى. Taipei، ١٩٥٨.

وقد نشرت الترجمة اليابانية للقرآن الكريم التى قام عليها توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Isutsu وتاناكاشيرو Tanaka Shiro فى طبعات عديدة ابتداء من خمسينات القرن التاسع عشر.

المصادر:

(١) *Un commentaire chinois du Coran,* RMM, iv (1908), 540-7.

(٢) I. Mason: *Notes on Chinese Mohammadan literature, in J. North China Branch RAS, lvi (1925), 172-215.*

(٣) R. A. Syral: *Christ in the Chinese Koran, in MW, xxvii (1937), 72-83.*

٥ ــ الترجمات للعبرية والسريانية والكرجية:

توجد ثلاث مخطوطات لترجمات عبرية للقرآن الكريم فى اكسفورد وكمبردج ومكتبة الكونجرس، والترجمتان الأوليان مترجمة من الإيطالية، والثالثة مترجمة من الهولندية. وكل هذه الترجمات سابقة على ترجمة هيرنمان (حاييم) ريكندورف Hayyim Rechendorf التى رجع فيها للنص العربى مباشرة، وتمت سنة ١٨٥٧م فى ليبزج، وظهرت بعد ذلك ترجمتان إحداهما قام عليها

يوسف يوئـل ريڤلن Joseph Joel Rivlin وصـــــــدرت فى تـل أبيـب ١٩٣٦م - ١٩٤١م، و١٩٦٣م، والأخرى قام عليها أهرون بن شـــــمش Ahron Ben-Shemsh وصدرت فى رمــث جان Ramath Gan سنة ١٩٧١م.

وظهــرت بضع آيات مــتـرجــمـة للسـريانيـة فى عـمل يهـاجم اليـهـود والنســاطرة والمسـلمــين، ألّفــه بار صليـبى Bar Salibi السـريانى الغـربى (المتـوفى ١١٧١م) ويوجـد هذا العـمل الآن فى مكتبة جامعة جون ربلاندز فى منشســتر. ومن المشكوك فـيه أن تكون هناك ترجـمة سـريانيـة كاملة للقـرآن (الكريم).

وفى مكتبة ولاية بهـوبال نسخة من القـرآن بالأرمنيـة نـقلهـا عن ترجـمـة لاتينيـة ستـيفـانوس Stephanos كاهن اشـمـيـازن Eschwiadzin وتعـود هذه المخطوطة إلى النصف الأول من القـرن السابـع عشر وثمـة ترجمـة جورجـية (كـرجيـة) تم إنجازهـا فى تفليس سنة ١٩٠٦م وهى مـوجودة فى مـجمـوعة وردروب Wardrop فى مكتبـــة بودلين Bodleian .

المصادر:

(١) M. M. Weinstein: *A Hebrew Qur,an manuscript, in Studies in bibliography and booklore (Cincinnati), x (1971-2), 19-43.*

(٢) A. Mingans: *An ancient Syriac translation of the Kur'an in Bull. John Rylands Libr., ix)1925), 188-235, and repr.*

(٣) J. Rendel Harris: *The new text of the Kur'an, ibid., x (1926), 219-22.*

(٤) Mesrob J. Seth: *A manuscript Koran in Classical Armenian, in J A S B, N.S. xix (1929), 291-4.*

٦ ـ الترجمات للغات الأفريقية :

توجد ثلاث ترجمـات للقرآن الكريم إلى اللغة السـواحلية الأولى قام عليـها

مسيحى، والثانية قام عليها أحمدى والثالثة لسنىّ شافعى. وأقدم هذه الترجمات هى التى قام عليها جودفرى ديل المُبشِّر فى وسط أفريقيا وقد نشرت فى لندن سنة ١٩٢٣م. وتضم هذه الطبعة ما يزيد على ٧٠٠ تعليق وشرح بقلم المترجم وزميله برومفيلد . أما الترجمة الأحمدية فقد صدرت فى نيروبى سنة ١٩٥٣ و١٩٧١م وموقام عليها الشيخ مبارك أحمدى رئيس البعثة التبشيرية الأحمدية فى شرق أفريقيا. أما الترجمة التى قام بها سنى فهى ترجمة الشيخ عبدالله صالح الفارسى ونشرت فى زنجبار بين سنتى ١٩٥٦ و١٩٦٢م وصدرت فى مجلد واحد فى بنجالور Bangalore سنة ١٩٤٩م كما أصدرتها المؤسسة الإسلامية فى نيروبى سنة ١٩٥٦م. وصدرت أيضاً ترجمات للقرآن الكريم بلغات أفريقية أخرى كلغات اليوربا (فى لاجوس ١٩٢٤م) والجاندا (نشرتها الإرسالية الأحمدية التبشيرية فى أوغندا سنة ١٩٦٥م) والأمهرية (فى أديس أبابا، ١٩٦١م، ومن الممكن أن تكون هناك ترجمة بربرية وقد ناقش هنرى باست Basset ذلك.

المصادر:

(١) H. Basset, *Essai sur la litterature des Berberes, Algiers 1920, 63-4.*

(٢) G. Dale: *A Swahili translation of the Koran, in MW, xiv (1924), 5-9.*

(٣) V. Monteil: *Un Coran ahmadi en Swahili, in Bull. IFAN, xxix, B (1967), 479-95.*

(٤) J. D. Holway: *The Qur'an in Swahili; three translations, in MW, lxi (1971), 102-10.*

٧ ــ الترجمات للّغات الأوروبية:

قام روبرت كتون Robert Ketton بنقل معانى القرآن الكريم للغة اللاتينية لكنه لم يكن أميناً فى النقل وتم هذا العمل سنة ١١٤٣م. وقد أجمع

الباحثون الغربيـون على عدم أمانته .N) Daniel, Islam and the West. Edinbrugh, (1960 وكان هذا العـمل غيـر الأمين هو الأساس الذى اعـتمـدت عليه ترجـمات أخرى فى العصور الوسطـى لم يلتفتوا لتـرجـمـة أخرى قـام عليـهـا مـرقص الطليـطلى Marks Toledo وفى القـــرن الســـابع عـــشـــر قـــام الدومنيـكانى جرمـانوس بإعادة نـسخ عرض كـتون المغلوظ آنف الذكـر، وانتشر هـذا العمل فى مونـتبليـيه Montplier والاسكوريال وفى أمـاكن أخـرى ونشـر فى Cluniac Corpus مـضافـاً إليـه كـتابات دعـائيـة مسيحـية بقلم تيودور ببليـاندر Theodor Bibliander فى ثلاث طبـعـات فى بازل سنة ١٥٤٣م، بالإضافـة لطبعـة أخرى فى زيورخ سنة ١٥٥٠م كتب مقـدمتها مارتن لوثر Luther .

وكـانت أول ترجمـة للقـرآن الكريم لإحـدى اللغات الأوروبيـة الحديثـة هى التـرجمـة الإيطالية التى أنجـزها أندريا أريڤابين Andrea Arrivabene والمنشورة سنة ١٥٤٧م، ورغم أن المترجم زعم أنه ترجـمـه مـبـاشـرة من النص العـربى للقـــرآن الكريم إلا أنه مـن الواضح أنه اعتـمد على العرض الذى قـدمه روبرت كتون الآنف ذكره.

وقام الألمانى سولومون شڤيجر So-loman Schweigger بالاعتـماد على النص الإيطالـى (المغلوط) الآنـف ذكـره فى إصـــدار أول ترجـمـــة ألمانيـــة، وهذه الترجـمة الألمانية بدورها كانت أســاساً للتـرجمـة الهولندية التى صـدرت سنة ١٦٤١ دون ذكر اسم القائم بالترجمة.

وكانت أول ترجمة فرنسية هى التى قـدمـهـا أندرى دى رير Andre da Ryer وتوالت طبعـاتها سنة ١٦٤٧ و١٧٧٥، وكـانت كل الطبعـات تحـتوى على مـا يطلق عـليـه «مـــوجـــز لدين الأتراك»، وكـانت الترجـمـة الفرنسـيـة أساسـاً للتـرجـــمـــة الإنجليـزية الـتى أنجـزها الإسكندر رمـوس Alexander Ross كمـا كانت أساسـاً لبعض الترجمات الهولندية (التى أعـدها جـــلازمـيكر Glazemaker)

والألمانيــة (التى أعــدها لانــج Lange) والروســيــة (التى أعـدها بوســتنيكوف وڤريوڤكين Veryovkin).

والترجمة اللاتينية الثانية اعتمدت ـــ مباشـرة ـــ على النص العربى، وأعدها لويس (لودوڤـيـكو) مـراكى Ludouico Marraci ونشــرت سنة ١٦٩٨م، وأعــاد نشرها بـعد إضافـة تعليقـات وشروح رينيـكيـــوس Reinccius سنة ١٧٢١م، وترجم عنها للألمانية نريتر Nerrelier .

وشـهد القـرن الثامن عشر تـرجمات اعتمدت مباشرة على النص العربى منها ترجمــة سيل Sale للإنجليـزية (نشرت ١٧٣٤م) وترجــمـــة ســاڤــارى Savary للفـرنسيـة (نشرت ١٧٥١م) وترجـمة بويزن Boysen للألــمانيــــة (نشـــــرت ١٧٧٣م). وكــانت ترجـمة ســيل آنفــه الذكـــر رائجـــة فى الـبـــلاد الناطقـــة بالإنجليـزية قرابـة قرنين، وقـد ترجم بحثـه عن القرآن الكريم ـــ الذى اعتـمد فيه وفقاً لما يقول نالينو Nallino ـــ على كتابات مرّاكى Marracci وإدوارد بوكوك Pococke إلى عدة لغات أوروبية، بل لقد ترجمته الإرساليـات البروتستنطية فى مصر إلى اللغة العربية.

وفى القـــرن العـــشـــرين ظهـــرت التــرجمـات الإنجليزية الأولى التى قـام عليها مسلمون، وبدأت الحركة الأحمدية تنشر القرآن الكريـم باللغات الأوروبية وحتى الأفريقيـة. وفى التاريخ المعاصر ظهـــرت ترجـمـات بمـختلف اللـغـات الأوروبية قام عليها علماء متخصصون فى العربيـة وآدابها ومتخـصصون فى الدراسات الإسـلاميـة رغم رأى فشر A. Fischer الذى مـؤداه أن أحداً لن يجـرؤ على هذا العـمل إلا بعد جـيلين أو ثلاثة من الدارسين المتخصـصين فى العربية والإسـلام.

عرض لترجمات القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية:

ـ لغة الأفريكانرز (هولندية جنوب أفريقيا): ترجمة ١٩٥٠م لم يذكر عليها اسم المتـرجم، وترجـمــة م. أ. بكر سنة ١٩٦١م.

- **اللغة البلغارية**، ترجمة ليكا Lica، ١٩٠٢ـ١٩٠٥م وترجمة تومــوف وسكولوف حوالى سنة ١٩٣٠م.

- **التشيكية**، ترجمة ڤيزلى Vaselly، ١٩١٣ـ١٩٢٥م وترجمة نيكل Nykl، ١٩٣٤م وهيربك Herbek، ١٩٧٢م.

- **الدنمركية**: ترجمة مادسن Mad-sen، ١٩٦٧م، ومختارات مرتبة زمنياً ومترجمة للدنمركية، بوهل Buhl، ١٩٢١، ١٩٥٤م.

- **الهولندية**: ترجمة لا يعرف مترجمها، ١٦٤١، ترجمة جلازميكر Glazemciker، ١٦٥٨، ١٦٩٦، ١٦٩٨، ١٧٠٧، ١٧٢١، ١٧٣٤. وترجمة تولنز Tollens، ١٨٥٩، ترجمة ريزر Reyzer، ١٨٦٠ و١٨٧٩، وترجمة بشير الدين أحمد (من طائفة الأحمدية) ١٩٥٣م، وترجمة كرامرز Kramers، ١٩٥٦م، ١٩٦٥، ١٩٦٩م.

- **الإنجليزية**: ترجمات قام بها مسيحيون: ترجمة روس Ross، ١٦٤٩م، ١٦٨٨، ١٧١٩، ١٨٠٦م. ترجمة سيل Sale، ١٧٣٤، ١٨٩٢م، وترجمات أمريكية فى الفترة من ١٨٣٣ إلى ١٩٢٣م، رودويل Rodwell، ١٨٦١، ١٨٧٦، ١٩٠٩م (أعيد إصدارها حتى ١٩٦٥)، بل Bell، ١٩٣٧ـ١٩٣٩م، أربرى Arberry، ١٩٥٥م (أعيد طبعها ١٩٦٣ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٩ ، ١٩٧١ م)، وهناك ترجمات كثيرة أخرى قام بها مسلمون ستٌّة منها ترجمة بكتال Pick-thall، ١٩٣٠م.. الخ، وهناك طبعات بها النصان العربى والإنجليزى، ١٩٣٨م، ١٩٧٦م، يوسف على، ١٩٣٤م، وداود، ١٩٥٦م، وترجمات أحمدية.

- **الفنلندية**: آسن بور Ahsen Bore، ١٩٤٢م، وآرو Aro، ١٩٥٧م.

- **الفرنسية**: ترجمة دى ربيه Du Ryer، صدرت فى عدة طبعات فى الفترة من ١٦٤٧ إلى ١٧٧٥م. وترجمة سافارى Savary من ١٧٥١ إلى ١٩٦٠م. وترجمة كازيميرسكى Kas-imirski، ١٨٤٠ـ١٩٧٠م؛ وترجمة

فاطمة زيادة، ١٨٦١م، وترجمة مونتت Montet، ١٩٢٩م، وترجمة ليمش Lai-meche، ١٩٣١م. ترجمة بيزل وتجانى Pesle and Tidijani، ١٩٣٦ وترجمة بلاشير Blachere، ١٩٤٩-١٩٥٠م، ١٩٥٧، ١٩٦٦م وترجمة رجبالى (موريشيوس) ١٩٤٩م، وترجمة مرسييه Mercier، ١٩٥٦م، وترجمة Ghedire، ١٩٥٧م، وترجمة حميدالله، ١٩٥٩، ١٩٦٦م، وترجمة ماسون Mas-son، وترجمة سى بوبكر حمزة ١٩٧٢م.

- الألمانية:

ترجمة شڤيجر Schweigger، ١٦١٦، ١٦٢٣، ١٦٥٩م. وترجمة لانج Lange، ١٦٨٨م، وترجمة نرتر Nerreter، ١٧٠٣م، وترجمة أرنولد Arnold ١٧٤٦م، وترجمة مجرلن Megerlin، ١٧٧٢م، وبويزن Boysen، ١٧٧٣، ١٧٧٥م. ووهل Wahl، ١٨٢٨م؛ وألمان Ulmann، ١٨٤٠- ١٩٥٩م (عشر طبعات) وجريجل Grigull ١٩٠١م، ١٩٦٠، ١٩٦٨م، وجولد شمت Gold Schmidt، ١٩١٦م، وأوبير Aubier، ١٩٥٧، وصدرالدين، ١٩٣٩م، وترجمات لطائفة الأحمدية ١٩٥٤م، ١٩٥٩، بارت Baret، ١٩٦٦، ١٩٧٧م. وطبعة رخيصة ١٩٧٩م وطبعة أخرى منه ١٩٨٠.

- اليونانية :

بنتيك Pentake، ١٨٧٨، ١٨٨٦م.. إلخ، زوجرافو ميرانيو Zographou-Meraniou، ١٩٥٩.

- المجرية:

زدماجر Szdmajer، ١٨٣١م (MW 1927)، زوكولى Szokolay ١٨٥٤م.

- الإيطالية:

ترجمة أريڤابن Arrivabene، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٩١٢م، وترجمة كالزا Calza، ١٨٤٧م، وترجمات لم يكتب عليها اسماء مترجميها، ١٨٨٢، ١٩١٢، ١٩١٣م. فراكاسى Fracossi، ١٩١٤م،

بونيلي Bonelli، ١٩٢٩، ١٩٤٠م (وأعيد طبعها ١٩٤٨، ١٩٥٦م)، بوساني Bausani، ١٩٥٥، ١٩٦١ ومورينو Moreno، ١٩٦٧، ١٩٦٩م، وڤيولانت Violante (بدون تاريخ).

ـ اللاتينية :

ترجمة روبرت كتون Ketton، ١٥٤٣، ١٥٥٠م ومراسي Marracci، ١٦٩٨، ١٧٢١م.

ـ البولندية:

سوبولڤسكي «Soholewski»، الطبعة الأولى لم يحدد تاريخها، ١٨٢٨م، بوتشاكي Buczochi ١٨٥٨م.

ـ البرتغالية:

ترجمة لم يحدد القائم عليها، ١٨٨٢،م وترجمة كاسترو Castro، ١٩٤٩م.

ـ الرومانية:

ترجمة إيزوبسكل Isopscul ، ١٩١٢م

ـ الروسية:

ترجمة بوستنيكوف Postnikou، ١٧١٦م.

ونيكوليف Nikolaev، ١٨٦٤ ـ ١٩١٢م (خمس طبعات)، بوجسلاڤسكي Boguslauski ١٨٧١، سابلكوف Sablukov، ١٨٧٧ ـ ١٨٧٩ ـ ١٨٩٤ ـ ١٨٩٨، ١٩٠٧م، كريمسكي Krimskiy ١٩٠٢ ، ١٩٠٥ ، ١٩١٦ م ، كراتشكوڤسكي KrocltovesKiy، ١٩٦٣م.

ـ الصربية ـ الكرواتية:

لجو بيراتيتش Ljubibratic ١٨٩٥م، بنزا Panzaوتشوسيڤتش، ١٩٣٦، ١٩٦٩م. كرابيج Karabeg، ١٩٣٧م،

الأسبانية:

جربر دي دوبلز Gerber de Robles ١٨٤٤م، أورتيز Ortiz ١٨٧٢م، ومورجوندو Murguiondo، ١٨٧٥م، وترجمة لانعرف القائم عليها، ١٩٣١م. وبرجوا Bergua، ١٩٣١م (تسع طبعات حتى ١٩٧٠م) وكاسينوس أسينز Ca-sinos، ١٩٥١م، (خمس طبعات حتى ١٩٦٣)، ڤيرنت جينز Vernet Ginés ١٩٥٣، ١٩٦٣م، وترجمة أخرى

لايعرف القائم عليها، ١٩٦٠م، كاردونا كاسترو، ١٩٦٥م، وأخرى مجهولة المترجم ١٩٦٥م وترجمة هرناندز كاتا Cata (بدون تاريخ)، جارشيا براڤو Bra-vo(بدون تاريخ) .

ـ السويدية:

كروسنستولب Crusenstolpe ١٨٤٣م، وتورنبرج Tornberg، ١٨٧٤م ورترشتين zettersléen، ١٩١٧م، وأولماركس Ohlmarks، ١٩٦١م.

وتوجد أيضا ترجمات لبعض أجزاء من القرآن الكريم للألبانية والنرويجية بالإضافة لترجمة مخطوطة للأوكرانية قام عليها ڤولودمير ليزيڤيش Vo-lodymyr Lezevyc

المصادر:

(١) J. Kritzeck: *Robert of Ketton's translation of the Qur'an, in IQ, ii (1955), 309 - 12.*

(٢) M. Th. d'Alverny: *Deux traductions Latines du Coran au Moyen Age, xxii - xxiv (1947 - 8), 69 - 131.*

(٣) M. Th. d'Alverny: *G. Vajda, Marc de Toléde, traducteur d'Ibn Tumart.*

(٤) C. de Frede: *La prime traduzione italiana del Corano..., Naples 1967.*

(٥) Denison Ross: *Ludovico Marraci, in Bsos, ii (1921 - 3), 117 - 23.*

(٦) A. Bausani: *On some recent translations of the Qur'an, Bijilefeld, Same recent Contributions to Qur'anic studies, in MW, lxiv (lxiv (1974), 79 - 102, 172 - 9, 259.*

(٧) Hamidullah: *Le Coran, traduction intégrale, avec une bibliographie de toutes les traductions... en langues européennes, Paris 1966.*

(٨) J. D. Pearson: *Bibliography of Translation of the Koran into European languages, in Cambridge history of Arabic literature (forthcoming).*

د. عبدالرحمن الشيخ [ج. د. بيروسون J.D. Pearson]

قراقوش، بهاء الدين

قراقوش، هو بهاء الدين بن عبدالله (ابن لأب مجهول) الأسدى (نسبة إلى أنه كان مملوكا لأسد الدين شيركوه) كان من ضباط الملك الناصر يوسف (صلاح الدين) أعتقه شيركوه وعينه أميراً. وعند موت شيركوه عام ٥٦٤هـ / ١١٦٩م كان قراقوش قد أصبح له دور بارز فى مجريات الأمور، وقيل إنه يرجع إليه الفضل وكذلك إلى القاضى عيسى الهكارى فى حمل الخليفة العاضد الفاطمى على تعيين صلاح الدين وزيراً. وبعد إخماد حركة التمرد التى وقعت فى أعقاب وفاة العاضد بقيادة صاحبه الخصّى مؤتمن الخلافة، عين قراقوش حاجبا فمكنته وظيفة الحجابة هذه من أن يصبح رقيباً على أسرة الخليفة الراحل، وقيل إنه أدى مهمته بصرامة وحزم شديدين، وقد عهد إليه صلاح الدين ببناء قلعة القاهرة، كما قام بتوسيع أسوار المدينة لتشمل القاهرة والفسطاط معاً كما تم تكليفه فيما بعد بتحصين وسائل الدفاع عن مدينة عكا فلما سقطت المدينة عام ٥٨٧هـ/ ١١٩١م بعد استبسال دام ثمانية عشر شهراً وقع هو فى الأسر، وفداه صلاح الدين بعد بضعة أشهر بعشرين ألف دينار.

وبعد وفاة صلاح الدين فى ٥٨٩هـ /١١٩٣م، دخل قراقوش فى خدمة الملك العزيز عثمان بن صلاح الدين، وعين نائباً للسلطان عند غيابه عن مصر. ولما أحس السلطان دنو أجله (٥٩٥هـ / ١١٩٩م)، عين ابنه الملك المنصور كخليفة له فى الحكم وجعل قراقوش وصياً عليه. فالتزم السلطان الصغير علىّ بوصية أبيه وعين قراقوش أتابكاً رغم كبر سنه فلم يبق قراقوش فى منصبه إلا فترة قصيرة أشد القصر كما هو الشأن مع أغلب الأمراء، إذْ أعلن كبير كتاب الديوان ابن مماتى عدم صلاحية قراقوش للحكم بحجة أنه رجل طاعن فى السن أما مؤيدو قراقوش الذين رأوه أحق الناس بالوصاية فقد سألوا القاضى الفاضل مستشار صلاح الدين أن يمنحهم النصيحة، وكان القاضى الفاضل قد اعتزل الحياة السياسية إلا أنه لم يجبهم إلى ما سألوه وانتهى الأمر بالأمراء أن

سـألوا الملك الأفـضـل عم المنصـور أن يتولى هو الوصـاية على الملك المنصور، ولانجـد ذكراً لقـراقـوش بعد الأحـداث السـابقـة إلا مرة واحـدة عندمـا أرسل السلطان العادل ـ الذى كان قد استولى عـلى الحـكـم فى ٥٩٦هـ/ ١٢٠٠م ـ اثنين من أبناء أخـيـه للسـجن فى بيت قراقوش الذى مات فى العام التالى.

ويلقـى قـراقـوش كل الثنـاء من المؤرخين المعاصرين له مثل عماد الدين الكاتب الأصفهانى وكذلك من المؤرخين المتأخـرين أمثال المقـريزى وابن تغرى بردى ويصـفونه بـأنه كان أقـدر رجل فى عـصـره. وكان مـحل تقـدير هؤلاء المؤرخـين بفـضل جـهـوده البناءة فـبالإضـافة إلى العـمائر التى ذكـرت، يوجـد أيضـاً منزله ومـضمـار الخـيل والكوبرى الذى أنـشـأه فى الجـيـزة، ويذكـر أنه بناه من صـخـور بعض الأهرامات بممفيس، وخلال نفس الفترة اشتهر قراقـوش بأن أصبح اسمه قرين البلاهة، فـقد تضمّن كتاب «الـفاشوش فى أحكام قراقوش» مجموعة من الآراء والأحكام السـخيفـة، وهذا الكتاب كـما يقرر حاجى خليـفة من عمل ابن مماتى السـالف ذكره واعـتـمـد كازانوفـا فى دراستـه القيـمة على ثلاث مـخطوطات هى.

١ ـ مخطوطة بالقـاهرة وهى تحوى مختارات مختصرة من كتاب الفاشوش ومذكور فيها أن مؤلفه هو ابن مماتى.

٢ ـ مـخطوطـة باريسـيـة وهى منسوبة خطـأ إلى السيوطى، إذ أشـير فى المقـدمـة إلى ابـن تغـرى بردى مع وجود خطأين فى اسمه الأول. وبالتالى فـمن الصـعب أن يكون السـيـوطى هو المؤلف.

٣ ـ مـخطوطة بالقـاهرة أحـدث من الأولى وفـيـهـا يُنْعت قـراقـوش «بالسلطان» وقد زاد فيـها عدد الأحكام وهذه الأحكام لاعـلاقـة لهـا بشـئـون الدولة، ولكنها عبارة عن أحكام قضائية تقليدية وحكـايات شائعة ومـتداولة فى البلاد الأخرى.

لم يقم أحد بتـحقيق جـاد حول هذه القضـية. وحاول كازانوفـا أن يثبت أن العـمل المذكور لم يكن إلا كـتيـباً هدفـه الإساءة إلى قراقـوش، كما يرى أن ابن

مماتى كان يكره فى قرقوش صرامته الشديدة.

وليس من المعروف إن كان ابن مماتى قد قام بجمع ونشر هذه الحكايات والنوادر خلال حياة قراقوش. ويشير ابن خلكان - وهو محق فيما يقول - إنه من المستحيل أن يحتل رجل بالأوصاف المذكورة فى هذه النوادر أعلى المناصب فى الدولة، كما أننا لا نعلم عن وجود ضغينة أو عداء بين ابن مماتى وقراقوش اللهم إلا اعتراض ابن مماتى على وصاية قراقوش على العرش عام ٥٩٥هـ / ١١٩٩م بوصفه رجلاً مسناً.

ويصف كتاب الحوليات من الفرنج قراقوش أنه كان رجلا متقدماً فى السن، أثناء حصار عكا فى عام ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م .

وتوجد ملحوظة لابن خلكان وهى أن نوادر ابن مماتى كان يقصد منها قراقوش الذى نكتب عنه.

المصادر: وردت فى المتن.

وائل البشير [م. سوبرنهيم M. Sobernheim]

قراقوش، شرف الدين

هو شرف الدين قراقوش الأرمنى المظفرى الناصرى المملوك الأرمنى. كان مملوكاً للمظفر تقى الدين ابن أخى صلاح الدين، وقد خرج على رأس حملات عسكرية على طرابلس وجنوب تونس، واحتل طرابلس وقابس وبلدان أخرى لفترات معينة. وكان الملك المظفر قد حملته مطامعه الشخصية على نبذ فكرة غزو أفريقية التى لم يكن الموحدون قد أحكموا قبضتهم عليها تماماً، ولذلك أوكل هذه المهمة إلى مملوكه شرف الدين قراقوش، ومن الراجح جداً أن وجدت هذه الفكرة تشجيعاً من جانب صلاح الدين، واستمرت هذه العمليات بدءاً من عام ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م.

وفى أول الأمر، شن قراقوش عدة غارات (انظر أبو شامة، الروضتين، القاهرة ١٩٥٦ - ١٩٦٢م، ص٥٤٨) على برقة وطرابلس وأوجله ثم عاد إلى القاهرة حيث ألقى به فى السجن، ولكنه سرعان ما بدأ نشاطه مرة أخرى (٥٧٢هـ/ ١١٧٦ - ١١٧٧م)، فعاد

مرة أخرى إلى طرابلس (انظر: أبو شامه، المرجع السابق جزء ١ ص ٢، ٦٩٢) على رأس قوة من الغز، واحتل الأجزاء الجنوبية الشرقية من الإقليم حتى بلغ فزان واستطاع بمعاونة بدو بنى هلال وسليم أن ينتزع طرابلس. وفى هذه اللحظة بالذات، انضم إليه سلحدار تقى الدين، وهو شخص يكتنف الغموض دوره واسمه (ويرجح جودفيرى دى موسين فى مقاله *Une hettel de Saladin au Calif a lmahade* أن ناصر الدين إبراهيم وإبراهيم بن فراتكين وأبا زابة إنما هى أسماء ثلاثة لشخص واحد).

وبعد أن تحالف قراقوش مع على ابن إسحق بن غانية، الذى أعلن طاعته للخليفة العباسى والذى حارب الموحدين فى جنوبى تونس، مضى قراقوش فأخذ فى التوسع فى احتلال الأراضى تجاه جبل نفوسه وقابس، ومع ذلك لم يصل إلى تونس. ولما وجد قراقوش نفسه فى قفسة فى نفس الوقت الذى أنزل فيه بنوغانية هزيمة منكرة بجيش الموحدين قرب تلك البلدة (١٥ ربيع الآخر ٥٨٣هـ/ ٢٤ يونيه ١١٨٧م) قام قراقوش بذبح اللاجئين إليه طلباً لحمايته لهم فانتقم لهم أبو يوسف يعقوب المنصور الحوصرى إذ قام من فوره بعمليات عسكرية وكتب له النصر فى معركة «الهامة» وذلك يوم ١٠ شعبان ٥١٣هـ/ ١٥ أكتوبر ١١٨٧م مما ترتب عليه طرد قراقوش من قابس، فانطلق قراقوش على وجهه فى الصحراء مع على بن غانية، أما أملاكه وقواته فقد آلت إلى المنصور الذى أرسل عسكره الغز إلى مراكش، وبعد فترة قصيرة سقطت قفسة ولقى الغز بها نفس المصير.

ومن الممكن أن يكون قراقوش قد عرض على الموحدين فكرة الاستسلام حتى قبل سقوط قفسة وفعل فعله سلحدار (انظر: *Levi, : Provencal Tren- lettres alwohades tespt* ص ١٩٨) ويمكن أن تكون هذه المبادرة قد تمت فى وقت لاحق. ومهما يكن الأمر، فإن صلاح الدين الذى ابتهج بانتصارات قراقوش (انظر «أبو شامة»، الروضتين، الطبعة الثانية ص٥٤٧) كان فى ذلك

الوقت بحاجة إلى مساندة أسطول الموحدين له ضد الفرنجة. وتوجد لدينا رسالة تحمل اسم صلاح الدين كتبها القاضى الفاضل مؤرخة بتاريخ ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م وموجهة إلى المنصور يسأله فيها أن يتدخل بنفسه (القلقشندى، صبح الأعشى، الجزء ٦ ص ٥٢٦).

اضطر قراقوش حينئذ أن يتعاون مع المنصور تنفيذا لأوامر صلاح الدين الذى أرسل فى العام التالى (٢٨ شعبان ٥٨٣هـ / ٣٠ سبتمبر ١١٩٠م) سفارة إلى المنصور (انظر أبو شامة، الروضتين، جزء ٤، ص ٤٩٧ ـ ٥٠٥) يستنكر التصرفات غير المسئولة التى صدرت من جانب كل من السلحدار والمملوك (وفقاً لأبى شامة جزء ٢ ص ٥٠٨، تم تسليم المملوك إلى تونس عن طريق قراقوش. أما الاستبصار جزء ٣، فيذكر أن هذا المملوك واسمه فى هذا المقام أبو الزبا الفارسى قد نفى من طرابلس إلى مراكش) وبعد أن أقام قراقوش فترة من الزمن مع والى تونس، عاد لمتابعة القتال ثم وثب على قابس وطرابلس ونجح فى استردادهما بمساعدة بعض القبائل المتمردة (٥٨٦هـ/ ١١٩٠م).

على أنه بعد وفاة على بن غانية سنة ٥٨٤هـ/١١٨٨م، تدهورت العلاقات بين قراقوش ويحيى بن غانية شقيق علىّ وخليفته، فقد قام فى عام ٥٩١هـ/ ١١٩٥م يحيى بن غانية حاكم «الجديد» بالاستيلاء على قابس وطرابلس، فلم يكن من قراقوش إلا أن ترك لطرابلس نائبه «ياقوت» وفرّ إلى «ودّان» ناشداً الأمان. فلما أخرج يحيى ابن غانية بدوره من أفريقيا، لجأ هو الآخر إلى «ودان» فى نفس السنة (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) وحاصر حليف بنى غانية السابق الذى لم يكن فى استطاعته مقاومته، فأخذه يحيى هو وأحد أبنائه وقتلهما فى ٦٠٩هـ/ ١٢١٢م. وهكذا انتهت حياة واحد من المغامرين الذى خاض غمار الحروب أربعين عاماً، كان أغلبها لصالح صلاح الدين الأيوبى بقدر ماهى لفائدته.

ويوجد مزيد من التفاصيل عن واحد من أولاده كان قد فر إلى ودان بعد أن

خان المنصور الحفصى (٦٤٧ ـ ٦٧٥هـ/ ١٢٤٩ ـ ١٢٧٧م) وانتهى الأمر أخيراً بإعدامه على يد ملك كانم.

وائل البشير [ش. بيلات Ch. Pellat]

قربان

هو الأضحية أو الشئ يضحى به. وتشترك العربية والعبرية والآرامية فى كلمة قربان، وقد وردت فى القرآن الكريم ثلاث مرات، واستخدمت فيه بمعنيين مختلفين. ففى سورتى آل عمران الآية ١٨٣ والمائدة الآية ٢٧ تعنى الكلمة بوضوح أضحية، أما فى سورة الأحقاف الآية ٢٨ فنقرأ: ﴿فلولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قرباناً آلهة بل ضلوا عنهم...﴾. ولامفر هنا من أن نعتبرها مرادفاً قريباً من كلمة «أرباب»، وربما كان لها معنى متصل بمادة «ق. ر. ب»، وهو ما ارتآه المفسرون حيث فسروا الكلمة بمعنى ما يتقرب به إلى الله.

ولايبدو أن الكلمة قد وردت فى صحاح الأحاديث، وإن كان «لسان العرب» يورد حديثين ملفتين للنظر بحق: «صفة هذه الأمة فى التوراة قربانهم دماؤهم»، أى أنهم لايتقربون إلى الله بتقديم الذبائح بل ببذل دماء الشهداء، والآخر «الصلاة قربان كل تقى». ولنا أن نرى فى هذا الاستخدام دعوة لحض المؤمنين على الجهاد والصلاة.

ثم استخدم المسلمون هذا المصطلح لشعيرة ذبح الأضاحى فى العاشر من ذى الحجة وأيام التشريق، ونعتوا العيد الذى يحتفلون به فى ذلك اليوم والأيام التالية له باسم عيد القربان، وتطلق عليه الأقطار الناطقة بالتركية «قربان بايرامى».

أما المسيحيون العرب، فيستخدمون هذه اللفظة للإشارة لطقس توزيع الكاهن للخبز المبارك على المصلين أثناء القداس مما يعرف بالتناول. ويبدو أن كلمة قربان والجمع قرابين تستخدم فى العربية كذلك بمعنى رجال الحاشية والمستشارين المقربين من الملك، وربما اشتقت مباشرة من كلمة «قرب» بمعنى «دنا».

المصادر:

(١) Minga: *Syriac influences on the*

style of the Kur'on, in Bulletin of the John Rylands Library, Xi (1927), 85.

(٢) S. Fraenkel: *De vocabulis in... Corano peregrinis, 20.*

محمد أبو العمائم [أ. ج. فنسنك A. J. Wensinck]

قــــراء

جمـاعة سيـاسية. أطـلق لفظ القراء (مفـرده قارىء) فى التـاريخ الإسـلامى على جـماعة من العـراقيـين ثاروا على الخليـفة عثـمان رضـى الله عنه ثـم بعد ذلك على عـلىّ رضـى الله عنه بـعـد أن قبل التحكيم، وفى الدراسات الأوروبية، تعنى كلمة قرّاء عادةً من يتلون القرآن.

كان برونّو Brunnow أول من حاول معـرفة دور القـراء كجـماعـة مستـقلة تعـمل ضــمن حــركـة الخــوارج. ولكن فلهاوزن Wellhausen رفض بعض نتائج أبحـاث برونّو وادعى أن القـراء كـانوا على صلة أكـبـر بالفـقهـاء المتـعلمـين مكـونيـن دائرة أوسع مـن الرجــــال المتـدينين حـول هولاء الفـقـهـاء الذين يفـترض أنهم قلب طـائفة رجـال العلم الدينى. ويرى فلهوزن أن حماس القراء الدينى الذى افـتقـر إلى الفكر المتـروى كـان السبب فى خـروجـهم على سلطة إسلامية أخفقت، من وجهة نظرهم، فى تنفـيذ أوامر القـرآن الكريم. وقـد ظهر حـمـاسهم للإسـلام أول مـا ظهـر فى حروب الردة، وانضمـوا لعلى فى حربه ضد طلحة والزبير وكذلك فى حربه مع معاوية.

وعندما عرض معسكر معاوية الاحتكام للقرآن، كـانوا مع علىّ عندما وافق على هذا الاقـتــراح، ولكن عندمـــا ظهـرت النتـائج السيـئة للتـحكيم، انقلبـوا على علىّ ولاموه بقسـوة على تفضيله حكم الإنسـان عـلى حكم الله، ويقـــال إنهم كانوا أشد طوائف الخوارج تعصبا ضد علىّ ثم بعـد ذلـك ضـد الأمـويين. هذه الدراســة التى قدمـهـا فلهوزن لطائفـة القـراء، وإن كـانت مـفيـدة، إلا أنهـا لا تساعد على فهم الصراعـات الاجتماعية التى لازمت المنازعات الدينية. لهذا ظلت شخـصيـة القراء إلى عهـد قريب غـير واضــحة. فـإذا كان الـقراء طائفـة من الناس لهـا أسلـوب مـعـين فى قـراءة القـرآن أو لهم وجـهة نظر مـعـينة فى تطبـيق أحكـام القـرآن، فلمـاذا لا نـجـد لذكرهم أثـراً فى المقالات التى تتـحدث

عن أصـحـاب البدع أو مـبـاحث تلاوة القـرآن كـما أن هناك شكًا فـى صحـة افــتـراض ڤلهــوزن أن هؤلاء القـــراء أصـبـحـوا هم وحــدهم المدافـعـــين المتحـمسين عن القرآن بعـد هزيمة على السـياسـية. إنـهم، ـ طبقـا لما ورد فى المصـادر التـاريخـيـة ـ لـم يكونوا أبدا الأتبـاع المخلصين لعلى، وبالتـالى ليس لديهم أى سـبب لأن يعتـبروا أنفـسهم خونة لأنهم حثوا عليـا على قبول تعيين الحكمين.

وتتـجـه الأبحـاث الحـديثـة حـول هذا الموضوع لإدخـال الطوائف الاجتماعـية فى الاعـتبـار، ففى دراسـة تفـصيليـة للاتجاهات السياسـية فى الكوفة، رسم ج.م. هـينـدز G.M. Hinds صورة جديدة تمامـا للقراء. فـقال إن جمـاعة تسـمى القراء كانت ضد سعيد بن العاص الذى كان عامل عثمـان على الكوفة حتى عام ٣٣هـ/٦٥٣م. وتثبت الأدلة التى قدمها هيندز Hinds أن أغلب القراء كانوا ممن اسـتقـروا فى جنوب العـراق فى بداية الفتح الإسـلامى ولهذا اكتسـبوا بعض الامـتـيازات، ولكنهـم فقـدوا نفـوذهم تدريجيـا مع ازدياد عدد النازحـين إلى هذه المنطقـة فى عـهد عـثـمان. وكـان الأشتر واليـزيد بن قيس ـ واللذان كان لهما دور بارز فى الأحداث فـيما بعد ـ من هؤلاء الأوائـل الذين خــافــوا أن يفقـدوا وضعـهم. وتفاقم الأمـر عندما سمح عثمان للذين شـاركوا فى معركة القادسية واستقروا فيما بعد فى المدينة أن يتبـادلوا نصيبـهم فى أرض العراق بأرض فى شبه الجزيرة العربية، وكان هذا يعنى تمـيـيـزا دقـيـــقـا بين أرض الصــواخى وأرض الذمـة، وظن الأوائل أنهم سيكونون الخـاسرين نتيـجة هذه الإجراءات الإدارية فـعملوا على إقـصاء سعيد بن العاص عن منصبه وبايعوا أبا موسـى الأشعرى عـاملا على الكـوفة. ولم يـكن للقــــراء دور أســـاســى فى الأحداث التى أدت إلى مقتل عثمان وإن كان الأشـتـر ضـمن الذين شاركـوا فى اغتـياله. وعندمـا جاء على إلى المنـطقة القريبة من الكوفة لم ينضم إليه رؤساء القبـائل وإنما فضـلوا الحياد لأنـه كان أفـضل لمصالحـهم، ولم يحـاول علىّ ـ الذى كان يتبنى سياسـة إسلامية تقوم على المســاواة ـ أن يصل إلى تســوية معهم، لهذا لم يكن أمـامهم إلا التحالف

مـعه، وهكذا صـار الأشتـر وحجـر بن عـدى وعـدى بن حـاتم الذين كـانوا يسمون القراء من زعـماء الشيعة، وفى معركة صفين، ذكـر القراء كطائفة شبه قـبلية مـستـقلة تقـاتل فى صف علىّ، وعندمـا اقتـرح معـاوية التـحكيم، حث القـراء عليـا على قـبول هذا الاقـتـراح، لأنهم رغـبوا فى سـلام يمكن عليـا من اتباع سـياسـة تكبح سطوة المهـاجرين الجـدد، وعندمـا رأوا أن أحـلامـهم لن تتـحقق انقلبـوا على علىّ عندمـا رفض الانسحاب من الاتـفاق. وحاول علىّ أن يهدىء هذه المعارضـة الداخلية الخطيرة فمنح كبراء القراء مناصب رفيعة، ولكن هذا لم يمـنع غـالبـيـة القـراء من أن يتحولوا إلى أعداء ألـداء له، وكانوا أكثر جـماعـات الخوارج نـشاطا فى القـرن الأول.

فى ضوء هذه النتـائج الجديدة، لا يبدو من المعـقـول أن نفـهم كلمـة «القـراء» بمعنى «الذين يتلون القرآن».

ويرى شـــابان أن «قـراء» تـعنى «أهل القـــرى»، وهـم الـذين شـــاركـــوا فى الحــــروب الأولى (أهل الأيام) ضـــــد الإمبـراطورية الساسانية و أقـاموا فى الأراضى الخـاليـة فى جنوب العـراق، وهددت امـتيازاتـهم فى عهـد عثـمان. وقدم كل من شابان Shaban و ج . هـ. م. جـوينبل 6. H. A. Juynboll أدلة عـلى نظريتـــهم هذه، ولكنهـا نـظرية لازالت محل نـظر، ويبدو أن تفـسير «الـقراء» بمعنى «قـــارئى القـــرآن» يرجع إلى أن مـحمـداً [ﷺ] كان يسـتـعين بقـارئى القـــرآن فى إثارة حـمـــاس المقـــاتلين المسلمـــين، بالإضـافـة إلـى أن القـراء العـراقـيين احـتكمـوا إلى القـرآن، وإن كـانوا لم يفـعلوا ذلك بناء على عـقيـدة خاصة لديهم، بل أرادوا أن يعززوا مبدأ الحكم بالقـرآن فى هذه القضـية بالذات حيث إن الاتفاق الذى تم فى صفين بناء على حـديث ضـعـيف كـان خطرا على مصالحهم.

المصادر:

(١) R.Brunnow : *Die chariolechiten unter den ersten Omayyaden.*

(٢) J. Wellhausen : *Die reliajiös - politiechen Oppositione parteien im alten Istam* ، برلين ١٩٠١م.

حسين أحمد عيسى [ت. ناجل T. Nagel].

قرة بن شريك

هو قرة بن شريك بن مَرْثَد بن حازم العبسى الغطفانى والى مصر من قبل الخليفة الأموى الوليد بن عبدالملك فيما بين عامى ٩٠ ـ ٩٦هـ / ٧٠٩ـ٧١٤م.

هذا وينتمى قرة إلى مجموعة قبائل عرب الشمال التى استقرت فى شمال سورية والجزيرة والتى كانت على خط الجبهة الأمامى لجبال طوروس المواجهة للبيزنطيين.

وقد قدم قرة نفسه من منطقة قنسرين جنوب حلب، وهكذا كان أحد أفراد الكوادر العربية السورية الخبيرة والقديرة والتى كان خلفاء بنى أمية يفضلون إسناد المهام المدنية والعسكرية العليا إليها، ومن المحتمل أن تكون والدة الوليد ولادة بنت العباس قد أثرت فى حياة قرة العملية حيث إنها كانت تنتمى أيضا إلى قبيلة عبس.

إن الغموض الكبير ليحيط بالفترة المبكرة من حياة قرة، وقد استنتج (لامنس اعتمادا على ما جاء فى تاريخ ميخائيل السريانى) أنه من المحتمل أن يكون قرة قد عُين واليا على قنسرين أو أرمينيا، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يعين فى منصب رفيع كوالٍ لمصر دون أن تكون لديه خبرة إدارية سابقة، وقد عين قرة على الصلاة والخراج أى كأمير وعامل بدلا من أخى الخليفة نفسه وهو عبدالله بن عبدالملك الذى تعرضت البلاد خلال عهده لشدائد اقتصادية نتيجة انخفاض النيل، وقدم قرة إلى الفسطاط عاصمة مصر فى ٣ أو ١٣ ربيع الأول سنة ٩٠هـ/ الموافق ١٠ أو ٢٠ يناير سنة ٧٠٩م، أو بعد ذلك بقليل وبدأ فى ممارسة مهام منصبه.

ومن المؤسف أن أحسن الحوليات العربية العامة [كالطبرى وابن الأثير] لم يذكر فيها سوى القليل عن فترة ولاية قرة، فالطبرى أشار فقط إلى تاريخ تعيينه واستمراره فى ولايته ثم تاريخ وفاته وتبعه فى ذلك ابن الأثير.

هذا وتعتبر المصادر المصرية المحلية بطبيعة الحال أفضل المصادر التى زودتنا بمعلومات تاريخية عن ولاية قرة وإن كانت غير كافية، ومن هذه المصادر كتاب الولاة للكندى والخطط للمقريزى ، النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى.

وأدى العثور على بعض أوراق البردى المعاصرة. ـ التى اكتشفت فى قرية كوم أشقاو منذ عام ١٩٠١م ـ إلى كشف النقاب عن الأحوال الإدارية والمالية فى مصر خلال ولاية قرة بن شريك كما صححت صورة قرة الذى طالما اعتُبر كأحد ولاة الأمويين الطغاة، وهى الصورة التى رسخت فى الأذهان خلال العصر العباسى وما تلاه كنتيجة لأفعال الحجاج التى أدانتها المصادر الإسلامية والمسيحية القبطية [مثل ساويرس بن المقفع]، ومما نسب إلى الخليفة عمر بن عبدالعزيز قوله «الوليد فى الشام، و الحجاج فى العراق، وعثمان المُزنى فى المدينة، وخالد القسرى فى مكة وقرة فى مصر، اللهم قد امتلأت الدنيا ظلما وجورا فأرح الناس».

ومما ذكر عن ولاية قرة فشل المؤامرة التى حيكت ضده بالاسكندرية وكان الغرض منها الفتك بحياته من قبل مجموعة من الخوارج ـ كانت عدتهم نحوا من مائة ـ بقيادة المهاجر ابن أبى المثنى التجيبى.

وكذلك أعيد بناء جامع عمرو بن العاص فى ولاية قرة بن شريك حيث أمره الخليفة [أى الوليد بن عبدالملك] فى مستهل سنة ٩٢هـ / ٧١٠م أن يهدم ما كان قد بناه عبدالله بن عبدالملك(١).

وأن يعيد بناء الجامع بكامله وقد جعل يحيى بن حنظلة العامرى مشرفا على البناء، كما تمت توسعة الجامع من الجانب الشمالى الشرقى ومن جهة القبلة [أى الجانب الجنوبى الشرقى].

---

(١) والصواب عبدالعزيز بن مروان كما ذكر الكندى فى كتابه الولاة.

(المترجم)

وكانت صلاة الجمعة تقام خلال فترة العمل فى إعادة بناء الجامع فى قيسارية العسل حتى اكتمل بناؤه فى رمضان ٩٣هـ / يونية - يولية ٧١٢م.

وقد زودتنا أوراق البردى بمعلومات قيمة عن انشغال قرة خلال فترة ولايته بالتنظيم المالى لمصر وكذا الإصلاحات الاقتصادية والزراعية للإقليم.

ولقد خلفت المجاعة الشديدة التى ألمت بمصر خلال ولاية سلفه عبدالله ابن عبدالملك بن مروان (فى ٨٦ - ٨٧هـ / ٧٠٥ - ٧٠٦م) الكثير من المصاعب، ولذلك اهتم قرة بزيادة الإنتاج الزراعى وإحياء أرض الموات ومن ذلك ما تذكره الحوليات الأصلية من أنه أصلح بركة الحبش أى أحياها وغرسها قصبا ولذلك عرفت بإصطبل قرة.

ومن الأمور المثيرة للجدل فرض الجزية (ضريبة الرأس) على الأقباط الذين تحولوا إلى الإسلام، وتوضح أوراق البردى أن قرة كان حريصا على جمع الجزية كاملة من هؤلاء الموالى وكذلك تحصيل المتأخر منها وذلك ليحافظ على الحقوق المالية للخليفة.

ولقد عانت مصر، مثل العراق وغيرها من الأقطار، من ظاهرة هروب الفلاحين إلى المدن فراراً من دفع الضرائب المفروضة عليهم وهى ظاهرة كانت معروفة فى مصر البيزنطية، وخلال ولاية قرة بن شريك تم مطاردة هؤلاء الفارّين وإعادتهم إلى قراهم كلما سنحت الفرصة.

وكان قرة حريصا كذلك على معاقبة الموظفين الطغاة كما فرض سيطرته التامة على مختلف الأقاليم [أى الكور]. المصرية عن طريق نظام البريد الدقيق.

وتشير أوراق البردى، التى كتبت باللغتين اليونانية والعربية، إلى فرض ضرائب خاصة (تعرف باليتورجيا أى الالتزامات الاجتماعية التى عرفت فى العالم القديم) لبناء سفن لمواجهة البيزنطيين فى شرق البحر المتوسط.

وأخيراً فقد أشار الكندى إلى أن قرة قام بإعادة تنظيم الدواوين فى مصر وذلك سنة ٩٥ هـ / ٧١٣ ـ ٧١٤م وهو بذلك يعد ثالث والٍ قام بهذه المهمة بعد كل من عمرو بن العاص وعبدالعزيز بن مروان.

وكما لاحظ (بيكر) أن هذا كان من شأنه زيادة العناصر العربية فى هذه الدواوين، وقد تحولت اللغة الرسمية فى البلاد من اليونانية والقبطية إلى اللغة العربية وإن كان هذا قد حدث قبل ولاية قرة بن شريك.

وقد توفى قرة بالطاعون وهو لايزال على ولايته وكان ذلك فى شهر صفر ٩٦هـ / أكتوبر ـ نوفمبر ٧١٤م أو فى ٢٣ ربيع الأول ٩٦هـ/ ١ ديسمبر ٧١٤م وخلفه (كأمير للصلاة فقط) عبدالملك بن رفاعه الفهمى، وهو الذى كان صاحب الشرطة فى عهد قرة، وأسامه بن زيد الذى أصبح متولى الخراج.

المصادر : وردت فى المتن.

د. محمد حمزة [بوسورث C. Bosworth]

قرطاس

تعنى ورق البردى، أو لفافة البردى وكذلك قطعة رَق ثم الصحيفة (يكتب فيها). وقد نقلها العرب عن اليونان عبر اللغة الآرامية، وهى تُقرأ قرطاس، قَرطاس، قُرطاس، قرْطس، قَرْطس. ونقلتها الاسبانية عَن العربية بمعنى «حقيبة» والبرتغالية بمعنى «ورقة»، «سماح»، «لافتة». وقد ذكرت فى القرآن بصيغة المفرد (سورة الأنعام الآية ٧) وبصيغة الجمع «قراطيس» بمعنى صحائف مكتوبة (سورة الأنعام الآية ٩١)، وثمة كلمة عربية الأصل تستخدم فى هذا الشأن وهى «ورق القصب»، أى الورق المصنوع من القصب وورق البَرْدى أو الأبردى أى الورق المصنوع من نبات البردى. وينسب العرب اختراع القرطاس إلى يوسف كما قال ابن قتيبة فى كتابه المعارف، ١٨٦٠م، ص ٢٧٤. ولكن شيئا لم يذكر عن طريقة إنتاجه ولا توجد سوى عبارتين فى «الفهرست» لابن النديم (توفى٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) ٢١، و«تحقيق ما للهند» للبيرونى ٤٢١هـ/ ١٠٣٠ ـ

١٠٨١م مفادهما: أنه تم الحصول على القرطاس من «قصب البردى» أو «لب البردى». وفى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى بعد الانتهاء، من إنتاج البردى فى القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى، وقد روى ابن البيطار (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) فى كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية القاهرة ١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م/ ١٨٧٥م جزء أول ٨٧ نقلا عن أستاذه «أبى العباس النباتى» (ت٦٣٧هـ/ ١٢٣٦م) أن المصريين فى أزمان سابقة كانوا يشقون عيدان نبات البردى إلى نصفين ويقطعون الشقين إلى شرائط رقاق (وبذلك يحصلون على اللب) ثم يضعون الرقائق (فى شكل طبقتين متعامدتين) على وسادة مستوية من الخشب ثم تجفف. بوضعها المركّب) ثم يضرب عليها بمدق للحصول على قطعة ذات سطح مستو، ولم تجر العادة على بيع القرطاس على شكل قطع منفصلة بل على شكل لفافات من قطع أو صحائف يلتصق بعضها ببعض. ومن هذه اللفافات يمكن قص الصحائف من أى موضوع بصرف النظر عن مواضع الالتصاق بين كل قطعة وأخرى وهى فواصل تكون عادة غير مرئية أو ملحوظة - وتبلغ مساحة أصغر قطعة متداولة للتجارة سدس اللفافة وتسمى بالطومار أو «طومار قرطاس» التى ترجع إلى أصل يونانى اشتقت منه وكانت شرائط السطح الأعلى مرصوصة رصا أفقيا. وبالتالى فهى فى وضع يتفق وسير الكتابة، أما السطح المقابل له فالشرائط فيه مرصوصة رأسيا. وفى العصر العباسى الأول كان فى بعض الأحيان يتم ربط مجموعة من الصحائف فى كراسة. ونظرا لارتفاع ثمنها كانت تستخدم عادة للكتابة على الوجهين أو غسل ما كان مكتوبا والبدء فى الكتابة عليها مرة أخرى. وكان حجم الصحائف مماثلا لذلك الحجم الذى كان مستخدما فى العالم القديم. إذ تبلغ مساحة القطعة عادة ٣٠ - ٤٠سم طولا و٢٠ - ٣٠سم عرضا ولكن اتسع العرض فيما بعد. وكانت صناعة الورق بمختلف أنواعه تدار تحت رقابة الحكومة. ويبدو أنه كانت هناك شهادة رسمية موضحة على ظهر الصحيفة

الأولى من اللفافة تشهد برقابة الحكومة لإنتاجها. وامتد استخدام كلمة «قرطاس» لكى تعنى «حقيبة» أو ـ فى العلوم الطبية ـ «شاش» أو «ضمادة». وكانت هناك مواد أخرى تستخدم للكتابة مثل الرَّق والجلد.

المصادر : وردت فى المتن.

سعيد عبد المحسن [د.شلهايم R. Shellheim]

القرطبى

هو أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبى بكر فرج الأنصارى الخزرجى الأندلسى المالكى، اشتهر كمحدث ومفسر للقرآن الكريم. ترجم له ابن فرحون فى كتابه الديباج عن تراجم فقهاء المالكية فى أسبانيا والمغرب حتى القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى. كما ترجم له المقرى فى كتابه نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب.

ونحن لا نعرف الكثير عن حياة القرطبى، فقد ولد فى أسبانيا، وكان كثير الترحال خارج بلاده (المقرى). وقد أشار الذهبى إلى أن القرطبى كان كثير الرحلات، مؤلفا تلقى العلم على شيوخ أجلاء. وقد توجه القرطبى إلى الشرق واستقر به المقام فى منية أبى الخصيب بصعيد مصر (وقد وردت عن ابن العماد فى «شذرات» الجزء ٥ ص٣٣٥ باسم منية بنى خصيب) ومات ودفن هناك عام ٦٧٢هـ/ ١٢٧٢م.

ويقول الذهبى فى كتابه «تاريخ الإسلام» إنه كان إماما وعالما فى شتى فروع المعرفة وبحرا فى معرفة أعمال الآخرين وهو ما ساهم فى إبراز علمه وعمق ذكائه ومكانته المرموقة. ويشير الكتبى إليه بنفس الصفات فى كتابه «عيون التواريخ».

ومن أشهر الذين أخذ عنهم القرطبى: أبو العباس بن أحمد بن عمر القرطبى، وقد درس عنه تعليقاته على مسلم فى كتابه «المفهم فى شرح مسلم». وكان أبو العباس القرطبى فقيها مالكيا، ولد فى قرطبة عام ٥٧٨هـ/ ١١٧٣م، وتوفى بالإسكندرية عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٩م، (كان معلما للتراث، وفقيها لا يبارى فى اللغة العربية، وقام برحلات عديدة إلى الشرق، حيث نال شهرة عريضة. وقد

استشهد النووى بكتابه «المفهم» فى مواضع مختلفة من عمله). وقد ذُكر اثنان ممن حدّث عنهما القرطبى: الحافظ أبو الحسن بن محمد بن محمد البكرى والحافظ أبو الحسن على بن محمد بن على بن حفص اليحصوبى.

ومن بين أعمال القرطبى التى ذكرت فى سيرته : أولا : تفسيره للقرآن الكريم بعنوان «الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآيات الفرقان». وبعد ذلك أشير إلى العناوين التالية : «الأسنى» وهو تفسير لأسماء الله الحسنى و «التذكار فى أفضال الأذكار» وفيه سار القرطبى على نهج «التبيان» للنووى وإن كان قد قدم عملا أكمل وأغزر علما فى «التذكرة بأمور الآخرة» و«شرح التقصّى» وكتاب «قمع الحرص بالزهد والقناعة ورد ذل السؤال» والتى يعدها ابن فرحون أفضل ما كتب فى هذا المجال. كما وضع «أرجوزة» جمع فيها أسماء النبى [ﷺ]. وتُبرز هذه الأعمال استغراق القرطبى فى الدين.

ويتسم تفسير القرطبى بالثراء الوافر والنفع الكبير. وقد سلّم كافة الكتاب الذين تحدثوا عن القرطبى بهذا التفسير وأكدوا على الفائدة التى يمكن الحصول عليها منه.

والقرطبى - خلاف فخر الدين الرازى - لا يحاول أن يستنتج مفاهيم فلسفية من الآيات القرآنية، وبالتالى فعند تفسير كلمة «قيوم» (البقرة، آية ٢٥٥» الواردة فى آية الكرسى، نجد أن الرازى يفسرها «القائم بذاته» كما عرفها ابن سينا فى «الإشارات»، ثم يستنبط منها كل النتائج الميتافيزيقية. أما القرطبى فإنه يفسرها تفسيرا بسيطا وفقا لابن قتادة القائل بأنه «القائم بتدبير ما خلق»، أو وفقا للحسن البصرى فيما يعنى بأنه «القائم على كل نفس بما كسبت».

كان القرطبى مقلاً بدرجة كبيرة وإن لم يكن بشكل كلى فى الاعتماد على الإسرائيليات .

المصادر :

وردت فى المتن .

وائل البشير [ر. أرنالديز R. Arnaldez]

القرعة

هى مصطلح قريب الشبه بالعرافة، أما فى الاستعمال السائد فاللفظ يشير إلى سحب القرعة، لا يعنى فيه بأية صورة يتم هذا السحب. وقد استخدم مباشرة بعد تحريم القرآن للاستقسام والميسر اللذين كانا شائعين شيوعا تاما فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

١ ـ والمعنى المألوف للقرعة هو ما يقصد بإطلاق اللفظ فى الأصل على زقّ عريض القاعدة ضيّق العنق كان يستعمل لهزّ السهام ولايزال يستخدم فى الوقت الحاضر فى الاختيار أو الانتخاب بالقرعة أو التصويت فنرى الرهبان ـ حين يريدون اختيار واحد ليكون الكاهن ـ فإنهم يقترعون ويكون ذلك باستعمال حبات الحنطة، إن خرجت كان معنى ذلك «نعم» وإن خرجت حبات الشعير كان معنى ذلك «لا». ويسمى مكان عقد القرعة بمكتب الاقتراع. ويتم التجنيد الإلزامى فى الدوائر العثمانية التركية بالقرعة، ومنها جاء تعبير «قرعية جرمك» ويعنى بلوغ المرء سنّ الخدمة العسكريةويذكر. أ. موسل أن بعض النواحى فى جنوب سورية تطلق كلمة «قرعة» على كرة تقوم بوظيفة تذكره باليانصيب، وتكون مصنوعة من شرائح ورقية على كل واحدة اسم مشترك من المشتركين، وتوضع فى وعاء من الصلصال أو الشمع، ثم يقوم بسحبها أشخاص لم يكونوا حاضرى كتابة الأسماء ووضعها فى الوعاء.

ومما يدل على شيوع القرعة، ما يذكره الطبرى من أن الرسول عليه الصلاة والسلام اعتاد أن «يقرع» بين زوجاته عمن تصحبه منهن فى سفره، وكذلك عمل القرعة حين تقسيمه الغنائم (راجع ابن سعد الطبقات: جـ٢ ص٨٢,٧٨ و ٨٣)، وكان شيخ القبيلة الذى يختار لسحب القرعة يسمى «بالمقرِع» الطبرى، شرحه (٨/١).

وقد يلجأ القاضى فى حالات معينة إلى القرعة، إذا كانت النتيجة ليست فى صالح هذا الفريق أو ذاك.

ولا يميل المؤلفون المسلمون للاستفتاح بالقرآن (الكريم) فى محاولة معرفة الغيب عن طريقه. والاستفتاح هو تكهن فى تفسير آيات أو أجزاء من الآيات أو كلمات نبوية جاءت بالصدفة المحضة عند فتح المصحف أو صحيح البخارى. وترجع أقدم صور هذه الممارسة إلى أيام الأمويين، ومستهل عصر بنى العباسى.

وإن كانت هناك اجتهادات فى التفسير الغيبى للقرآن الكريم ومن ذلك:

قراءة الإمام جعفر بن أبى طالب أو «الجعفرية» (وهى نسخة خطية فى مكتبة صوفيا) تحتوى على تفسيرات تنبؤية لآيات القرآن، ويرجع العطف على هذا الفن الذى شجع عليه الشيعة إلى جعفر الذى استشهد فى موقعة مؤته سنة ٨ هـ (= ٦٢٩م) لأنه حدث وقت خروج الحملة أن قام الصحابى عبدالله بن رواحة، وفسّر الآية القرآنية (من سورة مريم الآية : ٧١) التى رواها الرسول [ﷺ] وتشير إلى موت جعفر وهى : «وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا».

وكتاب القراءة المأمونية، المنسوب إلى يعقوب بن اسحق الكندى والمتوفى بعد ٢٥٦هـ = ٨٧٠م، والمتضمن جداول تشتمل على ١٤٤ سؤالا .

وهناك كتابان فى القرعة منسوبان للمأمون المتوفى سنة ٢١٨هـ (=٨٣٣م) أحدهما باسم «قرعة لإخراج الفأل» و «الضامر» وهو مخطوط بالقاهرة رقمه ٧٦١٢ مؤرخ لسنة ١٠٥٨هـ (=١٦٤٨م)، والآخر كتاب «قرعة للمأمون» مخطوط، القاهرة رقم ٧٦١٣. وهما يختلفان عما سبق ويضمان فى خاتمتيهما قصائد غيبية منسوبة لمؤلفين مختلفين.

وتشير القرعة الجوهرية (مخطوط سراى أحمد) إلى تطور فى ممارسة التنبؤ بالغيب. والواقع أن استعمال الآيات القرآنية يفسر تبعا لطريقة «التأويل»، وقد حل محلها ما يعرف بحساب الجمل أو حساب النّيم الذى له دور فى «الجفر» وفى «علم الحروف» والأسماء، وتتكون من دمج أربعة مقاطع للكلمة «جوهر» (جوّ، جهّ، جرّ، جره...) وكل فقرة تشمل تفسيرا نثريا

للدمج متبوعا بآخر من آية مسبوقا بجملة «قال الرّاجز» وترتب الحروف فى قراءة حروف المعجم «تبعاً للأبجدية» فى ثلاثة خطوط أفقية:

أ ب ج د هـ و ز ح ط ى

ك ل م ن س ع ف ص ق

ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ

يختار السائل أحد هذه الحروف عشوائيا ثم يرجع إلى الفقرة التى يشرح فيها هذا الحرف فى آية.

وفى قراءة دانيال أرقام مصاغة فى جملتين تقوم مقام القرعة وترتب بالطريقة التالية:

قارعتُ أنا أحد

قارعتَ أنت أحد

قارعتُ أنا اثنين

قارعتَ أنت اثنين

قارعتُ أنا ثلاثا

قارعتَ أنت ثلاثا

قارعتُ أنا اثنين

قارعتَ أنت أحد... الخ

وقد شُرح معنى هذه العبارات آنفا فى صورة عبارات أدخلها «قال الراجز». وفى «الفهرس» مقالة شبيهة بهذه تعود إلى دانيال واسكندر «ذو القرنين» وبوتاجوراس وابن المرتجل والمسيحيين.

وتظهر أعظم درجات التعقيد التى اتخذها هذا النوع من القرعة فى ثلاثة أعمال يدّعى البيرونى أنه ترجمها من الهندستانية وعناوينها كالتالى: «القرعة المصرحة بالعواقب» و «القرعة المثمنة لاستنبات الضمائر المخمّنة» و «شرح مزامير القرعة المثمنة».

المصادر :

وردت فى المتن.

د. محمد أحمد سليمان [ت، فهد T. Fahid]

قريش

«قريش»، القبيلة التى كانت مستوطنة مكة ومنها محمد [ﷺ]، وغالبا ما يقال إن كلمة قريش مشتقة من «التَقرّش» أى تجمع القوم معاً، ولكنها قد تكون أيضا (انظر الطبرى، جـ١، ص١١٠٤) تصغير قرش «سمك

القـرش»، ولهـذا يمكن أن تكون اسـمـاً طوطمياً ... الخ[1].

وقد اعتيـد على أن القبيلة تتكون من أسلاف فـهر الذى يجـرى الحديث عنه أحياناً على أنه هو نفسه قريش[2]، ولكن الاسم يستعمل للقبيلة وحدها تقريباً، تلك القبيلة التى تعد من قبائل العرب الشماليين وسلسلة نسب فهر تبين أنه: ابن مالك بن النضر بن كنانة ابن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. وشجرة النسب الآتية تبين تفريعات القبيلة وبطونها (ولمعرفة أنموذج أكمل، انظر *Watt*: Muhammad at Mecca ص٧)؛ وتشير إلى أولئك الذين يقال عنهم بوجه عام، إنهم يمثلون «عشائر» فى عهد محمد [ﷺ].

ويقال إن فهر كان قائد أقوام كنانة وخزيمة وغيرهما من القبائل فى القتال دفاعاً عن الكعبة ضد هجوم القبائل اليمنية، ولكن الحرم وبعض المزايا المختلفة المرتبطة به بقيت فى أيدى قبيلة خزاعة.

وعاش أحفاد فهر جماعات مبعثرة بين أقربائهم من كنانة. وقد حدث تغيير على أيدى قصى، فى الجيل السادس من فهر. حيث جمع جماعات أقربائه المبعثرة من قريش (ومن المحتمل أن تكون هذه هى مناسبة تلقيبهم باسم قريش)، وبمساعدة من بعض رجال كنانة وقضاعة (يسكنون الشام عادة)، انتزع امتلاك الحرم من خزاعة وأصبح الحاكم الفعلى لمكة. كما يقال إنه خصص أحياء من مكة لجماعات متباينة من قريش، وعرف الذين كانوا بالمنطقة المحيطة بالكعبة على أنهم قريش البطاح، وشملوا كل أحفاد كعب بن لؤى، وربما بعض الآخرين، بينما عرف من كانوا بمشارف مكة بأنهم قريش الظواهر. وبقدر ما حقق تخصيص الأحياء هذا نوعاً من الاستقرار الدائم، فإن نمو التجارة جعله أمراً واقعاً. وما إن حلت سنة ٦٠٠م حتى كان رؤساء قريش بالتأكيد تجاراً يتمتعون بالرخاء والازدهار، وأوجدوا أسلوباً أشبه

---

(١) لم تعد نظرية الدلالة الطوطمية لأسماء قبائل العرب مقبولة لدى عدد كبير من [الأنثروبولوجيين].

(٢) (رجل يسمى قريش بخلاف فهر مذكور فى نسب قريش، قسم ١٢، ص٧ - ٩). [هيئة التحرير]

بالاحتكار للتجارة بين المحيط الهندى وشرق أفريقية من ناحية والبحر المتوسط من ناحية أخرى. ونظموا القوافل التى ذهبت إلى اليمن فى الشتاء، وإلى غزة ودمشق فى الصيف، وكانوا مرتبطين بالتعدين وغيره من الأنشطة بطول الطرق. وقد جعل الانتصار فى حرب «الفجار» ضد هوازن وثقيف طرق نجد تحت إمرة قريش. كما حقق لها السيطرة بوجه خاص على تجارة مدينة الطائف التى كانت منافساً لتجارة قريش ردحًا من الزمن. ولما كانت الطائف أكثر ارتفاعاً وأبرد هواءً من مكة، فقد اقتنى كثير من رجالات قريش إقطاعات بها. وكان لهم مراكز أيضاً فى مواقع أخرى من شبه جزيرة العرب. وبسبب ما اشتهرت به قريش من صفة الحلم ازدهرت تجارتها ودامت وحدتها رغم ما كان بين بطونها أحيانا من خصومات.

وعند موت قصى (فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى على ما يرجح)، انتقلت سلطاته وحقوقه إلى عبد الدار، وكان عبد مناف قد تحداه بعد فترة من الزمن، وأدى ذلك إلى انقسام قريش إلى جماعتين متنافستين. وأيدً كلٌ من مخزوم، وسهم، وجُمح، وعدى عبد الدار، وكان مؤيدو عبد الدار معروفين بالأحلاف. ويعرف الحزب المعارض بأنهم المطيَّبون (أى ذوو العطر)، وتكون هذا الحزب من عبد مناف، وأسد، وزهرة، وتيم، والحارث ابن فهر. ومن المستحيل أن نعرف طول المدة التى بقيت فيها هذه الجماعات بالفعل. وقد ذكر «المطيبون» فى رسالة من محمد [ﷺ] إلى بعض رجالات خزاعة، مكتوبة فى سنة ٨هـ (الواقدى، طبعة Marsden Jones، جـ٢، ص٧٥٠). ولكن قبل ذلك بزمن طويل، حوالى سنة ٦٠٥م استبدل المطيبون وحلَّ محلهم حلف جديد، هو حلف الفضول (المعنى الدقيق غير مؤكد)، الذى تكون من هاشم، والمطلب، وأسد، وزهرة، وتيم، وربما الحارث بن فهر، والتغيير الجوهرى هنا هو أن بنى عبد مناف قد انقسموا أربعة أقسام، اثنان منهم هما: هاشم، والمطلب، وقد بقيا مع حلفائه السابقين، فى حين تخلى عنهم الاثنان الآخران، عبد شمس ونوفل.

وقد يعنى هذا أن عبد شمس ونوفل قد أصبحا أقوياء نتيجة للنجاح التجارى. ومن الواضح، أن بنى عبد شمس على الرغم من أنهم ليسوا متفقين فى الرأى تماماً مع الأحلاف، إلا أنهم أقاموا معهم علاقات تجارية وطيدة. وإن كان فى كل قصص العصر الجاهلى هذه عنصر أسطورى معترف به، إلا أن الخلاصة الأساسية للأحداث صحيحة على ما يظهر حتى ولو كانت معظم التواريخ غير مؤكدة. ولم يقطع رجل انتسابه إلى عشيرته بعد إسلامه، وفى كثير من أحداث حياة محمد عليه الصلاة والسلام، والفترة حتى سنة ١٣٢هـ / ٧٥٠م، يمكن أن نرى تأثير الخصومات أو التحالفات القديمة. وفى فترة متأخرة أى فى عصر معاوية الأول، وجه الحسين بن على (من بنى هاشم) نداءً ضد الظلم إلى حلف الفضول، واستجاب له رجالات تيم، وزهرة وأسد استجابة قلبية مخلصة (ابن هشام، ص ٨٦ وما بعدها). وكان القادة المهزومون فى موقعة الجمل فى سنة ٦٥٦م، من تيم وأسد. وبطبيعة الحال، كان هناك تغييرات فى القوة والثروة بالنسبة للعشائر. فقد ارتفع شأن عشيرة عبد شمس من خلال الأسرة الأموية الحاكمة، حيث إن أمية هو ابن عبد شمس؛ وقد مثل الشيعة الأوائل، والعباسيون بعدئذ، خصوم هذه العشيرة، وفى ظل الخلفاء الراشدين الأربعة، والأمويين قام رجال من قريش بدور بالغ الأهمية فى تنظيم وإدارة الإمبراطورية، ولولا براعتهم فى هذه المجالات ما بقيت غالبا هذه الإمبراطورية.

وعند وفاة محمد [ﷺ]، أراد واحد من الأنصار أن يكون أمير جماعة المسلمين، ولكن عمر رضى الله عنه أقنع الأنصار بقبول أبى بكر رضى الله عنه خليفة، على أساس أن القرشى وحده هو الذى يستطيع السيطرة على الدولة متعددة القبائل. وهناك دلالات على أن الأنصار قد تأثرت مشاعرهم من هذه المسألة لبضعة عقود من السنين (انظر Watt فى مجلة *The Moslem World*، العدد ٤٢ سنة ١٩٥٢م، ص١٦١، ١٦٤). وقد ورد حديث شريف هو «الأئمة من قريش» (على سبيل المثال، ابن حنبل: المسند، جـ٣، ص١٢٩، ١٨٣؛ جـ٤،

ص٤٢١؛ وانظر :The caliphate T.W.Arnold، أكسفورد سنة ١٩٢٤م، ص٤٧)، كما استشهد بالآيتين ١٠٠و١٠١ من سورة التوبة فى تأييد هذا الرأى. وحينما صيغت النظرية السنية للخلافة، أصرت بوجه عام على أن الخليفة أو الإمام يجب أن يكون من قريش (على سبيل المثال، ابن أبى يعلى: طبقات الحنابلة، القاهرة سنة ١٩٥٢م، جـ١، ص٢٦، ٣٤؛ جـ٢، ص٢١؛ والماوردى: الأحكام السلطانية، ص٥؛ وابن خلدون: المقدمة، جـ١، ص٣٥٠ ـ ٤؛ والترجمة الانجليزية، جـ١، ص٣٩٦ ـ ٤٠١). ولكن بضعة من العلماء (على سبيل المثال ضرار بن عمر)، رأت رأياً آخر، كما رأى معظم الخوارج أن الرجل الورع المستقيم من أى أصل كان يمكن أن يكون إماماً (الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ص٤٦١ ومابعدها؛ والبغدادى: أصول الدين، استانبول سنة ١٩٢٨م، ص٢٧٥). وقد سبب هذا الأمر بعض المصاعب ضئيلة الشأن فى عصور أحدث عهداً حينما ادعى الخلافة أباطرة المغل، والسلاطين العثمانيون، ولكن معظم العلماء وجدوا سبيلاً للالتفاف حول هذه الصعوبات (Caliphate : T. W.Arnold، ص١٦٢، ١٧٥).

ويذكر الجغرافى الهمدانى (توفى سنة ٣٣٤هـ / ٩٤٥م) جماعات صغيرة من قريش فى أجزاء مختلفة من شبه جزيرة العرب لعلها من بقايا المواقع التجارية (طبعة D.H.Müeller، ص١١٩ ، ١٢٢ ، ١٦٥ ، ١٩٤، ٢٥٨)؛ فى حين يبين اليعقوبى (توفى سنة ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) وجود جماعة من قريش قرب صيدا فى لبنان (تقويم البلدان، طبعة ليدن سنة ١٨٩٢م، ص٣٢٧). وفى اليوم الحاضر يوجد كثير من قريش يعيشون عيشة البدو فى جوار مكة، بينما فى مكة نفسها يوجد مفتاح الكعبة فى حوزة عشيرة من قريش تسمى بنو شيبة.

والنسبة من قريش هى قرشى، لكنها لم تكن تستخدم كثيراً فى الأماكن الرئيسية للخلافة فى القرون الأولى، ولكن النسبة كانت إلى العشيرة. وبعد فترة من الزمان، يبدو أن بعض الرجال قد افتخروا بأنفسهم بأنهم من سلالة قريش. وفيما يلى بعض الأمثلة: واحد

فى العـراق، القرن ٧هـ/ ١٣م؛ وسـتة فى مصـر والشام القـرن ٨هـ / ١٤م، و٩هـ / ١٥م، ١١هـ / ١٧م، و١٢هـ / ١٨م؛ واثنان فى شمال أفريقية القرن ٧هـ / ١٣م، والـقــرن ٩هـ / ١٥م (GAL، جـ٢، ص١١٠، ١١١، ١١٢، ٤٤٩، و GALS، جـ١، حـاشيـة رقم ٢٩٨، ص٥٣٧، رقم ٢٠، ٦٠٩؛ جـ٢، ص٥٨؛ وابن خلدون، التـرجـمـة الانجليزية، جـ٣، حـاشية ١٢٦). وفى باكستان الخ.. نجـد صيغة قُرشى أمراً مألوفاً فى الوقت الحالى.

المصادر:

(١) سيرة ابن هشام: ص٦١ ـ ٧٠، ٧٥ ومابعدها؛ ٧٩ ـ ٨٧، الخ..؛

(٢) ابن حبيب : كتـاب المحبَّر، حيدر آباد سنة ١٩٤٢؛

(٣) المؤلف نفسه: كتـاب المنمق فى أخبار قريش، حيدر آباد سنة ١٩٦٤؛

(٤) الأزرقى : كتاب أخـبار مكة، فى F. Wüestenfeld : *Die Chroniken der stadt Mekka*، جـ١، ليبسك سنة ١٨٥٨؛

(٥) المسـعـودى : مـروج الذهب، جـ٣، ص٩١ – ١٢٢الخ...؛

(٦) W. M. Watt : *Muhammad at Mecca*، أكسـفورد سنة ١٩٥٣، ص٤ ـ ١٦، الخ...؛

(٧) H. Lammens : *La Mecque á la veille de l'Hégire*، بيروت سنة ١٩٢٤.

حسن شكرى [مونتجمرى وات ـ W. M. Watt]

قريظة ، بنو

إحـدى القـبـائل اليـهـودية الثـلاث الكبـرى فى المديـنة المنورة (يثـرب)، وكانت ديارها تقع إلـى الجنوب الغربى من الواحـة. وليس من المعروف ـ كـما هو الحـال مع الجـمـاعـات اليـهـودية الأخرى ـ ما إذا كانت تنحدر من اليهود الذين لجأوا إلى الجزيرة العربية أو من العـرب الذين تهـودوا، على أنهم كـانوا شـديدى التـمـسك بالديانة اليـهـودية، لكنهم فى نفس الوقت مـارسوا الكثـير من العـادات العـربيـة وتـزاوجـوا مع العرب.

ويقول المؤرخ العربى السمهودى عن أصل تلك القبيلة إن قريظة وهدلاً وعمراً

كانوا أولاد الخزرج بن الصريح، وهو من نسل هارون، ولكنه لم يورد من أجداده سوى ثمانية. ومارست قريظة زراعة النخيل والحبوب فى المدينة بعد أن نزلتها مع أبناء عمومتهم بنى النضير والجماعات اليهودية الأخرى، وفرضت هيمنتها السياسية على سكانها الأصليين من العرب.

ولكن اليهود فقدوا مكانتهم الكبيرة بعد قدوم الأوس والخزرج، وإن ظلوا فيما يبدو ينعمون بقدر من الاستقلال. وقد عاون بنو قريظة والنضير قبيلة الأوس فى معركة بُعاث.

وعند الهجرة النبوية، كان أهم رجالات قريظة الزُبير بن باطا بن وهب وكعب بن أسد. وكان لكل منهما أطم (قلعة). وقد أدرج ابن هشام هذين الرجلين مع خمسة عشر رجلاً كأعداء للنبى. ويقال إنه كان لقريظة مجلسان أحدهما لبنى كعب بن قريظة والآخر لبنى عمرو بن قريظة.

وقد تواتر أن كعب بن أسد قد عقد عهداً مع محمد[ﷺ] نيابة عن بنى قريظة بعد الهجرة، ولكنه نقض هذا العهد تحت تأثير حُيى بن أخطب من بنى النضير أثناء حصار المشركين للمدينة (إبان غزوة الخندق)، وأن حُيياً مزق الوثيقة التى سجل عليها العهد. غير أن هذا القول الذى ساقه الواقدى موضع جدل، إذ لم يسم ابن إسحق مصدره الذى أخذ عنه هذا القول، ويبدو أن المسلمين [عندما أحسوا الخيانة] لجأوا إلى الحيلة لمنع قيام تحالف بين اليهود والمشركين، فأوعزوا لليهود أن يطلبوا من المشركين أن يرسلوا لهم بعض رجالهم ليضمنوا ألا يتخلوا عنهم إذا أبطأ النصر، وفى نفس الوقت أشاعوا بين المشركين أن قريظة تعتزم الغدر بهم، وأنها سوف تسلم الرجال المطلوبين إلى المسلمين لكى يقتلوهم - [انظر سيرة ابن هشام].

ورغم أن قريظة لم تقم بعمل حربى صريح ضد المسلمين فيما يبدو، لكنها ربما دخلت فى مفاوضات مع المشركين أثناء الحصار. وبناء على ذلك هاجم المسلمون بنى قريظة فور رفع الحصار عن المدينة، وحاصروهم فى آطامهم خمسًا وعشرين ليلة. وبعد مفاوضات وافقوا على الاستسلام دون قيد أو

شرط، وحكّموا فيهم سعد بن معاذ، شيخ بنى عبد الأشهل، التى كان بينهم وبينها حلفاً. فحكم سعد بن معاذ بأن يقتل جميع الرجال (وكان عددهم يتراوح بين ٦٠٠ و ٩٠٠) وأن تسبى النساء وكذلك الأطفال. ونفذ حكمه فيهم. ولكن بعض الباحثين المحدثين يشككون فى صحة واقعة قتل الرجال جميعهم (انظر W.N. *Arafat in JRAS* 7 - 100 (1976) وقد تسلل قبل الاستسلام ثلاثة من شباب هدل التى كانت مع بنى قريظة فى آطامهم، واعتنقوا الإسلام، كما نجح رجل آخر أو رجلان فى الفرار [الإشارة هنا إلى عمر بن سعد القرظى، وكان قد رفض أن ينقض العهد مع المسلمين]. وكان ممن أسلم من بنى قريظة وحسن إسلامهم محمد بن كعب القرظى الذى أصبح من كبار الفقهاء.

المصادر:

(١) سيرة ابن هشام ومغازى الواقدى ووفاء الوفا للسمهودى.

(٢) W. Montgomery Watt: *Muhammad at Medinah,* Oxford 1956.

د. محمد أبو العمائم [و. مونتجمرى وات W. M. Watt]

القزاز

أبو عبدالله محمد بن جعفر التميمى، ولد فى قيروان وأمضى جل حياته هناك. وكرّس حياته لتدريس علوم اللغة حتى وفاته فى ٤١٢هـ / ٢ ـ ١٠٢١م عن عمر يناهز التسعين عاما.

وقد لعب القزاز دورا حاسما فى التوجه الخاص لفقه اللغة والدراسات اللغوية التى ميزت «مدرسة القيروان الأدبية» وذلك بفضل طبيعة كتاباته وتدريسه.

وبالرغم من أن النقاد يعتبرونه شاعرا ممتازا فإن أعماله الضخمة والعديدة فى النحو والصرف ووضع المعاجم هى التى أكسبته المكانة الرفيعة التى تمتع بها طوال حياته. ومن أهم كتبه:

(١) «كتاب الحروف» الذى يضم معنى كل حرف واستخدامه وقيمته ودوره فى الجملة.

(٢) «كتاب العشرات» وهو عمل معجمى يتناول الكلمات التى لها عشرة معان أو أكثر.

(٣) «كتاب المثلث» وهو عن نماذج ثلاثية الإعلال.

(٤) «كتاب الضاد والظاء».

(٥) «كتاب ما يجوز للشاعر فى الضرورة» عن الرخص الشعرية.

(٦) «شرح رسالة البلاغة».

(٧) وألف فى نقد المتنبى «كتاب ما أخذ عن المتنبى من اللحن والغلط».

وحظى القزاز باحترام وتقدير الخلفاء الفاطميين الذى ارتبط بهم وكذلك بحب العامة. كما كان تلاميذه يبجلونه وأصبح أغلبهم من أبرز رجال الأدب مثل ابن رشيق وابن شرف وابن عبدالبر وغيرهم.

المصادر :

(١) ابن رشيق: «العمدة»، جـ١، جـ٢، القاهرة ١٩٥٥م.

(٢) ياقوت: الأدباء، القاهرة ١٩٩٢م.

لبنى الريدى [ش. بويحيا Ch. Bouyahia]

قزوين

قزوين، مدينة ومنطقة إلى الشمال الغربى من طهران والجنوب من جيلان، عند خط الطول ٥٠ شرقا وخط العرض ٣٦ شمالا، وعلى ارتفاع ٤,١٦٥ قدما عن سطح البحر. وهى تبعد ٩٠ ميلا عن طهران، على حافة سهل غرينى، وتحيط بها الجبال على بعد خمسة أميال. والمدينة شيدت فوق مدينة بناها شابور الثانى، والتى تقول الروايات أنها بنيت فوق مدينة بناها شابو بن أردشير.

جغرافية المدينة وتاريخها:

تتحكم المدينة فى الممر المؤدى خلال طبرستان إلى رشت Rasht وبحر قزوين، وفى الطرق من طهران إلى كل من رشت وتبريز، ومن بحر قزوين إلى كل من همدان وقم. وفى القرن التاسع عشر كانت هناك أربعة طرق تربط طهران ببحر قزوين، ثلاثة منها لراكبى البغال، والرابع يستخدمها راكبو الشبريات (التختاروانات) والمدينة جوها معتدل، فدرجة الحرارة لاتزيد صيفا عن ٣٤,٥ ولا تقل شتاء عن ٥,٥. أما معدل المطر فيصل إلى ٣٣٩,١ مم مع سقوط للجليد فى يناير وفبراير.

ورغم الموقع الاستراتيجى المتميز للمدينة، فهى فى القرون الوسطى لم تضاه مدنا مثل الرى أو نيسابور أو أصفهان، ويرجع ذلك جزئيا إلى قلة

المياه، فهى تعتمد فى مياه الشرب على الأمطار، أما الزراعة فمن جداول لم تكن كافية إلى عام١٩٦٣م حين حاولت السلطات حل هذه المشكلة.

وتقع قزوين فى حزام الزلازل، ومن ثم فقد تعرضت لها مرات عديدة. كما تشير الروايات إلى انتشار الطاعون بها عامى ١٠٤٥هـ و ١٦٣٥م - ١٦٣٦م والكوليرا عدة مرات. كما دمرت الفيضانات المدينة عامى ١٥٥٧م و١٨٥٠م.

وقد ذكر حمد الله المستوفى أن المدينة كانت محاطة بالحدائق وبساتين الفواكه والكروم التى تنتج أنواعا فاخرة من الأعناب واللوز والفستق، وأنها كانت تصدر كميات كبيرة من الزبيب، وأن البطيخ والشمام كانا يزرعان بعد فيضان الماء فى المدينة مرة دون حاجة لرى آخر، كما كانت الحبوب تزرع أيضا. أما الكلأ فقد قال عنه أنه من أفضل ما ينفع الإبل، ولذلك فإن إبل قزوين من أغلى الأنواع. وحاليا تربى الأغنام فى قرية شال Shal وما حولها، إلى الجنوب الغربى من قزوين. وكانت المنسوجات تصنع فى المدينة منذ عصر الإسلام الأول وحتى العصر الحديث، دون أن تضاهى فى ذلك أصفهان أو كشمير أوكرمان.

وقد تغيرت حدود المدينة أكثر من مرة خلال التاريخ الإسلامى وقد أضيف إليها خاراقان عام ٢٨٤هـ/٨٩٧م فكانت تضم وقتها ٧٦٥ قرية. ووسع المعتصم منها على حساب همدان، أما فى القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى فلم تكن قزوين تضم سوى ٣٠٠ قرية، وكانت مقسمة إلى ثمانية (نواح nahias). وذكر أنها فى عام ١٦٠٢م كانت تضم عشرين مدينة مسورة وألف قرية، وفى ١٨٨٤م كانت تضم أحد عشر "Buluks" بلوكات (حيا). أما فى العصر الحديث فهى تشكل (شهرستان) يضم ستة أقسام (بخوش - جمع بخش).

والغالبية من السكان حاليا تتكلم التركية، حيث وفد للإقليم فى عصر المغول العديد من القبائل التركية. وفى إقليم الزهرا يتكلم الناس (تاتى). هذا وتقطن العديد من القبائل التى كانت إلى

عهد قريب شبه بدوية، كان رضا شاه قد منع الهجرة، ثم استأنفت بعد تنازله عن العرش.

وفى عهد الدولة الساسانية كانت قزوين تمثل مدينة حدودية مع الدَّيْلم، وكان على حاميتها مواجهة الهجمات الدَّيلمية وهو وضع تكرر فى عهد الإسلام، وهو أمر أثر على وضع المدينة التجارى والعلمى، وإن كان المقدسى وصفها بأنها «منجم الفقه والحكمة». وقد فتحت فى عهد عمر عام ٢٤هـ/٦٤٤م على يد البراء بن عازب وزيد بن الجبل الطائى ومنها انطلق البراء إلى فتح جيلان والديلم. واستولى كذلك على زنجان وقد استقرت قبائل عربية فى المنطقة. وقد بنى سعيد بن العاص والى الكوفة مدينة عند قزوين. وحين أصبح الحجاج حاكما على إقليم فارس والعراق عين ابنه محمد حاكما على الإقليم الحدودى. وممن تولوا حكم المدينة: يزيد بن المهلب وقتيبة بن مسلم ونصر بن سيار.

وبنى موسى الهادى مدينة عند قزوين بجوار التى بناها سعيد بن العاص، أسماها مدينة موسى، واشترى رستم أباد المجاورة وأوقفها عليها، كما أسس مبارك الترك، أحد عتقاء الهادى، مدينة ثالثة عند قزوين عام ١٧٦هـ/٧٩٢م، أسماها باسمه.

وحين مر هارون الرشيد بالمدينة تأثر بما يلاقيه أهلها فى صد الديلم، فأعفاها من الخراج واستعوضه بدفعة سنوية عشرة آلاف درهم، وأمر ببناء سور حول مدينة موسى ومبارك أباد، لم يكتمل إلا بواسطة موسى بن بُغا فى عهد المعتز عام ٢٥٤هـ/٨٦٨م. كما بنى هارون الرشيد مسجدا جامعا فى قزوين وعدة خانات ومبان أخرى. وفى عهد القاسم بن الرشيد حين كان حاكما على قزوين وجرجان وطبرستان وضْع الملاك أراضيهم تحت حماية الحكومة لقاء دفع العشر للمالية العامة والعشر للحاكم، وبذلك أصبح للملاك حق الانتقام والحيازة بينما اقتصر حق الملكية على الدولة. وقد ذكر فى «مجمل التواريخ» مجهول المؤلف أن ثورة قامت فى عهد المعتز بقيادة أحد العلويين يدعى الكوكبى أخمدها موسى بن بُغا.

ويبدو أن أغلب السكان فى هذا الوقت كانوا من العرب، وقد تزايد عددهم بعد إكمال السور. وكان أغلبهم من الأصول العربية الأولى التى قطنت المدينة، ذكر المستوفى منهم «السادات» ووصفهم بالتقوى والعلم، وأنهم يكسبون عيشهم من كد أيديهم وليس اعتمادا على أية معونة، الأمر الذى يبين أنهم تمتعوا بشئ من الاستقلال فى مواجهة السلطة. كما وصف خواندمير أهل قزوين بالمروءة والإنسانية.

واستردت قزوين وضعها كمدينة مواجهة خلال صراع الخلفاء مع العلويين. ففى عهد المعتصم الذى قرر أن يخضع الديلم لسيطرته دخل فخر الدولة (بحسب رواية المستوفى) أبو منصور كوفى حاكم قزوين من قبل الخليفة فى صراع مع الديلم لعشرين عاما. ويبدو أن فخر الدولة قد حكم المدينة لمدة أربعين عاما من قبل الخلفاء، عدا سنتين حكمهما من قبل حسن الباقر، العلوى الذى استولى عليها فى ٢٥١هـ/٨٦٥م - ٨٦٦م، إلا أنه فى عام ٣٠١هـ/٩١٣م عين على بن المقتدر حاكما عاما للمدينة مع الرى وزانجان وألهار وطاروم.

وفى عام ٣٠٤هـ/٩١٦م حاول يوسف بن أبى الساج الاستيلاءعلى قزوين ولكنه اضطر للفرار أمام الأصفر بن شيرويا، الذى نصب نفسه حاكما لمساحة تضم مع قزوين طبرستان وجورجان حتى قم وهمدان. وفى ٣١٥هـ/٩٢٧م طرد الأصفر جيشا للمقتدر لاسترداد المدينة،واستولى بعد ذلك على القلعة وقتل الكثير من السكان وفرض غرامة كبيرة على السكان، ولكن الأمر انتهى فى النهاية بقتله.

وآلت المدينة بعد ذلك إلى ركن الدولة، وظل الأقليم تحت سيطرة بنى بوية للمائة عام التالية. وفى عام ٣٥٨هـ/٩٦٨م هبت ثورة ثم أخمدت وفرضت على أثرها غرامة ١,٢٠٠,٠٠٠ درهم.وفى ٤٢١هـ/١٠٣٠م انتقلت المدينة إلى الدولة الغزنوية.

ويبدو أن أول احتكاك بين المدينة والغز كان فى عام ٤٣٠هـ/١٠٣٨م

حين افتدى أهل المدينة أنفسهم من الغز وفانو خسرو، الديلمى، الذى استولى على الرى عام ٤٢٨هـ وأشبع أهلها تقتيلا، وذلك لقاء مبلغ سبعة آلاف دينار.

ورغم قرب قزوين من قلعة الموت الاسماعيلية فإن السلاجقة لم يهتموا بأن يوكلوها لأمير أو ملك قوى. وبعد استقرار الاسماعيليين فى قلعة الموت بوقت قصير، أقنع أبو محسن الروينى أهل قزوين بإصدار مرسوم بإعدام كل من يأتى من اتجاه المدينة المذكورة، خشية أن يؤدى الاختلاط بأصحاب المذهب الاسماعيلى إلى إنتشار القلاقل بينهم. وقد استطاع الاسماعيلية أن يقيموا تحصينات قوية فى مرتفعات رودبار أيضا، ومنها أزعجوا أهل المدينة، كما حدث عام ٥٢٣هـ/١١٢٩م حين قتلوا منها ٤٠٠ نفس انتقاما لمقتل مبعوثهم إلى مدينة أصفهان. وظلت المناوشات بين الجانبين، حتى إن الاسماعيلية استطاعوا إقامة قلعة خارج قزوين، ومنها تمكنوا من ضرب الحصار عليها.

وفى أواخر عهد السلاجقة، تنقلت المدينة بين أكثر من حاكم، منهم طغرل ابن محمد المعين من قبل سنجار. وتحت حكم شاهات خوارزم تجدد هجوم أهل قزوين على الاسماعيلية. وحين انتقلت رئاسة الاسماعيلية إلى جلال الدين حسن عام ٦٠٧هـ / ١٢١٠م أعلن تخليه عن عقائد الاسماعيلية وتسمى باسم جلال الدين ناو ـ مسلمان، ولكن أهل قزوين لم يثقوا به لمعرفتهم بما يمارسه الاسماعيلية من حيل. وكسبا لثقتهم وصل الأمر أن يطلب منهم إرسال شهود من قبلهم ليشاهدوه وهو يحرق أعمال الاسماعيلية فى قلعة الموت.

وخلال الصراع بين شاهات خوارزم والمغول تبدل امتلاك المدينة إلى أن انتهى الأمر بهزيمة شاهات خوارزم. وتذكر الروايات مذبحة ارتكبها المغول فى المدينة عام ٦١٧هـ/١٢٢٠م. وقد عين مانجو قاءان فى ٦٥١هـ/١٢٥٣م ـ ١٢٤٥م افتخار الدين البخارى حاكما لها وظل فى الحكم هو وأخوه حتى ٦٧٧هـ/١٢٧٨ ـ ١٢٧٩م.

وفى الاضطرابات التى تلت حكم غازان خان (٦٩٤ ـ ٧٠٣هـ/ ١٢٩٥ ـ ١٣٠٤م) عانت قزوين كغيرها من أنحاء الامبراطورية الإلخانيّة فهجر المدينةخلق كثيرون لدرجة أنه يقال ان الجمعة لم تكن تقام.

وفى نهاية حكم أولجايوتو (٧٠٣ـ٧١٦هـ/ ١٣٠٤ـ١٣١٦م) انتقل حكم قزوين لحسام الدين أمير عمر الشيرازى والحاج فخر الدين أحمد المستوفى وقد خصص أبو سعيد بهادر فى بداية حكمه(٧١٦ ـ ٧٣٦هـ / ١٣١٦ ـ ١٣٣٥م) قزوين لتدبير نفقات (إخراجات) لإنشاء عقارات أمه، وفقا لما ورد فى تاريخ غزنة، وقد كان تدفق القبائل التركية إلى قزوين فى عهد المغول أكثر منه فى عهد السلاجقة على أنه فى عصر كتابة المستوفى لتأريخه كانت هناك قبائل ذات أصول عربية غاية فى الثراء. وبعد انتهاء الامبراطورية الإلخانية دخلت قزوين التى كانت قد فقدت قيمتها كمدينة مواجهة منذ أمد، فترة خاملة من تاريخها، حتى عهدالصفويين. فما إن تولى إسماعيل الصفوى الحكم (٩٠٧ ـ ٣٠هـ/ ١٥٠٢م ـ٢٤م) والذى كان يواجه مشكلة الدفاع عن حدوده ضد كل من العثمانيين والأوزبك، حتى احتلت المدينة أهمية جديدة. وحين فقدت تبريز فى عهد طهماسب (٩٣٠ ـ ٨٤هـ/ ١٥٢٤ ـ ٧٦م)، جعلت قزوين عاصمة عام ٩٦٢هـ/ ١٥٥٥م لحيوية موقعها بين أذربيجان وخراسان، وأصبح اسمها دار السلطنة، وظل الوضع قائما حتى بنى الشاه عباس عاصمة فى أصفهان. ورغم ذلك فلم تكن تعتبر محافظة مستقلة، ولكنها كانت تحكم بواسطة وزير ومستوفى يعين من الحكومة المركزية. وقرب نهاية عهد الشاه سلطان حسين جُعلت محافظة عين حاكما لها أحد مماليك السلطان يدعى طهماسب خان.

وفى عهد الصفويين انقسمت المدينة كالعديد من المدن وقتها بين فئتين متنازعتين، الحيادرى والنعماتى، قد دارت بين الفريقين الكثير من المذابح.

وكانت قزوين على عهد المغول وقبل ذلك معقلا للسنّة، ورغم قربها من

الديلم وقلعة الموت بعد ذلك. وفى عهد السلاجقة كان هناك حى للشيعة فى المدينة. إلا أن عمليات التحول إلى المذهب الشيعى لم تنتشر إلا فى عهد الصفويين. وانتشرت القلاقل بعد موت طهماسب ثم استولى التركمان على المدينة لفترة وجيزة ووضعوا عليها حاكما صوريا هو طهماسب ميرزا. ثم استولى عليها حمزة ميرزا حاكم تبريز التى كانت آنذاك فى يد العثمانيين، وأخمد ما كان فيها من قلاقل.

ولم تكن أهمية قزوين فى عهد الصفويين لكونها اتخذت عاصمة لفترة ما، بل أيضا للتجارة مع أوربا من خلال جنوب روسيا. كما انتشرت بها صناعات السجاد والأحذية والمشغولات المذهبة.

وأدت القلاقل التى حدثت قرب نهاية عهد الصفويين إلى توقف مؤقت للرخاء فى المدينة، وإلى نقص كبير فى سكانها، خاصة مع نقص الأنشطة التجارية. وفى عام ١٧٢٢م وقعت فى يد محمود الأفغانى، ولكن سرعان ما دبت ثورة أدت إلى انسحاب الأفغان.

وفى ١٧٢٦م وقعت فى يد العثمانيين، ثم طردوا بعدها بوقت قصير. وبعد ذلك كانت لأشرف ويسجل الرواة أن المدينة تناقص سكانها من ١٢٠٠ أسرة إلى ١١٠٠ فقط فى سنة ١٧٤٤م.

وفى مطلع القرن التاسع عشر كانت قزوين لا تزال تنتج السجاد، والمنسوجات وعادت مرة أخرى للانتعاش. وفى ١٢١٣هـ/١٧٩٨م عين لها فتح على شاه حاكما فى الثانية عشرة من عمره هو محمد على ميزار، وقد ظل فى منصبه حتى ١٢٢١هـ/١٨٠٥م. ثم استعادت قزوين أهميتها الاستراتيجية والتجارية لوقوعها فى مفترق الطرق بين العاصمةالجديدة طهران وبين تبريز، المدينة الثانية فى الإمبراطورية، وإنزلى على بحر قزوين. هذا وتمثلت أهمية المدينة التجارية فى فتح فرع للبنك الإمبراطورى الفارسى jmperial Bank of persia فيها. كما تحسنت بها فى أواخر القرن الماضى وسائل الاتصالات من برق وسكك حديدية بينها وبين طهران والمدن الكبرى.

ولقد لعبت قزوين دورا مؤثرا فى الحركة السياسية ودعم الدستور، فمثلت فى أول مجلس وطنى. وحين حل محمد على المجلس فى ١٩٠٨م اتصلت قزوين بعناصر المقاومة فى جيلان، وقد تم الاستيلاء على المدينة فى ١٩٠٩م ومنها كان التقدم لطهران. وقد تدخلت روسيا ضد الحركة الوطنية فأرسلت قواتها للمدينة، واستمرت الاضرابات فى الأعوام التالية وأثناء الحرب الأولى. وفى عهد رضا شاه تدهور وضع المدينة التجارى وغادرها أكثر التجار والكثير من السكان إلى طهران.

الأماكن الأثرية:

اختفت أغلب مساجد المدينة المقامة فى العصر الوسيط. وكانت قزوين فى القرن الرابع عبارة عن مدينة داخلية وأخرى خارجية وكان لها مسجدين جامعين. وباستكمال بناء السور الذى أمر به الرشيد كان يحتوى على ٢٠٦ برجا و ١٢ بوابة. وقد أعيد بناؤه فى عهد الوزير صدر الدين المراغى عام ٥٧٥هـ/١١٧٦م.

وأقدم أثر إسلامى باق ومميز للمدينة هو قبة المسجد الجامع، والذى من المحتمل أن يكون مقاماً على أثر سابق على الإسلام. وتشير الكتابات الخاصة بالأوقاف المتعلقة به إلى تاريخ ٥٠٠هـ/١١٠٦م باسم الأمير أبو منصور خمارتاش بن عبدالله العمادى. وهذه القبة متصلة بمدرسة بنيت فى القرن الرابع وهذه القبة طبقا لما ذكره زكريا القزوينى لم تكن تضاهيها قبة فى أى مكان آخر. ولمسجد الحيدرية علاقة وثيقة بمسجد خمارتاش. وقد يعود إلى تاريخ لاحق قريب به.

ويعود ما يسمى بضريح حمد الله المستوفى لعصر المغول. وقد تم ترميمه حديثا. أما الأثر الوحيد الباقى من عصر الصفويين فهو قصر شاه طهماسب، وهو الآن متحف. وبالنسبة للقرنين الأخيرين فيمثلهما مسجد الشاه الشاهز أدى حسين وشبكة هائلة من الأسواق ذات الأقبية يجرى إزالتها حاليا.

المصادر :

R.Mottahedeh: *Administration in Buyid Qazain* .

[*A.h.S. Lambton* على يوسف على [ا.ك.س. لامبتون

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٦٢/١٩٩٧
I.S.B.N- 977 - 01 - 5091 - 6

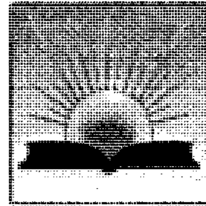
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء السابع والعشرين

القزوينى، زكريا - كليلة ودمنة

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

دائرة المعارف الإسلامية

أ. جى . بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسيت ، ر. هارتمان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

القزوينى، زكريا

زكريا بن محمد بن محمود أبو يحيى، جغرافى عربى شهير وعالم بحث فى أصل الكون ونشأته وترجع جذوره إلى أسرة عربية استقرت بقزوين بفارس. ولد فى قزوين فى حوالى عام ٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م، ويبدو أنه تلقى هناك تعليمه الفقهى.

ترك القزوينى مسقط رأسه فى تاريخ يصعب تحديده وذهب إلى بغداد كما استقر بعض الوقت فى دمشق حيث قابل الفيلسوف والصوفى الشهير ابن العربى وذلك فى حوالى عام ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م. ويبدو أنه زار الموصل فى هذه الفترة نفسها حيث قابل ضياءالدين ابن الأثير وربما يكون قد زار مدينة سنجار أيضا وسافر القزوينى أيضا، إلى بلاد فارس وأقام مدة طويلة فى واسط والحلَّة حيث تولى القضاء فى عهد الخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسيين. ولا نعرف أين تقابل الجغرافى والعالم بفقيه اللغة ابن سعيد الغرناطى الذى زار المشرق الاسلامى فى عام ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م.

وبعد سقوط بغداد فى أيدى المغول (٦٥٦ هـ/ ١٢٥٨م) اعتزل القزوينى الحياة العامة وتفرغ للأنشطة العلمية. وكان الجوينى، المؤرخ الفارسى، حاكما لبغداد بالنيابة عن هولاكو وخليفته أباقا. ويعتقد أن القزوينى وجد فى الجوينى الراعى لأعماله العلمية، وربما بسبب هذه الحماية المفترضة أهدى له كتابه عن أصل الكون وتكوينه. وقد مات القزوينى فى عام ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م.

وكتب القزوينى عملين أحدهما فى مجال الكون والمخلوقات والآخر فى مجال الجغرافيا. وينقسم كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» إلى جزءين:

الجزء الأول يعالج الأشياء السماوية فى حين يعالج الجزء الثانى الأشياء الأرضية.

يصف القزوينى فى الجزء الأول الظواهر السماوية، أى القمر والشمس والنجوم ويتكلم عن سكان السماء، والملائكة.

وفى نهاية هذا الجزء يشرح مشاكل التاريخ للكون ومعرفة تكوينه والتقويم العربى والسريانى. ويستهل الجزء الثانى ببحث عن العناصر الأربعة، والظواهر الجوية والرياح، ثم يصف تقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم مناخية، ويعطى وصفا لكل البحار والأنهار المعروفة. وبعد أن شرح أسباب الزلازل وتكوين الجبال والآبار استعرض ممالك الطبيعة الثلاث: المعدن والنبات والحيوان. ويسبق وصف المملكة الحيوانية وصف مملكة الإنسان، وصفاته وتشريحه وكذلك وصف الصفات المميزة للقبائل الإنسانية. وقبل مناقشة الكائنات الحية الأخرى تناول الجن والغيلان.

وحظى كتاب «عجائب المخلوقات» للقزوينى بشعبية كبيرة فى كل العالم الإسلامى، وهو يعتبر أول عرض منهجى للكوزموغرافيا فى الأدب الاسلامى. وزينت مخطوطات الكوزموغرافيا، سواء العربية أو الفارسية أو التركية، بجداول هندسية وصور مصغرة تمثل نباتات وحيوانات وأنواع المسوخ المختلفة، وبعض هذه الرسومات لها قيمة فنية عالية.

لكن مصادر «عجائب المخلوقات» لم تنل بعد نصيبها من الدراسة. ففى نسخة Wüstenfeld يمكن اكتشاف حوالى ٢١ كاتبا استخدم القزوينى أعمالهم ابتداء من الجاحظ وابن الفقيه إلى ابن الأثير، ومن أكثر الأعمال التى استشهد بها أعمال أبو حامد الأندلسى وبحث مجهول المؤلف بعنوان «تحفة الغرائب».

العمل الثانى للقزوينى جغرافى عرف من عدة مخطوطات ترجع إلى نسختين مختلفتين، النسخة الأقدم بعنوان «عجائب البلدان» كتبت فى عام ٦٦١هـ/١٢٦٢-١٢٦٣م. أما النسخة الثانية وقد نقحت بالكامل فترجع إلى عام ٦٦٤هـ/ ١٢٦٥ / ١٢٦٦م. وهى تحمل عنوان «آثار البلاد وأخبار العباد».

قسم القزوينى الأرض فى «آثار البلاد» إلى سبعة أقاليم مناخية واتبع فى ذلك التقسيم البطلميوسى. ووصف

المدن والبلدان والجبال والأنهار التى تقع فى كل من هذه الأقاليم طبقا لترتيب هجائى. ويتضمن وصف كل مدينة أو بلد وقائع وحقائق جغرافية وتاريخية ونبذات عن أشهر الشخصيات التى يرجع أصلها إلى هذه المدن أو البلدان. ومن ثم يوجد تشابه بين كتابه هذا و «معجم البلدان» لياقوت من حيث ترتيب المادة. (باستثناء أن القزوينى وزع مادته على سبعة معاجم مختلفة تبعا لتقسيم الأقاليم المناخية). وبعض الموضوعات التى تضمنها كتاب «القزوينى والخاصة مثلا بمختلف الجبال والأنهار الخ.. جاءت كما فى كتاب «عجائب المخلوقات» وغالبا بذات المضمون تماما.

وبالإضافة إلى المخطوطات العربية هناك عدة نسخ فارسية منقحة وأخرى تركية موجزة لكتاب عن البلدان وعلى نقيض كتاب عجائب المخلوقات فإن مصادر «آثار البلاد» كانت موضوعًا لعدة دراسات. لقد جمع Wüstenfeld قائمة - وإن كانت ناقصة جدا- للمصادر التى استخدمها القزوينى.

وعاد إلى هذه القضية فى الطبعة التى أصدرها عن «معجم البلدان» لياقوت حيث قال إن القزوينى استخدم بشكل كبير هذا العمل دون الإشارة إلى ذلك. وفى عام ١٩٦٧م نشرت M.Kowolska أول دراسة جادة عن مصادر كتابه الجغرافى فى مقال بعنوان «مصادر آثار البلاد للقزوينى»، حيث قدمت تحليلاً مفصلاً لهذه المصادر. ويتضح من هذه الدراسة أن كتاب ياقوت «معجم البلدان» يمثل المصدر الرئيسى «لآثار البلاد» للقزوينى كما وضعت قائمة كاملة تقريبا للأجزاء التى استخلصها القزوينى من مصادر عربية أخرى نذكر منها هنا أعمال إبراهيم بن أحمد الطرطوشى والبيرونى والعذرى وأبو حامد الأندلسى وبحث فى تكوين الكون ونشأته مجهول المؤلف يرجع إلى القرن الثانى عشر بعنوان «تحفة الغرائب». وأخيرا جمعت قائمة بالرواة الذين سمع منهم القزوينى. فلقد استقى مؤلف «آثار البلاد» بعض معلوماته عن عرب غرب افريقيا.

كان القزوينى بالإضافة لذلك عالم فلك وجغرافيًا وچيولوچيًا وعالم نبات وحيوان ومتخصصًا فى علم المعادن وعالم انثروبولوچيا وصفية. ونظرا لعلمه الغزير وثقافته الواسعة نجح فى توليف كل الحقائق المعروفة فى عصره عن العلوم سالفة الذكر وإن كان لم يأت بنظرية جديدة أو يرسى حقيقة جديدة.

إن أكثر ما يميز القزوينى هو قدرته على رفع الكوزموغرافيا إلى نوع أدبى رفيع المستوى. وكذلك موهبته فى مجال التبسيط وجعل الشىء فى متناول مدارك الجمهور العريض، فضلا عن إدراكه أن المعرفة الواسعة يجب ألا تتعدى حدودا معينة حتى لا تثبط هذا الجمهور.

ويحظى القزوينى بتقدير عال من جانب بعض المستعربين المحدثين الذين يقارنونه فى بعض الأحيان بهيرودوت وپلينى، وإن كان البعض الآخر من العلماء يحكمون عليه بقسوة شديدة.

لقد مارس القزوينى تأثيرا كبيرا على الجغرافيين وعلماء الكوزموغرافيا فى الفترات اللاحقة له، وأصبح كـ من بين أهم مصادر مؤلفين أتوا بعده مثل شمس الدين الدمشقى المتوفى عام ٧٢٧ هـ/ ١٣٣٢م) وأحمد بن حمدان الحراز وحمد الله قزوينى (المتوفى حوالى ٧٥٠هـ /١٣٤٩م) والدميرى (المتوفى عام ٨٠٨هـ/١٤٠٥م) وابن الوردى (المتوفى فى ٨٦١هـ/ ١٤٥٧م) وآخرين حتى محمود بن سعيد السفاقوزى (المتوفى بعد عام ١٢٣٣هـ / ١٨١٨م).

المصادر:

(١) Al-Koywini: *"kosmogmaphie" I, ed. Wüstenfelol, III - XII.*

(٢) M. Kowolska: "*theSowices of al - Qagwini's Athar al-Bilad, in Folia Orientals* (1966), 41 - 88.

لبنى الريدى [ت. لوسكى T. Lewicki]

القزوينى، نجم الدين

نجم الدين عبدالغفار بن عبدالكريم، فقيه شافعى ومتصوف توفى فى محرم ٦٦٥هـ/اكتوبر ١٢٦٦م. من أهم مؤلفاته كتابه (الحاوى فى الفروع)

ويعــرف أيضـا بعنوان «الحــاوى فى الفـتـاوى» الذى اسـتـخـدم على نطاق واسع كمرجع لدارسى الفـقه الشافعى، وكان موضوعا لعدد كبير من التعليقات والشروح.

كما كتب القزوينى «اللباب فى الفقه» وهو عـمل أكـثر إيجـازا من «الحـاوى» وقـام بالتـعليق عليـه فى عـمل بعنوان «العجاب فى شرح اللباب».

وبالإضـافة إلـى إنجازاته كـفـقيـه اشتهـر القزوينى كصوفى يمـتلك قوى خـارقة. فـبينمـا كـان يسافـر إلى مكة للحج شـوهد وهو يعـمل فى كـتـابه «الحـاوى» فى عـمق الليل وقـد أضـاء الورقة ضوء غامض ينبعث من أصابعه. أمضى القزوينى أغلب حياته فى قزوين حيث اشـتهـر بأصابعـه المضيـئة كـما اشتهر بكرامات أخرى.

المصادر:

(١) حاجى خـليفة: كـشف الظنون، طبـعة Yaltkaya and Bilge, I, cols. 625-4, II, col 1043.

(٢) يوسف بن اسمـاعيل النبـهانى: «جـامع كـرامـات الأولـيـاء»، القـاهرة ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م، 194, ii.

(٣) تاج الدين السـبكى : طبـقـات الشافعـية، القاهرة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م، 118, V.

لبنى الريدى [هـ. الجار H.Algar]

القسطنطينية

فى ١١ مـايو سنة ٣٣٠م أصبـحت القـسطنطينية عـاصمـة للإمبـراطورية الرومانية الشرقية بقرار من الامبراطور قسطنطين، فأصبح لها أهمية كبيرة منذ ذلك الحـين، وكـانت القـسطنطينـيـة معروفـة للعرب، وأشاروا إليهـا أحيانا باسم قـسنطيـنيـة، وكـانت هذه المدينة تسـمى قبـل ذلك بيزنطة أو بـيزنطيـة، وتكتب بطرق إملائية مـختلفة، بل وكان العرب ـ مثلهم فـى ذلك مثل الإغريق ـ قد اعـتادوا عـلى تسمـيـتهـا بالمدينـة، فـإذا قـيل المدينة انصـرف الـذهـن إلى القـسطنطـينيـة لفـرط أهمـيـتهـا وازدهارها.

الحملات العسكرية العربية على القسطنطينية:

يقال إن النبى [ﷺ] قد تنبأ بفتح القسطنطينية على يد المسلمين، ويورد المؤرخون العثمانيون أحاديث عن الرسول [ﷺ] تفيد أنه دعا للجيش الفاتح وقائده. وقد سعى الأمويون نحو هذا المشروع بجهد وبسالة، ففى أول سبتمبر ٦٥٣م تم تجهيز أسطول فى طرابلس توجه للقسطنطينية بقيادة بصر بن أبى أرطات أوقع الهزيمة بالأسطول البيزنطى فى فونيكس على ساحل ليسيا. والمراجع العربية تفيد وصوله إليها، وفى الوقت نفسه أرسل معاوية لغزو الأراضى البيزنطية.

وفى سنة ٤٤ هـ/ ٦٦٤م تقدم عبدالرحمن بن خالد إلى حدود برجامون، وفى السنوات التالية تقدم فضالة بن عبيد حتى وصل شالدون Chaleedon وقاد يزيد بن معاوية جيشا وقف أمام أسوار المدينة العتيدة ٥١هـ/ ٦٧٢م بينما كان يدعمه أسطول إسلامى فى بحر مرمرة. لقد حاصر المسلمون القسطنطينية مدة سبع سنين، وقد سقط أبو أيوب الأنصارى شهيدا أثناء هذا الحصار، ويختلف المؤرخون فى تاريخ وفاته ويتراوح هذا الخلاف بين سنة ٥٠ هـ وسنة ٥٥ هـ، وقد حقق هذا الحصار شهرة كبيرة خاصة فى العالم العربى، وقد سقط أبو أيوب الأنصارى شهيدا ودفن عند أسوار المدينة، وكان اكتشاف مقبرته إبان الحصار الأخير الذى قاده محمد الفاتح حادثة مهمة تقارن باكتشاف الرمح المقدس على يد الصليبيين الأوائل عند حصار أنطاكية (ذكر قبر أبى أيوب الأنصارى أول ما ذكر فى كتابات ابن قتيبة) وقد عقد المسلمون والبيزنطيون هدنة حتى سنة ٩٧هـ عندما تولى الخلافة سليمان بن عبدالملك، وكان ثمة حديث نبوى يجرى على الألسن فى ذلك الوقت مؤداه أن خليفة يحمل اسم نبى مُقَيَّضٌ له أن يفتح القسطنطينية، وقد اعتبر سليمان هذه النبوءة تشير إليه فجهز حملة عظيمة ضد القسطنطينية وقاد أخوه مسلمة بن عبدالملك هذا الجيش خلال آسيا

الصغرى عبر الدردنيل عند أبيدوس Abydos وأحاط بالقسطنطينية وقد رسى الأسطول العربى جزئيا قرب الأسوار على ساحل بحر مرمرة هو على جانب منه فى البسفور، وكان القرن الذهبى محجوزا بسلسلة، وبدأ الحصار فى ٢٥ أغسطس ٧١٦ م واستمر سنة كاملة، ثم وجد مسلمة نفسه مضطرا إلى الانسحاب بسبب هجمات البلغار وندرة الإمدادات، وهناك مراجع عديدة تشير لسير حملة مسلمة المحفوفة بالخطر بين المؤرخين ، وحتى بعد قرون عدة كان هناك من يشير إلى بئر مسلمة فى أبيدوس حيث عسكر، بل وهناك إشارات لمسجد بناه هناك، وكان عبدالله بن طيب أحد رفاق مسلمة أول مسلم يشن هجوما على بوابة القسطنطينية بل ويقال إن مسلمة قد بنى بيتا قريبا من القصر الامبراطورى لمساجين الحرب العرب وكان ذلك شرطا من شروط معاهدة السلام، وأنه بنى أول مسجد فى القسطنطينية، وأخيرا نسب إليه بناء برج جالاتا وجامع العرب فى جالاتا.

وفى مناسبة أخرى يظهر حشد عربى على مرأى من القسطنطينية، وذلك سنة ١٦٥هـ/ ٧٨٢م عندما قام هارون بن الخليفة المهدى بالتوغل فى آسيا الصغرى دون أن يواجه مقاومة وعسكر فى كريسبولس Chrispolis (سكوتارى Scutari)، ولكن الامبراطورة إيرين الوصية على ابنها قسطنطين أسرعت تطلب عقد سلام ووافقت على دفع الجزية، وقد حوصرت القسطنطينية أربع مرات فى عهدى المهدى والرشيد.

وتبدأ حكايات العرب عن القسطنطينية منذ القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى، وقد اعتبر العرب الدردنيل وبحر مرمرة والبسفور مجرد قناة واحدة تربط البحر المتوسط بالأسود، ويذكر الاصطخرى وآخرون السلسلة الكبرى التى منعت دخول السفن العربية ، ومن المحتمل أن يكون المقصود بهذه السلسلة تلك التى مدت بين جالاتا Galata والقسطنطينية زمن الحرب كما أشار الاصطخرى إلى

الأسوار المزدوجة العالية للمدينة بأبراجها وبواباتها، بما فيها البوّابة الذهبية وميدان سباق الخيل والتماثيل النحاسية للخيول الأربعة، وكل ذلك وصفه الكُتاب العرب بتفصيل أو إيجاز فابن حوقل والمقدسى كرسا اهتماما خاصا للبراتوريم Praetorium (بيت القاضى الكبير)، كما كتب عن المجد المنسوب لمسلمة.

وبغض النظرعن أسرى الحرب فإن كثيرا من التجار المسلمين ومبعوثين من الخلفاء وسلاطين أقاموا فى القسطنطينية فقد كان السلاطين المماليك ينفون بعيدا الأشخاص المزعجين بعائلاتهم، وكان السلاطين السلاجقة ومدعو السلطنة يقضون أحيانا فترات طويلة فى القسطنطينية، وترد تفاصيل عن حياتهم هناك فى الكتابات البيزنطية وتحيط الفخامة بقصص المبانى العربية ـ خاصة المساجد ـ التى تم تشييدها فى القسطنطينية.

وداد عبدالله [ج . هـ . مورتمان J.H. Mordtmann]

قسطيلية

قسطيلية (وقد يقال لها قسطيلة) اسم يطلق على مكان فى تونس كان المقصود به أحيانا فى العصور الوسطى مدينة تورز (باشباع التاء المضمومة وفتح الزاى) أو توزر (بفتح التاء المثناة من فوق)، ولكنه يطلق على الأكثر على الإقليم الذى كانت هذه البلدة مركزه، والذى يعرف حديثا بإقليم الجريد الذى هو الآن جزء من ولاية قفصة، ويبلغ عدد سكان قسطيلية ٣٢١٠٠٠ نسمة، والكثافة السكانية ١٧٤٥ فى الكيلومتر المربع وذلك حسب إحصاء ١٩٦٦، ومحصولها الأساسى فى الوقت الحاضر هو نفس محصولها فى الماضى وأعنى به منتجات النخيل إذ يوجد بها مليون نخلة، منها ٣١٪ تنتج أحسن أنواع التمر المعروفة بدجلة حسب استقصاء ١٩٦٢. وقد أدت العناية بارتفاع مستوى الفنادق ارتفاعا يبلغ فى بعض الأحيان أقصى مراتب الترف الى تقدم السياحة التى أصبحت موردا جديدا.

تاريخـها : كان عقبة بن نافع أول من دخل قسطيلية، ثم تَمَّ فتحها «صلحا» وبدون مقاومة على يد حسن ابن النعمان الذى صالح أهلها النصارى على شروط حسنة مجزية، ولما تقدمت الأيام أصابها بطبيعة الحال رذاذ من الأهوال التى أضرت ببقية افريقية لاسيما بسبب فتن الخوارج التى أضرت ببقية افريقية لاسيما بسبب فتن الخوارج التى اندلعت فى القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) ومن جراء ثورات الجند الأغالبة والحروب ضد الخارج الفاطمى وظهور أبى يزيد النكارى، وترتب على هذه الاضطرابات أن اكثر أتباع الأباضية هناك ونجح الشيعة بعض النجاح لاسيما فى «نَفْطة». يضاف إلى ذلك أن هجمات بنى هلال فى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) ساعدت على قيام إمارة صغيرة مستقلة سرعان ما اغتصبها «بنو الرند» أصحاب قفسة كما صارت قسطيلية بذلك أرضا متنازعا عليها وعرضة لهجمات قراقوش وبنى غانية، فلما كان زمن الحفصيين (أعنى مستهل القرن الثامن الهجرى) (الرابع عشر الميلادى) ظهرت دويلة صغيرة يحكمها بنو يملول ونفر من المشيخة، واتسم وجودها بالمتاعب الشديدة حتى زالت على يد أبى فارس سنة ٨٠٢هـ (= ١٤٠٠م). ولقد زادت فوضى القرن التاسع عشر من بؤس الإقليم الذى كابد شدة من الضرائب المرهقة التى لاحقته بها الحكومة فى عنف بالاضافة الى جانب عدم وجود من يتصدى لهجمات البدو ليردعهم.

الجغرافية التاريخية: لا يقتصر اسم قسطيلية على وروده كبلد فى تونس وحدها إذ يذكر ياقوت الحموى فى معجمه «قسطلّة» (بتشديد اللام المفتوحة) فى الأندلس، وكذلك «قسطيلية» فى إقليم البيرة، كما يشير الى موضع بين حلب ودمشق يسميه بقسطل، كما أن إحدى القلاع القديمة كانت تعرف بقسطيلية. وعلى أية حال فالكلمة مشتقة من اللفظ اللاتينى Cas-tella أى القلعة أو الحصن، وقد

استعملها العرب الذين دخلوا البلاد وقصدوا بها «توزر» ثم عمموها فأطلقوها على كل الإقليم المتّصل بها وتبعا لما يقوله اليعقوبى المتوفى ما بين ٢٨٢ و٢٩٢هـ فإن هذا الإقليم كان يتألف من أربع واحات «أكبرها توزر» مقر الولاة، وثانيها الحامة، ثم «تقيوس والرابعة نفطة». فأما تقيوس فقد زالت ولم يعد لها وجود اليوم. وقد ذكر هذا القسم معظم الجغرافيين المتأخرين لاسيما البكرى وياقوت. أما ابن حوقل والمقدسى والإدريسى فقد اكتفوا بإيراد صفات هذه المدن دون أن يفصلوا سعة الإقليم وحَدُودَه. ونجد أن قسطيلية التى تعرف الآن ببلاد الجريد واردة عند المؤلفين المتأخرين ويقصدون بها «قفسه» فى الشمال وبلاد «نفزاوة» فى الجنوب، بل وأيضا قابس وجزيرة جربة. ولقد ظهر اسم «بلاد الجريد» أو «الجريد» فقط لأول مرة بعد منتصف القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) فى كتابات ابن خلدون، وأخذ اسم «قسطيلية» القديمة فى التلاشى بالتدريج حتى لم يعد أحد من المحدثين يعرفها سوى المتخصصين وإذا كان التيجانى المتوفى قد ذكرها فإنما كان ذكرهم إياها فى معرض اقتباسهم نصا من المؤلفين القدامى، حتى أن ليو الافريقى الذى زار تونس سنة ١٥١٧ لم يكن يعرف شيئا قط عن قسطيلية، كما أنه لم يكن بها الى القرن الثالث الهجرى (= التاسع الميلادى) عنصر عربى يعتد به لذلك يقول اليعقوبى إن سكانها ليسوا عربا ولكنهم من ذرية الرومان القدماء والبربر والأفارقة من نسل اللاتين والبربر المتنصرين. ولما تكلم ابن خلدون عن اضطرابات ٢٢٤هـ (٨٣٩م) نراه يذكر زواغة ولواته وبربر فكناسة (انظر العبر ٤/٤٢٨) ولم يحدث أى تغيير كبير فى الخريطة السكانية حتى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) الى أن جاءت الهجمات الهلالية فجاءت معها الى قسطيلية ببنى سليم خاصة، وتغيرت الخريطة السكانية منذ ذلك التاريخ تغيرا ملحوظا وسارت المسيحية فى طريق التلاشى بعد أن كانت راسخة الأقدام بها، ولم

تفت هذه الملاحظة التيجانى صاحب الرحلة بل استلفتت نظره فى عام ٧٠٦هـ (= ١٣٠٦م) كثرة وجود الكنائس التى صار بعضها أطلالا وبعضها مهجورا، كما أشار فى فزع الى تفشى ظاهرة أكل لحوم الكلاب.

ويجمع الكتاب العرب فى العُصور الوسطى على وصف قسطيلية بأنها بلد غنى عظيم الازدهار، كما يقدر البكرى جباياتها بمائتى ألف دينار وذلك فى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، على حين بلغت جباية قفسه خمسين ألف دينار فقط.

وقد تعجّب ابن خلدون (وهو من أهل القرن الثامن الهجرى = الرابع عشر الميلادى) من كثرة سكان قسطيلية كما كان بها نظام دقيق للرى استلفت أنظار جميع من شاهدوه. هذا الى جانب وفرة انتاجها من التمر، ويشير اليعقوبى الى زراعة هامة هى زراعة الزيتون التى اندثرت بعد ذلك. ويشير ابن حوقل فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) إلى ان زراعة قصب السكر بقسطيلية كانت من أعظم الزراعات انتاجا، لكنها ما لبثت أن تضاءلت (على حد قول البكرى) فى القرن التالى وحدث مثل ذلك لزراعة الموز.

ومن ناحية أخرى نجد أن هذا الإقليم كان ينتج من الفاكهة والحمضيات والأترج كميات لا يجاريه فيها أى إقليم آخر، كما كان يزرع به الكتان والحناء والكمون، ويصاد به ثعلب الفنك لفرائه الغالى، ويذكر ابن حوقل أن قسطيلية كانت فى عصره مركزا تجاريا هاما حافلا بالتجار من شتى الأقطار، وكان أهم ما تصدره القمح الذى يسعى المُشْترون إليه ويدفعون فيه أثمانا غالية كما أن قسطيلية كانت تصدر التمر فكان كل حمل بعيد بدرهمين كما يقول المقدسى. كما يكثر بها الصوف لكثرة ما بها من الأغنام التى يعنى الأهالى بتربيتها، ومن ثم كانت قسطيلية مركزا لتصدير المنسوجات الصوفية. وليس من شك فى أن التجارة التى كانت تمر عبر

الصحراء فى طريقها الى إفريقية السوداء كانت من غير شك أحد الأسباب التى أدت إلى رخاء الناحية فى العصور الوسطى. ومن المعروف أن والد أبى يزيد النكارى التقيوسى الأصل قد ساهم فى هذا المجال.

ومن المراجع التى تناولت هذا الموضوع ابن خلدون: العبر ٤/ ٨٤، والفتوح لابن عبد الحكم، والمالك لابن خرداذبة وكتاب البلدان لابن الفقيه، وصورة الأرض لابن حوقل وأحسن التقاسيم للمقدسى والمالك والممالك للبكرى ونزهة المشتاق للادريسى، ومعجم البلدان لياقوت والرحلة للتيجانى والمؤنس لابن أبى دينار والحلل للوزير السراج.

المصادر :

وردت فى المتن.

د. حسن حبشى [م ـ طالبى M. Talbi]

قسى، بنو

بنو قَسى أسرة من الأسر الخطيرة الشأن فى تاريخ الأندلس تقاسمت هى وبنو الطويل والتجيبيين فيما بينهم القوة والنفوذ الفعال فى إقليم oragin الذى لم يصبح تاريخه واضحاً إلا إذا درس فى ضوء الصراعات التى اتسمت بالجذب والطرد وأصبحت سمة يمتاز بها التاريخ الأسبانى، ولقد اتبع بنو قسى سياسة اغتنام الفرص للاحتفاظ باستقلالهم الفعلى، ولكنهم كانوا فى الوقت ذاته مخلصين للأمويين مؤيدين لهم بطريقة فعالة حتى لقد كانوا لهم درعاً ضد الضغوط المتزايدة عليهم من جانب نصارى الشمال فى فترة مستهل حركة الاسترداد ومن جانب الدولة الكاردلنجية ، هذه الضغوط التى بلغت ذروتها فى القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد).

ولقد كان قسى (كما يقول ابن حزم فى كتابه جمهرة أنساب العرب) سيد منطقة الثغور زمن القوط ، وكان هو القوطى فلما فتح المسلمون الأندلس مضى الى الشام وأسلم على يدى الوليد بن عبد الملك، وكان ذلك رباطاً وثيقا من الولاء كان هو شديد الفخر به، وهذا هو السبب الذى من أجله وقف

بنو قسى على الدوام الى جانب مضر فى حربهم ضد اليمن، وقد أنجب قسى هذا فرتون وكان أول شخص معروف تمام المعرفة من أعضاء هذه الأسرة هو موسى بن فرتون الذى تمكن من هزيمة سعيد بن الحسين الأنصارى الذى كان قد ثار ضد هشام الأول فى إقليم طرطوسه Tartosa وسرقسطة saragssca سنة ١٧٢هـ (=٧٨٨- ٧٨٩م)، فلما مات تزوجت أرملته من جديد« اننيجو أرستا» أول حاكم لبمبلونة ومن ثم يستطيع المرء أن يدرك فى يسر وسهولة ما يترتب على هذا الترابط من دور الوساطة الذى لعبه موسى بن موسى الذى له عرق عند الباسكيين والذى كان يصرح بأنه « ثالث ملوك أسبانيا» .

على أنه فى سنة ٢٢٦هـ (=٨٤٠م) أسيئت معاملة موسى بن موسى على يدى واليَىْ سرقطة وطليطلة فثار وأمسك بالقائد الحارث بن بزيع، فبعث عبد الرحمن الثانى حملة أرغمته على الخضوع ولكنه ظل محتفظا بأرنيدو، ونص الأمير فى اتفاق الصلح على تثبيت أخيه « ينافو بن ينيفو، Inigao In-iguez» على ما فى يده من البلاد لقاء دفعة ضريبة قدرها سبعمائة دينار كل سنة، وكان هذا الحادث يؤرخ مولد مملكة « بامبلونة» مولدًا شرعيا ، ويلاحظ أن الهجمات التى تلت ذلك الحادث بقصد رده الى الطاعة كانت موجهة فى الواقع ضد حلفائه الباسك مما دل على أهمية مساعدتهم له. ولما كانت سنة ٢٣٠هـ (=٨٤٤م) زحف موسى على رأس قواته حتى بلغ أشبيلية لصد هجوم شنه النرمنديون، سنة ٢٣٦هـ (=٨٥١م) على امنون كونت بيرجورد ودوق جسكونيا بعد قتال عنيف ضار، وإن هذا الانتصار الهام ليفسر لنا إلى أى حد كان تولى محمد الأول سنة ٢٣٨ (=٨٥٢م) يعد نقطة انتقال ومرحلة جديدة فى العلاقات مع الحكومة المركزية ولماذا أصبح موسى واليا على ولشة Huesca وطليطلة وسرقسطة، ففى سنة ٢٤٢هـ

أغار على إقليم برسكونج بناء على أوامر الأمير وغزا Tarrasa، وأخذ فى هذا الوقت ينعت نفسه بثالث ملك فى أسبانيا Tertium regem in spania، وتذكر حوليات الفونس الثالث أنه فيما بين ٢٤٣، ٢٤٥م (=٨٥٧ و٨٥٩م) استنجد ثوار طليطلة بموسى وطلبوا منه المساعدة فأرسل إليهم ولده «لُبّ» واليا عليهم ولكنه هُزِم هزيمة نكراء سنة ٢٤٥هـ أمام الردونيو الأول ملك ليون وضاعت من يده قلعة Albelda التى كان قد فرغ حالا من بنائها، فقام الأمير بخلعه من ولاية الثغر الأعلى فى سنة ٢٤٦هـ (=٨٦٠م)، ولقد ترك لنا ابن القوطية وصفا مطولا لنهاية موسى الذى أصابه زوج ابنته «أزرق بن منتيل» بجرح قاتل.

ولقد ركن بنو قسى إلى الهدوء التام لعشر سنوات بعد سنة ٢٤٨هـ (=٨٦٢م) فلما كانت سنة ٢٥٧هـ (٨٧٠م) احتل «لُبّ بن موسى» سرجوزة وطليطلة وولشة، فلما وافاه أجله عام ٢٥٨هـ احتل أخوه إسماعيل ابن موسى البلد، بينما احتل فرتون بن محمد مدينة Tudela، ولم تنجح الحملات التى أرسلها إليه الأمير محمد، غير أنه أمكن إلغاء القبض على المتمرد سنة ٢٧٠هـ (=٨٨٣م) فقد أمسكه محمد بن لب حين حلّ مكانه وإن اضطر لبيع المدينة فى العام التالى إلى الأمويين لعدم استطاعته تحمل ضغوط التجيبيين عليه وكان يدفعهم الأمير لهذا الضغط، وقد أخذ مقابل هذا حكومة ارينديو وطرازون وجريش ثم مدينة Tudela بعد ذلك. وقد قتل وهو قائم على حصار سرقسطة سنة ٢٧٦هـ (=٨٩٠م) ولقد قيل أنه كان متواطئا فى السر مع عمر بن حفصون وأن أمسك العذرى عن الكلام فى هذا الموضوع، أما ابنه لب بن محمد والى Tudela وTarazena فقد مات وهو يقاتل «النفاريين» سنة ٢٩٤هـ (=٩٠٧م) وتبين أن تدهور بنى قسى بات وشيكا فقد احتل محمد بن لب «الردة» ولكن طرده أهلها منها سنة ٣١٥هـ (=٩٢٧م)، ثم مات بعد عامين من ذلك

التاريخ غيلة بتدبير قريبه ريموند صاحب «بالار».

ومن المراجع التى تناولت ذلك «افتتاح الأندلس» لابن القوطية و«البيان المغرب» لابن عذارى و«المقتبس» لابن حيان و«نصوص المسالك» للعذرى.

المصادر : وردت فى المتن.

بدرية الدخاخنى [ب. شالميتا B. Schalmita]

القصاص

القصاص مرادف للقود، بمعنى المساواة فى العقاب، وليس تسوية بالقطع أو الاتهام وينطبق فى الشرع الإسلامى على حالات القتل، والجروح التى لا تفضى إلى الموت، وتعرف الحالة الأولى فى الاصطلاح الشرعى «بالقصاص فى النفس وفى الحالة الثانية بالقصاص فيما دون النفس».

وقد كان القصاص السائد لدى عرب الجاهلية، هو الانتقام، فهو ينطوى على إراقة الدم بلا حدود، دون أن يقف الثأر على شخص القاتل نفسه، على خلاف القصاص المنضبط وهو السمة الأساسية للقصاص. فقد بين التشريع الاسلامى بجلاء فى النصوص القرآنية تقييد القصاص بتطبيقه على الجانى نفسه، كما فى سورة الإسراء الآية ٣٣، والفرقان الآية ٦٨ والأنعام الآية ١٥١ فمن هذه الآيات نفهم أن القصاص يكون بقتل الجانى نفسه، وليس بقتل أى شخص آخر، فإنه محظور. وفى رمضان من العام الثانى الهجرى، نزلت الآية ١٧٨ من سورة البقرة: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك، فله عذاب أليم» وقوله: «ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب..» الآية ١٧٩. فالآية الأولى تبين أن الحر يقتل بالحر، والعبد بالعبد، والمرأة بالمرأة. (لكن قد يفهم بشىء من إعمال العقل أن الحر يقتل بالعبد أو المرأة دون أن يدل عليه النص صراحة). ومن الطبيعى أن يدفع الجانى وحده الدية فى جميع الحالات الأخرى.

إن علاقة الحر بالعبد وبالمرأة، هو شأن طبيعي لوجهة النظر العربية القديمة، بالنسبة لكل منهم بحسب وضعه الاجتماعي، ويجد بعض المفسرون صعوبة فى التوفيق بين هذه الآيات فى ضوء التطورات الجارية..، وقد بين التشريع أن القصاص تخفيف ورحمة وحفاظ على حق الحياة، على خلاف ما كان حاصلا من إراقة الدم عند عرب الجاهلية، لأن القصاص يطبق على القاتل، بينما نفوس الآخرين معصومة.

وبعد أول مواجهة مع يهود المدينة، وقبل نشوب العداء الصريح معهم نزل قوله تعالى: «وكتبنا عليهم (أى اليهود) فيها (فى التوراة) أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدق به فهو كفارة له..» الآية ٤٥ من سورة المائدة. وهذه الآية لم تنسخ بالطبع الآية ١٧٨ من سورة البقرة. وقد ورد التمييز بين القتل العمد والقتل الخطأ مع نزول الآيات ٩٢ وما بعدها من سورة النساء فى السنوات من ٣ ـ ٥ للهجرة وبمقتضاه استبعد القصاص بالمعنى المجازى فى الثأر والمعاملة بالمثل فى حالة الاعتداء على الأرض فى الأشهر الحرام وذلك فى الآيتين ١٩٠، ١٩١ من سورة البقرة.(١)

٣ ـ وتتفق الوقائع المستخلصة من السيرة النبوية على هذا المعنى، ففى دستور (٢)دولة المدينة، الذى يتعلق بالفترة المدنية المبكرة، نص فيه: على إنه إذا قتل أى شخص مؤمنا وأدين المتهم، فيجرى عليه القصاص، حتى لو أعلن ولى الدم رضاه عما تم. وأن على كل المؤمنين أن يكونوا يدا واحدة على القاتل، وأن يقوموا بدور فعال ضده. ومن هنا انتقل القصاص من نطاق الحياة القبلية إلى المجتمع السياسى

---

(١) يقول تعالى: «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين» [المراجع]

(٢) يطلق على هذا الدستور فى كتب السيرة والتاريخ الاسلامى: صحيفة المدينة. [المراجع]

الدينى (الأمـــة) وانعكس ذلك فى التشريع. ولا ينبغى على أية حال، أن يؤخذ المعنى الحرفى، بأن المسلمين وحدهم متكافلون فيما بينهم فيما يتعلق بالدماء التى أريقت فى سبيل الله، فإنه قد تقرر أيضا بالنسبة ليهود المدينة حيث لا أحد يحال بينه وبين طلب الثأر لما نزل به.

وهناك قيد منطقى يرد على القصاص، من منطلق التزام الأمة، فإن المؤمن يمتنع عليه قتل المسلم طبقا لقانون المجتمع المحلى، وفى مناسبتين، عندما قتل مسلمان وثنيين، ارتبطا بمعاهدة مع النبى محمد [ﷺ] لأنهما وثنيان وفى مناسبتين أخريين ولأسباب سياسية، حصل النبى [ﷺ] على موافقة بقبول الدية، فى حالة كان لولى الدم حق طلب القصاص. وفى المقابل، فقد استبقى النبى محمد [ﷺ] نظم المجتمع المحلى، بعد فتحه لمكة عن طريق تنازله عن طلب الدية لقتل ابن أخيه زمن الجاهلية أرسى [ﷺ] مبدأ، أن أى دم سفك لمسلم فى زمن الجاهلية، ينبغى التجاوز عنه.

إن اعتبار الدليل الذى يفصح عنه القرآن وشواهد السيرة النبوية، يدل على أن محمد [ﷺ] لم يقر الانتقام، لكنه سمح بالقصاص ليكون بديلا عن الأخذ بالثأر والانتقام الشخصى. علاوة على ذلك، فإنه أخضع تطبيقه لقيود معينة، وسعى لتحريره من الأعراف القبلية لعرب الجاهلية كل هذه التعديلات والتطويرات الهامة، جعلت منه نظاما أقرب إلى العقوبة.

٤ ـ ومن بين الأحاديث الصحيحة، تلك التى رويت أن محمدا [ﷺ] قتل يهوديا رض جارية بحجر فقتلها، لأنه لم يوجد ولى للدم فى هذه القضية. وفى المرحلة الأخيرة، فسرت الآية ١٧٨ من سورة البقرة بطريقة جديدة، ومؤداها أن الرجل يمكن أن يقتل بالمرأة قصاصا[١].

---

(١) ربما كان الأولى الاستشهاد على جواز قتل الرجل بالمرأة، والحر بالعبد، بالآية ٤٥ من سورة المائدة: وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، فالنفس تقتل بالنفس مطلقا بغض النظر عن الجنس أو الصفة. [المراجع]

وفى الحقيقة، فإن تفسير عمر بن عبدالعزيز والحسن البصرى وعطاء وعكرمة كمعبرين عن وجهة النظر القرآنية، أن الرجل لا يقتل بالمرأة (تفسير الزمخشرى) لكن سعيد بن المسيب والشعبى وإبراهيم النخعى وقتادة ذهب إلى الرأى المخالف. وهذا الرأى الأخير هو السائد فى المذاهب الفقهية دون معارضة[1].

ومن وجهة النظر الإسلامية، فإنه يقتص من الجماعة للواحد، إذا ارتكبوا الجريمة بالاشتراك فيما بينهم، على الرغم من أنه لا يوجد حديث صريح فى هذا الخصوص. وهؤلاء الذين يذهبون إلى هذا الرأى، اعتمدوا على حديث لا يثبت ما قالوه، وكان فى استطاعتهم فقط أن يؤيدوا رأيهم بما ورد عن بعض الخلفاء.

ويثور التساؤل عن كيفية تنفيذ القصاص، وهو أيضا موضع خلاف. فأنصار الرأى القائل بأنه يقتص من الجانى على الصورة التى جنى بها، على المجنى عليه مستدلين بالحديث السابق، بينما الذين يصرون على تنفيذ القصاص بالسيف فى كل الأحوال، يعتمدون على حديث للنبى محمد [ﷺ][2]. وهناك كذلك خلاف فى الرأى، حول ما إذا كان القصاص يتم عن طريق وسيلة القسامة، التى كان يعمل بها فى الجاهلية. وربما تبرهن الحقيقة التاريخية، على أن محمدا [ﷺ] رغب فى تنفيذ القصاص اعتمادا عليها، وعندما لم يتمكن من ذلك فإنه أدى الدية بنفسه، وربما قيل أنه أكد على القسامة التى كانت موجودة عند عرب الجاهلية (لكن المؤكد أن هذا خطأ). ومن بين الأحاديث الأخرى، التى يجدد ذكرها قصة بنى إسرائيل الذين كانت شريعتهم القصاص، ولم يكن هناك إمكان لدفع الدية. ولقد مكن محمد [ﷺ] ولى الدم التخلى عن طلب القصاص، وحث بشدة على طلب العفو،

---

(١) هذا القول غير صحيح، لأن الجمهور لا يرون ذلك. [المراجع]

(٢) لعل هذا الرأى يعتمد على السنة الفعلية، فقد كان إجراء القصاص يتم بالسيف فى معظم الحالات. [المراجع]

وحتى أنه سأله أن يسلك سبيله، وأخيرا فقد أخبرنا بأن من يثير دعوى القصاص دون سبب يركن إليه، هو أحد الذين يبغضهم الله. وثمة أحاديث أخرى تتفق مع القواعد التى ذكرها ولا تزال تذكر، ولا حاجة بنا إلى الاستشهاد بها، خاصة تلك الأحاديث التى تتناول الموضوع، وقد جمعها غليوم فى كتابه الأحاديث الإسلامية.

The Traditions of Islam 107ff.

ومن واقع استخلاص النتائج من الأحاديث المعبرة عن وجهة نظر الدوائر المسئولة فى الإسلام فى الفترة المبكرة، فإننا ينبغى أن نلاحظ أنه على خلاف المرحلة المحمدية، حدثت تطورات هامة فى معاملة المرأة، وهو يشكل تقدما لا ينكر تماما مثل طلب العفو الذى ينهض شاهدا على سمو وجهة النظر الإسلامية.

٥ ـ القصاص فى النفس طبقا للشريعة، لوحظت الفقرة الخاصة بالقتل فى حالات القتل غير المشروع. وهنا يأتى القصاص إلى حيز التنفيذ بواسطة أقرب عاصب إلى المجنى عليه، الذى يطلق عليه ولى الدم. والذى له الحق أن يقتل الجانى وفقا لشروط معينة. ومما سبق أن قلناه، يتضح أن هذه العقوبة لازال يشكل الجانب الأكبر منها طابع الانتقام الشخصى. ويبرز ذلك أيضا فى القواعد الموضوعه لها، والتى تجسدت فى تلك الحالة التى يكون لولى الدم فيها بتر القاتل بأى طريق كان، كذلك بالنسبة للعقوبة عن طريق السلطة العامة لاعتبارات تأصيل العدالة وإعلاء شأنها.

وهكذا ففى كل حالات القتل غير المشروع المؤلم والذى لا يمكن تطبيق القصاص فيه، فإن السلطة المختصة تتولاها عن طريق عقوبة التعزير، ولهذا تقوم مقام الولى بالنسبة لمن لا ولى له. وتأسيسا على ذلك فإن شخص قتل ذميا أو معاهدا (وهو غير المسلم المرتبط بمعاهدة مع الدولة الإسلامية) أو المستأمن (وهو غير المسلم الذى حصل على الأمان لدخول دار الإسلام) يجب أن يقتل طبقا لمذهب الإمام

مالك[1] وليس من حق الولى أن يتنازل عن طلب القصاص.

ولتطبيق عقوبة القصاص، يجب أن تتوافر الشروط الآتية:

١ - يجب أن تكون حياة الشخص المجنى عليه، معصومة مطلقا مسلما كان أو ذميا أو معاهدا أو مستأمنا طبقا للشريعة. على الأقل طالما أنه موجود فى دار الإسلام ودار الصلح (العهد) وفى حالة المسلم القاتل المسجون فى دار الحرب، فبالإجماع ليس عليه قصاص.

٢ - يجب ألا يكون المجنى عليه من ذرية الجانى، وألا يكون الجانى من ذرية المجنى عليه، ويجب كذلك ألا يكون الجانى من بين ورثة المجنى عليه.

٣ - من المسلم به أن الشخص يجب أن يكون لديه الأهلية عندما يرتكب جريمته، وأن يكون فى كامل قواه العقلية.

٤ - وهناك شروط أخرى، موضع نزاع بين الفقهاء.

ولا خلاف حول أن أى تغيير فى صفات الفاعل لا يؤثر على كونه مرتكبا لجريمة دم من قبل (ومهما كان الأمر فإن اعتناق الحربى الإسلام يجبّ ما قبله من جرائم) باستثناء حالة الجنون.

وإذا ارتكب شخص جريمته بالاشتراك مع الآخرين على شخص آخر وتعذر تنفيذ القصاص عليه لسبب من الأسباب، فلا يطبق القصاص على شركائه. وكذلك الحكم إذا كان القتل منشؤه فعل القاتل. ولا قصاص إذا مات القاتل قبل التنفيذ. وتوقف دعوى القصاص من قبل ولى الدم فى رأى أبى حنيفة ومالك، وعند الشافعى وأحمد بن حنبل يظل له الحق فى المطالبة بالدية.

ويذهب مالك والشافعى وأحمد، إلى اشتراط شرط آخر فى القصاص وهو أن يكون المجنى عليه مساويا للجانى

---

(١) ما ذكره المؤلف من أنه من قتل ذميا ومعاهدا أو مستأمنا، يجب أن يقتل طبقا لمذهب مالك خطأ والصحيح أن هذا مذهب أبى حنيفة، ذلك أن ما ورد فى كتب المذهب المالكى، أنه لا يقتل المسلم بالكافر غير المسلم، مستدلا بحديث: لايقتل مؤمن بكافر. انظر: ابن رشد، بداية المجتهد.

[المراجع]

فى الإسلام والحرية، بينما يذهب الحنفية إلى غير ذلك، ولا يأخذون فى الاعتبار المساواة فيهما، وهو ما يجعل لرأيهم قيمة فى هذا الخصوص. ويرى الإمام مالك أنه يقتص من القاتل، إذا قتل فرعه عمدا (ابنه متعمدا)، ويوجد مثل هذا الرأى فى المذهب الشافعى. ويقتل الجماعة بالواحد فى رأى أبى حنيفة ومالك والشافعى، إذا نفذوا الجريمة بالاشتراك، متى كان دور كل واحد منهم يؤدى إلى القتل لو كان بمفرده.

وقد أجمع الفقهاء على أن الشخص إذا قتل عدة أفراد يكون مستحقا للقصاص، أما مسألة ما إذا كان واجبا عليه أن يدفع الدية، فإن المسألة خلافية بين الفقهاء.

ويطبق القصاص فقط إذا كان هناك برهان قاطع على الجريمة. وإقامة الدليل فى المحاكمات الجنائية أساسى مثله مثل القضايا الأخرى. وبالنسبة للقصاص فى النفس هناك دليل القسامة، الذى أبقاه الإسلام من العصر الجاهلى وطبقا لرأى الأئمة مالك وأحمد والشافعى فى المذهب القديم يمكن الحكم بالقصاص على أساس القسامة، متى استوفيت الشروط الأخرى. أما عند الإمام أبى حنيفة والشافعى فى المذهب الجديد والراجح فى المذهب، فإن الجانى عليه أن يدفع الدية.

ويذهب بعض الشافعية إلى قتل الجانى إذا أقسم عند المحاكمة مرتين بخمسين يمينا كل مرة أنه ارتكب جريمته. وإذا استحق الشخص القصاص، ولم يثبت ضده ذلك بدليل قضائى مسبق، فإنه يستحق التعزير.

واستيفاء القصاص متروك لولى الدم(١) ويكون القصاص عند أبى حنيفة بضرب عنق القاتل بالسيف أو أى سلاح مشابه. وإذا قتل ولى الدم الجانى بوسيلة أخرى فإنه يعاقب بعقوبة التعزير، لكن بغير السجن. وفى رأى الإمام مالك والشافعى، فإن المجرم يقتل بنفس الطريقة أو الكيفية التى قتل

---

(١) هذا خطأ، لأن استيفاء القصاص يكون لولى الأمر وليس لولى الدم، وثمة فرق بين طلب القصاص وتنفيذه، فالأول من حق ولى الدم، والثانى من حق ولى الأمر طبقا للراجح عند الفقهاء.

[المراجع]

بها المجنى عليه، مع مراعاة قيود معينة ويوجد الرأيان فى المذهب الحنبلى.

ويستوفى القصاص - مع توافر الشروط الأخرى - فقط إذا طالب به ولى المجنى عليه، أو السيد بالنسبة للعبد المقتول. وإذا تعدد أولياء الدم (أى كانوا أكثر من واحد) فإنه لإجراء القصاص ينبغى أن يظهر كل منهم رغبته فى استيفائه، وإذا تخلى أى منهم عن طلبه، سقط القصاص. وقد انقسمت آراء الفقهاء حول ما إذا كان ولى الدم (أو أحدهم لو كانوا أكثر من واحد) لم يعبر عن رأيه على سبيل التحديد. ومن حق الولى أو المجنى عليه حالة الاحتضار أن يتنازل عن القصاص، بل قد يحث على العفو أو قبول الدية أو أى مقابل آخر. وهنالك العديد من القواعد المتعلقة بالنقاط التفصيلية، كما يوجد العديد من الاختلافات الفقهية بين مذاهب الفقهاء.

٦ - القصاص فيما دون النفس طبقا للشريعة، يتحقق إذا ما اعتدى شخص على آخر عمدا ودون وجه مشروع. (ويستثنى من ذلك الجرح الذى يسببه الشخص على من حاول قتله أو جرحه أو سرقته، إذا لم يستطع دفعه بوسيلة أخرى(١) (فيسمح الشرع على سبيل المثال للشخص أن يضرب المعتدى فى عينه أو يفقأها إذا حاول أن يقتحم منزله دون إذنه) فأحدث به جرحا غير مهلك، والذى يمكن أن يوقع مثله تماما على المعتدى (وهو ما تناولته كتب الفقهاء بالتفصيل الدقيق) ففى هذه الحالة يستحق القصاص من جانب الشخص المجروح (ماعدا الإمام مالك الذى يشترط أن يتم ذلك بواسطة خبير) إذا ما توافرت شروط القصاص فى النفس، مع بعض التعديلات الآتية:

وجهة نظر أبى حنيفة أن القصاص فيما دون النفس لا يتم بين الرجل والمرأة ولا بين العبيد فيما بينهم، ولكنه يجوز وفقا لرأى مالك والشافعى وأحمد. علاوة على ذلك، فإن الإمام أبا حنيفة ومالك لا يقران القصاص بين الأحرار والعبيد فيما دون النفس. وطبقا لرأى مالك والشافعى وأحمد يوقع القصاص على الجماعة لصالح الفرد، وينازع أبو حنيفة فى ذلك. ولا يقطع

(١) هذا ما يسمى فى الفقه بدفع الصائل أو الدفاع الشرعى.

[المراجع]

العضو السليم بالعضو المعيب. وإذا كان الجانى فاقدا للعضو فلا قصاص. أما إذا فقد الجانى العضو بعد ارتكابه للفعل، فهناك خلاف بين الفقهاء، كما فى حالة موت الجانى قبل تنفيذ القصاص فيه على النفس.

٧ ـ إذا كان القصاص غير ممكن أو تنازل المجنى عليه طواعية عن طلب القصاص، فإن له الحق فى طلب الدية، وتدفع الدية كاملة فى حالة القتل غير المشروع، لكن ليس فى الجرح غير المميت. وفى حالات القصاص دون النفس، فإنه قد تدفع الدية كلها أو جزء من الدية، أو أرش مقدر من الشارع، أو نسبة معينة من الدية يحددها القاضى، كل هذا بالطبع على افتراض أن المقتول أو المجروح حر. أما إذا كان عبدا، فيجب أن تقدر قيمته على نحو جيد، وإذا كان الجانى عبدا، فإن على سيده أن يدفع ما يجب عليه من غرم مالى. ويمكن أن يعفى نفسه من ذلك بتسليم العبد إلى المجنى عليه.

٨ ـ بالنسبة للقواعد المنظمة للقصاص الواردة فى كتب الشيعة، فليس بنا حاجة إلى عرضها هنا لأنها فى الأساس نفس القواعد عند أهل السنة، فقط نريد أن نذكر أنه من بين الأئمة الاثنى عشر، على سبيل المثال، من يذهب إلى أن الرجل إذا قتل امرأة فيمكن أن يقتص من الرجل، إذا دفع ولى المرأة فرق الدية على كل طرف.

٩ ـ لتطبيق القصاص عمليا، فإننا نلاحظ أن الباقى من قواعده، قد سجلها صحابة النبى [ﷺ].

المصادر:

(١) Hughes: *A dictionary of Islam.*

(٢) Schacht: *The origins of muhammadan Jurisprudeace Schacht, An introducation to Islamic law,* Oxford, IA 64.

(٣) Andersone: *Himicide in Islamic law, Bsoas.*

(٤) أحمد محمد إبراهيم: القصاص فى الشريعة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٤.

(٥) أحمد فتحى بهنسى: القصاص فى الفقه الإسلامى، القاهرة ١٩٦٤م.

(٦) محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى، القاهرة، ١٩٦٨.

د. عطية القوصى [شاخت J.Schacht]

مراجعة د. محمد الشحات الجندى

قصر هبيرة

قصر ابن هبيرة اسم بلدة بالعراق واقعة فى منتصف الطريق بين الكوفة وبغداد ، والنسبة فيها راجعة إلى مؤسسها يزيد بن عمر بن هبيرة آخر حاكم ولى العراق لبنى أمية، البلاذرى فتوح البلدان والمقدسى والاصطخرى، وانظر أيضا ابن حوقل ومعجم البلدان لياقوت . على أنه ينبغى ألا نخلط بين قصر ابن هبيرة للكوفة والتى شرع يزيد بن عمر نفسه فى بنائها ثم لم يكمل بناؤها بأمر الخليفة مروان الثانى.

ويقرر ياقوت الحموى أن الخليفة العباسى أبى العباسى السفاح أنشأ عاصمته عند قصر ابن هبيرة ، وأتم البناء الذى كان قد شرع فيه يزيد بن عمر هبيرة وسماها بالهاشمية . غير أنه اضطر لترك هذا المكان أمام اصرار السكان على تسميته باسمه الأصلى وانتقل إلى مكان آخر على مقربة منه، ويبدو أن هذه الرواية تخلط بين ما قاله البلاذرى من أن السفاح استقر فى مدينة ابن هبيرة (راجع ياقوت والبلاذرى) وبين ما يذكره جغرافيو القرنين الرابع والخامس الهجريين (العاشر والحادى عشر الميلاديين) من أن بلدة قصر هبيرة أكبر بلدة بين بغداد والكوفة وأنها كانت مجاورة للفرات وتمر بها المجارى المائية التى تجلب البائع إلى أسواقها الكثيرة . غير إنه بتضعضع مكانتها قبيل القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) أصبحت «الحلة» هى المدينة الكبرى فى هذه الناحية.

حسن حبشى [ج. لاسنر J. Lassner]

قصص الأنبياء

«أخبار أنبياء ما قبل الإسلام»، هى عنوان لأعمال عديدة تتصل بحياة أنبياء العهد القديم، وقصة المسيح (عليه السلام)، وبعض الأحداث الأخرى التى تضمنت الحديث عن الأبطال الأتقياء الصالحين أو عن أعداء الله (فى قالب قصصى). وأكثر الكتب شهرة وانتشاراً فى هذا الموضوع هو كتاب «عرائس المجالس» لأبى إسحق أحمد الثعالبى

(ت ٤٢٧هـ / ١٠٣٦م) وبعض روايات القصصى المختلفة التى دُونت تحت اسم محمد بن عبدالله الكسائى.

ويجب تتبع أصول هذا التراث وإرجاعها إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام. وكانت أخبار هذه القصص قد نُقلت للعرب أثناء تواجد اليهود فى يثرب، ومن خلال تواجد المسيحيين - فى الجزيرة العربية، ومن الممكن أن نتأكد من وجود هذه المعلومات ليس فى المناطق المجاورة للإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية فحسب، ولكن أيضاً على سواحل البحر الأحمر.وفى جنوب شبه الجزيرة العربية.

ولقد استفاد أمية بن أبى الصلت، شاعر الطائف والمعاصر لمحمد [ﷺ]، من هذه الروايات المنقولة؛ وهنالك بعض الأبيات الشعرية المنسبة إليه تشير إلى إبراهيم الخليل واسحق عليهما السلام، والطوفان، وغير ذلك. رغم أن نسبة هذه الأبيات إليه غير مؤكدة.

ولقد كان نبى الإسلام هو الذى أعطى لهذه الأخبار معنى جديداً بالمرة، وأحداث حياته منعكسة فيهم؛ دعوته نبياً، مقاومة قومه له، تهديده بالعقاب، الذى قد يكون دمار قومه. ولقد دُرست، كل هذه المضامين النفسية والأخبار القديمة التى أشار إليها القرآن الكريم بأشكالها التهذيبية، باستفاضة، درسها خلف الله فى كتابه «الفن القصصى فى القرآن» ومن وجهة النظر الإسلامية، فإن حياة أنبياء ما قبل الإسلام جاءت فى القرآن كعبر تحذر الناس من المصير السيىء لأولئك العاصين لله ورسله. ولذلك فإن قصص الأنبياء أصبح جزءاً من تاريخ العالم، كما أن التاريخ عموماً يُعتبر سلسلة من العبِر.ولقد أصبح أسلوب الكتابة التعليمى لأخبار الأنبياء السابقين على الإسلام. ذا أهمية كبيرة فيما انفصلت عن حلْيتها، تلك التى عرفناها منذ أمد، أولاً عند الثعالبى.

---

(١) اصطلح على تسمية رواة هذه الأخبار فى التاريخ الإسلامى باسم الإِخْباريِّين والقصّاص .

[المترجم]

ولقد أشارت المصادر التاريخية إلى أنشطة القصاص منذ القرن الأول للإسلام وفى ظروف معينة، تكتسب أهمية سياسية؛ فمثلا تجد أن قصة موسى وفرعون قد استخدمت فى الدعاية ضد الأمويين وأدرك الشيعة الأوائل بأن تاريخ المجتمع الإسلامى مشابه لتاريخ بنى إسرائيل فى حياة موسى، لكوْن الشيعة مماثلين لتلك القلة التى لم ترتْد عن العقيدة الصحيحة حين كان موسى على جبل سيناء.

المصادر:

(١) الثعالبى: عرائس المجالس فى قصص الأنبياء.

القاهرة ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧ ـ ١٨٩٨.

(٢) الكسائى: قصص الأنبياء.

(٣) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، جـ ١.

(٤) عبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء، القاهرة ١٩٣٥.

د. عطية القوصى [ناجل T.Nagel]

القصيدة

وجمعها قصائد. والكلمة مشتقة من الفعل قصد بمعنى هدف إلى شىء بعينه، لأن القصيدة كان يقصد بها تقريظ قبيلة الشاعر والتشهير بالقبائل المعادية، أو تقريظ شخصية أو أسرة يلتمس منها الشاعر العون أو يطلب منها الأعطيات، ومع أن المرثية لم تكن ـ فيما يبدو ـ قد أدرجت تحت التسمية نفسها (قصيدة) فإن شكلها يجعل من الممكن اعتبارها من بين القصائد، أما الهجاء الذى لا يذهب إلى أبعد من الإهانة بالشعر فقد أدرجه القدماء بين القصائد.

وتعتبر قصائد ما قبل الإسلام خاصة المعلقات هى القصائد المثلى التى احتذى الشعراء حذوها فى القرون الأولى للإسلام. وتبدأ القصيدة بأبيات يذرف فيها الشاعر الدموع على ما كان يوما فى مضارب محبوبته (البكاء على الأطلال) ثم يصف مفاتن محبوبته (الغزل أو النسيب) ثم يدخل فى صلب الموضوع سواء كان مديحا أم هجاء أم

رثاء أم مدحا، وينتهز هذه الفرصة ليستعرض فى سياق بلاغى رصين جمال الصحراء ورحابتها ووصف حيواناتها، وبراعته فى الصيد.. الخ.

والقصيدة العربية ـ مهما طالت ـ فإنها تلتزم بوزن واحد وقافية واحدة، وكان هذا الالتزام الصارم سببا «للطابع التجزيئى» للقصيدة وعدم اتسامها بالوحدة العضوية. ولم يكن من المتوقع أن يظل الالتزام بهذا الشكل الصارم إلى مالا نهاية، فقد ظهر شعراء بعد فترة تخلوا عن هذه الكلاسيكية، فظهرت الكلاسيكية الجديدة ثم تطورت أشكال الشعر العربى مما يخرج عن مجال موضوعنا.

وداد عبدالله [التحرير]

قصى

هو الجد الخامس للنبى محمد [ﷺ] وتجمع المصادر على أن نسبه هو قُصَىّ ابن كلاب بن مُرّة بن كعب بن لُؤَىّ بن فِهْر أو قريش بن غالب (ابن الكلبى ـ كاسكل، الجمهرة) وقد سجلت المصادر التى بين أيدينا حياته ومآثره فى ثلاث روايات لاتختلف بعضها عن بعض إلا فى تفصيلات طفيفة وهى روايات محمد الكلبى (توفى ١٤٦هـ/ ٧٦٣م) وابن اسحق (توفى ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) وعبدالملك بن عبد العزيز بن جريج المكى (توفى ١٥٠هـ /٧٦٧م). تقدم الروايات قصيا فى النمط المعتاد للبطل الأسطورى الذى يؤسس مدينة. فقد أمضى صباه وفتوته خامل الذكر بعيدا عن دياره، وهو الابن الأصغر لكلاب بن مرة من قريش التى انتقلت سيادتها على مكة من أيديها إلى أيدى الخزاعيين وقد مات أبو قصى عقب ولادة ابنه فأخذته أمه فاطمة بنت سعد بن شَيَال التى اتخذت لها زوجا ثانيا من بنى عذرة إلى موطن قبيلة زوجها فى شمال الجزيرة العربية قرب سرغ طبقا لما يذكره ابن الكلبى (ابن سعد جـ١، ٣٦، ٢٦) وهى واقعة على الحدود السورية الحجازية على مقربة من تبوك (ياقوت

جـ٣ ص٧٧) وهنا تغير اسمه من زيد إلى قصى من القُصُوّ أو القَصْو بمعنى النأى والبعد. وإذ عرف من أمه أصوله عاد إلى مكة حيث تزوج حُبَة بنت حُلَيْل ابن حُبْشِيّة سيد خزاعة الذى كان إليه الإشراف على ترتيبات العبادة فى الكعبة والحج إليها.

وسرعان ما علا شأن قصى فى مكة، ونجح بعد وفاة حميه فى أن يخلفه فى مهامه، إما بعد صراع طويل مع خزاعة، وإما ـ طبقاً لرواية أضعف من هذه ـ عن طريق مساومة قائمة على الحيلة عاونة فيها (أبو) غُبْشان مع ابن حليل أو قريب آخر له أبعد نسبا (قارن ابن دريد، الاشتقاق ٢٧٧، ٧ مع ٢٨٢، ٢) أصبح قصى سيد مكة وحارس الكعبة فأعاد بناء الأخيرة ونظم العبادة فيها ووحد العشائر القرشية المتناثرة فى كيان صلب أكد سيادتهم على البلدة مستقبلا. بل يقال إن اسم قريش (من الفعل تَقَرَّش بمعنى «جمع») حل محل الاسم القديم بنى النضر، ويقال إن قصيا لُقب بـ «المُجَمِّع». وبعد وفاته ورث أبناؤه عبد الدار وعبد مناف وعبدالعزى وعبد قصى مهامه المقدسة. وإلى ثانى هؤلاء الأبناء ينتهى نسب النبى محمد [ﷺ] إذ هو (محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبدمناف). وقد أصبح بيت قصى الذى بناه بنفسه قريبا من الكعبة مركزا لكل المهام المدنية والدينية وأطلق عليه «دار الندوة». وإلى قصى أيضا يرجع اكتشاف وحفر بئر العَجُول (البلاذرى، فتوح البلدان ٤٨؛ ياقوت: معجم البلدان، ٣، ص١٩ ـ ٢٠).

مما سبق يتضح أن قريشا كانت ترى فى قصى مؤسسها الحقيقى ومؤسس الكعبة. ويشهد لقدم هذا الاعتقاد شعر للأعشى (البكرى ٨٤٩) وأشعار لحسان بن ثابت . وفى وقت لاحق حاول المؤرخون الرسميون التوفيق بين هذا الاعتقاد المحلى القديم ونظام الأنساب الذى تأسس لاحقا، ويقضى بأن قريشا هو فهر بن مالك

ابن النضر، وكذلك بينه وبين الاعتقاد المختلف تماما عن أصل عبادة إبراهيم الخليل عليه السلام وطبيعة هذه العبادة وما دخل عليها من تحريف على أيدى جرهم وخزاعة. وهكذا فإن قصيا يمثل لمكة «ما يمثله تيسيوس لأثينا ورومولوس لروما» كما يقول «كيتانى» ومن المستحيل طبقا لمعارفنا الراهنة أن نقول هل هو شخصية تاريخية تحولت إلى بطل أم هو تجسيد أسطورى لفكرة البطل. إن اسمه موجود فى نظام الأعلام العربى، فقد أشار ابن الأثير (جـ ٦، ص١٤ ـ ١٥) وابن حجر فى الإصابة (جـ ٦، ص٢٢٧) إلى نَهِيك بن قصى السلولى الذى كان معاصراً للنبى محمد[ﷺ] وأشار ابن الكلبى فى الجمهرة إلى قصى بن عوف (جدول ١١٤) وقصى بن مالك (جدول ١١٥) ورغم أن الاسم نفسه يمكن التعرف عليه فى المخطوطات النبطية وفى رقاق دورا الواقعة على الفرات فإن ذلك لايبرر لنا استنتاج أن للاسم أصلا شماليا، فهو موجود كما رأينا فى مختلف القبائل. ولكن تواتر الاعتقاد بأن قصيا أمضى طفولته فى الشام يؤيد الفرض القائل إن عبادة الكعْبة أو على الأقل تجديد هذه العبادة كان نتيجة لتأثير وارد من الشمال. ونجد فى بعض المرويات (ابن سعد نقلا عن الكلبى جـ١، ص ٣٩ ١١ ـ ١) صدى لحقيقة ذلك ، وتحديدا فيما يقال عن عبادة هُبَل «صنم خزاعة» القديمةحيث كانت أعلى شأناً من عبادة العزى ومناف ـ مناة. وهو ما نجد شواهد قاطعة عليه فى شمالى الجزيرة العربية على وجه الخصوص.

وعلى أية حال فقد أصبحت شخصية قصى كما رأينا تحمل الملامح المميزة لأساطير الأبطال الذين يؤسسون عصورا أو مدنا.. *الخ*. وأبناؤه الذين ينسبون إليه ليسوا إلا رموزا على الدور الذى قام به قصى فى بناء الديانة المكية. وإذا لم يكن من الحق

أنه كان موضوعا للعبادة كإله (اسم عبد قصى الذى حمله أحد أبنائه لا يعنى بالضرورة الطابع الإلهى للأب) فإنه كان بلاشك محل توقير وتبجيل طبقا لعبادة الأسلاف التى كانت بالتأكيد موجودة فى الجزيرة العربية قبل الإسلام وإن كنا لا نعرف إلا قليلا جدا عنها. وقصى هنا شأنه شأن ثقيف البطل الذى منح أهل الطائف اسمه، وقد ظلت ذكرى قصى مرتبطة بصورة خاصة بداره وأعنى بها دار الندوة.

وأياً كانت الأصول فمن المؤكد أن السيطرة على الكعبة والحج فى بداية القرن السادس الميلادى كانت فى أيدى عشيرة تنتسب إلى قصى، وأن قريشا كانت متفقة على أن قصيا هذا هو مؤسس وحدتها القبلية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه العشيرة - بنى قصى - وإن كان بعض أفرادها من الرؤساء المعترف بهم لقريش فإنها إزاء آخرين - بنى أمية - كانت بعيدة عن أن تجمع فى أيديها كامل السيطرة السياسية والمالية. وعلى سبيل المثال فإن بنى مخزوم إحدى أقوى الأسر فى مكة لم تكن تنحدر من قريش. ويبدو إذن من المحتمل أن «الجمهورية» المكية تكونت بمبادرة وتوجيه من بنى قصى، ولكن هؤلاء كانوا مضطرين إلى أن يعترفوا فى نظامهم الاجتماعى للعشائر الأخرى بنفس الحقوق والمزايا نفسها التى لهم وذلك على الرغم من أن نبالة الدم والسيادة فى الشئون الدينية ظلت دائما امتيازاً مقصوراً على بنى قصى.

المصادر : بالاضافة إلى ماورد فى المتن:

(١) ابن هشام: السيرة تحقيق جوتنجن ١٨٥٩ - ١٨٦٠م Wüstenfeld ٧٥ - ٨٤.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق H. Sachau وآخرون ليدن ١٩٠٥ - ١٩٤٠.

(٣) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق De Goeje ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١م ١٠٩٢ - ١١١٠.

محمود ماجد عمر [ليفى دى لاڤيدا Levy Della Veida]

قضاعة

مجموعة من القبائل العربية تتضارب آراء النسابين فى أصلها، فمنهم من يؤكد أنهم من نسل معد، وآخرون يقولون إنهم ينحدرون من حِمْيَر. وتحاول بعض الروايات التوفيق بين هذه الآراء فتقول إن أم قضاعة كانت زوجة لمالك بن عمرو بن مُرّة بن مالك بن حمير، ثم تزوجت بعده معدًا الذى نشأ فى كنفه ابنها قضاعة من زواجها الأول، ولذلك أطلق عليه قضاعة ابن معد. وتزعم رواية أخرى مناقضة أن قضاعة كان ابن معد، ثم تزوجت أمه فيما بعد مالك بن عمرو الحميرى الذى تبنى الطفل، وهكذا أصبح يطلق على قضاعة اسم قضاعة الحميرى (انظر ملاحظات ج. كيستر وم. بلسنر على تحقيق كاسكل لجمهرة النسب فى دورية orients ٢٥ ـ ٢٦ [١٩٧٦]، ص٥٦ ـ ٥٧، والإشارات الواردة فى الهوامش ٤٣ ـ ٥١، وانظر أيضا نورالدين الهيثمى : مجمع الزوائد والأغانى جـ٧ ص٧٧ والإكليل للهمذانى). وتذكر بعض الروايات صراحة على أن قبائل قضاعة كانت تنسب نفسها إلى معد، ثم تحولت إلى النسب الحميرى تحت ضغط معاوية وبتأثير الرُّشى (انظر على سبيل المثال كيستر وبلسنر، نفس المرجع، هوامش ٥١ ـ ٥٧). والقبائل المندرجة فى قضاعة هى: كلب وجهينة، وبلِى، وبهراء، وخولان، ومهرة وخُشين، وجَرْم، وعُذرة، وبلقَين (انظر القين) وتنوخ، وسليح. وكان انتماء بعض هذه القبائل (مثل تنوخ ومهرة وخولان) إلى قضاعة محل خلاف بين النسابة. وقد انضمت بضع عشائر من قضاعة إلى قبائل أخرى، وألحقت نفسها بأنسابها، وغيرت هويتها القبلية.

بين الأقسام البارزة من قضاعة يمكن للمرء أن يشير بصفة خاصة إلى جهينة وبلى:

١ ـ كانت أرض جهينة الشاسعة تتحكم فى الطريق الساحلى الذى تسلكه القوافل ما بين سوريا ومكة، ويمر بمواقع صفراء وصُفَيْنة والمروة

والحوراء وينبع وجبال رضوى. ويبدو أنه كان لدى جهينة نزعة قبلية واضحة، ونستطيع أن نحكم على ذلك من مجموعة من شعر الحروب القبلية «أيام جهينة»، وقد سجلت شذرات من هذا الشعر فى وقت متأخر خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) (انظر الطيالسى، المكاثرة عند المذاكرة. ط الطنجى ، أنقره ١٩٥٦م).

تذكر رواية أوردها ابن الكلبى أن عبدالدار بن حُدَيب (أو هُذَيل فى قول آخر) عزم على بناء مزار فى قَوْدَم أحد مراكز جهينة لينافس به كعبة مكة إلا أن قومه عارضوه (ابن الكلبى، الأصنام، نشر أحمد زكى باشا، القاهرة ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م ص٤٥).

ويبدو أن علاقات جهينة بالأوس والخزرج كانت وثيقة، وقد ذكر أن بعض الجهينيين كانوا حلفاء لأسر وعشائر من أهل المدينة (انظر على سبيل المثال ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة ١٩٦٢ ص٤٤٤).

كان من الطبيعى عندما استقر النبى [ﷺ] فى المدينة أن يهتم بعقد علاقات سلام مع جيرانه الجهينيين. وإذ استشعرت جهينة التغيير الأساسى فى الوضع فى المدينة مع قدوم النبى كانت حريصة على أن تؤمّن لنفسها موقعا فى بناء القوة الجديد. وتذكر بعض الروايات أن وفدا من جهينة قدم على النبى [ﷺ] فى المدينة فأشار إلى أن النبى قد أقام «بين أظهرهم» (أى فى المنطقة التى يسيطرون عليها) وطلبوا منه عقد اتفاق للأمن المتبادل وقالوا له: «أوثق لنا حتى نأمنك وتأمننا»، وفى الواقع فقد تم الاتفاق على هذا العهد بين النبى [ﷺ] وبين جهينة.

ومن الجوانب اللافتة للنظر فى هذا العهد أن النبى [ﷺ] قد التقى بوفد جهينة قبل إسلامهم وهذا واضح مما يروى عن هذا العهد إذ جاء فيه «ولم يُسْلموا». وبدأ تنفيذ العهد بعد قليل من إبرامه؛ حين أرسل النبى [ﷺ] مائة من المقاتلين للإغارة على طائفة من كنانة. وعندما أدرك المسلمون أن الكنانيين

يفوقونهم عددا تراجعوا وطلبوا اللجوء عند جهينة. ولما سألهم الجهينيون لماذا قاتلوا فى شهر رجب الحرام، برر المسلمون ذلك بالإشارة إلى أنهم طُردوا من الحرم (مكة) فى الشهر الحرام.

تبدو الأقوال عن مشاركة جهينة فى مواجهات النبى [ﷺ] الأولى مع قريش صحيحة، وتؤكدها رواية أوردها الطبرانى، تذكر أن أولى القبائل التى قاتلت مع النبى كانت جهينة.

تشير بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبى [ﷺ] إلى تحول بضع جماعات من جهينة ومن أسْلَم (وهى مجموعة أخرى من قضاعة) إلى الإسلام فى فترة مبكرة، وتقدم هذه الأحاديث هؤلاء فى الفضل على قبائل أسد وغطفان وتميم وعامر بن صعصعة وهى قبائل كبيرة (انظر مثلا الحميدى، المسند، ط. حبيب الرحمن العظمى، بيروت ـ القاهرة ١٣٨١هـ ج٢، رقم ١٠٤٨).

شاركت جهينة بقوة كبيرة قوامها ٨٠٠ راجل و٥٠ راكبا (أو ١٤٠٠ مقاتل طبقا للطبرى، التاريخ، جـ٣ ص٦٥) فى فتح مكة.

وظلت جهينة على ولائها للإسلام بعد وفاة النبى [ﷺ] (انظر الواقدى ١١٢٢). كما شاركت جهينة مع مجموعات أخرى من قضاعة فى فتح مصر. واستقر بعضهم فى الفسطاط (راجع ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ط تورى، نيو هافن، ١٩٢٢، الفهرس). وقد عاش الجهينيون فى منفلوط وأسيوط، وبعد اشتباكات مع مجموعات قبلية أخرى هاجروا إلى أخميم فى عهد الفاطميين، وأصبحوا إحدى القبائل العربية فى مصر (انظر المقريزى، البيان والإعراب عما فى أرض مصر من الأعراب، طبعة عبدالمجيد عابدين، القاهرة ١٩٦١، وانظر أيضا أبحاث عابدين فى نفس المرجع ص٧٧ ـ ٧٨).

وفى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) تغلغلت مجموعات من جهينة فى مملكة النوبة المسيحية وسيطروا عليها ثم واصلوا زحفهم جنوبا إلى السودان حيث امتزجوا

بالقبائل المحلية (انظر C.H. Becker: *Zur Geschre des ostlich en Sudan, in Isl-i, (153-77*).

أما أراضى جهينة فى الجزيرة العربية فقد سيطر عليها أولاد على الذين نجحوا فى اكتساب ملكية مساحات كبيرة من الأراضى. ومع ذلك فقد نجحت مختلف فروع جهينة على مر القرون فى الحفاظ على هويتها. وعلى الرغم من بعض التذبذب فى بداية الحرب العالمية الأولى فإن غالبيتهم اتبعت أولا الشريف حسين، ولكنهم بعد ذلك غيروا موقعهم وأصبحوا مخلصين للأسرة السعودية (انظر أوبنهايم جـ٢ ص٣٦٠)، وهم يجتهدون فى السنوات الأخيرة فى تطوير منطقتهم (انظر حمد الجاسر، بلاد ينبع).

٢ - وكانت إلى الشمال من أرض جهينة أرض بَلِى، وهى فرع آخر من جهينة، وكانت مساكنهم المعتادة تبدأ من وادى إضَم وتمتد شمالا لتضم شَغَب وبدًا وتيماء (ابن خلدون، العبر جـ٢، ص٥١٦). وتقول الأخبار إن قبائل بلى وجهينة وعذرة من قضاعة هاجرت إلى وادى القرى حيث كان المستوطنون اليهود يفلحون الأرض ويحفرون الآبار ويزرعون النخيل. وتعهد المستوطنون اليهود فى اتفاق بينهم وبين هذه المجموعات من قضاعة على أن يدفعوا لهم جُعلا معينا لقاء التزام بلى وجهينة وعذرة بحماية المستوطنات اليهودية من القبائل البدوية الأخرى بما فيهم الجماعات الأخرى من قضاعة (ياقوت، معجم البلدان، جـ١، ص٤٢). وقد ظلت نصوص هذا الاتفاق سارية حتى مقدم الإسلام حين وفد جمرة بن النعمان العذرى على النبى [ﷺ] فأقطعه الرسول أرضا وأقر المستوطنين اليهود من أسرة عُرَيْض (أو عَرِيض) فى أماكنهم (ابن سعد جـ١ ص٢٧٩ والبكرى ج١ ص٤٤)، وقد انهمكت بعض عشائر بلى فى صراع داخلى اضطرت إحداها وهى بنو حشْنة إلى اللجوء للمستوطنين اليهود فى تيماء حيث تحولوا إلى اليهودية. ثم

ذهب بعض هؤلاء اللاجئين من بعد ذلك إلى المدينة عند مقدم الرسول عليه الصلاة والسلام واعتنقوا الإسلام (البكرى جـ١ ص٥٩٦) وتشير بعض الروايات الى أن المهاجرين البلويين إلى المدينة أصبحوا حلفاء للأوس والخزرج (البكرى جـ١ ص ٢٨، وانظر الإنباه على قبائل الرواه لابن عبدالبر، النجف، ص ١٢٨). ويمكن استنتاج وضع بلى فى المدينة من الروايات الواردة عن لقاء العقبة وأن سبعة من السبعين أنصاريا الذين بايعوا النبى فى هذا اللقاء كانوا بلويين، وهم عُوَيم بن ساعدة ومعن بن عدى وخَديج بن أوَيس وأبو الهيثم بن التيِّهان وأبو بردة بن نيار والنعمان بن عمرو (أو ابن عصْر) ويزيد بن ثعلبة. وتشك بعض الروايات فى انتساب بعض هؤلاء إلى بلى.

ولقد حارب رجال من بلى إلى جانب النبى [ﷺ] فى معاركه مع قريش واستشهد بعضهم. وهناك رسالة غريبة تقول بعض الروايات إن النبى بعث بها إلى قوم من بلى هم بنو جُعَيل يتعهد لهم فيها بأنهم (لا يُحْشَر ولايُعْشَرون) وفسر ابن سعد ذلك بأنه يعنى أن الصدقات لا تجمع منهم إلا مرة واحدة فى العام وأنهم لا يُجْمعون هم وقطعانهم فى أماكن جمع الصدقات، ولكن هذا التفسير لا يبدو مستساغا، وربما كان المقصود منه هو إعفاؤهم من العشور ومن الالتزام بواجب القتال إلى جانب المسلمين. وقد كلفهم النبى [ﷺ] بجمع الصدقات من بعض القبائل الأخرى، وأعطاهم وضع قريش لأنهم كانوا حلفاء لعبد مناف (ابن سعد حـ١ ص٢٧٠ ـ ٢٧١). ولعل القصد من هذه المزايا التى أُعطيت لبنو جعيل كانت لاكتساب ولاء مجموعة قبلية حليفة لقريش وتأمين سيطرتها على مجموعات قبلية أخرى لصالح المجتمع الإسلامى الوليد.

كان هدف الحملة التى أرسلت إلى بلَى فى العام الثامن الهجرى اكتساب ولاء هذه القبيلة وعونها للمجتمع الإسلامى، وكان من الضرورى لهذا المجتمع تأمين تعاون بلَى الذين يسكنون المناطق الشمالية من شبه الجزيرة العربية ويسيطرون على

الطريق إلى المدينة ومكة والذين كان بعضهم فى خدمة الجيش البيزنطى. ويذكر أن قائد القوات التى حاربت المسلمين فى مؤتة كان بلويا (الواقدى ٧٦٠). وكان قرارا حصيفا من النبى [ﷺ] أن يجعل قائد المسلمين فى هذه المعركة هو عمرو بن العاص الذى كانت أمه بلوية (نفس المرجع، ٧٧٠) وكانت الحملة موجهة أيضا إلى مهرة وبلقين وهما أيضا قبيلتان من قضاعة كانتا تنزلان فى منطقة بلى. وأخيرا استقبل النبى [ﷺ] فى العام التاسع الهجرى وفد بلى الذين أعلنوا اعتناقهم الإسلام (ابن سعد جـ١ ص٣٣٠، وشرح المواهب للزرقانى جـ٤ ص ٥٧ ـ ٥٨، وابن قيم الجوزية: زاد المعاد ج٣ ص٤٩) .

شاركت قوات بلى بدور هام فى فتح مصر، وقد حارب عمرو بن العاص تحت راية بلى (ابن عبدالحكم جـ١ ص٦٢).وجعل عُمر عطاء مقاتلى بلى كعطاء مُضَر وكلب وطيّئ وهو أقل من عطاء القبائل اليمنية لأن الأولين كان أقرب إلى أماكن هجرتهم (الجاحظ، العثمانية، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م ص٢١٢). وعندما علم عمر أن رجالا من بلى استصرخوا قومهم بنداء الحرب «يالقضاعة» أمر بإنزال ثلث القضاعيين مصر، ولما كانت بلى تمثل ثلث قضاعة فقد كان من نصيبها أن تنزل مصر (ابن عبد الحكم ص١١٦). وكان عبدالرحمن بن عديس البلوى من صحابة النبى [ﷺ] على رأس قوة من الفرسان فى الثورة على عثمان. وقد سجنه معاوية بعد ذلك ثم قتل أثناء فراره من السجن (السمعانى، الأنساب، حيدر أباد ١٩٦٣ حـ٢ ص٣٢٤ وأسد الغابة لابن الأثير جـ٣ ص٣٠٩، والإصابة لابن حجر جـ٤ ص٣٣٤).

استوطن البلويون فى أخميم وأسيوط وأشمون من أرض مصر ثم اضطرتهم قوات الفاطميين إلى النزوح جنوبا وفى القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) دخلوا مع جهينة السودان وأسهموا بشكل ملحوظ فى

نشر الإسلام والعربية بين قبائل البجّة والبقّارة، ومازالت البجة حتى اليوم تسمى اللغة العربية باللغة البلوية.

أما فى شبه الجزيرة العربية فقد قامت بلى بدور هام أثناء الحرب العالمية الأولى فى الصراع بين الشريف حسين والسلطات التركية، وفى نهاية الأمر (فى ١٩١٨) تبعوا قيادة الشريف حسين .

كما انضمت بعض مجموعات من بلى إلى النظام الجديد فى الحجاز فى ١٩٢٥ وأصبحوا رعايا مخلصين للسعودية، ولكن بعض المتمردين البلويين لجأوا إلى إمارة شرق الأردن ثم اجتازوا الحدود عند العقبة فى ١٩٣٢ وأغاروا مع متمردين آخرين على شمالى السعودية ولكن القوات السعودية لم تلبث أن هزمتهم (فون أوبنهايم جـ٢ ص٣٥٤).

وعاش المنحدرون من أصلاب بلى فى منطقة قرطبة بالأندلس، ويقول ابن حزم إنهم تميزوا بكرم الضيافة ولم يكونوا يتكلمون الرومية (اللاتينية) بل كان حديثهم بالعربية فقط؛ كما يقول ابن حزم فى كتابه الجمهره

محمود ماجد عمر [م.ج. كيستر M. J. Kister]

قطب

١ ـ فى الفلك: كلمة قطب فى العربية تعنى طرف المحور (وبصفة خاصة المحور القائم المثبَّت فى الطبق الأسفل من الرَّحى يدور عليها الطبق الأعلى) والصفة منها «قُطْبى». واتسع مدلولها ليشمل قُطْبَىْ الأرض. والنجم القطبى الشمالى كان معروفا لدى العرب فى فترة ما قبل العلم أى قبل اتصالهم بالكتابات العلمية الإغريقية. وفى حوالى عام ١٥٠٠م أصبح للقطبين الشمالى والجنوبى قيمة عملية لدى الملاحين المسلمين فى المحيط الهندى، حيث استخدموا كليهما لقياس الارتفاع ولتحديد مواضعهم فى البحر والطرق التى يسلكونها. وكان القطب الشمالى يسمى «الجاه»، وهى كلمة فارسية تطلق على النجم القطبى وعلى القطب ذاته، كما تكونت لديهم معرفة

كاملة بالقطب الجنوبى من خلال رحلاتهم جنوب خط الاستواء، وأطلقوا عليه اسم «سُهَيْل» أو «القطب» فحسب فى مقابل «الجاه». ويميزونه بأنه ـ على عكس الحال بالنسبة للقطب الشمالى ـ لا يوجد إلى جانبه نجم ساطع، بل توجد ـ على مسافة تمثل ـ مجموعة السحب الماجلانية (أحمد بن ماجد وسليمان المَهْرى). ويبدو أيضا أن القطبين قد استثارا خيال المنجمين حيث وضع ابن منظور والقزوينى قائمتين بالخواص السحرية لكل من القطبين.

المصادر:

(١) ابن قتيبة: «كتاب الأنواء». حيدر آباد ١٩٥٦.

(٢) ابن منظور : «كتاب منار الأزهار» استانبول ١٢٩٨.

سعيد عبدالمحسن [ب. كونيتش P. Kunitzsch]

٢ ـ فى التصوف: كلمة قطب فى التصوف الإسلامى تعنى إما «الإنسان الكامل» أو «القطب الحسى» أو «الحقيقة المحمدية»، ويشار إليها أحيانا بوصفها القطب المعنوى. ويشير بعض المؤلفين إلى قطب الوقت، أو صاحب الوقت أو صاحب الزمان على أنه «الغوْث» الذى يوجد بفضل «قطب الأقطاب» ويتجلى فيه ـ وأصول هذا المفهوم ترجع إلى الحلاج.

ونجد مفهوم «القطب» بوصفه رأس جماعة من الأتقياء الورعين لهم نظام رئاسى متدرج، فى تعاليم الحكيم الترمذى وقد لخصها على بن عثمان الهجويرى فى كتاب «كشف المحجوب» والذى يعد أقدم دراسة فارسية عن الصوفية. وكل مرتبة من مراتب هذا التنظيم يرأسها قطب. ومن هؤلاء الأقطاب يتلقى المريدون العلم الذى يدينون به ـ فى نهاية الأمر ـ للقطب الأكبر. ويرى محيى الدين بن العربى أن روح محمد أو «الحقيقة المحمدية» هى التى تنقل العلم الإلهى لكل الأنبياء والأولياء، وهى تتجلى وتتحقق بأكمل صورة فى القطب الذى يعد الإنسان الكامل، وهو معصوم.. ولكل زمان قطب، هو القطب الواحد والخليفة الحقيقى لله. وقد طور هذه الأفكار عبدالكريم الجيلى، ثم أعاد صياغتها

وتبسيطها مؤلفون آخرون لتصبح جزءا من التيار الرئيسى للفكر الصوفى منذ ذلك الوقت.

وثمة مفهوم آخر يطابق - إلى حد لافت للنظر - مفهوم القطب بوصفه المبدأ الفعال (أو الباطن) لكل إلهام وشبيه بالعقل «النُّوسْ» عند الأفلاطونية الجديدة. هذا المفهوم تجده عند عمر بن الفارض وهو يشبه العقيدة الإسماعيلية القائلة بتجسيد العقل الأول (الإمام) فى الناطق. وهناك باحثون آخرون التفتوا إلى التشابه القائم بين مفهوم الشيعة عن الإمام بوصفه تجليا للكلمة الإلهية ومفهوم القطب الأكبر فى التصوف الإسلامى. كما لاحظ باحثون عديدون ذلك التوازى بين التدرج الرئاسى للقائمين على الدعوة الإسماعيلية (الفاطمية) والتدرج الرئاسى فى التصوف برئاسة القطب، بل إن بعضهم يرى أن التدرج فى التصوف مستمد عن نظام الإسماعيلية. ويقرر بعض علماء الشيعة صراحة أن القطب والإمام مصطلحان لهما نفس المعنى وينطبقان على نفس الشخص.

وقد أدان ابن خلدون نظام الأقطاب ولايزال هذا النظام هدفا للهجوم عليه ممن ينادون بمفاهيم غير صوفية للإسلام. وقد نسب إلى القطب القدرة على أداء «كرامات» تكشف عن المقام الذى تَرقَّى إليه.

وكان هناك - قبل أحمد التيجانى وبعده - من الصوفية من يدعى أنه من الأقطاب أو يعده الأتباع كذلك. ومن أعلام التصوف فى عصوره المتأخرة: أبو سعيد بن أبى الخير، عبدالرحيم القناوى، أبو العباس المرسى، عبدالقادر الجيلانى، أحمد الرفاعى، أحمد البدوى، إبراهيم الدسوقى، والأربعة الأخيرون يطلق عليهم لقب «الأقطاب الأربعة».

المصادر:

(١) عبدالرزاق الكاشانى السمرقندى: «كتاب اصطلاحات الصوفية» لندن - كلكتا ١٨٤٥م.

(٢) محى الدين بن العربى: «الفتوحات المكية» بولاق ٢٧٤ سنة ١٨٥٧م.

سعيد عبدالمحسن [ف. دى سونج F. De Song]

قطب الدين شيرازى

محمود بن مسعود بن مُصْلح. فلكى فارسى وطبيب ولد فى صفر عام ٦٣٤هـ/ أكتوبر ١٢٣٦ م فى شيراز وتوفى فى تبريز فى ١٧ رمضان عام ٧١٠هـ/فبراير ١٣١١م. ينتمى قطب الدين) شأنه شأن كثير من الأطباء المسلمين إلى أسرة ظهر فيها نخبة من المطببين البارزين ولكنه ـ حسب ما تكشف عنه كتاباته ـ كان فى نفس الوقت علماً فى علم الفلك والفلسفة ومعالجة المشكلات الدينية. واستحق لهذا التعدد فى الأنشطة أن يطلق عليه لقب «المتفنن» ـ وقد تدرب على الطب على يدى والده ضياء الدين مسعود الكازرونى (من كازرون غربى شيراز) فى مستشفى شيراز وذاق مرارة اليتم وهو فى الرابعة عشرة من عمره ثم تتلمذ على أيدى أعمامه كمال الدين خير الكازرين وشرف الدين الزكى الرشكانى وشمس الدين الكتبى. ثم انتقل إلى نصير الدين الطوسى حيث درس على يديه وتفوق على كل أقرانه ـ وأغلب الظن أن نصير الدين هو الذى حفزه إلى دراسة الفلك. وكانت تراوده فى شبابه فكرة إعادة نشر كتاب «الكليات» وهو الجزء الأول النظرى من كتاب «القانون» لابن سينا ثم طلب العلم بعد ذلك على يد الأطباء فى شيراز ثم تعمق فى النظر فى أعمال الأوائل من أهل العلم. ورحل إلى خراسان والعراق وفارس والأناضول وسوريا. ولقد أخبرنا فى المقدمة التى كتبها تعليقا على كتاب «الكليات» أنه كان دائب السعى للتعرف على أهل العلم فى كل مكان يذهب إليه ومن المحتمل أن يكون قد داخل أبلخانات فارس بعد هذه الرحلات وإن كنا لا نعرف فى أى سنة ولا فى عهد من؟ وأيا كان الأمر فقد كان قاضيا فى عام ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م فى سيواس وفى ملطية بالأناضول إبان حكم أحمد نيكودا ـ عام ٦٨٠ ـ ٦٨٣هـ/ ١٢٨١ ـ ١٢٨٤ م) وظل هناك منكباً على دراسة كتاب «الكليات» ولابد أن يكون قد لعب دورا فى السياسة حين أرسله أحمد مع عمه كمال الدين إلى مصر أيام المملوك السلطان المنصور سيف الدين قلاوون فى عام ٦٧٨ ـ ٦٨٩ هـ (١٢٧٩ ـ

١٢٩٠م). وتسنى له أن يجمع فى مصر بعض المواد العلمية لكتاب «الكليات» وأهدى هذا العمل إلى محمد سعد الدين وكان وزيراً لأحمد خان وسماه «التحفة السعدية»أو «نزهة الحكماء وروضة «الأطباء». وقد اعتزل قطب الدين الناس فى أواخر أيام حياته فى تبريز كما درس فى أخريات عمره «الحديث النبوى» دراسة متأنية ودون مذكرات نقدية فى هذا الموضوع مثل «جمع الأصول» و«شرح السنة» وقد أعطانا كل من ابن شُهْبة والسُبْكى صورة سريعة عن شخصيته، فهو حاد الذكاء نافذ البصيرة، وكان فى نفس الوقت ذا دعابة بريئة، واشتهر بلقب «عالم الفُرس» ومن الواضح أنه كان حريصا على استقلال الرأى رغم مكانته لدى الأمراء وعند مريديه وقد عاش بعيدا عن الاختلاط بالبلاط. كما عاش حياة الصوفى. وقد أكد الجميع أنه كان له تلاميذ عديدون، منهم كمال الدين الفارسى وقد حث التحتانى المتوفى سنة ٧٦٦ هـ = ١٣٦٤م لعمل «محاكمات» (نظرات ناقدة) لكتاب «الإشارات» لابن سينا وذلك فى نقاط كانت موضع جدل بين نصر الدين وفخر الدين الرازى (انظر حاجى خليفة، رقم ٤٧٣)، وقد تراخى فى أداء فرائضه الدينية ومع ذلك فإن السيوطى يذكر أنه كان يؤدى صلاة الجماعة فى تبريز. وكان بارعا فى لعب الشطْرنج فكان لا ينقطع عن ممارسته، كما مارس ألعاب السحر وكان يعزف على الربابة. وتعليقاته على كتاب «حكمة الإشراق» للسهروردى ذات صلة ولا شك بموقفه الدينى. غير أن حاجى خليفة يرى أن قطب الدين قد أظهر تميزا فى علم الكلام فقد كتب شرحا وافيا للقرآن حاز التقدير وهو فتح المنان فى تفسير القرآن، وكتب حاشية لكتاب «عن حقائق التنزيل» للزمخشرى وقد لعب قطب الدين دورا خاصا فى تاريخ علم البصريات لأنه لفت نظر تلميذه كمال الدين الفارسى (ت. ٧٢٠ هـ/ ١٣٢٠م) لكتاب «علم البصريات» لابن الهيثم حيث اطلع عليه فى سفرياته وأحضر له نسخة منه. وقد كتب الفارسى تعليقا عليه وأضاف إليه ملاحظاته التى توصل هو إليها. ولقد قدم لنا قطب الدين فى كتابيه «نهاية

الإدراك فى دراية الأفلاك» والتحفة الشاهية فى الهيئة» وكلاهما يشبه الآخر إلى حد بعيد ـ ما يعد أفضل وصف عربى لعلم الفلك مع استخدام الصيغ الرياضية. وينهج هذا الوصف نهج رسالة «تَذْكرة النصيرية» التى ألفها أستاذه نَصير الدين الطوسى ولكن رسالة قطب الدين أكثر تفصيلا وتعالج مسائل لم يتطرق لها نصير الدين. ومن هنا يعد الكتابان السالفان أكثر من مجرد تعليق أو شرح فى علم الفلك. فعلى سبيل المثال نجد أن كتاب «النهاية» يناقش تفاصيل فلكية وردت عند الخركى أو ابن الهيثم وهى تفاصيلَ سوف نعثر عليها مرة أخرى عند روجر بيكون. وألف قطب الدين كتابا بعنوان «شرح التذكرة النصيرية» وملحقا لكتاب «النهاية» بعنوان فى حركات الدحرجة والنسبة بين المستوى والمنحنى. كما ألف كتبا أخرى مثل «التبصرة فى الهيئة» وكتابا بعنوان غريب هو «كتاب فعلت فلا تَلُمْ فى الهيئة» وإلى جانب هذه الكتب ثمة مقالة عن أمراض العين وحاشية على «أرجوزة» « ابن سينا. وكتاب فى آداب مهنة الطب سماه «كتاب بيان الحاجة إلى الطب وآداب الأطباء ووصاياهم» . وكتاب فى النحو كان تعليقا على السكاكى وابن الحاجب، ودائرة معارف للفلسفة «درة التاج» وهى تتضمن فصلا هاما عن الموسيقى. وبعد وفاته كتب زين الدين بن الوردى شعرا عن قطب الدين يعبر فيه عن دهشته من أن رَحَى المعرفة لازالت تدور بعد أن فقدت قُطْبها.

المصادر :

(١) تقى الدين بن شُهْبَة: طبقات الشافعية، جوتا ١٧٦٣.

(٢) السبكى: الطبقات، جزء ٦ ـ ٢٤٨.

(٣) خواند مير: حبيب الشّيعَة، بومباى ١٨٣٧ جزء ٣ ـ ١ ,٦٧ـ ١١٢.

(٤) السيوطى: بغية الوعاة، ٣٨٩.

سعيد عبدالمحسن [أ. ڤيدمان E. Wiedemann]

قطرى بن الفجاءة

من زعماء الخوارج الأزارقة، وقد اشتهر كشاعر وخطيب، ويرجع نسبه

إلى بطن من بطـون تميم وهى القـبـيلة التى أنجـبت واحـدا من أبرز وأشـهـر الرجال الذين أمدوا هؤلاء الثوار.

وإذا كان أبوه هـو ابن الفجـاءة فإنه يقـال إن هذا الاسم ليس سـوى نعت وإنما اسـمه الحـقـيقـى هو «جَعْـوانه»، وكان لقطرى بن الفجـاءة كنيتان شأنه فى ذلك شـأن الكثـيـرين من زعـمـاء العرب: فـكان يكنى فى أيام السلم بأبى مـحـمـد، وإن كـان الوقت وقت حـرب سموه بأبى مَعامه (انظر فى ذلك البيان والتبيين للجـاحظ تحقيق هارون)، وإن كل ما نعرفه عنه أيام شبابه لا يزيد عن أنه حـارب تحت قيادة عـبدالرحـمن بن سَمُـره مع كثيـر من غيره من الزعـماء كـان من بينهم المـهلب بن أبى صـفـرة الأزدى الذى شاء الـقدر أن يصبـح بعد ذلك خصـمه اللدود، وكـانت محـاربته تحت قيـادة سمرة فـى سبيل إخـضاع سجستان عام ٤٢ هـ (= ٦٦٢م) وذلك ما يقـرره كل من البلاذرى فى فتـوحه وابن عبدالبر فى الاستيعاب وابن حجر فى الإصـابة ولابد أنه كان قـد بلغ من النضج والبـلوغ إذ ناداه أصـحـابه فى سنة ٦٩ هـ (= ٦٨٩م) «بخليـفـة» الأزارقـة حـين كـانـوا يمـرون بأزمـة شديدة الصعوبة لما نالهم على يد المهلب ورجاله من هزيمة نكراء، ونظرا لما كان قطرى مطبـوعا علـيه من النشـاط الجم وعدم الاكـتراث بالأخطار فقـد استطاع أن يثيـر نخوة رجـاله كمـا استطاع أن يرد بقايا جيشه ويـسير بهم إلى جبال كـرمـان وأخـذ فى ترتيب صـفـوفـهم للقـتال، فلمـا فـرغ مما فى يده من هذه الأمـور ذهب ثانية إلـى العراق واحـتل الأهواز وهدد البـصـرة، ومع أن المهلب استطاع أن يقيد من حركاته إلا أنه نجح فى تدعيم موقفـه على الشاطئ الدجيل الأسير حتى بعد أن سقط العراق فى يد عبـد الملك وذلك نتيـجة هزيمة مـصـعب ابن الزبـيــر عند مَـسْـكن (٧٢ هـ = ٦٩١م) فلمـا ولى الحـجـاَج بن يوسف الثقـفى العراق عـزم على إعادة تعـيين المهلب ليقود الجيوش ضد الأزارقة، وما كـاد المهلب يتولى القـيادة حـتى زحف ضد المتـمردين وطاردهم حتى كـرمان التى كانت مركز قـوتهم، ومع ذلك فقد اسـتطاع قطرى أن يـصـمـد طويلا فى مواضعه، ولدينا عـملة فضية ترجع إلى

هذا الوقت مسكوكة عام ٧٥ هـ (= ٦٩٤م) تحمل اسم قطرى وعليها نعته بأمير المؤمنين [راجع فى ذلك مجلة Zdmg ١٢/٢ هـ لسنة ١٨٥٨م) ولقد أدى الشقاق الذى دب فى صفوف عسكر الأزارقة بين العرب والموالى إلى تمزق وحدة الصف وكان مظهر ذلك مغادرة قطرى بن الفجاءة مدينة «جيرفت» التى كانت مركز عمليات الأزارقة الحربية، والتجاؤه مع من معه من العرب إلى طبرستان، أما الموالى فقد استمروا فى أخذهم جيرفت فى أيديهم بقيادة كبيرهم «عبد رب» أو «عبد ربه» (وهناك شخصان يسمى كل منهما هذا بعبد ربه ، أما أحدهما فينعت بالكبير وأما الآخر فبالصغير، ويرد ذكر هذا تارة وذاك تارة أخرى منعوتا بالقائد فى المصادر التى بين أيدينا، وأحيانا نجد تفرقة بين طائفتين من الموالى انفصلتا عن قطرى ونعت أمير أحدهما بعبد ربه الكبير وأمير الأخرى بعبد ربه الصغير)، ولقد كان هذا الحدث من الشقاق وخيم العاقبة لما أدى إليه من أن المهلب بن أبى صفرة لم يجد أدنى مشقة فى استئصال الموالى وقتل شيخهم، أما الحجاج فقد قام حينذاك بإرسال المحارب الكلبى سفيان بن الأبرد لقتال قطرى، وتمكنت جيوش سفيان أن تفاجئ الأزارقة وتحصرهم فى أحد الممرات الجبلية وأنزلت بالأزارقة هزيمة نكراء حاسمة فقد سقط قطرى من فوق صهوة جواده، وفرّ عنه أتباعه فلما اكتشف الأهالى أمره وعرفوه وثبوا عليه وفتكوا به، وقطعوا رأسه وأخذت رمزا للانتصار على الأزارقة وحملوها الى الكوفة ثم إلى دمشق ليراها الخليفة.

أما بقية الأزارقة الذين كانوا بقيادة «عبيد بن هلال اليشكرى» فقد فروا على وجوههم ولجأوا إلى «سذوار» وهى موقع حصين قرب «كوميس»، وضموا صفوفهم المبعثرة فحاصرهم سفيان حصارا طويلا لكنهم احتملوه بصبر، حتى إذا نضبت مؤنهم لجأوا إلى القتل وقد استبد بهم اليأس ولكنهم غلبوا على أمرهم.

إن أخبار هذه الأحداث بعيدة عن اليقين، إذ لا يمكن الركون إلى المصادر التى تقول إن ابن الفجاءة تولى القيادة

ثلاث عشرة سنة بل وعشرين سنة، ذلك أن انتخاب قطرى ليكون خليفة إنما حدث قرب نهاية سنة تسع وستين هجرية، وكان موته سنة ثمان أو تسع وسبعين.

والخلاصة أن قطرى بن الفجاءة كان يجمع فى صدق فى بردته بين الخارجى الصلب العود و«السيد» العربى ولقد ترتب على حماسته التى تبلغ مرتبة التعصب أن كان شأنه شأن بقية الأزارقة، هذا بالإضافة إلى أنه كان شديد الزهو بما يجرى فى عروقه من دم عربى وما شب عليه من خلق بدوى، وكان كغيره من كثير من الخوارج الكبار مبرزا فى الشعر والخطابة طبيعة ركبت فيه، ولقد أورد له الجاحظ فى كتابه البيان والتبيين واحدة من خطبه، وزكاه فى ذكرها ابن عبد ربه فى العقد وابن النديم فى الفهرست غير أن بلاشير فى مؤلفه تاريخ الأدب العربى (بالفرنسية جـ٣ ص٧٣٤) يرجح أن هذه الخطبة إنما كتبت فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى)، كما وصلت إلينا بعض قطع قلائل يمجد فيها امرأته «أم حكيم» التى كانت هى الأخرى امرأة شجاعة من الخوارج، غير أن أشهر قصائده ذيوعاً هى التى أوردتها حماسة أبى تمام، وإن جاءت بصور مختلفة، وأن قصائده ذات الطابع الذى يمزج بين السياسة والدين تمتاز بأسلوبها العالى وما تتضح به من ازدراء الموت، وهى قصائد تجعل صاحبها يتبوأ عن حق موضع الصدارة بين الشعراء الخوارج. ويمكن مراجعة الأخبار الطوال للدينورى فى هذا الموضوع وأنساب الاشراف للبلاذرى والحماسة للبحترى والاشتقاق لابن دريد والفرق بين الفرق لعبدالقادر البغدادى.

المصادر: وردت فى المتن.

أيمن حسن حبشى [ج. ليفى دى لاڤيدا Levy Della Vida]

قطز

هو الملك المظفر سيف الدين المعزى ثالث سلطان مملوكى فى دولة المماليك البحرية، وهو ابن أخت السلطان جلال الدين الخوارزمى قبض المغول على قطز (اسمه الأصلى محمود بن ممدود)

وسُجن ثم بيع فى دمشق لتاجر قام بدوره ببيعه إلى الأمير المملوكى أيبك فى القاهرة. ولقب أيبك بوصفه زوجاً لشجرة الدر بالملك المعز عام ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م ومن هذ اللقب نسب إلى قطز بالمعزى.

ادعى قطز وهو فى شبابه بناء على عدة تنبؤات أنه سيحكم مصر ويثأر لخاله من المغول. تقدم قطز خطوة كبيرة نحو تحقيق طموحاته عام ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م عندما عُين قطز نائباً للسلطنة من قبل أيبك الذى كان قد خلع السلطان الأيوبى الملك الأشرف موسى. وفى العام التالى شارك قطز مع مجموعة من المماليك فى اغتيال أقطاى منافس أيبك على العرش وأحد قادة المماليك البحرية. احتفظ قطز بمنصبه كنائب للسلطنة وأدار شئون البلاد حتى بعد اغتيال أيبك نفسه عام ٦٥٥هـ/ ١٢٥٧م بإيعاز من شجرة الدر. وخلفه على العرش ابنه الصغير المنصور على. وقاد قطز خلال عامى ٦٥٥هـ - ٦٥٦هـ / ١٢٥٧ - ١٢٥٨م حملات ضد الأمراء البحرية وحلفائهم الأيوبيين السوريين. ومع ذلك عقد قطز الصلح معهم فى العام التالى ٦٥٧هـ/ ١٢٥٩م، واتحدت قواتهما معاً لمواجهة غزو مغولى على سوريا. وقام قطز بخلع المنصور على حجة أنه صغير السن وغير قادر على الدفاع عن أراضى المسلمين ونصب نفسه سلطاناً، وهكذا يصبح قطز أول مملوك يخلع ابن أستاذه ليحل محله كسلطان،وبالتالى أحدث قطز - كما يرى ابن تغرى بردى (القاهرة الجزء السابع ص٥٦) حادثة شريرة أدت إلى تدهور الأحوال فى مصر وعد قطز الأمراء الذين عارضوا واحتجوا على اغتصابه للعرش، بالتنازل عن السلطنة عقب هزيمة المغول.

عرض قطز ولاءه للملك الناصر صاحب دمشق وحلب وتطوع للدفاع عنه ضد المغول ليضمن تعاون الأيوبيين فى سوريا معه.

أعلن قطز تحديه لهولاكو واستخفافه به عام ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م بقتله الرسل الذين بعثهم هولاكو لطلب الإذعان والخضوع له. استنفر قطز المسلمين للجهاد وقاد جيشاً خرج من مصر إلى فلسطين، ورغم تردد أمراء المماليك فى محاربة المغول، إلا أن قطز

نجح فى إقناعهم فى المضى معه، وأرسل بيبرس البندقدارى (الذى صار فيما بعد السلطان بيبرس) على رأس قوة سبقته.

تأكد قطز من حياد الفرنج فى عكا وتقابل مع جيش المغول فى «عين جالوت» وهزمهم. صار قطز بعد المعركة إلى دمشق التى كان يستخدمها كقاعدة لتطهير سوريا من قوات المغول عمل على تأسيس حكم المماليك فيها عن طريق تعيين بعض من أمرائه فى مناصب قيادية واستبقاء الأيوبيين فى مناصب أخرى. وأغتيل قطز أثناء عودته إلى مصر عند القصير بالقرب من الصالحية. ويرى ابن عبد الظاهر مؤرخ الملوك أن بيبرس هو الذى قتله بيده دون مشاركة من أحد. ومن الواضح من مصادر أخرى أن ابن عبد الظاهر كان يحاول أن يثبت انفراد بيبرس بالمطالبة بالسلطنة.

وهناك خلاف حول دوافع الاغتيال، حيث يرى العديد من المؤرخين أن قطز نكث عهده بمنح بيبرس ولاية حلب بعد عين جالوت، ولكن ابن الدوادارى يرى ان قطز كان قد استثار بالفعل غضبة وعداوة بيبرس له بتوبيخه لإخوانه الأمراء ووصفهم بالجبن أثناء المعركة. ويرى ابن عبد الظاهر أن قطز عادى بيبرس لرفضه مشاركة بيبرس أياه فخر الجهاد معه وعلى أى الأحوال فمن الواضح كما يشير بيبرس المنصورى أن العداء بين قطز والمماليك البحرية كان دائماً، وأن طموحات الأمراء البحرية تجاه السلطنة كانت بلا شك أحد عوامل هذا العداء.

ومن المسائل الجدلية كذلك ما هو متعلق بموضع جثمان قطز، يرى ابن تغرى بردى أن بيبرس نقل جثمان قطز من المقبرة الأصلية عندما تحولت إلى مزارة بينما يكتفى سائر المؤرخين بأن الجثمان دفن فى القاهرة وليكن ما يكون فإن جميع المصادر تجمع وتتفق على تعظيم وتكريم قطز بوصفه بطلاً اسلامياً لانتصاره فى عين جالوت.

المصادر :

١ ـ المرجع الأساسى الذى تم الاعتماد عليه هو الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر، لأبن عبد الظاهر el. A.A. Khowaitir، الرياض ١٩٧٦م.

٢ ـ ابن الدوادرى: كنز الدرر، جزء ٨، فى بيرج ١٩٧١م.

٣ ـ قطب الدين اليونيني: ذيل مرآة الزمان جزءان، حيدرباد ١٩٥٤م.

وائل البشير [ج.هـ.ا جوينبول G.H.A Juynboll]

قفسة

فى القطر التونسى وهى تبعد ثلاثمائة كيلو متر وستين إلى الجنوب الغربى من تونس المدينة وعلى بعد مائتى كيلو متر من القيروان ومائة من قابس. ويبلغ عدد سكانها ثلاثين ألف نسمة، وهى المدينة الرئيسية لاقليم إدارى مستقل يبلغ عدد سكانه ثلاثمائة ألف نسمة وأهم منتجاته المعدنية الفوسفات الذى يستخرج من مناجم مديلا ومتلاوى ورديف ومولاريس التى استكشفت عام ١٨٨٥م، ويوجد بواحة قفسة ما يقرب من مائة ألف نخلة تمر تنتج تمرا من الدرجة الثانية. وبالإضافة إلى ذلك تجود بها زراعة أشجار البرتقال والليمون والمشمش والكروم والتين وكثر بها منذ قريب مزارع الزيتون، ويحاول الناس هناك زراعة الفستق، ويعتمد الرى فيها على العيون الكثيرة التى تتدفق فى قلب البلد ويهتم الناس بحفر الآبار الارتوازية.

ولما كانت قفسة أول واحة على الطريق من القيروان فإنها تجتذب الكثيرين من السياح لمشاهدة آثارها التى ترجع إلى ما قبل التاريخ ولاتزال بعض أطلالها شاهدة على قدم تاريخها ومن ثم أخذت البلدة تولى السياحة عنايتها بإدخال تحسينات حديثة كشق الطرق وإقامة الفنادق المجهزة أحسن تجهيز، وتكثر الحدائق. وهناك اهتمام بترميم الحمامات الرومانية وإعادة بناء السور البيزنطى القديم إلى غير ذلك من الإصلاحات، وأهم الصناعات اليدوية بها صناعة البطاطين الملونة والسجاد ذى الرسوم البارزة.

قفسة تاريخيا: الاسم العربى لاسم البلد القديم هو «كبسا Capso وهو يرجع إلى عصر قديم كانت قفسة أثناءه أحد المراكز الحضارية المهمة. وإذا تعرضنا لقفسة فى عصورها التاريخية لا نجد بين أيدينا ما ينير لنا الطريق فليس من المعروف بالدقة من الذى أسس المدينة ومتى كان تأسيسها، ولذلك زعموا أن صانعها واحد من الآلهة، ويرجعها بعضهم إلى أصل

بونى. أما العرب فيقولون بل أسسها «شنتيان» غلام نمرود الملك الأسطورى. لكن الواقع هو أن وقوعها على مفترق الطرق المؤدية إلى كثير من النواحى هو الذى أدى إلى إنشائها، وقد صارت البلدة بعد ذلك جزءا من مملكة أحد الملوك النوميديين الذى أحبها حبا شديدا حتى انه أعفاها من الضرائب. وقد دفعت قفسة ثمن هذا الحب غاليا، إذ بعثت روما بقائدها «كايوس ماريوس» لإخضاعها فأحرق البلد سنة سبعين قبل الميلاد، ولكن قفسة قامت من بين الانقاض ونفضت عنها تراب التخريب زمن تراجان (٩٨ ـ ١١٧م) ولما جاء زمن دقلديانوس (٢٨٤ ـ ٣٠٥م) وقدم البربر إليها بطشوا بها بطش جبار مما حمل روماً على مغادرة المنطقة بالتدريج وسحبت قواتها زمن الوندال حتى إذا مات «جنسبيك» عام ٤٧٧ صارت كبسا عاصمة مملكة بربرية ثم عادت إلى قبضة بيزنطة زمن جستنيان (٥٢٧ ـ ٥٦٥م) الذى أعاد إلى الامبراطورية وحدتها وعظمتها فصارت البلدة عاصمة الأملاك البيزنطية فى أفريقية، وبنيت سنة ٥٤٠م مدينة سميت بكابسا جستنيان. وحينذاك احتفظت قفسة ببعض آثار ماضيها الرائع القديم كالحمامات الرومانية وبعض الأعمدة وما كان عليها من تيجان وعقود قديمة إلى جانب آثار أخرى أقل من هذه قيمة أعيد استخدامها فى أشياء غيرها كالجامع الكبير وغيره من مبانى البلد القديمة.

ولقد ظلت قفسة حتى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) محتفظة بمظهرها كمدينة ذات ماض تاريخى عتيق إلى حد انفرادها دون سائر بلدان أفريقية باستعمال اللغة الرومانية كما ظل قسم كبير من سكانها محافظين على الديانة المسيحية، ولذلك فإن البكرى ذكر فى كتابه المسالك فى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) ما لاحظه من أن البلدة قائمة على الأساطين والأعمدة والطبقات الرخامية وأن سورها القديم لازال سليما على هيئته التى بنى عليها حتى ليظن الناظر إليه أنه قد فرغ القوم لتوهم من تشييده ثم جاء الإدريسى بعد ذلك بقرن من الزمان فقال فى نزهة المشتاق

إن كل سكان قفسة من البربر، وإن أغلبهم يتكلمون باللسان اللاتينى الافريقى».

واجتاح الفتح الإسلامى الأول أسوار قفسة عام ٢٧ هـ (= ٦٤٧م) بعد مصرع القائد جريجورى ثم ما لبث عقبة بن نافع أن استولى عليها ثم عاد الحسن بن النعمان فاستردها عام ٧٨ هـ (= ٦٩٧م) بعد أن كانت قد تخلصت هى وكل الشمال الافريقى من حكم العرب، فلما كانت نهاية القرن الثانى للهجرة ومستهل القرن الثالث كثر الخوارج من لواتة وزواغة ومكناسة وشاركوا فى سنة ٢٢٤ هـ (= ٨٣٩م) فى الفتنة التى عمت إقليم قسطيلية، ولكن عاقبهم الأمير الاغلبى أبو عقال أفظع عقاب وأخذهم بالشدّة.

وتبعا لما يقوله الشماخى فى كتابه «السير» فقد كان للإمام عبدالوهاب (١٦٨ ـ ٢٠٨هـ = = ٧٨٤ ـ ٨٢٣م) عامل على قفسة، مما ندرك معه انه كان جابى الخراج وأنه كان يجمعه حسبما نص عليه القرآن الكريم ويرسله سرا إلى تاهرت لأن المدينة لم تكن ابدا من الناحية السياسية جزءا من الدولة الرستمية.

وبعد أن ظلت قفسة أكثر من قرن من الزمان تحت سلطان الفاطميين ثم انتقلت إلى الزيريين .

أصبحت عاصمة لدولة صغيرة مستقلة استقلالا حقيقيا تشتمل على كل قسطيلية التى هى اليوم الجريد ولقد غير الغزو الهلالى من التركيبة العنصرية للسكان، كما أخذت سلطة الحكومة المركزية فى الانهيار وعمت الفوضى كل النواحى فاستغل حاكم البلد الزيرى عبدالله بن محمد هذه الظروف ونادى بنفسه أميرا مستقلا عليها وأعلن استقلاله (٤٤٥ ـ ٤٦٥هـ) واستطاع بدفعه الفرضة لبدو العرب الذين تحالف معهم أن يدعم سلطاته ويؤمن دولته ويجذب إلى بلاطه الشعراء والفقهاء.

على أن حكم الموحدين الذين وحدوا كل المغرب قضى على استقلال قفسة إذ استولى عليها عبدالمؤمن بن على سنة ٥٥٤ هـ (= ١١٥٩م) بعد أن حاصرها

حصارا قاسيا ومرت قفسة منذ ذلك الحين بوقت عصيب وقامت بعض المحاولات لاستخلاصها من أيدى الموحدين، منها محاولة مخاطر أرمنى الأصل يدعى قراقوش وكذلك بنو غانية الذين رفضوا الاعتراف بأنها غلبت، لكن ردها المعز استجابة لالتماسات سكانها الذين كانوا مدفوعين فى هذا الرجاء بما كانوا يحسونه من الكراهية تجاه الحاكم الموحدى الذى فتكوا به، فجاء الخليفة أبو يعقوب يوسف من مراكش فحاصر المدينة بنفسه (سنة ٥٧٥ هـ = ١١٨٠م) ولكن لم يطل خضوعها اذ سرعان ما وقعت فى أيدى بنى غانية وحينذاك حاصرها المنصور بجيش كبير (٥٨٣هـ = ١١٨٧/٨م) وأسرف فى عقابها وهدم حصونها وسواها بالأرض ثم أذن لسكانها بالبقاء وإبقاء أراضيهم فى أيديهم ليقوموا بزراعتها على أن يقاسمهم غلتها.

لم تكن المدينة أسعد حظا زمن الحفصيين فقد اغتصبها سنة ٦٨١ هـ (٦٨١ ـ ٦٨٣هـ = ١٢٨٢ ـ ١٢٨٤م) لكنها استعادت استقلالها المسلوب زمن أسرة محلية هى أسرة بنى العابد الذين كانوا يؤثرون السيادة العربية ويميلون الى العرب. أما أبو بكر الحفصى (٧١٨ ـ ٧٤٧ هـ = ١٣١٨ ـ ١٣٤٧م) الذى اتسمت الفترة الأولى من حكمه المضطربة ضياع الولايات الجنوبية من يده فقد حاصر قفسة سنة ٧٣٥ هـ (١١ ـ ١١٣٥م) واستردها ثم سلمها لولده أبى العباس ليحمها. كما حاول استمالة سكانها إليه فأكثر من منح ذوى الحاجة منهم الأراضى لكن البلدة ما لبثت أن استردت استقلالها الذاتى مرة أخرى زمن أحمد بن عمر بن العابد ولده محمد.

وفى زمن السلطان العثمانى سليمان القانونى (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م) استعمل واليا من قبله على طرابلس نجح فى الاستيلاء على قفسة يوم ١٧ صفر ٩٦٤هـ (= ٢٠ دسمبر ١٥٥٦م) لكن لم تتحسن أحوالها بل أخذت تزداد تدهورا بسبب ما تعانيه من غارات البدو نتيجة ضعف الحكومة المركزية

وعجزها عن حمايتها، وتضاءلت قفسة حتى أن الفرنسيين لم يجدوا صعوبة فى احتلالها فى ٢٠ نوفمبر ١٨٨٠م.

جغرافيتها التاريخية: قفسة بلدة جرداء تشرف عليها الجبال من الجنوب الشرقى والشمال والشمال الغربى وكانت تعتمد على مياهها الجوفية ولكنها فى موقع على ملتقى الطرق المؤدية إلى الصحراء وإلى التل مما جعل لها أهمية وقد وصفها «سالوست» الذى عاش فى الفترة من ٨٦ إلى ٣٥ ق.م بأنها «مدينة قوية وكبيرة» كما أشار إلى الصحراوات الموحشة التى تجعل وصول الجيوش الغازية إليها أمراً صعباً، وقد نفعها هذا الموقع إذ جعلها قادرة على المحافظة على خطورتها ورخائها حتى نهاية العصر الكلاسيكى رغم ضعف بيزنطة. بل لقد زادت أهميتها بعد فتح العرب لها. ولقد كان الجغرافى العربى اليعقوبى الذى عاش فى ختام القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أول من وصفها وصفاً دقيقا ضمنه ملاحظاته الشخصية عنها فقال إنها بلدة حصينة تحوطها الأسوار الحجرية وتكثر فيها الينابيع المائية وتمتاز بشوارعها الممهدة وضواحيها البالغة الروعة وتكثر بها الفاكهة. فلما كان منتصف القرن التالى (الرابع الهجرى) كان ابن حوقل فى القيروان سنة ٣٣٦ هـ (= ٩٤٧م) ووصف قفسة بأنها بلدة «مستقلة» والرخاء فى «غاية الكمال» وكان أبو يزيد قد خربها قبل سنة ٣٣٠ هـ (٩٤٢م) ولابد أنها تخلصت من كل آثار التخريب حتى أن المقدسى المتوفى سنة ٣٧٨ هـ (= ٩٨٨ م) اعتبرها واحدة من المراكز المهمة الكبرى بافريقية. كما أن البكرى المتوفى حوالى سنة ٤٦١م (= ١٠٦٨م) ترك لنا وصفا دقيقا عنها اعتمد فيه على الوراق الافريقى المتوفى عام ٣٦٢هـ (= ٩٧٣م) الذى ذكر آثارها القديمة التى كانت لاتزال سليمة وأشار الى ينابيعها الجياشة بالمياه التى تروى بساتينها التى تنتج الفستق الذى يصدر إلى جميع أنحاء افريقية بل وإلى مصر ذاتها وسجلماسة والأندلس، كما يكثر بها البلح.

وكان يوجد حول قفسة ما لا يقل عن مائتى قرية كلها عامرة وتسمى هذه القرى بقصور قفسة. ومما يدل على شدة ثرائها أن خراجها لا يقل عن خمسين ألف دينار تذهب إلى بيت المال، وليس من شك فى أن هذا الوصف يشير إلى الرخاء الكبير الذى كانت تتمتع به قفسة زمن الوراق، أعنى نهاية القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى) وقد استمر هذا الرخاء موصولا فى القرن التالى رغم غزو بنى هلال. كما استمرت البلدة تتقلب فى مطارف النعمة حتى منتصف القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) حتى لينعتها الإدريسى بالمدينة الحسنة، ويصف أسوارها بأنها لاتزال سليمة قوية ومياهها غزيرة متدفقة، وأسواقها عامرة بشتى أنواع السلع وبها الكثير من التجار «والصناعة بها قائمة» وبها التمر الجيد «العجيب»، وقراها أهلة بالسكان وبها الحدائق الجميلة والبساتين وتنتج فيما تنتج الحناء والقطن والكمون، على أن هذه الحال تغيرت منذ عصر الموحدين فكثيرا ما ثار أهلها حرصا منهم على استقلالها ولكنها دفعت ثمنا غاليا بسبب حبها الشديد للاستقلال، وامتدت يد التدمير أكثر من مرة إلى تحصيناتها وإلى مزارع نخيلها، ويمكننا إرجاع بداية انهيارها الاقتصادى إلى ذلك الوقت، فلما جاء القرن السابع الهجرى (الثالث الميلادى) نجد ياقوت الحموى يصفها بأنها «بلدة صغيرة واقعة على تخوم افريقية فى منطقة جدباء وأرضها ملحية» وقد تلاشى ما كان حولها من القرى لتعرضها الكثير للتدمير.

ولقد كتب عنها ليو الأفريقى (الحسن بن الوزان) فذكر ما أصابها من الدمار على يد المنصور، ثم يتابع كلامه فيقول وقفسة اليوم قد أعيد إعمارها بالسكان. ولكن لاتزال مبانيها قليلة إلا من بضعة مساجد معدودة، وشوارعها واسعة مرصوفة كلها بالحجر الأسود كما هو الحال فى شوارع نابلى وفلورنسا. وسكانها مغلوبون على أمرهم، ويقع عبء الضرائب التى يقبضها ملك تونس على عاتق فقرائها «انظر *Describtion de l'Afrique II 444.*

ويستمر ليو الأفريقي (الحسن الوزان) في الحديث عنها فيشير إلى أن جوها غير صحي ولكنه يمتدح اقمشتها وصناعاتها الخزفية وأثمارها وكثرة ما بها من أشجار البرتقال والزيتون.

وتنقضي فترة لا نجد لقفسة ذكرا إلا في أثناء القرن التاسع عشر وذلك فيما تركه بعض الرحالة أمثال «جيرين» وزاكون، ومايبه.من أهم المراجع في هذا الشأن مصادر التاريخ الإسلامي للمقدسي واليعقوبي والبكرى والإدريسي.

د. حسن حبشي [م. طالبي M.Tailbi]

قفط

«قِفْطْ»، قُفْطْ، وقَفْطْ، واسمها القديم «Coptos» (قبطيو)، وهي مدينة صغيرة بأعالي صعيد مصر، تقع حيث يدنو النيل من أقرب نقاطه إلى البحر الأحمر (على بعد حوالي ٤٠كم شمالي أطلال طيبة، وحوالي ٢كم شرقي النهر).

ارتبطت في العصور الفرعونية باستغلال المعادن في التلال الواقعة بين النيل والبحر الأحمر، وبالتجارة عبر الجزء الشرقي لمصر، وقد تمتعت قفط بأعظم درجات الازدهار في فترتي اليونان والرومان. ويصف الجغرافي والمؤرخ اليوناني سترابو (٦٤ق.م ـ ٢٣ق.م) تنظيم وسائل النقل عبر النيل حتى «قفط»، ثم بالقوافل عبر الصحراء حتى البحر الأحمر، ويسميها «المدينة التي يسكنها المصريون والعرب معاً». والواقع أنها كانت مركز جذب لأهالي الصحراء الغربية القادمين للتجارة بها، وقبل كل شئ، من أجل القبائل البدوية المعروفة باسم «بِجَه» (أو البجاه ـ بضم الباء) التي اعتنقت النصرانية من هناك دون أدنى شك، وقد أقام مطران البِجَه في قبطيو «قفط» وصارت قفط بعدئذ نقطة بداية للطرق المؤدية إلى البحر الأحمر (في سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م، فرَّ بعض أفراد أسرة بني أمية إلى هناك على نحو مؤقت ربما بقصد الهرب) وفقدت قفط أهميتها حين بدأ التيار الرئيسي للتجارة الشرقية في استخدام الخليج العربي بدلا منها.

وبدأت قبائل صحراوات النيل ـ البحر الأحمر، تهاجم وادى النيل، ونهبت قفط نهباً بدون حصانة فى سنة ٢٠٤هـ/ ٨١٩م على أيدى قبائل البجَه التى كانت لاتزال نصرانية، وحتى سنة ٢١٢هـ/٨٢٨م، لم يكن قد بنى حولها سور واقٍ ليحميها. وفى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى، كتب المسعودى مبينا أن قوص كانت أهم من قفط، ويربط أفول نجمها، وانقضاء زمانها، والنفور منها إلى بعد مجرى النيل عنها، والواقع أن تجار قوص المهرة كانوا قادرين على الاستفادة بالنهر، المحور التجارى الوحيد الذى كان لايزال آخذاً فى الازدهار بسبب التجارة مع بلادالنوبة، بينما هجرت كل الطرق الأخرى؛ وحين استفيد بها مرة ثانية مع إحياء التجارة الشرقية فى ظل الفاطميين إبان القرن الخامس الهجرى الحادى عشر الميلادى، انتعشت قفط من جديد، إلا أن قوص احتلت المركز الأول وقتذاك، وصارت عاصمة إقليمية. وعلى الرغم من ذلك، استوطن «قفط» مزيج متعدد من السكان وبخاصة حين أدت العلاقات مع الحجاز لفترة طويلة إلى إستقرار أسر العلويين فيها. ولم يكن ثمة شك فى تأثيرهم الذى يفسر الانتشار الكبير للمذهب الشيعى هناك، وفى إخلاصهم للفاطميين بعد تولى صلاح الدين للسلطة، فقد دبرت مؤامرة أدت إلى «ثورة» فى سنة ٥٧٢هـ/ ١١٧٧م، تم قمعها بوحشية. ونتيجة لذلك، أوكلت قفط إلى قوص مهمة فرض الثورة السنية المضادة على الصعيد. وربما يكون رحيل بعض الأسر منها (على سبيل المثال، أسرة ابن القفطى) مرتبطاً بهذه الأحداث؛ ولايبدو أن قفط قد كان بها مدرسة أسوة بمدن صعيد مصر الصغيرة الأخرى، وسرعان ما فقدت قاضيها (تحولت إلى السلطان القضائى لمثل قاضى قوص). وبقى إقليم قفط وقفاً يذهب ريعه لمساندة أشراف مكة. ولم تكن قفط فى الفترة المملوكية سوى مركز زراعى صغير فى الريف حيث وفرت زراعة

قـصب السكر الوسـائل الرئيـسيـة للعيش.

المصادر:

(١) Strabo: *Georgraphy* تحـقـيق Muller، جـ٢، ص ٦٦٤ ـ ٥، ٦٩٢.

(٢) الكندى: الولاة، تحقيق Guest، ص ٩٨.

(٣) المســعـودى: مــروج الذهـب، بــاريـــس ١٨٦١ـ ١٨٧٧م، جـــ٣، ص٥٠.

(٤) ابن حـوقل: الطبـعـة، الثـانيـة، ص٥١ ـ ٢، والترجمة ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٥) *Synaxaire arabe Jacobite*، فـى Patrol، Orient؛ جـ٣، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٤.

(٦) ياقوت: جـ٤، ص ١٥٢.

(٨٧) المقـريزى: الخطـط، تحـقـيق Wiet، جـ٤، ص ١٠٦ ـ ١١.

(٨) ابن الجـيـعـان: التـحـقـه السنـيـة، الـقـاهـرة سنة ١٨٩٩م، ص ١٩٥.

(٩) Description descriptions, Anti-quités de l'Égypt، جـ٢، ص ٦٣.

(١٠) على باشـا مـبـارك: الخطط الجديدة، جـ١٤، ص ١٠٤.

حسن شكرى [كارسين ـ J.C. Garcin]

قفطان

كلمة تركـية مـأخوذة من الفارسـية خـفطان التى وردت فـى الشـاهنامـه ـ انظر عـبـدالـقـادر البـغـدادى: لغـة الشـاهنامـه، تحـقـيق سلمـان بعنوان: عـبـدالقـادرى بجـادينس، مـعـجم الشاهنامينوم، ص ٧٩، وكتاب الأسدى: لغتئ فـرس، تحقيق: Horn، ص ٩٩)؛ وفى العربية أيضا «خفطان» كان سترة فوقيـة تلبس فى وقت السلم، وهو نوع من «التُنَّك» الطويـل ذى الأكـمـام الذى كان يلبس فى وقت الحرب فوق قميص البريد (من تبرد). وشـاعت هذه الكلمة مع مجىء مادة الملبس فى وقت مـتقدم بين العرب تحت تأثير الأزياء الفـارسية (انظر الطبرى، تحقيق: ده غويه، جـ ٣،

ص ٢٣٦، رقم ١٤ والصفحات التى بعدها؛ وإرشاد الأريب، ص ١٧٧؛ والمسعودى طبعة باريس جـ ٨، ص ٥٢)، ويصف الرحالة الـ «خطفان» على أنه رداء طويل يصل إلى ما بعد الركبة، وأحيانا إلى بطة الساق، أو إلى أدنى الكاحلين، وهو مفتوح من الصدر، وله كُمَّان مشقوقان طولياً عند المعصمين، أو حتى أعلى منتصف الذراعين. وقد أدخل هذا اللباس فى دول البربر عند الفتح التركى، وانتشر من حيث أنه «زى» حتى أقصى مراكش (Host: *Nachrichten Von Marôkos und Fes*، كوبنهاجن سنة ١٧٨١م، ص ١١٥) حيث وجد بخاصة بين النساء فى بعض الأحيان، ولكن بدون أكمام (Lempriere : *A Tour to Morocco* لندن سنة ١٧٩١م، ص ٣٨٥). وكان أمراء ومشايخ البدو الشاميون فى زمن الرحالة درفيبه d' Arvieux يلبسون القفطان كسترة شتوية (d' Arvieux: *Voyage dans La Palestine*، باريس سنة ١٧١٧م، ص ٢٠٦). ـ وفى فترة زمنية متقدمة كان القفطان بين الأتراك العثمانيين اسماً لرداء التشريف الذى هو أقل أهمية من فرو السمُّور الذى كان ينعم به عند ارتقاء منصب ما. وقد حدث توزيع مثل هذه الأردية بعد العيدين وهما احتفالان يجريان فى حضور الصدر الأعظم بتوجيه من قفطانجى باشى، وهو الموظف المسئول عن حفظ وصيانة أثواب التشريف التى من الفرو. وفى الزمن الحالى لا يلبس هذا الرداء إلا قليلا على ما يبدو. وحمدى بيه، ومارى لوناى صاحبا كتاب: *Les Costumes Populaires de La Turquie en 1873* (القسطنطينية سنة ١٨٧٣م) هما اللذان يذكرانه دون غيرهما (ص ٢٣٨) حين يصفان قفطان امرأة كردية من ناحية «خربوت»: «قفطان من قماش فاخر أخضر قاتم، مفتوح من الأمام، ومقصوص على شكل شعار النبالة عند الصدر (شكل غطاء ثقب المفتاح) بحيث يترك الجزء الأعلى من القيمص مكشوفاً، ولا يغطى النصف الأسفل بأكمله.. وتنتهى أكمام

القـفطان الطويلة جـداً بقطعـة رباعـيـة الزوايا ترفع فـوق المعصـمين حـتى لا تخـفى الأسـاور الفـضيـة أو نحـوها. وحـواف الأكـمـام مـوشـاة بمطرزات ومخرمات الذهب المتشعبة.

المصادر:

(١) نظام الدين محـمـود قـارى: ديوانـئ اللبـس (الآسـتـانة سـنة ١٣٠٣هـ)، ص ١٩٩.

(٢) R. Dozy: *Dict. des noms des vêtements* ص ١٦٢، والصـفحـات التى بعدها.

(٣) *Bardier de Meynard suppl. Aux dict. turcs*، جـ ٢، ص ٥٢٥ والصـفحـة التى بعدها.

(٤) d' Ohsson: *Tableu de L'empire othoman* جـ٣، ص ٢٦٠، جـ ٧، ص ١٩٩.

(٥) Lane: *Manners and customs of the Modern Egyptians* الطبعة الخـامسة، ص ٣٠ والصفحة التى بعدها.

(٦) Lammens : *Rem Sur les mots Framç. dérivés de L' arabe*، ص ٦٦.

حسن شكرى [إيوار ـ CL. Huart]

قلاوون٭

الملك المنصـور سيف الدين قـلاوون الألفى الصـالحى النجـمى العـلائى، خامس سلاطين المـاليك وحاكم مصر وشوريا مـن عام (٦٧٨ هـ/ ١٢٧٩م) إلى (٦٨٩ هـ / ١٢٩٠م). وهـو أحـد أبرز سـلاطين المـاليك البحـرية. اتـبع قـلاوون سـياسـات السلطان بيـبـرس وبصـفة خـاصة حـمـلاته ضد المغـول والصليبيين.

ولد قلاوون فى الترك القـبقاق Kip-cak Tuiks على السواحل الشمالية للبحر الأسود ولا نعلم شيئاً عن تاريخ مولده، كـمـا أن المصـادر لم تذكر شـيـئـاً عن طفـولتـه أو نشأته.. وقـد أتى به أحـد تجار الرقيق إلى مصر وباعه إلى الأمير عـلاء الدين آق سنقر الـعادلى السـاقى أحـد ممالـيك السلطان الأيوبـى العـادل بألـف دينار ومـن ثم كُـنى «بالألـفى».

وبعد وفاة علاء الدين آق سنقر عام ٦٤٧ هـ/ ١٢٤٩م، انتقلت ملكية قلاوون مع مماليك آخرين إلى السلطان الأيوبى الصالح نجم الدين أيوب حكم من (٦٣٧ هـ/ ١٢٤٠ م - ٦٤٧ هـ/ ١٢٤٩م) الذى أرسله مع مجموعة من المماليك الجدد للتدريب على الفروسية فى المعسكر الذى أنشأه فى جزيرة الروضة على النيل. وبعد أن أتم قلاوون تدريبه وأثبت كفاءته العسكرية، عُتق ومُنح لقب أمير وبعد وفاة الملك الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٤٧ هـ/ ١٢٤٩م، تولى ابن السلطان توران شاه خلفاً له فى العام التالى. وأعقبت موت توران شاه - بعد توليه بقليل - فترة من الاضطرابات والفوضى أدت فى نهاية الأمر إلى تأسيس سلطنة المماليك.

وخلال فترة حكم عز الدين أيبك أول سلاطين المماليك، ارتفع شأن قلاوون وحصل على مرتبة أعلى ليصبح أحد القيادات الرئيسية. وفى عام ٦٥٢ هـ/ ١٢٥٤م فر قلاوون إلى سوريا مع مجموعة من قيادات المماليك أمثال بيبرس وسنقر وببسرة هرباً من سخط وانتقام أيبك بعد أن حاولوا خلعه. وظل على مدى ثلاث سنوات فى خدمة الملك الناصر صلاح الدين يوسف الثانى حكم من (٦٤٨ هـ/ ١٢٥٠م - ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) وفى عام ٦٥٥ هـ/ ١٢٥٧م اصطدم قلاوون وزملاؤه المماليك مع الناصر يوسف وأجبروا على تركه، وعليه دخلوا فى خدمة الملك المغيث فخر الدين عمر صاحب الكرك. وعندئذ أرسل الأمير قطز ممثل السلطان المملوكى نور الدين على بن أيبك جيشاً لملاقاة المماليك الهاربين وهم فى طريقهم إلى الكرك وهزمهم، وأرسل قلاوون إلى السجن فى مصر، ولكن مالبث أن اختفى وفر إلى الكرك فى نفس العام ٦٥٥ هـ/ ١٢٥٧م.

ظل قلاوون فى الكرك نحو عامين وحتى عام ٦٥٧ هـ/ ١٢٥٩م ثم عاد إلى مصر بمصاحبة مجموعة من المماليك المنفيين حيث رحب بهم السلطان قطز وهو خلال تلك الفترة كان يعد العدة لمواجهة الغزو المغولى

حيث هزمـهم فى نابلس عام ٦٥٨ هـ/ ١٢٦٠م. سانـد قلاوون بيـبرس الأول فى قتل السلطان قطز والاستيلاء على العـرش فى نفس العـام. واكتسب قلاوون ثقة بيبـرس فأسند إليه منصب «أمير الألف».

وصاحب قلاوون السلطان بيـبرس فى حـملة ضـد المغول عـام ٦٧١ هـ/ ١٢٧٢م، وقد نال شرف أول أمير يعبر الفـرات، وبالتالى اكتسب ميـزة على أعدائه.

وتقرب قلاوون من السلطان بيبرس خلال فترة حكمـه بتزويج ابنته من ابن بيبرس الملك السعيد بركـة خان، حيث أقام بيبرس حفلاً مهيباً بهذه المناسبة.

وفـى ٦٧٦ هـ/ ١٢٧٧م تـوفـى بيبرس وخلفـه ابنه فى الحكم، فأصبح قـلاوون بوصـفـه حـمـا السلطان أهم وأبرز الأمـراء. وفى نفس العـام أرسل السلطان بركـة خان قلاوون فى حـملة ضد الأرمن. وخلال المدة القصيرة التى حكم فـيهـا بركة خـان والتى لم تتعـد سنتـين ثار ضـده كبـار الأمـراء الذين خـدموا أباه لامـتـعاضـهم من تجـاهله إياهم وحـاصـروه فى قـلعـة القـاهرة وأجبروه على التخلى عن الحكم وبايعوا قـلاوون بالحكم ولكنه رفض لتـوقعـه وجود معارضـة. وبناء على ذلك، اختير الملك العـادل سـلامش بيـبـرس وكـان عـمـره سـبع سنـوات سلطاناً عـام ٦٧٨هـ/ ١٢٧٩م، وعـينوا قـلاوون «أتابـك» ظل السـلطان سـلامـش فى الحكم ثلاثة أشـهر فـقط كـان خلالهـا قـلاوون «الأتابك» هو الحـاكم الفـعلى. وقد دعـى لقلاوون فى صـلاة الجمـعة وضرب اسـمه على العـملات جنباً إلى جنب مع السلطان سـلامش وفى نهاية الأمـر تم خلع سـلامش فى ٦٧٨ هـ / ١٢٧٩م ونصب قـلاوون سلطاناً ولقب بالملك المنصور.

وكان أول قرار اتخـذه قلاوون عقب توليه الحكم، القبض على مـجموعة من الأمـراء الظاهريين ـ اتـبـاع السـلطان بيبـرس – وقد حـثته دوافع سـياسـية على إلغاء ضـرائب معـينة مثل ضـريبة الحرب التى كـانت تجمع كلما كـان يعد السلطان حملة. وخـلال العام الأول من حكمـه واجـه قـلاوون مـعـارضـة من العديد من أمراء بيبرس الذين كانت لهم مطامعهم لاعتـلاء عرش السلطنة. وكان أحدهم الأمير سنقر الأشقر الذى نصب

نفسه سلطاناً فى سوريا باسم الملك الكامل، وحظى سنقر بمساندة مماليك بيبرس وقبائل البدو فى سوريا والأمير الأيوبى فى حماه. أرسل قلاوون جيشاً قوياً بقيادة الأمير بدر الدين بكتاش الفخرى، والتقى الجمعان عند الجسورة قرب دمشق ٦٧٩ هـ/ ١٢٨٠م، ولجأ سنقر إلى القبائل العربية بعد هزيمته وطلب مساعدة المغول. وفى العام التالى وقع الصلح بين سنقر وقلاوون بعد علمهما بمجئ المغول.

نجح قلاوون مثل بيبرس فى الدفاع عن سوريا من هجمات المغول الذين استغلوا الاضطرابات التى وقعت فى سوريا نتيجة تمرد سنقر، وتمكنوا مع حلفائهم من الجورجيين Georgiah والفرنجة والأرمن من عبور الفرات ومن غزو سوريا بقيادة «منجوتيمور» وهو أخ للخان «أباقة». وصل قلاوون بجيشه إلى سوريا مدعماً بقوات إضافية من أجزاء متفرقة من سوريا. والتقى الجيشان فى حمص عام ٦٨٠ هـ / ١٢٨١ م وانهزم المغول هزيمة منكرة وأجبروا على الانسحاب من سوريا، ولقى كل من «منجوتيمور» وأخوه «أباقة» حتفهما فى العام نفسه وحاول «أحمد تكودار» خليفة «أباقة» - وكان قد أسلم - أن يحسن علاقته مع قلاوون بتبادل المراسلات والسفارات بينهما، ولكن مالبث أن قتل فى عام ٦٨٣ هـ/ ١٢٨٤م وخلفه أخوه «أرغون» الذى كان مشركاً ومعادياً للمسلمين وأخفق فى محاولته إقناع البابا وملك فرنسا بمساندته بقيام حملة صليبية ضد المماليك، وبالنسبة للصليبيين اتبع قلاوون خطوات بيبرس الأول فى الجهاد ضدهم فى سوريا وعقد معهم هدنة أثناء صراعه مع سنقر ومع ذلك وقعت بعض العمليات العدائية من الطرفين بين حين وآخر. وبعد انتهاء الصراع مع سنقر، نقض قلاوون هذه الهدنة وقاد سلسلة من الغارات على مواقع الصليبيين. وفى عام ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م هاجم حصناً للفرسان الاسبتاريين فى «مرقب» وبعد حصار دام ثمانية وثلاثين يوماً نجح فى الاستيلاء عليها. وجدير بالذكر أن المؤرخ أبو الفدا توفى ٧٣٢ هـ/ ١٣٣١م حضر هذا الحصار وكان فى صحبة أبيه وعمره آنذاك اثنتى عشر عاماً. انسحب الفرسان الاسبتارية إلى

طرابلس. وأراد بوهيمند السابع ملك طرابلس أن يسترضى قلاوون فسلمه حصن مراقيا الساحلى. وفى العام نفسه فضلت مارجريت ملكة صور السلام مع قلاوون لمدة عشر سنوات مقابل تنازلات مجزية. وكان أكبرمكسب حصل عليه قلاوون هو بلدة وحصن طرابلس بعد أن استغل الصراع حول العرش فى أعقاب وفاة بوهيمند وحاصرها فى ٦٨٨ هـ/ ١٢٨٩م رغم وصول امدادات من قبرس. استخدم قلاوون المنجنيق فى دك أسوارها وكذلك قلعتها وسرعان ما استولى عليها. وقد شارك أبو الفدا مع أبيه وابن عمه فى هذه المعركة.

ويخبرنا أبو الفدا بأن بعد الاستيلاء على طرابلس، عبر البحر إلى جزيرة خارج الميناء حيث ضاق صدره من الروائح الكريهة النافذة من الجثث البالية. وفى العام التالى ٦٨٩ هـ/ ١٢٩٠م، نقض سكان عكا الهدنة وقتل بعض التجار المسلمين، فاستنفر قلاوون المسلمين للجهاد، ولكن ما أن أوشك على الهجوم حتى وافته المنية وهو فى خيمته خارج القاهرة. وقد أوكلت هذه المهمة إلى خليفته وابنه الملك الأشرف الخليل الذى استولى على المدينة عام ٦٩٠ هـ/ ١٢٩١م.

وبالإضافة إلى ما سبق، قام قلاوون بالهجوم على النصارى الأرمن، فأغار على أرمينيا الصغرى فى ٦٨٢ هـ / ١٢٨٣م وبعد عامين أجبر الأرمن على عقد هدنة لمدة عشر سنوات كما وافقوا على دفع الجزية السنوية بمقدار كبير من الفضة الأرمينية وإطلاق سراح الأسرى المسلمين.

وشن قلاوون حربا على النوبة (٦٨٦ هـ/ ١٢٨٨م و ٦٨٨ هـ/ ١٢٨٩م) بغية توسيع نطاق الحكم المملوكى فى الجنوب، وأرسل حملتين بقيادة نخبة من الأمراء الأكفاء لتأديب «شمامون» صاحب النوبة الذى كان يتبع أسلوب الكر والفر مع الجيش المملوكى. وفى نهاية الأمر، أرسل «شمامون» وفدا محملا بالهدايا إلى مصر والتمس العفو. وقبل قلاوون هذه العطايا وأكرم الوفد وظلت النوبة تابعة للسلطان المملوكى.

حافظ قلاوون على العلاقات الخارجية والتجارية التى دعمها بيبرس الأول مع القوى الأجنبية وزاد من

قوتها كما أبقى على العلاقات الطيبة مع مغول الأورد الذهبى Golden Hotde وامبراطور بيزنطة اندرونكوسى بلالجوسي الثانى وألفونسو ملك قشتالة وجيمس الصقلى ورودلف الأول ملك هبسيرج، علاوة على عقده اتفاقية تجارية مع جمهورية چنوة. كما أصدر قلاوون وثيقة أمان للتجار الأجانب القادمين من الصين والهند واليمن وأمصار أخرى بغرض جذب التجار إلى مصر لتشجيع التجارة المصرية ويمكن الرجوع إلى نص هذه الوثيقة فى «صبح الأعشى» للقلقشندى. ولتشجيع التجارة الداخلية، ألغى قلاوون زكاة فرعية تسمى زكاة الدولية كانت تحصل من أصحاب الحوانيت المسلمين على تجارتهم.

خلف قلاوون وراءه أهم آثار العصر المملوكى فقام بترميم قلاع حلب Aleppo وبعلبك ودمشق وفى القاهرة أقام البيرمارستان المنصورى وربما يعد هذا أكثر مبانى العصر المملوكى روعة وهو يتكون من عدة أجنحة لأمراض متنوعة وغرفة للدرس ومعامل ومستوصف وحمامات ومطابخ وغرف تخزين. وقد فتحت هذه المستشفى للرجال والنساء والأغنياء والفقراء والنزلاء والزوار من جميع البلدان والأقاليم دون تمييز فى الحسب أو المنصب. وكان يمنح للمريض مال وملبس عند مغادرته المستشفى. وكانت المستشفى متصلة بمسجد مدرسىّ وضريح مزين بزخارف مشجرة من الأرابيسك غاية فى الروعة، ورخام موزايك صاف.

أما المسجد المدرسى فقد صمم لتعليم ستيناً من اليتامى، وكان مزوداً بمكتبة تحتوى على مجموعة ممتاذة من الكتب الطبية وكتب التوحيد والشريعة.

ويقدم «النويرى» الذى كان ناظر لمستشفى قلاوون وأوقافها فى كتابه «نهاية الأرب» معلومات قيمة حول الممتلكات والحوانيت والحمامات العامة والحقول التى شكلت الوقف الذى عينه قلاوون لصيانة المقبرة والمدرسة والمستشفى، ومات قلاوون يوم السبت ٧ ذو القعدة ٦٨٩هـ/ ١١ نوفمبر ١٢٩٠م. وقد أثبت طوال حياته أنه كان شجاعاً مقداماً وصبوراً وكريماً وعادلاً ومعتدلاً. وقيل إنه لم يكن يجيد العربية وكان يتكلمها بصعوبة. وكان قلاوون هو السلطان المملوكى الوحيد الذى نجح فى تأسيس أسرة استطاعت أن تبقى

فى الحكم لعدة أجيال من (٦٨٩ هـ / ١٢٩٠م إلى ٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م) باستثناء الذين كانوا من مماليكه مثل: كتبغا ولاجين وبيبرس الجاشنكير الثانى، كما وضع قلاوون أساس المماليك البرجية وكان أغلبهم من المماليك الشركس الذين اشتراهم قلاوون وأنزلهم بأبراج القلعة بالقاهرة، وقد حكم المماليك البرجية أو الجركسى ـ السلسلة الثانية من سلاطين المماليك ـ مصر وسوريا من عام ٧٨٤ هـ/ ١٣٨٢م وحتى نهاية عهد السلاطين المماليك ٩٢٢ هـ/ ١٥١٧م

المصادر :

(١) المصدر الأساسى لحياة قلاوون هى السيرة التى وضعها «محيى الدين ابن عبد الظاهر» (توفى ٦٩٢ هـ/ ١٢٩٢م) بعنوان «تشريف الأيام والعصور فى سيرة الملك المنصور» تحقيق مراد كامل، القاهرة، ١٩٦١م.

(٢) انظر أيضاً سيرته فى «الكتبى» فى «فوات الوفيات» القاهرة ١٩٥١م الجزء الثانى ص ٢٦٩ – ٢٧٠.

(٣) ابن تغرى بردى (أبو الحماس) «المنهل الصافى» دار الكتب القاهرة، رقم ١٢٠٩ تاريخ تيمور الجزء الرابع ٤٣٥– ٤٤٣.

وائل البشير [حسنين ربيع Hassanien Rabie]

القلزم

هى مدينة وميناء قديم على البحر الأحمر (بحر القلزم أو بحر الهند أو بحر الحبشة) وتتبع الآن محافظة السويس من الناحية الإدارية. ويبدو أنها كانت ميناء إلى جانب أنها مدينة، وكانت المحطة مدخل القناة. وأطلق عليها هيروكليس Epiphanius Hierocles وإيبغانيوس رسم «كاستروم». وأول من ذكر اسم Clysma «كليسما» هو «لوسيان» Lucian.

وقلزم هى تحريف للاسم الإغريقى «كلوسما». (وترد الإشارة إليها فى المراجع العربية والإغريقية باعتبارها «بوابة» واقعة عند مدخل القناة، التى تصل من النيل إلى البحر الأحمر).

وهذه القناة بدأها الفرعون «فكو» وأنهاها نكاو (٦١٠ ـ ٥٩٥ ق.م) «داريوس» الفارسى. وجددها فيما بعد بطلميوس الثانى و «تراجان». وجرى العمل فيها على فترات متعاقبة فى العصر الإسلامى، حيث نسبوا إنشائها بالخطأ إلى «هدريان».

أصلحها عمر بن الخطاب فى سنة (٢٣هـ/ ٦٤٣م) لتيسير نقل الحبوب من الفسطاط عن طريق البحر الأحمر، وسميت من بعده «خليج أمير المؤمنين» ووفقا لما ذكره «أبوصالح»، يقع فمها عند القلزم، ووفقا لما أورده «المسعودى» وآخرون (وهو الأكثر دقة)، فإن فم القناة يقع عند «ذنب التمساح» على بعد ميل واحد من المدينة، حيث كان حجاج مكة من مصر يعبرون القناة على كوبرى ضخم. وردم الخليفة المنصور جزءا منها فى سنة (١٥٨هـ/ ٧٧٥م) تجنبا لمهاجمة عمه محمد بن عبدالله، الذى تمرد ضده فى المدينة، ولذلك فإنها كانت تنتهى فى زمن أبى صالح عند «السدر» على مدخل وادى طميلات.

وقام الخليفة هارون الرشيد بمحاولات لم يكتب لها النجاح لإعادة فتحها للملاحة، وقيل أنه تخلى عن محاولته تلك خوفا من الإغريق. ومن وقتها ظلت معظم مياهها تصب فى «بركة الجُب» حتى ردمت بالكامل فى سنة ١٨٩٩م لأسباب صحية.

واكتسبت مدينة القلزم أهميتها مباشرة من هذه القناة، لأنه طبقا لوصف الجغرافيين العرب، فإن موقع المدينة كان مهجورا ومقفرا، افتقر إلى الماء والزرع، ولم يكن يصلح لزراعة الأشجار ولا الثمار. بيد أن نفعه جاء من كونه مصدرا للملح الذى كان ينقل إلى مختلف أرجاء مصر وسوريا بغرض البيع. ويذكر البغدادى فى تقديره أن محاجر الصوان الأحمر، كانت تدار على مقربة منها. وتركزت أهميتها الأساسية فى العصور القديمة وفى المرحلة الإسلامية المبكرة، فى كونها نقطة مغادرة للسفن فى البحر الأحمر، والذى اشتهر بالتالى بين العرب بأنه بحر القلزم. وكانت السفن

المحملة بالحبوب من الفسطاط تبحر منها بعد أن تعبر القناة إلى «الجار» و «جدة».

ويذكر ابن خرداذَبَة ـ عن التجار اليهود من الذين يطلق عليهم «الراذانيّة» أنهم قدموا من أراضى الفرنجة إلى «الفرماء»، ومنها حملوا بضائعهم على الجمال لمسافة ٣٥ فرسخا إلى القلزم، حيث وضعوها على السفن التى أبحرت إلى الهند والصين. وشكلت «القلزم» مع «الطور» و «إيلا» منطقة واحدة من مصر.

وأقام العرب بالضواحى المحيطة بالقلزم منذ تاريخ مبكر. ويرد ذكرهم بالفعل فى كتابات الناسك «سيسوس» Sisoes، وهو أحد الشهداء الأقباط الثلاثة (الآخران هما عطاناس وبيجمى) وتوجد مقابرهم فى القلزم. وعاش الناسك يوحنا القصير لمدة سبعين عاما فى كهف حفره بنفسه بالقرب من جبل أنطوان، ودفن بجوار مقابر الشهداء الثلاثة.

وسمى «جبل أنطوان» بهذا الاسم، نسبة إلى القديس «أنتونى» الذى اعتزل الحياة هناك بعيدا عن صخب العالم الدنيوى. وظهرت «قلزم» لأول مرة تحت اسم «كليسما» القديمة.

وفى أواخر حكم العباسيين لمصر، تمرد «البجاه» فى النوبة، وقاموا بغزو صعيد مصر، ونشروا الدمار فى العديد من المدن. وأرسل إليهم المتوكل جيشا تحت قيادة محمد بن عبدالله القمى، والذى شق طريقه من «قوص» مباشرة عبر الصحراء إلى مناجم الزمرد، بينما أبحرت سبع سفن بالعتاد من «القلزم» إلى «صنجا» بالقرب من «عيذاب»، حيث زودت الجيش الظافر من هناك بما يلزم من ذخيرة ومؤن.

وفى خريف سنة ٣٦١هـ / ٩٧١م استولى القائد القرمُطى حسن بن أحمد فى حملته ضد جوهر الفاطمى، على مدن القلزم والفرما وتنيس. وعقب هزيمته على مشارف القاهرة، تقهقر تحت جنح الظلام، مارا بالقلزم إلى شبه الجزيرة العربية.

وفى شتاء سنة (٥٧٨هـ / ١١٨٣م)، أرسل «رينال القطلونى» فى بداية حملته البحرية ضد المدن المقدسة، سفينتين من عدن لمراقبة قلعة القلزم ليحول دون وصول المياه إلى الموقع، ولكن سرعان ما شيد «الحاجب حسام الدين لؤلؤ» أسطولا بأمر من صلاح الدين شقيق «الملك العادل» فى القلزم، والذى أبحر إلى «عيذاب» ووضع حدا سريعا لهذه المغامرة الفاشلة وحينما ضم «الدمشقى» القلزم ضمن أراضى الكرك، لم تكن سوى مجرد ذكرى لأحداث قرن مضى.

فقد كانت القلزم فى زمن الإدريسى وياقوت والدمشقى مدينة مهجورة بالفعل. وعثر المقريزى ضمن الوثائق القديمة فى قصر القاهرة على حسابات تخص النفقات المنصرفة على الإدارة المدنية والعسكرية للمدينة والمنطقة، وخلص منها إلى أنها لابد وأنها كانت فى قمة الإزدهار فى وقت من الأوقات. واستشهد بقول «القضاعى» بأن المدينة كانت بالفعل خربة على أيامه، ويفترض أن قوله هذا ينصب على القلعة أيضا (قلعة القلزم) التى ورد ذكرها فى العديد من الروايات. وطبقا لرواية الإدريسى، فإن البربر، قد احتلوها ونهبوا ما فيها. وكان مصدر المياه الوحيد المعروف فى المنطقة المحيطة، هو بئر السويس، والذى كان إنتاجه ضئيلا من المياه التى تشوبها الملوحة. وبالفعل يذكر «المقدسى» فى (القرن الهجرى الرابع/ العاشر الميلادى) «السويس» والتى حلت بالتدريج مكان القلزم على بعد ميل واحد منها.

ومازال اسم «القلزم» يطلق على بعض المرتفعات فى شمال السويس، مثل «كوم القلزم».

المصادر:

(١) H. Maspéro and G. Wiet: *Matériaux pour servir á la géographie de l'Egypte, in MIF AO, xxxvi,* Cairo 1919, 107-8.

(٢) G. Wiet: *Les inscriptions arabed de la Qalcah Guindi, in Syria, iii* (1922), I49-5i.

(٣) De Lacy O'Leary: *The saints of Egypt, London* 1937, 171.

مصطفى محمود محمد [ا. هونجمان E. Honigmaun]

قلعة أيوب

تعـــرف الآن باسم Celatayub وهى مـدينة حـديثة مـن مدن الثـغـر الأعلى جنوب غربى سر قـوسة وقد عرفت فى القديم باسـم «بلبيليس» ولكنهـا تعرف عند ياقـوت باسم «لبلة». وقـد سمـيت هذه القلعة باسم الوالى أيوب بن حبيب اللخـمـى الذى خلف عـبـدالـعـزيز بن موسى بن نصير وتقع على بعد خمسة وعـشرين مـيلا من طليطلة وخـمســين ميلا من مـدينة سالم. وأرضـها خـصبة سهلة الرى حافلة بمزارع التين وأشجار الفـاكهـة التى تبـاع بأثمـان رخـيصـة لوفرتها، ويقول البكرى إن جبالها تنتج أحـسن أنواع اللبـان المر، وكـان يصنع بهـا أنواع جـيدة مـن السيـرامـيك ذى البريق الذهبى وتصدره.

ويعـتبـر الإدريسى بلدة قلعـة أيوب من أقاليم «أرنيط». وقـد تأثرت الناحية بأحـداث نجـمت عن سلوك أســرتين كبيرتين لم تكونا خاضعتين على الدوام لقرطبة وهمـا أسرة بنى قسى المولدين وبنى المهاجـر أو التجـيبيـين (العرب). ويذكر ابن عذارى أن الأمير محمدا جدد قلعـــة أيوب سنـة ٢٤٨هـ (= ٨٦٢م) واضطرت للـخـضـوع مــرات عـديدة لقرطبة فى عصر الخـلافة وذلك بتأثير التـجـيبيـين، وكـانت القلعة فى القـرن الخـامس الهـجــرى (الحـادى عـشـر الميـلادى) تحت حكم سليـمـان بن هود الذى عـهـد بهـا حـين وفـاته إلى ولده محمد الذى سرعان مـا سلمها إلى أخيه أحمـد صاحب سـرقسطة. والأرجح أن قلعة أيوب كانت تحت سيطرة المرابطين على الأقل مـن عـام ٥٠٣هـ (١١٠٩م) حــتى ٢٥ ربـيع الأول ٥١٤هـ (= ٢٤ يونيـو ١١٢٠م) حين اسـتـولى عليهـا الفـونسو الأول ملـك أرغونة، وقـد ظل المسلمون الذين استمـروا بها بعد حركة الاستـرداد يعيشـون جنبا الى جنب مع سكانها من المسيحيين واليهود ولابد أن عددهم كـان كبـيرا جدا، كـما أن وادى

جالون الذى تقع به قلعة أيوب كان واحدا من أقاليم أرغونة التى يكثر بها المسلمون الأسبان.

المصادر :

(١) وصف الأندلس فى مجلة الأندلس ١٨/٧٨,٧٧ (١٩٥٣م).

(٢) العذرى: المسالك إلى جامع الممالك (تحقيق عبدالعزيز الأهوانى).

(٣) البكرى: المسالك والممالك (تحقيق عبدالرحمن الحجى).

(٣) الحميرى: الروض المعطار تحقيق ليفى بروفنسال.

د. حسن حبشى [بوش. ڤيلا J. Bosch-Vilà]

قلعة رباح

تعرف فى الأسبانية باسم Calatraua وهى مدينة بالأندلس لا تزال أطلالها تشاهد حتى اليوم فى «كلا ترافا لافيجا» Calatraua laviega على الشاطئ الأيسر لنهر الوادى اليانع، والوارد فى الروض المعطار أنها شيدت زمن الأمويين وأنزلوا فيها أهالى «أريط» المندثرة. أما رباح المنسوبة إليه القلعة فليس من أحد يعرف شيئا عنه، والرأى السائد هو أن المكان إنما سمى باسم تابع علّى أو عُلَىّ (بضم العين وفتح اللام) أى بصيغة التصغير باسم على ابن رباح وهو رأى زائف. وكانت قلعة رباح عاصمة لإقليم فسيح منقسم إلى أجزاء. والجزء كلمة يقصد بها فى التعبير الأندلسى ـــ كما يقول ياقوت ما يوازى الأقليم، فهناك أجزاء بكر وأجزاء لخم وجذام، أما الناحية الواقعة إلى الشمال الشرقى من قلعة رباح فمعروفة تمام المعرفة عند مؤلفى المسالك بأنها الموضع الذى يسير فيه القسم الأعلى من الوادى اليانع تحت الأرض ثم يعود للظهور مرة أخرى ويتكرر ذلك عدة مرات قبل أن يبلغ النهر أخيرا قلعة رباح، ويقول الدمشقى إنه يوجد هنا ما يعرف برَهْج الغار (بالغين المعجمة).

ولقد أدى وقوع قلعة رباح فى إقليم طليطلة وفى الطريق الرئيسى بينها وبين قرطبة وعلى مسافة قليلة من

الأراضى النصرانية إلى أن يكون لها تاريخ حافل بالأحداث، وكثيرا ما ترد الإشارة إليها فى الأدب ولكنها إشارات مجملة. ولقد سقطت قلعة رباح فى أيدى النصارى لأول مرة سنة ٤٧٨هـ (= ١٠٨٥م) حينما ضم الفونسو السادس إليه طليطلة ولكن انتهى هذا الاحتلال بدخول المرابطين ووقعة زلاقة سنة ٤٧٩هـ (= ١٠٨٦م) وإن لم يمكن استرداد طليطلة مرة ثانية فلم يتأت لها قط أن تدخل تحت الحكم الإسلامى، غير أن اندحار قوة المرابطين أدى إلى عودة قلعة رباح مرة ثانية للوقوع تحت الحكم المسيحى وذلك سنة ٥٤١هـ (= يناير ١١٤٧م) وبقيت على هذا الوضع حتى استردها المسلمون أيام المرابطين لأعوام قلائل وذلك سنة ٥٩٢هـ (١١٩٦م) حيث خضعت فى النهاية لألفونسو الثامن سنة ٦٠٩هـ (= ١٢١٢م) قبل وقعة العقاب مباشرة ثم لم تقم لها بعد ذلك قائمة، بل أصبحت «فيلا ريال» Villa Real فى سنة ١٢٥٢م هى عاصمة الإقليم وهى التى أسسها حديثاً ألفونسو الحكيم، ثم سميت من جديد فى سنة ١٤٢٠م باسم Ciudad Real. ولما كانت سنة ١١٥٨م تأسس ما يعرف بنظام فرسان قلعة رباح فى ظل الاحتلال المسيحى الثانى، وكان الهدف من هذا النظام محاربة المسلمين. ولايزال الاسم Cal-atrava يطلق حتى اليوم على نواحى كثيرة من نواحى الإقليم وفى هذا الصدد انظر عبدالمؤمن الحميرى: الروض المعطار. ومادة رباح فى ياقوت ونحبة الدهر للدمشقى، ص ٢٤٢.

د. حسن حبشى [ج. ف. هوبكنز J. F. Hopkins]

قلعة الشقيف

تعنى قلعة الصخرة، وتعرف عند الصليبيين بقلعة «بيفورت Beaufort» وتعرف أيضاً باسم شقيف عرنون. ويجمع المؤرخون العرب ومنهم ياقوت الحموى على أن الاعتقاد السائد هو أن «عرنون» هو التصحيف العربى لكلمة «أرنولد» وهو اسم أحد الصليبيين الفرنجة الذى يقال إنه كان سيد هذه

الناحية، ولكن الواقع هو أن هذا الاسم يرجع إلى مكان مذكور فى التوراة (يوشع ١٢/١) وهو واقع غربى الأردن وهو مطابق لقرية عرنون الحالية التى كانت فى الأزمنة السابقة تحدد أرض مؤاب ولكن يستدل من الأطلال الموغلة فى القدم أنه ربما كان معسكر حربى فى هذه البقعة خلال العصر الرومانى. وتقع هذه القلعة التى كانت تعتبر حصناً لا يمكن اقتحامه على قمة صخرية عند أقصى الجنوب من سلسلة جبال لبنان ترتفع عن سطح البحر ستمائة وسبعين متراً وهى تشرف من الشرق على واد عميق ضيق هو سهل نهر الليطانى. وأما من الناحية الغربية فيطل الجبل على سهول فسيحة تؤدى إلى السهل الذى توجد به قرية عرنون، وينحرف نهر الليطانى انحرافاً شديداً تحت القلعة ويتجه إلى الغرب ويسمى هنا بنهر القاسمية ويكون الخط الفاصل بين جبل لبنان وهضبة الجليلى.

وقلعة الشقيف ذات موقع استراتيجى مهم لأنها تشرف على الجسر الذى يجرى تحته الليطانى وجسر الخردلى وكذلك عدة طرق تلتقى عند سفح الوادى بما فيها الطرق الممتدة من بانياس إلى صيدا عبر النبطية والطرق الموصلة من بانياس وبيروت عبر «جزين» ودير القمر وكذلك الطريق من «صور» إلى دمشق. وتتحكم القلعة فى مدخل فلسطين وتحرس الممر الجنوبى من البقاع الواصل إلى سورية من الجنوب والإقليم الساحلى لصور وصيدا. كما أنها تتصل بعدة قلاع أخرى منها قلعة الصبيبة وتبنين وقلعة مارون وصيدا.

ولما جاء الصليبيون كانت القلعة تعتبر جزءاً من ولاية دمشق، فلما كانت سنة ٥٣٣هـ (١١٣٩م) سلم الأتابك شهاب الدين القلعة لفولك ملك بيت المقدس الذى عهد بها إلى «رينالد صاحب صيدا» نظراً لأنها تشرف على الطريق المؤدى إلى أرضه، وعلى ذلك فإن أقدم الأبنية الصليبية ترجع إلى ذلك الوقت وتمتاز بما تمتاز به أماكن الدفاع الصليبى فى ذلك الوقت، وكانت

القلاع الصليبية بعد وقعة حطين لاتزال مزودة بالحاميات لكن ما لبث أن قلت إمداداتها من الرجال أو القوات المساعدة ومن ثم أخذت تسقط فى أيدى المسلمين واحدة بعد الأخرى، فحاصرها صلاح الدين يوم ١٧ ربيع الأول ٥٨٥هـ (مايو ١١٨٩م) واستغل رينولد دى ساجيت فرصة الثلاثة الأشهر الهدنة وشرع فى تقوية وسائل الدفاع عن القلعة وبنى مساكن للإقامة بها، ثم حدث بعد ذلك فى رجب من السنة ذاتها أن تجدد الحصار مما أفضى إلى حدوث مجاعة أفضت إلى استسلام القلعة يوم ١٥ ربيع الأول ٥٨٦هـ (١٢ أبريل ١١٩٠م) وبدأ الاسترداد الإسلامى لها الذى دام نصف قرن من الزمان من ٥٨٦ ـ ٦٣٧هـ = ١١٩٠ ـ ١٢٤٠م، انصرف خلالها الملك العادل الأيوبى إلى تشييد المبانى والأسوار المؤدية إلى متاريس القلعة، فلما كان الصراع فى سنة ٦٣٧هـ (١٢٤٠م) بين الصالح إسماعيل صاحب دمشق وابن أخيه الملك الصالح أيوب سلطان مصر عرض الأول على الفرنجة وفرسان المعبد التنازل لهم عن منطقة صيدا وقلعة الشقيف وطبرية وصفد ليكسبهم إلى جانبه فى صراعه مع ابن أخيه السلطان الصالح أيوب فعصت عليه حامية قلعة الشقيف مما حمله على محاصرتها ليسلمها إلى «بليان» بن رينولد الذى عاجله الموت فتملكها بعده جوليان وظلت بيده حتى سنة ١٢٦٠م إلا أنه اضطر لتسليمها إلى فرسان المعبد كما انضم إلى صفوفهم لكثرة ما عليه من الديون وعجزه عن حمايتها أمام تهديدات بيبرس، فعمل فرسان المعبد على تحصينها إلا أنه قدر لها أن تسقط بعد ثمانى سنوات فقط، ففى ١٩ رجب سنة ٦٦٦هـ (٤ أبريل ١٢٦٨م) ظهر بيبرس أمامها ورماها بالمنجنيق وحاصرها عشرة أيام فاستسلمت له حاميتها، فأرسل السلطان منَّ بها من النساء والأطفال إلى صور وأسر جميع حاميتها وكانوا أربعمائة وثمانين رجلاً واثنين وعشرين فارساً، وولى عليها الأمير صارم الدين قيماز الكافورى وعهد بها إلى الأمير سيف الدين بلبان الزينى الذى أعاد ترميمها ووضع عليها رنك (الجمع: رنوك) السلطان بيبرس.

وبقيت القلعة طوال العهد المملوكى إحدى الأقاليم الاثنى عشر التى تتألف منها نيابة صفد.

وفى مطلع القرن الحادى عشر الهجرى (١٠٢٢هـ = ١٦١٣م) ثار الأمير فخرالدين المعنى ضد العثمانيين وطرد الحامية العثمانية من القلعة وحاول تقوية دفاعاتها لصد الغارات التى أرسلها ضدها الحافظ أحمد باشا من دمشق، وكانت القلعة مزودة بكل ما يحتاجه المدافعون عنها من مأكل ومشرب إلى جانب ثلاثة مدافع بينما لم يكن لدى المهاجم سوى مدفع واحد انفجر عند الطلقة الثانية وما كان انهيار البرج الخارجى إلا بسبب انفجار مستودع بارود بها، فانسحبت قوات دمشق بعد حصار دام أربعة وثمانين يوماً وعهد الأمير فخرالدين بها إلى حسين الطويل وزوده بطعام يكفى ثلاثة أشهر إلا أن الجند العثمانى غدروا بالأمير فخرالدين وانضموا إلى الحرافيش فجاءت الجند من دمشق وخربوا قلعة بانياس والشقيف فى أربعين يوما.

وقد صارت الشقيف فى مطلع القرن الثامن عشر أحد مراكز ثلاثة فى جبل عامل الذى كان سكانه من شيعة اليمن من قبيلة بنى صعب ثم اندمجت القلعة فى ختام هذا القرن فى بلاد الدروز وأصبحت تحت حكم «باشا» صيدا. أما فى مطلع القرن العشرين فقد أصبحت الشقيف جزءا من ولاية صيدا الواقعة على تخوم صور ومرج عيون ثم صارت فى سنة ١٩٧٠م قضاء من أقضية النبطية. (انظر المعجم لياقوت)، لى سترانج: فلسطين، ورحلة فولنى.

د. حسن حبشى [ف. اليسيف N. Elisséeff]

قلعة نجم

قلعة واقعة شمالى الشام على الجانب الأيمن للفرات، وكانت فى العصر الوسيط تسيطر على الطريق الواصل من حلب إلى حران فى أرض الجزيرة العليا عبر مَنْبِج (بفتح الميم وكسر الباء) وهى تقوم فى ناحية يكون من اليسير نسبياً عندها عبور الفرات نظراً لوجود جزيرتين صغيرتين كان من السهل ربطهما بعضهما ببعض

بجسر من القوارب. ونستدل من أقدم المصادر العربية أن الموضع كان يسمى بجسر منيح، وأن الجسر القائم على الفرات كان موجوداً فى القديم، إذ أمر الخليفة عثمان بن عفان ببنائه فبُنى كما أمر، وقلّ أن نجد إشارة إلى كلمة «قلعة النعمان» قبل القرن السادس للهجرة (الثانى عشر الميلادى). والظاهر أنه منسوب إلى غلام «كان يدعى نجما» وأنه هو الذى يرجع اليه الفضل فى إعادة بناء القلعة سنة ثلاثمائة هجرية (=٩١٢م) ومن ثم نلاحظ خطأ فى بعض الخرائط، بل وحتى فى بعض النصوص حين تورد الاسم فتقول «قلعة النجم».

ولقد لعب جسر قلعة نجم دوراً بارزاً فى السنوات الأولى من تاريخ الإسلام إذ تم فتح هذه الناحية سنة ١٨ هجرية (=٦٣٩م). كما وردت إشارة إلى الجسر فى أخبار الصراع بين على ومعاوية، كذلك استطاعت الجيوش الأموية استعماله فى فتحها لأرض الجزيرة، ثم صارت قلعة نجم جزءاً من أملاك الحمدانيين فالمرداسيين فالنميريين قبل أن تؤول إلى يد (عماد الدين) زنكى ثم ولده نور الدين محمود ثم أضحت فى أيدى الأمويين. وقد أعاد نورالدين ترميم القلعة وجهزها بحامية قوية فلما رآها ابن جبير بعد ذلك بعشرين عاماً سماها بالقلعة «الجديدة».

ولما جاء هولاكو سنة ثمان وخمسين وستمائة من الهجرة (=١٢٦٠م) بذل جهده الحربى للاستيلاء على هذه القلعة التى تسيطر على الطرق المؤدية إلى الفرات ثم وفد فى هذه السنة بارهبريوس (ابن العبرى) أسقف حلب على الفاتح المغولى يسأله الرحمة بالنصارى فحبسوه فى قلعة نجم.

إن قلعة نجم التى وصفها كثير من رحالة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تقف على نتوء صخرى يرتفع قرابة خمسين مترا وهى تتألف من طابقين، على أن أجزاء معينة منها قد هدمت حين استولى عليها العثمانيون سنة ١٨٢٠م، وقت أن لجأ إليها أحد الثوار العرب معتصماً بها من العثمانيين فهاجموها فى تلك السنة واستولوا عليها. وتوجد لدينا ثلاثة

نقوش تشمل الأعمال التى تمت بها بناءً على أوامـــر الملك الأيـوبى الظاهـر بن صـلاح الدين فيـما بين عـامى (٦٠٥ ـ ٦١٢هـ / ١٢٠٨ ـ ١٢١٥م). أمـــا عن المدينة الصغيرة التى يقـول الجغرافيون العرب إنها تقع علـى طول شاطئ النهر وعند سفح القلعة فلم يبق أى أثر يمكن أن نستدل بـه عليها، كما انـدثر الجسر القديم أيضاً.

المصادر :

(١) البلاذرى : فتوح البلدان: ، ص ١٥٠.

(٢) ابن حوقل، صـورة الأرض تحقيق De Goeje، ليـــــدن ١٨٦٦م ، ١٩٣٨، ١٩٣٩م. ص ١٢٠، ١٢٥، ١٣٨، ١٥٤.

(٣) المســـعـودى: ومـروج الـذهب باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م، جـ١ ص٢١٥.

(٤) ياقـوت: مـعـجم الـبلدان تحـقـيق F. Wüstenfeld ٤٧٨، ٣/ ٤٦٠.

(٥) أبى الفداء: تقويم البلدان ، ص ٢٣٣.

(٦) القزوينى: عجائب المخلوقات ٢، ١٦١٠م.

(٧) ابن الشحنة: الدر المنتخب، ص ٢٣٠.

(٨) ابن العبرى: تاريخ مـختصر الدول، ص ٢٩٣.

د. حسن حبشى [دى. سورديل De Sourdel]

قنسرين

قِنَّسْـريـن: بلدة قـديمـة ونـاحـيـة عـسـكريةَ فى سـوريـا، وللاسم أصل آرامى، ويكتب قنســرين فى النصـوص الســـريانيـة، ويـتـألف من قنـا بمعنى «العش أو الـوكـــر» ونســـرين بمـعنى «النسور». ويشير إليـها التلمود البابلى باسم كنِّيـشرايـا، ويذكرها المؤرخـون الأوربيون فى العـصور الوسطى باسم كانيسترين، ويجب التمييز بين قنسرين البلدة وقنسرين الجند:

١ ـ **البلدة:** لا تعدو قنســرين حاليا عن أن تكون قـرية صغـيرة تحف بهـا الأطلال وهى على مسـافـة رحلة يوم واحد جنوب حلب، وعلى الضفة اليمنى لنهـــر القـويـق الذى يتـدفـق إلى المَتْخ المنخفض السبخى القريب. وقد أدرجها الجغرافيون العرب ضمن الاقليم الرابع. وقال ياقوت إن البلدة عـمرت بالسكان عندما لجأ إليها العماليق(*) الذين قدموا

(*) العماليق قبيلة بدوية سامية قديمة من أرض أدوم جنوب البـحـر الميت يقـال إنهم من نسل عـيـسى الابن الأكبـر للنبى اسحق ﷺ [الكتـاب المقدس، تكوين ٣٦:١٥، ٢٥:٢٧، ٢٧:٢٨].

[المترجم]

من الجنوب. وإنها كانت ذات يوم مزدهرة وحصينة، ولكنها فى زمانه (بدءا من القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى) لم تعد أكثر من قرية، وأرجع ياقوت بقاءها إلى موقعها فى قلب الناحية حيث يلتقى عدد من الطرق الرئيسية. وكانت قنسرين فى القرن الرابع الميلادى مركزا تجاريا وسوقا تجارية مزدهرة.

ولوقوعها عند مفترق طرق رئيسية ووجود خان عامر بها احتلت البلدة موقعا هاما فى النظام الدفاعى للجبهة السورية من أنطاكية إلى الفرات ومن الحمد إلى تدمر، وكان لها دور استراتيجى على قدر من الأهمية فى عهد الامبراطورية البيزنطية وقد تعرضت فى نهاية القرن السادس وبداية السابع الميلاديين لهجوم الفرس.

بعد انتصار العرب المسلمين فى موقعة اليرموك توجهوا لفتح شمالى سوريا. وفى قنسرين أبدت الحامية المؤلفة من الحرس المحليين بعض المقاومة لقوات أبى عبيدة الجراح. ولكن البلدة سقطت فى أيدى المسلمين فى شعبان سنة ١٧هـ / أغسطس - سبتمبر ٦٣٨م. وفى عهد يزيد بن معاوية أزيلت تحصينات البلدة. ولكن الأمويين استفادوا من خبرة البيزنطيين فأقاموا بدورهم قيادة عسكرية فى قنسرين التى سرعان ما أصبحت عاصمة للمنطقة الزراعية الغنية التى تحيط بها.

وحتى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) لم يشهد تاريخ البلدة حادثا ذا أهمية.

فى عام ٣٣١هـ/٩٤٣م كانت قنسرين من أكثر مواضع الاقليم تحصينا، وفى الربيع بعد سنتين هزمت قوات الاخشيد حاكم مصر الأمير سيف الدولة الحمدانى هناك وفى النصف الثانى من القرن الـ٤هـ/الـ١٠م أصبحت قنسرين محلا للنزاع بين البيزنطيين والحمدانيين، ولدى تقدم البيزنطيين نحوها فى ٣٥١هـ/٩٦٣م فر سكان المدينة منها فى ذعر. وبعد عهد الحمدانيين أخذت قنسرين فى الانهيار بينما بدأ نجم حلب فى

الصـعود. وفى ٣٥٥هـ/٩٦٦م عندمـا أخذ نـقفور فـوكاس يـتقدم فـى اتجاه حلب تراجع سيف الـدولة إلى قنسرين، ولكنه عـجز عن الدفـاع عنها فـأخلاها، وجاء البـيزنطيون فـحرقوا مسـاجدها، واستـقر جـزء من سكانها فى شـرقى الفـرات ولجأ البـاقون إلى حلب. وبعـد قلـيل عـاد الناس إلى سـكنى المديـنة ولكنـهـا مـا لـبـثت أن أحـرقت فى ٣٨٩هـ/٩٩٨م ثم أعـيد بناؤها ثانيـة. وفى ٤٢٢هـ/١٠٣٠م نهـبـهـا البيـزنطيون مـرة أخرى. وأعيـد بناؤها على يد سليمان بن قُطُلْمشُ ولكن عدوه تاج الدولة تُتُش أخا السـلطان قلك شاه دمـرها وأصـبـحت البـلدة خـاليـة من السكان من الناحـيـة الفعليـة. وقد مـر ناصرى خسرو بها فى رجب ٤٣٨هـ/ يناير ١٠٤٧م فلم يجد إلا قرية بائسة.

اقـتـصر دور قنسـرين فى عـصـر الحـروب الصلـيـبـيـة على النـاحـيـة الاستـراتيجـية، وفى المحـرم ٥١٣هـ/ أبريل - مايو ١١١٩م أقام فيها إيلغارى دون أن يحتل حلب وجعل منهـا مخزنا للعتاد العـسكرى ومرتكزا لشن الغارات على حارم والروج وجبل سماق.

وبعـد ذلـك بسنوات ضم طغـتكين حاكم دمـشق قواته إلـى قوات اقْسُنْقُر وهاجمـا حلب. وجعل سَوار أمـير حلب الذى عـينه زنكى من قنسـرين قـاعـدة لعـمليـاتـه. وفى ٥٢٩هـ/١١٣٤ - ١١٣٥م حـاصـرها «بـونس» أمـيـر طرابلس، ولكن زنـكى الذى وصل على عجل من حمـص فك الحصار. ووصف الرحـالة ابـن جـبـيـر (نهـاية القـرن الـسـادس الـهـجـرى/الثـانى عـشـر الميـلادى) الـبلدة بأنهـا كـانت أطلالا هجرها أهلوها.

لم تعد قـنسرين منذ عهـد الايوبيين تذكر كبلد، ولكن خانهـا كان يشار إليه باعـتبـاره محطا تـتوقف عنده القـوافل القادمـة من حلب مـتجهـة الى الجنوب والتى تجتاز مفترق الأثارب متجهة إلى الغـرب. وظل الزوار يتوافـدون على تل النبى عـيـسى (عليه السلام) فـى البـلدة فـى طريقهم إلى مقـام النبى صالح (عليه السلام) الذى هو فى الحـقـيـقة مـدفن الأمـيـر

صالح بن عبدالله بن العباس. وفى عهد العثمانيين لم تعد قنسرين سوى قرية فقيرة تحمل اسم اسكى حلب، ولكنها اليوم عادت الى اسمها القديم.

٢ - **قنسرين الجند**: يمتد حول قنسرين سهل متموج شاسع (كورة) هو من أخصب بقاع شمالى سوريا حيث تزرع بنظام الرى الحبوب وأشجار الفاكهة والكروم. وقد زار القديس جيروم فى سنة ٣٧٥هـ هذه المقاطعة حين كان يقوم بحركته الاصلاحية لتطوير الرهبنة والنسك وشهد بازدهار الناحية.

فى أفق هذا السهل يبدو إلى الجنوب جبل زاوية وإلى الغرب جبل بَرِيشة وإلى الشمال جبل سمعان وسهل مرج دابق الذى تتناثر فيه الأرض المزروعة، أما إلى جهة الشرق فتبدو مستنقعات جَبُّول الملحية التى تلمع تحت ضوء الشمس. وقد وصل العرب منذ وقت مبكر إلى أراضى قنسرين التى تتطابق وأحد الأقسام الادارية البيزنطية «المعروفة باسم شمال الشام» وكانت عاصمته أنطاكيه. وفى القرن السادس الهجرى ضربت القبائل العربية خيامها فى الجزء الشرقى من المنطقة الممتدة ما بين الفرات وقنسرين. ومن بين المعارك التى دارت فى هذه الأرض يمكن الاشارة إلى تلك المعركة التى انتصر فيها الحارث الغسانى على المنذر اللخمى أمير الحيرة والتى جرت فى ٥٥٤م قرب نبع عُذَيّة.

قسم المسلمون سوريا بعد الفتح إلى أربعة أجناد: هى جند الأردن وجند الشام وجند دمشق وجند حمص. وينسب الطبرى والدمشقى إنشاء جند قنسرين إلى معاوية الذى أقر فيه اللاجئين من البصرة والكوفة، بينما يعزو البلاذرى وياقوت إنشاءه إلى يزيد بن معاوية الذى اقتطع له بعض النواحى من جند حمص.

وفى عهد العباسيين، وبعد انتصارات المنصور وخلفائه نما هذا الجند فى اتجاه الشمال ووصل إلى أقصى اتساع له فاستوعب فى الشمال قُرُوص ويزين ودُلُوك وفى الشمال الغربى عينتاب على مسيرة يومين وقلعة الروم على مسيرة خمسة أيام من حلب وفى الجنوب ضم نواحى

المعــرتين (مَــعَـــرّة النعــمــان ومــعــرة مصرين) وحماة وأرض سَرْمين.

وفى عــهد هــارون الرشيــد (١٧٠-١٩٢هـ/٧٨٦-٨٠٩م) انتُـــزِع من جند قنسرين الأرض الممتدة من أنطاكيه إلى الســاحل غــربا والمنطـقــة مــا بين حلب ومَنْبِج شرقا ونواحى الثغــور الشمالية التى شكلت منطقــة العواصم واقــتصــر «الجند» حـــينذاك على المنطقـــة جنوب حلب، وكــانــت تلك هى فــتــرة نــهــاية الأهمــية العــسكرية لهذا الجند، بيــد أن نشاطه الاقتصادى استمر كما يدل على ذلك زيادة أمــوال الضـــرائب والجــزية المدفوعــة للمأمــون. وفى القرن الـثالث للهجــرة (= التاسع الميــلادى) دفع جند قنسرين ٣٥٠,٠٠٠ دينار بينما لم يدفع جند دمـــشق ســـوى ١٢٠,٠٠٠ وفى منتصف القرن الرابع الهجرى /العاشر الميـــلادى دفع الجنـد ٤٠٠,٠٠٠ دينار من الخـــراج (وهو مــثل مـــا دفع جند دمشق) و٣٧٠,٠٠٠ دينار من الحــماية وكانت عــاصمــة الجند آنذاك حلب ومن مــدنه الرئيــسـية أنطاكــيــة وقنســرين ومنبج، وكـــانت حـــدوده من الغـــرب الســاحل من اللاذقــية إلى بيــاس ومن الشمال مــرعش والعواصم ومن الشرق الفرات مــا بين سمــيســاط وبالس ومن الجنوب منطقة حــماة وشَيْزَر وَرَفَـانيّة وهى منطقة تتنازعها قنسرين وحمص.

وفى ٣٤٩هـ/٩٦١م هاجم نقـفــور فــوكاس منطـقة حلب وتفــرق سكانهــا يطلبــون الملجــأ فى كــل مكان. لم يمس ماقام به الســلاجقة من تعميــر لشمالى ســوريا جند قنـســرين إلا قليــلا. وفى القــرن الثانى عــشر الميــلادى وقع هذا الجند تحت ضغط الفرنجــة فى أنطاكية وخــاصــة فى ٤٩٥هـ/١١٠٢م عندمــا طلب بوهيمــوند دفع جزية. وفى صــفر ٥٢٧هـ/ ديسمبر ١١٣٢م هاجم فولك ملك بيت الـقــدس وجــيــوش أنطاكــيــه أراضى قنســرين، وفرضوا عــلى سوار ممثل أتابك زنكى فى حلب الهدنة ودفع الجزية.

وفى نهــاية القرن الســابع الهجــرى (الثالث عــشر الميــلادى) استطاع الجند الذى احتــفظ باسمــه وإن ظل خاضــعا لســيطرة حلب أن يستــرد من الفرنجــة أنطاكية وأرض سرمين.

وتحت حكم العثمــانيين فى منتصف القرن الحــادى عشــر للهجــرة (السابع

عشر الميلادى) كان حاجى خليفة مازال يتحدث عن مقاطعة قنسرين وعاصمتها حلب، ولكن جند قنسرين اختفى بعد ذلك وأصبح جزءا من لواء حلب.

المصادر :

(١) ابن حوقل: صورة الأرض، ليدن ١٩٣٨، ١٩٣٩م.

(٢) المقدسى، أحسن التقاويم.

(٣) ناصرى، خسرو، سفر نامة.

(٤) ياقوت، معجم البلدان، تحقيق F. Wüstenfeld ليبزج ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣م.

محمود ماجد عمر [ن. اليسيف N. Elisséeff]

قهرمان نامه

«قهرمان ـ نامه» (أو داستانى قهرمان) ملحمة فارسية نثرية، تشبه داراب نامه، وقرانى حبشى، وهو شنجنامه، وفغفور نامه، وطموراث نامه إلخ... وهى من حيث الموضوع تنتمى إلى الملاحم النثرية التى تدور فى فلك شاهنامة الفردوسى.

وقد حظيت هذه الملحمة التى تعود بنا إلى أيام الحاكم الإيرانى القديم هوشنج والتى تصف مآثر البطل قهرمان المسمى «قاتل» ببعض الأهمية فى الأدب الشعبى للأتراك، والنسخة الفارسية ذائعة الانتشار لدى الأتراك وهى تشغل ثمانية كتَب فى مجلد واحد، وليست الخلفية التاريخية لهذه الملحمة سوى صورة جلية ومؤثرة للكفاح بين الإسلام والهنادكة المجوس عُبَّاد النار، ولكن العناصر الأسطورية والخيالية تشغل مساحة كبيرة فيها. ويظهر فى أجزاء النسخة التركية التى هى مزيج من النثر والشعر، الأسلوب الفنى المفضل لقصص الفروسية الحافلة بالمغامرات الخيالية والأغنيات الشعبية، وبها أيضا كثير من السمات الهزلية التى تذكرنا بقوة بحكايات المداحين ومواقفهم المثيرة للضحك. ونجد فى كثير من فقراتها الشخصية الثانية للماكر الخبيث المناصر لأحد الأمراء والذى يشتهى ما فى حوزة غيره واسمه كَردن ـ كشان. الذى يبز البطل الأساسى قهرمان، وتضرب الأمثال بمشاكسته الحمقاء؛ انظر ديوان باقى

(طبعة حجر، الأستانة سنة ١٢٥٦هـ)، ص ٣٧ (قصيدة رقم ١).

ومادة الملحمة بإيجاز هى: قهرمان ابن الملك الفارسى طهماسب الذى يحمله «عفريت» diw وهو ابن ثلاث سنين ويُعلَم كواحد من أبناء العفاريت، وعلى أيديهم فوق جبل قاف. ويتنازل ابن عمه قهترسب عن مطالبته بعرش إيران طوعا بعد أن مات طهماسب قبل الأوان حزنا على فقد ابنه الوحيد، ويصبح - أى قهترسب - نصيراً فى خدمة (هوشنج) الذى تمَّ اختياره شاها، وتعبر الملحمة كلها عن فكرة هى أن البطولة أفضل من المملكة، لأن عرش الملك يحميه سيف البطل.

وحين يبدأ (هوشنج) فى غزو الهند يقابل قهرمان الذى كبر الآن وصار بطلاً ذا بسالة رهيبة، وكان قهرمان قد هرب من العفريت، وتدجج بسلاحه، ويتجول الآن بحثا عن المأوى والمغامرة. ويتورط بغطرسته وإقدامه فى مجموعة من الصراعات القاسية مع أبطال هوشنج، وانتصر فيها جميعا، حتى توطدت هويته على أيدى قهطران آخر الأمر، وبناء عليه، فإنه يكرم هوشنج، ويذهب معه إلى الهند كواحد من أنصاره. وينجحان هناك بعد معارك قتالية كثيرة، وتقلبات عديدة، ويستوليان على الحاضرة بانقلاب خبيث قتل فيه ملك الهنادك.

وإمتطى قهرمان الذى استولى على كل الغنائم الأساسية ظهر وحيد قرن بحرى متوحش له ستة أقدام، وأربعة عيون، كان قد روضه، ويكسب ببطولته - كعروس له - ابنة الحاكم الهندى الذى شارك فى القتال، وهو لا يهزم ولا يقهر (توجد فى مواضع أخرى من الملحمة بعض أحداث الأمازونيات)، ولكن كان على قهرمان أن يبدأ تواً فى إنقاذ أم بهرام، وهى واحدة أخرى من أبطال هوشنج من قوة عفاريت جبل البلور الذى يتعذر الوصول إليه، وينجح فى الحصول على طلسم الملك قارون، وفى تحرير عروسه التى كانت قد أخذت منه بالقوة فى هذه الأثناء، وفى إنقاذ أم بهرام. وبعد عودته إلى بلاد فارس يتزوج الأميرة الهندية، ويبقى

فى خدمة الشاه طهموراث الذى خلف الشاه هوشنج.

المصادر:

(١) الفردوسى: الشاهنامة، الترجمة الفرنسية التى قام بها J. Mohl: (*Le Livre des Rois* باريس سنة ١٨٧٦م)، ص ٨٧ والصفحة التى بعدها.

(٢) H. Ethé : *Neupersische Litteratur* فى *Grtundr. der Iran. Phil*، جـ٢، ص ٣١٨؛

(٣) Gibb : *A History OF Ottoman Poetry*، جـ٣، ص ١٤٩، حاشية ٦.

(٤) Fleischer : *Cat Libr. Mamuscr. qui in Bibl, sematoria Civitatis Lips. asservamtur*، ص ٥٢٢ وما بعدها، ٢٨٠.

(٥) *Cat . Cod. Mamuscr. Bibl. Regiae Codices Turcici* (باريس سنة ١٧٣٩م)، رقم ٣٢٠، ٣٢١، ٣٤٣، ٣٤٤.

(٦) Fluegel : *Die arab., pers. u. tuerk. Handschr... zu wien*، جـ٢.

(٧) Pertsch : *Die tuerk. Handschr... zu Gotha* ٢٥٧.

(٨) Do. verz. der tuerk. Handschr. zu Berlin، رقم ١٠٣٩.

(٩) Rieu: *Cat. of the Turkish Mamuscr,* فى المتحف البريطانى، ص ٢٢٠أ.

(١٠) قهرمان ـ نامه: الترجمة التركية التى قام بها محمد أمين(طبعة حجر، الآستانة سنة ١٢٨٥هـ). حسن

حسن شكرى [منزل ـ T H. Menzel]

قهوة

كلمة عربية ليس لها أصل لغوى مؤكّد وتعنى البن. وكانت الكلمة تطلق أساسا على الخمر Wine، يقول ابن منظور: القهوة هى الخمر سميت بذلك لأنها تقهى شاربها عن الطعام أى تذهب بشهوته وقد جاء ذكرها فى الشعر القديم (انظر لندبرج Landbarg حـ٢ طبع ١٠٥٧هـ والاغانى جـ٦ ص١١٠، حـ٨ ص٧٩، جـ٢٠ ص١٨٠). وتحول مفهوم هذه الكلمة فى نهاية القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) فى اليمن حيث كانت تطلق على شراب

يصنع من ثمرة شجرة البن. لكن افتراض تحول معنى الكلمة على الأقل باعتبارها تعنى بناً يوافق عليه الذين يعتبرون كلمة قهوة ذات أصل افريقى، وسعوا إلى ربطها بموطن زراعة شجرة القهوة (البن) كافا Kaffa رغم أنهم افترضوا اختلاطها بكلمة قهوة بمعنى خمر.

ومن ناحية أخرى يجب ملاحظة أن أصحاب هذه النظرة ليس لديهم ما يثبت أن البن قد تم استيراده من كافا Kaffa فى زمن يعود إلى عام ١٤٠٠م كما لم يقدموا دليلا يتمثل فى كلمة مماثلة فى اللغات الحبشية والمناطق المجاورة فالكلمة الدالة على القهوة والمشروب المعد فيها هى بن ولقد انتشر تناول القهوة فى اليمن بعيدا عن حلقات الصوفية Sufi كما انصرف معناها فى الدوائر الخاصة إلى الخمر خاصة اللغة الشعرية الصوفية وتحول معنى الكلمة من الخمر إلى هذا المشروب الجديد المصنوع من الماء والبن أمر غير مستبعد.

ولم تكن شجرة البن متوطنة أصيلة فى جنوب الجزيرة العربية وربما تكون قد جاءت من هضاب الحبشة حيث عثر عليها بوفرة بين الأعشاب البرية وخاصة فى كافا Kaffa ولكن ليس هناك ما يؤكد أن شجرة البن كانت موجودة فى اليمن فى الفترة الأولى من حكم الأحباش بعد. وسقوط مملكة حمْيَرْ فى القرن السابق على الهجرة ولو كانت موجودة ما أغفلتها الآداب والآثار.

جاءت الاشارة المبكرة عن البن فى كتابات القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) طبقا لما يقوله أحمد بن عبدالغفار وفقاً لرواية عبدالقادر الجزيرى فى مقاله وعرفت القاهرة القهوه كمشروب شعبى - كما كان الحال فى اليمن - مع بداية القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى). فقد كان الصوفيون يتناولونها فى حلقاتهم لانعاشهم ومساعدتهم على ممارسة المجاهدات الروحية الليلية. وقد أدخل هذا المشروب

لعدن القاضى محمد بن سعيد الذبحانى (توفى ٨٧٥ هـ/ ١٤٧٠م) الذى كان قد عرفها أثناء اقامته الجبرية على الساحل الافريقى، وعند عودته كرس نفسه للصوفية ومن ثم فقد أصبحت القهوة مشروبا شائعا.

وهناك إشارة أخرى فى كتابات الجزيرى تفيد أن هذا المشروب قد وصل لليمن على يد بن عمر الشاذلى. وقد توفى أبو الحسن على بن عمر من أسرة دعسان Dacsain فى عام ٨٢١هـ (١٤١٨م) كما يقول الشارجى ولقد كان هو الآخر يعرف القهوة عندما كان بالحبشة لأنه بعد أن انضم إلى الطريقة الشاذلية Shadhilya عاش فترة ضمن بطانة الملك سعد الدين (بين عام ٧٨٨هـ/١٣٨٦م، ٨٠٥ أو ٨٠٧ هـ / ١٤٠٣ أو ١٤٠٤م) انظر الإلمام بأخبار مَنْ أرض الحبش من ملوك الاسلام للمقريزى/ رنك ليدن ١٧٩٠م ص٢٤، بوليتسكى Paulitschke هرر Harar، ليبزج Leipzig عام ١٨٨٨م ص٥٠٤) والذى زوجه من أخته وبعد أن أسس زوايته Zawiya فى المخا al-Makha مباشرة استمرت الهدايا والهبات تصله من الأمراء الأحباش.

وهناك شخص آخر شجع على تناول القهوة وعمل على نشرها هو أبو بكر عبدالله العيدروس والمقالة الحديثة التى كتبها علوى السقاف تحتوى تقريرا عن تاريخ النجم الغزّى (خاصة كتابه الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة) وطبقا لما يقوله الصوفى الذى يدعى الشاذلى أنه فى إحدى المرات صعد على شجرة قهوة فى إحدى شطحاته وأخذ يأكل من ثمارها المتدلية وأحس وقتئذ بالانتعاش ثم أوصى مريديه بتناولها ولذلك ذاع صيتهم فى الأقطار المختلفة وتُوجد أرجوزة Wrdji-za كتبها شرف الدين العمريطى تؤكد ان عام ٨١٧ هجرية/ ١٤١٤ ميلادية هو العام الذى انتشرت فيه القهوة فى مكة Mecca، وطبقا لما فى «عمدة الصفوة» فإن شرب منقوع قشرة بذرة القهوة ظهر فى نهاية القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى

وأخيرا فقد فرض هذا المشروب نفسه وأخذ الناس يشربون القهوة وازداد الاهتمام بهما كعنصر منشط فى حلقات الذكر dhikr والموالد mawlid وفتحت المقاهى حيث يجتمع الرجال والنساء على ايقاع الموسيقى أو حيث يلعبون الشطرنج أو الألعاب البسيطة المسلية على سبيل المراهنة.

عرفت القهوة فى القاهرة لأول مرة فى الفترة الأولى من القرن العاشر الهجرى / السادس عشر الميلادى فى رواق صوفية اليمن فى حى الازهر حيث كانوا يقيمون حلقات الذكر فى المسجد مع رفاقهم من مكة والمدينة بينما كانوا يتبادلون تناول القهوةوبعد أن انتشرت وأصبحت مشروبا شعبيا يباع هناك لفترة من الزمن أعلن احمد ابن عبدالحق السنباطى الواعظ المشهور منع تناولها وحرم شربها فى عام ٩٣٩ هجرية/ ١٥٣٢ ميلادية وبعد عامين وفى أحد دروسه فى الجامع الازهر حرص تلاميذه على محاربة هذا المشروب الذى كان الناس يتناولونه فى المقاهى وكان يعنف الذين كانوا يتناولونه. إن اختلاف وجهات النظر الحادة قد رفعت القاضى محمد بن الياس الحنفى الى تبنى وجه نظر تلميذه المشهور. وبناء على الملاحظة الشخصية لتأثير القهوة فقد تأكد رأى هؤلاء الذين يعتبرون أن المشروب يمكن أن يكون مباحا، وبالرغم من أن القهوة كانت من وقت لآخر محرمة فى القاهرة ولفترات وجيزة فإن أعداد المتحمسين لها حتى بين رجال الدين قد تواصل بازدياد.

وُجد شجر البن فى أقصى شمال اليمن فى عسير Aser حيث يقال إنه يزدهر بكثرة على جبل شنرى وفى منطقة غامد وزهران (شمال وادى الدوقة Dawka او الدكا doka على خريطة ستيلر Stieler) (شرف الدين عبدالمحسن البركاتى/الرحلة اليمنية/ القاهرة ١٣٣٠ هجرية ص١٦، ج.ل. بوركهارت/ رحلات فى الجزيرة العربية / لندن ١٨٢٩ ميلادية حـ٢ ص٢٧٧، وعن أماكن أخرى فى عسير

Asir انظر مختصــر عن الجزيرة العربية ص١٣٦، ١٣٧، إن مــــعظـم المنـاطق الجنوبية التــى تزرع شجر القــهوة هى بلاد الحـــجـــرية وادى الورزان، وادى بانا. وإلى الشــرق نجد شــجـر القهـوة ينمـــو فى منطقـة يافـع وفى الجـوف وأيضـــا على جـــبـــال حـــرس، وادى الفارس Al-Farsh الذى يتبع منطقة بنى مطر، وجـبل رامه والصـحراء المحـيطة بعـــودان Udaim وهذه المنـطقـــة عـلى الخصوص مـشهورة بقهوتهـا الفاخرة (للاستزادة انظر كتاب جروهمان Yroh-mann حـيث توجد مـعلومـات مفـصلة ومتنوعة).

إن البن كان وظل محصولا اقتصاديا هامـا لليمن وحـسب مـا يقول حـاجى خليـفة Haogdis فـفى منتـصف القـرن السابع عشر كان يصدر سنويا ثمانون ألف بالة. وكـانت صنعاء وبيت الفـقيـه مراكز لتجارة البن. أمـا مخا التى كانت مركز الرخاء التجارى فقد بدأت تتراجع وأخذت تفقد أهميـتها فى القرن التاسع عشر. والقهوة تصدر فى هذه الأيام عن طريق الحـديدة (للاســتزادة انظر فـون نيـمـــان حـــ١٢ ص٣٩٧ Von Neimans: *Zeitschr. d. Deutsch. Mogenl Yesellsch W. Schmidt and in the Hamdbook of Arabia).*

٤٠٣، هناك عادة فــى اليمن تتمـثل فى تفضيل شرب منقوع قشرة البذرة وقد وجدت المقـاهى العديدة التى تـقدم هذا المشروب (مـقهـية) والقـشر مثلـه مثل القهوة يصنع من الحـبوب ويعطى نكهة مميــزة عند إضــافـــة حب الهــيل؛ أو الجنزبيل أو القـرنفل ..الخ وفى الحيـاة العــامـــة عند العــرب فــإنه لا تـكتـمل الاحتفالات بالعيد بدون القهوة، فالقهوة هى المشــروب الأول الذى يقـدم للزائر. إن الدعـوة لتناول القــهـوة ـ فى مكة ـ تعادل الدعـوة لتناول الطعـام. والعرب يتنـاولون القـــهـــوة بدون ســكر وفى جنوب الجـزيرة العـربيـة يـتناولونهـا باللبن بين الحـين والآخر وعند الاتراك راج استخدام القهوة محلاة بالسكر.

والقهـوة اسم يطلق على المكان الذى تقـدم فـيه القــهـوة ويطلق أيضــا على حجرة الاستـقبال وعلى المقهى (Coffee-house).

وحول المقاهى فى الشرق انظر: الدراسات التى قدمها اوليرس Olearius، كاردن Chardin، روسيل Russell، فون هامر Von Hammer، سنوك هارجرونج Snouck Hurhronje وعن أكواب القهوة انظر لين، سنوك هارجرونج، فون اوبنهايم Von Oppenheim، سوكن Socin، اوتنج Euting، لاندبرج Londberg.

المصادر:

(١) عبد القادر محمد الانصارى الجزيرى: عمدة الصفوة فى أصل القهوة - والى حد ما فى دى ساسى De Sacy - مقاطع عربية مختارة *Chres-tomathie arabe* (باريس ١٨٢٦م حـ١ ص١٣٨ - ٤١٢.

(٢) عبد القادر بن شيخ بن العيدروس: صفوة الصفوة فى بيان حكم القهوة Ms. Berlin: *Ablwardt. Verseichnis, Nr 5H 79* (Brockelmann 407- حـ٢ ص٤١٩).

(٣) أبو الحسن محمد البكرى الصديقى: استيفاء الصفوة لتصفية القهوة/ ليدن ١١٣٨هـ.

(٤) داود الانطاكى: تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب، القاهرة ١٢٩٤ هـ.

(٥) تاج العروس: حـ٩ ص١٤٥، حـ١٠ ص٣٠٨.

(٦) الذخائر والتحف: مذكورة فى جولد تسيهر/ ليدن ١٨٩٩م.

(٧) أبو العباس أحمد الشارجى: طبقات الخواص، القاهرة ١٣٢١هـ ص١٠٠.

(٨) علوى بن أحمد السقاف (كتب ١٢٩٥هـ/ ١٨٧٨م) رسالة فى قمع الشهوة عن تناول التنباك والكفته والقات والقهوة/ القاهرة ١٣٠٢هـ ص٨ - ١٠.

(٩) رشيد طارق: اليمن وصنعاء، القسطنطينية ١٢٩١هـ ص٣١٢.

(١٠) محمد حافد بن مصطفى: الدرر المنتقاة المنثورة فى اصلاح الغلطات المنشورة، القسطنطينية ١٢٢١هـ ص٣٦٧.

(١١) قاموس الفيروز آبادى: ترجمة عاصم أفندى/ القسطنطينية ١٢٣٠هـ حـ٣ ص٩١١.

د.إبراهيم شعلان [س. فان ارندنك C. Van. Arendonk]

القواسم

(مفردها قاسم، ويصير بياء النسب قاسمى) وهى الأسرة الحاكمة للشارقة ورأس الخيمة، وهما الإمارتان التابعتان لدولة الإمارات العربية المتحدة. والقواسم أشراف نزحوا من العراق إلى الساحل العربى فى منتصف القرن السادس عشر الميلادى، وأسس القاسم دولته على ذلك الساحل الممتد من الشارقة إلى رأس الخيمة والذى كان يعرف بالصير، واتخذ الشارقة عاصمة له.

كانت رأس الخيمة باسمها القديم «جلفار» حينئذ تحت الاحتلال البرتغالى، وعندما حرر شاه عباس ملك فارس سنة ١٦٢٠م جزيرة هرمز انتقلت قواته إلى الساحل العربى، فتقابلت مع الملك محمد بن القاسم فى مواقع عدة انتهت بالتحكيم والصلح.

فى سنة ١٦٤٦م برز زعيم آخر للقواسم وهو الشيخ سيف بن على بن صالح القاسمى، شيخ الصير وهو ابن عم الحاكم السابق.. قام الشيخ سيف فى تلك السنة بالتوسط بين اليعارية والبرتغاليين وعقد بينهما صلحًا ووقعت اتفاقية بذلك خطها الشيخ سيف بن على بن صالح القاسمى بيده.

بعد خروج البرتغاليين من المنطقة سنة ١٦٥٠م أصبحت جلفار عاصمة للقواسم لما لها من سمعة تجارية وقربها من مدخل الخليج والساحل الفارسى، حيث التجارة رائجة. وفى بداية القرن الثامن عشر الميلادى انتهت الدولة الصفوية وتبع ذلك الاحتلال الأفغانى لإيران، مما أعطى فرصة للقواسم باحتلال أجزاء من ساحل فارس وبعض الجزر واستطاع أحد اقربائهم ويدعى الشيخ راشد؛ تأسيس قاعدة تجارية فى باسيدوه على جزيرة قشم الأمر الذى أغاظ بريطانيا حيث أخذت تجارتها فى الكساد، فشنت حملة عسكرية على باسيدوه، وحطمت قاعدته.

فى تلك الفترة عصفت بعمان حرب أهلية انقسمت فيها البلاد إلى معسكرين الهناوية بقيادة الهنائى والآخر يتبع محمد بن ناصر، ويدعى الغافرية بقيادة الغافرى ، فانضم القواسم إلى معسكر

الغافرية وكان قائد جيش القواسم زعيمهم الشيخ رحمة بن مطر بن رحمة ابن محمد بن القاسم وكان تعداد جيشه خمسة آلاف مقاتل وعُدته مدافع بعجلات تجرها الدواب. وكان يعتبر فى تلك الفترة أغنى رجل فى منطقة الخليج.

فى بداية سنة ١٧٣٧م نزلت القوات الفارسية فى خورفكان واتجهت إلى مسقط لمساعدة الإمام سيف بن سلطان ضد بالعرب الذى كان ينازعه السلطة ونزلت قوات أخرى فى خصب شمالى رأس الخيمة فتصدى لها الشيخ رحمة ابن مطر فهُزم وأُخذ أسيرًا هو وأربعمائة من جنوده، ونقل إلى بندر عباس ومن هناك إلى شيراز حيث بقى فى الأسر مدة أربع سنوات، حتى إذا ما انسحبت القوات الفارسية من عمان وجلفارو اعترف نادر شاه بالشيخ رحمة ابن مطر القاسمى حاكماً لجلفار مُلك أجداده، ونقل من شيراز إلى جلفار حيث سلمت له البلاد.

فى فترة الحروب الأهلية فى إيران (١٧٤٧ - ١٧٦٠م) استغل الشيخ رحمة بن مطر القاسمى تلك الأوضاع فاستطاع أن يسيطر على أجزاء من الساحل الفارسى وكثير من الجزر، وفى نهايتها اختفى الشيخ رحمة بن مطر القاسمى من التاريخ حيث كان رجلاً مسنًا وقد تكون وفاته نتيجة الشيخوخة، وقد تابع الشيخ راشد بن مطر القاسمى شقيقه تلك السياسة وهى السيطرة على مضيق هرمز مما دفع العمانيين إلى التحالف مع الإنجليز وبنى معين، وقبل اتخاذ أىّ ترتيبات قام القواسم بالهجوم على بندر عباس وتخريب الوكالة البريطانية هناك، كما تمكنت قوات القواسم من إلحاق الهزيمة بناصر خان حاكم «لار» فى هجومه المضاد ضد «لنجة» أحد معاقل القواسم على ساحل فارس.

أعقب تلك الفترة هدوء فى المنطقة نتيجة دعوة التصالح بين تلك القوى المتحاربة وفى سنة ١٧٧٧م برز زعيم آخر للقواسم وهو الشيخ صقر بن راشد القاسمى.

شعرت شركة الهند الشرقية التابعة للإنجليز بأن تجارتها أخذت تتدهور

نتيجة للنشاط التجارى لتبو سلطان حاكم ميسور فى الهند، فقررت احتلال ميسور، وقد كان ذلك بعد حروب استمرت مدة من الزمن، حيث قتل تبو سلطان وضُمت ميسور للممتلكات البريطانية فى الهند. أما فى الخليج فقد استعملت بريطانيا أسلوبًا آخر وهو السيطرة على الخليج بإجبار جميع السفن العاملة فيه بحمل جوازات مرور تُمنح من قبل السلطات البريطانية، الأمر الذى رفضه القواسم فمنعوا من الوصول إلى الهند؛ كان ذلك فى بداية عهد الشيخ سلطان بن صقر القاسمى (١٨٠٤ - ١٨٦٦م) .

وفى سنة ١٨٠٦م قامت بريطانيا بمحاصرة أسطول القواسم حول جزيرة قشم فاستطاع الإفلات من ذلك الحصار، فقامت بريطانيا بقصف مدينة «لفت» على جزيرة قشم أحد معاقل القواسم ثم طلب قائد الحملة ديڤيد سيتون من كثير من الشخصيات التوسط له لدى الشيخ سلطان بن صقر القاسمى للقاء به، الأمر الذى رفضه الشيخ سلطان بن صقر القاسمى، وجرت عدة لقاءات تم بعدها توقيع إتفاقية بين الإنجليز والقواسم وهى الإتفاقية الأولى يطلب الإنجليز فيها من القواسم حماية السفن البريطانية من الاعتداءات الوهابية - [التى أخذت تنتشر فى المنطقة وكان القواسم حلفاءهم] - والسماح للقواسم بالمتاجرة مع الهند.

كتب ديڤيد سيتون المقيم البريطانى فى مسقط سنة ١٨٠٧ م عن القواسم فقال: «إن القواسم لم يمتلكوا ساحل الصير العربى فقط وإنما امتلكوا أيضًا جزيرتى قشم وقيس قرب الساحل الفارسى، وامتلكوا كذلك تشارك ولنجة وشناص على الجانب الفارسى. وقد أضافت سفن هذه الأماكن كثيرًا لأسطول القواسم الهائل والذى بلغ تعداد سفنه ٥٠٠ مركب».

كما أكد سيتون أن القواسم كانوا يستطيعون بعون حلفائهم فى الداخل أن يحشدوا مالا يقل عن ٢٠٫٠٠٠ رجل.

فى سنة ١٨٠٩م قامت بريطانيا بحملة كبيرة على رأس الخيمة،

وقصفتها بمدافع سفنها الحربية ثم احتلتها وحرقت كل سفنها المتواجدة هناك وهدمت مبانيها ونهبت كل ممتلكاتها، وتحت ضغط مقاومة القواسم انسحبت بريطانيا بعد يومين من الاحتلال بعد أن خلفت وراءها كثيراً من القتلى والجرحى نتيجة القصف الهمجى على المدينة.

اتجهت الحملة بعد ذلك إلى معاقل القواسم على ساحل فارس وهى لنجة ولفت وقصفتهما بالمدافع فتهدمتا واحترقتا، ثم اتجهت الحملة إلى شناص على ساحل الباطنة وهى أحد معاقل القواسم فهدمت واحتلت من قبل القوات البريطانية والعمانية.

فى سنة ١٨٢٠م قامت بريطانيا بحملة أخرى على القواسم وبدون مبرر حيث احتلت رأس الخيمة والجزيرة الحمراء وأم القيوين وعجمان والشارقة وهدمت كل حصونها وقلاعها وأسوارها، واستولت بريطانيا على كل السفن فى تلك الموانىء والمدافع، وباعتها بثمن بخس ووزعت أثمانها على ضباطها. كما قام ضباطها وعلى زوارقهم الحربية بالتجوال فى البحر بين الساحل العربى والساحل الفارسى بالاعتداء على كل السفن العابرة فى الخليج وضربها بالمدافع وقتل الأبرياء من الرجال والنساء والأطفال. أجبرت بريطانيا كل الشيوخ على الساحل العربى على توقيع اتفاقية أملت فيها كل شروط السيطرة على ذلك الساحل ثم وقعت اتفاقيات عديدة خلال الفترة اللاحقة تمنح بريطانيا مزيدا من السيطرة.

ثم ازدادت سيطرة الإنجليز على الإمارات التى تعاهدوا معها بواقع الاتفاقية التى أبرمت مع حكام القواسم فى الشارقة ورأس الخيمة والإمارات الأخرى عام ١٣٠٩هـ/ ١٨٩٢م والتى فرضت على هذه الإمارات عدم إبرام اتفاقيات مع أى قوى أخرى خلاف بريطانيا وفى عام ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م، حاولت فارس ضم جزيرة أبى موسى وإحدى جزيرتى طنب إلى أملاكها كما فعلت من قبل باستيلائها على بعض ممتلكات القواسم إلا أن الإنجليز أحبطوا هذه المحاولة.

منذ بداية القرن العشرين تحولت زعامة الإمارات الخليجية من القواسم إلى «أبو ظبى» و «دبى» وقد صارت دبى الميناء الرئيسى للتجارة. أما أبوظبى فقد ازدهرت تحت قيادة حاكمها الفعّال زايد بن خليفة (توفى ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م) الذى جعل منها قوة سياسية وعسكرية. ثم تراجعت أبوظبى بعض الشئ إبان تعاقب أبناء زايد الأربعة على الحكم، ولكن فى عهد حفيده «شخبوط» تم اكتشاف البترول بكميات اقتصادية كبيرة عام ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م، وكان هذا هو أول اكتشاف للبترول فى أراضى الإمارات الخليجية. ومع تطور الصناعات البترولية سبقت أبوظبى سائر الإمارات الأخرى فى هذا المجال لتحقق أعلى مستوى دخل للفرد فى العالم. وفى عام ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، اكتشف البترول عند شواطئ دبى واحتلت دبى المركز الثانى بين إمارات الخليج وإن ظلّ البون شاسعاً بينها وبين «أبوظبى» ثم اكتشف الغاز فى مناطق الشارقة البرية عام ١٩٨٤م.

ومع حلول نهاية عام ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، أنهت بريطانيا نفوذها على الخليج الذى امتد قرابة قرن من الزمان؛ بسحب كافة قواتها وتسليم القاعدة العسكرية بالشارقة، وقبيل مغادرة الإنجليز للخليج، احتلت إيران جزيرة «أبوموسى» وكذلك جزيرتى طنب الصغرى والكبرى» وتم تسوية هذه الجزر باتفاقيات مع الشارقة، ولكن رأس الخيمة حاولت مقاومة الاحتلال الإيرانى لجزيرتى طنب، وفى عام ١٩٧٢م تم اكتشاف البترول فى مياه جزيرة «أبوموسى» واتفقت كل من إيران والشارقة على توزيع الأرباح مناصفة.

وعقب خروج الإنجليز، اتحدت الإمارات السبع معاً لتكون دولة الإمارات العربية المتحدة وطالبت أبوظبى ودبى أغنى الإمارات بأن يكون الحاكم ونائب الحاكم منهما. أما سلطان ابن محمد بن صقر القاسمى حاكم الشارقة وابن عمه صقر بن محمد بن سالم القاسمى فقد حصلا على مناصب أخرى فى الوزارات المتعاقبة، وأخيراً

ألغت بريطانيا جميع معاهداتها السابقة مع الإمارات الخليجية وأبرمت معاهدة صداقة مع دولة الإمارات العربية المتحدة.

المصادر:

(١) جيرون نامه (مخطوط بالمتحف البريطانى تحت رقم Add 7801) لندن».

(٢) جى لوريمر: دليل الخليج، لندن ١٩٨٦م.

(٣) د. سلطان القاسمى: أسطورة القرصنة فى الخليج، لندن ١٩٨٦م.

(٤) بن سلوت : عرب الخليج، دبى ١٩٩٣.

(٥) عثمان بن بشر : عنوان المجد، مكة ١٣٤٩هـ.

(٦) Admiralty : *Ahandbook of Arabia,* London 1916 - 17.

(٧) D. Hawley : *The Trucial States,* London 1970.

وائل البشير [رينتز G. Reintz]

قوله

ميناء على ساحل بحر إيجه فى مواجهة جزيرة «تاسوس» وعلى الحدود الفاصلة بين مقدونيا وتراقيا، وكان مكانها فى القديم «تيابوليس»، وعرفت فى العصر البيزنطى باسم خريستو بولبيس ولكن المصادر العثمانية دأبت على تسميتها قوله، وقد فتحها العثمانيون فى وقت لا نستطيع تحديده بالضبط ولكنه كان زمن مراد الأول، وكانت حتى سنة ١٣٧٣م لاتزال فى يد الأمير بريميكيوس ألكسيس Alexis الذى تمكن من صد هجمة شنها عليها الأتراك من المحتمل أن تكون قد سقطت فى يد الترك بعد سنة ١٣٨٣م بقليل. وكانت قوله زمن مراد الثانى، وحوالى سنة ٨٨٣ هـ (=١٤٧٨م) تتألف من البلدة ومن إحدى عشرة قرية. وكانت الناحية تعتمد فى مصادر دخلها على زراعة الحبوب وتربية دودة القز، كما كانت تعتمد على وجه الخصوص على استخراج الفضة، وكانت مناجمها تعتبر جزءا من ممتلكات السلطان الخاصة. أما سكانها

من الناحية العرقية فكانوا تركا وأغريقا وصقالبة وصربا، وكان المسلمون فى قرى التعدين صناعا كلهم. وظلت بلدة قوله محاطة بالأسوار حتى وقت متأخر من العصور الوسطى. ولما جاء السلطان سليمان القانونى حصنها وأعاد ترميم القنوات المائية التى فوق القناطر، كما شيد بها الصدر الأعظم إبراهيم باشا مسجدا وأجرى بها أعمالا للبر كما يقول أوليا چلبى فى كتابه «سياحات نامه». وكانت قوله مركز سنجق لإيالة الجزاير وتتألف الناحية من اثنتى عشرة زعامة ومائتين وخمسة وثلاثين تيمارا. وكان السنجق مقسما إلى سبعة أقضية ويقيم فى المدينة «آلاى بيجى» وشيخ للإسلام ونقيب أشراف وأحد القضاة. ويصف أوليا چلبى قلعتها فيقول لنا بها خمس محلات، بها كلها خمسمائة دار كما أنه يعدد ما بها من المؤسسات الدينية. ولماكانت سنة ١٠٩٥هـ (=١٦٨٤م) حاصر فرانشكو موروزينى قوله لكنه فشل فى محاولته هذه ولم نعد نسمع عن وجود سلاح فى قضاء (إقليم أو ولاية) قوله أو غيره من الأقضية بعد سنة ١١٣٣هـ (= ١٧٢١م) وقد جرت العادة فى القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) وكذلك فى النصف الأول من القرن التاسع عشر على منح سنجق قوله لباشا سالونيك بحيث يكون له أشبه بملك خاص يتمتع بداخله، وينيب عنه فى حكمه واحدا من أتباعه يسمى «بالمتسلم» وكان يوجد فى القرن الثانى عشر الهجرى فى قوله نائب قنصل فرنسى، كما صار بها أيضا نائب قنصل جنوى ابتداء من سنة ١١٥٩هـ (١٧٤٦م)، فلما كانت سنة ١٢١٥هـ (=١٨٠٠م) أو قبل ذلك بقليل صار عدد سكانها ثلاثة آلاف نسمة. وكانت غلة مصر وأزمير وتاسوس المخصصة للمقاطعات الداخلية تجلب إلى ميناء قوله. أما الحديد والقنابل والمدافع المصنوعة فى براستا وكذلك الطباق المقدونى فتصدر كلها إلى استانبول ومن ثم كان ميناؤها مشغولا على الدوام، ولهذا السبب ولصغر مساحته لم تكن قوله تصلح كمرسى للسفن الحربية.

وقد أصبحت قوله ـ بعد إعادة التنظيم الإدارى لسنة ١٨٦٤م ـ تتألف من قضاء سنجق تابع لولاية سالونيكا. كما شاهد ختام القرن التاسع عشر زيادة ملحوظة فى عدد سكانها حتى بلغوا عشرة آلاف نسمة كانت أغلبيتهم من المسلمين واليونانيين. أما من ناحية الإدارة الدينية فقد كانت قوله تابعة لأسقف سانتى.

وكان محصول القطن والطباق على وجه الخصوص يؤلف المصدر الأساسى الأكبر لثروة الناحية وذلك فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. وأكثر ما تشتهر به قوله بين الجميع هو أنها كانت البلد الذى ولد به محمد على باشا (والى مصر فيما بعد) والذى بنى بها مدرسة لتخريج المهندسين، كما شيد إلى جوارها مسجدا ومدرسة ومكتبة وبيتا للطبخ وأوقف دخول جزيرة تاسوس للصرف على ما يحفظ منشآته الدينية بها. ولقد أصبحت الدار التى ولد بها اليوم متحفا. ولما عقدت اتفاقية سان فرنسسكو (مارس ١٨٧٨م) عند انتهاء الحرب الروسية التركية نصت إحدى مواردها على تسليم قوله إلى البلغار ولكن لم يوضع هذا البند موضع التنفيذ إذ لم تمض أشهر قلائل حتى حلت محل هذه المعاهدة ما عرف باتفاقية برلين (١٣ يوليو ١٨٧٨م) ولما نشبت حرب البلقان الأولى وقعت قوله فى أيدى البلغار وذلك فى نوفمبر ١٩١٢م، ولكن ما لبث الأسطول اليونان أن استعادها فى يوليو ١٩١٣م خلال حرب البلقان الثانية وتسلمت اليونان البلدة رسميا بمقتضى معاهدة بوخارست (١٠ أغسطس ١٩١٣م). ولما تم تبادل السكان بين اليونان وتركيا فإن أتراك أقليم قوله استقروا فى أقليم غربى الأناضول.

د. حسن حبشى (ث.و. جوينبول Th.W.Juynboll)

قوس

اسم لجنس غير محدد ، تعددت أنواعه وأسماؤه وصفاته على مدى العصور الإسلامية فيقال: قوس حجازى أو فارسى، وقوس الحسان أو الرِّجل والكتوم والرهيش والزوراء .. إلخ

١ ـ عموميات وأصوليات:

مارست العصور القديمة والغرب المسيحى البسالة بالنزال المباشر واعتبر السيف القصير والمستقيم من الأسلحة النبيلة. واعتبر كل سلاح يشترك فى القذف غادرا حين يستخدمه مرتزقة الجنود (رماة الأقواس والمقاليع فى الجيش الرومانى ورجال القوس والنشاب بفرنسا فى القرن الرابع عشر الميلادى). وفى محيط الفنون المتعارف عليها فى البلاد الإسلامية احتل القوس مقاماً بارزا فى استعراضات الرماية.

وفى عام ١٨٥٣م ظهر فى فيينا مؤلَّف مصطفى قانى الذى يركز على الاعتبارات الاجتماعية والدينية ويغفل التقنية منها. وفى ليبزج عام ١٨٨٦م ظهرت دراسة معجمية عن أسلحة حرب ماقبل الإسلام من خلال تحليل لأشعارهم. وفى جوتنجن عام ١٩٢١م ظهرت دراسة عن جيش بنى أمية مرجعها الطبرى، وفى إسلى عام ١٩٢٥ / ١٩٢٦م ظهرت دراسة عن الرماية عند العثمانيين اعتمادا على مؤلَّف مصطفى قانى ـ آنفة الذكر ـ «تلخيص رأس الرماة» وتتناول «رماية الاتراك» عام ١٩٣٤م تطورها مع تفاصيل تقنية أكثر، وفى عام ١٩٤٥م ظهر بحث عن الرماية منذ عام ١٥٠٠م وفى وارسو عام ١٩٥٦م نشرت رسالة عن الطب البيطرى ورعاية الخيول وظهر مبحث عن تعليم الرماية الإسلامية فى دمشق ١٩٦٩م ثم مبحث رماية الشراكسة فى لندن عام ١٩٧٠م.

وتتفق الروايات فى جميع بحوث الرماية أن أصل القوس يرجع إلى هبة السماء التى منحت آدم قوسا مقدسا لحماية المحصولات من تعديات الطيور التى كان لإبراهيم (عليه السلام) «أبو العرب» مهارة فى صيدها. وقليل ماكتب عن الرماة والأقواس قبل الإسلام، وحظيت مهارة سعد بنى تميم بالمديح فى قصائد شعرية عديدة. ويذكر الكثير عن مهارة النبى [ﷺ] فى الرماية وكيف سيطر على القوس فى معركة أُحد وكان له عدة أقواس حفظت أسماؤها من جيل إلى جيل، وأشار الطبرى إلى ثلاثة منها هى الروحاء والشوحط أو البيداء والصفراء

والأخيرة من خشب النبق وذكر عبد الله أفندى ثلاثة أخرى هى: سداد، زوراء، كتوم. وأشهر الرماة فى الإسلام هو سعد بن أبى وقاص الملقب بفارس الإسلام.

وجاءت كلمة قوس مباشرة فى القرآن الكريم لتحديد المسافة مرة واحدة فى سورة النجم وجاءت مجازا فى سورة الأنفال «وأعدوا لهم ماساستطعتم من قوة.....» أى قوة الأقواس فى الحرب ضد الكفار.

وتورد التسميات الإسلامية لقب «القوّاس» حيث أشار الجاحظ إلى اثنين من صنَّاع القوس هما عصفور الأزْدى ومسيخيه (بالخاء) الذى كان أول من صنعها فاكتسبت الأقواس لقب العصفورية والمسيخية (بالخاء المعجمة) وهناك حقيقة لا جدال فيها أن الرماية كانت حرفة قومية لدى الفرس وأن العرب استخدموا القوس للصيد أكثر منه للقتال. وأن الرماية قليلا ماكانت تمارس من فوق ظهور الخيل ولكن الترك الذين أحضرهم المعتصم من وسط آسيا تعودوا على الحرب من فوق ظهور الخيل. وقد كثَّف السلاجقة استخدامهم لرماة الخيل بنجاح مما نشأ عنه ارتباط ركوب الخيل باستخدام القوس مما أدى إلى استحداث أشكال رمزية تدل على ذلك.

وازدهرت صناعة الأسلحة واستخداماتها فى العصر المملوكى. وبعد هزيمة بيبرس للمغول فى عين جالوت ظهرت تدريبات الميدان لرماة الخيل ولم يؤد ظهور الأسلحة النارية إلى اختفاء مفاجئ للقوس لأن تجهيز الجندى ببندقية كان يعنى نزع القوس منه وحرمانه من حصانه بما يمثل فى نفسه ذلة وازدراء. ومع فجر العصر الحديث أدخلت البندقية مع المماليك فى ٨٩٥هـ/ ١٤٩٠م تحت حكم السلطان قايتباى بعد أوربا بنحو ١٢٥ عاما.

٢ ـ البحوث:

للرماية مرجع أساسى يسمى «الواضح» كتبه الطبرى، وقد يكون اسمه «أحمد بن عبد الله محب الدين الطبرى» المتوفى سنة ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م وقد حَفَزَ تكثيف الجهاد تحت

راية الأيوبيين على تطور الأسلوب الفنى للكتابة فى هذا الموضوع. وأقدم بحث فى ذلك ألفه المُرْضى (بضم الميم وقد تكون بفتح الميم أصح) وهو ابن على بن مرضى المنسوب إلى طرسوس (الطرسوس) وقد ألف الطرسوسى كتابه سنة ٥٧٠هـ / ١١٧٤م بالتعاون مع صانع الأسلحة السكندرى المشهور حسن بن الأبرقى، كطلب صلاح الدين، وأسماه «تبصرة أرباب الألباب فى كيفية النجاة فى الحروب من الأسواء ونشر إعلام الأعلام فى العدد والآلات المعينة على لقاء الأعداء» وتشير السجلات العربية والتركية والفارسية إلى بحوث كثيرة عن الرماية ليس منها ماهو أقدم من رسالة مرضى ولا أغنى فى معلوماتها من رسالة طيبوغا. لذا فمعلوماتنا عن الرماية فى الفترة بين الأيوبيين والعثمانيين غير مكتملة ومحدودة ولا يعرف إلا القليل عن مهرة الرماة، فضلا عن أنسابهم التى ينحدر معظمها عن خراسان وبلاد ما وراء النهر منذ أن بدأ العباسيون إحضار أعداد كبيرة من الجند منهما، ويستشهد دائما بثلاثة أشكال مناظرة لثلاثة أسماء : أبو الهاشم البارودى وظاهر البلخى واسحق الرفّاء.

وتظهر البحوث تشابها معينا فى تركيبها حيث تبدأ بمقدمة للموضوع متبوعة أو مسبوقة بحديث عن أصل القوس ثم معلومات معجمية ولب الموضوع عن مبادىء أساسية ومعلومات ثانوية وضعها الرماة الأوائل.

٣ ـ النماذج المختلفة للأقواس:

تتباين أنواع الأقواس ومسمياتها التى غالبا ما تتكون من صفة وموصوف أو مضاف ومضاف إليه مثل قوس حجازى/ قوس فارسى وقوس اليد/ قوس الرِّجل / قوس فلق / قوس قضيب.

فقوس حجازى ـ هو القوس الذى استخدمه عرب ماقبل الإسلام وكان خشبيا بسيطا قصيرا أو طويلا تبعا لمقطعه. ويعزى هيرودوت للعرب استخدامهم للأقواس المركبة المنعكسة التى عرفت فى المنطقة العربية والإيرانية ثم صارت السلاح الأساسى للرماة فى عهد الدولة الساسانية وينقض ذلك عدم وجود ماشية ذات

قرون طويلة فى شبه الجزيرة العربية.

وتقرر المصادر العربية مرارا أن العرب صنعوا أقواسهم من خشب النبق الذى كان مناسبا لذلك وصنع الصوماليون الأوائل أقواسا بطول مترين من النبق الذى كان يُصدّر لشبه الجزيرة العربية عن طريق القوافل الفارسية من الحيرة واليمامة إلى اليمن.

- قوس وسطية - ليس نسباً إلى مدينة واسط على نهر دجلة وإنما لصفاته . وهو قوس العرب المركب.

- قوس اليد - مقابل لقوس الرِّجل أو القوس القذوف.

- قوس البندق - ويعرف بقوس الكرّيات أو قوس الجمر وهو بين النوعين السابقين استخدم الطراز البدائى للقوس القذوف لصيد الطيور وعرف فى عصر النبى [ﷺ] ومقذوفته كرة صلصال صلبة تقذف بقوس اليد الذى استخدم فى عصر توت عنخ آمون

- قوس فلق (أشريح) - قوس مكون من عصا مفردة مشقوقة طوليا وملصقة.

- قوس قاضب - مصنوع من عصا قطعة واحدة.

- قوس فرعَ، فجّة، فجْو، منفجة - تسميات لأقواس شخصيةَ.

- قوس كتوم، فارج، فرج - قوس مصنوع من عصا مفردة لذا لا يهتز عند الاطلاق.

- قوس جحش - خفيف ضعيف لايهتز عند الاطلاق

- قوس عتيقة - قديم إحمرّ خشبه.

- قوس راعش، مرتعشة - نحيف خفيف يهتز لحظة الاطلاق يهتز حين يضرب وتره جزأه المسمى طائف.

- قوس زوراء، منحنية - شديد الإنحناء، مصنوع من خشب النشام.

- قوس بيّنة - سهمها طويل بما يقلل الإندفاع فتأتى القذيفة ضعيفة.

- قوس عتلة - فارسى قوى شديد الانحناء.

- قوس القاذفات - يقف بين قوس الحجر وبين آلات الحصار القوية الالتوائية وقد يسمى قوس الرِّجل أو

القدم ويتميز عن قوس الركاب بوجود ركاب طوله قدم واحد.

ـ قوس الحسبان ـ يُستخدم لإطلاق السهام القصيرة

ـ قوس الرِّجْل ـ قوس ونشاب من أى نوع، بركاب أو بدون.

ـ قوس الرِّكاب ـ قوس ونشاب وركاب توضع فيه القدم به طوق ينتهى بخطافين لجذب الوتر ويستقيم عند وضع القدم فى الركاب.

ـ قوس الجرك ـ قوس قذوف فردى مسحوب للخلف بعجلة، يطلق السهام الطويلة التى تشبه الرماح ومنه متعدد الطلقات الذى أخذه المسلمون عن المغول.

ـ قوس الزيار ـ ليس قذوفا ، ولكنه آلة حصار فوق هيكل ثابت استعمله صلاح الدين ضد الصليبيين

ـ آلات الحصار ـ دورانية مثل قاذفات الحجر أو المنجانيق تحملها قاعدة مثلما للمدافع العثمانية.

٤ ـ مصطلحات مركبات القوس:

إن وضع الاطلاق القائم للقوس بمناطقه الأربعة الرئيسية مستمد أسماء جسم الإنسان رأس، رجل، بطن، ظهر. ومنحنى القوس هو مركزه أو القبض، ويطلق مصطلح دماغ/ «دماك» على رأس القوس، ويتصل جانب المقبض مع الوجه المقابل للرأس، حين ينحنى القوس يستوى طرفيه مع وتره، ويجب أن يكون الانحناء مقوى جدا ليتحمل الاندفاع، ولكل بيت «طارة» عليا للبيت الأعلى وسفلى للبيت الأسفل، يتبع الطارة نهاية مستقيمة صلبة أو رأسية بطرفها عظمة أو طويق عاجى (جيفعر) به حزوز بارزة (ثلم) ليتلاءم وانحناء وتر القوس (عين الوتر). ووظيفة قنطرة الوتر حفظه ثابتا داخل هيكل القوس.

٥ ـ السهم والكنانات:

للسهم معان ثلاث:

ـ سهم ـ (من القاب أو الخشب الصلب)

ـ نبل ـ (خشب أو سهم عرب)

ـ نشاب ـ (سهم فارسى)

ويقول هيرودوت أن العرب والفرس صنعوا السهام من الغاب وتبعا لابن

التقتاقة سمى الفرس سهم العرب المصنوع من الخشب، وفى تقارير الحرب لشرق امبراطورية أمية، السهم الفارسى هو النشاب.

وبالنسبة لعناصر السهم الخشبى فهى كما جاء فى البحوث وثيقة الصلة بالموضوع. حيث يسمى الجزء الأساسى لقصبة الرمح (وقض) صدر ويحتوى على حزوز (رأز) مقوى بأوتار منحنية (جلز، رصاف) الجزء الخلفى متن وبه ريش السهام (ريش) الذى يسمى وسط (حقو). وتسبب قاعدة المتن التى تقع مباشرة فوق الثلم اندفاعا حادا قد يؤدى إلى كسر السهم وتعطى الكنانات أسماء متعددة وأحيانا متناقضة

- الجعبة - كنانة جلدية كبيرة نوعا ما لها غطاء مثبت بحبل (مجداف).

- تركاش - جعبة من شعر الحصان يستخدمها رماة إقليم جيلان ونملنج. مصنوعة من جلود مختلفة محيكة سويا

- الكندل - وهى كنانة أسطوانية فيها رؤوس السهام إلى أسفل - الكنانة - المصنوعة من الجلد، والجامز هى المصنوعة من الخشب ولكن أكبر - القران - المصنوعة من قطعتين ملتحمتين سويا. والقضية - كنانة مصنوعة من خشب النبق - فدا - كنانة مصنوعة من الجلد تماما وكل هذه التسميات مرادف لكلمة كنانة وقد تسمى تبعا لسعتها كأم الثلاثين أو الخمسين مثل كنانة أبى طلحة

٦ - القفازات وخواتم الإبهام:

لحماية الأصابع من الضغط أثناء السحب يزود الرامى بقفاز جلدى مقوى لحماية الأصابع من الضغط الشديد أثناء السحب ويحاط المعصم بطوق أو سير ولا يكون القفاز كامل الأصابع ويسمى بكلمة فارسية معربة هى كشتوبان أو كشتيبان ومعناها حارس الإبهام أو خاتم السحب وتتطلب الطريقة المنغولية لأخذ وتر القوس بالإبهام استخدام مربط الإبهام «كتيعة».

وهناك خواتم صلبة منحوتة بعناية من العاج أو العظم لتناظر إبهام مهرة الرماة.

٧ - أطوار ومبادئ التصويب:

بالرجوع إلى قادة الرماة المهرة تنقسم أطوار التدريب إلى ما يلى: -

أ - إطار وهو طور شد القوس أو قبضه ويحتاج عناية خاصة لتجنب تحطيمه.

ب - قبضة - هو وضع اليد اليسرى على مقبض القوس.

جـ - عقد أو قفلة - العقد بالإبهام على الوتر لضمان سحب جيد للوتر خلال العملية كلها.

د - تفويق ـــ تتم بقبض ثلم القوس (فق) على انحناء وتر القوس.

هـ - مدّ - نزع الوتر بإرسال وتر القوس خَلْفًا تجاه الرامى ويختلف تبعا لاختيار نقطة الارتكاز التى قد تكون : حاجب العين أو شحمة الأذن أو الشارب أو الذقن أو عظم الصدر.

و - نظر - تختلف طرقها تبعا لتصحيحات الإرتفاع والإتجاه.

ز - إطلاق ، إفلات - وهو آخر الأطوار وأهمها ويتطلب من الرامى تركيزا تاما أو «تفريغ القلب وتخليته» وله ثلاث قواعد اطلاق: مُخْتَلَسْ - وفيه يسحب الرامى سريعا ويترك فى الحال. ساكن - وفيه يسحب ببطئ ويطلق بهدوء. مفروك - ينهمك الرامى فى سحب جزئى واطلاق فى الحال. ويميزه الباحثون بخمسة أركان :

القوس، الوتر، السهم، خاتم الإبهام، الرامى، و يقسمون أطوار الإطلاق السابقة إلى أصول وفرق ولكل رام طريقته .

أبو هاشم : ٤ أصول - قبضة، عقد، مد، إطلاق

طاهر : يضاف للأصول الأربعة السابقة أصل يسمى اعتماد فيه تقبض اليد اليمنى على مقبض القوس واليسرى تحكم إغلاق الوتر لتبذل اليدان نفس القوة.

اسحاق : انتساب، إطار، تفويق، قفلة، قبضة، مدّ، إفلات، فتحة، فرع

والاطلاق من تحت الدرع (الرمى تحت الترس).

أبو موسى الكراز : ٤ أصول: عقد، قبض، نظر، إفلات و٦ فرق: إطار ، تفويق ثم اطلاق من أسفل الدرع ومن مستوى الصدر مع خبرة بالأسلحة وتغيير الخطط تبعا لمجريات المعركة بالإضافة إلى سلوكيين أخلاقيين هما «قصلة» وفيها لا يُرمى أى شخص أو شئ ضد مشيئة الله، ثم «الصبر».

ــ محمد الهراوى ـ ٧ أصول: إطار، تفويق ، قفلة، قبضة، مد، نظر، إفلات تنقسم هذه الأساليب إلى ثلاثة أنواع رئيسية تبعا لأئمة الرماية.

هاشم (طويل)

ـ طاهر (قصير ممتلئ الجسم)

ـ اسحاق (متوسط الارتفاع)

٨ ـ التدريب والاستخدام التكتيكى

كل ما تقدم يخص اعتبارات الاطلاق من مستوى أفقى. وللمماليك شكلين من أشكال الاطلاق فى مستوى رأسى أحدهما إلى أعلى (رمى القبق) والثانى إلى أسفل (قفاج) بما يحقق أقصى قيمة ممكنة. رمى القبق ـ التنشين على قرعة فوق تَبّة ارتفاعها ٢٥ قدما وسط الميدان ويطلق الرامى الممتطى السهم على القرعة حين يمر حصانه المسرع بالتبة وقليل ماهو معروف عن أصول هذا التدريب ولكنه كان مألوفا وبلغ أَوَجَهُ فى عهد السلطان بيبرس الأول قلاوون والأشرف خليل ٦٩٤هـ/ ١٢٩٥م وعند بعض الباحثين يدل المصطلح على اطلاق الرامى بموازاة فخذه الأيسر على هدف أرضى وعند البعض الآخر تدل على القذف خلفا لمجموعة من الفرسان بكامل سرعتهم وفى بلدة مفتوحة حيث الهدف شق طريق من مسافة، يوكل أمر العدو للصف الأمامى الذى يتكون من رجال قوس النشاب وفى الصف الثانى يأتى رجال المشاة مُحتمين خلف دروع مسلحين برماح وسيوف للقطع والطعن مباشرة وفى الصف الثالث توضع كتائب سلاح الفرسان للقذف فى اللحظات الحاسمة، وقد تباهى بذلك الترك والمغول وهم مسلحون بأقواس قصيرة مركبة ذات قوة كبيرة ليغرق العدو فى سيل من السهام.

وينحدر تكتيك الطريقة المنجلية للرمى على الأكتاف عن بدو وسط آسيا وأطلق عليه طلقة غادرة وهو مرادف للتكتيك المنجلى. ويتجنب الرامى فيه الالتحام اللصيق بعمل سلسلة من الهجوم لإفساد خطط العدو.

وهناك طريقة أكثر منْجلية حين يقذف رجال سلاح الفرِسان ـ وهم يَعْدون من السهل البدوى ـ السهام خلفهم، وقد وردت فى الروايات الحربية للترك المغولين وواضحة فى منمنمات القرن التاسع عشر الميلادى الشهيرة، قبل أن تَحْرِمَ أسلحة النار القوس من سلطانه حِين ظهر تدريب قوزاق القرن التاسع عشر بالمسدسات من فوق ظهور الخيل.

د.محمد أحمد سليمان (التحرير)

قوصرة

قوصرة (بفتح القاف وتسكين الواو) ويقال لها قوسرة (بضم القاف المشعبة وكسر السين بدلا من الصاد) جزيرة إيطالية تعرف الآن باسم Pontel-leria وتبعد عن صقلية بأربعة وستين ميلا وعن تونس بخمسة وخمسين ميلا، ومساحتها ثلاثة وثمانون كيلو مترا مربعا، ويبلغ ارتفاع جبالها ألفى قدم، وتربتها بركانية ويقدر عدد سكانها بعشرة آلاف نسمة، ويقول ياقوت فى معجمه إن الأصل فى اسمها عربى ومعناه «سلة التمر»، ولكن الواقع أنه يونانى الأصل ومحرف عن كلمة Cossyra ثم عربت فى المراجع العربية فصارت قيصرة.

ولما لم تكن الجزيرة ذات أهمية حربية أو اقتصادية كبرى فقل أن نجد كثيرا من التفصيلات عنها فى المراجع التاريخية، وقد خلت المراجع العربية من ذكرها إلا من بضع إشارات عابرة قليلة ولما غزا عبدالله بن سعد بن أبى سرح أفريقية عام ٢٧هـ (٦٤٧ ـ ٦٤٨م) تجمع سكان جزيرة شريق Cape bon) فى كليبية ولجأوا مؤقتا الى قوصرة، وحدث بعد نصف قرن من ذلك التاريخ (أعنى حوالى ٨١هـ/ ٧٠٠م) أن غزا الجزيرة عبد الملك بن قطن وعاث فيها نهبا وتدميرا، ثم قامت قوصرة فى

أيدى البيزنطيين حتى عام ٢٢١هـ (٨٣٦م) يستعملونها قاعدة يشنون منها هجماتهم على الأغالبة الذين لا يعرف على وجه الدقة متى كان ضمهم الجزيرة، وإن كان الأرجح أن ذلك تم سنة ٢٥٠هـ (٨٦٤م) حيث أصبحت الجزيرة بعد هذا التاريخ عربية إسلامية تماما وصارت قسما من أفريقية حتى زمن الموحدين.

ولقد كان لابد لها من أن تسهم فى القتال الدائر بين نرمنديّى صقلية وبين الأيريين، وحدث فى ذى القعدة سنة ٤١٦هـ (يناير ١٠٢٦م). أن تحطم فى مياه قوصرة الأسطول الذى كان المعز ابن باديس (٤٠٧ - ٤٥٤هـ ١٠١٦ - ١٠٦٢م) قد جهزه لمساعدة مسلمى صقلية، وكان هذا الأسطول مؤلفا من أربعمائة سفينة، كما تجمعت بالجزيرة ذاتها أساطيل بيزا وجنوة استعداداً لمهاجمة أفريقية، فبعث مسلمو الجزيرة برسائل على جناح الحمام الزاجل الى تميم يعرفونه بمدى الخطر الذى يهدده.

وحدث فى سنة ٥١٧هـ (١١٢٣م) أن عرج الأسطول النرمندى وهو فى طريقه الى العهدية - على قوصرة فخربها وأعمل القتل فى أهلها ثم انتهى الأمر أخيرا سنة ٥٤٣هـ (١١٤٨م) بأن احتلها الصقلى الذى كان بقيادة جورج الأنطاكى وهو فى طريقه لأخذ العاصمة الزيرية على أن المسلمين استردوا الجزيرة وكان استردادهم إياها على يد الموحدين الذين حرروا أفريقية من الوجود المسيحى ووحدوا المغرب ولكن ذلك لم يدم طويلا فقد نص الاتفاق المبرم يوم ١٥ جمادى الآخرة سنة ٦١٨هـ (٥ أغسطس ١٢٢١م) مع الأمبراطور فردريك الثانى أن يسلم والى تونس وكان من قبل الموحدين الجزيرة الى صقلية على شرط أن يتمتع مسلمو قوصرة باستقلالهم الذاتى فى معاملاتهم الإدارية والدينية، وأن ترسل الجزيرة نصف جبايتها المفروضة عليها الى أفريقية، وأصبحت قوصرة منذ ذلك التاريخ تلقى ما تلقاه صقلية فنراها تابعة لتاج اراجون فترة من الوقت، والأرجح أن الكتلان أطلقوا عليها يومئذ القاسم بأنتيليريا Pantelleria لكن ذلك لم يمنع ولاة تونس من تبنى فكرة

استردادها، وعقدت فى عام ١٤٠٣م إتفاقية غريبة تحدد الطرق التى تجعل لحاكم أراجون حق امتلاك جربة لقاء أن يسترد والى تونس جزيرة قوصرة. إلا أن ذلك الاتفاق لم يوضع قط موضع التنفيذ.

لقد ظل أهل قوصرة على إسلامهم أمدا طويلا إذ يقرر ياقوت المتوفى سنة ٦٢٦هـ (١٢٢٨م) أنه كان من بين سكانها فى القرن الثالث عشر الميلادى جماعة من الإباضية الوهبيين (وربما كانوا أصلا من جربة) قد كيفوا أسلوب حياتهم الخشنة على نمط يوائم ما كانوا فيه من عزلة مفروضة على الجزيرة وتناسب موارد عيشتهم الطفيفة، وقد بذل حكام الجزيرة الجدد كل ما يستطيعون بذله للحفاظ على حياتهم ولذلك نجد ألفونسو صاحب أرغونة يشكو لسلطان تونس فى سنة ١٤٣٨م أن نفرا من المواطنين الحفصيين كانوا يشجعون هؤلاء الأهالى على الهجرة من الجزيرة، وطالب الملك على لسان رسوله بعودة هؤلاء المهاجرين إليها بل وإسكان أفريقيين جدد فى الجزيرة.

وليس من المعروف تاريخ انتشار المسيحية فى قوصرة فقد ورد فى تاريخ مسلمى صقلية لامارى أن فاريلو فضل الله؟) Fagello يخبرنا أنه فى مستهل القرن السادس عشر الميلادى كانت ملابس المسلمين والنصارى واحدة لا فرق بين الواحد منهم والآخر فيها وكانوا يتكلمون لسانا واحدا، كما أن «يونيه» التاجر البروفسالى الذى وقع فى الأسر بتونس وحاول الهرب يقرر أن هذه اللهجة (اللغة) كانت فى سنة ١٦٧٠م وهى السنة التى سعى فيها للنجاة هى نفس اللغة التى يتكلمها الناس فى مالطة، ومن ثم فلابد أنها كانت إحدى اللهجات العربية التى دخل عليها الكثير من التحوير.

أما موارد الجزيرة فقد اتسمت بالقلة على الدوام وإن كانت غاباتها تنتج خشبا ذا نوعية رائعة، ويقال إنه يكثر بها صيد الماعز الوحشى.

كذلك يقرر بونيه أن تجارة الجزيرة فى منتصف القرن السابع عشر الميلادى كانت تعتمد كليا على الخمور

والفحم والخشب الذى يصدره الأهالى الى صقلية ومالطة.

نجلاء فتحى [م. طالبى M. Talbi]

القومية

مصطلح مشتق من قَوْم وهو لفظ ذو أصل قبلى ويعنى مجموعة من الناس ينحدرون من أصل مشترك، أو من قبيلة تنحدر من جد واحد. أما فى هذا القرن العشرين فهى تعنى حركة القومية التى سرت بين عرب الولايات العثمانية فى الهلال الخصيب التى غزاها الحلفاء فى الحرب العظمى. وقد انتقل المصطلح منذ الحرب العالمية الثانية إلى أجزاء أخرى من البلاد التى تتحدث العربية وقد حاول المثقفون العرب منذ الحرب الأخيرة صياغة أسس نظرية وفلسفية ومقدمات تاريخية وأيديولوجية لهذه القومية. وكان أكثرهم نشاطا السوريون واللبنانيون والعراقيون من سياسيين ومعلمين وصحفيين وكتاب. ومن أبرز هؤلاء حزب «البعث» الذى تأسس عام ١٩٤٣م وفى سنة ١٩٥٥م حمل جمال عبد الناصر (من مصر) لواءها ونادى بها فى الشرق الأوسط العربى، والقائلون بالقومية العربية ينادون بوجود «أمة عربية» وهى وإن كانت دولا متفرقة إلا أنه يجب أن تكون متحدة فى كيان سياسى عضوى واحد ـ وإن ما يربط أعضاء الأمة العربية هو العقيدة المشتركة ـ أى الإسلام، ولغة مشتركة هى العربية وثقافة إسلامية واحدة وتاريخ مشترك أما عن الأسس الاقتصادية والعملية الأخرى فلم تحظ بصياغة ما، ولم يتقدم أحد بَاقتراح مابشأنها ـ وأصبحت المشاعر الدينية والهوية المشتركة هى الملهم للوحدة، السياسية أى أنها كانت الأساس لقيام حركة القومية العربية أو النزعة العربية، أو الجامعة العربية وكلها مظاهر أو تفرعات للقومية فى هذا القرن وفى المذكرة المتعلقة بالحركة العربية التى رفعت الى وزير الخارجية البريطانى انتونى ايدن.والمؤرخة ٢٧ مايو ١٩٣٦م يقرر القنصل البريطانى فى دمشق أنه «لاشك فى وجود حركة عربية ولكن هناك شك كبير فى قدرتها. وحتى فى عام ١٩٣٦م كانت أهداف

هذه الحركة تتمثل فى خلق دولة واحدة تضم الدول العربية بأكملها. ولكن دعاة هذه الفكرة كانوا يعنون بها العراق ولبنان وسوريا، وهى جميعا تعد دولا جديدة، تحت الانتداب الإنجليزى أو الفرنسى ـ وتلك أيضا كانت فترة اهتم فيها دعاة القومية العربية بتحديد معنى الأمة العربية جغرافيا وأيديولوجيا. أما عن مصر فكانت فى ذلك الحين خارج دائرة اهتمامات القومية العربية لإنهاكها فى مشكلة علاقاتها ببريطانيا ـ ثم طرأ عامل خارجى جديد هو مشكلة فلسطين، ومع ذلك فإننا نجد اليوم ـ وبعد مرور أربعين عاما ـ أن آمال الوحدة العربية لم تتحقق فبدلا من أن تكون دولة عربية موحدة إذا بنا نرى عدة دول عربية .

ولعل القومية العربية كانت حركة تعويضية لدى العرب وذلك على مستويين: أولا بوصفها حركة رد فعل ضد الهيمنة العثمانية التى طال أمدها ولم يكن من الممكن أن تبزغ فى ظلها مسألة الهوية القومية. ثانيا بوصفها رد فعل ضد الأوضاع الجغرافية والسياسية التى أملتها القوى الأوربية على آخر الامبراطوريات الإسلامية بعد تفككها فى عام ١٩٢٠م (المقصود الدولة العثمانية)، فالقومية قد زودت العرب بعامل دَفْع يدفعهم إلى التكامل ضد تفتت الواقع السياسى. ونظرا لأن المجتمعات العربية لم تمر بتجربة إضفاء الطابع العلمانى على الهوية السياسية وعلى الحياة والمفاهيم على نحو ما حدث لأوربا فى بداية العصور الوسطى، فإن مفهوم «الأمة ـ الدولة» وحركة القومية عند العرب ظلت امتدادا وترجمة لثقافة سياسية هى فى جوهرها ذات أساس دينى ـ فقد ظل أبناء هذه القومية على وعى دائم بهويتهم الإسلامية. وكانت القومية العربية محاولة لبث الوعى بالهوية العربية وزاد عدد الدول العربية المستقلة ذات السيادة فى الفترة الأخيرة، مما خلق اتجاها قويا وبالتالى اتجهت الايديولوجية القومية نحو نوع من ترشيد العواطف الإسلامية، وأصبحت بذلك بمثابة عاطفة تعمل على جمع الشمل فى مواجهة التهديدات

الأجنبية أو ضد الأعداء. ولقد بزغ من الشروط الأولية لقيام القومية شرط أساسى إبان القرن التاسع عشر الميلادى وهو الوعى التاريخى أو الإقرار بوجود خصوصية للعرب من ناحية ووجود فوارق بينهم وبين الآخرين (أى غير العرب) من ناحية أخرى ـ حدث ذلك مع التغلغل الأوربى السريع والقوى فى الشرق بصوره المختلفة من عسكرية واقتصادية وسياسية، كما حدث نتيجة لتأثير الأفكار السياسية والمؤسسات التى صاحبت هذا التغلغل. ونتيجة لهذه اليقظة أو النهضة بزغت أفكار تدعو إلى إحياء اللغة العربية كما تدعو إلى الإصلاح الدينى وذلك فى مواجهة الحداثة الأوربية ـ وكانت هذه النهضة ـ بمختلف صورها زاداً لقيام معارضة إسلامية أولا ثم عربية فيما بعد ـ ضد الحكم الأجنبى وكان ذلك بدوره تمهيدا للمطالبة بحق تقرير المصير ـ كذلك كان الإصلاح الحديث داخل الدولة العثمانية ذاتها، والذى أدى إلى تبنى الطبقات الحاكمة التركية لاتجاهات القومية؛ مبتعدين بذلك ابتعادا تاما عن مفهوم «الأمة» إلى هذا الإصلاح ذاته ـ أدى إلى قيام حركات انفصالية فى العالم العربى بلغت أوجها فيما حدث من ثورة الحجاز العربية بتشجيع من بريطانيا ضد الخليفة العثمانى فى الحرب العالمية الأولى والأهم من ذلك ما طرأ من تطور على حكومات لدول ذات طابع حديث نسبيا وذلك فى العديد من الولايات العربية مما شكل أساسا يسمح بقيام استقلال قومى محلى. كما أن نشأة الصفوة الوطنية واهتمامها بتطوير الأنظمة الحكومية وتشريعاتها ونظم التعليم والاقتصاد والسير بها فى اتجاه علمانى: كل ذلك أعطى دفعة قوية لهذا الاتجاه القومى ـ وأيّا ما كان الأمر فإن التجربة لم تكن فى عديد من الدول العربية متماثلة بل أدت إلى وجود تفاوت وفروق فيما بينها مما زاد من صعوبة تحقيق آمال وحدة القومية العربية.

إن القومية العربية تفترض ضمنا وجود أمة عربية، وتفترض تضامنها وخصوصيتها ووحدتها غير أن كل هذه الافتراضات الضمنية تقوم على أساس دينى فى جوهرها، هو الإسلام واللغة

العربية بوصفها لغة القرآن الكريم، والشريعة بوصفها القانون المقدس الذى نزل به الوحى والتاريخ بانتصاراته المجيدة وامبراطوريته. وهى تغض الطرف عن التنوع العرقى وتنوع الأجناس التى تضمها الجامعة الإسلامية. ومن هنا ظل هناك تعارض قائم بين القومية الحديثة بطابعها الإقليمى والجامعة الإسلامية، ومن هنا اتجهت جهود الداعين للقومية إلى إيجاد توافق بين الفروق المختلفة والبحث عن تكامل بين العروبة (قلب القومية) والدين. وكل مايمكن تحقيقه هو ترجمة التضامن الإسلامى المتمثل فى «الإسلام» إلى وحدة الأمة العربية ولكن لكى يتحقق ذلك ينبغى أولا إسناد دور للعرب فى مقابل غير العرب داخل الإسلام. وقد كان هذا هو الشغل الشاغل لعبدالرحمن الكواكبى (توفى، ١٩٠٢م) والشيخ محمد رشيد رضا (توفى ١٩٣٢م) فى أوائل هذا القرن، ثم جاء بعدهما عبدالرحمن البزاز (توفى١٩٧١م) وقد حاولوا جميعا التدليل على أنه لا تناقض بين الإسلام والقومية العربية. فمن الناحية النظرية لا تشكل العلاقة بين الدين والدولة أية مشكلة فى الإسلام - فلقد سبق للإسلام أن أسس دولة وبنى إمبراطورية. فليس غريبا إذن أن يكون ثمة مزج حديث بين الإسلام والعروبة.

والقومية بحكم تعريفها مفهوم علمانى أو فكرة علمانية، يقف وراءها - على الأقل فى أوربا - تفكير فلسفى ونزعة علمانية، وسلطة ممنوحة للدولة بدءا من العصور الوسطى ومروراً بعصور النهضة والإصلاح الدينى والتنوير أما القومية العربية فإن أسسها إسلامية لأنه لا توجد أسس فلسفية أو فكرية تقوم عليها العلمانية العربية مماثلة لتلك التى تملكها العلمانية الأوربية - على أن الحرب العالمية الثانية ونتائجها هى التى عجلت بظهور حركة القومية العربية وكثرة المؤيدين لها. وكانت النتيجة تكوين الجامعة العربية فى عام (١٩٤٦/١٩٤٧م) وهى منظمة تضم الدول العربية المستقلة وعلى حين أن الباعث على نشأة «القومية العربية» إبان الحرب العالمية الأولى مصدره

الأسر الحاكمة ولاشأن له بالايديولوجيين فسوف نجد أنها قد تحولت فى أثناء الحرب العالمية الثانية ومابعدها إلى قوة أيديولوجية وعلمانية - وقد أصبح الكاتب الأول فى هذا الموضوع هو ساطع الحصرى الذى قدم مفهوما للقومية العربية ذا نزعة رومانسية ومثالية، وذلك فى محاولة منه لإخراج الدين من الفكرة القومية واستعار من روسو وهيجل وماتزينى مفهوما روحيا للأمة مفاده شخصية الدولة بوصفها ضرورة تاريخية، والقومية بوصفها مبدأ عاما وسابقاً عليها فى الوجود. لقد استعار ساطع الحصرى مفهوما أوربيا وأجنبيا للأمة ، وجعل من القومية بمشاعر الرومانسية تجسيدا لقداسة الشخصية القومية، وأصبح الإسلام عنده «ثقافة قومية» للعرب وليس مجرد دين لهم. وكتب آخرون عن القومية العربية بنفس الروح الرومانسية. فالعلايلى أكد الوعى الكامن عند العرب بوجودهم الاجتماعى» والبزاز يرى أنه لا تناقض بين «القومية الحقة والدين الحق»

وعبداللطيف شرارة يصف القومية العربية بأنها عاطفة - فالأمة واقع بشرى وليس واقعا جغرافيا. وهى أوسع مفهوما من الدولة أو الشعب أو الوطن، ولذلك كان الشعور بالعروبة يتجاوز الحدود الجغرافية ويعلو عليها لاسيما وأن الإنسان ليس مجرد بدن بل هو «عقل وروح». ويعلن ميشيل عفلق - وهو مسيحى، وأحد المشاركين فى تأسيس حزب البعث - أن القومية العربية هى «الحب الذى يفوق كل شئ آخر» لذلك فإن الأمة العربية تشكل كيانا سياسيا واقتصاديا وثقافيا بصرف النظر عن التقسيمات القائمة - وبعد عام ١٩٤٨م أدى الصراع العربى الإسرائيلى بالقومية العربية إلى مزيد من التعمق، كما أنه فى نفس الوقت أدى إلى وقوع انقسام فى القومية العربية. وبحلول عام ١٩٤٩م تمت الإطاحة بأنظمة الحكم العربية القديمة، وظهور حركات جماهيرية ترفع شعارات أيديولوجية مثل حركتى البعث والناصرية وهى تنادى بحتمية

«الوحدة» أى وحدة العرب، وحدثت أحداث مشابهة فى كل من العراق والسودان عام ١٩٥٨م، وفى اليمن عام ١٩٦٢م وجنوب اليمن فى عام ١٩٦٧م وفى ليبيا فى عام ١٩٦٩م - فدخل بذلك مناصرون جدد إلى حقل القومية العربية وغدت هذه القومية مناهضا بارزا للغرب وخططه ولم يفلح عبدالناصر فى تحقيق وحدة الأمة العربية خلال الدعاية أو الثورة أو القوة، كذلك لم يفلح حزب البعث فى تحقيق الوحدة أو تحقيق الاشتراكية داخل سوريا، العراق، الأردن.

غير أن اختفاء عبدالناصر من المسرح السياسى العربى، بالإضافة إلى تسلسل الأحداث التى أدت إلى نشوب حرب أكتوبر فى عام ١٩٧٣م ضد اسرائيل وظهور دول عربية ثرية نتيجة للبترول، كل ذلك أتاح فرصة جديدة للقومية العربية لكى تنطلق من جديد ولكن مع التأكيد على أسس أخرى تقوم عليها هى المصالح المتبادلة بين الدول العربية، فكانت هذه أهم ملامح القومية العربية فى صيغتها الجديدة. وبفضل الثروة أو «المال» أصبح المزج الجديد بين العروبة والدين ذا فاعلية أكبر، وأصبح حجر الأساس فى تضامن الأمة العربية مع القومية العربية.

المصادر :

(١) ميشيل عفلق: «فى سبيل البعث».

(٢) العلايلى: «دستور العرب القومى».

(٣) البزاز: «الإسلام والقومية العربية» ١٩٥٢م.

(٤) الحصرى: «آراء وأحاديث فى القومية العربية» ١٩٥١م.

(٥) سعيد: «الثورة العربية الكبرى»، ١٩٣٤م.

(٦) صانع: «الفكرة العربية فى مصر» ١٩٥٩م.

(٧) شرارة: «فى القومية العربية» ١٩٥٧م.

سعيد عبدالمحسن [پ ج ڤاتيكيوتس P.J. Vatikiotis]

قونية

تعرف فى التاريخ القديم باسم أيكونيم Iconium، مدينة مهمة تقع على حافة هضبة الأناضول، على خط قطرى يصل بين الدردنيل وممرات طوروس المؤدية إلى سوريا.

١ ـ التاريخ:

كانت المدينة قاعدة بيزنطية أثناء قرون التوسع الإسلامى، ولعل تجنب مهاجمتها هو ما جعلها لا تحتل قدرا كبيرا من التاريخ العسكرى. وقد تكون قونية قد تعرضت كغيرها من المدن لغزو فارسى فى فترة سابقة، ومن الصعب فى غيبة أبحاث أثرية وصف تاريخها بدقة، ولكن إعادة استخدام مخلفات من العصر السلجوقى يبين أن أغلب بنايات المدينة قد تهدمت وأنه قد أعيد بناؤها جزئيا. ولكنها تظهر مرة أخرى فى فترة التوسع التركى فى القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى وعبور القوات الصليبية خلالها عام ١٠٩٧م. ويبدو أنهم لم يجدوا فيها تحصينات تفيدهم، فاكتفوا بالاستفادة بما حولها من حدائق.

ويمثل عصر سلاجقة الروم أقصى ازدهار للمدينة. فموقعها الغزير المياه بالنسبة للصحراء المجاورة كان يتحكم فى الطريق الجنوبى فى الوقت الذى حرمهم السلاجقة الدانيشمانديين Danishmendids من الطريق الشمالى المؤدى للدردنيل، وبالتأكيد وجدت المدينة قبولا عند السادة الجدد كقاعدة سياسية وعسكرية وكمكان تمركز لشعبهم الذى كانت تغلب عليه البداوة. وقد اتخذت عاصمة فى عهد مسعود (٥١٢ ـ ٥٥٠هـ/ ١١١٨ ـ ١١٥٥م)، كما كانت لاتزال مدينة ذات شأن حين عبرها فردريك بربروسا عام ١١٩٠م على رأس جيش من الجنود الألمان. وقد كانت المدينة تزداد رفاهية مع خطوات توحيد آسيا الصغرى على يد سلاجقة الروم فانتشرت بها المدارس والمساجد والخانقاوات، كما انتعشت الأسواق وأعيد بناء الأسوار. وانعكس تزايد قوة السلاطين فى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى على المدينة. ويبدو أن التمايز الاجتماعى تمثل فى أهمية وارتفاع الدور وليس فى أحياء متميزة للطوائف المختلفة،ووجد فى قونية

اليونانيون والأرمن وبعض اليهود، ولا توجد إلا إشارات قليلة فى الوثائق للترك وهو مصطلح اقتصر استخدامه فى ذلك الوقت للدلالة على تركمان السهول وإلا فإن السلاجقة أنفسهم أتراك بالمعنى الشامل للكلمة. ولكن الوثائق تشير إلى المسلمين وهو ما يضم الترك.

وتجدر الإشارة بالذات لثلاث طوائف اجتماعية: الإدجش والأخيس والصوفيين أو الدراويش. أما الطائفة الأولى فهى من المخلطين من أمهات تركيات وآباء من أهل البلاد الأصليين (البيزنطيين) تحولوا للإسلام وكانوا ينخرطون فى الجندية. أما الطائفة الثانية فهم يمثلون الفتوة التركية، وسيلعبون دورا مهما فى فترة المغول ومن جاء بعدهم. أما الصوفية أو الدراويش فكانوا ينتمون إلى عدة طوائف، ولكن الطريقة المولوية المنسوبة لجلال الدين الرومى أخذت فى الانتشار فى منتصف القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، وإن كانت لم تصبح طريقة منظمة إلا فى القرن الثامن الهجرى.

وقد حوت قونية بالطبع حامية عسكرية، كانت تضم أسارى من البيزنطيين. وكان السلاطين يقطنون قصورا فى المدينة وما حولها، كما قويت الأسوار فى زمن علاء الدين كيقباد. وتحكى المصادر عن وفرة المدارس والمستشفيات والخانقاوات والخانات وما وصلت إليه المدينة من تطور فى عهد السلاجقة.

وكان لوضع الحماية المغولية على الأناضول السلجوقى فى منتصف القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى أثر سلبى على وضع المدينة، ولكن بصورة بطيئة وجزئية. وتمثل النزاع بين الأخوين عز الدين كيقاءوس وركن الدين قلج أرسلان فى صراع بين المناصرين للمغول ومقرهم شرق آسيا الصغرى وراء كيْسرى وبين المقاومين لهم والذين اتخذوا من قونية مقرا لهم واعتمدوا أساسا على التركمان من المناطق الجنوبية والغربية. وكان لانهيار السلطة المركزية أثر فى انتقال الأهمية لإمارات التركمان الحدودية على حساب قونية على وجه الخصوص. وأول إرهاصة لهذا الاتجاه

كان احتلال قونية عام ٦٧٥ هـ/ ١٢٧٧م بواسطة القرمان (القرمنلى) من غرب طوروس، والذين عينوا سلجوقيا يدعى جيمرى حاكما صوريا. وظل استقلال حكومتهم مع ذلك إلى عام ٧١٣هـ/١٣١٣م، ففى ذلك العام كانت المدينة قد ألحقت بغيرها بالتأكيد، إلا أن القرمان لم يفقدوا عاصمتهم التى أصبحت منذ ذلك الحين لرنْده/ قرمان. ويشهد على أهمية المدينة الثقافية والدينية وأهمية أهلها النسبية عدد المبانى والمساجد وغيرها من المؤسسات ذات الطابع الدينى التى شيدها الأمراء والنبلاء القرمان. وباستيلاء السلطان بايزيد الأول ييلدرم ابن مراد عام ٨٨٠ هـ/ ١٤٧٥م على المدينة ألحقت مع كافة أراضى القرمان بالدولة العثمانية، وتشير الوثائق العثمانية إلى أوقاف ومؤسسات من السلاجقة والقرمان قد احتفظ بها. ومن الطبيعى ألا يكون لمدينة كقونية فى هذه الإمبراطورية الشاسعة سوى أهمية محدودة. وكان اندحار جيش رشيد باشا أمام قوات إبراهيم بن محمد على عام ١٨٣٢م فى قونية دليلا على أنها تمتعت بأهمية استراتيجية بين الحين والآخر.

وقد زار المدينة العديد من الرحالة الذين وصفوها، أهمهم هنرى دى لابورد الذى قدم لها وصفا قيما عام ١٨٢٨م. وكان تعداد المدينة في نهاية القرن الماضى ٥٠ر٠٠٠ نسمة، وتخطى ١٠٠ر٠٠٠ فى منتصف هذا القرن، ولا يزالون يتزايدون ببطء.

المصادر:

(١) ياقوت الحموى، معجم البلدان تحقيق F. Wüstenfeld ليبرج ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣م.

(٢) ابن بطوطه، الرحلة، باريس ١٨٥٣ ـ ١٨٥٨م.

(٣) حاجى خليفة، جيهان نامه.

على يوسف على [ج جودون G. Goodwin]

القياس

هو المصدر الرابع للتشريع الإسلامى، وأصل القياس أن يُعلم حُكم فى الشريعة لشئ فيُقاس عليه أمرٌ آخر لاتحاد العلّة فيهما، ويوجد شبه بين

هذه الكلمة العربية والكلمة العبرية هقِّش Hikhish ومصدرها هقش بتشديد القاف أيضا مع تخفيف الكسر، والجذر الآرامى ن - ق - ش - يعنى الفَرْز أو مقارنة شيئين معاً(١).

وقد اتسع معنى القياس فأصبح يشتمل على النظر والبحث عن الدليل فى حكم مسألة عرضت لم يرد فيها نص، وأصبح يطلق على الاجتهاد فيما ليس فيه نص بل ظل مفهوم القياس يتسع حتى أصبح مرادفا للرأى ويعنون بذلك أن الفقيه أو القاضى إذا عرضت له مشكلة أو قضية ليس فيها نص من القرآن الكريم أو حديث شريف (وهما المصدران الأساسيان للتشريع) فإنه يصل فيها إلى رأى؛ متأثراً فى ذلك بجو الشريعة، ولطول مرانه، واستطاعته أن يقيس الأمور ببعضها قياساً واضحاً يماثل بين القضايا المتشابهة أو المتماثلة، لذا فقد ذم الفقهاء الرأى الذى يصدر عن شخص ليس أهلاً للاجتهاد.

ولقد بدأت ممارسة القياس الشرعى، منذ وقت مبكر. ومنذ مطلع القرن الثانى الهجرى، افتتح تطبيقه حماد بن سليمان بن ربيعة، معلم أبى حنيفة وابن أبى ليلى، وقاضى البصرة. ولكن أول من طبقه بانتظام كان الإمام أبوحنيفة (توفى ١٥٠هـ/٧٦٧م)، ولهذا السبب عرفت مدرسته بمدرسة أصحاب الرأى لتميزهم عن مدرسة أصحاب الحديث، ولم يتقبل أصحاب الحديث القياس إلا كملاذ أخير؛ وفى رأيهم أن «الاستدلال مثل الجيفة، لاتؤكل إلا حين لا يكون هنالك طعام غيرها». ولقد رفض الحنابلة والشيعة القياس، لكن مدارس التشريع الأخرى أخذت به وبخاصة المذهب الحنفى.

وفى رسالته عن أصول التشريع، يمدنا الشافعى بالطور الأول فى تصنيف نظرية القياس. ولقد رسّخ الشافعى بدقة دور القرآن والحديث فى التشريع، أما عن الإجماع، فقد حدد

(١) هذا التشابه اللفظى بين كلمات تنتمى إلى مجموعة اللغات السامية لايعنى أن إحدى اللغتين أخذت من الأخرى بقدر ما يعنى أنهما جميعا من المشترك السّامى، فكلمة قياس كلمة عربية أصيلة، ففى لسان العرب مثلا: قاس الشئ يقيسه قيسا وقياسا واقتاسه وقيّسه إذا قدّره على مثاله. (المراجع).

بدقة بأنه الاستدلال بالقياس. وإليه يُعزى التمييز الأساسى بين قياس العلة أو المعنى أو قياس الشبه.

قاعدة: تنقسم المعارضات العديدة الموجهة لاستعمال القياس المعروفة لنا من خلال معالجات أصول الفقه المختلفة إلى نوعين من الخلاف: خلاف الحقيقة وخلاف التشريع.

طبيعة القياس:

ووفقا لرأى الإمام الشافعى فإن القياس والاجتهاد مترادفان لاسمين يعبران عن معلومة واحدة؛ حين يكون الحكم الخاص بقضية محددة لم ترد بصددها (دلالة)، هذه الدلالة يجب أن يُبحث عنها بالوسائل المطابقة للحقيقة بمساعدة الاجتهاد، والآن فالاجتهاد هو القياس. ومازالت الطبيعة المحددة للقياس لم تُفصَّل، فهى رأى شخصى. ومع توسع وتطور علم أصول الفقه، تحددت المفاهيم وترسخت. عندئذ من الممكن أن يُحدد القياس على أنه المنهج الذى يتألف من استيعاب الفرع للأصل استناداً إلى تشابههما من خصوص علة الحكم. ويكون القياس بناءً على ذلك شكلاً من أشكال الاستنتاج يواصل على نحو مطرد من خصوصية إلى خصوصية، واصلاً قضية جديدة بقضية قديمة.

وحتى يكون القياس فعالاً، هنالك أربعة عناصر ضرورية يجب توافرها:

١ ـ ظهور قضية جديدة تسبب مشكلة.

٢ ـ وجود أصل صدر فيه حكم حدده نص.

٣ ـ وجود علة ذات معنى جامع تُبرر استيعاب القضية الفرعية مع القضية الأصلية. هذه (العلامة) التى تجيز المعرفة بأن الحكم من النص من الممكن أن يُطبق فى قضية ليست مُتصوَّرة فى هذه الأطراف. وبمجرد أن يُعرف هذا المبرر، يقوم القاضى، متصرفاً بالتشابه الجزئى، بتطبيق القانون الباحث فى القضية التى يرى فيها سبباً مشابهاً للنطق بالحكم وهذا هو (التعليل).

٤ ـ وأخيراً، نتيجة تطبق على القضية الفرعية.

من وجهة النظر الشكلية، نستطيع أن نميز عدة أشكال للقياس :

(أ) قياس العلة أو قياس الدلالة الذى يتألف عند الجمع من القضية الأصلية مع القضية الفرعية بمساعدة العلة والأهليات التى تستلزمها الأخيرة.

(ب) قياس الشبه وهو قياس بواسطة «تشابه بسيط»، من غير دلائل جامعة.

(جـ) قياس الطرد، وهو متساو فى الامتداد مع قياس العلة وهو يخالف قياس العكس.

وهكذا يبدو لنا القياس الشرعى مع الإجماع أنه أصبح مقياسا فعّالا جازماً لتفسير وتأويل التشريع الإسلامى. وهو يتيح إصدار أحكام جديدة. لكن إلى الحد الذى تستبعد فيه عملية الاستدلال إمكانية اللجوء إلى معايير منطقية، فإن القياس الشرعى عموماً يعتمد أساساً على الرأى الشخصى، ولهذا السبب فهو محدود فى مجاله. من هذه النتائج نجد أن الحاجة ماسة لأن نلجأ فى حالات معينة إلى طرق أخرى للاستدلال مثل: الاستحسان أو الاستصلاح - أى مايعرف بالمصالح المرسلة - أو إلى غيرهما من الطرق.

وفى العصر الحديث، فإن نظرية القياس قد طبقت عمليا فى مختلف المذاهب التى تبنتها وفقا للمذهب الحنفى. وبسبب الدور الرئيسى والمجهود الذاتى للمذهب الحنفى فإن المجتهد الحديث شغوف باستخراج النماذج التى تمكنه من استخراج أحكام جديدة؛ وتاريخيا فإن الأهمية الممنوحة بالإجماع للحنفية تبحث عن حقيقة اتباع العثمانيين لحكام السلاجقة فى جعل هذا المذهب المذهب الرسمى للدولة.

ولقد ساد هذا النفوذ قطاعاً كبيراً من العالم الإسلامى، مما كان له التأثير فى أن يكون المذهب الحنفى هو المذهب الرئيسى فى عدد من الأقطار التى يتبع أفرادها مذاهب أخرى مثل مصر، والسودان، والأردن، وفلسطين، ولبنان وسوريا.

المصادر:

(١) الأصول، مخطوطة بدار الكتب المصرية، رقم ٣٢٩ .

(٢) الصيمرى: مسائل الاختلاف فى أصول الفقه.

(٣) الدابوسى: نظرية القياس عند الأحناف.

(٤) L.Milliot: *Introductin á LEetude du droit musulman,* Paris 1953.

القياس فى النحو (اللغة):

تشير كلمة القياس فى النحو إلى الأداة التى تمكّن عالم القواعد بتقصى حالة الشكل للكلمة أو التركيب، حيث يكون ذلك غير وارد ومعروف فى النقل أو السمع، على أساس حالة معروفة لكلمة أخرى، بطريقة ما من طرق الاستدلال؛ فتكون بذلك مترادفة بالقياس .وكلمة القياس ثابتة تماماً فى كتاب سيبويه. ولكن سيبويه لم يحدد القياس ولكنه قال إنه من الممكن أن يكون (رادعاً) وأن يكون (لازماً). ويشير استخدامه لتعبير «على القياس» إلى «وفقاً للقاعدة، وعادياً».

ولقد كان عالم اللغة المعتزلى «الرمّانى» (ت٣٨٤هـ/٩٩٤م) هو الذى زودنا بأول تحديد للاسم فى كتابه «الحدود»؛ حيث قال: «القياس جامع لشيئين، لذلك تتطلب النتائج اتحادهما فى الحكم». ولقد خصص ابن جنّى (ت ٣٩٢ هـ/ ١٠٠٢م) للقياس خمسة فصول فى كتابه «الخصائص». وقد أكد على أن العرب أحبوا (التجانس) والتشابه وذلك قادهم إلى استيعاب الأشياء التى يتلاحم بعضها مع البعض الآخر، وحمل الفرع على الأصل؛ ولقد علق على أن ميل العرب للتشابه يقودهم فى بعض الأحيان لتتبع الشئ الأصلى من الشئ الثانوى، فيصبح بذلك الشئ النادر «قاعدة»، بينما لايكون الشئ العام كذلك. أما بخصوص الحلقات بين «القاعدة» و«الاستعمال»، فيميز ابن جنّى أربع حالات:

١ ـ المعترض.

٢ ـ ذلك المعمم وفقاً للقاعدة.

٣ ـ وذلك المعمم وفقاً للعُرف والعادة.

٤ ـ ذلك المستثنى من القاعدة والعُرف.

وفى كتاب «اللمع العادلة فى أصول النحو» لابن الأنبارى (ت ٥٧٧هـ/ ١١٨١م) يخضع ابن الأنبارى القياس لاختبار مطول. وهو يعتبر أنه من

المستحيل العمل بدونه فى قواعد اللغة، طالما أن الأخيرة قدحددت بأنها علم (المقاييس) المستنبطة من استقراء اللغة العربية. ولقد وصفه بالعلم الذى يستخرج الجزء من الكل بالعلة التى تتطلب تطبيق مبدأ الكل على الجزء. ولقد ميّز ثلاثة أنواع للقياس، وفقاً لأركانه.

١ ـ العلة التى ترتبط بالأصل.

٢ ـ الشبه دون العلة.

٣ ـ الطرد.

ولقد صنّف السيوطى (ت٩١١هـ/١٥٠٥م) كل المادة المتصلة بالقياس التى أمدنا بها اللغويون السابقون. ولقد قسّم دراسته إلى ثلاثة أجزاء:

١ ـ الأصل المقيس عليه.

٢ ـ المُقاس الأصل.

٣ ـ العلة الجامعة.

وأخيراً، يجب أن نذكر، أننا فى كتاب «الرد على النحاة» للظاهرى، نجد عالم اللغة ابن مَضاء القرطبى (ت ٥٩٢هـ/١١٩٦م) قد عارض فى استخدام القياس فى قواعد اللغة وطالب بإبطاله.

المصادر:

(١) سيبويه: الكتاب

(٢) ابن الأنبارى: اللمع العادلة فى أصول النحو.

(٣) السيوطى: الاختراع فى أصول النحو.

د. عطية القوصى [ج. تروبو G. Troupeau]

مراجعة : د. محمد الشحات الجندى

القيافة

هى علم الفراسة واقتفاء الأثر على الأرض. ولقد حذق العرب فى هذا العلم، من خلال اهتمامهم بنقاء الأجناس وصحة الأنساب، وأتاح لهم ذلك التثبت من سلسلة النسب. ولقد تأسست هذه المهارة عندهم فى جزء منها بسبب عامل الخبرة والتجربة وفى جانب آخر من خلال العرافة والرجم بالغيب. وفى العصور البدائية، حذق بعض الأشخاص المميزين هذا الأمر: لكن فى فترات الانحطاط المتوالى، فى الجزيرة العربية قبل الإسلام، أدى وجود أشخاص حاذقين فى أمور التنبؤ إلى تراكم خبرات جعلت منهم كهنة لكن

كان هنالك أيضا العديد من الأشخاص المهرة فى مجال هذا النشاط لم يكونوا بالضرورة كهنة. ولقد عُرفت القبائل بممارستها لهذا الفن (بنومدلج، خثعم وخزاعة).

والقيافة، التى هى أصل الفراسة الإسلامية تشتمل على فرعين:

١ـ **قيافة البشر**، هى التى هدفها الكشف عن سلسلة النسب بين الطفل غير المعروف الأب وبين أبيه المفترض بقصد شرعيته. وعلى هذا النحو وبفضل القيافة، أُجبر معاوية على أن يعترف، بزياد بن أبيه أخاً له. ويقوم أساس القيافة على ضرورة التشابه بين الابن والأب. وتستخدم بعض أجزاء الجسم كنقاط للرجوع إليها، وبخاصة باطن القدم، لأنه، فى معظم الحالات، يكون للولد نفس قدم والده (المسعودى، مروج الذهب، جـ٣، ص ٣٣٨). لكن نقاط التشابه هذه لا تكون على الدوام واضحة؛ والكشف عنها يتطلب مهارة فائقة وذاكرة قوية (الرازى، الفراسة، ص ١٣).

ولقد أسهمت العين الحادة الفاحصة للبدوى فى حذق العرب لهذا الفن.

٢ ـ **قيافة الأثر**، تعتبر القدرة على الملاحظة الدقيقة التى يبديها العربى للعيان أمراً بارزاً فى مجرى حياته. ويسمح له تقصى الأثر أن يجد حيوانا شاردا، أو زعيما هاربا، أو طريقا مفقودا، وغير ذلك؛ فهو يميز أثر أقدام الرجل عن أثر أقدام المرأة، وأقدام الشباب من العجائز، وأثر أقدام الرجل الأبيض من أثر أقدام الزنجى، وأثر أقدام الغرباء من أثر أقدام السكان المقيمين المحليين. وهو يستطيع أيضا أن يخبر إذا ما كانت المرأة عذراء أم غير ذلك.

هذه القدرة المدهشة على الملاحظة والاستدلال امتدت إلى سلوك الحيوانات. وتفسر أسطورة أبناء نزار فى كل نقاطها، من آثار الجمل، وهم فى طريقهم، وأصل العسل، واللحم المشوى والنبيذ الذى قدمه مضيفهم لهم (المسعودى، مروج الذهب، جـ٣، ص ٢٢٨)، كل ذلك تصوير محكم للتدقيق والاهتمام بالتفاصيل التى تستخدم فى

القيافة من حيث التدقيق فى الحقائق التافهة للغاية. وكقوة روحية تفوق الذكاء البشرى، فإن القيافة تحتفظ، منذ فترة ما قبل الإسلام، بخاصية مقدسة تؤكد بقاءها، كدليل شرعى، فى الأمور التشريعية المتصلة بإقرار أبوة طفل ولدته جارية (ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص ١٩٥ ـ ٢١٣). ولقد كان شريح العاصى الشهير قيافا؛ ولقد كتب الشافعى رسالة فى علم القيافة (حاجى خليفة، مخطوطة رقم ٤٥٢، السليمانية، بالتركية). ونتيجة للبداوة وحياة الترحال وبيئة الصحراء التى سادت تحت ظروف مختلفة كثيرة، فقدت قيافة الأثر فى الواقع بعضا من علة وجودها فى المدينة الإسلامية، حيث تغلبت عليها الفراسة التى تطورت بعد ذلك تطورا كبيرا.

أهم المصادر:

(١) T.Fahd: *La divination arabe, Leiden 1966, p.370 - 8.*

(٢) Y.Mourad: *La physiognomie arabe et le K. al. fiâsa de Fakhr ad - Din ar - Râzi, Paris 1939.*

(٣) المسعودى: مروج الذهب، جـ٣، ص ٣٢ ـ ٣٨ .

د. عطية القوصى [ت. فهد Fahd]

القيامة

هى حركة البعث، والنشور. ولقد استعمل الأصل قَ وَ مَ بكثرة فى لغة القرآن الكريم. وتكررت كلمة القيامة فيه سبعين مرة، وبخاصة تعبير «يوم القيامة». وتأتى القيامة بعد الفناء المطلق لكل الكائنات والمخلوقات، ويتبعها «يوم الدين». حيث تكون الساعة، والساعة هى يوم القيامة «يوم الدين»، وهى من الاعتقادات الضرورية التى تحدد مضمون عقيدة المسلم. ومن المعروف أن كلمة «النشور» فى القرآن هى كلمة مرادفة للقيامة. وتعالج أعمال علم الكلام والفلسفة كل موضوع الإيمان بالبعث والحساب تحت عنوان عام وهو «الميعاد»، وهى كلمة تظهر لمرة واحدة فى القرآن الكريم (القصص: ٨٥) بالمفهوم العام لكلمة «مكان العودة». ومن هذا المنطلق فإن فكرة البعث والنشور غالبًا ما يعبر عنها، فى

المناقشات العلمية، بالميعاد. ومن الممكن أن نضيف بأنه سوف يكون من غير الملائم أن نتعامل مع يوم الحساب (الدينونة) كما هو وبشكلياته، أو مع الثواب والعقاب فى الآخرة تحت لفظ القيامة. فى هذه الحالة، تحتاج هذه المقالة أن تزود بمواد خاصة عن الحساب، والميعاد، والساعة ويوم الدين. وسوف نحصر أنفسنا هنا بالنظر فى:

١ـ تعاقب أحداث البعث والحساب التى تتبع وتصاحب البعث.

٢ ـ البراهين القرآنية التى تثبت احتمال وقوعها.

٣ ـ خلفية وجهات النظر فى المسائل الفلسفية والدينية التى نجمت عنها.

١ ـ تعاقب أحداث البعث والحساب:

(أ) دلائل النبوة: البعث سوف يسبقه نهاية العالم، «بالفناء». والسُور المكية ملحة على ذلك. وهنالك «علامات» وسوف تنبىء عن النهاية؛ فسوف تزلزل الأرض زلزالها وسوف تخرج أثقالها «إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها» (الزلزلة: ١ـ٢)؛ وسوف تنشق السماء، وسوف تنتثر الكواكب، وسوف تمور البحار، وسوف تتقلب القبور (الانفطار: ١ ـ ٤؛ التكوير، ١ ـ ١٤؛ وخاصة سورة الواقعة: ١ ـ ٦ ، وغيرها)؛ وسوف تطير وتنتثر الجبال وتصبح «كالعهن المنفوش» (القارعة: ٥). ويقدم لنا صحيح مسلم (جـ٨، ص ١٧٩) قائمة مرتبة لهذه «العلامات». ويورد النسفى، خمسة علامات منها، ويعدد تفسير التفتازانى عشر علامات «عظمى».

(ب) الفناء: فى ذلك اليوم «يوم ترجف الراجفة. تتبعها الرادفة» (النازعات: ٦ ـ ٧). هذه «الراجفة» سوف تكون «صوت الناقور» «فإذا نقر فى الناقور فذلك يومئذ يوم عسير» (المدثر: ٨ ـ ٩)، الذى وفقا لرواية الحديث سوف يدق بواسطة الملاك إسرافيل. ثم لا يتبقى بعد دقه أى مخلوق حى ـ «كل نفس ذائقة الموت....» (العنكبوت: ٥٧) «كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا تُرجعون» وسوف يكون ذلك الفناء النهائى، حيث يظل ولا يبقى إلا الله الواحد القهار، لأن كل شىء هالك

إلا وجهه «كل شىء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون» (القصص: ٨٨). ومع مرور الزمن، خفت صورة هذا الفناء الكامل.

فمن تفسير لآخر، ازداد عدد الخلائق التى سوف تفلت من الفناء وتنجو منه: وليس ذلك لأنها زودت بخلود طبيعى، ولكن «بحكم البقاء»، الذى سوف يمنحه الله لهم (هنالك قائمة بهؤلاء الأشخاص والكائنات موجودة فى كتاب:

(L.Gardet: *Les grands problémes de la théologie musulmane - Dieu et la destinée de l'homme*, paris 1967, *p. 264 - 6*).

(جـ) البعث: عندما تقع الصيحة الثانية، سوف يُبعث الخلق من الفناء الأكبر وتعود الأرواح إلى أجسادهم ويبعثون من جديد فى يوم النشور «يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج» (ق: ٤٢). وهنالك تشديد دائم يقع على بغتة هذه «العودة»للحياة. فالبعث هو القيام، والعبور السريع، دون تحديد لزمن، من العدم إلى الحياة.

(د) الحشر: الله تعالى هو الذى سوف يحشر الخلق؛ «يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير» (ق: ٤٤)؛ «هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر..» (الحشر:٢). «ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار..» (يونس:٤٥). «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا» (مريم: ٨٥). «....ونحشر المجرمين يومئذ زرقا» (طه:١٠٢) «ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله..» (الفرقان: ١٧). وسوف يُحشر الناس والجن والشياطين «فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا» (مريم:٦٨). وسوف يحشر الملائكة (سبأ: ٤٠) وسوف يكون ذلك يوم الجمع للعالم. كذلك يؤخذ فى الاعتبار، أن هنالك من سوف ينجو من الفناء برحمة من الله؛ حتى، وفقا لما يقول النووى، بهيمة الأنعام والحيوانات المتوحشة وسوف يكون ذلك اليوم هو يوم الموقف وانتظار الحساب. وتذكر بعض الأحاديث أن أول من «سيبعث» ويصل للمحشر سوف يكون نبى الإسلام. ووفقا لمعظم الاعتقادات

السائدة، فإن الأنبياء، والملائكة، والأبرار سوف يُجنبون أهوال الموقف. لكن البشر عموما «سوف يعرقون ويُعذبون» وسوف يغرقون فى عرقهم، الذى «سيُلجمهم»، مثل ألجمة الخيل (انظر، الغزالى: إحياء علوم الدين، القاهرة ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م، جـ٤، ص ٤٣٦ ـ ٧).

ويجب أن نشير أن معتقدات الشيعة تشير إلى أول «المبعوثين» بعد فناء العالم والبعث والحشر؛ وتدعى أنهم سوف يكونون أولئك الأبرار الذين اتبعوا «مهدى» آخر الزمان. وهى عندهم «الرجعة». ولقد أصر الرافضة على ذلك فى القرون الأولى للإسلام. واستمر هذا الاعتقاد قائما ليصبح واحدا من نظريات الإمامة، وارتبط «بعودة» الإمام الثانى عشر محمد المهدى «الإمام الغائب»، الذى بعودته ستقوم القيامة.

ولقد عارض المعتزلة فى ذلك رأى الرافضة وكذلك الأشاعرة.

وهنالك براهين قرآنية تؤكد البعث، من الممكن أن نجمعها فى ثلاثة موضوعات

أ) المقارنة الثابتة للخلق بالبعث، الذى يبدو فى حد ذاته «خلق جديد» «وقالوا أإذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديد» الإسراء: ٤٩؛ (وعُرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة....»، الكهف: ٤٨؛ «....كما بدأنا أول خلق نعيده.» الأنبياء: ١٠٤، وغير ذلك. أو يبدو كخلق ثانٍ، فى قوله تعالى: «وأن عليه النشأة الأخرى» النجم: ٤٧ . وهو القدرة الخالقة لله إجابة لأولئك المشككين فى قدرته تعالى على البعث: «يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنّا خلقناكم من تراب.» الحج: ٥ . وأن الخلق الثانى أهون عند الله «أولم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير» العنكبوت: ١٩؛ «وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه...» الروم:٢٧. وهو الذى خلق الإنسان فأحسن خلقه (القيامة: ٣٨). «أليس ذلك بقادر على أن يُحيى الموتى» القيامة: ٤٠ .

ب) «العلامة» الثانية للبعث هى تشابهه بإنتاج الخضروات والفاكهة،

وإحياء التربة بالماء «ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذى أحياها لمحيى الموتى إنه على كل شىء قدير» فصلت:٣٩ . «والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور» فاطر: ٩ . «إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى..» الأنعام: ٩٥ .

«يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ويُحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون» الروم ١٩ . «..كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون» الأعراف: ٥٧ . ولقد شُبه القيام بعد الموت بنشور النهار الذى يعقب الليل: «وهو الذى جعل لكم الليل لباساً والنوم سُباتا وجعل النهار نشورا» الفرقان: ٤٧ .

جـ) وأخيرا مقارنته، بأمثلة معجزات إحياء الموتى بإذن الله: «.كذلك يُحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون» البقرة: ٧٣ . «أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يُحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه...» البقرة: ٢٥٩ .

وهنالك بعض المسائل التى طرحت بصدد البعث فى علم «العقائد» أثارها بعض الفلاسفة، ليس فى كتاب تهافت الغزالى فحسب، ولكن فى كتاب «المعاد» فى علم الكلام. من هذه المسائل:

(أ) مسألة عذاب القبر. وأول هذه الأسئلة فى هذا الخصوص هى: هل هنالك بعث للنفس، أو الروح فى القبر؟ وهل سيكون البعث بالجسد فقط، أو بالجسد والروح أو بالروح فحسب، والقرآن لا يتحدث بصراحة عن إحياء الروح أو النفس بعد الموت فى القبر. فالإنسان يموت، وبعد ذلك يعود للحياة يوم القيامة. وهنالك ثلاثة نصوص فى القرآن «النار يُعرضون عليها غُدّوا وعشيا ويوم تقوم الساعة....»: غافر: ٤٦؛ «ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون»: آل عمران: ١٦٩، قد قدمها المتكلمون كشاهد على عذاب القبر، كذلك على النعيم الذى سينعم به الأبرار فى القبر. وإضافة لهذه الآيات فهنالك أحاديث

كثيرة صحيحة تؤكد ذلك. وعذاب القبر ذُكر فى غالبية كتب الفقه المعتمدة، لكن الأشاعرة يتهمون المعتزلة بإنكاره. لكن عبد الجبار، على العكس يؤكده فى كتابه «شرح الأصول الخمسة». ويرى المؤمنون بعذاب القبر، أنه بعد هذا العذاب يموت الإنسان للمرة الثانية حتى يوم البعث. كذلك يؤمن هؤلاء بأن الأنبياء والشهداء الذين ماتوا مجاهدين فى سبيل الله وقاتلوا وقتلوا معفون من عذاب القبر.

(ب) رأى الفلاسفة فى عذاب القبر:

لا يقبل الفلاسفة عموما مسألة عذاب القبر إلا قبولا مجازيا. فهم يرون، وفى مقدمتهم ابن سينا، أن عذاب الروح مخالف لعذاب الجسد وهو يكون بحرمان لحاقها بعالم الملائكة الأعلى حيث توجد السعادة الكاملة والرونق الكامل البهاء. والفيلسوف أبويوسف يعقوب الكندى هو الوحيد من الفلاسفة الذى أقر ببعث الجسد فى القبر وإمكانية تعذيبه، وأقر بذلك كل الشواهد القرآنية فى هذا الخصوص. ولقد أقر الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» أمر بعث الجسد فى القبر ولام على الفلاسفة إنكار ذلك فى كتابه وإنكار تعاليم القرآن الكريم بصدد البعث.

(جـ) الردود والهجوم على تفسير المتكلمين:

لقد كان «علم الكلام» مؤخراً يهتم بالحكم على الفلاسفة أكثر بواسطة موقفهم من الأحكام الخفية لابن سينا عن مدى احترامهم للتشريع الدينى. وعندما يورد الجرجانى قائمة بالاتجاهات المختلفة التى طُبقت أو كان من الممكن تطبيقها، فهو يبدو أنه يماثل الفلاسفة الذين يتقبلون فقط «الرجوع»، فى المعنى الموجود فى اعتقاد أرسطو الكاذب. بينما يرى المحققون «مثل الحليمى أو الغزالى، صاحب المعاد»، أن البعث يكون بالجسد والروح. ففى هذا المجال دار علم الكلام ليثبت حقيقة العودة والحشر ودراسة ظروفهما. ولا نستطيع أن نتتبع بالتفصيل كل سلسلة نقاشهم فى هذا الموضوع ولكن لنا بعض التعليقات بخصوصها وهى:

١- من باب الفضول فحسب، يعلن فخر الدين الرازى (المحصل، ص ١٧٠)

أن كل الأنبياء السابقين بشروا فقط «بالبعث الروحى»، وأن القرآن الكريم قد نادى ببعث الجسد. ولقد قرر معارضة الإمام الشيعى نصر الدين الطوسى زيادة على ذلك بأن الإنجيل لم يبشر ببعث الجسد، واستشهد فى ذلك بإنجيل متى. ويبدو أن ابن رشد كانت عنده معلومات طيبة عن اليهود والنصارى.

٢ ـ فى تهافت الفلاسفة للغزالى، نجده يسلم برأى معارضيه، لكنه يقول بأن بعث الجسد ممكن مع ذلك، وأنه سوف يحدث طالما أن التشريع أنبأنا بذلك.

٣ ـ هنالك ردود كثيرة أدلى بها المعتزلة فى علم الكلام حول بعث الجسد والروح وعن النشور بعد الفناء، ردوا بها على الفلاسفة. وفى معظم هذه الردود ظهرت حقيقة بعث الجسد والروح.

المصادر:

(١) القرآن الكريم.

(٢) صحيح البخارى ومسلم.

(٣) الجرجانى: شرح الموقف، القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧م.

(٤) الغزالى: تهافت الفلاسفة، بيروت ١٩٢٧ م.

(٥) L.Gardet: *Les grands problémes de la théologie musulmane - Dieu et la destineé de l'homme,* Paris 1967 .

د. عطية القوصى [د. جارديه L. Gardet]

القيثارة

آلة موسيقية من عائلة آلات الطرب الشعبية. ظهرت أول ما ظهرت فى الكتابات العربية عن الموسيقى فى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى فى الإشارة إلى آلة يونانية من نفس النوع. وقد صُنعت من صندوق رنان قائم الزوايا مُزخرف، مع دعامتين عموديتين مثبتتين معا برباط وأوتار تتحرك بحرية فى أقصى عرض لها.

ولقد تحدث ابن خرداذبة فى كتابه «اللهو» والمسعودى فى كتابه «مروج الذهب» عن القيثارة البيزنطية، وهى الربابة، وهى مصنوعة من الخشب وبها خمسة أوتار، كذلك ذكر أن عندهم قيثارة باثنى عشر وتراً. وكتب الخوارزمى فى كتابه «مفاتيح العلوم» أن «الطنبور» هو الصنج (المعزف) عند

اليونان، وأن القيثارة أحد آلاتهم، وهى تشبه الطنبور (عود برقبة طويلة). ويتوافق التطابق بين الآلتين فى المصادر مع الحقيقة، لأن الطنبور والقيثارة هما شكلان دارجان لنفس نوع الآلة منذ العصور القديمة حتى القرون الأولى للإسلام. ولقد كان الطنبور آلة صغيرة يعزف عليها المبتدئون والهواة، بينما القيثارة آلة للمحترفين الذين استعملوها فى الفترة الإسلامية للفت الأنظار وإظهار البراعة الفنية.

ويبدو، أنه فى فترة متأخرة، أطلق لفظ قيثارة ليشير إلى آلة مختلفة، وهى الجيتار، وقد حدث ذلك فى كتاب (المتع والانتفاع)، حيث ورد اسم الجيتار ضمن ٣٢ آلة وُضعت فى الفصل الثانى من هذا الكتاب.

المصادر:

(١) ابن خرداذبة: كتاب اللهو

(٢) الخوارزمى: مفاتيح العلوم

(٣) المسعودى: مروج الذهب ومعاودن الجوهر.

د. عطية القوصى [أ. شيلوه A. Shiloah]

القيروان

تقع مدينة القيروان فى الوسط من تونس على بعد ١٥٦ كم من العاصمة تونس وعلى بعد ٥٧ كم من سوسة وترتفع عن سطح البحر بنحو ٦٠م. وتشغل مساحة تقدر بنحو ٦٨٠ر٠٠٠ هكتار.

بلغ عدد سكانها حسب تعداد ١٩٥٦م أربعة وثلاثين ألف نسمة ولم يلبث أن زاد فبلغ سبعة وأربعين ألفا حسب التعداد الذى أجرى فى ٣ مايو ١٩٦٦م ثم أصبح ستا وخمسين الف نسمة فى عام ١٩٧٢م.

أما عن درجات الحرارة فتتراوح من بضع درجات تحت الصفر فى فصل الشتاء إلى ٤٠ درجة مئوية وأكثر فى فصل الصيف، كما تختلف كمية الأمطار من سنة إلى أخرى ما بين جفاف وفيضانات مدمرة ،ولذا شرعت الحكومة فى بناء سد فى وادى زَرُود حيث سيقوم بتخزين ٨٠ر٠٠٠ر٠٠٠ متر مكعب من المياه، وكذلك سد آخر فى وادى مِرْجِل وهذا من شأنه أن

يقلل من أخطار الفيضانات من جهة ويزيد الرقعة الزراعية من جهة ثانية والتى تقدر فى الوقت الحالى بما يربو على ١٤٫٠٠٠ هكتار ولكن لم يستصلح منها فى الواقع سوى ٨٫٠٠٠ فحسب. إن مدينة القيروان تعنى عناية فائقة بالنشاط الزراعى الذى تقدم تقدما ملحوظا خلال العقدين الأخيرين نتيجة للجهود الكبيرة التى بُذلت، وعلى الجانب الآخر فإن القطاع الصناعى مازال فى مرحلة النمو، وهو إن كان يضم حوالى عشر مؤسسات صغيرة حيث يعمل حوالى ألف عامل إلا أنه يبدو أن هذا القطاع لن يتوسع أكثر من ذلك.

وعلى النقيض نجد أن القطاع الحرفى لايزال يحتل مكان الصدارة فى أنشطة المدينة. وتوفر أعمال الخشب والنحاس وصناعة المجوهرات والمصابيح والمصافى فضلا عن صناعة النسيج والصباغة التقليدية [أى الموروثة] فرص عمل لحوالى ١٢٠٠ صانع، كذلك تشتهر القيروان بصناعة السجاجيد، وقد تم مؤخرا إنشاء المكتب الوطنى للصناعات الحرفية والذى يختص بتأهيل الإناث العاملات فى الورش، وبالرغم من ذلك فإن هذه المؤسسات غير قادرة على توفير فرص العمل على نطاق واسع بسبب ارتفاع معدل المواليد.

وتتكون مدينة القيروان من الحى الوطنى [الشعبى] بشوارعه الضيقة المتعرجة وأسواقه التى لازالت تحتفظ بنفس مظاهر القرن الثامن عشر، كما أن هذا الحى لايزال محاطا بالأسوار المتوّجة بشرافات، وقد بنيت هذه الأسوار بالآجر المتين ويتخللها على مسافات دعامات مستديرة، ويبلغ طولها [أى الأسوار] أكثر من ٣ كم بقليل.

وتوجد فى الشرق والشمال الشرقى ضاحيتا جِبلية وذلاس، أما المدينة الحديثة فتقع فى الجنوب بين باب الجلادين (الذى سمى بعد الاستقلال بباب الشهداء، وهو المؤدى إلى الحى الشعبى) وبين محطة السكة الحديد، وتوجد هنا [أى فى المدينة الحديثة] الخدمات الإدارية والبنوك والفنادق وغير ذلك.

وقد بنى فى الشرق حى للطبقة العاملة يعرف بحى سيدى سحنون كذلك بنى حى آخر وهو عبارة عن مجموعة من ٤٠٠ فيللا تخص الطبقات الأعلى ويعرف باسم «المنصورة».

وإذا استثنينا الجامع الكبير [أى جامع القيروان الشهير) فإن «جامع الثلاثة بيبان» يعد واحدا من الآثار الرئيسية فى المدينة والذى تعتبر واجهته نموذجا رائعا للعمارة فى عصر الأغالبة، وقد أمر بإنشاء هذا الجامع محمد بن خيرون المعافرى الأندلسى فى سنة ٢٥٢ هـ/ ٨٦٦م، ولكن حدثت به بعض التغييرات فى القرن ٩ هـ / ١٥م.

ومن الآثار الأخرى الصهريج الأغلبى [خزان أو ماجل وكان يوجد بالقيروان ١٥ ماجلا على نحو ما ذكر البكرى] وهو قائم عند باب تونس، كما توجد زاوية سيدى عبيد الغريانى من القرن ٨ هـ / ١٤م وزاوية سيدى الصاحب التى كانت فى الأصل ضريحا بسيطا شديد القدم يضم رفاة أحد صحابة الرسول [ﷺ] وهو أبو زمعة* البلوى، وفى نفس الموضع أمر حموده بك المرادى ببناء المبنى الحالى فى القرن الحادى عشر الهجرى (١٧م) وكذلك زاوية سيدى عمر عبادة التى بنيت فى القرن ١٩م.

١ ـ التأسيس

إن الفتوحات العربية، التى بلغت ذروتها فى فتح الأملاك البيزنطية، حرصت فى البداية على تجنب الطريق الساحلى.

وقد دخل الفاتحون البلاد عن طريق منطقة قسطيلية ومن هناك حاولوا الوصول إلى منتصف البلاد وشمالها تجنبا منهم للمرور بالساحل الشرقى وذلك لعدم خبرتهم فى فنون البحر كما تجنبوا كذلك الجبال فى الغرب التى يخشى منها دائما من الكمائن

(*) أبو زمعة البلوى واسمه عبيد بن أرقم، كان ممن بايعوا بيعة الرضوان ذات الأثر الكبير فى مسيرة الإسلام، وكان مقيما بمصر ثم رحل عنها إلى أفريقية فى غزوة معاوية بن خديج، وكان قد أمر أن يسووا قبره هناك فدفن فى ما عرف بالبلوية فى القيروان، انظر الإصابة لابن محمد، وأسد الغابة لابن الأثير.
[د. حسن حبشى]

والهجمات المفاجئة ولذلك فإنه لم يكن هناك أى بديل سوى هذا الممر، أى ممر القيروان، الذى ينتهى فى منطقة قمونية.

وهذه المدينة [أى القيروان]، كانت فى الأصل قاعدة حربية، وكان الغرض من إنشائها أن تكون مركز دفاع عن البلد وسدا فى وجه المناورات القتالية التى يقوم بها الفاتحون.

ويعزى تأسيس هذه المدينة إلى عقبة ابن نافع، ولكن الواقع هو أن تأسيسها سار فى عدة مراحل وساهم فيه العديد من القادة العسكريين.

وبادىء ذى بدء نذكر أن واقعة سبيطلة (٢٧ هـ/ ٦٤٧ ـ ٦٤٨م) كانت سببا فى وقوع الأملاك البيزنطية فى يد عبد الله بن سعد بن أبى السرح حيث تقهقر الروم إلى خط دفاعهم الثانى للدفاع عن مركز قيادتهم، وليس من المستحيل أو من غير المحتمل أن يقوم الفاتحون فى هذه المناسبة بشن غارات فى منطقة القيروان حين فرضوا ضرائب باهظة يجبونها من الأها[لى] [يقدرها البعض بألفى ألف وخمسمائة] دينار فى حين يقدره البعض الآخر بثلاثمائة قنطار من الذهب].

ويشير ابن ناجى [معالم الإيمان فى معرفة أهل القيروان، والصحيح أن هذا الكتاب للدباغ المتوفى ٦٩٦ هـ مع تعليقات لابن ناجى المتوفى ٨٣٧ هـ] إلى أن هناك مسجداً بالقيروان يعرف بمسجد ابن أبى السرح يبدو أنه بناه تخليداً لرحلته البحرية.

وبدأت الأحداث بعد ذلك تتبلورعندما قام معاوية بن خديج بثلاث حملات متتالية على إفريقية فى أعوام ٣٤ هـ / ٦٥٤ ـ ٦٥٥م، ٤١ هـ/ ٦٦١ ـ ٦٦٢م، ٤٥ هـ/ ٦٦٥م.

وقد سلك ابن خديج فى حملاته الثلاث نفس الطريق الذى سلكه قبل ابن أبى السرح وهو الطريق الذى ينتهى عند قمونية أو القيروان حيث ضرب معسكره هناك. ويذكر ابن عبد الحكم (فتوح مصر والمغرب) أن ابن خديج قد استولى على حصون عديدة وغنم مغانم كثيرة كما أقام قيروانا قرب «القرن»، ويشير ابن عذارى (فى البيان المغرب) إلى أن هذا التأسيس كان فى

سنة ٤١ هـ/ ٦٦١ ـ ٦٦٢م. ويضيف المالكى (فى رياض النفوس) فيذكر أن ابن خديج قد «اختط مدينة عند القرن قبل تأسيس عقبة للقيروان وأقام بها مدة إقامته بإفريقيه...». ويقرر (ابن ناجى) أن ابن خديج قام ببناء دور فى منطقة القرن وذلك عند عودته إلى قمونية وأطلق عليها اسم القيروان فى موضع كان غير مسكون ولا معمور (معالم الإيمان). وترجع تسمية هذا المكان بالقرن إلى تضاريسه، ومن المحتمل أن تلك التسمية تشير إلى التل الذى يبلغا ارتفاعه ١٧١ م والذى يعرف الآن باسم بطن القرن والذى يقع فى منطقة سياحية على بعد ١٢ كم شمال شرقى مدينة القيروان على الطريق المؤدى إلى جلولاء.

ويرجع السبب الرئيسى لتأسيس مدينة القيروان إلى ارتفاع موقعها مما يوفر لها الحماية من الهجمات المفاجئة وأخطار الفيضانات. ولم يُقَدَّر للقيروان التى أسسها ابن خديج أن تلعب دورها كعاصمة لإفريقية ولكنها لم تدمر مرة أخرى، ومع ذلك فإنه عندما قدر لها أن تصبح عاصمة لم تعد تسمى باسم القرن.

وفى عام ١٢٤ هـ/ ٧٤٢م قام حنظلة بن صفوان والى إفريقية بضرب عكاشة الخارجى هناك، وقد ذكرت القرن مرة أخرى فى نهاية القرن الثانى للهجرة (بداية القرن ٨م) وبعد ذلك اختفت كل معالمها ولم يذكرها كل من البكرى والإدريسى، أما ياقوت الحموى (معجم البلدان) فأشار إلى القرن على أنها مجرد جبل فى إفريقية.

وفى عام ٥٠ هـ/ ٦٧٠م قام معاوية مؤسس الدولة الأموية بإقرار ابن خديج فى ولايته لمصر ولكنه انتزع منه ولاية إفريقية وأقرها لعقبة بن نافع.

ولم يكن عقبة راضيا عن القيروان التى اختطها سلفه معاوية بن خديج وتتفق أغلب المصادر التاريخية (ومنها فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم ورياض النفوس للمالكى والبيان المغرب لابن عذارى ومعالم الإيمان لابن ناجى) على أن عقبة خرج ومعه جمع من

الناس من بينهم عدد كبير من الصحابة [رضوان الله عليهم] لـلبحث عن موقع جديد للمدينة حتى أتى موضع القيروان الحالية وكـان واديا كثير الشجر، كـثير القطف، تأوى إليـه الوحـوش والسبـاع والهـوام... وركـز رمـحـه وقـال: «هذا قيروانكم...».

وهكذا تم اخـتـيـار مـوقـع المدينة الجـديدة، وبادر عقـبة على الفـور ببناء الجامع ودار الإمـارة، وقد قضى عقـبة السنوات الخمس مـن ولايته الأولى فى الإشراف على البناء.

وجاء بعـد عقـبة أبو المهـاجر دينار [٥٥ ـ ٦٢ هـ/ ٦٧٤ ـ ٦٨١م] الـذى «نزل خارجا عن المديـنة وكره أن يترك الموضع الذى اختطه عقـبة ومضى حتى خلفـه بميلـين، مما يلى طريـق تونس، فـاخـتـط بهـا مـدينة وأراد أن يكون له ذكرها وأخذ فى عمرانها وأمر الناس أن تحرق القيروان ويعمروا مدينته...»

وأطلق على هذه المدينة الجديدة اسم «تَكْرُوان»، وقد كـان اختـيار هذا الموقع الجـديد وإطلاق هذا الاسم البـربرى عليـها جـزءاً من سـياسـة الدولة التى بدأها أبو المهـاجـر ديـنار للتـقـرب من زعماء البربر.

ولم يرض الخليفة عن تلك السـياسة ولذلك ردّ عقبة إلى ولايته مرة ثانية فى عام ٦٢ هـ/ ٦٨١م وكان أول عمل قام به هو إعـادة العاصمـة إلى الموقع الذى سـبق أن اخـتـاره، ومنذ ذلك الوقت لم يتغير موقعها بأى حال من الأحوال.

ومن المؤكد أن موقع القـيروان كانت تشـغله من قـبـل مـدينة رومـانيـة أو بيزنطيـة إلا أنها قد اخـتفت، مـثلها فى ذلك مثل العديـد من المدن الأخرى، عقب الفـتح الإسـلامـى، وقـد أعـاد العـرب اسـتخـدام مواد البـناء التى تخلفت عن تلـك المدينة وكـــانـت لاتزال بالمـوقع، ويمكن أن نـشـاهد أمـثــال هذه المواد المتنوعـة فى الآثار البـاقيـة فضـلا عن المنازل الحديثة، وقد اكتشف بعض منها فى الجـامع الكبيـر [جـامع القيـروان] خـلال أعـمال التـرمـيم الحـديثـة التى أجريت بالجامع فيـما بين عامى ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢م.

ويوجـد فى شـمال القـيـروان مكان يعرف بالأصنام وذلك لوجود العديد من

التماثيل التى رآها الفاتحون، بل إن (البكرى) يقرر أن مكان سوق الدرب كانت تشغله كنيسة، كذلك تتفق أغلب المصادر (ابن عبد الحكم، المالكى، البكرى، ابن ناجى، ياقوت الحموى) على أنه كان يشغل موضع القيروان مدينة قديمة تعرف باسم قونية أو قمونية.

وكان اختيار هذا الموقع لتقوم به القيروان مثاراً للجدل حيث يرى البعض أنه لم يكن هو الموقع الملائم للعاصمة ومن ثم فقد أسىء اختياره، ويأتى على رأس هؤلاء ابن خلدون ويشاركه نفس الرأى بعض العلماء المحدثين.

والواقع أن هذا الموقع لم يساء اختياره كما يعتقد، فكما سبق القول فإنه كان يشغل هذا الموقع مدينة قديمة ولذلك فإنه عندما أسست المدينة لم تصبح كسهل واسع خال من الشجر، وعلى الرغم من عدم وجود تغير مفاجئ فى المناخ فإن المستوطنين قد تحولوا إليها بصورة جديرة بالاعتبار. ويقرر (ابن عذارى) أنه عند تأسيس المدينة أمر عقبة بإزالة الأشجار فى حين أنه فى القرن ٤ هـ / ١٠م يقول (البكرى) «ومن عجائب القيروان إنهم يحتطبون الدهر من زيتونها ليس لهم محتطب غيره وأن ذلك لا يؤثر فى زيتونها ولا ينقص منه» كما أن التربة كانت غنية جداً بسبب الطمى [الغرين] الخصب لكل من واديى زَرُود ومرْجلل.

ويكفى للتدليل عن حسن اختيار موقع المدينة من الإشاره إلى ما ذكره [كودل] بقوله «وكان اختيار المكان موفقا بل بلغ من التوفيق فى اختياره أن ولاة المغرب ومن خَلَفهم من الحكام المستقلين أقاموا بها زمانا طويلا، ولم ينتقلوا عنها إلا حينما اضطرتهم ظروف سياسية جديدة إلى ذلك، كما كان موقعها الحربى معروفا ملحوظ الأهمية: إذ كان الحاكم الذى يتخذ هذا الموضع مركزاً لأعماله يستطيع أن يرى العدو من بعيد ويتحرز من الغارات المفاجئة الكثيرة الحدوث عند البربر، وإذا أراد أن يطاردهم إلى هضابهم وجد الطريق مفتوحة أمامه إذ كان يستطيع بعد مسير بضع ساعات أن يصل إلى أعالى الهضاب عن طريق وادى زرود ووادى مِرْجِلل ومسالك

جبل يارجو، ومن أعالى الهضاب كان يستطيع الإشراف على ما يجاورها فيتيسر له حكمها إذا كانت لديه القوة الكافية لذلك، كذلك كان فرسانه الخفاف قديرين على أن يقوموا بهذا النوع من أعمال الاستطلاع وبالغارات السريعة والحراسة الدائمة».

وكانت المشكلة الرئيسية التى واجهت المدينة هى مشكلة إمدادها بالمياه، وقد تمكن الرومان من حلها قبل ذلك ومن بعدهم العرب، حيث يوجد على بعد بضعة أميال جنوب القيروان نظام لرفع المياه أطلق عليه اسم قصر الماء، وكان هذا النظام يعتمد على نقل المياه عبر قناطر [مجرى للماء مثل مجرى العيون الشهير بالقاهرة] تمتد لمسافة ٣٣ كم وتعرف اليوم باسم دواميس.

وتعتبر الآبار والصهاريج [المواجل] التى كانت تغذى كافة المساجد والبيوت من بين الإنجازات الهامة الكبرى لعصر الأغالبه.وقد أشاد كل الجغرافيين بخصوبة المنطقة حتى منتصف القرن الخامس هـ/ الحادى عشر الميلادى.

وعموما فإن المنطقة التى اختيرت لبناء القيروان كانت ـ علاوة على أهميتها الاستراتيجية ـ عرضة للتطور لتوفير أساس اقتصادى كان يمكن أن يكون كافيا لتتحول المنطقة إلى مدينة كبيرة ولكن الخطأ البشرى وحده قد لعب دوره فى تحويل هذه المنطقة إلى صحراء.

٢ ـ التاريخ

لم تكد القيروان تؤسس حتى هجرت، إن كارثة «تَهُوذة» الواقعة جنوب بسكرة قد أودت بحياة عقبة بن نافع مؤسسها الأصلى وجميع أتباعه الذين قتلوا عن آخرهم. ومنذ ذلك الوقت بدأت الهجرة نحو الشرق، وقد أقام بها الغازى البربرى كسيلة واتخذها مقرا له، ـ لا سيما بعد أن هجرها جميع سكانها من العرب المسلمين ـ واتخذها عاصمة لملكته التى لم تدم طويلا (٦٤ ـ ٦٩ هـ/ ٦٨٤ ـ ٦٨٩م) وقام كل من زهير بن قيس البلوى وحسان بن النعمان بصفة خاصة باستعادة المدينة من جديد. وبدأ البربر فى تهديد عاصمة المغرب بعد مرور أربعة عقود من السلام، وفى عام

١٢٤ هـ/ ٧٤٢م كادت موجات الخوارج أن تجتاح المدينة ولكنها سرعان ما أنقذت بالنصرين غير المتوقعين وهما: نصر القرن والأصنام.

وقامت وَرْفجومة [وهم من الخوارج الصفرية المتطرفة] فى عام ١٤٠ هـ/ ٧٥٧ ـ ٧٥٨م بالاستيلاء على المدينة لمدة عام كما قاموا باغتيال العناصر القرشية بصفة خاصة. وقام أبو الخطاب الإباضى [عبد الأعلى بن السمح المعافرى] فى صفر من العام التالى (أى فى عام ١٤١ هـ/ يوليه ٧٥٨م) بتحرير المدينة وأقر عبدالرحمن ابن رستم [الذى سيصبح مؤسس الدولة الرستمية فى تاهرت] واليا عليها ولكن ذلك لم يدم طويلا حيث قدم محمد بن الأشعث فى شهر جمادى الأولى ١٤٤ هـ أغسطس ٧٦١م ونجح فى أن يعيد المدينة إلى حظيرة الشرق مرة أخرى [أى للخلافة العباسية] كما قام بتحصين المدينة بإشارة من الخليفة العباسى أبى جعفر المنصور، فسور المدينة لأول مرة بسور يحيط بها بدأ بناءه فى ذى القعدة ١٤٤ هـ/ فبراير ٧٦٢م وفرغ منه فى رجب ١٤٦ هـ/ سبتمبر ـ أكتوبر ٦٧٣م.

ورغم كل هذه التدابير إلا أنها لم تنقذ المدينة من الاضطرابات، وفى عام ١٥٤ هـ/ ٧٧١م اتحد كل من بربر الصفرية والإباضية وقاموا بحصار المدينة، فلما طال الحصار وقلت الأقوات وانعدمت المؤن قام أهل القيروان وأكلوا دوابهم وكلابهم وقططهم [وعند ابن عذارى: «وسنانيرهم»].

وتم اجتياح المدينة وأحرقت أبوابها وهدم سورها، ولم يلبث أن أرسل يزيد ابن حاتم المهلبى من الشرق على رأس قوات كبيرة للقضاء على وجود الخوارج بإفريقية، ولكن ظهر خطر آخر ألا وهو الجند حيث أصبحت القيروان مسرحا لمغامرات القادة العسكريين المتمردين.

وقام إبراهيم الأول الأغلبى (١٨٤ ـ ١٩٦هـ/ ٨٠٠ ـ ٨١٢م) فى عام ١٩٤ هـ/ ٨١٠م بدك أسوار المدينة وإزالة بواباتها وذلك لمعاقبة أهل المدينة لتحالفهم مع متمردى الجيش ولكنه سرعان ما أعاد تحصينها من جديد.

كـذلك قـام أهل المديـنة فى عـام ٢٠٩هـ/ ٨٢٤م بفتح بواباتهـا لمنصور الطنبذى، وفى هـذه المرة قام زيادة الله الأول (٢٠١ ـ ٢٢٣هـ/ ٨١٧ ـ ٨٣٨م) بهْدم أسوار المدينة وتسويتها بالأرض، وقـد اسـتطاع خلفـاؤه مـن بعـده أن يحكمـوا المدينة بسـلام كـامل حـتى وصـول الدعـاية الشيـعـيـة التى أطلت برأسهـا فى إفريقـية. وقام آخـر أمراء الأغـالبـة [زيـادة الله الثـالث ٢٩٠ ـ ٢٩٦هـ] بترك عاصمته سرا بالليل.

وسـاعد الحكم الفـاطمى على ازدياد الشقة بين مـدينة سيدى عقـبة والقوى المحليـة حيث فـرض الهـراطقـة عليهـا سلطانهم دون منازع.

وقـام العامـة بتـأليب كـتـامة ضـد التجـار الساخطين فـألقوا القـبض على الكثيرين منهم وزجوا بهم فى السجون، ورغم أن عـبيد اللـه المهدى كـان قادراً على أن يهـدئ من روع الرجـال إلا أن ذلك لـم يمنـع أهل القـيـروان من الاسـتمـرار فى دعم ومسـاندة التمـرد الذى أعلنه أبو يزيد النكورى الخـارجى (٣٣٢ ـ ٣٣٦ هـ/ ٩٤٣ ـ ٩٤٧م)

وعلى الرغم من أنهم قـد تخلوا عنه فى النهاية إلا أن ذلك لم يعفـهم من العقاب حـيث قام الخليـفـة المنصور الفـاطمى بالقـبض على مجـموعـة من المتمـردين وأمر بتعذيبهم وقتلهم.

وعندمـا قـام المعز بن باديـس أميـر بنى زيرى (٤٠٧ ـ ٤٥٤ هـ/ ١٠١٦ ـ ١٠٦٢م) بزيارته الـرسـمـيـة الأولى للقـيـروان تمت محـاولة للقـضـاء على حـيـاته فى ١٥ المحـرم ٤٠٧ هـ/ ٢٤ يونيـه ١٠١٦م)، كـما شـهـدت المدينة أعمال عنف شديـدة وقام أهل القيروان بذبح أى فـرد يخـامـرهم الشك فى أنه شيعى.

وامـتدت الاضطرابات حـتى مـدينة المنصـورية، وعلـى الرغم من الجـهـود التى بذلتهـا السلطات لاستعـادة الهدوء إلا أن الاضطرابات بدأت مـرة أخـرى خلال الاحـتـفـال بعيد الـفطر، وكان رد السلطـات هذه المرة وحـشـيـا حـيث استولت قوات المنصورية على القيروان بحيث لم يبق حانوت دون أن ينهب كما أشعلوا النيران فى الأسواق الكبيرة ولم يكن ذلك سوى بداية الأحزان.

وقد وقعت القيروان تحت سيطرة بنى هلال الذين قضوا على كل ما تبقى لها من مجد، ومنذ عام ٤٤٦ هـ / ١٠٥٤م فصاعدا تم حصار المدينة وهجرها المعز وتقهقر إلى المهدية فى ٤٤٩ هـ/ ١٠٥٧م وبعد ذلك لم نعد نسمع الكثير عنها.

وفى نفس الوقت لعب العرب الرحل [البدو] فى المنطقة دوراً على المسرح السياسى حيث حاولوا الوقوف فى وجه عبد المؤمن بن على مؤسس الدولة الموحدية التى أصبحت بالفعل صاحبة السيادة على إفريقية بأجمعها ولكنهم جنحوا إلى السلم وهزم قائدهم محرز ابن زياد الرياحى [بنو رياح] فى سنة ٥٥٦ هـ/ ١١٦١م.

وفى سنة ٥٨٢ هـ/ ١١٨٦ - ١١٨٧م قدم الخليفة المنصور الموحدى من مراكش للقضاء على ثورة بنى غانية، وتحرك من تونس قاصدا القيروان حيث أقام معسكره قبل أن يولى وجهه شطر الحامة [حامة دقيوش] واستطاع أن يهزم ابن غانيه، ولكن يحيى بن غانيه استطاع بعد بضعة سنوات أن يستولى ليس على القيروان فحسب ولكن على كل إفريقية وذلك لفترة قصيرة إذ سرعان ما عادت القيروان إلى الموحدين ومن بعدهم إلى الحفصيين.

وقد عانت البلاد فى سنة ٦٦٩ هـ/ ١٢٧٠م معاناة شديدة نتيجة نزول لويس التاسع فى قرطاج وأعلنت المدينة المقدسة التى أسسها سيدى عقبة [أى القيروان] الجهاد، وبعد ذلك بسنوات عديدة كتب لهذه المدينة أن تلعب دورا سياسيا محدداً حيث أيدت اعتلاء المدعى ابن أبى عمارة للعرش وبايعته، فبايعته باقى المدن مثل صفاقص وسوسة والمهدية.

ومن الأحداث الهامة أنه فى المحرم ٧٤٩ هـ/ أبريل ١٣٤٨م نجح العرب الرحل [البدو] فى هزيمة أبى الحسن المرينى - الذى كان قد استولى على إفريقية - قرب القيروان. واستطاع خير الدين بربروسا والى الجزائر أن يستولى على تونس فى ١٨ أغسطس ١٥٣٤م ووضع حامية فى القيروان وأعلن سقوط الأسرة الحفصية ولكن فى السنة التالية (أى ١٤ يوليه

١٥٣٥م) استطاع شارل الخامس أن يعيد مولاى الحسن إلى عرشه تحت الحماية الأسبانية ولكنه لم يستطع السيطرة على جنوب البلاد، وأصبحت القيروان فى ذلك الوقت عاصمة لإمارة مستقلة يحكمها المرابط سيدى عرفة، وظلت على ذلك حتى قدم الريس درغوت من طرابلس الغرب واحتل المدينة فى ٣ يناير ١٥٥٨م وعين حيدر باشا حاكما عليها.

وفى سنة ١٥٧٤م انضمت قوات حيدر باشا إلى القوات الموجودة فى طرابلس لمؤازرة سنان باشا الذى قدم على رأس أسطول ليقضى تماما على الأسرة الحفصية والوجود الأسبانى، ومنذ ذلك الوقت أصبحت تونس باشوية عثمانية يحكمها حيدر باشا حاكم القيروان السابق.

ولقد عجل حكم المراديين بتدهور القيروان رغم أن حمودة باشا قد أظهر بعض الاهتمام بالمدينة ووضع بها فى سنة ١٦٣١م أوجاقا [حامية].

ولكن سرعان ما دب الشقاق بين على بك وأخيه محمد فاندلعت بينهما حرب أهلية، ووقفت القيروان بجانب الأخير [أى محمد]، وبعد التسوية التى تمت بين الاثنين فى سنة ١٦٧٨م والتى تم بمقتضاها تقسيم البلاد فيما بينهما أصبحت القيروان مقراً لحكومته، وقام خليل بك من طرابلس فنهب المدينة نتيجة لتحالفه ضد الجزائر.

وقد صدرت الأوامر فى عام ١٧٠١م للأهالى بهدم مدينتهم فيما عدا المساجد والزوايا، وبعد قتل الطاغية قام خليفته إبراهيم الشريف بإصلاح الضرر وسمح لأهالى القيروان فى سنة ١٧٠٣م بالعودة إلى مدينتهم وإعادة بنائها.وبعد ذلك استفاد أهل القيروان من التسامح الذى اتسم به حسين بن على مؤسس الأسرة الحسينية (١٧٠٥ - ١٧٣٥م) الذى اهتم اهتماما كبيراً بترميم المساجد، وقد أخلص له أهل القيروان حتى النهاية، كما قام ابن شقيقه على باشا بحصاره لمدة خمس سنوات ثم أسره وشنقه فى ١٣ مايو ١٧٤٠م.

وبعد ذلك وصل إلى المدينة محمد الرشيد بن حسين بن على واستولى

على مقاليد الأمور وأعاد بناء أسوار المدينة وألغى الضرائب ولذلك تحسنت أوضاع الأهالى المعيشية.

وتدهورت أحوال أهل القيروان فى عهد حسين الثانى بسبب فرض الضرائب الباهضة.

وفى سنة ١٨٨١م وبعد إعلان الحماية الفرنسية على تونس مباشرة أحرزت القيروان مكانة رفيعة حيث أصبحت معقل المقاومة، ومع ذلك فقد سقطت المدينة واحتلت فى نهاية الأمر فى ٢٦ أكتوبر ١٨٨١م.

٣- الجغرافيا التاريخية

حسبما نذر مؤسسها [أى عقبة بن نافع] فإنه أراد أن تكون القيروان «عزا للإسلام إلى آخر الدهر» (ابن عذارى: البيان المغرب، حـ١، ص ١٩) هذا وماتزال القيروان تعتبر مدينة مقدسة على الرغم من أنها قد فقدت على مر القرون أهميتها كمدينة كبرى.

وعندما شرع عقبة فى تخطيط المدينة قام فى بادىء الأمر بتحديد موضع الجامع الكبير ودار الإمارة.

وذكر ابن عذارى أن دورها فى ذلك الحين [أى عندما اكتملت عمارتها] بلغ ١٣٦٠٠ ذراع أى حوالى ٧,٥كم [٧٥٠٠م] وقد وزعت خططها على القبائل مثلما حدث فى كل من البصرة والكوفة اللتين تم تأسيسهما فى نفس الظروف ولكننا لا نملك معلومات مؤكدة حول هذا الموضوع باستثناء بعض الإشارات القليلة ومنها ما أورده (البكرى) من أن قبيلة «فهر» القرشية التى ينتمى إليها مؤسس المدينة - قد استقرت فى شمالى الجامع الكبير [أى جامع سيدى عقبة] فى زمن هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥هـ/ ٧٢٤ - ٧٤٣م)، وفى القرن٣ هـ/ ٩م استقرت كل طائفة فى أحد الأحياء ويتضح ذلك من حارة يحصب ورحبة القرشيين وسوق اليهود.

وقد بنيت القيروان بالحجارة ويرجع الفضل فى ذلك إلى إعادة استخدام مواد البناء القديمة التى كانت موجودة فى مكان تشييدها، وقد تم تخطيطها لتكون مدينة كبيرة صممت لاستيعاب جميع عرب إفريقية وخاصة

المحـــاربين الذين طالما صحـــبتــــهم عائلاتهم.

وكما هو الحال فى البصرة والكوفة ظلت المدينـة [أى القـيـروان] بدون أى أسوار تحـميها وبقـيت مدينة مفتـوحة قرابة قرن من الزمـان. وحصنت المدينة لأول مـــرة فى عـــام ١٤٤ هـ/ ٧٦٢م بأســوار بلغ سمكهـا عشـرة أذرع على نحو ما ذكر (البكـرى). وكان عهد يزيد ابن حـــاتم المهلبـى (١٥٥ ـ ١٧١هـ/ ٧٧١ ـ ٧٨٧م) عظيم القـيمة فى حـياة المدينة فقـد قام بتنظيم الأسـواق [حيث جـعل لكل حرفـة سـوقا خـاصا بهـا] وتحديد أنشطة كل منها، كما كان رجلا ذا مكانة سامية حتى استطاع أن يجذب إليـه الشعـراء والعلماء حـتى أصبـحت القيروان نفسها واحدة من أعظم مراكز الحضارة الإسـلامية. كمـا بلغت الغاية فى القـرن ٣ هـ/ ٩م عندمـا أصبـحت حاضرة لإمـارة مستقلة [أى الأغـالبة] وقـد أســست مدينة جـديدة مـحـصنة كـمسـتـقـر للأمـيــر الأغلبى عـرفت بالعباسية [القصر القديم وتقع على بعد ٣ أمـيـال جنوبى القـيـروان] فى سنة ١٨٤ هـ/ ٨٠٠م تقـريبـا، ومن بعـدها أســـست مـديـنة أخـرى أكـــثــر ثراءً وخصوصية وهى مدينة رقادة فى سنة ٢٦٣ هـ/٨٧٧م.

وقد أصبحت المدينة فى غاية الأهمية وبدأت تقلـق السلطات ولم تعـــد هناك حاجـة إلى أن تكون محـصنة ولذلك تم تدمير أسوارها السابق الإشارة إليها.

ويذكر البكرى أن الشـــارع الرئيسى (الســـمــاط) كـان «طولـه من باب أبى الربيع إلى الجامع ميـلين غير ثلث ومن الجامع إلى باب تونس ثلثى ميل»

ويضـــيف البكرى أن بـالقـيــروان «ثمانيـة وأربعين حـماما، وأحـصى ما ذبح بالقيروان فـى بعض أيام عاشوراء من البقر خاصة بـ تسـعمائة وخمسين رأسـا..» أما اليـعقوبى (من أهل النصف الثانى من القرن ٣ هـ/ ٩م) فـيذكر أن أهل القيروان مـزيج من السكان ما بين عـرب من قـريش ومـــضــر وربيـعـة وقـحطان وقـبائل أخـرى والفـرس من خراسـان [آسيا الوسطى] وأخيراً البربر من الروم وغير ذلك.

وبسبب كثرة أهل القيروان لم يعد نظام الماء الذى نُظم منذ عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٤٣م) كافيا لسد احتياجات المدينة ولذلك تم بناء خزانات عديدة للمياه [المواجل] فى عهد الأغالبة، ولا تزال بقايا الماجل العظيم الذى أسسه أبوإبراهيم أحمد (٢٤٢ ـ ٢٤٩ هـ/ ٨٥٦ ـ ٨٦٣م) عند باب تونس تبعث على الاعجاب، وكان هذا الماجل أعظم المواجل الخمسة عشر شأنا وأفخمها منصبا على حد قول البكرى [المغرب، ص ٢٦].

وقد تمت زيادة وتوسعة الجامع الكبير ـ الذى يعد أقدم وأعظم العمائر الدينية فى الغرب الإسلامى ـ فى فترات كثيرة حتى وصل إلى ما هو عليه الآن.

واكتسب شكله الحالى ونسبه المعمارية فى القرن ٣ هـ/ ٩م [أى فى عهد الأغالبة] باستثناء بعض التفاصيل ومنها مئذنته [الصومعة] التى من المحتمل أن تكون قد بقيت فى عهد هشام بن عبد الملك. وقد قام زيادة الله الأول فى سنة ٢٢١ هـ/ ٨٣٦م بهدم الجامع بكامله وإعادة بنائه من جديد باستثناء المئذنة التى بقيت على حالها فضلا عن الاحتفاظ بنفس حدوده الخارجية التى كان عليها منذ عهد عقبة ابن نافع، كذلك قام أبو إبراهيم أحمد بالزيادة فيه وبزخرفته فى سنة ٢٤٨هـ/ ٨٦٢ ـ ٨٦٣م ومنذ ذلك الوقت لم تغير أعمال الترميم والزخرفة شيئا من مظهره الأصلى. وقام المعز بن باديس الزيرى بإهداء الجامع المقصورة الحالية [وتعد أقدم مقصورة باقية فى العمارة الإسلامية]. ومن الترميمات والزخارف الأخرى للجامع ما حدث فى عهد الحفصيين وكذلك خلال القرون ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩م. أما أحدث الترميمات التى أجريت مؤخرا فترجع إلى ما بين عامى ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢م.

وأصبحت القيروان فى القرن ٣ هـ/ ٩م أحد المراكز الرئيسية للثقافة الإسلامية، كما كانت تمثل هى والكوفة والمدينة الحواضر الثلاثة الكبرى للعلوم

الإسلامية، وبرزت بها أسماء شخصيات لامعة منها يحيى بن سلامة البصرى (١٢٤ ـ ٢٠٠هـ/ ٧٤١ ـ ٨١٥م) صاحب التفسير المعروف الذى يعد أول أثر هام للتفاسير الإسلامية، وأسد بن الفرات (حوالى ١٤٢ ـ ٢١٣ هـ/ ٧٥٩ ـ ٨٢٨م)، والفقيه سحنون (حوالى ١٦٠ ـ ٢٤٠هـ = ٧٧٧ ـ ٨٥٤م) الذى كان بلا شك أعظم رجال ذلك العصر والذى أصبح كتابه الموسوم بالمدونة مرجعا دينيا لرجال القيروان، وقد حضر دروسه العديد من الطلاب ومن بينهم طلاب من الأندلس، ونعرف ما لا يقل عن ٥٧ طالبا قاموا بنشر تعاليمه. هذا ولم يبق لدينا أى من الأعمال الكبيرة فى مجال فقه اللغة وإن كان أبو بكر الزبيرى قد أفرد لها أحد فصول كتابه المسمى طبقات النحويين واللغويين. كذلك برزت فى مجال الطب أسماء لامعة مثل زياد بن خلفون وإسحاق بن عمران وإسحاق بن سليمان وقد ترجمت أعمالهم إلى اللاتينية على يد قنسطنطين الإفريقى فى القرن ٥ هـ/ ١١م ودرست فى سالرنو. ولم يكن عهد الفاطميين الشيعة مفضلا بكل تأكيد لهذه القلعة السنية، وقد ادعت قبيلة كتامة المنتصرة أن من حقها سلب تلك المدينة الغنية كمكافأة لجهودهم. [وعلى الرغم من إنشاء مدينة منافسة لها، وهى صبرة ـ المنصورية (٣٣٦ هـ / ٩٤٧ ـ ٩٤٨م) والتى كان مقدراً أن ينتقل النشاط التجارى إليها إلا أن القيروان حافظت على ازدهارها واستطاعت أن تتغلب على بعض الكوارث الطبيعية مثل الزلازل (كزلزال سنة ٢٩٩ هـ/ ٩١١ ـ ٩١٢م) وحريق الأسواق (فى ذى الحجة ٣٠٦ هـ / ١٧ مايو ٩١٩م) والمجاعة (التى حدثت فى ٣٠٨ هـ / ٩٢٠ ـ ٩٢١م) ووباء (٣١٧ هـ/ ٩٢٩م).

وقد ساهم الخليفة الفاطمى المعز فى مشكلة إمداد المدينة بالمياه وذلك عن طريق نظام القنوات المشيدة التى تصل إليها المياه من الجبل وتصب فى الخزانات بعد مرورها بقصره فى

صبرة. وازدادت مساحة المدينة فى ذلك الوقت وأصبح يقطعها ١٥ دربا كما ازداد عدد سكانها.

ثم أصيبت القيروان بعد ذلك (مثلها مثل باقى إفريقية) بحالة من الجمود وهو الأمر الذى أدى فى النهاية إلى تدهورها. إن انتقال الخلافة الفاطمية إلى القاهرة (فى سنة ٣٦١ هـ / ٩٧٢م) كان ضربة قاضية لإفريقية حيث حمل الفاطميون معهم كنوزهم المعدنية الثمينة إلى مصر كما فقدت القيروان للأبد دورها كعاصمة وتعرضت القيروان بعد ذلك ببضعة عقود وبالتحديد فى سنة ٣٩٥ هـ/ ١٠٠٤ ـ ١٠٠٥م إلى المجاعة والوباء المدمر وما ترتب على ذلك من هجر السكان للمدينة وإصابتها بالشلل واتجه البعض منهم إلى صقلية.

وأجبر التجار بعد ذلك ببضعة سنوات وبالتحديد فى سنة ٤٠٥هـ/ ١٠١٤ ـ ١٠١٥م على نقل تجارتهم إلى صبرة كما تقلصت مساحة المدينة ورجعت إلى ماكانت عليه فى زمن عقبة ابن نافع.

وإذا كانت المعلومات المتوفرة بمصادرنا صحيحة فإن مساحة المدينة قد انكمشت إلى ثلث ما كانت عليه وقت ازدهارها، وإن كان ذلك لم يمنع ظهور بعض الأسماء اللامعة فى شتى المجالات مثل ابن أبى زيد القيروانى (توفى ٣٨٦ هـ / ٩٩٦م) والقابسى (توفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٢م) فى مجال الفقه المالكى والطبيب ابن الجزار (توفى حوالى ٣٩٥ هـ/ ١٠٠٤م) والمؤرخ ابن الرقيق (توفى بعد ٤١٨ هـ / ١٠٢٨م) والفلكى ابن أبى الرجال (توفى حوالى ٤٢٦ هـ/ ١٠٣٤ ـ ١٠٣٥م) والذى ترجم كتابه «أحكام النجوم» إلى اللاتينية والعبرية وغير ذلك.

كما ظهر من الشعراء ابن رشيق القيروانى (توفى ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤م) وابن الشريف (توفى ٤٦٠ هـ / ١٠٦٧م) وآخرون غيرهم، ولكنهم كانوا آخر الشموع المضيئة فى مدينة تحتضر.

وكانت آخر الضربات التى وجهت للمدينة من قبل الهلاليين الذين استقروا

فى المهدية وقاموا بنهب القيروان وذلك فى غرة رمضان ٤٤٩ هـ/ أول نوفمبر ١٠٥٧م أى بعد يومين من مغادرة المعز لمدينة صبرة.

ويمثل منتصف القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى نقطة تحول فى تاريخ ليس فقط القيروان ولكن كل إفريقية أيضا حيث يحدد هذا التاريخ نهاية فترة مزدهرة تماما من جهة وبداية فترة أقل ازدهاراً من جهة أخرى، فقد سيطر البدو على مقاليد الأمور فى البلاد حتى القرن التاسع عشر الميلادى وتحولت القيروان فى ظل هذا المناخ العام من مدينة رئيسية كبرى إلى مدينة فقيرة، كما استمرت هجرة أهلها وأخذت مساحتها فى التقلص والانكماش، ويذكر الإدريسى (من منتصف القرن السادس الهجرى) أنه لم يتبق من القيروان سوى أطلال عبارة عن أسوار غير كاملة من الطوب تحيط بها، كما قام البدو (العرب الرحل) بفرض ضرائب باهظة على الأهالى الذين لم يكن لهم حول ولا قوة، كذلك اختفت كل من رقادة وصبرة تماما، وعموما فقد أصبحت المدينة فى أسوأ حالاتها.

وسرعان ما تمتعت المدينة بفترة السلام النسبى خلال عهد الموحدين وبصفة خاصة خلال عهد خلفائهم من الحفصيين مما أتاح للمدينة أن تنتعش قليلا.

ودعمت بأسوار أفضل فى القرن السابع الهجرى/الثالث عشر الميلادى. ومع بزوغ حركة المرابطين بدأت المدينة تمتلئ بالزوايا، وقد شكلت العناصر البدوية النسبة الكبرى من سكان المدينة ولكنهم لم يكونوا على درجة كبيرة من التحضر.

والحق أنه بدأت فى القيروان حياة جديدة وإن اتصفت بمستوى شديد التواضع إذا ما قورن بعظمتها السابقة. وأصبحت القيروان سوقا ومركزا تجاريا للبدو، وبالرغم من تواضع أسواقها إلا أنها استمرت فى عرض المنتجات الهامة مثل الجلود والملابس والمعادن.

وقد وصفها (ليو الإفريقى) الذى زارها فى يناير ١٥١٦م، أى فى أواخر العصر الحفصى، واحتلت القيروان فى بداية عهد الحسنيين المكانة الثانية فى البلاد، وكتب الوزير السراج (توفى ١١٤٩هـ/ ١٧٣٦ - ١٧٣٧م) فى بداية القرن ١٨م أنها من أكبر المدن المعروفة فى إفريقية بعد تونس، وزار المدينة ديسفوتيان فى يناير ١٧٨٤م وذكر «أنها ثانى أكبر مدن المملكة بعد تونس كما أنها أنظف منها ومبنية بطريقة أفضل، وتعتبر تجارة جلود الحيوانات هى التجارة الرئيسية بها كما يقوم السكان بعمل الأقمشة الصوفية، والناس هناك أسعد حالا من غيرهم حيث تم إعفائهم من الضرائب نظير الخدمات التى قدموها لجد البك الحالى».

وقد ذكر الجميع أن المدينة التى أسسها سيدى عقبة، بالرغم من الخراب الذى حل بها، إلا أنها حتى وقت إعلان الحماية الفرنسية كانت أكثر انتعاشا من المدن الأخرى التى كانت تتمتع بمواقع أفضل.

وظلت القيروان حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى العاصمة الروحية للبلاد كما حافظت على مكانتها الدينية، حيث اعتبرت حتى ذلك الوقت مدينة مقدسة وحرم على غير المسلمين دخولها، وهى الآن لا تتمتع بهذه المكانة المقدسة وللسياح حرية التنقل بين معالمها الدينية.

وأما من حيث عدد سكانها فهى تحتل المرتبة الخامسة على مستوى البلاد، وماتزال القيروان قادرة على جذب صفوة الزائرين.

وعند التحدث عن توحيد دول المغرب، فإن هناك من يرى أن القيروان يجب أن تكون عاصمة هذا الاتجاه الفيدرالى للدول المستقلة لكونها العاصمة الروحية للمسلمين منذ عدة قرون وبذلك تكون رمزاً مناسبا لاستعادة عظمة العالم الإسلامى الماضية.

د. محمد حمزة الحداد [م. طالبى M. Talbi]

قيس

قيس جزيرة صغيرة فى الخليج العربى فى ذلك الجزء الذى يسميه الجغرافيون العرب فى العصور الوسطى (بحر عمان) عند خط طول ٥٤ شرقا، وعند خط عرض ٣٠ و٥٦° شمالا، وقيس التى تلى قشم يمكن أن تعتبر من أهم جزر الخليج العربى، وتبلغ حوالى عشرة أميال طولا وخمسة عرضا، ويفصلها عن البر الرئيسى مضيق عرضه حوالى ١٢ ميلا وهو ممر آمن، وبغض النظر عن بعض المواضع الصخرية، فالجزيرة - عموما - مستوية تماما وتربتها قابلة للزراعة أكثر من تربة أية جزيرة خليجيةأخرى، وقد ذكرها الجغرافيون الفرس والعرب فى العصور الوسطى مشيرين لوفرة نخيلها وحدائقها وخزانات المياه بها، وإلى جانب ثروتها الزراعية ونشاطها التجارى والملاحى كان سكان الجزيرة الكثير عددهم يعملون فى صيد اللؤلؤ، تلك الحرفة الشاقة (انظر ما كتبه ابن خرداذبة وياقوت والدمشقى وابن بطوطة).

واسم قيس مقرب من الاسم الفارسى قس أو كيش (والكلمة قاس موجودة أيضا، وقد أوردها الدمشقى)ونجد أن المؤلفين البرتغاليين والهولنديين فى القرن الخامس عشر والسادس عشر للميلاد يطلقون على الجزيرة أسماء أخرى مثل كويكس Quixi وكويز Queis وكيز Kaez وكويش Queche وكاس Qas وجيسGuess... الخ، ويذكر ياقوت الحموى أن أميرا عربيا يسمى قيس بن عميرة امتلك جزيرة كيش هذه، ومنذ امتلاكه لها سميت جزيرة قيس بن عميرة أو جزيرة بنى عميرة، وهذا الاسم يرجع لما قبل الاسلام لأننا نجد كيش مذكورة فعلا فى الفترة الساسانية كواحدة من الأبرشيات السبع باقليم بيرسيس Persis، وهناك إشارات إلى كيش حوالى منتصف القرن السادس فى الأدب السريانية. وقد ورد ذكر هذه الجزيرة مرتين فقط فى التراث الأدبى والهندى باسم كارين Karain كما وردت فى كتابات بلينى باسم أفروديسيا Aphrodisia وربما

كانت كارين هى الشكل الأول الذى انقلبت عنه كاش أو كيش. وبعد الإسلام كانت قيس تابعة لولاية أردشير خورا فى فارس، وفى أواخر القرون الوسطى - فقط - أصبح للجزيرة أهمية كبرى عندما - كما ذكرنا آنفا - استولى عليها أمير يعود أصله إلى جنوب شبه الجزيرة العربية، وبدأ هذا الأمير فى بناء أسطول وراح يمد نفوذه بالتدريج فاستولى على سيراف التى كانت تتمتع برخاء عظيم باعتبارها المركز الرئيسى للتجارة الهندية والصينية، أصبحت قيس مركزا إداريا مهما، وفى عهد بنى بويه ارتفع شأن أسرة قيس العربية كقوة تسيطر على الخليج العربى كله أما سيراف التى كانت غالبا ما تعتبر - خطأ - مدينة على الساحل قرب جزيرة قيس فقد أصبحت تدريجيا مهجورة لأن أمراء قيس حولوا التجارة إلى الجزيرة نفسها، كما مدوا سلطانهم إلى عدة مناطق فى البر الرئيسى المواجه لجزيرة قيس، وكان أسلافهم قد نجحوا فى السيطرة على هذا الشريط البرى المواجه لجزيرة قبيلة عربية جنوبية أيضا هم بنو عمارة، لذا فقد كان هذا الشريط يسمى سيف عمارة أو ساحل عمارة، وكما امتد حكم أسرة قيس إلى الساحل الشرقى للخليج امتد أيضا إلى الساحل الغربى (اقليم عمان) لذلك يسمى ياقوت والدمشقى أمراء قيس اسم شيوخ عمان.

وكانت رحلة بنيامين الرِّبى الطليطلى أثناء فترة رخاء قيس (النصف الثانى من القرن الثانى عشر) ولاحظ بإعجاب أن سوق المدينة كان عامرا، وأن تجارتها الرئيسية كانت فى المصنوعات الهندية والفارسية.

وكان غالبية السكان كانوا عربا وليسوا فرسا وكذلك كان الحال فى معظم الجزر، وقد أشار ماركوبولو إلى هذه الجزيرة باسم كيرسى (قيسى) كما كان ترسو فيه السفن المتجهه إلى الهند، أما سبب انهيار قيس فهو الازدهار التجارى لمملكة هرمن الصغيرة التى كانت تحت حكم أسرة

عربية أيضا، وقد حاول حاكم قيس فى أواخر القرن السادس الهجرى أن يستولى على هرمن دون جدوى، وحوالى سنة ٧٠٠هـ/ ١٣٠٠م اشترى ملك هرمز وقتئذ من نعيم قيس جزيرة جرون التى تقع فى مواجهة عاصمته، وبعد ذلك بسنوات قليلة نقل عاصمته إلى هذه الجزيرة التى قدمت له حماية أكثر وأصبحت بمثابة هرمز الجديدة وازدادت أهميتها بحكم موقعها الملائم قرب أضيق جزء من الخليج، ونافست جزيرة قيس وجذبت شيئا فشيئا تجارة الهند، وقد أدى هذا إلى حروب طويلة وصراع بين المملكتين وفى وقت من الأوقات أصبحت قيس ـ بالفعل ـ تحت سيطرة هرمز، وفى النهاية فقدت قيس أهميتها كأهم سوق فى الخليج وبدءا من القرن العاشر الميلادى لم يعد لها إلا قيمة ثانوية إلى أن استولى شاه عباس الأول عليها سنة ١٦٢٢م فارتبطت مكانتها ببندر عباس ثم ارتفع شأن بوشهر بعد منتصف القرن الثامن عشر الميلادى .

وداد عبدالله [التحرير]

قيس عيلان

واحدة من أقوى الجماعات القبلية فى شمال شبه الجزيرة العربية فى العصور القديمة، ويرد الاسم مرة قيس عيلان ومرة قيس بن عيلان وفى الغالب قيس وحدها.، ونجد فى الشعر أحيانا إشارة لها باسم عيلان بدون قيس، وقد ظهر الاسم قيس وكذلك عيلانى نسبة إليها. ومن الصعب أن نفهم المقصود بعيلان فبعض علماء الأنساب يرون فيه أبا لقيس بل ويذكرون أنه ابن لمضر ومن ثم فهو أخ لإلياس بن مضر، وأمهما هى خندف، ويقولون إن اسمه الحقيقى كان هو الناس فاسمه إذن هو قيس الناس، ويتفق ابن خلدون مع هذه الآراء، وهناك من يعتبر عيلان اسم لحصان شهير لقيس فسمى باسم حصان، وجرت محاولة للتمييز بين قيس عيلان وقيس بن الغوث الذى كان ـ بدوره ـ يمتلك حصانا مشهورا يسمى كبّه، ومن

ثم فقد كان يسمى قيس كبه، وقد تعنى عيلان اسم قوس وقد يعنى اسم عبد، وكان قيس عيلان فى الأصل يستقرون فى الأرض الواطئة تهامة، ويقال إن عيلان اسم جبل يقال إن قيساً وُلد فوقه، ويقال إن عيلان صفة بمعنى المحتاج، وأميل إلى أن عيلان اسم حقيقى لا يحتاج إلى تفسير، وقد كون قيس عيلان وزوجته خندف (وإن كان علماء الأنساب يجعلون من خندف زوجة لإلياس) كل مُضر، وكان بين الجماعتين نزاع قديم، ومن القبائل التى صح نسبها لقيس عيلان غطفان التى انحدر منها عبس وذبيان وقد تفرع عنهما فروع أهمها فزارة ومرّة وأشجع هوزان مع ثقيف(١).

وقيس عيلان - طبقاً للروايات - كانوا مستقرين فى الأصل فى الأراضى الواطئة من تهامة، وفى زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقبيله انتشروا على مساحات واسعة من شبه الجزيرة العربية الوسطى والشمالية.

وإلى الشمال الشرقى والجنوب الشرقى من مكة وفى المدينة وفى أماكن أخرى من الحجاز، وكان لقيس عيلان أيامهم المشهورة قبل الإسلام، وقد دخلت قيس عيلان الإسلام بعد مقاومة لكن بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم وجدنا أنهم جميعا قد أصبحوا على الاسلام رغم أنهم اشتركوا ضده فى حروب الردّه، لكن ردتهم لم تطل، فقد عادوا للاسلام بمجرد هزيمتهم، وقد ساهموا فى حركة الفتوح بوضوح، وقد لعب النزاع أو المنافسة بين القبائل القيسية واليمنية دورا واضحا فى الخلافتين الأموية والعباسية، ومن الشعراء القيسيين المشهورين: النابغة ولبيد وعامر بن طفيل والشماخ والخنساء وعروة بن الورد.

(١) تختلف شجرة الأنساب كما أوردها المؤلف لقيس عيلان عما ورد فى المراجع الحديثة: (انظر أطلس تاريخ الإسلام للدكتور حسين مؤنس).

[المترجم]

مها سيد سعيد [أ. فيشر A. Fisher]

القيسارية

قيسارية وقد يقال لها أيضا «قيصارية»، وجمعها قياسر وهو لفظ يطلق على ضرب من المبانى العامة تكون على شكل أروقة حولها حوانيت ومصانع ومستودعات وكذلك حجرات معيشة، ويقرر دى ساسى فى كتابه *Relations de l'Egypte pan Abde cillatif* الذى نشر فى سنة ١٨١٠م (ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤) أن القيسارية كانت تختلف فى الأصل عن السوق باتساعها الشاسع وكثرة ما بها من الدهاليز المسقفة التى تؤدى إلى ساحة مكشوفة. أما فى وقتنا الحاضر فلفظ «قيسارية» لا يطابق تمام المطابقة فى معناه ولا مبناه الكلمة الفارسية «كاروان سراى» التى استعملت لأول مرة فى غربى آسيا فى القرن السادس عشر الميلادى وتداولتها الألسن كما أنها لا تماثل الأسماء الحديثة المشابهة لها فى المعنى كالخان والوكالة والفندق والبزستان.

وليس من شك فى أن أصل كلمة «القيسارية» إغريقى وهو مختصر للكلمة الدالة على السوق الإمبراطورى، ولقد أوضح «تيرش» أن الفناء المربع القديم الذى قد تحوطه ـ أو لا تحوطه ـ حجيرات هو الذى أدى إلى وجود القيسارية التى كانت تستعمل من ناحية لتخزين البضائع، ومن ناحية أخرى تكون غرفا للسكن، وأن التعبير اليونانى القديم يؤكد لنا الحقيقة القائلة إن أقدم هذه المبانى العامة كانت مبانى إمبراطورية والمقصود بذلك أنها كانت مؤسسات ملكا للدولة بينما كانت فى العصر الإسلامى من الممتلكات الخاصة أى كانت ملكا لتجار أثرياء أو أفراد من الأسر المالكة أو لكبار الموظفين، ويظن تيرش فى كتابه Pharon: *Antike Islam und occident, (*leipzig, 1909*) p. 233* أن الاسكندرية كانت المكان الذى ظهرت فيه هذه المبانى أول ما ظهرت شأنها فى ذلك شأن غيرها من المؤسسات فى العصر الإسلامى الجديد فقد كانت الاسكندرية مشهورة بكثرة أماكنها وقاعاتها المسقوفة. على أنه ليس لنا أن

نأخذ بما ذهب إليه «فولرز» من أن الأصل لما يسمى بالقيسارية هو الكلمة اليونانية المعروفة بالـ Caesareum أى هيكل قيصر بالإسكندرية الذى كان ملحقا به موضع للسوق والمخازن وإن كان دى ساسى يحاول أن يؤكد أن لفظ قيسارية مشتق من المدينة الفلسطينية «قيصارية» وهذا رأى لا يستطيع الصمود أمام الحجج الدامغة لنقضه، ذلك أن الكلمة على أية حال كانت مقصورة فى الاستعمال أصلا على البلاد التى كانت تحت حكم بيزنطة مثل بلاد الشام وفلسطين وبعض أجزاء من أفريقية ثم انتقلت الفكرة إلى أماكن أخرى لا سيما أسبانيا والشرق فنطالع فى الأسبانية كلمة «الكيسارية» -Ceay ceria, Caesceria وفى البرتغالية alcaçarias ولكنها كلها كلمات دخيلة فى هاتين اللغتين، راجع *Ilassaire de mots* *Dozy - Englanann et Portugais :espagnol . derivé de L'Arabe,* Leiden, 1869

أما فيما يتعلق باستعمال الكلمة فى العالم الإسلامى فيمكن الإشارة إلى أنه بين أيدينا دليلا ثابتا لا يرقى إليه الشك فى أن الكلمة استعملت كثيرا بمصر بدليل ما يورده «المقريزى»من وجود أعداد كثيرة من القيساريات بالقاهرة فى معرض وصفه لها (راجع الخطط للمقريزى، طبعة بولاق ١٢٧٠) ج٢ ص٩١ ـ ٩٩). ثم أخذت كلمة «وكالة» تحل بالتدريج محل كلمة «قيسارية» التى لم تعد أيام «نيبور» سنة ١٧٦١م) تدل إلا على موضع واحد هو السوق القائم فى ناحية بولاق حيث كان يسمى بلفظ Kissarie. أما فى فاس فكان إذا قيل «قيسارية» انصرف ذهن سامعها إلى السوق المركزى الذى تباع فيه الأقمشة والسجاجيد والجواهر.. إلخ وتكون له بوابات إذا أغلقت قطعت كل ما بينه وبين جميع نواحى المدينة الأخرى، وإذا جن الليل لم يبق بها أحد سوى الحارس انظر: V Tourneau : *op. cit. II, 432, R. Le Fes 374 - 5* وزيادة على ذلك فقد جرت العادة فى المغرب على أنه إذا قيلت كلمة «قيسارية» فقد

قصد قائلها بها الباحات (سواء كانت مسقوفة أم غير مسقوفة) التى تحيط بها الحوانيت التى تكون السلعة الرئيسية فيها هى الأقمشة. أما فى الأندلس فنجد الحال عندهم ـ كما هو بالمغرب ـ إذ يطلقون كلمة «قيسارية على المركز الذى يتاجر فى مواد الترف الغالية والأقمشة (انظر فهرست ليفى بروفنسال فى تاريخه عن أسبانيا الإسلامية).

أما فى سورية ولبنان فلدينا البينة على أنهم يطلقون كلمة «قيسارية» على حوانيت تجار الجملة كما هو الحال فى بيروت ودمشق (انظر رحلة ابن جبير، و *Niebihr II, 469* وياقوت معجم البلدان، جـ٢، ص٣٠٧، وابن بطوطة الرحلة جـ١، ص١٥١ و Sauvaget: *alep., pp. 79 - 80* - أما فى إمارة الاحساء الواقعة فى القسم الشرقى من بلاد العرب فإنهم يطلقون كلمة «جيصارية» على حى البلد الموجود به الحوانيت (انظر *Der Islam IIII*, 32) أما فى العراق فنجد ميدانا يعرف بالقيسارية فى كل من الموصل (ابن جبير ٢٣٥) والسليمانية التى على مقربة منها، (ياقوت معجم البلدان، جـ٣، ص١١١) وأربيل (ياقوت جـ١، ص ١٨٦) وبغداد كما يقول ماسنيون. غير أن موضع السوق المركزى قد انتقل إلى كربلاء كما يقول ماسينيون.

ونجد مثل ذلك فى أصفهان بفارس وتبريز وخوارزم (راجع ابن بطوطة الرحلة جـ٣، جـ٤). ونلاحظ زيادة عما سبق بناء على عبارة واردة فى «نيبور» أنه قامت فى منتصف القرن الثانى عشر الميلادى مبان عامة فى بلاد البربر يطلق عليها اسم «كاسيرى» ونسمع فى الجزائر كلمة «قيسارية» ولكن يقصد بها ثكنات الجيش (انظر دوزى، شرحه) ثم أصبح اللفظ بعد النصف الأول من القرن السابع عشر الميلادى يقصد به ثكنات الإنكشارية، راجع. Pére Dane, *Hist. de Barbari et ses eorsairs*.

أما اليوم فإن الناس فى مدن حوران التى صارت أطلالا يطلقون

كلمة «قيسارية» على القصور التى كان ينزلها الولاة الرومان أو البيزنطيين. ومجمل القول إنه يظهر لنا أن كلمة «قيسارية» فى العصور الحديثة قد تخلت إلى حد بعيد عما كانت تعنيه من أنها مكان للسوق لتحل محلها كلمات جديدة مثل الخان والوكالة والفندق والبزستان.

راجع فى ذلك بلدان الخلافة الشرقية إلى سترانج.

د. حسن حبشى [م. شتريك M. Shtreck]

قيصر

فى العصور الإسلامية الأولى:

قيصر هو الاسم العربى المتعارف عليه الذى يطلقه العرب على الامبراطور البيزنطى، وأصل الكلمة آرامى ولابد أن العرب استعملوها منذ زمن بعيد حيث تظهر الكلمة فى السريانية برسم «قصر» (بكسر القاف وفتح الصاد)، وكانت للعرب قبل الإسلام بقرون طويلة علاقات كثيرة بالرومان ثم زادت هذه العلاقات زمن الأباطرة البيزنطيين، وحتى أنه فى سنة ٢٤٤ ق. م. تولى الحكم عربى من حوران لمدة خمس سنوات باسم «داريوس يوليوس فيليتيوس»، وكذلك نرى فيه الشام (فى مستهل القرن السادس للميلاد) أن الغساسنة حلوا محل بنى صالح كحلفاء عرب وأحيط الأمير الغسانى بكل مظاهر الاحترام والتعظيم ولقب بالبطريق إجلالا له، وأذن بوضع تاج على رأسه كملك تابع للأمبراطور البيزنطى الذى كان الغساسنة وجميع سكان شمالى الجزيرة العربية يعتبرونه أعظم الحكام قاطبة، وكان يماثله الغساسنة فى هذه النظرة (اللخميون وجمع سكان شمال غربى بلاد العرب وقد وردت الإدارة أكثر من مرة فى شعر امرىء القيس إلى قيصر الذى لعب دورا خطيرا فى حياة هذا الشاعر) الذى راح اليه ملتمسا أن يعينه للثأر ممن قتلوا أباه وكان فى نظرته إليه يعتبر نفسه صاحب حق فى ملك فقده، أبوه ظلما إذ يقول له:

ولو أننى أسعى لأدنى معيشة

كفانى ولم أطلب قليلا من المال

ولكننى أسعى لمجد مؤثل

وقد يدرك المجد المؤثل أمثالى

كذلك يرد اسم «قيصر الروم» وكسرى فارس فى شعر الشعراء الذين جاءوا بعد هذا وكان ورود هذين الاسمين يوحى بالسطوة والغنى.

على أنه لم ترد كلمة «قيصر» فى القرآن الكريم ولكنها كثيرة الورود فى السيرة النبوية وفى الأحاديث النبوية والتفاسير الكثيرة للقرآن الكريم وفى ثنايا المؤلفات التاريخية عامة. وتستعمل الكلمة من غير زيادة التعريف كاسم علم فأبوبكر وعمر بن الخطاب يسميان الامبراطور هرقل البيزنطى الشهير فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم بهرقل أو قيصر: عظيم الروم أو ملكهم، وجرى العرف عادة على إسقاط كلمة قيصر فى معرض الحديث عن ملوك الرومان والبيزنطيين فيكتفى بتسمية الواحد منهم بملك الروم ذلك ابتداء من «زوجتوس» وانتهاء بهرقل ٠انظر الطبرى تاريخ..،جـ١ ص ١٧٤١ ـ ١٧٤٤)، ومثال ذلك أنه لما استولى العرب على عمورية عام ٨٣٨م ينعت الطبرى «ثيوفيل بن ميخائيل بصاحب الهرم» وحينئذ يعلق ابن الأثير على وقعة ملاذكرد منزيكرت عام ١٠٧١م فيقول:

«أرامانوس ملك الروم» قاصدا بذلك رومانوس نيوجين ويقرر ابن سعد أن هشاما بن عبد مناف الجد الأكبر للنبى صلى الله عليه وسلم تلقى من قيصر خطاب أمان للتجار الوافدين إلى الشام من مكة، وهناك عدد كبير من النصوص تشير إلى الرسالة التى يقال إن محمدا عليه الصلاة والسلام أرسلها على يد دحية الكلبى الى حاكم بصرى كى يوصلها الى الامبراطور هرقل.

وتتوارد أخبار جمة تشير إلى سؤال الامبراطور لأبى سفيان عن النبى الجديد [ﷺ] ويبدو منه أن «قيصر» كان على العكس من «كسرى» فارس ميالا إلى الإسلام وأنه لا يمنعه من التصريح بهذا سوى خوفه من رعيته، كما يبين عمر بن الخطاب الفارق بين حياة الرسول [ﷺ] المتقشفة وبين

حياة كسرى وقيصر المترفتين، ونرى عروة بن مسعود أثناء الحديبية (وقد زار النبى [ﷺ] فى معسكره) يتحدث إلى رفاقه المكيين فيقول إنه رغم كثرة زياراته للملوك ولقيصر وكسرى والنجاشى إلا أنه لم ير أحدا يحبه أصحابه حب أصحاب محمد [ﷺ] له، ولقد أخبر الرسول [ﷺ] بزوال ملك كسرى وأنه إن مات قيصر فلن يكون هناك قيصر بعده، (راجع فى ذلك صحيح البخارى والواقدى والسيرة لابن هشام والطبقات الكبرى لابن سعد وتاريخ الطبرى وكتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام واليعقوبى والكامل لابن الأثير والمختصر فى تاريخ البشر لأبى الفداء).

د. حسن حبشى [ر. باريث R. Barith]

قيصر التاريخ الإسلامى

كان تعاطف محمد عليه الصلاة والسلام فى الفترة المكية مع هرقل ضد كسرى فى الصراع الذى كان بين الطرفين وورد ذكره فى القرآن الكريم (الٓمٓ، غُلِبتِ الرُّومُ فى أدنَى الأرضِ وَهُم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون)، غير أن هذا الميل انقلب الى ضده فى الفترة المدنية، ويرجع هذا التغيير الى أسباب دينية، إذ أنه لما كان الإسلام هو الدين الحق والصراط المستقيم وأن دعواه عالمية فإن كلا من بيزنطة وقيصرها خصم للإسلام وللدولة الإسلامية التى لابد لها من الانتصار والاستيلاء على القسطنطينية ذاتها ومن ثم تغير المفهوم الإسلامى لقيصر فبلاده «دار حرب» وهو كافر، ومحاربته ضرب من «الجهاد». وشجع على ذلك الاتجاه انتصارات العرب على البيزنطيين. وهكذا اختفت فى القرن الأول للهجرة الأسس الحربية والدينية التى كان يقوم عليها ـ قبل الإسلام ـ احترام العرب لقيصر، وأصبح «قيصر» طاغية حتى لينعت بكلمة الروم «وهو تعبير استعمله قيصر هارون الرشيد فى مخاطبته نقفور فوكلس» الواقع أن الرشيد لم يكن البادىء فى الهجوم بل كان نقفور ذاته إذ ولى العرش البيزنطى بعد إيرين

التى هادنت الخليفة العباسى المسلم لقاء جزية تدفعها للمسلمين ليكفوا عن محاربة الروم فلما تولى نقفور بعد خلع إيرين أراد الرجوع عما أبرمته الامبراطورة البيزنطية السالفة مع الرشيد ومن ثم كتب إلى الرشيد كتابا يقول فيه إن إيرين أقامت الخليفة مقام الرخ وأقامت نفسها مكان البيدق، وأنها حملت من المال ما كان الرشيد قمينا بحمله إليها، ثم ختمه بقوله: قرأت كتابى فأردد ما حصل من قبلك من أموالها، وافتد نفسك بما يقع به المصادرة لك وإلا فالسيف بيننا وبينك فغضب الرشيد أن يخاطبه نقفور بلهجة فيها استعلاء وعنجهية، وفيها ازدراء بهيبة الخلافة وإهانه لها، فرد عليه ردا مختصرا نعته فيه بالعبارة السالفة).

إن صورة قيصر عند العرب فى القرون الأربعة التالية لمعركة اليرموك التى وقعت سنة ١٥هـ (٦٣٦م) كانت تتأثر سلبا وإيجابا بما تصيبه كل من الدولتين الرومية والإسلامية ففى الفترة الأولى (أعنى زمن الأمويين وأوائل أيام العباسيين) كان النصر أكثر ما يكون للعرب، غير أن الوضع تبدل فصار ميزان القوى ضد العرب بتولى الأسرة المقدونية عرش بيزنطة.

فلما جاء العصر التركى بدأ فصل جديد فى العلاقات بين الروم والإسلام، واستمر هذا الفصل أربعة قرون منذ انتصار المسلمين فى كلازكرة سنة ٤٦٣هـ (١٠٧١م) حتى استيلائهم على القسطنطينية عام (٨٧٥هـ) ١٤٥٣م (وأدت انتصارات الترك الحربية إلى رجوع صورة قيصر بيزنطة إلى ما كانت عليه قبل الدولة المقدونية، وكان العامل الأساسى هو فتح الأراضى البيزنطية فى الأناضول وصبغها بالصبغة التركية وتضاؤل أملاك القياصرة، فقد أنزل «ألب أرسلان» الهزيمة الساحقة بالامبراطور رومانس نيوجين فى منزيكرت وأسره فى سنة ٣٦٣هـ (١٠٧١م) مما أدى إلى نظرة الإزدراء بقياصرة آل كومنين وأنجيل و(مالذكرد).

ثم جاء العثمانيون فبلغوا الذروة فى إذلال «قيصر» وعادت النظرة القديمة التى ساعد عليها انتصاراتهم الرائعة

فى البلقان، وقد قدر للسلطان محمد الفاتح (بفتحه القسطنطينية وانتصاره على آخر سلالة بين باليولوجس وهو قسطنطين الحادى عشر) أن يكتب آخر فصل فى مأساة الصراع البيزنطى الإسلامى استمر فى التاريخ ثمانية قرون، وأدى فتح عاصمة الروم إلى أن يضيف محمد الفاتح إلى لقبيه الغازى والخان لأنه لم يكن خليفة بل سلطانا فقط.

ولقد منحه اللقب نفعا فى تحقيق مشاريعه فى استرداد الأراضى البيزنطية التى كانت قد ضاعت من أيدى القياصرة فى كل من أوربا وآسيا.

راجع فى ذلك السيرة لابن هشام، والمسالك لابن خرداذبة.

د. حسن حبشى (هيئة التحرير)

قيصرية الأناضول

«قيصرية الأناضول» بلدة فى وسط إقليم الأناضول ترتفع عن البحر ثلاثة آلاف وثلاثمائة قدم، أما عن تاريخها فهى فى منطقة كانت قبل قيام الامبراطورية الحيثية مركزا تجاريا لجالية أشورية تسمى «كانيش» وأثرت من وراء التجارة، ثم صارت قيصرية الأسقفية الكبرى بين أسقفيات آسيا الصغرى المسيحية، وقد اجتاحها الساسانيون وعاثوا فيها تخريبا وتدميرا إلى أن أنقذها منهم الامبراطور الرومانى البيزنطى هرقل عام ٦١١م فعادت إلى سالف بهائها وغناها، وقد هاجمها المسلمون بقيادة مسلمة زمن الوليد بن عبد الملك الذى احتلها أمدا قصيرا، فلما كان القرن الخامس الميلادى هاجر إليها الأرمن والجريجوريون، وقد خربها التركمان عام ٤٥٩هـ (١٠٦٧م) وأصبح البلد بعد وقعه ملا زكرت (أو منزيكرت) جزءا من دولة الدانشمنديين ثم اغتصبها منهم قلج أرسلان الثانى سنة ٥٦٣هـ (١١٦٨م) وطالما اتخذها السلاجقة منتجعا ملوكيا لهم وعادت قيصرية مرة أخرى لتكون مركز التجارة والثقافة، فلما طرقتها جيوش المغول سنة ٦٤١هـ (١٢٤٣م) ونهبوا بيت المال وكثيرا من الدور والعمائر

الفخمة، كما استولى عليها بيبرس عام ٦٧٥هـ (دون أى مقاومة) لكنه انسحب الى جنوب جبال طوروس حين أدرك أنه لم ينجح فى إثارة التركيان ضد حكامهم المغول الذين صبوا جام نقمتهم على المدينة ثم دخلت «قيصرية الأناضول» تحت حكم أسرة «أرتنا» وصارت قصبة ملكهم، ويقول ابن بطوطة عنها إنها كانت واحدة من أكبر المدن فى الأناضول غير أن واحدا من أبناء قيصرية الأناضول اسمه القاضى بهاء الدين أطاح بالأسرة الحاكمة واتخذ سيواس قاعدة لحكمه، فلما كانت سنة ٨٠٠هـ (١٣٩٨م) استولى عليها السلطان العثمانى «بايزيد» إلا أن هزيمته أمام تيمور لنك أدت إلى سقوط قيصرية فى يد القرمانيين، وظلت قيصرية مدى قرن من الزمان موضعا يتنازعه حربيا كل من تركمان القرمان وأسرة ذى القادر فساعدا المماليك القادريين حتى استردوها لكن ذلك الاسترداد لم يغير من حالها كموضع نزاع بين القرمانيين وذى القادر حتى ردها إليهم السلطان محمد الثانى واستطاع العثمانيون أن يأخذوها أخيرا بعد استيلائهم على قره حصار سنة ٨٧٩هـ (١٤٧٤م) وظلت البلدة مطمع أنظار المماليك والصفويين حتى جاء السلطان سليم الأول فقضى على مطامع الجانبين معا.

ولما كان مستهل القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) اجتاح الثوار الجلاليون منطقة قيصرية وانتصر «قره يزبجى» على جيش عثمانى فى سهل قيصرية عام ١٠٠٨هـ (١٦٠٠م) وأصبحت نهبا للعصابات وقاسى السكان الأمرين حتى أن القرويين راحوا ما بين قتيل وهارب على وجهه، واضطرب نظام جباية الخراج، ويشير سيمون البولندى فى سنة ١٠٢٧هـ (١٦١٨م) إلى أنه وجد البلدة خرابا نظرا لما تسرب من الخوف إلى نفوس الجلاليين فحال بينهم وبين إعادة ما تهدم من مبانيها، غير أن أوليا جلبى لما زارها سنة ١٠٥٩هـ -أى بعد ثلث قرن من تقرير (سيمون البولندى) وجدها عامرة ثم

عادت قيصرية إلى النفوذ العثمانى المباشر عام ١٨١٤م.

ولقد صارت قيصرية فى ظل الخلافة العثمانية لواء أو سنجقا تابعا لايالة قرمان، وظلت كذلك حتى عام ١٨٦٤م حيث أصبحت تابعة لولاية أنقرة وصارت تركيا جمهورية وصارت مدينة «قيصرية الأناضول» ولاية.

التجارة والصناعة والزراعة:

تستمد قيصرية أهميتها كمركز تجارى من موقعها عند ملتقى طرق تجارية هامة تربط بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، وأهم من هذا أنها تقع فى ناحية مزدحمة بالسكان، حسنة الرى وخصبة، وتعتمد قيصرية فى رخائها الزراعى على القمح والشعير كما تتوفر بها زراعة الفاكهة والخضروات لحسن توزيع مياه الرى فتجود هذه الزراعات كلها على سفوح الجبال، ولقد كانت سيواس وقونية وقيصرية أيام سلاجقة الروم الزاهرة مراكز التجارة فى الأناضول وتشير دفاتر الضرائب المعروفة باسم الماشية والأغنام ومصانع لصنع البوظة والخمور والشموع وقلَّ أن كانت ناحية من النواحى فى البلد تخلو من بساتين الكروم والعنب والفاكهة والحدائق المتناثرة هنا وهناك، كما كانت الحنطة والشعير يزرعان على أطرافها، هذا بالإضافة الى أن القرى المجاورة لها كانت تنتج الحبوب وكثيرا من أنواع الفاكهة والخضروات لاسيما العنب بالذات الذى يستعمل فيه صناعة النبيذ كما يشمل منه الزبيب، كذلك يحتل القطن وعسل النحل مكانا مهما فى انتاجها وتكثر بها أشجار الجوز وتجود بها زراعة الأرز، ونرى أن كلا من سيمون البولندى وأوليا جلبى يثنى على بساتينها وقمحها وشعيرها وفاكهتها المتنوعة التى لا تضارعها أية فاكهة فى أى ناحية من نواحى الأناضول فى الوفرة وغزارة الإنتاج ويمتدح ذلك كله من باركلى وأنيزوورث وموردتمان.

وكان القطن والأقمشة القطنية من أهم منتجاتها منذ العصر السلجوقى

فصاعدا، ويشير «كينر» الى أنه وجد بها تجارا من جميع أرجاء الشام والأناضول ممن جاءوا فى طلب المنسوجات والقطن الخام، كما اشتهرت قيصرية بخيلها، واهتمت هى بتربية الماشية والأغنام والجاموس لصناعة البسطرمة التى ذاعت شهرتها بها ويشير أوليا جلبى إلى أنه شاهد فى أستانبول إقبالا كثيفا على هذه اللحوم ومصنعاتها حتى لم تعد قيصرية تجد كفايتها منها، وكان للجلود سوق فى شتى أرجاء الأمبراطورية لاسيما فى صناعة الأحذية، كما أن قيصرية لا تزال حتى اليوم تنتج كميات هائلة من أجمل وأحسن أنواع السجاد والأكلمة.

ويشير سيمون البولندى لكثرة الخانات والنزل والحوانيت والأسواق والصاغة والجوازجية، ويذكر الرحالة«أنسيات» ما فى أسواقها من سلع أستانبول والهند، ويسميها، «كينر» بسوق الأناضول والشام التجارى ويقرر «هاملتون» ما عليه أسواقها من الضخامة وأنها خاصة بالواردات التى تباع بأرخص الأثمان، ويشير «نردتمان» إلى أن التجارة حوالى سنة ١٨٥٠م كانت بأكملها فى أيدى المسيحيين الكابوتيين من أهل البلد، إلا أن ذلك لا يمنع من أن التجار المسلمين بها كانوا من أنشط الجماعات التجارية.

وكان للملح أهمية عظمى إذ توجد بها بحيرة مليحة الى جانب مناجمه فى «حاجى بكتاش» ويكثر بها الجص ونترات البوتاسيوم (ملح البارود) والكلس مما جعل مواد البناء رخيصة.

ولقد مد خط سكة حديد من أنقرة إلى قيصرية سنة ١٩٢٧م وخرجت منه فروع الى سامسون وغيرها من البلاد مما جعل قيصرية البلد مركز خطوط سكك حديدية، وتأسس بها عام ١٩٣٥م مصنع حكومى للغزل والنسيج يعمل فيه ما يقرب من ألفين وخمسمائة عامل، وقد ساعد فى إنشائه قرض سوفييتى، كما أنها أصبحت ملتقى خطوط الطيران وأصبح بها فى سنة ١٩٦٥م ستة عشر مصنعا (منها

خمسة حكومية وأحد عشر برؤوس أموال خاصة). ومن الصناعات الهامة بها نسج الصوف والمصنوعات الجلدية والمعدنية وتكثر بها الأفران ومصانع بسترة الألبان، ولقد ترتب على ذلك كله ارتفاع مستوى معيشة الفرد بها ارتفاعا لم تبلغه معظم المدن التركية من الناحية الديموجرافية للسكان:

يستفاد من مراجعة سجلات نفوسها أنه كان بها ٢٢٨٧ شخصا (أو نفرا كما هو وارد فى مصطلحهم) من الذكور ممن يدفعون الضرائب منهم ٨٦٪ مسلمون ١٤٪ ذميون، وقد ارتفع عدد غير المسلمين عام ١٥٠٠ من ١٤٪ إلى ٢٢٪ ارتفع عدد الأرمن من ٨٢٪ إلى ٨٩٪ سنة ١٥٨٣م، وكانت الزيادة فى أعدادهم أكبر من الزيادة فى عدد أهلها من اليونان الذين يعيشون بها، ولا ترد الإشارة فى هذه السجلات الضرائبية المعروفة باسم دفترى خاقانى الى أحد من اليهود وإن كان «أوليا جلبى» يشير فى سنة ١٠٥٩م إلى وجود معبد لليهود ولقد أدى زلزال ١٨٣٥م الفظيع الى تدمير كثير من الدور وبلغ عدد ضحاياه ٦٦٥ نسمة، كما أفنت الكوليرا فى سنة ١٨٤٨م ما يقرب من ثلاثة آلاف من أهل قيصرية، فلما كانت السنة التالية (١٨٤٩م ذكر مورد تمان أن عدد سكانها هو ١٨٤١٣ ذكرا (منهم ١٢٣٤٤ من المسلمين و٥٠٠٢ من المسيحيين التابعين للكنيسة الأرمنية، و١١٠٦٧ من المسيحيين التابعين للكنيسة اليونانية ولقد عقد بقيصرية فى سنة١٩٢٢م مؤتمر لمسيحيى الأناضول الأرثوذكس أكدوا فيه أنهم مسيحيون أناضوليون وترك فى قوميتهم ورفضوا كل صلة مذهبية باليونان وأسسوا لهم بطريكية تركية. وحدث بعد المذبحة الأرمنية وتبادل السكان اليونان أن تضاءل عدد سكان قيصرية كما يتضح ذلك من أول إحصاء جمهورى فقد بلغوا ٣٩٥٤٤ نسمة ولم يبق بالبلد سوى ألف ومائتين وسبع وسبعين أرمنيا على المذهب الكاثوليكى وستة فقط من الأغريق الأرثوذكس.

الثقافة:

وتزخر قيصرية بالآثار المعمارية ولازال بها من آثار تلك العهود القلعة الداخلية وقسم كبير من السور الذى كان يحيط بها وكذلك عدة مدارس ومساجد ومقابر وخانات يرجع بعضها الى العصر السلجوقى، ومن الآثار التى تشتهر بهاقيصرية قبر «بطال غازى» وكذلك قبر سيدى برهان الدين شيخ جلال الدين الرومى، كما توجد بقيصرية سبع مدارس ترجع الى زمن السلاجقة، وكان يوجد بالمدينة زمن السلطان سليمان القانونى ثلاثة مساجد كبيرة تقام بها صلاة الجمعة، الى جانب عشرين مسجدا صغيرا، وعشر مدارس وسبع عشرة زاوية وثلاثة حمامات ومائة وسبعة حوانيت على أن بعض رحالة القرن التاسع عشر الميلادى يصفون مدينة قيصرية فى أيامهم بالقذارة لوجود السلخانة بها ومصنع تصنيع اللحوم وصناعة دبغ الجلود والصباغة.

واشتهر أهل قيصرية الأناضول بشدة تمسكهم بالإسلام السنى، ويزعم الرحالة «كارنورى نيكولاس» أنه لا يمكن ليهودى أن يعيش أبدا فى قيصرية وتفسير ذلك عنده أن ما عليه أهلها من المهارة والجد لا يسمح بالتواجد والقول الشائع فى تركيا أن لأهل قيصرية ميلا قويا للعمل وأنهم أهل جد ودأب.

د. حسن حبشى [ر. رينجس R. Rennings]

قيصرية فلسطين

قيصرية (وقد يقال عنها قيسارية) وباللغات الأجنبية Caesarea وهو اسم كان يطلق أيام الأمبراطورين الرومانيين أوجستوس وطيبريوس على أكثر من هذه المواضع سوى مكانين فقط يحملان هذا الاسم (انظر ياقوت فى معجمه تحت كلمة قيسارية). أما الموضع الأول فبلدة على الساحل الفلسطينى كانت معروفة فى القديم باسم قيصرية البحرية Ma- Caesare ritima وهى تبعد عن حيفا من ناحية الجنوب قرابة خمسة وعشرين ميلا، وقد أنشأها جماعة من أهل صيدا فى

القرن الرابع قبل الميلاد وسموها «برج سترابو». ثم جاء هيرودوس الكبير فبناها سنة ١٣ أو ١٠ ق.م. وسماها بقيصرية تمجيدا لمولاه أوجستوس [قيصر]، وسرعان ما اندثر الاسم القديم ونسيه الناس، وازدهرت هذه المدينة الجديدة ازدهاراً يرجع الفضل فى بعضه الى ما تتمتع به من مرفأ لطيف يعتبر الميناء الأساسى لسبسطية وكانت معقلا للقوة الهيلينية الرومانية رغم - سكانها اليهود وما كانت تتمتع به من تعليم يهودى حتى أن جزءا من التلمود الفلسطينى كتب بها، وظلت حتى دخول العرب فيها تعتبر عاصمة ولاية فلسطين الرومانية ثم البيزنطية وعُدت مركزا هاما من مراكز تعليم التعاليم المسيحية بفضل أسقفيتها واعتبارها معقل الأسقفية كلها، فلما كان القرن الرابع الميلادى تولى أسقفيتها «بوسيبوس».

إن أخبار فتح قيصرية الواردة فى المصادر الإسلامية متأثرة بالحقيقة الثابتة إلا وهى أن هذه المدينة المنيعة الحصانة والتى تتمتع بقوة دفاع عظيمة كانت تعتبر فى عيون المسلمين جماع القوة المسيحية والبيزنطية فى فلسطين، وأنها آخر ما قد يمكن أن يقع من الأماكن فى أيدى العرب ولما سقطت فى أيديهم كان هذا السقوط ذروة النجاح الإسلامى فى فلسطين لذلك فإن ما ورد عنها من الأخبار فى هذه المصادر يفوق فى كمه وتفصيله الأخبار المتعلقة بالقدس، ولقد بولغ فى تقدير عدد المدافعين عنها تمجيدا لهذا الفتح، وحتى ليذهب خبر من الأخبار للقول بأن من حوصروا بها كانوا ٩٣٠٠٠٠ مقاتل إزاء سبعة عشر ألف مسلم (فتوح البلدان للبلاذرى ٣١، ولكن انظر بارهبريوس حيث يقدر عدد المدافعين عنها بسبعة آلاف رجل فقط) وقد ظل عمرو بن العاص قائما على حصارها حتى غادرها إلى مصر، وكان معه فى الحصار عياض بن غُنم

وقد جاء فى أسد الغابة أنه هو الذى فتح الجزيرة وصالحه أهلها وهو أول من اجتاز الدروب، وقد مات سنة عشرين للهجرة وكان إسلامه قبل الحديبية وشهدها، وكان يسمى؛ زاد الركب.

وقد تم الاستيلاء على المدينة فى شوال سنة ١٩هـ (سبتمبر/ أكتوبر ٦٤٠م) بعد حصار يبدو أنه دام سبعة أشهر، ولكن بولغ فيه فى كثير من المصادر العربية فجعلته سبع سنوات، ووقع فى أسر المسلمين يومذاك أربعة آلاف محارب (راجع الفتوح للبلاذرى ١٤٠ ـ ١٤١، ٢١٢، فتوح مصر لابن عبدالحكم ٥٧ ـ ٥٨، وتاريخ اليعقوبى ١٧٢ ـ ١٧٣، والعقد لابن عبدربه جـ١ ص١٢٤، ومعجم البكرى ٧٥٧، وتاريخ ابن عساكر جـ٤ ص٣٩٥،). ولقد اعتبر قيصرية الشام هذه مركز دفاع رئيسى تحول بين نزول البيزنطيين إلى الساحل، كما اغتنم الروم ثورة عبدالله ابن الزبير وقاموا بمهاجمة كل من قيصرية وعسقلان وخربوهما، ولكن ما كاد عبد الملك بن مروان يجمع السلطة فى يده حتى رمم الموضعين وأعاد تحصينهما وتحصين مناطق أخرى ساحلية مثل عكا وصور (البلاذرى ص١٤٢) غير أن عزوف العرب عن ركوب البحر [آنئذ] جعل من الصعوبة بمكان على الخلفاء الأمويين حمل المقاتلين العرب على الاستقرار فى المدن الساحلية.

ومرت قيصرية الشام بطور من التدهور زمن العباسيين الذين صرفوا عنايتهم الى ولاياتهم الشرقية لعدم اهتمامهم بالاهتمام الواجب ببلاد الشام وقام أحمد بن طولون (٢٥٤ ـ ٢٧٠هـ/ ٨٦٧ ـ ٨٨٣م) بتحصين الساحل الفلسطينى مرة ثانية، لكننا لا نجد أية إشارة الى هذا الموضوع يتعلق بقيصرية التى كانت الرمال قد ملأت ساحلها يومذاك.

ويلاحظ أن جغرافيى العرب من أهل القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) وناصر خسرو(رحالة القرن الخامس الهجرى) يعبرون إلى خصوبة إقليم قيصرية الشام ووفرة منتجاتها الزراعية وإن كانوا قد أمسكوا عن الإشارة إلى مينائها (انظر المقدسى ٣٥، ١٥٤، وناصر خسرو فى سفر نامة ١٨، والإدريسى ولى سترانج فى فلسطين فى ظل الحكم الإسلامى)، غير أنه فى سنة ٣٦٤هـ (٩٧٥م) قام الأمبراطور

البيزنطى حنا الشميشيق فاعتدى على الأراضى الإسلامية وتوغل جنوبا حتى بلغ مشارف قيصرية، ولكن ما لبث أن وافاه أجله، إلا أن الخطر القديم الذى كان يهدد رخاء المدينة إنما جاء هذه المرة من ناحية بدو بنى جراح وهم من قبائل طئ وكانوا بقيادة شيخهم «مفرج ابن دغفل» الذى اغتنم فرصة ما اتسمت به خاتمة حكم الإخشيديين من الاضطرابات فتمكن فى سنة ٣٦٠هـ (٩٧١م) فى دعم مركزه فى السهل الساحلى لاسيما حول الرملة. واستغل نفوذ هؤلاء البدو فى خلال نصف القرن الأول من حكم الفاطميين حتى لقد استطاع مفرج بن دغفل من محاصرة المدن الساحلية فيما بين عامى (٣٩٧ و ٤٠٤هـ حاكما تابعا له ١٠١٤ و١٠٢١ م) ثم ذهب أبعد من ذلك حين أقام من مدن فى فلسطين (راجع يحيى بن سعيد الأنطاكى، طبعة شيخو ص١٦٠، ٢٠١)، فلما كانت سنة ٤١٤هـ (١٠٢٤م) عين الخليفة الظاهر والى قيصرية وهو منتخب الدولة عاملا على فلسطين وفوضه السلطة الكاملة فى القضاء على بلاد حسن بن مفرج الذى كان قد خلف أباه فى قيادة بنى جراح (انظر خطط المقريزى، طبعة القاهرة ١٢٧٠، جـ١ ص٣٥٤).

وعلى الرغم من أن قيصرية لم تشتهر بأنها مركز إسلامى للعلم إلا أننا نطالع فى المصادر أسماء بعض علمائها ممن عاشوا بها ودرسوا فيها (معجم البلدان لياقوت جـ٤ ص١٢٤، ٧٧٨، وابن تغرى بردى النجوم الزاهرة جـ٢ ص٢٠٤، وابن عساكر جـ٤ ص١٨٥، ٢٣٢، ٤٦٠).

لم تهدد الحرب الصليبية الأولى قيصرية تهديدا خطيرا إلا أنه فى عام ٤٩٤هـ (= ١١٠١م) قام الصليبيون بعد اعتلاء بلدوين الأول عرش القدس بمهاجمة المدينة يعاونهم في هذا الهجوم أسطول جنوة، وبعد أن سقطت أرسوفيوم ٢٧ جمادى الثانية (٢٩ أبريل) حاصروا قيصرية وسقطت فى أيديهم يوم ١٧ مايوم، ولقد كوفىء الجنوية لقاء مساهمتهم فى الغزو بأن

صار لهم ثلث المدينة وأذن لهم بتسمية الكاتدرائية الثانية الموجودة فى المدينة بكاتدرائية راعية سان لورننزو (فيما يتعلق بالفتح راجع المبتدأ، ابن خلدون جـ٥ ص١٨٦)، وبعد أن تم فتح قيصرية استقلت بها أسرة «جارنييه» فكانت من الأسر الأولى التى تأسست فى هذا الإقليم، (انظر رنسمان الحروب الصليبية) وبنى الصليبيون فى قيصرية مرفأ صغيرا داخل حدود المدينة القديم الكبير، وزاد عدد سكانه اللاتين حتى بلغوا ما يقرب من خمسة آلاف نسمة، وهو عدد ضخم فيما يتعلق بسكان المدن الصليبية، وفى سنة ٥٨٣هـ (١١٨٧م) بعد وقعة حطين واحتلال عكا تيسر فتح قيصرية فلسطين على يد قائدين من قواد صلاح الدين هما بدر الدين دالدرم وغراس الدين خلج(انظر الروضتين لابن هامة ٢ ص٨٧، وابن الأثير الكامل جـ١١ ص٣٥٦، والفتح القسى للكاتب الأصفهانى ص٣٣).ولما أخذت طلائع جيوش الحرب الصليبية الثالثة فى الظهور وأدرك صلاح الدين ضعفه فى البحر، ولما كان شديد الحرص على ألا يتمكن الصليبيون من النزول الى الساحل فقد أمر فى سنة ٥٨٦هـ (١١٩٠م) بهدم تحصينات قيصرية (انظر السلوك ١/ ١٠، ١٠٤، والأنس الجليل لمجير الدين ٣٢٤) ثم عاد ريتشارد قلب الأسد فاحتل قيصرية مرة ثانية فى العام التالى وأقيمت بها حامية قوية، ولقد ظلت تحصينات البلد مهدمة حتى جاءت سنة ٦١٥هـ (١٢١٨م) فأجمعوا العزم على إعادة بناء القلعة على المرفأ الجنوبى من الميناء، ولما كانت سنة ٦١٧هـ (١٢٢٠م) استعد الملك الأيوبى المعظم عيسى لاحتلال قيصرية فى الوقت الذى كانت فيه قوات الصليبيين الرئيسية تحاصر دمياط ولكن وجدها خالية تماما فقد أخلت البحرية الجنوبية القلعة من السكان (ابن تغرى بردى جـ٦ ص٢٣٩). وبقيت المدينة من الناحية الاسمية أو الشكلية فى أيدى المسلمين سنة ٦٥٦هـ (١٢٢٨م) حين

سلمها الملك الكامل سلطان مصر إلى الإمبراطور فردريك الثانى هى والقدس وغيرهما من البلاد الفلسطينية، وبعد قدوم الملك لويس التاسع إلى الأراضى المقدسة سنة ٦٤٨هـ (١٢٥٠م) شرع فى إقامة تحصينات جديدة وتم له الفراغ منها فى إبريل أو مايو ١٢٥٢م، وكان الترحيب بما أنجز عظيما باعتباره أعظم وأجمل مبنى فى فلسطين (انظر جوانفيل: القديس لويس) وكان العمل الذى تم فى هذا الوقت يتضمن بناء كل المدينة وإقامة حصن يحمى البلد من البر والبحر على السواء وكشفوا عن خندقها القديم وأزالوا ما به من تعديات وعمقوه، وبذلك أعطوا سور المدينة أقصى ما يمكن من الارتفاع إذ بلغ حوالى سبعين قدما (واثنين وعشرين مترا)، ولكن لم تستطع كل هذه التحصينات المنيعة إنقاذ قيصرية حين أجمع المماليك العزم على هدم كل ما بقى من المعاقل الصليبية على طول الساحل الشامى وذلك حين أمكنهم دحر الغزو المغولى سنة ٦٥٨هـ (١٢٦٠م) فلما كان بعد أربع سنوات من هذا التاريخ (٦٦٢هـ - ١٢٦٤م) كان أول هجوم للمماليك على نواحى قيصرية وعثليث بقيادة الأمير ناصر الدين القيصرى، إلا أن الحملة الأخيرة بقيادة بيبرس جرت عام ٦٦٣هـ (١٢٦٥م) حين شن المماليك هجوما ضاريا أرغم المدافعين على الارتداد إلى القلعة المسماة فى المصادر العربية باسم «الخضراء» كما اضطر الصليبيون تحت وطأة قصف منجنيق بيبرس إلى طلب التفاوض وتم رحيلهم يوم الخامس من مارس ١٢٦٥م على ظهر السفن وأمر السلطان يومئذ بهدم الحصن، وكان احتلال المماليك لقيصرية مساعدا لهم على حرية التحرك كيفما شاؤوا فعرجوا جنوبا على يافا وأرسوف، وشمالا على عثليث وعكا (مرآة الزمان لليافعى جـ٤ ص ١٦١، والسلوك جـ١ ص ٥٢٦ - ٥٢٨ صبح الأعشى للقلقشندى جـ٣ ص ٤٣٤، مفضل بن أبى الفضائل فى Patrolagia جـ١٢ ص ١٣٢-١٣٣).

لقد صمم بيبرس على إقامة خط دفاع جديد على امتداد سفوح الجبال فى الاقليم ذاته تقوم بالدفاع فيه قوات إسلامية وذلك من سلسلة التحصينات الساحلية التى تم تدميرها عن آخرها، ومن ثم أعيد بناء قلعة «قاقون» لتحل محل قيصرية وأرسوف (انظر السلوك جـ١ ص٥٥٧).

ولقد ظل موقع قيصرية مهجورا فترة من الزمن قاربت أربعة قرون (صبح الأعشى جـ٣ ص ٢٣٧) حتى إذا كان القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) حاول جماعة من صيادى الأسماك الاستقرار هناك واستعملوا أنقاض البلد فى البناء لاسيما حين شيد الجزار باشا مسجده فى عكا فى نهاية القرن الثانى عشر الهجرى (الثامن عشر الميلادى) وفى سنة ١٨٨٤م استقدمت الحكومة التركية من هناك الفارين وأسكنتهم قيصرية ولكن تفشى وباء الملاريا فيهم جعلهم فى أشد حالات البؤس.

ولقد كان أول مسح آثارى للموضع فى سنة ١٨٧٣م وقد تم على يد Palestine explnation Fund ولكن الحفريات المنتظمة كانت خلال الخمسينيات والستينيات بواسطة علماء الآثار الإسرائيليين والايطاليين، وأعيد بناء أجزاء من البلدة وتم ترميم جزء من السور الذى كان الصليبيون قد شيدوه، كما رمموا المسرح الرومانى الذى كان يستعمل للعروض الموسيقية.

د. حسن حبشى [م. شارون M. Sharon]

القين

القين مشتقة من «ق.ى.ن» التى تعنى فى الأصل الحداد، ثم اتسع معناها فأصبح يشمل «الصانع» هذا على الرغم من أن العادة قد جرت على أن يقصد به «الحداد»، انظر فى ذلك لسان العرب مادة «قين»، ولم ترد هذه الكلمة فى القرآن الكريم، ولكنها وردت ـ من ناحية أخرى ـ فى كثير من الأحاديث النبوية، ومؤنث «قين»: «قينة» ويقصد بها «المغنية»، ولما كان العاملون فى مهنة الحدادة من أدنى طبقات

المجتمع فقد أصبح لفظ «قين» تعبيراً مستهجنا يطلق على «العبيد»، ونرى جريرا الشاعر فى قصائده التى يهجو فيها خصمه الفرزدق ينعته بعض الأحيان بابن القين، وكان هذا اللفظ ينظر إليه فى المجتمع الصحراوى كسبة بالغة حتى أن الأخطل ـ وقد أراد أن يرثى سماكا الأسدى ـ هجاه عن غير قصد ـ إذ أشار إلى أن واحدا من أسلافه كان حدادا.

ولقد استمرت هذه النظرة المستهجنة للصانع سارية بين البدو ونعرف ذلك مما ورد فى كتاب جزيرة العرب فى القرن العشرين لحافظ وهبة وفى قاموس العادات الأردنية للعزيزى، ذلك أنهم يعتبرون الصانع دخيلاً حتى ولو كان هو وأسرته قد عاشوا بينهم من أعقاب موغلة فى القدم، فالصانع لا يمكن قط أن يندمج فى القبيلة، ومحال لأى بدوى عربى ـ مهما كانت ضعة أصله ومولده ـ أن يرتبط بالصانع بروابط زواج، وقد أوضحت هذه الظاهرة الدراسة التى قام بها مونتان فى *Vie Sacilre et Pabitique de l, Qralre du Nord (1932), P 74* .

أما الحدادون (جمع حداد)، فكانوا فى الأصل سكان الواحات وهذا ما يقرره مونتان مرة أخرى فى دراسته السابقة، وكان الحدادون ينتمون فى بعض الأحيان إلى تلك القبائل المنبوذة المشردة مثل جماعات النَوَر أو الصَّلبة، والذين كانوا يؤلفون فيما بينهم طبقة منفصلة قائمة بذاتها ويعتبرون أنفسهم «بنى عم» (راجع فى ذلك *Joussen La-*tumes *des Or abes au Pays du moab*; Qaugbty: *aralra Qeserta; musil mamers lgust ams af Rwala Bedouis* وكان وصفهم الوضيع حاميا لهم من عواقب الغارات، ومن ثم فإنهم كانوا يتمتعون بحصانة تامة حيث يوجدون، فكانوا إذا أغارت قبيلة على القبيلة التى آثروا القين فى ظلها ووقفوا بمعزل عن القتال، لا يفعلون شيئا للدفاع عن أنفسهم أو عما يملكون اعتمادا على ما لهم من حق الحماية التى يتمتعون بها، فإن أخذت بضاعتهم وما يملكون

بطريق الخطأ كانوا على تمام الثقة من استردادهم إياها سريعا. فكان لكل حداد فى قبيلة «أخ» فى القبيلة الأخرى يكون لزاما عليه أن يرد كل ما نهب خطأ.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة هو أن «القين» فى المجتمع السبئى حدَّ من أى انتقاص من قدره كما هو الحال فى شمال شبه الجزيرة العربية، ويظهر أنه كان من المتفق عليه أن معناه هنا هو «الشخص الذى يرتب شيئا» مما يتفق ومعناه الأصلى فى اللغة العربية، ومن هذا يظهر أن اللفظ كان يطلق على موظف كبير أو مشرف رفيع القدر أو مسئول تتعلق واجباته بالدين وكل ماهو مقدس، ويوجد ما يشير إلى هذا الإحساس بالعظمة فى آية من القرآن الكريم.

كما ينسب القرآن الكريم اختراع الزرد من الحديد وصناعتها إلى داود عليه السلام، ويُذكر الحديد فى كثير من الأحاديث النبوية، فقد ذكر ابن عمر أنه قال «إن الله نزل للناس أربعة عناصر هى الحديد والنار والماء والملح»، (انظر فى ذلك الطبرى: مجمع البيان فى تفسير القرآن) ويزيد ابن عباس فى الشرح فيما يورده إذ يقول «إنه جاء مع آدم المطرقة والسندان والكير»، وأخيرا ففى الحديث الشريف الذى ينهى فيه الرسول عليه الصلاة والسلام عن قطع الزرع الموجود فى حرم مكة يستثنى من ذلك «الاذخر» وهو نبات ذو رائحة عطرة يزينون به الدور والقبور ولكن يستعمله أيضا الحدادون، وقد ورد ذلك فى صحيح البخارى كتاب الجنائز، (وانظر لسان العرب مادة: قين) *gau-defeay gem amlynes. le helerinage á la merre* وهكذا يبدو وضع «القين» متضاربا، فبينما هو موضع الازدراء والاحتقار إذا بنا نراه فى الوقت ذاته يتمتع بميزات هامة حيث يرتبط بالشخصيات ذات السمو الدينى، وتذهب معتقدات قبيلة «رَوَله» إلى القول بأن الله خلق أول حداد فى الوقت الذى خلق فيه أول بدوى، وأن الأمور التى تبعد الناس عنه والتى تحوطه لا

تفسر فحسب على ضوء الازدراء الذى يظهره الناس للنشاط اليدوى الحرفى، بل هناك أمر آخر يجب أن يؤخذ فى التقدير وبعين الاعتبار ونعنى به الفزع الخرافى الذى لامبرر له من أن قد يصيبهم مس من نجاسة الساحر الصانع ـ وأن له اتصالاً بهذه القوة الطاغية التى جعلت القين السيئ وسيطا بين الرجل وبين القوى الخفية.

ولنا أن نتساءل: هل كان عرب الجنوب هم الذين علموا عرب الشمال فن الحدادة حسبما يرى بعض المؤرخين كما يقول البلاذرى فى كتابه أنساب الأشراف؟ إن هذا التساؤل وذلك الافتراض ربما كان مقبولا وله ما يؤيده من أن الحداد اليوم لم يعد يعتبر كما كان الحال سابقا منبوذا أو مكروها بأى حال من الأحوال، بل إن الذين تُنظر إليهم هذه النظرة هم تلك الطبقة التى تسمى بطبقة العناديل (وتضم الحلاق والجزار والحجام).

المصادر :

يمكن أن نضيف إلى ما ورد منها فى المتن ما كتبه Cbelhad: *le Mande myt-lique arabe; l'ar ganis ati an sociale au yemen.*

بدرية الدخاخنى [ج. شلهود G. Shellhood]

القين «قبيلة»

القيْن أو بنو القين اسم يطلق على أكثر من قبيلة عربية، وهم فرع من «قضاعة»، والقين هنا كنية النعمان بن جسر ومن ثم تعرف القبيلة بالقين بن جسر، أما القين فمعناها فى اللغة «الرجل الذى يعمل بالحديد، ويعمل بالكير، ولا يقال للصائغ ولا للنجار قين»، وقد يراد به السخرية بالمرء والازدراء به كما جاء فى نقائض جرير والفرزدق، ولا صلة أبداً بين «بلقين بن جَسْر» و «الحداد». ولقد كان من بين القبائل التى حاربها بنو القين قبائل كلب أو الكلبيين وغطفان.

وأراضى بنى القين كثيرة، فواحدة منها (واسمها تجْر) واقعة بين وادى القرى وتيماء، أما الأماكن الأخرى فأكثرها فى الشمال، ولعل من أدنى

القبائل إليهم فى الجوار قبائل كلب وبَلى وعذرة، وقد كان فريق من بنى القين حلفاء للنبى (عليه الصلاة والسلام) حيث التمس المسلمون منهم العون فى غزوة ذات السلاسل التى كانت فى السنة الثامنة للهجرة، ويقرر هذه الحقيقة الواقدى. على أن هناك رهطا من بنى بلقين قاتلوا المسلمين فى «مُؤتة» حوالى هذا الوقت، كما قاتلوهم فى اليرموك وربما فى «فحْل» أيضاً، وليس هناك بين الأخبار الإسلامية ما يشير إلى أنهم أرسلوا وفادة لمحالفة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ولما كانت حرب ابن الزبير وقفوا إلى جانب مروان، وهذا ما نستفيده مما هو وارد فى كتاب التنبيه والإشراف للمسعودى، غير أنه لم يمض وقت طويل حتى وقف منهم عبد الملك بن مروان موقف العداء فى أثناء نزاع كان بينهم وبين الكلبيين حول مكان يسمى «بقراقر». ولما بعث الأمويون فى سنة ١١٩ هـ (=٧٣٧م) جيشا لمحاربة الخارجى بهلول انخرط من بنى القين فى هذا الجيش ستمائة رجل، وهذا ما يُجْمع عليه ويؤكده كل من الطبرى وابن الأثير، على أن آخر ما نسمعه عنهم هو مساهمتهم فى القتال القبائلى بدمشق سنة ١٧٦ هـ (=٧٩٢م)

ويقال إن أخوين من بنى القين هما مالك وعقيل كانا يعرفان بندمانى جذيمة بن الأبرش ملك الحيرة ولم يكونا يفارقانه أبداً، يؤكد ذلك ما ورد فى المفضليات لابن الضبى، غير أن أشهر رجل من هذه القبيلة كان هو الشاعر «أبو الطمحان» الذى كان فى الجاهلية صديقاً للزبير بن عبد المطلب ولعبد الله بن جُدْعان.

مها سيد معبد [و. مونتجمرى وات W. M. Watt]

قينقاع، بنو

إحدى قبائل اليهود الثلاثة الكبيرة فى يثرب، وليس فى الاسم صلة ما بالعبرية، وليس ثم شىء مؤكد حول هجرتهم إلى يثرب، ولم يكن لهم أرض يملكونها ولكنهم كانوا يعيشون على التجارة والمتاجرة، وليس هناك من

أسباب قوية للشك فى ما قد يكون لهم من أصل يهودى.

وكانوا يعيشون فى الجزء الجنوبى الغربى من يثرب، قرب «المصلى» وملاصقين فى مساكنهم للجسر الذى على وادى بطحان، حيث كان فى أيديهم اثنان من الأطم التى تختص بها هذه البلدة، وكان من بين الأعمال التى يشتغلون بها الصاغة فكانوا صاغة ذهب، وقد أشار إليهم البخارى مرتين فى موضعين من كتابه أحدهما فى باب الخمس والآخر فى المغازى، فنعتهم بأنهم «صاغة قينقاع»، ولما أخرجوا من المدينة تركوا وراءهم السلاح وأدوات الزراعة فقسمها النبى [ﷺ] بين المسلمين بعد أن استبقى الخمس، ويختلف الناس فى تقدير عدد محاربيهم فمنهم من يجعلونهم أربعمائة رجل ومنهم من يغالى فيقول بل كانوا سبعمائة وخمسين.

ولما انتقلت السلطة العليا فى مدينة يثرب القديمة من يد اليهود إلى بنى قَيلة تحالف بنو قينقاع مع الخزرج، ولما أعطى النبى محمد [ﷺ] العهد فى صورة العلاقات التى تكون بين المؤمنين وبين غيرهم من الطوائف التى تعيش فى المدينة لا نجد ذكرا بعدئذ لبنى قينقاع أكثر مما ورد ذكره عن بنى النضير وقريظة، ومن هنا جاز لنا أن نرجح ـ كما رجح وات فى كتابه: محمد فى المدينة ـ أن هذا العهد ـ فى صورته الحالية إنما كتب فى الفترة التى أعقبت التخلص من بنى قريظة وذلك فى نهاية السنة الخامسة للهجرة (= أبريل ٦٢٧م).

ولقد اضطربت العلاقات بين النبى [ﷺ] واليهود بعد وقعة بدر التى جرت فى رمضان من السنة الثانية للهجرة (مارس ٦٢٤م)، إذ اتخذ اليهود كجماعة اتجاها لا ينطوى على الود نحو الرسول [ﷺ] ذلك أنهم أصبحوا من وجهة النظر الدينية مصدر إزعاج للمسلمين، كما أنهم من الناحية السياسية صاروا خطرا شديدا باعتبارهم حينذاك طائفة أجنبية قوية داخل المدينة التى اهتدت منذ قريب،

ولابد أن النبى محمد [ﷺ] قد أجمع العزم على إخراج أعدائه بعد أن أدرك ما بلغه موقفه من القوة والثبات بعد وقعة بدر، وإذ كان بنو قينقاع يعيشون فى المدينة ذاتها فقد كانوا أول طائفة تتطلع للتخلص منها، وعلى ضوء هذا الرأى يمكن تفسير هجومه [ﷺ] على بنى قينقاع ذلك الهجوم الذى وقع على الأرجح فى مستهل شوال من السنة الثانية للهجرة (=أبريل ٦٢٤م)، وإن ما يسوقه الكتاب المسلمون من أسباب معينة للهجوم إنما هى أدخل فى باب الأخبار، وضمن ما قيل إن بنى قينقاع سلكوا سلوكا مستهجنا، كما يقال إن ما ورد فى سورة آل عمران الآية ١٢ فى قوله تعالى «قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد» إنما فيه إشارة إلى هذه الأحداث. ونستفيد من الواقدى وابن سعد أن الآية ٥٨، ٥٩ من سورة الأنفال تشير إلى هذا الموضوع فى قوله تعالى: «وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين. ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون» كما أن الآية الثالثة عشرة من آل عمران «قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد، قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء، إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار» إنما تشير إلى نصر المسلمين ببدر لتكون لهم عبرة وتحذيرا، كما أن الآية الثامنة والخمسين من الأنفال (الواردة أعلاه) تتكلم عن الثأر من قوم يخشى غدرهم وخيانتهم.

أقام المسلمون على حصار بنى قينقاع أربعة عشر يوما استسلم بعدها بنو قينقاع دون أن يضربوا ضربة واحدة، وقيد الرجال إذ خافوا أن يقع بهم ما أشد وأنكى من ذلك ، ولقد كان للتدخل الكبير من جانب عبد الله بن أبىّ (كبير الخزرج وقائد المنافقين) من أجل بنى قينقاع أثر فى تحسين مصيرهم، واكتفى فى هذا الموقف

بخروجهم أولا إلى الأماكن اليهودية فى وادى القرى بشمالى المدينة ثم مضوا منها شطر «أذرعات» ببلاد الشام.

إلا أنه لم يكن معنى ذلك هجرة بنى قينقاع عن آخرهم، فقد اعتنق رهط قليل منهم الإسلام، وربما كان ذلك بدافع من انتهاز الفرصة أكثر من أن يكون إسلاما عن نية صادقة، ومن ثم بقى هذا الرهط يعيش فى المدينة، ويشير ابن اسحاق فى سيرة ابن هشام إلى ثلاثين قينقاعيا من خصوم النبى (ﷺ)، وربما كان هذا قبل إخراجهم، على أن أسماء خمسة أو ستة من الأسماء التى ذكرها ابن هشام تظهر مرة ثانية فيما يذكره الواقدى من أنهم مشوا فى جنازة ابن أبىّ (وذلك فى السنة التاسعة للهجرة = ٦٣١م) ويقول إنهم «من بنى قينقاع وآخرون» ممن تدافعوا إلى النعش وساروا به، وهناك قينقاعى آخر هو عبدالله (الذى كان يسمى بالحصين) بن سلام (باللام المخففة) والموصوف بأنه «كبيرهم وأعلمهم» والذى يختم به ابن إسحاق قائمة هؤلاء القينقاعيين فإنه قد أسلم واهتدى فى أعقاب دخول محمد (ﷺ) المدينة مباشرة وذلك حسبما ترويه الأخبار، وإن كان «هوروفتس» يرى أن الأصح والأقرب إلى الواقع أن عبدالله ابن سلام إنما كان إسلامه فى السنة الثامنة للهجرة، أى قبل عامين من وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، وذلك حسب ما يذكره ابن حجر فى الإصابة.

ولزيادة فى الوقوف على أخبار بنى قينقاع، انظر أيضا أنساب الأشراف للبلاذرى.

المصادر:

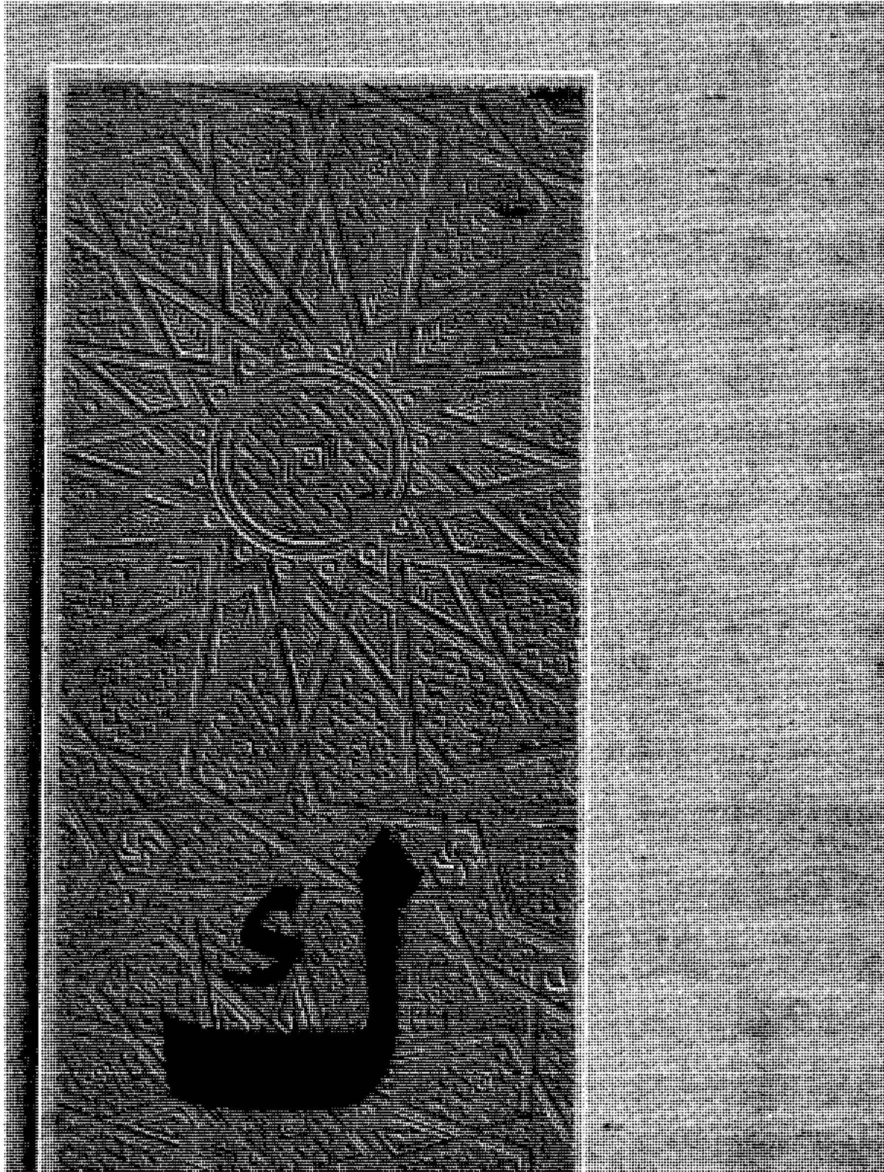
(١) للديار بكرى : تاريخ الخميس (طبعة القاهرة) ١٢٨ ، ص ٤٠٨ وما بعدها.

(٢) الحلبى : والسيرة (القاهرة) ١٣٨٤، /٢ ٤٧٤ ـ ٤٧٨ .

(٣) سيرة ابن هشام (تحقيق Wüstenfeld جوتنجن ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠) ص ٣٨٣، ٥٤٥ ـ ٥٤٧ .

(٤) W.M.Watt: *muhammad at medine* (oxford, 1956), *181, 192 - 8 , 208 - 210, 216 , 219* .

مروان حسن حبشى [فنسنك ـ باريه A.J. Wensinck, R. Paret]


ك

الكارمية

الكارمية اسم يطلق على مجموعة من التجار المسلمين ظهروا فى أيام الدولتين الأيوبية والمملوكية يشتغلون بتجارة التوابل بشتى أنواعها، ولم يوجد حتى الآن تعريف مقنع بالأصل الذى اشتقت منه كلمة «كارمى» أو «كارم» أو «أكارم»، ويميل «كاترمير» بناء على ما يذكره القلقشندى إلى أن الاسم مشتق من كلمة «كانم» وهو بلد فى السودان الغربى ثم تحوّل إلى «كارم»، أما القلقشندى نفسه فيذكر أن الكلمة وردت بهذه الصورة فى وثائق «الديوان» وليس لها من معنى فى العربية، على حين أن ابن ماجد يشير إلى طريق تجارة الفلفل الأسود القديم من بلاد الكانم (فى السودان الغربى).

ويذهب «ليتمان» إلى أنها مشتقة من أصل أمهرى وأنها من الكلمة «كرر ريمة» ويقصد بها نوع من التوابل أدخله «الكارمى» إلى الحبشة.

على أن الثابت المؤكد هو أن «الكارمية» بالدرجة الأولى كانوا تجاراً من المحيط الهندى والبحر الأحمر، ومن ثم تكون الفكرة صحيحة وهى التى أعلنها «ليتمان» من أن كلمة «الكارمى» قد تكون مرتبطة باسم نوع من التجارة، ويتضح من وصف المقريزى لأسواق القاهرة أن سوق العنبر (الكارم أو القهرمان) كانت سوقاً رائجة، ولا يزال العنبر الأصفر يعرف فى مصر حتى اليوم باسم «الكارم»، وعلى هذا الأساس يمكن تفسير أصل لفظ «الكارمى»، ويؤيد «بلوشيه» هذا

الاشتقاق، أما «جاستون ڤييت» فيقول إن مصدر العنبر الأصفر إنما هو فى إقليم البلطيق وليس فى بضائع وسلع المحيط الهندى. وينقل «فيدمان» عن النويرى إشاراته إلى أن العنبر كان يستورد من الامبراطورية البيزنطية ويقصد بذلك من أسواق بيزنطة التجارية، على حين نرى أن «فيشيل» و «جوتيين» و «أشتور»، و«تورا» و «ميليو» و «دراج» و«سوبليه» وكاهن من ناحية أخرى يركزون اهتمامهم على تقدم جماعات الكارمية أكثر من اهتمامهم بأصل الكلمة الذى اشتقت منه.

ويتضح لنا من الوثائق العربية أن كلمة «الكارم» كانت تستعمل ويقصد بها «الأسطول» ولاسيما الأسطول التجارى، وتشير وثائق الجنيزة إلى ما يشبه هذا المعنى.

ومهما يكن الأمر فإن لفظ «الكارم» ورد لأول مرة فى نص نقله القلقشندى حيث يذكر أن الفاطميين أنشأوا أسطولا خاصاً (كان مؤلفا فى البداية من خمس سفن ثم صار ثلاثا) وكانت مهمة هذا الأسطول حماية سفن الكارمية (فى رحلاتها ما بين عيذاب وسواكن) من هجوم قراصنة الجزائر المجاورة ولاسيما قراصنة «دَهْلَك» وكانوا يعهدون بقيادة الأسطول إلى والى قوص وأحيانا إلى أمير يكون اتصاله مباشرة بالحكومة فى القاهرة، وقد أظهر صلاح الدين اهتماما متزايداً بتجارة الكارم التى كانت الضرائب المفروضة عليها تدرّ دخلاً كبيراً لبيت المال، ويذكر المقريزى أن صلاح الدين طالب تجار الكارم فى سنة ٥٧٧هـ (= ١١٨١م) بأن يدفعوا إليه ضرائب أربع سنوات مقدما وذلك حين قدموا فى ذلك العام، ومما يستحق الانتباه أن المقريزى يتكلم عن «التجار» وليس عن «الكارم».

ولقد صادف تجار الكارم بعد ذلك بسنة واحدة فقط (أعنى سنة ٥٧٨هـ) أشد صعوبة لاقوها تمثلت فى محاولة الصليبيين تثبيت أقدامهم فى البحر الأحمر، وكان ذلك العمل من جانبهم ينطوى على خطر بالغ على الإسلام، لأن معناه هو تهديدهم للأماكن المقدسة بالحجاز، غير أن أعظم ما كان يشغل بال

صلاح الدين هو أن تظل مصر محتكرة حركة الملاحة فى البحر الأحمر، على أن انتصار صلاح الدين على رينودى شاتيون (ارناط) ساعده على أن تظل القوى الفرنجية والتجار الفرنجيون بعيدين عن طريق هذه التجارة الهامة الحيوية بين الغرب والشرق الأقصى وعمل فى الوقت ذاته على زيادة التوسع فى نشاط التجار الكارمية.

وقام تقى الدين عمر (ابن أخى صلاح الدين ونائبه بمصر) فى سنة ٥٧٩هـ (= ١١٨٣م) ببناء «فندق الكارم» الشهير فى الفسطاط التى هى ميناء القاهرة التجارى وتخلّى فى هذا الوقت كل من التجار اليهود والأقباط عن نشاطاتهم فى البحر الأحمر وحل محلهم التجار المسلمون ولاسيما «الكارمية»..

قد يكون من الصعب كتابة تاريخ الكارمية خلال العصر الأيوبى بعد موت صلاح الدين وذلك بسبب عدم وجود مصادر فى أيدينا بهذا الصدد، أما السلاطين المماليك فيمكن القول إنهم مارسوا نفس سياسة أسلافهم التجارية ومن ثم عملوا على نشاط وتوسيع تجارة الكارم. ولقد صحب انتقال الحكم من الأيوبيين إلى المماليك مشكلات كبيرة فى الداخل والخارج من ذلك حملة القديس لويس وتقدم المغول من ناحية، وثورات القبائل العربية المستقرة فى مصر من ناحية أخرى، وفى خلال هذه الأزمة رأى الكارمية وغيرهم من تجار الحملة أن من الخير لهم أن يقللوا حجم ما يجلبونه إلى مصر، وظهر ذلك على وجه الخصوص حين قام الملك المظفر قطز بفرض الضرائب الباهظة على تجار مصر حتى لقد فقدوا فى هذه الأثناء ثلث ثروتهم وكان الدافع لقطز على هذا العمل سداد نفقات حملاته، فلما تولى بيبرس السلطة ألغى هذه الاجراءات وأمر واليه فى قوص وفى عيذاب بحسن معاملة التجار وبذلك لم يتوقف ورود السفن من الموانئ اليمنية إلى عيذاب، ويشير ابن واصل إلى أنه لم يقع على أحد منهم ما يضايقه ولم يتعرّضوا هم ولا ممتلكاتهم لأية خسارة.

ولقد فتح نشاط الكارمية فصلا جديدا فى تاريخ تقدم رأس المال

المصرى والموارد المالية من التجارة، وإذا كان رأس مال الكارمى المسلم أو الذمى فى مصر كان قبل الكارمية يتراوح بين عشرة آلاف وثلاثين ألف دينار فإنه ارتفع حتى بلغ مليون دينار أو أكثر، ولقد أدى هذا بالتاجر الكارمى نصر الدين محمد بن مسلم البالسى (المتوفى سنة ٧٧٦هـ) إلى أن يمد نشاطه التجارى إلى ما وراء حدود التعامل المصرى التجارى، فتعامل معه تجار مسلمون من الهند ممن يتاجرون فى مصر، وتجار من مكة وعدن، كما أن التاجر الكارمى تاج الدين المعروف بالدماميتى (المتوفى سنة ٧٣١هـ = ١٣٣١م) خلف بعد موته مائة ألف دينار وهو مبلغ كان يزيد فى قدره عما خلفه البالسى، أما فيما يتعلق بثروات تجار الهند من أهل «دولتاباد» فيذكر ابن بطوطة «أنهم كانوا يشبهون تجار الكارمية فى مصر».

كانت أرباح تجار الكارم أكثر من الثلث المسموح به فى الإسلام(*) وكانوا يدمنون الرشاوى بنقود سائلة أو على صورة صكوك، والواقع أنه من خلال شبكة أسواقهم وتبادلاتهم المالية كانوا يؤلفون ما يكاد يشبه منظمات مصرفية كان أكبر عملائها السلاطين والأمراء حيث يمدهم الكارمية بالأموال ويزوّدونهم بالجند والسلاح، ولم يقتصر الأمر على السلطان المملوكى فى استدانته من الكارمية، بل إن صاحب اليمن مدّ إليهم يده حين وجد نفسه وقد أحاطت به الأزمات المالية، بل إن «مَنْسا موسى» ملك مالى صاحب مناجم الذهب فى غرب السودان استعار الأموال من أحد تجار الكارم قبل مغادرته مكة عائدا إلى بلاده.

وكانت بيوت الكارمية التجارية شبه شركات تمتلكها أسراتهم، يتوارثها ذرياتهم والذين يتعلمون فيها كل ما يتعلق بالتجارة، حتى قيل إن أحد تجار الكارم أرسل «عبيده» ممثلين له إلى أسواق المحيط الهندى وأسواق السودان الغربى للتعامل باسمه، ويقال إنه لم يمت قط أحد من عبيد الكارمى نصر الدين محمد بن مسلم فى الغربة أثناء

(*) تحديد الربح التجارى بما لايزيد عن الثلث مسألة جيدة لكن الفقهاء المسلمين لم يتفقوا عليها.
(هيئة التحرير)

متاجرتهم باسمه فى الهند أو اليمن أو اثيوبيا أو مالى أو بلاد التكرور، وبذلك لم تصب تجارته بأية خسارة. وقد بلغ عدد تجار الكارم زمن السلطان الناصر محمد بن قلاوون مائتى تاجر وعندهم ما لا يقل عن مائتى عبد موكلين بالقيام بعملياتهم التجارية الهامة.

ولم يكن ابن قاضى شهبة الأسدى مبالغاً حين قال إن نشاط تجار الكارم امتد من المغرب إلى الصين، وكان بعضهم فى ثرائهم كالملوك بما يملكون من القوافل المسلحة والحراس والوكلاء والشركات والعبيد والخدم، وكان يدق على أبوابهم «بالكوسات» التى جرت العادة ألاّ تدق إلاّ على أبواب كبار رجال الدولة.

كانت هناك كميات كبيرة من البضائع يجلبها التجار الكارمية وغيرهم من الشرق وتنقل من اليمن إلى الحجاز والشام، وإن كان الجانب الأعظم منها يصل إلى القاهرة وإلى الإسكندرية ودمياط وهما أكبر وأهم الموانئ المصرية المطلة على البحر المتوسط حيث يأتى إليها تجار الفرنجة لاسيما البنادقة، وكان التاجر المصرى يعتبر هؤلاء الإيطاليين خصوماً له كرجال أعمال أو أصحاب رؤوس أموال، والواقع أن البنادقة حاولوا بسط نشاطهم التجارى وقدراتهم المالية على أوربا والامبراطورية البيزنطية، ولكنهم تركوا آسيا وافريقية للكارمية، ومع ذلك فإن العلاقات الودية بين الامبراطورية المغولية والشرق ساعدت الإيطاليين لما يقرب من قرن من الزمان (١٢٥٠ - ١٣٥٠م) على أن يتوغلوا آمنين فى آسيا ويذهبوا بعيدا حتى الصين، ولكن كان يوجد فى هذه النواحى التجار الكارمية فالتقى الجانبان بعضهما ببعض فى تلك النواحى.

وكان هناك تجارة القوافل سواء منها البرية أو البحرية عبر المحيط الهندى والبحر الأحمر التى لم تفقد أهميتها أو مكانتها خلال عصر «السلام

المغـولـى». وأصـبـح ملقى علـى عـاتق التجـار الفرنجة والكارميـة حلّ مشكلة القرصنة، وصار على الأولين معالجتها فى البـحـر والمحـيط الهنـدى وكـذلك مـواجهـتهم مـثل هذه الصعـوبات فى الطرق الصحـراوية فى إفريقية وآسـيا، ثم كانت مـشكلات المدن، فمـدن الغرب المسـيـحى فى هذه الـعـصـورالوسطى كانت تناضل من أجل تحرير نفسها من اللوردات الإقطاعيـين على حين أن المدن الإسلامية فى الشـرق كانت خلال هذه الفـتـرة ذاتهـا واقـعـة تحت سـيطرة السلطات المركزية وفى قبـضة حكامها، ومن هنا فإنه من الصـعب مقارنة دور التاجر الكارمى السياسى بدور منافسه الأوربى.

وكان التجار الكارمـية خلال العصر الصليـبى أعـظم تجـار الجـملة، وكـان أبرزهـم فـى النواحى السـيـاسـيـة والاقتـصادية والدينية يطـلق عليه لقب «كبير» أو «رئيس تجار الكارم» ويعامل باحترام كبيـر فى جميع الأقطار التابعة لمصـر وكـذلك فى مـجلس الـسلطان، وعلى الرغم من أن المصـادر المعاصـرة لاتسـاعـدنا على تقـرير الطريقـة التى يخـتـار «الرئيس» أو «كـبيـر الكارميـة» على أساسها ولا تمدنا بكيـفية ممارسته لسلطانه إلا أننـا نستطـيع تكوين فكرة عـامـة من قـصـة ذكـرها ابن حـجـر العسقـلانى فى كتابه «إنباء الـغمر» من أن التـاجر الكارمى الـكبيـر زكى الدين الحزّوبى - فـى عودته من الحـجاز إلى مصـر سنة ٧٨٦هـ (= ١٣٨٤م) أهدى هدايا كثيرة، فيقول ابن حجر: قدم زكى الدين الحـزّوبى مـن المجـاورة فـأهدى للسـلطان هدايا جـليلة ولـغـيـره من الأمـراء، ووقع بينه وبين شهـاب الدين الفارقى - أحد أعيان التـجار اليمنيين - وهو أخـو شـرف الدين وزير صـاحب اليـمن - فتـرافعـا إلى السلطان، فنسب الفارقىً زكـى الدين إلى أمور معـضلة، فـأخـرج الحـزّوبـى كـتـاب الأشـراف صاحب الـيمن إليـه وضمنه كـتاب من الفارقى يقول فيـه: «إن مصـر آل أمرها

إلى الفساد، وليس بها صاحب له قيمة، فلا ترسل بعد هذه السنة هدية فإن صاحبها اليوم أقل المماليك وأرذلهم» فأمر السلطان برقوق بالقبض على الفارقى وبقطع لسانه وبمصادرة أملاكه [ثم شفع فى لسانه فأطلق]وخلع على زكى الدين خلعة معظّمة واستقر كبير التجار. [إنباء الغمر ١/٢٢٨ تحقيق حسن حبشى] وتدلنا هذه القطعة عن الشروط التى يحتاج إليها ليلقب الواحد بهذا اللقب.

وكانت سياسة الحكومة تشجع التجار الكارميين، فكان «ناظر البهار والكارم» مسئولاً عن الحفاظ على مصالح الكارمية فى البحر الأحمر ومصر، وعن جمع الجمارك والضرائب منهم، وقد بلغ من أهمية هذا المنصب أن كان يعهد به فى بعض الأحيان إلى الوزير أو ناظر الخاصة وكان الرأى الأخير للسلطان طالما أن الأموال المجباة من تجارة الكارم كانت تؤول إلى خزانة السلطان المؤيد شيخ محمود وأصبحت هذه الوظيفة تصدر بقرار من السلطان حفظه لنا ابن حجِّى الحموى وفيه وكلت هذه الوظيفة إلى الفقيه الشافعى كمال الدين البارزى.

ولما كان الصعيد قد ظل لأمد طويل هو الطريق المألوف لهذه التجارة الشرقية فهناك خطاب آخر يؤكد على والى مصر العليا «والى ولاة الصعيد» بذل الجهد والعناية الخاصة إلى ما تفرضه عليه وظيفته من الاهتمام بالجوانب الاقتصادية باعتبار الصعيد «بوابة اليمن والحجاز»، كما أن هناك مرسوما ثالثا يبين أهمية الأنشطة الكارمية فى مصر العليا وأن مهمة الوالى الكبرى هى حسن معاملة هؤلاء التجار ومراعاة مصالحهم.

ولما كانت سنة ٨٣٢هـ (= ١٤٢٩م) احتكر السلطان برسباى تجارة الفلفل والتوابل وفرض رقابة صارمة على سوقه فكان يشترى الفلفل الأسود وأنواع التوابل فى «جدة» لحسابه الخاص، ويمنع جميع التجار من

التصرف فيها قبل أن يأخذ منها لنفسه ما يشاء، كما أنه حدّ من سلطان الفرنجة في الاسكندرية في تجارة الكارم بشتى أنواعه بتقرير ثمن لها وأصيب تجار الفرنجة بضربة شديدة حين قرروا أن يشتروه بما يقرب من خمسين ديناراً زيادة عن سعره المعتاد مما أرغمهم على الحدّ من مشترياتهم منه، وكثيرا ما كانوا يعودون إلى ديارهم من غير بيع أو شراء، كذلك أصيب التجار المصريون بخسائر فادحة، ذلك أنه حين أراد الكارمية منهم التعامل مع الفرنجة فى السر هددهم سنة ٨٣٣هـ (= ١٤٣٠م) بمنعهم نهائيا من المتاجرة فى التوابل، ثم أمرهم بعد عامين من ذلك التاريخ بألا يتعاملوا فى أية سلعة مع الغرب إلا بإذن منه هو شخصيا، ثم قام فى سنة ٨٣٨هـ (= ١٤٣٥م) باحتكار تجارة الكارم فى جدة وحدّد سعرا معينا لبيعه للغرب، ولقد زاد من شدة دفع هذه الصعاب بين مصر والتجار الغربيين ما كان يقوم به قراصنة الكتلان والترك.

ثم جاء السلطان جقمق (٨٤١ - ٨٥٦هـ = ١٤٣٨ - ١٤٥٣م) فحدّد مدة إقامة تجار الفرنجة فى الموانئ المصرية فلم تكن تزيد عن ستة أشهر على الأكثر.

ويلاحظ أن تدهور موقف التجار الكارمية خلال القرن التاسع الهجرى (= الخامس عشر الميلادى) لم يكن راجعا فحسب إلى سياسة السلاطين المماليك بل وإلى تفاقم الأزمة الاقتصادية فى مصر أيضا وإلى سياسة صاحب اليمن الملك الناصر أحمد الذى أراد أن يبسط نفوذه على الحجاز وأن يحرم مصر من مكانتها الممتازة هناك، هذا إلى جانب ما اتسم به عهده من نشر الرعب مما حمل تجار الكارم على الهروب إلى الهند أو إلى جدّة تاركين بعض تجارتهم فى عدن.

كذلك أصيب تجار الصين ونواخذة السفن الصينية بخسائر فادحة، فقد حدث فى سنة ٨٢٣هـ (= ١٤٢١م) أن

أرسل ملك الصين هدية فتعرض لها اليمنيون فأرسل الملك احتجاجا عنيفا إلى صاحب اليمن وكان من الرسوليين، كما أن الحكومة فى مصر حاولت صرف التجارة وربابنة سفن الكارم عن عدن إلى جدّة.

وإذا نظرنا إلى الحدود الشمالية للأملاك السلطانية المملوكية نجد أن الموقف هناك كان شديد التوتر خلال القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) مما استدعى إرسال حملات مصرية على الدوام مما أدّى إلى إرهاق ميزانية السلطنة المملوكية.

ولما جاء عهد قايتباى وقد زادت أسعار السلع المحتكرة قام السلطان وجهزّ ست عشرة حملة حربية كلفته ثمانية ملايين دينار إلى جانب نفقة العسكر، ولما كانت مالية القطر واقتصاده لا يستطيعان سداد هذه النفقات فقد تطلب الوضع فرض ضرائب على التجارة مما أرهق كاهل التجار الكارمية فأخذوا منذ ذلك الحين يفقدون تجارتهم المربحة ودخل الكثيرون منهم فى خدمة السلطان وأصبحوا تجار مصر وحدهم، كما هاجر البعض الآخر منهم إلى الهند وخاصة إلى «كاليكوت» و «كمبايا»، وانصرف غير هؤلاء وهؤلاء إلى المضاربات المالية وهى وإن لم تكن تعود عليهم بالربح الجزيل إلا أنه ترتب عليها صعوبات كثيرة للدولة، فأخذوا فى تصدير كثير من العملة النحاسية مما حمل السلطان فى سنة ٨٣٢هـ (= ١٤٢٩م) على أن يمنع تصديرها إلى جدة منعا باتا، ثم صدر الأمر بالمنع مرة ثانية سنة ٨٣٩هـ (= ١٤٣٧م)، ومما يدل على سوء حال التجار زمن السلطان برسباى هو أن أحد التجار أراد اقتراض مبلغ من المال لتغطية نفقاته فى الوقت الذى كان له فيه من البضائع المخزونة ما يقدر بعشرة آلاف دينار.

أما تجار البحر الأحمر فقد أرادوا تأكيد حقوقهم عند السلطان وكانوا بذلك مخالفين لرفاقهم تجار القاهرة كل

المخـالفـة، حـتـى أن شـاه رخ نفـسـه السلطان الـتـيـمـورى سـاهم فى هذا الصـراع، فندد بـفـرض الضـرائب فى جـدّة بحجـة أنهـا مخـالفـة للشريعـة، ونادى الفقهاء وأهل الفتوى فى القاهرة للمعـارضة، كـما حـاول شاه رخ زيادة التـوتر بين السـلطان المملوكـى وبين التـجار الشـرقيـين ولكنه لم ينجح فى حمل السلطان على التخلى عن سياسته الاحتكارية أو إرغـامه على اتبـاع أوامر القرآن فيمـا يتعلق بجمع الضرائب، ولم يسـتطع دخـول السـفن الصـينيـة إلى سواحل إفريقية الشرقية ووصولها إلى عـدن فى الـعـقـود الأولى مـن القـرن الخـامس عـشـر الميـلادى أن يسـاعـد الكارمـيـة فى التـخلص مـن أحكام السلطان الإجبارية، كما لم يستطع قيام العلاقات القـوية بين إثيوبيا وأوربا من أن تغير سياسة سلطان مصر المملوكية تجـاه التجـار الكارمـيين، بل لقـد ألقى القـبض على نور الدين على التـوريزى (ابن أحد تجار الكارم) وكان من أصل فارسى بتهمة الخيانة العظمى وأنه يبيع السلاح والأقمشة الأوربية فى الحبشة، كما اتهم بالذهاب إلى أوربا عبر المغرب بأمر من النجـاشى لتحريض الفـونسو ملك أرغـونه ضـد المسلمـين، وحـوكم وأعدم بالقاهرة سنة ٨٣٢هـ (١٤٢٩م) ودافع ابن حجـر العسـقلانى وتلمـيذه السخاوى عنه وندّدا بشرعية محاكمته: وكـان من رأيهـمـا أن التـوريزى كـان يسعى لإعلاء كلمة الإسلام فى الحبشة. [أما موقف ابن حجر من هذه فقد ترجم عنه بقلمه].

على أية حـال جـاء سـفـراء من النجاشى إسحاق ملك الحبشة إلى بلاط الفـونسـو الخـامس (راجع *de la Rou-ciere La découverte de l'afrique ou moyen age* II , P.116 ووافق الفـونسو على عقد تحالف مـع الحبشة، التى أراد نجـاشيـهـا الشروع فـى المتاجـرة فى البحـر الأحمر حتى تحل سـواكن محل جدة، ومع ذلك فـقد حاول برسـباى أن يحـتكر الموقف كـله فـأمـر السـفن القـادمـة(من الهند وعـدن أن تتـجـه مباشـرة إلى ميناء عيذاب، وأخـمد فتنة

أضرمتها القبائل المحلية التى تحول أهلها إلى قراصنة، وخرّب البلد سنة ٨٢٩هـ، ويقدر الحسن الوزان (ليو الافريقى) عدد الهلكى من الأهالى بأربعة آلاف من أهلها، مما حمل البقية على الهروب إلى دنقلة وسواكن التى هى ميناء الحبشة ومدّ السلاطين المماليك نفوذهم على مصوّع وبسطوا سلطانهم على سواكن التى أصبح صاحبها تابعا للسلطان وتسلم براءة التعيين من بلاط القاهرة.

ونستفيد مما ذكره ابن تغرى بردى أنه لم يعد أثر فى سنة ٨٥٩هـ (=١٤٥٥م) للتجار الكارميين فى الأسواق المصرية، فلم نعد نرى ذكراً لهم فى المصادر المعاصرة منذ سنة ٨٨٩ هـ (= ١٤٨٤م)، ولا نعرف من الكارمية سوى اثنين كانا آخر من نسمع عنهم هما على بن محمد بن يوسف القليوبى وعلى بن بدر الدين حسن بن علية المتوفى سنة ٨٩٧ هـ (= ١٤٩١/١٤٩٢م).

ولم يكن التجار الكارمية هم وحدهم الذين فقدوا مكانتهم بل شاركهم أيضا جميع التجار، حتى أننا لنرى اثنين من الجزارين فى مصر يعملان كممثلين لطبقة التجار قبل استيلاء العثمانيين على مصر، كما فقد تجار الجملة المصريون علاقاتهم الدولية واتصالاتهم بالخارج ولم يستردوها إلاّ أخيرا فى القرن التاسع عشر.

إنه من الثابت المؤكد أن كثيرا من المماليك منذ القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) وما بعده راحوا يبيعون «اقطاعاتهم» وبذلك مكنوا التجار من الاستحواذ على الأراضى رغم المعارضة من جانب الفقهاء والحكومة لمثل هذا العمل، حتى إنه ليقال إن التاجر الكارمى ناصر الدين ابن مسلم أصبح يملك ٣٤٣٨ فدانا كان يدفع ضريبة عليها تقدر بعشرة آلاف دينار، ولقد أثّر هذا الوضع فى نظام الاقطاع المصرى، ولكن لم يكن فى الإمكان أن يقال عنه حسب تعبير الكارمية Willeyire maeht، ذلك أن التاجر الكارمى وغيره من الناس الذين أصبحوا يملكون الإقطاعات لم يتمكنوا

أبدا من التـدخل فى دائرة قوة المماليك السياسـية أو الحربية بل خـضعوا لهم وإن أدّى هذا الخـضوع فى النهـاية إلى نهايتهم هم أنفسهم.

المصادر :

توجد كتب ومؤلفـات وأبحاث كثيرة فى هذا الموضـوع، ونكتـفى بالإشـارة منها إلى:

(١) ابن حجـر: أنباء الغمر (تحـقيق حسن حبشى).

(٢) صبـحى لبيب: التجار الكارمـية فى مجلة الجـمعيـة التاريخيـة المصرية ١٩٥٢م.

(٣) E. Ashtor: *The Karimi mer- elichaits 1952.*

(٤) Fischel: *The Spice Trade en mamluk Egypt (1958); Sgoitein New light on the Beginnings of korim mser- ehavts.*

(٥) Lane: *Mediterranean Spice Trader.*

د. حسن حبشى [د. صبحى لبيب Sobhi Labib]

كافور

كـافـور هو أبو المسك كـافـور الإخشـيدى، الذى نعتـه المتنبى باللابى إشـارة إلى أن أصله من «لاب» فى بلاد النوبة وقد أصبح الشخـصية المسيطرة فى الدولة الإخشيـدية بمصر، وكان قد بيع لمؤسس هذه الدولة محـمد بن طُغْج الإخـشيـد الذى بلغ من إعـجـابه به أن والاه بتأييـده ورعايته حـتى بلغ أسمى المراتب الكبـرى ذات الأثر فى مجـريات الأمور السياسية والحربية، ولقد شارك كـافـور فى الحـملة المصـرية على بلاد الشام عـام ٣٣٣هـ (٩٤٥م)، كمـا كان له ضلع فى المفاوضات الدبلوماسية مع خليفـة بغداد العبـاسى، وكان اختـياره للإشراف على تعليم ولدى الإخـشيد ذا أهمية عظمى.

ولما مات ابن طُغْج قام كافور برعاية مصالح أسرة مولاه وسعى حتى حصل على تـأييـد رسـمـى [من الخليـفـة العباسى] بأن تكون ولاية مصر للأمير أبى القـاسم أنـوجـور (سنة ٣٣٤هـ = ٩٤٦م) ثم من بعده لعلى بن الإخـشيد.

وعلى الرغم من أن كافور كان فى هذه الآونة يجمع فى يده كل السلطة التنفيذية إلاّ أنه وجد أن الأجدى عليه هو أن يتخذ من البيت الإخشيدى واجهة يعمل من خلفها، وظل على هذا المنوال حتى كانت سنة ٣٣٥هـ (٩٦٦م) حين مات على، فجاهر كافور بأنه هو وحده صاحب الأمر والنهى فى مصر، وقد زكّاه فى هذا البيان أن الشخص الذى كان متوقعاً أن يلى الحكم وهو أحمد بن على كان طفلاً حَدَثاً ، كما أنه حصل على عهد بولاية مصر من خليفة بغداد، وقد حلّ اسم كافور منذ ذلك الحين محل أسماء الأخشيديين فى خُطْبة الجمعة بمصر أى منذ الحادى والعشرين من جمادى الأولى ٣٥٧هـ (٢٣ إبريل ٩٦٨م). وكان لقبه الرسمى هو «الأستاذ» ولكن ليس هناك شاهد على أن وضعه السياسى الرفيع قد أباح له أن يضرب اسمه على العملة.

على أن أهمية كافور الكبرى فى التاريخ الإسلامى تتركز فى نجاحه فى أنه استطاع ــ خلال الأعوام الثانية والعشرين من حكمه ــ أن يحافظ على وجود البيت الإخشيدى فى مواجهة الأخطار الخارجية (ممثلة فى الفاطميين والقرامطة والنوبة والحمدانيين)، وأمكنه التغلب على كل هذه الأخطار رغم الاضطرابات السياسية الداخلية (مثل فتنة غلبون سنة ٣٣٥ ــ ٣٣٦هـ (٩٤٧ ــ ٩٤٨م) وكحركة أنوجور الانقلابية الفاشلة سنة ٣٤٣هـ (٩٥٤م) وانتشار الدعوة الإسماعيلية الهدامة، هذا إلى جانب الانتكاسات الحادة التى أثرت فى الحياة الاقتصادية بالفسطاط مثل الحريق الذى التهم حى العمل سنة ٣٤٣هـ والزلزال العنيف الذى ضرب مصر فى العام التالى (٣٤٤هـ) والمجاعات المتكررة التى أصابت البلاد، وارتفاع أثمان الطعام ارتفاعاً فاحشاً، والفتن الأهلية التى أخذ بعضها بِعُجُز البعض الآخر فى سنوات ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٧ (٩٤٩، ٩٥٢، ٩٥٥، ٩٦٣، ٩٦٨)، على أن إجراءاته الحربية والدبلوماسية الفعالة

ساعدت على وصوله إلى اتفاق مع الحمدانيين سنة ٣٣٥هـ فيما يتعلق، بسيطرة الإخشيديين على دمشق ، كما استطاع فوق ذلك كله أن يؤجل دخول الفاطميين إلى مصر، حتى لقد قال دعاة الإسماعيلية الفاشلة فى مصر للخليفة الفاطمى فى المغرب ـــ وقد حبطت مساعيهم ـ (إن الحجر الأسود وكان يقصد به كافوراً الإخشيدى) هو الذى بيننا وبينك (راجع الحنفا، ص ١٤٧).

وعلى الرغم من المشكلات الاقتصادية ونفقات الحكومة الباهظة إلا أن إدارة كافور لم تعمد قط إلى ابتزاز الأموال بالمصادرة، فقد أظهرت عملتها الذهبية ـــ رغم تذبذب وزنها ـــ ثباتاً ملحوظاً إذا ماقسمت إلى نسبة الذهب الحر فيها، ويجب أن ننسب إنجازاته الداخلية إلى كفاءته فى استعمال الأكفاء، أمثال يعقوب بن كلّس.

كذلك ذاعت شهرة كافور فى العالم الإسلامى لرعايته الأدباء والكتاب، وأشهر هؤلاء الشاعر الكبير المتنبى الذى خلد اسم الحاكم «الأسود» فى عدد من قصائده التى نظمها ما بين مدح وقدح فيه، غير أنه يجب أن نقر بفضله فى إنشاء عدد كبير من القصور الفخمة الرائعة، وتشييده الجامعين الكبيرين فى الجيزة والمقطم، وإقامته البيمارستان وزرعه البساتين التى عرفت بالكافورية فى العاصمة، لكن لم يكتشف حتى الآن مايدل على إنجازاته العمرانية.

المصادر :

(١) ابن سعيد: كتاب المغرب فى حلى المغرب.

(٢) ابن خلكان: كتاب وفيات الأعيان، ترجمة De Slane باريس ١٨٤٢ - ١٨٧١م. ٢/ ٥٢٤ ـــ ٥٢٨.

(٣) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة جـ٣ ص٢٩١، جـ٤ ص ١ ـــ ١٨.

(٤) المقريزى : الخطط .

(٥) د. حسن إبراهيم حسن: حوليات جامعة فؤاد (١٩٤٢) ٢٣ ـــ ٤٦.

(٦) د. سيدة إسماعيل كاشف و د. حسن محمود: مصر فى عصر الطولونيين والإخشيديين،

مروان حسن حبشى [اهرنكرويتز A. S. Ehrenkreutz]

كبريت

مصطلح عربى مأخوذ من كلمة كبريتو الأكادية عن طريق اللفظ الآرامى كوابهرينا، وقد عُرف كل من الكبريت الرسوبى والبركانى.

وفى كتاب المرشد لمحمد بن أحمد التميمى الذى لا يزال مخطوطا بالمكتبة الوطنية بباريس إشارة إلى موضع يوجد به النوع الرسوبى الأبيض، وهو واقع على ساحل البحر الميت بجوار القدس (انظر أيضا المقدسى، ص ١٨٤) والواقع أن كميات من النوع الرسوبى موجودة فى الصلصال مختلطة بالجبس وكبريت الكالسيوم على الشاطئ الأيمن لنهر الأردن على بعد ميل من البحر الميت ـ ويشير أبو دلف الخزرجى فى كتابه الرسالة الثانية التى طبعها مينورسكى بالقاهرة سنة ١٩٥٥م إلى وجود نبع كبريت على جبل «دماوند» وقد تبلورت حوله الرسوبيات، ونستفيد مما ذكره ياقوت: معجم البلدان، جـ ٢ ص٦١٩، أن نفس المؤلف يعرف منابع سلفر (كبريت دورق) فى خورستان. وعلى العموم فهناك أربعة أنواع من النوع الرسوبى يختلف كل منها عن الآخر فى اللون ما بين أصفر وأبيض وأسود وأحمر، بل إن محمد بن زكريا الرازى يفرق فى كتابه الأسرار فيعدد منها أنواعا، النوع الأول الرسوبى النقى الضخم، والنوع الثانى هو الرسوبى النقى المحبب (أى على شكل حبيبات)، والنوع الثالث هو الأبيض العاجى اللون، والنوع الرابع الرسوبى المختلط بالتراب، والنوع الخامس الرسوبى الأسود الموجود بالأحجار، والنوع السادس الرسوبى الأحمر، وكذلك تختلف الأسماء من حيث صفته، فهناك الكبريت القانى والكبريت الذهبى وكبريت الذكر

وكبريت بحرى وكبريت نهرى... الخ مسمياته وأوصافه.

والكبريت الأحمر (كما يقول أرسطو وابن البيطار فى كتاب الجامع) يضيئ ليلا ويرى ضوؤه على بعد فراسخ عدة طالما ظل فى موضعه، ويذهب آخرون للقول بأن الكبريت الأحمر إنما هو معدن يوجد فى وادى النمل الذى سار فيه سليمان عليه السلام (راجع ابن البيطار فى شرحه)، وقد عرف الرازى (كتاب الأسرار) أن الكبريت الأحمر لا يوجد على شكل معدن، ويقرر الجاحظ فى كتابه «رسالة فى الجدّ والهزل» ندرة هذا النوع من الكبريت حتى أنه ليقول إن الخليفة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ) قال إن هناك شيئين لا يوجدان إلا بالاسم، أما أحدهما فعنقاء المغرب وأما الآخر فالكبريت الأحمر، وبهذا المعنى فهم ما ورد فى كتاب الأمثال» للميدانى من قول القائل «أغلى من الكبريت الأحمر».

وجاء فى كتاب «فردوس الحكمة» لعلى بن ربان الطبرى وفى كتاب «الأدوية الموجودة فى كل مكان» لا بن البيطار، وفى كتاب «الوصفات الطبية» ليعقوب بن إسحاق الكندى وابن سينا والعلوى أن الكبريت كعلاج يشفى من الكحة والتقيحات، ويلصق بالصدر لعلاج الربو، وإذا بُخرِّت المرأة بالكبريت يتم اجهاضها، ويعالج الجذام وأمراض الجلد بالكبريت، ولو خلط بالنطرون أفاد فى علاج الجرب، ويستعمل ضد لسعة الحيوانات السامة، وضد اليرقان، والبرد والعرق والنقرس وآلام الأذن والصمم والتيتانوس. وفى كتاب «الحاوى» للرازى أن الكبريت يشفى الفالج وداء الفيل.

وقد امتدح خاصية الشفاء بالتداوى بالمياه الكبريتية أبو دلف الخزرجى الذى أشار إلى العيون الكبريتية وكيف أنها تشفى كثيرا من الأمراض (انظر ياقوت الحموى معجم البلدان جـ٢ ص٣١٧).

ولعب الكبريت دورا هاما فى الكيمياء، وكان يظن أنه جزء أساسى فى كل المعادن وأن المواد تتكون من الزئبق والكبريت واستعاروا له اسما.

وقد اكتشف الكيمائيون أنواعا كثيرة منه واطلقوا عليها مسميات جمّة مثل العروس الصفراء، والسر الإلهى والزعفران والخناق وقيد العابق.

المصادر : وردت بالمتن.

د. محمد أحمد سليمان[م. اولمن M. Ulmen]

كثير عزة

هو كثيرّ بن عبد الرحمن الشهير بكثيرّ عزة، وأحياناً يدعى باسم الملاحى نسبة إلى مليح من بطون خزاعة أو ابن جمعة على اسم جده لأمه. وهو شاعر ينتمى إلى مدرسة الشعر العذرى زمن الأمويين. وكسائر الشعراء العذريين، كانت حياة كثير مجالا خصباً لخيال القصاصين. وفى مثل هذه الحالات، تلعب الأسطورة دوراً فى تشويه التاريخ إلى الحد الذى يصبح فى الغالب من المستحيل للدراسات النقدية اللاحقة أن تفصل الأسطورة عن التاريخ الحقيقى وقد صيغت الأساطير للدلالة على القصائد المخالفة للتاريخ، وبعض الأشعار نظمت لتناسب طبيعة العاشق المثالى. وهناك عوامل أخرى سياسية ومذهبية يسرت للرواة أن يحجبوا شخصية كُثير بطبقات سميكة من الأساطير ولا يوجد تناقض بين الشعر وبين شخصية كاتب هذا الشعر كما هو الحال مع كثير.

ينتمى والدا كثير إلى خزاعة، وعاشا فى المدينة أو ربما فى التلال المجاورة من الشرق واذا ما أخذنا بما قاله المرزبانى بأن الشاعر عاش ما يقرب من ٨١ أو ٨٢ عاماً، ويرى البعض أنه ولد عام ٢٣ أو ٢٤هـ/ ٦٤١ أو ٦٤٣م (وما لا يدعو مجالاً للشك أنه مات عام ١٠٥هـ/٧٢٣م). ويبدو هذا التاريخ مبكر اذا ما أخذنا فى الاعتبار أنه لايوجد أى رصد لنشاطه الشعرى قبل سنة ٦٠هـ/٦٧٩م. وهذه الحقيقة تجعلنا نجزم باستحالة مولده قبل عام ٤٠هـ/ ٦٦٠م ورغم موت والد كثير وهو لازال بحاجة إلى ولى أمر إلا أنه متهم بالعقوق (ويحتمل أن تكون

هذه التهمة انعكاسا للتحامل المذهبى على كثير). وعندما أصيب والد كثير فى إصبعه، رأى كثير ذلك عقاباً من الله سبحانه وتعالى لوالده الذى اعتاد رفع نفس هذا الاصبع عند الشهادة الزور. ويلاحظ هنا تجاهل التفسير الدينى ويتم التركيز على دلالة جحود الابن. وأصبح عم كثير وصياً عليه وأرسله إلى أطراف المدينة ليرعى قطيعا من الإبل بهدف إبعاده عن آثام الحياة الحضرية. وفى هذه المرحلة كما تقول الأسطورة، ظهر لكثير شكل معدنى أمره بقرض الشعر. وبالتالى ظهر له شيطان الإلهام فى فترة مبكرة من حياته، ونحن نرى أنه ليس شيطان الإلهام ولكن مؤلف الأسطورة هو الذى حول الإبل إلى أغنام ،أخذ كثيرّ إلى «الجار» على البحر الأحمر ليقابل كوكبة من النساء ومن بينهن اقتربت فتاة صغيرة لتشترى شاة، أعطاها إياها، هذا الفتى الذى اشتهر فى فترة كهولته بعدم اكتراثه بالمال (الجاحظ، البخلاء، القاهرة، ١٩٤٨م، ص١٦٥)ورفض أن يقبض الثمن. كانت هذه الفتاة هى عزة ابنة جميل من قبيلة ذمرة، وقد استحوذ جمالها على عقل كثير. وكانت عزة جميلة عذبة الحديث.

وفيما يبدو أن أسرتها زوجتها لأول رجل طلب يدها بعد أن أزعجتهم أشعار كثير فيها. وقد وصف كثير هذا الزوج فى شعره بأنه كهل وغيور وأنه استخدم سلطته كزوج لإجبار زوجته على توبيخ حبيبها وتجريحه ويحتمل أن هجرة عزة وزوجها لمصر لم تكن بسبب القحط الذى أصاب الحجاز فحسب ولكن لتجنب الحرج. إلا أن كثير لم يهتم كثيراً بمشاعر غريمه، ووجد فى السفر إلى مصر فرصته ليرى عزة وصديقه عبد العزيز بن مروان، والى مصر الذى ساهم فى توطيد علاقة كثير بخلفاء وأمراء بنى أمية وهى العلاقة التى امتدت حتى وفاته.

وتردد أنه فى وقت سابق لهذه السفريات التقى كثير برجل أقنعه بمعتقدات الكيسانى وفى مراحلها المبكرة، كانت الكيسانية تدعو لحق محمد بن الحنفية ولد على بن أبى طالب فى الامامة خلفا لأخيه الحسين. وتعد علاقة الشاعر بابن الحنفية حقيقة

تاريخية تبرهن عليها أشعار كثير نفسه. وسجن ابن الحنفية على يد عبدالله بن الزبير الذى ثار على الخلافة الأموية، وقد استنكر كثير سجن ابن الحنفية بشدة (ديوان، بيروت ١٩٧١م، ص٢٢٤)

أما فيما يتعلق بمعتقدات الكيسانية الأخرى مثل احتجاب ابن الحنفية بجبل الرضوى بالقرب من المدينة ورجعته الأخيرة أو تناسخ الأرواح فلم يأت لها ذكر فى شعر كثيرّ صراحة أو ضمنا.

إلا أنه فيما بعد تم الخلط بين شاعرنا وبين الشاعر الكيسانى المتطرف السيد الحميرى (ت:١٧٩هـ ٧٨٩م) حيث نسبت بعض قصائد الحميرى لكثيرّ. وما روى عن معتقدات كثير الكيسانية بالكاد لاتتفق مع تعاليم الكيسانية المعروفة.

وقد يسرت بعض الصفات الشخصية لكثير أن تنسب إليه سلوكيات سخيفة كأن قامته قصيرة ومظهره قبيح ووجهه مشرئب بالحمرة، وكانت رقبته طويلة،ورأسه كبير، كما كان نحيفاً وذهب البعض إلى محاولة استنتاج ذلك من شعره ففى احدى قصائده يتهكم كثّير على تعليق عزة الساخر بأنه أصبح شاحباً ونحيلا، ويتهمها بأنها تسخر منه فقط إرضاءاً لزوجها (ديوان، ص٣٧٩) ومع ذلك، فى نفس القصيدة يعترف صراحة بأنه أصبح ظل رجل مثل بقايا حبل. وقد وصف بالجنون، وهذا أمر لايتفق مع الواقع، إذ إنه لا يمكن لشخص مجنون أن يحظى ولأمد طويل بالاحترام والتقدير من قبل خلفاء وأمراء بنى أمية أو يكتسب حب أهل المدينة.

واتهم كثّير بعدم الإخلاص فى حبه على اعتبار أنه عاشق عذرى عندما انجذب إلى امرأة أخرى تدعى ظلامة والقصص المنسوبة إليه التى تذكر عدم وفائه مجرد مبالغات لأنه يميل إلى الاتزان فى تعبيره عن الهجر. والحب عند كثير يرتبط بالصداقة ويختلف لديه عن سائر الشعراء العذريين أمثال مجنون ليلى أو حتى منافسه جميل فى أنه لم يحصر نفسه فى أشعار الحب والغزل ويتجلى ذلك فى مرثياته

وهجائيته لقبيلة محبوبته وهى أشعار لا تقل فى قوتها عن أشعاره الغزلية.

كان كثير غزير الانتاج، وخلال عمره المديد لم يتوقف عن قرض الشعر وكتابته إلا لفترة معينة بعد موت عزة وعبد العزيز (٨٦ـ٩٩هـ ٧٠٥ ـ ٧١٧م) وأسلوب شعره المباشر والبسيط ساعده على كثرة الإنتاج. وعن كتابته للغزل أو المدح والجمع بينهما فإن وصفه الحى للمشاهد فى الحجاز أو تلك التى على طريق مصر أوسوريا يطيل من القصيدة.

وقيل إن كثير كتب ٣٠ قصيدة من اللاميات تتسم بالطول الشديد، وللأسف، فكل ما وصل إلينا منه وتناثر فى المصادر المتاحة لم يزد عن ألفى سطر.

المصادر:

١ ـ ابن سلام: الطبقات، القاهرة ١٩٥٢م، ص٤٥٧.

٢ ـ ابن قتيبة: الشعر والشعراء، بيروت ١٩٦٤م، ص٤١٠

وائل البشير [احسان عباس Ihsan Abbas]

الكرابيسى

الكرابيسى (معناه تاجر الملابس) ولكنه اسم عرف به عدة أشخاص من أبرزهم من يلى:

١ ـ أحمد بن عمر عالم الرياضيات وليس من أحد يعرف متى ولد، ومن مؤلفاته ـ وان كان مفقودا ـ تعليق له على ترجمة إقليدس، وكان هذا الكتاب من الكتب الذائعة الصيت فى يومه. أما كتابه الوحيد الذى لايزال موجودا فهو كتاب «مساحة الحلق» (بفتح الحاء واللام) وتوجد نسخة منه فى أكسفورد، مكتبة بودليان رقم ٩١٣، كما توجد أخرى منه فى مكتبة القاهرة (انظر فهرست الكتب العربية فى الكتبخانه الخديوية، جـ٥ ص٢٠٤) وانظر عنه أيضا الفهرست ٢٦٥، ٢٨٢، وابن القفطى: تاريخ الحكماء، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص ٢٥٧).

٢ ـ أبو على الحسين بن على بن يزيد المهلبى الفقيه المحدث، وكان فى بداية أمره معدودا من «أهل الرأى» ثم انضم إلى حلقة الشافعية بعد وصول الشافعى الى بغداد، وعلى الرغم من

ذلك فقد كان من أكبر المجاهرين بتأييده لفكرة «الجبر». على أنه لا يوجد بين أيدينا كتاب له سواء كتبه فى النقد أو الفقه. وقد مات سنة ٢٤٥ هـ = (٨٥٩م) وان قال البعض إنه مات سنة ٢٤٨ هـ (= ٨٦٢م). راجع فى ذلك الفهرست لفلوجل ١٨١، والسمعانى والانساب تحقيق مرجليوث، ٤٧٦ وابن خلكان وفيات الأعيان، (طبعة فوستنفلد) رقم ١٨٠ وطبعة القاهرة ١٢٩٩، حـ١ ص١٨١، والملل والنحل للشهرستانى ص ٩٦، والتهذيب للنووى (طبعة فستنفلد) ٧٧٤ والطبقات للسبكى (القاهرة ١٣٣٤) ص٢٥١ ـ ٢٥٦، والكامل لابن الاثير ٣١٠٣جـ٧ ص ٢٩ وتاريخ أبى الفداء (استانبول ١٢٨٧) جـ٢ ص٤٣٩ وابن تغرى بردى (طبعة جينبول) جـ١ ص٧٥٣ ، ٧٦٣.

٣ ـ أسعد بن محمد الكرابيسى الفقيه الحنفى المتوفى سنة ٧٥٠هـ (١١٧٤م)، وله كتاب الفروق فى الفروع وتوجد نسخته بالقاهرة (الفهرست، جـ٣ ص٩٦) وإن كان حاجى خليفة قد خلط بينه وبين كتاب تلقيح العقول للمحبى، وانظر بروكلمان ١/٤٧٣ رقم ٣٤.

المصادر : وردت فى المتن.

د. حسن حبشى [بروكلمان Brocklemann]

كربغا

كربُغا (وهو أصح من قولهم كربقة)، ومعناه «الثور أو الفحل القوى العنيف» وقد تسمى به أبو سعيد قوام الدولة صاحب الموصل أحد القادة الأتراك فى العصر السلجوقى، وفى أثناء الحرب التى شنها تتش بن ألب أرسلان (عم بركياروق) ضد الواليين المتمردين عليه، أق سنقر وبوزان والتى انتهت بإلقاء القبض عليهما وقتلهما، أرسل بركياروق الأمير كربغا لمساعدتهما فوقع هو الآخر فى الأسر ولم يطلق سراحه الا بعد سقوط «تتش» فى صفر سنة ٤٨٨هـ (=فبراير ١٠٩٥م) فتم تحرير كربغا على يد ولده رضوان، ومن ثم فإنه قام مع أخيه «التنتاش» بجمع طائفة من الجند المرتزقة واحتل بهم حران،

وحينذاك التمس منه محمد بن مسلم بن قريش والى نصيبين أن يعينه على أخيه الذى كان تتش قد استعمله على الموصل وحينذاك تحالف كربغا مع محمد ولكنه ما لبث أن اغتاله بعد قليل بعد احتلاله نصيبين، ونهض لقتال الموصل التى تمكن على من اخضاعها بعد فرضه الحصار عليها مدة طويلة من الزمن (ذو القعدة ٤٨٩هـ = اكتوبر نوفمبر ١٠٩٦م) ولما تم له الاستيلاء على الموصل خلع أخاه المشاكس «التنتاش» واحتل «الرحلة» فلما كانت سنة ٤٩١هـ (= ١٠٩٨م) أرسله بركيا روق على رأس عسكر كثيف لاسترداد أنطاكية التى كان المسيحيون قد احتلوها منذ فترة قريبة. وفى خلال زحفه هذا قام بمحاصرة الرها التى كان النصارى قد اغتصبوها من أيدى المسلمين، لكنه اضطر لرفع الحصار عنها ثم ظهر بعد قليل أمام انطاكية. ولما قام المسيحيون بهجوم عنيف على محاصريهم أنزل بهم كربغا هزيمة نكراء على الرغم من تفوقهم العددى فى العسكر على من معه من الجند.

ويقال إن مسلك كربغا أسهم فى الخسارة التى لحقت به، فقد كرّه قواده فيه تعاليه وغطرسته وراحوا يتطلعون الى فرصة للتخلى عنه.

وحدث فى أثناء المعركة بين بركياروق وأخيه محمد التى وقعت فى رجب ٤٩٢ هـ (= مايو/ يونيو ١١٠٠م) والتى انتهت بهزيمة الأول أن كان كربغا على ميسرة بركياروق. فلما كانت السنة التالية ذهب إلى آذربيجان حيث تم له فتح معظم نواحيها، لكن حدث على مشارف مدينة خُوى Khoi أن مرض مرضا حال بينه وبين متابعة القتال، فمات فى ذى القعدة سنة ٤٩٢هـ (اغسطس/ سبتمبر ١١٠٢م) بعد أن اختار «سنقرجه» خليفة له من بعده.

المصادر :

(١) تاريخ أبى الفداء.

(٢) M. F. Sanaullah: *The Decline of the Saljuqid empire (Calcutta, 1948), Basworth (in) Cab. Hist. of Iran*

[K. V. Zetterstéen د. حسن حبشى (ى. ف. تسترشتين]

الكرج

كوجستان (أو بجيم غير معطشة بديلا عن الكاف أو بكاف فارسية)، وبلاد الكرج، هما مسميان لمقاطعة جورجيا فى غربى القوقاز فى المصادر الإسلامية. وتتضمن چورچيا أربعة أقاليم مختلفة: منجريليا Mingrelia وإميريتى Imerlti فى الشمال الغربى؛ وسمتسخا Samtaskhe فى الجنوب الغربى (متضمنة منطقة لازيستان Lazistan على ساحل البحر الأسود التى يقطنها أناس ينتسبون للجورجيين)؛ وكارتلى Kartli فى الشمال، مع العاصمة تفليس (سلبيسى) وكاختى Kakheti الشرق. ومن الناحية الطوبوغرافية، فإن غالب جورجيا جبال وتلال وهضاب ولا توجد السهول إلا على السهل الساحلى للبحر الأسود وفى أودية نهر ريونى Rioni وروافده، التى تنحدر غرباً لتصب فى البحر الأسود، ونهر كورا (الكور) وروافده، التى تنحدر شرقاً وتصب فى بحر قزوين.

وشعب الجرجان (يسمون أنفسهم كارتقل أبى Kartvel-ebi ويسمون بلادهم سا - كارتقل - أو Sa- Kartvelo، وجدهم الأعلى - وفقا لأساطيرهم هو كارتلوس المقدس، إرتبط مع سڤان شمال منجريليا والمنجزيلو - لاز فيما يسمى بونتو زاجروس «مجموعة من شعوب القوقاز، برغم اختلاط دمائهم منذ أكثر من ألف عام بالشعوب التى غزت إقليمهم أو مرت عليها. ومن الناحية اللغوية، فإن لغة الچورچان تكون مع لغة الساڤانيين والمنجريلولازيين Ming-velo-las Svanetians لغات المجموعة الايبرو قوقازية أو القوقازية الجنوبية. وتكتب لغتهم بأبجدية صوتية محكمة تُعتبر من واقع تراثهم من إنشاء القديس ميسروب Mesrop، منشئ الأبجدية الآرمنية.

الفتح الاسلامى:

ولقد اكتسح العرب أرمينيا وجورجيا، ونفذت الحملات العربية داخل القوقاز فى حكم الخلفاء المسلمين الأُول. ووفقاً لقول الطبرى (جـ١، ص٢٦٦). فإن «سراقة» عقد صلحاً» سنة ٢٢هـ/٦٤٣م مع شهربراز (ملك

باب الأبواب)، وأرسل حبيب بن مسلمة لفتح تفليس. وأورد الطبرى صلحاً مع أهل هذه البلدة يرجع تاريخه إلى نفس العام، لكن الصلح الفعلى تم سنة ٢٥هـ/ ٦٤٥م فى عهد خلافة عثمان بن عفان، وبعد أن فتح حبيب بن مسلمة أرمينيا وجَّه نظره إلى جورجيا، ولقد امتثل أمامه المبعوث الجورجانى وأخبره بأن بطريق الجرزان وشعبه قد دخلوا فى الطاعة.

ولقد وجه حبيب رسالة إلى سكان تفليس فى رستاق منجاليس فى الجرزان يؤمنهم على دينهم، ولكنه أرسل إلى تفليس العالم عبدالرحمن بن جازع لشرح شرع الإسلام، وبالطبع فقد تحول أهالى المدينة سريعاً إلى الإسلام.

وبعد فتح تُفليس مد حبيب حملاته ومعاهداته مع مناطق أخرى يسكنها الجورجان وجيرانهم.

ومن عهد حملة حبيب إلى عهد المتوكل (٢٥ - ٢٣٢هـ/ ٦٤٥-٨٤٦م) دفع الجورزان والأفخاذ (الجورجان الشرقيون والغربيون) الجزية والخراج للقائد العسكرى المسلم فى تفليس. ومنذ عهد يزيد الثانى (١٠١ - ١٠٥هـ/ ٧٢٠-٧٢٤م) لدينا خطاب يؤكد فيه جرَّاح بن عبدالله للجرزان الضمانات التى أعطاها لهم حبيب بن مسلمة، وهنالك درهم لعبدالملك بن مروان اشتُهر بأنه ضُرب فى تفليس سنة ٨٥/ ٧٠٤م.

العباسيون وجورجيا:

فى سنة ١٤١هـ/٧٥٨م قام الخزر تحت قيادة رأس طرخان بغزو أرمينيا، ويقول الطبرى (حـ٣، ص٣٢٨) متحدثاً عن نفس الواقعة فى حوادث سنة ١٤٧هـ/ ٧٦٤م، إنه خلال غزو أستارخان الخوارزمى، وقع فى الأسر كثير من المسلمين والذميين ودخل الأتراك تفليس.

ووقعت غزوة ثانية للخزر فى سنة ١٨٣هـ/ ٧٩٩م، لكن المؤرخين العرب لم يذكروا أنه استولى على تفليس. ومن الحكام الذين أرسلهم هارون الرشيد إلى أرمينيا: القائد خزيمة بن

خازم، وكان الجورجان والصنارية قد ثاروا ضد الحكم العباسى آنذاك فهزمهم خزيمة وقضى على ثورتهم، واستعاد تفليس. وفى خلافة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/٨١٣ ـ ٨٣٣م) وطدَّ محمد بن عتَّاب أقدامه فى أرمينيا، وفى سنة ٢١٤هـ/٨٢٩م فتح أرض الجرزان وانضم إليه الصنارية.

ونسمع فى أرمينيا فى عهد خلافة المأمون عن الأمير إسحاق بن اسماعيل وكان قد استقر بها منذ خلافة الأمين، وقد قام إسحاق بدحر القوات البيزنطية التى هاجمت أرمينيا آنذاك بقيادة يثوفيل (٨٢٩ ـ ٨٤٢م) عند «واناند». وبسبب هذا الانتصار الذى أحرزه اسحاق اعترف به الخليفة الواثق حاكماً على أرمينيا. لكن ذلك لم يدم طويلاً لأن محمد بن خالد قام بهزيمة اسحاق وطرده من صناريا.

وأرسل المتوكل القائد التركى بُغا الكبير إلى أرمينيا، فأمر النفّاطين بإحراق تفليس، ومات ٥٠,٠٠٠ من سكانها بسبب هذا الحريق، وأحرق قصر اسحاق وأسر ابنه عامر على يد العسكر الترك والمنجارية (فى القوة العباسية) وسبب هذه الحملة أن ولاة هذه المناطق كانوا لايزالون على ولائهم للأمويين.

وفى سنة ٣٣١هـ/٩٤٢م كان فى تفليس دار لسك الدراهم العباسية.

الساجيون والسلاريون وآل شداد:

وفى الوقت نفسه ظهرت قوى أخرى إلى جانب قوة بارجت Barget الأرمنى الذى ساعد الخليفة العباسى فى القضاء على بقايا حلفاء الأمويين (اسحاق) ومن هذه القوى بنولسَّاج إذ كانوا من أوائل الأسر الحاكمة الإسلامية التى حصلت على الاعتراف بسيادتها من بغداد (٢٧٦ ـ ٣١٧هـ/ ٨٨٩ ـ ٩٢٩م). ولقد قام أبوالقاسم يوسف بمساعدة المسلمين المنعزلين فى الشمال. وفى سنة ٢٩٩هـ/٩١٢م جاء إلى تفليس، وكان أميرها آنذاك يُدعى جعفر بن على، واستولى على قلعة أوجارمو وبوكومرا. وتذكر المصادر حملة أخرى (مابين ٣٠٥/٩١٨م و٣١١/٩٢٣م)

«لعربى مسلم يُدعى الساج»، فى الوقت الذى أخُذت فيه متسخيتا. وغفلت المصادر العربية عن ذكر هذه الحملات. وبعد ذلك مباشرة تذكر المصادر ظهور آل المظفر أو السلاريون عند بردعة وفى آذربيجان.

السلاجقة وجورجيا:

فى سنة ٤٣٩هـ/١٠٤٨م ظهرت لأول مرة قوات إبراهيم ينال عند باسيام (فى أعالى نهر أركسيس). وفى سنة ٤٤٥هـ/١٠٥٣م أرسل السلاجقة حملة ضد جانديا، لكن حركة التفاف من قبل البيزنطيين، الذين كانوا حلفاء لباجرات الرابع، أنقذت المدينة. عندئذ دعى أهل تفليس باجرات مرة ثانية، ولكن نتيجة لدسائس «ليباديت» احتفظ البيزنطيون بباجرات سجيناً فى القسطنطينية لمدة ثلاث سنوات. ثم استعاد باجرات الجزء الأكبر من قلعته، حين غزا ألب أرسلان (٤٥٥-٤٦٥هـ/١٠٦٣-٧٢م) جورجيا فجأة، وفى العاشر من ديسمبر ١٠٦٨م، سار ألب أرسلان مصطحباً معه ملوك أرمينيا وكاخيتى وأمير تفليس إلى باجارات. واحتُلت كارتلى جميعها وقتل العديد من النصارى أو أخُذوا أسارى وأعُطيت «تفليس ورستاو» لفضلون الجنادى، «وآتى» لمنيصير بن أبى الأسوار. وفى ربيع ٤٦١هـ/١٠٦٩م عاد باجرات إلى «كارتلى». وعسكر فضلون عند «إيسان» وهاجم الإقليم بحوالى ٣٣,٠٠٠ رجل. وهزم باجرات فضلون، الذى فر إلى كاخيتى، ولكنه وقع أسيراً فى يد أغسارتعان. وثمناً للتنازل عن بعض القلاع على الأيورا، افتدى باجرات فضلون وتسلم منه تفليس. وفشل ألب أرسلان فى تحرير فضلون وفك أسره. وعاش جورجى الثانى، ابن باجرات، فى «كوتيس». وفى «كاخيت» استعاد أغاسارتعان ممتلكاته بعد اعتناقه الإسلام.

ولقد حدث الانتعاش تحت حكم داويد الثانى (المصلح) الذى أخذ لقب ملك «كارتلى وأفخازيا» (١٠٨٩ - ١١٢٥م). ولقد جلب داويد لجورجيا

عبر ممر ألانز (دارايال) ٤٠,٠٠٠ بوليفتسى و٥٠٠٠ مملوك اعتنقوا المسيحية وبرغم عنادهم، فإن هذه العناصر المولعة بالحرب مكنت داويد من التخلص من السيطرة السلجوقية. وتوقف عن دفع الخراج وأوقف هجرات الترك الموسمية إلى جورجيا. وزوَّج ابنته «تعامار» لشروان شاه الذى عامله كتابع له.

إبادة الجيش السلجوقى فى تفليس سنة ٥١٥هـ/١١٢١م

بسبب شكوى مسلمى تفليس، أرسل الملك السلجوقى محمود بن محمد (٥١١- ٥٢٥هـ/١١١٨ - ١١٣١م) حملة إلى جورجيا - شارك فيها الأرتق نجم الدين غازى، والمزيدى دُبيس بن صدقة وأخو السلطان طغرل مع أتابكه كون توغديل. وفى ١٨ أغسطس ١١٢١م دخل هذا الجيش تريالتى ومنجليس، لكن هذا الجيش أبيد على يد داويد ومماليكه، وبعد هذا النصر الذى حققه داويد (فى ٥١٥هـ/١١٢١-١١٢٢م). اقتحم تفليس، وتثبت بها حتى تكون المدينة «ترسانة وعاصمة لأبنائه إلى الأبد».

واعترف «العينى» المؤرخ العربى، بأن تفليس أحرقت ونهُبت، وأكدت المصادر الأخرى الفظاعة والوحشية التى ارتكبها داويد، لكن العينى يقول إن الملك احترم مشاعر المسلمين. وقد قيل أيضاً إن دويد قد وعد بسك عملة بكتابات اسلامية عليها وتعرضت البلاد لسلسلة من الاضطرابات إلى أن حكمها باجرات الثالث Bagrat III (٩٨٠-١٠١٤م) وفى عهده غزا بنو شداد وبنو فضلان أرمينيا وعاود السلاجقة شن الهجوم على البلاد.

بنو جعفر وحكم جورجيا:

ولقد خلف داويد بنى جعفر فى حكم تفليس، الذين لا نعرف إذا ما كانوا عرباً أو من أصل جورجانى خالص. وفى الوقت الذى تُحدد فيه المصادر الجورجية الحكم الإسلامى لجورجيا بأربعمائة عام فإن العيْنى يقدر حكم بنى جعفر وحدهم بمائتى عام. ولقد عرفنا أن أمير تفليس الذى حكم سنة

٣٠٠هـ/٩١٢م كان يسمى جعفر بن على. وسك خليفته عملة فى تفليس؛ وهو درهم، عليه اسم منصور بن جعفر ومؤرخ بعام ٣٤٢ و٣٤٣هـ (مع اسم الخليفة المطيع لله)، ودرهم عليه اسم جعفر بن منصور تاريخه ٣٦٤، ٣٦٦هـ (مع اسم الخليفة الطائع لله). وفى عهد باجرات الرابع (١٠٢٧-١٠٧٢م) كان أمير تفليس يُدعى جعفر. وخلال الأربعين سنة قبل غزو داويد لتفليس، حكم المدينة أفراد صغار من بنى جعفر، حكم كل منهم لمدة شهر.

عصر الملوك الأقوياء فى جورجيا:

أثناء حكم ديمترى (١١٢٥-١١٥٤م) انشغلت البلاد فى حرب أهلية مع عائلة أوربليانى. وكان الحكام المسلمون المعاصرون لهم: فى آذربيجان، الأتابك إلدنيز أو إلدجوز، وفى آنى، سلائل بنى شداد، وفى خيلات؛ ظاهر الدين شاهى أرمان (٥٢٣ - ٥٧٩هـ/١٢٢٨-١٢٨٣م)؛ وفى إرزروم (أرض روم) الأمير سلتوك بن على، الذى هزمه الجورجيون قرب آنى سنة ٥٤٨هـ/١١٥٣م (انظر ابن الأثير: الكامل، جـ١١، ص١٢٦، أحداث سنة ٥٤٨هـ). لقد وصف الوضع فى تفليس مؤرخ ميافارقين ابن الأزرق، الذى زار تفليس سنة ٥٤٨هـ/١١٥٣م. فلقد قال بأن المسلمين كانوا موضع رعاية. وكل يوم جمعة كان ديمترى يأتى إلى المسجد ويجلس على دكة قبالة الخطيب.

وتحت حكم جورجى الثالث (١١٥٦-١١٨٤م)، ظلت الممالك الإسلامية حول جورجيا على حالها، وقاد هذا الملك حملات نشطة ضد إرزروم (أرضروم)، وآنى، ودوين، وتاخيسوان، وجانديا، وبردعة وبيلقان.

حكم تامار :

ولقد بلغ عهد حكم تامار (١١٨٤ - ١٢١١م)، الذى يعد «شمس كارتلى» ذروته فى تاريخ جورجيا. ولعب تامار دوراً مهما فى خلق إمبراطورية كومنينوى فى طرابيزون.

ولقد حكم بعد تامار ابنه جورجى الثالث، الذى حكم من ١٢١٢ حتى

١٢٢٣م وقد جبى الخراج من جانديا وناخيسوان وإرزروم (أرضروم) خلاط المغول الذين ظهروا على مسرح الأحداث آنذاك وأوقعوا هزائم عديدة بجيوش جورجيا.

وتوفى جورجيس فجأة وانتقل العرش من بعده إلى أخته روسودان (١٢٢٣-١٢٤٧م)، وكانت أميرة جميلة انغمست فى اللهو، وقد تقدم لخطبتها جيرانها المسلمون. وفى النهاية اختارت حاكم إرزروم، مغيث الدين طغرل السلجوقى والذى اعتنق المسيحية بناءً على أوامر والده. ولقد أشار ابن الأثير إلى ذلك الأمر فى كتابه (جـ١٢، ص٢٧٠) تحت عنوان «حادثة غريبة لم يحدث مثلها».

وفى خطاب من روسودان إلى البابا إنوسنت الثالث، تحدثت فيه الملكة عن الغزو المغولى على أنه أمر ليس ذا بال، لكن كان هنالك عدو جديد على الأبواب، وهم الخوارزميون.

جلال الدين خوارزمشاه:

وكان خوارزمشاه جلال الدين قد هزم الجورجان عند «جارنى» فى شهر شعبان ٦٢٢هـ/أغسطس ١٢٢٥م. وقد أَخَذ القائد الجورجانى «شلوا» أسيراً. واحتُلت تفليس يوم ٩ مارس ١٢٢٦م، ووفقاً لما رواه الجوينى، فإن جلال الدين أطلق سراح سكان المدينة وسمح لهم بالانسحاب إلى أفخازيا، ولكنه هدَّم كل أماكن العبادة المسيحية. وقد قال ابن الأثير بأن المدينة (أخذت عنوةً وقهراً من غير أمان) وأن كل من لم يعتنق الإسلام قد قُتل كذلك فإن النسوى قد أكد مذبحة الجورجان والأرمن فى تفليس. ولقد اختير الوزير شرف الملُك حاكماً على المدينة. وحين تركها ليقضى الشتاء فى جانديا، عاد الجورجان إلى تفليس وأحرقوا المدينة، بعد أن أدركوا أنه من الصعب عليهم الاحتفاظ، بها وقد قام جلال الدين باحتلال مكان آخر، ولم يعد إلى جورجيا حتى سنة ٦٢٥هـ/١٢٢٨م حين قام عند مندور، بالقرب من لورى، بتمزيق قوات القائد إيفانى، المشكلةمن عناصر مختلفة: من الجورجان والآلان والأرمن وشعب السرير (آفارداغستان) واللاكز والقبجاق والشقان والأبخاز،

ورجال من سوريا وآسيا الصغرى ويذكر كتاب تاريخ جورجيا أن جلال الدين ارتكب أعمالاً وحشية جديدة فى تفليس بعد انتصاره عند بوليذس.

واختفى جلال الدين خوارزمشاه من مسرح الأحداث فى شوال ٦٢٨هـ/أغسطس ١٢٣١م، ولكن بقايا الخوارزميين أقلقوا الجزء الشرقى من جورجيا وجعلوا أمراء الاقطاع يلزمون قلاعهم. على أن تفليس ظلت فى يد روسودان، حين دخل مغول جُرماغان جورجيا عن طريق جانديا وحدث ذلك سنة ١٢٣٦م. فغادرت روسودان تفليس إلى كوتيس، وأحرق حاكم تفليس المدينة «وهكذا كان خراب مدينة تفليس».

ولقد قام المغول بتحطيم التنظيم السياسى للإقليم: وأُجبر الجورجيون على خدمة المغول (فشاركوا فى حملاتهم ضد سلاجقة الروم، وضد غياث الدين، وضد الإسماعيلية فى قلعة ألموت وضد بغداد، وغيرها). ولقد قسم القطر إلى ستة (تومان)، وأُبعد عن البلاد وريث عرش داويد. وقد قام حكام المغول بعد ذلك بتولية وعزل عدد من ملوك جورجيا من بيت داويد. وواصل الجورجان المشاركة فى حملات المغول ضد أعدائهم. وقد قام الملك جيورجى الخامس، بعد موت ملك المغول أولجاتيو (٧١٧هـ/١٣١٧م)، وبعد توليه العرش (١٣١٦ـ١١٤٦م)، مستفيداً من الاضطرابات التى وقعت فى السنوات الأخيرة من حكم المغول الإيليخانية، قام بطرد المغول من بلاده. وتوجه بجيشه إلى إميريتى، ووحد تحت حكمه كل أراضى الجورجان حتى سبير (الآن إسبير) وكل أراضى نيكوفسيا (١٥ ميلاً من سوخوم على البحر الأسود) حتى دارباند.

وظهر تيمورلنك على مسرح الأحداث أثناء حكم الملك باجرات الخامس (١٣٦٠ـ١٣٩٥م) ملك جورجيا - واعتبر مؤرخه الرسمى حملاته على جورجيا أنها جهاد. وأغلق باجرات على نفسه قلعة تفليس، ثم استولت قوات تيمور على المدينة وتمكنت من أسر الملك والملكة.

فى سنة ٨٠٤هـ/نهاية سنة ١٤٠١م عاد تيمور إلى القوقاز عن طريق سيڤاس - بغداد - تبريز. وذهب الجباه لجمع الخراج والجزية من جورجى، الذى أرسل أخاه مع الضريبة. وأعطى تيمور لجورجى أماناً شريطة أن يزوده بقوات من عنده وأن يعامل المسلمين معاملة حسنة. وفى صيف سنة ٨٠٤هـ/١٤٠٢م ذهب تيمور من قراباغ إلى منغوليا وأخذ قلعة تورتوم.

وحين عاد تيمور سنة ٨٠٥هـ/١٤٠٣م إلى إرزروم، قرر أن يعاقب جيورجى لعدم حضوره لتهنئته على نصره على بايزيد العثمانى. فأرسل جيورچى هدايا جديدة، لكن تيمور رفضها وأصر على حضور جيورجى بنفسه إليه، وفى المحرم سنة ٨٠٦هـ/أغسطس١٤٠٣م قام تيمور بنفسه بمحاصرة قلاع كورنين الحصينة التى كان يدافع عنها نازال وأخذها فى تسعة أيام. وقد قامت قوات تيمور بتخريب الإقليم عند أطراف جورجيا حتى حدود أبخازيا: «وكانت النهاية لهذا الإقليم». فلقد دُمرت سبعمائة مدينة وقرية، وتحدث مؤرخ تيمور بإطناب عن تلك المذابح وهذا الامار. ولم يوقف تيمور ذلك إلا بإرسال العلماء الجورجان ألف دينار ذهب ضُربت باسم تيمور، وألف فرس، وياقوت أحمر يزن ١٨ مثقالاً، وغير ذلك.

وأثناء مرور تيمور بتفليس قام بهدم كل الكنائس والأديرة التى كانت بها ثم ذهب إلى بَيْلَقَان (شتاء ٨٠٦هـ/١٤٠٣-١٤٠٤م). ولقد أُعطى كل الإقليم من بيلقان إلى طرابيزون كإقطاع للأمير خليل ميرزا.

فترة مابعد تيمور:

انعكس الخراب والدمار الذى أحدثه تيمور فى جورجيا فى مصادر تاريخها، التى أعطتنا روايات مقتضبة عن فترة ما بعد تيمور. ولقد تحدثت المصادر الإسلامية عن حملة قام بها الشيخ إبراهيم الشروانى، صديق للأسرة الجلايرية ضد قره يوسف، ساهم فيها قستانديل، ملك جورجستان. ولكن هذه القوات هُزمت

شمال نهر آراس (٨١٥هـ/١٤١٢ - ١٤١٣م)، وقتل فى هذه المعركة عدد من نبلاء الجورجان والأرمن. ولقد حكم جورجيا الملك اسكندر (١٤١٣-١٤٤٣م). وحين قام الملك المغولى شاه رخ بزيارة جورجيا قام اسكندر بتقديم الهدايا له سنة ٨٤١هـ/١٤٣٧م.

تقسيم چورچيا:

ولقد تقسمت جورجيا بعد ذلك، ومنذ عهد حكم قنسطنطين الثالث (١٤٦٩-١٥٠٥م) إلى ثلاث ممالك رئيسية. مملكة كارتلى، وعاصمتها تفليس؛ ومملكة إميريتى، وعاصمتها كوتيس، ومملكة كاخيتى، وعاصمتها جريمى ثم بعد ذلك: تعيلاڤ. بالإضافة إلى ذلك، ثار أتابك سامتسخى وأسس إمارة سانتاباجو المستقلة، التى منذ حكم المنصور الثالث اعتنق حكامها الإسلام. كذلك فإن عدداً من الأمراء المحليين قد استقلوا عن مملكة إميريتى. وفى كارتلى أيضاً، اضطرب حكم قنسطنطين الثالث بسبب غزو باجرات الثانى ملك إميريتى.

الآق ڤويونلو:

فى هذه الفترة ظهر أُذُن حسن على مسرح الأحداث.

ولقد ذهب إلى جورجيا لأول مرة سنة ٨٧١هـ/١٤٦٦م، حين قام بتخليص المساجين المسلمين من حبسهم واستولى على قلعة شيماقار. ولقد منعته بعض التعقيدات المدنية من أخذ أخال - تسيخى، ولكنه عاود الهجوم سنة ٨٧٧هـ/١٤٧٢م. وقد قهر الملك باكراتى وأخذ ٣٠,٠٠٠ سجين من جورجيا. ولقد استسلمت تفليس لأذن حسن وسلمها له قنسطنطين، وذلك ليمنع باجرات من الاستيلاء عليها. وترك أذُن حسن حامية فى تفليس لكنه ترك حكومتها لقنسطنطين. لكن الجورجان استعادوا المدينة سنة ٨٨٢هـ/١٤٧٨م.

وقام السلطان يعقوب آق - ڤويونلو بغزو سامتسخى فى خريف ٨٩١هـ/١٤٨٦م ليعاقب الأتابك ڤڤارقڤير. وفى العام التالى، أرسل يعقوب صوفى خليل بيج لفتح

جـورجـيـا. فـانسـحب قسـتانديل (قنسطنطين الثـالث) من تـفليس، وبدأ صـوفى خـليل الحـصـار بمسـاعـدة التـعـزيزات التى وصلتـه فى الشـتـاء؛ فـاسـتـولى أولاً عـلى قلعـة كـودير (كوديورى، جنوب تفليس). وقد قاسى المسلمون كثيـرا فى القتال حول تفليس ولكن فى النهاية اسـتولى والى أغا على المدينة.

الصفويون وجورجيا:

فى سـنة ٩٠٧هـ/١٥٠١م قـامت فصيلة عسكرية من قـوات الإسماعيلية تحت قيادة خادم ـ بيج بغـزو جورجيا. ولقـد توقـفت غـزوة ديو سـلطان سنة ٩٢٦هـ/١٥٢٠م بسبب سـفارة راماز، ابن داويد الثـالث، إلى إسمـاعيل الأول. وفـى سـنـة ٩٢٩هـ/١٥٢٢ـ١٥٢٣م استولى مؤسس الأسـرة الصفوية على «أغـديا قلـعـة» وببـذله بعـض الوعـود استسلمت له قلعة تفليس.

وقـد بنى مـسـجـداً «على ناصـيـة الجـسر» (ولايزال المسـجـد قائمـا على الضـفة اليـمنى للنهر). ويذكـر اسكندر مُنشى أربع حـمـلات عسكريـة كبـرى أرسلت ضـد جـورجـيـا من قبل شـاه طهمـاسپ. وفى سنة ٩٤٧هـ/١٥٤٠م استولى طهـماسپ على تفليس، ثم على قلعـة بارتيس. والمرة الثـانيـة فى سنة ٩٥٣هـ/١٥٤٦م حـين جـاء أمـيـر جورجيا ليقدم ولاءه وطاعته لطهماسپ عند شُراجيـل. والحملةالثالثـة فى سنة ٩٥٨هـ/١٥٥١م أُرسلـت من شـاكى بناءً على طلب الأتابـك كى خسـرو، ابن قُرقـره الذى اشـتكى من الضـرر الذى وقع عليـه من قبـل لوارساب. والحـملة الرابعة كـانت ضد لوارسـاب الذى كان يواصل التـضـيـيق علـى تفليس. وقـد احـتلت قوات طهـمـاسپ مدن جـورى وأتنى وقُتل الملك لوارسـاب نفسـه فى المعركة.

وحكم بعـد لوراساب فى جـورجـيـا ابنه الملك سويمون الأول (١٥٥٨ـ١٦٠٠م)، الذى شهد عهده اضطرابات كثيرة. وقد هزمه الفـرس وأحلوا مكانه أخاه داويد (داودخـان)، الذى تحول للإسـلام لكن سـويمون سُجن فى قـلعة ألموت، وقـد أطلق إسماعيل الثـانى سراحه من هناك

(٩٨٤هـ/١٥٧٦ـ١٥٧٧م) ليحد من نشاط العثمانيين.

السيادة العثمانية (٩٨٦ـ١٠١١هـ/١٥٧٨ـ١٦٠٣م):

فى سنة ٩٨٦هـ/١٥٧٨م، خلال حكم الشاه الضعيف خُدابندا، توغل العثمانيون تحت قيادة مصطفى لالا باشا فى جورجيا عن طريق سامتسخى، وفى شهر أغسطس استولوا على تفليس، التى كان داودخان قد هرب منها. وقد وضع الأتراك فى تفليس حامية تتكون من ٢٠٠ رجل مع ١٠٠ بندقية. ولقد مُنح محمد بن فرهاد باشا سنجقية (أو باشوية) تفليس. وحُولت كنيستان إلى مسجدين. وفى أكتوبر، استقبلت جورى حامية تركية. ومُنح سويمون هذه المدينة كسنجقية له، وعندما عاد مصطفى باشا إلى (أرض روم) قام إمام قولى خان ابن شمخال باعدام أزدمر باشا فحاصر سويمون تفليس. ولكن إمدادات جاءت للحامية التركية فى تفليس بقيادة حسن قولى خان ابن شمخال لكن الصراع حول المدينة استمر. وفى سنة ١٥٨٠م وصل السر عسكر الجديد سنان باشا إلى تفليس واختار إبن لوراساب الذى اعتنق الإسلام وتسمى باسم يوسف حاكما لتفليس. وقدَّم سويمون تنازلات للأتراك لكنها لم تُقبل. وفى رجب ٩٩٠هـ/أغسطس ١٥٨٢م غادر محمد بك إرزروم (أرض روم) ليحضر إمدادات لتفليس، ولكنه هُزم عند جورى على يد الفرس والجورجان. ووضع فرهاد باشا نفسه على رأس حملة جديدة (ذو القعدة ٩٩٠هـ/ ديسمبر ١٥٨٢م) بقصد تقوية المدن التى فى يد العثمانيين. وفى سنة ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م، تحرك رضوان باشا إلى تفليس. وقد هاجم سويمون رضوان لكن دون تحقيق نجاح يُذكر. وبعد حملة سنة ٩٩٣هـ/ ١٥٨٥م على تبريز، تنازل الفرس للعثمانيين عن آذربيجان والقوقاز بما فيها جورجيا (معاهدة ٢٥ جمادى الأولى ٩٩٩هـ/ ٢١ مارس

١٥٩٠م). وبعد أن تبوأ محمد الثالث حكم الدولة العثمانية (١٠٠٣هـ - ١٥٩٥م) قبض على سويمون فى مناوشة وأرسل إلى إستانبول حيث توفى هنالك سنة ١٦٠٠م. وقد استمر حكم العثمانيين لجورجيا، دون اضطراب، تقريباً من ٩٩٩هـ/١٥٩١م حتى ١٥ جمادى الأولى ١٠١٢هـ/ اكتوبر ١٦٠٣م حين استولى الشاه عباس الأول على تفليس.

وقد أقرت معاهدة سنة ١٠٢١هـ/١٦١٢م التركية الفارسية الوضع فى جورجيا كما كان الحال عليه تحت حكم السلطان سليم (٩١٨-٩٢٦هـ/١٥١٢-١٥٢٠م).

الشاه عباس الأول والملوك المسلمون فى جورجيا:

لقد وقعت أسوأ النوائب على جورجيا (خصوصاً على كاخيتى) فى عهد الشاه عباس الأول. وبرغم أن جورجى ملك كارتلى وإسكندر ملك كاخيتى قد حاربوا تحت لوائه عند حصار إريوان سنة ١٦٠٢م، فإن عباس بعد انتصاره استولى على لورى Lore من جورجيا.

ولقد تزوج عباس من أخت لواراساب الثانى (١٦٠٥-١٦١٦م) ولكنه أحضر الأخير إلى فارس وقتله فى قلعة جولاب. وفى سنة ١٠٢٥هـ/١٦١٦م وصل عباس بنفسه إلى جورجيا ومنح كارتلى لباجرات السادس المسلم (١٦١٦-١٦١٩م). ثم قام بعد ذلك بمعاقبة كاخيتى. ويُقدر عدد من قُتل فى هذه المدينة، وفقاً للتقارير الرسمية، على يديه من ٦٠ إلى ٧٠ نفس كما يقدر عدد السجناء من شباب كلا الجنسين بلغ من ١٠٠,٠٠٠ إلى ١٣٠,٠٠٠ شاب وشابة. «ومنذ بداية الإسلام لم تقع حوادث مثل هذه فى عهد حكم أى ملك». وفى سنة ١٠٣٣/١٦٢٣م، استدعى كارسيقا خان لواءً يتكون من ١٠,٠٠٠ رجل من كاخيتى وبدلاً من أن يرسلهم ويقودهم ضد إميريتى أمر

بذبحهم. وبرغم هذه الكوارث، أصبح الدور الذى لعبه الجورجان فى حياة فارس زائد الأهمية، ويدين الشاه صافى، خليفة عباس الأول، بعرشه لتأييد خسرو ميرزا، أخو الملك باجرات.

وحين مات سويمون الثانى فى حرب أهلية (١٦٢٩م) جاء تعيوراز الأول حاكم كاخيتى إلى كارتلى، حيث حكم من سنة ١٦٢٩ إلى ١٦٦٤م، وبعد ذلك وصل كى خسو من فارس وأقام نفسه حاكماً فى تفليس تحت اسم رستم (١٦٣٤ـ١٦٥٨م). وفى سنة ١٠٤٥هـ/١٦٣٦م أخذ مراد الرابع إروان، وبمعاهدة ١٠٤٩/١٦٣٩م عاودت فارس مطالبها فى قارس وأخال ـ تسيخى. فتسلم السلطان أميريتى وساتاباجو واحتفظ الشاه بكارتلى وكاخيتى.

غزو الأفغان لفارس:

حين بدأ البلوش والأفغان يهددون فارس، عهد الشاه حسين إلى الملك چيورجى الجرجانى بإقرار النظام فى المناطق الشرقية ونجح جيورجى فى إعادة النظام فى قندهار، ولكنه فى سنة ١١٢١هـ/١٧٠٩م اغتيل غدراً بتدبيرمن ميرويز، الذى قام بهزيمة القوات الجروجانية الجديدة التى جاءت بقيادة خليفة جيورجى، كى خسرو. وقد مهدت هذه الأحداث الطريق للغزو الأفغانى لفارس.

وبعد الانتصار الحاسم للأفغان على الفرس عند جُناباد، بالقرب من أصفهان (١١٣٤هـ/١٧٢٢م)، طلب الشاه حسين المساعدة من ڤاختانج حاكم كارتلى، لكن فى نوفمبر ١٧٢١م عرض الأخير خدماته لروسيا. لكن بطرس الأكبر، الذى كان قد وصل إلى دارباند فى ٢٣ أغسطس ١٧٢٢م كان عليه أن يعود فجأة إلى روسيا. وعلى الجانب الآخر، أخذ الملك محمد قلى خان ملك كاخيتى جانب لزجيس فى الحرب الثانية مع ڤاختانج وفى سنة ١٧٢٣م استولى على تفليس، التى أبيحت ثلاثة أيام.

الاستيلاء العثماني الثاني على جورجيا(١١٣٥-١١٤٧هـ/١٧٢٣-١٧٣٤)م:

حسَّنت المشاكل فى فارس وعند الروس الحال فى تركيا المضطربة. وفى رمضان ١١٣٥هـ/يونيو ١٧٢٣م نصَّب السر عسكر إبراهيم باشا، الذى تفاوض مع ڤاختانج، فنصَّب باكار ابن الأخير حاكماً على تفليس.

فى نفس الوقت فإن المعاهدة الروسية - الفارسية التى تمت فى ١٢ سبتمبر ١٧٢٣م، آلت بمقتضاها المقاطعات الواقعة على بحر قزوين لروسيا.

ومن ناحية أخرى فإن هنالك معاهدة روسية - تركية وقعت فى ١٢ يونيو ١٧٢٤م: احتفظت فيها روسيا بداغستان، وأخذت تركيا القوقاز بما فيها جورجيا.

وذهب الملك المخلوع ڤاختانج إلى روسيا مع حاشية من ١٤٠٠ رجل (أغسطس ١٧٢٤م). وحين ضم الأتراك كارتلى لهم، قاموا بإحصاء رسمى للسكان وفرضوا ضرائب عليهم. ولقد اختير اسحق باشا سنة ١٧٢٧م حاكماً لكل جورجيا. وفى سنة ١٧٢٨م قام بتقسيم كارتلى بين الأمراء الإقطاعيين.

نادرشاه وجورجيا:

فى سنة ١١٤٣هـ/١٧٣٠م، أحرز الشاه طهماسب نصراً محدوداً، اعترف بنهر الرَّس (الآراس) كخط حدودى بين فارس وتركيا لكن نادرشاه، لم يكن مقتنعا بذلك، فخلع طهماسب واستأنف غزو القوقاز. وحين كان يقوم بعملياته العسكرية ضد داغستان (١١٤٧هـ/١٧٣٤م) خرج إسحاق باشا بجيش لمساعدة جانجا التى هاجمتها القوات الفارسية وقد قام تعيموراز، ابن نزار على خان، وابن أخيه على ميرزا بمهاجمة إسحاق باشا وأجبروه على الهرب بنفسه فى قلعة تفليس وكافأ نادرشاه هذين الأميرين على شجاعتهما. وعند حصار الفرس

لجاندیا، أمر نادر صافی خان بأن يحاصر تفليس بمساعدة النبلاء الجورجان (الكرج).

وحين هُزم عبدالله باشا عند (باغاوارد) بالقرب من إروان، تنازل إسحاق باشا عن قلعة تفليس فى ١٢ ربيع الأول ١١٤٧هـ/١٧سبتمبر ١٧٣٤م. واستدعى نادر نبلاء كارتلى وكاخيتى ومن بينهم طاهموراث الذى كانت له المكانة الكبرى فى بلاده وقد عيّن نادرشاه على ميرزا واليا على كارتلى وكاخيتى مكافأة له لأنه كان مسلما كما أن أخاه سقط قتيلا فى معركة ضد عثمان باشا، وسُمح طاهموراث بالذهاب إلى كاخيتى لإحضار أسرته إلى تفليس. وأصبح آنذاك: «رجل السيف والقرار السريع»؛ لكنه فر إلى جبال قراقا لخان (غرب جورى). وأرسل نادر قواته فى أعقابه بل لقد وصل نادرشاه نفسه تفليس فى ٢٩ جمادى الأولى، فعاقب من يستحق العقاب وكافأ من يستحق المكافأة وأرسلت ٦,٠٠٠ عائلة جورجانية ورُحلت إلى خراسان. وفى سنة ١١٤٩هـ/١٧٣٦ قام صافى خان بالقبض على تيموراز وأرسله لفارس.

وفى سنة ١١٥٨هـ/١٧٤٥م فرض نادر ٥٠,٠٠٠ تومان على جورجيا وذهب تيموراز ليطلب تخفيض المبلغ، ولكن عند وصوله تبريز سمع بوفاة نادر وخلف نادر فى الحكم على قُلى خان، زوج ختيڤان، ابنة تيموراز.

باجريت كاخيتى:

ولقد ضمنت فترة الاضطرابات بعد موت نادر (١١٦٢هـ/١٧٤٩م) وحكم كريم خان، فترة راحة لجورجيا. وهى فرصة استثمرها بمهارة كل من تيموراز (ملك كارتلى ١٧٤٤ـ١٧٦١م) وابنه إريكل أو إيراكلى الثانى (ملك كاخيتى ١٨٤٤ـ١٨٦١م)؛ ولقد كان حكم هذين الملكين المسيحيين فترة من أسعد الفترات فى تاريخ جورجيا ولقد قاموا بحملات عديدة على ما وراء القوقاز، كذلك صدوا بنجاح ما تعرضت

له بلادهم من حملات وهجمات. لكن برغم هذا النجاح، فإن الوضع فى جورجيا كان غير مستقر، وفى سنة ١٧٦٠م ذهب تيموراز إلى روسيا يطلب المساعدة. ولكن وصوله لروسيا كان بعد أيام قليلة من وفاة الأمبراطورة اليزابيث، كما أنه هو نفسه تُوفى فى بطرسبرج فى الثامن من يناير ١٧٦٢م.

وعندما أصبح إريكل ملكاً للمملكة المتحدة، واصل سياسة التقارب مع روسيا. وفى بداية الحرب الروسية التركية، وصلت قوة روسية تحت قيادة الجنرال توتليبين إلى جورجيا (فى سنة ١٧٦٩م) وسارت مع إريكل تجاه أخال ـ تسيخى. لكن هذا التحالف لم يستمر وعادت القوات الروسية إلى روسيا سنة ١٧٧٢م. لكن إريكل، بعد أن صار بمفرده، حقق نجاحاً ملحوظاً عند أسبيندزا، وقام مع سولمون حاكم أميريتى، بحصار أخال ـ كالاكى، لكن سليمان باشا حاكم هذه المدينة سرعان مارد الإهانة. ولم تُحدث المعاهدة الروسية ـ التركية سنة ١٧٧٤م أى تغييرات حدودية فى أرض جورجيا. وتعهدت روسيا لإريكل بحماية أراضيه وتركت له الحرية الكاملة فى إدارة سياسته الداخلية، لكن السياسة الخارجية كانت تحكمها توجيهات روسيا التى أرسلت قوة إلى تفليس، لكنها استدعتها سنة ١٧٨٧م.

القاجار:

خلال هذه الفترة حل القاجار محل الزَّند. ففى سنة ١٧٩٥م حاصر الأغا محمد قاچار شوشة فى القرباغ، ثم اتجه إلى تفليس، التى استولى عليها فى ١١ سبتمبر ١٧٩٥م ونهبها بشكل مخيف. وقد تبع الغزو الفارسى غزو من قبل الداغستانيين. وفى سنة ١٧٩٥م وصلت كتيبتان روسيتان إلى جورجيا، وفى مارس ١٧٩٦م، أعلنت روسيا الحرب على فارس. لكن فى نوفمبر ماتت كاترين الثانية وسحب خليفتها ابنها بول الأول فجأة قواته

الروسية من جورجيا. وشرع الأغا محمد قاجار ثانيةً فى غزو ما وراء القوقاز، لكنه أُغتيل بالقرب من شوشه (١٥ يونيو ١٧٩٧م). والملك المُسن إريكل فى ١٢ يناير ١٧٩٨م. وخلفه ابنه جيورجى الثانى عشر. وكان فتح على قاجار مشغولاً مع منافسيه على الحكم. ومن كارس، أرسل جيورجى قوة قوامها ٢٠٠٠ رجل تحت قيادة ابنيه؛ لكن المكائد ومشاكل الحكم فى العائلة المالكة جعلت موقفه غاية فى الصعوبة. وفى سنة ١٧٩٩م أرسل سفارة إلى سان بطرسبرج وكان هدفها كالتالى: أن جورجيا سوف لا توضع تحت الحماية، ولكن تحت سيطرة الإمبراطور الكاملة مثل باقى المقاطعات الروسية. فى مقابل أن يكون العرش منحة للعائلة المالكة.

وفى ١٨ ديسمبر ١٨٠٠م، وقع الأمبراطور بول الأول البيان الرسمى بضم جورجيا، والذى أُعلن يوم ١٨ يناير ١٨٠١م بعد وفاة جيورجى وتوفى بول الأول يوم ١١ مارس. وفى أبريل أرسل الجورجان استعطافاً للإمبراطور الكسندر الأول ليختار لهم أميراً حاكماً بلقب قائم المقام الامبراطورى وملك جورجيا. وفى يوم ١٢ سبتمبر ١٨٠١م صدَّق بول الأول على أن كارتلى ـ كاخيتى أصبحت منذ ذاك فصاعداً جزءاً مكملاً للأراضى الإمبراطورية الروسية. أما بقايا أفراد البيوتات الجورجية الحاكمة فقد تم إبعادهم إلى روسيا.

جورجيا تحت الحكم الروسى:

لقد سهّل تملك روسيا لجورجيا توسع قواتها العسكرية فيما وراء القوقاز. وكان على قائد الفرق العسكرية الروسية فى القوقاز آنذاك الأمير تسيتسيانوف Tsitsianov، أن يحتفظ بالمكاسب الروسية الأخيرة ضد عدة أعداء صرحاء، بما فيهم قبائل داغستان المسلمة والخانات المسلمين لكل من باكو وشاكى وجانجا فى آذربيجان الذين كانوا يتبعون فارس

من الناحية الاسمية، فقام بإعلان الحرب على أعدائه ففى يناير ١٨٠٤م استولى على جانجا، وقتل حاكمها جواد خان الذى كان قد ساعد قاجار أغا محمد على غزو جورجيا وسلب تفليس سنة ١٧٩٥م. وتحول جانجا إلى اليزافتبول نسبة لزوجة القيصر اسكندر الأول إليزابث لكن تسيتسيانوف حين ذهب إلى باكو فى يناير ١٨٠٦م، قُتل فى معركة خاضها ضد القوات الفارسية المحلية، إلاَّ أن حملة أخرى أرسلت بعد ذلك فى نفس العام أدت إلى الاستيلاء على كل من باكو ودارباند Darband. وقد مارس الروس أيضاً ضغطاً على العثمانيين، فاحتلوا بوتى على البحر الأسود سنة ١٨٠٩م، كما احتلوا مدينة سوخوم قلعة فى أبخازيا (أفخازيا) سنة ١٨١٠م كما احتلوا المركز الاستراتيجى لأبخازيا (أفخازيا) جنوب شرقى جورجيا سنة ١٨١١م، ولم يستسلم أمير أميريتى للروس إلا فى سنة ١٨١٠م بعد قتال عنيف.

وفى غضون ذلك، أصبح حكم الروس فى جورجيا بسرعة مكروهاً، ووقعت ثورات جورجانية كثيرة ضده فى سنة ١٨١٢م، حين أُعلن الأمير الباجراتى ملكاً على جورجيا، قبل قمع الثائرين تماما عليها. على أنه تم توقيع صلح عام بين الأطراف المتحاربة فيما وراء القوقاز وأعادت معاهدة بوخارست فى سنة ١٨١٢م بوتى وأخالتلاكى Akhaltalki للعثمانيين. ولم يعد للمعاهدة التى عقدت سنة ١٨٠٧ فى فينكينشتين، والتى اعترف فيها الامبراطور نابليون بونابورت بحقوق فارس على جورجيا، أى تأثير عملى، وفى معاهدة جوليستان سنة ١٨١٣م أكدت روسيا ملكيتها لجورجيا، مع داغستان وخانيات المسلمين: قراباخ وجانجا وشاكى وشروان ودارباند وباكو وقوبا. وبالطبع لم يكن الفرس راضين عن هذه الخسائر الكبيرة التى فقدوها فى مقاطعات شرق القوقاز التى كانت تابعة لهم منذ زمن طويل، وفى سنة ١٨٢٦م، انتهزوا فرصة وفاة الكسندر الأول ومؤامرة ديسمبر فى

سان بطرسبرج، وقاموا بغزو جورجيا وقراباخ. ورغم ذلك استطاع الجنرال باسكيڤتش Paskevich درء أخطار هذا الهجوم وبمعاهدة تركمانسى سنة ١٨٢٨م، وتثبيت الحدود الروسية مكانها واستُبعد النفوذ الفارسى عن القوقاز نهائياً. ومن النتائج المهمة لذلك أن فارس قد حُرمت تماماً من الاتصال المباشر مع مسلمى داغستان. ووجه باسكيڤيتش بعد ذلك اهتمامه للجبهة التركية فى الغرب، آملاً فى الاستحواذ على المقاطعة الجورجانية السابقة سامتسخى، وتوغلت القوات الروسية حتى إرزروم (أرض روم)؛ ولقد قدَّمت معاهدة أدريانوبل سنة ١٨٢٩م سامتسخى لروسيا كذلك موانئ البحر الأسود بوتى وأنابا، وبذلك انقطع على العثمانيين خط عملياتهم المباشرة مع قرقيسيا Circassiq وشمال غرب القوقاز.

ولقد انزعج المسلمون من توغل روسيا فى القوقاز، وتجلى ذلك فى الثورة التى قامت سنة ١٨٢٩م فى شرق القوقاز التى عُرفت بحركة «المريد» بقيادة القاضى الإمام المُلا شامل الذى أصبح بعد ذلك الإمام «شامل»، الذى نجح فى احتجاز أعداد كبيرة من قوات الروس تحت يده لمدة ربع قرن. كذلك اندلعت ثورات أخرى ضد روسيا فى غرب القوقاز، فى قرقيسيا، بتشجيع تركى وإنجليزى. وخلال حرب القرم (١٨٥٤ـ ١٨٥٦م)، كانت جورجياً ناعدة الهجمات على تركيا، وقد نجحت القوات التركية فى احتلال قارص سنة ١٨٥٥م؛ وفى نفس الوقت تقدم جيش تركى تحت قيادة عمر باشا ونزل فى أبخازيا وغزى منجريليا.

وقد أصاب الركود جورجيا فى العقود الأولى للحكم الروسى، وقد كان السبب الرئيسى للاستياء منع استقلال الكنيسة الجورجية سنة ١٨١١م كمركز إشعاع الولاء للقومية الجورجانية، وتحدى ضمانات المعاهدة الروسية. الجورجية لسنة ١٧٨٣م، التى نصت على دمج الكنيسة الجورجية بالقوة مع الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، مع إبعاد البطريرك الكاثوليكى أنطونى

الثانى إلى سان بطرسبرج. وقوّضت الإدارة الروسية الحقوق الإقطاعية لنبلاء جورجيا، واستاء أهل جورجيا من كثرة الضرائب. وفى سنة ١٨٣٠ـ١٨٣٢م تجمع الجورجان، حول بعض الأشخاص المهمين مثل الأمير الكسندر باجراش، المبُعد إلى فارس، وقاموا أخيراً بمحاولة دحر الحكم الروسى فى جورجيا؛ ولكن حين فشلت هذه المحاولة، انتهت كل آمال أسرة باجرات فى العودة إلى الحكم، وغرقت جورجيا فيما أطلق عليه د.م. لانج «حالة إذعان مخدًرة» وخلال فترة تولى الكونت ميشيل ڤورونتشوف نيابة الملُك فى جورجيا (١٨٤٥ ـ ١٨٥٤م) تمتعت جورجيا أخيراً لعقدين أو ثلاثة بقدر من الرخاء، مع تشجيع تعليمى وثقافى وتوسع تجارى، مع بدايات التصنيع فى إقليم تفليس كجزء من الثورة الصناعية البارزة فى روسيا ككل خلال حكم الامبراطور نيقولا الأول (١٨٢٥ـ١٨٥٥م). وفى عهد حكم ڤورنتسوف زار جورجيا عميد الدراسات الجورجية فى الغرب «بروسيت» (١٨٠٢ـ١٨٨٠م) واشتغل هنالك تحت رعايته وتشجيعه. ولقد عانت طبقة النبلاء الجرجانية القديمة من حالة تدهور عام فى هذه الفترة الانتقالية، وصاحبتها حالة نفور متزايد من جانب الفلاحين.

وأصبحت أطراف جورجيا النائية، التى كانت قد استبقت لنفسها بعض الحكم الذاتى، الآن تحت الحكم الإمبراطورى المباشر. وفى سنة ١٨٥٧م، استبعدت نائبة الملك، كاترين داديانى وعُزلت، وفى سنة ١٨٦٧م أجبرت وريثها الشاب، نيقولا داداياني أن يتنازل عن حقوقه فى الحكم لروسيا.

وفى أبخازيا (أفخازيا)، المنطقة التى نصف سكانها مسلمون والنصف الآخر مسيحيون، حيث يتطلع المسلمون فيها لمساعدة العثمانيين، أُجبر أميرها ميشيل شارقا شيدز أن يتنازل عن الحكم بقوة السلاح سنة ١٨٦٤م، مما قاد سريعاً

للاستعباد الأخير القائم حتى اليوم للجراكسة (الشراكس) وهجرة حوالى ٦٠٠,٠٠٠ شركسى مسلم إلى الأراضى العثمانية بدلاً من العيش تحت الحكم الروسى.

وفى سنة ١٨٦٤ و١٨٦٥م حُرر الرقيق فى جورجيا، وفى منجريليا وأبخازيا وسڤانيتى.

وهنالك فترة أخرى لحكم مستنير هى فترة حكم الدوق الأعظم ميشيل، أخو الكسندر الثانى، حاكم القوقاز (١٨٦٢ - ١٨٨٢م)، الذى استطاعت روسيا بفضل قوة إقطاعه أن تستعيد خلال الحرب مع تركيا ١٨٧٧-١٨٧٨م مناطق جوهرية لمقاطعة جورجيا القديمة التى كانت تحت السيطرة العثمانية منذ القرن السادس عشر. وبمقتضى اتفاق سان ستيفانو العقيم ومؤتمر برلين (١٨٧٨م)، حصلت روسيا على ميناء باطوم، وواصلت حملاتها على قلعة قارص المهمة وأردهان، مُشرفة على الطرق فى شرق الأناضول، (لم تستعد تركيا هذين الإقليمين الأخيرين تماماً حتى سنوات ١٩٢٠ و١٩٢١م). ولقد تميزت سنوات الحكم الأخيرة للدوق برسوخ الشعور بالرابطة السلاڤية التى ميزت السياسة الإمبراطورية فى ذلك الوقت والتى كانت نذير شؤم للأقليات غير الروسية فى الإمبراطورية، والتى شوهدت على سبيل المثال فى الخطر المفروض على استخدام الجورجيين للتدريس فى معهد تفليس اللاهوتى، المركز الرئيسى لتدريب الجورجيين على الكهنوت ومركز الإشعاع للقومية الجورجانية والمعاداة للروسية (وقد كان جوزيف چقاشڤيلى ممن درس فيه فيما بعد وهو المعروف فيما بعد بستالين).

ولقد كان ظهور حركات الفوضوية والشعبية فى جورجيا شكلاً من أشكال رد الفعل الثقافى والصحوة فى تلك الأيام من سنة ١٨٧٠م فصاعداً، كذلك مع حركة الماركسية، المعروفة باسم «المجموعة الثالثة»، التى كان أحد قادتها

نوى زوردانيـــا، رئيس جـــمـــهـــورية جورجـيا المسـتقلة (١٩١٨ ـ ١٩٢١م) ولقد كـانت نهاية الـرق وقيام الملـكيات الإقطاعية فى جورجيا، وتوسعة الطرق وصناعـات إنتـــاج الزيت فـيـمـا وراء القـوقـاز أمـاكن مـثل باكـو وباطوم وتفليس وكـوتيـسى، مما خلق ظروفـاً مـوافقـة لانتشـار هذه الحركـات، التى اسـتـهـدفت فى المقـام الأول الحكومـة الروسية الملكية.

ولقـــد تلـت ثورة ١٩٠٥م الثـــورة الكبرى التى سبقتها سنة ١٩٠٢م وقام بها المزارعـون الكادحون فى چوريا فى جنوب جـورجـــيـا، وفى سنة ١٩٠٥م نفســها، نظم الجورجـيون الماركسـيون إضـرابـات ولجـان ثورية. ولقـــد لفت القـمع الروسى وقـوات الكوســاك نظر الغرب لمطالب الجورجان كأمة، وشوهد ذلك مـــثـلاً فى بريطانـيـا بتـأســيس لجمعـيات من خلال مجـهودات العلماء الجـورجـــان أوليـــڤـر ومـــارجـورى واردروب لجـمعـيـة أصدقـاء جورجـيا التى عـملت فى خط مـواز لجـمعـيـات ى.ج. بروان الدستورية الفارسية.

وخلال الحرب العالمية الأولى، تمركز الجورجيون المهاجرون فى وسط أوربا، تحت رعـاية الألمان، وفى سنة ١٩١٥م تكوَّن الفيلـق الجورجانى ليـحارب على الجبـهة الساحليـة للبحـر الأسود. وفى الحـرب الروسيـة ـ التركـية فى غـرب القـوقاز، حارب المسـلمون الجـورجان إلى جـانب العثـمانيـين، فى حين انضم الأرمن للروس. وبـسـقـــوط حكومـــة تساريست فى أبريل ١٩١٧م، اكـتسب المنشـڤـيك القـوة، ولكن تحطم الجـيش الملكى سـمح لتـركـيـا بأن تسـتـعـيـد مسـتـعمراتها فى شـرق الأناضول وأن تتقدم إلى ما وراء القوقـاز، منتقمة من الأرمن مـــقـــابل ســبق قـــتل الأرمن للمـسلمين. ولـقد رفض المسلمـون فى آذربيـجـان أن يواصـلوا القـتـال ضـد تركـيا، وبعـد أن انفـصلوا عن روسيـا نفسها أعلن مـسلمو آذربيجان مع بلاد ما وراء القـوقاز من ١٢ أبريل ١٩١٨م أعلنوا أنفـســهم جمـهـورية فـيدراليـة مسـتقلة، شـاملة جورجـيا المسـيحـية وأرمينيـا وآذربيجـان الإسـلاميـة. ولقد ضـغط العـثمـانيـون لرد مقـاطعـة فى

جـورجـيـا كـانت قـد فـقدتهـا لصـالح روسيا، وانتقمت لذلك باحتلال باطوم.

ولقد تسببـت قوى خارجة آنذاك فى تقسـيم جمهـورية ماوراء القـوقاز إلى ثلاثة أقـسام أساسـية، وفى ٢٦ مـايو ١٩١٨م قـامت جـمـهورية جـورجـيـا المستـقلة، تحت الحمـاية الألمانية؛ ووقع الصلح بين جورجيـا وتركيا فى يونيو، مع اسـترداد تركـيـا لباطوم وقـارص وأدرهان وأخـالتسـيخى وأخـالكالاكى. ومنذ عـام ١٩١٨م حتى ١٩٢١م كـان الحكم فى جورجيا اشتراكى ديمقراطى ورأس الحكومـة زوردانيـا، وفى هذه الفـترة زاد بتلور القـوميـة الجورجـية، (وفـتُحت أول جـامـعة جـورجـيـة فى تفليس سنة ١٩١٨م). وفى هذه السنة، حلت القـوات البريطـانية فى جـورجيـا مـحل القوات الألمانـية، على أن يُصـبح أوليڤر واردروب المندوب البريطانى فى جمهوريات ماوراء القوقاز الثلاث، على أن تكون قاعدته تفليس. وفى ٢٧ يناير ١٩٢١م، اعـترفت فـرنسـا وبريطانيـا بجورجـيا دبلوماسيـاً كدولة مسـتقلة. على أن الدولة الجـديدة كـانت مهـددة، فكان عليهـا أن تحارب ادعاءات الأرمن فى أراضى جـورجـيـا، وأن تحـارب القوات التـركية فـى الجنوب، وفوق كل ذلك، أن تحـارب البلشـفـيك (الروس الشـيوعـيين). وفى سنة ١٩٢١م كـان البلشفيك يهددون تفليس نفـسها، ولقد سـقطت بعد مـقـاومة بطوليـة فى ٢٥ فبراير وتعـرضت لنهب مخيف على يد الجيش الأحمر، ولقد هرب زوردانيا مع حكومته بالبحر إلى استانبول.

ولقـد قـاست جورجـيـا تحت حكم السـوڤـيت الحتـمى من تجـدد النعـرة القوميـة لروسيا العظمى وللامـبريالية. وللعقـدين التاليين أو أكثـر، وحتى سنة ١٩٥٣م، رزحت جـورجـيـا تحت قـهرسـتالين وتابعـه بيريا، الذى كـان نفـسـه من منـجـريليـا والذى مـارس سلطات دكـتاتورية فيـما وراء القـوقاز سنة ١٩٣٢-٣٨. وحتى سنة ١٩٣٦م، كانت جورجـيا محرومة من استـقلالها

وأصبحت جزءًا من اتحاد ما وراء القوقاز الفيدرالى فى داخل الاتحاد السوڤيتى، الذى كانت تفليس عاصمته، ثم صارت جورجيا جزءًا من الجمهوريات السوفيتية التى يتكون منها الاتحاد السوفيتى (المنحل).

ووفقاً لإحصائيات ١٩٧٠م، فإن مجموع سكان جورجيا ٤,٦٨٦,٠٠٠، ٤٨٪ منهم يسكنون المدن، و٥٢٪ منهم فلاحون، والمدن الرئيسية بها هى: تفليس (عدد سكانها ٩٠٧,٠٠٠) وأصغر مراكزها فى كويتسى، وروستاڤى، وسوخوم وياطوم.

وعرقياً، يتكون ٦٧٪ من السكان من الجورجان الأصليين، لكن هنالك أقليات أرمينية، وروسية، وآذربيجانية، وأوستيانية وأبخازية (أفخازية) ونسبة المسلمين من جميع هؤلاء غير واضحة لكن فى سنة ١٩٢١م كان فى العاصمة تفليس عدد لابأس به من الأتراك، وفى سنة ١٩٢٢م تحت الحكم السوفيتى، كانت تصدر هنالك جريدة تركية محلية؛ لكن الإحصاء السكانى لسنة ١٩٢٢م أحصى فقط ٣,٢٥٥ آذربيجانى تركى فى جورجيا، و٣,٩٨٤ إيرانى، وبالطبع كلهم مسلمون. أما الأتراك الآذربيجانيون فى جورجيا فإننا نجدهم بالطبع أساساً فى امتداد سهل آذربيجان إلى الشرق والجنوب الشرقى لتفليس.

المصادر:

(١) Brosset: *Histoire de la Géirgie, st. Petr. 1849-57.*

(٢) D. M. Lang : *Catalogue of Georgian and other Caucasian,* London 1962.

(٣) 0 D. Barrett: *Catalogue of the Wardrop collection,* Oxford 1973.

(٤) W.E.D. Allen: *A history of Georgian pepole,* London 1932.

(٥) A. Manvelichvili: *Histoire de Géorgie,* Paris 1951.

(٦) Encyclopaedia of Jslam, V.

د. عطية القوصى [ف. أ. بوسورث V.E. Bosworth]

الكرخ

الكرخ كلمة أرامية الأصل مشتقة من «كركة» الأرمنية ومعناها «المدينة» أو (المدينة الحصينة) ولكنها أطلقت على عدة مدن فى مختلف العصور الإسلامية، وكانت موجودة فى مناطق ذات ثقافة آرامية قبل الفتح الإسلامى، وتتميز كل بلد منها عن الأخرى بإضافة اسمها إليها كقولهم «كرخ» بغداد وكرخ سامراء (انظر المشترك لياقوت ٣٦٨ ٣٧٠، المعجم جـ٤ ص٢٥٤ ـ ٢٥٧).

أما فى بغداد فكانت تشير إلى ناحية معينة هى المعروفة بباب الكرخ، ثم عممت فأطلقت على الجانب الغربى بأكمله وهو الواقع حول ما يعرف بالمدينة المدورة: مدينة الخليفة المنصور مؤسس بغداد (انظر الإصطخرى ٨٤، وابن حوقل طبعة كرايمرز (٢٤١ ـ ٢٤٢)، وإذا رجعنا إلى اليعقوبى الذى يصور لنا أحوال القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) فإن حدود الكرخ فى الطول كانت قصر وضاح من الناحية الشمالية وسوق الثلاث من الجنوب، أما حدودها من ناحية العرض فكانت أرض الربيع (غربا) ودجلة (راجع البلدان ٢٤٦، و بغداد، والخرائط الواردة فى بغداد للمسترانج رقم ٣,٤,٧).

ويستدل من الاسم الآرامى أن منطقة الكرخ كانت موجودة حتى قبل تأسيس المنصور لبغداد سنة ١٤٥ هـ (=٧٦٤ م) ولكن على هيئة كورة مستقلة يقال إنها من إنشاء شاهبور الثانى الساسانى (٣٠٩ ـ ٣٧٩م)، وليس من شك فى أن شأنها كان شأن المحلات الصغيرة التى كانت موجودة فى البقعة التى صارت فى المستقبل عاصمة الخلفاء حيث كان أغلب سكانها من الآراميين المسيحيين.

وكان السوق القديم للشطر الغربى (الذى عرف بسوق بغداد) يقع فى الكرخ، وهناك كثير من الأدلة التى تحمل على الاعتقاد أن أسواق الكرخ استمرت تؤدى خدماتها لسكان تلك الناحية الكثيرين وذلك حين بنيت المدينة

المدوّرة (انظر الطبرى تاريخ الرسل والملوك جـ٢ ص٩١٠، ٩١٤)، واعتزم المنصور قرب نهاية عهده أن يطوّر المناطق التجارية الواقعة جنوبى المدينة المدوّرة وأن ينقل بعضاً من الأسواق التى كانت موجودة هناك، ومن أجل تحقيق هذه النية ساعدت الدولة بأموالها المقاولين المختلفين تدفعها ليبنوا محلاتهم فى الكرخ، كما قامت الحكومة من جانبها بتوسيع شبكة أعمال الطرق والمسالك المؤدية إلى داخل المنطقة أو الخارجة منها (راجع الخطيب البغدادى «طبعة القاهرة» جـ١ ص٧٩ - ٨٢، تاريخ الطبرى جـ٣ ص٣٢٣ - ٣٢٤، ومعجم البلدان لليعقوبى ٢٤١).

وكانت أرض الكرخ تُرْوى بالمياه التى يمدها بها نهر عيسى الذى يعتبر رافدا كبيرا للفرات حيث يقع فى أقصى شماله وعلى فرعيه «الصرات» و«الكرخايه» التى تعرف أيضاً باسم قناة الكرخية التى تخرج من نهر عيسى أسفل بلدة المحول الصغيرة الواقعة على مقربة من قرية «البراثا» (انظر ياقوت معجم البلدان جـ١ ص ٦٦٥) والتى تمدّ الجزء الجنوبى من النصف الغربى من بغداد أعنى بذلك الحىّ التجارى وما حوله بما يحتاجه من الماء الوارد إلى هناك من القنوات المائية التى تجرى تحت الأرض فى بعض النواحى، ومن فوقها كثير من الجسور المزدحمة بحركة المرور، أما فيما يتعلق «بالكرخاية» ونظام قنواتها فراجع ماكتبه لى سترانج فى جريدة الجمعية الملكية الآسيوية لسنة ١٨٩٥ / ص ١٧ - ٢٦، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٢ - ٢٩٣، والعجائب لسهراب، والخطيب البغدادى جـ١ ص٧٩ - ٨٢ وياقوت: المعجم جـ٢ ص ٢٥٢، ولى سترانج بغداد ٥٢ - ٥٦، ٦٣ - ٨٠، ويرجع الفضل فى ازدهار منطقة الكرخ تجاريا إلى هذه الشبكة المتعددة الفروع من القنوات التى كان أهمها قناة الصرات التى تمتاز بسِعَتِها سعةً كبيرة تسمح بمرور القوارب الكبيرة بها والتى تربط الفرات بدجلة أكبر أنهار العراق.

أما الضاحية التى كان مسجدها الخاص هو مسجد الجمعة فكان لها كيانها الخاص، ولدينا أوصاف مفصلة

لشتى نواحى الكرخ خلّفها لنا الخطيب البغدادى واليعقوبى وابن الفقيه ومخطوطة المشهد التى لم تطبع بعد، على أن أعظم عرض لهذا الجانب إنما هو لسهراب فى كتاب العجائب الذى جمع فيه كل القنوات والمجارى المائية.

وكان الشيعة يؤلفون الغالبية العظمى من سكان الكرخ، فلما كان مطلع القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كثرت المناوشات بين الشيعة والسنة لاسيما فى المنطقة الممتدة من الأحياء المجاورة لباب البصرة وباب المحوّل، وكان الخراب والدماراللذان ألَمّا بالناحية شديدين شدة مفزعة وذلك خلال فترة تدهور سلطان البويهيين وزمن السلاجقة الذين جاءوا بعدهم ولم تجد الحكومة عندها ميلا لفتح الأسواق كما لم تتوفر عندها الأموال اللازمة لذلك.

ولقد زادت الصراعات والمصادمات حدةً بين شيعة العاصمة وأهل السنة زمن البويهيين أصحاب الميول العلوية ثم تفاقم خطر هذه الصراعات فتحول الى قتال دموى فى الشوارع بين الطائفتين المتنازعتين وأصبح ذلك أمرا مألوفاً غير مستغرب عند أحد، وصار القتل سمة تتسم بها الحياة اليومية هناك، مع ما يصحب ذلك من النهب والسلب والحريق، وكانت الكرخ فى بؤرة هذا النضال الشديد ولا ترى سكانها إلا وهم مشرعون خناجرهم ضد السنة من أهل الأحياء المجاورة (مثل باب البصرة وغيره) حتى أن جلال الدولة (٤١٦ ـ ٤٣٥ هـ = ١٠٢٤ ـ ١٠٤٤م) الذى بلغ الوضع فى أيامه ذروة الخطورة اضطر فى إحدى المرات (فى سنة ٤٢٢ هـ = ١٠٣١م) للفرار إلى الكرخ مع رفاق له من الشيعة، ثم إنه فى سنة ٤٤٥ هـ = ١٠٥٣م) أدت هذه الفتن الى تحويل جزء كبير من الكرخ إلى هشيم كما حدث من قبل زمن الخليفة الواثق (٢٢٧ ـ ٢٣٣ هـ = ٨٤٢ ـ ٨٤٧م) حيث شب حريق هائل بالكرخ دمرّها وخرّب عامرها فصارت يباباً، لكن سرعان ما أمكن التغلب على آثار هذا الدمار، وقد لاحظ الخطيب البغدادى (وهو من أهل القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى) أن معظم قنوات الريّ فى

يومه قد طغى عليها الطمى وطُمست معالمها، ولقد تضاءلت هذه الضاحية فى العصر الحديث حتى صارت ضاحية جدباء غامرة على شاطئ النهر بعد أن كانت فى يوم من الأيام السالفة منطقةً كبيرة عامرة.

على أنه بمرور السنين ازدحمت الكرخ بكثير من المساجد والمزارات واتسعت رقعتها حتى أصبحت تشمل كل النصف الجنوبى الواقع غربى نهر دجلة، وكان من أشهر مزاراتها مزار شيخها وابن محلتها معروف القيزران الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ هـ (= ٨١٦م) كما يوجد بها قبر يزعمون أنه قبر زبيدة زوجة هارون الرشيد ولايبعد عن سابقه أكثر من ثلاثمائة ياردة وهو إلى الجنوب منه، ولقد جدّد القبرَ والضريحَ الخليفةُ الناصر (٥٧٥ ـ ٦٢٢هـ / ١١٨٠ ـ ١٢٢٥م) ثم كثرت عمليات الترميم فيهما منذ ذلك الحين.

وكان قبر الكرخى منذ مطلع القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) واحدا من أشهر أماكن الحج فى بغداد وهو يقع وسط جبانة رائعة كما كان الشأن زمن بنى العباس، أما فيما يتعلق بالقبر الذى يقال له قبر زبيدة (راجع لى سترانج وماسينون وهيرتسفلد، وأما عن غير هذين من المشاهد الموجودة فى الجانب الغربى من بغداد فانظر ماسينون، شرحه ٦٤ وما بعدها، ٩٤ وما بعدها).

لم تكن الكرخ أكبر أحياء النصف الغربى من بغداد فقط بل كانت أيضا أطولها حياة. وذلك أنه لما أخذ الخراب يعم كافة النواحى يوما بعد يوم بقيت الكرخ وحدها بمعزل عن ذلك الدمار، بل أنها حتى زمن ياقوت (بدءًا من القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلادى)، كانت أشبه ماتكون ببلدة قائمة بذاتها مثل ما كانت عليه فى السنوات الأولى التالية لبناء بغداد، وكانت على بعد ميل تقريبا من منطقة باب البصرة التى كانت لاتزال آهلة بالسكان (وهذه المنطقة الأخيرة أعنى منطقة باب البصرة تقع فى الجنوب الشرقى من مدينة المنصور القديمة المعروفة بالمدينة المدوّرة) ولما تقدمت السنون وجاءت العصور الوسطى

المتأخرة أصبح من النادر إطلاق اسم «حيّ باب البصرة» على جميع أحياء بغداد الغربية (نستفيد هذا - على سبيل المثال - مما ذكره ابن بطوطة - وهو من رجال القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى)، على أنه يجب ملاحظة أن طبوغرافية الكرخ وما جاورها كما هى واردة فى ياقوت ليست مطابقة تمام المطابقة لوصفها الوارد فى غيره من المصادر، ويبدو أن معلومات صاحب معجم البلدان فى الوقت الذى ألف فيه معجمه الجغرافى لم تكن من المعلومات التى يمكن الاعتماد عليها، فقد زال كثير من المواضع ولم يبق من معالمها أثر يدل عليها، وقد استمر هذا الوضع فى العصور الحديثة بالكرخ التى لم يبق منها سوى قليل من كرخ العصور الوسطى.

وهناك كرخ أخرى هامة هى المعروفة بكرخ سامرا نسبة إلى مدينة سامراء (أو سر من رأى) وهى التى صارت العاصمة الثانية بعد بغداد والتى شيدها الخليفة المعتصم سنة ٨٣٦م على بعد ستين ميلا تقريبا من عاصمة المنصور، واذا كانت قد عرفت بكرخ «سامرا» فإنها عرفت أيضا بكرخ جُدّان (انظر: ياقوت الحموى معجم البلدان ، جـ ٤ ص ٢٥٥ - ٢٥٦) التى هى أقدم من سامرا وهى لاتبعد عن منطقة القصر كثيرا، غير أنه لما أخذت المدينة فى الاتساع نحو المتوكلية امتدت ما يقرب من عشرين ميلا على طول جبهة النهر، وأصبحت كرخ سامراء معسكرا حربيا ليس فيه سوى غلمان الخليفة الأتراك بقيادة أشناس (انظر البلدان لليعقوبى ٢٥٨ - ٢٥٩ والمعجم لياقوت جـ٤ ص ٢٥٦) وصارت كرخ سامراء بذلك تختلف عن الكرخ الأصلية وعن بغداد ذاتها التى كانت بأكملها ناحية تجارية خالية تماما من أى أثر للجند، وزيادة على ذلك فإن الجند الأتراك كانوا يعيشون بمعزل تماما عن الأهالى ولم يكونوا أحرارا فى الزواج بمن يريدون ولكنهم يتزوجون اللائى يُخْتَرْن لهم ، كما لم يكن يسمح بوجود

محـلات تجارية إلاّ لتلك التى تـخصص لمنفذ توزيع مواد الإعاشة والأكل ، على أنه لما تدهورت «سامـراء» هاجر الناس كـثــيـرا من النواحى فـى الوقت الذى استمرت فيه الكرخ آهلة بالسكان.

المصادر : وردت فى المتن.

بدرية الدخاخنى [م شترن، ج لاستر S. M. Stern, Laster]

كردستان (الأكراد)

الأكـراد، شعب من شـعوب الشـرق الأدنى، وهو يعايش الشيـعة عند منطقة التقاء تركـيا العلمانية وإيران الشيـعية، والعراق العربى السُنى وشـمال سوريا العربية السنية أيضـا، وما وراء القوقاز السوفيتى. ولكردستان أهمية اقتصادية واسـتراتيـجيـة لا يمكن إنكارها. ومنذ نهـاية الحـرب العـالميـة الأولى، عـانى الشعب الكردى، مثـل باقى جيرانه، من تحـول ملحـوظ فى النظام السـيـاسى والاقتـصادى والاجـتمـاعى والثقـافى. ولقد نُشـرت أعمال كـثيـرة عن الأكراد فى كل الأقطار.

ولفظة «كـرد» العرقيـة لفظة قـديمة الاستـعمـال، فهى مـعروفة منذ الـفتح العـربى إذا لم نرغب الرجـوع لفتـرات أقدم من ذلك، ويبدو أن اسم كـردستان أو «أرض الأكـراد» يرجع تـاريخـه إلى عـصر السلطان سنجـر (ت ٥٥٢ هـ / ١١٥٧م)، آخـر سـلاطين السـلاجـقـة العظام، الذى أقام مقاطعة تُدعى «بهار» إلى الشمال الشرقى من همدان. وكانت هذه المقاطعة، بين أذربيجان ولورستان، وكـانت تضم مناطق همـدان، والدينور، وكرمانشاه وسِنّا، إلى الشرق من جبال زاجـروس وإلى الغـرب من شـهـرزور وخُفتيان، على نهـر الزاب. ولقد أحصى حـمَـدالـلـه المسـتـوفى (ت . ٧٥٠هـ / ١٣٤٩م) هذه الأقسام السـتة عشر فى كتـابه «نزهة القلوب». على أن الامـتداد البـدوى لكردسـتـان قد تـغيـر خـلال القـرون. ولم يتردد «شـرف الدين» فى كتـابه «شرفنامـه» من ضم إقليم اللور (الجـبـال) لكردسـتان، كـمـا فـعل كل المؤرخـين العـرب. ولقد عـدَّد الرحـالة التـركى «أولياء شلـبى» فى كـتــابه «سيـاسة نامه» تسـع ولايات فى أيامه

كانت تتكون كردستان منها هى: إرزروم (أرض روم)، ڤان، هكارى، دياربكر، الجزيرة، العمارية، الموصل، شهرزور، وأردلان والتى تحتاج ١٧ يوما لعبورها.

لكن المنافسة بين سلاطين العثمانيين وشاهات فارس حطمت هذه الوحدة. ولم تعُط الإدارة التركية أكثر من ثلاثة لواءات (لإيالة) كردستان وهى:دار سيم، وموش، ودياربكر. وبنفس الطريقة، ففى إيران فى القرن ١٦، اقُتطعت همدان لورستان من كردستان واقتصر اسم كردستان على إقليم أردلان مع سنّا كعاصمة لها. واليوم فإن إيران تَعترف بمقاطعة باسم كردستان. وفى أى مكان آخر فإن لفظة «كردستان» قد استبعدت من لغة الإدارة ومن الأطالس الجغرافية. ففى تركيا يعرف الجزء الكردستانى بشرق الأناضول، وفى العراق يعرف بأقاليم الشمال؛ وفى سوريا باسم إقليم الجزيرة.

وتختلف أعداد الأكراد من إحصاء لآخر، ولقد أجريت إحصاءات تقديرية للأكراد فى الدول المختلفة وتمثّل أعدادها تناقصاً مختلفاً، أجرى الأول نيكيتين سنة ١٩٥٦، والثانى بروك سنة ١٩٥٨، والثالث قاسملو سنة ١٩٦٥، والرابع ڤانلى سنة ١٩٧٠ ، والخامس إدموندز سنة ١٩٧١، وها هو جدول يبين أعداد الأكراد وفقا لهذه الإحصاءات، والأرقام الواردة تشير إلى عددهم بالآلاف.

	١ تقدير نيكتين	٢ تقدير بروك	٣ تقدير قاسملو	٤ تقدير ڤانلى	٥ تقدير ادموندز
تركيا	٤,٥٠٠	٢,٥٠٠	٤,٩٠٠	٦,٦٠٠	٣,٢٠٠
إيران	١,٥٠٠	١,٨٠٠	٣,٣٠٠	٤,٢٥٠	١,٨٠٠
العراق	٥٠٠	٩٠٠	١,٥٥٠	٢٠٠٠	١,٥٥٠
سوريا	٥٠٠	٣٠٠	٢٥٠	٥٠٠	٣٢٠
ما وراء القوقاز	٢٥٠	—	١٦٠	١٥٠	٨٠
المجموع	٧,٢٥٠	٥,٥٠٠	١٠,١٦٠	١٢,٥٠٠	٦,٩٥٠
سنة التقدير الإحصائى	١٩٥٦	١٩٥٨	١٩٦٥	١٩٧٠	١٩٧١

ولم تساعدنا المصادر الإسلامية والروايات الكردية فى حل مشكلة معرفة أصل الأكراد. فالمسعودى، ينقل عن رواية وردت فى «الشاهنامه»، أنهم ينتسبون إلى الفرس الذين هربوا من بطش الضحاك. وفى سنة ١٨١٢م يذكر موريير Morier (فى رحلته

الثانية) احتفالاً وقع فى مدينة (داماواند) «يوم ٣١ أغسطس» بمناسبة خلاص الفرس من بطش الضحاك، وقد عُرف هذا العيد «بالعيد الكردى» وعلى الجانب الآخر، ينسب الأكراد أنفسهم إلى أنساب عربية. فبعضهم يدعى أنهم من نسل ربيعة بن نزار بن معد وتسمت باسمهم ديار ربيعة (الموصل)، والآخرون يدّعون أنهم من نسل مضر ابن نزار وقد تسمت باسمهم ديار مُضر (الرقة). وقد قالوا بأن الأكراد قد انفصلوا عن الأصل العربى نتيجة للعداء بينهم وبين عرب الغساسنة وأنهم انسحبوا إلى الجبال، واختلطوا هنالك مع الأغراب واندمجوا معهم وفقدوا نتيجة ذلك لغتهم العربية الأصيلة، اللغة الأم. ومن المثير حقاً أن نجد فى سلسلة نسب أسلافهم أسماء عربية مثل: «كرد بن مرد بن صعصعة ابن حرب بن هوازن »(المسعودى: التنبيه والإشراف، ص ٨٨ ـ٩، «وكرد ابن اسفنديار بن منوشهر بن حوقل» ص ١٨٥ ـ ١٨٧)، و«كرد بن مرد بن عمرو». وربما كانت الحقائق فى سلسلة النسب العربية هذه قليلة.

تاريخ الفترة الإسلامية حتى عام ١٩٢٠م

لدينا معلومات تفصيلية عن الأكراد من أيام الفتح العربى فصاعداً وخلال القرون الهجرية الخمسة الأولى لعب الأكراد فى أكثر الأحيان دوراً ملحوظاً فى الأحداث وأخذوا روح المبادرة فيها. ولقد قامت بعض الأسرات الكردية الحاكمة فى هذه الفترة. ويبدو أن أمواجاً من الترك والمغول قد غمروا الأكراد بغزوات متلاحقة من القرن السادس الميلادى إلى القرن العاشر. لكن فترة الحروب بين سلاطين العثمانيين وشاهات الصفويين قد أتاحت للأكراد فرصة صالحة لنمو النظام الإقطاعى، الذى أعطت (الشرفنامه) عنه صورة صادقة (١٠٠٣هـ ـ ١٥٩٦م).

ولقد استقرت الحدود التركية ـ الفارسية تدريجياً، وتراجع الفرس خلف جبال زاجروس وشعابها

الشمالية. ثم بدأت تركيا فى تدعيم سيطرتها داخل الأقاليم الشرقية.

وعند نهاية القرن التاسع عشر الميلادى ضُمت الإمارات الكردية (هكارى، وبدليس، والسليمانية) إلى الأراضى التركية بينما ضمت أردلان إلى فارس. لكن القبائل الكردية الكبيرة ظلت باقية. محافظة على العنصر الكردى بخصوصياته الاجتماعية والعرقية.

ولقد قام الأكراد بثورات عديدة فى القرن التاسع عشر، ومع بداية القرن العشرين أضافت حركة كردية عنصراً جديداً لعناصر الإثارات القومية فى الإمبراطورية التركية. ولقد جرّت ثورة ١٩٠٨م الأكراد لعالم السياسة؛ وبدأت الصحف والمجلات والجمعيات الكردية فى التكاثر والازدياد. وخلال الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ ـ ١٩١٨م أثيرت فكرة حكومة استقلالية لكردستان من جانب القوى الغربية، لكن الخطة تحققت إلى الآن بشكل جزئى وذلك بإلحاق الولاية القديمة للموصل بدولة العراق.

كردستان بعد الفتح العربى:

سنجد أنه من المفيد أن نبدأ بجمع المعلومات التى قدمَّها لنا المؤرخون العرب بصدد توزيع القبائل الكردية.

ولم يكن لفظ كردستان معروفاً فى المصادر العربية قبل عصر حكم السلاجقة، وعادةً ما نجد المعلومات عن الأكراد عند المؤرخين العرب تحت عناوين مثل: زوزان، خلاط، أرمينيا، آذربيجان، الجبال، فارس، وغيرها.

و«المسعودى» «حوالى ٣٣٢ هـ / ٩٤٣ م) و«الاصطخرى» (٣٤٠ هـ/ ٩٥١ م) هما أول المؤرخين الذين أعطونا معلومات مرتبة عن الأكراد. وفى «مروج الذهب» (جـ ٣، ص ٢٥٣) يُعدد المسعودى القبائل التالية: قبيلة الشوهجان فى الدينور وهمدان؛ والماجوردان فى كانجاوور؛ والهاجبانى والسادرات فى آذربيجان؛ والشادانجان فى إقليم الجبال، وغيرها. وقد فعل الإصطخرى الشئ نفسه.

الأكـــراد تحت حكم الخلفـــاء والبويهيين:

لقد جاء اتصال العرب المسلمين بالأكراد بعد فتح العرب تكريت وحلوان سنة ١٦ هـ / ٦٣٧ م. ولقد سار سعد ابن أبى وقاص إلى الموصل، وفتح المناطق الكردية فى هذه الأنحاء. ثم أتم عياض بن غَنم وعتبة فتح الإقليم، وتم إقرار بطريق الزوزان سنة ١٩ هـ/ ٦٤٠ م فى منصبه على أن يدفع الخراج. وفى سُسيانا حارب العرب الأكراد الذين غضبوا لمقتل الهرمزان، حاكم الأهواز الفارسى. ولقد أرسل الخليفة عمر عدة حملات إلى أكراد الأهواز. ونجح العرب الفاتحون سنة ٢٢ هـ/ ٦٤٣م، بعد قتال عنيف - فى الاستيلاء على شهر زور، ودربانج والصمغان، وفى الجنوب كان على والى البصرة «أبو موسى الأشعرى» أن يقضى على ثورات الأكراد فى بيروض وبلسجان سنة ٢٥هـ/٦٤٥م، لكن الأكراد تحولوا آنذاك إلى الإسلام. وفى خلافة على شارك الأكراد الفرس والمسيحيين فى الثورة التى نشبت فى الخريت al-khirrit بالقرب من الأهواز وفى فارس.

ولقد عُين المختار بن أبى عبيد (الثقفى)، الذى كان قد حاصر أرمينيا وآذربيجان فى عهد حكم الخليفة الأموى عبدالملك بن مروان، حاكماً على حلوان سنة ٦٦ هـ/ ٦٨٥ م، الذى كان عليه أن يحارب الأكراد، ولكن موته أى المختار حال دون تنفيذ ذلك. وتحالف الثائر عبدالرحمن بن الأشعث فى عهد هذا الخليفة الأموى سنة ٨٣ هـ/ ٧٠٢م مع أكراد سابور فى فارس. وفى سنة ٩٠ هـ/ ٧٠٨ م قام الأكراد بنهب فارس وعاقبهم الحجاج (الثقفى) على ذلك.وفى سنة ١٢٩هـ/٧٤٦ م قاوم خوارج سابور تحالف سليمان الخارجى الذى ثار ضد الخليفة مروان الثانى وحاصر سابور. ولقد كان الخليفة مروان نفسه ابنا لجارية كردية ورث عنها العيون الزرقاء والمظهر العام الوسيم.

وفى عهد الخليفة العباسى «المنصور»، أسفر غزو الخزر لأرمينيا سنة ١٤٧هـ/ ٧٦٤ م عن العديد من

الثــورات. وبعـد ســنوات قليلة ذكــر انتـشار الأكـراد مـتصــلاً بالثـورة فى الموصل وبأصــدائهــا فى همدان. ولقـد كـان جعـفر بن المـنصور، ابنا لجـارية كردية (الطبرى)

وفى عــهـد المسـتــعـصم، تحـدثت المصــادر عـن قـيـام ثورة كــردية فى الموصل بقيـادة جعفـر بـن فهـارجـيز وهو سليل عـائلـة كـردية أصــيلة. ولما هزم جعفر بن فهـادجيز، لجأ إلى جبال دازين، وتحـصن بها وتمكن من هزيمـة قوات الخـليفة. ولـقد أرسل جيـش آخر بقيـادة القائد التـركى «إيتاخ» نجح فى وضع حد لهذه الثورة والقـضـاء عليها. واندلعـت ثورة كــردية أخـــرى سنة ٢٣١هـ / ٨٤٥ م فى أقاليم أصــفهان، والجبل وفارس، ولكن سرعان ما قضى عليها القائد التركى «وصيف».

ولقد انضم أكراد الموصل للخارجى «مساوِر» الذى استولى على الموصل.

وفى ســنة ٢٦٢هــ/ ٨٧٥ م لعـب الأكـراد دوراً مـهـمـا فى ثورة الزنـج، التى قادها علـى بن محمـد، الذى عرُف بعلى الخــبـيـث، وفى ثورة يعــقـوب الصَّفار مؤسس الدولة الصفارية. وفى الأهواز، اخـتار يعـقـوب بنفـسه قـائداً كـردياً، هو مــحـمـد عـبـيـد الله بن هازارمارد، الذى أجـرى سراً اتصالات مع على الخبيث.

وبتعزيزات أرسلهـا له الخبيث، سار محــمد إلى ســوس، ولكنه هزم على يد أحـمد بن الليـثـويا، وهو كردى أيضــاً وقائداً للحامية الكـردية كان الخليفة قد أرسله للقضاء على ثورة يعـقوب. ولقد أنهى مــوت يعـقــوب والخــبــيـث هذه الأعمال.

وحوالى سنة ٢٨١ هـ/ ٨٩٤ م كان الأكـراد من بين المـوالين لحـمـدان بن حـمـدون حـين ثبت نـفـســه فى حكم الموصل. وقـد قام الأكـراد بثـورة سنة ٢٨٤ هـ/ ٨٩٧ م بقيـادة أبو ليلى لكن هذه الثورة لم تستمر طويلاً. وفى سنة ٢٩٣ هـ/ ٩٠٦ م قـام أكــراد هذبانى بثورة بقـيادة رئيســهم محـمد بن بلال فى نينوى. وقـد تـبـعـهم عـبـدالله بن حمدان، حـاكم الموصل الجديد، وبفضل الإمـدادات التـى أرسلهـا الخليــفـة له استـعاد فى الـعام التـالى ولاء خمـسة

آلاف عائلة كردية هذبانية، واضطر أكراد هذبان للاستسلام. وفى عهد الخليفة المقتدر، قام الأكراد بنهب ضواحى الموصل لكن عبدالله بن حمدان عاقبهم على ذلك. وفى سنة ٣٣٧هـ / ٩٤٨م، حدثنا ابن مسكويه فى كتابه «تجارب الأمم» عن حملة حسين الحمدانى على آذربيجان.

وحوالى ذلك الوقت ظهر على مسرح الأحداث «ديْسم بن إبراهيم» ارتبطت حياته المتسمة بالمغامرة بالتاريخ الكردى.

وقد كان ابناً لرجل عربى من جارية كردية. وكان أتباعه من الأكراد باستثناء قلة قليلة من الديلم. ولقد كان ديسم خارجياً. استولى على آذربيجان بعد يوسف بن أبى الساج وفى سنة ٣٢٧هـ/٩٣٨م استخدم الأكراد التابعين له لإبعاد لشكارى بن مردى، وهو أحد قواد وشمكير. لكن المرزبان، وهو شيعى شهير، نجح فى الاستيلاء على آذربيجان من ديْسم الذى التجأ عند صديقه حاجك بن الديرانى. وفى سنة ٣٣٧هـ/ ٩٤٨ـ٩٤٩ م أسر ركن الدولة البويهى المرزبان. ولقد فكّر واهسودان، أخو المرزبان فى الاستعانة بديْسم الذى ظل رجاله الأكراد مخلصين له، وأرسله إلى نائب ركن الدولة. ولكن ديْسم هُزم، فالتجأ إلى أرمينيا ثم إلى بغداد، حيث عامله هنالك مُعز الدولة البويهى معاملة كريمة. ولمَّا ألح عليه أصدقاؤه فى العودة إلى آذربيجان، ذهب إلى الحمدانيين فى الموصل وسوريا لطلب المساعدة. وفى غياب المرزبان، عاد ديْسم إلى سالماس سنة ٣٤٤هـ/ ٩٥٥ م، حيث قرأ الخطبة لسيف الدولة الحمدانى. وبعد أن طرده المرزبان للمرة الثانية فكّر ديْسم فى اللجوء إلى أصدقائه الأرمن، لكن ابن الديرانى قام بتسليمه إلى المرزبان. ولقد أصيب ديْسم بالعمى ومات فى السجن سنة ٣٤٥هـ/ ٩٥٦ ـ ٩٥٧ م.

خلال أسر المرزبان، فى الرى، نصَّب بعض الحكام المستقلين أنفسهم حكاماً فى شمال غرب فارس. وقد كان محمد شدَّاد بن قرطو من قبيلة روادى أحد هؤلاء الحكام، وقبيلة روَّادى هى القبيلة التى انبثقت منها الأسرة الأيوبية.

وكانت الإقطاعات الرئيسية لبنى شدَّاد فى الديبل وجانجا. وقد كان بنو شداد محالفين للبيزنطيين وللسلاجقة. وفى سنة ٤٦٥هـ/١٠٧٢ م اشترى أبو سوار «آنى» لابنه الأصغر منُوس. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، انقسمت الأسرة إلى فرعين: فرع جانجا وفرع آنى. وفى سنة ١١٢٤م استولى الجورجان على آنى ولكن ما بين سنتى ٥٢٠هـ/١١٢٦م و ٥٥٧/ ١١٦١ م وسنتى ١١٦٥ و ١١٧٤م، احتفظ بنو شداد بآنى ولقد كان بنو شداد أمراء مستنيرين وخلَّفوا وراءهم أبنية شهيرة.

وفى حوالى سنة ٣٤٨ / ٩٥٩ م، قام بيت كردى حاكم ثانٍ فى إقليم الجبال أسسه «حسنويه بن حسان»، شيخ قبيلة البارز كانى (البرزانى)، الذى كان قد ساعد ركن الدولة البويهى فى حملته على خراسان. ولقد أبدى ركن الدولة تسامحاً كبيراً مع الأكراد، فقد اعتاد الرد على كل من يشكو له من إفراط الكرد بالقول « حتى الأكراد لابد أن يعيشوا ». ولقد امتدح ابن الأثير شخصية حسنويه الجليلة، ، وامتدح سياسته الحكيمة وأخلاقه الحميدة. وحين تُوفى حسنويه سنة ٣٦٩ هـ/ ٩٧٩ م، فى عاصمة سارماج استولى عضد الدولة على ممتلكاته (همدان، والدينور، ونهاوند) وأخضعها لسلطته، ولكن فى النهاية منح تقليداً لبدر بن حسنويه (٣٦٩ ـ ٤٠٥هـ/ ٩٧٩ ـ ١٠١٤ م)، الذى ظل مخلصاً لعضد الدولة وحارب ضد إخوته الذين أخذوا جانب ثورة فخر الدولة. ولقد منح الخليفة بدراً لقب ناصر الدين والدولة. وحكم زاهر (طاهر؟) خليفة بدر لمدة عام واحد وفى سنة ٤٠٦هـ / ١٠١٥م أطاح به شمس الدولة البويهى. ولقد تُوفى ونداد عم حسنويه سنة ٣٤٩هـ/ ٩٦٠ م وتُوفى أخوه أبو الغنائم سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م، وبعد ذلك بقليل جُرد أبو سليم ديسام، آخر أفراد هذا الفرع من قلاعه (قسنان وغانم أباد، وغيرها).

ولقد تعامل عضد الدولة البويهى مع الأكراد فى مناسبات عديدة، ولكنه كان أشد قسوة معهم من أبيه ركن الدولة. وفى سنة ٣٦٨هـ/ ٩٧٨م أصبح ابن بادويا الكردى بمساعدة «أبو تغلب

الحمدانى» حاكماً مستقلاً فى أرامُشت (بالقرب من جبل الجودى)، ولكنه انخدع بوعود عضد الدولة.

ففى سنة ٣٦٩هـ/ ٩٧٩ م أرسل عضد الدولة حملة ضد أكراد «شهر زور» الذين كانوا يرغبون فى الانفصال عن بنى شيبان البدو، الذين كانت لهم معهم معاملات وروابط مصاهرة. واحتُلت مدينة شهر زور، وارتحل العرب عنها إلى الصحراء. وأرسلت حملة أخرى فى سنة ٣٧٠هـ / ٩٨٠م ضد هكارى الكردية، التى حوصرت واستسلمت، اعتماداً على وعد بحفظ أرواح أهلها. لكن قائد الحملة قام بصلبهم على طول الطريق (مسافة خمسة فراسخ) بين ملطية والموصل (ابن الأثير: الكامل، جـ ٨، ص ٥٢١).

وفى سنة ٣٨٠ ـ ٣٩٠هـ/ ٩٩٠ ـ ١٠٠٠م، قام صمصام الدولة بمحاولة لتحسين موقفه ولهذا السبب عقد تحالفاً مع فولاد بن منذر، الذى كان يستند على قوة فرسان الأكراد المحتشدة فى شيراز. وبعد فشل المشروع طلب اللجوء للأكراد، لكن الأكراد خانوه فالتجأ إلى فخر الدولة، الذى كان يشتهر بكراهيته للأكراد.

أسرة الأكراد المروانيين الحاكمة:

ارتبطت هذه الأسرة بباذ، وتنتسب لابن مروان أبى على بن دستاق ابن أخت باذ الذى مكَّن لنفسه فى دياربكر بعد سلسلة من الأحداث، ولقد حكم المروانيون فى ديار بكر من ٣٨٠ ـ ٤٨٩ هـ/ ٩٩٠ ـ ١٠٩٦م وامتدت سلطتهم إلى آرمد، وأرزان، وميافارقين وحصن كيڤا، بل ولخلاط وملاذكرد (الاسم الحديث: منزيكرت وهو محرف عن ملاذ كرد) وأرجيش والولاية شمال شرقى بحيرة ڤان فى تركيا الحالية. وفى الغرب تملكوا أورفة لبعض الوقت. ولقد غزا أبو على حسن سوريا سنة ٣٨١ هـ/ ٩٩١ م واستردها من الإمبراطور البيزنطى بازل الثانى. Basil II ولقد قتل أبو على حسن فى ثورة قام بها ضده أهل دياربكر سنة ٣٨٧ هـ/ ٩٩٧ م. وحكم من بعده أخوه أبو منصور مُمَهد الدولة حتى سنة

٤٠٢ هـ/ ١٠١١ م. وخلفه من بعده أخوه أبو نصر أحمد من سنة ٤٠٢ هـ/١٠١١ م إلى ٤٥٣ هـ ١٠٦١م. ولقد اكتسب أبو نصر شهرةً بأنه حاكم عادل ومستنير ومقتدر رغم ميله للملذات. وفى سنة ٤٤٢ هـ/ ١٠٥٠م كان أبو على نصر يدين بالولاء للسلطان السلجوقى طغرلبك. ولقد قاسم ابنه وخليفته فى الحكم، أبو القاسم نصر (نظام الدولة) (٤٥٣ ـ ٤٧٢ هـ/ ١٠٦١ ـ ١٠٧٩م) أخاه سعيد (توفى ٤٥٧ هـ/ ١٠٦٥ م) السلطة ـ وأضاف لممتلكاته مدن : حران، والسويداء، وغيرهما. وكان خليفته منصور بن سعيد الذى حكم تقريباً. من سنة ٤٧٢هـ حتى ٤٨٩ هـ (١٠٧٩ ـ ١٠٩٦م) لكن القائد السلجوقى فخر الدولة بن جهير استولى على كل بلاده، التى ضمُت بالتالى لأتابكية الموصل.

وفى حقبة الغزوات التركية، نجد إشارات عديدة لأعمال وتجريدات عسكرية كردية. وفى خلافة القادر (٣٨١ ـ ٤٢٤هـ/ ١٠٣١م)، يُسجل المؤرخون قيام أحمد بن الضحاك الكردى بقتل قائد الامبراطور البيزنطى العام باسيل الثانى، ونتيجة لذلك أوقف هجمات البيزنطيين. وما بين سنوات ٣٦٦ هـ/ ٩٧٦م و ٣٨٨ هـ/ ٩٩٨ م لعب الأكراد دورا هاماً إذ شاركوا فى الصراع بين البويهيين والزياديين لتملك جرجان. وبعد ذلك بسنين قليلة نجد محمود الغزنوى يستخدم الأكراد ضد القرخانيين.

ولقد شارك الأكراد فى الحروب الأهلية للبويهيين، فى صراعهم مع بنى عُقيل للسيطرة على الموصل وغيرها. وفى سنة ٤١١ هـ/ ١٠٢٠ م حاربوا ضد القوات التركية التى تمردت فى همدان. وفى سنة ٤١٥ ـ ٤٢٠ هـ/ ١٠٢٤ - ١٠٢٩ م نجدهم يحاربون فى فارس وخوزستان ضد «أبو كاليجار البويهى». وهكذا فقد أرهق العنصر الكردى نفسه فى حرب دائمة حين وصلت الجموع التركية التى قُدر لها أن تغير الشكل العرقى للشرق الأدنى تغييرا جوهرياً.

الفتح التركى:

فى سنة ٤٢٠ هـ/١٠٢٩م حين وصلت طلائع الغز السلاجقة مدينة الرى ذهب قائد الغزنويين تاش فرعاش (فرّاش) التركى للقائهم مع ٣٠٠٠ فارس من بينهم عدد من الأكراد. ولَمَّا قام الغُز بأسر قائد الأكراد، أرسل رسالة إلى رجاله بأن يوقفوا الحرب. ولقد سببَّ ذلك شغباً انتهى بقتل تاش. وفى نفس العام وصل الغُز إلى المراغة وقتلوا الكثير من الأكراد الهذبانية. وعقد الأكراد حلفاً مع حاكم آذربيجان واضُطر الغز للانسحاب. وعادت جماعة أخرى من الغُز، بعد إغارتهم على أرمينيا، إلى أرُميا وأراضى أبو الهيجاء الهذبانى؛ وهاجم الأكراد الغز لكنهم منوا بالهزيمة. وفى سنة ٤٣٢ هـ / ١٠٤١ م قام واشودان الثانى بقتل عدد كبير من الغز فى تبريز، فذهب غُز أرميا إلى إلى هكارى، التابعة للموصل، واكتسحوا الإقليم ولكن بينما كان الغُز متورطين فى الجبال هاجمهم الأكراد، وقتلوا ١٥٠٠ من رجالهم وأخذوا اعدادا كبيراً منهم أسرى مع كثير من الأسلاب.

وعند اقتراب قوات طغرل بك أخذ الغُز زمام القتال وتقدموا إلى الأمام.

ولقد قادهم الأدلاء الأكراد عبر الزوزان إلى الجزيرة. وظلت مجموعة من الغُز تحت قيادة منصور بن غزوغلى إلى الشرق من الجزيرة بينما سار الآخرون تحت قيادة بُغا إلى ديار بكر، مواصلين سلب ونهب أقاليم قاردو، وبازابدا، والحسينية (وهى مدينة بين الموصل والجزيرة)، وفيشابور. ولقد أقنع سليمان بن ناصر الدولة المروانى، حاكم الجزيرة الغُز بأن ينتظروا حتى الربيع قبل اختراقهم أرض بلاده ليلحقوا بالغز الآخرين الذين أقاموا فى سوريا، وبعد ذلك - بالخديعة - قبض على منصور، وبمساعدة الباشناويين، أكراد فينيك، تعقب الغُز. لكن الغز لم يوقفوا سلبهم ونهبهم، فقاموا بنهب إقليم دياربكر واستولوا على الموصل.

فى نفس الوقت كان بيت حسنويه قد تلاشى وانتقلت السلطة فى الجبال

إلى بيت جديد هو بنو عنّاز الذى غالباً ما كان يسمى ببيت أبو الشوك. ومؤسس هذا البيت الكردى الحاكم هو أبو الفتح محمد بن عنّاز الذى حكم فى حلوان من سنة ٣٨٠ إلى ٤٠١ هـ/ ٩٩٠ - ١٠١١م. ولقد قام ابنه أبو الشوك بالقضاء على آخر أفراد بيت حسنويه الحاكم، زاهر (طاهر) ٤٠٦ هـ/ ١٠١٥ - ١٠١٦ م. وشملت ممتلكات بنو عنّاز بلاد: شهر زور، وكرمانشاه، وبلاوار، وداقوقا وخوفتيذ كان. وفى سنة ٤٣٧ هـ، أرسل طغرل بك أخاه إبراهيم ينال لإعادة الأمن فى الجبال. ونجح إبراهيم فى طرد جارشاب الكردى من همدان فالتجأ إلى أكراد الجوزكان. ولقد كانت فى كرمانشاه حامية لأبى الشوك مؤلفة من الديالمة وأكراد الشاهنجان. واحتُلت كرمانشاه ومات أبو الشوك سنة ٤٣٨هـ/١٠٤٦ م عند سروان. وأخذ إبراهيم السامران وأخضع جُزقان. واستسلم سعيد بن أبى الشوك للسلاجقة. ولقد استمر بقاء الأسرة حتى سنة ٥٢٠ هـ/ ١١١٦م.

ولقد سلمت هزيمة الإمبراطور البيزنطى رومانوس الرابع فى معركة ملاذكرد (رمنذيكرت)

ومؤخراً، بعد موت صلاح الدين (٥٨٩هـ/١١٩٣ م)، عزَّز الذنكيون وضعهم فى وسط كردستان. وفى سنة ٦٠٧هـ / ١٢١١ م تسلم عماد الدين، الابن الأصغر لأرسلان شاه زنكى مدينتى عُقر وشوش إقطاعاً له. وفى سنة ٦١٥ هـ/ ١٢١٨ م تسلم نفس الأمير العمادية و«بقايا قلاع هكارى وزوزن» التى سلمها له مظفر الدين كوكبورى حاكم أربيل.

ويبدو أن هذه الأحداث هى التى تسببت فى طرد الهكاريين تجاه الأراضى التى عند منابع نهر الزاب الأكبر.

ولقد وقع تصادم بين الأراتقة وأتابكة دياربكر مرات عديدة وبين الأكراد. وقد تحرر الخلفاء العباسيون من حماية حماتهم وتفاوضوا مع الأكراد وقصدوا إضعاف الأتراك. وفى سنة ٥٨١هـ / ١١٨٥ م، تحت حكم الخليفة الناصر، تسببت حادثة صغيرة

فى حرب بين الأكراد والتركمان امتدت وشملت مساحة متسعة (سوريا، دياربكر، الجزيرة، الموصل، شهريزور، خلاط، وآذربيجان). وبعد عامين أوقف المتصارعون الحرب ليتحدوا أمام مسيحيى أرمينيا والعراق والشام، وكباديسيا Cappadocia ولكن عداوات جديدة سرعان ما اندلعت بين الأكراد والتركمان. وبعد معارك شرسة كثيرة، استعادوا مكانتهم فى قليقية. لكن الأتراك استأصلوا الأكراد بالفعل من قليقية وسوريا. ولما كان على الأكراد مغادرة مواطنهم (٤٦٣ هـ/ ١٠٧١م) آلت كل أرمينيا إلى أيدى السلطان السلجوقى ألب أرسلان.

وفى عصر سلاطين السلاجقة العظام نهضت فى فارس أسرة الشبانكارا المشاغبة، ولكن هنالك شك كبير فى أن تكون هذه الأسرة أسرة كردية.

وعلى الجانب الآخر. فإن الأسرات الكردية الصغيرة قد أزيلت بلا رحمة بأمر الأتراك. وفى سنة ٤٩٣هـ/ ١١٠٠ م اختفى آخر المروانيين فى إقليم خلاط، حيث أسس سقمان الكتبى التركى بيت شاه أرمانز الحاكم الذى استمر يحكم هنالك لمدة قرن من الزمان حتى مجئ الأيوبيين. وفى أحداث سنة ٤٩٥ هـ/ ١١٠١ م يذكر ابن الأثير قتل ألفين من أكراد سرخاب بن بدر، من سلالة بنى عناز، على يد تركمان سلغور قارابولى. واستولى تركمان آخرون على كل أراضى سرخاب، عدا شهر زور، وداقوقا وخوقتيذكان. وبرغم هذه الضربات الساحقة، فغالباً ما يُذكر الأكراد فى القرنين الخامس والسادس الهجريين/ الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين كقوة لها وجود. وفى صراعه مع قاوُرد كرمان، استخدم السلطان السلجوقى ملكشاه القوات الكردية والعربية، التى كافأها بمنحها إقطاعات فى كرمان، حيث كانت هنالك - لاتزال - مستعمرات كردية. ولقد وقعت هجمات كردية على دُجيل وماردين وغيرهما فى سنوات ٤٩٦ و ٤٩٨ هـ/ ١١٠٣ - ١١٠٥ م، كذلك فى سنة ٥٠٣ هـ/ ١١٠٩ - ١١١٠م فى عهد حكم محمد ابن ملكشاه أرسلت حملة على سوريا

(٥٠٤ هـ/ ١١١٠م) وشارك فيها حاكم المراغة أحمديل بن واشوذان الكردى من قبيلة روادى وشاه أرمينيا سُكمان.

وخلال هذه الفترة غالباً ما نجد ذكر الأكراد فى سوريا، الذين كانوا فى احتكاك مع الفرنج. وتحت حكم سنجار شكَّل إقليم كردستان الجزء الغربى من جبيل. ولقد أصبح سليمان ابن أخ سنجار حاكماً له. وفى عهد سنجار أيضاً لعب الأكراد دوراً فى اضطرابات سنة ٥١٣هـ/ ١١١٩م.

أتابكيات الموصل:

لعبت الأتابكيات، الجارات المجاورات لوسط كردستان دوراً هاماً هناك. فقد غزا عماد الدين زنكى مرات عديدة إقليم الأكراد. وفى سنة ٥٢٨ هـ/ ١١٣٤ م أخذ طنزا (على الضفة اليسرى للبختان). وفى سنة ٥٣٤هـ/١١٣٩م أخذ زنكى شهرزور من قفجانى بن أرسلان تاش التركمان. وفى سنة ٥٣٧هـ/١١٤٢م أرسل حملة جديدة إلى هكارى واستولى على قلعة شعبانى، التى أعاد بناءها. وفى سنة ٥٣٨هـ/١١٤٣ م أخذت مدن إرون وخيزان. آخر حملات زنكى على إقليم الأكراد كانت على البشنويين فى فينيك، لكن الحصار على هذه المدينة رُفع عند وفاة الأتابك فى ٥٤١هـ/١١٤٦م.

الأصلية فإنهم أمنوا جانب جيرانهم المسيحيين.، ولمَّا قام المسيحيون بالسماح لبعض الأكراد باللجوء إليهم، انقض الأتراك فى النهاية على المسيحيين فى تلموزين وأرابثيل (أرابجير).

الأيوبيون:

الأصول الكردية لهذه السلالة الحاكمة الشهيرة ثابتة تماماً. والجد الأكبر لصلاح الدين شاذى بن مروان كردى من قبيلة روادى (أو راودى أو روندا) وهى بدورها فرع من كرد الهذبانى فى منطقة دوين Dwin كُرد الدوينى. والحقيقة الهامة أن أسرة شدَّاد قد جاءت من دوين، التى مازالت ذكراها حية أيام شاذى أيوب وشيركوه ابن شاذى، اللذين ولدا فى الموطن

القديم (قرية أجدنكال). ولقد وُلد صلاح الدين فى تكريت، لكن التراث الكردى انتقل له من خلال والده وعمه وإن ثبات الأسماء الإيرانية فى العائلة الأيوبية أمر واضح. وبرغم ذلك فإن مسرح الأحداث لأنشطة البيت الأيوبى الرئيسى كان فى مصر وسوريا. ولقد واصلت أسر أتابكة السلاجقة القديمة حكمها فى ديار بكر والموصل وأربيل حتى بعد أن أصبحوا تابعين للأيوبيين. وبمعاهدة ٥٨٥ هـ/ ١١٨٧م مع عز الدين زنكى، استولى على حلب وشهرزور فقط. ولقد كان حكم الأيوبيين فى خلاط هو النطاق الوحيد المستقل الذى يُظهر تغلغلهم فى كردستان. ولقد فتح تقى الدين هذا الإقليم سنة ٥٨٧ هـ/ ١١٩١م ولكن بعد وفاة صلاح الدين تقلد الحكم هنالك ابن أخيه الملك الأوحد نجم الدين أيوب سنة ٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧ م. وبعد ذلك، آلت خلاط إلى أخيه الأشرف، الذى اتخذ لقب «شاه أرمان» ، وأخيراً آلت للأخ الثالث المظفر الذى حكم هناك حتى سنة ٦٤٢ هـ/١٢٤٤م. لكن الغزو المغولى وغزوات شاهات خوارزم، وغزوات الجرجان قد هددت من هذه أرماة وغيرها فى هذه المنطقة.

وتتكون القوات الأيوبية أساساً من الأتراك، لكن العنصر الكردى لم يكن بالقطع شيئاً مهملاً فيها. وفى سنة ٥٨٣ هـ/ ١١٨٧م استنفر صلاح الدين أكراد أعالى دجلة للجهاد. وسرحت قوات الجزيرة فى العراق سنة ٥٨٤هـ/١١٨٨م، لكن كتائب دياربكر وقبائلها كانت فى الغالب ذات أهمية. وكان هؤلاء الأكراد فى بعض الأحايين على عداء مع التركمانيين. وكما كانت خدمات الأكراد المدنية والعسكرية وافرة للأيوبيين، لكنهم كثيراً ما كانوا يعملون ضد مصالح بيتهم الحاكم. فحين توفى شيركوه كان هنالك من الأكراد من عارض اختيار صلاح الدين خليفةً له.

ولقد قامت أسرة أبى الهيجاء بدور مهم وقد كان أبو الهيجاء الكردى رئيس أربيل بالوراثة، وقد قاد مقاومة حصار الصليبيين لعكا واختير إسْفَهْسالار (قائداً عاماً) للجيش وحاكماً لبيت المقدس. وفى سنة ٥٩٢ هـ/ ١١٩٦ م

نُقل إلى بغداد: وقاد حملة ضد الحمدانيين وتُوفى فى دقوقة. ولقد بنى ابن عمه قطب الدين المدرسة القطبية فى القاهرة. ولقد خلف أبا الهيجاء فى حكم عكا، كردى آخر من قبيلة الهكّارية، وهو سيف الدين بن أحمد المشطوب. ولقد كانت لسلالته سيرة مثيرة، وقد أنهى ابنه أحمد حياته فى سجن حران، وقد تآمر حفيده القاضى عماد الدين ضد الملك الكامل الأمر الذى أدى إلى نفيه.

جلال الدين خوارزمشاه:

فى سنة ٦١٤هـ/ ١٢١٧ م أوقع أكراد جبال زاجروس هزيمة بقوات خوارزمية كان شاه خوارزم قد أرسلها من همدان إلى بغداد. وكانت حملات جلال الدين على خلاط قد أوقعت الاضطراب بهذا الإقليم، وعرضت سكانها الأكراد بسبب ذلك للمجاعة. ولمّا هزم المغول جلال الدين وقاموا بتتبعه، التجأ جلال الدين مختبئاً بين أكراد دياربكر، لكنه قُتل سنة ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م، ومن المحتمل أن يكون قاتله من بينهم. وبعد موت جلال الدين، خرب المغول أراضى دياربكر وخلاط. ونزل حشدٌ آخر مغولى من المراغة إلى أربيل تملك المنطقة التى تم غزوها ثلاث مرات. وفى سنة ٦٤٥هـ/١٢٤٥م خُربت شهرزور، وديار بكر فى سنة ٦٥٠هـ/١٢٥٢م.

الإيلخانيات المغولية:

كان من النادر ذكر الأكراد تحت حكم إيلخانيات المغول. ولما كان هؤلاء الحكام المغول - أول الأمر وثنيين وصاروا مؤخراً مسلمين - فقد كانوا لذلك على وفاق مع المسيحيين، وقد كان لدى المسيحيين دواعٍ كافية للشكوى من جيرانهم المسلمين وكان على الأكراد الذين تورطوا فى المشاركة فى حروب الأيوبيين أن يظلوا ملازمين لجبالهم آملين فى انتصار أعداء المغول.

وبعد أن ترك هولاكو همدان سنة ٦٥٥هـ/ ١٢٥٦ م، توجه إلى بغداد. وعند كرمانشاه بدأ المغول فى القتل والتخريب. وقبل الاستيلاء على بغداد، أرسل هولاكو قوات لأخذ أربيل. فاستسلم حاكم هذه المدينة الحصينة تاج الدين صلابة، لكن الحامية الكردية

رفضت أن تحذو حذوه. وإن أدت تحالفات أتابك الموصل بدر الدين لؤلؤ مع المغول إلى سقوط أربيل. ولقد أدى سقوط بغداد إلى تشريد سكان شهرزور، وغادر سكانها الأكراد، وفقاً لقول ابن فضل الله العمرى، إلى سوريا ومصر. ونجد صدى لهذه الأحداث فى ظهور قبيلتين كرديتين فى الجزائر، وهما قبيلتى لاوين وبابين.

وعند عودته إلى آذربيجان، ارتحل هولاكو إلى سوريا سنة ٦٥٧هـ/ ١٢٥٩م. وفى إقليم الهكاريين، وضع المغول السيف فى كل من وجدوه هناك من الأكراد.

ولقد استولى المغول بالتوالى على مدن: الجزيرة، وديار بكر، وميافارقين، وماردين. وبعد موت الأتابك بدر الدين لؤلؤ، الذى ظل مخلصاً لهولاكو، ذهب ابنه صالح إلى جانب بيبرس، سلطان مصر، وتسلم موافقة منه بولايته. وانقض الأكراد حول الموصل فى الحال على المسيحيين. وكانت حامية الموصل تتألف من الأكراد والتركمان، الذين قاوموا المغول ببسالة.

وفى سوريا أيضاً ألقى الأكراد بثقلهم مع المماليك . وفى خطاب لبيبرس أرسله للخان بيرك، نجده يفاخر بعدد قواته التى تتألف من الأترك والأكراد والعرب. وفى عهد أبقا، يخبرنا المؤرخ هايتون الأرمنى كيف أن الأكراد قد استولوا على ٥٠٠٠ بيت من بيوت أكراد شمال سوريا بعد دخول القوات المصرية.

لكن بعد هزيمة المغول سنة ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م، قامت مجموعة من القوات المسلمة المحاربة، مؤلفة من تركمانيين وأكراد بتخريب إقليم قليقية. ومن الحالات النادرة التى وجد الأكراد فيها يتحالفون مع المغول تلك التى كانت فى فارس. وتحت قيادة أولجايتو كان هنالك عدد من الأكراد بين القوات التى غزت جيلان سنة ٧٠٦هـ/ ١٣٠٦ م. وبعد ذلك بقليل، قتل أولجايتو موسى الكردى الذى أعلن نفسه مهدى الشيعة المنتظر. وفى سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م قاوم بدر الدين حاكم الرحبة المغول.

ولقد حكمت المقاطعات الكردية من جانب أمراء المغول.

ولقد كان الإقليم بين المراغة وأربيل بمثابة طريق عام للجيوش المغولية؛ وفى ذلك الوقت كان لازال الإقليم جنوب بحيرة أرومية أكثر المناطق التى تشغلها القوات المغولية.

ولقد تحولت عاصمة إقليم «كردستان» فى عهد أولجايتو من بهار إلى سلطان أباد. ومن الممكن الحكم على صغر حجم المساحة التى صار عليها الإقليم آنذاك بما ورد على لسان حميد الله المستوفى فى كتابه «نزهة القلوب»، من أن المساحة تقلصت إلى عشر ما كانت عليه أيام السلاجقة.

وحين اختفت الإيلخانيات المغولية، تنافس على السلطة بيتان من بيوتات المغول الكبرى وهما من قبيلتى سُلدوز وجلابير، ولقد كان نصيب خوزستان وكردستان الفارسية لأبناء الأمير اكرانج (أكراشى).

تيمور والبيوتات التركمانية:

بعد المغول، بسطت البيوتات التركمانية المتنافسة سيطرتها على كردستان. ولقد كانت هذه الفترة التى لا يعرف عنها بدقة إلا القليل كانت فترة مهمة للأكراد. فقد نفذت عائلات القرة قوينلو، المغالية فى تشيعها، إلى قلب كردستان، وأغرقت القبائل الكردية فى نزاعات سياسية ودينية، وأثارت هيجانًا كبيراً بين السكان.

وكثير من أحداث تاريخ حصن كيفا والجزيرة فى الفترة ما بين سنوات ٧٩٦ ـ ٨٩٧هـ/ ١٣٩٣ ـ ١٤٩١م، قد سجلت فى «تاريخ سوريا»، ونشره بهنش Behnsch سنة ١٨٣٨م.

ولقد تعامل تيمور مع الأكراد فى حملاته التى قادها ضدهم سنة ٧٩٦هـ/ ١٣٩٤ م وسنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠ ـ ١٤٠١م. وبعد اجتياحه بغداد ودياربكر، هاجم تيمور إقليم الجزيرة وقام بتدميره. ثم عبر تيمور بعد ذلك الجبال فاصلاً دياربكر عن موشى. وفى سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠ ـ ١٤٠١ م

عاد تيمور من بغداد إلى آذربيجان ولقد هاجمه الأكراد وهو فى طريقه إليها.

بعد وفاة تيمور، عاد قره يوسف إلى كردستان، واستعاد سلطته هناك بمساعدة شمس الدين حاكم بدليس. وحين وصل شاه رخ، ابن تيمور سنة ٨٢٤هـ/١٤٢١م لاجئاً إلى أرمينيا، اعترف الأكراد بحكمه ودانوا له بالولاء.

شاهات الصفويين وسلاطين العثمانيين:

بعد معركة شَرور (٩٠٧هـ/١٥٠٢م) استحوذ الشاه إسماعيل الصفوى على كل الإقليم ما بين بغداد ومرعش، ولم تتغير سياسة الشاه إسماعيل مع الأكراد إلا أنه تشدد مع الأكراد السنيين لكونه شيعياً متطرفاً. وحين جاءه أحد عشر شيخ قبيلة منهم ليقدموا ولاءهم له عند خوىْ، قام إسماعيل باعتقالهم وحبسهم واختار مكانهم حكاماً من قبائل القزيلباش.

ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، أصبحت كردستان منطقة صراع بين سلاطين العثمانيين وشاهات فارس. ولقد كانت هزيمة معركة تشالديران (جالديران) (٩٢٠هـ/١٥١٤م) ضربة قاسية للأسرة الفارسية الجديدة الحاكمة. وبرغم النجاحات المؤقتة لخلفاء الشاه إسماعيل، فإن حملاتهم لم تصل أبداً إلى أهمية انتصاراته الأولى .

ولقد أثرت معركة تشالديران (جلديران) تأثيراً عميقاً فى كردستان. فلقد استحوذ الملك خليل، المغتصب لحصن كيف على صرد وحاول استعادة إقطاعه الموروث. وحارب محمد بك الصاصونى ضد الفرس. وأعلن كل من أحمد بك ميافارقين، وقاسم بك حاكم عقيل، وجمشيدبك حاكم بالو ولاءهم للعثمانيين. ونجح حاكم إقليم الجزيرة فى رد الفرس عن الموصل. وأخذ سعيد بك سوهران أربيل وكركوك. ولقد استقدم إدريس إلى حلْفه الجنود الأكراد وهزم كُردبك، الَحاكم السابق لكردستان. وقاوم أكراد دياربكر الهجوم الفارسى حتى وصلهم العون بيقلى محمد باشا. والتقى بيقلى وإدريس فى حصن كيفا وهزما الفرس.

ثم بمساعدة ٥٠٠٠ كردى مسلح (من العمادية)، نجح الأكراد فى استخلاص دياربكر وأخذوا ماردين، ما عدا قلعتها التى ظلت فى أيدى الفرس، وقد قام عندئذ القائد الفارسى بتحول ناجح من بغداد وكركوك؛ وقام أهل ماردين بطرد الأكراد ودعوة الفرس لإعادة احتلال المدينة. والتقى الجيشان على طريق نصيبين ـ أورفه، وهزم الجيش الفارسى، وأجبر بيقلى سليمان خان، الذى كان مازال فى ماردين، على الاستسلام.

وتبع ذلك احتلال نصيبين، ودارا، وميافارقين ، ودياربكر وسنجار، وأكمل إدريس ترتيب (السنجق). وقد وضعت فى دياربكر ١١ سنجقاً تحت الإدارة التركية وثمانية سناجق تحت الإدارة الكردية. وطبق نظام مماثل مؤخراً فى كردستان من ملطية إلى بايزيد وشهرزور. ولم يتبق للفرس سوى إقليم كرمانشاه. ولقد كوفئ إدريس بسخاء من قبل الخليفة وأرسلت له فرمانات التقليد.

فى سنة ٩٣٦هـ/ ١٥٣٠م استعاد الشاه «طهماسب» بغداد من (ذو الفقار)، الكردى من قبيلة موصولو. وبدأت سلسلة طويلة من الحروب مرة ثانية.

وقاد السلطان سليمان جيوشه ضد فارس سنوات ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٤٨، ١٥٥٣، و ١٥٥٤م. وفى هذه السنة الأخيرة هزمت قوات بغداد كراد بلقاس وشهرزور بينما كان الفرس مشغولين فى جورجيا.

ووفقاً لصلح سنة ٩٩٩هـ/ ١٥٩٠م أعاد عباس الأول للأتراك المقاطعات الغربية، شاملةً آذربيجان وشهررزور ولورستان، لكن الحرب استؤنفت ثانيةً بينهما سنة ١٠١٠هـ/١٦٠١م، وبصلح سنة ١٠٢١هـ/١٦١٢م استعادت فارس ممتلكاتها التى فقدتها عدا شهرزور .

وقرب نهاية حكم الشاه عباس، تركزت الجهود التركية على بغداد. ولقد احتوت حملة حافظ باشا الأولى (١٠١٢هـ/١٦٢٣م) على قوات كردية، وحارب الأكراد ببسالة، ولما هزم

الفرس المهاجمين أرسلوا فرقاً تأديبية إلى ماردين. وبعد موت الشاه عباس، اتجه الصدر الأعظم خسرو باشا إلى بغداد سنة ١٠٣٩هـ/١٦٢٩م. ولقد انضم إلى جانب خسرو باشا كل من سيد خان حاكم العمادية، وميرابك سوهران وقبيلة باجيلان الكردية العربية، بينما هدد أحمد خان أردلان الجيش التركى . وظلت بغداد صامدة حتى استولى عليها فى النهاية مراد الرابع سنة ١٠٤٨هـ/ ١٦٣٨ م، وفى العام التالى وقعت معاهدة الصلح مع فارس التى حددت الحدود التركية الفارسية حتى القرن التاسع عشر. وأصبحت فارس، بمقتضى هذه المعاهدة خلف جبال زاجروس تماماً.

ولقد جعلت الحرب بين الصفويين والعثمانيين الأكراد واعين ومدركين لأهميتهم السياسية. ولقد احتفظت لنا «الشرفنامه». بصورة دقيقة لحياة قبائل الأكراد الإقطاعية وإماراتها فى أقصى ارتقاء لها حوالى عام ١٠٠٥هـ/١٥٩٦م.

كردستان من سنة ١٦٥٠ إلى ١٧٣٠م:

تقلصت «كردستان الكبرى»، كما وصفها شرف الدين، إلى ما هى عليه الآن لتصبح سلسلة من المشيخات القبلية ذات الحكم الذاتى، بتدخل الحكم التركى فى سنجقيات دياركر وفان. ولم تقتصر معاهدة سنة ١٠٤٩هـ/١٦٣٩م على إنهاء التوسع الفارسى غرباً، لكن الأتراك نجحوا أيضاً فى إعادة احتلال المقاطعات الغربية فى فارس الصفوية وكذلك مقاطعات ما وراء القوقاز، وعملياً، فإن كل الأكراد بهذه الطريقة قد توحدوا تحت الحكم العثمانى. ولما لم يعد هنالك سبب للخوف من الفرس، فقد تعهد الترك بفرض التمركز على الأكراد بطريقة منتظمة.

ومع بداية عهد حكم السلطان مراد الرابع وقع الاختيار على مالك أحمد باشا، ليكون حاكماً عاماً لدياربكر فى سنة ١٠٤٨هـ/١٦٣٨م، ويقوم بحملة ضد اليزيديين فى سنجار. ومؤخراً (١٠٦٥هـ/ ١٦٥٥م) نجد هذا الباشا

بعد انتقاله إلى ڤان يتغلب على كل الأكراد في هذه المنطقة.

وفي عهد حكم الشاه حسين، حاصر أكراد العراق همدان سنة ١١٣١هـ/١٧١٩م وامتدت غزواتهم إلى العاصمة نفسها. وفي سنة ١١٣٤هـ/١٧٢٢م وبأمر من الشاه طهماسب الثاني جرت محاولة لاستعادة أصفهان، والتي كان الأفغان قد احتلوها وقد قاد هذه المحاولة الرئيس الكردي «فاندون»، ولكنها في النهاية اقتصرت على مهاجمة أحد أقسام أرمينيا. ولقد طرد الأفغان فاندون فعاد إلى بلاده وخضع للأتراك. ولقد حذا حذوه مشايخ جوانرود، ودرنه، وجاف وهاوسين وأخيراً (السبهسلار) على ماردان البختياري.

الأفغان:

وخلال فترة حكم الأفغان الدموية والانتقالية لأصفهان، هزم أشرف الأتراك (في معركة أنجيدان سنة ١١٣٨هـ/١٧٢٦م)، الذين كان يحارب في صفوفهم ٢٠,٠٠٠ كردي تحت قيادة بيبك سليمان أوغلو (سليمان بابان). ولقد ألقى الأتراك تبعية هزيمتهم على سلوك الأكراد؛ ذلك لأن عدداً من قواتهم انسحب من الجيش التركي ذاهباً للأفغان، مقابل وعود وعهدهم أشرف بها. وبرغم انتصاره الأول، فإن أشرف في العام التالي ١١٤٠هـ/١٧٢٧م بدأ يساوم الأتراك على بقائه في الحكم مقابل تنازله للترك عن كل غرب فارس بما فيها أقاليم اللر والأكراد.

نادر شاه:

بدأت الأمور تتغير تقريباً. عند نهاية عهد السلطان أحمد الثالث . فبمقتضى معاهدة سنة ١١٤٤هـ/١٧٣٢ م استعاد الفرس المقاطعات الغربية، وسرعان ما غزا نادر الأراضي العثمانية وتقدمت قواته إلى أبواب بغداد. وحاول الأتراك دون جدوى وقف تقدمه بقوات كردية حتى سنة ١١٤٦هـ/١٧٣٣م حيث ظهر على المسرح توپال عثمان باشا مع تعزيزات كردية أقام بها في الموصل. وهزم نادر وفي سنة ١١٤٧هـ/ ١٧٣٤م، قام بعملية حربية في القوقاز واستولى على

تفليس، التى كان بها حامية مؤلفة من ٦٠٠٠ كردى. وبصلح عام ١١٤٩هـ/١٧٣٦م استيعدت حدود عام ١٠٤٩هـ/١٦٣٩م القديمة.

وفى سنة ١٧٣٤م، غزا نادر الأراضى التركية ثانية، ولكن برغم المساعدة الكردية والعربية فقد تقهقر إلى سينا حيث هزم بعد ذلك.

ولم يكن نادر محبوباً من الأكراد، وقد اغتيل سنة ١١٦٠هـ/١٧٤٧م، وهو فى طريقه لقمع ثورة كردية قاموا بها فى خراسان. ولقد لعب الأكراد دوراً فى الفوضى التى أعقبت وفاة نادر.

البيت الزندى:

بعد موت نادر شاه، حكم كريم خان زند، وهو أحد أفضل حكام فارس، القسم الأكبر من البلاد، ولقد كان الزند قبيلة كردية قليلة الخطورة، تسكن مابين همدان وملاير فى إقليم كان يعرف فيما مضى باسم إغار. وتحت حكم نادر نُقلوا إلى خراسان، ولكن بعد موته عادوا ثانية إلى موطنهم الأصلى. وبموت لُطف على خان فى سنة ١٢٠٩هـ/١٧٩٤م، انتهى البيت الزندى. ولقد كانت قبيلة الزند ضعيفة للغاية مما لايسمح لها بمساندة بيتها الحاكم، لكن كريم خان، مثل سابقيه، كان قد أحضر عدة قبائل كردية استقدمها من كردستان لتقيم فى شيراز.

القاجار:

عند موت الأغا محمد شاه قجار (١٢١١هـ/١٧٩٧م)، استولى صادق خان على التاج المرصع وحاول لبعض الوقت أن يعتلى العرش. وفى سنة ١٢٢١هـ/١٨٠٥م تدخل الفرس بالقوة لحساب عبدالرحمن باشا حاكم السليمانية. وفى سنة ١٢٣٦هـ/١٨٢١م، نتيجة للاضطرابات التى سببتها قبائل أكراد حيدرانلو وسيبكان، غزا الفرس الأراضى التركية حتى بدليس وموش، وفى نفس الوقت تقدموا حتى شرابان بالقرب من بغداد عن طريق كرمانشاه ولقد أعاد صلح سنة ١٢٣٨هـ/١٨٢٣م الذى وقع فى إزروم (أرض روم) حدود سنة ١٠٤٩هـ/١٦٣٩م، لكن الفرس رفضوا

أن يخلوا إقليم زوهاب المسكون بالأكراد. وقد ظل مصير السليمانية مُعلقاً. وحرب جديدة كانت على وشك الاندلاع فى سنة ١٨٤٢م حين تدخلت بريطانيا وروسيا للصلح، وفى سنة ١٢٤٦هـ/١٨٤٧م وقعت معاهدة جديدة فى إرزروم (أرض روم) قسمت زوهاب بمقتضاها إلى قسمين، بينما توقفت فرس عن كل ادعاءاتها فى السليمانية لصالح الأتراك.

تركيا فى القرن التاسع عشر:

فى سنة ١٨٢٦م، كلف رشيد محمد باشا بمهمة إشباع رغبة الأكراد وتعيين حكاما أتراكًا فى كردستان. وحوالى سنة ١٨٣٠م انفجرت ثورة كردية كبرى فى مناطق عدة. وكان قادة هذه الثورة: بدرخان وسعيد بك، وإسماعيل بك، محمد باشا الراوندى. وحوالى سنة ١٨٢٠م أعلن استقلاله وهاجم قبائل الخُشنو والرانية. وفى السنوات التالية مد سيطرته نحو الموصل؛ وعند القوش قام بقتل ١٧٢ مسيحياً. ثم أخذت بعد ذلك عكره وزبار والعمادية. وفى سنة ١٨٣٣م انتشرت القوات الراوندية حتى زاخو والجزيرة لإعادة تمكين قوة بدرخان هناك. ولقد عوقب اليزيديون بقسوة فى مناسبات عديدة. وقد أبُعد رئيسهم على الذى رفض اعتناق الإسلام، كذلك قتل العديد من اليزيديين على تل قوينجيك. وفى سنة ١٨٣٥م أرسلت قوات عثمانية ضد رشيد محمد باشا من بغداد والموصل وسيواس وفى سنة ١٨٤٣م بدأت ثورة نور الله بك الهكارى وبدرخان فى الجزيرة. ولقد جأر نساطرة الهكارية بشكواهم فى الموصل من عسف نور الله بك. ورداً على ذلك، قام نور الله بتدمير ولاية النساطرة فى بروارى. واستمرت المذابح لعدة سنين وقد قيل إن عدد الضحايا بلغ ١٠,٠٠٠ وفى سنة ١٨٤٧م هاجم جيش كبير الأكراد بقيادة عثمان باشا.

ولقد هزم بدرخان ونور الله فى عدة معارك فاستسلموا وأبعدوا عن كردستان.

الحروب الروسية ـ التركية:

فى عام ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥م، احتك الروس بالأكراد وسرعان ما فرض هذا

العامل الجديد نفسه ولقد كان للحروب التركية ـ الروسية التى وقعت سنوات ١٨٢٨ ـ ٢٩، ١٨٥٣ ـ ١٨٥٨م تأثيرها البعيد على كردستان. ومع بدايات عام ١٨٢٩م أنشأ الروس آلاياً كردياً (فرقة عسكرية). ونتيجة لاغتراب المسيحيين، بد أ الأكراد بعد الحرب فى الانتشار بشكل كبير إلى أقصى الشمال والغرب. وخلال حرب القرم، أنشأ الروس حاميتين كرديتين. وعلى الجانب الآخر، وحين اتجهت القوات التركية نحو الشمال ـ حدثت ثورة كبيرة فى بوهتان بقيادة يزدان شير، ابن أخ الثائر السابق بدرخان.

واستتبعت حرب سنة ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨م ثورة بين أكراد باهدينان وبوهتان الهكارية بقيادة أبناء بدرخان ثم ثورة بقيادة الشيخ عبيد الله شيخ الطريقة النقشبندية.

ولقد اكتسحت غزوات الأكراد سنة ١٨٨٠م الأقاليم الفارسية لأرومية، وسوج بولاق، ومياندواب والمراغة وهددت تبريز نفسها. ولقد كان الشيعة هم الضحايا الرئيسيين فى هذه الغزوات. ولقد أرسلت روسيا كتيبة من قواتها لحماية حدودها. وحشدت فارس قوات مماثلة على حدودها. وبذلت تركيا، التى كانت بالكاد وقد أنهت حربها مع روسيا، جهودا لتجنب مضاعفات التدخل. وفى النهاية عاد الشيخ إلى شامدينان، حيث أرسل إلى إستانبول. وسرعان ما هرب من العاصمة وعاد إلى شامدينان عن طريق القوقاز، ولكنه قبض عليه للمرة الثانية وتوفى سنة ١٨٨٣م فى مكة (المكرمة).

القوات الحميدية:

لقد ضمن ضعف تركيا بعد سنة ١٨٧٨م، الإصلاحات الأرمينية وتأمين الأرمن من خطر الأكراد والشركس. وقد تسبب رد فعل الحكومة العثمانية العنيف ضد الإصلاحات، وتطور حركات الثورات الأرمينية منذ سنة ١٨٨٥م وتشعباتها فى روسيا وسويسرا ولندن، فى تعقيدات العلاقة الكردية الأرمينية التى كانت لاتزال آمنة حتى ذلك الوقت والتى تمثلت فى

خضوع الأرض لسلطات رؤساء الإقطاع الأكراد. وحوالى سنة ١٨٩١م، عهد شاكر باشا مؤخراً على نفسه بتطبيق الإصلاح فى الأناضول، واستوحى فكرة تكوين فرق عسكرية كردية غير نظامية، مثل فرق القوزاق الروسية. وكان الهدف من الإصلاح ترويض الأكراد وربطهم بالحكومة العثمانية. ولم تكن المحاولة مقنعة، لأن القوات الحميدية المجندة قد تغير شكلها مؤخراً إلى قوات نظامية مدربة (خفيف سوارى). فتكوين فرق الحميدية، قد أدى إلى جانب الدور الذى أعطى للأكراد والطموحات التى تطلعوا إليها، بأى حال من الأحوال إلى إثارة كبرى كما أدت إلى وقوع مذابح بين القبائل.

العلاقات الأرمينية ـ الكردية:

وفى نفس الوقت، تغيرت العلاقات بين الأرمن والأكراد إلى الأسوأ. ولقد تميز صيف ١٨٩٤م بمعارك دموية بينهما عند صاصون انتهت بتدمير خمس قرى وكل إقليم تالورى (دالڤورينخ) الذى يسكنه الأرمن. ولقد كانت أحداث صاصون أول حلقات سلسلة طويلة من استعراض القوة العسكرية والقمع الدموى، الذى ساهم الأكراد فيه بنصيب فعال. وفى سنة ١٨٩٥م جرت محاولة للقيام بثورة بين الأكراد الهكارية، ولكنها سريعاً ما أخمدت؛ ولم تكن هذه الثورة موجهة ضد المسيحيين. وبدايةً من القرن العشرين حتى الحرب العالمية الأولى، بدت العلاقة بين الأرمن والأكراد كما لو كانت إلى حدٍ ما هادئة.

القرن العشرون:

مع بداية القرن العشرين ظهرت فى أفق الأكراد شخصية بارزة خارج المراكز المعتادة للحركات الكردية. وهى شخصية إبراهيم باشا بن محمود بن تيماوى بن أيوب، رئيس قبيلة ميللى فى ولاية شاريوران (ما بين دياربكر وحلب). وقد جعل إبراهيم باشا لنفسه تقريباً مركزاً مستقلاً. وحين أعلن دستور ١٩٠٨م، أعلن الثورة وانسحب إلى جبال عبدالعزيز حيث قتل هناك.

ولقد ثار الأكراد بعنف حين أعيد فتح مسألة الحدود التركية ـ الفارسية.

وبعد تراجع الروس فى الشرق الأقصى (فى الحرب الروسية اليابانية)، احتلت تركيا سنة ١٩٠٥م المناطق المتنازع عليها فى أرميا وسواج بولاق التى يسكنها الأكراد. ولقد استدرج الأكراد إلى لعبة سياسية معقدة للغاية. فقد توقف الاحتلال التركى مع بداية حرب البلقان (فى أكتوبر ١٩١٢م)، ليفسح المكان للقوات الروسية التى أرسلت إلى أقاليم خوى وأرميا. وسافرت سلالات من عائلات كردية أصيلة إلى روسيا. وفى ١٧ نوفمبر ١٩١٣م وقع بروتوكول تخطيط الحدود فى استانبول ، وقبل اندلاع الحرب العالمية مباشرة، نجحت لجنة القوى الأربع الكبرى (تركيا، فارس، بريطانيا وروسيا) فى إقرار الحدود المتنازع عليها.

الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨م:

لقد كان الأكراد خلال الحرب من ١٩١٤ حتى ١٩١٨م بين نارين. لكن الموقف تغير تغيراً جوهرياً بعد سنوات ١٩١٧ ـ١٩١٨م، فلقد تكونت الجمعيات الكردية فى كل مكان وقد تقلد شرف باشا دور ممثل الأكراد فى باريس، وقد أبرز فى مؤتمر السلام فى باريس يوم ٢٢ مارس ١٩١٩م والأول من مارس سنة ١٩٢٠م مذكرتين بمطالب الأكراد مع خريطة «الكردستان المكتملة» فى نفس الوقت، فى ٢٠ ديسمبر ١٩١٩م، حدثت ترتيبات بين شريف باشا والممثلين الأرمن، وأعلن الطرفان الاتفاق فيما بينهما. ولقد نصت معاهدة «سيفرسن» فى العاشر من أغسطس ١٩٢٠م على فصل أرمينيا ـ عن الأربع ولايات الكردية (ترابيزون، إرزروم (أرض روم)، ڤان وبدليس)، وإعطاء حكم ذاتى للأراضى التى يسود فيها العنصر الكردى، والتى تقع شرقى الفرات، إلى الجنوب من حدود أرمينيا وإلى الشام من حدود تركيا مع سوريا وأرض الرافدين.

وقد أبدى الممثلون الأتراك للمؤتمر رأيهم من أن «الأكراد لا يختلفون عن الأتراك فى شئ وبرغم التكلم بلغات مختلفة، فهذان الشعبان يكونان كتلة

واحدة بخصوص الجنس والعقيدة والعادات (مؤتمر لوزان، خطبة إسماعيل باشا فى اجتماع يوم ٢٣ يناير ١٩٢٣م). وبمقتضى قرار مجلس عصبة الأمم فى ١٦ ديسمبر ١٩٢٥م، خصصت ولاية الموصل للعراق، لكن بالاتفاق على الاحتفاظ للأكراد بتحقيق رغباتهم، وبخاصة من يختار الموظفين من الجنس الكردى لحكومة بلدهم فى إدارة العدالة والتعليم فى المدارس وأن تكون اللغة الكردية لغة رسمية فى هذه المصالح».

وخلال المداولات الطويلة بخصوص الموصل، انفجرت مشاكل خطيرة فى إقليم خربوط ودياربكر نتيجة لتمرد الشيخ سعيد النقشبندى. ولقد قبض على الشيخ سعيد فى ١٦ أبريل سنة ١٩٢٥م وأعدم فى دياربكر.

من سنة ١٩٢٠م حتى الوقت الحاضر:

أدت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤/ ١٩١٨م) إلى حدوث فورانات سياسية فى الشرقين الأدنى والأوسط. فـ انفصلت الأقطار العربية (سوريا، لبنان، فلسطين، الأردن والعراق) عن الامبراطورية العثمانية، وألغيت السلطنة سنة ١٩٢٢م، وأعلنت الجمهورية فى تركيا يوم ٢٣ أكتوبر وألغيت الخلافة يوم ٣ مارس ١٩٢٤م. وأخيراً، خصص مجلس عصبة الأمم للعراق ولاية الموصل فى ٢٦ ديسمبر ١٩٢٥م.

من جانبه، فإن الجنرال رضا خان أطاح فى إيران بالعائلة القاجارية الحاكمة وأسس العائلة البهلوية الحاكمة فى ٢٣ أكتوبر ١٩٢٥م. وبالحكم على هذه التصميمات الحدودية التى نتجت نجد أنها جعلت موقف الأكراد يظل أكثر تعقيداً، فهم بدلاً من أن يعيشوا مثلما كانوا فى ظل حكومتين فقط وهما الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية الفارسية، وجدوا أنفسهم مقسمين بين خمسة دول مختلفة هى: تركيا، وإيران، والعراق، مع وقوع بعض الأقليات الهامة فى سوريا ووقوع عدة مستوطنات لهم فى أرض ما وراء القوقاز السوفيتية: فى أرمينيا

وجورجيا وآذربيجان. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، فإن مصير الأكراد سوف يكون مصيراً متبايناً، وذلك وفقاً لتباين الدول المختلفة التى أظلتهم بظلها.

وفى تركيا، بعد الحرب العالمية الأولى وخلال المداولات الطويلة بخصوص الموصل، أثار الاضطرابات بعض الوطنيين الأكراد الذين أزاحوا الوهم عنهم واستيقظوا لحقيقة ما حدث لما رأوا تلاشى آمالهم فى استقلال كردستان بعد أن ألغت معاهدة لوزان (٢٤ يونيو ١٩٢٣م) ما أقرته معاهدة سيفس لكردستان (١٠ أغسطس ١٩٢٠م).

وقد قاد الشيخ سعيد النّقشبندى البيرانى الثورة فى أقاليم أورفا وسيڤريك وديار بكر، إما تعصباً واحتراماً للخلافة وغيرة عليها أو، (كما ادعى مصطفى كمال) بتحريض مزعوم من بريطانيا. وسرعان ما قبض على الشيخ وزج به فى السجن، وحوكم (فى أبريل - يونيو ١٩٢٥م) وحكم عليه بالإعدام وأعدم فى دياربكر مع ٥٣ ثائراً آخر. ولقد تابعت جريدة (ڤاكيت) التركية كل وقائع المحاكمة، من ٢٠ إبريل ١٩٢٥م إلى ٢٨ يونيو، مشددة على الطابع الوطنى للحركة. ولقد أجبر فشل هذه الثورة القواد الذين هربوا إلى البحث لهم عن ملجأ فى الخارج.

وفى ٣ أكتوبر ١٩٢٧م، تأسست عصبة الأكراد الوطنية «هويبون» (الاستقلال) التى اندمجت فيها كل الجمعيات والاتحادات القديمة. ولقد اختير حسان نورى باشا حاكم بتليس قائداً عاماً وتأسست إدارة مدنية.

ولقد تمت بعض المحادثات مع ممثلى الحكومة التركية فى سبتمبر ١٩٢٨م عند شيخى كوبرومع وعد بالعفو العام عن أولئك الذين أدينوا. لكن العدد القليل من الأكراد الذى استجاب لذلك قتلوا. وبعد ذلك، وقعت ثورة أغرى بك فى ربيع سنة ١٩٣٠م. ولقد أحرزت القوات الكردية، بعد أن سلمت تسليماً جيداً، بعض الانتصارات المذهلة وبفضل مساعدة القبائل فى إقليم دياربكر، لكن

هذه القوات انتهى أمرها بالاستسلام تحت ضربات الجيش التركى.

ولقد قام الأكراد بثورة كبرى سنة ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨م، وكان مركزها منطقة جبال دارسيم، التى يسكنها أكراد زازا. (ظاظا) وقد قاد هذه الثورة سعيد رضا، شيخ الجمعية النقشبندية. ونجح الأتراك فى إخمادها وبعد إعدام الشيخ وعشرة من رفاقه فى بلدة العزيز يوم ١٥ نوفمبر ١٩٣٧م، قام الأتراك بإزالة درسيم وسموها تُنسيلى. وظل الأقليم تحت قانون حالة طوارئ الحرب حتى سنة ١٩٤٦م.

بعد ذلك، لم تقم هنالك أى ثورة كردية مسلحة فى تركيا، وظلت كردستان هادئة خلال الحرب العالمية الثانية.

ثم تلى ذلك بعض التخفيف فى طريقة الحكم للأقاليم الكردية.

ولقد صدر فى ٢٧ مايو ١٩٦٠م القانون العسكرى بخصوص كردستان وتبعه صدور المزيد من التنظيمات الليبرالية الجديدة.

وبرغم صدور بعض التصريحات من كبار الشخصيات الإدارية، فقد ظهرت بعض المقالات عن كردستان وعن الأكراد فى الصحافة التركية. وبين سنوات ١٩٦٥ و١٩٦٨م ظهرت صحف كردية ـ تركية.

فى إيران ، ظل وضع الأكراد على الدوام مختلفاً عما وقع لهم فى تركياً. وبالطبع ، فقد أصرت الحكومة الإيرانية فى الغالب على عامل القرابة، كذلك عامل الجنس والتاريخ ، الذى يوحد بين الشعبين. لكن ذلك لم يمنع ظهور بعض الإزعاج الاجتماعى من وقت لآخر، كذلك حدوث بعض الثورات التى غالباً ما كانت تُقْمع بطريقة دموية. ولقد سببت حركات الجيوش التركية أو الروسية اضطرابات لإقليم آذربيخان فى السابق خلال الحرب العالمية. ولقد استفاد الشيخ الرئيس إسماعيل أغا سيمكو من هذه الاضطرابات وحاول أن يقتطع لنفسه ولاية كردية صغيرة عزم على تقلد قيادتها، ولقد نجح أيضاً فى توحيد القبائل الكردية بشمال الإقليم تحت قيادته، وبإحرازه عدة انتصارات

على الأتراك وعلى القوات الأشورية والإيرانية، غيَّر محلته حسب الظروف. ولقد أصبح أيضاً السلطة الوحيدة فى المنطقة، إلى الغرب من بحيرة أرومية، ولكن فى النهاية اغتاله الإيرانيون عند أُشنو فى ٢١ يونيو ١٩٣٠م. ولقد ثار سلار الدولة قاجار فى جنوب كردستان لكن ثورته انتهت بالفشل.

لكن الحرب العالمية الثانية أثرت تأثيرها الكبير على القومية الكردية فى إيران. وبالطبع، فإن احتلال السوڤييت والقوات البريطانية (٢٥ أغسطس ١٩٤٢م) للأقاليم الشمالية والغربية للبلاد، وما تبعه من تنازل رضا شاه عن العرش (١٦ سبتمبر ١٩٤١م) قد ساعد حركات التحرر لعدة شهور، لكن الجيش الإيرانى قمع بشدة هذه الحركات التى قادها هامارشيد خان والذى تلقى مساعدات عديدة ممن جاوره من القبائل، وكان قد أعلن نفسه سيداً على منطقة سرداشت ماريڤان سنة ١٩٤٢م. ولكن ذلك كان مجرد استهلال لحركة استقلال حقيقية. وفى المقام الأول، استفاد الأكراد من الوضع فى إقامة منظمة «بعث كردستان»، وقد تكونت من مفكرى المدن الكردية وصغار البرجوازيين من مهاباد، وقدامى ساوج — بولاق ، ورجال الدين وشيوخ القبائل. وسرعان ما انضم إليها القاضى محمد وهو من عائلة غنية عريقة (أكتوبر ١٩٤٤م) وبعد انتهاء الحرب، حكم كل هؤلاء بأن الفرصة سانحة وأعلنوا فى ٢٢ يناير ١٩٤٦م جمهورية مهاباد الكردية، فى قلب حكومة أذربيجان الاستقلالية، التى قامت فى تبريز وفى الحقيقة، فإن القاضى محمد لم يرغب فى أكثر من استقلال داخل إطار الإمبراطورية الإيرانية. هذه الدولة الصغيرة، بمساحتها المحدودة غرب وجنوب بحيرة آرميا، نظُمت تماماً؛ ففتحت فيها المدارس والمستشفيات، ونشرت الكتب القديمة ومجلات النقد باللغة الكردية، وجرت محاولات التطور الزراعى والتجارى والصناعى والصحى. وتأسس جيش صغير من العناصر القبلية به أربعة قواد، من بينهم المُلا مصطفى البرزانى، الذى جاء من العراق مع فرقة من جنوده المسلحين تسليحاً

جيداً. لكن حكومة طهران استطاعت أن تستعيد شمل البلاد.

واستسلم القاضى محمد ، لكن أُعدم شنقاً فى فجر يوم ٣١مارس ١٩٤٧م مع عدد آخر من الرؤساء. وقد ظلت جمهورية مهاباد الكردية لمدة أحد عشر شهراً. ولكن الحادث كانت له انعكاساته بين كل الأكراد. وبعد ذلك حدث فى سبتمبر ١٩٥٠م وفبراير ١٩٥٦م، لأسباب اقتصادية، أن قوات المشاة سخرت قبيلة جاڤانرودى لعمل ما وقمُعت بعنف، بحجة أنها رفضت دفع ما عليها من ضرائب، فجرُدت من سلاحها فكرست نفسها لزراعة الحشيش. وبعد ذلك حاولت إيران، إصدار إصلاحات اجتماعية فى محاولة لأن تكسب تعاطف ومعونة الشعب الكردى الكبير. فنشرت فى طهران من مايو ١٩٥٩م إلى مايو ١٩٦٣م، مجلة «كردستان الأسبوعية» التى عالجت موضوعات أدبية ودينية وعلمية وتاريخية وأيضاً موضوعات سياسية. ومؤخراً فقد اتهمت الحكومة العراقية مساعدة طهران، مادياً ومعنوياً للأكراد فى حركة التمرد الكردية فى العراق. ولكن هذا الموقف السياسى لم يغير أصلاً من حالة ريبة السلطات الإيرانية حيال أكرادها.

وفى العراق، شهدت الفترة من نهاية الحرب العالمية الأولى حتى ثورة ١٩٥٨م تأسيس دولة العراق الجديد وقيام الحكم الملكى الهاشمى. ولقد عُهد للبريطانيين، الذين تسلموا من عصبة الأمم، فى سان ريمول (أول مايو ١٩٢٠م) صك انتداب على العراق وفلسطين، بتنظيم أموال البلاد التى كان قد سبق أن احتلوها عسكرياً. وكان القليل منهم من يعرفون الأكراد ومشاكلهم، مما صعب عليهم مهمتهم.

وفى ديسمبر ١٩١٨م، أقام «الميجور نوبيل» Magar Noel محمود البرزانى (١٨٨٠ت ١٩٥٦م) حكمداراً على الليمانية،وأن تمتد سلطته على القبائل الكردية الواقعة ما بين نهر الزاب الأكبر والديالة. وبعد نهاية ستة أشهر، طالب الشيخ محمود باستقلال كردستان (نهاية مايو ١٩١٩م)، وكان على الجيش البريطانى أن يتدخل بالقوة

للتغلب عليه. وبعد أن جرح محمود فى معركة باذيان (١٧ يونيو ١٩١٩م)، أخذ للسجن وحكم عليه بالإعدام، لكن الحكم خُفف بالنفى إلى الهند، وفى نفس الوقت، تم اغتيال عدد من الضباط البريطانيين فى زاخو والعمادية وعقره. وحكم «الميجور سويين»Magor soane محل الشيخ البرزانى، وسرعان ما عاد الهدوء إلى البلاد. وثارت المشاكل بتنصيب الأمير فيصل، الأمير الحجازى كملك على بغداد (٢٣ غسطس ١٩٢١م)، وكان هذا الأمير قد أبعده الفرنسيون من دمشق، وكان القصد من هذا إلحاق ولاية الموصل بالتاج العراقى، وهو المطلب الذى واصل الأتراك المطالبة به وأراد الأكراد تنظيمه لمصلحتهم. ولقد اعترفت معاهدة سيفرس الحديثة (١٠ غسطس ١٩٢٠م) السارية المفعول بحق الأكراد فى الاستقلال. وبسبب استمرار المقاومة وشمولها لكل كردستان، أعيد استدعاء الشيخ محمود البرزانى إلى السليمانية (سبتمبر ١٩٢٢م) واقتنع بلقب «الحكمدار»، لكنه أعلن نفسه ملكاً على كل كردستان (فى نوفمبر). وأقام له حكومة من ثمانية أعضاء، ونظم البريد وأصدر طوابع بريد، وسن الضرائب على الدخان وأصدر جريدة «روجى كردستان» (شمس كردستان) التى أعطتنا تفصيلات كثيرة عن هذه الأحداث.

ولم يساعد العهد الحاكم بعد سنة ١٩٣٠م (وهو العام الذى شهد نهاية الانتداب البريطانى فى العراق) وضع أكراد العراق، لأن الحكومة العراقية أرادت على الفور سحب الموظفين الأكراد المحليين من المناطق الكردية لتُحل محلهم موظفين عربا ووقف تدريس اللغة الكردية فى الإدارات الشمالية. لذلك دفعهم هذا إلى الانزعاج الذى تحول إلى ثورة علنية فى السليمانية حين فتح الجنود العراقيون النار على أهلها المدنيين (٦ سبتمبر ١٩٣٠م). ولقد قاد الشيخ محمود على الفور هذه الحركة. ولم يستطع الجيش العراقى أن يقضى عليها (سبتمبر ١٩٣٠ - أبريل ١٩٣١م، لكن قبض على محمود وحددت إقامته فى بيت من بيوت بغداد. وفى سنة ١٩٣١م، اختلف

الشيخ أحمد البرزانى مع جيرانه من رؤساء الأكراد. ومن أجل إعادة الهدوء، قامت الحكومة بحملة شتوية تطلبت تدخل سلاح الجو الملكى. وقامت ثورة جديدة أخرى سنة ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤م، واضطر الشيخ أحمد وأخوه الأصغر الملا مصطفى البرزانى، الذى ساعده عسكرياً، للإقامة فى كركوك ثم فى السليمانية. وفى سنة ١٩٤٣م، نجح الملا مصطفى البرزانى فى الهرب إلى بلدته برزان، مصطحباً معه الشيخ لطيف ابن الشيخ محمود، واتخذها قاعدة لثورته. وتدخل ماجد مصطفى الكردى، المعروف بوزير الدولة، لإقرار الأمور بين البرزانى والحكومة العراقية. ووافق البرزانى على شروط الاتفاق ومن بينها تحسين ظروف الأقاليم الكردية وأن لا يرسل إليها سوى الموظفين الأكراد لا العرب، وأن تفتح المدارس والمستشفيات فى كردستان.

ولقد قبل هذه الشروط رئيس الوزراء نورى السعيد، الذى تطلع إلى تأسيس لواء كردى كامل، ولما لم يوافقه عليه نائب الملك عبدالإله، انفجرت الثورة الكردية بعنف فى ربيع ١٩٤٥م. وكان الأمر جاداً وخطيراً هذه المرة. فلقد أحرز الأكراد عدة انتصارات واضحة، بينما خسر الجيش العراقى خسائر ثقيلة. وللمرة الثانية تدخل سلاح الجو الملكى ليلعب دوره فى إنقاذ العراق والمملكة الهاشمية. ومع نهاية أغسطس، انتهت العملية وانسحب الملا مصطفى البرزانى إلى إيران مع عدد من قواته وأسلابه. ولقد حوكم أربعة من كبار قواده، وهم: مصطفى خُشنافى، وعزت عبدالعزيز، ومحمد محمود، وخير الله عبدالكريم، وأعدموه فى ١٩ يونيو ١٩٤٧م

بعد هذه الأحداث المفروضة بالقوة، لم يتبق لأكراد العراق الوطنيين سوى العمل فى السر والاختباء، وهذا ما حدث. فأسسوا حزب كردستان الديمقراطى باتجاهاته اليسارية، وأصدروا مجلتين: «ازادى» (الحرية) و«رزجارى» (التحرير) وعلى أى حال فقد عاد الهدوء، واستفاد الأكراد من الحرية التى تركتهم يعملون بحرارة زائدة فى المجال الثقافى. وشهدت

مجـــلاتهم فى العلوم والآداب النور. ونشرت مجموعات أشعار ومقالات عن تاريخ كـردستـان ومشـاهير الأكـراد. وأصبـحت السليمـانية من أكثـر المراكز الثقافية نشاطاً ومقراً نشيطاً للأكراد.

ولقد شـهد أكراد العـراق منذ إعلان الجـمـهـورية العـراقـيـة (١٤ يوليـو ١٩٥٨م) حـتى سنة ١٩٧٠م تـقلبـات وتغـيـرات عـديدة. ولقـد أثارت هذه الجـمـهـورية حـمـاس الأكـراد، الذين شـاركـوا، مع الأحـزاب السـيـاسـيـة الأخـرى، فـى الإطاحـة بالحكـم الملكى الهـاشمى. وللمـرة الأولى فى التـاريخ، أعلن دسـتـور الدولة واقع أن: «العـرب والأكـراد شركـاء فى هذه الأمة» ولقـد أمن الدستور للأكراد حقـوقهم القومية داخل قلب الكيـان العراقى. ومن جـانبه أعـاد اللواء عبـدالكريم قاسم الموظفـين الأكـراد المفـصـولين عـام ١٩٤٧م إلى مناصـبـهم وأذن (فـى ٢ سـبـتـمـبـر ١٩٥٨م) للمُلا مصطفى البرزانى، الذى كان قـد التجـأ إلى الاتحاد الـسوفيـتي حتى ذلك التاريخ، بـالعودة إلى العراق. ولقد قام باستقباله هنالك بالحفاوة يوم السـابع من أكتـوبر ١٩٥٨م بينما عـاد رفـاقـه فى المنفـى فى أبريل ١٩٥٩م. وخصص قاسم له حرسـاً خاصاً وبيتاً خاصاً فى بغـداد ولبعض الوقت، جعله مستشاره الخصوصى.

ولقد آن للحزب الكردى الديمقراطى، الذى كان يعد نفسـه سراً لليوم العظيم، وقـام بإصـدار جـريدته الأسـبوعـيـة «إكزيبـات» (النضال)، آن له أن يـظهر. ولم تعـد المجـلات الأدبيـة والعلمـيـة الكردية والجـرائد الـناجـحـة، من ذلك الوقت فـصـاعـداً قـاصـرة على الآداب فحـسب بل صار لها اتجـاهاً سياسـياً. لكن حالة النشاط هذه لم تستمر طويلاً، وتفجـر ثانية صـراع الأكراد واستـمر لعـشـر سنوات، تخللتـهـا الاعتـقـالات والمزيد من أعمـال القمع الرهيـبة. ومن الممكن تميز أربع فترات ها هنا:

ويحـتـاج حل المشـاكل فى الخـارج والداخل «للقـائد المخلص» ولقد انتـهت سيـاسة «قـاسم» المتأرجـحة بانـقلاب الجمـيع ضده. والأكـراد أنفسـهم، وقد ضـاقـوا ذرعـاً بالوفـاء بوعـوده التى وعدها لهم، وانتهـوا برفع السلاح ضد

الحكم الدكتاتورى. وطبيعى ، أن يترأس الملا مصطفى البرزانى الحركة (٩ سبتمبر ١٩٦١م). ولم تكن هذه الانتفاضة بأى حال انتفاضة قبلية، ولكنها كانت بحق ثورة كل أكراد العراق، فلاحين وسكان المدن، علماء وإقطاعيين، الذين كونوا كتلة ضد قاسم. ولقد كان الرد الانتقامى مخيفاً وبمجرد أن أحست حكومة حزب البعث بقوتها، قامت بسجن المندوبين الأكراد، وأصدرت إنذاراً (١٠ يونيو ١٩٦٣م) وفى فترة التوقف، تقلد حزب البعث السلطة فى دمشق، وقدم السوريون المساعدة لأصدقائهم العراقيين بإرسال طائرات لهم ولواء اليرموك. فطرد عبدالسلام عارف حزب البعث وجمع كل السلطات فى يديه (١٨ نوفمبر ١٩٦٣م). وتوقفت الأعمال الحربية.

ورغبة فى إنهاء المشكلة الكردية، تفاوض المشير عارف فى وقف القتال (١٠ فبراير ١٩٦٤م) الذى تقبله المُلا مصطفى البرزانى دون استشارة المكتب السياسى للحركة الكردية. لكن خلافاً وقع ما بين البرزانى والمكتب السياسى، الذى اتهمه بخيانة مبادئ الثورة. ووقعت معارك دموية عند (موات)، يوم ١٧ يوليو بين الجماعات المتخاصمة. وفى المؤتمر السادس للحزب، أبعد ١٤ عضوا من ١٧ عضوا من المكتب السياسى من الحزب، ومن بينهم إبراهيم أحمد وجلال الطالبانى، اللذان التجآ إلى إيران. وسرعان ما تبدد التباس الوضع بين الأكراد والعراقيين. ففى ١٠ مايو ١٩٦٤م، أعلنت الحكومة العراقية دستوراً مؤقتاً جديدا بدون ذكر لحقوق الأكراد وخصوصاً تلك التى وردت فى المادة الثالثة لدستور ١٩٥٨م. ولم يوافق ذلك الأكراد، الذين لم يجردوا قواتهم من أسلحتها. ولقد بدأ شن الهجوم فى الربيع ٤ مارس ١٩٦٥م بواسطة كل الجيش العراقى فى الغالب (المشاة، والمدرعات والطيران) بقيادة اللواء عبدالرحمن عارف، أخو رئيس الجمهورية. وبدأ بإحراز بعض الانتصارات المحلية (مارس - مايو)، ولكن فى الصيف (يونيو - سبتمبر) وقعت بعض معارك دموية فى سلسلة جبال سافين. ولقد

استعاد العراقيون مدينة بنجويين الصغيرة. بعد تدميرها.

وقد قام عارف بزيارة البرزانى فى (٢٨ أكتوبر) محاولاً الوصول معه على اتفاق. وثانيةً، تعطلت الأمور لوقت طويل. لكن حرب يونيو ١٩٦٧م كان لها تأثيرها على عدة بلاد عربية، كما كان لها تأثيرها على العراق، حيث وقع انقلاب جديد (١٧ يوليو ١٩٦٧م) جاء باللواء أحمد حسن البكر رئيساً للجمهورية، أعقبه انقلاب آخر (٣٠ يوليو ١٩٦٨م) جمع فيه البكر لكل السلطات وأعاد دكتاتورية حكم البعث، خلال ذلك الوقت قام الأكراد بافتتاح ٣٠٠ مدرسة سنة ١٩٦٨م، وقامت الحكومة بافتتاح جامعة السليمانية (التدريس فيها بالعربية).

وقد فتح حزب البعث باب التفاوض مع البرزانى والمكتب التنفيذى. وذهب وفد كردى، برئاسة الدكتور محمود عثمان إلى بغداد وفى ١١ مارس، وقع اتفاق من ١٥ بندا فى نوبردان بكردستان، بين الجانبين، وضع نهايةً لحرب التسع سنوات. وحصل الأكراد بمقتضى هذا الاتفاق على حكم ذاتى وعلى نيابة رئاسة الجمهورية. وأصبحت اللغة الكردية هى اللغة الرسمية الثانية فى العراق. ولقد اختير خمسة من الأكراد وزراء، وأعلن العفو العام لكلا الطرفين. وأعقبت الحدث احتفالات كبيرة وبرغم ذلك فإن معظم المشاكل لم تحل، فجرت محاولة لاغتيال المُلا مصطفى البرزانى (٢٩ سبتمبر ١٩٧١م)، ووقعت اضطرابات فى سنجار (صيف ١٩٧٢م)، ونزاعات حول اختصاص مقاطعات كركوك بعد تأميم شركة البترول العالمية (أول يونيو ١٩٧٢م). وفى يونيو ١٩٧٣م، صدر عن الأمم المتحدة وإفريقيا السوداء نداء لصالح كردستان العراق بتطبيق اتفاق ١١ مارس ١٩٧٠م لصالح الأكراد.

ولقد احتفظ أكراد سوريا ولبنان، بصرف النظر عن وجود بعض العائلات الكبيرة بينهم وتبعيتهم العربية الكلية،

مثل عائلة جنبلاط الدرزية، بسمتهم الأصلية، برغم أن منهم من استقر هناك لعدة قرون قبل قيام الانتداب الفرنسي.

المجتمع الكردى

بنيت الحياة الاجتماعية والاقتصادية لكردستان على أساس قوى ومتين.

وإذا كان لايزال جزء صغير من الشعب الكردى يحيا حياة بدوية، إلا أن غالبيته الآن تستقر فى قرى عديدة ولكن المجتمع الكردى «ظل فى الريف»، كما أنه اليوم فى أساسه مجتمع قبلى»، لكن فى القرى الخاضعة لنظام مجموعة من المجموعات تخضع لنظام الحكومة الإدارى، ولقيادة ملاك الأرض ورجال الدين. وذلك قد أدى إلى عديد من التغييرات البنيوية الأساسية التى ظهرت بوضوح فى المجتمع الكردى؛ فى العائلة والقبيلة وملكية الأرض.

التنظيم القبلى

القبيلة هى العنصر الأساسى للمجتمع الكردى دون منازع. ونحن لدينا اليوم تسمية لكل القبائل الكردية. ولقد قام ليرش Lerch فى سنة ١٨٢٦م بعمل ملخص لأكراد تركيا وأكراد المقاطعات الروسية وأكراد إيران. ولقد قام جابا Jaba (١٨٦٠م) بتعداد عدد منهم. ولقد نشرت خريطة لتوزيع الأكراد فيما وراء القوقاز فى تفليس سنوات ١٨٩٦، ١٨٩٧م. وفى سنة ١٩٠٨م أحصى سيرمارك سايكس Sykes ٣٠٥ أسماء لقبائل أكراد الدولة العثمانية وأضاف إليها ريڤر Driver قبائل جنوب كردستان الكردية (العراق) وأولئك الذين ظلوا خارج كردستان حتى بعد الحرب العالمية الأولى. لكن الأحداث السياسية المختلفة التى وقعت حتى ذلك التاريخ أدت إلى تغيرات كثيرة فى توزيع ووضع القبائل الكردية. وفى الطبعة الكردية لكتاب م.أ. زكى «تاريخ كردستان» أورد جدولاً كاملاً لكل القبائل الكردية. وفى سنة ١٩٣٠، و١٩٣٩م تم إحصاء كامل لقبائل سوريا الكردية.

وقد تحالف الأكراد فى بعض الأحيان مع أهل السنة، وتحالفوا فى

بعض أحيان الأخرى مع الخوارج الخارجين على الدولة. وانتهى الأمر بالأكراد بحشد قواهم جملةً للدين الجديد. ولما صاروا مسلمين متمسكين بالسنة اتبع الأكراد فى الغالب المذهب الشافعى، كما أفاد كتاب شرفنامه بذلك كذلك المؤرخ أوليا شلبى.

وعبر التاريخ أظهر رؤساء المجتمع الكردى غيرة دينية رفيعة دون فرض التدخل فى شئون الآخرين، بداية بصلاح الدين (١١٣٧ - ١١٩٣م). ولقد خلدوا ذكراهم ببناء المساجد والمدارس، والمستشفيات والأسبلة. ولقد ضم جامع الأزهر الشهير بالقاهرة عدداً كبيراً من الأكراد كمدرسين لأصول الدين. وتضم مقبرة أيوب فى إستانبول ومقبرة سكوتارى بين جنباتها قبورا عديدة لأكراد تولوا فى الفترة العثمانية وظيفة شيخ الإسلام. ومن القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى فصاعداً دخلت الصوفية كردستان وازدهرت. واليوم فإن الطريقة القادرية هى أقوى وأهم الطرق الصوفية بين الأكراد ويتبع أفرادها الشيخ عبدالقادر الجيلانى (١٠٧٨هـ - ١١٦٦م)، الذى توفى فى بغداد وكان هو نفسه كردياً، كذلك الطريقة النقشبندية، التى تنتمى إلى الشيخ بهاء الدين البخارى (١٣١٧ - ١٣٨٩م)، وهى طريقة واسعة الانتشار فى العالم الإسلامى وبخاصة فى الهند ويمتد تأثيرها حتى الصين.

ولقد عرف أكراد العراق هذه الطريقة مع نهاية القرن التاسع عشر على يد مولانا خالد بعد رحلة قام بها إلى دهلى. ومولانا خالد كردى من قبيلة الجعف، ولد فى كاراداغ سنة ١٧٧٩م وتوفى فى دمشق سنة ١٨٢٦م. وقد واجه معارضة قوية من جانب شيوخ القادرية، لكنها انتهت باستئصال بعضٍ منهم. ويطلق على أتباع الطريقة القادرية فى جنوب كردستان الدراويش بينما يطلق على النقشبنديين لقب الصوفيين. وتعقد اجتماعات إخوة الطريقة فى محل شيخ الطريقة فى الخانقاه أو التكية.

وتظهر يد الشيوخ وخبراهم خاصة النقشبنديين فى كثير من الثورات فى

تركيا وفى العراق مع ردود فعل الحكومة الدموية التى تتبعها، وعلى سبيل المثال حركة الشيخ عبيد الله النهرى (١٨٨٠م) وحركة الشيخ سعيد البيرانى (١٩٢٥م)، التى أدت إلى إغلاق كل التكايا فى تركيا كذلك عصيان الشيخ محمود البارز نجاوى المسلح (١٩١٩و١٩٢٢م). لكن، برغم تطرف هذه الطرق الصوفية وكل مشاركاتها السياسية، فإنها تعتبر على الدوام كأجزاء متممة للحكومة والعقيدة الإسلامية. ولم يكن ذلك نفس الحال بالنسبة لبعض أصحاب الفرق الذين تطرفوا فى نظرياتهم إلى الحد الأقصى. وتركوا سُنة الإسلام مثل اليزيديين، المنبثقة من العدوية نسبة للشيخ عدى ابن مسافر (١٠٧٣هـ - ١١٦٢م)، وانحرفت روحانيتهم واعتقادهم تماماً عنها إلى الحد الذى نسوا فيه أصولهم. كذلك تتواجد بين الأكراد بعض الجماعات الصغيرة ، فى العراق، مثل جماعة (السارليين)، وحول الموصل جماعة (الشباكيين)، وجماعة البكتاشيين، الذين كانوا فيما مضى جماعة لها قوتها فى تركيا.

اللغة

تنقسم اللغة الكردية إلى ثلاث لهجات رئيسية، وتأتى الفروق بين هذه اللهجات نتيجة بعد الأماكن التى يسكنونها عن بعضها وتأثر هذه الأماكن بلغات المناطق التابعين لها. والمجموعة الشمالية من هذه اللهجات يتحدثون بها فى جمهورية تركيا وأرمينيا وأذربيجان والاتحاد السوڤيتى ولواء الموصل فى العراق، والمستعمرات الكردية فى خراسان وتركمان الاتحاد السوڤيتى وتعرف هذه المجموعة باسم الكرُمانجى (الكرمانجى) ويعرف المتكلمون بها باسم الكُرمانجيين. والمجموعة الوسطى من هذه اللهجات يتحدثون بها فى أربيل والسليمانية وكركوك فى لواء العراق والمناطق المجاورة لكردستان فارس وهى مهاباد وسنانداج (سنا) وهذه اللهجات تعرف جميعها باسم (السورانى). ومن اسم مؤسسها الأول (سوران). ولقد اكتسبت لهجات السليمانية وسنانداج على وجه الخصوص، تفوقها كلغات

أدبيـة. أما اللهـجات الـكردية المتبـقيـة، المجموعة المتغايرة العناصر والتى يتكلم بهـــا فى المنـاطق جنـوب وشـــرق السـوراني، وأهمـهـا الكرمـانشـاهى، فيمكن أن تشكل فى اتحـادها المجموعة الجنوبيـة. وهنالك ما بين المجـموعـات الوسطى الكردية والمجمـوعات الجنوبية جـزيرة من الكـلام غـيـر الكردى ، مع خليط من اللهجات على شطآنها كونتها المساحـة التى يحتلهـا الجوران. وهنالك لهـجـات كـردية أخـرى تتـحـدث بهـا مسـتعمرات الأكـراد المعزولة والمبعـثرة داخل إيران.

الفولكلور والأدب

(أ) الأدب الشعبى:

الأدب الشـفـاهـى عند الأكـراد أدب غـزير، شـأنهم فى ذلك شـأن الشعـوب قليلـة الرقى الثـقـافى. ولـقـد جـمع المستـشرقـون الأجانب كمـاً كبـيراً من الوثائـق وقـامـوا بنشـرهـا عن هذا الفولكلور،. ويتمـثل غنى هذا الفولكلور، أولاً، فى الأمـثال والأقـوال الشـعـبيـة الألغاز أو الأحجـيات ويحب الكردى أن يزين مـحـادثتـه بجـمل مـسـجـوعـة وموزونة كما يظهر وعيه الحقيقى وقوة مـلاحظـتـه. والأمـثـال أيضـاً تزودنا بملخص لاذع لحكمة عمليـة. ولقد نشر الآلاف من هذه الأمثال. وتتنوع الأغانى فى عـددها وأشكالـهـا: فـهنالك أغـانى الرقص (ديلوك) وأغـانى الحب (لاوك)، أو الحرب (سـر أو دلال)، كذلك أغـانى الحـداد (سن أو كـويـل) ولقـد ازدادت القصص والحكايات (النوادر) وامـتلأت بالخيـال. وتستطـيع قصص المعـجزات والعجائب أن تجـعل المرء ينسى مشاكل الحـيـــاة؛ وتمتـلئ الحكايـات والنوادر بالفكاهة؛ ولا تتردد الحكايات التقريعية عن انتـقـاد أخطـاء الأفـراد، والقـبـائل المتنافسة، ورجـال الدين، بروح أساطير العصور الوسطـى، وفوق كل ذلك، فإن الأكراد مغرمـون بقصص الحيوان التى دائماً ما تحتوى على فضيلة أخلاقية.

(ب) الأدب الراقى المدوَن

إلى جانب عدد الأميـين الكبير يوجد بين الأكراد أيضاً صـفوة مثقـفة للغاية ولقـد ذكر المـؤرخ ابن الأثـيـر الكردى

(ت ٦٣٠هـ /١٢٣٣م) هذه الحقيقة فى السابق فى كتابه الكامل وترددت مرات كثيرة فى الشرفنامه وأيضاً ذكرها بعض الشهود من أمثال حاجى خليفة (١٦٥٨م)، أو الرحالة أوليا شلبى فى كتاب رحلته (١٦٨٢م). ولسوء الحظ فإن هؤلاء الكتاب المثقفين قد كتبوا كتبهم بالعربية لغة العلم فى ذلك الوقت، ولغة القرآن، وإذا كانت هذه الكتابة تتصل بموضوعات التشريع والدين أو التاريخ، كما فعل ابن خلكان صاحب كتاب الوفيات الشهير، أو أبو الفدا المؤرخ الجغرافى، أوبالفارسية كما فعل شريف خان البدليسى فى كتابه تاريخ الأكراد أو شرفنامه (١٠٥٥ هـ/١٥٩٦ ـ٩٧م، كما فعل إدريس حاكم بتليس (ت ٩٢٦ هـ/ ١٥٢٠م) الذى كتب أول تاريخ للإمبراطورية العثمانية (هاشت بيهشت) «الجنان الثمانية». ولقد كان الشاعر الكبير فضولى (ت ٩٦٣ هـ/ ١٥٥٦ م) شاعر اللغة التركية كردياً. وهنالك حتى اليوم الكثير من الشعراء الأكراد الذين كتبوا شعرهم بالعربية مثل أمير الشعراء أحمد شوقى (١٨٦٨، ت ١٩٣٢م)، والرصافى (١٨٧٥، ت ١٩٤٥م)، وعالم الاجتماع قاسم أمين (١٨٦٥، ت ١٩٠٨م)، والروائى عباس العقاد (١٨٨٩، ت١٩٦٤م)، ومحمود تيمور (١٨٩٢، ت١٩٢١م) وأخوه محمد، جميعهم من أصل كردى.

وهنالك عدد من المؤرخين الأكراد الذين كتبوا بالفارسية مثل: محمد مردوخ الكردستانى، ورشيد ياسيمى وإحسان نورى. أو الذين كتبوا بالتركية أمثال: محمد الدرسيملى وأحمد يمولكى. وإذا كان هؤلاء الكتاب القدامى الكبار قد كتبوا بالعربية والفارسية والتركية عن لغتهم الأم الكردية فإن الكتَّاب الشباب اليوم يكتبون باللغات الأوربية. الانجليزية والفرنسية والألمانية وحتى بالروسية، وخاصةً فى أرمينيا، حيث أضافوا إلى هذه اللغات كتاباتهم بالأرمينية. حقيقة فإن الأكراد كانوا فى كل الأوقات يتكلمون لغات عدة، ولقد ظهرت موهبة الموهوبين منهم فى الشعر والتاريخ وفى العلوم الطبيعية والإنسانية والصحافة.

د. عطية القوصى [ث. بويس Th. Bois ف. مينورسكى V. Minoresky]

الكرك

حصن واقع شرقى البحر الميت فى منطقة مؤاب القديمة، على ارتفاع يبلغ قرابة ثلاثة آلاف قدم فوق سطح البحر، والاسم مأخوذ من كلمة «كرخا» الآرامية وتعنى مدينة التى وردت أيضا فى كتابات بطلميوس.

ولمّا كان الحصن واقعا على بروز شديد الانحدار مفصول عن الجبل بخندق ضيق عميق عملت فيه يد الإنسان فزادته عمقا وازداد الحصن مناعة. ومن الأمور الملحوظة أننا لا نسمع عنه شيئا فيما ورد من أخبار الفتوح الإسلامية للبلاد الواقعة شرقى نهر الأردن ولا فى القرون التالية لها، ولكننا سمعنا به لأول مرة زمن الصليبيين سنة ١١٤٢م حين قام بايين ساقى الملك فولك فحصنه، وأخذ الحصن منذ ذلك الوقت يلعب دورا بالغ الأهمية فى الأحداث. ولما كانت معلومات فرنجة ذلك الوقت شديدة الضحالة فقد التمسوا أن يجدوا مكان البتراء القديمة هناك وأطلقوا عليه اسم Peha Deserta، وكان هذا الحصن المنيع مصدر متاعب للمسلمين بسبب إشرافه على طريق الحجاج من دمشق وعلى طريق القوافل بين مصر والشام، كما شكل تهديدا خطيرا للبلاد الإسلامية فى أثناء الفترة الممتدة من ١١٧٦م حتى ١١٨٧م حين كان فى يد «رينو دى شاتيون (المعروف فى المراجع العربية باسم ارناط) الذى جهز فى هذا الوقت حملة كان يقصد بها الإغارة جنوبا حيث شبه الجزيرة العربية، وعلى الرغم من فشل هذه الحملة إلا أنها أحدثت قلقا عظيما للمسلمين الذين عدوها هجوما على الأماكن المقدسة فى الحجاز، على حين أنها لم تكن أكثر من عمل له دوافعه الاقتصادية.

على أنه بدءاً من سنة ٥٦٥هـ (= ١١٧٠م) أخذ الحصن يعانى من حصار نور الدين محمود بن عماد الدين زنكى وصلاح الدين الأيوبى (اللذان كانا يرميان إلى إعادة النفوذ الإسلامى فى منطقة الكرك) لكن لم يقدر النجاح لهذه المحاولة إلا بعد فرض المجاعة وحينذاك استسلمت الحامية وذلك سنة ٥٨٤هـ (٨٨٨م) للملك

العادل أخى صلاح الدين، كما أنه آل للملك العادل مرة أخرى حيث أصبح فى دائرة أملاكه عقب وفاة صلاح الدين، ثم انتقل إلى أيدى كثير من أعضاء البيت الأيوبى، حتى أنه بهذا الاختفاء التدريجى للإمارات الأيوبية المختلفة ظل فى حوزة الأمير مغيث الدين عمر بعد استقراره بالكرك حتى أمسكه بيبرس وقتله غدرا وذلك سنة ٦٦١هـ (= ١٢٦٢م). ولقد وجد السلطان المملوكى الناصر الحماية لنفسه خلف أسوار الحصن المنيعة حين فر إليه سنة ٧٠٨هـ (=١٣٠٩م) من القاهرة ليدعم سلطانه فقد كان الكرك حينذاك أحد الأماكن الآمنة فى الممالك التى انقسمت إليها الشام وفلسطين. ونستشف من الأوصاف التى وصفه بها المؤرخون العرب مدى ما كان عليه هذا الحصن من قوة ومناعة فى ذلك الوقت وكان بعض سكانه المحليين لا يزالون على النصرانية.

على أن قلعة الكرك فقدت أهميتها أيام الحكم العثمانى فقد احتلها إبراهيم باشا سنة ١٨٤٠م وأمر بهدم بعض تحصيناتها ثم عاود العثمانيون احتلالها مرة ثانية وزادوا فيها عام ١٨٩٣م ثلاثة مبان مختلفة. ولما كان الكرك مركز إقليم إدارى فقد بلغ تعداد سكانه عام ١٩٧٣م ما يقرب من عشرة آلاف نسمة، وأصبح من الصعب فى بعض الأوقات أن نفرق (فى كل من البلد والقلعة المجاورة) بين الآثار الصليبية والعمائر التى شيدت جميعها على أطلال المبانى الملحقة، ومع ذلك فمن المؤكد أن البرج الكبير والسور الخارجى المحيط بالفناء الأسفل إنما هما أثران إسلاميان يرجعان إلى زمن السلطان الظاهر بيبرس.

المصادر:

(١) ياقوت الحموى: معجم البلدان تحقيق F. Wüstenfeld، لينبرج، ١٨٦٦ - ١٨٧٣م.

(٢) الكامل تحقيق C. J. Tornberg ليدن ١٨٥١ - ١٨٧٦م.

(٣) مفرج الكروب لابن واصل .

(٤) رحلة ابن بطوطة، باريس ١٨٥٣ - ١٨٥٨م.

د. حسن حبشى [د. سورديل D.Sourdel]

كرك نوح

كرك نوح قرية من قرى إقليم البقاع اللبنانى، وتقع عند سفح جبل لبنان على مقربة من رحلة على الطريق المؤدى إلى بعلبك ويسميها كتّاب العصر الأموى بالكرك فقط، ثم عاد المؤرخون فى العصر المملوكى فأطلقوا عليها اسم «كرك نوح»، والواقع أنها تعتبر الموضع الذى به قبر نوح الذى لايزال ظاهرا والذى ذكره المقدسى جغرافى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ويتميز المبنى الذى يعتبر أنه يحتوى على الشاهد الحجرى التذكارى لنوح بطوله طولا ليس بالمألوف، ويتصل بمصلى له ثلاثة مداخل، كما توجد على الجدران والأعمدة نقوش مملوكية عدة ترجع إلى نهاية القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) وهذه النقوش تشير إلى عمارة أجريت على القبر كما أن عليها مراسيم بإسقاط الضرائب، ويمكن تفسير وجود هذه النقوش الأخيرة بأن «كرك نوح» كان فى العصر المملوكى قاعدة إقليم.

المصادر:

(١) D. Sourdel : Inscriotions arabes de kavaknuh (in BED).

د. حسن حبشى [د. سورديل D. Sourdel]

كرمان

كرمان اسم قديم يطلق على موضعين أحدهما ولاية «كرمان» الفارسية وثانيهما يطلق على عاصمتها، وقد ورد ذكرها عند «سترابو» باسم «كرمانيا» وذكرها «بطلميوس» فى جغرافيته فسماها «كرمان» وتبعه فى هذه التسمية الكثيرون ممن جاءوا بعده. وتقع الولاية جنوب غربى صحراء «فارس» الوسطى، ويحدها من الشمال إقليم «يَزد» و «خراسان» ومن الشرق «سيستان» و «مكران» (وهى المعروفة باسم «بلوشستان») التى يقدر «حميد الله مستوفى» أنها كانت تدفع الخراج «لكرمان»، ويشير «ابن رُميّته» إلى أن إقليم «فهرج» كان من بين الأقاليم التى تدفع الضرائب «لكرمان»، ونطالع عند «الإصطخرى» أن كلا من «خواش» و «ريجان» كانت تابعة «لكرمان»، أما

«الإدريسى» فيدرج «خواش» فى «سيستان» ونستدل مما هو وارد فى عقد العلا» «لأفضل الدين أبى حامد الكرمانى» أن كلا من «يَزْد» و «طبْس» كانت تابعة «لكرمان» زمن ملكها السجلوقى «أرسلان شاه» (٤٩٤ ـ ٥٣٦هـ = ١١٠٠ ـ ١١٤١م ويقرر «ابن بلخى» أن ««رودان» ضمت إلى «كرمان» زمن «ألب أرسلان»، أما «هرمز» فكانت حينا تابعة «لفارس»، وحيناً تابعة «لكرمان». وتمتد سلسلة من الجبال عبر الولاية التى يغلب عليها التصحر و إن كانت بها عدة نواح عالية الارتفاع ولكنها خصبة وفيها المراعى والأودية التى تكثر بها بساتين الكروم، ويشقها العديد من القنوات المائية، وبها أماكن مثل «سعد أباد» التى ترتفع ٥٦٠٠ قدم عن سطح البحر، و«بارزْ» على ارتفاع سبعة آلاف قدم كما توجد بها مناطق جبلية جرداء عديمة المياه، وإن كانت المنطقة الصحراوية تقع فى الشمال وفى الشمال الشرقى على حدود «دشى لوط»، كما توجد المستنقعات والأراضى السبخة الملحية فى النواصى المنخفضة المنعزلة،

ويلاحظ أن بعض مدن الولاية تفصل الواحدة منها عن الأخرى أراضٍ جرداء عريضة حسب ما يذكر «الاصطّخرى» و «ابن حوقل»، أما سلاسل الجبال فتمتد واحدة منها من قرب «يزد» إلى «خبيص» (التى عرفت حديثا باسم «شهداد») وتمتد أخرى من الجنوب الشرقى إلى نسرفستان أما الإقليم الذى يسميه الجغرافيون العرب «بجبال قُفص» فيقع شرقى إقليم «شاكرد» ويشرف على تخوم «مكران » و «رودْبار».

ويذكر «ابن رستة» أن «كرمان» فى أيامه كانت مقسمة إلى خمس كور هى «بردسير» و «سيرجان» و «نرماشير» و «جيرفت»و «هرمز»، ويتفق «المقدسى» مع «ابن رستة» فى عدد الكور ولكنه يسقط منها «هرمز» ويثبت مكانها «بام» ثم تغير هذا التقسيم بمجئ القرن الثامن الهجرى، وقد حدثت تغيرات كثيرة بتغير القرون، حتى إذا كان عهد «رضا شاه» أصبحت الولاية مقسمة إلى ستة أقسام يسمى كل قسم منها «بشهر ستان».

السكان: يرجع معظم السكان إلى أصل إيرانى وقد لاحظ «سترابو» أن عادات الأهالى فى كرمان ولغتهم كانت تشبه إلى حد بعيد عادات ولغات الميديين والفرس، ويصف الإدريسى سكان كرمان بسماحة النفس وحسن الطبع وأن تجارهم يمتازون باللطف فى المعاملة والصدق ولين العريكة أكثر من غيرهم، ولما شرع ستاك Stack فى الكتابة بعده بعدة قرون استرعى انتباهه هدوء الناس وتمسكهم بالنظام وإن كان «بار فروشى» يندّد بالكرمانيين ويتهمهم بإثارة الفتن.

وكان يسكن كرمان حسب ما يذكره جغرافيو القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر الميلاديين) - قبائل عدة منهم الكوشيون والبلوشستانيون وغيرهم، وحين يتكلم المسعودى عن «كُرد» الولاية فى الأرجح أنه يقصد البدو سكان الخيام أكثر مما يقصد الكرد المعروفين.

ويقول مسكويه إن أهل قفص وبلوص و «منوجان» انضموا إلى سلمان بن محمد بن إلياس حين حاول الاستيلاء على كرمان وانتزاعها من أيدى البويهيين ولكن قوة بويهية أنزلت به وبمن معه الهزيمة سنة ٣٦٠هـ وكبدتهم خسائر فادحة ومع ذلك فلم يركن البلوصيون للهدوء طويلا، بل ولّوا عليهم على بن محمد البارزى وراحوا يعيثون فساداً فهب لتأديبهم عضد الدولة فارتدوا إلى جبال «بارز» ولكنهم هزموا مرة ثانية سنة ٣٦١هـ، ويذكر مسكويه أن عضد الدولة نفى (من الجبال) من لم يكونوا فى عداد القتلى وأنزل مكانهم الفلاحين على أن يتقاسموا هم غلّة الأرض أو كما يقول مسكويه «يقاسمون المزارعين والمستورين من أجناد الرعية» ويلاحظ أنه لايوجد ذكر لكتيبة من القفصيين فى جيش عضد الدولة سنة ٣٦٦هـ، على أن عمليات عضد الدولة لم تؤد إلى انهيار تام لقوة القفصيين والبلوصيين، اذ نراهم فى مستهل العصر السلجوقى يسيطرون على المنطقة من جيرُفت إلى خليج عُمَان رغم أنهم يسكنون فى الواقع فى جبال بارز، ولا توجد ثمت إشارة إلى القفصيين فى العصور الوسطى المتأخرة وإن تكررت الإشارة إلى البلوشيين الذين استقروا فى مكران

منذ القرن الخامس الهجرى ولقد ألقت الحكومة القبض على كبيرهم فتح على خان وصادرت كثيراً من أملاكه فى «اسفندقة» و «جيرفت» وتزعم إحدى الروايات أن قبائل المهينى، جاءت أصلاً من خراسان إلى اسفندقة زمن الصفويين. ويذكر الإصطخرى أن أهل جبال البارزى كانوا أشرّ من لصوص القفصيين وأنهم لم يدخلوا فى الإسلام حتى زمن العباسيين، وأنهم استمروا رغم إسلامهم سادرين فى شرورهم، وقد تغلب على جموحهم يعقوب بن ليث وعمرو بن ليث وكانت لهم كما يقول الإصطخرى لهجة خاصة بهم.

وعلى الرغم مما يقرره نولدكه من أن هناك هجرات عربية إلى كرمان قبل الفتح الإسلامى إلا أنه لا يوجد من العرب كثيرون قد استقروا خلال الأيام الأولى للفتوحات الإسلامية ذلك لأن الجيوش العربية استمرت فى زحفها من كرمان إلى سيستان وخراسان أما من استقر من العرب وهم قلة فقد اندمجوا فى أهل البلاد، ويقول ياقوت إن هناك وجوداً لجماعات فى جيرفت يرجعون إلى الأزديين وبنى المهلب.

الفتح العربى:

لقد بدأ فتح العرب لكرمان حوالى سنة ١٧هـ على يد «الربيع بن زياد» الذى أرسله أبو موسى الأشعرى والى البصرة حينذاك فغزا سرجان وعقد معاهدة مع سكان «بام» ثم قامت حملة عربية ثانية بقيادة عثمان بن أبى العاص الثقفى والى البحرين الذى قتل «مرزبان» كرمان لكن ذلك كله لم يؤد إلى فتح كرمان تمامًا، وحدث فى سنة ٢٩هـ (=٦٤٩م) أن يزدجرْد آخر ملوك بنى ساسان فرّ من أصفهان إلى كرمان ثم إلى خراسان فطارده معظم الجيش العربى بقيادة «مجاشع بن مسعود السلمى»، لكن هلك هذا الجيش عن آخره فى الثلوج وكان مجاشع هذا قد استولى على كثير من المدن الكبرى حتى جبال قُفص، ثم كانت أحداث بين الجانبين الفارسى والعربى لا تُعرف على حقيقتها (انظر البلدان لليعقوبى) ولقد أصبحت كرمان زمن الأمويين مسرحا لعمليات الخوارج الحربية فقد فر الأزارقة إليها سنة ٦٨هـ، ثم تجمعوا بعد خمس سنوات من ذلك

التاريخ تحت قيادة قطرىّ بن الفجاءة واستولوا على فارس وكرمان وانضم إليهم جمع من الأهالى، وامتد خطرهم إلى العراق فهب المهلب بن أبى صفرة لقتالهم وهزمهم وقضى على جموعهم، ومع ذلك فقد ظلت كرمان بؤرة ساخنة تعج بالمتمردين وملجأ يحمى الثوار، فقد فرَّ إليها ابن الأشعث سنة ٨٢ أو ٨٣هـ، ولما فشلت ثورة يزيد بن المهلب أحكم الأمويون قبضتهم على كرمان عن طريق والى خراسان الذى كان يحكم البلد عن طريق نائب له بها، حتى إذا كانت سنة ١٢٠هـ وقام «محارب ابن موسى» بعد إخراجه ولاة بنى أمية من كرمان وهاجمها لكن لم يُقَدر له النجاح فى الاستيلاء عليها، وفى سنة ١٣١ هـ خرج جيش أموى من كرمان لمعارضة بعض العباسيين ولكنه هزم قرب أصفهان.

وكان العباسيون الأوائل يعينون ولاة كرمان التى ظلت معظم الوقت تحت رقابة خراسان، وسَكّ العباسيون فى كرمان عملة تحمل اسمهم سنة ١٦٧هـ، ولما كان زمن الرشيد احتل حمزة بن عبد الله هرات ووصل نفوذه إلى فارس وكرمان التى كان لايزال بها عدد غير قليل من الخوارج الذين يبدو أنهم نفضوا عنهم غبار الهزائم التى أصابتهم أواخر عصر بنى أمية.

أما من الناحية المالية فقد بلغ خراج كرمان وعُمَان ٢,٦٠٠,٠٠ دينار وكان ولاة كرمان (منذ عهد المعتصم) من الترك حتى إذا كانت خلافة المهتدى ثار محمد بن واصل التميمى سنة ٢٥٠هـ واستولى على فارس وكرمان، فبعث المعتمد - حين استخلف - ضد التميمى والتقى الجيشان قرب الأهواز وانتصر الخارجى، كما زحف فى الوقت ذاته يعقوب بن ليث على كرمان واستولى عليها ثم زحف على فارس واستولى عليها هى الأخرى سنة ٢٥٣هـ وولى أمور كرمان أخوه عَمْرو الذى لم يكد يُهْزم أمام الموفق فى فارس سنة ٢٧٤هـ حتى ارتد إلى سيستان غير أن الصلح تم بينه سنة ٢٨٠هـ وبين المعتضد الذى استعمله ثانية على كرمان وفارس وسيستان، ثم خلفه حفيده طاهر الذى ظل فى ولايتها حتى انتزعها منه «السُّبْكرى» الذى هزمه جيش عباسىٌ سنة ٢٩٨هـ، ومع كل هذه الاضطرابات نجد أن أبا جعفر أحمد ابن محمد بن خلف بن ليث الصفارى

يجمع الخراج من كرمان لكن على يد عسكر أرسلهم إليها لهذا الغرض كانت الدولة السامانية تعانى فى هذا الوقت متاعب الفتنة فقد قام واحد من أمراء نصر بن أحمد واسمه «أبو على بن محمد الياس» واستولى على نيسابور فلما استردها منه نصر سنة ٣٢٠هـ مضى «محمد بن إلياس» إلى كرمان واستولى عليها وتولى حكومتها غير أنه لم تكد تمضى سنتان حتى أخرجه منها «ماكان بن كاكى» واستولى عليها باسم السامانيين، ثم ترك «ماكان» الولاية سنة ٣٢٣ هـ ليحارب فى «جُرْجان» واضطربت الأحوال فى مدى عام واحد اضطرابا شديدا هناك وكان جذب وشد من بين أطراف شتى متنازعة متقاتلة انتهت بعودة محمد بن إلياس إلى كرمان واعترافه فى خطبة الجمعة بالسامانيين الذين بعثوا إليه برايتهم وبخلعة الولاية، وأيد ذلك الخليفة «المطيع»، على أن المنازعات شبت بين محمد بن إلياس وبين أولاده واضطر أخيرا للتخلى عما بيده «لليسع»، وعاد عضد الدولة فاستولى على عمان وهاجم كرمان وسقطت «بردسير» وهرب اليسع إلى خراسان و أنعم الخليفة بولاية كرمان على عضد الدولة الذى ولاها من قبله لولده أبى الفوارس الذى عرف فيما بعد بشرف الدولة ، وعاد عضد الدولة إلى شيراز، وجدّت أحداث ومنازعات بين أولاد ابن إلياس الذين كان عهدهم عهد اضطرابات وقلاقل وكان من نتائجها قَطْع الجباية والخراج عن الحكومة وبعد موت عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ أخذ أبناؤه يتقاتلون فيما بينهم واضطربت الأمور وتمكن السلاجقة بعد نصف قرن من الزمان من هزيمة مسعود فى وقعة «دندا نقان»، كما أرسل طغرل بك جيشا لغزو كرمان ولكن رده على أعقابه «ابو كاليجار» سنة ٤٣٤هـ ولقد اشتهر سلاجقة كرمان بالعدل والاهتمام بالرعية، كما عنى بعضهم بتأمين الطرق وسلامة المسافرين وإقامة صهاريج المياه، ويعد كل من «توران شاه بن قاوورد» وأرسلان شاه بن كرمان شاه وزوجته «زيتون خان» ومحمد بن أرسلان شاه من أعظم من اهتموا بالعمارة فقد أسس محمد بن أرسلان شاه مكتبة بجامع

توران شاه كان بها خمسة آلاف كتاب فى شتى فنون المعرفة، كما كان بعض الحكام السلاجقة رعاة للعلوم الدينية حتى أن العلماء كانوا يأتون من شتى الأرجاء إلى كرمان فى عهد ارسلان شاه بن كرمان، وأجرى ولده محمد النفقة على الفقهاء حتى أن أرباب الحرف كانوا يرسلون أبناءهم إلى كرمان لدراسة الفقه، ولم يقصر بعض كبار رجال السلاجقة. فى تشجيع العلوم الدينية، فأنشأ الأتابك مؤيد الدين ريحان كثيرا من المؤسسات لهذا الغرض وأوقف الأوقاف للصرف منها عليها، غير أنه يلاحظ أن سلاجقة كرمان كانوا يؤثرون الحياة إلى جانب قطعانهم الحيوانية خارج المدينة فيقضون سبعة أشهر من السنة معها فى مراعيها ، وكان مركزهم المالى طيبا حتى نهاية حكمهم، ولم تضطرب قيمة العملة، وربما ساعد على ذلك ازدهار التجارة وكانت «قمارين» حتى نهاية عهدهم موضعا يقصده الناس من الأناضول، وكان لبعض الوزراء والأمراء إقطاعيات واسعة وكان مؤيد الدين ريحان يمد التجار بأموال من عنده يتاجرون له بها ، وكان معاش الجند و «حشم» الوالى يتبادلون رواتبهم من الحكومة المركزية كما يقول المؤرخ أفضل الدين فى تاريخه، وكان الجيش يتألف أساسا من الترك وإلى جانبهم بعض الديلم .

ولم يكن عدد جند الحكام والأمراء كبيرا. ولما تولى توران شاه أمر كرمان سنة ٤٧٧هـ، قام بشن حملة على فارس ثم خلفه ولده «إيران شاه» سنة ٤٩٠هـ الذى أظهر الميل للإسماعيلية فأفتى شيخ الإسلام القاضى جمال الدين أبوالمعالى بموته ففرّ ولكنهم أمسكوه وأعدموه وحل محله على العرش أرسلان شاه بن كرمان شاه سنة ٤٩٥هـ مُؤيَّداً من قبل الأمراء والقضاة، وامتد حكمه اثنتين وأربعين سنة، ووصلت الدولة فى عهده إلى حالة بلغت فيها الدولة أوج قوتها، وقد عين «شحنة» لحفظ عمان وحاول مدّ نفوذه على فارس وشهدت أخريات حكم أرسلان شاه نزاعاً بينه وبين علاء الدولة والى يزد وتعقدت الأمور وانتهى الأمر أخيرا بقيام محمد بن أرسلان شاه فى سنة ٥٣٧هـ بتنحية أبيه

متعللا بشيخوخته وحل هو مكانه رغم أنه كان هناك «ولى عهد» وهو أخوه «كرمان شاه» ومن ثم حاول الأخ الثالث سلجوق شاه الاستيلاء على المملكة فلم ينجح ففر إلى عُمان حيث ظل شوكة تقض جنب أخيه محمد.

وعلى أية حال فقد ازدهرت كرمان تحت حكم محمد بن أرسلان شاه الذى مدّ سلطانه خارج كرمان، وقد خلفه بعد موته ولده طغرل شاه الذى تدهورت الأخلاق فى عهده وإن ظلت كرمان تنعم بالأمان والرفاهية على أن مقاليد الأمور كانت فى الواقع فى أخريات عهد طغرل شاه فى أيدى الاتابك مؤيد الدين ريحان الذى ولىّ على العرش بهرام شاه عند موت أبيه طغرل شاه فعارضه أخوه أرسلان بتأييد من الأتابك قطب الدين «محمد بن بزكش»، واضطربت الأمور ومرت بكرمان فترة منازعات بين الأخوة شهدت بعضهم يقاتل بعضا ويلتمس التأييد من خارج البلد وظل الحال على هذا المنوال حتى سنة ٥٧٤هـ حين أخرج سلطان شاه الغُز من سرخس وشبت الفتن بين الكثيرين وكان ظهور «الغز» على مسرح الأحداث مؤديا إلى مزيد من الأحداث الدامية والحروب الداخلية حتى لقد حاول بعضهم أن يقرأ فى خطبة الجمعة اسم الأميرة السلجوقية «خاتون كرمانى» ابنة طغرل، ولكن الأمير «ملك دينار» استطاع أن يؤكد الأمر لنفسه فى إقليم جيرُفت ويذكر اسمه فى الخطبة، وتحارب مع السلاجقة. وتميز عهد «الغز» بالتدهور والبؤس الذى أصاب أهل كرمان وظلت الأمور تزداد سوءاً يوما بعد يوم حتى استطاع الأميران قطب الدين مبارز ونظام الدين محمود أن يهزما «الغز» سنة ٥٩٧هـ لكن ذلك لم يضع خاتمة للاضطرابات حتى ظهر آل زنكى (وهم غير بيت عماد الدين وابنه نور الدين محمود) فلم يكن عهدهم أحسن من عهد مَن سبقوهم وحاربهم بل كان تمهيدا لعصر المغول، وشهد النصف الثانى من القرن السابع الهجرى جلوس الأميرة «تيِرْكين خاتون» زوجة قطب الدين على عرش كرمان وكانت ترجع فى أمورها إلى هولاكو وطال حكمها مدة ربع قرن من الزمان نعمت فيها كرمان بالرخاء وعاد إلى كرمان كثير ممن كان قد رحل عنها من علمائها وتجارها واطمأنت النفوس

لكن نافسها أحدهم وحسدها فتعقدت الأمور من جديد وزادت هى من اتصالاتها بالبلاط المغولى وأرسلت من أجل ذلك ابن زوجها جلال الدين صرغتمش بن قطب الدين إلى معسكر «أبقا» التتارى الذى وضع اسمه بعد عودته من هذه الرسلية فى الخطبة الى جانب اسمها وآل الأمر إلى تشكى كل منهما إلى البلاط المغولى مما أدّى إلى تدخله تدخّلا راعى فيه مصلحته الذاتية، وأيّد صرغتمش فعاد إلى كرمان سنة ٦٨١هـ ودخلها دون مقاومة، وترتب على ذلك اضطراب أحوال كرمان الداخلية بصورة مزعجة وبعد أحداث كثيرة لم يكن منها شىء فى صالح كرمان انتهى الأمر بدخول كرمان تحت حكم ولاة من المغول حتى سنة ٧٤٠هـ حين استردها مبارز الدين محمد مظفر الذى كان متزوجا من «قطلغ خان» ابنة شاه جَهان بن صرغتمش، وحينذاك قام قطب الدين بن جلال الدين بن قطب بمحاولة فاشلة لانتزاعها من يد مبارز الدين وظلت «بام» فى هذا الصراع ثابتة بفضل واليها أبى سعيد مدة أربع سنوات خضعت بعدها، وكانت إمبراطورية الأيلخانات فى هذا الوقت قد مزقتها الحروب والصراعات الداخلية، وقام أبو اسحق بن محمود شاه والى أصفهان بمهاجمة مدينة سيرجان وتدميرها ولم يبق منها سوى قلعتها وبعد أن واصل زحفه على كرمان عاد إلى شيراز دون أن يشتبك فى القتال مع مبارز الدين وارتد إلى فاس، وحدث فى هذا الوقت أن عاث فساداً فى جنوب الولاية جماعات من أصل مغولى، فخرج مبارز الدين يصدهم، فلم يوفق التوفيق الذى يرجوه، ولكنه نجح مما بسط نفوذه على فارس وعهد بولاية كرمان إلى ولده شجاع الدين على الرغم من أنه لم يكن دائم الإقامة فى الولاية بسبب مشاركته فى الحملات الحربية على فارس وعراق العجم، ثم عاد أبوه مظفر الدين إلى كرمان لفترة بسيطة لتأديب جماعات ممن يثيرون الاضطرابات فيها إلا أن وفاته سنة ٧٦٥هـ (١٣٦٤م) تلتها فترة صراع مرير فقد ثار فى كرمان الوالى «بهلوات أسد» الذى ارتد إلى داخل المدينة بعد قتال عنيف بينه وبين شاه

شجاع الذى ظل مقيما على محاصرته له بضعة أشهر حتى أرغمه على الاستسلام (وذلك فى سنة٧٧٦هـ) ولما مات شاه شجاع سنة ٧٨٦هـ ذهب ولده سلطان أحمد إلى كرمان واليا عليها فقرأ خطبة الجمعة باسم تيمور، كما وفد إلى معسكر سنة ٧٨٩هـ فأكرم تيمور أخيرا فى التغلب على المظّفرين فى كرمان وطردهم من البلاد وذلك سنة ٧٩٥ هـ(١٣٩٣م) وولّى واحدا من قبله على كرمان، لكن ذلك أدّى إلى انتشار الاضطرابات بها، ونجح أحدهم واسمه «ادجو بهادر برلاس» فى حكمها واعترف بشاه رخ بعد موت أبيه تيمورلنك سنة٨٠٧هـ ، (= ١٤٠٥م) إلا أن الفوضى سادت كرمان بسبب المنازعات الناشبة بين الأمراء خلفاء تيمور مثل سعيد سلطان ابن ادجو وسلطان أديس وتدهورت الزراعة، ويشير كتابه زيرة التواريخ أنه ما من مكان مرّ به جيش ميرزا اسكندر (المتوفى سنة ٨١٨هـ) إلا وأصاب الدمار ما به من عمارة أو زرع، كما أن كتاب «الجغرافية» يذكر أن اسكندر ميرزا كان يخرب كل شئ فى طريقه فيهدم المبانى ويجتث الأشجار ويبعث بعسكره إلى شتى النواحى حتى لم يبق مكان ما فى كرمان وفيه حجر على حجر، ولما كانت سنة ٨١٩هـ (=١٤١٦م) حاصر الجيش التيمورى أولبسا وشهدت السنة التالية مجاعة ضارية فى كرمان وأزهقت أرواح كثيرة وحينذاك أرسل شاه رخ واحدا من عنده هو «سيد زين العابدين» لإصلاح الزراعة وبذل جهدا كبيرا حتى أن غلة القمح فى السنة الأولى من وجوده أنتجت ٢٥٠,٠٠٠، طن، وخفّض كثيرا من الضرائب وأسقط ما على الفلاحين من الديون، إلا أن الفوضى ما لبثت أن عمت ولاية كرمان عقب وفاة شاه رخ سنة ٨٥٠هـ (=١٤٤٧م) مما حمل جهان شاه بن قره يوسف القرا قوينلى على إرسال ولده أبى الحسن قاسم ميرزا للاستيلاء على الولاية، لكن لم يؤد ذلك إلى تحسن كبير (انظر فى ذلك كتاب الديار البكرية لأبى بكر التهرانى)، وزاد الأمر سوءا فرض الضرائب الثقيلة على الغلات الصيفية والشتوية كما جبيت من الفلاحين ضرائب لامبرّر لها، واغتصبت الحكومة

كثيرا من الممتلكات كما استولت على دخول الأوقاف لدفع رواتب العسكر، وكان أبو القاسم ميرزا قد أتاح لجنده أن يرتكبوا كل ما شاؤوه من الآثام، ولقد ظلت الفوضى ضاربة بأجرانها فى كرمان حتى نجح أق قوينلو فى حكم البلاد ، ثم تولى حكم كرمان فترة من الوقت «زينل» ثالث أولاد «اوزون حسن» وآلت الولاية فى سنة ٩٠٩هـ (= ١٥٠٣م) إلى يد شاه اسماعيل، ثم غزاها بعد ست سنين من ذلك الأبكيون وكابدت البلاد منهم متاعب شتىّ، وإذا أخذنا بما يذكره المؤرخ «وزيرى» فإن أول وال لكرمان من الصفويين هو محمد خان استاجْلو، كما أن الولاية ظلت من سنة ٩٣٠ حتى ١٠٠٠ هـ (= ١٥٢٤-١٥٩٢م) يحكمها ولاة من قبيلة «الأفشر»، وأصبحت كرمان تعد الولاية الثالثة عشرة من ولايات الصفوين وهذا ما يقرره كتاب تذكرة الملوك وكتاب دستور الملوك، وبقيت كرمان من ١٠٠٥ حتى ١٠٣١ هـ (= ١٥٩٦ - ١٦٢١م) تحت حكومة « جنج على خان» رغم أنه كان كثير التغيب عن الولاية لوجوده على رأس جيش كرمان فى حملاته إلى جانب الشاه، على أنه تمكن فى خلال ولايته من بناء عدد كبير من الخانات والأسواق فى مدينة كرمان ذاتها وفى غيرها من الأماكن.

ولقد كابد الكرمانيون خلال حكم شاه سلطان حسين كثيرا من الهجمات التى شنها عليهم «البلوشيون»، مما حمل الكرمانيين على طلب النجدة من محمود الأفغانى فلبى استغاثتهم وجاء إلى المدينة وأقام بها تسعة أشهر وذلك سنة ١١٣٣ هـ ولم يحمله على العودة الى «قندهار» إلا اضطراب الأمور بها، لكنه عاد فى العام التالى غير أن الأهالى لم يرحّبوا بمجيئه هذه المرة وتمثل ذلك فى رفضهم السماح له بدخول البلد فحاصر قلعتها فسقطت فى يده، فأسرف فى النهب ثم واصل زحفه إلى أصفهان، وتمكن ميرزا سيد أحمد (الذى كان من ذرية كبرى بنات شاه سليمان) من الاستيلاء على كرمان ولقب نفسه. بالشاه ، ثم ذهب إلى فارس ولكنه أصيب بالهزيمة فعاد إلى كرمان وتابع زحفه إلى بندر عباس فاحتلها احتلالا مؤقتا، وانتهى به الأمر

أخيرا إلى الوقوع فى أيدى الأفغان فقتلوه سنة ١١٤٠هـ (= ١٧٢٨م)، ثم غادر الأفغان كرمان بعد أن هزم نادر شاه الأشرف سنة ١١٤١هـ عند اصفهان ثم استولى خدا مراد خان زند سنة ١١٧٢ هـ على كرمان التى نعمت فى أيام حكمه ببعض الراحة وتخلصت من بعض المتاعب التى كانت تلقاها زمن الأشرفيين، ولم تتأثر كرمان بالمنازعات التى حدثت بين أسرة زند والفاجاريين حتى إذا كانت سنة ١٢٠٥ هـ زحف «لطف على» آخر أسرة زند على كرمان التى قبل واليها الرضوخ له لكنه رفض الذهاب إليه فى معسكره مما دفعه لحصار البلد إلا أن قلة الامدادات وقلة مابين يديه من المئونه أرغمه على رفع الحصار عنها، غير أن المعاونات التى أمدّه بها بعض خانات «نَدْماشير» أغرته بالعودة إلى كرمان فهاجمها واستولى عليها سنة ١٢٠٨ هـ، كما زحف عليها فى الوقت نفسه «آقا محمد» وحاصرها، وأرغمت المجاعة سكانها على الاستسلام له بعد بضعة شهور من محاصرته لها وفتحت له أبوابها يوم ٢٩ ربيع الأول ١٢٠٩ هـ (= ٢٤ أكتوبر ١٧٩٤م) وتلى ذلك حدوث مذبحة مروّعة، وهرب «لطف على» لكن تمكن البعض من إمساكه وسلموه إلى «آقا محمد، على خان» ثم تولى حكومة كرمان «آقا محمد تقى بن آقا على» وظل فى ولايتها حتى وفاة «آقا محمد خان».

وجدّت أمور خاف منها الناس فولى أمر البلد حينذاك إبراهيم خان ظهير الدولة سنة ١٢١٨ هـ (١٨٠٣م) وظل فى الحكم حتى مات سنة ١٢٤٠ هـ (١٨٢٤م)، وكان إبراهيم هذا هو أول أمير من الفاچاريين يعيّن حاكما لكرمان ونعمت الولاية فى أيامه ولأول مرة بفترة من الأمان والطمأنينة، وأصلح القنوات وشجع التجارة والزراعة، وعمل إلى إحياء حركة العلوم فاستقدم العلماء من البحرين وخراسان وفارس وغيرها من البلاد، كما شنّ حملة ناجحة على «بلوشستان»، إلا أنه لم يقدر لهذا الوضع الطيب أن يستمر طويلا فقد آن له أن ينتهى بموته، وتولى ولده عباس قُلِى خان فشهدت

البلاد كثيرا من الاضطرابات والمناوشات من جانب البلوشيين، ومن ثم جاء فى ديسمبر ١٨٣١م عباس ميرزا إلى الولاية لإعادة الاستقرار وكان نجاحه نجاحا مجزوءًا إذْ لم يكد يعود من حيث أتى حتى عادت الاضطرابات من جديد وكان السبب فيها راجعا إلى الولاة ذاتهم، كما هاجم البلوشيون البلد، ثم تولى حكم قرمان«آقاخان محلاّتى» قائد الإسماعيليين فمنع إرسال الجباية إلى الحكومة التى بعثت إليه العسكر فلم يستطع المقاومة ولا الصمود وفر إلى «بام» سنة ١٨٣٧م فحاصره فيروز ميرزا نصرت الدولة فاستسلم له فأرسله إلى طهران ثم أذنوا له بالعودة إلى كرمان سنة ١٨٤٠م، وجدّد ثوراته ثم دارت الدائرة عليه ففرّ إلى أفغانستان ثم إلى الهند حيث يقال إنه اتصل سراً بانصاره فى فارس الشرقية، وهاجم أخوه محمد باقر بلاد بلوشستان سنة ١٨٤٤م التى أخذ ولاة كرمان فى إضعافها بالتدريج ولم يأت منتصف القرن التاسع عشر حتى كان لفارس السيطرة على النواحى الممتدة من «بمبور» إلى كرمان.

ونعمت كرمان بفترة من الهدوء والإدارة الحكومية الحكيمة منذ سنة ١٨٥٨م وذلك منذ عهد «محمد إسماعيل خان نورى وكيل الملك» حيث كان نائبا للوالى ثم صار واليا على كرمان من ١٨٦٠م حتى موته ١٨٦٧م أما فى عهد ولده وخليفته «مُرتضى قلى خان وكيل الملك» فقد سيطرت فارس على «شاه بَهاد»، وحدثت اضطرابات انتهت بتخلى «مرتضى قلى خان» عن الحكم وجاءت قوة من طهران لإعادة النظام، وتلى ذلك ظهور طلائع حركة إصلاحية بدأت منذ نهاية القرن التاسع وظهرت واضحة فى أوائل القرن التالى له وظهر رهط من المثقفين الكرمانيين ولاسيما «ميرزا آقا خان كرمانى» الذى أصبح رئيس تحرير صحيفة «اخطار» الفارسية التى تطبع فى إستانبول، و«ناظم الإسلام» الذى قام بدور خطير فى حركة الانفتاح.

المصادر : وردت فى المتن.

مروان حسن حبشى [أ.ك.س.لامبتون A. K. S. Lampton]

كرمان شاه

كرمان شاه اسم يطلق على موضعين أحدهما بلدة وثانيهما ولاية فى الغرب من فارس، أما الولاية فإنها توجد فى شرق وشمال العراق ومنطقة لورستان كوجك، وأيضا إلى الجنوب وغرب كردستان وأسداباد.

وقد قسمت الولاية فى مستهل القرن العشرين الميلادى إلى تسعة عشر ناحية. أما مدينة كرمان شاه التى قد يقال لها أيضا «كرمان شاهان» (وهو الاسم الذى كان شائع الاستعمال فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فتقع عند خط عرض ٣٤,١٩ شمالاً وخط طول ٤٧,٥ شرقاً، وترتفع ١٣٢٢ مترا عن نهر «قره سوه» الذى يجرى شمال شرقى البلد فى اتجاه يميل إلى الجنوب الغربى حتى يتصل بنهر «جاما سياب» الذى يعرف أيضا بنهر صَيْمره ويصب فى نهر «كرْخه» وهناك سلسلة من الجبال تمتد من الشمال الغربى إلى الجنوب الشرقى مخترقة الولاية، تتخللها سهول ووديان منها ما هو للرعى ومنها ما يصلح للزراعة.

وأغلب سكان الولاية من الأكراد من البدو سواء منهم الرحل أو المستقرون على السواء ويعرفون فى مصطلحهم «باللور» ولمعظم القبائل منتجاتها الصيفية والشتوية أما عدد السكان فكانوا قرابة ستين ألف أسرة ويقدر تعداد أفرادها بثلاثمائة ألف نسمة منهم جماعة «الكلهور» وعددهم اثنا عشر ألف أسرة ما بين حضر مستقرين وبدو رحل، وتمتاز هذه المناطق بكثرة سهولها الخصبة الموجودة على الخصوص فى «ماهيداشت» وجيلان وقلعة شاهين، وقد اشترى شيوخ الكلهور هذين المكانين الأخيرين من ملاكهما الأتراك عند مطلع القرن التاسع عشر الميلادى (انظر تقرير وزارة الخارجية البريطانية سنة ١٩٠٣م) كما أن هناك من القبائل التى توجد فى «كرمان شاه» جماعات «الجوران» وبعضهم مستقرون كما أن بعضهم الآخر بدو رحل، ويتراوح عددهم ما بين أربعة آلاف وخمسة آلاف أسرة.،ثم «السنخابيون» وعددهم أربعة آلاف أسرة «والكلاعى» وأغلبهم

مستقرون فى سنقر، إلى جانب أربعة آلاف آخرين من جماعات «الزنجانة» وهم يقيمون فى الغالب فى «ماهيداشت» (انظر Gazetteer of persia, P. 339) وإذا نحينا جانباً بعض القبائل السنية التى تعيش على مقربة من تخوم العراق فإن معظم قبائل كرمان شاه من الشيعة، وفيهم أعداد ضخمة من الجماعات العلولوهية (انظر بستان السياحة لزين العابدين شيرواة، Gazetteer of persia 356) وتنطق مدينة كرمان شاه «بصور شتى منها (كرماشن، وقَرماسين وقرمَشين) أما الجغرافيون العرب الأوائل فقد سموها بقرميسين ويقولون إنها بنيت فى عهد الساسانيين وينسب حَمْد الله مستوفى تشييدها إلى بهرام الرابع (٣٨٨ - ٣٩٩م) الذى لقب «بكرمان شاه» باعتباره حاكماً لولاية كرمان، والأرجح أن هذه البلدة التى هى من إنشاء بهرام كانت هى ذاتها بلدة كرمان شاه الصغيرة الواقعة بين يزدوكرمان (انظر الطبرى فى .Noeldeke: Gesch. des perses (Arabes 71) وهناك رواية أخرى تعزو تأسيس كرمان شاه إلى «كواذ بن فيروز» (٤٨٨ - ٣٥١م) (راجع المقدسى ص ٢٥٧ وما بعدها) واتخذها ملوك بنى ساسان فى أغلب أوقاتهم المكان الذى يقيمون به، ونسج على منوالهم بين آونة وأخرى من جاء بعدهم من الحكام ولاسيما الخليفة هارون الرشيد والسلطان البويهى عضد الدولة الذى شيد بها قصراً لنفسه (المقدسى ٣٩٣)، ويلاحظ أن الولاية حافلة بالآثار التى ترجع إلى زمن الأخاميين والساسانيين مثل تماثيل «تقى بستان» التى تبعد ثلاثة أميال شرقى كرمان شاه ومثل نقوش «بيستون» الحجرية وغير هذه وتلك من الآثار التى لاتزال أطلالها باقية فى «كنجوار» ولم يحدث قتل ولا قتال عند استيلاء العرب على كرمان شاه وكان هذا الاستيلاء عليها بعد فتحهم «حلوان» سنة ٢١ هـ (٦٤٠م) (انظر فتوح البلدان للبلاذرى ص ٣٠١، ولما تم للعرب فتحها أصبحت جزءاً من اقليم الجبل وصارت تعرف هى و«ديناور» باسم «ماه الكوفة».

على أن كرمان شاه صارت فيما بعد هى وهمدان والرى واصفهان من أعظم مدن إقليم الجبال، على الرغم من أنها لم تَرْقَ فى الأهمية إلى المكانة التى تكون فيها منافسة للثلاث الأخريات.

ولقد زادت أهمية كرمان شاه من الناحيتين التجارية والاستراتيجية فى القرن التاسع عشر الميلادى، وأصبحت عاصمة كردستان الفارسية التى كانت ولاية منفصلة عن «أردلان» (التى كانت تعرف أيضاً باسم كردستان) وعاصمتها «سنا»، ولقد لاحظ سيرجون مالكولم فى سنة ١٨٠٠م أهمية كرمان شاه كسوق تجارى يربط كلاً من فارس وتركيا بالأخرى (انظر Issawi: *The economic hist. of Iran*, 1800-1914.

كما يقرر «سير جون ماكدونالد كنير» أنها كانت بلدة عامرة مزدهرة سنة ١٨٠١م وفيها ما يقرب من اثنى عشر ألف بيت (انظر *Geographical memoir of the Persian Empire*, London., 1813,p.131.

وقدر عدد سكانها بستين ألف نسمة.

عين فتح على شاه أكبر أولاده محمد على ميرزا حاكماً على كردستان ولورستان حوالى سنة ١٨٠٦م وأصبحت كردستان واحدة من أزهى ولايات فارس، وكان تحت يد على شاه جيش ضخم معظمه من الفرسان وقوامه الكرد وقام بتدريبه ضباط فرنسيون وصارت كرمان شاه خط دفاع قوى يقف حائلاً دون تقدم العثمانيين، وبسبب المنافسة التى كانت بينه وبين أخيه عباس ميرزا ولى العهد والحاكم العام لأذربيجان وما يتوقعه من صراع بينه فإذا ما مات «فتح على شاه» فإنه شعر بحاجته الملحة لجذب الأهالى إلى جانبه وتأييدهم له، ويقرر فيرييه Ferrier أنه ساس أمور حكومته سياسة كريمة حتى أن عطاياه أثرت البلد والناس الذين أصبحوا يتقلبون فى رغد من العيش (انظر Garavan Jaurney, 24)، وكذلك يعلق زين العابدين على توسع البلد زمن محمد على ميرزا فيقرر أن عدد عمائرها جاوز عدد عمائر معظم المدن فى فارس (راجع بستان

السياحة، ص ٤٩٢) ولقد أحاط محمد على ميرزا البلد بالأسوار، وزودها بالأبراج ذات الفتحات للرمى منها وحفر حولها خندقاً يدور حولها طوله ثلاثة أميال.

وكانت حدود كرمان شاه الجنوبية الغربية (فيما قبل حرب ١٨٢١م التركية الفارسية) تبعد حوالى سبعة أميال إلى الغرب من «سرى ميل» فشرع محمد على فى القيام بعمليات ضد العثمانيين تكللت بالنجاح إذ ضم «زهاب» وزحف على بغداد ولكن تفشى وباء الكوليرا أرغمه على ترك هذا الزحف بل إنه هو نفسه مات فى هذا الوباء ، ولكن الحرب استمرت موصولة بين الطرفين حتى سنة ١٨٢٣م حين عقدت معاهدة اتفق بمقتضاها على أن يرد كل جانب إلى الآخر جميع الأراضى التى كان قد استولى عليها أثناء حربهما بعضهما لبعض، وأن تعود الحدود الفاصلة بينهما الى ما كانت عليه زمن الصفويين، وعلى الرغم من تمسك الباب العالى «بزهاب» إلا أنها ظلت جزءاً من ولاية كرمان شاه، وبعد موت محمد على ميرزا أخذت مدينة كرمان شاه فى التدهور نتيجة لابتزاز الولاه الذين جاءوا من بعده وشدة عسفهم بالأهالى واسرافهم فى الظلم، ويكتب زين العابدين فى سنة ١٨٣٢م فيذكر أنه لم يعد فى كرمان شاه أكثر من عشرة آلاف بيت، على حين يكتب «فربيه» سنة ١٨٤٥م فيذكر أن أسواقها العظيمة أصبحت مهجورة وأغلقت تسعة أعشار حوانيتها أبوابها، وهاجر منها ثلاثة أرباع سكانها، فأما من كان منهم من الحضر ففروا الى أذربيجان، وأما البدو فقد فروا الى تركيا، حتى إذا أطل القرن العشرون كانت جميع التحصينات التى أقامها محمد على قد زالت ولم يعد لها ثم وجود وزاد من بلاء البلد ما اجتاحه من الكوليرا والمجاعة والطاعون لاسيما وباء ١٨٣٠م الذى يقال إنه أهلك جميع سكانها إلا اثنتى عشرة ألف نسمة كما اكتسحت فيضانات ١٨٣٢م ما يقرب من خمس النواحى الآهلة بالسكان

وكانت الخسائر فى الأرواح فادحة وقد أدت هذه النكبات مع جشع الحكام إلى دفع الولاية للسقوط فى هوة سحيقة، وقد جاء فى مذكرات القنصل أبوت Clbbott التى دونها سنة ١٨٤٩ - ١٨٥٠م أنه لم يعد هناك أكثر من خمسة آلاف دار مسكونة، ومعنى هذا أن سكان البلد أصبحوا لا يجاوزون خمسة وعشرين ألف نسمة ثم هناك تقرير آخر مؤرخ بسنة ١٨٦٨م يحدد عدد السكان بثلاثين ألف نسمة، ويشبه هذا الرقم الرقم الذى أورده سير مكدنالد منذ أكثر من قرن.

وبعد وفاة محمد على ميرزا تولى حكومة كرمان شاه أمراء مختلفون من البيت «القاجارى» أولهم ولده «محمد حسين ميرزا حشمت الدولة» الذى حكم مدة تناهز عشر سنوات، وهناك واحد آخر من أولاده اسمه «إمام قلى ميرزا عماد الدولة» طالت مدة حكمه حتى بلغت احدى وعشرين سنة فى عهدى محمد شاه وناصر الدين شاه، ثم تأزمت العلاقات مع تركيا سنة ١٨٤٢م وتألفت لجنة مشتركة من الجانبين لرسم الحدود بين الدولتين ولكن هذه المشكلة استمرت دون الوصول الى حل حتى سنة ١٩١٤م (انظر C. J. Edmonds : *Kurds, Turks and Arabs, London* 1957.

وحدث فى أثناء مرور «ناصر الدين شاه» بالولاية وهو فى طريقه إلى كربلاء أن رفع الناس إليه التماساً ضخما يشكون اليه من ظلم الحاكم واستبداده بهم. ولقد دخلت الولاية فى نطاق حكم «زبل السلطان» من ١٨٨١م حتى ١٨٨٨م وهو حاكم أصفهان ولما انتزعت منه كل حكوماته ماعدا أصفهان تم فصل جميع عماله فى كرمان شاه وكردستان واستمرت حكومة كرمان شاه عدة سنوات وهى تساق لمن يدفع أكبر مبلغ من المال مما ترتب عليه فداحة الظلم الذى قاساه الأهالى.

ولقد زاد معدل التجارة المارة بكرمان شاه فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادى، فلما فتحت قناة السويس سنة ١٨٦٩م وتم استعمال البواخر البخارية فى دجلة أصبحت كرمان ميناء تتدفق عليه جميع البضائع الواصلة إلى فارس من بغداد والقادمة

من إنجلترا والهند عبر الخليج ودجلة، حتى إذا كان ختام القرن التاسع عشر الميلادى أصبحت الولاية تضاهى - ان لم تفق - أى ولاية أخرى فى وضعها العام، ولذلك نرى الكولونيل بريس Preece يكتب سنة ١٨٩٩م فيقول «لايوجد غير قلة من المدن فى فارس تظهر عليها امارات الرخاء من وجهة نظر التجارة مثلما تظهر فى كرمان شاه على الرغم من تعسف الحاكم المحلى وسوء حال الطرق الخارجة منها وعدم استتباب الأمن بها».

وكان يوجد بكرمان شاه محطة رسوم جمركية، وبلغ الدخل المدفوع من الرسوم فى سنة ١٨٨١م هو ٢٠,٠٠٠ كران؛ ثم ارتفع المبلغ فى السنة المنتهية يوم ٢٠ مارس ١٨٩٧م إلى ٤٨٠,٠٠٠ وفى سنة ١٨٩٩م صار ٧٦٠,٠٠٠، وفى الحادى والعشرين من مارس ١٨٩٩م تسلم البلجيكيون الجمارك

كذلك انتفعت كرمان شاه انتفاعا كبيراً من مواسم الحج وذلك نظرا لوقوعها على الطريق المؤدى إلى النجف وكربلاء ويتراوح عدد حجاج هذه البقاع وغيرها من المعالم الإسلامية فى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى ومستهل القرن العشرين الميلادى ما بين مائة وخمسين ومائتى ألف حاج كانوا يمرون سنويا عبر كرمان شاه، وكانوا يجلبون الأموال أو يحاولون تيسير طريقهم ببيع بعض أشيائهم التى يجلبونها معهم مما أدى إلى زيادة رخاء البلد.

ولما كانت سنة ١٩١٤م كان هناك ما يقرب من مائتى تاجر فى كرمان شاه يتعاملون أكثر ما يتعاملون فى بضائع ما نشستر التى يحصلون عليها مباشرة من مانشستر عن طريق بغداد، كما يتعاملون فى السكر المجلوب من مارسيليا وفى الخشخاش واللبان وجلود الماعز والبط والسجاجيد والصوف، ويصدرون كل ذلك إلى بغداد وانجلترا، وكان من أبرز هؤلاء التجار حاجى عبدالرحيم وكيل الدولة الذى احترف المتاجرة والصيرفة واركاب المسافرين السفن وكان هناك ما يقرب من عشرين يهوديا عثمانيا يملكون الجانب الأكبر من التجارة الخارجية وتجارة الصادر وكان التجار

الكاشانيون يحملون من كاشان الطباق والبضائع الحريرية الوطنية والآلات النحاسية وكان تقدير ذلك يقرب من مائة ألف تومان كما اشتغل تجار «يزد» بجلب الحناء وحرير يزد بما يقدر بعشرين ألف تومان ويصدرون إلى يزد من البضائع الأجنبية ما يساوى هذا القدر من المال. أما تجار أصفهان فيجلبون الأقمشة الوطنية الملونة والقطنية مثل الألحفة والعبى إلخ.. وكانوا يُوَرِدون إلى اصفهان الأقمشة المجلوبة من مانشستر وكذلك الحديد والشاى والجلد الخام والتوابل والرصاص وزجاج النوافذ، وكانت الصادرات تفوق الواردات، واشتغل بعض تجار همدان كسماسرة لإخراج البضائع من مخازن أصحابها وتوصيلها إلى همدان، هذا إلى جانب نفر قليل من اليهود الفرس الذين كانوا يعيشون على التجارة البسيطة وتجارة الصقور وإلى جانبهم أيضا عدد قليل جدا من نصارى خلقدونية الذين يتخذ بعضهم التجارة حرفة يتعيشون من ورائها ويقوم البعض الآخر بالعمل فى صناعة نبيذ التمر المعروف بالعرق.

ولقد كان دور كرمان شاه فى الثورة الدستورية صغيرا جدا، على إنه فى سنة ١٩١١م دخل «سالار الدولة» كرمان شاه باسم الشاه السابق محمد على، ثم زحف فى السنة التالية على طهران على رأس عسكر من القلهاريبين السنجانيين وغيرهم من العشائر الكردية ولكنه كُسِر قرب همدان وعادت قوات الحكومة فاستردت كرمان شاه وظلت العمليات الحربية مستمرة حتى الخريف، ولما قامت الحرب العالمية الأولى كانت كرمان شاه مركزا من مراكز حركة «المهاجرة» وتكونت لجنة محلية للدفاع الوطنى عرفت باسم «كميته دفاعى مللى» أى «جماعة الدفاع عن الملة» وفى ديسمبر ١٩١٥م قامت اللجنة المركزية التى كانت قد عادت من طهران إلى «قُمْ» وأصفهان ثم انسحبت إلى كرمان شاه ولم تكد تقوم حكومة اقليمية حتى أخلى «المهاجرون» كرمان شاه وذلك فى مارس ١٩١٦م أمام

الزحف الروسى ثم احتلت القوات التركية البلد بعدئذ ولكنها اضطرت للجلاء عنها سنة ١٩١٧م.

المصادر : وردت بالمتن.

مها سيد معبد [لامبتون A.K.S. Lambton]

الكرمانى

الكرمانى: أوحد الدين حامد بن أبى الفخر) كان من أبرز الصوفية الفارسيين، ويجب عدم الخلط بينه وبين ركن الدين أوحد المراغى الذى هو من أهل أذربيجان والذى كان هو الآخر يدعى بأوحد الدين الأصفهانى المتوفى سنة ٧٣٨هـ = ١٣٣٧م).

كان أوحد الدين حامد بن أبى الفخر تلميذا لركن الدين السيجاسى (أو السنجانى) أحد مريدى قطب الدين الابهرى وأبى نجيب السهروردى، ولقد قام الكرمانى بعدة أسفار جاء فى احداها إلى دمشق حيث تعرف بمحيى الدين بن العربى الذى ذكره فى كتابه «الفتوحات المكية» وتأثر بأفكاره تأثراً كبيراً، كما أن أوحد الدين تعرف بشمس الدين تبريزى وربما قابل أيضا جلال الدين الرومى وعثمان رومى وصدر الدين القونوى وفخر الدين العراقى، ولقد أمضى الفترة الأخيرة من حياته فى حى مجاور لبغداد حيث عرفه الناس صوفيا يعلم الصوفية وأكرمه الخليفة العباسى المستنصر سنة ٦٣٢ هـ (=١٢٣٤م)، ومات يوم الثالث من شعبان سنة ٦٣٥ هـ = (٢١ مارس ١٢٣٨م).

وتدور فلسفته الصوفية حول محورين هما المظهر الخارجى ويسميه بالصورة، والمحتوى الداخلى ويسميه «المعنى» وهو ما يعادل «الظاهر» و«الباطن» عند ابن عربى. وقد تنسب إليه القصيدة الشهيرة المسماة بمصباح الأرواح والتى يرجح أن ناظمها هو شمس الدين محمد البردسيرى الكرمانى.

أما تراثه الشعرى فيتمثل فى مقطوعات قصيرة وقليل من أشعار الغزل، ومجموعة من «الرباعيات» تبلغ اثنتى عشرة رباعية وهى ذات طابع صوفى كلها فى تمجيد الله والتعريف

بوحدانيته.

على أن الرباعيات (التى ربما كان بعضها متأثرا فى روحه برباعيات عمر الخيام) ليست على الدوام مما يمكن نعت أسلوبها بالأسلوب الأدبى الرفيع، ولكنها على وجه العموم ذات تفكير صوفى عميق وتجربة عميقة، ومثل هذا الاتجاه نجده فى أشعار جلال الدين الرومى، وأحمد الغزالى، وعين القضاة الهمذانى وفخر الدين العراقى.

المصادر :

انظر عن الكرمانى كتاب مناقب أوحد الدين حامد بن أبى الفخر الكرمانى (طهران ١٣٤٧).

مها سيد معبد [ب.م. فايشر B.M.Fischer]

الكسائى «الشاعر»

الكسائى مجد الدين أبو الحسن [على] شاعر وفيلسوف من رجال النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وتكتبه بعض المصادر المتأخرة باسم اسحاق وتشير إليه دمية القصر للباخرزى بالمجتهد أبى الحسن على بن محمد الكسائى من أهل مرو (راجع كتاب ترجمان البلاغة ص ٩٧ وما بعدها)، أما نعته بالكسائى فهو كما يقول العوفى نسبة إلى حياة الزهد التى اتبعها هذا الشاعر وإن كان يمكن نسبته إلى الاشتغال بصناعة الكساء، وقد وصفوه منذ وقت بعيد «بالحكيم» وهى صفة ارتبطت باسمه، وتؤكد لنا المصادر القديمة أن أصله من مرو وأنه قضى فيها فترة من حياته منكباً على نظم الشعر، ونراه فى قصيدة يبكى فيها شبابه الذى ولى ويعتب على شيخوخته، ويحدّد فيها تاريخ مولده بالأربعاء السادس والعشرين من شوال (٣٤١ هـ/ ١٦ مارس ٩٦٣م) وقد عاش حتى بلغ الخمسين من عمره، وأما وفاته فكانت فى سنة ٣٩١هـ أو بعدها بقليل.

كان ديوان الكسائى لايزال موجوداً فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) ثم يبدو أنه فقد، فلم نعد نعثر له على أثر بعد

هذا التاريخ كما أننا لم نعد نعثر له على قصيدة تامة، أما المقطّعات من نظمه التى بين أيدينا والتى أمكن (لمّ شتاتها) فقد جمعت من مصادر شديدة التنوع وكثيرة ولا تتجاوز الواحدة منها بضعة أسطر، ومن ثم فإنه من الصعب أن نصل إلى تقدير صحيح للحقائق المتعلقة بطبيعة عمله، وإن كان هذا الأمر قد حاوله الكتاب القدماء ويحاوله المحدثون أيضا، على أنه من الثابت المؤكد أن الكسائى كان يتمتع فى حياته وخلال القرنين التاليين لوفاته بشهرة مدوية باعتباره شاعراً دينيا، ويصفه «عوفى» بأن أكثر ما نظم إنما كان فى الزهد والوعظ، كما أنه يقتبس أمثلة - وإن كانت قليلة - من مراثيه فى آل بيت النبى [ﷺ] كما يشيد بمناقبهم، وإن كتاب النقض «للشيعة» الإمامية الذى كتبه صاحبه فى منتصف القرن السادس الهجرى والثانى عشر الميلادى يذهب إلى أن الكسائى كان من شعراء الشيعة.

ونرى أن الشاعر الإسماعيلى ناصرى خسرو المتوفى حوالى سنة ٤٦٥ هـ - ١٠٧٢ م يقر بما فى عنقه من دين لسلفه الكسائى.

وإن ندرة المصادر الأساسية التى يمكن الحصول عليها الآن لا تسمح لنا بأن نقدر إلى أى مدى أمكن للكسائى أن يصرف عنايته للشعر الدينى، كما يستحيل علينا أيضا أن نحدد الطبقات الاجتماعية التى كانت محور اهتمامه فى هذه القصائد كما أنه من ناحية أخرى نراه لم يقف بمعزل تام عن ممارسة الشعر العادى الذى يتناول جوانب الحياة العامة، ولقد وجد الكسائى تشجيعا وعطفاً من جانب أحد الوزراء السامانيين وهو الأمير نوح بن منصور، كما أنه كتب فى أخريات أيام حياته أكثر من قصيدة فى مدح السلطان محمود الغزنوى والثناء عليه، كما أن العوفى يشيد بصفات الكسائى ويقتبس عديدًا من الأشعار التى تبين أن

الكسائى نظم فى جميع فنون الشعر التى كانت جارية فى عصره.

وهناك مجموعة نشرت سنة ١٨٧٤م تضمنت لأول مرة مقطعات من شعر الكسائى وهذه المجموعة مستمدة من مخطوطات أصبح معظمها اليوم قديما، وهناك مادة أكبر من هذه ظهرت للضوء وهى مأخوذة من مصادر أخرى مثل المعاجم والمجموعات الخطية كما طبعت مجموعات جديدة ولاسيما تلك التى طبعت فى طهران سنة ١٩٧٢م. على أن أهم المصادر الخاصة بحياة الكسائى وعمله هى لناصر الدين القزوينى ممثلة فى كتاب الثقفى [تحقيق جلال الدين محمد المطبوع فى طهران سنة ١٩٥٢م وكتاب ترجمان البلاغة لمحمد بن عمر المطبوع فى استانبول ١٩٤٩م وكتاب اللباب الذى طبعه براون ومجمع الفصحاء لرضا قول خان المطبوع بطهران سنة ١٢٩٥م].

المصادر : وردت فى المتن.

بدرية الدخاخنى

[كريمر،دى بروين J.H.Kramers &J.T.P.De Bruijn]

كسرى

هو الرسم العربى للكلمة الفارسية «خسراو»،المشتقة من الكلمة السريانية «كسرو» أو «كرسرو» إبان القرن السادس الميلادى. وقد تغيرت مواضع الحروف الساكنة والمتحركة لأن الحرف (جـ) كان رمزا لكل من (الكاف والخاء) فى اللغة السريانية واستخدم هنا رمزا (للخاء) الفارسية التى تحولت إلى (كاف) فى العربية ويقول مؤلفو المعاجم العربية إنه لا توجد كلمة عربية تنتهى بالواو المضمومة بعد أول حرف ساكن ولذلك رسمت «خسرو» على وزن فعْلة والخاء أصبحت كافا للدلالة على تعريبها وعلى الرغم من وجود الاسم خسرو فى العربية إلا أن «كسْرَى» كانت تستخدم كأسم علم وَيطلق بصفة خاصة على اثنين من الحكام الساسانيين هما كسرى أنوشروان

(٥٣١هـ - ٥٧٩م) وكسرى أبرويز (٥٩١هـ - ٦٢٨م) ونظرا لأن هذين الحاكمين قد هيمنا على الأسرة الساسانية فى الحقبة الأخيرة وفاضت بهما ذكريات العرب لذلك ظل اسماهما علما على الأسرة بأسرها. وكان العرب يعدون اسم كسرى عنوانا لمذهب فى الحكم ولقبا لملوك فارس، وأطلقوا على الأسرة الساسانية وصف آل كسرى وعلى بلاد التاج فى العراق وصف «أرض كسرى» أما النساء فى العائلة المالكة فيطلق عليهن وصف «بنات كسرى» وبحلول القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى ظهرت كلمة «الأكاسرة» وهى جمع تكسير من المفرد «كسرى» وذلك للدلالة على الحكام الساسانيين. وهناك صور أخرى لهذا الجمع ولكنها أقل شيوعا مثل «كساسرة»، «أكاسر»، «كسور» لكنها على غير قياس.

لقد كان العرب ينظرون إلى كسرى بوصفه الشخص الذى تجسدت فيه أسرة آل ساسان الملكية، كما رأوا فيه تجسيدا لخليط من مشاعر الحسد والرهبة والخوف، وكانوا يتحدثون عن «مدائن كسرى» و «إيوان كسرى» و «خندق كسرى» و«تاج كسرى» وخزائنه وأبسطته وسيفه ودرعه، وكان مرتبطا فى أذهانهم بآداب السلوك الراقى وكرم الضيافة وألوان الطعام الراقية، وأدوات المائدة الذهبية، والسلطة الغاشمة.

إلا أنه مما يتنافى مع قيم الإسلام الروحية ما نجده عند كسرى من تمسك بزخرف الحياة الدنيا، فأحاديث النبى محمد [ﷺ] تؤكد عدم تمسكه بالمظاهر، وتجنبه ارتداء الأزياء الملكية - وكان كسرى قد مزق كتاب النبى محمد [ﷺ] الذى يدعوه فيه للإسلام. وجاء فى حديث الرسول [ﷺ] ما يبشر بزوال مُلْك كسرى وقيصر ومآل كنوزهم للمسلمين للإنفاق منها.

وفى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى برز اسم كسرى (بوصفه شخصية من شخصيات

الحكايات التى وضعت بهدف التعليم والتثقيف) شخصية تجرى على لسانها الأمثال، ويمكن إطلاق لقب «كسرى» على أى شخص يجيد رواية هذه الحكايات. وهناك مشتقات من هذا الاسم مثل «كسْرَوى» «كسْرى»، «كسْروَانى»، أمَّا «خَسَروانىَ» فهى مشتقة من الفارسية مباشرة.

المصادر:

(١) القزوينى: معجم مقاييس اللغة القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م - ٧٢ ج ٤/ ١٧١.

(٢) الجوهرى: تاج اللغة وصحاح العربية، بولاق ١٢٨٢ / ١٨٦٥ ، جـ١ ، ص٣٩٤.

(٣) ابن الجواليقى: كتاب المعّرب.

(٤) ابن الأثير: «النهاية فى غريب الحديث والأثر» - القاهرة ١٣١١هـ/١٨٩٣ - ١٨٩٤م جـ٤ ص٢٠.

(٥) ابن منظور: «لسان العرب».

(٦) الفيروز ابادى: القاموس المحيط، كلكتا ١٨١٧م، جـ١ ٢، ٥١٢، ٦٤٨ .

(٧) المرتضى الزبيدى: تاج العروس، الكويت ١٣٨٥/ ١٩٦٥ الجزء الثالث ١٦٧، ٤٧٩، ٥٢٢ - أ.

سعيد عبدالمحسن [م. مورونى M. Morony]

كعب الأحبار

كعب الأحبار هو أبو اسحق كعب بن مانع بن ذى هجن الحمْيرى اليمانى، كان يهوديا من أهل اليمن ثم أسلم وربما كان إسلامه سنة ١٧هـ كما يقول الطبرى ١/ ٢٥١٤، ويُعتبر كعب الأحبار أقدم مصدر إخْبارى من رواة الاسرائيليات، أما نعته بالحبر (بفتح الحاء وكسرها) فمشتق من كلمة «حابر» اليهودية، وهو النعت العلمى التالى مباشرة لكلمة «ربى» الشائع الاستعمال بين العلماء اليهود البابليين، ويرادفه فى العربية لفظ «عالم» (انظر الخوارزمى، مفاتيح العلوم ص ٣٥) وورد هذا النعت بصيغة الجمع فى تسميته بكعب «الأحبار» إشارة إلى تعظيم قدره. ويرى «ليذر بارسكى» أن

كعب الأحبار كان يسمى فى الأصل بَعْقيبا أو يعقوب، ولا يعرف عنه سوى النذر القليل من الأخبار، وإلاّ أنه قدم المدينة زمن خلافة عمر بن الخطاب وأنه صاحَبَه إلى بيت المقدس سنة ١٥هـ (=٦٣٦م) وقد توثقت المودة بينهما بعدما أسلم، كما إنه تنبأ بوفاة الفاروق قبل موته بثلاثة أيام، وقد سعى معاوية إلى جذبه إلى دمشق يستمع إلى رأيه، لكن الأمر الأكثر احتمالا أنه انسحب إلى حمص حيث مات بها سنة ٣٢هـ (١١ ـ ٦٥٢م) وإن أَخّر الطبرى وفاته إلى سنة ٣٤هـ. أما ابن العماد الحنبلى فقد أورده فى الشذرات بأنه مات سنة ٣٥هـ. ويقرر الهروى فى كتابه الزيارات إنه مدفون بهذا البلد وإن بها مقامه، وإن قال ياقوت وابن بطوطة إن مشهده فى دمشق حيث يوجد بها حتى الآن لوحة تحمل اسمه. أما ابن جبير والمقريزى فيريان أن قبره بجيزة مصر. على حين يقرر الهروى أن بعض الناس يعتقدون بأنه مدفون فى المدينة. وأما القبر الذى بالجيزة فلواحد من أولاده.

وعلى الرغم من الغموض الشديد الذى يطمس شخصيته الحقيقية ويجعله شبه أسطورة إلا أنه كان واسع الالمام بالكتاب المقدس وأخبار بلاد العرب الجنوبية كما كان يملك من الحكمة قدرًا عظيمًا لا يستطيع أحد أن يجحده. هذا إلى جانب روايته لكثير من الاحاديث الصحيحة الحسنة نقلاً عن عمر بن الخطاب ويعتبره الجاحظ فى كتابه الحيوان «حجة ثقة» ويدافع عنه فيذكر فى معرض كلامه عن الأسفار الخمسة فى العهد القديم إنه لا يقول «جاء فى التوراة» ولكنه يقول «يوجد ذلك فى كتب الأنبياء».

وقد وردت معلومات فى كعب الأحبار فى الطبقات لابن سعد. الفهرست لابن النديم. الكامل لابن الأثير. الاصابة لابن حجر. المعارف لابن قتيبة. تهذيب التهذيب لابن حجر. وغيرهم مصادر التاريخ الاسلامى.

د. حسن حبشى [م. سميتز M. Schmitz]

كعب بن الأشرف

كعب بن الأشرف أحد خصوم النبى محمد[ﷺ] بالمدينة، وهو ينسب من ناحية أمه إلى بنى النضير، وإن كان أبوه عربيا من نبهان أحد فروع طيىء، وقد تهود كعب تبعا لعادة يهودية ورثها من أمه من اعتناق الابن ملة والدته. وتنعته بعض القصائد بسيد الأحبار. وقد غضب أشد الغضب حين علم بهلاك الكثيرين من أشراف مكة وكبار شيوخها وأولى الأمر فيها فى وقعة بدر فنزح إلى مكة واستغل مواهبه الشعرية (وكان ينعت بالفحل الفصيح) فى تحريض قريش على قتال المسلمين، ولما عاد إلى المدينة نظم أبياتا فاضحة تغزل فيها ببعض النساء المسلمات، فلما سأل النبى [ﷺ] من يخلصه من هذا الرجل كعب بن الأشرف تقدم محمد بن مسلمة فجمع أربعة آخرين معه كان منهم أبو نائلة (سلكان) بن مسلمة ـ أخو كعب فى الرضاعة، وجاءوا إلى كعب وادعوا عنده أنهم قدموا مخاصمين محمدا [ﷺ] واستدرجوا ابن الأشرف خارج أطمة فى ليلة مقمرة وفتكوا به رغم مقاومته الشديدة لهم. ويؤرخ الواقدى مصرعه بالرابع والعشرين من ربيع الأول سنة ثلاث للهجرة (٤ سبتمبر٦٢٤م). ولاتزال أطلال أطم كعب باقية حتى اليوم بالمدينة(راجع حميد الله، غزوات النبى محمد [ﷺ]).

المصادر :

(١) ابن هشام: السيرة تحقيق Wüstenfeld جوتنجن ١٨٥٩ - ١٨٦٠م.

(٢) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك تحقيق de Goeje ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١م جـ١.

د. حسن حبشى [مونتجمرى وات M. Watt]

كعب بن زهير

شاعر عربى معاصر للنبى [ﷺ] وهو ابن زهير بن أبى سلمى يبدو أنه أثبت موهبته الشعرية فى مرحلة مبكرة من عمره؛ ولو أنه ينتمى إلى مزينة. وكان يعيش مع الزبيان وانغمس فى حروب قبيلته ضد طيئ وقريش والخزرج. وقد تحول أخوه بجير عن دينه قبل السنة السابقة من الهجرة،

ولكنه رفض بحماس أن يحذو حذوه وكتب بعض الأشعار يهاجم فيها محمدا [ﷺ] فأهدر الرسول دمه. ومنذ ذلك اليوم، ضاقت الأرض. به فاعتزم التوبة. وقدم نفسه دون إنذار، فى السنة التاسعة، فى مسجد المدينة حيث كان محمد [ﷺ] حاضرا وتلا عليه قطعته الشهيرة المعروفة باسم بانت سعاد وأعجب به الرسول [ﷺ] عند سماع المدائح فطرح النبى [ﷺ] على كتفى الشاعر عباءته المقلمة من اليمن، «بردته»، التى جاء منها اسم البردة، وليس لبانت سعاد أى من المميزات للقصيدة الدينية؛ فهى تستمد إلهامها من مشاعر الشعر الوثنى، وهى تبدأ بملاحظة مألوفة تستخدم كثيرا جدا حتى أن حماد الراوية كان يفاخر بأنه يعرف ٧٠٠ قصيدة أخرى بنفس الافتتاحية. والمعلقون عليها كثيرون: أشهرهم ثعلب وابن دريد والتبريزى وابن هشام وابن حجة والسيوطى والباجورى (V. Brochelmann) وقد نشر لأول مرة بواسطة Lette ١٧٤٨ Leiden) ثم أنتج فيما بعد فى طبقات متعددة، وبخاصة بواسطة G. fraytag (مع ترجمة لاتينية ١٨٢٣)و T.Nöldeke (١١٠ - ٤/ ١٨٩٠ Delectus Berlin ، وقد استخرجت بالنسبة (الجزائر ١٩١٠) طبعة مصحوبة بترجمة فرنسية وتعليقين غير منشورين. وأخيرا، تظهر فى ديوان لكعب الذى نشره ت. كوالسكى (كراكاو ١٩٥٠) محتويا على ٣٣ قصيدة وشذرات.

وتاريخ وفاة كعب غير معروف ولكن يبدو أنه عاش إلى سن متقدمة.

وداد عبدالله السيد [ر. باسيه R. Basset]

كعب بن مالك

أبو عبدالله أو أبو عبدالرحمن، أحد الشعراء المؤيدين لمحمد [ﷺ]، كان أنصاريا من عشيرة سليمة من قبيلة الخزرج (انظر الأنصار) ولابد أنه ولد فى ٦٠٠ م، حيث يقال إنه اشترك فى الحرب الداخلية فى المدينة قبل الهجرة، وإنه كان حاضرا فى العقبة الثانية عندما أقسم الولاء لمحمد [ﷺ] ولم يكن موجودا فى بدر ولكنه اشترك فى

معظم الغزوات التالية بقيادة محمد [ﷺ]. وفى أحد تلقى عدة جروح وكان أول من أقر بمحمد بعد إشاعة أنه قتل.

ولسبب ليس واضحا بقى فى المدينة إبان حملة تبوك فى خريف ٩هـ/ ٦٣٠م ويبدو أنه كانت تربطه علاقات بغسّان، وقد عرف فيما بعد بأنه مشايع لعثمان [رضي الله عنه] يؤيده كخليفة ورثاه بعد موته. وطبقا لهذا الاتجاه رفض أن يبدى الولاء لعلى. وأصابه العمى وتوفى فى ٥٠هـ/ ٦٧٠م أو ٥٣ هـ-٦٧٣/م.

واشتهر كثير من أفراد أسرته بمواهبهم الشعرية. وقد أكد محمد [ﷺ] أهمية الشعراء فى تكوين رأى عام، وباتباع الشورى (انظر الطبرى تفسير) واعتبر كعب كأحد الشعراء مع حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة المدافعين عن الاسلام ونبيّه ويوجد معظم شعر كعب فى السيرة لابن هشام.

وتعالج قصائده بدراً وأحداً وبير مئونة والخندق وخيبر ومؤتة والغزوات الأخرى (انظر ديوان طبعة سامى م. العانى بغداد ١٩٦٦م وسيرة ابن هشام).

وداد عبدالله [التحرير]

كلاب بن ربيعة

كلاب بن ربيعة، هى قبيلة عربية تنتمى إلى مجموعة قبائل تسمى عامر بن صعصعة. ولقبيلة كلاب عشرة فروع رئيسية، سادها لفترة فرع جعفر بن كلاب وهو الفرع الذى انحدر عنه قادة عامر بأكملها.

وقد اندلعت أخطر حروب «الفجار» قاطبة عند مقتل «عروة الرحال» من كلاب على يد البراد بن قيس الكنانى. وتقلبت البطون داخل القبيلة، ما بين معاداة المسلمين ومصادقتهم. واشترك رجلان من «كلاب» فى مهاجمة المسلمين عند «بئر معونة»، إلا أن الضحاك بن سفيان دخل الإسلام، ودعا هو ورفيقه قبيلته للدخول فيه، وأغارا على الرافضين منها.

مصطفى محمود محمد [مونتجمرى .W.M. Watt]

كلب بن وبرة

كلب بن وبرة هو الجدّ الأعلى لبنى كلب أقوى قبائل قضاعة، وتعرف أمه بأمّ الأسبع لتسمية أبنائها جميعا بأسماء السباع المفترسة، ويرجع كلب (كما يرى الكلبى فى كتابه جمهرة الإنسان) إلى أصل يمنى، وإن كان الكلبيون ينسبون أنفسهم فى بعض الأحيان إلى عرب الشمال بل وإلى قريش ذاتها، وهم يفعلون ذلك لدوافع سياسية، كما يشير الأصفهانى فى كتابه الأغانى وابن قتيبة (طبعة دى غويه ص ٢٣٣) إلى أنهم من ذرية زهير بن جناب الذى كان مطاع الكلمة بين قبائل الشمال، كما يقال إن أبرهة (وهو غير أبرهة صاحب الفيل) أرسله لمراقبة البكريين والتغالبة، وقد أحصى الأغانى (ص ١٠٢ وما بعدها) من جاءوا من زهير هذا فكانوا جمعا غفيرا عاصر واحد منهم يزيد بن المهّلب، كما اعتبر زهير هذا من المعمرين وقد ترك شعراً يبكى فيه على شبابه الراحل.

وتقع مراعى كلب فى الأرض الواقعة بين الشام والعراق فيما يعرف بسماوة كلب، وكانت مراكزهم هى الواحات الواقعة فى وادى «الخبت» الذى يتألق من الجوف ومن وادى سرحان الذى انطلقوا منه إلى الشام قبل أن يفتحه المسلمون بزمن طويل ومن ثم كان استقرارهم فى سلمية ودمشق (لاسيما فى الغوطة والمزّة) وفى الجولان والسويداء وإقليم حَرَّان، كما وجدت أعداد قليلة منهم فى حمص وحلب وحماة ومنبج، كذلك نزلوا فى فدك ودومة الجندل وتيماء والحيرة، ويذكر القلقشندى فى قلائد العقيان (ص ٤٧) وابن خلدون (فى العبر ٢/ ٥٢١) أن كثيرين منهم كانوا فى «الخليج القسطنطينى» وفى شيراز بفارس ومنفلوط بمصر، كما أن البيزنطيين جعلوهم تحت إمرة حلفائهم الغساسنة للدفاع عن الحدود الشامية ضد الساسانيين والحيرة، وبهذا تمرّس الكلبيون بالنظام الحربى واتبعوا

القانون وتشبهوا بالغساسنة فاعتنقوا المسيحية على المذهب المونوفستى.

وكان أول صدام بين الكلبيين والمسلمين حين أرسل النبى [ﷺ] حملة إلى دومة الجندل انتهت بإسلام الأصبغ بن عمر مع عقد معاهدة بين الجانبين (راجع ابن سعد، ١/٢/٣٦) وكان رهط من الكلبيين ممن يعيشون فى مكة قد أسلموا، وكان من هذا الرهط زيد بن حارثة الذى تبناه النبى [ﷺ]، ومنهم دحية الكلبى، كما جاء وفد منهم إلى النبى [ﷺ] عام الوفود يبايعونه على الطاعة (راجع فى ذلك الطبرى والمسعودى وابن الأثير وابن دريد وكتاب (الاشتقاق) والأغانى والعقد لابن عبد ربه والهمدانى والبكرى وياقوت ونقائض جرير والفرزدق والكامل للمبرد وجمهرة النسبى.

بدرية الدخاخنى [ج.و. فك J. W. Fück]

الكلبيون فى الإسلام: أما فى الإسلام فترجع علاقتهم بالأمويين إلى زمن الخليفة عثمان بن عفان وإلى زواج معاوية بن أبى سفيان من ميسون بنت أنيف، وكان معاوية يرمى من وراء هذا الزواج إلى دعم موقفه والاعتماد عليهم فى محاربته للإمام على بن أبى طالب، ومن هنا كان اليمنيون (لاسيما الكلبيون) أكثر القبائل نفوذاً فى الشام زمن معاوية وولده يزيد الذى تزوج هو الآخر امرأة من بنى كلب.

ولقد وقف الكلبيون إلى جانب الأمويين يؤيدونهم، على حين أخذ القيسيون يشدون أرز بن الزبير، ويشير المسعودى فى كتابه مروج الذهب (ج ٥ ص ٢٠٠) إلى أن اليمنيين بزعامة حسان بن مالك بن بحدل الكلبى اشترطوا على مروان قبل أن يؤيدوه كل التأييد أن يكون لهم من الامتيازات ما كان لهم زمن معاوية ويزيد ومعاوية الثانى فيجرى على كل واحد منهم سنويا ما كان من قبل من دفع ألفى درهم فإذا مات الواحد منهم حل ولده أو ابن عمه محله فى تناول هذا القدر من المال، واشترطوا أن تكون لهم

الصدارة فى البلاط وأن يستشاروا فى كل أمـر من الأمـور فـقـبل مـروان شروطهم هذه كلهـا ومن ثم لم يكن من المستغـرب أن ترمى قيس بكل ثقلها فى وقـعة مـرج راهط (٦٤ هـ) إلى جـانب ابن الزبيـر، على حيـن وقف الكلبيـون وبقية اليمن إلى جانب مروان ومع ذلك فقد انتهت هذه المعركـة بهزيمة ساحقة للقـيسيـين وهى هزيمة لم ينـسوا أبدا مرارتهـا بل زادت حدة الصـراع بينهم وبين الكلبيين زمن عـبد الملك بن مروان إذ رأى القـيـسـيـون فى الاضطرابات السائدة زمن اسـتخـلافه فرصـة لأخذ ثأرهم، وجاءت هذه الفرصة فى المعركة التى وقـعت على نهر الخـازر سنة ٦٧ هـ (= ٦٨٦ م) حيـن انسحب عـمر بن الحباب السلمى بمن معـه من القيسيين من ساحـة القتال مما أدّى إلى انتـصـار العراقيين، ولقد أخذ كل من ظُفر وعمير فى شن سلسـلة من الهـجـمـات على هؤلاء الكلبيين الذين كانوا يعيشون فى بادية السـمـاوة (الواقعـة فى سـورية والعراق)، ورد علـيها الكلبـيون بقـيادة حميد بن حريث بن بحدل.

كانت هذه المعارك فاتحة سلسلة من الوقـائع أشهـرها معـركة «بنات قـين» التى انتصر فيهـا القيسيون، وان كانت بنات قين هذه آخر المعارك بين الجانبين بفـضـل تدخل عـبـد الملـك بن مـروان وحكمته، فلما شب الصراع الحربى بين العباسـيين والأمويين (سنة ١٣٢ هـ - ٧٥٠م) جاء من الكـلبيين ألفان لـمعاونة مسلم بن قـتيبة والى البـصرة الأموى، ووقفوا إلى جانب العباسيين وربما كان هذا التصرف هو الذى أدّى إلى اعـتماد مروان الثانى على القيسيين اعتمادا كليا أو لأن الكلبـيين ايـقنوا أن الأمويين قـد خـسروا المعـركة فـأرادوا أن يكسبـوا عطف النظام الجـديـد عليـهم، ومـع ذلك فقـد قام الـكلبيـون فى نفس السنة مع آخرين من اليمن وشاركوا أبا الورد فى ثورته ضد الجـيش العبـاسى الذى كان بقيادة عبد الله بن على وربما كان تغير موفقهم هذا راجعـا إلى عدم استرضاء النظام الجـديد لهم، وشـهـدت دمـشق زمن هـارون الرشـيـد اضطـرابات عنصـرية بين اليـمنيـين والمضَريين، واسـتـمـرت هذه الاضطـرابات زمن

المأمون بالنسبة إلى اليمنيين فى مصر وجدت أحداث فى أخريات أيام بنى العباس.

وكان السبب الرئيسى لهذا النزاع القبلى هو ما كان من ميل قبائل عرب الشام إلى بنى أمية وساعد على توفر هذا الميل سياسات الحكام العباسيين الذين كانوا يحرضون كل قبيلة ضد الأخرى وظهر هذا التنازع مرة ثانية زمن المأمون (سنة ٢١٣ هـ / ٨٢٨م) فيما يتعلق باليمنيين الموجودين فى مصر.

فلما كان العصر العباسى المتأخر نجد أن تاريخ كلب أصبح أقل خطورة، واتخذ شكل مناوشات بدوية وهجمات على السلطات المركزية، وهذا بيان عن الأحداث الهامه التى كان أولها مساهمة الكلبيين (بقيادة عطيف بن نعمة) فى الثورة التى اضطرمت بحمص ضد حاكمها «الفضل بن قارن» فوثبوا عليه وقتلوه (سنة ٢٥٠ هـ - ٨٨٤م) ولكن استطاع موسى بن بغا الكبير قائد المستعين أن يقضى على المتمردين ويستولى على حمص، فلما كانت سنة ٢٩٤ هـ (٩٠٦م) تعاون عرب كلب مع النمر بن قاسط ومع أسد وحاربوا حاكم الموصل الحسين بن همدان وطاردوه حتى أبواب حلب، غير أن ابن همدان هذا نجح فى السنة ذاتها فى التغلب على عرب كلب وطيئ وهزمهم ولكنه وقع أسيرا فى أيديهم فى نهاية الأمر كذلك شارك الكلبيون فى النزاع الذى شب بين والى دمشق وبين دبيس ابن صدقه والى حلب.

على أنه قد يكون من الطريف أن نشير الى أن الدعوة للقرامطة وجدت استجابة لها بين بعض الجماعات من بنى كلب لاسيما بين بنى العليص بن ضمضم ومواليهم الذين كانوا يعيشون فى بادية السماوة! بل إنهم أعلنوا معاونتهم وطاعتهم ليحيى بن ذكرويه الداعية القرمطى ونعتوه «بالشيخ»، كما انضم إلى «الشيخ» بنو الإصبغ (وهم فرع آخر من كلب)، وأيدوه تأييدا قويا حتى لقد نعتوا انفسهم «بالفاطميين» فلما فاجأوا جيش المعتضد الذى كان يطاردهم ودبروا قتل قائده «سبوك الديلمى» ونجحا فيما دبروه ثم انطلقوا

يخربون جميع القرى التى مروا بها كذلك هاجم ابن زكرويه وأتباعه طغج ابن جف والى دمشق وحاصروه هو ومدينته وظل القرامطة سادرين فى طغيانهم حتى بعثت مصر جيشاً بقيادة بدر الكبير وكان مولى لابن طولون فأنزل القرامطة الهزيمة بهذا الجيش وبشيخهم ابن زكرويه الذى مات قتيلا على أيدى المصريين .

ومن المهم أن نشير إلى أن هناك رأيا يرجع ما لاقاه ابن زكرويه من مصير إلى سياسة المساواة التى تبناها نحو أنصاره الموالى .

أدى موت يحيى إلى قيام بنى العليس وبنى الاصبغ للسير فى ركاب أخيه الحسين بن زكرويه الذى تمكن من هزيمة المصريين وعسكر حمص وغيرها من عسكر الشام الذين وقفوا ضده، كذلك فإنه تمكن من فرض سيطرته حتى لقد خطب باسمه يوم الجمعة على المنابر مع تلقيبه بأمير المؤمنين فى جميع مساجد الشام وذلك سنة ٢٨٩هـ (٩٠١م) وعلى الرغم من ذلك إلا أن الخليفة المكتفى تمكن من القبض عليه واعدامه سنة ٢٩١هـ (٩٠٣م).

ولما مات الحسين بن زكرويه قام بنو العليس وبنو الأصبغ وبنو زياد (وكلهم كلبيون) وانضموا إلى داعية قرمطى آخر يسمى بأبى غانم نصر الذى هاجم بهم بصرى وأذرعات ودمشق وطيدية ولما صار فى طبرية انضمت إليه قوات من دمشق اشتركت معه فى قتال إبراهيم بن «بوغامردى» نائب والى الأردن وهزموه وقتلوه مما اضطر معه الخليفة المكتفى لارسال جيش ضدهم بقيادة الحسين بن حمدان، ثم زحفوا بعد ذلك إلى السماوة وهيت التى عاثوا فيها فسادا وتدميرا .

وقدم جيش آخر بقيادة محمد بن اسحق بن « كندا جيك» لقتالهم، فلما رأى الكلبيون أنهم غير قادرين على مواجهة هذا الجيش المشترك غدروا بصاحبهم القائد نصر القرمطى ووثبوا عليه فقتلوه وحملوا رأسه إلى الخليفة دليلا على طاعتهم له، وبذلك تجنبوا كل

عمل قد يتخذه ضدهم .

كذلك كان الكلبيون أشد الناس حماسة ومعاونة لجميع الثوار السقانيين ومثال ذلك تأييدهم لثورات أبى الورد (١٣٢هـ = ٧٥٠م) وفتنة على بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية (١٩٥ هـ - ٨١٠م) انظر فى ذلك تاريخ خليفه بن خياط والمحبر والأنساب للبلاذرى وفتوح البلدان له، واليعقوبى والاشتقاق لابن دريد والوزراء والكتاب للجهشيارى ومروج الذهب للمسعودى والأغانى ومعجم الشعراء للمرزبانى وجمهرة أنساب العرب لابن حزم.

بدرية الدخاخنى [أ.أ. ديكسون A. A. Dexon]

الكلبيون فى الأندلس:

ضم جيش موسى بن نصير عناصر كلبية وقيسية ممن كانت ذكرى مرج راهط لاتزال حية متوقدة فى أذهانهم فأثارت حفيظتهم إثارة تجلت فى شمال أفريقية وخاصة فى الأندلس معظم القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) وكان الجند الذين أرسلهم هشام بن عبد الملك (لإخماد فتنة البربر التى أثارها ميسرة) يتألفون من الشاميين، وكان على مقدمتهم بلج الشريف القيسى قد لجأ إلى سبتة ينشد مساعدة حكم الأندلس عبد الملك بن قطن وكان من أهل المدينة المنورة الكارهين لأهل الشام فتوقف بن قطن فترة من الوقت عن تلبية استغاثة بلج ثم أذن له بالعبور إلى الأندلس ولكن بعد لأى، وكان البربر فى الأندلس فى ثورة هم أيضا، وسرعان ما شب النزاع بين الكلبيين والقيسيين ونجح بلج فى زحزحة عبد الملك وعذبه، على أن سياسة بلج الممالئة للقيسيين أثارت الاضطرابات، كما أن خلفه أثار حنق السكان مما حمل الخليفة الأموى بدمشق على أن يرسل إلى قرطبة أبا الخطار الحسام بن ضرار الكلبى الذى حابى بنى جلدته محاباة جلب عليه عداء أحد شيوخ قيس وهو الضميل بن حاتم الذى لاقى كثيرا من الصعوبات وأعلن خصومته للوالى حتى لقد ذهب فى هذه العداوة إلى حدّ محالفة بعض اليمنيين (من لخم وجذام) واصبحوا يداً واحدة

ضد الكلبيين، ونجحت الحملة التى قامت سنة (١٢٧ هـ ـ ٧٤٥م) ودارت الدائرة فيها على أبى الخطار ووقع فى أسر العدو وحل محله ثعلبة بن سلمة الجذامى المتوفى سنة ١٢٩ هـ (=٧٤٦م) واختير يوسف بن عبد الرحمن الفهرى واليا على الأندلس وفر أبو الخطار. وأما أعوانه الكلبيون فقد هزموا فى وقعة شقنده عام ١٣٠ هـ (= ٧٤٧م) أمام القيسيين، ثم أخذت العواطف المثيرة فى البرود لاسيما وقد عمت المجاعة التى عملت على إيقاف التحركات العدائية، ثم تحالف اليمنيون مع البربر وهاجموا الصميل والى سرقطه الا أن القيسيين نجحوا فى تخليصه من أيديهم سنة ١٣٧ هـ (=٧٥٥م) لاسيما بمعونة جاءتهم من سفراء عبد الرحمن (الذى سيعرف بالداخل) وقطعت المفاوضات ووقف الكلبيون وغيرهم من اليمنيين إلى جانب عبد الرحمن الأموى وساعدوه ليدخل أسبانيا ويقيم دولة لنفسه بها.

ثم أخذت العداوة التى بين القيسيين والكلبيين فى الضعف وأخذت الشخصية الأندلسية مظهرها وإن كانت بعض العصبيات لازالت تتقد من حين لآخر ومثالها تلك الحرب التى بدأت سنة ٢٠٧ هـ (٨٢٢م) والتى استمرت سبع سنوات فى إقليم مرسيه.

المصادر : وردت فى المتن.

بدرية محمود الدخاخنى [التحرير].

الكلبى

الكلبى اسم اشتهرت به أسرة كوفية شارك منها إلى جانب على بن أبى طالب فى وقعة الجمل نفر منهم؛ بشر الذى كان مؤيداً لمصعب بن الزبير وقتل فى وقعة دير الجاثليق سنة ٧١هـ (= ٦٩٠م) على يد ورقة النخعى فى القتال الذى دار بين مصعب بن الزبير والمختار ولعب دوراً مهماً فى ثورة عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث فى دير الجماجم (٨٢هـ = ٧٠١م) وإن كان الطبرى يجعل وفاته سنة ٦٧هـ (= ٦٨٦م). وأيا كانت حقيقة هذا الامر فهو لم يقتل بصفين كما يقرر ابن حزم فى جمهرته (طبعة هارون، ١٩٦٢، ص٤٥٩) فمحمد السائب وليس ابن

مالك كما فى الفهرست (طبعة فلوجيل، ص٩٥) لعب دوراً كبيرا. وقد ترك هو لنا نفسه صورة فيها كثير من الفخر والمبالغة عن دوره، يتباهى فيها بانتصاره العظيم وعودته الى أهله فى يوم واحد دون أن يترك وراءه سلاحا واحدا من أسلحته (الطبرى ٦/ ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٤) وقد اشتهرت اسرة الكلبى بالعلم إلى جانب ما ذهبت به من الصيت العظيم فى مجال براعتها فى القتال حتى أنه قل أن ننظر فى كتاب من كتب العرب الأول إلا ونطالع إشارة إلى هذه الأسرة. ولعل أهم الكلبيين - وهم كثرة - من نختارهم فيما يلى:

١ - محمد بن السائب الكلبى الملقب بابى النضر المتوفى بالكوفة سنة ١٤٦ هـ (٧٦٣م) وقد أربى على الثمانين من عمره كما ضرب بسهم وافر فى جميع فنون العلم المعروفة فى زمنه سواء منها ما فى التاريخ العام أو تاريخ الأديان وأيام الجاهلية أو تاريخ اليهودية (انظر الملل والنحل للشهرستانى ١٢٢٠ - ١٢٦٤) أو تاريخ المسيحية (العقد الفريد لابن عبد ربه جـ١ص١٥٧) وكذلك فى الشعر (ابن خلكان وفيات الأعيان، جـ٣ ص٤٣٦) والأدب وفقه اللغة والأنساب والحديث والأساطير القديمة، واستعان بمعرفته الواسعة فى وضع تفسير للقرآن الكريم يعد من أطول التفاسير كما يقول الذهبى (العبر، الكويت جـ١ ص١٠٦) ولعل هذا هو الذى حمل سليمان بن على أيام ولايته البصرة (من ١٣٣ حتى ١٣٩هـ) لاستقدامه إليها ليقرأ للناس فى التفسير. وقد وضع ابن السائب الكلبى تفسيرا لم يجر فيه على المعتاد مما جلب عليه معارضة سامعيه وإن كان هذا التفسير يعتبر اليوم فى عداد الكتب المفقودة، وقد أثَّرت نزعته الشيعية فى كتاباته ولاسيما فى تفسيره للأحاديث (انظر تفسير الطبرى، القاهرة ف ١٣٧٤/ ٧٦، ٩١، ٢١٦ - ٢١٧) حتى لقد رمى فى بعض الأحيان بالهرطقة والرفض والسبعية والإرجاء، كما اتهم بالتزوير والكذب، بل إنه لم يسلم فى القرن العشرين من خصوم له من علماء الأزهر (انظر أحمد شاكر فى طبعته

الآداب لأسامة بن منقذ، القاهرة ١٩٣٥م ص١٢٣ ـ ١٢٤، حاشية رقم ٥) ولا يزال هذا الكتاب مرجعا حتى أن مهاجميه قد اعتمدوا عليه وعدوه مصدرا هاما.

٢ ـ وأما ثانيهما فأبو المنذر هشام ابن محمد بن السائب الكلبى الذى تفرد من بين الجميع «بابن الكلبى» التى إن قيلت وحدها انصرفت الأذهان إليه هو دون غيره. وأغلب الظن أنه ولد بالكوفة حوالى سنة ٢٠٤ هـ (= ٨٣٧م) ودرس ومات بها سنة ٨١٩ أو ٨٢١م زمن خلافة المأمون الذى حزن لموته حزنا أليما (ابن الخطيب البغدادى جـ١٤ ص ٤٥ ـ ٤٦) لأسباب ليست واضحة تماما. وأقام ابن الكلبى زمن الخليفة المهدى ببغداد وكان مثل أبيه فى إتقانه فنون المعرفة الشائعة فى عصره، وترك مؤلفات كثيرة تربو على مائة وخمسين مؤلفا كما يقول ابن النديم فى الفهرست. وقد اقتبس من هذه الكتب كثيرون من تلاميذه فى كتبهم أمثال الطبرى ومحمد بن حبيب وابن دريد وأبى الفرج الأصفهانى ولكنهم قل أن كانوا يشيرون إلى أخذهم منه.

على أن من مؤلفاته التى وصلت إلينا جمهرة النسب، وقد نشر له كل من «كاسكل وشترزك» كتابين كبيرين أما أحدهما فدراسة عن كل ما يتصّل عن قرب أو بعد بالأنساب عند العرب ومعروف باسم جمهره أنساب ابن الكلبى (ليدن ١٩٦٦م) وله كتاب آخر الأصنام طبعه لاول مرة أحمد زكى باشا سنة ١٩١٢م.

ثم ترجمه للألمانية «روزا روزنبرجر» وطبعته فى ليبزج سنة ١٩٤١، كما ترجمه إلى الانجليزية نبيه فارس وطبعه فى برنستون، وترجمه إلى الفرنسية مارمرجى سنة ١٩٢٦م ونشره فى مجلد ج٥، ١٩٢٦م، ص٣٩٧ ـ ٤٢٠) ثم طبعه طبعة حديثة عطا الله مع ترجمة وتعليقات عليه بالفرنسية سنة ١٩٦٩م.

ويعتبر الكلبى مصدرا أساسيا لتاريخ عرب الجاهلية وقد اعتمد عليه الكثيرون أمثال ابن دريد والنجيرمى

وياقوت وعبدالقادر البغدادى إما بالإشارة إليه أو بالأخذ عنه.

وأما الكتاب الثالث له فهو أنساب الخيل (انظر ديلا فيدا، لندن ١٩٢٨ وقد اختلط بعض ما كتبه ابن الكلبى بما كتبه أبوه، فهو فى كلامه عن معركة دير الجماجم يقتبس من أبيه الذى فى هذه المعركة ، ولكنه فى الوقت ذاته يرجع إلى رواة آخرين غير أبيه.

وقد رجع ابن الكلبى إلى العارفين بالدراسات الدينية الخاصة بكتب الإنجيل والتوراة وكان عارفا فى الوقت ذاته بآخر ما وصلوا إليه من اكتشافات أثرية فى اليمن (انظر ابن دريد الاشتقاق، ص٥٢٤، طبعة هارون، القاهرة ١٩٥٨م). ويظهر أنه كان يستخدم رجلا اسمه «جبلة» كان يمده بما يترجمه له من البهلوية (الفهرست ص٢٤٤) كما أنه كان يطالع بنفسه سجلات وألواح الجماعات النصرانية بالحيرة . أما فى مجال التاريخ فكان اعتماده فى الغالب على المصادر الشفهية فقط ويرجع إليه الفضل فى تدوينها ووصولها إلينا.

ولم يسلم ابن الكلبى من نقد لاذع من بعض الكتاب العرب، ولكن مرجع هذا النقد الجارح هو الغيرة أو بعض دوافع دينية، كما كان هناك معجبون به، فمن الفريق الأول من المحدثين جولد تسيهر فى نقله ما هوجم به ابن الكلبى قديما.

وهناك فريق آخر يمثله نولدكه لم يغال أو يسرف فى مهاجمة ابن الكلبى فتضاءلت منذ ذلك الحين حدة الهجوم عليه.

ومجمل القول أن ابن الكلبى لم يأخذ ما يستحقه من القدماء ولا من المحدثين ما هو جدير به، وإن كانت الأبحاث اليوم تؤكد أن دور ابن الكلبى كان عظيما فى تاريخ الأدب العربى.

٣ ـ أما ثالث الكلبيين فعباس بن هشام (وليس بأخيه كما يقول الكوفى (الفهرست لابن النديم ص٩٥).

أما ابن الكلبى الذى يتكلم عنه ابن الخطيب البغدادى (١٦/ ٤٦) فالأغلب أنه حفيد محمد الكلبى، وقد ترك عباس بن هشام ذكرياته عن أبيه هشام، ولانعرف عنه أى شئ أكثر من

هذا. انظر الطبقات لابن سعد ٦/ ٣٥٨ ـ ٣٥٩، والمعارف لابن قتيبة، ووفيات الأعيان لابن خلكان ومعجم الأدباء لياقوت والميزان للذهبى.

المصادر : وردت فى المتن.

د. حسن حبشى [ف. عطا الله F. Attallah]

كليلة ودمنة

هو اسم يطلق على [كتاب هندى به نوادر وحيل الحيوان، ويظهر خيالات الحيوان بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أُنْسا لقلوب الملوك، ويكون حرصهم عليه أشد للنزهة فى تلك الصور]، واشتق الاسم من تحريف لاسمين ـ باللغة السنسكريتية ـ لشخصيتين رئيسيتين فى الكتاب ـ هما ابنا آوى ـ كَرَطَكَة ودَمَنَكَة (أما فى الترجمة السريانية القديمة فهما كليلَج ودَمْنَج) وقد ترجم الكتاب من السنسكريتية إلى البهلوية ومن هذه إلى العربية وحظى بشهرة واسعة فى آداب كل من الإسلام والمسيحية.

١ ـ العمل الأصلى : الأصل الهندى ألّفه مجهول حوالى عام ٣٠٠ بعد الميلاد فى كشمير، وهو يتكون من مقدمة وخمسة كتب، كل منها يحمل العنوان «تَنْتَرَةَ» أى «حادثة ذات مغزى». وكان الهدف من الكتاب إسداء النصح للأمراء فى مجال الحكم من خلال حكايات تروى على ألسنة الحيوان،، وقد كتب بلغة سنسكريتية راقية، وانحدرت من هذا الكتاب فيما بعد عدة كتب حملت أسماء أخرى منها: «تَنْتَراخيَاييكة» ـ وهو أقدمها ـ و «أَنْيكَتَنْترة» و «بَنْتَستنترة».

٢ ـ الترجمة البهلوية : تمت بناء على أمر صادر من الملك الساسانى خسرو أنو شروان وتم ترجمة أحد هذه الأعمال من السنسكريتية إلى البهلوية وذلك على يد الطبيب برزويه الذى أرسله الملك إلى الهند خصيصا لهذا الغرض، وزاد عليه ملحقا يضم حكايات مستمدة عن مصادر هندية أخرى.

٣ ـ الترجمة السريانية القديمة: ثم ضاعت ترجمة برزويه إلى البهلوية غير أنه كان قد تم ترجمتها بالفعل إلى اللغة

السريانية حوالى عام ٥٧٠م. ولم ينقذ هذه الترجمة سوى مخطوط وحيد كان محفوظا فى دير مارون ومنه إلى مكتبة بطريركية الموصل انتقل فيما بعد إلى حوزة المونسينود «جرافان» فى باريس.

٤ ـ الترجمة العربية: بعد مرور قرنين تقريبا ترجم عبدالله بن المقفع إلى العربية ترجمة بروزيه البهلوية، وكتب مقدمة له. وجاءت ترجمة ابن المقفع فى أسلوب رفيع يخاطب به ذوّاقة الأدب.

ولكن نظرا للمضمون الذى ينطوى عليه الكتاب أصبح رائجا للغاية، ومن هنا غدا عرضة للتحريف فى النقل عنه، فحتى ابن قتيبة الذى استشهد بمقتطفات عديدة منه فى كتاب «عيون الأخبار» لم ينقل النص الذى كتبه ابن المقفع كلمة كلمة، كما أن المخطوطات العديدة لهذا الكتاب يرجع نَسْخُها إلى تاريخ متأخر.

٥ ـ النظم شعرا بالعربية : لقد صيغت ترجمة ابن المقفع شعرا بالعربية ثلاث مرات. أما النظم الأول فقد تم على يد معاصره «أبان اللاحقى» وقد فقدت هذه النسخة، ثم جاء «ابن الهبَّارية» فى حوالى عام ١١٠٠ ليضع صياغة شعرية ـ استنادا إلى نص ابن المقفع مع الاستعانة بالنسخة السابق ذكرها ـ وذلك فى عشرة أيام وجاءت صياغته فى لغة راقية جزلة وسماها «نتائج الفطنة فى نظم كليلة ودمنة»، ثم صيغت شعرا للمرة الثالثة بعنوان «دُرُّ الحكَم فى أمثال الهنود والعجم»، على يد عبدالمؤمن بن الحسين الصَّغانى الذى أتمها فى ٢٠ جمادى ٦٤٠هـ/ ١٥ نوفمبر ١٢٤٢م بعد ٨٠ يوما من العمل وهى توجد حاليا فى مخطوطة واحدة فحسب فى ڤينا.

٦ ـ الترجمة السريانية اللاحقة : تولى رجل من رجال الدين السريانى فى القرن العاشر أو الحادى عشر الميلادى ترجمة نص ابن المقفع إلى اللغة السريانية مرة أخرى، وكانت قد غدت فى ذلك الوقت لغة ميتة لا تتداول إلا فى داخل الكنيسة، وقد حاول جاهدا أن يضفى على الكتاب صبغة مسيحية، ولذلك عمل على تضخيم أشعار الأصل

الهندى ـ التى كانت قد حرفت بالفعل فى الترجمة البهلوية تحريفا شديدا ـ بحيث أصبحت الأبيات الشعرية خطبا أخلاقية مملة ـ، كما ارتكب سلسلة من الأخطاء فى الترجمة ـ ولكن نظرا لأنه استخدم نصا هو أقرب ما يكون للأصل دون باقى المخطوطات التى بين أيدينا، فإن هذه الترجمة تعد ـ رغم عيوبها ـ ذات قيمة كبيرة بالنسبة لدراسة نقد النصوص.

٧ ـ ترجمات فارسية نثرا وشعرا : طبقا لما جاء فى الشاهنامة للفردوسى، فإن كتاب ابن المقفع قد ترجم إلى الفارسية فى عهد السامانى نصر بن أحمد (٣٠٢ ـ ٣٣١هـ/ ٩١٤ ـ ٩٤٣م) وذلك بأمر الوزير بلعمى، ولكن يبدو أن هذه الترجمة لم تتم أبدا. ثم تولى الشاعر رُذَكى (ت ٣٠٤هـ/ ٩١٦م) ـ بناء على أمر من نفس الحاكم ـ ترجمة الكتاب إلى الفارسية شعرا، ولم يصلنا منها سوى ١٦ بيتا على شكل شواهد وردت فى «لغتى فرس» للأسَدى. والمرجح أنه قد تمت ترجمة كتاب ابن المقفع إلى الفارسية نثرا بعد عام ٥٣٩هـ/ ١١٤١م على يد نظام الدين أبى المعالى نصر الله بن محمد عبدالحميد الذى أهدى هذا العمل إلى «بَهْرام» شاه غزنة. وطبعت هذه الترجمة على الحجر فى طهران فى عام ١٢٨٢هـ/ ١٨٦٤م.

وتم نظم الكتاب شعرا على يد أحمد ابن محمود الطوسى القانعى وهو معاصر لجلال الدين الرومى فى قونية. والمرجح أنها تعتمد على ترجمة نصر الله وإن لم يشر إلى ذلك إطلاقا. إلا أن هذه الترجمة توارت فى الظل تماما بعد أن تولى واعظ البلاط حسين واعظ كاشفى (ت ٩١٠هـ/ ١٥٠٤م) مراجعة ترجَمة نصر الله وسماها «أنوادى سهيلى». ثم كلف الإمبراطور أكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥م) وزيره أبا الفضل لإعداد نسخة جديدة من الكتاب وجاءت هذه تحت اسم «عيادى الدانش» فى عام ٩٩٦هـ/ ١٥٧٨م. ولم تنشر الترجمة.

٨ ـ ترجمات تركية : ترجم كتاب ابن المقفع مرتين إلى التركية الشرقية وذلك نقلا عن ترجمة نصر الله فقد

ترجمت نسخة نصر الله إلى التركية العثمانية القديمة على يد مسعود وبطلب من عمر بك أمير «ايدين» (توفى ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م). وقد صيغت هذه الترجمة النثرية شعرا على يد مؤلف مجهول أهدى عمله هذا إلى السلطان مراد الأول (٧٦١هـ/ ١٣٥٩م - ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م) ولم يصلنا منها سوى نصفها تقريباً. وتوجد ترجمة بالنثر العثمانى الحديث فى مخطوطة «بواليان» ولابد أنها أنجزت قبل عام ٩٥٥هـ/ ١٥٤٨م.

ثم تولى على بن صالح الملقب «بعلى» أو «على شلبى» ترجمة «أنوار سهيلى» إلى العثمانية فى نثر موزون وأهدى هذه الترجمة إلى السلطان سليمان الأول (١٥١٢ - ١٥٢٠م) بعنوان «همايون نامة» وقد طبعت عدة مرات فى بولاق واستانبول. ومن بين الطبعات الأوربية المختلفة لهمايون نامة تعد الترجمة التى وضعها «جالان» أشهرها، وقد نشرت بعد وفاته (باريس ١٧٢٤)، وطبعت عدة مرات. وترجمت إلى الألمانية والدانمركية والمجرية والسويسرية والمالاوية والجاوية (نثرا وشعرا). بل إن هذه الترجمة الجاوية - التى بلغت مستوى رفيعا من البلاغة جعلها تتفوق حتى على الأصل الفارسى - أغرت المفتى يحيى أفندى وعثمان زادة (ت ١١٣٩هـ/ ١٧٢٠م حين كان قاضيا بالقاهرة). بإعداد مقتطفات منها.

وترجم كتاب ابن المقفع من العربية إلى التركية قَزَن على يد عبدالعلاّم قيظ خان أوغلو، وطبع عام ١٨٨٩م.

٩ - الترجمة المنغولية : لم تصل إلينا الترجمة المنغولية التى أعدها فى قزوين مالك افتخار الدين محمد بن أبى نصر من ذرية محمد بكرى.

١٠ - الترجمة الأثيوبية : كذلك ضاعت ترجمة أثيوبية كان من المؤكد أنها وضعت لنص عربى بقلم ابن المقفع وذاع فى مصر.

١١ - ترجمة عبرية وترجمات أوربية قديمة : فى بداية القرن الثانى عشر الميلادى تولى شخص يدعى

«دابى جوئيل» ترجمة نص ابن المقفع إلى اللغة العبرية، ثم نقل هذه الترجمة من العبرية إلى اللاتينية اليهودى چون كابوا من أجل الكاردينال أورسينوس بين عامى ١٢٩٣ ـ ١٢٧٨م، وكل الترجمات إلى اللغات الأوربية الغربية التى جاءت فى وقت لاحق صدرت عن النص اللاتينى الذى وضعه چون كابوا، فيما عدا الترجمة إلى اللغة الإسبانية القديمة فقد صدرت عن النص الذى وضعه رابى جوئيل.

١٢ ـ الترجمة اليونانية : عندما شارف القرن الحادى عشر على نهايته ترجم سيميون ـ وهو ابن ست ـ نص ابن المقفع إلى اليونانية المرسلة ونقلت هذه الترجمة بدورها إلى اللاتينية والألمانية فضلا عن اللغات السلاية.

١٣ ـ الترجمة الفارسية : نقلت مرة أخرى إلى الفارسية تلك الترجمة الأخيرة التى ترجمت نص ابن المقفع إلى السنسكريتية، والمرجح أن يكون ذلك قد تم فى عهد «أكبر» على يد شخص يدعى تاج الدين وحملت عنوان «مفرِّح القلوب». وقد نقل هذا العمل إلى اللغة الهندوستانية على يد «رمير بَهَادور على حسين» المؤلف الهندوستانى المرموق (١٢١٧هـ/ ١٨٠٢م).

١٤ ـ الترجمة إلى الملاوية القديمة : تقوم هذه الترجمة على نص مختلط يجمع بين نص ابن المقفع والنص الهندوستانى لـ «بَنْتكتنترا». وقد نقلت هذه الترجمة بعد ذلك إلى اللغة الجاوية والمدودية.

١٥ ـ ضروب من المحاكاة لكليلة ودمنة : إذا نحينا جانبا حكايات ألف ليلة وليلة فسوف نجد أن هناك ثلاث محاولات ـ فى الآداب الإسلامية ـ لمحاكاة نص ابن المقفع. فقد حذا حذوه فى طريقة النظم كل من ابن الهبارية فى كتابه «الصارح الباغم» (طبع فى القاهرة عام ١٢٩٤). ومحمد بن عبدالله ابن ظَفَر الصقلى (ن ٥٦٥هـ/ ١١٦٩م أو ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م) فى كتابه «سلوان المطاع» الذى كتبه أول الأمر

فى ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م ثم أهدى نسخة جديدة لقائد صقلية أبى عبدالله محمد الكُرَشى بهدف أن يكون [أُنْسا للأمراء] على نحو ما كان كليلة ودمنة. واشتمل الكتاب على حكايات تاريخية إلى جانب الحكايات على ألسنة الحيوان. وقد طبع على الحجر فى القاهرة عام ١٢٧٨، وفى تونس عام ١٢٧٩، وفى بيروت عام ١٣٠٠، وترجمه إلى التركية «قرا خليل زادة» (ت ١١٦٨هـ/ ١٧٥٤م) وطبع فى استانبول عام ١٢٨٥ وترجمه إلى الإيطالية «م . أمادى» حيث طبعت ترجمته عامى ١٨٥١، ١٨٨٢م.

ثمة نص آخر ألفه «إذبَهْبذَ مرزُبات» أمير طبرستان بلغة فارسية عامية فى نهاية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. ولم يصلنا هذا النص ولكنه ترجم مرتين فى القرنين السادس الهجرى/ الثانى عشرم والسابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى وذلك فى بلاط سلجوق آسيا الصغرى «سليمان شاه» على يد وزيره محمود بن غازى من ملطيه وسماه «روضة العقول» وهو فى مخطوطين فى ليدن وباريس.

أما «مرزُبان نامة» لسعد الدين ابن ورادينى فقد وضعت بين عامى ٦٠٧هـ/ ١٢١٠م و ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م وحظيت بشعبية أكبر. ثم ترجمت إلى التركية العثمانية على يد مؤلف مجهول، وقد نقلت هذه الترجمة إلى العربية مرة أخرى على يد مجهول أيضا. وثمة ترجمة عربية أخرى صدرت عن هذه الترجمة التركية قام بها ابن عرب شاه وطبعت على الحجر فى القاهرة عام ١٢٧٨ وقد أعاد نفس المؤلف كتابة الكتاب بأسلوب نثرى متكلف بعنوان «فاكهة الخلفاء ومفاخرة الظرفاء» وأضاف إليه حكايات جديدة.

١٦ ـ كليلة ودمنة فى الفن الإسلامى : كان كتاب كليلة ودمنة من الكتب التى ألهمت الفنانين المسلمين سواء فى المدارس الإيرانية ـ قبل المغول وبعدهم ـ أو مدارس بغداد، وهناك رسالة علمية تناولت هذا الموضوع بالدراسة (غير منشورة) كتبها م. محرز ـ القاهرة عام ١٩٤٦م.

المصادر : وردت فى المتن.

سعيد عبدالمحسن [ك. بروكلمان C. Brockelmann]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٦٣/١٩٩٧
I.S.B.N- 977 - 01 - 5092 - 4

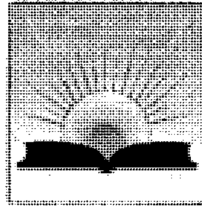
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثامن والعشرين

كنانة - الماء

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى . بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسيت ، ر. هارتمان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبد العظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

كنانة

كنانة بن خزيمة، قبيلة عربية تنتمى إلى أسد بن خزيمة، كانت أرضها فيما حول مكة وتمتد من تهامة فى الجنوب الغربى من مساكن بنى هذيل إلى الشمال الشرقى حيث تشرف على أسد، وهناك مالا يقل عن ست بطون لكنانة هى النضر (أو قيس) جد قريش التى كانت قبيلة مستقلة بذاتها، وبطن مالك وملْكان وعامر وعمرو وعبد مناة، وقد انقسمت البطن الأخيرة إلى أفخاذ، وكان بكر بن عبد مناة من العشائر القديمة ومنها مدلج والدُّئيل وليث وضمرة التى تسمى أحيانا بغفار بن عبد مناة، ثم هناك الحارث بن عبد مناة التى كانت القسم الرئيسى من الأحابيش الذين يرجح أنهم مجموعة من الأسرات الصغيرة ولكنها لاترجع إلى جد مشترك (ومنهم عضل والقارة والديش وكلها من بنى الهون بن خزيمة وقد يجتمعون مع المصطلق الخزاعى وأحيانا مع بنى لحيان الهذليين.

تاريخ كنانة: كان فهْر الجد الأكبر لكل قريش يعتبر شيخ كنانة حينما تغلبوا على إحدى الجماعات الحميرية، وقد وجد قصى معونة من كنانة له فى صراعه الذى انتهى بأن صار صاحب الأمر فى مكة، ثم تدعم مركزه بالتحكيم الذى أشرف عليه يعمر بن عوف الليثى على الرغم من أن معظم بنى بكر بن عبد مناة عارضوا قيساً، وما نجم عن حرب الفجار ويوم نخلة الذى يرجع إلى قتل البراء بن قيس رجلاً من كلاب، وعلى أية حال فإن كنانة (ومعها بكر) وقفت إلى جانب قريش ضد هوازن، غير أن نفراً من بكر استمروا فى معارضتهم لقريش لاسيما بعد مقتل شيخ بنى بكر فى الثأر لفتى من قريش، ولقد وقفت بكر إلى جانب محمد [ﷺ] ثم كانت الغارة البكرية على خزاعة وهم أنصار محمد التى أدت إلى فتح مكة سنة ٦٣٠م، وكان رجال النبى [ﷺ] فى هذه المناسبة رجال من غفار وضمرة وليث، ثم لا نعود نسمع شيئاً بعد ذلك عن تحركات من جانب كنانة، إلا أننا نعرف رجلاً من أبرز رجال هذه القبيلة وهو أبو الأسود الدؤلى كان من أصحاب على بن أبى طالب وإن لم يكن من الصواب قولهم

إنه واضع أسس النحو العربى، على أن الطبرى يشير فى سنة ٦٣٠م إلى رجال من كنانة كانوا لايزالون يعيشون قرب مكة، ولكن لم يكن لهم بأس ولا قوة. كذلك نرى رجالاً منهم فى حوران. حتى إذا كان القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) نراهم فى صعيد مصر وفى غربى الدلتا.

راجع فى ذلك ابن هشام وصبح الأعشى للقلقشندى، ونهاية الأرب له أيضاً ومعجم البلدان لياقوت.

المصادر : وردت فى المتن.

مها سيد معبد [و.م. واتخ Watkh]

كناية

مصطلح فى علم البيان يطلق على لفظ أريد به لازم معناه أى يُستبدل بلفظ آخر تربطه به علاقة منطقية من حيث الاشتقاق، ينطوى اللفظ على ضرب من الستر كما هو الشأن فى لفظ «كُنية» المشتقة من «كناية» فى رأى بعض النحويين ومنهم المبرد (الكامل ٦٧٧) ــ والكناية ضرب من ضروب الاستعارة ولكنها تتميز عن «المجاز» فى أنه ــ أى المجاز ــ لا يفهم إلا من حيث هو تشبيه كقولنا رعينا الغَيْثَ (أى روينا بالمطر) فالغيث هنا لا تعنى سوى الحشائش التى نبتت بعد نزول المطر ـ ويرى بعض النحويين أن الكناية تشمل ضروبا مختلفة من تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة. ولكن هذا ليس صحيحا لأنه يتعين على السامع حين يكون الجمع بين معنى الحرف الأصلى والمعنى المجازى واردا أن يبذل جهدا بخياله لفهم المعنى الحقيقى سواء أكان حرفيا أصليا أم مجازيا، وإلا أصم أذنيه عنه. وبصفة عامة يرى ابن الأثير أن الكناية عبارة عن لفظ أو مجموعة ألفاظ يمكن تفسير معناها حرفيا أو مجازيا وتحل محل كلمات أخرى لدواعى الأسلوب، إما مراعاة للاحتشام أو لتجنب مايصدم الشعور أو ينذر بالشؤم. على أن تكون العلاقة لازمة بين المعنى الحرفى والمعنى المجازى أى بين الكناية والمكنى عنه ــ ونلاحظ أن السكّاكى يميز بين ثلاثة أنواع:

١ ـ التمثيل كأن نقول «نقى الثوب» ونعنى نقاء مسلكه وبعده عن العيب.

٢ ـ الإرداف أى أن نأتى بلفظ هو ردْف اللفظ الأصلى وتابع له، كأن نقول طويل النجاد ونعنى بذلك أنه رفيع المقام ـ أو نقول «كثير الرماد» كثير القِرَى أو كريم الضيافة لأن كثرة الرماد تعنى ضمنا كثرة النار أى الخشب الذى أوقد وبالتالى كثرة عدد الضيوف.

٣ ـ المجاورة أو التداعى كأن نقول كأسا أوزجاجة ونعنى بذلك خمرا. وثمة دراسات وأبواب خصصت للكناية وهى حافلة بالاقتباسات من القرآن والحديث النبوى والتى يمكن تفسيرها على أنها كناية ـ فيقول القرآن «وثيابك فطهر» (سورة المدثر ـ ٤) نجد أن كلمة ثياب قد تكون كناية عن النفس أو السلوك ... الخ ولابد للفقهاء أن يأخذوا فى اعتبارهم تأويل الكناية عند تناولهم آيات تتعلق بالشريعة، كما هو الحال فى قوله تعالى : «له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة» فنرى الجاحظ فى كتابه البخلاء والحيوان يعتبر النعجة رمزاً للزوجة، أو فى قوله تعالى: «..أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء..» ، فالغائط تعنى المرحاض أو الغائط إذن يلزم الاغتسال. وكلمة لمس قد تعنى المعنى الحرفى لها وهى مسّ وقد تعنى مجازا ممارسة الجنس، إن المقصود بالكناية هنا ـ على حد قول الثعالبى «تحسين القبيح» وهناك أمثلة أخرى تستخدم فيها الكناية بهدف الدقة فى التعبير.

راجع فى هذا (قدامة: نقد الشعر، والمبرد الكامل، ابن رشيق: العمدة).

سعيد عبد المحسن [ش بيلات Ch. Pellat]

كندة

كندة من قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية انتشرت هذه القبيلة فى كافة أرجاء بلاد العرب فى القرنين الخامس والسادس الميلاديين، ولعبت دوراً فعّالاً فى تاريخ شبه الجزيرة قبل ظهور الاسلام، وكان لها تأثيرها الحربى والسياسى والثقافى .

وفى ذلك العصر برز منها حُجر الملقب بآكل المرار الذى استطاع أن

يفرض نفوذه على قبائل معد فى وسط وشمال بلاد العرب، واستمر أبناؤه وأحفاده يمارسون السيطرة عليهم طيلة قرن من الزمان. وكان من أبرزهم الحارث بن عمرو، فقد تعدت شهرته حدود العرب الى فارس وبيزنطة وحلفائهما اللخميين والغساسنة، كما قام فى سنة ٥٠٠م ولداه حُجر ومعديكرب بالهجوم على التخوم البيزنطية، مما حمل الامبراطورية فى سنة ، ٥٠٢م على أن تعقد هدنة سلام مع الحارث الذى حكم الحيرة لفترة قصيرة واعتنق المزدكية ثم غادر الحيرة واتجه إلى البيزنطيين الذين قلدوه حكم إحدى مقاطعات ولاية فلسطين لكنه تنازع مع واليها «ديوميد» وفرّ الى الصحراء فقتل سنة ٥٢٨م. واختلف الناس أكان قاتله المنذر اللخمى أم واحد من قبيلة بنى كلب.

ولقد قسم الحارث قبائل معد العربية بين أولاده الأربعة : حُجر، وشرحبيل وسلمة ومعديكرب، إلا أنه سرعان ما شبت المنازعات بعد موته بين هؤلاء الأولاد وأدت الى حرب دا... قُتل فيها شرحبيل فثارت قبيلة أسد على حجر وقتلته، وأخذت بعد ذلك قوة كندة فى الانحلال، وفى ذلك الوقت سعت بيزنطة حوالى سنة ٥٣٠م إلى تكوين حلف يضم حمير وأثيوبيا وكندة فى وجه الفرس.

ولكن فى النصف الثانى من القرن السادس الميلادى تدهورت تماما قوة كندة فى وسط شبه الجزيرة العربية وشمالها، حتى أنها اضطرت الى العودة الى موطنها الأصلى فى حضرموت فى نهاية الأمر، وكانت تجربة كندة أول محاولة لفرض الوحدة على قبائل وسط بلاد العرب وشمالها، كما أنها استمدت من الجنوب الحميرى نوعاً من الحياة المستقرة، فحكمت العرب من بعض المراكز الحضرية مثل غمردى كندة وحُجر، كذلك كان اعتناق بيت آكل المرار للمسيحية عاملاً هاما فى نشرها فى وسط وشمال بلاد العرب. وساهمت كندة فى نشر الكتابة وتعليمها ومحو الأمية بين العرب، حتى ليقال إن واحدا اسمه بشر بن عبدالملك (من قبيلة سكون) تعلم فن الكتابة بالعربية

بالحيرة وعلمه فى مكة التى استقر بها وتزوج أختا لأبى سفيان وينتسب إلى كندة امرؤ القيس، أحد فحول الشعر فى العصر الجاهلى.

ونعرف أن الأشعث بن قيس جاء على رأس وفد من كندة إلى رسول الله[ﷺ] وهو بالمدينة [وذلك عام الوفود] وأعلن اليه اسلام كندة، ولكن كندة ارتدت عن الإسلام بعد وفاته ولم يتأت إخضاعها إلا بشق الأنفس، وبعدها انتشر الإسلام فيها وحسن إسلام رجالها الذين أبلوا بلاء حسناً فى الفتوح وكان منهم الذى شارك فى اليرموك والقادسية ثم فيما بعد فى صفين إلى جانب علىّ وكان منهم أيضا شرحبيل بن حسنة أحد القادة الذين ولاهم أبو بكر الصديق فتح بلاد الشام، وكانت جبهة شرحبيل هذا فى الأردن ففتحها ثم استعمل عليه وقد شارك بعض الكنديين فى الثورة على الخليفة عثمان بن عفان التى انتهت بمقتله، ورغم أنهم فى العصور التالية والوا الأمويين وكان منهم الحسين بن نمير السكونى الذى ضرب مكة بوابل من الأحجار حين استجاب لأمر الخليفة يزيد بن معاوية بحصار مكة حتى شبت النار فيها إبان ثورتها ثم هناك واحد من كندة اسمه عبدالرحمن لكن أحدهم وهو ابن الأشعث رفع علم الثورة وزحف على الحجاج بالعراق ولكن دارت عليه الدائرة فى معركة «دير الجماجم».

ولكن حظهم كان أفضل فى الغرب الإسلامى حيث تمكن بعضهم فى عصر ملوك الطوائف من تكوين إمارات مستقلة فى سرقسطة والمرية.

المصادر:

(١) ابن دريد: الاشتقاق، القاهرة ١٩٥٩، ص ٣٦٢ ـ ٣٧٣.

(٢) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، القاهرة ١٩٦٢، ص ٤٢٥ ـ ٤٣٢.

(٣) ابن الكلبى: جمهرة الأنساب، طبعة Caskel، الجزء الأول، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ والثانى ص ٤٧ ـ ٥٣.

(٤) البلاذرى: فتوح البلدان، طبعة صلاح الدين المنجد، القاهرة ١٩٥٦، الجزء الأول ٧٣ ـ ٧٥، ١٢٠ ـ ١٢٤، ١٢٨ ـ ١٢٩، ١٣٥ ـ ١٤٠، ١٥٥ ـ ١٥٦.

مروان حسن حبشى [I. Shahid .أ. شهيد]

الكندى

أبو يوسف يعقوب بن اسحاق «فيلسوف العرب» ولد قبيل نهاية القرن الثانى الهجرى الثامن الميلادى وتوفى فى منتصف القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى. هو باحث وفيلسوف شامل وعاش فى فترة تمور بالتيارات الثقافية فى مجال العلوم وفى مجال علم الكلام، وهى فترة زاخرة بالترجمات والمجادلات حول مذهب المعتزلة. كان فى صحبة كل من الخليفة المأمون والخليفة المعتصم وقد أهدى للمعتصم كتاب «الفلسفة الأولى» وأهدى لابنه أحمد، الذى كان أيضا تلميذا له عددا من المقالات الأخرى وهناك شكوك توحى بأنه كان يميل لفكر المعتزلة نظرا لصلاته بهذين الخليفتين، ونظرا لما لحقه من أذى فى عهد الخليفة المتوكل إلى حد حرمانه من مكتبته الضخمة لفترة من الوقت، وتؤيد هذه الشكوك ما نجده فى فقرات عديدة فى أعماله المعروفة، كما تدعمها عناوين بعض أعماله التى وردت فى قوائم الكتب ولم تصل مخطوطاتها لنا. وهذه القوائم تكشف عن شمول مؤلفات الكندى وتنوعها، فقد ألف نحو ٢٥٠ عنوانا (انظر الفهرست) تناولت شتى العلوم التى كانت تدرس فى أيامه (ومنها التنجيم) ولكن القائمة تخلو من الكيمياء التى كان يعدها نوعا من (الخداع) كما أنه عالج موضوعات تطبيقية فنية ذات أهمية خاصة للطبقة الحاكمة التى كان مرتبطا بها مثل صناعة الزجاج والمجوهرات والدروع الواقية والعطور.

ومن المحال إعطاء وصف كامل لفكر الكندى نظرا لأن عدد النصوص التى وصلتنا أو نشرت من مؤلفاته صغير نسبيا (أقل من ٤٠ عنوانا بعضها فلسفى والآخر علمى هى التى بين أيدينا). ولكن يمكننا وضع خطوط عامة أو تحديد ملامح ذات دلالة من واقع النصوص المتوافرة بين أيدينا. وإن أفضل ما يعبر عن موقفه الفلسفى العام نجده فى الفصل التمهيدى لكتابه «الفلسفة الأولى» إلى جانب بعض التعريفات وبعض الأقوال ذات الطابع الفنى عن الفلسفة مثل مبادئ الفلسفة،

والعلل الأربع، والمسائل العلمية الأربع وفى هذا المجال نجده من المنادين بالفلسفة والمدافعين عنها.

وكان يستلهم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو بل إنه اقتبس منه فقرات. ووجه نقدا حاداً لمعارضى الفلسفة الذين هاجموها باسم الدين فى حين أنهم بعيدون عنه. وهو يرى أن المعرفة تأتى من مصادر عدة وهى قابلة للنمو ،وهو يحترم رسالة النبوة، ويعقد مقارنة بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى، فالأول قوامه جهد متواصل وإعداد منظم طبقا لخطة دقيقة ـ بينما الأنبياء يأتيهم الوحى من الله عندما يشاء، ويرى ابن الجُلْجل أن الكندى كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى أرسطو، وأخبرنا عنه أيضا أنه قد كتب رسالة فى التوحيد مستخدما فيها مناهج المناطقة. أما القِفْطى فيرى أنه درس بعمق كل فروع الحكمة اليونانية والفارسية والهندية. وقد تبنى الكندى مفاهيم بعينها مستمدة من فلسفة أرسطو هى العلل الأربع، والمقولات والقضايا (المنطقية)، وأخذ من أفلاطون التأمل فى النفس وعلاقته بالبدن ـ وأسلوبه ومنهجه يتسمان بالدقة البالغة، والتجريد العالى والاقتصاد فى الصياغة منطلقا من بديهيات ليستنبط منها النتائج بطريقة منهجية على نسق التفكير الهندسى، وهو من ناحية أخرى يخالف اليونان حين تكون أفكارهم مخالفة للوحى القرآنى (كما هو الشان بالنسبة لفكرة الخلق، وخلق العالم) فهو يلجأ عندئذ إلى عمل توفيق أو صياغة توفيقية بين بعض الأفكار الفلسفية وبعض كتابات المسلمين المؤمنين، بل وبعض كتابات المعتزلة. وتنتهى رسالة «الفلسفة الأولى» بعد حديثه عن «الواحد» و«الكثير» إلى نوع من التوحيد الفلسفى مع توجيه النقد للقائلين بصفات الله ونجد تعليقا منه على الآيات من ٧٨ ـ ٨٢ من سورة يسّ وذلك فى معرض شرحه لرسالة العدد من تأليف أرسطو.

ونلاحظ أن الكندى يستخدم اللغة والمفردات ذات الأصل المشترك مع اللغة والمفردات الدينية، فهو يتحدث عن الله بوصفه «الواحد الحق» وهو وصف قرآنى،. كما يستخدم كلمة «ربوبية» وهى كلمة دينية، وذلك فى ترجمة

عنوان الرسالة المنحولة لأرسطو «الربوبية أو الأنولوجيا»، وهو يتخذ نفس المنهج فى أعماله العلمية إذ يراجع النتائج التى توصل إليها القدماء ويطورها فى ضوء الاهتمامات الجديدة، فقد كتب مقالات عن إقليدس وأرشميدس وبطليموس وعن طب أبقراط ـ ولكننا من جهة أخرى نجد لديه أفكاراً أصيلة من ابتكاره، وذلك فى مجال البصريات والصيدلة فرسالته عن المنظور (وهى معروفة باللاتينية فقط) يتابع فيها إقليدس ولكن بنظرة ناقدة ـ إذ يذكر انتشار الضوء فى خطوط مستقيمة وهو ما سلم به إقليدس، وبرهن عليه الكندى، إنها نظرية فى الرؤية مفادها أن العين تضئ الشئ المرئى، وهى نظرية إقليدسية عدّلها الكندى حيث أعطى لضوء العين ثلاثة أبعاد (أما أقليدس فكانت خطوط الأشعة ـ فى رأيه ـ هندسية (مسطحة) وأخيرا دراسته عن المرايا الحارقة وهى بمثابة مراجعة ما سبق أن كتبه أتيثموس الترلّى فى نفس الموضوع ونقد واستكمال له.

ويستخدم الكندى نفس المنهج فى مقالته «الطب المركب» ذلك أن القدماء قد درسوا نسب الكيفيات الأربع (الحار والبارد واليابس والرطب) فى الطب البسيط. وقد رأى هو أن يجعل هذه الطريقة تمتد إلى الطب المركب فأجهد نفسه ليشرح رياضيا العلاقة بين زيادة عدد الأجزاء المكونة لكل كيفية وما يقابل ذلك من زيادة التأثير الطبى على العضو ـ لقد خلّف الكندى قلة من التلاميذ (أحمد بن الطيب السرخسى، أبو معشر) ولم يترك وراءه مدرسة بالمعنى الدقيق للكلمة. فهو أقرب ما يكون إلى الباحث الشامل ولقد استشهد به ابن خلدون فى مواضع عدة من «المقدمة» ولكنه لم يدرجه فى عداد الفلاسفة المسلمين.

المصادر:

(١) ابن جلجل الأندلسى: «طبقات الأطباء والحكماء» ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) ابن النديم: الفهرست الجزء الأول ٢٥٥ ـ ٢٦١.

(٣) البيهقى: تتمة صوان الحكمة» اشراف م. شافع لاهور ١٩٣٥م ـ ٢٥.

(٤) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء، ٢ / ص ٢٠٦ ـ ٢١٤.

(٥) رسائل الكندى الفلسفية اشراف وتحقيق م.أ. أبو ريدة ـ القاهرة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣م.

(٦) *l' influence du stoicesme sur la peusee musulmane,* Beinur 1968, 198 - 214.

(٧) M. levy : *The medicul frmulary of Aqrafadhém of al _ Kindi madison wise* 1966.

(٨) C. N. Atiyeh: *Al _ Rindi the Philrsphu the Arabs, Raualpindi* 1966.

(٩) *Al _ Kindi's Metaphpias' tr. with intad, and caum by A. I. lury Oreintal studus,* V(1975), 161 _ 88.

سعيد عبدالمحسن [ج جوليڤيه J.Jollivier]

الكندى «مؤرخ»

الكندى (مؤرخ مصر) هو أبوعمر محمد بن يوسف التجيبى، ولد يوم النحر كما يقولون (أى عاشر ذى الحجة سنة ٢٨٣هـ = ١٨ يناير ٨٩٧م) وتوفى يوم الثلاثاء ثالث رمضان عام ٣٥٠هـ (= ١٦ أكتوبر ٩٦١م) وسمع عن النسائى صاحب السنن حين جاء الأخير إلى مصر محاضرا وذلك لإلقاء دروس فى الحديث، وكان من بين شيوخ الكندى ومحدّثيه بالأخبار التاريخية أمين قُدَيد (المتوفى سنة ٣١٢هـ = ٩٢٤م) الذى يمكن اعتباره أهم شيخ درس عليه الكندى.

هذا كل ما نعرفه عن حياة الكندى مؤرخ مصر الإسلامية.

ومعظم الأخبار الأصلية ترجع إلى معاصره المؤرخ الفرغانى الذى يذكره فى صلته لتاريخ الطبرى، ولقد كان من حسن الحظ أن بقى هذا الخبر محفوظا فيما ورد مضافاً إلى الملاحظات عن ترجمة له فى النسخة المحفوظة بالمتحف البريطانى برقم add. 23, 324 أما اسم البلدة التى يمكن أن يقال إنها كانت مهبط رأسه فيقولون «يوم النحر» [وما هذا باسم بلد قط ولكنه مرادف لعيد الأضحى]، ومن هذا يتبين لنا أنه لا يوجد ثمة خبر يترجم له فيما كتبه المقريزى عنه فى كتابه «المقفى».

أن ما كتبه الكندى من تواريخ كان عن ولاة مصر وقضاتها محفوظ فى مخطوطة المتحف البريطانى التى أشرنا إليها فيما سبق، ولعل الطبعة الدقيقة التى صدرت مرفقة بدراسة جادة له تلك التى نشرها ريفن جيست فى مجموعة ليدن/ لندن سنة ١٩١٢م ثم أعيد طبعها سنة ١٩٦٤م وقام حسين نصار سنة ١٩٥٩م بإصدار طبعة للولاة ونشرها ببيروت، وينتهى كتاب الولاة سنة ٣٣٤هـ (= ٩٤٦م) ثم أكمل الولاة فى إيجاز فى النسخة الخطية المحفوظة، وتضمن ذلك الولاة فى عدة عقود حتى مجئ الفاطميين إلى مصر. أما القضاة فيختتمهم سنة ٢٤٦هـ (٨٦١م) كما هو وارد بالنص، ثم عملت منهما بداية بالإضافة المدسوسة خلال الثلث الأول من القرن الخامس للهجرة (الحادى عشر الميلادى) على أن كلا من الكتابين يتضمن أخبارا هامة ويمثلان فن كتابة التاريخ الإقليمى، أما فيما يتعلق بالتاريخ السياسى فإنهما يأخذاننا فى نظرة خاطفة إلى الأحداث كما تبدو من خارج مركز الدولة المصرية، وأما تاريخ القضاة فالكتابان يتحدثان بقدر كبير عن التنظيمات القضائية وممارستها.

وقد تداول الناس تداولاً كبيرا فى العصور المملوكية أعمال الكندى إلى جانب ما كان لايزال آنذاك معروفا من الأدب الذى يبدو أنه قد ضاع الآن.

والثالث وربما كان للكندى فضل فى إيراد أمور عن الموالى (تعرف ذلك من اقتباساته الجمة). وأما رابع ما كتب عنه الكندى فكان عن «خطط» مصر وأما خامس ما خلف الكندى فكتابه عن «الخندق» الذى حفره ابن جَحْدم حول مدينة الفسطاط فى سنة ٦٥هـ (=٦٨٤م).

وأما السادس فإنه وإلى جانب هذا ما خطه فى ميدان التاريخ وما ذكره عما اسماه «جامع أهل الراية الكبير» ويقصد به جامع عمرو بن العاص.

فالسابع ما كتبه عن الجندى العربى.

والثامن الذى كتبه عن مروان بن الجَعْد وربما كان ما كتبه تحت رقمى

٦,٥ كانا أقساماً منتهية من مؤلفه رقم ٤. أما الزعم الذى يفترض أنه كتب زيادة على ذلك تاريخا مستقلا فأمر ليس بالمؤكد.

وهناك رسالة قصيرة عن «فضائل مصر» يقال إن أبا عمر وضعها فى الربع الثالث من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى). وتتجلى أستاذيته فى مستهل كتابه وتبرز وقد دعمها بإيراد ثبت بالمصادر التى استعملها فى تأليفه وتنتهى بأبى عمر الكندى وابن يونس، وكان ابن النحاس هو الذى أوقفنا على ذلك الخبر. وقد طبع هذه الرسالة لأول مرة مع ترجمة لها إلى الدانمركية «اوستروب» ١٨٩٦م. كما أن هناك طبعة أخرى ظهرت بالقاهرة سنة ١٩٧١م نشرها العدوى وعلى عمر، وأدرجا فيها صفحتين من مخطوطة عكا يرجح أن تاريخ كتابتهما ترجع إلى القرن الخامس الهجرى، على أن هاتين الطبعتين الأخيرتين غير كاملتين نظرا لعدم استعمال مادة المخطوطات التى لا تزال موجودة.

المصادر: وردت فى المتن.

د. بدرية الدخاخنى [ق . روزنتال Rosenthal]

الكنز، قبيلة

الكنز جماعة انحدرت من قبيلة ربيعة ويعرفون ببنى الكنز وأولاد الكنز، وقد هاجروا إلى أسوان فى القرن الثالث الهجرى وتزاوجوا مع قبائل البجِه (أو البُجاه) وانتهى الأمر بهم أخيرًا إلى السيطرة على مناجم الذهب العلاقى، وكان جده الأعلى الذى انحدروا منه يدعى بأبى المكارم هبة الله قد أنعم عليه الخليفة الفاطمى الحاكم سنة ٣٩٧هـ (= ١٠٠٧م) بلقب كنز الدولة لإلقائه القبض على المتمرد أبى ركوة، واستمر خلفاؤه يحملون بعده هذا اللقب، واستفحل أمرهم حتى أصبح من العسير على أولى الأمر السيطرة عليهم، فهاجمهم كل من بدر الجمالى والعادل سيف الدين عام ٤٦٠، و ٥٧٠هـ (= = ١٠٧٦ و ١١٧٤م). وقد استطاعت قبيلة أولاد الكنز أن تبسط نفوذها جنوبًا خلال العصرين الأيوبى والمملوكى فتوغلت داخل مملكة «المقرة النوبية» التى آل حكمها لفترة من الزمن (لبعد سنة ٧١٧هـ (= ١٣١٧م لواحد اسمه كنز الدولة. لكن يبدو أن ما آلت

إليه «المقرْ» من انحلال جعل أولاد الكنز يعيدون توجيه نشاطهم إلى النواحى الشمالية، فنراهم فى أخريات القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) ومطلع القرن التالى له يكثرون من محاربة حكام أسوان المماليك حتى بلغ الأمر بهم أن خربوا البلدة ذاتها وعاثوا فسادا فيما جاورها من النواحى وسدروا فى غيهم فلم يكبح جماحهم سوى قبيلة أخرى هى قبيلة هوارة التى أنزل السلطان برقوق طائفة منها فى الصعيد وذلك حوالى سنة ٧٨٢هـ (= ١٣٨٠م).

أما فى الوقت الحاضر فنجد أن قبيلة كناز النوبية المستعربة التى تعيش فيما بين اسوان وكروسكو (وبعض منهم فى السودان) يدعون أنهم قد انحدروا من بنى الكنز.

المصادر:

(١) البيان والأعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزى، تحقيق عابدين.

(٢) الخطط للمقريزى تحت كلمة أسوان.

د. حسن حبشى [ن. م. هولت وN. M. Holt]

كوتاكوتا

تصحيف عربى للاسم نجوتا نجوتا بلغة التشيهييا وهى بلدة تقع فى شرقى أفريقيا على خط العرض ١٤ جنوبا وعلى الجانب الغربى من بحيرة مالاوى (بحيرة نياسا). كانت مقرا لأربعة ولاة تابعين لزنجبار فيما بين ١٨٤٥ و١٨٩٥م أولهم سليم (عبد الله) الذى جاء إلى بحيرة مالاوى عبر مستوطنة تابورا العربية فى تنزانيا الحالية، والذى أقام ولاية لتجارة العاج والنخاسة، وجعل من كوتاكوتا فى الوقت نفسه مركزا نشطا لنشر الإسلام، ثم خلفه سواحلى آخر هو موينى مجوزو (أو نجوزو) الذى حكم من بعد ١٨٦٠ إلى ١٨٧٥م. وفى عهد خلفه موينى كيسوتو الذى «ينتمى إلى أسرة زنجبارية طيبة» زار المدينة هـ.ب، كوتريل فى ١٨٧٦م. وكان بها كثير من البيوت الجميلة المربعة الشكل والعديد من أشجار نخيل الزيت، وكان علم زنجبار يرفرف على بيت الوالى.

ورغم أن موينى كيسوتو كان تاجر رقيق حين أصبحت السلطة في يد البريطانيين عام ١٨٩١م إلا أنه تعاون معهم حتى وفاته فى ١٨٩٤م. خلفه موينى خيرى بن سلفه وحكم فى الفترة من ٧ سبتمبر إلى مايو ١٨٩٥م عندما عزل بسبب تآمره للإطاحة بالإدارة البريطانية، وماتزال كوتاكوتا مركز إسلاميا فى مالاوى.

محمود ماجد عمر [ج.س.ب. فريمان ـ جرينفيلد

[G.S.B. Freeman-Greenfiled

كوتوكو

شعب من افريقية السوداء يعيش جنوب بحيرة تشاد أدنى نهرى شارى ولوجونى. معظم أراضيهم الآن فى جمهورية الكاميرون ولهم قرى فى شرق تشاد وغرب نيجيريا.

ويُعتبر الكوتوكو (الذين قدر عددهم بخمسين ألفا فى ١٩٥٠م) أقلية فى أراضيهم، ويفوقهم فى العدد عرب شووا "Shuwa" الذين تغلغلوا فى تلك الأراضى منذ القرن الثامن عشر الميلادى، وتبعتهم مجموعات أصغر من الكانورى والفولبى والهاوسا. ولكن كلا من هذه المجموعات العرقية تعيش منفصلة فى قرى متجانسة. ويعيش الكوتوكو على صيد الأسماك وصيد الحيوانات وشىء من الزراعة، أما المراعى فمتروكة للرعاة العرب.

والأصل اللغوى لكلمة كوتوكو غامض. ويشير إليهم بعض الكتاب باسم «ماكارى»، وهو فى الواقع اسم لمجموعة شمالية من الكوتوكو قدموا فى البداية كزوار من بورنو. والماكارى هى أهم لهجة بين الكوتوكو الشماليين بينما تنتشر لهجة Lagwane لاجوانى (تنطق غالبا لوجونى) فى الجنوب. ويعكس الاختلاف اللغوى بين الكوتوكو انقسامهم السياسى حيث تتطابق تقريبا حدود انتشار كل لهجة مع حدود الإقليم السياسى الذى يعيش فيه الناطقون بها منهم. وتتمتع مجموعات الكوتوكو بخصوصية قوية فلا تتغلب لهجة أى منها على المجموعات الأخرى حتى فى ظل الظروف الحديثة، ومعظم الكوتوكو الآن يتحدثون باللهجة العربية

السائدة بين شعب شووا. وتنتمى لهجات الكوتوكو إلى المجموعة الفرعية الوسطى للغات التشادية. وهى ترتبط من بعيد بالهاوسا التى تصنف ضمن المجموعة الفرعية الغربية للغات التشادية (ج.هـ. جرينبرج، دراسات فى التصنيف اللغوى للغات التشادية، نيوهافن ١٩٥٥م ص ٤٣ ـ ٦٢).

يعد الكوتوكو السلالة المباشرة لشعب ««ساو» أو «سو» الذين تشير إليهم التقاليد التاريخية للكانم وأهل بورنو بوصفهم السكان الأوائل فى المنطقة المحيطة ببحيرة تشاد. وهؤلاء الساو الذين لم يذوبوا فى الكانيمبو أو الكانورى أو يبادوا على أيديهم لجأوا إلى المنطقة الأقل عرضة لفيضانات نهرى شارى ولوجونى حيث أنجبوا سلالتهم من الكوتوكو. ولما كان النصف الثانى من القرن السادس عشر توسع البورنو تحت قيادة ادريس الوما جنوبا، ودخلت المناطق الشمالية للكوتوكو: واكارى وأفادى ضمن الحدود السياسية للبورنو، وتحت النفوذ الثقافى الإسلامى للكانورى، وقرب نهاية القرن الثامن عشر توحد الجنوب تحت سلطة حاكم لوجونى ـ بيرنى الذى تحول إلى الإسلام فى ذلك الوقت. ولما كانت سنة ١٨٢٤م قام الميجور لانهام بزيارة لوجونى كما زارها بارث فى ١٨٥٢م، وبين هذين التاريخين، ربما حوالى ١٨٣٠م، أصبحت لوجونى إقليما تابعا للبورنو. وكثيرًا ما رأى الكوتوكو أرضهم يغزوها جيرانهم الذين يفوقونهم قوة، وغدت ساحة لحروب «بورنو» مع أعدائهم من الواداى والباجريمى. كما إجتاحها فى الفترة ما بين ١٨٩٣م و ١٩٠٠م رابح ومقاتلوه.

حد من سلطة رؤساء الكوتوكو مجلس من كبار الموظفين وممثل بورنو الذى يطلق عليه «الأليفا» (من الكلمة العربية: الخليفة). وكان رؤساء الكوتوكو مقيدين أيضًا بالمحرمات السابقة على الإسلام وبالالتزام باستشارة «الحيوانات الحامية» من خلال كهنتهم، ورؤساء الكوتوكو الذين كانت تشير إليهم الإدارة الاستعمارية بوصفهم سلاطين هم مسلمون، ولكنهم يجب أن يحترموا التقاليد القديمة. ويعيش الأئمة المسلمون إلى جانب

الكهنة التقليديين، كما تبنى المساجد قريبا من المزارات المقدسة التقليدية، وتمارس الطقوس والعادات السابقة على الإسلام خلال الأعياد الإسلامية. وإن معظم الكوتوكو يعدون الآن مسلمين. ويزداد باطراد عدد الذين يلتزمون التزاما كاملا بالإسلام، وترى الآلاف منهم فى مدن تشاد وفى السودان على طول الطريق إلى مكة. والكوتوكو الذين ظهروا كشعب لاجىء بعيدًا عن الدول المسلمة فى وسط السودان يصبحون بالتدريج جزءًا مندمجا فى العالم الإسلامى.

محمود ماجد عمر [ن. ليفتزيون Lewitzian]

كوتونو

عاصمة جمهورية بنين الشعبية (داهومى سابقا)، ظلت طويلا العاصمة الاقتصادية والمنافس للعاصمة الإدارية بورتونوفو. ومنذ الاستقلال تأكدت بصورة قاطعة مكانتها كعاصمة للجمهورية على الرغم من أن مصالح معينة مازالت باقية فى بورتونوفو.

كان سكان هذه القرية فى ١٩٠٥م يتألفون من خمسة وسبعين أوربياً، منهم سبع نساء وطفل وألف ومائة افريقى، وقد زادت أهميتها بعد ١٩٢٨م.

وقد وصل عدد ساكنيها فى العشرينات إلى ٨٥٠٠ نسمة منهم ٣٠٠ مسلم منهم مائة سنغالى جاءوا لجند شاه وموظفين وإن كان معظمهم عمال سكك حديد ومائة مثلهم أو ما يقرب من ألف من الهوسا الذين قدموا من شمالى نيجيريا ليعملوا جزارين أو تجار أقمشة أو مربى ماشية وأغنام، ومائة آخرون من (يوروبا) وقد قدموا أصلاً من «بورتونوفو» ويحترفون الخدمة فى البيوت، وهاوسا قادمين من شمالى نيجيريا وناجو (يوروبا) قادمين أصلا من بورتونوفو فى معظمهم.

وكان أول إمام لكوتونو يدعى «موسى كول بوبو» المولود حوالى سنة ١٨٤٥م والذى انخرط فى الطريقة القادرية على يد «سيدو كولو» النيجيرى. ونظرًا لضعفه الشديد وعجزه عن إلقاء الخطبة بالعربية استبدل به فى اكتوبر ١٩٢٠م سايتو

مـامـادو المولود فـى لاجـوس حـوالى ١٨٧٠م والذى كان يعـيش فى كوتونو منذ الاحـتـلال الفـرنسى. وبعـد هذين الإمـامـين من اليـوروبا جـاء إمـام من السراكولى هو الحديدى ساكابا المولود فى باكل فى ١٨٧٥م وهو تاجر مـتعلم ومحـبوب حج إلى مكة فى ١٩٠٦م عن طريق لاجوس ولاس بالماس ومرسيليا، وكـانت له صلات ببـاعة الكتب العـرب فى الجزائر.

وخلفه إمام من الهـاوسا (الحوصة) هو مالاباكـو، وبعد وفـاة الأخبـر حدث انقسـام بين الطائفتـين المهيمـنتين من المسلمين وهما: طائفـة اليوروبا وطائفة الهـاوسا، والأخـيرة تعـيب على الأولى الإبقـاء على ممـارسـة عـبـادة الأرواح وشرب الخمـر والزواج بأكثر من أربع نسـاء وعـدم الصـــوم فى الوقت الذى يصوم فيه الآخرون. وفى ٣١ أغسطس ١٩٦٦م تكـون الاتحـــاد الإســـلامى لداهومى الـذى مـهـد الطريق لـظهـور الجمعية الإسلامية فى بورتو نوفو.

محمود ماجد عمر [ر. كور نفين R. Cornevin]

الكوثر

كلمـة وردت فى القرآن الكريم مـرة واحـدة فـحـسب فى قـوله تعـالى «إنا أعطيناك الكوثر» وقد أطلق على السورة القصيرة التى وردت بها هذه الآية اسم «سورة الكوثر». وهى مشـتقة من (ك ـ ث ر (بمعنى الكـثـرة) على وزن فـوعل الذى لـيس بالنـادر أمـــا الكوثر الـتى وردت فى الشـعر القديم والتـى ذكرها ابن هشام، فتعنى الكثرة. ويفسر بعض مفسرى القـرآن كلمة كوثر الواردة فى السورة المسمـاة بهذا الاسم بأنها تعنى «الخـيـر الـكـثـيـر» (انظر ابـن هشـام، والطبـرى فى تفـسـيـره). ومع أن هذا المعنى الاشتقـاقى لم يختف تماما إلا أنه أتاح الفـرصة لظهـور تفسـير تقليـدى [للآية القرآنيـة]. فالنبى [ﷺ] يرى أن الكوثـر اسم لنهـــر فى الجنـة (راجع سيرة ابن هشـام، والطبرى) أو حوض مـاء رآه فى أثناء عـروجه إلى العـرش وكـان مخـصصـا له (الطبرى). وكـان «الكوثر» قد غدا ـ على وجـه التقريب ـ مـرادفـا «للحـوض» الذى يروى عطش المؤمنين عنـد دخـولهم الجنة ـ ويؤكـد وجـوده أهل العلم بالعـقـيدة ـ ثم غـدا

الكوثر نهرا يغذى الحوض ـ أما فى كتاب «أحوال القيامة» فإن أنهار الجنة جميعها تصب فى «حوض الكوثر» ويسمى أيضا «نهر محمد» [ﷺ] أما أقدم السور القرآنية التى ورد فيها ذكر «العين» أو «عين جارية» فسورة المرسلات فى قوله تعالى آية ٤١ «إن المتقين فى ظلال وعيون» وسورة الغاشية آية ١٢ فى قوله تعالى «فيها عين جارية» ـ والسُّوَر المدنية تتناول بمزيد من التفصيل وصف «الأنهار» ففى سورة محمد على سبيل المثال نجد الآية ١٥ «مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى....» ونجد أشباه ذلك فى مواطن أخرى فى القرآن. هذا الوصف يعيد إلى الأذهان وصف أنهار الجنة فى التراث اليهودى ـ المسيحى. فهى تجرى بالزيت واللبن والخمر والعسل ـ والملاحظ أنه قد استبدل بالزيت ماء غير آسن، ذلك الماء الذى يعد وجوده شيئا ثميناً للغاية فى الصحراء العربية ـ وتتوالى الأحاديث النبوية و «التفاسير» التى تمعن فى وصف الكوثر على هذا النحو. ولكن إذا أخذنا فى اعتبارنا

أن جذور الكلمة تعنى ـالكثرة ـ فإن ـ الكوثر «أو» «نهر النبى» يعد عنوانا لأنهار الجنة. وورد فى بعض التفاسير مثل تفسير الطبرى أن ماءه أشد بياضا من الثلج وأعذب من العسل.

المصادر: وردت فى المتن.

سعيد عبدالمحسن [ج هورفتس J. Horovitz]

[ل. جارديه L. Gardet]

الكورانى

هو إبراهيم بن الشهرزورى الحسن شهوانى ، المدنى (١٠٢٣ ـ ١١٠١هـ/ ١٦١٥ ـ ١٦٩٠م). عالم وصوفى، ولد فى شهرزور فى جبال كردستان على حدود فارس، درس أولا فى الأناضول ثم فى فارس والعراق وسوريا ومصر ثم استقر فى المدينة المنورة. وقضى ثلاث سنوات فى الأزهر عام ١٠٦١هـ/ ١٦٥٠م) حيث درس على الشيخ نور الدين على بن على الشبراملیسی الذى كان إمام الأزهر

حتى عام ١٠٨٧هـ/ ١٦٧٧م كتاب «التيسير فى القراءات السبع» للقرطبى بأكمله، كما درس على الشيخ عبد الرحمن شحاذة اليمنى كتاب «الطيبات فى القراءات العشر» للجزرى حتى سورة النساء الآية ٤١، «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد.....»، وبعد ذلك ارتحل إلى بغداد حيث قضى عاما ونصفا وانضم إلى عدة طرق صوفية أهمها النقشبندية . وتتلمذ فى المدينة المنورة على القشاشى وخلفه بعد وفاته عام ١٠٧١هـ/ ١٦٦١م شيخاً للطريقة.

كان مؤلفا غزير الإنتاج فى مختلف العلوم الإسلامية. فكتب فى الفقه والتوحيد والتصوف، وكان واحدا من آخر المفسرين العظام لمدرسة ابن عربى، وله أهمية خاصة لاستخدامه أساليب علم الكلام فى كتابه إتحاف الذكى بشرح التحفة المرسلة إلى النبى فى تفسير وحدة الوجود عند ابن عربى والدفاع عنه. ولكن بالرغم من تعهده لأدب ابن عربى إلا أنه كان يرى أن من الأفضل الجمع بين رأيين متعارضين بدلا من اختيار أحدهما وترك الآخر، ولكن ذلك لم يمنع أتباع السنوسى فى فاس من إدانته بسبب آرائه القدرية فى مسألة الكسب وتأثره بالمعتزلة ورأيه فى إيمان فرعون ومن المغاربة من يقدره ويقدر فيه تواضعه وعلمه، وكانت له قيمته عند التلاميذ المجاورين فى الحجاز كما كان معروفا عند علماء الهند، وكان له تأثير كبير فى نشر الإسلام فى المنطقة المعروفة الآن باسم اندونيسيا بسبب علاقته بحاكم سنجكل والأجيال المتعاقبة من الطلبة الجاويين الذين أشار إليهم مصطفى الحموى فى فوائد الارتحال ونتائج السفر (التأريخ ١٠٩٣م صفحة ١٦٦ ـ ١٦٧، مخطوطة دار الكتب)، وكانت علاقته بعبد الرؤوف حاكم سنكل، فقد كانا أصدقاء فى المدينة وتبادلا الرسائل ثلاثين عاما عبر المحيط الهندى بعد عودة عبدالرؤوف إلى بلاده عام ١٠٧١هـ/ ١٦٦١م، كما قام عبدالرؤوف بترجمة بعض أعماله فى الملايو.

يتراوح عدد الأعمال المنسوبة إلى الكورانى ما بين ٤٢(فى تقدير

بروكلمان) إلى ما يزيد عن مائة ولكن لم ينشر منها إلا اثنين فقط هما اللمعة السنية والأمم anam لإيقاظ الهمم، وهو عمل فى غاية الأهمية والإمتاع يقدم فيه بالتفصيل أوراق اعتماده كمدرس (إجازته للتدريس)

المصادر:

(١) الإفرانى المراكشى: طبقات الصلحاء طبعة بالطريقة الحجرية (فاس) غير مؤرخة، صفحة ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) ابن الطيب: نشر المثانى، فاس ١٣١٠/ ١٨٩٢ جزء ٢ صفحة ١٣٠ ـ ١٣٧.

(٣) محمد خليل المرادى: سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر، بولاق ١٣٠١/ ١٨٨٣ جزءا صفحة ٥ ومابعدها.

حسين أحمد عيسى [أ. هـ. جونز A. H. Johns]

كوش

شخصية توراتية، ورد ذكره فى الإصحاح العاشر من سفر التكوين فى قوائم الأنساب لذرية «نوح» ووفقا للمعلومات التى ترد فى الآيات ٦ ـ ٧ من الإصحاح العاشر سفر التكوين، فإن كوش، الابن الأكبر لـ «حام» هو شقيق «مصراييم» و «فوط» و«كنعان». وهو أبو «سبا» و «حويلة» و«سبتة» و«سبتكا» و«شبا» و «ددان» و«مصراييم» هى مصر، و «فوط» هى ليبيا دون شك، أما «كنعان» فهى أرض كنعان (فلسطين وفينيقيا). وترتبط معظم الأسماء التى تنحدر عن «كوش» بالأقاليم المجاورة للبحر الأحمر. وتعرف «سيباء» فرضا على أنها ميناء ساجا الذى يقع فى مدخل «أدوليس» فى الجنوب الغربى من البحر الأحمر والذى ورد فى كتابات سترابو Strabo وارتبطت «حويلة» الواردة فى سفر التكوين التى تقع على الحدود الغربية للمنطقة التى تقطنها ذرية اسماعيل عليه السلام (الاسماعيليون) باسم قبيلة خولن Khwln فى جنوب الجزيرة العربية، فهل هى «سابتة» التى أشار إليها سترابو أو «سابوتا» التى أشار إليها بلينى Pliny؟ وعلى أية حال فإنها تقع فى شبه الجزيرة العربية، كما أن «رعمة» تقع ـ كما يذكر مختلف المؤلفين

ـ فى «حضر موت». وتقع «شبا» وهى ليست مملكة سبأ ـ فى الغرب الشمالى للجزيرة العربية، أما «ددَان» فهى «واحة العلا» بالقرب من «مدائن صالح» فى شمال شرق الحجاز.

وهكذا يبدو جليا ارتباط «كوش» بسلالة أنساب الجزيرة العربية والبحر الأحمر، وتعكس الفقرة الثامنة من الإصحاح العاشر من سفر التكوين اتجاها آخر على مايبدو، فهى تقدمه على أنه والد «نمرود» الذى ترتبط باسمه منطقة ميزوبوتاميا (العراق القديم) بلاد ما بين النهرين وصحيح أنه فى المعنى الكلى للنص يحدد كلمة «كوش» كمصطلح عرقى غير مرتبط «بالجزيرة العربية» أو «ميزوبوتاميا» وإنما يشير إلى التجمعات السكانية المجاورة لمصر على الحدود الغربية الجنوبية لأراضيها، وعلى وجه التحديد يشير للأقليم الذى يطلق عليه المصريون «كأش» ويعلن أيضا النبى حزقيال سفر ٢٩ تدمير أرض مصر «من مجدل إلى أسوان إلى تخم كوش»[(١)]

ويلقب الفرعون «تيراكو» من السلالة الحاكمة الإثيوبية باسم ملك كوش. إن كل شئ يقودنا إلى افتراض أن «كوش» هى اسم النوبة القديمة أى ذلك الإقليم الذى يمتد من الشلال الأول إلى الشلال الرابع على النيل. وتفسرها ترجمة التوراة بشكل عام على أنها إثيوبيا.

إن القيمة التى اكتسبتها كلمة «إثيوبى» فى العصور القديمة هى مصدر الترجمات الخاطئة لكلمة «كوش» على أنها «أسود» أو «إفريقى».

ولم يشر القرآن الكريم إلى «كوش» إلا أن المراجع الإسلامية التى اشتقت من الإسرائيليات والتى تناقلت الإسم، تعطينا مجموعة متفرقة من الدلائل، التى لا تتفق فى معظمها مع بعضها البعض أو مع ماورد فى التوراة ووفقا لبعض الروايات والتى روى معظمها «الطبرى»، فإن «كوش» بن «حام»، هو أخو «مصراييم» و «قوط» (فوط فى التوراة) وكنعان. بيد أن

(١) يزخر العهد القديم بنبوءات تُسىء لمصر والعراق وغيرهما من البلاد التى حل فيها اليهود واعتبروها بلادهم، وخطورة هذه الأفكار أنها توجه الأحداث فى إغراض بين لايتفق حتى مع التاريخ الذى يسبق ظهور اليهود أصلا. التحرير

كوش يظهر فى مواضع أخرى على أنه ابن كنعان وليس أخوه، ويقدم نفسه على أنه الابن الرابع لـ «حام» والذى أخذ ملك العالم فى النهاية عن سلفه كنعان بعد اختفاء أبناء «أفريدون». وفى كل الروايات هو والد «نمرود» الطاغية (المتجبر) فى التوراة، بما يتطابق مع ماجاء فى «سفر التكوين». ولكن إذا كان من الممكن أن ننسب إليه بشكل عام منشأ «الحبشة» وشعوب «السند» و «الهند»، فإن «النوبيين» من ناحية أخرى، لا يمكن أن ينتموا صراحة إليه. وفى سلسلة الأنساب التى يذكرها «الطبرى» نقلا عن «وهب بن منبه»، أن «قرنبيل» زوجة كنعان أخو كوش والحفيدة لـ «يافث» هى التى ينحدر عنها «النوبيون» من سكان «فزّان» و«الزنج» «والزغاوة»وكل السود (وفى فقرة أخرى السود ذوو الشعر الأجعد). ولا يتحدد فى مواضع أخرى سوى «حام» هو الجد الأعلى لهذه الشعوب.

وتندرج تحت اللغات الكوشية ـ نسبة إلى كوش ـ مجموعة اللغات «الحامية السامية» (ولكن ليست اللغات السامية) والتى ينطق بها ما يقرب من خمسين مليونا غالبيتهم من المسلمين، يتناثرون فى مساحات شاسعة من الأرض تبلغ حوالى ٢ مليون كيلو متر مربع، ويقع فى نطاقها سكان يتكلمون اللغات السامية لإثيوبيا. وتتحدد هذه المنطقة أساسا بالقرن الأفريقى وامتداداته فى الشمال إلى الأراضى السودانية والمصرية، إلى الشلال الأول على النيل،وفى الجنوب إلى «تنزانيا» حتى خط عرض ٤.

ويتحدث بلغة «البجا» (التوبضوى) المسلمون فى منطقة من الجزء الشمالى من إريتريا، فى المنطقة المحصورة بين النيل والبحر الأحمر (حيث تتداخل اللغتين النوبية والعربية)، والبحر الأحمر (حيث تتداخل مع التجرانية السامية حتى أطراف «القصير» ونجد فى الجزء الشمالى اليوم أن قبائل العبابدة المسلمة تتحدث العربية فى معظمها. ونجد فى نفس الوقت أن جزءا من البدو الرحل من «بنى عمير» هجروا لغة «البجا» إلى «التيجرى» (اللغة التجرانية) وبين هاتين المجموعتين، نستطيع أن نميز بعض اللهجات الخاصة، فى الوسط البشارية ولغة

الهـدندوة، وفى الجـنوب الـهـالينجـية Halenge والأرتيجية Artegia.

وإذا توغلنا أكثر صوب الجنوب على شواطئ البـحر الأحـمر، نجـد «ساهو» و«عفار»، وهى لغات كوشية أخرى.

و«ساهو» هى لغـة مـعـظم السكان المسلميـن الذين يعيشـون حيـاة رعوية فى جنوب إقليم ماساوا فى إريتريا. قد هجـر المسـيـحيـون (الإروبشـاو - Iroh shoo)، الذين يشكلون منطقة مـغلقة فى السهل الحـبشى الواسع، لغـة «ساهو» إلى اللغة التيجرانية السامية.

وتنتـشـر لغــة «عـفـار» (الدفـاكل العـربيـة) فى جنوب إرتيـريا وشمـال إقليم چيبـوتى، وتمتد فى اتجـاه الغرب حتى نهر أواش.

ودخلت إلى الإسـلام أيضـا مـعظم القبائل الناطقة (الصومالية) والتى تقيم على الشـاطئ الأقـصى «للقـرن» عند مصب نهر تانا. وأهم الـلهجات هى تلك التى يتـحـدث بهـا أهل «إسـاق» الذين يقطنون شـاطئ خليج عـدن، وقـبـائل «درود» على حـافـة المحيط الـهندى والممتـدة حتى شـمال «كينـيا»، والذين يسكنون أيضا إقليم «أوجادين» وتنتشر لهـجة «عـيسى» انـتشـارا واسعـا فى الشـمال فى أراضى «چيـبوتى» وتمتـد حتى «دير داوا Dire - Dawa» فى إثيوبيا.

إن «الأرومـو» (والتى يطلق عليـهـا الأوربيـون لغة الجـالا Galla» ويتعـالى عليها أهل المنطقة باعتبـارها لغة حبشية مـتـدنيـة) تحـتل فى الوقت الحـاضـر مـسـاحـات واسـعـة من الأراضى من وسط السـهل الأثيـوبى حـتى وسط «كينيا» (إلى الشمـال من مُمْبَسّه وعلى طول نهـر تـانا) وسكان هذه المـناطق معظمهم وثنيـون، بيد أن الإسلام دخل إلى جـزء من المناطق الشمـالية كـثيـفة السكان وتتشابه لهـجات «الأورمو» مع بعـضهـا فيـما بين مـشا (مـتشـا) فى الغرب، و «تولاما» فى الشرق الشمالى، و «بورانـا» فى الـشـــرق الجنـوبى. وتتـعـارض مع مـجمـوعـة اللهـجـات الجنوبية والتى تشكل لغة «البراريتا» و «الكوفيرا» فى كينيا.

ولا تحـتـل لغـة «أجـاو Agaw» فى شمـال إثيوبيـا، سوى مناطق مـحدودة مـتفـرقة، حـيث إنها أخلت مكانهـا فى مـعظم الأجزاء لـلغات السـامـية، مـثل

«التجـــرانيــة» وخـــصــوصــا الــلغــة «الأمهرية».

ويتحــدث اللهجــة البيليــنية Bilin من لغة «أجاو» الشماليـة، تجمعات سكانية ضئيلة من المسلمـين. ومازالت اللهجات الأخـرى المسـتـعملة هــى «خامـيـر» و «خــامــتــا» و «قــوارا» و «كـــامنت» و «أوينجى» أو «أويا».

وفى الغـرب تغطى مـجـمـوعـة من اللغات المتشابهة نسـبيا، إقليم البحيرات (من زواى Zway إلى شـــامـــو Shamo وبحـيـرة رودولف) وتمتـد إلى منطقـة الجبال المجاورة (إقليـم سيدامو)، وهى لغات «جوديلا» أو «هاديا» و «كـامباتا» فى شـمـال غـــرب الإقليم، و «ألابا» و «سيـدامو»، و «داراســا» و «بورجى» و «كـونسو، فى الشـرق. وترتبط معـهم بشكل عـام، ولكن دون علاقة سـببـية واضـــحـــة، لغـــات «الجــيـــدول» أو «الجراديولا» و «الأربـور» و «الجالابا» الخ... ومن ناحـية أخـرى فهناك اتجـاه فى الوقت الحـاضر نحـو اعتـبار لغـة «رينديللى» فى شمال شـرق كينيا على حافـة بحيرة رودولف، ولغـة «بايسو» فى الجزيرة الواقـعة فى شمال بحـيرة أبايا، كإسقاطات للغة السومالية.

وفى إقليم «أومو» نسـتطيع أن نميز لغات: أومـيـتـو ـ «داورو» أو «كولو» ـ جوبا ـ ولامـو ـ ماروبو ـ جاتسامـبا ـ باديتـو ـ زايسى ـ باسكيتـو ـ دوكو ـ كارا ـ جـانجيـرو ـ كافيكو ـ انفـيللو ـ «شيناشا» أو «جونجا».. إلخ

وتتحـدث الشعوب النيـلية فى نفس الإقليم بعض الـلغـات التى يحـتـمل أن تكون لغات كوشية مثل جيمبرا وماجى وجونزا.

ومن الممكن أن يكون امـتـداد اللغـة الكوشــية فى تنزانيـا مـتمـثلا فى لغـة «إراقو» وبـدرجة أقل احتـمالا فى لـغة «مبوجو».

ويتـضـح من هـذا العـرض المبـسط، وعلى الرغم من قـصوره، مـدى التنوع اللغوى الهائل فى المنطقة الكوشية. فهى لم تستكشف بعد بالقدر الكافى، وهناك العـديد من لغاتـها لم نعـرف به إلا من خلال بعض الوثائق النادرة المهملة، مما نجم عنه مـشـاكل فى التـصنيف، أدت أحيانا إلى التشكك فى الانتساب الفعلى

لمجموعة من بعض أقدم اللغات المتعارف عليها. وهناك اتجاه بفصل مجموعة اللغات الأومية وهى لغات إقليم «أومو» عن طاقم اللغات الكوشية. ومن هنا فإن بعض المؤلفين يعتبرون لغة «بجا» هى قسم خاص من اللغات (الحامية/ السامية) بدون وجود علاقة خاصة مع اللغات الكوشية.

وإلى الحد الذى تسمح به الوثائق المتاحة لإصدار الأحكام، فإن حجم مثل هذه التساؤلات يبدو ضخما. ولا يبدو أن انتشار هذه النبتات الغريبة عن جذور ما يمكن أن نسميه اللغات الكوشية، قابل للتفسير فى ضوء ظاهرة الانتشار البسيطة. بيد أنه أصبح من الممكن اليوم أكثر من أى وقت مضى، أن نقبل بتوزيع التقسيم التقليدى إلى مجموعتين: اللغات الكوشية الدنيا، وتندرج تحتها «بجا» و «عفار» و «ساهو» و «سومالى» و «أورومو». واللغات الكوشية العليا، وتتكون من لغات «أجاو» و «بورجى» و «سيدامو» واللغات الغربية.

المصادر:

(١) M. M Moreno: *Manuale di Siáamo*, Milan 1940.

(٢) E. Cerulli: *On the Kushitic of the west Il linguaggio dei Giangero ed* alcune *sidama dell' Omo (basretto, ciara, zaissé)(= Studi Etiopici Etiopici iu),* Rome 1951.

(٣) W. Leslau: *A dictionary of Moca (South Western Ethiopia),* Berkeley _ Los Angeles 1959.

(٤) M.M. Moreno: *Introduzione alla Hingua ometo,* Milan 1938; O.L. Reinisch: *Die Kafa _ Sprache in Nordost - Africa,* Vienna 1888.

[D. Cohen د. كوهن] مصطفى محمود محمد

كوكبان

اسم يطلق على عدة أماكن فى جنوب شبه الجزيرة العربية وهى:

١ ـ اسم هيكل ورد فى نقش نقله «هاليفى» كان على أحد المبانى فى عدن وسماه «محرابان كوكبان».

٢ ـ اسم قلعة بالقرب من ظفار وشمال «ناعطْ» وكانت تسمى «كوكبان» لأنهاَ كانت مزينة بشرائط فضية من الخارج، وسقفها مغطى ببلاطات حجرية بيضاء، أما الجدران الداخلية فكانت مكسوة بألواح من خشب السرو ومطعمة بالفسيفساء ومرصعة بجواهر مختلفة ما بين عقيق وياقوت تلمع ليلا وكأنها النجوم. وكان طبيعيا أن ينسب هذا المبنى الرائع إلى الجن، وربما ذكرت هذه القلعة أيضا فى النقش الذى نقله جليزر وسماه (بيتو كوكبان) وقد نقله من بيت غُفْر فى نفس المنطقة، ويقال إن القلعة لا تزال قائمة.

٣ ـ اسم لقرية صغيرة تقع على منحدر كبير فى الجانب الأيمن لوادى سلامة أى شمال شرق «حَجَّة» وتسمى «كوكبان ـ حَجّة» تمييزا لها عن أماكن أخرى تحمل نفس الاسم.

٤ ـ عاصمة إقليم يحمل نفس الاسم شمال غربى «صنعاء». وتقع مدينة كوكبان على ارتفاع مقداره ٨٧٥٠ قدما فوق مستوى البحر عند خط عرض شمال ١٥,٣١,٤٢° فى الجزء الجنوبى من سلسلة الجبال التى تبدأ على بُعد نصف ميل جنوب شرق مدينة «كوكبان» وعلى اليسار فى اتجاه «طويلة» وتمتد من الجنوب الشرقى إلى الشمال الغربى لمسافة تقطعها الرحلة عدة ساعات ـ وهى جزء من هضبة «مَصَانْعةَ الكبرى» وتسمى «جبل ضُلاعه». وثمة واد شبه مستقيم هو وادى بنهان يفصل الجزء الجنوبى الشرقى من هذه السلسلة ـ وبصفة خاصة الجزء المنحدر من الكتلة الرئيسية ـ ويمتد هذا الوادى من شبَام مرورا بالبوابة الوحيدة لمدينة كوكبان (باب الحديد) وينحدر نحو وادى نعيم غرب جبل كوكبان. وهناك طريقان يمران فوق هذا الجبل ولا يقطعهما سوى وادى بنهان. ويمر أحدهما عبر مدينة «شبام»، وثمة ممر بمحاذاة وادى بنهان العميق والذى يعلوه جسر وهو ممر قديم وضيق ولولبى مكون من درجات محفورة فى الصخر ـ أما الطريق الثانى ـ وهو أقل وعورة ـ فيمر بقاعة ضُلاع ويتقاطع مع الجسر الذى يعلو وادى نبهان وذلك قبيل وصوله

إلى باب الحديد. وتمتد مدينة كوكبان من باب الحديد هذا حتى الجنوب الشرقى وتظل بمحاذاة تامة للمنحدر الشرقى للجرف - ويبدو أن هذا الجزء هو الأقدم. وثمة حائط مزدوج لا يبعد كثيرا عن البوابة الكبرى المقامة فى الميدان المفتوح بوسط المدينة (فى الجزء الشمالى منها». وقد أضحى اليوم الجزء الأكبر من هذا الحائط طللا دارسا ويوجد بين الحائطين عدد كبير من التجاويف التى نُحتت فى الأرض وسُورت بمهارة لكى تكون مخازن للغلال كان السكان القدامى يستخدمونها لخزن الغلال كما توجد مخازن أخرى مشابهة لها ولكنها أحدث منها وذلك فى الجزء الجنوبى خارج المدينة. أما المدينة ذاتها فتتكون من عدد كبير من الدور التى بنيت بمهارة من الحجارة الحمراء مما يجعل لها تأثيرا معماريا يبهر الأنظار. وغالبا ما تكون أبواب المنازل مزخرفة بمشغولات الحديد الجميلة - كما أن معظم المنازل التى كان يقطنها الأئمة، والتى أصبحت الآن مهدمة أو تحولت إلى حطام فكان لها واجهات رائعة. ويوجد إلى جانب المسجد الرئيسى ذى المئذنة - وهو المسجد الجامع الوحيد بالمدينة - سبعة مساجد صغيرة - ويتم تزويد المدينة بالماء عن طريق خزانين ضخمين جميلى البناء - يسمى أحدهما بالمصلى وهو واقع فى الجنوب، كما أنه عميق غاية العمق ومحاط من الجانب الغربى بسور يتراوح ارتفاعه بين ٦٠ و٨٠ قدما. والخزان الثانى إلى الشرق منه ويسمى «بَريك الزِّيَادى». وهناك أيضا أربعة خزانات أصغر حجما. وتكفى الكمية التى ترد من مياه هذه الخزانات لتزويد مدينة فى حجم كوكبان ثلاث مرات. وكان الحى اليهودى (قديما) يقع إلى الجنوب الشرقى خارج المدينة وجميع منازله من الحجر وهى منخفضة الارتفاع ولها نوافذ وأبواب صغيرة. وكان هناك جسر حجرى تعلوه أقواس ضخمة يمر عبر وادى نبهان حتى باب الحديد ولكن العرب نسفوه فى عام ١٨٧٢م. إن «كوكبان» مدينة قديمة يرجع تاريخها إلى عصر الحميريين كما تدل على ذلك النقوش التى تم العثور عليها هناك. ويتحدث الحمدانى عن معقل اسمه «كوكبان» يقع على قمة

جـبل «زُخَـآر» وهو يتـطابق تمامـا مع المدينة القـديمـة «لكوكـبان» الحـديثـة. وكانت فى الأوقات العصيبة مكانا يلجأ إليـه من يـريد الهـروب نظرا لقــوتهـا ومَنَعتها. وكان الأتراك قد حاصروا هذا المعــقل فــى عـــام ١٥٦٩م ولكن دون جدوى. وظـلت كوكبـان لقرون عـديدة بلداً هامـا باعتـبارها العـاصمـة ومقـر الأئمـة فى الإقليم الإدارى الذى يحـمل نفس الاسم الذى كان يضم ـ إلى جانب «كـوكبـان» ـ مـدن «شـبام» وحَـجّـة، وطويلة خَـبْت مـرْواح، (بين كـوكبـان وحَــرّاز وأراضـى مــسْـوَر وسَـــارع وحُقَـاص وملْحـان وأهجيـر وعَرُوس، وبنو خيـاط وشهديه لاعَـةْ، وجزءا من بنى حُـبَـيْشُ وبـنى ناشـر والأحـمـر. واسـتطاعت الأسرة الحـاكمـة القديمـة للبلد ـ والتى تنحدر أصـولها من الإمام «هادى صَـعْده ـ أن تحـتـفظ بالإمامـة حتى فى أثناء حـكم الأتراك وأن تحفظ استقـلالها عن أئمة صنعـاء بعد خروج الأتراك فى عام ١٦٣٠م. وقد أعطانا ك. نيبـور مسحا لشـجرة أمراء كوكـبان ـ وحين غزا الأتراك اليـمن مرة ثانية فى عام ١٨٧٢م وأخـضعوا البلـد لحكمهم، انتقلت كوكـبان بدورها إلى يد الاتراك، ولكن بعـد حـصار شـديد دام سـبعـة أشـهـر وبعد أن عقـدت معهم مـعاهدة، وكان آخـر من حكموا «كـوكبان» سـيد أحمد بن عبد الرحمن الذى دافع ببسالة عن المدنيـة ضـد الأتراك ثم عـاش بعـد ذلك فى صنعاء على معاش يمنح له من البـاب العـالى ـ وحين قـام جليـزر فى عام ١٨٨٣م بزيارة شقيـق سيد يحيى كان هذا الشقيق لا يزال يعيش فى بيت الأجداد القديم فى «كـوكبان»، وهو بيت رائع يتمـيز بزخرفة داخليـة من أعمال الجص البديعـة مع واجهة ذات زخـرفة ثرية. أمـا النوافــذ والأبواب فـهى على أشكال وألوان وزخـارف متنوعـة غاية التنوع. وكـانت «كـوكـبـان» فى أوائل القرن العـشرين مديـنة شبه خـالية من السـكان، عـلى الرغـم من أن المـنازل ـ رغم مـا نالها من تهـدم شديد ـ كـانت لازالت تثير الإعجاب وتبعث الرهبة فى النفس، وقـد وفــرت الإقـامـة والمأوى لحـوالى ثلاثيـن ألفـا من الأشـخـاص، وكان عدد بيـوت المدينة لا يجاوز ١٠٠

منزل. وبوسع المرء إلقاء نظرة على منظر بديع للحقول والوديان الخصيبة المحيطة بها خصوصا تلك الواقعة فى سهل «شبام» الذى يشكل جزءا من سهل صنعاء والتلال المحيطة به.

٥ ـ اسم يطلق على «كوكبان السباعية» وهى توجد فى «محويد» الواقعة إلى الغرب من مدينة «كوكبان» المذكورة أعلاه تحت رقم (٤)، ولكنها تنتمى إلى «طويلة» وهى مكان صغير قليل الأهمية.

المصادر:

(١) الحمدانى: «صفة جزيرة العرب» تحقيق مولر ـ ليدن ١٨٨٤.

د. حسن حبشى [أ. جروهمان A-Grohmann]

الكويت (*)

بضم الكاف(أو الكويت، بكسر الكاف كما تعارف علىَ نَطقها) المدينة العاصمة تقع بين خطى عرض ٢٩° و ٢٠° شمالاً، وخطى طول ٤٧°، ٥٩° شرقاً، لإمارة بالاسم نفسه عند رأس الخليج العربى. والبر الرئيسى لدولة الكويت يحده العراق إلى الشمال والغرب، والسعودية العربية إلى الجنوب وإلى الغرب. وتمتلك دولة الكويت أيضاً عدداً من الجزر، والجُزَيْرات، أكبرها وأهمها: بوبيان، وربة، وفيلكا. وإجمالى مساحة الكويت هو ٦,٩٠٠ ميل مربع تقريباً.

١ ـ جغرافية واقتصاد

ثمة تفسيران على أقل تقدير لأصول اسم الكويت؛ أحدهما أنه تصغير كلمة كوت («قلعة»)، ويشير هذا بدوره إلى وجود مستوطنة برتغالية دفاعية صغيرة هناك فى أواخر القرن السادس عشر.

والآخر أنه اشتقاق أقل تداولاً يرى أن الاستعمال المحلى لكلمة «كويت» يعنى عدداً من الآبار الصغيرة، وأن هذه الآبار قائمة قرب حافة الحجر الرملى المنخفضة التى تسمى «رأس عجوزة»، حيث أسست المدينة الحديثة فى مطلع القرن الثامن عشر. وكثيراً ما تشير المصادر الأوروبية إلى هذه المستوطنة

(*) عدد السكان: ١,٨١٩,٠٠٠ نفس

الكثافة: ٢٦٤ فى الميل المربع. المناطق الحضرية ٩٥٪

المساحة: ٦,٨٨٠ ميل مربع

الحكومة: إمارة دستورية، رئيس الدولة: الشيخ جابر الأحمد الجابر الصباح، المولود فى سنة ١٩٢٨ وشغل منصبه فى أول يناير سنة ١٩٧٨. رئيس الوزراء وولى العهد الشيخ سعد عبدالله السالم الصباح الذى شغل منصبه فى ٨ فبراير ١٩٧٨، وتنقسم الكويت إلى خمس محافظات.

أثناء الحرب العراقية الإيرانية تعرضت آبار النفط الكويتية لهجمات الطائرات الإيرانية بسبب دعم

على أنها الجرين Grane أو Graine، وهو تحريف على ما يحتمل لاسم «القرين»، وهى جزيرة صغيرة فى «حوز» على مسافة أربعة أميال غربى مركز المدينة تقريبا، وكان على مقربة منها مرفأ حسن.

وهذا الحوز (هوز) هو أكبر الأحواز (الأهواز) فى الخليج العربى، بطول يبلغ حده الأقصى ٢٠ ميلا (شرق - غرب)، وبعرض يبلغ حده الأقصى ١٠ أميال (شمال - جنوب). وهو المرفأ الطبيعى الوحيد الصالح لرأس الخليج. وتضاريس المنطقة مسطحة قاحلة أساساً، مع بعض التلال المنخفضة العارضة، وأعلى نقطة فى أرض الكويت تقل عن ١٠٠٠ قدم فى الارتفاع، وتقع فى الجنوب الغربى. والأراضى الساحلية منخفضة وتكون سبخة فى بعض الأحيان. والنبات الطبيعى نادر الوجود. وتتسبب أمطار فصل الربيع فى ظهور غطاء نباتى قصير الأصل من العشب. والواحات قليلة أكبرها واحة الجهراء التى تقع على مسافة ١٨ ميلاً غربى المدينة العاصمة. وليس بالكويت سطح مائى دائم، ولا عيون ماء. وفى الماضى كانت مياه الشرب تسحب من آبار شديدة الملوحة، وتجلب بالقوارب من البصرة. وتأتى بعض مياه الشرب الآن عبر خط أنابيب من شط العرب، كما أقيم معمل كبير لتقطير ماء البحر وتخليصه من الملوحة وهو مصدر مهم لتوفير مياه الشرب.

ومناخ الكويت حار؛ ولكنه أقل رطوبة دائماً من أماكن أخرى فى الخليج.

وكانت الأعمال الرئيسية قبل اكتشاف البترول، هى التجارة، وصيد الأسماك واللؤلؤ وغيرهما، وبناء القوارب. وفى المناطق الداخلية، كان البدو الرحل يرعون الأغنام، والماعز والإبل، ولم تكن هناك زراعة مستقرة وكانت سلع التصدير التقليدية هى: الخيول، والمنتجات الحيوانية، والأسماك واللؤلؤ. أما الواردات، فكانت من المواد الغذائية والأقمشة أساساً.

وفى سنة ١٩٠٤م، خرج حوالى ٦٤٠ قاربا من الكويت لصيد اللؤلؤ،

الكويت للعراق، وفى يوليو سنة ١٩٨٧ بدأت البحرية الأمريكية فى التدخل لحماية آبار النفط الكويتية من الهجمات الإيرانية.

وفى ٢ أغسطس سنة ١٩٩٢ اجتاحت القوات العراقية دولة الكويت، فكون الأمير حكومة فى المنفى فى المملكة العربية السعودية. واستطاع التحالف الدولى الذى قادته الولايات المتحدة الأمريكية إخراج القوات العراقية من الكويت بعد هجمات على القوات العراقية استمرت عدة أسابيع.

د. عبدالرحمن الشيخ

وبلغ عدد أطقم الصيادين بهذه القوارب ٩,٢٠٠ رجل تقريبا. وفى شتاء هذه السنة نفسها، ذهب ثلث هذا العدد إلى سيلان (سريلانكا، الآن) لموسم صيد اللؤلؤ هناك. وقد قلل الركود الاقتصادى العالمى الذى بدأ فى سنة ١٩٢٩م، وإدخال زريعة اللؤلؤ فى اليابان - من الطلب على لآلئ الخليج. وقد عمل فى بناء القوارب المستخدم فيها الخشب والألياف المستوردة من الهند حوالى ٣٠٠ رجل فى سنة ١٩٠٤م، ولكن هذا العدد زاد بوضوح نظراً لبناء ١٢٠ قارباً لصيد اللؤلؤ فى سنة ١٩١٢ - ١٩١٣م. وقدر سكان مدينة الكويت فى سنة ١٩٠٤م، بحوالى ٣٥,٠٠٠ نسمة. كان من بينهم ١٠٠٠ نسمة من الإيرانيين، و ٢٠٠ من اليهود ، أما السكان الزنوج، فيقال إنهم كانوا ٤٠٠٠ نسمة تقريبا. وبحلول سنة ١٩٥٢م، ارتفع عدد سكان دولة الكويت إلى ما يقرب من ١٥٢,٠٠٠ نسمة. ومنذ ذلك التاريخ، زاد عدد السكان بسرعة شديدة نتيجة للتغييرات التى نشأت من تطوير صناعة البترول. ووفق التعداد الذى أجرى فى إبريل سنة ١٩٧٥م زاد عدد سكان الكويت على ٩٩٠,٠٠٠ نسمة. وكانت هذه الزيادة الحادة، تعزى أساساً إلى الهجرة القادمة من الخارج ولكن معدل المواليد الوطنيين ارتفع إلى حد كبير أيضا. ويبين التعداد نفسه، أن نسبة المواليد للمقيمين غير الوطنيين بالكويت، بلغت ٥٢,٦ ٪ من عدد السكان، وكان كثير منهم فلسطينيين وعرباً من جنسيات أخرى ولكن العمال المهاجرين دخلوا الكويت بأعداد كبيرة من إيران وشبه القارة الهندية. وهناك جاليات أوروبية وأمريكية لها شأنها.

وقد أصبحت الكويت على الرغم من بيئتها القاسية، واحدة من أعظم الدول عمراناً فى العالم. وتعتمد نسبة ٩٠٪ أو أكثر من دخل الحكومة على إنتاج البترول. ولم يعد لصيد اللؤلؤ وبناء القوارب أهمية اقتصادية بعد. وتم تحديث وسائل الصيد بالكويت، ويباع حصاد صيد الربيان «الجمبرى» لليابان وأوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية بخلاف المبيعات المحلية. وليس للزراعة سوى أهمية ضئيلة، لأن

نسبة أقل من ٣٪ هو المستخدم بالفعل. وتشمل واردات الكويت الآن: مواد البناء، والسلع الاستهلاكية والمعدات الصناعية، وكذلك المواد الغذائية والمنسوجات. أما الصادرات، بصرف النظر عن البترول والمنتجات المرتبطة به مثل المواد البتروكيماوية، والمخصبات الزراعية، فإنها عديمة القيمة. وتستخدم السفن من كل الأمم البحرية الكبرى ميناء الكويت كما يستقبل مطارها يومياً كثيراً من الرحلات الجوية الدولية، وتتوفر هناك الآن أحدث وسائل الاتصالات الدولية على أوسع نطاق. وقد مكنت عوائد البترول حكومة الكويت من أن تقدم مساعدات مالية ضخمة للدول الأفقر منها عربية وغير عربية.

٢ـ التاريخ

لقد كشفت حفريات في جزيرة فيلكا عن آثار مستوطنات يرجع تاريخها إلى سنة ٢٥٠٠ ق.م. ، وحتى الآن لا يعرف سوى النزر اليسير عن تاريخ الكويت قبل القرن الثامن عشر. وقد تولى أول أفراد أسرة الصباح الحاكمة حالياً السلطة حوالى سنة ١١٧٠ هـ/ ١٧٥٦م.

وكان أول أوروبى يذكر الكويت هو إيفز E.Ives، الذى يشير إليها باسم القرين Grane، ولكنه لم يبين اسم الشيخ الحاكم وقت زيارته لها فى سنة ١٧٥٨م. ويشير نيبور Niebuhr، إلى أن عدد سكانها كان ١٠,٠٠٠ نسمة، ولاحظ أن العدد يقل فى الأشهر الحارة إلى ٣,٠٠٠ نسمة. ويوضح أن ميناءها كان يأوى ٨٠٠ سفينة وأن السكان كانوا يشتغلون بصيد الأسماك واللؤلؤ، ولم يذكر اسم الشيخ الحاكم مثل إيفز Ives.

وقد ازدهرت الكويت بعد أن استولى كريم خان زند على البصرة فى سنة ١١٩٠ هـ/ ١٧٧٦ م، لأنه خلال السنوات الثلاث للاحتلال الفارسى، استخدمت شركة الهند الشرقية الكويت بدلاً من البصرة كنقطة نهاية لخط قوافلها التى تسلك طريق حلب إلى الخليج.

ويشهد كابر Capper أن حاكم القرين Graine= الكويت كان ودوداً مع

الموظفين البريطانيين المحليين فى سنة ١١٩٣ هـ/ ١٧٧٩م؛ وفى سنة ١٢٠٧ هـ/ ١٧٩٣م، وبعد نزاع مع السلطات العثمانية فى البصرة انتقلت وكالة شركة الهند الشرقية من هناك إلى الكويت. ثم عادت الوكالة إلى البصرة فى سنة ١٢١٠ هـ/ ١٧٩٥م. وفى هذه الفترة كانت الكويت مهددة فى أغلب الأحوال بغارات من الجماعات السلفية من وسط شبة الجزيرة العربية.

وقد تشكل تاريخ الكويت فى فترة القرن، وربع القرن التالى من الزمان بثلاث مجموعات من الظروف، وبما بين هذه الظروف من علاقات. كانت تلك الظروف هى: التهديدات من شمالى وقلب شبه جزيرة العرب، والطبيعة المشوبة بالارتياب والتباين للعلاقات بين الكويت والدولة العثمانية والاهتمام الآخذ فى النشوء وقتذاك لبريطانيا العظمى أولا، ولدول أوروبية أخرى فيما بعد بذلك الميناء الطبيعى الكبير عند رأس الخليج العربى.

كما أن الكسوف المؤقت لسلطة السلفيين فى نجد والإحساء بعد هزيمتهم على أيدى محمد على فى سنة ١٢٣٢ ـ ٤ هـ/ ١٨١٧ ـ ١٩ م، قلل التهديد للكويت فترة من الزمان وحين زار ضابط بريطانى الكويت فى سنة ١٢٥٢ هـ/ ١٨٣٦م وجد مبعوثين مصريين موجودين فى الكويت، ولكن دخول محمد على مرة أخرى، فى شبه الجزيرة العربية بعد ذلك بفترة وجيزة، عمل على زيادة الشكوك البريطانية حول مدى المطامح المصرية.

وقد تذبذت الثروات الاقتصادية للكويت طوال القرن التاسع عشر. وتباينت العلاقة بين حكام الكويت والباب العالى منذ أن وطن آل الصباح أنفسهم فى الكويت، لكن هذه العلاقة كانت غامضة وغائمة إلى حد كبير على الدوام. وفى شهر مايو سنة ١٨٩٦م، اغتيل حاكم الكويت محمد بن صباح، وخلفه أخوه غير الشقيق مبارك. وثارت شكوك حول تورط مبارك فى موت أخيه، وهددت المنافسات الشديدة بين أفراد الأسرة وضع الشيخ الجديد. وحاول مبارك لكى يوطد أركان حكمه،

الحصول على الاعتراف والتأييد من كل من الحكومتين العثمانية والبريطانية. وقد ظهرت بعض الدلائل على أن الحكومة العثمانية تسعى إلى بسط نفوذها على الكويت. وقد رفضت الحكومة البريطانية دعوات مبارك فى أول الأمر، ولكن حين أصبح معروفاً أن رجل الأعمال الروسى الكونت كلبنست Kapmist، كان يسعى للحصول على حق امتياز من الحكومة العثمانية ليمد خط سكك حديدية من شرقى البحر المتوسط حتى الخليج الفارسى، واقترح أن تكون الكويت هى نهاية هذا الخط. انبعث الاهتمام البريطانى من جديد.

وزاد اهتمام الحكومة البريطانية بالاعتقاد بأن الحكومة الروسية تسعى للحصول على مرفأ على خليج الكويت، وفى رمضان سنة ١٣١٦ هـ/ يناير ١٨٩٩م، تم التوصل إلى اتفاق نال الشيخ مبارك بمقتضاه التأييد البريطانى مقابل وعد بألا يتنازل هو وخلفاؤه عن أى جزء من أراضيهم أو بيعه و إيجاره أو رهنه لأى دولة أجنبية دون أن يحصل على موافقة بريطانيا. وقد بدأ تزايد الاهتمام الدولى بالكويت وأصبح واضحاً بدرجة أكثر فى سنة ١٩٠٠، حين زار مهندس من السكك الحديدية الألمانية المنطقة بحثاً عن موقع مناسب ليكون محطة نهاية عند خط السكة الحديدية المتصور (برلين - بغداد) إلى الخليج العربى. وعارض الشيخ مبارك هذه المشروعات، معتقداً إلى حد ما، أنها قد تؤدى إلى مزيد من السيطرة التركية على الكويت. وبعد فترة طويلة من المفاوضات الدبلوماسية ، أتمت السلطات البريطانية والعثمانية فى سنة ١٩١٣م مشروع اتفاقية خاصة بمصالحها فى الخليج العربى. وبمقتضى المادة (١) من هذه الاتفاقية اعترف بتشكيل أراضى الكويت «قضاء» يتمتع بالاستقلال الذاتى فى نطاق الامبراطورية العثمانية. وقد أكدت هذه الوثيقة أيضا الحدود البرية للكويت. وفى سنة ١٩١٤م، طلبت الحكومة البريطانية مساندة الشيخ

مبارك لها ضد القوات التركية فى جنوبى العراق، وأكدت للشيخ بأنها اعترفت بالكويت كحكومة مستقلة تحت الحماية البريطانية.

ولم تكن السلطات العثمانية هى التهديد الوحيد لاستقلال الكويت فى نهاية القرن التاسع عشر.

وفى سنة ١٩١٣م نجح عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود فى طرد الأتراك من الإحساء، وفى الحصول على منفذ بالخليج. وقد عنى ذلك أن الكويت صارت مطوقة الآن إلى الغرب وإلى الجنوب بأراضى آل سعود. وفى ديسمبر سنة ١٩١٥م، وقعت السلطات البريطانية معاهدة فى «العقير» مع عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود، كان من بين بنودها تعهد بألا يهاجم الكويت. وقبل فترة وجيزة من توقيع هذه الوثيقة ، توفى الشيخ مبارك، وتجددت المنافسة الأسرية حول حق تولى الحكم وأصبح جابر أكبر أبناء مبارك شيخاً للكويت، ولكنه توفى فى سنة ١٩١٧م، وخلفه سالم الابن الثانى لمبارك. وكان سالم متبصراً بالعواقب مثلما كان أبوه فى علاقاته، سواء مع البريطانيين، أو مع آل سعود. وسمح بأن يستخدم ميناء الكويت فى نقل الإمدادات للجيش التركى، ومن فبراير سنة ١٩١٨م، ضربت سفن البحرية البريطانية حصاراً على الميناء. وقد رفع هذا الحصار فى الخريف بعد توقف الأعمال العدوانية بين قوات الحلفاء والدولة العثمانية.

وقد أدى الافتقار إلى حدود محددة إلى انعدام السلاسة والانسجام فى العلاقات بين آل الصباح وآل سعود، ولكن أنشطة الإخوان السلفيين المعروفين خطأ باسم الوهابيين، وبخاصة إقامتهم (لهَجَر) فى قرية العلياء، زادت الأمر سوءاً. وفى سنة ١٩٢٠م فرض عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود حظراً على التجارة مع الكويت، واستمر هذا الحظر حتى سنة ١٩٣٧م وأنزل هذا الإجراء بازدهار الكويت أضراراً وخيمة. وقد عجل الخوف من هجوم للإخوان السلفيين ببناء سور دفاعى حول المدينة، وفى أكتوبر سنة ١٩٢٠م، هاجمت قوة من الإخوان السلفيين، بقيادة فيصل بن سلطان الدويش زعيم

قبيلة مطير، واحة قريبة من الجهراء. ولم ينجح هذا الهجوم لكن غارات الإخوان ظلت بمثابة تهديد لأمن هذا الجزء من الشمال الشرقى لشبه الجزيرة العربية حتى قمع عبدالعزيز ابن عبدالرحمن آل سعود هذه الحركة آخر الأمر فى سنة ١٩٣٠م، بعد أن تمردت على سلطته.

وتوفى الشيخ سالم فى فبراير سنة ١٩٢١م، وخلفه أحمد بن جابر، الابن الأكبر للحاكم السابق. وقد حاول الشيخ أحمد أن يحسن العلاقات مع آل سعود، وفى ديسمبر سنة ١٩٢٢م وقعت اتفاقية فى العقير، رسمت فيها حدود ثابتة بين الدولتين. وكانت أراضى الكويت الجديدة أصغر كثيراً من تلك التى كانت قد خصصت لها فى مشروع الاتفاقية الانجليزية ـ العثمانية لسنة ١٩١٣م، واعتقد الشيخ أحمد أن السلطات البريطانية لم تؤيد مطالبه مقابل مطالب عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود، بقوة كما كان يجب. وكان هذا الاعتقاد عاملاً مهماً فى كراهية الشيخ أحمد لمنح حق امتياز مقصور على الشركة الانجليزية ـ الإيرانية للبترول دون غيرها وقوى عزمه فيما بعد بالحصول على مشاركة شركة أمريكية فى تنمية مصادر بترول الكويت.

وفى سنة ١٩٢٠م، حصلت بريطانيا على حق الانتداب على العراق من عصبة الأمم، وفى إبريل سنة ١٩٢٣م، اعترف المندوب السامى البريطانى للعراق، بالحدود بين الكويت والعراق، على أنها الحدود التى رسمت فى مشروع الاتفاقية الانجليزية ـ العثمانية لسنة ١٩١٣م. ولكن، كان هناك نزاعات حول الحدود. وقد وقع أشدها خطراً فى شهر يونيو سنة ١٩٦١م حين انتهى اتفاق سنة ١٨٩٩م بين بريطانيا والكويت وأصبحت الكويت دولة مستقلة استقلالاً تاما. وسرعان ما زعمت حكومة العراق أن الكويت من الناحية القانونية، كانت جزءاً لا يتجزأ من العراق. وإزاء ذلك، التمس الشيخ عبدالله بن سالم (الذى خلف الشيخ أحمد فى سنة ١٩٥٠م) المساعدة العسكرية من بريطانيا التى

لبت طلبه. وقد عرض النزاع على مجلس الأمن بمنظمة الأمم المتحدة، ونوقش فيه وفى ٢٠ يوليو، انضمت الكويت إلى جامعة الدول العربية، وصممت هذه الجامعة على المحافظة على استقلال الكويت العضو الجديد بها. وفى سنة ١٩٦٣م، أصبحت الكويت عضواً فى منظمة الأمم المتحدة.

وفى نوفمبر سنة ١٩٦٢م، صدر دستور جديد، وجرت انتخابات لاختيار ٥٠ عضواً للمجلس التشريعى فى شهر يناير سنة ١٩٦٣م. وقد عطل الدستور فى أغسطس سنة ١٩٧٧م نتيجة لمصاعب سياسية داخلية.

المصادر:

(أ) أعمال باللغة العربية

١ ـ أمين الريحانى: ملوك العرب، بيروت سنة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥م، وما تلاها من طبعات.

٢ ـ عبدالعزيز الرُّشيّد: تأريخ الكويت، بغداد سنة ١٩٢٦م، وما تلاها من طبعات.

٣ ـ فؤاد حمزة: قلب جزيرة العرب، القاهرة سنة ١٩٣٣م.

٤ ـ حافظ وهبة: جزيرة العرب، القاهرة سنة ١٩٣٥م.

٥ ـ عيسى القناعى: صفحات من تاريخ الكويت القاهرة سنة ١٩٤٦م.

٦ ـ خليفة بن حمد البنهانى: التحفه النبهانية: القاهرة بتواريخ متباينة وبخاصة المجلد رقم ١٢، سنة ١٩٤٩م.

٧ ـ سيف مرزوق الشملان: من تاريخ الكويت القاهرة سنة ١٩٥٩م.

٨ ـ أ. أبو حاكيمة: تاريخ الكويت، الكويت سنة ١٩٦٧م.

(ب): أعمال فى لغات غربية:

١ ـ C.Niebuht : *Beschreibung von Arabien*، كوبنهاجن سنة ١٧٧٢م، والتراجم التى تمت بعد هذا التاريخ.

٢ ـ E.Ives : *A Voiyage from England to India in the year MDccliv*، لندن سنة ١٧٧٣م.

٣ ـ J.Capper : *Observations on the passage to India*، لندن سنة ١٧٨٣م، والطبعات الانجليزية والفرنسية بعد هذا التاريخ.

٤ ـ L.Lockhart : *Outline of the History of Kuwait*، فى *Journal of the Royal central Asian society*، المجلد ٣٤ (سنة ١٩٤٧م).

٥ ـ H.R.P. Dickson : *The Arab of the desert*، لندن سنة ١٩٤٩م، وما تلاها من طبعات؛ والمؤلف نفسه: *Kuwait and her neighbours*، لندن سنة ١٩٥٦م، وما تلاها من طبعات.

٦ ـ B.C. Busch : *Britain and the Persian Gulf 1894-1914*، بركلى، ولوس انجلوس سنة ١٩٦٧م؛ والمؤلف نفسه: *Britain and the status of Kuwait* فى *Middle East Journal*، مجلد ٢١ (سنة ١٩٦٧م)؛ وللمؤلف نفسه: *Britain, India and the Arabs 1914-1921*، بركلى، ولوس انجلوس، ولندن سنة ١٩٧١م.

٧ ـ V.Dickson : *Fourty years in Kuwait* لندن سنة ١٩٧١م.

ويمكن الحصول على مزيد من المعلومات البيبليوجرافية من كتاب: S.M. Kabeel : *Selected bibliography on Kuwait and the Arabian Gulf*، الكويت سنة ١٩٦٩م.

حسن شكرى [ر.م. بيريل R.M. Buttell]

كيقباد

كيقباد اسم يطلق على ثلاثة من سلاطين سلاجقة الروم، أشهرهم علاء الدين وهو كيقباد الأول الذى خلع أخاه «كيكاؤوس» من سدة الحكم وتولى بدلا منه سنة ٦١٨هـ (= ١٢٢٠م)، وقد أفضت سياسته الخارجية إلى أن تجعل من أسرته واحدة من أقوى الأسر فى عصره، إذ ما كاد يتولى الحكم حتى بسط نفوذه على قسم كبير من طوروس الكليليكية Cilican Tauras وأنزل بها جماعات من التركمان، وعمل على مد حدوده الحربية ولاسيما بغزوه «كالون أوروس» التى سماها «العلائية» وجعلها مشتاه ووضع بها خزائن بيت ماله، ثم بسط الحماية السلجوقية على ميناء «صغداق».

أما فى الشرق فقد استغل النزاع القائم بين الأيوبيين، واستطاع عن طريق أحدهم وهو السلطان الأشرف أن يضم إلى نفسه الأملاك الأرطقية الموجودة على الشاطىء الأيمن للفرات،

كما ضم إليه أيضا إمارة ارزنجان وأقطعها أكبر أولاد كيْخسرو.

وكان الخوارزميون قد فتحوا لأميرهم جلال الدين منجوبرتى امبراطورية واهية ضعيفة الحدود داخل إيران وجورجيا لكنهم اتجهوا بأنظارهم شطر الناحية الغربية يلتمسون فيها ملاذا لهم خوفا من ضغط المغول الذى كان يتزايد يوما بعد يوم، وكانوا قد اغتصبوا من يد الأشرف الأيوبى مدينة أخلاط وهى مفتاح الطريق إلى آسيا الصغرى ثم أوشكوا على مهاجمة الاقليم كله. ولم يكتف كيقباد بأن يرى الضعف يدب فى أوصال منافسيه بل استدعى اليه لمساعدته أعداءه السالفين وأصدقاءه على حد سواء، وجاءه الأشرف للنجدة بجنده الشاميين، لكن الدائرة دارت على الخوارزميين فى معركة عرفت بمعركة «ياسى شومين» الواقعة غربى ارزنجان، وضاعت ولاية أرزوروم من يد أميرها جيهان شاه الذى كان قد انضم إلى جانب جلال الدين. وقد استطاع كيقباد بالحيلة أن يأخذ عدة قلاع واقعة على الحدود من أيدى أهل جورجيا الذين خطب كيقباد الأميرة وريثة عرشهم وبذلك احتل «أخلاط» التى لم يعد للأشراف أية رغبة فى امتلاكها، وهكذا أصبحت بلاد الترك تتاخم حدود الامبراطورية البيزنطية فى القرن الحادى عشر.

ولما مات جلال الدين وهربت جيوشه أمام جحافل المغول رأى كيقباد أن الوقت قد حان للدفاع عن ممتلكاته الآخذة فى الاتساع وذلك بإسكانه الخوارزميين فيها غير أن هزيمتهم شجعت الأخيرين على تشديد قبضتهم على القسم الأعلى من أرض الجزيرة، وهكذا أصبحت القوتان المتنافستان تواجه كل منهما الأخرى دون أن يكون بينهما دولة حاجزة. وشجع أهل الشام الملك الكامل الأيوبى على القتال فهاجم أسيا الصغرى ولكن دارت الدائرة على جيشه لتخلى القوات التى كانت تعارض خروج الحملة عنه وكان ذلك فى ممرات طوروس الجبلية وحينذاك رأى كيقباد الفرصة مواتية لأن ينهج سياسة التدخل فى إقليم أعالى الفرات، لكنه مات سنة ٦٣٤هـ (=١٢٣٧م) قبل أن

يرى بعينيه كثيرا من الحملات المغولية تتوغل فى آسيا الصغرى. وليس بين أيدينا قدر كبير عن سياسته الداخلية ولكن يمكن أن نقول فى ثقة إنه استطاع أن حمل أمراء دولته الكبار على طاعته. كما امتاز عهده بتشييد كثير من العمائر وحفر الخنادق وبناء الخانات وتشييد المساجد والمدارس. وقد كشفت الحفريات ولا تزال تكشف عن بعض قصوره فى قياداباد وكيقبادية. ويقال عن السلطان نفسه إنه كان شخصية موهوبة جسمانيا وعقليا.

أما كيقباد الثانى فأحد أولاد كيخسرو الأول.

وأما الثالث من الذين سموا بكيقباد فكان أبوه عز الدين كيكاؤوس الثانى الذى حاول سنة ١٢٨٢م استعادة عرش أبيه فى آسيا الصغرى فلم يفلح فالتجأ إلى كيليكية ولكنه عاد للظهور ثانية سنة ١٢٩٧م حيث استطاع بمساعدة ايلخان غازان له أن يحتل سلطنة الروم حتى جاء المغول سنة ٧٠٢ هـ (=١٣٠٣م) فقتلوه فى تلك السنة.

د. حسن حبشى [كلود كوهين Cl. Cohen]

كيقباد (سلطان دهلى)

كيقباد معزالدين سلطان دهلى (٦٨٦ـ٦٨٩هـ = ١٢٨٧ـ١٢٩٠م) خلف جده غياث الدين بلبان، أما أبوه فناصر الدين بغراخان بن بلبان الصغير وقد كان متغيبا فى البنجال وقت وفاة والده، أما جده لأمه فهو السلطان ناصر الدين محمود (٦٤٤ ـ ٦٦٥هـ = ١٢٤٦ـ١٢٦٧م).

وقد درس كيقباد تحت إشراف جده بلبان، لكنه حين اعتلى العرش (وكان فى السابعة عشرة أو الثامنة عشرة من عمره)، أطلق لنفسه عنان شهواتها فسلك مسلكاً مشيناً، كما أنه لم يكن فى تصريفه لأمور الدولة . إلاّ منفذا لما يشير به عليه «ملك نظام الدين أميرى داد» ابن أخى قُطْوال دهلى وزوج ابنته، فلما كانت سنة ٦٨٧هـ (=١٢٨٨م) خرج كيقباد من دهلى متجها نحو الشرق ليقابل أباه «ناصر الدين بُغرا خان» الذى كان قد اغتصب السلطة فى البنجال وكان اللقاء بين الأب والابن على شواطى الفَغْرا وكان لقاءً سلميا حفظه لنا بالتفصيل أمير خسرو دهلوى

فى كتابه مثنوى قدان السعدين، وينسب برانى المؤرخ إلى الأب أنه فى هذه المناسبة أجرى مشاورات مع ولده ونصحه فأطال النصح، لكن لم يؤد ذلك إلى تحسن دائم فى أخلاقيات السلطان الصغير وسلوكه إلاّ أنها شجعته على التخلص من وزيره نظام الدين بدسّه السم له، وقد حدث هذا بعد بضعة أشهر من رجوعه إلى دهلى.

أن نفور السلطان من الحكم أدى إلى ظهور فرق قائمة على عصبيات عِرقية تفشت بين أمراء بلاطه وملوكه.

وقد حدثت فى مستهل حكمه هجمة ترتب عليها وقوع مذبحة بين صفوف الأمراء المغول الذى أسلموا منذ قريب، وهم المغول المسمون «نَوْ مسلمان» كما أن التنازع على السلطة أصبح بين الجماعة القديمة الأصول التى تسمى بالملوك وبين الطائفة الخلجية التى يتزعمها «تاج الممالك جلال الدين فيروز» (الذى صار سلطاناً من سنة ٦٨٩ هـ حتى ٦٩٥هـ)، ولقد مرض كيقباد وأصيب بالشلل الذى يرجح أنه كان بسبب إسرافه فى شهواته، أو حينذاك نصب الترك ابنه الطفل شمس الدين سلطانا وأجلسوه على العرش، غير أن جلال الدين فيروز تمكن من السيطرة على كل من السلطان الصغير والعاصمة معاً وما لبث إلاّ قليلا حتى استحوذ على العرش لنفسه، وكان كيقباد فى هذه الأثناء وهو يصارع الأيام قد هاجمه أولا أمير تركى كان قد أمر بقتل أبيهم فقتل ثأرا لأبيهم ودثّروه فى دثار خشن وألقوا به فى مياه نهر جَمُنا فغرق.

بدرية الدخاخنى [التحرير]

الكيمياء

اشتقت الكلمة من الكلمة السريانية «كيميا» والتى ترجع بدورها إلى المصطلح اليونانى «خوميا خيميا» التى تعنى «صب المعادن وسبكها» وثمة كلمات كانت تستخدم كمرادف للكيمياء منها «الصنعة» ، «الصنعة الإلهية» و «علم الصناعة».

ولقد عرّف العرب الكيمياء عدة تعريفات، فهم يرون أن مهمتها صناعة الذهب والفضة من غير خاماتها كما

يقـول ابن النديم. ومـهمـتـهـا إضفـاء الألوان على المـعـادن التى تخلو مـنهـا أصـلا كمـا يرى جـابر بن حيـان، وأن تعمل على تغييـر خواص المعادن بحيث يمكن الحصول على الذهب والفضة من خلال حيل (الغزالى). وبفـضل الكيمياء يمكن تجـنب الأذى والفـقـر (إخـوان الصفا). ولـذلك كان موضوع الكيـمياء هو تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمـينة. ومن هـنا لابد من رسم حـدود لاتتـعداها : فـعلم المعـادن لا يدخل فى نطاق الكيميـاء بمعناها الدقيق وإن كان يتحتم على الكيميـائى - بطبيعة الحال - أن يكون على مـعرفـة وثيـقة بالمعـادن (ومعرفة أيضـا بالحيوان والنبات)، ولا يدخل فى نطـاقـهـا صناعـة الزجـاج وتزييف الأحجار الكريمـة كما لا تدخل فيهـا الأنشطة التعدينية مثل اسـتخراج الحديد والـذهب والفضـة من خاماتـها على نحـو ما وصـفه الهـمدانى (كـتاب الجـوهرتين) بدقـة تدعـو للإعـجـاب، ولايدخل فى مـجالهـا المواد الكيمـاوية التى يستخدمها الصناع والحرفيون فى صناعة الأصبـاغ والألوان والعطور. أما عنوان «كـيمـيـاء العطر» الذى وصفـه الكندى لكتاب له عن دحض العطور فهو ذو معنى مجـازى شأنه شأن «كيـمياء السعـادة» التى يطلقهـا الصوفـية على كـتاباتهم. وأخـيـرا ينبغى مـلاحظة أن فكرة «كيمياء المستـحضرات الطبية» لم يكن لهـا وجود فى الـعصـور الوسطى الإسـلاميـة. أما الأدويـة المركبـة فكان يعدها الطبيب أو الصيـدلى طبقا لما جاء فى كتاب جالينوس «تركيب الأدوية» أو طبـقـا للأقـرباذينيـات التى وضـعـهـا العـرب. ولاشك أنه كانـت توجد نقـاط إلتقاء بين المهن المختلفة؛ فخبراء المعادن وصانعو العطور يعملون بنفس الأدوات والأجهزة التى يستخدمـها الكيميائيون، بل إن بعض الكيـميـائيين قـد مهـر فى العلوم المتعلقة بها مـثل محمد بن زكريا الرازى الذى صنف المعادن. ومهما يكن من أمـر فإن فن تحـويل المعـادن يجب إخـراجـه من دائرة تلك المهن التى تعـد أقرب ما تـكون إلى الطابع العملى وذلك نظرا لما تنطوى عليه من أسس نظرية.

لقـد بدأت الكيـمـيـاء عند الإغـريق. ولابد من ملاحظة أن الـكتاب الرابع من «الآثار العلوية» لأرسطو - المشكوك فى

صحته ـ لا يعد كتابا عن الكيمياء بمعناها الحديث ولا يعد بداية للكيمياء القديمة. بل هو يتناول الكيفيات الأولى بوصفها عللا لكل تغير يحدث فى الطبيعة. وفى حوالى عام ٢٢٠ ق.م عرف بولس المندى بعض الطرائق الفنية للتلوين، ويبدو أن مثل هذه الطرائق إلى جانب أفكار الأفلاطونية الجديدة والغنوصية والسحر قد هيأت للكيمياء القديمة أن تؤكد وجودها فى مصر القديمة. وهناك عدد من الكتابات المتناثرة يرجع تاريخها إلى ما بين القرن الثانى والقرن الثالث الميلاديين وتحمل أسماء هرمس وتوت وغيرهما، وفى بداية القرن الرابع الميلادى انضمت إليها كتابات ذوسيموس [من «بانوبوليس» (أخميم)]، وفى القرن السادس الميلادى كانت للفيلسوف الأفلاطونى الجديد «أليميودوروس» والإمبراطور هيراقليوس كتابات أيضا عن الكيمياء.. وقد ترجم إلى العربية عدد كبير من هذه الكتابات. ويبدو أن أول ما ترجم منها كان فى نهاية القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى. أما الجزء الأكبر فقد تمت ترجمته إلى العربية فى القرن الثالث الهجرى/التاسع الميلادى. وهناك احتمال أن تكون ثمة ترجمات وسيطة باللغة السريانية ولكن ليس من الواضح ما إذا كان حنين بن اسحق وتلامذته قد شاركوا فى هذه الترجمات.

وكثير جدا من المخطوطات العربية فى الكيمياء قد حفظت لنا من عوادى الزمن. ولكن لم يكشف النقاب إلا عن جزء صغير للغاية من محتوياتها سواء فى صورة فهارس أو قوائم منشورة. وبالتالى فمن غير الممكن حتى الآن وضع تاريخ للكيمياء العربية. فلا زالت بدايات هذا العلم ـ وبصفة خاصة ـ فى القرنين الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) يلفها الظلام إلى حد بعيد. إلا أنه يمكن القول إن الفترة ما بين (نهاية القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى وبداية القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى) ـ حيث جمعت الكتابات الرئيسية لكل من جابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازى ـ هذه الفترة لابد أنها شهدت ظهور مكتبة هامة عن الكيمياء قوامها كتابات كتبها يونانيون

ومصريون ويهود ومسيحيون وفرس وهنود وحكماء وفلاسفة.

وبذلك أصبح فى حوزتنا عدد كبير من الكتابات العربية والشذرات والاقتباسات تظهر فيها أسماء تلفت نظرنا مثل : فيثاغورس وأرخيلاوس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وبورفيريوس وجالينوس وديمقريطس وذوسيموس وآخرون كثيرون. لقد شكلت الكتابات والمذاهب المنسوبة لهذه الشخصيات الأساس الذى تقوم عليه مجموعتان كبيرتان ورئيسيتان من الكتابات الكيميائية ظهرتا فى (نهاية القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى وبداية الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى)، وهما كتابات كل من جابر بن حيان، والرازى. ويعد جابر بن حيان (ولعله توفى حوالى ١٩٦هـ/ ٨١٢م) صاحب أول مؤلف فى الكيمياء. وفى (القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) كان محمد بن أُمَيْل مبرزا بكتاباته ذات الطابع السحرى المجازى، وتبعه فى ذلك محمد بن عبد الملك الكاثى الملقب بالمجريطى فى (القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) بكتاب «رتبة الحكيم»، و محمد بن يشْرون. وكان أهم الكيميائيين فى (القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى) الشاعر ورجل الدولة حسين على الطُّغرائى، وواعظ فاس على بن موسى والملقب بابن أرفع رأس. وحول (منتصف القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى أبو القاسم السيماوى الذى عمل فى العراق، وفى (القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى) ألّف المصرى أيدمر بن على الجِلْدكى عددا لم يسبق له مثيل من الكَتب تناول فيها بالتلخيص أو الشرح كل ما كتب قبله فى الكيمياء والسحر، وفى الفترة التالية على ذلك توالى ظهور عدد من المؤلفين على جانب من الأهمية إما لأنهم جامعو معلومات أو لأنهم ألفوا كتابات موجزة من نتاجهم، وفى النصف الثانى من القرن (الحادى عشر الهجرى /السابع عشر الميلادى) حاول صالح بن نصر الله بن سلّوم وهو طبيب لدى بلاط السلطان محمد الرابع (١٠٥٨ - ١٠٩٩هـ/ ١٦٤٨ - ١٦٨٧م) أن يُدخل إلى الطب العربى المفاهيم الكيميائية التى وضعها پاراسيلسوس وهى

المفاهيم التى منحت الكيميائيين القدامى فرصة الشروع فى نهج أساليب جديدة إلا أنهم لم يستفيدوا من هذه المفاهيم بل على العكس من ذلك واصلوا بحثهم العقيم - وحتى وقت قريب - عن حجر الفلاسفة.

لقد تُرْجِمَتْ المؤلفات العربية إلى اللاتينية فى العصور الوسطى. ولم تكن المؤلفات اليونانية - بل هذه المؤلفات العربية - هى التى مهدت الطريق نحو قيام كيمياء غربية - وهكذا أدخلت قدرا من التطور مرّ عبر «أرنالد الڤيلانوڤى» - جابر اللاتينى - وبارسلوس إلى أن وصل إلى روبرت بويل (١٦٢٧ - ١٦٩١م) وجوزيف بلاك (١٧٢٨ - ١٧٩٩م). وجوزيف بريستلى (١٧٣٣ - ١٨٠٤م) ولاڤوازييه (١٧٤٣ - ١٧٩٤م)، كما أدى فى نهاية المطاف إلى معجزة الكيمياء الحديثة. بل إن هذه المؤلفات العربية أعطت دفعة هامة للتاريخ الثقافى الأوربى، ويكفى أن نذكر «ياكوب بومة» وجمعية الروزيكروش ونوڤاليس وجوته.

يوضح هذا المسح التاريخى الموجز أن الكيمياء العربية تحتل موقعاً رئيسيا فى تطور الفكر الكيميائى ككل - إلا أنها - وعلى النقيض الصارخ من أهميتها - ظلت للأسف مهملة من الباحثين. ومعظم ما كتبه مؤرخو العلم عن الكيميائيين العرب يعد من الكتابات التى لا تستند إلى المصادر الأصلية، بل تقوم على كتابات عفى عليها الزمن وشوهتها الأخطاء الفادحة. إن هناك مجالا ضخما أمام البحث وإن كان الولوج إليه ليس بالسهل الميسور. إن الكيمياء ظاهرة معقدة تعقيدا غير عادى إذ تضم اتجاهات عديدة ومختلفة. كما أدخل المؤلفون العرب فى نسيج فكرهم تأملات فى السحر والحساب والتنجيم والبيولوجيا. وتميزت الكتابات السحرية وكتابات ابن أُمَيل بالغنوصية، بينما تميزت كتابات أخرى بصوفية عميقة. ومن هنا نفهم ما يعنيه ابن العربى (فى الفتوحات) حين يشير إلى الكيمياء بوصفها «علم طبيعى روحانى إلهى» وبصفة عامة لم تكن المهمة الملقاة على عاتق الفلسفة الطبيعية مقصورة على

معرفة كيفية تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة بل تهدف أيضا إلى إقامة الصلة الشاملة مع العالم؛ ففى رأى كثير من العلماء أن عملية تنقية المادة لاتنفصل عن تنقية الروح، ولقد كشف الكيميائيون القدامى عن نفاذ بصيرتهم فى المقالات النظرية، والقصص المجازية، والأساطير والرؤى والقصائد. ولكى يحموا أنفسهم ضد اتهامات المتشددين أو المنافسين، كانوا يستخدمون أسماء مستعارة وعملوا على الاستفادة من التعابير الملتبسة والرمزية. وكل هذا جعل كتاباتهم مبهمة ويصعب فهمها، لذلك كان طبيعيا أن يرى «التنويرى» فى تاريخ الكيمياء جزءا من «تاريخ الحماقة الإنسانية»، بل إن فى الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية أبدى أ. ڤيدمان ملحوظة مؤداها أنه «لا يمكن تصور أن كائنات عاقلة قد كتبت مقل هذه الأشياء»، ولم يمهد الطريق نحو تفسير ذى دلالة وله ما يبرره للكيمياء القديمة سوى علم دراسة الدين وعلم دراسة أعماق النفس.(إن ج. إيڤولا،ك.ج.يونج، م. إلياد) هؤلاء بصفة خاصة، قد أوضحوا - بحق - كيف هيمنت على الكيمياء القديمة طرائق فى التفكير أسطورية وصوفية وغنوصية. وهنا تكمن مهمة فك رموز النصوص العربية من خلال دراسات دقيقة تستعين بالتاريخ وفقه اللغة، وبذلك يتم إرساء الأسس التى تمنع الانزلاق نحو إصدار أحكام متسرعة أو اقتراحات تقريبية.

حتى الآن لم يكن بوسعنا قول الكثير عن الأسس النظرية للكيمياء العربية، بل إن هذا القليل الذى قلناه قد جاء عرضاً. فطريقة بناء النظريات تختلف اختلافاً بيناً من مؤلف لآخر بل إن الأعمال الكاملة التى تحمل اسم «جابر بن حيان» - وبالتالى فثمة افتراض بوجود وحدة فيما بينها - هذه الأعمال تكشف عن مفاهيم تختلف فيما بينها اختلافا شديدا، ومن ثم [حسبما يرى البعض] فلن تقدم هنا سوى عدد قليل من المفاهيم الأساسية وهى لا تحمل صفة العمومية فى التطبيق.

فتحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة أمر ممكن لأن أنواع

المعادن تشكل جنسا واحدا، ولا يختلف أحدها عن الآخر سوى فى الأعراض وهذه الأعراض قد تكون ذاتية (جوهرية) أو عرضية. إلا أن الأعراض ليست ثابتة بل متغيرة وهو ما نشاهده فى الطبيعة. والواقع أن المعادن تنمو فى باطن الأرض عبر فترات طويلة.

وهى تتغير - من خلال عملية تعد نوعا من الإنضاج - من معادن خسيسة إلى معادن ثمينة ثم إلى ذهب فى نهاية الأمر. وهذا التحول كما يراه بعض العلماء يحدث تحت تأثير النجوم. وفى مقدور الكيميائى القديم أن يسرع بهذه العملية بواسطة أنابيقه، وبوسعه - بفضل مهارته - أن ينجز فى يوم واحد ما تتطلب الطبيعة لإتمامه آلاف السنين. وتقدم لنا الكتابات الكيميائية مئات بل آلاف الوصفات لعمل الذهب، من هذه توجد ثلاث طرق رئيسية :

١- تقوم الطريقة الأولى على نظرية الزئبق - الكبريت؛ فالزئبق يحتوى على الماء والأرض، والكبريت يحتوى على النار والهواء، وبذلك تكون المادتان معا قد احتوتا على العناصر الأربعة. فإذا تمازجت واختلطت اتحدت أجزاء الكبريت والزئبق، والحرارة دائمة فى نضجها وطبخها فتنعقد عند ذلك ضروب الجواهر المعدنية المختلفة، فإذا كان الزئبق صافيا والكبريت نقيا، وكانت مقاديرهما على النسبة الأفضل، والحرارة فى درجة الاعتدال فعندئذ ينعقد الذهب الإبريز. وإن عَرَض لحرارة المعدن - فى طبخها - البرد قبل النضج انعقدت وصارت فضة بيضاء، وإن عَرَض لها اليبس من فرط الحرارة وزيادة الأجزاء الأرضية، انعقدت فصارت نحاسا أحمر يابسا، وإن عرض لها البرد قبل أن تتحد أجزاء الكبريت والزئبق قبل النضج انعقد منها رصاص قَلْعِى (أى قصدير شديد البياض) وإن عرض لها البرد قبل النضج وكانت الأجزاء الترابية أكثر، صارت حديدا أسود، وإن كان الزئبق أكثر والكبريت أقل، والحرارة ضعيفة انعقد منها الأُسْرُب (الرصاص الأسود الردئ) وإن انفرطت الحرارة فأحرقته صار كُحْلاً، وعلى هذا القياس تختلف الجواهر المعدنية بأسباب عارضة خارجة عن الاعتدال وعن النسبة

الأفضل، وزيادة الكبريت والزئبق ونقصانهما، وإفراط الحرارة أو نقصانها، أو برد المعدن قبل نضجها أو خروجها من الاعتدال، فعلى هذا القياس حُكْم الجواهر المعدنية الترابية. (إخوان الصفاء، جزء ثان، القزوينى : عجائب). كان الكيميائى إذن يحاول أن يحاكى الطبيعة، فهو يحاول أن يكتشف مقدار الكبريت ومقدار الزئبق اللذين يحتويهما الذهب، وأى درجة من الحرارة تلزم لاتمام عملية الإنضاج. فإذا نجح فى توفير هذه الظروف يكون فى مقدوره عندئذ الوصول إلى مركب الذهب. وربما كان علينا أن نضيف إلى ذلك أن «الزئبق» و «الكبريت» لا يعنيان بالضرورة ما يقصده الكيميائيون حاليا بهذين العنصرين، بل يفهم من هذين المصطلحين المبادئ الأساسية للسيولة والاحتراق (فهم يتحدثون عن «الزئبق الرجراج» و «الكبريت المحترق»).

٢ ـ والطريقة الثانية تقوم على «علم الموازين» الذى نادت به «أعمال جابر بن حيان» فالكيميائى يحاول إقامة علاقة متبادلة بين المعادن حسب الحجم والوزن. وأن يؤسس بناء على هذه المعلومات جسما له حجم ووزن متجاوبان.

٣ ـ إلا أن أهم طريقة يوصون باتباعها هى تعريض الاكسير. ويتكون الاكسير من مواد معدنية ونباتية وحيوانية. يوضع هذا الاكسير على معدن خسيس ثم ينقل ليوضع فى ظروف خالية عن أية كيفية، فالاكسير يتخلل هذا المعدن كما تتخلل الخميرة العجين، ويحوله إلى ذهب هو أعلى قيمة من معدن الذهب.

لقد أقيمت كل هذه النظريات بناء على مقدمات لا يمكن البرهنة عليها أو تكذيبها. ومن هنا لم يكن جدال العلماء المسلمين حول إمكانات الكيمياء ليحقق أى تقدم حقيقى. واعترف الكيميائيون بصعوبة مهمتهم ولكنهم يؤكدون أنه لابد وأن يكون فى الإمكان الكشف من جديد عن سر صناعة الذهب التى كان يعرفها ولا شك الحكماء القدامى. لقد كان الجدال يجرى بينهم على المستوى

النظرى أساسا. إذ تُطْرَحْ الأدلة الفلسفية والكلامية ومنها تستنبط ـ فى أغلب الأحوال ـ النتائج بناء على مقارنة بين الحالات.

وموقف الجاحظ إزاء الكيمياء لم يكن واضحا تماما؛ فهو يتشكك فى جدواها، ولكنه يطرح سؤالا عما إذا كان من الممكن خلال خمسة آلاف عام صنع الذهب عندما تتوافق العوامل المختلفة من نوعية العناصر والفترة الزمنية المناسبة والوضع الصحيح للنجوم .. إلخ (كتاب الحيوان). وكان يرى أنه من المفارقات أن يكون فى الإمكان صنع الزجاج من الرمال. فى حين أنه من غير الممكن تحويل النحاس والزئبق إلى ذهب وفضة على الرغم من أن حالة الشبه بين الزئبق والفضة الذاتية أشد منها بين الرمل والزجاج الفرعونى. وقد ألّف يعقوب بن إسحق الكندى كتاب «إبطال دعوى المدّعين صناعة الذهب والفضة من غير معادنها». وهو بمثابة تكذيب لأولئك الذين يدّعون قدرتهم على الحصول على الذهب والفضة من غير خاماتهما. إذ يقول إن البشرية غير قادرة على القيام بأعمال هى مقصورة على الطبيعة. وقد رد على هذا الكتاب على الفور محمد بن زكريا الرازى.

وكان الفارابى (توفى ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) يرى أن تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة أمر ممكن طبقا لرأى أرسطو عن الأحجار، ذلك أن أنواع المعادن تنتمى إلى جنس واحد. ولكن من الصعب بمكان تحقيق هذا التحويل، إذ أنه يستلزم دراسة شاملة للمنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية.

وكانت نصوص الكيمياء تتخفى وراء أسماء مستعارة ورموز، لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لكان فى مقدور أى شخص أن يكتشف سر صناعة الذهب، وبذلك يصبح الذهب بلا فائدة كوسيلة لتسديد المستحقات. وهذه الحجة الاقتصادية كان يكررها المرة تلو المرة المؤلفون اللاحقون.

ولقد عمل الجغرافى الهمدانى (توفى ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) بطريقة مشابهة ومستمدة من علم المعادن حيث كان

على معرفة تامة بهذا العلم. فكما أن الحديد والصلب يمكن أن يصلا إلى درجات من الجودة والنقاء باستخدام علم المعادن ـ أى باستخدام مهارة الإنسان، فكذلك فى مقدور المرء أن يصطنع طرقا لصناعة الذهب ذلك المعدن الذى يتم إنضاجه بطريقة طبيعية فى باطن الأرض. غير أن الادعاء بقدرة الإنسان على محاكاة الطبيعة، هذا الادعاء ذاته كان موضع تفنيد شديد من أبى حيان التوحيدى وأبى على بن سينا. فالكيميائيون لا يستطيعون سوى عمل شئ يشبه فى الظاهر المعادن الثمينة، غير أن الحواس لا تدرك الفصول (الفروق النوعية) فى المعادن بعد إجراء العمليات الكيميائية، بل تدرك اللوازم والعوارض فحسب. أما جوهر المعدن الخسيس فيظل كما هو دون تغيير. وظل ابن سينا ـ بسبب أقواله هذه ـ هدفا لمجادلات كل الكيميائيين الذين جاءوا بعده ولا سيما الحسين بن على الطُّغرائى و أَيْدَمِر بن على الجِلْدَكى. ففى كتاب «حقائق الاستشهاد» الذى ألّفه الطغرائى عام ٥٠٥هـ/ ١١١٢م كتب أهم دفاع عن الكيمياء؛ فهو يرد على اعتراض ابن سينا بقوله إن العمليات الكيميائية لا تخلق على الإطلاق فصلا جديداً (فَرْقا نوعيا) بل إن كل ما تفعله هو إعداد المادة لكى تتلقى هذا الفصل أو الفرق النوعى الذى يمنحه إياها الله الخالق. والطُّغرائى بذلك يضع فى اعتباره جبهة علماء الكلام ونقدياتهم، وقد وجد هذا النقد لسان حال له فى كل من ابن حزم الأندلسى وابن تيمية وتلميذه ابن القيِّم الجوزية (ت ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م). فقد تضمن كتاب ابن القيّم الجوزية «مفتاح دار السعادة» هجوما ـ استغرق مائتى صفحة ـ ضد كل العلوم السرية وبوجه خاص التنجيم؛ فهو يرى ـ شأنه شأن ابن سينا ـ أن الكيميائيين لا يفلحون إلا فى إضفاء المظهر، ولكنهم غير قادرون على صنع ذهب حقيقى أو فضة حقيقية. وكذلك ابن خلدون كان خصما للكيمياء، ورأيه فيها أنها نوع من السحر. ولقد كانت الشروح النظرية

للكيميائيين وتأملاتهم كاملة فى حد ذاتها من ناحية، ومكتملة بالتجارب العملية من ناحية أخرى، ذلك أن الخبرة التى اكتسبت عبر هذه التجارب قد أدت بدورها إلى ظهور نوع جديد من الكتابة والنظريات.

وأغلب الظن أن للكيمياء دورا أكبر فى تقدم العلم التجريبى منه فى الطب أو العقاقير أو الفيزياء أو الفلك. ولقد تم إنجاز تجريبى هام يتمثل فى أكسدة الزئبق حيث عرض هذا الزئبق لنيران هادئة جدا لمدة تزيد على أربعين يوما. وقد أورد «المجريطى» ـ وهذا اسم مستعار ـ وصفا لهذه العملية فى كتابه «رتبة الحكيم»، وأكد أن وزن المادة ظل كما هو ـ دون تغيير ـ قبل التجربة وبعدها . وصور لنا ابن شُهَيْد (٣٨٢ـ ٤٢٦هـ/ ٩٢٢ ـ ١٠٣٥م) تجهيزات المعمل فى صورة تدعو للإعجاب. إذ كانت به أجهزة عديدة: «أُثَال» للتقطير والتصعيد، و«قَرْع» يوضع فوقه الأنبيق، وبوتقة لصهر المعادن وتنور (موقد كبير) لتوليد درجة حرارة عالية، وقنينة وقِدْر أو «طنْجَر»و «سُكُرُجة» وهاون. وكثير من الأجهزة أطلقت عليها أسماء من يقال أنهم مخترعوها، مثل «أتون فيثاغورس» و «بئر زوسم» و «حمام ماريا». وكانت التدابير ـ أى العمليات الكيميائية ـ تتم بواسطة مثل هذه الأجهزة والأوعية والأفران.

وكان إجراء هذه العمليات يسلك طرقا ـ هى فى جوهرها ـ نفس الطرق التى استخدمتها الكيمياء اليونانية. ومعظم المصطلحات الفنية العربية مترجم عن مفاهيم يونانية. وكان تحليل أى مادة يتم بالماء أو الأحماض أو القلويات، أما التعفين فهى عملية تفتيت الجزئيات مع الاستعانة بالماء. وهناك عمليات التقطير والتصعيد والتكليس، وهناك أيضا التجميد و التعقيد لتقوية وتثبيت مادة ما. وعملية التبييض تعنى صنع الفضة، والتحمير صنع الذهب. إلا أن كثيرا من الكيميائيين لا يستخدمون هذه المصطلحات أو غيرها من التعبيرات إلا استخداما رمزيا فحسب، أو بمعان مختلفة تمام الاختلاف خشية أن ينكشف سرهم، ولذلك كان فهم

النصوص الكيميائية أمرا شاقا لأبعد حد.

ولما كان الكيميائيون ـ منذ فجر التاريخ ـ مضطرين للاحتفاظ سرا بمعارفهم المقصورة عليهم، استخدموا أسماء مستعارة لا حصر لها، لا لإطلاقها على العمليات الكيميائية فحسب بل لإطلاقها على المواد والأكاسير فكثيرا ما كان يُشار إلى المادة الواحدة بأسماء عديدة، وبالعكس كان الاسم الواحد يطلق على عدة مواد مختلفة. ولهذه الأسماء المستعارة تراث إغريقى أيضا، إذ كانت أسماء الكواكب تستخدم لإطلاقها على المعادن؛ فالشمس هى الذهب، والقمر هو الفضة، والمريخ هو الحديد .. إلخ. وبعض الكلمات تنطوى على خواص المادة؛ فالفَرّار هو الزئبق والأشقر هو النحاس. وكثيرا ما كانت تستخدم أسماء الحيوانات، «فالعُقاب» قد يطلق على ملح النشادر، و«العقرب» و «عنق الحية» على الكبريت و «طاووس البرية» على النحاس. ويختلف معنى مثل هذه الأسماء المستعارة من مؤلف لآخر ومن معمل لآخر فليس لها مدلول عام واحد.

والعرب أنفسهم أخذوا على عاتقهم حل مشكلة معجم المصطلحات. فقد وضعوا القواميس أو أضافوا إلى الأعمال النظرية الكبيرة قوائم يشرحون فيها معنى هذه الأسماء المستعارة. ولكن قيمة هذه القوائم ضئيلة، إذ لن نتمكن من الترحال عبر هذا المجال الشائك سوى من خلال الطبعات المحققة بعناية وبروح نقدية مع مراجعة معجمية مقتدرة للمصادر. وإن كان المرجح أننا لن ننجح فى معرفة المعنى الأصلى للوصفات الكيميائية فى عدد غير قليل من النصوص.

المصادر:

(١) P. Kraus: *Jabir ben- Hayyan. Contibutive à l'histoiwe des ideés sciln-tifique dans l'Islam,* Le Caire 1942 - 3.

(٢) الفهرست : ابن النديم.

سعيد عبدالمحسن [م. أولمان M. Ullman]

كينيا(*)

كينيا: دولة فى شرق أفريقيا، يحدها من الشرق المحيط الهندى والصومال ومن الشمال إثيوبيا والسودان ومن الجنوب تنزانيا ومن الغرب أوغندا . مساحتها ٥٦٤ ألف كيلومتر مربع، وعدد سكانها (فى التسعينيات) ٢٤ مليون و٨٧٢ ألف نسمة تقريبًا، معظمهم من المسيحيين (٦٦٪)، وأتباع الديانات المحلية (٢٦٪)، أما المسلمون فيشكلون حسب الإحصاءات الرسمية ٦٪ من السكان، وإن قيل إنهم يمثلون ربع السكان. وتتفاوت نسبة المسلمين من قبيلة إلى أخرى، ففى قبيلة بوكومو يمثلون ٨٥٪، بينما لاتزيد نسبتهم عن ٢٥٪ فى الدروما. وتتألف مجتمعات المسلمين من أعراق وقبائل شتى، تضم جميع المذاهب الإسلامية الرئيسية (السنة والشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية والبهرة..)، وإن كانت الغلبة للمذهب السنى الشافعى.

وتمتد صلة المنطقة بالعرب إلى ما قبل الإسلام، حيث كان التجار العرب يفدون من جنوب غرب الجزيرة العربية إلى ساحل كينيا، ولكن من العسير أن نحدد متى وفد أول المسلمين إلى أرض الساحل؟ ومتى استقروا عليه؟ ورغم أن الروايات المحلية المتواترة وبعض كتب الحوليات المتأخرة ترجع هذا الاستقرار إلى عصر الخليفة عمر ابن الخطاب، وإن كانت تعوزنا الأدلة الأثرية أو غير الأثرية التى تؤيد ذلك الرأى. ويقول المسعودى (القرن الرابع الهجرى)وهو أقدم مصدر عربى هام عن تاريخ المنطقة، إن جزيرة

(*) المساحة ٢٢٤,٩٦١ ميلا مربعا. المناطق الحضرية: ٢٧٪.
يبلغ عدد السكان: ٢٨,١٧٦,٦٨٦ نسمة حسب ١٩٩٧.
الكثافة السكانية ١٢٥ نسمة فى الميل المربع.
المسلمون حوالى ٥٪ وهم فى الاحصاءات العالمية مدرجون ضمن العقائد المحلية التى تصل نسبتها إلى ٢٦٪.
أما المصادر الإسلامية (المؤتمر الجغرافى الإسلامى، نشر جامعة الامام محمد بن سعود ١٩٧٩م). فتقدر عدد السكان المسلمين بما يربو على ٣٥٪ من إجمالى السكان ولكنه تقدير تقريبى دون اعتماد على احصاءات رسمية ولكن مما يؤكد صحة هذا الرقم قدمُ انتشار المسلمين فى سواحل شرق أفريقيا، وللمسلمين فى كينيا ما يزيد على ٥٢ جمعية.هناك ما يعرف بالمجلس الأعلى لمسلمى كينيا.

(التحرير)

كانبالو (بمبا أو زنجبار) كانت تحكمها أسرة مسلمة، وإن شعبها خليط من المسلمين وغير المسلمين.

وأظهرت الحفائر التى أجريت فى «جزيرة مندا» آثار مدينة عظيمة ترجع إلى ذلك التاريخ، ورغم أن الكثير من أبنيتها كانت من الطين والأعواد النباتية، لكن جدرانها المطلة على البحر من صخور مرجانية ضخمة، وكان وزن بعض قطعها يزيد على طن. وأظهرت الحفائر كميات كبيرة من الفخار الإسلامى وبعض كسر البورسلين الصينى، مما يشير إلى صلاتها المباشرة ببعض الأقاليم الإسلامية. ولم تقتصر صلاتها التجارية على جنوب بلاد العرب فحسب، بل وامتدت إلى الخليج العربى وذلك فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

ويبدو كذلك أن بعض المهاجرين من فارس (إيران)، وكانوا يعرفون بالبنادر، جاءوا واستقروا فى مدن الساحل الصومالى وتزاوجوا مع السكان الأصليين الذين كانوا يتكلمون لغة البانتو، وأسهموا فى تأسيس مقديشيو التى أصبحت فى القرن السابع الهجرى أهم مدينة إسلامية على الساحل الشرقى لأفريقيا. ثم انتقلت إلى الجنوب هذه الأسر الفارسية الأفريقية أو الشيرازية كما باتت تدعى. وأقامت فى بعض المناطق فى كينيا مثل شنجا ومَندا ومُمبسة وتزاوجت مع الأهالى، وصار أفرادها جزءًا من الأسر الحاكمة فى ماليندى وغيرها. وترتب على ذلك تأسيس عدد من الدويلات أو السلطنات الصغيرة التى تحكمها أسر مسلمة، ومن ثم فلا يجوز وصف تلك الدويلات بأنها مستعمرات عربية، فالملمح الغالب فيها لم يكن العنصر العربى، بل العقيدة الإسلامية، وقد نعمت تلك الدويلات فى الفترة من القرن السابع حتى العاشر الهجرى أى عند وصول البرتغاليين، بازدهار ثقافى ورخاء مادى لم يقدر لها أن تنعم بهما قط فى العصور التالية، وكانت كل دويلة منها مستقلة عن الأخرى، مما ينفى فكرة وجود إمبراطورية الزنج المزعومة. وكثيرًا ما كانت الحروب تنشب بينها ، ولكنها مع ذلك كانت تتمتع بقدر كبير من الترابط التجارى والثقافى.

وكان أهلها يمارسون زراعة الذرة

العويجة والأرز والموز، وأكثر ما يزرعونه كان لاستعمالهم الجماعى، ولكنهم أثروا من التجارة فى العاج والعنبر والذهب والعبيد. كما كان بعضها صناعات محلية، ومنها ما اشتهر بصناعة المنسوجات الملونة الفاخرة. ومجمل القول إن الدهشة استبدت بالبرتغاليين حين جاءوا إلى هذه البلاد مما وجدوه من ضروب الحضارة، وقد أدركوا أن أهلها مسلمون Moors * وكانت اتصالاتهم المريبة بالحكام المسلمين فى مُمبسة وغيرها جزءًا من سياستهم الرامية إلى الالتفاف حول الإسلام وتطويقه.

وكان معظم الأهالى سنيين من أتباع المذهب الشافعى الذى تفشى بينهم تحت تأثير السادة أو الأشراف الحضارمة (حضرموت) الذى استقروا بينهم وتزاوجوا معهم فى القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

وكان الطلاب يسافرون من شرق أفريقيا إلى الحجاز وحضرموت وأحيانًا مصر ليتعلموا فى مدارسها على أيدى فقهائها المشهورين، ثم يعودون إلى ديارهم ليعلموا الأهالى العربية ويفقهونهم فى الدين والشريعة فى المساجد أو فى دورهم. ومن هؤلاء المعلمين تكونت مجموعة قوية من العلماء كان يُختار من بينهم القضاة.

وكان الأطفال المسلمون يتعلمون فى الكتاتيب تلاوة القرآن، وكيف يكتبون بالحروف العربية، ولكنهم قلما كانوا يكتبون بهذه اللغة، وأدى ذلك إلى ظهور أجيال من المسلمين من سكان الساحل الذين يتكلمون اللغة السواحلية لا العربية. وأصبحت هذه اللغة التى استمدت الكثير من مفرداتها من العربية اللغة الأولى المتداولة فى المنطقة. ونشأ أدب سواحلى متأثر إلى حد بعيد بالثقافة واللغة العربية.

وقد استمر البرتغاليون سادة على المنطقة خلال القرنين التاليين حتى أزاحهم الأهالى بمعاونة إمام عُمان الذى استنجدوا به. وأخفقت جهود البرتغاليين فى القضاء على الإسلام هناك، ورغم أن بعض مصادرهم تشير إلى تحول بعض الأهالى للمسيحية، لكن كل أثر للمسيحية اندثر عندما

(*) وبالاسم نفسه اسمى ماجلان أهل جزر شرق آسيا عندما رآهم يصلون (هيئة التحرير)

رحلوا، وكان على المبشرين فى القرن التاسع عشر الميلادى أن يبدءوا المسيرة والدعوة من جديد. وكان وجود البرتغاليين عاملاً هامًا فى التدهور الاقتصادى الذى أصاب تلك الدويلات الزاهرة، فقد أساءوا استغلالها، وأحرقوا مُمبسة على سبيل المثال مرتين.

وخلف العرب العُمانيون البرتغاليين فى الهيمنة على أرض الساحل، وتمتع الشيوخ المحليون بقدر كبير من الحكم الذاتى والسلطة الحقيقية على الأراضى الخاضعة لهم، وإن كانت السيادة الاسمية لأسرة بوسعيد، أئمة عُمان.

وكان العرب العمانيون من أصحاب مذهب الإباضية، أما أهل الساحل، فكانوا من الشافعية، يمكننا أن نعزو ذلك إلى أثر الأشراف الحضارمة الذين استقروا بأعداد كبيرة بالمناطق الساحلية القرنين الثامن والتاسع الهجريين.

ورغم وجود بعض الأدلة التى تشير إلى امتداد الثقافة السواحلية فى الأقاليم الداخلية قبل القرن التاسع عشر الميلادى، لكن الإسلام لم يتوغل إلى عمق كينيا إلا بعد أن نقل أئمة عُمان عاصمتهم إلى جزيرة زنجبار، وحملوا معهم الكثير من مواطنيهم ومن الهنود والحضارمة والبلوخيين (أو البلوشيين) واتخذوا منهم حاميات عسكرية وموظفين إداريين ومحصلين للمكوس. كما وفد آخرون لاستغلال الإمكانات التجارية للمنطقة. وكان الاتجار فى العاج وقرن الخرتيت وغيرهما من منتجات الجزيرة وكذلك العبيد من الأنشطة الرابحة، وفى ظل العهد الجديد وصل النشاط التجارى إلى ذروة جديدة غير مسبوقة. وأخذت القوافل تشق إلى عمق القارة لتقايض الملابس والخرز والسكاكين والفؤوس وغيرها من المصنوعات بتلك السلع المحلية المربحة. واستخدم العبيد كذلك فى الزراعة فى الجزيرة وعلى أرض الساحل المقابلة.

وشهدت المنطقة عصرًا جديدًا من الازدهار تجسده مدينة ماليندى، التى

زارها أحد المبشرين فى عام ١٨٤٦م فوجدها يبابًا مهجورة، ولكن بعد ثلاثين عامًا تحولت بفضل المستوطنين العرب والتطورات الزراعية التى أدخلوها إلى منطقة وصفت بأنها شونة الغلال التى تغذى الساحل وجزءًا من أرض الجزيرة العربية.

وأتى الكثير من الهنود المسلمين من مختلف الطوائف بأسرهم إلى المنطقة وأقاموا فى مُمبسة وماليندى ولامو وغيرها من المدن الكينية، ومارسوا العمل فى التجارة. وأقاموا لهم أحياءً خاصة بهم ومساجد مستقلة لكل طائفة، وجماعات دينية مستقلة. وتمتعت تلك المجتمعات الإسلامية بلون من الحكم الذاتى سمحت به إدارة السلطان أولاً ثم سلطات الاحتلال الغربية فيما بعد.

فكان لطائفة الإسماعيلية مثلاً التى تعتبر الأغاخان رئيسها الروحى، موظفون معينون مختصون بالإشراف على شؤونهم الروحية والاقتصادية والاجتماعية. وقد تعرض مجتمعهم لهزة فى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى حول مسألة قداسة الأغا خان مما جعل بعض أبناء الطائفة ينشقون عليها وينضمون إلى طوائف الشيعة الأخرى ومنها الاثنا عشرية الذين بدأ وصولهم إلى المنطقة فى ذلك القرن.

وكانت ثانى أكبر طائفة من المسلمين المهاجرين إلى أفريقيا طائفة البهرة، وكان رئيسها يعرف بالداعية المطلق، وكان يعين ممثلين عنه للإشراف على شؤون الطائفة وتدبير أمورها.

وكان العامل الثانى لتوغل النفوذ الإسلامى داخل القارة التحركات القبلية، فمنذ القرن الثانى عشر الميلادى أخذت العشائر الصومالية فى منطقة القرن الأفريقى تضغط على القبائل الأفريقية وتزيحها جنوبًا، وفى القرن التاسع عشر وجه الصوماليون ضربة قاضية للجالا بعد أن عبروا نهر جوبا إلى منطقة تانا التى كانوا يسيطرون عليها، وأخضعوها لهم، وأدى الاحتكاك

بين المسلمين وجيرانهم من القبائل الأفريقية إلى اعتناق تلك القبائل للإسلام تدريجيًا بصورة بطيئة، ومنها الرنديل والبوران والجالا نفسها، ويمثل المسلمون اليوم ٩٠٪ من أبناء تلك القبائل.

وهكذا أصبح قسم كبير من أراضى شرق أفريقيا يؤلف دائرة نفوذ إسلامية ضخمة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وكان قطب هذه الدائرة جزيرة زنجبار وقاعدتها التجارية، وأدى هذا إلى شيوع القول: «عندما يزمرون فى زنجبار يرقص الناس على شواطئ البحيرات الكبرى».

ولم يبد المسلمون انزعاجًا للنشاط التبشيرى فى المنطقة فى ذلك الحين، وأبدى التجار ترحيبًا بالمبشرين، وساعدوهم فى رحلاتهم إلى الداخل وعاونوهم فى إقامة إرسالياتهم، ولكن الترحيب انقلب إلى عداء عندما بدأ هؤلاء المبشرون يحاولون التدخل فى شؤون التجارة، خاصة تجارة العبيد.

ففى يوجندا تفجر الصراع بين المسلمين والمسيحيين عندما بدأ المبشرون الكاثوليك والبروتستنت ينظرون إلى النفوذ الإسلامى فى بلاط الملك (الكاباكا) نظرة عدائية. وكان السعى إلى الهيمنة السياسية هو لب القضية: أى هل يجوز السماح للعرب المسلمين بالتفوق على القوة الأوربية المسيحية؟

فتح هذا الصراع بطبيعة الحال الباب أمام التدخل الأوربى السافر ففى ١٨٨٤م وضعت ألمانيا عدة مناطق فى تنزانيا تحت حمايتها. وفى العام التالى، انتهزوا فرصة الصراعات السياسية المحلية والخلافات بين حكام المنطقة وأعلنوا حمايتهم على سلطنة واتو بناءً على طلب سلطانها الذى كان يرفض الاعتراف بسيادة سلطان زنجبار عليه.

وفى عام ١٨٨٦م عقد الانجليز والألمان اتفاقية لتمزيق أوصال سلطنة زنجبار التى انحصر نفوذها بموجب هذه الاتفاقية على شريط عرضه عشرة

أميال يمتد على الساحل فيما بين حدود موزمبيق وكيبينى فى كينيا، واقتسمت الدولتان الأوربيتان باقى الأراضى فيما بينهما، ويشمل ذلك كينيا وجنوب الصومال وتنزانيا الحالية. وقد أبدى العرب السواحليون مقاومة للنفوذ الأوربى الذى بدأ يهدد بضياع نفوذهم السياسى والتجارى، وأخذ يتدخل فى أعرافهم الإدارية والاجتماعية والثقافية والدينية. وأدت محاولات الألمان «لألمنة» الساحل التنزانى ومعاملته المهينة لممثلى السلطان إلى اشتعال الثورة فى عام ١٨٨٨م.

ونظر الأهالى إلى الحصار البحرى الذى فرضته القوى الأوربية فى محاولتها للقضاء على الثورة باعتباره تحالفًا مسيحيًا ضدهم. ثم تجددت الثورة حينما تنازلت ألمانيا لانجلترا عن سلطنة واتو الخاضعة لحمايتها، فقد اعتبر سلطانها، فومو بكرى، هذا التنازل خيانة له، وأمر بعض المواطنين الألمان الذين كانوا ينقبون عن المعادن فى أراضيه بمغادرة البلاد، وعندما رفضوا، أرسل قوة لحملهم على الخروج وترتب على ذلك قتل تسعة منهم، وكان على انجلترا ، السيد الجديد للمنطقة، أن ترسل حملة تأديبية للسلطان الذى تزعم رغم ذلك ثورتين تاليتين.

فى عام ١٨٩٥م، اندلعت ثورة فى تاكاونجو بقيادة مبارك المزروعى، وهو من أسرة المزروعى، حكام مُمبسة، وكان الانجليز قد تخطوا حقه فى وراثة منصب الوالى، واختاروا صنيعة لهم، وأعلن مبارك خروجه على السلطة البريطانية وساعده فى ثورته هذه عمه مبارك بن راشد، وانتشرت الثورة على طول الساحل الكينى من مالیندى حتى تنزانيا، واكتسبت تأييد الأفارقة من سكان الساحل وتعاطف الشيوخ السواحليون معها، واعتبرها أحدهم جهادًا فى سبيل اللّه ورفع لواء الإسلام. ولكن الثورة قمعت فى النهاية، ولجأ زعماء الثورة إلى الأراضى

الألمانيـة فى الجنوب. وكـان فـشل هذه الثورة نهـاية لآمال السكان والمسـلمين فى الاستقلال، لا فى كـينيا وحدها، بل فى منطقة شرق أفريقيا بأسرها.

ومع هذا، فـقـد شـارك العـرب المسلمـون فى إدارة شـؤون البـلاد فى كينيا وزنجبار وتنزانيا فى ظل الحماية البريطانية والألمانـية، إذ كانت السلطات الاسـتـعمـارية بحـاجـة إليـهم للعـمل كموظفين لتوفر العناصر المتعلمة بينهم، فـاخـتـاروا مـنهم حكـام الولايات والمديريات وقضاتها.

والواقع أن الإدارة الاسـتـعـمـارية الجديدة ساعـدت بصورة غير مـباشرة فى انتشار الإسلام وذلك لجملة عوامل من بينهـا سـهولة المواصـلات بفـضل الطرق المعـبـدة والسكك الحـديدية التى أنشـئـت، وبفـضل الموظفـين والجنود المسلمـين الذين جلبتهـم من السودان والصومـال للعمل فى الحامـيات والمدن البعـيدة فى الأراضى الأفـريقيـة، حيث تزاوج هؤلاء الجـنود والموظفـون مع السكان، ومنهم من اختار المقام فى تلك الأرض بعد انتهاء خدمـته، كما أن عمل المسلمين فى الخدمـة العسكرية والمدنية أكسـبهم احـترام الأهالى الذين أحـسوا بالرفعة النسبـية لمناصبهم، ومن ثم بدأ بعضـهم ينظر بإعـجاب للإسلام ومنهم من اتجه لاعتناقه.

وفى عـام ١٩٢٤م، دخـل تدريس الديانة الإسلاميـة ضمن مناهج التعليم العـام فى مدارس مُـمبـسة ومـاليندى، وشـهد القرن العـشرين بعض المحاولات الإصلاحيـة الإسلامية، ومنهـا تأسيس رابطة الإصـلاح المحـمدية والجـمـعيـة الأفـروآسيـوية التى كـانت توجـهاتهـا الأساسيـة سياسية، وكـان أبرز زعماء الإصلاح فى هـذا القرن الشيـخ الأمين ابن على المزروعى الذى دعـا لتأسـيس هيئة للدفاع عن مصالح المسلمين. وفى عام ١٩٣٥م، حاول بعض الدعاة الهنود الحد من النشـاط التبـشيرى المسـيحى الذى انـتـشـر فى ظـل الإدارة

الاستعمارية، فأرسلوا بعثة إسلامية لدعوة الكينيين للإسلام، ولكنها لم تحقق نجاحًا كبيرًا. وفيما عدا هذه البعثة ومحاولات أتباع الطريقة الحمدية الشاذلية لنشر الطريقة بين أبناء شرق أفريقيا على يد دعاتها، لم يظهر العالم الإسلامى اهتمامًا كبيرًا بشأن المسلمين فى تلك المنطقة الحيوية.

ورغم جهود الدعاة والمصلحين، لكن المسلمين ارتضوا العيش كأقلية فى مجتمعات منعزلة دون روابط عضوية بين تجمعاتهم العربية والسواحلية والإفريقية والهندية، ولعل المسلمين الهنود هم أنشط تلك المجتمعات وأكثرها تنظيمًاوثراء.

المصادر:

(١) Chittick: *ch. In Zamani a survey of East African History,* ed Ogot, 1973

(٢) R. Oliver: *The missionary factor in East Africa;* Ph. D. thesis, University of Nairobi, 1974

د. محمد أبو العمائم [ف. ل. ميلانج F.L.Milang]

الكيا

الكيّا الهراسى، شمس الإسلام عماد الدين أبو الحسن على بن محمد بن على الطبرى، المعروف خصوصا بالكيا، فقيه شافعى المذهب يعتقد اعتقاد الأشاعرة، والعالم بالمنطق والمعروف فى زمانه بإتقان فن المناظرة. (ولقبه الهريسى جاء نسبة إلى الهريسة، وهى طعام من قمح ولحم يخلطان ببعضهما ويطبخان). وهو زميل للغزالى وفى نفس سنّة (وُولد الاثنان فى ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨م)، وتوفى الهراسى سنة ٥٠٤هـ / ١١١٠ـ ١١١١م، قبل وفاة الغزالى بعام.

درس أولا فى طبرستان، التى تركها فى سن العشرين ليدرس تحت إشراف إمام الحرمين الجوينى فى نيسابور، وكان واحدا من أنجح تلاميذه، وصار واحدا من أشهر مريديه. وتفوق فى ميدان الشريعة والفقه وأصول الفقه. ومن نيسابور ذهب الكيا إلى بيهق حيث درّس الفقه الشافعى؛ وذلك بعد وفاة أستاذه الجوينى سنة ٤٧٨هـ /

١٠٨٥م. ولقد ذهب زميله الغزالى إلى طوس إلى بلاط الوزير السلجوقى نظام الملك. ومن بيهق توجه الكيا إلى بغداد ليتقلد كرسى الفقه الشافعى فى المدرسة النظامية، وهو منصب احتفظ به حتى وفاته سنة ٥٠٤هـ / ١١١٠ ـ ١١١١م. ولقد درَّس أيضا الحديث، وكان المحدث الثقة الشهير السلفى (٥٧٦هـ/ ١١٨٠ ـ ١١٨١م). واحدا من تلاميذه فى هذا الحقل .

اتُّهم الكيا بتعاطفه مع الإسماعيلية، وكان بسبب ذلك مهددا بفقد حياته، ولكنه أنقذ بسبب التماس عفو تقدم به علماء بغداد وكان من بينهم زميله القديم وشريكه فى المناظرة القاضى وعالم الدين ابن عقيل.

من بين أعماله المختصة بالمذهب الشافعى كتابه: المرشدين، الذى اعتبره تاج الدين السُبكى واحدا من أعظم أعماله، ونقد مفردات الإمام أحمد، وبه نقاط يختلف فيها مع الإمام أحمد بن حنبل.

كذلك فإن الكيا انتُقد بدوره من جانب العالم الحنبلى شمس الدين محمد بن قدامة المقدسى (٧٠٤ ـ ٧٤٤هـ / ١٣٠٤ ـ ٤٣م)، فى كتابه الرد على الكيا الهراسى، وكذلك من جانب قاضى القضاة الحسن ابن عبدالله، تلميذ ابن تيمية.

كذلك ينسب إليه كتّاب السِّير عملا فى أصول الفقه، عنوانه: «تعليق فى أصول الفقه».

المصادر:

(١) GAL, I, 390, *stndia Islamica*, 67 . (bibiography cited).

(٢) G.Makdisi: *Ibn Aqil et la résr-gence de e' Islam tradirionalisre au xi e siecle (Ve siécle - de l' Hégire), Damascus 1963, 216 and n. I (biliography cited), and index , iden, Muslim insitions of learning in eleventh - century, Baghdad,* in Bsoas, XXIV (1961), 41 and passim.

[G. Makdisi ج. مقدسى] د. عطية القوصى


ل

لؤلؤ الجارحى

اسم كان يطلق غالبا على شخص ينتمى إلى أصل متواضع، أو أن يكون من الحرس أو كبير جماعة خاصة من الغلمان فى خدمة الأمير، وممن سمى بهذا الاسم غلام أحمد بن طولون؛ كان لؤلؤ رئيسا للشرطة فى بغداد عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٥ ـ ٩٣٦م؛ كما كان هناك آخر يدعى بلؤلؤ، وكان أميرا لحمص نيابة عن كافور الإخشيدى، وهو الذى أسر المتنبى عندما ادعى النبوة وضم إليه جماعة من الموالى فى الصحراء السورية.

أما لؤلؤ الكبير الجارحى السيفى، فقد لعب دورا مهما فى بلاط الحمدانيين فى حلب، وتشير نسبة السيفى فى اسمه إلى أنه كان فى خدمة سيف الدولة الحمدانى، وكان قد برز فى أيامه لمشاركته مع غزاة خراسان فى تجريدة خرجت سنة ٣٥٥هـ من أنطاكية لمهاجمة المصيصة، كما تدل نسبة الجارحى الواردة فى اسمه، إلى أنه قد خدم أيضا قبل الأمير الحمدانى، واحدا من أسرة الجرّاح، قبل أن ينخرط فى خدمة الأمير الحمدانى، وإن سكت المؤرخون عن إيراد أى خبر عن هذه الناحية.

وعندما كان حاجب الحمدانى، أبو المعالى سعد الدولة على فراش موته ٣٨١هـ/ ٩٩١م، أوصى بأن يكون ابنه أبو الفضائل تحت رعايته، لذا فقد قام لؤلؤ ـ مع الغلمان ـ فى حمل الناس على الاعتراف بأبى الفضائل أميرا بعد أبى المعالى. وقد ازداد نفوذه عندما زوج ابنته لأبى الفضائل.

واتبع لؤلؤ سياسة الحذر فى الموقف الصعب الذى واجهه أمير حلب إزاء التهديد الذى صادفه قائد معسكر الفاطميين بَنْجُوتكين (أو منجوتكين) ومن مطامع الفاطميين، إذ استردّ الجنود الذين كان قد أرسلهم أبو الفضائل إلى الجنوب، ليتحاشى الصراع مع الفاطميين. وعندما وصل بنجوتكين فى ربيع الثانى ٣٨٣هـ، وحاصر حلب، طلب سعيد الدولة ولؤلؤ النجدة من بيزنطة، التى كانت تفرض نوعا من الوصاية على إمارة حلب منذ معاهدة ٣٥٩ هجرية. وترامى الاثنان على أقدام البيزنطيين كما يقول يحيى ابن سعيد الأنطاكى، فاستجاب لهما الإمبراطور البيزنطى وبعث العسكر بقيادة «بوجى» حاكم أنطاكية، ولكن بنجوتكين ردهم على أعقابهم، واستمر فى محاصرة المدينة، حتى بداية عام ٩٥٥م. واستنجد لؤلؤ بالإمبراطور فاسيل مرة ثانية فقدم بنفسه على رأس ١٣٠٠٠ رجل من قواته، وأجبر بنجوتكين على رفع الحصار، وأكرم الإمبراطور أبا الفضائل فأعفاه من دفع الجزية التى كانت تقدمها الإمارة للبيزنطيين منذ معاهدة ٣٥٩هـ/ ٩٦٩م. ولقد برهن لؤلؤ على أنه أشد صلابة من مولاه فى مواجهة بنجوتكين الذى كان أبو الفضائل مستعدا لتسليمه مدينة حلب.

ففى عام ٣٨٦هـ، أقنع لؤلؤ سيده أبا الفضائل بالشدة فى معاملة والى معرة النعمان المتمرد، الذى سرعان ما انضم للفاطميين. وفى عام ٣٨٨هـ، قام بمحاولة للاستيلاء على أفاهية، التى استنقذها دوق أنطاكية دميين دالاسينوس. فى صفر عام ٣٨٨هـ، توفى سعيد الدولة أبو الفضائل، وتولى لؤلؤ القيام بكافة مهام السلطة، وقام باستبعاد ابنى سعيد الدولة، ونفيهما إلى مصر، ودمر بعض الحصون فى منطقة حلب لمنع أعدائه من توطيد أنفسهم هناك. وعلاوة على ذلك، أمر بحبس مغامر يدعى الأصفر، لكى يحتفظ بعلاقات طيبة مع بيزنطة، الذى كان يحلم بالجهاد ضدها، وكان هذا الجهاد أشد ما يقضّ مضجع بيزنطة. وكان الأصفر هاربا فى أرض الجزيرة، ولكن الوثاب أمير هذه الإمارة، قام بتسليمه إلى لؤلؤ، وبذلك وضع حدا لنشاطاته. واستمر لؤلؤ فى دفع الجزية لبيزنطة وتوفى فى عام ٣٩٩هـ. ومارس السلطة فى حلب ابنه المنصور،

الذى لم يكن يزيد عن كونه حاكما تحت سيطرة الفاطميين.

لقد جمعت شخصية لؤلؤ بين ما هو مُرْض وما ليس بمرض، فقد استطاع بولائه وشجاعته أن ينقذ حياة سعيد الدولة فى المعركة التى اضطر فيها الأخير لمحاربة بكجور حاجبه المتمرد، الذى كانت لديه طموحات فى الاستيلاء على حلب. ولما حلّ محل الأمير سعيد الدولة فى حمل الراية وتحمل الضربات بدلا منه، فإنه ضمن النصر له. ولكن حسب رواية كمال الدين، فإن سعيد الدولة قد مات مسموما، عن طريق إحدى محظياته بتحريض من لؤلؤ، الذى قدم صورة الغلام، الذى نجح فى تسويد نفسه، بفضل نشاطه وكفاءته ومساعدة الأحداث الخارجية له، وعلى نحولا يمكن إنكاره. فالإمارة كانت من الإمارات الثانوية، ويمكن أن يقال إنه قام فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، بالدور الذى سيلعبه كثير من المماليك فى مصر على نطاق كبير.

المصادر :

(١) ابن الأثير: الكامل *G. J. Tornbrg* ليدن *Uol* ـ ١٩٧٦م فى السنوات المبينة؛

(٢) كمال الدين بن العديم: تاريخ حلب.

(٣) Kamal El Din Ibn al Adim: *Histoired d'Alep ed. Sami Dahan,* Damascus 1953, i.

هاشم احمد [كونراد M. Canrad]

لؤلؤ (جوهر)

كلمة لؤلؤ وجمعها لآلئ ولآلى (بحذف الهمزة الأخيرة) وتستعمل كلمة لؤلؤ فى الغالب مرادفة للدرر، ولا يمكن تحديد الاختلاف فى المعنى بين الاثنين بدقة أما فيما يتصل بالمرجان والكهرمان، فإن اللؤلؤ ينتمى إلى المنتجات العضوية والجواهر، كما يرتبط بالمعادن. إلا أن الاختلاف بين اللؤلؤ والمعادن الحقيقية، كان معروفا تماما : فالأول يتغير لونه بسرعة، لأنه من أصل حيوانى.

ويعدّد ابن ماسوية، فى كتابه الجواهر سبعة وعشرين نوعا من الأحجار النفيسة فى مقدمتها اللؤلؤ، ثم الياقوت فالزمرد فالماس، إلخ أما البيرونى فيؤكد أن هناك فى الأصل ثلاثة أحجار نفيسة فقط، هى الياقوت،

والزمرد، واللؤلؤ. ثم يعود فى موضع آخر فيقول إن اللؤلؤ يتكون من نوعين أحدهما كبير ويسميه بالدروالآخر أصغر منه ويسميه بالمرجان. وبالمثل فإن التيفاشى الذى أضاف الجواهر، جمان والشذر، كمرادفات للؤلؤ بصفة عامة، فى حين أن الدر «والحب والخريدة» تدل على اللؤلؤ. غير المثقوب، أما «اللؤلؤ» من غير همزة فى آخره فهو المثقوب ومع ذلك، فإن المصطلح متذبذب؛ ومن أجل مزيد من التفاصيل، انظر ثبت المراجع ويفصّل الكتّاب السابقون الأنواع المختلفة من اللؤلؤ تبعا للونه فمنه الأبيض والأصفر والرصاصى والعاجى وتبعا لشكله، ولمقاسه، وتركيبه، التضام، التماسك، الوزن والقيمة، وما يطرأ عليه من تغييرات بسبب التأثيرات الخارجية، وأخيرا أماكن اكتشافه وتجارته وللبيرونى فصل طريف عن أسباب وطرق استخلاصه ومدى صفائه ولكل صفة من صفات اللؤلؤ هذه تسمياتها الخاصة بها المبنية على الملاحظة الدقيقة. فحساب الوزن النوعى للؤلؤ، كان غاية فى الدقة.وحتى تكوين اللؤلؤ، قد شرح بطريقة صحيحة، أى بواسطة تخلل الأجسام الغريبة الطفيلية، التى تحدث النمو الذى يتصلد فيما بعد إلى لآلئ. ومع ذلك، فى نفس الوقت، تعتقد الخرافة الغريبة الشائعة التى ينشأ تبعا لها اللؤلؤ فى المحارة من المطر: ففى كل سنة، يتأجج المحيط الهندى بعواصف شديدة، تجبر المحارة على أن تطفو فوق سطح الماء فتفتح شقَّيْها وتستقبل المطر. وبعد ذلك، تطبق المحار نصفيها وتغوص إلى قاع البحر؛ ومن ماء المطر، ينمو حجر كريم نمو الجنين فى الرحم.

المصادر :

(١) يوحنا بن ماسويه: الجواهر وصفاتها، طبعة عماد عبدالسلام رءوف، القاهرة ١٩٧٧م، ص ٢٤ ـ ٤٠.

(٢) البيرونى: الجماهر فى معرفة الجواهر، حيدر آباد ١٣٥٥هـ.

(٣) الدمشقى: نخبة الدهر: طبعة Mehaen، ص ٧٧ ومايتبعه.

هاشم أحمد [أ. د يتريتش A. Dietrich]

المنصور لاجين (لاشين)

الملك المنصور حسام الدين، المعروف بالشقير أو الأشقر. سلطان تركى من المماليك، كان مملوكا للملك المنصور على ابن أيبك، اشتراه قلاوون عام

٦٥٨هـ/١٢٥٩م وعندما اعتلى قلاوون العرش رقاه إلى رتبة الأمير وأرسله إلى دمشق نائبا عليها، وأثار تعيينه فى ذلك المنصب ذعر نائب الشام سنقر فأعلن نفسه سلطانا. وقامت حملة من مصر بإخماد هذا التمرد وعين لاجين نائبا على الشام. وقد جعله نجاحه فى هذا المنصب - فى الفترة التى تبعت من حكم السلطان قلاوون - من أقوى الشخصيات فى المملكة عند تولى الملك الأشرف خليل الحكم عام ٦٨٩هـ/ ١٢٩٠م، مما جعل كل منهما يرتاب فى صاحبه. قاد لاجين جيش دمشق فى حصار عكا، وفى أثناء الحصار قبض عليه وأرسل إلى صفد (جمادى الأولى عام ٦٩٠هـ- مايو ١٢٩١م) ثم أفرج عنه ورد إليه اعتباره. وفى شوال ٦٩١هـ/ سبتمبر ١٢٩٢م خوفا من أن يقبض عليه مرة أخرى، فأمسك به بعض الأعراب وأرسل إلى القاهرة حيث سجن ثم أطلق سراحه. تآمر مع بيدرا المنصورى نائب السلطنة وباقى الأمراء الساخطين على السلطان وقتلوه فى رحلة صيد فى المحرم عام ٦٩٣هـ/ ديسمبر ١٢٩٣م). فشل المتآمرون فى تحقيق رغبتهم فى تولية بيدرا الحكم وقتل وهرب لاجين واختفى.

تولى الملك الناصر محمد، أخو الملك خليل السلطنة وهو لازال طفلا، على أن يكون نائب السلطنه كتبغا المنصورى هو الحاكم الفعلى للبلاد. فى رمضان/ أغسطس ظهر لاجين من مخبأه وحض كتبغا على تولى السلطنة (المحرم ٦٩٤هـ/ ديسمبر ١٢٩٤م) وعين لاجين نائبا للسلطان. وفى مدة حكم كتبغا القصيرة، حدثت مجاعة فى مصر وكثر الموت بها كما استقر فى فلسطين عدد كبير من المحاربين الأويرات Oirat مع عائلاتهم لاجئين من إيلخان غازان Ilkhan Ghazan بعد أن هزم بيدو Baydu، ولما كان كتبغا مغولى، فقد رأى الأمراء الأتراك والشراكسة أن هذه الهجرة تهدد نفوذهم، فقامت جماعة منهم بقيادة لاجين بعزل كتبغا وأقاموا لاجين سلطانا فى المحرم عام ٦٩٦هـ/ نوفمبر ١٢٩٦م.

واجهت السلطان أزمات متكررة نتيجة للعداء المتأصل بين مماليكه ومماليك سلفه الذى حاول السلطان الجديد أن يحل مماليكه محلهم ليكافئهم وليوطد دعائم ملكه. وفى محاولة

لحماية أنفسهم، أخذ زملاؤه فى التمرد عليه عهدا ألا يكون هناك تمييز بين مماليكه وبينهم وألا يعطى مماليكه سلطة عليهم، ولكن سرعان ما صار هذا الاتفاق أثرا بعد عين، وفى ذى القعدة عام ٦٩٦هـ/ سبتمبر ١٢٩٧م، عزل السلطان زميله فى التمرد قارا سنقر المنصورى من نيابة السلطنة وعين بدلا منه مملوكه مَنْكُوتُمر Man-kutamur. وأثار سوء استخدام نائب السلطان الجديد لسطاته سخط الأمراء بالإضافة إلى الإصلاحات المالية التى قام بها السلطان حيث أعاد مسح الأرض كما أعاد توزيع الإقطاعيات فى مصر وذلك فى جمادى الأولى ورجب ٦٩٧هـ/ مارس ـ إبريل ١٢٩٨م للمرة الأولى منذ عصر صلاح الدين الأيوبى (٥٧٢هـ/ ١١٧٦م)، كما أعاد طوائف المنتفعين السابقة وهم الخاصة والأمراء والحلقة ، ولكن فى الوقت الذى لم يتغير فيه التوزيع بالنسبة للخاصة، فقد دمج الفئتين الأخريين وأعطاهم نصيبا أقل، وبذلك حصل السلطان على فائض بعيدا عن أنصبته الخاصة استخدمه فى زيادة جيشه، مما شكل تهديدا واضحا للأمراء، وفى خلال الأشهر التالية، وصل تذمرهم إلى حد التآمر، وفى ليلة ١١ من ربيع الثانى عام ٦٩٨هـ/ مساء ١٦ يناير ١٢٩٩م، اغتيل لاجين كما قتل منكوتمر، وبعد عدة أيام من الاضطرابات، أعيد الملك الناصر محمد إلى وضعه كسلطان اسمى.

المصادر:

(١) أبو الفدا: المختصر فى أخبار البشر، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م، جزء ٤.

(٢) ابن الدوادارى: كنز الدرر وجامع الغرر، جزء ٨، فريبررج Fribarg ١٩٧١م صفحة ٣٦٥ ـ ٨٣.

(٣) المقريزى، السلوك لمعرفة دول الملوك جزء ١/٣، القاهرة ١٩٧١م. (ب.م. هولت P.M. Holt .

(٤) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، جـ٨، القاهرة.

حسين أحمد عيسى [هولت P. M. Holt]

لالى ديڤرى

أو «عصر زهرة التيوليپ»؛ ويطلق على واحدة من أكثر الفترات فى

الإمبراطورية العثمانية ثراءً بالأحداث والتى تتفق والنصف الثانى من حكم «أحمد الثالث» (١٧٠٣ ـ ١٧٣٠م)، أو بمعنى أدق، الثلاث عشرة سنة لوزارة «إبراهيم باشا» وزهرة التيوليپ الذى خلع اسمها على هذا العصر جرى تصديره من تركيا إلى النمسا عن طريق «أوجير جيسلان» Ogier Ghislain سفير «فرديناند الأول» من الهابسبورج (١٥٠٣ ـ ١٥٦٤م) فى بلاط السلطان ولكن هذه الزهرة تطورت زراعتها فى هولندا بجهود عالم النبات شارلز دى ليكلوز Chanles de L'echuse، الذى كان يشغل كرسى علم النبات فى جامعة ليدن ـ وانتشرت الرغبة من أجل الحصول على هذه الزهرة سريعاً فى أوروبا، ولكن الهوس بها اتخذ أكثر الأشكال فى تركيا. فقد أصبحت هذه الزهرة موضع حماس شديد ولهفة، بعد أن استوردها مرة أخرى من هولندا إلى تركيا فى القرن السابع عشر السفير النمساوى «شميد زوم شفا رزينهورن» Schmid zum Schwarzenhorn فى عصر أحمد الثالث. وتولد عن شكل (طراز) التيوليب فن للعمارة، أصدق مثال له «مسجد لالى» جامع الرائع فى استانبول؛ أما بالنسبة للفن فقد تولد عنه فن الباروك» العثمانى، المستوحى من «الروكوكو» الفرنسى؛ ويمثل الشاعر «نديم» النموذج المتأثر بجمال التيوليب فيما يتعلق بالجانب الأدبى.

وقد تعهد هذا الطراز وروّج له الصدر الأعظم إبراهيم باشا ـ من «ينفشهر» زوج ابنة السلطان فعندما وصل إلى السلطة فى بداية عام ١٧١٨م، أبدى مهارة دبلوماسية عظيمة أنهت حالة الحرب المستمرة التى قوضت البنية الاقتصادية للإمبراطورية، ودمرت مناطقها الريفية. وبعد المعاهدة، كرس الصدر الأعظم نفسه لهدف السلام، بسبب الحملات المظفرة فى إيران، التى كانت حينئذ فى حالة من الفوضى بسبب غزو الأفغان. وقد كان أحمد الثالث لطيفاً ومحباً للسلام بطبعه، ولكنه كان يميل بقوة إلى المتعة وقد كان رجلاً مثقفاً وشاعراً، وخطاطاً، كما كان نهماً بشكل مفرط. وكان إبراهيم باشا مهذباً ومثقفاً، وشخصية منبسطة ومحباً للسلام والسرور، وهكذا، ومع هذه الأذواق

المتـماثلـة، كان كل منهـمـا يتناسب مع الآخر.

وإن كان السلطان قد ترك المسئولية لوزيره الذى أحـاط نـفـسـه بالأقـرباء المقربين، وأبعـد عن بلاطه كل العناصر المناوئة. وحـــتى عـام ١٧٣٠م، كـــانت إدارة الدولة كلها تحت سيطرته، كما أن كل المناصب المهـمة كـانت فى أيدى من يقوم بتعيينهم؛ وقد أدت هذه المحسوبية إلى الكثير من الحنق والغضب وأكسبته أعداء كثيرين.

الاتجاه إلى الغرب:

كان الصـدر الأعظم رجلاً يمـيل إلى التنوير، وقد تميزت سنى وزارته بعديد من محاولات التقـرب إلى الغرب فلأول مرة فى تاريخ الإمـبراطورية العثمـانية تبـذل المحـاولات للإفادة من الهـيـاكل السيـاسية والاقتـصادية والثقافـية فى أوروبا؛ فتعززت العلاقـات الدبلوماسية وبالأخص مع فرنسا. وتم تعيين سفير فى بلاط لويس الخـــامس عـشـر وهو «بيرمـيسيكيـز جلبزاده محـمد أفندى، وصدرت إليـه التعلـيمات بدراســة تلك المؤســسـات الفـرنسـيـة التى يمكن أن تتواءم مـع متطلبـات البلاد العـثمانـية (١٧١٩م)؛ ونمت العلاقات التجارية مع فرنسا: وكـانت هناك خمسمـائة سفينة تجـارية تعـمل كـل عـام بين فـرنسـا وتركيا.

سياسات التقدم والبناء والابتكار:

وفى عـام ١٧٢٤م تم تـركـيب أول مطبعة فى استانبول عن طريق المساعى الحـمـيدة لمجـرى اعـتنق الإسـلام هو إبراهيم مـوتيـفـريكا Matiferrika وكان يسـاعده ابن سـفيـر السلطان فى بلاط لويس الخـامس والذى كان يرافق أبيـه فى باريس. كـما تم اسـتـدعاء ضـابط فـرنسـى «من المهـندسـين» يدعى «دى روشفورت» De Roclefort لإعداد الخطط لإصــلاح الجـيش على الـنمط الغـربى، على حين كان هناك فـرنسـى آخر اعتنق الإسلام هو «خـمباراجى أحـمد Khum-baradji باشا) قام بتنظيم سلاح المدفعية وثمة فرنسـى آخـر، اعتنق الإسلام، هو «جيرچيك Grcek داود، كان مسئولاً عن تكوين أول فريق لـلإطفاء. ولأن الوزير الأعظم كـان محبـاً للفنون والأدب فـقد

أحاط نفسه بالشعراء والموسيقيين والفنانين، ومنع تصدير (إخراج) المخطوطات النادرة، وأنشأ جمعية لترجمة النصوص العربية والفارسية. وأقام خمس مكتبات، بالإضافة إلى مكتبة السلطان، كان أمينها الشاعر نديم. كما أعطى دفعة جديدة لصناعة الصينى والخزف، مستعيداً ورش «ازميد» و«كوتايهة» (كوتاهية)، ومنشئاً لورشة جديدة فى استانبول وهى ورشة «تيفكورسارايى» Tefkir Sarayi. كما أقام مصنعاً للنسيج ـ وأنشأ خزاناً لجلب المياه من غابة بلجراد إلى العاصمة. وبنى الطرق، وأقام المنشآت الخاصة بالموانى وتجهيزاتها. وكان يشرف بنفسه على الأسواق وينظم بيع الخبز واستيراد البن. وشجع على تقدم الطب والدواء. وتذكر ليدى «مارى وورتلى مونتاجو» زوجة السفير البريطانى فى بلاط السلطان فى «رسائلها» أنه كان هناك بعض الأدواء تعالج فى تركيا بأفضل مما يحدث فى أمكنة أخرى. وكان السلطان متحمساً كذلك للمشروعات مثل النافورات والمساجد والأضرحة والقصور والحدائق وأماكن الترفيه وأثر القصور هو قصر «سعد أباد» والذى شيد عند قاعدة القرن الذهبى فى «كاغيتان» حسب المشروعات والرسوم التى جاءت من فرنسا وقد أهدى السفير الفرنسى، «ماركيز دى بوناك» السلطان أربعين من أشجار البرتقال كانت تزين واجهة القصر. وقد أقيم أول حفل فى الحادى والثلاثين من يولية ١٧٢٢م، ولقد كان عصر التيوليب عصر تقدم واهتمام متزايد بالثقافة والشعر والموسيقى. وفى الشعر كان نديم مبدعاً إذ أدخل الموسيقى فى النظم، وخلع الطابع الشرقى على القصائد القصصية.

وعندما شعر السلطان أحمد الثالث بالإجهاد والتعب من شئون الحكم، خلد إلى الراحة والترفيه؛ وعلى مدى ثلاث عشرة سنة أحاطه إبراهيم باشا بجو من الحفلات المتواصلة، رمزها زهرة التيوليب التى توفرت منها نوعيات مختلفة تصل إلى ٨٣٩ نوعاً فى عام ١٧٢٦م. وأصبحت بصلاتها غالية الثمن حتى اضطرت الحكومة إلى أن تحدد الأسعار منعاً للتلاعب (فرمان المحرم ١١٤٠هـ / سبتمبر ١٧٢٢م).

وكانت الحفلات الخاصة بزهرة التيوليب تقام ليلاً ونهاراً. يحضرها الشعراء والموسيقيون وأبناء الشعب، وتقام الموائد التى تقدم فيها أشهى الأطعمة والشراب. وبجانب حفلات التيوليب هذه كانت حفلات لا تنقطع ترتبط بختان وزواج الأمراء والأميرات وعددهم واحد وثلاثون - أبناء أحمد الثالث.

ومع مرور الوقت زاد الإسراف والبذخ - وامتلأ قصر السلطان بأزهار التيوليپ والقرنفل، وأقفاص العصافير المغردة. وكانت المتعة والسرور غاية العيش وكتب السلطان والوزير، - وكلاهما شاعر وخطاط - قصائد حب كل فى الآخر. وبتأثير ما يحدث فى القصر تغيرت أخلاقيات الشعب. وأصبح حب الرفاهية والسعى إلى المتعة شيئاً ملحوظا، مما جعل زوجة السفير البريطانى - التى جاء ذكرها من قبل - تقول إن المرأة التركية أكثر تحرراً من نظيراتها الإنجليزية - وشعر نديم ينبىء عن ذلك كثيراً، ومضت الطبقة المتوسطة أيضاً فى مشروعات من الإسراف المتهور، مما قوض بيوتا كثيرة. وحتى يوقف هذا السرف أصدر الوزير الأكبر قانوناً ينظم ارتداء الملابس حسب الطبقة الاجتماعية وخصوصاً بالنسبة للملابس المزخرفة التى ترتديها النساء. ولكن أساء الانحلال الأخلاقى إلى العامة - فكان السلطان قد أقام «مراجيح» (أراجيح - جمع أرجوحة) لتسلية الشعب وكان منظر النسوة اللاتى يركبنها والشباب يدفعهن، إهانة للرأى العام، بل إن الاتهامات كذلك وجهت إلى عدد من النبلاء وإلى الوزير الأعظم نفسه.

نهاية الاحتفالات :

وقد أدى هذا كله إلى تزايد السخط بين الشعب وخصوصاً من علماء الدين - فبالرغم من جهود الوزير الأعظم تجاه نشر الثقافة، إلا أنه لم يفعل شيئا لمواجهة تعصب العلماء وجهل الجماهير كما أن الإنكشارية - الجهلة المتعصبين - والذين كان دخلهم يعتمد على النهب والسلب فى أثناء الحرب، شعروا بأن الإصلاحات العسكرية تهددهم. كما أن الوزير الأعظم فرض ضرائب جديدة على التجارة زادت من السخط بين الحرفيين وبين الإنكشارية كذلك، الذين

كانوا يشغلون أنفسهم فى وقت فراغهم بالتجارة على نطاق ضيق وأخذ العلماء على أنفسهم أن يثيروا هذه المظالم والآلام ومع ذلك فقد اندلعت الثورة لأسباب وعوامل سياسية.

لقد كانت السياسة الخارجية لإبراهيم باشا تقوم على أساس تجنب الحروب، ومع ذلك، فقد شهد عصر التيوليپ امتدادا مؤقتا للسيادة العثمانية على حساب غزو الأفغان لإيران، ففى ظل حالات الفوضى التى سادت، ظهر تنافس جديد دفع بالأتراك والروس إلى المواجهة العسكرية فى أقاليم القوقاز ولكن وساطة السفير الفرنسى - «ماركيز دى يوناك» - أدت إلى تسوية النزاع وعقد معاهدة بين الروس والأتراك فى ٢٣ يونيه ١٧٢٤م، قسمت بمقتضاها المغانم الإيرانية بين الجانبين فاحتل الأتراك تفليس و «ايريڤان» و«تبريز» والأراضى التى تقع إلى الغرب من خط يصل بين «اردابيل» و«همدان». على حين استولى الروس على «ديربند» و«باكو» و«داغستان». وعادت الاحتفالات وتبودلت الهدايا بين الأتراك والروس والفرنسيين. وكانت مقاليد الأمور قد وضعت فى أيدى ولاة الأقاليم الحدودية. ولكن سرعان ما تطور الوضع فى إيران. فقد نجح «نادر شاه» فى الاستيلاء على السلطة بعد الإحاطة بالأسرة الأفغانية، وفى عام ١٧٣٠م أجبر الأتراك على إعادة الأراضى الإيرانية التى احتلوها. وسرت أنباء عن احتلال همدان وذبح حاميتها التركية. وحاول الوزير الأكبر أن يتكتم الأمر ولكن نادر شاه رفض التفاوض. ولكى يخمد القلق العام كان من الضرورى أن يعد حملة. وفى ١٧ يولية قام الجيش التركى باستعراض فى «اسكودار». ووصل السلطان وسار فى موكب مهيب وانتهى الأمر عند هذا الحد وعاد الجنود إلي بيوتهم بعد العرض. وفى الثانى عشر من أغسطس استولى الإيرانيون على تبريز وذبحوا بوحشية من كان فيها من الأتراك. وحاول إبراهيم باشا تكتم الأمر مرة ثانية ولكن الانكشارية العائدين من الحدود أذاعوا كل الأخبار. وزاد السخط وأثار العلماء والانكشارية تعصب الحرفيين. وفى تقرير للسفير الفرنسى «ماركيز

دى ڤيلينيڤ» فى السابع عشر من سبتمبر ١٧٣٠م يتحدث عن تردد بلاط السلطان فى اتخاذ أى إجراء. وكان هذا التردد حاسماً فى نجاح الثورة التى اندلعت فى الثامن والعشرين من سبتمبر. وكان جميع المسئولين فى عطلة، يمارس متعته وتسليته، مما أتاح الحرية الكاملة للمتمردين، الذين كان يتزعمهم «خليل» الألبانى الذى كان يعمل على يخت السلطان، وكان بين الخامسة والثلاثين، والأربعين ـ والتف حوله الكثيرون من التجار والحرفيين والانكشارية حتى وصل عددهم إلى ألفى شخص؛ وهكذا كانت الثورة من عمل حفنة من الحرفين الجهلاء. ولكن كان يديرها اثنان من طبقة العلماء هما واعظ «أياصوفيا» «اسبرى زاده أحمد أفندى» وقاضى استانبول الألبانى «زولالى حسن أفندى» وكان يكره الوزير الأعظم لأسباب شخصية (وردت قبل ذلك) ولم يعد البلاط إلى استانبول حتى ليلة التاسع والعشرين من سبتمبر (وردت قبل ذلك) ولم يعد البلاط إلى إستانبول حتى ليلة التاسع والعشرين من سبتمبر أى بعد يومين من اندلاع الثورة.. وفى اليوم الثانى ـ ٣٠ سبتمبر ـ حاول السلطان التفاوض مع الثوار، ولكنهم ـ من موقع القوة ـ طالبوا بتسليمهم الوزير الأعظم وصهريه وحاول السلطان إنقاذ «حبيبه» عبثًا، وأخيرا، وخوفًا على حياته أمر بشنق الوزير الأعظم وصهريه ـ ولكن الثوار أصروا على أن يتنازل السلطان عن الحكم. وفى ليلة الثانى من أكتوبر، بعد أن تلقى ضمانًا بالإبقاء على حياته وحياة أبنائه، تنازل لابن أخيه محمود الذى اعتلى العرش على الفور. وبعد ذلك أمر محمود الأول بشنق قادة الثورة.

وانتهى عصر الاحتفالات ودمرت بساتين التوليب والقصور وأماكن الترفيه وذبلت أزهار التوليب. وتركت ذكريات وفيرة ولكنها مأسوية.

المصادر :

(١) أحمد رفيق التوناى : لالى ديڤرى ـ ديوان الشاعر نديم

(٢) - Cronzenac : *Histore de la dermniere revolution arriue dans l'Enpire ottoman.*

(٣) Lady Mary Wortley Montagu : *The Complete letters.*

(٤) Abdi: *1730 Patrana ihilali hak-kondabir esir: Abdi tarihi, ed Faik Resit unat,* Ankara 1943.

(٥) Ahmeat Repik Altauny: *Lale dev-ri, Isanbul 1932, repr. Aakara 1973.*

بهجت عبد الفتاح عبده [أ. ميليكوف I. Melikoff]

لباس

لِبَاسْ (وجمعها لَبُوس وألْبِسَة) وهى مثل نظائرها فى معظم اللغات السامية الأكاديه، والعبرية، والآرامية، والسيريالية، المصطلح العام فى اللغة العربية الذى يعبر عن الملابس وما شابهها. وفى القواميس اللغوية نجد تعريف هذا المصطلح «أنه ما يخفى أو يغطى العورة». وهذا التعريف ورد فى القرآن الكريم فى الآية ٢٦ من سورة الأعراف «يا بنى أدم قد أنزلنا عليكم لباسًا يوارى سوءاتكم وريشًا ولباس التقوى ذلك خير....». وفى القاموس ورد تعريف الملابس «أنها للتجميل الشخصى والزينة وحماية من الحر والبرد. وبالإضافة إلى المصطلح «لباس» نجد أيضاً كلمات لبس، ملبس، ملبوس، لَبُوس، ولبوسة تدل على نفس المعنى.

وتاريخ الملابس الإسلامية مازال فى حاجة إلى أن يكتب بشكل أكثر تفصيلا، وفيما عدا كتاب R.P. Dozy بعنوان *Dictionnaire detaillé des noms des Vetements* الذى نشر فى أمستردام ١٨٤٥م. لم ينشر أى كتاب شامل يغطى هذا الموضوع على مستوى العالم العربى. فضلا عن العالم الإسلامى، ولقد اعتمد كتاب دوزى فقط على المصادر الأدبية التى وردت فى المخطوطات. وقام ر.ليڤى Rlevy فى بحثه الذى نشره فى مجلة جمعية الدراسات الآسيوية الملكية Jras سنة ١٩٣٥م بعنوان *Notes on Costumes From Arabic Sources* بشرح مصادر دوزى الأدبية. أما البحث الذى كتبه ر. ب. سرجنت :R. B. Serjeant بعنوان *Islamic textiles, material for a history up to the Mongol Conquest* ونشر فى بيروت سنة ١٩٧٢م، فعلى الرغم من أنه لا يتعلق بالأزياء بشكل خاص، الا أنه قدم لنا قدراً جيداً من المعلومات

المرتبطة بالموضوع. ونشر ل. أ. ماير L. A. Mayer كتابه عن الملابس المملوكية فى جنيف ١٩٥٢م(*) متضمناً صوراً للملابس على التحف الإسلامية وأيضاً للأزياء الإسلامية التى تخلفت عن بعض العصور. وفى بحث منشور بجامعة بنسلفانيا بفيلادلفيا سنة ١٩٧٢م تناول Y. K. Stillman «ملابس النساء فى مصر فى العصور الوسطى» واستمد مادته من وثائق الجنيزا القاهرية.

وسوف نقتصر هنا على دراسة عامة تتناول تاريخ الأزياء العربية فى العصور الوسطى، وتتضمن هذه الرسالة ملاحظات مختصرة عن ملابس عصر ما قبل الإسلام وأيضاً عن العصر الحديث.

أ ـ بلدان العالم العربى الوسطى والشرقية :

١ ـ ملابس العرب قبل الإسلام :

على الرغم من المصادر العديدة التاريخية والجغرافية للعرب فى العصور الكلاسيكية، فإننا نعثر فيها على معلومات متناثرة وضئيلة عن ملابسهم. ويذكر المؤرخ اليونانى هيرودوت أن العرب كانوا يرتدون رداءً يُعرف باسم زيرا Zeira وهو رداء طويل فضفاض يربط عليه من الوسط بحزام. وما ذكره هيرودوت هو بالتأكيد الـ إزار، ويُكتب أيضا أزر Azr ومئزر Mi'zar، كما يكتب فى النصوص العربية والدارجة فى العصور الوسطى إزار Izár. والإزار رداء يشبه الملاءة الكبيرة يُلبس كما تلبس العباءة لتغطية الجسم، أو يلف حول الخاصرة. ويؤكد ذلك ماذكره المؤرخ سترابو عن العرب الأنباط من أنهم كانوا لا يرتدون المعطف، ويربطون الحزام حول الخاصرة، ويرتدون النعال فى أقدامهم. إن طريقة ارتداء الحجاج المسلمين للإزار عند الإحرام توضح لنا جيداً الطريقة القديمة لارتداء الإزار.

إن أقدم دليل للملابس التى كان يرتديها العرب القدماء هى الرسوم الصخرية فى شبه الجزيرة العربية خلال القرنين الثانى والأول قبل الميلاد. وهذه الرسوم تبين الرجال فى ملابس

(*) ترجمه إلى العربية الأستاذ صالح الشيتى.

قليلة نسبياً لا يقتصر لبسها على الرجال وحدهم، كما نرى تنوعا فى أغطية الرأس. وقد جاء ذكر ذلك فى كتاب من تأليف E. Anati عن الرسوم الصخرية فى وسط الجزيرة العربية ونشر فى لوفان سنة ١٩٦٨م . وقد ظهرت صور بعض السيدات فى هذه الفترة المبكرة وقد لُفَّتْ أجسامهن تماماً بالملابس. ونرى فى هذه الرسوم أنواعا من النعال والصنادل يرتديها الرجال والنساء.

وهؤلاء العرب الذين عاشوا فى نطاق المحيط الثقافى لإحدى الحضارات العظمى قد تأثروا فى الواقع بأزياء هذه الحضارات، فالملابس هى مظهر من مظاهر الثقافة وليس فقط الفنون والآداب والعمارة. وهكذا فإننا نرى تماثيل ملوك العرب فى الحَضَر فى بلاد العراق مصورة فى ملابس على الطراز البارثى(١). كما تظهر بعض التماثيل فى عباءة بأكمام طويلة، ونرى تماثيل أخرى فى بنطلون فارسى وحبل الفستون العسكرى. أما العرب الذين عاشوا فى المدن المنتشرة فى صحراء الشام فقد ارتدوا ملابس على الطراز الهيللينستى الشرقى.

أما البدو فقد احتفظوا بتقاليدهم الثابتة فى طرز الملابس منذ فترة ما قبل الإسلام حتى الوقت الحالى. وعلى امتداد العالم الإسلامى كله كانت الملابس الفضفاضة هى السمة الشائعة جداً فى أزياء الرجال والنساء. وذكر ابن خلدون فى المقدمة أن الدثار الذى يلف الجسم كان هو الزّى المفضل لدى سكان القرى. وما ذكره ابن خلدون يحتاج إلى بعض التوضيح. فمن الثابت أن سكان المدن كانوا يرتدون الدثار أيضاً وكان يزين بالزخارف المنسوجة ويلبس فوق ملابس ضيقة. وكان البدو دائماً يفضلون ارتداء الملابس السوداء. وقد ورد فى التلمود البابلى ذِكْر الملابس السوداء العربية بلونها الأزرق

(١) نسبة إلى البرثيون أو الفرثيون، جماعات إيرانية عاشوا فى القرن الثالث قبل الميلاد، هزموا الرومان شمال الرافدين، وقد تأثروا كثيراً بالحضارة الهيلينية.

[هيئة التحرير]

الضارب إلى السواد. وفى الشعر الجاهلى ورد ذكر الملابس من آن لآخر وخاصة الأزياء الخارجية مثل البُرْدَة والإزار والرداء والشملة. ويذكر المؤرخ Tertullian أن النساء العربيات كن يظهرن فى الأماكن العامة داخل عباءات تغطى الجسم تماماً بحيث تظهر عين واحدة فقط من عينى المرأة، وهذا التقليد استمر فى بعض الأماكن مثل إيران وجنوب الجزائر والمغرب. أما ارتداء النعال لدى العرب فإنه يرجع إلى عصور ما قبل التاريخ، وكان ارتداء النعال ضرورى بسبب طبيعة الأرض القاسية. وظهرت كثير من رسوم الأشخاص فى النقوش الصخرية ترتدى أنواعا متميزة من النعال أو الصنادل تبدو محبوكة حول القدم.

٢ ـ عصر النبى محمد عليه الصلاة والسلام وفجر الإسلام :

تعتبر تقاليد ارتداء الملابس فى العصر الإسلامى المبكر عموما امتداداً للعصر السابق على الإسلام مع حدوث بعض التغييرات التى تناسب أخلاقيات الإسلام. ونلاحظ هنا أن الملابس التى كان يرتديها الرسول عليه الصلاة والسلام ومعاصروه استمرت عدة قرون وكانت هى الملابس الأساسية لسكان الريف والبدو وكانت تتميز بالبساطة والواقعية وتناسب ظروف البيئة. أما أهل الحضر، فعلى الرغم من أنهم ربما كانوا أكثر إدراكا لتعاليم السنّة من أهل الريف والبدو، فإنهم كانوا وبشكل مستمر يبدلون فى طرز وأساليب ملابسهم، ولكن الشكل العام الأساسى لأسلوب الأزياء الإسلامية بقى ثابتا بشكل ملحوظ حتى فى المدن.

وفى عصر الرسول عليه الصلاة والسلام كانت مفردات الملابس الأساسية للرجال والنساء تتألف من رداء داخلى وقميص، رداء طويل، جبة أو عبايه، لباس للقدم يتألف من حذاء أو صندل، ولباس للرأس. وكان الرجل يستطيع أن يرتدى عدداً من الملابس أو لباساً واحداً فقط حسب الظروف المختلفة مثل حالة الجو، والمناسبات، والحالة الاقتصادية. وكانت قطع

الملابس التى يرتديها الرجال والنساء تكاد تكون متشابهة، وفى الواقع فإن الكثير من مفردات الملابس كانت قطعا كبيرة وبسيطة من القماش تغطى جسم الذى يرتديها تماما وتلتف حوله. أما ماكان يميز الرجل عن المرأة فى كثير من الأحيان فهو طريقة ارتداء الملابس ومعدات الزينة مثل الحلى ولباس الرأس والقدم واستخدام النقاب، بالإضافة إلى ألوان الملابس وأنواع الأقمشة وأسلوب زخرفتها.

وكان من أهم الملابس الداخلية الإزار، وكان يطلق عليه أحياناً حَقْو Hoqw ويرجع استخدامه فى الأصل إلى عصور ما قبل التاريخ، وبالرغم من وجود خلاف حول نظرة التقاليد الإسلامية نحو استخدام السراويل التحتية القصيرة فإنه من المحتمل جداً أن تكون السراويل قد استخدمت بالفعل فى هذا الوقت قبل الفتح الإسلامى لبلاد فارس. لقد بدأت التأثيرات الثقافية الفارسية تتسرب إلى الجزيرة العربية عن طريق المملكة اللّخْمية فى الحيرة، وربما تسربت أيضاً عن طريق اليمن. وهناك أحاديث نبوية بعضها يؤيد أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد ارتدى السروال وبعضها ينفى ذلك. ونعرف من بعض الأحاديث عن النساء المتسرولات أى اللائى يرتدين السروال فى هذه الفترة المبكرة من العصر الإسلامى. وهناك رواية معروفة مؤداها أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد حوّل بَصَرَه تحرجاً عن امرأة سقطت من على دابتها ولكنها كانت ترتدى السروال. ولانعرف على وجه اليقين كيف كان شكل السروال فى صدر الإسلام، إلا أنه فى العصور الإسلامية المتأخرة اختلف شكل السروال كثيرا من بلد الى بلد آخر، فكان على شكل البنطلون، أو بنطلون قصير يصل إلى الركبة، أو شورت طويل أو بنطلون محبوك حول البدن. ولقد رُوِىَ أن الرجال الذين حملوا هودج السيدة عائشة أم المؤمنين عندما كانت تؤدى فريضة الحج كانوا يرتدون الطبان وهو سروال صغير. وطبقا

للعديد من الأحاديث النبوية فقد حُرِّم على الرجال الذين لا يرتدون لباسا تحتانيا أن يجلسوا القرفصاء فى مكان عام، أو أن يُحَزِّموا ملابسهم أثناء العمل.

وكان القميص هو الرداء الرئيسى، وكان يلبسه الرجال والنساء، ومن المعتقد أن الرسول عليه الصلاة والسلام غطى عمه العباس بقميص عندما وقع فى الأسر عاريا فى غزوة بدر. ويلبس فوق القميص أنواع مختلفة من الملابس منها الثوب الذى هو فى الواقع رداء أو جلباب، وجمع كلمة ثوب ثياب وأثواب من القماش، وكان الكثير من الملابس مجرد قطعة كبيرة من القماش يطلق عليها اسم شَقّة Shiqqa. ومن الملابس التى كانت تُلَبس فوق القميص الجبة وهى عباءة من الصوف بأكمام ضيقة إلى حد ما، وكانت تستورد فى عصر الرسول عليه الصلاة والسلام من الشام وربما كانت تستورد من أماكن أخرى فى الإمبراطورية البيزنطية.

أما الحُلة فهى معطف فضفاض طويل كان الرسول عليه الصلاة والسلام يرتديها عند خروجه، وقد رُوى أنه كان يرتدى حلة حمراء جميلة فى المناسبات.

والقُبَعة رداء فخم بأكمام مفتوح من الأمام بأزرار كان يصنع من الديباج، ومن الواضح أنه رداء فارسى الأصل.

والفَرّوج رداء يشبه القبعة ولكنه مفتوح من الخلف، وقد رُوى أن الرسول عليه الصلاة والسلام تلقى هدية فَرُوج من الحرير فلبسه وأدى فيه الصلاة، ولكنه نزعه عنه كارها له وقال إن هذا الرداء لا يناسب أهل التقوى.

إن عادة ارتداء طبقات متعددة من الملابس فوق بعضها البعض استمرت حتى العصور الوسطى، كما بقيت فى بعض البلاد حتى اليوم. ففى بلاد المغرب على سبيل المثال نرى أحيانا بعض الأفراد يرتدون جلبابين أو ثلاث فوق قميصين أو أكثر.

أما الشكل العام لملابس الحرب فكان قميصاً من الزرد ذكر نولدكه أنه

حبشى المنشأ، فى حين أرجعه بوسورث إلى بلاد فارس. وقد ورد فى المصادر القديمة باسم جُبّة من الحديد أو رداء من الزرد.

وكانت عادة ارتداء الملابس العربية تقتضى أن يلبس الرجال والنساء عباءة فوق الملابس التحتانية عند السير فى الأماكن العامة. وفى أبسط الأحوال كانت العباءة فقط أو الرداء الخارجى تُلبس فقط فوق التحتانية، ولدينا العديد من الأحاديث النبوية التى تشير إلى الرجال الذين يؤدون الصلاة فى نوع واحد من الملابس. وهنا يبرز الإزار وهو الرداء الأساسى للرجال والنساء.

وكانت الشّمْلة من الملابس الأساسية أيضا، وهى مثل الإزار كان الجسم يُلف بها. وكانت الشملة عادة لونها أبيض أو ذات ألوان فاتحة.

والخميصة كان لونها أسود ذات حواش مزخرفة تسمى الأعلام. ويُروى فى حديث نبوى أن الرسول عليه الصلاة والسلام وجد أن زخارف الخميصة تكاد تُلهيه عن صلاته فقال اذهبوا بخميصتى الى أبى جهم ـ وهو من الصحابة. وطلب أن يأتوا له برداء بسيط من الصوف اسمه إنبجانية. وكانت الانبجانية تلبس أثناء النوم أيضا.

وكان الرداء هو ملبس الرجال من ذوى الشأن والشهرة كما ورد فى شعر السموءل فى العصر الجاهلى.

ومن أزياء النساء الجلباب والخمار والمِرْط، على الرغم من أنه ورد فى حديث نبوى ذكره الترمذى ومسلم وأبو داود أن الرسول [ﷺ] ارتدى المِرْط الأسود، فى حين ذكرت جميع المصادر الأخرى أن المِرْط كان من ملابس النساء فقط[(١)]، وقد ورد ذلك

(١) بالرجوع للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف يتضح من خلال الأحاديث التى وردت فى صحيح مسلم ومسند أحمد والبخارى والنسائى أن المرط لباس للرجال والنساء وهو يشبه العباءة، وفيما يلى بعض فقرات من هذه الأحاديث.

ـ مِرْطٌ مُرُوط

ـ ... وعليه مرط [مرحّل] من شعر أسود فضائل الصحابة ٦١.

ـ صلى؛ كان يصلّى ... وعليه مرط.

ـ وأنا حائض علىّ، وعلى مرط.

ـ كان نبىّ الله[ﷺ] يصلّى وإن بعض مرطى عليه.

ـ نودى بالصبح فى يوم بارد وأنا فى مرط

فى معلقة امرؤ القيس وفى صحيح البخارى.

وفى ذلك الزمان، كما هو الآن، كان يوجد العديد من التسميات للدّثر والعباءات، وكان أساس تعدد التسميات هو تعدد اللهجات المحلية. ويؤيد تعدد المصطلحات والتسميات ما ورد فى حديث نبوى من أن إحدى النساء أهدت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام بردة منسوجة الحواشى وقالت إنها نسجتها بيديها، ثم سألت الناس فى مجلس الرسول ما إذا كانوا يعرفون ما هى البردة فأجابوا أنها الشملة. وروى أن الرسول اتخذها إزارا له ثم أعطاها لرجل كان فى مجلسه طلبها منه لتكون كفنه عند وفاته.

وكان العديد من الدثر والعباءات من نوع قماشها وزخرفتها.

ولدينا النَمِيرة وهى زى للرجال بخطوط ملونةً بشكل جلد النمر ومن هنا جاء هذا الاسم. والملبدة كساء من اللباد. أما البردة أو البرد فكان دثار من قماش الصوف المخطط ينتج فى بلاد اليمن. وقد ارتدى الرسول عليه الصلاة والسلام البرد النجرانى ذو الحاشية العريضة. وقد أعطى بردا من هذا النوع إلى الشاعر الشهير كعب بن زهير. وكانت الـ حَبَرة رداء من قماش مخطط وتشبه البُرد، وقد ذكر أنس أن الحَبَرة كانت لباسا مفضلا عند الرسول. وعن أم المؤمنين عائشة رُوى أن الرسول عليه الصلاة والسلام عند وفاته لُف جثمانه الطاهر فى برد من قماش

امرأتى.

- يصلى فى مرط ...وطرح علىّ طرف المرط.

- وأنا معه فى مرط واحد ... وهو معى فى المرط.

- ورسول الله، النبى [ﷺ]، وهو مع عائشة فى مرطها.

- فعثرت [أمّ مسطح] فى مرطها وهو مضطجع معى فى مرطى.

- رسول الله[ﷺ] لابس مرطا وهو مضطجع على فراشه لابس مرط عائشة.

- ... شققن مروطهنّ فاختمرن به.

- كان يراه فى مرط إحدانا .. ومروطهنّ يومئذ الصوف.

- يصلّين، فينصرف، يشهدن، فيمرّ، ينقلبن، يخرجن، يرجعن، فيشهد، انصرفن، ... متلفّعات بمروطهنّ.

- ... أنّ عمر بن الخطاب قسم مروطا بين نساء من نساء أهل المدينة فبقى [منها] مرط.

(هيئة التحرير)

الحَبَرة (سُجى فى برد حبرة ـ بكسر الحاء وفتح الباء)[1].

أما الـ سيـرا فكانت عباءة تنسج من الحـرير الـهندى أو الصـينى أو من القماش .. والسيـرا مصطلح مشتق من كلمة Seres اليونانيـة. ومن هنا نجد فى المصـادر: حُـلّة سـيـرا، وبُرْد سـيـرا، وقميص حرير سيرا.

ولا نعـرف على وجـه الدقـه كـيف كـانت هذه الأزيـاء والأزياء الأخـرى المتعددة التى ورد ذكـرها فى الأحاديث المنقولة تلبس، ولـكن من الواضح تماما من خلال المصادر التاريخية أن أساليب اللبس كانت متعددة. ويؤكد ذلك حقيقة أن بلاد العـالم الإسـلامى التى مـازالت تستـخدم الدثار والعـباءة تبـاين فيـها طرز اللـبس من بلد إلـى آخـر. وقـد اجمـعت الأحاديث النبـوية المتفق عليـها على تحـريم ارتداء المـلابس الفـخـمـة المزركـشـة التى تطول حـتى تصل إلى الأرض لأنها تعـبر عن الكبر والخـيلاء. وكـانت الأزيـاء التى تصـل إلى رسغ القدم شرعية فى صـدر الإسلام. وفيما بعـد صـارت الملابس القـصيـرة رمـزا للتـقـشف، والملابس التى تـطول إلى الأرض رمزا للتحرر والفجور.

وفى زمن الرسـول عـليـه الصـلاة والسـلام أصبـحت عادة تغطيـة الرأس للرجـال والنسـاء رمـزا للتـواضع والاحترام وهى عادة كانت معروفة فى أقاليم الـشرق الأدنى منذ القـدم. ولـهذا السبب اعـتاد المسلمـون واليهـود أيضا على تـغطيـة رؤوسـهم أثنـاء تأدية الصـلاة. وقـد ورد فى سـورة العلق الآيتـان ١٥ ـ ١٦ «كـلا لئن لم ينـتـه لنسـفـعـاً بالناصـيـة، ناصـيـة كـاذبة خاطئة». أى أن المكذب بالدين الإسلامى سوف يجرمن شعره إلى نار جهنم.

وكان من الطبيعى أن يسحب الرجل أو المرأة العـبـاءة الطويلـة أو الدثار الفـضفـاض فوق الرأس. وهذه العـادة كانت ومازالت شائعـة بين النساء حتى مع ارتداء النقـاب. ويُروى أن الرسـول عليـه الصـلاة والسـلام زار أبا بكر

---

(١) ورد ذلك فى ابن ماجه وفى النسائى :
«.. فقيل لعائشة إنهم يزعمون أنّه قد كان كُفّنَ فى حبِرَة.
«.. فـذكـر لعـائشـة قـولهم فى ثـوبَيْن وبُرْد من حبِرَة».
(هيئة التحرير)

الصديق وكان يضع حاشية البرد فوق رأسه الملفوف بعصابة سوداء. وفى خطبته الأخيرة قبل وفاته كان الرسول [ﷺ] يرتدى الملحفة فوق رأسه وتشبه الإزار وكانت مثبتة على الرأس بعصابة سوداء.

وقد ارتدى العرب العمامة من فترة سابقة على الإسلام. وكلمة Turban وتعنى العمامة مشتقة من الكلمة الفارسية dulband وأصلها تركى من كلمة tulbant. والعمامة فى العصر الجاهلى وصدر الإسلام لم تكن هى لباس الرأس المركب الذى عرف فى العصور الوسطى والعصر الحديث وتتألف من غطاء أو اثنين (طاقية أو عراقية وقلنسوة أو طربوش) ورباط يلف حلو الرأس، ولكنها كانت شريط من القماش فقط يلف حول الرأس. ويعتقد ج. جاكوب أن العمامة فى العصر المتأخر كانت فى الواقع توليفة عربية فارسية. ولم يكن للعمامة فى صدر الإسلام مغزاها الدينى الذى ارتبط بها فيما بعد وهو أنها أصبحت سمة للدين الإسلامى، وعلامة للتقوى والإيمان. وهناك مثال مازال يتردد حتى الآن فى بلاد المغرب وهو أن العمامة تاج العرب. إن الأحاديث الكثيرة التى أمدتنا بتفاصيل عن عمامة الرسول عليه الصلاة والسلام غير متسلسلة تاريخيا. لقد عرف عن الرسول بين الأجيال التالية أنه صاحب العمامة وكانت عمامته تسمى السّحَاب. ويقول الشيعة أنه أوصى بعمامته لعلى بن أبى طالب.

ومن الحقائق التى تعرف عن العمامة فى صدر الإسلام أن لبسها كان محرم على المسلم وهو فى حالة الإحرام.. وأنها كانت تتألف من شريط طويل جدا من القماش حيث كانت تلف حول الرأس.

أما القبعات التى كان يرتديها المسلمون فى عصر الرسول فكان من بينها الطيلسان وكان يرتديه أيضا يهود خيبر. وارتدى المسلمون القلنسوة، والبرنس وهو نوع مرتفع من أغطية الرأس. ويُروى أن قاتل عمر بن الخطاب قد مُنع من الهرب عندما ألقى

عليه أحد المسلمين برنسه. أما القلنسوة فإنها قد تعنى قبعة أو طرطور أو غطاء للرأس عموما حيث ورد ذكرها جنبا الى جنب مع العمامة والتى يمكن للرجل المسلم أن يفرشها على الأرض عند الصلاة. أما غطاء الرأس المرتفع والذى يعرف بالطرطور فإن اسمه لم يرد فى المصادر التاريخية المبكرة، فإنه يظهر بالفعل فى بردية من القرن السابع. ويعتقد الرحالة بيلون من القرن السادس عشر الميلادى أن هناك ارتباطا بين الطرطور وغطاء الرأس الفرعونى القديم، وأطلق عليه كتاب اللاتين Turrit-um Capitis Omamentum، وذكره دوزى فى قاموسه ص٢٦٣ . ويعتقد س. فرانكل أن كلمة طرطور مشتقة من اللغة الآرامية، وهو اعتقاد يبدو أكثر احتمالا حيث كان الطرطور يستخدم فى المناطق الناطقة بالآرامية فى الفترة التى سبقت ظهور الإسلام. وقد ظهرت الطراطير مصورة فى الرسوم الجدارية التى اكتشفت فى دورا أوربوس فى الشام وفى أماكن أخرى كما ذكر ريتشارد أتنجهاوزن وماير.

وفى الحملات العسكرية كان الرجال يلبسون المغفر أو الغفارة وهى غطاء للرأس من الزرد ويلبس فوقه قلنسوة أو خوذة تسمى البيضة، وقد سميت البيضة لأنها تشبه بيضة النعامة. وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يرتدى المغفر يوم فتح مكه.

وكانت النساء فى العصر الإسلامى المبكر يغطين الرأس والوجه بالنقاب عند ظهورهن فى الأماكن العامة، وبالإضافة إلى ذلك فإنهن كن عادة يغطين أجسامهن تماما بجلباب كبير (متسع) من الرأس حتى الأقدام وكشف عين واحدة فقط للرؤية.

وكان النقاب الشائع الذى يغطى الوجه يسمى المنديل وهى كلمة مشتقة من اللفظ اللاتينى mantellun. وكانت كلمة منديل تعنى أيضا فى ذلك الوقت منديل اليد. وقد أورد فراتر روزنتال شرحا مفصلا للمنديل فى كتابه «أربع مقالات فى الفن»، وذكرها ماير فى كتابه «دراسات تذكارية». وقد شاع استخدام نوعين من النقاب لتغطية

الوجه وهما الـ لثام وهو قطعة مستطيلة من القماش تغطى الأنف والجزء الأسفل من الوجه. والثانى هو الـ بُرقع وهو يشبه غطاء وجه الخيل يتألف من قطعة من القماش تعلق فى منتصف عصابة الرأس من الأمام بحيث تغطى الوجه، وكانت الأجناب السفلية من البرقع توصل بأجناب عصابة الرأس بواسطة خيط بحيث كان البرقع يتحول إلى ما يشبه القناع على الوجه. ومازالت سيدات البدو المتزوجات يرتدين البرقع فى شبه جزيرة سيناء. ويروى أن أم المؤمنين السيدة عائشة لم ترتد اللثام ولا البرقع عندما كانت فى حالة الإحرام. وكان هناك نوع آخر من غطاء الوجه تستعمله النساء فى ذلك الوقت وهو النقاب. ولم يرد لنا أى ذكر عن ارتداء النساء لأى نوع من القبعات أو أغطية الرأس فى العصر الإسلامى المبكر.

وكان الرجال يتنقبون بتغطية الوجه فى بعض المناسبات بارتداء الإزار أو الرداء أو البرُد أو الملحفة بحيث تغطى الوجه والرأس معاً، وقد روى أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يتقنع فى أكثر من مناسبة، ولم يكن ذلك يعنى بالضرورة أنه كان يرتدى القناع على وجهه. وكان الشبان شديدو الوسامة يرتدون النقاب على وجوههم أحيانا وبصفة خاصة فى مناسبات الأعياد وفى الأسواق وذلك لكى يمنعون الحسد عن أنفسهم. وكان الطرف الطويل الممتد للعمامة يستخدم أحيانا كغطاء للوجه لحماية الفارس من الأتربة المتصاعدة عند عدوه بفرسه. ويُروى أن الحجاج بن يوسف عندما دخل جامع الكوفة صعد المنبر كشف وجهه وبدأ خطابه الشهير بمقولته المعروفة «أنا ابن جلا وطلاع الثنايا إذا خلعت العمامة تعرفونى».

وفيما يتعلق بلباس القدمين للرجال والنساء فإننا نجد نوعين: النعل أو الصندل الذى كان يصنع من ألياف النخيل أو الجلد الناعم، أو الجلد المغطى بشعر الحيوان، والخُف وهو نوع من الأحذية وكان يصنع من الجلد. أما الأنواع المختلفة من الشباشب التى كانت شائعة الاستعمال فى العالم

الإسلامى فتحمل أسماء مختلفة مثل البَابُوج، والتّاسُومة، والسَّرْموجَة، والبلْغَة.

٣ ـ القوانين والأعراف المتعلقة بالملابس فى صدر الإسلام :

لم تكن طبيعة الحياة الصارمة فى مجتمع المدينة فى صدر الإسلام تسمح بالترف من أى نوع. وقد ورد فى القرآن الكريم أن الله وعد المؤمنين بلباس من حرير فى الجنة، ولكن الرسول [ﷺ] شعر أن الملابس المترفة لا تناسب الرجال. ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للنساء. وحسب ما ورد فى أحد الأحاديث فقد حرّم الرسول[ﷺ] على المسلمين استخدام سبعة أشياء: أوانى الفضة، وخواتم الذهب، والملابس المنسوجة من الحرير، والديباج المطرز، والقاسى فهو نوع من القماش المخطط المنسوج بالحرير كان يستورد من مصر، والإستبرق، والمياثر الحمر (وهو الجلد المدبوغ).

ومع تعاظم ونمو قوة الدولة الإسلامية، وظهور الطبقة المترفة ذات الثروة. صاحبها إباحة ارتداء ملابس الحرير، والأقمشة الفخمة.

والكثير من تقاليد الملبس الإسلامى وأقدمها تتعلق بالإحرام وقضايا عدم الطهارة بسبب أحوال الطمث والعلاقات الجنسية وعلاقتها بإقامة الفرائض. ويروى أن كل زوجة من زوجات الرسول[ﷺ] كان لها ملابس خاصة ترتديها أثناء فترة الحيض. وكان من المعتاد أن الملابس التى لوثها الحيض تغسل فقط ثم تلبس وتؤدى فيها الصلاة (انظر باب الجنابة، الغسل، الحيض، الوضوء). وليس من المعروف على وجه اليقين أن النساء فى صدر الإسلام كن يرتدين ملابس خاصة للحداد، ولكن من المعروف أن المرأة فى العصر الجاهلى كانت تلبس أردأ ملابسها فى حالة الحداد. وقد حرّم الرسول [ﷺ] على النساء فى حالة الحداد ارتداء الملابس المصبوغة باستثناء الملابس اليمنية التى كانت خيوطها تصبغ قبل نسجها. واصطلاح ملابس الحداد ظهر فقط فى مسند ابن حنبل وهو يشير إلى الملابس التى تم صبغها باللون الأسود.

وقد لاحظنا عموما أن الكثير من أنواع الملابس فى صدر الإسلام كان يرتديها الرجال والنساء وخاصة العباءات والدثر.

إن الملابس دائما فى منطقة الشرق الأوسط كانت من الأشياء ذات القيمة المادية الهامة. وكانت تعتبر من المنح والعطايا الغالية، وكانت تعتبر من غنائم الحرب الهامة. وكانت الملابس تستخدم أيضا فى دفع قيمة الزكاة. وكان الرسول [ﷺ] يغدق على رجاله من الصحابة العطايا من الملابس الغالية كنوع من التكريم.

إن الكثير من العادات كانت مرتبطة بشكل ونوع الملابس. فتقديم التهانى والتمنيات فى المناسبات الدينية كان مرتبطا بالملابس الجديدة. ويروى أن الرسول [ﷺ] قدم خميصة من القماش الأسود الى أم خالد قائلا: «أبليه ثم أبدليه» أى البسيه حتى يبلى ثم غيريه. وكان الرسول[ﷺ] يلبس رداءه مقلوبا عند قيامه بأداء صلاة الاستسقاء ولكنه لم يكن يقلب رداءه عند أداء هذه الصلاة فى يوم الجمعة - ومن الواضح أن عاة قلب الملابس كان أساسها الرغبة فى تغيير حالة الطقس. وقد ظلت هذه العادة مستخدمة حتى نهاية القرن ١٩م فى تونس. وربما ترجع عادة تعرية الرأس عند أداء صلاة الاستسقاء إلى العصر الجاهلى أيضاً.

إن الكثير من عادات ارتداء الملابس ترجع جذورها إلى بلدان الشرق الأوسط القديم والتى توجد أيضا فى التلمود واستمرت حتى صدر الإسلام ومنها على سبيل المثال أن المسلمين يجب عليهم ارتداء حذاء القدم اليمنى أولا قبل اليسرى كما يجب عليهم عدم قلب الحذاء بحيث يكون نعله إلى أعلا.

٤ - الأمويون والعباسيون وأسلوب الطراز : -

حسب ماورد فى المصادر استمر استخدام معظم ملابس فترة صدر الإسلام خلال العصر الأموى بالرغم من أن بعض أنواع الملابس انحسر استخدامها واقتصر على البدو فقط مثل الـ مِرْط.

إن التغير ذو الأهمية العظمى والذى واكب قيام الامبراطورية الإسلامية هو استخدام ملابس مصنوعة من أقمشة فاخرة بواسطة خلفاء الدولة الأموية ورجال البلاط. وقد ذكر المقريزى أن الخليفة الأموى عبدالملك بن مروان كان يرتدى الملابس المطرزة. وورد فى مروج الذهب للمسعودى أن الخليفة الأموى سليمان بن عبدالملك ورجال حاشيته كانوا يرتدون ملابس من الحرير المدبج (المَوَشَّى) منها الجبة، الرداء، السروال، والعمامة، والقلنسوة. وقد ورد فى كتاب الأغانى للأصفهانى ذكر «ملابس الخليفة». وكانت ملابس الخليفة بيضاء.

وفى العصر العباسى كان الخليفة يرتدى ملابس رسمية خاصة بحواشى مطرزة. وكانت الملابس الرسمية للخلفاء العباسيين عادة لونها أسود. وقد ورد فى تاريخ الأمم والملوك للطبرى أن الخليفة العباسى المنصور هو الذى استن ارتداء الملابس السوداء فى المناسبات الرسمية، وقد توقفت هذه العادة لفترة قصيرة فى عصر المأمون.

إن اثنتين من أهم ظواهر الأزياء الإسلامية نشأت خلال العصر الأموى وهما قوانين الإنفاق المتعلقة بتخصيص ملابس متميزة لرعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين، وإنتاج ملابس ملكية من أقمشة مطرزة.

وقوانين التفرقة فى الملابس من المحتمل جدا أنها لا ترجع إلى خلافة عمر بن الخطاب حيث إنه فى تلك الفترة المبكرة من الإسلام كان العرب وأهل الذمة لا يرتدون نفس الملابس. إن هذه القوانين يمكن تناولها بشكل أكثر دقة فى القرون التى تلت صدر الإسلام فهى على الأقل ترجع عموما فى الشكل العام والروح إلى ولاية الخليفة عمر بن عبدالعزيز. ففى هذا العصر حُرِّم على أهل الذمة ارتداء لباس الرأس العربى ومنها العمامة، العصب، والطيلسان، والملابس العسكرية العربية، والأردية الخاصة مثل القبعة، وكان عليهم أن يرتدوا حزاما متميزا يسمى المِنْطَق وأحيانا الزُنَّار. وهذه التشريعات كانت تطبق فى أول الأمر على المسيحيين

فقط. وفى خلافة هارون الرشيد عدلت التشريعات المنظمة لملابس أهل الذمة، كما ورد فى كتاب الخراج لأبى يوسف. ولمزيد من المعلومات عن قوانين ملابس أهل الذمة فى الإسلام يمكن الرجوع إلى كتاب A. S. Tritton بعنوان: الخلفاء والرعايا غير المسلمين.

إن إنتاج ملابس خاصة من أقمشة مطرزة فى المناسج الملكية بدأ فى عصر الدولة الأموية، وأصبح ذلك من خصائص الفن الإسلامى فى العصور الوسطى. وأصبحت الأقمشة تُعْرف باسم «الطراز» وهى تعنى فى مفهومها الضيق فن التطريز فى أشرطة زخرفية تحتوى على كتابات، أما فى مفهومها العام فكانت تشير إلى الأثواب المطرزة بأسلوب دقيق والخاصة بالخليفة ورجال بلاطه. وكانت الملابس المطرزة تمنح كعطية من الخليفة كدليل على الحظوة الملكية، وكانت أيضا تمنح للسفارات الأجنبية والحكام الأجانب لتدعيم السياسة الخارجية. وقد ذكر كل من ارنست كونل وبيللينجر فى كتاب بعنوان: *Catalogue of Dated tiraz Fabrics* أنهم أخذوا هذه الصناعة عن البيزنطيين وطوروها بحيث تلائم احتياجاتهم وأذواقهم. ويعتقد معظم المؤرخين العرب فى العصور الوسطى أن إنتاج ملابس الطراز مستمد فى الأصل من بلاد فارس وأن هناك أدلة على أن الأزياء ذات الرنوك الملكية كانت تلبس فى العصر الساسانى. والحقيقة تؤكد أن أصل أسلوب ملابس الطراز يرجع إلى كل من الفن البيزنطى والفن الساسانى.

وكما ورد فى كتاب الوزراء والكتاب للجهشيارى فإن أول خليفة أموى أسس مصانع نسيج الطراز هو هشام ابن عبدالملك. وعلى كل حال، فإنه من المؤكد أنه بنهاية العصر الأموى انتشر أسلوب ملابس الطراز وازدهر فى العصر العباسى وتحت حكم البويهيين والسلاجقه. ولقد كان إنتاج هذا النوع من الملابس الفاخرة صناعة مربحة جداً وكانت خاضعة لرقابة الخليفة بشكل دقيق ومباشر.

لقد كانت ملابس الطراز بالنسبة للطبقة المتوسطة فى الشرق فى العصور الوسطى رمزا للمركز الاجتماعى كما كانت تعد من الممتلكات الثمينة ومن مكونات ثروة كل أسرة يتوارثها الأبناء عن الآباء، كما كان يمكن بيعها والاستفادة من ثمنها النقدى عند الضرورة. وكانت الملابس عنصر هام فى ثروة البلاد. وقد ذكر الجهشيارى فى كتابه الوزراء والكتاب أن آلاف من قطع الملابس كانت تسجل فى قوائم سنوية أيام الخليفة هارون الرشيد. وإلى جانب الأهمية الاجتماعية والاقتصادية لملابس الطراز فقد كان لها أهمية اجتماعية سياسية، وكان خلفاء الدولة العباسية ومن أتى بعدهم من الحكام المسلمين يقومون بمنح ما يعرف «بخلعة الشرف» من الملابس إلى رعاياهم من المسلمين وغير المسلمين من الرجال والنساء الذين يقدمون خدمات هامة للخليفة. ولم تكن الخلعة ثوبا واحداً وإنما كانت طاقما كاملا من الملابس. وكانت تتألف من حليتين أو أكثر. وذكر هلال الصابى فى كتابه تاريخ الوزراء أن الوزير حامد بن العباس المتوفى سنة ٣١١هـ/ ٩٢٣م تلقى طاقمين من ملابس الطراز كل منهما يتألف من معطف مبطن، ودرّاعة بأكمام، وقميص، وسروال، وعمامة.

ومع نمو الطبقة المتوسطة فى العصر العباسى، وظهور طبقة الكتّاب الفرس ظهرت أنواع كثيرة من الملابس، واختفت الكراهية لاستخدام قماش الحرير والساتان، وصار الجميع يستخدمونهما باستثناء القليل من المتقشفين والفقراء الذين كانوا يرتدون رداء من الصوف الخشن يعرف باسم الخرقة. وكان الفقراء جدا من الناس يلبسون رداء من الصوف بأكمام طويلة يسمى المدرعة. ومن ناحية أخرى، كان علْية القوم من الرجال والنساء يهتمون كَثيرا بمظهرهم. وكان الرجل العصرى فى ملابسه يرتدى عدة طبقات من الملابس تبدأ بقميص تحتانى دقيق يسمى الغلالة وفوقه رداء أثقل وهو قميص مبطن. وكل من الغلالة والمبطن يجب أن يكونا من قماش الكتان الرقيق مثل قماش الدبيقى أو الجنّابى وكان

ينسج فى مصر وفارس. وفوق القميصين يلبس رداء يسمى الدراعه أو الجبة من الكتان أو الحرير، أو قماش المُلْحَم وهو نوع من القماش كانت السداة فيه تنسج من الحرير، واللحمة من خيوط أخرى متنوعة، وعند الخروج إلى مكان عام كان الرجل يرتدى فوق الملابس السابقة الرداء أو معطفا يسمى المُطْرف أطراف حواشيه مزخرفة، ويغطى رأسه بالطيلسان الذى كان فى ذلك الوقت يشبه القلنسوة، وكان حسن المظهر يقضى بعدم ارتداء ملابس متنافرة الألوان، أو غير نظيفة، وعدم استخدام عطور من نوع عطور الإماء.

أما الأحذية والصنادل فكانت تصنع من أنواع عديدة من الجلود ذات ألوان وأشكال مختلفة، فكان يمكن ارتداء أحذية بالألوان الأسود والأحمر، والأسود والأصفر. وقد عُرف أيضا استخدام الجوارب وهى من أصل فارسى.

وليس لدينا تفاصيل كافية عن ملابس النساء فى هذه الفترة، وكانت الملابس الداخلية للمرأة العصرية تتألف من غلالة وسروال. وكانت الملابس البيضاء فيما عدا السروال تعتبر من ملابس الرجال فقط لا ترتديها النساء. وليس من المعروف على وجه الدقة أنواع الملابس التى كانت تلبس فوق الملابس التحتانية فى هذا العصر. وتذكر بعض المصادر أنها قد تكون ملابس بأكمام واسعة (أكمام مفتوحة) وأن ياقة الرقبة كان لها خيط يسحب لغلقها. وكانت المرأة ترتدى لباسا يلف جسدها من النوع الرشيدى أو الطبرى نسبة إلى رشيد وطبرستان. وكانت تلف نفسها تماما فى إزار خراسانى أو مُلْحَم، وتغطى رأسها بغطاء رأس أسود يسمى معجر وهو بالنسبة للمرأة يشبه عمامة الرجل فى الشكل والاستخدام. وكان اللون الأسود من الألوان الأنيقة والعصرية فى ذلك الوقت. وكان المعجر يُلبس مع لثام الوجه وكان يعرف باسم المِقْنع. والمعجر أصله فارسى من نيسابور.

وفى العصر العباسى ازدادت تأثيرات الثقافة الواردة من فارس،

فبالإضافة إلى الألبسة ذات الأصل الفارسى والتى سبق أن ذكرناها وعلى الأخص السروال والجورب، انتشر استخدام غطاء الرأس الفارسى المتميز بطوله وشكله المخروطى والذى عرف باسم «القلنسوة الطويلة»، أو «الطويلة» فقط. وهذه القلنسوة عرفت أيضا باسم دنيَّة وذلك لأنها تشبه فى شكلها إناء الخمر الدن. وذكر المسعودى فى مروج الذهب أن قمة القلنسوة الطويلة كانت مدببة، وأشير اليها أيضا بأنها «المحدودة». وتتألف هذه القلنسوة من إطار من الأغصان المجدولة أو الخشب المغطى بقماش من الحرير. ويعتقد د.ليڤى أنها كانت على شكل مخروط ناقص من أعلى. وهذا الاعتقاد لم يستمده ليڤى من المخطوطات المصورة. وفى مقامات الحريرى نجد أن «أبو زيد» يظهر أحيانا مرتديا القلنسوة الطويلة المدببة. ويذكر الطبرى فى تاريخ الأمم والملوك أن الخليفة العباسى هارون الرشيد كان يرتدى مثل هذه القلنسوة وكان مكتوبا على أحد جانبيها كلمة حج وعلى الجانب الآخر كلمة غازٍ دلالة على فرائض الحج التى أداها وحروبه ضد بيزنطة.

ومن الأزياء ذات الأصل الفارسى والتى شاع استخدامها جدا فى ذلك العصر فى العالم العربى: القفطان وهو رداء رقيق بأكمام وأُزرار فى المقدمة من أسفل. ويذكر دوزى فى قاموسه أن الخليفة العباسى المقْتدر ارتدى قفطانا من الحرير الـ تُسْتُرى المطرز بالفضة عندما خرج فى حربه المصيرية ضد أحد الخارجين عليه وهو مؤنس سنة ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م. وفى العصور التالية شاع استخدام القفطان فى معظم البلاد العربية على يد الأتراك.

وفى العصر العباسى جلبت الأزياء الجميلة إلى بغداد من كل بلدان العالم الإسلامى وأيضا من البلدان الخارجية. فمن الهند جلبت الفوطة وهى مقطع طويل من القماش يشبه السارى الهندى وكان لها استخدامات عديدة، فكانت تلف حول الوسط، وتستخدم على شكل مريله وغطاء يلف به الرأس. ويذكر الثعالبى فى كتابه لطايف المعارف أن

العباسيين استوردوا من الصين قماش المشمع المضاد للمطر وأطلق عليه الثعالبى اسم المطرة.

وكانت ملابس الرجال فى العراق فى العصر العباسى القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى يتراوح ثمنها بين خمسة دنانير وثلاثين ديناراً وأكثر من ذلك. وكما ورد فى كتابات بعض المؤرخين العرب مثل المسعودى فى مروج الذهب وصلت أسعار الأزياء النادرة إلى أسعار خيالية حيث ذكر أن الخيزران دفعت مبلغ (٠٠٠ر٥٠)خمسين ألف دينار لمقطع من قماش الواشى.

ومن واقع المصادر الأدبية والوثائقية نرى أن الملابس والأزياء فى العصور الوسطى كانت مكلفة جدا بالمقارنة بمستلزمات الحياة اليومية الأخرى.

٥ ـــ الفاطميون :

لم يصل عصر من العصور الإسلامية مثلما وصل إليه الفاطميون فى ملابسهم وأزيائهم. وقد فاقت احتفالات الفاطميين ومواكبهم كل شئ كان يحدث فى مناسبات العباسيين فى بغداد. ولعبت ملابس الفاطميين وأزيائهم دورا بارزا فى حياتهم.

وقد أسس أول خلفاء الدولة الفاطمية فى مصر المعز لدين الله (المتوفى ٣٦٥هـ/ ٩٧٥م) منسجا ملكيا خاصا لإنتاج الملابس عرف باسم دار الكسوة أو خزانة الكسوة، وأنفق على إنشائها (٠٠٠ر٦٠٠) ألف دينار. وكانت دار الكسوة خاضعة لإشراف الديوان الذى يراجع إنتاجها ومخزونها وتوزيع الملابس التى تنتجها. وكان الخليفة وجميع رجال البلاط يلبسون من إنتاج دار الكسوة أو طراز الخاصة. وكان كل فرد من رجال البلاط يمنح حلة تُسمى البدلة الموكبية تلبس فى المواكب والمناسبات العامة.

ويذكر المقريزى فى خططه، والذى يعد أحسن المصادر التى تناولت أزياء الفاطميين، أن كل شخص كان يمنح طاقما كاملا من الملابس من العمامة إلى السروال، وكانت خزانة الكسوة تنتج

ملابس الصيف والشتاء. وكانت البدلة الكاملة تتألف من أكثر من اثنى عشرة قطعة من الملابس ذكرنا معظمها فيما سبق.

وكان من الطبيعى أن تنسج ملابس التشريفة من الأقمشة الثمينة غالية الثمن. كان أكثر الأقمشة استخداما فى صنع ملابس التشريفة هى الحرير، وأيضا أقمشة السوسى، والدبيقى، والشراب، والدمياطى وهى أقمشة من الكتان. والخسروانى وهو قماش مطرز، والسيجلاتون. وكانت معظم ملابس التشريفة الفاطمية لونها أبيض مطرزة بخيوط الذهب والفضة. وكان اختيار ملابس الخليفة يتم من خلال طقوس احتفالية تتم قبل يوم الموكب.

وفى العصر الفاطمى كان لكل طائفة أو وظيفة ملكية ملابس متميزة. وكان من أبرز القطع فى ملابس الخليفة عمامته الضخمة التى كانت تتألف من الشاشية التى يلف حولها المنديل بطريقة فريدة يتميز بها الحاكم على شكل ثمرة الأبلج الهندى. وهذه الطريقة الخاصة فى ربط عمامة الخليفة كانت تسمى «شَدَّةُ الوَقَار». وكانت العمامة تزين بالمجوهرات. وعلى منتصف جبهة الخليفة وفوق عصابة من الحرير كانت توضع حلية من جوهرة فريدة تسمى «اليتيمة»، وكان يطلق على عمامة الخليفة كاملة «التاج الشريف».

أما باقى رجال البلاط الملكى فكانوا يرتدون أنواعا مختلفة من أغطية الرأس أقل فخامة من عمامة الخليفة. وكان رؤساء الطواشية من رجال البلاط وهم فى الواقع أمراء القصر جميعا يلبسون عمائم تلتف حول الذقن بطريقة متميزة وكانت هذه الطريقة تسمى تحنيك العمامة أو التحنيك فقط، وهكذا فقد كان هؤلاء الطواشية من رجال القصر يُسَمَّون «الأستاذون المحنكون».

وكان الخليفة الفاطمى العزيز. أول من ظهر بعمامة الحنك وتبعه الوزير والأمراء. وهذه الطريقة فى إعداد العمامة وارتدائها نقلها الفاطميون إلى المشرق العربى من المغرب، حيث مازالت تستخدم خاصة فى جنوب الجزائر والمغرب.

وقد ورد فى خطط المقريزى وصبح الأعشى للقلقشندى أن نوعا آخر من أغطية الرأس استخدم فى هذا العصر وهو الكالوتا. وقد أصبحت الكالوتا من أغطية الرأس الشائعة فى العصرين الأيوبى والمملوكى.

إن الدراسات الحديثة التى تناولت الاحتفالات الفاطمية اعتمدت بشكل أساسى على خطط المقريزى، وبشكل أقل على صبح الأعشى للقلقشندى، وعلى النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى وقد اعتمد الثلاثة بدورهم على مصنف ابن الطوير المفقود.

٦ - الجنيزا كمصدر للملابس الإسلامية فى العصور الوسطى:

تعد مخطوطات الجنيزا القاهرية وحتى وقت قريب مصدرا هاما لتاريخ الأزياء الفاطمية والأيوبية وإلى درجة أقل بالنسبة للملابس المملوكية. إن قوائم الزواج الخاصة بجهاز العرائس فى شوارهن التى يصل عددها إلى ٧٥٠ قائمةمن مخطوطات الجنيزا تعتبر ثروة من المعلومات عن ملابس النساء اليهوديات فى مصر فى العصور الوسطى، وأيضا ملابس النساء المسلمات. أما الوثائق التجارية فقد أمدتنا بمعلومات جيدة عن أزياء الرجال.

وهناك حقيقة واحدة مؤداها أن النساء المسلمات واليهوديات كن يستخدمن نفس الملابس فى العصرين الفاطمى والأيوبى. وتشير قوائم الجنيزا الخاصة بالزواج إلى أن القوانين المقيدة لغيار الملابس لم تكن ملزمة. وقد وردت فى قوائم الجنيزا نفس أسماء الملابس التى وردت فى المصادر العربية. ولم يكن فى قوائم الجنيزا تحديد لدرجات ألوان الملابس أو أنواع الأقمشة. وكانت النساء اليهوديات مثلهن مثل النساء المسلمات والأقباط أيضا يستخدمن النقاب على وجوههن أثناء خروجهن من بيوتهن.

وتبين وثائق الجنيزا أن الطبقة الوسطى حاولت بقصد أو بدون قصد تقليد أزياء وألبسة الطبقة الحاكمة. فعلى سبيل المثال، كان التجار يقومون بمنح الخلع وملابس الطراز لأقاربهم وأصدقائهم. وكان الأغنياء من الناس يلبسون الأقمشة الثمينة والتى عرفناها

من المصادر التى وصفت الاحتفالات الفاطمية، وقد ورد بقوائم الجنيزا أكثر من ستين نوعا من الأقمشة، ومن بين هذه الأنواع ٤٦ نوعا عرفناها من خلال المصادر التاريخية التى جمعها Serjeant. وفى خلال العصرين الفاطمى والأيوبى استخدمت طبقة التجار أنواعا كثيرة من الألبسة. وقد ورد بقوائم الزواج بمخطوطات الجنيزا حوالى سبعين نوعا من الملابس للنساء فقط.

لقد كشفت وثائق الجنيزا عن أسماء أكثر من ٢٤ رداء لم تكن معروفة من قبل وورد ذكرها فى بعض المصادر الأدبية المتفرقة بدون أوصاف أو شروح. ومن بين هذه الملابس الجوكانية والمختومة وهى من الأردية الرقيقة، والقاچيچة وهو رداء ظهر لأول مرة فى قوائم الزواج فى أواخر العصر الأيوبى وانتشر استخدامه فى العصر المملوكى ثم اختفى بعد ذلك. كما حملت لنا المصادر أسماء العقبية، والعرضى، والمَكلّف والردًا وهى أنواع من أغطية الرأس أو الشيلان، أما الوَسَط والخاصى فهى أحزمة.

وبالإضافة إلى الأسماء الجديدة للملابس والمنسوجات، زودتنا وثائق الجنيزا بمفردات جديدة تماما لزخارف الملابس والمنسوجات. وكثير من زخارف المنسوجات هذه يمكن مقارنتها بالزخارف التى نراها فى المخطوطات المصورة. وقد تناول هذا الموضوع Still-man فى مقالة بعنوان : *The importance of the Vairo Geniza Manuscripts For The History of Mediaevel Female Attire*

ولدينا أيضا معلومات جيدة عن أسماء لملابس منها على سبيل المثال الـ سَـفّارى والـ بَـرّكَان وهما من العباءات التى ورد ذكرها فى ملابس أهل المغرب من العصور الوسطى حتى العصر الحديث واستخدمت أيضا فى العصرين الفاطمى والأيوبى فى مصر. وبدون شك فإنهما جُلبَا إلى مصر مع الفاطميين سنة ٩٦٩م.

ومن أنواع الملابس التى استخدمت أيضا فى العصور الوسطى البَدَن وهو جلباب بدون أكمام كان يستخدمه الرجال والنساء فى شبه الجزيرة العربية وشاع استخدامه فى مصر كزى نسائى.

٧ ـ الدويلات التركية المبكرة: السلاجقة، الأيوبيون، المماليك.

جلبت الدويلات التركية العسكرية التى سيطرت على أجزاء من العالم الإسلامى فى الشرق الأوسط منذ أواخر القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى وحتى أوائل القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى ـ معها كثيرا من طرز الملابس التى كانت مستخدمة فى وسط آسيا وبصفة خاصة الملابس العسكرية والملابس الاحتفالية (ملابس التشريفة). وبالطبع كانت هذه الملابس المتميزة هى ملابس الصفوة من رجال الحرب. وفى بداية الأمر كان تأثر ملابس عامة الناس بطرز الملابس الواردة ضئيلا. ولقد حاول M. V. Gorelik أن يصنف نوعين متراكبين من الأزياء والملابس الشائعة فى الشرق العربى، فذكر أن النوع الأول الغربى نشأ من انصهار طرز الملابس العربية مع الطرز الهيلينستية فى منطقة البحر المتوسط. والنوع الثانى الشرقى المتأثر بالطرز الإيرانية والتركية ووسط آسيا. فكانت سوريا والعراق فى هذه الفترة بصفة عامة طراز النوع الثانى، فى حين أن طرز فى ملابس مصر باستثناء الملابس العسكرية، فى طراز النوع الأول.

وفى معظم هذه الفترة كان الرداء النمطى الخارجى لأعضاء الطبقة الحاكمة هو الأقبية. وكان رداء القباء يُلبس فوق طبقة الملابس التحتانية، وكان أكثر الملابس التحتانية هو القمجون وهو قميص كان من المعتاد ألا يظهر تحت الرداء الخارجى فيما عدا منطقة جنوب العراق حيث كان يبدو طويلا أسفل المعطف الخارجى.

وكان السلاجقة والأيوبيون يفضلون ارتداء المعاطف التركية التى تسمى الأقبية التركية وكانت حاشيتها تمر على الصدر فى شكل مائل من اليمين إلى اليسار. أما أمراء المماليك فكانوا يلبسون الأقبية التترية وكانت حاشيتها تمر على الصدر بشكل مائل من اليسار إلى اليمين، ويرتدون فوق الأقبية حزام من المعدن يسمى الحِيَاصَة يُمنْطق حول الوسط. وقد عَرّف المقريزى فى الجزء الثانى من الخطط بأن الحِيَاصَة تشبه المِنْطَقَة القديمة،

ويقـرر المقـريزى بأنه كـان يوجـد فى القـاهرة سـوق خاصـة تسـمى سـوق الحـوائصيين تصنع وتـباع فـيهـا هذه الأحزمـة. وقد ذكر «الحـيَاصـَـة» أيضاً ماير فى كتابه عن الملابس المملوكية.

وبالنسبـة لأفراد الطبقـات العليا فى المجتمع كانت أكمام ملابسهم ترمز إلى مكانتهـم ومركزهم الاجـتماعـى، فكلما كانت الأكـمام طويلة واسـعة كلمـا كان ذلك يدل على مركز صاحبها الراقى.

إن المخطوطـات التى ترجـع إلى هذه الفترة مثل المقـامات والأغانى والترياق تثبت اسـتخـدام طرزا متنوعـة لأغطية الرأس والعـمـائم. وكـان لبـاس الرأس المعتاد لطبقة رجال الحرب طاقية (كاب) منتصب مثلـث الشكل من الأمام. وكان فى بعض الأحيـان يزين بالفراء ويطلق عليـــه اسم «الـشـــربوش» وأبـطل استخدامه فى عصر المماليك الجراكسة. وفى أحيـان أخرى كانت تلف بعـصابة من القمـاش لتصبح على شكل العمـامة وكانت تسمى «التـخفيفة». أمـا الطاقية التى كانت أكثر شيـوعا فهى الـ كالوتا التى كان لونها أصفـر عادة فى العصر الأيوبـى (١٢٥٠ ـ ١٧١١م)، وكـــان لونها أصفر مع أحمر فى عصر المماليك البـحرية (١٢٥٠ ـ ١٨٣١م) ثم تحـول لونها إلى الأحمر فقط بعد ذلك.

وقـد ورد فى تاريـخ ابن الأثيـر أن القـباء والشـربوش كـانا من العلامـات المـيزه للفـرسـان المسلمين لدرجـة أن فـرسان الصـيلبيـين كانوا يلبـسونهـا كـإشـارة للصـداقـة مع صـلاح الدين الأيوبى.

وفى ظل حـكم المـماليك انتــشــر اسـتـخدام نوعـين من المعاطف بأكـمام قـصيـرة، الأول يسـمى الـ «بُغْلوطاق» والثـــانـى هو الـ «سلّاريّـة». وكـانا ينسجان من أنواع مخـتلفة من الأقمشة ويتم تبطينهـمـا بالفراء أحـيانا. وكـانا يلبسان أحـيانا تحت رداء واسع يسمى الـ فَرَجِيَّة.

وفـيمـا بعد، نجـد أن بعض الملابس التى كـــانت قـــاصـرة علـى الطبـقـــة العسكرية الأرستقراطية قلدها وارتداها

أفـراد الطبـقـات المـتـوسطة. فنرى أن البُـغْلُوطاق على سبـيل المثال يرد عـدة مرات فى وثائق الجنيزا القاهرية.

ويعتبر كتاب L. A. Mayer عن الأزياء المملوكية هو الدراسـة الوحيدة الشاملة عن مـــلابس هذا العـــصـــر وألحق به ببليوجرافية شاملة.

٨ ـ العـصر العـثمـانى إلى أوائل العصر الحديث :

يمثل الفتح العثمانى للمشرق العربى فى أوائل القرن السادس عشر الميلادى علامة استـمرار لتاريخ الأزياء فى هذه الأقـاليم ولم يكن التـغـيـيـر فى تقاليـد الملبس مفاجئا. فقد بقيت ملابس الحرب وملابس التـشريفة تركيـة الطابع. وقد استـعمل علْـيةُ القوم مـن أفراد الطبـقة المتـحضرة الأزيـاء العثمـانية، فـارتدى الرجـال منهم القفطان التـركى وارتدت النساء الـ يَلَك وهو رداء طويل محبوك. كما شاع استخـدام الأزياء التركية جنبا إلى جنب الأزياء المحليـه ولكنها لم تحل مـحلهـا. فـاسـتـخـدم الـ شـقـشـيـر والسروال، واستخدم اليشمك مع البرقع. ولكن على وجـه العموم سـاد استـخدام طرز الملابس العربية ومصطلحاتها.

وبعيدا عن مراكـز الحكم الحضارية الكبرى، ظهـرت طرز إقليميـة متمـيزة، وكـانت هذه الطرز الإقليمـية مـختلفـة قليـلا فى أسلوب قـصـهـا؛ فى الأكمـام مثلا، وفتحـة الرقبة، والاتساع والطول، ولم تكن الاخـتـلافـات ملحـوظة فى التـفـاصـيل الزخـرفـيـة مـثل أسلوب التطريز، واللون، والزركشه، والخياطة، أما أنواع الأردية ذاتها فظلت هى نفسها على وجه العمـوم. إننا نستطيع أن نرى التفـاصيل الزخـرفيـة الدقيقـة للأزياء الأسـاسـية فى أقاليم الـشرق العثـمانى خلال القرن الأخيـر فى الألبوم المصور الذى وضـعه حمـدى بك M. de Launay بعـنوان *Les Costumes Populaires de La Turque en 1873* وطبع فى القسطنطينية سنة ١٨٧٣م .

وكـانت أوجه الاخـتلاف الإقليـميـة واضحـة وملحوظة فى مـلابس النساء.

أما ملابس الرجال فكانت بشكل أو بأكثر زيا واحدا فى بلدان المشرق العربى خلال العصر العثمانى، وهذا يرجع بشكل جزئى إلى حقيقة أن الرجال كانوا بدنيا واجتماعيا أكثر تحركا من النساء وصارت ملابسهم عامة فى بلدان المشرق.

٩ - المائة سنة الأخيرة: تأثير الغرب على الملابس الشرق أوسطية.

كان للتزايد المستمر للنفوذ الغربى الاقتصادى والسياسى والثقافى وتغلغله فى الشرق الأوسط فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى والنصف الأول من القرن العشرين الميلادى تأثيره الواضح فى طرز الملابس الشرقية، فنجد أنه فى خلال المائة سنة الأخيرة بدأ الناس يَتَخلَّوْن بالتدريج عن الملابس الواسعة الفضفاضة ويتحولون إلى ارتداء الملابس الغربية جاهزة التفصيل. وكان التحول بطيئا فى أول الأمر ولم يحدث فى كل الأقاليم وبين شعوب المنطقة فى نفس الوقت.

إن أول الجاليات فى دول المشرق العربى، التى بدأت وبأعداد كبيرة تتحول عن الملابس الشرقية التقليدية هى الجاليات المسيحية واليهودية. كما أن حالة التحرر الاجتماعى لغير المسلمين خلال فترة التنظيمات، وانتشار المدارس والبعثات الدينية التبشيرية بالإضافة الى تضخم المصالح الأوربية - كلها عوامل عجلت بالتغيير.

ولقد تخلت النساء المسيحيات واليهوديات عن ارتداء النقاب قبل النساء المسلمات بجيل كامل. وكان العامل الذى سهل للمسيحيات واليهوديات التخلى عن النقاب قبل المسلمات بمدة طويلة هو أن عادة احتجاب النساء فى المجتمعات غير المسلمة لم تكن صارمة كما كانت بالنسبة للمسلمين.

وبانتهاء القرن التاسع عشر الميلادى، أصبحت قضية سفور المرأة من القضايا الشائكة بالنسبة للإصلاحيين مثل قاسم أمين الذى أصدر كتابه «تحرير

المرأة» فى القاهرة سنة ١٩٠١م، كما أصبحت هذه القضية من القضايا الشائكة أيضا بالنسبة لحركات تحرير المرأة المصرية التى بدأت صغيرة ثم أخذت فى النمو باستمرار. ولقد كانت هدى شعراوى رائدة حركة التحرر النسائى فى مصر أول سيدة تخلت عن النقاب بعد عودتها من مؤتمر نسائى فى روما سنة ١٩٢٣م. وكان هذا التصرف من هدى شعراوى رمزا للتحرر حيث تبعتها نساء الطبقة العليا والطبقة فوق المتوسطة من المجتمع المصرى، أما نساء الطبقات الدنيا فقد تمسكن بالنقاب فترة طويلة.

وكان رجال الشرق المسلمين أسرع من المرأة فى التخلى عن الملابس التقليدية، وهذا يرجع الى طبيعة تكوين الرجل وحريته فى الحركة.

وكان أول من استخدم الزى الأوربى من الرجال هم أعضاء الطبقة الحاكمة والطبقة العليا الذين كانوا على اتصال مباشر بالغرب، والذين كانوا يزورون أوربا بكثرة. وكان يطلق على هذه الطبقات من الناس اسم «المتفرنجون». وكانوا قلة طوال القرن التاسع عشر الميلادى، ولكن بعد الحرب العالمية الأولى أخذ التحول إلى الزى الغربى يتم بسرعة فائقة.

ومن بين ملابس الرجال التقليدية التى قاومت التغيير كان هو لباس الرأس. فكان من المعتاد أن نرى الرجال فى ملابسهم الأوربية يرتدون الطاقية أو الطربوش أو الكَافيّة. وهذا الأمر يرجع الى الأهمية التَقليدية لتغطية الرأس وإلى الحقيقة الراسخة وهى أن غطاء الرأس رمز من رموز الدين الإسلامى. أما الـ كأَفيّة، التى كانت خلال القرن الماضى شائعة بين البدو والفلاحين فى كثير من أنحاء الشرق الإسلامى، فكانت لها دلالة قومية بمقارنتها بالطربوش التركى. ومازالت العمامة التقليدية هى لباس الرأس الخاص بعلماء الدين فى المشرق الإسلامى (بالرغم من أنها فى بلدان المغرب الإسلامى وخاصة المغرب يرتديها الرجال العاديون وهم فى لباسهم الأوربى).

وبعيدا عن المدن الكبرى، مازالت الملابس التقليدية شائعة الاستخدام، ولكنها بدأت تتضاءل فى كثير من

الأماكن. وحتى فى المجتمعات البدوية بدأت الملابس الأوربية تحل محل الملابس التقليدية بالتدريج. أما المنطقة الوحيدة التى حافظت على الملابس والأزياء التقليدية وعلى كل المستويات فهى شبه الجزيرة العربية.

إن تتبع أنواع الأزياء والملابس فى كل بلد على حدة تلك التى مازالت تلبس أو التى ظلت تلبس إلى عهد قريب فى المشرق العربى يعتبر خارج مجال هذه الدراسة. ولقد أمدنا الرحالة الغربيون خلال القرنين ونصف القرن الماضيين بأوصاف تفصيلية للملابس والأزياء المحلية، كما ظهرت فى السنوات الأخيرة مقالات وأبحاث كثيرة تناولت هذا الموضوع.

وفيما يلى قائمة بأسماء الملابس التى مازال يستخدمها العرب فى المشرق فى القرن العشرين : ـ

عَبَاءَة : سترة، يرتديها الرجال والنساء فى الجزيرة العربية ومصر والعراق وسوريا وفلسطين.

عَقَالْ : حبل مجدول سميك يشبه الحلقة يلبس فوق غطاء الرأس. والعقال يلبسه الرجال فقط فى الحجاز والعراق وسوريا وفلسطين.

عَنْتَرى: صديرى مبطن، منه القصير ومنه الطويل الذى يصل حتى الركبة، وهو خاص بالنساء ويلبس فى مصر وسوريا وفلسطين.

عَرَاقية: طاقية مطرزة فى الغالب يلبسها الرجال والنساء منفردة أو تحت غطاء الرأس، وتلبس فى الجزيرة العربية ومصر وسوريا وفلسطين ـ وفى العراق تسمى عراقشين.

عَصْبَة: منديل ذو طيات ترتديه النساء فوق الرأس فى مصر وسوريا وفلسطين.

بَادُوچى ـ بَابُوش: شبشب شرقى من الجلد الرقيق يُلبس فى الجزيرة العربية ومصر والعراق وسوريا وفلسطين.

بَدَن : ثوب للرجال ينسج من الحرير أو القطن. يلبس فى الجزيرة العربية.

بنيش : رداء رجالى بأكمام واسعة. يلبس فى الجزيرة العربية وسوريا وفلسطين.

بِشْتَ: عباءة أو چاكت يرتديه الرجال والنساء فى سوريا وفلسطين.

بريم: حبل مجدول على شكل دائرة يلبس فوق منديل الرأس وهو يرادف العقال فى سوريا وفلسطين، ويربط حول الوسط ويرادف الحقو فى الجزيرة العربية.

بُرْدْ - بُردا: ملحف من الصوف الثقيل يرتديه الرجال فقط فى الجزيرة العربية ومصر.

بُرْنُسْ : عباءة تغطى البدن والرأس تنسج من الصوف ويرتديها الرجال فقط. وكانت تستورد من بلاد المغرب وتلبس فى مصر.

برقع: نقاب لوجه المرأة، يلبس فى الجزيرة العربية ومصر وسوريا وفلسطين.

بوش: من أنواع العباءة تصنع فى شمال سوريا وتلبس فى سوريا وفلسطين.

بوشى: نقاب أسود لوجه المرأة يلبس فى العراق.

شَقْشِيْر: بنطلون على الطراز التركى يرتديه الرجال والنساء فى مصر وسوريا وفلسطين.

دَامِر: چاكت نسائى بأكمام قصيرة يرادف التقصيرة ويلبس فى سوريا وفلسطين.

دِفِّيَّة: ثوب شتوى ثقيل يرتديه الرجال فقط فى مصر.

دِلْق: رداء من رقع من القماش يرتديه الصوفية، كما يرتديه أيضا المهرجون. ويلبس فى مصر والعراق وسوريا وفلسطين.

جَلابيَّة: رداء فضفاض يلبسه الرجال ومازال شائع الاستعمال فى مصر.

جِلّايَة: جُبَّة مزخرفة بالتطرين، من ألبسة الزفاف وخاصة بالنساء فى سوريا وفلسطين، وترادف قفطان الزواج الخاص بالرجال فى اليمن.

جُبَّة: رداء خارجى يشبه المعطف يلبسه الرجال والنساء فى الجزيرة العربية ومصر وسوريا وفلسطين.

جوخ: جوخة: معطف بأكمام واسعة يرتديه الرجال فى سوريا وفلسطين.

دُرّاعَة: رداء خارجى للسيدات مفتوح من الأمام يشبه الجبة أحيانا يستخدم فى سوريا وفلسطين.

فَرَجِيّة: رداء للرجال بأكمام طويلة يلبس فى مصر.

فَرْمَلِيّة: رداء نسائى يلبس فى سوريا وفلسطين.

فرودِيّة: منديل مربع يربطْ حول رباط الرأس تستعمله السيدات فى مصر.

فاس: طربوش تركى يشبه الطربوش الأحمر يُلبس فى الجزيرة العربية ومصر وسوريا وفلسطين.

فستان: رداء للسيدات يستعمل فى مصر وسوريا وفلسطين.

فوطة: مقطع من القماش المطرز يربط حول وسط الرجال. العراق.

غَبّانى - غَبَّانيَّة: منديل للرأس بزخرفة هندسية مطرزة من معينات يرتديه الرجال والنساء فى سوريا وفلسطين.

غُودْفا: شال كبير للرأس خاص بالسيدات اليهوديات فى بعض المناطق فى سوريا وفلسطين.

حَبَرة: ملاءة خارجية يُلف بها جسم المرأة من الحرير الأسود تلبس فى الجزيرة العربية ومصر وسوريا وفلسطين.

حَقْو: رباط للوسط يستخدمه الرجال والنساء فى الجزيرة العربية.

حِيَاصَة: حزام من القماش فى منتصفه حلية من الفضة يرتديه الرجال فى سوريا وفلسطين.

حزام: يرتديه الرجال والنساء فى الجزيرة العربية ومصر والعراق والشام.

حُلاَلْيه: ملاية سوداء كبيرة تلف حول الوسط مع سحب أطرافها العليا على الكتفين وتثبت بدبابيس، وتستخدم فى مصر.

إقدادة: كافية بيضاء تلبس فى الصيف فى سوريا وفلسطين.

عِصَابة: رباط للرأس خاص بالسيدات فى الجزيرة العربية ومصر وسوريا وفلسطين.

إشْدَاد: حزام من الصوف يرتديه الرجال والنساء فى سوريا وفلسطين.

إتْب: ثوب واسع للسيدات فى الجزيرة العربية.

إزار: ملحفة كبيرة تلتف بها السيدات فى مصر وسوريا وفلسطين.

كافيَّة ـ كُوفيّة: منديل للرأس يستخدمه الرجال والسيدات فى الجزيرة العربية، والعراق وسوريا وفلسطين.

قَفْطان ـ قُفْطان: رداء طويل واسع بأكمام طويلة وإزرار أسفل المقدمة يرتديه الرجال والنساء فى الجزيرة العربية ومصر والعراق والشام.

كَمَر: حزام عريض لونه أحمر فى الغالب يرتديه الرجال فى مصر والشام.

قميص ـ قميصة: يشبه الرداء يرتديه الرجال والنساء فى الجزيرة العربية ومصر والعراق وسوريا وفلسطين.

خَلَقَة: ثوب نسائى فى الجزيرة العربية والشام.

خَلْوَاتيّة: عباءة تصنع فى حصبايا بسوريا.

خِرْقَة: نقاب ومنديل للرأس ترتديه السيدات فى الشام ويشبه الدلْك الذى يرتديه الصوفيون.

خُف: حذاء قصير برقبة أو جورب قصير من الجلد يستخدم فى الجزيرة العربية ومصر وإيران وسوريا وفلسطين.

خُمْر: حزام للرجال يستخدم فى العراق.

كِبْر: ثوب يستخدم فى سوريا وفلسطين.

كُبْران: چاكت بأكمام طويلة واسعة يرتديه الرجال والنساء فى الشام.

قُمْباز: رداء خارجى ينسج من الحرير المخطط يرتديه الجنسان فى الشام.

قُرْص ـ قِرص: طاقية أو تاج من المعدن يزين بالمجوهرات يُلبس فوق غطاء الرأس وهو خاص بالسيدات فى مصر والشام.

لَفَّه: عمامة من القماش للرجال فى العراق والشام.

لفائف: أشرطة طويلة من القماش تُوصَل بلباس الرأس ويلف عليها شعر السيدات وتستخدم فى سوريا وفلسطين.

لاَسَة: منديل شبكى لرأس السيدات من الحرير الأبيض أو القطن مزخرف بأشرطة معدنية. سوريا وفلسطين.

لِباس: سروال للرجال والسيدات. الجزيرة العربية، مصر، العراق، الشام.

لبْدَه ـ لِبَّادَة: طاقية من اللباد خاصة بالرجال. مصر، سوريا، فلسطين.

مَدْرَقَة: ثوب ترتديه السيدات فى الأردن.

مَكْرُونَة: منديل للرأس تلبسه البدويات فى الجزيرة العربية.

مَنْديل: منديل للرأس ونقاب للسيدات فى سوريا وفلسطين. ويزخرف بالتطريز ويربطه الرجال حول الوسط فى العراق.

مَعْرقَه: يشبه العَرَقيّة. الجزيرة العربية.

مَرْكُوب: حذاء رجالى مدبب من الأمام مصنوع من الجلد الأحمر السميك، مصر.

مَشْلَة: عباءة تصنع فى بغداد وتلبس فى العراق.

مَسْت: شراب طويل من الجلد الناعم الأصفر يرتديه الرجال والنساء فى مصر وسوريا وفلسطين.

مَاسُومى: عباءة من الصوف الأبيض للرجال تصنع فى بغداد.

مَز ـ مَزدْ ـ مِزْ: يشبه المَسْت ويلبس فى مصر والشام.

ملْحَفَة: ملاءة كبيرة تلتف بداخلها النساء. مصر، سوريا، فلسطين.

منْشَفَه: نقاب أبيض للرأس تلبسه النساء. سوريا وفلسطين.

منْتيَان: چاكت يرتديه الرجال والنساء. سوريا وفلسطين.

مُدَرَّبيَّة: چاكت للنساء من الفلاحات فى سوريا وفلسطين.

مُقْلَة: عمامة كبيرة جدا يلبسها العلماء. مصر.

مُلاَءَة: ملحفة كبيرة تلتف فيها النساء.

مُسَيّحة: كافيــة من الحرير. سوريا وفلسطين.

نَعْل: كلمــة عامــة تعــبر عن الحــذاء تستخدم فى بلدان الشرق الأوسط.

سَبْلة: رداء فــضــفـــاض ترتديه السيدات شبيه للثوب. مصر.

صَفّة: غطاء صغيــر لرأس السيدات مــزخرف بالتطريز يــعلق على جوانبــه قطع من الــعــملــة المعــدنــيــة. ســـوريا وفلسطين.

سَاكُو: معطف للسيدات من الصوف أو القطيفة. سوريا وفلسطين.

سَلْطَة: چاكت للــرجــال والنســـاء. سوريا وفلسطين.

شَبَابْلكيّه: عباءة تصنع فى حصبايا سوريا وفلسطين.

شَـدّة: حــزام من الجلد للســيــدات. سوريا وفلسطين.

شَال: شال للسيدات ينسج عادة من الصــوف. الجــزيرة العــربيــة، العــراق، سوريا، فلسطين.

شَلْوَار: شبيه بالسروال. العراق.

شَمْـبَر: نقاب كــبيــر للســيــدات كان يســتــخدم عــادة فى المناطق اليــهــودية جنوب فلسطين.

شَعْرِيّة: نقاب أســود للوجه يصنع من صوف الماعز أو شعر الحصان وهو خــاص بالســيــدات. العــراق، ســوريا، فلسطين.

شَاش: مقطع من القماش يلف حول الرأس كعمامة. سوريا، فلسطين.

شَاشـيَّة: نوع من الطرابيش يُلبس فى مــصـــر. وهو طاقــيــة تُــلبَس تحت الطربوش فى سوريا وفلسطين.

شَطْوة: قــبـــعــة ترتديهــا الــنســـاء المتزوجات.

شَوْدَر - شـوْذَر: مــلاءة خارجــيــة ســـوداء تلتــف بهــا النســـاء. الحـــجــاز والعراق.

شِنْتِـيَان: بنطلون نســائى. مصــر. سوريا . فلسطين.

شُطْفَة: منديل للرأس ترتديه النساء البــدويات. الجــزيرة العربيــة. ســوريا. فلسطين.

شُوَيْحى - شُـوَيْحيَّة: حزام للنساء ينسج من شــعر الماعز وهو فــى الغالب

مزخرف. يُلبس فى جنوب فلسطين.

صدْرِيَّة: صديرى بدون أكمام يرتديه الرجال والنساء. العراق. سوريا. فلسطين.

صمَادَة: قبعة تشبه البُونيه النسائى معلق على جوانبه قطع عملة معدنية وتستخدمه النساء فى مدينة الرملة فى فلسطين. ويستخدم غطاء رأس رجالى فى العراق.

صُدَيْرة: صديرى قصير بدون أكمام يرتديه الرجال فى مصر.

طَاقيّه: هى الطاقية العادية ويرتديها الرجال والنساء وحدها أو تحت لباس رأس آخر. الجزيرة العربية. مصر. العراق. الشام.

تَقْصِيرة: جاكت بأكمام قصيرة للرجال والنساء. سوريا وفلسطين.

طَنْطُور - طرطور: غطاء للرأس مخروطى الشكل طويل يشبه تاج الأسقف. يلبسه الصوفيون فى مصر وسوريا وفلسطين. وهو غطاء للرأس مرتفع مدبب للنساء مصنوع من الخشب أو قرن الحيوان أو المعدن كان شائعا بين نساء الدروز فى سوريا وفلسطين.

تربيعة: منديل للرأس أو نقاب للنساء فى سوريا وفلسطين.

طَرْحَة: نقاب أسود طويل كبير الحجم يتدلى ليغطى الظهر تستخدمه النساء فى مصر.

ثوب: رداء رئيسى يرتديه الرجال والنساء فى بلدان الشرق الأوسط. وهو أيضا ثوب للنساء. مصر . سوريا وفلسطين.

تِكَّة: خيط لربط السروال حول الوسط شاع استخدامه فى بلدان الشرق الأوسط.

وُقَايَة - أوقة: ألبسة رأس للنساء كانت فى العادة تزين بقطع من العملة المعدنية. سوريا وفلسطين.

يشْمَك: نقاب تركى المنشأ يشبه البرقع. مصر. سوريا. فلسطين.

يِلك: معطف طويل للنساء محبوك على الجسم يستخدم فى مصر وسوريا. فلسطين. وفى العراق صديرى طويل للجنسين.

زُنَّار: حزام من القماش يرتديه الرجال والنساء فى فلسطين

الغرب الاسلامى

إن الغرب الإسلامى الذى كان يضم فى العصور الوسطى الأندلس وصقلية بالإضافة إلى شمال أفريقيا ينتمى بصفة عامة فيما يتعلق بطرز الأزياء إلى شعوب منطقة البحر المتوسط، وكانت عناصر الملبس التى تربط بين هذه الشعوب هى الملابس المستطيلة والعباءات الخارجية الفضفاضة. وفى نطاق هذا الأسلوب الموحد كان هناك بالطبع وبشكل دائم قدر كبير من التنوع الإقليمى حسب الأجناس والظروف الاجتماعية الاقتصادية. ولقد عُرف المغرب منذ الفتح العربى فى منتصف القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) بطرزه الخاصة فى الملابس كما هى الحال فى المظاهر الثقافية والمادية الأخرى.

وأسباب هذا التفرد يمكن تلخيصها كالآتى:

١ ـ بُعد المغرب الجغرافى عن قلب العالم العربى المسلم.

٢ ـ عنصر البربر المحلى الذى ظل قويا بشكل دائم.

٣ ـ وفى الأندلس؛ غلبة العنصر الأيبيرى وقربها من المناطق المسيحية.

٤ ـ غياب طبقة الكُتَّاب الفرس.

٥ ـ وصول الأتراك المتأخر إلى تونس والجزائر وعدم دخولهم المغرب.

وحيث إن معظم المعلومات المتوفرة عن الأزياء العربية فى العصور الوسطى: تسمياتها، أساليبها، العادات والتقاليد ـ تنطبق على المراكز الثقافية الحَضَرِيّة المغربية فى العصور الوسطى فإن بحثنا هذا سوف يتناول هذه الفترة باختصار مع التركيز على مظاهر تاريخ الأزياء المغربية المتفردة. ومعظم هذا البحث سوف يتناول الفترة الممتدة من العصر الوسيط المتأخر إلى العصر الحديث وبالتحديد الـ ٧٠٠ سنة الأخيرة.

١ ـ نشأة الأزياء المغربيّة فى فترة ما قبل الإسلام:

عندمـا فتح العـرب شمـال أفريقـيا كـانت التأثيـرات البونـية والبـيزنطيـة مازالت قـوية فى المدن والبلدان. وكانت توجد بعض العناصر البونية فى الريف مع غلبـة العنصر البـربرى. لقد كـانت شـمـال أفـريقـيـا حـتى فى العـصـر الكلاسيكـى تتميـز بطرازها المتمـيز فى الملابس. ومن وجــهـة نظر المـؤرخـين اليـونان والرومـان فـإنهم يعـتـبـرون السكـان المحليـين من البـربـر لأنهم يرتدون فـقط جلود الحـيوانات بحـيث تلقى على الكتف الأيسر وتتدلى لتغطى الصـدر والظهر. ويذكـرنا جلد الملابس الناعم بالـ فيلالى وهو جلد الماعز الذى يُعـرف فى اللغـات الأوربيـة باسم mo-rocco أو maroquin (جلد السختيان). وهذا الأسلـوب البـسـيـط فى ارتداء واسـتـخـدام الملابس الجلدية مـارسـه البربر حتى العصر الحديث.

وفى نظر المؤرخـين الرومان كـانت أكثر ملامح ملابس شمال أفريقيا جذبا للانتـباه هو رداء أو مـعطف فضـفـاض بدون حزام. وتذكر المصـادر الرومانية والبيزنطية هذه العباءة من آن لآخر كما تذكـر أيضـا بنطلـون البـربر فى أوربا وآسيا، وتطابق الأوصاف التى أوردتها هذه المصادر الثياب المغربية الفضفاضة مـثل الـ قمـچـه التونسـيـة، والعبـاية الجـزائرية والـ جـندورا المغــربيـة. وبالرغم من أن هـذه العـبـاءات كـانت واسعـة فيـبدو أنهـا فى فتـرة ما قـبل الإسلام كـانت قصـيرة لاتصل إلـى ما تحت الأفـخـاذ. وفـى أوائل القــرن العـشرين كـان من الملابس القـصيـرة المشـابهة المنتشرة فى مناطق البربر هى الـ ريف المغربى، الـ مَذَاب الجزائرى.

ومن الملابس المتـمـيزة فـى شمـال أفـريقيـا والتى استـمـرت لتصـبح من سـمـات الطراز المغــربى فى العـصـر الإسلامى رداء بطاقيـة يسمى «بُرنُس» فى ليـبـيا وتونس والجـزائر، ويسـمى سلْهَم وأَخْنيف وأحيـانا قليلة بُرْنس فى المَغرب. ويـرى جيزل أن أصل الـبرنس هو السَــجُــوم وهو رداء بســيط من الصـوف يلبسـه العسكريون الرومـان. ويشـيـر E. F. Gauthier فى كتـابه الذى طبع فى باريـس سنة ١٩٥٢م إلى رداء مشــابه ويســمى الـ باينولا ويلبس عند

السفـر وله طاقيه تُشبك فـيه من أعلى. ومن الناحـية الفيلـولوجية فـربما تكون كلمة بُرنْس مشتقـة من الكلمة اليونانية اللاتينيـة Birrus. وقـد وجُـد مـصطلح برنس منذ الفـترة المبكرة للإسـلام فى الحجاز حيث كان يدل على لباس الرأس الذى يعرف باسم الـبونيه. أمـا البرنس الرداء فى شـمـال أفـريقـيـا فكان من الواضح أنه مختلف. وعندما فتح العرب بلاد المغــرب فــإنهم فـرقـــوا بين مجموعتين كـبيرتين من البربر وأطلقوا عليهـما البرانس والـ بُوتْر. ويعتـقد W. Marcais أن هذه الأسماء لا تعكس فقط تسلسل الأنـسـاب والأجناس بل أيضـا الشكـل البـدنى الـعـام. فنـرى بربر البـرانس يرتدون البـرنس ذا الطاقيـة، والآخرين يلبســون ملابس البوتر وهى بدون طاقـيـة. إن انتشـار البـرنس فى المغرب ربما يرجع فى الأصل إلى حقيقة أن البـربـر فى القـرون القلـيلة الأولى للإسلام لم يرتدوا أى ألبسة للرأس أو طواقى. وعـلاوة علـى ذلك فـإن بعض البـربر كـمـا ذكـر ابـن خلدون كـانوا يحلقون رؤوسهم كلها أو جزءا منها.

وهناك خاصـية مميزة أخـيرة يمكن إرجاعها إلى فترة ما قبل الإسلام وهى مــلاءات اللف الكبــيــرة التى كــانت تستخدم كرداء خارجى للرجال والنساء من ليبيـا إلى بلاد المغرب. وهذه الملاءة التى كـان يطلق عليهـا أسمـاء مختـلفة وأكثرها شـيوعا فى اللغـة العربيـة الـ حايك، الـ كسـاء، والـ بَرَكَانْ، وفى لغة البربر أعْبان، أخوشى، أنَاجْجُو، تحْيكْت وأسماء أخرى كثيـرة. ويعتقد جيزل أن هذا الرداء البـدائى تـرجع أصـوله إلى ملابـس كانت مـستخـدمة فى المـغرب تحت الحكـم الـرومــانى فى شـمـــال أفــريقــيـا. ومنـهـا الـ لـودكس والـ ستراجولا. ويتحـدث الشاعر الرومانى فى أشـعاره عن العـباءة الخـشنة التى يرتديهـا الأهالى ويلقـون بطرفهـا على الكـتف وتغـطى الأذرع. ويذكــــر ابن خلدون أيضـــا أن الأهالى من البـــربر يلفون أنفسهم بـ الـكسَاء وكانوا يلقون بطرفـهـا على الـكتفَ. وذكـر الرحـالة الأوربيـون فيـمـا بعـد هذا الرداء غيـر المريح. وفـى العـصـر الاســلامـى اسـتخـدمت ملاءة البربر القديمـة جنبا إلى جنب مع الإزار العـربى والملحـفـة.

وبقدر استخدامه كنقاب للنساء فان استعماله تداخل مع استعمال الملابس الشرقية الأصل. ويتضح من المصادر والشواهد الحديثة أن رداء الرجل المغربى كان ومازال مختلفا تماما فى طريقة لبسه.

٢ ـ الأزياء المغربية خلال العصور الوسطى المبكرة والمتأخرة: ـ

كان العرب يعتبرون المغرب منطقة استعمارية أكثر من نظرتهم إلى المناطق التى فتحوها فى بلاد المشرق. ولم يكن هناك تقريبا فى تراث شمال أفريقيا أو أسبانيا ما يحكمون السيطرة عليه. ولذلك فإنهم تقريبا لم يأخذوا شيئا من الأزياء الوطنية خلال القرن الأول بعد الفتح الإسلامى. كان طراز ملابس عِلْيَة القوم المتحضرين عربيا. ويوجد رداء لطفل يؤرخ بالعصر الإسلامى المبكر محفوظ حاليا فى متحف باردو بتونس يشبه تماما الملابس التى ترجع إلى نفس الفترة والمحفوظة بالمتحف القبطى بالقاهرة.

وقد لاحظ المؤرخ الجغرافى المقدسى فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى أن المغاربة يرتدون رسومهم حسب زى أهل مصر، ويتضح من السياق أن كلمة رسوم هنا تعنى ملابس. ان المصادر الكثيرة من الملابس فى أفريقيا والتى قام بجمعها هـ.ر. ادريس عن الفترة من القرنين الرابع إلى السادس الهجريين/ العاشر إلى الثانى عشر الميلاديين ترتبط بصلة وثيقة بما عُرف عن ملابس الشرق الأوسط خلال تلك الفترة. أما قطع الملابس التى كان لها أصل مغربى واضح فكانت هى الكسَاءْ (الكُرْزِيَّة) والتى كانت عبارة عن قَماش ملفوف يربط حول الرأس، والـ أَقْرَاق (المفرد قُورْق) وهو صندل نعله من الفلين. وحسب ما ذكره المقدسى فإنه حتى الرداء العربى التقليدى كان يُلبس بطريقة تشبه ارتداء الكسَاء والبرنس.

وقد حاول أمراء الأمويين الأوائل فى الأندلس قدر جهدهم المحافظة على التراث والثقافة الشامية، ويمكن أن نفترض بكل اطمئنان أن ملابس علية القوم من العرب ومواليهم من المستعربين بقيت بصفة عامة دمشقية الطراز. وقد أصبحت أساليب الملابس الإسلامية الجديدة الواردة بتأثيراتها

الشرقية هى الطراز السائد بين الطبقات العليا بعد قدوم المطرب العراقى زرياب إلى البلاط الملكى فى قرطبة سنة ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م، والذى اعتبر نفسه مصمم الملابس الأندلسية، وهو لم يكن فقط مصمم أساليب القص والألوان والأقمشة بل إنه أوجد التقليد الخاص بالملابس المناسبة لكل فصل. وهو نفسه الذى جعل من الجُبّة زيا مشتركا للرجال والنساء. والطراز الشرقى الوحيد الذى ضرب جذوره فى الأندلس كان هو ارتداء العمامة، التى ظلت أساسا خاصة بالفقهاء. وكانت عادة ترك الرأس عارية أو ارتداء طاقية تشبه التاج من الصوف الأخضر أو الأحمر وتسمى الغفارَة شائعه بين الأندلسيين من كل الطبقات. ونرى أن معظم رسوم الأشخاص التى تظهر على علب العاج المصنوعة فى الأندلس فى العصر الأموى عارية الرأس. ومن أغطية الرأس التى كانت منتشرة الاستخدام بعد وصول زرياب الى الأندلس القلنسوة والطيلسان. ويذكر ابن عذارى أن عبدالرحمن آخر حجاب العامريين أمر ندماء الملك بارتداء العمامة على طريقة البربر من رجال الحرب ولكن هذه العادة توقفت بعد شهرين من نهاية حكمه الدموية.

وكان هناك بمرور الوقت اندماج ملحوظ فى طرز الملابس بين الشمال المسيحى والجنوب الإسلامى. وكان جلباب الفلاحين الأسبانى الذى يُعرف باسم سايو Soyo وفى العربية شايا Shaya شائع الاستخدام فى ريف اسبانيا. وكان الجنود يلبسون القبعة وكانت تشبه القُبّعة التى تلبس فى الأقاليم المسيحية، ومن الواضح أن هذه الكلمة مشتقة من الكلمة الأسبانية Capo أو Capa وليس من الكلمة الفارسية قَبْعَة. وقد انحسرت طرز الملابس الشرقية بالتدريج أمام الطراز الأندلسى الفريد وهو أسلوب التفصيل. وبحلول القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى أصبحت رؤية الرجل الشرقى مرتديا العمامة وألبسة الشرق يعد شيئا غريبا.

ومن المهم أن نلاحظ أنه بالرغم من أن المرأة المسلمة فى الأندلس كانت

تستعمل أنواعا مختلفة من النقاب الذى كان مستخدما فى الشرق الأوسط مثل الخمار، والبرقع، والمقنع، والإزار، فإنها لم تلتزم تماما باستخدام النقاب دائما. ويذكر ابن حزم فى كتابه «طوق الحمامة» أن الشاعر الرمادى رأى «خَوْلة» الجميلة فى سوق العطارين وهو مكان عام كانت تتجمع فيه النساء فى قرطبة ووقع فى حبها ولكن بالرغم من أنها كانت بدون نقاب الا أنه لم يتمكن من معرفة إذا كانت أمَة أم حُرة. ويروى ابن قزمان أنه تقابل مع امرأة من البربر كانت تضع إكليلا على رأسها. ويشكو رجال الدين من البدع المضللة المنتشرة بين عامة الناس والتى تجعل الرجل يسمح لزوجته أو خطيبته أن تظهر سافرة أمام الرجال من غير محارمها. وربما تعزى هذه الحرية الى تأثير غير المسلمين أو الى قوة عنصر البربر أو إليهما معًا. وحتى النساء اللائى تعودن على لبس الحجاب كان عليهن خلعه وإظهار وجوههن فى حالة الحداد.

٣ ـ إمبراطوريات البربر وما تلاها من دويلات:

أخذ تأثير بلدان الشرق الأوسط فى الملابس المغربية يتدهور بشدة بداية من أواخر القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى وما تلاه. وأصبحت تأثيرات البربر والأندلس المحلية أكثر قوة عن ذى قبل. وكانت العناصر الأساسية فى ذلك نشوء إمبراطوريات واسعة للبربر وحّدّت بلاد المغرب مع ما تبقى من أراضى الأندلس الإسلامية. وقد حدث هذا فى عصر عزلة المشرق العربى تحت أنظمة الحكم العسكرية التركية ولغة وأزياء وأساليب جديدة فى الملابس، وفى وقت كانت فيه شرايين الاتصال بين المغرب والمشرق غير مفتوحة مثلما كانت فى القرون السابقة على الفتح التركى بسبب الحرب وعدم الاستقرار وتدهور القوة البحرية الإسلامية. وأخيرا جاء تدهور المراكز الحضرية ذات الثقافة الراقية فى أفريقيا والتى كانت قد ازدهرت فيها الطرز الفنية فى كل شىء، وذلك بعد غزو بنى هلال من البدو. وفى المغرب

الأقصى كانت المغرب مركزا للقوه العسكرية وكانت الأندلس مركزا ثقافيا. وطالما أنهما اتحدا فإنهما يصبحان محور الارتكاز لبقية بلاد المغرب.

وقد نشأت دولة المرابطين فى مشرق المغرب العربى. وكان المرابطون أصلا من غير العرب كطبقة حاكمة وكان لهم أسلوبهم المتميز فى ارتداء الملابس. وكان لباسهم على طراز بربر الصحراء، ولم يتصلوا بحضارة بلدان البحر المتوسط.

وأهم سمة تميز المرابطين كانت نقاب الوجه عندهم وهو اللثام الذى كان يغطى النصف الأسفل من الوجه ومن هنا عرفوا باسمهم الذى اشتهروا به وهم الملثمون. ويذكر ابن خلدون فى كتابه العبَر أن كثيرا من سكان الصحراءَ كانوا من الملثمين حتى عصره. وكان أسلوب استخدام اللثام هو نفس أسلوب قبائل الطوارق الآن. ولم تكن ملابس المرابطين يستخدمها الرعايا من عامة الناس. واستخدم المرابطون أيضا العمامة والبرنس. وكان هناك بعض الأندلسيين الذى ارتدوا هذه الملابس من باب استرضاء الحكام الجدد حتى ولو أدى ذلك إلى سخرية الناس منهم.

وفى الواقع وجد الأندلسيون القليل من ملابس المرابطين لكى يقلدوها، أما المرابطون أنفسهم فقد وجدوا الكثير من حضارة الأندلس ما هو جدير بالتقليد والمنافسة. وقد انتشرت ثقافة الأندلس تحت حكم المرابطين إلى بلاد المغرب ومن بينها طرز الملابس والأزياء وانتقال أساليب الملابس عبر مضيق جبل طارق من الشمال إلى الجنوب بشكل أساسى استمر حتى حكم الموحدين وبدرجات متفاوته بعد عصرهم.

وكان لنشوء دولة الموحدين تأثير مباشر ودائم فى تاريخ الأزياء المغربية. وقد تطرق المهدى بن تومارت إلى بعض الأمور الخاصة بالأزياء والملابس فيذكر عنه أنه عند رجوعه من بلاد المشرق قام بتعنيف أهل بيچايا لأنهم ارتدوا صنادل بأشرطة مذهبة والتى تسمى (الـ أَقْرَاَق الزرَّاريّة) وعمائم غير إسلامية (عمائم الجاهلية)، وكان

الرجال يلبسون عباءة تسمى فُتُوحيَّة والتى من الواضح أنها من عباءات النساء.

ومثل كل جنس البربر كان الموحدون يرتدون البُرْنُس والكساء وكانوا عادة يرتدون عمامة من النوع المعروف باسم كُرزيّة.

وفى عصر الحفصيين كانت الأسر الموحدية الأصيلة ترتدى الطيلسان وكانت أطراف الطيلسان تسدل على الصدر بشكل الحرْفَين العربيين لا. ولكن لم يمض وقت طويل على بساطة الملبس التى ميزت الموحدين الأوائل حتى اختفت هذه البساطة وسادت الفخامة ملابس الأندلس. واعتاد الموحدون على منح الخلع من الملابس الثمينة (الخلع السنية) لأتباعهم.

ومنذ عصر الموحدين وما بعده أصبح النقاب للسيدات محدودا جدا فى شمال أفريقيا والأندلس. وقد أعاد الموحدون تطبيق قوانين الغيار Ghiyār. فبسبب الشك فى إخلاص الأعداد الكبيرة من اليهود الذين كانوا قد اعتنقوا الدين الإسلامى رغما عنهم، فقد أمر الخليفة أبو يوسف بأن يرتدى كل هؤلاء ملابس لونها أسود مزرق (ثياب كُحلْيّة) بأكمام واسعة جدا (أكمام مفرطة السعة) تصل إلى الأرض، ويرتدون طواقى مثيرة للسخرية (كَلَوات على أشنع صورة) تشبه السرج (كأنها البرادع) تنزل فوق الأذنين. اما ابنه وخلفه عبدالله فقد أمر بتغيير هذا الزى إلى اللون الأصفر وأغطية للرأس صفراء أيضا. ومن المعروف عن تاريخ الموحدين وتراثهم فى المغرب فى العصور الوسطى المتأخرة أن قوانين ملابس اليهود كانت مطبقة بصرامة أكثر من أى منطقة إسلامية أخرى.

ولم تحدث تغييرات كبيرة فى طرز الملابس المغربية فى الفترة الموحدية. وتلاهم الحفصيون فى تونس، والزيانيون (بنو زيان) فى الجزائر، والمرينيون فى المغرب وكانوا فى الواقع خلفاء للموحدين. وظهرت فى تونس أسماء محلية لأنواع خاصة من الملابس ومنها على سبيل المثال الـ بَرَكَان وهو ملحفة ثقيلة خاصة بالرجال، والـ

سفارى وهو ملحفة خفيفة للنساء، وقد استخدما بالفعل فى تونس. ويؤكد الوصف الذى أورده ليوافريكانوس للملابس التى كانت مستخدمة فى فاس فى عصر المارينيين استمرار نفس الطرز بصفة عامة، وقد لاحظ أن طبقة المثقفين يرتدون چاكت بأكمام واسعة مثلما كان يفعل أفراد الطبقات العليا فى ڤينيسيا. وذكر ليو أيضا أن بنطلون النساء الخاص الذى يلبس خارج البيت كان يغطى الأرجل بالكامل، كما أنهن كن يستخدمن النقاب الذى يغطى الرأس والبدن بالكامل وهو الـ حَايكْ ويرتدين معه نقاب الوجه الـ لِثَام الذى يغطى الوجه ماعدا العينين.

وذكر مؤرخ دولة المارينيين ابن أحمر ملابس ترتبط فى اعتقاد المغاربة بالبركة والكرامة لبعض الأفراد. فكان الزناتيون (قبائل زناتة) يعتقدون أن الأمير عبدالحق ابن محيو كان من أهل البركة ومستجاب الدعاء. وكانت قلنسوته وسرواله توضع بجانب المرأة المتعسرة فى الولادة لتسهيل الوضع.

وبانتهاء حكم الموحدين هجر مسلمو الأندلس ارتداء العمائم التى كانوا قد ارتدوها فترة قصيرة من الزمن. وانتشر ارتداء الملابس الملونة. ويذكر المقرى أن أثرياء الناس كانوا يرتدون الملابس الحريرية المذهبة (الوشى المذهب) والتى كانت تنتج فى المِرْيَه، ومُرْسِيَه، وملَقّه، أو كانوا يرتدون ملابس خاصة من الحرير (اللباس المُحَرر) وكانت تسمى بـ الـ مُلَبَّد الـ مُخَتّم كانت تصنع فى غرناطة وبسطه. وذكر R. Arie أن طرز الملابس فى الممالك المسيحية المتاخمة أثرت فى طراز الملابس الأندلسية فى الفترة المبكرة من حكم بنى الأحمر. أما الـ سايو الأندلسى وهو الـ شاية العربية فلم يكن يرتديها أهل الريف فقط بل كان يرتديها حكام بنى الأحمر عندما كانوا يخرجون للصيف. ومن بين طرز الملابس التى استحدثت فى الأندلس الـ مَرْلوتا وبالعربية الـ مَلّوطَة وهو رداء فوقانى بأكمام، وأيضا الـ كابيللار وبالعربية الـ قَابيللار وهو معطف بطاقية أقصر من البُرنس.

٤ ـ من نهاية العصور الوسطى الى العصر الحديث:

ظلت الخطوط الأساسية للأزياء المغربية ثابتة بدون تغيير منذ نهاية العصور الوسطى حتى فترة الاستعمار تقريبا. وقد دخلت بعض عناصر طرز الملابس الجديدة إلى هذه المنطقة مع دخول الأتراك إلى تونس والجزائر وأيضا بواسطة العرب المتدجنون فى أسبانيا واللاجئون اليهود الذين فروا من أسبانيا إلى تونس والمغرب. وهكذا فإننا نجد، وعلى سبيل المثال، أن الـ چلطيطة (من الاسبانية Giraldetta) وهى جونلة دوّارة كانت تلبسها النساء اليهوديات فى المغرب والأندلس. وكان غطاء الرأس المرتفع بدون حافة المعروف باسم الـ طَرْطُور والـ طَرْطُورَا فى الجزائر جزءا من ملابس رجال الحرب الأتراك. وبنهاية القرن الثامن عشر الميلادى تم تحريم ارتداء الـ دولباند التركى على الأهالى فى شمال أفريقيا. ولم يظهر تأثير طرز ازياء الملابس التركية بشكل ملموس فى المراكز الحضرية فى الجزائر وتونس.

وكان الـ چلَيكو (وهو الـ يلَك التركى) شائع الاستخدام جداً فى الجزائر. أما غطاء الرأس المعدنى المخروطى المشقوق والمعروف باسم الـ صَرْمَا فقد استخدمته النساء بكثرة فى الجزائر وتونس. وبالمثل فإن الـ چبضولى أو الـ چبضور وهو معطف قصير جلبه اليهود والأندلسيون فقد انتشر استخدامه فى مدن المغرب والجزائر ، وكان يصنع بأعداد كبيرة فى المغرب بواسطة «خياطين» من اليهود. ومن الملحوظ انتشار استخدام الابزيم أو المشبك فى توصيل قطع الملابس إلى بعضها، وكان الابزيم المغربى يسمى بزيمة، أو خلّالَه أو كتْفية، وفى اللغة البربرية تبزيمة أو تَايزرزاى. وعلى الرغم مما ذكرناه فإن تقاليد الأزياء والملابس فى المغرب العربى حدث لها ما حدث لمثيلتها فى المشرق العربى فتراجعت أمام التأثيرات الغربية خاصة فى المدن الرئيسية..

إيران

تنتمى الأزياء الإيرانية الى طراز مختلف تماما عن مثيلاتها من الأزياء

العربية. ومنذ العصر ما قبل الاخميني ظلت معظم الملامح البارزة للأزياء الإيرانية ثابتة بشكل ملحوظ. فبينما تميزت الأزياء العربية بالثياب المستطيلة والعباءات الفضفاضة، فإن الملابس الإيرانية كانت مفصلة حسب المقاس الفردى وذات ملامح تقليدية ومن بينها المعطف ذو الأكمام الذى يتفاوت فى الطول والسعة (القَباء)، والبنطلونات الطويلة المستقيمة (الـ شَلْوَار)، أو الطوزلق (الـ باى تابه أو الـ رَان)، والأحذية ذات الرقبة المقفولة (الـ موزا، الكَفْش، الـ خفَاف أو الشّقْمَه)، وغطاء للرأس طويل أو متوسط الطول (كولاه أو قَلَنْسُوَه) وربما تكون القلنسوة مأخوذة فى الأصل عن الـ كيرباسيه القديمة. وهذا النوع من الملابس هو من النوع النمطى للشعوب من الفرسان راكبى الخيول التى هاجرت من المناطق الداخليه لآسيا مثل شعوب سكيثيا وأيضا شعوب فريجيا، وهذه الملابس تناسب مناخ بلادهم القاسى المتقلب وأيضا حياتهم الرعوية البسيطة. ويظهر فى هذا النوع من الملابس علاقة قوية بملابس الشعوب الهندو - آرية التى هاجرت الى أقصى الغرب مثل الجنس الجرمانى. كما أن هذه الملابس تناسب ظروف الحياة العسكرية والحروب التى كانت تخوضها تلك الشعوب. ومن الملابس التى استخدمها الإيرانيون أيضا الأردية الفضفاضة المتهدلة ولكنها كانت قاصرة أساسا على الاحتفالات الملكية ورجال الدين. وارتدت النساء مثلهن مثل الرجال المعطف أو الـ چاكت (الـ قَبَاشا أو الـ نيم تَنَا) وارتدت البنطلون والجونله (الـ دامَن) مع قميص (بيراهَن) ورداء (چَامه ومرادفها فى العربية ثوب).

١ - العصران الأموى والعباسى:

خلال العصر الأموى تم تعريب بلاد العراق التى ظلت عدة قرون واقعه تحت تأثير الثقافة الفارسية. وقد بقيت طرز الأزياء التقليدية الإيرانية مستخدمة فى قلب إيران وبلاد ما وراء النهر. وبالرغم من الحقيقة المعروفة عن خلفاء الدولة الأموية من أنهم استخدموا عناصر من طرز الأزياء الإيرانية بأنفسهم ولرجال بلاطهم إلا أنهم لم يسمحوا على الإطلاق لرجال جيوشهم الذين

يحـــاربون على أرض فـــارس بارتداء الملابس الإيرانــيـة. وكـان يتم تـوقـيع أقسى العقـاب على الجنود العرب الذى يرتدون قـمـيص الـزرد الفـارسى (الـ خَـفْتَـان)، أو الطوزلق (الـ رَان). ولكن فى أواخر عـصر الدولة الأمـوية اندمج العرب الـذين استقـرت بهم الحيـاة فى خـراسان فى عناصــر الثقـافة المحليـة واستخدموا الكثير من طرز الملابس فى هذا الإقليم.

وبقيـام الدولة العبـاسيـة وتأسيس مدينة بـغداد وازدياد أهميـة الموالى من جنس الفــرس وتغلغلهم فى الحــيــاة المدنية، أصبحت العـراق منطقة انصهار الطرز الإيرانية والعـربية الهيلِّينسـتية، ولهـــذا الســبـب حــدث تداخـل فى مـصطلحـات المفردات الخـاصــة بطرز الملابس العربية والفارسية، فعلى سبيل المثـال تصـبح الكلمـة العـربيـة لِبَـاسْ مرادفة بشكل عـام للمصطلح الفارسى پوشاق. وعـلاوة على ذلك بقيت الطرز الايرانيـة الوطنيـة متـمـيـزة جيـدا فى العـصر العـبـاسى. ويذكـر الجغـرافى العــــربى المقـــدسى أن من بيـن طرز الملابس الايرانيـة بصـفة خـاصــة التى استـخـدمــهـا العرب كـانت الحـذاء ذو الرقبـة (الـ خِفَاف) وانتـشر استــخدام الطَيْلَسَان أو شَـال خاص بالرأس يُلبس عادة فوق العمـامة بواسطة رجال الدين والأعيان فى المناطق الشمالية والشرقية من إيران. واستـخدمه عـامة الناس فى منطقة فَارْس.

وقـد عـرفت إيران خـلال العـصـر العـبـاسى، ومن قـبله وبعـده، بالأنواع الجيدة التى تنـتجها من الأقمـشة. وقد عـرف عن إيران أيضا إنتـاجهـا لأنواع متمـيزة من الملابس. واشتـهـرت منطقة آمول ومنطقة قومـيس بإنتاج الطيلسان الصوف المشهور، كمـا اشتهرت منطقة جـورجـان والرِّى أيضـا بإنتـاج أنواع رائعة من المعاطف الصوفية الفضفاضة الناعـمة. التى تعـرف باسم نَرْمَق وهى كلمة مـشتقـة من الكلمة الفارسـية نَرْم وتعنى «ناعم». أمـا منـطقـة بام فكانت مشهورة بإنتاج المناديل الرقيقه وقماش العـمـائم (دسـتَـار بَامى) وهى ترادف حُـدُود العَــالَم. وكـانت اذربيـــجـان، وارمـينيـا، وأران مـشــهـورة بإنتـاج

القيطان الممتاز للبنطلونات (شَلْوارْ باند) (حُدُود العَالَمْ). أما مدينة كَاثْ عاصمة خوارزم فكانت تشتهر بإنتاج أنواع من الچاكت المحشو بالقطن تعرف باسم قَظَاجَند.

ومن واقع الأدلة الأثرية يوجد عمل فنى يرجع إلى الفترة من القرنين الخامس إلى السابع الهجريين/ الحادى عشر إلى الثالث عشر الميلاديين مصور عليه رجال ونساء يرتدون القباء ذو الأكمام، وعلى الأذرع أشرطة تسمى بالفارسية بَازُ باند، وهذه الأشرطة على بعضها كتابة بأسلوب الطراز. وعلى لوحة من الجص ترجع إلى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى من منطقة الرى بإيران مصور عليها بالحفر البارز منظراً ملكياً لنساء ترتدى كل منهن معطفا مُوَشى يسمى بالفارسيه قَبَاى ديبَا وله حاشية مزخرفة حَاشيَه دار. وكل سيدة تعصب رأسها بعصابَة شبكية بيشَانى باند وفى وسط كل عصابة ريشة للرأس. ومعظم السيدات المصورات فى هذه اللوحة ترتدى كل منهن قرطا فى أذنيها چوشوَارهَا، وقلادة جَرْدَنْ بَنْد. وهذه اللوحة منشوره فى «موسوعة الفن الفارسى *Survey of Persian Art,V05* التى نشرها U. Pope.

واذا انتقلنا إلى العصر السلجوقى فإننا نجد أنه لم يحدث فى إيران أى تجديد أو تحديث فى طرز الأزياء كما حدث فى المشرق العربى. حيث ان السلاجقة أنفسهم كانوا تحت تأثير الثقافات الفارسية. ونجد بالرغم من ذلك أن بعض الطرز الجديدة للملابس قد دخلت فى هذه الفترة إلى إيران وخاصة فى أغطية الرأس، فنجد على الأقل ثلاثة أنواع متميزة من أغطية الرأس كلها مجلوبة من مناطق آسيا الداخلية الخاصة بالأتراك ومنها على سبيل المثال القبعات السلجوقية. وكان رجال الطبقة الراقية يلبسون قبعة تشبه التاج حافتها العليا مدببة وتسمى دُوشَاخْ. أما ما يسمى التاج السلجوقى (تَاجْ أو تاجْ كُلاه أو أفْسَرْ) والذى يبدو أن له علاقة بالقبعات المغولية وبالتاج الساسانى القديم فقد بقى لعدة قرون هو غطاء الرأس المفضل لدى الحكام والأمراء الذين رأيناهم فى التصاوير الفارسية.

وربما أن هذا النوع من أغطية الرأس أو التيجان أشار إليها الشاعر الفارسي الشهير سعدى فى بستان سعدى (كُلاه خُدَاونـدى) أو «قبعة السيادة»، وهذه الأنواع المختلفة من القبعات كانت تحمل أسماء اقليمية أو أسماء حسب الأجناس التى ترتديها مثل الـ كُـلاه الخوارزمية أو الـ كُـلاه التـتـريّـة. كما سـاهم السلاجـقة فى إدخال بعض ملابس الحرب إلى إيران.

٢ ـ العصران الايلخانى والتيمورى:

جلب المغول معهم فى غزواتهم كثيرا من الطرز الجديدة تماما من الشرق الأقصى. وكانت طرز الملابس الملكية هى الطرز الصينية. وقد نقلت لنا التصاوير ملابس الحاكم الصينى ذات الأكمام التى تصل إلى الكوع. وكانت هذه الملابس تزين بزخارف الشعارات الملكية على الظهر والصدر وكانت هذه الزخارف تمثل السحب الصينية والزخارف النباتية والمتشابكة. وتحت الرداء الفوقانى يلبس ثوب بأكمام طويلة. وكان الرجال يرتدون أنواعاً من القبعات ذات حواف تدور الى أعلا أو إلى أسفل وكانت أحيانا بحافة مزدوجة.

وكانت الملابس العسكرية أيضا من بين الملابس المتنوعة التى جلبت من الشرق الأقصى، وكانت تتألف من معاطف طويلة من الزرد تتكون من أشرطة أفقية تسمى جوشانى قباء أو قمصان من الزرد (زيرا)، وكانت قمصان الزرد تلبس تحت رداء وتسمى زيرا دَر زيرى چاما.

وفى فترة العصر الايلخانى فإنه يبدو أن ملابس النساء لم يتناولها تغيير كبير فيما عدا غطاء الرأس. وكان منديل الرأس (سَرْ بَنْد) يستخدم كعصابة للرأس والذقن معاً لغير النساء المغوليات. أما الأميرات المغوليات فكن يضعن غطاءً خاصاً للرأس يتألف من إطار من الخشب الخفيف مكسو بالحرير وعليه من الخلف ريشة طويلة، وكان غطاء الرأس هنا يسمى بُغْتَاق. وكان يمكن أن يُزين الـ بُغْتَاق بالذهب والأحجار الكريمة وأحيانا هدب طويل يشبه الذيل يعلق به من الخلف ويطلق

عليه بالفارسية ذيل ـ ى بُغْتَاق. ويذكر ابن بطوطه فى الجزء الثانى من كتابه «رحلة ابن بطوطه» أن الفتيات من وصيفات السيدات المغوليات كن يضعن على رؤوسهن «الـ كُلاه» التى كانت تشبه الـ أَقْرون أى الطربوش وعليه شريط من الذهب مرصع بالجواهر حول الجزء العلوى منه وتوضع فوق قمته ريشة طاووس.

وبالرغم من تحيز تيمورلنك للأساليب المغولية، فإننا نلاحظ تناقص التأثيرات المغولية على طرز الأزياء الفارسيه تحت الحكم التيمورى. فقد انحسرت الثياب التيمورية ذات الأصل الملكى الصينى أمام الملابس المحبوكة التى تتبع تفاصيل البدن. فنجد الـ قَبَاَء الفوقانى يترك مفتوحا بالكامل أو يفتح جزئيا عند الرقبة وتحت الوسط بحيث يكشف عن الرداء الذى تحته والذى يخفى قميصا طويلا ملاصقا للبدن يسمى بالفارسيه بيراهان. أما الحزام الذى يعرف باسم كَمَربَنْد والذى توقف استخدامه أثناء العصر الايلخانى فقد عاد للاستخدام مرة أخرى بين ملابس الرجال، ويلف حول الوسط فوق الرداء التحتانى أو الفوقانى على السواء. أما أغطية الرأس والقبعات التى تميز بها كل من العصر السلجوقى والعصر المغولى فقد اختفت تدريجيا وحلت محلها العمائم التيمورية التى بدأت صغيرة الحجم وبدأ حجمها يكبر بحلول القرن الخامس عشر الميلادى. وكان السبب فى اختفاء أغدلية الرأس المغولية أنها اعتبرت رمزا ا لإلحاد بعكس العمامة التيمورية المعروفة باسم دَسْتَار التى كانت رمزا للدين الاسلامى. وظهر خلال العصر التيمورى غطاء جديد للرأس يعرف باسم قَلْبَاق وهو تركمانى الأصل ويصنع من الفراء.

وكانت ملابس النسَاء خلال العصر التيمورى تتألف من عدد من طبقات الملابس الطويلة المحبوكة على الجسم. وكان رداء الـ بيراهَنْ يغطى جسم المرأة بالكامل حتى القدمين وله أكمام طويلة. وكانت السيدات يرتدين أنواعا من الملابس الفوقانية الواسعة. وبالرغم من أن بعض هذه الملابس كانت بأكمام طويله ضيقة الا أن معظمها كان بأكمام

قصيرة «آستين ـ ى كوتاه» وكان القليل منها بدون أكمام. ونرى أن الـ قبَاء النسائى الذى ظهر فى التصاوير التيموريه كان مفرطا فى الطول أحيانا وأحيانا أخرى يصل إلى منتصف الساق.

ومن ناحية أخرى نجد أن أغطية الرأس النسائية فى التصاوير التيمورية بسيطة وتتألف أساسا من سَرْبَنْد. وكانت بعض النساء فى هذه التصاوير ترتدى غطاءً محبوكاً على الرأس لونه أسود يشبه البونيه. وتتدلى من غطاء الرأس أشرطة عريضة أمام الأذنين وفى أعلى غطاء الرأس لوحة صغيرة يعلق بها النقاب الذى يغطى الوجه.

ويروى الرحالة الأوربيون أن النساء كن يظهرن فى الأماكن العامة فى هذا العصر وهن ملفوفات تماما فى رداء أبيض يغطى الجسم كله يسمى بالفارسيه شَدَار ـ ى سَفيدْ، مع إخفاء الوجه خلف شبكة سوداء منسوجة من شعر الخيل تسمى بليشَه. ومن ناحية أخرى كان هناك نوع آخر من نقاب الوجه أبيض اللون صغير الحجم يغطى الفم والذقن فقط ويسمى بالفارسية دَهَانْ بَنْد.

٣ ـ العصر الصّفوى

تمثل نشأة الدولة الصفوية ليس فقط خطا فاصلا فى التاريخ السياسى والدينى فى إيران، بل إنها تعتبر نقطة تحول فى تاريخ الأزياء أيضا. وفى هذا العصر الصفوى توقفت تأثيرات أزياء الشرق الأقصى على الأزياء الفارسية وفقدت أهميتها وحدث إحياء للطرز الوطنية الإيرانية.

وحدث التغيير السريع أولا فى العمامة التى كان يرتديها الرجال واسمها بالفارسية دُول بَنْد وكانت تُلف حول طاقية بحيث يتكون بروز مدبب مرتفع ممتد بشكل مستقيم فى منتصف غطاء الرأس. وكانت الطاقية التى تلف حولها العمامه تسمى تاج صفوى وكان لون هذه الطاقيه فى المعتاد أحمر، وأحيانا تكون زرقاء اللون. ولأن الطواقى الحمراء كانت تميز الصفويين الشيعة وأتباعهم، فقد كان أهل السنة يطلقون عليها بالفارسية اسم كولاه ـ ى سُرخ ومعناها «الطواقى

الحمراء». وكانت هذه الطاقية الفارسية تشبه مثيلتها التركية الأصل المعروفه باسم قِيزِيلْ بَاشْ.

وقد أصبحت الأزياء الصفوية فخمة جدا فى عصر الشاه الصفوى طهْمَسْب ٩٣٠ ـ ٩٨٤هـ/ ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦م. وأصبحت الملابس محبوكة على الجسم بشكل أكبر مما كانت فى العصر السابق. وأصبح القَبَاء الذى يرتديه الرجال والنساء أقصر عن ذى قبل، ويزرر من الأمام بصف من الأزرار اللامعة أو عراوى مذهبة. وكان الوسط يمنطق بحزام ضيق مزخرف بأقراص مستديرة كبيرة من الذهب مثبتة على مسافات متساوية من الحزام. ونستطيع أن نرى ذلك فى تصاوير المنمنمات الصفوية. ومن السمات الهامة لخزائن الملابس الفارسية خلال القرن ونصف القرن التالى ثراء وفخامة الأقمشة والألوان والزخارف.

وقد وصلت الأزياء الصفوية إلى أقصى درجات التطور والثراء خلال القرن السابع عشر الميلادى. وبقى القَبَاء محبوكا حول البدن ولكنه متموج تحت الوسط. وكان يُلبس فوق القباء معطف يسمى بَالاَپوش الذى كان يمكن أن يكون قصيرا بدون أكمام. ويسمى كوردى، أو طويل باكمام ويسمى قَضَبى. وأصبحت العمامة (المنديل أو الـ دول بَنْد) أكبر فى الحجم عن ذى قبل، ولكن لم تعد تلبس بعصا صغيرة فوق قمتها.

وقد تناول الرحالة الأوربيون الملابس الصفوية بالوصف المفصل فتناول هيربرت بالوصف ملابس النصف الأول من القرن السابع عشر الميلادى وتناول شاردان ملابس النصف الثانى من هذا القرن.

وخلال العصر الصفوى أصبحت ملابس النساء حسّية الطابع. فكان القميص يزرر أو يَقفل أسفل الرقبة ولكنه مشقوق ومفتوح حتى موضع السرة لإظهار البطن. أما قطع الملابس الداخلية الـ تنبان فكانت أكثر استقامة من سراويل الرجال التحتانية. وكانت فى الغالب تزخرف بعناصر زخرفية من الأزهار. وفوق هذه الملابس التحتانية كانت السيدة ترتدى طوزلق مطرز يسمى زَنْجَار الذى يبدأ من عدة

بوصات فوق رسغ القدم إلى ما فوق الركبة بقليل حيث عندما تميل المرأة ينطوى رداؤها وتظهر ملابسها الداخلية. وكان الشال الفضفاض المعروف باسم شَارْقَدْ يثبت على الرأس بواسطة شريط من القماش المطرز أو باستخدام كُلاه مدببة ثم يتهدل على الظهر والأكتاف. وكما كان الحال فى العصر السابق كان النقاب المفضل استخدامه خارج البيت لونه أبيض ويسمى شَادُورْ. وكان من بين الأزياء الجديدة التى استخدمت فى العصر الصفوى هو الـ روبَنْد وهو نقاب أبيض مستطيل كان يثبت فوق الـ شادور ويتدلى فوق الوجه. وكان بهذا الـ روبند فتحة صغيرة عند موضع العينين تغطيها خيوط شبكية تمكنها من الرؤية.

ويمكن التعرف على اتجاهين أساسيين فى الأزياء الفارسية خلال القرن السابع عشر الميلادى، أولهما بوهيمى والذى تزايد ظهوره فى ملابس البلاط الملكى فى التصاوير الصفوية والثانى هو اتجاه التأثيرات الغربية فى طرز الملابس. وقد تزايدت تأثيرات الأزياء الغربية بصفة خاصة أزياء التجار الأوربيين ورجال السياسة.

٤ ـ العصر القاچارى:

حدث تغير طفيف ملموس أو قَدْرٌ من التطور فى طرز الأزياء الإيرانية خلال نصف القرن الذى تميز بالاستقرار بين نهاية عصر الدولة الصفوية وقيام دولة الأسرة القاچارية فى إيران، وذلك فيما عدا تناقص درجة الأناقة فى ملابس الطبقة العليا، وتزايد الكلمات ذات الأصل التركى المستخدمة فى مفردات الملابس.

وقد حاول فتح على شاه ثانى حكام الدولة القاچارية (١٢١٢ ـ ١٢٥٠هـ/١٧٩٧ ـ ١٨٣٤م) إحياء أمجاد الماضى الإيرانى وذلك بإحياء التقاليد الفنية القديمة بما فيها طرز الملابس والأزياء الملكية، فاتخذ لنفسه تيجانا ساسانية مجنحة أدخل عليها بعض التعديل المناسب. وحدثت محاولة لإحياء استخدام طرز الملابس التيمورية ولكن ذلك لم يستمر مدة طويلة. وتوقفت محاولات الإحياء بعد وفاة فتح

شاه وانتهت النهضة الفنية فى عصر خلفائه.

وكانت هناك فى الواقع تأثيرات أوربية متنامية فى بلاد فارس أثناء فترة حكم فتح على شاه. وخلال القرن التاسع عشر الميلادى زادت هذه التأثيرات وأصبح لها السيادة فى ملابس البلاط الملكى والجيش.

أما بالنسبة لملابس عامة الناس فكان تأثرها بالملابس الأوربية بطيئا. وقد ترك لنا الرحالة الأوربيون فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرون أوصافا مفصلة لملابس وأزياء هذه الفترة. فنجد أن ملابس الرجال تتألف من سراويل واسعة تسمى زير چاما أو شلوار لونها أبيض أو أزرق أو أحمر ومنسوجة من القطن، وقميص بدون ياقة يسمى اَلْكُلُوكْ أو قميص، ورداء يسمى كَمَرْشين، وصديرى يُسمى كُوليچَا أو كُرْدى. وكان من أنواع الأردية الفوقانية الـ بَالابوش، والـ بيرونا، و القَبَاء، والجُبّة، والأخيرة كان يفضلها موظفو الدولة، وأخيرا الـ چاكت (الـ نيم تَنَا). وكانت القبعة الرئيسية لكل الطبقات هى الكُلاه المصنوعة من اللباد (نَمَدْ) أو من جلد الغنم (بوستى). وكانت النعال تتألف من حذاء برقبة يسمى سَرْموزا يصنع من الجلد الروسى يسمى بُلْغَار وكان حذاء الطبقة الراقية. وأيضا صنادل من الجلد تسمى شَادُوق، أو أحذية من القطن تسمى جيڤا يرتديها عامة الناس. وكان الحزام الذى تستخدمه كل الطبقات عبارة عن شال كبير يربط حول الوسط ويسمى شال كَمَر. وكان السادة من الناس يلبسون عمامة خضراء.

أما ملابس النساء للطبقات العليا والمتوسطة فكانت تتألف من بيراهَن من الشاش وبنطلونات (شَكْشُور). وفوق هذه الملابس كانت المرأة ترتدى معطف قصير بذيل أو چاكت وجونلة ذات طيات (شاليتا). وكان من المعتاد أن تغطى المرأة رأسها بمنديل مطرز من القطن أو الحرير أو الكشمير (شارجات). أما سيدات الطبقة الراقية اللائى ظهرن فى تصاوير العصر القاچارى فكن يعصبن رؤوسهن

بعصابات مرصعة بالجواهر وتسمى نيم تاج. وفى الأماكن العامة كانت النساء يرتدين شادور أبيض أو أسود وأحد الأنواع المختلفة لنقاب الوجه ومنه الـ روبَنْد أو الـ بيشا أو الـ برقع أو الـ نقاب.

٥ ـ السنوات القليلة الماضية:

فى هذه السنوات كانت الملابس الحضرية هى الملابس الغربية الحديثة، ومع ذلك فإنه من عهد قريب حدث اتجاه إلى العودة إلى ارتداء الـ شادور بين النساء المتحضرات وذلك لأسباب سياسية ودينية أيضا. وبعيدا عن المدن الكبرى وخاصة فى المناطق القبلية مازالت تستخدم الملابس التقليدية.

تركيا

١ ـ الأزياء التركية القديمة من القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى إلى القرن الثالث عشر الهجرى/ التاسع عشر الميلادى.

بعد أن استقر الأتراك فى شبه جزيرة الأناضول بقوا على وفائهم لأزيائهم وتقاليدهم الثقافية واحتفظوا بأزيائهم التقليدية.

والأزياء التقليدية التركية، وترجع أصولها إلى مناطق وسط آسيا، تطورت منذ القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى فى إقليم إيران بعناصر جديدة خاصة. ومن خلال الوثائق المصورة بموضوعات تصويرية والتى ترجع إلى الفترة من القرن الثانى عشر الميلادى إلى القرن الخامس عشر الميلادى نستطيع القول بأن الأزياء التركية استلهمت إلى حد كبير العديد من طرز الأزياء الفارسية. كما تظهر فى الأزياء الفارسية تصميمات وطرز جديدة فى حين احتفظت الأزياء التركية بطرزها وسماتها القومية دون تغيير تقريبا.

ونعرف من خلال أوصاف الأزياء التى تركها لنا السفراء الأوربيون وأيضا من خلال وثائق الأرشيف التركى عن وجود نقابات للخياطين ومؤسسات لمصانع خياطة الملابس وقوائم تسجيل الأزياء.

وتصنيف الأزياء التركية يمكن أن يتحقق حسب الغرض الذى تستخدم من أجله حتى أننا نستطيع التمييز بين الأزياء الآتية:

١ ـ الأزياء المدنية.

٢ ـ الأزياء العسكرية.

٣ ـ الأزياء الدينية (الخاصة بالعلماء والدراويش).

وتنقسم الأزياء المدنية إلى:

(أ) أزياء البلاط الملكى وهى أزياء التشريفة والأزياء الرسمية والأزياء المنزلية.

(ب) أزياء الطبقة المتوسطة. وكلا النوعين ينقسم استعماله بين الرجال والنساء.

والزى الكامل يتألف من بعض العناصر الأساسية على النحو الآتى:

(أ) غطاء الرأس.

(ب) الرداء الفوقانى.

(ج) الملابس التحتانية.

(د) الحزام.

(هـ) الحذاء.

(و) أدوات الزينة.

وفى العصر العثمانى كانت توجد سجلات للقوانين التى تنظم قواعد السلوكيات الاجتماعية. وكانت هذه القوانين تنظم أيضا ارتداء الملابس الظاهرة مثل أغطية الرأس وشكل الملابس ولون القماش والأحذية وذلك حسب وضع الشخص فى الهيئة الاجتماعية والرسمية وكذلك حسب ديانته وجنسه. ومعظم هذه القوانين ترجع إلى عصر السلطان سليمان الأول ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م، والسلطان أحمد الثالث ١٧٠٣ ـ ١٧٣٠م والسلطان عثمان الثالث ١٧٥٤ ـ ١٧٥٧م.

لباس الرأس: كان لباس الرأس فى الأزياء التركية للرجال والنساء يتميز بالتنوع الشديد وحيوية الأشكال.

أ ـ عمامات الرجال: كان الـ قاووق التركى هو غطاء الرأس، وكان يصنع من اللباد أو الصوف، وكان يلف حول القاووق عمامة عبارة عن شريط طويل من القماش وتسمى هذه العمامة فى اللغة التركية سريق أو دولْبَنْد وتنطق

بالعامية تولبنت. ومن الـ قاووق ومن طريقة لف العمامة حوله ظهرت عدة أنواع وأسماء لغطاء الرأس فى أوربا عرفت بلفظ Turban، وكان القاووق عادة على شكل أسطوانى ضخم أو منبسط أو منتفخ، وكان منها نوع على شكل مخروط ناقص أو على شكل قبة. وأقصى ارتفاع للقاووق يتراوح بين ٤٠ ـ ٦٠سم وكان يتم المحافظة على قوامه المرتفع باستخدام قوائم داخلية من المعدن أو تركيب سلة بداخله. أما العمامة المصنوعة من القماش (الـ سريق) فكانت تلف حول القاووق على شكل طيات تسمى بورما. وكانت تصنع من أقمشة رقيقة من القطن أو الشاش أو الموسلين، أو الصوف الرقيق، أو الحرير الموشى. وتحت القاووق كان الرجل يلبس طاقية تعرف فى اللغة التركية باسم تَكِّى وكان يمكن أن تلبس بمفردها، وأحيانا كانت بعض الجدائل الصغيرة (زولوفْ) أو الدلايات (بوسكول) تعلق بالقاووق بحيث تتدلى أطراف العمامه على الظهر والكتفين مثل الطيلسان. وأحيانا كان الأتراك العثمانيون يستخدمون مظلة تسمى يَغْمورلُقْ لحمايتهم من المطر.

ومن أنواع القاووق النوع الخراسانى وكان أسطوانى الشكل تلف عليه عمامة بيضاء. والقاووق السلِيمى وأول من استخدمه السلطان سليم الأول ١٥١٢ ـ ١٥٢٠م وكان ارتفاع هذا القاووق ٦٥سم وقمته منبسطة تلف حوله عمامة بيضاء. والقاووق الـ كَاتبى ويسمى أيضا قاووق الـ بَشَلِى، وكان الأكثر انتشارا ويلبسه الموظفون والمدنيون وكان أسطوانى الشكل محشواً بالقطن وتلبس معه عمامة بيضاء. ثم قاووق الـ موچيويزى وهو خاص بالسلطان ورجاله، وكان أسطوانى الشكل يتسع فى اتجاه قمته ويبلغ ارتفاعه ٤٥سم قمته من أعلى مستوية ويلبس مع هذا القاووق عمامة بيضاء. وقاووق يسمى قَلّلاقى وكان غطاء الرأس المخصص للباشوات من الرجال وكان يلبس فى القرن الثامن عشر وأصبح غطاء الرأس الرسمى.

وقاووق الـ عُـرْفِي وكان يلبسـه رجال الدين فى القـرن الثـامن عشـر وكـان ضخما يشبه القـبة. قاووق الـ قافيسى وكـان يلبسـه الموظفـون من مـاسكى الدفاتـر فى القرن السـابع عشـر وكان ضخـما يـشبه الـقبـة. وأخيـرا قاووق يعـرف باسم الـ خَرْطاوى ويسـتخـدم منذ القرن السـابع عشـر وكان مرتفـعا مـدببـا. وكـان هناك نوع من القـاووق يلبس بدون عمامة يسمى دَلْ قاووق أو دَلْ قَلاَفَت.

(ب) الـ كُـولاَه (قبـعـة. طاقيـة). كانت الكولاه منتشرة جدا ويسـتخدمها الرجال والنـساء، كمـا يلبسـها الجنود، والدراويش، والموظـفـون، والمدنيـون. وكان يوجد من أنواع الـكولاه العشرات بأشكال مختلفـة، وكان يمكن أن تصنع من اللباد أو القـماش الصوفى مـختلطا بأنواع أخـرى من القمـاش مـثل القطن والفـراء. ومن حـيث الـشكل كـانت فى معظمـها على شكل قـبة أو مـخروط أو بشكل أسطوانى يتسع فى اتجـاه الجزء العلوى، أو على شكل أنـبوب أو خـوذة أو قبعة بحواف عريضة.

ومن بيـن أنواع الكولاه الـتى كـان يرتديهـا خـدم البـلاط المـلكى والجنود نوع يعـرف باسـم ذرِّين تَسْ وكـان يرتديهـا الخـدم والوصيفـات. وكولاه الـ بُورْك وكـانت من ألبسـة الرأس الشائعة وكان شكلـها مخروطى أو على شكل خـوذة مـرتفـعـة من الأمـام ومـزخـرفـة بجـديلة من الذهب وكـان يرتديها ضـباط الجيش وأحـيانا تركب فـوقهـا ريشـة. وكـولاه أخرى تعـرف باسم الـ أُسْقُف (كيشيلى كولاه) كانت خاصة فقط بطبقة الانكشارية. والكولاه الأخيـرة الخاصـة بخدم البـلاط الملكى تعرف باسم الـ بَرَطَه وكانت تصنع من الصـوف على شكل كم الرداء تتـدلى مؤخرته على الظهر.

أما غطاء الرأس الخـاص بالدراويش فكان إما على شكل مخروط أوخوذة أو أسطوانة تتسع فى اتجاه القـمه، وكانت الـكولاه (غـطاء الـرأس) الخـاص بالدراويش محشوة بالقطن عادة (وكان لكل طريقة أو مذهب الحق فى استخدام عـدة أنواع). وكـانـت توجـد أنواع من

الكولاه تصنع لها حواشى من الفراء (موزجانلى). وكان من حق المشايخ فقط استخدام عمامه مع الكولاه. وكانت توجد أنواع أخرى من أغطية الرأس للدراويش مثل السيككى، تاج أو ايليفلى تاج.

ومنذ القرن التاسع عشر أصبح الطربوش هو غطاء الرأس السائد، مثلما كان الـ شوبارا فى الجيش.

(ج) **القَلْبَك:** غطاء للرأس يصنع من صوف الغنم أو من قماش الصوف المزخرف بصوف الغنم، ويرتديه الرجال والنساء.

(د) أغطية الرأس الخاصة بالسيدات: كانت أغطية الرأس الخاصة بالسيدات متعددة الأشكال فمنها الكولاه متعددة الأشكال ومناديل للرأس ذات حواش، أو نقاب (شرشف)، أو منديل للرأس يُسمى يشمك. وكان أكثر أغطية الرأس شيوعاً للسيدات هو الـ خوتوز على شكل كولاه مخروطية، وأيضا طاقية مزينة بمنديل أو شال وريش وأحجار كريمة.

الملابس الفوقانية: إن أكثر الملابس الفوقانية تميزا وانتشارا فى تركيا والمعروف منذ وجودهم فى وسط آسيا والشرق الأدنى هو الـ قفطان. وهو رداء طويل بأكمام. وتفصيله يتنوع حسب العصر والمنطقة الجغرافية. وكان القفطان التركى يتنوع فى أشكال متعددة والتى كانت تتميز الواحدة عن الأخرى بطول وعرض الجونلة والأكمام وأسلوب تركيب الأزرار وعمل فتحة وأكمام إضافية زخرفية الطابع. وكانت الخلعة على سبيل المثال هى قفطان التشريفة المصنوع من أقمشة فاخرة وكان كاملا ومعه الجونلات الخاصة به. وكان للقفطان جونلات تتدلى وتطول حتى رسغ القدم وتغطى الركبة وأحيانا تتدلى حتى تلامس الأرض. وكانت القفاطين تصنع من الحرير الموشى بالقصب أو القطيفة، أو الكمْخَا أو الساتان، أو القطن أو الحرير أو من القطن والساتان والحرير معاً. وكانت تزخرف بالتطريز وتعمل لها عراوٍ للأزرار وحواشٍ مبطنة من الفراء.

وتتضمن الألبسة الخارجية الأنواع الآتية:

دُولومَا: قفطان يرتديه الخدم من الدرجة الدنيا فى القصر الملكى، وكان لهذا القفطان رداء مقفول من الأمام وأكمامه ضيقة.

الـ إنتارى: من أنواع القفطان وكان من أكثرها شيوعا وكان يُلبس تحت القفطان الخارجي ويتدلى حتى يصل إلى رسغ القدم أو يغطى الركبة.

الـ فيراجي: رداء رجالى طويل كامل بأكمام قصيرة واسعة إلى حد ما وكانت تعمل له أحيانا حواش من فراء السمّور Sable.

الـ جُبّة: قفطان كامل.

الـ كِراك: نوع من أنواع الجبة تصنع من الصوف الرقيق.

الـ خِرْقة: قفطان كامل قصير بأكمام.

الـ عَبَاء: هو فى الواقع اسم قماش سميك. وهو رداء من الصوف السميك يصل إلى الركبه فقط.

الـ سِتْر: رداء عسكرى يغطى الركبة ومقفول من الأمام.

الـ شِپْكِنْ: قفطان قصير بأكمام يربط بأبزيم وله حواشى.

الـ سَلْطَة: نوع من الـ شبكن يرتديه أفراد الطبقة العاملة.

الـ يِلِكْ: صدرية بدون أكمام كانت تلبس كرداء فوقانى فى السابق.

الـ چَمَدَان: صديرى قصير بدون أكمام.

الـ مِنْتَان: قفطان قصير بدون أكمام يصل الى منطقة الوسط.

الـ بِنِيشْ: قفطان كامل بكل قطَعه بأكمام واسعة كان يستخدم فى الغالب كرداء للسفر والصيد وركوب الخيل.

أما ألبسة الدراويش:

الـ تينور: رداء طويل بدون أكمام.

الـ حَيْدَرِى: رداء قصير بدون أكمام يصل إلى منطقة الوسط.

الـ خِـرْقَه: قفـطان قصـير بأكـمام تتسع عند فتحتها.

الـ إتِك: جونلة.

وعند الخـروج الى الأمـاكن العامـة تحت المطر كانوا يلبسون طواقى خاصة تسمى الـ حَرْمَـانِيّة أو برانى أو قابوط أو يَغْمـورْلوقْ. وكانت أنواع الـفراء من العناصر الهامة فى صناعة أزياء البلاط الملكى. فـاستخـدم الأتراك فراء الثـعلب والسنجـاب، والقـاقـوم، والسـمّـور، وحـيوان الفـهـد، وحيـوان السنسـار. وكـانت أنواع الفـراء المخـتـلفـة تغطى بالحرير الموشى، والصـوف، والقطيفة، والحـرير، والسـاتان، والقطـن مع السـاتان، وكان من أفـخم أنواع الفـراء هو فـراء الـ قَـاپَنيجَـا الخـاص بملبس السلطان. وكان رداء الفراء السلطانى له ياقة كبـيرة، وأكمام ضيقـة أو قصيرة. وأحيانا أكمـام إضافية مسـتـقيمة، ومن الأمام عـراوٍ. أما فراء السّـمور الأبيض فكان يبطن بقـمـاش أخضـر من القطن السـاتـان. وكـانت الملابس المصـنوعـة بالكامل من الفراء تُبطّن حوافـها بالفراء أيضـا مـن الأمـام ويوضع لهـا ياقـة خاصـة وتلبس فى حفـلات التشـريفة، وحفلات الاستقبال فى الأعياد.

أمـا الملابس الفـوقانيـة التى كـانت ترتديها النساء عموما فكانت:

الـ فِرَاچِى: معطف فضفاض بأكمام وياقه وأحيانا يكون للأكمام حواش.

الـ إنْتَـارِى: رداء طويل تـخـتلف طريقـة تفـصـيله من رداء لآخـر وهو محبوك على منطقة الوسط ثم يأخذ فى الاتسـاع عند منطقـة أعلى الفـخـذ وله أزرار من الأمـام وعلـى الوسـط مع وجود عـراوٍ شبكيـة. أما الأكمـام فهى ضيقة وأحيانًا طويلة ويتم ثنيها.

وكـانت السـيدات يرتدين قـفـاطين قـصيـرة أو إنتارى قـصيـر يصل إلى أعلى الفخذين مع ارتداء جونلة واسعة. وكانت مـعاطف الفراء النسائى بأكـمام طويلة أو قصيـرة أو حتى بدون أكمام. وكن يلبسـن رداء تحت الـ إنْتَـارى أو فوق بنطلون فضفاض.

الملابس التحتانية:

من بين هذه الملابس يمكن أن نذكر:

الـ جوملك، الـ بيراهِن: وهو رداء قصير يُلبس تحت الـ انتارى أو القفطان.

الـ دُلَمـا أو الـ إشلك: نوع من البنطلونات الواسعة الفضفاضة (شَلْوَارْ) تختلف فى الشكل وتصنع من الأقمشة الرقيقة وترتديها النساء.

الـ شقشير: بنطلون للرجال يصل حتى رسغ القدم أو إلى أسفل الركبة.

الـ بوتور: بنطلون ممتلئ حتى منطقة الركبه ثم يصبح مستقيما من الركبه حتى رسغ القدم.

الـ طوزلق: نوع من البنطلونات القصيرة يرتديها الرجال.

وجميع أجزاء البنطلون تثبت بحزام خاص يسمى أوشقُرْ.

الأحزمة: من العناصر الضرورية فى الأزياء التركية. ومنها نوعان: الأحزمة المصنوعة من القماش وتسمى الـ قُوشَقْ، والأحزمة المصنوعة من الجلد وتسمى كِمرْ. وتربط باستخدام الأبزيم وكانت فى الغالب تزخرف بالتذهيب وبالأحجار الكريمة.

الأحذية :

وتنقسم إلى أحذية للإستخدام داخل المنزل وكانت تتميز بالنعل اللين، وأحذية الخروج وهى ذات نعل سميك.

الـ شِذْم: من أكثر الأحذية انتشارا لعدة قرون وكان لها رقبة طويلة تصل حتى الركبة ولها نعل لين.

الـ بَشْمَق: حذاء نسائى برقبة.

الـ شدك: برقبة منخفضة وهو مصنوع فى الغالب من جلد السختيان الأصفر وله نعل سميك.

الـ مِسْت: نوع من أنواع الـ شدكْ.

الـ شِبْشِب: خف (شبشب) بدون كعب ونعله سميك.

الـ تِرْلكْ: من أكثر الأحذية شيوعا بين الرجال والنساء وبدون كعب.

أما أحـذية السلطان ورجـال البلاط والأمـيـــرات فكانت تزخـرف غـــالبـا بزخـارف نباتيـة بأسلوب الإضافـة أو التطريز.

معدات الزينة :

كانت تسـتخـدم فى زخرفـة أغطية الرأس مثل الريش والضـفـائر والعذبات والأشرطة. وكـانت تستخـدم أيضا فى زخرفة الملابس الفوقانية.

٢ ـ العصر الحديث.

فى خـلال الـقـرن التـاسع عـــشـر الميـلادى وفى فـتـرة تـطوير الجـيش العثمـانى استخدم زى عـسكرى جديد وتضـــمن هذا الزى الجـديد عناصـــر مـتطورة من الأزياء التركـيـة القديمـة المطعـمه بعناصـر أوربية. وأصـبح هذا الزى الجـديد شـائعـا خـلال النصف الثانى من القرن التـاسع عشر الميلادى وفيمـا بعد استخـدمت الأزياء الأوربية تماما.

ولم يكـن من أهداف هذه الدراســة تناول الأزياء التركية الإقليمية.

المصادر :

(١) R. Arlé : *Notes Sur le Costume en Egypte dans la premiere moltie du 19 Stecle* (in Rei,xi 1968).

(٢) Norhan Atasoy: *Shoes in The Toptapi Palace Museum.*- Tehran: 1969.

(٣) A. Adam : *Le Costume dans quelaues tribles de L'Anti - Atlas (in Hespenis,* 39, 1952).

(٤) L. Brunot : *Noms de vétements mascu- lin a Rabat.*- Paris: 1923.

(٥) R. P. Dosy : *Dictionnaire detaille des noms des Vetements.*- Amsterdam: 1845.

(٦) H. Goetz : *Persians and Persian Costumes in Dutch Paintings.*- 1938.

(٧) M. de Ferriol: *Recucil de cent estampes veprésentant différentes naticns du Lvant,* Paris 1714.

(٨) M. Tilke: *Oriental Costumes Their designs and colours,* Berlin 1922.

ترجمة : فاروق صادق عسكر [و.ك. ستيلمان،
Y.K..Stillman, ن. أ. ستيلمان، ت. مايدا
[N.A.Stillman, T.Maida

مراجعة : د. عبدالرءوف على يوسف

لبنان(*)

تنتمى لبنان إلى عالم الثقافة العربية والحضارة الإسلامية، ومع هذا فكثير من اللبنانيين يجيدون الفرنسية وبعضهم يدين بالمسيحية. وبمجرد ظهور لبنان كدولة عام ١٩٢٠م، أخذت تبحث عن تأصيل هويتها، مثل كل دول الشرق الأدنى المعاصرة، من خلال الغوص فى أعماق التاريخ. ولم يكن رمز شجرة الأرز - بدلالتها فى العهد القديم - على علم لبنان ولا ثراء تجارها ومهارتهم، بل ولا حربها الأهلية التى اندلعت سنة ١٩٧٥م، إلا تأصيلا لهذه الهوية. ويعتبر اللبنانيون جزءا من الشعوب، التى أسست حضارتها من البحر المتوسط إلى بلاد الرافدين، والتى كان من خصائصها العائلة الأبوية (الإنتماء الأبوى) والزراعة والمدنية والإيمان بالله.

لقد أعلن الجنرال جورو Gauraud، المفوض السامى للجمهورية الفرنسية فى بلاد الشرق الأدنى، قيام دولة لبنان الحديثة فى سبتمبر عام ١٩٢٠م. ومن خلال الحدود التى خصصت لها، والتى أطلق عليها فى ذلك الوقت اسم «لبنان الكبرى»، فقد شغلت مساحة تقدر اليوم بما يقرب من ١٠٤٥٠ كيلو مترا مربعا، ولم يكن امتدادها من الشمال إلى الجنوب يزيد على ٢١٠ كيلو مترا، وكان عرضها يتراوح من الشرق إلى الغرب ما بين ٤٠ إلى ٧٥ كيلو مترا. لقد أخذ مفهوم لبنان يتسع باضطراد ليشمل كل سلسلة الجبال التى تمتد من النهر الكبير شمالا إلى نهر الليطانى جنوبا، وهى نفس حدود متصرفية جبل لبنان العثمانية منذ سنة ١٨٦١، بل واتسع مفهوم لبنان ليشمل أكثر من هذا: جزءا من الجليل الأعلى فى الجنوب وسهل البقاع الأوسط والسفوح الغربية للجبال المطلة على لبنان بمفهومه السابق وجبل الشيخ.

وتنفيذا للمادة ٢٢ من معاهدة فرساى، التى أنشأت نظام الانتداب،

(*) يبلغ إجمالى عدد السكان ٣,٧٧٦,٥١٧ نسمة حسب إحصاء ١٩٩٧، المسلمون ٧٠٪، المسيحيون ٣٠٪. الكثافة السكانية ٩٥٦ نسمة فى الميل المربع، المساحة الجغرافية: ٣٩٥٠ ميلا مربعا. المناطق الحضرية ٨٦٪.

الحكومة: جمهورية ويرأسها الياس الهراوى المولود ١٩٢٦ وشغل منصبه فى ٢٤ نوفمبر ١٩٨٩، رئيس الوزارة رفيق الحريري المولود ١٩٤٤، وشغل منصبه ٣١ أكتوبر ١٩٩٢.

التحرير

ومعاهدتى سان ريمون (٢٥ أبريل١٩٢٠) ولوزان (٢٤ يوليو ١٩٢٣م) التى أنهت الإمبراطورية العثمانية من الناحية الرسمية، فإن مجلس عصبة الأمم بقراراته فى ٢٤/٧/١٩٢٣، و ٢٩/٩/١٩٢٣، وضع لبنان تحت الانتداب الفرنسى. وفى٢٦/١١/١٩٤١م، اعترف الجنرال كارو Carreaux بتفويض من فرنسا الحرة، بأن لبنان «دولة مستقلة ذات سيادة» وفى أكتوبر١٩٤٣م، عقب انتخابات بشارة الخورى المسيحى المارونى لرئاسة الجمهورية، وتعيين رياض الصلح السنى المسلم، رئيسا لمجلس الوزراء، ظهر التشكيل الوزارى للحكومة الجديدة، وأصبحت لبنان عضوا بالجامعة العربية بعد تأسيسها عام١٩٤٥م.

وكان اسم لبنان الكبرى قد تغير ليصبح الجمهورية اللبنانية عام١٩٢٦م، وأنشأ الدستور نظاما برلمانيا وليبراليا. وعندما اجتمعت للحكومة اللبنانية مقدراتها، أكدت على هذه النظم من خلال الميثاق الوطنى، وعلى ذلك عهد برئاسة الجمهورية للمسيحيين المارونيين، ورئاسة مجلس الوزراء إلى المسلمين السنيين، ورئاسة مجلس النواب للمسلمين الشيعة. وهنا يكمن لب المشكلة ففى ظل الأخذ بنظام تشريعى، حثت عليه الجمهورية الفرنسية الثالثة، جرى تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية اللبنانية، تبعا للتقسيم الطائفى.

وتفرض الثقافة الاجتماعية على لبنان مبادئها، وهى تضرب بجذورها فى الماضى البعيد؛ فالمسيحيون يقدمون مبررات تاريخية كثيرة. أنهم يوظفون التاريخ الفينيقى وغيره لتأصيل الوجه المسيحى للبنان، أما المسلمون فيتحدثون دائما عن حضارة واحدة.

كان الساحل اللبنانى الذى احتضن الموانى النشطة، مأهولا بالسكان منذ فجر التاريخ، والذى وردت أسماء موانئه بشكل مضطرب فى نصوص العهد القديم، والتى كشف عنها علم الآثار المعاصر، عن مراحل ومستويات السكنى، كتلك التى امتدت لأكثر من ثلاثة آلاف سنة، من الانتصارات والكوارث، فى موقع جبيل الفريد. وفى ظل السيادة الرومانية، وظهور حركة النقل عبر البحر المتوسط المصاحبة لها، أنشئ المضمار (ميدان السباق الكبير)

فى صــور، وكــان يتــسع لــ ٣٠٠٠٠ مــشاهــد، والذى كشـفت عنه عـمليـات التنقيب التى بدأت فى الستينيات.

وقد شــهدت أيضا جـبال لبنان التى تكسوها الغابات، وتمتـد صخورها فوق الشــريط الســاحلـى الضـيق، ظــهــور الإنسان فى مرحلة مبكرة جدا، كما تدل عليـه أسمـاؤها الكنعـانيـة والآراميـة؛ ويحتمـل أن كان سكانه مشتتـين حتى نهـاية الفـترة القـديمـة، وكان يـتمـثل نشاطهم فى استغلال الأخشاب ونقلها، واجـتـذبت مـدن السـاحل أيضـا، التى كـانت مثـوى للآلهـة، حـجاجـا لزيارة الأضـرحة المجـاورة لآثار المعـابد، التى شيدت فى العصر الرومانى.

وقـد أدى الفتح العـربى - بتغـييـره لطبيـعة القـوى وموازينهـا - إلى ظهور طرائق مختلفة عن ذى قـبل - لاستثمار موارد لبـنان، ففى حـين كانت سـهوله الساحلية الضـيقة المؤدية للبحـر عاملا مسهلا ومشجعا لكل المغامرين القادمين من الغرب مما جعلها - أى هذه السهول - غيـر ملائمـة تماما لحيـاة الاستـقرار والرخـاء فإن سلسلة جبـاله أصبـحت ساحـات للمواجـهات بين البـيزنطيـين والمسلـمــين، وربمـا كـانت تـتم هذه المواجـهـات من خـلال السكان النزاعين للقتال وعلاوة على ذلك، كان الاستقلال الذاتـى الفــعلى الـذى تمتع بـه هؤلاء السكان، مـشجعـا على استـمرار ونمو الهرطقـة، وعلى ظهور نزعـات الأقليات الدينية.

وفى المنحدر الغربـى من جبل شديد التـحدّر، بين جـرفه الأول الذى تجـزئه الاختناقات العميقة وسهوله الجيرية فى الشــمــال، أو تلاله الجنوبيــة، كـانت الظروف مـلائمة للزراعـة والاستـقرار البشرى فوق المرتفعـات الواقعة ما بين ٩٠٠ و١٥٠٠ متر، حيث كشفت عوامل التـعـرية عن تربـة خـصـبـة. وشكلت الأحجار الرملية والرمل والطين وصخر البازلت تضاريس مفتـوحة، وتوفر فيها المناخ المعـتـدل والهواء صـحى والميـاه الغـزيرة. وبلغ مـعدل سـقـوط الأمطار السنوى عند هذا الارتفاع ما بين ١٠٠٠ و ١٥٠٠ مم، وكـــانت مـعـظم الأمطار تسـقط فى الفـتـرة من نوفـمـبـر إلى مـارس، وأثناء فصل الصـيف، تحتـفظ التـربة بالمياه التـى تمتصـها فى فـصل

الشتاء فى صورة ثلوج. وتروى سلسلة الجبال اللبنانية عند ارتفاع تندر فيه المياه، لأنها تمنع تيارات الهواء الرطب القادمة من الغرب، وتكون حاجزا بين البحر والسهل. وخلف الواجهة الشرقية الشديدة الانحدار، يصبح منخفض سهل البقاع الداخلى أكثر جفافا؛ فالتغيرات المناخية واضحة تماما؛ وتحل محل منطقة البحر المتوسط الساحلية، السهول السورية الممتدة وراء الجبال الشرقية. وكان وادى البقاع من مناطق زراعة القمح، وقد قدم إليه مواطنو الجبل من أجل البحث عن احتياجاتهم من الحبوب.

وعندما انتهت المخاطر التى فرضها الفرنجة والمغول، كان الغزو العثمانى لسوريا فى عام ١٥١٦م لحظة فاصلة لهذا الاقليم الجبلى فلم يعد منطقة متنازع عليها؛ حيث أصبح مركزا للانطلاق، نظرا لأنه، كان واقعا فى نقطة تلاقى اتصالات الطرق الملاحية والبرية الواسعة فى الدولة العثمانية الشاسعة. واستطاع سكانه أن يطوروا أنشطتهم، ويؤكدوا أصالتهم. وشجع النظام العثمانى على توسيع الشبكة الاقليمية لنقل التجارة للمسافات البعيدة؛ وعلى ذلك أصبح فى مقدور سكان الجبل الحصول على فائدة متميزة من مصاطبهم المزروعة، التى تنتج العنب والزيت وخصوصا الحرير فى المناطق الوسطى، والقطن والتبغ فى الجنوب. وكانت أسواقهم فى البداية، مراكز محلية للصناعة والاستهلاك، وكانت دمشق وحلب من عملائها الرئيسيين. وانتشرت تجارة ضخمة فى أطراف هذه المناطق الداخلية وعلى كل الطرق الداخلية والموانئ الساحلية بطرابلس وبيروت وصيدا، وجعلتهم حلقة اتصال بطرق مرور الملاحة الساحلية، التى تذرع جيئة وذهابا بين فلسطين والأناضول ومع مصر، والمغرب وموانئ أوروبا المسيحية، مرسيليا على وجه الخصوص، التى اتصل تجارها وعملاؤها وقناصلها، لممارسة أنشطتهم التجارية فى ظل نظام الامتيازات.

وكتدعيم لنفوذ السلطان الذى تأكد من خلال سيطرته على المدن والسهول،

وضع المجتمع السنى جذوره الأولى، من خلال الإشعاع الدينى، والعدل، والسلطة. وفى المنطقة المدروسة هنا، كان يقيم السنيون أساسا فى الموانئ، والسهول الساحلية ووادى البقاع، وأقام أصحاب المقام الرفيع فى صيدا مع نظرائهم المقيمين بدمشق مبادلات كثيرة فى صورة بضائع، وزيجات وأخوة روحية، بينما كان للمغاربة سجل من الأنساب مع العائلات البيروتية. وشاركت الجماعات المسيحية فى تطوير لبنان العثمانى وبين جبل لبنان فى الشمال وجبل الشوف فى الجنوب، حولت حركة السكان المارونيين نحوجنوب الجبل، هذه المنطقة إلى بؤرة دينية بشكل فعال، وجعلت منها منطقة زراعية منفتحة للتجارة، وأنشأت مقاطعات حكمتها عائلات الشيوخ المارونيين واهتم المسيحيون اللبنانيون باللغة العربية وأصبحت أديرة الرهبان مراكز للتعمق فى علوم العربية تماما كما هى مراكز لدراسة الطقوس الدينية.

وارتقى بعض أعيان العرق المارونى القديم، فى درجات التسلسل الهرمى الأكليركى، بينما اكتسب البعض الآخر لقب القنصل الفخرى فى تعاملاتهم مع ممثلى فرنسا، لكنهم استمدوا احتفاظهم بقوتهم من خلال دورهم الفعال فى النظام العثمانى وبعد غزو العثمانيين لسوريا فى عام١٥١٦م، أبقوا على التقسيمات الإدارية لمنطقة الجبل، متبعين فى ذلك نهج أسلافهم المماليك على أساس التوزيع العرقى حيث خضع الشمال لولاية طرابلس وخضع الوسط والجنوب لدمشق حيث كانت تهيمن على المنطقة حكومة الدروز. وفى عام١٦٦٠م، وعلى أثر الحملات العسكرية التى قام بها الباب العالى، من أجل قمع حركات تمرد الأمراء الدروز من عائلة معن. قاموا بإنشاء بشلق جديد وأقام حاكمه عند صيدا للسيطرة على الدروز والمارونيين. وكان يضم البشلق الذى انفصل عن دمشق، الجزء الأوسط والجنوبى من سلسلة الجبال اللبنانية وشمالى فلسطين؛ ومع ذلك

فقد احتفظ الباشا فى دمشق بالسيادة على طرابلس وصيدا. ولم تبد الأخيرة أية محاولة فى ممارسة السلطة المباشرة على نطاق الجبل، الذى كان من الصعب الوصول إليه، وكانت تقيم فيه جماعات منظمة تنظيما جيدا وعلى غرار الممارسة المعتادة للحكم العثمانى، اعتمد الباشا على الزعماء المحليين فى جباية الضرائب وفرض الأتاوة، وهى من أكثر المظاهر الداله على قوة السلطان.

كانت الضريبة الأساسية، الميرى مرتبطة بأهمية الانتاج الزراعى؛ وعلى ذلك كانت تحصل عند جمع المحصول. وكانت الأراضى تؤجر، وكان المستأجر يقدم إيجارا سنويا، وكان الأمير (أو أحيانا اثنان أو ثلاثة أمراء فى آن واحد) يتعهد بهذا الدور الذى ارتبط بعائلة معن منذ زمن الغزو العثمانى وحتى الربع الأخير من القرن السابع عشر، ثم انتقل بعد ذلك لعائلة شهاب. وكان منح هذه السلطة يؤدى بالتالى إلى تفوق إحدى العائلات على الأخرى، وإلى تفوق أحد الأمراء على أقرانه؛ وكان توريد الأمير لما التزم بجمعه للباب العالى هو طريقه للاحتفاظ بمنصبه وتبعا للمبالغ الكلية التى يحددها الباب العالى والتى يطلبها الباشا، فقد كان لزاما عليه كل سنة أن يقسم المبالغ التى جباها بين المقاطعجية المسئولين عن جمع الضريبة من المقاطعة الخاضعة له. كان الأمير الكبير، يلقب أيضا بالحارم، لتأكيد سلطته على حرم جبل الشوف وكسروان. وعلى غرار العائلة الحاكمة، كان أفراد العائلات الكبيرة التى مارست السلطة على العائلات الأخرى، من ملاك الأراضى المهمين، الذين تعهدوا بمسئولية جمع الايجارات فى المقاطعة، وبذلك كانوا يضمنون سيطرتهم الاجتماعية والاقطاعية، بينما كان المقاطعجية يرهقون أنفسهم بالمنافسات الداخلية، فى محاولة فرضهم واحتفاظهم بسيطرتهم، والتى كان من أحد نتائجها المباشرة، تقسيم المجتمع إلى مجموعات متجاورة ومجموعات معارضة، والتى ساعد على إحياء مكائدها وطموحاتها، ممثلو السلطان ونتيجة لذلك، ففى عام١٧١١م، بالقرب

من قرية عين دارا، حطم جماعة الكيسى التابعين للأمير حيدر شهاب جماعة اليمنى؛ ومن أجل تأكيد تفوق الشهابيين، بدأ الأمير حيدر، فى ذلك الوقت فى إجراء تقسيم جديد للمقاطعات بين العائلات القوية، مقويا بعضهم ومضعفا البعض الآخر. وكان الباب العالى قادرا دائما على طرد الأمراء.

والكتب المدرسية اللبنانية تتحدث عن تاريخ شخصيتين على قدر كبير من الأهمية وهما الأمير فخر الدين المعن الثانى، والأمير بشير شهاب الثانى، اللذين كانت لهما رؤية موحدة نحو استقلال بلادهم، تسمو على الانقسامات والمصالح الأقليمية فكلاهما - أولهما فى بداية القرن السابع عشر، وثانيها فى بداية القرن التاسع عشر- قد مارسا سلطة واسعة، ففى حين استغلا ضعف وتنافس الحكام الأتراك، فقد بحثا أيضا عن دعم من الدول الواقعة فى حوض البحر المتوسط، واستعانا بالقوى الجديدة فى أوروبا. ولكن فى كل مرة، كان الباب العالى ينجح فى إجهاض طموحاتهما. فعندما أقدم فخر الدين وابنه على خطوات لتوسيع إمارته، واستعادة استقلالها الذاتى، قاومه العثمانيون بنفس الإصرار الذى أظهروه للشيعة عند رفضهم الدخول فى امبراطوريتهم، وفى محاربة الصفويين الفرس فى جبهتهم الشرقية واضطر فخر الدين للجوء إلى بلاط دوق توسكاتيا فى عام١٦١٢م، ثم عاد فى عام١٦١٨م، لكنه أسر فى النهاية وأرسل إلى استانبول حيث حكم عليه بالاعدام فى عام١٦٣٥م. وفى ظروف تاريخية أخرى، مات الأمير بشير الثانى شهاب أيضا فى استانبول فى عام١٨٥٠م، بسبب كبر سنه، بعد أن أجبر على التنازل عن سلطته عام١٨٤٠م، عندما قامت الحكومة العثمانية باتباع برنامج للاصلاح السياسى، ودفعت بالقوات المصرية من سوريا، ورفضت تجديد تعيينه.

ما الموقف الذى اكتشفه الباب العالى، عندما أعاد تنظيم سلطته بمساعدة التجريدة العسكرية

البريطانية، وأعاد تشكيلها من خلال سياسة التنظيمات؟ منذ بداية الحكم العثمانى، انتقل المركز النشط لسوريا، من الشرق إلى الغرب، ثم انفتح اللبنانيون على أوروبا البحر المتوسط، ونجح النمو الديموجرافى الذى ساعد المارونيين على الانتشار من الشمال إلى جنوب الجبل فى تحقيق هذا التوجه وقد استفادوا منه ومع ذلك، فإن الإطار الدينى والبشرى، وزراعة الأشجار، وإنتاج الأخشاب بكميات ضخمة، قد تطور بدرجة كبيرة على حساب إنتاج الحبوب، وفى بداية القرن التاسع عشر، كانت الحبوب التى يزرعها سكان الجبل فى أراضيهم لاتكفيهم لبضعة أشهر فى السنة، وكان عليهم شراء الباقى وعلى ذلك اضطروا إلى الاعتماد على الحكام الأتراك الذين كانوا يسيطرون على السهول الخصبة، وبالرغم من أن الأمراء حاولوا معالجة هذه المشكلة، من خلال توسيع نفوذهم على البقاع، إلا أن جهودهم ذهبت سدى ومن ناحية أخرى، حولت المبادلات التجارية منطقة الجبل إلى منطقة للتداول النقدى، وقد أثر تطورها الاقتصادى بدرجة إيجابية على نمو سكانها، ولكن فى نهاية القرن الثامن عشر وخلال الأربعة عقود الأولى من القرن التاسع عشر.

وفرض الباب العالى نظاما إداريا جديدا، من خلال قوانين عامى ١٨٤٢و١٨٤٥م، حيث منح شروطا تفضيلية للسكان المسيحيين، بينما احتفظ بتقسيم الجبل، وعهد بالجزء الشمالى لقائمقام مسيحى والجزء الجنوبى لقائمقام درزى ووضع كلا الموظفين تحت سلطة الحاكم التركى، الذى كان يقيم فى ذلك الوقت فى بيروت، وكان يساعده فى مهمته مستشار. وكان التجديد الذى فرضته التغيرات فى أوربا، واضحا وراء هذه التعديلات، ووراء الصور الجديدة من تدخل ممثلى القوى الأوربية فى لبنان، خصوصا وراء أنشطة قناصل فرنسا وبريطانيا، الذين تمركزوا فى بيروت وكانت المراكب البخارية تزور هذا الميناء بانتظام بعد عام١٨٣٥م، بالرغم من أن المدن الرئيسية فى الداخل واجهت أزمات فى أنشطتها، إلا أنها كانت المستفيدة الرئيسية من التوسع فى

التجارة، خصوصا بعد عام١٨٥٠م، عندما نهجت شئونها التجارية نمط اتجاهات الاقتصاد الغربى، كما أن التغييرات فى قوانين الملكية التى أدخلت فى الإمبراطورية العثمانية، حفزت على تطوير المشروعات التجارية والمالية. وقد تزايد سكانها وتنوعوا، خصوصا عناصرها المسيحية وقام الفرنسيون فى منطقة الجبل، بمبادرات صناعية، وأنشأوا نظما جديدة لغزل الحرير؛ وامتنعوا عن تسليم الشرانق من أجل مصلحة مؤسساتهم، وبذلك كسروا الحلقات بين صغار الملاك والعائلات الكبيرة، وساهموا بالتالى إلى حد كبير فى تدهورها. فى حين ساعدت هذه التغييرات الاقتصادية على انعاش السكان الذين قاموا بدور الوساطة، وكان من بينهم الكثير من المسلمين، إلا أن هذه السياسة الاقتصادية جاءت بتأثير سيئ على الجماعات المتضررة، وأدت إلى تفاقم التوترات الاجتماعية والدينية. وفى عام١٨٥٩م، كان هناك تمرد متعلق بالأرض الزراعية، وشهد صراع الفلاحين مع الشيوخ فى كسروان المارونية. وعلى الرغم من ذلك، فقد استفاد المسيحيون جميعا من هذه التحولات، بينما حرم المسلمون والدروز جميعهم من أن يلعبوا أية أدوار؛ وعندما طالبوا «بالتساوى» الذى وعدت به الاصلاحات، أدى ذلك إلى تقوية وضع المسيحيين بتأييد من فرنسا وكنيسة روما، واستفادوا من التوسع الأوربى، الذى كان منافسا ومسيطرا على الاقتصاد التقليدى للشرق الأدنى و كان المسلمون يعتبرون كل هذه الأنشطة من جانب المسيحيين، جرائم ارتكبها أناس لم يتوقفوا ابدا عن الاستخفاف بهم، مخالفين بذلك تفوقهم فى الماضى ووجودهم الحالى. وقد وقعت حادثة فى مايو عام١٨٦٠م، فجرت الصراع بين الدروز والمسيحيين، وتبعتها اضطرابات فى «المناطق المختلطة» وفى دمشق ولتحجيم تدخل القوى الأوربية، أعاد الأتراك النظام بطريقة غاية فى الوحشية؛ وبرغم ذلك، فلم يمنع هذا من وصول قوة عسكرية فرنسية.

كانت نتائج هذه الأحداث، ووجود القوات الفرنسية حتى يونيو١٨٦١،

والمفاوضات التى عقدت بين الباب العالى وفرنسا وبريطانيا العظمى والنمسا وبروسيا وروسيا، من أجل خلق إقليم جبل لبنان أن فرضت الوحدة الإدارية بالقانون وأقرت المعاهدة التى وقعت فى بيرة فى التاسع من يونيو عام١٨٦١م، بأن لبنان سوف يحكمه حاكم مسيحى، يعينه الباب العالى ويكون مسئولا مباشرة عنها وأكد الباب العالى على شرط أن الحاكم المسيحى، يجب أن يختار من بين غير اللبنانيين التابعين للسلطان وكان يتم حفظ النظام بواسطة قوة شرطته الخاصة، وكان المسيحيون هم المستفيدون من نظام أميرى خاص؛ ولم تنضم بيروت ولا طرابلس، ولا صيدا لهذا الإقليم، فى حين تطورت روابطه مع بيروت بشكل مستمر بسبب غناها المتبادل فى الأوضاع الاقتصادية والبشرية وبالرغم من وضع جبل لبنان المستقل ذاتيا نسبيا، فقد كان مضمونا من خلال توقيع خمس دول أوربية وكان الانفتاح الاقتصادى الذى أدخله الغرب بارزا، من خلال تطور إنتاج الحرير الخام تحت إدارة مدينة ليون، الفرنسية وكانت فرنسا تساهم مع الشركات التى تكونت من أجل إنشاء طريق للنقل من بيروت إلى دمشق(١٨٦٣م)، والذى أصبح فيما بعد خط سكة حديد (١٨٩٥م)، وتوسيع ميناء بيروت، والتحسين المعمارى لهذه المدينة، وتأسيس البنوك وبيوت التجارة وأدت الزيادة السكانية والضغط الاجتماعى، إلى موجات من الهجرة إلى مصر والأمريكتين وعبرت النهضة الأدبية العربية عن نفسها فى هذه الظروف؛ فبجانب التعليم الذى قدمته الكلية البروتستنتية السورية، كانت هناك جامعة يسوع (١٨٨١م)، والأنشطة الأدبية. وقاد العديد من الكتاب الآخرين، والصحفيون والعلماء حركات فكرية تهدف إلى بلورة الوعى وتأكيد الهوية اللبنانية.

قدمت الحرب وهزيمة العثمانيين فى عام١٩١٨م، دافعا للتطور اللبنانى. وحضر ثلاثة من المفاوضين اللبنانيين، أحدهم من قبل البطريرك المارونى، مؤتمر السلام، وطالبوا من خلاله بالحفاظ على أراضيهم وتوسيعها وأدى

تدخل الجيش الفرنسى فى عام١٩٢٠م، ضد الحكومة العربية بقيادة الأمير فيصل، إلى إنشاء دولة لبنان الكبرى، والتى وضعت تحت الانتداب الفرنسى وتأسست هذه الدولة من نواة مسيحية أساسها المارونيين، على الرغم من أن كل المناطق الأخرى ذات الثقافة العربية، كان أغلب سكانها من المسلمين فى حين أن الإقليم السابق لجبل لبنان قد اتسع بالإضافة إلى بيروت وصيدا وطرابلس وعاكار والبقاع ووادى التيم وجبل عميل، حيث وجد المسلمون الشيعة والسنة بأعداد كبيرة. ونشأ من هذا الوضع موقفان أساسيان: من ناحية، لم يكن لدى المسيحيين استعداد لقبول دخلاء فى جمهورية اعتبروا أنفسهم منشئوها؛ ومن ناحية أخرى فكر المسلمون فيما يصير إليه وضعهم فى كيان سياسى لا يتوافق مع طموحاتهم. ولعبت عوامل عديدة دورها فى هذا السياق، على وجه الخصوص: طبيعة المجموعات والعلاقات داخل إطار الجماعة أو الأحزاب السياسية؛ حيث كان المسلمون يتزايدون بشكل أكبر، لذا فقد أحسوا أن حقوقهم مهضومة فحدث تمرد عام١٩٢٥م. ومع ذلك، فقد ابتكرت تسوية، كان أحد مدبريها الأساسيين، رياض الصلح؛ ففى ١٩٣٦م، تم الاتفاق بعد المفاوضات الفرنسية السورية اللبنانية على أن لبنان ستستمر فى وجودها داخل حدودها الحالية، وسوف تحتفظ بتمثيل الجماعات، الذى أقره دستورها النيابى.

وفى مارس١٩٤٥م، أصبحت لبنان من بين الدول المؤسسة للجامعة العربية.

وفى ظل كل رؤساء الجمهوريات الذين تعاقبوا الواحد تلو الآخر، منذ الاستقلال، كانت كل أزمة خطيرة، تجدد من انقسام الجماعات، فى حين أنها كشفت أيضا، عن نمو الوعى اللبنانى بين غالبية السكان، الذين أصبحوا متكيفين فى المعيشة فى إطار الدولة اللبنانية. وفى فبراير١٩٥٨م، رحب العديد من المسلمين بحماس بالغ بأخبار تأسيس الجمهورية العربية المتحدة؛ ولكن أثناءالاضطراب الدموى المدنى، الذى ساد البلاد فى الفترة من مايو إلى سبتمبر من نفس العام، والذى

ساعدت عليه البيئة العربية والدولية، ونزول القوات الأمريكية فى السابع عشر من يوليو، تطبيقا لمبدأ ايزنهاور، فإن برنامج الإصلاحات السياسية الذى أعد تحت رئاسة الجنرال فؤاد شهاب، كان يصاحبه حركة لبنانية إسلامية متفتحة. وفى نفس الوقت، راقت لكمال جنبلاط كدزى أرستقراطى فى منطقة الشوف، له دوره كقائد لحركة اجتماعية، فكرة وطنية لبنانية أساسية فى ظل جهوده لوضع البلاد فى قلب التضامن العربى. وأدى اختلال التركيب الديموجرافى المعروف إلى مزيد من الاضطراب، خاصة فى مجتمع يتكون من جماعات دينية، فقد زاد عدد الشيعة وأحسّوا بالتضرر، بالإضافة إلى الهجرة الداخلية من شرق وجنوب لبنان إلى بيروت للبحث عن عمل. وقد انعكس هذا على تصرفات الأحزاب السياسية اليسارية، التى بحثت أيضا بطريقة مشابهة، فى تصريف استياء فلاحى الشمال، الذين كانوا يوجهون ثورتهم منذ عام١٩٧٠م، ضد ملاك الأراضى الكبار، وأبدوا تشككهم فى سلطة الدولة. واكتسبوا أيضا من خلال وضعهم القتالى الجديد، «مظهر المسلم» الأقوى.

حدث هذا التطور فى فترة من النمو الاقتصادى، الذى لم يكن يحظى الجميع على قدم المساواة بفوائده. فمنذ عام١٩٦٧م، اتبع المنحنى الصاعد للاقتصاد اللبنانى، منحنى الثراء المتزايد للشرق الأدنى بصفة عامة؛ فقد تم استثمار أصول أموال البترول الدولارية «العربية»، التى كانت ملكا للمسلمين، فى البنوك اللبنانية، التى يملكها مسيحيون وفى نفس الوقت، لم تعتمد لبنان على الثروات التى تحصل عليها من «الخدمات» فقط، لكنها اعتمدت أيضا على الثروات التى تحصل عليها من الصناعة، التى شهدت نشاطا كبيرا فى ضواحى بيروت وطرابلس، حيث صدرت٨٠٪ من إنتاجها إلى الأسواق العربية بينما أخذ الفنيون اللبنانيون ورجال الأعمال، الذين يضمون مسيحيين على درجة عالية من التنظيم، فرصتهم فى العمل فى الدول العربية النامية، فإن العمالة المتعاقدة فى صناعة الإنشاءات فى بيروت كانت من

أصل ســورى؛ وعلى ذلك، أصبحت لبنان من خلال تطورها الاقتصادى الحديث، الدولة الأكثر اندماجا فى حياة ومصير العالم العربى.

يقدر أن يصل سكان لبنان إلى قرابة ثلاثة ملايين نسمة، فسواء كانوا مقيمين أو مهاجرين مؤقتين، فهم الذين ضمنوا الوجود لبلادهم. فعلى الرغم من أن كل من فى لبنان، لا يزال يشعر بأنه جزء من الأقلية بالنسبة إلى أبناء بلاده فإن التصاق غالبية اللبنانين بلبنان تتمثل فى الاحتفال بيوم العلم، ولكن على الرغم من أنهم متأكدون من انتمائهم لنفس الكيان ومصممون على الحفاظ عليه، إلا أنهم يشاركون فى نفس الرؤية الوطنية.

المصادر:

(١) H.Layouts: *Remarque sur le ex- peditons du kasrawan sous les premiers Mamluks, in Bulletin Musee du Bey- routh,iv1940.*

(٢) Herman: *Haute Galilee hib- anaise. Etude de geographie phy- sique,paris1954.*

(٣) M.c.Hudson: *The precarious re- public. political mod ernization in Leb- anon,NewYork1965.*

(٤) H. Ruppert: *Beirut,Eine westlich gepragte State Des Orients, Frankische Georgraphische Gesellschaft, Erlangen 1969.*

(٥) G. Corm: *Contribution al`etude des societes multic onfessionnelles,paris 1971.*

(٦) Edmond: *Rabbath, La formation historique du Libyan Politique et- constitutionnel, Bitut 1973.*

(٧) R.Owen (ed): *Essays on the crisis .in Lebanon,London 1976*

(٨) J.P. Spagnol: *France and Otto- man Lebanon, 1860 -1914, London 1977.*

(٩) D.chevallier (ed): *L`espacesocial de la ville arabe, paris 1979.*

(١٠) D.chevallier: *La societe du mont Libnan a l`epoque de la revolution industrielle en Europe, l`epoque de la re volutio idustrielle en Europe, Paris 1971.*

هاشم أحمد محمود [د. شيفاليه D. Chevaller]

لبيد بن ربيعة

لبيد بن ربيعة، أبو عقيل، شاعر عربى من المخضرمين، ينسب إلى بنى جعفر، بطن من كلاب ينتمى إلى بنى عامر بن صعصعة. توفى حوالى عام ٤١هـ (٦٦١م) بعد أن عمّر طويلا. وضعه إتقانه للغة فى مكانة مرموقة فى قبيلته، وكانت فصاحته سببا فى مساعدة قبيلته فى مناسبات متعددة. اعتنق الإسلام وهاجر إلى الكوفة حيث توفى هناك عن ابنة ورثت مواهبه.

للبيد مكانة عظيمة بين شعراء العرب، فيعتبره النابغة أعظم شعراء العرب بسبب معلقته، ويضعه آخرون فى الطبقة الثالثة من شعراء الجاهلية. أتقن لبيد الهجاء والرثاء ولم يكن له شعر فى الغزل بقدر ما كان له فى وصف الأطلال. غلب الطابع الدينى على أشعاره بعد الإسلام كما كان فى الجاهلية، إلا أنه كان يستلهم القرآن الكريم.

المصادر :

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، تحقيق Sacheau وآخرون ، ليدن ١٩٠٥ - ١٩٤٠م .

(٢) ابن قتيبة : كتاب الشعر والشعراء ، تحقيق Goeje ليدن ١٩٠٠ م .

(٣) أبو الفرج الأصفهانى : الأغانى جزء ١٤ صفحة ٩٠ - ٩٨ .

(٤) ديوان لبيد العامرى برواية الطوسى (تحرير الخالدى جزءا، فينا ١٢٩٧/ ١٨٨٠).

حسين أحمد عيسى [س. بروكلمان C. Brockelmann]

لثام

نقاب لستر الفم (ينطق أحيانا لفَام) وهو عند البدو قطعة نسيج تستر الجزء السفلى من الوجه والفم وأحيانا الأنف أو أرنبة الأنف وترتديه النساء. وهو يصلح للأغراض العملية أى لحماية أعضاء الجهاز التنفسى من الحرارة والبرد كما يحميها من تسرب التراب إليها وهو يساعد على إخفاء الوجه ويجعله غير معروف للغير، فيحمى صاحبه من أى انتقام دموى ـ ومن هنا كان بعضهم ممن لم يتعود ارتداء اللثام يلجأ إلى ارتدائه كنوع من القناع.

ولذلك تجد فى «ألف ليلة وليلة» أن الأميرات يرتدين اللثام ويظهرن بمظهر الرجال، وقد يحدث العكس لنفس السبب. وثمة فعل مشتق من هذا اللفظ يعنى وضع اللثام وهو يستخدم مجازيا - وكلمة «تلثيمة» تعنى بصفة عامة «لثام المرأة». أما «تلثيمة البياض» فهو رداء خاص لضابط فى العصر الفاطمى حيث كان قواد الجيش يرتدونه مع «الطيلسان» إلا أنه يبدو أن أهل المدن لم يرتدوا «اللثام». وكانت عادة ارتداء اللثام منتشرة بين قبائل صنهاجة فى الشمال الغربى لإفريقية حيث يوصفون بالملثمين. وقد ذكر اليعقوبى وابن حوقل، وابن بطوطة، وابن خلدون عادة ارتداء اللثام. وقد وجد أن هذه العادة كانت سائدة فى أجزاء أخرى من إفريقية - مثل «كانم» (المقريزى ١٩٣، ٣٣) ولازالت عادة ارتداء اللثام سائدة لدى الطوارق الذين كان لثامهم موضع دراسات خاصة عديدة - والطوارق لايسمونه «لثام» بل يطلقون عليه اسم «تجلست» أو شاش (موسين) ويبدو أن أصله يرجع إلى ما قبل الإسلام بل ربما عاد إلى قبل التاريخ - فقد عثر ليوفروبنيوس على رسوم قديمة وصخور حفرت عليها أشكال بشرية لافم لها ولا أنف بل لها عينان فقط. ويبدو أن الدافع الأول لارتداء اللثام هو دافع السحر أى لحماية الحياة من قوى الشر. ولقد احتفظ الإفريقيون باللثام حتى فى قيامهم بالرحلات إلى أراضى الإسلام الشرقية حيث لم يكن من الطرز الشائعة، أما نساؤهم فكن يرتحلن معهم بغير لثام. وثمة حكاية ابتدعها التراث فى مراحله المتأخرة تشرح هذه العادة الغريبة فتقول إنه وقع هجوم ذات مرة على إحدى القرى حيث كان بها عدد كبير من النساء وعدد قليل من الرجال فارتدى الرجال اللثام وأمسكت النساء بالأسلحة حتى لا يكتشف العدو عدد الرجال الحقيقى. وحكاية أخرى تقول إنه بعد سقوط الدولة الأموية هرب مائتان من الأسرة الأموية ومعهم بعض أتباعهم إلى إفريقية فى ثياب نساء وأن كل من يرتدى اللثام ينحدر من هؤلاء. ويقول البكرى إن هؤلاء الملثمين لا يخلعون اللثام إطلاقا، وإذا

سقط أحدهم قتيلا فى أحد المعارك وفقد اللثام فإن أحدا لا يمكن التعرف عليه حتى من أصدقائه إلا اذا وضع اللثام على وجهه مرة أخرى. والموحدون - وبصفة خاصة التومرتيون - يعارضون ارتداء اللثام وهى عادة يمارسها المرابطون فهم يصرّون دائما على أنه محرم على الرجال أن يتشبهوا بالنساء فى ملابسهن. ولكنهم لم ينجحوا فى إلغاء عادة ارتداء اللثام. وكثيرا ما استخدمت كلمة لثام ومشتقاتها بصورة مجازية فى اللغة ولا سيما لدى الشعراء. مثل أن يقبّل ما تحت اللثام (عند المتنبى) ثم تطور معنى الفعل «لثم» ليصبح معناه قبَّل (عمر بن أبى ربيعة). والفعل «تلاثم» أى قبل أحدهما الآخر. وملْثَم أى مكان القبلة.

وقد قُدِّم لفتاة (لثام من شعرها) (ألف ليلة) والجَمل له «لثام» من الرغاوى حول فمه. والذنب «أحم اللثام» أى منطقة الفم عنده سوداء. والقدْر بها الخمر لها «لثام» أى قطعة من قَماش على فوهتها والشمس تغطيها السحب والتراب فتظلم كما لو كانت ترتدى لثاماً فهى «التثمت» (كما قال المتنبى)، والنهار ينزع لثامه (وصف نجده عند عربشاه بمعنى بزوغ الفجر). وفى المقامات للحريرى (كشف الصبح اللثام). وكثير من الكتب يبدأ عنوانها بعباره «كشف اللثام»، منها ثمانية كتب تبدأ بهذا العنوان وواحد يبدأ بـ «إماطة اللثام». والملاك إسرافيل له جناح ملثم بلثام كبير يبلغ طوله من السماء حتى الأرض السابعة (القزوينى). وقد يكون الصوت (ملثوما) أى مختفيا (كما فى قول طرفة) وثمة مجازات أخرى عن لفظ لثام.

المصادر :

(١) انظر قاموس الملابس عند العرب لدوزى..

(٢) الذيل على القواميس العربية له أيضا.

(٣) Snouck Hurgronje: *Twee Populaire dwalingeu verbeteral, in werspr. Geschr, i , 295 ff.*

(٤) J.H. Keeman : *The Tuareg veil, in Revue de l'occident musulman, no 17,* 1974, 107-18.

سعيد عبدالمحسن [ف. بيوركمان W. Björkman]

لحن العامة

ويعنى الأخطاء اللغوية التى يقع فيها العامة، وهو تعبير يطلق على فرع من فروع علم المعاجم يهدف إلى تصحيح ما حدث من خروج على أصول اللغة الفصحى ويمكننا أن نشبه ما يكتب فى هذا الموضوع بـ«لا تقل.. وقل..» وعادة ماتذكر الصيغة غير الصحيحة مسبوقة بكلمة «تقول» أو «يقولون» ثم تذكر الصيغة الصحيحة مسبوقة بكلمة «والصواب» أو «والقاعدة...»

وتفيد هذه الأعمال، إلى حد ما، فى تتبع تاريخ اللغة، وخاصة ابتداء من الزمن الذى بذل فيه علماء اللغة مجهوداتهم فى وضع قواعدها. كتب الجاحظ ذاكرا أنه عندما يتحدث عن العوام، فهو لا يعنى بذلك الفلاحين أو الطبقات الدنيا أو الحرفيين أو التجار، ولا الأكراد الذين يعيشون فى الجبال أو سكان الجزر فى البحار، ففى رأيه أن العوام الذين ينتمون إلى أمتنا ومجتمعنا الإسلامى ولهم ثقافتنا وأخلاقياتنا يشكّلون طبقة عقلها وصفاتها أرقى من الفئات التى ذُكرت من قبل ولكنها لا تصل إلى مستوى الخاصة، ونرى من هذا المعنى أن الجاحظ، بدون الدخول فى تفاصيل تعريف الخاصة والعامة، قد استبعد من العامة، من الناحية اللغوية على الأقل، الطبقات الدنيا للمجتمع والعناصر الأجنبية التى لا تتكلم العربية بالمعنى الحرفى للتعبير لكنه يدخل ضمن العوام طبقة اجتماعية متوسطة كانت تتكلم، فى زمان لم تكن العربية العامية قد انفصلت فيه عن العربية الفصحى، بلغة أقل فصاحة لكن لازالت قريبة الى حد ما من لغة الخاصة، أو النخبة المفكرة، أو الطبقة العليا منها، الذين هم، من الناحية النظرية، حراس اللغة الفصيحة الفصاحة الفطرية العفوية.

قدم الزبيدى عدة تعريفات فى مقدمة كتابه لحن العوام فذكر أنه قد فحص اللغة المستخدمة فى زمانه فى بلاده (الأندلس) ووجد جملا لم يذكرها أبو حاتم (السجستانى) ولا أى واحد ممن وضعوا القواميس، فهو نوع من التبديل أحدثه العامة فى النطق (بعض

الكلمات) أو فى المعنى ثم سار عليه عدد كبير من الناس حتى أن هذا الاستخدام الخطأ تسرب إلى أعمال الشعراء كما استخدمه الكتاب البارزون والموظفون فى مراسلاتهم كما استخدموا تعبيرات فاسدة فى محادثاتهم، لهذا رأى أنه من الملائم أن يلفت الأنظار إلى هذه الأخطاء، أن يبين الصيغ الصحيحة لها وأن يخصص كتابا للأخطاء التى لاحظها... مع ترك الأخطاء التى يقع فيها غالبية الناس.... والتركيز على تلك التى نتوقع أن نجدها فى لغة الخاصة. مع ذلك فقد سمى كتابه «لحن العوام»، وهذا يعطينا انطباعا واضحا أن تعبير العام فى العنوان إنما هو تلطف فى التعبير، المقصود به إخفاء الحقيقة والمحافظة على مشاعر الخاصة بينما يحملهم مسئولية ما وقع من أخطاء لغوية.

وفى الحقيقة، فإن جميع الأعمال التى سنتناولها فيما بعد تخاطب الخاصة الذين يحتاج أداؤهم إلى تصحيح، وكان الحريرى واحداً من مؤلفين قلائل كانت لديهم الشجاعة لمخالفة التقاليد وذكر الحقيقة عندما سمى كتابه «درة الغواص فى أوهام الخواص».

كثيرا ما تستخدم كلمات أوهام أو خطأ أو غلط أو غلطات أو سقطات بدلا من كلمة لحن، وقد قام ج. فك J. FÜCK بدراسة لغوية كبيرة لهذه الكلمة فى ملحق كتابه فى تاريخ اللغة العربية المسمى العربية (برلين ١٩٥٠ صفحة ١٢٨ ـ ١٣٥)، فبين أن كلمة لحن تعنى، ضمن عدة معان، «أسلوب الكلام» أو «استخدام كلمة أو نطق مقطع من مقاطع الكلام بطريقة خاصة بشخص أو جماعة» بشكل يمكننا أن نعتبرها تكافئ كلمة «لغة» كما يطلقها النحويون بمعنى «لهجة أو اختلاف محلى». وقد لاحظ بعض العرب هذه الاختلافات وسخروا منها انطلاقا من احساسهم بأنهم حماة الفصاحة. ومع ذلك فإن كلمة لحن لم تطلق فقط على الانحراف عن القواعد أو على ترك قواعد الإعراب، بدليل أن كلمة ملحون كانت تطلق على نوع من الشعر الشعبى. من هنا نرى أن كلمة لحن أخذت معنى «ارتكاب

أخطاء فى اللغة» ثم أخذت معنى «استخدام فاسد (خطأ نحوى) أو استعمال كلمات غير فصيحة أو إساءه استعمال الألفاظ»

وقد ظهرت كلمة لحن مرتين كمرادف لكلمة خطأ فى (الكتاب) لسيبويه (جزء صفحة ٢٦٢ و٣٤٩، أنظر ج تروبو G. Troupeau: *Lexique-index du kitab de sibawayh*، باريس ١٩٧٦م، صفحة ١٨٨).

وفى القرن التالى لسيبويه، انتشر استخدام هذا اللفظ حتى أن الجاحظ نفسه فى تعليقه على بيت من الشعر استخدم لفظ لحن بمعنى «لفظ مزدوج المعنى، أو تلميح غامض» ففسر اللفظ عفويا بمعنى «خطأ»، وكان هذا التفسير نفسه خطأ.

وفى غضون المائة عام الأخيرة، قام علماء من الشرق والغرب من المهتمين بهذه النوعية من الدراسات اللغوية بحصر الأعمال التى تناولت لحن العامة ووضعوها فى قوائم وقاموا باستكمالها وتصحيحها. كانت أولى هذه المحاولات هى التى قام بها هـ. ثربك H. Thorbecke الذى ضمن مقدمته لكتاب درة الغواص للحريرى (ليبتزج ١٨٧١ صفحه ٧ ـ ١٢) قائمة مبدئية سرعان ما تضخمت على يدى ى. جولدتسيهر I. Goldziher (فى *ZDMG*، العدد ٢٧ (١٨٧٣)، صفحة ١٥٥ ـ ١٥٦) ثم كتب مقالا فى هذا الموضوع (فى *ZDMG*، العدد ٣٥ (١٨٨١م) صفحة ١٤٧ ـ ١٥٢). ثم وضع آلوارت Ahl-wardt قدرا كبيرا من المعلومات المفيدة فى متناول علماء الدراسات العربية فى الكتالوج الذى نشره عن مخطوطات برلين العربية (الجزء ٦، ١٨٩٤م صفحة ٣١٩). وفى الفترة التالية كتب كتابان عن لحن العامة ثم انقضت أربعون عاما قبل أن تظهر كتابات جديدة ولكن باللغة العربية كان أولها اللهجات العربية لعيسى اسكندر المعلوف الذى نشره فى المجلة التى يصدرها مجمع اللغة العربية فى القاهرة العدد ١ (١٩٣٥م) صفحة ٣٥٠ـ ٣٦٨ والعدد ٣ صفحة ٣٤٩ـ (٧). فى العام التالى كتب عز الدين التنوخى فى مقدمة طبعته لتكملة للجواليقى (مجلة المجمع العلمى العربى، العدد١٤ (١٩٣٦م)

صفحة ١٦٩ ـ ٢٢٦) قائمة مختصرة أكملها فيما بعد صلاح الدين المنجد (المرجع السابق، العدد ١٦ (١٩٤١م) صفحة ٨٧، وكركيس عواد وعبد القادر المغربى. فى عام ١٩٥٣، نشر IFAO بالقاهرة كتاب اسمه الجمانة لمؤلف مجهول ذكر محققه هـ. هـ. عبدالوهاب فى مقدمته قائمة بالمقالات المغربية، ولكن أكمل السجلات فى هذا الموضوع ذلك الذى صدر به ا، ريتسيتانو U. Rizzitano تحليله لكتاب تثقيف اللسان لابن مكى، وسنشير إلى هذا العمل الذى لم يفقد قيمته حتى الآن فى مقالنا هذا. وفى نفس العام، تقدم حسين نصار فى القاهرة برسالة بعنوان المعجم العربى احتوت أيضا على قائمة مشوشة إلى حد ما. وقد تابع ج. كورتكوف G. Krotkoff تاريخ الأبحاث فى لحن العامة حتى عام ١٩٥٧م، كما صحح أيضا قائمة Rizzitao وأضاف إليها بعض التفاصيل. وتعتبر أعمال عبد العزيز الأهوانى (المنشورة فى *RIMA*)، ورمضان عبد التواب (لحن العامة، القاهرة ١٩٦١م ولحن العامة والتطور اللغوى، القاهرة ١٩٦٧) وعبدالعزيز مطر (لحن العامة فى ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، القاهرة ١٩٦٧م) أحدث ما ظهر فى هذا الموضوع.

أما أقدم ما كتب فى هذا الموضوع فربما كان كتاب ماتلحن فيه العوام (أو رسالة فى لحن العامة) المنسوبة للكسائى (المتوفى عام ١٨٩هـ/٨٠٥م)، وقد احتوى على ١٠٢ تعبيرا يذكر فيه الصيغة الصحيحة مسبوقة بكلمة «تقول» ثم الصيغة غير الصحيحة مسبوقة بالتعبير «ولا تقُل».

واستمرارا فى تناول المؤلفين حسب تواريخ وفاتهم، يقال: أبا عبيد القاسم ابن سلاَّم (المتوفى عام ٢٢٤هـ/٨٣٨م) هو مؤلف كتاب ما خالفت فيه العامة لغة العرب.

واختار ابن السكيت (المتوفى عام ٢٤٤هـ/٨٥٨م) عنوانا آخر لنفس الموضوع هو إصلاح المنطق (تحقيق شاكر وهارون، القاهرة ١٩٤٩م). أما عمر بن شبَّة Shabba (المتوفى عام ٢٦٢هـ/٨٧٧م) فقد اختار أن يهاجم طائفة معينة من الخاصة ونعنى بهم

النحويين، ومن هذا العنوان يمكننا أن نحكم بأن هذا الكتاب لاشك قد تناول موضوعات أقل مما تناولته الكتب التى ذكرناها من قبل حيث إن المؤلف حصر اهتمامه فى أخطاء وقعت سواء فى محادثات أو محاضرات، من نحويين ذكرهم بالاسم ليعاقبهم على المثل السيئ الذى ضربوه بأنفسهم بدلا من الحديث عن تطور اللغة، كما أنه من المؤكد أنه لم يقصد أى تبرير للعامية فى الحديث أو عدم مراعاة الإعراب كما فعل الجاحظ الذى عاصره. وقد قلد ابن قتيبة (المتوفى عام ٢٧٦هـ/٨٨٩م) وهو يمثل الاتجاه المحافظ، الجاحظ فى تأييده لإدخال الأسلوب المستخدم فى الكلام، أو بمعنى أدق التعبيرات السوقية فى لغة الكتابة عندما يستدعى سياق الحديث ذلك لإعطائه مزيدا من الحياة أو لتزيينه، ومع ذلك فقد تبوأ هذا الكاتب مكانه بين المدافعين عن نقاء العربية فى الفصل الذى عنوانه تقويم اللسان فى كتابه أدب الكاتب كذلك يتبع أبو حنيفة الدينَوَرى (المتوفى حوالى عام ٢٨١هـ/٨٩٥م) التقليد الذى أصبح راسخا فى ذلك الزمن فى كتابه لحن العامة أو ما يلحن فيه العامة وكذلك فى كتابه إصلاح المنطق الذى ذكره السيوطى (والذى قد يكون هو نفسه كتاب لحن العامة).

وينسب كتاب يسمى ما تلحن فيه العامة لثعلب المتوفى عام ٢٩١هـ/٩٠٤م، ويؤكد كروتكوف Krotkoff أن هذا الكتاب هو نفسه كتاب الفصيح المشهور والذى يتضمن الرسالة الأصلية والاختصارات المتتالية التى أجريت عليها، بالإضافة إلى أن السيوطى يستشهد فى كتاباته بشرح الفصيح لنفس المؤلف ويقول عنه إنه على مستوى عال من الجودة.

ويأخذ ابن بَّرى المتوفى عام ٥٨٢هـ/١١٨٧م بدوره موقفا من الفقهاء ولكن بحذر حيث يسمى مقالته كتاب غلط (أو أغلاط) الضعفاء من الفقهاء، أما كتاب غلطات العوام لابن الجوزى (المتوفى عام ٥٩٧هـ/١٢٠٠م) والذى نشره مطر (تقويم اللسان، انظر ما سبق) فيذكر فى الكتابات المختلفة تحت عناوين مختلفة.

وفى القرن ٨هـ/ ١٤م ألف أبو على عمر السكونى Al-Sakui الإشبيلى كتاب لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، ولكن هذا الكتاب يتناول مذهب الأشعريه ولا يتناول الأخطاء اللغوية التى يتداولها الناس.

وتوجد فى دار الكتب مخطوطة لكتاب تصحيح التصحيف وتحرير التحريف للصفدى (المتوفى عام ٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م) وهو نقد وتلخيص لتسعة كتب سابقة (للحريرى والجواليقى وابن مكى، والزبيدى وابن الجوزى بصفة خاصة)، وقد قام عبدالقادر المغربى بدراسة تحليلية لهذه المخطوطة (كتاب تصحيح التصحيف للصلاح الصفدى، مجلة المجمع العلمى العربى، دمشق، العدد ٢٥ (١٩٥٠م) صفحة ٤٧١ ـ ٤٧٧).

يكتفى ابن خاتمة Khatima (المتوفى فى عام ٧٧٠هـ/ ١٣٦٩م) فى كتابه بتلخيص ماكتبه ابن هانئ اللخمى عن كتاب تقويم اللسان لابن هشام اللخمى، وقد قام كولين Colin بتحقيق هذا المختصر فى شكل مقال مختصر بدون عنوان نشر فى مجلة Hespéris عام ١٩٣١م. كما ترك أحد علماء الأندلس (مجهول الإسم) فى القرن التاسع أو العاشر الهجرى/ ١٥ ـ ١٦م رسالة تحت عنوان الجمانة فى إزالة الرطانة قام هـ. هـ. عبدالوهاب بتحقيقه عام ١٩٥٣م.

ولم يكن السيوطى (المتوفى عام ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) ليدع المشاركة فى هذا المجال، ولازالت فى استانبول مخطوطة كتابه غلطات العوام، وتحمل نفس العنوان الترجمة التركية لكتاب التنبيه على غلطات الخامل (أو الجاهل) والتنبيه لابن كمال باشا (المتوفى عام ٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م)، الذى يتناول بصفة أساسية الكلمات العربية التى ينطقها الأتراك نطقا سيئا وقد قام ـ ع العبيدى بنشر النص العربى للتنبيه فى المورد.

ويأخذ رضى الدين الحنبلى (المتوفى عام ٩٧١هـ/ ١٥٦٣م) موقفا يضاد إلى حد ما مافعله الكتاب السابقون فى كتابه (عقد الخلاص فى نقد كلام الخواص) الذى توجد إحدى مخطوطاته فى استانبول وكتابه (بحر العوَّام فيما

أصاب فيه العوام) وقام خسْرو زاده المتوفى عام ٩٩٨هـ/ ١٥٩٠م) بتلخيص كتب الأصمعى وأبى عبيدة والسجستانى وابن السكيت وابن قتيبة وثعلب والعسكرى... الخ فى كتابه غلطات العوام (مخطوطة إستانبول) كما يصحح بعض الأخطاء اللغوية فى كتابه تنبيه العوام فى توجيه الكلام (مخطوطة برلين).

وبينما يقيد الجواليقى نفسه فى كتابه المعرب بذكر الكلمات المقتبسة من اللغة العربية، نجد أن الخفاجى (المتوفى عام ١٠٦٩/ ١٦٥٩) يذكر فى كتابه (شفاء الخليل فيما فى كلام العرب من الدخيل) أمثلة كثيرة للأخطاء الشائعة.

يذكر ريزيتانو Rizzitano كتابا مجهول المؤلف اسمه سقطات العوام والخواص (مخطوطة إستانبول)، كما يذكر أيضا كتاب التنبيه على اللحن الجلى والخفى لأبى الحسن الرازى (مخطوطات مختلفة، لمعرفة الفرق بين اللحن الجلى واللحن الخفى انظر كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، جزء ٤، ١٣٠٨).

بينما يحرص بعض الكتاب المذكورين على صفاء اللغة ونقاء الأسلوب ويلتزم بالفصحى بكل دقة، نجد أن الأخرين ينهجون منهجا أكثر تساهلا ويقعون بالشكل الذى يرونه أقرب إلى الصحيح من وجهة نظر الفصاحة، ويمثل هذا الاتجاه بصفة خاصه ثعلب فى كتابه الفصيح. وبدراسة الرسائل التى وصلت إلينا يمكن أن نصل إلى بعض الملاحظات العامة.

أولاً نجد أن علماء اللغة لا يهتمون بالاستخدام الدارج الذى يرونه تعديلا للغة العربية السليمة، كما لا يهتمون بما حدث من تحول فى أنماط الكلام القديمة الذى حدث نتيجة لاختلاط عناصر عرقية مختلفة أو بتأثير اللغة التى كانوا يتكلمون بها فى منطقة ما والمناطق المحيطة بها، لهذا أرى أن ابن هشام قد أقر استخدامات اعتبرها آخرون خاطئة، وتعبيرات رفضها من سبقه من وجهة نظر الفصاحة ولكنها لازالت حية وتعتبر جيدة بالنسبة للهجات عربية قديمة. وليس من

الضرورى بالنسبة للأغلاط المذكورة فى الكتب أن تكون فى مفردات اللغة، ويمكن تقسيم الإستخدامات التى تخالف قواعد اللغة إلى خمس أقسام رئيسية:

١ ـ طريقة نطق الحروف، وهى أكثر الأنماط شيوعا. (نطق غير صحيح، إطالة حرف متحرك، تغيير حرف ساكن بإطالة، التأكيد أو عدم التأكيد على مقاطع معينة،.... الإبدال ، الإدغام... الخ).

٢ ـ الخطأ فى الصرف الذى قد يؤدى إلى تغيير فى بنية الكلمة، وهذا القسم ليست له أهمية.

٣ ـ الخطأ فى تركيب عبارة.

٤ ـ أخطاء الهجاء خاصة مع الهمزة.

٥ ـ وهو أهم هذه الأقسام عند الكتاب وهو أخطاء المفردات (التغير فى معانى الكلمة، ظهور تعبيرات جديدة والإقتباسات التى تعتبر لا داعى لها لوجود التعبير العربى المناسب، الإستخدام الزائد للتعبيرات العامية...الخ).

وللكتاب القدامى لرسائل لحن العامة خلفاء معاصرون يستحقون الذكر، وقد ذكر صلاح الدين الزعبلاوى فى مقدمة كتابه أخطاؤنا فى الصحف والدواوين (دمشق ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م) قائمة يمكن أن يضاف إليها مما تنشره مجامع اللغة العربية ومماينشر من الموضوعات التى تتعلق باللغة. وقد بذل هؤلاء جهودا كبيرة فى تصحيح الأخطاء الشائعة فى الصحافة والإدارة والأدب، وسنكتفى بذكر لغة الجرائد لإبراهيم اليازجى (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦م)، القاهرة ١٣١٩هـ/١٩٠١م)، وتذكرة الكاتب لأسعد خليل داغر (القاهرة ١٩٣٣م) والزعبلاوى الذى ذكرناه آنفا ومعروف الرصافى (١٨٧٥ ـ ١٩٤٥م) الذى وجه الأنظار فى كتابه دفع الهجنة إلى الانحرافات التى حدثت فى اللغة العربية نتيجة الاحتلال التركى.

المصادر : مذكورة فى سياق المادة.

حسين أحمد عيسى [ش. پيلات Ch. Pillat]

لحيان

لحيان اسم شعب ويطلق على منطقة من المناطق فى شبه الجزيرة العربية

القديمة، وقد عُثر على بعض النقوش في شمال الحجاز تتضمن أسماء ستة من ملوك لحيان ودلت على أن مملكتهم كانت قد عاشت لبضعة قرون فى عصور ما قبل الاسلام، وقد وجدت معظم هذه النقوش فى وادى العُلا وفى النواحى المحيطة به لاسيما فيما يجاور «الخرَيبة» التى لا تبعد كثيراً عن المركز النبطى الكبير للحجر، الذى يعرف حديثا باسم مدائن صالح، ولم يقتصر الكشف على النقوش النبطية فقط بل امكن العثور أيضا على نقوش (بعضها كثير وبعضها قليل) فى نفس المنطقة، وهى نقوش ديدانيةوعبرية وعربية، وكان العلماء «دوتى» و «شارل هوبر» و «يوتينج» هم أول الرحالة الذى رسموا النقوش اللحيانية، وقد قام «ميلّلر» هو أول من قدّم لنا ترجمة لهذه النقوش لاسيما نقوش «يوتينج»، ثم قام «ياوسن» و «سافينياك» بطبع أكثر من أربعمائة نقش لحيانى فى كتاب *Misrion arcleologique en Arabie*، كما ظهر للضوء حديثا نقوش أكثر من هذه نشرت فى اعداد مختلفة من مطبوعات «جام» المعروفة باسم "miscellaneés".

على أن أهم هذه كلها هو ما اكتشف فى مدخل أحد الجبال بالقرب من «بئر العُذَيب» غربى «الخريبه» وهو مجموعة من النصوص تتعلق بمكان للعبادة يعرف بهيكل «ذى غابة» الذى كان معبود لحيان الكبير فى ذلك الوقت.

وقد كتبت النقوش اللحيانية بالحروف الهجائية السامية الجنوبية والتى تختلف اختلافاً كبيراً عن كل من الحروف الهجائية للعربية الجنوبية، والديّدانية، والثمودية، وقد أثبت العالم جريمْ (فى ابحاثه ١٩٣٠، ١٩٣٢) أن النقوش الدِّيدانيّة أقدم جداً من النقوش اللحيانية، وهى نقوش يمكن إرجاعها إلى القرن الثامن قبل الميلاد أو بعده بقليل، ولا يعرف تماما متى حلّت اللحيانية محل الدِّيدانية وأصبحت لها السيطرة فى تلك النواحى. وان كان من المؤكد أن مملكة لحيان ازدهرت خلال القرن الثالث قبل الميلاد، على أنه يستدل من أحد النقوش المنيائية التى عثر عليها فى «ددان» والتى ترجع تقريبا إلى هذا الفرق على أنه كانت هناك جالية من تجار «منيائين». كذلك

يستدل من اسماء بعض ملوك لحيان على أن حكامهم كانوا إلى حد ما معاصرين للبطالسة فى مصر، ومن المحتمل أن تقدم النبطيين نحو الجنوب أدّى إلى سقوط مملكة اللحيانيين، ويؤكد هذا وجود ثلاثة نقوش نبطية قصيرة وجدت فى جنوب «تيماء» كتبها واحد اسمه «مسعودو» ويسمى نفسه بملك لحيان، على انه يختلف اختلافا كبيرابشأن تواريخ هذه النقوش، فيرى «يا وسنْ» انها ترجع إلى القرن الثانى قبل الميلاد، على حين يرى Allright ١٩٥٣م أنها تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد ولكنه يؤكد أنه لم يتم فتح ديدان «على يد النبطيين، أما كاسْكِل (فى سنة ١٩٥٤) فيرى أنها ترجع إلى القرن الأول بعد الميلاد.

لم يكن اللحيانيون يقتصرون فى عبادتهم على «ذو غابت» بل كان من ألهتهم التى عبدوها «هَلّل» و «اللأت» و «هان عُزىْ» و «هان عقتب» و «هان كوتباى» و «حُمام» و «هامحر» و«خَرج، وسلمان» و «وَدّ».

وقد اكتشف ا . ياوسن و «سافيناك» موضع معبد قد ازدانت جدرانه الداخلية بالتماثيل الكبيرة وقد وجدت بعض بقايا هذه التماثيل ملقاةً بين الأطلال والأنقاض، كما يوجد فى وسط المعبد حوض حجرى دائرى الشكل قطره أكثر من أربعة أمتار.

ولغة هذه النقوش اللحيانية هى الصورة الأولى للعربية، ومن اليسير ملاحظة بعض الاختلاف فيها عن العربية الكلاسيكية القديمة، وان التحليل المنظم لهذه النقوش سوف يؤدى بلا شك إلى إظهار كثير من خصائص العربية اللحيانية.

وتوجد كثير من المصادر والمراجع التى تناولت هذا الموضوع باللغات الانجليزية والفرنسية والألمانية منها ما يعود إلى سنة ١٩٧١.

مها سيد معبد[ا . ج. اندروس Andrews]

لحيان فى العصر الإسلامى: تعتبر المصادر الاسلامية التاريخيه وكتب الأنساب ان قبيلة لحيان العربية فرع من الهذليين، وينسبونها إلى لحيان بن

هذيل بن مُدرك بن أليـاس بن مضـر، ومـعنـى هذا أن «لحـيـان» مـن عـرب الشمال، أما متـى وكيف صار «لحيان» إلى ما نعرفهم علـيه فى القرن السادس للمـيـلاد ، حـيث اعـتـبـروا جـزءًا من الهذليين واتخذوا مـوضعاً لهم يقع فى جنوب موطنهم الأصلى، أعنى ما يعرف الآن بالمنطقـة الواقـعـة إلى الـشـمـال الشرقى من مكـة... أقول أما مـتى كان ذلك وكيف صار ذلك فـأمر لا نستطيع معـرفتـه نظراً لعدم وجـود الوثائق عن هذا الموضـوع بين ايدينا. أمـا الأخبـار الإسلامـية فـترجـعهم إلى ثمـود والى أنبـاط الحـجر، وإن كـان الطبـرى (فى كـلامـه عن جُـرْهم يوافق ابـن الكلبى) وكذلك تاج العروس (يأخذ عن الهمدانى فى كتابه الأكليل) يردان اللحيانيين إلى «بقايا مـن جُرْهم» الذين صاروا بـعدئذ جزءاً من هُذيل.

أمـا فى العصـر السـابق مـباشـرة لظهـور الإسـلام واللاحق مبـاشـرة له أيضـا فلم يكن اللحـيـانيـون يُذكـرون كجماعة مستقلة بل كانوا يذكرون حين ترد الإشارة إلى الهذليين، ويستدل على ذلك من إشارة «الحماسة» إلى مواقفهم مع الشـاعر المحـارب تأبط شـًرا (انظر مـعـجم البلدان ليـاقـوت الحـمـوى والحماسة للبحـترى، وابن الجراح) كما يستدل على ذلك أيضا من معركتهم مع خزاعة. وقـد جرت العادة ان ينسب إلى هذيل شعراء هذه القبيلة أمثال مالك بن خـالد الخنَّـاعى، والمُتَـنخل الخنـاعى وغـيرهمـا، كمـا نجـد اللحيـانيين وقت ظهور الدعـوة الاسلامـيـة يكون شـأنهم فى المصادر العربية شـأن بقية الهذليين يقـفون إلى جـانب قـريش من الناحيـة السياسية، وهذا يبـين موقعهم العدائى من مـحمـد (ﷺ) مما أدّى إلى مصـرع كبيرهم سفـيان بن خالد، فذبح على يد عبدالله بن عُميس فى السرية التى بعث بها الرسول عليه الصلاة والسلام،وكان الرّد على ذلك اغـتـيـال الكثـيـرين من المسلمـين فى اليـوم الذى عـرف بيـوم الرجيع (فى السنة الرابعة للهجرة). أما عدم العثور على ما يشير إلى أى موقف عـدائى لـهم للرسـول (ﷺ) بـعـد ذلك فـالأرجح أن علة ذلـك ان بنى لحـيـان كانوا قد خضعوا مثل خضوع الهذليين للإسلام.

أما بعد أن كتب النصر لمحمد (ﷺ) وفى العصور التالية لهذا النصر فلا يوجد بين أيدينا أية إشارات إلى رجال بارزين من اللحيانيين إلاّ لبضعة منهم أمثال اللغوى اللحيانى على بن حازم (أو خازم) أو ابن المبارك المتوفى سنة ٢٢٢هـ (٨٣٧م)، انظر فى ذلك طبقات النحاة للزبيدى.

المصادر :

كتاب المعارف ، طبعة Wüstenfeld، ص٣١.

(٢) ابن دريد : كتاب الاشتقاق، طبعة Wüstendfeld، ص ١٠٩ .

(٣) ابن هشام : السيرة النبوية طبعة Wüstendfled ، ص٦٣٨ ، ٦٤٢، .

مها سعيد [ليفى دى لافيدا G.Levi Della Vida]

لخم

اللخميون أسرة عربية ظهرت قبل الإسلام، فى العراق واتخذت «الحيرة» عاصمة لها وحكمتها لأكثر من ثلاثة قرون ـ ٣٠٠ ـ ٦٠٠ بعد الميلاد) والأصح أن يقال لهم «النّصْريون» نسبة إلى «نصر لخم» وهى القبيلة التى ينتمون إليها وكان ملوكها شبه مستقلين كأتباع للساسانيين كما كانوا القوة المهمينة فى تاريخ العرب، سياسياً وعسكرياً وثقافياً خلال تلك القرون الثلاثة.

١ ـ التاريخ : كان مؤسس الأسرة التى تعود إلى الربع الأخير من القرن الثالث، هو «عمرو بن عدى» ابن أخت الملك التنوخى «جذيمة» وهو الذى جعل الحيرة عاصمة «اللخميين» واتخذها مركزاً ليتوسع فى كثير من رحاب شبه الجزيرة العربية. وتقول الأخبار العربية إنه انتصر على «زنوبيا» العربية ملكة «تدمر» وخلفه ابنه امرؤ القيس المنعوت بملك العرب قاطبة وكان بدوره ملكاً محارباً ثم انتقل امرؤ القيس ونزل بين الروم بعد غزوات عديدة فى الجزيرة العربية ، وتوفى عام ٣٢٨ قبل الميلاد وأدى انشقاق امرؤ القيس ولجوؤه إلى الرومان إلى خلو العرش اللخمى للمرة الأولى، ولكن من المؤكد أن فترة (خلو العرش) هذه بدأت قبل ذلك بوقت طويل لأن الغساسنة كان لهم تأثير كبير على مجرى الأمور فى الحيرة خاصة بعد أن

تكشف مؤخراً الكثير عن بواكير تاريخهم.

ويعتبر القرن الخامس أفضل توثيقاً، خاصة لكثرة ما يوجد عنه من المصادر اليونانية والسريانية، التى تمدّنا ببيانات هامة عن ثلاثة من ملوك بنى لخم، الأول هو «النعمان» ويلقب بالأعور «السائح» لأنه باين الناس وأخذ يتجول فى الأرض عزوفاً منه عن الدنيا، وليس هذا بمستبعد فقد عرف عنه أنه زار سيمون القديس الشامى بين عامى ٤١٣، ٤٢٠م ويرتبط اسمه بتشييد قصر «الخورنق» الشهير وتكوينه فرقتين حربيتين هما الشهباء والدوسر، وخلفه «ابنه المنذر»، ويقال إنه حكم لأربعة وأربعين عاماً (يحتمل بين ٤١٨ ـ ٤٥٢م) وشارك فى الحروب البيزنطية الفارسية عام(٤٢١ ـ ٤٢٢م) بل ولعب دوراً أكثر أهمية فى الشئون الداخلية لفارس بتأييده «بهرام جور» فى اعتلاء العرش، ولا تتوفر معلومات كافية عن الملكين اللخميين التاليين له وهما (الأسود والمنذر الثانى) لكنها تتوافر عن الملك المحارب «النعمان الثانى» فقد اشترك فى الحرب البيزنطية الفارسية فى تلك الفترة. وفى عام ٤٩٨م هزمه القائد البيزنطى يوجينيوس فى (وقعة بيترالبسوس)، وفى عام ٥٠٢م زحف على «حران» حيث هزمه الرومان أول الأمر، ثم عاد فانتصر عليهم، ولكنه مات بعد ذلك بقليل متأثراً بجراحه خلال المعركة ثم أعقبت ذلك فترة قصيرة خلا منها العرش من جالس عليه.

من بين القرون الثلاثة التى حكم خلالها اللخميون «الحيرة» نجد أن القرن الأخير منها هو الأفضل توثيقاً والأكثر أهمية. فقد برز فيه المنذر الثالث الذى حكم خمسين عاماً (٥٠٣ ـ ٥٥٤م) وشهدت الجزيرة العربية، لأول مرة خلال فترة حكمه، إعادة فرض السيطرة الفارسية، وكان المنذر فاعلاً ومؤثراً كملك عربى تابع «لخسرو أنوشروان» الذى اختصه بالإشراف على مجال النفوذ الفارسى فى الجزيرة العربية، وكان على الدوام فى حرب مع ملوك جنوب الجزيرة، ففى عام ٥٢٠م استقبل وفداً من قبل ملك جنوب

الجـزيرة العـربيـة «يوسف ذو نواس» كمـا أنه عام ٥٤٠م أرسل مبـعوثاً لملك جنوب الجـزيرة الجـديـد وهو «أبرهة الحبشى» وشـهدت فترة حكمـه ـ حتى إذا كانت ـ العشرينيات من ذلك القرن ـ خلو العـرش للمرة الثـالثة وهى كـذلك كـانت، خـلال الصـراع البـيـزنطى ـ الفـارسى، رأس الحربـة فى الحمـلات ضد المقاطعات الحدودية واكتسب خلال عام ٥٢٠م شـهرة عالميـة عندما استقبل وفـداً من قـبل الامبـراطور البـيـزنطى جـاسـتـين فلما كـان عـام ٥٣١م خطط وشارك جزئياً فى الحملة الفارسية التى انتهت بانتـصار كبـير على البـيزنطيين فى (كالينكوم) على نهر الفرات. ثم جدّ نزاع بينه وبـين «الحـارث» الغـسّـانى» وكـان ذلك من أسـبـاب اندلاع الحـرب البـيـزنطيـة ـ الفـارسـيـة فى (٥٣٩ ـ ٥٤٤م) وحـارب الـغـسـاسـنة فى الأربعيـنيات من ذلك القـرن (الخامس) ولكنه قتل فى اشتباك مع الحارث قرب «قنسـرين» وهو المعـروف فى الأخبـار العـربية باسم «يوم الحـيار» ثم خلفـه ابنه «عـمـرو» (٥٤٤ ـ ٥٦٩م) وكـانت أمـه «هند» (بـنت «الحـارث» حـاكم الحيرة) أميرة ـ كندية وهى التى يعرَّف بها فى المـصادر العربيـة، برغم أنه ابن أعظـم ملوك «بـنى لخم» ويـرد ذكـر اللخـميين وخـصومـهم الغسـاسنة فى مـعـاهدة عـام ٥٦١م بين الفـرس والبيزنطيين وينص أحد بنودها صراحة على حظر القـتـال بـين الجـانبين. لكن «عمرو» اسـتمر فى شن الهجـمات على الحدود الـبيزنطـية خلال الـستينـيات، وكذلك كـان شأن أخيـه «قابوس» الذى كـان من قـواده. وفى عـام ٥٦٩م لقى «عمـرو» ميـتة بشـعة على يد الشـاعر «عـمـرو بن كلثـوم» وخلفـه أخـوه «قابوس» الذى حكم قرابة أربع سنوات (٥٦٩ ـ ٥٧٣م). وخـلال فتـرة حكمـه حـقق «المنذر الغـسانى» انـتصـارا فى إحـدى المناطق اللـخـمـيـة بالقـرب من «الحيرة» نفسهـا فى معركة (عين أُباغ) وخلال فترة حكمـه أيضاً كان الاحتلال الفـارسى لجنوب الجـزيرة فى عـام ٥٧٢م وبهذا تحول الموقف لغـير صالح البيـزنطيين، ورجـحت كفة الـفرس مما يمكن تسمـيتـه بالصراع حول امـتلاك الجزيرة العربية.

تميزت الفترة القصيرة فيما بين وفاة «قابوس» فى عام ٥٧٣م وتولى آخر ملوك اللخميين من بعده بفترتين خلا فيهما العرش من جالس عليه، وقد ساد فى الأولى «سوهراب» الفارسى فى الفترة (٥٧٣ ـ ٥٧٤م). أما الثانية فقد سيطر فيها قبيصة وهو عربى من قبيلة «طى» ودامت لعدة شهور قلائل خلال عام ٥٨٠م قبل أن يتولى «النعمان» وفيما بين الفترتين تولى الحكم «المنذر الرابع» وكان مكروها، وخلال ذلك حقق سميه «المنذر الغسانى» انتصاراً حاسماً على «اللخميين» واستطاع احتلال الحيرة نفسها وأشعلها ضراماً فى عام ٥٧٨م.

كان «النعمان بن المنذر الرابع» آخر ملوك اللخميين قد حكم بضعاً وعشرين سنة «من ٥٨٠ حتى ٦٠٢م) وقد ذاع صيته بين العرب بما نظمه فيه «النابغة الذبيانى» وما كان من أحداث له مع عدى بن زيد وهو أكثر ملوك بنى لخم المعروفين للعرب المسلمين. وبعكس فترة «حكم المنذر الثالث» لم يكن عهده كعهد المنذر الثالث إذ لم تكن له علاقات مع عرب الجزيرة وسادة «الساسانيين» وقد لازمه سوء الحظ فى حروبه فى شبه الجزيرة العربية فهزم فى الموقعة المعروفة بيوم تحفة (بالحاء) أمام بنى جربوع من تميم وقد تباينت علاقاته مع الساسانيين، فقد منحه «هرمز» تاجاً رائعاً ولكنه اختلف مع خسرو برويز لمعارضته استقلال اللخميين حتى تشرد بين القبائل العربية بحثاً عن ملجأ ومأوى ثم استسلم فى النهاية لبرويز الذى أمر بقتله عام ٦٠٢م وبموته انتهت فترة حكم اللخميين للحيرة.

بذلك دمر «برويز» الدرع التى كانت تحمى الجبهة الفارسية فى وجه عرب الجزيرة. وبعد قرابة العامين من وفاة النعمان فى موقعة ذى قار (وهى معركة استطاعت فيها قبيلة «بنى بكر» العربية تحقيق انتصار لها على الفرس، وتلاه العديد من الانتصارات الأكثر أهمية فى الثلاثينيات على أيدى العرب المسلمين. وذو قار لا تقل أهمية عن القادسية فكل منهما كانت عنواناً على أن اللخميين كانوا فى الحيرة درعاً يحمى الفرس من عرب الجزيرة.

بعد وفاة النعمان أصبحت الحيرة تحت سيطرة عربى من «بنى طى» هو «اياس بن قبيصة» لمدة تسع سنوات ٦٠٢ ـ ٦١١م بمعونة فارسى اسمه نهيرجان، بعدها صارت تابعة مباشرة لحكم فارسى حتى فتحها خالد ابن الوليد عام ٦٣٣م، وكان آخر الأمراء المعروفين فى تلك الفترة هو «النعمان» الذى شارك فى حروب الردة فى البحرين وهزمه العلاء بن الحضرمى عام ٦٣٣م.

٢ ـ **الثقافة**: تحدد مسار تاريخ اللخميين بفعل عاملين هما، الموقع الجغرافى لعاصمتهم «الحيرة» وعلاقاتهم بفارس الساسانية، ورغم الاستقلال النسبى الذى كانوا يتمتعون به إلا أنهم كانوا أتباعا للساسانيين يؤدون لهم وظائف معينة هامة، وكانوا درعهم ضد هجمات بدو شبه الجزيرة العربية، وكانوا يؤكدون نفوذهم فى الجزيرة وخاصة فى منطقة البحرين وعمان وقد حكموهما نيابة عن الفرس وكانوا رأس رمحهم حيال البيزنطيين وتوابعهم من الملوك الغساسنة، كما قاموا بحماية مصالحهم التجارية فى شبه الجزيرة خاصة تأمين طرق القوافل التى ربطت «الحيرة» مع جنوب الجزيرة العربية من الناحية التجارية.

وينعكس ارتباطهم الايجابى بالفرس فى مختلف أشكال حياتهم العسكرية والسياسية والاجتماعية وكذا فى حضارتهم وثقافتهم المادية التى سيطر عليها النفوذ الفارسى فى مجالات مختلفة كالعمارة والأزياء والطعام والشراب والموسيقى.

وكانت فارس الزرادشتية أيضاً هى العامل الحاكم فى موقف اللخميين من المسيحية، فقد كان من الطبيعى أن يكره الساسانيون اللخميين لتبنيهم لديانة تبشيرية لها عالميتها، خاصة بعد تحول عدوهم التقليدى «روما» إلى تلك الديانة أيضاً. فقد اعتنقها «امرؤ القيس» ثانى حكام بنى لخم وهى حقيقة تفسر جزئياً انشقاقه ولجوئه للروم. ثم كان آخر ملوك بنى لخم «النعمان» الذى تبناها صراحة ولأنها كانت على المذهب «النسطورى فى مواجهة المذهب «الخلقدونى» الذى تبنته بيزنطة وقد أصبحت عاصمتهم هى المركز الأكبر

للمسيحية العربية ومصدر إشعاعها لعرب الجزيرة، وكانت المدينة تعج بالكنائس والأديرة وكانت مركز كرس اسقفىّ وملجأ يفر إليه المضطهدون دينياً.

ولقد طوّر اللخميون عاصمتهم حتى صارت من أعظم مراكز الحضارة العربية فى عصور ما قبل الإسلام ويعد ذلك الإنجاز الرئيسى والباقى للخميين، فخلال القرن الثالث سقطت مدن الحيرة والرها وتدْمر العربية فى تتابع سريع، وقد حقق صعود الحيرة كعاصمة للخميين، خاصة فى أعقاب سقوط تدْمر مباشرة استمرارية فى الحياة الحضرية للعرب فى الهلال الخصيب.

ولقد ظلت الحيرة طيلة ثلاثة قرون فريدة كقطب إشعاع لأنماط راقية من ثقافة عرب شبه الجزيرة العربية. ومن بين عناصر الثقافة كان أهمها ولا شك تطوير المخطوطات العربية واللغة المكتوبة التى فرضتها احتياجات الحياة الحضرية المستقرة فى الحيرة.

المصادر:

انظر تاريخ الطبرى ومروج الذهب للمسعودى وتاريخ حمزة الأصفانى ومعجم البلدان لياقوت ومعجم البكرى وأنظر أيضاً:

(١) ابن دريد : الاشتقاق ، ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

(٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، جزء ٢ .

(٣) همدانى : صفات جزيرة العرب، طبعة Müller ، ليدن ١٨٨٤ - ١٨٩١ .

لامنس عرفان شاهين [H. Lammens – Irfan Shahid]

لطفى السيد

وهو أحمد لطفى السيد، مفكر وسياسى وكاتب مصرى. ولد فى قرية «برقين» بمحافظة الدقهلية فى ١٥ يناير ١٨٧٢م وتوفى بالقاهرة فى ٥ مارس ١٩٦٣م. وكانت أسرته من الأعيان، وكان أبوه السيد أبو على عمدة وكذلك جدّه من قبله، وقد تلقى لطفى السيد تعليمه الأساسى فى الكُتّاب والمدرسة الحكومية فى المنصورة ثم المدرسة الخديوية الثانوية بالقاهرة، فمدرسة الحقوق بالقاهرة وفى القاهرة كوّن

اتصالاته الفكرية مع الشيخ محمد عبده والشيخ حسونة النواوى. التحق بعد تخرجه عام ١٨٩٤م بالوظائف الحكومية حتى عام ١٩٠٥م.

وأصبح عام ١٩٠٧م رئيساً لتحرير صحيفة «الجريدة» التى كانت تعبر عن أفكار جماعته من الأعيان المستنيرين والتقدميين، كما كانت ناطقة باسم الحزب الذى تأسس فى وقت لاحق من عام ١٩٠٧م وهو «حزب الأمة» وقد تضمنت كتابات لطفى السيد فى «الجريدة» فى الفترة من عام ١٩٠٧ وحتى عام ١٩٠٤م أهم أعماله وأكثرها تأثيراً. وتولى فى الفترة من عام ١٩١٥ وحتى ١٩١٨ م منصب مدير دار الكتب المصرية، ولكنه استقال ليعمل سكرتيراً للوفد ١٩١٨ ـ ١٩١٩ الذى رأسه سعد زغلول ولكنه سرعان ما عاد إلى دار الكتب حيث بدأ الخطوة الثانية من الأعمال الهامة ألا وهى ترجمته لأرسطو عن الطبعات الفرنسية لجولز بارتلى ـــ سانت هلير، ثم عين مديراً للجامعة المصرية (القاهرة فيما بعد) من عام ١٩٢٥ وحتى ١٩٤١م، وتخلل هذه المدة فترات شغلها كوزير للتعليم (١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م) ووزيراً للداخلية عام (١٩٢٩) ثم أصبح عضواً بالبرلمان فى سنواته الأخيرة. وبعد اعتزاله السياسة أصبح رئيساً للمجمع اللغوى حتى وفاته.

كانت فلسفته التقدمية فى أغلبها نتاج قراءاته لفلاسفة الغرب وعلماء الاجتماع بدءا من أرسطو مروراً بلوك وبنتام وستيوارت ميل وسبنسر وروسو وكونت ولوبون.

وقد رأى لطفى السيد أن القومية المصرية ترجع إلى عوامل تاريخية وبيئية أدت إلى تمصير كل من يقيم فى مصر إقامة دائمة وأصبح يربط مصيره بها، وبالتالى فقد تابع حملاته الهجومية من غير كلل ولا ممل على فكرة القومية الإسلامية والقومية العربية والقومية التركية وذلك فى مقالاته بالجريدة، ولكنه فى نفس الوقت كان يرى ضرورة الاهتمام بقيمة مصر الفرعونية والتراث الإسلامى ورفض لطفى السيد اعتبار الدين أساسا للقومية ولكنه أخذ بفكرة النفعية

كأساس للوحدة السياسية والاجتماعية واعتبر الحرية حقا للفرد وللشعب وتابع محمد عبده فى تأييده لفكرة نظام دستورى من خلال التعليم العام.

ولقب أحمد لطفى السيد بأستاذ الجيل فى منتصف عمره وعدت كتاباته مساهمة بارزة فى تشكيل الأدب العربى الحديث. وقد نشرت سيرته الذاتية أول مرة فى مجلة المصور القاهرية من سبتمبر إلى ديسمبر ١٩٥٠م، صدرت فى صورة كتاب تحت عنوان «قصة حياتى» (القاهرة ١٩٦٢م) كما صدرت مجموعة منتقاة من مقالاته فى «الجريدة» قدم لها اسماعيل مظهر باسم «المنتخبات» خرجت فى جزءين بالقاهرة عام ١٩٤٥ م وصفحات مطوية (القاهرة ١٩٤٦م) و «تأملات فى الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع» (القاهرة ١٩٤٦م) أما ترجمة أرسطو فشملت: «علم الأخلاق»، القاهرة ١٩٢٤م و «الكون والفساد» القاهرة ١٩٣٢م و «علم الطبيعة لأرسطوطاليس» القاهرة ١٩٣٥م و «السياسة لأرسطوطاليس» القاهرة ١٩٤٨م.، والمراجع التالية تتعلق أساسا أو فى معظمها بلطفى السيد وأفكاره وهى أدب المقالة الصحفية فى مصر لعبد اللطيف حمزة، ولطفى السيد والشخصية المصرية لحسن فوزى النجار وللمؤلف نفسه: أحمد لطفى السيد: أستاذ الجيل.

المصادر : وردت فى المتن.

١ ـ Egypt &Cromer لابنته عفاف لطفى السيد

وائل البشير [وندل C. Wendell]

لعقة الدم

لعقة الدم. اسم أطلق على بطن من قريش. وكان قصى قد قسم مكة أرباعا بين قريش فأنزل كل بطن منهم منزلهم منها وجعل لبنى عبدالدار دار الندوة واللواء والرفادة والسقاية والحجابة، ورأى بنو عبد مناف أنهم أحق بهذه الامتيازات فانقسمت قريش (ماعدا بنى عامر بن لؤى ومحارب بن فهد) إلى فريقين مختصمين.

انضم بنو أسد بن عبدالعزى وبنو

زهـــرة بن كـــلاب وبـنو تـيم مـــرة وبنـو الحـارث بـن فـهـد إلى جـانـب بنى عـــبــد مناف وتـعـاهـدوا على ألا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضا ما بلّ بحر صوفة، أى إلى آخر الدهر، ولتأكيد هذا القـسم جاءوا بجـفنة مملوءة طيبـا فوضــعوها فى المسـجد عند الكعـبة ثم غمس الحلفـاء أيديهم فيـها ومسـحوها بجدران الكعبة فسموا المطيبين.

وفى الجـانب الآخـر، انضم إلى بنى عبدالدار بنو مـخزوم وبنو سهم، وبنو جـمح وبنو عـدى بن كـعب وتعـاهدوا نفس العهـد فسمـوا الأحلاف، وتأهبت القـبائل للقـتال ثم تداعـوا إلى الصلح، وعـــاد الـســـلام علـى أن يتنازل بـنو عـبدالدار عن السـقاية والرفـادة لبنى عبدمناف.

وتذكـر المصـــادر القـديـمـة تشكيل الجماعـتين، إلا أن بعضهـا لا يشير إلى الأحـلاف. فـيتـحـدث ابن قـتيبـة عن المطيـبين فـقط. ولكن يذكر مـحمـد بن حبيب، فقـرة عن الكلبى يطلق فيها اسم لعـقـة الدَّم على الأحـلاف ويذكـر هذا المؤلف فى كتابه المخـبر أن هؤلاء القوم ذبحوا جملا وغمسوا أيديهم فى دمه ثم لعَق واحـد من بنـى عـدى الدم فـقلده الباقون ولـهذا سموا لعَقـة الدم. ويذكر ابن سعد فى الطبقات قـصة مشابهة إلا أنه ذكـر جـفنة مملوءة بالدم ولم يذكـر ذبح الجـمل، ويكرر الفيـروز أبادى فى القـامـوس (مـادة لعـق) هذه القـصـة، ويطلق لقـب لعَـقـة الدم علـى الحلفـاء الخمـسة المذكورين، وقـال إنهم لتأكـيد عـهدهم ذبحـوا جـملا ولعـقوا دمـه أو غمسوا أيديهم فيـه ولكنه لم يذكر شيئا عن الظروف التى أحاطت بذلك.

تبـين السيـرة الفـرق بين المطيبـين والأحلاف من حيث الواجبات العامة فى مكة، ولكن لم يرد فـيها اسم لعَـقة الدم فى تلك المناسبـة وإنما أطلق على إحدى الطائفتين من قريش المتـصارعتين على وضع الحـجر الأسـود فى الكعبـة عند بنائها. فـتذكر السيرة أن بنـى عبدالدار أحضـروا جفنة ممتلئـة بالدم وغمـسوا أيديهـم فـيـها وأقـسـموا هـم ومـعهم بنو عـدى بن كـعب على القـتـال حـتى الموت، وهؤلاء هم الـذين أطلق عليــهم لعَقة الدم، ولكن لم تذكـر السيرة ما إذا

كـان هناك من انضم إلى بنى عبـدالدار وبنى عدى كـما لم تذكر شيـئا عن لعْق الأصـابع المغمـوسـة فى الدم. على أى حال، اقتـرح رجل من بنى مخزوم على الطرفين أن يحكِّموا أول داخل للبيت من باب بنى شيبة، وكـما هو معروف، كان أول داخل هو النبـى [ﷺ]. ونجـد هذه القصـة بحذافـيرها فى تاريخ الـطبرى الجزء الأول صفحة ١١٣٨ .

وبعد زمن قـصيـر، ذكر المسـعودى البطون التى تألف منها كل من الأحلاف والمطيـبين ولكنه أطـلق لقب لعقـة الدم على البطون العشرة الـتى كانت تنتمى، فى رأيـه، إلى قـريـش البطاح والـذين كونوا إحدى الطائفتين المتنازعـتين فيما عـدا بطنين. لم ينـضـمـا إلى أى من الفريقين.

من الواضـح مما ذكرنا أنه ليس هناك خـلاف حول المـطيـبين والأحـلاف فى مكة، إنما الخلاف حول قـصة لعَقة الدم التى تبـدو غـيـر واضــحـة حـتى أننا نتـساءل عـما إذا كـانت قـصة غـمس الأيدى فى الدم ثم لعقها مـختلقة لمجرد التـمـاثل مع حـادثة العطور بالنسـبـة للمطيـبـين. ثم إنـه ليس لدينا إلا ذكـر تناول بـضـع قطرات من الـدم، ولم يرد فى لســان العـرب أى تلمـيح لذلك عند ذكـر اليمـين المغـمـوس حيث قـال إن المتـحـالفـين كانوا يـدخلون أيديهم فى رماد أو عطر أو دم.

المصـادر : بالاضافـة إلى المصادر التى وردت فى المتن أنظر:

W.Robertson Smith: Kiriship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, 48 pp.

حسين أحمد عيسى [ش. بيلات Ch. Pellat]

لغز

والجـمع ألغــاز ـ أى عـمَّى مـراده وأضمره على خـلاف ما أظهره ـ مُعَمَّى (ج معميـات) أى خَفِىَ والتلبس، أُحْجية (ج أحاجٍ)، هذه ثلاثة مصطلحات عربية تستخدم بطريقة مـجازية غالبا، ولكنها تشيـر ـ بصفة أساسيـة ـ إلى ضروب ثلاثة مـن اللعب بـالألفــاظ، ولكـنهــا ضروب متقاربة فى النوع إلى حد ما.

أما اللغـز فيـصاغ فى العـادة نظما، ويتـميـز بأنه يُطرح على شكل سـؤال. فالفـلك أو القبة الـسماوية يُطرح عـنها

هذا اللغـز «ما عَـدَمُ فى الحق، لكن ترى // منه وجودا حـيثمـا استـقبلك// .. فإن قطعنا رأسه فهو لك».

بينما يتـميز «المُعَـمَّى» عن اللغز بأن صـياغـته تـخلو من السؤال، وإن كـان المعنى الـعـام قــد اســتــتــر وتوارى باستخـدام عدة طرق. فقد يصــاغ ليدل على كلمة معـينة أو عدة كلمات إذ يورد مـفاتيح مـختـلفة تكشف عن الحـروف التى تتكون منها هذه الكلمة أو الكلمات، أو تلمح لها : إما يذكر نطقها أو ترتيبها أو بقراءتها على غير حقيقتها، أو قلبها.

وينسب ابتكار «المعـمى» إلى الخليل بن أحــمــد الذى أســس علم العــروض، بينما الفرس ينسـبونه إلى على بن أبى طالب. ومن أمثلته ذلك المعمى عن الاسم «أحمـد» : أوله ثالثُ تفـاحات// ورابع التفــاحِ ثانيه// وأولُ المسك لَه ثالثُ// وآخر الورد لبـا. ولقد اسـتَخـدم المعمى كثير من الشعراء وبالأخص أبو نواس.

أما الأُحجية فهى لعبة تخمين بسيطة (كأن تـقول لأحدهم : خَـمِّن ما بـيدى) ولكنها قد تشكل نوعا من الألغاز يقترب من اللغــز. مـثــال ذلك أحـجــيــة عن السلسبيل [سل ـ سبيل] أى الخمر : ما ردْف قـول المحاجى// إن قـال : اطلب (سل) طريقا (سبيلا).

المصادر :

(١) طاهر بن صــالح الجــزائرى : تسهـيل المجاز فى فـن المعمار والألـغاز بيروت ١٣٠٨ هـ .

(٢) عـبـد الهـادى نجـا الأبيـارى : سـعود المطالع لسـعـود المطالع ، بولاق ١٢٨٣هـ .

(٢) عبـدالقادر بن محمـد الطبرى : عــيـون المســائل من زْيان المســائل ، القاهرة ١٣١٦هـ .

سعيد عبدالمحسن [م. بن شنب M. Ben Cheneb]

لغة

لم ترد كلمة لغـة فى القرآن الكريم، واستـعيض عنهـا بكلمة لسـان «بلسان عـربى مـبـين» (سـورة الشـعـراء آية ١٩٥)، «ومــا أرسلنـا من رســول إلا بلســان قومه» (ســورة إبراهيم آية ٤). ويقــول ج. فــوك J. Fûck ونولدكــه Nöldeke إنه يبـدو أن كلمـة لغـة لم ترد

فى الشعر البدوى القديم، ولكن هذا القول غير مؤكد لعدم وجود سجل شامل لمفردات هذا الشعر القديم. وحتى نهاية القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى لم تكن كلمة (لغة) قد أخذت المعنى الذى نعرفه اليوم فسيبويه (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٥م) والمعاصرون له استخدموا الكلمة بمعنى التباين فى طريقة النطق أو طريقة الاستخدام فلغة الحجاز، ولغة هذيل.. الخ تعنى طريقة الحجازيين أو طريقة قبيلة هذيل.. الخ ومن هنا فليس ثمة ما يدعو للدهشة أن تكون الكلمة مشتقة من (ل غ و) والتى تعنى الانحراف عن الأصل.

ويؤكد العالم البارز ابن عربى هذا المفهوم حيث يذكر: أن معنى كلمة لغة هو (الانحراف)، وتستخدم كلمة أخرى هى (اللحن) للدلالة على الخروج عن أسلوب الكلام المعتاد. وبالتالى فهى تعنى «عدم الصحة» و«الخطأ النحوى».

ويصرح القالى فى كتابه «الأمالى» أن «كلمة لحن» تعنى أيضا «لغة» كما قال الأصمعى وهذا المعنى هو الذى قصده أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه فى قوله «تعلم اللحن كما تتعلم القرآن» ويستخدم ابن أبى داود (المتوفى عام ٣١٦هـ/ ٩٢٤م) مؤلف كتاب المصاحف كلمة لحن بهذا المعنى فى باب «اختلاف ألحان العرب فى المصاحف» ويقول فى بداية هذا الباب إن الألحان (جمع لحن) هى اللغات، ولكننا نجد كلمة لغة بمعنى «أسلوب الكلام»، وقد كونت هذه التباينات والأساليب المختلفة فى نطق كلمات اللغة العربية المادة الأساسية التى اتجهت إليها دراسات النحويين فى فترة «الدراسات الميدانية» الكبرى التى قام بها اللغويون العرب خاصة فى القرنين الثانى والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين.. ولقد كانت كلمة نحو التى صارت أخيرا تعنى «قواعد اللغة» والتى تقابل كلمة لغة بمعنى «المادة اللغوية» (كما تؤخذ من أفواه المتكلمين بالعربية)، تعنى فى البداية «نوعا من التعبير» (مثل: هذا النحو من الكلام). ومن هنا صار النحويون هم الذين درسوا الأنحاء (أو

نُحُوّ ـ بضم النون والحاء ـ جمع نَحْو). بغرض فحص القواعد فحصا شاملا وصياغتها. ومن الواضح أن معنى كلمة نحو فى هذه الاستخدامات لا تتضمن فكرة الانحراف التى تعتبر الطبيعة المميزة لكلمة لغة وكلمة لحن التى تحمل معنى أقوى بكثير والتى أخذت فى النهاية فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى معنى «عدم الصحة» التى تفرضها وتمليها قواعد النطق الفيسيولوجية، و تسمى بدلاً للضرورة، والمسألة هنا مسألة صنعة، أى عملية منهجية تطبّق على عناصر اللغة. فإذا تعلق الأمر بنطق نص «محفوظ (وبالذات القرآن والشعر) فإن هذه الاختلافات يسميها النحويون وعلماء القراءات «وضوح القراءات أو الأداء». وفى زمان النحويين الأوائل، كانت كلمة لثغة تقابل كلمة لغة. وكلمة لثغة تعنى انحرافا فى نطق بعض الحروف (ليس حرف الغين فقط كما يظن الكثيرون)، وهى حالة انحراف فردية وليست جماعية.

لم يفهم بعض المؤلفين المعاصرين موقف أصحاب القواميس والنحويين العرب تجاه القضايا اللغوية، نتيجة عدم فهم المدلول الاصطلاحى للكلمات.

فعندما تتفق الأغلبية العظمى من المتحدثين باللغة على قول، فإن سيبويه يطلق عليه «قول العامة» (الكتاب، الجزء ١ صفحة ٢٦٣ والجزء الثانى صفحة ٢٦٣؛ أو «قول عامة الناس» أو «قول عامة العرب»، واستخدم ابن جنى التعبير: «قول الكافة»، ويقول ابن جنى «يمكن اعتبار جميع اللغات حجة (من حيث القواعد)، وعندما يكون للغتين انتشار واحد وعلى درجة واحدة من القبول من حيث القياس فلا يجوز تفضيل احداهما على الأخرى. ونلاحظ أن سيبويه يؤكد دائما على أهمية «السماع» وعلى قبول الحقائق المشهود بصحتها فقط، ويؤكد قبل كل شىء على قبول التعبيرات التى أقرها أهل اللغة العربية والتعامل معها كما تعاملوا هم معها، أو على حد قوله: «استحسن من هذا ما استحسن العرب» ويؤكد ابن جنى أيضا على أن السماع يلغى القياس. وأنه ليس من الضرورى أن كل ما يسمح به القياس يمكن تحقيقه.

ويمتلئ كتاب سيبويه بتعبيرات مثل «هذا عربى كثير». و«هذا أكثر»، و«هذا أكثر وأعرف»، وعند المقارنة بين لغتين أو أكثر، فقد توصف إحداهما بأنها «حسنة» أو «جيدة»، بينما توصف الأخرى بأنها «أحسن» أو «أجود» أو بأنها «قبيحة» أو «رديئة»، والحكم هنا ليس على قيمة التعبير أو الكلمة وإنما على مدى قبول التعبير أو الكلمة وعلى مدى انتشار الاستعمال، وتستعمل التعبيرات التالية للدلالة على مدى الانتشار الجغرافى للغة.

مطرد = متواتر أو عام (١٠٠٪) وغالب (٨٦٪) وكثير = منتشر أو متكرر (٦٥٪) وقليل = أقل انتشارا وتكرارا (١٣٪) ونادر (٤٪)، وينطبق هذا المقياس أيضا على مدى تكرار كلمة أو تعبير فى فرع معين من فروع العلم، قارن مثلا بين التعبيرين «مطرد فى الاستعمال» و«مطرد فى القياس»، كما جاء فى الخصائص لابن جنى الجزء الأول صفحة ٩٦ وما يليها.

على عكس كلمة نحو، فإن كلمة لغة تعنى - بالمعنى القاموسى - الكلام الذى لا يتقيد بقواعد اللغة، فهى أساسا بالسماع، وعلى هذا فإن كل ما نطق به المتكلمون بالعربية هو ما يطلق عليه اللغة (وتشتمل على جميع اللغات المتماثلة).

وصف ابن جنى طبيعة اللغة وصفا جيدا فى قوله: تشتمل لغة العرب على نوعين من الكلام. نوع يقبله الإنسان كما هو، على سبيل المثال لا الحصر: حجر ودار، والنوع الثانى يؤخذ بالقياس، فكلمة حجر يمكن تحليلها إلى جذر ح. ج. ر ونسق (فتحة وفتحة وسكون)، ولكن اتحاد هذه الوحدات لتكون كلمة حجر بالمعنى الذى نعرفه إنما هو بالسماع، وكل ما يمكننا عمله هو أن نحفظه. وقد ذهب ابن فارس (المتوفى عام ٣٩٥/١٠٠٤) المذهب نفسه.

صارت كلمة لغة، التى كانت تعنى فى البداية «الأسلوب المحلى فى التعبير»، تعنى الآن ما تتكلم به جماعة عرقية، ولها نفس معنى كلمة لسان، وهذا التطابق فى المعنى بين الكلمتين لم

يعرفه الجيل الأول من النحويين (حتى سيبويه).

وقد ظهرت كلمة لغة بشكل متقطع فى نهاية القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى (ذكر الإمام الشافعى رحمه الله كلمة لغة بمعنى لسان مرة واحدة فى الرسالة واستعمل كلمة لسان فى باقى كلامه)، وربما ترجع بداية انتشار استخدامها إلى فترة المناقشات الكبيرة فى علم الكلام. وقد استخدم الجاحظ كلمة لغة بمعنى الكلام ولكنه وسع معناها لتشمل جميع اللهجات التى تتكلم بها جماعة عرقية. ومع ذلك فقد ظلت كلمة لغة بمعنى كلمة أو تعبير سائدة إلى وقت متأخر جدا.

تطور علم اللغة تطورا مذهلا نتيجة للأبحاث الكبيرة التى بدأها مؤسس هذا العلم أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ/ ٧٧٠م) وتابعه فيها تلاميذه الأصمعى (المتوفى عام ٢١٣هـ/ ٨٣٨م) وأبو عبيدة (المتوفى عام ٢٠٩هـ/ ٨٢٦م) وأبو زيد الأنصارى (المتوفى عام ٢١٥هـ/٨٣١م)، وعلماء الكوفة المفضل الضبى وابن العربى وأبو عمرو الشيبانى... الخ وقد قام هؤلاء العلماء برحلات شاقة للبحث والدراسة عبر شبه الجزيرة العربية، وأثمرت هذه المجهودات الهائلة فى جمع المعلومات وتصنيفها. لقد قام هؤلاء العلماء بدراسات لا حصر لها للغات القبائل والأمثال والنوادر وأسماء الأماكن والنبات والحيوان وأصول الكلمات وأنواع الأفعال ومصادرها.. الخ. وأضيف إلى هذه الأبحاث ما جمع وصنف فى علوم قراءات القرآن الكريم. وتعتمد جميع معاجم اللغة العربية التى وضعت فى القرون التالية على هذه الدراسات.

تعتبر اللغة، بالنسبة للنحويين الأوائل والفلاسفة، نتيجة وضع أو عرف، وينطبق ذلك أيضا على قواعد اللغة نفسها لأنها تختلف من لغة لأخرى، فاللغة - إذن - عملية وضعية، وعند غالبية المعتزلة، تعنى كلمة «وضع» اصطلاحا إنسانيا «بحت» بينما تعنى عند مفكرين آخرين اصطلاحا

إلهيا، أو على الأقل إلهام من الله للإنسان (توقيف)، ولكن لم يُذكر هذان المعنيان صراحة فى أعمال أغلب اللغويين والفلاسفة العرب - بل إن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) الذى ينسب إليه مبدأ الإلهام الإلهى للغة، له موقف غير حاسم من هذا الموضوع كما نفهم من تلاميذه، ويقال نفس الشئ عن إمام الحرمين والإمام الغزالى، ويأخذ النحويان أبو على الفارسى وابن جنى (الذى تتلمذ على أبى الحسن الأخفش تلميذ سيبويه) نفس الموقف المتحفظ.

وقد أثار المعتزلة فى منتصف القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى، قضية مهمة، وهى قضية الاختيارية المطلقة للرمز اللغوى بالمقارنة بالثبات المطلق للغة، وقد مثل الرأى الأول أبو الحسين الصالحى كما مثل الرأى الثانى عباد بن سليمان الصيمرى al-Saymari (٢٥٠هـ/ ٨٥٤م). ويبنى عباد رأيه على أنه «إذا لم تكن هناك علاقة معينة بين لفظ ومعناه، فإن تخصيص هذا اللفظ لهذا المعنى يمثل إمكانية التخصيص بدون أى مبرر، أو على حد قوله «ترجيح بدون مرجح»، وهذا مناف للعقل. ويعترض القاضى المعتزلى عبد الجبار (٤١٥هـ/ ١٠٢٥م) على قول عباد فيقول «ليس من الضرورى أن تكون هناك علاقة بين العبارة والمعنى بالشكل الذى يجعل أحدهما ينعدم بدون الآخر. ويرى الصالحى أن هذه الاختيارية لا حدود لها فيقول «فى إمكاننا اليوم أن نغير الأسماء (أسماء الأشياء) واللغة كما نراها الآن». وقد أمكن بعد ذلك التوفيق بين الرأيين. فقال القاضى عبد الجبار «أما هذه الأشياء التى صارت اصطلاحية، فمن المؤكد أنه كان من الممكن ،وضعها طبقا لأى نظام آخر بنفس الدرجة من الصلاحية، ولكن فى اللحظة التى تتحدد فيها هذه المصطلحات طبقا لنظام اصطلاحى معين، فإن المتكلم يقبلها على أنها لا يمكن أن تكون إلا هكذا». وفى نفس الفترة، عبر ابن سيده عن هذا التوفيق بين الطرفين بقوله «اللغة

اضطرارية، بالرغم من أن تعبيراتها الإصطلاحية كانت اختيارية عند وضعها».

يقصد بعلم اللغة (أو علوم اللغة) علم أصول الألفاظ ومعانيها، أو بمعنى أدق علم إسناد اللغة، وذلك بعكس التعبير «علم النحو» أو «علم العربية». وقد عرف ابن خلدون «علم اللغة» بأنه علم بيان الموضوعات اللغوية، ويضم ابن خلدون هذا العلم إلى علم النحو وعلم البيان فى مجموعة سماها العلوم اللسانية. وإلى جانب هذا التعبير هناك أيضا «فقه اللغة» وهو مرادف «لعلم اللغة» وإن كان يتناول فرعا أكثر تخصصا وهو دراسة وجه الشبه والخلاف بين مفردات اللغة.

أدى الاستخدام الحديث المتكرر لكلمة لغة بالمعنى الذى نعرفه الآن إلى محاولة بعض المعاصرين لاستخدام تعبير «علم اللغة» للدلالة على المفهوم الحديث لعلم اللغات، وهذا ليس صحيحا تماما، فإن علم اللغات بمفهومه الحديث كان ولا يزال يحمل معنى دراسة مفردات اللغة. وهناك تعبير آخر يدل على هذا المفهوم وهو علم اللسان (أو اللسانيات). وقد استخدم الفارابى هذا التعبير فى كتاباته وبالذات فى إحصاء العلوم، حيث تصور إمكانية وضع دراسات لغوية تنطبق على جميع اللغات ولا تخفى لغة معينة.

المصادر:

(١) سيبويه: الكتاب، بولاق جزء ٢،١، القاهرة ١٣١٦ ـ ١٣١٧هـ .

(٢) القالى: الأمالى جزء ١ ـ ٣، القاهرة ١٣٤٤هـ .

(٣) زجاجى: إيضاح علل النحو، القاهرة ١٩٥٩م.

(٤) نفس المؤلف: مجالس العلماء، الكويت ١٩٦٢م.

(٥) ابن أبى داود: كتاب المصاحف ، القاهرة ١٩٥٥م.

(٦) الشافعى : الرسالة ، طبعة شاكر ، القاهرة ١٩٤٩م .

(٧) ابن خلدون : المقدمة ، بيروت ١٩٩٧م.

حسين احمد عيسى [أ. حاج صلاح A.Hadj Salah]

لقب

اللَّقب والنَّبْـز اسم غـير مُـسَـمًّى به والجمع ألقاب، وقد يعـبر عن الإعجاب، وقد يكون محايدا ذا دلالـة على صاحبه فـحسب وقـد يكون مـخـزيا وفى هذه الحال غالبا ما يسمى نَبْز، وقد استخدم فى التاريخ الإسلامى فى فتـرة متأخرة نسبيا لإضفاء التشريف على حامله.

١ ـ الجاهلية والعصـور الإسلامية الأولى

نجد فى هذه الفترة أمثلة كـثيرة لألقاب أطلقت على زعـمـاء البـدو والشـعـراء والخطـبـــاء... الخ مـــثل آكـل المرار والأبرحى والمتلمس وعائد الكلب ومقبل الريح... إلخ. وفى العصر العباسى نجد ديك الجن وصريع الغوانى.. إلخ. وهذه الألقـاب قد تعـبر عن سـمات بدنيـة أو عيـوب قد تكون مـتصلة بأبيـات لاذعة من الشعـر أو أحداث فى حيـاة صاحب اللقب، ولكن غالبا ما تكون هذه الأحداث قد فـقدت مـعناها على مر الـزمن. وقد ذهب كتاب السير الأدبيـة فى تفسيرهم للألقاب الغـريبة والشاذة مـذاهب غاية فى الغـرابة، انظر مثـلا الأغـانى طبعـة بولاق الجزء ١٨ صفحة ٢٠٩ فى أصل لقب تأبط شرا، كما يـحتوى هذا الكتاب على قائمـة مفيدة بهـذه الألقاب وشرح لها من مصادر مختلفة.

من الواضح إذن أن إطـلاق الألقـاب كـان منتشـرا فى المجـتمع العـربى منذ الجـاهـليـة، ومنه انـتـقل إلى الـفـرس والأتراك وباقى العالم الإسـلامى. يقول الثـعـالبى، الذى خـصص فـصلين من فصول كتابه «لطائف المعارف» العشرة للحـديث عن ألقـاب الأدباء والشـعـراء المشـهـورين، نقـلا عن العـالم اللغـوى المبـرد إنه نادرا ما ترى رجـلا لا يعبـر لقبه عن شخصيـته. وقد لاحظ الثعالبى أن أهل بغـداد ونـيـسـابور كـانوا مشهورين بقدرتهم على صياغة الألقاب المناسـبة وذكـر أمثلة مـتعـددة من كل مـدينـة، ولكنه مع الأسف أغـفل ذكـر أصل هذه الألقاب.

تطلـق بعض هذه الألقـاب تفـاؤلا بمسـتقبل سـعيـد أو لدفع الضرر لـهذا فإنه من المعـتاد أن نرى أسمـاء وألقابا كئـيبـة ومتنافـرة لدفع العين التـى قد تصيب الشخص صحيح البدن فى حين تطلق أسماء جـميلة وأنيقة مـثل أسماء

الزهور والعطور والأحجار الكريمة... إلخ على العبيد والأشخاص قليلى الأهمية، ومن أمثلة ذلك ماورد أن الخليفة المتوكل أطلق على أم ولده المعتز لقب «قبيحة» لأنها كانت مشهورة بجمالها، فى حين نجد الأناقة فى أسماء مثل ياقوت وچيچاك وهى بالتركية تشيشك وتعنى زهرة، وهو اسم أم الخليفة المكتفى وكانت أم ولده)، بينما نجد مثالا واضحا للأسماء التى تعنى عكس ما عليه المسمّى فى اسم كافور الإخشيدى (الكافور أبيض زكى الرائحة بينما كان كافور أسود، خصيا، يضرب به المثل فى الإيذاء كما كان كريه الرائحة). وقد سئل العتبى يوماً، لماذا يطلق العرب على أبنائهم أسماء مستشنعة، بينما يطلقون على عبيدهم وإمائهم أسماء مستحسنة؟ فأجاب بأن العرب يطلقون الأسماء على أبنائهم وهم يفكرون فى أعدائهم، فى حين يطلقون على عبيدهم وإمائهم ما يشاءون من الأسماء (يعنى بدون أى اعتبار آخر) ومن أمثلة الأسماء التى يطلقها العرب على أبنائهم «تفاؤلا على أعدائهم» غالب، ظالم، مقبل، ثابت... إلخ. وربما نكون قد تفرعنا إلى الحديث عن الأسماء وليس الألقاب، إلا أن الأسماء التى تطلق على العبيد والإماء يمكن أن تعتبر ألقاباً تحل محل الأسماء الأصلية. وقد أدان القرآن الكريم ميل العرب - وبخاصة قريش لإطلاق ألقاب الازدراء فى سورة الحجرات آية:١١، «ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب». وهذه السورة مدنية نزلت قبل وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بعام أو عامين، ولم ينج الرسول نفسه من إطلاق الألقاب عليه مثل «الأبتر» أى الذى ليس له أبناء، وكان سبب نزول الآية المذكورة كما ذكر المفسرون، إهانة بعض النساء لأم المؤمنين صفية بنت حُيَىْ لأصلها اليهودى حيث كانت من بنى النضير.

وبمضى الزمن، بدأ اللقب يأخذ صوراً أرقى فى المجتمع الإسلامى، مع احتفاظه لبعض الوقت باتجاهاته الازدرائية والاستهزائية، فكان بعض المؤلفين والفنانين يتخذون ألقابا كأسماء مستعارة، وبالذات فى فارس وتركيا والدويلات الهندية الإسلامية

ولكن الاتجاه الأهم هو تحول اللقب من التعبير عن المديح أو الإعجاب (مثل ملاعب الأسنة الذى أطلق على الشاعر الجاهلى عامر بن مالك الذى عرف ببسالته فى المعارك) إلى لقب يدل على الاحترام والتبجيل لصلته الوثيقة بالحكم أو الدين أو لاستخدامه كمكافأة على أعمال تتسم بالشجاعة أو أدت إلى نفع للدولة؛ لهذا فقد عاشت الألقاب زمنا طويلا فى العالم الإسلامى، وبصفة خاصة المنطقة التى تقع بين مصر والهند. وإن وجدت بدرجة أقل فى الأندلس وشمال أفريقيا، واستمر وجودها حتى بداية القرن العشرين.

وقد أورد القلقشندى فى كتابه صبح الأعشى أن ألقاب ونعوت المديح كانت معروفة منذ زمان إبراهيم الخليل وموسى الكليم ويونس ذى النون عليهم السلام.

عرف العرب الأوائل ألقاب التبجيل والاحترام من البيزنطيين والرومان، كما وجدت ألقاب الأبهة والفخامة فى عهد الدولة الأكمينية (الهخامنشية) منذ أيام هيرودوت، وكذلك أطلق الساسانيون ألقابا على رجال الدولة المدنيين والعسكريين مثل بُزرج فرامدار (رئيس الحاشية) وهَزَارمَرْد (له قوة ١٠٠٠ رجل) على القادة العسكريين. وكانت هذه الألقاب يصاحبها عادة لبس رداء الشرف الذى عرف فى الإسلام باسم الخلعة.

٢ ـ عصر الخلفاء: بدأ استخدام الألقاب الشرفية فى العالم الإسلامى من القمة، وذلك باتخاذ الخلفاء الأمويين ألقابا ملكية، ويرجع المؤرخون بداية ذلك إلى عصر الأمويين ويقول المسعودى فى كتاب «التنبيه» إن الأمويين اتخذوا ألقابا دينية صارت بعد قرنين من الزمان أمرا مألوفا فى العصر العباسى مثل الناصر لحق الله لمعاوية، والقاهر بعون الله لمسلمة بن عبد الملك، والمتعزز بالله لإبراهيم بن الوليد بن عبد الملك، ولكنه عاد فرفض هذه الأخبار على أساس أنها ضعيفة ولم يؤيدها المؤرخون وكتاب السير. ومن قبل الأمويين عرف أبو بكر بالصديق، وعمر بالفاروق، وعثمان بذى النورين.

تعتبر الألقاب ذات الطبيعة الدينية التى تعبر عن الاعتماد على الله والتوكل عليه والاستعانة به على مهام الحكم بحق بدعة من بدع العصر العباسى الأول. ويؤكد ب. لويس B. Lewis على أهمية الشعور العام الذى ساد فى زمان الحركة العباسية فى انتظار حكم عادل مؤيد من الله، وساعد هذا الشعور على اتخاذ المنصور وخلفائه ألقابا دينية. ولم يتخذ أبو العباس السفاح أول الخلفاء العباسيين أى ألقاب ملكية، ولكن خليفته أبو جعفر اتخذ رسميا لقب المنصور بالله، ثم اتخذ خلفاؤه ألقاب المهدى بالله والهادى إلى الحق.

يلاحظ أن ألقاب الحكام العباسيين حتى أواخر القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى وفترة حكم بنى بويه فى بغداد كانت تتكون أساساً من اسم فاعل أو صفة مؤكدة عظمة الله عز وجل فى حكمه وأهمية ضمان تأييده فى حمل أعباء الحكم طبقا للشريعة ويلاحظ أ. آبل A. Abel أن الفاطميين، وقد كانوا أكبر المنافسين للحكم العباسى فى شمال إفريقيا ومصر، قد استخدموا ألقابا أكثر وضوحا وتأثيرا لتأكيد دعوتهم للخلافة والإمامة مثل الحاكم بأمر الله الذى أطلق على أبى القاسم محمد خليفة المهدى عبيد الله، ومنذ حكم المعز (٣٤١هـ/ ٩٥٣م). أخذت ألقاب الفاطميين صورة اسم الفاعل أو صفة تؤكد دور الحاكم الحاسم فى تنفيذ أمر الله مثل الحاكم، الآمر، الظافر... يضاف إليه عادة تعبير مثل لدين الله أو بأمر الله.

وردا على ذلك، بدأ العباسيون مع نهاية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، فى اتخاذ ألقاب مشابهة لتأكيد وضعهم كحماة للسنة، مثل الحاكم بأمر الله والناصر لدين الله والظاهر بأمر الله. وكان اللقب يطلق على الخليفة عند توليه الحكم، ولكن بدأ ولى العهد أيضا يتخذ لقبا بمجرد إعلانه وريثا للحكم، وكانت كنيته أو لقبه يظهر على النقود جنبا إلى جنب مع لقب الخليفة أو كنيته. وكان هذا اللقب عادة يظل مع ولى العهد بعد توليه الحكم، ولكن كان يحدث أحيانا أن يستبدل بغيره. أكثر تعظما، فالمتوكل

مـثلا، كـان لقـبـه أثناء ولايته لـلعهـد المنتـصر، ثـم غـيـره قـاضى القـضـاة أبوداود إلى المتـوكل فـى اليـوم التـالى لتوليه الخلافة (٢٣٢هـ/ ٨٤٧م).

وكان الخلفـاء العبـاسيون يـطلقون الألقاب على عمالهم ومـعاونيهم، فأطلق المأمـون على وزيـره الفـارسى الأصل الفـضل بن سهل لـقب ذى الرياسـتـين لأنه كـان يقوم بأعـباء الوزارة وقـيادة الجـيش، كـمـا أطلق على طـاهر بن الحسـين مؤسس أسـرة الطاهريين فى خـراسان والعـراق لقب ذى اليـمـينين وعلى علّـى بن أبى سـعـد ابن خـال الفضل بن سـهل لقب ذى القلمين، ربما لأنه كـان يكتب بالعـربية والفـارسيـة، وفى عام ٢٦٩هـ/ ٨٨٥م، أطلق الموفق على وزيره سـعـد بـن مـخلد لقب ذى الوزارتين.

عـرف هـذا النوع من الألقـاب التى تشـير لممـارسـة مهـمتـين أو التـحلى بصفـتين قـبل ذلك الزمن بكثـير، فـقد أطلق لقـب ذى النورين على الخليـفـة عثمـان رضى الله عنه وذى الشهادتين على خـزيمـة بن ثابت الأنصـارى (لأن الرسـول عليه الصـلاة والسلام وعـده بضعف ثواب الشهيـد)، وقد استمر هذا النوع من الألـقـاب فـتـرة طـويلة فى التـاريخ الإسلامى كـما كان الحـال مع الأسماء الثنائية (مـحمدين والحسنين) حتى أنه لا زال مـوجودا إلى يومنا هذا، واستمر بنو بويه. وهم نواب العباسيين فى غـرب فـارس والـعـراق فى إطلاق الألقـاب على وزرائهـم، فـأطـلق ركن الدولة على وزيره العظيم أبو الفـتح بن العـمـيـر لقب ذى الكنـايتـين (السـيف والقلم). وفى العصر الـسلجوقى، ظهر تعبيـر الحضرتين فى الألقـاب، ويقصد به بلاط الخلفـاء الـعـبـاسـيـين وبلاط السـلاطـين السـلاجـقـة، مـثل ثـقـة الحضرتين ونظام الحضرتين وهو لقب على بن طَرَّاد الزينبى نقيب النـقباء فى بغـداد فى العقـود الأخـيرة من القـرن الخـامس الهـجـرى/ الحـادى عـشـر الميلادى.

عرف الدعـاء بعد ذكر الأسـمـاء منذ بداية الإسـلام وذلك فـى الصـلاة على النبى [ﷺ] بعـد ذكـره والتـسليم بعـد ذكر أسماء الأنبياء السـابقين والترضية

بعد ذكر أسماء الخلفاء والأوائل ... إلخ ومنذ زمان الخليفة الأموى اليزيد ابن عبد الملك (١٠١ ـ ١٠٥هـ/ ٧٢٠ ـ ٧٢٤م) و (يزيد الثانى) كان الدعاء مثل أصلحه الله، وأبقاه الله، وأكرمه الله يذكر دائما بعد اسم الخليفة وكبار رجال الدولة والولاة، وكانت الصيغة المختارة تظل مرتبطة باسم الوالى أو المسئول طيلة حياته إلا إذا مُنح صيغة أعلى منزلة. ولهذا يمكن اعتبار هذه الأدعية ألقابا من حيث إنها تعبر عن شرف خاص منحه الحاكم لموظف مخلص.

وفى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، بدأ ظهور ألقاب مركبة، المقطع الثانى منها كلمة «الدين» أو «الدولة» أو «المُلك»، كما استخدمت كلمتا «الأمة» و «الملة» ولكن بدرجة أقل انتشارا. وقد تناول عدد من الباحثين هذه الألقاب بالدراسة الدقيقة وجمعوها فى قوائم مطولة وذلك لأن هذا النوع من الألقاب استمر لما يقرب من ألف عام، وبلغ عدد الألقاب التى تحتوى على كلمة الدين التى جمعها ديتريش Dietrich وكرامر Kramer ١٨٦ لقبا. وكانت الألقاب التى تنتهى بكلمة الدولة هى الأسبق فى الظهور، ولكنها كانت فى البداية ألقابا عظيمة لا يمنحها إلا الخليفة وفى حالات استثنائية؛ لهذا عندما شرف المكتفى وزيره القاسم بن عبيد الله (تولى الوزارة من عام ٢٨٩ ـ ٢٩١هـ/ ٩٠٢ ـ ٩٠٤م) بتزويجه إحدى بناته، أطلق عليه أيضا لقب ولى الدولة كدلالة على الصداقة الحميمة التى تربط بينهما. وكذلك منح الخليفة المتقى عام ٣٣٠هـ/ ٩٤١ ـ ٩٤٢م أبا محمد الحسن بن حمدان نائب الموصل لقب ناصر الدولة مكافأة على خدماته فى مواجهة أمير الأمراء محمد بن رائق، كما منح أخاه أبا الحسن على نائب حلب لقب سيف الدولة. وفى عام ٣٣٤هـ / ٩٤٥م، دخل ابن بويه الديلمى بغداد وتولى منصب أمير الأمراء ومنح الخليفة الإخوة أحمد وعلى وحسن من بنى بويه ألقاب معز الدولة، وعماد الدولة، وركن الدولة،

وقد حـصـل جميع أمـراء بنى بويه على ألقـاب مشـابهة مع زيادة فى التـعظيم أحيـانا مثل عضـد الدولة وتاج الملة، أو شرف الدولة وزين الملة، أو بهاء الدولة، وضياء الملة، وغياث الأمة.

ويلاحـظ، عند ذكـــر ابـن رائق أن منصب أمير الأمراء ظهر بصفة رسمية فى النصف الأول من ذلك القرن نتيجة لتدهور الخلافة، وقد ظهر هذا اللقب أو ما يشبـهه مثل كبيـر الأمراء فى القرن الثالث الهجـرى/ التاسع الميلادى كلقب لقائد جـيوش الخليفـة، ولكن فى زمان الخليـفـة الراضى (٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ/ ٩٣٤ ـ ٩٤٠م) اكـتــسب حــامل لقب إمارة الأمراء سلطات فى شئون الدولة، لهذا كان من الطبيعى أن يتقلد بنو بويه المنصب بعد سنوات قليلة.

ومن الأمور ذات الأهمـية الخـاصة، أن فى مـحاولة بنى بـويه إحيـاء مملكة فـارس القديمـة فى صورة إسـلاميـة، استخدم عـضد الدولة لقب شاهان شاه (إمــبـــراطـور الأباطرة) القـــديم فى التـخاطب مـعـه وفى مـراسلاته، وقـد ارتبط هـذا اللقب ببنــى بويه حـــتى أن البيهقى، كان يشير اليهم باسم الشاهان شاهانيين، ولكـن من المحتمل أن يرجع استخـدام هذا اللقب إلى بداية حكم بنى بويه فى فارس والعراق. وأن يكون أول من اسـتـخـدمـه عضـد الدولة أبو ركن الدولة، أو حـتى عمـه عمـاد الدولة من قبلهما. ويدل استخدام اللقب بدون إذن الخليفـة على استقـلال سلطة بنى بويه استـقلالا حقيـقيا عن الخليفـة بصرف النظر عن التـبعية الأسمّيـة أو الشكلية ولكن بعـد وفـاة عضـد الدولة، اضطر خلفاؤه الذين كـانوا أضعف بالإضـافة إلى وقـوع النزاع بينـهم ـ إلى السـعى للحـصول على تأييـد الخليفة وبالـتالى الحصول على مـوافقة العبـاسيين على لقب شـاهان شـاه. وفـى البـداية وافق الخليفة القـائم عندما طلب جلال الدولة ذلك، ولكن عندمـا ذكـر هـذا اللقب فى خطبة الجـمعة فى بغـداد عام ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م حدث شغب بين المصلين، فكان لزامـا الحصـول على مـوافقـة فـقهـاء الحنفية والحـنابلة والشافعيـة قبل ذكر هذا اللقب الذى يتضـمن كفرا (فى نظر المتـدينين) على المنابـر. وظل هذا اللقب مستخـدما إلى قبيل غزو المغـول، فمثلا

أطلق على علاء الدين محمد الثالث الإسماعيلى،سيد قلعة الموت (٦١٨ ـ ٦٥٣هـ/ ١٢٢١ ـ ١٢٥٥م) فى إحدى الكتابات لقب المولى الأعظم شاهان شاه المعظم. وبعد ذلك تحول من لقب إلى مجرد اسم يطلق على الأمراء الفرس والأتراك الذين كانوا يطلقون على أنفسهم فى ذلك الوقت أسماء فارسية. وكما حمل بنو بويه ألقابا مزدوجة كما رأينا، فقد منحوا بدورهم ألقابا جليلة لوزرائهم وكبار مساعديهم وكان تعبير «كافى» يتردد فيها كثيرا وقد وصف البيرونى الألقاب مثل «كافى الكفاة» أو «الكافى الأوحد» أو «أوحد الكفاة» بأنها لم تكن إلا أكذوبة كبرى.

لم يسرف السامانيون فى بلاد ماوراء النهر وخراسان فى استخدام الألقاب مما دعا البيرونى لمدحهم فى ذلك،. ويبدو أن صفات السعيد والسديد والحميد والرضا كانت تطلق عليهم بعد وفاتهم، والحالة الوحيدة التى أطلق فيها لقب على أحد السامانيين فى حياته كانت مع آخرهم اسماعيل بن نوح (المتوفى عام ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م). حيث أطلق على نفسه لقب المنتصر، ربما أملا فى استرداد ثرواته، ولكن ذهب أمله هباءً. وفى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى بدأ السامانيون فى إطلاق ألقاب على قادتهم العظماء، فأطلقوا لقب ناصر الدولة على نوح بن منصور (٣٦٥ ـ ٣٨٧هـ/ ٩٧٦ ـ ٩٩٧م) قائد غزاة بخارى، كما أطلقت ألقاب مشابهة على القادة الأتراك للجيوش السامانية فى خراسان فأطلق لقب حسام الدولة على تاش Tásh حاجب.

اختلف الغزنويون الذين خلفوا السامانيين على شرق فارس وأفغانستان مع أسلافهم السامانيين فى موقفهم من الألقاب، ومنذ أن تولى سبكتكين مؤسس الأسرة الغزنوية الحكم سعى الغزنويون للحصول على ألقاب متعددة من الخلفاء فحصل سبكتكين على ألقاب معين الدولة وناصر الدولة أو ناصر الدين والدولة الذى كان يختصر إلى ناصر الدين. وفى زمان ابراهيم بن مسعود (٤٥١ ـ ٤٩٢هـ/ ١٠٥٩ ـ ١٠٩٩م) كان

السلاطين يحملون مجموعة متألقة من الألقاب، فحمل إبراهيم بن مسعود لقب ظهير الدولة وحوالى ١٢ لقباً آخر بالإضافة إلى اللقب الرسمى (الذى تسك العملات به) وهو السلطان المعظم أو الأعظم الذى ربما حمله بتأثير السلاجقة.

ظهرت الألقاب المركبة التى فيها «الدين» قبل تلك التى فيها «الدولة» بقليل، لهذا ربما يكون لقب ناصر الدين والدولة الذى منح لسبكتكين أول ما ظهر من ألقاب الدين، كما أنه بالتأكيد اللقب الوحيد من هذا النوع الذى سجله البيرونى تحت عنوان «من منحهم الخليفة ألقابا»، أما باقى الألقاب فتحتوى على الدولة والملَّة والأمة.

وفى القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى، كانت الألقاب تتردد بين استخدام كلمة «الدولة» أو استخدام كلمة «الدين»، ولكن مع قدوم السلاجقة، انتشر استخدام الألقاب التى بها كلمة «الدين»، وطبقا للمصادر التاريخية السلجوقية، منح الخليفة القائم طغرل السلجوقى Toghril عندما عاد إلى بغداد للمرة الثانية عام ٤٤٩هـ/ ١٠٥٨م لقب ركن الدولة وملك الشرق والغرب، ولكن كان يشار إلى طغرل فى الفترة القصيرة التى تبقّت من حياته وبعد أن توفى بلقب ركن الدين، ويبدو أن السلاجقة لم يكونوا راضين عن ألقاب «الدولة»، فقد فضل سلاطينهم فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى الألقاب التى فيها «الدين» أو التى فيها «الدين والدنيا»، فحمل ملكشاه لقب جلال الدولة ومعز الدين والدنيا، وحمل ابنه محمد لقب غياث الدين والدنيا، ولكن مع تقلص استخدام كلمة الدولة فى الألقاب، أطلق السلاجقة ألقابا مركبة فيها كلمة (المُلك) على وزرائهم وقادة الجيوش الكبار (مثل لقب عميد المُلك الذى أطلق على أبى نصر كندرى Kun-duri ونظام الملك الذى أطلق على أبى على الطوسى)، وقلدهم العباسيون فى حمل ألقاب تعبر عن القوة الدنيوية، فأطلق الخليفة المقتفى لقب سلطان العراق وملك الجيوش على وزيره عون الدين بن هبيرة عام ٥٤٩هـ/ ١١٥٤م مكافأة له على طرد التركمان من واسط.

كما سار على منوالهم شاهات خوارزم فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى، أوائل القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى.

لم يعترض الفاطميون الشيعة، أكبر خصوم السلاجقة فى الصراع على النفوذ فى منطقة الصحراء السورية و الحجاز، على إطلاق ألقاب فيها كلمة الدولة على الوزراء والموظفين. وكانت الصيغة التقليدية بالنسبة للوزراء هى «الوزير الأجل»، وقد منح الخليفة المعز هذا اللقب لوزيره يعقوب بن كلّس عام ٣٦٨هـ/ ٩٧٩م، وفى نفس الفترة منح بعض الوزراء الفاطميين ألقابا مركبة فيها كلمة الدولة وألقابا أخرى مثل أمين الملة الذى أطلق على أبى محمد بن عمار وسيف الدولة الذى أطلق على يوسف بُلُجين عام ٣٦١هـ/ ٩٧٢م، كما منح باديس والمعز بن باديس خلفاء يوسف ألقابا مشابهة، (عندما أعلن المعز عام ٤٣٣هـ/ ١٠٤١م ولاءه للعباسيين، منح الخليفة الفاطمى المستنصر لقب شرف الدولة الذى كان يحمله المعز لأحد أقربائه، وكذلك منح القائد الحمدانى لؤلؤ بن منصور لقب مرتضى الدولة عام ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م. وقد انفرد الفاطميون بإطلاق ألقاب مركبة تدخل فيها التعبير «أمير المؤمنين» على وزرائهم، فأطلق لقب صفى أمير المؤمنين وخالصته على أبى القاسم أحمد الجَرْجَرائى، ومصطفى أمير المؤمنين على أبى منصور صدقة ابن يوسف الفلاحى.

وسرعان ما صارت ألقاب رجال الدولة الفاطميين منمقة وفخمة إلى درجة كبيرة، ممهدة لألقاب العصر المملوكى متعدد الألفاظ التى ظهرت فى مصر بعد ذلك، فحمل الوزير أبومحمد الحسن اليازورى ألقاب الوزير الأجل الأوحد المكين سيد الوزراء وتاج الأصفياء وقاضى القضاة وداعى الدعاة علم المجد خالصة أمير المؤمنين، ثم أضيف إليها بعد ذلك ناصر الدين وغياث المسلمين، وتدل هذه المجموعة من الألقاب على مدى سعة سلطاته، ليس كوزير فحسب، بل أيضا كقاضى القضاة وداعية كبير.

عمـوما، كان أسلوب الفاطمـيين فى منح الألقاب يشـبه أسلوب العباسـيين، وكتقليـد ثابت، كان يصاحب منح اللقب منحة أخرى مثل إهداء لواء أو سيف مع درع فـخم، وكان الفـاطمـيون، وكـذلك السنيـون، يعلنون عن منح الألقـاب إما أمام قـصر الخليفـة فى القاهرة أو على منابر المساجد.

وبعد حكم السلاجـقة، أى بعد القرن السـادس الهـجـرى/ الـثـانى عـشـر الميـلادى، تأكدت سـيادة الألقـاب التى فيـها كـلمة الدين، ليس فـقط بالنسبـة للحكـام ورجـال الدولة، بل أيضـا فى الجماعـات الدينية والزعماء الـروحيين البارزين ومشايخ الصـوفية... إلخ، مثل نجم الدين كبرا Kubrá ومحيى الدين بن العـربى وجلال الديـن الرومى ومعـين الدين تشـيشتى، ولـم يعد الخليـفة فى ذلك الوقت هو المانح الوحـيد للألقـاب، ونتـيـجـة لذلك صـارت الألقـاب تمنح بشكـل يتــلاءم إلى حــدمــا مع اسم الشخص الأصلى. (وللقلقـشندى فصل عن هذه العادة فى كتـابه صبح الأعشى جـزء ٥ صفـحـة ٤٨٨ ـ ٤٩٠ بعنوان: فى الألقـاب المفـرعـة على الأسـمـاء)، ويعـود هذا الأسلوب إلـى أيام الممـاليك الأولى أو حتى قبلها، فنجد عند المماليك الأتراك لقب علم الدين قـد ارتبط باسم سَنْجَر وجمال الدين بأق قوش وحسام الدين بحـسن أو حـسين وعـلاء الدين بعلى وتاج الديـن بإبراهيم... إلخ حـتى الخـصيـان كـانت لهم ألقـاب مـرتبطة بالأسمـاء مثل شـجاع الدين مع عـنبر، كـذلك كـان لرجال الدولة مـن الأقبـاط المصريين ألقابا مرتـبطة بالأسماء، مثل تقى الدين مع وهبة.

انتـقـل هذا النوع من التلقــيب إلى الدولة العـثـمانيـة وبالذات مع العلمـاء والفقهـاء، فارتبط لقب بدر الدين باسم مـحـمود بالإضــافـة إلى الألقـاب التى ذكرناها مرتبطة بأسماء حسن وحسين وعلى وإبراهيم.

وحـتى غـزو التـتـار لبـغـداد عـام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، كـان منـح الألقـاب امـتيـازاً خاصـاً بالخلفاء. وكـان الولاة ونواب الخليـفة فى الأقاليم المحـافظون على مفهوم الخلافة بمفهومه الذى يعنى أن جـمـيع الـسلطات التنفـيــذية تنبع

أساساً من الخليفة ـ يحرصون على الحصول على ألقاب منذ بداية توليهم المناصب، وكانوا يبحثون عن الألقاب التى تدل على القرب من الخليفة أو على علاقة خاصة به مثل مولى أمير المؤمنين وولى أمير المؤمنين وقسيم أمير المؤمنين.

وقد يحسم اعتراف الخليفة مصحوبا بوثيقة تقليد منصب (عهد أو منشور) ومظاهر القوة الأخرى مثل لقب أو حصان مطهم أو لواء وقد يحسم اللقب الصراع على السلطة لصالح أحد الخصمين. ففى عام ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م أسرع الأمير الغزنوى مسعود بن محمود لمواجهة أخيه محمد الذى بايعه الجيش سلطانا على غزنة، وعندما وصل إلى نيسابور تلقى من الخليفة القادر عهدا بولاية الدولة الغزنوية بالإضافة إلى مجموعة قوية من الألقاب أو «نعوت سلطانية» كما سماها البيهقى هى: ناصر دين الله حافظ عَباد (أو عُبَّاد) الله المنتقم من أعداء الَله ظهير خليفة الله أمير المؤمنين، وعلى الفور أمر مسعود بإعلان هذه المنحة ونشرها فى جميع مدن خراسان، وقد ثبت أنها كانت سلاحا دعائيا قيما فى انتزاعه السلطنة من أخيه محمد فى ذلك العام.

واحتفظ العباسيون بحقهم فى منح الألقاب فى العالم السنى لزمن طويل، وكان الخليفة شخصيا هو الذى يمنح اللقب، وصاروا يلتزمون بكل دقة بالصيغة التى منحها الخليفة، ويقول الكاتب المملوكى ابن فضل الله العمرى. إن القاعدة التى لم يكن يسمح بمخالفتها فى العصور القديمة أنه لا يجوز أن يخاطب أى ملك بغير الألقاب التى منحها له ديوان الخليفة «بالنص من غير زيادة ولا نقص». ومن هذا المنطق كان اتخاذ أى لقب من غير إجازة الخليفة يعد عيبا فى الذات ويعد كأنه تمرد «ضد الخليفة أو الملك، ونضرب مثلا لذلك ما حدث فى خراسان فى أواخر القرن الرابع الهجرى/ العاشرالميلادى عندما ثار أبو على السيمجورى Simdjüri القائد العسكرى السامانى على مولاه نوح ابن منصور واستولى على خراج خراسان وتلقب بأمير الأمراء المؤيد من السماء.

ولما كانت الألقاب ومظاهر التشريف تعطى حاملها وضعا ومقاما خاصين، فقد كان من الطبيعى أن ينتظر العباسيون مقابلا لها خاصة فى فترة الفقر المدقع التى مرت بهم فى بداية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، وصارت تلك التجارة فى مظاهر التشريف فى مقابل الهدايا أهم شئ عندهم خاصة فى زمان بنى بويه عندما آل بهم الحال إلى أن صاروا فى عيشة ضنكا عالة على بنى بويه. وبمضى الزمن صار لهذه المنح ما يشبه التسعيرة المحددة، وقد ذكر البيهقى فى كتاب تاريخى مسعودى Torikh - i Masüdi صفحة ٢٩٣ بالتفصيل المناقشة التى دارت فى بلاط مسعود الغزنوى عام ٤٢٢هـ / ١٠٣١م حول الهدايا المطلوب إرسالها إلى الخليفة الجديد القائم بأمر الله الذى كان السلطان ينتظر منه أن يقره على ملكه ويمنحه المزيد من الألقاب ومظاهر النبل، وقد دارت معظم هذه المناقشة حول الرسم المعتاد فى مثل هذه الأحوال.

كان لزاما، والأمر هكذا ، أن ترتفع أصوات تعترض على هذا التفريط الز فى منح الألقاب ومظاهر التشريف الذى أدى إلى انخفاض قيمتها.

كما كتب هلال الصابئ (المتوفى عام ٤٤٨هـ/١٠٥٦م) فقرة طويلة فى كتابه «كتاب الوزراء»، تحقيق عبد الستار فرج، القاهرة ١٩٥٨ صفحة ١٦٦ ومابعدها يندب فيه التغير الذى حدث فى الفترة بين الوزيرين ابن الفرات وعلى بن عيسى (الذى رفض منح أحد النواب لقبا أكثر من الدعاء البسيط «شرفه الله» بالرغم من تعرضه للتهديد بسبب عناده)، وكذلك فى الفترة بين الوزيرين عضد الدولة وصمصام الدولة والحالة التى آل إليها الوضع فى أيامه.

وكان مدار شكواه استحالة التمييز الاجتماعى والوظيفى إذا فقدت الألقاب معناها الحقيقى وكانت النتيجة التى وصل إليها أن المناصب الرسمية قد فقدت منزلتها عندما أصبحت كلها فى مستوى واحد ورخصت عندما تساوت، ولم تعد تمثل أى مجد يثير الإعجاب أو امتياز يستحق المكافأة، ولقد سمعت

مولانا الخليفة القائم بأمر الله، أطال الله عهده، يقول إنه لم يعد هناك لقب يمنح لمن يستحق.

كما لاحظ البيرونى، الذى عاصر هلالا أنه عندما بدأ العباسيون فى مكافأة خواصهم بألقاب «الدولة» التى لا معنى لها والتى وصلت إلى ثلاثة ألقاب فى بعض الحالات انهارت دولتهم وهكذا صار الأمر منافيا للعقل وثقيل الظل إلى أقصى درجة، فمن أراد ذكر هذه الألقاب يتعب قبل أن يبدأ ومن أراد أن يكتبها يضيع وقته وكتابته، ومن أراد أن يخاطبهم بها ربما ضاعت عليه الصلاة. وفى نهاية القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى، كان انخفاض قيمة الألقاب قد سار إلى مدى أبعد فى الشرق الإسلامى، حتى أن الوزير السلجوقى نظام الملك اعترض على ذلك فى الباب الذى كتبه عن الألقاب فى كتابه سياسة نامة حيث قال : لقد كثرت الألقاب، وما زاد عدده نقصت قيمته ومنزلته» ويقول «فى أيامنا، يغضب أصغر رجل من رجال الدولة ويسخط إذا لم يمنح سبعة ألقاب أو عشرة». ويشجب بصفة خاصة الخلط بين ألقاب «الدولة» التى كانت مخصصة للقادة العسكريين والأتراك وألقاب «الملك» والألقاب الأخرى التى كانت تمنح للوزراء والنواب وباقى رجال الدولة المدنيين والدينيين، حتى وصل الحال إلى منح لقب تاج الدين أو معين الدين لضابط تركى أمى طاغية وجاهل بالشريعة جهلا تاما. ويقول أن الفترة التى فتحت فيها المملكة السلجوقية الباب على مصراعيه لمنح الألقاب المتنافرة بغير تمييز كانت بعد وفاة ألب أرسلان (أى بعد عام ٤٦٥هـ/١٠٧٢م).

٣ - **الغرب الإسلامى**: كان ماذكرناه حتى الآن يتعلق بالبلاد الإسلامية الوسطى والشرقية. أى مصر والبلاد التى تقع شرقها . أما فى الغرب الإسلامى فقد اتخذت الألقاب مساراً مختلفاً فكان استخدامها أقل حيث كان ينظر إلى استخدام الأسماء والألقاب المعقدة والمنمقة على أنه من المظهريات

الفارسية العقيمة، لهذا كان التعبير «ألقاب مشرقية» يتردد كتعبير عن الازدراء، لهذه الألقاب في كتابات المؤلفين المغربيين أمثال المقرى والرحالة على بن ميمون الإدريسى الذى زار مصر وسوريا قبل الغزو العثمانى مباشرة، وكان عنيفا فى مقالته: بيان غربة الإسلام بواسطة صنفى المتفقهة والمتفقرة من أهل مصر والشام وما يليها من بلاد العجم، (كتبه عام ٩١٦هـ/ ١٥١٠م) فى هجومه على العلماء لحملهم ألقاباً مثل شمس الدين وزين الدين مفضلينها على الأسماء السنية مثل محمد وعمر، ولإصرارهم على استخدامها فى التخاطب معهم، ووصف ذلك بأنه بدعة.

أطلق الأشراف الأدارسة من أهل مراكش الذين يدعون أنهم من ذرية على (كرم الله وجهه) على أنفسهم لقب «الإمام»، أما الخوارج الرُّستميين من أهل تاهرت فلم يكتفوا بلقب الإمام على بل أضافوا إليه لقب الخليفة وأمير المؤمنين، ومن الواضح أن هاتين الطائفتين قد رفضتا الاعتراف بالحكم العباسى، أما أغلبية أهل أفريقية، الذى كانوا على صلة ببغداد من الناحية النظرية على الأقل، فإنهم لم يعطوا لأنفسهم هذه الحرية فى أمر الألقاب، إلا أن ظهور الدعوة الفاطمية فى شمال إفريقيا فى بداية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى صاحبها ظهور ألقاب ذات طابع دينى تختلف تماماً فى تركيبها ومعانيها عن الاتجاه العباسى، ولاشك أن هذا الاتجاه الجديد كان له وقعه فى الأندلس، إذ لم يكن أمام الحكم الأموى فى الأندلس، الذى كان يدافع عن وجوده على المستويين الثقافى والفكرى ضد العباسيين فى بغداد والشيعة الفاطميين الذين يظهرون له العداء، إلا أن يهتم بالقيمة الدعائية السياسية والدينية للألقاب. فأطلق عبدالرحمن الثالث، أعظم ملوك الأمويين الأندلسيين، على نفسه لقب الناصر لدين الله بعد انتصاره على ابن حفصون عام ٣١٥هـ/ ٩٢٧م بالإضافة إلى لقبى الخليفة وأمير المؤمنين، وبذلك وضع نفسه فى المسار التقليدى العباسى فى

اتخاذ الخلفاء لألقاب ذات طابع دينى. وسار خلفاؤه على نهجه حتى نهاية الأسرة عام ٤٢٢هـ/١٠٣١م، فأطلق هشام الثانى على نفسه لقب المؤيد وأطلق سليمان على نفسه لقب المستعين ... إلخ، وكذلك فعل بنوحماد، كما سار أيضاً ملوك الطوائف الذين حكموا فى فترة الاضطراب والتفكك فى منتصف القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى على نفس المنوال ولكن مع الفارق الكبير بين واقع حالهم وفخامة ألقابهم مما دعا معاصريهم إلى هجائهم والسخرية منهم، ويذكر ابن خلدون فى موضعين من مقدمته بيتين لابن رشيق يسخر فيهما من هذه الحال.

إلا أن ديوان الإنشاء المملوكى فى مصر كان يخاطبهم فى المراسلات الرسمية بلقب «صاحب حمراء غرناطة، إلا أن بعض الحكام من بنى نصر أطلقوا على أنفسهم ألقاباً من النمط الدينى المعتاد، فأطلق محمد الأول مؤسس الأسرة على نفسه لقب الغالب بالله، كما أطلق محمد الخامس على نفسه لقب الغنى بالله بعد عودته منصوراً من حملة على قشتالة.

وكان الحكام المسلمون فى الأندلس أكثر حرصاً فى منحهم الألقاب لمعاونيهم ووزرائهم وقادة الجيوش من نظرائهم فى الشرق، فنجد أن ابن أبى عامر منح لقب المنصور بعد عودته من معركته مع ليون Leon عام ٣٧١هـ/ ٩٨١م كما لقب ابنه عبدالملك بالمظفر. كما أن هناك عدة حالات فردية نذكر منها لقب ذى السيفين الذى أطلقه الحكم الثانى عام ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م على القائد غالب بعد عودته من حملته المنصورة فى المغرب، ولقب بذى الوزارتين الذى منح عام ٣٦٧هـ/ ٩٧٨م لكل من غالب وابن أبى عامر ولم يحمله قبل ذلك إلا القائد الذى تولى الدفاع عن حدود الأندلس ضد المسيحيين. وبعد ثلاثة قرون، تمتع ابن الخطيب. الوزير العظيم لبنى نصر فى غرناطة بحمل لقبى لسان الدين وذى الوزارتين.

ظل شمال إفريقيا لزمن أطول مخلصا لمثاليات المساواة المتشددة التى هى الصورة الأولى للإسلام فى رفضه للألقاب الفخمة، وذلك بعد انتهاء دولة الفاطميين الإسماعيليين وسيطرة المذهب المالكى المعتدل على يد المرابطين، وكان المرابطون فى البداية يعترفون بالحكم العباسى، ولكنهم تأكيدا لسلطتهم على شمال إفريقيا، أطلقوا على أنفسهم لقب أمير المسلمين، ولا يعرف أحد إن كان من تلقاء أنفسهم أو بموافقة بغداد، وهكذا نشأ من سماه فان برشم Van Berchem «بالخلافة الفرعية»، حيث يعترف حكامها بسلطة أعلى من سلطتهم وبالتالى لم يتخذوا ألقاباً تدل على استقلالهم الكامل وعدم اعترافهم بسلطة أعلى. ثم جاء الموحدون إلى الحكم فى منتصف القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى على موجة من الحماس الدينى وتحت قيادة قائد عظيم هو المهدى محمد بن تومرت الذى أعاد استخدام الألقاب التى سبق أن استخدمها الفاطميون فى المغرب قبل ذلك بقرنين من الزمان. وفى حياة ابن تومرت، لقّب نائبه عبدالمؤمن خليفة المهدى وأمير المؤمنين بمعنى المؤمنين من أتباع المهدى ، وعندما توفى ابن تومرت صار عبدالمؤمن إمام الجماعة وتلقب بالقائم بأمر الله، ومنذ عهد أبى يوسف يعقوب المنصور (٥٨٠ — ٥٩٥هـ/ ١١٨٤ ـ ١١٩٩م) حمل سلاطين الموحدين ألقابا تحمل الطابع الدينى المألوف.

هكذا كان نمط الألقاب فى الدول الثلاث التى خلفت الموحدين فى المغرب والأندلس وهى دولة بنى نصر فى غرناطة والمرينيين فى مراكش والحفصيين فى إفريقيا. وينتسب الحفصيون إلى الشيخ أبى حفص عمر، صديق المهدى بن تومرت ونصيره المشهور، وأطلق الحفصيون على أنفسهم لقب الموحدين (وقد اعترف ديوان الإنشاء المملوكى فى القاهرة بهذا اللقب فكان يخاطبهم بلقب زعيم الموحدين وقدوة الموحدين) وكان إعلان أبى عبد الله محمد (٦٤٧- ٦٧٥هـ / ١٢٤٩ ـ ١٢٧٧م) ثانى حكام الحفصيين للخلافة عام

٦٥٠هـ/١٢٥٣م أهم عامل فى اختيار نمط الألقاب لديهم فى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى فقد دعم أنصارهم دعوى الخلافة بنسبتهم إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه (وكنيته أبو حفص) حتى أنهم كانوا يطلقون على أنفسهم أبناء الخلفاء الأمراء الراشدين، بالإضافة إلى اعتراف شريف مكة والمماليك فى مصر بهم وذلك فى الفترة التى انقضت بين القضاء على الخلافة العباسية فى بغداد على أيدى التتار وإحيائها مرة أخرى فى القاهرة. ومن ثم كان اتخاذ الحفصيين للقب أمير المؤمنين الخاص بالخلافة «بالرغم من أن أندادهم المماليك لم يسمحوا لهم إلا بلقب الخلافة الفرعية» أمير المسلمين، وكذلك الألقاب الدينية التى كان العباسيون يستخدمونها، (كان المستنصر والمتوكل بصفة خاصة من الألقاب المحبوبة عندهم) لإثبات دعوى الخلافة لهم واستمرار الألقاب العباسية فيهم.

ونلاحظ أيضا أن الحفصيين،، الذين كانوا يخوضون صراعات عنيفة مع القوى المسيحية مثل اسبانيا وفرنسا، كما كانوا يبحثون عن موضع قدم فى شمال إفريقيا، اختاروا ألقابا تعكس دورهم كقادة جهاد، مثل المجاهد فى سبيل الله كما سمحوا بمخاطبتهم بألقاب تدل على الاحترام مثل المقام العالى أو الأعلى والحضرة العلية، (ظل هذا اللقب يطلق على باى تونس كبديل لصاحب الجلالة المستخدم فى أوروبا حتى إعلان الجمهورية).

ظل المرينيون لزمن طويل معترفين بسيادة دولة الحفصيين التى كانت قد سبقتهم فى الوجود، لهذا اكتفوا (هم وجيرانهم بنو عبدالواد أو الزيانيون فى تلمسان) باستخدام لقب أمير المسلمين بدلا من أمير المؤمنين، وكذلك حمل كثير من السلاطين المرينيين ألقابا دينية مثل الحفصيين، إلا أن هناك سلاطين حملوا اللقب الأعلى أمير المؤمنين لفترات قصيرة، ففى عام ٧٠٨هـ/١٣٠٨م، ولمدة تسعة شهور، سك أبو الربيع سليمان هذا اللقب على العملة التى أصدرها بالإضافة إلى اسم حليفه محمد الثالث كنوع من التحدى

للحفصيين. كذلك استخدم أبو عنان فارس المتوكل (٧٤٩ ـ ٧٥٩هـ/ ١٣٤٨ـ ١٣٥٩م) هذا اللقب كوسيلة لتثبيت عزل والده على الذى كان يلقب نفسه فى الوثائق الرسمية أمير المؤمنين وقائد الموحدين (وأيضا بقية السلف الكريم فى تلميح إلى ادعاء المرينيين البربر لنسب عربى).

فى الوقت الذى ضعف فيه المرينيون وأقرباؤهم الوطاسيون، وصل الأشراف السعديون فى جنوب مراكش إلى الحكم فى العقود الأولى من القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى على موجة من الحماس للتخلص من النفوذ التركى الجزائرى وإشعال الروح الفدائية الإسلامية للجهاد ضد البرتغاليين الذين اعتدوا على الأراضى الساحلية لمراكش، لهذا لم يكن غريبا فى مثل هذا الجو الملىء بالحماس الدينى وانتظار الناس لمن يدافع عن المسلمين أن يتخذ محمد (المتوفى عام ٩٢٤هـ/١٥١٧ ـ ١٥١٨م) أول حكام الأشراف فى سوس لقبى المهدى والقائم بأمر الله، وكذلك اتخذ عدد من خلفائه ألقابا ذات طابع دينى مشابه مثل محمد المتوكل وأحمد المنصور.. الخ. وجدير بالملاحظة أن صيغتى الخطاب المميزتين اللتين استخدمهما السلاطين السعديون وخلفاؤهم العلويون وهما مولاى وسيدى، كما استخدمهما أيضا فى المغرب أكابر القوم من الأمراء والعلماء، وكان بنونصر يستخدمون كلمة مولاى فى القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى وكان المسيحيون فى الأندلس يشيرون إلى حاكم غرناطة بكلمة مُولِى Muley فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى، فى حين استخدم الحفصيون مولانا وسيدنا فى وثائقهم الرسمية. وقد ظهر تعبير مولاى بين الحفصيين خلال القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى ولكنه لم يظهر فى المصادر المسيحية إلا فى عام ١٣٩١م فى وثيقة باللاتينية حيث ذكر فيها مُولِى بولابس Muley Bolabes وهو أبو العباس أحمد الثانى المستنصر.

٤ ـ فترة ما بعد الخلافة. مع إحكام قبضة الحكم التركى والكردى على البلاد الإسلامية الوسطى والشرقية منذ القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى فصاعداً. زادت الألقاب الملكية والحربية والوزارية تعقيدا وتعظيما، وبعد انتهاء الخلافة فى بغداد وإنشاء المماليك لخلافة عباسية وصية فى القاهرة، صار منح الألقاب مسئولية ديوان الإنشاء المملوكى، مما أكسبه خبرة كبيرة فى هذه الأمور، وكان الترتيب الصحيح وعدد المكونات المختلفة فى ألقاب الحكام وكبار رجال الدولة أمرا حيويا فى الرسائل والاستخدامات الرسمية. وكانت الكتابات المختلفة التى يحررها كتاب الإنشاء والموظفون، والتى ترجع إلى عهد الفاطميين، ازدهرت فى عهد المماليك حتى صارت حضارة وثائقية عظيمة، تخصص مساحات كبيرة لصيغ الخطاب والألقاب، وفى أقدم هذه الكتابات وهو كتاب صبح الأعشى للقلقشندى، خصص الباب الأول من المقالة الثالثة للأسماء بجميع أنواعها ولكن مع التركيز على الألقاب التى بدأها المؤلف من بداية الإسلام إلى زمانه وهو القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى. وقد ذكر القلقشندى عدة قوائم للألقاب، منها ما سماه ألقاب محدثة مثل النائب والساقى والمشرف والأوجقى وأستاذ الدار والبندقدار والدوادار... الخ. وهذه الألقاب تدل على وظائف وليست ألقابا شرفية بالمعنى الذى نتحدث عنه.

ما يهمنا أكثر هو الصفحات العديدة التى كتبها القلقشندى عن بروتوكول المخاطبة الصحيحة ابتداء من مخاطبة الخليفة أو السلطان فنازلا مؤكدا على فروق دقيقة ورقيقة، فمثلا المجلس السامىّ (بياء مشددة) أعلى من المجلس السامى (بياء غير مشددة)، وكذلك المجلس القضائى أعلى من المجلس القاضى والمجلس القاضى والمجلس القضاوى أعلى منهما، وحتى الحكام والوجهاء من غير المسلمين لم يبخسوا حقهم فى الألقاب وإن كان على مستوى أقل بالطبع من الألقاب التى تمنح لنظرائهم من المسلمين، فقد كان لديوان

الإنشاء دائرة من الاتصالات السياسية تشمل الكثير من القوى غير الإسلامية من الإمبراطورية البيزنطية المسيحية واللاتينيين غرب البحر المتوسط إلى الحكام الأتراك والمغول الذين كانوا لايزالون وثنيين، ونذكر على سبيل المثال الألقاب التى كانت تستخدم فى مخاطبة دوق البندقية: الدوق الجليل المكرم المبجل الموقر البطل الهمام الضرغام الغضنفر الخطير مجد الملة النصرانية فخر العيسوية عماد بنى المعمودية معز بابا رومية صديق الملوك والسلاطين. وإذا كانت هذه الألقاب تستخدم مع غير المسلمين، فإننا نستطيع أن نتصور فخامة الألقاب الخاصة بالمسلمين.

لا نستطيع أن نذكر هنا إلا بعض السمات البارزة لألقاب التشريف الأيوبية والمملوكية حيث إن الوثائق المتاحة غنية بالمعلومات حتى أنه يمكن إجراء دراسة كاملة عن هذا الموضوع.

حمل سلاطين، الدولة الأيوبية، والمماليك من بعدهم، ألقابا من نوع الألقاب التى تضم كلمتى «الدنيا والدين»، وكانت هذه الألقاب تكتب فى الكتابات والوثائق الرسمية، وكانت هناك صيغ أقصر فى «الدين» فقط للاستخدام الأقل رسمية. وتميز الأيوبيون باستخدام ألقاب مركبة فيها «الملك» بالإضافة إلى مديح (مثل الملك الكامل، الملك المعظم) وذلك ابتداء من صلاح الدين الذى منحه الخليفة الفاطمى العاضد لقب الملك الناصر عندما عينه وزيرا عام ٥٦٤هـ/١١٥٩م خلفا لشيركوه. وقد عرفت هذه الألقاب فى الخلافة الفاطمية. وفى عام ٥٣١هـ/١١٣٧م حمل رضوان الولكشى وزير الخليفة الحافظ لقبى السيد الأجل والملك الأفضل، كما وصف النقش الذى على خان العقبة جنوب شرق بحيرة طبرية؛مؤسس الخان عز الدين أيبك، بالملكى المعظمى «أى له صلة بالملك المعظم» وهو شرف الدين عيسى ابن الملك العادل سيف الدين الذى كان نائبا لوالده على دمشق فى ذلك الوقت (٦١٠هـ/١٢١٣ - ١٤م) ولم يعلن أميرا أيوبيا بعد، مما يدل على أن هذه الألقاب لم تكن قاصرة فى العصر الأيوبى على الأمراء الحكام فقط.

انتقلت هذه النوعية من الألقاب من الدولة الأيوبية إلى دولة المماليك حيث استخدمها السلاطين مثل لقب الملك المعز لأيبك والملك القاهر ثم الظاهر لبيبرس. كما أطلقها الأمراء والنواب الثوار على أنفسهم، فقد أطلق علم الدين سنجر الحلبى بعد اغتيال قطز عام ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م على نفسه لقب الملك المجاهد. وانتقل هذا التقليد إلى الدول المرتبطة بالأيوبيين والمماليك أو المتأثرة بهم حضاريا مثل الرسوليين فى اليمن الذين حمل ملوكهم ابتداء من الملك المنصور نور الدين عمر عام ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م ألقابا من هذا النوع.

كانت ألقاب الحكام المماليك وأمرائهم معقدة بصفة خاصة، فانتشر استخدام لقب السلطان الذى كان معروفا منذ الدولة الأيوبية، كما حمل كل سلطان منهم لقبا من الطراز الأيوبى الذى فيه الملك والدنيا والدين.

ولكن لأنهم كانوا فى الأصل مماليك عسكريين، فقد حمل سلاطينهم وأمراؤهم أنسابا خاصة تتعلق بأصلهم العرقى أو المحلى أو تدريبهم المهنى الأول أو أسر السادة الذين كانوا يتبعونهم، فمثلا كانت نسبة السلطان برقوق اليلبغاوى لأنه كان مملوكا للقائد يلبغا العمرى، وكانت نسبة بيبرس الصالحى نسبة إلى سيده الأول الملك الصالح نجم الدين أيوب، وكان القائد حسام الدين أُزْدمُر يسمى المُجيدى نسبة إلى النخاس الذى باعه، وكان كلٌ من السلطان قلاوون والأمير شمس الدين سنقر يسمى الألفى لأن كلا منهما دفع فيه ألف دينار، ولم تعتبر هذه الألقاب محطة من قدر صاحبها إطلاقا، بل كانت مبعث فخر لأصحابها بحيث يمكن اعتبارها ألقابا شرفية.

يمكن اعتبار بعض الألقاب التى كان يحملها بعض سلاطين المماليك الأوائل «شبه إقليمية» أو «شبه عرقية» وهى الألقاب التى يعبر فيها الحاكم عن سيادته على مناطق معينة أو شعوب معينة أو كليهما، فقد كان لقب الملك الصالح نجم الدين أيوب شهريار الشام

سلطان العرب والعجم صاحب الحرمين الشريفين ملك البرين والبحرين ملك الهند والسند واليمن ملك صنعاء وزبيد وعدن سيد ملوك العرب والعجم سلطان المشرق والمغرب، وفى بعض الكتابات عن بيبرس وقلاوون نجد الزعامة على العرب والعجم تمتد إلى الترك وحتى الديلم.

من السمات الواضحة لعصر المماليك الجو السنى المتشدد وذلك بعد انتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة وصار حكام المماليك هم المدافعون عن الإسلام. وقد ظهر هذا التشدد فى سياسة المماليك الخارجية ضد المعتدين على دار الإسلام مثل التتار والفرنجة والأرمن المسيحيين، كما ظهر فى سياستهم الداخلية فى قمع طوائف الشيعة مثل النصيرية والاسماعيلية.

وفى هذا الجو الدينى الحماسى ، علا شأن الجهاد، ومن ثم كانت كثرة الألقاب مثل المجاهد والمثاغر والمرابط والغازى والمغازى.. . الخ. وكانت هذه الألقاب قد ظهرت من قبل فى الدولة السلجوقية والأتابكية والفاطمية كرد فعل للحملات الصليبية (وصف البوريد أتابك طغتكن بالمجاهد فى نقش فى دمشق منذ عام ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م وكذلك وصف عز الدين أيبك فى نقوش خان العقبة). ربما كان قرب الخلافة والجو الدينى الحماسى السائد سببا فى انتشار نوع من الألقاب كان معروفا من قبل، وهى الألقاب المركبة التى تحتوى على لقب الخليفة أو السلطان وتعبر عن التبعية التامة للحاكم الأعلى أو التمتع بعطفه أو تأييده وإعزاز الدين. ومن أمثلة ذلك ما أطلقه صلاح الدين على نفسه من ألقاب بعد اعتراف الخليفة العباسى به ملكا إذ أطلق على نفسه لقب خليل أمير المؤمنين ومجموعة أخرى من الألقاب من هذا النوع مثل ثقة أمير المؤمنين وعمدة الملوك والسلاطين ونصرة الإسلام والمسلمين.،. الخ، وكانت الألقاب التى تتضمن لقب الخليفة أمير المؤمنين تعتبر بالطبع الأعلى. ويعتبر قسيم أمير المؤمنين أعلى الألقاب ولا يحمله إلا أبناء السلطان أو فى

المراسلات الموجهة إلى بعض أصحاب المقام العالى من أمراء المسلمين، كما كان عضد أمير المؤمنين أعلى لقب يمنح لنواب السلطان، أما ولى أمير المؤمنين فيمنح لكبار رجال الدولة وعلماء الدين والرتب الأعلى من رتبة صفى أو صفوة أمير المؤمنين.

وكانت الألقاب المكانية، كما أطلق عليها الباحث حسن الباشا، تستخدم فى التخاطب مع العظماء أو الإشارة إليهم كنوع من إظهار الاحترام والتواضع، وكانت تستخدم فى العصر الذهبى للعباسيين، ففى وزارة ابن الفرات ظهر أسلوب الإشارة إلى الخليفة بكلمة الخدمة بمعنى الواجب خدمته. ويقول هلال الصابىء إن ما كان فى البداية «قربة» سرعان ما صار «سنة» إجبارية، وفى العصر العباسى المتأخر نجد أن الخلفاء كان يشار إليهم فى الرسائل بألقاب مثل الجانب الشريف، أو المواقف الشريفة أو مقام الرحمة... الخ. ومن الواضح أن كلمة الحضرة التى كانت مستخدمة فى الدولتين البويهية والسلجوقية كانت مقدمة لهذه التعبيرات، وإن كان استخدام كلمة الحضرة هبط فى العصر المملوكى من صيغة تناسب الخليفة مثل الحضرة السامية إلى صيغة يخاطب بها رجال الدولة والحكام الأجانب من غير المسلمين وبطريرك الأقباط فى مصر. وقد انتشر استعمال هذه الألقاب التى تدل على «المكانة» انتشارا كبيرا فى العصرين الأيوبى والمملوكى، وفى نفس هذه الفترة هبط استخدام تعبير «المجلس» من مستوى الملك إلى كبار رجال الدولة، وفى زمان القلقشندى كان يعتبر لقبا «لرجال السيف والقلم» ولكن فى مستوى أقل من «جناب» لهذا مال الحكام فى نهاية العصر الأيوبى إلى استخدام صيغا مثل المقام العالى أو المقام الأشرف بدلا من المجلس. واستمر هذا الاستخدام فى عصر المماليك حتى إن ابن شيث، مثلا يقول فى كتابه «معالم الكتابة» إن المقام والمقر هما أعلى الألقاب فى زمانه وأنهما قاصران على الملوك.

٥ ـ فترة الإمبراطوريات العظمى:

استمر استخدام ألقاب التشريف فى الإمبراطوريات العظمى التى ظهرت فى

أواخر العصور الوسطى الإسلامية، ونقصد بذلك السلاطين المسلمين الهنود والصفويين والعثمانيين واستمر إلى العصور الحديثة.

سار ملوك المماليك الهنود فى دلهى، وهم أول الأسر الحاكمة المسلمة التى استقرت فى سهول الهند الشمالية، وخلفاؤهم على نفس نمط الألقاب الذى وضعه سادتهم الأصليون وهم الغوريون الأفغان والذين كانوا متبعين بدورهم للنظام الذى كان فى الدولة الغزنوية التى قضوا عليها فى أواخر القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى. وسار مماليك الهنود، وهم أساسا القادة العسكريون الأتراك الذين كانوا فى خدمة السلطان الغورى شهاب الدين أو معز الدين محمد (المتوفى عام ٦٠٢هـ/١٢٠٦م) على نهج سادتهم الأوائل فى تفضيل الألقاب التى فيها كلمة الدين، ومن ثم كان قطب الدين أيبك وشمس الدين التُّتمش... الخ، ولكن كانت هناك تنويعات وتعقيدات مختلفة.. فوصف أيبك فى النقوش التى فى مسجد قوات الإسلام فى دلهى بأنه طب الدولة والدين أمير الأمراء، فى حين يذكر الجوزجانى لقب التُّتمش الكامل فيقول شمس الدنيا والدين.. وقد تخيل كثير من ملوك هذه الفترة، منتشين بانتصاراتهم العسكرية الباهرة، أنهم خلفاء الإسكندر الأكبر، فوصف معز الدين محمد الغورى فى نقش على منارة القطب (قطب منار) بأنه الإسكندر الثانى، وهو لقب قلده فيه علاء الدين محمد شاه خلجى ملك دلهى (٧١٥ ـ ٩٦٥هـ / ١٢٩٦ -١٣١٦م) مع شىء من التغيير فجعله اسكندر الزمان وسكه على نقوده، ويدل نقش على مسجد هانسى، المدى الجغرافى والعرقى الذى امتدت إليه الإمبراطورية التى حكمها هؤلاء القادة الأتراك، وذلك بوصف الملك التتمش باللقب الذى أطلقه على نفسه فى الفترة الأخيرة من حكمه بأنه مولى ملوك الترك والعجم، فى حين كان يلقب نفسه فى بادىء الأمر بلقب مولى ملوك العرب والعجم (مسجل على مبنى قطب منار).

وكما كان الحال مع الأسر الحاكمة التركية فى الشرق الإسلامى. سعى الحكام الهنود المسلمون إلى تثبيت حكمهم بإظهار الولاء للخلفاء العباسيين (الذين كانوا بعد عام ٦٥٩هـ/ ١٢٦١م مجرد دمى تحت سيطرة المماليك فى مصر).

فكان التتمش يلقب نفسه بنصير أو ناصر أمير المؤمنين فى العقود الأخيرة فى حياة الدولة العباسية المستقلة فى بغداد، ولكنه أطلق على نفسه، فى مناسبة واحدة على الأقل، لقب قسيم أمير المؤمنين، وهو اللقب الذى كان الغوريون يفضلونه لإعلان ولائهم لبغداد. وفى نهاية القرن لقب غياث الدين بلبن (٦٦٤ـ ٦٨٦هـ /١٢٦٦م - ١٢٨٧م) نفسه يمين خليفة الله بالإضافة إلى نصير أمير المؤمنين.

نقل المغول، وهم الحكام الأتراك - المغول الذين خلفوا الحكام الهنود المسلمين الأتراك والأفغان، إلى الهند التقاليد التيمورية فى استخدام منح الألقاب ومظاهر التشريف الأخرى فى تقوية ولاء قادتهم الأتراك وللتغلب على الجماعات الأخرى مثل الزعماء الأفغان العظام، ويقول بابر Babur إن الأمراء المقربين فى الهند كانوا يمنحون ألقابا دائمة مثل أعظم همايون وخان جهان وخان خانان.. وقد اتبع همايون بن بابر سياسة حذرة فى منح الألقاب المناسبة للخدمات التى قدمت أو المنتظرة، وتبعا لهذه السياسة، منح لقب أمير الأمراء، وهو أعلى الألقاب لأمير هندو بك Amir Hindu beg، وهو قائد كبير من قادة بابر قاد معركة فى بانيبت Panipat عام ٩٣٢هـ/ ١٥٢٦م وبالإضافة إلى اللقب منح حق الجلوس مع الإمبراطور فى اجتماعات البلاط الرسمية. .وكان ترتيب الألقاب (تنازليا) فى عهد اللوديين Lodis ، وهم الذين حكموا الهند قبل بابر مباشرة، ملك ثم أمير ثم خان، وخلال القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى بطل استخدام لقب ملك كما نقص قدر لقب بك الذى كان محترما فى عهد أول حاكمين من حكام المغول المسلمين وارتفع قدر لقب خان بحيث

صار لقب بجلربج Beglarbegi فى عهد الملك أكبر أقل من لقب خان خانان Khan-i Khanan الذى صار أعلى الألقاب وكان يحمله، مثلا، بيرم خان Bagram Khan (المتوفى عام ٩٦٨هـ/ ١٥٦١م) الأتالق (الحارس الخاص) الشاب للملك أكبر بالإضافة إلى لقب أمير الأمراء، كما كانت هناك ألقاب أخرى مرتبطة بمهام أو وظائف خاصة، فكان لقب آصف خان يمنح للوزراء أو وكلاء الأسرة الحاكمة وبالتالى للفرس بصفة أساسية، بينما كان أكبر يمنح اللقب الهندى راجا ليس فقط لوارثى الإمارة بل أيضا للموظفين الهنود المخلصين مثل سَبَّهَن Sabbahan قائد المدفعية.

مع تقلص القوة السياسية والعسكرية للمغول المسلمين بعد عهد أورنجزيب Awrangzib و توسع الأباطرة والحكام الإقليميين المسلمين فى منح الألقاب مما أدى إلى انخفاض قيمتها الاجتماعية حتى وصل الحال فى أيامنا إلى أن صارت الألقاب القديمة مثل ميرزا وخان وبك لا تمثل أكثر من كنية.

ونظرا للأساس الشيعى القوى للدولة فى فارس الصفوية، والطبيعة الدينية للحكم فى بداية نظام الشاهان، كان هناك غرام بالأسماء والألقاب التى تعبر عن الحب الشديد أو التبعية للشخصيات المقدسة عند الشيعة مثل على أو ابنيه الحسن والحسين (رضى الله عنهم) أو للحاكم على أساس أنه خليفة الله فى أرضه أو للأئمة. وبعد الصفويين، كان حكام فارس يتسمَّون أحيانا بأسماء فيها الكلمة الفارسية بند banda وتعنى «عبد أو تابع»، وعلى سبيل المثال الخاند محمد خداباند أو لجسيتُ، وعندما انتقل الحكم إلى الصفويين التركمان، استخدمت الكلمة التركية المناظرة قل Kul مثل على قُلى Ali _ Kuli وإمام قلى Jman _ Kuli وطهماسْب قلى Tahmasp _ Kuli وصفى قلى gali Kuli... الخ، وبصفة خاصة مع القادة العسكريين و حكام الأقاليم، فى حين احتفظ الشاه بألقاب ملكية بسيطة، واستخدم بعض السلاطين الشيعة : جنوب الهند الذين كانوا متأثرين تأثرا شديدا بالثقافة الصفوية، الألقاب التى

فيها قل Kul مثل محمد - قلى ابن إبراهيم (٩٨٨ - ١٠٢٠هـ/ ١٥٨٠ - ١٦١٢م) حاكم قطب شاهيس _ Kutb Shahis فى جلكنده Golkonda

بينما ظل الشاهان متواضعين فى ألقابهم الشخصية تمتع أتباعهم بثروة من الألقاب، ففى بداية الحكم الصفوى، قرب نهاية حكم شاه طهماسب الأول Sháh Tahmáspi أطلق لقب اعتماد الدولة على الوزير. وفى كتاب تذكرة الملوك (كتب حوالى ١١٣٧هـ/ ١٧٢٥م) معلومات تفصيلية عن هذا المنصب وأيضا عن قرسى باشى Kurçi - Bashi (الذى كان فى بداية الحكم الصفوى وقبل إنشاء جيش نظامى يعتبر القائد الأعلى للجيش ويحمل أيضا لقب أمير الأمراء) ويلقب فى الكتاب ركن السلطنة القاهرة، كما يذكر الكتاب أيضا عددا من المناصب الأقل درجة.. ويحمل أصحاب المناصب الأربعة عشر الأولى فى الدولة لقب عالى جاه áli - sjáh، كما كانت مجموعة من المناصب تحمل لقب مقرب الخاقان mukarrab al lhákán (المقرب من الحاكم الأعلى) لقربهم الخاص من التاج، ومناصب أخرى تحمل لقب مقرب الحضرة. وتشمل المجموعة الأولى رئيس خصيان القصر وطبيب القصر (حكيم باشى) ومنجم القصر (منجم - باشى) ومراقب المعايرة (معير الممالك) وكاتم سر الدولة الذى كان يكتب الطغرة tughra الملكية (مُنشى الممالك) وحامل الختم (مهر دار) وحامل الدواة (دوات دار)، وتشتمل المجموعة الثانية، الأقل فى الرتبة، على رؤساء خدم الحريم، والمعاونين (يساوُلان yasáwulán)، ورؤساء أقسام القصر الملكى وورشة (بيوتات buyútát) المختلفة بما فيهم رئيس دار الضرب (ضرابى باشى darrábi _ bashi)... إلخ.

فى عهد القاجار kádjárs، قل إطلاق لقب اعتماد الدولة على الوزراء وحل محله اللقب العثمانى الصدر الأعظم كما زادت الألقاب التى فيها الدولة والمملكة والسلطنة.. إلخ. زيادة كبيرة سواء لأمراء الأسرة القاجارية الكثيرين أو لكبار رجال الدولة. وقد أعلن رضا شاه

بهلوى Ridá shah pahlawi الحــرب على هذا العدد الكبير من الألقاب الذى امتدت صيغه المعقدة لتصل إلى رؤساء القرى. وعندما كان محمد رضا سردار سپاه sardár sipáh فى المجلس الخامس، وقبل إقصائه أسرة قاجار عن العرش، ألغى الألقاب التى تباع لمجرد الإثراء الشخصى للشاه وموظفى البلاط بالرغم من أن هذا الإجراء اعتبر اعتداءً على الامتيازات الملكة. وفى ٢ أغسطس عام ١٩٣٥م، صدر مرسوم بإلغاء الألقاب وبتحديد التعبيرات التى حلت محلها فى الحياة الاجتماعية، فتغيرت ألقاب الأسرة الحاكمة بحيث أصبح لقب الشاه أعلاى حضرت هُمايون Alá - yi Hadrat- i Humáyún شاهانشاه Sháhan sháhi، وصار كبارالموظفين يخاطبون بكلمة جناب djanáb وألغيت الألقاب القديمة مثل أمير وبك وخان وميرزا.. إلخ ولكن بالرغم من احترام هذا المرسوم فى الصحافة والبيانات الرسمية إلا أن الألقاب القديمة ظلت شائعة على الألسن. وعندما دخل نظام اسم الأسرة الغربى إلى إيران، حول البعض الألقاب القديمة التى تعود إلى عهد أسرة قاجار إلى اسم أسرة، وعلى سبيل المثال فإن اسم الدكتور محمد مصدق رئيس وزراء إيران من ١٩٥١ إلى ١٩٥٣م الأصلى هو لقب مصدق السلطنة، كما كان أصل اسم أحمد قوام رئيس الوزراء عام ١٩٢١م هو قوام السلطنة.

طورت الإمبراطورية العثمانية، بما فيها من مركزية وبيروقراطية والتى كان لها، منذ نهاية القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى، اتصالات دبلوماسية واسعة سواء مع حكام الأقاليم المسلمين فى الأناضول أو مع القوى التركمانية فى الشرق الإسلامى أو أخيرا مع دول الغرب المسيحية التى تأثرت كثيرا بالتوسع العثمانى، نظاما إداريا معقدا لعبت فيه الألقاب دورا حيويا. وقد خصص فرِدُن بك Feridun Beg الصفحات الأولى من مجموعة المراسلات الكبيرة التى نشرها لشرح الألقاب المستخدمة فى مخاطبة

الطبقات المختلفة ابتداء السلطان إلى الموظفين المدنيين والعسكريين ورجال الدين فى أنحاء الإمبراطورية وكذلك الألقاب التى تستخدم فى الاتصالات مع الحكام المستقلين مثل أمراء أراضى ما وراء الدانوب والحكام الأجانب مثل دوقات البندقية. وكذلك خصص ل. فكت L. Fekete بابا فى أحد كتبه لشرح الألقاب المذكورة فى الوثائق الإدارية والدبلوماسية فى القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى، والحادى عشر الهجرى/ السابع عشر الميلادى التى تتعلق بالصلات التى كانت بين الباب والرسميين فى المجر أو بين السلاطين وملوك الدول المسيحية المجاورة.

وكانت ألقاب معاونى السلطان بالطبع أقل زخرفة. وكان آخر صدر أعظم هو داماد فريد باشا (حتى أكتوبر ١٩٢٠م).

وخلفه أحمد توفيق باشا (حتى نوفمبر ١٩٢٢م الذى عمل مع السلطان محمد السادس وحيد الدين وكان للوزير ألقاب أخرى مثل سامى و أصافى وعالى وكان يخاطب بنفس الصيغة التى كان يخاطب بها خديومصر فى القرن التاسع عشر وهى دوِلْتْلِ فخامِتْلِ.

كانت أولى المحاولات لترشيد وتحديد النمو العشوائى للألقاب فى فترة التنظيمات فى منتصف القرن التاسع عشر كجزء من إعادة بناء البيروقراطية العثمانية على الأسس الغربية، ولكن كانت النتيجة أن الألقاب التقليدية صارت أكثر بيروقراطية، ويقول رد هاوس فى كتابه Turkish and English lexicon، عن لقب بك» ه. لقب يطلق على أبناء الباشوات وبعض شاغلى الوظائف المدنية العليا وضباط الجيش والبحرية من رتبة كولونيل أو لفتنانت كولونيل أولأى ثرى أو صاحب مكانة مرموقة، وعن لقب باشا يقول إنه يمنح لضباط الجيش والبحرية من رتبة لواء أو أدميرال ويقول فى مادة وزير: موظف مدنى يشغل أعلى منصب فى

الدولة ويحمل لقب باشا، لهذا نجد فى ترجمة فؤاد باشا أنه كان يشار إليه بلقب أفندى فى جميع الوثائق الرسمية إلى أن تولى الوزارة فى شعبان ١٢٧١هـ/ مايو ١٩٥٥م إذ منح لقب باشا بعد ذلك.

من الواضح أن هذا الترتيب البيروقراطى للألقاب الذى تم ضمن «التنظيمات» استمر فى عهد تركيا الفتاة فى بداية القرن العشرين، ولكن كما حدث فى إيران تحت حكم رضا باشا بهلوى، لم يسمح كمال أتاتورك ضمن سياسته العلمانية والإصلاحية باستمرار هذه الألقاب على المستوى الرسمى والشعبى، فألغيت ألقاب أفندى وبك وباشا بالقانون رقم ٢٥٩٠ الصادر ٢٦ نوفمبر ١٩٣٤م كما منح استخدام الألقاب الدينية مثل حاجى وحافظ وقللا واستخدم لفظا بى Bay وبين Bayan بدلا من بك وهانم للدلالة على «السيد» و «السيدة»، ولكن كما حدث فى إيران. فإن المصطلحات القديمة وعادات الكلام لا تموت بسهولة، ولازالت الألقاب القديمة على الألسن، باشا للواءات سواء فى الخدمة أو متقاعدين وأفندى للمهنيين وغير المسلمين، أسند للحرفيين والفنانين... إلخ، هك Hoca للمدرسين والعلماء ورجال الدين وهكذا.

المصادر: وردت فى المتن.

حسين أحمد عيسى [س.ى. بوسورث C.E.Bosworth]

لقيط الإيادى

لقيط الإيادى. شاعر جاهلى. عمل فى بلاط ملك الساسانيين، وعندما كان فى الحيرة، حذر رجال قبيلته من حملة كان الفرس يعدونها فى قصيدة ولكن لم يستمع الأياديون إلى تحذيره واستمروا فى طريقهم فى مواجهة الفرس فهزموا وتشتتوا، فكتب قصيدة طويلة عينية مطلعها:

يادارَ عَمْرة من محتلّها الجَرَعا
هاجت لى الهمّ والأحزان والوجعا

يحضهم على الحذر واختيار زعيم شجاع لمواجهة أعدائهم.

تختلف الروايات حول هذا الشاعر بشكل يجعل من الصعب تحديد الفترة التى عاش فيها وإن كان من المرجح أن تكون فى النصف الثانى من القرن السادس الميلادى. كانت قصيدتاه سببا فى خلود اسمه، وفى القرن السادس الهجرى/ ١٢ ميلادى وضع ابن الشجرى قصيدته العينية وهى فى ٥٥ بيتا فى بداية مختاراته، وصار المقطع الذى يصف فيه القائد الحربى المثالى مشهورا. ووصفه زياد بن جندب الإيادى فى بعض أشعاره فى نفس مستوى قسى بن ساعدة مما يعتبر فخرا لقبيلة إياد، كما يصفه معيد خان وهو أحد محررى ديوانه بأنه «الشاعر الوطنى الأول فى الجاهلية».

لا يحتوى ديوان لقيط إلا على قصيدتيه المذكورتين، وهو محفوظ فى عدة مخطوطات فى ورقات قليلة، وقد ترجم إلى الألمانية والإنجليزية.

المصادر:

(١) لقيط بن زرارة: مقدمات الطبعات المختلفة لديوانه.

(٢) ريشر O. Rescher : فهرست المختارات المصورة (١٩٥٤).

حسين أحمد عيسى [ش. بيلاه Ch. Pellat]

لقيط بن زرارة

لقيط بن زرارة، بن زيد بن عبدالله ابن الدَّارمى وكنيته أبو نهشل Nahshal، شاعر وسيد من سادات النصف الثانى من القرن السادس الميلادى. ظهر اسمه الأول مرة فى خبر عن اغتيال أخى زوجته سويد بن ربيعة بن زيد لمالك بن المنذر بن ماء السماء (أو أخيه الأصغر). وفى حديثه عن جبل فى الحجاز تسكنه السباع يسمى جبل ترج، ذكر ياقوت يوما مشهورا سماه يوم ترج أسر فيه كميت بن حنظلة لقيطا، ولكن ارتبط اسمه أكثر بيومى الرحرحان وشعْب جبلة ففى المعركة الأولى أسر معبد بن زرارة سيد دارم فقدم لقيط، وقد صار سيدها بعده، ٢٠٠ جمل فدية لأخية، وادعى أن أباه نهى أبناءه عن زيادة الفدية عن ذلك حتى لا يطمع فيهم أعداؤهم. وبالرغم من توسلات أخيه

الذى عرض فيها أن يقدم فدية ١٠٠٠ جمل من ماله، فقد رفض لقيط وترك معبدا يموت جوعا وعاشا فى الأسر.

قرر لقيط الانتقام لأخيه وجمع جيوشا من عدة قبائل، وبعد مضى عام بالضبط من يوم الرحرحان، كان يوم شعب جبله، وبعد تبادل الأشعار المعتاد، سَقط لقيط تحت ضربات أحد أعدائه، وتوفى فى اليوم التالى بعد أن قال عدة أبيات من الشعر.

وبالرغم من أن الجاحظ اعتبر لقيطا طاغية، إلا أن امرأته وصفته وصفا طيبا وأثنت عليه وقالت فيه أقوالا بليغة صارت أمثالا.

لم يصلنا من شعر لقيط إلا عدد قليل من الأبيات جمعها أبكاريوس Abkaryus فى روضة الأدب.

المصادر:

(١) ابن سلام، الطبقات صفحة ١٣٨.

(٣) الجاح : البيان جزء٢. صفحة ١٧٠ وجزء ٣ صفحة ٢٢٠

(٣) ابن قتيبة، الشعر صفحة ٦٦٢.

حسين عيسى [ش. بيلاه Ch. Pellat]

لواء

تعنى الراية أو العلم وهى من القماش، وكانت هذه الكلمة «لوا» بحذف الهمزة تعنى فى أيام الامبراطورية العثمانية ـ الإقليم ـ وفى بعض الأحيان كانت تجمع عدة ألوية لتكون من بينها إيالة التى أصبحت يطلق عليها فى وقت لاحق «ولاية» ـ وكلمة لواء العربية مرادفة للكلمة التركية «سَنْجق» التى تستخدم أساسا فى الوثائق الرسمية وعلى ذلك فإن «ميرلوا» (التى هى بالعربية أمير لواء) تعتبر «سنجق بجى» أى الحاكم والقائد العسكرى للواء أو سنجق ـ وبدءا من منتصف القرن التاسع عشر أصبح المصطلح المستخدم هو المتصرّفلك «المشتق من اللقب» متصرّف. وجميع الدول التى خرجت من عباءة الامبراطورية العثمانية لم تحتفظ سوى العراق بمصلح لواء بمعنى «الإقليم». وهذه الكلمة تعنى فى جيش العراق فرقه فى

الجيش كما هو الحال فى مصر وأمير اللواء يعنى قائد فرقة [وفى مصر رتبة عسكرية فوق العميد ودون الفريق].

المصادر:

Gibb and Bowen: *Islamic Society and the west*, London 1950,137.73.

سعيد عبدالمحسن [أ. بيركن A. Birken]

لوط

هو «لوط» الذى جاء ذكره فى التوراة ـ سفر التكوين، ووردت قصته فى القرآن فى السُّور المكية بوصفه نبياً من الأنبياء اختلف مع قومه الذين بُعث إليهم. فقد أصر قوم لوط على ارتكاب المعاصى ونكران كرم الضيافة، فضلا عن كفرهم بما جاء به نبيهم. وعقابا لهم على معاصيهم أرسلت الملائكة ـ رغم شفاعة سيدنا إبراهيم ـ فدمرت المدينة العاصية التى لم يذكر القرآن اسمها بل اكتفى بوصفها بالمؤتفكة (ج المؤتفكات) المحرفة عن كلمة عبرية تعنى «السقوط» ، وهى كلمة ذكرت فى التوراة فى سياق الحديث عن تدمير سودوم ومثيلاتها المدن الثلاث الأخرى. وقد تهدمت المدينة ودفنت تحت وابل من حجارة من سجّيل، وتم إنقاذ لوط وعائلته فيما عدا زوجته التى عصت أوامره.

وقد تناقل مفسرو القرآن والمؤرخون وجامعو قصص الوعظ، أخبار لوط استناداً إلى تفاصيل ورد معظمها فى التوراة وان كانت تميل إلى الإسرائيليات، فى اختلاق التفاصيل.

وكما هو الشأن مع أنبياء آخرين وردت أسماؤهم فى القرآن، أضفى ابن عربى دلالة صوفية على شخصية لوط إذ كان يعده رمزا للقوة الروحية التى تُخضع رغبات الروح الشهوانية وتقهرها.

المصادر:

الثعالبى: قصص الأنبياء ـ القاهرة.

سعيد عبد المحسن [ب ـ هلر، ج ـ فايدا B. Heller, G. Vajda]

لون

من السمات المميزة للغة العربية ثراؤها الشديد بالمفردات الدالة على الدرجات اللونية، فكأنه قد رؤى أن كل تفصيله مهما دقت، وكل درجة لونية مهما ضؤلت تتطلب اسما هو وقف عليها وحدها. وسوف نتناول بالتحليل فى الجزء الأول من هذا المقال أسماء الألوان من حيث الصرف والدلالة. وبالتالى نستطيع أن نرى كيف تسنى للمفكرين المسلمين من علماء كلام وفلاسفة تحليل الإدراك الحسى للألوان. أما الجزء الأخير من المقال فسوف يخصص للبعد الرمزى الذى تنطوى عليه الألوان. إلا أنه لابد من تقديم بعض الإيضاحات والتعريفات حتى يمكن فهم الموضوع فهما سليما. ذلك أن لون أى شئ ـ من حيث الإدراك الحسى البحت ـ إنما نلاحظه أو نرصده بمتغيراته الحسية الثلاثة متمثلة فى درجته (أو قيمته) اللونية، ومدى نصاعته ومدى تشعبه. والأبيض لا يعد لونا، شأنه فى ذلك شأن الأسود. ففى عالم الفيزياء نجد أن الجسم الأبيض يوزع كل الإشعاعات المرئية الساقطة عليه بالتساوى، وكذلك الجسم الأسود يمتص كل الإشعاعات امتصاصا تاما ولا يعكس منها أى شعاع. فالألوان غير اللونية هى على درجة الصفر من التشبع. والألوان المكملة هى تلك الألوان التى تجعل من بعضها البعض ألوانا محايدة، وإذا مزجت أنتجت لونا أبيض: النيلى/ الأصفر، الأزرق/ البرتقالى، البنفسجى/ الأخضر ـ الأصفر، الأحمر/ الأزرق ـ الأخضر. وأخيرا فإن ألوان الطيف السبعة منها ثلاثة فقط ـ الأزرق، الأصفر، الأحمر ـ هى الأساسية : إذ تخرج منها باقى الألوان.

دراسة صَرْفية لأسماء الألوان :

تتميز الصفات المشتقة من الألوان بأنها ـ فى معظمها ـ على وزن «أفعل» للمذكر و «فعلاء» للمؤنث، وصيغة أفعل هى الصيغة التفضيلية، وظاهر الأمر أن اشتراك الصفة التفضيلية والصفة اللونية ليس وليد صدفة، فثمة افتراض ينظر إلى الصفة اللونية بوصفها صفة تفضيلية فى مرحلة ما من مراحل تطور اللغة : فالذى نصفه بأنه أحمر، لعله فى

الأصل كان يعنى «أشد حمرة من ...» وقد أدى تطور اللغة إلى حذف الكلمة التى تدل على المقارنة أو التفضيل: فمن حقائق اللغات السامية أن الفرق يتضاءل بين أسماء الألوان وصيغة أفعل التفضيل. ففى اللغة الآرامية تصاغ أسماء الألوان - بوجه خاص - على وزن «فعّل» (فععل) وكذلك الأمر فى العبرية توجد مجموعة من أسماء الألوان صيغت صياغة تفضيلية وذلك بازدواج الجزءين الأخيرين (فعلعل)...» وإلى جانب صيغة «أفعل - فعلاء» التى لا تصاغ على وزنها معظم أسماء الألوان فحسب بل وتصاغ على وزنها أيضا أسماء كل الألوان الأساسية، توجد صيغ أخرى - وإن كانت نادرة - لم نوجه لها عنايتنا، وإن كان علينا أن نتذكر أن بعض هذه الصفات عبارة عن ازدواج لصيغة أفعل، أو ازدواج لصيغتها هى نفسها. نذكر من هذه الصيغ : على وزن فاعل (حانط)، على وزن مُفعّل (مُجزّع)، فَعْل (جَوْن)، فَعيل (فَقِيع)، فَعَل أو فَعِل (شَهَب، لَحِق)، مُفعِل (مُقْرِف)، وأقل من هذه شيوعا تلك الصفات اللونية التى تأتى على وزن : فَعلول، فُعال، فُعالى، فُعَيْل، فعال، فَعَالى، فاعِلى، فعولى، فُعِلّ. ولاشك أن هناك علاقة ما تربط بين بعض هذه الصيغ ودرجة لونية بعينها : فهناك رابطة بين صفة فاعل ودرجة التشبع، ومُفعّل والمزج، وفعيل والخلط. وبعض هذه الصيغ ينتهى بالياء وهى طريقة غير مباشرة تلجأ إليها اللغة العربية فى كثير من الأحيان للدلالة على الاصطباغ بلون ما. وبعض الصفات اللونية (مأخوذة من لغات أخرى غالبا) قد تحددت بناء على علاقة ربطت بينها وبين شئ يمثل هذا اللون، وبالتالى فهو بمثابة ستار لها. فالصفة «وردى» مشتقة من كلمة «ورد» و«بنفسجى» مشتقة من بنفسج و«كحلى» من كُحل. وأغلب الظن أن هناك صلة بين صيغة الصفة اللونية ومعناها. ومن هنا نجد أن الجذْر ف - ق - ع اشتقت منه الصفات اللونية الآتية : فَقع (أصفر باهت)، فُقَاع (أى

شديد الحمرة، وهو وصف لبشرة الإنسان)، فقيع (أحمر أو أبيض)، أفقع (شديد البياض)، أما اسم اللون فهو مصدر على وزن فُعْلة. وهذا هو العنصر المجرد الوحيد ضمن المصطلحات اللونية. فالعربى حين يقول حُمْرة أو صُفْرة، فهو يعبر عن «حالة كون الشئ أحمر أو أصفر». وأسماء الألوان وإن كانت مصادر، إلا أنه من الجائز أن تستعير صيغا أخرى مثل : فَعَل، فَعْل، فَعَال، وهذا الوزن الأخير - كما يبدو - مقصور على الأبيض والأسود، حيث أن جذر كل منهما أجوف [معتل الوسط]، فعْل، تفعيل، فعْلة. ويبدو أن أسماء الألوان التى على وزن فُعْلة - هذه الفئة بالذات - لا يمكن أن نسميها «أسماء أفعال» لأن الأفعال التى اشتقت منها هذه المصادر هى فى الأصل أسماء.

ومن الصيغ المشتقة من الفعل فى اللغة العربية توجد صيغتان - على وزن إفعلّة و إفعالّة - تتسمان بسمة خاصة: ذلك أنهما يعبران عن أحوال (إما حالة لون أو حالة تشويه) ولم يشتقا من الصيغة البسيطة «فَعَل»، بل هما فى الأصل من الأسماء، إذ تم تشكلهما من صفات على وزن أفعل لتعبر عن الحالات المشار إليها آنفا. وينطويان على بُعد تفضيلى يظهر لنا من ازدواج الجذر الأخير. أما صيغة «إفعالة». وهو أقل شيوعا من صيغة «إفْعلة» فيبدو أنه تضعيف له ومن هنا كان لدينا إلى جانب «إبْيَضّ» و «إسْوَدّ» بمعنى أصبح أبيض اللون، وأصبح أسود اللون «إبْياضه» و «أسْوادّة» أى أصبح ناصع البياض، وأصبح شديد (حالك) السواد كالأبنوس. وأخيرا ينبغى أن نولى عناية للصيغ غير الثلاثية والكلمات المستعارة من لغات أخرى. فنحن نصادف أمثلة مثل :فَعْلل، فعلال، فُعْلّل، فَعْلَلى، فعْلل. أما عن الكلمات المستعارة فأكثرها شيوعا : أرجوان أى أحمر قان، زرْياب «أى أصفر»، «زَرْجون» أى أحمر وذهبى، فرْفير «أى بنفسجى»، سمانغونى «أى أزرق سماوى» نيلَجْ «أى أزرق نيلى»، وهى صفات مشتقة من الفارسية واليونانية.

دراسة الدلالة :

وكلمة لون عند العرب تعنى أيضا «درجة» و «جانب أو بُعد» و «نوع» و«طبق (من الطعام)» .. إلخ. وبالإضافة إلى هذا المصطلح العام، لدينا أيضا هذه الكلمات : «بَوْص» (تؤكد على فكرة النصاعة وصفاء اللون) [بوّص أى صفا لونه]، صبيب (لون سائل أو صبغة، كما تطلق على الشئ الذى يلونه هذا السائل أو تلك الصبغة)، سحنة (تطلق على لون البشرة)، لَيْط، نَجر، خطبة (تطلق على اللون غير النقى أى تطلق على مزيج أو خليط من لونين)، خَرَجْ، خَصَفْ، نصيف (وهذه المفردات الثلاث تشير إلى خليط أو مزيج للونين يعدان أحيانا من الأضداد).

ويبدو من المفيد أن نكشف عن كيفية إدراك العرب لألوان قوس قزح، وبالتالى كيفية ترجمتهم لهذا الإدراك فى رمز أو كلمة حتى يتسنى لنا دراسة أسمائها من حيث الدلالة. فمن خلال هذه الظاهرة يتبدى طيف تتعدد ألوانه وتتنوع تنوعا شديدا، لذلك كان من الأهمية بمكان عند كل جماعة من الناس أن نحدد الأسماء التى يطلقونها على مايرون. ونحن نعلم أن اليونان والرومان قد نسبوا إلى قوس قزح ثلاثة ألوان. فأرسطو يذكر فى كتابه «الآثار العلوية» قائمة تضم الأحمر، البنى، الأخضر، والأرجوانى حيث يرى أن ثمة خفوتا متدرجا للضوء. أما أفلاطون ـ فى طيماوس ـ فيرى أنه بوسعنا إعادة تركيب كل الدرجات اللونية باستخدام أربعة ألوان أولية : أسود وأزرق وأحمر ولون الضوء. والدراسة المقارنة للغات التى تنتمى لمناطق ذات ثقافات جد متنوعة تكشف عن أن تقسيمات الطيف لدى هذه اللغات أبعد ما تكون عن التطابق مع بعضها البعض. فهى تقسيمات عشوائية وتختلف باختلاف المواقف والموارد اللغوية المتاحة. فالقواميس والموسوعات الكبرى العربية الفصحى تكاد تجمع على إيراد الشرح التالى لمعنى قوس قزح : «يتكون قوس قزح من شرائط على شكل قوس بألوان أصفر وأحمر وأخضر»، لقد حل

الأخضر محل الأزرق ـ لأنهما عرضة للخلط بينهما فى كثير من الأحيان. فنحن هنا نجد أيضا فكرة الألوان الثلاثة الأولية.

وكلمة أبيض لها نفس الجذر مع كلمة «بيضة». كما أن الأبيض يعنى لعاب، سيف، مال، كما أنه يعنى فى أفريقيا ـ ويا لها من مفارقة ـ الفحم. وفى القرآن تظهر كلمتا «أبيض وأسود» متتابعتين للتعبير عن التضاد بين النور والظلمة لا التضاد بين اللونين الأبيض والأسود. وثمة كلمات أخرى عديدة تعنى أبيض، آدم، ثاغم، جَوْن (التى تعنى أبيض كما تعنى غامق)، أشيب، صقْلب، ظِلّم، أغرّ، فقيع (تعنى أبيض ناصعا كما تعنى أحمراً صارخا)، أحْمر، قُهابى، حَضّى، احَمَ (تعنى نفس ما تعنيه كلمة جون)، حوَارى، خالص، أزْهر، لَهَق، أمْره، ناصع (نصاعة الأبيض والأصفر والأحمر) يَقَقْ ... إلخ.

وكلمة أسود لها جذر [لغوى] ينطوى على فكرة السلطة والقوة. وأسود نقيض أبيض. وكثيرا ما يوصف بها المعتم أو الغامق لا الأسود نفسه (سورة البقرة آية ١٨٧، سورة آل عمران ١٠٦). وكلمة الأسود قد تشير إلى أشياء ومخلوقات عديدة مثل الحية، العقرب، البلح ... إلخ. والمصدر «سواد» يشير ـ بصورة خاصة ـ إلى منطقة فى العراق عرفت بكثرة نخيلها وبساتينها. وهناك مجموعة كبيرة جدا من الكلمات المستخدمة للدلالة على ما هو أسود، نذكر منها : بَغْس، مُتَحَّم، جَوْن، أَحْتم، حُنْبُور،، حِنْدَس، حُلّبة، حالك، أَحَم (أى أبيض أو أسود أو أحمر غامق)، أَحْوز، أَحْوى، أَدْيَس (غامق)، أَدْجَن، أَدْعَج، أَدْكن، أَدْلَم، أَدْهَم، أَسْحم، أَسْفع، مُظْلم، غُدَاف، غِرْبيب (ومن الشائع جدا الربط بين الغراب واللون الأسود، ولنا أن نتذكر أن الجذر ع ـ ر ـ ب يعنى أسود فى العبرية والآرامية) أَفْحم، قاتم، قاتن، قاحم، أكحل ..إلخ.

والرمادى ـ أى المزج بين الأسود والأبيض ـ ليس له لون محدد، وليس له لفظ أساسى فى العربية. ويمكننا أن نشير إلى شاهب، أَشْهب، أَغْثم، أَرْسم، أَرْبد، أَرْمد، أَدْمك، أَغْبث، أَوْرق، أَطْحَل، قَهْد، أَكْلَس، أَغْس، أَمْلَح، أَمْهق .. إلخ.

ونادرا ما يذكر العرب البنفسجى، فهذا اللفظ الأساسى مأخوذ من الفارسية. وثمة ألفاظ أخرى نصادفها مثل : خُبَّاذى، سمَانغونى، فرْفيرى، ومن الواضح أنها ليست ألفاظا عربية، وجميعها صفات تعبر عن النسبة لشئ ما. وهذا ينطبق على النيلى حيث توجد مادته الملونة فى نبات يسمى خطْر، سَدُوس، مُسَيْطر، عظْلم، نُؤُور، نيل، نيلة، نيلَجْ، وَسَّمة.

والأزرق لون من الألوان الأساسية فى الطبيعة. والكلمات المعتادة التى تشير إليه هى «أزرق» وتعنى أيضا شاحب، هزيل. أما كلمة «زراقيم» ـ وهى جمع ـ فتعنى حيّات. وألفاظ هذا اللون محدودة إلى حد ما. وثمة كلمات مثل سماوى، كَحْل، أَشْهل، عَوْهَق، أَمْقه (وهذه الألفاظ الثلاثة تنطوى على ازدراء) أَمْلَه. وأخضر هو أساس الحياة، والصفة منه ترتبط بفكرة القتامة لأنها تعنى أحيانا أسود، غامق، رمادى. والخضراء لفظ يشير إلى السماء، وهذا يوضح أن ثمة علاقة بين الأزرق والأخضر، وهما محل خلط عند أبناء العصور القديمة. فالإغريق والصينيون والميلانيون وأهل كالدونيا الجديدة وآخرون كانوا يستخدمون نفس اللفظ للدلالة على اللونين. والألفاظ الدالة على الأخضر مجموعة كبيرة إلى حد ما بعد الألفاظ الدالة على الأسود والأبيض. ولن نذكر منها سوى حانئ، أَحْوى، أَخْضب، اخْطَب، أَدْلس، دقيق، عَشْرَق، أَغْبَن.

ومما يلفت النظر أن اسم اللون الأصفر له علاقة باسم الزعفران (مأخوذ من الفارسية)، ويطلق المؤرخون العرب وصف «بنو الأصفر» على الإغريق والبيزنطيين. بينما يطلقون على أنفسهم وصف «السود» أما غير العرب عموما فهم «الحُمْر». ومجموعة الألفاظ الدالة على الأصفر كبيرة، اهمها : حبْر، ذريْبْ، زَبْرَق، زَبْرَج، زرْياب، زَهْر، أَصْحَم، أَفْقَع، قلَج، أَملَج، ناصع، وادس.

أما البرتقالى فشأنه شأن البنفسجى والنيلى له اسم يدل على النسبة لشئ يمثل هذا اللون هو «البرتقال»، فمنه جاءت الصفة «برتقالى».

والأحمر يذكرنا بالدم والبشرة والفاكهة والحياة. واللونان الأخضر والأحمر ـ وهما لونان متضادان ومتكاملان ـ هما أيضا لونا النبات والحيوان. وكان للون الأحمر دائما مكان ذو أهمية خاصة إذ يكاد يشمل

كل قطاع من قطاعات الحياة. ولقد حظى بمكانة متميزة فى معجم الألفاظ ـ وتكاد كل اللغات تحتوى على ألفاظ تعبر عن كل درجة من درجاته ـ وتشكل الألوان، الأسود، والأحمر، والأبيض أفضل ثلاثية حظيت بالاعتراف، كما نالت أكبر قدر من معجم الألفاظ والرمزية. وكلمة «أحمر» العربية مشتقة من الجذر «اللغوى» الذى يعنى الحمية والشدة والقوة. وللون الأحمر معجم من الألفاظ العربية هو أكثرها ثراء. وسنكتفى بذكر بعضها : آدم (وقد سبق أن صادفناه ضمن الألفاظ الدالة على الأبيض)، وربما كان يدل على الأحمر فى اللغات السامية القديمة)، بَتَغ، أَبْقم، ثقيب، جَوْن (وقد سبق أن صادفناه ضمن الألفاظ الدالة على الأبيض) أَحْلس، (وقد سبق أن صادفناه ضمن الألفاظ الدالة على الأبيض)، حائط، أَدْبَس، مدموم، أَدْهس، أَدْهن، أَرْبد، رَادنى، زَبْرق، زاهر، أَزْهى، أَسلْخ، أَسلْغ، أَشْرق، صُباحىَ، أَصْحر، صَيْعرى، صقْلاب (ذكر من قبل للدلالة على الأَبيض) صَمْعَرى، أَصْهب، أَضْرج، عانك، عَنَمى، غسيق، غَضْب، مَغْلوق، فَدْمَ، فَدْن، فراس، فرْصد، أَفْضح، فقيع (سبق ذكره للدلالة على الأصفر) قُرّاص، أَقْرف، قرْمزى، قَشَر، قانئ (يدل بصفة خاصة على التشبع) أَكْثع، كَرك، كَلْف، كَمت، مائع، أَمْعر، منكورَ، نكَع، وَرَد، يانع.

أما اللونان البنى والأحمر فلهما مفردات محدودة العدد، ومن جهة أخرى يعد من المنطقى لقوم ترجع أصولهم إلى الصحراء أن يرصدوا بدقة لون الحمرة المائلة إلى بياض أو الحمرة إلى غبرة [الأبرص] و يميزونه عن غيره من الألوان. ولنا أن نذكر هذه المفردات : بَهْرم، أَحْسب، حضَاد، أَشْقح، أَشْقر، أَصْحر، أَصْهب، أَعيس، أكلف، كُمْيت، وَرْد (سبق ذكرها للدلالة على الأحمر). والأرجوانى ـ فى اللغات

السامية الأساسية ـ له أسماء مشتقة من جذر واحد، وهو رباعى مكون من «ر ـ ج ـ و ـ ن». ويقول واضعوا المعاجم العربية أن الكلمة العربية «أرْغوان» كلمة مأخوذة من الفارسية. ومن الواضح أن كلمة «فرفيرى» و«برفيرى» مشتقتان من نفس الأصل الذى اشتقت منه نظيرتهما فى كل من اليونانية واللاتينية. أما الألوان التى تقل فى درجتها عن البنى فلها مسميات تقوم أساسا على تنويعات لكلمات تعنى التراب، الرماد، الأرض.

والمفردات التى تطلق على خلط الألوان ومزجها تشكل دائرة واسعة للغاية. وإنا لندهش من تكرار الحرف الساكن «شين» فى تشكيل الألفاظ التى تطلق على نمط من التلوينات هى الرَّقَشة [أو الرَّقَشَن]، والبرقشة [أو الوشى]، والمخططة [أو النقش]، والمنقطة [البُرشة]. أضف إلى ذلك أنه يتم التمييز بين ألوان الخيول تمييزا يصل إلى أدق درجات هذه الألوان، فيطلقون عشرات وعشرات الألفاظ عليها. ومما يلفت النظر فى هذا الشأن عدد الألفاظ التى يرد فى مقطعها الأول حرف الدال وهى : أدْبس، أدْجن، أدْخم، أدْرع، أدْعس، أدْغث، أدْغم، أدْلم، أدْهس، أدهم.. إلخ). ونختتم هذا المسح الموجز عن دلالة الألوان بملاحظة مفادها كثرة الكلمات المتناظرة ومن أصل واحد، وكثرة الكلمات المأخوذة من لغات أخرى فى هذا الشأن.

الدرجات اللونية والنصاعة والتشبع:

يبدو أن العرب لم يكن لهم كبير اهتمام بالدرجات الخاصة بلون ما، يبدو هذا فى أدبهم حين يعرجون بالحديث عن لون المنظر الطبيعى، أو لون الثياب وأى شئ من متعلقاتهم فى الحياة اليومية. إذ يأتى حديثهم مسا عارضا ليضفى انطباعا عاما ـ بينما ينطبع فى نفوسهم بوجه خاص توهج اللون، وأشد من ذلك تأثيرا تشبعه. وهذا متوقع من قوم يعيشون فى بيئة مشبعة بالشمس. ويبدو ـ إلى جانب ذلك ـ أن هاتين الفكرتين ـ النصاعة والتشبع ـ تجتلطان ـ من حيث الدلالة ـ فى الصفات التى لا حصر لها، والتى يمكن أن نسميها «صفات لونية توكيدية».

فهذه الصفات التوكيدية ـ أبيض، أسود، أخضر، أحمر ـ تستخدم للدلالة على أن اللون قد وصل أعلى درجاته من النصاعة والتشبع، بينما الأسماء ـ «الشبع، التشريب، النحقيق، اليقئ»، تعنى التشبع، أما «البريق، اللصيف، الرعفيف» فتعنى النصاعة. وإن كان صحيحا أنه ورد فى هذا المقال أسماء التفضيل «فقيع، ناصع، خالص، ناضر» وهى جميعها فى صيغة اسم الفاعل، وهذه الأسماء.

أ) تعنى ضمنا ـ إذا ما ارتبطت بصفة لونية ـ فكرتى التمشبع والنصاعة، إذ تعنى عندئذ أن اللون مكثف ولافت للنظر.

ب) وهى قابلة للتطبيق ـ فى الأصل على الأقل ـ على أى لون. ويبدو أن علماء النحو العرب قد حددوا ـ فى مرحلة لاحقة ـ لكل صفة لونية صفة تفضيلية خاصة بها.

اللون فى رأى المعتزلة :

اهتم المعتزلة ـ وهم يشكلون مدرسة فى علم الكلام والسياسة تدافع عن العقيدة الدينية ببراهين عقلية ـ بمشكلة الأجسام المادية وكيف تدركها حواسنا، ولكن اختلفت وجهات نظرهم فى مسألة اللون. فالنظَّام (توفى حوالى ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) يبدأ من مسلمة مفادها أن الأعراض لا يمكن أن تكون مرئية ولا يمكن إدراج الألوان ضمن الجواهر، أما بشر بن المعتمد (ت حوالى ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م) ومعاصره معمَّر وغالبية مريدى هذه المدرسة فإنهم يعدون الألوان أعراضا من فعل الإنسان وحده، أو هى تحدث بحكم طبيعة الأشياء التى تتأثر بفعل الإنسان.فالله خلق الجواهر (الأجسام والذرات) وهى قادرة على أن تحدث بحكم طبيعتها أعراضا محددة تحديدا تاما، ومن هذه الأعراض اللون. كذلك عكست «مقالات الإسلاميين» (٣٩٢ ـ ٣٩٣هـ) للأشعرى صدى هذا الجدال الذى نما وتطور فى دوائر هذه المدرسة حول هذه الأسئلة. هل بوسع المرء انطلاقا من إدراكه لشئ ملون أن يجرِّد اللون مع علمه بأن اللون المجرد لا تدركه الحواس بل يُعرف بالعقل؟ أو هل بوسع المرء أن يدرك إدراكا حسيا البياض والأبيض أو السواد والأسود

فى وقت واحد؟ هل يستطيع المرء أن يرى اللون وحده لا الشئ الملون به؟ لقد تباينت وجهات النظر بشأن هذه الأسئلة. فالنظَّام يرى أن اللون والشكل والنكهة والطعم ... إلخ لا تدرك بالحواس إلا من خلال فتحات من نوع ما لكى تتأثر الحواس. والحواس ما هى إلا أجسام مسامية. ويفيض الفيض لجسم المدرك حسيا ليتخلل فتحات الحواس، ويصل بذلك إلى وعى الكائن الذى يحس بها. وقد تحدث العلاّف (توفى بعد ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م) عن وجود تدخل إلهى فى عملية وعى الإنسان بالأشياء المحسوسة. ولكن معمّر يرى أن إدراك الأشياء المحسوسة بمثابة فعل طبيعى من أفعال الحواس وفعل مولّد يخلو من أى مباداة إلهية.

اللون فى رأى الفلاسفة :

كان الكندى (توفى حوالى ٢٥٩هـ/ ٨٧٣م) ـ فيلسوف العرب ـ يرى أن اللون «عَرَض عام لأنه يؤثر على أشياء عديدة». إنه عَرَض تدركه حاسة هى أول «الحسَّين الشريفين» البصر والسمع. وكما أن العقل الفعّال يحقق الممكن، فكذلك الضوء الذى يسقط على الأشياء المعتمة يحول الألوان من موجودة بالقوة إلى الوان موجودة بالفعل. فالجسم الشفاف حقيقة لا لون له لأنه ناقل للون الأشياء التى توضع خلفه. ومن العناصر الأربعة التى يتكون منها العالم نجد أن الأرض وحدها هى العنصر غير الشفاف، وبالتالى فهو حامل اللون فى عالم ما تحت القمر. ولكى يتأثر شئ ما بالضوء، ويصبح بالتالى حاملا للون لابد له أن يعترض الأشعة المرئية. والألوان التى نعتقد أننا ندركها حسيا فى النار هى فى الحقيقة ألوان الجزئيات الأرضية وقد اختلطت بالنار. فالنار ـ شأنها شأن الهواء والماء ـ لا لون لها على الإطلاق. وفى نفس الوقت توهمنا حواسنا أن السماء ما هو إلا اصطناع : إنه لون الجزئيات الأرضية والمتطايرة التى يحفل بها الهواء.

والفارابى (توفى ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) كان بدوره مهتما بالألوان. ويقول إن الألوان تحدث على سطح الأجسام تحت

تأثير مصدر متوهج حيث أنها لا توجد فى ذاتها. هى إذن أعراض يحدثها مصدر ضوئى. والاختلافات اللونية تحدث نتيجة لاختلاف مواضع الأجسام المضاءة. والألوان لا تؤثر إلا على عالم الكون والفساد. أما الأجسام السماوية والعناصر الأولية (الاسطقساط) أى الأجسام البسيطة فلالون لها.ولون الأجسام الأرضية مستمد من مزج العناصر المكونة لكل جسم منها، فوجود عنصر النار يوجد الميل نحو الأبيض، وعنصر الأرض يوجد ميلا نحو الأسود. أما الألوان التى تتوسط هذين اللونين فهى نتيجة مزج هذين العنصرين بنسب مختلفة. وفى تعريف الفارابى للون يكرر الصيغة الأرسطية القائلة بأن اللون «هو سطح الجسم الشفاف بقدر شفافيته».

والأبيض ليس سالب الأسود، والأسود ليس سالب الأبيض. فهذان اللونان المتضادان لا ينفى أحدهما الآخر. أما إخوان الصفاء (النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى) الذين ألّفوا موسوعة جماعية وتأثروا بنظرية الفيض [الصدور] والأفلاطونية الجديدة. فقد اعتبروا اللون من الصفات المتممة للجسم. والنور مرتبط بالنفوس والأرواح التى تدور فى دائرة. أما النور والظلمة فهما لونان روحيان. وعندما يتصلان بالأجسام يتحولان إلى الأبيض والأسود وهما لونان جسميان. وهم يعرفون الألوان بأنها «سطوع أشعة الأجسام» ولذلك فهى لا تظهر إلا على سطوح هذه الأجسام. وتوجد سبعة ألوان بسيطة هى : [البياض والسواد والحُمرة والصفرة والخُضْرة والزُّرْقة والكُدْرة]. أما السواد فهو منع الرطوبة الأرضية وصول النور إلى البصر، أو منع البصر من الوصول إلى النور لأن السواد يجمع البصر. وفى الطرف المقابل البياض وهو ظهور النور بنقائه التام وهو - على النقيض من السواد - يفرّق البصر، وكل الألوان الباقية متوسطة بين هذين الطرفين وفعلها فى البصر بحسب غلبة أحد هذين عليها. [والأشياء الصُّفر تُرى

صفراء لا أسباب تمنع النور أن يُرى صافيا. أما علة رؤية الأشياء حُمرا فلشيئين : أحدهما الأسباب المعفِّنات والآخر الأسباب المذوِّبات، فالمعفِّنات لكثرة الرطوبة، والمذوِّبات لكثرة الحرارة. وأما الخضرة فهى من أجل غلبة الرطوبة الأرضية على النور، ومنع البصر إياها، أو منع النور أن يصير إلى البصر صرْفا. وقد جعل الله الهواء أزرق والنبات أخضر لكى يكونا فى صالح مخلوقاته. والواقع أن هذين اللونين يتصفان بأنهما صحيان للرؤية، أما ألوان قوس قزح فهى أربعة : أحمر، أصفر، أخضر، أزرق. وكل لون من هذه الألوان يطابق كيفية من الكيفيات الأساسية الأربع وهى : الحرارة والجفاف، والرطوبة، والبرد، كما يطابق عنصرا من العناصر الأربعة وهى : النار، والهواء، والأرض، والماء - وأخيرا رفض أخوان الصفاء نظرية الفيض أو الصدور. عند ابن سينا (توفى٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م). أدرج ابن سينا - شأنه فى ذلك شأن أرسطو - دراسة الجهاز الحسى ضمن العلوم الطبيعية.

وخصص فصلا بأكمله فى كتابه الشفاء لدراسة مشكلات الرؤية واللون. وهو يرى أن الضوء من الكيفيات التى تعمل عملها فى الأجسام الشفافة، بينما اللون فى الأجسام المعتمة. وهذه الأجسام تكون معتمة بالقوة. وقد يوجد اللون دون أن يكون مرئيا، ولكن لا يقوم اللون بالفعل إلا بفضل نصاعته. وواقع الأمر أن الألوان لا وجود لها فى الأجسام. والجسم الأسود القاتم هو جسم ملون بالقوة. والشئ الذى يبدو ملونا حين يسلط عليه الضوء لا يكون ملونا فى الظلام، لقد جرد من لونه المتحقق بالفعل. والهواء والماء والقبة السماوية هى بمثابة وسيط شفاف وفى نفس الوقت ناقل. إن الجسم المضئ يتعامل مع الجسم الملون دون أى تغيير أو تعديل وإنما يؤثر على الوسيط الشفاف. فوجود الضوء - يجعل من الجسم الشفاف بالقوة جسما شفافا بالفعل - وبازدياد الضوء يزداد ظهور اللون وتجليه. وهو يرفض النظرية القائلة بأن البياض لون والسواد ظلمة، لأن الأسود منير ويضفى نورا على

أشياء أخرى غير ذاته. وبالتالى فاللون لا يتمثل فى الأبيض وحده. واللون المطلق ـ أو الجنس العام للون ـ ليس هو النور بل النور هوسبب ظهور اللون وسبب نقله. ومن هنا كان النور من مكونات ذلك الكائن المرئى الذى نسميه «لون». إذ أن اللون الموجود بالفعل هو نتيجة لالتقاء النور باللون الموجود بالقوة. أما الألوان المتوسطة فهى نتيجة مزج الأسود والأبيض.

أما ابن الهيثم (توفى ٤٣٠ هـ/ ١٠٣٩م) فى كتابه «البصريات» فقد اتخذ موقفا مخالفا لأولئك الذين أنكروا وجود اللون وجودا حقيقيا، وأعلنوا أنه مجرد مظهر يتوسط العين ومصدر النور. فهو يرى أن ظهور اللون يتأثر بالفعل بنوع النور الذى يحمله وأن نفس اللون قد يتحول طبقا لدرجة النور المتاح، ومع ذلك يظل للون، وجوده المستقل. وقد كشف شارحه كمال الدين الفارسى (توفى ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م) الصلة الأساسية بين النور واللون ـ ففى الظلمة توجد الألوان بالقوة فى الأجسام الملونة، وتتحول إلى ألوان بالفعل حين يسلط الضوء على هذه الأجسام.

وابن حزم (توفى ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) خصص فقرة من كتابه «فصَل» للحديث عن اللون. ونقرأ فى هذه الفقرة أن الهواء غير مرئى لأنه لا لون له، فى حين أن الماء مرئى لأنه أبيض اللون. كذلك النار لا لون لها فى الكرة السماوية، أما اللون الذى نراه حين نحرق الخشب، أو حين تحترق ذبالة المصباح أو أى جسم آخر إنما هو مستمد من مقدار الرطوبة التى تحتويها هذه الأجسام ـ فعند عملية الاحتراق تتحول الأجسام إلى هواء نارى والألوان التى تكتسبها هذه الأجسام المحترقة تتحدد بالمواد التى تتكون منها ـ كما أن جزئيات الرطوبة هى التى تسبب ظهور قوس قزح. وقد شرع فقيه قرطبة فى دحض «ما قاله القدماء» الذين رأوا أن الأبيض هو نتيجة لتفرق البصر بينما الأسود نتيجة اجتماع لهذا البصر. فهو يرى أن الأسود غير مرئى

لأن الإدراك الحسى لا يتحقق إلا عبر امتداد يضاف للبصر. لأن العين لا ترى سوى ما هو ملون، والأسود ليس لونا. إنه مجرد ظلمة أو هو لا وجود أو فقدان اللون ورؤية البصر. وحين نعتقد أننا «نرى» الأسود، فهذا يعنى أننا خاضعين لخداع بصرى. فحين نصف شخصا ما، أو غرابا أو رداء بأنه أسود فهذا بحكم العادة وعلى سبيل المجاز. وواقع الأمر أن كل جسم من هذه الأجسام له لونه الخاص، وهو لون غير أسود، أما عن الفرق بين الأسود الطافئ والأسود الساطع أو اللامع فهذا لا يرجع إلى الأسود نفسه بل يرجع إلى البريق أو الوهج أو الوميض وهو شئ مختلف ومتميز ويشكل لونا فى حد ذاته، وله تأثيره على كل الدرجات اللونية. ولعلنا نذكر أن أفلاطون قد أدرج «لون النور» ضمن الألوان الأربعة الأساسية. ولنا أن نقول عن ابن حزم إنه أيضا قد عد القتامة لونا خاصا لأن البصر يدركها، كما هو الشأن مع النصاعة والسطوع، ومن الواضح أن الفقيه صاحب المذهب الظاهرى كان واعيا بوجه خاص بتنوع الإحساس باللون. بل إنه أقام سلما متدرجا للألوان وفق مدى قوة الإحساس بها : الأبيض، الأصفر، الأحمر، الأخضر.

أما ابن باجة (توفى ٥٣٣هـ/ ١١٣٩م) فقد طور مذهبا بأكمله عن اللون فى مقاله عن «النفس» وفيه يظهر تأثير أرسطو واضحا، ويرى أن اللون هو بمثابة العنصر الحسى الأول ، فالنفس الباصرة هى ملكة توجد فى العين وتجعلها قادرة على إدراك اللون. وهى مودعة فى الرطوبة الزجاجية بالعين التى كان الفلاسفة العرب يسمونها الرطوبة الجليدية. واللون ـ فى جوهره ـ شكل. ولا يمكن إدراكه إلا من خلال وسيط هو الهواء، وحين يوضع شئ ملون أمام العين مباشرة فإن العين تكون غير قادرة على إدراكه. وتقتصر وظيفة الهواء على نقل اللون حين يسلط عليه مصدر مضئ. ومن هنا يمكن صياغة فرضية مفادها .

أ) الألوان فى الظلمة موجودة بالقوة فقط وليس لها وجود فعلى.

ب) يمتص الهواء الألوان من خلال صورة بصرية تنطوى على هذه الألوان. ويرى ابن باجة أن وجود اللون بالقوة وسط الظلام أمر لاشك فيه. والدليل على وجود هذا اللون يكمن فى الدرجات المختلفة لنفس اللون، إذ تتنوع درجاته بتنوع كميات الضوء المحيط به بما فى ذلك شبه الظل. أما عن لمعان وبريق بعض الأشياء والحيوانات، فإن هذا لا يرجع إلى اللون بل يرجع إلى التأثيرات الواقعة على العين. وكما أن اللون يمكن إدراكه فى غياب النور فكذلك النور لا يمكن إدراكه إلا إذا كان مرتبطا باللون. كذلك شرع ابن رشد (توفى٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) الشارح الأكبر لأعمال أرسطو فى وضع نظرية تفسر النور واللون، بحيث تكون متسقة ـ بقدر الإمكان ـ مع روح العلم عند المشائين. فهو يرى أن اللون يوجد على سطح جسم ما . وهو يعد كمال (أو التحقق التام) الشفافية المحدودة، أما النور فهو كمال الشفافية غير المحدودة، وإذا امتزجت النار بالجسم الشفاف، فإن الألوان تجد فى النور جوهرها ووجودها لا مجرد علة لنقلها لعضو الابصار. وقد سبق أن رأينا ابن باجة كان مناصرا للنظرية القائلة بأن الألوان توجد «بالقوة» فى الأجسام سواء سلطت الأنوارعلى هذه الأجسام أم لا، أما فقيه قرطبة ـ وزميل ابن باجة فى الوطن «سرقسة» ـ فإنه يرى أن الألوان توجد «بالفعل» حتى لو لم تكن ضمن إدراكنا الحسى، ولا تكون مرئية إلا بتأثير الضوء. ويرى أن النور واللون يوجدان معا فى الوسط الشفاف. وكلاهما مشتق. فالنور مشتق من جسم لامع واللون من جسم ملون. والنور يخرج اللون من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وبذلك ينقله إلى العين. وهكذا نجد أنه الوجود الموضوعى للألوان وتأثيرها على العين كلاهما يعتمد على النور. ولكن القابلية للرؤية للبيت شرطا لوجود اللون. ويترتب على ذلك أن اللون من حيث هو لون لا ينطوى على نور وهذا عكس ما قاله ابن باجة. فعندما يسلط النور على الجسم الشفاف تنتج ألوان مختلفة وذلك طبقا لشدة النور ودرجة

الشـفافـيـة. والأبيض يشـتق من خلط النار الخالصة (أى النور الشمسى) من حـيث هـو عنصـر لامع، بالـهـواء (من حـيث أنه أشـد العناصـر شـفافـيـة). والأسود يشتق من خلط النار والأرض.

أمـا الألوان الأخـرى فـهى تقع بين هذين الـطرفـيـن. وهى ألوان تتـكون بفـضل إجرء نسب مـتـغيـرة تغيـرا لا نهـائيـا من الثـنائى اللونـى الأبيض والأسـود. وحـين يمـيل أحـد الألوان المتوسطة (أخضر، أحـمر، أصفر... إلخ) نحو الأبيض فـهذا يعنى أنه فقد نسـبة من جزئيات من عنصر الأسود المتضمن فيه والعكس صحيح. وليشترك الشارح العـربى الأكبـر مع أرسطو فى أن خلط الألوان هو نتيجة لاتحاد كامل للعناصر المكونة للنار والأجسام الشـفافة، وليس مجرد تجاورها أو تركيـب بعضـها فوق بعض.

ومن الواضح أن علماء الكلام العرب والفلاسفة لم يهملوا موضوع اللون، إلا أنهم كـانوا معـنيين أسـاسـا بمعالجـة النظـريات التى ورثوهـا عن الإغـريق وترجـمـوها عنهم مـنذ القـرن الثـالث الهـجـرى/ التـاسـع الميـلادى على يد رجال أمثـال يحيى بن البطريق، حنين، بن اسـحق، اسحق بن حنين، بشـر بن مـتى. فـإذا شـئنا الـدقـة لم يكن لدى العـرب ـ المسلمـين مـذهب مـحـدد فى اللون ولا يوجد بحث ـ على حد علمنا ـ خصص لهذه المسألة.

رؤية صوفية للون :

يرى الصوفى الحكيم (الثيوصوفى) الكرْمـانى ـ الإيرانى ـ أن اللون لـغـة الأرواح ـ فالعـين ـ وهى نقطة الالتـقاء بين النور الخارجى والنور الداخلى. لا تعكس مـا يقدم مـا يقـدم لها بصـورة سلبيـة. إنها تشارك فى إدراك الأشـياء وتنـتج اللون الخـاص بهـا، ويرى الكرمانى أن الألوان التى تدركـها العين هى ألوان الأشياء لا ألـوان أشعة النور، وهى توجـد فى عـالم مـا فـوق الحس. والنور هو تجـريد اللـون أو اللون فى صورته المجـردة. والنور هو روحـانية اللون، واللون هو تجسيد النور، وبدون النور يظل اللون حـاضرا، ولكنه يشـبه

عندئذ جسدا بغير روح. ولذلك كان لكل مركّب لون سواء أكان هذا المركّب ينتمى إلى العالم الحسى أو عالم ما فوق الحسى. ولون العالم المعقول أبيض، أما لون عالم الروح فهو أصفر، ولون عالم النفس أخضر، وعالم الطبيعة أحمر، وعالم المادة رمادى، والعالم الخيالى أخضر غامق، وعالم الجسم المادى أسود. وفى هذا السياق الروحى بوسعنا أن نتذكر الصيغة الشهيرة لنوفاليس: «اللون هو محاولة من المادة لكى تصبح نورا»، وكذلك قول رودلف شيتنر «ليس اللون كيفية من الكيفيات التى توضع على سطح الأشياء، بل هو نور يلمع منبثقا من روح الأشياء لتكشف عن نفسها لأرواحنا».

رمزية اللون:

للألوان قدرة على التأثير فى الكائن البشرى تأثيرا مستقلا عن ذلك الذى تمارسه على جهازه البصرى. كما أن الإحساس باللون هو - فى جوهره - إحساس فردى قبل أن يكون إحساسا جماعيا. وغنى عن البيان أن ثمة رابطة تربط بين الإدراك الحسى لدى البشر والقدرة على الاستثارة والحياة النفسية. كذلك اعتاد الناس - منذ زمن سحيق - استخدام الألوان كمنظومة لتوصيل الفكر، وبوصفها «علامات» ورموز للأفكار المجردة. وعلى الرغم من أن كل لون لا يعد رمزا - مسلما به - لصفة تتسم بالعموم، إلا أنه أمكن عزل عدد من الثوابت بفضل الدراسة المقارنة. ولقد لعبت الألوان دورا مهما للغاية فى الطقوس والسحر والخرافة. كما أنه ليس بوسعنا تجاهل تأثيرات اللون النفسية والفسيولوجية والفيزيقية : إذ أن «لغة اللون» هذه - والتى تظهر فى الفن - تكشف عن دور - يصعب وصفه - تلعبه الدرجات اللونية، ولها قدرة على التفاعل لا غناء عنها لفن الرسم. وشاهد واحد من القرآن يكفى للتدليل على أن هذا هو الحال أيضا لدى العرب. فنحن نقرأ فى سورة النحل الآية ١٣ «وما ذَرَأَ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون». وقد سبق أن رأينا فى

دراسة القيمة الدلالية لبعض الصفات اللونية وأنه كان بوسعهم أحيانا إدراج معنيين متضادين تماما تحت مسمى الصفة الواحدة. وهو ما لاحظناه بصفة خاصة فى اللونين الأبيض والأسود حيث نشتق منهما صفات مشتركة، واستخدم العرب عدة صفات للدلالة على الخمر، منها «الشراب الصافى» و «الشراب الذهبى» .. إلخ. ويبدو أن هذا النهج من التفكير هو نفسه قد أدى بهم - نظرا لاعتقادهم فى الخرافات - إلى تجنب استخدام ألفاظ بعينها، ثم يستثيرونها فى الأذهان إما من خلال صورة بليغة أو باستخدام النقيض، وذلك فى الحالات التى يكون فيها السياق كفيلا بإيضاح المعنى دون لبس. ونحن نجد - حتى فى يومنا هذا - فى بعض أجزاء المشرق والمغرب من يتجنب نطق كلمة «أسود» (فهو لون ملعون) ويلجأ بدلا من ذلك إلى استخدام الصفة المضادة - وفى مراكش قد يكون المقصود بـ «الأبيض» القار والفحم أحيان. كما لوحظ أن نفس الصفة اللونية قد تصف لونين لتكشف لنا عن وجود صلة ما بينهما رغم اختلافهما.

إذ يبدو - فى أعماق اللاوعى الجمعى حيث تمتد جذور البشرية - أن أسلافنا لم يشعروا بضرورة ماسة لإقامة تقسيم صارم بين الألوان التى تعد متقاربة لوجود أوجه تشابه فيما بينها من حيث السطوع مثل الأزرق والأخضر أو من حيث الشدة مثل الأصفر والأحمر. ويصدق هذا على العرب. فالقيمة الرمزية للأبيض عندهم لم تكن - فيما يبدو - تختلف كثيرا عما كان لهذا اللون من قيمة عند معظم الناس، فهناك من تداعيات المعانى ما هو كامن ولكنه عام وشائع - فاللون الذى يرمز إلى النصاعة والولاء والملكية وهو الأبيض نجده - فى السيكولوجية الشعبية - يرمز فى غالب الأحيان للنقاء والبهجة والطهر والقدرية - والأبيض - وهو مزيج من كل الألوان - يعد بمثابة وحدة، بل صورة للألوهية. فجسد جبريل رئيس الملائكة أبيض كالثلج. والطائر الأبيض رسالة من السماء تحمل الأخبار الطيبة. والديك الأبيض يعد تجسيدا لملك من الملائكة. ولقد أرسل الله إلى آدم ديكا أبيض اللون ليدله على مواقيت الصلاة.

وتعبير «يد بيضاء» ـ فى إشارة إلى سيدنا موسى حين أتى بالمعجزات التى عددها القرآن ـ هذا التعبير إنما يرمز إلى القدرة والقوة والسلطة. وكلمة «قلب أبيض» فى اللهجة العامية تعنى شخصا طيبا لطيف المعشر. و «الراية البيضاء» تعنى سمعة طيبة و «الأخبار البيضاء» تعنى رسالة مفرحة. وفى مصر يشبه اليوم الجميل باللبن أو الوردة البيضاء. ولكن قد يدل اللون الأبيض على الحزن والحداد كما هو الحال فى الشرق الأقصى، وفى أوربا لمدة طويلة، فالموت شاحب واللون الأبيض مضاد لحمرة الحياة. والكفن أبيض، والشعر الأبيض نذير الموت. وفى أسبانيا ومراكش وشرق فارس كان اللون الأبيض يعد أيضا لون حداد. لقد كان اللاوعى الشعبى مدركا أيضا للعلاقة التى تربط بين اللون الأبيض والموت. إذ يعبر عن نهاية الحياة بضروب من المجاز والاستعارة مثل «الموت الأبيض» موت مفاجئ وطبيعى، موت تقف المعرفة البشرية عاجزة إزاء مجهول لا سبيل إلى اكتناه سره.

وكلمتا «أسود» و «سيد» يشكلان نموذجا لعلاقة قائمة على اشتقاق من أصل واحد للكلمتين، وهى علاقة مشحونة بالمعانى. فقد أدرك العرب أن اللون الأسود لون ذو هيمنة وله سحره الذى خلب لبّهم مع شعور بالخوف والخشية. فاللون الأسود والظلمة والليل والسر كل هذه أمور تقتضى منهم التوقير لها. وحجر الكعبة الأسود يعد من الأعمدة ذات الأثر الروحى. واللون الأسود هو رداء «الرحلة المجهولة». والحداد، وكل ضروب الحزن. وهو أيضا رمز مشترك للانتقام والتمرد (علم العباسيين الأسود). ويحتل اللون الأسود فى تاريخ الخرافة فى بلاد الإسلام مكانا متميزا. ويستخدم اللون الأسود كتميمة ضد «العين الشريرة». ويخلعون على القطة السوداء قوة سحرية هائلة، فهى من خلق الشيطان وأى شخص يأكل لحمها يتحصن ضد المرض، وإذا وضع طُحالها على جسد امرأة أوقف الطمث.

والغـراب الأسود عند المسلمـين ـ وعند شعوب أخرى كثيرة ـ ذو تأثير مشئوم لأن الالتقـاء بطائر نذير شؤم، فـالطائر نذير الفـراق. وسلاسل جهـنم سوداء. والسحـابة السوداء علامـة على غضب الله. وقابيل قتل هابيل بصخرة سوداء. و «السـوداء» هى الصـفـراء مـصـدر الأسى والخوف. ويطلق على العدو لقب «الكبـد الأسود». و «قلب أسـود» تعنى شـخصـية فظة و «الأخـبار السـوداء» تعنى كـارثة، و «حـيـاة سـوداء» تعنى حياة تـعيسة و «وجه أسـود» هو وجه الكـذّاب، و«الموت الأسـود» وصف مقصور على الموت شنقا.

واللـون الأزرق يقـف علـى الطـرف النقـيض من اللون الأحـمـر، فهـو لون بارد وزائل وعمـيق وروحى. فالسـماء والبـحر زرقاوان ومـن ينغمس فـيهـما يضـيع فى اللانهـاية لأن عمـقـهمـا لا حدود له، والخوف الميتـافيزيقى «خوف أزرق» وكان العرب يعدونه لونا سحريا مشئوما مزعـجا ويدعو للقلق. والعيون الزرقاء مصـدر الحظ التعس. ويوصف الكفار بأن لهم عيونا زرقاء. وفى مصر يعلقون قطـع الشبة حـول عنق الأطفال والكبار دفاعا ضد «العين الشريرة».

والحـجر الأزرق يتـمتع بقـسط من القـوة المقـدسة لأن لونـه سمـاوى. إن القوة السحـرية للون الأزرق هى بمثابة المنفذ لأوامر القدر، والمدافع عن الإنسان ضـده فى نفس الـوقت. و «العـدو الأزرق» هو العـدو العنيد والقـاتل وفى حـديث السـوريين حـين يقـولون عن شـخص مـا إن «عظامـه زرقاء» فـهـذا يعنى أنه ماكـر وحقود. واللون الأزرق لون شـاحبى الوجـه ومنهوكى القـوى والخـائفـين. وتـوجـد آية وحـيـدة فى القرآن ذكر فيـها الجذر ز ـ ر ـ ق وهى الآية ١٠٢ من سورة طه «يوم يُنفخ فى الصور ونحشر المجـرمين يومئذ زُرْقًا» وهى تصف حال المذنـبين يوم القيـامة. وهذا يفـسـر لماذا حـرص العـرب على تجنب ذكر هذا اللون كما هو شأنهم مع اللون الأسود. وفى بعض مناطق مصر يقـولون «أخـضـر» بدلا من «أزرق» ويصـفون اليـوم النكد أو سـيئ الطالع

بأنه «يوم أسـود» أو «يوم أزرق». ولنا أن نلاحظ أن لـفظ «نيلـة» فى اللغـة السنسكريتية يستخدم بمعنى أزرق كما يستخدمونه بمعنى أسود، وكلا اللونين مشئومان. وفى مصر يستخدمون كلمة «نيلـة» كـعـلامـة على يوم الـنحس والفشل.

ويأتى اللون الأخـضر فى منتـصف المسـافة بـين الأحمـر الملتـهب والأزرق السـمـاوى ليلعب دورا وسـيطا، فـهـو شكل من أشكال الوسطـية أو التـوازن وهو أمر أثير لـدى الإسلام، وهو يرمز - عند العرب وعند شعوب أخرى كثيرة - للحظ السعيـد، والخـصوبة الطبيـعية، والحـيـاة النباتيـة، والشـبـاب. والراية الخـضـراء لرسـول الله [ﷺ] ورداء سيـدنا علىّ الأخـضر قد أصـبحـا عند المسلمـين شعـار الدين. وأصـبح اللون الأخضر - بوصفه لونا خيرًا - جزء من روح العرب إلى حد أن لهجـتهم العامية مليئة بالتعبيرات التى يرد فيها اسم هذا اللون كرمـز للبهجـة والمرح والنجاح - وتعبـير «اليد الخـضراء» يستـخدم فى سوريا لوصف الشخص إذا كـان سعيد الحظ، وإذا تمنى أحـدهـم لشـخص مـا عاما سعـيدا فهو يستخـدم تعبير «سنة خضـراء». وحين ينتقل المرء ليـقيم فى منزل جـديد، يعـلق أوراق البنـجـر الخضراء كرمز للحظ السعيد. [والعرب المحدثون يقولون قَدْم خضراء أى تجلب السـعد]. والمـلاك جبـريل له جناحـان خضراوان. والعرش فى السموات العلى من جواهر خضراء اللون، ورداء سيدنا إبراهيم فى الجنة أخـضر اللون. واللوح المحفوظ من الزمرد. وفى مجال الرمزية وعلوم السـحـر والتنجـيم هم ينظرون إلى الزمـردة - ذلك الحـجـر الـكريم أخـضر اللون - على أنهـا ذات دلالة لا يدركـهـا سوى الخـاصـة وأن الله قـد منحها قوة مجددة. يقول السِّمنانى «إن اللون الأخـضـر هو أليق الألوان بسـر الأسـرار» وفى علم الكون الإسـلامى نجـد أن «القـاف» وهو الجـبل المحـيط بالعـالم الأرضى مـصنوع من الزمـرد الذى تعكس لـونه القـبـة السـمـاوية. وصـورة «الموت الأخضـر» تشيـر إلى

ارتداء المرء أسمالا بالية أو جلبابا مرقعا كالدراويش والصوفية. فهذا ألطف ضروب الموت يتقبله المرء طواعية ويكتسب قيمة روحية.

أما لون الذهب والشمس، لون الزبدة والعسل، لون الكبريت واللهب الذى يحرق، أى اللون الأصفر، فيمثل مجموعة كبيرة من التناقضات على المستوى الرمزى، وهذا الأمر لا يقتصر على العرب وحدهم. فقد يشير إلى الجبن أو الخيانة أو إلى السلطة الملكية ومجدها. ورؤية آدم لملاك الموت جعلته يتفصد عرقا «بلون الزعفران»، وعند هبوط المسيح فى يوم الحساب سيكون لأهل الجنة وجوه بيضاء، أما أهل النار فوجوههم سوداء. ولما كان الناس محكوم عليهم بعذاب القبر فإن وجوههم ستكون فى لون الزعفران. ومن الشائع فى السيكولوجيا الشعبية الربط بين اللون الأصفر الزاهى والشباب والحب والانتظار والفراق. وعند الشعراء الأندلسيين كان لون النرجس الأصفر هو رمز العاشق الولهان ويرمز اللون الأصفر إلى ألم الفراق والصفراء اسم لمادة يفرزها الكبد. وفى أحاديث المشارقة «ابتسامة صفراء» تعنى ابتسامة مليئة بالحسد. ومن جهة أخرى نلاحظ أن مسلمى المشرق قد أظهروا ولعا خاصا باللون الأصفر فى العصر العباسى، وحتى الطعام كان باللون الأصفر بوضع الزعفران عليه. والأحمر لون النار والدم والعاطفة، والنزوة والخطر. فهو مرتبط أساسا بالقوة الحيوية، وكل صفة حربية.

إنه لون متفجر، حار، على عكس الأزرق والأخضر. واسم أول إنسان وهو آدم يعنى «أحمر» فى العبرية. ورمزيته تنطوى على تناقض مثل الأصفر فهو البهى وجهنمى فى وقت واحد. والكبريت الأحمر عند أصحاب العلوم الخفية يعنى الإنسان العالمى. ويقال إن الملائكة التى نزلت لمساعدة المسلمين فى غزوتى بدر وحنين ضد الكفار كانوا يرتدون عمائم أو أحزمة حمراء. ولكن يقال من جهة أخرى أن الله حين أراد تدمير سبأ والسد أرسل فئرانا حمراء لتقويض صروحها. وفى

الأحاديث الشعبية يسمون السنة المنحوسة بالسنة الحمراء. وفى سوريا تعبير «عينه حمراء» تعنى شخصا قاسيا و «صوفه أحمر» تعنى أنه ملعون.

لقد رأينا أن مشكلة الألوان - رسالتها وإدراكها - أمر معقد كل التعقيد. لقد كان ثمة تطور محدد مر به الإدراك اللونى منذ بدايات البشرية. ففى بواكير العصور القديمة كان الإنسان - فيما يبدو - حساسا قبل كل شئ للضوء، أما بالنسبة للون بالمعنى الدقيق فكان إدراكه محدودا، وشيئا فشيئا أخذت الحياة النفسية، وبالتالى علم الدلالة، فى التمييز بين الفروق والدرجات اللونية للتمييز بينها وتحديدها. لقد بزغ ثراء الألوان اللانهائى ببطء عبر القرون. واتخذ التدرب على اللون مكانه وسط البيئة المحيطة بكل شعب. وتداخلت اللغة مع الإدراك الحسى دون أن يتمكنا من تغطية كل أبعاد المشكلة. لقد دخلت الرمزية فى عنصرى الذاتية والتناقض الكامنين فى كل إدراك حسى للون، بينما مد العقل البشرى مجال تأمله ونطاق تفكيره.

المصادر :

(١) الألوسى : رسالة فى الألوان.

(٢) الشهابى : ألوان الخيل وشيانها.

(٣) أحمد أمين : قاموس العادات التقاليد والتعابير المصرية، القاهرة ١٩٥٣.

(٤) حنين بن اسحق : فى الضوء وحقيقته، فى Machriq (١٨٩٩) ص ١١٥١ - ١١١٣.

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، طبعة Ritter ڤايسبادن ١٩٦٣، ص ٣٣٩ وما بعده.

(٦) ابن سينا : كتاب الشفاء، طبعة Bako´s، بيج ١٩٥٦ الجزء ١، ص ٩٠ وما يتبعه.

(٧) اخوان الصفا : الرسائل، بيروت ١٩٥٧، جزء ٢ ص ٣٩٦ وما يتبعه.

سعيد عبد المحسن [أ. مورابيا A. Morabia]

ليبيا

عُرِفَتْ ليبيا باسمها هذا فى اللغة اللاتينية والإغريقية القديمة، وهو تحوير لاسمها الذى ورد فى النصوص المصرية القديمة فى صورة «ليبو» Lebu or Libu. كما ورد اسم ليبيا فى العهد القديم (التوراة) فى صورة «لوبم» Lubim واستخدم الأغريق ومن بعدهم الرومان هذا الاسم، وأشار اليه الجغرافيون الإغريق جنبا إلى جنب مع الاسم «إفريقيا».

وفى كتابات أخرى كان يشار إليها على أنها إحدى مناطق شمال إفريقيا والتى تقع إلى الغرب من مصر.

وقد برزت ليبيا ككيان سياسى وشخصية مستقلة فى عصر الامبراطور الرومانى دقليديانوس Dio-cletian (عن تاريخ ليبيا فى العصر الإسلامى انظر مادتى برقة وطرابلس).

ورد الاسم فى صورة «لوبيا» أو «لوبيه» لدى عديد من الجغرافيين العرب الأوائل.

وبعد الغزو الإيطالى فى الخامس من نوفمبر سنة ١٩١١م صدر مرسوم ملكى فى أول يناير سنة ١٩٣٤م بضم برقة وطرابلس فى مستعمرة واحدة سميت ليبيا. واحتفظت ليبيا باسمها هذا بعد استقلالها عن إيطاليا(*).

النقوش ـ البربرية :

عرف سكان المغرب والصحراء الإفريقية القدماء عددا كبيرا من الخطوط باسم الخط النوميدى Nomid-ian ثم بعد ذلك سميت بالخط الليبى Libyan وكانت أبجديتها تتكون من ثلاثة وعشرين حرفا أو أربعة وعشرين حرفا.

ويرى بعض العلماء أن تأثر الأبجدية الليبية الشرقية باللغة القرطاجية إنما حدث فى القرن الثالث أو بداية القرن الثانى قبل الميلاد. بينما يرجع علماء آخرون عملية التأثر هذه إلى عصر أقدم.

(*) تغير ذلك بعد الاستقلال وقيام ثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩م، إلى الجمهورية ثم إلى الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى.

[التحرير]

وهناك من يرى أن الأبجدية الليبية قد اشتقت مباشرة من الأبجدية القرطاجية، ويستدلون على ذلك باسم الصورة الحديثة للأبجدية الليبية وهى التيفيناغ المتداولة بين قبائل الطوارق. ويرفض هذا الرأى علماء آخرون كثيرون وذلك على أساس أن الاستنتاج المبنى على علم الصرف والاشتقاق اللغوى لا يمثل الواقع، بل يؤدى عادة الى نتائج خادعة مضللة. ومع ذلك تشترك الأبجدية الليبية مع الأبجدية القرطاجية فى الكثير من الرموز والتى لها نفس المعنى فى الأبجديتين مثل حروف الجيم والتاء والشين G. T. sh. كما أن الحروف القرطاجية سلسلة الأشكال بينما للحروف الليبية أشكال زاوية وهندسية، كما تختلف معانى الرموز فى كلا الأبجديتين.

وأما عن الأصل المحتمل الذى تطورت عنه الأبجدية الليبية فلا يمكن أن يكون أحد الأبجديات المعروفة فى الشرق الأوسط أو الأبجدية الفينيقية الإفريقية المعروفة فى قرطاج، وهناك من يعتقد أن الابجدية الليبية قد تطورت عن لغة قديمة مهجورة ربما تجود التنقيبات الأثرية بما يشير إليها، وربما كانت هذه اللغة القديمة هى إحدى لغات جنوب الجزيرة العربية مثل السبئية والحميرية [بكسر الحاء وتسكين الميم وفتح الياء وكسر الراء]، أو أيضا أبجدية التورديتان Turdetan فى جنوب أسبانيا. ويؤيد هذا الرأى وجود تشابه بين النقوش الليبية ونقوش جنوب الجزيرة العربية ونقوش جنوب أسبانيا.

وليس من الضرورى أن تكون عناصر الأبجدية قد نفذت إلى شمال إفريقيا عبر البحر، ولكن الأرجح أنها قد جاءت من داخل القارة ذاتها، وأن النقوش النوميدية الماسيليانية Numidian Massylian (والتى تمثل أحدث صور الأبجدية الليبية القديمة) قد تطورت عن أبجدية قديمة بعد اتصال أهلها بالقرطاجيين.

التاريخ الحديث :

أعلنت إيطاليا الحرب على تركيا فى ٢٩ سبتمبر سنة ١٩١١م وبدأت منذ

ذلك التاريخ فى تنفيذ خطة طويلة الأمد لاحتلال الساحل الليبى. ولم تتمكن قوات الاحتلال الإيطالية من التغلغل إلى داخل الأراضى الليبية بعيدا عن الساحل، وذلك بسبب المقاومة المستميتة للقوات الليبية والتركية فى الدفاع عن الأراضى الليبية. وانتهت المفاوضات بين تركيا وإيطاليا إلى توقيع معاهدة صلح بينهما فى أوشى uchy فى ١٧ أكتوبر سنة ١٩١٢م. ولم تستسلم المقاومة الليبية، وخلال الحرب العالمية الأولى حاصرت المقاومة الليبية القوات الإيطالية فى قواعدها الحصينة على الساحل الليبى وقاد أحمد الشريف قائد القوات السنوسية (١٨٧٣ ـ ١٩٣٣م) المقاومة الليبية فى العديد من المدن الليبية مثل سرت وفزان وبرقة وغيرها، وكانت تدعمه تركيا وألمانيا.

وهاجم أحمد الشريف القوات البريطانية المتمركزة فى غرب مصر فى نوفمبر سنة ١٩١٥م، وبعد هزيمته نقل كل سلطاته العسكرية والسياسية الى محمد إدريس الشريف (ولد فى سنة ١٨٨٢م). وعقد صلح عكرما بين إدريس الشريف والبريطانيين والإيطاليين فى أبريل سنة ١٩١٧م. ثم استبدلت هذه المعاهدة بمعاهدة الرجما Al-Radjma بين الإيطاليين والليبيين فى أكتوبر سنة ١٩٢٠م وفيها اعترف الإيطاليون بالإدريسى حاكما مستقلا (أميرا) للواحات الداخلية فى ليبيا.

وانقسم الزعماء الليبيون فى طرابلس، ورغم ذلك. فقد اتفق بعض زعماء القبائل مثل رمضان الشيتيووى وزعيم البربر سليمان البارونى وغيرهم، اتفقوا على تأسيس جمهورية طرابلس فى سنة ١٩١٩م. إلا أن الخلافات دبت بين القبائل، وكمحاولة من جانب القبائل لتجنب الفتنة والصراع فيما بينهم واتحادهم فى مواجهة الإيطاليين قرروا تنصيب إدريس السنوسى أميرا لكل ليبيا. وإن كان قد وجد نفسه فى مأزق حرج بسبب ارتباطه بمعاهدة مع الإيطاليين، وفى نفس الوقت فقد كان رفضه لهذا العرض يضعف مركزه أمام أنصاره

وتابعيه والموالين له، وفى النهاية قبل السنوسى، ولكنه سرعان ماهرب إلى القاهرة وذلك فى سنة ١٩٢٢م.

وفى نفس العام الذى لجأ فيه السنوسى إلى القاهرة (١٩٢٢م) تولى موسولينى الحكم فى روما، واشتعلت الحرب على نطاق واسع فى ليبيا.وتولى القيادة الزعيم الليبى عمر المختار ممثلا للسنوسى ونظم صفوف المقاومة فى الإقليم الصحراوى وأشعل المقاومة الشعبية ضد الغزو الإيطالى لليبيا قرابة عشر سنوات. وبعد ذلك جرح المختار فى إحدى المعارك وسجن وحكم عليه الإيطاليون بالإعدام شنقا أمام أنصاره وشعبه وذلك فى ١٦ سبتمبر ١٩٣١م. وهدأت المقاومة الليبية بعد ذلك. وفى عام ١٩٣٥م أتم الإيطاليون إنشاء طريق ساحلى استراتيجى يربط طرابلس ببرقة وقاموا ببعض المشروعات الزراعية فى الأراضى الساحلية ولكن أدى اشتعال الحرب العالمية الثانية إلى إعاقة تنفيذها وبعد صراع مرير بين ألمانيا وقوات الحلفاء، احتلت القوات البريطانية وقوات فرنسا الحرة ليبيا فى يناير ١٩٤٣م. وكان إدريس السنوسى يقود المقاومة من القاهرة وفى هذا الإطار قدم العون للمجهود الحربى البريطانى فى صراعه مع القوات الإيطالية التى تحتل ليبيا، واشترك جيش من المنفيين الليبيين فى تحرير برقة تحت قيادة السنوسى.

وبعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها طرحت المسألة الليبية أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة لتقرير مصيرها. وفى ٢١ نوفمبر ١٩٤٩م اتخذت قرارا بوجوب استقلال ليبيا قبل أول يناير ١٩٥٢م. وعينت الأمم المتحدة مندوبا عنها هو الفنلندى إدريان بيلت ليشرف على نقل السلطات من قوات الاحتلال البريطانية والفرنسية إلى حكومة ليبية. وقد ألهب قرار الأمم المتحدة باستقلال ليبيا المناقشات السياسية حول الصورة التى يجب أن تكون عليها ليبيا المستقلة.

وانقسم الليبيون الى فريقين، فريق يمثله زعماء القبائل التقليديين والقيادات الدينية، ثم فريق الجيل الأحدث الذى تشبع بأفكار تقدمية تهدف إلى الوحدة العربية والقومية العربية.. الخ. واتفق رجال القبائل وزعمائهم والقيادات السياسية والدينية، والتى تركزت فى فزان وبرقة، على الوحدة تحت التاج السنوسى. وحبذ الجيل الأحدث والمتأثر برياح القومية العربية، قيام جمهورية ليبية. وتركز أنصار هذا الاتجاه فى إقليم طرابلس، ولو تغلب هذا الفريق لأدى بدون شك إلى رجحان كفة الطرابلسيين بسبب كثرتهم العددية واقتصادهم الأكثر تطورا وتقدما بالمقارنة مع المناطق الصحراوية الداخلية، ومن ثم يقلل ذلك من نفوذ الإدريسيين وأنصارهم. وكان الإدريسيون على علاقة ودية قوية مع البريطانيين. وإنتهت المجادلات السياسية فى نهاية الأمر بإعلان إدريس السنوسى رئيسا لإمارة برقة المستقلة (Cyrenaica)، بينما ظلت الشئون الخارجية والدفاع فى يد البريطانيين (١٩٤٩م). وسعى السنوسى بعد ذلك لضم ليبيا كلها تحت حكمه بعد تحريرها من الاستعمار.

وأعلن استقلال ليبيا فى ٢٤ ديسمبر ١٩٥١م - وإن تأخر تنفيذ ذلك بسبب اعتبارات دولية معينة حتى سنة ١٩٥٥م. وتشكلت حكومة السنوسى بناء على اعتبارات قبلية وموروثات اجتماعية معينة، وتكونت تلك الحكومة من مجلسين هما مجلس الشيوخ أو الأعيان، ثم مجلس النواب. واحتفظ الملك بسلطات واسعة منها حقه فى اختيار وعزل رئيس الوزراء، وتعيين نصف أعضاء مجلس الشيوخ، وحل البرلمان المنتخب حينما يشاء...الخ. وبسبب عدم نضوج الوعى السياسى فى البلاد فقد نجم عن أول انتخاب أُجرى فى ١٩ فبراير ١٩٥٢م فوز مرشحى الحكومة بالإضافة إلى بعض الزعماء المعارضين للحكومة. وتأججت التناقضات بين أنصار الحكومة ومعارضيها، وكانت المظاهرات تنطلق فى الشوارع لتعبر عن رأى المعارضين،

وكانت المظاهرات تشتبك فى صدامات عنيفة مع قوات البوليس، وانتهى ذلك بإلغاء برامج التنمية وقيدت الحريات السياسية ومن تلك اللحظة اتجهت السياسة الليبية إلى نظام حكم العائلة الضيق وشهد العقدان التاليان زيادة الضغوط الداخلية فى المجتمع الليبى. وقد تم اكتشاف حقول البترول اعتبارا من سنة ١٩٥٥م، وفى سنة ١٩٦٢م انضمت ليبيا إلى منظمة أوبك. وفى سنة ١٩٦٩م كانت ليبيا رابع أكبر الدول المنتجة للبترول. ومنذ ذلك الوقت خرجت من دائرة الدول الفقيرة التى تعتمد على المساعدات الاقتصادية، وأصبحت دولة غنية وبدأت تنفذ خططا تنموية مستغلة أموال البترول المتدفقة، وانعكس ذلك على وضعها السياسى فى الخارج.

أما فى الداخل فقد بدأت التطورات الحضرية ومن ثم ظهور طبقة التجار والفنيين والعماله المساعدة، وبدأ العاملون فى مجال البترول وأحواض السفن وغيرها فى تكوين نقابات واتحادات عمالية وتجارية. وظهرت وتبلورت تجمعات وطبقات اجتماعية جديدة بمتطلباتها، وطالبت تلك القوى الاجتماعية الجديدة بإصلاحات سياسية واجتماعية عديدة وتأجج الشعور الشعبى فى ليبيا بالقومية العربية وبالأفكار الناصرية السائدة وقتذاك...، وكان ذلك هو الاتجاه الشعبى فى ليبيا.

أما الحكومة الليبية التى كانت مرتبطة بعلاقات ود قوية مع دول الغرب منذ عام ١٩٥٣م فى سياستها الخارجية ووجود قواعد عسكرية بريطانية وأمريكية فى ليبيا، فإنها لم تظهر تشجيعا وتعاطفا مع السياسة الناصرية، وذلك على الرغم من انضمام ليبيا إلى حظر تصدير البترول إلى دول الغرب بعد العدوان الإسرائيلى على مصر وسوريا والأردن فى سنة ١٩٦٧م، وإن ليبيا عضو فى الجامعة العربية...، وقد أدى ذلك فى النهاية إلى تقويض سلطات الملك.، وتم خلع إدريس السنوسى بعد ثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩م. وعلى الرغم من الحماس

والتأييد الشعبى الجارف لثورة الفاتح من سبتمبر، فإن هذه الثورة ظلت من شئون الجيش. وكان قد خطط لقيام الثورة وتنفيذها عدد من الضباط الأحرار منتهجين أسلوب وفلسفة الثورة الناصرية فى مصر (١٩٥٢م). وبعد قيام الثورة تولى شئون البلاد مجلس لقيادة الثورة يضم اثنى عشر ضابطا بقيادة العقيد معمر القذافى. وكمحاولة من قيادة الثورة لتوسيع القاعدة السياسية فقد تم تشكيل تنظيم سياسى عرف باسم الاتحاد الاشتراكى العربى وذلك فى عام ١٩٧٢م. وبسبب نقص الكوادر السياسية المدربة وعدم تأييد القيادات التقليدية الليبية لهذا التنظيم، فإنه لم يحقق نجاحا يذكر. وفى عام ١٩٧٣م شكلت حكومة الثورة الليبية لجانا سياسية عرفت باللجان الشعبية، ووضع أيديولوجيتها قائد الثورة العقيد معمر القذافى فى الكتاب الأخضر والذى دعا فيه إلى تبنى نظرية سياسية ـ اقتصادية جديدة أطلق عليها اسم نظرية العالم الثالث.

وتدار دفة الحكم فى ليبيا من خلال مجالس شعبية تسمى المؤتمرات الشعبية، ولجان شعبية. وفى ٢ مارس ١٩٧٧م تم نقل سلطات الحكم الى الشعب وسميت الدولة باسم الجماهيرية الشعبية الليبية.

وفى مجال السياسة البترولية فقد انتهجت ليبيا سياسة وطنية أدت إلى رفع أسعار البترول، ومن ثم زيادة دخل البلاد من جراء ذلك.

الوضع الإثنوجرافى والديموجرافى(١):

بدأ المجتمع الليبى يشهد تغيرات عميقة ومتسارعة فى بنيته الاقتصادية والاجتماعية منذ بدأ استخراج وتصدير البترول الليبى على نطاق عالمى واسع منذ بداية ستينيات القرن العشرين(٢).

وقد تأثرت ثقافة المجتمع الليبى ونظمه ومؤسساته السياسية

---

(١) [الانثروجرافيا تعنى علم وصف السلالات البشرية أو الشعوب وعاداتها.. الخ، أما الديموجرافيا فهى علم السكان ـ المترجم].

(٢) فى المتن الأصلى 1860 s. وهذا خطأ ـ المترجم! .

والاقتصادية، والعلاقات الاجتماعية بين أفراده، والإجراءات القانونية والمعتقدات الدينية وغيرها بالاعتبارات الجغرافية والتاريخية للبلاد.

أما الأقاليم الثلاثة الرئيسية فى ليبيا فهى طرابلس وبرقة وفزان.

ويمتد الشريط الساحلى الخصب إلى نحو ١٢٠٠ ميل وقد يزيد اتساعه عن خمسين ميلا فى بعض الأحيان، ويكون خليج سرت أهم معالم هذا الشريط الساحلى.

وتتمتع المناطق الساحلية بمناخ البحر الأبيض المتوسط وبوفرة المياه نسبيا وتقع فيها المدن الرئيسية فى ليبيا مثل طرابلس الغرب ومصراتة وبنغازى والبيضا وطبرق ودرنة وسرت والزاوية وترهونة والسلطان والعقيلة والبريقة وغميس وغيرها. ويتركز معظم السكان فى هذه المدن والقرى المرتبطة بها. وتعتبر طرابلس وجبل نفوسة أهم المواقع فى النطاق الساحلى الغربى فى ليبيا وتسقط على هذه المناطق كميات كبيرة من الأمطار وتقوم عليها بعض الزراعات مثل الزيتون الذى اشتهرت به هذه المنطقة منذ القدم. وفى هذه المنطقة بعض المدن التى يتحدث أهلها بلغة البربر.

ويقع بين الساحل الخصب والتلال سهوب الجفرة الجافة. ويضم القطاع الشرقى من الساحل الليبى ثانية أكبر المدن الليبية وهى بنغازى ثم سلسلة مرتفعات الجبل الأخضر والتى تشكل قوسا يحاذى خط الساحل من درنة حتى جنوب بنغازى. ويصل ارتفاع بعض قمم هذه السلسلة الى ٢٠٠٠ قدم فوق سطح البحر، وتستقبل مرتفعات الجبل الأخضر والمناطق المحيطة بها كميات وفيرة من الأمطار سنويا.

ويقع جنوب النطاق الساحلى نطاق صحراوى جاف حتى أنه كان غير مناسب للإقامة الدائمة فيه فى الماضى[1].

ويلى هذا النطاق إلى الجنوب نطاق صحراوى أكثر جفافا من النطاق

---

(١) من المشروعات المهمة التى استحدثتها قيادة الجماهيرية منذ بضع سنوات «النهر العظيم».

[التحرير]

السابق، وتتأثر فى هذا النطاق العديد من الواحات مثل جغبوب وجالو، مراده، الكفره بالإضافة الى نحو ست واحات أخرى فى منطقة فزان. ويقدر عدد السكان فى هذه المناطق الصحراوية الجافة بنحو ٥٪ من سكان ليبيا. وقد ساعدت أمور كثيرة على تغلب الليبيين على الأحوال الجغرافية المتباينة فى البلاد.

وقبل الغزو الأوروبى لموانى إفريقيا الغربية فى القرن التاسع عشر، كانت معظم تجارة إفريقيا مع أوروبا تمر عبر الأراضى الليبية.

وحتى منتصف القرن العشرين كان يعيش أكثر من نصف السكان فى إقليم طرابلس والمناطق المجاورة، على الزراعة وتربية الماشية. وتميز سكان برقة Cyrenaica بطابع خاص غلبت عليه حياة البداوة والترحال ورعى الأغنام مع ممارسة الزراعة الموسمية المحدودة التى تعتمد على الأمطار الموسمية...، وطبع كل ذلك بقية المناطق بطابع القبلية والعصبية كما هو الحال فى بقية المناطق الصحراوية فى العالم العربى وشمال إفريقيا وغيرها.

وفى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى تعرضت ليبيا ودول شمال غرب إفريقيا والتى كان يقطنها البربر للغزو من قبائل بنى هلال وبنى سليم الآتية من جنوب الجزيزة العربية. واستقرت بطون من قبائل بنى هلال فى منطقة طرابلس، واستقرت أخرى فى برقة. وقد عجلت هذه الهجرات العربية فى تعريب المناطق البربرية فى شمال إفريقيا، ونشر الإسلام وامتزاج الدماء العربية بالدماء الإفريقية من خلال التزاوج. ورغم ذلك فقد حافظت بعض الجيوب البربرية على استقلالها ولم تختلط بالعرب. ويوجد فى إقليم طرابلس وعلى طول الأجزاء الشمالية من جبل نفوسة بين يفرن ونالوت وعلى الساحل فى زوارة مجتمعات زراعية رعوية ويتحدثون باللغة البربرية. ويشكلون حوالى ٤٪ من مجموع السكان فى إقليم طرابلس، وهم يتبعون فرقة الإباضية[١].

---

(١) نسبة إلى مؤسس هذه الفرقة وهو عبد الله بن أباض المتوفى عام ٨٥هـ/ ٧٠٤م - وهى إحدى فرق الخوارج المشهورة فى تاريخ الإسلام.
[المترجم].

ويوجد فى واحة غدامس [على الحدود الليبية ـ التونسية ـ الجزائرية] وواحة غات [فى أقصى الجنوب العربى ـ قرب مرتفعات تسيلى] قبائل الطوارق الذين يتحدثون اللغة البربرية. وفى فزان وجنوب برقة تعيش قبائل تتحدث اللغة البربرية بالإضافة الى لغة التيبو Tebu وهى لهجة سودانية. وعاش يهود ليبيا فى إقليم طرابلس بصفة رئيسية وكانوا يتحدثون اللغة العربية ويعملون فى التجارة واتسم مجتمعهم بطابع خاص هو طابع حارة اليهود [الجيتو].

والغالبية العظمى من الليبيين مسلمين ويتبعون أهل السنة على مذهب الإمام مالك رضى الله عنه. وعرف الليبيون الطرق الصوفية والتى تركت بصمة واضحة فى تاريخ ليبيا من خلال حركة الإحياء التى قام بها وقادها السنوسيون، وهى طريقة صوفية أسسها محمد على السنوسى (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م) وقد انتشرت هذه الطريقة الصوفية فى الواحات من إقليم طرابلس حتى السودان. وكان لأتباع هذه الطريقة دور كبير فى مقاومة الاحتلال الإيطالى. وفى النهاية حكم أتباعها ليبيا تحت قيادة الملك إدريس السنوسى. وهو سليل مؤسس هذه الفرقة الدينية السياسية التى أيقظت الحماس الوطنى الليبى ووحدتهم لمقاومة الاستعمار الإيطالى.وخلال فترة الاحتلال الإيطالى لليبيا أنشأ الإيطاليون عدداً من المشاريع الزراعية وكونوا شركات تتولى إدارة تلك المشاريع وذلك فى عشرينيات القرن العشرين. وتطورت هذه المشاريع لتصبح مستعمرات زراعية يمتلكها الإيطاليون وعائلاتهم. وقد غير الاحتلال الإيطالى كثيرا من الأحوال الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع الليبى، فقد استقر عدد من البدو الرحل للعمل فى المشاريع الزراعية وتفككت الروابط الاجتماعية، وانتشر التعليم، وزادت هجرة أهل الصحراء والقرى إلى المدن الكبيرة ليعملوا كأجراء وأرباب مهن وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

وبعد استقلال ليبيا تكونت طبقة جديدة من الفلاحين الذين وزعت عليهم الحكومة الليبية مساحات من الأراضى

الزراعية التى كان يمتلكها المستعمر الإيطالى، ثم قامت الحكومة بتأميم الأراضى الزراعية فى سنة ١٩٧١م وأنشأت هيئة للإصلاح الزراعى ونظمت عمليات الرى وتوطين البدو. ومنذ ثورة ١٩٦٩م وضعت عددا من خطط التنمية فى كل أرجاء ليبيا مثل سهل الجفرة، والجبل الأخضر، والكفرة، والسرير، وفزان... الخ وعملت الحكومة على زيادة دور القطاع الزراعى فى تنمية الاقتصاد الليبى.

وبدأت ليبيا فى إنتاج وتصدير البترول على نطاق عالمى واسع منذ سنة ١٩٦٤م، ومنذ ذلك الوقت تحولت ليبيا من دولة زراعية فقيرة يغلب عليها الطابع الصحراوى إلى دولة بترولية غنية، بل ومن أكبر الدول المصدرة للبترول. وبلغ الدخل السنوى من البترول فى سنة ١٩٧٨م ثمانية آلاف مليون دولار أمريكى، وأصبحت ليبيا أغنى دولة فى إفريقيا، والدولة رقم ١٥ فى قائمة الدول الغنية فى العالم فى سنة ١٩٧٧م كما أشار إلى ذلك تقرير البنك الدولى. واعتمد الاقتصاد الليبى على تصدير البترول بصفة رئيسية. وفى سنة ١٩٧٣م غيرت الحكومة اسم الدولة إلى الجماهيرية الليبية العربية الشعبية.

وركزت الحكومة الليبية فى الخطة الخمسية (١٩٧٦ ـ ١٩٨٠م) على توفير الكهرباء والمياه والصرف الصحى والاسكان والصناعات من خلال بناء ثلاثة مجمعات صناعية عملاقة. وبدأت الحكومة فى تحديث المجتمع الليبى والرقى به. وفى سنة ١٩٧٨م كان يعيش نصف السكان فى ليبيا (البالغ عددهم نحو ٣,٠١٤، ١٠٠ نسمة، منهم ٢,٥٩٧,٦٠٠ ليبى) فى المدن (تضم كل مدينة نحو ٢٠,٠٠٠ أو أكثر). وزاد سكان المدن بسبب الهجرة الداخلية اليها من القرى والمناطق الزراعية، بالإضافة إلى الوافدين من العمالة الأجنبية إلى تلك المدن. ومابين عامى ١٩٦٦، ١٩٧٣م زادت الهجرة إلى المدن الليبية زيادة كبيرة بلغت نحو ٢٠٪. وهى أعلى معدل زيادة فى تعداد المدن فى العالم (متوسط الزيادة العالمية فى تعداد المدن نحو ٤,٢٪).

وتضم المناطق الحضرية فى طرابلس وبنغازى (والتى تشكل نحو ١٠٪ من مساحة ليبيا) حوالى ٩٢٪ من مجموع الشعب الليبى. ويوجد فى هذه المناطق الحضرية ١٤ مدينة من ١٥ مدينة ويبلغ تعداد المدينة عشرة آلاف نسمة على الأقل. وغطت هذه المناطق حوالى ٨٦٪ من الانتاج الزراعى فى ليبيا. وزاد تعداد طرابلس من حوالى ٣٠,٠٠٠ نسمة فى بداية القرن العشرين إلى حوالى ١١٠,٠٠٠ نسمة فى سنة ١٩٣١م وإلى حوالى ٢٤٠,٠٠٠ نسمة فى سنة ١٩٥٤م، وبلغ نحو ٨٢٠,٠٠٠ نسمة فى سنة ١٩٨٠م. أما بنغازى فبلغ تعداد سكانها ٤٠٠,٠٠٠ نسمة فى سنة ١٩٨٠م. ويتوقع أن يصل تعداد الشعب الليبى مابين ٥,٥ و ٧ مليون نسمة فى نهاية القرن العشرين، يعيش ٦٧ ـ ٧٤٪ منهم فى مدن يصل تعداد المدينة الواحدة منها نحو ٢٠,٠٠٠ نسمة أو أكثر، مما يعنى أنه يتوقع زيادة تعداد السكان فى المدن الليبية من ثلاث إلى أربعة مرات فى نهاية القرن العشرين.

د. مصطفى محمود سليمان [كمبس، براون G. Camps & Kl. Brown]

الليث بن سعد

ابن عبد الرحمن الفَهْمِى، أبوالحارث، مُحَدثٌ ومُفْت، ينسب إلى طبقة التابعين العظام. ولد وتوفى فى مصر ولد فى قَرْقَشَنْد المعروفة بقرقشنده (قلقشندة) فى محافظة القليوبية فى شهر شعبان سنة ٩٤هـ / مايو ٧١٣م – وتوفى فى القاهرة فى ١٤ شعبان سنة ١٧٥هـ/ ١٦ ديسمبر ٧٩١م. يقوم قبر «الإمام الليث» فى (إحدى جبانات القاهرة). ويصنف عالم مصر هذا بالإجماع فى طبقة (فقهاء الأمصار) الحجة فى مسائل العلم الدينى، فى السنوات الأولى للدولة الإسلامية، وهم: أبو حنيفة، وسفيان الثورى، وابن أبى ليلى [الكوفة]، وابن جُرَيْح [مكة]، ومالك [المدينة] والأوزاعى [الشام] وأخيراً الليث بن سعد [مصر]. ويعد ابن حزم الظاهرى المعروف بمواقفه الانتقادية المتشددة للمذاهب الفقهية (المالكية بوجه خاص) كل هؤلاء بمثابة خلفاء لمالك عن جدارة من حيث المعرفة الواسعة، والذكاء،

والاستقامة (الأحكام فى أصول الأحكام، جـ٢، ص ١٣٨). وقد لقى الليث تقديراً لا يستهان به من الإمام الشافعى الذى يرى أن دراسة الحديث النبوى الشريف ترتكز أساساً على هؤلاء الأئمة الثقاة: مالك، وسفيان الثورى، والليث بن سعد.

ولا تتوافر عن أخبار حياة الليث العملية سوى شذرات متناثرة (انظر المقال المخصص له فى كتاب «تاريخ بغداد»، جـ١٣، ص ٣ - ١٤). وجمع فى تلقيه علم الحديث بين كل من المكيين (مع ابن شهاب، ونافع، وعطاء ابن رابح من بين آخرين)، والمدنيين (مع مالك). سافر الليث إلى بغداد فى شهر شوال سنة ١٦١هـ / يوليو ٧٧٨م، وأحرز تدريسه للحديث فيها نجاحاً باهراً، وحظى برعاية هارون الرشيد. ويقال إن تواضعه قد منعه من طلب التكريم وشغل المناصب فى الدولة. وعند عودته إلى مصر وقف نفسه على التدريس، وعلى إدارة ثروته الكبيرة على مايبدو. كان دخله فى السنة خمسة وعشرين ألف دينار، وما وجبت فى ماله زكاة لسخائه. وكان الليث طوال حياته لطيف المعشر فاضلاً نبيلاً (بسبب ثروته دون شك). ووفق رواية رجل عرفه حق المعرفة لفترة تزيد على عشرين سنة، أنه لم يره البتة، وهو يتناول غداءه أو عشاءه إلا مع زمرة من أصحابه ومريديه. لقد عاش الليث عيشة فخيمة، وعرف كيف يستمتع بثروته. وإذا كان أسلوب حياة من هذا القبيل قد أتاح له قدراً معيناً من الفراغ للمشاركة فى الحياة العامة، أو لجلسات الحديث اليومية، إلا أنه كان لا ينسجم مع الفترات الزمنية الطويلة المنضبطة للعمل إلا بشق الأنفس. أضف إلى ذلك، أن عمل الليث المكتوب يبدو أقل كثيراً (انظر قائمة الكتب والمؤلفات) بالمقارنة إلى قائمة كتب مؤلفات مالك (٩٣ ـ ١٧٩هـ / ٧١١ ـ ٧٩٥م) الذى استطاع فى جو المدينة البسيط أن يحيا حياة علمية منتجة بدرجة أكثر إلى حد بعيد.

وكتّـاب سيرة الليث يـقارنونه بمالك على الدوام، بهـدف نسبـة التفـوق إلى الليث فى مجالات عديدة.

ومن المهم فـى هذا السـيـاق هو أن المؤلفـين العـمدة قـد ناقـشـوا مسـألة المشروعية فيما إذا كان يجب منح الليث لقب «إمام»، ولم يضعـوا فى حسبانهم ورعـه وفضـائله وحـدها، بل وضعـوا أيضـاً أهمـية مـذهبـه وأثره فى الأمـة (تاريخ بغـداد، جـ١٣، ص١٣). ومادام حكم الأخـلاف سلبـيـاً فى هذه النقطة، فإن كل مـا نحتاج إلـى الاستشـهاد به هنا هو رأى سـجله الخطيب البـغـدادى (ت فى سنة ٤٦٣هـــ / ١٠٧١م) يعنى أنه لو لم يوجد مالك لحظى تفوق الليث باعـتراف شـامل، (انظر تاريخ بغـداد، جـ١٣، ص٧). ولأن الليث كـان تلميـذاً لمالك، فـإنه كـان فـى مـوقف يؤكـد استقـلاله بالنسبة لمعاصـره المُبَرَّز، مع احتـفاظه بعـلاقة مـتسـمة بالود مـعه، والرغـبـة فى التـعـاون الـفكرى (انظر رسـالته إلى مـالك بن أنس فى ابن القيم الجوزية، إعـلام الموقعين، جـ٣ الطبـعة الثانية، ص٩٤ ـ ١٠٠). وإذا كان تأثير الليث طفيفا بالتأكـيد فى مجال «الفقه» إلا أن اسمـه سوف يبقى مـرتبطاً بعلم الحـديـث، حـيث ينسـب إليـه العلـمـاء العمدة، الكفاية والاستقامة الراسختين.

المصادر:

(١) GAS : Sezgin، جـــ١، ص٥٢٠، رقم ٧، حيث عمل الليث (١ـ حديث؛ ٢ـ مـجلس من فـوائد الـليث؛ ٣ـ الرسـالة المتقدم ذكـرها تلحق بكتاب المسائل فى الفقه، واستشـهد بها فى الفهرست لابن النديم (١٩٩).

(٢) الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، القـــاهرة ـ بغـــداد سنـة ١٣٤٩هــ / ١٩٣١م، جـ١٣، ص٣ ـ ١٤ (بـند رقـم ٦٩٦٠).

(٣) مـحـمـد بن عـبـدالله العـمـرى التبريزى: مـشكاة المصابيح، دمشق سنة ١٣٨٠ ـ ٢هـــ / ١٩٦١ ـ ٢م، جـــ٣، ص٧٤٥.

(٤) R. G. Khoury : *Al-layth ibn sa'd (941713 - 1751791), grand maite de mécéne de l'Égypte, vu á travers quelques*

documents islamiques anciens، فى *Fests-chrit abia Abbott, Jourmnal of ear Eastern Studies* م١١ / ٣ (سنة ١٩٨١)، ص١٨٩ ـ ٢٠٢.

حسنُ شكرى [أ. مراد ـ A. Merad]

الليث بن المظفر

فقيه لغوى وقاض عربى، وحفيد والى خراسان الأموى نصر بن سيَّار الكِنَانى الليثى (ت فى سنة ١٣١هـ / ٧٤٨م، وهو فى الخامسة والثمانين من عمره). يعرف أحياناً بأنه ابن نصر بن سيَّار، أو حتى بأنه ابن لابن ثالث مزعوم لجده رفيع بن ليث بن نصر بن سيَّار.

وأخبار سيرة حياة الليث (أوليث) ضئيلة للغاية. وقد تلقى قواعد اللغة: تأليف المعاجم على أيدى العلامة قاضى الكوفة قاسم بن معن (ت فى سنة ١٧٥هـ / ٧٩١م)، وكان كاتباً للبرامكة واكتسب سمعة حسنة. ويبدو أن علاقته بشيخ العربية الخليل بن أحمد (ت فى سنة ١٧٥هـ / ٧٩١م) الذى لم يكن أكبر منه كثيراً فى السن، كانت قائمة على الثقة والود الحميم. ونحن نعلم ذلك من كتب التراث الزاخرة بالنوادر، ونعلم أيضاً أنه نقح وأكمل «كتاب العين» للخليل بعد موته. كما تذكر بعض المصادر. ومن المحتمل أن الليث قد أنهى هذا العمل فى بداية ثمانينات القرن الثانى الهجرى (حوالى سنة ٨٠٠م)، وسرعان ما وافته المنية، وبعبارة أخرى، قبل زوال نفوذ البرامكة ونكبتهم على أيدى الرشيد فى سنة ١٨٧ هـ / ٨٠٣م. ويعده فقهاء اللغة المتأخرون زمنياً المؤلف الحقيقى لكتاب العين، وتثبت أبحاث قريبة العهد هذا الرأى، وخصوصاً فيما يتعلق بحجم المادة ـ وأحيانا يترك مؤلفوها هذه المسألة، ولا يقطعون فيها برأى، ويتحدثون عن صاحب «كتاب العين»؛ بينما ينسب آخرون ألواناً من سوء الفهم، والأخطاء التى اعتقدوا أنها تكتشف فى أول معجم عربى نتيجة لذلك التنقيح (بشأن الأعمال التى كتبت قبل خلفية مثل هذا النقد، انظر

J. Kraemer في Oriens، م٦ [سنة ١٩٥٣]، ص٢٠٨ ومابعدها).

المصادر:

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في صلب مادة خليل بن أحمد، انظر.

(١) G. Fluegl: *Die grammatischen schulen de Araber*، ليبسك سنة ١٨٦٢ (أعاد طبعه Nendeln سنة ١٩٦٦)، ص٣٩ ـ ٤٢.

(٢) E. Braeunlich : في Islamica، م٢ (سنة ١٩٢٦)، ص٦٩؛ وما بعدها، وص ٨٥ ومابعدها.

(٣) الأب انستاس الكرملي: في Der Islam. م ١٥ (سنة ١٩٢٦م)، ص ٢٩٦.

(٤) S. Wild: *Das Kitab al- Ain und die arabische exikographie*، ڤيسبادن سنة ١٩٦٥، ص١٤، ١٦.

(٥) H. Fleisch: *Traité de philologie arabe*، بيروت سنة ١٩٦١، جـ١، الفهرس.

(٦) ابن المعتز: طبقات الشعراء، القاهرة سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م، ص٩٧ ومابعدها.

(٧) أبو الطيب اللغوى، مراتب النحويين، القاهرة سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م، ص٣١.

(٨) المرزباني: المقتبس، بيروت ـ ڤيسبادن سنة ١٩٦٤، ص٩، ٥٩، ٢٧٩ ومابعدها.

(٩) الأزهرى: تهذيب اللغة (مقدمة) في Le Monde Oriental، م ١٤ (سنة ١٩٢٠)، ص٢٧ ومابعدها.

(١٠) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، القاهرة سنة ١٣٨٢هـ /١٩٦٢م، ص١٨٣ ومابعدها (انظر D. Moeller : *Studient Zur mittellterlichen arabischen Falknereiliteratur*، برلين سنة ١٩٦٥، ص٥٥ ومابعدها).

(١١) ياقوت: معجم الأدباء، جـ ٦، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٧.

(١٢) القفطى: إنباه الرواة على أنباه النحاة، القاهرة سنة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م، جـ٣، ص٤٢ ومابعدها.

(١٣) الفيروز آبادى: البلغة في تأريخ أئمة اللغة، دمشق سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

(١٤) السيوطى: بغية الوعاة، ص٣٨٣ (القاهرة سنة ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، جـ٢، ص٢٧٠.

(١٥) السيوطى: المزهر فى علوم اللغة، القاهرة سنة ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م، جـ١، ص٧٧.

حسن شكرى [ر.سلهايم ـ R. Sellheim]

ليلى الأخيلية

شاعرة عربية عاشت فى القرن الأول الهجرى/ السابع الميلادى. من قبيلة عقيل (بطن عامر بن صعصعة)، يرجع لقبها إلى أحد أجدادها أخيل، لها مرثية فى مقتل أمير المؤمنين عثمان وكانت تتردد على معاوية وعبدالملك والحجاج. عرفت بأشعارها العذرية فى حبيبها توبة بن حمير من قبيلة عقيل أيضاً، ولقد أحبها توبة، وبالرغم من أنه منع من الزواج منها إلا أنه ظل يكن لها حبا شديدا، وعندما قتل فى إحدى غاراته،رثته فى عدد من المراثى المؤثرة توجد أجزاء منها فى بعض المصادر الأدبية (لم تجمع هذه المراثى فى ديوان واحد)، تظهر ليلى قريبة الشبه من الخنساء، كما يحمل شعرها ملامح الأشعار الجاهلية فى تمجيد المقاتلين ومدح الأبطال.

وبالإضافة إلى المراثى، تبادلت ليلى الهجاء مع النابغة الجعدى وكل ما نعرفه عن حياتها الخاصة أنها تزوجت من سوار بن أوفى القشيرى وتوفيت فى بداية القرن الثامن الميلادى. ويقال إنها توفيت قريبا من قبر توبة، كما يقال إنها توفيت فى فارس أثناء رحلتها مع بريد الحجاج لزيارة ابن عمها قتيبة ابن مسلم الذى كان فى حملة فى خراسان.

المصادر:

(١) ابن قتيبة: الشعر،صفحة ٤١٦ ـ ٢٠.

(٢) البحترى: الحماسة صفحة ٢٦٩ ـ٧١.

(٣) الأصفهانى: الأغانى، جزء ١١ صفحة ٢٠٤ ـ ٤٩.

حسين أحمد عيسى [ف . جابريلى F.Gabrielli]

ليو الأفريقى

الاسم الذى يعرف به عامة صاحب كتاب «*The Describtione dell' Africa*»

(وصف أفريقية)، وكان اسمه أصلاً: حسن بن محمد الوزان الزياتى (أو الفاسى). ولد فى غرناطة بين سنة ٨٩٤، ٩٠١ هـ/١٤٨٩، ١٤٩٥م وهاجر منها بعد سقوطها إلى مراكش وترعرع فى فاس وتلقى بها تعليماً حسناً، وسرعان ما التحق بخدمة الحكومة هناك. وقد استخدم وهو طالب لمدة عامين فى بيمارستان بفاس، وصفه بالتفصيل (Description، ترجمة Epaulard، جـ ١، ص ١٨٨). وبعدئذ صحب أحد أعمامه إلى تمبوكتو وسافر بأرجاء المغرب الأقصى فى مهام دبلوماسية وتجارية عديدة نيابة عن سلطان فاس محمد البرتغالى [انظر مادة وطاسيين](*)، وقد أظهر نضجه العقلى المبكر فيما قام بجمعه خلال رحلاته وألف منها مجموعة (.Descr، جـ، ص ٢٣١). ثم رجع إلى تمبوكتو، وعبر الطريق من هناك إلى مصر حيث عاد إلى وطنه بحراً. وفى سنة ٩٢١هـ/ ١٥١٥م، قام بمهمة أخيرة حملته إلى الشرق عن طريق تلِمسان، والجزائر، وبجاية، ومسيلة، وتونس (حيث أخبرنا عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية هناك، انظر R.Btunschvig، مادة الحفصيون، قسم ٣٥) وكذلك طرابلس ووصل إلى القاهرة سنة ١٥١٧م، وسافر إلى أسوان، واتجه إلى مكة المكرمة، وأدى فريضة الحج، وقد ذكر أنه ذهب إلى استانبول. وفى أثناء رحلته البحرية متجهاً إلى وطنه أسره قراصنة صقليون فى جزيرة جربة، ونقلوه إلى نابولى، ثم إلى رومة، حيث قدموه إلى البابا ليو العاشر جيوفانى دى ميدتشى. وبحلول نهاية العام، [يذكر البعض أن] البابا قد أقنعه باعتناق المسيحية؛ وعَمَّدهُ فى ٦ يناير سنة ١٥٢٠م، وسماه جوهانس ليو دى ميدتشى (وقلب ليو اسمه فى العربية

(*) نسبة إلى الدولة الوطّاسية بالمغرب الأقصى، وأول ملوكها محمد بن يحيى الوطاسى (ت ١٥٠٤م). انظر الموسوعة العربية الميسرة، ط١، القاهرة سنة ١٩٦٥م، ص ١٩٥٤.

[المترجم]

ليكون يوحنا الأسد الغرناطى [بينما يرى البعض غير ذلك وأنه أظهر عكس ما يبطن]؛ ويسميه محقق كتابه «المتقدم ذكره» جيوفانى ليونى أفريقانو، ويشير الاستعمال الحالى إليه باللفظ الثانى لهذه الأسماء المسيحية بوجه عام).

وبغض النظر عن تفاصيل سيرة حياته التى يمكن أن تدرك شيئاً فشيئاً من كتابه وصف أفريقية، فإننا لا نعلم عن حياته إلا القليل، كل ماهو معروف على وجه الإجمال أنه ذهب إلى تونس قبل سنة ١٥٥٠م، وأنه قضى السنوات الأخيرة من حياته على دين أسلافه على مايرجح.

وخلال بقائه فى إيطاليا، تعلم الإيطالية وعلَّمَ العربية فى بولونا، وبالإضافة إلى كتابه "Description of Africa" (وصف أفريقية) أدرك خطة أبعد شأواً، بأن يصف ذاك الجزء من آسية الذى يذكر أنه زاره، وكذلك أوروبا (انظر *Descr.*، جـ ٢، ص ٥٣٧ ـ ٨). ومن المؤكد أنه جمع فى سنة ٩٣٠هـ/ ١٥٢٤م، للطبيب يعقوب بن سمعان مجموعة مفردات ومعانيها بالعربية العبرية اللاتينية والجزء العربى منها محفوظ فى مكتبة الأسكوريال (رقم ٥٩٨؛ انظر: H. Derembourg : *Cat des namuscrits arabes de l'Escurial.*، باريس سنة ١٨٨٤، جـ١، ص٤١٠). وقد خلف أيضا رسالة عن عروض الشعر (انظر A. Codazzi : *Il trattato dell' arte metrica di, Giovanni Leone Africano*، فى *Studi Orientalistici in onore de Giorrgo levi della vida*، رومة سنة ١٩٥٦، جـ١، ص١٨٠ ـ ٩٨)، وتوجد سيرة منسوبة إليه تمت فى سنة ١٥٢٧م، وترجمت إلى اللاتينية بعنوان: *Libellus de viris quibusdam illustribus apud Arabes* (تحقيق : J. H. Hottinger ، سنة ١٦٦٤م، ثم J.A. Fabricius، سنة ١٨١٧م). ومع ذلك، ترتكز شهرته الأساسية على كتابه *"Describtione dell' Africa"* (وصف أفريقية) الذى تم فى

١٠ مارس سنة ١٥٢٦م، وهو مكتوب بلغة إيطالية رديئة نقلا عن مذكرات باللغة العربية، وقد حققه ونشره G. B. Ramusio، فى *Navigationi e viaggi*، البندقية سنة ١٥٥٠م، جـ١، ص ١ـ٣٠أ (ثم ظهرت طبعات عديدة). كما ترجمه فى زمن مبكر، أى فى سنة ١٥٥٦م، إلى الفرنسية Temporal (طبعة Schefer، باريس سنة ١٨٩٦ ـ ٨)، وترجمة إلى اللاتينية [us] Florian، بعنوان J. Leonis: *Africani de totius Africae descriptione* انتورب سنة ١٥٥٦م. وقد ترجمه إلى الانجليزية من هذه لترجمة اللاتينية الأخيرة John pory (بعنوان *Historie of Africa*، سنة ١٦٠٠م؛ طبعة Browne، لندن سنة ١٨٩٦م)، وترجمه Leers إلى الهولندية، Lorsbach إلى الألمانية. وقد اكتشفت المخطوطة الأصلية لكتاب descrittione فى سنة ١٩٣١م، ووضعت فى National Liberary بروما (برقم ٩٥٣)؛ وقد حققها Sra. A. Codazzi، ولكن يبدو الآن أن هذه المخطوطة جديرة بالنشر، وقد استطاع A. Épaulard أن يقارنها بطبعة Ramusio، وأحدث بعض التحسينات والتصويبات مستفيداً بترجمة الفرنسية المعنونة *Description de l'Afrique*، باريس سنة ١٩٥٦م، والتى حققها H. lhote، مع تعليقات وافرة لكل من A. Épaulard، وTh. Monod، وH. lhote، وR. Mauny، وتمت مطابقة أغلبية أسماء الأماكن التى شوهت فى النص الإيطالى، كما تلقى التعليقات الدقيقة ضوءاً مفيداً على ما يضمه العمل من أخبار بوجه عام.

ويحتوى كتاب وصف أفريقية(١) على تسعة أقسام: (١) عموميات عن أفريقية؛ (٢) جنوب غرب المغرب الأقصى (وبخاصة مراكش، وبه كثير من الأخطاء ـ انظر G. Deverdun : Mar-

(١) تم ترجمة هذا العمل المهم «وصف أفريقيا» إلى اللغة العربية فى تونس ومنذ بضع سنوات بواسطة مجموعة من العلماء فى المملكة العربية السعودية.
[التحرير]

rakech، الرباط سنة ١٩٥٩، قسم ١٤، والفهرس)؛ (٣)مملكة فاس (معالجة مطولة جداً، وأكثر دقة وثقة)، (٤) مملكة تلْمسان؛ (٥) بجاية وتونس؛ (٦) جنوبى المغرب، والأجزاء الجنوبية للجزائر وتونس متبوعة بليبيا؛ (٧) أرض السودان؛ (٨) مصر و(٩) أنهار وحيوانات ونباتات ومعادن أفريقية. وقد بقى كتاب ليو الأفريقى مصدراً عظيماً عن العالم الإسلامى على مدى القرون، ومازال يستشهد به مؤرخو، وجغرافيو أفريقية. ومع أنه غير خال من الأخطاء - إلا أنه خارج نطاق القابلية للاستخدام بالتأكيد، إذا ما وضع المرء فى حسبانه الظروف التى جمعت مادته فيها - إنه يوفر مفردات من الأخبار المباشرة عن الموقف فى بداية القرن العاشر الهجرى/السادس

عشر الميلادى فى البلاد التى قام بزيارتها، وعن علم الأعراق البشرية،والمؤسسات التعليمية والاجتماعية لسكانها المختلفين، وعن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى شمال أفريقية بوجه خاص.

المصادر:

(١) *Widmenstad: Evangelia syriaca* سنة ١٥٥٥م، التصدير.

(٢) *Casiri : Bibliotheca arabico his- pana*، مدريد سنة ١٧٧٠م، جـ١، ص١٧٢ ومابعدها.

(٣) *L. Massignon : Le maroc dans les premieres du XVle siecle, tableau gògrapg iqued'apers : òn L'Africain* الجزائر سنة ١٩٠٦م، ص٤ - ١١، ص٣٢ - ٦٩.

(٤) *A. Codazzi* فى *Enciclopedia ital- iana di Scienze, Lettere de arti* رومة سنة ١٩٣٣، جـ٢٠، ص٨٩٩.

(٥) *A. Mieli: La Science arabe* ملحق١، باريس سنة ١٩٣٨م.

(٦) *J. Dresch: Leon L'Africain. Les exploraturs Celebres* فى *1495-1550* باريس سنة ١٩٤٧، ص١٠٠ - ١.

(٧) ترجمة paulard´، المقدمة. هيئة تحرير الموسوعة الأجنبية.

حسن شكرى [هيئة التحرير]



مأرب

مـأرب (بالهـمـز وكـسـر الراء) أو مآرب (بالألف الممـدودة دون همز) هى مريب أو مرب بالعربيـة القديمة لجنوب شبـه الجزيرة العربيـة. كانت عاصـمة مملكة سـبـأ فى جنوب غـرب شـبـه الجـزيرة العربيـة، وهى الآن عـاصـمـة محـافظة تحمل الاسم نفسـه مأرب فى الجمهورية العربية اليمنية تقع على بعد ٣٥كم شرق صنعاء.

وتقع مـأرب القـديمـة فـى سـهل يتـراوح ارتفاعـه عن سطح البحـر بين ١١٦٠م و ١٢٠٠م، وهى دلتـا جـافـة لواد تنصرف إليه أمطار مرتفعات اليمن الشمالية الشرقيـة وتربو مساحته على ١٠٠٠٠كم٢. ومنطقة مأرب على طرف الصحراء يـسودها الجفاف ويقل فـيها متـوسط سقـوط المطر عن ١٠٠مم فى العـام، ولذلك كـان نظام رى الحيـاض الوسيلة الوحـيدة لقيـام الزراعة هناك، حيث يحمل الوادى المياة مرتين كل عام، مرة لمدة أسـبوعـين، وأخرى لمدة سـتة أسابيع، الأولى فى الربيع والثـانية فى أواخـر الصـيف. ويشـق ذلك الوادى طريقـه نحـو واحـة مـأرب خـلال ممر ضيق بـين الجبال. وأدى بنـاء السدود إلى التوسع فى الرى إلى جانب ترسيب الطمى الذى يجلـب الخصب، فـأتيـحت بذلك الظروف المواتية لازدهار الزراعة.

وقد قيل إن أرض سـبأ حول مأرب كانت من أخصب بقاع الـيمن وأفضلها ريًا، فكانت الأرض تبذر ثلاث مرات فى العام.

وهى واحـة تحفـهـا المرتفعـات من جـانب والصـحراء من الجـانب الآخـر.

وقد أهّلها موقعها هذا لأن تصير عاصمة لمملكة سبأ. وكانت مأرب إلى جانب ذلك من أهم أماكن الراحة فى طريق القوافل القديم الذى كان يربط مناطق إنتاج البخور بالبحر المتوسط. وكان ثمة طريقان مختلفان لهذه التجارة يلتقيان فى مأرب ثم يفترقان بعدها ليتجه أحدهما إلى الشمال الغربى عبر الجوف، ويتجه الطريق الآخر نحو الشمال، ليلتقيا من جديد قبل نجران وهى المكان المهم التالى فى ذلك الطريق.

وقد كانت مأرب قديمًا مدينة ضخمة ذات أسوار، تصل مساحتها إلى حوالى ١١٠ هكتارات/ ٢٧٥ فدانًا، ويبلغ محيطها ستة أميال، كما تدل آثارها الماثلة حتى الآن على أنها كانت رباعية الشكل، أقصى طول لها ١٤٠٠م وأقصى عرض لها ١٠٧٠م. وقد طُمست معالم تلك المدينة أو كادت نتيجة أعمال الحفر التى تمت فى العقود الأخيرة، ولهذا نُعَوِّل كثيرًا على معلومات الرحالة الأوربيين الذين تمكنوا فى القرن التاسع عشر الميلادى من اختراق هذه المناطق وسط ظروف محفوفة بالمخاطر.

وقد دلّت البحوث التى أجراها المعهد الأثرى الألمانى بصنعاء على أن ترسبات الرى فى بعض المواقع يصل ارتفاعها إلى ٣٠م، فإذا كان معدل الترسيب ١ سم فى العام، بلغت فترة الرىّ ٢٧٠٠ عام، فإذا كانت نهاية ذلك الرى مع نهاية القرن السادس الميلادى تقريبًا، أو صدر القرن السابع، توقعنا أن تكون بدايته فى الفترة الأخيرة من الألف الثالثة قبل الميلاد.

أما النقوش فتطالعنا باسم مأرب فى نص من أقدم النصوص السبئية، فيظهر أحد حكام مأرب يقدم آنية حجرية إلى أحد الآلهة، وقد أرجع (هـ. فون فيسمان) هذا النص إلى عام ٧٥٥ ق.م. على وجه التقريب، ومع ذلك فربما كانت مأرب عاصمة لسبأ قبل ذلك التاريخ. ولا تفتأ تلك النقوش التى تضم على الأرجح أقدم النصوص السبئية تحدثنا عن المطر الذى تنزله الربة عثتار (عشتار) على سبأ فى فصلى الصيف والربيع. أما اسم سبأ فقد كان فى الأصل اسم إحدى القبائل، ورد فى النقوش أكثر من مرة مقرونا بمأرب. كما نجد فى التراث العربى

مايشير إلى مأرب باعتبارها مأرب سبأ (الحمداني الصفا ٢٦، ٢٢) أى مأرب الواقعة فى سبأ. وبعد أن اعتبرت سبأ كُنية لعبد شمس، جد السبئيين، وأدخلها علماء الأنساب فى أنساب العرب، صارت مأرب مدينة سبأ، أى سبأ بن يشجوب بن يعرب بن قحطان الذى يعتقدون أنه مؤسسها.

ولما كانت مأرب على السفح الشرقى للجبال، قلَّ حظها من الحماية الطبيعية، فصار لزاما عليها أن تحصّن نفسها، وهى ترى من حولها الممالك القديمة يشتد ساعدها، ولذلك صارت مأرب القلعة الشرقية لسبأ لا مجرد عاصمة لها. وإزاء الخطر المطل من الجنوب صار من الضرورى تمهيد الطرق المؤدية إلى المرتفعات اليمينية، وقد ورد فى أحد النقوش التى ترجع إلى حوالى ٣٩٠ ق.م. أن طريقا من مأرب إلى صرواح ثانى مدن سبأ قد شُقّ حتى يُلاذُ به فى وقت الخطر. وكان ملوك سبأ لا ينفكون يصلحون أسوار عاصمتهم تلك لاسيما كلما دهمهم خطر خارجي.

وفى حوالى سنة ٢٤ ـ ٢٥ ق.م. غزا جنوب الجزيرة العربية، جيش رومانى قاده «أليوس جالوس» Aelius Gallus نائب أحد حكام مصر ووصل الجيش مأرب فيما يقول سترابو Strabo واستمر يهاجمها طيلة ستة أيام، ولكنها صمدت للهجوم،واضطر الرومان إلى الانسحاب لندرة الماء وتفش الأمراض بين جنودهم. واهتم أصل مأرب عقب انحسار موجة الغزو الرومانى بإعادة بناء السدود التى دمرها الرومان واستعانوا على ذلك بالكتل الحجرية التى تهاوت من سور المدينة فى أثناء الهجوم عليها. أما إعادة بناء السور فلم ترد نقوش تدلنا على الزمن الذى حدثت فيه. ولكن السور القديم كان لا يزال بحالة طيبة إبان رحلة ا. جلاسر E. Glasor فى مأرب، أما الصور الجوية التى التقطت للمنطقة فى السنوات الأخيرة فلا يظهر بها على الجانب الغربى والشمالى سوى آثار قليلة من بقايا سور المدينة القديم.

وخلال الفترة التى أعقبت الغزو الرومانى لجنوب شبه الجزيرة، مرت مأرب بفترة اضمحلال فأسرة ملوك

سبأ فيها تعرضت لضغوط من أربعة أسر حاكمة فى المرتفعات اليمنية ادعت كل منها الأحقية فى لقب (ملوك سبأ).

كما دب العداء بين سبأ وحمْيَر، وزعمت كل منهما حقها فى إمتلاك الأخرى. كما تعرضت المنطقة خلال الفترة نفسها لهجمات البدو من السهوب الصحراوية شمالا وشرقا. ومع ذلك فقد ظلت مأرب تستأثر بأهمية خاصة حتى بعد أن فرضت حمير هيمنتها بصورة تكاد تكون كاملة على جنوب بلاد العرب فى نهاية القرن الثالث الميلادى، وأصبحت المرتفعات اليمنية مركز لملكة حميرية سبئية.

كما يدلنا ورود ذكر (مأرب) ومكانها فى النقوش السبئية على أن المدينة وقد احتفظت بمكانتها ونفوذها ولم يزايلها ما كانت تتميز به من رخاء وإزدهار وبعد الغزو الحبشى لليمن فى عام ٥٢٥م. شيدت كنيسة مسيحية فى مأرب كما ورد فى أحد النقوش التى ترجع إلى عهد الملك أبرهة، كما تردد أن إحدى الكنائس الجديدة فى مأرب كانت تحظى بالتقديس فى جنوب بلاد العرب.

وكانت قلعة مأرب الملكية تدعى «سلحين»، وهى أكثر المبانى القديمة فى جنوب بلاد العرب ورودًا فى النقوش البيئية. فإذا سلمنا بأن «سلحين» هذه كانت تدعى «سلحوم» من قبل، أمكننا القول بأن تلك القلعة قد ذكرت بالفعل فى النقوش السبئية القديمة الذى يرجع إلى حوالى ٦٨٥ ق.م. على الأرجح. وتكرر ذكر «سلحين» بصورة خاصة فى نقوش القرنين الثانى والثالث الميلاديين. وهى نقوش كانت فى معبد أوام (Awam) بالقرب من مأرب، وهو موقع أثرى يدعى اليوم (محرم بلقيس)، كما كانت «سلحين» المكان الذى تسك فيه العملات المحلية بمملكة سبأ.

أما أهم معابد مأرب القديمة، فهو أوام (Awam) الذى كان يُعبد فيه الإله المَقْه (Almakal)، وهو مكان يقال له اليوم (حرم بلقيس) أو (محرم بلقيس)، كان يقع على الطرف الشرقى ليس أن الشطر الجنوبى للواحة على الجانب الآخر من الوادى، وعلى مسافة ٣,٥كم جنوب شرقى المدينة، وقد قامت بعثة أمريكية ببعض الأعمال الحفر فيه عام

١٩٥٢م، فاكتشفت مئات من النقوش عن المدخل ترجع إلى أواسط القرن الأول والقرن الرابع الميلاديين، وتُعد هذه النقوش أهم ما نقُول عليه من مصادر بالنسسبة لتاريخ تلك الحقبة المضطربة.

ويتكون المعبد من بناء بيضاوى ضخم ذى بهو فسيح يحيط به سور سميك مرتفع، ويصل المحور الطولى بين البوابة الشمالية الغربية والضريح إلى حوالى ١٠٥م، بينما يصل المحور العرضى حوالى ٧٥م، فتصل مساحته إذن إلى ٦٠٠٠م٢، وربما قصد به أيضًا أن يكون قلعة يُلاذ بها. أما آخر الترميمات التى تمت بالبناء فقد وردت فى نقوش ترجع إلى النصف الثانى من القرن الأول الميلادى. وكان أهل مأرب يقصدون ذلك المكان يبتهلون إلى الإله أن ينزل عليهم المطر إذا امتنع فى غير مواسم الجفاف، وهكذا ظل ذلك المعبد قبلة لمملكة سبأ يأتى إليه الزوار من كل حدب وصوب خلال ألف عام كاملة، وثمة معبد آخر يقال له (البرآن) بالواحة الجنوبية من معابد الإله (المقه) كذلك، ويسمى الآن (بالعمائد)، لأن ثمة خمسة أعمدة ذات تيجان لاتزال ماثلة بين ركام المبنى بالإضافة إلى بقية عمود سادس.

وكان ثمة معبد آخر للإله (المقة) فى مأرب ذاتها، كما ثبت من أحد النقوش التى اكتشفت عام ١٩٨٢م أن معبد هرونم الذى تكرر ذكره فى العديد من النقوش البيئية كان داخل المدينة القديمة.

وأقدم دليل تشير إليه النقوش على وجود أعمال إنشائية متعلقة بالرى هو ذلك الذى يشير إليه النقش رقم ٤٩٤٦ RES إذ يشيد إلى نشا كرئيل وثر بن دمر على، وقد يعود النقش إلى حوا ٦٨٥ ق.م. إذ يشير السطر الخامس والسادس من هذا النقش أن الحاكم أنشأ فى وادى أدنه عدة إنشاءات لتخزين المياه وتوزيعها.

أقدم منشآت فى واحة مأرب قصد بها تخزين المياه وتوزيعها، وربما كانت هى تلك الأشغال الهندسية الخاصة بالرى والتى ورد ذكرها فى النقوش التى ترجع إلى القرن السابع ق.م. وقد مهدت تلك المنشئات لإقامة السد العظيم بين جبلى (بلخ) القبلى والأوسط، إذ لم يكن ذلك السد حتى

ارتفع شطرًا الواحة فوق مستوى الوادى بسبب الترسيب. وكانت أشغال الرى فى كل من (يسران) و (أبيان) شطرى واحة مأرب قائمة بذاتها، إذ لم يتيسر تشييد سد عظيم واحد لشطرى الواحة معًا إلاّ بعد ذلك بوقت طويل نظرًا لصعوبة البناء عند السد الجنوبى، وقد تحقق تشييد ذلك السد وخزاناته فى عهد (سمهو على ينوف بن ذمار على)، الذى أرجعه فون فيسمان (Von Wissmann) إلى حوالى ٥٢٨ ق.م. وكان السد الذى يبعد ٨كم إلى الجنوب الغربى من مأرب القديمة عبارة عن ترسبات تراكمت فوق الطبقة الصخرية الصلبة تغطيها طبقة من الأحجار الصغيرة المتماسكة، وكان ارتفاعه ١٦م على الأقل بينما بلغ عرض قاعدته ٦٠م على الأقل وطوله حوالى ٦٢٠م. ولم يكن الهدف مجرد بناء خزان للمياه، بل قصد به رفع المياه التى يجلبها السيل مرتين فى العام بحيث يمكن استخدامها فى ريّ الحقول، فكانت مهمته إذن تحويل مجرى الماء لريّ مساحة محددة وبصورة منتظمة. وكان ثمة قناة رئيسية طولها ١١٢٠م تنطلق من الخزان إلى الموزع الرئيسى عند الطرف الغربى للواحة الشمالية حيث تتجه معظم المياه إلى مختلف القنوات للحقول التى يراد ريها.

ويرى برونر (U. Brunner) أن المساحة الكلية التى كانت تُروى فى الطرف الأدنى من السد كانت تبلغ ٩٦٠٠ هكتار/ ٢٤٠٠٠ فدان، فإذا اعتمدنا على نتائج إحصاء ١٩٧٥م بأن سكان فضاء مأرب يبلغون ١٣٠٠٠ نسمة، استطعنا القول أن سكانها قديما كانوا يتراوحون بين ٣٠٠٠٠ و ٥٠٠٠٠ نسمة.

وتطالعنا النقوش التى ترجع إلى فترة سبئية لاحقة بأنباء انهيارات ألمّت بتلك السدود، وإصلاحات قام بها الملوك والحكام. وآخر النقوش التى أوردت ذكر سد مأرب العظيم نقش صخرى لابد من ربطة بنقش آخر يرجع إلى عام ٦٦٨ من الحقبة الحميرية (= ٥٥٣م)، ويدل النص على مدى العناء الذى تجشموه فى إزالة ترسبات الطين عند السد. وتدل البحوث التى أجراها برونر (U. Brunner) على أن انهيارا آخر قد تلى الانهيار آنف

الذكر بخمس وثلاثين سنة، ثم أُصلح هو الآخر، أما الكارثة الأخيرة التى ألمت بالسد فلم تقع على ما يبدو إلاّ فى بداية القرن السابع، وبعدها تحولت مأرب إلى أرض جرداء لا تخرج إلاّ الأشواك والطرفاء.

ونظرا لضرورة إزالة الترسبات التى تخلقها الفيضانات عقب كل انهيار للسد ليعود بعد ذلك الوادى إلى سابق عهده، نجد عملية الإصلاح هذه تزداد صعوبة فأدى ذلك فى نهاية المطاف إلى الظروف عن تشييد السدود.

وربما كان ثمة أسباب سياسية واجتماعية وراء ما آل إليه حال منشآت السد من خراب إستمالت معه المثابرة على تجديدها. لقد أسفر النزاع بين الإمارات والأسر الحاكمة فى جنوب بلاد العرب قديمًا عن وَهَن السلطة المركزية وتفكك أوصال المجتمع الذى كان على حظ من حسن التنظيم، وأدى ذلك بدوره إلى تعاظم نفوذ القوى الأجنبية كالحبشة وفارس الساسانية، أضف إلى ذلك أن الاختراق المركز الذى قامت به قبائل شمال بلاد العرب أحدث قدرًا متزايدا من (البداوة)، والإضمحلال فى الحضارة الريفية القائمة على الزراعة والرى.

وكان ثمة صلة بين ذلك وبين هبوط عدد السكان. ويرى المؤلفون العرب أن الأحداث التى سبقت إنهيار السد وكذا الانهيار ذاته قد أدت إلى هجر سكان واحة مأرب بها، ولابد أن نربط بين ذلك وبين هجرة القبائل عن بكرة أبيها من جنوب الجزيرة العربية إلى شمالها كبنى غسان على سبيل المثال. وتدلنا النقوش السبئية على أن إرجاع هذا الإنهيار إلى القرن الثالث أو الثانى أو الأول لا يقوم عليه دليل رغم تسليم كثير من المؤلفين بذلك سواء منهم المسلمون أو الأوربيون وأقرب المؤلفين العرب إلى الصواب هو ياقوت إذ أرجع حادثة الانهيار إلى فترة سيطرة الحبشة على تلك البلاد (المعجم ٤، ٣٨٣، ٢٠)، كما لا نجد سوى المسعودى هو الذى يُرجع ذلك الإنهيار إلى أسباب طبيعية وربما تسللت روايات عن إنهيار مماثل حل بذلك السد من قبل إلى أساطير إرتبطت بهجرة أهل مأرب فيها، أن عمرو بن عامر الأزدى وهو أحد حكامها، تَطَيّرت زوجته (ظريفة) من رؤيا رأتها فحذرته

وأرسلته إلى السد فشاهد فأرا عملاقًا يوشك أن يدحرج جلمود القيوّض السد، فقدر عمرو الوحيل، واصطنع شجارًا مع ولده الذى صنعه على الملأ فتعلل بذلك عمرو وباع ما يملك ورحل ومعه أتباع كثيرون.

المصادر:

(١) وهب بن مَنْبَه: كتاب التيمان فى بلوك حمير، صنعاء ١٩٧٩م.

(٢) الهمذانى: صفة جزيرة العرب، طبعة د. إتش ميلر، لا يدن ١٨٨٤م ـ ٩١.

(٣) الهمذانى: الإكليل، ح، طبعة محمد الأكوع الحوالى، دمشق ١٩٧٩م، ٩٥ ـ ١٠٧.

(٤) ابن رسته: كتاب الأعلاق النفيسة.

(٥) المسعودى: مروج الذهب، ٨، ٣٦٥ ـ ٩٣.

(٦) ياقوت: معجم البلدان .

(٧) الرازى الصنعانى: تاريخ مدينة صنعاء، دمشق ١٩٧٤م.

(٨) نشوان الحميرى: القصيدة الحميرية؛ بن مجاور: تاريخ المتبصر؛ الاميرى: حياة الحيوان.

(١٠) على بن الحسن الخزرجى: العقود اللؤلؤية فى تاريخ.

محمد صبرى الصاوى بدر [و. مولر W. Mülle.]

المأمون

هو أبوالعباس عبد الله بن هارون بن الرشيد، الخليفة العباسى السابع، ولد فى ١٥ ربيع الأول سنة ١٧٠هـ/ ١٤ سبتمبر ٧٨٦م. «ليلة الخلفاء الثلاثة: (وفاة الهادى وتولى الرشيد وميلاد المأمون خليفة المستقبل)، وهو أكبر أبناء الرشيد الأحد عشر. كانت أمه «مراجل» محظية من «باذغيس»، توفيت بعد ميلاده بقليل فربته «زبيدة» حفيدة «المنصور» وزوجة أبيه الرشيد أم محمد (أصبح «الأمين» فيما بعد). تلقى تعليماً تقليديا باللغة العربية على أيدى الكسائى فى الأدب كما درس الموسيقى والشعر (كان تقليدى النزعة). أما فى العلوم الدينية فقد تعلم «الحديث» (واصبح من رواته) والفقه (تعلم على

يد الحسن اللؤلؤى) وقد برع فى الفقه الحنفى وتميز بحبه للمعرفة مما جعله أنضج خلفاء الأسرة العباسية فكرا وهو ما يفسر الأسلوب الذى تطورت به خلافته.

وفى ١٧٧هـ/ ٧٩٤م، ونزولاً على رغبة أسرته سمى «الرشيد» محمد الأمين كولى عهد أول، وهو الخليفة الوحيد لأبوين عباسيين، وكان الإعلان مبدئيا فى«خراسان» من خلال الفضل ابن يحيى البرمكى وتلقى الأمين البيعة فيما بعد فى بغداد. أما عبد الله «المأمون» فكان عليه أن يصبر حتى سن البلوغ ليعلن أنه يتولى بعد الأمين. وكان هذا الأعلان سنة ١٨٣هـ/ ٨٩٩م. تحت رعاية «جعفر بن يحيى البرمكى «المقرب للخليفة. ورغم إحياء الرشيد للتقليد «المروانى» بتعيين وريثيين للعرش ضماناً لاستقرار النظام ومستقبل الأسرة، إلا أنه أدخل تجديداً بقبوله تعيين وريث ثالث، هو القاسم «المؤتمن»، وهو ابنه من إحدى جواريه، برعاية «عبد الملك بن صالح».

أعلن هذا النظام خلال فترة الحج عام ١٨٦هـ/٨٠٢م فى مكة، وأعيد تأكيد وحدة الدولة بوجود ولى عهد معين واحد، محمد الأمين يعيش فى بغداد مدعوما باثنين سيخلفانه على التوالى وقد منح المأمون والمؤتمن الولاية على أقاليم مهمة: فخراسان الكبرى، قلب النظام العباسى منذ نجاح الدعوة الهاشمية ١٣٢هـ/ ٧٥٠م أصبحت من نصيب عبد الله (المأمون) أما جبهة القتال فى الصراع ضد الأمبراطورية البيزنطية (الجزيرة وشمال الشام)، فقد تولى المؤتمن أحد المشاغل الرئيسية لدى «الرشيد» وقد أدى اعتماد كل مجموعة فى الدولة على المجموعة الأخرى إلى نجاح الحكم الذاتى فى أفريقية والإعتراف بسلطة «الأغالبة» فى عام ١٨٤هـ/ ٨٠٠م بغرض احتواء الـ «الخوارج»، و«العلويون» و «الأمويون» الذين كانوا قد نجحوا فى تأسيس الإمارات فى المغرب والأندلس فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادى.

وبعد عودة الرشيد من الحج تخلص من هيمنة «البرامكة» وأمر

بإعدام «جعفر بن يحيى» فى ليلة غرة صفر ١٨٧هـ/ ٢٩ يناير ٨٠٣م، وألقى القبض على الفضل واخوانه. ومنذ ذلك التاريخ أصبح الفضل بن سهل السرخسى الوصى على عبدالله «المأمون»، وكان أبو الفضل زرادشيتا من قرية قرب الكوفة عمل فى خدمة البرامكة ثم اعتنق الإسلام فى ١٩٠هـ/٨٠٦م ولعب دور الكاتب ـ المعلم وبذلك أصبح مؤهلا لمنصب الوزير عند ولاية المأمون.

فى سن الثامنة عشرة، تزوج «المأمون» من ابنة عمه «أم عيسى» ابنه «موسى الهادى» وأنجب منها ولدين (محمد الأصغر وعبدالله) وكان له عدد كبير من المحظيات (الجوارى)، وفى عام ١٩٢هـ/٨٠٨م ـ وبعد أن تمكن الرشيدمن تهدئة الوضع على الجبهة مع الامبراطورية البيزنطية ـ تولى «الرشيد» بنفسه مسئولية الوضع فى خراسان وكان مضطربا بفعل تمرد، «رافع بن ليث» حفيد «نصر بن سيار» (آخر الولاه الأمويين فى خراسان)، على السياسة المركزية للوالى «على بن عيسى بن ماهان» الذى كان يمثل فئة «ابناء الدولة» (وهم الخراسانيون المقيمون بالعراق) وخرج لهم الرشيد وبصحبته المأمون والفضل بن سهل وايضا الحاجب الوزير الفضل بن الربيع الذى خلف البرامكة على قمة الإدارة المركزية، لكن الرشيد توفى فى طوس فى ٣ جمادى الأخرة ١٩٣هـ/ ٢٤ مارس ٨٠٩م بينما كان المأمون» قد تقدم إلى «مرو» مع جانب من الجيش. وعلى الفور بدأ الخليفة الجديد فى بغداد (الأمين) فى تعزيز وضع السلطة المركزية فى مواجهة طموحات انصار الحكم الذاتى فى خراسان الكبرى وكان ذلك استمراراً لسياسة طبقت لخمسين عاماً. فأمر بإعادة الجيش والخزانة إلى بغداد مما حرم المأمون (الأمير ـ الوالى) من الوسائل الضرورية لتهدئة المناطق المضطربة تماما وبسرعة. ولكن المأمون لم تكن تعوزه الحنكة لتعزيز موقفه فى مواجهة الخليفة، واحتذاء بمثال أبيه أحال مسئولياته «للسهليين» ومنحهم كل السلطات لإدارة الأمور وحفظ حقوقه فى تولى منصب الخلافة بعد الأمين والتى توثقت فى الكعبة. وبالفعل تمكن السهليون من تهدئة

الوضع وتعبئة قوات الأقاليم الشرقية من خلال الإعتراف بالحكم الذاتى لشيوخ القبائل المحليين بدعم من الأثرياء الذين رأوا فى إمكانيات الدولة فرصة لتحقيق مكاسب غير مسبوقة فى الثروة والمكانة وزيادة رواتب الجند، وتخفيض الخراج بمقدار الربع واستعادة كفاءة الإدارة واعادة ديوان المظالم الذى ترأسه المأمون بانتظام.

وبذلت جهود خاصة لاحتواء الفقهاء وتقريب المتكلمين (المعتزلة).

ليس بالامكان تفسير الخصومة بين الأمين والمأمون بإختلاف موطن الأم (فأم الأمين عربية وأم المأمون ايرانية) وانما هناك اسباب أعمق فقد حاول الأمين تغيير نظام وراثة الخلافة الذى أقره والده، وإبعاد شقيقيه (المأمون والمؤتمن) بتأييد من فئة موالى الخليفة وفئة «أبناء الدولة» فى العراق والذين تهددت امتيازاتهم بفعل تصاعد الحكم الذاتى الاقليمى الذى بدأ فى المغرب وامتد إلى خراسان الكبرى عماد النظام العباسى. فى مثل هذه الظروف، لم يكن مستغربا أن نجد الأقاليم الشرقية تدعم من يدافع عن طموحاتها وأحلامها. وكانت تلك هى المرة الأولى التى يتحدد فيها وضعها رسميا فى وثائق مكية وأن يمثلها ليس مجرد أمير عباسى ولكنه أيضا وريث للخلافة وبكلمات أخرى فإنهم، اذا انتصروا، يظفر الخراسانيون بالحكم الذاتى مع ضمان مواقع مهمة فى جهاز الدولة. أما بالنسبة للمأمون فكان من حسن طالعه أن يكون خارج دائرة نفوذ الخليفة الحاكم وبذلك تفادى المصير الذى لقيه قبل ذلك «عيسى بن موسى» (أجبر على التنازل لصالح أبناء المهدى)، أو ماعاناه الرشيد قبل ذلك (سجنه أخوه الهادى).

وقد بدأ النزاع فى عام ١٩٤هـ/ ٨١٠م. عندما اضيف اسم «موسى؛ الابن الاصغر للأمين إلى قائمة ورثة الخلافة (المأمون والمؤتمن) وأرسلت بعثة إلى «مرو» لإقناع المأمون بالعودة إلى بغداد ليقوم بدور مستشار الخليفة. وكرد على عدم قبوله العرض حاول الأمين اعاده فرض سيطرته على كامل الدولة، وأمر بأن

يؤتى بفائض الإيرادات من أقاليم معينة (الرِّى وقومس وغرب خراسان) ثم تسمية مسئولين ماليين وفى النهاية تعيين مسئول استخبارات فى «مرو» عاصمة المأمون الذى تمكن بفضل دهاء الفضل بن سهل، وتصميم الخراسانيين على الدفاع عن حكمهم الذاتى الذى اكتسبوه أخيراً، من رفض أى تعديلات على خطاب «الوثيقة المكية» التى أصدرها والدهما الرشيد وبذلك تفادى أى تورط فى التحرك الجارى على أيدى مستشارى الأمين بهدف تهديد وضعه (كولى عهد) واتسع الخلاف فى ١٩٥هـ/ ٨١١م بمحو اسم الخليفة من العملة طراز خراسان. واستفادة من قوة موقفه لجأ «الأمين» إلى حسم قضية العلاقات بين السلطة المركزية وخراسان. فأعلن ابنه موسى (من أحدى الجوارى) وريثا أول للخلافة على حساب المأمون، وعبد الله بن محظية أخرى وريثا ثانيا على حساب المؤتمن فى انتهاك صارخ للوثائق المكية وقد رد المأمون بتسمية نفسه (الأمام) جريا على مثال الأمام ابراهيم بن محمد ابن على وريث أبى هاشم (ابن محمد بن الحنفية). وتأكدت هذه العودة لمبادىء الدعوة الهاشمية الأولى فى «مرو» بالنداءات التى أرسلت لمختلف الفرقاء القبليين العرب فى خراسان مشيدة بدور «النقباء» إضافة إلى أن لسلطة الأمام طبيعة دينية تفوق ما للقب «أمير المؤمنين وهى تبين السياسة الإمبراطورية البابوية دولة يرأسها حاكم له سلطات دنيوية ودينية للمأمون . وقطعت الاتصالات بين العراق وخراسان وشددت الحراسة على الحدود لمنع ارسال الاستخبارات إلى بغداد بينما كانت للمأمون عيون داخل قصر الخليفة نفسه.

وبذلك انتهت «الوثائق المكية» التى أصدرت برعاية الرشيد ثم تعدلت لصالح الأمين الذى أمر أخاه بأن يعترف بسلطته الكاملة على خراسان. وأصبحت القطيعة نهائية بتعيين على ابن عيسى بن ماهان، حاكم خراسان السابق المخلوع، حاكما للجبال فى ولايات (قم، نهاوند، همدان واصفهان) بهدف استعادة سلطة الخليفة على خراسان - جمادى الأخرة

١٩٥هـ/مارس ٨١١م). ووقعت المواجهة مع جيش الخليفة قرب الرّى وبدا كما لو أن النتيجة معروفة سلفا ولكن «طاهر بن الحسين» نجح فى قتل على بن عيسى بن ماهان (٧ شوال ١٩٥هـ/٣ يوليو ٨١١م). وكان لهذا النصر المفاجئ الفضل فى أن يميل الموقف لصالح المأمون، وعبأ الأمين جيشين جديدين ولكن طاهر تمكن من ضربهما عندما نجح فى ضرب كل منهما بالآخر باستغلال الخصومات بينهما. واضطر الأمين لزيادة الجباية فى الشام، برغم ثورة «السفيانيين» فى (١٩٥هـ/٨١١م) ثم أرسل «حسين بن على بن عيسى بن ماهان» فى مهمة فى الشام لكن الإنقسامات بين القيسيين والكلبيين لم تمثل مناخاً توفيقياً، وعندما تبين استحالة مهمته دبر انقلابا فى بغداد فى رجب ١٩٦هـ/مارس ٨١٢م وأمر بالقبض على الأمين وأعلن تنصيب المأمون خليفة للمسلمين وكان الانقلاب المضاد الذى اعاد الخلافة للأمين أبلغ تعبير عن الإنقسامات بين «الأبناء».

وفى نفس التاريخ أعلن المأمون خليفة رسميا فى «مرو» ومنح الفضل بن سهل لقب «ذو الرئاستين» وتعنى القيادة المدنية والعسكرية واعترفت الولايات الواقعة إلى الغرب من العراق بخلافة المأمون فى ١٩٧هـ/٨١٣م:وفى الحجاز كان الحج تحت إشراف العباس بن موسى وهو حليف قديم للمأمون وفى مصر كان الأبناء منقسمين بين الأمين والمأمون وكانت أفريقية تحت الحكم الذاتى للاغالبة أما شمال الشام والجزيرة فقد استغلتا الموقف لإعلان الحكم الذاتى وتبعتهما أذربيجان وأرمينيا.

وقد اضطر «المأمون» بعد العديد من القلاقل والأعمال العدائية من جانب العلويين العباسيين، الذين اتهموا بنقض حقوق الخلافة لأبناء «على» و «فاطمة» إلى عقد تسوية بارعةبين فرعى عائلة النبى [ﷺ] من خلال العودة إلى المبادئ الأولية للدعوة الهاشمية والتى تمنع بحال اختيار إمام من العلويين.

وبذلك أنقذ العلويون الذين اعتبروا اعداء للخلفاء العباسيين، والأهم من

ذلك أن زاد على جده «المهدى» بإختياره أحد أبناء موسى الكاظم خليفه له. وكانت هذه البادره من «المأمون» مناقضه لسياسة دامت قرنا كاملا، وتحديدا منذ بداية دعم أهل خراسان للفرع العباسى. وكان على «السهليين» الذين سيطروا على أجهزة الدولة أن يخضعوا لهذه السياسة الحديثة لتفادى المهانة الى تعرض لها البرامكة (عندما لم يشاركوا فى سياسة الرشيد المعاديه للعلويين).

ولقد أتاح الصراع على السلطة فى بغداد ومحاولات فرض «على الرضا» خليفة فسحه زمنيه لدعاه انفصال (الإستقلال الذاتى) «لاذربيجان» و «ارمنيا» و «العواصم» فى شمال الجزيرة والشام ومصر.

وقد أجبرت مقاومة «الابناء» الحسن بن سهل على ترك بغداد وفيها تشكلت سلطة ثلاثية بتعيين المنصور بن المهدى، (من جارية فارسيه)، مبعوثا «للمأمون» منذ ٢٥ جمادى الأخرى ٢٠١هـ/١٨ يناير ٨١٧م. بالإضافة إلى تعاطف الطبقات الدنيا من الحضر مع حركة «سهل بن سلامة الأنصارى» وهو من أهل خراسان فى حى الحربية، وارتبطت قيادة «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» بالإستقلال السياسى والحكم الذاتى للأقليات الإجتماعية وفى ذات الوقت كان «أبو الهدايل» و«النظام» (بتشديد النون والظاء وفتحهما الذى أدخل «المعتزلة» إلى بلاط المأمون)يعملان فى اتجاه معاكس من أجل سياسة مماثله للسلطة العباسية. أى أن عملية استعاده النصف الثانى من ولاية المأمون قد بدأت: فى ٢ رمضان ٢٠١هـ/ ٢٤ مارس ٨١٧م حين أعلن المأمون «على بن موسى الكاظم» خليفه له (على حساب اخيه المؤتمن») ولقبه «الرضا من المحمد» وتخلى عن اللون الأسود المميز للعباسين واختار اللون الأخضر (الكتيبه الخضراء لمحمد[ﷺ]) ومنذ ذلك الحين أصبح يمكن اختيار الخليفة الإمام من بين نسل هاشم السلف المشترك للنبى [ﷺ] واعمامه «العباس» و «أبو طالب». وعندما بلغت هذه الأنباء العراق، بعد أربعه أشهر، كان للعباسيين وأعوانهم رد فعل حيال هذا العدوان على «(حقوقهم المكتسبة)،

فرفض والى البصرة «إسماعيل بن جعفر بن سليمان» ارتداء اللون الأخضر، وفى بغداد قاد ابناء «المهدى» المعارضة. وعندما رفض «المنصور» الخلافة قبل أخوه إبراهيم المهدى (من أم أخرى) المنصب فى ٢٨ ذو الحجة ٢٠١هـ/١٧ يوليو ٨١٧م واختار ابن اخته «اسحق بن موسى الهادى» (شقيق زوجه «المأمون») كوريث للخلافة وقد عضده الأمراء العباسيون، وبكلمات أخرى كانت تلك عودة للحرب بين الجانبين والتى ظلت هادئة منذ ١٩٨هـ/٨١٣م. أما حقيقة أن الأمين ولد لزوجه عربيه بينما كان إبراهيم بن المهدى من أم محظية فارسية كحال المأمون، فلم تؤثر على مسار الصراع المحتدم فيما يتعلق بالعلاقات بين العراق وعاصمتها «بغداد» وخراسان وعاصمتها «مرو» ونجح الخليفة الجديد «إبراهيم بن المهدى» فى بسط سلطته على العاصمة بوضع حد لنشاط «سهل بن سلامه الأنصارى» فى حى «الحربية» وبعدها سعى لغرض سيطرته على «الكوفة» وطردمنها العباس أخو على الرِّضا » (٢٠٢هـ/ ٨١٧م) وأصبحت «واسط» مركز «قيادة» الحسن بن سهل» الذى استعاد سيطرته على البصرة. أما والى مصر «عبد العزيز بن عبد الرحمن الازدى» فقد دعا للأعتراف بالخليفة «إبراهيم المهدى» أمّا أمير أفريقية ذات الحكم الذاتى فقد ظل محايدا كما كان من قبل وقد أخفى «الفضل بن سهل» خطورة الوضع عن «المأمون» حتى أخبره «على الرضا» بأن إبراهيم بن المهدى» قد أعلن نفسه خليفة، (وليس أميراً)، فى بغداد. وعندها قرر «المأمون» - وكان فى الحادية والثلاثين من عمره - أن يتولى الأمر بنفسه شخصيا وقد أدرك خطورة الوضع.

وقدم تنازله الأول لطبقة الأثرياء فى العراق بإعلانه العوده إلى «بغداد» وبهذا تأكد دورها كعاصمة للدولة. وفى ١٠ رجب ٢٠٢هـ/٢٢ يناير ٨١٨م غادر المامور «مرو» مصطحبا رجال بلاطه والإداره والجيش. وفى سرخس لقى الفضل بن سهل، الذى كان يحاول إغتصاب سلطة الخليفة، نفس مصير البرامكة عندما تعرض

للاغتيال بايعاز من «المأمون» فى ٢شعبان ٢٠٢هـ/١٣ فبراير ٨١٨م وبعكس البرامكة لم يتعرض بقية «السهليين» للمصير نفسه فبالإضافة إلى سيطرتهم على «خراسان» وجنوب العراق فقد تقلدوا مناصب مهمة فى الإدارة المركزية. ولتعزيز موقفه تزوج «المأمون من «بوران» (ابنه «الحسن سهل») فى رمضان ٢١٠هـ/ ديسمبر ٨٢٥م أما إبراهيم المهدى فقد عانى من نقص الموارد المالية وكان مجبرا على قتال الحركات المناوئة. وعندما تنبه للمؤامرات التى تحاك من حوله عاد إلى بغداد فى (١٤ صفر ٢٠٣هـ/٢١ أغسطس ٨١٨م)وفى الوقت نفسه تمكن جيش «الحسن بن سهل» من الاستيلاء على «المدائن»، «ونهر ديالا» بينما لقى «على الرضا» مصرعه فى خراسان فى ٢٩ صفر ٢٠٣هـ/٥ سبتمبر ٨١٨م ويعتقد الشيعة، أنه مات مسموماً بتدبير من «المأمون» وفى بغداد تآمر بعض «الأبناء ضد إبراهيم بن المهدى وكان مخططا أن يلقى «عيسى بن أبى خالد «القبض عليه يوم الجمعة ٢٩ شوال ٢٠٣هـ/ ٢٩ إبريل ٨١٩م ولكن خطته انكشفت وسجن. ولإطلاق سراحه تدخلت عائلة «بنو خالد» فى الصراع مع إبراهيم بن المهدى «لصالح» «المأمون» (ذو القعدة ٢٠٣هـ/ مايو ٨١٩م) وكان عندئذ فى جرجان» (استغرقت الرحلة من مرو إلى خرجان ستة عشر شهراً فى عشرين مرحلة) وعندما شعر الحاجب «الفضل بن الربيع»بسوء الموقف هجر خليفته ومنصبه واختفى مجددا أما إبراهيم المهدى فقد وجد نفسه مضطراً لاستخدام منافسة «سهل بن سلامة الأنصارى» فى محاولة لتعبئة الطبقات الشعبية فى بغداد. وبعد أن ظل خليفة لعامين قرر «إبراهيم» أن يترك الساحة السياسة هروباً فى ذات الوقت من مؤامرة حاكها من حوله بعض قواده العسكريين الذين خططو لتسليمه إلى الحسن بن السهل (١٦ محرم ٢٠٤هـ/ ١٣ يوليو٨١٩م) واستعاد «المأمون» سيطرته على بغداد وانسحب «الحسن ابن سهل» من الحياة السياسية بدعوى المرض. واستقبل المأمون استقبال الفاتحين فى ١٧ صفر ٢٠٤هـ/ اغسطس ٨١٩م (بعد غياب دام عشر

سنوات). وبعد شهر واحد أعاد استخدام اللون الأسود واستعاد لقب «الإمام» (حملة كل خلفائه من بعده) بهدف تعظيم دوره كدليل وقائد للأمة جريا على نهج الأئمة العلويين.

بذلك أصبحت السيطرة على الدولة وقيادة الأمة المسئولية الشخصية «للمأمون» بمشوره من «المعتزلة» والقاضى «أحمد بن أبى داود» ولتطبيق السياسات الجديدة «للإمام» أعفى كتاب الإدارة السابقة ثم أعيد تعيينهم كمستشارين لأفراد الإدارة الذين استدعوا من «خراسان» وكان «أحمد ابن أبى خالد» (من أقارب «الأبناء فى العراق) السكرتير الشخصى «للمأمون» ومستشاره الرئيسى والوسيط القادر على حشد دعم «الأبناء» فى بغداد حتى توفى (٢١١هـ/٨٢٦م). أما كبار مسئولى الديوان، ومعظهم ممن تربوا على أيدى البرامكة، فكانوا تحت الإشراف المباشر للخليفة الذى كان مسئولا بشكل شخصى عن الفصل فى «المظالم» وعهد إلى «الطاهر بن الحسين»بمسئولية حفظ النظام والإشراف على الشرطة. وعفا المأمون عن خصوم الأمس لتعزيز السلام الاجتماعى (شمل حلم المأمون الكثير ولم يعدم سوى المتمرد إبراهيم بن عائشة») وتكون الجيش المركزى من جنود من أصول عديده، من بينهم أعوان المأمون بامتيازات خاصه على حساب الأبناء «الذين هزموا مرتين (فى ١٩٨هـ/٨١٣م) وبعدها فى ٢٠٤هـ/٨١٩م). ولأن الدولة كانت خارجة لتوها من حرب أهلية دامت عشر سنوات. فقد اقتصر «المأمون» على دعم ثورة «توماس السلافى» فى أسيا الصغرى (٨٢٠ ـ ٨٢٣م) انتظارا للفرصة المناسبة لتجديد الحملة ضد الامبراطورية البيزنطية(وهو ما نفذه بالفعل فى ٢١٥هـ/٨٣٠م وما بعدها). أما فيما يتعلق بحكم الأقاليم فقد عهد بالولاية على المدن المقدسة فى الحجاز لأحد «العلويين» أما فى «الجزيرة» المضطربة فقد ولى المخضرم «يحيى بن مسلم».

وقد استغل المأمون فكر المعتزلة كحل وسط يرضى العلويين والموالى،

بل وبعض السنة أيضا، وليضيف للتراث الأدبى والفكرى العربى بالعودة إلى الفلسفة اليونانية بدلا من الخضوع للتراث الفارسى.

وفى بغداد (٢١٧هـ/٨٣٢م) جاء تأسيسه «لبيت الحكمة»، تأكيدا لاهتمامه بتطوير ثقافة جديده عربية التعبير، إسلامية الأمال والطموحات، تجمع وتكامل إسهامات مختلف شعوب الشرق ،سواء كانوا شركاء التجارة (الهند)، أو أعداء السياسة (بيزنطة)، أو طلاب علم من كل الديانات (الإسلام، المسيحية، اليهودية، الصائبة) ومن مختلف أقاليم الأمه (خوارزم، فرغانه، خراسان، طبرستان، الجزيرة، والعراق) وتسهم فى تقدم العلم العربى وريث علوم الأقدمين ومكيفا وفقا لمتطلبات الحضارة العربية الإسلامية. والتزم «المأمون» بتشجيع الاختلافات السياسية بين ممثلى الديانات المختلفة من ناحية والأهم من ذلك بين «العلماء على مختلف الاتجاهات فيما يتعلق بتفسير الإسلام من ناحية أخرى وكان «المأمون» واعيا بالخلاف بين مفاهيم «المعتزلة» (وكانت حتى حينه من الزندقة) والفقهاء والمحدثين الذين يعارضون فكرة خلق القرآن وعمل المأمون، لسنوات، على نشر أفكار «المعتزلة» بما لها من تداعيات سياسية واضحة: على الإمام أن يسعى لتصحيح أثار النظام الجائر المفروض (خصوصا فيما يتعلق بالضرائب) بأن يستعير من فكر «المعتزلة» كل ما يراه ضروريا لخدمة أغراضه وعلى ذلك يقوم مبدأ خلق القرآن (الله فقط غير المخلوق وأبدى خالد)، وقد أمكنه استخدام ذلك فى تصحيح النظام بنفسه بحكم معارفه (العلم) وقد قربته حده ذهنه من مثال «على بن أبى طالب «أول من أدرك من صحابة محمد [ﷺ] ضروره التفسير العلمى للإسلام فى أعقاب الهزات الناتجة عن نجاح واتساع الفتوحات العربية (٦٣٤ ـ ٦٤٤هـ) والأكثر من ذلك، وبهدف استماله الأنصار من الشيعة، تم الإعلان عن أن على ابن أبى طالب «أفضل الصحابة بعد النبى» (فى ٢١١هـ/٨٢٦م) وأعيد تأكيد ذلك فى (٢١٢هـ/٨٢٧م).

وكانت هناك أعمال أخرى خاصة فى مجالات الفلك والرياضيات والمخططات الجغرافية تجرى إلى جانب المناقشات الدينية بدءا من العقد الثانى من القرن التاسع للميلاد وتزامنت مع استعادة سلطة الخليفة على الأقاليم المحكومة ذاتيا والمناطق الواقعة إلى شمال العراق. وأمكن سحق حركة التمرد فى الجزيرة وإنهاء الحكم الذاتى لشيوخ القبائل فى المدن الرئيسية ولكنه لم يستطع إخضاع منطقة الجبال وكانت تحت سيطرة بابك ولم تتمكن الحملات المختلفة من إخضاعها وكانت لها حصانتها وفعاليتها بشكل خاص حيال الجيش النظامى وقد كلف ذلك الفشل المتكرر الخلافه غالياً ولكنه لم يحل دون اتساع سيطرة الخلافة على المناطق الجبلية الأخرى، وعين الخليفة عليها عددا من الأمراء المحليين الموالين له واعتنق جميعهم الإسلام وأنعم عليهم بلقب (موالى أمير المؤمنين) مكافأة على دعمهم لسياساته. أما اليمن، فكانت مسرحاً لاندلاع ثورة علوية سنة ٢٠٧هـ/٨٢٢م جديدة بقيادة «عبد الرحمن بن أحمد» ولكن المأمون أجبره على الاستسلام وبهذا أمكن تحقيق السلام الاجتماعى كذلك قمعت ثورة مواطنى «قم» الذين ثاروا لرفضه تخفيض» الخراج» (فى ٢١٠هـ/٨٢٥م ثم فى ٢١٦هـ/ ٨٣١م).

بمجرد أن تحقق الهدوء والسلام فى الدولة، مع عودة مصر تحت سيطرة الخلافة (٢١٠-٢١١هـ/ ٨٢٥-٨٢٦م) وتأكيد الوضعية الاستقلالية للأغالبة فى أفريقية، أحس المأمون بقدرته على إعلان «المعتزلة» مذهبا رسميا (فى ٢١٢هـ/٨٢٧م) وأعلن سياسة يلتزم الإمام بموجبها بإعادة تنظيم الجيش المركزى ليجهز نفسه بقوة ضاربة قوية فعالة تعمل تحت قيادته. وسيطر على القوات المسلحة ف ٢١٣هـ/ ٨٢٨م وقسمها إلى ثلاثة جيوش رئيسية (يتكون كل منها من مجموعة من «الأبناء» وقوات من «العواصم» ومجندين من المناطق الشرقية للإمبراطورية): الأولى بقيادة: «إسحق ابن إبراهيم» ومهمته حفظ النظام فى العراق والجبال وفارس المتصلة

بخراسان الكبرى. والثانية تحت إمرة العباس بن «المأمون» وهو مسئول عن جبهه القتال فى الصراع مع الإمبراطورية البيزنطيه فى الجزيرة وشمال سوريا والثالثة عهد بقيادتها لأبى إسحق محمد المعتصم خليفة المأمون وكلف بحكم مصر حيث كان الوضع متفجراً منذ أن قام المسلمون والمسيحيون فى ٢١٤هـ/٨٢٩م بعصيان ضد نظام الضرائب وأنزلوا الهزيمه بجيش المعتصم. واضطر المأمون حيال تفاقم الوضع فى شمال أذربيجان إلى أن يعهد إلى المخضرم عبد الله بن طاهر بسجله السابق (فى الجزيرة وبعدها مصر) بمهمة قمع حركة العصيان هناك ولكنه لم ينجح فى ذلك ولم يفلح من خلفه فى تلك المهمة فى تغيير الوضع القائم.

كانت سياسة استعاد وحدة الدولة لها الأولوية على مواصلة الحرب ضد بيزنطة والتى كانت جارية بالفعل مع استقرار الأندلسيين فى كريت (منذ، ٢١٠هـ/٨٢٦م) وفتح صقلية على يد الأغالبه» من أفريقية (حمله ٢١١هـ/ ٨٢٧م) مما أدى إلى تجمع البيزنطيين فى مواقع حدودية

بدأت الحملة الأولى فى ٢١٥هـ/ ٨٣٠م تحت قيادة «المأمون» شخصيا وقد أراد بذلك إثبات جدارته بلقب الإمام وفقا للتعريف «الزيدى» بمعنى أنه هو المرشد الذى وهب «العلم» والشجاعة والحنكة السياسة. وفى طريقه اكتشف صابئة فى «حران» وأجبر بعضهم على اعتناق الإسلام وصدرت الفتوى باتفاق رسمى بين الإسلام وهذه الجماعة الدينية التى أفرزت العديد من طلاب العلم والمترجمين الذين نقلوا تراث اليونانية إلى العربية. وكان من نتائج هذه الحملة الاستيلاء على عدد من الحصون فى (Cappadocia) وتعرف فى العربية بالمطامير حيال ذلك هاجم الامبراطور البيزنطى ثيوفيلوس «حصون» المصيصة و «طرسوس» مما أدى إلى الحملة الثانية «للمأمون» (٢١٦هـ/ ٨٣١م) وفيها اصطحب ابنه«العباس» (قاهر «ثيوفيلوس» فيما بعد) وكذلك أخاه وخليفته أبو اسحق (المعتصم).

وبعد سلسلة من الانتصارات فى آسيا الصغرى رفض المأمون اقتراحا بتبادل الأسرى والهدنة لمدة خمس سنوات وانسحب الخليفة إلى دمشق ومنها اضطر للتحرك شخصيا إلى مصر لإخماد ثوره المسلمين والقبط ضد عبء الضرائب الزائده وبعد ما تحقق ذلك أدخل «المأمون» إصلاحا ماليا أحل نظام القباله محل الطريقة السابقة لتحصيل الضرائب وبذلك أظهرت الدولة استعدادها للتعاطف فى الظروف الصعبة وعند الضرورة وإضافة إلى ذلك تحسنت العلاقات مع أهل النوبة مما مكن المسلمين من تعزيز سيطرتهم على أرض النيل.

بعد تهدئة الوضع فى مصر، عاد المأمون إلى الجبهة مع «بيزنطة» فى ٢١٧هـ/٨٣٢م بهدف تحقيق السيطرة فيما وراء «طوروس» وانتهى حصار حصن «لؤلؤة باستسلامها وطلب الأمبراطور «ثيوفيلوس» مجددا بوقف القتال وتبادل الأسرى بلا جدوى.

ورغم انشغال المأمون بجبهة الحرب مع «بيزنطه» والمصاعب السياسة التى أثارتها حركات العصيان المستمرة: «الرنج» فى جنوب العراق و «حركة بابك الخرّمى» فى شمال اذربيجان) إلا أن المأمون «لم يهمل الشئون الثقافية (إنشاء بيت الحكمة فى ٢١٧هـ/ ٨٣٢م) ولم يفقد وضوح الرؤية فيما يتعلق بتحقيق سياسته والتى اعترف بها علماء السنه، وخلال الإعداد لحملته الرئيسية فى ٢١٨/٨٣٣ (استهدفت «عموريه» مسقط رأس الأسرة الحاكمة البيزنطيه وقلب الإمبراطورية) انشغل «المأمون» بنزاع معه فتسبب فيما عرف بمحنة خلق القرآن فى ربيع أول سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٣م وكان ذلك قبل وفاته بأربعة أشهر ومنذ حينه تبنى كل «العلماء «فكر» المعتزلة» سواء فى خدمة الدولة أو بشكل مستقل عن السلطة العباسية.

وقبل وفاته بقليل لم يختر المأمون ابنه المسئول عن «العواصم» خليفه له وإنما اختار لذلك أخاه «المعتصم» وكان مسئولا عن الجند الجدد من (بلاد ما وراء النهر) وأشار فى وصيته السياسية بالسير على نهج أعماله

السياسية والدينية التى لم تكتمل حتى وفاته فى رجب ٢١٨هـ/ أغسطس ٨٣٣م).

والخلاصة فلعله من المناسب أن نعقد مقارنة بين «المأمون» وعبد الملك ابن مروان الأموى» (٧٠٥ ـ ٦٨٥/٨٦ـ ٦٥) فكلاهما استعاد وحده الأمة فى أعقاب حرب أهلية طويلة وشجع قيام حركة ثقافية مزدهرة.

المصادر :

(١) راجع كتب الحوليات الإسلامية، تاريخ الطبرى، ابن الثير، ابن خياط.

(٢) محمد هدارة: المأمون الخليفة العالم القاهرة، (١٩٦٦).

(٣) Cl. Cahen: *Introducten á l,histoire du moude musui na medieva, pari's 1982.*

نبيل محمود صلاح الدين [م. ركايا M. Rekaya]

مؤنس المظفر

أبو الحسن، أحد قواد الدولة العباسية فى الفترة من ٢٩٦هـ / ٩٠٨م إلى ٣٢١هـ / ٩٣٣م.

ويذكر لأول مرة كغلام للمعتضد (لم يكن بعد خليفة) مصاحبا له فى حملته ضد الزنج عام ٢٦٧هـ/ ٨٨٠م ثم كصاحب للشرطة عام ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م وقد عزله المعتضد ثم أعاده المقتدر، ولم يظهر اسمه فى عهد المستكفى.

ويكتسب مؤنس شهرته من دفاعه عن الخليفة المقتـ ر ضد ابن عمه المنازع له على الحكم، الامر الذى حمده له الخليفة فى بداية عهده، ثم انقلب عليه. كما أن له دوراً فى الدفاع عن بغداد ضد القرامطة، ولم يمن سوى بهزيمة واحدة.

وقد وقع خلاف بين مؤنس والوزير ابن الفرات، استطاع الأول فيه التخلص من الثانى، مما أتاح له أن يمارس سلطة دكتاتورية كانت هى السبب فى انقلاب الخليفة عليه، حتى أنه دبر اغتياله فى ٣١٥ / ٩٢٧ وفى ٣١٦ / ٩٢٨ ساهم مؤنس فى عزل المقتدر لحساب أخيه القاهر، ولكنه سرعان ما أعاده ليمارس عليه سلطانا أكبر من ذى قبل. وحين

أراد الخليفة عزله تمرد ودار قتال انتهى بقتل الخليفة.

وأعاد مؤنس القاهر للحكم، ولكن سرعان ما دب الخلاف بينهما لنفس السبب، ولكن الخليفة استطاع هذه المرة أن يستدرجه للقصر حيث أعدمه.

وأصبحت سيطرته على الخلفاء مثلا يحتذى من بعده مما أدى إلى انهيار الخلافة.

المصادر:

(١) حوليات التاريخ الإسلامى (ابن الأثير، الطبرى .. إلخ)

على يوسف على [هـ. بوين H. Bowen]

مؤيد الدولة

هو أبو منصور بويه بن ركن الدولة حسن، الحاكم البويهى فى أصفهان والرى ومعظم جبال (٣٦٦ ـ ٣٧٣هـ/ ٩٧٦ـ ٩٨٤م). ولقد قسَّم والده قبل وفاته أراضيه بين مؤيد الدولة (فى أصفهان والرى وتوابعهما) وابنه الآخر فخر الدولة على (فى همدان وجبال الكردية). وفى هذا الحال اعترف مؤيد الدولة. بممتلكات أخيه الآخر عضد الدولة فى فارس، الذى استطاع بفضل معاونته منع فخز الدولة من أن يفرض سيطرته على جزء كبير من ممتلكاته. ولقد ضربت العملة فى الرى خلال الأعوام من ٣٦٦هـ إلى ٣٧٣هـ وهى تحمل أسماء عضد الدولة ومؤيد الدولة، مما يبين أن الأخير قد سيطر سيطرة تامة على المدينة. ولم يستطع فخر الدولة أن يفرض سلطانه على كل الجزء الشمالى من إمارة البويهيين إلا بعد وفاة مؤيد الدولة فى جرجان أثناء حملته على حلفاء فخر الدولة من الزيديين والسامانيين (شعبان ٣٧٣هـ/ يناير ٩٨٤م).

ولقد كان لمؤيد الدولة كاتبه ثم وزيره الصاحب إسماعيل بن عباد، الذى قيل إنه اكتسب لقبه (الصاحب) من طول صحبته للأمير البويهى.

د. عطية القوصى [أ. بوسورث Bosworth]

الماء

يشكل الماء العامل الرئيسى فى الطهارة التى يحرص عليها المسلمون بوازع من عقيدتهم.

وقد درس المسلمون بعض الصفات الطبيعية للأنهار والمجارى المائية والعيون والآبار. ومن ذلك تغير لون الماء بفيضان الأنهار أو انحسار الماء الدافق، وعرفوا أن مصادر المياه المختلفة تختلف فى قدراتها على التنظيف (بسبب تركيبها الكيميائى). وكان لشكل سطح الماء الجارى أو الساكن فى البحيرات والبرك والآبار مدلولات وتفسيرات معينة يتفاءلون ببعضها ويتشاءمون من البعض الآخر.

وقد أجازت الشريعة الإسلامية سبعة أنواع من المياه للشرب والطهارة والوضوء وهى : مياه الأمطار، والمياه الناتجة عن ذوبان الثلوج، والبرَد والجليد، ومياه العيون ومياه الآبار ومياه الأنهار والبحار واشترطت الشريعة لاستخدام هذه المياه أن تكون نظيفة فان خالطها شئ غير نظيف لم تصح).

ويشترط فى ملكيتها أن يكون صاحبها مالكا لحرمها، وهناك حديث شريف يحدد البئر بنحو أربعين ذراعا فى معظم الأحيان.

وتفرّق الشريعة بين ثلاثة مصادر للماء لاستعمالها أو امتلاكها وهى أن تكون من الأنهار التى قد تكون كبيرة مثل نهر النيل ودجلة والفرات تسد مياهها عادة احتياجات الناس من شرب أو رى.

أما فى حالة الأنهار الصغيرة والروافد ذات الكميات المحدودة نسبيا من المياه، فقد حدد الشرع الإسلامى طريقة استخدام هذه المياه بحيث لايطغى أحد على حق غيره من مستخدمى تلك المصادر.

وفى كلتا الحالتين أوجب المشرع الحفاظ على مصادر المياه وصيانتها وحسن استخدامها وعدم العبث بها.

ثم الآبار : التى تحفر للصالح العام ويحصل عليها الجميع كيفما شاءوا أما الآبار التى يحفرها رجال لصالحهم

الخــاص كــالتى كــان يحـفـرها رجــال القبــائل فلهم الحق الأول فى استــخدام ميــاه هذه الآبار طالما هم يقيمــون حول تلك الآبار، على أن يـكونوا ملزمـين فى أى وقت لتقديم الماء للعطاشى فإذا رحل أصحاب البئر صارت ميــاه البئر مباحة للجميع.

فــإن حـفـرها البـعض لتكون بئـرا خاصة لهم فخصوصيتها لا تسرى قبل انبجاس الماء فى البئر. فإن احتاجت إلى تبطين فلاحق لهم فى ملكيتـها حتى يتم التبطين.

وعلى مالك البئر الخاصة تقديم الماء لكل ظامئ أيــا كــان هذا الظامئ وكــان ذلك تقليدا ويوجد خبر يقول أن الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان قد ألزم أصحاب بئر خاصة بدفع دية رجل مات من العطش بـعد أن رفضــوا تقديم الماء إليه.

العـيون : اعـتـبـر المسلمـون ميـاه العيون الطبيعية مـثلها مثل مياه الأنهار الكبـــيـــرة أى تـكون من حق الــناس أجمـعين. فــإذا كانت مـياه تلك العـيون محدودة، كانت من حق المقـيمين حولها على أن يستخدمـوها على قدم المساواة فيما بينهم.

وفى حــالة عـيـون الماء التى تظهـر بالحفر عليـها فيكون حافـر العين مالكا لهـا بالاضــافـة إلــى جـيـرانه فى هذا الحَرَم.

وهناك عيون ماء يحـفرها أشخاص لاستـعمــالهم الخــاص، كانت كـما أراد ولكن عليــه أن يقـدم الماء لـلعطشــانين، فإذا كانت مـياه العين تزيد عن حـاجته وجب عليـه تقديم الماء بدون مـقابل لمن يطلبه لـيسقى به مـاشيـته وليس لرى مزروعاته.

والماء الذى يمـلكه شـخص مـــا فى وعاء له فيكون هو مــالكه وحده، وليس ملزما بتقديمه لغيره بدون مقابل. ولكن إذا ســأله ظامئ بعض الماء لبى ســؤاله لقــاء شئ يأخذه مـقــابله؛ انظر الأحكام السطانية للماوردى [م.ج.ل. يونج]

الآلات المائية : هناك شواهد من جمة مكتوبة وأثارية لنوع اسـتعمــال الآليات المائيـة الرافـعـــة فى عـصــر مـا قـبل الاسلام، فـقد كان الــشادوف معـروفا

أبان ذلك فى تلك الأزمنة، كما استعملت الساقية وكانت معروفة فى أيام الرومان ولاتزالان تستعملان حتى اليوم، وعرفت الناعورة وعجلات الطحين الموضوعة فى القوارب أو على دعائم خشبية.

وقد شاع استخدام هذه الطواحين فى ديار الإسلام واستخدمت فى طحن الحبوب وعصر قصب السكر وغيرها.

كذلك عرف المسلمون النافورات والساعات المائية وغيرها. وكانت الآلات المائية معروفة فى دول الحضارات القديمة كاليونان والرومان والفرس وغيرهم والتى دخلت فى الاسلام وكونت أجزاء من ديار الإسلام مثل مصر وسوريا والعراق وفارس وأرمينيا والهند وغيرها.

والشادوف هو اختراع فرعونى أخذه اليونان آلة بسيطة تتألف من عارضة خشبية ترتكز على محور ارتكاز مرتفع مثبت بدوره على قائمين من الخشب أو من الحجارة حول مصدر الماء (البئر) ويثبت بالطرف القصير من العارضة الخشبية ثقل مناسب عبارة عن كتلة حجرية أو طين جاف، أما الطرف الطويل من تلك العارضة الخشبية فيتدلى منه حبل طويل فى نهايته دلو من الجلد.

ويستخدم الشادوف لرفع المياه من حفرة مناسبة أو من المجارى المائية ويديره فلاح واحد بأن يشد الحبل إلى أسفل حتى يغمر الدلو فى الماء ثم يشد الحبل شدة بسيطة إلى أعلى ويقوم الثقل المثبت على الطرف الآخر للعارضة الخشبية برفع الدلو حتى مستوى سطح الأرض فيُفرع الفلاح الدلو فى حوض أو مجرى مناسب، ثم يكرر مافعله وهكذا.

أما الساقية فهى أكثر تعقيدا من الشادوف حيث تتكون من أكثر من ٢٠٠ قطعة وتتألف من عجلة كبيرة تثبت فى مستوى رأسى على محور أفقى فوق سطح الماء المراد رفعه إلى أعلى، ويثبت فى هذه العجلة عدد من الأسطال* ويثبت على الطرف الآخر للمحور الأفقى ترس معشق فى ترس

آخر أفقى مثبت بعارضة التشغيل. أما الطرف الآخر من هذه العارضة فمثبت فى طقم أو عدة حيوان الجر (ثور أو حمار أو جمل أو جاموسة أحيانا) وهو مصدر الطاقة فى هذه الآلة.

وعندما يدور حيوان الجر فى مدار دائرى معد لذلك تتحرك التروس والعجلة المثبت بها الماء فتمتلئ تلك السطول بالماء عندما تغمر فى الماء، وبدوران العجلة ترفع هذه الساطل إلى أعلى فينسكب ماؤها فى خزان أو مجرى مائى بعد ذلك، ثم تمتلئ ثانية وهكذا تظل الساقية ترفع الماء من مصدره إلى الحوض طالما ظل حيوان الجر يدور فى مداره.

واخترَع المسلمون نوعا من السواقى يسمى بالنورة (وقد يخلط الناس بينها وبين الساقية) تعمل بدفع الماء الجارى كما هو الحال فى سواقى الشام فى حماة ودمشق بسوريا وغيرها والتى لازالت تعمل لهذا الغرض حتى الآن. وقد ذكر ذلك النوع من السواقى المؤرخ العربى أحمد بن الطيب فى سنة ٢٧١هـ/ ٨٨٤ ـ ٨٨٥م. وهى عبارة عن عجلة كبيرة تثبت فى مستوى رأسى على محور أفقى ٠كما هو الحال فى سواقى الجر) بحيث يلامس طرفها الأسفل سطح الماء المراد رفعه إلى أعلى. ويثبت على محيط عجلة الساقية مجاديف بالإضافة إلى مجموعة من الأسطال أو الأوانى المناسبة. وتتحرك العجلة بسبب اصطدام مجاديفها بتيار الماء الجارى وفى نفس الوقت تمتلئ بالماء عندما تغمر تلك الأسطال فى الماء وترفع تلك الأسطال إلى أعلى مع حركة العجلة بسبب دفع تيار الماء لمجاديفها لتصب فى حوض أو قناة معدة لذلك، وهكذا تظل الساقية تدور وتنقل الماء من أسفل إلى سطح الأرض طالما ظلت مجاديف العجلة ملامسة لسطح الماء الجارى ..واستخدام المسلمون طاقة الماء الجارى فى تشغيل مطاحن لطحن القمح وغيره من الحبوب ولعصر قصب السكر ونشر الأخشاب وتقطيعها، وذلك بنفس فكرة السواقى التى تدور وتعمل بدفع الماء الجارى وتتألف الطاحونة من عجلة كبيرة مثبت على حافتها الخارجية عدد من المجاديف المناسبة ومثبت فوق

سطح الماء الجـارى. وتثبيت مـجمـوعة من التـروس على المحـور الأفـقى الذى تدور عليه العجلة لتغـير اتجاه الحركة، حيث يمكن تركيب أكثر من مطحن على محور دوران العجلة الرأسية.

وكمـا حول المسلمـون إتجاه حـركة العــجــلات من الاتجـاه الـرأسى إلى الاتجـاه الأفقى، فـقـد تمكنوا أيضـا من تحـويل الحركـة الدورانيـة إلى حركـة ترددية (جيئة وذهابا) وذلك باستخدام مطارق سقاطة.

واســتـخـدم المسلـمـون فى القـرن الخـامس الهـجـرى / الحـادى عـشـر الميـلادى سـواقى تدور بالـدفع العلوى بفـعل وزن الماء الساقط من الشـلالات، بالإضافة إلى السواقى آنفة الذكر والتى تعـمـل بدفع تيـار المـاء الجـارى. وفى ســواقى الدفع العلـوى للمـــاء أو التى تعمل بـفعل وزن الماء تثبت العـجلة فى مـسـتـوى رأسى على مـحـور أفـقى. ويســـقط تـيـــار المـاء من أعلى عـلى مجاديف العجلة فتدور العجلة طالما ظل الماء يسقط على تلك المجاديف.

واسـتـخـدمت السـواقى التى تعـمل بفـــعل وزن المـاء فى عـــدد من الآلات المائيـة التى اشتـهـر بها المسلمـون فى العـصور الوسطى وأهـمهـا الساعـات وآلات رفع الماء والنافورات وغيرها.

وتتـألف هذه السـواقى من عجـلات مسنـنة أو ذوات أطراف عديدة ومـثبت على كل طرف جـــاروف خــاص، وهى نوع من التوربينات البسيطة.

واستخـدم ابن الرزاز الجزرى الذى ذاع صيته فى القـرن السادس الهجرى (تـوفــى ســنـــة ٦٠٢هـــ/ ١٢٠٦م) ورضــوان بن مـــحـــمـــد الخـــراســـانى الساعاتى وغيرهما، تلك التوربينات فى صناعة الساعات المائية.

واســتـــخـــدم الجـــزرى العـــجـــلات الجـاروفيـة فى صناعـة آلات رفع الماء، ويتـألف الجـزء الظاهر من هذه الآلة أو الساقية من تمثال لحـيوان جر (كالثور أو الحـمـار) ليـوحى بأنه هو مـصـــدر الطاقـة المحركـة للسـاقيـة. أما الطاقـة الحقيقية فى السـاقـية فهى مستمدة من غـرفة مـغلقة غـير ظاهرة وتتـألف من عـجلة جـاروفـية مـثـبت بهـا ترسـان

(عجلات مسننات» وهذه العجلات تدير محورا رأسيا يخترق غرفة عليا ثبت عليه ترسان آخران ينقلان الحركة إلى عجلة كبيرة مثبت عليها مجموعة من الاسطال بحيث ترفع الماء فى أثناء دورانها.

وكانت هناك سواق من هذا النوع ترفع الماء من نهر يزيد فى دمشق فى القرن السابع الهجرى وحتى منتصف القرن العشرين (١٩٦٠م).

ويصف الجزرى أربع آلات أخرى لرفع الماء تديرها حيوانات الجر، وتتألف كل آلة من سلسلة من التروس المتصلة مع بعضها. يكون الترسان الأولان منها متصلين بتروس قطاعية (غير منتظمة التسنين فى كل أجزائها). ولم تعرف مثل هذه التروس فى أوربا إلا فى القرن الرابع عشر حينما استخدمها صانع ساعات إيطالى يدعى جيوفانى دى دوندى سنة ١٣٦٥م.

واخترع المسلمون مضخات ذات مواسير مشقوقة فى مواضع معينة لرفع الماء وتعمل بعدد من التروس المتصلة مع بعضها

نظام الرى فى مصر قبل القرن العشرين.

ظلت طرق الرى فى مصر حتى مطلع القرن العشرين كما كانت عليه فى زمن الفراعنة معتمدة على الفيضان السنوى لنهر النيل وغمر الأراضى بالمياه ومصر بالماء والطمى الذى يجدد خصوبة التربة الزراعية وكما كان النيل فى الفيضان الغزير يمنح مصر الخير الوفير إلا أن انخفاضه كان يؤدى إلى الشر وتعم المجاعة البلاد فى تلك السنة.

ووصف عبد اللطيف البغدادى (المتوفى سنة ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) هذه الظاهرة ودور النيل فى الرى والأحوال الزراعية فى مصر والعصور الوسطى، فقال إنه بعد أن يفيض النيل وتغمر مياهه الحقول عددا من الأيام، فإنه يتراجع تاركا الحقول مروية ليبدأ الفلاحون فى حرث الأرض وبذر البذور . ولا تحتاج تلك المحاصيل للرى بعد ذلك حتى حصادها.

وإذا زاد ارتفاع الفيضان عن عشرين ذراعا تصبح بعض الأراضى

بركة يغمرها الماء فترة طويلة. وقد يؤثر ذلك على ميعاد بذر التقاوى، أما إذا انخفض الفيضان عن ١٦ ذراعا وهو الطبيعى فإن كثيرا من الأراضى لاتصلها المياه ويقل المحصول بصفة عامة وقد لا تفى الحبوب باحتياجات الناس طول السنة ومن ثم يشح الغذاء ويعم الغلاء والبلاء.

ولم يشعر المصريون قبل القرن العشرين بالأمان قبل أن يصل ارتفاع الماء فى الفيضان إلى ١٦ ذراعاً، وهو الارتفاع الذى يكفى فيه ماء النيل لرى الأراضى.

وكانت أخبار الفيضان تظل محجوبة عن العامة حتى يصل ارتفاع الماء إلى ١٦ ذراعاً . وربما يعود هذا التقليد إلى عصر الخليفة الفاطمى المعز لدين الله (فى سنة ٣٦٢هـ/ ٩٧٣م) وقد نهى ذلك الحاكم عن الإعلان عن ارتفاع المستوى الحقيقى للفيضان لأهل القاهرة قبل أن يصل ذلك الارتفاع إلى ١٦ ذراعاً وكان الهدف من ذلك إبعاد الخوف والقلق عن نفوس المصريين ومنعا لوقوع الأزمات الاقتصادية.

وجاء فى خطط المقريزى أنه كان هناك الموكل إليه قياس ارتفاع الفيضان ويدعى بصاحب المقياس الذى كان يذيع الزيادة الحقيقية فى ماء الفيضان بالإصبع وليس بالذراع فان بلغ الارتفاع ستة عشر ذراعا وذلك عادة فى شهر مسرى القبطى يوليو - أغسطس) صاحب المقياس الزيادة للناس فى القاهرة ويكون للسلطان حينئذ حق فرض الخراج على الأرض الزراعية.

واهتم المصريون منذ العهود القديمة بتطهير قنوات الرى سنويا وصيانة الجسور والتى تعد بمثابة السدود بالاضافة إلى كونها ممرات وطرق تربط القرى بعضها ببعض ويؤكد النويرى فى نهاية الأرب المقريزى فى الخطط أنه بدون هذه الأعمال تقل الاستفادة من مياه النيل إلى حد كبير.

ويشير المقريزى فى خططه إلى أهمية الجسور والقنوات فى ضبط وتنظيم فيضان النيل فى عصر الإسلام وفى العصور السابقة له أيضا وكان

حفر القنوات وصيانة الجسور من أهم اختصاص السلاطين وأصحاب الاقطاعيات فى العصرين الأيوبى والمملوكى. وكان هناك نوعان من الجسور فى مصر العصور الوسطى هى الجسور الكبيرة وتعرف بالجسور السلطانية. أما الجسور الصغيرة فتسمى بالجسور البلدية. وكان للجسور البلدية الدور الرئيسى من توصيل المياه من حقل لآخر. وكان كل مُقطع (بضم الميم وتسكين القاف وفتح الطاء) أو صاحب إقطاعية مسئولا هو وعماله عن صيانة الجسور فى حدود اقطاعيته. وكانت الحكومة المركزية مسئولة عن صيانة الجسور الكبيرة التى تشيد لصالح الولايات والأقاليم وكان أصحاب الاقطاعيات يساعدون السلطان المملوكى فى صيانة تلك الجسور الكبيرة وذلك بمده بالمال والعمال والثيران والمساحى والآلات اللازمة للعمل أما فى العصر الأيوبى والمملوكى فكان السلاطين يختارون الأمراء البارزين والقادرين على صيانة الطرق والجسور. ويروى أن السلطان الملك الكامل الأيوبى كان يرسل كل عام ثلاثة أو أربعة أمراء ومعاونيهم لإقليم الجيزة للإشراف على صيانة الجسور ومراقبة الفيضان وكان السلاطين الأيوبيون يرسلون الموظفين لهذا الغرض إلى كل المقاطعات المصرية. وفى العصر المملوكى كان الموظف المختص برعاية وصيانة الجسور يعرف بكاشف الجسور، ومهمته التفتيش على الجسور وهو موظف كبير يعاونه عدد من المعاونين.

وكان المصريون يستعدون لموسم الفيضان بشق القنوات وبناء الجسور وإصلاح التالف منها وإعداد الحقول لاستقبال الفيضان ثم بذر التقاوى بعد انحسار الماء. واستخدم المصريون فى العصر الإسلامى نفس الأدوات والآلات التى كان يستخدمها أسلافهم منذ آلاف السنين.

وذكر النويرى والمقريزى أنه فى خلال موسم الفيضان تكون كل الأراضى مغطاة بالمياه وتكون القرى معزولة بعضها عن بعض ولا سبيل للوصول من واحدة إلى أخرى الا

بربوات صناعية وتلال عالية بواسطة المراكب وأحيانا الجسور فإذا اكتفت الأرض من الماء قام الخولى وشيوخ القرى بقطع الجسور لتصريف المياه إلى مناطق أخرى من خلال فتحات مناسبة (قناطر) فى الجسور ويذكر النويرى والمقريزى والمسعودى وناصر خسرو والقزوينى أن المياه تظل تغمر الأرض أربعين يوما حتى إذا انحسرت بعدها قام المزارعون ببذر التقاوى وفلاحة الأرض.

وكانت المحاصيل المنزرعة بعد موسم الفيضان لاتحتاج إلى رى حتى يتم حصادها وأطلق المصريون على طريقة الرى هذه اسم الرى بالسَّيْح كما يقول النابلسى وأن سماه المقريزى الزرع مع الراحة ولايزال هذا الاسم الأخير مستخدما حتى اليوم فى مصر الوسطى ويعنى أن الأرض تروى بدون استخدام وسائل صناعية كالساقية والشادوف ... الخ

والمحاصيل المنزرعة بعد موسم الفيضان تدعى بالمحاصيل الشتوية وهى المحاصيل التى يبدأ الفلاحون فى زراعتها فى شهر برمهات القبطى (فبراير - مارس). وهى فى غير حاجة للرى بعد ذلك، ويذكر المخزومى أن المحاصيل الشتوية هى القمح والشعير والفول والعدس والبرسيم والكتان والجُلبان ويضيف المقريزى إلى هذه الأنواع الحمص والقرط والبصل والثوم والترمس، أما المحاصيل الصيفية فهى القوس والبطيخ واللوبيا والسمسم والقطن وقصب السكر والقلقاس والباذجان والنيلة والفجل واللفت والكرنب والخس.

وكانت المحاصيل الصيفية تروى بالطرق التقليدية التى ألفها الفلاح المصرى منذ آلاف السنين ولايزال يستعملها حتى اليوم وهى نقل المياه على ظهور الدواب لرى الزراعات الصغيرة، أما الزراعات الكبيرة فيسقيها الفلاح المصرى فى العصر الوسيط بوسائل ميكانيكية بسيطة هى النطالة والدالية الساقية بالاضافة إلى رفع الماء من الآبار يدويا باستخدام الحبال والسطل (الدلو) المصنوع من الجلد ... ولاتزال الطريقة الأخيرة متبعة فى

مصـر وفى كثير من الدول الافريقية حيث يقف رجلان وجهـا لوجه على حافة بئر ويمسكان بحبلين مربوط بهما دلو كبير من الجلد ويلقى الفلاحان الدلو فى البئر فيمتلئ الماء ثم يقومان بسحبه إلى السطح وفراغ الماء فى حوض أو قناة معدة لذلك وقد يقوم بهذا العمل فلاح واحد.

أما الدالية أو الشادوف فكان منذ أيام الفراعنة وفى العراق الوسيط وغيرها من البلاد وهو يتألف من عمود خشبى طوله خمس أقدام يرتكز على عمود خشبى أفقى، يرتكز هو الآخر على حاملين رأسيين متقابلين مصنوعين من الأخشاب أو جذوع النخل أو الحجارة. ويثبت فى نهاية العمود الخشبى حجر مناسب أو كتلة من الطين الجاف ويعتبر ذلك الجزء بمثابة الذراع القصيرة للرافعة. ويتدلى من نهاية الطرف الأطول للعمود الخشبى (الذراع الطويلة للرافعة) حبل مثبت فى نهايته دلو من الجلد. ويكون طول الحبل مناسبا لعمق الماء المراد الغرف منه أو رفعه لرى الأرض. ويقف الفلاح على منصة يقيمها بجوار العمودين الرأسيين، ثم يسحب الحبل إلى أسفل حتى يصل الدلو إلى سطح الماء (فى البئر أو شاطئ النهر ... الخ) ويغوص فيه ويمتلئ بالماء، وبدفعة بسيطة من يد الفلاح للحبل إلى أعلى يرتفع الدلو بواسطة الثقل المثبت من الطرف الآخر من العمود الخشبى، حتى يصل الدلو إلى مستوى سطح الأرض وعندها يقوم الفلاح بإفراغ الدلو فى الحوض أو القناة المعدة لذلك، ويعاود إنزال الدلو إلى الماء فى البئر مرة أخرى وهكذا دواليك.

والطنبور اختراع قديم ينسب فى كتب تاريخ العلم إلى الرياضى اليونانى أرشميدس ٢٨٧ ـ ٢١٢ ق. م ـ الذى تعلم ودرس فى جامعة الاسكندرية القديمة ويتكون من اسطوانة خشبية طولها نحو ٦ـ ٩ أقدام ومغلفة من الخارج بالصاج. وبداخلها بريمة (حلزونية) مصنوعة من الخشب ترتكز على محور من الحديد طرفه العلوى معقوف ويستخدم كذراع تدوير

(تشـغيل) أما الطـرف الأسفل للبريمـة والمحـور فـيلتف حـول وتـد أو ركـازة تغمر تحـت سطـح المـاء. ويقوم فلاح أو اثنـان بتشغيـل الطنبور بأن يجلسـا مـتـقـابلين عـنـد الطـرف الـعلـوى لـلـطنـبـور عـلـى سـطـح الأرض. ويحركـان ذراع التـدوير حركة دائرية فـينتقـل الماء من أسفل إلـى أعلى عبـر لفـات الحلزون (البـريمـة) ويصب فى قناة رى معدة لذلك عند الطرف العلوى للطنبور.

ولايزال الطنبـور مسـتخـدما حـتى اليـوم لرى الزراعـات الصـغـيـرة فى مصر.

أمـا السـاقـية فـهى أكثـر تلك الآلات شهرة، ويمكن من خلالها رى مساحات كـبـيـرة مـن الأرض. وروى المقـدسى (القـرن الرابع الهـجـرى، العـاشـر الميلادى) فى كـتابه «أحسن التقـاسيم» أنه كانت هناك سواق عـديدة فى مصر مقامة على ضـفاف النيل لرى الزراعات فى أوقـات التحـاريق (انخفـاض ميـاه النيل).

وذكـر ناصـر خـسـرو فى كـتـابه «السفـرنامه» بعـد المقدسى بنحـو قرن من الزمـان أن السواقى كـانت واسعـة الانتـشـار فى الديـار المصرية بصـورة يصعب حصر أعدادها.

وتسـمى السـواقـى أيضـا الدواليب وهى كلمـة فارسـية معنـاها الساقـية. وتعرف فى الشام بالناعورة.

وروى النويرى فى كـتـابه «نهـاية الأرب» أنه فى العصر المـملوكى حفرت الآبار بكثـرة للحـصـول على المـيـاه الجـوفـيـة وكـانت تثـبت على كل بئـر ساقية.

وكـانت الـنواعـيـر تـدور بدفع الماء الجارى، أما السواقى فتديرها حيوانات الجر كالثيران.

وذكر المقريزى أن كل ساقية (محله) كـانت مخـصـصـة لرى ثمانـية أفـدنة مزروعـة بقصب السكـر، ويعمل عليـها ثمانية رجال. وتقام الساقية بالقرب من النيل، فإذا أقـيمت بعيـدا عن النيل فوق مـصدر مـاء عـمـيق (بئر) وبعـيـد عن شاطئ النيل، فـإنها تكفى فـقط لزراعة أربعة أو ستة أفدنة.

وتتكون الساقية فى مصر العصور الوسطى من عجلة أفقية تدور فى عكس اتجاه عقارب الساعة بواسطة ثور أو اثنين. وتعشق أسنان (تروس) هذه العجلة الأفقية فى أسنان العجلة الرأسية. ويثبت على العجلة الرأسية عدد من القواديس المصنوعة من الفخار. وعند دوران العجلة الرأسية تغمر القواديس فى قناة الرى بصورة تلقائية فى أثناء رحلتها الدائرية.

ويكون دور الفلاح أو ابنه هو حث الحيوان على الحركة فى مداره الدائرى وملاحظة جريان الماء فى قناة الرى الممتدة من الساقية حتى الحقل المراد ريه. أما «التابوت» فالظاهر أنه من ابتداع «ارخميدس» [أرشميدس] الاغريقى أثناء دراسته بمصر وقد ظل التابوت مستعملا فى مصر لاسيما عند انخفاض مستوى الماء، وظل المصريون يزرعون الأرض بالمحاصيل المختلفة التى تكفى السكان بهذا الأسلوب البسيط فى الرى آلاف السنين .

أما عن نظام الرى فى العراق فإن العراق تكون من سهل منبسط يجرى فيه نهران عظيمان هما دجلة والفرات. ويجرى الفرات فى مستوى أعلى من نهر دجلة، ومن ثم فإن القنوات التى تصل بين الاثنين كانت تميل بزاوية حادة. وقد تحولت مناطق واسعة من البقاع الواقعة بين النهرين إلى مستنقعات وأحراج من قديم الزمان. وكان نهرا دجلة والفرات والقنوات التى تجرى بينهما من أهم وسائل الاتصال. وكان المواطنون مسئولين عن صيانة القنوات الصغيرة. واتبعوا أعرافا وتقاليد معينة فى طرق الرى وخاصة مايتعلق بتقسيم المياه التى تصرف لرى الزراعات على جوانب الأنهار والقنوات وكان يتم ذلك تحت إشراف موظفين معينين لهذا الغرض.

واستخدم سكان حوض الرافدين (العراق) السواقى والشواديف والغراقات لرفع الماء ورى المزروعات.

أما عن نظام الرى فى إيران فقد توقفت الكثافة السكانية وتوزيعها ونمو وإنشاء المستوطنات والمجتمعات الزراعية فى إيران على كمية المياه المتاحة عبر التاريخ.

وتتركز الأمطار، وهى قليلة وموسمية، فى أطراف إيران وكذلك الأنهار الكبيرة الدائمة الجريان. وتقل الأمطار التى تسقط خلال الفترة الممتدة بين أكتوبر ومايو، من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق، غير أن أمطارا غزيرة تسقط على المرتفعات مثل جبال البورز وزاجروس. وحول ضفاف بحر قزوين والأجزاء الشمالية من جبال البورز يصل إلى ١٨٠٠ ملليمتر سنويا، ويقل عن ٥٠٠ ملليمتر سنويا عند جبال صافيد رود وشرقى بحر قزوين ، بينما يصل معدل المطر إلى ٨٠٠ ملليمتر سنويا فوق قمم جبال زاجروس وسفوحها الغربية، ويصل مابين ٢٥٠ و ٤٠٠ ملليمتر سنويا فى المرتفعات الشمالية العربية، ولكنها تقل عن ١٠٠ ملليمتر فى وسط إيران بصفة عامة.

وتوجد مصادر مياه كبيرة نسبيا فى بعض المواقع المعزولة قرب حدودها، كما توجد مصادر أقل، وفصلية، فى شمال وغرب الإقليم. كما توجد بعض الأنهار الكبيرة مثل نهر قارون والكرخا والتى تصب فى الخليج الفارسى، وفى الجنوب يوجد نهرا «ماند» و «شور» واللذان يصبان فى الخليج الفارسى وخليج عمان على التوالى. كما توجد بعض الأنهار الصغيرة التى تصب فى بحر قزوين. كما توجد بعض المجارى المائية الصغيرة فى وسط إيران والتى تصب فى الأحواض المغلقة وبعض البحيرات فى وسط الإقليم ومعظم المجارى المائية فى المنطقة الوسطى قليلة الماء. ولكثير من المجارى المائية الجبلية مسارات منحدرة شديدة التعريج، وتنفذ مياه تلك الجداول بسرعة بسبب البخر والنشع واستغلالها فى الزراعة. وكانت مياه تلك الجداول تشكل مصدرا هاما للزراعة والرى فى الزمن الماضى، وساعد على نمو وازدهار الحضارات فى أحواضها سواء فى العصر الإسلامى أو فيما قبله.

وتستقبل بعض الأحواض (القيعان) الصغيرة فى المناطق الجافة فى وسط إيران وجنوب شرقها، المياه الراشحة من سفوح الجبال التى تجرى فيها

الجـداول المائية الصـغيـرة فى المواسم الممطرة. ودأب سـكان تلك المناطـق على اسـتـغلال تـلك المياه مـن خلال حـفـر القنوات والتى اشتـهرت بها الحـضارة الايرانيـة وكـانت مـن أهم إنجـازاتهـا وإضافـاتها إلى علم الهيدروليكا بصـفة عـامـة. وتحـفـر هذه القـنوات من عند سفـوح الجبال وتنحدر إلى أسـفل نحو القيـعان والمناطق المـعدة للزراعـة حتى تظهـر على سطـح الأرض وتصب فى شبكة من القنوات السطحية.

وهناك علاقة بين توزيع المستوطنات البشريـة ومصادر المياه. فحـينما تكون تلك المصادر محدودة، فـإن المستوطنات تكون متجـاورة ومتلاصقـة فإذا كانت الميـاه وفـيـرة بنيت المسـتـوطنات والمجـتـمعـات العمرانيـة على مسـافات بعيـدة عن بعضها البـعض. وفى معظم الحالات تتركز المجتـمعات السكنية على ضفاف الأنهار وحول الـعيون ومخارج القنوات، وبالطبـع تكثر الزراعـة حـول تلك المناطق لتوفـير الماء اللازم للرى...، وكـانت هناك مناطـق واسـعـة تزرع بصـفة غـيـر دورية وذلك بسبب عـدم انتظام سقوط الأمطار فيها.

وأقام الإيرانيون القـرى على سفوح الجـبـال فى المناطق الجـبليـة وتركت بطون الوديان لجـريان الماء والزراعـة أيضا.

وحفـر الإيرانيون القنوات منذ عـهد الدولة الأخـمينيـة تحت السطح قنوات تسـمى باسم كـارز Kariz تحت السطح وتسيـر فى انفاق النفق أو القناة ثم إلى مخرج سطحى وعـرف الإيرانيون نظام الصـرف المنتظـم للأراضى الزراعـيـة ويدل تطور نظم الرى الصناعـية ونظم الصرف على وجود إدارة مركزية دقيقة التنظيم، وعلى استقرار سياسى وسبب تعاقب الأسـرات الحاكـمة والصـراعات السـياسـيـة على تقـدم وازدهار طرق الرى والزراعة بصـفة عـامة. وفى زمن الدولة الساسانية اسـتغلت مياه الأنهار الكبيـرة استغـلالاً منظماً وأقـيم العديد من الخـزانات والسـدود والقـنوات واسـتـخـدمت ميـاهها فى رى وزراعـة الحـبـوب وقـصب السـكر والأرز ثم تدهـورت طرق الرى والـزراعـة فى

النصف قرن الأخير من الحكم الساسانى. وظلت على هذا الحال إبان عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموى وتدهورت الزراعة أيضا فى العصر العباسى بسبب زيادة ملوحة التربة وقلويتها الخ . وأدى عدم الاهتمام بالرى وطرق الصرف إلى قلة الإنتاج الزراعى وانتشار المستنقعات والملاريا وبالتالى هجر السكان تلك المناطق.

وقد أقام الإيرانيون العديد من السدود الكبيرة فى خوزستان أبان العصر الساسانى وظلت هذه السدود قائمة عصورا عديدة وكانت محل رعاية الحكام فى كل العصور التالية ويصل طول بعض السدود إلى ١٧٠٠م قدم سد شوستار الذى أقيم على نهر قارون. وقد شيده الأسرى الرومان الذين أسرهم سابور الأول فى حربة مع فاليريان الرومانى فى سنة ٢٦٠م. وهو يتألف من قطع حجرية مخلوطة بملاطة هيدروليكية (تتصلب تحت الماء) وتتكون واجهة السد من أحجار ضخمة مثبتة مع بعضها البعض بمشابك من الحديد، وصب عليها الرصاص المصهور ثم ملاطة هيدرولكية. وكان فى جسم السد عدد من بوابات التحكم لصرف المياه فى حالة وقوع فيضانات غير عادية. واستغرق إنشاء هذا السد ثلاثة أعوام، وخلال العمل فى بناء السد تم تحويل مجرى الماء (فى نهر قارون) إلى قناتين جانبيتين وبعد الانتهاء من بناء جسم السد، أقاموا سدا آخر فى إحدى قناتى التحويل يعرف باسم سد قيصر. وقد تعرض سد شوستار للتدمير بفعل الفيضانات العالية مرات عديدة وخاصة فى القرن التاسع عشر، وقام بترميم وإصلاح السد محمد على ميرزا حينما كان يحكم إقليم كيرمان شاه فى بداية القرن التاسع عشر وحينما زار كورزون منطقة شوستار فى سنة ١٨٨٩م شاهد فجوة يزيد عرضها عن ٧٠ ياردة فى وسط جسم السد وقد أحدثتها سيول وفيضانات سنة ١٨٨٥م. وفشلت محاولات حاكم عربستان فى إصلاح وسد هذه الفجوة.

ويبلغ طول سد ديزفول ١٢٥٠ قدما، وهو صورة طبق الأصل من سد

شـوسـتـار. وحـينما زار كـورزون هذا السد كـان قد تهـدم . وقد أنشـأت عدد من الســدود الصــغـيـرة بالحـجـارة والأخشاب وهـى سدود موسمـية كان يجدد بنائها عقب كل فيضـان..

وقد أنشـأ الساسـانيون العـديد من السدود والخزانات على مجارى الأنهار. وعلى الرغم من وفرة السدود الصغيرة إلا أن دورها فـى تنظـيم الرى كــــان محـدودا بالمقارنة مع دور القنوات التى اشتهرت بها الحضارة الايرانية.

ومن أشـهر تلك السدود ما أقيم على نهر كور فى منطقـة كوربال. وقد جدد بناء سـدكـور فى منطقـة كوربال وقـد جدد بناء سد كور عضد الدولة البويهى فى سـنة ٣٤٩هـ/ ٩٦٠م. حـــيث اسـتقـدم المهندسيـن والمعمـاريين لبناء الســد الذى أنفق عليــه أمــوالا طائلة ويتـألف هذا السد من أحـجار ومـلاطة هيدروليـكية (تتصلـب تحت الماء). وقد دعم جســم السد بقـضبان من الحـديد وصب عليه الرصاص المصهور. وعبدت ضفاف مجـرى نهر كور فى أعلى السد وأسـفله بالحجـارة بطول عـدة أميـال.

وبلغ طول قناة الرى فى هذا السد نحو عشرة أميـال وكانت تمد أكثر من ٣٠٠ قرية بالماء.

وقـد أقيـمت عشـرة مطاحن مائيـة عملاقة لطحن الحـبوب بالقرب من سد كــور. وروى المقـــدسى، فى أحــسن التقاسيم أن الفارسين يمكنهما أن يعبرا جنبـا إلى جنب فـوق قـمـة أى من هذه المطاحن.

وقـام المسلمـون بصيـانة وتجـديد العديد من الســدود القديمة المقـامة على الأنهار فى شرقى إيران وأقاموا سدودا جديدة أيضا فى تلـك المناطق ، وخاصة فى العصر العباسى.

وقد دمـر تيمور لنك مـعظم السدود والطواحين المائية ومشروعات الرى فى إيـران فـى سـنـة ٧٨٥هـ/ ١٣٨٣م. وتحـولت بعـد ذلك كـثـيـر من المناطق الزراعـيــة حـول نهـر هيـرمـاند إلى مستنقعات وأحراج.

ويقوم على نهر مغاب فى خوراسان عدد من السدود والتى ساعدت على رى مساحات كـبيرة من أراضى هذا الاقليم

وفى العصر السلجوقى زاد عدد السدود ومشاريع الرى على نهر مغاب لكن دمر المغول كل هذه المشاريع أثناء غزواتهم وتحولت بساتين مرو الجميلة إلى أحراج ومستنقعات، وتم إعادة أو بناء العديد من السدود فى هذه المنطقة تحت حكم الايلخانات وكان من أهم إنجازات هذا العصر هو بناء السدود المقنطرة (ذات القناطر) وأشهرها سد كيڤار الذى يقع إلى الجنوب من قمم بنحو ١٥ ميلا. ولجسم السد نواة من الحجارة والملاطة الهيدروليكية التى تتكون من الجير ورماد النباتات الصحراوية والتى تتصلب تحت الماء وتصبح شديدة الصلابة وعالية المتانة وتجعل جسم السد منيعا ولايسمح بتسرب المياه وللسد مجموعة من الفتحات الرأسية المتصلة بالأنفاق التى تمر عبرها المياه.

وهناك سدان آخران من ذوى القناطر أقيما بالقرب من تاباس، وشاه عباس. وقد تم إصلاحهما فى العصر الصفوى تحت حكم شاه عباس الثانى بالاضافة إلى سد كوريت جنوب تاباس ويبلغ ارتفاع سد كوريت نحو ١٢٠ قدما.

واهتم الحكام الصفويون بتجديد وصيانة العديد من السدود القديمة ومشاريع الرى الملحقة بها إبان حكمهم.

الآبار وآلات رفع الماء : ـ

استخدم سكان إيران منذ زمن مبكر وسائل متعددة لرفع الماء من الأنهار والآبار، وكانت هذه الوسائل يدوية أو تديرها الحيوانات، وخاصة فى أقليم خوزستان وساحل الخليج الفارسى وفارس بالقرب من أصفهان.

وكانت الدواليب من أشهر وسائل رفع الماء من الآبار والأنهار وهى آلات تديرها العجول والبغال وأحيانا الجاموس، وتستخدم فيها الحبال والبكرات والقواديس المصنوعة من الجلد.

وشيدت الخزانات والأحواض بالحجارة والطوب لحفظ الماء فى المناطق الصحراوية ذات الأمطار الموسمية كما شيدت تلك الخزانات فى

نهـــايـة القنـوات. ووصل بعـض هذه الخـــزانـات إلى ١٠٠ ذراع طولاً و ٥٠ ذراعاً عرض وكان الرى يتـم إما بالغمر فى حالة بعض المحـاصيل أو الرى على فترات متـقطعة. وكانت المياه توزع على المزارعـين بالعـدل بحيـث لايجور أحـد على حق غيره.

ويتم توزيع مياه السدود بين القرى المتجـاورة من خلال قنـاطر معدة لـهذا الغـرض بحيث تحـصل كل قـرية على احـتـياجـاتهـا من الماء دون أن يضـار غيـرها وذلك تبعا للشـريعة الإسـلامـية التـى تقـــضـى بأن المـاء حق للـناس أجمعين كـما ورد فى الحديث الشريف ومعناه أن الناس شركاء فى الماء والنار والكلأ. وعلى هذا الأسـاس فـإن مـيـاه الأنهـار والقنوات والآبار مـتـاحـة لكل الناس حتى لو كانت مـصادر المياه هذه مـوجـــودة فى أراض مملوكـــة لأفـراد مـعـينين. وكـان كل شـخص يمكن أن يشـرب ويسـقى حيـواناته بشـرط ألا يسـتهـلك كل الماء ويتـرك غيـره بدون مـاء.وترى الشـريعـة الإسـلامـيـة أن قوانين الميـاه تدخل فى عداد المعـاملات وليس فى عداد «العـبادات» وتقوم على «العُـرف» وفى الحـديث أن المـسلمـين شركاء فى الماء والنار والعـشب، كما أن الماء «مـبـاح» للجمـيع إلا مـا كـان منه داخل الدور فى الأوعيـة ، وعلى كل من يملك مصـدرا للماء فى أرضــه أن يقدم هذا الماء لمن يطلبـه بدون مـقـابل كلمـا أمكن ذلـك مـــادام للشـــرب وســقى الحـيـوانات وليس للزراعـة ولا يجـوز لصـاحب هذا الماء بيـعـه بدون إذن من الحكومة. إذ كـان من حق كل إنسان أن يشرب من الماء ويسقى حيواناته فى أى موقع فى دار الإسلام.

وحسب فقه السنة فـإن مياه الأنهار الكبـيـرة فى دار الإسـلام هى ملك لكل المسلمين. ويرى فـقهاء الشيـعة أن تلك الميــاه هى ملك لـلإمـام. ومـن حق كل إنســان أن يسـتـخدم مـياه الأنهـار فى الرى شريطة ألا يضـر غيره. ومن حق كل فـــرد أن يشق قناة من النهـــر لرى زراعـاته بشـرط ألا يضـر بغـيـره من المنتـفعين بميـاه ذلك النهر فـالناس فى حق المياه سواء.

وإذا تعذر اسـتخدام ميـاه النهر فى الرى بدون إقامـة سدود فإن الأراضـى العـالـيـة فى رأى كل من أئمـــة السنة والشيعة، تكون لها الأولوية فى السقاية بالنسبـة إلى الأراضـى الواطئة الواقـعة قرب مصبه. أما أتباع الإمام أبى حنيفة فيـرون أن الأراضى المنخفـضة أولا ثم من بعدها الأراضى العالية. ويرى أتباع الإمام مالك أن الأراضى العالية (الواقعة على مستوى ماء النهر) لها أولوية الرى والسـقايـة فإذا كـان هناك خطر يهـدد المحـاصـيل والزراعـات فى الأراضى المنخـفضـة كـان لتلك الأراضى أولوية السقاية قبل الأراضى العالية.

وتتوقـف كميـة المياه التى تـصرف لرى الزراعـات على نوع تلك الزراعـات وحاجتها للماء وطبيعة الأراضى ووقت بذر التقـاوى وطبيـعة فيـضان الماء فى النهـر بمعنى هل هو فـيـضـان دائم أم متقطع ..

وإذا حفـرت جماعـة من الناس قناة فإن مـياه تـلك القناة تكون من حق كل أفراد هذه الجـماعة، ولا يجوز لغـيرهم استخدام مياه تلك القناة فى الرى بدون موافقة أصحابها.

وتتطلب إقامة مطاحن أو كبارى على المجارى المائيـة موافقـة المنتفعـين بمياه تلك المجارى المائية، فإذا أقيمت طاحونة فوق مجرى مائى بطريقة قانونية فليس من حق صاحب المجـرى المائى منع الماء عن التـدفق فى المجـرى بدون مـوافقـة صاحب المطحنة.

ولصاحـب البئر أو حـوض الماء حق اسـتـخـدام مـائه، ولـيس لغـيـره حق اسـتـــخـدام ذلك الماء إلا فى الـشـرب، ويقتصـر استخدام ميـاه عين الماء على صـاحب الأرض التى تنبع فـيـهـا تلك العيون.

ولا يوجد إجـماع بين الفقهـاء حول ملكية عيـون الماء والآبار التى تحفر فى الأراضى الميـتة والمراد اسـتصـلاحهـا، فـبيـنما يرى البـعض أن تلك الـعيـون والآبار تكون من حق أصحاب الأراضـى المسـتصلحـة، يرى أخـرون عكس ذلك، وهو أن حـافرى هذه الآبار لايملكونهـا ولكن من حقهم اسـتخدام ميـاهها فقط

فى أغـراضـهم الخـاصـة (الشـرب والرى...)

ويوافق معـظم علماء الشريـعة على نقل ملـكيـة حـق اسـتـخـدام الميـاه ومصـادرها من صاحبهـا إذا كانت فى أملاكـه الخاصة غـير أن نقل هذا الحق قد يوزع مصدر الماء على عدد كبير من الملاك بعـد ذلك، ومن ثم كان أصـحاب مثل هذه المصـادر (قنوات، عيـون ماء، آبار، جداول ... الخ) يوقـفونها لأعـمال الخيـر، ومثال ذلك منـطقة «يزد» والتى توجد فيها بعض القنوات، والتى تحولت إلى «وقف خـيـرى» وحـال ذلك دون تقسيمها بين العديد من الملاك ..

واهتم المسلمـون بإحيـاء الموات (أى الأراضى الميتـة) وذلك باستـصلاحـها وحفر الآبار والعيون وقنوات الرى فيها أو بصـرف الماء الزائد فيـها من خـلال حفـر قنوات صرف. وأجازت الشـريعة حق تملك الآبار والعيـون التى تحفر فى الأراضى الميـتة لغـرض استـصلاحـها وزراعتها.

وعـرف الإيرانيـون مـنذ العـصـور السـابقـة للعـصـر الإسـلامى نظام المشـاركـة فى زراعـة الأرض والذى يعرف باسم المزارعة.

وتفـاوتت الضـرائب التى يدفـعـها المزارعـون عن محـاصيلهم وزراعـاتهم بحسب أسلوب الرى المتبع فى رى تلك الزراعات.

ففى حـالة الأراضى التى تروى ريا شـاقـا، بحـمل الماء وجلـبـه من مناطق بعيـدة أو برفعه من مصـادره بوسائل رفع ... الخ فإن أصحاب هذه الزراعات يدفعون ضريبة قليلة هى نصف العُشر (عُـشر الإنتـاج). فإذا رويت الزراعـات ريا مريحـا من ميـاه الأنهار أو القنوات أو مياه الأمطار وجب على أصحاب تلك الزراعات دفع عـشر الانتـاج كضـريبة للدولة.

وكانت صيانة الأنهار ومصادر المياه الكبـيـرة من واجبـات الحكومـة وتنفق عليهـا من الميزانية العـامة، أما صـيانة مـصـادر الميـاه الصـغـيـرة فكانت من واجبات أصحابها ومالكيها. وكانت مياه الشرب فى المدن الكبـيرة تخضع لإدارة شـخص يدعى المحـتسب ومـعـاونوه

وعليه صيانة هذه المصادر والحفاظ عليها.

الرى فى شمال إفريقيا والأندلس.

ترك المسلمون بصمات واضحة على أسلوب الرى وآلاته ومنشآته وفلاحة الأرض فى الأندلس مما جعل من تلك البلاد إبان الحكم العربى جنة الدنيا. وحفر المسلمون الآبار والقنوات لنقل المياه إلى مناطق بعيدة، وهى مجار مائية فوق قناطر ومن أشهرها تلك التى كانت توصل المياه إلى المسجد الجامع بقرطبة أشهر وأعظم أثر إسلامى فى الأندلس وأدخل المسلمون نظام قنوات الرى الإيرانية إلى أسبانيا والمغرب والجزائر، وقبرص وجزر الكنارى، ثم انتقل هذا الفن بعد ذلك على يد الأسبان إلى المكسيك وشيلى فى أمريكا الجنوبية.

وفى الجزائر والمغرب وتونس وبنى المسلمون السواقى وحفروا قنوات الرى لتوصيل المياه إلى القرى والمدن فى كل تلك البلاد. وقام المسلمون قنوات رى مفتوحة فى القيروان بتونس، وذلك خلال القرون السابقة لغزو بنى هلال فى منتصف القرن الخامس الهجرى الحادى عشر الميلادى.

وتخصصت طائفة من الناس فى نقل ماء الشرب إلى البيوت فى كل دول شمال إفريقيا وعرفوا بالسقائين. وكانوا ينقلون الماء فى قرب (المفرد قربة أو زق) مصنوعة من الجلد تحمل على ظهور الرحال أو الدواب.

الرى فى الامبراطورية العثمانية

اتبع العثمانيون القوانين الإسلامية الخاصة بمياه الرى ... إلخ وذلك حسب المذهب الحنفى من حيث اشتراك المسلمين جميعا على قدم المساواة فى الماء والنار والكلأ. وأن لكل إنسان «الحق فى الشرب» وسقى مواشيه ورى زراعاته من مصادر المياه على ألا يضار أحد من جراء ذلك. وكانت هناك مصادر مياه عامة مثل الأنهار الكبيرة والعيون والآبار، وأخرى خاصة يمتلكها أصحاب الأراضى التى توجد فيها هذه المصادر.

وكان من حق المسلم أن يحفر الآبار ويشق القنوات لإحياء الأرض الميتة. وكان العثمانيون يعترفون بملكية أو

حـيـازة الأراضى البـور لمن يقـوم باستصلاحهـا. وكانوا يشجعون الناس على هذا العمـل لزيادة الرقعة الزراعـية وتعـمـيـر الأرض وزيادة الحـاصـلات الزراعـيـة. وكانت مـصـادر المياه فى الأراضى المستصلحة من حق مستصلح تلك الأراضى. ولا يسـتطيع أحـد استخدام مـياه الآبار والقنوات الخاصة بغيره من غير إذن مـالكها أما فى حالة مـصادر المـياه المشـتـركـة كالجـداول والقنوات فكانت صيانته والحفاظ عليها من واجب أصحـابها. ولايسـتطيع أحد أن يشق قناة لتحـويل المياه من المصادر المشتـركة أو بناء طاحونة أو يغـير من اتجاه جريان الماء ... إلخ بدون مـوافقة شركائه فى تلك المصادر . وتقسم المياه بين الشـركاء بنسـبة مـساحـة الأرض المنزرعة لكل شريك ولا يستطيع أحد أن يبنى سدا عند منبع النهر حتى لاتضار الأراضى الواطئة عند مصب ذلك النهر.

فـإذا كـانت هناك ضرورة لإقـامـة السد فإن المياه كـانت تقسم بالقسطاس المسـتقـيم على الأراضى المرتفعـة (عند المنبع) والأراضـى المنخـفـضـة (عند المصب) . وإذا كـانت هناك ميـاه جارية تخترق أرض أحد ما فإنه ليس من حقه أن يمنع جريان الماء إلى غيره من ملاك الأراضى ...

وكان مباحـا أن يبيع شخص ما الماء لغـيره لغـرض الرى على ألا يبـالغ فى ثمـن هذا الماء. وكـانـت الدولة تمـنع المضاربة والمغـالاة فى أسعـار المياه فى هذه الحالات. وكان ذلك ضـمن القانون العـثمـانى العام الذى ينظم اسـتخـدام المياه للأغراض المختلفة.

ولم تشترك الدولة مباشرة فى تملك مـصـادر الميـاه الكبيـرة أو مـشـاريع استصلاح الأراضى الميتة. ولكنها كانت تشرف على إمدادات المدن الكبيرة بمياه الشـرب. وزراعـات الأرز الواسـعـة. وكانت مصادر الميـاه الخاصة بذلك من ضـمن الأوقاف العـامـة التى يوقـفهـا بعض الأثرياء لهذا الغرض. وكان إنشاء مشاريع ميـاه الشرب فى المدن الكبيرة مـثل اسـتانـبول ومكة وغـيـرهمـا من اختصاص ناظر يعين لهذا العمل.

واهتم العثـمانيون بمشـروعات رى زراعات الأرز نظرا لزيادة استهلاكه فى

الامبـراطورية ، ولحاجـة تلك الزراعات إلى كـميـات كبـيـرة من المياه. وكـانت الحكومة توزع المياه بالعدل على مزارع الأرز التى انتـشــرت فى زراعـتـه فى الأناضول والبلقان. وكانت هناك مزارع حكومية وأخرى خاصة يمتلكها الأفراد.

ومع ظهور طبقـة الأعيان فى القرن الثـامن عـشـر انـتـشرت مـشـروعـات استـصلاح الأراضى البـور وزراعتـها. وأنشـأ العثـمانيـون مجلسـا للشئـون الزراعـيـة والـصناعـيـة فـى سنة ١٢٤٥هـ/ ١٨٣٨م كانت مهمته تطوير الزراعة وأساليب الرى والنهـوض بهما فى مـخـتلف أرجـاء الدولة واهـتـمت الامبـراطورية العثمانيـة بزراعة القطن، وذلك لسد حاجة المصانع الأوروبية بعد أن توقــفت واردات القطن من أمــريكا أثناء الحـرب الأهليـة. وتركزت زراعـة القطن فى سواحل بحر أيجـه ومقدونيا وكان ذلك على حساب زراعات الأرز.

واستخدم سكان الأناضول الدواليب لرفع المـاء، وحــفــروا القنـوات وبنوا السدود الصغيرة لتنظيم مشاريع الرى. واتبع العثمانيون أسلوبا محكما ودقيقا فى توفـيـر ميـاه الشـرب لسكان المدن الكبـيرة وخـاصة إستـانبول والـقدس ومكة. وكــانت تكاليف تلك المـشـاريع تأتى من الأوقاف الفردية أو الجـماعية. وكـانت الأوقـاف الحكومـيـة تخـتص بشـئـون الميـاه الـلازمـة للمـسـاجـد والقـصــور. وكـانت تخـضع لـرقـابة صارمة من قـبل موظفين خـصوصين لذلك العمل وبالاضافة إلى تلك المشاريع كان هناك السقاءون الذين يبيعون المياه الذى يحـملونـه فى القـرب سـواء على ظهورهم أو على ظـهور الدواب. واهتم العـثمـانيـون بتوصـيل مـياه الشـرب لسكان مكة وتطوير وسائل نقل وحفظ الماء فى هذه المدينة المقدسـة، والتى كان قد نفذها العباسيون قبل ذلك.

الرى فى الهند الإسلامية قبل القرن العشرين.

أدى قـيــام سلطنة دلهـى فى بداية القـرن السابع الهـجرى (الثـالث عشـر الميـلادى) إلى تقـدم ملحـوظ فى طرق ووســائل الرى فى الهنـد وذلك على يد خبـراء فى هذا الفن استقـدمهم الحكام المسلمون من وسـط آسيا. فـقد تم بناء الآبار ذات الســــواقى علـى النـسق

الإيرانى. وحفـرت قوات الرى الكبـيرة باسـتخـدام آلات مـيكانيكية مـتـقدمـة وخبرة هندسية ومـعمارية جيدة وذلك من خـلال القـرنين الـسـابع والثـامن الهجريين/ (الثالث عـشر والرابع عشر الميلاديين).

وقـام الأتراك بتـقـسـيم الميـاه فى مناطق دلتـا البنغال الواسـعة وشـيدوا الحـواجـز الكبيـرة وأنشـأوا الطرقـات وأقامـوا الخزانات واسـتصلحـوا بهذه الأعـمـال مناطـق واسـعـة من أراضـى البنغال الواطئة. ويقـول الجوزجانى إنه بفـضل الحواجـز التى أنشـأها الحكام المسلمون أصـبح من اليسـير أن يتنقل الناس ومواشيهم فى تلك المناطق خلال الفصول الممطرة. ولم يكن ذلك ميسورا من قـبل وبفـضل تلك الحـواجـز أمكن التـحكم فى المياه الكثـيرة والاسـتفـادة منهـا وتحـويلهـا الى حـقـول الأرز الواسعة.

وأنشأ السلطان شمس الدين التتمش ٦٠٧ ـ ٦٣٣ هـ/١٢١١ ـ ١٢٣٦م أول خزان لحفظ الماء خارج الـعاصمة دهلى وكـان يعـرف بـحـوض السـلطان أو حوض الشـمسى. وهو يمـد العاصـمة دهلى باحـتـياجـاتهـا من ماء الشـرب وغـيره وكـان كبـير الحـجم يبلغ طوله ميلين/ أما عرضه فميل واحد.

وذكـر شـيخ الرحـالين العـرب ابن بـطوطـة (٧٢٥ ـ ٧٧٩هـ = ١٣٢٥ ـ ١٣٧٧م) أن الفـواكـه الموسـمـيـة والخضـروات كانت تزرع علـى جوانب حـوض الشمـسى. مما يعنى أن ميـاهه كانت وفيـره ويستخدم جـزء منها فى الرى. وكـانت هناك ثلاثة مصـادر تمد الحـوض بالماء هى ١ـ قناة تصله بنهـر جامـونا، ٢ـ ينبوع أو عـين ماء تدعى عين الشمسى، ثم ٣ـ مياه الأمطار.

واهتم الحكام الذين أتوا بعـد شمس الدين بالرى وتوفـيـر مـصـادر الميـاه، وأنشأوا عدداً من الخزانات (الأحواض) والبـحـيـرات وقنوات الرى فى منطقـة دلهى مثل بحـيرة الضابط مسـعود بن أحـمـد خـالجى فـى سنة ٦٢٩هـ (= ١٢٣٢م).

ومن الذين اهتـموا بالرى وتخـزين المياه السلطان علاء الدين خالجى عندما آلت إليه مـقاليد الأمـور فى إقليم دلهى

فى سنة ٦٩٥هـ/١٢٩٦م. وفى تلك الفترة كان حوض الشمسى قد امتلأ بالطين والغرين فأمر علاء الدين بتنظيف ذلك الحوض وإصلاحه وإعادة إعماره وبناء ما تهدم من جدرانه، وأمر بانشاء حوض جديد أكبر من حوض الشمسى خارج العاصمة سيرى القريبة من دهلى.وعرف هذا الحوض باسم الحوض الخاص.

وأنشأ السلطان فيروز شاه (٧٥٢ - ٧٩٠هـ/ ١٣٥١ـ١٣٨٨م) سدا كبيراً فى إقليم دهلى لحجزمياه الأمطار. وكان نتيجة إنشاء الخزانات والبحيرات والقنوات أن ارتفع منسوب الماء الجوفى فى المنطقة ومن ثم أصبح الحصول على الماء الجوفى أمرا ميسورا بحفر آبار غير عميقة تستخدم مياهها فى الشرب والرى وغيرهما.

وتميز عصر بنى طغلق بالاهتمام بمشروعات الرى والزراعة وتوفير المياه العذبة من خلال الخزانات والبحيرات ليس فى دهلى وحدها ولكن فى كل القرى والمدن المجاورة لها. وقد أنشات البحيرات الصناعية فى بهار شريف أى ولاية بهار ومنطقة غازى آباد وشهربنور باسم فيروز صغر أو صقر.

ولا تزال آثار المنشآت الهندسية المائية الإسلامية الرائعةباقية حتى اليوم لتحكى قصة التاريخ الإسلامى فى الهند ومدى التقدم فى مجال الهندسة المدنية والمعمارية ونجاح السلاطين فى إنشاء مشاريع الرى والبحيرات الجميلة فى الهند المسلمه.

وفى القرن التاسع الهجرى /(الخامس عشر الميلادى) كان حكام الأقاليم والمماليك الهندية التى قامت بعد غزو تيمور لنك للهند فى سنة ٨٠٠ هـ/ ١٣٩٨م هم الذين يقيمون خزانات المياه ومشاريع الرى فى ممالكهم.

وفى القرن الثانى عشر الهجرى/ الثامن عشر الميلادى زاد اهتمام أمراء السند بمشروعات الرى وأقاموا صهاريج جديدة وأصلحوا الخزانات والأحواض القديمة وحفرت الآبار واستخدمت السواقى الايرانية لاستخراج المياه والتى تديرها الحيوانات وشاع إستخدام هذه السواقى بعد ذلك فى شمال الهند.

واستخدمت مياه السواقى فى زراعات قصب السكر والأرز وحدائق الفاكهة وغيرها. وفى فترة لاحقة عمّ استخدام السواقى فى شتى أرجاء الهند، وبخاصة فى البنجاب هذا بالإضافة الى قنوات الرى والتى ظلت توصل المياه الى كل القرى والمدن الهندية حتى القرن التاسع عشر حينما بدأ انشاء قنوات حديثة واستبدلت السواقى الإيرانية بالآبار الأنبوبية (المباشرة).

الوجهة الاقتصادية للرى الحديث

اهتم المسلمون باستخراج المياه واستخدامها فى مشاريع الرى والزراعة فى كل أرجاء العالم الاسلامى وبخاصة فى المناطق الصحراوية فى شمال إفريقيا والجزيرة العربية وإيران ووسط آسيا والهند وحوض البحر الأبيض المتوسط وغيرها ومن ثم زاد الانتاج الزراعى وعم الرخاء فى ديار الإسلام(١) .

وتزداد اليوم أهمية استخدام وتطبيق نظم الرى الحديثة بغرض زيادة المنتجات الزراعية لسد حاجة السكان المتزايد بمعدلات كبيرة فى كل الدول.وقدلاقت تلك الجهود نجاحا فى كثير من المناطق وزادت بالفعل المنتجات الزراعية كما وكيفا بتطبيق وسائل ميكانيكية متطورة فى الرى واستخدام البذور والتقاوى المحسنة العالية الإنتاج وترصد معظم حكومات الدول ميزانيات كبيرة لمشاريع الرى وبخاصة فى مصر والعراق وإيران وغيرها من دول العالم الاسلامى.

وكانت مشاريع التحكم فى مياه النيل فى مصر، والتى انتهت ببناء السد العالى فى أسوان وقد تم الانتهاء من بناءه فى سنة ١٩٧٠م، كانت تلك المشاريع بمثابة الجهد الأكبر لتحديث مشاريع الرى وزيادة الرقعة الزراعية

[صناعة السكر صناعة هندية قديمة وقد نقل المسلمون زراعة قصب السكر وصناعة السكر والذى سماه المسلمون بالملح الهندى ـ أما ملح الطعام فكان يعرف بالملح الحلو من الهند ونشروهما فى الدولة الإسلامية من سمر قند فى الصين وحتى الأندلس ونقل الأوربيون زراعة قصب السكر الى أوربا بعد أن عرفوه فى بلاد المسلمين. ونقل كولمبس قصب السكر الى أمريكا فى رحلته الثانية فى سنة ١٤٩٣م] .

[المترجم]

وإنتاج الطعام لسد حاجة السكان المتزايدين.

وفى العراق كانت مشاريع ضبط مياه نهرى دجلة والفرات والتحكم فيها والاستفادة منها فى زيادة الانتاج الزراعى وتوليد الكهرباء. كانت أيضا مطلبا أساسيا.

كما وضعت إيران خططا طموحة لاستغلال المياه فى مشاريع رى متقدمة لزيادة الانتاج الزراعى والطاقة الكهربائية.

ولا يمكن إنجاز مشاريع الرى وتحديث الزراعة بالسرعة والكفاءة المطلوبة دائما إلا من خلال التعاون الدولى أو باستعارة الوسائل التكنولوجية المتقدمة من الدول الغنية. فقد أدت محاولات استغلال مياه نهر الفرات فى الرى وتوليد الطاقة الكهربائية منذ الحرب العالمية الثانية، إلى حدوث نزاعات بين تركيا والعراق وسوريا حول تقسيم المياه بين هذه الدول ونصيب كل دولة فى ذلك. وقد انخفض تدفق مياه نهر الفرات الى العراق خلال عامى ١٩٧٤، ١٩٧٥م الى مستوى لم يسبق له مثيل من قبل (٩,٠٢ مليار متر مكعب فى سنة ١٩٧٤، ٩,٤٢ مليار متر مكعب فى عام ١٩٧٥) وذلك بسبب إقامة خزانات وسدود على هذا النهر فى دول أعلى النهر. وعلى النقيض من ذلك فقد حالت العلاقات الودية بين مصر والسودان من وقوع نزاعات بينهما إبان وبعد إنشاء السد العالى وتخزين المياه فى بحيرة ناصر، وذلك باتفاق مصر والسودان على تقسيم المياه بينهما تقسيما عادلا.

وقد نجحت بعض الدول الإسلامية فى توفير قدر مناسب من مياه الرى وزيادة الرقعة الزراعية فيها مثل المملكة العربية السعودية والكويت وذلك بتحلية مياه البحر أو باستخراج المياه الجوفية العميقة كما هو الحال فى الجمهورية الليبية.

وفى العصر الحديث أهملت بعض نظم الرى القديمة وأهمها القنوات «التحت سطحية». وحلت محلها الوسائل الميكانيكية لاستخراج المياه

الجوفيـة وقد يكون معدل سـحب المياه الجوفـية من بعض الخـزانات الجوفـية العـميـقة فـى بعض الأحيـان أعلى من عمليات تعويض تلك الخـزانات الجوفية مما يؤثر على عمر تلك الخزانات(١).

وقـد يحـدث أن تنـجح دولة مـا فى زيادة الرقـعة الزراعيـة باتباع وسـائل رى متقدمة، وفى الوقـت نفسه تتعرض فيـها مـساحـات أخرى لزيادة الملـوحة والقلوية بسـبب عـدم تطبـيق وسـائل صرف مناسـبة. أو عدم اتباع سـياسة محـصولية مناسـبة. [كذلك قـد تلتهم المبانى مـساحات واسـعة من الأراضى الزراعـية الممـتـازة كـما هو الحـال فى مصر].

الإبداعات المعمارية والزخرفية فى المنشأت المائية فى الهند الإسلامية.

اعتاد الناس فى المناطق شـبه الجافة التى تعتمد على الأمطار الموسمية والتى تقل فيها مصادر المياه الدائمة كالأنهار، على توفـيـر احـتـيـاجـاتهم من الميـاه بوسـائل صناعـيـة مـثل الخـزانات والسدود والقنوات. وقد أبدع المسلمون فى بناء وتنفيذ العـديد من تلك الوسائل الصناعـيـة لحـفظ الماء وتخـزينه فى مختلف أرجاء ديار الاسلام.

والنمـوذج الشـائـع والبـسـيط من المنشآت المائية هو الحوض أو الصهريج الكبـيـر الذى يـقـام فى داخل المدن أو خـارجـها. وتعـددت أشكال الأحـواض وأحجامهـا ولكنها كانت فى الغالب ذات جـدران قـائمـه الزوايا. وزودت بعض الأحواض بسـلالم لتسـهيل الحـصول على الماء من الحوض.

وقد شـيد المسلمون بعض القـصور بجوار أحواض الماء أو فى داخـلها مثل قصـر ومدرسـة فيـروز شاه، وقـصر محـمود شـاه، وبنوا أيضـا المسـاجـد ومقـابر الحكام بالقـرب من البحـيرات وأحواض الماء حيث يكون الهواء منعشا وباردا فى فصل الصيف.

[كمـا هو الحال فى الـصحراء الـغربية بمـصر حيث الخزانات فى هذه الصحراء قديمة جدا ومياهها غيـر متجـددة فى معظمهـا، وأن ما يسـحب منها لا يأتى له بديل].

[المترجم]

وزودت بعض البحيرات الصناعية وأحواض الماء الكبيرة بقنوات لتصريف الماء الزائد من طاقة تخزين تلك الأحواض. وقد زينت تلك الأحواض بنقوش بديعة كما هو الحال فى ججرات ودهلى وغيرهما.

وبنى بعض الحكام قصورا بديعة فوق ربوات عالية. واستخدمت السواقى لرفع الماء الى تلك القصور العالية. وكانت السواقى توضع فى مستويات متدرجه بحيث ترفع كل ساقية الماء إلى الساقية التى تعلوها.. وهكذا حتى تصل المياه الى قمة الربوة المقام عليها البناء.

واهتم المسلمون بانشاء الحدائق والبساتين وبخاصة فى عصر المغول، وزرعوا المحاصيل والخضر والفاكهة والأزهار(1).

وكانت الحدائق مربعة الشكل تجرى فيها قنوات الماء تتخللها خزانات وأحواض جميلة من الرخام. ووصل فـ إنشاء الحدائق إلى قمته فى عصـ المغول فى كشمير. واشتهرت حدائق أخرى بوفرة مياهها التى تجرى فـ قنواتها وأحواضها الداخلية كما فى شريتاجار، ونسيم باغ أكبر، ونشاط باغ أصف خان، وشاليمار جاهنجير وغيرها.

وزودت بعض قنوات الحدائق بشلالات صناعية بديعة، حيث يتدفق الماء فى مجرى مسطح مائل من الرخام، ويسقط الماء على كتلة حجرية بها نتوءات مثبت فى كل منها مصباح زجاجها ملون بألوان بديعة. وفى بعض الحدائق استخدمت شلالات الماء فى إدارة مطاحن قبل أن تتجمع تلك المياه الجارية فى الخزانات. وزودت بعض الحدائق بنافورات متعددة الأشكال. وكان استخدام مثل هذه النافورات مألوفا فى قصور الحكام والأثرياء وقلاع المغول. ونالت القناطر قسطا وافرا من أعمال الزخرفة والتزويق فى دهلى وغيرها.

د. مصطفى محمود سليمان [ج . ب. بيرثون Berthon]

---

(1) [وعرفوا طريقة التطعيم فى انتاج فواكه جديدة، وجمعوا بين شجرة الورد وشجرة اللوز، وأوجدوا بذلك التطعيم أزهارا نادرة جميلة المنظر].

[المترجم]

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٧/٢٤٦٤

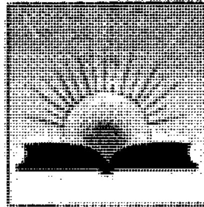
I.S.B.N- 977 - 01 - 5093 - 2

موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء التاسع والعشرين

الماتريدى - مرداس بن أدية

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى . بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسيت ، ر. هارتمان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى **أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ**

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبد العظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

الماتريدى

أبو مُنصور محمد بن محمد بن محمود السَّمَرَقَنْدى، حنفى المذهب، متكلم وفقيه ومفسر للقرآن الكريم، مؤسس مدرسة مذهبية أصبحت فيما بعد إحدى مدرستين سُنِّيتين فى علم الكلام. ويُنسب الاسم إلى بلدة ما تُريد (ماتُريت) من أعمال سمرقند. وترى بعض المصادر المتأخرة - وهى فى هذا مخطئة - أنه ينحدر من نسب شريف بالمدينة وتنعته بالأنصارى.

وقد تلقى العلم أساسًا على يدى شيخه أبى نصر أحمد بن العباس العياضى وقد قُتل فى الفترة بين عامى ٢٦١ ، ٢٧٦هـ (= ٨٧٤، ٨٩٢م) والتاريخ الثانى هو الأرجح.

ولابد أن الماتريدى قد ولد قبل عام ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م لاسيما وقد قيل إنه كان محل احترام من معلمه الذى لم يكن ليدخل فى جدال فكرى مع أحد إلا بحضورة ويقول بعض المؤلفين من أهل المرحلة المتأخرة عنه إنه درس أيضا على يدى معلمى العياضية: «أبى سليمان الجُزْجَانى» و «نُصَير بن يحيى البَلْخِى» (ت ٢٦٨هـ / ٨٨١ - ٨٨٢م) و«محمد ابن مقاتل الرازى» (ت٢٢٦هـ-٨٤١م). أما الرازى فمن غير الممكن أن يكون معلمه وأغلب الظن أن المصدر فى هذا لا يعول عليه وكذلك بالنسبة لما يقال عن الشيخين الآخرين.

ولا نعلم الكثير عن حياته، إذ يقال إنه عاش حياة الزهد وكانت له بعض الكرامات. وتاريخ وفاته الذى تذكره مصادر المرحلة المتأخرة وهو ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م ربما كان أقرب إلى الصحة رغم أن أبا المعين النَّسَفى (ت ٥٠٨هـ/ ١١١٤م) مؤرخ حياته فى فترة باكرة لم يكن على علم به - وثمة تواريخ بديلة (ورد ذكرها فى مصدرين متأخرين) هى ٣٣٦هـ / ٩٤٧م و ٣٣٢هـ / ٩٤٣م. ويوجد قبر الماتريدى ضمن مدافن جكَرْديزا فى سمرقند، وكان لايزال معروفًا فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى). ومن بين تلاميذه أبو أحمد العيّاضى ابن شيخه أبى نصر، وأبو الحسنَ الرُّسْتُغْفَنى، وعبدالكريم بن موسى اليزْدوى الجَد الأكبر لأبى اليسر اليزدوى.

ومن بين مؤلفات الماتريدى يعد النص المنشور لكتاب «التوحيد» (الذى حققه خليف) من مؤلفاته التى لا يرقى إليها الشك فى أنها من وضعه. وإن بدا أن الكتاب كانت له نسخ مختلفة لأن الاقتباسات التى اقتبسها منه أبو المعين النَّسَفى فى كتابه «تبصيرات الأدلّة» غير موجودة فى النص المحقق والمنشور - أما كتاب الماتريدى الرائع فى تفسير القرآن الكريم «تأويلات القرآن» فهو كما يقول الشارح له علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندى (المتوفى حوالى ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م) قد جمعه تلاميذه، ومن هنا جاء أقل غموضاً من مؤلفاته الأخرى التى كتبها بنفسه. وينسب إلى الماتريدى أيضا ثلاثة نصوص قصيرة محققة ومنشورة هى «رسالة فى العقائد»، «كتاب التوحيد» (حققهما يورُوكان وطبعهما فى استانبول ١٩٥٣م) و «حاشية» على كتاب «الفقه الأكبر» لأبى حنيفة. ويبدو أن هذه المؤلفات قد كتبها فى وقت لاحق ممثلو الحنفية وفقا لمذهبه . ولا يدرج أبو المعين النسفى هذه المؤلفات ضمن قائمة كتبه، ولكنه يدرج الكتب التالية التى يبدو أنها فقدت وهى «كتاب المقالات» و «كتاب بيان وَهْم المعتزلة» وهو يرد فيهما على ما جاء فى ثلاثة كتب للمعتزلى أى القاسم البلخى الكعبى (ت٣١٩هـ / ٩٣٢م) وكتاب «أوائل الأدلة» وكتاب «تهذيب الجدل» وكتاب «فى وعيد الفسوق» وهى ردود على كتاب «الأصول الخمسة» للمعتزلى أى عمر الباهلى وهو من المقربين إلى أبى على الجُبّآئى. ورد على كتاب الإمامة لأحد أئمة الشيعة وردّان على أفكار القرامطة الاسماعيلية وكتابان عن أصول الفقه هما كتاب «مأخذ الشريعة» و «كتاب الجدل» وقد تقيد الماتريدى بمذهب أبى حنيفة، على نحو ما نقله وطوره فقهاء الحنفية فى بلخ وما وراء النهر ، وذلك على عكس الأشعرى مؤسس مذهب السنة فى علم الكلام الذى زواج أفكاره بالمذهب الحنبلى التقليدى. وعمل على تطوير تعاليم المذهب الحنفى التى سبق لها أن ذاعت فى الشرق الإسلامى وذلك بطريقة

منهجية وداحضاً بالأدلة مواقف المعتزلة، لاسيما ممثلهم الرئيسى فى المشرق أبو القاسم البَلْخى، وداحضاً الكرامية (الحشوية) من أهل السنة التقليديين، والشيعة الإمامية، والاسماعيلية ممثلين فى محمد بن أحمد النسفى (ت٣٢٢هـ/٩٤٣م) فى ما وراء النهر. أما عن الأديان الأخرى فقد رد على آراء المسيحيين واليهود والزرادشتيين، والمانوية وغيرها. ومذهبه - فى جوهره - أكثر عقلانية بصفة عامة، وباستثناء تعريفه للإيمان القائم على فكر المرجئة، فهو أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة، ولكنه فى مفاهيمه ومصطلحاته الفنية كان أقل تأثراً بالمعتزلة منه بالأشاعرة، وكان معتزلياً متدرباً قبل أن ينشق عليهم.

ويذهب الماتريدى - وهو فى ذلك يتخذ موقف المعتزلة - إلى أن الإنسان بوسعه معرفة الله، وهو ملزم بذلك، وملزم بحمد الله وشكره وهو فى التزامه هذا يستند إلى العقل وحده دون الاستعانة بالوحى أو النبوة. وفيما يتعلق بصفات الله فهو يرى (شأنه شأن المعتزلة) أنه من الجائز اللجوء إلى التفسير المجازى للتعبيرات التى تنطوى على تشبيه الذات الإلهية بالإنسان فى القرآن الكريم، وذلك على الرغم من أنه رفض بعض التفسيرات المعتزلية فى هذا الشأن . وفى مواضع أخرى نراه يستند إلى صيغة «بلا كيف» التقليدية، إذ يصر على قبول النص الذى نزل به الوحى دون تساؤل، وهو يرى - على عكس المعتزلة - أن الصفات الإلهية ، مثل العلم والقدرة ، صفات حقيقية وقائمة بالذات الإلهية وعلى الرغم من قبوله التمييز - من حيث المصطلحات الفنية - بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية ، إلا أنه يرى - على عكس المعتزلة والأشاعرة - أن الصفات الفعلية أبدية أيضا وقائمة فى الذات الإلهية. ولذلك فهو يؤكد على أن التعبيرات من قبيل «الله هو الخالق أبدا» .. وأن الله «لم يزل» خالقا تعبيرات صحيحة رغم أن العالم المخلوق عالم مؤقت. وكان رأيه القائل بأن «التكوين» (أى إيجاد الموجودات) أبدى ويتميز عن «المكوَّن» - يعنى الموجودات - إلاّ أن هذا الرأى كان

مـــحل جـدل مع الأشـــاعـــرة. وكـان الماتريدى يؤكـد «رؤية» المـؤمن لله فى الآخـرة، ولكـنه يرفض فكرة إمكـانيـة ردراكـــه، أى إمكان «ادراكـــه»، بالعين. ويـرى أن «الكلام» صـفـة من صفـات الله الأبدية، وإن كنا لانسمع هذا الكلام. وهو بذلك ـ شأنه شأن المعتزلة ـ يؤكد طبـقا لما جـاء فى القـرآن الكريم «وكلم الله موسى تكـليما» (ســورة النساء آية ١٦٤) ـ أن الله خـلق صـــوتا وجـــعل موسى يسمعه.

أما عن القدر المكتوب وحرية الإرادة فكان موقف الماتريدى وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة . فهو يرى أن أفعال الإنسان من خلق الـله وخـاضـــعـــة لإرادة الله ومشيئتـه. وإذا كانت أفعال الإنسان هى من فـعل الله من جهـة، فـهى من جهـة أخرى أفعـال صادرة عن الانسان ـ على سبيل الحقيقة لا المجاز .

ونابعه من «اخـتياره» الحـر. ويؤكد الماتـريدى أن الله لا يُضـل إلا من يعـلم أنهم سـيـخـتـارون الطريق المعـوج ولا يهـدى إلا من يعلم أنهم سـيـخـتـارون الطريق المستقـيم. فالاختيار مـبدئيا هو اختيـار الإنسان لا اختيـار الله كما يرى الأشـــاعـــرة. والماتريدى بذلـك يرفض التفسير القدرى «للميثاق» الذى ورد فى القرآن. وبمقـتضاه فـرق الله بين المتقين والضـــالين من قَبْل الخَلْق، وان الضـــالين يقرون بربوبية الله كـرها، فقد منح الله الإنســان الـقـدرة على فـعل الأفـــعـــال المضـــادة. «فالاســتطاعة» لدى الإنســان نوعان نوع قـبل العقل، ونوع مـصاحب للعقل. إن فكرة تكـليف الله للإنسان بما لا يطاق فكرة غير مقبولة من حيث المبدأ ـ إن الماتريـدى يعـــرّف «الإيمـان» بأنه «تصديق بالقلب» و«إقـرار باللسـان» أى تعبير عنه بالكلام. والأعمال ليست جزءا من الإيمان. فـالأيمان ـ فى جـوهره ـ لا ينقص ولا يـزيد رغم مـا يقـــال من أنه يزداد مع التـجـديد والتكرار. ويسـتنكر الماتريدي فكرة «الاســتثناء» فيـقول «إذا شاء الله فأنا مـؤمن» والمذنب المؤمن قد يعـاقبـه الله ولكنه فى النهـاية سيـدخل الجنة. ويرفض الماتريدى الفهم التقليدى للعقيدة الذى يـسانده الأشاعرة والذى يرى أن الإيمان غير مخلوق.

المصادر:

يَزّدوى «أصــول الدين» تحقـيق هــ. ب. لينس.

ابن أبى الوفاء «الجواهر المضيئة».

البـيـاض «إشــارات المرام» تحـقـيق يوسف عبد الرزاق.

سعيد عبدالمحسن [ف. مادلنج]

الماتريدية

مـدرســة من مـدارس عـلم الكلام اتخـذت لنفســهـا اسم مؤســسـهـا أبى منصــور الماتريدى، ذاع صـيـتــهـا فى العــصـــر المملوكى على نـطاق واسع بوصفها المدرسة الثانية من مدارس علم الكلام ذات النزعة السنيـة التقليدية إلى جـــانب الأشــعـــرية ، ولم يـكن اسم الماتريدية مـتداولاً قـبل التفـتازانى (ت ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م) الذى اسـتـخـدمـه لبـيـان الدور الذى لـعـبــه الماتريدى كمؤسس لمدرسـة سنية فى علم الكلام جنباً إلى جنب مع الأشعـرى المعاصـر له. وفى البداية كانت هذه المدرسة تلقب بأنها مدرسة علماء سمرقند أو ما وراء النهر كـانت تدّعى أنها تمثـل مذهب أبى حنيفـة وفى بعض الأحيـان كانت تلقب نفسها بــ «أهل الـسنة والإجماع» وأنها السواد الأعظم ومهمـا يكن من أمر فإن تأثير الماتريدى البـالغ على فكر وأعمال ممثلى هذه المدرسة فى فتـرتها المتأخرة واضـح، وهم لم يحاولوا أن يحـيدوا عن مذهبه كما حاد الأشاعرة المتأخرون عن مـذهب الأشعـرى. وكـان الناس أكثـر قبـولاً للاعتراف بـالأشعرى كـمؤسس لمدرســة جـديـدة نظرًا لأنه كــان فى الأصل معـتزليـاً ولأنه فى نفس الوقت مرفوض من الحنابلة التـقليديين، وكان يدّعى أنه يدافع عن مذهبهم.

أمـا الماتريدى فكان يعـد ممثـلاً أصــدق تمثيل للحنفـية التقليـدية المنتشرة فيـما وراء النهر وطوّر أفكارها الكلامية . لقد انتشر المذهب الحنفى على يد علمائه فى ســمرقـنـد فى القرنين الرابـع الهجـرى (العاشــر الميلادى) والخامس الهـجرى (الحــادى عشــر الميلادى) فى مــا وراء النهر شرق خراسان وبـلخ، كما انتشر بين الأتراك الذين اعتنقوا الإسلام حديثا

فى أراضى «قَرَخاند» بوسط آسيا. وفى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلاد) كانت هناك بعض الخلافات ـ حول مسائل كلامية ـ مع علماء الحنفية فى بخارى الذين كانوا أكثر تأثراً بالاتجاهات التقليدية واللاعقلانية، وقد وَفَّق بينهما ـ إلى أبعد حد ـ علماء الماتريدية الذين جاءوا فيما بعد إذ وضعوا لها حلولاً وسطى. وقد ظلت تعاليم الماتردیدی غیر معروفة ـ فى الواقع ـ فى غرب خراسان حيث كان الأحناف يناصرون مدارس كلامية أخرى منها الكثير الذى ينتمى للمعتزلة إلا أن التوسع السلجوقى نحو مركز العالم الإسلامى منذ أواسط القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). ترتب عليه حدوث تغيير جذرى. إذ بدأ العلماء الأشاعرة يولون اهتماماً بمذهب الماتريدى فيما يتعلق بصفات الله وعدّوه ابتكارًا لم يظهر إلا فى عام ٤٠٠هـ (١٠٠٩م). وأدى الدعم العسكرى الذى تتلقاه الحنفية المشرقية ومذهبها الكلامى من الأتراك إلى وقوع صدام كبير مع الشافعية التى تطابقت أفكارها مع أفكار الأشعرية. وهذا يكشف عن السبب الذى يقف وراء قيام وعاظ خراسان بصب لعناتهم على الأشاعرة تنفيذاً لأوامر السلطان السلجوقى طغرل بك فى عام ٤٤٥هـ / ١٠٥٣م كما يفسر السبب الذى يقف وراء إعدام الأشاعرة وما نشب من منازعات طائفية مسلحة واسعة النطاق بين الحنفية والشافعية فى المدن الكبرى من إيران فى أواخر العصر السلجوقى. وتتسم مؤلفات الماتريدى فى تلك الفترة بالانتقاد الشديد لفكر الأشاعرة إذ تخرجهم من عداد «أهل السنة والجماعة» وتصف بعض مذاهبهم بالكفر. ونتيجة للتوسع التركى أخذت الحنفية المشرقية وأفكار الماتريدى الكلامية فى الانتشار فى غرب فارس، والعراق، والأناضول وسوريا ومصر. وهاجر العديد من علماء الحنفية المشرقيين وأضرابهم فى منطقة ما وراء النهر إلى هذه المناطق ومارسوا التدريس فيها بدءاً من أواخر القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) وإلى القرن الثامن الهجرى

(الرابع عشر الميلادى). وبذلك بدأ مذهب الماتريدى فى الذيوع بين جماعات الحنفية فى كل مكان وانتشر فى دمشق وسوريا لأول مرة على يد برهان الدين على بن الحسن السَّكْلَكَنْدى البلخى من سمرقند (المتوفى سنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) حيث أرسل علماء الحنفية فى سمرقند نسخة من كتاب «العقائد» لأبى حفص النسفى مع شروح لهم واصفين إياه بأنه عقيدة «أهل السنة والجماعة» والتى كانت محل اتفاق فيما بينهم. وما إن خَفَّت حدّةُ العداء بين الحنفية والشافعية فى العصر المملوكى حتى نظم الأشعرى الشافعى تاج الدين السُبْكى (ت ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) قصيدة نونية عن نقاط الخلاف بين الأشعرى وأبى حنيفة وهو يعنى بذلك مذهب الماتريدى. وقد ذكر فى هذه القصيدة ثلاث عشرة نقطة واصفاً سبعاً منها بأنها نقاط لفظية بحتة وستًّا منها بأنها معنوية أى خاصة بالموضوع وهذه النقاط الست فى رأيه تبلغ من الضآلة حداً لا يبرر معه تبادل الاتهام بـ «التبديع» أى الكفر والهرطقة . وقد كتب أحد تلاميذ السبكى وهو نور الدين محمد بن أبى الطيب الشيرازى شرحاً لهذه النونية. وشاع نَسْخ هذا الشرح مع الثلاث عشرة نقطة موضع الخلاف وذلك على يد أبى عُذْبه فى الكتاب الذى كتبه (حوالى ١١٢٥هـ/١٧١٣م) وهو«الروضة البهية فى ما بين الأشعرية والماتريدية».

ومن ممثلى مدرسة الماتريدى النابهين فى أواخر القرن (الخامس الهجرى/ الحادى عشر) الميلادى أبو شكور السَّلْمى الكَشِّى مؤلف كتاب «التمهيد فى بيان التوحيد» ، وأبو اليسر البَزْدوى (ت٤٩٣هـ / ١٠٩٩م) قاضى سمرقند ومؤلف كتاب «أصول الدين».

وأهم من شرح وطوّر مذهب الماتريدى فهو أبو المُعين النّسفى المكحولى (ت ٥٠٨هـ / ١١١٤م) الذى وضع أضخم وأشمل كتاب عن مذهب الماتريدى الكلامى وهو كتاب «تبصيرات الأدلة» وهو موجز لكتاب «بحر الكلام» وكتاب «التمهيد لقواعد التوحيد».

وأهم الكتب التى نشرت مذهب الماتريدى كتاب «العقائد» لنديم الدين أبى حفص النسفى (ت٥٣٧هـ / ١١٤٢م) الذى حذا حذو أبى المُعين فى كتابه «تبصيرات الأدلة» ، وقد أضيفت له الشروح والحواشى العديدة لأغراض التعليم المدرسى، كما تناوله البعض بالنظم شعرا عدة مرات ، وهناك قصيدة أخرى شائعة تشرح تعاليم الماتريدى شعرا وتعرف باسم «اللامية فى التوحيد» أو «بدء الأمالى» نظمها على بن عثمان الأُوشى (المتوفى منه ٥٦٩هـنم ١١٧٣م) ووضعت لها فيما بعد شروح عديدة، بعضها فارسى والآخر تركى . وفى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) كتب نور الدين الصابونى البخارى (ت٥٨٠هـ ١١٨٤م) كتاب «البداية من الكفاية» وهو موجز لكتاب أكبر ـ من تأليفه ـ وهو «الكفاية فى الهداية» سبق نشره .

ومن بين مؤلفى الماتريدية فى الفترة المتأخرة أبو البركات النسفى (ت٧١٠هـ/ ١٣١٠م) الذى ألف مقالة موجزة ومبسطة هى «عمدة العقيدة لأهل السنة» مع حاشية من وضعه عنوانها «كتاب الاعتماد فى الاعتقاد» وكلاهما (المقال والحاشية) ـ أثر تأثيراً بالغاً فى أبى المُعين النسفى فى كتابه «تبصيرات الأدلة» وثمة متكلم أكثر بروزا هو «عبيد الله بن مسعود المحبوبى» (ت٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م) الذى عالج مشكلات كلامية فى سياق كل من «كتاب تعديل المعلوم» و «كتاب التوضيح» وهو كتاب فى أصول النقل ـ وكتب سعد الدين التفتازانى (ت ٧٩٢هـ/ ١٣١٠م) أفضل شرح معروف لكتاب «العقائد أبى حفص النسقى ـ ويبدو أنه ظل يقترب شيئا فشيئا من مواقف الأشعرية نظرا لأنه تلميذ لعضد الدين الإيجى الذى يمثل علم الكلام الفلسفى لدى الأشعرية فى فترتها المتأخرة. وهذا واضح فى كتابه الأخير «المقاصد» والشرح الذى وضعه له إذ جاء على نسق كتاب «المواقف» للأيجى، وحاشيته التى وضعها الشريف الجرجانى. وأصبح المتكلم الحنفى المصرى كمال الدين بن الهُمان (ت ٨٦١هـ/١٤٥٧م) مؤلف كتاب

«المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة» يقبل الآن الرأى السائد وهو تقليدى سواء أكان أشعريا أم ماتريديا، ولكنه أظهر قدرا من الاستغلال فى مواجهة كل من المدرستين. أما عثمان حنفى كمال الدين البياض (ت ١٠٧٨هـ/ ١٦٨٧م) فإنه ـ على العكس من ذلك ـ أكد بكتابه «إشارات المرام من عبارات الإمام» استغلاله وزيادته لمذهب الماتريدى الكلامى الذى يقوم على أساس عن تعاليم أبى حنيفة فى ضوء الأشعرية. ولقد ظل مذهب الماتريدى فى علم الكلام مرتبطا ـ على عكس المعتزلة والأشعرية ـ بمدرسة واحدة فقط فى الفقه هى مدرسة أبى حنيفة ـ كما أنها كانت تجرجر أذيالها ـ بصفة عامة ـ وراء مدرستى علم الكلام الأخريين سواء من حيث التطور المنهجى أو من حيث النسق خصوصا فى مسائل العلوم الطبيعية التى عالجتها هاتان المدرستان، ولم تتأثر كثيرا بما شاع من مصطلحات ومفاهيم الفلسفة كما هو الحال لدى الأشاعرة فى مرحلتهم المتأخرة ولدى الشيعة الإمامية والمعتزلة بعد ذلك. وعلى الرغم من أنه كان واضحا أن الصراع بين الماتريدية والمعتزلة هو الصراع الأساسى. إلا أن الخلافات بينها وبين الأشعرية كان أكثر أهمية، وهو أمر قد لا يتسم به علماء الكلام الذين جاءوا فى وقت لاحق والتزموا التوفيق بين وجهات النظر. فقد انخرط هؤلاء أساسا فى بيان مذهب الماتريدية من حيث تأكيده على أبدية الصفات العقلية للذات الإلهية، ووجود أسس عقلانية للخير والشر، وأن اختيار الإنسان لأفعاله حقيقة، وأن تعريف الماتريدى للإيمان هو أنه نوع عن الموافقة والإتراد دون النظر إلى «الأعمال». ومع ذلك فثمة نقاط خلاف دون هذه أهمية كانت تهيمن أحيانا على الجدل الدائر بين المدرستين.

سعيد عبد المحسن [ف. مادلنج]

الماذرائى

الماذرائى اسم أسرة شغل بعض أفرادها مناصب إدارية عليا وجباية الخراج، نشأت أصلاً بالعراق وشغلت مناصب هامة فى مصر والشام فيما

بين سنة ٢٦٦هـ/ ٣٣٥هـ، (٨٧٩م/ ٩٤٦م). والنسبة مشتقة من قرية ماذراية قرب واسط (انظر السمعانى، كتاب الأنساب، ورقة ٤٩٩ أ؛ وياقوت: معجم البلدان، جـ٤، ص ٣٨١).

وقد تولى أبو بكر أحمد بن إبراهيم الماذرائى، وكنيته الأطرش (انظر معجم لين) فى عهد أحمد بن طولون والإشراف على الخراج فى مصر والشام فى سنة ٢٦٦هـ/ ٨٧٩م، وأصبح بذلك المؤسس لنفوذ أسرته. وقد عين ابنه علياً - الذى لاتعرف كنيته نائبا عنه فى مصر، وبعث ابناً آخر له، هو أبو على الحسين المعروف بأبى زبنور إلى الشام بالصفة نفسها. وقد توفى أبوبكر ابن إبراهيم فى سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م، وهى نفس السنة التى مات أحمد بن طولون فيها.

وتولى على بن أحمد الماذرائى الوزارة لخمارويه بن طولون (سنة ٢٧٠ - ٢٨٢هـ/ ٨٨٤ - ٨٩٦م)، وظل يشغل هذه الوظيفة زمن «جيش بن خمارويه، وقتل فى نفس اليوم الذى قتل فيه حبشى سنة ٢٨٣هـ/ ٨٩٧م.

وخلال السنوات الأخيرة لحكم الطولونيين أقام أبوعلى الحسين بن أحمد الماذرائى (بصفته مشرفاً على الخراج فى الشام) علاقات طيبة مع العباسيين وحتى أنهم بعد انتصارهم على الطولونيين فى سنة ٢٩٢هـ/ ٩٠٤م، عهدوا إليه بالإشراف على خراج مصر فحّل محل ابن أخيه أبى الطيب أحمد بن على الماذرائى (المتوفى سنة ٣٠٣هـ/ ٩١٥م). ولقد أدت علاقته الحميمة مع بغداد، لأن يصبح أبوعلى الحسين وأفراد آخرون من أسرته ضالعين فى القتال على السلطة وهو القتال الذى كان بين الوزير على ابن عيسى وبين بنى الفرات والذى كان الماذرائيون فيه على الدوام مؤيدين لخصوم بنى الفرات على الدوام. ولهذا السبب، فإنه فى خلال الوزارة الثانية لعلى بن عيسى (٣٠١ - ٣٠٤هـ/ ٩١٣ - ٩١٦م) تولى أمر خراج الشام، كما تولى أخيه أبو بكر محمد بن على بن أحمد أمر خراج مصر وقد تسبب تغيير الوزارة فى بغداد (سنة ٣٠٤هـ/ ٩١٦م، فى خلع الماذرائيين مرة أخرى وسجنهم وجئ بأبى زنبور إلى بغداد.

وقــرب نهــايــة سنة ٣٠٦هــ/ مــايو ٩١٩م، تولى بيت المال فى مـصر مـرة أخرى، ولكنه خلع مرة أخرى ولكن فى سنة ٣١٠هــ/ ٩٢٢م، وكان خلعه على يد صديقه على بن عـيسى. وفى السنة التاليـة استدعاه ابن الفـرات إلى بغداد، وصــادره هو وأسرته عـلى مال قـدرُه خـمــســة آلاف ألف درهـم. وفى سنة ٣١٣هـ /٩٢٦م ، كـان أبو زنبـور فى الفسطاط حيث كان مشرفا على الخراج فى مـصــر والشــام. وتـوفى هناك فى سنة ٣١٧هـ /٩٢٩م .

وحضر ابن شـقيق أبوعلى الحسين، أبوبكر محمد بن على بن أحمد الماذرائى (٢٥٨ ـ ٣٤٥هـ/ ٨٧١ ـ ٩٥٦م) إلـى مصـر وذلك فى سنة ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م، حـيث عينـه أبوه نائباً لـلـمشــرف على الخــراج. وبعـد مـقـتل أبـيـه فى سنة ٢٨٣هـ/ ٨٩٠م، أصـبح أبـو مـحـمـد وزيراً لهارون بن خـمارويـة بن طولون فلمــا ســقط الطولـونيـون فـى سنة ٢٩٢هـ/٩٠٥م، أحضر هو وكـثير من أتباعه إلى بغداد. وبقى فـيها حتى سنة ٣٠١هـ/ ١٩١٣م، حيث عاد إلى مصر محـاطاً بمظاهر التكريم كـمشـرف على الخراج. ولاتشير المصــادر المتوافرة إلى أى سبب لعودته إلى الحياة الخاصة فى سنة ٣٠٤هــ/ ٩١٦م، حـيث بـقى فى الفـسطاط، وأوقـف نفـسـه على إدارة وزيادة موارد الثروة الضــخمة لأسرته، وفى ســنة ٣١٨هــ/ ٩٣٠م تولـى أبو بكر مـحـمد الأشراف على خراج مـصر مرة أخرى، واحتفظ بوظـيفته هذه حتى مـوت صـديقه الوالـى «تكين» فى سنة ٣٢١هـ/ ٩٣٣م. وبقى الماذرائـيون فى الجـانب المنتـصر فى أثنـاء الصراعـات اللاحقة مع محـمد بن تكين. وحين عين الخليــفـة الراضى فـى سنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م، أبا الفتح الـفضل وزيراً ، (وهو أحد أفـراد أسرة ابن الفـرات)؛ عَيَّن أبو الفتح، مـحمداً بن طـغج الأخشيـد والياً على مصــر. وحاول الأخشيـد الوصول إلى اتفاق ودى مع الماذرائـيين، لكن أبا بكر محمـد رفض هذه المحاولة، وفضل المقاومـة، غير أن جـيوشـه انضمت إلى الأخشيد الذى استطاع دخول الفسطاط فى رمـضــان سنة ٣٢٣هـ/ أغـسطس

٩٣٦م دون قتال. فأختفى أبو بكر محمد حتى حضر أبو الفتح الفضل بن الفرات إلى الفسطاط، وألقى القبض على الماذرائى. وأجبره على التخلى عن قدر كبير من ثروته، ثم سجنه الأخشيد فبقى فى السجن حتى مات ابن الفرات سنة ٣٢٧هـ/ ٩٣٩م. لكن ماكاد أبو بكر محمد يطلق سراحه حتى استعاد الشرف والنفوذ مرة أخرى، فأصبح الوصى الحقيقى زمن أبى القاسم أنوجور بن الأخشيد، لكنه خلع وألقى به فى السجن فى سنة ٣٥٥هـ/ ٩٤٦م، خلال ثورة دبرها أبو الفضل جعفر بن الفرات. وبعد سنة واحدة أطلق كافور سراحه وتقاعد ليحيا حياته الخاصة. ومات فى الفسطاط فى ١١ شوال سنة ٣٤٥هـ/ ١٦ يناير ٩٥٧م، ولأنه كان مسلماً ورعاً، فقد حجَّ إلى بيت الله الحرام فيما بين سنة ٣٠١هـ/ ٩١٣م، وسنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٨م، وكان مغداقاً فى توزيع الصدقات على سكان المدن المقدسة. وبوفاته مات الماذرائيين كبير شأنه.

المصادر: وردت فى المتن .

حسن شكرى [التحرير]

الـ ماردينى

وهو لقب لثلاثة من علماء الرياضيات والفلك، ليس لدينا عن حياتهم وأعمالهم إلا القليل من المعلومات حتى الآن.

١ ـ أبو الطاهر إسماعيل بن إبراهيم ابن غازى النميرى، شمس الدين المعروف بابن فالوس. وقد جاء من «ماردين» فى الجزيرة.. وولد عام ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م، وتوفى عام ٦٥٠هـ/١٢٥٢م. وقد أدى فريضة الحج إلى مكة. وهو مؤلف لعدة أعمال فى علم الحساب (انظر سوتر وبروكلمان).

٢ ـ عبدالله بن خليل بن يوسف، جمال الدين (المتوفى عام ٨٠٩هـ/١٤٠٦ ـ ١٤٠٧م) وهو تلميذ عالم الفلك المشهور ابى الشاطر (المتوفى عام ٧٧٧هـ/ ١٣٧٥م) فى دمشق على أكثر الاحتمالات.. وقد عمل بوظيفة «مُوَقِّت» (ميقاتى) فى القاهرة .. وله عدة أبحاث من استخدام الأنواع المختلفة للربعيات الفلكية (الربعية آلة تستخدم فى الملاحة والفلك لقياس الارتفاع) وقد ترجم كثيرون من العلماء والأجانب أعماله.

٣ ـ محمد بن محمد بن أحمد أبوعبدالله بدر الدين المعروف باسم «سبط المارديني» (٨٢٦-٩١٢هـ/ ١٤٢٣-١٥٠٦م) وهو حفيد جمال الدين (رقم ٢) وتلميذ عالم الفلك ابن المجدى (المتوفى ٨٥٠هـ/ ١٥٠٦م. وعمل بوظيفة «مُوَقِّت» بجامع الأزهر بالقاهرة. وقد كتب ـ مثل جده ـ عن الربعيات.. وعن موضوعات فلكية أخرى..

المصادر:

(١) Q. A. King: *The astronamy of the ollamluks.*

بهجت عبدالفتاح [م. پلسنر ـ ج. سامو، ـ M. Plessner - J. Samo]

مارية القبطية

فتاة قبطية ابنة لرجل يسمى شمعون، كان المقوقس قد أرسلها مع أختها سيرين فى عام ٦هـ أو ٧هـ الموافق ٦٢٧ أو ٦٢٩م إلى النبى محمد[ﷺ] كهدية، وإن كانت بعض المراجع ترى أنهن كن أربعة، وقد تزوجها النبى [ﷺ] وزوّج سيرين لحسان بن ثابت، وكان الرسول يحب مارية وأعطاها منزلا فى ضواحى المدينة وقد سمى هذا المنزل بعدها «مشربة» أم إبراهيم، ولكم فرح النبى عندما ولدت له ولداً أسماه إبراهيم ولكنه مات طفلاً، ويقال إن الشمس خُسفت يوم وفاته(١).

ولقد أجلَّها كل من أبى بكر وعمر ومنحاها مسكنا تمتعت به حتى وفاتها فى المحرم الموافق ١٦ فبراير عام ٦٣٧م، وليس هناك ما يشكك فى صحة هذه الرواية ولا ما يرجحها، كما أنها تحوى الكثير من التفاصيل التى تبعد الشكوك عنها، ولذلك فإنه من المبالغ فيه ما ذهب إليه لامانس من اعتبار مارية القبطية أم إبراهيم يهودية.

(١) وتشير الأحاديث الصحيحة فى الكتب الستة الصحاح أن النبى [ﷺ] رفض الربط بين خسوف الشمس وموت إبراهيم. (المراجع)

المصادر:

(١) الطبرى حـ ١، ١٥٦١ ـ ١٦٨٦.

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى.

(٣) Fammes: *Fatima et les fills de Mahoment,* Rome 1912.

د. يواقيم رزق [ف. برهل F. Burhl]

(٤) Caitani: Annali dell Islam II

د. يواقيم رزق [ف. برهل F. Burhl]

المازنى

إبراهيم عبدالقادر (١٨٨٠ - ١٩٤٩م)، كاتب مصرى ومترجم وشاعر وصحفى، ولد لأب من علماء الأزهر والذى أصبح فيما بعد قاضياً فى المحكمة الشرعية بالقاهرة، وجده لأمه من أصل مكى.

التحق «بكلية المعلمين» وعين مدرساً للغة الإنجليزية فى «المدرسة السعيدية» وظل بها قرابة عشر سنوات. ولم يكتف بالقضايا الأدبية فقد اهتم بالسياسة، لأنه من ناحية أخرى، كان رجلاً صريح العبارة لاذع الأسلوب فقد أصبح بالنتيجة هدفاً للنقد حتى فقد وظيفته.

ومما لاشك فيه أن المقال (أو المقالة) هى مثال لنوعية الأدب الذى تميز فيه «المازنى» بشكل خاص. ولكن نشاطه امتد ليشمل مجالات مختلفة وفيها كلها، ترك انطباعاً عن قوة شخصيته.

وتزعم مع العقاد حركة إحياء الشعر المصرى، وإن كان المحرك الحقيقى لها الشاعر «عبدالرحمن شكرى» الذى عرّفهم بالأدب الإنجليزى وخاصة شعراء الرومانسية والنقاد الأدبيين. لكنه وهو المؤمن بالتجديد، لم يقم بثورة فى الأشكال الشعرية وكانت قوته فى التخلى عن وحدة القافية واللجوء للإيقاع المتغير المتبدل. ومع هذا ظل عميق الاتصال بالأدب العربى الكلاسيكى حيث أولع بأشعار ابن الرومى والمعرى والشريف الرضى. كذلك اجتذبه «الجاحظ» الذى تركت روحه وأسلوبه آثارهما عليه.

لكنه سرعان ما تخلى عن نظم الشعر وفى تفسيره لهذا القرار قال إنه لم يكن فى أى وقت راضيًا تمامًا عن إنتاجه فى ذلك المجال وبلغ به الأسف أن لم يجد الشجاعة لتدمير أشعاره. ومن ناحية أخرى استمر دوره كناقد أدبى يتمتع باحترام كبير.

وفى عام ١٩٢١م نشر مع العقاد كتاب الديوان انتقدا فيه الرموز المسيطرة على حركة الأدب مثل أحمد شوقى والمنفلوطى، وانتقد فيه التكلف

والتصنع اللذين كانا يسمان الحركة الأدبية ودعيا فيه الشعراء إلى الصدق والتعبير عن الرؤى والتجارب الخاصة.

واتجه المازنى كذلك إلى كتابة القصة، وكان من روادها الأوائل حيث نشر روايته إبراهيم الكاتب فى عام ١٩٣١م حظيت بشهرة كبيرة، وطرح فيها تساؤلات حول التقاليد ودور المرأة والزواج وغيرها من القضايا الاجتماعية.

وفى عام ١٩٤٣م نشر ٤ روايات فى نفس العام: «إبراهيم الثانى»، «ثلاثة رجال وامرأة»، «عود على بدء»، «ميدو وشركاه».

وتبع ذلك بمسرحية هى «غريزة المرأة أو حكم الطاعة» اقتبسها فيما يبدو عن مسرحية لجون جالزورثى، وناقش فيها قضية حكم الطاعة الذى كان يعطى الرجل الحق فى إجبار زوجته على العيش معه رغم أنفها، وبين أنه يتنافى مع روح العدل.

وامتاز أسلوب المازنى بنبرة سخرية لاذعة وأيضاً إحساساً بالعدمية يتجلى فى بعض عناوين كتبه مثل «حصار الهشيم» و «قبض الريح»، والحق أن روحه الساخرة المعادية للتقاليد الجامدة تجعلنا نقرنه بمارك توين والجاحظ وحتى عندما اختير فى أواخر أيامه لعضوية المجمع اللغوى كانت خطبته فيه. بهذه المناسبة صارخة فى تحديها للأعراف، وهو ما كان متوقعًا من ذلك الرجل الذى سمى هذا المحفل الموقر «مقبرة الخالدين».

المصادر:

إلى جانب أعماله انظر:

(١) محمد مندور: الشعر فى مصر بعد شوقى، القاهرة ١٩٩٤م.

(٢) حامد عبدالهوال: السخرية فى أدب المازنى، القاهرة، ١٩٧٢م.

نبيل صلاح الدين [شارل فيال Ch. Vial]

مالك بن أنس

وهو «أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو بن الحارث ابن غيمان بن خثين بن عمرو بن الحارث الأصبحى.

فقيه مسلم ـ إمام مذهب المالكية، الذى سمى باسمه. وكثيرا ما يطلق عليه ـ اختصارا ـ اسم إمام المدينة.

وتاريخ مولده غير معروف.. والتواريخ التى تذكر تتراوح بين ٩٠ و٩٧هـ/ ٧٠٨ ـ ١٦م وربما يكون بعضها قريبا من الصحة.. وجاء فى «كتاب الأغانى» إنه كان يريد فى البدء أن يكون مغنيا، وأنه غير مسار حياته إلى دراسة الفقه بناء على نصيحة أمه، ولا نعرف إلا القليل من المعلومات المؤكدة عن دراساته، وكان من أهم معلميه الفقيه الشهير ربيعه بن فروخ (المتوفى عام ١٣٢ أو ١٣٣ أو ١٣٤هـ/ ٧٤٩ ـ ٦٠م) الذى أطلق عليه «ربيعة الرأى» وهناك روايات جاءت بعد ذلك تضاعف من عدد الذين تلقى العلم عنهم. فتصل بهم إلى ما يزيد على التسعمائة، من بينهم ثلاثمائة من التابعين. ويقال إنه تعلم قراءة القرآن عن نافع بن أبى نعيم ونقل الحديث عن الزهرى، ونافع، مولى ابن عمر، وهاشم ابن عروة، ويحيى بن سعيد، وعبد الله ابن دينار، ومحمد بن المتكدر، وأبى الزبير، وغيرهم .. ويذكر السيوطى أنه درس على خمس وتسعين شيخا.. وقد لعب دوراً هاما فى الحياة السياسية فى المدينة وعندما قام محمد بن عبد الله بتمرد فى عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م تولى على أثره حكم المدينة، أعلن مالك فى «فتوى» أن البيعة التى أعطيت للمنصور، ليست ملزمة لأنها تمت تحت ضغط وقسر، وعلى أثر هذه الفتوى انضم كثيرون إلى محمد بن عبد الله، وإن لم يشترك مالك نفسه فى الانتفاضة بل مكث فى بيته. وعندما فشل التمرد (١٤٧هـ/٧٦٣م) عاقبه جعفر بن سليمان ـ حاكم المدينة ـ بالجلد ورغم ذلك لم ينقص هذا من قدره بل أدى إلى تدعيم مركزه وزيادة هيبته، وقد تصالح مع الحاكم بعد ذلك. ففى عام ١٦٠هـ / ٧٧٧م. طلب الخليفة المهدى مشورته فى شأن التغيرات (المعمارية) فى الحرم المكى، كما حدث فى العام الذى توفى فيه (١٧٩هـ/ ٧٩٦م) أن زاره الخليفة الرشيد وهو يؤدى فريضة الحج.

وقد مات مالك عن خمسة وثمانين عاما بعد مرض لم يستمر فترة طويلة، وكان ذلك فى عام ١٧٩هـ/٧٩٦ م) فى المدينة ـ وقد دفن فى البقيع.

وأهم مؤلفاته كتاب الموطأ وهو يعتبر - باستثناء مجموع الأحكام لزيد ابن على - أقدم كتب الفقه الإسلامى الباقية حتى الآن. وهو يستهدف تقديم دراسة للفقه والعدالة: وشعائر الدين وممارستها حسب إجماع المسلمين فى المدينة، وحسب السنة المعمول بها فى المدينة - كما يستهدف إيجاد معيار تنظيرى للأمور التى لم تحسم من وجهة نظر الإجماع والسنة. ففى عصر اتسم بالإقرار بالشريعة وتقديرها فى ظل العباسيين الأوائل، كان هناك اهتمام عملى بتحديد «طريق ممهد» (وهذا هو معنى الموطأ) بين الخلافات البعيدة الأثر فى الرأى، حتى حول أبسط المسائل الأولية.. وكان مالك يريد أن يساعد هذا المنحى من الاهتمام على أساس ما يجرى ممارسته فى الحجاز، وأن يصنف القانون العرفى فى المدينة ويرتبه ترتيبا منهجيا. «فالحديث» الذى يفسره من وجهة نظر الممارسة، ليس - بالنسبة له - غاية، بل وسيلة؛ لذلك فلم يكن مالك يستشهد بالفقهاء الأقدمين إلا كمراجع فحسب. ولأنه كان يهتم فقط بتوثيق السنة، وليس انتقاد شكلها، فقد أهمل «الترتيب» فى تعامله مع الأحاديث.. ومن ثم فإن «الموطأ» يمثل التحول من الفقه البسيط فى العصر الأسبق إلى العلم الخالص «للحديث» فى العصر الأخير.

ولم يكن مالك وحده من بين معاصريه فى «تأليف» الموطأ إذ أن العديد من علماء المدينة فى الفترة نفسها قد سجلوا أعمالا على نمط الموطأ، ولكن هذه الأعمال ضاعت ولم يبق فيها شىء. وإن نجاح الموطأ يرجع إلى حقيقة أنه دائما يسلك الطريق الوسط ويأخذ بوجهة النظر الوسط حول النقاط موضع الخلاف.

ب - أما فيما يتعلق بما إذا كان مالك قد وضع أعمالا أخرى غير الموطأ فهذا أمر موضع شك. (وما جاء فى الفهرست عن عدد من الأعمال الأخرى التى كتبها مالك غامض وغير مؤكد) والكتب التى نسبت إليه تنقسم إلى مجموعتين: ما يتعلق بالشرع، وما يتعلق بغير ذلك. ومن بين الكتب التى تتعلق بالشرع نقرأ عن «كتاب السنن»

أو «السنة» الذى نقله «ابن وهب» أو «عبدالله بن عبد الحكم المصرى»؛ وكتاب المناسك» (السيوطى)، و«كتاب المجالسات» الذى نقله ابن وهب؛ ثم «رسالة فى الأقضية» نقلها عبدالله بن عبد الجليل؛ «ورسالة فى الفتوى» ونقلها «خالد بن نزار» ومحمد بن مطرّف. ومع ذلك فإن أصالة هذه الأعمال جميعا ليست مؤكدة، حتى إذا كانت ترجع إلى تلاميذه المباشرين (وهى تعزى فى بعض الأحيان إلى هؤلاء التلاميذ) وتظل مساهمة مالك فيها غير مؤكدة. وهناك عمل يقال إن عبدالله بن عبدالحكم المصرى قد نقله وسمعه من مالك، وهذا العمل أيضا موضع شك بكل تأكيد بل إنه علاوة على ذلك فإنه لا يدعى أن يقدم أقوالا للإمام مالك نفسه.

ومن الكتب الأخرى، نذكر كتاب «التفسير»، و«رسالة فى القدر والرد على القدرية» وكتاب السر «السيوطى» وكلها تدخل ضمن النمط المعتاد للكتابات موضع الشك. كما أن الشك يقوى أيضا فيما يتعلق برسالة «تتضمن نصائح للخليفة الرشيد، وتذكر دائما مع الموطأ.. وهى بمثابة النظير المالكى لكتاب «الخراج» لأبى يوسف.. وتشير هنا إلى أن السيوطى نفسه يشك فى أصالتها، بالرغم من أن الأسباب التى يوردها غير مقنعة لنا..

جـ ـ وهناك مصدران رئيسيان آخران لتعاليم مالك (مع تنحية الروايات (البيانات) التى ظهرت بعد ذلك حول مذهب مالك.

أما الأكثر أهمية فهو «المدونة الكبرى لـ «سحنون» (المتوفى عام ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) والتى تتضمن ردودا من ابن قاسم (المتوفى عام ١٩١هـ/ ٨٠٧م) طبقا لمدرسة مالك الفقهية، أو طبقا لرأيه فى الأسئلة التى يوجهها إليه «سحنون»، وكذلك تعاليم وآراء ابن وهب (المتوفى ٦٩٧هـ/ ٨١٣م).

ونشير هنا إلى أن الطبرى الذى يحتفظ بأجزاء من رواية الموطأ لابن وهب، كثيراً ما يستشهد أيضا بآراء مالك فى تعليقاته على الآيات التى تتعلق بالتشريع فى القرآن الكريم.

د ـ مكانة مالك فى تاريخ الفقه:
يمثل مالك مرحلة فى تطور الفقه، لم يكن فيها الفكر (الاستدلال) تاما وجوهريا، بل عرضيا ولغرض معين، ولم يصبح فيها التفكير «القانونى» أو الشرعى للإسلام تشريعا بعد؛ وكانت هناك العادات والعرف فى «المدينة» حيث وضعت الأسس الحاسمة للشرع الإسلامى.. من بين الموضوعات الرئيسية فى التفكيرالتشريعى الذى يتضح فى الموطأ، نفاذ الأفكار الدينية والأخلاقية وتخللها فى الحياة الشرعية برمتها.

وعلى حين كانت أسلمة القانون (صبغة بالطابع الإسلامى) قد تم إقرارها بمبادئه الرئيسية قبل مالك، فإن أجيالا كثيرة ظلت تعكف على تصنيفه منهجيا؛ ولذلك فإن إنجاز مالك الوحيد فى مجال التشريع يكمن فى تطويره لصياغة هذا النظام ـ ولا نستطيع أن نؤكد مدى ضخامة أو عظمة هذه المساحة بسبب افتقاد المادة التى تتيح لنا عقد المقارنة.. ولكن النجاح المذهل الذى حققه الموطأ، من بين عدد من الأعمال المماثلة، ينبثق من أنه سجل إجماع الرأى فى المدينة دون أى تدخل منه، ومن ثم أصبح يعتبر حجة بسبب إعرابه عن المنهج الوسط (مثلما أصبحت) الأعمال حول الأحاديث الشريفة شرعية «أو تشريعية»). ولذلك لا يعتبر الموطأ فى هذه الحالة دليلا على اجتهاد مالك الشخصى بقدر ما هو دليل على المرحلة التى تم الوصول إليها فى التطور العام للقانون (الشريعة) فى عصره. ومن ثم يمكن أن نقول إن «الوسطية» (الصفة الوسط) هى ما كان يستهدفه مالك.

المصادر:

(١) ابن قتيبة فى كتاب المعارف ـ السمعانى فى كتاب الأنساب ـ السيوطى فى تزيين الممالك ـ ابن القاسم فى «المدونة».

(٢) عيسى بن سعود الزواوى فى «مناقب سيدنا الإمام مالك».

بهجت عبدالفتاح عبده. [ج. شاخت J. Schaht].

مالك بن عوف

ابن سعد بن ربيعة النصرى - زعيم بدوى، معاصر لمحمد [ﷺ] ينتمى إلى عشيرة بنى نصر بن معاوية من قبيلة «قيسى» ذات النفوذ فى هوازن، والتى تزعمها فى غزوة «حنين» ضد المسلمين.. وبسبب دوره هذا دخل التاريخ .

ونحن لا نعرف إلا القليل عن حياته المبكرة، ولكننا قد نزعم أنه وجد - فى فترات مبكرة - فرصا ليظهر شجاعته وإقدامه. وقد كان لا يزال أمرد (لا لحية له) - أى فى سنوات مراهقته المبكرة - عندما قاد كتيبة من هوازن فى حرب «الفجار» (الأغانى).

وربما يرجع هذا التميز إلى المكانة التى كانت تتمتع بها عشيرته - بنى نصر بن معاوية - بن بنى هوازن. ولما كانت بنو نصر حلفاء لقبيلة ثقيف (الأغانى) فقد وجدوا أنفسهم فى وضع مماثل بالنسبة لثقيف ومدينة الطائف، و«الأحابيش» Ahabish بالنسبة لقريش ومكة. وقد بعثوا بالمرتزقة إلى الطائف، وقاموا بمهمة الدفاع عن المدينة، وحماية البساتين الجميلة التى تغطى أراضى ثقيف من أعمال النهب التى يقوم بها المغيرون. وكانت العلاقات بينهما هادئة وودية بشكل عام، ولكن كان يحدث من حين لآخر - وبسبب النزعات الفوضوية لدى البدو عندما تكون لهم اليد العليا - أن ينتهكوا حرمة أراضى حلفائهم، مواطنى مدينة الطائف..وهذا الموقف يجعلنا نتفهم السبب فى أن ثقيف - فى الصراع الذى كان على وشك أن يتطور ضد الإسلام - كانت على استعداد للزحف تحت لواء قائد بدوى.

وفى العام الثامن للهجرة (٦٢٩م) كان محمد [ﷺ] يستعد على رأس قوة كبيرة لمهاجمة مكة. وقد أقلعت هذه الأنباء هؤلاء الذين يعيشون فى جبال السروات (السراة) وتساءلوا فيما بينهم ألن يحاول الرسول [ﷺ] - عندما يصبح سيد مكة- أن يغزو بلادهم. وفى هذه الأثناء نجح مالك بن عوف فى أن يضم - من أجل الدفاع المشترك - أغلبية

قبائل «قيس» الذين يستقرون على حدود نجد والحجاز. وانضمت ثقيف بقواتها إلى حلفائها من هوازن وكانت النتيجة هزيمتهم فى حنين. وكان قائدهم مالك قد خرج بفكرة مشئومة وهى الإتيان بالنساء والأطفال والقطعان مع المحاربين والمقاتلين. وقد وقعت هذه الغنائم الهائلة كلها فى أيدى المسلمين.

ولم يستطع الجانب المهزوم أن يعترض بأنه أبلى بلاء حسنا فى ميدان القتال. ولكن تقاليد بنى هوازن تحاول المستحيل فى أن تخفى هذا الفشل وتنقذ سمعة مالك، ويقال إن مالكا بعد هذه الهزيمة المنكرة قد ضحى بنفسه فى شجاعة ليغطى انسحاب رفاقه فى القتال. وهذه الرواية ذاتها تنسب إليه أنه ارتجل أشعارا كثيرة بهذه المناسبة، والتى حاول فيها - على عادة أبطال الأساطير البدوية القديمة - أن يبرر هروبه ويعتذر عنه.

وقد حاول مالك أن «يتحصن» فى «ليا»، على بعد ساعات قليلة جنوبى الطائف، حيث كان له حصن هناك، ولم يكن هذا الحصن سوى أسوار من القرميد مثل القلعة الصغيرة فى اليمن والتى وصفها «المقدسى» فى كتابه أحسن التقاسيم.

واستطاع الرسول [ﷺ] أن يدمر قلعة مالك بسهولة ويسر، وعندما علم مالك باقتراب المسلمين، وجد من الحكمة أن يحتمى وراء تحصينات الطائف.

وفى هذه الأثناء تجمعت كل الغنائم التى حصل عليها المسلمون فى حنين فى معسكر فى «جعرانة»، ومن بينها عائلة مالك والقطعان. وإلى هوازن ذهب مندوبون للتفاوض حول فدية الأسرى، وقال محمد [ﷺ] إنه إذا جاء مالك ليعتنق الإسلام، فإنه سوف يعيد إليه عائلته وممتلكاته بالإضافة إلى مائة من الإبل، ومهما يكن القرار الذى اتخذه مالك، فإن هذا البيان (من جانب الرسول [ﷺ] لم يجعل من المتعذر أن يتفاهم مع ثقيف. واعترف بحق أن موقفه فى الطائف ضعيف ولا يمكن الدفاع عنه ونجح فى أن يفر من المدينة ويستسلم للرسول [ﷺ]

الذى وفّى بوعده حرفيا ـ ونطق مالك بشهادة المسلمين، وحسن إسلامه، كما يقال فى الصيغة التقليدية.

وقد كان لهذا الرجل الذى اهتدى أخيرا للإسلام والإيمان، صلات واسعة، وكان يعرف تماما منطقة (إقليم) ثقيف.. وقد سعد الرسول [ﷺ] إذ استخدمه ضد الطائف التى لم يستطع أن يأخذها بالقوة.. ووضع مالك على رأس قبائل «قيس» الذين اعتنقوا الإسلام، لذلك نظم مالك حرب عصابات ضد الحلفاء القدامى فى ثقيف. فلم تكن تستطيع أية قافلة أن تترك الطائف دون أن يعترضها رجال مالك. وبعد أن أرهق هذا النضال المتواصل أهل ثقيف، قرروا أن يتوصلوا إلى تفاهم. وأصبح مالك عندئذ مندوب الرسول بين بنى هوازن. وعندما ولى أبو بكر كان أيضا مندوبا له. وقد اشترك فى حروب الفتوحات، وكان موجودا عند الاستيلاء على دمشق، وفى نصر القادسية فى العراق.

المصادر:

(١) ابن هشام: فى السيرة.

(٢) ابن قتيبة: فى المعارف .

(٣) ابن سعد: فى الطبقات .

(٣) النووى: فى تهذيب الأسماء.

(٥) ابن الأثير: فى أسد الغابة.

(٦) H. Lammens: *La cite arabe de Th'if A la veille de l'hégire.*

بهجت عبدالفتاح عبده [هـ.لامنس H. Lammens]

مالك بن نويرة

ابن جمرة بن شداد بن عبيد بن ثعلبة بن يربوع التميمى شقيق الشاعر متمم كان هو أيضا شاعرا، وكان يعتبر زعيم بنى يربوع فى عهد الرسول [ﷺ]. ويعد بنو يربوع إحدى أقوى قبائل حلف تميم، وقد شاركوا فى العديد من المعارك فى الجاهلية.

ويوصف مالك عادة كمقاتل شجاع نبيل وطموح، غير أن المادة الغزيرة والمفصلة التى تتعلق بـ «أيام» يربوع لا تذكر شيئا عن أعماله البطولية. كما أن أبيات الشعر القليلة المنسوبة اليه عن

بعض المعارك لا تدل بالضرورة على أنه شارك فيها. ومن ثم، يبدو أن شهرة مالك كزعيم ومقاتل فى الجاهلية ليست لها أسس متينة. لكن الأرجح أن مالكا حظى بهذه الشهرة بفضل قصائد أخيه متمم الذى أسبغ عليه الكثير من صفات المجد فى مرتبات أصبحت من الأكثر شهرة فى الأدب العربى.

ولا يعرف الكثير عن موقف مالك تجاه الإسلام أثناء حياة الرسول [ﷺ]. ويقال إن الرسول كلفه بجمع الزكاة من عشيرته فى السنة التاسعة أو الحادية عشرة من الهجرة.

وعلى العكس من المعلومات القليلة عن حياة مالك هناك وفرة وغزارة فى التفاصيل الخاصة بملابسات وظروف وفاته. ذلك أن إعدامه خلال حروب الردة، بأمر من خالد بن الوليد، قد أثار خلافا شديدا بين المسلمين. فقد ادعى البعض أن مالكا كان مرتدا وبالتالى يستحق ما انتهى إليه، فى حين أكد آخرون أنه كان مسلما وأن خالدا أمر بقتله لخلاف بينهما .

وتعكس هذه القصة الجدال الشرعى والعقائدى المتعلق بشروط اعتباره شخصا ما مسلما. ويتعين بحث كل تفاصيل روايات إعدام مالك فى ضوء هذا الجدال.

وقد اتفقت المصادر على أن مالكا قتل بواسطة المسلمين فى العام الحادى عشر من الهجرة. وهناك ـ بشكل عام ـ ثلاث روايات مختلفة للأحداث.

تحكى الرواية الأولى: وهى الأكثر ذيوعا ـ أن مالكا عندما علم بوفاة الرسول [ﷺ] حبس الزكاة التى كان قد جمعها، وأعادها إلى عشيرته بدلا من أن يرسلها إلى المدينة. وعندما بلغ ذلك أبا بكر غضب غضبا شديدا وجعل خالد بن الوليد يقسم أمامه أن يقتل مالكا إذا أمسك به. وأثناء تقدم خالد فى نجد بعد أن هزم بعض القبائل المتمردة، أسرت مفرزة من جيشه اثنى عشر رجلا من يربوع، كان مالك من بينهم، فاقتادوهم إلى خالد الذى أمر بقتلهم رغم أنهم أعلنوا إسلامهم. ثم تزوج أرملة مالك بعد ذلك.

وتربط الرواية الثانية بين مالك وسجاح التى ادعت النبوة عقب وفاة الرسول [ﷺ]. فعندما بلغت سجاح وجيشها أرض تميم أقنعها مالك بعدم الزحف إلى المدينة وأن تنضم إليه فى حربه ضد خصومه من بنى تميم. ودارت معركة لقى فيها الحليفان الهزيمة فأمر مالك رجاله أن يتفرقوا ويعلنوا إسلامهم وانسحب إلى مقر إقامته حيث أسره جيش المسلمين وأمر خالد بقتله.

أما الرواية الثالثة فتحكى أنه أثناء

تقدم خالد فى نجد عسكر بجيشه فى سهل تقيم فيه عشائر يربوع ثم هاجم عشيرة مالك (ثعلبة) لأنه لم يسمع الأذان يدعوهم للصلاة فى مواقيتها. فدافع مالك ومن معه ببسالة حتى استسلموا وأعلنوا إسلامهم، فمنحهم خالد الأمان لكنه أخل بوعده وأمر بقتل مالك لأنه تذكر قسمه لأبى بكر.

ويصعب بالطبع الجمع بين الروايات الثلاث للحصول على رواية واحدة مترابطة، وبالتالى يبدو أن الحقيقة وراء سيرة مالك وموته ستظل مدفونة تحت ركام من الروايات المتضاربة.

المصادر:

(١) ابن حبيش: «كتاب ذكر الغزوات والفتوح»، ms. Leiden, Qu. 343 pp. 13, 28-30.

(٢) ابن الأثير، «أسد الغابة»، S.v.v. مالك بن نويرة، ضرار بن الازور.

(٣) تبريزى «شرح الحماسة»، ed. Fueytag, 3mo.-2.

(٤) بغدادى، «خزانة»، ed. عبد السلام هارون، القاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، 24-8II.

بالنسبة للدراسات الحديثة عن سيرة مالك انظر Nôldeke: *Hanoueu* 1864, 87-95, 134.

لبنى الريدى [تسريم، لاندن Ella- Landan- Tasse- [ram

المالكية

المالكية هم الذين يتبعون تعاليم الإمام مالك بن أنس (المذهب المالكى) الذى توفى فى المدينة عام ١٧٩هـ/ ٧٩٥م.

فى القرن الثانى للهجرة / الثامن للميلاد كانت المذاهب الإسلامية متعددة فكان من الضرورى الخروج بنص موحد يلتزم به القضاء، فعرض الخليفة العباسى الثانى أبو جعفر المنصور (المتوفى عام ١٥٩هـ/ ٧٧٥م) على قاضى المدينة مالك بن أنس اقتراحا بوضع نظام قضائى يوحد المناهج المختلفة التى كانت مطبقة فى البلاد الإسلامية المختلفة وكان هذا المشروع يخدم سياسة العباسيين، ويرجع اختيار مالك لهذه المهمة أنه يمثل المدينة المنورة التى ترعرعت فيها مبادىء الإسلام، ولأنه من شبه المؤكد أنه عندما عرض عليه هذا الاقتراح كان مذهبه قد انتشر عن طريق تلاميذه فى المغرب وفى الأندلس.

١ - المذهب :

المصادر : تنبع أصالة تعاليم مالك من أنه أدخل فى كتابه الموطأ عمل أهل المدينة واعتبره طريقة شرعية معترفاً بها. ويعتبر الموطأ أقدم عمل فقهى عاش حتى يومنا، وهو رسالة فى الفقه مؤسسة على الحديث النبوى الشريف الذى يلعب دوراً مهما فى الاستشهاد الفقهى والاستدلال القضائى ويتناول موضوعيه : العبادات والمعاملات ويحتوى الموطأ، فى آخر طبقاته، على مائة حديث و ٢٢٢ مرسل و ٦١٣ موقوف و٢٨٥ فتوى للتابعين، وجميع المذكورين فى الموطأ إما من أهل المدينة أو من الذين أقاموا فى مكة والمدينة من الذين أقاموا فى مكة والمدينة،و كما أن غالبية الأحاديث المذكورة فيه مروية عن عبد الله بن عمر. ويرجع نجاح الموطأ إلى أنه يمثل الاتجاه المعتدل الذى كان سائدا فى المدينة حينئذ بالإضافة إلى أنه شهادة على المستوى الفقهى الذى بلغه إجماع الرأى فى المدينة . وعلى هذا فإن الموطأ يعتبر دستورا شرعيا وفقا للتفسير العملى للشريعة والعقيدة طبقا لما جاءت به السنة وأجمع عليه أهل المدينة بالإضافة إلى آراء مالك الشخصية والمصدر الرئيسى الثانى فى دراسة مذهب الإمام مالك هو كتاب المدونة الكبرى الذى ألفه سحنون القيروانى (١٦٠ ـ ٢٤٠هـ/ ٧٧٦ ـ

٨٥٤م) وهو مجموعة من آراء الإمام مالك الفقهية ويتضمن تصحيحات وإجابات أرسلها ابن القاسم العتاقى (المتوفى عام ١٩١هـ/٨٠٦م) تلميذ مالك إلى سحنون طبقا لآراء مالك نفسه وآراء معاصريه وشيوخه فى الحديث ومنهم الزهرى (المتوفى عام ١٢٣هـ/٧٤٠م) ونافع (المتوفى عام ١١٦هـ/٧٤٣م) وربيعة الرأى. ويسمى المدونة أيضا المختلفة لأنه تمت ونقحت وأضيف إليها مختلفة، بالرجوع إلى الأسدية لابن الفرات (المتوفى عام ٢١٣هـ/٨٢٨م) وهو قام على اساس المذهبين المالكى والحنفى بالعراق وتعود الأهمية العملية للمدونة إلى أنها تصور العلاقة بين الدين والتجارة وأنه يتناول الإجراءات التجارية (التوثيق وإثبات البيع وجميع المعاملات التجارية).

للمدونة عدد كبير من الشروح منها ما ترجم إلى لغات أخرى، وأول ما نذكر من هذه الأعمال كتابى اختصار المدونه و النوادر والزيادات على المدونة لابن أبى زيد القيروانى (المتوفى عام ٣٨٦هـ/٩٩٦م) وهو ملخص لمدركات المذهب ألحق به دراسة لحالات لم يتوقعها سحنون. وابن أبى زيد القيروانى هو مؤلف كتاب الرسالة المشهور وهو خلاصة مذهب مالك. ومن الأعمال التى تحظى بالاهتمام فى شمال افريقيا كتاب تهذيب المدونة لأبى سعيد البرذعى (المتوفى عام ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م). وبعد زيارته لمصر ضيفا على ابن القاسم، كتب ابن حبيب الأندلسى (المتوفى عام ٢٣٨هـ/٨٤٥م) الواضحة، واختصره أحد تلاميذه وهو العتبى (المتوفى عام ٢٥٥هـ/٨٦٩م) فى كتاب أسماه العتبية، كما دفع كتاب المدونة ابن حاجب (المتوفى عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م) إلى إعادة كتابه مبادىء مدرسة الإمام مالك فى كتابه مختصر فى الفروع، وكتب خليل بن اسحق (المتوفى عام ٧٧٦هـ/١٣٧٤م) مختصراً لهذا المختصر، وقد ترجم هذا العمل إلى الفرنسية مرتين وإلى الإيطالية، كما ترجمت أجزاء منه. وهذا المختصر الذى

يعتبر مرجعا اساسيا فى الفقه المالكى، لايكاد يستعمل بدون شرح، ومن أحسن ما كتب فى شرحه:

- الشرح على مختصر خليل للزرقانى (المتوفى عام ١٠٩٩هـ /١٦٨٧م) المنشور فى القاهرة عام ١٣٠٧م مع شرح للبنانى (وهى طبعة لها قيمة كبرى فى الشرق الإسلامى).

- الشرح الصغير للدردير (المتوفى عام ١٢٠١هـ/١٧٨٦م).

- الشرح الكبير لنفس المؤلف. مع تعليقات للدسوقى.

- مختصر خليل للخرشى مع تعليقات للعدوى.

- الجزء الأول من كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر سيدى خليل المواقى، جزء ٤،٣، وأبو الوليد الباجى (المتوفى عام ٤٧٤هـ/١٠٨١م) وهو مناظر شهير ومؤلف كتاب مختصر فى مسائل المدونة وكتاب منتقى شرح الموطأ.

انتشار المذهب. طبقا لما ذكره ابن خلدون، كانت المدرسة المالكية(المذهب المالكى) حتى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى تنقسم إلى ثلاث اتجاهات (طرق)، القيروانية والأندلسية والشرقية وتضم سلاسل النقل العراقية والمصرية والسكندرية، وفيما يلى السلاسل التى انتقل عن طريقها المذهب من الإمام مالك فصاعدا:

السند القيروانى: ابن القاسم (المتوفى عام ١٩١هـ/٨٠٦م) و سحنون (المتوفى عام ٢١٣هـ/٨٢٨م) الذى أخذه عن أسد بن الفرات (المتوفى ٢١٣هـ/٨٢٨م) ومن تلاميذ أبى حنيفة عن هذه الطرق غير المباشرة. وبعد سحنون، هناك شروح أبى زيد القيروانى (المتوفى عام ٣٨٦هـ/٩٩٦م) والبرذعى (المتوفى عام ٤٠٠هـ/١٠٠٩م) وابن يونس (المتوفى ٤٥١هـ/١٠٥٩م) وابن محرز (المتوفى عام ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) والتونسى (المتوفى عام ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م) واللخمى (المتوفى عام ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، وقد رسخت هذه السلسلة شهرة المدونة وشروحها فى المغرب العربى.

السند الأندلسى : يحيى بن يحيى الليثى (المتوفى عام ٢٣٤هـ/٨٤٨م) والأصبغ (المتوفى عام ٢٢٤هـ/٨٣٨م) وابن ماجشون (المتوفى عام ٢١٤هـ/ ٨٢٩م) والمطرف (المتوفى عام ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م) وابن قاسم (المتوفى عام ١٩١هـ/٨٠٦م) الرأى نقل إلى ابن الحبيب (المتوفى عام ٢٣٨هـ/ ٨٤٥م) وهذا بدوره إلى العتبى (المتوفى عام ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م). وتكن السلسلة الأندلسية أعظم تقدير للعتبية وأفضل شرح لها هو البيان لابن رشد (المتوفى عام ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م).

السند العراقى : القاضى اسماعيل (المتوفى عام ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م) وابن خوايز منداد وابن اللبان وابن الأبهرى (المتوفى عام ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م) الذى نقله إلى عبد الوهاب (المتوفى ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) الذى أثر بشكل مباشر وعميق فى السند المصرى بعد استقراره فى مصر.

السند المصرى : ابن عبد الحكم (المتوفى عام ٢١٤هـ/ ٨٢٩م) و ابن القاسم (المتوفى عام ١٩١هـ/ ٨٠٦م) وأشهب (المتوفى عام ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) والحارث بن سكين (المتوفى عام ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م) الذى ورثه من ابن القاسم وأشهب. ويعتبر العلماء الآتى أسماؤهم أهم حلقات سلسلة النقل هذه: ابن الرشيق (المتوفى ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) وابن الحاجب (المتوفى عام ٦٦٤هـ/ ١٢٤٨م) الذى أخذ عن السند السكندرى من ابن عنان (المتوفى عام ٥٤١هـ/ ١١٤٦م) وابن عوف (المتوفى عام ٥٨١هـ/ ١١٨٥م) ناقلا إلى القرافى (المتوفى ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م). وكان أبو بكر الطرطوشى (المتوفى عام ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) حلقة الوصل بين النقل الشرقى والأندلسى وذلك فى القرن السادس/ الثانى عشر حيث ارتحل إلى مصر وعمل مدرسا فى الإسكندرية، وكانت نتيجة هذا الإتصال بالمدرسة المصرية، التى كانت قد تأثرت تأثرا كبيرا بالنقل العراقى عن طريق القاضى عبد الوهاب، الإنصراف عن المدونة والعتبية لصالح المختصر فى الفروع لابن الحاجب (المتوفى عام

١٢٤٨/٦٤٦) وذلك فى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى. واستمر هذان العملان الأساسيان فى المذهب المالكى واللذان أديا إلى إنتاج مجموعة كاملة من الكتابات الفقهية التى استمرت مؤثرة لفترة من الزمن حتى بعد انتهاء دور قرطبة والقيروان كمركزين للعلم، ولكنها فقدت تأثيرها فى نهاية القرن ٨هـ/ ١٤م.

المبادىء والنظرية الفقهية : أسست المدرسة المالكية المذهب المالكى، مثلها فى ذلك مثل باقى مدارس (مذاهب) الإسلام السنية، تستقى مبادئها من القرآن والسنة والإجماع، ولكن هناك اختلافات بينها وبين باقى المذاهب، ففى حين أن هناك اجماعاً على (القرآن) إلا أن هناك فرقا أساسيا فيما يتعلق بالسنة، فالسنة عند مالك هى أحاديث النبى محمد [ﷺ] وأصحابه ولا يدخل فيها أحاديث على [رضى الله عنه] التى تضمنها بعض المدارس الأخرى إلى السنة. (بالرغم من رفض مالك الإختيار بين على وعثمان، إلا أنه يقر لهما بالخلافة مع تفضيل عثمان، الأمر الذى يبدو أكثر احتمالا باعتبار أن هذه المدرسة ازدهرت فى البصرة فى بيئة عثمانية).

بالإضافة إلى الإجماع، بمعنى إجماع أهل المدينة الناتج عن عمل أهل إجماع أهل المدنية الناتج عن عمل أهل المدينة الذى قد يقدمه على الحديث، فقد اعتبر رأى أهل المدينة شاهدا على أعمال النبى [ﷺ]. والحديث عند مالك ليس هو المصدر الأهم بل يضيف إليه الرأى عندما لا يعطى الإجماع الإجابة عن المسألة بشرط ألا يخالف ذلك المصلحة، وكان يعاب على مالك أحيانا اسرافه فى استخدام هذا الأسلوب.

ويستخدم المالكية القياس، الذى يعترض عليه كثير من أهل السنة، فى حالات إجماع الأمة.

المالكية والمخالفين. كان عدم تسامح مالك تجاه المنشقين سبب النجاح الكبير لمدرسته، وكان عداؤه للقدرية والخوارج لأنه يعتبرهم مثيرى الفتن بين الناس وأدوات للفساد وكان

على الخارجي أن يتوب، فإذا رفض وقعت عليه عقوبة قاسية. أما الزنديق فلا تعرض عليه التوبة، وإنما يعدم فوراً جزاءً على ردته. وكان الخلفاء العباسيون عادة يحيلون قضايا الهراطقة ومثيرى الفتن أو من يعتبرونهم كذلك إلى قضاة مالكيين، فكان أبو عمر بن يوسف قاضى قضاة المالكية فى بغداد هو الذى حاكم الحلاج وحكم بإعدامه عام ٣١٩هـ/٩٢٢م. وبنفس الطريقة أعدم متطرفان من الشيعة فى القرون الوسطى هما حسن ابن محمد السكاكينى الذى اعدم فى دمشق عام ٧٤٤هـ/١٣٤٢م وعلى بن الحسن الحلبى الذى اعدم ٧٥٥هـ/١٣٤٢م.

المالكية والتصوف. كمبدأ، لا مكان للتصوف فى مدرسة مالك، فهناك حديث عن النبى [ﷺ] ينهى عن الرهبانية بل يعتبرها بدعة، ولكن كان هناك اتجاه نحو الزهد لم يلفت الأنظار حتى القرن الثانى الهجرى/الثامن الميلادى ولكن نتيجة للنشاط الفكرى الكبير الذى حدث فى الشرق الإسلامى ابتداء من نهاية ذلك القرن، انتشرت الصوفية انتشارا كبيرا وبلغت حجما مزعجا بالنسبة للاعتدال الذى كان سائدا. ففى المغرب، كان للصوفية مكانة فى دولة المرابطين بالرغم من الفتاوى التى صدرت تدين وتلعن أعمال الغزالى (المتوفى عام ٥٠٥هـ/١١١١م)، بل إنها ازدهرت فى دولة الموحدين، أما فى الأندلس، حيث لم يكن هناك تسامح، فقد تمتعت الصوفية بفترة نفوذ قصيرة فى زمان ابن مسرة (المتوفى عام ٣١٩هـ/٩٣١م) وتلاميذه.

من الصوفية المالكية أبو القاسم الشبلى (توفى فى بغداد عام ٣٣٤هـ/٩٤٥م) وأبو عثمان ابن سلامى المغربى (توفى فى نيسابور عام ٣٧٣هـ/٩٨٣م)، وبعد الغزالى، انتصرت الصوفية على يدى عبد القادر الجيلى الحنبلى (المتوفى عام ٥٦١هـ/١١٦٦م) الذى انتشرت مدرسته انتشارا كبيرا فى الشرق والغرب الإسلاميين. ونشر أبو مدين الأندلسى مذهبه فى المغرب وكان من

تلاميذه عبد السلام بن مشيش (المتوفى عام ٦٢٤هـ/١٢٢٧م) شيخ الشاذلى (المتوفى عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) الذى تعلم فى إفريقيا ومصر وله مريدون كثيرون فى سوريا والحجاز، ومنذ ذلك الوقت دخل كثير من المالكية فى التصوف، وفى سوريا تأسست جماعة كبيرة حول ابن العربى أعظم صوفيى الأندلس وبنيت الزوايا لأتباعه، ومن الصوفية المالكية أيضا محمد بن أحمد البساطى (المتوفى عام ٨٤٢هـ/١٤٣٨م)، القاضى المالكى وشيخ الصوفية فى القاهرة وعلى بن محمد القرشى (المتوفى بالإسكندرية عام ٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، ومنهم ذو النون المصرى الصوفى المصرى الشهير الذى أدخل المعرفة إلى طريقته، وهو محرر نسخة من الموطأ.

الطبقات والمصادر الأخرى للمالكية وأتباعها. بالرغم من أن أول كتاب فى طبقات المالكية كان لابن أبى دليم (المتوفى عام ٣٥١هـ/٩٦٢م) بعنوان كتاب الطبقات فيمن يروى عن مالك وأتباعهم من أهل الأمصار، إلا أنه لا يعتبر العمل الأساسى سواء بالنسبة للطبقات أو تاريخ المذهب، أما العمل الأساسى فهو الثانى فى ترتيب الظهور وهو كتاب ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضى عياض (المتوفى عام ٥٤٤هـ/١١٤٩م)، وترجع أهمية هذا المرجع إلى أنه يحتوى على دراسة مطولة لحياة مالك واعماله ونشوء مذهبه واسباب انتشاره قبل دراسة الإنتشار نفسه، وذلك بالإضافة إلى سيرة علماء المالكية فى الشرق والغرب الإسلاميين، ويتضمن كتاب ابن فرحون الأندلسى (المتوفى عام ٧٩٩هـ/١٣٩٦م) المسمى الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب سير علماء المالكية الذين عاشوا بعد عياض حتى نهاية القرن الثامن الهجرى/الرابع عشر الميلادي.

ألف السخاوى الشافعى (المتوفى عام ٧٨٠هـ/١٣٧٨م) كتاب طبقات المالكية ويعتمد فيه على حوالى عشرين مرجعا مذكورين فى الخاتمة. هناك أيضا كتابان فى الطبقات على كتاب

الديباج لابن فرحون هما نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا (المتوفى عام ١٠٣٢هـ/ ١٦٢٢م) المطبوع على حاشية الديباج وكتاب توشيح الديباج للقراضى (المتوفى عام ١٠٠٨هـ/١٦٠٠م). والكتاب الأخير فى طبقات المالكية هو كتاب شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد مخلوف التونسى الذى عاش فى بداية القرن العشرين، وقد نشر هذا الكتاب فى القاهرة عام ١٩٣١م وهو أكمل المصادر لأنه يتضمن سيرة النبى [ﷺ] والصحابة والتابعين والفقهاء البارزين فى الحجاز والعراق ومصر والمغرب والأندلس وينتهى بالشيوخ الذين تلقى المؤلف العلم عليهم عام ١٩٢٢م.

٢ - انتشار المذهب :

فى الشرق الإسلامى : أخذ تلاميذ مالك على عاتقهم مهمة نشر مذهبه فى الشرق والغرب الإسلاميين أثناء حياته ويخبرنا القاضى عياض فى ترتيب المدارك أن المركز الثانى للمالكية بعد المدينة كان فى مصر فى الإسكندرية وذلك عن طريق عثمان بن عبد الحكم (المتوفى عام ١٦٣هـ/٧٧٩م) وسعيد ابن عبد الله المعافرى الذى أدخل المذهب المالكى إلى الإسكندرية وابن القاسم الذى عاش طويلا فى المدينة وكان من المقربين لمالك وعن طريقه اكتسب المذهب المالكى نفوذه فى المغرب والأندلس. وبعد وفاته عام ١٩١هـ/٨٠٦م، خلفه عبد الله بن وهب (المتوفى عام ١٩٧هـ/٨١٢م) فى رئاسة المذهب فى مصر. وقد نجح هؤلاء الفقهاء فى زرع المذهب المالكى فى مصر بالرغم من الصعوبات التى نشأت من وجود المذهب الشافعى. والآن يسود المذهب الشافعى فى مصر ولكن المذهب المالكى منتشر فى الصعيد.

فى كتاب رفع الإصر عن قضاة مصر، طبعة القاهرة ١٩٥٧م، يذكر ابن حجر العسقلانى (المتوفى عام ٨٥٢هـ/١٤٤٩م قائمة لقضاة مصر المالكية منذ إنشاء المنصب إلى منتصف

القرن التاسع الهجرى/الخامس عشر الميلادى، ويذكر القلقشندى فى صبح الأعشى، الجزء السابع، كيف كان المماليك يخاطبون المالكية.

وفى العراق، انتشر المذهب فى منطقة البصرة على يدى عبد الرحمن الكعنبى (المتوفى عام ٢٢١/٨٣٥) المدنى الأصل، ومن أهم الشخصيات البارزة فى المدرسة العراقية القاضى اسماعيل بن اسحق الذى لايضارع فى تمثيل الإجتهاد المالكى فى زمانه من خلال نشاطه الفقهى والسياسى. ومن الشخصيات الشهيرة الأخرى فى المدرسة العراقية أبو بكر الباقلانى أو الأبهرى الذى نشر المذهب فى خراسان وسوريا، ولكن فى بداية القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر، خرج المذهب المالكى من العراق نتيجة للأزمة التى سببتها الحركة الشافعية. وفى خراسان لم يعمد المذهب طويلا أمام منافسة النظريات الجديدة.

أما فى سوريا، فبعد بداية واعدة، لم ينجح المذهب المالكى فى أن يحل محل مذهب الأوزاعى ولم يستمر فيها. وفى اليمن صمد لفترة تزيد على القرن، ولكن حل المذهب الشافعى محله.

أما فى المدينة، فبعد وفاة التلاميذ الأوائل للإمام مالك، فقد ضاع كل أثر لهذه المدرسة، فيما عدا بعض العلماء المالكية الذين ظهروا قبل العصر الفاطمى نذكر منهم عبد العزيز بن أبى حازم ومحمد بن دينار الجهينى (المتوفى عام ١٨٢هـ/٧٩٨م) وعبدالملك الماجشون (المتوفى عام ٢١٣هـ/ ٨٢٨م)، ولكن عادت المالكية إلى المدينة بعد انتصار المذهب السنى فى القرن الثامن/ الرابع عشر.

والآن، للمذهب الشافعى نفوذ فى الحجاز وهذا لا يمنع وجود مراكز مالكية فى المدينة وفى الإمارات العربية المتحدة هناك جماعة مالكية.

الغرب الإسلامى : شمال افريقيا. كان أسد بن الفرات هو الذى أدخل المالكية إلى شمال افريقيا، كما كان سحنون هو الذى رسخ قواعده كمذهب رسمى. ومنذ ذلك الوقت سادت المغرب

مالكيــة شديدة الصرامة، وبخــاصـة فى إفـريقـيـة تحت حكم أسـرة الأغـالبـة. واسـتـمر ذلك حتى وصــول الفاطمـيين (٢٩٨هــ/ ٩١٠م) ممـثلــى المـذهـب الشــيـعى. مما اثار علـمـاء المالكيـة فى القيروان فقـاوموا المذهب الشيعى ولكن المذهب المالكى لم يسـتقر بشكـل نهائى فى المغرب إلا بعـد طرد الفاطمـيين من إفريقية عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م.

وقد اتى هذا المذهب احيانا فى توقف الإجـتــهاد فى مـقـابل الاهتـمـام بكتب الفـــروع. وأيـد حكام المـرابطيـن هذا الوضـع وشجعوا الفقـهاء على الإهتمام إلى أقـصى درجة بكـتب الفروع. وقـد أدان الغزالى فى إحـياء علوم الدين هذا الإتجاه.

وقـد ذهب ابن تومرت إلى أبعـد مما ذهب إليه الغزالى، فقد أعلن الحرب على المرابطين مـتـأثـرا بمبـادىء الغـزالى، وعـين نفسـه حكما على الأخـلاقيـات وأطلق على نفسه لـقب المهدى قد بعث المذهب المالكى فى شـمال افـريقيـا مرة أخرى على يدى الحفصيـين فى افريقية

ويمكن تفسيـر نجاح المذهب المالكى فى شمال إفريقـيا بالرجوع إلى نظرية ابن خلـدون (المتـــوفى عـــام ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)، فهو يرى أن الثقـافة البدوية هى الســبب فى غلبـة هذه المدرســة فى الغـرب الإسـلامى، فـالمالكيـة مخلصــة للحـديث معـادية للتفـسيـرات العقليـة ولذلك كانت مناسبة تماما لعقلية البربر المغاربة الذين كانـوا يرفضون أى فكرة إلا إذا كانت مستـمدة من حديث. وهذا أيضا هو السبب فى أن المالكيـة المغربية أكثـر تشدداً من مالكيـة الشرق التى لم ترفض الاجـتهاد. والآن يســود المذهب المالكى فى مـراكـش والجـزائر وتونس وليبيا بالإضـافة الى التجمعات الإباضية والحنفـية فى البـلاد الثـلاثة الأخيـرة. وهو المذهب الوحيد فى مـوريتانيا التى هيئت، لقرون طويلة، لتقبله.

الأندلس: دخل المذهب المالكى الأندلس فى نهاية القـرن الثانى الهجرى/ الثـامن الميلادى وحل محل مذهب الأوزاعى، وكان الذين نقلوا إلى الأندلس معتـقدات إمام المدينة علماء من الأندلس تلقـوا العلم عن مالك

نفسه أو تلاميذه، أفضلهم زياد بن عبد الحكم ويحيى بن يحيى الليثى ويحيى بن مضر وعيسى بن دينار، وكانت هذه الطبقة من العلماء نواة لأرستقراطية دينية كانت لها قوتها طوال فترة الحكم الأموى كما جعلت المذهب المالكى هو المذهب الرسمى الوحيد فى الأندلس وقد تزامنت هذه الأوضاع التى استمرت حوالى قرنين مع وجود ناقلى مذهب الإمام مالك والسنة المدنية وشروح الموطأ وتصنيف الأجوبة. لهذا تميزت المالكية الأندلسية بالتشدد العنيد المرتبط بدراسة كتب الفروع وقد أدى سقوط الخلافة الأموية ثم ظهور ملوك الطوائف فى القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى ثم سيطرة الموحدين إلى انتهاء سيادة علوم الفروع. كما شجعت اللامركزية السياسية على حدوث تجديد اجتماعى ثقافى على ايدى أمثال ابن عبد البر (المتوفى عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) والباجى ـ المتوفى عام ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م) وابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦هـ/١٠٦٣م) الفقيه الظاهرى الذى عارض المذهب المالكى والحديث وأصول الفقه، وصار الهجوم العنيف على المناهج الفقهية (الجدل) هو سمة العصر وقد استمرت طبقة الفقهاء فى وضعها المميز حتى آخر أيام ملوك الطوائف وبالذات فى غرناطة.

أفريقيا وبلاد السودان : انتشر الإسلام فى السودان فى مرحلة مبكرة عن طريق النوبة إلا أنه لم يصل إلى دار فور عن طريق القبائل العربية إلا فى القرن العاشر الهجرى/السادس عشر الميلادى، وأصبح تقدم الإسلام فى السودان واضحا فى نهاية القرن الثالث عشر الهجرى/ التاسع عشر الميلادى بتأثير محمد أحمد المهدى، والآن يتبع اغلب مسلمى السودان المذهب المالكى ويرجعون إلى مختصر الخليل. وانتشر الإسلام حتى وصل كانم Kanem فى القرن الخامس/ الحادى عشر واستقر حول بحيرة تشاد ابتداء من القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى.

وفى غرب أفريقيا، دخل المذهب المالكى مع غزو المرابطين لتكرور

(فوتاتورو) وعن طريق القبائل التى كانت تتبع غانا، وفى نهاية القرن الخامس/ الحادى عشر، بسط الإسلام نفوذه فى ساحل الذهب، وصارت تمبكتو العاصمة الإسلامية للسودان الغربى (غرب أفريقيا) فى القرن الثامن/الرابع عشر، واستمر نفوذها إلى أن غزت مراكش مملكة سنغى Son-ghay عام ١٠٠٠/١٥٩١، وفى القرن الثانى عشر الهجرى/الثامن عشر والثالث عشر الهجرى/ التاسع عشر تأسست حكومات دينية فى فوتا جالون وفوتاتورو وذلك بعد انتصار مسلمو توكولور Touco/eur على البيول Peul. واعلن عثمان دان فوديو التكرورى الجهاد وأسس امبراطورية سوكوتو عام ١٢٠٧هـ/ ١٨٠٢م. وأدخل سيكو حمادو بارى Seku Ha-madu Bari البيولى Peul الإسلامى إلى مسينا Masina عام ١٢٢٥هـ/ ١٨١٠م وفى عام١٢٣٦هـ/ ١٨٢٠م أعلن الحاج عمر التوكولورى نفسه خليفة تيجانى للسودان الغربى، وقامت امبراطورية كبيرة دينها الرسمى الإسلام، ويوجد المسلمون المالكيون الآن فى السنغال ومالى والنيجر وتوجو وتشاد ونيجريا.

المصادر :

(١) مالك بن أنس: كتاب الموطأ، القاهرة ١٩٥١م.

(٢) سحنون: المدونة الكبرى، القاهرة ١٩٠٥م.

(٣) القرافى: تنقيح الفصول فى الأصول، تونس ١٩٢١م.

(٤) القرافى: كتاب الفروق، القاهرة ١٩٢٥م.

(٥) احمد باشا تيمور: نظرة تأريخية فى حدوث المذاهب الأربعة، القاهرة ١٨٤٤م.

(٦) الخشنى: كتاب طبقات علماء افريقيا، القاهرة ١٩٦٦م.

(٧) Lévi-Provençal: *Le malikisme andalou, RIEEI, et les apports doctrinaux de l'Orient* العدد ١ (١٩٥٣م) .

حسين أحمد عيسى[ن. كوتارت N. Cottart]

مـالى

هى إحـدى ممالك الـقـرون الوسطى الواقـعـة فى غـرب القارة الافـريقـيـة وجمـهورية مالى الحـالية سـميت على اسم هذه المملكة الوسـيطة، سـيطرت مملكة مـالى الوسـيـطة على جـمـيع مقاطعات مالى الحـالية فى القرن الثالث عـشـر والرابع عـشــر الميـلاديين، بل وامتدت لتشـمل كل المناطق التى تضمها الآن جمهورية السنغال وجمبيا والنيجر.

كانت المالينكى هى الجماعـة العرقية الغالبة فى مـالى الوسيطة، وعرفت هذه الجـمـاعـات أيضا باسم مـاندينكا -Man dinka وهى من ضمن مجموعة الشعوب الناطقة بلغة الماندى.

عـرف تاريخ مملكة مـالى الوسـيطة من المصــادر العــربـيـة المدونة ومن المرويات الشـفـهـيـة حـيث يقـدم لنا المصدران وجهتى نظر مختلفة، إلا أنهما متـممـان لبعـضـهـما البعض، إذ تـظهر المرويات الشفهية الروح الافريقية بينما تؤكـد المصـادر العربيـة على الجـوانب الإسلامية.

ويصـف البـكرى عــــام ١٠٦٧م /٤٦٠هـ دولة مــــالال Malal ذات الزعـامـة القـبلـيـة وسط مـحـيط من الفوضى والشعوب غير المنظمة، ويرجع التفوق النسبى لشعب المالال إلى اعتناق زعيمه الإسلام بعد قدوم زائر حدث أن صلى صلاة الاستسقاء فنزل المطر فعلا مما أنقذ البـلاد من جفـاف شديد ولابد أن مالال التى وصفها البكرى كانت فى وقت من الأوقات مـقسمة إلى زعـامات مـحليـة (غيـر مـوحـدة) وأنها وفـقـا للمرويات الشفهية قد ظهرت بين شعب المالينكى.

خلال القرنين الحـادى عشر والثانى عـشر المـيلادى وقـد وصل المسلمـون لهذه المنطقة من أعالـى نهر النيجر وهـم فى طريقـهم إلـى مـدينة بورنى Burne حـيث مناجم الذهب الذى بدأ اكتـشافـه فى حــوالى ذلك الوقـت خلفت مــالى (الوسيطة غـانه الوسيطة أيضا) كـقوة مـسيطرة فى السـودان الغربى (غـرب افـريقـيـا) ولكن بين بزوغ نجم مـالى وضـعف غانه فى أواخـر القرن الثـانى عشر الميـلادى، قامت جماعـة السوسو

Susu الجنوبية وهم فرع من السوفنكى بغزو مناطق إلى الشمال (غانه) والى الجنوب (دويلات المالينكة).

أظهرت جماعة السوسو رد فعل تقليدى تجاه الإسلام الذى أصبح آنذاك عاملا فعالا يؤثر فى بعض الزعامات القبلية،، وقد قاد سنجاتا Sunjata حربا لتحرير المالينكى من حكم السوسو، واعترفت كل القوى بسنجاتا كزعيم لشعوب المالينكى ولقب بمنسا Mansa.

وتوسعت مملكة مالى الجديدة شمالا نحو منطقة السهول فى النصف الأول من القرن الثالث عشر بعد الانتصار على السوسو وأصبحت التجارة عبر الصحراء الكبرى - حيث ازدهرت مجتمعات المسلمين - تنتهى جنوبا عند مالى وهكذا عمل الماليون كهمزة وصل مع العالم الإسلامى شمال الصحراء، لقد تحولت الزعامة القبلية الصغيرة المالينكى إلى مملكة متعددة الأعراق وتغلغل فيها النفوذ الاسلامى داخلياً وأرتبطت بمصالح مع العالم الإسلامى وروابط إسلامية مع العالم الخارجى فاعتنق حكام مالى الاسلام وتبنوا سياسة إسلامية شرقية.

وسع منسا والى Mansa uli او اولى ابن مؤسس مالى فتوحات أبيه وأمن حدود مالى الشمالية فى الصحراء الكبرى مما أتاح له فرصة الحج إلى مكة ماراً بالقاهرة خلال حكم السلطان الظاهر بيبرس (٦٥٨ - ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٧م) كما سجل ابن خلدون الذى ندين له بتدوين رائع لتاريخ ملوك مالى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر رحلة حج الحاكم ساكورا Sakura خلال فترة الحكم الثانية للسلطان الملك الناصر بن قلاوون ٦٩٨ - ٧٠٨هـ/ ١٢٩٩ - ١٣٠٩م ولكن أكثر هؤلاء الحكام شهرة من الحجاج الملكيين هو منسا موسى الذى زار القاهرة عام ١٣٢٤م/ ٧٢٤هـ ورسخت زيارات هؤلاء الملوك لشمال افريقيا ومصر ومكة شهرة مالى (ويشار لها غالباً فى التاريخ المصرى باسم تكرور) كمملكة غنية بالذهب وأصبحت الروابط الدينية والحضارية والتجارية بين مصر ومالى

أكثر قوة. وفى داخل مالى كان الجميع - مسلمون وغير مسلمين - ينظرون للحجاج المسلمين بتوقير وقداسة، كما كان الحج من الأمور التى تدعم سلطان حاكم مالى وساعد أداء فريضة الحج وزيارة أراضى الإسلام الرئيسية على تنبيه الحكام إلى يسر الدين الإسلامى، كما سعى منسا موسى إلى مزيد من السياسة الإسلامية النشطة بعد عودته من الحج، فبنى المساجد وأرسل العلماء للدراسة فى الخارج (فى فاس).وفى عام ٧٤٧هـ/١٣٣٧م بدأ منسا موسى تبادل السفراء والمنح مع السلطان المغربى «أبو الحسن على» المرينى واستمرت هذه العلاقات الطيبة فى عهد خلفائهما حتى ٧٦٢هـ ١٣٦٠ م.

زار مالى عام ٧٥٣-٧٥٤هـ / ١٣٥٢-١٣٥٣م الرحالة المغربى ابن بطوطة خلال حكم منسا سليمان أخو منسا موسى وقابل سكانا مغاربة فى العديد من مدن مالى ويظهر وصف ابن بطوطة أن الاسلام غدا دينا قويا فى مالى وذكر أن حضور الملك لصلاة العيدين فى موكب رسمى تجذب غير المسلمين أيضا.

كل هذا مع بقاء عناصر من السكان على الوثنية وقد شجب ابن بطوطة ذلك كما شجب عادات جاهلية أخرى فى بلاط ملك مالى، ولكن كانت له أيضاً كلمات إطراء لخشوع المسلمين الماليين فى الصلاة وخاصة صلاة الجمعة واهتمامهم بحفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب. وكانت للشعائر الإسلامية أهمية أكثر من الأمور التشريعية، فلم يتبع تعاليم الشريعة سوى السكان الأجانب وبعض التجار المحليين ورجال الدين.

تغلغل الإسلام فى المجتمعات الإفريقية عن طريق بلاط الحكام، وكان الإسلام قوياً ولعلمائه شأن خاصة فى المدن الإسلامية المحضة والمراكز التجارية فى المقام الأول، واحترمت ملوك مالى استقلال هذه المدن التى كانت مدينة تمبكتو أهمها جميعا.

وتحولت تمبكتو إلى مدينة تجارية ومركزاً حضارياً إسلامياً مهما منذ القرن الرابع عشر الميلادى، ونشأت

هذه البلدة كمكان للمعسكرات الصيفية ومركزاً تجارياً للطوارق.

ومع بداية القرن الخامس عشر الميلادى امتلأت تمبكتو بالفقهاء من مختلف أنحاء غرب أفريقيا، ومن علماء تمبكتو البارزين موديبو محمد Modibo Mohammed الذى أتى من مدينة كابور Kabor المطلة على نهر النيجر جنوب تمبكتو. وذكر ابن بطوطة هذه المدينة جنباً إلى جنب مع مدينة دياغا Diagha التى كان أهلها مسلمين يسهل التعرف عليهم من تقواهم وبحثهم الدائم عن المعرفة.

ضعفت مالى أواخر القرن الرابع عشر الميلادى بسبب المتنافسين على خلافة الحكم مما أفقدها السيطرة على المقاطعات فى مناطق السهول وفى عام ٨٣٧هـ/ ١٤٣٣-١٤٣٤م إنتقلت تمبكتو إلى ايدى الطوارق، فقد شجع الفراغ السياسى الذى نتج عن إنهيار مالى إلى توسع مملكة سنغى (صنغى) Songhay التى ظهرت غرب النيجر. وواكب سيطرة سنغى على المنطقة الشمالية لجمهورية مالى الحالية فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر الميلادى أشهر مراحل التاريخ الفكرى والاقتصادى لمدينة تمبكتو، وأعيد ترتيب تاريخ سنغى من الرسائل الشخصية لأحمد بابا ١٠٣٦هـ/ ١٦٢٧م، ومن تاريخ تمبكتو فى منتصف القرن السابع عشر، وتاريخ السودان للسعدى وتاريخ الفتاش لابن المختار.

كانت جنى Djenne التى ربطها نهر النيجر مع مدينة تمبكتو مركزاً تجارياً واسلامياً لبلاد السودان الغربى. وعن مستوى التعليم الإسلامى فى جنى يمكننا معرفة ذلك من خلال السيرة الذاتية لاثنين من أبنائها وهم محمد وأحمد باغيوغو اللذين انتقلا لتمبكتو وأصبحا من علمائها البارزين.وهناك أيضا التجار المسلمون من الديولا والماركا الذين وسعوا نشاطهم جنوباً حتى النطاق الغابى ونقلوا معهم تعاليم الدين الاسلامى.

وامتدت إمبراطورية سنغى على طول نهر النيجر حتى مدينة جنى فى الجنوب وتقلصت مالى إلى مدن

المالكينكى الرئيسية ولكنها استمرت فى شن الهجمات حتى بداية القرن السابع عشر الميلادى، وكانت نيانى Niani عاصمة مالى تقع على نهر سنكارانى Sankarani أحد روافد أعالى نهر النيجر (فى غينيا حالياً). مكثت مالى لفترة تعد أطول من القوتين الأخريين بالسودان الغربى (غرب أفريقيا) وهما غانه وسنغى بسبب عمق جذورهما السياسية والعرقية فى إقليم السافانا، فكانت مراكز كليهما تقع فى السهل الشمالى مما جعلها عرضة لأى تدخل خارجى كما حدث أيام المرابطين فى القرن الحادى عشر الميلادى والمغاربة أواخر القرن السادس عشر الميلادى.

وفى عام ١٥٩١م أرسلت حملة مغربية مؤلفة من قوة عسكرية بقيادة السلطان أحمد المنصور الذى هزم جيش سنغى لتفوق حملته فى الأسلحة النارية وبمساعدة جاو Gao وتمبكتو وجنى. وأصبحت تمبكتو عاصمة بشلق ولكنها سرعان ما استقلت فعلياً عن المغرب وحكمتها طبقة عسكرية مؤلفة من أبناء الغزاة المغاربة والمعروفين باسم الرماة أو أرما، وقد ظل البشلق موجودا بالفعل حتى بداية القرن التاسع عشر الميلادى، ثم ضعفت مالى لتصبح مملكة محدودة الأهمية خلال القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلادى، ولكن البرتغاليين الذين وصلوا إلى غمبيا حينذاك كانوا على دراية تامة بقوة حاكم مالى داخلياً والذى امتد نفوذه حتى الساحل الاطلنطى، وساعدت هجرة مقاتلى المالينكى والفلاحين والتجار إلى غمبيا على توسع مالى غرباً. وفى عام ١٦٢١م أبحر الرحالة البريطانى جوبسون Jobson إلى أعالى نهر غمبيا وقابل العديد من التجار المسلمين ورجال الدين الذين كانوا يتحركون بحرية بجميع الأماكن حتى فى وقت الحرب(١) .

وأصبح الإسلام فى مالى وسنغى جزءاً من النسيج العام على المستوى الفكرى والتنظيمى، بل وحتى الملوك العظام (الاساكى والمناسى)، الذين

---

(١) ترجم جانب كبير من هذه الرحلة فى أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا ـ سلسلة الألف كتاب ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب). (المترجم)

تعرضوا لمؤثرات إسلامية خارجية وحكموا فى مراكز التعليم الاسلامى ظلوا متعلقين بالتراث الوثنى، واقتصر الإسلام بوجهه الخالص على تجار المدن والعلماء. واستمر الحال كذلك فى القرنين السابع عشر والثامن عشر سوى أن حكام الدول الصغيرة التى ظهرت كنتيجة لتفتيت الامبراطوريات العظمى لم يكن لهم أى اتصال بالمراكز الإسلامية نظراً لفرة الإقليمية التقليدية.

وكان البمبارا Bambara وهم أحد الجماعات العرقية الأساسية فى مالى حالياً قد ارتبطوا بقوة مع المالينكى وهم يتحدثون بلهجة مماثلة مطلقين على أنفسهم اسم بانمانا Banmana، ويدل مصطلح بمبارا على معنى الشكوكيين «الكفرة». ففى مالى القديمة كانوا بين الرعية وعامة الفلاحين الذين ليس لهم نصيب فى الحضارة الإمبراطورية التى كان الإسلام أحد دعائمها الهامة. وتلى ضعف مالى دخول البمبارا فى عملية بناء دولة بلغت ذروتها بتأسيس دولة السيجو Segu وكارتا Kaarta البمبارية فى القرن الثامن عشر الميلادى. ومع ظهور العشائر البمبارية على الساحة السياسية تولى زعماؤهم السلطة تحت النفوذ الإسلامى. واخترقت المبادىء الاسلامية حضارة البمبارا.

وامتدت الحدود الشمالية لمالى الحديثة فى جنوب الصحراء الكبرى ونتج عن هذا اختلاط بالعناصر البربرية وعلى هذا فسكان مالى ـ مثل سكان النيجر وتشاد ـ يتكونون من رعاة جنوب الصحراء الكبرى وفلاحى السهول والسڤانا. ولعب التوتر بين هذين القطبين دوراً مهماً فى الحياة السياسية لهذه الدول رغم تحديد فرنسا الاستعمارية للحدود الحالية، فالتفاعل بين الصحراء والسهل له عمق تاريخى طويل.

وكان لجنوب الصحراء الكبرى أهمية استراتيجية بالنسبة لدول غرب افريقيا كمخرج لطرق التجارة الصحراوية، ومن جهة أخرى جذبت المراعى الواعدة للسهل رعاة الصحراء الجنوبية خاصة فى سنوات الجفاف.

فحينما تسيطر دولة قوية على السهل (كغانا فى القرن الحادى عشر

الميلادى ومالى فى القرن الرابع عشر وسنغى فى القرن السادس عشر الميلادى) فإن سلطتها تمتد حتى الطوارق فى جنوب الصحراء الكبرى ولكن تخلل تلك العصور تمركز الرعاة جنوباً، ومع ضعف قوة البشلق فى النصف الثانى من القرن السابع عشر الميلادى بدأت أكثر الغزوات حسماً للطوارق لمنحنى النيجر.

ولم يكن جنوب الصحراء الكبرى مجرد تهديد للسهل فحسب بل مسقط رأس القيادة الروحية والدينية. وكان أكثر العلماء سيطرة فى تمبكتو من قبيلة صنهاجة البربرية مثل أسرة أفيت Akit الشهيرة. وقد هذب من قسوة رعاة الصحراء ظهور رجال صالحين من أسر متدينة كان لمكانتهم الدينية أثر سياسى، وفى القرن الثامن عشر أسست عشيرة الكونتا Kunta وهى من أصل بربرى عربى واحدة من مراكزها فى أزود Azawad الواقعة شمال تمبكتو. وكان زعيمهم سيدى مختار الكونتى (١٧٢٨-١٨١١م) قد تغلغل مع جماعة من الطوارق المحاربين واستطاع بسط نفوذه على منحنى النيجر ومدينة تمبكتو، وامتدت سلطته الدينية كزعيم لجماعة القادرية الصوفية التى انتشرت لأول مرة بصورة فعلية بين المجتمعات الإسلامية فى إقليم الساڤانا عن طريق أتباع سيدى المختار الكثيرين.

وساهم دخول الصوفية إلى السودان الغربى (غرب أفريقيا) فى إحياء الإسلام وروح النضال التى تمخضت عنها روح الجهاد، فبدأ الشيخ أحمد وأحد أتباع القادرية فى مدينة كنتى الجهاد ضد زعماء عشيرة الفولبى Fulbe فى ماسينا Massina التى مارست اسلاماً مشوباً ببعض الخرافات. كما تحدى السلطة الدينية للعلماء الرسميين فى مدينة جنى لإقرارهم وجود نظام اجتماعى سياسى لا يترك إلا دورا هامشيا للإسلام، ونتج عن نجاح الشيخ أحمد عسكرياً إنشاء دولة ثيوقراطية عاصمتها مدينة حمدالله الجديدة، والتى مكثت لأكثر من أربعين عاماً تحت القيادة الناجحة للشيخ أحمد وابنه وحفيده من بعده.

وفى عام ١٨٦٢م غزا مدينة حمدالله ودمرها أحد المجاهدين المناوئين، وهو

الحاج عمر بن سعيد الذى سد عليه الفرنسيون الطريق إلى وطنه فوتاتور Futa tora الواقعة فى السنغال الأدنى فوجه جهوده شرقاً نحو دولة البمبارا وهجم آنذاك على دولة حمد الله الثيوقراطية التى لعنها لانحيازها لدولة بمبارا التى اعتبرها كافرة. ولكن خلف هذا الستار كمن صراع ضار بين جماعتين من الصوفية وهما القادرية فى مدينة حمد الله والتيجانية التى يتزعمها الحاج عمر. وقدمت التيجانية نموذجاً لطريقة أكثر قوة وأصولية وشعبية تتحدى به الطريقة الارستقراطية التى قامت على أساسها الطريقة القادرية، امتعض زعيم القادرية أحمد البكائى Ahmed Al Bakai «حفيد سيدى المختار الكونتى الأكبر» من العدوان الواقع على حمد الله، فهب لمقاومة التهديد التيجانى للحاج عمر الذى قتل فى إحدى المعارك عام ١٨٦٤م.

حكم «أحمد» ابن الحاج عمر قرابة ثلاثين عاما فى مدينة سيجو Segu عاصمة بمبارا السالفة، وقوى سلطانه بسبب جيشه المؤلف من أتباع توكولورTokolor ومن المجندين الإلزاميين ضد المقاومة المستمرة للجماعات العرقية الداخلية. فاستغل القواد العسكريون الفرنسيون فى تقدمهم نحو نهر النيجر الخلافات الداخلية فى الإمبراطورية التيجانية بمدينة سيجو وأوقعوا بهم الهزيمة الأخيرة عام ١٨٩٣م. وقد رحبت الجماعات العرقية غير المسلمة بتحررها من الحكم التيجانى، وارتد كثير ممن أجبرتهم التيجانية على الدخول فى الإسلام إلى سالف عهدهم.

وخلال الفترة الاستعمارية «عندما كانت جمهورية مالى الحالية معروفة باسم السودان الفرنسى» أحرز الإسلام تقدماً ملحوظاً بين أغلب الجماعات العرقية محققا انتصاراً على الذين نزحوا إلى المدن النامية والذين لحقوا بهجرة العمال الموسمية إلى أكثر المستعمرات ثراءً. ومع الطرق الأفضل والأكثر أمناً زار المزيد من رجال الدين (الأولياء) القرى لهداية غير المسلمين وتقوية الدين بين المجتمعات الإسلامية

القائمة منذ زمن، وساعدوا فى نشر الحركة الصوفية وقد امتدت حركة التيجانية الاكثر نشاطا أسرع وأكثر من القادرية القديمة. ولكن التيجانية لقيت من جانبها تحدياً من حركة جديدة منشقة وهى جماعة الحمالية Hamaliya وسميت هكذا على اسم مؤسسها حماه الله Hamahullah (١٨٨٣ أو ١٨٨٤ حتى فتدخلت السلطات الفرنسية الاستعمارية للدفاع عن جماعة التيجانية القديمة فى محاولة منها لتجنب البلبلة. فنفوا حماه الله وأنهكوا اتباعه بالغارات المتكررة وفى محاولات أخرى لتحقيق أغراض استعمارية حرضوا جماعة حماه الله على العنف.

وفى الثلاثينيات من هذا القرن استاء بعض العلماء المسلمين العائدين من القاهرة بعد أن درسوا فى الأزهر الشريف من النفوذ المتزايد للحركات الصوفية واستنكروا استغلال الأولياء للمؤمنين. ويشار أحياناً لهؤلاء المصلحين بالوهابيين الجدد والذين اعتبروا الجهل سبباً لكل الشرور، لذا كرسوا أنفسهم لرقى التعليم الإسلامى مع التأكيد على تعليم اللغة العربية. فكانت باماكو Bamako عاصمة السودان الفرنسى مركزاً مهماً لأنشطتهم، وكان للإصلاح والتعصب الدينى مضمون سياسى، ففى الداخل تحدوا سلطة الأولياء القدامى، وفى الخارج أقروا جميع الأفكار الإسلامية واعتبر كلا الاتجاهين تهديداً للأمن العام، ولم يكن المصلحون بمنأى عن اعين السلطات الفرنسية الاستعمارية، مما قلَّص من أنشطتهم كثيراً.

المصادر :

(١) البكرى: المسالك والممالك.

(٢) ابن المختار: تاريخ الفتاش.

(٣) السعدى: تاريخ السودان.

(٤) N. leutzion: *Les ampires du mali*

ch. monteil Ancient Ghana and mali.

(٦) A.H. Ba et J. Daget: L'empire peul du macina.

أشرف سيد أحمد غنيمى[ن . ليفتزيون N. Levtzion]

المبرد

(بتشديد الراء وكسرها) وكان فى الأصل المبرًّد (بتشديد الراء وفتحها) أى المثبت للحق ولكن البعض غيّره ومن ثم التصق به وهو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبدالأكبر الأزدى (وترجع سلسلة نسبه إلى الجاهلية) وهو فقيه مشهور فى اللغة، ولد فى البصرة فى العاشر من ذى الحجة ٢١٠هـ /الرابع والعشرين من مارس ٨٢٦م. وتقول الروايات إنه بدأ علاقته الوثيقة بكتاب سيبويه فى حلقات «أبى عمر الجرمى» (المتوفى عام ٢٢٥هـ/ ٨٣٩م) وأبى عثمان المازنى. كما أنه اشترك فى المناقشات العلمية بين «أبى حاتم السجستانى (المتوفى عام ٢٢٥هـ / ٨٦٩م) الذى كان تلميذاً للأصمعى، وأبى الفرح الرباشى» (المتوفى عام ٢٥٧هـ / ٨٧١م) حول المسائل اللغوية التى ترتبط بالقرآن والحديث والشعر والأدب. وبسبب سلوكه ومظهره ولغته النقية وحججه القوية فى الجدل، كان يترك انطباعا طيباً لدى الجميع. وفى هذه الأجواء تقبل لقبه غير الشائع نسبيا. وفى البصرة أيضا التقى مع الجاحظ. وفى عام ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م استدعى إلى قصر الخليفة المتوكل لسامراء (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ / ٨٤٧ ـ ٨٦١م) ونتيجة لذلك استقر فى بغداد حيث توطدت شهرته كحجة كبيرة فى أمور اللغة العربية. وهناك ألزم نفسه بالنشاط التعليمى على نطاق واسع، حتى وفاته فى ٢٨ ذى الحجة ٢٨٦هـ/ ٤ يناير ٩٠٠م (رد قبل ذلك بعام) ومن بين تلاميذه نفطويه وابن كيسان، والزجّاج والأخفش الصغير وابن السراج و «الصولى».

وكانت له فى بغداد مجالس مع علماء اللغة العربية، وجرت فيها مناظرات بينه وبين ثعلب وأكثر ما كانت هذه المناقشات العلمية تجرى فى المساجد بل وفى الميادين العامة، ويحضرها عدد كبير من التلاميذ والمستمعين - وقد أدت المنافسة بين هذين العالمين الكبيرين (تفوق المبرد على خصمه ثعلب فى الموهبة والأسلوب) إلى تكوين المدرستين

الشهيرتين فى اللغة وهما مدرسة علماء البصرة ومدرسة علماء الكوفة.

ومن أشهر أعمال المبرد.

١ ـ «كتاب الكامل فى الأدب» ويسمى أيضا «كتاب الكامل فى اللغة والأدب والنحو والتصريف» الذى انتشر بين الناس من خلال نشاط فى التعليم وإلقاء المحاضرات والإملاء. وليس به إسناد الأمر الذى عابه من جاءوا بعده.

٢ ـ كتاب الفاضل والمفضول ـ وهو عمل أدبى آخر أصغر حجماً ولكنه أكثر إحكاماً فى بنائه.

وهو يتضمن أخباراً عن نهضة علم النحو والصرف العربى، وعدداً من الأقوال، والتلاعب بالألفاظ، ويعالج موضوعات مثل الكرم والحزن والشباب والشيخوخة والامتنان والحسد والفصاحة والجمال.

٣ ـ كتاب التعازى والمراثى وهو مجموعة ضخمة من الأشعار حول التعزية والحداد، مع إضافة قصص تتناسب معها ـ وشروح تاريخية تتعلق بها.

٤ ـ كتاب المقتضب ـ وهو عبارة عن مجموعة ضخمة غير منظمة (غير مصنفة) حول أسئلة معينة تتعلق بالصرف والنحو.

المصادر :

(١) الزركلى : الأعلام (القاهرة ١٩٦٥م).

(٢) شوقى ضيف : المدارس النحوية (القاهرة ١٩٦٨م).

(٣) م . عبدالخالق عضيمة : أبو العباس المبرد وأثره فى علوم العربية (الرياض ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

بهجت عبدالفتاح عبده [ر. سلهايم R. Sellheim]

المبرز

مدينة «واحة» فى إقليم الحسا فى شرقى الجزيرة العربية وأصل الاسم غير مؤكد ويقول «فيلبى» إن اسمها مشتق من الفعل «برز» أى ظهر، فهى تبعد ثلاثة أميال فقط شمالى «الهفوف»، كما كانت على حد قوله أول مكان تتوقف فيه القوافل التى تغادر هذا المكان (وهذه معلومات غير مؤكدة).

وكانت المبرز لقرون كثيرة أهم مركز زراعى فى «الحسا» بعد «الهفوف» نظراً لوفرة مواردها المائية، وكانت تحميها فى السابق قلعة صغيرة، ويحيطها سور من اللبن تهدم فى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى.

المصادر :

(١) J.B. Philby : *The Heart of Arabia*.

(٢) F. S. Vidal : *The Oasis Al. Hasa*.

بهجت عبد الفتاح عبده. [ر.م. بوريل B. M. Burrell]

المبرقع

(ذو الحجاب) وهو لقب «أبو حرب اليمانى» (ويقول اليعقوبى إنه تميم اللخمى وشهرته أبو حرب) وعرف بأنه ثائر من أرض فلسطين ٢٢٧هـ / ٨٤١ ـ ٨٤٢م خرج، على «المعتصم»، ولعلّ أكثر المصادر تفصيلا لثورته هى تاريخ الطبرى ثم ابن الأثير وابن خلدون (فى العبر وديوان المبتدأ والخبر). ومع ذلك فإن تاريخ اليعقوبى يعرض للأحداث بلا تحيز.. فيقول: إن الثورة ضمت قبائل، «لخم» و «حزام» و «عاملة» وبلقين ـ فقد حدث نزاع يتعلق بجندى قتله أبو حرب لأسباب شخصية، أدى به إلى الثورة واللجوء إلى جبال الأردن. ولأنه اعتاد ارتداء الحجاب (البرقع) على وجهه فقد اشتهر بالمبرقع. وقد انضم إليه الساخطون من الفلاحين وعندما زعم أنه من نسل الأمويين اعتبره أعوانه «السفيانى». واستطاع حشد عديد من الأتباع.

وبعث المعتصم بجيش لملاقاة الثائر، قاده «رجاء بن أيوب» الاّ أن قواته كانت أقل من جيش الثائر. غير أن فطنته هدته إلى أن ينتظر الوقت الذى يعود فيه أعوان المبرقع من الفلاحين إلى حقولهم لفلاحة الأرض. وتقول بعض المصادر (ابن خلدون): إن المعتصم مات فى أثناء سير الأحداث وإن خليفته الواثق (ويقول الطبرى إنه المعتصم) أرسل القائد «رجاء» إلى ابن بيهس الذى تزعم فئة فى دمشق وهزم ثوار دمشق ثم عاد إلى فلسطين ليقاتل المبرقع بالقرب من الرملة حيث أُسِر، وجئ به إلى سامراء ليودع السجن.. ويبقى مصيره غير معروف.

ويقول الطبرى: إن الأحداث جميعها وقعت فى عهد المعتصم (توفى فى ١٨ ربيع الأول ٢٢٧هـ/ الخامس من يناير ٨٤٢م) ويقول ابن الأثير وابن خلدون واليعقوبى: إن نهاية الثورة كانت فى عهد الواثق ـ وقد تركت المصادر بعض الأمور بلا تفسير وخصوصاً العلاقة بين ابن بيهس، والمبرقع إذا كان هناك ثمة علاقة.

وردت المصادر فى المتن .

بهجت عبدالفتاح عبده [هـ ـ ايسنشتاين H. Eisenstein]

المتقى الهندى

هو علاء الدين على بن حسام الدين عبدالملك بن قاضى خان الشاذلى القادرى، المولود فى «برهان بور» فى كجرات من أسرة «جاون بور» الموقرة، وقد كان مريد لعبدالكريم بن شيخ «باجان» فى «برهان بور» ثم مضى بعد ذلك إلى «ملتان» فقرأ على حسام الدين المتقى، ومن ثم لقب بالمتقى، ولقد قضى بقية أيامه التى كانت بالهند فى «أحمد أباد» زمن «بهادر شاه» وإن كان قد غادرها إلى مكة بعد أن أوقع «همايون» الهزيمة ببهادر شاه سنة ٩٤١هـ (=١٥٣٤م) وأمضى أيامه الأخيرة فى مكة. حيث عاش بعدئذ ثلاثين عاماً قرأ فيها على ابن حجر العسقلانى وغيره ثم انخرط فى سلك القادرية والشاذلية، ولقد كانت حياته الروحية والعلمية دافعاً لكثير من الناس لأن يكونوا من «مريديه»، وقد مات بعد أن تقدمت به السن كثيراً إذ مات فى التسعين من عمره، وله مؤلفات عدة فى العربية تقرب من العشرين كتاباً من بينها:

١ ـ البرهان فى علامات مهدى آخر الزمان وهو عن أخبار المهدى ومجيئه عند نهاية العالم.

٢ ـ البرهان الحلبى فى معرفة الولى.

٣ ـ تلخيص البيان فى علامات مهدى آخر الزمان.

٤ ـ جوامع الكلم فى المواعظ والحكم. وهو مجموعة أقوال أخلاقية.

٥ ـ هداية ربى عند فقد المربى.

٦ ـ الحِكَمْ.

٧ ـ كنز العمال فى سنن الأقوال، وهو ملخص لكتاب السيوطى جامع المسانيد أو جمع الجوامع أو الجامع الأكبر، وقد رتبه ترتيباً حديثاً حسب الفصول، وطبع فى حيدر أباد سنة ١٣١٢م.

٨ ـ المذاهب العلية فى جمع الحكم القرآنية والحديثية.

٩ ـ منهج العمال فى سند الأقوال والأفعال وهو مختصر لكتاب السيوطى المشهور المرتب حسب الحروف الهجائية وهو الجامع الصغير، ويحتوى على مجموعة من الأحاديث النبوية مستقاة من مصادرها الأصلية، وقد رتبه من جديد حسب الفصول مع ملحق إضافى.

١٠ ـ مختصر النهاية وهو موجز لمعجم مجد الدين الأثير فى الأحاديث النبوية المسمى بالنهاية فى غريب الحديث.

١١ ـ نعَمُ المعيار والمقياس لمعرفة مراتب النَاس وهو بحث موجز فى أنواع الخلق الإنسانى، وقد أورد له بروكلمان ثبتاً كاملاً فى الجزء الثانى من كتابه (ص٥٠٣ ـ ٥٠٤)، وفى الملحق ٢/٥١٨ ـ ٥١٩.

المصادر:

(١) عبدالحق الدهلوى: أخبار الأخبار، ٢٤٩.

(٢) آزار البلجرامى: سبحة المرجان، ٤٣.

(٣) فقير محمد اللهورى: حدائق الحنفية، ٣٨٢.

(٤) صديق حسن الكنوجى: أبجد العلوم، ٨٩٥.

مروان حسن حبشى [م. هدايت حسين M. Hidayet Hosain]

متى بن يونس

متى بن يونس (يونان) القنائى، أبو بشر، مترجم لأعمال أرسطو وشارح لها، وكان من أوائل من ساعد على نقل فلسفة أرسطو عن طريق الترجمة السيريانية إلى العربية، كان متى بن يونس مسيحيا نسطوريا. درس وتعلم فى دير قنا Dayr Kunna فى مدرسة دير مار مارى Mar mart قبل ذهابه إلى بغداد فى زمان الخليفة الراضى أى بعد عام ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م،

وتوفى يوم السبت الحادى عشر من رمضان عام ٣٢٨هـ/ ٢٠ يونيو عام ٩٤٠م.

كان ضمن مدرسيه بعض المسيحيين السوريين الذين نقلوا تراث المدرسة السكندرية التى كانت قد انتقلت من أنطاكية Antioch وحزان Harran إلى بغداد، كما ذكر الفارابى والمسعودى وهم : أبو يحيى المروزى، وكان طبيباً يعلم المنطق بالسريانية، وأبو اسحق إبراهى قويرا كما كان بين مدرسيه أبوأحمد الحسين بن إسحق بن كرنيب وهو من المتكلمين المهتمين بالفلسفة الطبيعية ، وقد ذهبت ترجمات متى، والتى كانت كلها من النسخ السريانية من القرن الثامن والتاسع الميلادى، إلى أبعد بكثير من دراسة فلسفة أرسطو (المحصورة فى المنطق الصورى) التى قامت بها كل من المدرسة النسطورية حيث كان المنهج السكندرى لأمونيوس Ammonuus وتلاميذه قد نسى تماما والمدارس الطبية التى كانت تفضل كتاب جالينوس *De demonstratione* إذ إن هذه الترجمات تمثل إحياء للدراسات المتعلقة بأرسطو فى اعتمادها على شروح الكسندر.

أفرو ديسياسى Alexandoler of Aphrodisias وثمسينوس Themistius الموجودة ـ قدمت أرسطو إلى القارئ العربى فى صورة أكثر وثوقا وتشتمل أعمال أرسطو التى عرفها ابن النديم من ترجمة متى لكتاب Analytica Posteriora ومعه شرح الكسندر وعرض لثمسينوس ، و *Sophistici elenchi* (تنقيح لنسخة أقدم) و Dcaelo وPoetica (جزء من الكتاب الأول صياغة ثمستوس *Degeneatione corruptione* مع شرح الكسندر و Meteorologica لألمبيو دورس Olympiodorus مع شرح للمؤلف وكتاب *Lambada of the Metaphisica* بشرح لألكسندر وعرض لثمسيوس، ولا يوجد من هذه الكتب الآن إلا ثلاثة:

(أ) مخطوطة باريس للكتاب Organon بالعربية ويحتوى على Analitica Posteriora ترجمة متى منقولة من النسخة الخاصة بتلميذه يحيى ابن عدى.

(ب) ترجمة متى لحواشى الكسندر على Metaph. A جزء ١ إلى ٧ وتتضمن مقتطفات من النص الأصلى لأرسطو، وقد كان هذا الكتاب أساساً لكتاب تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد.

(جـ) ترجمة متى لكتب Poeticq وقد صارت مشهورة بعدم دقتها وليس بتميزها. ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار أن Poetics وكذلك Rhetoris وكلاهما جزء من Organon فى المنهج السكندرى كانا يقرآن لدراسة بعض أنواع البراهين المنطقية وليس كأثر أدبى.

كانت تعليقات متى ومدرسته، إذا جاز لنا أن نحكم من خلال أعماله القليلة الباقية فى شكل ملاحظات على الهامش أو فى ملاحق (تعاليق) لمقتطفات من النصوص وكانت أحيانا تضم إلى تعليقات من مدرسين آخرين بنفس الأسلوب الذى اتبعه الآباء المتأخرون مع الكتاب المقدس، وهناك عدد هام من هذه الملاحظات فى نسخة Organon الباريسية، وعلى هوامش مقالة *dipperntia specfica* لأكسندر، كما أورد تلميذه يحيى بن عدى بعضا آخر منها وكذلك فعل ابن مطران (ت٥٨٧هـ/ ١١٩١م)، وحصل ابن النديم على بعض آخر منها (كما ذكر أيضا مقالتين تمهيديتين عن Ana lytica)وكذلك عبد اللطيف البغدادى. وقد حفظ بعضًا من تعليقاته المستفيضة إلى حد ما على كتاب Physica الأجزاء IIو 3III و 4 فى مخطوطة ليون Leiden Or. 1433 (وتحتوى على الترجمة العربية لإسحق ابن حنا ودراسة فى الفيزياء حددها أبوالحسين البصرى عام ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م عن محاضرات لأبى على بن السمح، بدوى، أرسطوطاليس الطبيعة، القاهرة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦م). وقد هاجم ابن سينا وجهة نظره فى اعتبار الطبيعة كائناً خلاقاً أصيلاً.

يجمع الفلاسفة المسيحيون والمسلمون المعاصرون لمتى بن يونس على أنه رئيس مدرسة المنطق فى زمانه.

وقد درس الفارابى معه كتاب Or-ganon كما نقل يحيى بن عدى اليعقوبى تعاليمه إلى الجيل التالى من الفلاسفة

المسلمين والمسيحيين فى بغداد وبخاصة عيسى بن زُرعة والحسن بن سوار وأبى سليمان السجستْانى. ومن ناحية أخرى كان مجادلاً عنيفا متحمسا مندفعا فى حركة الرجوع إلى التمسك بالتقاليد التى حدثت فى منتصف القرن التاسع، معارضا لدعوى المنطق والفلسفة اليونانيين عن الحقيقة المطلقة بدافع من القوانين الدينية التابعة من علوم الشريعة، كما كان معارضا بصفة خاصة لتأثير المنطق الذى ظهر فى أصول النحو عند معاصريه مثل ابن السراج ويعتبر هجوم أبى سعيد الصيرفى على متى فى مجلس الوزير أبى الفتح بن الفرات عام ٣٢٦هـ/ ٩٣٧ ـ ٩٣٨م. كما رواه الرمانى لأبى حيان التوحيدى (الإمتاع والمؤانسة صفحة ١٠٧ ـ ١٢٨ مثالا حيا، فقد بدأ زعيم المنطقيين (الذى صوره الرواة الذين نقلوا عن التوحيدى كسكير طماع يبيع علمه فى سبيل المال). من غير أى مبالغة، عاجزاً عن الدفاع عن دعوى الفلاسفة بأن المنطق أداة ضرورية «للتمييز بين الحقيقة والزيف وبين الصدق والكذب وبين الجيد والردئ، كما عجز عن مناقشة رأى خصومه فى أمر الطريق الوحيد للكلام المنطقى (النطق) هو من خلال قواعد النحو والصرف للغة. ولكن إذا لم يكن عند متى ما يقوله أمام الحاضرين الذين لم يكونوا متعاطفين معه أكثر مما ذكر الرمانى، إلا أن دفاع تلميذيه الفارابى ويحيى بن عدى عن المنطق كقواعد عامة بينما يختص تعبير النحو والصرف بالقواعد الخاصة بألفاظ لغة معينة عوضاً عن سكوته.

المصادر :

(١) ابن النديم: الفهرست، صفحة ٢٤٨ ـ ٥١و ٢٦٣ ـ ٤.

(٢) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة تحقيق أ. أمين و أ. الزين جزء ١ صفحة ١٠٧ ومابعدها.

(٣) المسعودى: التنبيه والإشراف تحرير de Goeje صفحة ١٢٢.

(٤) البيهقى: تتمة صوان الحكمة، رقم ١٤.

(٥) القفطى، تأريخ الحكماء صفحة ٣٢٣.

حسين أحمد عيسى (ج. إندرس G. Endress)

المثل

(جمعها : أمثال) أى قول شائع، وهى قريبة الشبه من الكلمة الآرامية (مثلا)، والعبرية (ماشال)، والجذر السامى يعنى النظير أو المساوى يقال «أرسلها مثلا» أو جعلها مثلا أو فضرب به المثل أى غدا القول مثلا ويقال «ضُرب به المثل أو مثل يضرب فذهب أو جرى مجرى المثل أو فصار مثلاً أى أصبح القول يجرى مجرى الأمثال.

أولا تعريفه

تولى فقهاء اللغة العرب منذ أبى عبيد (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م) الذى يعتبر كتابه الأمثال أقدم تجميع لهذا الضرب من القول تعريف مفهوم المثل المرة تلو المرة فميزوا له خصائص جوهرية ثلاثا هى: المقارنة وبصفة خاصة المقارنة بطريقة مجازية فى التعبير، أى من خلال التشبيه والاستعارة والكناية.. الخ، ثم إيجاز اللفظ، ثم الألفةَ أى أنه يكون مألوفا، وأوضحوا أن فى الأمثال جملة خصائص:

أ) تقوم على الخبرة ومن ثم فهى تنطوى على حكمة.

ب) إن استخدامها من شأنه أن يجعل الحقائق بارزة وواضحة ولكن بطريقة غير مباشرة من خلال الصور البيانية كالاستعارة والكناية..الخ.

جـ) إن استخدامها من شأنه أن يتيح التفاهم حول أمور يصعب التفاهم بشأنها بطريقة مباشرة. وتتوافر هذه الخصائص فى المثل لأنه بوسعنا استخدامه فى حالة فردية واحدة لكى تكون ممثلة لكل الحالات المشابهة لها حتى ولو كان هذا التشابه ضئيلا. كما أنه ـ أى المثل ـ يظل على حاله دون تغيير حتى ولو كان منشورا قد طواه النسيان منذ أمد طويل. ويؤكد أبو عبيد على أن المثل إنما يأتى كشاهد يؤيد خطاب القائل أو الكاتب ويرى الزمخشرى (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) بحق أنه ينبغى اعتبار «نظير» هى المعنى الأساسى لـ«المثل» وذلك حسب المعنى الاشتقاقى الحقيقى له.

ومجموع هذه الخصائص والسمات لا تنطبق على كل مثل على حدة، فالكثير من الأمثال لا يتوافر فيها الا خاصتان وهذا يوضح لنا أنه يتحتم

علينا أن نفهم من كلمة «مثل» شيئا أوسع دائرة من:

١ ـ المثل بمعناه الغربى، فالمثل يشمل أيضا:

٢- الأقوال السائرة، كما يشمل مجموعة واسعة من المقارنات التى تصاغ على وزن «أفعل من».

٣ـ الحكم والأقوال التى يمكن أن تصادفها فى «الأحاديث» من قبيل الحكم والأقوال المأثورة بما فى ذلك الشعارات والحكمة الشخصية.

٤ ـ صنع الكلام الجاهز أو الكلمات والمحاورات ـ فى صيغة التمنى أو التعجب ـ التى نستخدمها فى مخاطبة الآخرين وتحيتهم، وفى الصلاة، أى التى نستخدمها فى الكلام بصفة عامة.

٥ ـ الحكاية الرمزية ذات المغزى الأخلاقى كما هو الحال فى الشرق القديم.

ثانيا: الأمثال العربية

يعد كتاب «الأمثال» لأبى عبيد (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م) أقدم مجموعة أمثال تم تجميعها وهو يضم ما يقرب من ١,٤٠٠ مثل أو أقل قليلا، ورتبت ترتيبا منهجيا إذ قسمها إلى تسعة عشر بابا تتفرع إلى ٢٥٩ فصلا فرعيا بالاضافة إلى أحد عشر فصلا فى الملحق. ويمكن تقسيم هذه الأمثال إلى ثلاث طبقات ١ ـ أمثال ما قبل الإسلام ٢ ـ أمثال نشأت فى فجر الإسلام ومراكزه الدينية السياسية.

٣ ـ أمثال ترجع إلى فترة حكم الخلفاء العباسيين الأوائل.

١ ـ أما أمثال الطبقة الأولى (ماقبل الإسلام) فهى رغم نسبتها لفترة ما قبل الإسلام مستمدة فى معظمها من مرويات فى القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى. ففى سياق التغنى بماضى العرب المجيد والذى شجعته الميول الباكرة المعادية للشعوبية كانت رواية الأخبار والأشعار وبعض الآثار الخاصة بعصر ما قبل الإسلام، تجرى على أشدها فى مراكز الحضر كما كان الطلب عليها شديدا سواء فى البلاط أو فى مراكز السلطة المختلفة. وأيًّا ما حوت هذه القصص والأخبار من أفكار

مخالفة للمفاهيم الإسلامية، فهى تبرر نظام الحلال والحرام بأنه كان قائما فى أيام الجاهلية وأنه جدير أن يظل قائما. وتشدد على التضامن بين رجال القبائل مهما كان الثمن فى ظل ظروف الصحراء والصراع من أجل البقاء «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» ولابد للأب أن يكون قدوة للابن: من شابه أباه فما ظلم، وكل فتاة بأبيها معجبة، والبدوى فى سعيه الدائب من أجل مراع جديدة لماشيته التى لا تشبع أبداً، لابد أن ينزعج إذا عثر على مرعى ولم يجد ناقته إلى جانبه: عشبٌ ولا بعير، وهو يقيس جودة المرعى بوجود عشب «السَّعدان» المفضل لدى الإبل «مرعى ولا كالسّعدان».

أما الكلام المجازى أو الرمزى فيقف على أرض صلبة للغاية عند الساميين وبصفة خاصة عند العرب ويلعب دورا مهما فى أرقى أشكال الأدب. ومن اليسير على البدوى أن ترد على خاطره صور مستقاة من عالم الحيوان المحيط به. فهو يعرف العادات السائدة فى عالم الحيوانات البرية وردود أفعالها من واقع خبرته الطويلة وملاحظاته، «ما يجمع بين الأدوى والأنعام» وثمة إشارات تشير إلى الإنسان صراحة فيقال إنه لأخدع من ضبٍّ أو يقال «ليس قطاً مثل قُطَىٍّ» أو «الذئب يأدو للغزال». وقد يأتى التعبير فى صياغة بدوية فظة «لقد ذلّ مَنْ بالت عليه الثعالب». ويشيع استخدام المقارنة بصيغة «أفعل من، مثل أنْوم من فهد أو إنه لأحذر أو أدهى أو أبصر من غراب».

ا) مثل هذا النوع من الأمثال التى يدور محورها حول الحيوان نجده مرتبطا بالحكايات الخرافية. وقد أنيط ـ فى هذه الأمثال ـ بالحيوانات، على اختلافها، القيام بأدوار محددة ومتفق عليها، فالضبع يلعب دور الذكى.

ب) ويوجد نوع من القصص أكثر وفرة من هذه الحكايات الخرافية التى تلعب فيها الحيوانات دور الشخصيات وهى أخبار أيام العرب التى عالجها بصورة خاصة المفضّل الضَّبِّى أو ابن الكلْبى ونحن نعرف «أبطال» هذه

القصص إما من التراث أو من أنساب العرب، مثل البسوس التى تسببت ناقتها فى نشوب حرب دامت أربعين عاما بين بنى بكر بن وائل وأقربائهم بنى تغلب بن وائل، أو المنذر أو النعمان ابن المنذر أمير اللخميين الذى قتل الشاعر عبيد بن الأبرص ـ الذى لم يرتكب ذنبا ـ حتى لا يحنث فى يمين سبق أن أقسمه وكثير من هذه القصص ـ وأغلبها قصير ـ هو فى الأصل حدث حقيقى غير أن الزمان والمكان ظلا غير محددين فيها بوجه عام فالراوى لا يسأل عن استخدام المثل لأول مرة أو كيف تم صكه على الإطلاق، أى أنه لا يهتم بمشكلة «الأوائل». الكثير من هذه القصص تغلفها الأساطير ومن هنا وجدت بعض الموضوعات الذائعة عالميا طريقها إليها، وأغلب الظن أن هذا قد حدث من خلال بلاط اللخميين بالحيرة الذى لعب دور الوسيط فى هذا الشأن. مثال ذلك: صحيفة المتلمِّس، أسطورة زنوبيا، جزاء سنمار، ومن اللافت للنظر أن هذه الأمثال ارتبطت فى بعض الأحيان «بالعماليق»، ومنهم مثلا عرقوب الذى يعد أخاه بوعود وهمية «مواعيد عرقوب» ولعل هذا يذكرنا بقصة يعقوب عيسو فى سفر التكوين. وكثيرا ما نجد أخبارا عن المثل وتفسيرات يختلف بعضها عن بعض اختلافا شاسعا لأن أصل المثل وأصل معناه قد طواهما النسيان منذ مدة طويلة.

حـ) مما لاشك فيه أن الأمثال التى ثبت أنها وردت فى نقوش أو كتابات ثمود هى أمثال ترجع إلى عصر ما قبل الإسلام. والأمثال التى صاغها شعرا شعراء ماقبل العصر الإسلامى ـ إذا كانت صحيحة ـ ترجع إلى نفس الفترة ـ أما معرفة ما إذا كان الشاعر قد ابتكر هذه الأمثال أو أنها كانت سادية من قبل على الألسن، فهذا أمر يصعب تحديده. مثال ذلك ما ورد فى بيت من الشعر لامرىء القيس من بحر الوافر «وحسبك من غنىً ودىٍّ». أو ما ورد فى شعر للنابغة الذبيانى من بحر الطويل أى الرجال المهذّب أو ما أشبه الليلة

بالبارحة الذى ورد فى شعر لطرفة من بحر السريع. وقد لوحظ أيضا وجود أمثال معروفة عالميا فى أشعار هذا العصر.

مثال ذلك المثل الذى يعنى أن العنز (أو الشاة أو الثور) تحفر فى الأرض بحوافرها بحثا عن سكين ذبحها؛ نجد له أربع أوردها أبو عبيد: لا تكن كالعنز تبحث عن المدية كطالب القرن فجُدعت أذنه وله معادل يونانى ورد فى التلمود (عن الجمل) وله صيغ مختلفة فى كليلة ودمنة (الحمار بدلا من الجمل)، كان زهير بن أبى سلمى ميالا لإدخال الأمثلة فى شعره، وكعب بن سعد الغنوى الذى عاش حتى ظهور الإسلام كان يلقب بكعب الأمثال. ومعظم هذه الأمثال هى من فئة الأقوال المأثورة مثل ما جاء فى شعر زهير... ومن لا يظلم الناس يُظلم.

د) والمرجح أن الأمثال من هذا النوع قد سبق أن سجلت كتابة فى العصور القديمة بوصفها «حكمة» وذلك على لفافات صغيرة من الجلد أو الرق أو البردى أو سعف النخيل أو العظام أو الألواح الخشبية أو الأحجار. وعادة ماترد هذه الحكم فى القرآن الكريم على لسان لقمان (سورة لقمان)، كما وردت بعد ذلك فى «سفر الأمثال» لسليمان فى العهد القديم، وكذلك العربى القديم أكثم الصيفى. إذ نجد مجموعة صغيرة من أمثاله فى كتب الأدب مثل كتاب المعمرين لأبى حاتم السِّجستانى، وذلك جنبا إلى جنب مع أمثال الساسانى وزير يزدجِمْهِر فى كتاب العقْد الفريد لابن عبدربه. ومن أمثال أكَثم إنك لا تجنى من الشوك العنب.

٢ ـ ولقد كان تشكل الجماعة الإسلامية الفتية لتصبح مجتمعا جديدا إنما جاء نتيجة للكلمة. وينعكس هذا فى أمثال الطبقة الثانية فى صدر الإسلام فقد تم تطويع التراث الوثنى لهذه الطبقة وإدماجه، وملئت المفاهيم القديمة بمعان جديدة أو أضيف إليها أو تم تغييرها أو أعيد صياغتها بطرق مختلفة. فالأخ فى الجاهلية ـ على سبيل المثال ـ أصبح أخا فى الإيمان أى أخا فى الإسلام. فإذا كانت الصيغة الشائعة حتى ذلك الوقت هى «أخوك من

صدقك» فإن النبى [ﷺ] الآن يقول «المؤمن مرآة أخية» أى يصارحه بما يرى أو بصورة أخرى صريحة «رحم الله رجلا أهدى إلىّ عيوبى».

والتضامن العربى القديم فى القضايا ـ سواء أكانت صوابا أم خطأ ـ أصبح تفسيره هو معاونة الأخ حين يكون على صواب ومنعه من الوقوع فى الخطأ. وبهذه الطريقة أمكن للحكمة القديمة التى يوافق عليها الرسول أن تعيش وأن تتطور على يديه. لقد أدرك النبى [ﷺ] قوة الكلمات «إن من البيان لسحرا».

ا) عدد الأمثال من هذا النوع التى تنسب إلى على بن أبى طالب ـ ومعظمها حكم وأمثال مأثورة ـ ضخم كما هو معروف. وثمة مجموعة ذائعة على نطاق واسع تضم مائة حكمة ولها ترجمة فارسية وأخرى تركية «اللغة البهية» (استانبول ١٣٠٢هـ / ١٨٨٤م).

ب) وإلى هذه الفترة تمتد جذور الأمثال التى هى أقرب ما تكون إلى تعابير الكلام الجاهزة ولا يخلو منها لفظ الجلالة نجدها فى مجموعات الأمثال مسبوقة بكلمة «من دعائهم»، مثال ذلك «بلغ الله بك أكلأ العمر» أى مد الله فى عمرك، ومن الأمثال ذات المعنى السلبى «جدع الله مسامعه» أى صم الله أذنيه.

حـ) والمثل القديم «أنجز حر ما وعد» يصح سريانه فى الإسلام شأنه شأن المثل القائل «آفة المرء خُلف الوعد» وإن كان الاستشهاد بهما يأتى فى مقام الكلام العادى فحسب مثل الصيغة الإسلامية لنفس المعنى «الوفاء من الله بمكان» [إنه كان صادق الوعد... القرآن الكريم مريم ٥٤] وإذا كان من الجائز حتى ذلك الوقت ترديد المثل «ليس عبد بأخ لك» أى لك أن تعامله كيفما تشاء بأن المسلم الآن يردد المثل القائل «عبدُ غيرك حرٌّ مثلك» أو «ساواك عبدُ غيرك» كذلك كان لانتصارات المسلمين على الكفار أثر فى بث الثقة فى نفوسهم، فيقولون «لايلدغ المؤمن من جحر مرتين» وهو حديث نبوى.

٣) كان من شأن إضفاء الطابع العربى على مناطق الشرق الأدنى ذات

الحضارات القديمة بعد أن فتحها الخلفاء الراشدون - إثراء الأمثال فى هذه المناطق ثراء عظيما، وذلك إما بابتداع أمثال جديدة أو باستعارة أمثال قديمة أو تطويرها، وهذا النوع من الأمثال يشكل الطبقة الثالثة للعصر العباسى الأول من الأمثال وتمتد جذورها حتى عصر أبى عبيد أى إلى أوائل العصر العباسى.

ا) فقد سمح أبو عبيد لكثير من هذه الأمثال أن ترددها أفواه الناس خلال تبادل الأحاديث. وبدأ يرصد من حين إلى حين ما يطلق عليه «من أمثال العوام أو العامة» أو «ابتذلته العوام أو العامة أو الناس» مثال ذلك «أسمع جعجعة ولا أرى طحنا» أو «إن البُغَاث بأرضنا يستنسر» أى أن الطائر الصغير يلعب دور النسر. أو «بعتُ جارى ولم أبع دارى أو أكلاً وذمًّا» أو «الناس شجرة بَغْى».

ب) وإذا كان من الجائز القول - بوجه عام - إن نظائر الأمثال العربية فى اللغات والثقافات الأخرى القريبة منها تكون أكثر ظهورا كلما كانت هذه الثقافات يافعة، فإن التساؤل حول ما إذا كان هذا المثل أو ذاك قد صك صكا جديدا أو استعير أو صيغ على منوال مثل قائم بالفعل هذا التساؤل يظل - فى كثير من الحالات - بغير جواب. ذلك أنه لا يكاد يوجد فرق بين الخلفية أو المحيط الاجتماعى الذى نشأ عليها مثل ما من الأمثال وذلك الذى نشأ فيه آخر. وفى حالة ما إذا تبادر إلى الذهن - بصورة تلقائية - وجود تشابه أو برز وجه من وجوه المقارنة فلا يعنى هذا أن ثمة نموذجا أجنبيا صيغ على منواله هذا المثل أو ذاك بالضرورة. ولكن إذا ما لاحظنا وجود مجاز نادر فعندئذ علينا أن نفترض - بقدر أكبر من الترجيح - أن تعديلا ما قد أدخل على مثل أو حكمة أجنبية مثال ذلك: «إن كنت ريحا فقد لقيت إعصارا». فهو مثل له ما يشبهه - مع تغير طفيف فى المعنى - فى العهد القديم، بل وربما فى العهد الجديد أيضا. وثمة احتمال كبير فى أن المثل القائل «صار الأمر إلى النزعة» [أى عاد الأمر إلى أهله] له نظيره فى الآيكنية. ولكن المشكلة تبدو أكثر صعوبة فى حالات أخرى، مثل: «من

استرعى الذئب ظلم» وهو قول شائع فى اللغة اليونانية القديمة، وكذلك فى الانجليزية والفرنسية أما الرومان فلديهم الصقر الذى يعهد إليه بالحمائم. فنحن لا نملك إزاء هذه الأمثلة سوى تسجيل التشابه بين النظائر.

ولقد أضاف جامع الأمثال العرب فى القرون الثلاثة التالية أمثالا أخرى على الأمثال التى جمعها أبو عبيد من الطبقات الثلاث بحيث بلغ ما جمعوه خمس أضعاف العدد الأصلى أى وصل إلى ما يقرب من ٧٠٠٠ مثل من هذه الأمثال يوجد أكثر من ١،٢٠٠ مثل بصيغة «أفعل من» وأكثر من ١،٥٠٠ مثل يطلق عليها العم «الأمثال المولَّدة» - وأما الفئة الأولى فقد ظهر معظمها فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى، والفئة الثانية ظهرت فى القرنين التاليين. ومن الواضح أنها تنطوى على أفكار «جوّالة» ومتداولة عالميا.

٤ - الأمثال فى صيغة «أفعل من» سوف تتداعى إلى أذهاننا لو أننا اطلعنا على المثل القائل أخْرق من ناكتة غَزْلها وهو تشبيه نجده فى القرآن الكريم (النحل - ٩٢)، كما يتداعى إلى أذهاننا «سيزن» لو أننا اطلعنا على المثل القائل أطمع من قلب لصخرة. وقد تكاثر هذا النوع من الامثال بصيغة أفعل من حتى يومنا هذا، ونجدها تستخدم النعوت (من ذكاء أو غباء) والأسماء (جحا)، والألعاب والحيوانات والنباتات، مثال ذلك: أَمْحل من حديث خرافة» أى حافل بالأخبار المختلفة مثل حكايات خرافة.

٥ - أمثال مولَّدة: إذا ذكرت الذئب فالتفت مثل يذكرنا بمثل لا تينى بنفس المعنى، وقد سبق أن ذكره أبو عبيد ولكن فى صيغته التجريدية «أذكر الغائب يقترب» أو «غائبا تره» وثمة مثل فى الانجليزية شبيه به يقول «اذكر ملاكاً تسمع أجنحته» وهناك أمثلة ذات شهرة دولية منها «إن للحيطان آذناً» فله نظيره فى المدراشى [التفسير اليهودى التقليدى للتوراة] والفارسية، كما أن المثل الانجليزى يقول «للجدران آذان» أو «إذا كنت سندانا فاصبر واذا كنت مطرقة فأوذع» فله شبيهه

بالانجليزية «المطرقة والسندان» أو «فرّ من المطر وقعد تحت الميزاب» وله نظيره فى الألمانية الانجليزية. أو «الحركة بركة» وشبيهه فى الانجليزية فى الحركة بركة، ويندرج تحت هذه الطائفة أمثلة لا تعد مولَّدة تماما مثل: «إن كنت كذوبا فكن ذكورا» وله نظيره فى الانجليزية «على الكاذب أن تكون ذاكرته قوية» وكذلك فى اللاتينية، أو «كالسّاقط بين الفراشين» وله شبيه فى الانجليزية واللاتينية.

٦ ـ بوسعنا أن نجد فى مجموعة الأمثال التى جمعها الميدانى أمثال مجهولة المصدر وهى مستقاة من العهد الجديد، وبصفة خاصة من «موعظة على الجبل» منها أمثال وثيقة الصلة بل تكاد تتطابق حرفيا مع نص العهد الجديد، ومنها أمثال لا تنقل سوى المعنى فحسب. فنحن نجد أمثالا قريبة الشبه بما جاء فى إنجيلى متى ولوقا مثل «كيف تُبصر القذَى فى عين أخيك وتدع الجذْع المعترض فى عينك» ومثل (يعد ٠يعقد) فى مثل الصؤاب [بيض القمل] وفى عينه مثل الجِّرة.

٧ ـ والأخبار التى تروى عن الأمثال إما أنها اسطورة دنيوية أو حكاية دينية أو خرافة أو طرفة من الطرائف، أو نادرة عن النوادر والكثير من الأمثال لو تتبعنا أصولها لوجدناها ـ من حيث فكرتها المحورية ـ مستقاة من أفكار وموضوعات «جوالة» عبر العالم. ومن الحقائق اللافتة للنظر أن جامعى الأمثال لم يسجلوا حكاية ومثلا له صلة بالأحداث التى وقعت بعد الخليفة المهدى.

٨ ـ وقد لاحظ جامعو الأمثال ألوانا من الأمثال يتردد على الألسنة فى بقاع محلية بعينها كأن يتردد فى سوريا أو عمان أو المدينة أو مكة أو البصرة. ومن الطريف أن نعلم أن كلمة يونانية معينة كانت منتشرة فى سوريا فى القرن الثالث الهجرى/التاسع الميلادى وتشبه تعبير أوكى المتداول فى عصرنا الحاضر. وكان جامعو الأمثال يعترفون ـ أحيانا ـ بأن معنى المثل غامض أو أن رجل الشارع يستخدمه دون أن يفهمه أو أنهم غيروا المثل القديم، مثال ذلك قد يروى أحدهم المثل «تجوع الحُرة ولا

تأكل بثـديَيْها» ولكن بتـحريف ليـصبح «لا تأكل ثديَيْها» وهو مثل لا معنى له.

٩ ـ بما فى ذلك الشكل الداخلى ـ أى تشكيل الأفكار ـ والشكل الخـارجى الذى يتـجسـد فى التـشكيل اللغـوى والأسلوبى وخصـائص الوزن وهناك أشـعار لـها شـهـرة واسـعة وحـازت الإعجـاب يقتـبسهـا الكثيـرون وتسمى «الأبيـات السـائرة»، وقـد جـمـعت فى مـجمـوعات خـاصة منهـا على سبـيل المثـال: مجـموعـة حـمزة الأصـفهـانى «كـتـاب الأمـثـال الصـادرة عن بيـوت الشعر»، وثمة شعراء اسـتخدموا الكثير من هذه الأبيات السـائرة فى أشعارهم، منهـم صـالح بـن عـبـدالقـدوس أو أبوالعتاهية. والأقوال المجازية فى ديوان المتنبى قد سبق أن استخرجـها وجمعها الطالقـانى فى بلد الشـاعر نفـسه وقـد انتـشـرت مـثل هذه الأبيـات السـائرة والأمـثـال انتشـارا واسـعـا فى الأدب العـربى بأكمله ونجدها بـكثرة بوجـه خاص فى أدب الأدباء بـدءا من الجاحظ وحـتى الثـعـالبى وبدءا من شـعـراء المقامـات وحتى أصحاب الموسـوعات ـ فى فتـرة مابعد المغـول ـ مثل النويرى والسيوطى وبهاء الدين العاملى.

١٠ ـ أما عن الأمثال التى وردت فى القـرآن الكريم أو فى الحـديث النبـوى الشـريف وتسمى بـ«الأمـثال النبـوية» فقد تناولتها كتب خاصة بها مثل «المثل من الكتـاب والسنة» للحكيم الـترمـذى. القرن الـثالث الهـجرى/القرن الـتاسع الميـلادى و«كـتـاب المثل» لمحـمـد الرامْهُرْمُزى (ت حوالى ٣٦٠هـ/٩٧٠م) وكـتـاب المثل لأبـى الشـيخ (ت ٣٦٩هـ/٩٧٩م)، وكـتـاب «المثل فى القـرآن الكريم»لابن القيم الجـوزية (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م)، و«أمـثال الحـديث» لعبد المجيد محـمود، و«الأمثال النبوية» لمحمد الغَزَوى.

أ) وقد صـدرت حديثاً كـتب تناولت «الحكمـة» المسـتـقـاة من المصـادر الكلاسيكية، منها الـغربى ومنها العربى مثل «أدب الفلاسفة الحنين بن اسحق ـ اختصار مـحمد بن على الأنصارى (ت قـبـل ٥٩٤هـ/١١٩٨م) تحـقـيـق

عبد الرحمن بدوى ـ الكويت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م. وفيما يتعلق بالحكمة الإسلامية فيمكن الرجوع إلى «الأمثال والحكم» للماوردى (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) تحقيق فؤاد عبدالمنعم أحمد ـ قطر ١٤٠٣هـ/١٩٨٣، وكتاب الحكم لابن عطاء.

ثالثا: المجموعات العربية

لا يوجد فرع من فروع الأدب العربى القديم نستطيع أن نحدد بدايته وتطوره ونهايته مثلما نستطيع تحديده فى فرع «الأمثال» ويمكن إيجاز ذلك على النحو التالى.

جاءت بداية تسجيل الأمثال وأخبارها بناء على رغبة تولدت لدى الخليفة المهدى (١٥٨ ـ ١٦٩هـ/ ٧٧٥ـ٧٨٥م) حيث كان المفضل الضبى معلما له فى بغداد، وكتب له ٣٠ قصيدة من الشعر العربى القديم وهى المجموعة التى اشتهرت فيما بعد باسم «المفضّليات» وهذه الأشعار لم تصل إلينا بنصها الأصلى بل طبقا لرواياتها فى العهود المتأخرة، وهى روايات يختلف بعضها عن بعض ـ فى أجزاء منها ـ اختلافا شديدا. أما نص الأمثال الذى وصل إلينا فيرجع إلى الطُّوسى وهو تلميذ لابن الأعرابى (ت٢٣١هـ/ ٨٤٥م) الذى كان ابن زوجة المؤلف وأحد تلاميذه (حوالى ١٧٠هـ/ ٧٨٦م) وهذا دليل على أن المفضل لم يترك لنا نسخة مكتوبة بعينها بل انتقلت إلينا مجموعة أمثاله ـ هى وأخبارها ـ شفاهيا وبأشكال مختلفة ولم تسجل كتابة إلا على يد تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، لأن النسخة المكتوبة لم تكن متاحة للرواة بل كانت مخصصة لبلاط الخليفة. هذا شبيه بما حدث لكتاب «الأمثال» المنسوب للمؤرِّج (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) فقد وصلنا من خلال رواية أملاها تلميذه أبو على اليزيدى فى عام ٢٦٣هـ/٨٧٦م. ولا يمكن القول إن ما سجل من إملاء أو رواية يتطابق مع اقتباسات المؤرِّج التى وردت فى أدب الأمثال بدءا من أبى عبيد وحتى الميدانى ـ هذان المثالان وأمثلة أخرى مستمدة من فروع الأدب الأخرى تجعلنا ننظر بحذر الى أية افتراضات أو أحكام صدرت فى وقت لاحق.

ولم تصل إلينا الأمثال مجموعة فى كتاب - بل وفى نسخة أصلية كتبها المؤلف نفسه - إلا فى كتاب «الأمثال لأبى عبيد (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م) وهو مدين فى مادته الغزيرة - التى لم يجمعها بنفسه إلى التراث وبصفة خاصة للمعلمين وفقهاء اللغة الذين سبق ذكرهم. والسبب فى ذلك أن ثمة حالات يقول فيها المؤلف «لا أعلم على وجه التحديد ممن سمعت هذا المثل» أو «سمعته من شخص ما غير أبى عبيدة لعله ابن الكلبى» أو ما شابه هذه التعبيرات. ففى كتاب الأمثال الذى نقله الطوسى عن المفضل لانجد ذكرا لاسم المفضّل بطريقة محددة، وذلك فى بعض أجزاء الكتاب حيث نجد تعبيرات مثل «حكى أن» أو «روى أن» أو «ما بلغنى أنه» أو ما شابه ذلك، وحين ينقل عن المؤرِّج فإنه يذكر المثل بكلمة «قال» وينطبق هذا على باقى فقهاء اللغة، أما رواية اليزيدى لكتاب الأمثال فلم يرد بها أى ذلك موثق من شخص فى منزلة هؤلاء الثقات. وكان الجاحظ يعرف مجموعة أمثال وكذلك الأقوال المأثورة للخليفة المنصور إذ كانت شائعة لدى كتاب بغداد (كتاب البيان) وابن المعتزله مجموعة ذكرها فى «كتاب الأدب» وكان يطلق على الأقوال الحكيمة من هذا النوع اسم «الأثر».

وبعد وفاة أبى عبيد فى مكة استطاع أحد تلاميذه - وهو على بن عبد العزيز البغوى الذى عاش بعد وفاة أستاذه لمدة ستين عاما - أن يزود كتاب أستاذه بشروح وضعها الثقات فى التاريخ العربى والإسلامى، مثل الزبير بن بكار (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م) أو سلمة بن عاصم. وهو تلميذ للفراء.

وبذلك أصبح فى مقدوره أن يقرأ هذا النص بحواشيه ويشرحه للحجاج فى الحلقات التى يعقدها لهم، ومن هنا ذاعت وانتشرت على نطاق واسع مجموعة الأمثال التى جمعها أبو عبيد، مصحوبة بهذه الشروح وشروح أخرى غيرها، حتى بلغت الأندلس غربا وخراسان شرقا، فلم يقتصر الأمر على طرحها وكتابة حواش عنها بل غدت نقطة انطلاق لكل مجموعة أمثال لاحقة،

إذ تبنى المؤلفون ما حوته هذه المجموعة من أمثال بالإضافة إلى الشروح التى كانت تضاف إلى النسخة الكاملة أو المختار منها، وكانت هناك نسخ ذات نمط موحد لمثل هذه المجموعات فى قرطبة فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى أعدها القاسم بن سعدان أو مدمجة فى الشرح الذى أعده البكرى فى القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى وكانت هناك نسخة من نسخ القاسم ذات النمط الموحد فى نيسابور فى القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى حيث جمع الميدانى كتابه «مجمع الأمثال» وهو أشمل مجموعة أمثال عربية.

والمجموعات التالية إما أنها مطبوعة أو فى المطبعة أو معدة للطبع.

١ ـ كتاب الأمثال لأبى عبيد القاسم ابن سلام (ت٢٢٤هـ/٨٣٨م)ـ طبع فى دمشق ـ ق ١٤هـ/١٩٨٠م. اختصره أبو عبيد البكى (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م) وشرحه بعنوان «فصل المقال فى شرح كتاب الأمثال»

ا) أبو الحسن الطوسى تلميذ أبى عبيد الذى دون «كتاب الأمثال» للمفضل ابن محمد الضبى (ت حوال ١٧٠هـ/٨١٩م) أثناء مجالس عقدها فى عام ٢٦٣هـ/٨٧٦م، وبذلك قدم لنا نسخة مكتوبة من «كتاب الأمثال» للمؤرّج وينقل لنا هذا النص بما فيه من أخبار الأمثال، ومنها حكايات خرافية وشروح لغوية وأشعار تشرح الأمثال على شكل محاورات، تنقل لنا الجو العام لما كان يدور فى المجالس من إلقاء للأمثال وأخبارها بصورة تلقائية. (الرياض ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م).

٢ ـ وثمة شذرة معروفة تحتوى على سبعة أمثال بصيغة أفعل من وتنسب إلى محمد بن حبيب وهى «كتاب الأمثال على أفعل من» (بغداد ١٩٥٦م).

٣ ـ أبو عكْرمة عامر بن عمْران الضَّبىٍّ (ت٢٥٠هـ/٨٦٤م) له كتاب، الأمثال وبه ١١١ مثلا معظمها محاورات وبه أشعار عديدة للاستشهاد، ولا يربط المجموعة نسق معين. (دمشق ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).

٤ ـ المفضّل بن سلمة له كتاب «الفاخر» يضم ٥٢١ مثلا بعضها محاورات وأغلبها حكايات عن المناسبات التى قيلت فيها الأمثال (تونس ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م) و (القاهرة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م).

٥ ـ أبو بكر بن الأنبارى (ت٣٢٨هـ/٩٤٠م) له كتاب «الزاهر فى معانى كلمات الناس» به ٨٩٦ مثلا مع ذكر أسماء الرواة (بغداد بيروت ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)

أ) وكتاب «أفعل من كذا» لأبى على القالى (ت٣٥٦هـ/٩٦٧م) يعد نموجا لتراث المجالس الشفاهى، وبه ٣٦٣ مثلا ولا يربطها نسق محدد ـ ويدل هذا على أن تناقل الأمثال شفاها كان شائعا فى القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى، وهى طريقة مرنة وقابلة لإدخال تغييرات شديدة على المادة المنقولة (تونس ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).

٦ ـ حمزة الأصفهانى (ت بين ٣٥٠هـ/٩٦١م و٣٦٠هـ/٩٧٠م) له «كتاب الأمثال على أفعل من «أو» الدرّة الفاخرة فى الأمثال السائرة» القاهرة (١٣٢٦م/١٩٠٨م). وفيه زاد المؤلف المجموعة التى جمعها من قبل محمد بن حبيب لتصبح أكثر من ١٨٠٠ مثل بصيغة «أفعل من» منها أكثر من ٥٠٠ مثل مولّد ومرتب وفق الحرف الأبجدى الأول للمثل، وزاد عليها ٥٠٠ نادرة لغوية (من النوادر اللغوية المركبة من «أبو، أم، ابن الخ.. والنوادر ذات التركيبة الثنائية)، كما ذكر بعض أخبار الأمثال، وهو من حين إلى حين يميز بين المثل القديم والمثل الإسلامى والمثل المولّد.

٧ ـ أبوهلال العسكرى(ت بعد ٣٩٥هـ/١٠٠٥م) له «جمهرة الأمثال» (بومباى ١٣٠٧هـ/١٨٨٩م) ويحوى حوالى ٨٠٠ مثل على صيغة «أفعل من» ومرتبة أبجدية ومعظم أمثال مجموعته من النوع «الأدبى» الذى لا تتداوله الألسنة فى الحياة اليومية.

٨ ـ أبو الحسن على بن الفضل المؤيدى الطّلْقانى (أو الطّلَقانى) له كتاب «رسالة الأمثال البغدادية» (القاهرة ١٣٣١هـ/١٩١٣م) وهى أقدم مجموعة محلية للأمثال وبها أكثر من ٦٠٠ مثل مولد ومرتب أبجديا

٩ ـ أبو الفضل الميكالى (ت ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) له كتاب «نُبذ من أمثال الأمير الميكالى» وهى مجموعة صغيرة مرتبة أبجديا ومقسمة إلى فصول وكل فصل يستشهد بآية من القرآن الكريم أو بحديث نبوى.

١٠ ـ يوجد «كتاب الأمثال» مجهول المؤلف به عدد حوالى ١٤٠٠ مثل أو أقل قليلا (طبعة حيدر أباد ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م).

١١ ـ الواحدى ـ وهذا اسم مستعار ـ له كتاب «الوسيط فى الأمثال» (الكويت ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)

١٢ ـ أبو الفضل الميدانى (ت ٥١٨هـ/ ١١٢٤م) له كتاب «مجمع الأمثال» (بولاق ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م). يقول المؤلف فى مقدمته إنه تتبع أكثر من خمسين مؤلَّفا للأمثال واقتبس منها بحيث أمكن جمع حوالى ٦٢٠٠ مثل مرتبة ترتيبا أبجديا، منها حوالى ٩٠٠ مثل على صيغة «أفعل من»، وحوالى ١٠٠٠ مثل مولّد وأكثر من ٢٠٠ مثل عن أيام العرب، وأكثر من ٢٠٠ مثل من أحاديث النبى [ﷺ] وآخرين ويعد كتابه «المجمع» أشمل الكتب فى هذا المجال ومن هنا كان ذائعا واسع الانتشار، وظل حتى يومنا هذا مصدرا لمخطوطات عديدة يرجع أقدمها لعام ٥٣٣هـ/ ١١٣٦م، كما تناوله الكثيرون بالاختصار والشرح والطبع.

١٣ ـ أبو القاسم الزمخشرى (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) له كتاب «المستقصى فى أمثال العرب» (حيدرأباد ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م) وبه حوالى ٣٥٠٠ مثل مع هوامش بها ملاحظات جيدة إما لغوية أو تاريخية مختصرة. ومرتبة ترتيبا أبجديا دقيقا. وعلى الرغم من هذه الميزات إلا أن هذا الكتاب الذى وضعه العالم الكبير لا يمكنه الافلات من ظلال زميله الأكبر الميدانى فى مجموعته التى تعد أكثر شمولا ورجحته منذ اللحظة الأولى. وثمة كتاب آخر لهذا المؤلف لا يعرف إلا بعنوانه «سوائر الأمثال». أما مجموعته الكبرى فى الأدب «ربيع الأبرار ونصوص الأخبار» فهى تحتوى على أقوال مأثورة وكان مصدرا من مصادر

الإبشـيـهى (ت ٨٥٠هـ/ ١٤٤٦م) فى كتابه «المستطرف» الذى طبع عدة مرات طبعات مختصرة، ثم طبعة كاملة محققة (بغـــداد ١٣٩٦ ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٧٦ ـ ١٩٨٢م). أمـا مجـمـوعـته الـصغـرى للأقوال المأثورة فـقد طبعـت بالفعل مع ترجـمـات لهـا ـ فى أوربا فى القـرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

١٤ ـ أبو الحـــــسن الـبَيْهَقى (ت ٥٦٥هـ/ ١١٦٩م) له «غُرر الأمـــثـــال ودرر الأقوال» وبه حـوالى ٢٩٠٠ مثل بما فى ذلك الأمـثـال المولَّدة، وبتـرتيب أبجدى حسب أول حـرف فى المثل ولقد احـتفظ تلمـيـذ الميدانى بقدر عـال من الاستقلال عن معلمه فضلا عن وضوح التصنيف فهـو يصنف مادته إلى: مَثَل، لغة، إعراب، مـعنى، سبب، ضَرْب، حل، حكاية أضف إلى ذلك وجود شروح فى فقه اللغة. وكثير من هذه الأمثال وضـع فى سياق «عـالم» خاص، قد يكون هذا العالم مـحليا أو تاريخ أسـرة أو تجربة شـخـصـيـة، وذلك من خـلال حكايات وأخبار حية.

١٥ ـ رَضِى الدين سـعـيـد (أبو عـبـدالله) مـحـمـد بن على العـراقى (ت ٥٦١هـ/١١٦٦م) لـه «نزهـة الأنفـس وروضة المجالس» وتضم هذه المجموعة ـ التى لم يلتـفت إليها أحـد حتى الآن ـ ٩٠٠ مـثل، منهـا مـحـاورات، ومنهـا حكايات قـديمـة ـ الـكثـيـر من هذه الحكايات طويل إلى حد الإملال ـ تتعلق بمشكلة الأوائل (أى أول من قـاله) وتم ترتيب المجمـوعة ترتيبـا أبجديا فى ٢٩ فـصلا والمؤلف ـ وهو تـلميـذ للفـقيـه اللغوى المعروف أبى زكـريا التبريزى ـ يستمد زاده من تراث المجالس العراقية. وثمة مخطوطة واحدة فقط ـ صفحاتها الأولى تالفـة ـ هى الموجـودة. وكتـاب «الوسيـط فى الأمثال» لـلعراقى عـبارة عن ملخص لكـتـاب «نزهة» ويضم رُبع ما يحتويه المجلد الأصلى.

١٦ ـ أبو المحـــاسن الـشَّيْبى (ت ٨٣٧هـ/١٤٣٣م) له «تمثـال الأمثـال» طبع جــزء منه فى النـصف الأول من كـتاب «تمثـال الأمـثال» لجـمـال الدين الشَّيْـبى (لاهور ١٩٦١م). ومـعظم

أمثاله التى يبلغ عددها ٤٤١ مثلا مرتبة ترتيبا أبجديا، وقد استخلصها المؤلف من مجموعتى الميدانى والزمخشرى أما باقى الأمثال فقد استمدها من كتب الأدب مثل «كتاب الأغانى» أو عن أبيات الشعر. ولم يغفل المصادر التى أخذها إلا فى حالات قليلة، ويورد أخبار الأمثال بإفاضة أحيانا ولا يمكن توقع الكثير من مجموعات أخرى للأمثال تصدر فى ذلك العصر أو فى عصور لاحقة بالقياس لمجموعة الأمثال الكلاسيكية، إلا أن كتاب «مجمع الأقوال فى معانى الأمثال» لمحمد بن عبدالرحمن بن أبى البقاء وهو حفيد الفقيه اللغوى أبى البقاء العُكْبَرى (ت٦١٦هـ/١٢١٩م) يستحق اهتمام الدارس. والكتاب يقع فى ستة أجزاء بعضها حفظ بخط المؤلف من عام ٦٦٥هـ/١٢٦٧م وقد استفاد من ٣٠ مصدرا وثمة مجموعات جديدة وكاشفة للأمثال - باللهجة العامية - يرجع تاريخها إلى القرن السابع الهجرى/الثالث عشر الميلادى ومابعده:

١٧ - أبو يحيى الزجّالى (ت ٦٩٤هـ/١٢٩٤م) له أمثال العوام فى الأندلس وبه ٢١٥٧ مثلا.

١٨ - أبو بكر بن العاصم (ت ٨٢٩هـ/١٤٢٦م) له «حدائق الأزهار» وبه ٨٥١ مثلا

رابعا: مجموعات حديثة

ثار الاهتمام فى أوربا بالأمثال العربية عند نهاية القرن السادس عشر. وظلت هذه الأمثال الأدبية تنتقل عبر أجيال حتى القرن التاسع عشر وذلك فى كتب القراءة والتدريبات اللغوية خصوصا فى الملاحق الخاصة بالدراسات العبرية. وكان ا.بوكوك قد وضع خطة فى عام ١٦٧١م لتحقيق مجموعة الميدانى بأكملها ولم تنفذ إلا على يد ح. ف فرايتاج فى الأعوام ١٨٣٨ - ١٨٤٣م.

ومنذ ذلك الوقت والرحالة الأوربيون المثقفون اللغويون يسجلون وينشرون عددا كبيرا من الأمثال العربية - أغلبها باللهجة العامية - وتبعهم فى ذلك

جامعو الأمثال فى المشرق وبصفة خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

٢ـ فى الفارسية

ظلت اللغة الفارسية ـ رغم أدائها الأدبى الرفيع ـ لغة شعبية، لغة مجتمع بسيط فى جوهره تسوده الأميّة يعتمد على الزراعة والرعى والصناعات اليدوية والتجارة ـ ومن ثم لايدهشنا أن نجدها حافلة بالتعبيرات والأمثال ـ ومعظمها موجز وبليغ، ولكن منها ما هو أكثر إيضاحا فى معناه ومبناه. وأدب الثقافة الرقيقة ـ وبوجه خاص الكتب التى تحض على مكارم الأخلاق، والكتابات الترفيهية التى تهدف إلى التثقيف وتهذيب الأخلاق مثل «جُلسْتان» لسعدى ـ هذا الأدب زاخر بالأمثال ومن المستحيل عمليا (كما هو الشأن مع شكسبير مثلا) تحديد ما إذا كان المؤلف نفسه هو الذى ابتكر القصة التى تقف وراء المثل، أو أنه صك بنفسه مأثورا ثم حظى هذا القول بالذيوع بعد ذلك، أو أنه لايعدو أن يكون قد انتحل حكايات وأمثال كانت ذائعة بالفعل على الألسن ـ بل إن الأدب الذى يبدو فى ظاهره بعيد الصلة عن الأمثال نجده يسترسل فى اقتباس الأقوال المأثورة.

وتتميز المجوعة الرئيسية المعتمدة للأمثال ـ إجمالا ـ بوجود ملامح تنم عن القدم سواء من حيث المفردات أو التراكيب النحوية أو الأسلوب، ولاشك فى أن معظمها أصيل غير منتحل إلا أنه من المحتمل أن يكون بعضها قد اختلف عن عمد ـ إلى حد ما ـ لإضفاء طابع القدم والأصالة عليها. هذا ما تتميز به المجموعة ـ على الأقل قبل أن تتوافر حديثا بذلك الميل الواضح نحو التحديث.

وأغلب الظن أن بعض هذه الأمثال نقل عن العربية (ربما فى فجر الإسلام) وبعضها الآخر له ما يناظره أو يعادله فى اللغة التركية، ولكن هذا لا يعنى أن حركة الأمثال هى على الدوام من الفارسية إلى التركية، وثمة جزء لابأس به من الأمثال صيغ بلهجة عامية. فإذا وضعنا فى الاعتبار هذه العوامل المتعددة، والتحول السريع الذى طرأ على المجتمع الإيرانى، واضمحلال

التعليم التقليدى طوال الخمسين عاما الأخيرة، أدركنا أن كثيرا من الأمثال لم تعد مفهومة تماما أو مقتبسة بدقة أو طبقت التطبيق الصحيح، وهو نفس ما حدث فى الثقافة الغربية. ولذا كان من المحتم وجود عنصر إنسانى مشترك فى أدب الأمثال فى كل اللغات، فإنه من الصحيح - لدرجة مذهلة - أن أى مثل فارسى له نظيره - وبنفس الاستخدام تقريبا - فى نطاق اللغات الغربية على اتساعها.

المصادر:

L.P. Elvell: *Periam Proverdes*, leiden 1954

سعيد عبد المحسن [ج.م. ڤيكنر G.M.Wicenr]

فى اللغة التركية

لفظة «مثل» بالتركية و«ميل» بالتركية الحديثة لها أشكال مختلفة فهى «مثل» و«مَثَل» و«مثَل» وهى تعنى أيضا «اللغز»، و«مثَل» تعنى أيضا قصة.

والمثل منطوق موجز صُب فى قالب محدد يبرز قاعدة سلوكية أو بديهية من البديهيات أو إقرار حقيقة، وهو ثمرة خبرة طويلة، ويستخدم كوسيلة تجعل الكلام أكثر إقناعا، فهو غير مستقل فى وجوده بل يشكل جزءا مكملا للكلام. وإلى جانب الاستخدام المتكرر له فى محدثات الحياة اليومية نجده يشكل عنصرا من العناصر التى تستخدم فى تدعيم الإبداع - سواء أكان أدبيا أم ثقافيا أم شعبيا - وزخرفته - ففى التراث الملحمى - على سبيل المثال - نجد سلسلة من الأمثال، تتعلق بقصة الملحمة، تستخدم كنوع من الاستهلال لها مع مراعاة تجانس أول حرف من المثل أو آخر حرف منه بباقى أبيات الملحمة، وأن يكون متفقا مع الوزن الذى صيغت به الملحمة - بهذه الخصائص الوظيفية يتميز المثل عن غيره من أجناس الأدب الشفاهى. إلا أنه لوحظ أن شعب «كَرَيم» فى «كريميا» وكذلك فى التراث الشعبى لشعب «إشيل فى تركيا يستخدم المثل بصورة مستقلة بوصفه عنصرا أساسيا فى أى لعبة يلعبونها بالكلمات، حيث تجرى مسابقة بين فريقين (أو شخصيتين) يواجه أحدهما الآخر وكل منهما - بالتبادل -

يلفظ مثلا من الأمثال يبدأ بنفس الحرف من الأبجدية، والفريق - أو الشخص - الفائز هو الذى ينجح فى ذكر أكبر عدد من الأمثال.

وإذا قسمنا الأمثال وفق الأفكار الرئيسية التى يدور حولها المثل، فسوف نجد أن أول فئة من الأمثال هى تلك التى تنطوى على حِكَم بسيطة، فبعضها يضمن قاعدة أخلاقية أو يوحى بقاعدة سلوكية، والفئة الثانية هى تلك التى تقرر حقيقة ما عن الحياة اليومية، أو الطبيعية البشرية أو الظواهر الطبيعة أو «الأعمال والأيام» وأحيانا تتضمن نقدا أو نصيحة عملية. وأخيرا فئة ثالثة تتميز بأنها اكتسبت طابعا محليا أو إقليميا خاصا سواء من حيث النشأة أو الاستخدام، وهى تعبر عن رأى الجماعة - عرقية ودينية أو غير ذلك - إزاء الجماعات الأخرى، أما من حيث الصياغة الشكلية أو الأسلوبية فثمة أربع فئات تميزه ١ - أمثال صيغت فى نثر عاد ٢ - أمثال تحتوى على عناصر من النظم. وهذه الفئة الثانية لها أنماط متعددة: نمط يصاغ فيه المثل على شكل بيت من الشعر أو بيتين من البحور التقليدية (فى حالة البيتين يراعى القافية الواحدة). نمط ثان يصاغ فيه المثل بحيث يراعى تجانس الحرف الأول للأجزاء المكونة له، أو يراعى وجود موسيقى داخلية بينها، وأخيرا نمط ثالث يتم فيه تجميع عدة أمثال ذات أفكار مختلفة مع مراعاة القافية أو تجانس الحروف الأولى منها أو ربطها متتابعا وهو ما تجده فى نصوص الملاحم. ٣ - أمثال وأقوال مأثورة ذات تركيبة قصصية. وهى أحيانا تعد نوعا من «القصص المصغر» دون أن تنطوى على حوار وفى أحيان أخرى يختزل هذا القصّ إلى أقل حد ممكن أو يتلاشى تماما، وعندئذ يتخذ شكل الحوار. ٤ - وعلينا أن نميز أمثال هذه الفئة الثالثة من تلك التى نشأت من خلال قصة فهذه تلمح إلى حدث تاريخى أو شخصية قصصية، وتلك تعد من قبل الأمثال أو الأقوال المأثورة التى تحملنا إلى قصة من قصص نصر الدين خوجة.

وبدأنا نشاهد منذ القرن الثانى الهجرى/الثامن الميلادى بعض الأمثال ضمن نقوش «كوك تورك». ثم بدأنا نعثر فى وقت لاحق - بعد القرن الرابع الهجرى/العاشر الميلادى على عدد أكبر من الأمثال فى نصوص أُويغور - ومن بين ٢٩٠ مثلا بقى عدد كبير منها حتى يومنا هذا نجدها فى قاموس محمود كاشْغَرى (الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى). وأقدم مجموعتين تركيتين عثمانيتين وهما من وضع مجهولين: «رسالة من كلمات أو غزنامة المشهور بأتلزسوزس» بدون تاريخ وإن كان المرجح أن تاريخه يرجع إلى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى. و«كتاب اى أتلر» جمع فى عام ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠ - ١٤٨١م. أما «نبذ نامة» الذى جمعه الشاعر العثمانى جواهى (العاشر الهجرى/السادس عشر الميلادى) فهو مجموعة من الأمثال من التراث الشفاهى صيغت فى شعر كلاسيكى تقليدى.

وعديد من شعراء العصر العثمانى ومنهم «ثابت» (الحادى عشر الهجرى/ السابع عشر الميلادى) و«حفْظى» (القرن الثانى عشر الهجرى/الثامن عشر الميلادى) - اشتهروا بترصيع أشعارهم بالأمثال. بينما هناك آخرون مثل «رُوحِى» من بغداد (القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى) و«نابى» (القرن الحادى عشر الهجرى السابع عشر الميلادى)، «ضياء باشا» و«سيرانى» (القرن الثالث عشر الهجرى/التاسع عشر الميلادى) هم على النقيض من ذلك إذ كانت أشعارهم ومقطوعاتهم محل إعجاب الناس ثم اكتسبت بمرور الزمن مكانة الأمثال ووظائفها.

وما إن حل النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى بدأ مثقفو تركيا التى ارتدت ثوب الغرب يبدون اهتماما بتجميع الأمثال ودراستها دراسة مقارنة. فكانت مجموعة من هذا النوع هى «ضروب أى أمثال عثمانية» (١٨٦٣) لشيناسى - ولقد بلغ عدد الأمثال التى ضمنها هذه المجموعة فى طبعتها الثانية (١٨٧٠) ٢٥٠٠ مثل وفى طبعتها الثالثة (١٨٨٥) ٤٠٠٠مثل ثم مجموعة أحمد وفيق باشا وعنوانها

«منتخبات ضروب أى أمثال تركية» (١٨٧١) وتضم ٤٣٠٠ مثل.

سعيد عبد المحسن [ب.ن. بوراتاف P.N. Boratow]

فى اللغة الأوردية

يطلق على الأمثال فى اللغة الأوردية عدة أسماء فكلمة مَثَل (مسل) وتعبير «ضَرْب الأمثل» (زَرْبُ المَسل) أو «كهاوت» وهى مرتبطة بـ«المحاورات» واللغة الأوردية حافلة بها، ولا يقتصر استخدامها على الأحاديث اليومية بل يتعداها إلى اللغة الرسمية وفى الأدب وبصفة خاصة الشعر، والرائد الذى بدأ أمثال هذه اللغة انجليزى يدعى س.و. فالون فى «قاموس الأمثال الهندوستانية» (بنارس ـ لندن ١٨٨٦). نشر بعد وفاته حيث حققه وراجعه ر.ك. تميل، وهو يضم ١٢,٥٠٠ مثل من الأردية الرومانية مرتبة ترتيبا أبجديا وفق أول كلمة فى المثل وكان من المحتمل أن يزيد عدد أمثاله لو أن المؤلف عاش لاستكماله نظرا لأهميته، وكثيرا من الأمثال نجدها معروضة بصورة أفضل فى كتابه المبكر «قاموس جديد هندوسيانى انجليزى». وقد حذا حذوه رجال المعاجم فى قواميسهم باللغة الأوردية المتغولية التى تحتوى على أمثال عديدة. ومن أفضل هذه القواميس «جامع اللغات» للخواجة عبد المجيد (٤مجلدات) طبعة (لكنو ١٩٣٣ ـ ١٩٣٥م). وتضم المقدمة قسما عن الأمثال (١٦) أما قائمة الكتب (١٧ ـ ١٨) فتذكر عناوين لمجموعات عديدة للأمثال بالأوردية الهندية وللأسف لا توجد معلومات تفصيلية عن المؤلفين أو النشر. ومن هذه المجموعات «محاورات إى هندى» لسُجان نَجْش (دهلى ١٩١٣) و«ضرب الأمثال ومحاورات» لسَيْفى نوجانى (كرانشى ١٩٨٢).

المصادر :

وردت فى المتن.

سعيد عبد المحسن [ج.ا. هيورد J.A. Haywood]

فى اللغة السواحيلية

معظم الأمثال المعروفة فى اللغة السواحيلية جمعت من مصادر شفهية، أى من ذاكرة كبار السن من القوم ولا تزال أهم مجموعة منها يضمها كتاب «الأقوال المأثورة الأفريقية» من وضع «و.تبلور» عام ١٨٩١م، ويمكن

للمصادر المكتوبة ـ عند انتقائها ـ أن تزودنا بزاد أوفر. والشطر الأكبر من الأدب السواحيلى المكتوب هو الشعر، والشعراء مغرمون بإدماج الأمثال فى قصائدهم سواء أكانت دينية أم دنيوية وسواء أكانت غنائية أم ملحمية. بل إن الشعر السياسى فى كينيا وتنزانيا المعاصرين حافل بالأفعال، فهى وسيلة لإخفاء آرائهم الحقيقية إزاء الأوضاع السياسية، حيث لا يتعرف على آرائهم إلا المقربون منهم أو علماء السواحيلية الذين بمقدورهم تتبع إلماحاتها، بل إن أغانى الحب والغنائيات الأخرى نجدها حافلة بالأمثال، وثمة نمط خاص من الأغانى القصيرة (٣٦ مقطعا) يمكن أن نسميه بـ«أغنية المثل»، حيث تنطوى الأمثال فيها على الرسالة المراد إرسالها إلى المحبوب وبذلك لا تبلغ آذان أولئك الذين يُخشى من غضبهم لو عرفوها ونمط الشعر السياسى يتكون من أمثال يرجع تاريخها إلى ٣٠٠ عام على الأقل وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هناك العديد من التعبيرات، والعبارات الجاهزة، والمصطلحات، والاستعارات المتعارف عليها فى اللغة السواحيلية ـ حيث تعد هذه التراكيب بمثابة أحجار البناء للأمثال ـ لأدركنا أن هذه التعابير ذاتها تتيح للمتحدثين بالسواحيلية ـ ومن باب أولى الشعراء أن يشيروا إلى هذه الأمثال دون حتى ذكرها (فالدجاجة ـ على سبيل المثال ـ ترمز للزوجة الصالحة، و«الطائرة الورقية» ترمز إلى الزائر، ولك أن تعقد مقارنة بين هذا الرمز وبين التعبير الانجليزى على اقتباسات مستمدة من المصادر الإسلامية، وهى غالبا ما تصاغ فى لغة سواحيلية معربة ـ والمصدران الرئيسيان لهذه الاقتباسات هما القرآن والحديث. فالعلماء يقتبسون من القرآن بالعربية ثم يفسرون معنى ما يقتبسونه باللغة السواحيلية لعامة الناس. وكل اقتباس من القرآن يعد مثلا من الأمثال عندهم (وغالبا ما يفهمونه فهما خاطئا) وأكثر المصادر شيوعا لديهم «الأربعون حديثا» التى يتوافر لها أكثر من ترجمة سواحيلية.

المصادر :

وردت فى المتن.

سعيد عبد المحسن [ج كنابرت J. Kneppert]

مجاهد بن جبر

ابن جَبْر المكى، أبو الحجاج، تابعى، ولد فى سنة ٢١هـ/ ٦٤٢م، وتوفى فيما بين سنة ١٠٠هـ/ ٧١٨م، وسنة ١٠٤هـ/ ٧٢٢م فى مكة، وهو مولى السائب (أو عبدالله أو قيس) بن أبى السائب المخزومى. ذاع صيته باسم المقرىء، وإمام التفسير، وهو من مدرسة عبدالله بن عباس ويقال إنه سمع عائشة وأبا هريرة وعبدالله بن عمر وغيرهم من الصحابة (الذهبى، طبقات المفسرين، جـ٢، ص٣٠٦). وقال مجاهد: «قرأت القرآن الكريم على ابن عباس ثلاث مرات، أقف عند كل آية أسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟». وقال قتادة: «أعلم من بقى بالتفسير مجاهد». وقال فؤاد سزكين: «وفى تفسيره نجد كثيراً من التفسيرات المجازية والمشبَّهة، وكان بعض تفسيره يقرأ بتحفظ، ذلك لأنه كان كثيراً ما يستشير علماء النصارى وأحبار اليهود» (وانظر ابن سعد، طبقات، جـ٥، ص٤٦٧). وقد تنقل فى الأسفار، واستقر فى الكوفة، وكان لايسمع بأعجوبة إلا ذهب لينظر إليها، ذهب إلى «بئر برهوت» فى حضرموت، وذهب إلى «بابل» يبحث عن هاروت وماروت. وهو أحد القائلين بالمذهب العقلى فى تفسير القرآن الكريم. (انظر: Goldziher *Richtungen* ص١٠٧-١١٠). إذ جعل «للرأى» منزلة هامَّة.

وقد نقل الطبرى كثيراً من تفسير مجاهد، فى تفسيره «جامع البيان» (انظر H. Horst :*Ueberlieferung im Zur Korankommementars at - Tabarts* فى *Zeitschtift der Deutschen Mor-genlaedischen Gesellschaft* ، العدد ١٠٣، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨)؛ ويوجد أيضا مخطوط بعنوان «تفسير مجاهد»، القاهرة دار الكتب، تفسير رقم ١٠٧٥ (نشر بتحقيق: عبدالرحمن السورتى، إسلام آباد سنة ١٩٧٥م). وربما يمثل النص جديلة من الجدائل التفسيرية المرتبطة باسم مجاهد. ويقال إن مجاهد «قد مات وهو ساجد».

المصادر :

بالإضافة إلى ما ورد فى المتن انظر أيضا عادل نويهض (معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر

الحاضر، ج٢، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣، هذه المادة). ط٢ بيروت سنة ١٩٨٦.

حسن شكرى [أ. ريپين ـ A. Rippin]

مجاهد الموفق

الموفق بن عبدالله العمرى، أبو الجيش، (والى دانية) والجزائر الشرقية «البليار» من أوائل سنة ٤٠٥هـ/ أواخر ١٠١٤م حتى ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤ ـ ١٠٧٥م.

كان مجاهد «عبدا» (صفة). صقلبياً، تم شراؤه، وتحول إلى الإسلام واسمه الأبوى «ابن عبدالله» يمثل شكلاً شبه قانونى، وهو ليس اسم أبيه الحقيقى)، وقد تلقى العلم على أيدى المنصور محمد بن أبى عامر الحاجب الأجلّ لهشام الثانى الأموى، وهو ثالث الخلفاء الأمويين فى الأندلس فى نهاية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى. دخل فى خدمة بنى عامر، ومن المحتمل أنه قد صار والياً على دانية فى ظل حكم ابنى ابن أبى عامر الاثنين حوالى نهاية القرن الرابع الهجرى/ أوائل القرن الحادى عشر الميلادى.

وعند انهيار الدولة الأموية فى أعقاب موت ثالث العامريين فى سنة ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م، أقام مجاهد نفسه، مثل عدد من الاخرين، حاكما مستقلاً، وشيئاً فشيئاً وطد لنفسه دولة فى دانية، والجزائر الشرقية (البليار) على الساحل الشرقى لأسبانيا.

وفى غضون أشهر قليلة من بداية حكمه فيها، أقام خليفة من قِبَله، وهو من أقارب البيت الأموى من بعيد (والمطالب الأموى الوحيد بالخلافة فى أسبانيا، مع أنه لم يكن مصادفة من نسل عبدالرحمن الثالث ـ الناصر)، ويعرف بأنه المعطى مع لقب المنتصر بالله. وبعد أن تركه كمسئول صورى عن دانية، انطلق فى سنة ٤٠٦هـ/ ١٠١٥ ـ ١٠١٦م، إلى غزو سردينيا، ومع أنه نجح نجاحاً مبدئياً، إلا أنه سرعان ما طرد من هناك على أيدى أسطول مشترك من بيزا وجنوة؛ بل حتى ترك ابنه (سلفه المحتمل)، علياً، الذى عرف فيما بعد بإقبال الدولة، سجيناً فى أيدى النصارى، حيث بقى هناك سنوات عديدة.

وفى أثناء غـيـاب مجـاهد، يبـدو أن المعطى قد حاول الاستيلاء على السلطة فى دانية لنفسه (ربما قد تشجع بأخبار مـايواجـهـه مـجاهد مـن صعـوبات فى حـملتـه)؛ وقد نفـاه مـجـاهد إلى مكان قصى فى شمال أفريقية بمجرد عودته.

وفى الثـلاثـين سنة التـاليـــة حكم مجـاهد بنجاح ظاهـر، واحتفظ بـدانية (معـزولة جغـرافيـاً نسبـيا) بعـيداً عن التيـار الرئيسى للسـياسات الأيبـيرية؛ ويبدو أنه احـتل مرسيـة بصفة مؤقـتة فى نهـــاية حـيـــاته؛ ولكن لـم يكن له طموحـات للتوسع الإقليمى داخل شـبه الجزيرة بعد توطيد حكمه.

وبالنسبـة للفتـرة الطويلة الوسطى لحكمـه، فـإننـا لا نعـرف شـيـئـاً عن الاصلاحـات السياسـية تقريـبا، ولكننا على دراية نسبيـة بالحياة الثقـافية فى بلاطه. كان مجاهد مـثل كثير من ملوك الطوائف تـواقـاً إلى أن يقـدم نفــســه نصــيـراً سخـيـاً للأدب والفن، وكـان يضع نفـســه دائمـاً فـى مكانة العـبـد الرقـيق المثـقف الذى يـشـجع الأنشطة الثقـافية والأدبية بإخـلاص: ذاع صيت دانية بأنهـا مركز للدراسـات الفقهـية ، ويــــرى Urvoy، أن منطقـــة السـاحل الشرقى كلهـا، كانت مقـراً لشكل دينى جدى بدرجـة أكثر للثقـافة فى الأندلس فى ذاك الوقت قل ـ من: قـرطبة أو من اشبيليه (ومن المثير للفضول أن نتكهن ما إذا كـان اهتمام مـجاهد بهـذا الفرع الخاص من المعرفة وتشجيعه له، لم يكن مرتبطا على ما يحتـمل باسمه «مجاهد»، وهو أحد الطلاب المعـروفين لهذه (المادة = القراءات) ذائع الصيت ابن مجاهد من القرن السابق) ولكن علمـاء فى مجالات كـثيـرة أخـرى جاءوا ليـحظوا برعـاية (والى دانيـة): وكتب ابن غـرسيه عـمله الشهـير بعنـوان «شعوبى رسـالة» فى بلاط مجـاهد، وابن برد الأصـغر أهدى إليـه رسالتـه المسمـاة «رسالة السـيف والقلم» (النص فى ابن بسَّام، الذخـيرة، تحـقيق: إحـسان عـباس، بيـروت سنة ١٣٩٩هــ/ ١٩٧٩م جـــ١، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٨)؛ كمـا ألفت أعمـال كثـيرة هناك، وفى أماكن أخرى تحت رعايته.

ويقال إن مـجاهد نفسـه قد كتب عـملاً فى العروض، ولكن ليس معروفاً أنه قد بقى شئ من هذا العمل. كـما قضى ابن حـزم، وابن عـبـدالبـر زمناً فى بلاط

مجاهد. وقد استمر طابع بلاط مجاهد بعد مماته، كما هو ظاهر من حقيقة أن مناظرة ابن حزم والباجى قد جرت فى بلاط ابنه على إقبال الدولة، فى ميورقة حـــــوالى سـنة ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧ ـ ١٠٤٨م.

المصادر :

(١) C. Sarnelli Cerqua : مـجـاهد العامـرى، القاهرة سنة ١٩٦١ (باللغة العربية).

(٢) المؤلـف نفســـه: *La Vita in- intellettuale a Denia alla corte di Mu- gahid Al-Amiri*، فى *Annali dell' Instituto Universitario Orientale di Napoli*، السلسلة الجديدة، العدد ١٤ (= *Scritli in onore di laura veccia vaglieri*، جـ٢) (سـنـة ١٩٦٤)، ص ٥٩٧ ـ ٦٢٢ (الذى يزودنا بقوائم مفيدة عن علماء وأدباء بلاط دانية، ولكن يجب أن يُستخدم بحذر).

(٣) *D. Urvoy* : La via ntellectuelle *t Spirituell dans les Baléares Musulmane*، فى .*And* (سـنـة ١٩٧٢)، ص ٨٧ ـ ١٣٢.

(٤) M. J. Rubiera Mata : *La Taifa de Denia*، أليكانتى (سنة ١٩٨٥).

حسن شكرى [قاسر شتين D.J.Wasserstein]

مراجعة د. عاطف العراقى

مجـــاور

«مــجـاور»، والمؤنـث «مـجـاورة» (صـفة)، اسم فـاعل من الفعل الثـلاثى «جــور» بمعـنى الجــوار وفى المـعنى المحـدود، يدل المـصطلح، كـمـا يـفـعل المرادف «جاد الله» علـى الشـخص الذى يستقر مـدة قصيرة أو طويلة فى مكان مـقدس ليـعيش حـياة الزهد، والتـأمل الدينى، لينـعم ببـركـة ذلك المكان. ومن هذه الأماكن المقـدسة، الكعـبة فى مكة، والحـرم فى القـدس، والحـرم النبـوى الشـريف فى المدينة، وكـذلك أضـرحـة الأنبيـاء السابقـين ، وصحـابة الرسول [ﷺ]، والأئمة وخلفائهم (وبوجه خاص مع الشـيـعة)، وبوجـه عـام أضرحـة المسلمـين أصـحـاب المقامـات الموقـرة، والفقهاء والصوفية.

وقـد نشـأت من قبل فى الـعصـور المبكرة الزوايا والمدارس فى جوار مثل هذه الأماكن، التى استقر بها، أو بالقرب

منهـا مجـاورون ليتلقـوا علم الدين من الأولياء والعلمـاء الذين كانوا يعيـشون هناك، أو ليكونوا هم أنفـسهم معـلمين، أو ليكشـفـوا عـن جليـة أمـر الأمـاكن المقـدسة لزوارها، ويزودوهم بالتـعليم الدينى الخـاص بمناسكها. وثمـة معنى ثانوى للمـصطلح، لايزال يسـتـخدم فى مـصـر حـتى الآن، وتتـعلق نـشـأته بالمدارس: وقـد تدل كلمـة مـجـاور فى مصـر على أى طالب علم بالأزهر يأتى من الخـارج، ويعـيش فى أروقـة هذا الجامع الـشريف [Lane: جـ١/٢، ص ٤٨٣، مـادة: ج - و - ر (٣)؛ المؤلف نفسه: *The manners and customs of the modern*، لنـدن سنـة ١٨٩٥، ص ٢١٣؛ و H. Wehr: *Dictionary of modern written Arabic*، وهذه المادة).

والنبى نفسه [ﷺ] مثال للمـجاور. و«لما دخل [ﷺ] فى الـسنة المتـمـمـة للأربعين من عمره الـشريف، حبب إليه الخلاء والبـعد عن الخلق والانقطاع إلى الحق، إذ فى العزلة صـفاء القلب، فكان يتـعبـد بغار حـراء الليالى ذوات العـدد فـتارة عـشراً، وتارة أكـثـر إلى شهـر، وكـانت عبـادته على دين إبراهيم عليـه السلام؛ وقيل بالتأمل فى عجائب صنع الله؛ وقيل بالذكـر..»؛ (كان يجاور؛ ابن هشـام : الســيـرة، جـ ١، ص ١٥٢،). وتسـبـبت هذه الممـارسة - مع أهمـيـة «الحـرمـين» فى الحـجـاز- فى ربط مـصطلح «مـجـاور» فى المقـام الأول، بأولـئك الذيـن قـد شـغلوا مـكان اسـتـقرارهم الـورع (مجـاور، وأيضـا جـوار) فى مكة أو المدينة (Lane : فـى المواضع المشـار إليـهـا آنفـا، و *Yeni Tuerkçe - Ingilzce Soezluek*، مادة *mue*، و *Caveret Muecavir*). ويستـخدم الشيـعة المصطلح بالأسلوب نفسـه، باستثناء أن المجـاورة، وهى بالنـسـبـة لهـم عند أضـرحة الأئمـة فى العراق. تكون لهـا أهمية أقل بصعوبة.

ويعد كـثير من المسلمين الأتقـياء، أن المجاورة عند مقام النبى [ﷺ] فى المدينة، وعند أماكن هجـوع كثـير من صحـابته، أحق بالتقدير من أماكنهم فى مكة.

وقد حذر بعض الفـقهاء، وبينهم أبو حنيـفـة من الخطر الـذى قـد ينجم من البـقـاء الدائم فى جـوار الحـرمـين (وبخاصـة الحرم المكى) لأناس ليـسوا راسـخى الأقـدام فى دينـهم. إذ إن

صـيرورة الإنـسان على ألفـة شـديدة بالأمــاكن المقـدسـة، يـمكن أن يؤدى بسـهـولة إلى الإهـمـال، بل حـتى إلى النفور والغطرسـة، وإلى انتهاك حـرمة هذه الأماكن آخر الأمر. وقد يكون هناك قلة مـحـصّنة مـن الناس ضـد هذا الضـعف، ومن الآثام النـاجـمـة عنه، وينبغى أن يوصى بالمجاورة لهذا العدد القليل وحـده من المـؤمنين، للبـقـاء بلا حدود بجـوار الحرمين، فـقد يجلب لهم منافع عظيمـة الشأن بحق. ويجب على كل الآخـرين أن يتـحـاشـوا المجـاورة (رحمة الله بن عـبد الله السندى) (توفى سنـة ١٥٨٥م)، جـمـع المناسك ونـفع الناصر، فى حواشى أحـمد بن مصطفى ضياء الدين الكمشخانوى: جامع المناسك على أحـسن المسـالك، اسـتـانبـول سنة ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

ويشترك موقف ونمط سلوك المجاور فى العلاقـة نفسها مع أعـمال الحاج أو الزائر لمكان مقـدس آخر، كتلك العـلاقة التى بين المرابط والمجـاهد، وبالنسـبـة للمـجـاور والمرابط يسـود عنصـر الطمـأنينة والتأمـل للانتظار والمراقبـة، بينما يسود مع الحـاج والمجاهد عنصر المشاركة فى أعمال (انظر F. Mzier: فى *Die welt des Islam*، العـدد ٢١ [سـنة ١٩٨١]، ص ٨١، ٩٠ ـ ٩١).

وليس من النـادر أن يكون الحج إلى مكة، المتـبـوع بمجـاورة فـيـهـا أو فى المدينة، قـد اسـتـخـدم وسـيلـة للنفى والإبعاد. ولنأخذ مثـالاً واحداً من أمثلة كـثـيـرة، ألا وهو الـوزير أبو شـجـاع الروزراورى، الذى عـاش بعـد خلعـه مجاوراً فى المدينة، وتوفى بها فى سنة ٤٨٨هـــ/ ١٠٩٥م. (*La politique de Ghazali*، باريس سنة ١٩٧٠، ص ٥٦). وبسبب مثل هذه الحالات، على مايبدو، نجد أن الفعل الفارسى مجاورة داشتن، يمكن أن يعنـى «يبـعـد» (ينفى) أيضـا (مثل نفى ـ ئى بـلد كردن، وانظر *Dictionaire Ghaffari persan - Français*، جـ٥، طهران سنة ١٩٥٧، ص ٨٠٦).

ويستطيع أناس من طبقـات مختلفة بدرجة كـبيرة، أن يكونوا مـجاورين أو مجـاورات، أرامل مشهورات، مـوظفون متقاعدون، أفراد مقـتلعون اجتماعياً من جذورهم، فقراء المتصوفة، تجار، طلاب علم الفقه الشبان، أو كبار السن، من كل

طبقات المجتمع الذين يحبون انتظار الموت فى مكان مقدس. وقد ترك كثير من المجاورين ثروات ضخمة (للمثاب المقدس) الذى ارتبطوا به، أو للمدرسة الملحقة به. وبالمثل، كان العمل الجدير بالتقدير على الدوام، هو إعالة المجاورين بمكان مقدس معين، بعمل «أوقاف»، أو بمنح وحيدة أو بجمع مثل هذه المنح (وفى هذا الصدد، انظر على سبيل المثال : F. Meier :*Die* vita des *scheich Abu Ishaq Al-Kazaruni*، ليبسك سنة ١٩٤٨ = *Bibliotheca Islamica*، العدد ١٤، ص ٤٩ ـ ٥١). وهكذا ، كانت الأوقاف المهمة فى الهند مخصصة لأتقياء الشيعة الذين ذهبوا إلى كربلاء أو إلى النجف بهدف المجاورة.

وفى الأماكن المقدسة، فإن المجاورين غالباً، وليس بالضرورة، قد عاشوا معاً فى جهات معينة، مثل المغاربة فى القدس. وكان خلفاؤهم، إن وجد أحد منهم، سرعان ما يندمجون فى السكان المحليين، الذين يحددون المجاورين تماماً، وبسرعة، كما هى الحال فى مكة، حيث كان كل من يأتون من آسيا الوسطى، يطلق عليهم اسم «بخاريون»، ويشار إلى من ينتمون إلى شعوب شرق آسيا المختلفة بوجه عام، على أنهم «جاوة» (محمد لبيب البتنونى، الرحلة الحجازية ، الطبقة الثانية، القاهرة سنة ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م، ص ٤٠ ومابعدها، وانظر *Hurgronje Snouck* : *Mekka*، جـ٢، لاهاى سنة ١٨٨٩، ص ٢٩٥ وما بعدها، الذى خصص فصلاً بأكمله عن الجاوة؛).

وقد مال أهل مكة إلى أن يشيروا الى جميع الأشخاص الذين كانوا يعيشون فترة زمنية طويلة فى الحرمين، دون أن يكونوا قد ولدوا هناك، على أنهم مجاورين، حتى لو لم تكن مكانتهم، وطريقة حياتهم متفقة مع المجاورة بالمعنى الضيق (:R.F. Burton: *A Pilgrimage to Al-Madina and Mecca*، لندن سنة ١٨٩٣، جـ ٢، ص ٧).

وفى عصور أكثر قربا، أصبح مصطلح مجاور شيئاً فشيئاً، يستخدم ليشير إلى العاملين المعينين بصفة دائمة للعمل فى أماكن الحج (الحراس،

عمـال النظافة، المطوفـون، الخ..) الذين ينتمون إلى السكان المحليين (انظر على سبـيل المثال، H. Einzmann: *Religioeses volksbrauchtum Afghanistan*، فـسـبـادن سنة ١٧٧، ص ٧٥ ـ ٧٧). وقـد عاقت الدول الآخـذة فى الخـــروج إلى حـيـز الوجـود فى العـالم الإسلامـى، وقيـود السفر التى تضعـها حركة المؤمنين عن الاخـتـيار الحـر للمكان الذى يحـبـون الاستـقرار فيـه كمـجاورين، ويجب أن يضاف إلى هذا أيضـاً، تدهور الأوقاف (أو حلهـا) وافـتـقـاد الإعـانات الماليـة الأخرى التى وفرت للمـجاورين إمكانية إعالتهم فى الماضى.

المصادر :

ذكرت فى المتن.

حسن شكرى [و. إندس ـ W.Ends].

المجتهد

المجـتهـد هو الشـخص الذى يمـتلك مـقـومـات إصـدار حكـم فى مـسـألة شرعية، مـستخدما اجتـهاده الشخصى فى استنباط مبـادىء الشريعة ويرتبط دوره فى ذلك بتطور مفـهوم الاجتـهاد عبر الزمان وطبقا لرؤية المذاهب الفقهية المختلفة. والـكلمة فى مفهومـها الواسع تعنى الاجـتهاد فـى المجالات المختلـفة. ولكن الاسـتخدام الاصطلاحى لـها هو استنباط الأحكام الشرعية.

أولا : ـ بالنسبة للسنة:

تولد شـعور بدءا من نهايـة القرن الثالث أو بداية القرن الرابع الهجرى أن باب الاجـتهـاد قد قـفل بعد أن فـصلت أحكام الشريعـة على أساس أن الفقـهاء الأربعة، وبـعضا من مـعاصـريهم، هم الذين يمكن أن يعـتـبـروا مـجتـهـدين بالمعنى المطلق. وعلى ذلك فدور الفـقهاء قد انحصر فى التقـليد، أو الاجتهاد فى الإفـتـاء أو على مـذهـب مـعـين. وقـد عورض هذا الاتجاه القـائل بإغلاق باب الاجتهاد من فقهاء آخرين. وتدل دراسة الفترة التالية أن بـاب الاجتهاد لم يقفل وأن المجتهدين المؤهلين للاجتهاد وجدوا تقـريبـا فـى كل العـصـــور وأن دور المجـتهـدين فى اسـتنبـاط الأحكام ظل سـاريا إلى القـرن الخـامس. وقـد استبعـدت المذاهب التى ترفض الاجتهاد

كالظاهرية والحشوية، من طائفة السنة، ذلك أنه لا يوجد فى السنة من يعارض الاجتهاد من ناحية المبدأ، كما نقل عن ابن عبد البر.

واستمر الاجتهاد فى القرن الخامس بين الفقهاء، تابعين لمذهب أو مستقلين، وأصبح للمجتهدين نفوذ على رجال السياسة والحكم الذين كانوا يلجأون إليهم فى الفتوى. ومن ثم فقد ظهرت دراسات حول طبيعة الاجتهاد وسلطات المجتهدين فى كافة الدراسات المتعلقة بالنظم السياسية، وعلى وجه الخصوص البغدادى (المتوفى ٤٢٩هـ/١٠٣٧م) والموردى (المتوفى ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) والجوينى (المتوفى ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) والغزالى (المتوفى ٥٠٥هـ/١١١١م) وغيرهم. ويرى الثلاثة الأُول أن الإمام يجب أن يكون قادرا على الاجتهاد. على أن الخلاف حول وجود المجتهدين أخذ نغمة حادة عند بعض الفقهاء، وجدده السبكى (المتوفى ٧٧١هـ/١٣٦٩م). والحنابلة وبعض الشافعية فقط هم الذين يرفضون فكرة اختفاء المجتهدين حتى من الناحية النظرية. ويرى ابن تيميه أن ثمة دورا لا غنى عنه للمجتهدين كشركاء فى السلطة السياسية.

وقد انعكس تطور مفهوم «التجديد»، والذى بمقتضاه يبعث الله على رأس كل مائة عام مجددا للأمة الإسلامية انعكس على مفهوم الاجتهاد، وعلى استمراريته، حيث أن المجدد هو بالقطع مجتهد ذو مرتبة عالية. على أن مفهوم التجديد لم يحظ بنفس الاهتمام الفقهى الذى حظى به الاجتهاد فى الأدبيات الفقهية والمذهبية باعتبار المفهوم الأول أقرب للقب شرفى، لم يلعب دوره فى الفكر الاسلامى فى العصر الوسيط.

وحتى نهاية القرن الثامن لم يكن أحد من الفقهاء ينازع فى وجود مجتهد يمارس الاجتهاد من خلال مذهبه، حتى قام السيوطى (المتوفى ٩١١هـ/١٥٠٥م) على أساس نشاطه الكبير فى مجال الاجتهاد، بالادعاء لنفسه من المجددين، وقد انقسم العلماء بشأنه إلا أنه بعد رحيل هذا المجتهد الكبير وجد نقص ملحوظ فى الفقهاء القادرين على الاجتهاد من السنة، وقد

أدى ذلك إلى أن يقسم المجتهـدون فيما بعـد إلى سبـع طبقـات، لا يعـتبـر من المجـتـهــدين منهـا ســوى صنف من الطبـقتيـن الأوليتيـن أو الثلاث طبـقات الأول بينما يعتبـر الباقون من المقلدين. وهذا التقـسيم له دور أكبر لدى فـقهاء الحنفـيـــة المتـأثرين بفكرة اخـــتـفــاء المجتهـدين لدرجة أنهم أنكروا الحق فى الاجتــهاد على الفـقهـاء التاليـين. ولكن تطبيق مناهج الاجتــهاد لم ينقطع، حتى وإن لم يعرف ممــارسوه كمـجتــهدين، خاصة فى الدولة العثمانية.

وفى مطلــع القـرن الثـانى عــشـر الهجرى/الثامن عـشر الميلادى، ظهرت حـملة شـعواء فــى الدولة العـثمـانيـة والمغول فى الــهند ضد من يقـول بقفل باب الاجتهاد واختفاء المجتهدين ويرجع الفـضل فى ذلك للحنابلة، وخاصـــة ابن تيـمـيـة الذى تأثر بفـكره الكثـيــر من المصلحين أو المجددين من شمال أفريقيا إلى الهند حـتى أنهم أعطـوا الاجتــهــاد مجالا من الحـرية أوسع مما عرف عند تكوين المذاهب الفـقـهـية. هذه الصــحوة فى مجــال الاجتهاد مـدينة فى ظهورها لأفكار التجديد والإصـــلاح. ومن ثم فقد أعطت حركـات إصـلاحية نفســها الحق فى الاجـتهـاد كالسنوسـية والوهابيـة وأمــثال مــحـمـد عبـده من المصلحــين المعاصرين.

وفى الهند أخـذت الـنظرة الجـديدة للاجتهاد دفعـة أشد. فتحت تأثير فكرة التجـديد الدورى للأمة منذ عــهد أحــمد ســــــرهنـدى المتـــــــوفى فــى ١٠٣٤هــ/ ١٦٢٤م المعتبـر مجدد الألف الثـانيـة) قام «أهل الحـديث» بالدعـوة لإعادة اكتشاف الاجتهاد ليتجاوز حدود المدارس الفقهية التـقليدية، متأثرين فى ذلك بأفكار ابـن تيـمـيــة والشــوكـانى (المتوفى ١٢٥٥هـــ/ ١٨٣٩م). هذا وقد نادى محمد إقبال إلى نوع من الاجتهاد الجماعى.

وقد انعكست المسائل المتعلقة بطبيعة دور المجـتهـدين ومـدى تأثيـرهم على المسائل الخـلافيـة كالاجتـهاد والتـقليد والقـيــاس والإجمــاع والتـجديـد، كمــا تعــرضت دراســـات مـبكـرة لمؤهلات المجـتــهدين وممارســاتهم. وقـد خـفف كثيرا من مسئوليتهم مبدأ أن المجتهد إذا أخطأ فله أجـر، وإذا أصاب فله أجــران، وأن كل مجتهد مصيب.

ثانيـا: ـ الشيـعة الأمـاميـة الاثنا عشرية:

أ ـ النشـأة الفـقهـيـة والتـاريخيـة الجغرافية:

التكوين والانتـشار: تأخـذ الشيـعة الإمـامــيـة، على العكس مـن الطوائف الشــيــعــيــة الأخــرى كــالــزيدية والاسماعيلية، بفكرة الإمام الغائب. وقد وضع المذهب صفوة من الفقهاء للتأكيد على الـولاء لآل على، والحــفــاظ على الروح الثـورية للشيـعة. وبعـد الغيـبة الصــغرى (٢٦٠هـ/٨٤٧م) والكبـرى (٣٢٩هـ/٩٤٠م) تركـزت الـسلطة فى إمامة علمـاء الشيعة، الذين سـرعان ما جمـعوا من الأحاديث ما يؤيد مـبادئهم فى مـسائل «أصـول الدين» و«أصـول الفقـه»، بعدما تكـونت المدارس الفقهـيه السنيـة، التى نجحت فى إرسـاء إمامـة أهل السنة.

وقد عرض فى مادة «مرجع التقليد» بالتـفصيل لـلوضع الفقـهى للاجتـهاد والتقليـد فى الشيعـة الامامـيـة، وكذلك الأســاس الــذى بنى عليــه الدور المؤثر للمـجتهـدين ومداه. ولذا فـسيـقتـصر بحـثنا، فى إطار الموضوعـات الفقـهيـة والاجتـماعيـة والجغرافـيـة والتاريخـيـة والاقتصادية، على ما أظهرته الدراسات الحـديثـة من عنـاصـر جـديدة فى هذا الموضــوع الذى لا تنقطع الخــلافـات بشـأنه.

وقد وضعت أول صيغة للمذهب فى عـهد الدولة البـوهيـة فى وقت احتـدام النزاع بين السنة والمعـتزلة وكل فـريق يذهب إلى أن اجتهاده يقوم على أساس من العلـم لا على الظن، الذى يتـأسس عليه مذهب الخـصم. وفى هذا المضمار رفض العلمــاء القـيـاس والاجـتـهـاد، وحـديـث الواحـد. وقـد بـرر الطوسى (المتـــوفى ٤٦٠هـــ/١٠٦٧م)، وهو يهـاجم مـبدأ الـسنة بأن كل مـجتـهـد مصـيب، أخذه بحـديث الآحاد بتطـبيق مفـهوم الاختلاف، والذى على أسـاسه نجح الشافعى فى تأسيس سلطة طائفة أهل الحـديث. وترتـب على الاعـتـراف بالاختيار فى مسائل الرأى أن ثار الشك فى وضع المبـادىء الفـقـهيـة، وجـعل الشيـعة يتـقبلون مبـدأ الاجتـهاد الذى رفض سابقا. وفى عهد السلاجقة دخل الفقه الشيعى مرحلة من الجمود.

وقامت نهضة شيعية فى نهاية حكم السلاجقة، تميزت بالأخذ بالمبدأ الأصولى. وقد كان ذلك فى مرحلة مبكره من قبل فقهاء الإمامية الموجودين فى الحلة، وهى المدينة التى أصبحت مركزا لهم بعد تخريب بغداد على أيدى التتار.

وعلى أيدى العلماء مثل ابن إدريس (المتوفى ٥٩٦هـ/١٢٠١م) والمحقق (المتوفى ٦٧٦هـ/١٢٧٧م) والعلامة (المتوفى ٧٢٦هـ/١٣٢٥م) تطور فكر الشيعة فيما يتعلق بالاجتهاد وكانت موضع مناقشة مستمرة وظلت المسألة الشائكة المتمثلة فى شرعية الحكم والسلطة فى غيبة الإمام هى جوهر قضية الاجتهاد والتقليد. هذا وينقسم الفقهاء الإماميون من الناحية الزمانية تقليديا إلى متقدمين، ومتأخرين، ويرى ابن إدريس أن المتأخرين هم الأفضل.

ومع الاعتراف بانقسام مجتمع المؤمنين إلى مفتيين ومقلدين، أضفيت الصفات الباهرة من قبل المحقق والعلامة الحلىّ فى كتابتهما على طبقة رجال الدين، هذا وقد استعار الإمام العلامة قدرا كبيرا من فقهه من السنة. إلا أن اجتهاد علماء الشيعة قصر على الاجتهاد النصى المبنى على القرآن والسنة والرجال دون العقلى، ويقصد بالأول اللجوء للنصوص، وبالثانى اللجوء للقياس. ولم تزد مؤهلات المجتهد عن ذلك التى قال بها الطوسى بالنسبة للمفتى أو القاضى.

وكان التطور الحاسم فى النظرة للمجتهد هو اعتباره نائبا عن الإمام الغائب، باعتباره الأكثر حكمة، فى مجتمع من المقلدين، وما يستتبعه هذا التصور من سلطات وامتيازات. ومن خلال كم الأحاديث والتفاسير، لا يفهم بسهولة أثر العوامل المختلفة (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والشخصية) على اختيار المجتهد. وعلى العموم، فالصياغة الأكثر توثيقا للاجتهاد هى المتضمنة فى كتاب «معالم الدين» لحسن بن زين الدين (المتوفى ١٠١١هـ/١٦٠٢م)، وقد هوجم هذا الكتاب بعنف من محمد أمين أسطر ابادى (المتوفى ١٠٣٦هـ/١٦٢٦م) فى مطلع المواجهة بين الأصولية والإخبارية، هذه المواجهة التى سيطرت فيما بعد على الفقه الشيعى الإمامى.

وفى العـــهـــد الصـــفـــوى (١٥٠١هـ/١٧٢٢م) اســتطـاع الأئمــة المجتهـدون المستقدمـون من خارج إيران بهـدف تطوير المذهب ووضـعـه مـوضع التنفيـذ، أن يثبتوا سلطاتهم فى مـواجهة الصفوة الدينيـة الفارسية المسيئة للدين. وكان نفوذهم أوضح ما يكون فى الوضع المتـميز الـذى تمتع به الكركى (المتـوفى ٩٤٠هـ/ ١٥٣٤م)، الذى حاز لـقب «خاتم المجـتهـدين» [على غرار خـاتم الأنبيـاء] و«مجـتهد الزمان» فى عـهد السلطان طا هماسب (١٥٢٤هـ ـ ١٥٧٦م).

ورغم أن لقب «مجـتهد الزمـان» قد عـهد احـتفظ به أبناء الكركى من بعـده طوال القـرن العاشـر/السادس عـشر، فإن هذا اللقب لم يكن يخـول حامله أية امتـيازات دينيـة فى مواجهـة السلطات الدينيـة أو السلطات السـيـاسـيـة التى كانت مطلقة فـى يد «الصدر» الذى كان يتـبع الشـاه مـباشـرة. وإذا كـان أبناء الكركى قد استعـادوا وضعهم فى عهد مير دمـاد (المتوفى ١٠٤١هـ/١٦٣١م) إلا أن أحـد منهم لم يحـمـل ذلك اللقب مجتهد الزمـان فى القرن الحادى عشر، ومع اتجاه كثـير من الأئـمة للصوفـية أو الفلسـفـة، أصبـحت السلطة الدينيـة مشـاعة بين شـيوخ الإسـلام فى المدن الكبرى.

وفى عـــهـــد عـــبـــاس الأول (١٥٨٧ـ١٦٢٩م) أصبح شيخ الإسلام لمدينة أصفهان أكبر شـخصية دينية فى المملكة، وهو المنصب الذى شغله مـحمد باقـــر مـــجلسـى (المتـــوفى ١١١١هـ/١٦٩٩م)، والذى ثبت بصفة قطعية سلطة المؤسسة الدينيـة بالتمهيد لإنشاء منصب «ملاباشى Mulla-bashi». ولكن رغم أهمـية هذا المـنصب، فيـمكن اعتباره حلا مـقتبسا من النظام الكنسى لإنشـاء مؤسـسة دينيـة تمثل السلطات الدينيـة العليـا فى كـافة أرجـاء الدولة الشيعية. وفى عـهد القاجار (١٧٠٤هـ ـ١٩٢٥م) ظهـر الشـقــاق بين الدولة وهذه المؤسسة الدينية نـتيجة للسلطات المتـزايدة والاستـقـلالية الـتى أعطتهـا لنفسها. هذا ولم يقدر للمبادىء المتعلقة بالنظام الـدينى الشـيـعـى أن تطبق بما يتفق مع فقهـه الذى يقضى (بعد العديد من المراجعـة والتنقيح) بتركـيز السلطة فى يد رجـال الدين إلا بعــد الثـــورة الإسلامية فى ١٩٧٩.

وبينما كـان الاتجاه الأصـولي يثبت أقدامه فـي مواجهة الاتجـاه الأخباري، كــان التنازع علـى السلطة بيـن الدولة والعلمـاء مثـارا في عهـد القاجـار. هذا ورغم أن القاجار لم يصلوا في التوفيق معهم إلى حد قبـول المبادىء التي قبلها الصـفـويون، فـقـد تمـتـعـوا بشئ من الشرعـية على يد قـيادة من المجتـهدين مثل الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء (المتـوفى ١٢٢٧هـ/١٨١٢م) وميـرزا أبو الـقــاسـم القــمي (مـــتـــوفى ١٢٣١هـ/١٨١٦م) وسـيـد جـعـفـر كـاشف (متـوفى ١٢٦٧هـ/١٨٥٠م)، وأخذت هذه القـضية الشـرعية وضـعـا أكـثر خطورة بإصـدار الشيخ جـعفـر كاشف ـ شـيخ المجتهـدين ـ إذنا للشاه فـتح علـى (١٧٩٧ـ١٨٣٤) بإعــلان الجهاد باسم الإمام الغائب ضد روسيا.

ورغم مـا أعطى للمـجـتـهـدين من سلطة، فـقد أعيـد النظر في الرأي الذي بمقتضاه ظهر نظام «مـرجعية التقليد»، والذي يعنـى في الواقع إنشـاء هيـئـة مـتدرجـة من المجتـهدين تحت رئاسـة واحـدة. ورغم أنه من الوجهـة النظرية فـــإن التـــدرج يـكون على أســـاس «الأعلميــة»، فإن العمل ســار على الأخذ بمدى التـــأثيـــر على المقلـدين، أي على أساس «الرياسـات»، متمـثلة في تقدير العامة وتحصيل الضرائب الدينية، وهو المفـهـــوم الذي تطور مع التـغـــيـرات السيـاسية الاقـتصادية والاجـتماعـية. فـخـلال القـرن التـاسع عـشـر كـانت الرياسـة مـرتبطة بوجـه خـاص بمدى سيطرة المجتهد على الطبقات الاجتماعية والاقـتصـادية والمجتـمـعات العـرقيـة (كـالعـرب والفـارســيـين والتـرك أو الناطقين بالتركية).

ويرتبط أيضا التأخر في هيكل تدرج الأئمـة بـالخـلاف حـول السـلطة الذي استـمـر رغم إنشــاء الملا أحمـد نراغي (مـــتـــوفى ١٢٤٥هـ/١٨٢٩م) لمبـــدأ تفويض السلطـة للمجتـهدين «الولاية». وقد جمع كل فـريق قدرا من الأحاديث، تعـارض مـا جـمـعـه الفـريق الآخـر، انتـصـارا لوجـهة نظره حـول شرعـية السلطة للمـجـتـهـدين وبوصـول مبـدأ «ولاية الفقـيه» إلى آخـر مراحل تطوره على يد آية الله الخُميني (المتوفى ٤يونيو

١٩٨٩م) اخـتفى أى تحـفظ حـول هذا الموضوع كما سيرد لاحقا.

وبالنسبة للقوة الاقتصادية فقد تمتع بها أولئك المقـيمون فى العتـبات [المدن المقدسة الشيعـية] بدعم من تجار بغداد والسلطات المحليـة فى نهاية القـرن ١٨ وفى عهـد الشاه فتح على، اتجـهوا إلى فـارس حـيث تمتـعـوا بدعـمـه. ورغم الصعوبات الاقتـصادية التى نتجت عن القـلاقل، فقـد جمع المجـتهـدون أموالا طائلة من الهند وفارس وأمـاكن أخرى. ومع عـودة مـبـدأ النيـابة أو الولاية، العامة، والذى كـان بداية لصالح الشيخ جـعـفـر النجـفى، أعطى المجـتـهـدون لأنفســهم حق إدارة الضرائب الديـنية، وخاصــة «الخمس»، والذى يحـجز منه لهم ما يسمى «سهم الإمام».

ورغم أن مجتهدى العتبات كانوا من ناحيـة المبدأ أعلى من مـجتهـدى فارس مرتبة، فإن الأخـيرين وجدوا سلطانهم يقوى بمـا يحققـوه من قوة سـياسـية واقتصـادية. وقد كانت الأوقاف لـفترة طويلة مصدرا لدخلهم، إلى أن سـحبها الشاه نادر (١٧٣٦ـ١٧٤٧م) منهم. كما أعطوا لأنفسـهم الحق فى تملك مالا مالك له، علاوة عـلى ما أغدقـه عليهـم الشاه فتح على من أوقـات وعطايا مكنتهم أن يبسطـوا سلطانهم روحيا ومـاديا على سائر المجتمع الشيعى الإمامى. كل ذلك أتاح لهم يدخلـوا مجـال الاسـتـثـمـار الاقتـصادى، وأن يضعوا أنفـسـهم على قـدم المسـاواة مع الحكومـة والطبـقـة الارستقراطية، خاصة مع تدهور سلطة القاجـار فى نهاية عهد الشـاه فتح على الشاه محـمد (١٨٣٤ـ١٨٤٨م). ورغم مـا عرف عـن المجتـهـدين عمـومـا من صلاح وتقـوى، فإن الأمـر لم يخلو أن يوصم البـعض مـنهم بالجـشـع وعـدم الاستقامة فى جـمع الأموال، كالمضاربة على الأسعـار وقت المجاعـة الأمر الذى ساهم فى إشعال الثـورة ضد السيطرة الدينية قبل وبعد الثورة الدستورية عام ١٩٠٥ ـ ١٩١١م.

وكان لظهـور البابية أثر كبـير على اضطرار المؤسـسـة الدينيـة الاحتـمـاء بالسلطـة الرسـمـيـة، كـمـا بدءوا فى تحـسين صـورتهم الدينية، وكـان ذلك من خـــلال شــخــصـــيـــة من أبرز

الشـخـصيـات، وهو الشـيخ مـرتضى الأنصارى، الذى دان له المجتمع الشيعى كلية بالرئاسـة. وبدحر الحركة البـابية والتـخلص من الوزير الأكـبـر، ميـرزا تاكى خان المعروف بميـوله الإصلاحية المعـادية للسيطـرة الدينية أمكن عـودة التعاون بين المؤسـسة الدينية والسلطة المدنية، وإعادة التوازن بينهما. وقد وجد خليـفـة الأنصـارى، الشـيخ حـسن الشـيـرازى سلطتـه تنازع فى النجف، فانتـقل إلى سامراء، وهى مـدينة تابعة للسنة، وقريبـة من مكان اختفـاء الإمام الغائب. وكان للـشيرازى دور بارز فى ثورة مـــزارعـى الدخـــان عـــام ١٨٩١/١٨٩٢م، كـمـا اشـتـرك بعض الطلاب الذين تبـعـوه إلى سـامـراء فى القيام بدور هام فى الثـورة الدستورية ١٩٠٥ ـ١٩١١م.

وظل النزاع بعـد قائمـا على قضـية الزعامة الامامية للمـجتمع الشيعى بعد مـوت الشـيـرازى وليس هذا فـقط، بل أيضـا عـلى التـعـامل مـع الثـورة الدستورية فى ١٩٠٥م والذى يعـتبرها البعض قمة الأحداث الطويلة النابعة من فكرة عدم شـرعية الحكومات القـائمة، بينمـا تقلل دراسـات حـديثـة من دور العلمـاء فى تلك الثـورة، على الأقل فى مـراحلهـا الأولى، الـتى ترجـعـهـا إلى تطورات اجـتماعـية واقـتصـادية. وقد انقسم العلماء بالنسبة لهذه الثورة أربع فـرق: المحـافظون الذين رفـضـوا الاشـتـراك فى ثورة ضـد نظام الحكم، ولكنهم اتحدوا فـى ١٩٠٧م مع الشيخ فـضل الله نـورى (الذى أعـدم عـام ١٩٠٩م)، وأولئك الذين قـبلوا مـبدئيـا بالدستور كحركة إصلاحية ثم رفضوه بعدما انزعجـوا مما به من آراء علمانية، وهم أتباع الشـيخ نورى. وأولئك الذين قبلوه قـبولا مشـروطا، ثم أولئك الذين قبلوه قـبولا غيـر مشروط، من شـبان العلماء الذين رأوا فـية وسيلة للحـفاظ على المذهب الشيعى فى إيران، ولو على حساب شئ من امتيازاتهم.

وقد احتفظ رضا خـان، (الشاه فيما بعد) (١٩٢٥ ـ ١٩٤١م) بعلاقات طيبة فى بداية عهده مع العلماء، الذين وجدوا فى السلطة الحـاكمـة درعا ضـد قيـام جـمهـورية علمـانية كـالتى قـامت فى

تركـيا. ولكن سـرعان مـا دب الخلاف بين العلـمـاء ـ مع اسـتـمـرار تفـتت قـيـاداتهم ـ والدولة بسـبب الاتجـاه للتحـديث والمركزية والعلمانيـة، وفصل الدين عن السيـاسة. وتشبـه مواجهـته الصلبـة ضـد السـيد حـسن مـداريس (الذى نـفى ثم قـتل عـام ١٩٣٦م) بالمواجهـة التى جرت بين الشاه محـمد رضا بتلوى وآية الله كـاشانى (مـتوفى ١٩٦٢م) والسيد مـحمد بهبـهانى (ابن الزعيم الدستورى الكبير البهبهانى).

وأخيـرا مع ظهور مدينة قم كمـركز علمى فـى ١٩٢٠م، التـفت المؤسـسـة الدينية تحت قـيادة آية الله بروجـيردى (المتوفى ١٩٦١م) والذى أصـبح مرجع التـقليـد الأوحد. وبـعد وفـاته وتفـتت القيادة الدينية، التـفت مرة أخرى حول آية الله الخُمينى، بما يتـمتع به من نفوذ سياسى، فـقد كان خصمـا قويا للشاه، واستطاع مواجـهة نظام الحكم البهلوى مواجهة حاسمة، اشعلتها سياسة القمع التى انتهجها الشاه ضد العلماء والمراكز التـعليـمـيـة فى مـشـهـد وقم، إلى أن انتصرت الثورة الإسـلامية. وبعدها لم تستمـر علاقة الخُمينى بالطبقة المثـقفة ثقـافة غـربيـة، وبعض الذين عارضـوا الاستغراب بل والعلـماء الذين عارضوا آراءه عن ولاية الفـقـيـه التى صاغـهـا الخُمـينى، وجعـلها إحـدى مـؤسسـات جمـهورية إيران الإسـلاميـة تمثلت فى عزل شريعـة مدارى من منصب آية الله العظمى عـام ١٩٨٢م، فى أسـوأ أزمـة تشهدها المؤسسة الدينية الشيعية. ومنذ انتهاء الحرب العراقـية الإيرانية، ووفاة الخُمينى، والنزاع حول الزعـامة الدينية لم يزل قـائما. مجـتهـدى الامامـية فى الهنـد، وكـان علـى أثر إعـلان المذهب الشيـعى كمذهـب رسمى فى إيران، أن أصبـحت الأسرة العـادل شاهينيـة فى بيـجـابور (٨٩٥ ـ١٠٩٧هـ / ١٤٩٠ـ ١٦٨٦م) أول أسـرة شيـعيـة فى الهند وذلك فى ١٥٠٣/٩٠٨. ومن أهم الأسر الأخـرى الأسـرة القطب شـاهينيـة فى جـولكـوندا (١٤٩٦/٩٠١ ـ ١٠٩٨/ ١٦٨٧).

وقد قام العـلماء الشيعـيون الفارون من إيران بنشر المذهب فى الهند. وتحت حماية الشخصيات السـياسية القومية، كانت العلاقات بين العلماء الإماميين فى بعض الأحـايين مـتـوترة مـع السنة

والهندوس والصـوفـيـين. وكـان على المجـتـهديـن أن يثبـتـوا وضـعـهم فى مواجـهة الأخبـاريين أيضا. ولقـد كان التـحول عن الأخـبارية هو السـبب فى تأسيس مؤسـسة دينية إمامـية مؤثرة فى لوكناو. وتحت قيادة المجـتهد مولانا سيـد دلدار على ناصر أبادى (مـتوفى ١٢٣٥هـ/ ١٨٢٠م) زاد تأثيـر الشيـعة الإمـامـيـة، خـاصة مـع دعم السلطات الحاكـمة لهم. وقد أسست مـدرسة من أبناء وأتباع ناصر زبادى امـتد تأثيرها إلى العراق وإيران.

واسـتمـرت الزعامـة الدينيـة لأبناء ناصر أبادى سـارية وقوية، ولم يدخل العلماء والمجتهـدون أنفسهم فى نزاعات مع البـريطانيـين حـفـاظا على حـسن عـلاقتـهم مع السلطات الحـاكمـة، إلى الأربعينـيات والخمـسينيـات من القرن التـاسع عـشـر. فـأثناء تمرد عـام ١٩٥٧ـ١٩٥٨م انضم بـعض العلمـاء للثـورة، إلا أن رئيس المجتـهدين، سـيد مـحمـد ناصـر زبادى ظل منعـزلا عن المشاركـة فيها. وحـين سعت السلطات البريطانية لـلمصالحة مع الشخـصيات الهـامـة، دخل عـدد من العلـمـاء، من ضمنهم سيد عـلى أكبر، الابن السادس لسيد محمد فى الإدارة البريطانية.

ورغم النشاط فى نشـر المذهب، فقد أدت نشاطات المجـتهدين الشيعـيين إلى انغلاق الطائفـة على نفسهـا، اجتماعـيا خاصـة مع تطبيق طقـوس خاصـة بها (كطقـوس الجنازات). كمـا أن الشيـعة كـانوا غيـر موافـقـين على قيـام دولة باكستان السنية.

مـجتـهـدى الإمـاميـة فى العـالم العربى، التطورات السياسية الدينية:

لعب المجتـهدون أدوارا متبـاينة بعد سقوط الإمبراطورية العـثمانية، تتراوح من السكـون التـام إلى الانخــراط فى الأحداث السـياسيـة بكل حمـاس. ففى العـراق، قـاوم مجـتـهـدو «العتـبـات» الاستعمار البريطانى وأصدروا الفتاوى ضـده. وبعـد سـقـوط الملكيـة، تدهور وضع الشيعة فى العراق رغم أغلبيتهم، وخـاصـة بعـد وصـول حـزب البـعث للحـكم. ١٩٦٣م، وقـد كـانت زيارة الخُمـينى للـعـراق فى ١٩٦٥م بمثـابة باعث لحركـة المعارضة الشيعـية، التى

أخـــذت أشكال حـــركـات مـــحـــافظة متـحمسة، أهمـها «الدعوة الإسلامـية» (تأسست عـام ١٩٦٠م) و«المجاهدون» (تأسست بتأثـير فارسى فى ١٩٧٩م). وفى نفس الـوقت ظلت الزعـامـــة على «المرجعية» قائمـة. وقد زاد قمع الحركة الشيعية لدرجـة إعدام القيادات البارزة، بواسطة نظام حسين، خاصة بعد نجاح الثورة الإسلامية فى إيران، وازداد أكثر خلال الحرب العراقية الإيرانية.

أما شـيعـة البحـرين فقـد اعتـبروا البريطانيين حماية لهم ضد السنة. وقد تجدد التـوتر بين السنة والشـيعـة بعد نجـاح الثـورة الإسـلامـيـة، واتخـذت السلطات خطوات لمنع تأثيـر إيران على مواطنيها من الشيعة.

ورغم وجـود جاليـات شيـعية لـها وضـعـها فى بـلدان خليـجيـة أخـرى، كـالسـعـودية (أسـاسـا فـى القطيف والإحـساء) وقطر والإمـارات (خاصـة دبى) وعمـان، فلم يظهر فى تلك البلدان مجـتهد بارز. وينطبق نـفس القول على شمال أفريقيا، حيث يصل تعداد الشيعة إلى ٤٠٠ ألف نسمة.

وقد لعب شيعة لبنان دورا بارزا فى تطور الشيعة الإمامـية، خاصة فى جبل العامـل الذى أخرج مجـتهـدين بارزين كـانوا وراء نشـر المذهب فى إيران فى عـهد الصـفويين. وقـد عانت الشـيعـة الإمـامـيـة، ككل الطوائف الأخـرى، من النزاعات الطائفية العنيـفة التى اشتعلت خلال حكم الدولة العثمـانية، واستمرت بعد الاستقـلال عام ١٩٤٣م. وقد قامت عام ١٩٥٧م نهضة تعليـمية بمبادأة من زعـيم الطائفـة الشيـعيـة الحـاج سيـد عبدالحـسين شرف الدين فى الـ Tyre. وفى عام ١٩٥٩م وصل المديـنة موسى الصدر، قادما من إيران ليتزعم الطائفة، ويخوض الحـياة السـياسيـة مؤسـسا حـزب «أمل»، ذو الروابط الوثيـقـة مع إيران، إلى اختـفائه الغـامض فى ليبـيا عـام ١٩٧٨م. واستـمـرت الطائفـة من بعده تمارس نشاطها السياسى الذى عم جـوانب منطـقـة الشـرق الأوسط دون تعيين خليفة من بعده.

وقد قاوم مـجاهدو وعلماء الشـيعة الإمـاميـة فى العـراق ولبنان وسـوريا طقوس الجنازات التى تمارسهـا الشيعة

الإيرانيـة، وذلك قـبـل أن يقـعـوا تحت سيطرة الثورة الإيرانية.

ثانيا: مؤهلات ووظـائف ومدى تأثير وألقاب المجتهدين فى الشيعة الإمامية:ا

الشروط الأسـاسية لـكون الشخص مجـتهدا، وهى البلوغ والذكـاء والإيمان والورع والذكورة وطهارة النسب، وهى نفـسها المـطلوبة لمرجع التقليـد. ويمكن للمـــرأة أن تصل لمنـصب «مـلا»، أمــا وصـولهـا لدرجـة الاجـتـهـاد فـأمـر اسـتـثنائى. وعلى المجـتـهـد أن يدرس كطالب ثلاث مراحل تعلـيمية عـامة لكل الطلاب، مـقـدمات، دراسـة النصـوص الأصلية، درس خارجـى، يشمل الأقوال والمنافسات يقدم بعـدها لأحد المجتهدين بحثا يحصل به على إجازة الاجتهاد.

وقد وضع بعض المجتـهدين شروطا أسـاسيـة لدراسة علم الكلام وأصـول الدين وأصول الفـقه والتمـكن من اللغة العـربية والمنطق والتـفسـير والحـديث وعلم الـرجـال (علم رواة الحــديث) للحصـول على الإجازة. بالإضـافة إلى الورع والتقوى ولطول مدة الدراسة فلا يتصور الوصول لدرجـة الاجتهاد قبل الثـلاثين، والبـعض يظل طالبـا إلى الأربعين. وتعـتـمـد درجة المجتـهد على سمعة المجتهد الذى أجازه، ومن ثم فإن الطلاب الذين يـرغـبـون فى الوصـول لمرتبة مـرموقة يسعون للحـصول على إجازات من عدة مجـتهدين ذوى صيت طيب، وبذلك يؤهلون لدرجـة «مجـتهـد مطلق». وسـرعان مـايبدأ المجـتهـد فى تحقـيق شهرة له متـمثلة فى «المقلدين» له، ومن يخـفق فى تحقيق ذلـك يسمى «مجتهد محتاط».

وما إن يحصل المجتـهد على إجازته حتى يكون مخولا بتولى أية وظيفة تقع فى اختصاص العلماء فى إدارة وتوجيه الشئون الدينيـة. من الناحية التطبيـقية يمكن لـشــخص واحـد أن يجــمع بين وظائف المجتـهد والفقـيه والمفتى. كـما يوكل إليـهم أمــور الولاية على أمـوال القصر ورعاية الأيتام، وتحصيل رسوم الأوقاف الهامة، وجمع الضرائب الدينية (كـالخمس والزكـاة). كمـا يقع فى أهم اخـتـصــاصــاتهم الجلوس للـقـضـاء والإفتـاء. أما التدريـس فيقـوم به عادة من تفـرغ لذلك ممن يـنأى بنفـسـه عن المشاركة فى شئون الدولة.

وكـمـا سـبق بيـانه فـقـد أعطتـهم سلطاتهم المالية إمـكانية إقامة عـلاقات

مع رجـــال الاعـمـــال، ومـــع ذويهم من عائلات الـعلماء، ومع الصـفوة القـائمة على مقاليـد الحكم، وقد مكنهم ذلك من مواجـهة السلـطات الحاكـمة منذ عـهد القـاجــار، وكـمـا حـدث فـى الثـورة الإســلامـيــة الإيرانيــة فى ١٩٧٨ - ١٩٧٩م. وهم يمـثلـون الدعم الأكـبـر للعلمـاء المحـافظين ولأنصــار الثـورة، سواء من خـلال حزب الله أو بصفـتهم حراسا للثورة.

ورغم أنهم من ناحية المبدأ يمارسون سلطة رئاسـيـة على من هم دونهم من العلماء إلا أنهم فى عـهد القاجـار كانوا يتـعـانون مـع «الملاوات (جـمع مـلا)» الذين كان لهم شعبية كبيرة كوعاظ فى الجنازات الشـيـعيـة التى تحـولت إلى مظاهرات سياسية. ورغم نقد المجتهدين اللاذع لأسلوب التدين من العـوام، فإن أحد مظاهره الرئيـسية (شعـار كربلاء، أى الاستـشهاد) قد اسـتغل على نطاق واسع فى الثورة الإسلامـية. وقد جعل الخُمينى المجتهدين يقمون له على الولاء وجعل الكـثير منهم ينخـرط فى ترويج أفكاره من خـلال الخطب هذا وقد أفـاد شـباب المجـتهـدين فى المناطق الريفيـة كـثـيـرا من عـودة المؤسـسـة الدينيـة الشيعية.

وقد انعكست سيطرة المجتهدين على الدوائـر ذات النفـــوذ، وكـــذلك عــلى نظرائهم أو أتباعـهم فى سلسلة الألقاب الشــرفيــة الرنانة التى أسـبغت عليـهم، والتى ليـست بالضــرورة مـعـبـرة عن درجـة فى التـدرج الهرمى. فـقـد لقب الشيخ كاشف الغطاء بشـيخ المجتهدين، ثم لقب مـحمـد باقر شـافتى (المتـوفى ١٢٦٠هـ/ ١٨٤٤م) بحـجـة الإسـلام، والأنصارى خاتم المجتـهدين. كما دخل لقب «مجدد» لديهم أسوة بالسنة. ولكن أكـثــر الألقـاب مـرتبــة هو «آية الله» و«مـرجع التقـليد»، أمـا «الإمـام» فقـد أعطى للخُمـينى ومـوسـى الصـدر على أساس استثنائى صرف.

المصادر:

(١) Sh Akhavi: *Religion and politics in contemporary Iran*, New York 1930.

(٢) H. Batatu: *Shici orgnizations in Iraq Al-Dacwah al- Islamiyah and al-Majahidin, In Sh ,cism and social protest* 1986, 197-200.

(٣) W.B. Halloq: *Was the gafe of igIihad closed?*, *Journal of Middle East-ern studies*, XVI 1984.

ترجمة: على يوسف على [كالمار J.Calmard]

مراجعة : د. محمد الشحات الجندى

المجرة

المجـــرة : أو الطريـق اللبنـى. هذه الظاهرة الســـمـاوية الملحـــوظة كـانت معـروفة لشعوب العـالم الإسلامى حق المعرفـة. ويبدو أن تشـبيـه هذه المجرة بانتشار اللبن تشـبيه ذو أصل أُغريقى، ويسـمى العـرب الطريـق اللبنى أيضـا باسم درب التبانة ولفظ المجـرة، مشتق من الفـعل جـرَّ، فـيـمـا يذهب مـؤلفـو المعاجم. ويوجد أحيانا التباس فى بعض النصوص العربية بين الطريق اللبنى أو المجـرة وكلمـة «مـــجـمـرة». وهواسم يونانى لاحـدى المجمـوعات النجـميـة. وجـاء نفس الالتـبـاس فى نص عـربى لمحمد المقـرىء بعنوان منازل القمر عند العرب. وعن ترجمة حرفية عن اليونانية جـاء فى المجـسطى لبطليـمـوس عن الحجـاج بن يوسف بن مطر أنهـا لفلك اللبنى و«الـدائرة المشـابه لونهـا بلون اللبن» أو باخـتـصـار «الدائرة اللبنيـة» إسحاق بن حنين.

وقد عرف الـطريق اللبنى للعرب فى العـصـور القـديـمـة. وفى النصـوص اللغـوية وصـفت مـواقع عـديدة من النجوم الثابـتة المرتبطة بالطريق اللبنى. وأعطـى أبو حـنيـــفـــة الـدِّينَورى (٢٨٢هـ/ ٨٩٥م) وصفا لمجرى الطريق اللبنى فى السـماء كـما رآه العـرب فى عصور الجاهلية.

وفيما بعد رصدها العرب وذكروا أن موقع الطريق اللبنـى فى السماء يتغـير مع الفـصـول المخـتلـفـة تبـعـا للدورة السنوية فى السماء ثم وضعها بعد ذلك ملاح المحيط الهندى المشـهور أحمد بن ماجـد اعتمادا على خـبرته الشخصـية عـام ١٤٩٠م. وذكـر ابن قـتـيـبـة والقـزوينى وأحمـد بن ماجـد أن بعض كتـاب الجاهليـة قد فـهم الطريق اللبنى كتـجمع كـثيف من نجـوم خافـتة تُرى لعين الراصد كتلة سديمية النظرية التى نشأت من أرصاد منفصلة غـير متأثرة بتعاليم فيلسوف اغريقى.

وقد وصف بطليموس الطريق اللبنى وصفا علمـيا فلكياً فى كتـابه المجسطى

الذى أصبح معروفا فى اللغة العربية من خلال سلسلة من الترجمات فى نهاية القرن الثانى الهجرى / الثامن الميلادى إلى نهاية القرن الثالث الهجرى/التاسع الميلادى إلا أن وصف أبى حنيفة الدِّينورى يبدو غير متأثر بالمجسطى حيث أنه استخدم عناصر وصفية من أصل عربى خالص فقط. وكذلك يبدأ وصفه بالدائرة البروجية وينتهى بكوكبة العقرب قريبا من دائرة البروج فى حين يبدأ وصف بطليموس وينتهى عند مجموعة قنطورس فى منطقة أقصى جنوب السماء التى كانت مرئية له فى الاسكندرية.

اقتنع العرب بنظريات الطريق اللبنى الكونية من ترجمات وشروح أعمال الفلاسفة الإغريق وتعليقاتهم. فبينما ظن أرسطوطاليس أن الطريق اللبنى ظاهرة دخانية تنتمى لكرة أسفل القمر اعتقد ديموقراط وتابعوه مثل أوليميودور أن الطريق اللبنى بعيد فى الفراغ مثل النجوم الثوابت وقد أيد علماء المسلمين هذه النظريات الأخيرة ضد نظرية ارسطوطاليس. وكانت استنتاجات ابن الهيثم العلمية ذات أهمية خاصة وهو الذى توصل إلى أن الطريق اللبنى لا يكون جزءا من الهواء (كرة أسفل القمر) ولكنه يجب أن يكون أبعد فى الفراغ. وفى القانون المسعودى الذى ظهر عام ١٠٣٠ هـ يقول البيرونى. وعلى العكس من تعاليم أرسطو وتابعته، لمجرة نفس الارتفاع (فوق الأرض) مثل النجوم الثوابت، لأن القمر والكواكب لا تتأثر بها حينما تمر أمامها.

المصادر:

(١) أحمد بن ماجد: كتاب الفوائد فى أصول علم البحر والقواعد Damascus 1971

(٢) G.R.T, Bbetts: *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*, London 1971.

(٣) Aristotle, Meteorology, *Arabic paraphase Kitáb al-Áthar al-culwiyya, ed. A-R.Badawi* Cairo 1961.

(٤) البيرونى (١) كتاب التفهيم لأوائل صناعات التنجيم ed. and tr. h-h-wright, london 1934.

(٥) البيرونى (٢) القانون المسعودى ـ i-iii، حيدر آباد، ـ 1954.

د. محمد احمد سليمان (ب. كونيتز P. Kunitzsch)

مجنون ليلى

أو مجنون بنى عامر ـ وهو الاسم الذى يطلق على بطل قصة حب رومانسية يرجع تاريخها إلى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى)

-١-

زودت المراجع العربية القديمة هذه الشخصية بسلسلة كاملة من الأنساب تجرى على هذا النحو: قيس بن الملوح ابن مزاحم بن قيس بن عداس بن ربيعة ابن جعدة بن كعب بن ربيعة بن عامر ابن صعصعة.. وبالرغم من أننا يمكن أن نقبل هذا الفرع من النسب من نقطة البدء عند قيس بن عداس، فإن هذا الأخير ـ كما تشير الدلائل ليس له وليس بمن يدعى بمزاحم ـ وأكثر من ذلك فقد أطلقت عليه أسماء أخرى أقل شهرة مثل: «البحترى بن الجعد»، و«مهدى بن الملوح» و«الأقرع»، و«قيس ابن معاذ». ولكن الجاحظ يقسم الشخصية إلى اثنين ويعمد الى التفرقة بين مجنون بنى عامر، ومجنون بنى جعدة حيث أن «جعدة» ينحدر من عامر

أما فيما يتعلق بمحبوبته، فقد جاء نسبها على النحو التالى: ليلى بنت سعد ابن مهدى بن ربيعة بن الحارث بن كعب بن ربيعة بن عامر.

ومضمون قصة الحب هذه، بقدر ما استطعنا أن نستخلصه من الروايات القديمة بسيط نسبيا وعادى ـ ومع ذلك توجد روايتان متعارضتان ـ تقول الأولى إن الشابين قضيا صباهما معا، يرعيان قطعانهما فى جبل التوباد الذى كان يخص قبيلة محارب (الأصفهانى: بلاد العرب) أما الرواية الأخرى فتقول: إن قيسا كان يقابل ليلى عن غير قصد لا سابق ترتيب عند جمع من النساء، ويكون تأثيرها عليه شديدا، ويذبح جمله إسهاما فى الوليمة.

وتشارك ليلى ـ التى تشارك قيسا عواطفه ومشاعره، توليه الاهتمام كله. وعلى إثر ذلك يطلب يدها، غير أن أباها كان قد أعطى لتوه وعدا بتزويجها إلى من يدعى «ورد بن محمد العقيلى». ويفقد قيس صوابه بعد أن تملكه الحزن والألم المبرح ويهيم على وجهه، رافضا أن يأكل، لائذا بالحيوانات البرية يعيش

بينهـــا. ويأخـــذه أبوه فى رحلـة للحج عـــســـاه أن ينـسى ليلى، ولكـن جنونه يتضـاعف ومع ذلك تعاوده لحظات من وضـوح الفكر فـينظم الأشعـار فـيهـا ويشتد حزنه مع عـجزه عن رؤيتها ولو مرة واحدة أخرى حتى يوافيه أجله.

إن من العـــســيـــر أن نثـبـت أصل الحكاية.. وثمـــة إشـارة فى «الأغـانى» تقـول إن المؤلف الأصلى شـاب أمـوى وأنه كـتب هذه الأشـعار فى ابنـة عمـه ولكن هذا الرأى مـشكوك فى صـحـتـه فذكر بعض الشخصيـات التاريخية مثل «نوفل بن مساحق»حاكم المدينة فى عام ٨٢هـ / ٧٠٢م، فى التراث الذى يتعلق بمغـامـرات قـيس، يـشـيـر إلى أن هذا الأخـير عـاش فى تلك الفتـرة تقريبـا، وهذا هو كـل مـــا يمكن أن يـقـــال عن الموضوع. وسوف يظل مؤلف أو مؤلفو الأشـعـار التى تنسب إلى المجنون ومـا يدور حولها من تفسيرات شيئا مجهولا دائمـــا ـ ومن المحـتـمـل أن تكون هذه الإبداعات نابعة من رغبـة عرب الشمال ـ الذين يمثلهم «عامر بن صعصعة» فى أن يظهـــروا أن قـصـص الحب غـيـــر السعـيدة ليـست شيئـا مقـصورا على هؤلاء الذين فى الجنوب ـ قـبيلة عـذرة مثلا ـ وإنهم يستطيـعون أن يفرزوا ما يتماثل مع من يدعى «جميل العذرى».

ومنذ اللـحظة التى تحـــقق فـيــهـا للأشـــعـــار والأخـــبـــار التى تتـــعلق بالشـخصـيـات الخيـاليـة، هذا الوضع المعيـارى، فإنه لا يكون من الـصعب أن نتصور الدور الذى لعبه الرواة، والذين يلفـقون القـصص ذات الخـيال المبـدع، والذين يتهـمهم الأصمعى بأنهم لفـقوا هذه القـصة، التى تدخل ضـمن سلسلة طويلة من الأعـمال الخـيالية والسيـر الذاتيـــة التى تصب فى قـــالب روائى، والتى يقدم لنا «الفهرست» بيانا مفصلا عنها..

وقـصـة المجنون وليـلى ـ مـثل كل حكايات العصور الوسطى، لم تأخذ أبدا شكلا محـددا؛ والواقع أن ناقلى التراث من أمثال ابن وهب وعمر بن شبة وابن الكلبى والزبـيـر بن بكار، قـد بدأوا فى مرحلة مبكرة يكتـبون العناصر العديدة المتفـرقة لهذه القصص، ولكن الأخـبار المنفـردة بدأت فى التـداول والانتـشـار شـفويا، ويضـاف إليـها حـسب أذواق الرواة. وقـد جـاء الدليـل على ذلك فى

دراسة للمصادر من أجل تنقيح الأغانى الذى يعتبر بعد الشعر والشعراء لابن قتيبة - الأقدم والأكثر تطورا. فقد احتاط أبو الفرج حتى يحمى نفسه من النقاد بأن ذكر الآراء المؤيدة والمعارضة التاريخية (لا أسطورية) للشخصية، ثم جمع - دون اعتبار للتسلسل الزمنى مجموعة من المصادر الشفهية والمكتوبة، والتى بينها تفصيلا أ. ى كراتشكوفسكى فى مقال نشره بالروسية فى لينجراد عام ١٩٤٦م.

ويبدو أن قصة المجنون وليلى قد احتلت الأسبقية على معظم الأعمال الأخرى من نفس النوع وتصدرتها حتى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) أو أوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).. وأن التغنى بالعديد من أشعارها بالإضافة إلى الأهمية التى أولاها إياه كتاب الأغانى لا يتركان مجالا للشك فى أن هذا الرواج الذى تمتعت به بعد ذلك لم يكن شيئا جديدا.

وفى الأدب العربى اللاحق للأغانى، تتكرر أخبار المجنون فى عدد من الأعمال الأدبية وخصوصا فى تلك التى تتعلق بقصص الحب الشهيرة (مثل تزيين الأسواق» (لداود الأنطاكى) ولكننا لانعرف إلا القليل من الدراسات المستقلة بصرف النظر عن «الديوان» واثنين من الأعمال لم يحققا بعد وهما «نزهة المسامر فى ذكر بعض أخبار مجنون بنى عامر» تأليف «يوسف بن الحسن المبرادى (الذى مات عام ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣م) وكتاب «بسط السامع المسامر فى أخبار مجنون بنى عامر تأليف «ابن طولون» (المتوفى عام ٩٥٣هـ / ١٥٤٦م).. ومما هو جدير بالملاحظة - وإن لم يكن متوقعا أبداً - ألا تثير قصة المجنون وليلى أى عمل أدبى بالعربية فى العصور الوسطى.. ولم يحدث قبل وقتنا الحاضر أن عالج هذا الموضوع عدد من كتاب المسرح منهم إبراهيم الأحدب وسليم البستانى، وأبو خليل القبانى الذى يبدو أن أعماله لم تمثل بل ولم تطبع.. أما رواية «مجنون ليلى» للكاتب محمد منجى خير الله فقد مثلت فى الإسكندرية ونشرت فى عام ١٨٩٨م ولكن أشهر الأعمال فى هذا الصدد هى مسرحية مجنون ليلى لأحمد شوقى.

ولست أعرف إذا كان من المهم أن أضع فى نهاية القرن الثانى الهجرى، الثامن الميلادى (إذ لم يرد ذكره فى الفهرست) من يدعى أبو بكر الوليبى الذى ينسب إليه تنقيح ديوان المجنون الذى توجد منه مخطوطات كثيرة، والذى كان موضوع خمس عشرة طبعة عادية، وطبعة واحدة أكثر دقة بقلم أحمد فراج فى القاهرة (١٩٥٨م).

والواضح ان محتوى الديوان لا يمكن أن يكون من عمل شاعر واحد وخصوصاً أن هناك ميلا - كما يلاحظ الجاحظ، لأن ينسب إلى مجنون ليلى أشعار أى شاعر غير معروف تكون فيها إشارة إلى ليلى - كما أن سميه قيس بن ذريح قد أحدث بعض البلبلة.. وعلى أية حال فإن هذا الديوان - كما يقول «ر بلاشير» R.Blachere - الذى قام بتحليله - «لا يمكن النظر إليه على أنه يحتل مكانا ضئيلاً فى دراسة الشعر القديم»..

راجع: طه حسين: حديث الأربعاء و.م.كامل فريد : مجنون ليلى، تاريخه، علاقته بليلى ، أشعاره. [ش. بيلات Pellat].

٢ - فى الأدب الفارسى والكردى والپاشتو

أصبحت أشعار المجنون، وحكايات حبه وافتتانه بليلى (وتنطق فى الفارسية بكسر اللام الأخيرة) جزءا من التراث الأدبى الفارسى أيضا، حيث استخدمت هذه الأشعار بطرق كثيرة. فكثيرًا ماترد مقتطفات من شعره فى الأعمال النثرية فى فارس، وهو يعد واحداً من أعظم شعراء الحب والعشق. ويشتهر بشعره فى الغزل . وترد اشارات كثيرة إليه وإلى ليلى فى أعمال كثير من الشعراء قبل أن ينظم «نظامى» قصيدته حول قصة حبهما؛ وهذه القصيدة مهمة جدا بحيث تعتبر فتحا جديدا فى تاريخ الشعر - ومانوشهرى يقارن عيون المجنون وخدود ليلى بمجموعتين من النجوم.

وتوضح هذه الأمثلة - فى البداية على الأقل - أن القصة لا تتعلق على وجه الخصوص بالتصوف، بالرغم من أن الصوفيين - كما نعرف - قد استخدموها كنموذج منذ القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) إلى ما بعد

ذلك. أما بالنسبة لشاعر دينى مثل ناصرى خسرو» (القرن الخامس الهجرى ـ الحادى عشر الميلادى)، فإن جوهر الموضوع يستحق الشجب لأنه يرمز إلى الحب الدنيوى الفانى وإلى الشعر العابث.

أما تطور هذه القصة لتصبح واحدة من أكثر الموضوعات المحببة فى التراث الصوفى، والتى عولجت فى أعمال لا تحصى كتبت بالفارسية وبلغات كثيرة أخرى، فهذا موضوع يستحق البحث والتحقيق، وكذلك كان المجنون وليلى أيضا بالنسبة للشعراء نموذجا للحبيبين مثل عديد من النماذج الأخرى: محمود و«اياز»؛ فرهد وشيرين؛ أو الحبيبين اليونانيين وامق وعذرا. ويقول جلال الدين الرومى إن المجنون ومعه فرهد وغيره ينتمون إلى النماذج الأصلية للعشاق الذين يلجأون إلى الجبال والصحراء ويهيمون فيها وحولها بسبب الحب.

وقد كانت «الأخبار» مصدرا ثريا للحكايات والنوادر «التوضيحية» بالنسبة للكتّاب والشعراء وقد اعتمد عليها أحمدى غزالى، كما اعتمد الكتّاب اللاحقون على نظرية الحب ومن بين مؤلفى القصائد المثنوية الصوفية ممن يستحق الاهتمام الخاص فريد الدين عطار وفى عام ٥٨٤هـ/١١٨٨م ألف «نظامى» جانجا بناء على طلب من شروان شاه اخستيان Shirwan Shah Akhsitam «مثنوية ليلى والمجنون» على وزن «هزجى مقبوض محذوف»، وتضم خمسة آلاف بيت وهذا هو الجزء الثالث من مجموع القصائد المعروفة باسم «الخمسة» وقد اختير الموضوع لأول مرة على انه مادة لقصيدة قصصية فارسية، ولكن هناك سابقة فى معالجة مثل هذا الموضوع ذى الأصل العربى. وهذه السابقة نجدها فى «ورقا وجلشاة» تأليف «عيوقى».

وليلى والمجنون» هذه كانت نقطة البداية لسلسلة طويلة من المحاكاة والقصص المماثلة والتى كتبت بكل لغة فى المنطقة ويتضح فيها التأثير الثقافى للأدب الفارسى. وقد اقتبس الشعراء الذين حاولوا محاكاة النموذج الذى وضعه نظامى، معظم محتوياته والوزن كذلك، بل وعناصر من تركيبته مثل

النصيحة التى تقدم إلى ابن الشاعر، والخطاب (الحديث) الذى يوجه إلى الساقى وكل منهما موجود فى مقدمة نظامى ومع ذلك فإن كل من هؤلاء الشعراء قد بذل جهداً لإنتاج عمل أصلى بإحداث بعض التغييرات فى مشاهد القصص، وبإضافة قصص جديدة أو عن طريق تغيير التركيز من موضوع إلى آخر..

وقليل من هذه الأعمال التى حاكت ما سبقها هى التى تستأهل أن تكون أعمالا أدبية.. ومن بين هذه الأعمال المجنون وليلى تأليف «أمير خسرو دهلوى» والتى كتبها فى عام ٦٩٨هـ / ١٢٩٩م ، وهى تحاكى «الخمسة» محاكاة تامة. وهى أقصر من النموذج الذى حاكته (٢٦٦٠ بيتا)، ولا تركز كثيرا على الجوانب التعليمية. وهناك عناصر جديدة مثل التكهن بمصير المجنون عند مولده، والرغبة التى أعرب عنها الحبيبان بأن تقتلع أعينهما الغربان النهمة التى تفترس أجساد الموتى بعد معارك العشائر.

وقد أهدى أمير خسرو هذا العمل إلى مرشده الروحى نظام الدين أولياء وإلى سلطان دهلى. كذلك فإن القصيدة الطويلة التى نظمها «جامى» وأتمها فى عام ٨٨٩هـ/ ١٤٨٤م، كادت تعالج كل محتويات «الأخبار» الأصلية.. فبداية قصة الحب قريبة جدا إلى التراث العربى (فلم يكن اللقاء الأول فى مدرسة بل فى معسكر عشيرة ليلى). كما أننا لا نستطيع أن نخطئ المعنى الصوفى اللصيق بالقصة، بالرغم من أن القصة (كما هى) قد نالت كل ما تستحقه وفى الأغنية الموجهة إلى السقى فى المقدمة، يحيى «جامى» ذكرى مشايخ النقشبندية والحكام التيموريين الأوائل. وقد كان معاصر و «جامى» ابنا أخيه «هاتفى الشيرازى».. وكانت قصيدة الأول أثيرة لدى الشعراء العثمانيين وقد ترجمت إلى التركية أما قصيدة ليلى والمجنون التى نظمها هذا الأخير فقد ذاعت وانتشرت قراءتها فى الأزمنة الحديثة وطبعت كثيرا فى كل من إيران والهند. ومع ذلك فقد قوبلت أعمال الأغلبية العظمى من الشعراء الفرس المقلدين بقليل من النجاح. وقصائدهم موجودة. على أقصى تقدير فى نسخ قليلة أو منفردة. ويبدو أن بعضها قد اختفى تماما.

وقد كتب بعض شعراء فترة مابعد الكلاسيكية. وتحت عنوان «شاهى وصال» «مثنويات» قصيرة تصف اجتماع شمل ليلى والمجنون مرة أخرى فى أحد القبور وفى إحدى الرباعيات التى وضعها «ليسانى» Lisani (القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى) حول أحد رسامى المنمنمات، نجد أن جسم المجنون الهزيل النحيل - كما يصوره الفن الفارسى عامة، يستخدم كموضوع أدبى.

وفى الأدب الكردى يوجد عدد من الروايات لهذه القصة، بعضها معالجات جديدة للنماذج الفارسية والتركية، والبعض الآخر أعمال أصلية.. وتنتمى إلى التراث المكتوب أعمال «على بايير أغا» وعبد الجبار كانى» و «حارث بطليسى، والتى ترجع إلى عام ١١٧١هـ / ١٧٥٨ - ١٧٥٩م - كذلك فقد سجلت القصص الشعبية حول ليلى والمكلوم فى مناطق عديدة؛ وهى ذات أشكال مختلفة مثل معالجة القصة على أساس أسطورى وهى.. وقد كتبت بعض الروايات باللهجة الجورانية فى اللغة الفارسية وفى «شكل» عروضي يتميز به الأدب الشعبى. وفى «الباشتو» (اللغة الإيرانية المستخدمة فى أفغانستان الشرقية وبلوخستان الشمالية من باكستان) وضع «باى خان» Bay Khan من أهالى «بونر» رواية فى مقاطع شعرية تحمل شكل الغزليات.

المصادر :

(١) هلال : ليلى والمجنون فى الأدب العربى والفارسى.

(٢) أسعد خير الله: الحب والجنون والشعر: شرح لأسطورة المجنون (بيروت ١٩٨٠).

[دى بروجن J. T. P. De Bruijn]

٣ - فى الأدب التركى :

افتتن الشعراء الأتراك أيضا بقصة مجنون ليلى؛ ذلك لأنهم فى أول الأمر تأثروا بالصورة الكلاسيكية التى وضعها نظامى؛ ولأنهم بعد ذلك اتخذوا موقفا نقديا من روايات الشعراء الفرس والأتراك الآخرين. ولأن الموضوع ثابت لا يتغير وكذلك الربط بين الأفكار

المتعلقة به، فنرى أن الشعراء الأتراك كانوا يسعون إلى معالجة أكثر إثارة للدافع الخارجى، أو يحاولون استخلاص المعنى المجازى من القصة كما وردت فى المادة الأصلية - ولكن لانزال نفتقد دراسة مقارنة عن الأهداف الشعرية، والتى يجب - بسبب التشابه فى الموضوع - أن تأخذ فى الاعتبار قصة «ورقا» و«وجلشاه».

وقد شرع جولشيهرى و«عاشق باشا» فى معالجة الموضوع فى «منطق الطير» و«غريب نامه». وقد بدأ الاتجاه المستقل للكتابات التركية بالمثنوية الطويلة التى كتبها شاهدى بالنيابة عن الأمير «جم» Jem وانتحلها بعد ذلك من يدعى «قادمى» Kadimi. وفى قصيدة شاهدى، وكذلك فى المجنون وليلى لأمير الشعراء فى شرقى تركيا «مير على شيرنواعى» Mir'Ali Shir Nawa'i، والتى كتبت بعد ذلك بفترة غير قصيرة، يجرى تفسير حب المجنون الضائع (الذى لم يلق أية مكافأة أو تعويض) على أنه طريق مجازى للحقيقة الإلهية. وفى نهاية القرن التاسع الهجرى، (الخامس عشر الميلادى)، كتب «أحمد سنان بهشتى» العثمانى الذى عاش فترة، من الزمن فى هرات رواية ذات مغزى صوفى تأثر فيها بما وضعه «جامى»، وأضاف بعض التغييرات المهمة فى الأفكار الرئيسية. وفى الوقت نفسه تقريبا وضع «حمد الله حمدى» و «تتنسوز أحمد رضوان مؤلفاتهما النظمية. ومن ثم كان القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى ثريا بروايات ليلى والمجنون وقد كتب «جليلى حميد زاد بورصلى (المتوفى بعد ٩٧٧هـ/ ١٥٦٩م) روايته فى عام ٩١٨هـ/ ١٥١٢م متزامنة فى قليل أو كثير مع روايته المختصرة جدا عن خسرو وشيرين، وهى تركز على ما يبدو - مثل هذه الرواية الأخيرة - على الجوانب الخارجية للحدث. وبعد «لامينى» ظهر مؤلف «سوادعى»، الذى أقحم فيه شعرًا كتبه «فضولى» Fuduli.. وفى عام ٩٣١هـ/ ١٥٢٤ - ١٥٢٥م كتب حقيرى الأذربيجانى رواية من وحى نظامى» و«هاتفى»، والتى نقلها إلى موطنه، والتى لعبت فيها الصدفة دورا مهما والطريقة التى عالج

بها فضولى الموضوع هى نموذج للشعر التركى. وفى هذه الرواية التى انتهى من كتابتها فى عام ٩٤٢هـ/ ١٥٣٥ - ١٥٣٦م، يبدو المجنون رمزا للأيديولوجية الدينية للحب، والتى تشتمل مهمته على تحرير نفسه من المحبوب. وبهذه القصيدة الملحمية، التى يشيع فيها الغزل، وترخى مشاعر ليلى التى تظل شخصية دنيوية ممكنة، استطاع فضولى أن يبدع نسخة تركية رائعة تطابق النماذج الفارسية، التى بدأ يضاهيها.. وفى عام ٩٥٠هـ/١٥٤٣ - ١٥٤٤م كتب حمدى اللارتدى) رواية ذات شهرة ضئيلة أيضا من وحى نظامى و«جامى» و«نواعى» - وفى عام ٩٦٢هـ/ ١٥٥٤ - ١٥٥٥م أنتج صالح جلال رواية تتبع فى محاكاة وتقليد أسلوب هاتفى. وقد نسخ «خليف» (٩٨٦هـ/١٥٧٨ - ١٥٧٩م) فقرات من العمل الذى أبدعه «فضولى» بعد أن فقده هو و«نواعى» فى مقدمته وقد حول شاعر آذارى Adhari اسمه «عطايى» (القرن الحادى عشر الهجرى/السابع عشر الميلادى) القصة إلى قصة خرافية أدخل فيها مقتطفات من «ديدى قرقت» Dede Korkut «أما رواية» قفزاده فيظى» (المتوفى ١٠٣١هـ/ ١٦٢١م) فلم يكملها.

وهناك كتابات وإبداعات كثيرة أخرى تؤكد كيف أن هذا الموضوع ظل أثيرا محببا لدى المبدعين حتى وقتنا الحاضر.

٤ - أما فى الأدب الأوردى فقد انتقلت القصة (مجنون ليلى) إلى هذا الأدب عن طريق الأدب الفارسى، وليس مباشرة عن طريق الأدب العربى، وكثيرا ما يطلق عليها «ليلى مجنون» وهى توجد فى ثلاثة أشكال رئيسية الأول فى الإشارة العرضية للحبيبين وخصوصا فى الشعر، والثانى فى القصائد القصصية التى تحكى القصة وتكون فى «المثنوى» عامة والثالث حبكة للأعمال الدرامية الأوردية المبكرة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتى كتبت معظمها للفرق المسرحية المتعددة فى بومباى والتى تتحدث «البارْسية» (وهى اللهجة الإيرانية الخاصة بالأدب البارسى الدينى الذى يكتب به الزراد شتيون

الذين ينحدرون من أصلاب اللاجئين الفرس المقيمين فى بومباى وغيرها). ومع ذلك فإنه يبدو أن الموضوع لم يحفز أحداً ما إلى أى عمل ذى أهمية أدبية كبيرة، بعد أن فشلنا حتى الآن فى أن نكتشف واقعة قد تكون مجهولة.

وقد كان «المثنوى» القصصى شكلا شعريا مفضلا عند «دكانى، وهو نموذج اللغة الأوردية الذى كان سائدا فى جنوب الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر وهناك نماذج عديدة موجودة تتعلق بمجنون ليلى، وكلها كانت تتخذ من الأعمال الفارسية نموذجا تحتذيه وخصوصا أعمال هانقى ونظامى وجامى وربما ما وضعه فى دهلى الشاعر «أمير خسرو» حوالى ٧٠٠هـ/١٣٠٠م وعلى أية حال فبالرغم من النماذج الفارسية فإن الجو العام فى هذه الأعمال الأوردية هندى بشكل واضح كما يمكن أن يتضح فى فقرات «شارابا» التى تصف البطلة من الرأس إلى القدم. ويذكر «هاشمى» و«بقير» و«چاليبى» المثنويات التى وضعها أحمد الجوجراتى ومحمد عزيز وهما شاعران من عصر «قطب شاهى فى «جولكوندا» وقد كتبت هذه الأعمال فى عام ١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م وعام ١٠٤٦هـ/١٦٣٦م على التوالى. وهناك مثنوية «دكانية» هى قصة ليلى والمجنون وضعها «عبيد الله واعظ بن إسحاق» فى عام ١١٩٦هـ/١٧٨٢م.. وهى ضمن مجموعة مؤلفة من اثنتى عشرة من المثنويات الأوردية المبكرة جمعها شخص غير معروف تحت عنوان «بارا قصة». وهذه المجموعة كبيرة الشهرة ذائعة الصيت وقد نشرت عدة مرات قبل وبعد عام ١٨٥٧م، ولكن الطبعات الأخيرة تميل إلى تحديث اللغة.

وعلى حين لم يكتب شعراء الأوردية الكبار فى شمال الهند فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قصائد قصصية عن حكاية المجنون وليلى، فإن الواضح أنها ظلت مألوفة ومحببة إلى النفوس على الأقل فى ستينيات القرن التاسع عشر ويسجل «بلومهارت» Blumhardt ثلاث مثنويات واحدة مجهولة نشرت فى دهلى فى عام ١٨٦٤م والثانية كتبها محمد تقى خان هواس لوكناو ١٨٦٢م والثالثة فقد نظمها «والى محمد نظير» كونبور ١٨٨٦م.

وفى ستينيات القرن الماضى بدأت تنتشر الفرق المسرحية فى بومباى، وقد أخذت كثيرا من المسرحيات الأولى التى قامت بتمثيلها «حبكتها» من القصص الشائعة المألوفة سواء كانت عربية أو فارسية أو هندية وقد حظيت قصة مجنون ليلى بالذيوع والانتشار طيلة ثلاثين عاما كموضوع للدراما الشعرية.

ولانعرف من الذى كتب أول مسرحية أو مدى ارتباط هذه المسرحيات التى نشرت بالأصول: ذلك لأن الكاتب المسرحى الذى تستخدمه إحدى الفرق المسرحية قد يكلف بإعادة صياغة المسرحية الموجودة أو اقتباسها، ولم يكن هناك قانون يتعلق بحقوق التأليف والنشر يحول دون أن يحصل المراجع على الفصل كله عن المسرحية وفيما يلى بعض الذين كتبوا مسرحيات لا تزال موجودة عن ليلى والمجنون: ـ «نضروان جى مهربان چى آرام».

ـ منشى محمود ميان رونق (١٨٢٥ ـ ١٨٦٦م) وقد كتب مسرحيته عام ١٨٥٧ ـ ١٨٥٨م.

ـ حسينى ميان ظريف.

ـ حافظ عبدالله رونق ـ ومسرحيته أفضل المسرحيات وقد نشرت فى بومباى عام ١٨٨٠م بنص جوجارانى بعنوان مزدوج: «انجمى الفت» و«عرف ليلى مجنون». وقد أعيد نشرها ـ مثل المسرحيات الثلاث الأخرى ـ بنص أوردى فى لاهور.

وهذه المسرحيات الأربع تتميز بحرفية مسرحية وجاذبية شعبية أكثر مما تتميز بالفن الأدبى. وقد كتب الروائى الموسوعى الشهير فى «لوكناو» «ميرزا محمد هادى رسوا» (١٨٥٩ ـ ١٩٣١م) مؤلفه «مَرَقّعى ليلى مجنون» (البوم ليلى مجنون) الذى نشر فى لوكناو عام ١٨٨٥م وفى الله آباد ١٨٨٧م، وهو يعى كل هذه الأعمال المسرحية.. فقد شاهد المسرحيات التى تؤديها فرق بومباى المتجولة العديدة لوكناو ومن بينها ولاشك مسرحيات ليلى والمجنون.. وقد كتب فى مقدمة مؤلفه أنه لم يكن راضيا عن لغة هذه المسرحيات فهى ليست لغة دهلى أو «لوكناو» ولكنها لغة سوق السمك فى

بومباى ومن ثم ـ وبتشجيع من أصدقائه ـ كتب هذه المسرحية ليوضح ما ينبغى أن يكون عليه الشعر الدرامى. وقد استخدم أوزانا شعرية مختلفة لتتواءم مع الشخصيات والمواقف، بل تصور إمكانية معالجتها حتى يمكن أن نصف المحصلة بأنها «أوبرا أوردية» ولكن لم تمثلها أية فرقة مسرحية، واعتبرها النقاد فشلا كبيرا. ويقول «عشرات رحمنى» أنها كتبت كلها بالشعر فى الوقت الذى كان فيه النثر يلعب دورا متزايدا فى الدراما الأوردية. وتفككت الحبكة وفقدت جاذبيتها ولما كان هو شاعراً من «لوكناو» عاش فترة ازدهار «المرانى»، فقد استطاع أن يكتب فقرات مليئة بالحزن واللوعة والنواح؛ وفى هذا تستحق المسرحية الكثير من الثناء. ولكن «روسوا» لم يكن كاتبا مسرحيا ولم تخضع القصة فى سيرها للمعالجة الدرامية.

على أننا نجد هناك كاتبا أوردياً حديثاً وضع مجنون ليلى فى صياغة عصرية فى قصة قصيرة. فمجموعة القصص القصيرة التى كتبها «سيد سجّاد وحيدر» تحت عنوان «خيالستان» تضمنت قصة بعنوان «حكاية ليلى والمجنون» وفيها يولد الحبيبان من جديد فى ظروف حديثة عصرية فالمجنون يتعقب ليلى على دراجة. وتخضع ليلى للعلاج بالصدمة الكهربية، ويصاب المجنون بنوبة فى أثناء هذا العلاج ويؤخذ إلى مكة ليتخفف من هذا الوسواس، ولكنه يدعو الا تخف علّته أو تقلّ معاناته أبدا.. وهكذا تنتهى هذه القصة الغريبة المكتوبة برشاقة، والتى تشكل نهاية ملائمة لهذا التقرير عن مجنون ليلى فى الأدب «الأوردى».

المصادر :

(١) جميل جالبى : تاريخ الأدب الأوردى، قديم دور، لاهور ١٩٧٥، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) J. F. Blumhardt : *Catalogue of Hindustani books in the Library of the British Museum*, London 1889.

بهجت عبدالفتاح [ج. أ. هيوود J.A.Haywood]

المحاسن والمساوئ

جنس أدبى نما فى غضون القرون الأولى من العصور الإسلامية، وقد نشأ فى داخل التراث الثقافى العربى الإسلامى بالرغم من أن بعض العلماء مثل انوسترانزيف (Inostranzev) وج. رشتر Richter فى كتابه دراسة فى تاريخ الأدب العربى والفارسى وكتابه تأثير إيران على الأدب العربى وأ. محمدى فى كتاب الأدب الفارسى فى أهم أدواره وأشهر أعلامه) قد انتهوا - فى غير حكمة - إلى أن هذا الجنس الأدبى العربى قد استلهم النموذج الإيرانى القديم (شايست ناشايست) والتى تعنى (الميمون/ المنحوس) وهذا غير صحيح فقد عرف بين العرب قبل مقدم الإسلام (منافرات ومفاخرات) أى مباراة فى التفاخر. (انظر «الشاريشى» فى شرح مقامات الحريرى - القاهرة ١٩٥٢م، شكرى الألوسى فى بلوغ الأرب - أ - الهاشمى فى جواهر الأدب - ت. الحاجرى فى الجاحظ - شوقى ضيف فى العصر العباسى الأول.وفى العصر العباسى الثانى ويمكن أن نميز بين نوعين من الجدل (المجادلة).

١ - المجادلات العقيدية (المناظرات): حيث تفوق «المعتزلة»، ليس فحسب فى مقارعتهم الطوائف والعقائد أو الأديان الأخرى، بل أيضًا فى اتجاههم الجدلى الذاتى الذى حفزه ولاشك إعجابهم بالتفكير العقلى وتأثرهم بالفلاسفة السفسطائيين وفلاسفة اليونان بشكل عام. وقد استخدموا الجدل كوسيلة فعالة جدا للتحليل، وكوسيلة للتمييز بين الحق المطلق، والحق النسبى.

٢ - المجادلات الدنيوية (مفاخرات، **مناظرات)**: وتدور حول نطاق عريض من الموضوعات التى احتلت الصدارة فى حضارة جديدة مشحونة بالعناصر المتناقضة وعلى الأخص فى الصراع بين الشعوبيين وبين هؤلاء الذين يؤمنون بتفوق العرب، ومن أبرز أمثلتهم الجاحظ.. وكان الخصوم كثيرين؛ وقد استغل بعضهم أية فرصة للجدل حتى فيما يتعلق بالمسائل التافهة البسيطة، وهذه حقيقة دفعت الجاحظ إلى أن يطلق عليهم (فى كتاب الحيوان)

عبارة «أصحاب الخصومات»، معلنًا أنه لا «يتورط» معهم.

وكان حتما أن تلقى هذه الحالة من الأمور بظلال الشك على القيمة الحقيقية لكل فكرة، ولكل مفهوم، وخصوصاً فى وسط كانت العقلانية وتأثير اليونان هما القوى المسيطرة فيه. وكان لهذه الحقيقة تأثيرها القوى على الآراء وعلى الأدب فى الشكل وفى المضمون، بين العقلانيين فى معظم الأحوال وعند الجاحظ على وجه الخصوص.

كتابات الجاحظ:

ويقدم لنا الجاحظ - فى كتاباته - معرفته كخبير بهذا الوسط، بكل جوانبه واتجاهاته المتناقضة - وتصبح خصائص الوسط وسماته مرتبطة بأفكار مقتبسة من الفلسفة اليونانية؛ وهذه الأفكار هى التى أدت بالجاحظ إلى المفهوم الذى جعله قادرًا على أن يرد على كل من المسلمين الذين يؤمنون بالثنائية (خضوع الكون لمبدأين متعارضين هما الخير والشر) والمسلمين الذين يؤمنون بالجبرية (أفعال المرء لا سلطة له عليها. أو الإيمان بالقضاء والقدر).. وقد أصبح هذا المفهوم واحدا من أسس وأصول مذهبه الذى يقول بنسبية الخير والشر فى هذا العالم، وضرورة تعايشهما من أجل «الأصلح» للخلق وعلى الأخص الحياة العقلانية.

وقد دفعته الرغبة فى أن يصور هذا المفهوم النسبى للخير والشر ويجعله فى متناول إدراك الجميع إلى أن يضع - على أساس من المناظرات الشائعة فى عصره - نصا أدبيا طويلا إلى حد ما يناقش فيه محاسن ومساوىء الديك والكلب (محاسن الديك ومساوئه - ومنافع الكلب ومضاره) ويقدم هذا النص للقارئ على شكل «جدل» بين اثنين من كبار المعتزلة؛ أحدهما (وهو النظّام) يؤيد الديك ويدافع عنه (صاحب الديك). أما الآخر (وهو معبد) فيؤيد الكلب ويدافع عنه (صاحب الكلب). ويوجه إليهما النقد بمرارة شخص يطلق عليه الجاحظ اسم «عائب» الذى يستهجن أيضاً الديك والكلب ويعدّد نقائصهما ويسردها.

وليس من العسير أن نثبت أن هذه «المجادلة» الابتداعية هى من ابتكار الجاحظ نفسه، فهو ينقب عن محاسن ومساوىء الديك والكلب، وفى الوقت نفسه يضع الردود التى توجه إلى «العائب» (موجه الاتهام). وهو يقدم هذه المناظرة إلى القارىء، فى شكل أدبى ممتع جدا وجذاب.. ولم يقتصر الجاحظ على الحديث عن الديك والكلب.. فهو يكشف عن محاسن ومساوىء الكثير من الأشياء الأخرى المعروفة فى زمانه مثل الخنزير والقرد.

وبهذه الأمثلة التى يسوقها الجاحظ، يرمى إلى إقناع القراء بأن كل شىء نسبى. وهو يأمل فى أن يؤدى هذا إلى أن تكون مهمته أيسر عندما يصل إلى شرح وتفسير أطروحته (فرضيته) حول نسبية الخير والشر بالإشارة إلى المخلوقات وضرورة تعايشهما، ومن ثم يبرهن على أنهما خير «فعلى» بالنسبة للخلق، وبقدر ما هما من عمل «الله» (سبحانه).. ويتمكن الجاحظ فى الوقت نفسه من أن يهدم الإطروحة الثنائية ويثبت اثنين من المبادئ الجوهرية للمعتزلة وهما التوحيد - والتعديل (الوحدانية الإلهية والعدل الإلهى)، مع ما ينبثق عن ذلك منطقياً، ومن أكثره أهمية الإرادة الحرة. ويجب أن نؤكد أن هذه الأطروحة الفلسفية يعرضها الجاحظ على شكل ردود مباشرة منه على الهجمات التى يوجهها «العائب» إلى الاثنين الكبار من المعتزلة لمناقشتها محاسن ومساوئ الكلب والديك.

والخلاصة كما يرى الجاحظ أن كل شىء نسبى، وكل شىء مهم وكل خلق له مكانة.. البيهقى وبتلورفن المحاسن والمساوىء.

وتبلور فن المحاسن والمساوئ.

وهناك من سار على نهج الجاحظ واجتذبته طريقته.. ومن بين هؤلاء إبراهيم بن محمد البيهقى (القرن الثالث والرابع الهجريين - التاسع والعاشر الميلاديين).. ومؤلفه المشهور يحمل عنوان «المحاسن والمساوئ» وهو غير معروف لكتاب السِّيَر العرب الأقدمين.. ولكننا يمكن أن نقول إنه كان شيعيا

معـتـدلاً (من الزيديـين)، ووصل فى السلم الاجتماعى إلى أن أصبح من

ندماء الملوك، مما جعله عرضة لهجاء الشاعر ابن الرومى؛ والأفكار والموضوعات التى يناقشها هذا الكتاب تتشابه مع تلك الموجودة فى كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة مع استثناء واحد وهو الاتجاهات السياسية الدينية الموجودة فى الجزء الأول - والذى يجعل للكتاب مكانة فريدة ويميزه عن الأعمال الأخرى فى «الأدب»، هو منهجه الدقيق الذى يعالج به الموضوعات، وكذلك طريقته فى الكشف عن مشاعره تجاهها. فهو يقسم كل باب إلى قسمين متعارضين كأن يقول «محاسن كذا» «ومساوئ كذا»، مثل «محاسن الفقر» و«مساوئ الفقر».. ولا تقتصر مصطلحات المحاسن والمساوئ على مفهوم واحد أو دلالة واحدة فهى تعنى المنافع والأخطاء، والحَسن والقبيح، والثناء والذم، والإيجابى والفاضل والطيب، وكل الصفات التى يمكن امتداحها وأيضاً السلبى والشرير والحقير وهكذا.

ويفسر البيهقى الدوافع التى جعلته يعطى كتابه هذا العنوان فيقول لقد سميته بهذا الاسم لأن أقصى اهتمامات العالم، منذ بدايته حتى نهايته يكمن فى تعايش الطيب (الخير) والسىء والمؤذى والمفيد والمحبوب والمكروه. فإذا بقى القبيح (أو الشر) وحده فنيت المخلوقات إذ سيقضى كل منها على الآخر، وإذا لم يكن هناك غير الحسن أو الخير، فسوف يختفى الآلم ولا يكون للتفكير العقلى أية قيمة.

وهذا التفسير ليس غير استهلال الرسالة الفلسفية التى قدمها الجاحظ فى كتاب الحيوان ردا على العائب (موجه الاتهام).. وبالرغم من أن البيهقى ينقل فقط السطور القليلة الأولى، وينأى بنفسه عن هدفه (أى كتاب الحيوان) العقدى إلا أنه بذلك يثبت أن ما حفزه وألهمه هما كتاب الحيوان، والتبرير الذى قدمه الجاحظ للجدل. والحق أن كتاب البيهقى يمثل المرحلة التى ظهر فيها أدب المحاسن والمساوىء كلون أدبى مستقل.

ومع ذلك ـ وكما رأينا ـ فإن البيهقى لم يطبق فى أغلب الحالات نهج الجاحظ الذى يتضمن مدح أو لوم (ذم) أى شىء أو أى موضوع من نوع ما؛ فهو يحرّفه عندما يبدو أن هذا النهج يضر باتجاهاته العقائدية مستخدما مصطلحات المحاسن والمساوىء كوسيلة للإعلان مقدما ـ فى عناوين الفصول ـ عن مشاعره وموقفه تجاه الموضوعات محل المناقشة.

ونأتى للمعايير التى تحكم اختياره للموضوعات وتملى عليه المواقف التى يتخذها وهى: مبادئه السياسية الدينية ومبادئه الأخلاقية والميول الاجتماعية الثقافية والأدبية والتى اتخذت شكلاً محدداً على يد الجاحظ وابن قتيبة فى أدب القرن الثالث الهجرى، التاسع الميلادى، والذى تعتبر كتبه مصادره الأولى.

ويؤيد مؤلف «المحاسن والمساوىء» فكره وأحكامه ـ التى يعبر عنها مقدما فى العناوين التى يختارها للفصول ـ بشذرات مختارة من الأدب تتمثل فى مقتطفات من النثر والشعر والنوادر والحكايات الطويلة والتقاليد (محاسن الأخبار وظرائف الآثار ـ كما يطلق هو نفسه عليها).. وباستثناء العناوين التى هى وحدها الانعكاس لتفكيره، لا يوجد أى تدخل شخصى منه فى النص.

وتجدر الإشارة إلى كتاب آخر هو المحاسن والأضداد «لكاتب مجهول غير معروف يبدو أنه كان يعرف الجاحظ.. وهذا الكاتب هو أول من حاكى البيهقى، إذ نقل عنه جزءًا كبيراً من عمله. والجزء الأول من المحاسن والأضداد موجود فى كتاب البيهقى، ولكن بشكل أكثر اكتمالا ودقة.. ولكن هذا الكاتب المجهول لا ينقل شيئا من الفصول التى تتعلق بالموضوعات السياسية الدينية التى تعكس ميول البيهقى ونزعاته. أما التعديلات التى أدخلها على الفصول والفقرات المنتحلة فتوضح أنه لم يفهم تماما المنهج الذى اتبعه هذا المؤلف، وأن نهج الجاحظ بطرح الثناء وإلقاء اللوم هو الذى أغراه.

وقد استبدل "بالمساوىء" كلمة "ضده" (أى العكس) فهو يقول محاسن كذا

ضـده وهذا يعنى أنه يناقض محـاسن كذا بعكسـها، دون أن يتـيح للقارئ أن يستنتج ما إذا كـان سيجد تحت عنوان «ضده» ذمـا للموضـوع الذى امتـدحه تحت عنوان «مـحـاسن» أى جـوانب الحسن، والقبح فى الموضوع، أم سيجد موضـوعاً نقـيضـاً لذلك الذى امتـدحه (مدح الحسن والصـحيح/ وذم السىء والخطأ). فـمن الصـعب فى هذا المثـال «محـاسن الوفاء/ ضـده» أن نقول هل يعنى «مدح الوفاء/ ذم الوفاء» أم «مدح الوفاء/ وذم الخيـانة» وهذه بلبلة تنشأ من غـمـوض الضـمـيـر (هاء) وإلى أى شىء يعـود هذا الضـمـيـر ـ ولا تنسى نسبة هذا الكتاب للجاحظ بهدف إشعار القـارئ بأنه أمـام منهج الجـاحظ الذى يعتمـد على مدح وذم كل فكرة، وأنه لا يوجد هنا غير لعبة أدبية بسيطة، ويبدو أن هذا هو مفهوم المؤلف لهذا المنهج.

الثعالبى وفن المحاسن والأضداد

ومرة أخرى يظهر هذا الاهتمام بهذا الجنس من الأدب فى أعـمال واحـد من أغزر المؤلفين إنتـاجا فى القرن الخامس الهجرى، الحادى عشر الميلادى ألا وهو الثعالبى، الذى عـاش فى عصر تشكلت فيـه الثقـافة العـربية بالـنثر المسـموع وبالبحـث المنهجى عن الشكل والبـراعة الفنية؛ كما عاش فى وسط كان اهتمامه الوحـيـد أن يبـتـدع أشكالاً وصنيـعـاً متناغمة للتعبير عن كل فكرة. وقد وجد الثـعـالبى فى منهج الجـاحظ أفـضل الصـيغ لتـوفـير احـتـيـاجـات الكاتب والأديب فى عصره.

وبهـذا الهدف يتنـاول الثعـالبى فى كتـابيه المـتـمـاثلين «الظرائف واللطائف فى الأضـداد» و«يواقـيت فـى بعض المواقيت فى مدح كل شىء وذمّه» (وقد جمعهما من يسمى «أحمد بن عبدالرازق المقدسى» فى طبعـة واحدة نشرت عدة مـرات فى بغـداد والـقـاهرة. وطبـعـة القاهرة (١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧م) هى التى نعتـمد عليهـا هنا) يتناول كلا من الموضـوعات الثـمـانين التى تناقش فى فصل ينقسم إلى قسمين:

مدح.. /ذم.. وفى الجزء الأول يقدم شواهد رائعة فـى مدح الموضوع، وفى الثانى يقدم شـواهد ذم الموضوع (مثال

ذلك مدح / ذم العقل ـ مدح / ذم الغنى) وهكذا.

ونضيف هنا أنه نسخ (نقل) جزءا كبيرا من المواد التى عرضها فى هذين الكتابين فى كتاب ثالث سماه «التحسين والتقبيح، عرض فيه «النقيض أو العكس فى شكل جديد فهو يمتدح ما يعتبر سيئاً ويذم ما يعتبر حسناً؛ سعياً ـ على ما يبدو ـ إلى أن يقدم كتاباً يبدو جديداً وفريداً فى جنسه.

المحاسن والأضداد بعد الثعالبى:

ونحن نلتقى بهذا النهج الذى يشتمل على مدح وذم كل شىء والذى أصبح مرادفا لاستعراض المواهب الأدبية، مع عدد من مؤلفى الأدب الذين جاءوا بعد الثعالبى، والذين يطبقونه بشكل متفرق فى كتبهم. ومن بين هؤلاء «الأزدى» فى «حكايات أبى القاسم والحريرى فى المقامة الحريرية» (طبعة القاهرة عام ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩م) ثم هناك جمال الدين الوطواط (٦٣١ ـ ٧١٨هـ/ ١٢٣٤ ـ ١٣١٨م) الذى تأثر كثيراً بمنهج الثعالبى بشكليه: المدح والذم من جهة، ومن جهة أخرى مدح ما هو سىء وذم ما هو حسن وهو يطبق هذا المنهج بتصنيف جيد فى عمله «غُرر الخصائص الواضحة، وغُرر النقائص الفاضحة» (القاهرة ١٣١٨هـ / ١٩٠٠م) متناولا ستة عشر موضوعا أخلاقيا: ثمانى خصال (أو فضائل) وعكسها (أى ثمانى نقائص). وتنقسم كل من الفصول الثمانية الأولى إلى ثلاثة أجزاء ١ـ مدح الفضيلة بالاستعانة بنصوص مختارة ٢ـ نوادر وحكايات وشعر يتعلق بالأشخاص الذين يتمتعون بهذه الفضيلة أو اشتهروا بها ٣ـ ذم هذه الفضيلة. وبالمثل فإن كل فصل للنقائص ينقسم إلى ثلاثة أجزاء ١ـ ذم النقيصة ٢ ـ نوادر وحكايات وأشعار ترتبط بالأشخاص الذين أصيبوا بهذه النقيصة أو اشتهروا بها ٣ ـ مدح النقيصة.

ولا شك أن هذا الجنس الأدبى قد اجتذب كثيرين آخرين ولكن كتاباتهم حتى هذه اللحظة لاتزال غير معروفة لنا.

المصادر : وردت فى المتن.

بهجت عبدالفتاح [أ. جيريس I. Geriés]

محكمة

١- مدخل عام:

تولى رسول الله [ﷺ] ولاية القضاء التى أسندتها له صراحة آيات القرآن الكريم. وانتقلت هذه الولاية من بعده إلى الخلفاء الراشدين، حيث مارسوها بأشخاصهم فى المدينة المنورة. وقد سبق أن تطلب الأمر، نتيجة لتوسع الإمبراطورية الإسلامية فى عهد الخليفة عمر، تعيين قضاة للحملات العسكرية فى البداية، امتد اختصاصهم للمناطق المفتوحة أيضا. وقد بقى هذا النظام لقضاة الجيوش (قاضى الجند) قائما حتى أيام العهد العثمانى (قاضى عسكر). وطبقا للشريعة فإن ولاية القضاء تكون للخليفة أصلا، ويمارسه القضاة كمفوضين عنهم، ولهم بدورهم تفويضه لمن يشاءون. ويكون تعيين القضاة بموجب عقد يتم بالإيجاب والقبول بحضور شاهدين على الأقل. ولا تتوقف صحة التعيين على شرعية سلطة التعيين، وبهذا الفكر المنفتح تجاوبت الشريعة مع الظروف الواقعية حتى فى أساسها النظرى. ومن جهة أخرى فإن للسلطة تحديد اختصاص القاضى (الولاية) من حيث المكان أو الزمان أو نوع المنازعة. وقد اقتصر تعيين القضاة فى البداية على المدن الكبرى، وكان الاختصاص المكانى بالتالى كبيرا (كمصر كلها مثلا). وكان تقليص الاختصاص النوعى أساسا لتخفيف العبء عن القضاة، خاصة بالنسبة للموضوعات غير القضائية بطبيعتها. وفى العصر الحديث، فإن التحديد الزمانى أو النوعى للاختصاص يراد به تعديل أو وقف تطبيق الشريعة دون التعرض لنصوصها. وكان تعيين القضاة فى العصر الأموى يتم عن طريق حكام الولايات أساسا، وفى العصر العباسى، فرغم اضطرار الخلفاء إلى تفويض أمراء الولايات المستقلة استقلالا فعليا فى تعيين القضاة، فإنهم كانوا يتمسكون شكليا بهذا الحق كمظهر لسلطانهم على تلك الولايات. وقد تمخض عن هذه الاعتبارات نظام معقد من التفويضات. وقد كان الخلفاء الفاطميون، والأمويون فى الأندلس، والعثمانيون يعينون القضاة تعيينا

مـبـاشرا أيضـا. وكـان العـثمـانيـون يمارسـون هذا الامتيـاز حتى بالنسـبة للولايات الخاضـعة لهم كمصـر. وكان بالإمكان عزل القـاضى فى أى وقت عن طريق السلطة التى عينتـه، وهو ما كان يترتـب عليه عادة تـغيير كل الوظائف القضائيـة التابعة. ونظريا، طبقـا للفقه، فـإن القـضـاة المفـوضين فـقط، وليس الأصليين، هم القـابلون للعزل مع وفـاة أو عـزل من عـينهم. وقـد تـرتب على سلطة التـعـيـين نوع من حق الرقـابة، تمثـل فى تـقـبـل الشكاوى وإعـطاء التوجيهـات. وصورة أخرى من الرقابة القـضـائيـة كـانت تمـارس عن طريق جـمـاعـة من أهل العلم ممـن يجب على القاضى اسـتشارتهم فى الحالات غـير القطعـية، مما شكل مـا يشبـه القضـاء الاسـتئنافى. أمـا الصـورة الثالثـة من الرقـابة القضـائية فكانت حق القـاضى اللاحق فى إلغاء أحكام القاضى السابق عليـه، وهو مـا ترتب عليـه إطالة مـدى التقاضى فى بـعض الحالات. وكان من الممكن أن يعين أكـثر من قاض يتبـعون مذاهب مختلفة فى مدينة واحدة، خاصة فى العـواصـم. ولم يكن مـسـمـوحـا للقاضى أن يرجع عن قضائه حتى ولو ظهرت أدلة جديدة أو تبـين عدم جدوى الحكم، بل كان لقاض آخـر أن يستأنف نظر القضـية لعـيب جسيم فـى تطبيق القانون، بمعنى مخـالفة القرآن أو السنة المتواترة أو الإجمـاع. وعلى القاضى أن يؤسس قـضـاءه على أسـاس المذهب التـابع له وإلا كـان قـضـاؤه عـرضـة للتجريح. ولم يكن من المشترط أن يتبع القاضى مذهب من عينه، أو من فوضه، ولكن كـان من الممكن توجـيـهه لإتبـاع مذهب مـعين فى قـضائه. وكان الفـقه الشائع فى الخلافـة العباسيـة هو الفقه الحنفى ثم الـشـافـعى، وفى الخـلافـة العثـمانيـة الفقـه الحنفى، وفى الأندلس المالكى. وكان مـذهب القاضى ذا أهمـية للمتقـاضين أكثر منه للـحكام. وقد كان القـضـاء، خـاصـة فى العهـود الأولى، مقسـمة بين أكثر من مـذهب، فقد لُجئ إلى تعـيـين أكـثـر من قـاض، تكون لأحـدهم الرئاسـة، ولـكن الخـيـار بين القضاة يكون لأطراف النزاع. وقد أطلق على قاضى العـاصمة بدءا من العـصر العبـاسى اسم«قاضى القضـاة»، وكان أبو يوسف أول من شـغـل هذا المنصب

فى عهد هارون الرشيد. وكان هذا اللقب يطلق عليه فى البلدان الغربية اسم «قاضى الجماعة» . وسرعان ما أصبح لقاضى القضاة حق الإشراف على زملائه، خاصة مع نظام التفويض الذى يعنى أن القاضى المفوَّض هو مجرد وكيل عن القاضى الذى فوضه. وكانت أهم الوظائف القضائية المساعدة هى «الكاتب»، و«الشاهد»، والذين عملوا فى نفس الوقت كموثقين. وكانت هذه الوظائف هى فى الغالب أول الطريق لمهنة القضاء. وكان تمثيل المتقاضين عن طريق متخصصين قانونيين، أى المحاماة، أمرا مرفوضا من الوجهة النظرية، ومستهجناً عمليا فى العهود الأولى. وعلى النقيض من ذلك، كان دور أهل العلم المتخصصين، كالمفتى، هو إعطاء المشورة المحايدة للقاضى. وكانت الفتوى فى الغالب بطلب كتابى من أحد الطرفين. هذا وقد تطورت عملية إسداء المشورة للخصوم، ثم تمثيلهم «الوكيل»، إلى «المحامى» الذى أصبح معروفا فى العصور المتأخرة فى المحاكم الشرعية. أما بالنسبة للإجراءات، انظر دعوى. هذا وتعرف الشريعة أيضا، بجوار القضاء، نظام التحكيم.

ورغم تركيز القضاء فى يد القضاة فى العصر الأموى، والوقوف فى وجه أى تدخل من الولاة فى شئون القضاء، فإنه بدءا من العصر العباسى ظهرت الحاجة إلى دعم الوظيفة القضائية بنظام «نظر المظالم»، والذى كان يمارسه الخلفاء أو نوابهم من ولاة أو وزراء أو سلاطين، الذين كانوا مهتمين بإقامة العدل حتى مالوا إلى احتكار الوظيفة القضائية، رغم ما يقال من فصل نظرى بين نظامى القضاء ونظر المظالم، خاصة وأن القاضى لم يكن لديه سلطة تنفيذية لتنفيذ أحكامه عدا ما ترى سلطات الدولة وضعه تحت تصرفه. وهكذا تطور فى كل البلدان الإسلامية، بجوار القضاء الدينى، نوع من القضاء المدنى، وهو إن كانت الشريعة تمثل خطوطا عامة له، إلا أنه كان مؤسسا أساسا على قواعد العدالة والأعراف، ويتبع إجراءات مرنة وأكثر تساهلا. وقد كان هذا الاتجاه معززا بتعاليم القرآن الكريم الآمرة بإطاعة

أولى الأمر. وفى نطاقه تطور القضاء منذ نهاية القرن الماضى وأوائل القرن الحالى إلى محاكم تحت سيطرة الدولة تأخذ بالنمط الأوربى. وأخيرا تم تنظيم المحاكم الشرعية بالأخذ بتعدد درجات التقاضى وتشكيل محاكم من أكثر من قاض. ولنتابع هذا التطور فى البلدان الإسلامية.

المصادر :

(١) R.Levy : *The social structure of Islam,* Cambridge 1957, Chs ii-iv, vi.

(٢) J. Schacht : *The origins of Muhammaden Jurisprudence,* Oxford 1959.

(٣) N.J. Coulson : *A history of Islamic Law,* Edinburgh 1964, parts i-ii.

[شاخت J. Schacht]

٢- الدولة العثمانية:

(أ) ما قبل إصلاح النظام القضائى

كانت المحكمة هى المقر الرسمى للقاضى فى نطاق اختصاصه المكانى «القضاء». وكان السلاطين هم الذين يحددون عدد المحاكم فى قضاء معين، أو يقسمون القضاء إلى عدة أقضية، تبعا للتطور فى حجم السكان، كما كان بإمكان القاضى أن يطلب إنشاء محاكم جديدة عند الحاجة. وكان يراعى فى اختيار مكان المحكمة قربها من الأسواق أو المساجد الجامعة. وكان للمحاكم، على الأقل فى القرن الثامن عشر، بنايات خاصة بها. وكان للمتقاضين الخيار بين المحاكم المختلفة فى نطاق القضاء الواحد.

ومع الحق فى اختيار المحكمة، بدأت بعض المحاكم فى التخصص فى أمور معينة، كمنازعات الحق فى المياه وكان القضاء قبل السلطان سليمان على المذهبين الحنفى والشافعى، فقصره على الأول. ورغم ذلك فقد استمر القضاء الشافعى فى الوجود فى البلدان الخاضعة وإنطاكية، كما سمح بالقضاء المالكى فى ليبيا.

وكان القاضى، أو «حاكم الشرع»، يستمد سلطته من السلطان، ولا يسأل إلا أمامه، فإن عزل لا يحق له إصدار أية وثيقة. وكان القاضى يحكم طبقا لمبادىء الشرع وكذا لمبادىء «القانون» أى القانون الوضعى. وكان له أن يطبق

«التعازير». على أنه كان يجب على المحاكم المحلية أن تحيل للباب العالى كافة القضايا بالأمور العسكرية، والأمن العام،وأمور الدولة، وكذا التى يزيد نصابها عن حد معين. كما كان يرجع لـ «الديوان الهمايونى» بالنسبة لبعض الأمور المتعلقة بالأجانب والتى تحكمها الامتيازات الأجنبية. كما كان للسلطان أن يأمر القاضى بعدم نظر نوعيات معينة من القضايا. وكانت أحكام القضاء نهائية كأصل عام، حيث لم يوجد فى النظام القضائى العثمانى ما يقابل نظام الاستئناف. على أنه كان يمكن عند التظلم للسلطان مباشرة من حكم ما أن يقوم الديوان الإمبراطورى، والذى لا يحق له إلغاء الحكم، أن يحيله لإعادة المحاكمة أمام نفس القاضى، أو إلى محكمة أخرى، أو أن يتولى الديوان بنفسه الفصل فى النزاع. وكان الحكام ممنوعين قطعيا من التدخل فى أمور القضاء. وقد سارت الفتاوى على اعتبار الحاكم فى هذه الحال مخلا بالأمانة. وفى حالة ضبط القاضى متلبسا بمخالفة قانونية جسيمة، فعلى الحاكم عندئذ وقفه وإخطار السلطان فورا، حيث لا يحاكم القضاة إلا أمام الديوان الإمبراطورى. وكان للسلطان عزل القضاة، وفى البداية لم تكن مدة ولاية القاضى محدودة، ثم حددت بثلاث سنوات، ثم بسنتين، ثم وصلت إلى سنة واحدة عند نهاية القرن السابع عشر. وقد اعتبر هذا التغير المستمر فى هذا المنصب سببا أساسيا لتدهورالنظام القضائى العثمانى وما شابه من فساد.

وكان للأفراد الحق فى التظلم لدى السلطان من تصرفات القاضى أو سلوكه، كحق لـ «الرعية» فى التظلم من أى تابع للسلطان. كما كان التفتيش الدورى يمارس بين الحين والآخر للقضاء على أية تجاوزات تنسب للقضاة. كما أخذ السلاطين العثمانيون ما كان يثار حول إساءة السلطة من قبل الحاكم مأخذ الجد، ومن ثم كانت الخطوات التصحيحية بدءا من عهد بايزيد الأول. وكانت الشكاوى تنبع أساسا من أخذ الرسوم، الأمر الذى يعتبر مناقضاً للتعاليم الإسلامية ومنبوذا فى الفتاوى. وكانت الدولة تتدخل بين الحين والآخر لتعديل تلك

الرسوم، والتى كانوا يحصلونها بنظام الالتزام على «النواب». وقد حرم سليمان الأول هذا العمل، كما عدته «العدالة نامه» من صور الفساد القضائى. وكان من أسباب الشكوى من إساءة استغلال السلطة أيضا فرض القاضى أو نوابه الإقامة الجبرية على الفلاحين خلال الجولات التى كانت تجرى عادة كل ثلاثة أشهر.

وكان «مجلس الشرع»، أو «محكمة الشرع» كما يسمى فى بعض الوثائق، مكونا من علماء يساعدون فى التحقق من توافق حكم القاضى مع الشريعة. وكان مع ذلك من النادر أن يذكر المفتى كعضو فى هذه المجالس، رغم أنه كان من المعتاد اللجوء للمفتين المحليين لإصدار الفتاوى فى أمور معينة. كما تشير وثائق المحاكم إلى لجوء القضاة إلى استدعاء من يسمون «شهود الحال»، وهو نظام إسلامى قديم. وهم أفراد مشهود لهم بالعلم والخبرة، وكانوا يقيدون فى سجلات المحكمة، وكانت مهمتهم تتمثل فى نوع من الرقابة القضائية بالتأكد من صدور الحكم فى حضور أفراد يتسمون بالخبرة والحيدة.

وكانت «المظالم»، وهى القضايا المتعلقة بالأمن العام أو تجاوزت الحكام المحليين ضد الرعية، تنظر بواسطة القضاة المحليين، أو المفتشين، أو المحاكم الديوانية التى ينشئها الوزراء خلال جولاتهم التفتيشية، أو كملجأ نهائى بواسطة الدواوين الهمايونية.

أثر تدهور الإمبراطورية على المحاكم الشرعية.

بدأت المحاكم الشرعية تتعرض لنقد حاد منذ أواخر القرن السادس عشر، ومنذ ذلك التاريخ بدأت صفات ووظائف هذه المحاكم فى التغير. فبالإضافة إلى الوظيفة القضائية، كانت تعقد فى المحاكم مجالس يدعو إليها القاضى وتضم الأعيان، ورؤساء الطوائف المهنية، والأئمة كممثلين عن الشعب، لشرح الأوامر السلطانية فيما يتعلق بالرعية عامة. وزادت هذه الاجتماعات بسبب فرض العوائد الديوانية، وذلك لتحديد الأنصبة فى تحمل عبئها. كما كانت تناقش فى هذه

الاجتماعات المصاريف الخاصة بالمدن وميزانياتها. وقد برز فى هذه الاجتماعات دور الأعيان القيادى كممثلين عن الشعب، منتزعين سلطة القضاة فى عديد من المجالات.

(ب) عصر الإصلاح:

مع دخول الإمبراطورية عصر الإصلاح فى القرن التاسع عشر، سار التوازن بين الشريعة والقانون الوضعى فى اتجاه مضاد لما كان سائدا منذ القرن السادس عشر، أى لحساب القانون على حساب الشريعة. فبدءا من عهد سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧م)، وضع السلاطين سلطاتهم الإدارية لصالح إصدار تنظيمات إصلاحية، واستتبع ذلك ظهور تنظيم قانونى جديد، وبالتالى نظام قضائى جديد. كما بدأ التمييز الواضح بين الاختصاص القضائى لنوعى المحاكم الشرعية والـ«نظامية» بصورة لم تكن واضحة من قبل، وظهر الاتجاه لإطلاق مصطلح المحاكم الشرعية على المحاكم التى تطبق الشريعة كأصل عام لتجسيد هذا التمييز. وسار التطور لحساب النظام الجديد حتى انتهى إلى إلغاء المحاكم الشرعية نهائيا مع تأسيس الجمهورية التركية كأهم نظام حكم علمانى فى البلدان الإسلامية.

المصادر :

(١) M. Khadduri and H. J. Liebesny ed : *Law in the Middle East,* Washington 1955.

(٢) J. E. Mandaville : *The Ottoman court records of Syria and Jordan.*

(٣) I. Mouradgea d'Ohsson : *Tableau général de l'Empire Othoman,* 7 vols, Paris 1788-1824.

[H. Inalcik and C. V. Findly اينالتشيك وفندلى]

٣ - إيران

كان القضاء تحت حكم العباسيين خاضعا بشكل مطرد للشريعة الإسلامية، إلا أنه ما لبث بمرور الوقت أن فقد القضاة سيطرتهم على إدارة العدالة الجنائية، مما حدا إلى إنشاء محاكم المظالم، المأخوذ من الممارسة الإدارية للملوك الساسانيين، لمعالجة بعض أوجه القصور الناتجة عن ذلك.

وكانت هذه المحاكم مختصة بالتحقيق والنظر فى الشكاوى المرفوعة ضد عمال الإدارة ذوى النفوذ من المظالم التى تقع منهم فى أمور جباية الضرائب أو عدم صرف أو تخفيض العطايا والمنح للمستحقين لها أو الاستيلاء غير المشروع على الأموال والأملاك، وكذلك عدم مراعاة القيام بالشعائر الدينية الواجبة.

وكانت فارس، إلى أن فرض الصفويون مذهب الشيعة الإمامية، سنية المذهب، طبقا للفقه الشافعى والحنفى. ولذا ساد نظام التفويض كأساس لحجية أحكام القاضى، حيث يكون التفويض أصلا من الخليفة، فإن ضعف سلطان القضاء فمن الحاكم أو «صاحب الشوكة». ولم يكن ينظر للقاضى على أنه يعمل باسم من فوضه، بل كنائب عن الخليفة أو الرسول [ﷺ]. ومع انهيار الخلافة على يد التتار، أصبح ينظر إليه كنائب عن الرسول [ﷺ]، مما عزز من استقلاله، فلم يكن يعزل بموت من فوضه، بينما كان موت القاضى يترتب عليه خلو كافة الوظائف المعاونة له. إلا أن استقلال القضاة كان قاصرا لسببين، أولهما أن القاضى كان عرضة للعزل من قبل من عينه، والثانى أنه لم تكن تحت إمرته أداة تنفيذية لتنفيذ أحكامه. وقد يكون اختصاص القاضى عاما أو مقيدا.

وطبقا للمذهب السنى فإن سلطة القاضى مستمدة من الرسول [ﷺ]، أما فى المذهب الشيعى فهى مستمدة من الإمام، بصفته معينا من قبل الله سبحانه وتعالى، وهو الوحيد صاحب الحق الشرعى فى الحكم. وكانوا يفرقون بين أوقات وجود الإمام وغيبته، وفى الحالة الثانية كانوا يلجأون للتعاون مع السلطات غير الشرعية من وجهة نظرهم تطبيقا لمبدأ التقية.

أما بالنسبة لتطبيق الحدود، فهى للإمام ولمن يعينه. أما حين يتولى «الطغاة» السلطة، فللأفراد توقيع العقوبات على ذويهم وعبيدهم، مالم تكن هناك خشية عليهم من السلطان. فإذا كان الإمام الشيعى معينا من قبل

سلطان جائر، فله إقامة الأحكام. أما إذا كان «الفقيه» هو المعين من قبل السلطان الجائر، فعليه أن يضمر فى نفسه أنه يمارس سلطته نيابة عن الإمام الغائب.

ولم يكن من غضاضة أن يحصل القاضى على مرتب من الإمام لقاء عمله، أما فى غيبته فله ذلك فقط فى حالات الخوف أو الضرورة. وهكذا وضعت القواعد التى تسمح للقاضى أن يمارس مهمته فى حالات اغتصاب السلطة من الأئمة الشيعيين.

وتحت حكم السلاجقة، كان السلطان وحكام الأقاليم كمفوضين عنه يجلسون فى محاكم المظالم كتوازن بين القواعد العرفية والشرعية، وطبقا لما ذهب إليه نظام الملك فقد كان يتم ذلك مرتين فى الأسبوع، وإن كان يرى أن الهدف كان إثبات سطوة السلطان أكثر من الرغبة فى إقامة العدل.

وكان قاضى القضاة يعين فى العاصمة وعواصم الأقاليم، ولكن لسبب ما تضاءلت أهمية هذا المنصب.

وازداد التميز بين الشريعة والأعراف فى فترة حكم المغول قبل تحولهم للإسلام. وقد جلب المغول معهم قوانينهم وأعرافهم، ولكن لا يوجد دليل أن لديهم قانوناً مكتوباً منسوباً لهم. وكانت لديهم محاكم خاصة لا نعرف الكثير عن اختصاصاتها أو إجراءاتها، ولعلها كانت للفصل بين المغول أنفسهم وللجرائم الوظيفية. وبعد تحول المغول للإسلام استمرت هذه المحاكم كصورة من محاكم المظالم. ويشير أمر للسلطان غوزان خان (١٢٩٥ - ١٣٠٤م) إلى عقد اجتماع مرة كل شهر لمدة يومين لبحث القضايا العويصة، يحضره رجال العلم والقضاء والدولة، وأن تؤسس الأحكام فيه على العدالة والإنصاف ومبادىء الشريعة، وتكون قراراته كتابية حتى يمكن مراجعتها.

وقد حظى القضاة فى عهد المغول غير المسلمين بإعفاءات ضريبية. ورغم ما عوملوا به من احترام فلم تكن لهم نفس المنزلة الاجتماعية التى كانت من قبل. ومع دخول المغول الإسلام ارتفعت مكانة القضاة واستمرت الإعفاءات مع مخصصات معيشية

أخرى. كما ارتفعت فى عهد غازان مرتبة قاضى القضاة كرئيس لـ «ديوان القضاة». وكان يتبعه رجال الشريعة ورجال الأوقاف.

وثارت اتهامات خطيرة حول تجاوزات القضاة فى فترة حكم المغول غير المسلمين، واستخدام الرشاوى للاستيلاء على أملاك الغير. ولما كان التحقيق فى هذه الأمور أمرا بالغ الصعوبة، فقد طبقت الفتوى الشرعية بعدم سماع الدعاوى بعد مضى ثلاثين سنة، كفترة تقادم.

واضمحل دور الشريعة فى القضاء لحساب القواعد العرفية فى عهد تيمورلنك (١٤٠٤م). وحيث كانت تنعقد فى معسكره ثلاث محاكم فى ثلاث خيام، كثلاث محاكم، واحدة للمنازعات المتعلقة بالقتل والديات، والثانية للقضايا المتعلقة بالمخالفات المالية التى تؤثر على حصيلة الدولة، والثالثة لقضايا الأقاليم. ولكن القضاء الشرعى استرد مكانته فى عهد شاهروخ (١٤٤٦م).

وحين أعلن إسماعيل الصفوى (١٥٠٢ - ١٥٢٤م) المذهب الشيعى كمذهب رسمى للدولة، تساهل العلماء الشيعيون بدرجة أكبر فى قبول الوظائف العامة، ومن بينها القضاء، وإن ظل بعضهم على عزوفه عنها كنوع من الورع الدينى. وحل العلماء والقضاة الشيعيون محل السنيين. وقد خسر القاضى شيئا من مكانته لحساب «الصدر»، والذى تولى منصبا دينيا عاليا، ثم «شيخ الإسلام»، بينما مارس «المجتهدون»، ممن لم يكن يستمدون سلطتهم من منصب دينى، ولكن من علمهم وتقواهم، دورا كبيرا، وإن كان صعب التحديد على المحاكم الشرعية. ولما كان الشيعة لا يقرون المبدأ السنى «كل مجتهد مصيب»، فإن قرارات القضاة كانت دائمة معرضة للمراجعة، مما جعل الكثيرين يحبذون المحاكم الإدارية أو القواعد العرفية. وعين شاه عباس (١٦١٠م) رئيسا للقضاء العرفى. وكان حق الحياة والموت مقصورا على السلطان، ولكنه قد يفوض فيه أحدا من حكام الأقاليم، خاصة إذا كان من الأسرة الحاكمة.

وظل تقليد اللجوء للحاكم شخصيا قويا ويمثل ضمانة قوية ضد ظلم موظفى الدولة، وهو أمر كان منتشرا فى ظل عدم وجود قواعد تنظيمية واضحة ودقيقة. وكان الشاكون يحضرون للقصر الملكى لتقديم تظلماتهم. ثم بدأت المحاولات لتنظيم هذا الأمر، حيث عين إسماعيل الثانى (١٥٧٦ -١٥٧٨م) من يتولى استلام المظالم. كما أمر شاه عباس أن يتولى «صدر الممالك» ورئيس القضاء العرفى ذلك.

كما أنشأ إسماعيل الثانى «ديوان العدالة»، وعين ابن عم له برئاسته وأمره أن يجلس مرتين أسبوعيا مع الوزير الأعظم واثنين من الأمراء لسماع الدعاوى.

وكان حكام الأقاليم هم رؤساء القضاء العرفى، وكذا بعض رؤساء المناطق المتمتعة بالاستقلال الذاتى.

وكانت وظيفة الصدر قد برزت كوظيفة دينية هامة، تطورت فى عهد الصفويين إلى رئاسة المؤسسة الدينية بأكملها. فكان له تعيين موظفى الشريعة، بينما ظل تعيين بعض الوظائف مثل قاضى القضاة بالأقاليم باسم الشاه وما إن يعين قاضى القضاة حتى يكون له، فى بعض الأحيان على الأقل، تعيين القضاة. هذا وقد كان الهدف من خلق وظيفة الصدر هى التحقق من توحيد القواعد الشرعية المطبقة، فلما تم ذلك انخفضت أهميتها حتى وصلت فى أواخر عهد الصفويين إلى الإشراف على الأوقاف. ثم أنهى الأمر بإلغائها.

ولم يكن الاختصاص القضائى للصدر ثابتاً مع الزمن، وأحيانا كانت الوظيفة توكل لشخصين مع تحديد الاختصاص المكانى لكل منهما. ولم يكن واضحا الفصل بين المنصبين فى شئون الأوقاف كما استمرت مكانة الصدور كشهود فى المحاكم العرفية.

ورغم أن منصب الصدر قد قلل من شأن القضاة، إلا أن مكانتهم ظلت سارية فى المدن الصغيرة حيث لا منافس لهم من صدر أو شيخ إسلام.

وكان القضاء العرفى يمارس فى عهود القاجار الأولى بواسطة الشاه،

والحكام، والموظفين المحليين. ولم يكن هناك فصل فى الغالب بين الوظائف فكانت الأمور المتعلقة بالأمن والقانون والضرائب توكل لنفس الموظف. وكانت أقل المحاكم درجة توكل لرئيس القرية، الذى كان بسلطته توقيع العقوبات الصغيرة والغرامات البسيطة أما الجرائم الأخطر فتحال لجابى المنطقة، والأكثر خطورة إما لدرجة الجريمة أو لمكانة مرتكبها فتنظر بواسطة حاكم الإقليم. ولم تكن عقوبة الإعدام تفوض من قبل الشاه إلا فى حالات كون الحاكم من الأسرة الحاكمة أو فى أوقات القلاقل.

وكانت محاكم العرف تعقد علانية كنوع من ضمان العدالة، وكان تحت يد القاضى أعوان يساعدون فى منع الشغب. ولكن الفصل بين اختصاص محاكم العرف والشرعية لم يكن ثابتا، بل كان عرضة للظروف، ففى الجنايات كان القاضى الشرعى يشترك مع موظفى القضاء العرفى، ويصدر الحكم طبقا لقواعد الشريعة كما كان الموظفون يحيلون لقضاة الشرع ما يرون إحالته لهم لأسباب سياسية أو شخصية. وكان التعذيب ممارسا، ولم يكن للقانون الصادر عام ١٨٤٤م بتحريمه بضغط الدول الأوربية أثر يذكر.

وكان شيخ الإسلام الذى تزايد دوره فى الدولة الصفوية يمثل القاضى الأعلى للمحاكم الشرعية. وكان يعين عن طريق الشاه فى العاصمة والمدن الكبرى، ويأخذ فى الاعتبار رغبة الأهالى. وفى المدن الأصغر كان القاضى، وفى القرى «الملا»، والذى انحصر دوره فى أمور الزواج ومراسم الوفاة والخلافات الواضحة. وكان المفتى كثيرا ما يستعان به فى المحاكم الشرعية. وكان دوره يختلف عنه فى الدولة العثمانية، فكان عليه تحضير الدعوى وإسداء المشورة بشأنها ولم يكن الشاه يمثل رئاسة للمحاكم الشرعية رغم تعيينه لشيخ الإسلام، مما أعطى المحاكم الشرعية نوعا من الاستقلال تدعَّم بتأثير «المجتهدين».

وبدءا من منتصف القرن التاسع عشر تقريبا جرت محاولات لإصلاح النظام القضائى. زادت مع مطلع القرن

العشـرين فأنشـأت فى ١٩٠٦م وزارة العدل لتنظر فى وضع تشريع للشريعة الإسلامـية تطبق فى عموم البـلاد حتى يكون الرعـايا متـساوين أمام الـقانون. وفى أغـسطس مـن نفس العـام صـدر مـرســوم بإنشـاء مـجلس الشـورى الوطنى، وصـدر القانون الأسـاسى فى ديسمبر، ونصت المادة الثانية منه أنه لا يجوز لمجلس الشورى أن يصـدر مواد تخـالف مبـادىء الشريعـة. كمـا شكل مجلس من المجـتهدين والفـقهاء لمراقـبة ذلك عند اقتراح القـوانين كما نص على تقـسيم السلطات إلى ثلاث، تشـريعيـة وتنفيذية، وقضائية، وعلى الاختصاص القضائى للمحاكم الشرعـية فيما يتعلق بأمور الشريعة، وللمحـاكم المدنية فيما يتـعلق بالعرف ونص أيضـا على مبدأ استقلال القضاة وعدم عزلهم.

وفى عـهـد رضـا شـاه (١٩٢٥-١٩٤٢م) تم القـيام ببـرنامج طمـوح للإصلاح القـضائى. ومع ازدياد سلطة الدولة ازداد الاتجـاه إلى التـغلب على المعـارضـة الدينـيـة. فـصـيـغت عـدة تشريعـات متعلقـة بالقانون المدنى بين ١٩٢٥و ١٩٣٤م، مـؤدية إلى تقـليص دور المحاكم الشـرعيـة وأمكن الوصول لاتفاقيـة لإلغاء الامتيـازات الأجنبية فى ١٠ مـايو ١٩٢٨م وألغـيت المحـاكم الخـاصـة بشئـون الأجانـب. كما أحـيل لوزارة العدل أمر تعديل القانون المؤقت لعام ١٩١١م، حيث صدرت سلسلة من القوانين المؤقتة تتآزر فى اتجاه تحجيم الاختصاص القضائى للمحاكم الشرعية مع إعادة تنظيمها. ثم صدر أخـيرا فى عـام ١٩٣٧م قـانون من ٧٨٩ مـادة لتنظيم الإجـراءات القضـائية حل مـحل القوانين المؤقتة.

وبهذه الـوسيلة تم تحاشـى الصدام مع السلطات الدينية بشأن وضع قانون مدنى ولم تكن القواعـد المتعلقة بالزواج والطـلاق والأرض البـور والمـواريث والأوقاف سـوى للقواعد الشرعـية مع تعديـلات طفيفـة. وبخصـوص الطلاق فـقد تغـيـر الوضـع جذريا مع صـدور قـانون حـماية الأسـرة عـام ١٩٦٧م. ووضع القـانـون الجـزائى فى ١٩٢٨م متـأثرا بالقوانيـن الغربية ثـم عدل فى ١٩٣٩م. كما صدر قـانون تجارى عام ١٩٣٢م.

المصادر :

(١) D. Hinchcliffe : *The Iranian family protection act*, in *The Internatioal and comparative law quarterly* (April 1968), 516-21.

[A. K. S. Lambton لامبتون]

٤ ـ فى بعض البلدان العربية فى العصر الحديث.

١ ـ مصر

فى فترة الحكم العثمانى المباشر، كانت المحاكم الشرعية ذات اختصاص واسع المدى، يشمل إلى جانب الأحوال الشخصية للمسلمين والوقف المواضيع المدنية والجنائية والإدارية، والمنازعات بين المسلمين وغير المسلمين، وبين غير المسلمين مختلفى الملة، وكذا متحدى الملة عند الاتفاق على اللجوء لها.

وقد أنشأ محمد على جهات قضائية أخذت قدرا كبيرا من اختصاص المحاكم الشرعية واتخذت خطوات جوهرية للإصلاح القضائى فى عهد إسماعيل باشا، فكانت المجالس الحسبية (المحاكم الحسبية فيما بعد) المنشأة فى ١٨٧٣م والمعاد تنظيمها فى ١٨٩٦م هى أول خطوة فى تقليص اختصاص المحاكم الشرعية.. كما أنشأت عدة مجالس قضائية أخرى للأحوال المدنية، ومحاكم مختلطة بقضاة أجانب بجوار القضاة الوطنيين للنظر فى المنازعات ذات العنصر الأجنبى، وكان القضاة الوطنيون فيها متأثرين بالفكر القانونى الغربى.

وفى ١٨٨٠م قصر اختصاص المحاكم الشرعية على الأحوال الشخصية والمواريث والأوقاف والهبة والقتل والدية. ثم تحولت المجالس النظامية إلى محاكم أهلية فى ١٨٨٣م، وأحيل إليها الكثير من اختصاصات المحاكم الشرعية.

وبمناسبة إلغاء الامتيازات الأجنبية، وضع فى ١٩٤٨م تشريع مدنى جديد كانت الشريعة الإسلامية أحد مصادره، وقد اتخذ هذا القانون نمطا لبلدان عربية أخرى. كما ألغيت المحاكم الشرعية فى ١٩٥٥م وأحيل اختصاصها للمحاكم المدنية.

المصادر :

(١) Lane : *Manners and customs of The Modern Egyptians, ch iv.*

(٢) F. J. Ziadeh : *Lawyers, the rule of law and Liberalism in Modern Egypt,* Stanford, Calif. 1968.

[J. Schacht ـ (A. Layish (لايش) شاخت]

٢ ـ سوريا

كان القضاء فى سوريا مندمجا فى النظام القانونى العثمانى، وفى ١٩٢٦م أعيد تحديد اختصاصات المحاكم الشرعية لتتضمن الأحوال الشخصية والمواريث والوقف، وكذا منازعات غير المسلمين عدا ما يدخل منها فى اختصاص المحاكم الملية. وكانت منازعات الأجانب من المسلمين، والخاضعة فى دولهم للقضاء المدنى تحال للقضاء المدنى. وكانت المحاكم الشرعية تعقد من قاض واحد تستأنف أحكامه أمام الدائرة الشرعية فى محكمة التمييز.

وقد أنشأ فى ١٩٦١م خمس وعشرون محكمة شرعية من قاض واحد عدا محكمتى دمشق وحلب فمن ثلاثة قضاة.

والشيعة فى سوريا غير معترف لهم بقضاء خاص، فيخضعون للمحاكم السنية، ولكن يبدو أنهم يفصلون فى منازعاتهم بالتحكيم غير الرسمى عن طريق رؤسائهم.

وقد أجاز قانون ١٩٢٦م إنشاء محاكم لغير المسلمين باختصاص محدود فى مسائل الأحوال الشخصية.

وقد حل قانون عام ١٩٥٣م محل قانون الأسرة العثمانى لعام ١٩١٧م، جعلت فيه الولاية العامة للفقه الحنفى. ونص دستور ١٩٥٠م على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع. ويسرى القانون المذكور على غير المسلمين (المسيحيين والدروز) عدا ما يدخل فى اختصاص محاكمهم، فهو بذلك محاولة لتوحيد الأحوال الشخصية لكافة السوريين.

وقد توحدت الإجراءات فى عام ١٩٤٧م، وأخضعت فى ١٩٦١م بالنسبة لمحاكم المسيحيين والدروز لإجراءات القضاء المدنى.

ولم يكن الدروز فى العصر العثمانى معترف بهم كطائفة، فكانوا يفصلون فى منازعاتهم عن طريق قضاة غير رسميين خاصين بهم. وقد اعترف بهم فى عهد الانتداب عام ١٩٣٦م.

وكان البدو يفصلون فى منازعاتهم عن طريق لجنة تحكيمية من ثلاثة محكمين، حتى أخضعهم قانون ١٩٥٨م للقضاء العادى.

المصادر :

(١) المحمصانى : الأوضاع التشريعية، ص ٢٨٢ ـ ٢٩٧.

(٢) E. T. Mogannam : *The practical application of the law in certain Arab states,* in *George Washington Law Review,* xxii (1953), 142-55.

[A. Layish لايش]

٣ ـ لبنان

النظام القانونى اللبنانى مبنى أساسا على اللائحة التنظيمية لعام ١٨٦١م والتى منحت جبل لبنان استقلالا إداريا وقضائيا ضمنته الدول الكبرى. وقد أرست اللائحة النظام القضائى على أساس طائفى. وبعد انتهاء العصر العثمانى، أخذت المحاكم الشرعية اختصاص الأحوال الشخصية للمسلمين والوقف وبعض منازعات غير المسلمين، كالمواريث إذا شاء أحد الوارثين طلب ذلك.

وقد عينت السلطات الفرنسية مفتى بيروت «المفتى الأكبر» وجعلته ممثل الطائفة السنية. وقد أخذ فى عام ١٩٥٥م لقب «مفتى الجمهورية» ، ويعاونه «المجلس الشرعى الأعلى» المكون من ستة قضاة ورئيس المحكمة الشرعية العليا فى إدارة شئون الطائفة والأوقاف.

وكانت الشيعة الجعفرية معترف بها كطائفة لها استقلالها القضائى. وتحدد قوانين ١٩٤٢، ١٩٤٦، ١٩٦٢م اختصاصات محاكم السنة ومحاكم الشيعة، وهى الأحوال الشخصية والأهلية والبلوغ والهجر مع أمور أخرى.

هذا وكان قانون الأسرة العثمانى لعام ١٩١٧م ساريا، ويطبق الرأى السائد فى الفقه الحنفى فى حالة عدم

النص فيه على أمر معين. كما تطبق المحاكم أيضا التقنين الذى وضعه قدرى باشا المصرى الجنسية للشريعة الإسلامية على المذهب الحنفى.

أما المحاكم الشيعية فتطبق مبادىء المذهب الجعفرى، ومواد القانون العثمانى المتفقة معه. وفى حالة عدم الانتماء لأى من المذهبين، تحدد المحكمة القانون الواجب التطبيق.

المصادر :

(١) بشير البسلانى : قوانين الأحوال الشخصية فى لبنان، القاهرة ١٩٧١.

(٢) المحمصانى : الأوضاع التشريعية، ص ٢٤٦ ـ ٢٧٣.

[لايش A. Layish]

٤ ـ العراق

لم يكن للشيعة الجعفرية الاثنى عشرية استقلال قضائى فى العصر العثمانى رغم تكوينهم لنصف أهل البلاد. وقد كان قضاؤهم يتم بصفة رسمية أمام «المجتهدين» دون اللجوء للمحاكم السنية التى كانت مختصة بمنازعاتهم من الوجهة النظرية.

وفى العصر العثمانى كانت المحاكم تطبق الفقه الحنفى. كما كان يطبق أيضا على المسيحيين واليهود فى مسائل المواريث، حتى أحيل ذلك للمحاكم المدنية فى عام ١٩١٨م.

وبعد الحرب الأولى، كان القاضى الحنفى يطبق بالنسبة لغير أتباع هذا المذهب من السنة أحكام مذهبهم ، أو

وقد نظمت السلطات البريطانية المحاكم الشرعية عام ١٨١٨م، وجعل قضاءها خاضعا للنقض أمام «مجلس التمييز الشرعى». وقد أحيلت منازعات الشيعة والمسيحيين واليهود إلى المحاكم المدنية، والتى كانت تطبق مبادئهم الدينية فيما لايخالف العدالة أو المساواة أو المنطق. وفى ١٩٢١م أنشئت محاكم للسنة وللشيعة أسوة بالمحاكم السنية.

وبعد الاستقلال سارت قوانين التنظيمات القضائية على أساس محاكم للسنة وللشيعة. وحتى ١٩٦٣م كان قضاء المحكمتين قابلاً للنقض أمام مجلس تمييز شرعى ذى دائرتين. وكان لوزير العدل تعديل أحكام هذه المحكمة. وقد ألغى هذا المجلس وأحيل اختصاصه إلى «محكمة تمييز العراق».

يطلب رأى عالم فى ذلك المذهب. وفى عام ١٩٢٣م حدد القانون فى حالة عدم اتفاق مذهب الأطراف قانون المتوفى فى حالة المواريث والوصية، والزوج فى مسائل الزواج، والواقف فى حالة الوقف، والمدعى عليه فى مسائل النفقة. وفى أماكن عدم وجود قاض من المذهب الشيعى فيحكم القاضى السنى بناء على فتوى من عالم شيعى، والعكس بالعكس.

وقد منيت محاولات تقنين الأحوال الشخصية فى القرن الماضى بالفشل. فى عهد عبدالكريم قاسم صدر قانون فى ١٩٥٩م لكافة العراقيين تتضمن تعديلات هامة تمثل خليطا من المذهبين السنى والشيعى، كما كانت قواعد المواريث فيه مستوحاة من الفكر الغربى، وفى عهد عبدالسلام عارف، وبضغط من العلماء ألغيت القواعد الغير متفقة مع الشريعة، فاستبدلت قواعد المواريث بقواعد المذهب الشيعى. كما أجريت تعديلات هامة على قواعد الزواج والطلاق والحضانة والمواريث عام ١٩٧٨م. هذا وبالنسبة للإجراءات فكان القانون المطبق هو القانون العثمانى، والذى عدل فى أعوام ١٩٢٢، ١٩٢٩ و ١٩٣١م.

وكان البدو يخضعون فى العصر العثمانى لمحاكم عشائرية تطبق أعرافهم . وقد صدر فى ١٩١٨م نظام دعاوى العشائر، والذى عدل فى (١٩٢٤، ٣٣و ٥١) وقد ألغيت هذه المحاكم بعد انقلاب ١٩٥٨م، بهدف دمج البدو فى النظام القضائى للدولة.

المصادر :

(١) المحمصانى : الأوضاع التشريعية، ص ٣٢١ ـ ٣٤٠.

(٢) محمد شفيق العانى : كتاب المرافعات والصكوك فى القضاء الشرعى، بغداد ١٩٥٠.

(٣) المؤلف نفسه : أحكام الأحوال الشرعية فى العراق، القاهرة ١٩٧٠.

[A. Layish لايش]

٥ ـ فلسطين

بعد هزيمة الدولة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى وخضوع

فلسطين للانتداب البريطانى، أقامت سلطات الانتداب عام ١٩٢١م «المجلس الإسلامى الأعلى» للقيام بالشئون الإسلامية وعينت مفتى القدس رئيسا له.

وتنص المادة ٥٢ من الأمر الصادر عام ١٩٢٢م المحدد لاختصاصات المحاكم الشرعية إلى اليوم على أن هذه المحاكم تعتبر جهة القضاء الوحيدة فى مسائل الأحوال الشخصية والمواريث، أما الأوقاف فوزع الاختصاص بها بين هذه المحاكم والمجلس الإسلامى الأعلى، وفى تعديل ١٩٣٧م أحيل الاختصاص الأخير إلى الحكومة. وبالنسبة لغير المسلمين فقد اختصت المحاكم المدنية بمنازعاتهم.

أما القانون واجب التطبيق أمام المحاكم الشرعية فهو القانون العثمانى للأسرة لعام ١٩١٧م وللمواريث لعام ١٩١٣م. ويلجأ القضاة أحيانا إلى تقنين قدرى باشا بصفة غير رسمية (انظر مصر). وتتبع هذه القوانين المذهب الحنفى رغم كون أغلبية السكان على المذهب الشافعى. وهكذا أقرت سلطات الانتداب الأمر الواقع للسكان المسلمين. وقد نظمت إجراءات المحاكم الإسلامية فى ١٩١٧م، وما زال هذا القانون قائما مع بعض التعديلات. كما نظمت قوانين فى عامى ١٩١٨ و١٩١٩م. محكمة استئناف للمحاكم الشرعية.

وقد خول المجلس الإسلامى الأعلى تعيين القضاة بعد أخذ موافقة الحكومة وعزلهم. وتبلغ المحاكم الشرعية خمس عشرة محكمة من قاض واحد، ومحكمة استئناف فى القدس من ثلاثة قضاة. ويعين رجال الإفتاء فى المجلس الأعلى. هذا وللمفتى (المفتى الأكبر لمفتيى فلسطين) مركز متميز منذ العصر العثمانى، ولكونه يشغل مع منصبه هذا منصب رئيس المجلس الأعلى.

ويسمح للمحامين الشرعيين بالترافع أمام المحاكم الشرعية، كما يضم النظام القضائى مأذونى الزواج، ومديرى أموال الأيتام. وكانت الحكومة تدفع مرتبات القضاة وموظفى المحاكم.

كما وجد أيضا نظام لمحاكم العشائر للبدو. وقد خصصت الحكومة

فى الفــتـــرة من ١٩١٩ إلى ١٩٢٢م مجلسا خاصـا لجرائم القتل، ثم أنشأت فى ١٩٢٢م محـاكم من ثلاثة قـضاة لهذا الغرض، تمثل فيها العشائر الهامة، وفى ١٩٣٣م أنشئت محكمة استئنافية عشائرية.

وقد أقـرت حكومة إسـرائيل المحاكم الشرعية كما كانت فى عهد الانتداب مع تغيـيرات طفيـفة. فجـعل قانون الزواج لعام ١٩٥٠م السماح بزواج الفتاة تحت السابعة عشر للمحكمة، كما جعل قانون المواريث لعــام ١٩٦٥م اخــتــصــاص المحاكم الشــرعيــة وغيرهـا من المحاكم الدينية غـير مطلق كمـا هو الحال فى اختصاص مسائل الأحـوال الشخصية. كما عدل تنظـيم ١٩٦١م من اختصاص المحاكم الشرعية بالنسبة للأوقاف.

ولايوجـد اختلاف كـبيـر بين القـضاء الدينى والمدنى إلا فى مسائل المواريث.

وقد أدمـجت المحاكم الـشرعيـة فى النظام القضائى فور إقـامة الدولة، كما ألغيت المحاكم العشـائرية، مع الاحتفاظ بالقواعـد المطبقـة المستمـدة من العرف، فاختصت المحاكم الشرعية بقضاياهم، كما أنشئت محكمـة خاصة لهم فى بير سبع.

ولم يكن الدروز فى فلسطين معترفا بهم فى العصر العثـمانى كطائفة دينية، فكانت المحاكم الشـرعية هى المختـصة بمنازعاتهم. وقد كانوا يلجأون إليها فى مسائل المواريث، أما فى مسائل الأحوال الشخصية والوصيـة فقد كانوا يلجأون فيها لأعـرافهم. وقد أبقى الانتداب على هذا الوضـع مع تحـويل الاخــتـصــاص بمنازعاتهم إلى المحــاكم المدنية. ولكنهم استمروا فى اللجوء للمـحاكم الشرعية. وقد اعترفت حكومـة إسرائيل بوضعهم فى ١٩٥٧م. وأنشأت محاكم لهم.

ولم يكن للدروز قبل الاعـتراف بهم كطائفـة دينية قـانون مكتوب للأحـوال الشخصية والمواريث. وفى ١٩٦١م أقر القـادة الروحـيـون لهم قـانون طائفـة الدروز اللبنانيـة الصـادر فى ١٩٤٨م مع تعديل بالـنسبة لحـالات عدم النص فى الأحوال الشخصـية فجعلت الولاية فيها، بدلا من الفقه الحنفى، لـ «القانون

المقبول لطائفة دروز فلسطين». كما تعدلت الولاية العامة في غير ذلك إلى القانون الإسرائيلى بدلاً من اللبنانى.

وبالنسبة لدروز الجولان فقد كان القانون المطبق قبل الغزو الإسرائيلى هو قانون الأسرة السورى، إلى أن كان التعديل القضائى لهم ١٩٧٠م فأصبح التطبيق لقانون جبل الدروز فى لبنان.

وتحت الحكم المصرى لقطاع غزة كانت هناك محاكم شرعية على درجتين، يطبق فيها قانون الأسرة العثمانى لعام ١٩١٧م. وقد زادت إسرائيل من محاكم أول درجة محكمتين.

المصادر :

(١) F. M. Goadby : *Inter-religeous private law in Palestine,* Jerusalem 1926.

(٢) E. Vitta : *The conflict of laws in matters of personal status in Palestine,* Tel-Aviv 1947.

(٣) A. Layish : *Muslim Waqf in Israel,* in *Asian and African Studies,* ii 1965, 43-51.

[A. Layish لايش]

٦ ـ الأردن

كان النظام القضائى لضفتى نهر الأردن إبان الحكم العثمانى والانتداب البريطانى خليطا من الأعراف القضائية. فكانت الضفة الشرقية، وهى المملكة فيما بعد ، تحت تأثير القانون العثمانى بينما كان القانون الإنجليزى أوضح أثرا فى الضفة الغربية.

وبعد ضم الضفة الغربية بدأت خطوات توحيد النظامين القضائيين. وواكب ذلك تعيين أحد الأعوان المخلصين للملك عبدالله كـ(مفتى) للقدس بدلا من أمين الحسينى، وجعل الرئاسة الدينية لمفتى المملكة بدلا من مفتى القدس. كما حل قاضى القضاة فى الأردن محل المجلس الإسلامى الأعلى للضفة الغربية، ومارس اختصاص تعيين القضاة ورجال الإفتاء بالإضافة إلى رعاية كافة الأمور الإسلامية. وكان مركزه مساويا لمنصب وزير، ويتبع بالتالى رئيس الوزراء.

وخولت التنظيمات القضائية فى الخمسينات المحاكم الشرعية اختصاصات واسعة فى مسائل الأحوال الشخصية والأوقاف والمواريث والدية،

كما قصر اختصاصها فى مسائل الأحوال الشخصية على المسلمين. واختصت المحاكم المدنية بقضاء غير المسلمين إلا إذا اختاروا اللجوء للمحاكم الشرعية.

وكان القانون المطبق إلى عام ١٩٥١م هو قانون الأسرة العثمانى لعام ١٩١٧م، ثم تم تعديله حتى استبدل بدوره فى ١٩٦٧م.

وللبدو فى الأردن محاكم عشائرية منظمة عام ١٩٦٦م الذى حل محل قانون ١٩٢٤م. وقد جعل قانون ١٩٤٧م اختصاص هذه المحاكم لكافة منازعات البدو عدا المتعلقة بالملكية العقارية. ويجوز للمتصرف أو الحاكم العسكرى إحالة النزاع للمحاكم المدنية.

وللمحاكم العشائرية محكمة استئنافية. وتطبق المحاكم العشائرية أعراف البدو عدا ما يتنافى فيها مع القانون مثل إعطاء الفتيات مقابل الدية.

ولايزال القانون الأردنى مطبقاً فى الضفة الغربية بعد استيلاء إسرئيل عليها عدا فى القدس الشرقية حيث كان يطبق القانون الإسرائيلى. ولذا فالمحاكم الشرعية محرومة من محكمتها الاستئنافية التى مقرها عمان.

ولايعترف أغلب أهل القدس الشرقية بالمحكمة الشرعية التى أقامتها إسرائيل فى حيفا، ولكن السارى عملا هو أن يكون التعيين من قبل قاضى القضاة وتدفع الحكومة الأردنية مرتبات القضاة. وتعترف السلطات الإسرائيلية بهدا التعيين كأمر واقع. وتطبق المحاكم الشرعية فى الضفة الغربية والقدس الشرقية القانون الأردنى للأحوال الشخصية والإجراءات.

وبالإضافة للوظيفة القضائية يقوم أغلب القضاة فى القدس الشرقية بأعمال أخرى متعلقة بالشئون الإسلامية، كالإفتاء. كما أحال المجلس الإسلامى اختصاصات كثير من المؤسسات الإسلامية الأردنية لمحكمة الاستئناف الشرعية.

المصادر :

(١) أديب الهلسة : أسس التشريع والنظام القضائى فى الأردن، ١٩٧١.

(٢) المحمصانى : الأوضاع التشريعية، ص ٣٠٤ ـ ٣١٢.

[لايش A. Layish]

٧ ـ المملكة العربية السعودية

كانت شبه الجزيرة العربية تحت السيادة الاسمية للدولة العثمانية، ولكن الإصلاحات القضائية فى القرن التاسع عشر لم تكن مطبقة إلا فى المراكز الحضرية الكبرى فى الحجاز، وبقدر محدود. ومع استيلاء الملك عبدالعزيز ابن سعود على الحجاز فى أوائل القرن العشرين أقام نظاما قضائيا متقدما بالنسبة للمناطق الأخرى من شبه الجزيرة، وفى نجد كانت النزاعات فيها بواسطة قاض أو أمير يعين من قبله. أما بين البدو فكان التحكيم يمارس بصفة كاملة.

ولم يشر «دستور» ١٩٢٦م لنظام قضائى، ولكنه أشار إلى أن الملك محكوم بالشريعة وأن التشريع مصدره القرآن والسنة والإجماع. وقد صدرت فتوى من العلماء فى ١٩٢٧م تطالب الملك بإلغاء القوانين العثمانية السارية، وأن يعيد وضع المحاكم الشرعية.

وقد أنشأ القرار الملكى فى ١٩٢٧م المحاكم التالية:

١) محاكم مستعجلة للنظر فى الجنح المعاقب عليها بالغرامة أو التعازير، والجنايات المستلزمة لإقامة الحدود عدا القطع والإعدام، وهى من قاض واحد. كما أنشئت فى مكة محكمة من هذا القبيل لمنازعات البدو. أما بين بدو الصحراء فقد كان الأمير يتولى القضاء طبقا للشريعة وللعرف.

٢) محاكم شرعية كبرى للفصل فى الجرائم الكبيرة والمنازعات المدنية فيما يخرج عن ولاية المحاكم المستعجلة، والأحوال الشخصية والوصايا والأراضى. ونصاب هذه المحكمة فى مكة ثلاثة قضاة ينظر واحد منهم القضايا الغير جسيمة ولكن الحكم يصدر من المحكمة بأكملها.

ويجب التصديق على الأحكام الصادرة من المحاكم المختلفة والمتضمنة عقوبات جسيمة كالإعدام أو القطع أو المصادرة من «هيئة التميز» أو من رئيس القضاة، أو من الحاكم بحسب درجة المحكمة المصدرة للحكم أو مكان صدوره.

وهناك تجديد قضائى ليس فى النصوص التقليدية بإمكانية استئناف أحكام المحاكم الشرعية أمام إحدى المحاكم العليا.

وبجوار المحاكم العليا توجد وظيفة «مأمور بيت المال» من واجباتها توزيع المواريث ومراعاة أموال القصر.

٣) «هيئة المراقبة القضائية» ومقرهامكة. وتضم مجلسا مكونا من أربعة أعضاء برئاسة رئيس للتفتيش القضائى «هيئة التدقيق»، ويقوم المجلس بوظيفة محكمة النقض «محكمة التمييز».

ويقوم رئيس القضاة بوظيفة رئيس المحكمة العليا ووزير العدل، كما يراقب الأموال العامة «بيت المال»، ويشرف على عملية الإفتاء، وله سلطة تأديبية على القضاة، كما يشرف على «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» وعلى مؤسسات التعليم الدينى.

ولم تجر تعديلات جوهرية على النظام القضائى حتى السبعينيات.

وأنشأت فى ١٩٧٠م وزارة للعدل، ثم أعيد تنظيم الشريعة جذريا فى ١٩٧٤م. فأنشئت ثلاث درجات للتقاضى على النمط الغربى: محاكم جزئية، ومحاكم عامة ومحكمة تمييز. كما أنشئ «مجلس القضاء الأعلى» للإشراف على أعمال القضاة. كما نص على استقلال القضاء وعدم عزل القضاة. ويقوم الملك بتعيينهم بناء على اقتراح مجلس القضاء.

وكان المذهب واجب التطبيق هو الحنبلى. وقد حاول الملك عبدالعزيز بتأثير من فكر ابن تيمية صياغة قانون لايعتمد كلية على هذا المذهب. ولكنه لم ينفذ ذلك تحت ضغط علمائه. وقد سمح فى ١٩٣٠م بالخروج على المذهب الحنبلى لأسباب جوهرية أو إذا كان ذلك أكثر تحقيقا «لمصلحة الأمة». وفى عام ١٩٣٤م أخذ بمبدأ المذهب السائد بالنسبة لمنازعات النخيل والزراعة. وتخضع الإجراءات للقواعد الشرعية، والتى صدر بشأنها قوانين فى ١٩٣١، ٣٦، و٥٢م.

وقد سمح مؤخرا بالمحاماة. كما يوجد منذ ١٩٢٧م نظام لتوثيق الصكوك الشرعية والتوكيلات، أما المتعلقة بالأوقاف فهى من اختصاص المحاكم الشرعية.

وبين الحين والآخر، يحيل الملك لبعض الجهات أمورا شبه قضائية لتحقيق مصالح اجتماعية أو اقتصادية أو إدارية.

ومن قبيل ذلك إنشاء «ديوان المظالم» فى ١٩٥٤م فى جدة للتظلم من أى إجراء قضائى أو إدارى. ورئيس هذا الديوان يحمل درجة وزير. وللمجلس التحقيق فيما يثار من صور للفساد لرجال الدولة أو الجيش.

المصادر :

(١) المحمصانى : الأوضاع التشريعية، ٣٥٤ ـ ٣٧٥.

(٢) محمد عبدالجواد محمد : التطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية، الاسكندرية ١٩٧٧.

[A. Layish لايش]

٨ ـ اليمن

لم تفلح محاولات الدولة العثمانية فى السيطرة على النظام القضائى فى اليمن نتيجة لمقاومة إمام اليمن لها. وظلت له سلطة تعيين القضاة فى مناطق تمركز الشيعة الزيدية (صنعاء والمناطق الجنوبية) ، وانحصر دور الوالى العثمانى على تنفيذ الأحكام.

وبحصول اليمن على الاستقلال بعد الحرب الأولى ، تحولت إلى دولة دينية يسيطر فيها المذهب الزيدى، وهو أقرب المذاهب للسنة وأصبح الإمام هو صاحب السلطة الروحية، ورئيس السلطتين التنفيذية والقضائية (القاضى الأعلى).

وللمحاكم الشرعية سلطة مطلقة، ويدخل فى اختصاصها المسائل الجنائية. وبتوجيه من الإمام فإن المذهب الزيدى هو المطبق. وللمحاكم الشرعية عدة درجات. فمحكمة أول درجة من قاض واحد تستأنف أحكامها، بعد موافقة الحاكم المحلى

«العامل» أمام محكمة أعلى، تستأنف أحكامها بدورها أمام محكمة الاستئناف العليا فى صنعاء. ويمثل الإمام أعلى سلطة استئنافية، ولكن اللجوء إليه ليس كثيرا. والإمام هو الذى يعين القضاة، ويشرف على المحاكم.

وبالإضافة للمحاكم الشرعية، توجد للمسائل المدنية محاكم فى المحافظات تحت سلطة «العامل»، وأحكامها تستأنف أمام أمير الولاية ثم الإمام. هذه المحاكم لا تخضع للمحاكم الشرعية سوى فى الأمور التجارية والضرائب.

وخارج المدن يوجد القضاء القبلى الذى يحكم بناء على الأعراف والتقاليد. وأحكامه تنظر استئنافيا أمام العامل ثم الأمير، وأخيرا الإمام. وقد حاول الإمام إحلال القضاء محل هذا النظام دون تحقيق نجاح يذكر.

وكانت لعدن إبان الحماية البريطانية ازدواج قضائى، الشرعى لمسائل الأحوال الشخصية والجنائية، والعرفى. وقد قَبِل إمام اليمن الوضع شريطة تطبيق القواعد الشرعية، مع توجيه بتطبيق المذهب الشافعى.

وكان قضاة لحج يعينون قبل الاحتلال البريطانى من قبل إمام اليمن، ولم تكن أحكامهم تنفذ إلا بالتراضى. وقد نظمت السلطات البريطانية المحاكم فى السلطنة، وأعطت أحكامها القوة التنفيذية. وتسير القواعد العرفية جنبا إلى جنب مع هذا التنظيم.

وبعد الحصول على الاستقلال عام ١٩٦٧م، وتشكيل الجمهورية الشعبية لليمن الجنوبى، التى ضمت عدن والمحميات الغربية والشرقية، ظل النظام القضائى بلا تغيير. وفى عام ١٩٧٤م صدر قانون للأسرة متأثر بالفكر الماركسى.

المصادر :

(١) المحمصانى : الأوضاع التشريعية ص ٣٨٠ ـ ٣٨٣.

(٢) M. W. Wenner : *Modern Yemen 1918-1966*, Baltimore 1967.

[A. Layish لايش]

٩ ـ دول الخليج

لم تكن المحميات البريطانية من مشيخات ودويلات الخليج تعرف نظاما قضائيا بالمعنى المفهوم، بل كان القضاء يمارس عن طريق الحكام أنفسهم «تحت النخيل». وكانت الشريعة الإسلامية تطبق بصورة غير دقيقة أو منضبطة، أو بمساعدة من القضاة. وقد عرفت بعض المشيخات نظاما مزدوجا من الشريعة للأحوال الشخصية والقانون المدنى متأثرا بالقانون الإنجليزى للأمور الأخرى.

وقد نظم القضاء بعد الاستقلال. وينص دستور دولة الإمارات المؤقت لعام ١٩٧١م، والممتد لخمس سنوات أخرى عام ١٩٧٦م، على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع. ولكن الواقع أن العرف والقوانين الحديثة تطبق مع الشريعة. وقد طبقت بعض الدول قانونا مقتبساً من القانون المدنى المصرى لعام ١٩٤٨م، حيث الشريعة الإسلامية أحد مصادره.

وفى الكويت كان الازدواج القانونى قائما بين الشريعة والقانون المدنى إبان الحماية البريطانية. وكان القضاء الشرعى مقصورا على الأحوال الشخصية وقد أنشأ الحاكم محكمتين جديدتين واحدة للأحوال المدنية والأخرى للجنائية. وهى تطبق الشريعة أو الأوامر التنظيمية للحاكم. ولا تطبق فيها الحدود الشرعية. وقد نظم القضاء عام١٩٦٠م، فألغيت المحاكم الشرعية وأحيل اختصاصها إلى المحاكم المدنية تحت إشراف وزارة العدل. وأقيمت محاكم وطنية ذات دوائر للشيعة وللسنة ولغير المسلمين. كما أنشئت محاكم جنائية ومدنية ومحكمة استئنافية. ولم يتغير النظام القضائى بعد الاستقلال فى ١٩٦١م.

وتطبق المحاكم نتاج تشريعات وضعية حديثة، فقد صدرت تشريعات

إجرائية وجنائية وتجارية. ولا تزال المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية للمسلمين خاضعة لقواعد الشريعة. أما القانون المدنى فمتأثر بصفة خاصة بالقانون المصرى. وقد شكلت لجنة لمراجعة القوانين لمطابقتها للشريعة الإسلامية.

وفى البحرين، كان الازدواج القضائى بين الشريعة والقانون المدنى فى عهد الحماية. وكانت الشريعة مقسمة بين السنية والشيعية الجعفرية. وكان الشيخ يمارس مع أفراد أسرته القضاء المدنى. وكان المطبق هو أوامر الشيخ والعرف.

وظل الازدواج سارياً بعد الاستقلال عام١٩٧١م. واختصت المحاكم المدنية بالمسائل المدنية والتجارية والجنائية والأحوال الشخصية لغير المسلمين وينص الدستور على أن الشريعة هى المصدر الأساسى للتشريع، وينص تشريع ١٩٧١م أنه فى غيبة نصوص قانونية تطبق مبادىء الشريعة، وإن لم يوجد فيها نص فيلجأ للعرف. وإذا لم يوجد عرف تطبق قواعد العدالة والمنطق.

وفى قطر ساد أيضا الازدواج القضائى فى عهد الحماية بين الشريعة طبقا للمذهب الحنبلى والمحاكم المدنية التى طبقت العرف وأوامر الحاكم.وكان للحاكم مستشارون لضمان عدم حيود قضائه عن الشريعة وقد كان القانون الإنجليزى كما كان مطبقا فى السودان والهند ذا تأثير على القانون الجنائى فى قطر. واستبدلت الحدود الشرعية بالسجن. وقد جعل التظيم القضائى عام١٩٧١م المحاكم الشرعية مختصة بالأحوال الشخصية وأنشئت محاكم مدنية وجنائية للمسلمين وغيرهم.

وينص الدستور على كون الشريعة مصدرا أساسيا للتشريع. وقد شهدت السنوات الأخيرة نشاطا كبيرا فى التشريع المدنى والجنائى تطبقه المحاكم المدنية. وصدر القانون المدنى والتجارى عام ١٩٧١م، مؤسس على القانون المصرى لعام ١٩٤٨م. كما صدرت قوانين فى مجالات أخرى، كقانون

الشركات عام ١٩٦١م لحسم المنازعات مع شركات البترول.

وقد نظم القانون فى «أبو ظبى» عامى ١٩٦٧و ١٩٦٨م. وقد جعل اختصاص المحاكم الشرعية للأحوال الشخصية والمواريث، وللقضاء المدنى الأمور الأخرى.على أنه يمكن اللجوء للمحاكم الشرعية فى غير اختصاصها بموافقة الأطراف. ويعين الحاكم القضاة للقضائين.

وللمحاكم الشرعية فى دبى اختصاص واسع، حيث لا تتمتع المحاكم المدنية إلا باختصاص محدود. ولكن يجوز للأمير أن يحيل موضوعات للقضاء المدنى،وقد أحيل مؤخرا أغلب الموضوعات التجارية. وفى المحاكم الشرعية، باستثناء بعض الموضوعات التى تطبق فيها الأعراف والتقاليد، فقواعد الشريعة هى المطبقة. أما فى المحاكم المدنية، فالمطبق هو العرف السارى، وقواعد القانون الطبيعى، والعدالة، بالإضافة لقوانين الإمارة وللشريعة. ويعين الأمير القضاة بما فيهم القاضى الأعلى.

وفى الشارقة، وحتى ١٩٦٨م، كانت المحاكم الشرعية على مذهبين، السنى والشيعى. ولم يكن هناك قضاء آخر. وقد نظم القضاء فى ذلك العام فأنشئ القضاء المدنى مما استتبع تحديد اختصاص المحاكم الشرعية فى الأحوال الشخصية والوقف والمواريث والدية. وتطبق المحاكم الشرعية المذهب السنى أو الشيعى حسب الأحوال،كما تطبق المحاكم المدنية قوانين المشيخة، والشريعة، وآراء الفقهاء المسلمين، والقانون الطبيعى، والعرف، ثم المبادئ الأساسية للقانون الإنجليزى: الحق والعدالة والمساواة. وقد جرت حركة تشريع مكثفة فى مجالات العقود والقانون الجنائى والتجارى جعلت الشارقة أكثر دول الخليج تقدما من الناحية التشريعية.

ويعتبر قانون الشارقة هو القانون الأساسى لعجمان وأم القيروان ورأس الخيمة والفجيرة. وتعرف عجمان ورأس الخيمة المحاكم المدنية أيضا. وقد تأسس فى رأس الخيمة نظام مبنى على نموذج نظام دبى عام١٩٧١م.

وفى مسقط، تعتبر الشريعة فى نفس قوتها فى السعودية. فليس هناك دستور مكتوب، وللشريعة اختصاص واسع بما فى ذلك المسائل الجنائية، متضمنة الحدود.وهناك اتجاهات للتخفيف من ذلك، فالقطع قد تم منعه. وتطبق المحاكم الشرعية المذهب العبيدى الذى يتبعه أغلب السكان من تعديلات فى المسائل المدنية والتجارية بناء على قوانين السلطنة التى تصدر لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة، كقانون الاستثمار الأجنبى والشركات الأجنبية والبنوك. وأحكام المحاكم ذات القاضى الواحد تستأنف أمام محكمة من عدة قضاة وأمام القاضى الأكبر وأمام السلطان.

وهناك محاكم خاصة بالأجانب فى مسقط كما أنشئت محكمة تجارية فى ١٩٧٤م.

المصادر :

(١) Liebesny : *The Law of the Near and Middle East*, 108-111.

(٢) H. M. Albaharna : *The Arabian Gulf States; their legal and political status and their international problems*, Beirut 1975.

[A. Layish لايش]

١٠ ـ مراكش

احتفظت الحكومة بحقها فى تعيين القضاة. وكان للقضاة مساعدون من الشهود «عدل، وتجمع عدول». وبينما كان القضاة يتقاضون مرتبات، كان العدول يعتمدون على أريحية المتقاضين. وكان للمتقاضين الحق فى الحصول على فتوى تؤيد دعواهم.

كما كان لممثلى السلطان، الباشوات والقواد، مع تنفيذ أحكام المحاكم، الحق فى الفصل فى بعض المنازعات إلى نصاب معين، ليس طبقا لقانون ما، ولكن بحسب المنطق والأعراف.

وكانت الأحكام تنفذ فوريا. إلا أن الحكومة كانت تضم «وزيرا» للشكايات التى كانت ترفع للسلطان، فيفصل فيها أو يحيلها للصدر الأعظم.

وفى مناطق البربر، حيث كانت سلطة الحكومة ضعيفة، كان الفصل فى

المنازعات يتم عن طريق «الجماعة» الخاصة بالقبيلة طبقا للعرف.

وكان من أوائل مهام سلطات الحماية إصلاح النظام القضائى. فشكلت لجنة لفحص أعمال القضاة المشبوهة.

وسمح بدءا من ١٩٢٤م بتمثيل المتقاضين عن طريق «وكيل». أما المحامون فقد كان لهم الحق فى الترافع أمام المحاكم الاستئنافية.

أما المحاكم «المخزنية»، وهى محاكم الباشوات فى المدن والقادة بين القبائل، فقد نظمت بعدة قرارات أهمها الصادر فى ١٩١٨م. وقد كان لمفوضى الدولة، وهم ممثلو سلطة الحماية، الحق فى مراقبةهذا القضاء، فيطلب إحالة النزاع إلى «المحاكم العليا الشريفة». وكانت المحاكم من هذا النوع ذات دائرتين، إحداهما استئنافية، والأخرى للنظر فى قضايا الجرائم الجسيمة، والتى يحققها القضاة من الدرجة الأدنى. وكان للباشوات فى المناطق البعيدة أعوان لهم نفس اختصاصهم القضائى.

وكان القضاء فى كل هذه المحاكم بناء على الشريعة، ولكن فى الأغلب على العرف السائد.

أما فى مناطق البربر، فقد استمر اللجوء للقضاء المحلى. ومع تقدم الفرنسيين داخل البلاد كان القضاة يعينون، ولكن استمر اللجوء للقضاء المحلى الذى لم يكن يتقاضى رسوما. وقد نظر فى ١٩١٤م فى العودة للقانون العرفى الذى قامت محاولة لتقنينه. وقد اتهمت فرنسا فى ذلك بمحاولة سلخ المغرب عن الإسلام، بينما لم تكن تحاول سوى تقنين الوضع السائد.

وكان لطائفة اليهود محاكمهم الخاصة. وكذا محكمة حاخامية عليا. كما كان الأجانب ومعهم بعض الوطنيين من ذوى الوضع الخاص يتمتعون بالامتيازات فتنظر منازعاتهم أمام المحاكم القنصلية.وقد حل محل هذه المحاكم محاكم خاصة للنظر فى منازعات الأجانب عامة فى كل من القسمين الفرنسى والأسبانى.

وبعد الاستقلال، كان أمام السلطات الوطنية ثلاث مهام : الفصل بين السلطات بمنع السلطة التنفيذية من القيام بأعمال قضائية وتأكيد عروبة الدولة عن طريق «المغربة»، ووضع تقنين حديث مؤسس ـ على الأقل جزئيا ـ على الشريعة.

وفى ١٩٥٦م ألغيت المحاكم التى تطبق العرف، وشكل بدلا منها محاكم شرعية. كما شكلت فى نفس الفترة محاكم لليهود ومحكمة عليا لهم. أما المحاكم الفرنسية والأسبانية فقد تغير اسمها إلى «محاكم حصرية».

وأنهى فى نفس الوقت كافة اختصاصات السلطة التنفيذية القضائية. فألغيت محاكم الباشوات والقادة (المحاكم المخزنية) وأنشأ بدلا منها محاكم أول درجة «محاكم عادية»، ومحاكم «إقليمية» مع المحكمة العليا الشريفة، لتختص بالمنازعات الجنائية والمدنية. كما تحول مجلس الصلح الخاص بالمنازعات العمالية المنشأ فى ١٩٢٩م إلى محكمة عمالية «محكمة الشغل عام ١٩٥٧م.

وبالنسبة للمحاكم الشرعية، فقد شكلت محاكم جديدة بالإضافة للتى حلت محل المحاكم العرفية، منها محاكم بدرجة استئنافية. كما شكلت لجنة لتقنين الفقه عام ١٩٥٧م، فقامت بعملها فى وقت قصير. وفى ١٩٦٢م صدر التقنين الجنائى مؤسسا بقدر كبير على القانون الفرنسى.

المصادر :

(١) عبدالحميد البنشنهو : البيان المطرب لنظام حكومة المغرب، الرباط ١٣٧٠هـ/١٩٥٧م.

(٢) إدريس الضحاك : العدالة المغربية من خلال ربع قرن (غير منشور).

[هيئة التحرير]

تعديلات القوانين المطبقة فى المحاكم الشرعية

شهد القرن العشرين تعديلات كثيرة،كان بعضها ذا أثر كبير، للقوانين المطبقة فى المحاكم الشرعية فى مسائل الأحوال الشخصية والأوقاف والمواريث. من أهم هذه التعديلات: رفع سن الزواج ووضع قيود على زواج

القصـر، ومنع الزواج الإجبـارى، ومنع الاعتراض على زواج الراشدين، والقيود على الفرق سن الزوجين، وتقييد قواعد الكفـاءة بين الزوجيـن لدرجة قـد تبلغ الإلغـاء، ومنع المغـالاة فى المهـور ومنع التعـدد وجعله بموافـقة القضـاء (اليمن الجنوبى ١٩٧٤م)، عـقـد الزواج عن طريق المحاكم (العراق ١٩٧٨م).

كمـا أدخل نظام مسئوليـة الزوجين عن نفـقـات الأسـرة والأولاد كل على حـسـب يسـاره (اليـمن الجـنوبى ١٩٧٤م)، ودفع الدولة النفقات المحكوم بهـا للزوجة والأبناء ثم تحـصيلهـا من المدعى عليـه (مـصر ١٩٧٦، إسـرائيل ١٩٧٢م).

ووضعت قواعد لمنع إساءة استعمال الحق فى الطلاق، مع تطبـيق مبـدأ عدم وقوعه فى حـالات السكر أو الإكراه أو بقـصد التـهديد دون نيـة الطلاق. كمـا اعتـبر الطلاق ثلاثا فى مناسبـة واحدة طلقـة واحـدة. ومنع الطلاق دون إرادة الزوجـة (إسـرائيل ١٩٥٩م) واسـتلزم الحـصـول على حـكم به (اليـمن الجنوبى)، ومضـاعفة تعـويضات المرأة عن الطلاق (مـصـر ١٩٧٩م، سـوريا ١٩٥٣، الأردن ١٩٧٦م) وتقسيم أموال الأسـرة بالتـسـاوى بين الزوجـين (إسرائيل ١٩٧٣م). كمـا زيدت أسباب اللجوء لطلب الطلاق.

وبالنسبة لسن الحضانة مع الأم فقد رفـعت تحـقيـقـا لمصلحـة الأبناء. وفى المواريث اتخـذ مبـدأ الرد على الزوجـة قبل ذوى الأرحام. وطبق نظام المواريث الشيـعى الغير مـؤسس على التعـصيب (العـراق ١٩٦٣م)، والتـسـاوى بين الجنسين فى المواريث (العراق ١٩٥٩م، فلسطين ١٩٢٣م).

وشـهدت قـواعـد الوقف تعـديلات أيضـا، كمـا حدث فى مـصر من إلغـاء للوقف الأهالى.

وأدخلت تـعـديلات على قـواعـد الإثبات، حـيث يؤخذ حاليـا بالمستندات الكتابية أسوة بالشهادة.

وقد لجأ الحكام والبرلمانات لوسائل عديدة لإجراء هذه التعديلات.

١) وسـائل إجرائيـة، كـمنع سمـاع الدعـوى فى حـالات المخالـفة لقـاعـدة منصوص عليها.

٢) الاخـــتــيـــار من بيـن الأحكام الشرعية، سواء من داخل الفقه المتبع أو من خارجه.

٣) وسائل تنـظيميـة مؤسـسة على مبدأ طاعة ولى الأمر، بحيث لا تتعارض مع أحكام الشريعة.

٤) العقـوبات الجنائية عـند الخروج على تنظيم معين كسن الزواج.

٥) الاجتهـاد: وذلك بتفسيـر القرآن والسنة تفسيرا عصريا.

٦) إلغـاء المحـاكم الشـرعـيـة ونقل اختصاصـهـا لمحاكم مدنية تطبق قوانين الدولة.

المصادر :

(١) J. N. D. Anderson : *Recent developments in Shariʿa law,* i-ix.

(٢) idem : *Islamic Law in the modern world,* London 1959.

[A. Layish لايش]

١١ ـ إندونيسيا

يبدو تعـقد تاريخ المحـاكم الشرعـية فى إندونيسـيا من كثرة ما أطلق عـليها من مسميات مشتقة من جذور إسلامية وغيـر إسلامـية. وقـد استـقرت وزارة الشئـون الدينية منذ عـام ١٩٨٠م على تسمـية الدرجـة الأولى منها بالمحـكمة الدينيـة، أمـا مـحكمة الـدرجة الثـانيـة فيطلق عليها المحكمة الدينية العليا.

وعلى العـكس مما جــرى فى أغلب البلدان الإســلامـيـة من تـقليص دور المحاكم الشـرعية، فإنهـا فإن التطورات السـيـاسـيـة فى إندونـيسـيا كـانت فى صالح تزايد هذه المحـاكم عددا وتأثيرا، رغم المحـاولات المضادة المسـتـمـرة منذ نهاية الـقرن الماضى. وهى من الوجـهـة القـانونيـة تخـضـع للمـحـاكم المدنيـة، وتعتمد عليها فى تنفيذ أحكامها، ولكنها تمتعت عـلى المستوى الاجـتمـاعى بقدر كـبيـر من الاسـتـقـلال والسلطة بفـعل القوى السياسية والدينية.

ويبدأ التـاريخ الحديث لهـذه المحاكم فى عـــام١٨٨٢م. فـقـــبل ذلك كـــانت منتـشـرة بـصـور مـتـعـددة فى جـزيرة جاوة، أما فى غيـرها من الجزر الكبيرة فــقـــد كـــانـت تخــضــع للسلـطات

الأرستقراطية فيها، والتى كان تمسكها الدينى محل شك. وكانت فى جاوة ترتبط بالمحاكم المدنية من زاويتين، استلزام الحصول على القوة التنفيذية منها، واشتراك القضاة الشرعيين فى المحاكم المدنية كمستشارين. والمبدأ الأول ما زال ساريا بينما اختفى الثانى منذ أمد.

وقد نظمت السلطات الهولندية المحاكم الشرعية فى ١٨٨٢م تنظيما بنى على تصور خاطئ لطبيعتها بتأثير الفكر الغربى ولكن الأثر الملموس كان إعطاؤها الاستقلالية فى مواجهة السلطات الأرستقراطية التى تعودت أن تعين قضاتها وتتحكم فيهم.

وبتأثير ما وجه للتنظيم المشار إليه من نقد، أعيد تنظيم المحاكم الشرعية فى ١٩٣١م، مع تأجيل التطبيق لأسباب اقتصادية إلى ١٩٣٧م، وفى هذا التنظيم قررت مهايا للقضاة، كما أنشأت محكمة عليا لهذا النوع من القضاء، وقد نزع الاختصاص بمسائل الوقف والمواريث من المحاكم الشرعية إلى المدنية، وهو ما أثار موجة عارمة من السخط لدى الجماعات الدينية، الذى كان عليهم فى نفس الوقت مواجهة معركة أخرى متعلقة بحق تعدد الزوجات. وكان التنظيم المشار إليه مقصورا على جاوة وجزيرة مادورا المجاورة لها، وفى خارجها فقد شهدت جزيرة بورنو فقط تنظيما مشابها.

ومن الملاحظ أنه استمر اللجوء القضاء الشرعى لنظر الموضوعات المتعلقة بالمواريث رغم التنظيم المشار إليه، ومن جهة بسبب الجهل بالتطورات القانونية، ومن جهة لسهولة الإجراءات عنها بالنسبة للقضاء المدنى، ومن جهة ثالثة لمجرد الشعور الدينى. إلا أن قرارات المحاكم فى هذا الشأن كانت تصدر فى الغالب على صورة فتاوى.

وفى عهد الاحتلال اليابانى، وأثناء الثورة ضد الاستعمار الهولندى العائد باءت كافة محاولات إلغاء المحاكم الشرعية بالفشل أمام الاصرار على الحفاظ على الهوية الإسلامية. وكخطوة توفيقية أعيد تنظيم وزارة الشئون الدينية عام ١٩٦٤م، والتى مارست الإشراف على القضاء الدينى من خلال «إدارة العدالة الدينية» وقد بذلت هذه

الوزارة جهدا فى دعم هذه المحاكم ونشرها فى عموم إندونيسيا المستقلة.

وأثناء الثورة كان من الموضوعات الرئيسية نشر المحاكم الدينية خارج جاوة، خاصة فى سومطرة حيث كانت هذه المحاكم قليلة ومختلفة. وفى ١٩٤٦ قام الثوار الإسلاميون فى جنوب هذه الجزيرة بإنشاء محكمة شرعية أخذت مع موجة الحماس قدرا كبيرا من الاختصاص، ثم استجابت حكومة الجمهورية التى أسست فى الجزيرة لهذا الاتجاه بتعميمه فى كل سومطرة عام ١٩٤٧م، الأمر الذى واجهته السلطات الهولندية والتى بدورها كانت تنشأ محاكم دينية هنا وهناك. وقد قامت الحكومة المركزية بعد ذلك بتنظيم اختصاصها مع إنشاء المحاكم المدنية.

ومع الاستقلال عام ١٩٥٠م، ثار النزاع حول نشر المحاكم الشرعية بين العلمانيين، ومن ورائهم وزارة الداخلية التى كانت متولية أمور الطبقات المتميزة التى كانت تقاوم نشر السلطان الدينى. وبين الإسلاميين ومن ورائهم وزارة الشئون الدينية التى كانت تضغط بجهود لا تكل لتعميم المحاكم الشرعية فى ربوع البلاد، حتى كلل مجهودها بالنجاح وفى عام ١٩٥٧م، كما حصلت محاكم سومطرة على الاعتراف بها وفى نفس العام.

وتمخض الموقف عن وجود نوعين من المحاكم الشرعية، القديمة منها فى جاوة وسومطرة والمؤسسة على أساس قوانين ١٨٨٢م و ١٩٣١م السابق ذكرها، والجديدة فى المناطق الذى استحدثت فيه تلك المحاكم، وكان الاختلاف يكمن فى مدى الاختصاص.

وكانت مسألة تنظيم هذه المحاكم أكثر صعوبة عن مسألة انتشارها. فمن الوجهة السيكولوجية أدت هذه المحاكم دورها، ولكن على المستوى العملى فقد كانت تفتقر للمال، والعمالة المدربة، والوضع الاجتماعى، والعزلة. أما من الوجهة القانونية فقد كان القضاء بشقيه عرضه للنقد العنيف. وقد بدأت فى السبعينات خطوات إصلاحية مستلهمة بقدر كبير من خارج المحاكم الدينية.

وقدسعت إدارة القضاء الدينى خلال الستينات إلى الاستجابة لما يوجه من

نقد بإدخال التعديلات التدريجية، حتى صدر التنظيم القضائى عام ١٩٧٠م، والذى أقر القضاء الشرعى كجهة قضائية مع الجهات الأخرى، المدنى والعسكرى و الإدارى. كما أنشأت محكمة نقض قوبلت بالشك من القضاء الشرعى والمدنى على السواء، ولأسباب متباينة ولكنها استقرت كأعلى سلطة قضائية فى البلاد. إلا أن القضايا المحالة لهذه المحكمة لم تزل قليلة، ومن السابق لأوانه الحكم على تأثيرها على القضاء الشرعى.

وجاء التطور الجذرى التالى فجائيا وغير متوقع، إذ كان بمناسبة اقتراح قانون موحد للزواج فى عام ١٩٧٣م، أثار موجة عارمة من الغضب لتعارضه مع المبادئ الإسلامية خاصة فى موضوع تعدد الزوجات. وقد تمت لذلك مراجعة الاقتراح للوصول إلى حلول توفيقية. فكان وضع قواعد أكثر صرامة لضمان استقرار الأسر، كاستلزام لجوء الرجال للمحكمة لإجراء الطلاق أسوة بالنساء. كما استمر المبدأ التقليدى باستلزام الحصول على القوة التنفيذية لأحكام القضاء الشرعى من المحاكم المدنية. وهذا وقد زادت اختصاصات المحاكم الشرعية زيادة كبيرة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية فشملت الإذن باتخاذ زوجة ثانية والولاية على النفس وحقوق المطلقات وطلب الزواج فى حالة رفض الأولياء وغير ذلك من أمور.

ونتيجة لذلك نشطت وزارة الشئون الدينية فى طلب زيادة المحاكم الشرعية وتدعيمها.

وهكذا استمرت المحاكم الشرعية كرمز اجتماعى إسلامى، مع نجاح دمجها فى النظام القضائى للدولة بإعطائها ولاية خاصة فى موضوعات الأحوال الشخصية.

المصادر :

(١) Daniel S. Lev : *Islamic courts in Indonesia,* 1972.

(٢) J. Prins : *Adet en Islamietische Plichteuleer in Indonesië*, 1954.

على يوسف على [د. س. لف D. S. Lev]

مراجعة : المستشار/ حسين عبدالعزيز

محمد [ﷺ]
نبىّ الإسلام

من الصعب الإجابة بدقة قاطعة عن أول سؤال يفرض نفسه على كاتب السيرة، وهو: متى ولد محمد [ﷺ]؟ لقد استغرق نشاط محمد [ﷺ] فى المدينة نحو عشر سنوات (من وقت هجرته عام ٦٢٢ م إلى عام وفاته وهو ٦٣٢م). غير أن معلوماتنا عن الفترة المكية من حياته غير أكيده. ومع ذلك فليس ثمة سبب وجيه يدعونا إلى الشك فيما ذهبت إليه قصيدة ينسبها البعض إلى أبى قيس بن أبى أنس، والبعض الآخر إلى حسان بن ثابت، من أن دعوة محمد [ﷺ] إلى الإسلام فى مكة دامت «عشراً وبضع سنين». ويذهب كُتّاب السيرة عادة إلى أنه كان عند بدء الدعوة فى الأربعين، بينما يذكر البعض أنه كان فى الثالثة والأربعين. فإن أخذنا هذا وغيره من التواريخ التى ذكرناها فى الحسبان، أمكن القول بأن محمدا[ﷺ] ولد حوالى عام ٥٧٠م. ومع ذلك فإنه حين تذكر الروايات أنه ولد عام الفيل، فالواجب اعتبار هذا القول غير مقبول حيث إن هجوم أبرهة على مكة حدث قبل عام ٥٧٠م بمدة طويلة. والأفضل القول إنه ولد بعد عام ٥٧٠م خلال العقد الثامن من القرن السادس، وأن نترك موضوع تحديد عام مولده مفتوحا(١). أما عن الفترة التى سبقت ظهوره، فليس لدينا ما نهتدى به لتحديدها سوى تعبير غير قاطع ورد فى الآية ١٦ من سورة يونس (فقد لَبِثْتُ فيكم عُمُراً من قبله)، حيث إن كلمةَ «عُمراً» قد تعنى خمسة وثلاثين أو أربعين أو ثلاثة وأربعين عاما.

---

(١) الخلاف فى تاريخ ميلاد الرسول [ﷺ] ورد أيضاً فى المراجع العربية، وذكر د. محمد حسين هيكل فى كتابه المشهور: «حياة محمد» آراء مختلفة من بينها آراء لا تختلف عن رأى كاتب هذا المقال، واعتماداً على ما أورده ابن هشام، حدد عبدالسلام الترداننيى، فى (أزمنة التاريخ الإسلامى) مولد [ﷺ] فى ١٢ ربيع الأول من عام الفيل (= ٢٠ أبريل سنة ٥٧١م)، ولاشك أن الرسول [ﷺ] إن لم يكن قد ولد فى عام الفيل، فإنه قد ولد فى عام قريب منه، بدليل أن العرب الذين لم يكونوا قد آمنوا بدعوته لم يعترضوا ـ رغم كثرة اعتراضاتهم ـ على السورة الكريمة «سورة الفيل» (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل) ... إلخ مما يؤكد أن كبار السن منهم على الأقل، قد شهدوا غزو أبرهة الحبشى لمكة المكرمة.

[التحرير]

أما عن اسم «محمد» [ﷺ] فقد سُمِّى به عدد من العرب قبله (انظر ابن دريد وابن سعد)، ولذا فإنه لا حاجة إلى اعتباره لقبا لُقب به النبى [ﷺ] فيما بعد. وقد ورد اسم «محمدة» للإناث عدة مرات فى «كتاب الحميريين» السريانى.

وأما عن نسبه فإن عدة قصائد قديمة لشعراء مثل حسان بن ثابت والأعشى وكعب بن مالك، قيلت فى النبى [ﷺ] أو فى جعفر أو حمزة أو أبى لهب تؤكد ما ذكرته الروايات من أنه من بنى هاشم، أى أنه من أنسب عشائر مكة. ومع ذلك فإن أعداء النبى[ﷺ] من أهل مكة يقولون له كما توضح الآية ٣١ من سورة الزخرف: (وقالوا لولا نُزِّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم)، أى أنهم كانوا أكثر استعدادا لقبول دعوته لو أنه كان من كبار رجال مكة أو الطائف. وعلى أى الأحوال فما كان يمكن مقارنة بنى هاشم بكبار العشائر مثل مخزوم وأمية. ويُوحى ما رُوى عن فقر محمد [ﷺ] وبعض أقربائه أن بنى هاشم كانوا وقت شبابه فى ضائقة.

ومما يذكر أن أبا محمد[ﷺ] مات قبل مولده. وهو شخصية تبدو فى المصادر غير واضحة المعالم. ويمكن أن يكون اسمه «عبد الله» قد حلَّ فيما بعد محل اسم وثنى. وجدُّه شَيبة أو عبد المطلب، والعلاقة بين الاسمين غامضة غموض الصلة بين عبد المطلب وبنى المطلب. أما من ناحية أمه آمنة بنت وهب فكانت لها صلة غير واضحة بالمدينة. ولا نكاد نعلم شيئاً آخر مؤكدا عن نسب محمد [ﷺ] غير ذلك. وقد كان أعمامه هم أول الشخصيات التاريخية الواضحة من أقاربه: أبو طالب (واسمه عبد مناف)، والعباس، وحمزة، وعبد العُزَّى (أو أبو لهب).

ويؤكد القرآن فى سورة الضُّحى أن محمدا[ﷺ] نشأ يتيما، وهو الأمر الوحيد تقريبا الذى نعرفه عن نشأته الأولى، فقصة تطهير قلبه من العلقة السوداء مثلا قد لا تكون غير تفسير للآية الأولى من سورة الشرح (ألم نشرح لك صدرك). كذلك فإنه من الأوفق رفض تصديق ما قيل عن رحلاته للتجارة إلى الشام أثناء

طفولته في صحبة أبى طالب، ثم كتاجر فيما بعد لحساب خديجة(١). فالقالب الذى صيغت فيه هذه الروايات (كما فى قصة الراهب المسيحى بحيرا) يُوحى بأنها روايات هادفة. أما عن قصة دور محمد [ﷺ] فى إعادة بناء الكعبة فهى أيضا غير جديرة بالتصديق(٢).

وفى سورة الضحى أن الله أغنى محمدا اليتيم. وقد تكون فى ذلك إشارة إلى زواجه من خديجة، الأرملة الثرية. وتذكر المصادر أن خديجة ولدت له أربع بنات لعبن دورا فيما بعد، وعدة أبناء مات جميعهم صغاراً رُضَّعا. غير أن هذه المصادر لا تكاد تذكر شيئاً عن حياة محمد[ﷺ] من وقت زواجه (وهو فى الخامسة والعشرين) حتى قبيل مبعثه فى الأربعين أو الثالثة والأربعين.

أما ماينبغى أن يعطى أكبر قدر من الاهتمام فالمشاكل المتعلقة بظهور محمد[ﷺ] كمصلح دينى، (قبل أن يبعثه الله نبياً ورسولاً) وإن كانت هذه المشاكل تثير للباحث صعوبات بالغة بالنظر إلى طبيعة المصادر والتعقيدات المواكبة لتفسيرها...(٣) ففى سورة

(١) فيما يتعلق بالتشكيك فى حكاية شق الصدر فإن هناك باحثين مسلمين تشككوا فيها أيضا، أما ما يتعلق بالرحلة إلى الشام فهى روايات متواترة فى كتب السيرة ولا مجال لإنكارها، ورحلات الشتاء والصيف وردت فى القرآن الكريم (لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف) وتشير كتب التاريخ إلى العلاقات التجارية بين الحجاز والشام، وبين الحجاز واليمن، وبين الحجاز ومصر، لذلك نرى أن إنكار مؤلف المقال رحلة الرسول [ﷺ] فى تجارة إلى الشام غير مبنى على أساس علمى.

(٢) هذه القصة أيضا متواترة فى كتب السيرة وهى تشير إلى ثقة أهل مكة فى أمانة الرسول [ﷺ]. ولم يقدم كاتب المقال أدلة علمية متعلقة بنقد النص أو سلسلة الرواة .. إلخ

(٣) جاء فى المتن «موضع النقط...» افتراض المستشرق أن سيدنا محمد [ﷺ] كان فى مستهل حياته يشارك قومه معتقداتهم الدينية على ضوء مفهومه للآيتين الكريمتين، والثابت أنه [ﷺ] لم يشارك فى المعتقدات الوثنية قط، ومفهوم الضلالة والهداية الوارد فى الآية الكريمة قد فسرتها قصة أبى الأنبياء إبراهيم (عليه السلام) سورة الأنعام الآية ٧٤ وما بعدها، وهى تجربة يمر بها الأنبياء فى بداياتهم الأولى وفى الشروحات (ووجدك ضالاً) اى عما أنت عليه اليوم (فهدى) اى فهداك إلى توحيده ونبوته. (انظر: مختصر تفسير الخازن المسمى «لباب التأويل فى معانى التنزيل» ص١٢٣٠). «ووجدك ضالاً» اى عن تفاصيل الشريعة: (انظر : «كلمات القرآن تفسير وبيان» للشيخ محمد حسنين مخلوف. «ووجدك ضالاً فهد» اى غافلاً عما يراد بك من أمر النبوة، فهداك : اى أرشدك والضلال هنا بمعنى الغفلة، وقال قوم : « ضالاً» لم تكن تدرى القرآن والشرائع فهداك الله إلى القرآن، وشرائع الإسلام . (عن الضحاك وشهر بن حوشب وغيرهما). وقال قوم آخرون: «ووجدك ضالاً فهدى»: اى ناسياً ، فذكّرك، او «ضالاً» بمعنى «متحيرًا» لأن الضال متحير، وقيل : «ضالاً» بمعنى طالبا للهادية فهداك الله بتوحيده ومعرفته. (انظر تفسير القرطبى «الجامع لأحكام القرآن» جـ٢٠ ص٩٧ ط دار الكتب المصرية).

[التحرير]

الضحى (ووجدك ضالا فهدى)، وفى الآية ٥٢ من سورة الشورى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا، ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان....). وفى كتب السيرة أن ابنتين من بناته تزوجتا من ابنين لأبى لهب، وكان أبو لهب من أكثر المدافعين عن الوثنية حماسة. وكانت مكة بحرمها مكانا مقدسا عند النبي (ﷺ) حتى ربطها بإبراهيم وإسماعيل، (إنما أُمرتُ أن أعبد رب هذه البلدة الذى حرّمها وله كل شىء وأُمرت أن أكون من المسلمين) سورة النمل آية ٩١. كذلك فقد سمح للمسلمين بالاشتراك فى الحج إلى مكة حتى قبل أن يصبح هذا الحج ركنا من أركان الإسلام.

ويمكن أن نضيف إلى هذه النتائج المستقاة من دراسة القرآن الكريم عن تطور دعوة محمد[ﷺ]، ما نستقيه من دراسة الروايات عنه والتى تقول إنه لم يكن هو وحده الذى يبحث عن دين يقول بالتوحيد. فقد حُكى عن عدة أشخاص ذكرت أسماؤهم كانوا غير راضين عن الوثنية القديمة للعرب ويبحثون عن عقيدة أكثر عقلانية. وقد كان منهم ابن عم لخديجة هو ورقة بن نوفل وكان هناك الحنفاء الذين لم تحفظ الروايات عنهم غير صورة باهتة. وكذا أمية بن أبى الصلت الذى تتفق قصائده فى كثير من النقاط مع القرآن؛ وهى قصائد كان يمكن أن تكون ذات أهمية عظيمة لو أن ـ جزءاً منها على الأقل ـ ثبتت صحة نسبته إليه.

ومن الصعب أن نحدد مدى تأثر محمد[ﷺ] بالأفكار والحركات المختلفة القائلة بالتوحيد والتى شهدتها شبه الجزيرة العربية فى أوائل القرن السابع الميلادى. أما المؤكد فهو أن أمرًا غيّر وعيه بأكمله وملأه بقوة روحية قررت مجرى حياته، وإعلان ما يوحى به إليه فبدأت بذلك مرحلة نبوته. وقد ذهب كايتانى إلى أن ظهور محمد [ﷺ] كمصلح دينى [قبل أن يبعثه الله نبياً] إنما كان تدريجيا وعلى مدى فترات طويلة من التفكير والتأمل تصفها كتب السيرة بالتحنّث.

وتذهب بعض الروايات إلى أن السورة التى بدأت بها الدعوة هى سورة العلق، بينما تذهب أخرى إلى أنها سورة المدثر. غير أنه ينبغى أن

نأخذ فى الاعتبار احتمال ألا تكون أوليات السور قد دونت أو حُفظت(١).

وتقول الروايات إن «فترة» مدتها ثلاث سنوات فصلت بين وقت نزول الوحى عليه بالسور الأولى وبين نهوضه بالدعوة.

ولا يلمح القرآن الكريم إلا قليلا إلى طريقة حدوث هذا الوحى. وربما كان الدثار الذى أشارت إليه سورة المزمل وسورة المدثر يشير إلى نوع من الاستعداد لتلقى ما يوحى به على نهج كهان العرب الأقدمين(٢).

وثمة ضوء غير مباشر يلقيه على الموضوع اتهام أعدائه بأنه مجنون، أو كاهن، أو ساحر، حيث إن الاتهام يبين أن محمداً [ﷺ] - فى لحظات تلقيه الوحى - كان يترك لديهم انطباعا كذلك الذى يحدثه المجنون أو الكاهن أو الساحر(٣)، وهى شخصيات كانت مألوفة فى شبه الجزيرة. وبالإضافة إلى ذلك نجد روايات عدة تصف حالته فى مثل تلك اللحظات وصفا أوفى، ويمكن اعتبارها صحيحة حيث إنه لا يمكن أن يكون المسلمون فى العهود المتأخرة قد اخترعوها، بينما كانت هذه النوبات الغريبة تمثل بالنسبة لمعارفه أصدق دليل على ألوهية مصدر الوحى.

وقد كانت الأفكار بسيطة فى تلك السور الأولى المتوهجة عاطفة، ولا تقوم هذه الأفكار على أساس المفهوم

---

(١) راجع مادة القرآن الكريم فى الدائرة (الطبعة الأصلية) وقد خلص كاتب هذه المادة إلى أن لجنة من كبار المستشرقين منهم بلاشير حاولوا إعداد نص قرآنى غير النص الذى بين أيدينا، مضيفين إليه ما سقط منه، ورجعوا لمختلف المصاحف كمصحف أبىّ وابن مسعود، كما رجعوا لمختلف الروايات، وانتهوا إلى أن النص القرآنى الذى بين أيدينا هو الوحيد الموثق والصادق، واستبعدوا تماما أى حذف أو إضافة من وجهة النظر العلمية.

(٢) لم تشر كتب السيرة المعروفة: سيرة ابن هشام الذى هذب فيها سيرة ابن إسحق (ت ١٥٢ هـ)، وسيرة ابن سيد الناس (ت ٧٣٤ هـ/ ١٣٣٤م)، والسيرة الحلبية لنور الدين الحلبى (ت ١٠٤٤ هـ/ ١٦٤٢م)، ولا كتب التراجم الأخرى أن الرسول [ﷺ] كان يلبس لباساً خاصا استعدادا لتلقى الوحى، وما أشير من تزمله وتدثره فى القرآن الكريم لا يعنى ذلك بالضرورة، وإنما كان ذلك فى معرض خوفه - وربما مرضه - بعد نزول الوحى عليه لأول مرة. لدرجة جعلت زوجه خديجة تشفق عليه.

(٣) هذه الاتهامات نفاها القرآن الكريم عن سيدنا محمد فى أكثر من سورة.

[التحرير]

التقليدى عن التوحيد، وإنما تقوم على انطباع دينى وخلقى قوى، لم يكن ثمة مفر. من أن يؤدى به إلى قطيعة بينه وبين الوثنية. وقد كان ذهنه ممتلئاً بالأخص بفكرة المسئولية الأخلاقية التى ألقاها الله سبحانه وتعالى على الإنسان، وفكرة الحساب يوم القيامة. وقد أضاف القرآن الكريم إلى ذلك أوصافا حية لعذاب الكفرة فى نار جهنم وتنعم المؤمنين بنعيم الجنة.

وثمة موضوع رئيسى آخر فى تلك المرحلة الأولى السابقة على بدء المعارضة القوية له من جانب العائلات المكية واسعة النفوذ، ألا وهو آيات الله فى الطبيعة مما ينبغى أن تقنع الناس متى فكروا فيها بأن هناك قوة أعظم من قوة الإنسان. وثمة تأكيد على عجائب الحياة اليومية خاصة ظاهرة الإنسان الرائعة.

أما الواجبات الدينية التى فرضها القرآن الكريم على محمد [ﷺ] وأتباعه خلال الفترة المكية فكانت بسيطة قليلة العدد فعلى المرء أن يؤمن بالله، وأن يلتمس منه الصفح عن خطاياه، (قد أفلح المؤمنون.الذين هم فى صلاتهم خاشعون. والذين هم عن اللغو معرضون. والذين هم للزكاة فاعلون. والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون. والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون. والذين هم على صلواتهم يحافظون. أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون) سورة المؤمنون الآيات ١، ١١. وعليه المحافظة على الصلاة حتى بالليل (وأقم الصلاة طرفى النهار وزُلفاً من الليل...) سورة هود آية ١١٤. وعليه مساعدة الناس خاصة الفقراء منهم، وأن ينزه نفسه من حب الثراء الخادع، وعن كل أشكال الغش، وهو أمر له أهمية فى الحياة التجارية المكية (وزنوا بالقسطاس المستقيم. ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين) سورة الشعراء ١٨٢ ـ ١٨٣. وعليه الالتزام بالعفة وألا يئد البنات وفق العادة المتوحشة لذلك العصر التى عزاها القرآن الكريم إلى الفقر.

لم يلق محمد [ﷺ] فى البداية معارضة ذات شأن، بل وصادفت دعوته تربة خصبة فى حالات ليست بالقليلة. وقد نفهم من الآية ٦٢ من سورة هود (قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا، أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفى شك مما تدعونا إليه مريب)، إنه أثار فى البداية توقعات كثيرة لدى المكيين. وقد كانت خديجة - باتفاق كافة الروايات - أول من آمن به، كما تذكر المصادر أن من أوائل أشياعه أبا بكر، والعبد المعتق زيد بن حارثة، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص، وابن عم محمد[ﷺ] عليا بن أبى طالب. غير أن أكثر من اتبعه فى مكة كانوا أحداثا أو ممن لا يتمتعون بمركز اجتماعى مرموق، فى حين رفض اتّباعه الأغنياء وذوو النفوذ، (وإذا تُتلى عليهم آياتنا بيّنات قال الذين كفروا للذين آمنوا أىُّ الفريقين خيرٌ مَقاما وأحسنُ نَديّا) سورة مريم آية ٧٣. (وذَرْنى والمكذِّبين أولى النَّعمة ومهّلهم قليلا) سورة المزمل آية ١١. (فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتّبعك إلا الذين هم أراذلُنا بادى الرأى وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين) سورة هود آية ٢٧. وقد زاد عزوف الأغنياء وذوى النفوذ عن رسالته حين أضحت العواقب الكاملة لأفكاره واضحة وهاجم صراحة وثنية أهل مكة. أما قبل ذلك فما كان أكثرهم يكترثون باجتماع المسلمين للعبادة أو بنشاط محمد [ﷺ].

وقد جاءت مهاجمة آلهة مكة تدريجيا. فقد ذكر أن الحرم المكى هو لله ربه الذى يعترف المكيون أيضا بأنه ربهم الأعلى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله. قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادنى الله بضر هل هن كاشفات ضره، أو أرادنى برحمة هل هن ممسكات رحمته. قل حسبى الله عليه يتوكل المتوكلون) سورة الزمر آية ٣٨. وسيحمى الله بيته والحرم ويباركهما لو أذعنوا لإرادته، (إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذى حرمها...) سورة النمل آية ٩١، (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويُتخطف الناسُ من حولهم.

أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون) سورة العنكبوت آية ٦٧، (لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت. الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) سورة قريش. حينئذ أدرك تجار مكة أن التحول للإسلام قد يُهدد أسواقهم وتجارتهم. وقد كان هذا فى الواقع النقطة الرئيسية فى معارضتهم لمحمد [ﷺ]، ويثبت ذلك محاولات القرآن العديدة تهدئة مخاوف قريش فى هذا الصدد. وكان هناك بالإضافة إلى ذلك موقف التجار المحافظ فى مجال الدين، وعداؤهم للأفكار الجديدة الغريبة عليهم، خاصة فكرة البعث والنشور بعد الموت.

وتنبع قوة محمد [ﷺ] من إحساسه بأنه يعيش فى عالم ذهنى أسمى لا يرقى إليه المشركون، وأن ما يوحى إليه من عند الله (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)، سورة الإسراء آية ٨٨. وكثيرا ما يشير القرآن الكريم بحق إلى افتقار أعدائه إلى المنطق إذ يعترفون بأن «الله» هو الإله الحق دون استنباط النتائج المنطقية من هذه الحقيقة. غير أن حتى أكثر حججه إفحاماً لم تفلح فى اختراق السدّ المنيع الذى أقامه تعصبهم على أساس من مصالحهم المادية. وحين كان خصومه يهزأون به إذ لم يتحقق ما أنذرهم له من عقاب الله، (وقالوا ربنا عجل لنا قطّنا قبل يوم الحساب) سورة ص آية ١٦، ذكر القرآن الكريم أن أقوام الأنبياء قبله كذبوهم فحق عليهم بتكذيبهم أشد عقاب. ولم تكن هذه التهديدات بعقوبة فى الحياة الدنيا جزءا من أوائل السور بدليل أن دعوته لم تثر فى البداية عداء قومه وترتبط فى القرآن الكريم الأفكار الدينية الجديدة التى دعا محمد[ﷺ] إليها بأهل الكتاب، وهو تعبير يشير إلى طائفتى اليهود والنصارى. وكان هناك وعى بهذا الارتباط بدليل ما تردد تأكيده فى القرآن الكريم من اتفاق تعاليم الإسلام والتعاليم اليهودية والمسيحية. وثمة آية مهمة فى سورة يونس ٩٤ يتحدى القرآن الكريم فيها خصوم محمد[ﷺ] أن يشاوروا أهل الكتاب بصدد صدق

رسـالته: (فـإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك فـاسأل الذين يـقرأون الكتـاب من قبلك...).

ومن الواضـح تماما أن مـحمدا[ﷺ] لم يفكر خلال الفتـرة المكية فى تأسيس ديانة جـديدة.(١) فمهمتـه؛ كانت مجرد الإنذار والتـذكرة (فـفـروا إلى الله إنى لكم منه نذير مـبـين) سـورة الذاريات آية٥٠؛ (يأيها المدثر. قم فـأنذر) سورة المـدثـر ١، ٢،. (إنمـا أنـت مـنـذر مـن يخـشـاها) سـورة النازعـات آية ٤٥؛ (فـذكـر إنما أنت مـذكـر. لست عليـهم بمسيطر) سورة الغـاشية آية ٢١، ٢٢. فـهو ينذر بقـرب يوم الحسـاب قومـه الذين لم يرسل إليه رسول من قبل (أو تقـولوا لـو أنا أنزل علينا الكتـــاب لكنا أهدى منهم. فـقد جـاءكم بينة من ربكم وهدى ورحـمة...) سـورة الأنعـام آية ١٥٧ (..لتنذر قـوما مـا أتاهم من نذير من قـبـلك لعلهم يتـذكـرون. ولولا أن تصـيبـهم مـصـيبـة بما قـدمت أيديهم فيـقولوا ربنا لولا أرسلت إلـينا رسولا فنـتـبـع آياتك ونكـون من المؤمنـين)، سورة القصص آية ٤٦، ٤٧.(أم يقولون افتراه، بل هو الحق من ربك لتنذر قوما مـا أتاهم من نـذير من قـبلك لعـلهم يهتـدون)، سورة السجـدة آية ٣. وقد أنزل عليـه الوحى ليـبلغـهم إياه فى صورة قرآن عربى مبـين، وحتى يقيهم غـضب الله. وعلى اليـهود والنصـارى أيضـا أن يشهـدوا بصـدق ما جـاء به حـيث إن نفس الـوحى كـان قـد أرسل إليهم من قبل (ومـا أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم، فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلـمـون) سـورة النحل آية ٤٣. (الذين آتيناهم الكتـاب من قبله هم به يؤمنون) سورة القصص آية ٥٢.

وبإمكان هذا السيـاق أن يقودنا إلى فهم أفضـل لكلمة كثيرا مـا دار النقاش حَوْلها، وهى كلمة «أُمّى». فـحين تشير الآية ١٥٧ من سـورة الأعـراف إلى مـحـمـد [ﷺ] على أنه الـنبى الأمى، فالـظاهر أنها تعنى «الشـخص الذى لم يبلَّغ من قبل بكتاب الله»، أى عكس أهل الكتاب الذين سـبق أن تلقوا كـتاب الله

(١) بمعنى أنه كان مـهتماً بتصـحيح الأخطاء التى دخلت على الديانات السابقة.

[التحرير]

بلسانهم. وقد كان محمد[ﷺ] أميا قبل تلقيه الوحى لا بعده، ولايؤثر هذا التفسير فى نتيجة التساؤل عما إذا كان بمقدور محمد[ﷺ] أن يقرأ وأن يكتب، اللهم إلا إن كانت كلمة «أمى» تحمل فى طياتها معنى عجزه عن قراءة الكتب المقدسة لليهود والنصارى. ولابد أن اشتغاله بالتجارة كان يستلزم قدرا من الإحاطة بقراءة العربية وكتابتها. وتشير الآيات ٤ ـ ٦ من سورة الفرقان إلى اتهام الكفار له بالافتراء (وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلما وزورا. وقالوا أساطيرُ الأولين اكتتبها فهى تُملَى عليه بُكرة وأصيلا. قل أنزله الذى يعلم السرّ فى السموات والأرض إنه كان غفورا رحيما). ولم تكتسب كلمه «أمى» معناها الشائع الآن (وهو الجهل بالقراءة والكتابة) إلا فيما بعد(١)، وفى الدوائر الدينية، كتدليل على معجزة تلقّى محمد [ﷺ] الوحى من الله عن طريق جبريل [عليه السلام].

وتقصّ الروايات بتفصيل واف ما لقيه محمد [ﷺ] وأتباعه من الاضطهاد والأذى على أيدى أهل مكة، وهو ما تصوّره كتب السيرة على أنه من الأحداث المهمة فى حياة محمد [ﷺ] إبّان الفترة المكية. غير أنها للأسف روايات غير واضحة قابلة لتفسيرات هى الأخرى غامضة. وثمة اعتبار آخر يجعل من الصعب التحدث فى ثقة عن المراحل الرئيسية فى حياة محمد [ﷺ] قبل الهجرة، وهو أن القرآن الكريم الذى كثيرا ما يشير إلى أحداث مهمة فى حياة محمد[ﷺ] والأمة الإسلامية فى المدينة بعد الهجرة، وببعض التفصيل، لا يكاد يذكر شيئا عن الوقائع التى تقول كتب السيرة إنها حدثت فى الفترة المكية.

ومثال ذلك ما ذكرته روايات عديدة عن هجرة بعض أتباع محمد[ﷺ] من مكة إلى الحبشة. ويتحدث ابن سعد عن هجرتين إلى الحبشة، قائلا إن معظم المهاجرين من الجماعة الأولى عادوا إلى مكة قبل الهجرة إلى المدينة، فى حين كان معظم مهاجرى الجماعة الثانية لا يزالون فى الحبشة وقت الهجرة، وحين

(١) معرفة الرسول[ﷺ] للقراءة والكتابة اتجاه بدأ يأخذ به عدد كبير من الكتاب المسلمين أنفسهم، ولم يعد أمرًا غريبا. [هيئة التحرير]

تركوا الحبشة توجهوا مباشرة إلى المدينة. أما ابن هشام والطبرى فلا يتحدثان إلا عن هجرة واحدة للمسلمين من مكة إلى الحبشة. غير أن كافة هذه الروايات تتفق على أن اضطهاد المسلمين فى مكة كان إلى حدّ كبير وراء قرار محمد [ﷺ] إرسال عدد من أتباعه يطلبون المأوى بين مسيحيى الحبشة، أما مونتجومرى وات فيذهب فى كتابه «محمد فى مكة» إلى أن الأمر أكثر تعقيدا مما توحى به الروايات الإسلامية، وأن ثمة ما يوحى بأن نوعا من الخلاف قد دب بين المسلمين ولعب دوراً فى هذه الهجرة، وأن بعض المهاجرين ربما توجه إلى الحبشة لممارسة التجارة، ربما لمنافسة العائلات التجارية الكبيرة فى مكة. ويقول عروة ابن الزبير إن معظم هؤلاء المهاجرين عادوا إلى مسقط رأسهم حين قوى الإسلام بدخول عدد من ذوى النفوذ فيه، مثل عمر بن الخطاب وحمزة.

غير أن ثمة قصة مختلفة عن عودتهم إلى مكة كانت محل جدل كبير. فالطبرى يذكر أنه أثناء تلاوة محمد [ﷺ] لسورة النجم بحضور عدد من مشركى مكة. وحين وصل فى تلاوته إلى أسماء ثلاثة من آلهتهم المفضلة، وهى اللات والعزى ومناة نطق الشيطان على لسانه جملتين قصيرتين هما: «تلك الغرانيق العلا. وإن شفاعتهن لترتجى»(١) وقد فسر المشركون هاتين الجملتين على أن محمدا[ﷺ] اعترف بآلهتهم وبجدوى شفاعتها عند الله الذى يعتبرونه كبير الآلهة، فسجد الحاضرون منهم مع المسلمين بعد انتهاء تلاوة السورة بآية (فاسجدوا لله واعبدوا) وتقول الرواية إن ذلك أدى إلى مصالحة عامة بين محمد[ﷺ] وأهل مكة وإن المسلمين الذين كانوا قد

---

(١) لم ترد قصة الغرانيق هذه فى كتب الحديث المعتمدة عند المسلمين السنة، كما لم ترد فى كتاب الكافى للكلينى وهو الكتاب المعتمد عند الشيعة، ولم ترد فى سيرة ابن إسحاق كما يقول مؤلف المقال نفسه، وقد هذبه ابن هشام، أما من أوردها فهو ابن سعد المتوفى ٢٣٠ هـ/ والطبرى المتوفى ٣١٠ هـ، بينما توفى ابن إسحاق - الذى لم يورد هذه القصة - سنة ١٥٢ هـ، والواقع أن القصة فى مجملها، وفى تفاصيلها لا تصمد أمام النقد التاريخى.

وقد أورد الأستاذ هيكل فى كتابه حياة محمد ردا تفصيليا على قصة الغرانيق هذه.

[التحرير]

هاجروا إلى الحبشة شرعوا فى العودة إلى بلادهم غير أنهم حين عادوا تبينوا أن جبريل [عليه السلام] كان قد أخطر محمدا[ﷺ] أن جملتى الغرانيق ليستا جزءا من السورة وإنما هما من تلبيس الشيطان، فاضطر المسلمون العائدون إلى طلب حماية بعض العشائر قبل تمكنهم من دخول مكة من جديد.

هذه القصة الغريبة التى نجدها أيضا فى ابن سعد (دون سيرة ابن هشام) يرفضها معظم المسلمين ويرونها اختراعا لاحقا، وإن معظم كتاب السيرة من الأوروبيين يقبلونها على أساس أنه من غير المعقول أن تكون من اختراع المسلمين فى عصور تالية. غير أن هذا السبب غير كاف فى حد ذاته، ولا يمكن قبول القصة كما رواها الطبرى والواقدى وابن سعد كحقيقة تاريخية لأسباب عدة أوردها القرآن الكريم. وإن لم يكن من المستبعد تماما احتمال وجود أصل لها.

غير أن هناك قصة أخرى من الفترة المكية يصعب تفسيرها، وهى قصة مقاطعة بنى هاشم . فقد كانت مساندة عشيرة محمد[ﷺ] له هى التى وفرت له الحماية أثناء صراعه مع أهل مكة. فمعظم أفراد عشيرته أدوا واجبهم فى شهامة تجاهه، وإن لم يؤمن برسالته إلا القليلون منهم. ويبدو أن عمه عبدالعزى (أبا لهب) كان الوحيد ذا النفوذ فى العشيرة الذى عارضه وهى معارضة أضحت من القوة بحيث لعنه القرآن الكريم هو وزوجه فى سورة المسد.

ولذا فقد كان من الطبيعى أن يحاول أهل مكة فى النهاية أن يضعفوا بنى هاشم بأسرهم دون أن يجلبوا على أنفسهم عار إراقة الدماء فى هجوم صريح. غير أن القصة التى تروى كيف اضطروا الهاشميين إلى الانسحاب إلى شعبهم فى مكة، وكيف أقسموا ألا يتزاوجوا أو يتاجروا معهم تبدو مبالغا فيها . وقد اعترفت القصة نفسها بفشل محاولة أهل مكة. ومع ذلك فمن المحتمل أن تكون ثروة خديجة تأثرت تأثراً شديدا نتيجة التزامات محمد[ﷺ] تجاه المعوزين من أتباعه، ونتيجة عداء كبار القوم من التجار ذوى النفوذ. ونجد القرآن الكريم هنا أيضا خاليا من

الإشارة إلى هذه الواقعة التى تعتبرها كتب السيرة حدثا مهما فى حياة محمد [ﷺ].

وتتزايد الروايات فى المصادر عن أحداث السنوات الأخيرة التى قضاها محمد[ﷺ] فى مكة وما حولها من القرى قبل هجرته إلى المدينة، وإن كانت الأغراض والمصالح اللاحقتين قد صبغتا الكثير من هذه الروايات. وقد ذكر عروة بن الزبير أن محمدا [ﷺ] نجح فى استمالة بعض رجال مكة البارزين (ومن بينهم عمر بن الخطاب) إلى رسالته وذلك بعد هجرة عدد من أتباعه إلى الحبشة. ومع ذلك يمكن القول بوجه عام إن محاولته الإصلاح الدينى فى بلدته قد فشلت. وعندما ماتت زوجه خديجة وعمه أبو طالب فى فترة زمنية قصيرة، زاد وضعه حرجاً. وقد كان بإمكانه أن يعزى نفسه بأنه أدى مهمته كنذير، وأن إرادة الله هى التى حالت دون خلاص قومه (ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا، أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) سورة يونس آية ٩٩، (فاصفح عنهم وقل سلامٌ فسوف يعلمون)، سورة الزخرف آية ٨٩. غير أن إحساسه بأنه هو الذى اختاره الله لنشر الدعوة كان قد زاد تدريجياً قوة إلى درجة أنه لم يستسلم [ﷺ] ولم يقبل أن يعيش خامل الذكر دون أن يدرك هدفه.

وقد حاول نشر دعوته فى الطائف، غير أن الروايات تذكر أن هذه المحاولة فشلت وعرّض نفسه أثناءها للخطر. وبعد رحلته إلى الطائف شمله رجل من مكة، هو مطعم بن عدى بحمايته حتى يأمن عند عودته إلى بلده، وهى قصة تؤكدها قصيدة لحسان بن ثابت.

وتذهب بعض كتب السيرة إلى أن قصة الإسراء الشهيرة حدثت خلال هذه الفترة العصيبة من حياة محمد [ﷺ]. ويقص ابن سعد قصة المعراج ثم قصة الإسراء على أنهما حادثتان مستقلتان وقعتا بعد زيارة محمد [ﷺ] للطائف. بل إنه يذكر تاريخين محددين لهاتين الحادثتين، قائلا إن معراج النبى [ﷺ] إلى السماء من موقع قرب الكعبة (بين مقام إبراهيم وزمزم) حدث

فى ليلة السبت ٢٧ من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً، وان الإسراء به ليلا من المسجد الحرام بمكة إلى المسجد الأقصى ببيت المقدس حدث فى «الليلة السابعة عشرة من شهر ربيع الأول السابق للهجرة. والمعروف أن الروايات المتأخرة تربط بين هاتين القصتين فى سياق واحد. وينبغى أن نذكر أيضا أن روايات أخرى فى كتب السيرة تنسب هذين الحدثين إلى تواريخ متباينة من حياة النبى [ﷺ] بعد تكليفه بالرسالة.

فابن هشام يذكر الإسراء أولا ثم المعراج ويقول إنهما حدثا قبل وفاة خديجة وأبى طالب. أما الطبرى فلا يورد غير قصة المعراج من المسجد الحرام بمكة إلى السماء الدنيا ثم طواف جبريل به فى كل من السموات السبع، قبل أن يصحبه إلى الجنة. ويذهب الطبرى إلى أن المعراج حدث قبل نهوض محمد [ﷺ] بدعوة قومه إلى الإسلام. وبربط القصتين إحداهما بالأخرى قيل إن نهاية رحلة الإسراء كانت عند جبل المعبد بالقدس حيث أمَّ محمد [ﷺ] الأنبياء [عليه السلام] قبله فى الصلاة، ثم عرج إلى السماء من عند نتوء صخرى عالٍ نجده اليوم فى قبة الصخرة الشهيرة، ثم عاد جبريل ومحمد [عليهما السلام] إلى مكة وانتهت بعودتهما تلك الرحلة الليلية. وقد أدى ارتباط سيرة محمد [ﷺ] بجبل المعبد فى هذه القصة إلى أن أضحت القدس عند المسلمين ثالث المدن المقدسة بعد مكة والمدينة.

وقد ثابر محمد [ﷺ] فى سعيه إلى العثور على ميدان جديد لنشاطه خارج مكة رغم استقباله السيىء فى الطائف. فقد تكون تجربة الإسراء والمعراج قد رفعت من معنوياته لو أنها كانت قد حدثت فى تلك الفترة حتى لو أنها كانت بالروح لا بالجسد .

وقد كانت تفد إلى مكة قبائل عديدة لحضور أسواق الربيع والخريف، وكذا لأداء شعائر الحج عند الكعبة، وهو ما هيأ لمحمد فرصا ممتازة كى يحاول العثور على موطن جديد لنفسه ولأتباعه. وبعد عدة مفاوضات فاشلة، وجد تربة طيبة لطامحه فى بعض

رجال يثرب (التى سميت فيما بعد بالمدينة). وربما سهل عليه الوصول إلى اتفاق معهم وجود أقارب له فيها. من حسن الحظ أن لدينا معلومات عن الأحوال فى المدينة عشية ظهور الإسلام غير أنها لاتزال معلومات قليلة لا توفر إجابات عن الكثير من الأسئلة المهمة. غير أنه يمكننا أن نفترض أن كثرة عدد اليهود بها ساهمت فى إلمام سكانها العرب بفكرة التوحيد.

وما من شك مع ذلك فى أن أهل المدينة ما كانوا بالراغبين فى اجتذاب نبى(*) إليهم بقدر رغبتهم فى أن يكون بينهم زعيم سياسى يعيد تنظيم علاقاتهم السياسية التى حطمتها النزاعات القبلية البالغة ذروتها يوم بعاث والواقع أن المسئولية التى كان على محمد [ﷺ] أن يأخذها على عاتقه كانت مسئولية رهيبة. إذ كانت تعنى أنه سيكون مسئولا عن أمن أتباعه وسبل عيشهم وهم الذين سيقطعون صلاتهم بقبائلهم وأسرهم وأنه سيتحمل المسئوليات الجسيمة الملقاة على عاتقه فيما يتعلق بمن سيهاجر معه من أتباعه، كما سيواجه التحدى الذى تمثله محاولة تسوية النزاعات بين قبائل غير معروفة لديه إلى حد كبير ويحمل بعضها لبعض أحقادا قديمة.

وهنا نلمس مشكلة من أعقد المشاكل فى سيرة محمد [ﷺ]، ألا وهى الازدواج الذى يواجهنا به. ذلك أن هذا المتحمس الملهم الورع الذى تركزت أفكاره أساسا حول يوم الحساب، والذى تحمل الإهانات والهجوم والذى لم يفكر إلا فى تردد ووجل فى احتمال المقاومة مقاومة إيجابية (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل بما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) سورة النحل آية ١٢٦، مفضلا أن يترك كل شئ لإرادة الله يصنع ما يشاء، وأنه [ﷺ] دخل بهجرته إلى المدينة مرحلة دنيوية ظهر فيها سياسياً عبقرياً فذا. غير أن النقطة الفاصلة هنا هى أن أهل المدينة ما كانوا بكل تأكيد ينشدون

(*) فى الأصل «مصلح دينى ملهم» وهذا نموذج لمصطلح نرى تأثر كاتب المقال فيه بما ساد عصور الإصلاح الدينى فى أوربا فى العصور الوسطى فى حين أن مفهوم النبوة أعم وأشمل من ذلك.
[هيئة التحرير]

الخلاص على يديه من مشاكلهم الاجتماعية والسياسية ما لم تكن قدراته فى هذا المجال قد تركت فى نفوسهم انطباعا عميقا.

وبعد أن أقام محمد [ﷺ] علاقات مع بعض أهل المدينة القادمين إلى مكة للحج عام ٦٢١م، بدأ هؤلاء فى نشر الإسلام فى المدينة جنبا إلى جنب مع رجال أرسلهم هو إليها. وهكذا تمكن بعد اجتماع تمهيدى فى العقبة من أن يعقد خلال حج العام التالى (سنة ٦٢٢م) وفى المكان ذاته، اتفاقا رسميا مع عدد كبير من أهل المدينة، تعهدوا فيه نيابة عن مواطنيهم أن يأخذوه عندهم وأن يحموه حمايتهم لأى منهم، وهو تعهد يسرى أيضا كما أوضح التاريخ اللاحق - على أتباعه المكيين متى هاجروا إلى المدينة. ولا شك فى أن الروايات مصيبة إذ لم تذكر سوى وعد أهل المدينة بحماية محمد [ﷺ] دون التزام بأمر سواه.

وما كان بالوسع أن تبقى هذه المفاوضات سرا على أهل مكة. فما علموا بها حتى أثارت مرارة شديدة، وبدأت على حد قول عروة - فتنة ثانية تعرض لها المؤمنون، لابد أنها ثبتت عندهم قرار الهجرة إلى المدينة. وقد ذكر أنهم تسللوا فى جماعات كبيرة أو صغيرة حتى لم يبق بمكة سوى محمد [ﷺ] وأبى بكر وخادم لأبى بكر. وتقول روايات أخرى قد تكون شيعية إن عليا أيضا بقى فى مكة حتى اللحظة الأخيرة. والأرجح أن يكون تخلف محمد عن الآخرين جزءا من خطته أن تبقى الهجرة غير ملحوظة قدر الإمكان.

ومن الصعب أن نقدر مدى استطاعة قادة مكة أن ينجحوا لو أنهم شاءوا منع محمد [ﷺ] وأتباعه من الخروج، والراجح أن أهل مكة وقت الهجرة لم يكونوا يرون فى محمد [ﷺ] خطرا عليهم سواء بقى فى مكة أو رحل إلى المدينة. أما عن الرواية التى أضيفت إليها فيما بعد تفاصيل والتى تقول إن محمدًا [ﷺ] وأبا بكر بقيا فى مكة حتى غادرها غيرهما من المسلمين آمنين، ثم اختبآ فى غار بالطريق، فقد نجد لها سندا فى الآية ٤٠ من سورة التوبة، (إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه

الذين كفروا ثانَى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا).

* * *

لقد كان المسلمون على حق إذ اتخذوا من سنة هجرة محمد [ﷺ] وأتباعه من موطنه بمكة إلى يثرب (المدينة، أو مدينة النبى)، بداية لتقويمهم . فقد كانت بداية مرحلة دامت عشر سنوات من حياة محمد [ﷺ] أسس خلالها مجتمعا دينيا جديدا نما فى فترة قصيرة للغاية فأضحى نواة إحدى الحضارات الكبرى فى تاريخ العالم.

وقد وصل محمد [ﷺ] إلى قباء (وهى من ضواحى المدينة) يوم ١٢ من ربيع الأول من العام الهجرى الأول (٢٤ سبتمبر عام ٦٢٢م).

وقد فرضت المهام التى كانت تنتظره عبئا عظيما تطلب قدرات دبلوماسية وتنظيمية كبيرة، فأثبت أنه كفء لمجابهة التحدى من جميع الوجوه.

لم يكن بوسع محمد [ﷺ] فى البداية أن يعتمد فى ثقة إلا على أولئك الذين هاجروا معه من مكة (وهم من سموا بالمهاجرين) وقد بات لهؤلاء الأتباع المخلصين - الذين بقوا على ولائهم لمحمد [ﷺ] وعلى إيمانهم بقضيته خلال الأعوام المكية العصيبة - مكانة خاصة بين المسلمين. وقد دخل الإسلام بعض أهل المدينة قبل وصول محمد [ﷺ] إليها، غير أنهم كانوا يشكلون نسبة صغيرة من سكان يثرب. وقد اعتنق أهل المدينة الإسلام، بطيئا فى بادئ الأمر، ثم فى أعداد أكبر. وقد سمى أولئك الذين أسلموا منهم أثناء حياة محمد [ﷺ] بالأنصار وباتت لهم أيضا مكانة خاصة داخل الأمة الإسلامية لا يعلوها غير مكانة المهاجرين. ولم يصادف محمد [ﷺ] معارضة مباشرة من قبل القبائل العربية فى المدينة إلا من بضع عشائر مثل أوس اللات. غير أنه كان ثمة عدد من الناس لم يعارضوه صراحة، وإن لم يقبلوا العلاقات الجديدة إلا على مضض. وكان من بين هؤلاء فئة أكثر إزعاجاً للمسلمين من غيرها، التفت حول رجل من الخزرج هو عبدالله بن

أُبى الذى ما كان يغفل كل فرصة بوسعه انتهازها من أجل إضعاف مركز محمد [ﷺ].

كان ثمة خطر آخر يتمثل فى استمرار جذوة النزاع القديم المرير بين الطائفتين الرئيسيتين بالمدينة، وهما الأوس والخزرج، وكان يمكن للنار أن تشتعل من جديد فى أية مناسبة.

وبالإضافة إلى القبائل العربية فى المدينة، كان هناك عدد من الجماعات اليهودية، وأهمها «الكاهنان» أى بنو النضير وبنو قريظة. ومن بين الجماعات اليهودية الأخرى كان بنو قينقاع فيما يبدو أهمها. وقد لعبت هذه القبائل اليهودية الثلاث دورا بارزا فى حياة المدينة بفضل ثرائها وبفضل ما كانت تلقاه من تأييد المستعمرات اليهودية فى خيبر والمستوطنات الأخرى فى الشمال. وقد كرس محمد [ﷺ] خلال عامه الأول فى المدينة جهدا كبيرا من أجل أن يقبل هؤلاء السكان اليهود المتكلمون بالعربية دعواه أنه رسول الله. أما عن علاقاته بالمسيحيين فى المدينة فلا يمكن تخمين طبيعتها إلا من الإشارات الواردة فى القرآن الكريم إليهم. وبعد أن أصبح واضحا أن يهود المدينة لن يقبلوا دعواه النبوة، وردت بالقرآن آيات تعطى انطباعا بأن رأيه فى النصارى أضحى بالتدريج أكثر تعاطفا، (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون. وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين) سورة المائدة ٨٢و ٨٣، (...وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة...) سورة الحديد آية٢٧.

وكان على محمد [ﷺ] أن يكون جماعة متآزرة من هذه العناصر المختلفة. وكانت أولى المشاكل كيفية توفير الوسائل اللازمة لإعاشة المهاجرين الذين كان معظمهم لا يملك شيئا. وقد خفف من حدة هذه المشكلة، بصورة مؤقتة على الأقل، مؤاخاة

محمد[ﷺ] بين كل مهاجر ورجل من المدينة، غير أن الآية السادسة من سورة الأحزاب التى نزلت بعد موقعة بدر تفسر عادة على أنها إلغاء للمؤاخاة، على الأقل فيما يتعلق بالمواريث، (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأزواجه أمهاتهم، وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا).

وقد يكون من بين الاعتبارات الأكثر أهمية فى إلغاء هذه الترتيبات الأولى بالمدينة الاتفاق الذى أبرمه محمد مع كافة القبائل والعشائر المهمة. ومن حسن الحظ ان ابن اسحاق حفظ لنا وثيقة بالغة الأهمية خاصة بهذا الاتفاق، تسمى عادة بدستور المدينة. ويبدو أن هذه الوثيقة لا تنتمى إلى عام محمد الأول فى المدينة كما زعم البعض، حيث إنها تعكس التوتر اللاحق الذى طرأ على علاقة النبى[ﷺ] بالأطراف اليهودية فى التسوية. وينم الاتفاق عن مواهب محمد[ﷺ] الدبلوماسية العظيمة، إذ يضع فيه الاعتبارات العملية فى المقام الأول. صحيح أنه نص على أن الأمر لله ولرسوله يفصلان فى كافة الشؤون المهمة، غير أن الأمة كانت تشمل يهودا ووثنيين مما دعا إلى الاحتفاظ إلى حد كبير بالأشكال القانونية عند قبائل العرب القديمة. ولكن المواد التى نصت عليها هذه الوثيقة لم يكن لها مع ذلك أهمية عملية كبيرة ولم يذكرها القرآن البتة رغم قول بعض المفسرين إن الآية ٥٦ من سورة الأنفال تشير إليها (الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كل مرة وهم لا يتقون). وعلى أى الأحوال فقد باتت غير ذات موضوع بسبب التغير السريع الحاسم الذى طرأ على الأحوال فى المدينة.

ومن دلائل حكمة محمد [ﷺ] السياسية محاولاته الأولى فى المدينة استمالة اليهود هناك إلى دعوته بتأكيده على وجود أمور مشتركة بين العبادات اليهودية والعبادات الإسلامية. فقد فرض مثلا صوم العاشر من محرم على المسلمين، وكان فيما يبدو ـ صوما

ليوم واحد على مدى أربع وعشرين ساعة، كصوم اليهود فى يوم الكفارة، وهو العاشر من شهر تشرى فى التقويم اليهودى. ويدلنا على أن هذه الشعيرة الإسلامية المؤقتة التى يبدو أنها لم تستمر إلا عاما واحدا مستمدة من عادة يهودية، فمجرد اسمها وهو «عاشوراء» المشتق من اللغة الأرامية والذى يطلقه بعض يهود شبه الجزيرة على يوم الكفارة يدل على ذلك.

أما صلاة الجماعة الأسبوعية الإسلامية، وهى التى ربما تكون قد فرضت قبل وصول محمد[ﷺ] إلى المدينة فهى تشبه ما يسمى عند اليهود بيوم الاستعداد للسبت وهو يوم يبدأ مساء يوم الجمعة عند غروب الشمس. ولذا فقد كان الجمعة فى المدينة فى زمن محمد[ﷺ] هو يوم السوق الأسبوعية الرئيسى، وفيه يتوافد على المدينة أكبر عدد من المسلمين من المناطق المجاورة، فيصبح أنسب الأوقات لاجتماع المسلمين فى صلاة جامعة.

وأما عن استقبال القدس الواقعة إلى الشمال أثناء الصلاة (وهو ما توقف بعد العام الأول من إقامة محمد[ﷺ] بالمدينة)، فإنه ليس من المؤكد ما إذا كان القصد منه استمالة يهود المدينة إلى الإسلام، حيث إن الروايات تختلف بصدد قبلة المسلمين فى مكة قبل الهجرة، ومن المستبعد أن يكون محمد[ﷺ] وأتباعه قد اتخذوا الكعبة قبل الهجرة قبلة لهم، وإلا لكان من الصعب تفسير اختلاف الروايات بصدد هذا الموضوع. فإن كان محمد وأصحابه يستقبلون بيت المقدس فى صلواتهم قبل الهجرة فإن هذا لا يعنى بالضرورة اقتداء باليهود حيث إن بيت المقدس كان القبلة فى صلاة جماعات أخرى فى الشرق الأدنى. وربما كان المسلمون يستقبلون الشرق فى صلواتهم بمكة شأن بعض الجماعات المسيحية [قبل تحول القبلة للقدس ثم للكعبة المشرفة].

أو ربما لم تكن لديهم قبلة على الإطلاق. وليس بالقرآن الكريم أى ذكر لهذه النقطة الفاصلة فى حياة النبى وفى نشأة الإسلام. وقد يكون من الأفضل قبول افتراض أن يكون المسلمون اتخذوا من بيت المقدس قبلة لهم خلال عام محمد[ﷺ] الأول فى المدينة كممارسة مؤقتة.

فإن كان البعض قد رأى فى مبادرته على الفور بإقامة مكان للعبادة تقليدا لكنيس اليهود، فقد أورد كايتانى أسبابا قوية لاعتقاده أن هذا المكان لم يكن مبنى مخصصا للعبادة وحدها، حيث إن ما يسمى بالمسجد كان يستخدم أيضا فى أغراض دنيوية شتى، وكان فى الواقع مجرد دار يسكنها محمد[ﷺ] وأسرته، بينما كان الاجتماع للصلاة يتم فى المصلَّى. ومع ذلك فإن ما يسمى بمسجد ضرار فى الآية ١٠٧ من سورة التوبة (والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون)، يبدو أنه كان كبناء شبيهاً بالكنيس اليهودى.

ورغم التشابه بين الإسلام واليهودية - كديانتى توحيد - فى بعض النقاط إلا أنه بدا واضحاً أن رغبة محمد[ﷺ] فى إسلام يهود المدينة لن تتحقق. فمع أنهم كانوا يتوقعون فى لهفة ظهور المسيح، فما كانوا على استعداد للاعتراف لعربى بأنه المسيح اليهودى الذى ينتظرونه منذ أمد طويل.

وما لبث محمد [ﷺ] أن نعى على اليهود أنه لم يؤمن برسالته منهم غير نفر قليل، (...ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم، منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) سورة آل عمران آية ١١٠. ونذكر بالأخص أن الاختلاف بين ما كان يتلوه من آيات يذهب إلى أنها مطابقة للكتاب الذى أنزل - من قبل - على موسى النبى عليه السلام، وبين ما كان يهود المدينة يعرفونه من كتابهم المقدس، أثار سخرية اليهود، خاصة أنه كان كثيراً ما استشهد فى الماضى بأولئك الذين أوتوا الكتاب من قبل بحيث لم يستطع الآن أن يتجاهل هذا النقد.

فأكد القرآن أن اليهود لم يتلقوا غير جزء من الكتاب (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل) سورة النساء آية ٤٤، (ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ، قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور) سورة آل عمران آية ١١٩. وذهب إلى

أنه حتى هذا الجزء الذى تلقوه يحوى عدداً من القوانين الخاصة التى وضعت لتناسب عصراً ولّى، (فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً) سورة النساء آية١٦٠، (وعلى الذين هادوا حرّمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرّمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم، ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون) سورة الأنعام آية ١٤٦، (وعلى الذين هادوا حرّمنا ما قصصنا عليك من قبل، وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) سورة النحل آية ١١٨. وقد تحدّاهم أن يظهروا توراتهم (...قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين) سورة آل عمران آية ٩٣، (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه..) سورة النساء آية ٤٦. ثم اتهم معارضو محمد [ﷺ] فى المدينة بإخفاء أجزاء من كتابهم المقدس، (ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) سورة البقرة آية ٤٢، (...وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) آية البقرة سورة ١٤٦، (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) سورة البقرة آية ١٥٩، (إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار...) سورة البقرة آية ١٧٤، إلى آخره. بل واتهمهم بوضع آيات والزعم بأنها فى كتابهم المقدس، (فبدّل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم...) سورة البقرة آية ٥٩، (من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه...) سورةالنساء آية ٤٦، كذلك فقد اتجه إلى الاعتقاد بأن كتاب النصارى المقدس لم يحفظ الرسالة ولا تعاليم النبى عيسى عليه السلام كما كانت فى الأصل.

ومع ذلك فقد ظل محمد[ﷺ] ، كما كان فى الماضى لا يفكر إلا فى إصلاح الديانتين السابقتين وهداية مشركى قريش دين جديد وإنما كان سعيه منصبا على إعادة الديانة الحقة التى نادى بها الأنبياء [عليهم السلام]منذ البداية. ومن الواجب حول هذه النقطة أن نميز بين المعتقدات الدينية والصياغات

الثيولوجية اللاحقة من جانب، وبين النتائج التى تتوصل إليها البحوث التاريخية والاجتماعية من جانب آخر.

فالمعتقد الإسلامى مثلا هو أن محمداً[ﷺ] «آخر وأعظم الأنبياء» وهو اعتقاد من الراجح أنه يقوم على تفسير لاحق لتعبير «خاتم النبيين» الذى وصفت النبى به الآية ٤٠ من سورة الأحزاب. كذلك فإنه ينظر إليه لا باعتباره «مؤسسا» بل مصدقا ومعيدا لبناء صرح عقيدة التوحيد القديمة الحقة التى نادى بها النبى إبراهيم.[عليه السلام] وليس من المستغرب أن نجد المؤرخين ينظرون إلى بدء ورود هذه الأفكار فى القرآن خلال السنوات الأولى بعد الهجرة باعتباره بداية لنشأة جماعة دينية جديدة. ويبدو أن معارضة يهود المدينة له كان لها - بالأخص - تأثير كبير فى وضوح صورة الإسلام كدين متميز. ففى تلك المرحلة بالذات، ونتيجة لرفض اليهود الإيمان به، أضحى للجماعة الإسلامية الناشئة طابع خاص واضح. وقد حدث تغير حاسم فى مجرى الإسلام فى السنة الثانية للهجرة (يوليو ٦٢٣ - يونيو ٦٢٤م). وكانت بداية هذا التغير «تحويل قبلة الصلاة» من القدس إلى الكعبة فى مكة، وهو ما تحدث عنه القرآن الكريم فى الآيات ١٤٢ - ١٤٥ من سورة البقرة: (سيقول السفهاء من الناس ما ولّاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها، قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم. وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله، وما كان الله ليضيع إيمانكم، إن الله بالناس لرءوف رحيم. قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم، وما الله بغافل عما يعملون. ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعدما جاءك

من العلم إنك إذا لمن الظالمين). وهكذا أضحت مكة موطنه محور الدين الحق، وقبلة الصلوات اليومية، كما أصبحت الوجهة المنشودة للحج السنوى.

وقد أدى ربط الإسلام بأمة العرب إلى إضفاء الشرعية على محمد [ﷺ] وتوسيع سلطانه إذ يظهر بمظهر الداعى إلى إعادة ملة إبراهيم[عليه السلام] التى أفسدها اليهود والنصارى. فقد غدا إبراهيم الآن الذى يزعم اليهود والنصارى معا أنه أصل عقيدتهم، الحنيف الأكبر وأول المسلمين، عكس الوثنيين، بل والآن عكس أهل الكتاب. (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما...) سورة آل عمران آية ٦٧، (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا، قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين) سورة البقرة آية ١٣٥، (قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا) سورة آل عمران آية ٩٥، وغير ذلك من الآيات التى يبدو أنها نزلت فى السنوات الأولى بعد الهجرة إلى المدينة. ثم قيل بعد ذلك إن إبراهيم وإسماعيل الذى يعتبر أباً للعرب، قاما ببناء الكعبة ووضعا الشعائر التى تقام فيها، (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا، واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود، وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدًا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر، قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير. وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم. ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم. ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويُعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم. ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه فى الدنيا وإنه فى الآخرة لمن الصالحين. إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين. ووصى بها إبراهيمُ بنيه ويعقوب يا بنىّ إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) سورة البقرة الآيات ١٢٥ ـ

١٣٢. وكان على محمد أن يعيد الشعائر القديمة إلى أصلها من التوحيد بعد أن أفسدها المشركون. وليس بوسعنا أن نقطع بصدد ما إذا كان اعتبار إبراهيم أول الموحدين فكرة حين اختلف محمد مع يهود المدينة، أو أنها كانت قائمة بالفعل بين اليهود المستعربين مثلا. وتقول الآية ٦٥ من سورة آل عمران إن أهل الكتاب عارضوا الفكرة (يا أهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده، أفلا تعقلون).

وبينما كانت هذه التطورات المهمة تجرى فى شعائر الإسلام، كان مركز محمد[ﷺ] الشخصى يتغير تدريجياً بتغير الظروف. وقد ذكر دستور المدينة الذى أشرنا إليه أن كافة الأمور المهمة ينبغى أن يرجع فيها إلى الله ورسوله. فأصبح الآن لزاما على المؤمنين إطاعة الله والرسول، (وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون) سورة آل عمران آية ١٣٢، (...ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم. ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين) سورة النساء ١٣ و١٤، (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول..) سورة النساء آية ٥٩. كذلك أصبح الآن لزاماً عليهم جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله «الإيمان» بالرسول، (لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا) سورة الفتح آية ٩، (فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا...) سورة التغابن آية ٨. والله هو مولى النبى، وكذا جبريل، والملائكة تؤازره (... وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين، والملائكة بعد ذلك ظهير) سورة التحريم آية ٤.

وقد فرض اعتبار مكة مركز الدين على محمد [ﷺ] مهمة جديدة لاشك أنه توقعها. فمادامت زيارة الأماكن المقدسة فى مكة وما حولها واجباً على المسلمين الذين رفض أهل مكة السماح لهم بدخولها، فقد أضحى محتما البحث عن

وسيلة تجبر المكيين على الإذن لهم بالدخول، (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد، ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم) سورة الحج آية ٢٥. وقد جاء الدخول إثر صدور أمر إلهى جديد تسميه كتب السيرة «الإذن بقتال المشركين»(*). فأما عن الأنصار فلم يكونوا ملزمين بغير الدفاع عن محمد [ﷺ] لو أنه هوجم، ولم يكن كفار مكة على استعداد لإرضائه بالبدء بالهجوم عليه، صحيح أن المهاجرين لم يكونوا مقيدين بهذا الشرط، غير أن مشاعرهم العربية كانت تأبى عليهم أن يحاربوا أبناء قبيلتهم وأقرباءهم. وقد ضايقته اعتراضاتهم إلى حد جعله يعاتب أتباعه عتاباً قوياً ـ وهنا جاء قول الله تعالى: (كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون) سورة البقرة آية ٢١٦، (إن الله يدافع عن الذين آمنوا، إن الله لا يحب كل خوّان كفور. أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لَّهُدِّمت صوامع وبيعٌ وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز) سورة الحج الآيات ٣٨ ـ ٤٠.

وبعد إرساله لأشخاص مختلفين بجماعات صغيرة مسلّحة لم تفلح فى لقاء العدو، أرسل بعض أتباعه إلى نخلة حيث نجحوا فى الاستيلاء على غنائم قافلة، وقتلوا أحد المكيين، ربما عن غير قصد، رغم أنهم كانوا فى شهر رجب أحد الشهور المقدسة التى حُرّم فيها القتال. وقد أرسلت الغنيمة الوفيرة إلى المدينة حيث هبت عاصفة من الغضب تركها محمد [ﷺ] حتى هدأت، ثم طمأنهم بالآية ٢١٧ من سورة البقرة (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه،

(*) لقد ورد الإذن الإلهى بهذا القتال الآيتان ٣٩، ٤٠ من سورة الحج «أذن للذين يُقاتلون بانهم ظلموا وإن الله علي نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ...»

(التحرير)

قل قتال فيه كبير، وصد عن سبيل الله وكفرٌ به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل...).

وكان لنجاح الغزوة من الأثر فى المدينة أن عرض الأنصار - لا المهاجرون وحدهم - خدماتهم حين دعا محمد [ﷺ] أتباعه فى رمضان من العام الثانى للهجرة إلى غارة جديدة يقودها بنفسه. ذلك أنه علم أن قافلة مكية وافرة السلع كانت فى طريقها عائدة من الشام فقرر رصد كمين لها عند بدر. غير أن أبا سفيان الحذر الذى كان يقود القافلة علم بخطة محمد [ﷺ]، وبعث برسله مسرعين إلى مكة يطلب النجدة. وقبل أن يصل جيش مكة ويعسكر عند بدر، كانت القافلة قد وصلت مكة آمنة بعد اتخاذها طريقا جانبيا محاذيا للساحل. وقد أغضب ذلك أهل مكة وعلى رأسهم أبوجهل أحد السادة المكيين البارزين. ويقال: إن جيشهم كان ثلاثة أضعاف عدد جيش محمد [ﷺ] الذى قيل: إنه كان من نحو ثلاثمائة رجل. وما كان أهل مكة ليضيعوا هذه الفرصة دون إنزال العقاب بعدوهم. وبعد نزول المكيين بمعسكرهم قرب بدر بقليل، وصل محمد[ﷺ] وأصحابه متوقعين أن يجدوا قافلة أبى سفيان العزلاء. وحين تبين لهم أن القافلة قد هربت وأنهم بصدد مواجهة حربية وشيكة مع أهل مكة وحلفائهم، انتابهم الفزع، (كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقا من المؤمنين لكارهون. يُجادلونك فى الحق بعد ما تبين كأنما يُساقون إلى الموت وهم ينظرون. وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم، ويُريد الله أن يُحقَّ الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين. ليُحقَّ الحق ويُبطل الباطل ولو كره المجرمون. إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى مُمدّكم بألف من الملائكة مُردفين وما جعله اللهُ إلا بُشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عندالله إن الله عزيز حكيم) سورة الأنفال الآيات ٥-١٠. وقد رأى محمد [ﷺ] فى هذا اللقاء إرادة الله الذى شاء أن يفرض على المشركين حرباً، وقد قتل فى الموقعة عدد من أهل

مكة، من بينهم أبوجهل، بينما أسر عدد آخــر منهم العــبـاس عـم النبى [ﷺ] وسـيقـوا أسرى إلـى المدينة حيث أمـر مـحـمـد [ﷺ] بقتـل اثنين منهم همـا: النضر بن الحارث وعقبة بن أبى معيط، وعـرض إطلاق سراح الآخـرين مقـابل الفدية.

وقد أضحى لموقعة بدر هذه التى قد تبدو لأعـيننا صغـيرة غيـر ذات شأن، أهمـية كبـرى فى تاريخ الإسـلام. وقد رأى محمد [ﷺ] فى هذا الـنصر تأكيدا قويا لإيمـانه بوحدانية الله وبرسـالته، (فلم تقـتلوهم ولـكن الله قـتلهم، ومـا رميت إذ رمـيت ولكن الله رمى، وليُبلىَ المؤمنين منه بلاءً حـسناً إن الله سمـيع عليم) سـورة الأنـفـال آية ١٧، (يأيهـا النبى حـرّض المؤمنين على القـتـال إن يكن منكم عـشـرون صـابرون يغلبـوا مائتـين وإن يكن منكم مائة يغلبـوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قـوم لا يفقهون) سورة الأنفـال آية ٦٥، (ولقد نـصركم الله ببـدر وأنتم أذلة فـاتقـوا الله لعلكم تشكرون) سـورة آل عمـران آية ١٢٣. وحـيث إن مدينـة مكة التجـارية كـانت تتمتع بسمعة عـظيمة فى شبه الجزيرة العربية، كان لابد للمنتـصر على قواتها فى معركة أن يجذب اهتمام الكافة إليه. ولذا فقد رأى محمـد [ﷺ] نشاطا أكبر من ذى قبل واستطاع أن يـستغل المزايا التى أحرزها. فـبعد أن وضع ترتيـبات افـتـداء الأسـرى من أهـل مكة، بدأ فى محاصرة قبيلة بنى قينقاع اليهودية فى حـصـونهـا. ولم يجـرؤ المنافـقـون أن يعـارضـوه مـعـــارضـة جـادة بإبداء تأييدهم لبنى قينقـاع صراحة، فى حين تخلت الجمـاعات اليهـودية الأخرى عن إخـــوتهـم فى الدين، فـــاضـطـرت هذه القبيلة اليهودية الأولى إلى ترك المدينة، وهاجروا إلى مستوطنات يهودية أخرى فى الشمال، (لا يقاتلونكم جميعا إلا فى قُرى مُحـصَّنة أو من وراء جُدر، بأسهم بينهم شديد، تحسبهـم جميعاً وقلوبهم شتىً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) سورة الحشر آية ١٤.

ولكى يحـمى نـفـسـه وأتبـاعـه من هجمـات عدو آخـر فى الجزء الشـمالى من الحجاز، انتهج مـحمد [ﷺ] فى تلك الفتـرة خطة هى دليل آخر عـلى قدراته

السياسية العظيمة. فقد أبرم تحالفات مع عدد من قبائل البدو تلزم كلا من الطرفين بمساعدة الطرف الثانى.

وفى العام الثالث الهجرى (٦٢٤ - ٦٢٥م) واصل محمد [ﷺ] هجومه على قوافل مكة مما رأت قريش معه فى النهاية ضرورة اتخاذ إجراءات أقوى والثأر لأنفسهم من هزيمة بدر. لذلك أعدت جيشا قيل إنه من ثلاثة آلاف رجل خرج فى مظاهرة كبيرة قاصدا المدينة بقيادة أبى سفيان الذى كان واضحاً أنه بات أبرز زعماء مكة بعد وفاة أبى جهل. ورغم أن عدداً من أصحاب محمد [ﷺ] نصحوه بأن يقيم دفاعه داخل حدود المدينة، فقد قرر الخروج بقواته التى نقص عدد أفرادها بدرجة كبيرة، وفى اللحظة الأخيرة حين انسلخ عنها المنافقون، والتى استقرت عند سفح تل أُحد. وقد كان النصر فى البداية حليف المسلمين رغم التفوق العددى لجيش مكة، بيد أنه ما إن ترك عدد من الرماة المسلمين الذين كانوا يحمون جناح جيشهم مكانهم على التل - مخالفين بذلك أمراً مشدداً من محمد [ﷺ] لمطاردة بعض مقاتلى مكة، بدوا وكأنهم يتقهقرون، حتى تمكن خالد بن الوليد، ذلك الاستراتيجى العسكرى الحاذق، من أن يحتل موقعا ممتازا عند سفح أحد، عندئذ انقلبت الأوضاع ، وشروع الكثير من المسلمين فى الهرب خاصة حين انتشرت إشاعة مقتل النبى [ﷺ] (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم...)، سورة آل عمران آية ١٤٤. والحقيقة أنه جرح فحسب واستطاع النجاة مع عدد من أتباعه المخلصين عن طريق واد عند السفح الجنوبى للتل. كان من حُسن حظه أن المكيين لم يصلوا نصرهم بمطاردة المنهزمين، إذ اعتقدوا أنهم عاقبوا محمدا [ﷺ] بما فيه الكفاية وأنقذوا سمعتهم، فانصرفوا عائدين سريعا إلى مكة. وهكذا نجا النبى [ﷺ] من مصير رهيب، وإن كان قد فجع فى كثير من أصحابه الذين قتلوا فى المعركة، ومن بينهم عمه حمزة، وقد حاول بكل ما أوتى من فصاحة أن يرفع من معنويات أتباعه سواء بالنصح أو بالتقريع، وقد نزلت فى هذه

المناسبة: الآيات ١١٨ و ١٢٠ ـ ١٢٢ من سورة آل عمران وكذلك الآيات ١٣٩ ـ ١٥٤ من السورة ذاتها.

وقد نجح محمد [ﷺ] فى أن يحول دون وقوع عواقب سلبية فى المدينة لهزيمة أحد. غير أن بعض يهود المدينة الذين لم يشتركوا فى القتال لم يخفوا فرحهم بما أصاب محمدا. لذلك كان من الضرورى أن يجعل منهم عبرة للآخرين، ووجد قبيلة يهودية ثانية بالمدينة، هى بنو النضير، هدفا مناسبا، إذ أقدموا على تصرف برّر ما صنعه بهم. ورغم أن الروايات تنسب إليهم ارتكاب جرائم مختلفة، فإنه من الصعب أن نحدد بالضبط ما اقترفوه. فالآية ٤ من سورة الحشر تكتفى باتهامهم بأنهم (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله فإن الله شديد العقاب) وقد اضطروا بعد حصار عدة أسابيع الى الهجرة من المدينة إلى خيبر وغيرها من المستوطنات اليهودية فى الشمال، مخلفين وراءهم أسلحتهم وذهبهم وفضتهم غنيمة وفيرة، احتفظ بها النبى(*) [ﷺ] فى هذه المناسبة لنفسه ولم يوزعها، (وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوْجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يُسلط رُسله على من يشاء والله على كل شئ قدير. ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله، أُولئك هم الصادقون) سورة الحشر الآيات ٦ ـ ٨.

وبينما كان محمد [ﷺ] يحاول استعادة سلطته التى أضعفتها هزيمة أحد، دهمه ودهم المدينة خطر جديد مصدره مكة. فقد أدركت قريش التى

(*) حسبما يتضح من سياق الآيات الكريمة ٦ ـ ٨ من سورة الحشر والتى أوردها المستشرق ذاته فإن النبى [ﷺ] لم يحتفظ بتلك الغنائم لنفسه وإنما وزعت حسب الأمر الإلهى الوارد فى الآيات.

[التحرير]

كان لا يزال يهاجم قوافلها والتى كان يهود خيبر يستحثونها أن نصر أحد لم يضعف مركز محمد [ﷺ] بالقدر الكافى، وأدركت ضرورة احتلالها للمدينة، وهو ما كان ينبغى عليها القيام به فور انتصارهم فى أحد. وقد أدى شعورهم بضعف كفاءتهم الحربية وهم التجار قليلو الخبرة بالقتال، إلى الجد فى التفاوض مع قبائل شتى من البدو، مما مكنهم من حشد جيش كبير قيل إنه كان مؤلفا من عشرة آلاف مقاتل. وساروا عام ٥ هـ/ ٦٢٦ - ٦٢٧ م إلى المدينة. وقد تعددت الروايات عن الفصل الذى حدثت خلاله الغزوة، إذ يقول بعضها إنها كانت بعد شهر من جمع محصول الشعير، بينما يتحدث البعض عن أن الجو وقتها كان شتويا باردا عاصفا. والقول الثانى تؤيده قصيدة لحسان بن ثابت والآية التاسعة من سورة الأحزاب:

(يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها..). ويمكن التوفيق بين هاتين الروايتين بالقول باحتمال أن يكون الحصار قد استمر زمنا طويلا.

وقد أثار زحف هذا الجيش الهائل وجلا عظيما فى المدينة، زاد منه موقف المنافقين المتذبذب، واكتشاف تآمر بين اليهود والعدو، أو ربما كان مجرد شك (إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا. هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا. وإذ يقول المنافقون والذين فى قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا. وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ، ويستأذن فريق منهم النبى يقولون إن بيوتنا عورة وما هى بعورة إن يريدون إلا فرارا) الأحزاب ١٠ - ١٣. (وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم وقذف فى قلوبهم الرعب فريقا تقتلون وتأسرون فريقا. وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطأوها وكان الله على كل شئ قديرا) الأحزاب الآيات ٢٦ و ٢٧.

ولكى يقوى محمد [ﷺ] من دفاعه

أمـر بحـفـر خندق - وخندق كلمة فارسية - حيال المناطق العارية من الدفاع فى المدينة ولا تذكر سيرة ابن هشام أن فكرة الخندق كانت فكرة سلمان الفارسى. غير أن ثمة روايات أخرى تقول إن سلمان اقترح على محمد [ﷺ] حفر الخندق الذى يقال إنه من الاستراتيجيات العسكرية الفارسية. ورغم بساطة الخندق تبين أنه كان حائلاً كافيا دون عبور العدو قليل الخبرة بمثل هذه الفنون الحربية، مما أطال تدريجيا من أمر الحصار. وقد استغل محمد [ﷺ] الوقت فى إجراء مفاوضات سرية مع قبيلة غطفان، وبذر بذكائه بذور الشقاق والشك بين صفوف أعدائه. وعندما ساءت الأحوال الجوية ألقى فى أيدى العدو المحاصر فشرع تدريجيا فى الانسحاب. وهكذا فشلت آخر محاولة لقريش لهزيمة محمد عن طريق استخدام القوة.

غير أن غزوة الخندق هذه التى تكاد تكون خالية من الأحداث المثيرة، كانت مأساة دموية بالنسبة لجماعة من سكان المدينة. ذلك أنه ما انسحب المكيون وحلفاؤهم حتى أعلن النبى[ﷺ] الحرب على آخر قبيلة يهودية كبيرة فى المدينة، وهى قبيلة بنى قريظة، وبدأ فى حصار قلاعهم. وإذ أدرك اليهود حرج موقفهم، طمعوا فى النجاة على نحو نجاة بنى النضير وبنى قينقاع خاصة أن حلفاءهم من قبيلة الأوس القوية كانوا يحاولون جاهدين إقناع محمد [ﷺ] بانتهاج سبيل الرحمة معهم. غير أنه فى هذه المرة لم يقبل التساهل معهم على نحو ما فعل مع القبيلتين الأخريين. ويقول ابن هشام إن كافة الرجال - وعددهم ما بين ستمائة وتسعمائة ضربت أعناقهم بناء على مشورة سعد بن معاذ، وهو من الأوس، وأن أموالهم قسمت بين المسلمين، وأسر نساؤهم وأطفالهم. اقترب النبى [ﷺ] من إرساء دعائم أمة على أساس دينى محض. ومع ذلك فقد أذن لبعض اليهود من عشائر أخرى بالبقاء فى المدينة.

وقد كان فشل حصار أهل مكة للمدينة، واستئصال تلك القبيلة من اليهود التى كانت آخر قبائلهم الكبيرة

فيها، إحدى نقاط التحول الرئيسية فى حياة محمد فى [ﷺ] نشأة الأمة الإسلامية فنحن نعلم أنه بعد نحو ستة أشهر من وصوله إلى المدينة أرسل أول جماعة مغيرة مسلمة بقيادة عمه حمزة لمهاجمة قافلة مكية. وقد واصل منذ ذلك الحين مهاجمة القوافل المكية حتى حدثت غزوة الخندق وحتى استأصل بنى قريطة فتوقفت هذه الهجمات ووجه النبى [ﷺ] اهتمامه إلى الشمال. وقد قاد النبى [ﷺ] بنفسه غزوتين من تلك الغزوات فى الشمال، إحداهما ضد بنى لحيان فى بداية العام السادس الهجرى (منتصف ٦٢٧م) وانتهت دون أى قتال والأخرى وهى الأشهر - ضد بنى المصطلق، وقد حدثت فى طريق العودة منها القصة المشهورة عن عائشة وحديث الإفك الذى هدد بقاءها زوجة للنبى لولا الآيات القرآنية التى برأتها: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون) سورة النور آية ٤؛ (إن الذين جاءوا بالإفك عصبةٌ منكم، لاتحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم، لكل امرىء منهم ما اكتسب من الإثم، والذى تولى كبره منهم له عذاب عظيم) سورة النور آية (١١) والأهم من ذلك فيما يتعلق ببدايات تاريخ الإسلام، هو أن قصة عائشة هذه تسببت فى نشوء صراع خطير فى صفوف المهاجرين البارزين كما تسببت فى صراع بين المهاجرين والأنصار استمر حتى ما بعد وفاة محمد [ﷺ]. وقد يفسر لنا هذا الهرج السياسى عقب غزوة بنى المصطلق حقيقة أن هذه الغزوة المهمة التى قادها محمد [ﷺ] تختلف المصادر فيما بينها اختلافا كبيرا حول تاريخها فابن هشام يؤكد أن هذه الغزوة حدثت فى الشهر الثامن (شعبان) من العام السادس الهجرى بعد غزوة ذى قرد (المسماة أيضا بغزوة الغابة)، التى يذكر عادة أنها الغزوة التاسعة عشرة التى يقودها النبى [ﷺ] بنفسه، فى حين ينقل ابن سعد عن الواقدى أن غزوة بنى المصطلق حدثت فى شعبان من العام الخامس الهجرى بعد غزوة دومة الجندل التى يذكر عادة أنها غزوة محمد [ﷺ] الخامسة عشرة. وهذا الاختلاف يثبت صعوبة أو استحالة

الوصـــول إلى ترتيـب زمنى دقـــيق للأحداث فى حـياة محمـد [ﷺ] وحتى فيـما يتعلق بالفـترة المدنية التى يتـوفر لدينا كثير من الأخبار عنها.

وقرب نهاية العـام السادس الهجرى رأى محمـد [ﷺ] أن مركزه فى المدينة أصبح من الثـبات بحيـث يمكنه الإقدام على خطوة أكبر. لقد كان هو وأتباعه لا يزالـون ممنـوعـــين مـن زيارة مـكة والأماكن المقـدسة بها. غـير أنه علم عن طريق عيونه فى مكة ـ وربما كـان عمه العباس من بينهـم ـ أن المشاعر فى مكة بدأت تتحول تدريجيا فى جانبه (عسى الله أن يجعل بينكـم وبين الذين عاديتم منهم مـودة واللـه قـدير، والله غـفـور رحيم) سورة الممتحنة آية ٧.

وفى شـهـر ذى القـعـدة من العـام السادس (مارس ٦٢٨م) أمر أتباعه بأن يهيـئوا الذبائح للقـيام بعـمرة مـعه فى مكة ذاكرًا أن الله قـد وعده فى رؤيا له بنجاح هذا الحلم القـديم (لقد صدق الله رسـوله الرؤيا بالحق لتـدخلن المسجـد الحـرام إن شـاء الـله آمنين مُـحلـقـين رءوسكم ومُقصّرين لا تخافون فعلم ما لم تعلمـوا فجـعل من دون ذلك فـتحـا قـريبـا) سـورة الفـتح آية ٢٧. وكـان الكثيرون فى مكة يميلون إلى تمكينه من بُغيته غير أن الحزب المتشدد كان لايزال قـويا وأرسل جمـاعـة مسلـحة للقـائد ومنعه من دخـول مكة. لذلك عسكر عند الحديبـية حيث شرع فى التـفاوض مع بعض كبار أهل مكـة. وحين فشلت هذه المفاوضـات أرسل عثـمان، الذى ضمنت له صلاته العائليـة الحماية ممثلا له إلى مكة. فلمـا غاب عثـمان عـدة أيام شـاع الخـبر بـين المسلمـين أنه قتل، فـتـوتر الوضـع، وقطع محمد [ﷺ] المفاوضـات. وجمع أتباعـه تحت شجرة وطلب منهم أن يبايـعوه على القـتال فى سبـيل الله إلى النهاية ، وهو ما فعله كافتهم تقريبا (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فـوق أيديهم فمن نكث فـإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسـيؤتيـه أجرا عظيـما) سورة الـفتح آية١٠؛ (لقـد رضى الله عن المؤمنين إذ يبـايعونك تحت الشـجـرة فعلم مـا فى قلوبهم فـأنزل السكينة عليـهم وأثابهم فتحا قريبا) سورة الفتح آية ١٨.

وبعد ذلك بقليل وصل عدد من رجال مكة ومعهم عثمان يعرضون حلا وسطا، هو أن يعود المسلمون أدراجهم هذه المرة دون عمرة، على أن يسمح لهم بأداء العمرة فى العام التالى. وقد قبل محمد [ﷺ] العرض وأبرم مع قريش هدنة مدتها عشر سنوات واعدا بتسلمهما كافة المكيين من الرقيق والموالى الذين يلجأون إلى المدينة. وقد غضب بعض أتباعه عند سماعهم الشروط التى قبلها النبى [ﷺ]، إذ كانوا مصممين على أداء شعائر العمرة فى مكة ذلك العام. غير أنّ محمداً [ﷺ] أمر فى هدوء بذبح الهدْى الذى أحضروه معهم والذى كان المفروض أن يذبحوه أثناء العمرة فى مكة، ثم حلق رأسه وأجبر أتباعه المتذمرين بأن يحذوا حذوه وما أدركوا إلا بعد مدة أن محمداً [ﷺ] قام بحركة دبلوماسية باهرة بإبرامه صلح الحديبية، إذ جعل أهل مكة يعترفون به ندا لهم. وعقد معهم صلحا يبشر بالخير فى المستقبل، وكسب إعجاب الكثيرين فى مكة. وثمة ما يدل على أن عددا من قادة مكة كانوا قد غدوا على استعداد لهجر وثنيتهم إلى التوحيد.

وفى مستهل العام السابع الهجرى (٦٢٨ ـ ٦٢٩م) فتح الرسول [ﷺ] خيبر التى يسكنها اليهود. وكان هذا هو أول فتح حقيقى للمسلمين. وقد استن فى هذه المناسبة سنة صارت تطبق بعد ذلك على اليهود والنصارى القابلين للعيش تحت حكم المسلمين. فهو لم يقتل المهزومين ولم ينفهم وإنما فرض عليهم الجزية كل عام. وقد كانت هذه الغزوة التى تلاها ضم محمد[ﷺ] المستعمرات اليهودية فى وادى القرى سببا فى إثراء أمة المسلمين لأول مرة (وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فَعَجَّل لكم هذه وكفّ أيدى الناس عنكم ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم صراطا مستقيما. وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها وكان الله على كل شئٍ قديرًا) سورة الفتح الآيات٢٠، ٢١ .

وتقول الروايات إن هذه هى الفترة ـ رغم الاختلاف حول تحديد التاريخ بدقة ـ التى أوفد فيها النبى [ﷺ] الرسائل إلى المقوقس عظيم القبط فى

مصر ونجاشي الحبشة وهرقل الامبراطور البيزنطي وملك فارس، وعدد آخر من الحكام يطالبهم باعتناق الإسلام. والرسائل بالصيغة التي وصلت إلينا لا يمكن قبول صحتها حيث إنها تحوي من التفاصيل ما يعكس مرحلة تالية من تاريخ الإسلام، بل إنه حتى لو نحن أغفلنا بعض هذه التفاصيل مما قد يكون أقحم فيما بعد في الرسائل فإن فحوى الرسائل لا يمكن أن تبرر تقبل معظم الناس لها. ذلك أنه من غير المعقول أن يقبل محمد [ﷺ] وهو السياسي والدبلوماسي المحنك، على اتخاذ هذه الخطوة قبل فتحه لمكة، وإن كان من غير المستبعد أن يكون قد بعث برسائل إلى ولاة امبراطوري بيزنطة وفارس على الحدود الشمالية من شبه الجزيرة العربية وفي اليمن، كذلك فإنه بوسعنا أن نقبل دون تردد أنه كان يراسل نجاشي الحبشة.

قد يكون صحيحا أن ثمة آيات مدنية في القرآن تتجاوز المفهوم السابق عن أنه بعث نبيا إلى العرب. غير أنه حتى تلك الآيات التي كثيرا ما يشار إليها على أنها دليل على أنه كان يؤمن بأن رسالته هي للعالم أجمع لا تدل على ذلك إلا إن نحن تجاوزنا معناها الحرفي إلى تفسير أوسع. فمن المشكوك فيه أن يكون محمد قد اعتبر أمته القائمة على أساس اجتماعي ديني والتي أسسها في المدينة، نواة دين عالمي كما اعتقد نولدكه وجولدزيهر وتوماس آرنولد مثلا. أما النتائج التي استخلصها سنوك هورجرونجي وهنري لامانس فأكثر اتفاقا مع دلالات القرآن *.

(*) ساق باحثون مسلمون كثيرون أدلة من القرآن الكريم وحديث الرسول [ﷺ] على عالمية الإسلام. وإنه موجه للناس كافة. ويهمنا هنا أن نشير إلى أدلة من نوع جديد على عالمية الإسلام، هي أن المجتمع المحيط برسول الله [ﷺ] منذ البداية كان يشكل كل أجناس البشر وليس العرب فقط: صهيب الرومي (العنصر الأبيض) وبلال الحبشي (العنصر الأسود) وسلمان الفارسي العنصر (الأبيض الأندوأوربي) ومارية القبطية أم إبراهيم (العنصر الحامي، أو السامي الحامي المخلط)... الخ وقد لعبوا جميعا أدوارا مهمة في التاريخ الإسلامي في عهد النبوة. وبصرف النظر عن البحث عن حقائق تاريخية غابت عنا، فإن انتشار الإسلام كما يبدو من خريطة العالم اليوم يشير أنه لم يعد قصرا على العرب إذ يمتد بين خطي عرضه ٦٠ شمالا و

والحقيقة أن محمدا [ﷺ] وهو فى ذروة قوته لم يجبر اليهود والنصارى الذين يعيشون فى شبه الجزيرة العربية قط على اعتناق الإسلام ، وإنما قنع بخضوعهم السياسى ودفعهم الجزية. والنتيجة السليمة إذن هى رفض الصياغة الراهنة لتلك الروايات التى تؤكد أن محمدا [ﷺ] سعى إلى إقناع إمبراطورَىّ بيزنطة وفارس وغيرهما من كبار الحكام خارج شبه الجزيرة باعتناق الإسلام، وأن نبحث عن الأسس التاريخية الحقيقية فى المفاوضات ذات الطابع السياسى الغالب كتلك التى دارت مثلا مع مقوقس مصر الأكثر تعاطفا مع محمد [ﷺ] والذى قيل إنه الشخص الذى أهدى إلى النبى [ﷺ] مارية القبطية التى ولدت له إبراهيم، فمات للأسف وهو رضيع قبل أشهر قلائل من وفاة محمد [ﷺ] نفسه. ومع ذلك فقد تغيرت فى ذلك الوقت طبيعة رسائل النبى [ﷺ] الموثوق بصحتها إلى القبائل العربية، إذ لم يعد قانعا باتفاق سياسى بحت، بل أصبح الآن وقد توطدت دعائم سلطته، يطالبهم أيضا باعتناق الإسلام بما يفرضه من أداء الصلاة وإيتاء الزكاة. بل وقد أعطى محمد [ﷺ] قبيلة جذام على ساحل الشام أمانا مدته شهران عليها بعدهما أن تختار لنفسها أمرا.

وفى أواخر العام السابع الهجرى (مارس ٦٢٩م) أدى محمد [ﷺ] العمرة التى نص عليها صلح الحديبية، وأدى مناسكها عند الكعبة وفى الحرم المكى. وقد كان من بواعث رضاه الشديد. وهو الذى طُرد من بلدته قبل سبع سنوات. أن يتمكن الآن من زيارة مكة بصفته سيد المدينة غير المنازع. وقد كان من بين الإنجازات المهمة التى حققها خلال إقامته هذه بمكة مصالحته لعشيرته من بنى هاشم، وهى مصالحة

= ٦ جنوبا تقريبا وهذه المنطقة تشمل مسلمين أوربيين (سالونيكا فى اليون، والبوسنه والهرسك.. الخ) ومسلمين صينيين (سيتكيانج)... الخ كما أن التحول للإسلام لم يكن قصرا على العرب الوثنيين، فقد تحول يهود للإسلام وتحول مسيحيون.. الخ، فلا مجال إذن للنقاش الجدلى أو النظرى: هل جاء الإسلام للعرب فقط أم للناس كافة هذا سؤال من قبيل الترف الفكرى وتضييع الوقت.

[التحرير]

توجها زواجه من ميمونة بنت الحارث أخت زوجة عمه العباس الذى كان وقتها سيد العشيرة. وتذهب بعض المصادر إلى أن العباس كان حتى قبل ذلك حليفا سريا لمحمد [ﷺ].

كذلك فإنه مما كان له أهمية كبرى فى التاريخ اللاحق للإسلام أن بعض أبرز الشخصيات المكية، كخالد بن الوليد القائد الحربى العبقرى، وعمرو ابن العاص الذى يكاد يماثل خالدا فى عبقريته والذى فتح مصر فيما بعد أثناء خلافة عمر، تحولوا إلى الإسلام. ولابد أن هؤلاء المكيين أدركوا أن الغلبة ستكون لمحمد [ﷺ] فى شبه الجزيرة فانضموا صراحة إلى صفه، بينما حاول العباس عم النبى [ﷺ] وأبو سفيان أبرز زعماء مكة أن يضمنا عن طريق المفاوضات السرية مع محمد [ﷺ] أفضل معاملة لأهل مكة عند استسلامها المؤكد للمسلمين.

وواصل محمد [ﷺ] فى هذه الأثناء غزواته. وقد صادفت قواته هزيمة خطيرة فى أول محاولة كبيرة له لبسط نفوذه على العرب فى الأراضى البيزنطية بالأردن، وذلك فى موقعة مؤتة التى فقد فيها محمد [ﷺ] ابنه بالتبنى زيد بن حارثة الذى كان فيها قائد فرقة يقال إنها كانت من ثلاثة آلاف رجل. كذلك قتل فى تلك الموقعة ضد البيزنطيين جعفر بن أبى طالب الذى كان هو أيضا ممن تتطلع أمة المسلمين فى البداية إلى زعامته، والذى لم يلحق إلا مؤخرا بالمسلمين فى المدينة بعد سنوات قضاها فى الحبشة مع من هاجر إليها من المسلمين قبل ذلك بنحو خمسة عشر عاماً. وبالرغم من هزيمة مؤتة فقد بدأت عدة قبائل من البدو تدرك بعض المنافع التى ستعود عليها من جراء الانضمام إلى محمد [ﷺ]. بل إن بعض القبائل الكبيرة مثل سليم أسلمت طواعية والتفت حول رايته.

ثم كان أن قرر الحزب المتشدد فى مكة ـ ضد مشورة أبى سفيان ـ أن يناصر إحدى العشائر الموالية لقريش، وهى بكر، ضد قبيلة خزاعة الموالية لمحمد، وهو ما كان فى عرف العرب وقتذاك يمثل لدى الطرفين نقضا لصلح الحديبية، مما أتاح الفرصة للنبى أن

يتحرر من شروط ذلك الصلح فيهاجم قبائل المكيين بل ومكة ذاتها. وفى رمضان من العام الثامن الهجرى (ديسمبر ٦٢٩م) خرج على رأس جيش من المهاجرين والأنصار والبدو، فأثار خبر خروجه قلقا شديدا فى مكة حيث كان عدد أولئك الراغبين فى القتال يتناقص يوميا وأصبح بإمكان الأكثر حذرا أن يتولوا مقاليد الأمور. وقد أرسل أبوسفيان مع آخرين، من بينهم صديق محمد بُدَيل بن ورقة الخزاعى لمقابلة محمد [ﷺ] قرب مكة، معظمين إياه، وحصلوا منه على عفو عن قريش كلها شرط ألا تقاومه بالسلاح. وهكذا تمكن النبى [ﷺ]من دخول بلدته دون قتال، واعتنق معظم أهلها الإسلام. وكان موقف النبى منهم كريما للغاية، وحاول تأليف كافة القلوب بالعطايا السخية التى أصبحت تشكل وجها جديدا من وجوه إنفاق الصدقات (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم) التوبة ٦٠. ولم يطلب النبى[ﷺ] غير تحطيم الأوثان داخل مكة وحولها. وقد جاءت سورة النصر (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا)، معبرة عن سعادته بهذا النصر، وكذا تلك الآيات قوية التأثير (إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما وينصرك الله نصرا عزيزا) الفتح ١ـ٣. ومن الشائق أن نلاحظ فى هاتين السورتين ذكر غفران الله لذنوب محمد[ﷺ] بعد ذكر الفتح الذى فتحه الله له، مما يوحى بأن تحقق أحد الأهداف الرئيسية للنبى، وهو استسلام بلدته دون قتال، فيه دليل مباشر على أن الله قد غفر له كافة ذنوبه.

وبعد استسلام مكة بزمن قصير بدأت قبائل هوازن فى وسط شبه الجزيرة فى الاستعداد لمعركة حاسمة، وكانت لاتزال هناك مدينة الطائف وثيقة الصلة بمكة لا سلطان له عليها. وقد قاتل النبى (ﷺ) هوازن وحلفاءها عند حنين على الطريق إلى الطائف، وبدا فى

مستهل المعركة أن قوات النبى كادت تواجه كارثة قاضية. وكان السبب الرئيسى فى ذلك تصرفات مريبة من عدد من المسلمين الجدد. غير أن بعض أتباعه نجحوا بعد ذلك فى إرجاع الفارين وإلحاق الهزيمة بالعدو (لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين. ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين) التوبة ٢٥ و٢٦. غير أن جنده غير المدربين عجزوا عن الاستيلاء على الطائف بسبب دفاعاتها القوية. وبعد ذلك بنحو عام، بعد نجاح غزوة تبوك التى اشترك فيها حوالى ثلاثين ألفًا من أتباع النبى[ﷺ]، قبل أهل تبوك مصيرهم وأوفدوا الرسل إلى محمد[ﷺ] يعلنون استسلامهم للنبى واعتناقهم الإسلام. وبعد رفع الحصار عن مدينة الطائف الحصينة فى بداية عام ٦٣٠م عاد محمد[ﷺ] إلى الجعرانة للإشراف على توزيع غنائم حنين. وقد غضب الأنصار غضبا شديدا ـ وهم الذين كانوا قد عبّروا بعد فتح مكة مباشرة عن خوفهم من أن يختار محمد[ﷺ] الإقامة فيها ـ إذ رأوه يعطى العطايا السخية لأعدائه القدامى حتى يؤلف قلوبهم، ولم يعطهم شيئا. غير أنه خاطبهم فى رقة متناهية أدت إلى انخراطهم فى البكاء وإعلانهم رضاءهم.

وكانت أهم أحداث العام التاسع الهجرى (٦٣٠ ـ ٦٣١ م) عند المسلمين تقاطر الوفود العديدة على المدينة من مختلف أنحاء شبه الجزيرة لأداء فروض الطاعة نيابةعن قبائلها لفاتح مكة.

وفى خريف ذلك العام، قرر محمد[ﷺ] القيام بغزوة واسعة النطاق ضد شمالى شبه الجزيرة، ربما انتقاما لهزيمة مؤتة. وذلك حتى يبقى على ما بات يتمتع به من احترام، ولأن ملك الغساسنة كان يتخذ موقفا عدائيا من محمد[ﷺ] وأتباعه. وقد دهش النبى[ﷺ] أن يرى أتباعه بعد انتصارهم فى حنين، عازفين عن الاستجابة لمناشدته الخروج فى الغزوة الجديدة، ربما خشية تكرر هزيمة مؤتة.

فـقـد تراضى المـهـاجـرون وبعض البـدو، بل وكـان هناك من بين أتبـاعـه المخلصـين من أبدى اعتـراضات شـتى مبـعثـها خـوفهم إزاء حـملة تذهب بهم بعيـدا فى قيظ شـديد (لو كان عـرضا قريـبا وسفـرا قاصـدا لاتبعـوك، ولكن بعدت عليهم الشقة، وسيحلفون بالله لو استـطعنا لخرجنا مـعكم، يُهلكون أنفسـهم والله يعلم إنهم لكاذبون) التوبة الآية ٤٢..

عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صـدقـوا وتعلم الـكاذبين. لا يسـتـأذنك الذين يؤمنون بالله واليـوم الآخر أن يجـاهدوا بأموالهم وأنفـسهم والله عليم بالمتقـين. إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليـوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم فى ريبـهم يترددون (فرح المخلفـون بمقعـدهم خلاف رسـول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سـبـيل الله وقـالوا لا تنفـروا فى الحر، قل نار جـهنم أشد حـرا لو كانوا يفقهون. فليضـحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون. فإن رَجعك الله إلى طائفـة منهم فاسـتأذنوك للخـروج فقل لن تخـرجوا معى أبـدا ولن تقاتلوا معى عـدوًا إنكم رضيـتم بالقـعود أول مرة فـاقعـدوا مع الخالفـين. ولا تصل على أحـد منهم مـات أبـدا ولا تقم على قبره إنهم كفـروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون).

(الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدرُ ألا يعلمـوا حدود ما أنزل الله عـلى رسوله والله عـليم حكيـم) التــوبة ٤٢ ـ ٤٥، ٨١ـ ٨٤، ٩٧.

والظاهر أن محمدا[ﷺ] لقى فى ذلك الوقت معارضة قوية فى المدينة (ومنهم من يَلْمـزُك فى الصـدقات ، فـإن أُعطوا منهـا رَضُوا وإن لم يُعطوا منهـا إذا هم يسخطون). (ومنهم الذين يؤذون النبى ويقـولون هو أُذُنٌ، قـل أُذُنُ خـيـر لكم يؤمن بالله ويؤمن لـلمؤمنيـن ورحمـةٌ للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم). (يحذر المنافقون أن تُنَزل عليـهم سـورةٌ تُنبـئـهم بما فى قلوبهم قل استهـزءُوا إن الله مخرجٌ ما تحذرون. ولئن سألتـهم ليقولُن إنما كنا نخـوض ونـلعـب قل أبالـله وآيـاته ورسوله كنتم تستـهزءُون. لا تعتذروا، قـد كفـرتم بعـد إيمـانكم، إن نعفُ عن

طائفة منكم نعذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين). (وإذا ما أُنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون. وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون. أوَلا يرون أنهم يُفتنون فى كل عام مرةً أو مرتين ثم لا يتوبون ولاهم يذكرون. وإذا ما أنزلت سورةٌ نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا، صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) التوبة ٥٨، ٦١، ٦٤ ـ ٦٦، ١٢٤ ـ ١٢٧.

ومن هنا كانت الآيات القرآنية التى نزلت فى هذه الفترة قريبة فى أسلوبهامن الآيات الكريمة التى نزلت قبل الهجرة:

(ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم إبراهيم وأصحاب مدين والمؤتفكات أتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) التوبة ٧٠؛ (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عَنتُّم حريصٌ عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تولوا فقل حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلتُ وهو رب العرش العظيم) التوبة ١٢٨ ـ ١٢٩.

غير أن محمدا[ﷺ] رغم كل هذه المعارضة مضى قدما فى سبيل نشر الدعوة. لكنه ما إن وصل إلى تبوك هو وثلاثون ألفا من المسلمين وحلفائهم بعد مصاعب طائلة، والتقى بالعدو عند الحدود مع الأراضى البيزنطية، حتى اشتبك معه فى معركة غير حاسمة، بيد أن سمعته كانت قد بلغت من القوة بحيث خضعت له المستعمرات المسيحية واليهودية الصغيرة فى شمال شبه الجزيرة خلال إقامته بتبوك. مثال ذلك الملك المسيحى يوحنا فى أَيلة، وأهل أَذْرُح ويهود ميناء مَكْنَة. وقد قيل إن النبى مكث فى تبوك عشر ليال. كذلك فتح خالد بن الوليد مركزا هاما هو دُومة الجندل خلال غزوة تبوك.

ولانعلم للأسف كيف تطوّرت الأمور فى المدينة وهى التى تأزّمت بسرعة. ولكن بوسعنا أن نفترض أن وفاة عبدالله بن أُبَىّ بعَيْد غزوة تبوك،

ساهمت فى تخفيف التوتر. وقد شهدت تلك السنوات زيادة ضخمة فى انتشار صيت محمد[ﷺ] فى المناطق المحيطة مباشرة بالمدينة. فقد باتت مكة الآن بيده، وكان هناك بين البدو فى أماكن عدة ميل ملحوظ إلى الإذعان لإرادة فاتح مكة حتى يأمنوا هجماته، وينالوا نصيبا من الغنائم الوفيرة فى غزواته. مثال ذلك مجموعة قبائل عامر بن صَعْصَعَة، وبعض بطون قبيلة تميم الكبيرة، وقبيلة أسد المجاورة، وقبيلتا بكر وتغلب فى الشمال بل وحتى فى المناطق البعيدة عن المدينة مثل البحرين وعُمان داخل نطاق النفوذ الفارسى، وبين الرؤساء فى جنوب شبه الجزيرة، توغّل الدين والنظام الجديد ولقيا أنصارا متحمسين فى بعض البقاع.

وبالإضافة إلى اليهود الذين خبروا بأسه من قبل، كان هناك أيضا عدد كبير من المسيحيين والزرادشتيين (المجوس) فى المناطق الشرقية والجنوبية من شبه الجزيرة العربية.

وكانت هناك تسوية طيبة مع أهل الكتاب، هى السماح بالزواج من الكتابيات وبالأكل مما يعدّه أهل الكتاب من طعام. (اليوم أُحلَّ لكم الطيبات، وطعام الذين أُوتُوا الكتاب حلٌّ لكم وطعامكم حل لهم ، والمحْصنَاتُ من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم..) المائدة الآية٥. ويذكر ابن سعد أن محمدا[ﷺ] اعتبر المجوس (الزرادشتيين) من أهل الكتاب وذلك فى رسالة بعث بها إلى جماعة منهم فى هَجر. غير أنه حُظر على المسلمين الزواج من نسائهم أو الأكل من لحوم ما يقتلون من حيوان أو طير. غير أن هذا التوسع فى تفسير عبارة «أهل الكتاب» لانجده فى القرآن الكريم. ومع هذه الاستثناءات نجد النبى (ﷺ) قد اقترب من الهدف الذى ينشده، ألا وهو تكوين أمة على أساس دينى بحت. فقد ارتبط أهالى عدة أجزاء من شبه الجزيرة العربية برباط من الدين، مما كان كفيلا ـ فيما يبدو ـ بإنهاء النزاعات القديمة بين القبائل، ومشاحناتها التى لاتنتهى، وثاراتها الدموية، والهجاء اللاذع المتبادل بينها مما كان يثير دوما منازعات جديدة. وقد أصبح على المؤمنين أن يشعروا بأنهم إخوة (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم

واتقوا الله لعلكم ترحمون. يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرًا منهم ولانساء من نساء عسى أن يكنّ خيرا منهن، ولاتلمزوا أنفسكم ولاتنابزوا بالألقاب، بئس الاسم الفسوقُ بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون). (يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير) الحجرات الآيات ١٠ ـ ١١ و ١٣ (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتو الزكاة فإخوانكم فى الدين...) التوبة الآية١١.

وقد أدى هذا التوسع السريع جدا فى مجال نفوذ محمد (ﷺ) عن طريق مختلف صنوف المعاهدات والاتفاقات الأخرى، إلى أن أصبح ثمة الآن مسلمون جُدُد لا يعرفون إلا القليل عن تعاليم الإسلام وشعائره. ذلك أنه إلى جانب أتباع محمد القدامى الذين آمنوا إيمانا عميقا حقيقيا بتعاليمه والذين امتحنوا فى إيمانهم بما عانوه من حرمان وخبروه من مخاطر، أضحى الآن هناك عدد كبير ممن اعتنقوا الإسلام بفضل التحالفات السياسية و عن خوف من تزايد سلطان النبى. ورغم أن محمدا [ﷺ] أوفد إليهم من يفقههم فى الدين، فلاشك أن تحول هؤلاء العرب إلى الإسلام لم يكن عميق الجذور، وأن الروح العربية القديمة ظلت قائمة وقوية بينهم، كاستمرار الفخر والهجاء فى القصائد التى أوردها ابن هشام فى سيرته. وقد سجل القرآن نفسه بكل وضوح كيف أن إيمان الأعراب بعيد كل البعد عن الإيمان الصحيح (...قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم...) الحجرات ١٤.

ويلاحظ أن الأوامر المتعلقة بالدين والعبادة ـ وهى التى كانت تشغل محمدًا إلى حد بعيد فى السنوات الأولى من إقامته فى المدينة، بدأت تفسح الطريق، بصورة ملفتة للنظر، للترتيبات الاجتماعية والسياسية الواردة فى أواخر السور القرآنية، نتيجة للتوسع السريع فى مجال نفوذ الدولة الإسلامية.

وأخيرا تمت كافة الاستعدادات، وتمكن محمد (ﷺ) فى نهاية العام

العاشر من الهجرة (مارس ٧٣٢ م) من أداء أول حج إسلامى صحيح (حجة الإسلام) التى أصبحت نموذجا يُحتذى أبد الآبدين. ولم يورد القرآن الكريم إلا إشارات قليلة إلى شعائر الحج السنوى، مما يدفع المسلمين إلى الاعتماد فى حجهم على ما ورد فى كتب الحديث وأئمة المذاهب. ولا شك فى أن المعالم الرئيسية للصورة التى يتم عليها الحج فى العصر الحديث أساسها ما فرضه النبى (ﷺ) فى تلك المناسبة المشهورة.

ويقال إن حجة الوداع شملت خطبة ألقاها النبى (ﷺ) وصلتنا عنها روايات بها بعض الاختلاف. وهى خطبة تمثل ذروة نشاطه وكفاحه. وقد تعبر عن مشاعره وقتها الآية الثالثة من سورة المائدة (...اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا...).

استعد محمد [ﷺ] قبل وفاته بشهر واحد لقيادة غزوة كبيرة إلى شرق نهر الأردن بنفسه غير أنه فى النهاية اختار أسامة بن زيد الشاب قائدا للجيش المؤلف كما يقال من نحو ثلاثة آلاف رجل، ربما من أجل تمكين أسامة من الانتقام لمقتل أبيه زيد بن حارثة هناك. وقد شكا عدد من كبار المسلمين من اختيار محمد (ﷺ) لهذا الشاب الحدث قائدا لجيش مكلف بمهمة عسيرة. غير أن النبى (ﷺ) كان مصمما على إتاحة الفرصة لأسامة كى ينتقم من هزيمة المسلمين فى مؤتة، وهى الهزيمة التى أودت أيضا بحياة ابن عم النبى جعفر بن أبى طالب.

وفى نحو ذلك الوقت ظهر فى عدة أنحاء من شبه الجزيرة العربية عدة أشخاص يدعون النبوة ويثيرون الاضطرابات بدعاويهم.

وهنا مرض محمد[ﷺ] فجأة، ربما بحمى المدينة المألوفة. ولكن الحمى كانت خطرا على رجل مرهق جسمانيا وذهنيا. وقد تحسنت صحته قليلا بعد ذلك، غير أنه توفى على صدر زوجته الأثيرة عائشة يوم ١٣ من ربيع الأول عام ١١ هجرية (٨ يونيو عام ٦٣٢ م). وهذا هو التاريخ الوحيد لوفاته الذى

يتفق مع ما ذكره حسان بن ثابت فى قصيدة له، وما ذكرته كافة الروايات من أنه توفى يوم الاثنين. ولم يخلف محمد[ﷺ] وريثا شرعيا له يخلفه فى الحكم، فاضطر كبار الصحابة ممن كانوا لصيقين به إلى اختيار قائد، أما ابنه إبراهيم الذى ولدته له زوجته مارية القبطية ربما فى أوائل عام ٦٣٠، فكان قد مات قبله فى عام ٦٣٢ م. ويقال إن النبى (ﷺ) دفن فى مسكن عائشة.

إن الصعوبة الكبرى التى تواجه كاتب سيرة محمد[ﷺ] فى كل صفحة، هى أن المصادر الأولى لم تذكر شيئا ـ ولم يكن بوسعها أن تذكر شيئا ـ عن السر الحقيقى لنجاحه وقوة شخصيته المذهلة وقدرته على التأثير فيمن حوله، فكتاب السيرة المسلمون الأوائل كانت نقطة البداية عندهم الإيمان بأن أعماله العظيمة وانتصاراته الباهرة لم تكن من صنع بشر، بل هى براهين إلهية على أن النبى[ﷺ] إنما كان يأتى به طاعة لله. صحيح أن القرآن الكريم يعرفنا بالسور العظيمة التى أوحى بها اليه فى البداية والتى تؤثر فينا اليوم تأثيرها وقت تلاوة محمد (ﷺ) لها أول مرة. كذلك فإن بوسع المؤرخين المحدثين أن يروا مواهبه السياسية الخارقة التى كثيرا ما أبداها خلال سنوات إقامته فى المدينة. إذ من ذا بوسعه أن ينكر أن القائد فى معركة بدر، أو المفاوض فى الحديبية، هو رجل فائق الذكاء، وذو مهارة دبلوماسية خارقة، غير أن هذه الدلائل على عبقرية محمد[ﷺ] التى تظهر بوضوح فى كتب السيرة، هى مجرد لمحات خاطفة متفرقة، وعلينا فى معظم الأحيان أن نستطلع الأمور الجوهرية من بين السطور.

لقد كان العامل القوى حقا فى حياة محمد، والمفتاح الأساسى لنجاحاته الخارقة، ـ إيمانه الذى لا يتزعزع، ومن البداية إلى النهاية، بأنه رسول الله. فإيمان كهذا لا يتطرق إليه أدنى شك بوسعه أن يؤثر تأثيرا لا حدّ له فى

الآخـرين. وكانت روح الثـقـة التى برز بهـا لتـنفـيـذ إرادة الله هــى مــا أعطى لكلماته وأوامره سلطانا أجبر الناس فى النهاية على الإذعان لها.

وقد رأت الآيات المتأخـرة فى القرآن الكريم، كـلام الله الـذى لا يدانيـه شئ، الذى أوحى إلى يتـيم عربى قـيل إنه لا يعـرف القـراءة أو الكتـابة. مـعـجـزته الوحيدة. ويحمل هذا الاعتقاد فى طياته افـتراض أن مـحـمـدا[ﷺ] كان بشـرا كسائر الـبشر، ليست له قـدرات تسمو على قـدرات البشر. وكـثيـرا ما يشـير القرآن الكريم إلى أنه إنسان كـغيره من الناس وأنـه مـلاقِ المـوت: (إنك مـيّت وإنهم ميّـتون) الزمر ٣٠؛ (ومـا جعلنا لبـشر من قـبلك الخلد، أفإن متَّ فـهم الخـــالدون. كـل نفس ذائـقـــة الموت ونبلوكم بالـشــر والخـيـر فـتنة وإلينا ترجـعـون) الأنبـيـاء ٣٤ و ٣٥؛ (ومـا مـحـمـد إلا رسـول قـد خلت من قـبله الرسل، أفإن مـات أو قُتل انقلبـتم على أعـقـابكـم...) آل عـمـران ١٤٤. وهذه بالضبط هى النقط التى شـعرت إزاءها الأجيال التالية من أتقياء المسلمين بعدم الرضا ولذلك فسرعان ما نجد المسلمين بعده مدفـوعين بلا شك بمجادلاتهم مع المسـيــحـيــين - يحـيطون شــخص النبى[ﷺ] وحـيـاته بهـالة من الأمـور الخارقة.

المصادر:

(١) القرآن الكريم .

(٢) كتب التفسير.

(٣) كتـب الحديث، خـاصة صحـيح البخارى وصحيح مـسلم ومسند أحمد ابن حنبل.

(٤) سيـرة ابن اسحاق الـتى هذّبها ابن هشام.

(٥) تاريخ الرسل والملوك للطبرى.

(٦) المغازى للواقدى .

(٧) الطبقات الكبرى لابن سعد.

(٨) Tom Andrae: *Mohamed the man and his faith*

(٩) F. Bull: *Das leben Mummeds*

(١٠) W. Montgnery watt: *Muhemmed at Mecca& Muhemmed at Medina.*

(١١) M. Goudefry intonbynes: *Mahomet*

[F.Buhl-OA.T. Welet حسين أحمد أمين [ف . بول. ت. ولت

محمد بن إبراهيم بن طهماسب

محمد بن إبراهيم بن طهماسب هو سادس حكام أسرة «عادل شاهى» التى كانت لها الولاية فى غربى الدكن، وولى الحكم بعد وفاة أبيه وظل فى سُدَّة الحكم فى عاصمته «بيجابور» من ١٠٣٥هـ حتى ١٠٦٦هـ (١٦٢٦ ـ ١٦٥٦م)، وحدث إن اجتاحت الدكن سنة ١٠٤٤هـ = ١٦٣٤م) جحافل الحاكم المغولى «شاه جهان»، ولما رأى محمد بن إبراهيم بن طهماسب ما كان من استسلام قلعة دولت أباد وسواها من الحصون وافق على أن يدفع مبالغ ضخمة إلى امبراطور دهلى، وكان محمد بن إبراهيم بن طهماسب آخر ملك من ملوك «بيجابور» يسك عملة عليها اسمه، ولما كانت الفترة الأخيرة من حكمه إستطاع تابعه «سيواجى» ابن القائد «شاهجى بونسلى» أن يجمع كلّ السلطة فى يده بالمكر والخيانة كما دب الضعف فى أوصال مملكة «بيجابور» بسبب كل من المغول والمراثايين.

وقد مات محمد بن إبراهيم بن طهماسب سنة ١٠٦٦هـ (=١٠٥٦م) وذلك كما جاء بنقش على قبره فى بيجابور.

بدرية الدخاخنى [م. هدايت حسين]

محمد بن حازم

محمد بن حازم بن عمر الباهلى، أبو جعفر الشاعر العربى الهجاء الذى ظهر فى أوائل العصر العباسى قرب ختام القرن الثانى الهجرى (الثامن للميلاد) ومستهل الثالث الهجرى، ولسنا نعرف متى كان أول ذهابه إلى بغداد التى استقر فيها وأمضى حياته بها كذلك لا ندرى تاريخ وفاته. ولقد كان أبرز الشخصيات التى اتصل بها وتعرف عليها إبراهيم المهدى، (المتوفى سنة ٢٢٤هـ ٨٣٩م) والحسن بن سهل المتوفى سنة ٢٣٦هـ (=٨٥٠م) كاتب الخليفة المأمون، وقد عرفه الحسن بن سهل وقت أن كان مقيما بواسط والأرجح أن ذلك كان بعد مقتل أخيه الفضل بن سهل.

وليس بين أيدينا من سفر ابن حازم سوى ثلاثمائة وثمان وتسعين بيتا، ولسنا نعرف على وجه التأكيد عما إذا

كان قد نظم المزيد عليها، وكان الباهلى شاعراً هجاءً وصاحب دعابة موجعة لم يسلم منها ضحاياه وطالما وجد المعاملة الجافة، من جراء ذلك. على أنه كان إلى جانب ذلك أيضاً مؤلف قطع أخلاقية ظهر فيها بمظهر المدافع عن التواضع والاعتدال والقناعة فى مواجهة صعوبات الحياة، وأن هذه السمة لا تتفق ولا تلائم شاعراً ملحفاً أشد الإلحاف فى مطالبه وفى ردود أفعاله الحادة، لكن الواقع أنه لا يوجد أى تضارب فى هذه الأمور ذلك لأن الباهلى كان رجلاً شديد التشاؤم تنطوى نفسه على نظرة متدنية للطبيعة البشرية، ولم يكن يعنيه مراعاة أصحاب السلطة والقوة بل أنه يصدر ضدهم أحكاماً قاسية ضد تكالبهم على النفوذ، وقد بعد كل البعد عن جميع أصدقائه الذين أرادوا أن يولوه الوظائف السامية، فهو واحد من اثنين أما أنه لا يعرف كيف ينظم فيهم المدائح أو أنه لا يحب هذا الضرب من الكتابة ولم يؤثر عنه إلا بعض أبيات قلائل فى مدح المأمون والحسن بن سهل.

وأن ذاكرة العرب الثقافية لتعده شاعراً جزلاً على حين يقال إن كبار علماء اللغة يقدرون شعره أشد التقدير، وأن قراءة أكثر من ست وثمانين قطعة من شعره وهى التى وصلت إلينا لتؤدى بنا إلى القول بأن اللغة كانت مطواعة له وإنه كان فارساً حقاً من فرسان النظم وأن كل القليل منه لما يمكن لغته بالفن الشعرى الأصيل.

أما عن المصادر فقد قام محمد خير البقاعى بنشر الديوان فى دمشق سنة ١٩٨١م، وانظر مدونة الشعراء المقلين فى العصر العباسى الأول لإبراهيم نجار، وهى رسالة قدمت بباريس سنة ١٩٨٤م، وانظر هنا الأغانى ومعجم الشعراء للمرزبانى وطبقات الشعراء للمرزبانى وطبقات الشعراء لابن المعتز والديارات للشابشنى، والورقة لابن الجراح وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى ومعجم البلدان لياقوت، وانظر أيضاً الأعلام للزركلى.

المصادر :

وردت فى المتن

بدرية الدخاخنى [ح. أ. بن شيخ G.A.Ben sheikh]

محمد بن الحسن بن دينار

وكنيته أبو العباس ويشتهر بابن دينار الأحول ويعرف براوية بغداد، عاش فى القرن الثالث الهجرى التاسع الميلادى، ومات بعد سنة ٢٥٠ هـ (= ٨٦٤م) واشتغل بحرفة الوراقة وصرف همته إلى النسخ، فكان يأخذ عشرين درهما على كل مائة ورقة يبيضها ومما نسخ بيده ترجمات حنين بن اسحق ومؤلفاته وكذلك كتابات اليزيدى مع متابعته لدروسه ودروس نفْطويه وذلك بسبب ما طبع عليه من شغف قوى بعلم اللغة، كما ألّف هو نفسه مجموعة من الكتب حفظ أسماءها لنا مترجموه منها كتاب الأمثال وكتاب الدواهى وكتاب السلاح وكتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه وكتاب فعل وافعل ثم كتاب الأشباه، ويظهر أنه لم يبق من كل هذه المؤلفات شئ على الإطلاق.

ويرجع إلى الأحْول الفضل فى نقل أعمال مائة وعشرين شاعرا غير أنه مما لا شك فيه أن شرحه لديوان ذى الرّمة هو الذى أكسبه ذيوع الصيت والشهرة، ويتمثل ذلك فى أن البغدادى كان حريصا أشد الحرص على الحصول لنفسه على نسخة من هذا الكتاب (انظر الخزانة طبعة بولاق (جـ١، ص٥١، جـ٤، ص٤٩٦) إلا أنه من الأمور الملحوظة هو أن هذا الشرح الذى وضعَه ابن دينار كان من الكتب التى ذاع خبرها فى الأندلس، وإن قطعة من هذا الكتاب دون سائر مؤلفات هذا العالم اللغوى قد نقلت إلى الغرب وظلت موجودة هناك فلما جاء أبو على القالى أُدرجها فى أماليه وأما هذه القطعة التى هى قسم من مخطوط الحميدبه (استانبول ١٤٠٨، ورقة ١٨٨ ـ ٢٠٨) فتشتمل على أربع وعشرين قصيدة منها ما يقرب من ثلثها قصائد من نظم ذى الرمة، ولما كان هذا الشاعر يختار الغريب من الألفاظ إلى جانب ما تتسم به هذه الكلمات من الحوشيِّة فإن أصحاب المعاجم لاسيما صاحب لسان العرب يكثرون من الاستعانة بمقطعات الأحول، وقد اعتمد محقق الديوان (عبدالقدوس أبو صالح دمشق ١/ ١٣٩٢، ص ٤٨ ـ ٥١، ٨١، ١٢٤) إلى حد كبير على القطعة الباقية من هذا

التعليق فى «تخريج» القطعة التى علّق هو عليها .

وفى هذا الصدد: راجع الفهرست لابن النديم ص ١١٧، والطبقات للزبيدى ١١٤، والأنباء للقفطى ٣/ ٩١ ـ ٩٢، ومعجم البكرى والارشاد لياقوت ومعجم الأدباء له أيضا، والمزهر للسيوطى ١/ ٥٠٦ ـ ٥١٦، وبقية الدعاه ص ٣٣، والوافى بالوفيات للصفدى، ٢/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥، ودائرة معارف البستانى ٣/ ٨١ ـ ٨٢)

بدرية الدخاخنى [ش. بيلات Ch. Pillat]

محمد بن الحنفية

محمد بن الحنفية هو محمد بن على ابن أبى طالب وأمه خولة، وكانت امرأة من قبيلة بنى حنيفة بنت جعفر الحنفية وكانت فى السبى الذى جىء به إلى المدينة بعد وقعة عقرباء فصارت ملك يمين علىّ.

وعلى الرغم من أن محمد بن الحنفية هذا لم يكن يجرى فى عروقه دم النبى [ﷺ] إلاّ أنه كان محور تحركات سياسية، كما جعله غلاة الشيعة محورا لمبالغات لا نهاية لها عن حقوقه وقتل الحسين فى كربلاء سنة ٦١ هـ (٦٨٠م) اتجه الكثيرون إلى محمد بن الحنفية واعتبروه كبير الأسرة، مما آثار شكوك ومخاوف عبدالله بن الزبير الذى جاهر علانية بحقه وادعى الخلافة لنفسه لا سيما بعد مقتل الحسين، أما القول بأنه لم يكن لابن الحنفية هوى مع المعارضة بالحجاز فواضح مما يقرره البلاذرى من أن محمدا أعلن عدم صحة الاتهامات التى يرمى أهل المدينة بها الخليفة يزيد بن معاوية، وأخذت المسألة شكلا خطيرا حينما قام المختار ـ بعد بضع محاولات فاشلة لضم محمد إليه ـ فدعا بدعوة شملت كل العراق سنة ٦٦ هـ (=٦٨٥م) يؤيد فيها حقوق ابن الحنفية، لكن كان الأخير ـ حتى هذه اللحظة ـ يعمل فى تحفظ شديد حتى أنه لم يرحب باللقب العظيم «المهدى» الذى أرادوا مناداته به، ومن الواضح أنه لم يكن يكترث قط بالمختار، لكنه لم يشأ أن يخاصمه علانية، نظرا للأخطار الجمة التى كانت تحوط به وربما أيضا لعدم قدرته على اتخاذ القرار النهائى، ومن ثم فلما جاءه نفر من الكوفة

يسألونه موقفه تجاه المختار رد عليهم ردًا دبلوماسيا ليس فيه شيء من الالتزام عليه نحوه، ولكنهم فسروا رده هذا كأنه نوع من الموافقة طالما أنه لم يشجبه شجبا تاما، وترتب على هذا أن انتشرت الحركة الثورية انتشارًا واسعًا، وأريقت دماء كثيرة ثأرًا للحسين ولسواه من العلويين، إلا أن محمد بن الحنفية كان معارضا لهذا الأمر أيضا، غير أنه لما أصبح اتجاه عبدالله بن الزبير المعادى يزداد وضوحًا يوم بعد يوماً (حتى لقد سجن ابن الحنفية ورهطاً من أقاربه من بينهم عبدالله بن عباس وكان حبسهاأياهم بمحلة قرب بئر زمزم) لم يجد محمد إلا أن يتجه إلى المختار يسأله العون والنجدة وكان هذا هو ما يسعى إليه المختار ومن ثم أسعفه بطائفة من الفرسان فى الحال بعث بهم إلى مكة وخلصوا ابن الحنفية ومن معه من أسرهم وجاء ذلك العمل فى اللحظة المناسبة، ولكن سرعان ما أمر بن الحنفية بتجنب محاربة عسكر بن الزبير حتى لا يُدنِّس الموضع الطاهر بالدماء المهراقة، ثم فر ابن الحنفية وأهل بيته إلى منى واعتصموا بها، ثم ذهبوا بعدها إلى الطائف، ولم يحاول محمد استغلال المختار، ومن ثم لم يمكن التوصل معه إلى وضع محدد حين فشلت الثورة.

وينسب الناس دائما سلبيته الشديدة فى ساحة السياسة إلى دوافع دينية خالصة، فقد كان يرى أنه ما من قوة بشرية إلا مشيئة الله وحده تستطيع أن تعيد لبيت علىّ حقوقهم، لكن يجب أن نضيف إلى ذلك سبب آخر ونعنى به أنه كان ينقصه القدرة على المغامرة والثقة بالنفس.

والأمر الذى يبلغ منتهى العجب هو أن الشيعة اعتبروه فى أعقاب ذلك وبعد موته أنه لم يمت ولكنه يعيش فى مملكة جميلة على جبل رضوى غرب المدينة، وأنه سوف يعود كقائد جيش منتصر، وكان هذا هو فكرة الرجعة التى ربطها عبدالله بن سبأ بعلىّ وها هى تنتقل منه إلى ابن الحنفية.

راجع فى ذلك الطبرى وابن سعد وأنساب الأشراف للبلاذرى ومروج الذهب للمسعودى والكامل للمبرد.

أيمن حسن حبشى [ف. بول F. Paul]

محمد بن خلف

محمد بن خلف بن المرزران، عالم لغوى من أهل العراق عاش فى محلة باب المحوّل ببغداد ومات عام ٣٠٩هـ (=٩٢١م)، وكان ابن المرزران كما يقول ابن النديم (فى الفهرست، ص ٨٦، ١٤٩ ـ ١٥٠) مشهورا بنقله للأخبار التاريخية والشعر والمُلح، إلى جانب أنه كان عارفا بالعلوم القرآنية، وألف فى ذلك كتاب «الحاوى» الذى يقع فى سبع وعشرين مجلدة، ويضيف ياقوت إلى ذلك (فى إرشاد الأريب ٧/١٠٥) إن ابن المرزبان نقل إلى العربية ما يقرب من خمسين كتابا من الفارسية وإنه كتب ما يقرب من اثنى عشر مؤلفا فى «الوصف» على أنه لم يصل إلينا إلا النزر اليسير من إنتاجه الغزير، وقد وصلنا منه كتابه «تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب» الذى فسره لويس شيخو فى المشرق (١٩١٢) ج ١٥/ ٥١٥ ـ ٥٣١، راجع فى ذلك المؤلفون العرب ٩/ ٢٨٥، والزركلى: الإعلام ٦/ ٣٤٨، والمسعودى مروج الذهب.

المصادر: وردت فى المتن.

بدرية الدخاخنى [ج. تروبو G.Troubeau].

محمد بن طاهر الحارثى

محمد بن طاهر بن إبراهيم الحارثى من قبيلة هى فرع من قبائل همدان من الشخصيات البارزة بين إسماعيلية المستعلى الطيبى فى اليمن، ولما مات استاذه على بن الحسن بن جعفر بن إبراهيم الوليد سنة ٥٥٤هـ (=١١٥٩م) اختاره إبراهيم الحامدى ليكون الداعى «المطلق» الثانى الذى يساعده فى كل ما يتعلق بأمور الدعوة مع حاتم الذى شن حروبا طويلة مع الداعى، فلما تم للأيوبيين فتح المدينة رحب بالسيل الجارف ممن هربوا التماسا لملجأ للدعوة فى الحجاز، ومات بصنعاء فى شوال ٥٨٤هـ (= نوفمبر وديسمبر

١١٨٨م). ومؤلفه «مجموع التربية» الواقع فى مجلدين هو فى الحقيقة مختارات فى الأدب الاسماعيلى اتخذه من جاءوا بعده من المؤلفين مثالا يحذون حذوه فيه، ويرجع الفضل إلى كتابه هذا فى أن كثيرا من المقتطفات من الكتب الأخرى والرسائل القصيرة كادت أن تكون فى عداد المفقودة لولا أن حفظت بين دفتى هذا الكتاب. ولمحمد الحارثى كتاب آخر يسمى بالأنوار اللطيفة ويعتبر مصدرا هاما عن «الحقائق» التى يقرؤها الطلاب الذين بلغوا مستوى عاليا فى دراساتهم.

المصادر:

(١) إدريس بن الحسن: نزهة الأفكار: (مخطوط بمجموعة الهمدانى).

(٢) حسن بن نوح البهتروشى : كتاب الأزهار، (نشره عاد العوّا) دمشق سنة ١٩٥٨.

(٣) فهرست اسماعيل بن عبدالرسول (طهران ١٩٦٦).

بدرية الدخاخنى [أ. بوناوالا I. Poonawala]

محمد عبده

رجل دين مصرى، ورائد مدرسة التحديث فى مصر.

ولد فى ١٨٤٩م لعائلة ريفية من قرية محلة نصر بمديرية البحيرة.وبعد أن أتم حفظ القرآن الكريم، وأرسله والده فى ١٨٦٢م إلى المعهد الدينى بطنطا لكنه تركه بعد عام ونصف. وتحت تأثير عم والده الذى حفز فيه الولع بالصوفية، عاد إلى طنطا فى ١٨٦٥م، وفى العام التالى انتقل إلى الأزهر. وفى عام ١٨٧٢م تعرف على السيد جمال الدين الأفغانى، الذى كان قد وصل لتوه إلى القاهرة، وسرعان ما أصبح من أقرب تلاميذه معتبرا إياه أبا روحيا. فهو الذى قدم له العلم التقليدى برؤية جديدة، ووجه نظره للفكر الغربى، وجذب انتباهه للمشاكل العصرية لمصر وللإسلام. وفى ١٨٧٦م اتجه محمد عبده للصحافة متأثرا بصحبته لجمال الدين الأفغانى والحوادث السياسية التى صاحبت عزل الخديوى إسماعيل. وفى عام ١٨٧٩م، وبعد حصوله على العالمية، التحق

بالتدريس فى دار العلوم المنشأة حديثا لتطوير التعليم الدينى وبعد تولى الخديوى توفيق فُصل محمد عبده ونُفى إلى بلدته، وطُرد الأفغانى من البلاد. وعند تولى حكومة ليبرالية مقاليد الحكم أسند لمحمد عبده رئاسة تحرير «الوقائع المصرية» التى كانت إلى جوار نشرها للقرارات الإدارية تحاول التأثير فى الرأى العام، بل وأصبحت تحت رئاسة محمد عبده لسان حال الاتجاه التحررى ومع اتفاق محمد عبده مع الأفغانى على المبادىء العامة الهادفة إلى الصحوة الإسلامية وتحرر الشعوب الإسلامية، فقد خالفه فى الوسيلة، فلم يكن محمد عبده من أنصار الثورة كوسيلة لبلوغ هذه الأهداف، بل كان رأيه يميل للإصلاح التدريجى وتركزت اهتماماته حول الإسلام ووضعه فى العالم الحديث ولكن ثورة عرابى وضعت حدا لنشاطه فى هذا الاتجاه. وإذا كان دوره فى هذه الثورة لم يتضح بالقدر الكافى للآن، فإن المؤكد هو أنه لم يكن يشارك العسكريين تفاؤلهم ولا يقر استخدامهم للقوة.. لقد وقف فى جانب الوطنيين المتصدين للاستبداد وحاول الحد من شطط قادتهم. وبإخماد تلك الثورة نفى محمد عبده، فسافر إلى بيروت ثم إلى فرنسا حيث قابل الأفغانى فى ١٨٨٤م، وأسسا معا جمعية «العروة الوثقى» وأصدرا صحيفة بنفس الاسم، توقفت بعد ثمانية أشهر، ولكنها تركت أثراً هاما فى العالم الإسلامى. وفى تونس واصل محمد عبده الدعوة للجمعية، ثم انفصل عنها ليعود لبيروت فى ١٨٨٥م، حيث قام بالتدريس فى المدارس الدينية وانكب على الدراسات الإسلامية والعربية، فترجم عن الفارسية «رسالة الرد على الدهريين» لجمال الدين الأفغانى، وعملين من أهم الأعمال اللغوية، « شرح نهج البلاغة» و«شرح مقامات بديع الزمان الهمذانى». وحين سمح له بالعودة عام ١٨٨٩م عين قاضيا بالمحاكم الأهلية وفى ١٨٩٩م تولى أعلى منصب دينى فى مصر، وهو منصب المفتى وظل به حتى وفاته. ومن عمله فى القضاء وضع رسالة عن إصلاح المحاكم الشرعية كان لها أكبر الأثر فيما حدث بعد ذلك من تطور لهذه المحاكم وإنشاء

مدرسة القضاء الشرعي. وفى نفس العام عين فى المجلس النيابى. وأخيرا سمح له بتحقيق رغبته فى العودة للتدريس، فعين عضوا فى جماعة كبار العلماء التى أنشئت بناء على اقتراحه، ومن خلال هذا الموقع أتيح له أن يلعب دورا هاما فى تطوير الأزهر. ومع هذه الأنشطة المتعددة وجد الوقت على مدى خمسة عشر عاما ليكتب العديد من الكتب، من أشهرها «رسالة التوحيد». كما نشر كتابا للدفاع عن الإسلام ضد مدنية الغرب» الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية». أما تفسيره للقرآن فلم يكمله، وقد نشرت مقتطفات منه فى صحيفة تلميذه وصديقه محمد رشيد رضا «المنار» والذى تولى نشره بأكمله فى المنار بعد وفاته. كما قام طلعت حرب بنشر ترجمة لكتابه «الإسلام وأوربا» باللغة الفرنسية. وقد أثارت آراؤه التجديدية والإصلاحية حفيظة التقليديين والمحافظين، والذين لم يكتفوا بتفنيد أفكاره، بل تعدوا ذلك إلى التهجم والتشهير والدسائس. ولكن تعاليمه لاقت قبولا واسعا من المفكرين المسلمين المستنيرين حيث كانت آراؤه تنشر فى الصحيفة الشهرية «المنار». وتوفى محمد عبده فى ١٩٠٥م، وإن كانت تعاليمه ماتزال تحتفظ بأثرها مضطردا حتى اليوم.

ويضع محمد عبده ثلاثة مبادئ لبرنامجه الإصلاحى :

١ ـ العودة بالدين لأصوله الصحيحة.

٢ ـ تجديد اللغة العربية.

٣ ـ الدفاع عن حقوق الشعب لدى الحكومة. وينبع كفاحه السياسى من مفهوم الوطنية التى كان بلا شك رائدا لها فى مصر الحديثة. وبينما كان خصما لكل من السيطرة السياسية الأوروبيةوالاستبداد الشرقى فى ديار الإسلام، فإنه كان ينادى بالأخذ بالحضارة الغربية مع التمسك بالدين ومبادئه. فهو رجل دين فى المقام الأول، كرس حياته للدفاع عن الإسلام ضد الهجمة الغربية. وبصرف النظر عن مدى تأثره بالحضارة الغربية، فتعاليمه كانت تنبع أساسا من مبادىء ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية التجديدية، وكذا من الفكر الدينى للغزالى. ومن منطلق اقتناع عميق بسمو الإسلام كان

يهدف إلى تخليصه من كل ما يشوهه، وأن يجعله مواكبا للحياة العصرية وتهيئته لكل تقدم حقيقى عن طريق العودة به إلى مبادئه الأصلية. ومن ثم فقد هاجم التقليد والمذاهب مناديا بالعودة للاجتهاد وخلق إجماع حديث يتمشى مع أحوال العصر ويقوم على أساس من القرآن الكريم والسنة الصحيحة. كما كان ينادى بإزالة الفروق المغالى فيها بين المذاهب، ونبذ البدع والتمسح بالأولياء، كما نادى بتعديل الفقه فى صورته التقليدية إلى قوانين حديثة قابلة للتطور، مبنية على المصالح المرسلة، مؤسسة على روح الإسلام، وبتغليب المنطق على حرفية النص،، مع اقتناع كامل بأن المنطق لا يمكن أن يتناقض مع الدين، إذا ما فهم على وجهه الصحيح. كما سعى إلى التوفيق بين الدين والعلم الحديث. وفى المسائل العقائدية تبنى مفاهيم عقلانية تتوافق تماما مع الأفكار الأصولية. فالوحى عنده علم ربانى يوهب للأنبياء بهدف تعليم الجماهير، ومن ثم فيجب أن تكون الدعوة الدينية موجهة إليهم وليس للصفوة من المثقفين. ونظر بشك لمسألة الكرامات. وقد بذل محمد عبده جهدا خارقا ليخفف من غلواء النظرة التقليدية للدين، وفى تفسير العلم الحديث بما يتفق مع المنطق الدينى الأصيل. وبالنسبة للتكاليف الدينية فقد كان تمسكه بها كقواعد روحية وقيمية أكثر من كونها طقوسا شكلية.

ومن هذا المنظور الدينى أصبح التدين لديه يتمثل فى التسليم المطلق لله وتوقير الأنبياء والالتزام بالقرآن الكريم، والتمسك بقيم أخلاقية وروحانية تؤدى لتقدم الإنسان وتطوره، بصورة تتفق مع بساطة الإسلام وفطريته.

المصادر:

(١) Berg Siraosser: *Islam und Abend-land, in Auslandsstudien,* Konigshery *1929.*

(٢) J.M. Ahmed: *The in tellectaal origins of Egyption Nationalism,* Oxford *1960, index.*

على يوسف [ج. شاخت J. Schacht]

محمد على باشا

يعتبر محمد على باشا - والى مصر العثمانى من ١٨٠٥ حتى ١٨٤٨م - واحداً من أعظم الشخصيات التى تثير الجدل فى تاريخ مصر الحديث، ويمكن تقسيم سيرته إلى أربعة أقسام: (١)وصوله إلى مرتبة الحاكم العام وهى تمتد من ١٨٠١) حتى ١٨١١م. (٢) أما الفترة الثانية فمن سنة ١٨١٢م حتى ١٨٢٧م والتى وضع خلالها الأسس الحربية والقواعد الاقتصادية لما سوف يصبح إمبراطورية إقليمية مركزها مصر. (٣)أما الفترة الثالثة فتمت من ١٨٢٨ حتى ١٨٤١م وهى التى بلغت فيها العظمة المصرية ذروتها والتى شهدت أيضا أوليات انحلال نظامه الاقتصادى، (٤) أما الفترة الرابعة فمن ١٨٤١ حتى ١٨٤٨م وقد اصطبغت بصبغة الإنحلال.

ولد محمد على فى أخريات الستينيات من القرن الثامن عشر إذ إن تاريخ مولده المؤكد لايزال موضع جدل، وقد أطل على الوجود فى ثغر قوله المقدونى الصغير، كان أبوه جنديا عثمانياً ألبانى الأصل والتبعة ارتقى فى سلم القيادة حتى بلغ رئاسة القوة المحلية من الجند غير النظاميين، ولكنه احترف أيضاً مهنة التجارة فى الطباق (الدخان)، أما أمه فكانت من عائلة والى البلدة؛ وسلك محمد على نهج أبيه فى عمله حتى صدر الأمر بتعيينه سنة ١٨٠١م نائب قائد العسكر الذين جُنِّدوا فى قوله للانضمام إلى القوات العثمانية بمصر، وكانت هذه الكتيبة القولية جزءًا من الفريق العثمانى الألبانى الذى أرسلته تركيا لمقاتلة الفرنسيين فى مصر، وكان هذا بداية ظهور نجمه الذى استرعى الأنظار ووصوله إلى ذروة القوة فى هذه الولاية العثمانية التى كانت إذ ذاك مجال حرب.

سرعان ما تمكن محمد على من أن يأخذ بيده أزِمّةَ التنافس على القوة التى كانت تعم مصر إذ ذاك وأن يسيطر عليها سيطرة مكنّته من أن يوظّف - فى مهارة فائقة - جميع الفئات ويجعلها تعمل لصالحه، كما ظل على مدى أربع سنوات ونصف يناور هنا وهناك ليعيّنه

الباب العالى واليا على مصر، وربما كانت تفاصيل هذه الأمور أقل أهمية من الطريقة التى أمكنه بها تحقيق هذه الغاية تحقيقا فوق العادة، وكانت الإدارة الرئيسية التى حققت آمال الضابط الشاب هى الوحدة العثمانية الألبانية التى ساعدته فى منتصف عام ١٨٠٣م من أن يصبح قائدها فكان ذلك حجر الأساس فى قيام سلطته وتبوّئه مكان الصدارة، ولقد كانت الجماعات الأخرى المنافسة له هى طوائف البكوات المماليك والوالى العام العثمانى والفرق العسكرية العثمانية وكبار رجالات البلد المحليين، وكان جوهر اللعبة ـ يمثل فى حفظ التوازن وقيام محالفات قوية، واللعب بالطوائف المعارضة فى ضرب كل واحدة منها بالأخرى، ومعرفة الطريقة التى يمكنه بها تحويل هذه الطوائف جميعها إلى معاونته، وقد نجح محمد على فى كل هذه الأمور.

على أن هناك أحداثا خطيرة أدت إلى ارتفاع شأو محمد على جرت فيما بين عامى ١٨٠٣ و١٨٠٥م، منها أن المحاربين المماليك كانوا قد انقسموا فيما بينهم إلى طائفتين متنافرتين احداهما بقيادة عثمان بك البرديسى والثانية بزعامة محمد بك الألفى. كما أن المعسكر العثمانى كان هو الأخر منقسم على نفسه بين الوالى خسرو باشا وقائد القوة الألبانية طاهر باشا، وقد أدى هذا إلى صراع عنيف بين الجماعات المختلفة، وحدث فى ابريل ١٨٠٣م أن ثار الألبان العثمانيون بالقاهرة لتأخر رواتبهم ففرّ خسرو إلى دمياط، وحينذاك أخذ طاهر القيادة فى يده واستدعى المماليك من الصعيد ولكنه مالبث أن اغتيل، فكان هذا الحَدَث مساعدًا لمحمد على على أن تكون له قيادة الوحدة الألبانية العثمانية التى يمكن اعتبارها أقوى القوى الفعالة فى مصر حينذاك. ونجح محمد على فى تحالفه مع المماليك وهَزَم خورشيد باشا فى دمياط وجاء به إلى القاهرة يرسف فى أغلال الأسر، ولما كان محمد الألفى قد اتصل فى هذا الوقت بانجلترا فى طلب العون لفريقه فإن التحالف المؤقت اعتمد على العلاقات السياسية بين البرديسى ومحمد على، فأرسلت استانبول واليا آخر إلاّ أن هذا التحالف

قضى عليه فى مستهل ١٨٠٤م، وعاد الألفى فلم يجد ترحيبا به، واضطرته كتيبة ألبانية عثمانية على الهروب إلى الصعيد، ومن ثم أصبح الهدف الثانى هو التخلص من البرديسى، وكانت الوسيلة إلى ذلك هى بث الاضطراب فى القاهرة، فثارت قوات محمد على فى طلب رواتبهم المتأخرة مما حمل البرديسى على فرض ضريبة جديدة تُجْبَى من الأهالى فأصبح الموقف على وشك الانفجار والثورة وحينذاك ظهر محمد على كأنه المبعوث لخلاص أهل القاهرة فألغى الضريبة وأخرج البرديسى من المدينة، وبذلك وضع أساس تحالفه مع وجهاء البلد من العلماء والتجار الذين أتاحوا له شرعية أخذ السلطة فى يديه فى السنة التالية.

وفى خلال الستة عشر شهرا التالية قبل محمد بتعيين والٍ عثمانىّ وانشغل هو بالزحف مع جنده على المماليك، وحاول الوالى الجديد دَعْم موقفه المضطرب أمام القاهريين بجلب قوات جديدة غير نظامية شامية فلم يجن من سلوكهم الفوضوىّ سوى زيادة غضب العلماء وكبار الأهالى، وبعد عودة محمد على إلى المدينة استطاع بتعاونه مع أهل المكانة أن ينادى به والياً على مصر، وبعد قليل أدرك الباب العالى مدى قوة محمد على وثبات مركزه

فأخّر تعيينه والياً، ولم تنجح بعد ذلك المحاولات التى بذلت لتحويله من ولاية إلى غيرها مثل جدة وسالونيكا، ولم يكن هذا الاعتراف من الباب العالى سوى اعتراف بقوة مكانة الباشا فى وجه منافسيه للاستحواذ على السلطة فى مصر، وقد استطاع محمد على فى السنوات الست من ١٨٠٥ حتى١٨١١ أن ينجح فى تثبيت حكمه بتصفية جميع معارضيه، وكانت هذه صفحة جديدة فى تاريخ مصر الحربى والسياسى وفى تاريخ محمد على نفسه، إلاّ أن أكبر خطر كان يهدد سلطانه على مصر جاءه من ناحية المماليك، الذين وإن كانوا منقسمين فيما بينهم إلا أنهم اعتصموا بالصعيد، فلم يدخر محمد على وسعا فى استعمال كل الأساليب فى مواجهتهم فحاول استمالة أكبر عدد منهم إلى جانبه أما

من لم يُجْد ذلك معهم نفعا فقد رأى مقاتلتهم. ولقد جرت أول نقطة تحوّل فى نضال محمد على ضد المماليك فى أخريات سنة ١٨٠٦م ومطلع السنة التالية فقد مات فى خلال أربعة أشهر كل من البرديسى والألفى، وأصبح المعسكر المملوكى خاليا من قيادة تستجيب لها الجماهير فى الوقوف فى وجه الوالى، وعلى الرغم من أن ممثل الحكومة البريطانية وقنصلها العام بذلا جهدا كبيرا فى إعادة النظام المملوكى إلا أن ذلك لم يُجد نفعا، فقد استطاع محمد على أن يشدّد قبضته على البلاد بواسطة بعض المناوشات هنا وهناك، حتى إذا كان مارس عام ١٨١١ وجّه للمماليك ضربة قاتلة باغتياله غدرا قوادهم الذى دعاهم إلى حفل أقامه بالقلعة بمناسبة ترقية ولده طوسون وسفره للحجاز، وتلى ذلك تصفية على مجال أوسع للمماليك فى ولايات مصر وبلغ قتلاهم مئات عدة، وتعتبر مذبحة القلعة هذه نهاية قوة المماليك بمصر وإن دخل الكثيرون منهم فى الطبقة العثمانية المصرية الرفيعة، واستمر هؤلاء فى الخدمة فى الوظائف الحربية والمدنية الكبرى طوال عهد محمد على ومابعده. على أن الباشا صادف تحدّيات داخلية وخارجية فلقد أرست فى ميناء الإسكندرية فى مارس ١٨٠٧م قوة بريطانية وكذلك قوة فرنسية بقصد مساعدة المماليك فى الاستيلاء على الحكومة فى مصر، وعجزت القوات البريطانية عن احتلال رشيد وحاصرتها قوات محمد على بالإسكندرية وضيقت عليها الخناق فجلَتْ عن البلاد بعد الاتفاق. وقد أدّت هذه التطورات إلى إعطاء محمد على فرصة كان محتاجا إليها لإلتقاط أنفاسه من التدخل العثمانى والبريطانى على السواء. غير أنه صادف قوة داخلية معارضة له تلك هى جماعة العلماء بالقاهرة. ولقد رتّب محمد على خلال الفترة الأولى من حكمه أن يمكّن لنفسه بتجريده كل ذوى الشأن من السلطة والقوة السياسية فى مصر، وكانت طبقة العلماء هى أكثر هذه الجماعات تأثرا بهذه الخطة من جانبه، إذ كان اعتمادهم الرئيسى على ما يدره

عليهم اشرافهم على أملاك الأوقاف من دَخْل كان يساعدهم على أن يكون لهم النفوذ القيادى فى البلد، كذلك كان للعلماء نفوذ إجتماعى من خلال الطرق الصوفية الموجودة بمصر فى ذلك الوقت، وإذ أخذ سلطانه فى القوة بدأ فى العمل عل إضعاف نفوذ العلماء ووضعهم تحت سيطرة الدولة، وكان أول هدف له هو عمر مكرم. الذى كان قد توثق ما بينه وبين محمد على أثناء أزمة ١٨٠٤/١٨٠٥م حيث دفع جماهير القاهرة للوقوف إلى جانب الوالى، فلما كان منتصف عام ١٨٠٩م أقدم محمد على خطوة شديدة الخطورة على العلماء لم يسبق لها مثيل من قبل تلك هى فرضه الضرائب على أراضى الأوقاف فى محافظة البحيرة. فقام العلماء بقيادة نقيب الأشراف عمر مكرم بالاحتجاج على هذا العمل وبدأ الصراع بين الجانبين، ودفعته حاجته للمال للصرف على تحركاته الحربية الداخلية إلى العمل السريع للتخلص من عمر مكرم، وحاول تفريق وحدة العلماء بالتهديد تارة والإغراء تارة أخرى، حتى ينفضوا من حول عمر مكرم ويتركوه وحيدا، فلما لم يفلح فى ذلك نفاه.

ولقد بدأ محمد على خلال فترة دعم مركزه إلى إدخال تنظيم اقتصادى وإحكام قبضته على الأراضى، فعمد فى البداية إلى أن يحل أهل بيته وأعضاء أسرته من حوله محل «الملتزمين»، ثم عمد إلى احتكار الناتج والصادر فى الأراضى التى دخلت تحت سيطرته كلما سنحت له الظروف بهذا الاحتكار، ثم عرف مدى أهمية استقطاب ذوى النفوذ من كبار أهالى البلد والبارزين منهم وبعض شيوخ البدو الأقوياء.

لم يكن محمد على يختلف عن المماليك السابقين فى أساليبه فى تحقيق استقلاله بمصر، ولكن سيره بحذر فى هذا الطريق ساعده على النجاح، فاستطاع أن يُرَوّض أضعف معارضيه، كما عمل على استرضاء أعدائه الذين كان من الصعب عليه أن يهزمهم، وأخيرا فإنه وثّق روابطه واطمأن إلى مجموعة صغيرة من رفاقه

وأفراد عائلته وأصحابه القولتيين [أى من قوله] وهذه الطائفة هى التى ستكون فى العقود التالية قوام الحكومة العثمانية المصرية المنتقاة.

أما الفترة الثانية من عهد محمد على باشا فقد أمضاها فى وضع أسس إمبراطورية إقليمية وذلك من ١٨١٢ حتى ١٨٢٧م، ففى خلال هذه الخمس عشرة سنة كرّس الوالى قسما كبيرا من نشاطه فى جمع وتدريب طائفة من الصفوة المخلصة له لتكوين قوات قوية حسنة التدريب فى البر والبحر على السواء، وأقام قاعدة اقتصادية مزدهرة وإدارة حكومية فعالة وشبكة من الخدمات الإجتماعية قادرة على تخريج طبقة رفيعة تعمل فى خدمة الحكومة فيعمل هؤلاء جميعا يدا واحدة؛ ليجعل من مصر داخليا قوة ثانية تعمل على دعم الإمبراطورية التى يسعى الباشا لتأسيسها فى هذه الناحية من العالم خارجة عن سيطرة أملاك مولاه العثمانى الواسعة، وبينما كان محمد على يعمل على بناء هذه الكفايات أرسل أولاده القادرين على رأس حملات حربية إلى الحجاز والسودان وكريت والمورة ولقد أكدّت هذه الحملات مكانة مصر كقوة فعالة إقليميا. وما كاد محمد على يأخذ مقاليد الأمور فى يده بشدة حتى شرع فى تنفيذ مدّ سلطانه على ولايات الشام، وأفضى بهذه الرغبة سرا إلى القنصل البريطانى العام فى سنة ١٨١٢م، ولم يكفّ عن الافصاح عن هذه الرغبة فى العقدين التاليين، كما أنه ما كاد يقضى على القوة المملوكية حتى اتجه للسيطرة على ثروة البلد، فمسح جميع الأراضى الزراعية ووضع نظاما لجمع الضرائب يخدم مالية البلد، وما أطل عام ١٨٢١م حتى كانت جميع الأراضى فى بحرى مصر وقبليها قد حُصرَت وسجلت فى السجلات وقدرت ضرائبها، وبلغت الأراضى الزراعية والقابلة للزراعة خمسة ملايين ونصف مليون فدان، أما الأراضى التى تستحق عليها الضرائب فقاربت ٦٠٪ من هذه الأراضى، وقام محمد على فيما بين عامى ١٨١٢، ١٨١٥م بإلغاء جميع «الالتزامات» وعوّض «الملتزمين» تعويضات بسيطة عما فى أيديهم وقدّر

الضـرائب التى تجـبى عـلى أراضى الأوقاف واعـتمـد فى ذلك على شـيوخ القرى والجباة الأقباط.

واتبع مـحـمـد على نظام الإحـتكار لزيادة الأرباح فى التـجارة والتـصدير، فـراقـبت الحكومـة كل مظاهر النشـاط الزراعى وثبّتت الأسـعـار والضـرائب، ونظمت عـمليـات المبـادلات التـجـارية والانتـاج واهتمت بنظام الرىّ وجـعلت الماء علـى مـدار السـنة، وقـضـت على المنافـسة فى غلات البـلد الرئيسـية من القمح والشـعـير والفول والأرز والسكر والسمسم والنيلة والقطن القصير التيلة والقنّب، وأدخلت زراعـة مـحـصـولات جديدة وأخـصـها القطن الطـويل التيلة، مما زاد دخل الحكومة من سنة ١٨٢٠م فصاعداً، واهتم محـمد على باشا خلال هذا النصف الثانى من حكمـه بالصناعة حتى تستطيع أن تزود الجيش بحاجاته فـأقـام أول مـا أقـام مـصـانع لصنع الذخـيـرة، وشـهـدت مـصـر منذ سنة ١٨١٥م التـرسانات فى قـلعة القـاهرة وبولاق ورشـيـد والإسكندرية، وأنشـأ حول القـاهرة مصانع النسيج وامـتدت حتى غـطت الوجهيـن البحرى والقـبلى سنـة ١٨٢٠م وأشـارت الحـكومـة بتـشـغيـل معامـل تكرير السكر والنيلة ومطاحن الأرز ومدابغ الجلود، على أنه فى النصف الثانى من ثلاثينيـات القرن التاسع عشر قامت صعوبات كثيرة فى وجه تجربة محـمد على الصناعية التى كانت تعتمد على التكنولوجيا الأوروبية والخبراء الأوربيين مما أدى إلى تدهور هذه الناحية.

كـذلك تميّز النصف الثـانى من حكم محـمد على بتغيـرات جذرية فى تكوين قوات مصـر الحربية وطبيعـتها، وبدأت هذه التـغـيـرات خـلال حـمـلاته على الأماكن البعيدة، وقد أدت هذه الحملات إلى تعزيز مكانة مصـر وارتفاع شأوها واعـتبـارها القـوة العظمى فى المنطقـة وحسّنت علاقاتها بالحكومـة العثمانية، وأدرك السلطان أنه يمكن اعتبـار محمد على حليفا مُجّديـا وقت الحاجة وليس قـوة تهـديد [وأن كـانت قـد حـدثت مواجهات بينهمـا فيما بعد]، كذلك أدّى نجـاح الوالى إلى زيادة اهتـمـام الدول الأوربيـة بالأحوال المصـرية، ونافـست

كل من إنجلترا وفرنسا الأخرى فى اهتمامها بزيادة نفوذهم السياسى بمصر، ووثق علاقاته بكل منهما كما يتبين ذلك من تقارير قنصل كل منهما العام وإن اهتم محمد على بفرنسا فاستعان بمستشارين فرنسيين وأصبح إيثار فرنسا واضحا منذ ذلك الحين مما جعل بريطانيا تقف ضده فيما بعد وتنصر الدولة العثمانية عليه، ولما كانت سنة ١٨١١م طلب الباب العالى من محمد على إخماد الثورة الوهابية فى بلاد العرب واحتلال المدينتين المقدستين بالحجاز، واستغل محمد على هذه الفرصة فى إبعاد عسكره عن الأمور السياسية ليكسب من ورائهم شكر دولة تقف منهم موقفا بعيدا عن الصداقة، وأصبح ولده طوسون القائد الأعلى لحملة أعادت السيطرة العثمانية على الحجاز سنة ١٨٣٠م، وكان محمد على قد ذهب بنفسه إلى الحجاز لمساعدة ولده طوسون وذلك سنة ١٨١٣م ونجح فى إقرار السلام بمقتضى معاهدة أبرمها بعد ذلك بعامين.

ومات طوسون على غير توقع فخلفه أخوه الأكبر إبراهيم باشا وقاد حملة ناجحة على نجد انتهت بهزيمة الوهابيين سنة ١٨١٨م مما أبهج استانبول كذلك عقد محمد على بعد عامين من ذلك مع إمام اليمن معاهدة مدّت نفوذ الباشا على طول المنطقة الساحلية حتى باب المندب، غير أن الوهابيين استردوا سيطرتهم على نجد سنة ١٨٢٤م وإن ظل الحجاز تحت النفوذ العثمانى. وبعد أن فرغ محمد على من مشكلة بلاد العرب اتجه بنظره نحو السودان فاندفع بدوافع حربية واقتصادية إلى احتلال النوبة وسنار وكردفان، كما أنه شغل جنوده بأماكن بعيدة عن مصر واستغلهم فى القضاء على بقايا القوة المملوكية فى دنقلة، وكان هدف الباشا من ذلك أيضا السيطرة على تجارة السودان ومناجم الذهب، ولكن كان هناك ما هو أكبر من ذلك ألا وهو تكوين جيش من السودانيين، كما أراد أن يخلق قوة عسكرية على النمط الأوربى الحديث لتحلّ محل القوات التى تسير على النمط القديم، وقد استغرق فتح

السودان عامين من ١٨٢٠ حتى ١٨٢٢م، ومات فى هذه الأثناء. ولقد تم تدريب الجيش الجديد على يد الكولونيل سيف المعروف بسليمان باشا وكان جنديا فرنسيا استقال من الجيش الفرنسى بعد ١٨١٤م وعين فى مصر ولما رأى محمد على ما عليه جند السودان من ضعف عمد إلى تكوين جيش من المصريين مما كان له نتائجه الكبيرة والبعيدة فى المجتمع المصرى وفى تكوين الطبقة العثمانية العليا المصرية، وأتيحت الفرصة لمحمد على لاختبار كفاءة جيشه الجديد حين التمس منه السلطان العثمانى محمود الثانى إخماد ثورة باليونان، وكان جزاؤه على ذلك أن منحه السلطان كلا من كريت وقبرص ثم المورة، وكان ابنه إبراهيم باشا يقود هذه الجيوش الجديدة من نصر إلى نصر حتى تمكن من الاستيلاء على أثينا فى يونيو ١٨٢٧م. ثم قامت روسيا وبريطانيا وفرنسا - على غير ما كان ينتظر محمد على - بأن فرضوا الهدنة فعارضتها الحكومة العثمانية ولكن بلا جدوى، وتحطم الأسطول العثمانى المصرى فى «نفارينو» فى أكتوبر ١٨٢٧م، وجلت قوات ابراهيم باشا من المورة بعد ذلك بسنة، وقد برهنت هذه الأحداث على أن محمد على كان المنافس والعدو الأكبر لكل من السلطة العثمانية والمخططات الأوروبية، وانصرف محمد على بعد أحداث اليونان انصرافاً تاماً لاحتلال بلاد الشام، مما حمل البعض على اعتباره استعماريا.

ولقد أدّى نظام الاحتكار وإدخال القطن الطويل التيلة وتكوين جيش جديد إلى حدوث تنظيم إدارى لم يكن موجودا من قبل وكان جوهر هذا التنظيم هو تحويل حكومة الباشا إلى منظمة بيروقراطية إجتماعية، وقد أخذ هذا الاتجاه الجديد يظهر منذ مستهل الفترة الثانية من حكمه وذلك بتعيين أعضاء من آل بيته لمراقبة ما يجرى، ثم تلى ذلك إدخاله العناصر المحلية القيادية كموظفين تدفع لهم أجور من الإدارة، وإذا كان هذا التنظيم الإدارى

قد تأثر إلى حد كبير بالتجربة العثمانية فإنه فى الوقت ذاته قام على مثال التنظيم البونابرتى، كذلك قامت باصلاحات إجتماعية من بينها الاهتمام بالتعليم والصحة، فأُرسلت البعثات من التلاميذ إلى أوربا ذلك بدءا من سنة ١٨٠٩م على أنها أخذت فى الزيادة حتى بلغت أقصاها منذ منتصف العشرينيات فصاعداً وأنشئت مدرسة المساحة ١٨١٦م، وتلتها عدة مدارس عسكرية فى صعيد مصر والقاهرة والإسكندرية، وكان القائمون بالتدريب فيها من الأوربيين كذلك كانت برامجها هى الأخرى أوربية.

أما الفترة الثانية من عهد محمد على باشا فلم تكن فترة تتسم بالهدوء فيما يتعلق بالطبقة الدنيا فى المجتمع المصرى فقد حدثت عدة أوبئة فى الصعيد فى عامى ١٨١٣، ١٨١٦م وراح ضحيتها الكثيرون، وازدادت الأعباء على كاهل السكان، وأدت زيادة الضرائب والشدة فى جمعها والرقابة النافذة إلى ظهور وزيادة السخرة فى مشاريع الريّ والزراعة كما كثرت المصادرات، وأحس بالعبء كل من الفلاحين والمدنيين، واضطرت النساء تحت هذه الظروف إلى القيام بالخدمة إلى جانب أعباء عملهن ببيوتهن. وتحت هذه الظروف القاسية قامت محاولة للإطاحة بالباشا من داخل الطبقة المختارة، فقد حدث فى أثناء قيام محمد على بالحج أخريات سنة ١٨١٣م ومرافقته للحملة على الحجاز أن أذاع أحد كبار الموظفين إشاعة بأن الوالى مات وحاول أن يأخذ مقاليد الأمور فى مصر فى يده، إلاّ أن نائب محمد على بمصر وكان وفياً له قضى على الثائر وحفظ العرش لمولاه الباشا حتى أنه أطال بقاءه فى الحجاز دون أن يتسرب الخوف إلى نفسه.

محمد على حاكما لامبراطورية اقليمية (١٨٢٨ ـ ١٨٤١م):

لقد كانت هذه الفترة من حياة محمد على فترة بلوغه القمة، بدأت بارتقائه ذروة القوة وانتهت بتحطيم حلمه وكانت الثلاثينيات من القرن التاسع

عشر ملأى بالمتناقضات، فقد شهدت أعظم نجاحات الوالى ولكنها رأت أيضا بداية انهيار بعض مخططاته الطموحة، فقد تمكنت مصر خلال هذه الفترة أن تمكن لحاكمها المستقل فرض سياسته على سكان إقليم واسع كل السعة وزيادة موارده الاقتصادية، كما أدت معارضة أوربا لتوسعه الذى أدّى إلى انهيار امبراطوريته، هذا إلى جانب أن مشكلاته الاقتصادية وصعوباته الادارية عطلت تنظيماته. أما الفترة الثالثة فقد بدأت مع عودة حملة إبراهيم باشا من المورة، إذ انصبت جهوده على تكوين قوة بحرية وبرية استعدادا لتكوين امبراطورية ضخمة، وإذ كان محمد على يعد ولايات الشام واقعة داخل مجاله من الناحيتين الاستراتيجية والتاريخية، فقد وجّه عنايته بتقدمها ومن ثم عقد محالفات مع زعمائها المحليين، حتى إذا وجد أن قواته البرّية والبحرية أصبحت على أتم أهبة للزحف شمالاً راح يتلمس ذريعة تبرر له الهجوم عليها، وكانت هذه الذريعة حين رفض والى عكا عبدالله باشا ـ وكان حليفا سابقا له ـ أن يشارك إلى جانب محمد على، فكان من جراء ذلك خروج إبراهيم باشا بحملة سنة ١٨٣١م لمحاصرة عكا، واحتلت هذه الحملة فى منتصف ١٨٣٢م عكا وأقاليم فلسطين، كما استطاعت بالمساعدة التى قدمها لها فى لبنان بشير الثانى، أن تستولى على صيدا وبيروت وطرابلس ودمشق، وفى ديسمبر من السنة ذاتها أنزلت القوات المصرية الهزيمة بالجيش العثمانى قرب «قونية» وأسرت الوزير الأعظم، حتى إذا تقدمت الجنود المصرية نحو «كُتاهية» لم تعد المشكلة مشكلة عثمانية داخلية، واتهم السلطان العثمانى محمد على بالعصيان وكان السلطان إذ ذاك هو مراد الثانى الذى طلب تدخل روسيا الحربى، الأمر الذى حرك كلا من بريطانيا وفرنسا لبذل وساطتهما عند القاهرة لكن كان هدفهما وقف تقدم محمد على ووضع حد لتوسعه، وقد تمكن هو وولده إبراهيم من الحصول على تنازلات كبيرة من جانب السلطان

أثناء المفاوضات التى جرت، والتى انتهت بحصول محمد على الاشراف على الشام وكريت وأدنة نظير انسحاب جيوشه وهكذا أصبح محمد على يحكم بلادا شاسعة تمتد من السودان والحجاز إلى القسم الشرقى من الأناضول.

ولقد أدت حاجة الجيش والإدارة إلى مجموعة من المهرة المدربين فى مجالات العلوم العسكرية والمهن المدنية إلى الاهتمام بمسألة التعليم والتدريب على جميع المستويات، وكانت الخطوة الأولى إلى التعليم الغربى تتمثل فى إرسال بعثات من التلاميذ المصريين إلى أوربا للتدريب حتى أنه بلغ عدد التلاميذ الذين أرسلوا للخارج ثلاثمائة وخمسين طالبا فيما بين ١٨٠٩، ١٨٤٨م، وأخذ الباشا منذ منتصف العقد الثالث من القرن التاسع عشر يهتم بالتعليم داخل البلاد من القاع إلى القمة حتى يسّد حاجات البلد، فشرع فى تأسيس التعليم العالى والمدارس الحرفية ثم انتقل بعد ذلك إلى الاهتمام، بالتعليم الابتدائى فأنشأ مدرسة ابتدائية وأخرى ثانوية، كما كثرت المدارس العليا ونشر شبكة من التعليم على المستويَيْن الأولَى والمتوسطة، وأنشأت الحكومة أيضا المدارس التالية فيما بين ١٨٢٥، ١٨٣٦م. المعاهد البحرية الحربية لتخريج ضباط مدربين وعسكر فى شتى الدرجات العسكرية (من مشاة وخياله وسلاح مدفعية)، وأسس مدرس الطب وأخرى للصيدلة، وغيرهما للحرف والصناعات والهندسة المدنية والإدارة ومدرسة للغات والترجمة، كذلك أسس مدارس أخرى أقل من هذه أهمية لم يقتصر وجودها على القاهرة والإسكندرية بل تعداهما إلى المحافظات، وقامت وزارة المعارف، غير أنه بحلول العقد الخامس تضاءل عدد هذه المدارس بل وأغلقت بعضها أبوابها وإن قامت غيرها ولكن بأعداد صغيرة. وقد اهتم التعليم بالدرجة الأولى بكل ماله صلة بالعسكرية، ونستمد من تعداد جرى سنة ١٨٥٠م أن عدد الذين تعلموا القراءة والكتابة

ارتفع فى هذه السنة فبلغ ٣٪ من الكبار بعد أن كان ١٪ فى سنة ١٨٣٠ كما تأسست مطبعة بولاق سنة ١٨٢٠م وبدأت فى إخراج مطبوعاتها سنة ١٨٢٢م، وتلى ذلك فى السنوات القلائل بعد ذلك قيام ثمانى مطابع أخرى، كما صدرت فى سنة ١٨٢٨م جريدة رسمية باللغتين التركية والعربية باسم الوقائع المصرية، كذلك فإنه فتح مدرسة للترجمة سنة ١٨٣٦م ومكتبا لها سنة ١٨٤١م أدّى إلى أن زخر عهد محمد على بترجمة المئات من الكتب والمراجع الأوربية إلى العربية وتم معظم ذلك بإشراف رفاعة رافع الطهطاوى أحد أعظم رجال التنوير المصريين فى القرن التاسع عشر. كما طرأ تطور كبير على فن العمارة الذى بلغ ذروته فى العقد الرابع من ذلك القرن حيث حلت الفنون المعمارية اليونانية والإيطالية والإسبانية محل الفنون المملوكية والعثمانية القديمة وكانوا يطلقون على العمارة العثمانية فى العربية اسم «الرومية» وحلت منذ هذا العقد النوافذ (أو الشبابيك) محل «المشربيات». كذلك اهتم محمد على بإقامة السدود ومعسكرات الجند ومرافىء للسفن والمستشفيات والقصور الضخمة لأهل الجاه، وحفرت قناة المحمودية وأنشئت القناطر الخيرية والمسجد الكبير بالقلعة، وزاد الاهتمام بتحسين الطرق لنقل التجارة والمنسوجات، وفتحت بعض الشوارع الكبيرة لاسيما فى القاهرة، ووسع بعض ما كان موجودا من قبل لتتسع لمرور العربات. ولم يقتصر على الاهتمام بتعليم الجيش والموظفين وتدريبهم، بل صرف عنايته أيضا إلى صحة الجميع فعهد إلى الطبيب الفرنسى «كلوت بك» بالإشراف على هيئة صحية عسكرية للاهتمام بصحة جنده العامة ورفع روحهم المعنوية وأنشىء مجلس للصحة وعزل المرضى نتيجة انتشار وباء الكوليرا سنة ١٨٣٠ ـ ١٨٣٢م، وسنّ قانونا للصرف الصحى لمدينة الاسكندرية فى أعقاب انتشار الطاعون سنة ١٨٤١م، وأقيم

مركز للتطعيم فى الصعيد، وأنشئت المستشفيات فى كافة المديريات بمصر، وعلى الرغم من كل هذه الإنجازات إلاّ أن البلاد لم تخل مما يقلق الهدوء الداخلى، وإذا كانت هذه الإضطرابات قد ظهرت فى الداخل إلا أنها مالبثت أن ظهرت أيضا فى البلاد الخارجية الخاضعة لحكم محمد على لاسيما فى بلاد الشام، ذلك أنه فى إعداده للحملة على سورية استنفد موارد مصر مما جعل الناس يعيشون فى مغبة بالغة أرهقتهم كل الإرهاق، وضجر الفلاحون من أثار الطواعين والأوبئة التى اجتاحت البلاد عام ١٨٣٠، ١٨٣٥م.

وكان محمد على يصر على وجود جهاز حكومى مركزى يكون هو رئيسه الأعلى ولذلك أصدر قانون ١٨٣٧م ألغى به جميع المجالس وكوّن ادارات جديدة. على أن اهتمام الوالى بدخول مصر سوق الاقتصاد العالمى عرّض البلد وأسواقها لهزات مثل تلك الهزة التى حدثت أولا فى سوق المال الدولى سنة ١٨٣٦ ـ ١٨٣٧م مما أدى إلى تدهور أسعار القطن تدهورا شديدا فعانى البلد نضب موارده، يضاف إلى ذلك المصاعب التى صادفها فى حكم الشام، إذ تزايدت الكراهية هناك من الحكم المصرى نتيجة لمحاولة تطبيق النظم المصرية بسورية، وكذلك بسبب زيادة الضرائب بل وفرض ضريبة الرؤوس حتى على المسلمين وإدخال نظام الاحتكار وتطبيق السخرة. وكانت متطلبات الصرف على الجيش الضخم عبئا ثقيلا باهظا على الخزانة، وما كاد العقد الرابع يقارب الانتهاء حتى أغلقت عشرات من المؤسسات، كما أن الأهالى راحوا يفرون من قراهم، فلما رأى الباشا ما فيه من أزمة اقتصادية وتزايد تأفف السكان الذين أرهقهم الوضع إذ ذاك أخذ يتراجع عن سياسته الإدارية لاسيما فى الزراعة، وبدأ منذ سنة ١٨٣٨م فصاعدا يقطع الاقطاعات الكبرى إلى أفراد من أسرته مما ترتب عليه قيام الاقطاعيين الكبار، كما قام فى الوقت ذاته بإنشاء ما عرف بنظام «العهدة»، وهو أن يعهد إلى رجال من

الطبقات الكبيرة نواحى تتألف من قرى قد تأخرت عن دفع التزاماتها الضرائبية، يقوم أصحابها الجدد بدفع ما على الناحية للخزانة ويكون له مطلق التصرف فى زراعتها واستعمال السخرة فى ذلك ويكون دخل هذه النواحى ملكا لهؤلاء الكبار، وكان معنى هذا رجوع الباشا إلى النظام الذى كان قد ألغاه فى العقد الثانى من ذلك القرن. لكن على الرغم من كل هذه المشكلات الداخلية إلاّ أن الوالى لم تبارحه مطامعه فى الاستقلال ففى منتصف عام ١٨٣٨م أعلن للدول الأوروبية عزمه على إعلان استقلاله، وعلى الرغم من أن ردّ الدول على هذا العزم كان سلبيا إلاّ أنه لم يتراجع عنه وعارضه السلطان محمود الثانى رغم حركاته الاصلاحية واعتبره خائنا ولبث بجيش عثمانى مدرب على الأساليب القديمة فعبر الفرات وزحف حتى إذا صار على الحدود الشمالية لحلب أنزلت به قوات إبراهيم باشا فى يونيو هزيمة ساحقة؛ ومات السلطان باستانبول قبل أن تصله أخبار هذه الفاجعة، فلما اختير خسرو باشا (عدو محمد على اللدود) وزيرا أول، حدث ان سلم الأسطول العثمانى كله الموجود بالإسكندرية للباشا، وقام السلطان الجديد عبد المجيد فأعلن حكم مصر وراثيا فى أسرة محمد على، ولم يكتف محمد على بذلك بل طالب بأن تكون له امتيازات فى الشام وأدنة ولم يمكن الوصول فى المفاوضات إلى حل بل وصلت إلى طريق مسدود بسبب وجود خسرو باشا فى الوزارة العثمانية، لكن ما ان تم خلعه سنة ١٨٤٠م حتى عادت الاتصالات من جديد، وكادت ان تنجح لولا تدخل الدول الأوربية لما رأته فى ذلك من ضرر بمصالحها فقامت بريطانيا والنمسا وبروسيا وروسيا بامضاء ماعرف باتفاقية لندن (يوليو ١٨٤١م) وفرضت على الطرفين: السلطان والوالى وضعاً يقضى بأن يكون حكم مصر وراثيا لمحمد على وأن يكون له الحكم فى ولاية عكا طول حياته، وكان هذا الاتفاق جزءاً من موضوع كبير يتعلق بالصراع حول المضايق المائية، وكانت فرنسا فى

بادىء الأمر تؤيد محمد على لكنها - وقد عرفت الاتجاه - انضمت إلى الحلفاء، وقدم هذا الاتفاق إلى محمد على على أنه انذار نهائى فان لم يقبله ارغمته الدول على قبوله بقواتها الحربية المشتركة، فلما لم يتزحزح الباشا عن موقفه تم الاستيلاء على بيروت بعد عمليات برية وبحرية، وقامت ثورة فى لبنان أدت إلى قيام قوات الحلفاء بالاستيلاء على عدة مدن ساحلية، كما ظهرت وحدات بحرية بريطانية أمام شواطئ الإسكندرية، وترتب على هذه الأمور كلها أن قام إبراهيم باشا بالخروج من سورية وقبول محمد على بشروط اتفاقية لندن والنزول على ارادة الدول الأوربية وأعاد الاسطول العثمانى إلى بلاده وأصدر السلطان فرمانا يوافق فيه ويؤكد حق محمد على فى أن تكون مصر وراثية فى أسرته وكان ذلك فى شهر يونيو ١٨٤١، وقد أدى هذا القرار السلطانى إلى تحديد حجم جيش مصر، وأن لا يتم عقد اتفاق لمحمد على مع دولة أجنبية الا بعد الموافقة العثمانية، على أن الجيش أصبح أكبر قليلا من ثمانية عشر ألف عسكرى.

أما الفترة الرابعة من حكم محمد على (١٨٤١ - ١٨٤٨م) فهى الفترة الأخيرة له وتعتبر ايضا بداية عهد جديد فى تاريخ مصر فى القرن التاسع عشر أى أنها كانت الفترة المنقضية بين سقوط الامبراطورية الإقليمية وقيام إسماعيل باشا فى منتصف الستينيات، أما ما كان بينهما من حكم عباس (١٨٤٨ - ١٨٥٤م) وسعيد (١٨٥٤ - ١٨٦٣م) والفترة الأولى من حكم إسماعيل، ففى هذه السنوات كانت مصر تتخلص شيئا فشيئاً من نتائج حروب محمد على التوسعية واصلاحاته التعسفية، وكان الفصل فى «القضية المصرية» مؤديا إلى خروج مصر من «الأجندة» الدولية وعلى أثر ذلك تمكن الباشا من تغيير طبيعة معاملاته مع الدول الأوربية وأن يعيد النظر فى صلاته بالسلطان وتحسن علاقاته باستانبول، حتى

لقد زارها وذلك سنة ١٨٤٦م وصار إلى فلك الدولة العثمانية، وراح يتاجر مع الدول الأوربية ويستعين بالقناصل الأوربيين فيما يتعلق بالاحتكارات ويستفيد من التجربة الأوربية فى تقدم البلد، وأذن فى سنة ١٨٤١م لإنجلترا التى كانت من أكبر الدول التى عملت على إضعافه، أن تنشىء خطا منتظما لتجارتها مع الهند، تنقل فيه تجارتها برا . من الإسكندرية إلى السويس، كما رتب زيارة له لإنجلترا ولكن لم يقدر لها ان تتم، ولقد تزامن بلوغ قوة محمد على الحربية والسياسية ذروتها مع انهيار مركزيته الإدارية والاقتصادية. أما من ناحية الأراضى فقد ظل الأمر على ماهو عليه من إقطاع أسرة الوالى اراضى زراعية كبيرة، سميت «بالابعاديات» وذلك منذ العقد الثالث من القرن، وقد بلغ هذا النظام ذروته فى العقد الخامس من قلة المحصول وانتشار وباء الكوليرا وتفشى طاعون الماشية والأغنام مما أدّى إلى تأخير الضرائب وتراكمها، هذا إلى جانب أن ملاك الاقطاعيات رأوا أن الخير لهم فى القضاء على الرقابة الحكومية على الأسواق وفى اتصالهم المباشر بالمشترين، وبهذا قام صراع داخلى فى منتصف الأربعينيات بين ملاك الأراضى ومشايخ القرى حول انتفاع كل جانب منهم بالفلاحين، وقد أدى هذا كله إلى استمرار ضعضعة الاحتكارات وسقوط نظام الرقابة فى الريف الذى ابتدعه الباشا، مما ترتب عليه قلة دخل الحكومة وتدخل التجار الأجانب فى موضوع الزراعة فى الداخل، كما أخذت المصانع فى التوقف وكان هذا نتيجة طبيعية إلى انتهاء العمر الافتراضى للآلات وعدم حسن صيانتها وقلة المهارات الفنية، كما قلت موارد المياه التى تضخها الآلات التى أخذت هى الأخرى فى الضعف لسبب عدم موالاتها بالإصلاح كما يرجع بعض منه إلى نفوق كثير من ثيران إدارة السواقى نتيجة لانتشار الطاعون، كذلك أدى تقليل عدد الجيش إلى اضعاف قوة الشراء من السوق المحلية مما نجم

عنه قلة الاقبال على منتجات مصانع الباشا، ويضاف إلى ذلك كله ما ترتب على اتفاقية «بالطة ليمان» ١٨٣٨م، البريطانية العثمانية إلى تحسين أحوال التجار البريطانيين فى الدولة العثمانية، فقد الغت هذه الاتفاقية نظام الاحتكار ونظمت قواعد جمع الضرائب الجمركية والواقع أنها فتحت الأبواب أمام المنافسات الخارجية، وأضعفت قوة المنتجات المحلية أمام المنتجات الأجنبية، ولقد حاول محمد على الحيلولة دون تطبيق هذه الاتفاقية فى مصر ولكنه اضطر فى النهاية للاستسلام لها. ومهما كان الأمر فقد استطاع محمد على تكوين ادارة مصرية عثمانية عظيمة كانت احدى انجازات عهده الكبرى الجليلة، وقد اختار لتسييرها جماعة من حاشيته وآل بيته، فكان فيهم رفاقه من أهل «قَوَله» وأخرين من الموظفين العثمانيين الذى ارسلتهم استانبول ومن خاصة مماليكه ومماليك من العهد السابق والكتّاب القبط والمترجمين الأرمن وكبار أهل الريف المصريين، هذا إلى جانب مجموعة من المستشارين الأوربيين الذين وكل الباشا اليهم الوظائف الكبرى والذين اعتنق بعضهم الإسلام. وقد تم بلوغ هؤلاء جميعا ذروة التمكن فى خلال العقدين الأخيرين من حكم محمد على، وأصبح الجميع من أشد المخلصين فى أداء خدماتهم له كذلك شغل العملاء والناطقون بالعربية والتجار مكانة مرموقة فى أمور الدولة المصرية السياسية، وبجانب هذا نجد أن الحكومة استطاعت فى سنة ١٨٤٠ فى جعل مشيخات الطرق الصوفية تحت اشرافها بتنظيمها جميعا تحت «شيخ البكرية» ولقد كان أبرز الشخصيات فى رجال الدولة فى العهد الأخير من حكم الباشا وولده إبراهيم وحفيده عباس، ولما كانت سنة ١٨٤٧م وهن الباشا. «العجوز» كما عرف بعدئذ، وانحل بدنه ويقال أن ذلك راجع إما إلى تقدمه فى السن أو لتأثير نترات الفضة التى كانت تدخل فى أدوية معالجته من «الدوسنتاريا»، وأصبح الامر فى يد إبرهيم الذى القيت إليه

رسميا مقاليد الحكومة فى سنة ١٨٤٨م، لكنه مالبث أن مات بعد ذلك بأربعة شهور فقط. وحينذاك خلفه عباس باشا (الأول) الذى استطاع تأكيد وراثة مصر فى الأسرة. أما الباشا «العجوز» فقد مات بالإسكندرية يوم الثانى من أغسطس ١٨٤٩م وهو لا يدرى بما يجرى حوله ودفن بجامع القلعة الذى كان قد شرع فى بنائه ثم أتم عباس اصلاحات محمد على وامبراطوريته ولم تكن مصر تفرغ من حرب حتى نهاية الفترة الأخيرة من حكمه إلا لتدخل فى حرب، وكانت جهود الباشا فى عهد تدعيم وإرساء الدولة منصبة على محاربة منافسيه وخصومه المحليين واتجه خارجيا فحارب «الوهابيين» فى شبه الجزيرة العربية ثم كان دخوله السودان عقب انتصاره فى الحجاز وتلى ذلك حملاته فى بلاد اليونان وحربه فى الشام وكان هدفه من كل هذه الحروب تأكيد قوة مصر وجعلها دولة إقليمية كبرى مع حرية التحرك داخليا وخارجيا، ولا يعرف على وجه التأكيد أكان يهدف حقا فى أخريات الثلاثينيات إلى الاستقلال التام أم كان ذلك مجرد طلب ليضمن أن يكون الحكم وراثيا فى كل امبراطوريته تحت السيادة العثمانية. ولقد رأى الفلاحون فى التجنيد الاجبارى مضرة بهم، وكان أبناء الأسرات والأقوياء يؤخذون بالسلاسل، وما يكاد الجيش يُجمع حتى تصرف له الملابس والأطعمة ويتم تدريبه ويُمد بالسلاح ويعنى به صحيا وتدفع للجند رواتبهم، وقد تطلب ذلك كله أموالاً كثيرة، فوقع عبء ذلك على وجه الخصوص على الريف، واذا كان قد قصد بالتجارة فى المحصولات الزراعية تمويل الحملات فإن الصناعة قد خصصت للصرف على ملابس العسكر وتجهيزهم. ولقد عده المؤلفون المصريون بطلا قوميا، كما أن رغبته فى اقتباس المعرفة والتكنولوجيا من الأوربيين لإنشاء جيش حديث وأقامة قاعدة اقتصادية فيه وضعته فى مصاف المستنيرين المتقدمين ولقد نُعتَ بأنه «مؤسس مصر

الحديثـة» مما كان له وقـع جذاب فى أذهان الأوربيين والشـرقـيين على السـواء، وقـد استطـاع محـمـد على باشا ـ وهـو الجندى العثـمانى ـ أن يرقى بفضل مـواهبه وأطماعـه وقوة عـزيمـتـه وبعـد نظره، فـانتـزع من السلطان دولة ظل الحكم فيها وراثياً لأسرته حـتى عام ١٩٥٢م، ولم يكن مـحـمـد على يـعـرف العـربيـة ولا الإنجليزية ولا الفـرنسيـة ولكنه كان يتكلم التـركيـة، وجعل مـصر غايـته وأقـام بها حكومـته وأتاح لمصـر أن تكون دولة قـوية منظمـة، وان تكون أداة فعالة لا يمكن الاستغناء عنها فى العالم الحديث.

وقد جـمع محمـد على بين القائد الموهوب والادارى البـارع، وكـان رجلا عـصامـيا قل أن يجـود الزمان بمثله، ومن ثم فـلا عـجب أن كـرس البـاشا كل جهـوده ونشاطه لإنـشاء قاعدة حربية قوية وقاعدة اقتصادية ثابتـة الدعـائم حتـى يظل محـتـفظا باسـتقـلاله فى هذا القـسم من العـالم

ويؤكـد المؤرخـون المحدثون تـأكيـدا كـبـيرا على شـخـصـيـته وأفـعـاله وفتـوحاته وإصلاحـاته وأفكاره مما عمل على تكوين أمة مصرية حديثة.

المصادر:

(١) د. رؤوف عـبـاس: الـنظام الإجتـماعى فى مصـر فى ظل الملكية الزراعية.

(٢) د.أحـمـد عـزت عـبـدالكريم: تاريخ التعليم فى عصر محمد على.

(٣) د.علـى الجـريتلى: تـاريخ الصناعة فى مصر.

(٤) عبـد الرحمن الرافعى: عـصر محمد على.

(٥) د. محمد مـحمود السروجى: الجـيش المصرى فى الـقرن التـاسع عشر.

(٦) Tucher: *Women in 19th Cent. Egypt.*

(٧) G. Wiet: *moh. Ali et les beaux arts.*

د. حسن حبشى [أ.ر. توليدانو E.R. Toledano]

محمد بن القاسم

محمد بن القاسم الثقفى من أشهر القادة العسكريين فى الدولة الأموية. وقد غزا الهند. وكان من أشراف ثقيف فى زمانه، وممن كان الحجاج يميل إليهم حتى لقد اعتبره كفؤاً لأخته زينب فزوجها له، وترجع شهرته أساساً إلى حملاته التى قام بها فى ولاية السند فى القسم الغربى من الهند، وقد اختاره الحجاج لقيادة حملة كانت خارجة لغزو السند فيما بين عامى ٨٩، ٩٢ هـ بعد أن فشل اثنان من القواد فلجأ فى تأديب داهر حاكم السند بسبب عدم قدرته (أو بسبب عدم توفر الرغبة عنده) فى الضرب على أيدى القرصان الذين طالما اعترضوا طرق السفن الإسلامية قرب ساحل ولايته، واهتم محمد بن القاسم بتجهيز حملته الحربية هذه اهتماما بالغا، وسلك جيشه الرئيسى الطريق البرى عبر صحراء مكران وكانت الامدادات والتعزيزات الحديثة تصله بحرا، وكانت أول مدينة هندية يتم فتحها على يد ابن القاسم هى مدينة «دَيْبل» الواقعة عند مدخل نهر السند، فلما فرغ محمد من إقامة مستوطنة إسلامية هناك تقدم شطر الشمال الشرقى واشتبك مع داهر فى معركة أسفرت عن مقتل داهر كما تم له فتح عدد من المدن الأخرى كانت أهمها، ملتان التى اشتهرت بمعبدها وكانت مركزاً هاماً من مراكز الحج الهندوسى.

على أن حياة محمد بن القاسم انتهت على حين غرة نهاية مؤلمة بموت كل من الوليد بن عبدالملك والحجاج وتولى سليمان بن عبد الملك الخلافة سنة (٩٦ هـ / ٧١٥٠ م)؛ فقد أعفى هو وآخرون من أنصار العهد السابق مما فى أيديهم من أعمال، وأعفى هو من القيادة وزج به فى السجن وراحوا يعذبونه حتى أسلم الروح.

كان محمد بن القاسم فى السابعة عشرة من عمره (وقيل بل فى الخامسة عشرة) حين سار على رأس حملته لفتح الهند وأصبح واسطة عقد حركة فتح حربى ناجحة فى هذه السنّ المبكرة كما يقول ابن قتيبة فى كتابه عيون الأخبار، وكانت فتوحاته ومعاملاته مع الحكام الذين تغلب عليهم ومع الأهالى

تمثل فكرة كتابه فى التاريخ الهندى الإسلامى لتعرف باسم «شاش نامة»، وبناء على ما جاء فى هذا الكتاب فلم يكن مقتل محمد بن القاسم راجعاً فقط إلى تغير الحكومة فى دمشق بل لقيام ابنتى داهر فى طلب الثأر لأبيهما فاتهمتا ابن القاسم زوراً وبهتاناً بالاعتداء على عرضهما حينما كانتا فى كفالته قبل ارسالهما الى بلاط الخليفة بدمشق (وهذا ما جاء فى كتاب شاش نامة لمؤلفه على بن حميد بن أبى بكر الكوفى وترجمته) على أنه قال كما جاء فى فتوح البلاذرى «ما البد الاّ ككنائس النصارى واليهود وبيوت نيران المجوس» وهو قول يؤكد وضع الهندوس منذ القديم فى جماعة أهل الذمة، على حين أن المصادر العربية الأخرى توضح وضوحا تاما أن سياسة محمد بن القاسم تجاه الشعوب المفتوحة كانت تختلف بعضها عن بعض تبعا لاختلاف الأماكن، وأن هذا القول المذكور أعلاه حمل كثيراً من الكتّاب المسلمين المحدثين لاعتبار محمد مثالاً للتسامح فى الإسلام فى أوليات عهده.

انظر فى هذا كله: تاريخ اليعقوبى والطبرى، تاريخ الرسل والملوك وابن سعد، وابن الأثير الكامل، والعراقى بالوفيات للصفدى، ونزهة الخواطر لعبدالحىّ الحسنى، وتاريخ ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة للبيرونى.

Elliot, Dowsow : *Hist of India as told ly its own hestorions (1967), Jofor: End of muh. ibn Qasim' Eriedmann. The Temple of multan*

وانظر ايضا بطل ثقيف محمد القاضى.

ومحمد بن القاسم فاتح الهند لعمر أبى النصر.

مروان حسن حبشى [ى. فريدمان Y. Fredmann]

محمد بن محمود أبو شجاع

محمد بن محمود بن ملك شاه، أبوشجاع غياث الدنيا والدين السلطان السلجوقى الذى حكم من ٥٤٨هـ حتى ٥٥٤هـ (= ١١٥٣ ـ ١١٥٩م)، ولقد أدى موت السلطان مسعود بن محمد سنة ٥٤٧هـ (دون أن يترك ولدا

يخلفه) إلى فترة من الفوضى التى انتشرت فى دولة السلاجقة الكبرى، وتمثل ذلك مع العديد من الأمراء السلاجقة حيث طالب كل منهم بالعرش نفسه، وكان من بين هؤلاء الأمراء سليمان شاه أخو مسعود وأخوه محمود وطغرل بك ولكنهم كانوا جميعا - باستثناء محمد - ضعافاً، يعتمد كل منهم على الأتابكة الأتراك وغيرهم من الأمراء الذين احتفظ بعضهم بالأمراء السلاجقة وعاشوا فى بلاطهم يتخذون ذريعة لتحقيق أطماعهم الشخصية، ولم يتبين عماد الدين على أحد منهم إلاّ على محمد فعدّه أعظم السلاجقة وأعلمهم.

وقد ولد محمد فى ربيع الثانى سنة ٥٢٢ هـ = (١١٢٨ م) وتربى مع أخو ملك شاه وتعهده أتابك فارس ليكون منافساً قويا لمسعود عم محمد، ثم تبناه مسعود وكان يفكر فى أن يجعله خليفته من بعده، وبعد أن أظهر ملك شاه عدم كفاءته بعثوا فى استدعاء محمد من خوزستان سنة ٥٤٨ هـ وسلطنة الأمير خاصْ بك، ومع ذلك فسرعان ما قضى على قوة خاصْ بك فقبله، لكنه ما لبث أن وجد نفسه فى صراع مع عمه سليمان باشا من أجل العرش، وكان عمه هذا قد نجح فى الفرار من أسرة زمن مسعود، ولكنه لم يستطع الصمود أمام عسكر محمد، ففر إلى بغداد سنة ٥٥٠ هـ(=١١٥٥م) ولجأ إلى الخليفة المقفى فبسط عليه حماه وأدخله فى كنفه، وكان المقتفى مدفوعا فى ذلك بأن يتخذه سلاحا يشهره فى وجه محمد شاه.

كانت هذه الفترة هى الفترة التى اعتبرت فترة بعث للقوة العباسية فى العراق، وقد ساعد على ذلك مهارة عون الدين يحيى بن هُبَيْرة وزير المقتفى، ذلك أنه بعد موت مسعود سنة ٥٤٧ هـ أخرج شحنة بغداد السلجوقى من المدينة التى لم يعد ثم من أثر بها للنفوذ السلجوقى. كما أن مخاطرات سلمان شاه لم تثمر قط عن أى جدوى بل انتهت بهزيمته [وكان الخليفة المقتفى جين علم بوفاة مسعود طرد شحنة السلجوقية وأخذ داره ودور أصحاب السلطات ببغداد، واستولى على كل ما كان لهم فيها وجمع الرجال العساكر، واستولى جنوده على سائر

البلاد العراقية: الحلة وواسط وغيرها] ولما أحس محمد شاه بقوته حاصر بغداد وهاجمها فى ذى القعدة سنة ٥٥١ هـ وانضم اليه فى هذا الهجوم الأمير على بن دُبَيْس بن مزيد، ولكنه رفع الحصار فى السنة التالية حين جاءته الأخبار بظهور أتابك أذربيحان أمام همذان ومعه الأميران ملك شاه ورسلان بن طغرل بن محمد.

ولقد أمضى محمد سنواته الأخيرة فى حملات أخذ يشتتها على الدنيز (اتاكب اذربيجان) ومن يساعده ويؤيده ويبسط رعايته عليه ومن هؤلاء سليمان شاه، واستطاع ابو شجاع من التغلب عليهم فى وقعة «تخشفان» وأوشك الزحف على بغداد مرة أخرى لولا أن هاجمه المرض فمات بهمذان فى العشرالآخر من ذى القعدة ٥٥٤ هـ = ديسمبر ١١٥٩ م، فخلفه سليمان شاه.

المصادر:

بالإضافة إلى ما ورد بالمتن كتاب الزيدة لبنداري، وراحة الصدور للراوندى ، وأخبار الدولة السلجوقية للحسنى والمنتظم لابن الجوزى.

بدرية الدخاخنى [بوسورث C.E Bosworth]

محمد بن مروان

محمد بن مروان بن الحكم، أبوعبدالرحمن، ابن الخليفة مروان.

أرسله أبوه سنة ٦٥ هـ (= ٦٨٤ م) إلى الجزيرة وربما كان ذلك من أجل أن يضم إليه أرمينية مرة أخرى، فلما هزم عبدالملك بن مروان، مصعب بن الزبير سنة ٧٢هـ كان محمد بن مروان على طليعة الجيش الشامى، ولما كانت السنة الثالثة ولاّه عبدالملك حكومة الجزيرة وأرمينية وكان عليه محاربة البيزنطيين.

وفى سنة ٧٣ هـ (= ٦٩٢ م) دارت الدائرة فى الحرب على جيشنا الثانى وهزم فى وقعة سبسطة فى قيليقية ثم أخذ محمد القيادة بعد سنتين وخرج لقتال الروم وانتصر عليهم فى «مَرْعش»، ثم غزا أرمينية فى العام التالى ودخلها، ثم أرسلوه ومعه ابن أخيه عبدالله بن عبدالملك إلى والى العراق والمشرق الحجاج بن يوسف الثقفى وذلك سنة ٨٢ هـ (= ٧٠١ م) لمساعدته ضد الثائر المتمرد عبدالرحمن ابن محمد بن الأسقف، ولما جرت

المفاوضات مع أهل العراق قبل وقعة دير الجماجم كان محمد بن مروان وعبدالله بن عبدالملك يمثلان الخليفة. وقاد محمد حملة ضد أرمينية التالية أيضا. على أنه يتولى الوليد بن عبدالملك سدة الخلافة فى شوال من سنة ٨٦ هـ (= أكتوبر ٧٠٥م) وأخذ نجم محمد بن مروان فى التوارى شيئا بعد شئ، على حين أصبح مسلمة بن عبدالملك (الأخ غير الشقيق لعبدالملك) هو القائد الفعلى، على أن الأول ظل والياً كما هو فترة من الزمن امتدت حتى سنة ٩١هـ (= ٧٠٩/ ٧١٠ م) حين خُلع من الولاية وحل محله هنا مسلمة.

وكانت وفاة محمد بن مروان سنة ١٠١ هـ (= ٧١٩ / ٧٢٠ م).

بدرية الدخاخنى [ك. ف. تسترشتين Zettersteen]

محمد بن و صيف

كان محمد بن وصيف من كتاب الدولة الصفارية فى سِبْستان وأحد الشعراء الأوائل الذين نظموا الشعر الفارسى الجديد حسب قواعد العروض العربية، ويرد فى تاريخ سبستان المحلى المعروف بتاريخى سبستان أربع قصائد يظهر أنها من نظم محمد بن وصيف (انظر: Lozard: *Les Premiers poetes per- sans, awx 1x - siecles*

ويقرر أحد المؤرخين المجهولين أن أولى هذه القصائد إنما تم نظمها قريباً من الوقت الذى فرغ فيه يعقوب بن الليث من فتح هراة سنة ٢٥٣هـ (=٨٦٧م أو قبل ذلك العامين) أعنى وقت أن قتل عماراً الخارجى، ويقول هذا المؤرخ أن يعقوب بن الليث لم يتمكن من فهم المدائح العربية التى امتدحه بها شعراء بلاطه، ولقد ظل إنتاج محمد بن وصيف الشعرى موصولا على مدى جاوز نصف قرن من الزمان، لأن آخر واحدة من هذه القصائد تتعلق بأسر حفيدى عمر بن الليث وهما طاهر ويعقوب سنة ٢٩٦هـ (= ٩٠٨ م).

وليس من اليسير البرهنة عما إذا كانت قصيدة ابن وصيف المنظومة سنة ٢٥٣هـ (= ٨٦٧م) هى أول قصيدة فارسية على الإطلاق نظمت وفق قواعد العروض العربية،وإذا ما أشرنا إلى

الشعراء الآخرين الذين نظموا الشعر الفارسى الجديد فى الحلقات الصفارية والإقليم الخراسانى (أمثال حنظلة البارغيسى وبسامى كرد) فإنه يبدو أن

فكرة الشعر الدارج بالعروض الجديدة ظهرت بوضوح خلال النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) ومع أن «شيترن» يرى أنه من المحتمل أن يكون دور شعر يعقوب المؤثر كان مشجعاً للأدب الشعبى، إلاّ أن شيترن كان حذراً، فقد شكّ فيما يتعلق بدور محمد بن وصيف كرائد من الشعراء والرواد فى الأدب الفارسى الجديد مشيراً إلى أن صاحب كتاب تأريخى سبستان كان مدركاً لطبيعته المحلية باعتبار أن أولية الشاعر هذه قد تشير إلى المناطق السبستانية فقط.

المصادر : وردت فى المتن .

بدرية الدخاخنى [بوسورث Bosworth]

المحمل

المحمل، نوع من المحفات ذات الزخارف المترفة تثبت على جمل، وكان يستخدم فى الماضى لنقل الأشخاص، خاصة نساء النبلاء، إلى مكة (المكرمة).

وبمعنى أكثر تحديدا ، تشير كلمة محمل إلى محفات من النوع نفسه أصبحت رمزا سياسيا بدءا من القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى)، حيث كان الحكام يرسلونها مع قوافلهم للحج إلى مكة المكرمة إظهارا لهيبتهم ودعما لمكانتهم. وفى العصر الحديث فى مصر، كان لجام الجمل الذى يحمل المحمل يقدم فى احتفال مهيب إلى أمير الحج، وسط مراسم يقطع الجمل خلالها سبع دورات أمام المنصة الرسمية يتبعه بعض الموسيقيين.

وكان المحمل بما يحيط به من بهاء ومجد الأراضى المقدسة يحظى من الجماهير بتبجيل شديد أصبح موضع تنديد واستنكار. ويذكر الرحالة الأوربيون أن مسيرات المحمل الرائعة التى كانت تشهدها القاهرة كان يوجد مثيل لها فى دمشق واستانبول فى وقت رحيل وعودة قوافل الحج.

ولا توجد سوى القليل من الأدلة على شكل هذه المحامل فى القرون

الوسطى. بينما تم فى العصور الحديثة وصف المحامل وتصويرها وعرضها فى المتاحف. ففى مصر كان آخر نماذج المحمل مصنوعا من الخشب على شكل شبه مكعب يبلغ طوله ١,٣٥ مترا وعرضه ١,٧٥ مترا، يعلوه هرم رباعى الأوجه بالإضافة إلى أربع كرات مذهبة على الزوايا العلوية للمكعب، وعلى قمة الهرم كرة أكبر بكثير يتوجها نجم وهلال، ويكسو كل هذا قماش مشغول. وهناك نوعان من الكسوة: الأولى تستخدم للاستعراض والسير فى المدن وهى مصنوعة من قماش ثمين مطرز ومقصب ومزين بشراريب ويطرز على الواجهة فى مواجهة الهرم وعلى شريط يحيط بقمة المكعب اسم الحاكم وآيات من القرآن الكريم أما الكسوة الثانية فمصنوعة من قماش أبسط أخضر اللون وتوضع على المحمل أثناء السفر والتوقف فى المحطات الصغيرة. وأقدم كسوة تم الاحتفاظ بها كانت لمحمل السلطان قنصوة الغورى (المتوفى ٩٢٢هـ / ١٥١٦ م) وتوجد حاليا فى متحف طبقابى Topkapi فى استانبول.

وقد ذكر بعض المؤرخين شراء بعض الكسوات مثل كسوة المحمل العراقى فى ٧٢١ هـ/ ١٣٢١ م التى كانت مرصعة بالذهب واللؤلؤ والأحجار الكريمة.

ويبدو أن المحمل (السياسى) من ابتكار السلطان المملوكى بيبرس الذى أرسله لأول مرة فى عام ٦٦٤ هـ/ ١٢٦٦ م وحدث ذلك فى سياق انتقال الخليفة العباسى إلى القاهرة بعد سقوط بغداد فى أيدى المغول، وقد كان هناك تنافس بين اليمن ومصر على من يقدم كسوة الكعبة (وهى هدية ظلت دائما من الامتيازات الشرفية للخليفة) إلى أن تلقى السلطان قلاوون وعدا من شريف مكة أن تعلق الكسوة المصرية فقط على الكعبة (٦٨١ هـ/ ١٢٨٢ م). وتزامن إرسال المحمل مع إعادة فتح طريق الحج عبر السويس والعقبة والساحل الشرقى للبحر الأحمر. وفى مكة، ثم فى عرفات بعد ذلك، كان يتم وضع المحمل فى مكان يسمح برؤيته بسهولة.

وسرعان ما أرادت دول أخرى منافسة مصر مثل اليمن والعراق، وكان

لكل منهما محمل وكسوة، إلا أن مصر أصرت على أن يكون لها المكان الأول فى تعليق الكسوة. وبعد استيلاء الدولة العثمانية على مصر وسوريا حظيت استانبول بمظاهر النفوذ والهيبة تلك حيث أصبحت مسئولة عن إرسال المحمل.

وعندما استولى السلفيون (الوهابيون) على الأماكن المقدسة فى عام ١٨٠٧م وقع المحمل المصرى فى أيديهم وحرقوه. ولم يستأنف ارسال المحمل المصرى إلا بعد هزيمة السلفيين (الوهابيين) ووضعت حرب ١٩١٤م نهاية لإرسال المحمل السورى، وظل المحمل المصرى يأخذ طريقه إلى الأماكن المقدسة حتى عام ١٩٢٦م عندما وقع صدام بين جنود الموكب والسلفيين أتباع الشيخ محمد بن عبدالوهاب و(الوهابيين) مما أدى إلى إلغاء إرساله نهائيا. وبعد أن أصبح ابن سعود ملكا على الحجاز جرت مفاوضات حول المحمل حيث كان السلفيون يرفضون بعض الممارسات مثل الموسيقى المصاحبة للموكب، ولأن الكسوة والمحمل يرمزان للحماية السياسية للأماكن المقدسة لم يعد لهما مبرر فى نظر السلفيين بعد إلغاء الخلافة ورغبتهم فى الاستقلال.

وفى القرون الوسطى كان الاحتفال الشعبى بالمحمل يتم فى مصر من خلال ثلاثة مواكب سنوية. كان الاحتفال الأول يعلن عن قرب موسم الحج فيجوب المحمل وجزء من القافلة المدينة فى موكب ضخم ومهيب تصاحبه قوات مسلحة بالحراب.وقد اعتادت النساء الخروج لرؤية الموكب. وكان الاحتفال الثانى خاصا بموكب الرحيل إلى الأراضى المقدسة، أما الاحتفال الثالث فهو موكب العودة.

وفى الصحراء، كان المحمل مركز القافلة الرئيسى. ومنذ عام ١٨٨٢ لم تعد القافلة المصرية تتخذ طريق الصحراء، وإنما كانت تستقل القطار حتى السويس ويوضع المحمل فى عربة قطار خاصة وينتقل منها إلى الأراضى المقدسة على ظهر السفن.

وفى الفترة من عام ١٩١٠م إلى ١٩١٣م سلك المحمل طريقا آخر حيث كان يتوجه إلى الاسكندرية ومنها بحرا

إلى حيفا ثم يصل إلى المدينة عن طريق السكك الحديدية. ويعاد تجميع القافلة فى الحجاز ويكون المحمل دائما مركزا لها.

وقد تم وصف هذه القافلة ورحلتها السنوية ذهابا وإيابا فى تقارير قيمة كتبها الأطباء المرافقون للقافلة. ويمكن العثور على هذه المعلومات والصور فى كتاب «الرحلة الحجازية» للبتنونى (القاهرة ١٣٢٩ هـ).

وفى عام ١٩٣٧م عاودت قافلة المحمل رحلتها إلى الأراضى المقدسة بعد أن كانت قد توقفت عقب صدام ١٩٢٦م، وتم قبول الكسوة المصرية من جديد رغم رفض المحمل على الصعيد الرسمى،. وظلت هذه المواكب تشق طريقها كل عام فى شوارع القاهرة حتى عام ١٩٥٢م حيث تم وقفها نهائيا بقرار حكومى.

المصادر:

(١) السمعانى: كتاب الأنساب، تحت كلمة المحاملى.

(٢) J.Jomier : *le Mahmal et la caravane Egyptenne des pelerins de la Mecque (Xiii - xx siecles)*, Caire *1953*.

(٣) عبدالقادر الأنصارى الجزرى: الدرر الفرائد المنظمة فى أخبار الحج وطريق مكة المعظمة. النسخة الكاملة طبعتها المطبعة السلفية فى القاهرة ١٣٨٤م. وشغل الكاتب منصب الكاتب الرسمى لديوان الحج فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى).

لبنى الريدى [پول ج. جومير J. Jomier و Fr. Buhl]

مخا

المُخا ميناء على ساحل البحر الأحمر فى تَعِّز بجمهورية اليمن، ويفسر «لاندبيرج الاسم» بأنه يقصد به «الموضع الذى توزع عنده المياه» ويقول الأهالى إن «المخا» تأسست على يد الشيخ على بن عمر الشاذلى المتوفى سنة ٨٢١هـ والذى يزعم الناس أنه قدم مشروبا (قالوا هو القهوة) كدواء لناخوذة هندى كان مريضا فشفى فذاعت شهرة هذا الشراب فى سرعة عجيبة، [وبلغ من تقدير الناس للشاذلى] أن بنوا فوق قبره مسجداً فاجتذب إليه الكثيرون، وسُمى رافد الماء الرئيسى فى المخا والبوابة الفريدة إلى

الداخل باسمه. على أن بعض المصادر الأخرى - ولعلها أكثر دقة مما سبق - تقول إن «القهوة» دخلت بلاد العرب من الحبشة على يد «أزدمير باشا» فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى)، وقد يقال إنها دخلتها من فارس عن طريق عدن، وخلفت «المخا» اسمها على نكهة القهوة.

ولما كانت سنة ٥٩٠م أصبح الساسانيون بقيادة وهريز أصحاب الأمر فى المخا وظلوا مسيطرين عليها حتى فتح المسلمون اليمن سنة ٨هـ (= ٦٢٩م). ولقد ظلت «المخا» حتى مستهل القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد بلدة ليست لها أهمية كبرى، ولم يرد لها ذكر عند أبى الضدا أو ابن بطوطة أو ياقوت، أما عمارة فلم يذكرها إلا مرة واحدة باعتبارها موضع استراحة يتوقف عنده المسافرون وهم فى طريقهم إلى «تهامة» فيما بين عدن ومكة. على أن الهمدانى فى كتابه صفة جزيرة العرب لم يذكرها بين مدن تهامة، وإنما كان كل ماأشار إليه هو أن الوادى المعروف بوادى الغَصِيد ينتهى إلى البحر شاقا «المَوزع» وعبر «المُخا»، كما أننا نجد من ناحية أخرى أن المقدسى من أهل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) يتكلم عن مدينة تنتج زيت السمسم، كما يشير إلى أن العنبر كان يوجد على طول الساحل بين عدن والمخا. ونسمع أنه فى سنة ١٥٠٧م بعث السلطان المملوكى قنصوه الغورى حملة بقيادة الأمير حسين مشرف الكردى حاكم جده لمساعدة محمود شاه والى ججرات لقتال البرتغاليين وأن هذه الحملة توقفت عند «المخا»، ولم يرد ذكر الميناء إلا مرة واحدة عند «دى باروس، إلاّ أنها أخذت تزداد أهمية بعد أن هاجم «البوكيرك» ميناء عدن سنة ١٥١٣م وبعد أن ظهر الترك العثمانيون فى البحر الأحمر، إذ اعتبروا أنفسهم خلفاء المماليك فى المناطق التى كانوا أصحاب النفوذ فيها، ولقد أخذت «المخا» تحتل مكانة عدن لاسيما بعد أن وقعت عدن فى قبضة العثمانيين وتدهورت تجارتها، كما أن «محمد باشا» زاد فى سنة ١٥٣٨م فى تحصين قلعة «المخا» التى كانت اخر معقل عثمانى على

التراب اليمنى، على أن «نيبور» الرحالة وصف منذ أكثر من قرنين من الزمان أسوار المدينة والقلعتين اللتين تحميان الميناء، ولقد كانت «المخا» خلال القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) وقبل وصول الأوروبين موضعا يرتاده التجار من كثير من نواحى الشرق الأوسط والهند التى كان تجارها يتاجرون مع الوافدين بحرا من السويس أيام هبوب الرياح الغربية فى شهر أغسطس ويعودون إلى بلادهم مع الخريف، وكانت «المخا» تصدر القهوة البن وزيت الصبار والبخور والسنابكى والعاج وتستورد عرق اللؤلؤ والذهب وبعض المعادن الخام مثل الحديد والصلب والرصاص والبنادق والمنسوجات.

وفى سنة ١٠١٣هـ (= ١٦٠٤م) استعملت تركيا الجنرال العثمانى سنان باشا الكخيا واليا على اليمن، فقام ببعض الأعمال الهامة العظيمة وظل هناك حتى مات بالمخا ودفن إلى جوار الشيخ الشاذلى.

ولقد ذاع صيت المخا ذيوعاً كبيرا فى شمال وغرب أوربة بظهور الإنجليز والهولنديين، فقد كتب الإنجليزيان جون جوردان ووليام ريڤيت تقريرا لحكومتهما ذكرا فيه أن «مبانى المخامهدمة كل التهديم وإنها فى حاجة قصوى للترميم»، ومع ذلك فقد ارتفعت دخول الجمارك العثمانية من الميناء حتى بلغت سبعة وثلاثين الف جنيه إنجليزى فى سنة ١٦١١م، وكان سير هنرى ميدلتون قد ابحر قبل ذلك بعام إلى المخا والقى القبض عليه ولكنه فرّ من الحبس، ثم عاد مرة أخرى واستولى على بعض السفن الججرانية وشاركه فى هذا العمل «جون ساريس» الذى حصل على إذن عثمانى بالمتاجرة هناك، كما أن سير «توماس رو» وهو أول سفير انجليزى إلى بلاط أسرة المغول فى الهند طلب إرسال سفينة واحدة من سفن اسطول الهند الشرقية إلى البحر الأحمر كل سنة، كما قام المستكشف «باڤين» برسم خرائط للناحية، وعلى الرغم مما قوبل به اقتراح «رو» من الامتعاض فى «سوران» ولدى حكومة المغول،إلاّ أنه

قامت تجارة وإن كانت غير منتظمة وساعد على عدم انتظامها قيام حرب اليمن للاستقلال عن الدولة العثمانية.

وحدث فى أثناء زيارة التاجر الهولندى «بيتر فان دن بروك» للمخا سنة ١٦١٦م أن وصلت قافلة مؤلفة من ألف جمل، ولما عاد من صنعاء تاجر معهم وكان ربحه كبيرا فى الميناء ثم ترك فى سنة ١٦٢٠م بضاعة فى عدن حيث نقلتها إلى المخا السفن الشراعية المعروفة باسم «الدهو»، ثم هاجمت السفن الهولندية بعض القوارب القادمة من الهند، وحينذاك ألقى العثمانيون القبض على ربابنة هذه السفن الهولندية وصادروا بضائعهم الموجودة بالمخا انتقاما وتعويضا عمّا حدث، ولقد أفاض سارجانب فى كتابه *The Portuguere off the santh Orabran Caost* فى ذكر هجوم الهولنديين على «المخا».

على أنه لايرد ذكر للفترة فى مبيعات شركة الهند الشرقية البريطانية حتى ١٦٦٠م على الرغم من أنها كانت تحتل الصدارة بين السلع التى تصدرها «المخا»، ولقد كانت أول حمولة من البن أرسلت إلى هولنده سنة ١٦٦٣م وإذا كانت الوكالات الهولندية تتعامل تارة فى القهوة وتتوقف تارة أخرى إلاّ أنها عادت للعمل المستمر سنة ١٧٠٨م، وأذن للهولنديين بتصدير ٦٠٠ بالة من القهوة سنويا وتكون معفاة من الضرائب، على أنه فى هذا الوقت كانت راخا قد أخذت فى زراعة البن.

وقامت رحلة فرنسية خاصة زارت الشرق سنة ١٥٢٩م، وتلاها بعد قرن إلا قليلا (سنة ١٦١٩ - ١٦٢٠م) البحار «بيليو» الفرنسى على طول الساحل الجنوبى لبلاد العرب، وحدث بعدئذ أن أراد «كولبيوت» إحياء التجارة فى حوض البحر الأحمر معتمدا على مساعدة العثمانيين له؛ كما أراد إقامة قناصل فى موانيه ولكن لم يتحقق شئ من مشاريعه، وفى سنة ١٧٠٨ - ١٧٠٩م، ١٧١١ - ١٧١٣م أرسلت شركة «سنت مالو» الفرنسية سفينتين مسلحتين إلى المخا، وترتب على ذلك قيام التجارة وفتحت وكالة فرنسية هناك، غير أن الفرنسيين غضبوا من بعض الأحداث فأطلقوا نيران بنادقهم

على المخـــا سنة ١٧٣٧م، وعلـى الرغم من أن القهوة كانت تـباع فى فرنسا بما يقرب من ضعف ثمـنها فى بلاد العرب إلاّ أن تجـارتها لم تكن مـربحة. كـذلك قام لفترة من الوقت فى المخا فى القرن الحـادى عـشر الهـجـرى بيت تجـارى هولندى، وأبحرت إليه بضــعة سفن من ميناء «أوستنلر».

ولما كانت سنة ١٦٢٠م هاجم الإمام الزيدى المؤيد بالله مـحـمد بن القـاسم مدينة المخـا التى كان للعثـمانيين فيـها حـامـيـة منذ سنة ١٦٠٩م تقـدر بمائة رجل، غيـر أن نيران البنادق العثمـانية أخذت تنهار عليهم من الأسطح والسفن الراسـية فى الميناء، وجـاءت من مصـر نجدة عثمانية فـفر المهاجمون الزيديون واستطاعت قـوة عثمـانية مشتـركة فى البر والبحر بقيادة «أحمد قانصوه» من استرداد تهامة سنة ١٦٣٠م، غير أنه لما عاود الإمـام مهـاجمـتهـا سنة ١٦٣٥م جلا عنها العثمانيون على شروط اتفق عليها بين الجانبين، منهـا جلاء العثمانيين عن كل من المخـا وزبين وكـمران للأمـام وظل الميناء فى أيـدى الزيدية حـتى عـام ١٨٤٩م.

وقـد أدى فتح حـضر مـوت الى أن أصبح الزيـنون يواجهون قـوة عثـمان البحرية القـوية، حتى إذا كان ١٠٧٩هـ = ١٦٦٩م) هاجم العـثمـانيون سـاحل عـدن والمخا، التى كـان واليهـا فى هذه اللحظة الحـسن بن المُطهـرً الجرمـوزى مولف «السيرة المتـوكلية» وقد ترجم له الشوكانى فى كتابه «البدر الطالع».

وفى مارس ١٦٦١م أبـحرت «بارى صاحبة» ملكة «بيجابور» الأرملة حاجّة على ظهر سفينة هولندية حتى إذا بلغت السـفـينة المخـا لم يؤذن لهـا بمتـابعـة الرحلة إلى أن تتـهـيـأ جـمـيع السـفن الاسلامية للمـغادرة،فشكى الهولنديون إلى الإمـام المتوكل على الله اسـماعـيل. ونعود مـرة أخرى إلى كتاب سـيرجنت فنقـــول إنه فــصـل العـــلاقـــات بين العـثمـانيـين والبـرتغاليـين والانجليـز والهولنديين من ناحـية ومن مكان المخا من ناحـــيـة أخـرى، ولما كـــانت سنة ١١٠٧هـ/ = ١٦٩٥م) أرسل الإمـــام الناصـر مـحـمـد والمعـروف بصـاحب المواكب ابراهيم باشـا إلى مـيناء زيلع الأفـريقـى الذى كـان تابعـا مـنذ سنة

١٦٣٠م لولاة المخا، وقد بنى هناك ثغر كبير وجامع ومسجد، وكان العبيد يرسلون منه إلى الثغر اليمنى، وقام المنصور بالله الذى أعلن نفسه إماما سنة ١١٢٨هـ (١٧١٦م)، إلى المخا لينوب عنه فى مراقبة الدخول.

وذكر نيبور أن فى أيامه (١٧٦٣م) كانت تأتى كل سنتين سفينة من سفن شركة الهند الشرقية البريطانية لتأخذ حمولتها من القهوة، على حين كان الهولنديون قليلا مايأتون، ولم يحضر الفرنسيون إلى هناك على مدى سبع سنوات، أما البرتغاليون فلم يحضروا زمنا طويلا.

كانت الضرائب المفروضة تقدر ١٠٪ وكانت تدفع فى الميناء، ويدفع منها الأوربيون ٣٪ فقط،ثم أذن لهم فيما بعد بترك بضاعتهم فى مستودعات خاصة بهم، أما ٧٪ الباقية فكان يقوم بسدادها العرب المشترون، كذلك كان يدفع الأوربيون رسوما قدرها ٣٪ للبن المباع، وعلى الرغم من أن الحصار الاقتصادى الذى فرضه البرتغاليون على جنوب شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع عشر قد ادى إلى تدهور النشاط فى صناعة الزجاج فى عدن،إلاّ أننا نجد «نيبور» يتكلم عن إنشاء مؤسسة حديثة جدا لمصنع زجاجى فى المخا، والتى مات بها رفيقه «فون هاجس»، أما هو فقد أبحر من المخا إلى الهند.

وجاء فى سنة ١٨٠١م سير «هوم بوفام» زائرا المخا فى محاولة منه لإعادة الحركة التجارية الكبيرة التى كانت بين اليمن وشركة الهند الشرقية الانجليزية، ولما ألقى الفيكونت فالنتيا مراسيه عند المخا سنة ١٨٠١م شاهد المنارات الثلاث العالية وقبة المسجد الرئيسية إلى غيرها من القباب ودار الرئيس وقصر الحريم الكبير الذى كان العثمانيون قد شيدوه، ويستدل من وصفه للمدينة على أنها كانت فى طريقها إلى الانهيار، وكان هناك كثير من اليهود الذين يصنعون عصير التمر ونبيذ البلح ويبيعونها إلى التجار الأوربيين الذين كان أغلبهم يسلك سلوكاً شائناً حتى بعد إسلامهم وأصبحت السفن الأمريكية تزور الميناء،

ولكن تجارة البن أخذت فى التضاؤل، ويرجع تدهور المخا فى القرن التاسع عشر إلى ظهور عدن، وظهر هذا التدهور فى أن أصبح سكانها ألف وخمسمائة بعد أن كانوا عشرين ألفاً.

وحدث فى سنة ١٨٣٢م أن حّرك السلطان العثمانى محمد أغا الملقب بتركشى بلمز (أى الذى لايتكلم التركية) وكان من ضباط قوات محمد على باشا، الحجاز - أفول حركة للتمرد على مولاه الباشا فسلط نيران مدفعيته على المخا والحديدة وزبيد وغزاها كلها، وحينذاك قامت قوات عثمانية مصرية بحصار المخا وعاونها فى هذا الحصارالشريف حسين بن على من أبى عريش وكذلك بنو عسير وهاجموا كلهم الميناء برا، ولماكانت السنة الثالثة قام إبراهيم باشا (القائد المصرى العثمانى)؛ وأرغم بنى عسير على تسليم المخا إليه بعد طرده محمد أغا ،ومع ذلك فقد انسحب المصريون منها سنة ١٨٤٠م واستعادها الإمام المنصور على فى السنة التالية لكن ما لبثت المخا أن سقطت بعد قليل فى يد الشريف حسين الذى حكمها نيابة عن الباب العالى لقاء جزية سنوية قدرها سبعون ألف ريال يدفعها لباشا مصر، ثم عاد الامام المتوكل محمد بن يحيى بفتح المخا وبيت الفقيه وزبيد، إلاّ أن العثمانيون تمكنوا فى سنة ١٨٤٩ من احتلا ل المخا التى ظلت فى أيديهم حتى قيام الحرب العالمية الأولى.

وصارت المخا بعد الحرب العالمية الثانية «قضاءً» من أقضية «تعز» التى أصبحت مقسمة إلى.. المخا، والمقبرة».

ولقد تعرضت «المدينة» وماحولها إلى كثير من الزلازل فى تاريخها، فيذكر الخزرجى أنها قاست فى يوم واحد من أيام سنة ٧٩٦هـ (= ١٣٩٣م) أربعين هزة أرضية، وإذا كانت شوارعها ضيقة إلا أن بعض مساجدهما لاتزال تجذب الأنظار بسبب منائرها الشامخة الارتفاع، وضريحى الشاذلى والشيخ العمودى الموجودين خارجها، وأصبح عدد سكانها فى سنة ١٩٧٠م يقدر بخمس وعشرين ألف نسمة.

مها سيد معبد [ا. فان دونزيل Von Dontzel]

مخزوم، بنو

بطن من بطون قريش حاز مكانة بارزة فى مجتمع ما قبل الإسلام فى مكة، ومعظمهم ينحدر من المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم. وتشير الروايات إلى دخولهم فى حلف مع بطون عبدالدار وسهم وعدى فى القرن السادس الميلادى، وفى نهاية هذا القرن أصاب هشام بن المغيرة مكانة بارزة فى الحياة السياسية بمكة حتى وصف بأنه قريشى، وقيل إن قريشاً اتخذت من وفاته بداية لنظام تأريخى لها (انظر الأنساب للبلاذرى والكامل للمبرد)، وقيل كذلك إن وفاة أخيه الوليد بن المغيرة هى بداية هذا التأريخ، ويبدو أنهم أثروا من التجارة مع اليمن والحبشة.

وكان زعيمهم عمرو بن هشام بن المغيرة (أبو جهل) على رأس معارضى الدعوة الإسلامية فى مهدها ولعب دوراً كبيراً فى فرض المقاطعة على بنى هاشم (٦١٦ ـ ٦١٨م) كما كان الوليد بن المغيرة ممن نعتهم القرآن الكريم بالمستهزئين. وفى معركة بدر أصيبوا بخسارة فادحة حيث قتل منهم سبع أو ثمانية، من بينهم أبو جهل. ومع ذلك كان منهم ثلاثة قاتلوا فى صفوف المسلمين فى تلك الموقعة من بينهم الأرقم بن عبد مناف.

وفى السنوات التالية أسلم بعضهم وهاجروا إلى المدينة، ومنهم خالد بن الوليد، الذى قاد قريش إلى نصرها فى أحد، ومع هذا، ظل زعيمهم عكرمة بن أبى جهل على عدائه للإسلام حتى فتحت مكة، ففر إلى اليمن، ولكن الرسول [ﷺ] عفا عنه بعد ذلك، فدخل فى الإسلام وشارك فى حروب الردة وحركة الفتوح الإسلامية، كما شارك غيره من بنى المخزوم فيها، ومن أبرزهم خالد بن الوليد والحارث بن هشام، الذى زوج ابنته للخليفة عمر بن الخطاب، ورغم هذا، ورغم أن عمر بن الخطاب نفسه كان ينحدر من جهة أمه من بنى مخزوم (من المغيرة) لكنه فرض له عطاءً قليلاً بسبب تأخره فى دخول الإسلام، مما أحنقه، فتوجه بأهله إلى الشام حيث استشهد بعضهم فى القتال وتوفى بعضهم الآخر بالوباء الذى اجتاح تلك المناطق.

ولكن معظم المخزوميين ظلوا مقيمين فى مكة والمدينة بالحجاز، وانحاز بعضهم إلى طلحة والزبير فى صراعهم مع على بن أبى طالب وشاركوا فى موقعة الجمل، ثم أيدوا معاوية ضد على، وكان عبدالرحمن بن خالد بن الوليد حامل راية الجيش الشامى فى موقعة صفين، ومع هذا، لم يعد انتصار بنى أمية عليهم بالكثير، لأن صلات نسبهم كانت أقوى مع الزبيريين وبنى عثمان والحكم منها مع بنى سفيان، ثم توترت العلاقات بين الفريقين بعد أن راجت دسائس حول وفاة عبدالرحمن بن خالد بن الوليد مسموماً بأمر من معاوية الذى خشى من شعبيته المتزايدة التى اكتسبها من انتصاراته على الروم.

وانضم المخزوميون، باستثناء الحارث بن خالد، إلى ثورة ابن الزبير على الأمويين، مما أثر على مكانتهم ونفوذهم كثيراً بعد قمع تلك الثورة. ورغم أن عبدالملك بن مروان رأى أنه من الحكمة أن يبدى لهم شيئاً من اللين، فقربهم منه وولى الحارث بن الخالد على مكة وهشام بن اسماعيل على المدينة، ثم تزوج من ابنته التى أنجبت له ابنه وخليفته هشاماً، ورغم أن هشاماً هذا برّ بخاليه إبراهيم ، ومحمد وولاهما على المدينة، لكن الخلفاء التالين قلبوا لهم ظهر المجن، وقد اعتقل ابراهيم ومحمد وعذبا حتى الموت فى عهد الوليد بن يزيد.

ومع اضمحلال دورهم السياسى، تحولوا إلى نوع من الأرستقراطية المحلية، واتجه الكثيرون منهم إلى التفقه فى الدين، حيث يورد لنا الطبرى قائمة بالمحدثين منهم. وفضلاً عن ذلك توجد دلائل تشير إلى توثق الصلة بينهم وبين العلويين فى مطلع العصر العباسى، خاصة وأن أم ادريس بن عبدالله، مؤسس أسرة الأدارسة فى المغرب فى نهاية القرن الثامن الميلادى كانت منهم.

المصادر:

بالإضافة إلى أمهات الحوليات العربية كتاريخ الطبرى والكامل لابن الأثير وكتب الأنساب كالبلاذرى وابن دريد،انظر:

Schwarz: *Der Diwan des cumat ibn Abi Raboa, 1-33, 2s p. 9 - 12*

سامية سالم [م. هندس M.Himds]

المخزومى

أبو الحسن على بن عثمان القرشى، وهو قاض شافعى مصرى ينحدر من بنى مخزوم، وتولى فى عهد الفاطميين ديوان الخراج، وترك مؤلفا هاماً عن نظم الإدارة المالية فى مصر فى ذلك العصر ظل مجهولاً حتى اكتشف مؤخراً فى المتحف البريطانى واسمه «المنهاج فى علم الخراج» وهو شبيه بقوانين الدواوين لابن مماتى ، ولكنه يركز على الأنشطة المادية الملموسة لموظفى ديوان الخراج، وتنبع أهميته من وصفه الدقيق للإجراءات المالية والأنشطة الاقتصادية للموانى المصرية فى ذلك العصر، كما أنه خصص فى كتابه فصلاً عن الجيش وآخر عن العملة

المصادر:

C i. Cahen: *Makhzumiyyat,* Leiden. 1978.

سامية سالم [م. هندس M.Himds]

المدائنى

على بن محمد بن عبد الله بن أبى سيف، أبو الحسن، مؤرخ عربى، ولد عام ١٣٥هـ/ ٧٥٢م ولا يعرف عن حياته إلا القليل. كان من أتباع سمرة ابن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف، أى الصحابى عبد الرحمن بن سمرة، وطبقا لما ورد فى الفهرست صفحة ١٠١، فقد كتب المدائنى رسالة عنه. كان المدائنى تلميذا لمعمر بن عباد السلمى (ت ٢١٥هـ/ ٨٣٠م) المعتزلى الذى عاش فى بغداد. كما وجد فى الموسيقى العالم اسحق بن إبراهيم الموصلى (ت ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م) صديقا ونصيرا، ويقال إنه توفى فى منزله. وتختلف الأقوال فى تاريخ وفاته فى بغداد، وأرجح الأقوال أنه توفى عام (٢٢٨هـ / ٨٤٣م).

كتب المدائنى، أكثر من ٢٠٠ عملا. وتتناول أهم أعماله موضوعات تاريخُية من بداية الإسلام إلى عصره. ولم يقتصر اهتمامه على مغازى الرسول (عليه الصلاة والسلام) فحسب بل امتد إلى معاهداته وخطبه ومفاوضاته

السلمية وبعوثه ورسائله. كما لم يكن اهتمامه بالأحداث التى حدثت فى زمان الخلفاء الأربعة الراشدين أقل من اهتمامه بتاريخ بنى أمية والعباسيين ومغازى وزواج الأشراف، وقد كتب عن أخبار الشعراء والمغنين، وتناول موضوعات جغرافية مثل المدينة وما حولها من جبال ووديان كما تحدث عن مشاهير الحمقى والخونة وعن سك العملة واستبدال المال، وعن البخل وعن الغيرة، وعن الحيوانات عموما والخيل بصفة خاصة. ولم يصلنا من أعماله إلا مخطوطتا كتاب المردفات من قريش وكتاب التعازى (فى جزأين).

يعتبر المدائنى، فى نظر العلماء المسلمين، متخصصا عظيما فى الأخبار يعتمد عليه إلى أقصى درجة، فيقول عنه أحمد بن الحارث الخراز إن العلماء يعتبرون المدائنى خبيراً فى أخبار خراسان والهند وفارس، كما يقول عنه المرزبانى : «من ابتغى أخبار الإسلام فعليه بأعمال المدائنى». ويعتبره أبو زكريا الأزدى حجة فى السيرة النبوية وأخبار العرب، ويضيف الخطيب البغدادى : «وأيضا فى أنساب العرب والفتوح والمغازى ونقل الشعر». ويمكننا أن نشعر بالقيمة الكبيرة لأعمال المدائنى من استشهاد العديد من علماء المسلمين به فى أعمالهم. وغالبا ما كان يذكر فى الفترة الأولى من حياته ضمن إسناد، سواء بكنيته أو نسب أو اسمه أو بابن أبى سيف، ولكنه كان يذكر بعد ذلك مع اسم الكتاب. وكان عبد القادر البغدادى من أواخر من استشهد به فى كتابه خزانة الأدب. ولم يكن اهتمام العلماء والمسلمين قاصرا على أعمال المدائنى التاريخية فحسب بل أيضا بكتبه فى الأدب والجغرافيا وعلم الحيوان والشعر.

وإذا كان اهتمام المدائنى الأساسى بالتاريخ يضعه فى مصاف المؤرخين، إلا أن طريقته فى العمل كانت طريقة المحدثين، فهو ينتقى من أعمال الآخرين ما يناسبه ثم يؤلف كتابه من هذه اللبنات مختلفة الأحجام، وكان فى بعض الأحيان يذكر إسناد هذه المعلومات إلى أن يصل إلى من شاهد الحدث أو عاصره، وفى أحيان أخرى

كان يقتصر فى الإسناد على المصدر المباشر والمرجح أو الناقل. ولا يتغير هذا الأسلوب حتى فى الفقرات التى يلخص فيها أعمال الثقات أو فى أعماله الأدبية مثل كتاب التعازى فيذكر الأحداث بالتفصيل وبدون أى تعليق، ولا يهتم برونق الكلام قدر اهتمامه بالإطار التاريخى الذى تصاغ فيه الكلمات.

ويلاحظ فى الفقرات المقتبسة من أعمال المدائنى أن هناك فقرات متشابهة ولكن فى نفس الوقت بينها اختلاف، ويمكن تفسير ذلك بأن المدائنى، فى حياته الطويلة كعالم، لا شك أنه راجع أعماله الأولى واستكملها فى سنوات لاحقة، ونقل كل منها كما هو، لهذا نرى المواد متداخلة وذلك لأنه كتب رسائل عن أشخاص (مثل كتاب أخبار الحجاج ابن يوسف) وكتب فى موضوعات منفصلة (مثل كتاب التعازى) الذى ذكر فيه الحجاج بن يوسف أيضا وكتب مختصرات (مثل كتاب أخبار الخلفاء الكبير).

ولم يصل إلينا من أعمال المدائنى الكاملة إلا كتاب المردفات من قريش وكتاب التعازى. وقد استشهد (ت ٢٨٦هـ/ ٨٩٨م) فى كتابه التعازى بعدد كبير من فقرات كتاب التعازى للمدائنى لدرجة أنه يمكن استعادة الفقرات التى فقدت من مخطوطته من خلال هذه الاستشهادات.

ذكر المؤلفون المتأخرون أسماء أعمال للمدائنى منها كتاب (الفرج بعد الشدة) وكتاب (الختم والرسل) وكتاب السمير وكتاب (الجوابات).

المصادر :

(١) H. A. Gibb : Ta, rikh, فى دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى صفحة ٢٥٢.

(٢) على جواد: موارد تأريخ الطبرى، فى مجلة المجمع العلمى العراقى.

حسين أحمد عيسى [أورسولا سزجين Ursula Sezgin]

مدراس

مدينة وميناء رئيسى على الساحل الجنوبى الشرقى للهند، وهى عاصمة ولاية تاميل نادو الهندية منذ الاستقلال.

١ ـ التسمية : أثار أصل اسم «مدراس» جدلا كثيرا، وهناك تفسيران مقبولان لهذه التسمية. يشير أولهما إلى أن «الخرائط الأولى» للمنطقة توضح أن مدراس كانت مستوطنة إسلامية ومن ثم فإن هذا الاسم مشتق من كلمة «مدرسة» العربية. وتوضح خريطة فريّر (Fryer) فى نهاية القرن السابع عشر بيت الحاكم المبنى على الطراز الإسلامى وتعلوه قبة، ويحتمل أن هذا البيت كان المدرسة ذاتها فى الماضى. غير أن الكتيب الخاص بإدارة رئاسة مدراس يقدم تفسيرا بديلا وهو أن اسم «مدراس» باللغة السنسكريتية مشتق من «مَنْدَرادْزو»، وهو اسم حاكم محلى بلغة التيلوجو.

٢ ـ التاريخ : حتى بداية القرن الحادى عشر الهجرى (السابع عشر الميلادى) كانت مدراس مجرد قرية صغيرة يقطنها صيادون، وفى عام ١٦٣٩ حصل فرنسيس داى من شركة الهند الشرقية على «قطعة أرض طولها خمسة أميال وعرضها ميلا واحدا» فى قرية مدراس الصغيرة ليبنى عليها المدينة وحصن سان چورچ ولتصبح نواة لمدينة مدراس الحديثة.

ظلت مدراس تابعة لرئيس مستوطنة بتنام فى جاوة حتى عام ١٦٣٣، حتى أصبحت رئاسة مستقلة. وفى عام ١٧٠٢ حوصرت مدراس على يد قائد عسكرى يدعى داود خان يعمل فى خدمة الامبراطور أورانجزيب، حاكم دولة المغول الإسلامية، لكنه فشل فى اقتحامها بعد حصار استمر عدة أسابيع. وفى عام ١٧٤٣ تم توسيع حصن سان چورچ وتقويته، إلا أن ذلك لم يمنع لابوردونيه Labourdonnais من الاستيلاء عليه فى عام ١٧٤٦. وبعد عامين، وبموجب معاهدة إكس شاپيل استعاد البريطانيون مدراس، التى كانت تعد أكبر مدن جنوب الهند فى ذلك الوقت. وفى عام ١٧٥٨ قام الفرنسيون بمحاولة فاشلة ثانية للاستيلاء على مدراس، حيث تم احتلال المدينة ولكن الحصن لم يسقط، وبعد شهرين، اضطر الفرنسيون إلى الانسحاب. ومنذ ذلك الحين وحتى الاستقلال فى عام ١٩٤٧ ظلت المدينة بين أيدى البريطانيين.

وتعتبر مدراس رابع أكبر المدن وثالث أهم الموانى فى الهند. وطبقا للتعداد الذى أجرى عام ١٩٧١ بلغ عدد سكان مدراس ٢,٤٦٩,٤٤٩ نسمة منهم ٢١٠,٠٨٣ مسلما. ويتكلم أغلب مسلمى مدراس لغة التاميل، ويستوى فى ذلك السنيون الذين يتبعون مذهب أبو حنيفة ولا يدعون أصولا عربية ويتمركزون فى المناطق الداخلية من تاميل نادو، أو أتباع المذهب الشافعى الذين ينتشرون على امتداد ساحل كروماندل ويدعون أن أصولهم عربية.

المصادر:

(١) J.T.Wheeler: *Modras in the olden times,* Modras *1861.*

(٢) *Monual of the administration of the Modras Presidency,* Modras *1885* - 1893, in 3 vols.

لبنى الريدى [أ.د.و. فوربس A.D.W. Forbes]

مدين شعيب

مدين شعيب. مدينة فى شمال غرب الجزيرة العربية إلى الداخل من الشاطئ الشرقى لخليج العقبة ذكر الجغرافيون المسلمون فى العصور الوسطى أنها فى طريق الحج بين الحجاز والشام وأن الحجاج كانوا يتجهون عندها إلى الداخل لتجنب الشاطئ الجبلى للخليج.

ويرتبط هذا الاسم بقبيلة مدين التى ذكرت فى العهد القديم، وإن كان من الصعب أن نذكر هذا من غير محاولة التعرف على الوطن الأصلى لهذه القبيلة، إذ ربما صارت هذه المدينة مستقرا لمدين فى العصور المتأخرة، بجانب صعوبة تحديد الوطن الحقيقى لهذه القبائل الرحل. على أى حال لم تذكر مدينة مدين فى العهد القديم. ولكن ذكر يوسفوس Josephus أن مدين مدينة على البحر الأرترى (الأحمر) وكذلك قال أيضا يوسبيوس Eusebins، أما بطليموس فقد ذكر مدينة على الساحل تسمى موديانا Modiana أو مودونا Modouna، بينما ذكرها فى فقرة أخرى على أنها مدينة فى الداخل أسمها ماديا ما Madiama، وهذا الاختلاف فى الأسماء يفسره اختلاف المواقع المذكورة للمدينة ولايوجد فى عهد محمد (عليه

الصلاة والسلام) إلا إشارة واحدة فعلا إلى مدينة مدين (ذكرت فى سيرة ابن اسحق) وذلك عندما أرسل الرسول عليه الصلاة والسلام سرية بقيادة زيد بن حارثة إليها. كما وردت إشارات عارضة إليها فى شعر كُثيِّر حيث ذكر الرهبان الذين يعيشون هناك كما ورد ذكرها فى رحلة محمد بن الحنفية إلى أيله. ويقول ياقوت أن الأمير الأموى عبد الواحد بن سليمان أقام فى مدين فترات متقطعة،وكان الشاعر بن هَرْمة يزوره هناك. وبالنسبة للجغرافيين، فإن مدين مجرد مدينة قرب الساحل على مسافة ستة أيام من تبوك، وكانت المحطة الثانية فى طريق الحجاج من أيلة إلى المدينة المنورة كما كانت تتبع من الناحية الإدارية ـ المدينة المنورة، وفى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى تحدث اليعقوبى عن موقعها فى منطقة غنية بجداول الماء والقنوات والحدائق والنخيل وسكانها الذين يتألفون من عدة أجناس ووصفها الإصطخرى بأنها أكبر من تبوك، ووصف ضمن مشاهداته النبع الذى سقى منه موسى عليه السلام غنم شعيب والذى كان فى ذلك الوقت فى حوزة بيت بنى عليه.

وبعد ذلك أخذت المدينة فى الذبول تدريجياً، وفى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى قال عنها الإدريسى إنها مركز تجارى صغير قليل الأهمية ذو موارد ضئيلة، ووصفها المقريزى فى خططه أنها تقدم لأهلها أسباباً متواضعة للعيش مع تجارة قليلة، كما قال إنه لازال بها مبان قديمة وأطلال.

وفى القرن ١٩ بدأ الرحالة الغربيون مثل روبيل Rüppell وبيرتون Burton فى زيارة منطقة مدين ووصفها ميوسيل Musil وفيلبى Phiby وصفا دقيقا فى القرن الحالى، كما قام فريق بقيادة ب. ج بار P. G. ~Parn باستكشافات أولية لآثارها وتقع هذه المدينة فى المناطق الوسطى للوادى الأبيض (أو وادى العفال كما تسمى المناطق السفلى منه) التى كان فيها طريق الحجاج القديم إلى الجنوب، وفى الجانب الغربى من الوادى، على خط طول ٢٨ْ ٣٠َ ٤٠،

وعلى بعد ٢٥ كيلومتراً شمال شرق مقنا Ma kna على شاطئ خليج العقبة، يقع المكان الأثرى المسمى مغائر شعيب، وهى مقبرة كبيرة قبورها منحوته داخل حجر جيرى ناعم جدا وهش مما جعلها فى حالة أسوأ من مقابر البتراء Petra. ويعتقد موسيل وفيلبى أن هذه المقابر نبطية، وهما على حق فى اعتقادهما هذا، فالأسطح الفخارية تحمل الطابع النبطى والرومانى إلى درجة كبيرة، كما وجدت قطعة عليها نقوش أثرية باللاتينية، كما لاحظت بعثة پار Parr أيضا مساحات كبيرة بها خرائب قريبا من الجانب الشرقى من الوادى، ويميل أعضاء البعثة إلى الاعتقاد بأن هاتين المنطقتين اللتين تسميان الملقطة والمليحة هما مكان مدين الإسلامية.

وقد أشار القرآن إلى مدين كشعب أكثر من مرة، منها ماورد فى قصة موسى عليه السلام ومقامه معهم (طه آية ٤٠ والقصص آية ٢٢ ومايليها وآية ٤٥) وما ورد فى قصص الأنبياء التى تكررت أكثر من مرة وذكر فيها عقاب أهل مدين لكفرهم نبيهم شعيب (سورة الأعراف آية ٨٥ إلى ٩١ وهود آية ٨٤ إلى ٩٥ و العنكبوت اية ٣٦). وقد عرف بعد ذلك أن شعيبا هو حمو موسى. وفى السور الأولى (الحجر آية ٧٨ و الشعراء آية ١٧٦ إلى ١٩١ وحتى آية ١٣) ، لم يذكر اسم مدين وإنما ذكر أصحاب الأيكة الذين كفروا برسالة شعيب. ويرى ا. ف. ل بيستون A. F. L. أن أصحاب الأيكة كانوا من عباد الصنم النبطى ديوسارس أو ذى الشرى (وقد لاحظ ميوسيل أن الجزء الأسفل من الوادى الأبيض كان مليئا بشجيرات كثيفة) ولهذا كانوا على اتصال وثيق بمدين، وبغض النظر عن أن المفسرين قد قالوا أن شعيبا أرسل إلى قومين مختلفين، فإن ماذكر عن رسالة شعيب فى السور المكية يمكن أن نعتبره موجهاً إلى قوم لهم دراية بعبادة ذى الشرى فى شمال غرب الجزيرة العربية من خلال الصلات التجارية، أما ماورد فى السور المدنية فهو موجه إلى قوم لهم دراية بوجود مدين بصفة عامة.

المصادر:

(١) اليفى فى REJ العدد ٥٤ صفحة ٤٥ ومايليها .

(٢) إبن هشام: طبعة فستنفلد صفحة ٥١٦ إلى ٥١٧.

(٣) الإصطخرى جزء ١٢ صفحة ٢٠.

(٤) اليعقوبى: البلدان صفحة ٣٤١، ترجمة وايت صفحة ١٩٩ ـ ٢٠٠.

حسين أحمد عيسى [ف. بول F. Buhl س. ى. بوسورث C. E. Bosworth]

المدينة الزاهرة

المدينة الزاهرة مدينة أسست عام ٣٦٦هـ/ ٩٧٨م لتكون مقراً للمنصور ابن أبى عامر على شاطئ نهر الجواد الكبير قريباً من قرطبة وإلى الشرق منها. لم تعمر هذه المدينة طويلاً إذ دمرت تماماً عام ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م.

فى زمن ثورة محمد الثانى المهدى على عبدالرحمن سانشويلو وتدل بقايا هذه المدينة على أن مبانيها كانت من مواد متوسطة

حسين أحمد عيسى [م. أوكانيا خيمينير M. Ocana Jimenez]

المدينة المنورة

المدينة المنوّرة هى مقر الرسول [ﷺ] بعد الهجرة، وهى واحدة من المدن ذات القداسة عند المسلمين. تقع فى الحجاز بالملكة العربية السعودية عند خط عرض ٢٨َ ٢٤ْ شمالاً وعند خط طول ٣٦َ ٣٩ْ شرقاً. وتبعد عن البحر الأحمر حوالى ١٦٠ كيلو متراً، وتبعد عن مكة المكرمة حوالى ٣٥٠ كيلو مترا إلى الشمال. لقد تطورت المدينة من مجرد واحة مستوية بين جبل أحد فى الشمال وجبل عير فى الجنوب. أما إلى الشرق والغرب منها فثمة حرّان وهو اللفظ العربى الدال على مساحات تغطيها مقذوفات البراكين. وثمة مسيلات (أودية أو أحجار تكونت بفعل جريان الماء) تعبر الواحة من الجنوب إلى الشمال، ولا تكون هذه المسيلات عامرة بالماء إلا عقب هطول الأمطار، وبالمدينة عدد كبير من الآبار والينابيع، وإذا نزل المطر مدراراً جعل من منطقة المناحة الواقعة فى الوسط ـ

بحيرة، وتسببت السيول فى هدم بعض الأبنية، وفى عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه، تم تشييد سد على أحد هذه المسيلات لحماية المدينة من السيول (فتوح البلدان للبلاذرى) وسجلت كتب التاريخ حدوث فيضانات مدمرة فى أعوام ٤٠هـ/ ٦٦٠م و١١٦هـ/ ٧٣٤م، و١٥٦هـ/٧٧٢م. ومياه بعض العيون والآبار مالحة لا تستساغ، لذا فقد أمر عدد من الولاة والحكام بمد قنوات لمد المدينة بالمياه المستساغة من آبار وعيون تقع إلى الجنوب منها. وتتكون تربة المدينة من رمال مالحة وكلس وطمى طفلى، وهى تربة خصبة خاصة فى الأنحاء الجنوبية، وكانت المدينة معروفة بنخيلها الوافر منذ ما قبل أيام محمد صلى الله عليه وسلم، كما كانت معروفة بزراعة الحبوب، وبعد ذلك عرفت المدينة زراعة البرتقال والليمون والرمان والموز والخوخ (الدرّاق) والمشمش، وشتاء المدينة بارد قليل مطره، وصيفها حار لكنه قلما يكون محرقاً ممعناً فى قسوته. وكان هواؤها فى أزمنة مضت منعشاً. لكنه - فيما يقول البلاذرى - سبب للحمّى (Wensinch: *Mohammed en de* Joden, *31 Goldzihen, Muh. stud. II,* 243) وكان الأمويون يسمونها (الخبيثة) وهذا اللفظ مقابل (معاكس) للاسم الذى أطلقه الرسول [ﷺ] وهو طيبة[1] (Goldziher, op.cit,II).

تاريخ المدينة حتى سنة ١٩٢٦م:

كانت تسمى قبل الإسلام يثرب رغم أن السمهودى يذكر أن (يثرب) كانت تطلق - فقط - على جزء من الواحة. وقد ورد اسم يثرب فى القرآن الكريم مرة واحدة ﴿وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا...﴾ سورة الأحزاب الآية ١٣. وقد أشار بطلميوس وستيفانوس Stephanus إليها باسم يثريبا Iathrippa، كما وردت فى

(١) ربما كان هذا اللفظ القبيح الذى أطلقه الأمويون - إن صحت الرواية - مرتبطاً بظروف سياسية معينة، وانتهى اللفظ القبيح بعدها، لأن المدينة المنورة طيبة الطيبة تحظى بكل الاحترام والحب من كل المسلمين الذين يُرددون ذكرها بقولهم «على ساكنها أفضل الصلاة والسلام» المترجم

النقوش المعينية بدون تحريك يثرب Ythrb، أما لفظ المدينة فيعني ـ عامة ـ موطن الحكم وهي كلمة ذات صلة بالكلمة الآرامية مدنتا Medinta، ولقد ورد لفظ مدينة في القرآن الكريم مرات عشر كما ورد جمعها (مدائن) ثلاث مرات. وكان ورودها جميعاً ـ مفرداً وجمعاً ـ في سياق الحديث عن الأنبياء السابقين على محمد [ﷺ]، وفي آيات متأخرة في نزولها نسبياً وردت لتشير إلى الواحة (المدينة المنورة المقصودة هنا) التي أصبح غالب سكانها من المسلمين سورة التوبة الآيات: ١٠١، ١٠٢، ١٢٠، ١٢١ وسورة الأحزاب الآية: ٦٠ وسورة المنافقون الآية: ٨). لكن هناك احتمالا ألا تكون قد أصبحت حتى ذلك الحين اسم علم لا يقصد به إلا المدينة المنورة التي نتناولها في هذا المقال. وفي بعض مواثيق المدينة التي أوردها ابن هشام (انظر ص ص ٣٤١ـ٣٤٤ من طبعة ابن هشام التي حققها ڤستنفلد) ورد اسم يثرب فقط، وهناك افتراض أن (المدينة) مجرد اختصار لعبارة (مدينة النبي) لكن هذا لا يتفق مع الاستخدام القرآني للكلمة خاصة في الآية الثامنة من سورة المنافقون (يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون) أما فيما يتعلق بشعراء هذه الواحة (المدينة المقصودة في مقالنا هذا) فلم يذكرها الشاعر الجاهلي قيس بن الخطيم إلا باسم يثرب، بينما ذكرها الشعراء المعاصرون للرسول [ﷺ] مثل حسّان بن ثابت وكعب بن مالك بالاسمين معاً: يثرب والمدينة.

ولم تكن المدينة المنورة في البداية مدينة متصل عمرانها وإنما كانت مجموعة من المستقرات المتناثرة تحيطها بساتين النخيل والحقول، لهذا فقد تم تشييد عدد كبير من القلاع والحصون لدرء الأخطار عنها، وربما يكون عدد هذه القلاع والحصون قد بلغ المائتين وكان اللفظ الدال على واحدها هو أُطُمُ (بضم الألف والطاء) وجمعه آطام أو أُجُمُ (بضم الألف والجيم). وربما كانت

فكرة الآطام أو الآجام مأخوذة عن أهل اليمن وفقاً لاستنتاج المستشرق لامنس، ولايبدو المؤرخون المسلمون المتأخرون زمناً على دراية موثقة بالتاريخ الباكر للمدينة المنورة (انظر السمهودى، الباب الثالث، الفصل الأول) فمعلوماتهم تتسم بالتخمين غير الموثق، فالسمهودى مثلاً يذكر أن أول من زرعها كانوا هم العماليق، ويبدو منطقياً أنه كان فى المدينة عدد من العرب قبل وصول أى من اليهود إليها، ولاشك أنه وقت استقرار الأوس والخزرج بالمدينة كان أجداد بعض أجداد هؤلاء العرب السابقين على استقرار الأوس والخزرج، تابعين لليهود، وربما فسرت لنا هذه العلاقة الوثيقة بين هؤلاء العرب واليهود، لِمَ رُفضت بعض العشائر العربية الصغيرة نبوة محمد [ﷺ] (خطمه، ووائل، وواقف، وأمية ابن زيد، وقسم من عمرو بن عوف) ويلف الغموض تاريخ يهود المدينة الباكر، فربما كان بعضهم اللاجئين القادمين من فلسطين، وربما كانوا من الذين غادروا فلسطين هاربين بعد هزيمة بار كخبه Bar Kokhba، لكن ربما كان بعضهم أيضاً من العرب الذين اعتنقوا اليهودية كدين، خاصة وأن يهود المدينة تزاوجوا مع العرب وكانت عاداتهم ـ اليهود والعرب ـ متشابهة. وعلى أية حال فإنه يتضح لنا من القرآن الكريم (على سبيل المثال: سورة البقرة، آية ٤٤ وما بعدها) أنهم كانوا يدعون الانتساب إلى بنى إسرائيل أى أنهم من أصول عبرية، رغم حقيقة أن معظم أسماء يهود المدينة أسماء عربية، وتنسب بعض القصائد العربية الجاهلية إلى شعراء يهود، وهى قصائد يمكن تمييز بنائها الأدبى ومحتواها عن قصائد عرب الصحراء.

(Noldeke: *Beitrage Zur Kenntnis der poesie der alten* Araber, 52 ff)

وعند هجرة الرسول [ﷺ] كان فى المدينة المنورة ثلاث قبائل يهودية رئيسية هى: بنو قريظة، وبنو النضير،

وبنو قينقاع، وكانت أراضى بنى قريظة أخصب أراضى الواحة، وكان بنو قينقاع صانعى أسلحة وصاغة وتجاراً، ويعدد لنا السمهودى بالإضافة لّهؤلاء اثنتى عشرة عشيرة يهودية أخرى، ويذكر لنا بعضاً منها ذات سلاسل نسب عربية.

وبعد استقرار الأوس والخزرج (أحيانًا يطلق عليهما معًا اسم بنى قيلة) تلاشى النفوذ اليهودى فى المدينة ويقال: إن الأوس والخزرج قد قدما من اليمن بعد انهيار سد مأرب. وظل الأوس والخزرج هما القوى المسيطرة فى المدينة حتى قبل الهجرة بفترة طويلة، وقد تدخل اليهود فى الخلافات التى نشبت بينهما كما كان اليهود يؤازرون بعض القبائل المتحاربة ضد قبائل أخرى.

لقد وصلت معلومات عن رسالة [ﷺ] إلى المدينة المنورة فى وقت باكر من ظهور الدعوة، إذ يقال: إن سويد بن الصامت الذى توفى قبل يوم بُعاث قد أسلم وقبل بالقرآن الكريم فيما يقول ابن هشام. أما أول من تحول للإسلام بشكل واضح ومحدد فهم ستة رجال من الخزرج التقوا بمحمد [ﷺ] سنة ٦٢٠م تقريباً، وفى موسم حج سنة ٦٢١م أحضروا معهم مجموعة من اثنى عشر رجلا (منهم اثنان من الأوس) أسلموا جميعاً، وفى سنة ٦٢٢م قدم للرسول ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان وأسلموا جميعاً فى موسم حج هذا العام. وتعاهدوا على حماية الرسول [ﷺ] وصحبه كما يحمون أهليهم. وبناء على هذا بدأ أصحاب الرسول فى الهجرة إلى المدينة فى جماعات صغيرة بلغ عدد أفرادها حوالى سبعين وأخيراً هاجر الرسول [ﷺ]وصاحبه أبوبكر فوصلا قُباء فى جنوب الواحة (المدينة) فى ١٢ ربيع الأول (٢٤ سبتمبر سنة ٦٢٢م)، وقد رحب مسلمو المدينة بالمهاجرين القادمين من مكة المكرمة، أما الرسول [ﷺ] فترك ناقته تبرك حيث شاءت ثم اشترى الأرض التى بركت فيها وبنى

بها مسجداً وداراً، ولم يقبل تبرعاً من أحد حتى لا يسخط عليه واحدة من القبيلتين المتنافستين، وربما للسبب نفسه لم يكن من بين زوجات محمد [ﷺ] واحدة من الأوس أو الخزرج.

ولاشك أن أثر التكوين الاجتماعى كان واضحاً فى الوثيقة المعروفة بميثاق المدينة (دستور المدينة) الذى ناقشه المستشرق فلهوزن Wellhausen فى مبحثه *Skizzen und Vorabeiten,* IV, 65-83 وڤنسنك Wenssinck فى مبحثه *Mohammed en de Joden*، ص ص ٧٤ـ٨١ وكيتانى Caetani، ووات Watt فى كتابه عن محمد رسول الله فى المدينة *Mohammead at Madina* وأفرد سيرجانت R. B. Serjeant مبحثاً لهذا الموضوع *The Constitution of Madina* وغيرهم.

ويبدو من الصياغة والتعبيرات المستخدمة أن النص الذى بين أيدينا يرجع إلى تاريخ لاحق لقضية بنى قريظة سنة ٥هـ/٦٢٧م، وإن كانت بعض البنود عائدة إلى بيعة العقبة الثانية (بيعة الحرب). ووفقاً لبنود هذا الميثاق فإن كل الذين يعيشون فى المدينة يشكلون أمة (جماعة متكاملة) بمعنى أن يكونوا متحالفين وفقاً للمفاهيم العربية التقليدية عن التحالف، وكان هذا التحالف يضم ثمانى عشائر محلية (ثلاث من الأوس وخمس من الخزرج) وجماعة المهاجرين القادمين من مكة المكرمة، ولقد آمنوا جميعاً بنبوءة محمد صلى الله عليه وسلم، ومن هنا اختلف هذا التحالف عن التحالف الجاهلى باصطباغه بصبغة إيمانية. فقد أشار الميثاق لكل هذه العشائر والجماعات باسم المؤمنين، بالإضافة لإشارات لقدرة الله سبحانه وتوحيده وعبادته وحده. وورد ذكر حوالى عشر جماعات يهودية فى بنود منفصلة تقرهم على دينهم وتعطيهم بعض الحقوق وتفرض عليهم بعض الواجبات، بل وبدا أن الوثنيين كانوا مقبولين فى هذا المجتمع الجديد إلا أن حقوقهم لم تكن واسعة، وكانوا مقيدين فى ممارسة نشاطاتهم،

ولم يكن للرسول [ﷺ] فى هذا الميثاق سوى رسول ونبى يرجعون إليه فى أمور دينهم ودنياهم، وحتى سنة ٥هـ/٦٢٧م كان الرسول [ﷺ] لا يصدر أمراً إلا بعد مناقشة رؤساء العشائر الآنف ذكرهم، لكن بعد فتح مكة ٨هـ/٦٣٠م كان لانتصار الإسلام بشكل رائع أثره فلم يعد أحد من غير المسلمين بقادر على تحدى قراراته. وسمى أهل المدينة بالأنصار تمييزاً لهم عن القبائل الأخرى التى أسلمت ودخلت فى (الأمة) الإسلامية.

وقد شهدت الفترة من هجرة الرسول [ﷺ] إلى موته سلسلة من الغزوات تزيد على السبعين كان عدد المحاربين المسلمين فيها يتراوح بين بضعة أفراد إلى ثلاثين ألفاً. وكان مقاتلو الغزوات الأولى الصغيرة من المهاجرين فقط، لكن فى غزوة بدر ٢هـ/٦٢٤م كان مقاتلو المدينة المنورة (الأنصار) يشكلون ثلاثة أرباع قوة المسلمين المقاتلة، وبعد انتصار بدر أصبح أهل المدينة جميعاً متقبلين لسياسة الرسول [ﷺ] فيما عدا قلة من المنافقين. وبعد غزوة تبوك لم يغادر الرسول المدينة إلا ليحج حجة الوداع فى ذى الحجة/ مارس ٦٣٢م، وبعد شهرين مرض ولقى ربه فى ٨ يونية سنة ٦٣٢م، ولم يكن قد أوصى بمن يخلفه إلا أنه فهم من إنابته أبابكر ليصلى بالناس أنه قد استخلفه.

وقد أقام أبوبكر ومن بعده عمر وعثمان رضى الله عنهم فى المدينة فأصبح من الواضح أن المدينة - فى عهودهم - كانت هى عاصمة الدولة الإسلامية، وبعد مقتل عثمان لم يحظ على رضى الله عنه بالقبول من بعض الولاة، فقد فضل الشوام أن يحكمهم معاوية، كما عارض طلحة والزبير علياً رضى الله عنه فى مكة ثم فى البصرة، وغادر على المدينة إلى الكوفة فى أكتوبر سنة ٦٥٦م، ولم يعد، وهكذا حلت الكوفة محل المدينة المنورة كعاصمة، وعندما تم الاعتراف بمعاوية

كخليفة سنة ٦٦١م أصبحت العاصمة هى دمشق.

المدينة من ٦٦١م إلى ١٩٢٩م:

قلت الأهمية السياسية للمدينة المنورة بعد أن حلت مدن أخرى كعواصم للدولة وإن كان هذا لا يمنع من شغلها لبؤرة الاهتمام السياسى بين الحين والحين.

لقد كان عدد كبير من قادة المدينة غير راضين عن تولى يزيد بن معاوية الخلافة بعد أبيه فى ٦٠هـ/ ٦٨٠م وبدا بعضهم متعاطفاً مع عبدالله بن الزبير الذى كان ينظم المعارضة ضد الأمويين فى مكة المكرمة فأرسل يزيد جيشاً بقيادة مسلم بن عقبة المرى فعسكر فى الحرّة إلى الشمال الشرقى من المدينة وهزم جيش الثوار وأباح المدنية لعسكره الشوام ثلاثة أيام، ويبدو أن هناك مبالغة فى الفظائع التى ارتكبها جيش يزيد بقيادة مسلم بن عقبة من قبل المؤرخين المناوئين لبنى أمية، ولم ينتج عن هذه الثورة ارتفاع لشأن المدينة، وإنما تضاءلت قيمتها السياسية أكثر من ذى قبل.

وفى ١٣٠هـ/٧٤٧م. أرسل جماعة من الإباضية المتمركزين فى اليمن جيشاً إلى الحجاز، وبعد أن هزموا جيش والى المدينة واحتلوها لثلاثة أشهر أخرجهم منها جيش قادم من الشام. وبعد قيام الدولة العباسية كانت المدينة مركزاً - لفترة يسيرة - لمعارضة الحسنيين: محمد بن عبدالله النفس الذكية والحسين بن على.

ومن الأحداث الكبيرة أيضاً قيام القائد التركى بغا الكبير بتأديب قبائل البدو سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٠م التى أحدثت اضطراباً وفوضى فى منطقة المدينة.

ومع كل هذا فقد ظلت المدينة مركزاً للثقافة الدينية، لا يمكن التقليل من شأنه. كما كانت مركزاً أقام به كثيرون من العلماء وذوى الحيثية. فحتى فى أثناء الحكم الأموى كانت المدينة محلاً مختارًا لأولئك الراغبين فى البعد عن مشاكل السياسة ومن هؤلاء عبدالله بن

عمر بن الخطاب وفى المدينة أقام الحسن بن على، وزوجات الحسين وابنه محمد بن الحنفية بعد مأساة كربلاء، كما استقر فى المدينة عدد من القرشيين المكيين، واختلف الناس للمسجد النبوى ومساجد المدينة لمناقشة الأمور الدينية، ولعل أول مدرسة دينية مهمة فى المدينة كانت تلك التى أرسيت دعائمها فى المدينة رغم أن الباحث شاخت فى كتابه *Origins of Muhammadan Jurisprudance* يرى أنها لم تكن إلا امتداداً للمدارس العراقية. وهناك إشارات كثيرة لفقهاء المدينة السبعة، وهم مجموعة علماء وافتهم منيتهم قبل سنة ١٠٦هـ/٧١٨م أو بعدها بقليل كان أهمهم عروة بن الزبير الذى كان أيضاً جامعاً لأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وكاتباً لسيرته وكان من بين تلاميذه ابنه هشام ومحمد بن شهاب الزهرى (المتوفى ١٢٤هـ/٧٤٢م) وهناك أيضاً مالك بن أنس (المتوفى ١٧٩هـ/٧٩٥م) مؤسس المذهب المالكى، أما فى مجال الدراسات القرآنية فقد شهدت المدينة نافع الليثى (المتوفى ١٦٩هـ/٧٨٥م) الذى اعتمدت قراءته كواحدة من القراءات السبع.

ولم يبن سور حول المدينة إلا بعد أن فتح الفاطميون مصر، إذ شعر عضد الدولة البويهى بأهمية ذلك خوفاً من استيلاء الفاطميين عليها. وفى سنة ٥٥٧هـ/١١٦٢م بنى نورالدين محمود سوراً آخر، له بوابات وبعد الفتح العثمانى أمر سليمان القانونى (١٥٢٠-١٥٦٦م) ببناء أسوار بارتفاع حوالى اثنى عشر متراً من الجرانيت والبازلت كما قام بإنشاء قناة مغطاة لجلب المياه العذبة للمدينة من الجنوب، وقد قام السلطان عبدالعزيز (١٨٦١-١٨٧٦م) بزيادة ارتفاع هذه الأسوار بمقدار خمسة وعشرين متراً.

وتعرضت المدينة سنة ٦٥٤هـ/١٢٥٦م لتأثير انفجار بركانى وهزات أرضية لكن المقذوفات البركانية اتجهت شرقاً فشمالاً، وبذلك لم تصب المدينة بسوء، وفى سنة ١٨٠٤م استولى السلفيون الإصلاحيون

(الوهابيـون) على المدينة فمنعـوا زيارة قـبر الـرسول [ﷺ] (المتـرجم: منعـوا التوسل إليـه باعتبـار ذلك شركا) كـما جردوا القبر مما عليه من حلِى وجواهر (المتـرجم: باعـتبـار ذلك بدعـاً)، وفى ١٨١٣ اسـتـعـادها طـوسـون من السلـفـيـين، وفى ١٩٠٨م أنشـأ العثمـانيون سكة حديد الحجـاز لتصل المدينة بدمـشق لتـسـهـيل الحج رغم استخدامـه لأغراض عسكرية وعلى أية حال، فإن قـوات فخرى باشا العـثمانى ظلت فى المـدينة حـتى نهـاية الحـرب العالميـة الأولى سنة ١٩١٨م وفتح ابن سـعـود الحـجـاز سنة ١٩٢٤م وبذلك أصبحت المدينة جزءًا من المملكة العربية السعودية.

المصادر :

(١) السمهودى: وفاء الوفا.

(٢) ابن هشـام: السـيرة، تحـقـيق Wüstenfeld، جوتنجن ١٨٥٩، ١٨٦٠م.

(٣) الواقـدى: المغـازى تحـقـيق مارسدن جونز.

(٤) البلاذرى: فتوح البلدان، تحقيق De Goeje ليدن ١٨٦٦م.

(٥) المقدسى: أحسن التقاسيم.

(٦) ياقوت الحمـوى: معجم البلدان، تحـقـيق Wüstenfeld ليـبـزج ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣م.

(٧) Burckhardt: *Travels in Arabia.* London, 1929.

وقـد ترجم إلى العربيـة فى ثلاثة أجزاء :

د. عبد العزيز الهلالى ود. عبد الرحمن عبـدالله الشيخ . بـيروت ، دار التعـائس (مع تعليقات وشروح).

(٨) R. F. Barton: *Personal Narratian of a pilgrimage..* London, 1857.

(٩) A. J. Wensinck: *Mohammed en de Joden to Medina,* Leiden, 1908.

(١٠) J. Sauvaget: l*a Mosquee de Medine,* Paris, 1947.

(١١) W. M. Watt: *Muhammad at Medina, Oxford, 1956.*

د. عبدالرحمن الشيخ [و. مونتجمرى. وات W. M. Watt]

المرابطون

١ ـ أصلهم وتاريخهم فى الشمال الإفريقى:

حدث فى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى (= الحادى عشر الميلادى) أن شيخاً ورعاً من أهل جدالة الذين أقاموا نواحى «الساقية الحمراء» و«توارزا» بموريتانيا، حج إلى مكة وكان يعرف بالجوهر بن سكّوم وفى طريق عودته التقى فى القيروان بمدرس الفقه المالكى أبى عمران الغفجومى الفاسى الذى نصح الفقيه بزيارة «وجّاج بن زَلوى اللَّمْتى» الذى كانت داره «دار المرابطين» فى «سوس» المراكشية، فزاره فأعجب وجاج من الجوهر، ورغبته القوية فى تفقيه قبيلته بالفقه المالكى، كما رأى وجاج فيه حليفاً عسكرياً قوياً وبعث به جنوبا إلى الصحراء وفى صحبته أكبر تلاميذه «عبدالله بن ياسين الجزولى» الذى درس فى قرطبة سبع سنوات.

أقام عبدالله بن ياسين بعض الوقت بين «الجداليين»، ويبدو أنه قد توثقت المعرفة بينه وبين عائلات «لمتونة» الرفيعة الذين كان بينهم وبين «جدالة» وشيجة نسب رغم ما كان بين الجماعتين من منازعات قبلية كثيرة، والذين كانوا يتمركزون جغرافيا فى القسم الجنوبى من «أدرار» موريتانيا وفى «تَجانت» وكان عبد الله بن ياسين مالكيا مغالياً فى مالكيته، وراح يطبق العقوبات الشرعية تطبيقا شديدا حتى لقد أفتى بجواز قتل الجوهر بن سكّوم الذى كان أول من صحبه فى هذه الصحراء، ويصف كل من القاضى عياض والبكرى النظام القاسى الذى فُرض على هؤلاء المرابطين الذين دخلوا فى «رباط» ابن ياسين، ويقرّر القاضى عياض فى كتابه المدارك (٤/ ٧٨١) أن الجميع كانوا يطيعونه ويطيعون العقيدة التى يتبعها والتى يسيّر أموره هناك بمقتضاها، وأنه دوّن لهم قراراته فحفظوها عن ظهر قلب وعرفوها أحسن معرفة، وأنهم حفظوا فتاويه وردودها (على الأسئلة الفقهية)، ولازموه على الدوام وجعلهم مقيمين للصلوات وعاقب المقصّر فى أدائها فكان يجلده عشر جلدات عن كل ركعة فاتته لم يؤدّها فلم يغادروه أبداً.

هذه الإجراءات التنظيمية جعلت من الضرورى أن يعود عبدالله بن ياسين ليشاور شيخة وجّاج بن زاوى، كما

يقول البكرى. وتتفق جميع المصادر (حتى التى تخالفه) على أن حركة المرابطين كانت تحركها مثالية متأصلة فى نفس ياسين؛ على أنه يستمد مما كتبه القاضى عياض أن الحركة لم تكن قد نشأت أولاً فى دار «وجاج بن زاوى» التى شيدت فى «سوس» من أجل الدراسة ومن أجل الأغراض الدينية، ويركز المؤرخون المتأخرون على نشاط المرابطين فى هذه المرحلة إلى صومعة كانت قاعدة لعبدالله بن ياسين ويحيى بن إبراهيم (أو الجوهر بن سكوم) وأمراء متونة الذين انضموا إلى الحركة، ويصف لنا البكرى مدينة أسسها عبدالله بن ياسين لتكون مركزا لعملياته وكانت جميع مساكنها بقدر واحد من الارتفاع وسماها بأرشننًا.

وعلى الرغم مما قد حدث من تغيرات فى قيادة الصحراء إلا أن عبدالله بن ياسين ظل محتفظا لنفسه بأن يكون الموجه الأعلى لكافة الأمور ولإدارة «الإخوان» السياسية والمالية، وعهد إلى مريده المخلص يحيى بن عمر اللمتونى بقيادة الجيش ولقّبه بأمير المسلمين، رغم أنه كان قد أمر ذات مرة بضربه بالسياط، وقد استبسل هذا الجيش بالرماح حتى الموت، وواجه «جدَّالة» فى اقليم «الساقية الحمراء» فى معركة أسفرت عن نصره سياسيا. ولكنها أدّت إلى انصراف «جدّالة» عن مساعدة الحركة واتخاذها موقفا معاديا لأهدافها الصحراوية والسودانية، فقد قامت لمتونة بفتح مدن الحدود الصحراوية مثل «أوْدَاغُسْت» التى كانت تخضع خضوعاً اسميا لغانة، ولقد ظل اللمتونيون حتى قرب نهاية دولة المرابطين محتفظين بالقوة فى أيديهم.

ودخل معظم الصحراء ـ كما يقول القاضى عياض ـ تحت سيطرة المرابطين وكذلك ما وراء بلاد مصمودة والقبلة والسوس وذلك بعد حروب طوَيلة، استشهد فى إحداها عبدالله بن ياسين سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م، ولكن كانت حملات المرابطين فى «وادى درعة» وبلاد السوس نصراً لهم فى المغرب وكل شمال أفريقيا.

وخلفه خليفته الروحى «سليمان بن عَدُّو» (ت ٤٥٢ = ١٠٦٠م) وكان فقيها، وهناك فقيه آخر ذكره القاضى عياض اسمه «لمناد (أو لمتان؟) بن نضير اللمتونى وكان من المجددين الروحيين وظل أثره باقيا ومحل تقدير فى الصحراء حتى القرن التالى.

وقتل يحيى بن عمر سنة ٤٤٧هـ (= ١٠٥٥م) فخلفه أخوه أبو بكر بن عمر قائداً للمرابطين فزحف إلى قلب مراكش وسقطت فى يده «أغمات» وتزوج من زينب أرملة مليكها وكانت من بربر «نفوازة» اشتهرت بجمالها وذكائها وثراها، وقد بلغ أبو بكر فى هذه مكانة القائد الأوحد للمرابطين ولحركتهم وسُكت العملة باسمه وأخضع «برغواطة» ثم ما لبث أن علم بعد قليل أن «بلجين» صاحب قلعة بنى حماد زاحف بجيش كبير ضد البلاد الواقعة فى أقصى المغرب وضد بقايا صنهاجة الموجودين فى الصحراء، فغادر أبو بكر الإقليم الشمالى كإجراء مؤقت حتى يعيد الوفاق بين المرابطين، على أنه قبل رحيله عهد بقيادة العسكر وتسيير دفة الأمور إلى يوسف بن تاشفين، وطلق زينب فزوجها ابن تاشفين سنة ٤٥٣هـ (= ١٠٦١م) ووصلت فتوح المرابطين على يد ابن تاشفين إلى ما وراء تلمسان والمغرب الأوسط، ثم جاءت الأخبار إلى أبى بكر بمدى النصر الذى حازه قريبه فعاد إلى الشمال ليعاود قيادته للمرابطين، وحينذاك استجاب يوسف لنصائح زينب فأغدق عليه الهدايا الجمة وأفهمه من طرف خفى أنه غير راغب فى التخلى له عن رئاسة حركة المرابطين، ولم يجد أبو بكر إلا الرضوخ لهذا الأمر فما كان له من طريق سواه، ومن ثم عاد إلى الصحراء الغربية بعد أن أقام بعض الوقت فى «أغمات»، ويقال إن مهمته كانت بعدئذ فتح غانة وهداية أهلها، واختلف فى سنة هذا الفتح إذ يرجعه كتاب الاستبصار إلى عام ٤٦٢هـ، ويؤخرها ابن عذارى إلى سنة ٤٦٨هـ (= ١٠٧٥م)، كذلك يختلف المؤرخون متى كان إسلام غانة، وإن كان من المرجح الآن أنه تم فى مستهل القرن الثانى عشر وقت أن كانت حركة المرابطين تكاد تلفظ أنفاسها فى المغرب.

ولما مات يوسف بن تاشفين سنة ٥٠٠هـ (= ١١٠٦م) كانت شهرته موضع كبرياء المسلمين فى المشرق حتى أن حامد الغزالى ودّ لو أنه لقيه، وقد عهد يوسف بالسلطة من بعده إلى ولده «على» فكانت له امبراطورية شاسعة تضم كل أقطار المغرب وبعض

أفريقية وأسبانيا المسلمة، وتعاقبت ذرية يوسف بن تاشفين على عرش مراكش واحدا بعد آخر لمدة تقرب من نصف قرن من الزمان، على أنه بموت يحيى ابن غانية المسَّوفي والى أسبانيا المرابطى، تلاشت قوة المرابطين من شبه الجزيرة.

واتسم تدهور المرابطين بالسرعة ويمكن تلخيصه فى أن سقوط دولتهم حين أدركوا ألاَّ قبل لهم بمحاربة جبهتين فى آن واحد هما: المسيحيون فى الأندلس ومصمودة فى جنوبى مراكش، ولم يستغرق سقوطهم زمنا طويلا فقد بدأت طلائعه سنة ١١٢١م ثم ازداد حدة سنة ١١٤١م، كما أن صراعهم ضد مصمودة استمر من ١١٢٥ حتى ١١٤٧م، وانتهى حكمهم إلا فى جزائر البليار وأفريقية وقد أشار يوسف على ولده على ألا يعمل ما يثير عليه ثائرة أهل جبال أطلس ومصمودة ولكن الخطة فشلت فشلاً ذريعا.

على أنه يمكن أن يضاف إلى أسباب هذا السقوط ما كان من نزاع أخذ يشتد بين لمتونة ومسّوفة صنهاجة الذين كانوا من المرابطين وكان هذا الأمر بظهر جليا فى شرقى المغرب حيث الطرق التجارية التى تربط الأندلس لاسيما «المريّة».

هذا بالنسبة لتاريخ المرابطين فى المغرب وشمال أفريقية، أما فى الأندلس فيصح أن يقال أن حركة المرابطين قد تحولت من حركة أفريقية إلى حركة أندلسية، ويمكن إجمال تاريخها فى أنه بين عامى ٤٧٠ و٤٧٦هـ تم احتلال طنجة وقامت حملة ضد أشبيليه وكان يوسف بن تاشفين قد تلقى استغاثات كثيرة تدعوه للتدخل فى أعمال ملوك الطوائف والنصارى، على أن سنة ١٠٨٥م تعتبر السنة التى تقرر فيها استقرار المرابطين فى أسبانيا وذلك حين سقطت طليطلة فى يد الفونسو السادس ملك قشتالة حيث اتضح بجلاء أنه لا قدرة مطلقا لملوك الطوائف على احتواء ضغط الممالك النصرانية عليهم ومن ثم كان استدعاؤهم للمرابطين، وكان أول المستنجدين بهم ملوك أشبيلية وغرناطة وبطليدس، وبذلك أصبح يوسف ملتزما بالدفاع عنهم وتخليصهم من الضغط المسيحى عليهم،

وبذل الفقهاء والقضاة فى عواصم هذه الممالك جهدا كبيرا فى هذا السبيل مؤملين من وراء ذلك إحياء الإسلام والفضائل الأخلاقية وتخفيف الضرائب. وقد أخذ تاريخ مرابطى الأندلس منذ ذلك الحين يمر بأدوار ثلاثة هى الأزمة الأندلسية ودور الإصلاح ثم الانهيار.

أما عن الموضوع الأول وهو يتعلق بظروف استدعاء الموحدين فيتلخص فى أن اختفاء العامريين من على مسرح الأحداث سنة ٣٩٩هـ (= ١٠٠٩م) أتاح الفرصة للممالك النصرانية الأسبانية للظهور بصورة المساعد الذى لم يكن سوى احتلال و تمثل هذا فى الحملان القشتالية وضياع طليطلة وفتوح «السيد Cid»، وسقوط وشقة Huesca، وسرقسطة، ولاردة وطرطوشة. هذا إلى جانب محاولات تنصير المسلمين التى قام بها من يعرف فى تاريخ هذه الفترة براهب فرنسا، وكذلك كانت هناك دوافع اقتصادية كنفقة المرتزقة وسياسية كإيجاد مناطق نفوذ للنصارى.

ولقد أدت هذه العوامل المختلفة لإيجاد موقف أندلسى يطالب بسرعة العمل على وقف التقدم النصرانى وراء حدود البلاد وإعادة النظام الإسلامى فى الداخل وتخفيض الضرائب والجباية والعودة إلى نظام الخلافة ولكن بصورة محدودة، وكان معنى هذا كله أن هناك أزمة عسكرية وأنه لا يمكن حلها إلاّ فى ظل حلّ سياسى اجتماعى اقتصادى، وأدرك الجميع أن هذا الحل يتمثل فى استدعاء المرابطين ليتدبروا الأمر.

أما عن الإصلاح فقد رأى الأندلسيون أنه لا يتحقق إلاّ على يد المرابطين، ولذلك ما كاد خبر عبور يوسف المضيق يعم حتى بادر الفونسو السادس فرفع الحصار عن سرقسطة. كما أن انتصار «الزلاقة» كان صدمة قوية للتدخلات القشتالية الكبيرة ولقد كان مفهوم الإسلام ممثلا فيما اتبعه هو نفسه ألا وهو «تحريم الخمر، ومنع الاستماع إلى القيان، وعدم التمتع باللهو بالصيد وغير ذلك من ضروب التسلية» وأصبح كل من يوسف بن

تاشفين وولده على لا يتخذ قراراً إلاّ وتصحبه فتوى بإجازته، وقد أدّت هذه المسائل إلى استفحال شأن الفقهاء وتطلعوا للاستحواذ على السلطة والثروة، وكانت الحركة الإصلاحية فى بادىء الأمر قد جنحت إلى تخفيف عبء الضرائب التى أصبحت تجارى ما يقضى به الشرع. وجاءت فترة ـ لم تكن بالطويلة ـ ظهر الوفاق على أتم صوره بين الأندلس والمرابطين، وبين يوسف بن تاشفين وملوك الطوائف، حتى أنه لما ذاع خبر النصر فى الزلاقة قام الأمير الزيرى عبدالله وأمر بدق الطبول وتسيير المواكب احتفاءً بهذه المناسبة.

٢ـ سقوط المرابطين: كانت كل هذه الانتصارات حقيقة ثابتة لكنها كانت انتصارات مؤقتة، وكان المرابطون حريصين على أن يكونوا فوق المؤاخذة، وإن لهم من القوة والفعالية ما يمكنهم من احتواء الضغط النصرانى الذى أخذ فى الزيادة، وإذ كان يعوزهم المعونة الأندلسية واستخدام قوات جديدة من المرتزقة فقد وجهوا همتهم لإقامة نظام دفاعى قوى، إلا أن ترميم الحصون وإقامة حصون أخرى جديدة وتزويدها بما يساعدها على أداء مهمتها والنفقة على من بها من المدافعين... كل ذلك تطلب أموالاً طائلة تفوق ما يمكن أن تجمعه الدولة من الضرائب الشرعية، وقد أدّى هذا إلى فقدان الفقهاء لاستقلالهم وزلزل من هيبتهم ونظرة الناس المعنوية إليهم إذ لم يعودوا لسان العامة والمترجمين عن آمالها وأغراضها، ومن ثم نسمع عن «حب المرابطين فى المال» وظهر من جديد شتى أنواع «المعاونين والوظائف واللوازم ومغارم السلطان»، وترتب على ذلك أن عمّ الفساد وأصبحت معايب السلطة طابعاً عاماً، على أن أشد المعايب كان ما أتصف به القادة من عدم القدرة على تنظيم قواتهم حتى أمكن لقوات دونهم حجما أن تحرز النصر عليهم فى سهولة ويسر ويتكلم المراكشى عن ظهور قطاع الطرق واللصوص والسوقة والسكارى والخلعاء، ووجد الكثيرون من هؤلاء من يحميهم ممثلين فى كبار نساء لمتونة ومسّوفة على حين أن «أمير المسلمين عاكف على نسكه

وتصوفه، غير ناظر أبداً لشئون رعيته». كذلك عانت الحركة الفكرية اضطهادا ولم يعد أمير المسلمين يكترث لأساتذة علم الكلام وأصبح المتكلم فى هذا العلم مرمياً بالكفر.

ثم كانت هناك حقائق ثابتة، ذلك أنه حوالى سنة ٥٣٤هـ (= ١١٤٠م) عمت روح من التصوف والزهد فى كل من المرية (على يد ابن العريف) وغرناطة (على يد أبى بكر محمد الميورقى) وفى اشبيليه (على يد ابن بَرَّ جان)، كما قام أبو القاسم أحمد بن قَسى بتكوين جماعة عرفت بالمريدين فى شلب، وعمّت الثورات كثيرا من النواحى فثار القاضى ابن حمدين فى قرطبة وسيف الدولة بن هود فى حبان وغرناطة، وابن وزير فى ايڤورا Evora وباجة Bega بطليدس، وابن أبى جعفر فى مرسية وابن عبدالعزيز فى بلنسية، وحينذاك حاول كل واحد من ملوك الطوائف أن يستقل بإمارة لا يشاركه فيها أحد، فقام ابن حمدين بالتماس العون من الفونسو السابع، والتمسها على بن ميمون فى قادش من الموحدين، وقام الفونسو السابع صاحب قشتاله باحتلال المرية وان لم يدم احتلاله إياها سوى أشهر قلائل.

كما أن ابن قَسِىّ عبر البحر إلى المغرب يلتمس المعونة من عبدالمؤمن ويسأله غزو الأندلس، على أن الواقع يبين أن الموحدين قصروا نشاطهم فى سنة ٥٤٠ ـ ٥٤١هـ (= ١١٤٦ - ١١٤٧م) على احتلال النواحى التى أمكنهم فيها الاعتماد على من بها وزوّدوها بالجند يحميها، أما ميمون بن جدَّار فكان الوحيد الذى أقام فى غرناطة حتى سنة ٥٤٩هـ (= ١١٥٥م) على حين أن بنى غانية أقاموا دولة تميل إلى المرابطين وهى الدولة التى نقلت الصراع ضد الموحدّين إلى بلاد «جريد» فى تونس وذلك سنة ٥٨٠هـ.

هذا موجز لدولة المرابطين فى الشمال الإفريقى وفى الأندلس ونسوق جدولاً بحكامهم:

١ ـ يحيى بن إبراهيم الجدّالى.

٢ ـ يحيى بن عمر (ت ٤٤٧هـ أو ٤٤٨هـ).

٣ ـ أبو بكر بن عمر (ت ٤٨٠هـ = ١٠٨٧م وكانت وفاته بالسودان).

٤ ـ يوسف بن تاشفين أمير المسلمين (٤٥٣ ـ ٥٠٠هـ).

٥ ـ على بن يوسف أمير المسلمين (٥٠٠ ـ ٣٧).

٦ ـ تاشفين بن على أمير المسلمين (٥٣٧ ـ ٥٣٩).

٧ ـ إبراهيم بن تاشفين أمير المسلمين (سرعان ما خلع عن العرش)

٨ ـ اسحق بن على أمير المسلمين (قتل عند استيلاء الموحدين على مراكش سنة ٥٤٦).

مروان حسن حبشى [هـ. ت. نوريس، ب شالميتا H. T. Norris, P. Chalmeta]

مراد، بنو

بنو مراد قبيلة عربية تعد واحدة من قبائل مَذْحِج الذين يعيشون فى جنوب شبه الجزيرة العربية، وإذا أخذنا بما يقوله ابن الكلبى فى جمهرة الأنساب وتابعه فيه ابن دريد فى كتاب الاشتقاق فإن كلمة «مراد» نعت لهذه القبيلة التى «تمرّدت» قديماً باليمن، وإن قيل إن اسم «مراد» كان فى الأصل يطلق على يُحَابر ابن مَذْحج وكان أحد أخوة عَنْس وسعد العشيرة ولكن ابن حزم فى جمهرة أنساب العرب (طبعة بروفنسال) يعتبر مرادَ بن مالك بن عُدَد أخاً ليحابر، وعلى الرغم من ان بنى مراد عاشوا مجاورين للحضارة العربية التى كانت فى الجنوب من شبه الجزيرة إلاّ أنهم ظلوا محافظين على طابعهم البدوى، كما أن أرضهم وتعرف عادة بالجوف الواقعة شرقىّ نجران ومأرب كانت أرضاً قاحلة جرداء (وقد أشار إليها الأغانى ١٨/ ١٣٥ فوصفها بقوله جبال مراد) ، وكانت الناحية التى ينزلونها وينزلها جيرانهم الهمدانيون من أرض طىّ الذين غادروها ليستقروا فى شمال شبه الجزيرة العربية وقد عبد المراديون والهمدانيون صنماً يسمونه «يغوث» وهناك نقش يرجع إلى سنة ٥٢٢ يشير إلى أنهم كانوا خلفاء لذى نُواس فى محاربته مدينة نجران، ومن خبرهم أنه فى أخريات أيام الأسرة اللخمية بالحيرة قام الملك عَمرو بن المنذر بن ماء السماء بخلع

أخيه غير الشقيق عمرو بن أسامة من مشاركته حكم المملكة ففرّ الأخير إلى قبيلة مراد الذين زعّموه عليهم إلاّ أنهم وثبوا عليه فقتلوه حين طغى واستبدّ بهم، ويقال إن مصرعه كان على يد رجل تسميه المراجع بابن الجُعَيدْ كما يقول ابن الكلبى فى الجمهرة، أما ياقوت فيذكر أن مقتله كان على يد هبيرة بن عبد يغوث الملقب بالمكشوح الذى كان له ولد اسمه «قيس» تشير الأخبار إلى أنه كان من أقوى شيوخ مراد وقت ظهور الإسلام ولقد لاقى المراديون هزيمة منكرة فى هذه الحقبة بالذات أضعفتهم إلى حد كبير، وقد أنزلها بهم الهمدانيون إثْر نزاع شبّ بين الجانبين حول من يكون له الأمر فى عبارة «يغوث»، وتعرف هذه الهزيمة بيوم «الرَّزْم»، وتقول الأخبار التى وصلت إلينا أنها وقعت فى نفس السنة التى شهدت غزوة بدر التى جعلت المراديين يفكرون تفكيراً جدياً فى محالفة النبى [ﷺ] غير أن «قيس بن المكشوح» رفض مسايرتهم فى هذه الخطة، ومن ثم قام شيخ آخر من شيوخ مراد اسمه «فروة بن مُسَيْك» وشخص إلى المدينة المنورة وكان ذلك فى السنة العاشرة من الهجرة [ويقول ابن اسحاق أن فُروة قدم على رسول [ﷺ] مفارقاً لملوك كندة ومباعداً لهم، واسلم، واستعملة الرسول [ﷺ] على مراد وزبيد ومذحج كلها واستعمله على الصدقة] لكن إلى أى حدّ بصدق القول بأنه عُهد إليه بجمع زكاة كل قبائل اليمن.. ذلك ما لانستطيع التأكّد منه، على أن حركة الردة التى تزعّمها الأسود العنسى الذى ادّعى النبوة فى اليمن وجدت معارضة لها من جانب المراديين وإذا كان بعض زعماء اليمن قد ساندوا النبى [ﷺ] فى مناهضتهم للأسود مما أدّى إلى فشله فإن هؤلاء الشيوخ أنفسهم وفقوا ـ بعد موت الرسول [ﷺ] ـ زمن أبى بكر موقف العداء، وقام قيس بن مكشوح المرادى بدور رئيسى فى هذه الأحداث حتى وقع فى الأسر لكن الصّديق مَنَّ عليه بالحياة مما ترتّب عليه قيام قيس وقبيلته بمساهمة بطولية فى الفتوح الإسلامية فنراهم تارة فى الشام وأخرى فى العراق كما أن قيساً ذاته اثبت كفاءته كمحارب فذ فى كثير من

المواقع، ولقد فقد إحدى عينيه فى وقعة اليرموك إلاّ أن خبر موته فى الحرب التى شبّت بين على ومعاوية فى موقعه صفّين ليس سوى خلط بينه وبين رجل آخر تشابها فى الاسم ولكنه من قبيلة بجيلة، ولقد لاحظ ذلك ابن حجر فى كتابه الإصابة.

ونصادق بنى مراد مرة أخرى فى أحداث فتح مصر، غير أن معظمهم استقر فى الكوفة، وخرج من بينهم رجل اسمه عبدالرحمن بن ملجم هو الذى اغتال علياً بن أبى طالب كما أنه واحد من بنى مراد هو «هانئ بن عروة المرادى» قُتل بأمر من الوالى عبيدالله بن زياد فقد رُمِىَ عنده بتآمره مع مسلم بن عقيل للثأر للحسين بن على، وكان من الشعراء القلائل الذين انجبتهم هذه القبيلة، وكما أننا نشير إلى أويس القَرنى من بنى قَرن بن ردْمان بن ناجية بن مراد وكان أحد الزهاد، ولما أطلّ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) استقر بقية بن مراد فى «سَرْو مَذْحِجْ» كما يقول الهمدانى.

المصادر:

(١) ابن الكلبى: جمهرة الأنساب.

(٢) الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى.

(٣) Rothstein: Die Dynastie. der Lahmiden.

مروان حسن حبشى [ج. ليفى دى لافيدا G. her Dell Vida]

مراسم

تعنى الاحتفالات الرسمية سواء مصحوبة بمواكب أم لا، ويتضمن المصطلح نظام التشريفات الدبلوماسية أو العسكرية (البروتوكول) وقواعده (الإتيكيت)، «بالرسوم»؛ وهنالك تسميات أخرى تقابلها كثيراً ما تتكرر مثل: «مواسم» «ومواكب» وكلمة «مواكب» عادةً ما تحمل أيضاً المعنى العام للإحتفالات.

مراسم الخلافة والفاطميين:

وشعار الخلافة، وفقاً لما أورده القلقشندى (فى كتاب صبح الأعشى، حـ٣، ص٢٦٩، ٢٧٠) هو «الخاتَم»، والمقصود به خاتم النبى [ﷺ]، «والبُردة»، والمقصود بها بردة النبى

التى كان الخليفة يلبسها فى المواكب، و«القضيب»، وهو عود قيل إن النبى [ﷺ] كان يأخذه بيده، و«ثياب الخلافة»، و«اللون» فى الأعلام والخلع ونحوها. بالاضافة إلى «الخُطبة» و«السِكة».

فحين استدعى الوزير ابن الفرات، قبل اعتقاله سنة ٣٠٦هـ/٩١٨م، بقليل إلى قصر الخليفة المقتدر، سأل هل يحضر بثياب المواكب أم بالدُراعة.

أما الخلفاء العباسيون فيرتدون قباء أسود «ورُصافية» سوداء (قلنسوة علَى شكل العمامة)، وحذاء أحمر عالى الساق، ويتقلدون سيف النبى [ﷺ] ويحتفظ الخليفة فى جانبه الأيسر بسيف آخر، وأمامه مصحف عثمان. ويرتدى الخليفة العباسى البُردة ويمسك بالقضيب.

وتفيدنا مصادر التاريخ الفاطمى بمعلومات وافرة عن ملابس الخلفاء فدار الكسوة تزود الخليفة وحاشيته بها فى كل احتفال، كما تزوده بالخلع التى تمنح فى المناسبات ولقد اتخذ الفاطميون اللون الأبيض شعاراً لهم، وملابس الخليفة غالباً ما كانت تُصنع من «الدبيقى» الأبيض، وهو قماش حريرى ناعم ولفظة «بدلة» هى أكثر الألفاظ شيوعاً للدلالة على كسوة البلاط الفاطمى وهى ثوب خاص يتألف من أحدى عشرة قطعة. ويختار الخلفاء الطيلسان الأبيض للقضاة والمشرعين خلال شهر رمضان والعيدين. ويُعتبر حق إختيار ألوان ملابس الأسرة الحاكمة امتيازاً للخلفاء ونقرأ عن خليفة فاطمى يمنح بدلته الحمراء لوزيره، ولقد كانت مجالس (جلوس) الخلفاء التى تتم فى قصر الخليفة من أكثر الاحتفالات المألوفة. ويورد القلقشندى ثلاثة أنواع للمجالس الفاطمية: المجالس العامة أيام المواكب، وجلوس القاضى والشهود، والجلوس فى موْلد النبى [ﷺ] والموالد الأخرى.

ويُعد امتياز حق الركوب، حتى فى المواكب غير الرسمية، رمزاً هاماً للسلطة ويستحوذ الخلفاء على اصطبلات كبيرة، وخيول غالباً ما تُوزع كهدايا للقواد والرؤساء من كبار رجال الدولة، وحتى فى داخل قصر الخلافة يركبها الخلفاء من موقع لآخر. ونفس

الشئ، بالنسبة للبوابات وللأبواب فهى رموز للسيادة والسلطة وهى مواقع لأنشطة الاحتفالات الهامة. وعادةً ما يركب الخليفة أو يترجل عن فرسه عند البوابة أو الباب، ويترجل كبار المسئولين فى بعض الأحيان عند بوابة القصر ويقبلونها حتى فى أوقات تواجد الخليفة.

وتحت حكم كل من العباسيين والفاطميين، حظى الوزير بامتياز دخوله أسوار القصر راكباً، وهو امتياز احتفظ به الخلفاء بالطبع لأنفسهم. ويترجل وزير الفاطميين عند أول دهليز للقصر. وعندما مُنح الأمير البويهى «عضد الدولة» لقب «تاج الملة» سنة ٣٦٧هـ/٩٧٧م، طلب الأمير من الخليفة الإذن له بأن يدخل صحن قصر السلام راكباً جواده، كنوع من أنواع التميز الذى عُرف به وضعه السامى ولقد استجاب الخليفة لطلبه، ولكنه أخذ حذره بإقامة حائل من البناء عبر باب الدهليز، ليجبر الوزير على الترجل قبل الدخول إليه.

وتتركز فرصة التقرب من الخليفة فى يد «الحاجب» فهو الذى يمتلك الإذن بالدخول إلى الخليفة وحجبه عن أولئك الذين لا يعنيه أمرهم. وهو أيضاً يُشرف على ضياع الخليفة وأمانة خزانة الدولة.

إلى جانب الحاجب هنالك عدة موظفين آخرين يشرفون على استعدادات وإدارة الاحتفالات ولقد استخدم العباسيون «صاحب الستر»، و«صاحب المراتب» فى هذا الخصوص. وبخصوص الفاطميين، فإن معلوماتنا مستوفاة بعض الشئ عن هذا الأمر. فصاحب الباب، الذى جُند من ضمن «أرباب السيوف» قد شغل وظائف أمين الحُجاب. هو، مع اسفهسلار الجيش، لهما أيضاً الإشراف على احتفالات المواكب.

وتُزود خدمة الخليفة الخاصة بـ«الأستاذون المحفكون»، الذين يقومون بانجاز جزء كبير من مهام الاحتفالات. من هذا السلك، جاءت وظيفة صاحب المجلس (أو متولى المجالس)، الذى يضع الناس فى مراتبهم ويُبلِّغ عن الوزير عندما يكون الخليفة فى سريره، ويُدعى ايضا بـ«صاحب الستر». كذلك يقوم صاحب

الرسالة، وصاحب بيت المال، وحامل الدواة وصاحب المائدة، بمهام الاحتفال.

وتتشابه مراسم احتفالات خلفاء العباسيين والفاطميين فيكون الخليفة محجوباً خلف «ستر» حتى يجلس الحاضرون على طبقاتهم وعلى مراتبهم ثم يُرفع الستر ليظهر الخليفة، الذى يقوم الوزير بتحيته أولاً ثم بنظام متدرج فى الرتب يحييه كبار رجال الدولة المسئولين. ويكون الأدب فى السلام والأدب فى الخدمة بتحية الخليفة بعبارة: «السلام على (أو عليك) أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته». على أن هذه العبارة كانت حقاً مقصوراً خاصاً لقاضى القضاة وكان العنصر الثانى وهو تقبيل الأرض، قد عُرف مؤخراً أما فى أول الأمر، فقد اكتفى كبار المسئولين (الوزراء والأمراء) بالتحية فحسب، وكتشريف للمسئولين المقربين من الخليفة، من الممكن أن يمد الخليفة يده، المغطاة بكمه، ليقبلوها. وتقبيل الأرض أمام الخليفة هى عادة ظهرت متأخرة فى العصر العباسى. وقد حدثت انحرافات فى التقبيل، بتقبيل يد الخليفة وقدمه، وتقبيل رِكاب سرجه.

واحتفل الفاطميون بستة موالد (فى بعض المصادر أربعة) مختلفة: مولد النبى[ﷺ]، مولد الحسن والحسين، مولد على وفاطمة، ومولد الخليفة (أو الإمام) الحاضر ويتم الاحتفال بالمولد تحت المنظرة التى تعلو باب الذهب، وتشتمل كثير مما تشتمل عليه ليالي الوقودبالإضافة إلى توزيع الصدقات وكمية طيبة من الطعام تُعد فى دار الفُطرة. ولقد أبطل الأفضل بن أمير الجيوش الاحتفال بهذه الموالد حين صار له النفوذ فى الدولة، لكن الخليفة الآمر أعاد الاحتفال بها حين استعاد السلطة.

ولقد أعد كل من الفاطميين والعباسيين استقبالات متقنة للسفراء، وبخاصة للبعثات البيزنطية. فيركب السفراء إلى القصر ويترجلون عند بوابته، ثم يدخلون صالة الاستقبال الرسمى عبر صف من الجنود ويقف صاحب الباب ونائبه إلى جوار الخليفة، الذى يجلس على سريره، محاطاً بوزيره وأصحاب الرتب العالية من بطانته. ويصف المقريزى استقبال

مبعوثين من هذه الاستقبالات فى كتابه الخطط (حـ١، ص٤٠٣، ٤٦١)، وكذلك يصف أبو هلال الصابى فى كتابه (رسوم دار الخلافة) بالتفصيل استقبال (وارد) السفير البيزنطى.

كذلك يعقد الخلفاء كل ليلة الجلوس للمظالم. ويعقد الخلفاء الفاطميين هذه المجالس فى سقيفة القصر. ولقد ورد فى كتب التاريخ أحاديث كثيرة عن تقاليد لكبار الموظفين مع منحهم خلع وألقاب. هذه التقاليد عادة ما يرد ذكرها فى سياق الحديث عن الحفلات التى يتُبع فيها نفس نظام التشريفة الرسمى.

ولبعض احتفالات هذه المناسبات سماط خاص. وتُمد هذه الأسمطة خلال رمضان والعيدين، وفى بداية العام، وفى مولد النبى[ﷺ]. ويمتد سماط الفاطميين على طول صالة الاستقبال الرسمى، وهى تمتلئ بكل أصناف المشهيات، بما فيها تماثيل الحلوى والقلاع المسكرة. وخلال شهر رمضان، يتناوب الأمراء فى الاعتناء بالولائم كل ليلة، برغم أن حضورهم لم يكن مطلوباً وهم، كالعادة يجلسون وفقاً لمراتبهم.ومن المظاهر المميزة لهذه المآدب أنه مسموح بأخذ الطعام خارج القصر وتوزيع الشخص له لعائلته ولا أصدقائه ووصف هذه المآدب وارد فى كتاب النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى، وخطط المقريزى.

فى أسبانيا الإسلامية

ليس بين أيدينا معلومات وافيه أو مصادر مباشرة على نحو ما كان الحال عليه بالنسبة للشرق الاسلامى (رسوم دار الخلافة للصابى) فعلينا - إذن - تحليل المعلومات القليلة التى أوردتها المصادر عن البيعة أو مناسبات توقيع المعاهدات أو وصف المواكب.

وفى سنة ١٣٨هـ/٧٥٦م، حين حوَّل عبدالرحمن الداخل الأندلس إلى إمارة، كان هو البادئ بوضع قواعد التشريفات القرطبية. ومن هنا كان تنظيمه لحاشيته مفهوماً إلى حد ما. ووفقاً لقول المقرى (نفح الطيب، حـ٢، ص٢٥): فى غضن الأندلس الرطيب جعل بينه وبين الناس مساحة ولم يعد يظهر للناس علانية.

لكن عبدالرحمن الثانى بتأثير زرياب هو الذى نظم قواعد التشريفات

الاندلسية فاتخذ ستـرا ـ أى عزل نفسه وراء ستارة ـ ويفيدنا ابن حيان بأنه هو الذى رتب رسوم الدولة للخدمة وقد أكد هذه المعلومات كل من ابن عذارى وابن سعيد الأندلسى.

وكان هو أول من فصل وظيفة الشرطة عن وظيفة السوق وهو ما أشار اليه كل المؤرخين.

وعند أخذ البيعة له فى سنة ٢٠٦هـ/٨٢٢م، قدّم كل إخوته وأعمامه، وأقرباؤه، ورجاله، وقضاته، وقواده، وأصحاب المقام الرفيع، والعامة البيعة له وتبعه بقية الحكام والخلفاء فى ذلك. وقد حرص خلفاء الأمويين على إظهار هيبة الخليفة.

ولا يعرف شئ عن رسوم المرابطين، لكن رسوم الموحدين اثبتت أنها كانت نفس الرسوم السابقة التى اتبعت فى عهد إمارة وخلافة الأمويين فى الأندلس.

فى إيران

كانت عهود المجتمع الإيرانى فى معظمها إن لم تكن جميعها مفرطة فى الرسمية: فالمجتمع الايرانى في سلوكياته، وعاداته، وملابس وأسلوب كلام كل طائفة من طوائفه محكوم تماماً بالعُرف والعادة. فاحترام السن والمكانة موجودان فى كل مكان. ولقد تطور فى المجتمع الإيرانى أدب كان القصد من ورائه تنظيم كل مظاهر الحياة والسلوك الاجتماعى. ولقد صممت الطقوس الفارسية لتأكيد الرهبة من الحاكم. ولقد شعر الناس بوطأة هذه الطقوس منذ أيام الأمويين وصارت واضحة تحت حكم العباسيين وتعود تقاليد المراسم الفارسية إلى القرون الأولى.

ولقد كانت المظلة التى تظلل رأس الحاكم، عادة قديمة تعود على الأقل إلى أيام الأخمينيين، بينما يعود «اللواء» إلى عهد البارثيين والساسانيين، وكذلك فن ضرب (النوْبة) على شرف الحاكم عادة موغلة فى القدم. ولقد كانت الطبول وآلات أخرى يُعزف بها يومياً عند غروب الشمس أو شروقها وفى أيام الأعياد، ويوم عيد ميلاد الحاكم والأعياد التى يتخذها. ويصطحب الحاكم معه الآلات الموسيقية فى حالة قيامه برحلة أو إقامته لمعسكر. ولقد استمرت «النقارة خانة» تُستخدم فى طهران حتى سنة ١٩٣٧ وهنالك أيضاً أمر مهم تعلق بالعرش ففى القرون الأولى كان الملك يجلس على أريكة، أو

منصة عالية، وإلى جانب هذه المراسم القديمة، هنالك أيضاً مراسم إسلامية جديدة، مثل حق الحاكم فى أن يُذكر اسمه فى الخطبة وعلى السكة

أما شرف منح الخلعة، فبرغم أنه لم يكن من المراسم الملكية، ولكنه كان أمراً متبعا عند الصفويين والقاجار، كما وجدت عادة توزيع الصرر (جمع صرة) التى تضم عملات ذهبية وفضية عند جلوس الحاكم الجديد على العرش فى بلاطه. كذلك تنثر العملات، والجواهر والأشياء الثمينة، بواسطة الحاكم وحاشيته، وفى احتفال بالنيروز (عيد رأس السنة الفارسى) تنثر الجواهر والأموال على الحضور وكان عيدى الأضحى والفطر مناسبتين شرعيتين للاحتفال العام.

وكان على الحاكم، مد سماط مفتوح، وخاصةً إذا كان أتباعه ينتسبون إلى مجموعات قبلية. وكانت الاحتفالات بالأعياد شائعة أيام حكم الغزنويين، والإيلخانيين، والتيموريين. فقد اعتاد مسعود بن محمود الغزنوى باتخاذ «خوان» موضوع على المنصة التى يجلس عليها ليشرف على الجماهير، المتواجدين فى حديقة مجاورة أو فى سرادق، ويدعو كبار رجال الدولة ليجلسوا معه عند الخوان ويوزع النبيذ بالمجان خلال هذه الاحتفالات. وقد لعب المنجمون دوراً مهما فى البلاط، وبخاصّة تحت حكم الصفويين والقاجاريين، فى تحديد اللحظة السعيدة لتتويج الحاكم أو لبعض تحركاته كموعد دخوله المدينة، أو تحديد «متى يجلس، متى يستيقظ، متى يغادر، متى يأكل، ومتى يأوى إلى فراشه.

وحين توّج مرداويخ الزيارى (ت ٣٢٣هـ/٩٣٥م) بتاج ذهبى، كان مُقلداً للعادة الساسانية ولقد كان عضد الدولة البوهي محاطاً بأبهة عظيمة حين يقابل الجماهير. ويصف هلال الصابى استقبال الخليفة الطائع لعضد الدولة فى بغداد سنة ٣٦٧هـ/٩٧٧ ـ ٩٧٨م والأوسمة الملكية التى منحها له سنة ٣٦٨هـ/٩٧٨ ـ ٩٧٩م.

ولقد طوّر السامانيون والغزنويون احتفالاً محكماً، مستوحىً من بلاط الساسانيين والبلاط الخلافى. وكانت

من عادة مسعود بن محمود أن يعقد بلاطه على منصة، فى قصر من قصوره أو فى حديقة من حدائقه. ويبدو أن عرشه كان مصنوعاً أساساً من الخشب. ولكن هذا العرش أُستبدل فى سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٨م بعرش من ذهب استغرق إعداده ثلاث سنوات. ويصف البيهقى روعة المنظر عندما إعتلى مسعود العرش، وهو مرتدياً عباءة من الحرير الأحمر مرصعة بالذهب، لأول مرة فى ٢١ شعبان ٤٢٩هـ/ ٨يوليو ١٠٣٨م. بينما وقف عشرة من الغلمان يرتدون أفخر الثياب على يمين المنصة وعشرة آخرون على يسارها يحملون السلاح.

وحين دخل رسول الخليفة قام بالسلام على مسعود، وقام رئيس الحُجاب بوناصر، بإجلاسه فى مقعد خُصص له. وبعد ذلك سأل مسعود عن صحة الخليفة القادر، فأخبره المبعوث بموته وبعد أن خاطب أحمد بن حسن المبعوث بكلمات عربية قليلة، أعطاه إشارة بأن يسلم مسعودا خطاب الخليفة فنهض الرسول، وأخذ الخطاب وأعطاه لمسعود ثم عاد إلى مقعده ثم استدعى مسعود بوناصر لتسلم الخطاب وقرأه لمسعود الذى أمر بترجمته إلى الفارسية. وفى اليوم التالى أقيم عزاء للخليفة القادر، وارتدى مسعود وكل رجاله ثياباً بيضاء. وأغُلقت المحال وعُطل الديوان مدة ثلاثة أيام. وحينما أعيد فتحها دُقت الطبول وفى الجمعة التالية قرئت الخطبة باسم الخليفة الجديد وجلس مسعود بجوار المنبر المغطى بقماش مذهب. وجلس بالقرب منه رئيس الوزراء وكبار رجال البلاط، وبعد الخطبة خصص بيت المال الملكى ١٠,٠٠٠ دينار وخمسة أكياس دراهم حريرية هدية للخليفة. ثم أحضرت بعد ذلك هدايا أبناء مسعود، ورئيس الوزراء وكبير الحجاب وآخرين للخليفة، وغادر مسعود فى الوقت الذى قام به المستوفون بأخذ الهدايا إلى بيت المال الملكى. وبعد عدة أيام، أعُطى المبعوث خلعة، وبغلة وفرسين، أُرسلوا مع الهدايا إلى الخليفة.

وفى العام التالى، ٤٢٤هـ/١٠٣٣م، جاء مبعوث آخر من قبل الخليفة، ومعه

خادم، وأحضر خلعة من الخليفة لمسعود، الذى كان حينئذ بالرى. وحين دخل مبعوث الخليفة على مسعود قام بتقبيل يده، بينما قبَّل الخادم الأرض. وبعد أن استفسر مسعود عن صحة الخليفة، أخذ بوناصر المبعوث تحت السلاح وأجلسه قرب العرش على المنصة، وكان رئيس الوزراء متغيباً. ولقد سادت عادةُ اصطحاب المبعوثين تحت السلاح عند مثولهم أمام الحاكم عند بلاط التيموريين والصفويين والأفشاريين ثم تقدم بوناصر وطلب من الرسول أن ينهض ويأخذ الوثيقة الرسمية، ويضعها على العرش وعندما وقف الرسول طلب من مسعود ارتداء خلعة الخليفة وطلب مسعود إحضار المُصلاة. واتجه إلى القبلة، دُقت الطبول فى الحديقة وعند بوابة القصر هرع بعض القواد العسكريين لمساعدة مسعود للنهوض من فوق العرش ليجلس على المصلاة. ثم طلب الرسول صندوق الخلعة الذى يُخرج منه سبعة أثواب وبعض الملبوسات الأخرى. وقام مسعود بتقبيلها وصلى ركعتين ثم عاد واعتلى العرش، ثم أتى بعد ذلك بعقد وأسورة مطعمتين بالجواهر، ووضعا على يمين مسعود، بينما تقدم «القادم» بعمامة قبلها مسعود ووضعها على رأسه وكان المبعوث قد أحضر معه «لواء» تسلمه مسعود بيده اليمنى.

ولقد بدا من كتاب التاريخ المسعودى، أن السلطان مسعود كان دائما يمنح الخلع لرعاياه فى المناسبات المختلفة وفقا لرتبهم.

وقام السلاجقة، عندما جاءوا إلى خراسان، باقرار أشكال الاحتفالات التى وجدوها قائمة فحينما دخل طغرلبك نيسابور سنة ٤٢٩هـ/١٠٧٣ - ١٠٧٨م، جلس على عرش مسعود بن محمود، ليتلقى التهانى. وكان مظهره الشخصى متواضعاً مقارنة بما كان عليه مظهر مسعود. وكان بلاط السلاجقة حتى بعد إرتقاء دولتهم، أقل شأناً من بلاط الغزنويين، للطبيعة القبلية البدوية للسلاجقة فضلا عن انشغالهم بالحروب التى تتطلب كثرة السفر والترحال. ذكر الراوندى أن السلطان ملكشاه لم يكن يحجبه حجاب عن رعيته، وأن أى شخص يجئ إليه بطلب تعويض يكلمه وجهاً لوجه.

ولقد جلب الايليخانيون بعض الاحتفالات الجديدة من أقاصى آسيا، بقى بعضها بعد إسلامهم واندثر الآخر ولقدعرفوا مراسم الحداد عند موت الإيليخان، وكان الأمراء وأميرات المغول يجتمعون لانتخاب الايليخان الجديد وكان يتبع اختيار أحد أمرائهم للعرش إقامة ولائم وإحتفالات. وقد كان لغازان خيمة مذهبة وعرش مُذهب، مثل عرش مسعود الغزنوى استغرق صنعه أيضا ثلاث سنوات. ولقد نُصب فى «يوجان» فى سنة ٧٠١هـ/ ١٣٠١-١٣٠٢م، ووضُع فوقه مقعد مرصع بالجواهر. وبعد ثلاثة أيام، أقيمت خلاله احتفالات دينية، أقام غازان وليمة كبيرة، ارتدى فيها ملابس مطرزة بالذهب، ووضع على رأسه تاجاً مذهباً وتمنطق بحزام مشابه فى روعته روعة التاج.

وتحت حكم الصفويين ضُبطت الاحتفالات بإحكام. ويعطينا «دستور الملك» فى كتابه «ميرزا رفيعة» وصفاً لواجبات موظفى البلاط ولمراتب الموظفين المدنيين والعسكريين وأين يقفون وأين يجلسون فى الاجتماع الملكى وكذلك عن أثواب التشريفة وبعض الشارات التى تُعطى لهم عند اختيارهم للوظائف.

ولقد صحب استقبال الرُسل المبعوثين عند الصفويين بمد مآدب الطعام. فحين لجأ همايون إمبراطور المغول، إلى فارس سنة ٩٥١هـ/ ١٥٤٤-١٥٤٥م، رحب به الشاه طهماسب بحرارة. وأقيمت له مآدب كثيرة وفى آخر هذه المآدب أغدق طهماسب على همايون بالهدايا.

ولقد اكتسبت عادة تقبيل الأرض أمام الحاكم، أمام عرشه وأمام بوابات قصره أهمية كبرى، ولم تكن تلك العادة لمجرد إظهار التبجيل للحاكم فحسب، لكن فى الاعتقاد بأن هذا التبجيل يعود أيضا على الشخص الذى يقوم بهذا العمل. وهنالك احترام مبالغ فيه يجب أن يظهر تجاه أى مكتوب يصل إلى أى شخص من طرف الشاه. فيجب على مستلم الخطاب الملكى أو الفرمان الملكى أن يقبله وأن يضعه على رأسه وبين عينيه.

ولقد كان عيد النيروز من أهم الأعياد التى كان يحتفل بها الصفويون. وعادةً ما يتواجد السلطان فى العاصمة فى هذا العيد للاحتفال به. ويقوم

السلطان فى هذا العيد بتوزيع الخلع على كبار رجال دولته وقواده. وتتكون الخلعة من بدلة كاملة مطرزة وفى بعض الأحيان يُضاف معها فرس مسروج مُجهز. وتوضع هذه الخلع عند أرضية العرش، ويحضر السلطان وحكام الإمارات وكبار رجال الدولة الاحتفال بالنيروز، وتنصب للشاه خيمة خاصة فى الفضاء المكشوف يبقى فيها لعدة أيام وتقام سباقات للخيل من بين وسائل التسلية الأخرى التى تُقام فى هذا العيد. وعادةً ما كان الاحتفال بالنيروز يتم فى العاصمة طهران. وهنالك وصف كامل للاحتفال بنيروز عام ١٨١٨ فى طهران فى عهد حكم الشاه فتح على وفى عهد الشاه ناصر الدين. كذلك احتفل هؤلاء الملوك بأعياد ميلادهم وبعيدى الفطر والأضحى وعيد الغدير ومولد الحسين.

فى الامبراطورية العثمانية :

يشار لاحتفالات البلاط ونظمها فى الدولة العثمانية باسم «التشريفة» التى تشكل جانباً متكاملاً لمعظم الاحتفالات التى يقيمها البلاط، فى مقر السلاطين أو التى ينظمها حكام الولايات، ومن المناسبات الرائعة تلك التى يحتشد فيها الجيش المعد للقيام بحملة ما فى ميدان داود باشا أو عندما يرسو اسطول القوبودان باشا أمام مقام خير الدين برباروسة فى بزكتاز قبل الشروع فى دورته السنوية فى البحر المتوسط.

كذلك غالباً ما تتخذ بعض الحفلات الشعبية أسلوب المواكب. وقد كانت احتفالات البلاط السلطانى، مثل احتفالات الزواج وختان الأمراء وأعياد ميلادهم، تصطحب عموماً باحتفالات شعبية مشرفة توقد الأنوار فيها وتعرض الألعاب المسرحية.

ولقد كانت الأعياد الإسلامية، وبخاصة خلال شهر رمضان، مناسبات أفراح عامة. ويقترن بمعالم الاحتفال توزيع السلطان لبعض الملابس والهدايا لرعاياه، وتلقيه الهدايا من الأمراء الأجانب وتختلف احتفالات العثمانيين من جانب عن الاحتفالات القديمة المتوارثة للبلاد التى حكمها المغول وأباطرة الأتراك فى وسط آسيا والشرق الأوسط.

ويؤكد بعض الباحثين على أن الجانب الأكبر من احتفالات البلاط العثمانى كان تقليداً مباشراً لاحتفالات أباطرة القسطنطينية البيزنطيين، لكن البحث الحديث فى التاريخ الإسلامى قد أظهر بأن مثل هذه الافتراضات الجدلية لايمكن التسليم بها.

ولقد ووثمت قواعد الاحتفالات والتشريفات التى اتخذتها الحكومة العثمانية لتوضع فى إطار الشريعة الاسلامية والعرف، ونظمت فيما عرف (بقانون – نامة) وليس لدينا أى مصدر يؤرخ للاحتفالات العثمانية قبل عهد حكم بايزيد الثانى (٨٨٦ ـ ٩١٨هـ/ ١٤٨١ ـ ١٥١٢م). ولقد خصصت احتفالات البلاط العثمانى، لتظهر كشاهد على قوة السلطان. ولقد كان من خصائص سلاطين العثمانيين اتخاذ مقار منعزلة محمية لهم يعيشون فيها. ولقد أدى اختفاء السلطان عن الرعية إلى قلة الاحتفالات العامة التى يظهر فيها السلطان للشعب إلا ماندر.

وكان الديوان برئاسة رئيس الوزراء (الصدر الأعظم) هو الذى يتصدى لمطالب الجماهير فقد ظل اجتماع الديوان فى العهد العثمانى اجتماعاً شعبياً علنياً. وقد عقد الاجتماع العام للديوان فى عهد السلطان سليم الأول (٩١٨ ـ ٩٢٦هـ/ ١٥١٢ ـ ١٥٢٠م) أمام باب السعادة فى قصر إستانبول. وعادة ما كان يصحب ظهور الحاكم بالتصفيق الذى يتم تحت اشراف كبير المصفقين (القشقى باشا). ويتضمن العرض تقبيل حافة قفطان السلطان الموضوع على العرش المثبت على منصة خصصت لهذه المناسبة. وفى سنة ١٥٢٥م ووُضِعَ كرسى العرش فى حجرة بنيت خِصيصاً للجمهور داخل البوابة فى أرض أوراسى التى مازالت قائمة حتى اليوم وتشاهد عند سارية تُبكابى. وعرفت مراسم البلاط من تقريرات السفراء الأجانب العديدة الذين استقبلوا آنذاك.

وكان من دلالات الحظوة منح «قفاطين» مرتفعة القيمة لأولئك الذين يتسلمون «خلعاً» من السلطان. ومن أكثر المراسم أهمية، تلك التى كانت تقام عند الاحتفال الكبير بالجلوس على

العرش. ويبدأ الحاكم الاحتفال والخليفة (السلطان) راكب فرسه (أو قارب) عند مقام أيوب (الأنصارى) على القرن الذهبى، حيث يتم هناك «تقليد السيف» على طريقة التتويج الغربية. ووفقاً لما ورد فى المصادر، فقد حدث ذلك لأول مرة سنة ٨٢٤هـ/١٤٢١م فى بورصة. حيث قام الشيخ المبجل الأمير بخارى بتقليد سيف الفروسية لمراد الثانى. ومنذ أيام محمد الثانى (الفاتح) استمر عقد هذا الاحتفال عند ضريح «أيوب» حتى اغتيال آخر سلاطين العثمانيين محمد السادس، فى ٣ يوليو ١٩١٨م، حين قام بالتقليد الشيخ سيد أحمد السنوسى.

فى بلاد الهند الإسلامية

توافقت الاحتفالات فى الهند الاسلامية، مع تقاليد البلاد المحلية وارتبطت إلى حد كبير بما أرساه الغزنويون من تقاليد وكذلك ارتبطت باحتفالات العباسيين، وخاصة وقت حكم التتمش فى دهلى وإختياره فخر الدين العصامى، الذى تقلد الوزارة فى بغداد، وزيراً فى دهلى على أن هيبة السلطة تداعت بعد موت التتمش، وأصبحت السلطة الحقيقية فى أيدى تحالف أمراء الأتراك «الأربعين» وهنالك شاهد عيان يصف بلاط محمد بن طغلق؛ فيصف المدخل للقصر حيث تقترب منه ثلاث بوابات، كل بوابة منهم يمر منها رجال مسلحون ومزودون بآلات موسيقية وعند البوابة الثانية يكون نقيب النقباء، الذى يتوج غطاء رأسه بريش الطاووس؛ ويقوم هو ومساعدوه بفحص كل من يدخل القصر، وعند البوابة الثالثة، فوق حجرة الانتظار، تُسجل أسماء كل الزوار، ولا يُسمح لأى شخص بالدخول الدربار ليس لديه إذن بالدخول من السلطان. وهنا تكون المراسم بتوجيه من أمير الحجاب الذى كان عادة من أسرة البيت الحاكم ولقد كان من واجباته مع نائب بربك هو ومساعده، أن يقوم بتوصيل أولئك المنتظرين إلى الدربار وفقاً لمراتبهم، لإظهار كل التوسل للسلطان، ولينقل الأوامر الملكية للموظفين التابعين. ولقد كان للحاجب واجب خصوصى هو جرد كل الهدايا التى يتسلمها السلطان ويجلس السلطان فى مجلسه اليومى على مقعد وثير (وعلى

عرشه المرصع بالجواهر أيام الأعياد)، ويقف أمامه الوزير ورجال الحاشية، يتبعهم سائر الحجاب وحوالى مائة من النقباء. كذلك الكُتّاب والقضاة والعلماء ومشايخ الطرق الصوفية، وأقارب السلطان وأهم الأمراء والقواد. وحين يتم حضور جميع هؤلاء فى المكان، يحُضر حوالى ستون فرس مطهمين من الاصطبل السلطانى، وخمسون فيلاً من الفيلة المحاربة المزينة. وإذا كان هنالك أحد من المنتظرين عند البوابة الثالثة قد أحضر هدية للسلطان، يقوم الحاجب بإخباره عنها، فإذا وافق السلطان عليها يُحضر صاحب الهدية بهديته ويُسمح له بالدخول وربما يقوم السلطان بتقديم خلعة له وصرة نقود. ويصف ابن بطوطة لنا المزيد من مراسم الاحتفالات المحكمة عند تقديم حكام الأقاليم الهدايا وريع أقاليمهم للسلطان. وعندما تُعقد حفلة الاستقبال الرسمية يوم العيد، يُفرش القصر بالسجاجيد وتُغطى الصالة بمظلات عريضة، وفى أول أيام العيد يجلس السلطان على مقعد وثير فوق عرشه الذهبى، ذى القوائم المرصعة بكثافة، وعليه مظلة خفيفة، ويجب على كل الحضور أن يقوموا بتحية السلطان كلٌ على حدة، حسب مراتب حضورهم، ثم يأتى موظفو الخراج بالهدايا، وتقام للجميع مأدبة كبيرة، وتوقد فى الصالة مجموعة مذهبة تملأ الصالة بشتى ألوان البخور المتعدد، بينما ترش ماء الورد على الحضور. ويقوم نقيب النقباء بمدح السلطان قبل أن تُوزع هذه الهدايا على أصحابها. ويصف ابن بطوطة بعض الأطباق التى قدُمت على المأدبة.

ومع مجئ المغول (التتار) فى القرن العاشرالهجرى/السادس عشر الميلادى، حدثت تجديدات كثيرة فى المراسم والاحتفالات جديرة بالذكر، وردت معلومات كثيرة عنها فى المصادر وكتب الرحالة فلقد اتسعت «النقاره خانة» فى عدد ونوعية آلاتها. وبخصوص ظهور الحاكم للجمهور، ورد فى المصادر أن السلطان أكبر خان كان يظهر فى شرفة على سور قصره حتى يراه العامة ؛ ولقد كان ذلك تقليداً هندياً.

وعن إمتياز حق سك العملة التى تحمل صورة الحاكم، فقد مارس

السلطان أكبر هذا الامتياز. كذلك سُكت بعض العملات عليها صورة الحاكم أُهديت لكبار القوم.

وكما احتفل رسمياً بالأعياد فى المساجد وفى بلاط السلطان احتفل أيضاً بأعياد أخرى أيام حكم المغول فى بلاطهم ومنها عيد النيروز وعيد الأباشان، التى يحضرها أعداد كبيرة من عامة الشعب فى قصر السلطان.

المصادر :

(١) الجاحظ : كتاب التاج فى أخلاق الملوك.

(٢) ابن طباطبا : الفخرى فى الآداب السلطانية.

(٣) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة.

(٤) المقريزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. القاهرة ١٣٤٨هـ.

(٥) ابن بطوطة : تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.

(٦) القاضى النعمان : كتاب الهمة فى أدب أتباع الأئمة.

(٧) آدم متز : الحضارة الاسلامية.

(٨) زكى محمد حسن : كنوز الفاطميين.

(٩) I.H. Qureshi,: *Administration of the sultanate of Dehli,* Karachi 1958, esp. ch. 4;

(١٠) Shams-i Siradj Afif : *Ta'rikh-i Firuz Shahi, Bibl. Ind. text,* Calcutta 1890, 107-8;.

(١١) F. Bernier : *Travels in the Mogul empire,* ed London 1910.

(١٢) Tavernier;s: *Travels in India* ed. V. Ball, London 1889. (J. Burton-Page

د. عطية القوصى [ج - بيرتون - بيج J. Burton-Page

مرثية

مرثية ، أو مرثاة، وتجمع على «مراثى»

١ - فى الأدب العربى:

وربما يرجع أصل المرثية إلى ماكان يصاحب الطقوس الجنائزية للمتوفى من سجع النساء من أقارب المتوفى قبل أن تكون حرفة تحترفها الندابات. وحتى حين تحولت المراثى من السجع

إلى الشعر، احـتفظت النساء بدورهن فى البكاء على الفـقيد والإشـادة بمآثره. ومن أشهر شاعرات الجـاهلية اللواتى اشتهرن بالرثاء «الخنساء» التى أعطت الرثاء شكلا حسنا، وتحظى حتى يومنا هذا بإعجاب لا يختلف عليـه اثنان. وفى السنوات الأولى من الإسلام أحرزت ليلى الأخـيلية شـهرة فى شعـر الرثاء فى قصـائدها التى ترثى فيها توبة بن الحمير.

والنساء بسـبب حسـاسيتـهن المفرطة يكون بوسـعهن التـعبـير بلا تحـفظ عن حـزنهن والإشادة بفـضـائل من فقـدنه. وتسرى فى مراثى النساء نغمة وجدانية تتسم بالقـوة والعضوية وكـان للرجال أيضـا شـــعـرهم الرثائى ولكـنه لم يكن بنفس درجـة قـوة مـراثى النسـاء. ومن الجـدير بالملاحظة أن عـددا من شـعـراء الجاهلية يدين بشهرته، كلية تقريبا لشعر الرثاء على رأسـهم مـتمم بن نويرة. أمـا القصيدة الشهـيرة المنسوبة للبيد فى رثاء أخيه فيـعتقد بأنها مدسوسـة لما فيها من أثر للقرآن الكريم.

وقـد برع رجال البـادية خاصـة فى الرثاء لتميزه بالانفـعال العميق والحس الصـادق. وقد روى الجـاحظ أن بدويا قد رد على السؤال: «مابال المراثى أجود أشعاركم؟» قائلا: «لأننا نقولها وأكبادنا تحترق».

وتهـدف المراثى عـامـة إلى تمجـيـد الفـقيـد وإظهار خـسارة العـشيـرة أو القبيلـة بفقده، ومناشدته ألا يبـعد أملا فى استـمرار التمـتع بحمايتـه، والوعد بالثأر له إن كـان قد لقى حتـفه قتـيلا، والتعبير عن كراهية أعدائه. وبالرغم من تكرار أفكار نمطية، فإنه أحيانا ما توجد صور مبتكرة.

ويحـتم السيـاق التـعرض للمـوت، القدر الذى لا يفر منه إنسان. وقد يتخذ الصيد صورة خياليـة للتعبير عن فكرة مطاردته للإنسـان. ويـنسب للشـاعـر المخضرم أبى ذؤيب قصـيدة من سبعة وستين بيتا يرثى فيها خمسة من أبنائه تتضمن أمثلة من هذا القبيل.

ولنا أن نتوقع تأثيـرا جذريا لظهور الإسـلام على مفـهوم المرثيـة. فخـلال المعارك بين المسلمـين وأعدائهم تواترت قصائد الرثاء من كلا الجانبين. من ذلك قـصيـدة أميـة بن الصلت وضـرار بن الخطيب بعـد غزوة بدر بكاء على قـتلى قـريش وتحريـضا على الانتـقـام لهم.

ومن معسكر المسلمين برز شعراء مثل كعب بن مالك وابن رواحة، وحسان بن ثابت الذى يضم ديوانه قصائد مستلهمة من مقتل حمزة وشهداء بئر معونة وغزوة مؤتة. ويظهر الاختلاف بين قصائد المسلمين وغيرهم فى عدم تناول فكرة الأخذ بالثأر، بل يستبدلون بها التبشير للشهداء بالنعيم الأخروى، وتهديد الكفار بعذاب جهنم.

وقد تسبب مقتل على بن أبى طالب وما ألمّ بآل البيت من أحداث جسام فى ظهور عدد كبير من قصائد الرثاء على مر القرون، حتى أنها اعتبرت غرضا جديدا من أغراض الشعر سمى «التعزية». ومن أشهر من كتب فى هذا الغرض أعشى تهمذان وسليمان بن قطة والسيد الحميرى، ومن المتأخرين عنهم دعبل والشريف الرضى ومهيار الديلمى. كما تتناول قصيدة الصنوبرى (ت: حوالى ٣٣٤/ ٩٦٥) رثاء حجاج بيت الله الحرام الذين فتك بهم القرامطة. أما الخوارج فيشيدون بقتلاهم مظهرين الابتهاج بفوزهم بالشهادة، ويضمنون شعرهم معان قرآنية تشهد بحماسهم الدينى، ويذكرنا شعرهم بمرثيات أهل البادية التى ظلت روحها سائدة فى أعمال كبار شعراء العصر الأموى، إذ يضم ديوان الفرزدق حوالى عشرين مرثية أصيلة محكمة البناء.

ويشهد القرن الثانى الهجرى مولد غرض جديد من أغراض الشعر يسمى «الزهديات» ينطوى على تأمل فى الموت، أثر بلا شك فى الرثاء، فأبو نواس نفسه له زهديات كثيرة، كما ترك ما لايقل عن عشرين مرثية.

وظهر فى أواخر القرن الثانى شكل أدبى جديد سرعان ما احتل مكانه بين الأشكال الأخرى وهو رسائل التعزية، وغالبا ما تكون نثرا، ولكنها حين تكتب شعرا يصعب التمييز بينها وبين المراثى بالمعنى الحرفى. وقد كتب الجاحظ رسالة مطولة فى موت ابن الصفار ضمنها تفاصيل ومشاعر تحول القيود الشعرية عن التعبير عنها بصدق.

ولم يُحدث تفكك الدولة العباسية تأثيرا على شعر الرثاء سوى ما بدا فيها من تقيد فى قصائد كثيرة

بالضرورات الحرفية، فقد أدى تزايد الولايات المستقلة إلى زيادة المراثى ذات الطبيعة الرسمية، والتى تميل إلى تحرى الصنعة والإتقان على حساب العفوية وصدق المشاعر. ويتضح ذلك فى أشعار المتنبى الذى يكيل الثناء للفقيد، ويضيف إليه مدح وريثه الذى يتوقع منه العطايا.

أما رثاء المدن فأقدم نموذج له قصيدة أبى يعقوب الخرمى الذى يبكى خراب بغداد أثناء الحرب بين المأمون والأمين. وقد خصص ابن الرومى قصيدة ميمية شهيرة لرثاء البصرة بعد أن نهبها الزنج. كما أثار غزو المغول والحروب الصليبية وسقوط الأندلس أشجان الكثير من الشعراء فى هذا الخصوص.

وفى العصر الحديث استمر تقليد الرثاء، فنجد قصائد مصقولة بدرجة كبيرة منشورة فى الصحف والدوريات، أو معدة لتلقى فى المحافل لتأبين الفقيد، فنجد مراثى قيلت بمناسبة زعماء مثل محمد عبده وسعد زغلول وغيرهم. ويبرز فى هذا المجال شعراء أمثال أحمد شوقى وحافظ إبراهيم والزهاوى.

ويبرز من هذه الدراسة أن الرثاء يشغل مكانا هاما فى الشعر العربى من ناحية المضمون والكم، وأنه صقل الكثير من الشعراء ومكنهم من أن يعبروا عن أحاسيسهم بصدق، خاصة حين لا يكون الهدف ماديا. ومن هنا كان الانطباع السائد بأن الرثاء يحتوى على الجوهر الأسمى للشعر.

حسن شكرى [بيلات Ch Pellat]

٢ ـ فى الأدب الفارسى:

إن أقدم قصيدة معروفة فى اللغة الفارسية الحديثة هى قصيدة فى نص مانوى يرجع تاريخها إلى ما قبل النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، وهى مزيج من عناصر إسلامية ومانوية على ما يبدو، وربما تكون محتوية على مجاز مانوى خفى. أما القصيدة التى رسخت كثيرا من السمات الأسلوبية الخاصة للمرثية الفارسية فهى قصيدة الفروخى السيستانى فى

رثاء السلطان محمود الغزنوى. وهى تبدأ بتعجب المتحدث لما ألم بالمدينة من مظاهر الحزن، فيسأل رفيقا مجهولا عن السبب، ويتصور الأسباب التى منعت السلطان من الظهور فى ذلك الصباح على غير العادة، ولا يلمح لوفاته حتى البيت الحادى والعشرين، وبعدها يعبر عن حزنه ومناشدته له أن ينهض ويستأنف أعماله المجيدة، ثم يختتم القصيدة بذكر خلفه ويدعو للفقيد بالنعيم الأخروى. ويمكن أن نرى أثر هذه القصيدة حتى القرن الحالى.

وبالإضافة للمراثى الشعرية هناك مراثى النثر، ومن أمثلتها مرثية حسن بهلوى لمحمد بن غياث الدين بلبن (ت: ٦٨٣/ ١٢٨٤)، وتبدأ بشكوى حكم الطغيان وظروف موت الفقيد، وتصف الطبيعة على أنها تبكى لفقده، وتنتهى بالدعاء له ليحظى بالنعيم فى الجنة، وتستخدم الكثير من الصور التقليدية الشائعة فى الشعر، مع الاستشهاد ببعض الأبيات الشعرية.

ومع انتشار المذهب الشيعى فى أوائل العصر الصفوى، ظهرت محافل النواح المرتبطة بشهر المحرم. ومثلما رسخ الفوجى كتابة المراثى الدنيوية، ابتدع محتشم كاشانى (ت: ٩٩٦/ ١٥٨٧) أنموذج المرثية الدينية بمقطوعاته الإثنى عشر من شكل تركيب ـ بند عن مقتل الحسين، وتبدأ بالتساؤل عن سبب اضطراب الكون، وتتكرر فيها صور من فيضانات الدمع وأمواج البحار والدم وانتحاب الكون بأسره، وهى صور أصبحت متداولة فى المراثى الدينية حتى القرن العشرين.

والأشكال الشعبية للمرثية الشيعية هى: التعزية، الروضة، والنوحة وتأخذ الروضة اسمها من «روضة الشهداء» لكمال الدين حسين بن على كاشفى، واشتقت منها قراءات وإنشادات سميت «روضة خوانى» تشمل ارتجالات شفاهية لا تخضع بالضرورة لشكل أدبى مقرر. أما النوحات فتنشد فى مناسبات ضرب الصدر أو الضرب بالسلاسل، ويختلف الإيقاع فى الحالتين.

المصادر:

(١) Zahra Ikbal (Namdar), Elegy in the Qajar period, in P. Chelkowski ed, Td zia: ritual and drama drama in Iran, New York 1979, 193 - 209.

حسن شكرى [هناوى W.L.Hanaway, JR.]

فى الأدب التركى:

يضم تراث الترك قبل الإسلام مراثى مسجلة فى مخطوطات إيغورية. إلا أنه بعد الإسلام وجد الترك أن شكل القصيدة هو الشكل الملائم للرثاء. وتعتبر مرثية باقى (ت: ١٠٠٨/ ١٦٠٠) فى السلطان سليمان من الروائع فى هذا الفن، وإن كان سبقها مأثور طويل من المراثى.

وكان شعر الرثاء سببا فى وصول شعراء كثيرين لمراكز مرموقة وحظوة كبيرة. وقد تسبب إلغاء بلاطات الأمراء فى القرن العاشر الهجرى فى إزالة كثير من مراكز الثقافة فى ريف الأناضول، ولم يستطع البلاط المركزى فى استانبول أن يحل محلها تماما.

كما عرف الشعر التركى قصائد أكثر صدقا من الشعر الرسمى، ومن ذلك قصيدة عاكف باشا (ت: ١٨٤٥) المؤثرة عن فقده لطفله. وقد صنفت مرثية عبد الحق حامد ترهان فى وفاة زوجته الشابة بأنها أعظم مرثية صيغت على نسق مرثية باقى.

وقد عرف الشعر التركى أيضا المراثى الخاصة بضياع المدن أثناء الحروب مع الدول الأوربية، مثل بلجراد وسراييفو. أما المراثى الدينية لشهداء كربلاء فيطلق عليها اسم«مقتل».

وتعيش الكتابات المعبرة عن الأحزان حتى اليوم، وثمة حوالى عشرين قصيدة فى رثاء كمال الدين أتاتورك.

حسن شكرى [فلمنج B.Flemming]

فى الأدب الأردى:

مرثية، وتجمع فى اللغة الأردية على مريثى أو مراثى، من أقدم موضوعات الشعر الأردى. ولها نمطان، دينى ودنيوى، والنمط الدينى هو الأكثر أهمية إلى حد بعيد، خاصة مراثى شهداء كربلاء عامة، والإمام الحسين

خاصة. ويصطلح على تسمية القصائد الأقصر «نوحة» أو «سلام». ويفترض بعض النقاد أن المراثى الأردية ترجع بقدر ما للمراثى الفارسية، ولكنها فى الواقع الشكل الشعرى الأردى الرئيسى بحق.

ويرجع تطور المرثية المبكر إلى اللهجة «الدكنية». وقد كانت أسرة عال شاه، سلاطين بيجابور، وأسرة قطب شاه، صاحبة غولكوندة (٩٠١ - ١٠٤٧/ ١٤٩٦ - ١٦٨٦) من الأسر الشيعية التى حظى الشعر برعايتها، وقد شجعوا إنشاد المراثى فى شهر محرم، وكان لهم ما أطلق عليه «خانات - عاشوراء» التى بنيت خصيصا لهذا الغرض.

ولقد اعترف بأهمية المرثية فى تاريخ اللغة الأردية على نطاق واسع، فمرثية أنيس على توصف بأنها «إبداع شكل جديد فى مجال الشعر الأردى، أنهت ركوده ونفخت فيه حياة جديدة»، كما يقال أيضا أنها أثبتت صلاحية «المسدس» للقصائد الطويلة.

وقد وجدت القصائد الدنيوية بجانب الدينية، ولكنها لاقت اهتماما ضئيلا، ومن الصعب الحصول على أمثلة كثيرة منها. وفى القرن التاسع عشر أحيت حركة عليكرة الاهتمام بالمرثية الدنيوية. وقد أدت النزعة الاستقلالية والقومية إلى تكاثر هذا النوع الأدبى فى الصحف والمجلات.

المصادر:

(١) *RAM BAKU SAKSENA, A HIS-* Tory of Urdu literature, Allahabad 1927, 123 - 39.

حسن شكرى [هيوود J.A.Haywood]

فى الأدب السواحيلى:

يعتبر رثاء الزعماء من التقاليد الراسخة فى الأدب السواحلى، وهى عادة متأصلة بين شعوب البانتو حتى البعيدة عن تأثير الإسلام منها. ولم يصلنا سوى القليل من قصائد الرثاء باللغة السواحيلية، باستثناء قصيدة سيد عبد الله بن نصير فى رثاء مدينة «بات» والتى لم يتم التنقيب عنها بعد، وترجع إلى ماقبل عام ١٢٣٢هـ/ ١٨٢٠م.

وفى لغة تانجا، نجد قصيدة لحميدى البهرى فى رثاء الرسول (ص). وفى لغة لامو [ﷺ] رثى محمد بن أبو بكرى كيجوموا البروفيسور أليس ورنر عام ١٩٣٥م.

ومن الواضح أن أغلب المراثى السواحيلية من الطابع الدنيوى، وربما يرجع امتياز شعر المراثى فى اللغة السواحيلية إلى الحنين إلى الأوطان، وإلى الحالة النفسية بأن كل شئ فى الماضى كان أفضل، حيث كان الأفاضل من الرجال لايزالون على قيد الحياة، وذلك ليس بين السواحليين فقط، بل بين الشعوب المتكلمة بلغة البانتو أيضا.

{A.J.de Rop, Gesproken woord kunst der Nkundo, Tervuren, 1956 J.Knappert [كنابرت حسن شكرى

مرج دابق

سهل قرب دابق على نهر القويق فى شمالى سوريا.

ومما يذكر أن سليمان بن عبد الملك حرك مركز قيادة قواته فى معاركه ضد البيزنطيين من الجابية إلى دابق لتكون فى وضع أفضل. وفى عام ٧١٧م خرج فى جيش بقيادة عبيدة من مرج دابق متجهاً إلى آسيا الصغرى، وعند عودته مات فى مرج دابق فى صفر ٩٩هـ/ سبتمبر ـ أكتوبر ٧١٧م.

كما عسكر هارون الرشيد فى هذا السهل عام ١٩١هـ/٨٠٧م حيث سوى الخلافات بين أساقفة الشام.

وعندما استولى الفرنجة على أنطاكية فى عام ٤٩١هـ/١٠٩٨م جمع كربوغا فى الموصل جيشاً كبيراً وتوجه إلى مرج دابق لحصار أنطاكية.

وفى عام ٦٠٢هـ/ ١٢٠٥ ـ ١٢٠٦م عسكر الملك الظاهر فى مرج دابق حيث خاض معركته ضد ليو الثانى ملك أرمينيا الصغرى.

وفى حملة سيف الدين تنجر ضد التتار والتى اتجهت إلى ملطية توقفت الحملة فى طريق عودتها بسهل (مرج) دابق وبقيت هناك فى الفترة من ٣ صفر إلى ٢ ربيع آخر من عام ٧١٥هـ/ من ٩ مايو إلى ٦ يوليو ١٣١٥م.

وفى ٢٥ رجب ٩٢٢هـ/ ٢٤ أغسطس ١٥١٦م دارت فى مرج دابق

المعـركـة التى حقـق فيـهـا سليم الأول نصرا حاسمـا نجم عنه خضوع سوريا للحكم العـثمانى طوال القـرون الأربعة التالية لهذه المعركة.

المصادر :

(١) المسـعودى: مـروج، الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م

(٢) يحـيى الانـطاكى: ed. Kuatch-kovyky and Vasiliev, in Potu. ou., 442.

(٣) *La Topoguaphie de la Syuie an-tique et médiévale*. Paris, 1924, 424.

لبنى الريدى أ. هونجمان [E. Honigmann].

مرداس بن أدية

كان أحـد قادة الخـوارج بالبـصرة، وقـد مـات سنة ٦١هـ (=٦٨٠م) وهو من قبيلة ربيـعة بن حنظلة بن مالك بن زيد منات (المعـروفـة بـالوسطى) وهى فرع من قـبيلة تميم التى أنجـبت كثـيراً من القـواد الخـوارج، وكـان أبوه يدعى بحُدير بن عـمرو بن عبد بن كـعب، أما أدَية فَأُمّه أو ربما كانت جدته من ناحية الأم، وهى تنسب إلى قـبـيلة مـحـارب خصفـه (كما يقول ابن دريد فـى كتاب الاشـتقـاق، وابن قتـيـبة فى المعـارف، وكـذلك الطبـرى والبـلاذرى والمبـرد) وغـالبا مـا يسـمى مـرداس بأبى بلال وهى كنيته. وكـان أخوه عروة بن أدية أحـد رءوس حـركـة الخـوارج الذين اعتزلوا القتـال يوم صفين، وساهم فى مـحـاربة على يوم النهـروان (٣٨هـ = ٨٥٨م)، فلـمـا دارت الـدائرة عـلى الخوارج فى ذلك اليوم ابتـعد تماما عن ممارسة أى نـشاط سيـاسى لكنه ظل ـ كأخيه ـ وفـيا لمذهبه، ولكنه صرّح بأنه ضد كل خروج بالسلاح وضد الاغتيال السيـاسى أو ما يعـرف بالاستـعراض، وضـد اشـتـراك النـسـاء فى حـركـة الخوارج، ولقد كـانت آراؤه المعتدلة هذه التى ظل متمسكا بهـا حتى نهاية خلافة معاوية والتى جعلت الخوارج المتطرفين الغـلاة يدرجونه بين «قَـعَدَة» الخـوارج وظهر هذا جليـا يوم ندد بإسراف والى البصرة عبـيد الله بن زياد فى اضطهاد حـركـة الخـوارج، وحـدث أنه لما قـتل الوالى امرأة تدعى «البلجـاء» قتلة عُدَّت معـها شهيـدة أن اشتد غـضب مرداس شدة حـملته على أن يخرج فى صحـبة

أربعين من أتباعه من البصرة وذهبوا إلى الأهواز الواقعة على التخوم الفارسية وأقاموا هناك فترة غير قصيرة من الوقت لم يقوموا خلالها بشئ من أحداث التعصب المألوفة بين الخوارج، وإنما اكتفى بفرض ضريبة باهظة توازى قدر العطاء الذى كان يستحقه هو ورفاقه شرعاً، فأرسل عُبيد الله بن زياد لمحاربة مرداس بن أدية الزعيم الكلابى أسلم بن زرعة على رأس ألفين من رجاله، والتقى الفريقان عند قرية صغيرة تعرف «بآسَك» وإن كانت مذكورة باسم «ميجاس» فى بيت شعر اقتبسه ياقوت فى معجمه ٤/ ٧١٢ ـ ٧١٣، إلا أن الخوارج استطاعوا ـ رغم قلة عددهم أن يهزموا عدوهم، فلما كانت السنة التالية بعث اليهم حملة ثانية قوامها أربعة آلاف محارب بقيادة عباد بن أخداد التميمى فوجدت الخوارج قد عسكروا أمام «درابْجرد» فاتفق الجانبان على أن يفرغا من صلاة الجمعة قبل القتال، إلا أن قوات الحكومة نكثت بعهدها وهاجموا الخوارج وهم فى صلاتهم، وقطعت رأس مرداس وأرسلته إلى ابن زياد.

وقد أثارت هذه الواقعة ردّ فعل قوى فى كافة أرجاء العراق، وثار عُبيدة بن هلال لمصرع مرداس، وقد صار عبيدة هذا فيما بعد رأس الثوار الأزارقة، وتغنى الشعراء بشعر نظموه فى رثاء مرداس، وكان من أشهر هؤلاء الشعراء عمران ابن حطان، كما ظلت ذكراه حية مدى طويلا بين الخواج لاسيما فى «عمان» مركز الصُّفْرِيَّة، ويقول المعتزلة إن مرداس بن أدية إنما ثار لدفع المنكر، على حين ينكر الشيعة عليه أن يكون خارجيا حقيقيا.

ويبدو أن أخاه عروة بن أدية لم يشارك فى الفتنة إلاّ أن ذلك لم ينقذه من انتقام ابن زياد الذى أمر بالقبض عليه ثم قتله بعد قليل من موت أخيه مرداس.

ولعل أكثر المراجع تفسيرا لثورة مرداس هو الكامل للمبرد ثم يليه البلاذرى.

نجلاء فتحى [ليفى دى لاڤيدا Levi Della Vida]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٦٥/١٩٩٧

I.S.B.N- 977 - 01 - 5094 - 0

موجز

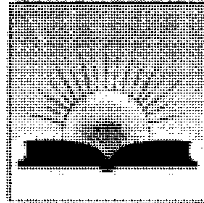
دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثلاثون

مرداس، بنو - مقام

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م



مركز الشارقة للابداع الفكري

أ. جى . بريل

دائرة المعــارف الإســلامية

تحــرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باســـيت ، ر. هارتمـــان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى **أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ**

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبد العظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

مرداس، بنو

المرادسيون بيت عربى حاكم يرجع أصله إلى بنى كلاب ، وينسبون إلى صالح بن مرداس . وكان صالح وبعض من سلالته أمراءً على حلب فى الفترة ما بين ٤١٥ - ٤٧٣ هـ / ١٠٢٤ - ١٠٨٠م، وورثوا الحمدانيين في حكم شمال سوريا . وتصدوا كذلك لأطماع الإمبراطورية البيزنطية ، نيابةً عن البويهيين فى بغداد والفاطميين فى مصر . ولم يترددوا، فى مناسبات عديدة ، من شن هجومهم على البيزنطيين وانتصروا عليهم .

وهنالك ثلاثة مصادر تاريخية رئيسية عن المرداسيين ، وهى للمسبحىً (توفى ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩م) ، وليحيى ابن سعيد الأنطاكى ، ولإبن العديم الحلبى (توفى ٦٦٠هـ / ١٢٦٢م). وقد تعاطف ابن العديم مع المرداسيين ونسب إليهم كل الصفات النبيلة والأخلاق القويمة.

وكان أول ظهور لصالح بن مرداس سنة ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م حين كان أميراً على الرحبةثم استولى - بعد ذلك - على الرقة وبالس ومنبج ورفانيا . وخلال صيف ٤١٥هـ / ١٠٢٤م بدأ حروبه فى شمال سوريا واستولى على مدينة حلب ، وفى العام التالى إستولى على قلعتها . وضم مدن حمص وبعلبك وحصن عكَّار وصيدا . لكن الفاطميين لم يرضوا عن هذا التوسع المرداسى فى وسط سوريا ، فأرسلوا «الدزبرى» الفاطمى والياً على دمشق وسوريا سنة ٤١٩هـ / ١٠٢٨م لمحاربته وهزم الفاطميون قوات صالح بن مرداس فى معركة «الإخوان» سنة ٤٢٠هـ / ١٠٢٩م حيث قتل ، وقُتل صالح مع ابنه الأصغر ووزيره . ودُفن صالح فى صيدا ، بعد أن عُلقت جثته لعدة أيام على أحد أبوابها .

ثم خلفه فى حكم حلب ابناه الصغيران ، شبل الدولة نصر الذى حكم المدينة ومعز الدولة ثِمال الذى ولى القلعة . وحاول الإمبراطور البيزنطى أن ينتهز فرصة ضعف الحكام المرداسيين ، فأغار بجيشه على حلب ، لكنه لقى الهزيمة عند «قايبار» ، خارج حلب سنة

٤٢٠هـ / ١٠٢٩م . وعاود الإمبراطور محاولته ، ولقى الهزيمة أيضاً للمرة الثانية فى معركة «أعزاز» ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م ، واستولى المرداسيون على كثير من أسلاب الجيش البيزنطى .

وبعد معركة أعزاز ، ضم نصر بن صالح قلعة حلب له ، أثناء غياب أخيه عنها ، وصار بذلك الحاكم الأوحد لمدينة حلب وقلعتها. وخاف نصر من احتمال محاربة أخيه ثمال له، فعقد معاهدة سلام مع البيزنطيين حتى يأمن جانبهم ويتفرغ لمجابهة أى هجوم يقوم به أخوه على بلاده. لكن هذا التقارب بين المرداسيين والبيزنطيين لم يرض عنه الدزبرى الذى تقدم فى شعبان ٤٢٩هـ/١٠٣٨م بقواته إلى شمال سوريا، وقام بمحاربة المرداسيين وانتصر عليهم قرب «لطمين»، وقتل نصر فى المعركة، ودخل الدزبرى حلب، وتقدم بقواته لمحاربة ثمال، ونجح فى الاستيلاء على بالس ومنبج، ولكنه فشل أمام الرحبة التى قاتل عنها ثمال ببسالة.

وأستولى الدزبرى على قلعة جعبر لحماية حلب حتى يفسد على المرداسيين إية محاولة قد يقومون بها لاستردادها

وتزوج ثمال بن صالح، من السيدة العلوية النميرية، أرملة أخيه نصر، وكانت تحكم الرقة ووسط الفرات بعد وفاة زوجها، وتنازلت عن حكمها لزوجها ثمال. وساعدت الظروف آنذاك ثمالاً على استعادة حكم حلب بسبب ماحدث من عداء بين الدزبرى ووزير الفاطميين الجرجرائى. وتكليف الجرجرائى لثمال بمهمة القبض على الدزبرى بعد عزله عن قيادة الجيش الفاطمى فى سوريا لكن الدزبرى تُوفى آنذاك فى حلب ٤٣٣هـ/١٠٤٢م.

وفى شهر جمادى الثانية من نفس العام تقدم ثمال بقواته ليستولى على حلب، التى استولى عليها بعد حصار دام ستة أشهر، بسبب مقاومة (غلمان) الفاطميين ودفاعهم عنها.

واعترفت الإمبراطورة «تيودورا» بسيطرة ثمال على حلب، وجددت معاهدة السلام معه فى سنة ٤٣٩هـ/١٠٤٨م. وحاول ثمال التفاوض مع الوزير الفاطمى صدقة بن

يوسف الفلاحى لعقد اتفاق سلام بينهما ومعاهدة عدم اعتداء. لكن تطورات الأحداث أدت إلى وقوع التصادم بين المرداسيين والفاطميين. وانتهت الحرب بينهما بهزيمة كبيرة للجيش الفاطمى عند جبل الجوشن، قرب حلب، فى ربيع الأول ٤٤٢هـ/١٠٥٠م. ورغم هذا النصر جدد ثمال طلب المصالحة مع الفاطميين على يد أصغر أبنائه وزوجته السيدة العلوية. فاعترف الخليفة بشرعية حكم ثمال لحلب ولكل البلاد التى تحت يده بالفعل.

وعاش معز الدولة ثمال آمناً فى إمارته فى الفترة ما بين ٤٤٢هـ/١٠٥٠م إلى ٤٤٩هـ/١٠٥٨م. وحظيت حلب آنذاك بازدهار كبير تمثل فى رخص الأسعار وعمارة كثير من الدور والقصور التى ظلت قائمة طوال القرنين التاليين. كما ظلت علاقاتها الخارجية طيبة خاصة مع الخليفة المستنصر بالله الفاطمى. وساند ثمال البساسيرى فى بداية ثورته ضد الخلافة العباسية، وتنازل له عن مدينة الرحبة.

على أن ثمالاً، بدأ يواجه منذ سنة ٤٤٩هـ/١٠٥٨م فصاعداً، غيرةً من جانب قادة الكلابيين الذين كانوا سنداً له، واتهموه بأنه يعاملهم معاملة تقل عن معاملته لحلفائه النميريين. فما كان من ثمال، إلا أن رتَّب مع الخليفة المستنصر الفاطمى تنازله عن حكم حلب للفاطميين مقابل تعويضه عن ذلك بحكم جبيل وبيروت وعكا فيتجنب بذلك متاعبه مع الكلابيين. وتم ذلك الأمر بينهما بالفعل وصار الحكم فى حلب للفاطميين. إلا أن هزيمة البساسيرى سنة ٤٥١هـ/١٠٦٠م ومقتله قللت من هيبة الفاطميين فى شرق سوريا، الأمر الذى دفع الكلابيين إلى أن يعهدوا إلى الأمير الشاب محمد ابن شبل الدولة نصر بن صالح بن مرداس وإلى ابن عمه منيع بن مقلد بن كامل بن مرداس بمهمة إعادة حكم حلب إعتماداً على مساندتهم لهما. وتم نجاح المهمة فى جمادى الثانية ٤٥٢هـ/١٠٦٠م وفتحت حلب أبوابها للمرداسيين. وتحصن الحاكم الفاطمى فى القلعة وأرسل يطلب العون من

القاهرة. وأمرت القاهرة حاكم دمشق الفاطمى بالتوجه لإنقاذ حلب، لكن جيشه هُزم هزيمة كبيرة عند «الفنيدق» وأُخذ أسيراً مع بقية قواد الفاطميين، واستولى محمود بن نصر بن صالح على حلب، وبعد ذلك بعشرة أيام سلمت القوات الفاطمية قلعة حلب له وتركت شمال سوريا إلى الأبد.

وكان ثمال يعيش آنذاك فى القاهرة، ويفكر فى العودة إلى حلب، ولما عاد إليها رفض إبن أخيه محمود تسليمه المدينة، وجرى قتال بين محمود وعمه على تملك مدينة حلب، وتوصل فى آخره شيوخ الكلابيين إلى الاتفاق على أن يتسلم ثمال حلب وأن يُعوض محمود بالمال والغلال. وفى ربيع الآخر ٤٥٣هـ/١٠٦١م دخل ثمال حلب فى صحبة محمود وشيوخ النميريين، وأعلن عطية بن صالح، أخو ثمال، إستقلاله فى الرحبة.

وتوفى ثمال فى نهاية ٤٥٤هـ/١٠٦٢م وأوصى قبل وفاته، بأن يخلفه أخوه عطية بن صالح فى حكم حلب. واعترض محمود بن نصر على ذلك ووافقه فى ذلك أشراف الكلابيين. ونتيجة لذلك دخل العم وابن أخيه المرداسيين فى حروب تبادلا النصر فيها. وفى العام التالى تمت مصالحة بين الجانبين على أن يحتفظ العم عطية بحلب والجزء الشرقى من إمارتها، من الرحبة إلى قنسرين وأعزاز،وأن يُخصص الجانب الغربى منها لمحمود ابن الأخ. لكن عطية لم يرض بهذا التقسيم وأراد أن تكون كل الإمارة له، واتخذ آنذاك قرارا خطيرا كانت له عواقبه الوخيمة على البلاد، إذ قام باستدعاء عدة آلاف من المحاربين التركمان المقيمين فى ديار بكر للدخول إلى سوريا فدخلتها أول دفعة منهم، كرجال أحرار لا كرقيق ، بقيادة قائدهم إبن خاقان. وأخذت هذه الطائفة تعيث فسادا فى بلاد الشام، حتى أن عطية ضاق بهم ذرعاً بعد دخولهم بوقت قصير. واضطر إلى أن يطلب من (أحداث) حلب مقاتلتهم وإخراجهم من البلاد. فقُتل بعض منهم وفر الباقون، إلا أن إبن خاقان وضع نفسه فى خدمة محمود. ونجح محمود، بعد انتصاره

على عمه فى معركة مرج دابق فى دخول حلب فى شهر رمضان ٤٥٧هـ/١٠٦٥م. وتم اتفاق آخر بعد ذلك بتقسيم الإمارة بين محمود وعمه عطية، على أن تكون لعم المنطقة الشرقية الواقعة على الفرات، وتكون المنطقة الغربية بما فيها حلب وجُند قنسرين والجانب الأكبر من جُند حمص لمحمود بن نصر.

وفى عام ٤٦٠هـ/١٠٦٨م قام التركمان بمهاجمة وتخريب الأراضى البيزنطية الواقعة فيما بين ما وراء النهر إلى الفرات. ولم يستطع البيزنطيون تجاهل أمر هذه الغارات المخربة التى كان التركمان يعودون بغنائمها إلى حلب فقاموا باحتلال منبج والإغارة على إمارة المرداسيين للانتقام من التركمان الذين كان خطرهم قد تزايد أيضا على المرداسيين وصار أشد من الخطر البيزنطى، فكانوا يهاجمون منازل المواطنين ويعتدون عليها، وينهبون أهراء القمح بمدينة حلب ويفرضون الإتاوات على الفلاحين. ولم يكن محمود بن نصر يأمل فى مساعدة الفاطميين له على إعادة الأمن فى شمال سوريا. وكانت قوة السلاجقة هى الوحيدة القادرة على ذلك، وكان لابد من دفع ثمن لهم مقابل ضمان تدخل هذه القوة فأسفر ذلك عن إلغاء الاذان الشيعى «بحى على خير العمل»، وإلغاء الدعاء للخليفة الفاطمى من فوق منابر المساجد فى خطبة الجمعة وحل محله الدعاء للخليفة العباسى.

وصارح محمود بن نصر المرداسى شيوخ حلب فى الأمر، وأظهر لهم خطورة الموقف، وأنه إن لم يستسلم لسيادة السلاجقة فإن نهايته ستكون على أيديهم. ووافقه الشيوخ على رأيه بعد اقتناعهم به. وفى صلاة يوم الجمعة الأولى من شهر شوال ٤٦٢هـ/يوليو ١٠٧٠م، دُعى من فوق منبر مسجد حلب الكبير للخليفة العباسى، الأمر الذى أعلن تحول تبعية حلب إلى المذهب السُنى. وفى نفس العام دُعى أيضًا للخليفة العباسى من فوق منابر مكة والمدينة.

وفى ربيع ٤٦٣هـ/١٠٧١م، عسكر السلطان السلجوقى ألب أرسلان بجزء من جيشه على تل، عُرف منذ ذلك الوقت باسم «تل السلطان». وذهب

محمود بن نصر ليطأ بساط السلطان السلجوقى، إعترافا منه بالولاء له، فأقره السلطان على إمارته وعهد إليه بمطاردة الفاطميين فى وسط سوريا، كبداية للمرحلة الأولى لنهاية خلافة الفاطميين الإسماعيلية.

وتُوفى عطية بن صالح سنة ٤٦٥هـ/١٠٧٣م دون أن ينجب، فقام محمود بضم الرحبة إليه. وتُوفى محمود بن نصر سنة٤٦٨هـ/١٠٧٥م، وخلفه فى إمارته إبنه نصر، الذى تُوفى مقتولا بعد حكم دام ثلاثة أشهر فحسب. وفى بداية ٤٧٠هـ/١٠٧٧م، ذهب ثلاثة أمراء مرداسيون إلى السلطان السلجوقى الب أرسلان يعلنون ولاءهم له، وهم: وثَّاب بن محمود بن نصر، ومبارك بن شبل، وحميد بن زغيب. لكن السلطان السلجوقى جعل كل سوريا إقطاعا لأخيه تاج الدولة تُتُش. وحاول تُتُش أكثر من مرة الاستيلاء على حلب وقلعتها فلم ينجح فى محاولاته هذه بسبب استبسال المرداسيين فى الدفاع عنها. وترك تُتُش أمر الإستيلاء على حلب إلى قائده التركى الشهير «الأفشين» الذى قام بتدمير وحرق وقتل كل ما قابله فى القرى الواقعة شرقى معرة النعمان، مما نتج عنه خراب الديار ونشر المجاعات وألجأ الناس إلى الهرب والفرار. وعانت حلب نفسها المجاعة أواخر سنة٤٧٢هـ/١٠٨٠م، نفاد مياهها. الأمر الذى جعل أمراء المرداسيين يهجرونها ويهجرون قلعتها وتصبح حلب مدينة مفتوحة لمن يريد أن يستولى عليها. وفى العام التالى٤٧٣هـ/١٠٨١م أستولى مسلم بن قريش العقيلى، صاحب الموصل، على المدينة وقلعتها، ثم أرسل إلى السلطان السلجوقى«ملكشاه» يسأله أن يقرّه على نيابة حلب على أن يؤدى إليه مبلغا معينا من المال فى كل عام، فأجاب السلطان طلبه، وبذلك قُضى على سلطان المرداسيين.

المصادر:

- أبو هلال الصابي: تاريخه.
- يحيى بن سعيد الأنطاكي: تاريخه
- ابن القلانسى: ذيل تاريخ دمشق
- ابن الجوزى: مرآة الزمان
- ابن العديم الحلبى: زبدة الحلب من تاريخ حلب

د. عطية القوصى[ث. بيانكيس The Bianquis]

مرصد

اسم مكان من الفعل رصد، ويستخدم كمسمى لمكان رصد الأجرام السماوية بوجه عام.

يرجع تاريخ اول اقدم عمليات الرصد فى العالم الاسلامى الى نهاية القرن الثانى هـ/ الثامن م عندما بدأ المسلمون فى استخدام حصيلة المعارف الهندية الفارسية فى دراسة الفلك وترجمت أعمال بطلميوس الى العربية، وكان من أوائل الفلكيين المسلمين أحمد بن محمد النهاوندى (المتوفى فى ١٧٤هـ) فى جنديسابور.

أما أول برنامج منظم للرصد الفلكى فقد جرى فى عصر الخليفة المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ) الذى شجع الفلكيين على محاولة حسم التضارب القائم بين المعلومات المستمدة من المدارس الفلكية الثلاث المعروفة لديهم وهى الهندية والفارسية واليونانية. وأمر المأمون باجراء قياس دقيق لميل خط الزوال فى كل من سوريا والعراق، وتفيد المصادر بأن الرصد جرى فى بغداد فى حى الشماسية، غير أنها لا تشير الى وجود مرصد بالمعنى الصحيح للكلمة، مقام فى مكان مخصص لهذا الغرض، وان كان تكرار الإشارة الى دائرة الشماسية يوحى بوجود جهاز كبير فى مبنى قائم، أما فى دمشق فقد جرى الرصد فى دير جبلى بالاستعانة بمزولة شمسية ضخمة يبلغ قطرها حوالى خمسة أمتار. بنيت هناك، كما بنيت مزولة أخرى حائطية أخرى قطرها ١٠ أذرع.

وشملت عمليات الرصد فى عصر المأمون الشمس والقمر والنجوم الثابتة والكواكب السيارة، سُجلت نتائجها فى عدد من الكتب التى تعرف باسم الزيج ومن أشهرها زيج يحيى بن أبى منصور وهى تظهر أن منهج هؤلاء الفلكيين كان أكثر تقدماً من منهج بطلميوس فى بعض جوانبه.

وفى العقود التالية تابع بعض الفلكيين المسلمين لنشاطهم فى مراصد صغيرة خاصة تتلمذ فيها عدد من الفلكيين الشباب ومنها ذلك المرصد الذى أسسه الأخوان محمد وأحمد بن موسى بن شاكر فى بغداد.

ومع مطلع القرن الرابع الهجرى، عاد الحكام المسلمون إلى الاهتمام بعلم الفلك مما ساعد على توسيع نطاق البحث والدراسة، وأجريت مراجعة شاملة لخريطة النجوم البطلمية فى ذلك العصر.

وبنى مرصد ضخم فى حديقة قصر الخلافة فى بغداد ضم عددا من الأجهزة الكبيرة فى عهد البويهيين.

ولم يقتصر الاهتمام بالفلك على المشرق الاسلامى، بل امتد الى مغربة فأوّل فلكى الأندلسى هو مسلمة المجريطى ولكن أبرزهم هو الزرقلى الذى عكف بمساعدة آخرين على متابعة الشمس والقمر والنجوم التابعة، لأكثر من ٢٥ عاماً فى كل من طليطلة وقرطبة ولكن لايوجد دليل على وجود مرصد حقيقى.

أما المرصد كمؤسسة فهو ابتكار شرقى فى اواخر العصور الوسطى، وأقدم أمثلة المرصد الذى أقامه مالك شاه فى أصفهان نحو عام ٤٦٧هـ وظل مستخدما طيلة ١٨ سنة، وأتم فيه عمر الخيام وفلكيون آخرون زيجا يتضمن تعديلا للتقويم الشمسى الفارسى. ومن هذا المرصد انطلقت لأول مرة فكرة أن الحد الزمنى الأدنى لاتمام دورة مشاهدات فلكية هو ٣٠ سنة (وهو زمن دورة الكوكب زحل).

لكن أول مرصد اسلامى كبير تتوافر لنا عند معلومات تفصيلية هو مرصد مراغة الذى تأسس فى القرن السابع الهجرى بإيعاز من نصر الدين الطوسى، وكان يشمل مسكن ومسجدا ومكتبة غنية كانت تحتوى على ٤٠٠ ألف كتاب وأجهزة ضخمة كما جست عليه أوقاف لتمويل نشاطه، وعمل فى هذا المرصد. عدد من أبرز علماء الفلك المسلمين فى ذلك العصر، وقد أدخلوا الكثير من التحسينات على النظام البطلميوسى، وكان فى مقدمتهم محى الدين المغربى وقطب الدين الشيرازى واستمر العمل بمرصد مراغة لمدة تتراوح بين ٥٥ و ٦٠ عاما بعد ذلك.

وكان مرصد مراغة نموذجا بنيت على طرازه مراصد فى أماكن أخرى مثل مرصد الشام فى تبريز (أواخر القرن السابع الهجرى) غير انه لم يشيد

مرصد فى مثل حجم مرصد مراغة قبل القرن التاسع هـ / الخامس عشر م. ففى عام ٨٢٣هـ تأسست فى سمرقند مدرسة متخصصة. فى علم الفلك، صارت فيما بعد نواة لدائرة علمية مزدهرة. وفى العام ذاته بنى مرصد ضخم على ربوة بجوار المدنية، وظل المرصد يعمل لمدة ٥٠ سنة أخرى وفيه أعد الزيج الجرجانى.

وقد أقيم مرصدان مماثلان لمرصد سمرقند أحدهما استانبول بناه تقى الدين بن معروف فى عام ٩٨٢هـ تحت اشراف السلطان مراد الثالث؛ ويقال: إن هذا المرصد كان على نفس مستوى مرصدى مراغه وسمرقند الا انه ما ان انتهى حتى بناؤه أمر السلطان فى عام ٩٨٨هـ بعد ان تنبأ تقى الدين ذاته بوقوع مذنب عليه فضلا أنه ان كان موضع سخط من جانب القطاعات المتزمنة فى المجتمع.

أما أكبر وآخر المراصد الإسلامية الهامة فهى تلك التى أقامها المهراجاى سنغ (توفى فى ١١٥٦هـ/ ١٧٤٣م) فى الهند، وجهزها بمعدات مصنوعة من الحديد على غرار النماذج الموجودة فى مراغة وسمرقند . كما أشرف سينغ على اعداد جداول فلكية بالفارسية وأهداها الى الامبراطور محمد شاه فى عام ١١٤١هـ/ ١٧٥٨م. وانتهى العمل بهذه المراصد جميعا بوفاة مؤسسها.

المصادر :

(١) Sayili: *The observatory in Islam and its place in the general history of observatory, Ankara, 1960.*

(٢) E. S. Kennedy: *Asarvey of Islamio astronomical tables, in trasactions of the American philosopical society, N. S. XIXI (Philadel phia 1956), 123. 75.*

ترجمة د. السيد محمد عطا [J. Samso ـ ج سامسو]

المرصفى، حسين

مصرى، فقيه ومعلم مصرى (١٨١٥/ ١٨٩٠م)

من المرصفى بالقرب من بنها. كان والده مدرسا فى الأزهر الشريف. فقد بصره فى الثالثة، وحصل على العالمية فى ١٨٤٠م. وقد أبدى اهتماما خاصا

بالأدب. وقد اختاره على باشا مبارك وزير المعارف للتدريس فى دار العلوم والتى أسست لتخريج مدرسين عصريين للغة العربية، وظل بها إلى ١٨٨٨م. يعتبر رائدا من رواد النهضة فى مجال تدريس اللغة العربية وآدابها. وقد نشرت محاضراته فى مجلة «روضة المدارس» ثم فى مؤلفه «الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية». وله مؤلف لم ينشر بعنوان «دليل المسترشد فى فن الإنشاء» عرض له محمد عبد الجواد فى دراسته عن المرصفى.

وفكر المرصفى يتفق مع رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك من حيث الاتجاه إلى نشر «التنوير» الأوربى وعمل على النهوض بفن الكتابة بعد الحالة المزرية التى آلت إليها فى القرن التاسع عشر الميلادى.

وقد أنتهج المرصفى فكر ابن خلدون فى تعليم علوم اللغة كما جاءت فى مقدمته، وعرض فى كتابه «الوسيلة» لمنهجه فى تعليم اللغة والصرف والنحو والبلاغة والعروض، مستخدما فى كتابه أمثلة من أدب العصرين الأموى والعباسى. ويعتبر فكره فى التعليم منهجا سار على نهجه الكثير من المهتمين بقضية اللغة العربية أمثال عبد الله فكرى وحفنى ناصف، بل وسرعان ماانتشر فى البلدان العربية على يد المجددين.

وأهتم المرصفى أيضا بالتاريخ السياسى، فنشر فى أكتوبر ١٨٨١م كتيبا شرح فيه ثمانية مصطلحات سياسية كانت مثارا للجدل آنذاك، وهى: الأمة، الوطن، الحكومة، العدل، الظلم، السياسة، الحرية، والتربية، وكان فى شرحه لهذه المصطلحات معتدلا، دائم الإشارة لأمثلة من العصر الزاهر للإسلام.

وكان الشغل الشاغل للمرصفى أن ينشر بين الخاصة والعامة تعليما متطورا، خاليا من البدع التى ترسبت خلال عصور الجهالة.

المصادر:

محمد عبد الجواد : الشيخ الحسين المرصفى القاهرة ، ١٩٥٢ .

[ج. ديلانك G.Delanque]

المرعشيون

أسـرة من الأشـراف (السـادة أو الذين يحـمل الواحد منهم لقب سـيد أو شـريف) من مـرعش، وقـد حـكمت اسرتهم فى «مازانداران» معظم الفترة فـيما بين ٧٦٠هـ/ ١٣٥٨م والنصف الثـانى من القرن الـعاشـر الهجـرى/ السادس عشـر الميلادى. وهناك صلات نسب بينهم وبين الصفويين.

١ ـ اسـرة السـادة المرعشـيين فى «مـازانداران» أ ـ المرحلة الأولى وقـد اسسـها السـيد «قوام الديـن المرعشى» وتكتب بالفارسـية ميربزرك أى الأمـير الكبير أو بكاف فـارسية التى هى عوان بين الجـيم والكاف الـذى يعـرف باسم «مـيرى بوزورج»ـ أما مـا اقـتـرنت ـ ويُرجع «قوام الـدين» نسبـه إلى الامام على زين العابدين.. وهذا غير مؤكد.

وقد اقـامت عائلة «مـيرى بوزورج» فى «دابو»، وهـى قـريـة بالقـرب من «آمـول» حـيث درس العلـوم الدينيـة ـ وقام بزيارة قبـر الامام على بن موسى الرضـا فى «مـشـهـد»»، واخـتلف إلى خـانقاه السـيد عـز الدين سوغـاندى، وهو أحـد ثلاثة من كـبـار شـيوخ الصوفيـة فى خراسان، وتلميـذ الشيخ «حـسن جـورى» مـؤسـس «الطريقـة الشيـخيـة الجورية» ومـشجع حـركة «سـاربادار» فى خـراسـان. وبعـد أن أجـازه «عِـز الدين»، انشـأ قـوام الدين خـانقـاه خـاصـة به فى «دابو» حـيث اجتـذب العديد من التلامـيذ والمريدين. وفى ذلك الوقت كـانت المنافسـة حادة بين القـوى المحليـة للسـيطرة على طبرستان ـ مازانداران بعد الصلح الذى تم بين كـيـا اى شـولاب Kiyai Eulab و«كـيـا اى جـلال» فى عـام ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م، اغتيل فخـر الدولة حسن، آخر ممثل للفـرع الثـالث «للبـواندين» Baw-andids وقد اغـتاله واحـد ـ أو اثنان من ابناء كيا «افـراسياب» AFrasiyab زوج اخت فـخر الدولة ـ وبـعد ان سـيطر «افراسياب» على «آمول» و«مازانداران، حـاول ان يدعم شعـبيتـه بأنه تلميـذا لميرى اى بوزورج، الذى خلـع عليه لقب شـيخ. ولـكن التـلامـيـذ الآخـرين لبـوزورج (بوزورق) تحـرشـوا بافراسياب واتبـاعه. وأمـر افراسياب بسـجن بوزورج ولكـن تلامـيـذه

الغاضبين استطاعوا أن يحرروه. وقد حاول افراسياب طلب العون من «كيا اى جلال» ولكنه فشل - وهزم افراسياب، بالقرب من دابو، على يد ثلاثمائه من الدراويش بقيادة كمال الدين بن قوام الدين (٧٦٠هـ/ ١٣٥٨-١٣٥٩م)وقتل افراسياب أربعة من أبنائه، وقتل آخر هو محمد قاتل فخر الدين على يد «ملك رستمدار» مات آخر وهو سيف الدولة بعلة فى امعائه وقد نسبت هذه الاعمال إلى القوى الخارقة لدى (ميرى بوزورج) وكان الوحيد الذى بقى على قيد الحياة طفلا يدعى «اسكندراى شيخى». وبعد ذلك هاجم المرعشيون «كيا اى جلال» وفخر الدين وڤيشتاسب Vishtasp الذين حكموا على التوالى «سارى» و«توجى» (قلعة بالقرب من بابول) وانتصر قوام الدين وكمال الدين فى المعركة الأولى ودخلوا «بارفروش ده» (بابول) واقدم ڤيشتاسب، مع بعض اتباع «افراسياب» السابقين، على اغتيال عبدالله بن قوام الدين كما قضى على فخر الدين وأربعة من أبنائه فى معركة بالقرب من «بارفروش ده»..

ولجأ «ڤيشتاسب» مع عائلته ورفاقه المقربين إلى قلعة «توجى» التى اخضعها المرعشيون بعد حصار طويل، قتل فى اثنائه ڤيشتاسب وسبعة من أبنائه (٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م) وتزوج كمال الدين ابنة «ڤيشتاسب» عن طريق ابنه «حسن فخر الدولة باوند» حده المؤرخ ظاهر الدين (زاهر الدين) وبعد ذلك اخذ على عاتقه استعادة «سارى » وتوسيعها.

وقد اعلن «ميرى بوزورج» منذ البداية عن نيته فى أن يكرس نفسه كلية للنشاطات الدينية - وعندما خرج مع أولاده - الذين عهد إليهم بحكم مازاندران - فى احدى حملاتهم لم يخرج كمحارب. وقد مارس كمال الدين السلطة - بعد رفض أخيه توليها - باسم «ميرى بوزورج»، واقتسم المسئوليات مع اخوته. وفى عام ٧٦٣هـ/ ١٣٦١ - ١٣٦٢م، عهد بحكم آمول إلى رضا الدين. وبالسيطرة على آمول و«بارفروش ده»وسارى بسط المرعشيون نفوذهم على «ساوادكه»و«فيروزكه» وكانتا فى ايدى

آخر ممثلى الباوندين ـ وقد ساعدهم فى حملتهم على قلعة «فيروزكه» والاستيلاء على كنوز فخر الدولة السادة الملاطيين Malati فى جيلان. وكان غزو رستمدار حتى «نايتل رستق» مهمة السيد فخر الدين (٧٨٢هـ/ ١٣٨٠ ـ ١٣٨١م)، وباحتلاله «كوجور» سيطر المرعشيون على مازاندران كلها. ومن ثم عهد إليه كمال الدين بحكم «رستمدار».. وقد استولى فخر الدين على قزوين ـ وكانت موضع نزاع بين اذربيجان وبين «عراق العجم» وحكمها فترة قصيرة تخللتها وفاة «ميرى بوزورج»، (٧٨١هـ ـ ١٣٧٩م) بعد أن حكم «مازانداران» لمدة عشرين عاما من خلال أبنائه الذين كان يجمعهم قدر معقول من الوحدة (أربعة من بين أبنائه الأربعة عشر ماتوا أطفالا).. وتولى كمال الدين حكم «سارى» وعهد بآمول إلى رضا الدين، ورستمدار الى فخر الدين و«قراطوغان» الى شرف الدين ـ وامتد نفوذ المرعشيين الى الغرب حتى حدود قزوين؛ وسيطر السادة الملاطيون بمساعدتهم على جزء كبير من جيلان.

ولكن موقفهم كان يتعرض لتهديدات فى الشرق من جانب «مير عماد الدين» مؤسس أسرة صغيرة من السادة المرتضيين Murtada فى «هزرجاريب».. وفى «استراباد» من جانب «اميردالى» الذى حاول اغتيال كمال الدين. ولكن هذا الأخير احتل استاراباد وترك فيها حامية (٧٨١هـ/ ١٣٧٩م)ولكنه اعادها إلى «أميردالى» خشية أن يتحالف هذا الأخير مع تيمورلنك كما تخلى عن رستمدار إلى «مالك طوس» (٧٩٤هـ/ ١٣٩١ ـ ١٣٩٢م) ولكن ما إن استولى «تيمور» على «خراسان» و«هراة» حتى اسرع اسكندرى شيخى ـ الابن الأصغر لـ «افراسياب» والذى كان يعسكر فى خراسان، بالتحالف مع تيمورلنك.. وقد استولى تيمور مرتين على استراباد. وفى المرة الثانية عيّن «پيراك» حاكما عليها وقد اقام كمال الدين علاقات ودية معه. بل انه أى كمال الدين ـ ارسل ابنه غياث الدين إلى تيمور فى مناسبات ثلاث ومعه الهدايا المناسبة على أمل أن يقنعه بحماية المرعشيين من اضطهاد «اسكندر» ولكن العداء للمرعشيين

(الشيعيين الاماميين والرافضين) كان شديدا بين قادة تيمور العسكرين الذين كان معظمهم من السنيين.. وشجع عليه مالك طوس فى رستمدار فى الغرب، وپيراك فى استراباد فى الشرق، وكان يؤيد فى الخفاء «اسكندرى شيخى»

وكان تيمور قد أصدر أوامره بأن يفتح الطريق عبر غابات «مازاندران»، وبعث غياث الدين الذى اخذ رهينة مع قوته الطليعة - وكان كمال الدين معسكر حصين على قمة جبل فى هور «ماهاناسار». وبجانب بعض الممتلكات التى أخفيت فى «سارا» كان الجزء الأكبر من ثروة مازنداران والتى تضم أموال التجار والأجانب وكبار الشخصيات وتلك التى تم الاستيلاء عليها، قد تم تخزينه فى «ماهاناسار»- وعندما علم كمال الدين ومؤيدوه بتقدم تيمور ترك ماهاناسار واتخذ له موقعا فى «قاراطوغان»حيث كانت المواجهة مع قوات تيمور فى السادس من ذى القعدة ٧٩٤ هـ الموافق ٢٤ سبتمبر ١٣٩٢م. وبالرغم من أن المرعشين اوقعوا خسائر لدى القوات الأخرى، الا أنهم هزموا بسبب التعوق العددى، ومن ثم انسحبوا إلى ماهاناسار بعد حصار استمر شهرين وستة أيام. وبعث كمال الدين بالعلماء الى تيمور طالب الأمان أو مأوى لنفسه ولرفاقه - وتركوا قلعة «ماهاناسار» فى الثانى والعشرين من رمضان ٧٩٥هـ، الثانى من اغسطس ١٣٩٣م، وافلتوا من الاضطهاد على ايد اسكندرى شيخى بفضل الجهود التى بذلها مالك طوس الذى تشفع لهم عند تيمور. وجرى اعدام كل من كان فى ماهاناسار من غير السادة.

ويقال إن تيمور حصل على أهم غنائم فى حياته قدمها اليه ملك.. واستمرت أعمال السلب والنهب فى جميع المراكز الحضرية من ماهاناسار حتى «امول» وسارى حيث جئ بالسادة. وبعد ذلك بعث بهم الى خوارزم والى Transoxiana بالطرق البحرية والطرق النهرية، وأجبرهم على الإقامة بالتبادل فى هذه الأماكن المنعزلة. وقبل الصعود الى السفينة،

استطاع ثلاثة من السادة أن يجدوا ملاذا فى جيلان وهم «عبدالمطلب بن رضا الدين» و«عبدالعظيم بن زين العابدين، وعز الدين خشنى ركابى».. والتحق اثنان من ابناء كمال الدين (على وغياث الدين) بخدمة تيمور الذى عهد بـ «سارى» إلى «جمشيد قارن غورى» و«آمول» إلى «اسكندرى شيخى» ودمر اسكندر ضريح «ميرى بوزورج» فى آمول التى تركها كثيرون من سكانها الى سارى؛ وتعقب «عز الدين ركابى» وهو عائد من جيلان وقتله مع ابنائه الخمسة.. وقد صحب اسكندر تيمور فى حملاته .. ولكنه تمرد، وقام بتحصين قلعة «فيروزكه» التى عهد إلى ابنه «حسين كيا».. واشترك على وغياث الدين فى حملات تيمور ضد اسكندر (٨٠٥هـ/ ١٤٠٢ ـ م) وأسر ابنه «على كيا» واخيرا قتل اسكندر فى «شير رود وهازار» وعرضت رأسه المقطوعه على ولديه الأسيرين «على كيا» وحسين كيا» اللذين سلّما قلعة فيروزكه». وقد عفا تيمور عنهما ومنح حكم آمول «على بن كمال الدين»، على أن يكون أخوه غياث الدين نائبا له ووعده بأن يحرر السادة عند ما يعود إلى Trans-oxiano» اما فى «سارى» فقد مات جمشيد، وحل محله ولده شمس الدين الذى بذل اقصى جهده لتشويه سمعة السيد «على»

ب ـ المرحلة الثانية

العودة الى السلطة ثم الأفول.. عندما مات تيمور (شعبان ٨٠٣هـ/ فبراير ١٤٠٥م) كان هناك أربعة من أبناء «ميرى بورزوج» يعيشون فى Transoxania بلاد ما وراء النهر (زين العابدين ـ على ـ يحيى ـ شرف الدين) وثلاثة آخرون (رضا الدين ـ ظاهر الدين ـ ناصر الدين) يعيشون فى بلاد ما وراء النهر (كان كمال الدين وفخر الدين قد ماتا فى «كاشغر». وقد سافر الأربعة الأحياء مع سادة آخرين إلى هراة للالتقاء مع «شاهروخ» الذى سمح لهم بالعودة إلى «مازانداران». وفى «استراباد» لم يأخذ بشرعية اجازتهم واحتجزهم حتى يحمى شمس الدين قارن غورى. ولكن الدراويش هجموا على شمس الدين وقتلوه، وكانوا قد ابلغوا على بن

كمال الدين عن نيتهم في الزحف إلى استراباد.. وافرج پيراك عن السادة الذين انضم إليهم الكثير من الانصار ودخلوا ساري منتصرين ولأن على بن كمال الدين (على سارى) كان قد حكم آمول لثلاث سنوات، فقد تولى حكم «سارى» و«مازانداران» (٨٠٩هـ - إلى ٨١٢هـ/ ١٤٠٦ - ١٤٠٧ إلى ١٤٠٩ - ١٤١٠م) واستبقى يحيى وشرف الدين في سارى وعهد إلى عياث الدين بحكم «بارفروشده».. وكانت سلالة رضا الدين تريد تنصيب عبدالمطلب حاكما على أمول ، ولكن على سارى فضل عليه قوام الدين بن رضا الدين (قوام الدين الثانى) الذى حل محله عام ٨١٠هـ / ١٤٠٧- ١٤٠٨م ، على ابن قوام الدين (على امولى) الذى حكمه بالعدل . بذر غياث الدين بذور الشقاق بين على آمول وعلى سارى الذى اضطر إلى الفرار إلى «استراباد» بعد أن هزم على أيدى تحالف عناصر من رستمدار وهازرجاريب (الأمير عز الدين وزوج ابنته سيد مرتضى) وكان حليفه في هذه العملية شقيقه ناصر الدين الذى بعث به إلى هراة ليبلغ أشاهروخ ، بما حدث .

وبعد ان انتصر شعب آمول وضعوا «مرتضى » بن كمال الدين حاكما على «سارى» حيث استمر رغم تهديدات «شاهروخ » يسيطر بتسلط على الحكم لمدة سنة(٨١٢ ـ٨١٣هـ/١٤٠٩ـ١٤١٠م) ، قبل أن يخلعه الأهالى بسبب ادمانه الشراب . واستعاد على سارى حكم «سارى» «ومازانداران»

ونوجز فنقول إنه في هذه المرحلة الثانية ، وبعد موت تيمور ،انقسم الأسلاف إلى جماعات متطاحنة تتنافس على الحكم في سارى وآمول وبارفروش ده ومناطق الحدود (في الشرق قاراطوغان - وفى رستمدار - وفى الجنوب التلال الواقعة عند سفح الجبال) التى - بالإضافة إلى جيلان - كانت توفر الملاذ للمطالبين بالسلطة (والمحرومين مؤقتا منها) وكان الصراع على أشده دائما حول السيطرة على سارى بما يتضمن السيطرة على «مازانداران». فهى فى الاساس كانت تنتمى إلى سلالة كمال الدين على حين كان رضا الدين

وسلالته يسيطرون على آمول فى الفترة من القرن الثامن الهجرى حتى الرابع عشر الهجرى (التاسع الميلادى حتى الخامس عشر الميلادى) ولكن المطالبين بالسلطة من كلا الفرعين ظلوا فى حالة من التنافس المستمر.

وقد كان من السهل - وقد انحصر نفوذ المرعشيين جهة الشرق بسبب سيطرة التيموريين على «استراباد» - أن ينبسط هذا النفوذ على جانب حلفائهم فى جيلان، خصوصا فى «لاهيجان»، حيث ساعدوا «على كيا» على أن يقيم من نفسه حاكما على «بيا پيش Biya Pish، وأن يمد سيطرته حتى «قزوين» و«طاروم» و«شاميران».. وقد تعقدت الصراعات والتنافس بين المطالبين بالسلطة لأن بعضهم كان يحد عونا وتأييدا من القوى المعاصرة (التيموريين، و«قرا قويونلو» و«اقويونلو» و«الصفويين»، على حين كان آخرون يؤكدون بدرجات متفاوته استقلالهم ورفضهم الولاء لأحد.. وبعد أن تزايدت التهديدات التى يتعرضون لعامه القوى المحلية، سعى المرعشيون إلى إقامة تحالفات، بل مصاهرة العائلات ذات النفوذ (كيا اى جلال - كار كيا - بازاڤارى - رستمدارى الخ) وكان ذلك فى اواخر القرن الثامن الهجرى، الرابع عشر الميلادى.. وفى أوائل القرن العاشر الهجرى السادس عشر الميلادى. وبعد أن تفوق عليهم فى أراضيهم وممتلكاتهم، لم يستطع المرعشيون أن يواجهوا القوة المتزايدة للصفويين وقد كانت قوة شيعية أخرى يرأسها أمير حسين كيا جولاوى Julawi. اضطرت أن تقبض على «شاه اسماعيل» (١٥٠١ - ١٥٢٤م) حتى تنشئ سلطة مزعزعة غير ثابتة فى «مازانداران» فى عام ٩٠٩هـ/ ١٥٠٤م وفى ١٠٠٥هـ/ ١٥٩٦م، عمد شاه عباس - لكى يؤكد حقوقه الوراثية كحفيد لمير عبدالله خان مرعشى (من ناحية الأم) - إلى تولى حكم مازنداران؛ ولكن الزعماء المحليين غير المرعشيين (سيد مظفر مرتضى - القائد ديف - وبالأخص مالك باهمان

لاريحانى) اضطروا الى هزيمة قائده «فرهدخان قارامانلو».

٢ ـ بعض سلالة أسرة السادة المرعشيين فى «مازانداران»

بالرغم من أنهم كلهم ينتسبون إلى «على المرعش» (أو المرعشى) أو إلى «حسن المرعشى»، فإن السادة المرعشيين ينقسمون إلى فروع مختلفة (فى مازانداران ـ فى قزوين ـ فى اصفهان ـ شوشتار ـ مشهد ـ نجف الخ) يصعب معها فى بعض الأحيان تتبع تسلسل نسبهم وقرابتهم. والوحيدون الذين يمكن أن نذكرهم ؟؟ المشهرون فى الفترة التى أعقبت تأسيس الاسرة. وبالرغم من مكانتهم كساده، الا أن القليل جدا هم الذين اكتسبوا شهرة العلماء أو الأدباء. فبجانب كمال الدين بن «ميرى بوزورج ـ وهو مؤلف وشاعر كثير الإنتاج ـ يوجد مؤرخان تركا بيانات حية عن عائلتهم: وهما ظاهر الدين بن ناصر الدين، الذى قضى الجزء الأكبر من حياته فى جيلان (حيث لجأ إليها مع أبيه). وقد اصبح واحدا من كبار الضباط لدى ملوك «بياپيش» (لاهيجان) واشترك مع جيش جيلان فى عملياته فى «مازانداران» ـ (وقد توفى عام ٨٩٤هـ/ ١٤٨٨ ـ ١٤٨٩م). أما المؤرخ الثانى . وهو «ميرتيمور» ـ والمعروف باسم «م. سوتودا» كأحد ابناء عبدالكريم بن عبدالله، فلا نعرف عنه إلا القليل . أما عمله الوحيد المعروف فهو نوع من الملحق لكتاب «ظاهر الدين بن ناصر الدين» بعنوان «تاريخى طبرستان ورويان ومازانداران».. والذى انتهى منه فى عام ٨٨١هـ/ ١٤٧٦ ـ ١٤٧٧م، وهو يحكى تاريخ العائلة حتى ١٠٧٥هـ/ ١٦٦٤ ـ ١٦٦٥م.

ومع مطلع القرن التاسع الهجرى، الخامس الميلادى أدت هجرة السادة المرعشيين الى ما وراء «مازانداران» الى التعجيل بأفولهم . ففى حكم الصفوين استقر كثيرون منهم فى «شوشتار» واصفهان وشيراز وبعد ذلك فى الهند، وفى نجف الخ وفى بعض الأحيان كانت هذه الهجرات تتخذ شكل الترحيل (لغير المرغوب فيهم بالطبع). ومن بين سلالة ممثلى الأسرة، «شاه مير بن مير قوام الدين» حفيد مير على خان، الذى تم ترحيله

إلى اصفهان وتبعه جماعة من السادة المرعشيين الذين تم ترحليهم إلى شيراز ١٠٣٩هـ/ ١٦٢٩م.

وينتسب السادة المرعشيون فى «شوشتار» إلى على مرعش (المرعشى) وإلى سادة «مازانداران».. وعندما خرج «ميرنجم الدين بن احمد» من آمول فى رحلة حج الى «العتبات»، استقر فى شوشتار حيث كان نقيبا فى بداية القرن التاسع الهجرى، الخامس عشر الميلادى. وعندما استولى شاه إسماعيل على المدينة (٩١٤هـ/ ١٥٠٨م) وضع فى المنصب واحدًا من سلالة الرابعة وهو النقيب «مير نورالله» الذى نشر الشيعية الإمامية. هناك. وبينما اتجه المرعشيون الى الهجرة الى شيراز والهند، تقلد العالم الشيعى الإمامى القاضى نور الله بن ميرشريف ابن ميرنور الله» (٩٦٥هـ/ ١٥٤٩م إلى ١١٩هـ/ ١٦١٠م) ـ ومؤلف العديد من الاعمال من بينها «المجالس» و«الاحقاق» ـ منصب القاضى فى «لاهور»، فى ظل حكم «أكبر» ولكنه أعدم بأوامر من «جاهانجير» بإيعاز من العلماء السنيين. وقد خلع عليه الشيعيون الإماميون لقب «الشهيد الثالث» وقد ألف ابنه علاء الملك حسين شوشتارى مرعشى كتاب الفردوس. وقد استقرت. سلالة أخيرا فى نجف.

وقد قام كثير من المرعشين الآخرين بادوار مهمة فى المجال الدينى والسياسى منذ عصر الصفويين ـ فقد كان العالم» سيد احمد محمد بن على موسوى مرعشى» رفيقا حميما لـ Fath فتح على شاه قاچار. كما كان من سلالة العلماء «مير محمد حسين شهرستانى حائرى بن مير محمد على ابن محمد حسين حسينى مرعشى، وهو مؤلف العديد من الاعمال، وكذلك ولده حاج شيخ ميرزا على شهرستانى الذى استقر فى «قم» وأبرز عالم من هذه العائلة فى الوقت الحاضر هو «آية الله شهاب الدين محمد حسين بن محمود حسينى مرعش نجفى» (ولد فى نجف فى ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م وعندما وصل الى «قم» فى عام ١٩٢٤ اشتهر بأنه «متولى» لعديد من المدارس من بينها واحدة (ذات مكتبة ثرية) تحمل اسمه.

وقد رسخ السادة المرعشيون ـ مثل علماء الامامية الآخرين ـ انفسهم في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامى (إيران ـ العراق ـ سوريا ـ تركيا ـ مصر) وفى أطراف المحيط الهندى وشرق افريقيا (زنزبار) وجاوة.

المصادر:

(١) - Moojan Momen: *An Introduction to shi'i Islam This history and doctrine of twelver shi'ism.*

(٢) - S. A. Arjomand: *The shadow of God and the hidden Iman.*

(٣) - M. J. Fisher: *Imam From religions dispute to Revolution*

(٤) نور الله شوشتارى: مجالس المؤمنين (جزءان) ـ «إحقاق الحق».

(٥) القاضى أحمد قمى (نسبة إلى قم): خلاصة التواريخ.

(٦) عبدالرزاق السمرقندى: مطلع السعدين ومجمع البحرين «جزءان».

(٧) ظاهر الدين مرعشى: تاريخى جيلان وديلمستان.

(٨) جلال الدين منجّم يازوى: روزنامه.

(٩) شرف الدين على يازدى ظفرنامه.

بهجت عبدالفتاح عبده [ج. كالمارد J. Calmard]

مرو الشاهيجان

«مرو» هى المدينة التى كانت تقع فى منطقة الواحة الخصبة، وإن عرفت أيضاً بمناخها غير الصحى فى العصور الكلاسيكية والإسلامية الوسطى. وتمتد على الجزء الأسفل من مجرى نهر «مرغاب» على الأطراف الشرقية الشمالية من فارس. ويطلق عليها أيضاً اسم «مرو العظيمة». وتقع تاريخياً فى نطاق إقليم «خراسان» وكانت قبل الإسلام قاعدة لحماية الحدود، ومركزاً لحكام الأقاليم فى العصور الإسلامية. وهى، أى مرو القديمة، تدخل الآن فى نطاق «تركمانستان». ويعود اسم «مرو الشاهيجان»، ويعنى (مرو الملكية)، إلى الدور الذى لعبته كمقر لمثلى السلطة الملكية، وحصن أمامى يحمى العالم الإيرانى ضد القادمين من السهوب الأسيوية الداخلية، وهى تختلف عن

المدنية الأصغر «مرو الروخى» أو «مرو النهرية» الواقعة أعلى النهر.

وتتوافر عن تاريخ «مـرو» معلومات أكثر من أى مـدينة أخرى فى فارس أو آسـيا الوسطى، وإن كـانت المصـادر لم تفصح عن زمن معـين يعود إليه تاريخ وادى «مرغاب»، إلا أن دراسة الآثار فى تلك المنطقة، هى التى يمكن أن يكون لها القول الفصل، ولازالت هذه الدراسة فى مراحلها الأولى. وعلـى ضوء المعلومات المتاحة، فإن الأمر قد جرى كما يلي:

فى العصر «الأشـمندي» (من القرن السـادس حـتى الرابع قـبـل الميـلاد)، نشاهد مجتمعاً زراعياً على درجة عالية من التطور فى إقـليم «مـرغـاب» الواقع فى نطاق الدولة الفـارسيـة ويصف لنا الكتـاب الإغريق فى العـصور القـديمة، ويفيـضون فى شرح ذلك، وخصـوصاً الجغرافيين منهم والمؤرخين فى حملات الإسكندر الأكـبـر (٣٣٦ ـ ٣٢٣ ق.م). فـهم لـم يجـدوا فـقط فى هـذا الإقليم مجتمعاً مستقراً من السكان، وإنما أيضاً مجتـمعاً ريفياً يمارس الزراعـة بتقنيات متطورة، وكانوا أيضاً يزرعون الكروم، ويصنعون منها خموراً جيدة.

وتشـير المـصادر الكلاسـيكيـة إلى «مـرغاب» على أنهـا نهـر «مارجـوس» وإلى إقليم «مـرو» على أنه «مارجـيانا» وينسـب البـعض إنشـاء المديـنة إلى «الإسكندر»، بيد أن المرجح أن بناءها أو إعادة بنائهـا يعود إلى فترة أبعـد قليلاً حـيث ينسب إلى ملك «السـيليوسـيين» أنتـيكوس الأول سـوتر (٢٨٠ ـ ٢٦١ق.م)، فى وقت مـعـاصـر لبناء السـور الذى كـان يهـدف إلى حـمـاية المنطقة الزراعيـة من البدو القادمين من السهوب المجاورة ثم استوطنها أسلاف الشـعب التركى، ولا يوجـد ما يدعـونا إلى التشكك فى تاريخ إنشاء «مرو».

وبصـرف النظر عـن التـاريخ الذى يعـود إليه إنشـاء أقدم بناء فى منطقـة «مـرو» وهو القلعة بالتـحديد، وهذا مـا ستكشف عنه نهائيـاً دراسة الآثار، فإن الحـقيـقـة المؤكـدة، هى وجود زراعـة مـتطورة فى وادى «مرغـاب» اشـتلمت علـى نظام لـلرى، فى وقـت يسـبق عـصرنا هذا بقـرون عديدة. ولا يعـزى النمـو السـريع لواحـة مـرو إلى هذا فحسب، بل إن الفضل فـيه يعود أيضاً

إلى أن طريق القوافل التجارية الضخمة، الذى كان يربط آسيا الغربية مع الصين، كان يمر عبر أراضيها فى المرحلة «البارثية»، فقد كانت القوافل القادمة من آسيا الغربية تمر عبر «مرو» إلى «بلخ» ومنها عبر «درواز» والجزء الشمالى «بادخشان» إلى «آلاى كاشجار» ثم أخيراً إلى الصين. وفى الفترة الساسانية تحرك الطريق التجارى أكثر إلى جهة الشمال، فكانت القوافل تعبر «مرو» إلى «كارجوي» و«سمرقند» و«سميريك» أو أرض الأنهار السبعة. ولم تكن «مرو» مجرد مركز مزدهر على الطريق التجارى، بل كانت مدينة صناعية عظيمة، إلا أن التاريخ لم يفصح عن التفاصيل الكاملة للحياة فى هذه المدينة، إلا بعد الفتح العربى.

وبإعادة ترتيب المعلومات التى أضافها المؤرخون والجغرافيون العرب، تكتمل صورة ما كانت عليه «مرو» فى زمانهم وفى التاريخ القديم. ولكى نتفهم الدور الذى لعبته «مرو» فى الحياة الاقتصادية فى غرب آسيا وفى آسيا الوسطى، يجب أن نستعين بما ذكره العرب من الجغرافيين والمؤرخين السياسيين فى القرن (الرابع الهجرى/العاشر الميلادى) عن نظام الرى، والمستوى العالى من التنسيق والرقابة والصيانة لقنواته تحت إشراف «المتولي» أو «مقسم الماء» وهو المقابل للمصطلح الفارسى «مسئول الرى المحلي» (مير - آب). ويعمل تحت رئاسة هذا المسئول عن الرى، طاقم ضخم للصيانة المستمرة للقنوات يضم مجموعة من الغواصين. وكان هناك سد على «المرغاب» فوق المدينة، ينظم توزيع مخزون المياه، والذى يقاس عن طريق وحدة قياس أطلق عليها «مقياس» قياساً على القياس النيلى الشهير. ويتكون هذا المقياس أساساً من لوح خشبى مقسم إلى فواصل مدرجة بعلامات عند كل «شعيرة»، وكان هناك ديواناً يسمى «الكاستبزود» (النقص والزيادة) - يحتفظ فيه بسجل لهؤلاء الذين يحق لهم المشاركة فى المياه.

وكانت الفترة من القرن (الثانى الهجرى/ السابع الميلادى) إلى القرن

(الثامن الهجرى / الثالث عشر الميلادى)، هى الحقبة التى تحقق فيها لواحة «مرو» رخاء اقتصادى عظيم، عاصرت فيه نظاماً بالغ التطور فى المقايضة والصرف. وتطور فيها العديد من طرق الزراعة وتقنيات الاستزراع، فيما عدا زراعة القمح الذى كانت تستورده من وديان «كاشكا - داريا» و«زاراقشان». وكان الناس يربون دودة الحرير، ووجدت فى «خاراق» جنوب غرب «مرو» قبل قدوم المغول بوقت قصير، مؤسسة تسمى «الديواكوش» لتدريس علم القزازة «تربية دود القز»، وكانت تستورد معظم الحرير الخام لمصانع الحرير الشهيرة بها. واشتهرت الواحة أيضاً بقطنها الناعم الذى كانت تصدره خاماً أو مصنعاً إلى معظم البلاد. وضمت منطقة «مرو» عدداً من المؤسسات الكبيرة التى كانت تدر على ملاكها عائداً ضخماً، حتى أنه فى القرن (الثانى الهجري/ الثامن الميلادى) كانت مجموعة القرى كلها يملكها رجل واحد. ومن المؤكد أن الفلاحين كانوا خاضعين للقيود الإقطاعية لملاك الأرض (الدهاقين)، فكانوا ملزمين بالسداد العينى فى زمن الفتح العربى، ومن القرن (الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) إلى القرن (الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) بالسداد العينى والنقدى، إلا أننا لم نعرف بصورة قاطعة مقدار تلك المبالغ النقدية التى كانوا ملزمين بسدادها. وقدر للمدينة الواقعة فى القلب من منطقة الزراعة الكثيفة. أن يكون لها مستقبلاً مشرقاً. وإذا أضفنا إلى ذلك كونها مركزاً تجارياً مزدهراً على طرق القوافل بين غرب ووسط آسيا ومنغوليا والصين، فإننا نتحقق بسهولة من الكيفية التى نمت بها المدينة بسرعة فائقة بمصانعها وأسواقها وزراعاتها ونستطيع أن نميز فى الوقت الحالى داخل نطاق الإقليم القديم لمرو ثلاثة مواقع لمدن قديمة:

١ - قلعة جاقور المناظرة لمدينة «مرو» فى المرحلة الساسانية والإسلامية المبكرة.

٢ - قلعة السلطان القريبة جداً من الموقع السابق على الجانب الغربى، وهذه هى «مرو» القرون من (الثانى/ السابع الهجرى) إلى (الثامن/ الثالث

عشر الميلادى) والتى دمرها المغول فى سنة ١٣٢١م.

٣ـ قلعة عبدالله خان جنوب مرو قلعة السلطان، وأعاد بناءها «شاهرخ» فى سنة ٨١٢هـ/ ١٤٠٩م). وتلك هى كل بقايا المدينة الشهيرة وضواحيها القريبة.

ويرجع تاريخ قلعة مرو، والتى عاصرت بناء المدينة فى منطقة «قلعة جاقور»، إلى تاريخ سابق على المدينة نفسها. وكان من المعتقد أن مدينة قلعة جاقور هى الموقع الأقدم (وتسمى شهرستان)، لأنها نشأت حول قصر أحد كبار الإقطاعيين (دهقان)، أى حول القلعة نفسها، وعليه فلا يعقل أن تكون «شهرستان» سابقة فى الوجود على بدايات مدينة «مرو» إلا أن الكشف الأثرى هو الأقدر على حسم هذه القضية.

وعند وصول العرب، وجدوا أن الربع الغربى من المدينة قد تطور كثيراً وأصبح أهم أجزائها وهو الجزء الذى يطلق عليه الجغرافيون العرب اسم «رياضى». وفى البداية كان السوق يقع على حافة «شهرستان» بالقرب من بوابة المدينة، غير بعيد عن السور الغربى، ويمتد أحد أجزائه خلف هذا السور مع امتداد قناة «رازق». وبنى العرب المسجد العظيم فى وسط «شهرستان». وشيئاً فشيئاً، مع انتقال النشاط فى المدينة صوب «الرياض» انتقل معه المركز الإدارى والدينى للمدينة إلى هناك أيضاً. وأقيم جامع آخر على ضفة قناة «رازق» والذى خصصه «المأمون» فى بداية القرن (الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى) للشافعيين. وفى منتصف القرن (الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى)، فى زمن القائد «أبو مسلم»، ظل المركز يتحرك أكثر صوب الغرب من ضفتى قناة «ماجان» وبدأت المدينة منذ ذلك التاريخ تحتل بالتدريج موقع «الربض»، لذلك فإن مدينة «مرو» لم تكن تتجاوز «قلعة جاقور» فى القرون من (الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) إلى (السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى). بيد أن المدينة التى مازالت أنقاضها موجودة إلى الغرب منها، تعرف الآن على أنها «قلعة السلطان». لكن «شهرستان» لم

تفقد أهميتهـا مرة واحدة. ويأخذ موقع المدينة القديمة فى قلـعة السلطان شكلاً مـثلثـاً يمتـد من الشـمـال إلى الجنوب بمساحة مساوية لمساحة «قلعة جاڤور». ويحـيط بها سـور ضـعيف مـبنى من الطوب النئ، له عدة أبراج ومبان أخرى ملحـقـة بالقـلعـة، التى شـيـدت بأمـر السلطان ملـكشـاه فى الفـتـرة مـا بين سنتـى (٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م)، (٤٧٢هـ/ ١٠٨٠م)، وهى واحدة من أروع المبانى التى شيدت فى تلك الحقبة.

وكـــانـت المدينـتـــان - فـى زمن الجـغـرافـيين العـرب - مـحـاطتين مع ضواحيها بسور مازالت بقاياه موجودة حتى اليوم. وفيـما يتعلق بالسور المبنى فى زمن «أنتـيكوس الأول»، فـقـد ظلت شـواهده باقـيـة حـتـى القـرن (الرابع الهـجرى/ العـاشـر الميلادى) وذكـره «الإصطخـــري» سنـة ٢٦٠ تحت اسم «الراي».

وتغـيـر التـركيب الاجـتمـاعى لمدينة «مـرو» بشكل جذرى فـى الفتـرة التى تمركزت فـيها فى قلعة السلطان، مـثلما تغيرت الحياة الاجتمـاعية والاقتصادية فى غرب آسيـا ووسطها بشكل عام. إن نمو المدن وتطور الحـيـاة الحـضـرية وتبادل المنتجات بين المدن والريف وبدو السـهـوب، وكـذلك امتـداد مـسـارات القـــوافل التـــجـاريـة، والتى لم تعـــد مقصورة على تجـارة الكماليات وسلع الترف، شجع كل ذلك عـلى نمو طبقات جـديدة من المجـتـمع. فلم يعــد هناك وجود «للدهاقنة»، الذين كـانوا هم كبار الملاك فى مـــدينة «مــرو» من القـــرن (الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) حتى القرن (الســابع الهجرى/ الثالث عـشر الميلادى)، على الرغم من أن «أكشاكهم» فى «قلعة جاڤور» ظلت مـتواجدة حتى نهاية القرن (السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى)، فـقد أصبح السادة هم التجار الأثرياء والطبقـة العليا الحاكمة. وعلى الرغم من انتـسـاب كليـهمـا إلى الارستـقراطيـة المحلية، إلا أن الـزراعة تراجـعت وحلت التـجـارة مكانـهـا، وأصـبحـت أملاك المدينة هــى مصـدر الثروة، وتغيرت أوضاع الحرفيين الذين امـتنـعـوا عن العـمـل كـعـبـيـد لدى «الدهاقـنة». وحـــتى القـــرن (الثـــالث الهجرى/ التاســع الميلادى) كان مازال

هناك من يؤدى رسوم الإقطاع إلى الدهاقنة. ويبدو أنهم قد تحرروا منذ ذلك التاريخ وما تلاه. كما تغير أيضاً مظهر المدينة من الناحية الطبوغرافية ومن ناحية المبانى. فبعد أن كان السوق فى شهرستان (قلعة جاڤور)، يقع عند نهاية المدينة وفى جزء منه خارجها، استهوت الحياة الحضرية «الرباض» لتصبح الأسواق والورش فى قلب المدينة وغدت «مرو» (قلعة السلطان) فى القرن (الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى)، مدينة تجارية ذات نمط شرقى منتظم، فهى يخترقها شارعان رئيسيان، يصل أحدهما الشمال بالجنوب، والآخر الشرق بالغرب، وتقع عند تقاطعهما «الكارسو»، وهى مركز السوق تظلله قبة وتقع فيه الحوانيت ذات الأسطح المستوية وورش الحرفيين الصغيرة. وكان هناك الصرافيين والصائغين والدباغين، وأيضاً النساجين والنحاسين والخزافين إلى آخره. وهى لم تشتمل على المراكز الإدارية والدينية فحسب، بل ضمت أيضاً القصور والمساجد والمدارس ومنشآت أخرى. فكان يوجد فى الشمال من «الكارسو» على سبيل المثال، الجامع العظيم الذى شيد بالفعل فى عهد «أبو مسلم»، وقيل إنه ظل قائماً حتى غزو المغول، إلا أنه لابد وأنه قد أعيد بناؤه أكثر من مرة. وإلى جوار الجامع العظيم، كانت هناك قبة الضريح المبنية على مقبرة السلطان «سنجار» وتفصلها عن الجامع نافذة بقضبان حديدية. ويقال إنه كان من الممكن رؤية قبة الضريح بلونها الأزرق التركواز من على بعد يوم سفر. وداخل الأسوار المحيطة بالمسجد، كان هناك مسجداً آخراً، بنى فى نهاية القرن (السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى) والذى ينسب إلى الشافعيين». ويبدو أن «أبو مسلم» شيد القبة فى عهد «ياقوت» بالطوب المحروق (الأحمر) ويبلغ ارتفاعها ٥٥ ذراعاً، ولها عدة أروقة ذات أعمدة، والتى يقال عنها إنها كانت تستخدم على أنها «دار الإمارة» ولم يتبق أى أثر فى مكانها إلى جوار الجامع العظيم الذى بناه أبو مسلم.

وكان لمدينة «مرو» فى هذه الفترة ـ إلى جانب سورها العظيم ـ متاريسها

واستحكاماتها الداخلية، والتى كانت تفصل بين أحيائها المختلفة.

واشتهرت المدينة بمكتباتها العامرة قبل أن يجتاحها الطوفان المغولى.

أما عن تاريخها، فقد كانت «مرو» تحت حكم الساسانيين عاصمة الحدود الشمالية الشرقية لـ«مرزبان» لكونها القاعدة الأمامية، والتى تقع خلفها المدن التى تشكل دولاً بمفردها مثل «سوغدية» ومملكة خوارزم ودول السهوب مثل الأتراك الغربيين، وقد تكون «مرو» هى موطن (موهو) الرحالة البوذى الصينى «هيورين تسانج». وتظهر على الخريطة الصينية فى أوائل القرن الرابع عشر تحت اسم «ما - لى - ووه». وازدهرت فيها المسيحية النسطورية حتى عهد المغول، حيث كان ينادى بأسماء زعمائها الكنيسيين على أنهم حاضرون فى المجالس الكنسية؛ والتى كانت أسقفية قبل سنة ٥٥٣هـ، ثم أصبحت فيما بعد مطرانية. وقد كان المطران «إليا» هو الذى قام بدفن جثة «يزدجرد الثالث» الذى قتل فى «با - بي» (بابان).

وكان يوجد بها دير «ماسارجاسان» الذى يقع على الشمال من «قلعة سلطان».

وكان «يزدجرد»، آخر الساسانيين، قد هرب قبل غزو العرب لمرو، وقتل هناك فى سنة (٣١هـ/ ٦٥١م) على يد المرزبان ماهوى سورى، لذلك فقد ارتبط بالمدينة الاسم الشائن «خونة الملوك» وقد فتحها العرب فى نفس السنة على يد حاكم خراسان، عبدالله ابن عمير بن كوريز، الذى عقد معاهدة مع «ماهوى» تدفع بمقتضاها إتاوة أو جزية تتراوح بين مليون و٢ مليون درهماً بالإضافة إلى ٢٠٠,٠٠٠ جراب من القمح، وأن يكون الدهاقنة المحليون فى الواحة هم المسئولون عن جمع الجزية وتوفير المأوى للجنود العرب العاملين بالحامية، فى منازل شعب «مرو». وهكذا فقد كان هناك منذ البداية فرقاً جوهرياً فى نمط الاستيطان عن ذلك النمط الذى ساد فى الأمصار الكبرى العراق وفارس، حيث أقام العرب معسكرات منفصلة كمراكز لنفوذهم. وترك عبدالله بن عمير حامية

قوامها ٤٠٠ رجل فى «مرو»، ثم أرسل «زياد بن أبيه» فى سنة (٥١هـ/ ٦٧١م) حوالى ٥٠,٠٠٠ أسرة من البصرة والكوفة حيث استوطنوا فى قرى الواحة عن طريق الحاكم الربيعى ابن زياد الحارثى وبدأت فى ذلك الحين عملية امتزاجهم مع السكان الإيرانيين المحليين، وخصوصاً حينما بدأ بعض العرب يتملكون الأرض الخاضعة للضريبة فى الريف، ومن ثم أصبحوا خاضعين من الناحية المالية لسداد الأتاوة للدهاقنة، وقد تكون تلك الأوضاع الاجتماعية الشاذة فى واحة مرو، هى التى أسهمت فى الدور الذى لعبته فى أواخر عصر الأمويين كبؤرة للدعوة العباسية فى الشرق، ذلك أن الدعاية المصاحبة للدعوة الهاشمية قد شقت طريقها مبكراً بين العناصر العربية المستوطنة. وفى سنة (١١٨هـ/ ٧٣٦م) اكتشف أمر بعض العملاء العباسيين هناك، وأعدموا وسرعان ما تشكلت بعد ذلك لجنة الاثنى عشر من النقباء، يرأسها «سليمان بن كثير الخزاعى». وكان أبو سلمه الخلال موجوداً فى «مرو» سنة (١٢٦هـ/ ٧٤٦م) وبعدها بسنتين وصل أبو مسلم كممثل للإمام العباسى إبراهيم بن محمد بن على بن عبدالله بن عباس.

واستثمر أبو مسلم النزاع القبلى بين قبيلتى قيس و يمان، وجموع السكان العرب المستوطنين، والواقعين تحت وطأة الظلم المالى، الذى لم تفلح فى معالجته نهائياً الإصلاحات التى أدخلها الحاكم الأموى نصر بن سيار فى سنة (١٢١هـ/ ٧٣٩م).

وبمساعدة «اليمانيين» ضد نصر ومؤيديه من «عرب الشمال» استطاع أبو مسلم فى أوائل سنة (١٣٠هـ/ ٧٤٨م) أن يحكم قبضته على «مرو».

واستمرت «مرو» عاصمة الشرق فى أوائل حكم العباسيين على الرغم من الرطوبة الخانقة والمناخ القاسى. فقد ظلت هى مقر حكم المأمون عندما كان والياً على الأقاليم الشرقية وأثناء خلافته حتى سنة (٢٠٢هـ/ ٨١٧م)، حينما تركها إلى بغداد. وتوالى عليها الحكام «الطاهريين» من خراسان إلا أن

«الصفاريين» الذين اقتلعوهم منها، فضلوا أن يجعلوا عاصمتهم فى نيشابور، بالرغم من أن «مرو» ظلت هى المركز التجارى الرئيسى لخراسان واستمر ازدهارها تحت حكم «السمانيين». بيد أن الاضطرابات التى جرت فى خراسان خلال العقود الأخيرة من حكم «السمانيين». حينما وقع الصراع بين القادة العسكريين طمعاً فى السلطة، أثرت بالسلب على ازدهار «مرو». وأصاب الخراب ثلث «الربعي» (المدينة الخارجية)، ودُمرت القلعة أيضاً، علاوة على أن الصراع الطائفى والشقاق الحزبى، كان قد استشرى فى المدينة، والذى يبدو أنه تفشى إلى المدن من خراسان فى ذلك الوقت.

بيد أن «مرو» عادت إلى الانتعاش من جديد تحت حكم السلاجقة، فقد غيرت ولاءها من الغزنوية إلى التركمانية فى سنة (٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) وأصبحت عاصمة «كاجرى بيج داوود» حاكم النصف الشرقى للإمبراطورية السلجوقية المؤسسة حديثاً.

ومنذ سنة ١١١٠م والتى أصبح فيها «سنجر» نائب الملك فى الشرق، قام والد الأخير ملكشاه ببناء سور طوله ١٢٣٠٠ خطوة حول المدينة، والتى تحملت فى عهد «سنجر» هجمات من مختلف أعداء السلاجقة، مثل خوارزم شاه أتسيز»، والذى أغار على «مرو» فى سنة (٥٣٦هـ/ ١١٤١م) وحمل معه خزانة الدولة. وبنى سنجر فى «مرو» ضريحه الشهير الذى يبلغ ارتفاعه ٢٧ متراً على مساحة مربعة، وأسماه «دار الآخرة» وفى خلال حكم «سنجر» أحكم السلاجقة السيطرة على التركمانيين فى السهوب المحيطة «بمرو» عن طريق الشرطة الرسمية، ولكن فى سنة (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م). تمرد «الغز» ضد هذه السيطرة، وهزموا «سنجر» ووقعت «مرو» فى أيدى البدو الذين تمسكوا بها مع «بلخ» و«السرخس» إلى أن فرض «الخوارزمشاهيون» حكمهم على شمال خراسان. وقاست «مرو» الويلات فى زمن الغزوات المغولية الأولى، حينما أطاحوا بحكم الخوارزميين، فقد نهبها

أتباع «تولوي» فى همجية وتوحش فى بداية (٦١٨هـ/ ١٢٢١م)، ويقال إنهم قتلوا ٣٠٠ ألفاً أو ٧٠٠ ألفاً من أهلها. وبأخذ عنصر المبالغة فى الاعتبار، فمن المؤكد أن «مرو» تلقت لطمة قاسية زلزلت مكانتها، واستغرقت منها قرنين من الزمان حتى تشفى من آثارها. وفى منتصف القرن (الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى)، زحفت الرمال وغطت على الأرض الزراعية للواحة.

فماذا تبقى إذن من مدينة القرن (الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) إلى القرن (السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى) أكثر من السور الذى ذكرناه بالفعل؟ لقد غطى الركام والربى والأكام موقع قلعة السلطان كله وكذلك مواقع المبانى القديمة.

وترتفع فى الوسط مثل النصب التذكارى للماضى العظيم قبة ضريح السلطان سنجر، التى تبرز كواحدة من أجل المبانى حتى القرن (السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى) وهنا يبرز التساؤل عن وجود علاقة بين «دار الإمارة» مع القبة والأروقة الكثيرة ذات الأعمدة السابق ذكرها كانت «مرو» تضم فى تلك الفترة العديد من المبانى داخل منطقة «قلعة سلطان» وكذلك الكثير من المبانى خارج أسوارها، وخصوصاً الضاحية الغربية. وفى سنة (١٠٨هـ/ ١٤٠٦م) سعى الحاكم التيمورى «شاهروخ» لكى تستعيد تلك المنطقة مكانتها المزدهرة والتى كانت يوماً واحة يانعة. وأعد خطة لذلك سارت على النحو التالي: أعيد بناء السد فى موقعه القديم وجرت المياه مرة أخرى فى قناته القديمة بيد أنه لم يكن رى إلا جزء واحد من الواحة. كما أعيد بناء المدينة، ولكن ليس على الموقع القديم لأنه لم يأت إحضار الماء بكميات وافرة إلى «قلعة السلطان». وتناظر مدينة «مرو» فى هذه الفترة المدنية القديمة «قلعة عبدالله خان» (تنسب الأسطورة الشائعة بناء هذه القلعة إلى الشيبانى عبدالله بن إسكندر)، وكانت مساحتها التى تغطى حوالى ثلاثمائة «بولا» مربعاً، أقل من مساحة «مرو» فى الحقبة المغولية. ولا يمكن مقارنة مدينة «مرو» فى هذه الفترة بتلك التى كانت فى فترة ما قبل

المغول. ومع مرور الوقت، تراجعت «مرو» وواحتها أكثر فأكثر. وفى فترة المملكة الصفوية كانت عرضة للهجمات المستمرة من جانب الأوزبيجان والتى فاقت من تدهورها.

وتلقت ضربة قاضية مع نهاية القرن الثامن عشر، فقد هاجم معصوم خان (لقب فيما بعد مراد شاه) القاجار التركمانى الحاكم المحلى لمرو القديمة، بيرم على خان، وقتله فى سنة ١٧٨٥م. ودمر «مراد شاه» أيضاً سد مور غاب ٣٠ ميل/٤٨ كم أعلى مرو، ومن ثم تقلصت بشدة الحالة الاقتصادية للإقليم، وحل الخراب على مرو،وعانت المنطقة المحيطة بها من الإهمال الشديد.

وفى سنة ١٨٨٤م احتل الجيش الروسى واحة «مرو» وتخلصت فى السنة التى تلتها من التهديد الأفغانى، بانتصار الجنرال كوماروف. ومنذ سنة ١٨٨٧م وما بعدها، بذلت محاولات تحقق لها قدر كبير من النجاح لإعادة الحياة الزراعية إلى الإقليم الخرب، عن طريق إقامة سدين على «المورغاب» وهما «كوش الهندي» و«باند سلطان» ويمر الخط الحديدى، الممتد من «كراسنوفودسك» إلى بخارى وسمرقند وطشقند من خلال عشق أباد ومرو، وأنشأ فرع من مرو، فى اتجاه الجنوب إلى كوشا على الحدود الأفغانية.

ودخلت «مرو» منذ سنة ١٩٢٤م ضمن تركمانستان فى روسيا.

مصطفى محمود محمد [بوسورث C. E. Bosworth]

[ياكوبوفسكى A. Yu. Yakubovskii]

مروان بن الحكم

هو مروان بن الحكم بن أبى العاص أبو القاسم، ثم أبو عبد الملك، أول خليفة من الفرع المروانى من بنى أمية. لم يطل حكمه أكثر من بضعة شهور قلائل، فيما بين سنتى ٦٤/ ٦٥هـ (٦٨٤/ ٦٨٥م).

وأمه هى آمنة بنت علقمة الكنانية التى تنحدر من نفس عشيرة بنى أمية من قريش، وهو «أبو العاص». وهو ابن عم «عثمان» مباشرة ويختلف الناس

فى تاريخ مولده فمنهم من يجعله فى السنة الثانية للهجرة ومنهم من يؤخرها إلى الرابعة، وإن كان الأرجح إنه ولد قبل الهجرة وأيا كان الحال فإنه لابد وأنه عرف النبى [ﷺ]، وبذلك يعد من الصحابة وقد أصبح كاتبا لعثمان كما اشتهر بمعرفته العميقة للقرآن الكريم حتى لقد قيل عنه أنه كان من أعمق الناس فهما للقرآن، انظر فى ذلك (الأنساب للبلاذرى جـ٥ ص١٢٥) وقد ساعده هذا دون شك فى تحقيق النصوص القرآنية عندما جمع الكتاب الكريم زمن خلافة عثمان. وساهم فى هذه الفترة أيضا فى الحملة على شمال إفريقيا، والتى يقال أن نصيبه من الغنائم فيها كان كبيرا حتى كان سبب ثروته الفاحشة وكثرة أملاكه بالمدينة، وذكر فيما بعد أنه تولى حكومة فارس حينا من الدهر وجرح فى وقعة يوم الدار وهو يدفع ثوار العسكر المصرى عن بيت عثمان فى سنة (٣٥هـ / ٦٥٦م). كما حارب فى معركة الجمل إلى جانب «عائشة» وأتباعها، حيث انتهزها فرصة ليذبح «طلحة» الذى اعتبره المسئول الأول عن مقتل عثمان على أن العجيب من أمره إنه والىَ عليا بعد المعركة.

وتولى «مروان» فى أثناء خلافة «معاوية» حكم «البحرين»، ثم تناوب مرتين حكم «المدينة» أولاهما من ٤١ ـ ٤٨هـ = (٦٦١ ـ ٦٦٨م)والثانية من ٥٤ ـ ٥٧هـ وكان ذلك مناوبة مع قريبيه سعيد بن العاص والوليد بن عتبة. وقد تكون الشكوك قد ساورت معاوية مؤخرا إزاء تنامى طموحات مروان ، وخصوصا مع إدراكه للكثرة العددية لأسرة «أبى العاص» عن نظيرتها عائلة «حرب» جد معاوية، وكان لمروان كما يقول البلاذرى فى كتابه الأنساب عشرة أبناء وابنتان، أما أخوته فكانوا كما يقول الثعالبى فى اللطائف عشرة وزيادة على ذلك فقد كان عما لعشرة. وقد تكون المخاوف من عائلة «أبى العاص» هى التى دفعت بمعاوية إلى «استلحاق» زياد بن سمية المعروف بزياد بن ابيه وإلى إسراعه على غير المألوف بتعيين ابنه «يزيد» وريثا للخلافة أثناء حياته. وصحيح أن «السفيانيين» كانت تعوزهم الخبرة

وبلوغ السن (باستثناء الوليد بن عتبة ابن شقيق معاوية) لكى يخلف أحدهم معاوية، وأن الأمويين كانوا قد طُردوا من «الحجاز» فكان مروان هو أبرز الشخصيات الأموية، بما له من هيبة ونفوذ وكبر سن .

وحينما ظهرت العقبات فى سنة (٦٠هـ/ ٦٨٠م) أمام تولى يزيد بن معاوية إلى جانب رفض مدن الحجاز له قام مروان بن الحكم ينصح «الوليد بن عتبة» حاكم «المدينة» باستخدام القوة ضد المتمردين. وبعد أن انسحبت قوات «مسلم بن عقبة المرى» وعادت إلى بلاد الشام فى (بداية سنة ٦٤هـ خريف ٦٨٣م)، أجبر أنصار ابن الزبير الأمويين وأحلافهم الذين كانوا قد طُردوا من المدينة ثم عادوا إليها مع عسكر يزيد وفيهم على وجه الخصوص أفراد من آل العاص بقيادة مروان، قد ارغمهم أنصار مدعى الخلافة عبدالله بن الزبير أن يتخلوا عن أملاكهم الموجودة بالحجاز والفرار إلى الشام مرة ثانية. وعاد مروان إلى الشام مع بداية سنة ٦٨٤م. وتقول بعض المصادر إنه لم يمض مباشرة إلى بلاط قصر معاوية بن يزيد فى دمشق، فلما مات الأخير جابه مروان تاييداً واسعاً (حتى فى فلسطين وشمالى الشام) لقيام خليفة زبيرى فداخل اليأس مروان فى أن تكون ثمّة خلافة للأمويين واضطر هو ذاته لمبايعة عبدالله بن الزبير، غير أنه قوى ساعده بإلحاح عبيد الله بن زياد بن أبيه بذهاب ممثله إلى اجتماع أهل الشام فى «الجابية»، والمنعقد للدعوة إلى خلافة «معاوية» الثانى. وأن يؤيد استخلاف واحد آخر بتأييد من قائد جذام وهو «روح بن زنباع» أن ينادى به خليفة ويكون ولى عهده كل من «خالد بن يزيد بن معاوية» و «عمرو بن سعيد الأشدق» كخلفاء من بعده. واستطاع مروان، بهذه المبايعة والتأييد من «كلب» بقيادة «إبن بَحْدَل»، أن يهزم «القيسيين» بقيادة «الضحاك بن قيس الفهرى» فى معركة «مرج راهط» التى وقعت فى يوليو أو أوائل أغسطس سنة ٦٨٤م. وبعد فترة قصيرة من استقراره كخليفة فى دمشق، تزوج مروان من أم هاشم واسمها الفاختة بنت أبى هاشم بن عتبه، وهى أرملة «زياد الأول» وأم ولديه، فوثقت هذه

المصاهرة الدبلوماسية بينه وبين «السفيانيين». وأصبح مروان قادرا حينئذ على تثبيت دعائم حكمه فى الشام وفلسطين واتسمت فترة حكمه القصيرة بالنشاط العسكرى فبدأ بطرد الحاكم الزبيرى «عبد الرحمن بن عتبة الفهرى»، والملقب «بابن جحدم» من مصر. ويبدو أن مروان قد ضمن هذا الاقليم الأخير فى رجب سنة ٦٥هـ (فبراير - مارس سنة ٦٨٥م) واستعمل عليه ابنه «عبدالعزيز» وعلى الرغم من تضارب المصادر فيما بينها تضاربا كبيرا فى هذا الموضوع ، إلا أنه يبدو أن قوات مروان قد دحرت أيضا هجوما زبيريا على فلسطين كان يقوده مصعب بن الزبير. ومن الممكن - وإن لم يكن ثم ما يؤكده - أن إحدى كتائب الجيش المروانى غزت «الحجاز» تحت قيادة حبيش بن دُلجة إلا أنه اندحر فى«الربذة» شرقى المدينة وليس من شك فى أن مروان قد اتخذ الإجراءات لتأمين العراق التى أعلنت ولاءها للزبيريين فأرسل إليها جيشا بقيادة «عبيد الله بن زياد» الذى تفادى المرور من مركز العداء القيسى فى قيرقيسياء فى «الجزيرة»، ووصل «الرقة» حيث وافته الأنباء بوفاة مروان التى كانت فى ربيع سنة (٦٥هـ/ ٦٨٥م)، ويحتمل أن يكون موته بسبب وباء الطاعون الذى انتشر فى الشام فى ذلك الحين، وتتضارب المصادر فى تحديد تاريخ وفاته وتقدر فترة حكمه مابين ست أشهر إلى عشرة أما عمره وقت وفاته فلا يعرف إذ تقول بعض المصادر أنه مات عن عمر يناهز ٦٣ سنة، وإن كان الأرجح أنه قبض وقد جاوز السبعين.

وانتهز مروان فرصة نجاح حملته المصرية ليجعل الخلافة من بعده لولديه عبد الملك وعبد العزيز فتولاها عبد الملك فى دمشق بعد وفاة أبيه بدون معارضة ظاهرية - على الأقل فى تلك اللحظة - وكانت حياة مروان حياة زاخرة بالعمل، وخصوصا فى سنيه الأخيرة إذ كثرت حملاته العسكرية والمفاوضات المتعلقة بتوليه الخلافة. ويبدو أنه عانى أخيرا من أثار الجروح المختلفة التى أصيب بها. ولُقب بسبب طوله وهيئته النحيلة

باللقب الساخر «خيط باطل»، راجع الثعالبى اللطائف ٣٥ ـ ٣٦، ونظرا لفظاظته وافتقاره للكياسة الإجتماعية، وصُف بأنه «فاحش».

وفيما بعد وصمته المصادر المعادية للأمويين «بالطريد ابن الطريد»، حيث ربطت بينه وبين أبيه «الحكم» والذى قيل أن النبى [ﷺ] قد نفاه إلى الطائف، كما لُقب هو بأبى الجبابرة لأن ابنه وخمسة من أحفاده خلفوه فى سدة الخلافة واحدا إثر واحد. لكن الواضح أنه كان قائدا عسكريا ورجل دولة من الطراز الأول. يتمتع بمهارة فائقة وحسم للأمور ويتصف بسعة الصدر والحلم. وعُرف عنه أنه داهية، وهى الصفة التى ميزت الصفوة البارزة فى العشيرة الأموية، وأن وصوله إلى الخلافة اعتمادا على كفاءته الشخصية دون سند خارجى - حيث لم يكن له قاعدة نفوذ فى الشام، لأنه قضى معظم حياته فى الحجاز- ، قد مكن خلفه عبدالملك من أن يثبت أركان الخلافة الأموية. حتى أنها دامت لما يزيد عن ٦٠ عاما من بعده.

وللمزيد راجع عنه تاريخ خليفة بن خياط، وتاريخ اليعقوبى، وولاة مصر للكندى، ومروج الذهب للمسعودى، والتنبيه والإشراف للمسعودى، وابن سيد والبلاذرى فى أنساب الأشراف، والمعارف لابن قتيبة، وأسد الغابة لابن الأثير، وابن عبد ربه والأصفهانى.

مصطفى محمود محمد [ث. أ. بوسورث Bosworth]

مروان بن محمد بن الحكم

هو مروان بن محمد بن مروان بن الحكم، آخر الخلفاء الأمويين فى بلاد الشام وقد امتد حكمه من سنة (١٢٧هـ/ ٧٤٤م إلى سنة ١٣٢هـ/ ٧٤٩ - ٧٥٠م). وهو حفيد الخليفة مروان الأول من جانب الأب. إلا أن الأقوال تضاربت فيما يتعلق بمولده وبأمه وإن كان الإجماع منعقد على أنها امرأة غير عربية، ويقال أحيانا أنها كردية، وكانت مملوكة لمحمد والد مروان إذ صارت ملك يمينه بعد هزيمة عبد الملك لمصعب ابن الزبير وقائده إبراهيم بن الإشتر فى سنة ٧٢هـ/

٦٩١م. وتذكر بعض المصادر أن المرأة كانت حاملا بالفعل حينما ملكها وأنها ولدت مروان «فى فراش محمد». ولم تشر سلاسل الأنساب إلى أم مروان، وهى الحقيقة التى ربما تؤكد أنها على الأقل لم تكن معروفة بانتسابها إلى إحدى عائلات العرب المهمة. وإذا كانت أمه حاملا حقيقة عند انتزاعها من الزبيريين، فمن المرجح أنه ولد سنة ٧٣هـ/ ٦٩٢م. ويذكر الطبرى أن ميلاده جاء فى سنة ٧٦هـ/ (٦٩٥ - ٦٩٦م)، وقيل إن عمره كان يتراوح بين ٥٨، ٦٩ سنة حين وافته منيته عام ١٣٢ هـ (= ٧٥٠م) وتقول الأخبار إنه لقب بلقبين هما «الجعدى» و«حمار الجزيرة» (أو يختصر فيقال الحمَار). ويقال إن الاسم الأول مشتق منَ اسم «جعد بن درهم» مؤدب مروان، وتختلف الآراء فى تفسير اللقب الثانى إذ أكثر ما يقال فيه فى المؤلفات المتأخرة إنه يشير إلى ماطبع عليه من عناد وشجاعة فى القتال، ومن قائل إنه يشير إلى ولع مروان بورد الحمار.

وهناك رواية ذكرها الطبرى عن حبشى أراد النَّيل من مروان بن محمد فمثَّل ما يقبح ذكره بالرسم على جدران حمص.

وتتركز المعلومات عن سيرة مروان قبل توليه الخلافة، على أنشطته فى أقاليم أذربيجان وأرمينيا والقوقاز. إذ يبدو أنه إثر هزيمة الجراح بن عبدالله الحكمى على يدر الخرز فى سنة ١١٢هـ/ ٧٣٠م، رافق ابن عمه مسلمة ابن عبد الملك. (الذى عينه الخليفة هشام على الإقليم) فى مهمة لاستعادة مكانة المسلمين فى أرمينيا وجنوب القوقاز. ونظرا لتميزه فى القتال، أصبح حاكما على أذربيجان وأرمينيا من قبل هشام ولا يتضح لنا، إذا كان قد خلف «مسلمة» فى الحال كحاكم فى سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م وهو مايقرره الطبرى، أم أنه تولى مكانه بعد سعيد بن عمرو الحَرَسى، فإذا كان الأمر الأخير هو الصحيح فإن بدايات حكم مروان لهذه المنطقة ترجع إلى سنة (١١٦هـ/ ٧٣٤م) أو السنة التى تليها، وأثناء حكمه فى أرمينيا ناصر البجرانيين ضد أعدائهم الماميكونيين .

ولقد تعاون الأرمن مع المسلمين فى مواجهة ما يلقاه الآخرون من الخرز فى الشمال، حين ساهم الأرمن مع عسكر مروان فى هجومهم على القوقاز وكان لهم دور بارز فى تلك الحملة: سنة ١١٩هـ (٧٣٧م) وكما هو جدير بالملاحظة فى سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م. أن القوات الأرمينية ساهمت فيما بعد فى مساعدة مروان من أجل فرض سلطته فى بلاد الشام فى أعقاب موت «يزيد بن الوليد».

وهناك فقرتان أوردهما الطبرى فى تاريخه (جـ٢/١٩٤١، ١٩٤٤) تشيران إلى تبنى مروان للتشكيل العسكرى المعروف «بالكردوس» وتخليه عما هو مصطلح عليه باسم «الصف» والكردوس هى مفرزة محكمة من الجنود صغيرة العدد نسبيا وتكون عادة من الفرسان بينما الصفوف هى الخطوط الطويلة التقليدية التى كان العرب ينظمون بها أنفسهم فى المعركة. وهناك من يرى أن مروان هو أول من أدخل تشكيل الكراديس فى جيوش المسلمين، وأن خبرته القتالية على الحدود الشمالية ـ حيث كان النفوذ البيزنطى قوياً ـ هى التى دعته إلى انتهاج هذا الاسلوب. وعموما فهذه القضية موضع خلاف، ذلك أن تقارير «الطبرى» لا ترجع إلى الفترة التى كان مروان يحارب فيها على الحدود الشمالية، بل تعود إلى القتال الأخير ضد «الخوارج» فى أرض الحرب بين النهرين بعد أن تولى الخلافة.

ويبدو أن مروان كان قد عقد النية على التوجه جنوبا إلى الشام، والتدخل فى الأحداث الجارية هناك، حينما قتل الوليد الثانى إثر الانقلاب الذى أطاح به، وتولى يزيد الثالث الخلافة فى جمادى الآخرة سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٤م، إلا أن انسحاب الكلبيين من جيشه بقيادة ثابت بن نُعيم ثبط من عزمه، ولقد اعتبر مروان بن محمد نفسه الحاكم المطلق فى أرض الجزيرة بالعراق إبان خلافة يزيد الثالث القصيرة واتخذ مقره فى حران، فلما مات يزيد الثالث (فى ذى الحجة ١٢٦ هـ = سبتمبر ٧٤٤م) رفض التسليم بسلطة خلفه المعين إبراهيم شقيق يزيد

الثالث، وعبر الفرات بجيشه، ويبدو أنه حتى هذه المرحلة. لم يكن دافعه الاستحواذ على الخلافة، لكن باعتبار أنه النصير المدافع عن حق ولدى الوليد الثانى ، اللذين كانا مسجونين فى دمشق.

وبتأييد من قوات القَيْسيِّين فى قنسرين فرض سيطرته على حمص وشمال سوريا، ثم هزم طائفة من الكلابيين بقيادة سليمان بن هشام فى «عين الجر» على الطريق الواصل من دمشق إلى بعلبك. وفى أعقاب هذه المعركة، قتل ولدا الوليد الثانى فى دمشق، وفرّ إبراهيم وسليمان أبنا هشام إلى مركز «الكلبية» فى تدمر وتمكن مروان من دخول دمشق. وهناك، يقال أنه بمبادرة من أبى محمد ـ الذى هو من الفرع السفيانى الأموى، والذى زعم أن ولدى الوليد الثانى قد عينا مروان خليفة لهما ـ نودى بخلافته وأخذ البيعة فى صفر سنة ١٢٧هـ/ ديسمبر ٧٤٤م، وبالتالى فقد قبل إبراهيم وسليمان بن هشام بسلطته ومنحهما الأمان إلا أن مروان لم يؤثر البقاء فى سوريا، بل عاد إلى «حَرّان» فى العراق ، حيث يشعر بالأمان أكثر. وتلك هى المرة الأولى التى يحاول فيها أحد الخلفاء الأمويين أن يحكم من خارج بلاد الشام.

إلا أنه تعين عليه العودة سريعا لمواجهة حركة تمرّد فى الشام، وهى حركة بدأت بين كلبيِّى فلسطين بقيادة ثابت بن نعيم، وسرعان ما امتد شرارها إلى الشمال حين خرجت حمص لاعتراض مروان. وفى شوال ١٢٧هـ/ يوليو ٧٤٥م إستطاع مروان بنفسه أن يخضع حمص، ثم أرسل قوة إلى الجنوب لنجدة دمشق من الهجوم الواقع عليها فهزمت النجدة يزيد بن خالد القصرى وقتلته، ومضى جيش مروان ليأسر ثابت بن النعيم، الذى كان يهاجم طبرية، واضطرمت النيران فى معسكر الكلبيين فى المزّة القريبة من دمشق، وأخيرا وافق الأبرش الكلبى فى تدمر على التسليم إلى مروان. وبدا أن حكمه فى سوريا قد أصبح مستقرا مرة أخرى، فجمع عند ذلك الأسرة الأموية وأخذ منهم البيعة لولديه الاثنين. بيد أن

المعارضة لمروان فى سوريا لم تكن قد انتهت بعد، فحينما دفع بقوة شامية لكى تلحق بالجيش العراقى تحت قيادة «يزيد بن هبيرة»، فى محاولة لبسط السيادة المروانية فى العراق، تركت مواقعها عند مرورها على «الرصافة» حيث كان يعيش سليمان بن هشام، وانضم الشوام إلى سليمان فى الوقوف ضد مروان. واستولى سليمان على قنسرين وحظى بتأييد من باقى الشام.

وسحب مروان معظم قواته العراقية من جيش «ابن هبيرة» وهاجم سليمان وهزمه بالقرب من قنسرين مما أدى إلى هروب القائد الأموى المقهور مع حلول جيشه إلى حمص ومنها إلى الكوفة وذلك بعد أن ترك قواته هناك تحت قيادة أخيه، وقام مروان بمحاصرة حمص للمرة الثانية وحينما استسلمت المدينة فى النهاية بعد عدة شهور، قام بدك أسوارها مع العديد من أسوار المدن السورية الرئيسية. وتمكن مروان مع صيف سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٦م من إحكام قبضته وبسط سيطرته نهائيا على سوريا.

واستغرق منه مد نفوذه على العراق وكل أراضى الجزيرة وقتا أطول.

وقد حاول فى البداية أن يضعف حاكم العراق المعين من قبل يزيد الثالث وهو «عبد الله بن عمر بن عبد العزيز» وأن يحل مكانه النّضر بن سعيد الحرشى القيسى - إلا أن كلا الحاكمين المتناحرين - وقد دحر فى سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٥م بسبب «حركة الخوارج» والتى بدأت فى العراق بين قبيلة «شيبان» والمرتبطة بقيادة الضحاك بن قيس الشيبانى، الذى وطد دعائمه فى الكوفة، لكنه عاد فى ربيع سنة ١٢٨هـ/ ٧٤٦م إلى الشمال واستولى على الموصل ساعيا إلى استغلال المصاعب التى تواجه مروان فى الشام. إلا أن عبدالله «ابن مروان» استطاع أن يعطل حركة الخوارج ويكبح جماحهم، حتى يفرغ مروان من إخضاع حمص وتحويل قواته إلى الشرق لمجابهة ما يهدّده من هذه الناحية، وتمكن مروان - فى آخر الصيف - من هزيمة الضحاك وقتله وأرغم الخوارج على ترك الموصل.

ثم طردهم طردا نهائيا فى العام التالى من أرض الجزيرة فى السنة التالية وانتهى خطرهم، حينما استطاع مروان جلب عسكر من العراق واجه بهم قائد الخوارج الجديد أبا دُلف. إن قدرة مروان على احضار الرجال من العراق، كان نتيجة لانتصارات قائده «يزيد بن هبيرة» فى أواخر سنة ١٢٩هـ/ ربيع ٧٤٧م، فقد هزم ابن هبيرة والى الكوفة الخارجى عبدالله بن معاوية العلوىّ.

وحان للهيمنة التى فرضها مروان فى نهاية سنة ١٢٩هـ/ صيف ٧٤٧م، أن تنتهى بعد سنتين بسبب الهاشمية التى كانت قد ظهرت وعلا شأنها فى خراسان منذ رمضان ١٢٩هـ/ يونية ٧٤٧م.

فلما كان شهر ربيع الثانى ١٣٢هـ/ (نوفمبر ٧٤٩م)، قوضت عساكر الهاشمية حكم الأمويين فى فارس والعراق. وأعلنت الخلافة العباسية فى الكوفة. وفى جمادى الثانية ١٣٢هـ (يناير ٧٥٠م)، قاد مروان قواته بنفسه فى محاولة أخيرة لهزيمة المنشقين فى معركة «الزاب الكبرى». التى كانت هزيمة قواته بها إيذانا بنهاية الدولة الأموية. وهرب مروان ذاته مع عصبة صغيرة من مؤيديه، وفروا عبر الشام إلى مصر وتعقبتهم القوات العباسية وراحت تطاردهم حتى أمسكته أخيراً فى ذى القعدة ١٣٢هـ/ يونية ٧٥٠م عند «بوصير» فى منطقة الاشمونيين فى صعيد مصر، حيث سقط الخليفة الأموى الأخير بعد صراع قصير.

وتوضح سيرة مروان بعضا من أوجه الضعف التى أثرت على الخلافة الأموية فى أواخر أيامها فلقد كانت قوة مروان نتيجة لصلاته الوثيقة بجيش شمالى أرض الجزيرة القيسى الذى كان معاديا لنظام يزيد الثالث الذى يعتمد على الكلبيين ولقد أدى هذا الاتصال الدقيق من جانب الخليفة إلى تقليص الكيان الدينى والأخلاقى الذى قامت على أساسه الخلافة الأموية، وزيادة على ذلك فإن محاولته نقل مركز الخلافة إلى العراق قد زاد من اتساع هوّه الشقاقات الحزبية بين

العرب والتى طغت على الشام نفسه الذى كانت قاعدة الحكم الأموى حتى ذلك الحين.

وقد يبدو أن مروان كان سئ الحظ فى أنه بعد أن عزز سلطته أخيرا على الأقاليم الوسطى، سرعان ما أطاحت به الحركة التى نشأت خارج مناطق نفوذه، إلا أن الدولة الأموية فى الواقع، كانت قد ضعفت بسبب عجزها عن تلبية مطالب الإسلام ولسبب التخّربات بين الجنود والعرب، ولولا قوة شخصية مروان وحيويته التى مدت فى وجودها. ما كان لها أن تستمر إلى هذا الحد.

انظر فى ذلك صلاح المجند فى معجم بنى أمية، وما جاء عن مروان فى الاصفهانى الذى كان يدعى أنه من نسل مروان، ومروان بن محمد وأسباب سقوط الدولة الأموية لأبى غيب السعدى، بيروت ١٩٧٢.

مصطفى محمود محمد [ج. ر. هوتنج G.R. Hawting]

مريم عليها السلام

هى مريم ابنة عمران عليها السلام، وأم المسيح عيسى عليه السلام، والاسم عند المسلمين معناه «العابدة» وعادة ما يرد الاسم فى القرآن الكريم مقترناً بابنها فى شكل «عيسى ابن مريم» حيث إنه ولد بغير أب. وقد وردت مريم عليها السلام فى القرآن الكريم فى السور المكية والمدنية على السواء.

أ) نعم الله على مريم عليها السلام ومنزلتها: البشارة

وفى سورة المؤمنون المكية آية ٥٠ (وجعلنا ابن مريم وأمه آية وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين) إشارة إلى البشارة وأكدتها آيات أخرى، «أنىَّ يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر.» سورة مريم آية: ٢٠، ووردت البشارة فى موضع آخر فى سورة التحريم المدنية، آية ١٢ (ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين).

كما وردت فى موضع ثالث فى سورة آل عمران آيات ٤٢ ـ ٥١.

ب) منزلة مريم (عليها السلام) الدينية

يؤكد القرآن الكريم رفض الإسلام الاعتقاد بألوهية المسيح وأمه مريم عليهما السلام، كما ورد فى سورة المائدة «آية ٧٥» ويحذر القرآن الكريم أهل الكتاب من الكذب على الله وادعاء غير الحقيقة والقول بالتثليث، كما ورد فى سورة النساء آية ١٧١، وكذلك سورة المائدة آية ١١٦، التى يتبرأ فيها عيسى ابن مريم عليه السلام من الادعاء بأنه ابن الله أو هو الله، وإنما أبلغ الرسالة كما أمره الله تعالى، وعليه، فإن مريم عليها السلام تحتل منزلة كريمة فى الإسلام، ولكنها لا تصل إلى حد التقديس والعبادة.

قصة مريم وعيسى عليهما السلام

فى القرآن الكريم ترد قصة ميلاد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام فى سورتى مريم وسورة آل عمران.

تفتتح سورة مريم بقصة النبيين زكريا ويحيى عليهما السلام، وتليها قصة مريم وعيسى عليهما السلام. أما سورة آل عمران فتشمل.

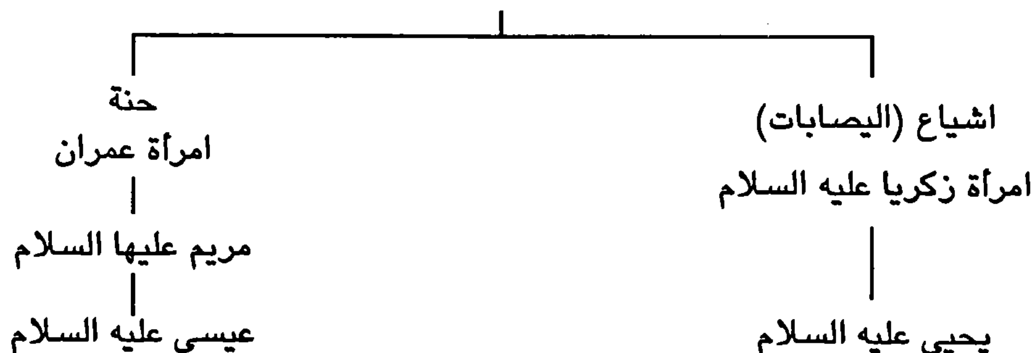
١) ميلاد مريم عليها السلام.

٢) البشارة بيحيى عليه السلام.

٣) البشارة بعيسى عليه السلام.

١ ـ ميلاد مريم عليها السلام:

ومريم هى ابنة عمران وأخت هارون (وعمران وهارون يختلفان عن موسى عليه السلام وأخيه). ولم يذكر اسم امرأة عمران جدة المسيح فى القرآن الكريم، وإن ذكر أن اسمها «حنة» فى المصادر المسيحية عند الإخباريين ، وقد أورد الإخباريون فقط نسبها كما يلى:



كان عمران وحنة عاقرين. وفى أحد الأيام، رأت حنة طائراً على شجرة يطعم صغاره مما أثار حنينها للولد. ودعت الله إن استجاب لها فلتنذر ما فى بطنها لله.

وغفلت أن يكون ما فى أحشائها أنثى، والشريعة اليهودية لا تجيز أن تعمل الأنثى فى المعبد، إلا أنها دعت الله أن يتقبلها ويعيذها من الشيطان الرجيم وسمتها مريم أى «العابدة».

تربت مريم عليها السلام فى محراب بالمعبد بعناية الله وكفالة زكريا عليه السلام - حيث توفى عمران قبل ميلادها وفقاً للمصادر الإسلامية غير القرآنية - بوصفه زوج خالتها، إلا أن الأحبار لم يعترفوا بهذه الكفالة إلا بعد أن احتكموا لله بإلقاء أقلامهم فى النهر حيث غاصت جميعها إلا قلم زكريا عليه السلام الذى طاف على المياه فاستحق كفالتها. وكلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً من عند الله.

وأوردت المصادر الإسلامية غير القرآنية عن شخص يدعى جريج كان يعمل نجاراً وتقدم لخطبة مريم عليها السلام، وكان أول من انتبه إلى حملها وآمن بالمعجزة الإلهية.

٢ - بشارة عيسى عليه السلام:

تعد القصة التى وردت فى سورة مريم أكثر تفصيلاً من غيرها وفيها أنها انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً واتخذت من دونهم حجاباً، والمفسرون لم يحددوا مفهوم المكان الشرقى إن كان المقصود به شرق بيت المقدس أو الجانب الشرقى من بيتها الذى كانت تعتزل فيه الناس لتتعبد، وتشير المصادر الإسلامية إلى أن المخاض جاءها إلى جذع النخلة وأن جبريل عليه السلام ناداها من تحتها ألا تخاف وألا تحزن وأن تهز إليها بجذع النخلة وتأكل الرطب الساقط وأن تصوم عن الكلام نذراً لله تعالى وقد حدث كل ذلك أثناء هجرتهم إلى مصر وفقاً للمصادر المسيحية.

ويرى المفسرون المسلمون أن امتناع مريم عليها السلام عن الكلام سببه تجنب الأسئلة الملحّة وهو أمر لم يرد عند النصارى، وإن تردد عند البعض منهم أن مريم عليها السلام كانت فى السادسة عشرة من عمرها عندئذ.

وأنها اختبأت من بنى إسرائيل فى كهف أربعين يوماً. وتواصل الآيات الكريمة سرد القصة بأن مريم عليها السلام أتت به قومها تحمله وتعجبوا ظناً أن تكون قد جاءت شيئاً فريا، فأشارت إليه أن يكلمهم فتكلم الطفل لتتحقق المعجزة. كما أورد القرآن الكريم افتراء اليهود على مريم عليها السلام فى سورة النساء آية ١٥٦. ولكن لم ترد فى القرآن الكريم الهجرة إلى مصر، مالم يكن المقصود من الربوة ذات القرار والمعين الواردة فى سورة «المؤمنون» آية ٥٠ أن تكون مصر. ووفقاً للمصادر الإسلامية غير القرآنية فقد عادت الأسرة إلى الناصرة بعد غياب اثنى عشر عاماً وعقب موت هيرودس.

وتحتل السيدة مريم عليها السلام مكانة خاصة عند المسلمين باعتبارها المصطفاة على نساء العالمين حسب نص القرآن الكريم سورة آل عمران اية ٤٢.

المصادر :

(١) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك، الجزء الأول.

(٢) الطبرى : «التفسير» الجزء ٣.

(٣) الكسائى : قصص الأنبياء، طبعة Eisnberg.

(٤) الثعلبى : عرائس المجالس، القاهرة ١٢٩٠ هـ.

بالإضافة إلى آيات القرآن الكريم والمصادر الإسلامية المختلفة والمصادر النصرانية المختلفة.

وائل البشير [ڤنسنك (وجونستون Penelope Johnstone

[A.J.Wensinck.

المزدلفة

مكان يقع فى منتصف الطريق تقريبا بين «منى» وعرفات، حيث يقضى الحجاج العائدون من عرفات الليل ما بين التاسع والعاشر من ذى الحجة بعد أداء صلاتى المغرب والعشاء. وفى الصباح التالى ينهضون قبل شروق الشمس ويصعدون عبر وادى محسِّر إلى «منى» ـ وهناك أسماء أخرى لهذا المكان هى «المشعر الحرام» (سورة البقرة الآية ١٩٨) وأيضا «جمع وهناك رواية أخرى تقول إن جمع تشمل المنطقة الممتدة بين

عرفات ومنى»، كلها ومن ثم يكون يوم الجمع هو يوم عرفات، وأيام الجمع هى أيام منى، والشعائر التى تتصل بليلة المزدلفة ترجع إلى الفترة الوثنية القديمة، والتى يعترف بها العرب انفسهم عندما يجعلون «قُصَىّ» تشعل النار المقدسة فى هذه الليلة، ويقولون إن إرشاد الحجيج وهم يرحلون إلى منى إنما هو امتياز لأسرة أدوان Adwen(*) والمكان المقدس فى المزدلفة هو تل قزح ـ وحتى بعد أن أعلن محمد [ﷺ] ـ مناقضاً عن عمد ما كان يمارسه الوثنيون ـ أن المزدلفة كلها «موقف»، ظل هذا التل يحتفظ بقدسيته القديمة ويقول «الأزرقى» إنه كان هناك برج متين مستدير فوق هذا التل، كانت تشتعل عليه نيران المزدلفة، وقد كانت النيران تشعل بالخشب فى عهد هارون الرشيد وبعد ذلك أصبحت تضاء بالشموع ـ وفى العصر الإسلامى تم تشييد مسجد محمد [ﷺ] على بعد أربعمائة متر من البرج ، والأزرقى

(*) مناسك الحج فى الإسلام كلها موجهة لله سبحانه ولم يكن الأمر كذلك فى الجاهلية.

[المترجم]

يقدم وصفا تفصيليا له، على حين يتحدث المقدسى عن مكان للصلاة ونافورة عامة ومئذنة ويذكر بيرتون أيضا برجا عاليا منعزلا فى المزدلفة، ولكن الانارة فى ليلة المزدلفة تتم فوق المسجد.

المصادر

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك تحقيق De Goeje ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١م.

(٢) الأزرقى ، تاريخ مكة.

(٣) Burton: *Personal Narrahue of a Pilgrimage to el Medinah and Meccah.*

وقد ترجمت هذه الرحلة كاملة للعربية ـ نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب.

بهجت عبد الفتاح [ف . بوهل F. Buhl]

المساحة، علم

علم المساحة: اسم يطلقه العرب على العلم المختص بالقياس وبالهندستين

المستوية والفراغية؛ وهو بمعناه الواسع يشمل قياس كل مايمكن أو يلزم قياسه، وبصفة خاصة الأطوال والمساحات والحجوم والأوزان والأعداد، ومن ثم فهو يختلف عن الجيوديسيا Geodesy (دراسة شكل الأرض وقياس سطحها) التى تناولها العرب فى كتابات مستقلة.

والتعاريف التى وضعها المسلمون لعلم المساحة تتباين كثيرا؛ فمنها ما هو واسع مثل تعريف العُماوى«قياس يعتمد على تقدير كمية مجهولة بمقارنتها بكمية معلومة بوحدات معينة»، وإن كانت أغلب التعاريف تحصر معناه فى قياس الأطوال والمساحات والحجوم. ونجد الرسائل المختصة بالهندسة تتوالى طوال الفترة التى قام فيها المسلمون بدور ناقلى الثقافة القديمة (من بداية القرن التاسع إلى أفول نجم الرياضيات العربية حوالى عام ١٦٠٠م). وكان الغرض من هذه الأعمال تزويد المعماريين والجنود والمساحين بالوسائل المناسبة والأرضية النظرية لأعمالهم. ويمكن تمييز ثلاث مجموعات من هذه الرسائل تبعا للأساليب التى تتبعها فى المعالجة: ـــ

أ ـ رسائل شبيهة إلى حد كبير بما لدينا من قوانين رياضية، وهى مختصرة بقدر الإمكان، وتوضح طريقة الحساب دون تقديم أمثلة (ومن أمثلتها رسالة ابن البنا).

ب ـ رسائل تشتمل على أمثلة محلولة بالكامل (ومن أمثلتها رسالة البغدادى).

جـ ـ رسائل تشتمل فقط على سلاسل من المسائل المحلولة بالكامل، وهى عبارة عن ضرب من كراسات التمارين (ومن أمثلتها رسالة أبى بكر).

وفيما يتعلق بطريقة العرض فى تلك الأعمال لايسعنا الحديث عن قوانين رياضية بالمعنى المعروف الآن، إذ لم تُعْرَف صياغة القوانين الرياضية بهذا الأسلوب إلا فى عصر متأخر وبين العرب المغاربة، بل وربما كان ذلك فى مجال الجبر فقط، فقواعد حساب المساحات كانت تكتب بالكلمات بما فى ذلك أحيانا الأشكال الواردة بالنص.

وكانت الأعمال المختصة بعلم المساحة - خصوصا الكبيرة منها - تشتمل على ما يلى: -

أولا: مدخل الكتاب؛ ويشمل التعريف بالعلم وشرح وتصنيف الأشكال الهندسية والتعريف بالوحدات المستخدمة فى القياس.

ثانيا: قواعد الحساب للسطوح المستوية كالأشكال الرباعية (المربع والمستطيل ومتوازى الأضلاع.. إلخ)، والمثلثات بأنواعها وعديدات الأضلاع، والدائرة وأجزائها، وكذلك الأجسام الفراغية (كالمنشور والإسطوانة)، والأجسام الهرمية والمخاريط، والكرة وأجزائها، وغير ذلك من الأجسام المنتظمة وشبه المنتظمة.

ثالثا: أمثلة عملية؛ وهذه كانت بصفة عامة نادرة الورود فى الأعمال الخاصة بالمساحة، وكثيرا ما نجد تمارين على تقسيم الحقول مصاغة على نمط أعمال إقليدس وهيرو، ولسقاسوردا (مساح يهودى) تمارين على تقسيم الحقول الواقعة على المنحدرات، وعلى القمم والارتفاعات والأجسام المجوفة، وللحنبلى بعض التمارين الخاصة بالمواضع غير الميسور قياسها كقاع البئر وعرض النهر. ومن المسائل الأخرى المطروقة حساب مقدار الأحجار أو الطوب اللازم لبناء منزل أو سقف وتحديد ارتفاع حائط.

ومن هذه الأعمال ما يُعَدُّ مرجعا شاملا كأعمال الحنبلى والكاشى، ومنها ما هو مختصر للغاية حتى انه غالبا ما يتناول جوانب فقط من الموضوع. وطرق حساب الحجوم هى نفسها ما نجده عند الإغريق والمصريين، وفى الحالات التى لايكون فيها الأمر كذلك تكون طرق الحساب مستنبطة بطريقة استقرائية وتجريبية؛ فللكرخى مثلا طريقة لحساب حجم الكرة استنبطها من مقارنة وزن مكعب من الشمع بوزن كرة منه صنعت من هذا المكعب وقطرها مساو لطول ضلعه. ومن الجلى أن مثل هذه الطرق لابد وأن تؤدى إلى نتائج تقريبية وقوانين قائمة على التقريب، وتلك هى طبيعة الهندسة العملية.

وسبب بقاء هذه القواعد (العملية) طويلا أنها تفى بحاجات المستخدمين العمليين الذين كانوا بحاجة إلى قيم سهلة الحساب لا دقة رياضية فائقة. ولأسباب مشابهة ـ وتمشيا مع الممارسات التقليدية ـ لم تكن كل الأعمال المختصة بالمساحة تقريبا تقدم أية براهين هندسية علمية على درجات دقة القوانين التى تستخدمها.

ومن الاتجاهات التى ارتبطت بالمؤلفين العرب أيضا إعطاء مجموعة من الصيغ الرياضية التى تتفق تماما من حيث الجوهر فى صورها الرياضية المختلفة؛ إذ نجد مثلا فى المخطوط رقم ٥٩٥٤ بمتحف برلين طريقة لحساب وتر المثلث قائم الزاوية بأربع صيغ مختلفة . ولعل السبب وراء ذلك توفير الخيارات المختلفة لينتقى منها المستخدم العملى ما يناسب الحالة التى تعن له،

ويمكن التماس أصول الهندسة العربية فى مؤلفات الإغريق والهنود؛ فالقواعد ـ من حيث الشكل والجوهر ـ تكاد تكون إغريقية تماما، خصوصا لدى قدامى المؤلفين. ويبدو أن إنجازات «هيرو» الباهرة ـ والتى ترجع بدورها لأصول مصرية ـ كانت النموذج المحتذى للمؤلفات العربية فى علم الهندسة، أما الهنود فتعود إليهم النسبة ط (II) واستخدام الصيغة: م = مضروب أطوال الأضلاع فى حساب مساحة الرباعى المرسوم داخل دائرة.

وفضل العرب فى علم الهندسة لا يتمثل فى التوصل إلى حقائق جديدة ـ برغم ما نجده فى مؤلفات علم المساحة من قواعد مستحدثة ـ بقدر ما يتمثل فى إثراء هذا العلم بطرق حساب وطرق تدريس جديدة، ويتمثل كذلك وبصفة خاصة فيما قام به العرب من صيانة تراث القدماء وتسليمه إلى العالم الغربى.

المصادر:

(١) Zahir al-Din Muhammed Babur: *Baburnama, Leiden and London 1905.*

(٢) I Fran Habib: *The agrarian system of mughal India, Bombay 1963.*

على يوسف على [بيرتون J. Burton]

[بيج وأندروز Page & P. A. Andrews]

مساحة

مساحة، قياس الأسطح المستوية، وفى اللغة الحديثة تعنى أيضا مسح الأراضى وتقنية مسح الاراضى وفى هذا المقام سنتناول قياس الأطوال والمساحات بالنسبة لوحدات الحجوم والأوزان، انظر مكاييل، موازين. وبالنسبة لتقنية مسح الأراضى، انظر مساحة، علم المساحة.

فى البلدان الإسلامية الوسطى كانت وحدات الأطوال والمساحات قبل العصر الحديث متعددة بطريقة مربكة وغالبا ما كانت الوحدة نفسها تستخدم بقيم مختلفة بين مكان وآخر أما الموازين والمكاييل فنظرا لدخولها فى المعاملات التجارية اليومية كانت مقاييسها أكثر دقة وتخضع للرقابة سواء من الحكومة أو المحتسب. أما الأطوال والمساحات فكانت تهم بدرجة أكبر موظفى المساحة الذين يحصرون الأراضى والمحاصيل لتقديرالضرائب والخراج.

(أ) وكانت الوحدات الأولية لقياس الأطوال تعتمد، كما فى الكثير من الحضارات الأخرى، على مقاييس جسم الإنسان فهناك الإصبع، وهو عرض العقلة الوسطى فى الاصبع الأوسط ويساوى جزءاً من ٢٤من الذراع، والقبضة، والشبر، الباع أو القامة، وهو طول الذراعين ممتدين، وقد اعتبرا مساويين لأربعة أذرع. وهناك أيضا القصبة، بقيمة تتراوح بين خمسة أذرع وثمانية، ولكنها فى المتوسط تساوى أربعة أمتار. وفى بلدان فارس، كان الـ جاز معادلا للذراع فى البلدان العربية. وفى القرن السابع عشر وضع الـ جاز الشاهانى ليساوى٩٥ سم تقريبا، وفى عام ١٩٢٦ وبعد تولى الشاه رضا بهلوى الحكم، قربه إلى المتر، ثم ما لبثت إيران أن أخذت بالنظام المترى، وإن ظلت الوحدات القديمة مستخدمة بين العامة.

(ب) وكانت الوحدة الأساسية للمساحة فى العصور الإسلامية القديمة هى الـ جارب، ولما كان يعد أيضا وحدة للمكاييل، للحبوب وما شابه تساوى أربعة قفيز، أخذ الجارب مقياسا لمساحة تكفى لبذر جارب من القمح. وقد اختلفت قيمة الجارب،

ورسميا كانت تساوى مائة قصبة، أو ١٦٠٠متـرا تقريبـا. وفى فارس كـانت هذه القيمـة تسمى الجارب الصغير،أما الجارب الكبير فكان يساوى٥٨٣٧ مترا مـربعـا. وفى الـقـرن الحـادى عـشـر الهـجرى/السـابع عـشر الميلادى قلت قيمة الجارب إلى ٩٥٨ مـترا مربعا فى إيران ومنذ ١٩٢٦ أصـبح مـسـاويا للهكتار، ولكنه ظل فى المعاملات المحلية يتـراوح بين٤٠٠و١٤٥٠ متـرا مربعـا، بحسب المـارسات الزراعية، فـالجارب للأراضى المروية يقل عنه للأراضى الجافة.

أما الوحدة الأساسية فى مصر فهى الفـدان، قـدره القلقـشندى فى القـرن التاسع الهجرى/الخامس عشر الميلادى بـ٤٠٠قـصبـة، أى٦٣٦٨متـرا مربعـا. ومنذ١٨٣٠ أصبحت قيمته ٤٢٠٠,٨٣٣ متـرا مربعـا، بعد أن انخـفضت نسـبة الفدان إلى الأكر acre الانجليزى.

وفى تركيا فى عـهد الـعثـمانيـين، والعـراق وسـوريا وفلسطيـن، كـانت الوحدة الأساسـية هى الـدونم، وكانت فى الأصل هى المساحـة التى تحرث فى يوم واحـد. وكـانت تسـاوى فى تركـيـا٩٣٩مـتـرا مـربعـا(أى زهاء١٠٠ياردة مـربعة) ولكن القـيمـة الحـديثـة له منذ القـرن التاسـع عشـر صـارت تـسـاوى هكتـارا، ثم أدخلت الوحـدات المتـرية فى تركـيـا رسمـيـا مـنذ١٩٣٤. والـدونم فى سـوريـا وفلسطين يسـاوى حـاليـا١٠٠٠متـرا مربعـا، اى ٢٤٧,. أكرا. أمـا فى العراق فـهو٢٥٠٠ مـترا مـربعا، رغم إدخـال المقاييـس المترية منذ١٩٣١. وفى كـافة الأحـوال، ظـلت المقـاييـس التـقليـدية مستخدمة فى هذه البلدان على المستوى الشعبى بجانب المقاييس المترية.

على يوسف [بوسورث C. E. Bosworth]

٢ـ فى بلاد الهند الإسلامية :

(أ) وحـدات الأطوال: ترد الأيام فى أقاصـيص الرحالة كـمقيـاس للمسـافة، فيقال أن مدينة كذا تقع على بعد كذا يوم من مـدينة كـذا، وهو مـقيـاس لا تغـفل قيمـته العملية للمـسافرين، وهو لا يزال مطبـقا للآن فى السـفر خـلال الجبـال. وهناك رحـالة آخـرون، كـالبـيـرونى، يقـدرون المسـافـة بـالـ فـرسخ، ولكن تقديرات البيرونى فى هذا الصدد لا يعتد

بها. ويستخدم أحيانا هو وآخرون وحدة الـ ميل العربى، وهو ما يبعث على البلبلة حيث قد يأتى كمرادنى وقد أصبح الميل فى الهند هو الميل الانجليزى.

والوحدة التى ضللت البيرونى هى اليوجانا yodjana، وهى تعادل أربعة أمثال مدى سماع حوار البقرة وهذا المسمى نادرا ما يرد فى كتابات المسلمين الذين استخدموا اسما بديلا هو الـ krosa، الذى تحول إلى kos«كوس» أساسية للأطوال، وتتخذ قيما متباينة فى الأماكن والأزمنة المختلفة، فعرف الباكاكوس (الكوس الكبير) والكاكاكوس (الكوس الصغير). وقد دخلت وحدات أخرى فى عهد المغول، كان تغيرها يجرى بمعدلات سريعة يصعب تتبعها.

وجدير بالذكر أن الذراع أحيانا ما يستخدم فى كتابات المسلمين الهنود ولكن بقدر كبير من عدم الدقة، إما للتعبير عن الـ جاز، أو الـ hath، وهو المسافة بين الكوع وطرف الإصبع الأوسط، وأحيانا ما يستخدم كوحدة لقياس الأقمشة، ولكن كان الجاز هو الاكثر شيوعا فى هذا المجال ويأتى على هيئة قضيب مقسم لأربعة أقسام.

(ب) وحدات المساحات كانت الوحدة الغالبة لقياس مساحات الأراضى هى الـ bigha وتقسم إلى عشرين جزءا، يسمى كل جزء biswa. وهذه الوحدات أيضا تتفاوت قيمتها بقدر كبير من مكان لمكان. تقدر الـ biswa بـ ١٣١,٣٣ ياردة مربعة أو ١٠٩,٨ مترا مربعا. وقد وجدت كذلك وحدة تسمى biswhnsa تساوى جزءا من عشرين جزء.

٣) وأخيرا، فإن كلمة مساحة استخدمت أيضا كلفظ تقنى يتجاوز مفهوم مسح الاراضى المجرد ليحمل معنى ضريبة الأراضى محسوبة على ما يبدو على النمط البيزنطى، على أساس المسطح المزروع من الأرض أو النمط الساسانى على أساس طبيعة أو نظام الرى وكذا، بصفة عامة ما تدره من محصول.

المصادر:

(١) J.B. Tavernier: *les six voyages*, Paris, 1982.

(٢) ظهر الدين بابور، بابل نامه، ليدن، ٢٩٠٥.

على يوسف [بيرتون ـ وبيج J.Burton - Page P.A. Andrews]

مسقط

تقع مدينة مسقط على خط عرض٢٣,٢٨ْ شمالاً وخط طول ٥٨,٣٦ْ شرقاً، وهى ميناء على خليج عمان، وكانت ـ منذ القرن الثامن عشر ـ فى الغالب الأعم هى عاصمة سلطنة مسقط وعمان التى سميت منذ ١٩٧٠م سلطنة عمان، وتكتبها المصادر العمانية أحياناً مسكة بالتاء المربوطة. وتشغل المدينة مساحة محدودة حيث تمنع الجبال التى تصل حتى مياه الخليج فى كثير من المواضع امتدادها وعند الطرف الغربى لهذه المساحة المحصورة بين البحر والجبل توجد بقايا القلعة التى كان البرتغاليون قد أنشأوها وتعرف بقلعة ميرانى، وثمة حصن كان البرتغاليون قد أنشأوه أيضاً ـ هو حصن الجلالى ـ يقع على واحدة من الجزيرتين الصغيرتين القريبتين من الشاطئ، والسهل الضيق الذى تقع عليه المدينة حصوى. وكان الوصول لمسقط حتى الأزمنة الحديثة شاقا من ناحية البر لذا فقد كان الوصول إليها غالباً عن طريق البحر. ومن الناحية العملية فإن مسقط مجرد جيب لسهل باطنة الساحلى، ومن ثم فإن ميناء مَطْرَح القريب من مسقط هو الأكثر استخداماً ومع هذا فإن مسقط هى الأكثر أهمية من الناحية الاستراتيجية بسبب موانعها الجبلية وتحصيناتها رغم نسبة الرطوبة العالية بها، وحرارتها الشديدة لتطويق الجبال لها من أكثر من ناحية ومساحتها الضيقة.

المصادر:

(١) D. G. Hogarth: *The penetration of Arabia*, New York 1904.

(٢) W. D. Peyton: *Old Oman*, 1983.

سامية السيد أحمد [ولكنسون J. C. Wilkinson]

مسواك

المسواك تشير إلى فرشاة الأسنان بالإضافة إلى أنها تستعمل لتخليل الأسنان، والمسواك أداة لتنظيف الأسنان، ويطلق عليه أيضًا «سواك»، ولم ترد أى من الكلمتين فى القرآن الكريم. وهذه الأداة عبارة عن قطعة من الخشب، مهشم أحد أطرافها لتكون أشبه بالفرشاة.

ولم تستخدم السنة لفظ المسواك، على خلاف كلمة السواك التى استخدمتها مرارًا. وقد روى فى الحديث أن النبى محمدًا [ﷺ] استقبل أحد زائريه، وهو محتفظ بمسواكه فى فمه. وتبين الأحاديث أهمية السواك، فقد كان أول عمل يفعله رسول الله عند دخوله منزله هو التوجه له. وقد شاع عن ابن مسعود اسم «صاحب السواك» لاهتمامه بمسواك رسول الله [ﷺ]. كما كان الرسول [ﷺ] يستخدم السواك قبل الغسل، وعند أداء العبادة ومع الصيام.

ويستَخدم السواك أساسًا قبل الوضوء استعدادًا للصلاة، وقد كان ذلك عادة للنبى محمد [ﷺ] الذى أولاه عناية فائقة، حيث قال: لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة. وكما قد قيل فى حديث آخر، بأن اعتبار السواك ضرورى عند كل صلاة، منشؤه وجوب الوضوء قبل كل صلاة. وفى حديث آخر، فقد جعل السواك واجبًا قبل صلاة الجمعة ومما يعطى السواك قدرًا متميزًا اعتباره من أعمال «الفطرة». أو لسنة الرسول وتوجيهاته.

وهناك اتفاق على عدم فرض السواك، بل هو مندوب، وقد ذهب الظاهرية إلى أنه واجب قبل الصلاة، كما تدل عليه ظواهر بعض الأحاديث، لكن جمهور الفقهاء ينازع فى ذلك، ويرى أنه مندوب خاصة فى خمس حالات: عند الصلاة، وعند قراءة القرآن، وبعد النوم، وبعد غلق الفم مدة طويلة، وإذا فقد الفم نظافته لأى سبب.

ويرى الشافعى أن استخدام السواك مكروه فى حالة الصيام فى الفترة من الظهر إلى المغرب، حيث إن خلوف فم الصائم أطيب عند الله.

ويندب أن يكون السواك من خشب الأراك، ليس بالصلب ولا بالطرى، وأن

يشمل السواك اللثة مع الأسنان، بدءاً بالجانب الأيمن، ومن أعلى إلى أسفل، على النحو الذى لا يلحق ضرراً.

المصادر :

(١) ڤنسنك: معجم كنوز السنة.

(٢) كتب الأحاديث الستة الصِّحَاح.

على يوسف [ڤنسك J. Wensinck]

مشربية

اسم فن خرط الخشب لانتاج سواتر خشبية (قواطيع) مثل الشبَاك. مثل تلك التى كانت تزين النوافذ فى العمارة الإسلامية فى الماضى. وفى مصر اشتق هذا المصطلح من العربية «شرب» (يشرب)، وقد أيد إدوارد وليام لين العلاقة بين المشربية والشرب فى القرن الماضى. حيث وصف «المشربة» بأنها دخلة من ضمن هذه النوافذ المصنوعة من الخرط تستعمل لحفظ القلل باردة منعشة للشرب. وتأكد هذا المعنى من وثائق الوقف والتى منذ القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) تشير إلى مثل هذه الدخلات بالمشربة ولفن خشب الخرط بالمشربية. ويقال إن محمد على قد منع استخدام نوافذ «المشربية» لإحلال العمارة الأوروبية محل التقليدية.

المشربية فن تنفرد به مدينة القاهرة دون سواها حيث استخدمت عدة أنماط وتجميعات كتلك التى يعرضها المتحف الإسلامى بالقاهرة بالإضافة إلى بقايا بعض المنازل من العصر العثمانى. وكان لكل أسلوب من المشربية اسم خاص مثل «النجومى» (مثل النجوم)، «الساقية» (مثل الساقية) و«المثلث» و«صليبى فاضى»، «صليبى مليان»، «كنايس قبطى»، «كنايس فاضى»، «عين الكتكوت»، «ميمونى مدَّور»، «ميمونى نجومى» و«معكوس». قاطوع أو ساتر أو حجاب المشربية يتكون من قطع صغيرة من الخشب المخروط بأشكال متعددة مثبتة فى بعضها البعض بالتعشيق بدون مسامير أو غراء وهى بذلك تعطى الساتر مرونة تتماشى مع مرونة الخشب عند تغير درجة الحرارة، ويمكن الحصول على

تصميمات هندسية بالغة التعقيد والتنوع من خلال مجموعة من قطع الخشب، والنتيجة حجاب (ساتر) شفاف رائع الزُّخرف بسبب تنوع الأشكال وكثافتها الناتجة عن تجميع قطع عديدة متنوعة الشكل من الخشب مع بعضها. ويسمح الساتر (الحجاب) بمرور الضوء وأشعة الشمس بطريقة رائعة وفى نفس الوقت يسمح لمن بالداخل الاطلاع على الخارج بدون أن يراه الخارج. كان لهذا الفن أثر كبير على نظام الفتحات حيث أعطى الفرصة لتصميم حائط كامل من خشب الخرط يقدم للسكان بانوراما زخرفية وفى نفس الوقت يسمح بدخول الهواء المنعش ويمكن أن تحتوى المشربية على الزجاج مضافاً إليها كذلك الستائر لزيادة فى الحماية. ويمكن صنع نوافذ المشربية من خشب مطلى بألوان عديدة أو بلون الخشب الطبيعى بدون ألوان. وعلى هذا فقد تميزت واجهات مبانى القاهرة فى القرن التاسع عشر بنوافذ المشربيات البارزة والتى كانت تكاد تلامس بعضها البعض من كلا الجانبين فى الحارات الضيقة كما شاهدها الرسامون الشرقيون وفى الصور الفوتوغرافية المبكرة.

ومن الناحية التاريخية يبدو أن الخشب الخرط قد استعمل فى وحدات معمارية أخرى قبل استعماله فى الشبابيك وتشير حجج الأوقاف إلى استخدامه فى مواضع أخرى وفى حجج نقل الملكية فى أواخر العصر المملوكى (أول القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى) ورد ذكر الخشب الخرط فى النوافذ بشكل متناثر، ويشار إليها بالخشب الخرط (خشب خرط) وأحياناً بـ «شُغل الخرّاط» تمييزاً له عن «شُغل النجّار» بينما يخبرنا لين أنه فى أيامه أن بيوت الأغنياء تختلف عن بيوت الفقراء بكبر مساحات أحجبة المشربية (الخرط)، وفى العصر المملوكى كانت بيوت الأغنياء ذات شبابيك بمصبعات حديدية أو برونزية مذهبة تحاكى شبابيك القصور السلطانية بالقلعة؛ بينما الشبابيك العادية الشائعة كانت من الخشب وقد كتب المقريزى يرثى قصر قشتمر قائلاً بأن رخامه قد استبدل

بالحجر وشبابيكه الحديد استبدلت بالخشب.وحجج الاستبدال المملوكية تشير إلى أن طريقة تصميم شبابيك المساكن كانت بنفس طريقة شبابيك المساجد فالشبابيك السفلية كانت مربعة واسعة مزينة بمصبعات حديدية أو برونزية بينما الشبابيك التى تعلوها كانت معقودة ومشغولة بالزجاج الملون المعشق. أما شبابيك البيوت العادية والشبابيك الغير مهمة فكانت من الخشب وبدون خرط. وهذا طبقاً لحجج الأوقاف وأينما ذُكر هذا الفن فى حجج الأوقاف فإنه يشير عادة إلى الدرابزينات كتلك التى تزين المقعد (شرفة كبيرة) أو الشخشيخة الخشبية التى تعلو القسم الأوسط للقاعة أو صالة الاستقبال. وأيضاً فى المساجد المملوكية المتأخرة. ويذكر خشب الخرط أيضاً مقترناً «بالمغانى» أو «الأغانى» والتى هى عبارة عن شرفتين متقابلتين عادة تطلان على القاعة من كلا الجانبين والذى تدل أسماءها على أنها كانت للمغنين والموسيقيين والذين كانوا يؤدون عملهم عادة خلف ستائر أو أحجبة.

وهناك ثلاثة مساجد فى قاهرة العصور الوسطى تمتاز بنماذج رائعة للخشب الخرط (المشربية): مسجد الصالح طلائع المشيد فى العصر الفاطمى (سنة ٥٥٥هـ - ١١٦٠م) وقد رمم أكثر من مرة فى العصر المملوكى، له حجاب من الخشب الخرط يوجد الآن فى صُفّة (سقيفة مقدم المسجد) ولكنها كانت أصلاً فى داخل المسجد والحجاب الحالى عُمل حديثاً طبقاً لرسومات من القرن التاسع عشر.

ضريح السلطان قلاوون (أنشىء سنة ٦٨٣ - ٦٨٤هـ/ ١٢٨٤م - ١٢٨٥م) له مقصورة (حجاب من خشب الخرط) حول التركيبة تم ترميمها فى بداية هذا القرن.

بالإضافة إلى جامع المردانى (٧٣٩ - ٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م) له حجاب من خشب الخرط على إيوان القبلة يطل على الصحن.

المنهل الاعتيادى للخشب الخرط متصل بنوافذ العمارة السكنية ابتداء من الغزو العثمانى لمصر (٩٢٣هـ/ ١٥١٧م) وموجودة أوصافها

فى الوقـفيات، وبالرغم مـن أن الخشب الخرط مقتـرن بالعمارة السكنية إلا أنه يوجـد مسـجـد عـثمـانى فى القـاهرة يحـتوى على نافـذة كبـيرة من الخـرط (مشـربية) ألا وهو مسجـد يوسف أغا (١٠٣٥هـ/١٦٢٥م) الذى أنشـئ على شـاطئ خليـج القـاهرة. ويبـدو أن الحـجاب الخـرط قـد عُمل ليسـتمـتع المصلون إلى مشاهدة الماء والخضرة.

والآن وبعـد أن استـقـرت العمـارة الأوروبيـة الحـديثـة فـى القـاهرة منذ النصف الأول من القـرن التاسع عـشر تحت تمهيد محمـد على باشا، قد اختفت نوافذ الخـرط (المشربية) من واجـهات القـاهرة. وفى النصف الثـانى من ذلك القرن أدخل المعماريون الأوربيون نوعاً من أسلوب العـمارة والديكور الشـرقى الذى أحـيـا بعض الحـرف التـقليـدية، وأصبح الخشب الخـرط الآن ذا وظيفة زخـرفيـة بحـتـة لأناقـة العصـر مـثل استـعـمـاله لتـزيين الموبيليـا (الأثاث) الأوروبى ولعـمل قطع صـغـيـرة منه. وأصـبح فن خشب الخـرط الآن حرفـة سيـاحية تمارس فى البـازارات وأصبح مـصطلح «مشـربية» مـرادفاً للحـرف التقليدية اليدوية المحلية.

المصادر:

(١) المقريزى : خطط، طبـعة بولاق سنة ١٢٧٠، جـ٢، ص٦٨، ٧١.

Lane: *Manners and customs of the modern Egypt.*

(٢) وثائق الأوقـــاف (العـــصـــر المملوكى والعثـمانى) بالقاهرة ـ وزارة الأوقاف. (الدفـترخـانة)، ودار الوثائق القومية: (حجج الملوك والأمراء).

د. محمد أبو العمايم [دوريس بهرنس أبوسيف Doris Behrens-Abouseif]

مصدق

مصـدق، محمـد، سياسى ووطنى إيرانى رئيس الـوزراء فى الفـتـرة من ١٩٥١ إلى ١٩٥٣م. ولد فـى طهـران عـام ١٨٨٢ (غـير مـؤكـد) وتوفى فى ١٩٦٧. من أسرة من أصحاب الأراضى الأثرياء، وشـغل والده مناصب مـاليـة هامة، ووالدته حفيـدة الشاه فتح على.

وبعد وفاة والده حصل على لقب «مصدق السلطنة» وهو بعد صبى، وهو الاسم الذى عرف به بعد ذلك.

كان أول دخوله الحياة السياسية عندما انتخب عضوا فى المجلس النيابى عام ١٩٠٦م، ثم استبعد لعدم بلوغه الثلاثين. وفى ١٩٠٩م رحل لباريس للدراسة، ثم عاد بعد فترة قصيرة لضعف صحته. وفى عام ١٩١٤م حصل على الدكتوراه فى القانون الإسلامي، وعمل بالتدريس فى مدرسة العلوم السياسية بطهران. ونشر عدة مقالات قانونية واقتصادية ضد الامتيازات الأجنبية. وفى ١٩١٦م انتقل إلى سويسرا لسوء حالته الصحية من جهة، والحال المضطربة فى بلاده من جهة أخرى.

وكان مصدق كالكثير من أبناء وطنه معارضا للاتفاقية المعقودة بين إيران وبريطانيا فى ١٩١٩م. وفى ١٩٢٠م قبل وظيفة وزير العدل، ولكنه بعد عودته شغل بدلا منها منصب حاكم Fars حتى ١٩٢١م، ثم سجن فى مارس من نفس العام بناء على أمر رئيس الوزراء السيد ضياء الدين.

وبسقوط رئيس الوزراء عين مصدق وزيرا للمالية، فحاكما لأذربيجان، فوزيرا للخارجية ثم استقال لخلافه مع رضا خان. وفى ١٩٢٤م دخل البرلمان نائبا عن طهران. وفى ١٩٣٠م أبعد إلى أحمد أباد لقسوة هجومه على النظام الحاكم. وبعد عدة سنوات سمح له بالسفر لبرلين للعلاج، ثم أعيد نفيه إلى برجاند هذه المرة، ثم سمح له بالعودة لأحمد أباد. وبعزل رضا شاه على إثر الغزو البريطانى الروسى لإيران فى ١٩٤١م تولى ابنه محمد الحكم، وأصدر عفوا عاما عن المسجونين السياسيين استفاد منه مصدق.

وبسبب معارضته القوية لأسرة بهلوى الحاكمة اكتساح انتخابات المجلس النيابى الرابع عشر عام ١٩٤٣م. ونتيجة لما لحق البلاد من تدهور اقتصادى من جراء الاحتلال الأجنبى تزايد شعور العداء ضد القوى الأجنبية، ومن ثم كان الاعتراض القوى

بزعامة مصدق ضد منح الشركات الأجنبية حقوق امتياز البترول. وأعيد انتخاب مصدق للمجلس النيابى الخامس عشر عام ١٩٤٧، وساهم فى رفض عقد اتفاقية مع الحكومة الروسية بشأن استغلال حقول البترول، فكانت بريطانيا هى البديل فى ذلك. ونادى مصدق أثناء فترة الاحتلال بمبدأ «الحياد السلبى» الذى يعنى اتباع سياسة غير خاضعة للضغوط الأجنبية، ومنع عقود الامتياز الأجنبية. وكانت النظرة العامة تجاه شركة النفط الإيرانية الإنجليزية (A. L. O. C) أنها واجهة للتدخل الأجنبى.

وفى ١٩٤٩م وصلت الحكومة الإيرانية إلى اتفاق جديد مع الشركة، رفضته لجنة البترول الذى يرأسها مصدق. وفى هذا الوقت بدأ مصدق يؤسس «الجبهة الوطنية» وهى رابطة غير متينة من عدد من الاتجاهات السياسية، أعلنت بدورها رفضها للاتفاق الجديد كما رفضه أيضا حزب توده الشيوعى. ولكن الدعم الأكبر لتأميم البترول جاء من الزعيم الروحى آية الله كاشانى، مما ألهب الشعور الوطنى. وفى ١٩٥١م اغتيل رئيس الوزراء الجنرال على رزمارى بواسطة أعوان كاشانى، وفى الشهور التالية صدق المجلس على قانون بتأميم البترول، وفى ٢٩ إبريل عين الشاه مصدق رئيسا للوزراء.

وخابت آمال مصدق الذى لم يكن على دراية بشئون البترول أو بوضع الشركة فى استسلامها بسهولة. ودب النزاع حول حقوق الشركة، ووصل إنتاج البترول إلى التوقف الفعلى. ورفض مصدق إحالة الأمر للتحكيم. وباءت محاولات التدخل من الولايات المتحدة ومن البنك الدولى بالفشل. وفى ١٩٥٢م قطعت إيران علاقاتها الدبلوماسية مع بريطانيا.

كما خابت آمال مصدق فى أن تضغط أمريكا على بريطانيا لصالح إيران، بل إن رئيس الولايات المتحدة أيزنهاور أصدر قرارا فى ١٩٥٣م بمنع أية مساعدات عن إيران ما لم تقبل إحالة النزاع لطرف محايد.

وبدأ مصدق يتخذ عدة إجراءات لمواجهة وضعه المتدهور، ففى انتخابات المجلس السادس عشر، وحين اتضح أن الكثير من الأصوات ستكون ضده، أوقف التصويت فى عدد من الدوائر، الأمر الذى ترتب عليه أن يكون استمرار رئاسته للوزراء بناء على قرار من مجلس مبتسر. وفى ١٧ يوليو استقال مصدق لرفض الشاه إعطاءه وزارة الحربية، فأثار حزب توده القلاقل التى اضطر الشاه على أثرها إلى إعادته فى ٢٢ من نفس الشهر. وعن طريق المجلس الموجه منح مصدق سلطات مطلقة فى الشئون الاقتصادية والقضائية والحربية والإدارية لستة أشهر جددت بعد ذلك. وفى أكتوبر حل المجلس النيابى، وبدأ مصدق فى تقليص سلطات الشاه بمساعدة حزب توده. وبدأ العديد من الشخصيات البارزة التى كانت حليفة له كآية الله كاشانى فى إبداء شكوكها فى نواياه تجاه الحركة النيابية.

وبدا اتجاه مصدق للدكتاتورية واضحا، وفى محاولة من الشاه لعزله ثارت القلاقل حتى اضطر الشاه للفرار، ولكن القوات المسلحة أخمدت الثورة وأعادت الشاه، وحوكم مصدق بتهمة الخيانة العظمى، وحكم عليه بالسجن لثلاث سنوات. وبعد قضاء مدة العقوبة قضى مصدق بقية عمره فى هدوء فى أحمد أباد.

المصادر :

(١) E. Abrahamian: *Iran between two revolutions*, Princeton 1982.

على يوسف على [بوريل R. M. Burrell]

مصر *

(أ) مصر ـ بكسر الميم ـ اسم شخص سميت باسمه مصر

القطر المعروف. ومصر هذا هو الجد الأعلى للبربر والقبط، وهو ـ وفق ما ورد فى العهد القديم ـ ابن حام بن

(*) **عدد السكان :** ٦٣،٥٧٥،١٠٧ حسب احصاء ٩٧
الكثافة السكانية : ١٦٥ فى الميل المربع
المناطق الحضرية : ٤٤٪ ـ أكثر من ٩٤٪ مسلمون، وفقا للتقديرات الدولية (Almanac ١٩٩٧)
رئيس الجمهورية : الرئيس حسنى مبارك المولود فى ٤ مايو سنة ١٩٢٨، وشغل منصبه فى ١٤ أكتوبر سنة ١٩٨١، ورئيس الوزراء هو الدكتور كمال الجنزورى المولود فى سنة ١٩٣٣ وشغل منصبه فى الرابع من يناير سنة١٩٩٦ .

نوح، ويتخذ اسمه أشكالاً مختلفة فهو مصرائيم أو مصرام، وبالعبرية مصريم، وأحياناً يذكر أنه مصر بن بيصار بن حام بن نوح، وأحياناً مصرام بن تابيل، أحد الجبابرة، وقد حكم مصر بعد دليوج Deluge.

المصادر :

(١) الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، الجزء الأول.

(٢) اليعقوبى: التاريخ، الجزء الأول.

(٣) محمد عبدالمعطى المنوفى: كتاب أخبار الدول، القاهرة ١٣١١هـ/ ١٨٩٣ - ١٨٩٤م.

[A. J. Wensink فنسنك]

(ب) - مصر - بفتح الميم - والجمع أمصار، يعنى فى التاريخ الإسلامى الباكر تجمعات سكنية تنمو خارج معسكرات الجيوش العربية الفاتحة خارج شبه جزيرة العرب، وتلا ذلك إطلاقه على عواصم البلاد المفتوحة. وكلمة مصر - بفتح الميم - من أصل سامٍ قديم، وفى الأكادية، يدل اسم «مصرو» على «الحد الفاصل» وعلى البلد، وفى العبرية والآرامية تدل كلمة مصر ومصرانا على البيت أو الحقل كمكان معين محدد.

وعرفت المعاجم العربية التقليدية كلسان العرب لابن منظور، معنى المصر بأنه (الحد)، والشئ الذى يفصل بين منطقتين، مثل البصرة والرقة. ويؤكد الجغرافيون العرب القدماء كالمقدسى وابن الفقيه الهمدانى على استعمالها للدلالة على المركز الحضرى الكبير الذى به مقر الحاكم أو الأمير. وقد استخدم العرب لفظ «مَصر» - بفتح الميم - للمرة الأولى للدلالة على محل إقامة معسكرات المقاتلة أو المحاربين فى أماكن مثل البصرة والكوفة عندما زاد سكانها وانقسمت إلى أحياء خُصص كل حى لقبيلة مختلفة. ثم فى خلال قرن أو اثنين أصبح هذا اللفظ أكثر عمومية وصار يُطلق على المراكز الحضرية الكبرى فى الدولة الإسلامية، واستخدمه «الجاحظ» بهذا المعنى فى كتابه: «الأمصار وعجائب البلدان». كما أورد المقدسى قائمة بأسماء هذه الأمصار، نقلاً عن الجاحظ، مثل: بغداد، الكوفة، البصرة وغيرها. وعرفت مدينة الفسطاط، أقدم الحواضر العربية فى

مـصـر، بهـذا الاسم أيضـاً، الذى أطلق فيما بعد على القاهرة.

[بوسورث C. E. Bosworth]

مصر قبل الفتح العربى

ظلت مصـر البيزنطية لفـترة طويلة إغريـقية، رومـانية الطابـع فى الثقـافة والإدارة، ولكن حـدثت لهـا تغـيـيـرات هامـة، مع الفتح العـربى، غيَّـرت بناءها الاجتـماعى تغـييراً تامـاً. وظلت بعض النظم البيزنطية قائمة فى مصر العربية لحوالى قرن من الزمان.

كانت اللغة اليونانية، هى لغة الإدارة فى مـصر، خلال الـتبعـية البـيزنطـية، وكتبت بهذه اللغـة كل الوثائق الرسمية، فضـلاً عن أنها كـانت لغة التـخاطب مع اللغة الـقبطية يتكـلم بها علْيَـةُ القوم من المصريين. وعلى الجانب الآخر كان عدد كبيـر من المصريين لا يعرف الإغـريقية ولا يتحدث بها. واسـتُخدمت النصوص اللغـوية اليـونانيـة فى المدارس، وكـتب عدد قليل من شعراء المصريين أشعارهم بها على نسق شعراء الإغريق.

وارتبطت الهيلينية فى مصر ارتباطاً وثيـقاً بالـوثنية، التى ظلـت باقيـة. فى مصـر رغم غلبة المسيـحية، خصـوصاً فى جنوب مصر حتى الفتح العربى.

وكانت الكنيسـة المصرية غارقة فى خلاف ديـنى مسـتمر، بـصدد مسـألة العلاقـة بين الطبيعـة الإلهية والطبيـعة البشرية للمـسيح، وانفصلت كنيسـتها اليعقـوبية عن كنيسة الدولة البـيزنطية الملكانيـة. وفـى الوقت الذى أدان فـيـه الإمـبـراطور البـيـزنـطى اليـعـاقـبـة (المونوفـيـزيت) المصـريين، أيد جـانب الأرثوذكس الملكانيين فى مصر.

وفى زمن الفتح العـربى لمصر، كان الإمبراطور البيـزنطى قد عزل بطريرك الإسكندرية اليعقـوبى «بنيامين»، وأحل مكانه قيرس (المـقوقس) الأرثوذكسى. ونتج عن ذلك نتـائج خطيـرة؛ ذلك لأن بنيامين فضلا عن كونه زعـيماً لليعاقبة المصريين، كان من أسرة غنية من ملاك الأراضى أصـحاب السلـطة فى مصـر. وكـان مـلاك الأرض المصريين أشـبـه ببارونات العزب الإقطاعيين، فكانوا هم وطبقـة التجار، التى اشتـغلت بالنشاط التـجـارى فى الـبـحـرين الأحـمـر والمتوسط، يمـثلون الطبقة البـرجوازية

المؤثرة فى اقتصاد مصر وفى نظامها الاجتماعى.

وعانت مصر، من طغيان أباطرة بيزنطة، وبخاصة الامبراطور فوكاس (٢٠٢ ـ ٢١٠م). كذلك عانت من ويلات الحرب بين الفرس والروم وشاركت فى نتائجها، وتعرضت من جراء ذلك لغزو الفرس (٦١٩ ـ ٦٢٩م). واحتلالهم لها الذى دام لعشر سنوات، استطاع هرقل بعدها أن يستعيدها منهم لتظل مصر ولاية بيزنطية حتى الفتح العربى.

فتح العرب لمصر :

يقابل الباحث فى دراسة موضوع فتح العرب لمصر الكثير من الصعاب بسبب الروايات المضطربة والمتضاربة عن هذا الفتح فى مختلف المصادر. ولايتوفر لدينا حتى الآن مصدر شامل يتعامل مع هذا الموضوع. كذلك فإن المصادر البيزنطية، وخاصة تلك التى لثيوفان ونيسيفورس، مصادر غامضة وغير مكتملة. كذلك فإن معلومات الفتح فى المصادر العربية جاءت متناثرة ومحتوية على روايات كثيرة متضاربة. وابن عبد الحكم، صاحب كتاب «فتوح مصر»، هو المؤرخ العربى الوحيد الموثوق فى رواياته.

وأجمعت المصادر على أن فاتح مصر هو «عمرو بن العاص»، الذى وصل إلى مدينة العريش فى العاشر من ذى الحجة ١٨هـ/ ١٢ديسمبر ٦٣٩م، وكان جيشه يتألف من حوالى ٤٠٠٠ مقاتل، كان غالبهم من الفرسان. ومن العريش توجه عمرو إلى ميناء بليزيوم (الفرما)، الذى سقط فى يده بعد حصاره لمدة شهر. وبعد ذلك اتجه عمرو إلى بلبيس، مفتاح الطريق إلى مصر، منذ قديم الأزل، وسقطت فى يده بعد شهر من الحصار. وتوقف عمرو بعد ذلك بقواته عند حصن بابليون المنيع، وطلب مدداً من الخليفة عمر، الذى أرسل له حوالى ٤٠٠٠ رجل تحت قيادة الزبير بن العوام وعند عين شمس، وقعت معركة بين العرب وجيش البيزنطيين فى يوليو ٦٤٠م، لقى فيها البيزنطيون هزيمة ساحقة.

وكان عمرو بن العاص قد أخذ فى التفاوض مع قيرس (المقوقس) حاكم مصر من قبل الامبراطور البيزنطى بشأن تسليم حصن بابليون، لكن

قيرس توجه إلى القسطنطينية ليطلع الامبراطور على مفاوضاته مع عمرو، وعاد قيرس دون موافقة الامبراطور على شروط العرب فشدد المسلمون من حصارهم للحصن وقاموا بفتحه عنوة، فلم يكن أمام القوات البيزنطية بعد ذلك إلا الانسحاب إلى الاسكندرية. وعاد قيرس للتفاوض مع عمرو مرة ثانية. وفى هذه المرة كان يحمل تفويضاً بإقرار الصلح مع عمرو. ولما وصل المقوقس إلى الحصن استقبله عمرو استقبالاً طيباً وتم الاتفاق بينهما على ترك مصر وتسليمها للعرب. وكتابة معاهدة بهذا الخصوص. وأطلق بعض المؤرخين المسلمين على هذه المعاهدة اسم «معاهدة عين شمس» بينما أطلق عليها البعض الآخر «معاهدة الإسكندرية». وللأسف ضاع أصل هذه المعاهدة وبالتالى اختلفت المصادر العربية فى أمر فتح مصر، هل فتحت عنوة أم صلحاً بعهد. وبناءً على هذا التحديد يتحدد مصير أرض مصر وأهلها من حيث أمر الخراج والجزية - إلا أن الأمر الوحيد الذى أكدته كل المصادر أن «عمرو بن العاص» أعطى فى هذه المعاهدة الأمان (لكل آل المصر). وتحت لفظ (المصر)، انضوى كل سكان مصر بغض النظر عن أصلهم ومعتقداتهم. ولم يرد فى هذه المعاهدة أى ذكر ليهود مصر، لكن ورد ذكر النوبة والبجة. فلم تسمح المعاهدة للنوبيين خارج حدود مصر بسكنى مصر أو الإغارة على حدودها الجنوبية، كذلك الحال بالنسبة للبجة الذين كانوا يسكنون الصحراء الشرقية ويغيرون على حدود مصر. أما الروم، فنصت المعاهدة على خروجهم من مصر، وقصدت بهم القوات البيزنطية المحاربة. أما بصدد الجزية التى فُرضت على أهل الذمة فى مصر، مسيحيين ويهود، فكانت أربعة دنانير فى العام للذمى الغنى، ودينارين للذمى المتوسط الحال، ودنيار واحد للذمى الفقير. واُعتبرت الجزية ضريبة على الرؤوس تسقط عن صاحبها باعتناقه الإسلام.

النظم الإدارية والمالية والاجتماعية فى مصر منذ الفتح حتى عهد عبد الملك:

ليست هنالك تغييرات مفاجئة ظاهرة للعيان فى الحد الأدنى للإدارة فى مصر من الفتح حتى حلول القرن

الثامن الميلادى. ولقد تزامن فرض نظام ثنائى للإدارة أحدهما للمسلمين والآخر للمسيحيين، مع إحلال نظام إدارى مركزى صارم مكان النظام الإدارى البيزنطى غير المترابط. ولقد واصل العرب السياسة البيزنطية فى شحن الغلال وإرسال الخراج إلى خارج البلاد، من الفسطاط إلى جدة والمدينة عبر السويس بدلاً من الطريق السابق الإسكندرية ـ القسطنطينية.

وأصبح حاكم مصر فوق قمة الجهاز الإدارى الجديد، وحمل لقب (والى) وكان مسئولاً مباشرة أمام الخليفة؛ وله أيضاً سلطة قضائية مطلقة. ووصل العرب فى مصر، وفى غيرها من الولايات، تقليد البيزنطيين فى جعل السلطة الإدارية والقضائية فى قبضة يد واحدة.

ومع مطلع القرن السابع الميلادى تقسمت مصر إلى وحدتين جغرافيتين، وهو تقسيم استمر لعدة قرون. القسم الأول وهو (الصعيد) والثانى هو (الدلتا). وأوجد عمرو بن العاص ديوان الخراج فى مصر الإسلامية سنة ٢٥هـ ٦٤٥ ـ ٦٤٦م. ووفقاً لمعاهدة عمرو، كان على المصريين أن يدفع كل منهم دينارين فى العام (باستثناء النساء والأطفال والعبيد، والمعدمين). كذلك، فإن الفاتحين العرب الذين شاركوا فى فتح مصرلم يمنحوا أرضاً ليزرعوها فى الأمصار، وأساساً فى الفسطاط والإسكندرية، ولكنهم منحوا وعائلاتهم عطاء يصرف لهم من ديوان الجند.

وتذكر بعض المصادر أن هناك حالات قليلة مبكرة عن أراض تملكها مسلمون بعد نهاية القرن الأول الهجرى/ السابع الميلادى. والسؤال الذى يطرح نفسه هنا، هو من هم الذين تملكوا الأرض الزراعية التى تركها أهلوها بعد الفتح، وكذلك من هم الذين تملكوا الأرض «الموات» التى لم يكن لها صاحب واستصلحت فى ظل الحكم الإسلامى لمصر؟

وكانت وظيفة صاحب الشرطة من أهم وظائف مصر الإسلامية، بعد وظيفة الوالى. ومنذ عهد عمرو، قامت الشرطة فى مصر لحماية الوالى وحفظ النظام فى المدن. وكانت قوات الشرطة هذه جزءاً من القوات العسكرية، ورئيسها، صاحب الشرطة، يختاره

الوالى حتى أواخر عهد الأمويين، وهو ينوب عن الوالى فى حالة غيابه أو مرضه، وهو يختار من وجوه القوم. وعادة ماكان أصحاب الشرطة يستمرون فى مناصبهم مدة أطول من تلك التى يستمر فيها الولاة فى مناصبهم.

ومن الوظائف الإدارية الهامة فى مصر الإسلامية وظيفة «صاحب البريد»، الذى يرأس عمال الأمير الذين كانت مهمتهم سلامة الأفراد العامة. وكان قضاء المسلمين فى أيدى قاضى القضاة، وكانت للقضاة سلطة عليا. أما بالنسبة للمسيحيين، فإن سلطة مقاضاتهم كانت فى يد الأساقفة.

وجاء اختيار العرب لعاصمتهم الجديدة فى مصر، الفسطاط، بسبب موقعها الجغرافى، الملائم لهم أكثر من موقع الإسكندرية المدينة الشهيرة: فهى تقع فى منفذ بين الصعيد والدلتا وعلى طريق ملائم يرتبط بالبحر الأحمر. وتأسست الفسطاط خارج أسوار حصن بابليون فى السنوات الأولى لفتح العرب لمصر، وظلت كمعسكر حربى، حيث توزعت القبائل العربية فى أنحائه . وتجمعت خطط أهل الراية فى قلب الفسطاط، بينما استقر ٣٠٠٠ رجل من قبيلة قيس قرب بلبيس فى شرق الدلتا وتم نقل رصدهم من ديوان سوريا إلى ديوان مصر.

ومع نهاية حكم الأمويين، تحولت الفسطاط من مدينة عسكرية إلى مدينة زاهرة نشطة. واستوعبت هذه المدينة أعداداً كثيرة من المغامرين المسيحيين من التجار والحرفيين. وفى سنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م استحضر عبيد الله ٥٠٠٠ عربى، ثانية من القيسيين وأسكنهم الحوف، شمالى الفسطاط.

وبرغم سرعة تعريب مصر فى الربع الأخير من عهد حكم الأمويين، إلا أنه يجب أن نلاحظ أن اللغة القبطية استمرت مستعملة من عدد من المصريين حتى أواخر القرن من الثالث إلى الخامس الهجرى/ ٩ ـ ١١م. وكان الاتجاه الأخير الهام الذى بدأ فى أواخر أيام الأمويين واستمر أيام العباسيين هو إحلال الحكومة أشخاص تختارهم مكان أولئك المشاهير من المصريين الذين كانت فى يدهم مهمة جمع

الضرائب، وكانت تلك ضربة قوية لدور القبط القيادى فى مجتمعاتهم، وتعزيزاً إسلاميا فى هذه الأماكن.

من العباسيين إلى الفاطميين ٧٥٠ ـ ٩٦٩م :

كانت مصر وقت قيام دولة العباسيين ١٣٢هـ/ ٧٥٠م، قطراً لايزال الإسلام والثقافة العربية فيه مقصورين على الطبقة الحاكمة، وكان غالبية سكانه لايزالون أقباطاً مسيحيين. وكانت الفسطاط هى العاصمة وهى مركز السكان العرب، مع جامع عمرو المكان الرئيسى للعبادة. وعُرف قادة العرب باسم «الوجوه». وهم فى معظمهم ينحدرون من عائلات استقرت فى مصر بعد الفتح الإسلامى الرئيسى واحتلوا مكانة ممتازة بها، مكونين الفرق العسكرية الوحيدة فى البلاد المستحقة للعطاء. ويُختار صاحب الشرطة فى العادة من هذه الطبقة. بالإضافة إلى ذلك هنالك القبائل العربية المتواجدة فى مصر، وبخاصة فى صحراء الحوف إلى شرق وغرب دلتا النيل.

ومن الممكن أن يُقسم تاريخ مصر فى تلك الفترة إلى عدد من الفترات المميزة. أولها تلك التى استمرت حتى وفاة الخليفة هارون الرشيد، فى سنة ١٩٣هـ/ ٨٠٩م، وهى أساساً امتداد للشكل الأموى، بحكام يرسلون من بغداد لا من دمشق، وبها تغيير قليل فى السكان أو الشكل السياسى، دون استقرار لمشايعى العباسيين من الشرق، وتميز التاريخ السياسى لهذه الفترة بتغييرات متعددة للولاة وثورات متقطعة. ولم يستمر والٍ من الولاة خلال هذه الفترة فى ولايته مدة طويلة سوى يزيد بن حاتم المهلبى (١٤٢ ـ ١٥٢هـ/ ٧٥٩ ـ ٧٦٩م) الذى استمر والياً لعدة سنوات قليلة وتولى فى الفترة ما بين سنوات ١٧٠ إلى ١٨٢هـ ستة عشرة والياً متغيراً.

واقتصر الاستمرار على أصحاب الشرطة الذين كانوا الحكام الفعليين للبلاد. وكان من أهم الأحداث فى تلك الفترة، ثورة العلويين التى وقعت سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٣م، التى قضى عليها يزيد بن حاتم فى بدايتها. كذلك ثورة

١٦٨هـ/ ٧٨٥م ضد إمارة مصعب، الذى ذاعت شهرة حكمه السيىء لإقليم الجزيرة وتطور أمر هذه الثورة حين رفض جند الفسطاط الوقوف إلى جانب مصعب وقتل الثوار له. وتُرك لصاحب الشرطة عمرو المعافرى أمر إقرار النظام فى البلاد. كذلك شهدت هذه الفترة ثورات المزارعين الأقباط المستمرة، احتجاجاً على المعاملات المالية السيئة.

وفى أواخر القرن الثانى/ الثامن الميلادى، عانى الإقليم من زيادة الضرائب التى فرضتها بغداد عليه. وبعدَ وفاة هارون الرشيد سنة ١٩٣هـ/ ٨٠٩م، دخلت الولايات فى حالة فوضى بما فيها مصر، وقبل وفاة الرشيد بفترة قصيرة، قامت قوات خراسانية تحت قيادة السرى بن الحكم بالقدوم إلى مصر، وأحرزوا السلطة فى الفسطاط سنة ٢٠٠هـ/٨١٥م، لكنهم وجهوا بمقاومة من قبل القائد المحلى عبدالعزيز الجروى. ومما زاد من تعقيد الأمور، احتلال ثوار الربض الأندلسيين، الذين طردهم الأمير الأموى الحكم من الأندلس لمدينة الإسكندرية. ولم يستعد العباسيون الإسكندرية من أيدى هؤلاء المهاجرين، قبل سنة ٢١١هـ/ ٨٢٦م على يد عبدالله بن طاهر، وقد طردوا منها ليستقروا فى جزيرة كريت.

وأثرت الحرب الأهلية، بشدة على مصر الإسلامية، إذ حطمت هناك سلطة وجوه القوم المحليين واكتمل ذلك حين أسقط العرب من الديوان سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٢م وحُرموا من العطاء. وصارت القوة فى مصر فى يد مجموعة من الأشخاص العسكريين، القادمين من الخارج، بعض هؤلاء الرجال كان تركى الأصل والبعض الاخر أرمنى الأصل، خدموا كمساعدين لشخصيات البلاط الهامة فى بلاط سامرا. وأعطى سوء الأحوال فى مصر، وإجراءات ابن المدبر المالية المجحفة الفرصة للحكام الطامعين فى احتفاظهم بخراج مصر ودخلها لأنفسهم لاستخدامها فى بناء قوتهم العسكرية. وبهذه الطريقة نجح أحمد بن طولون، النائب عن عمه، الذى بقى فى سامرا، فى حكم مصر، وفى إحراز السلطة بها.

وكانت فترة حكم أحمد بن طولون (٢٥٤ ـ ٢٧٠هـ/ ٨٦٨ ـ ٨٨٤م)، فى عمومها فترة أمان ورخاء لمصر، ويكفى سبباً لذلك أن الأموال التى كانت تحمل للخليفة بقيت لها.

وجنَّد ابن طولون جيشاً جديداً، غالبيته من اليونانيين والزنوج استطاع به أن يوطد قوته. وحتى يتمكن من إسكانهم ابتنى لهم ضاحية إلى الشمال من الفسطاط، سماها «القطائع» وابتنى بها جامعاً خاصاً، عُرف حتى اليوم بجامع ابن طولون، كذلك ابتنى قصراً له للحكم.

وكان حكم ابن طولون بداية تغلغل النفوذ المصرى فى الشئون السورية. وكانت هنالك أسباب عدة وراء استمرار هذا التدخل، من بينها الحاجة لتوفير مختلف الإمدادات الغذائية لمصر فى حالة قصور النيل، وكذلك مسألة الأمن، حيث إن مصر من الممكن أن تُغزى من فلسطين إذا ماوقعت فى أيدى الأعداء. كذلك هناك جاذبية الحدود البيزنطية، خصوصاً «لابن طولون» الذى تحمل مسئولية الدفاع عن الخلفاء الضعاف، مما يعطى حكمه مكانة وشرعية.

ولم يقم ابن طولون أو خليفته خمارويه أو الإخشيديون بكسر الولاء للخلافة العباسية. فلقد أحرزوا استقلالاً إدارياً وماليا فى مصر، ولكنهم ظلوا تابعين لدولة الخلافة ولمذهبها السنّى. وحاول كل من ابن طولون ومحمد طغج الإخشيد أن يطلب من الخليفة القدوم إلى الفسطاط والإقامة بها.

وانتهت دولة الطولونيين باحتلال الجيش العباسى للبلاد سنة ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م، وأن تظل البلاد ولاية من ولايات الخلافة حتى سنة ٣٢٣هـ/ ٩٣٥م وشهدت هذه الفترة بداية تطورين جديدين. الأول هو ازدياد قوة الفاطميين سنة ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م وإحرازهم السلطة فى المغرب، وهذا يعنى أن مصر صارت دولة حدودية لهم. كذلك قيام حكم الأغالبة فى إفريقية كحكام مستقلين، دون أن تكون لديهم نوايا للتوسع ناحية الشرق. وادعى الفاطميون بأنهم الحكام الشرعيون لكل مسلمى العالم ولم يخفوا تصميمهم على أخذ مصر

كمرحلة تالية لتقدمهم. ووقعت هجمات فاطمية هامة على مصر سنوات ٣٠١ ـ ٣٠٢هـ/ ٩١٣ ـ ٩١٥م و ٣٠٧ ـ ٣٠٩/ ٩١٩ ـ ٩٢١م، مما استوجب إرسال قوات من العراق لدعم والى البلاد.

وكان التطور الثانى الهام هو زيادة الهجرة من العراق. إذ شهد القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى كوارث اقتصادية ومشاكل سياسية وقد شعر الكثيرون بأن الأحوال الهادئة فى مصر تتيح فرصا أكثر لهم. ومن المحتمل أن وصول هؤلاء القوم كان عاملا هاماً فى زيادة اعتناق الإسلام فى هذه الفترة، كذلك كان عاملاً هاماً فى نمو الصناعة فى مصر فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى.

واحتوت هجرات أخرى على كثير من اليهود. ولا يبدو أن مجتمع مصر الإسلامى الأول كان به مجتمع يهودى ذو أهمية كبرى، لكن ذلك الأمر تغير بهجرة عدد كبير من يهود بابل العراقية إلى مصر، مثل عائلة «يعقوب بن كلس» الوزير المستقبلى للفاطميين، وكان ذلك وقت ازدهار عهدهم الذى وجدنا وصفاً كاملاً له فى وثائق الجنيزة.

وفى سنة ٣٢٣هـ/ ٩٣٥م انتقلت السلطة فى مصر إلى يد رجل عسكرى آخر من أصل إيرانى شرقى، وهو محمد بن طغج الإخشيد ومن كل الوجوه تشابه حكم الإخشيد مع حكم ابن طولون، ولكن الإخشيد كان أقل طموحاً من ابن طولون.

وعند غزو الفاطميين لمصر، كان أهلها المسلمون لايزالون غير قادرين على النهوض بها كقوة كبرى. وبرغم ازدياد عدد سكان مصر آنذاك إلا أن الغالبية لم تكن منهم. واختفت طبقة وجوه القوم القديمة ليحل مكانهم عناصر أخرى. لكن مصر قد صار لها الحق آنذاك فى تبوّء مكانها الصحيح بين القوى الإسلامية.

الفترة الفاطمية ٩٦٩/هـ ١١٧١م :

كان الوضع السياسى والاقتصادى فى مصر عقب وفاة كافور مضطرباً للغاية لدرجة أن أعيان البلاد فى الفسطاط قرروا الاعتراف بسيادة خليفة المغرب الفاطمى عليهم، رغم

عقيدته الإسماعيلية. دون مقاومة تذكر، احتل جوهر الصقلى، قائد الفاطميين دلتا النيل فى ربيع ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م؛ وفى شعبان ٣٥٨هـ/ يوليو ٩٦٩م، احتل الفسطاط.

وإلى شمال شرقى الفسطاط، أسس جوهر مدينة عسكرية، سُميت بالمنصورية، ثم سمَّاها المعز بالقاهرة. وأسس جوهر جامع الأزهر، ليكون مركزاً للمذهب الإسماعيلى الشيعى، بينما ظلت الفسطاط، وجامع عمرو العتيق قلعة للمذهب السُنى.

وكان غالبية سكان مصر آنذاك لايزالون مسيحيين ويتحدثون باللغة القبطية، واحتل الكتاب الأقباط أهم مناصب الدولة الإدارية، وبخاصة فى عهد الخليفة العزيز بالله (٣٦٥ - ٣٨٦هـ/ ٩٧٥ - ٩٩٦م). وجرت محاولة من قبل الخليفة الحاكم بأمر الله لإحلال كتاب مسلمين مكان الكُتاب المسيحيين ولكنهاً باءت بالفشل، وحاول الحاكم بأمر الله إجراء تمييز لليهود والنصارى فى الملبس والمسكن والركوب، كذلك نُسب إليه هدم بعض الكنائس والأديرة المسيحية وبعض معابد اليهود.

هذا ولم يحاول الفاطميون على الإطلاق فرض مذهبهم الإسماعيلى على المصريين، لكنهم دعوا لهذا المذهب بطريقة منتظمة فى كل أقاليم الإمبراطورية. وإلى جانب كل قاضٍ كان هناك داعٍ إسماعيلى. على أن نجاحَ الدعوة الإسماعيلية بدا سريع الزوال، واختفى المذهب الإسماعيلى سريعاً بعد سقوط دولة الفاطميين.

وقوبل ادعاء الخليفة الفاطمى السيادة العالمية بحقيقة الوضع السياسى العالمى، إذ كانت قوة الفاطميين من الضعف بمكان لدحر خلافة بغداد العباسية، فى الوقت الذى فقدت سيطرتها على شمال أفريقيا وصقلية.

وبرغم ذلك، فإن مصر تحت حكم كل من العزيز والحاكم والظاهر (٤١١ - ٤٢٧هـ/ ١٠٢١ - ١٠٣٦م) والمستنصر (٤٢٧ - ٤٨٧هـ / ١٠٣٦ - ١٠٩٤م) لعبت دورها كقوة رئيسية هامة نجحت فى التغلب على الدولة

البيزنطية فى البر وفى البحر، فى جنوب إيطاليا وكذلك فى شمال سوريا. وقاوم الفاطميون المحاولات المتكررة من جانب البيزنطيين لاستعادة سيطرتهم على سوريا (من ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م فصاعداً) وفى سنة ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م عُقدت معاهدة سلام لمدة ثلاثين عاماً وجُددت سنة ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م.

وبرغم أن المغرب قد نجح، بداية من سنة ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م فصاعداً، فى الخروج عن سيادة الفاطميين تحت حكم بنى زيرى، إلا أن مصر أحكمت سيطرتها على البحر الأحمر، وظلت المدن المقدسة تحت حماية الفاطميين منذ بداية حكمهم، وتعهدت بإرسال الحبوب إليها بصفة منتظمة.

ومن سنة ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧م فصاعداً، حكم الفاطميون اليمن بمساعدة الصليحيين، سلالة الدعاة الإسماعيليين، الذين تحكموا فى طريق التجارة بين المحيط الهندى والبحر المتوسط عن طريق البحر الأحمر. وعلى هذا النحو أصبحت مصر مركز التجارة العالمية.

وقد تكوَّن الدخل الأساسى للدولة الفاطمية، إلى جانب الخراج، من رسوم الجمارك المحصلة على التوابل وعلى سائر أصناف الكماليات المستوردة من الهند والشرق الأقصى. إضافة إلى أن مصر كانت قد تحكمت فى جلب ذهب السودان وأنها قامت بتصدير المواد الخام التى ازداد الطلب عليها فى أوروبا، مثل الشب، والمنسوجات الصوفية الفاخرة (التى تُنتج فى الصعيد) والمنسوجات الكتانية (من دمياط وتنيس)، والحرير والديباج وأنواع الأوانى الزجاجية الفاخرة التى توجد حالياً كميات كبيرة منها فى المتاحف وذخائر الكنائس الأوروبية، وكان الرحالة الفارسى ناصرى خسرو شاهد عيان لفخامة مصر، عندما زار القاهرة سنة ٤٣٩هـ/ ١٠٤٧م وترك لنا وصفاً للمدينة وهى فى كامل ازدهارها. وأدى مركز مصر السائد فى التجارة العالمية إلى توافد التجار الأوربيين عليها. وفى بداية سنة ٨٢٨م اشترى البنادقة (أو بالأحرى سرقوا) مخلفات القديس مرقص المحفوظة فى الإسكندرية. ومنذ مطلع القرن السادس

الهجرى/ الثانى عشر الميلادى ، تواجد الجنويون فى الإسكندرية، وورد ذكر فندق البيازنة فى الإسكندرية لأول مرة زمن الخليفة الظافر (٥٤٤ ـ ٥٤٩هـ/ ١١٤٩ ـ ١١٥٤م) وفى سنة ٥٣٧هـ/ ١١٤٣م عقد الخليفة الحافظ معاهدة تجارية مع ملك صقلية النورماندى، روجر الثانى.

وبدا استقرار مصر يتقلقل وازدهارها يتداعى، منذ عام ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م فصاعداً وثانيةً من عام ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م فصاعداً، بسبب نقص الفيضان الذى سبب تناقصاً فى الطعام ثم المجاعة التى تلاها اكتساح البلاد بوباء الطاعون. فنهبت قصور الخليفة، وأصاب الناس الهلع وكثر عدد الموتى. ولم ينقذ الفاطميين سوى مجئ بدر الجمالى، الأرمنى المسيحى، الذى استدعاه الخليفة المستنصر من عكا إلى القاهرة شتاء ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣ ـ ١٠٧٤م، والذى استطاع إعادة النظام إلى البلاد والتغلب على «الشدة المستنصرية». وبدر الجمالى هو الذى أمَّن القاهرة ببنائه فى سنة ٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م التحصينات الجديدة ذات الثلاثة الأبواب (التى لاتزال قائمة) من باب زويلة إلى الجنوب وباب النصر وباب الفتوح إلى الشمال. ومن سنة ٤٦٤هـ إلى سنة ٥١٥هـ/ ١٠٧٤ ـ ١١٢١م، حكم بدر الجمالى (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م) وابنه وخليفته الأفضل بسلطة فعلية مطلقة، وقد جمع كل منهما بين وظيفة الوزير المدنية ووظيفة أمير الجيوش العسكرية. وقام بدر وابنه بجلب أعداد كبيرة من الأرمن المسيحيين إلى مصر. وأعطى حكم بدر وابنه فرصة فترة استقرار داخلى وازدهار اقتصادى للبلاد.

وحرم الغزو السلجوقى لسوريا، من ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩ ـ ١٠٧٠م فصاعداً، وتأسيس الإمارات الصليبية على الساحل السورى وفلسطين (١٠٩٨ ـ ١٠٩٩م)، مصر من ممتلكاتها فى سوريا وحائط دفاعها الطبيعى. وفى سنة ٥٢٦ هـ/ ١١٣٢م حدث انقسام دينى فى اليمن أدى إلى عودة الصليحيين إليها، ومن سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م فصاعداً (وأخيراً فى سنة ٤٧٣هـ/ ١٠٨١م) خضعت مكة

لنفوذ السلاجقة واعترفت بسيادة الخلافة العباسية. وتقلصت الدولة الفاطمية آنذاك إلى حدودها الطبيعية فى مصر وعانت تقلصاً سريعاً فى قوتها. وباغتيال الأفضل تدهور الوضع فى البلاد وصارت مصر مطمعاً لجيرانها المسلمين والمسيحيين. وعقد الإمبراطور البيزنطى مانويل مع ملك بيت المقدس المسيحى اتفاقاً يقضى بتعاونهما على احتلال مصر، وهو مشروع لم يتم تحقيقه؛ وفى ثلاث مناسبات تدخل أماريك، ملك بيت المقدس، فى مصر بجيش صليبى ليمنع اغتصاب أمير حلب نور الدين محمود للبلاد (١١٦٢، ١١٦٤، ١١٦٧م)؛ ولكن عندما ظهر الملك الصليبى فى مصر للمرة الرابعة، بهدف احتلال البلاد، صارت للسوريين اليد العليا؛ وفى سنة ٥٦٤هـ/ ١١٦٩م دخل القائد شيركوه القاهرة على رأس جيش سورى ونصب نفسه وزيراً للخليفة الفاطمى العاضد. وبعد موت شيركوه، الذى وقع يوم ٢٢ جمادى الآخرة ٥٦٤هـ/ ٢٣ مارس ١١٦٩م، خلفه ابن أخيه صلاح الدين يوسف بن أيوب فى الوزارة، وهو الذى خلع الخليفة الفاطمى العاضد، آخر خلفاء الفاطميين، من الخلافة، وكان يبلغ من العمر آنذاك تسع سنوات، وجعل الخطبة باسم الخليفة العباسى المستضئ. وتوقف الأذان بالطريقة الإسماعيلية، وأُوقفت مجالس الحكمة، وعادت البلاد إلى المذهب السُنى.

٤ ـ الفترة الأيوبية ١١٧١ ـ ١٢٥٠م :

كانت دمشق، تحت حكم صلاح الدين، العاصمة الأولى لدولة الأيوبيين وهجرت قاهرة الفاطميين، وحين زار السلطان الأيوبى القاهرة، أقام فى القلعة التى بُنيت بعد سنة ٥٧٩هـ/ ١١٨٣ ـ ١١٨٤م. وبعد موت صلاح الدين (٥٨٩هـ/ ١١٩٣م)، حكم فرع العائلة الأيوبى مصر. وظلت بقية الممالك الأيوبية المختلفة فى إقليم الجزيرة وسوريا ومصر مرتبطة مع بعضها، بروابط عائلية، وشكلت الإمبراطورية الأيوبية ما يشبه الاتحاد الكونفيدرالى العائلى. ولقد كان نظام الإقطاع العسكرى المطبق فى سوريا منذ حكم السلاجقة هو التجديد

الجوهرى الوحيد الذى أخذ به صلاح الدين . وفى سنة ٥٧٢هـ/ ١١٧٦م أمر السلطان بعمل (روْك) جديد، وهو مسح للأراضى، وكان الهدف منه قياس مساحة كل الأراضى فى مصر، ليعيِّن قيمتها بصدد الخراج ولتوزيعها على ضباطه وجنوده (كإقطاع)، كبديل لرواتبهم. ولقد أُلغى نظام (القبالة) الفاطمى، وهى (المقابل) الذى كان الفلاح يدفعه ضريبة عن أرضه بدلا من الخراج. ووُضع روْك صلاح الدين موضع التنفيذ سنة ٥٧٧هـ/ ١١٨١م. ووفقاً لحسابات (متجددات) وزيره القاضى الفاضل فإن قيمة الأرض التى تحولت من أرض خراج إلى أرض إقطاع ارتفعت قيمتها ذلك العام إلى ٥٠٠ر٦٧٠ر٣ دينار.

وأبقى الأيوبيون على تقسيم مصر الإدارى الفاطمى؛ وأورد ابن مماتى فى كتابه (قوانين الدواوين) قائمة مكتملة بمقاطعات وقرى البلاد، وفى سنة ٥٨٥هـ/ ١١٨٩م وضع القاضى الفاضل قائمة لدخل مقاطعات مصر، بلغت القيمة الكلية له ٤,٦٤٣,٠١٩ دينار، ولما كان دخل الخراج قد خرج آنذاك من تحت يد بيت المال، فقد اضطرت الحكومة المركزية أن تحتفظ لنفسها بجانب من أرض الإقطاع أُعتبرت ملكاً للحاكم. وأورد القاضى الفاضل دخل هذه الأراضى الخاصة فى السنتين الأخيرتين من حكم صلاح الدين (٥٨٧ ـ ٥٨٩هـ/ ١١٩١ ـ ١١٩٣م) فوجد أن قيمتها تقريباً مابين ٣٥٤,٤٤٤ و ٣٥٤,٤٥٠ دينار.

وتكون سلاح الفرسان الذى قام صلاح الدين بتعبئته من مرتزقة أحرار، كانوا فى غالبيتهم من أصل كردى مثل السلطان نفسه. وبدأ السلطان الملك الصالح فى شراء بعض الأطفال الأتراك وأسكنهم فى جزيرة الروضة ليدُربوا تدريباً عسكرياً وليقوموا بالخدمة كحرس سلطانى. وكان هؤلاء هم المماليك الذين نجحوا فى سنة ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م فى وضع نهاية حكم بيت سلاطين الأيوبيين.

ومثلما فعل الفاطميون، فإن الأيوبيين نظموا التجارة بين المحيط الهندى والبحر المتوسط. على أن ظهور

الصليبيين فى فلسطين والأردن هدد طريق البحر الأحمر البحرى كما هدد طرق الحج. وأدى ذلك إلى ازدهار ثغر عيذاب على ساحل البحر الأحمر (مقابل جدة)، الذى يتصل بمصر عبر طريق صحراوى ينتهى فى وادى النيل، أولاً عند أسوان وأخيراً عند قوص. وفى سنة ٥٧٨هـ/ ١١٨٣م سار الرحالة الأندلسى «ابن جبير» فى طريق حجه فى هذا الطريق وقام بوصفه فى كتاب رحلته. وازدادت العلاقات التجارية بين مصر والغرب فى العصر الأيوبى. وأعطى صلاح الدين تصريحاً لدوق البندقية سباسيتانوزانى (١١٧٢ - ٧٨م) الحق فى إقامة فندق للبنادقة فى الاسكندرية؛ وفى سنة ١١٧٧م، وعقد معاهدة تجارية مع جمهورية جنوه بأن يكون لها تمثيل قنصلى فى الاسكندرية؛ وفى سنة ١٢٠٧م أبرم الملك العادل معاهدة مع مدينة بيزا. ولكن فى السنوات ما بين ٦١٥ - ٦١٨هـ/ ١٢١٨ - ١٢٢١م قامت الجمهوريات الإيطالية الثلاث بمساعدة الصليبيين فى دمياط الذين كانوا يستهدفون غزو مصر وفرض سيطرة مباشرة على التجارة مابين البحر المتوسط والبحر الأحمر؛ ولكن فشل المغامرة وضع نهاية لهذه المشروعات.

٥ - الفترة المملوكية ١٢٥٠ - ١٥١٧م :

قام القاضى والمؤرخ المصرى أبوحامد القُدسى (ت٨٨٨هـ/١٤٨٣م) بتلخيص وضع مصر الذى وصلت إليه وتطورت خلال قرنين من حكم المماليك مقارنة بالعالم المعاصر لها آنذاك بوصفه بأنها بيضة (أى قلب) الإسلام ومقعد الإمامة، وفى هذا التقرير المختصر لخص الكاتب ثلاثة تطورات هامة فى تاريخ البلاد تتصل جميعها بقيام حكم دولة المماليك فى مصر فى منتصف القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى. وأصبحت مصرمع انضمام الشام لها، قوة مسيطرة نامية فى الشرق الأدنى ودان لها الحجاز مدة قرنين ونصف من الزمان، كذلك حافظت على حدودها فى الغرب مع برقة وفى الجنوب مع النوبة.

وغدت مصر نفسها حصناً لثقافة المذهب السُنى والمحافظة الدينية وشهد العهد المملوكى انتقال مقر الخلافة من

بغداد إلى القاهرة مما حفظ للخلافة مكانها وأعطى الشرعية لحكم المماليك الذين اعتبروا حماة الرعية فى مصر وسوريا والمدافعين عنهم ضد أعداء الدين وخاصة ضد المغول. كذلك فإن كفاءة المماليك العسكرية سمحت لهم باقتلاع بقايا الوجود الصليبى من بلاد الشام. وعزز هذا الإنجاز العظيم دعواهم بأنهم ورثة الزنكيين والأيوبيين الذين أذكوا روح الجهاد ضد الغزو الصليبى للمنطقة.

وكان السلطان الملك الصالح أيوب قد جلب إلى مصر رقيق القبجاق من الأراضى شمال وشرق البحر الأسود بأعداد كبيرة، وأسكنهم فى جزيرة الروضة الحصينة على النيل، حيث أسس قلعته الجديدة هناك، وبذلك كوّن لنفسه فرقة مسلحة موالية لشخصه وليس للبيت الأيوبى ككل، هذا البيت الذى انقسم على نفسه بعد وفاة صلاح الدين.

ونجح المماليك فى سنة ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م فى تولى زمام أمور السلطة السياسية فى مصر. وعجلت حادثة واحدة بهذا الإجراء، وهى انتصارهم فى المنصورة على قوات الصليبيين بقيادة القديس لويس التاسع فى ربيع ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م. ووقع هذا النصر فى الفترة التى تُوفى فيها الملك الصالح، وانتظار ابنه وولى عهده المعظم توران شاه ليتولى الحكم بعد قدومه من حصن كيفا على نهر دجلة. وتولت الحكم فى مصر شجرة الدر زوجة الملك الصالح، بعد قتل المماليك لتوران شاه، ثم تنازلت شجرة الدر عن الحكم لزوجها الأتابك أيبك التركمانى، أحد قواد الصالح أيوب.

ويعتبر معظم المؤرخين لمصر الإسلامية أن حكم أيبك هو حكم أول سلاطين المماليك للبلاد.

وفى العقد الأول لحكم المماليك لمصر، جرت محاولات من جانب حاكم حلب الملك الناصر يوسف الثانى، لغزو مصر. وتعرض قائد البحرية الفارسى أقطاى للقتل على يد سيف الدين قُطز بإيعاز من أيبك. ويُعتبر بيبرس البندقدارى الذى عُرف فيما بعد بالظاهر بيبرس المؤسس الحقيقى لدولة

المماليك، وتسببت الحرب مع المغول فى عقد المصالحة بين قواد المماليك. وسمح قطز لبيبرس وزملائه، الذين كانوا قد هربوا إلى سوريا، بالمشاركة فى قتال المغول وفى معركة عين جالوت الشهيرة (٢٥ رمضان ٦٥٨هـ/ ٣ سبتمبر ١٢٦٠م) التى وقعت فى فلسطين، حقق جيش المماليك الموحَّد بقيادة قطز وبيبرس الانتصار على قوات كتبغا، قائد هولاكو. ونتيجة لهذه المعركة تم تحرير دمشق وحيل بين المغول وغزوهم لمصر تماماً.

ولم يجن قطز ثمار نصره، إذ قام بيبرس بقتله أخذاً بالثأر للقائد أقطاى. ودخل بيبرس القاهرة وهو يضع على رأسه إكليل الغار سلطاناً على مصر. وحكم بيبرس فى الفترة ما بين سنوات ٦٥٨ ـ ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠ ـ ١٢٧٧م. ونجح بيبرس فى إحياء الخلافة العباسية ونقل مقرها إلى مصر، حيث ظلت هنالك قائمة حتى الفتح العثمانى لمصر سنة ٩٢٣هـ/١٥١٧م.

وفى عهد بيبرس توسعت حدود مصر بالتدريج غرباً وجنوباً. فحين أبحر الملك الصليبى لويس التاسع، بعد هزيمته فى مصر، إلى تونس ٦٦٨ ـ ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م طلب حاكم تونس الحفصى المساعدة من المماليك، ولقد اتُخذت إجراءات مبدئية نحو إقامة خطط دفاعية للجيش المصرى الذى أرسله المماليك إلى الغرب. وفى مملكة النوبة وقعت مشاكل أسرية أعطت لبيبرس الفرصة للتدخل وإخضاع أراضى الشلال الثانى للنيل للوضع الإقطاعى، ومنذ ذلك الوقت فصاعداً نقرأ فى المصادر أن مملكة المماليك امتدت من الفرات إلى دنقلة.

واستمرت سياسة بيبرس الناجحة بعد وفاته سنة ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م، دون أى تغيير مميز. وساعد السلطان قلاوون (٦٧٨ -٦٨٩هـ/ ١٢٧٩ ـ ١٢٩٠م)، الذى ورث أبناؤه السلطنة عنه، على دمج نظام المماليك السياسى مع نظامهم العسكرى.

ومن أهم أعمال هذا السلطان، أنه كان أول من جلب المماليك الچركس إلى مصر سنة ٧٠٨ ـ ٧٠٩هـ/ ١٣٠٩ ـ ١٣١٠م ليؤدوا دورهم القيادى فى

الجيش والدولة. واستولى قلاوون وابنه الأشرف الخليل (٦٨٩ ـ ٦٩٣هـ / ١٢٩٠ ـ ١٢٩٣م) على آخر قلاع الصليبيين، طرابلس وعكا. كذلك تقدمت مواجهته لحدود مملكة إرمينيا المتقلصة وللإمبراطورية الإيليخانية على الفرات، خلافاً لذلك، وأدى قلاوون واجباته كحاكم مسلم ملتزم غايةً فى الالتزام. وأنشأ البيمارستان المنصورى، فى وسط القاهرة فى موقع قصر من قصور الفاطميين. وخلف الملك الناصرى محمد أخاه الأشرف خليل على عرش السلطنة، وتولى الناصر السلطنة ثلاث مرات، كان آخرها فى الفترة ما بين ٧٠٩ ـ ٧٤١هـ/ ١٣١٠ ـ ١٣٤١م. وفى سنة ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م، وقعت معاهدة سلام بين المماليك وبوسعيد الايليخان المغولى. وقام الناصر محمد بفرض السيادة المصرية على حكام بنى رسول فى اليمن، كما تثبتت المغارز المملوكية فى المواقع الاستراتيجية فى شبه الجزيرة العربية. وقام السلطان الناصر محمد بإلغاء وظيفة نائب السلطان مما يشير إلى سلطته المطلقة فى حكم البلاد.

وفى تتابع سريع، تناوب عرش السلطنة ثمانية من أبناء الملك الناصر واثنان من أحفاده واثنان من أبناء أحفاده فى الفترة ما بين سنوات ٧٤١ ـ ٧٩٢هـ/ ١٣٤١ ـ ١٣٩٢م. وحكم غالبيتهم دون أن يبلغوا سن الرشد، وكان معظمهم مجرد دمى فى أيدى القواد الأقوياء أمثال: قوصون، وأرجون العلائى، وصرغتمش، ويلبغا ومنتاش . وينفرد بين هؤلاء السلاطين الملك الناصر حسن بالشهرة بسبب مدرسته الشهيرة التى ابتناها أسفل القلعة والتى تُعد من أبرز الآثار المعمارية المملوكية .

وكان النصف الثانى من القرن الثامن الهجرى/ ١٤م فترة هدوء نسبى لمصر عمومًا وللدولة المملوكية خصوصًا فى علاقاتها مع القوى الأجنبية. فقد خفف تزايد الاضطراب فى الدولة المغولية الايليخانية وفى ولاياتها التابعة لها الضغط على حدود دولة المماليك.

وجاء التهديد الأكبر لدولة المماليك من ناحية الشرق حين غزا تيمورلنك

بلاد الشام فى سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م، واستولى على حلب وحماة ودمشق دون مقاومة تذكر. وقام تيمورلنك بتخريب البلاد التى سقطت فى يده وقتْل أهلها وتدمير منازلها وترحيل الحرفيين منها إلى عاصمته سمرقند. وكانت هذه الضربات التتارية الجديدة بداية النهاية لدولة المماليك فى الشام ثم فى مصر.

وتزامن مع هذا الهجوم المغولى قيام دولة المماليك البرجية فى مصر على يد برقوق الجركسى سنة ٧٩٢هـ/ ١٣٩٠م، وهى التى عرُفت أيضًا بدولة سلاطين المماليك الجراكسة (الأفخاذ). وكان فرج بن برقوق، أحد أهم سلاطين هذه الدولة، وبوفاته لم يعد عرش السلطنة وراثيًا فى دولة المماليك. وكان النظام المتبع فى ولاية عرش السلطنة أن يتولى ابن السلطان المتوفى لفترة مؤقتة حتى يخرج عليه رجل قوى ينتزع السلطة منه. وقد خلف المؤيد شيخ فرج بن برقوق على عرش السلطنة، وكان رجلاً تقيًا عالمًا ورعًا. وكانت له (خانقاه) خاصة به يخلو بنفسه فيها إلى جوار باب زويلة.

وشهدت مصر فى عهد سلطنة الأشرف برسباى (٨٢٥ـ ٨٤١هـ/ ١٤٢٢ ـ ١٤٣٨م) فترة هدوء داخلية وازدهار اقتصادى، وتجددت فى عهده السيطرة على غرب الجزيرة العربية وعادت كما كانت قبل ذلك بقرن من الزمان أيام حكم السلطان الناصر محمد بن قلاوون. وصار بندر جدة، فى عهد هذا السلطان، المركز التجارى الرئيسى لسفن تجارة الهند والشرق الأقصى المحملة ببضائع غالية الثمن والمتجهة إلى مصر بدلاً من ميناء عدن. ووضع برسباى هذا الميناء تحت سيطرة السلطان مباشرةً، ورصد هنالك حامية عسكرية لحمايتها وحماية تجارة البحر الأحمر ذات الأرباح الوفيرة.

وكان تجار الكارم يسيطرون على تجارة العبود هذه بين الشرق والمغرب منذ عهد الفاطميين والأيوبيين، لكن برسباى احتكر هذه التجارة لصالحه

دون تجارة الكارم. وأجبر برسباى التجار الأوربيين على شراء ما يحتاجونه من سلع الشرق من متجر السلطان فى الإسكندرية وبالأسعار التى يحددها. وفى بداية سنة ٨٢٥هـ/ ١٤٢٣م، أخضع برسباى صناعة السكر المصرى لسيطرة الدولة، مما أضر بمصالح القائمين بأمر هذه الصناعة من أبناء الشعب .

وعقب موت برسباى، تولى جقمق عرش السلطنة، ثم تولاه من بعده اينال (٨٤١ ـ ٨٦٥هـ/ ١٤٣٨ ـ ١٤٦١م)، ويعدان آخر جيل مماليك برقوق (الخاصكية). وفى عهد حكمهما، عانت البلاد من تدخل قوة الأتراك العثمانيين.

وجاءت نهاية دولة المماليك الجراكسة على يد العثمانيين، وذلك حين تقدم السلطان العثمانى سليم الأول لغزو سوريا سنة ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م، وقام خاير بك ، حاكم حلب، بالدفاع عنها لكنه لقى الهزيمة على يد قوات العثمانيين. وتوُفى السلطان قنصوه الغورى، خلال الحرب مع العثمانيين فى معركة مرج دابق. وتتبع السلطان سليم قوات خاير بك المنهزمة إلى مصر، وفى مصر انتخب طومان باى سلطانًا فى أحلك الظروف. وتصدى طومان باى لقوات العثمانيين لكن قواته لاقت هزيمتين إحداهما فى الريدانية والأخرى عند الجيزة، ووقع طومان باى أسيرًا فى يد العثمانيين الذين قاموا بقتله وتعليق جثته على باب زويلة. وبذلك زالت دولة المماليك وانتهى فصل رائع من فصول تاريخ مصر، وانقضى تاريخ هؤلاء الأبطال الذين خلفوا لنا آثارًا خالدة لازالت تشهد على عظمتهم وشدة بأسهم حتى اليوم.

٦ ـ الفترة العثمانية ١٥١٧ـ ١٧٩٨م:

استولى سليم الأول على مصر (٢٩ ذى الحجة ٩٢٢هـ/ ٢٣ يناير ١٥١٧م)، وبذلك صارت مصر ولاية عثمانية تُحكم من استانبول. وتولى أمر حكم مصر ولاة عثمانيون يساعدهم مجلس من الأعيان (الديوان). وانقسم المجتمع المصرى، خلال الحكم العثمانى

ـ المملوكى إلى طبقتين: طبقة حاكمة وطبقة محكومة تضم غالبية الشعب المصرى. وتزاوج بعض رجال الحامية العثمانية (الأوجاك) من المصريات الأمر الذى أدى إلى إنجاب أبناء متمصرين (مصرلية).

ومن المحتمل أن يكون تجار القاهرة وحرفيوها قد جندوا بأعداد كبيرة، خاصة فى فرق الإنكشارية والعزبان، وكانت الدولة فى حاجة لجهودهم العسكرية .

وظهرت طبقة البكوات فى مصر، التى حلت محل كبار أمراء سلاطين المماليك، ولم تستحوذ على إقطاعات ولكنهم كانوا يتقاضون أجورهم كضباط وجمعوا لأنفسهم مؤخراً ثروات طائلة من وراء نظام الالتزام. وفى القرنين التاليين صار بكوات المماليك أفراد بيت عسكرى قوى، وبخاصة جماعة الذولفقارية، والقاسمية، والقاذوغلية. وقاموا بقيادة القوات المحاربة وأصبحوا «سرداريين»، وحكامًا للولايات، وتولوا مناصب: الدفتردارية وإمارة الحج والقائمقامية.

وفى ظل هذا النظام ضعُفت شخصية الوالى العثمانى، الذى عادةً ما يكون غريبًا عن القطر الذى يقوم نيابة عن السلطان. وكان كل همّ الوالى هو جمع الضريبة السنوية (الإرسالية) المفروضة على الولاية وإرسالها إلى خزانة السلطان، وجمع ثروة خاصة له يسدد منها تكاليف حصوله على المنصب الذى يشغله ـ وكانت تلك مهمة الملتزمين الذين عليهم أن يجمعوا أكبر قدر ممكن من الأموال للوالى من المزارعين. وحدث فى سنة ٩٩٤هـ/ ١٥٨٦م تمرد عسكرى فى البلاد بسبب اختلاس الوالى العثمانى لأموال الإرسالية وتأخره عن دفع مستحقات الحامية العثمانية. وأدى هذا الحادث إلى سلسلة تمردات أخرى بلغت مداها فى سنة ١٠١٣هـ/ ١٦٠٥م بقتل المتمردين للوالى العثمانى. وبرغم اتخاذ السلطات العثمانية عدة تدابير مشددة فى الفترة ما بين سنوات ١٠١٦ ـ ١٠٢٠هـ/ ١٦٠٧ ـ ١٦١١م، إلا أن هذه التدابير لم تُعد للوالى

سيطرته على البلاد. ومنذ ذلك التاريخ فصاعدًا أصبح الولاة العثمانيون يعتمدون فى حفاظهم على منصبهم على الإيقاع بين أمراء المماليك بعضهم وبعض. وخلال القرن الثانى عشر الهجرى/ الثامن عشر الميلادى أصبحوا بالفعل سجناء القلعة، يلقون رضاء أمراء المماليك أحيانًا ويطردون من القلعة معزولين محتقرين على أيديهم فى بعض الأحيان الأخرى.

وأصبح بكوات المماليك فى منتصف عقود القرن الحادى عشر الهجرى / السابع عشر الميلادى العنصر البارز فى السياسة المصرية. ففى سنة ١٠٤٠هـ/ ١٦٣١م قاموا بعزل والٍ عثمانى تسبب فى مقتل واحد من جماعتهم، كذلك تقلد هؤلاء البكوات منصب القائمقام، وتولوا إمارة الحج. وتقاسم بيت الفقارية وبيت القاسمية باكوية المماليك، وكان الأوائل جراكسة والآخرون بوسنيين. وتقلد رضوان بك زعيم الفقارية إمارة الحج بصفة دائمة مدة ربع قرن من الزمان (١٠٤١ ـ ١٠٦٦هـ/ ١٦٣١ ـ ١٦٥٦م). وتدهور أمر البيت الفقارى بعد وفاته، ووقع صراع بين هذا البيت وبيت القاسمية انتهى بانتصار القاسمية فيما عُرف «بواقعة السناجق».

وترأس السنجق أحمد بك بيت القاسمية، وتوقف بكوات المماليك آنذاك عن الاعتراض على سلطة الوالى العثمانى وتفرغوا للسيطرة على مناصب الدولة الهامة ووظائفها الإدارية والعسكرية، فى الوقت الذى بلغت فيه فرق الانكشارية أقصى مكانة لها فى البلاد.

وبعد ٣٢ عامًا تزعم فيها بيت القاسمية باكوية المماليك، نجح البيت الفقارى فى انتزاع هذه السيادة له وتولى رجاله معظم وظائف الدولة الهامة، واستمر الحال على ذلك حتى سنة ١١٢٣هـ/ ١٧١١م حين نجح القاسمية فى إحراز النصر على الفقارية واستعادة سيادتهم وسيطرتهم على البلاد، وصارت فى أيديهم الرئاسة الحقيقية رغم وجود نظام الحكم القديم على ما عليه بوجود الوالى والديوان. وبعد سنة ١١٦٨هـ/

١٧٥٤م صار البك المملوكى يجمع بين البكوية ومنصب حاكم القاهرة «شيخ البلد». وشكَّل بكوات المماليك جمعية لهم كانت لها السلطة الفعلية فى حكم البلاد دون الديوان العثمانى. وصار رؤساء الصعيد، برئاسة الشيخ همام ابن يوسف الهوارى، أحلافًا للقاسمية. وكانت السلطة العليا فى الصعيد قد صارت للشيخ همام منذ سنة ١١٥٣هـ/ ١٧٤١م فصاعدًا.

ونازع بيت القازوغلية البيت القاسمى على مشيخة البلاد ومناصب الدولة العليا، منذ منتصف القرن ١٢هـ/ ١٨م، واستحوذوا على السلطة فى البلاد حتى مجئ الحملة الفرنسية الى مصر. وكان القازوغلية قد دخلوا فيما بينهم فى صراعات عائلية انتهت سنة ١١٦٨هـ/ ١٧٥٤م بعد موت زعيمهم إبراهيم بك كخيا إلى ظهور على بك الكبير، الذى حكم مصر حكمًا مطلقا وانفرد بحكمها بعد أن تغلب على قوة همام حاكم الصعيد سنة ١١٨٣/ ١٧٦٩م. واتجه على بك بأنظاره إلى آفاق التوسع الخارجى ففتح الحجاز سنة ١١٨٤هـ/ ١٧٧٠م. وأرسل بعد ذلك قائده المملوكى المخلص محمد أبو الدهب لفتح الشام سنة ١١٨٥/ ١٧٧١م. لكن أبا الدهب، بعد أن استولى على دمشق، عاد إلى القاهرة وانقلب على سيده على بك وقام بنفيه إلى الشام فى العام التالى. وحاول على بك أن يستعيد سلطانه لكنه فشل فى ذلك وألقى القبض عليه وتوُفى سنة ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م متأثرًا بجراحه. واستمر أبو الدهب فى حكم البلاد، إلا أنه توُفى سنة ١١٨٩هـ/ ١٧٧٥م أثناء قيامه بحملة ضد ضاهر العمر حاكم فلسطين.

وشهد العقد التالى صراعًا للاستحواذ على السلطة فى مصر بين آخر بكوات القازوغلية إسماعيل بك واثنين آخرين من بكوات المماليك وهما إبراهيم بك ومراد بك. وظل الصراع قائمًا بين الطرفين حتى مجئ الحملة الفرنسية إلى مصر بقيادة نابليون

بونابورت واحتلالها لها سنة ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م.

٧ ـ فترة التاريخ الحديث الأولى ١٧٩٨ ـ ١٨٨٢م

(أ) الاحتلال الفرنسى ١٧٩٨ ـ ١٨٠١ م :

فى الليلة الأولى من شهر يوليو ١٧٩٨م، رسى فيلق حربى فرنسى بقيادة الجنرال نابليون بونابورت فى مياه غرب ميناء الاسكندرية، بهدف احتلال مصر وتهديد طريق الانجليز إلى مستعمراتها فى الهند. وهزمت القوات الفرنسية الجيش المملوكى، الذى كان يقوده مراد بك فى معركة الأهرام (يوم ٢١ يوليو)، وانتهى بذلك حكم دولة المماليك فى مصر. وأقام الفرنسيون لهم إدارة جديدة لحكم البلاد، فى الوقت الذى بحثوا فيه عن كسب تعاون المصريين معهم من خلال إنشاء ديوان يُشكل من أعيان البلاد فى القاهرة والأقاليم يشاركهم فى الحكم. إلا أن المصريين لم يتقبلوا الاحتلال الفرنسى وثاروا ضده فى القاهرة لأول مرة (يوم ٢١ أكتوبر١٧٩٨م)، ثم تلا ذلك ثورات أخرى ضدهم فى معظم أرجاء البلاد.

ولم تتح أى فرصة للفرنسيين كى يقوموا بتقوية حكمهم فى البلاد، بسبب تربص الأسطول البريطانى لهم وتحطيم أسطولهم فى مياه أبى قير فى معركة أبى قير البحرية. وبعد فشل حملة أرسلها نابليون إلى سوريا، عاد إلى فرنسا، فى ٢٣ أغسطس ١٧٩٩م، تاركًا قيادة الحملة لقائده عبدالله مينو، الذى اعتنق الإسلام وتزوج من زبيدة المصرية الرشيدية. وأصبحت مهمة مينو هى إعادة رجال الحملة سالمين إلى فرنسا، وقد تم بالفعل رحليهم النهائى عن الاسكندرية فى ٢ سبتمبر ١٨٠١م. ومن أهم إنجازات الحملة الفرنسية على مصر إنجازها كتاب «وصف مصر»، الذى تناول دراسة مختلف نواحى الحياة فى البلاد، وكشف حجر رشيد الذى حل رموز اللغة الهيروغليفية المصرية القديمة. وليس حقيقة ما يُدعى من أن هذه الحملة قد تسبب فى حدوث كل التطورات الحديثة فى مصر، لكنها فى

الحقيقة هى وضعت البلاد فى المواجهة المباشرة مع الحضارة الغربية، وأنها أدخلت مصر فى فلك لعبة السياسة الأوربية والاستعمار الأوربى.

(ب) الفترة العثمانية الانتقالية؛ محمد على (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨م):

بعد انسحاب الفرنسيين من مصر، حاول العثمانيون من ناحية والمماليك من ناحية أخرى الاستحواذ على الحكم، بينما قررت بريطانيا فرض نفوذها على مصر. وظهرت على السطح فى مصر آنذاك جماعة «علماء» القاهرة الذين أحرزوا مكانة مهمة أثناء الاحتلال الفرنسى وقيادتهم الشعب فى ثوراتهم ضده. والتف العلماء حول محمد على الضابط المقدونى الطموح، الذى وفد على مصر صحبة القوات العثمانية سنة ١٨٠١م. وفى ١٣ مايو ١٨٠٥م، أعلن العلماء بقيادة عمر مكرم نقيب الأشراف وعبدالله الشرقاوى شيخ الجامع الأزهر، عزل الوالى العثمانى خورشيد باشا وتقليد محمد على سلطات الوالى. واضطر الباب العالى أن يرضخ لإرادة الشعب المصرى ورضى عن اختياره لمحمد على واليًا عليهم. وأشرك محمد على العلماء معه فى السلطة بادئ الأمر، لكنه سرعان ما استبد بالحكم وتنكر للشعب الذى اختاره بإرادته، وتخلص محمد على من قيادة الشعب المصرى بإبعاده السيد عمر مكرم سنة ١٨٠٩م عن البلاد. ونجح محمد على فى التخلص من نفوذ المماليك فى الصعيد، ثم قام بتدبير مذبحة القلعة الشهيرة فى أول مارس ١٨١١م التى قضى فيها على معظم أمرائهم. ومنذ ذلك التاريخ أصبح هو السيد الوحيد الحاكم فى مصر مع الاعتراف بتبعيته للباب العالى.

وقام محمد على بعدة حملات عسكرية خارج مصر، شنها أولاً باسم السلطان العثمانى، ثم واصل أمرها بهدف توسعة مملكته. فأرسل سنة ١٨١١م حملة الى الجزيرة العربية ضد الحركة الوهابية، وهزم قواتها فى الدرعية سنة ١٨١٨م، وفرض السيادة المصرية على شبه الجزيرة العربية حتى بداية الأربعينيات. وفى سنوات ١٨٢٠ ـ ١٨٢١م استولت قواته على

السودان حتى خط الاستواء، ثم استولت على موانى سواكن ومصوع، بعد ذلك، سنة ١٨٤٠م.

ولما بدأت حرب الاستقلال اليونانية سنة ١٨٢١م، وطلب السلطان العون من واليه المصرى، سارت القوات المصرية لقمع التمرد على السلطان في كريت وقبرص سنوات ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣م. وفى فبراير ١٨٢٥م نزلت هذه القوات فى شبه جزيرة المورة واحتلت غالبيتها آخر ذلك العام. واحتلت القوات المصرية ميسلون، شمال خليج كورنثة سنة ١٨٢٦م. وبعد أن حطم الإنجليز والفرنسيون والروس الأسطول العثمانى المصرى فى معركة ناڤارينو (فى ٢٠ أكتوبر ١٨٢٧م) ، قرر محمد على إنهاء مشاركته فى هذه الحرب وتخلى عن مساعدته للسلطان العثمانى، فعقد فى ٦ أغسطس ١٨٢٨م اتفاقاً مع بريطانيا بسحب قواته من المورة، لكن كريت ظلت تحت القيادة المصرية حتى سنة ١٨٤٠م.

وميَّز انسحاب محمد على من الحرب اليونانية بداية مرحلة جديدة فى سياسته توجهت بوضوح ضد الإمبراطورية العثمانية. وبدأ محمد على هذه السياسة بغزو بلاد الشام، إذ أرسل لها جيشًا يقوده ابنه إبراهيم الذى نجح فى احتلال عكا ثم دمشق (١٦ يونيو ١٨٣٢م). وأحرز الجيش المصرى فى ٣٠ يوليو انتصارًا عند بيلان فتح الطريق أمامه إلى أطنة فى داخل الأناضول. كذلك انتصر الجيش عند قونية، وفى فبراير ١٨٣٣م وصلت قوات إبراهيم الى كوتاهية، على بعد ٢٠٠كم من استانبول، عندئذ تدخلت القوى الأوربية لإنقاذ الإمبراطورية العثمانية. وفى أوائل مايو، تم الاتفاق على انسحاب المصريين من الأناضول، مع حصول محمد على على إيالات صيدا وطرابلس ودمشق وحلب، مع تعيين ابنه ابراهيم على إيالة أطنة.

وخلال السنوات التسع التى قضاها الوجود المصرى فى بلاد الشام، قام المصريون بإدخال بعض التجديدات السياسية والاقتصادية الهامة فى البلاد. ورغم ذلك فقد واجه التواجد المصرى هنالك صعوبات التمرد

والثـورات. وفى سنة ١٨٣٩م تقـدم الجيش العثمانى لـلقاء المصـريين فى بلاد الشـام، لكنه هُزم هزيمـة كـبيـرة عند نصيبيـن، غرب أعالى الفرات (يوم ١٤ يونيو). وعندما ازداد تهـديد محمد علـى (لرجـل أوربا المريـض)، تدخـلت الدول الأوربية ثانية حـتى تمنع تصدع البـاب العالى وقـيام بديل قـوى له فى المنطقـة، ولم تقف إلى جـانب مـحمـد على سـوى فرنسـا. ولما رفض محـمد على شـروط مـؤتمر لـندن (١٥ يوليـو ١٨٤٠م) ، تقـدمـت القـوات الغـربيـة وحطمت قـوة مـحمـد على العـسكرية وأجـبـرته على أن يوقع مـع بريطانيـا معـاهدة إنهاء الحـرب فى ٢٧ نوفمـبر، وقـيام قـواته بالجـلاء نهائيًـا عن بلاد الشـام فى فبـراير ١٨٤١م. ولقد قـبل محمد على بعـد ذلك اتفاقاً، بعد تحطيم قواته، فى ١٠ يونيو ١٨٤١م، بترك كل الأراضى التى احـتلهـا ماعـدا الأراضى السودانية، والموافقة على تخفيض عدد قواته وأن يدفع ضريبـة سنوية للباب العـالى. وتعهـد بأن تكون ولاية العهـد من بعـده فى مصـر فى أبنائه الذكـور حـسب الـسن، بأن يكون أكـبـر أبناء الأسرة سنا خـلفاً له فى الحكم، مـثلما هو الحال فى البيت العثمانى.

وحين أصبـح محمد على غـير قادر على الاسـتمرار فى الحكم، تـولى أمر الحكومـة بعـده ابنه إبـراهيم فى أبريل ١٨٤٨م، الذى عـين واليًـا بمقـتـضى فـرمـان الـسلطان العـثـمـانى فى ٢ سبـتمبر. لكـن إبراهيم توفى قبل والده فى ١٠ نوفـمبـر ١٨٤٨م، فتولـى أحد أحـفاد مـحمـد على وهو عبـاس حلمى الأول الوصـاية علـى العـرش. وتوفى محمد على يوم ٢ أغسطس ١٨٤٩م.

(جـ) عـبـاس الأول (١٨٤٨-١٨٥٤م)، سـعـيـد (١٨٥٤ - ١٨٦٣م) وإسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩م):

بعد فترة توقف دامت لسنين قليلة، اسـتأنف خلفـاء محـمد على سـياسـة التحديث فى البلاد. وتمت هذه السياسة تحت ظروف مخـتلفة. وفـتحت مـصر صدرها لكل التـأثيرات الأجنبـية، ونتج عن ذلك تقدمٌ، لكن هذا الـتقدم أعقـبه خراب اقـتصـادى ثم احتـلال أجنبى. وواصل الخديو عـباس سـياسـة جده محمد على الراميـة إلى تخفيض الإنفاق

فى الدولة ، لكنه اغتيل فى ظروف غامضة يوم ١٣ يوليو ١٨٥٤م. وخلف عباس فى حكم مصر: محمد سعيد (باشا)، الذى توفى فى ١٨ يناير ١٨٦٣م، ثم إسماعيل (باشا) ابن إبراهيم، وكان كل من سعيد واسماعيل مسئولين عن سياسة انفتاح مصر على الأجانب. كما قام هذان الخديويان بإنجازات هامة منها بناء السكك الحديدية وإنشاء الجسور والموانى وحفر الترع والقنوات والارتقاء بالزراعة والصناعة والعمران.

وكان حفر قناة السويس، هو أهم المشروعات التى تستدعى الانتباه فى عهد هذين الحاكمين. وكان الخديو سعيد قد أعطى موافقته على حفر قناة تربط ما بين البحرين المتوسط والأحمر للفرنسى فرديناند دى لسبس فى ٣٠ نوفمبر ١٨٥٤م. وبُدئ العمل فى حفر هذه القناة فى ٢٥ أبريل ١٨٥٩م، وتم الفراغ من حفرها وافتتاحها للملاحة فى ١٧ نوفمبر ١٨٦٩م، فى احتفال كبير حضرته شخصيات بارزة وضيوف ممثلين لدول كثيرة مختلفة.

وتركز التقدم الاقتصادى فى مصر آنذاك فى الزراعة، فتوسعت البلاد فى زراعة القطن، الذى كانت الدولة فى حاجة لإنتاجه بعد أن توقف استيراده من الولايات المتحدة الأمريكية بسبب وقوع الحرب الأهلية فيها. وكذلك قامت فى البلاد بعض الصناعات التى كانت تعتمد على المنتجات الزراعية مثل صناعة السكر من القصب وصناعة استخراج الزيت. وفى التعليم، قامت جهود كبيرة بتطويره فحلت المدارس النظامية محل الكتاتيب، وفى سنة ١٨٧١م أُسست كلية دار العلوم بهدف إعداد الدارسين الأزهريين للتدريس فى المدارس، وفى سنوات ١٨٧٣، ١٨٧٤م افُتتحت أول مدارس نظامية لتعليم البنات.

ولمَّا كانت موارد دخل البلاد لاتغطى مصروفاتها، لجأ حكام مصر إلى الاستدانة من البنوك الأجنبية، ولم تصل هذه الديون إلى مبالغ كبيرة فى عهد عباس، لكنها بلغت ذلك فى عهد كل من سعيد وإسماعيل. وكان يصحب هذه القروض فوائد كبيرة،

وفى نهاية عهد حكم إسماعيل وصلت ديون مصر إلى ١٠٠ مليون جنيه استرلينى. وقام اسماعيل، لسداد فوائد هذه الديون، برهن بعض المنشآت الحكومية العامة، كذلك قام ببيع حصة مصر فى قناة السويس مقابل مبلغ زهيد. ومع تزايد الديون ازداد التدخل الأجنبى فى شئون مصر وازدادت سيطرة القوى الأوربية عليها. واضطر الخديو اسماعيل إلى الموافقة على إنشاء «صندوق الديْن» من مندوبى فرنسا وبريطانيا وإيطاليا والنمسا، وكانت مهمته تسديد ديون رعايا هذه الدول. ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا، ازداد عدد الأوروبيين العاملين فى فروع الإدارة المصرية، وصار وزير المالية إنجليزيًا ووزير الأشغال فرنسيًا فى الحكومة التى شكلت فى سبتمبر ١٨٧٨م.

وبدأ فى ذلك الوقت تكوين رأى عام قومى، عبر عن نفسه فى صحف مستقلة ظهرت فى البلاد منذ سنة ١٨٧٦م، وفى حلقات نقاش، مثل تلك التى أقامها جمال الدين الأفغانى فى القاهرة سنة ١٨٧١م بتشجيع من الحكومة المصرية. وفى أوائل سنة ١٨٧٩م قام أكثر من ثلثمائة موظف مدنى وضابط عسكرى وعلماء وأعيان بتوقيع عريضة قومية (لائحة وطنية) أوردوا فيها مطالبهم الوطنية وقدموها للخديو . وفى ٧ أبريل قام الخديو إسماعيل بحل الوزارة التى كانت تضم الوزراء الأجانب، وقام فى اليوم التالى بتشكيل حكومة وطنية جديدة. واستتبع ذلك نشاط دبلوماسى فى العواصم الأوربية للتشاور فى الأمر. وفى نهاية الأمر أصدر السلطان العثمانى قرارًا بعزل إسماعيل عن حكم مصر (٢٦ يونيو ١٨٧٩م) وتعيين ابنه محمد توفيق مكانه.

(د) القسم الأول من عهد حكم توفيق والثورة العرابية (١٨٧٩ - ١٨٨٢م):

عادت السيطرة الأجنبية على مالية مصر فى عهد حكم الخديوى الجديد، لكن لم يعد هنالك مكان فى الوزارة الجديدة للوزراء الأجانب. وتم اتفاق نهائى بين الدائنين والحكومة على أن يُوحد الديْن ويصُبح مجموعه ٩٨,٣٧٨,٠٠٠ جنيها استرلينى، وأن يخصص نصف دخل موارد البلاد

لسداده وسداد فوائده. وحاولت حكومة رياض باشا القيام بالإصلاح المالى والاقتصادى، لكن الفرصة لم تمنح لها لتحقيق هذا الإصلاح.

وصارت البلاد فى حالة فوران، وكان الجيش يغلى، وفى يوم ٩ سبتمبر ١٨٨١م، تجمع أمام قصر الخديوى حشد عسكرى كبير بقيادة الضابط أحمد عرابى باشا، وتقدم بعريضة يطلب فيها عزل وزارة رياض باشا، وتشكيل وزارة جديدة برئاسة شريف باشا، ودعوة البرلمان للانعقاد.

وبدأت بريطانيا وفرنسا، اللتان كانتا ترقبان قيام الحركة الوطنية فى مصر بريبة وشك، فى ٨ يناير ١٨٨٢م سياسة تدخل سافر، بإعلانهما فى مذكرتين متماثلتين قدمتا للخديو، من أنهما يريدان حمايته والدفاع عن النظام الحاكم القائم . وفى ١٥ مايو أعلنتا قرب وصول أسطولهما المشترك إلى الإسكندرية. وفى ٢٥ مايو طالبتا إقالة وزارة البارودى ونفى عرابى من البلاد. وأقال الخديو توفيق الوزارة بالفعل لكنه استبقى عرابى وزيرًا للحربية فى الوزارة الجديدة. وحدثت مشاجرة وأحداث عنف يوم ١١ يونيو فى الاسكندرية قُتل فيها نحو أربعين أوربياً، رغم ظهور الأسطول الانجليزى الفرنسى فى مياه الاسكندرية. وتصرفت بريطانيا فى الأمر بمفردها، دون إعطاء فرنسا فرصة التدخل، وأمرت حكومة «جلادستون» بضرب الاسكندرية، وتم الضرب بالفعل يومى ١١ ـ ١٢ يوليو بحجة منع المصريين من القيام بتحصين الميناء.

وقام عرابى بتحدى القوات البريطانية، بعد أن تلقى تأييداً شعبياً كاملاً من غالبية المصريين، وكان عرابى قد أعلن الجهاد ضد الكفار. وفى أغسطس قام فيلق بريطانى باحتلال قناة السويس، وفى ١٣ سبتمبر ١٨٨٢م وقعت الهزيمة بالجيش المصرى عند التل الكبير، واستسلم عرابى للإنجليز، وحوكم وبعض القواد وعدداً كبيراً من أتباعه محاكمة عسكرية قضت بإعدام عرابى. لكن الحكومة البريطانية خففت الحكم إلى السجن مدى الحياة (وسمح له سنة ١٩٠١م بالعودة من منفاه إلى مصر).

ولم تكن الحركة العرابية فى أساسها ثورة سياسية أو اجتماعية، فبرغم أنها رفضت طاعة الخديو وأعلنت العصيان ضده، إلا أنها لم تضع على الإطلاق خطة لإزاحته عن العرش، وكذلك أكدت باستمرار على ولائها التام للسلطان العثمانى. أما بخصوص التغيير فى بنية المجتمع، فهى لم تطالب بأكثر من تحقيق العدالة والحد من مغالاة الأرستقراطية التركية الجركسية، إلا أنها قدمت تجربة محاولة جادة لبعض الجماعات المصرية التى قررت على مسئوليتها كيف تحل مشكلات مصر. وفى مجلس النواب مهدت الحركة الطريق للوصول إلى هذا الغرض وتحقيقه. وحتى إذا كان الكفاح من أجل الاستقلال قد باء بالفشل، فإن أسس الوعى القومى وُضعت وهى التى استطاعت أجيال المستقبل البناء عليها(*).

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك طبعة De Goe/e ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١م، جـ١، ص٢١٧.

(٢) اليعقوبى: تاريخ اليعقوبى ليدن ١٨٨٣م، جـ ١، ص٢١٠

(٣) المسعودى: مروج الذهب باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م، جـ٢، ص٣٩٤، ٨٠٦.

(٤) السيوطى: حسن المحاضرة، طبعة بولاق، ص١٥.

(٥) محمد عبدالمعطى المنوفى: كتاب أخبار الدول، القاهرة ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م، ص٤، ٥.

(٦) الجاحظ: كتاب الأمصار وعجائب البلدان، طبعة Pellat ١٩٦٦م، ص١٦٩ ـ ٢٠٥.

(٧) المقريزى: الخطط، طبعة بولاق ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣م.

(٨) ابن دقماق: كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار، بولاق ١٣١٠هـ.

(٩) ساويرس بن المقفع ، تاريخ بطاركة الاسكندرية، نشر B. Evetts، ١٩٤٨م.

د. عطية القوصى

مصطفى «الأول»

مـصطفى الأول، السلطان العـثـمـانى الخـــامس عـــشـــر، (١٠٢٦ ـ ١٠٢٧هـ/١٦١٧ ـ ١٦١٨م) ثم (١٠٣١ ـ ١٠٣٢هـ/١٦٢٢ ـ ١٦٢٣م) ولد فـى عـــام ١٠٠٠هـ/ ١٥٥٩م، وهـو ابن السلطان محمـود الثالث. وقد تولى الحكم خلفا لأخيه السـلطان أحمد الأول ثم عزل بعـد عام واحـد لاختـلال قـواه العقليـة، وخلفـه عثـمان نجـل السلطان أحمـد، ثم أعيـد للعرش بعـد مصـرع الأخيـر خلال ثورة الإنكشارية ولمدة عام أيضا، ثم عزل ليخلفه السلطان مـراد ابن السلطان أحمد، وكانت وفاته فى عام ١٦٣٨م.

المصادر:

(١) A. D. Aldevson: *The Slvactave of the Ohowaa dyaasty, Oxtovd 1956, iadex S.V.*

على يوسف [ج. هـ. كرامرز J. H. Kramers]

مصطفى «الثانى»

مصطفى الثانى، السلطان العـثمانى الثـانى والعـشـرين، (١١٠٦ ـ ١١٥هـ/ ١٦٩٥ ـ ١٧٠٣م)، وهو ابـن السلـطان مـحمـود الرابع. وقـد ولد فى ١٦٦٤م وتولى الحكم خلفـا لعمـه أحمد الـثانى حين كانـت الحرب مشتعلة مع الـنمسا وبولندا وروسيا والبندقـية، وقد خاض حربا فـاشلة انتـهت بعقـد اتفاقيـة مع النمسا وبولندا والبندقـية عام ١٦٩٩م، ثم مع روسيا فى ١٧٠٠م. وقـد فقدت الإمـبـراطورية فى هذه الحـرب المجـر وترانسلفانيا.

وبعد الحرب بدأ إعادة النظام للدولة العـثـمـانيـة التـى عـانت كـثـيـرا من الاضطراب، فـاسـتـردت البـصـرة من الإيرانيـين، ودعـمـت القـلاع وتحـسن وضع الأسـطول. ولكن الإنـكشـــارية عادوا للثورة فى عام ١٧٠٣م وأجبروه على التنازل، ومات فى العام نفسه.

المصادر:

(١) A. D. Aldevson: *The Slvactave of the Ohowaa dyaasty, Oxford 1956, iadex S.V.*

على يوسف [ج.هـ. كرامرز J. H. Kramers]

مصطفى «الثالث»

مصطفى الثالث، السلطان العـثمانى السادس والعشرين، (١١٧١ ـ ٨٧هـ/ ١٧٥٧ ـ ٧٤م) ابن أحـمـد الثـالث. ولد عام ١٧١٧م وتولى العرش بعـد عثمان

الثالث، وكانت تركيا تنعم بالسلام بعد معاهدة بلجراد. وكانت الدولة تحت السيطرة الفعلية لراغب باشا الصدر الأعظم حتى ١٧٦٣م. وقد وقعت فى عهده معاهدة صداقة مع بروسيا عام ١٧٦١م.

وبعد موت راغب باشا بدأ السلطان مصطفى يمارس سلطته الفعلية، وفى ١٧٦٥م اندلعت الحرب مع روسيا وفقدت فيها تركيا القرم نهائيا. وفى عهده قامت ثورة على بك الكبير فى مصر. وفى ١٧٧٤م تنازل عن الحكم لأخيه عبد الحميد.

المصادر:

(١) A. D. Aldevson : *The Slvactave of the Ohowaa dyaasty, Oxford 1956, index S.V.*

على يوسف [ج. هـ كرامرز J.H. kvamevs]

مصطفى الرابع

مصطفى الرابع، السلطان العثمانى التاسع والعشرين (١٢٢٢ ـ ١٢٢٣هـ/ ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨م)، ابن السلطان عبد الحميد الأول، ولد فى ١٧٧٨م وتولى الحكم بعد عزل السلطان سليم الثالث إثر ثورة بقيادة القائم مقام مصطفى باشا ومعاونة المفتى والإنشكارية ضد ميوله الإصلاحية. وكانت تركيا فى حرب مع روسيا وإنجلترا، ولكن مفاوضات الصلح كانت جارية.

وقد استمرت الثورة مشتعلة حتى اضطر للتنازل عن العرش لأخيه محمود، وسجن ثم قتل بعد شهور قليلة.

المصادر:

(١) Djeadet Pasha: Ta' rikh, 2 nd ed, viii, Istanbul 1303, 145 pl.

على يوسف [ج.هـ كرامرز J.H. kramers]

مصطفى بشتلى

مصطفى باشا بشتلى، (١٧٩٧ ـ ١٨٦٠م)، أحد رجال الدولة العثمانيين من أصل ألبانى، تولى الوزارة فى ١٨١٢م واكتسب شهرة حربية خلال إخماده الثورة اليونانية، ولكنه قاد ثورة من الألبانيين ضد السلطان محمود الثانى جعلته بطلاً قومياً لدى الألبان، وبعد هزيمته أعاده السلطان عبد المجيد الأول لخدمة الدولة.

وقد توفى فى المدينة المنورة بعد اعتناقه طريقة الدراويش المولوية.

المصادر:

على يوسف [أ. بوبوفيك A. Popovic]

مصطفى باشا بيرقدار

مصطفى باشا بيرقدار، وزير أعظم عثمانى فى ١٨٠٨م، ولد لأحد كبار الإنكشارية فى ١٧٥٠م.

اكتسب شهرة خلال الحرب ضد روسيا تحت إمرة السلطان مصطفى الثالث، ومنها اكتسب اسم «البيرقدار». كان من أكبر أنصار سياسة سليم الثالث الإصلاحية، وحاول بعد توليه الوزارة فى عهد السلطان محمود الثانى أن يتابعها، ولكنه قتل بعد فترة وجيزة من توليه المنصب إثر ثورة الإنكشارية ضده.

المصادر:

(١) B. Lewis: *The encergence of modern Turkey, London 1961.*

على يوسف[(بوسورث C.E. Bosworth)

و (كرامرز R . Kvamers)].

مصطفى جلبى

اسم بعض الأمراء العثمانيين.

١ ـ مصطفى جلبى، دوزمى، الابن الأكبر لبايزيد الأول، كان من المتنازعين على السلطة، (؟ ـ ٨٠٤هـ/ ١٤٠٢م، ٨٢٥هـ/ ١٤٢٢ أو ١٤٣٠م).

والموقف غامض بالنسبة لشخصه قبل ١٤١٥م واحتمال الخلط بينه وبين شخصيات أخرى وارد فيقال إنه اشترك مع والده فى معركة أنقرة، وأسرا معا، وفى رواية أنه لم يعد من الأسر إطلاقا، إلا أن روايات أخرى تتحدث عن عودته عام ١٤١٥م كمنازع على السلطة ضد السلطان محمد الأول بدعم من البيزنطيين.

وإثر عقد صلح بين السلطان محمد والبيزنطيين تعهدوا بمقتضاه وقف دعمهم لمصطفى، خمد نشاطه إلى أن توفى السلطان محمد.

وبعد وفاة السلطان محمد، استغله البيزنطيون مرة أخرى ضد السلطان

مراد، وتمكن بالفعل من الاستيلاء على أدرنة وعبور الدردنيل، ولكنه هزم وشنق فى رواية عام ١٤١٥م، وفى رواية أخرى أنه ظل يقاوم حتى ١٤٣٠م حين كانت نهايته.

٢ ـ مصطفى جلبى، كوجوك (الأصغر، للتمييز بينه وبين عمه مصطفى دوزمى (الأكبر؟) ابن السلطان بايزيد) الابن الثانى للسلطان محمد الأول.

وبعد تخلص مراد من تمرد مصطفى الأكبر، استغل البيزنطيون مصطفى الأصغر لمتابعة التمرد، حيث استطاع الاستيلاء على مناطق من الأناضول وإعلان نفسه سلطانا هناك، ولكنه هزم أخيرا وشنق فى ١٤٢٣م.

٣ ـ مصطفى بن سليمان القانونى، (٩٢١ ـ ٦١هـ/ ١٥١٥ ـ ٥٣م). شنقه والده إثر شائعات عن استعداده للثورة بمساعدة الإنكشارية، وقيلت فى موته مراث عديدة، وكان هو نفسه يقرض الشعر.

على يوسف [فيشر A. Fisher]

مصطفى خازندار

مصطفى خازندار، (١٨١٧ ـ ٧٨م)، موظف تونسى، بدأ كرقيق يونانى، ألحقه حسين بك حاكم تونس ببلاطه وتولى تعليمه مع ابن أخيه الذى توطدت صداقته به، ومن خلال هذا التعليم تعرف على الديانة الإسلامية فاعتنق الإسلام وغير اسمه إلى الاسم المذكور.

وبسبب نبوغه تقلد أرقى المناصب منذ أن بلغ العشرين من عمره ولمدة ٣٦ عاما، منها رئاسة الوزارة لثلاثة حكام متوالين، وكان من الممكن أن يستمر نجمه لولا الغزو الفرنسى فى ١٨٧٣م.

المصادر:

(١) ابن أبى الضياف: اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ١٨٦١م.

(٢) A.Demeerse: *Categories Sciales en Tunisie*

على يوسف [أ. شينوفى A. Chenoufi]

مصطفى خيرى أفندى

مصطفى خيرى أفندى، (١٢٨٣ ـ ١٣٣٩هـ/ ١٨٦٧ ـ ١٩٢١م)، شيخ الإسلام فى الدولة العثمانية. كان من أسرة من العلماء. حصل على الإجازة كما أكمل دراسة القانون فى ١٨٩٥م وشق طريقه فى المناصب القضائية حتى وصل لمنصب قاضى المحكمة الجنائية فى سالونيكا فى ١٩٠٦م ثم انضم لجمعية الاتحاد والترقى، كعضو فى لجنتها المركزية، وظهرت ميوله السياسية بدخوله البرلمان وتقلده للعديد من المناصب الوزارية مع عودة الحكومة الدستورية على إثر ثورة الشبان الأتراك.

وفى ١٩١٤م تولى منصب شيخ الإسلام، وبهذه الصفة أصدر الفتوى بالجهاد المقدس ضد الحلفاء فى الحرب الأولى. وبعد الحرب قبض عليه مع الاتحاديين ونفى إلى مالطة، ثم أعيد لموطن رأسه فى أورجوبلو لتدهور صحته، وظل بها معتزلا الحياة السياسية ـ رغم دعوة مصطفى كمال أتاتورك له بتولى منصب فى المجلس الوطنى ـ إلى أن وافته منيته.

المصادر:

(١) النهروانى: البرق اليمانى

(٢) سالم: الفتح العثمانى الأول لليمن

على يوسف [(بلا كبيرن Blach bern)

(أ.هـ دى جروت A.H. De Groot)]

مصطفى عبد الرازق

مصطفى عبد الرازق، صحفى وعالم مصرى. ولد فى ١٨٨٢م فيما يقول أسعد داغر أو ١٨٨٥م فيما يقول خير الدين الزركلى وتوفى فى ١٩٤٦م أو ١٩٤٧م، من أسرة ثرية. وهو شقيق على عبد الرازق مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» الذى أثار ضجة حوله. درس فى الأزهر الشريف ثم سافر فى ١٩٠٩م إلى فرنسا حيث تخصص فى الفلسفة الإسلامية وعاد فى ١٩١٥م. وقد شغل عدة مناصب منها مفتش المحاكم الشرعية وأستاذ الفلسفة

الإسلامية ثم وزيرا للأوقاف عام ١٩٣٨م وأخيرا شيخ الجامع الأزهر حتى وفاته.

كان صديقا للشيخ محمد عبده الذى كان أحد أساتذته فى الأزهر ويعتبر أهم مصدر لسيرة حياته. وقد عمل فى بداية حياته الصحفية فى الجريدة اليومية «الجريدة» التى أنشأها أحمد لطفى السيد فى ١٩٠٨م، وفيها صادق أهم الشخصيات المثقفة فى المجتمع مثل الدكتور محمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد والدكتور طه حسين. ثم عمل بجريدة «السياسة» التى تولى رئاسة تحريرها الدكتور محمد حسين هيكل. وكانت لسان الحزب المنافس للوفد، الأحرار الدستوريين الذى أسسه عدلى يكن. وقد لقى والده حسن باشا مصرعه إثر هجوم من أنصار الوفد على مقر الجريدة. وكانت «السياسة» مدافعة عن حرية الرأى، فوقفت فى صف الدكتور طه حسين فى كتابه «الشعر الجاهلى» وعلى عبدالرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»

وكانت رسالته الدكتوراه عن الإمام الشافعى. ومن مؤلفاته «الصوفية والفرق الإسلامية» ودراسات عن الكندى والفارابى «فيلسوف العرب والمعلم الثانى».

المصادر:

(١) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية، بيروت، ١٩٥٦م.

(٢) خير الدين الزركلى، الأعلام.

مصطفى باشا قره

مصطفى باشا قره شاهين، والى اليمن ومصر فى منتصف القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى. من أصل بوسنى.

تولى حكم اليمن فى سنة ١٥٥٦م لمدة أربع سنوات ونصف، وقد أثار بعض القلاقل الدينية من قبل الشيعة الزيدية.

وفى ١٥٦٠م تولى حكم مصر، ولاتذكر المراجع الكثير عن فترة حكمه، عدا «الخلاق» الذى يذكره بالقسوة والطغيان..

على يوسف [ج .ر. بلا كبيرن J. R. Kramers]

مصطفى كامل

زعيم الحركة الوطنية الثانية فى مصر إذ كانت ثورة عرابى هى الحركة الأولى.

ولد مصطفى كامل فى القاهرة فى ١٨٧٤م، ودرس القانون ثم أكمل دراسته فى فرنسا. وقد بدأ نشاطه السياسى وهو لايزال طالباً، واتصل بالخديو عباس الثانى، وبعد عودته من فرنسا أسس الحزب الوطنى بهدف جلاء بريطانيا عن مصر وعودة السودان لمصر وإعداد المصريين للحياة البرلمانية من خلال التعليم الحديث. وقد كانت له علاقات وطيدة بالكثير من مفكرى أوربا وسياسييها، خاصة فى فرنسا. كما زار العديد من البلدان الأوروبية وتركيا، حيث أنعم عليه السلطان عبدالحميد بلقب باشا، ذلك لاعترافه بسيادة الدولة العثمانية على مصر. وفى ١٨٩٨م أنشأ مدرسة لنشر تعاليمه، وفى ١٨٩٩م أصدر جريدة «اللواء» ولاقت نجاحاً باهراً، وصدرت فى ١٩٠٧م بالإنجليزية والفرنسية، وكان يركز على الوضع المتميز للمسلمين كأصحاب الدين الرسمى للدولة، الأمر الذى يجعله من مؤسسى الحركة الإسلامية التى ظهرت فى بداية القرن العشرين.

وكان الاتفاق الودى بين فرنسا وبريطانيا صدمة له، الأمر الذى دعاه لمضاعفة جهده لإبراز القضية المصرية. مما أدى إلى توتر العلاقات بينه وبين الخديو عباس الثانى. كما أصبح مصدر قلق للورد كرومر. وكانت حادثة دنشواى عام ١٩٠٦م سبباً فى تشديد حملة مصطفى كامل على اللورد كرومر حتى اضطر للاستقالة فى ١٩٠٧م. وقد حاول خليفة اللورد كرومر أن يهادن المصريين فحسن علاقته بالخديو، الأمر الذى جعل مصطفى كامل يهاجمه بعنف. وفى ١٩٠٧م دعا لمؤتمر وطنى عُين فيه رئيس الحزب لمدى الحياة، ولكن ذلك كان بمثابة أنشودة الوداع له، فقد توفى فى العام التالى يوم ١٠ فبراير. وكان فى الرابعة والثلاثين من عمره.

ورغم أن مصطفى كامل لم يحقق نتائج عملية من كفاحه، إلاّ أنه مهد

للحركة الوطنية الثالثة الناجحة بزعامة سعد زغلول.

وفى المقابل، يتهم البعض مصطفى كامل بالديماجوجية والإنتهازية. وهو يبدو بصورة ما من الأتباع الروحيين لجمال الدين الأفغانى الذى تعرف على أفكاره من عبدالله النديم خطيب الثورة العرابية (على الرغم أنه لم يكن متفقاً مع تلميذ الأفغانى الأشهر محمد عبده). ولكن يبدو أنه رأى فى الإسلام دفعة للوطنية، وكان تفانيه الوطنى لا مراء فيه. وقد كان يركز على وحدة المسلمين والمسيحيين، باعتبارهما عنصرى الأمة، وقد كان ينظر للشوام والأرمن وغيرهم نظرة شك، ويعتبرهم «دخلاء» من أعوان الاستعمار البريطانى. ولكن بالنسبة للرعايا الأوربيين فقد كان يعتبرهم ممثلى القوى الكبرى الذين يجب استرضاؤهم لكى تحصل مصر على دعم دولهم فى تحقيق استقلالها.

وأهم كتابات مصطفى كامل نشرت بعد وفاته، منها السيرة الشخصية له التى نشرها، ولم يكملها، أخوه على بك فهمى كامل، و«المسألة الشرقية»، «مصر والاحتلال الإنجليزى»، و«دفاع المصرى عن بلاده». وغير ذلك.

المصادر:

(١) M. Colombe: *L'evolution de L'Eypt,* Paris 1951, 163-6.

(٢) J. M. Ahmed: *The intellectual origins of Egyption nationolism,* Oxford, 1960, index.

(٣) عبدالرحمن الرافعى: مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية.

على يوسف [م. مايرهوف M. Meyehof]

مصطفى باشا لالا

مصطفى باشا لالا، قائد عثمانى فى القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى توفى فى ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م، وتاريخ ميلاده غير معروف.

تقلد الكثير من المناصب العسكرية، وترجع شهرته إلى إخماده ثورة قبرص، ثم إلى معاركه الناجحة ضد الفرس وفى جورجيا.

ويرجع ثراؤه لكونه كان متزوجا من حفيدة السلطان الغورى، آخر

السلاطين المماليك، وقد اشتهر ببناء الكثير من المساجد والمرافق العامة فى الأماكن التى تولى الحكم فيها.

المصادر:

(١) S. J. Shaw: *History of the Otta-man enpre and modern Turkey,* I, Cambridge 1976, 180 - 1.

على يوسف [ج. هـ. كرامرز J. H. kramers]

مصطفى باشا النشار

تولى اليمن مرتين فى القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى.

كان أحد قواد الحرب بين العثمانيين والمماليك، والتى انتهت باستيلاء العثمانيين على مصر. تولى فى مصر منصب أمير الحج لعدة مرات، ويقال إن السبب فى اللقب الذى اشتهر به أنه كان ينشر قطاع الطرق نصفين. وتولى حكم اليمن كأول من يشغل هذا المنصب لخمس سنوات فى مطلع ١٥٤٠م، واكتسب شهرة فى مساعدة الصوماليين بالسلاح ضد الأحباش المدعمين من قبل البرتغاليين، وفى استيلائه على شمال تهامة، ولكنه فشل فى الاستيلاء على صنعاء، عاصمة الإمام.

وكانت ولايته الثانية لليمن فى ١٥٥٤م، ولكنها لم تستمر سوى ستة أشهر انتهت بوفاته.

المصادر:

(١) النهروانى: البرق اليمانى

(٢) سالم: الفتح العثمانى الأول لليمن.

على يوسف [بلاكبيرن Blahbern]

مصعب بن الزبير

مصعب بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن الزبير بن العوام الزبيرى القرشى أبو عبدالله العالم النسابة والذى ترجع شهرته إلى مؤلفين له هما كتاب الأنساب الكبير المعتبر فى عداد الكتب المفقودة، وكتاب «أنساب قريش» الذى نشره ليفى بروفنسال بالقاهرة سنة ١٩٥٣م.

ولد مصعب القرشى هذا فى المدينة سنة ١٥٦هـ (=٧٧٣م) على الأرجح،

وهو من ذرية الصحابى الزبير بن العوام، وقد تعلم على أيدى كثير من الأساتذة العلماء منهم مالك بن أنس قبل استقراره ببغداد حيث مات بها وهو فى الثمانين من عمره فى اليوم الثانى من شوال سنة ٢٣٦هـ (= ٨ أبريل ٨٥١م)، ويذهب ابن النديم فى كتابه الفهرست إلى أنه مات سنة ٢٣٣هـ، وكان قد بلغ الثالثة والتسعين من العمر، ولم يقتصر فى أثناء وجوده بالعاصمة عن الأمور المتعلقة بالأنساب فقط، بل اهتم إلى جانب ذلك أيضاً بالأخبار والأحاديث ذات الطابع التاريخى، لاسيما ما كان منها عن «أيام العرب» والحديث الشريف الذى كان قد سمعه من مالك وغيره من المحدّثين الذين هم دون مالك شهرة وذيوع صيت، ومن أشهر من ذاع اسمه من تلاميذه أبوخَيْثَمة وولده، هذا إلى جانب أنه كان يقرض الشعر ولقد حفظ لنا صاحب الأغانى (حـ٥/ ١٣٠ـ ١٣١) المرثية الجنائزية التى رثى بها اسحاق الموصلى، كما حفظ بعض أبيات له فى مدح بعض الشخصيات الأخرى.

وفى الوقت الذى نجد فيه ابن النديم يتهم عبدالله أبا مصعب بأنه كان من أسوأ الناس سيرة ويؤنبه أشد اللوم لعدائه للعلويين، نجد أبا الفرج الأصفهانى لا يوافقه على رأيه هذا إذ يقول فى كتابه «مقاتل الطالبيين» إنه ساهم بنصيب فى ثورة محمد بن عبدالله بن الحسن المثنّى، ويورد بعض أبيات شعرية له يبكى فيها المصير الذى قدّره المنصور للحسن بن معاوية بن جعفر بن أبى طالب الذى تابع هو الآخر الثائر، ويقص كذلك تورّطه مع يحيى ابن عبدالله بن الحسن دون أن يصرّح بالعداء المكشوف. وانظر فى هذا الموضوع ذاته ما كتبه الطبرى فى تاريخه (جـ٣ ص٦٢٠ ـ ٦٢٤) وقد يميل المرء لأن ينسب إلى عبدالله بن مصعب ما يحوط عمل ابنه من الغموض، على الرغم من أن البلاذرى والطبرى وغيرهما من المؤرخين لاسيما مؤرخو الأندلس قد استفادوا منه، وإن كان يبدو أن شهرة مصعب قد زحزحها من البؤرة ابن أخيه الزبير بن بكار المتوفى سنة ٢٥٦هـ (=٨٧٠م) الذى

استعمل استعمالاً كبيراً جداً فى مؤلفه «كتاب نسب قريش وأخبارهم» ما جاء عند الأول من أخبار موثقة، وقد اعتمده من جاءوا بعده من كتاب التراجم فأثنوا على مكانة مصعب ومعرفته وعلمه ونُبله وفصاحته إلى غير ذلك، على أنه يلاحظ أن ابن الكلبى فى جمهرته يذكر واحداً فقط من أولاد عبدالله وهو بكار ويتجاهل تماماً مصعباً أخا الأخير.

وكتاب نسب قريش مقسم إلى اثنى عشر جزءًا، ويسبق كل حالة قائمة بالنقلة، وهم على الدوام فى قوله: «ابن أبى خيثمة من أهل بغداد، وابن جميل ومحمد بن معاوية المروانى من الأندلس»، والرأى فى هذه القضية عند ليفى بروفنسال هو أنها «وثيقة بالغة الأهمية والخطورة تتعلق بتاريخ أوليات ظهور الإسلام، خاصة فيما يتعلق بأخبار الخلفاء الأربعة الأوائل».

ويمكن للمرء أن يضيف إلى ذلك أنها تمدنا بقدر من الأخبار ذات الطابع الاجتماعى، لاسيما فيما يتعلق بتعدّد الزوجات وعن زواج الأرامل والمطلقات، ويقرر كاتب هذا المقال (يعنى بذلك كاتب هذه المادة شارل بيلان) أنه اعتمد اعتماداً كلياً على كتاب «نسب قريش» فى محاولته إيجاد ردّ على السؤال القائل: هل يمكن للإنسان أن يستخرج معدل الولادة فى زمن الرسول [ﷺ]؟، كذلك حاول كاتب هذا اقتراح طريقة يمكن اللجوء إليها فى المواضيع المتعلقة بوضع دراسة إحصائية تاريخية للسكان من حيث المواليد والوفيات والزواج إلى غير ذلك.

أما فيما يتعلق بالمراجع حول هذا الموضوع فنشير إلى ملاحظة عن مصعب كتبها ليفى بروفنسال بالعربية والفرنسية فى مقدمته لتحقيق كتاب نسب قريش. ويمكن أيضاً مراجعة التراجم عنه فى الفهرست لابن النديم وعند الخطيب البغدادى فى كتابه «تاريخ بغداد» وكلها واردة فى المقدمة العربية، وراجع أيضاً تاريخ البخارى، وطبقات ابن سعد وميزان الاعتدال للذهبى وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى وشرح نهج البلاغة لابن ابن الحديد وشذرات الذهب لابن العماد

الحنبلى، وبروكلمان فى ملحقه ٢١٢/١، وزسكين فى فهرسته ٢٧١/١ـ ٢٧٢.

المصادر: وردت فى المتن.

بدرية الدخاخنى [ش. بيلات Ch. Pellat]

المصلحة

المصلحة: مفهوم إسلامى للتعبير عن نفع الجميع ومصلحة الجمهور والجمع مصالح هى المصدر الصريح للفعل صلح بفتح اللام أو ضمها بمعنى الإصلاح أو التحسين ويمكن القول بأن «المصلحة»، مثل «المنفعة» نقيض «المضرة» و«المفسدة»، هذا بالمعنى الضيق، ولكن بالمعنى العام، فالمصلحة مصطلح عن «الخير» يستخدمه الفقهاء بمعنى «الخير العام» و «المنفعة العامة» فكل شئ يدفع ضررا، أو يرد مفسدة، ويسهم فى خير العباد، يمثل مصلحة ويجب أن نميز المصلحة، كمصطلح فقهى، عن «الاستصلاح»، وهو أسلوب للتخريج الفقهى (سوق الأدلة العقلية والنقلية) يتخذ المصلحة أساسا له. ونعرض فى هذه المقاله للمصلحة كمفهوم وكمبدأ فقهى شرعى.

وأول حادثة استخدم فيها مفهوم «الخير والنفع» كأساس لحكم شرعى كانت قضية «أرض السواد» بالعراق. فقد أشار فريق من الصحابة على عمر(رضى الله عنه) بأن تقسم على المحاربين، وأشار فريق أخر بأن تظل فى أيدى أصحابها، ويجبى عنها «الخراج». وبعدالمشاورة،استقر رأى الخليفة على أن مصلحة المجتمع فى عمومه هو فى تطبيق الرأى الثانى، حيث إنه يحقق «الخير لجماعة المسلمين...وعموم النفع لجماعتهم». ورغم أن عمر«رضى الله عنه» لم يستخدم لفظ «المصلحة» فإن معناه متضمن فى كلمات «الخير» و«عموم النفع». ويمكن القول بأن هذا الاتجاه من عمر«رضى الله عنه» قد شجع خلفاء آخرين على اتخاذ قرارات مماثلة مثل «جمع القرآن» فى عهد عثمان بن عفان «رضى الله عنه» ولكن هذه الحالات، رغم سياقها على أنها سوابق، لايمكن أن تضع «المصلحة» فى درجة مصدر مباشر للتشريع، فالقياس والاستحسان هما المنهجان الأساسيان المتبعان للوصول إلى ما تقتضيه

«المصلحة» والمشهور أن مالك بن أنس(ت ١٧٩هـ) هو أول من لجأ للمصلحة لتخريج أحكام فقهية باستخدام«الاستصلاح» و«المصالح المرسلة». ورغم أن كتاباته لا تتضمن إشارة لمصطلحى المصلحة أو الاستصلاح، فإن أتباعه قد أوردوا حالات كانت فيها «المصلحة» كمفهوم شرعى هى ما لجأ إليه فى حكمه، ويذكر الشافعى فى «الرسالة» وابن سحنون فى «المدونة» حالة إجازة مالك لبيع التمر وهو لم يزل رطبا على أنه يابس، خلافا للأصل العام، كمثال لتطبيق «المصلحة كأساس للحكم الفقهى». ويُذكر أن الجوانى (المتوفى ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) هو أول من لفت النظر لها، ولابد أن غيره من الفقهاء قد ساهم فى ذلك، قبل أن تخرج كمفهوم واضح المعالم على يد أبى حامد الغزالى (متوفى ٥٠٥هـ/ ١١١١م).

ويقول الغزالى إن «المصلحة» بالمفهوم الضيق يمكن أن تعرف بأنها استجلاب المنفعة ودفع الضرر، ولكنها تعتبر فى معناها الواسع المقصد الأسمى للشريعة، وتتضمن: حفظ الدين، والنفس، والنسل (أو النسب)، والعقل، والمال، ويبين أنَّ كل ما يؤدى إلى تحقيق ذلك يعتبر «مصلحة»، وكل ما يعوق ذلك يعتبر «مفسدة». والمصلحة عنده ثلاث صور: «الضرورات» و«الحاجات» و«التحسينات». ولتأسيس حكم على الصورتين الأخيرتين يجب اللجوء إلى دليل نقلى يطبق مع القياس. ولكن الصوره الأولى (الضرورات) تمثل أساسا قائما بذاته، باعتبار أن المصلحة بهذا الوصف هى المقصد الأسمى للشريعة. ويرفض الغزالى «الاستصلاح» كمصدر شرعى، قائلا إن القياس يغنى عنه. أما الضرورة فهى مصدر قائم بذاته. باعتبارها تبيح المحظورات ويضرب الغزالى مثلا لذلك، لو تترَّس«احتموا»بهم الكفار بعدد من المسلمين، فرغم أن الأصل هو تحريم قتل المسلم لأخيه المسلم، إلا أن قتل المسلمين مع الكفار فى هذه الحالة محققة لمصلحة المسلمين فى عمومهم، حيث إن الكفار لو كتب لهم الانتصار، سيبيدوا المسلمين، بمن فيهم أسراهم.

ولكن الغزالى يحذر من التوسع فى «استخدام» الضرورة، ويضرب لذلك مثلا لركاب سفينة مشرفة على الغرق، يريدون قتل البعض منهم لنجاة الآخرين.

ولكن التوسع فى استخدام المصلحة لم يأت من قبل المالكين أو الشافعيين، بل من الفقيه الحنبلى «نجم الدين الطوفى» المتوفى ٧١٦هـ/ ١٣١٦م. فهو يتفق مع الغزالى فى كون المصلحة مصدرا مستقلا للتشريع بصرف النظر عن المصادر الأخرى وأن المصادر الأخرى تعترف بالمصلحة كمقصد أسمى للتشريع الإلهى، وبينما يقصرها الغزالى على «الضرورات»، يعممها هو لكافة المنافع العامه، ثم يذهب إلى أنه لو تعارضت مع أصل أن الأصول الأساسية، فإنها تكون الأولى بالتطبيق، باعتبارها المقصد الأسمى للتشريع. ويسوق أدلة نصية على ذلك من القرآن والسنة، أهمها الحديث «لا ضرر ولا ضرار» وعلى ذلك فإن مبدأ رعاية المصلحة هو المبدأ الذى له الغلبة فى «المعاملات» دون «العبادات»

وفى فترة انحسار الاجتهاد وغلبة التقليد، لم تجد المصلحة أنصارا لتطبيقها خاصة إذا كانت لاتعتمد على القياس أو على أية وسائل تخريجية (سوى أدلة عقلية أو نقلية أخرى) على أن أهمية مبدأ المصلحة قد تزايد فى العصر الحديث لدى الإصلاحيين من الفقهاء . فالإمام محمد عبده (المتوفى ١٩٠٥م) يساوى بين الشريعة و«القانون الطبيعى»، وفتح الباب أمام الفقهاء لاستخدام المنطق فى استخلاص الأحكام [الاجتهاد] على أن تلميذه رشيد رضا (المتوفى ١٩٣٥م) يمكن اعتباره أشد أنصار استخدام «المصلحة» كأساس للإصلاح الفقهى والقانونى والسياسى. مميزا أيضا بين «المعاملات» و«العبادات»، ونادى بتطبيق القواعد الشرعية عن طريق لجنة من العلماء على أساس الضرورات والمصالح. وهذا الاتجاه الإصلاحى المؤسس على المصلحة والتى يعبر عنها حاليا بالمصلحة القومية غالباً هو ما شجع الفقهاء القانونيين المعاصرين أمثال عبدالرازق السنهورى، على وضع تقنين مدنى مؤسس على مصادر غربية بالإضافة للشريعة الإسلامية.

المصادر:

(١) أبو يوسف: كتاب «الخراج» القاهرة ١٣٥٢.

(٢) ابن شمس: «الضرائب فى الإسلام» ليدن ١٩٥٨ ـ ٦٩م.

(٣) الغزالى «المستصفى» القاهرة ١٩٦٥م.

على يوسف على [ماجد خدورى Madjid Khadduri]

المطيع لله الفضل

هو أبو القاسم الفضل بن المقتدر بن المعتضد، الخليفة العباسى الذى تولى الخلافة من ٣٣٤ حتى ٣٦٣هـ (=٩٤٦ ـ ٩٧٤م)، وأمه جارية صقلية اسمها مَشْعَلَه، وكان له من الأخوة الراضى والمُتقى.

كان المطيع لله من أشد الناس عداء ولددا للمستكفى الذى ما كاد يعتلى الخلافة حتى اختفى ـ أى المطيع ـ فلما أصبح معز الدولة الحاكم الفعلى التجأ إليه المطيع كما يقول الناس وراح يحرضه على المستكفى، فلما خلع المستكفى فى جمادى الآخرة أو شعبان ٣٣٤هـ (= يناير أو مارس ٩٤٦م) نودى بالمطيع خليفة، ويعتبر عهده أسوأ فترة وأتعس عهد فى تاريخ بنى العباس، فلم يكن للخليفة نفسه أدنى حظ من السلطة ولا النفوذ، بل كان الأمر كله فى يد معز الدولة أحمد بن بويه وفى عهده بدأ خراب العراق حتى أكل الناس الميتة وكثر المرض بينهم وعجز غيرهم عن دفنهم حتى كانت الكلاب تأكل لحومهم فلما مات معز الدولة عام ٣٥٦هـ (=٩٦٧م) انتقلت السلطة كلها إلى ولده «عز الدين بختيار» [فولى العراق بعد وفاة أبيه وظل واليا حتى خلعه ابن عمه عضد الدولة سنة ٦٣٧هـ، واشتغل باللهو واللعب وانصاع للحريم]، وكان الفاطميون قد أخذوا يصعدون مدارج القوة يوما بعد يوم، كما أخذ السامانيون فى التدهور حتى لقد اعترفوا بالمطيع سلطاناً شرعياً عليهم، أما الحمدانيون فقد أضعفتهم حروبهم مع البويهيين والفاطميين.

أما فى بغداد فقد كان السنة والشيعة يقاتل بعضهم بعضا وأدخل

البويهيون بعض الرسوم والتقاليد الشيعية، وانتهى الأمر أخيرا بالخليفة المريض أن أصابه فالج فأرغمه الترك أن يعتزل ويتخلى عن الخلافة لولده عبد الكريم الطائع وذلك فى الثالث عشر من ذى القعدة فيه ٣٦٣ (= الخامس من أغسطس ٩٧٤) [وكان الذى أشار عليه بخلع نفسه هو سكبتكين مقدم الأتراك] فلما كان المحرم من سنة ٢٦٤هـ (= سبتمبر/ أكتوبر ٩٧٤م) فاضت روحه فى دير العاقول إن الأشارات الهزيلة عن المطيع لله التى يوردها مؤرخو عصره كمسكويه قل أن تعطينا صورة كاملة عن طبيعة المطيع، كما أن الأحداث فى بغداد كانت تحركها تحركات معز الدولة وعز الدولة بختيار، وإذا كان معز الدولة قد أجرى على المطيع الله حين اعتلائه سدة الخلافة الفى درهم كل يوم نفقه له ومعاشاً لآل بيته، إلا أنه كان هو الذى اختار له موظفيه وعماله، ويعتبر المؤرخون عهد المطيع أشهر عهد انحدرت فيه الخلافة العباسية إلى الحضيض وذلك قبل أن تصحو بعض الشئ زمن خليفتيه القائم والقادر، كما أن منافسى المطيع على الخلافة منذ عهد المستكفى وأخيه عيسى عملوا على اشعال الثورات والفتن فى أذربيجان (سنة ٣٤٩هـ) والعراق (٣٥٧هـ)، إلاّ أن حماية البويهيين للمطيع هى التى مكنته من أن يظل حاكماً تسعة عشر عاماً، وهى فترة طويلة إذا ماقيست بفترات أسلافه وحافظت على بقاء الخلافة العباسية مستمرة فى ذرية المقتدر.

انظر التنبيه والإشراف للمسعودى، ومروج الذهب له أيضا والحمدانى: تكملة تاريخ الطرى، والمنتظم لابن الجذرى والفخرى لابن الطقطقا، وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبى.

أسامة عبدالمنعم عمارة [بوسورث Zettersteen، تسترشتين Bosworth,]

مظالم

مظالم، والمفرد مظلمة من الفعل ظلم الذى هو مضاد للفعل عدل، والمقصود بديوان المظالم هيئة منوط بها تحقيق العدالة.

ويمكن أن نتابع دواوين المظالم فى حضارات سابقة على ظهور

الإسلام كالحضارة البيزنطية، كما كانت هذه الدواوين موجودة بشكل أوضح فى الدولة الساسانية كنظام مواز لنظام القضاء.

كما يمكن القول بأن نظام اللجوء لرئيس العشيرة فيما قبل الإسلام يمثل تقليدا لما اتبع فى الدولة الإسلامية ـ بعد ذلك ـ بهذا الشأن.

وفى المدينة المنورة، ومع وضع اللبنات الأولى للحكومة الإسلامية لم يعرف نظام الفصل بين السلطات.

وأدى اتساع الدولة إلى فصل وظيفة القضاء وتفويضها للقاضى. ومع تطور النظام القضائى فى القرنين الثانى والثالث للهجرة متمثلا فى تطبيق القواعد الشرعية، أصبح نظام المظالم متميزا بما يسمح بالتعرف عليه.

العصر العباسى:

من شبه المؤكد أنه فى عهد المهدى والهادى أصبحت جلسات المظالم منتظمة، وكان النظر فيها من مهام الوزير، إلا أن هناك ما يشير إلى تحمل القضاة، والعلماء لها أيضا. وكان قضاة المعتزلة أكثر من اختص بنظر المظالم. وفى عهد الدولة البويهية أسندت المهمة لـ «نقيب الأشراف» من المذهب الشيعى الاثنى عشرى.

وقد درج الوزراء والقضاة منذ فترة مبكرة على تفويض نائب للقيام بالنظر فى المظالم، يسمى «صاحب» أو «ناظر» المظالم وكان الخليفة هو الذى يعين من يشغل هذا المنصب.

ولصاحب ديوان المظالم أو شاغله (أو ناظره) اختصاص واسع، أهمه سماع ما يوجه من اتهامات بإساءة استعمال السلطة، خاصة من موظفى الدولة. ولكن الاختصاص اتسع أيضا ليشمل استئناف أحكام القضاة. كما تداخلت مع ذلك الاختصاص المسائل الخاصة بالإقطاعات الممنوحة للموظفين العسكريين والمدنيين وغيرهم من النبلاء، وكذلك ما يتعلق بمصادرة هذه الإقطاعيات وتغريم أصحابها.

الأساس النظرى:

لم يحظ الموضوع باهتمام البحث النظرى قبل الموردى.

ففى كتابه «الأحكام السلطانية»، والذى وضعه فى محاولة لتدعيم سلطة الخلافة ضد تهديد السلاجقة، أفرد الموردى فصلا مسهبا عن نظام المظالم، هيكله وإجراءاته واختصاصاته.

فنظر المظالم مسئولية الخليفة، والوزراء، والولاة، أو من ينتدبونهم لهذه المسئولية ممن يجب أن تتوفر فيهم صفات الأمانة والسلطة والصلاحية للقضاء وتعتبر جلسة النظر فى المظالم صحيحة حين يوجد للمسئول عن نظرها من يعاونه من حرس وفقهاء وقضاة وحجاب ومسجلين (شهود). وقد عدد عشرة مواضيع كاختصاص لهذا النظام، تقع فى مجموعتين رئيسيتين: إساءة استعمال السلطة من قبل موظفى الدولة وتنفيذ أحكام القضاء.

والاختلاف الجوهرى طبقا لما أورده الموردى بين نظام المظالم ونظام القضاء يكمن فى الإجراءات. فسلطة صاحب المظالم أوسع فى توجيه الإجراءات، منها سلطة الإجبار، وقبول وسائل إثبات أيسر من المتطلبة قضائيا، واستدعاء الشهود، وتأجيل سماع الدعوى لحين التحقيق فيها قضائيا. ويرى الموردى أن هذا النظام يقطع سبل التحايل المحتمل لذوى النفوذ على الإجراءات القضائية. ويربط كتاب متأخرون عنه بين هذا النظام وما يسمى «السياسة الشرعية».

العصور الوسطى:

لم تتحقق آمال الموردى أو رؤسائه، فاستمر نظام المظالم فى تطوره دون تمسك بنظريات معينة. والظاهرة الملفتة للنظر فى هذه الحقبة هى ازدياد تضمينه فى المهام الإدارية الأخرى، خاصة فى عهود السلاجقة، وشاهات خوارزميين فى فارس وأواسط آسيا، والفاطميين والأيوبيين والمماليك فى مصر.

والخطوة الأولى هى تقديم المظلمة (الرقعة أو القضية). ورغم أن

تقديمها شفاهة فى جلسة علنية ظل هو الوضع المثالى، فإن المصادر تواترت على أن التعامل معها كان عن طريق الإدارة الحكومية. وقد عددت ست قنوات يتم فيها ذلك التعامل. فمن بين رجال الدولة الذين كانوا يحضرون جلسات نظر المظالم كان السلطان، ونوابه، والولاة، وكبار الضباط (غالبا الأتابك، الدويدار، الحاجب). أما القاسم المشترك لكافة القنوات فكان الجهاز الإدارى المتمثل فى ديوان الانشاء تحت رئاسة الوزير أو صاحب ديوان الإنشاء وكاتب السر منذ القرن السابع الهجرى. كما كان تجاوز الروتينيات يتمثل فى إحالة المظلمة إلى صاحب (موقِّع) القلم الدقيق فى عهد الفاطميين، وصاحب (موقع) الدست فى عهد المماليك. وبدءا من عهد الفاطميين حددت القواعد المنضبطة شكل المرسوم الذى يصدر بالقرار فى المظلمة، والذى كان يحمل توقيع السلطان أو أحد أصحاب المناصب الكبرى، بصرف النظر عن الجهة التى تعاملت مع المظلمة.

وكانت المظالم تنظر فى جلسة علنية تسمى المجلس، وتكون عادة فى المقر الإدارى لمن سينظر فيها. وتغير ذلك الوضع حين أسس نور الدين زنكى «دارالعدل» فى دمشق عام ٥٤٩هـ/ ١١٥٤م خصيصا لهذا الغرض. وقد عرفت العواصم فى عهد الأيوبيين أيضا دور العدل. أما فى مصر فقد كانت الجلسات تعقد فى المدرسة الشافعية. وكانت الجلسات تعقد مرتين أسبوعيا، يومى الاثنين والخميس.

وكان انتقال السلطان وكبار رجال الدولة إلى دار العدل يتم بموكب رسمى كبير، أضيف إليه فيما بعد وليمة (سماط) وأصبح الإجراء فى مجمله يعرف باسم «الخدمة»، والتى بلغت أوجها فى بداية عهد المماليك.

ونقل السلطان بيبرس الأول مقر جلسات المظالم إلى دار العدل تحت القلعة، وكانت أيضا مقر الخدمة. وفى عهده ضم الموكب أعدادا من كبار الضباط ورجال الدولة، كما أضيفت للخدمة مهام أخرى مثل حضور الاحتفالات العامة، واستقبال

ممثلى البلاد الأجنبية، والإعلان عن القرارات الهامة، ومنح الهبات والعطايا. وتضاءلت بجوار ذلك مهمة نظر المظالم، والتى كان حضور القاضى وكاتب السر ومفتى دار العدل، وهى وظيفة مستحدثة، رمزا لها. وقد نقل السلطان قلاوون الخدمة إلى مقره الرسمى، الديوان الكبير، ثم أزيلت دار العدل بعد عدة سنوات، مما أكد وضع نظر المظالم كمهمة متداخلة فى المهام الإدارية الأخرى.

واختلاط نظام المظالم بالمهام الإدارية، كنظر الالتماسات بطلب الوظائف أو الإقطاعيات أو إقامة الضبط والربط، يجعل من العسير تحديد اختصاصها. وتشير المصادر إلى أن نظر التظلمات الرامية لإقامة العدالة وتنفيذ الأحكام القضائية كان يتم من خلال نفس الأنشطة التى تنظر تلك الالتماسات.

وكان الخلط بين نظام المظالم وكافة المهام الإدارية الأخرى مميزا فيما قبل الحكم العثمانى عدا حالات استثنائية. وقد جرت خطوات فى سبيل تمييز هذه الوظيفة فى القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى، فقد فصلها السلطان برقوق عن الخدمة، وجعل لها مقرا ثابتا كما ميز الاختصاص القضائى لها لتنفصل عن الالتماسات الأخرى.

المصادر:

(١) الموردى: الأحكام السلطانية، القاهرة، ١٢٩٨هـ ٦٤ ـ ٨٢.

(٢) أبو يعلى بن الفراء: الأحكام السلطانية، القاهرة، ١٩٦٦، ٥٨ـ٧٤.

(٣) E. Tyan: H*istoire de l'organisatian Judiciare en pays d'Islam, Leiden, 1960, 433 _ 520.*

على يوسف [ج.س. نلسن J. S. Nelson]

معافر

«معافر» (أو المعافر) اسم قبيلة عربية جنوبية تعزى سلسلة نسبها إلى يعفر بن مالك بن الحارث بن مرة بن أدد بن هميسع بن عمر بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ الذين تشملهم حمير.

وقد أطلق الاسم أيضاً على المنطقة

التى سكنتها القبيلة، واتفق هذا على وجه التقريب مع قضاء التعزيَّة التركى، وإقليم جمهورية اليمن العربية الحالى «قضاء» الحُجَريَّة (وتنطق محليا الحَجَريَّة)، وهى نفسها جزء من منطقة إدارية (لواء) تعز. وفى العصور الأولى والوسيطة، توصف بأنها «مخلاف». ولذلك، تقع أراضى المعافر بين وادى نخلة، ووادى حرازة، وشملت جزءاً كبيراً من التَعزيَّة. ولكن المعافر، لم تكون قسماً أساسياً مترابطا، ولكنهم اختلطوا بأفراد قبائل أخرى فى جبل صبو، وذخر. وتمتع المعافر منذ العصور الأولى بشهرة معينة على أنهم نساجون بارعون. وكان أسعد كامل من التبابعة، هو أول من غطى الكعبة، ويقال إنه علق عليها قماشاً معافرياً. كما يقال إن جثمان سيدنا محمد [ﷺ] قد لف بقماش معافرى. وللقبيلة شهرة فى صناعة السروج أيضا. ويمكن اقتفاء أثر تاريخ المعافر إلى فترة زمنية بعيدة فى العصر الجاهلى. ويوجد نقش سبئى من صرواح يرجع تاريخه إلى سنة ٥٠٠ ق.م، يسجل تأسيس مملكة سبأ العظيمة، ويذكر قبيلة المعافر ونحن نعلم كذلك أن سفارة قد أرسلت من مدينة سوّا إلى ملك سبئى فى تاريخ متأخر ليقدم له فروض الطاعة، وطالباً منه السلام. ولابد أن سوّا قد كانت وقتذاك فى جانب معافر، وأميرها شمر ذو ريدان فى جانب الحبشة أعداء سبأ وفى سنة ٩٦هـ / ٦٣٠م، دخلت معافر، وذو رعين وهمدان فى الإسلام، وتلقوا رسالة من الرسول عليه الصلاة والسلام بها تعاليم مسهبة بالواجبات والفرائض. وفى فترة متقدمة زمنية تماماً من تاريخ المعافر الإسلامى هاجر كثير منهم إلى مصر، حيث أدوا مع عرب جنوبيين آخرين دوراً مهماً فى بناء هذا البلد. ومثال ذلك، أن عمراً بن العاص قد كلف معافرياً بتخطيط الفسطاط. وربما تفسر هذه الهجرة عدم انتظام ذكر القبيلة والمنطقة التى سكنتها فى كتب التاريخ اليمنى فى العصر الوسيط وكان الزيديون بالتأكيد من أسرة محمد بن زياد المتمركزون فى زبيد، هم الذين حكموا المنطقة فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى. وقد عد بنو زرع فى القرن السادس الهجرى الثانى عشر الميلادى، المعافر

على أنها جزء من أراضيهم، ولكن المهديين انتزعوها منهم. وقد وقعت المعافر فى أيدى الأيوبى فاتح اليمن توران شاه، شقيق صلاح الدين، الذى استمال تهامة إليه كما استمال جنوبى اليمن فى سنوات ٥٦٩ ـ ٥٧١هـ/ ١١٧٣ ـ ١١٧٦م. وقد شيد بنو رسول خلفاء الأيوبيين منشآت عسكرية فى المعافر خلال القرون السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، والثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى، ونحن نسمع عن الثورة التى قادها الزعيم المعافرى القبلى ضد القوات التركية فى اليمن فى سنة ١٠٢٨ هـ / ١٦١٨م.

المصادر:

(بالإضافة إلى المصادر المبينة فى دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى، هذه المادة) انظر أيضا

(١) H. C. Kay: *Yaman, its early medieval history*، لندن سنة ١٨٨٢م.

(٢) *G.R. Smith: The Ayyübids and early Rasülids in the yemen* فى *Gibb Memorial series*، المجلد ١٦، لندن سنة ١٩٧٤ ـ ٨م.

(٣) الملك الأشرف عمر بن يوسف: طرفة الأصحاب فى معرفة الأنساب، طبعة K.W. Zetterstéen دمشق سنة ١٩٤٩م.

(٤) A.S. Tritton:*The rise of the Imams of Sannaa* أكسفورد سنة ١٩٢٥م.

حسن شكرى [أ. جروهمان ـ ج. ر. سميث A. Grohmann _ G.R. Smith]

المعافرى

أبو الحسن على بن محمد بن على ابن جميل بن سعد الدين، عالم مالكى أندلسى، استوطن بيت المقدس، ومات بها فى سنة ٥٠٦ هـ/ ١٠٢٨م. ولد وتعلم فى مالقة، وتركها فى مرحلة باكرة من حياته، وسافر مثل كثير من أبناء جلدته فى ذاك الزمان، إلى الشرق لغرض مزدوج، هو أداء فريضة الحج، وتحصيل العلم.ومع أن المصادر تذكر أن المعافرى له كتابات، لكنها لم تبين اسم أى عمل من مؤلفاته. ونحن نعرف له عملاً واحداً بالفعل، هو عبارة عن مخطوطة فريدة بخط يده، غير معنونة، توجد حاليا فى مكتبة هستر

بتى Chester Beatty Library فى دبلن وهى مدرجة بقائمة المخطوطات (مخطوطة رقم ٣٠١٦) تحت عنوان «سير مشاهير النساء». وهى أحد عشر فصلاً، يتناول الفصلان الأولان، والفصلان الأخيران، شخصيات توراتية. أما باقى فصولها (نشرت الآن فى ليبيا ـ تونس سنة ١٩٧٨، تحقيق: عايدة طيبى، بعنوان «الحدائق الغناء فى أكابر النساء»)، وهى قوام المخطوطة، فتتناول نساء ما بعد الإسلام من العصر الأموى اساساً.

ولو وضعنا فى أذهاننا الندرة العامة لمادة سير حيوات النساء فى الأدب العربى للعصر الوسيط، وبخاصة العدد المحدود من الأعمال المخصصة لهن بلا استثناء، يكون لهذه المخطوطة شأن مهم بما تحويه من أخبار متنوعة، ونوادر شائعة، واستشهادات شعرية غزيرة، دون أدنى شك. والصورة الشاملة التى تقدمها عن طابع ومكانة النساء فى الأيام الأولى للإسلام، هى صورة منعشة للذاكرة على نحو غير متوقع: إنها صورة للنساء الفخورات الجسورات ذوات الحس المرهف بالقيم الأخلاقية، والتقدير رفيع الشأن لجدراتهن، أى صورة للمرأة التى لم تكن قد استسلمت بعد للنتائج الوخيمة من كونها معزولة عن عالم الرجال.

ويذكر المعافرى فى مخطوطته أنه قضى سنة ٥٨١ هـ ١١٨٥ ـ ٦م فى دمشق لجمع مادة كتابه، وكان مصدره الأساسى هو أبو محمد القاسم (ت سنة ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣م) ابن المؤرخ الدمشقى اللامع ابن عساكر، وفى سنة ٥٨٣ هـ / ١١٨٧م، حينما كانت بيت المقدس قد استردت من أيدى الصليبيين، لابد أن المعافرى كان بين جحافل المسلمين الذين تحركوا إلى المدينة، وثمة أخبار بأن السلطان صلاح الدين قد عينه إماماً مقيماً للمسجد الأقصى. ويضعه مجير الدين العليمى (الأنس الجليل بتأريخ القدس والخليل،النجف سنة ١٩٦٨، جـ ٢،

ص ١٣٥) الثانى فى قائمة أئمة المسجد الأقصى بعد الفتح. وقضى المعافرى بقية حياته فى بيت المقدس، حيث صار معروفاً بأنه الحاج المالكى. وحقق الشهرة هناك كعالم ومدرس، وبلغ شأواً كبيراً فى الثراء والنفوذ، لكنه بقى ورعاً ينفق المال فى أعمال البر والإحسان. ومن المؤكد أنه أوجد فى سكان مدينته المتبناة انطباعاً قوياً، لأنه حين وافته المنيه، شيع جنازته خلق كثيرون. ويحكى ابن عبد الملك المراكشى (الذيل والتكملة، بيروت سنة ١٩٦٥، جـ ٥/١، ص ٣١٦) أنه لم يتخلف عن تشييع جنازته كل من له حيثية حتى النصارى الذى كانوا فى الكنيسة هناك انضموا إلى الموكب: وألقوا بعض ثيابهم فوق نعشه، وظلوا يتناقلونها، ويمسحون وجوههم بها التماساً لبركاته ونفحاته.

المصادر:

(١) ابن الأبَّار: التكملة، مدريد سنة ١٨٨٦، جـ٢، ص ٦٧٥.

(٢) ابن الزُّبير: صلة الصلة، الرباط سنة ١٩٣٧، ص ١٠٤.

(٣) الذهبى: العبر فى خبر من غبر، الكويت سنة ١٩٦٠ ـ ٦، جـ ٥، ص ١٣.

(٤) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة، القاهرة سنة ١٩٢٩ ـ ٧٢، جـ ٦، ص ١٩٧.

(٥) ابن العماد: شذرات الذهب، القاهرة سنة ١٣٥٠ ـ ١ هـ، جـ ٥، ص ١٧.

حسن شكرى [عايدة طيبى ـ Aida Tibi]

معاوية بن أبى سفيان

مؤسس الدولة الأموية، حكم الشام كخليفة للمسلمين من سنة ٤١هـ/ ٦٦١م حتى سنة ٦٠هـ/ ٦٨٠م. وأبوه هو أبو سفيان (صخر) بن حرب بن أمية (الأكبر) بن عبد شمس، وأمه هند بنت عتبة بن ربيعة وقد يُعرَّف معاوية بها فيقال له: ابن هند وابن آكلة الأكباد وهى التى بقرت بطن حمزة عم النبى [ﷺ] فى معركة

أحد ولاكت كبده انتقاماً. ولقد كان أبو سفيان شخصية بارزة فى مكة قبل الإسلام، ولما كان زعيماً لبنى عبد شمس، فقد قاد المكيين فى غزوة أحد سنة ٣هـ/ ٦٢٥م، ونظمَّ الأحزاب التى فشلت فى حصار المدينة فى غزوة الخندق سنة ٥هـ/٦٢٧م. على أنه تجنب، بعد ذلك، زعامة المعارضة القرشية للنبى [ﷺ]. وفى سنة ٧هـ/ ٦٢٩م تزوجت ابنته أم حبيبة (أخت معاوية، وكانت أرملة) من النبى [ﷺ]. وفى سنة ٨هـ/ ٦٣٠م ذهب أبوسفيان إلى المدينة للتفاوض مع النبى [ﷺ] فلم تسفر المفاوضات عن نجاح؛ وعندما فتح محمد مكة فى نفس العام دخل أبو سفيان فى الإسلام. وينقل ابن حجر عن الواقدى قوله إن معاوية أسلم آنذاك، لكنه يُقر بأنه أسلم سراً زمن صلح الحديبية أواخر سنة ٦هـ/٦٢٨م. ويُعد معاوية وأبوه من «الطلقاء» و«العتقاء» والذين استسلموا له إما بعد صلح الحديبية أو بعد فتح مكة. ولقد كانا أيضاً ضمن «المؤلفة قلوبهم»، مثلما كان حال يزيد بن أبى سفيان. ولقد صار معاوية أحد كتبة الوحى للنبى [ﷺ] - لكونه ضمن سبعة عشر قرشى كانوا يعرفون القراءة والكتابة آنذاك.

وفى سنة ١٣هـ/ ٦٣٤م أرسل الخليفة أبو بكر معاوية إلى الشام حيث تولى قيادة طلائع الجيش العربى الذى كانت قيادته العامة لأخيه يزيد، فى عمليات حربية شتى ضد البيزنطيين. وكان معاوية - وفقاً لما أورده سيف بن عمر - مشاركا فى الجيش العربى الذى فتح بيت المقدس سنة ١٦ هـ/٦٣٧م. وقد تقلد معاوية بأمر الخليفة عمر مناصب أخيه بعد وفاته فى طاعون عمواس سنة١٨هـ/ ٦٣٩م. وفى العام التالى قاد معاوية الجيش العربى الذى فتح قيسارية. ولقد تم (اجتماع) الشام لمعاوية لسنتين من إمارة عثمان، أى فى بداية سنة٢٦هـ/٦٤٧م، مع أن الواقدى يذكر أن ذلك قد تم سنة ٣١هـ/ ٦٥١م.

وبينما تزايد السخط على عثمان وعلى ولاته فى العراق ومصر والمدينة أوائل الثلاثينيات / ٦٥٠م، ظل حكم

معاوية فى الشام والجزيرة آمناً هادئاً، ولم يكن يقلقه سوى مجيء «أبو ذر» إلى الشام، لكنه سرعان ماتبدد تخوفه منه حين استجاب الخليفه لطلبه واستدعاه من الشام إلى المدينة ليقيم فيها. ولقد كان على معاوية حماية جبهته وتحصينها أمام عدوان البيزنطيين، فأقام لذلك حاميات وحصونا قوية على طول الساحل السورى، كما بنى أسطولاً قوياً فى البحر المتوسط ولقد كان قيام حكومته القوية فى الشام واستمرار وجوده بها مؤدياً إلى الاستقرار، واستبعد قيام أعمال شغب فيها كتلك التى وقعت فى الكوفة، بسبب اعتماد معاوية على قواته السورية هناك. وحين حوصر الخليفة فى المدينة من قبل ثوار الأمصار سنة ٣٥هـ/٦٥٦م لم يكن بين هؤلاء الثوار أحد من رجال الشام. وكان معاوية من بين الولاة الذين استعان بهم الخليفة عثمان وقد جهز بالفعل قواته لذلك، لكن هذه القوات ارتدت عائدة إلى وادى القرى بعد أن وقع العدوان على ذى النورين.

ولقد أمضى معاوية جلَّ وقته فى الشام فى الوقت الذى كان الصراع فيه بين علىّ وخصومه المكيين فى معركة الجمل فى البصرة سنة ٣٦هـ/ آواخر سنة ٦٥٦م. ولمَّا قام علىّ بعزل ولاة عثمان مما بيدهم من الولايات بما فيهم معاوية، لم يستسلم معاوية لرغبة على. ولقد وجد مبعوث على إلى معاوية بالشام معارضة من أهلها لحكم على مع اعتباره مسئولاً عن مقتل عثمان. ولقد عاد هذا المبعوث يحمل لعلى معلومات مفادها أن أهل الشام سوف يقاتلونه ويقاتلون من يلتجيء إلى صفوفه من قتلة عثمان على الأرض التى قتل عليها. وقد تلت ذلك المجابهة فى صفين، آواخر سنة ٣٦ وأوائل سنة ٣٧هـ/٦٥٧م.

أما عن تفاصيل المعركة ذاتها فينبغى ان نشير هنا الى أن أهل الشام لجأوا إلى حيلة «التحكيم»، برفع المصاحف على أسنة الرماح ونادوا بوقف القتال. ولقد لخص خليفة بن خياط نتيجة التحكيم بصفين فى جملة واحدة وهى أن «المحكمين لم يتفقوا على شيء».

وفى ذى القعدة ٣٧هـ/ مايو ٦٥٨م، «سلّم عمرو والشاميون على معاوية بالخلافة».

على أن معاوية لم يعترف به اعترافاً عاماً كخليفة قبل مرور أربع سنين وقد نجحت قوات معاوية فى ضم مصر فى صفر ٣٨هـ/ يوليو ٦٥٨م، وصار عمرو بن العاص والياً عليها بعد ذلك بشهرين وكان هذا ضربة لهيبة لعلى الذى كان مشغولاً حينذاك بأمر الخوارج فى العراق. وبعد أن انتهى على من أمر الخوارج أعد قواته لمعاودة قتال جيش الشام، إلا أن اغتياله فى ١٧ رمضان سنة ٤٠هـ/ يناير ٦٦١م فى الكوفة على يد الخارجى عبد الرحمن ابن ملجم بسيف مسموم، قد أوقف كل خططه، ولقد توفى على بعد ذلك بعدة أيام، وتولى الحسن ابنه الحكم لفترة قصيرة. وتحرك معاوية بجيشه إلى العراق، لكن الحسن حسم الأمر بتنازله عن كل حق له فى الخلافة. ودخل معاوية الكوفة فى ربيع الأول أو جمادى الأولى سنة ٤١هـ/ يوليو أو سبتمبر ٦٦١م، وقد عُرف هذا العام بعام الجماعة، وهو العام الذى بدأت فيه خلافة معاوية.

ومنذ ذلك الحين فصاعداً، كان أمام معاوية الكثير ليؤديه من أجل توطيد حكم بنى سفيان. ولقد جعل أمر البيزنطيين فى سياسته الخارجية يسبق كل شىء، وكان معاوية، منذ إمارته على الشام قد شلّ نشاط البحرية البيزنطية، فقد استولى على رودس وصقلية وهاجم قبرص، وفى سنة ٣٤هـ/ ٦٥٥م هزم أسطوله المكون من مائتى سفينة أسطول قنسطانز الثانى المكون مابين ٧٠٠ ـ ١٠٠٠ سفينة فى معركة «ذات الصوارى» كما قام معاوية، أثناء خلافته، بإعادة ضم رودس وكريت واستغرق ذلك مابين سنة ٥٢ ـ ٥٤هـ (=٦٧٢/ ٦٧٤م). كذلك حاصرت قواته القسطنطينية لكن حال دون سقوطها فى يده ما كانت عليه المدينة من الحصانة إلى جانب استبسال قواتها فى الدفاع عنها فضلاً عن استخدام النار الإغريقية.

ولقد قام معاوية بفرض سيطرة دمشق على إقليم الجزيرة، الذى كان

لبدو بنى سليم ولعناصر قيسية أخرى نفوذ كبير فيه لعقود كثيرة. لذلك قام معاوية بتوطين قبائل مضر وربيعة فى أراضى ذلك الإقليم غير المسكونة وسمح لهم بزراعة هذه الأراضى. ولقد تعقد الوضع فى هذا الإقليم بتدفق أعداد كبيرة من المعادين لعلى من الكوفيين والبصريين عليه خلال الحرب بين على ومعاوية الذى قام بفصل قنسرين الجزيرة عن حمص وجعلها «جنداً» مستقلاً قائماً بذاته.

أما بالنسبة للعراق، فقد سكنت أعداد قليلة من بنى بكر وتميم، التى كانت ضمن قوات الفتح، فى الكوفة والبصرة، وعاد الباقى منهم إلى الجزيرة العربية أو توغلوا فى داخل العراق وفى أقاليم خوزستان وفارس وكرمان وسجستان. ولقد قام زياد بن أبى سفيان بترحيل ٥٠,٠٠٠ رجل منهم وعوائلهم إلى خراسان سنة ٥١هـ / ٦٧١م، فاستقروا فى قرى مرو، وكانوا أداة ساعدت على توسع الفتح العربى فى خراسان.

ولقد اختار معاوية ولاة الأقاليم من رجالات البيت الأموى، أو من المقربين الى بيت الخلافة. فكان ولاة مكة والمدينة من الأمويين ومن بنى مخزوم، وكان عمرو بن العاص والياً على مصر، ثم خلفه فى ولايتها مسلمة بن مخلد، وهو واحد من كبار رجال الأنصار الذين أيدوا معاوية كما تولى زياد العراق وكان معاوية قد استلحقه بأبيه أبى سفيان فصار أخاً له. وقد ساعد عامل الولاء والقرابة فى «ضمان صمود الدولة فى مواجهة القبائل».

وقد كان للولاة الأمويين سلطة سياسية وعسكرية كاملة داخل ولاياتهم الكبيرة: فللأمير أو العامل تنظيم جيش ولايته وتولى قيادته، وله الإمامة فى الصلاة وتعمير المساجد ومهام القضاء. كذلك كان موكولاً إليه استتباب النظام وضبط الأمن والإشراف على جمع خراج الولاية وإرسال الفائض منه إلى دمشق. وكان للوالى راتب ثابت فضلاً عن بعض المنح والهدايا والأعطيات.

ولقد نسب لمعاوية إنشاء ديوان الرسائل وديوان الخاتم وديوان البريد. كما تلقب بلقب خليفة الله مثلما فعل الراشدون من قبله، وقد اتصف معاوية بالحلم الزائد وضبط النفس الشديد فى مواجهة رعيته، وهنالك قول مأثور عنه وهو «لو أن هنالك شعرة بينى وبين الناس ما قطعتها أبداً فإنهم إذا شدوها أرخيتها وإن هم أرخوها جذبتها».

ولقد كان حكم معاوية لبلاد الشام حكماً قوياً، مستنداً الى قواته التى كانت غالبيتها من حلف قضاعة التى كان ولاؤها لقبيلة «كلب». ولقد نزح الكلبيون الى بلاد الشام أيام الجاهلية، وكانوا فى خدمة الغساسنة، الذين كانوا يشكلون إمارة حاجزة على حدود سوريا، وكانت موالية للبيزنطيين ومعادية لإمارة اللخميين الموالين للفرس الساسانيين وقد كانوا على حدود العراق. وقد اعتنق الكلبيون المسيحية على المذهب اليعقوبى المونوفيستى، ووقفوا على الحياد حين وقع الغزو العربى على سوريا. على أنهم دخلوا بعد ذلك الإسلام واندمجُوا داخل البيئة العربية أثناء ولاية معاوية على الشام. وقد صاهر معاوية الكلبيين بزواجه من ميسون بنت بهدل الكلبية، ابنه بهدل بن عُنيف من عشيرة الحارثة بن جندب، التى كانت بيتاً من بيوت الكلبيين. ولقد انجبت ميسون لمعاوية ولدهما يزيد واستطاع معاوية أن يدعم حكومته بالشام بتحالفه مع الكلبيين وقبائل قضاعة التى استقرت فى وسط وجنوب سوريا، وقبائل كندة اليمنية.

وفى أواخر أيام حياته أخذ معاوية البيعة بالخلافة لابنه ووريثه يزيد، الذى كان آنذاك فى سن الشباب، وكان سديد الرأى، وفوق ذلك كله أنه كان يمثل استمرار التحالف بين الكلبيين وآل سفيان. ولقد قاوم العلويون الهاشميون هذه البيعة، وتزعم المقاومة داخل الحجاز كل من عبد الله بن الزبير والحسين بن على. ولقد ازدادت مقاومة العلويين ليزيد بعد أن تولى الحكم سنة ٦٠هـ/ ٦٨٠م، وبموت يزيد المبكر سنة ٦٤هـ/ ٦٨٣م اندلعت الحرب الأهلية فى البلاد من جديد.

وبتولى معاوية الحكم وتوريثه لابنه من بعده، وانتقال الخلافة من الحجاز

الى الشـام، تحولت الخـلافـة إلى نظام ملكى عضـود، وأصبـحت تشبه المـلكية الفـارسيـة او البيـزنطية وهو أمـر لم يتقبله جمهور المسلمين.

على أن صـورة معـاوية لاتزال صـورة متـوازنة، وهو لا يظـهـر من خلالهـا مجـرد رجل حوّل الخـلافة إلى ملكية، ولكنه يظـهر أيضاً كحـاكم ماهر ناجح، نال إعجـاب المؤرخين. وفى رأى ابن رشد، فـإن خلافتـه تمثل تحولاً من المجـتـمع المثالـى إلى مجـتـمع العظمـة والأبهـة، وفى رأى ابن خلدون فـهى تمثل مرحلة تحول من العصـبية القبلية إلى الملك.

المصادر: وردت فى المتن.

د. عطية القوصى [م. هندس M. Hends]

معبد بن وهب

أبو عـبـاد، أحـد المغنين والملـحنين العظام فى الـعـصـر الأمـوى. ولد فى المدينة وتوفى فى دمشق عام ١٢٥هـ/ ٧٤٣م أو ١٢٦هـ/ ٧٤٤م. كـان ابن زنجى، لهـذا كان عبـداً ثم صار مـولى لإحـدى عـائلات بنـى مـخـزوم يرعى أغنامـهم. يقـال إنه اتجـه للموسـيـقى بسـبب رؤيا رآها، مـثـله فى ذلك مـثل كثير من الموسيقيين الشرقيين. سرعان مـا اشتـهـر فى المدينة ووجـهت له الدعوات للغناء فى مكة حيث وضع ابن سـريح قـواعـد الصنعـة وحـصل على الجائزة فى مباراة فى الغناء نظمها ابن صـفـوان الأكـبـر (توفى عـام ٧٣هـ/ ٦٩٢م). وقد غنى معبد أمـام الخليفتين الوليد بن عـبدالملك ويزيد بن عـبدالملك. وبعـد وفـاة ابن سـريح (حـوالى عـام ١٠٨هـ/ ٧٢٦م) بلغ الذروة فى مهنته كأحـد أفراد حـاشيـة الأمير الولـيد بن يزيد من الأدباء والفنانين. وعندما تولى الوليد الخلافة عام ١٢٥هـ/ ٧٤٣م دعا مـعـبـداً، الذى كـان قـد كـبـرت سنه وضـعفت صـحتـه، إلى دمـشق ولكنه مرض وتوفى فى القصـر بعد أن عانى من شلل جزئى، ورافق الخليفـة جثمانه إلى أسوار القصر.

كان معـبد، الذى يعتبـر أحد «أربعة مغنين عظام» فى صدر الإسـلام، كبير الموسيقيين فى مدرسة المدينة الموسيقية وقـد كـتـب يصف أسلوبه فى تلـحـين الأغـانى فقـال: «أمتطى دابتى وأضـبط

الإيقاع بالطرق بالقضيب على السرج وأترنم بالبيت حتى ينضبط اللحن». وكان يفضل الضرب الثقيل من الإيقاع ويكثر من الحليات الموسيقية، وقد عرف عدد من أغانيه بأسماء خاصة مثل أغنية المدن والحصون التى يتغنى فيها بالأماكن التى فتحها قتيبة بن مسلم وأغنيات قُتَيْلات وهن ثلاث أغنيات من أبيات للأعشى عن فتاة تدعى قتيلات. وقد جمع تلميذه يونس الكاتب أغانيه (أى نصوص الأغانى) فى كتابه «كتاب فى الأغانى» ثم بعد ذلك جمعها إسحاق الموصلى مع بيان النغمات (الطريقة) والإيقاع فى كتابيه «أغانى معبد» و«أخبار معبد وسريج وأغانيهما». وقد أخذ أبو الفرج من هذه المراجع فى كتابه «الأغانى» بالإضافة إلى مجموعات أخرى من المقالات عن أغانى معبد منها رسالة جامع أغانى معبد للهشامى.

قام معبد بتعليم عدد من المغنيات والمغنين، ومن أفضل تلاميذه المعروفين ابن عائشة ومالك بن أبى السمح والمغنيتان سلامة وحبابة، كما أثر فى نمط الموسيقى فى بغداد من خلال تلاميذه حكم الوادى ودحمان وأشعب وسياط، وكان اسحاق الموصلى (المتوفى عام ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م) يعتبره «المغنى الكامل» وله «موهبة تفوق أقرانه» وكان يعتبر أغانيه نماذج للأغنية «العربية الخالصة». وكان الحسن بن أحمد الكاتب (بداية القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) يعد أغانيه من الألحان المثالية، وبالتالى لم يكن يسمح بإضافة أى زخرفة لها، وذلك على غير ما جرت عليه العادة ومنذ عصره إلى يومنا هذا، يعد معبداً الموسيقى العربى الأول بلا منازع.

المصادر:

(١) الأغانى: جزء ١ صفحة ٣٦ ـ ٥٩.

(٢) الجمحى: الطبقات، القاهرة ١٩٥٢م صفحة ٥٣٨ ـ ٤٠.

(٣) المسعودى: مروج، الجزء ٥١ صفحة ٤٤٧.

(٤) الطبرى: الجزء ٣، صفحة ٤١٧ و ٥٤١ ـ ٢.

حسين أحمد عيسى [هـ. ج. فارمر H. G. Farmer

إى. نوبباور E. Neubauer]

المعتزلة

المعتزلة اسم فرقة من أهم الطوائف الدينية نشأت فى البصرة، فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى، على يد واصل بن عطاء (توفى ١٣١هـ/ ٧٤٨م).

أصل التسمية : لا يزال يكتنفه الغموض. فطبقا لرواية يعترف بها المعتزلة أنفسهم تتصل التسمية بواصل، أو خليفته عمرو بن عبيد (توفى ١٤٤هـ/ ٧٦١م) حيث اعتزل أيهما مجلس الحسن البصرى (أو قتادة). وبالنسبة للخلاف على صفة المسلم مرتكب الكبيرة، فقد اعتبره واصل «فاسقاً» أى «فى منزلة بين المنزلتين»، الإيمان والكفر، خروجاً على رأى المرجئة الذين يقولون بإيمانه، والخوارج الذين يقولون بتكفيره. وهو بذلك قد «اعتزل» الفريقين.

ويؤخذ مفهوم الاعتزال عموماً على إنه الوقوف على الحياد فى مواجهة الفرق المتنازعة، ويقال فى هذا الصدد إنه يطلق على بعض الصحابة الذين وقفوا على الحياد بين على ومعاوية، كعبد الله بن عمرو بن العاص وسعد ابن أبى وقاص، أنهم «معتزلة». ولكن ليس هناك من صلة بين هؤلاء وحركة الاعتزال التى أسسها واصل بن عطاء لكن هذا التفسير صحيح من حيث المبدأ..

ولا يعرف إلا القليل عن منشأ هذه الحركة، وإن كان الراجح هو أن واصل هو أول من أنشأها، وقد كان تلميذاً للحسن البصرى، وبعد وفاة الحسن أنضم تلميذ آخر من أشهر تلاميذه، وهو عمرو بن عبيد، لواصل، وهو الذى تولى قيادة الجماعة بعده. على أنه لايمكن أن يكون المذهب قد تطور فى هذه المرحلة المبكرة إلى الدرجة التى صيغ بها فى فترة لاحقة على يد أبى الهذيل. وما من شك أن المسائل التى ثارت هنا هى التى ثارت سابقاً فى وسط «القدرية» التى كان الحسن ينتمى إليها: إنكار مبدأ الجبر، والتأكيد على مسئولية الإنسان عن أفعاله، ولا يمكن نسبة ما يفعله الإنسان من معاص لله. إلا أنه فى موضوع وصف مرتكب الكبيرة، فيبدو أن الحسن قد قبل القول بالمنزلة بين المنزلتين ولكنه وصف

المسلم مرتكبها بأنه «منافق» وليس فاسقا. كما أن الحسن قد قال بخلود مرتكب الكبيرة فى النار، أسوة بالكافر، إذا لم يتب قبل موته، وهو نفس المبدأ الذى يعرف عند المعتزلة بمبدأ «الوعد والوعيد».

وقد قيل إن الحركة كانت ذات أهداف سياسية على أساس التفسير المنفرد للاعتزال ومبدأ المنزلة بين المنزلتين وبالتحديد الانتصار للدعوة العباسية، وهو قول ثبت خطؤه، ليس فقط لأن المعتزلة لم يثبت تأييدهم للعباسيين، بل إنهم قد انضموا لثورة ابراهيم بن عبد الله عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م فإن الاتجاه الذى سلكه واصل كان ذا طبيعة دينية خالصة ولم يكن الأخذ بمذهبهم رسمياً فى عهد المأمون سوى لفترة قصيرة.

التطور التاريخي: ليس عصر ازدهار المعتزلة مقصورا، كما يذهب الرأى الغالب، على العصر العباسى الأول. ذلك أن القرار الذى أصدره المتوكل، بشأن إنهاء المحنة [محنة خلق القرآن،] فى ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م لم يكن سوى إنهاء لعصر تمتع فيه أصحاب المذهب بفترة من الحظوة عند خلفاء بغداد امتدت لقرابة ثلاثين عاماً. وفى هذا الوقت كان المذهب قد انتشر فى أرجاء الأقطار الإسلامية، خاصة فى فارس. وعلى الرغم من أنهم حرموا من رعاية الخلافة العباسية ومن ثم فلم يعدم المعتزلة دعما من أمراء ذوى نفوذ، وعلى الأخص البويهيين. بل إن هذا العصر، الذى قد نسميه العصر البطولى، أو عصر الأسلاف العظام، ليس من وجهة نظرنا على الأقل، أهم العصور. فمن وجهة تأصيل المذهب، يمكن القول إن عصره قد امتد من الربع الأخير من القرن الثالث إلى منتصف الخامس، (أى بداية عهد السلاجقة).

والفرق بين هذين العصرين ملموس بين أتباع المذهب أنفسهم، حيث يقولون مثلا عن رجال العصر الأول «المتقدمين» أو «القدماء» أو «السلف» وعن رجال العصر الأخير «المتأخرين».

والأهم من ذلك، فإن المذهب سرعان ما انقسم إلى طائفتين، معتزلة البصرة

ومعتزلة بغداد (دون أن يعنى ذلك انتماء جغرافياً حقاً) بل اصطلاحى وبذلك ينقسم المعتزلة إلى أربع فرق فى علم الكلام تتميز كل منها عن الأخرى وهم المتقدمون والمتأخرون من كل من معتزلة البصرة وبغداد.

وأهم مايميز هذه الفترة هو الخلافات الشديدة فى الآراء، وكأن الهدف فى هذه المرحلة كان جمع أكبر عدد من الشخصيات البارزة على حساب الانتماء الفكرى، فعلى المستوى الشخصى، فليس هناك اختلاف أكثر مما بين اثنين من أتباع بشر بن المعتمر: ثمامة، المقرب من المأمون، فى نزعته لمذهب المتعة، وأبو موسى، الملقب «راهب المعتزلة»، فى تزهده، وطعنه فى كل من يتقرب من أصحاب السلطة. وعلى المستوى المذهبى، لم يكن الخلاف أقل مستوى فيختلف ضرار بن عمرو عن بقية أصحاب المذهب بالقول بأن الأفعال الإرادية من الإنسان هى من فعل الله، مقتربا بذلك من جهم بن صفوان [صاحب مذهب الجبرية] لدرجة أنه يعتبر عند البعض خارجا على المذهب، ومن ثم فلا يورده القاضى عبد الجبار فى «طبقات المعتزلة». كما أن النظام يرفض قطعيا المذهب الذرى (انظر لاحقا) التى قال بها عمه وأستاذه أبو الهذيل، وهو فى ذلك معتزل عن بقية المعتزلة أيضا. والأصم يرفض أيضا نظريات أبى الهذيل الخاصة بالكون، ولكن على أساس آخر، وهو رفضه لمفهوم «الحوادث» المؤسس عليها تلك النظريات. بل إنه لايتفق مع المعتزلة فى أساسيات أصل المذهب، وسبب ظهوره، وهو المنزلة بين المنزلتين. كذلك منهم من رفض مبدأ خلود المسلم العاصى فى النار، وهم من يسمون «مرجئة المعتزلة»، ومنهم أبو شمر وابن عمران، من أصحاب أبى الهذيل، ومن بعدهم محمد بن شبيب.

ومن المعتزلة من تبنى آراء متطرفة، كما فى مذهب الزهد الذى نادى به أبوموسى، وتبعه فيه بعض من كبار المذهب. فهذا الاتجاه يقترب من الصوفية، ومن ثم التسمية «صوفية المعتزلة». وهؤلاء اتهموا من البعض بالهذيان، بل إن القاضى عبد الجبار،

فى طبقاته، لم يتردد فى رمى البعض منهم بالزندقة. وأيضا قال بفكرة «التناسخ» اثنين من أتباع النظّام أحمد ابن خابط أو حابط والفضل الهداثى، وهى الفكرة التى تبناها «غلاة الشيعة».

فإذا ما يممنا شطر الفترة الثانية، نجد أن الوضع مختلف جذرياً فهنا نجد الاهتمام بالتأصيل المذهبى فقد تأسست مدارس حقيقية، ذات مبدأ هيكلى متماسك الذى يمكن أن يسمى بنظام حقيقى فمن البصريين (والذين فى الواقع قضى أغلبهم حياتهم فى خوزستان) نجد الجبائى يمثل مدرسة قائمة بذاتها. ومن البغداديين يظهر أبو الحسين الخياط، والذى ينعت بـ «شيخ المتكلمين من البغداديين». وابنه أبو هاشم حيث تتردد اسماؤهم فى أعمال كل المؤلفين.

ويتضح الفرق بين المدرستين هنا بشكل أكثر تميزاً مما كان فى الفترة الأولى. وقد ضم مؤلف مشهور هو «المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبى رشيد النيسابورى أشهر مواضع الخلاف بينهم، خاصة فى الكونيات وأصل الإنسان. فنظرية «الأحوال» التى قال بها أبو هاشم هى على وجه الخصوص من أشد ما هوجم من جانب البغداديين. وإن كان البعض من البصريين يرفضها أيضا، منهم على سبيل المثال أبو الحسين البصرى. ولذلك فقد نشأ فى داخل الاتجاه البصرى مدرسة فرعية تسمى «البهشمية»، وهم مؤيدو أبى هاشم (وهى تضم أغلب الجبائيين) الذين ذكرناهم.

ويؤرخ لانتهاء الفترة الثانية، وبالتالى العهد الذهبى لمذهب الاعتزال ببدء عهد السلاجقة، (دون ارتباط بين الحدثين)، ولكن المذهب ذاته ظل باقيا.

فقد استمر وجود المذهب المعتزلى ردحا طويلاً من الزمان. ذلك أن الكثير من الحنفيين كانوا من معتنقى المذهب المعتزلى، وكان السلاجقة منحازين للمذهب الحنفى، الأمر الذى أدى إلى أن يكون أغلب القضاة فى بغداد والرى على مدى قرنين من الخلافة العباسية من المعتزلة. وفى خوارزم ظل هو المذهب الرسمى بتأييد من الأمراء المحليين، حتى أن لفظ «خوارزمى» كان

فى هذا العصر يعنى معتزلى. ولكن يبدو أنه عند هذا الوقت كانت المدرسة البغدادية قد اختفت، ولم يبق من المعتزلة إلا بعض أنصار أبى هاشم وأبى الحسين البصرى. وفقط عند اجتياح المغول للبلدان العربية اختفى المذهب تماماً.

ومن جهة أخرى، فإن المسائل التى أثارها أصحاب المذهب لم تنحصر فيهم. فطوائف كثيرة من المسلمين وغير المسلمين قد تبنوها وخلدوها ومن وجهة النظر هذه يمكن القول بأن المذهب لازال موجوداً لليوم.

ففى داخل الإسلام هناك الشيعة الزيدية ثم من بعدها الإمامية. أما خارجه فقد تأثر بفكرهم بعض أحبار اليهود المقيمين فى الدولة الإسلامية. ويمكن القول إن الفكر المعتزلى يعاد اكتشافه فى القرن العشرين، بعد قرون من الخمود، حيث تبذل جهود لإعادة بلورته، خاصة فى مصر. فأحمد أمين (١٩٣٦م) يفرد لهم فى مؤلفه «ضحى الإسلام»، فصلا كاملا يبين فيه فضلهم فى الدفاع عن الإسلام، ويقول إن اختفاءهم كان من أكبر نكبات الإسلام. وأنهم ارتكبوا ذنباً فى حق أنفسهم. كما يدافع عنهم زهدى حسن جار الله (مصر ١٩٤٧م) دفاعا مجيدا فى مؤلفه «المعتزلة» فهو يرى أن التخلص منهم، هو انتصار للظلاميين، وسبب من أسباب الانحطاط العربى. ويعتبرهم الكثير من المفكرين المعاصرين، ربما بدرجة مبالغ فيها، أنصار حرية الرأى والتعبير.

الأفكار المذهبية : لن نتناول فى هذا البحث سوى الأفكار التى تميز بها المعتزلة بشكل قاطع، والتى تميز مذهبهم، وتبرر الانتساب لهم، والتى كانت نتيجتها الخصومة بينهم وبين مخالفيهم. ولذا فلن نتعرض لآرائهم عن الكون، والمذهب الذرى والتمييز بين المادة والحوادث، والتى هى شائعة بين المتكلمين جميعا من أهل السنة والمعتزلة كما لن نتناول مسألة الإمامة، فآراؤهم فيها متفقة مع السنة.

رأى أبو الهذيل تأسيس المذهب على أساس من الأصول الخمسة : ١- التوحيد. ٢- العدل الإلهى. ٣- الوعد

والوعيد، والذى بمقتضاه يعتقد فى خلود المسلم فى النار إذا لم يتب عن ذنوبه قبل موته. ٤ـ المنزلة بين المنزلتين، كما سبق بيانه. ٥ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وبمعنى آخر أن يشارك المسلم فى الشئون العامة لتكريس سلطان الشريعة، ومقاومة الانحراف.

وبعد قرنين من الزمان يمكن القول بأن هذه الأصول الخمسة ظلت سارية. حيث شكلت الأساس لأفضل بيان للفكر المعتزلى ولكن ذلك لا يؤخذ على إطلاقه. فالمبدأ الخامس مثلا لم يعرف عن المعتزلة الاجتهاد فيه (عدا ربما العصر الأول). كما أنه لا يوجد تناسب بين أهمية المبدأين الثالث والرابع، والأول والثانى. فالمبدأين الأول والثانى لهما من الأهمية لدرجة أن أصحاب المذهب ينعتون أحياناً باسم «أهل العدل والتوحيد»، وهو لقب يسعدون به. بل إن المبدأين الثالث والرابع من الممكن اشتقاقهما من الأول والثانى. كما أن مبدأ التوحيد والعدل غير كافيين وعلى ذلك فسوف يسير بحثنا على أسس أخرى غير هذه الأصول الخمسة.

أ ـ معرفة الله والصفات الإلهية :

١ـ إن الخاصية الرئيسية فى هذا الصدد، هو إنكار الصفات الأزلية لله. فهم ككل المتكلمين يصفون الله بأنه «قادر»، و«عليم» خالق ورازق وغير ذلك من الصفات بالمعنى الاسمى فكلمة «صفة» هنا لا تعنى أكثر من «وصف»، أو حتى «اسم». ولكن السؤال الذى يثور هنا هو على أى أساس تنسب هذه الأوصاف لله؟ فبالنسبة لما يكون بسبب أفعاله، أى «صفات الفعل»، مثل خالق ورازق ومحسن وهكذا، فلا صعوبة فى الأمر. أما حين يتعلق الأمر بما يسمى «صفات الذات أو النفس»، أى الصفات الأزلية التى يتصف بها بحكم ألوهيته، مثل عالم وقادر وحى فإن الأمر إذ ذاك يختلف. ذلك أن الاعتراف بأزلية هذه الصفات يعنى، من وجهة نظرهم، تعدد من يوصف بالأزلية، وهذا يعنى المماثلة مع الله فى هذه الصفة، وهذا يتناقض بشدة مع مبدأ التوحيد، فإن الله سبحانه هو الخالق وحده، فلا يشاركه فى ذلك غيره.

والسنة على عكسهم يقبلون هذا المنطق دون غضاضة. ويردون على المعتزلة الذين يحتجون بالمماثلة بأن أزلية هذه الصفات لا تعنى المماثلة مع الله، بالضبط كما أنها لا تعنى المماثلة بين بعضها البعض. أما المعتزلة فى تعليلهم بنسبة مثل هذه الصفات لله، فهو أنه، مثلا، ليس عالما نتيجة علم يلحق به، وبالتالى يتصف ذلك العلم بالأزلية، وهو ما يحاولون تجنبه، ولكن ذلك العلم ليس سوى ذاته هو. [يقول أبو الحسين الخياط المعتزلى فى كتابه «الانتصار» إن الله لو كان عالما بعلم، فإن هذا العلم إما أن يكون قديما أو محدثاً ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين أقدمين، وهو تعدد، وهو قول فاسد. ولا يمكن كذلك أن يكون محدثا، لأنه لو كان كذلك فإنه يكون قد أحدثه الله، إما فى نفسه، أو فى غيره، أو فى غير محل. فإن كان أحدثه نفسه أصبح محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث، وهذا محال. وإن كان أحدثه فى غيره كان ذلك الغير عالما بما يجعل منه أن يكون دونه. ولا يعقل أن يكون أحداثه فى لا محل، لأن العلم عرض لا يقوم إلا فى جسم، فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته]*

٢ - ومن بين المسائل التى أثارتها مشكلة تعدد الصفات الأزلية مع الذات الإلهية، مسألة كلمة الله وإرادته. وهى المسألة التى دفعتهم للقول بخلق القرآن. فهو بالنسبة لهم، يعتبر «عرضا» بالمعنى الاصطلاحى الذى يستخدمونه لهذه الكلمة، أى حادث من ضمن الحوادث، مكون من «حروف منظمة، وأصوات مقطعة». وقد خلقه الله فى «محل» مجسد.

٣ - وبالإضافة للتوحيد المطلق، يركز المعتزلة على السمو المطلق، وهم بذلك يقصدون أن الله ليس بجسم، ولا يوصف بالتالى بما توصف به الأجسام، كالحلول فى مكان، والحركة، والتشكل، إلخ ويترتب على ذلك نتيجتان هامتان: من جهة لا يجوز أن يمثل بأى شكل إنسانى، وما ذكر فى القرآن من كون أن له يداً أو عيناً فكلها ألفاظ مجازية،

---

* (المترجم)، عن كتاب موسوعة الفرق الاسلامية، تأليف الدكتور عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد].

فباليد يقصد القدرة وبالعين العلم وبالوجه ذاته العلية وهكذا! ومن جهة أخرى لا يمكن رؤية الله «لا تدركه الأبصار». أما الآية «وجوه يؤمئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فيؤلونها بأن ناظرة أى منتظرة، وبأن الانتظار هو لثواب ربها. وأما ما ورد من أحاديث حول رؤية الله يوم القيامة مثل قوله [ﷺ] «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» بفرض صحتها المشكوك فيها، فتؤخذ بالمعنى المجازى، بمعنى التعرف عليه سبحانه.

ثانيا: وصف الله بالعدل، ومبدأ أن الله يشاء، ولا يفعل إلا ما هو خير:

إن ما يميز المعتزلة فى هذا الصدد هو تصورهم للعدل الإلهى، فهو معتقد أساسى عندهم، ويتجلى هذا فى أنهم يسمون أنفسهم أهل العدل الذى هو مفترض فى كافة المذاهب بلا استثناء. فبالنسبة للأشعرى، فإن الله عادل فى كل مايفعله، حتى لو فعل ما هو مناقض لما نتصوره من عدل. فالله سبحانه لا تحده قواعد. أما بالنسبة للمعتزلة (وهنا تطبيق لمبدأ «حمل الغائب على الشاهد « أى حمل المعلوم على المجهول) فإن الله مرتبط بنفس القواعد التى يرتبطا بها الناس، فما يدلنا عليه عقلنا أنه شر، هو كذلك بالنسبة لله، وفى هذا المقام يبدو السؤال الذى ليست له إجابه (والذى ليس له محل فى مذهب الأشعرى)، هل يمكن لله أن يفعل ما هو شر أو بمعنى أوسع أو ماهو سيئ وردىء فالإجابة بالإيجاب أو النفى تؤدى إلى القول بعدم العدالة أو عدم القدرة.

وبادىء ذى بدء فالقول بالعدل يتنافى مع الجبرية، فليس من العدل أن يقدر الله شيئا على الإنسان ثم يحاسبه، إن الأمر متروك للإنسان ليقررمستقبله، تبعاً لاختياره إما مؤمنا أو كافراً، طائعاً أو عاصياً. صحيح أن القرآن يذكر أن الله يهدى من يشاء. ولكن هذا يفسر بعيداً عن منطق الجبرية بأن كلمة «يهدى» إما أن تؤخذ بمعنى التعريف بطريق الحق، وفى هذه الحالة يجب أن تكون لكل البشرية بلا تمييز، حتى تتحقق العدالة، فإن كانت للمؤمنين خاصة، فإن ذلك يكون بعد قيامهم بالاختيار الحر لطريق الإيمان،

فتكون إما بمعنى يقول ويحكم بأنهم مهتدون أو (وهو التفسير المفضل عند الجبائى) بمعنى أنه يهديهم يوم القيامة إلى الجنة، وتأخذ فى هذه الحالة معنى الثواب، وفى المقابل تأخذ «يضل» إما معنى يقول ويحكم بأنهم ضالون أو معنى العقاب بمعنى عدم تعريفهم بطريق الجنة. وفى تفسير الختم على القلوب، فيأخذه الجبائى بالمعنى الحرفى، أى أن الله «يسم» هذه القلوب بسمة تميزهم يوم القيامة بأنهم من أهل النار.

وليست العدالة تقتضى فقط حرية الاختيار بين الإيمان والكفر بل أيضا ضرورة إعطاء كافة البشر الوسائل المحققة للإيمان. ومن الغريب أن المعتزلى بشر بن عباد، هو الذى قال بأن الله يمكن، لو أراد على عكس رأى المذهب، أن يهدى كل البشر، (ولكنه لا يفعل)، وأنه لديه «اللطف» الذى لو وهبه لمن يعلم أنه لم يكن ليهتدى، فإنه سوف يهتدى. وقد رُفض هذا الرأى بشدة من جانب المذاهب الأخرى وذهب الجبائى الذى قال أيضا باللطف لكنه شوه المعنى بأنه يعنى كافة الوسائل التى منحها الله البشرية للهداية، من عقل ودلائل ورسل. ولكن لا يمكن القول بما يوحى به قول ابن عباد فى رأيه بأن المصلحة المحضة، قد يستأثر الله بها البعض ويحرم الآخر فإن الله بمقتضى عدله عليه أن ينعم على الجميع بلا تمييز، لأن القول بغير ذلك بالنسبة للآخر يحمل معنى «إرادة الفساد»، وهو ما يتنزه عنه سبحانه.

ويقتضى العدل أيضا أن الأفراد يكون لهم حرية اختيار الفعل، أى أنهم هم منشئو الأفعال، على عكس قول «المجبرة» [الجبرية] بأن الله هو الذى خلق هذه الأفعال فى العباد. فالثواب والعقاب يقتضيان أن يكونا لمن له المسئولية عن إحداث الفعل فهو صاحب الفعل ومحدثه والقول بغير ذلك يجعل مبدأ «الكسب» قول فاسد.

ولكن الله إذا لم يكن هو الذى يخلق الأفعال فى العباد، فهو الذى يخلق فيهم «القدرة» على الفعل، ولكن ليس كما يذهب من يقول بـ «الكسب»، توضع القدرة فقط حين يوضع الفعل موضع

التنفيذ . فالقدرة عند المعتزلة مرتبطة بحرية الاختيار، والتى أيضا يوجدها الله فى العباد طبقا لمبدأ العدل. فالقدرة تعنى القدرة على الفعل وضده وهى بالتالى يجب أن توجد قبل الفعل، وهذه المسألة محل نزاع بين أهل السنة والمعتزلة، ويبدو أن القرآن ذاته يتضمن من الدلائل مايؤيد الرأيين.

ومن البديهى ألا يكلفنا الله إلا بما لدينا من القدرة على تنفيذه، وإلا كان الأمر «تكليفاً بما لا يطاق» ـ وهو ما يناقض العدل وهذه القدرات هى جزء من الطاقة المطلوبة منه لكل المكلفين بالفروض.

وأخيراً، فإن العدل يقتضى الثواب لمن يستحق، والعقاب لمن يستحقه فى الآخرة. أما بالنسبة لإمكانية العفو، كما جاء فى الآية « فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء... » (البقرة، ٢٨٤) فالمغفرة عندهم تكون «بشرط التوبة» والتائب هو أيضا الذى يتوقع الغفران عن طريق شفاعة الرسول. بل إن «قبول التوبة واجب» لمن كان مخلصا فى توبته. ومن جهة أخرى فإن الله لا يوقع العذاب إلا لمن كان مكلفا بالفعل، فلا يتصور منه تعذيب أطفال المشركين بذنب آبائهم. أما ما يقع من عذاب فى الدنيا لمن هو غير مكلف كالأطفال والحيوانات فإن الله سوف يعوضهم فى الآخرة.

هذا هو مفهوم العدل عند المعتزلة بالمعنى المباشر، ولكن المعتزلة أيضا يفهمون العدل بمعنى أوسع، إلا وهو أنه «منزه عن كل قبيح»، بمعنى أنه لا يريد إلا كل ما هو «حسن». ومفهوم الخير والشر لديهم، كمفهوم العدل، يؤخذ بما يقتضيه العقل. فالخير والشر معان مطلقة، يتعرف عليها كل من وهب المنطق. ومن الأهم ألا يقال إن الله محتاج لأن يفعل الشر، لأنه سبحانه «غنى» عن الاحتياج. وعلى ذلك، فالله لا يتجه إلى فعل الشر، من منطلق أن الشر هو أمر قبيح، وليس فى حاجة إلى فعله. صحيح أن نفس المنطق يؤدى إلى أنه لا يفعل الخير أيضا! لعدم احتياجه له، ولكن الجبائى يتحايل على هذه النقطة بأنه الخير يفعل «لذاته» دون احتياج، وذلك لما فيه من حسن.

وتنزيه الله عن الشر يقتضى أيضا وصفه بالحكمة، بمعنى أن أفعاله يجب أن تكون موجهة لغاية معينة، وإلا كانت نوعاً من «العبث». والعبث فى حد ذاته من الأفعال الشريرة،بحسب ما يبينه العقل. فالله إذا كان قد خلق العباد، وأمرهم بالتكاليف، فلابد أن له هدفاً من ذلك. فما هى الحكمة فى الخلق، ثم فى التكايف؟ لا يمكن أن يكون ذلك عن احتياج، فالله منزه عنه. كما لا يتصور أنه خلق العباد للعذاب، وإلا كان ذلك محض ظلم. فالأمر المتصور الوحيد فى هذا الخصوص أن الله خلق البشر لأن فى هذا صلاحهم «لينفعهم». وينطبق نفس القول على التكاليف، فهى لإيصالهم إلى السعادة التى يستحقونها جزاء لما تحملوه من مشقة. بل إن البعض من المعتزلة (أبو الهذيل والنظّام والبغداديون) يرون أن هذا الصلاح متحقق قى الدنيا والآخرة معا، ولكل البشر غنيهم وفقيرهم، صحيحهم وسقيمهم وفى كافة الأحوال. ولكن الجبائى لا يتوسع إلى هذا الحد. غير أن الجميع متفقون على تحقيق ذلك فى الآخرة. بل إن الجبائى يذهب إلى أن الله واجب عليه أن يهب الكافر الحياة،ولو علم الأخير ذلك لاعتنق الإيمان (وهذه النقطة هى التى دعت الأشعرى للخروج على الجبائى بعد أن كان من أتباعه).

وأخيرا، فلأن الله لا يمكن أن يريد العذاب للبشر، فهو يتصور أنه يريد لهم ما يؤدى إليه من كفر أو خطيئة والله يريد للبشر الخير والعمل الصالح.

ثالثا: تعريف الإيمان وعقوبة مرتكب الكبيرة: الإيمان بالنسبة للمعتزلة ليس فقط الانتماء لعقيدة الإسلام، بل هو أيضا، كما هو عند الكثيرين غيرهم، مرتبط بالعمل. ولذا فهم يسمونه «جماع الطاعات». والخلاف الوحيد هو فى وضع «النوافل»، هل تدخل فى ذلك أم لا. ومن ثم كان الخلاف حول وصف مرتكب الكبيرة، فهو ليس بكافر لكونه لم ينكر شيئا من مبادئ الإسلام، كأن يقول إن الله ثالث ثلاثة، ومن جهة

أخرى فلفظ الإيمان يستخدم فى القرآن للمديح، وهو مالا يستحقه مرتكب الكبيرة. وليس معنى ذلك عدم استحقاقه الخلود فى النار، وإن كان عذابه فيها أقل من الكافر. وفى الحقيقة فليس كل المعتزلة عند هذا الرأى، الأمر الذى يخول لنا أن نتكلم عن «مرجئة المعتزلة»، وهم الذين لا يرون أن عذاب العصاة من المسلمين أبدى.

رابعا: العقلانية لدى المعتزلة: من الصحيح تماما وصف المعتزلة بالعقلانية، ولكن ما المقصود بذلك؟

ليس معنى ذلك بداهة أنهم يعتمدون على العقل وحده، دون اللجوء للتنزيل. فهم، كما أوضح أحمد أمين، ليسوا فلاسفة (رغم أن جدلهم يحمل مسحة من الفلسفة)، بل هم رجال علم الكلام فهم، مثل غيرهم من المسلمين، ينزعون إلى التفسير الصحيح للقرآن، وبيان العقيدة الحقة.

ولكن المعتزلة عقلانيون بالمعنى الصحيح للكلمة، بمعنى أنهم يرون أن هناك إدراكات تدرك بالعقل فى غيبة النص أو بالأسبقية عليه دون لجوء لتنزيل. فوجود الله يُدرك بالعقل، ولذا هم يعتبرون أن الواجب الأول على الإنسان هو معرفة الله عن طريق العقل من حيث هو حى قادر حكيم سميع بصير، وأنه ليس بجسم، مكتف بذاته (غنى)، عادل، لايريد شيئا سوى ما فيه الخير، وهكذا. وفقط حينما يثبت، بالعقل أيضا، صدق رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، (وهو ما يثبت بمعجزاته)، عندئذ يؤخذ بالقرآن. والقرآن فى الواقع لابد أن يؤكد كل ما ثبت بالعقل، وأى تعارض ظاهرى بين النص والعقل يجب تأويله، كما ذُكر سابقا. وليس معنى ذلك أن القرآن لا يمدنا بشئ خلاف ما أثبته العقل، فمن القرآن علمنا أن الله فرض فروضاً على العباد، وأنه سوف يبعثهم يوم القيامة، ويحاسبهم على أفعالهم، ويتبقى أن تتفق هذه الحقائق مع التفسير العقلى، خاصة فيما يتعلق بالعدل.

ولكن الواقع أن المعتزلة لا يختلفون فى هذه النقطة عن معارضيهم. ومن ثم فيجب أن يطلق وصف العقلانية على كل «المتكلمين» فالمعتزلة فقط قد فتحوا الباب لذلك. (أما كونهم واضعى علم الألوهية كما يزعمون، فأمر محل نظر). فالسنة أيضا يرون أن إدراك الله يكون بالعقل، ولا شئ غيره. ولذلك فالمنطق الذى يقال إن أبى الهذيل قد قال به لإثبات وجود الله، وهو منطق «حدوث الجواهر» يأخذ به الأشاعرة وغيرهم. والسنة أيضا يجتهدون فى تفسير القرآن بما يتفق مع معتقداتهم. وإذا كان المعتزلة يبذلون فى ذلك جهدا أكبر ويبدو أنهم يخرجون كثيرا على حرفية القران، كما فى تفسيرهم للهدى والضلال، فما ذلك إلا لأن القرآن فى حرفيته أكثر اتفاقا مع السنة.

والشئ الآخر فيما يتعلق بالعقلانية هو وضع المعتزلة لتصورات عن العالم والبشرية ليست مستقاة من القرآن، بل من فلسفة الإغريق، ثم من افتراضاتهم بعد ذلك: تصور الأجسام كتجميعات من ذرات، التمييز بين المادة والعرض تفسير الظواهر الطبيعية، تعريف الإنسان، والحركة، وكيفية السمع والإبصار، ماهية النفس والروح والإرادة والمشاعر، إلخ. وهذا هو الجانب الذى يعتبر الأكثر إثارة للفكر الحديث. ولكنه أيضا ليس قصرا على المعتزلة، فالسنة لهم فيه نصيب، وكذلك علماء الكلام. ولكن المعتزلة قد أعطوا هذا الأمر أهمية أكثر مما يعطيه السنة، فليس فى السنة مؤلف مكرس بالكامل لقضية المادة والعرض مثل « التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض» لابن متاويه.

وليس الخلاف هنا بين السنة والمعتزلة كطوائف متجانسة، بل بين من يقبل الخوض فى علم الكلام ومن يرفضه، كالحنابلة والأشاعرة.

أما الجانب الخاص بالمعتزلة فى العقلانية فهو قولهم بأن الإنسان بعقله قادر على التمييز بين الخير والشر. وفى هذا الصدد أيضا لا يفعل القرآن

سوى تأكيد ما أقره العقل، طبعا لا يكفى العقل لبيان كل ما هو حرام أو واجب، فمن القرآن علمنا فرضية الصلاة بشكلها وحرمة الأكل فى رمضان. وقد يكون هناك شئ من التعارض مع العقل فى ذلك، فترك الطعام أمر ضار، وهو بالتالى شر، ولكن العقل يمكنه أن يعلم أن تحمل ضرر بسيط اتقاء لضرر أكبر، وهو عقاب الله الذى توعد به من يعصيه. وحتى القانون قد يكون أساسه عقلى، من واقع إدراك العقل لما يمكن أن يتحقق أو لا يتحقق بالنسبة لعمل معين واستحقاق مرتكب العمل للخلود فى جهنم، وهو مايسمى هذا العمل بأنه شر أو ضار هو أيضا من الخير.

وفى هذا الموضوع بالذات يبدو المعتزلة فى تعارض بيِّن مع الأشاعرة، الذين يرون أن الأساس لكل شئ هو الوحى وأن الخير هو ما يأمر به الله والشر هو ماينهى عنه. فما يعتبره الله خير فهو خير، ومايعتبره شر فهو شر، ولا يذهب أهل السنة كلهم إلى هذا الرأى.

المصادر :

(١) الشهرستانى، الملل والنحل.

(٢) J. Van Ess: *Art Mutazila in Ency of Relagram N. 1987*

على يوسف [د. جمرت D. Gimaret]

المعتضد بالله العباسى

المعتضد بالله أبو العباس أحمد بن طلحة بن المتوكل، وأمه أم ولد وكانت جارية إغريقية اسمها «ضرار»، ولا يعرف متى كان مولده ولكن من المحتمل أن يكون حوالى سنة ٢٤٥هـ (= ٨٦٠م)، وقد ربّاه أبوه تربية عسكرية، ونجده منذ سنة ٢٦٧هـ (=٨٨٠م) وهو يدير عمليات ضد الثوار الزنج، وقد نزلت به هزيمة نكراء على يد قوات خمارويه بن أحمد ابن طولون، ولم تكن العلاقات بين المعتضد وبين أبيه طيبة على الدوام، حتى أنه فى إحدى المرات فى سنة ٢٧٥هـ (= ٨٨٨م) يأمر بالقبض عليه.

ولما مات أبوه فى صفر عام ٢٧٨هـ (= يونيو ٨٩١م) ولى العهد وبويع

بالخلافة ولقب بالمعتضد، [وإن كان الوارد فى بعض المصادر العربية أنه بويع يوم وفاة أبيه المعتمد على الله لإحدى عشرة ليلة بقيت من رجب سنة ٢٧٩هـ (=١٥ أكتوبر ٨٩٢م) ونص خليفة حتى وفاته سنة ٢٨٩هـ] وقد أيّده فى تولى الخلافة [بعد خلع أخيه المفوّض بن المعتمد] أكبر أنصار والده لاسيما الوزير عُبيد الله بن سليمان بن وهب [الذى ظل وزيراً له حتى وفاته سنة ٢٨٨هـ] كما أيده قائد جيشه بدر المعتضدى، ولما كان المحرم من عام ٢٧٩هـ (= أبريل ٨٩٢م) ثم خلع المفوّض خلعاً مستهجناً من ولاية العهد التى نقلوها إلى المعتضد، الذى صار بعد ستة أشهر (رجب ٢٧٩هـ) الخليفة ولم يجد أى معارضة.

لقد كان قوة المعتضد الكبرى تتمثل فى العلاقات الوثيقة مع الجيش تلك العلاقات التى ورثها عن أبيه، هذا إلى جانب الروابط القوية المتناغمة بين كبار رجال الدولة المدنيين والقادة العسكريين ورأى المعتضد بالله أن يستغلّ مصادر القوة هذه لإعادة تأكيد قوة أسرة بنى العباس، وكان يقود جيوشه بنفسه ومضى معظم أيام خلافته فى الحروب، وإن وجد نفسه مضطراً للاعتراف بضياع خراسان والشام ومصر من أيدى العباسيين أو على الأقل فى وقته إذ ذاك، ولقد بذل وجاهد فى محاولة منه لإعادة بسط السيطرة العباسية على الإقاليم المركزية كالعراق والجزيرة التى كانت هامة جداً باعتبارها مصدر الحبوب لبغداد وغربى فارس.

أما فى الجزيرة فقد اصطدم بوالى «آمد» واسمه أحمد بن عيسى بن شيخ الشيبانى [وتقول المصادر العربية أنه فى أول خلافته سار إلى بنى شيبان بالموضع الذى يجتمعون فيه من أرض الجزيرة، ولما كانت سنة ٢٨٠هـ (=٨٩٣م) أخرج أحمد من الموصل واستولى هو على البلد، كما انتزع مدينة «آمد» فى سنة ٢٨٦هـ من ولد أحمد بن عيسى وخليفته واسمه محمد، ووقف إلى جانبه فى هذه اللحظة الشيخ حمدان بن حمدون التغلبى، مما أدى عن غير قصد إلى بداية قيام الأسرة الحمدانية.

كان جوهر سياسة المعتضد فى فارس أى فى خراسان دسجتسان] قيام آلية من العلاقات القوية مع عَمرو ابن ليث القائد الصّفّارى، وربما كان ذلك محاولة منه لبث نوع من المشاركة كتلك المشاركة التى كانت لأسلافه مع الطاهريين، وكان الإقليم مقسماً إلى مناطق نفوذ فكان الصفاريون يحتفظون فى أيديهم بخراسان والشرق وفارس، على حين كان العباسيون يسيطرون على الرى وأصفهان والمناطق الغربية، إلاّ أن العباسيين لم يستطيعوا أن يؤكدوا وجودهم فى الرّى التى سلموها إلى الصفاريين سنة ٢٨٤هـ (=٨٩٧م)، أما فى منطقة أصفهان فإن آخر واحد من بنى «دُلف» واسمه «عُمَر بن أحمد بن عبدالعزيز قد طرد فى سنة ٢٨٣هـ (=٨٩٦م) ورجعت المدينة لتستظل بظل حكم بنى العباسى، ثم والى المعتضد سنة ٢٨٥هـ عَمْراً ولاية تركستان إلاّ أنه هزم هزيمة أذلّتْه على يد إسماعيل السامانى فارسلوه إلى بغداد حيث مات فى حبسه سنة ٢٨٩هـ فى أعقاب.

ولقد مات المعتضد فى ربيع الثانى سنة ٢٨٩هـ (= أبريل ٩٠٢م) بعد أن عهد إلى ولده المكتفى بالحكم من بعده، وكان المكتفى هذا قد تدرب تدريباً عملياً أيام ولايته حكومة الرىّ والجزيرة، وقد استطاع أن يمد سلطان العباسيين وقوتهم بصورة كبيرة وذلك بفضل نشاطه الحربى وعزمه الكبير، إلاّ أن عهده كان شديد القصر فلم يساعده على تحقيق أمله فى إعادة تدعيم السلطة العباسية.

راجع فى ذلك الطبرى، ومروج الذهب للمسعودى، والدولة العباسية لمحمد الخضرى.

De Goeje: *Memoire sur, le Carmathes du Bahrain* (1862). ولى سترانج بلدان الخلافة الشرقية.

أيمن حسن حبشى [هـ كينيدى H. Kenidi]

المعتمد بن عباد

هو ثالث حاكم من العبابدة وآخرهم فى أشبيلية فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، أما اسمه الحقيقى الكامل فهو محمد بن عبّاد المعتَضِد بْن محمد بن إسماعيل بن عبّاد.

حياته: ولد المعتمد سنة ٤٣١هـ (= ١٠٤٠م) وما كاد يبلغ الثالثة عشرة من عمره حتى عهد إليه أبوه من الناحية الشكلية بقيادة حملة خرجت ضد «شلْب» التى كانت فى يمين ابن مُزَين، فوقعت فى يد هذه الحملة كما وقعت «سانتا ماريا دى الجارف» هى الأخرى بعد قليل، وهى المعروفة فى المراجع العربية باسم شنتَ مرية الغرب ولكنها تعرف اليوم باسم «فارو» التى كانت فى يد محمد بن سعيد بن هارون (٤٤٤هـ = ١٠٥٢م)، وحينذاك اختاره أبوه والياً على هاتين المدينتين، أما أخوه الأكبر «إسماعيل» فقد أُعْدم عقاباً له على ثورته (٤٥٥هـ = ١٠٦٣م)، وحينذاك صار محمد المعتمد ولياً للعهد ووريثاً لعرش أشبيلية، وما انقضى بعض الوقت حتى كان الجيش (الذى كان يقوده وخرج به لمساعدة عرب مالقة الذين تمردوا على ظلم باديس بن حبّوس حاكم غرناطة البربرى) قد استؤصل على يد باديس، مما أرغم المعتمد على الفرار إلى رُنْدة، فاستشاط أبوه غيظاً منه لما أصابه من الفشل وانتهى به الأمر إلى أن بعث إليه بعفوه عنه، ولما مات حاكم أشبيلية القوى سنة ٤٦١هـ (= ١٠٦٩م) خلفه ولده على مملكة بلغ من اتساعها الشديد أن كانت تشتمل على معظم الجزء الجنوبى الغربى من شبه جزيرة أيبيريا.

وقد أحاط المعتمد نفسه منذ البداية بالكثير من الأدباء والشعراء وبذلك خلق له مكاناً عظيماً فى تاريخ الأدب العربى بالأندلس وربما كان ابن زيدون (المتوفى سنة ٤٦٣هـ = ١٠٧٠م) هو الذى علّمه قواعد الشعر العربى قبل أن يصبح وزيراً، وهى الوظيفة التى شغلها ابنه أبو بكر بن زيدون من ٤٧٨هـ إلى ٤٨٤هـ (= ١٠٨٥ - ١٠٩١م) بعد نكبة ابن عمار المتوفى سنة ٤٧٩هـ (=١٠٨٦م)، على أن صلاته بجارية

شابة اسمها «الرميكية» (التى كانت هى الأخرى شاعرة موهوبة) كانت موضوع أبحاث أدبية، وكانت الرميكية تدعى «اعتماداً» ومن هنا يقال إن المعتمد اختار لنفسه هذا الاسم الذى هو مشتق من الاسم «اعتماد»، وقد صارت الرميكية زوجته الحبيبة وأنجبت له بضعة أولاد.

أما فيما يتعلق بابن عمار، فبعد أن نفاه المعتضد استدعى إلى أشبيليه ثم مضى ليكون والياً على شلب قبل أن يصبح الوزير الأكبر، وقد استطاع المعتمد فى السنة الثانية من حكمه أن يضم إلى مملكته إمارة قرطبة التى كان يحكمها بنو جهور رغم جهود المأمون ملك طليطلة، وأصبح الأمير الشاب «عباد» والياً على عاصمة الأمويين القديمة، غير أن مغامراً اسمه «عكاشة» تمكن فى سنة ٤٦٨هـ (= ١٠٧٥م) - بتحريض من ملك طليطلة - أن يباغت قرطبة فيستولى عليها ويفتك بالشاب «عباد» وقائده «محمد بن مارتين» واستولى المأمون على المدينة ومات بها بعد ستة أشهر فقط من ذلك التاريخ.

أما المعتمد الذى حركت عاطفته الأبوية وأهينت كرامته فقد ظل على مدى ثلاث سنوات يحاول استرداد قرطبة فذهبت محاولاته أدراج الرياح، ولم يقدر له النجاح إلا سنة ٤٧١هـ (=١٠٧٨م)، فقد اغتيل ابن عكاشة واستولت جيوش أشبيلية على ذلك القسم من مملكة طليطلة الواقع بين الوادى الكبير والوادى اليانع، ومع ذلك فلم يقدر للوزير ابن عمار أن يقصد السلم مع ألفونسو السادس ملك قشتالة واقتضى ذلك منه بذل كل جهوده، ولم يتم الصلح إلاّ حين أرسل حملة لمهاجمة أشبيلية.

فى هذه الأثناء كان الأمراء، النصارى قد نشطوا واستغلوا فرصة المنازعات الدائرة بين الحكام المسلمين المعروفين بملوك الطوائف وظهرت براعم حركة «الاسترداد المسيحى» التى استطاع آخر الأمويين صدّها ولكنها تابعت تقدمها على جنوب شبه جزيرة إيبيريا.

على أنه لا يجوز أن يغيب عن الأذهان أنه فى منتصف القرن الخامس

الهجرى (الحادى عشر الميلادى) اضطر كثير من أشراف ودول أسبانيا المسلمة أن تلتمس وقوف جيرانها النصارى على الحياد مؤقتاً وذلك بدفعها لهم الضرائب الباهظة، حتى أنه قبل قليل من استيلاء ألفونسو السادس على طليطلة سنة ٤٧٨هـ (= ١٠٨٥م) وجد المعتمد نفسه غارقاً فى لجة من الصعاب الخطيرة، ومن ثم استمع إلى نصيحة وزيره ابن عمار الخائبة وحاول أن يضيف إلى مملكته مملكة مرسية التى كانت تحت حكم أمير عربى الأصل هو محمد بن أحمد بن طاهر، ومن ثم ذهب ابن عمار إلى «رامون برنجوير الثانى» كونت برشلونة والتمس منه أن يمد إليه يد المساعدة لغزو «مرسية»، وتعهد له بدفع مبلغ قدره عشرة آلاف دينار، على أن يظل «الرشيد» ابن المعتمد رهينة فى يد «رامون» حتى يفى والده بدفع المبلغ كاملاً، ودارت مفاوضات مرهقة انتهت بدفع ثلاثة أضعاف المبلغ لكونت برشلونه وحينذاك تابع ابن عمار خطته لفتح «مرسية» وسرعان ما نجح فى تنفيذ هذه الخطة بفضل مساعدة أمير قلعة «بِلْج» له (وهى القلعة المعروفة الآن باسم «فلخز») على أن ابن عمار ما لبث أن سلك مسلكاً كريهاً كل الكراهية تجاه سيده حين ظهر بمظهر الحاكم المستقلّ، فلما لامه المعتمد على ما كان منه ردّ عليه ردا ملأه بالشتائم والإهانات، فلما غدر به ابن رشيق لم يجد بدا من الالتجاء إلى مرسيه، ثم فرّ إلى ليون وسرقسطة ولاردة، ولما كان فى سرقسطة حاول أن يساعد حاكمها المؤتمن ابن هور فى هجومه على «شَقُورة» Segura، ولكنه وقع فى الأسر. وسلموه إلى المعتمد، فلم تأخذه فيه رعاية لروابط الصداقة التى ربطت بينهما زمناً طويلاً فقتله بيده شر قتلة.

لم يُخْفِ ألفونس السادس فى هذه الأثناء خططه نحو طليطلة ولم يبقها سراً مكتوباً بل هبّ لحصارها فى سنة ٤٧٣هـ (= ١٠٨٠م) وحدث بعد سنتين من ذلك التاريخ أن أرسل سفارة لأخذ الجزية السنوية التى كان من الواجب أن يدفعها المعتمد إلى ألفونس، فما كان من الأخير أن عامل رجالها معاملة تنطوى على الإهانة وأمر

بقتل «ابن شكين» خازن بيت المال اليهودى الذى كان يصحب هذه السفارة إذ رفض أن يقبل عملة مزيفة، وحينذاك قام ألفونس فغزا مملكة أشبيلية وخرّب مدن «الشرف» aljarafe الأعلى فصارت يبابا بعد أن كانت مزهرة وتقدم عبر إقليم «شذونة» Si-dona وجاس خلاله حتى بلغ «طاريف» Tarifa وهنا قال مقالته الشهيرة التى ازدهى فيها بأنه بلغ أقصى حدود أسبانيا.

لقد كان استيلاء ألفونس السادس على طليطلة ضربة قاصمة للإسلام فى الأندلس، إذ سرعان ما طلب ملك قشتاله من المعتمد أن يسلم له الأراضى التى فى يده والتى كانت تؤلف فى الماضى جزءاً من مملكة «ذى النون»، والواقع أن مطالبه التى كانت تزداد يوماً بعد يوم وفى أسبانيا وعلى رأسهم المعتمد إلاّ أنهم اضطروا إلى التماس النجدة من سلطان المرابطين يوسف بن تاشفين الذى كان قد فرغ منذ وقت قريب من فتح كل المغرب دون أن يجد مقاومة، واتفق رأى ملوك الإسلام فى الأندلس على أن يرسلوا لابن تاشفين سفارة تتألف من الوزير أبى بكر بن زيدون وقضاة بطليوس Badagoz وقرطبة وغرناطة، وأمكن التوصل فى شىء من الصعوبة فعبر يوسف بن تاشفين مضيق جبل طارق وأنزل يوم ١٢ رجب ٤٧٩هـ (=٢٣ أكتوبر ١٠٨٦م) بالقوات المسيحية هزيمة ساحقة فى وقعة زلاقة الشهيرة التى لا تبعد كثيراً عن بطليموس، ولسنا فى حاجة هنا لأن نقول كيف عاد يوسف بن تاشفين إلى أفريقية وكيف أنه لم يتابع نصره على الوجه الذى كان يطمع حكام أسبانيا المسلمون أن يكون عليه، على أنه ما كاد ابن تاشفين يرحل عن الأندلس حتى شرع المسيحيون فى معاودة مضايقاتهم للأراضى الإسلامية إلى الحدّ الذى حتّم على المعتمد أن يذهب بنفسه إلى يوسف ابن تاشفين يسأله أن يعبر الندوة مرة ثانية على رأس قواته، فاستجاب له يوسف وأرسى فى الجزيرة الخضراء فى ربيع العام التالى (٤٨٢هـ = ١٠٩٠م) وحاصر قلعة حصن الليط Liyyit وإن لم يستطع الاستيلاء عليه،

ثم حضه الشعور العام ونصائح الفقهاء إلى أن الخير له أن ينادى بقيادته بالجهاد فى أسبانيا وأن يُسقط الأمراء الذين كانوا قد التمسوا من قبل تدخله ويخلفهم من عروشهم فوضع هذه الغاية نصب عينيه وأنفذ جيشاً لغزو مملكة أشبيليه بقيادة «سِير أبى بكر» الذى استطاع فى ختام سنة ١٠٩٠م أن يستولى على رأس طريف ثم من بعده على قرطبة التى كان يقوم بحراسة قلعتها أحد أولاد المعتمد واسمه «فتح المأمون» ولكنه قتل لما سقطت كل من قرمونة وإشبيلية الواحدة بعد الأخرى على الرغم من قتال المعتمد البطولى بل إن المعتمد نفسه سقط أسيراً فى أيدى المرابطين الذين أرسلوه ونساءه وأطفاله فى البداية إلى طنجة ثم بعدئذ إلى «مكناس» التى أقاموا بها بضعة أشهر ثم نقلوهم إلى «أغمات» القريبة من مراكش حيث عاش فيها معيشة ضنكاً لمدة بضع سنوات حتى وافاه أجله سنة ٤٨٧هـ (=١٠٩٥م) وهو فى الخامسة والخمسين من عمره.

ولقد مست النهاية التى انتهى إليها المعتمد بن عباد شغاف قلوب كل من ترجموا له لاسيما الذين أطنبوا كثيراً فى ماضيه وأضفوا عليه من المواهب الشعرية، وامتدحوا كرمه البالغ، وفروسيته، والحق أنه واحد من تلك النماذج العظيمة للمسلمين الأسبان المتنوّرين فى العصور الوسطى، وكان شديد الحرص على الأدب حفياً برجاله، حرّ التفكير متسامحاً، ولكنه عاش فى جوّ من الترف والبلهنية والراحة التى لم تأذن له برعاية مملكة ذات حدود مفتوحة لجيران طماعين يحيطون بها من كل جانب، ولم يكن المعتمد حاكماً عظيماً قوياً كابيه المعتضد إلا أنه كان أكثر منه جذباً للأنظار وربما كان ذلك راجعاً إلى ما لقيه من نكد الحظ وسوء الطالع، وأنه لأهل أن يوضع فى صف واحد مع كبار الشخصيات الأندلسية العظيمة إلى جانب عبد الرحمن الناصر والحكم الثانى والمنصور بن أبى عامر ثم عندما جاء بعد زمن كلسان الدين بن الخطيب. ′

وإن المصادر التى كتبت عنه لكثيرة نذكر منها الذخيرة لابن بسام والحلة السيراء لابن الآبار والمعجب لعبد الواحد المراكشى والإحاطة لابن الخطيب وأعلام الإعلام له أيضاً والبيان المغرب لابن عذارى وقلائد العقيان للفتح بن خاقان والعبر لابن خلدون وروض القرطاس لابن أبى زرع، ولقد جمع دوزى أغلب المصادر التى كتبت عن المعتمد وضمّنها كتاب *Scribtarum arabim lai de Abbadidis* (ليدن ١٨٤٦)، والجزء الثالث من كتاب «المسلمون» فى الأندلس الترجمة العربية لحسن حبشى، وكتاب المعتمد بن عباد الخالص (بغداد ١٩٥٨م). كما أن أحمد شوقى وضع للمسرح رواية أميرة الأندلس ومثلت بالقاهرة، كذلك فإن هناك العديد من المقالات التى ربما اعتبرت ثانوية والتى ظهرت فى السنوات الأخيرة ومعظمها بمصر وتناولت المعتمد بن عباد، كما تناولت ماضى أسبانيا الاسلامية.

ايمن حسن حبشى [أ. ليفى بروفنسال Levi - Pro-vencal]

+ المعتمد بن عباد «شاعراً»: توجد فى المخطوطات التى لديوان ابن زيدون أشعار للمعتمد ولأبيه، وتزخر مصادر الأدب والتاريخ الأندلسى فى العصور الوسطى بأشعار له، كما توجد مائه وثمان وثمانون قصيدة وموشح له محفوظة ووصلت إلينا حسب ما ذكره سوليتى فى نشرة لديوان المعتمد سنة ١٩٧٥م، ومعظم القصائد الموجودة بين أيدينا قصيرة تناولت فنون الشعر كالمديح، وإن ما نظمه لا يمكن مقارنته بما تركه كبار شعراء الأندلس وان كان قراء العصور الوسطى ينزلونه منزلة سامية ويلاحظ أن جميع قصائده الخفيفة ترجع إلى الفترة التى سبقت خلعه ويدور معظمها حول «الغزل» مع أشعار قليلة مما يسمى بالخمريات والوصف وهى أرق من الرقة كما يقول سويسى فى كتابه «المعتمد وأشعاره» المطبوع فى تونس ١٩٧٧م، وغزلياته مميزة عن غيرها فهى موجهة إلى أحبائه من الذكور والإناث على السواء، لاسيما لجيبته اعتماد ومن بينها واحدة إذا جمعت حروف أول كل بيت فيها. يتألف منها اسمها، ولعل أكثر قصائده

التى تدل على شخصيته هى تلك القصائد التى نظمها ووصلها إلى المعتضد لاسيما رائعته والتى هى أطول قصائده «الرائية» التى يعتذر فيها عند خسارته «مالقة»، كذلك قصيدة أخرى له تعرف أيضاً بالرائية وهى التى وجّهها إلى ابن عمار يذكره فيها بصداقتهما فى »شِلب».

أما قصائده الأربعون التى نظمها فى المنفى ففريدة فى بابها، وهى من القصائد «الشخصية» التى تعكس المراحل التى يصوّر فيها عواطفه فى الحبس، والتى يذيب فى بعضها أيامه ويقارن فيها بين ماضيه الزاهى بحاضره التعيس الشقى، وتفيض هذه القصائد بالدموع والبكاء، وقد ينفجر غاضباً من حظه النكد، ويعلل نفسه فى بعضها الآخر بالصبر، ويصوّر معاندة القدر له، كما أن يهدهد نفسه بالأفكار الدينية، كما أننا نرى قصائد دافئة له يوجهها إلى زائريه، أما قصائده التى يخاطب فيها غربان أغمان السوداء ويتحدث فيها إلى أصفاده، فمثيرة للمشاعر وكذلك القصيدة التى نظمها لتكتب على قبره.

ويستعمل المعتمد بن عباد فى شعره الكلمات البسيطة ولكنه يستخدم جميع الصور البلاغية لاسيما الطِّباق وشتى ضروب الجناس.

ويمكن للقارىء بالإضافة إلى ما ذكره ليفى بروفنسال من المصادر فى القسم الأول من فصل «المعتمد» أن يرجع أيضاً إلى ريدان المعتمد الذى طبعه أحمد بدوى وحامد عبدالمجيد سنة ١٩٥١م، وإلى المعتمد بن عباد : دراسة أدبية تاريخية لصالح خالص (بغداد ١٩٥٨م) .

ايمن حسن حبشى [. ر . ب . سَيندلين R.B.Scheindlin]

المعجزة

مشتقة من «عجز»، ويقصد بها الوسيلة الإلهية التى بها يفحم الرسول مكذبيه. وهذا اللفظ لم يرد فى القرآن، وقد أصبحت المعجزة مرادفة للآية، يقصد بها الفعل الخارق الذى به يثبت الله سبحانه صدق النبوة أو الرسالة. أما الكرامة فهى تنسب للأولياء. وهى تختلف عن المعجزة فى أنها لا تعنى شيئا أكثر من كونها تميز شخصاً تفضل الله بها عليه.

وقد جاء ذكر المعجزات للرسل والأنبياء، بما فيهم محمد [ﷺ]، فى كتب السيرة والأحاديث. ولكن لفظ معجزة لم يكن مستخدما، ففى «الفقه الأكبر» ذكر لآيات الأنبياء وكرامات الأولياء. وقد وردت كلمة معجزة فى كتابات النسفى، الذى قال إن الله يؤيد رسله بمعجزات هى من خوارق العادات.

ويُعرف التفتازانى المعجزة بأنها أمر على خلاف المألوف، تظهر على يد النبى كتحد لمخالفيه. وبذلك يثبت الله بها صدق رسالته.

ويتناول كتاب المواقف للإيجى المعجزة بشكل دقيق وفطن، أما شروط المعجزة فهى :

١ ـ أن تكون من فعل الله.

٢ ـ أن تخالف المألوف.

٣ ـ من المستحيل دحضها.

٤ ـ أن تكون ممن يقول بالرسالة. حتى تكون دليلا على صدقه.

٥ ـ أن تكون متفقة مع ما يعلنه عنها، وليست للتنصل من دعوته.

٦ ـ أن تكون مقترنة ومعضدة لدعوته.

على يوسف على [أ. فنسنك A. J. Wensinck]

معد

«معد» اسم جمع للقبائل العربية الشمالية (انظر جزيرة العرب (جـ ٦) = جـ ١، ورقة ٥٤٤ب). ووفق سلسلة النسب المتفق عليها، يكون معد هو ابن عدنان (انظر هذه المادة). وكان لابنه نزار ثلاثة أبناء، هم : مضر، وأياد وربيعة، ويزعم أن معظم العرب الشماليين من سلالة ابنه الأول، وابنه الثالث.

ويقال إن معداً وسلالته قد عاشوا فترة من الزمان فى مجاورة لمكة، وأنهم تزاوجوا مع جرهم. ونجد اسم معد عند شعراء العصر الجاهلى مثال ذلك فى أبيات لامرىء القيس (طبعة ـ Ahl-wardt، رقم ٤١، جـ ١، ص٥) كما أن اسم «معد» مستخدم لبعض رجال القبائل الذين قدموا للاستقرار فى المدينة قرب نهاية حياة النبى محمد[ﷺ] (وهم الذين يشار إليهم أيضا بأسماء نزار ومضر)؛ وثمة سلاسل نسب متباينة لأسلاف معد فى ابن قتيبة: المعارف (ص ١٨/ ٣٤؛ ٣٠ وما بعدها/

٦٣ ومابعدها)، وفى ابن هشام: السيرة (ص ٥ ـ ٧)، وفى المسعودى : (مروج الذهب، جـ ٤، ص ١١٥ ـ ١٨). ويقال إن النبى محمداً [ﷺ] قد نهى عن اقتفاء سلاسل النسب فيما وراء معد (المرجع نفسه ، جـ٤، ص ١١٥ ـ ١١٨ ومابعدها).

المصادر :

(١) الطبرى : جـ١، ص ٦٧١ وما بعدها؛

(٢) ابن الكلبى جمهرة الأنساب طبعة Caskel؛

(٣) المسعودى : تنبيه الفهرس (شاهد للنزاعات حول سلاسل النسب).

حسن شكرى [مونتجمرى وات ـ W. montgmery watt]

المعراج

يقصد به أصلا «سلم»، ولكن أصبح يقصد ـ اصطلاحا ـ به «الصعود»، وبالذات صعود الرسول [ﷺ] للسماء.

١ ـ فى التفسير الإسلامى والتقاليد الشعبية والصوفية للعالم العربى .

تتحدث سورة التكوير، الآيات من ١٩ إلى ٢٥، وسورة النجم، الآيات من ١ إلى ١٢ عن رؤية بدت للنبى الكريم، ثم تتحدث الآيات من ١٢ إلى ٢٥ من سورة النجم عن رؤية أخرى. وفى الحالتين لا تتكلم الآيات عن صعود للرسول بذاته للسماء، بل رؤيته لصورة سماوية تقترب منه. على أن الأمر يختلف بالنسبة للآية الأولى من سورة الإسراء : «سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله»، فقد ذكرت ثلاثة تفاسير لهذه الآية :

(١) التفسير القديم، والذى لم يعد له ذكر تقريبا فى كتب التفسير الحديثة يرى فى هذه الآية إشارة للمعراج، ويفسر المسجد الأقصى بأنه «أقصى مكان للعبادة» أى السماء، والإسراء طبقا لهذا الرأى يكون مرادفا للمعراج. البخارى، القاهرة، ١٩٢٧م، باب كان النبى تنام عينه ولا ينام قلبه).

(٢) التفسيـر الثانى والمأخوذ به فى كل كتب التفسير الأحدث يفسر المسجد الأقصى بأنه بيـت المقدس، دون دليل . ويقـال إن ذلك كـان بتـأثيـر الأمـويين لإعطاء قــداســة لبـيت المقــدس أثناء الحرب مع عبدالله بن الزبير. [لاحظ أن قدسية بيت المقدس ترجع لعهد الرسول الكـريم، راجع الحــديـث «لا تشـــد الرحال...» وغيره من الأحاديث]. ويبدو أن الطبـــرى يرفض ذلك فى تاريـخـه. بعبارة تفـصح عن رأى نهائى للمؤرخ، تشكلت على اعتبار الدليل الماثل أمامه.

وفى كلا التفسيـرين، يفسر «بعبده» بأنه الرســول، [ﷺ] وهذا حق. ويأخـذ الإجـماع بكلا الـتفـسـيرين، فـيـفسـر الإسراء بأنه الرحلة من مكة إلى المسجد الأقصى والمعراج بأنه الصعود للسماء، واعتـبر أنه حدث فـى تاريخ آخر لاحق على الإسراء.

وتجـرى قصـة الإسراء على الوجـه التالى :

ذات ليلـة والرســـول نائم بجـــوار الكعـبــة، (أو فى بـيت أم هانى) جـاءه جبريل فأيقظه وقـاده إلى حيوان مجنح يسمى «البراق»، امـتطاه وانطلقا به إلى بيت المقـــدس، حـيث مـرا فـى الطريق بمشاهد لبعض القوى الشريرة والطيبة، وزارا الخـليـل وبيـت لحم، وفـى بيـت المقدس قابل إبراهيم وعـيسى وموسى (عليهم السلام) فصلى بهم إماما.

(٣) ويعـتمد الـتفـسـير الثـالث على الآية و «ما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فـتنة للناس» (الإسـراء، ٦٠)، فيـفسـر الإسراء على أنه رؤيا، وبالـتالى لم تكن رحلة حقيـقية. فقد كان الرسـول واقفا على «الحـــجـــر» يصف بيت المقـــدس للمـشركـين وهو يراه بالفـعل. فـأثناء إخبار النبى [ﷺ] لقـريش برحلته لبيت المقـدس ليـلا، ومـا أعقـبـهـا من إنكار المشــركـــين عليـه ذلـك، وارتداد بعض المسلمين، ســألوه عن تفاصيل نسيـها، فأراه الله بنت المقدس رأى العين .

وقـد ثار الجـدل حـول مـا إذا كـان الإســراء بالروح أم بالجـــســد، ويذهب الأصوليـون من المفســرين إلى أنه كان بالجســد يقظة، ويسوق الطـبرى الأدلة

التالية على ذلك :

١ ـ لو كــان النبى قـد أســرى به بالروح مناما، لما كان هناك أساس لطلب البــرهان على صــدق روايتــه ونعت مخالفيه بالكفر.

٢ ـ تقــول الآيـة الكريمـــة أن الله أسرى بعبده ، وليس بروح عبده.

٣ ـ لو كان الإســراء بالروح لما كان هناك ضرورة للبراق، لأن الركوب عليه يكون للجسد لا للروح.

وتسوق الأحاديث تفـاصيل أكثر عن المعـراج، وهنا نجده مـرتبطا بالإسـراء، بحــيث أن المعــراج تم من ذلـك المكان المقدس، وإن كنا نجـد روايات تقول إن المعراج كان من مكة، ولا تذكر شيئا عن الإســراء. ومن هذه الروايات ما يجـعل المعراج تاليا لشق صدر الرسول، وذلك بعد البـعثة بقليل كإعـداد لمرحلة النبوة، ومنهـا مـالا يربط بيـن الحـدثين، على أساس أن شق الـصدر كان فى مـرحلة الطفولة.

وتزيد بعض الروايات فى التفـصيل لتـصف السلم الذى كـان به الصـعـود للســماء، فتـتحـدث عن بهائه وروعـته. ويطـلق علـى هذا السـلم اصطـلاحـــا «المعـراج». ففى ســورة المعـارج يصف الله نفـســـه بأنه «ذو المعـــارج» الذى «تعرج الملائكة والروح إليه».

وقـد ثار الجـدل حـول مـا إذا كـان المعـراج حقـيقـة أم رؤيا، أى بالروح أم بالجسد. كما رفضت الروايات المتواترة أن يكون الرســـول [ﷺ] قـد رأى الله رؤى العين عند مثوله أمام العرش.

وعند الصوفـيين، فإن المعـراج رمز لارتفاع الروح عن نطاق المحـسوسات. ولعل قـصـة المعـراج كـان لهـا أثر فى رواية أبى الـعـلاء المعـــرى «رســـالة الغفران»، والتى بدورها كـان لها تأثير على رواية دانتى «الكوميديا الإلهية».

وطبقا لابن سعـد، فقد وقع الإسراء فى السابع من ربيع الأول، والمعراج فى الســابـع عـشـر من رمـضـــان. ولكن الاحتفال بليلة المعراج يتم منذ قرون فى ليلة السابع والعشرين من رجب.

٢ ـ فى الأدبيات العربية :

تذهب قصص المعجـزات المبنية على الرؤى، سواء كـانت كتابية أم شـفوية،

فى مسيرة التطور إلى أبعاد تتجاوز ما يقبله التحليل الدينى. وعلى ذلك، فإن أدبيات المعراج ينبغى أن تفهم من خلال مجموع ما قدمه مؤلفوها سواء كانوا معروفين أو مجهولين، الذين كرسوا جهودهم لبحث المعراج.

ولسنا فى وضع يسمح لنا أن نضع تسلسلا زمنيا لتطور هذا القصص. ولكن دراسة الرحلة المقدسة، بصرف النظر عما يرفضه رجال الدين منه، يسهم فى تحليل الخيال القصصى لدى المسلمين.

وتبنى القصص بصفة رئيسية على أساس رواية ابن عباس، ابن عم الرسول[ﷺ] وهو ما يأخذه فى الاعتبار فى قصة المعراج بعض المؤلفين المعروفين إلا أن أغلبها مشكوك فى نسبه لمؤلف معين.

أما المعروفون من المهتمين بهذا الموضوع فنذكر منهم :

- القشيرى، أبو القاسم عبد الكريم، المتوفى فى ٤٦٥/١٠٧٣، وقد نشر كتابه «كتاب المعراج» فى القاهرة عام ١٩٦٤م.

- البكرى ، أبو الحسن أحمد بن عبدالله، يعتقد أنه عاش فى النصف الأخير من القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، وفى كتابه «كتاب قصص المعراج» يقدم رواية قريبة من المنسوبة لابن عباس.

- الغيطى، محمد بن أحمد على المتوفى عام ٩٨٤هـ/١٥٧٦م، مؤلف «الابتهاج بالكلام على الإسراء والمعراج»، مطبوع فى ١٩٧٠م.

- البرزنجى، المفتى الشافعى للمدينة ومؤلف «قصة المعراج». وكان حفيده جعفر بن إسماعيل المتوفى فى ١٢١٧هـ/١٨٩٩م من فقهاء الشافعية ومن المتخصصين فى السيرة، وهو مؤلف «تاج الابتهاج على النور الوهاج فى الإسراء والمعراج»، مطبوع فى القاهرة عام ١٣١٤هـ وعلى حاشيته كتاب جده. وتختلف رواية البرزنجى عن المنسوبة لابن عباس من حيث اللغة والرواية، فهى رواية موجزة متحفظة، بما يدل على فقيه مهتم بمصداقية ما يرويه.

إن تطور أدبيات المعـراج قد أدى إلى دمــجــهـا فـى ثلاث قــصص تروى كمعجزات للنبى :

(أ) قـصة شق الصـدر، وتذكـرها بعض الروايات كتمهيد للمعراج.

(ب) قصة الإسـراء، وقد ربطت فى بعض الروايات بالمعراج، على الرغم من ذكر تاريخين مختلفين للحدثين.

(ج) وأخيـرا قصــة المعراج ذاته، بما تتضمـنه من صعود للسمـاوات ومثول أمـام الـعـرش وحـوار مـع الله ورؤية الجنة والنار والعودة إلى مكة.

وقـد تم تصنيف هذه الموضـوعـات على النحو الآتى :

(أ) قصص الأنبيـاء، والتى تتحدث فى بدايتها عن نشأة الكون .

(ب) التـاريخ العـام، والذى يتحـدث فى أمــور مـتـعـلقـة بالكـون، وتعطى الدراسـة المـقـارنة بينه وبيـن قـصص المعراج دلالات هامة.

(ج) قصــة الحشر والتـى تستشـهد بالنصــوص المتـعلقـة بالقـيـامـة والتى تتحـدث عن مصيـر البشر بعـد البعث.

والعلاقـة بين قصص المعـراج وقصص القـيـامـة جـد وثيـقـة، فـنفس أسلوب تصــويـر المشــاهد، ونفـس الصــور الخيالية، هو ما أخرج كلا النصين.

ولنا أن نلاحظ أيضـا اقـتبـاس هذه الصــور فـى أعـمـال أخـرى، فـكتـاب «عـجـائب المخلوقـات» للقـزوينى يتكلم باستـفـاضــة عن الملائكة، وما تضـمنته قــصص ألف ليلـة وليلة من حــوادث كونيـة، مؤسس فيـما يبدو على كـتاب «قصص الأنبياء» للثـعلبى. وما نتحدث عنه هنـا هو مـا يصـح أن نطلق عليـه مجموعات الكتابات غـير الموثقة المتعلقة بالجـحيم والجنـة والملائكة والعـرش، والسمـاوات، والتى تمثل كل مـجمـوعة منها نوعـا مستقـلا بذاته، تضمن تراثا إسـلامـيا وغـيـر إسـلامى. والتـحليل المفصل لهذه الأعـمال سوف يمكننا من التوثيق التاريخى لهذه الأدبيات.

كـمــا لا يمكننا أن نعــزل قـصص المعراج عن الأعمال الصوفية لأمثال ابن العـربـى وابن سـينا والســهـروردى، فكتـاب «ككتـاب التـوهم» للمحـاسـبى يتضمن العديد من هذه الموضوعات.

على أن قــصص المعـراج يجــد له روافـد أيضا من الأدب الـشفـوى، ومن صوره المواعظ، حيث نجد التواصل بين الرغبـة والوسيلة، الرغـبة فى المعـجزة لدى المؤمنـين الذين هم بحـاجــة إلى الإيمان، والوسيلة لتلبية ذلك عن طريق إطلاق الخيال من قبل الوعاظ.

ولا يوجد تجميع للـقصص الشفوى للمعراج، وقد تضمنت النصوص صورا مزخرفة تشبع رغبـات المستمعين وهى الحـالة التى أورثت شـكوكـا فى الدين، الأمر الذى واجه فيه الفقهاء والمتكلمون المبتدعين، فـقد شن ابن حنبل والغزالى وابن الجوزى والسيوطى، حرباً شعواء، تنزيها للـدين عن الخرافات والأسـاطير المؤسـســة على أحــاديث مـشكوك فى إسنادها.

وقد ثار نفس السـؤال حول طبيـعة المعــراج، من حــيث كـونـه بالروح أم بالجسد، ولدينا هنا تفاسير ثلاثة :

(أ) كان الإسراء بالـروح، كإشراق روحى يتجاوز حدود الطبـيعة البشرية، ويربط النفس الطاهـرة بالله سبـحـانه. وانبـعاث الإيمـان من قلب المؤمن يمكن أن يؤدى لنتيجة مشابهة.

(ب) كـان الإسـراء بالجـسـد، أمـا المعراج فبـالروح، وذلك حين يربط بين الحادثتين.

(ج) كان المـعراج بالجسـد والروح، والتى كان فـيهـا النبى فى كامل وعـيه وهنا تكمن المعجزة التى أصبحت مجالا للجدل الدينى.

وبذلك وجدت الرغبة فى إضفاء بعد للرسول يتجـاوز التأريخ له، فنسـج من قـصة شق الصـدر والإسراء والمعـراج وحدة واحدة تتجـاوز المنطقة الهامة فى أعماق الخيال الدينى.

هذا التـصـور ينـفى كـون المعـراج بالروح، دون أن يخل بدرجـة الرسـول الإيمانيـة. وبنفى تصور المعراج كدفـقة إيمانـية روحيـة، فتح البـاب أمام كـافة شطحات الخيال.

ومن الآن فـصاعـدا، نجـد التناقض بين القـصص القرآنى فى إيجـازه، وما تفرزه خيالات القصاصين.

٣ ـ أدبيــات المعــراج فى شــرق وغرب أفريقيا :

لقد كانت الاحتفالات بذكرى الإسراء والمعراج مناسبـة لظهور نوع من الأدب

الشعبى واسع الانتشار، من مصر إلى شواطئ شرق أفريقيا، حيث أكثر المؤلفات انتشارا لهذه المناسبة هى كتاب البرزنجى[انظر بعاليه].

وتوجد باللغة السواحلية ترجمتان، مصاغتان شعرا، وبالإضافة لهما يوجد العديد من النسخ المعدلة. كما توجد قصيدة مطولة وضعها الشاعر محمد ابن أبو بكارى كيجوما.

ويحتفل بليلة الإسراء والمعراج فى المساجد فى شرق أفريقيا بإنشاد هذه الأشعار بعد ليلة من العبادة، ثم يكون الوعظ للحديث عن هذه المعجزة ومدلولاتها.

وفى مناطق الهاوسا فى شمال نيجيريا، تعتبر أشعار الإسراء والمعراج جزءا من أدب «المعجزات»، وهى قصائد كتبت فى مدح الرسول [ﷺ]، يمكن تلاوتها أو إنشادها، وتسمى «مداحو»، من المديح. وهى من الأدب الشعبى واسع الانتشار، وتتلى غالبا فى رمضان حيث تكون النفوس متقبلة للروحانيات.

وفى غانا، يمثل موضوع الإسراء والمعراج جزءا من الاحتفال بالمولد النبوى الشريف (كما هو الحال فى شرق أفريقيا)، ويحتفل به فى كوماسى والمناطق الساحلية.

كما توجد قصيدة طويلة باللغة الفولانية شائعة بدرجة كبيرة تنشد فى شمال الكاميرون، تسمى «بوسارو» من «البشارة»، بها جزء كبير مخصص لقصة الإسراء والمعراج.

المصادر :

- Abdullahi Bayaro Yahya: *The Hausa vese category of Madahu,* Univ of Sokotk, Nigeria 1978.

٤ ـ المعراج فى الأدب الإندونيسى:

الاحتفال بالإسراء والمعراج فى غرب جاوة من الاحتفالات الشعبية، ويتم فى المساجد أو فى المنازل أو فى ما يسمى «لاجر»، وهو مكان للعبادة ملحق بالمنزل. وفى ليلة السابع والعشرين من رجب، وفى بعض الأماكن قبل ذلك بليلة، تتجمع الأسر، وقد يدعى الأصدقاء، ويكون الاحتفال عادة بشكل

منفصل بين النساء والرجال. ولا يدخن الرجـــال، حـيث أن الملائكة لا تحب التـدخين. ويبـدأ الاحتـفال بعـد صلاة المغـرب، وينـتـهى فى منتـصف الليل بوليـمة تسـمى «سلاتامـان salataman» بعـد صلاة الـعشـاء. وتقص القـصص على الـحضور، وفى الملايو يتلى عـادة أجزاء من «الزهر البـاسم فى أطوار أبى القـاسم» من تأليف سـيـد عثـمـان بن عبدالله بن عاقل بن يحيى. ويحرق أثناء التلاوة خشب يعطى أريجـا طيبا يسمى «جاهورو». وفى المدن، حـيث يوجد من يستطيع التلاوة باللغة العربية، تتلى ما يعـرف بـ «الدردير» «حـاشـية الإمـام العارف بالله تعالى أبى البركات سيدى أحمد الدردير على قصة المعراج للعلامة الهمام بركات الأنام نجم الدين الغيطى» كما توجد قصـيدة عن المعراج بلغة أهل الملايو من تأليف الـحـاج آدم بن الحـاج قاسمـان تسمى «*Syair Mi'raj Nabi Mu-hammad*».

وفى المسجد يبدأ، الإمام بـ «nasiha» أى الموعظة، يفـسـر فـيـهـا مـا يتـعلق بالإسراء والمعراج مـن سورتى الإسراء والنجم، وقـد يسـتـشـهـد بمؤلف البرزنجـى. وينتهى الاحـتفال بـإنشاد للصـلاة على النبى، أيضا مـقتـبس من مـؤلف البرزنجي، ينشـده الحاضـرون وقوفا مع الإمام. كـما أنه من المعتاد أن يتـحدث الإمـام عن المعـراج فى خطبـة الجـمـعـة السـابقـة على لـيلة السـابع والعشرين من رجب.

وتزدان المســاجـد بالأنوار بهــذه المناسـبـة، وقـد تطلق الألعـاب النارية، وفى المنازل يظل أحـد المصابيح مـضاء طوال الليل. وقـد يظل الاحتـفال حـتى صـلاة الفجـر، تذكـيـرا بلا شك لكون الرسـول قـد رجع من المعـراج فى ذلك الوقت. ويقـوم الواعظ بسـرد القصـة، مضـمنا إياها العبـر والمواعظ. هذا وقد ظهـر اتجاه بين الحـربين العـالمين بين الشبـاب من المسلمين، يعـارضون هذه الاحتـفالات، باعتبـارها بدعة تصل إلى عـبادة الـنبى على حـساب عـبـادة الله ويفسـر المحدثون هذه الاحـتفالـية على أنهـا رمـز لتطور روحـانـى ولكن المحـافظين على التـقـاليـد يتـمـسكون بالعـادات فى هذا الأمـر، ويأخـذون

المعراج بمعنى حرفى صرف، فيعتقدون أن النبى[ﷺ] قـد رأى الـله سـبـحـانه بعينى رأسه.

المصادر :

1 - G.Th. Pigeaud: *The Literature of Java, The Hague* 1967, 99.

٥ ـ المعراج فى الفن الإسلامى :

يعرض المسـلمون بناء على مـفاهيم دينية عن تصوير البـشر أو عمل تماثيل لهم أو لغيرهم من المخلوقات، ناهيك عن تصـوير الرسـول الـكريم [ﷺ]. ولكن هذا الحظر لم يعـترف به لدى الفـرس، وعلى ذلك فـعلينا اللجـوء للرسـومـات المنمنمة للفن الفـارسى لمشاهدة تصوير حـادثة المعراج فنيـا. وقد كـتب السيـر تومـاس أرنولد فـى هذا الخـصـوص : «لقـد كـان أمرا مـعـتادا لـلشعـراء، أن يضـمنوا فى مـقدمـة أعـمالـهم، دفقـة عـاطفيـة مسـتوحـاة من معـراج النبى مـحمـد، ولا توجـد حادثة فى التـاريخ تماثل هذا الحدث فى التمثيل الفنى».

ولقـد شـهـد الفن أعـمالا كـثـيـرة مخصـصة لقصة المعراج، وما صـاحبه من أحـداث. وأولها مـتـضـمن فى مخطوطة يرجع تـاريخها للقـرن الثامن الهـجـرى/ الرابع عـشـر الميـلادى، مـحفـوظة فى ألبـوم Topkapi H. 2154، تحتوى على رسومـات تنسب إلى أحمد مـوسـى. وثانى هذه الأعـمـال هو المخطوطة الشـهـيـرة المحـفـوظة فى باريس، والمزينة بأجمل ما رسم فى فن باريس كـله، وتـعـود لـعـام ٨٤٠هـ/١٤٣٦م. وهاتان المخطوطتـان حالة خاصة، حيث إن الاهتمام يوجه لما يصاحب أعـمال الشـعراء الكلاسيـكيين من تزيين بصور مستوحاة من المعراج.

وأقـدم هذه الأعـمـال يرجع لبـداية القرن التاسع الهجـرى/ الخامس عشر الميلادى، فى مجـموعة إسكندر سلطان المحفـوظة فى المتحف البريطانى، وفـيه تصـويـر للنبى [ﷺ] راكـبـا البـراق، مـصحـوبا بجبـريل ومحـاطا بالملائكة، والكعـبـة أسـفل الركـب. وهذا الرسم مكرر فى لوحة من صفحـتين محفوظة بمتحف الفنون الجـميلة بمكتبة شـستر، وتعود لنـفس التاريخ. وفى اللوحـتين، وكذا فى لوحة محـفوظة بباريس تعود

لعـــام ١٤٣٦م، يصـــور الـنبى [ﷺ] مكشـــوف الوجـــه ولكن فى اللوحـــة الأخـيـرة، أعـيـد الرسم بحـيث مـحى الوجـه. واتجـاه تصـــوير النبى [ﷺ] مكشوف الوجه كان هو الخط الفنى فى العـهـد التـيمـورى، كـمـا فى اللوحـة المحـفوظة بالمـتحف البـريطانى وتعـود لعام ٩١٠هـ/ ١٥١٥م، ولعلها من أوائل أعمـال السلطان مـحمـود، وتعتبـر من أكـثـر اللوحـات أصـالة وتعـبـيـرا عن الحـدث، ويصـــور فيـه الرســول [ﷺ] مصـحوبا بالعديد من الملائكة، ويراقـبه آخرون منهم من خلال كوة فى السماء. والكعـبة أسفل الـلوحة، وفى خلفـيتـها صـحراء ذات نخيل.

وفى عهد الصفـويين، حذفت الكعبة من الرســومات، وغـطى وجه الرســول [ﷺ] ، وأجـملها مـا ينسب لمجـموعـة الشــاه طهـماسب، وهـى بالتأكـيـد من أعمال سلطان محمود، وقد تكون لوحة الوداع له.

وتوجد أعمال ذات صـفـة استثنائية، منهـا اللوحة من مـجمـوعة Topkapi H 774، قد ترجع إلى غرب الهند، يصور فيها الرسول كقرص من ذهب، مخطوط عليـه اسـمه، ولوحـة أخـرى بالمتـحف البـريطانى، يصـور فـيـه المعـراج على خلفـيـة من دوائر مـتحـدة المركـز، مع تصوير للكواكب تدور حول الشمس.

وفى عهـد ما بعـد الصفـويين، أخذ الموضوع شكـلا فجا، فـيضــاف للبراق ذيل طاووس وتاج بدائى المنظر، ويرمز للنبى [ﷺ] بكتلة غير واضـحة المعالم. ولكن خـزانة القـــوارير المحـفـوظة فى مـــتـحف بـرلين، والتى تعـــود لعـــام ١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م، مزينة بـرسم دقيق جـميل للحـدث، صـــور فيـه بالأسلوب التقليدى.

المصادر :

1 - Sir Tomas Arnold: *Painting in Islam,* Oxford, 1928.

2 - Marie-Rose: *The miraculous Journey of Mohammed,* London, 1977.

على يوسف على [روبنسون B.W. Robinson]

مراجعة د. محمد الشحات الجندى

معروف الرصافى

شاعر من أبرز شعراء العراق الحديثة، وأكثرهم جرأة وصراحة فى التعبير عن آرائه السياسية. ولد فى بغداد سنة ١٨٧٥م، أبوه عبد الغنى محمد من أصل كردى من قبيلة الجبارية (بين كركوك والسليمانية فى شمال العراق(، وكان رجلا تقيا، عمل كشرطى «درك» خارج بغداد، ولهذا فقد نشأ معروف وتلقى تعليمه على يد أمه فاطمة بنت جاسم، والتى تفرغت له فى منزل أبيها وأصلها من قبيلة عربية، وهى فرع من قبيلة شمَّر التى استوطنت فى حى قرغول فى بغداد).

ذهب معروف إلى «الكُتاب» فى بغداد حيث تعلم القراءة وترتيل القرآن وحفظه، وبعد أن قضى ثلاث سنوات فى المدرسة الابتدائية التحق بالمدرسة الرشدية العسكرية. ورسب فى امتحانات السنة الرابعة، ولم يستمر فى دراسته المدنية المؤهلة للخدمة العسكرية أو الحكومية ومن ثم فقد تحول إلى الدراسات الدينية، وتتلمذ على يد العالم الشهير محمد شكرى الألوسى (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م)، وآخرين من أمثال شيخ عباس القصاب وقاسم القيس لمدة اثنتى عشرة سنة. وكان تلميذا متميزا، ثم أصبح صوفيا مخلصا، وعرفانا بذلك أطلق عليه أستاذه اسم معروف الرصافى نسبة إلى العالم الصوفى الشهير معروف الكرخى.

ولاتدلنا مصادر السيَر والتراجم عن الكيفية التى فى دراسته معيشته السنوات فى دراساته الدينية والأدبية، ولا الكيفية التى حقق بها تلك المكانة الشعرية المرموقة. كل ما نعرفه هو أنه كان مضطرا للعمل كمدرس فى مدرستين ابتدائيتين فى بغداد، ثم تركها إلى مدرسة ثالثة فى «المندلى» فى «ديالا» سعيا وراء الأجر الأعلى.

وحاول فيما بعد أن يعود ليستقر فى بغداد واجتاز فيها بتفوق اختبارا فى اللغة العربية والأدب، ومن ثم عُين مدرسا فى مدرسة ثانوية، حتى سنة ١٩٠٨م. وخلال هذه السنوات نشر قصائد فى المجلات المصرية الدورية الشهيرة مثل المؤيد والمقتطف، مثلما

فعل غيره من الشعراء المشهورين فى العراق، أمثال الزهاوى، نظراً لأنه لم تكن هناك مجلات دورية متميزة تصدر فى العراق فى ذلك الوقت وأصاب قدرا من الشهرة فى الأقطار العربية الأخرى وكذلك بين المهاجرين العرب فى أمريكا، ولم تبدأ فى شعره حتى هذه المرحلة أى ميول دينية، فقد كان علمانيا خالصا يدعو إلى حرية التفكير فى مواجهة حكم الاستبداد، ويحث شعبه على الأخذ بروح العلم والثقافة والاقتداء بالنمط الأوروبى، واصفا ومادحا الاختراعات الحديثة، مدافعا عن ضحايا الظلم الإجتماعى، ناعيا الأوضاع المتدهورة التى آلت إليها الدولة العثمانية،

وخصوصا فى العراق وأيد أيضا شعار الثورة الفرنسية الذى تبناه حزب التجمع والتقدم، وهو «الحرية والعدالة والمساواة»، كما يتجلى ذلك فى قصائده الصادرة فى «ديوان الرصافى».

وبعد الثورة التركية الفتية فى ١٠ يوليو ١٩٠٨م ترجم إلى العربية أغنية التجمع لشاعرهم «توفيق فكرت»، والتى أصبحت النشيد المدرسى فى العديد من الأقطار العربية، ويبدو أن تعاطفه مع أيديولوجية حزب الجمع والتقدم، أغرت فرع الحزب فى بغداد، والتى كان يرأسه مراد بك سليمان (شقيق محمود شوكت)، أن يدعوه لرئاسة تحرير القسم العربى فى جريدة الحزب السياسية الثقافية الصادرة بلغتين والناطقة بلسانه.

واحتفل الرصافى شعرا وفعلا بإعلان الدستور (دستور ١٠ يوليو ١٩٠٨)، فقد اقتحم الرصافى مع مجموعة من أصدقاء اليهود والمسيحيين جامع «الوزير» فى يوم من أيام الجمعة، وأزاحوا الخطيب بالقوة من فوق المنبر، وألقوا خطبا دعائية لإيديولوجية حزب التجمع والتقدم. وأثار تصرف الرصافى غضبا عارما بين الدوائر الدينية والمحافظة فى بغداد، وطالبوا بشنقه، وتظاهروا أمام الوالى ناظم باشا، حتى أن الأخير وضعه فى الحجز التحفظى حرصاً على حياته.

إلا أنه فى بداية سنة ١٩٠٩م وبناء على طلب أحمد جودت محرر جريدة «إقدام»، وصل الرصافى إلى إستانبول

مارا ببيروت، لإصدار النسخة العربية من المجلة، التى كان الأمل معقودا عليها لخلق تفاهم جديد بين الفصيلين الرئيسيين فى الدولة العثمانية، الأتراك والعرب، ولتكون ناطقة بلسان الحزب. وخاب أمل الرصافى، عندما علم بأن المحرر لم يستطع تدبير الدعم المالى اللازم لإصدار الجزء العربى، لذلك فقد رحل إلى «سالونيكا» ومن هناك سار محمود شوكت، قائد الجيش الثالث لمقدونيا بجيشه إلى إستانبول وخلع السلطان عبد الحميد الثانى فى ١٣ أبريل سنة ١٩٠٩م، ومؤيديه برئاسة «درويش وحدتى» الذى كان قد تقلد السلطة فى ٣١ مارس ١٩٠٩م. وفى قصيدته «رقية الصريع» هجا الرصافى الحكومة العثمانية لاستبدادها ووصفها بأنها ضد التقاليد الإسلامية ودعا إلى حكومة جمهورية من أجل تحقيق الحرية كما فى أوروبا. ووصف فى قصيدته (فى سيلانيك) مسيرة الثورة ورحلته مع الجيش إلى إستانبول ضد السلطان. وفى قصيدته «تموز الحرية» حيا الثورة التركية الفتية وعبر عن سعادته بالإطاحة بعبد الحميد.

وعند عودته إلى العراق، عبر بيروت استقبله الأدباء بترحيب جم وعلى رأسهم أمين الريحانى. وكان يعانى أيامها من ضائقة مالية ولكن لحسن حظه، فقد ساعده مالك المكتبة الأهلية بشراء ديوانه، وقام محيى الدين خياط بتنقيح قصائده وترتيبها، وكتابة المقدمة وكانت هذه الطبعة مثل تلك التى تلتها مليئة بالأخطاء المطبعية. وتحتوى طبعة دار العودة فى بيروت سنة ١٩٧٠م على عدد أقل من الأخطاء، بيد أن الطبعة الجديدة، التى علق على حواشيها مصطفى على الرصافى صديقه الحميم ومريده، والصادرة فى أربعة أجزاء عن الحكومة العراقية فى بغداد سنة ١٩٧٤م، وهى فقط الطبعة الكاملة والمرخصة، واستبعدت القصائد الجنسية للرصافى من كل الطبعات ـ فيما عدا قصيدته «بداعة لا خلاعة» ـ ولم تسمح السلطات العراقية بنشرها أبدا. ولم تتضمن الطبعات الأسبق العديد من الأبيات والقصائد التى تهاجم الملك فيصل الأول وحاشيته وتعارض وصاية عبد اللّه ونورى السعيد وآخرين.

واستأنف عمله فى جريدة «بغداد» عند عودته إلى الوطن، ولكنه سرعان ما قبل عرضا جديدا هذه المرة من «جمعية أصدقاء العرب» التى يرأسها «الزهاوى» و «فهمى المدرس» فى إستانبول لتحرير جريدتهم اليومية «سبيل الرشاد» وفى إستانبول كان يلقى محاضرات فى مدرستين عاليتين فى اللغة العربية والأدب. وقام بتعليم «طلعت باشا» ـ العضو البارز فى حزب التجمع والتقدم ـ اللغة العربية، وكانت لعلاقته مع طلعت أثرها فى أن يُنتخب فيها سنة ١٩١٢م فى مجلس النواب العثمانى. نائبا عن منطقة العراق، وتزوج أيضا أرملة اسمها «بلقيس» لم ينجب منها. ويذكرها مرتين فى ديوانه: فى القصيدة الأولى عندما تطلب منه «ألا يرحل، بينما ترغمه طموحاته أن يفعل». وفى القصيدة الثانية، ناشد فيها عائلة الجميل طالبا العون للسفر إلى تركيا، ليرى «من يحن قلبه إلى رؤياها». ويبدو أنه طلقها أخيرا فى سنة ١٩٢٥م رسميا، لأنه لم يكن قادرا على إعالتها.

كان الشغل الشاغل للرصافى هو الحفاظ على وحدة الدولة العثمانية من خلال توحيد كل الأديان والقوميات المختلفة فيها. وكذلك إبقائها وفقا لإيديولوجية لجنة التجمع والتقدم ولهذا السبب هاجم التجمع العربى فى باريس (يونيو ١٩١٣م) وانتقد أعضاءه فى قصيدته الساخرة «ما هكذا» متهما إياهم بتعريض وحدة الدولة للخطر، وتشجيع أطماع الفرنسيين فى سوريا، وزرع العداء بين المسيحيين والمسلمين. كان الرصافى فى الواقع مدافعا عظيما عن إحياء الروح والثقافة العربية داخل إطار الدولة العثمانية. وناقدا عنيفا للقوى الأوروبية التى تسعى لتدميرها وحينما اندلعت الحرب العالمية الأولى، نظم قصيدة «الوطن والجهاد» يدعو فيها المسلمين أن يدافعوا عن الإسلام، وينتقد فيها المصريين لتأييدهم البريطانيين، ويعبر عن أمله فى أن يهزم العراق العدو الزاحف نحوها. إن هذا التضامن مع الدولة العثمانية يفسر لنا أيضا لماذا لم يرث الرصافى فى شعره هؤلاء القوميين العرب الذين شنقهم جمال باشا (١٩١٦م). ويبرر من ناحية أخرى هجومه على

الشريف حسين فى مكة لثورته ضد العثمانيين ولم يحتفل بتأسيس الحكومة العربية فى دمشق برئاسة الأمير فيصل بن الحسين (١٩١٨م)، ولا أسف على طرد الأخير من سوريا (١٩١٩م) ، كما أنه لم يذكر كثيرا فى شعره الثورة العراقية ضد بريطانيا فى سنة ١٩٢٠م.

وبعد نهاية الحرب فى سنة ١٩١٨م ترك الرصافى إستانبول إلى دمشق، حيث شكل الأمير فيصل حكومته العربية، بيد أن الأمير تجاهله بسبب قصائده الساخرة - فيما سبق - من والد فيصل الشريف حسين ومن القوميين العرب، ولم يتوقع الرصافى فى الواقع استقبالا من هذا النوع من الأمير فيصل زميله السابق فى البرلمان العثمانى، وخاب أمله لأنه كان يعتقد أنه اتخذ الموقف الشريف والصحيح لمصلحة الدولة العثمانية.

وعلى ذلك فقد قبل وظيفة فى دار المعلمين فى القدس (١٩١٨ - ١٩٢١م)، حيث أصبح هو محرر النشاط الاجتماعى والأدبى هناك مع الكتاب الفلسطينيين، إسعاف نشاشيبى وخليل سكاكينى وعادل جبر. وفى سنة ١٩٢١م نشر مدير الكلية خليل طوطاح مجموعة للرصافى من ١٧ أغنية مدرسية مع الخلفية الموسيقية لها تحت عنوان «مجموعة الأناشيد المدرسية»، كتب مقدمتها إسعاف النشاشيبى.

وتناول «صفا خلوصى» فى مقالته «معروف الرصافى فى القدس» هذه الفترة من حياته ويعتقد «خلوصى» أن القصيدة التى نظمها الرصافى بعد حضوره المحاضرة التى ألقاها البروفيسور «إيه. ش يهودا» عن حضارة العرب. بدعوة من «راغب النشاشيبى» عمدة القدس، والتى حضرها الأستاذ هيربرت صمويل المندوب السامى البريطانى لفلسطين، نجحت فى أن تحول الانتباه عن قرارات المؤتمر العربى الفلسطينى المنعقد فى حيفا فى ديسمبر سنة ١٩٢٠م، وأن تُقلص المعارضة لسياسة صمويل. وفى هذه القصيدة (إلا هيربرت صمويل)، أشاد الرصافى بالمحاضرة وحديث هيربرت صمويل، وأشار كذلك إلى

روابط الدم العربية اليهودية، منكرا اتهامهما بالعداء المتبادل، وعبَّر أخيرا فيها عن مخاوف العرب من أن يُطردوا من وطنهم وأثارت القصيدة احتجاجات قوية من الوطنيين العرب ومن الشاعر اللبنانى المارونى وديع البستانى الذى كان يعيش فى حيفا، فألّف قصيدة يعنف فيها الرصافى . وأدت هذه الحملة القوية ضده إلى اقتناعه بقبول الدعوة للعودة إلى بغداد ليصبح محررا فى جريدة مؤيدة لطالب باشا النقيب الذى كان يطالب بعرش العراق.ورحل الرصافى إلى العراق، بيد أن قيام بريطانيا «النقيب» إلى الهند لتمهيد طريق الأمير فيصل إلى حكم العراق، أوقف إصدار الجريدة، وعُين الرصافى بدلا من ذلك فى منصب نائب مدير مكتب التراجم، والذى اعتبره أدنى من قدرته وتاريخه السابق المجيد.

وشعر بالإهمال والإهانة فى هذا الوقت، بينما كان من دعاهم «بالمنافقين والمجردين من المواهب» يتبوءون أعلى المناصب ذات النفوذ. وفى نهاية سنة ١٩٢٢م وسافر إلى بيروت وقرر ألا يعود إلى العراق، ولكن حينما سمع عن الدعوة لانتخابات أول برلمان عراقى، عاد إلى بغداد، وهناك أصدر جريدته اليومية «الأمل» (من أكتوبر ـ ٢٠ ديسمبر ١٩٢٣م) والتى امتدح فى افتتاحياتها السياسة البريطانية فى العراق وحاول أن يمد جسور الود مع الملك فيصل الأول، بيد أنه أصيب بخيبة أمل شديدة، إذ لم يُنتخب كعضو فى البرلمان وفى نهاية سنة ١٩٢٣م عين مفتشا للغة العربية فى وزارة التعليم، وقام بإلقاء محاضرات فى كلية دار المعلمين فى بغداد فى الأدب العربى، وهى المحاضرات التى صدرت تحت عنوان «دروس فى تأريخ أدب اللغة العربية» فى بغداد سنة ١٩٢٨م.

وساءت أحواله المالية فى هذه الفترة، وفيها كتب معظم قصائده التى تهاجم بضراوة الملك فيصل الأول وحكومته ـ وخصوصا المسئولين فى وزارة التعليم ـ وكذلك البريطانيين. ولم ينشر بعض هذه القصائد وإن زاعت شفويا وانتشرت نسخها اليدوية. وفى قصيدته «حكومة الانتداب»، هجا

فيها الحكومة العراقية باعتبارها شعارا زائفاً للدستور والبرلمان، وأكد فيها على أن الحكومة مُستبعدة من البريطانيين وفى قصيدة له لم يتضمنها ديوانه، اتهم الملك (فيصل) الأول بأنه لا يفعل شيئا، بل «يعد الأيام ويتلقى راتبه». ولعنه هو وقصره متمنيا لهما الدمار.

ومن أجل أن يتغلب على حالة الفقر الملازمة له، كتب قصائد مدح فى عبدالمحسن السعدون وآخرين، طلبا للدعم المالى.

وعن طريق معاونة سعدون، نجح فى الانتخابات وأصبح عضوا فى مجلس النواب العراقى، بيد أن انتحار سعدون فى ١٣ نوفمبر سنة ١٩٢٩م. كان خسارة فاجعة له. ورثاه فى عدة قصائد. إلا أن الرصافى نجح فيما بعد عدة مرات فى أن ينتخب لفترة دامت ثمانى سنوات.

وبين سنتى ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤م عاش الرصافى فى الفالوجا فى ديالا، وهناك كتب «الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس». ووصفه خلوصى بأنه تحفة أدبية، وأضاف أنه وفقا لما ذكره أصدقاؤه المقربون نصح بألا ينشر قبل سنة ٢٠٠٠م». وصرح بأن هذا الكتاب وصف على أنه هرطقة ، ... زاخر بالأفكار البغيضة. وتحتفظ الأكاديمية العراقية للعلوم بميكروفيلم له.

ومنذ منتصف سنة ١٩٤١م، بعد انقلاب رشيد عالى الكيلانى، عاد إلى بغداد حيث عاش فى فقر. وقد أيد الانقلاب فى شعره هاجيا البريطانيين والوصى على العرش «عبد الله» وكذلك نورى السعيد والمسئولين الآخرين، الذين اتهمهم بالفساد. ومع فشل الانقلاب، والذى أعقبه مذبحة اليهود المعروفة بـ «فرهود» احتلت القوات البريطانية بغداد (٢ يونية ١٩٤١م). وفيما بعد ألقى القبض على الجنرالات الأربعة للكيلانى «المربع الذهبى» ونفذ فيهم الإعدام شنقا. ونظم الرصافى مرثاة طويلة فى فشل الانقلاب وشنق قادته ، وتوعد فيها بأنه سيأتى اليوم الذى سيقضى فيه الجيش على العائلة الملكية. إلا أنه لم يعتقل وظل بلا موارد حتى اضطر إلى بيع السجائر فى حانوت صغير.

أصدر فى سنة ١٩٤٤م كتابه «رسائل التعليقات» والذى تضمن ثلاثة تفنيدات اثنين لكتابى زكى مبارك «التصوف الإسلامى» (١٩٣٨م) و«النثر الفنى» (١٩٣٤م) والثالث تفنيد لكتاب «كيتانى» عن حياة محمد [ﷺ] إن الآراء التى عبّر عنها الرصافى عن الأحذية فى تفنيده كتاب «التصوف الإسلامى». جلبت عليه موجة من الانتقادات والغضب العارم، واتُّهم بالتجديف وصدرت الفتاوى بإدانته وتحريم كتابه. ويبدو أن هذه الهجمات دفعته إلى كتابة وصيته، والتى أكد فيها أنه كان مسلماً آمن بالله وبمحمد [ﷺ] وأنه آمن بجوهر الدين، ولكنه يترفع به عن توافه الأمور.

ومع نهاية سنة ١٩٤٤م، خصص له أحد الأغنياء من ذوى النفوذ السياسى «مظهر الشادى» مبلغ ٤٠ ديناراً شهرياً إلى نهاية حياته، والتى جاءت فى ١٦ مارس سنة ١٩٤٥م.

وتقوم الشهرة العريضة التى حققها الرصافى على شعره السياسى والاجتماعى. وينقسم ديوان الرصافى إلى ١١ قسماً تختلف أطوالها: (١) فى الكون «٨ قصائد» (٢) الموضوعات الاجتماعية «٦٣ قصيدة» (٣) الفلسفة «٩ قصائد» (٤) فى الوصف «٥٩ قصيدة» (٥) فى الحريق «٣ قصائد» (٦) فى الرثاء «٢٤ قصيدة» (٧) فى المرأة « ٨ قصائد» (٨) التاريخ «١١ قصيدة» (٩) السياسة «٤٢ قصيدة» (١٠) الحرب «٨ قصائد» (١١) قصائد قصيرة، أقصرها من «بيتين» بعضها مرتجل فى الاستقبالات والحفلات، وأطولها «٢٩ بيتاً». وتتضمن هذه الأقسام مع بعضها «٣٤٦» قصيدة. وتتكون أطول قصيدة بقافية واحدة من ١٠٤ بيتاً، وهى قصيدة عن السيرة الذاتية لأبى بكر الرازى، والقصيدة النثرية فيه هى (الفقر والمرض) فى «٥١» مقطعاً خماسياً. وعموماً فإن هذا التقسيم للقصائد هو تقسيم عشوائى. ومعظم قصائده أحادية القافية، ينقسم كل بيت فيها إلى شطرين، ويكون الشطران فى البيت الافتتاحى مصراعين (لهما نفس القافية) وتتخذ القليل من قصائده الشكل المقطعى. والقصيدة النثرية الثانية عن آثار الفقر

فى العراق. ونظم قصائده مقفاة بالقوافى الصعبة التى يتجنبها الشعراء الآخرون مثل ز، ص، ظ، ض، ط، ن، وله ثمانى قصائد. يحدد المقدار العددى للحروف فى الشطرات الأخيرة تاريخ نظمها (على حساب الاجمل) وهى الطريقة التى كانت مستخدمة فى فترة ما بعد الكلاسيكية إلا أن معظم قصائده غير مؤرخة. وله بعض القصائد الأخرى منظومة على الوزن والقافية لأمثلة كلاسيكية شهيرة لقصائد المتنبى والمعرى، وبعض منها مقتبس حتى من الشعر الجاهلى.

وفى نهاية حياته تحرر من هذا التأثير الكلاسيكى على أسلوبه الأدبى والاستعارات، واستطاع أن يستخدم شعره السياسى بأسلوب تلقائى مرن. ومن الواضح تأثره بالمتنبى فى سماته الشخصية مثل الكبرياء والصدق وطريقته المحببة فى التعبير عن أفكاره واستخدام الأمثال فى شعره مثل المتنبى، وتباهى بنفسه وشعره فى قصائد المدح التى نظمها يطلب فيها المساعدة، بينما كان تأثير «المعرى» عليه واضحاً فى نظرته الفلسفية وأفكاره عن الدين والله، بما فى ذلك مذهب الشك والأحَديه. وعلى العكس من ابن سيناء كان الرصافى يشك فى خلود الروح وصعودها إلى السماء، وفى الدين كوحى من السماء. واعتبر أن الدين من اختراع حكماء لصالح النوع البشرى. لكنه مثل «وليام بلاك» آمن بتناغم الجسد والروح ووحدتهما وأنه حتى وإن افترض خلود الروح، فهو يحيل إلى الاعتقاد بأنها غير مطلعة على الحياة. ومن ناحية أخرى فهو يستحث لدى العرب الحاجة إلى إحياء العلوم والثقافة من أجل الوحدة والحرية. ودافع عن حرية النساء وخصوصاً المسلمات. ودافع أيضاً عن حرية الفكر والسلوك والصحافة. وكان يرى أنه حرى بالرجل الحر أن يخرق العادات والتقاليد إذا شعر أنه من الضرورى أن يفعل. وناصر المقهورين والمضطهدين وضحايا المجتمع من الفقراء والمرضى، ودعا إلى الأمن الاجتماعى والمساواة. وأنحى بالائمة على العرب لقصورهم وعجزهم، ولتغنيهم بتاريخم ومجدهم القديم. إن القصيدة المتميزة، التى

توضح موقفه تجاه المضطهدين وضد التعصب الدينى، هى قصيدته «أم اليتيم». وهو يربط فى قصة الأرملة الأرمنية وابنها اليتيم بين ضحايا التعصب والكره العنصرى، حيث قتل زوجها فى مذبحة الأرمن فى تركيا فى سنة ١٩١٥م، وأعلن أن الإسلام برئ من مثل هذه القسوة. ووصف أيضاً الاختراعات التقنية الجديدة مثل التلغراف والسكك الحديدية والسيارة والساعة، إلى آخره. وأبدى إعجابه باختراع محرك البخار والكهرباء.

وفضل العروض أو الأوزان الطويلة التى تناسب نغماته الحماسية والبلاغية، مثل الطويل والوافر والكامل والبسيط والخفيف. واتسم شعره بالعقلانية دون العواطف. فقد عبر عن أفكاره بأسلوب تعريفى مباشر غير قائم على الاستعارات والرموز، وكان مغرماً بالمفردات الكلاسيكية.

وفى أعماله العلمية دل على معرفته العريضة والعميقة باللغة العربية وآدابها وبالإسلام وتاريخه، إلا أنه اعتمد أكثر على موهبته وعلى ما درسه فى شبابه. وفيما يلى أعماله المنشورة على حسب الترتيب الزمنى لظهورها:

١ ـ الرقية (رواية) لنامق كمال ترجمها من التركية إلى العربية الرصافى فى سنة ١٩٠٩م.

٢ ـ ديوان الرصافى.

٣ ـ مجموعة الأناشيد المدرسية.

٤ ـ دفع الهجنة فى ارتضاخ اللكنة (مفردات عربية مستخدمة باللغة التركية وبالعكس).

٥ ـ نفع الطيب فى الخطابة والخطيب.

٦ ـ تمائم التربية والتعليم.

٧ ـ محاضرات الأدب العربى.

٨ ـ محاضرة فى صلاح اللغة العربية للتدريس.

٩ ـ دروس فى تاريخ اللغة العربية.

١٠ ـ رسائل التعليقات.

١١ ـ على باب سجن أبى العلاء.

١٢ ـ علام الضباب.

١٣ ـ الأدب الرفيع فى ميزان الشعر.

وهناك ستة أعمال أخرى غير منشورة مازالت غامضة، أهمها الشخصية المحمدية.

المصادر :

١ ـ بدوى طياته: معروف الرصافى دراسة أدبية للشعر العراقى وبيئته السياسية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢ ـ مصطفى على: الرصافى، صلتى به، القاهرة، ١٩٤٨م.

معرة النعمان

موضع هام فى أحد أقضية شمال سوريا الذى يضم القسم الجنوبى من جبل الزاوية الذى يتكون من الجزء الجنوبى من مصياف وما يلحق به من القرى. وتشتهر معرة النعمان بأنها مسقط رأس الشاعر الضرير أبى العلاء المعرى. وهى تقع فى نطاق شمالى فينيقيا على مسافة رحلة يومين (سبعين كيلومترا) إلى الجنوب من حلب، كما تقع على الحافة الشرقية من إقليم غنى بالآثار القديمة. وإذا مضينا من الغرب إلى الشرق شاهدنا الأحجار الجيرية التى ترجع إلى العصر الأيوسينى ـ الحجرى كما يوجد البازلت على بعد اثنى عشر كيلو مترا إلى الشرق وهو يرجع إلى العصر (البليوسينى).

وليست هناك مياه جارية فى المناطق المجاورة، ويكون على السكان أن يجمعوا مياه الأمطار فى صهاريج. وقد أتاحت مياه الأمطار وما يستخرج من الآبار الفرصة لزراعة وفيرة منذ العصور القديمة. ويقول «ابن جبير» إن عبور المنطقة التى تغطيها الحدائق والتى تمتد إلى محيط المدينة كلها يستغرق يومين . وقد كانت هذه الأرض، فى العصر الأيوبى، من أخصب الأراضى وأغناها فى العالم . فمنذ العصور الكلاسيكية القديمة كانت الأراضى الواقعة غربى معرة النعمان مشهورة بزراعة أشجار الزيتون والكروم. كما كان يزرع بالقرب من المدينة وفى الحدائق أشجار الفستق واللوز كما تمتد إلى الشرق حقول الحبوب من حنطة وشعير . وهذه المنطقة تنتج ثلاث سلع رئيسية هى القمح والزيتون والزبيب للتصدير المباشر، الأمر الذى يؤدى إلى الجمع المتكرر بكميات كبيرة لهذه المنتجات.

وإذا قَبِلْنا قــول القـائل إن مـعـرة النعـمـان هى «أرا» Ara لما بينهـمـا من تشابه فى النطق فإن وجـود مستوطنة بشرية فى موقع المديـنة الحالى بالقرب جـــدا من «تل مَنَاس» يرجـع إلى الألف الأولى قبل الميـلاد. والواقع أن «أرا» قد وردت فى النصـوص الأشورية ضـمن أراضـى الإمـبراطورية (الأشـورية) فى عام ٧٣٨ قبل الميلاد . وليس هناك شك فى أنهـا هــى نفس المدينة التى تـظهـر باسم «أرّا» Arra كــواحـــدة من المدن اليـونانيـة الرومـــانيـة التى وردت فى مذكرات الرحالة «أنطونين» والتى يمكن أن تتطابق مع «ميـجارا» Megaara (التى تحـدث عنهـا سـترايو، والتى ينطـقهـا المؤرخون اللاتين فى العصور الوسطى باسم Marra ، على حـين يطـلق عليـهـا المؤرخون الغربيون للحـروب الصليبية «لامار» La Marre أو «لامير»La Maire).. ولكن مـعرة النعـمان بنطقـها الحـالى، وحســبما يقـول المؤلفون العـرب، كانت تشـير فى العـصـر الأموى إلى مـدينة وإقليم يقعان فى المنطقة المناخية الرابعة ويدخلان ضمن جند حـمص، ومن عهد هارون الرشـيد اندمجـتا فى قنـسرين

وهذا هو السـبب فى أن مـؤرخـا مـثل «خرداذبه» (المتوفـى قبل عام ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م) يعـدّ هذه المنـطقـة واحـدة من «العواصم». أما البـلاذرى (المتوفى عام ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، واليعقـوبى (المتوفى عام ٢٧٨هـ / ٨٩١م) ومن بعدهما ابن بـطوطـة (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) وخـليـل الـظـاهـرى (٨٧٢هــ/ ١٤٦٨م) فــى «الزبدة»، فـيقـولون إنه مـرّ على المدينة وقت كانت تسمى فـيه «بذات القصور» أمـا الدمـشـقى فـيتـحـدث عن «ذات القصرين».

أمـا الجزء الثـانى من الاسم فـإنه ـ حسبما ذكر البلاذرى الهراوى فيما بعد ـ مأخـوذ من اسم أحد صحـابة رسول الله [ﷺ] وهو النعـمــان بن بشـيــر الأنصـــارى الذى كـان ـ فى خـــلافـة مـعاوية ـ واليـا على الكوفـة ومنطقـة حمص ثـم مات ابنه فى معـرة ـ والتى يقال إن حاكمهـا عندما مات يزيد ـ كان نعـمـان بن بشـر، الذى مـات فى عـام ٦٥هـ/ ٦٨٤م. وهناك قــول آخـر بأن اسم المدينة مـأخـوذ من «النعـمـان بن عدى الساطع» من أسرة بنى تنوخ التى عاشت فى المدينة والمنطقة.

وقد كانت معرة النعمان، منذ إنشائها، ملتقى طرق هاما ، ومركزا اقتصاديا نشطا، فالمدينة تقع على محور يمتد من «قورس» عند سفح جبال طوروس ، حتى فلسطين، مارا بحلب وحماة وحمص ودمشق وهذا الطريق يمر موازيا بالسفح المنحدر الشرقى لجبل «زاوية»، ويلتف حول السهل الذى يمتد إلى الشرق .. وثمة طريق آخر يمر بها وهو يربط بين حماة وأنطاكية .. وفى منتصف الطريق بين أنطاكية والمعرة توجد «روجيّة» وهى «قشطيل الروح» الواقعة فى إقليم الروح الذى يفصل أنطاكية إلى الجنوب .. وهناك طريق لهم يمضى تجاه الغرب من «معرة» عن طريق الحَسّ والبارة ويمضى فوق «جبل زاوية» ثم يعبر نهر العاصى عند جسر «الثغر» قبل أن يصل إلى اللاذقية.

وإلى الجنوب يمر الإنسان بمعرة النعمان إلى كفر طاب، حيث يمكن أن يصل الإنسان إلى أفامية أو شيزر . ويجب أن نلاحظ أن طريق حلب وحمص القديم والذى سلكه اليعقوبى فى القرن الثالث الهجرى أى التاسع الميلادى، لم يكن يمر بمعرة النعمان، ولكن عن طريق «تل ماناس» الواقع على بعد عدة كيلومترات إلى الشرق عن الطريق الحالى، ومع ذلك فإن رحلة «أنطونين» تشير إلى طريق حماة (الذى يعرف باسم طريق «أرًا إبيفانيا» لقد كانت هناك شبكة طرق محكمة تربط القرى الزراعية التى إلى الشرق بمعرة النعمان ولم تكن هذه المدينة مكانا للراحة فحسب بل أيضا مركزا للتبادل «التجارى» بين الجبل والسهل؛ كما كانت مركز تجميع كبير للمنتجات الزراعية؛ وكانت فى عام ٣٤٠هـ/ ٩٥١م مدينة مزدهرة بالفعل .. ولأنها «مفتاح» حماة، فقد فرض عليها قدرها فى العصور الوسطى، أن تكون الهدف الأول الذى يسعى للحصول عليه أى عدو قادم من الشمال الغربى أو من الشمال أو من الشمال الشرقى، على حين كانت تشكل بالنسبة لأى حاكم لحماة، خط دفاع متقدم. أما فى العصر العثمانى فقد تأكدت الأهمية الاقتصادية للمدينة فى أن سنجق معرة النعمان كان يتولى لوائحها المالية .. وكانت

الضـرائب تدفع على البضـائع فى أثناء مـرورها .. كـمـا كـانت الحـيـوانات والمنتجات تنتقل من القرى إلى المدينة .. وفى عـام ١٩١٣ كـان هناك مـدرسـة فرنسية فى هذه المدينة. وتحـتفظ معرة النعـمـان فى الوقت الحـاضـر بدورها كمركز للتجارة والحرف تؤكده سيارات النقل الكبيرة الرائحـة والغادية، وكذلك الآلات الزراعـيـة والأوتـوبيـسـات وسـيـارات الأجـرة وكذلك شـارعـهـا الرئيـسى المملوء بالجـراجـات والورش للإصـلاحـات الميكانـيكيـة والمقـاهى والمطاعم ..

وقـد تماشى النمـو الـسكانى لهـذه المدينة فى القـرن العـشـرين مع النمـو السكانى فى البـلاد كلها فـبعـد أن كان عـدد السكان فى عـام ١٩٣٢ خـمسـة آلاف ومائتـين وخمسين نسـمة، ارتفع فى عام ١٩٤٥ إلـى تسعة آلاف ومـائة وأربعين نسـمة ليـصل فى عام ١٩٧٠ إلى عشرين ألفا.

المعرة تاريخـيا : فى عام ١٦هـ/ ٦٣٧م احتل جيش أبو عبيدة بن الجراح مـعـرة ـ حـمص .. وفـرضت الجـزية والخراج على من لم يدخل فى الإسلام، ولما مـات الخليفـة الورع عمـر بن عبـد فـبرايـر ٧٢٠م دفن فى «دير سـمعـان» بالنقـيرة إلى الجنـوب الغربلى من قـرية المعرة التى عـاش بها الصـوفى «يحيى المغربى» الذى قام صلاح الدين بزيارته .. وقـد كـان هذا مـكانا يرتحل إليـه الكثـيـرون ويختلـفون إليـه فى القـرن السـابع الهـجـرى ـ الثـالث عـشـر الميلادى...

وفى عام ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م قـام عبد الله بن طاهر الذى عين بعد أبيـه حاكما للشام من قبل الخليفة المأمون، بمحاربة المتـمرد نـصر بن شـبث، ومن ثم قـام بتدمـير تحـصينات مـعرة وغيـرها من القلاع مثل قلاع الكَفْر والحُناق.

وفى عـام ٢٩٠هـ/ ٩٠٣م قـدم القـرامطة، بـقـيـادة «صـاحب الخـال» فخرّبوا منطقة حمص وحماة والسلامية ومعرة النعمان وقـتلوا الكثيرين وسبوا النسـاء وأسـروا الأطفـال. وفـى عـام ٣٢٥هـ/ ٩٣٦ـ٩٣٧م تسلـل بعض بدو بنى كـلاب إلى سوريا قادمـين من نجد.

وعندما اقتربوا من معرة النعمان، خرج «معاذ بن سعيد» قائد هذه المنطقة لصدّهم، ولكنهم أخذوه أسيرا عند «البُرَاغيثى» (ومكانها غير معروف) مع جزء من جيشه. وقد أفرج عنه بعد ذلك أبو العباس أحمد بن سعيد، قائد حلب من بنى كلاب.

وفى عام٣٣٢هـ/ ٩٤٣ - ٩٤٤م طرد الحسين بن سعيد، عم سيف الدولة، أبا العباس بن سعيد و«يانس» المؤنسى الكلابى من حلب ومر بمعرة النعمان وهو فى طريقه إلى حمص، على حين هرب «يانس» إلى مصر وفى شوال من عام ٣٣٣هـ/ مايو - يونيه ٩٤٥م غادر حاكم مصر الإخشيدى دمشق وزحف لقتال سيف الدولة؛ واستولى على معرة النعمان واستعمل «معاذ بن سعيد» واليا عليها للمرة الثانية، ولكنه قتل بعد ذلك بفترة قصيرة على يد سيف الدولة فى معركة «قُنّسرين» وفى عام ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م إزداد عدد القرامطة فى منطقة معرة النعمان، وخرج الوالى العُقَيلى شبيب بن جرير على رأس زمرة من هؤلاء المتمردين وزحف على دمشق، وفى نهاية عام ٣٥٧هـ/ ٩٦٨م، غزا «نقفور فوكاس» معرة النعمان، وخرّب مسجدها الكبير وهدم جزءا كبيرا من تحصيناتها. وفى بداية عام ٣٥٨هـ/٩٦٩م تم توقيع معاهدة سلام، وأصبحت المدينة من المدن التى فرضت عليها الجزية للبيزنطيين لكن الأخيرين لم تكن لديهم قوات كافية لتنفيذ الاتفاقية. واستطاع أبو المعالى ابن سيف الدولة أن يسترد المعرة.

وفى عام ٣٥٨هـ/ ٩٦٠م وفى الوقت الذى انسحب فيه البيزنطيون من منطقة حلب، جاء أبو المعالى إلى معرة النعمان الذى كان يُخطب له فيها باسمه. وفى أكتوبر من العام نفسه، وعند عودة البيزنطيين، لجأ أبو المعالى إلى معرة النعمان حيث تلقى التعزيزات والمؤن والعلف. وعيّن نائبا له هناك اسمه «زهير» - وهو أحد غلمان أبيه - وذهب إلى حمص - وعند عودته رفض زهير أن يفتح أبواب المدينة للأمير الحمدانى الذى صمم على أن يستخدم القوة وأخيرا طلب زهير الأمان وحصل عليه.

وعندما تولى «قرغويه» السلطة فى حلب فى شهر ذى الحجة ٣٥٨هـ/ أكتوبر ٩٦٩م، تحالف زهير - حاكم معرة النعمان - مع سيف الدولة الحمدانى واشترك فى الحملة على حلب ولكن ما إن هب «پيتر ستراتو بيداركوس» - الذى يسميه كمال الدين ابن الأثير بالتربازى لنجده قرغويه، حتى رفع أبو المعالى الحصار عن حلب وانسحب مع زهير إلى «الخُناصره» و«معرة النعمان» . وفى عام ٣٦٤هـ/ ٩٧٥م مضى سعد الدولة أبو المعالى - بمساعدة بنى كلاب - لمحاصرة زهير فى مدينته، واقتحمها من «باب احُنَاق»، وعندما ردته قوات المدينة قرر أبو المعالى حرق باب حمص، مما اضطر زهيراً إلى الاستسلام فأمر أبو المعالى بشنقه. وفى شوال عام ٣٦٦هـ/ مايو. يونية ٩٧٧ جرى النهب والسلب على قلعة معرة النعمان.

وبعث الفاطميون فى عام ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م بحملة على حلب ولكنها ارتدت على أعقابها - على حين استطاع المصريون أن يبسطوا نفوذهم حتى معرة النعمان. والحق أن «رُمَّاحا» مملوك سيف الدولة الذى كان يحكم المنطقة، قد ثار على سيده أبى الفضائل سعيد الدولة أمير حلب وناشد مَنْجُو تكين - وهو قائد تركى فى خدمة الفاطميين - أن يريحه من الضغط الذى يتعرض له من قوات حلب. ويبدو أن «لؤلؤ» - أتابك حلب - قد استعاد المعرة عقب اتفاق تم بينه وبين الفاطميين، وفى عام ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م تعرض إقليم معرة النعمان لهجوم من جانب لؤلؤ الذى كان قد تولى السلطة فى حلب فى العام السابق.. وقد جرد القلاع الموجودة فى هذه المنطقة وفى منطقة «الروج» أيضا من أسلحتها ودفاعاتها حتى لا يستخدمها الأعداء ضده.

وفى منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) - وبعد ظهور المرداسيين على المسرح السياسى بالاستيلاء على حلب فى عام ١٠٢٤م، تعاقب على معرة النعمان حكام عديدون. ففى عام ٤٣٤هـ/ ١٠٤٢-٤٣م واجه «ناصر الدولة» الحمدانى «ثمال» المرداسى صاحب

حلب، واستولى على معرة النعمان. وفى عام ٤٥٢هـ/ ١٠٦٠م، وفى أثناء حملة قام بها ثمال ضد ابن أخيه محمود، مكث ثمال فى المدينة التى عانى سكانها الأمرين من احتلال العدو .. وبعد خمس سنوات، وبعد أن دخل محمود المرداسى حلب، بعث بأحد قادته الأتراك واسمه «هرون»، للاستيلاء على معرة - وفى السابع عشر من شوال ٤٥٨هـ/ (العاشر من سبتمبر ١٠٦٦م)، تسلل هرون إلى المدينة ومعه أكثر من ألف رجل من الأتراك والديلم والأكراد ومن رجال من قبيلة الأوج ولكنهم تركوا المدينة لمساعدة «محمود» فى معاركه مع بنى كلاب.

وفى عام ٤٦٢هـ / ١٠٧٠م هاجم بعض الأتراك المقيمون فى الأراضى البيزنطية مدينة حلب وكان هؤلاء الأتراك بقيادة «صُنْدَق» ، ثم مضوا إلى «الجزْر» وخربوا أراضى معرة النعمان و«كفر طاب» وحماة وحمص و«رفنيّة»، وبعد ذلك بفترة قصيرة ظهر السلاَجقة فى شمال سوريا. وفى عام ٤٧٢هـ/ ١٠٧٩-٨٠م أجبر «تُتُش» شقيق السلطان ملكشاه سكان سَرْمين ومعرة النعمان - اللتين سلبا قراهما الشرقية - على أن يدفعوا مبالغ كثيرة.

وفى عام ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥ م أصبحت المعرة تالية «العقيليين» ففى بداية ربيع الثانى استطاع سليمان بن «قُتْلمش. أن ينزعها منهم، وكان قد استولى على انطاكية فى العام السابق. وفى عام ٤٨٥ هـ/ ١٠٩٢ م، تسلم «ياغى سيان» من تتش عددا معينا من الأماكن «اقطاعاً» من بينها معرة النعمان - وبعد ثلاث سنوات، أعطى رضوان الأمير السلجوقى لحلب المدينة والأراضى التابعة لها إلى سقمان بن الارتق، وفى العام التالى استولى «جراح الدولة» اتابك رضوان على معرة النعمان بعد نزاع بينه وبين رضوان وقد كان موقع المكان الاستراتيجى ذا أهمية أيضا عند الصليبيين، فبالقرب من المدينة إلى الغرب، يمكن أن تتمركز القوات، فى حماية قلاع «تل ماناس» وكفر «رومة» إلى الشرق وكفر «طاب» إلى الجنوب والتى يمكن فيها الدفاع عن

المدخل من أفامية ومهاجمة «شيرز» على نهر العاصى.. وفى عام ٤٩٨ هـ/ ١٠٩٨م قرر «ريموند» الصقيلى أن يهاجم معرة النعمان وهو يترك انطاكية يؤيده المسيحيون فى المنطقة ولكنه ارتد على أعقابه - وفى نهاية شهر نوفمبر وقع هجوم جديد قاده «روبرت» دى «فلاندرز» وقد استخدم الصليبيون - للاستيلاء على معرة النعمان - قلعة خشبية تتحرك على عجلات يتجاوز ارتفاعها ارتفاع أسوار المدينة حتى يتمكن من مهاجمة العدو بشكل أفضل، وهو العدو الذى عمد - لكى يكسر حدة المقذوفات - الى تغطية الأسوار بأكياس من القش والقطن . ولكن مهندسى ريموند بيليه نجحوا فى فتح ثغرة فى السور - ولعدم وجود قوات كبيرة معه، تفاوض ريموند من أجل استسلام مشرف حتى ينقذ حياة الرجال واستسلمت المدينة فى الرابع عشر من المحرم ٤٩٢ هـ/ الحادى عشر من ديسمبر ١٠٩٨ م. وفى ليلة عيد الميلاد لعام ١٠٩٨ م ترك ريموند معرة النعمان ليستقر فى قشطيل الروج كما ذهب «بوهيموند» إلى هناك بعد أن وضع السلطة على هذا الموضع فى يد رئيس أساقفة البيرة. وفى بداية يناير عام ١٠٩٩ م، وبينما الأمراء ينظمون حملة على القدس من قشطيل الروج تمردت العناصر الأكثر فقرا فى جيش الفرنجة.، والذين كانوا يريدون الذهاب الى القدس دون مماطلة؛ وبالرغم من احتجاجات أسقف البيرة قام الجنود بنهب المدينة وتدمير التحصينات وعاد ريموند وجمع رجاله وترك معرة النعمان التى جلا عنها فى السابع عشر من صفر، ٤٩٢ هـ/ (الثالث عشر من يناير ١٠٩٩)، حافى القدمين كرئيس للحج.. فى عام ٤٩٦ هـ/ ١١٠٣ م، استرد رضوان حاكم حلب القلاع المفقودة، واحتل فى العام التالى معرة النعمان التى اضطر الفرنجة الى الجلاء عنها مؤقتا. وفى عام ٥٠٥ هـ/ ١١١١م تحالف «مودود» اتابك الموصل و«طغتكين» اتابك دمشق ضد حلب وزحفا الى معرة النعمان ، التى كان يعيش فى منطقتها فى ذلك الوقت أعداد كبيرة من «الحشاشين». وفى الثالث

والعشرين من ربيع الثانى ٥٠٩ هـ/ الخامس عشر من سبتمبر ١١١٥، هزم «برسق» الموصلى على يد «روجر» حاكم أنطاكية فى معركة «تل دانت» الواقعة إلى الشمال من معرة النعمان، وعلى الطريق من الفرات إلى البحر المتوسط وبعد ذلك بعامين، وبعد اغتيال «لؤلؤ» فى حلب، سيطر الفرنجة على الطريق التى تربط هذه المدينة بدمشق. وفى عام ٥١٣ هـ/ ١١١٩ م زحف بولدوين الثانى على معرة النعمان، وفى العام التالى أبرم رضوان معاهدة مع فرنجة انطاكية استرد الفرنجة بمقتضاها معرة النعمان والجزر التى تقع الى الشمال من المدينة، وكفرطاب والبارة وجزء من جبل السّماق - ويذكر أنه بعد عدة سنوات (٥١٩ هـ/ ١١٢٥م) استطاعت طائفة كبيرة من الأسرى المسلمين أن يهربوا من قلعة «معرة».

وفى بداية جمادى الأولى من عام ٥٢٩ هـ/ أواخر ابريل ١١٣٥ م استولى زنكى على معرة النعمان وطرد الفرنجة من القلعة ؛ وقد أعاد توطين المسلمين فى أراضيهم شريطة أن يقدموا سندات الملكية، أما إذا كانوا قد فقدوا هذه السندات فإنه كان يرجع إلى السجلات الخاصة بالأراضى ليتأكد من دفعهم الخراج حتى يمكن أن يعيد أراضيهم إليهم - وفى العام التالى اجتاز القيصر جون الثانى كومنينوس» أراضى معرة النعمان - دون أن يهاجمها ومضى سريعا إلى «شيرز» التى حاصرها بلا جدوى.

وفى أثناء الزلزال العنيف الذى وقع فى عام ٥٥٢ هـ/ ١١٥٧ م، وكان مركزه حماة، تعرضت معرة النعمان لتدمير خطير . وقد زارها «نور الدين» فى رمضان ٥٥٢ هـ/ اكتوبر ١١٥٧م. وقد كانت هذه المدينة تقع - فى عهد هذا الأمير - على الحدود الجنوبية لمنطقة حلب، كانت المكوس على البضائع والسلع تدفع هناك. وقد أقام نور الدين برجا للحمام هناك كمكان يستريح فيه البريد الطائر (حمام البريد) بين حماة وحلب، الذى اندمج فى نظام البريد «المحمول جواً» فى عهد المماليك، قبل ان يتوقف تماما فى بداية القرن الخامس عشر ..

وفى عـام ٥٧٤ هـ/ ١١٧٨ م أقطع صـلاح الدين بعـض قـرى مـعـرة إلى الأمـير شـمس الدين بن المـقدم ـ وقـد تعاقب علـى معرة النعـمان فى العـصر الأيوبى ـ بسـبب موقـعـها على حـدود حلب وحماة ـ أكثر من عشرة حكام فى أقل من قرن..

وفى عـام ٥٨٤ هـ/ ١١٨٨ م ذهب صلاح الدين من حلب الى معرة النعمان ليقوم بزيارة الشـيخ إلى زكريا المغربى الذى كـان يعيش على مـقـربة من قبـر الخليفـة عمر بن عبدالعـزيز ـ وفى عام ٥٨٧ هـ/ ١١٩١ م استولى الملك المظفر تقى الدين على معرة النعـمان على غير رغبـة من مظفر الدين، ومـات بعد ذلك بفترة قصيرة.

وبعد عامين سلم الملك الظاهر غازى المدينة الى المنصور / محمد . وفى عام ٥٩٦ هـ/ ١٢٠٠ م، كـان ابن المقـدم يمتـلك «أفاميـة» وكفـر طاب وخمـسة وعشرين مكانا فى إقليم مـعرة النعمان ـ وفى العـام التـالى، وفـى أثناء حـملة على حماة، قام الملك الظاهر غازى بنهب وسلب المنطقـة المحـيطة والمدينة كـذلك، وقد كانت تشكل لفتـرات متقطعة جزءا من ممـتلكـاته. وفى عـــام ٥٩٨ هـ/ ١٢٠٢م تم التـوصل إلى اتفـاقيـة بين الملك العـادل سلطان مصـر، وبين الملك الظاهر حـــاكم حلـب والملك المنصـــور محمد الذى تسلم مـعرة النعمان. وهذه المدينة تقـع إلى الشـمـال من شـــيـزار وأفامـية «وكفـر طاب» وهى ثلاث قرى يمـتلكها الملك الـظاهر أميـر حلب، الذى كـانت قـواته ـ بالاشـــتـراك مع بعض حلفائها من البدو ـ تغير على المعرة من وقت إلى آخر وتنهبها.

وفى عـــام ٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧ ـ ٨ م كـان حاكم المدينة هو مـرشد بن ســالم ابن المهذب، أحد اتباع الملك الظاهر. وفى عـــام ٦٢٠ هـ/ ١٢٢٣ م هاجم المـلك الأعظم عـيس، أمـــيـر دمـشق، مـعـرة النعمان، التى هرب حاكمها، تاركا مهمة التفـاوض للشخـصيات البـارزة، وكان من بينهم والد المؤرخ «ابن واصل» وقد قام الملك المعظم بتعيين من يقوم بأعمال الإدارة.

وفى العـقـــد التـالى كـانـت المدينة موضع نزاع بين «الأشرف موسى» فى

دمشق، والمظفر محمود صاحب حماة وقد قام هذا الأخير باعادة بناء قلعة معرة النعمان فى عام ٦٣١ هـ/ ١٢٣٣م . وفى عام ٦٣٥ هـ/ ١٢٣٨م، وبموت الملك الكامل فى مصر، استولى على معرة القلعة الملك الناصر يوسف فى حلب بعد حصار قصير استخدم فيه المنجنيق بعد أن طرد «جنكيزخان» الخوارزميين، وعبروا الفرات فى عام ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠ م ودخلوا بلاد الشام ومضوا الى جنوب حلب عبر «جَبّول» و«سَرْمين» ونهبوا المنطقة حتى معرة النعمان، التى كان يحكمها فى ذلك الوقت الملك المنصور. وبعد انتصار بيبرس فى عين جالوت تخلى السلطان الملك المظفر قطز فى عام ٦٥٨ هـ/ ١٢٥٩ م عن مدينتى «بعزين» ومعرة النعمان للملك المنصور ،وقد أخذهما منه بعد ذلك أمير حلب.

ومنذ ذلك الوقت فصاعدا، باستثناء فترات قصيرة ، خضعت المدينة والمنطقة بأسرها لأمراء حماة؛ وقد تسلمها أبوالفداء وهو أمير أيوبى ومؤرخ جغرافى كإقطاع من السلطان محمد بن قلاوون فى عام ٧١٠ هـ/ ١٣١٠ م؛ ولكنه اضطر بعد ثلاث سنوات إلى أن يتخلى عنها لحاكم حلب وهذا هو السبب فى أنه فى عام ٧١٦ هـ/ ١٣١٦م تخلى للسلطة ـ على سبيل الهبة ـ المدينة والقلعة، الأمر الذى لم يمنعه من التخلى عن المدينة الى محمد ابن عيس فى نهاية العام نفسه.

وفى العصر المملوكى، وفى بداية عام ٧٤٢ هـ/ ١٣٤١م، خمد نشاط إمارة حماة.

وأصبح الاقليم منذ ذلك الحين فصاعدا يتبع حاكم مصر وأصبحت معرة النعمان تشكل ولاية فى هذا الأقليم. وبعد معركة مرج دابق (٩٢٢هـ/ ١٥١٦م) أصبحت المدينة عثمانية ـ وفى عام ٩٢٤ هـ/ ١٥١٨ م كانت تقع على الحدود الشمالية لإقليم دمشق. وبعد قرن من الزمان مَرّ بمعرة النعمان الرحالة بيترو ديلا فالى حيث كان يحكمها أحد أمراء الأسرة العثمانية.

وفى القرن السابع عشر كانت معرة النعمان تقع على الحدود الجنوبية لبشالق حلب، والحدود الشمالية لدمشق، حيث يمر الطريق من «باليس» إلى البحر المتوسط، ويقطع نهر العاصى عند جسر الشعر.

ويصف «يثڤينو» Thevenot معرة النعمان فى عام ١٦٥٨ بأنها مدينة فقيرة يحكمها «سنجق» ويقول إنها محاطة بأسوار - أما الرحالة الألمانى فرانز فرديناند ڤون ترويلو Ferdinand Von Troil فقد وجد فى منتصف القرن السابع عشر فندقين أحدهما مهدوم والآخر فى حالة جيدة، ويجدر الإشارة إلى أنه فى تلك الفترة نزلت عائلة عربية منطقة قونية الى المدينة واستقرت هناك؛ وهذه العائلة هى «أسرة العظم» التى خاضت فى النصف الثانى من القرن السابع عشر معترك الحياة السياسية حتى الأزمنة الحديثة.

وفى عام ١٦٥٠م وصل اثنان من أفرادها هما قاسم وإبراهيم إلى دمشق، ثم ذهبا إلى حماة ومعرة النعمان وقد خدم إبراهيم - كجندى - فى الجيش العثمانى، واستعرض المعرة وعهد إليه بتنظيم دفاعات المدينة ضد هجمات التركمان. أما ولده إسماعيل باشا بن العظم النعمانى، فقد ولد فى معرة فى عام ١٠٧٠هـ/ ١٦٥٩ - ١٦٦٠م، حيث شغل نفسه بالزراعة، وأصبح شخصية مهمة فى المدينة التى ولد بها حتى أنه عين حاكما لدمشق فى ٢٣ جمادى الثانية ١١٣٧ هـ/ ٩ مارس ١٧٢٥ م (وأقيل فى نهاية جمادى الأولى ١١٤٣ هـ/ ديسمبر ١٧٣٠م). ويصف «پوكوك» Pococke الذى زار معرة فى تلك الفترة، المدينة بأنها «فقيرة يتولاها أغا مستغل يدفع الجزية للباب العالى، ويفرض الضرائب على المسافرين. وكان لإسماعيل ولدان: أسعد باشا، وسعد الدين، وقد ولد الأول فى عام ١١١٧ هـ/ ١٧٠٦ م، وكان أول متسلم فى حماة ومعرة النعمان، ثم حاكما لدمشق فى عام ١١٥٦ هـ/ ١٧٤٣ م. وفى القرن الثامن عشر كانت المدينة مثل حمص وحماة واحدة من المناطق الممنوحة مدى الحياة لباشا

دمشق، الذى أجرها من الباطن لأحد الأغوات. وفى رجب عام ١١٣٥ هـ/ اكتوبر ١٧٧١م أقيل عثمان باشا الكرجى الذى ولى حكومة دمشق منذ عام ١٧٦٠م، وفقد ملكيته للمعرة والتى راحت لمحمد باشا العظم.

وفى منتصف القرن التاسع عشر، كانت معرة النعمان أقصى (مجلّة) من بشالق شمالى دمشق كانت «سنجقا» يحكمها متصرف، ثم أصبحت «قضاء» فى لواء حلب وفى عام ١٨٧٣م أصبحت محل إقامة القائمقام . ويقول «ساخاو» الذى زارها فى عام ١٨٧٩م، إن بها أربعمائة منزل، وتحيا حياة سهلة فى وسط منطقة جيدة الفلاحة والزراعة. ومن جهة أخرى - وبعد سنوات قليلة، يعدها فاكس ڤون بيرخيم قرية كبيرة كئيبة المنظر فى سهل تحسن فيه الزراعة وتجود.

وفى عام ١٩١٣ ربط أحد المكاتب التلغرافية النادرة فى سوريا بين حماة وحلب ومنذ إقرار الانتداب الفرنسى فى الشرق، أصبحت هذه المدينة مركزا نشطاً للمقاومة من جانب الوطنيين السوريين . وفى عام ١٩٣٠ كانت قبائل «موالى» رعاة الأغنام، تحوز الكثير من الأراضى التى كان يمكن من خلالها المرور بين معرة النعمان وحلب. ومنذ عام ١٩٦٥ استعادت المدينة نهضتها عبر التنمية الاقتصادية والصناعية والزراعية فى منطقة حماة حمص.

الآثار: كان للمدينة سور يحميها ، وكثيراً ما تعرض للهجمات والتدمير والترميم.

وكان لها سبعة أبواب مثل الكثير من مدن الشرق وهى باب حلب - الباب الكبير - باب شيش - وباب الجنان والحُناق - باب قوناق - باب حمص - باب كذاء. وكان بها برج على نمط العصور الوسطى يسمى «بالقلعة».

ثم إن هناك الجامع الكبير الذى يشغل موقع معبد قديم حلت محله كنيسة تحولت إلى جامع بعد وصول المسلمين. وقد بنى على مرتفع فى وسط المدينة وكان الوصول اليه يتطلب ارتقاء ثلاث عشرة درجة. وله مئذنة مربعة وهى واحدة من أجمل المآذن فى

سوريا وعلى واجهتها الغربية توقيع المهندس المعمارى قاهر بن على بن قانت السرحانى، الذى شيد فى عام ٥٩٥ هـ/ ١١٩٩م المدرسة الشافعية فى المدينة. وهناك بعض الأسواق القديمة جدا تحيط بالجامع الكبير كما لايزال بالمدينة بعض آثار شوارع مقنطرة (كالأقبية) ومغطاة مثل تلك التى فى القدس. وقد رأى ناصرى خسرو عند زيارته لمعرة النعمان عمودا قديما ارتفاعه عشرة أذرع منقوشاً عليه بحروف غير عربية ما يعتبر تعويذه أو طلسما، مثل ذلك الذى فى حمص وأنطاكية، وذلك لحماية المدينة من العقارب.

وإلى الجنوب من الجامع الكبير تقع مدرسة الشافعية التى يعزى وضع أساسها فى بعض الأحيان الى نور الدين. وقد بنيت فى عام ٥٩٥ هـ/ ١١١٩ م فى عصر امير حماة الأيوبى الملك المنصور أبوالمعالى محمد. وقام ببنائها أبو الفوارس نجا.

كما يلاحظ وجود خان من العصر العثمانى، ويقع الى الجنوب من الجامع الكبير فى الجزء الشرقى من المدينة وهو خان مربع كبير مبنى بالحجر به اسطبلات - كما أن بوسطه مسجداً صغيراً. وهناك نقوش على المدخل الجنوبى الجميل يرجع تاريخها إلى ٩٧٤هـ/١٥٦٦ - ١٥٦٧م، تقول إن هذا المبنى من «الأعمال الكريمة لدفتردار حلب، مراد جلبى» المتوفى عام (٩٨١هـ/١٥٧٣ - ١٥٧٤م) وهناك نقوش أخرى كتبت نظماً على المدخل الشمالى لعام ١١٦٦هـ/ ١٧٥٢ - ١٧٥٣م، أى فى عهد أسعد باشا العظيم.

وهناك أماكن كثيرة يمكن أن يحج إليها الناس ويزوروها وكذلك أماكن للصلاة (مصليات) فهناك مقام يوشع ابن نون، الذى يذكر على أنه جامع أو مشهد وهو يقع خارج الأسوار الجنوبية للمدينة والمحتمل أن يكون قبر «يوشع» قد قام على موقع لدير قديم قبل الإسلام.

ويقول ياقوت إن هذا ليس قبر يوشع، الذى هو فى الواقع بالقرب من نابلس. وهناك نقوش فوق الباب من

عشرة أسطر يرجع تاريخها إلى ٦٠٤هـ/ ١٢٠٧ م تقول إن هذا المكان للصلاة قد أعيد إنشاؤه بناء على أوامر الملك الظاهر الغازى عندما كان مرشد ابن سالم بن المهذب واليا على معرة النعمان ـ كذلك يوجد بها الضريح الحديث للشاعر الكفيف الشهير أبى العلاء المعرى.

وعلى مقربة من باب شيش، يوجد قبر شيث الابن الثالث لآدم، والذى قضى فترة من حياته فى سوريا ويقول البلاذرى، وبعده ابن بطوطة وياقوت إن قبر «عبدالله بن عمار بن ياسر» حفيد أحد صحابة رسول الله [ﷺ] موجود فى معرة النعمان. وهناك أيضا مشهد يوسف الذى استعاده الملك الظاهر غازى.

وعلى مسافة قصيرة إلى الشرق من معرة النعمان عند دير نقيرة، الذى يتشابه مع «دير سمعان» فى هذا الإقليم، يوجد قبر الخليفة عمر بن عبدالعزيز وكان ابن واصل (المتوفى عام ٦٩٧ هـ/ ١٢٩٨ م) أول من ذكر هذا الموقع ـ وقد ذكرنا آنفا أن صلاح الدين قد زار هذه المنطقة التى كان يختلف إليها الكثيرون فى العصر الأيوبى.

وفى عام ١٩٥٣ قال «تشالينكو» فيما يتعلق بمعرة النعمان: «إن هذا المكان بسبب موقعه وسماته الحضرية وأهمية آثاره التى ترجع إلى العصور الوسطى يستحق دراسة خاصة مثل العديد من المدن الصغيرة الأخرى التى تقع على حافة السيف.»

المصادر:

(١) ابن حوقل فى صورة الأرض.

(٢) المقدسى فى أحسن التقاسيم.

(٣) ابن جبير فى الرحلة.

(٤) أبوالفداء فى المختصر.

(٥) ابن بطوطة فى الرحلات.

(٦) ياقوت فى معجم البلدان.

(٧) ابن الشداد فى الاعلاق الخطيرة.

(٨)خليل الظاهرى فى زبدة كشف الممالك.

R.Dussaud: *Topographie historiqne de la syrie.*

[N-Elisseeff بهجت عبدالفتاح [ف ـ اليسييف

المعرى(*)

هو أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان، الشاعر والناثر العربى المشهور، عاش فى العصر العباسى الأخير. وكان مولده سنة ثلاث وستين وثلثمائة هجرية ٩٧٣م، فى معرة النعمان، وهى مدينة تقع بين حلب وحمص فى الجزء الشمالى من سوريا، وقد توفى فيها أيضا وكان ذلك في عام ٤٤٩هـ/١٠٥٨م. وكان جدوده الأوائل من بنى سليمان الذين كانوا من العائلات المرموقة فى «معرة» ولما كانوا من علماء الشافعية، فقد تولوا منصب القضاء وهو منصب تولاه لأول مرة على التوالى جد لأحد أجداد أبى العلاء - وبالإضافة إلى ذلك نجد أن بعضا من بنى سليمان كانوا شعراء مجيدين.

وقد أصيب أبو العلاء المعرى وهو فى الرابعة من عمره بمرض الجدرى مما ترتب عليه فقد بصره. لكن الله عوضه إذ وهبه حافظة واعية غير عادية، وصلت - كما جاء فى سيرته - إلى أبعاد مذهلة، وقد أفرد الحجة الثقة ابن العديم فصلا فى دراسة عن أبى العلاء «عن إدراكه العميق وقدراته الطبيعية وفكره المشرق المتوهج وبصيرته النافذة» أما أنه بدأ حياته كشاعر فى سن مبكرة تناهز الحادية عشرة أو الثانية عشرة، فهذا لايدهشنا، أو أن هناك مثالا مماثلا فى أبى الطيب المتنبى وشعره المبكر أيضا وقد أكمل أبو العلاء تعليمه الدينى واللغوى والأدبى، وفى هذا قرأ النصوص المطلوبة تحت إشراف كثير من «المشايخ» وعلى وجه الخصوص هؤلاء الذين كانوا فى المعرة وفى «حلب». ويقول ابن القفطى» فى كتابه «تعريف القدماء» إن من بين شيوخه رفاقا من حلقة «ابن خالويه»، الذى كان واحدا من الذين يشتركون فى اللقاءات الأدبية فى بلاط سيف الدولة فى حلب. كما يجب أن نذكر من بين أساتذته محمد بن عبدالله بن سعد، الذى كان «راوية» لشعر المتنبى.. ويذكر ابن العديم فى الإنصاف كيف أن أبا العلاء - وهو يقرأ ديوان المتنبى تحت إشرافه - قد صحح رواية ابن سعد، وبمقارنة الفقرة ذات الصلة بتلك التى وجدت فى مخطوط

(*) رؤى إضافة هذه المادة من الطبعة الأصلية الأحدث، ونشير إلى وجود ترجمة سابقة فى المجلد الثانى من هذه الدائرة بعنوان «أبو العلاء المعرى».

فى العراق تبين أن أبا العلاء كان على حق فى تصويبه.. ويمكن أن نخلص من هذه الحادثة، إلى أن أبا العلاء كان على معرفة فى هذه السن المبكرة، بشعر المتنبى الذى كان يقدره تقديرا كبيرا حتى عندما تقدمت به السن.

ونعرج على المرحلة التالية فى حياة أبى العلاء، حتى رحلته إلى بغداد.. وهنا يختلف المؤرخون العرب فنرى بعضهم يقول إن الشاعر سافر إلى بعض المدن الأخرى، بصرف النظر عن رحلته إلى بغداد.. بل ويصرون على أنه قام بزيارة انطاكية وطرابلس بالشام، حتى يفيد من مكتباتهما المحلية. ويقول ابن القفطى، وآخرون ساروا على نهجه - إن الشاعر توقف وهو فى طريقه الى طرابلس على مسافة قصيرة من اللاذقية - عند دير الفاروس وهو دير سمى بهذا الاسم إحياء لذكرى المسيح.. وهناك استمع إلى راهب يناقش فى الفلسفة الهيلينية [اليونانية القديمة أو الاغريقية] مما أثار فى عقله بعض الشكوك التى انعكست بعد ذلك فى شعره، أما غير هؤلاء من المؤرخين فيقولون بوجهة نظر أخرى، فابن العديم واحد من هؤلاء الذين ينكرون أن يكون الشاعر قد تأثر بأية عقيدة غير الدين الاسلامى.. ففيما يتعلق بأنطاكية يقيم ابن العديم حجته على أساس الوضع السياسى محتجا بأن انطاكية كانت زمن أبى العلاء داخل الحدود البيزنطية محرمة على المسلمين ويستدل ابن العديم على ذلك من السلطات البيزنطية للمسلمين فى هذه المدينة أنه لا يمكن تصور أن توجد مكتبة فى هذه المدينة، كما لا يمكن تصور أى شخص يسافر إلى هذه المدينة سعيا للمعرفة، أما فيما يتعلق بالوجود المزعوم لهذه المكتبة فى طرابلس، والتى يتذرعون بأنها الحافز وراء سفرة أبى العلاء إليها، فإن ابن العديم يشير إلى أن مثل هذه المكتبة قد تأسست فى عام ٤٧٢هـ / ١٠٧٩ - ١٠٨٠م، أى بعد وفاة أبى العلاء بسنوات طويلة، ولك؛ن بالرغم من الحجج القوية لابن العديم، فإن البحوث تميل الى تقبل احتمال أن يكون أبو العلاء قد قام بزيارة لهذه المدن التى ذكرت، كما قد يستدل على ذلك من بعض الإشارات إليها الواردة فى شعره.

وقد جمعت قصائد النصف الأول من حياة أبى العلاء فى ديوان أطلق عليه اسم «سقط الزند» وفى هذه المجموعة من القصائد تتناثر هنا وهناك انفعالات الشاعر بالتطورات السياسية المعاصرة فى سوريا وردود فعله تجاهها.. وفى تلك الفترة تقريبا بدأت أسرة الحمدانيين، التى كانت حلب مركز سلطتها، تفقد الكثير من سلطانها، الذى بلغ أقصى ذروته فى عهد سيف الدولة، والذى أخذ ينحدر بالتدريج فى ظل من خلفوه، إلى أن ترك الساحة فى النهاية لسلسلة أخرى من الأمراء هم «الرادسيون» وفى هذه الأثناء، تعرض الاستقلال النسبى للمنطقة الشمالية من سوريا لتهديدات متزايدة من الهجمات المتجددة للقوات العسكرية البيزنطية من الشمال ومن الجنوب ومن ظهور الفاطميين لأول مرة.. وفى الوقت نفسه لم يكن من المتوقع أن يصل أى عون من الأمراء البويهيين وسادتهم الاسميين: خلفاء بنى العباس فى بغداد - ففى عهد خلفاء سيف الدولة، وعلى الأخص سعد الدولة وسعيد الدولة، بدأ «الأئمة» الفاطميون يحاولون بسط نفوذهم من مصر إلى شمال سوريا، وأصبحت حلب - وعلى الأخص فى الوقت الذى بدأ فيها سعيد الدولة حكمه - هدفا للعديد من عمليات الحصار التى كانت تطول ولكنها جميعا باءت بالفشل انظر ابن العديم: زبدة الطلب من تاريخ حلب) ١/١٨٥١ - ١٩٢) - وقد اهتم أبو العلاء كثيرا بهذه التطورات كما هو واضح من أربع قصائد على الأقل من قصائده فى المديح ضمها ديوانه سقط الزند. ففى هذه القصائد يمتدح أبو العلاء شخصيات مهمة من كلا الطرفين المتحاربين - وهكذا نراه يمتدح فى إحدى القصائد من يدعى «بَنْجوتكين»، الذى كان قائدا من قواد الفاطميين - وكما أنه يمتدح فى قصيدتين أخريين شخصا اسمه «أبو الحسن على بن الحسين» وهو من «بنى المغربى».. وقد كان «كاتبا» «ووزيرا» فى خدمة الحمدانيين، ولكنه خان سادته وشغل فى عهد الفاطميين منصب «مدبر الجيش» أى المشرف المالى والإدارى على الجيش وحاول أن يغزو حلب لصالح الفاطميين. ومن جهة أخرى قد يكون من المفيد أن نلاحظ أن «سعيد

الدولة ؟ الذى رسخ أقـــدامـه فى حلب بصـعوبة بالغـة كـان ممن مدحـهم أبو العـلاء فى شعـره إذ يقول: إن الجـمال الحّت عليه بالسؤال ما وجْهـته فأجابها «سعـيد» يعنى بذلك الممدوح كـما نعنى أيضاً «المحظوظ».

وهكذا يمكـن أن يكون اسم الأمـيـر فـألا طيبـا ومع ذلك كانت هذه المقـاطع «المديحيـة» جميـعا غريـبة بعض الشئ، ذلك لأنهـا لا تتـفق والصـورة التى رسمـها أبو العـلاء لنفسـه فى مقـدمة ديوانه (شـروح سـقط الزند ١/١٠) عندمـا يقول «إنه لم يقـرع الأبواب لكى يسمعـه السادة وهو ينشد شعـره، كما انه لا يسعـى بمدحه وراء جائزة ينـالها ويمكن أن نـفسـر هذا التنـاقض بين الفـريـة الواضـحـة المحـددة، والواقع الفعلى بأن الشـاعر قد تعـرض لضغط لينظم هذا الشعر فنظمـه مرغما (راجع ابن العديم: بغية الطلب).

وفى عـام ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤ - ٥م، كان على أبى العـلاء أن يتكبد الصـدمة المؤلمة بموت والده «أبى محمد عبدالله بن سليمان» الذى كان أول معلم له، ونحب أن نشـيـر هنا إلى أن هناك روايـتـين لتاريخ وفاة أبيـه: رواية عماد الدين فى «فـريدة القـصـر» وابـن «العـديم» فى الانصاف ص٤٩٣ التى تذكـر أن الوفاة كـانت فى عـام «٣٩٥هـ» ثم الرواية الأخـرى ليـاقـوت فـى مـعـجم الأدباء وتذكـر أن الوفـاة كـانت فى عـام ٣٧٧هـ/ ٩٨٧ - ٩٨٨م وهـى روايـة خاطئة وإن أخذ بهـا معظم من ترجموا له من الغـربيين وينفـعل الشاعـر بهذا الحـدث أعنى وفاة أبيـه، وينظم مرثيـة محكمة مـتقنة امتدح فيهـا مواهب أبيه الشعرية ومناقبة بعبارات رائعة فيقول:

أمولى القوافـى كـم أراك انقيـادها
لك الفصـحاء العرب كالعجم اللكن

مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى
وسهد المنى والجيب والذيل والردن

ويقـال إنه بعـد هذا الحـدث بثـلاث سنوات غـادر «المعـرة» ليـسـتـقـر فى بغـداد، حـيث مكث بهـا عـامـا ونصف العام فقط وقد أشار الـشـاعر نفسه فى رسـائلـه إلى الدافع الذى حـفــزه على السفـر إلى بغداد، وهو أن المكتـبات فى ذلك المكان هـى التى أثارت اهتـمــامـه ولاشئ أكثر من ذلك.. ونحن نعرف من سقط الزند أن الشاعـر كان على اتصال

ببعض الشخصيات التى تعمل فى مكتبات بغداد، ومن بين هؤلاء «أبومنصور محمد بن على» الذى كان يعمل بدار العلم والذى نظم فيه أبوالعلاء قصيدة طويلة: وكذلك أبو أحمد عبدالسلام البصرى الذى كان يتولى الإشراف على دار الكتب فى بغداد (انظر تاريخ بغداد، ١١/٥٧ ـ ٥٨)، والذى وجه إليه المعرى بعد عودته إلى المعرة ـ قصيدة يعرب فيها عن ذكرياته الكئيبة فى بغداد، ويذكر حلقات النقاش الأسبوعية أيام الجمعة ـ وبالرغم من الفائدة التى كان يمكن أن يجنيها لو أنه أقام طويلا فى بغداد، إلا أنه آثر الرحيل والعودة الى بلده ويبدو أنه عانى ضائقة مالية ـ وهذا لايدهشنا لأنه كان عازفا عن نظم المدائح فى كبار القوم وأشرافهم فى بغداد مثلما فعل المتنبى مثلا. وهناك سبب آخر وقد ذكره فى قصيدة وجهها الى «أبوالقاسم على بن المحسّن التنوخى»، ابن مؤلف «نشوارالمحاضرة» المعروف يشكو إليه أنه لم يعد قادرا على لقائه. لسببين: أحدهما موت أمه وثانيهما إفلاسه التام...

وبصرف النظر عن تفسيره لما حمله على الرحيل عن بغداد مبكرا يذكر المؤرخون العرب أحداثا أخرى قد تكون هى التى دفعته الى هذا الرحيل ـ ومن بينها ما حدث فى مجلس أدبى للشريف العلوى «المرتضى» شقيق الرضى الشاعر الشيعى المعروف ـ فقد انتقد المرتضى الشاعر المتنبى. فردّ عليه أبوالعلاء مدافعا عن المتنبى دفاعاً حارًّا فأمر الشريف المرتضى أن يجروه فجرّوه وقذفوا به خارج المجلس (وكان قد رد على المرتضى بأن قال لو لم يكن للمتنبى من الشعر إلا قوله «لك يامنازل فى القلوب منازل» لكفاه... فقال المرتضى أتودون أى شئ أراد هذا الأعمى بذكر هذه القصيدة فإن للمتنبى ما هو أجود منها لم يذكره ـ فقال الحضور «النقيب السيد أعرف» فقال أراد قول المتنبى :

«واذا أتتك مذمتى من ناقص فهى الشهادة لى بأنى كامل

ويذكر ابن كثير فى البداية تحت أحداث عام ٤٤٩هـ أن فقهاء بغداد هم الذين طردوه لأنه أثار غضبهم ببعض الأسئلة الحرجة عن تطبيق أحكام معينة فى الفقه الإسلامى..

وفى رمضان من عام ٤٠٠هـ / ١٠١٠م بدأ أبو العلاء رحلة عودته، ولكنه وجد عند رجوعه أن أمه قد ماتت. وكانت ضربة قاسية نظم على أثرها مرثيتين نفث فيهما عن مشاعره الحزينة وكيف انه كان يتمنى أن يسبقها الى الموت، وأن عزاءه الوحيد أن يدفن بجوار قبرها، وأعرب عن أمله فى أن يلقاها مرة أخرى بعد البعث الذى ليس ببعيد، وقرر أن يعتزل الناس جميعا. ويبقى فى بيته الى الأبد رغم أن الناس كانوا يفرون خوفا من اليونانيين ومن ثم أصبح يعرف «برهين المحبسين» (أى رهين عماه وداره).

ولكن خرج على هذا الحبس الذى فرضه على نفسه مرة واحدة فحسب بسبب حادثة وقعت فى مدينته فى عام ٤١٧هـ / ١٠٢٦ ـ ٢٧م. ففى ذلك الوقت كانت حلب وأقاليمها تحت حكم صالح بن مرداس الذى أصبح ـ بصفته زعيما لقبيلة كلاب ـ مؤسس الأسرة المرداسية وقد أثار وزيره المسيحى تادرس الملقب بوزير (السيف والقلم) بسبب سياسته القوية العنيفة، التوتر بين الطوائف المسيحية والمسلمة فى سكان حلب والمنطقة المحيطة بها ونتج عن هذه التوترات أن اندلعت أعمال العنف فى «معرة» ففى يوم من أيام الجمعة اقتحمت امرأة على جموع المصلين جامع المدينة تشكو من ضيق ألمّ بها على يدى مسيحى مالك لأحد محلات الخمور، حيث اعتاد بالإضافة الى بيعه الخمر ـ أن يقدم النساء أيضا للمتعة. وعلى الفور هب الحضور جميعا ـ باستثناء القاضى ووجهاء القوم ـ لسلب المحل وتحطيمه. وقد قام صالح ـ بتحريض من هذا الوزير بسجن بعض الوجهاء وكان من بينهم «أبو المجد» شقيق الشاعر. واضطر أبو العلاء أن يتدخل لدى صالح من أجل أبناء بلدته وقد وفق فى ذلك كثيرا ونجد الشاعر يتذكر هذه الأحداث فى قصائده العديدة فى ديوانه «لزوم ما لايلزم». ومن الواضح أن الشاعر كان يقر ما أقدم عليه أهل بلدته، وقد ورد الخبر مفصلا عن هذا الحدث التاريخى فى زبدة الحلب لابن العديم وفى كتابه الآخر الإنصاف وهذا الذى حدث فى معرة ورد فعل الشاعر تجاهه يقال إن أبا العلاء لم ينعزل كلية بل جرى العكس

إذ أصبح بيته مزارا للكثيرين من الوزراء والدارسين والتلاميذ، على حين كان يواصل رسائله ومراسلاته النثرية. أما مراسلاته الشعرية مثل تلك التى جاءت فى مجموعته الأولى من سقط الزند فترجع الى الفترة السابقة لبغداد وكان ممن اتصل بهم الشاعر الشخصيات التالية:

١ ـ حاكم حلب «أبو شجاع فاتك ابن عبدالله الرومى «عزيز الدولة» والذى عينه الفاطميون وحكم فى الفترة من ٤٠٧هـ / ١٠١٦ ـ ١٧م حتى ٤١٣هـ / ١٠٢٢ ـ ٢٣م/ (انظر زبدة الحلب ١/٢١٥ ومايليها) وقد قام بزيارة لأبى العلاء ليعرض عليه دعوة من الإمام الفاطمى «الحاكم» ليذهب الى مصر ولكن الشاعر لم يوافق على الإقامة فى مصر.

٢ ـ أبو القاسم المغربى ـ وكان ولداً لأبى الحسن المغربى كاتب الحمدانيين الذى ذكرناه من قبل، ولما كانت سنة أربعمائة للهجرة (١٠٠٩م) وفى الوقت الذى أعدم فيه الحاكم جميع أفراد أسرة المغربى إلاّ القليل منهم، استطاع أبو القاسم أن يهرب من المذبحة.

وبعد كثير من الترحال عين وزيرا فى ميافارقين وقد وجه أبو العلاء الكثير من الرسائل اليه بل وأنشأ قصيدة رثاه فيها عند وفاته.

٣ ـ أبو نصر أحمد بن يوسف المغازى وهو شاعر ووزير عينه حاكم ميافارقين ـ وقد زار أبا العلاء ويقال إنه وجه إليه أسئلة دقيقة محرجة بعض الشئ عن أسلوبه الزاهد فى الحياة (انظر ابن القفطى: انباه، ص٦٣).

٤ ـ أبو الفضل محمد بن عبد الواحد البغدادى الذى كان وزيرا للخليفة العباسى القائم بأمر الله، وسفيرا له أيضا بعث به إلى الأمير الزيرى «المعز ابن باديس» فى تونس. وقد مر بمعرة النعمان وهو فى طريقه الى الغرب.

وقام بزيارة أبى العلاء ثم واصل رحلته على مراحل حتى استقر نهائيا فى الأندلس (انظر الصفدى الوافى، ص٧٠ ـ ٧١، الإنصاف لابن العديم، ص٥٦٣) على أنه يجب أن نشير إلى واحد من تلاميذ مدرسة أبى الفضل الذى كتب تعليق نفيسا على سقط الزند.

٥ ـ أبو زكريا يحيى بن الخطيب التبريزى الذى كان لعدة سنوات تلميذا لأبى العلاء ـ ثم عمل أستاذا فى المدرسة النظامية فى سنواته الأخيرة، وقد وضع هو الآخر شرحا لسقط الزند.

٦ ـ أبوالمكارم عبدالوارث بن محمد الأبهرى. وقد قرأ على يد أستاذه أبى العلاء لمدة أربع سنوات، ولمعرفة مزيد من أسماء بعض من اتصلوا بأبى العلاء انظر الإنصاف لابن العديم ص٥١٧، ٥٦٥.

وفى أواخر أيام حياته اتصل الشاعر بقليل من الدارسين ذوى الميول «الاسماعيلية» وفى عام ٤٣٨هـ / ١٠٤٧م مر الشاعر الفارسى والناثر المعروف «ناصرى خسرو» بمعرة النعمان وهو فى طريقه إلى الإمام الفاطمى المستنصر. وهو يقدم فى روايته عن رحلاته انطباعا غريبا الى حد ما عن أبى العلاء فيقول إنه كان بالغ الثراء وإن كل سكان المعرة كانوا خدما له، فى الوقت الذى كان فيه الشاعر يعيش حياة زاهدة فهو دائم الصوم، ويحافظ على صلوات الليل ـ وهكذا يبدو أنه فرض على نفسه حياة الزهد رغم يسره وغناه.

وبعد ذلك بعشر سنوات تقريبا كان أبو العلاء على اتصال فكرى غير مباشر بمراسلاته مع «داعى الدعاة» الإسماعيلى أبى نصر بن أبى عمران المؤيد فى الدين وفى عام ٤٤٨هـ/ ١٠٥٧م ـ بناء على أوامر من الخليفة الفاطمى المستنصر قام «المؤيد» بمهمة إلى شمال سوريا لحشد حكامها المحليين ضد الأتراك السلاجقة الذين أصبحت مقاليد الأمور منذ قريب ببغداد فى أيديهم وبدأ داعى الدعاة ـ وهو يقوم بهذه المهمة ـ بمراسلة أبى العلاء متظاهرا أنه يطلب توجيهاته فيما يتعلق بأسلوب للحياة يحدده أبو العلاء شعرا. وفى ديوانه «لزوم مالا يلزم» ينصح الشاعر بأسلوب فى الحياة يتسم بالزهد.. فو يرفض أكل السمك واللحم واللبن والبيض والعسل. ويعلن فى الوقت ذاته أنه على جانب من المعرفة بالغيب لا ينبغى الجهر بها وأدى تناول الرسائل بينهما فى النهاية إلى توقفها إذ رأى فيها المؤيد عملاً لاجدوى منه.

وقـد حدث أن مـات أبو العلاء بعـد هذه الـرسـالـة (٤٤٩هـ/ ١٠٥٨م).. ومن ثم فـلا يدهشـنا أن نجـد بعض المؤرخين العرب يحاولون إيجاد دليل للربط بين هذه المراسلة وبين مـوت الشاعـر ويقول ابن الهبارِيّة فى كـتاب «فلك المعانى» انه انتحر حتى لا يخرجه قسـراً داعى الدعاة ويعـاقبـه على هذه الهـرطقـة ـ ومع ذلك فـإن مـعظم المؤرخـين يتفـقون على أنه مـات ميتة طبـيعيـة ويستـشـهـدون على ذلك بأن الطبـيب «ابن بطلان» كان بجـواره عند وفـاته، فـقـد طلـب الشـاعـر وهو فى لحظاته الأخيرة من أحد أفراد أسرته أن يأتيه بورق وقلم ليملى عليه شيئا، فلما جـاءوه بما طلب أخطـأ بعض الأخطاء ـ على غير ما كان ينتظر منه ـ فى إملائه، وهنا أعلن ابن بطلان أن أبا العـلاء مات فعـلا. ونحب أن نشـير الى أن الشـاعر فى كـثـيـر مـن شـعـره كـان يرى أن الإنجاب خطيـئة وأن الفناء النـهائى هو أمل البشرية ولذلك لم يتزوج وطلب أن يكتب على قبره «هذا جناه أبى علىّ وما جنيت على أحـد» والظن أنه قـد ضـاع الكثـيـر من أعمـال أبى العـلاء بسـبب الحروب الصليـبيـة التى أحدثت الكثـير من الخـراب فى سوريا، ومـنها المعـرة بالطبع، وقـد وضـع مـصطفى صـالح قائمة بجـميع مؤلفات المعـرى سواء ما هو موجـود منها أو مـفقـود، ومن بين تلك المؤلفات التى لاتزال موجودة ممكن أن نسرد مايلى:

١ ـ سقط الزند . وهو يتضـمن فيما يتـضمـن قصـائد فى المدح أشـرنا إلى بعضهـا فيما سبق. ويـنهج الشاعر فى هذا الديوان النهـج الثـلاثى التـقليـدى للقصيدة اى النسيب والرحيل والمديح ـ ولكنه من حين إلى آخر يرفض النسيب بل ويلغـيـه تمامـا. وفى هذا الصـدد لا يمكن أن يقارن بشـاعر مثل أبى نواس الذى هجر النسيب ليـتحول الى وصف الخمر ـ وفيما يتعلق بأبى العلاء الزاهد فإن تناول الخمر ووصفـها مرفوضان عنده أما الماء فهو الذى يفضله.

وعندمـا كان يتعـرض للنسـيب كان يركز على سمته الحزينة بوصفه لسجْع القمـريات فغناؤها الهـامس يوحى كأن بها لـوعة على فقـد صغـارها منذ زمن بعـيـد، ويقـارن ذلك بـحنين الشـاعـر ورثائه لحـبـيب بعـيـد المنال، وعندمـا

يصف الشاعر هذا كله، فانه يكون يفكر فى كيف أن الهديل يثير فيه أفكارا عميقة.. وفى بعض قصائد النسيب القليلة الأخرى يطلب الشاعر وهو الكفيف أن يتبع مرافقوه فى السفر وميض برق بعيد من أرض معشوقته، ولكنه عندما ينام يراوده طيفها الخادع فيزوره، أما قصائد الرحيل فهى أكثر إحكاما إذ يصف الجمال قد أعياها السفر الطويل فهزلت، ويشير الشاعر من بين حيوانات الصحراء الى الظبى والقطاة والنعامة والحرباء.. ثم إن تفضيله وصف الليل واضح جدا حتى أن بعض الشراح يحاولون أن يربطوا بين هذا الاهتمام بوصف الليل وبين فقدان بصره. وأما شعر الغزل فلم يكن مولعا بنظمه، فإن نظمه تكلّف (انظر طه حسين تجديد ذكرى أبى العلاء، ص٤٩ وما بعدها) وفيما يتعلق بالمديح وهو الجزء الأخير من القصيدة، فإنه غالبا مايغالى فى إطراء الممدوح، حتى لقد اعتذر عن ذلك فى مقدمة ديوانه لأن كل الاوصاف المغالى فيها والتى تتعلق لأول وهلة بكائن بشرى، فى الوقت الذى تتطابق فيه مع صفات الله جل جلاله، فيجب أن تنسب الى الله وحده - وقد جمع فى سقط الزند بعض النماذج التى يمكن أن تكون شكلا آخر من أشكال القصيدة وهى المرثيات وفى أبيات مليئة بالحكم والأقوال الجامعة المانعة نلحظ جذور تلك اللهجة المتشائمة التى نراها كثيرا بعد ذلك فى اللزوميات. ويتميز الشعر فى سقط الزند بكثرة المحسنات اللفظية، كما يمكن أن نتبين الكثير من ألوان البديع من مجاز وتشبيه واستعارة إلى جانب بعض صور الجناس، كما نلحظ أسلوب «التورية» الذى يمثل براعة الشاعر الفنية الفائقة وهناك احدى وثلاثون قصيدة فى سقط الزند جمعت تحت عنوان «الدرعيات». وهى تتميز بوصف واحد أو أكثر من الدروع المصنوعة من الزرد.. وهنا يتخلى عن الموضوعات المألوفة فى القصيدة من رحيل ومديح ويبقى النسيب موضوعا ثانويا فى قليل من الحالات..

٢ - لزوم مالايلزم وهو مجموعة أخرى من الأشعار نظمها أبو العلاء فى الفترة التى أعقبت إقامته فى بغداد. ولم تلق هذه المجموعة من الشهرة فى العالم

الإسلامى مـا لقيـته مـجمـوعتـه سقط الزند، بسـبب شكلها ومـحتـواها غيـر التـقليـديين فقـد التـزم بطريقـة اكثـر صـعوبة جـعلته مـبـتدعـاً فى القواعـد المألوفة للقافية ـ مما جعل الأدباء العرب يسمون نهجه هذا بالالتزام، وقد وصف الشاعـر نفسه مـضمون هذه المجمـوعة فى المقـدمة بأنها تـعظيم لله (سبـحانه) وتذكـيـر للغـافل، وإيقـاظ لـلكسـول المتهـاون وتحذير للعالم من عـدم اتباع تعاليم الله «سـبحانه» ـ ويذكر الشـاعر أيضا أنه لا يريد أن يتبع مـا استقر من أفكار، ويقول إن الشـعراء «يستهـدفون تجمـيل الفاظهم بـالأكاذيب والمبـالغة». وهو يشـيـر بهـذا إلى الأوصـاف التى يخلعها الشاعر على محبوبته فى الغزل والنسـيب، وعلى الجـيـاد والابل فى الرحيل، وعلى الخمر مثلا فى الخمريات اما هو فإنه على النقيض من ذلك يبحث عن الصدق والحقيقة والتقوى..

٣ ـ زجر النابح .. وفـى هذا الكتاب يدفع الشاعر عن نفـسه الاتهامات التى أثارتهـا بعض الأبيـات فى شـعـره فى اللزوميات وقد نشرت مقتطفات من هذا الديوان المفـقود فى دراسة نقـدية تحت عنوان «زجـر النابح مـقتطـفات نشـرة مـخـصـصـة بقلم الكاتـب أمـجـد الطرابلـسى» (دمـشـق ١٣٨٥هـ) انظر S.M. Stern: *Sane noteworlly manuscripts of the poens of Alre - l ala (in) oriens,* 342 fol. (1954). وقد دافع ابن العديم عن أبى العـلاء فى كـتـابه «الانصـاف والتحرى فى دفع الظـلم والتجرى. عن ابى العلاء المعرى».. وهذا بحث منصف فى الدفـاع عن الاتهـامات الظالمة ضـد أبى العلاء.. وابن العديم مؤرخ معروف يدقق فى التحرى عن كل ما يتعلق بأبى العـلاء والذى قام به بعـد موت المعـرى بقرنـين، إذ كان يتصل بـأسلاف هؤلاء الذين كـانوا علـى اتصـال بالمعـرى فى بلدته «مـعرة»، كـمـا أفاد من المصـادر التـاريخيـة المحلية وكل ذلك مع تقـديم الأسانيد.

٤ ـ الفصول والغايات فى تمجيد الله والمواعظ وقد كـتب الشاعـر هذا الكتاب بالنثر المسجوع.. وكـان ذلك قبل سفره إلى بغداد ثم أكمله بعـد عودته منها إلى المعـرة (انظر مـعـجم الأدباء ليـاقـوت ١/ ١٨٠).

وهو يضم مقاطع كثيرة قصيرة يختمها بنهاية أو غاية «.. ولذلك يكون فى مجمله عبارة عن عدد من الفصول، كل منها يضم مقاطع تنتهى دائما بحرف معين من الحروف الهجائية، ولذلك نجد مثلا: فصلاً غايته همزة» «وفصلاً غايته باء» وهكذا حسب ترتيب الحروف الهجائية العربية.

وقد ضاع الجزء الأكبر من هذا العمل، ولكن حدث أن اكتشف الجزء الأول منه، فى نسخة غير كاملة، فى عام ١٩١٨ - ١٩١٩م وحققه بعد ذلك «محمود حسن زناتى» (القاهرة ١٣٥٦هـ / ١٩٣٨م) وهذا الكتاب يتضمن من بين موضوعات كثيرة أخرى أفكارا عن الله (سبحانه): مثل قدرته الكلية وعدله وفضله وخلوده وأبديته، بالإضافة إلى ملاحظة قوية لصروف القدر التى لا مهرب منها والتى تحكم الانسان فى حياته اليومية العادية.. وكثيرا ما نرى فكرة «الله سبحانه» ترتبط بالقضاء والقدر المحتوم، وبالثواب والعقاب الأبدى، الأمر الذى يحضّ الإنسان بدوره على أن يتبع سبيل الزهد والتقشف - وقد زعم بعض المؤرخين المتأخرين أنّ هذا الكتاب محاكاة للقرآن ولكن المؤلف كان يستهدف من كتابته تعظيم القرآن فى إعجازه. (انظر طه حسين: مع أبى العلاء فى سجنه، الفصل التاسع)

٥ - رسائل أبى العلاء وهى الرسائل المختصرة التى كتبها أبو العلاء فى عديد من المناسبات ووجهها إلى الكثيرين من أفراد أسرته ومعارفه - وقد كتب هذه الرسائل بأسلوب شديد الأناقة البلاغية وملأه بالأمثال والنثر المسجوع المزين بأبيات من الشعر - وهناك طبعتان من هذه الرسائل الأولى تحقيق شاهين عطية — بيروت ١٨٩٤م - والأخرى مع ترجمة انجليزية تسبقها مقدمة تتضمن سيرة الشاعر، ومناقشة بعض من أعماله بقلم د.س. مارجليوث وهى بعنوان رسائل أبى العلاء (*The letters of Abu'l Ala* - اوكسفورد سنة ١٨٩٨م) - وهناك طبعة تتضمن دراسة نقدية للخطاب رقم ٣٠ (حسب ترقيم مارجليوث) أعدها إحسان عباس، بعد عام ١٩٤٥م فى القاهرة تحت عنوان «رسالة فى تعزية أبى على بن أبى الرجال فى ولده أبى الأزهر».

٦ - رسالة «الصاهل والشاحج» أى رسالة حصان وبغل والتى من بين أعمال أخرى ضاعت الآن، قد وجهت إلى أبى شجاع فاتك عزيز الدولة حاكم حلب من قبل الأئمة الفاطميين - وهذه الرسالة التى قيل إنها ضاعت، قد اكتشفت أخيرا فى المغرب، حققتها مع دراسة نقدية ومقدمة، عائشة عبدالرحمن - بنت الشاطئ - (القاهرة ١٩٧٥م) وقد أتم ابوالعلاء هذه الرسالة الضخمة فى عام ٤١١هـ/١٠٢١م تقريبا وهو العام الذى اختفى فيه الحاكم، عندما تولى العرش فى مصر الإمام الظاهر الذى يتبعه المؤلف بأمير المؤمنين - وهناك حدث مهم آخر ذكرته الرسالة وقع عام ٤٠٨هـ/١٠١٧ - ١٨م، عندما كتب عزيز الدولة إلى صالح بن مرداس، وهو زعيم بدوى، أسس بعد ذلك أسرة المرداسيين، يأمره بإحضار أمه (أم صالح) الى داخل أسوار حلب - وكانت هذه الخطوة من عزيز الدولة تعنى طمأنة سكان حلب، فى مواجهة الشائعات حول تهديد بيزنطة بالهجوم على بلدهم وهذا التوتر الذى سرى بين السكان فى شمال سوريا أحد موضوعات الرسالة، الذى حشد فيه أبوالعلاء - تدريجيا - عددا من الحيوانات التى - مع تمتعها بموهبة الكلام - تقول من بين أشياء أخرى - رأيها فى الوضع السياسى فى بلاد الشام فى عهد عزيز الدولة - ولكن السبب المباشر لتأليف الرسالة كان مشكلة الضرائب - فقد كانت قطعة أرض يملكها أفراد من عائلة أبى العلاء، وكان لابد - لاستغلالها - أن يدفعوا لبيت المال فى حلب قدرا معينا من المال كضرائب - فطلبوا من أبى العلاء أن يبعث بكتاب إلى ابن مرداس فاستجاب لهم وكتب هذه الرسالة يسأله فيها إلغاء هذه الضريبة المفروضة لأن هذه الأرض لا ماء فيها ولا تغل إلا القليل - وبعد ذلك يعرض لشاحج (أى بغل) يقوم وهو معصوب العينين - بسحب الماء لكى يملأ الصهريج، دون أن يفيد من ذلك الجهد حتى لنقع غلته وإرواء ظمئه - ويتذمر البغل فى أول الأمر ثم يبدأ يتكلم يلاحظ أن أبا العلاء وهو يقوم اول حيواناته التى تتكلم مع إيراد مقتبسات من القرآن الكريم كما جاء فى سورة النمل/١٨، ٢٣ من حديث نملة

بوادى النمل، والهدهد مع سليمان الذى كان يفهم حديث الطير ومن جهة أخرى وفى موضع آخر من الرسالة، يقارن أبوالعلاء بين عزيز الدولة، وبين سليمان فكل منهما يتصف بالحكمة والإدراك والفهم ثم تظهر بعد البغل حيوانات مختلفة على مسرح الأحداث من بينها الحصان والجمل والثعلب.. فالبغل يريد من الحصان أن يحمل شكوى الى عزيز الدولة عن الحياة الشاقة التى يعيشها لكن الحصان - وهو يشير الى أسلافه النبلاء، يرفض باستعلاء أن يقوم بهذه المهمة - وفى المنظر الثانى يعلن الجمل أنه على استعداد لنقل شكوى البغل - ولأن البغل واسع المعرفة فقد قرر فى أول الأمر أن يبعث بالشكوى شعرا، ولكن احترامه للجمل حمله على العدول عن هذه الفكرة لسبب يعكس وجهة نظر أبى العلاء فى الشعر إذ يقول (البغل) انه لا يريد أن يتصف بما يتصف به بنو البشر اذ يحملون الشعر معهم بهدف شئ من النفع ويريد البغل بدلا من ذلك ان ينقل الجمل اخباراً غريبة إن ألقاها لم يكن لها سوى معنى واحد عند من يسمعها ،بينما هى تحمل فى الواقع معنى ثانيا خفيا (التورية).. وعندما يصل الثعلب أخيرا إلى مسرح الأحداث، يتغير الموقف، إذ يسمع فجأة صراخ مبهم ينبعث من المدينة القريبة فيقوم الثعلب بناء على طلب البغل، بمهمة الاستطلاع ويتضح بعد ذلك أن الصراخ هو نتيجة ذعر أصاب أهل الشام بسبب حملة عسكرية بيزنطية وشيكة القدوم، ويبدأ أبو العلاء فى التلميح إلى التطورات السياسية العديدة التى حدثت فى تلك الفترة التى عاصرها.

٧ ـ رسالة الغفران وقد ألفها أبوالعلاء فى عام ٤٢٤هـ / ١٠٣٣م تقريبا فى عهد الأمير المرداسى الثانى نصر بن صالح شبل الدولة - وهذا العمل هو رد على رسالة صغيرة وجهها إلى أبى العلاء شخص يدعى على بن منصور بن طالب الحلبى دَوْخَله، ويعرف أيضا بـا«بن القارح» وكان محدّثا وعالما بالنحو وهو يعرب فى هذه الرسالة عن شكواه من تقدم سنه وما يصاحب ذلك من أسقام وأوجاع، ويذكر لأبى العلاء أن أى عون يرفده به سوف يلقى ترحيبا من جانبه

وبالإضافه إلى ذلك فإن ابن الطامع يفصح عن كبر علمه وتسامحه بذكر عدد من الشعراء والأدباء يتهمهم بالزندقة ويرد عليه أبو العلاء فى سخرية فيفترضه وقد تقدمت به السن فمات هذا المراسل العجوز لتوه ثم يتخيله قد حوسب حسابا عسيرا يوم البعث ثم يدخل إلى جنات النعيم التى يصف ابن القارح عددا كثيرا من الشعراء الأدباء قد غفرت خطاياهم السابقة على غير ما كان متوقعا (راجع معنى عنوان الرسالة) وبينما يتجول ابن القارح فى الدار الآخرة، يتمكن من زيارة الجحيم، حيث يجرى مناقشات مع إبليس والشيطان، والشاعر بشار بن برد الذى يعتبر هرطقيا وهناك جوانب عامة فى رسالة الغفران نذكرها هنا، أولا أن متع الفردوس ونعيمه تقوم على التفسير الواقعى والحرفى لما قرره القرآن والسنة.

وثمة جانب آخر ملحوظ فى رسالة الغفران وهو التعويض عن أى ضرر عانى منه الإنسان والحيوان فى حياته الدنيوية ومن الحيوان خبر حمار وحشى اصطاده صياد وسلخه ثم استفاد من جلده، ثم جاء الأتقياء فأخذوه بدورهم واستفادوا منه فى الطهارة، وهكذا يبدو أنه يوجد فى الجنة شيئان مختلفان تماما الأول مادة الفردوس وتمثلها الأبكار اللائى ورد ذكرهن فى القرآن والثانى الحيوانات يهدف الصيد وكلاهما لزيادة متع المنعمين ـ ثم هناك فى المقام الثانى بنو البشر والحيوانات الذين قدر لهم أن يسعدوا بالأبدية بناء على معاناتهم فى الحياة الدنيا.. أما بالنسبة لابن القارح فإن رؤية أبى العلاء الساخرة له واضحة جدا، حيث يصف المشهد الرسمى لتوبة ابن القارح والشهود الرسميين الذين صدقوا عليها فى أحد مساجد حلب ثم ما أعقب ذلك من ابتهاج وفرحة فى السماء .

(تجدر الإشارة هنا إلى كتاب عائشة عبد الرحمن «الغفران» ـ القاهرة ١٩٥٤م، والذى يناقش الفرق بين رسالة الغفران ورسالات التوابع والزوابع لابن شُهَيْد وهى ذات أهمية عامة كدراسة رائعة لرسالة الغفران)

٨ ـ رسالات الملائكة تتعلق بمسائل خاصة بأصل بعض الكلمات العربية

وهكذا نجد فى مقدمة الرسالة إجابة غير مباشرة على اسئلة تتعلق بتصغير وبعض الكلمات والاسماء الموجودة فى القرآن والحديث. ونسمع أبا العلاء - الذى هو صاحب القصة فى هذه الرسالة - يقدم بعض الأسئلة إلى ملاك الموت تتعلق بكل النظم الشكلية (المورفولوجية) التى يمكن أن تُصَغَّر بها كلمات مثل ملاك وعزرائيل. وهناك أسئلة أخرى تتعلق بتصغير وكلمات مثل القبر والآخرة والثواب والعقاب ومباهج الفردوس. ويجب أن نلاحظ أن الجنة فى هذه الرسالة هادئة جدا وتتماشى مع مايراه المتمسكون بالتقاليد - على حين لا تكون كذلك فى رسالة الغفران مع وجود مقاطع ساخرة، أما هدوء الفردوس فيضطرب بالتجول والمناقشات بل والشجار العنيف بين الشعراء والعلماء.

٩ - مُلقى السبيل - وهو عمل قصير جدا ويأتى فى الشهرة بعد شعر أبى العلاء.. وكثيرا ما كان هدفا للمعارضة وخصوصا فى الغرب الإسلامى - ويمكن أن نجد بعض المقتطفات القصيرة من هذه المعارضات فى كتاب «حسن حسنى عبد الوهاب» المسمى «معارضات المغاربة لملقى السبيل» وهذا الكتاب يتضمن فقرات قصيرة من النثر المسجوع، تتبادل مع فقرات أخرى من بعض ابيات الشعر مع التقيد بأن تكون كل فقرة من النثر المسجوع متماسكة فى قليل أو كثير مع فقرة الشعر التالية حسبما يقتضيه المضمون. وهذا المضمون تقليدى جدا فى طبيعته وليس هناك أى فرق للأخلاقيات التقليدية والتراث الأدبى، ويرى حسن حسنى عبدالوهاب بعض التشابه مع خطباء ما قبل الاسلام مثل قس بن ساعدة الإيادى.. وهناك من يرى تأثير شعر أبى العتاهية فيه.. ويرى البعض أن أبا العلاء كتبه فى أوائل حياته اعتمادا منهم فى ذلك على بساطة أسلوبه ويرى آخرون أنه كتبه فى أواخر حياته. وأخيرا نعرض للتعليقات التى ذكرها أبو العلاء حول دواوين الشعراء الآخرين.

١ - معجز أحمد - تعليقات على ديوان المتنبى ويرجح أن أبا العلاء كتبه وهو فى صدر أيام شبابه.

٢ ـ «اللامع العزيزى» أو «الثابتى العزيزى» وهو تعقيب على عدد كبير من مختارات اشعار المتنبى ولم يطبع بعد

٣ ـ عبث الوليد ـ وهو شرح لأبيات مختارة من البحترى.

٤ ـ ذكرى حبيب شرح لمختارات من ديوان حديث ابن أوس الطائى (أبو تمام)

وبالنسبة للمصادر فقد أوردنا بعضهما فى المتن وللمزيد:

راجع عن المعرى تأليفا ودراسة. تعريف القدماء بأبى العلاء، الإنصاف والتحرى فى رفع الظلم والتجرّى عن ابى العلاء المعرى، وكتاب أوجه التحرّى عن حيثية أبى العلاء المعرى، دمشق ١٩٤٤م للبديعى، وانظر الثعالبى تتمة اليتيمة، والباخرزى: ومنة العصر وعصرة أهل العصر، والمنظم لابن الجوزى، ج٨ وابن القفطى: إنباه الرواة، على انباه النهاة، ومرآة الزمان لسبط ابن الجوزى

بهجت عبدالفتاح عبده (ب ـ سمور P. Smoor)

المعز بن باديس

أبو تميم شرف الدولة ٤٠٧ ـ ٤٥٤هـ/ ١٠١٦ ـ ١٠٦٢م هو رابع ولاة بنى صنهاجة بإفريقية. توالت النكبات واحدة إثر الأخرى خلال فترة حكمه، كاشفة اللثام عن فوضى ضاربة أطنابها واقتصاد منهار.

ولايزال المعز ـ فى تاريخ إفريقية ـ صاحب الفضل الأول فى إحياء المذهب المالكى الذى يرتبط بكارثة الغزو الهلالى. توفى والده باديس فجأة عشية الهجوم الأخير الذى كان سيستولى به على «القلعة» التى أنشأها عمه حماد، وكان موته الفجائى فى ذى القعدة من سنة ٤٠٦هـ بداية لتقييم مملكة بنى زيرى.

كان الأمير الصغير فى المهدية عند وفاة أبيه ولم يكن يومذاك قد بلغ التاسعة من عمره وكان الأمير يتمتع بقدر كبير من الذكاء كما كان على جانب طيب من الثقافة. وفى منتصف شهر محرم من نفس العام، ترك المعز المهدية وذهب إلى المنصورية، مسقط رأسه، التى أسسها الخليفة الفاطمى

المنصور والتى تقع على بعد نصف ميل من القيروان معقل اضطرابات السنية.

وقد استقبل الشعب فى بادىء الأمر موكب الأمير بالهتاف والتهليل وفجأة اندلعت نيران الثورة التى كانت تستهدف حياة الأمير ونظام الحكم الذى أراد القضاء عليه وألا تقوم له قائمة فى كافة أرجاء المغرب ويبدو أن أهل السنة وجدوا صعوبة بالغة فى التعامل مع بعض العاملين فى صفوف الجيش حيث لم يبدوا أى تحمس فى التعاون معهم. أما حاكم القيروان، فترجع سلبيته إلى ما ترامى إلى سمعه من أن هناك مؤامرة تستهدف خلعه، وانطلق الجند يقتلون الناس، وأهلك الثوار القوم وكانوا مدفوعين الى ذلك برغبتهم فى النهب والسلب أكثر من خوفهم من تفاقم خطر الهرطقة، وانتشرت الفوضى وعم الاضطراب وانقلب الناس على الشيعة ونهبوا بيوتهم وبضائعهم. وازداد الوضع سوءاً فانتشر العصيان والتمرد فى أرجاء البلاد. وعلى أثره تعرضت الشيعة لمذبحة راح ضحيتها أعداد ضخمة منهم، بالإضافة إلى مقتل العديد من الأشخاص الذين كانت مذاهبهم محل شك.

وأخيراً، غزا الثوار المنصورية وقاموا بنهبها بعد الاستيلاء عليها. كما قامت عدة مدن أخرى فى إفريقية بتنفيذ المذابح ضد الشيعة.

وأثرت الثورة تأثيراً واضحاً لفترة طويلة الأمد. وفى ذلك الحين، لم يكن للمعز أية سياسة خاصة نظراً لحداثة سنه. ومن ثم، تولى شئون البلاد القائمون بالعمل فى الديوان الملكى فى عهد والده، وبعد شهر تقريباً من بداية الثورة، أصبح أبو عبد الله محمد بن الحسن وزيراً جديداً فى البلاط. الا أن السنة لم تلق السلاح وتدبير المؤمرات فتعرض المعز لمحاولة تهدف الى اغتياله عندما كان فى طريقه الى المصلى فى القيروان بمناسبة عيد الفطر. لم ينج منها إلا بشق الأنفس فقد قرر السنة أن تكون الضربة قوية بحيث ترديه صريعاً. وهكذا، أصبح المعز يخشى هذه الجماعة وقرر أن يسحق ويحبط ثورتها فقام بنفى زعيمهم. وفى مارس

عـام ١٠١٧ قــتل أبوعلـى بن خلدون، شيخ الدعـوة بعد حصاره فى مـسجده وكان قد اتخذه مـقر التنظيم. واجتاحت القيروان موجـة من الفوضى الشديدة. ومن ثم انتقل جنود المنصورية إلى هذه المدينة ونهـبوا كل حوانيـتهـا بحيث لم يتـركوا شـيـئاً على حـاله إلا أن الأمن مالبـث أن ساد لهم بعـد ذلك واستـمر طوال عهد المعز.

ولم تمض ثلاثة شـهور حـتى لقبـه الخليـفـة الفـاطـمى «الحـاكم» بشـرف الدولة، واسـتـمرت عـلاقـات المعـز مع الفاطميين على نحـو ممتاز وفى مستهل ٤١١هـ جدد الحاكم ثقته بالمعز وهاداه وكـان من بين هـداياه سـيف مـرصـع بالأحجـار الكريمة. أما خليفـته الظاهر، فقـد أضاف لـهذا الشـرف شرفـاً آخر بحـيث لقـب المعـز «بشـــرف الدولة وساعدها الأيمن» كما أغدق عليه الهدايا الرائعة.

عمل المعز على التـخلص من سيطرة وزيره أبى عـبد الله مـحمد بن الحـسن واختار وزيراً آخـر كاد السنة أن يقتلوه خلال ثورة أبى البهـار بن خلوف ولهذا الاختيار مدلولان سياسيان. أما أحدهما فكان بمثـابة تحذير للسنة. وأمـا الآخر فكان دليلا على الولاء للفـاطفيين. وفى نفس العـام تزوج المعز وأقـام احتـفالاً عظيماً.

وتميـزت فـتـرة حكم المعـز ـ حـتى الغزو الهلالى ـ بالـهدوء والسلام برغم حدوث بعض الثورات الصغـيرة خاصة فى جنوب الـبـلاد. بيـد أن قـوة هذا الصـرح كانـت تخفى وراءها الانـهيـار الاقتصادى الذى أدى إلى تكرار حدوث الاضطرابات والمجاعات، بجـانب انتشار الأوبئـةوانخـفـاض التـعـداد السكانى خـاصـة فى المناطق الريفـيـة لهـجـرة السكان إلى المدن.

وتركزت حـملة الغزو الحـاسم التى شنها الخليفـة المستنصر ضد أفـريقية. لمعاقبة أحد أتباعه على التمرد فى منطقة قـابـس عند حـيــضـران (Tlaydaran). وبرغم شجاعة الأميـر والتفوق العددى الذى كان عليه جيش أفريقية فى العدد، إلا أنه نزلت بـه هزيمــة منكرة لعـــدم التماسك بين أفراد جيشه ولعدم وجود خطة إستـراتيجـية يسيـر على نهجـها،

فضلاً عن التنافس العرقى الذى كان يهدده. وهكذا تصدع الصرح الصنهاجى.

وانتشر الهلاليون فى كل مكان كأسراب الجراد، يسلبون كل ما يصادفهم، وما لبثت القيروان أن سقطت فى أيديهم فقاموا بنهبها بعد هروب الأمير بيومين.

كما حاول الهلاليون تحويل هذا الاقتصاد المنهار إلى اقتصاد رعوى بكل المعوقات السياسية والاقتصادية التى توحى بها تلك الطفرة. ومن ثم، سيطرت الرجعية على نطاق واسع من الحياة الحضرية الهادئة لصالح الوجود البدوى المحفوف بالمخاطر.

وكان المعز - حتى الغزو الهلالى - يعيش حياة مترفة. وكان معلمه (ابن أبى الرجال) من أعظم الكتاب الأفريقيين وهو أيضا شاعر وعالم فلكى ترجمت بعض أعماله إلى عدة لغات أوروبية بجانب كل من اللغتين اللاتينية والعبرية. وأصبح بعد ذلك المستشار الرئيسى للمعز. وفى عهده، تلألأت المدرسة الأدبية فى القيروان بفضل بعض العظماء أمثال القزاز. أما أبو عمران الفاس، فكان من الشخصيات المتربعة على عرش الفقه المالكى.

لقد ورث المعز مملكة ضعيفة اقتصادياً ومنفصلة سياسياً عن جزئها الغربى وفشلت محاولته فى جمع شملها فى أعقاب سياسة والده. وبعد حكم استمر سبعاً وأربعين عاماً توفى المعز عن عمر يناهز الخامسة والستين، تاركاً لخليفته تميم مملكة منهارة اقتصادياً ومنقسمة سياسياً، تعم أرجاءها الفوضى والاضطراب.

المصادر:

(١) H.R.Idris: la *Berbe'rie Orientale sous lesZiridss,* Paris, 111962.

(٢) M. TAlibi: *Drois et economie en Ifriqiya.* Tuniis, 1992.

أمنية محمد رضا [م. طالبى M. Talbi]

المعلقات

هى مجموعة من قصائد الشعر العربى فيما قبل الإسلام، عددها المتفق عليه سبعة. وعادة جمع المختارات الشعرية شئ قديم، وقد تركت آثارها

فى كل جوانب النقد الشعرى فيما أعقب ذلك من مراحل. وأشهر المختارات هى المعلقات. وكان للمكانة التى وضعها فيها رجال الأدب العرب تأثيرها على النقد العربى أيضا. ويبدو أن جمع هذه المعلقات تم فى منتصف القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى على يد الراوية «حمّاد» ويبدو أن ابن قتيبة قد تعرف عليها فى القرن الثانى ولكن تحت اسم «السبع» أما عن التسمية فيقال إن الإعجاب الشديد بهذه القصائد أدى بالقدماء إلى أن يكتبوها بحروف من ذهب ويعلقوها على أستار الكعبة. ومن بين من أخذ بهذا التفسير ابن «عبدربه» (المتوفى ٣٢٩هـ/ ٩٤٠م) وابن رشيق (منتصف القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) وابن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) والسيوطى (المتوفى ٩١١هـ/١٥٠٥م) وهناك آخرون مثل ابن النحاس (المتوفى ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م) يرفضون هذا التفسير دون تقديم تفسير آخر.

ومنذ نشأة هذه القصائد، يتباين عددها كما تتباين شخصية ناظميها .. فالأصمعى (المتوفى ٢١٣هـ/٨٢٨م) جمع ست قصائد فى «كتاب القصائد الست» وهذا ما يقوله ابن النديم (الفهرست ـ القاهرة) . أما أبو عبيدة (المتوفى ٢٠٩هـ/ ٨٢٤م) وبعد ذلك ابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) فيذكر أن سبع قصائد، مما يتفق وما جاء فى كتاب «الجمهرة» لأبى زيد القرشى (نهاية القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى) الذى يضم أسماء : «امرؤ القيس ـ زهير بن أبى سلمى ـ النابغة الذبيانى ـ الأعشى ميمون بن قيس ـ لبيد بن ربيعة ـ عمرو بن كلثوم ـ طرفة بن العبد» أما ابن النحاس فيذكر امرؤ القيس ـ وطرفة وزهير ـ ولبيد وعمرو ـ الحارث بن حلّزة وعنترة بن شداد ـ وقد فسر هذا الاختلاف بتطور النقد ولكن الأكثر احتمالا هو مجموعة الظروف التى يتداخل فيها التنافس القبلى. فكل هؤلاء الأشخاص عاشوا قبل الإسلام وفى ظروف مختلفة كثيرا وتغييرات تتسم بالعداء والخصومة، فالبيئات المسيحية واليهودية والغسانية، وكذلك الاتحادات القبلية قد تركت أثرها على الأحكام الأدبية فى العصور

الأولى، وربما بعد ذلك بكثير، وفى ذلك الوقت ظهرت مجموعة تضم تسع قصائد بإضافة الأعشى والنابغة إلى الأسماء التى ذكرها ابن النحاس (ابن الزوزنى - القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى).

وأخيرا يأتى ناقد آخر فى أوائل القرن السادس الهجرى / الثالث عشر الميلادى، وهو «التبريزى»، فيضيف إلى الأسماءالتسعة اسم «عبيد بن الأبرص» ولكن الأسماء الأكثر شيوعا هى: امرؤ القيس وطرفة وزهير ولبيد وعمرو .. وإذا كان طه حسين قد ألقى ظلالا من الشك حول حقيقة الشعر فيما قبل الإسلام، فإن المستشرقين قد اتخذوا موقفا وسطا إذ قالوا: إن المعلقات فى الشكل والمضمون يجب أن تعتبر - حتى إذا كانت تحتوى فى جزء منها على عناصر مشكوك فيها - نماذج للتراث الشعرى الذى ازدهر بقوة فى أجزاء مختلفة من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

:بهجت عبد الفتاح عبده [ج. لوكونت G. Leconte]

المعلوف

اسم أسرة لبنانية اشتهرت بفضل جهود أكثر من عشرة من أفرادها فى مجالات الأدب والفكر فى لبنان المهجر خلال المائة وخمسين عاما الأخيرة. وطبقا لما ذكره«عيسى اسكندر» الذى كتب تاريخ هذه الأسرة ويعد أحد أعلامها، ينتسب آل المعلوف إلى الغساسنة الذين كان مقرهم فى «دامة العليا» فى حوران. وقد أعفاهم الخلفاء الراشدون من دفع الجزية نظرا لما قدموه لهم من مساندة عسكرية، كما مُنحوا نفس الميزة من الخلفاء الأمويين مما أكسبهم اسم «بنى المعيوف» بسبب هذا الإعفاء، لكن هذه الميزة اسقطت عنهم فى عهد العباسيين أعداء بنى أمية، فتغير الاسم إلى «بنى المعلوف». وفى بداية القرن الخامس عشر الميلادى غادر بعض أفراد عشيرة المعلوف حوران، منهم «إبراهيم المعلوف» الذى استقر فى «سَرْعين» قرب بعلبك؛ ومنها انتشرت سلالته فى سوريا ولبنان، وإن ظلت «زَحلَة» مدينتهم الرئيسية.

وللأسرة فروع مسلمة ذكرها عيسى اسكندر فى مقالة «رحلتى إلى مصر»

الذى وصف فيه زيارته عام ١٩٣٤م إلى ضريح الشيخ احمد المعلوف بشبرا الخيمة. كما أنه اكتشف مخطوطا بدار الكتب المصرية بعنوان «رياض النفوس» صنفه أبوبكر عبد الله المالكى وأورد به ذكر آل المعلوف المسلمين فى صقلية والقيروان وسوسة.

١- ناصف المعلوف: ولد فى «زبوغة» بلبنان وتلقى تعليمة الأول فى «بيت الدين»، وقد وجه عنايته لدراسة اللغات، وعمل فى ١٨٤٥م معلما للغات الشرقية بأزمير بتركيا. ثم توفر منذ ذلك الوقت على دراسة اللغات التركية والإيطالية واليونانية، وعمل مترجماً لدى السلطات البريطانية. ومن أهم أعماله قاموسيه «الفرنسى - التركى» و «التركى - الفرنسى»، وكتبه فى المحادثة بلغات عدة أو بلغتين، وكتابا فى نحو اللغة التركية.

٢ - لويس المعلوف (١٨٦٧ - ١٩٤٧م) درس فى مدرسة اليسوعيين فى بيروت، وسافر إلى انجلترا لدراسة الفلسفة، ثم إلى فرنسا لدراسة اللاهوت.

من أبرز أعماله «المنجد فى اللغة والأدب والعلوم» الذى صدر عام ١٩٠٨م، وكتابه مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهيرة فلاسفة العرب مسلمين ونصارى». تولى رئاسة تحرير مجلة «البشير» الأسبوعية الكاثوليكية بين عامى ١٩٠٦- ١٩٣٢م.

٣- يوسف نعمان المعلوف (١٨٧٠- ١٩٥٦م) : هاجر إلى الولايات المتحدة وأسس فى نيويورك صحيفة «الأيام» التى داومت على الصدور بين عامى ١٨٩٧-١٩٠٧م، وقد استغل الجريدة فى الدعوة إلى استقلال الدول العربية مما أثار عليه سخط الحكومة العثمانية فحكمت عليه بالإعدام لكنها لم تظفر به وفى عام ١٨٩٩م أصدر فى نيويورك «كتاب خزانة الايام فى تراجم العظام»، وهو قاموس لسير رجالات العرب والأتراك. ومن مؤلفاته أيضا «أسرار يلدز أو العقد الثمين فى تاريخ أربعة سلاطين»

٤- أمين فهد المعلوف (١٨٧١- ١٩٤٣م) : درس الطب فى جامعة بيروت ثم فى استانبول، وخدم كطبيب بالجيش المصرى حيث شارك فى حملة السودان ومعركة الخرطوم، وروى أحداث تلك المعركة فى حلقات نشرها المقتطف فى عامى ١٩١١و١٩١٢م كما شارك أمين المعلوف فى حرب البلقان فى معركة الدردنيل فى الحرب العالمية

الأولى، ثم انضم إلى قوات الشريف حسين، وخدم بعد ذلك فى الجيش العراقى فى عهد الملك فيصل، وعاد إلى مصر ليتقاعد بها.

من أهم مؤلفاته «معجم الحيوان» الذى نشره أولا على حلقات فى المقتطف ثم طبعة عام ١٩٣٢م، و «المعجم الفلكى» عام ١٩٣٥م، وله دراسات لم تكتمل عن أسماء النبات، كما كان له أيضا اهتمام بالمصطلحات الطبية العربية

٥- قيصر إبراهيم المعلوف ١٨٧٤ - ١٩٦١م) : هاجر إلى البرازيل، حيث رأس تحرير جريدة «البرازيل» وشارك فى النشاط الأدبى للمهاجرين السوريين، وعاد إلى لبنان حيث نشر العديد من الأعمال الأدبية فى الشعر والمسرح والرواية، ومنها «ديوان قيصر المعلوف».

٦- جميل المعلوف (١٨٧٩- ١٩٥٠م) هاجر إلى الولايات المتحدة وعمل مع عمه يوسف نعمان فى إصدار صحيفة الأيام» وقد تورط فى محاولات خلع السلطان عبد الحميد فحكم عليه الأتراك بالإعدام لكنه أفلت منهم. نشر سلسلة من المقالات بعنوان «كيف تثور الأمم»، وشارك عمه فى تأليف «خزانة الأيام فى تراجم العظام»، وألف وحده كتاب «تركيا الجديدة وحقوق الانسان».

٧- ميشال المعلوف (١٨٨٩- ١٩٤٢م) شقيق قيصر وجميل شارك فى تأسيس «العصبة الاندلسية» وتولى رئاستها، وله مسرحية «سجين الظلم» التى طبعت عام ١٩١٠م.

٨ - عيسى اسكندر المعلوف (١٨٦٩ - ١٩٥٦م) درس فى مدارس الإرساليات، وعين مدرسا بدمشق ثم بزحلة فى لبنان حيث قام بتدريس العربية الإنجليزية والرياضيات. ونشر مقالات صحفية وعمل محررا صحفيا، ثم أصدر صحيفة «الهذب»عام ١٩٠١م ثم صحية «الشرقية». وفى عام ١٩١١م أسس دورية «الآثار» التى كرثها لعلم الآثار والتاريخ والأدب وشارك فيها أبرز العلماء العرب.

كان عيسى كاتبا موسوعيا ساهم بمقالات صحفية كثيرة فى موضوعات شديدة التنوع، وطبع ٢٢ عملا وترك أكثر من ٥٠ عملا آخر فى صورة مخطوطات، ومن أهم مؤلفاته :«الكتابة» وهو مجموعة من الدراسات عن اللغة والخط والكتابة، «دوانى القطوف فى سيرة بنى معلوف» وفيه عرض لتاريخ سوريا ولبنان

وفلسطين إلى جانب تاريخ أسرته، «تأريخ لبنان»، «تأريخ الطب عند العرب» تأريخ الطب قبل العرب»، «القلاع والحصون فى سوريا»، «القضاء فى لبنان زمن الأمراء الشهابيين»، «معجم الألفاظ العامية والدخيلة»، «معجم تحليل الأماكن فى البلاد العربية»، «معجم تحليل أسماء الاشخاص»، وهذا بالإضافة لمؤلفاته عن الشعر والأدب.

٩- شفيق المعلوف (١٩٠٥ - ١٩٧٦م) ابن عيسى اسكندر، وهو شاعر له العديد من دواوين الشعر وكتب الأدب، يعد أحد مؤسسى العصبة الأندلسية فى ساو باولو بالبرازيل.

١٠- فوزى المعلوف (١٨٩٩ - ١٩٣٠) ابن عيسى اسكندر وشقيق شفيق هاجر عام ١٩٢١م إلى البرازيل حيث عمل بالتجارة فى ساو باولو، وفى عام ١٩٢٢م أسس «المنتدى الزحلى» الذى جعله يوسع دائرة نشاطه الاجتماعى والأدبى ويضيف إلى ثقافته العربية الفرنسية الثقافة الإسبانية البرتغالية. نشر فى عام ١٩٢٦م قصيدته الشهيرة «على بساط الريح»؛ وهى قصيدة طويلة من ٢١٨ بيتا يضمها ١٤ نشيدا، وإليها ترجع مكانته فى الشعر العربى المعاصر

وله أيضا مسرحية «ابن حميد أو سقوط غرناطة» التى استوحى موضعها من تاريخ الأندلس، وله ديوان شعر بعنوان «الديوان» يضم ٤٦ قصيدة.

١١- جورج حسون معلوف (١٨٩٣ - ١٩٦٥م) درس القانون فى بيروت وعمل محاميا ثم هاجر للارجنتين فى عام ١٩١١م. وقد ركز اهتمامه على النثر بالرغم من إحاطته الواسعة بالشعر العربى، وترجم من العربية إلى الفرنسية والإسبانية والبرتغالية، وكان من بين مترجماته القصص القصيرة، وقد كتب القصة القصيرة أيضا إلى جانب ما توفر عليه من كتابة المقالات.

المصادر :

(١) س. أ. راغى: المشرق، VIII، IX.

(٢) راغى: المصادر، II، ٩-٧٢٧، ١٥ - ٧١٣، ١٩ - ٧١٦، III/ ٢، ٣ - ٢٦٢/٢ F ١٢٥٦ OD - ١٢٤٦.

(٣) الزركلى: الأعلام، VII، ٣٥٠، V، VII،٢٤٧ ، ٢٥٥، III، ١٩، V، F ٢٠٩، II، ١٣٧، V، ١٠١.

(٤) عمر الدقاق: شعراء العصبة الأندلسية فى المهجر، بيروت ١٩٧٣م.

[لبنى الريدى] (هيئة التحرير)

معن بن أوس

معن بن أوس المزنى الشاعر العربى، كان من قبيلة مزينه التى كانت مساكنها فى الأراضى الخصبة الواقعة بين المدينة ووادى القرى وكان معن بن أوس هذا معدوداً من الشعراء المخضرمين، ومن المحتمل أنه ولد قبل البعثة النبوية بقليل وقضى معظم سنوات عمره فى الإسلام، ولقد كف بصره حين تقدم به العمر وشارفت حياته على الانتهاء ولا يمكن أن تكون وفاته قد حدثت قبل سنة ٦٤ هـ، هذا إذا اعتبرنا الأبيات الشعرية التى يذكر فيها كرم استقبال عبد الله بن الزبير له فى مكة، وعلى الرغم مما يحتمل من اعتناقه هو وقبيلته الإسلام قبل دخول الرسول عليه الصلاة والسلام مكة ولكن يظهر أنه لم يساهم فى الحروب، بالإضافة إلى أن شعره قل أن يعكس الموقف الذى ترتب على قيام هذا الدين الجديد الذى قل أن يذكره إلاّ عرضاً، يضاف إلى ذلك أن المادة المستفادة من ترجمته ضئيلة وهى تتعلق أساسا بحياته الخاصة، ونسائه وبناته اللاتى يعترهن من سقط المتاع، وعلى الرغم من أنه كان يلازم الاقامة فى ضيعة له لاتبعد كثيرا عن المدينة المنورة، وعلى الرغم أيضا من أنه كان يؤثر أن يعيش العيشة البدوية التى كان عليها فى مهبط رأسه إلاّ أن ذلك لم يمنعه من أن يزور البصرة بين آن وآخر، والتقى فى البصرة بالفرزدق كما يقال وتزوج امرأة من قبيلته وأخرى من الشام، وكتب شعرا فى مدح لبعض الشخصيات الإسلامية ورثاء البعض الآخر منهم عبيد الله بن العباس وعبد الله بن جعفر وعاصم بن عمر بن الخطاب وسعيد بن العاصى ملتزما فى ذلك بالأسلوب التقليدى العربى، وعلى الرغم مما يظهر من أن ابن سلام وابن قتيبه كانا يجهلانه إلاّ أنه معدود من الشعراء الموهوبين، واعتبره معاوية فى مرتبة ابن قبيلته زهير بن أبى سلمى والواقع أن شعره يتضمن عبارات ذات مغزى أخلاقى، ولم يبرز اسمه فى قوائم الدواوين التى جمعها الرواة الأقدمون، إلاّ أن ب.شوارتز اكتشف فى مكتبة الإسكوريال بمدريد مخطوطة غير كاملة وعليها شروح وتعليقات وقد

طبعت مع مقدمة مفصلة عن الشاعر واصدرها فى ليبزج ١٩٠٣م، ثم قام كمال مصطفى بإعادة طبع نسخة «شوارتز» بعد أن أضاف إليها بعض الاضافات وأسقط منها أشياء وسماها «معن بن أوس، حياته وشعره وأخباره» وطبعها بالقاهرة سنة ١٩٢٧م وتزداد هذه المجموعات ضخامة اذا ما استعنا بالمصادر الحديثة ولقد ترجم «ريشر» ديوان معن بن أوس ونشره فى استانبول سنة ١٩٥٦ ـ ١٩٥٨م، كما نشر النواوى دراسة عن معن بن أوس المزنى ـ فى مجلة المجمع العلمى الهندى سنة ١٣٩٦هـ، (= ١٩٧٧)، كما صدرت حديثا طبعة جديدة للديوان اعتمدت على طبعة كمال مصطفى مع ملحق أدبى.. إلخ. وقام بنشر ذلك عمر محمد سليمان القطان بجدة سنة ١٩٨٣م وسماها شعر معن بن أوس المزنى (وهو يتضمن سبعة وأربعين قصيدة ومقطع).

راجع أيضا البيان والتبيين للجاحظ، والبخلاء له أيضا طبعة الحاجرى، والحماسة لأبى تمام، وحماسة البحترى، والأغانى للأصفهانى، والنقائض (طبعة بيفان)، والآمالى للقالى، وكتاب الصناعتين للعسكرى، زهر الآداب للمصرى، ومعجم المرزبانى، والإصابة لإبن حجر رقم ٨٤٥١، والخزانة للبغدادى، ومعجم البلدان لياقوت، ولكن الهميان للصفدى.

[م. بليسنر، M. Plessner و S. Pellat]

معن بن زائدة

مَعْن بن زائدة أبو الوليد الشيبانى، أحد القواد الحربيين والولاة الذين ظهروا فى أخريات العصر الأموى ومستهل زمن بنى العباس، ويرجع أصله إلى أشراف قبيلة شيبان ويرجع الفضل فى ظهوره إلى اهتمام يزيد بن عمر بن هبيرة به، وكان ابن هبيرة أخر والٍ أمويّ للعراق وقد حارب ضد الجِيوش العباسية المتقدمة حين بلغت العراق سنة ١٣٢هـ (= ٧٤٩م) ويقال إنه كان على يده مصرع قائد عسكر العدو قحطَبَة بن شبيب، وقد انضم إلى مولاه ابن هبيرة فى دفاعه عن «واسط» وكان أحد القواد القلائل الذين نجوا من الإعدام وربما كان ذلك راجعاً إلى أنه

كان بالكوفة حينذاك حيث أعلن ولاءه للسفاح، ومن ثم فقد ظل مختفيا حتى كانت ثورة «الراوندية» فى الهاشمية (العاصمة التى تأسست جديدا) حيث استطاع انقاذ الخليفة من الثوار ومن ثم كان عفوه عنه، ولقد أدرك المنصور قيمة معن بن زائدة كرجل له أتباع كثيرون من قبيلته حتى لقد ولاّه اليمن سنة ١٤٢هـ (= ٧٥٩م) وقد استطاع أن يعيد السكينة والهدوء إلى البلاد ولكنه استعمل الشدة فى سبيل تحقيق ذلك، حتى إذا كان عام ١٥١هـ (= ٧٦٨م) استدعته بغداد وأرسلته إلى «سيستان» فى مهمة أخرى صعبة، وهنا كان اصطدامه بالخوارج المحليين الذين انزل بهم الهزيمة فى ميدان القتال ولكنهم نجحوا فى قتله فى مشتاه فى مدينة «بَسْت» إذ تنكروا فى زىّ فعلة وعمال وذلك سنة ١٥٢هـ (= ٧٦٩ ـ ٧٧٠م).

ولقد خلّف معن وراءه ما لا يقل عن أربعة أبناء، إلاّ أن وظيفته فى البلاط العباسى ظلت باقية فورثها ابن أخيه يزيد بن مزيد الشيبانى الذى تابع هو الآخر قتاله ضد الخوارج.

وقد ذاع صيت معن فى الأدب العربى والأخبار بأنه كان مقاتلا فظا شديد المراس، وان اشتهر أيضا بكرمه البالغ وشدة رعايته للشعراء لاسيما مروان بن أبى حفصة الذين رثاه بمرثية بليغة مشهورة.

المصادر:

(١) بالإضافة إلى ما ورد لدى : ابن الكلبى: الجمهرة.

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان، تحقيق M. J. de Goeje ليدن ١٨٦٦م.

(٣) المسعودى : مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م.

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق F. Wüstenfeld جوتنجن ١٨٣٥ ـ ١٨٥٠م.

بدرية الدخاخنى [هـ. كيندى H. Kennedy]

المعنيون

معن (بنو معن) قبيلة عربية من زعماء إقليم الشوف الدرزى الواقع فى الأجزاء الجنوبية من جبل لبنان، وقد كان لهم شهرة سياسية ذائعة

الصيت فى بلاد الشام خلال القرنين العاشر والحادى عشر للهجرة (السادس عشر والسابع عشر الميلاديين).

وليس من الواضح أصل بيت معن، وليس لما يذكره المؤرخون اللبنانيون أساس يمكن الاعتماد عليه ولعل أول معنى لا يرقى الشك إلى وجوده التاريخى هو فخر الدين عثمان بن الحاج يونس المتوفى سنة ٩١٢هـ(١٥١١م)، ولقد أصبح قُرّقماز بن يونس بن معن (الذى قد يكون ابن يونس) مقدما فى الشوف سنه ٩٢٢ هـ (= ١٥١٦م) وذلك حين فتح العثمانيون بلاد الشام ومصر، كذلك اشتهر فى هذه الحقبة اثنان على الأقل من آل معين أحدهما هو علم الدين سليمان والآخر زين الدين (المعروف بلقبه من غير اسمه) وكان هذان الرجلان من كبار وجوه الشوف أو ذاك وبينما كان «المعنيون» فى القرن العاشر والحادى عشر يقصد بهم قرقماز وذريته فإننا نرى أن آل «علم الدين» منافس بيت قرقماز حينذاك كانوا من ذرية المعين من أولاد علم الدين سليمان ولسنا نعرف الكثير عن سيرة «قرقماز بن معن» إلاّ ماهو جار على الألسن من أنه كان يقيم فى قرية «الباروك» سنة ٩٣٤ هـ (= ١٥٢٨م) وانغمر انغماراً كلياً فى المنازعات السياسية للفرق المتنافرة بالجبل، وثَمّ قرقماز آخر (ربما كان حفيد الأكبر) مات سنة ٩٩٣هـ (= ١٥٨٥م) وقت أن كانت القوات العثمانية تهاجم المناطق الدرزية، وقد خلف قرقماز هذا ولدين هما فخر الدين ويونس أما أولهما سنة ١٠٤٤هـ / ١٦٣٥م)، والاعتقاد السائد أنه كان أكبر الأخوين وقد أصاب نجاحاً سياسياً جعله شخصية بارزة فى أحداث الشام السياسية خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن السابع عشر.

ولقد تدرج فخر الدين فى سلم الوظائف فبدأ من أصغرها كمقدم وملتزم عثمانى فى الشوف حتى بلغ فى سنة ١٠١١هـ (= ١٦٠٢ -

١٦٠٣م) وظيفة سنجق باى صيداء وبيروت وصفد تحت رياسة «بيلربيه» دمشق وكان قد تملك بيروت مع الأجزاء الجنوبية من إقليم كسْروان ثم شمالا حتى نهر الكلب وذلك سنة ١٠٠٦هـ (=١٩٥٨م)، فلما كانت سنة ١٠١٤هـ عم نفوذه كل كسروان، ومن هنا شارك فى تمرد على جانبولاد باشا المنتصب لحلب وذلك حين قدم لمساعدته بيلر باياى طرابلس ودمشق، ولقد أدى هذا العمل من جانبه إلى إثارة الشكوك فيه من جانب الباب العالى لأول مرة.

ولما أصبح فخر الدين صاحب الأمر والنهى فى هذا السنجق فقد جعل صيداء محل إقامته وجند جيشاً من المرتزقة اللافنديين والعثمانيين الذين وكل إليهم حراسة الحصون الصليبية القديمة الموجودة فى إقليمه وأعاد ترميمها لاستعمالها فى أغراضه الحربية، وحدث فى سنة ١٦٠٨م (= ١٠١٧ هـ) أن توصل إلى عقد اتفاق مع مديتشى صاحب تسكانيا الذى كانت له أطماع فى الشام فى ذلك الوقت مما زاد فى تزايد الشكوك العثمانية ضدّه حتى أن العثمانيين هاجموه سنة ١٠٢٢هـ (= ١٦١٣م) فلم يجد فخر الدين بداً من الفرار ففر إلى تسكانيا لكن أذن له بعد ذلك بالعودة إلى وطنه فعاد سنة ١٠٢٧هـ (= ١٦١٨م) ليشغل وظيفته السابقة «سنجق باى صيداء وبيروت وصفد»، واستطاع فى خلال السنوات التالية أن يقضى على جميع كبار خصومه فى كل ناحية، وكان ذلك أولا بعون عثمانى ورضا من العثمانيين، حتى دانت لإشرافه معظم نواحى الريف فى الشام على أن العثمانيين مالبثوا أن خافوا تزايد بأسه فجهزوا حملة ضده سنة ١٠٤٢ هـ (=١٦٣٣م)، وسرعان ما انهارت قوته أمام الهجوم العثمانى عليه، وقتل ولده البكر على فى ساحة القتال ووقع بقية أولاده فى قبضة العثمانيين فساقوهم أسرى إلى استانبول وكان ذلك سنة ١٠٤٥هـ (= ١٦٥٣م)، بل إنه هو

ذاته مات مخنوقاً فى تلك السنة مع ولده منصور، أما أصغر أولاده وهو حسين معن زاده فقد عاش بعده ليصير حاجب السلطان والسفير العثمانى له بالهند، وحسين هذا هو المصدر الذى أمد المؤرخ العثمانى «ناعيما» بما أودعه فى تاريخه، كما أنه ألف كتاباً فى الأدب سماه «كتاب التمييز».

أما فى الداخل فقد خلف فخر الدين أحد أبناء أخوته واسمه مُلحم الذى كانت مطالبه السياسية فى الشوف (أراضى صيدا الزراعية) وغيرها من أقاليم الدروز (الغرب وجُرْد ومتن فى ريف بيروت) قد وجدت منافساً فى آل علم الدين الذين يرجح أنهم كانوا من ذرية علم الدين سليمان بن معن، وكثيرا ما استولى ملحم هذا على سنجق صفد أو سنجق البطرون الذى كان فى «ايالة» طرابلس، فلما مات سنة ١٠٦٨هـ (= ١٦٥٨م) خلفه ولد له اسمه «أحمد» الذى نجح فى إخراج آل علم الدين من مناطق الدوز وكسروان سنة ١٠٧٨ هـ (= ١٦٦٧م) وأقام نفسه مكانهم باعتباره ملتزم الناحية بالإضافة إلى بيلر بيه صيداء (التى صارت أياله منذ سنة ١٠٧٠هـ = ١٦٦٠م)، وظل فى هذه الوظيفة ثلاثين عاما مستمرة من ١٠٧٨هـ حتى ١١٠٨هـ (= ١٦٦٧ ـ ١٦٩٧م) وأصبح لأحمد معن فى الواقع الفضل فيما صارت الناحية به من الاستقلال الذاتى الذى استمر حتى القرن التاسع عشر ولقد انقطع بموت أحمد معن نسله من الذكور وانتقل الالتزام إلى ابن أخته بشير شهاب (١١٠٩ ـ ١١١٨هـ = ١٦٩٧ ـ ١٧٠٦م) ثم إلى حفيده الكبير (ابن اخته) حيدر شهاب، وهم من زعماء المسلمين السنة من وادى التيم فيما وراء لبنان، على أن آل علم الدين رفضوا تولى شهاب هذا واستعملوا فى ذلك التآمر تارة والهجوم العسكرى تارة أخرى حتى دارت عليهم الدائرة فى ميدان الحرب وقتلوا عن آخرهم سنة ١١٢٣هـ/ = ١٧١١م).

لقد أصبح بنو معن في جمهورية لبنان الحديثة اسطورة وطنية كما أصبح موقفهم كملاك لإقليمهم الجبلي في الجنوب اللبناني كملتزمين للدولة العثمانية، ركنا لإقامة دولة لبنان الحديثة، وأصبح الناس ينظرون إلى فخر الدين على وجه الخصوص كبطل قومي لبناني على الرغم من أن لبنان كانت في عهده لا تعدو أن تكون تعبيرا جغرافيا ولقد كانت انجازات بني معن الفعلية ذات طابع خاص يختلف عن كل طابع آخر ذلك أن سيطرة فخر الدين وخلفائه المعنيين إقليم كسروان الذى كان من قبل في قبضة المارون إلى جانب سيطرتهم على الأقاليم الدرزية في الشوف وغرب ومتن (وهي السيطرة التي جاءت عن طريق الصدفة وليست عن طريق أفول هذه السيطرة) وضعت أساس التعايش السياسي بين المارونيين والدروز في سنجق بيروت صيداء (الذى أصبح بعد سنة ١٦٦٠م شطرا من ابالة صيداء)، هذا التعايش الذى أصبح دوره هو الاستقلال الذاتي الذى صار هذا منه يتمتع به في الأزمنة العثمانية التالية.

لقد أدى تشجيع المعنيين لإنتاج الحرير وحماية التجار الأجانب لأن يتمتع بلدهم برخاء نسبي لم تفرق الأجزاء الريفية الأخرى من بلاد الشام في العهد العثماني راجع عن ذلك كله مخطوطة تراجم الأعيان من أبناء الزمان (في ..) لحسن البيروني، وتاريخ الأزمنة لاسطفان الدويهي ولطف السمر وقطف الثمر من تراجم الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر لنجم الدين محمد الغزي، وتاريخ حمزة بن سبا، مخطوط بمكتبة الجامعة الأمريكية ببيروت، وكتاب سل الصارم على أتباع الحاكم بأمر الله (بالتيمورية رقم ٧٩) لشمس الدين محمد بن طولان وتاريخ الأمير فخر الدين المعني لأحمد الخالدي (نشره أسد رستم والبستاني ١٩٣٦م) وخلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، وجامع الدول لمنجم باشي (مخطوط بتوب كابي سراي) وروضة الحسين

فى خلاصة أخمار الحافتين لمصطفى نعيمه (استانبول ١٢٨٢هـ، معادن الذهب فى الرجل المشرفة بهم حلب (مخطوط بالمتحف البريطانى)
George Sandys : *A relation of a journey an. Qam.* 1610 (Rand., 1615).

المصادر: وردت فى المتن.

مروان حسن حبشى [ى. صليبى Salibi]

معين المسكين

معين المسكين هو معين الدين محمد أمين بن حاجّى محمد الفراحى الهروى، ولكنه كان يُنعت بالمعينى(ت٩٠٧هـ = ١٥٠١/٢م) وكان أحد مشاهير المحدّثين، وقد ظل عاكفا على دراسة الحديث النبوىّ الشريف إحدى وثلاثين سنة، وكان خلال هذه الفترة كلها يخطب خطبة الجمعة فى جامع هرات الكبير، وتولى قضاء هرات عاماً واحداً فقط، ثم تخلى عن هذه الوظيفة بمحض ارادته وبسؤاله الشخصى، ولما كانت سنة٨٦٦هـ (=١٤٦١م) نزل على التماس صديق له وشرع فى تأليف كتاب صغير عن سيرة الرسول محمد(صلى الله عليه وسلم)، وكان هذا الكُتيِّب نواة لترجمة ضخمة ذاع صيتها وعمت شهرتها بلاد الشرق ويسمى «معارج النبوّة فى مدارج الفتوّة» ولم يكن قد فرغ من كتابته حتى سنة ٨٩١هـ (=١٤٨٦م) ولكنه يحتوى على تقرير كامل وعرض شامل لحياة النبى (صلى الله عليه وسلم) ويتألف من مقدّمة وأربعة كتب وخاتمة، كما أنه طبع مرات عديدة. وإلى جانب هذا الكتاب الضخم نجد«معينى» وضع تفسيرا للقرآن العظيم اسمه«بحر الدرر» ومجموعة من الأحاديث النبوية عددها أربعون حديثا شريفا سماه «روضة الواعظين» كما أن دراسته لتاريخ الأنبياء أسفرت عن مؤلف كبير عن موسى«عليه السلام» اسمه«معجزات موسوى»، ويسمى أيضا«تاريخى موسوى» أو«قصة موسوى» وقد تم تأليفه سنة ٩٠٤هـ (=١٤٩٨م) وكذلك وضع كتابا ضمّنه قصة يوسف وزليخا وسماه«أحسن القصص».

نجلاء فتحى محروس [برثيل E. Berthels]

المغرب*

وهو اسم أطلقه الكُتاب العرب على ذلك الجزء من إفريقيا الذى أطلق الأوربيون عليه «بلاد البربر» أو «إفريقيا الصغرى» ثم شمال إفريقيا، وهى البلاد التى تشتمل على: طرابلس الغرب، وتونس، والجزائر ومراكش.

وكلمة مغرب اسم مكان تعنى جهة الغرب، وهى، عكس المشرق التى هى بدورها اسم مكان (مشرق الشمس)، ولكن التسمية عموماً، كما أورد ابن خلدون، تُطلق اصطلاحا على هذه المنطقة خاصة. وقد اختلف الكتاب فى تحديد حدود المنطقة المعروفة بهذا الاسم. فبعض كُتاب المشرق (مثل المقدسى) لا يكتفى بأن يكون المغرب هو شمال إفريقيا فحسب بل يضم إليه صقلية وأسبانيا (الأندلس)؛ لكن معظم الكُتاب يقصرون (تسمية المغرب على بلاد البربر). ومن ناحية أخرى، فهم يتفقون بصدد حدودها الشمالية والغربية والجنوبية. ومن الشمال يحد بلاد المغرب البحر المتوسط.

ومن الغرب فهى تمتد إلى المحيط الأطلنطى، وإلى الجنوب فهى تمتد (إبن خلدون) إلى حدود الرمال المتحركة التى تفصل بلاد البربر عن «أرض الزنج»وحتى منطقة حماده الجبلية. وقد تنضم إلى الحدود الجنوبية بعض مناطق مثل: بودا، تامنتيت، جورارا، غدامس، فزان وودَّان. وبالنسبة لحدودها الشرقية، فبعض الكُتاب يجعلونها تمتد إلى بحر القلزم (البحر الأحمر) شاملة، إضافة لبلاد المغرب الأصلية: إقليم برقة ومصر. وبعض الكُتاب، الذين أخذوا برأى أبى الفدا، رأوْا حدودها تتطابق مع الحدود الحالية لمصر من الواحات حتى العقبة الكبيرة بين برقة والإسكندرية. ولايقبل ابن خلدون هذا التحديد، لأنه يقول، أن أهل المغرب لا يعتبرون مصر وبرقة تكون جزءًا من بلادهم، وأن بداياتها فيما يرى إبن خلدون - إقليم طرابلس من ناحية الشرق، ويقسم ابن حوقل المغرب

(*) عدد السكان : ١٧,٨٧٧,٩٢٧
الكثافة السكانية : ١٦١ فى الميل المربع
المناطق الحضرية : ٤٧٪ ــ ٩٩ ٪ مسلمون
المساحة : ١٧٧,١١٧ ميل مربع
الحكم : ملكى دستورى . ملك البلاد : الحسن الثانى، ولد فى ٩ يوليو سنة ١٩٢٩، وجلس على العرش فى ٣ مارس سنة ١٩٦١، رئيس الوزراء : عبد اللطيف الفلالى، شغل منصبه فى ٢٥ مايو سنة ١٩٩٤ .

إلى جزئين: المغرب الشرقى؛ من حدود مصر حتى زويلة فى طرابلس، والمغرب الغربى من تلك المنطقة إلى السوس الأقصى، لكن التقسيم المقبول عموماً هو تقسيم المغرب إلى ثلاثة أقسام: أفريقية، والمغرب الأوسط، والمغرب الأقصى.

وفى الوقت الحالى، لازال لفظ المغرب يُطلق على مُراكش، أو المغرب الأقصى، ويُطلق على الإتحاد السياسى لدول شمال أفريقيا - اسم المغرب الكبير.

المغرب، المملكة المغربية،

مملكة فى شمال إفريقيا تسمى بالفرنسية Maroc وبالإنجليزية Morocco وبالأسبانية Marruecos، وجميعها أشكال محوّرة لاسم مراكش الذى أطلق على الحاضرة الجنوبية للملكة.

١ - جغرافية المغرب

تحتل المغرب الجانب الغربى من بلاد البربر؛ وهى تطابق المغرب الأقصى عند الجغرافيين العرب، وهى تقع ما بين خطىْ طول ٥ْ و ١٥ْ غربى جرينتش وبين خطى عرض ٢٨ْ و ٣٦ْ شمال خط الاستواء. ومساحتها تتراوح ما بين ٥٠٠,٠٠٠ و ٥٥٠,٠٠٠كم٢ . ويحدها من الشمال البحر المتوسط، ومن الغرب المحيط الأطلنطى ومن جنوب الصحراء. وتمتد من الجانب الشرقى إلى هضبة وهران. والحدود التى تفصلها عن الجزائر معرفة ومحددة فقط فى جانبها الشمالى.

والتكوين الجيولوجى للمغرب تكوين معقد بعض الشىء. فسطحها الشمالى جبلى يتكون من سلاسل جبلية وهضاب. وبالمغرب سلسلتان من الجبال هما جبال الريف وجبال أطلس.. وجبال الريف هى تكملة من الجانب الآخر لمضايق جبل طارق، أما جبال أطلس فهى تكون العمود الفقرى للمغرب.

ونتيجة للتوجه المائل لجبال الأطلس الوسطى. وابتعادها تدريجياً عن الساحل، نجد السهول، التى تحتل فى المغرب مكانة مهمة عن غيرها فى باقى بلاد البربر، تقع أساساً على جانب الأطلنطى. وهى تتكون من سلسلتين إحداهما تمتد بميل من مصب نهر تنسيفت إلى مصب مولوية، والأخرى

تمتد إلى سفح الأطلس الأعلى (حوز مراكش) وتنتهى عند قلب الأطلس الأوسط.

(٢) تاريخ المغرب

المغرب قبل الإسلام:

من المحتمل أن تكون بلاد المغرب قد استوطنها أناس، مثل بقية أجزاء شمال إفريقيا، منذ عهد موغل فى القدم.. وليست لدينا على أية حال معلومات عن أوائل من سكنوها، لكننا نفترض بأن سكانها الأول فى الغالب قد تكونوا من عناصر مهاجرة من جنوب أوربا، ومن الصحراء الكبرى وربما من مصر. ولقد أطلق الكُتاب القدامى على هؤلاء المهاجرين إلى المغرب اسم الليبيين أو البربر moors، وهم أجداد البربر الحاليين.

وأول الحقائق المعروفة والمؤكدة، هى ظهور الفينيقيين فى القرن ١٢ ق. م على سواحل المغرب. ولقد قام البحارة من صور وصيدا ببناء وكالات تجارية هناك، حيث كانوا يتبادلون البضائع ذات الأصل الشرقى بالبضائع المنتجة محليًا (ماشية، أصواف، جلود حيوانات وعبيد). لكن النفوذ الفينقى قد شملها أساساً خلال حكم قرطاجة حين أصبحت حاضرة إمبراطورية بحرية كبرى. ولقد قام القرطاجيون بإعادة بناء الوكالات التجارية وأضافوا عليها وكالات جديدة.

وفى منتصف القرن الخامس، قام هانو Hanno ببناء سبع مستوطنات على ساحل الاطلنطى كانت واحدة منها عند مصب نهر سبو Sebou. ولم يكن يبدو أن قرطاجة كانت ترغب فى مد سلطانها إلى المناطق الداخلية فى المغرب . وكانت قانعة بعقد معاهدات مع الرؤساء وبتجنيد مرتزقة من الإقليم. وظلت المغرب مراكش مستقلة عن قرطاجة، لكن القبائل التى سكنتها لم تكن تنتظم فى ولايات، فيما عدا فى الشرق، حيث ذكر المؤرخون القدامى وجود مملكة موريتانيا، أثناء الحروب البونية، والتى كانت تمتد على ضفتى نهر ملوية.

ولم يؤدى دمار قرطاجة وإمبراطوريتها إلى تغير فى أحوال

المغـرب. فلمـدة قـرنـين من الزمـان لم تسـتـحـوذ رومـا إلا على «مـقـاطعـة إفـريقيـة» واحتلتـها إحـتلالاً مـباشـراً وتركت باقى الأقاليم البربرية فى أيادى الزعماء المحليـين تحت حماية متعـسفة إلى حد مـا. ولقد شارك شمـال المغرب فى ضم مملكة مـوريتـانيا لرومـا سنة ٤٢م. ولقـد شكلت المنطقـة الممتـدة من ملويه إلى المحيط جـزءاً مما عرف باسم موريتـانيا تنجـتانا Mauritania tingitana يحكمها وكيل مقاطعة رومانى.

ولم تكن المغـرب الرومـانيـة تشكل أكـثـر من جـزء بسـيط من المـغـرب (مـراكش) الحالـية. فـهى على سـاحل الأطلنطـى، تمتـد أسـفل مـصب نـهـر بورقـراق Bu Ragrag ، وفى الداخل إلى سلاسل ذرهون. ولم تخـضـع لسيطرة روما مناطق الهضبة وسهول الأطلنطى العليـا وجـبال الـريف وأطلس الوسطى والعليا. والصحـراء. وتظل الحملة التى قـام بهـا «سـوتـونيـوس بولينيوس» Svetonivs Paulinus سنة ٤١م وتوغله إلى وادى جـيـر Gir كـحـادثة فردية ليس لها نتائج فعلية.

وحتى تدافع رومـا عن نفسهـا ضد ثورات رعـايـاها ولحـمـاية الـقطر من غارات البربر، احتـفظت فى طنجة بقوة قـوامـهـا ١٠,٠٠٠ رجل، وبنت طرفـاً إستراتيجية وقلاعا حصينة على جوانب مثلث: سلا، زرهون، طنجـة. ولقد كانت كل المدن التى بناها الرومـان فى المغرب مدنًا ساحلية، عـدا مدينة«ڤيلبوبوليس» Volubilis التى كـانت مـركـزاً للثقـافـة الرومانيـة فى البلاد كـما كانت قـاعدة عـسكرية. ولقد ارتـقت مدن ليكسـوس وطنجـة، تحت حكم الرومـان، ووصلت إلى مرتبة مستعمرة، كذلك ارتقت مدينة سـبتـه. ولقـد أحرزت هذه المدن رخـاءً وازدهاراً بسبب تجـارتها مع أسبـانيا، التى كانت تصـدر إليهـا الزيت والقمح، أهم غلتين رئيسـيتين ينتجـهما الإقليم. وعلى العمـوم، فقد كان نفـوذ الرومان على المغرب نفوذاً سطحياً وخلف تأثيراً قليلاً.

لقد انهار الحكم الرومـانى للمغرب، فجأة، مع بداية القرن الخامس الميلادى، بسبب عدم سيطرة الرومان على الإقليم

سيطرة كافية، فضلاً عن توارث المواطنين والصراع القائم بين الدوناتيين Donatists والأرثوذكس. ولقد قدمت قبائل الوندال (الڤندال) الجرمانية من أسبانيا إلى المغرب سنة ٤٢٩م واحتلت بدون مقاومة تنجتانا Tingtana لكنهم أعادوها للرومان بعد ذلك بسنوات قلائل. على حكم الرومان به. وبعد ذلك تلاشى حكم الإمبراطورية الرومانية الغربية واستغل أهل البلاد هذه الفرقة فنعموا بالاستقلال.

لقد اكتفى البيزنطيون، الذين قضوا على مملكة الوندال فى القرن السادس الميلادى، بالإستيلاء على معقلى سبته وطنجة، وتركوا باقى المغرب فى يد قبائل البربر.

وكان البربر قد تقسموا إلى قبائل عديدة، كانت أهمها قبيلة غُمارة، على ساحل البحر المتوسط، وقبيلة برغواطة على ساحل الأطلنطى بين مضيق جبل طارق ومصب نهر سبو، وقبيلة مكناسة، فى الإقليم الأوسط، وقبيلة مصمودة على المنحدرات الغربية لأطلس العليا وعلى الساحل من سبو إلى السوس، وقبيلة هسكورة بين السوس ودرعة، وقبيلة لمطة ولمتونة على الضفة اليسرى لدرعة. وهؤلاء البربر جميعهم من الأصل الصنهاجى، وقد اعتنق بعضهم المسيحية أو اليهودية، لكن الغالبية ظلت تدين بعبادة مظاهر الطبيعة، وأدى الفتح الإسلامى إلى اعتناقهم الإسلام.

قدوم الإسلام:

ظهر العرب فى المغرب الأقصى عند نهاية القرن الأول الهجرى / السابع الميلادى. وتحكى الروايات أن سيدى عقبة بن نافع، مؤسس مدينة القيروان سنة ٦٥ هـ / ٦٨٤ ـ ٦٨٥م قد قام بحملة على المغرب وصلت به إلى سواحل المحيط الأطلنطى. لكنها كانت غزوة عابرة ـ وقتها ـ لم تترك وراءها أثرا حاسما وفى بداية القرن التالى، استولى موسى بن نصير على طنجة بعد أن أنهى غزو إفريقية وأقام حاكمًاهناك وشرع فى فرض السيطرة ودعا الأهالى للإسلام.

ونجح فى ذلك دون عناء كبير. وتطوع البربر فى الجيوش الإسلامية

التى قامت بغزو أسبانيا. لا أن البربر لم يكونوا - فى بعض الأحيان - على وفاق مع العرب. فلقد ثاروا على هذا الحكم بسبب غمطهم حقهم فى الأراضى المنتزعة من أيدى المسيحيين فى شبه الجزيرة الأيبيرية، كذلك بسبب سخطهم على الولاة العرب، فشاركوا فى حركة ميسرة ١٢٢هـ / ٧٤٠م. ولقد كانت هذه الثورة ذات طابع سياسى وطابع دينى فقد ادعى الخلافة. وبنفس الاستعداد الذى تقبل البربر به الإسلام تقبلوا أيضاً دعوى الخوارج التى جاءتهم من الشرق، وتعاليمهم التى نادت بحقهم فى تولى الخلافة كالعرب تماما. ولقد هُزم الجيش الذى أُرسل من سوريا لقمع هذه الثورة على ضفاف السب فى موقعة بقدورة سنة ١٢٤هـ/ ٧٤٢م وفقد المغرب الأقصى بضربة واحدة تبعية للخلافة وانتشر فيه فكر الخوارج. ولقد انتظمت الإمارات البربرية فى إقليم الريف؛ ولكن لم تكن لواحدة من هذه الإمارات القوة التى تمكنها من فرض سيطرتها على باقى الإمارات أو جعل كل القبائل البربرية تخضع لحكمها.

ولقد بدا لبعض الوقت كما لو كانت دولة الأدارسة التى قامت فى المغرب على وشك أن تلعب هذا الدور. فلقد فرض إدريس الأول ومن بعده إدريس الثانى خليفة، حقيقة سيطرتها على الجانب الأكبر من قبائل المغرب الأقصى الشمالية وقد مدت حملاتهم الناجحة نفوذهم ومملكتهم من شواطىء البحر المتوسط إلى أطلس العليا ومن الأطلنطى إلى ما بعد تلمسان. وكأبطال غيورين على الإسلام، إستطاع الأدارسة نشر الإسلام بين القبائل التى لم تكن قد اعتنقته. ولقد كان شغلهم الرئيسى هو تحويل المغرب الأقصى جميعه إلى الإسلام وقد كانوا فى ذلك أشد عزمًا من العرب الفاتحيين. ومدافعين عن السنة، رغم أصلهم العلوى، فقد قاموا بمحاربة الخوارج بنفس القوة ولكنهم لم ينجحوا تمامًا فى إستئصال أفكارهم. بسبب ذلك حولت الملاحم الشعبية هؤلاء المقاتلين الأشداء إلى أولياء، فأصبح أدريس الأول هو الولى

الحامى للمرب، وإدريس الثانى الولى الحامى لمدينة فاس. ولقد حقق بناء هذه المدينة نتائج طيبة. فقد أعطى لشمال المغرب مركزاً دينياً وسياسياً واقتصادياً كانت تفتقده منذ انتهاء الحكم الرومانى. وبسبب مكانتها إزدهرة فاس سريعاً. وقاومت كل أسباب التدهور، حتى بعد تداعى قوة الأدارسة.

وبالفعل، فقد إنهارت دولة الأدارسة سريعا. ولقد انفضت عنها المجموعات التى اعترفت بسلطة مؤسس دولتها ودخل الأدارسة مع بعضهم البعض.

ولقد استفاد من هذه المنافسات كل من فاطمى أفزيقيا وأمويى أسبانيا، الذين تنازعوا خلال القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى على تملك المغرب الأقصى. وبمساعدة مكناسة أمويو الأندلس سيطرتهم لكنهم أخُرجوا منها على يد قبيلة مغراوه، الذين تخلى رئيسهم زيرى بن عطية عن تبعته للأمويين، واستولى على فاس، حيث حكمت سلالته هنالك مدة ثلاثة أرباع قرن من الزمان.

المرابطون والموحدون:

عندما استولى المرابطون على المغرب الأقصى، كان يتألف من ممالك صغيرة مقسمة. ولقد كان أول ما فعله المرابطون هو توحيد المغرب وضم كل أراضيه فى دولة واحدة جنوب جبال أطلس العليا، وفى المنحدرات الشمالية حيث أسس يوسف بن تاشفين فى سنة ٤٥٤ هـ/ ١٠٦٢م مدينة مراكش، ثم إتجاههم إلى وسط وشمال المغرب. واكتساح كل المدن وسقوطها فى أيديهم: مدن فاس وطنجة والريف وهران ونينيس واختفت ذلك مما لك مفراوه وبرغواطة وبنى يفرن البربرية. وفى أقل من عشرين عاماً، أصبح يوسف بن تاشفين لسيد الأوحد للمغرب الأقصى حيت الجزائر. وإلى هذه البلاد الواسعة أضاف المرابطون نصف بلاد أسبانيا. فبعد أن استنجد بهم الأمراء المسلمون الذين كان يتهددهم خطر من قشتاله، استطاع يوسف بن تاشفين أن يوقف التقدم المسيحى عند الزلاقة ٤٧٩هـ

/ ١٠٨٦م)، ثم يستميل الأمراء الصغار لمصلحته. ونتيجة لذلك، إمتدت دولة المغرب عبر مضيق جبل طارق حتى نهر الأبرو وحتى جزر البليار. ولقد كان نجاح المرابطين سريع الزوال مثلما كان نجاحاً باهراً ولقد تدهور أهل الصحراء بعد اتصالهم بالحضارة الأندلسية.فقد استرخت قوة أولئك السنيون المتشددون بل وأصبح البعض ينظر إليهم ككفرة ليسوا على العقيدة القويمة واعتبرهم البعض من المجسمين ـ أى الذين يشبهون الله سبحانه فى صورة آدمية فقام المصامدة بقيادة زعيمهم «ابن تومرت» و«عبدالمنعم» بالدخول فى صراع مع المرابطين.

ولقد انتهى هذا الصراع بإحلال الموحدين مكان المرابطين. وفى خلال سبع سنوات (٥٣٣ ـ ٥٤٠ هـ / ١١٣٩ ـ ١١٤٦م)، فتح عبدالمنعم كل من المغرب؛ سجلماسة،وهران، تلمسان وسبتة، واحدة بعد الأخرى. وتلى ذلك فتح سالى وفاس، وأخيرًا مراكش، التى فتحت أبوابها له بخديعة مرتزقة مسيحيين. كذلك فُتحت الأندلس ماعدا جزر البليار. حتى فى أفريقية فقد فتحت مملكة بنى حماد سنة ٥٤٥ ـ ٥٤٦هـ / ١١٥١ ـ ٥٢م.

وبعد ذلك بسنوات قليلة (٥٥٤ ـ ٥٥٥ هـ/ ١١٥٩ ـ ١١٦٠م)، قاد عبدالمنعم حملة جديدة داخل أفريقية وأمن مركزه فى الداخل والساحل، حيث استولى من النورمان على صقلية الذين كانوا قد احتلوها من قبل.

ولقد كانت المغرب الأقصى بالمعنى الصحيح للكلمة إقليماً داخل إمبراطورية البربر الواسعة. ولقد كان توحيد كل هذه الأراضى تحت حكم حاكم واحد له نتائج مهمة بالنسبة للمغرب، فلقد سهل نشر الحضارة الأسبانية المغربية فى شمال أفريقيا، واستمرارها فى المغرب حتى بعد اختفائها من شبه الجزيرة الأيبيرية نفسها. زيادة على ذلك، فلقد جلب هذا التوحيد إلى المغرب الأقصى عنصراً عرقياً جديداً: وهو عنصر العرب.

فلقد قام عبدالمنعم بترحيل القبائل الهلالية من وسط المغرب وأفريقية (تونس)، حيث كانوا هنالك يقومون

بأعمال الشغب على الدوام، إلى سهول أعالى الأطلنطى حيث لحقت بهم جموع عربية أخرى هنالك بمحض إختيارهم.

ولقد كانت دولة الموحدين متسعة للغاية، فهىْ تتضمن مناطق مختلفة فى طبيعتها، وقبائل غير موحدة تحتاج وقتاً طويلاً لتوحيدها.

ولقد كان خلفاء الموحدين عاجزين عن كبح جماح الميول الإنفصالية التى فرضت نفسها على كل الجوانب. وفى النصف الأول من القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى إنهارت دولة الموحدين. وقامت بيوتات حاكمة فى تونس (الحفصيون) وفى تلمسان (بنو عبدالواد). وانتهى المغرب الأقصى بالإنسلاخ عن يد سلالة عبدالمنعم، الذين حلت مكانهم أسرة بنى مرين غفى الحكم.

المرينيون:

بنو مرين، وهم فرع من بربر زناتة، دفعهم العرب الهلالية غربا إلى هضبة وهران وإلى وادى مولويه الأوسط، ودخلوا فى أول الأمر فى خدمة الموحدين، ثم تحولوا ضدهم، حيث بدأت دولتهم فى التدهور والإنحلال. وبإحراز بعض الإنتصارات صاروا سادة على كل شمال المغرب. وبعد موت الخليفة سعيد، نجح قائدهم أبو يحيى (٦٤١ ـ ٥٦٠هـ / ١٢٤٣ ـ ١٢٥٨م) فى الإستيلاء على فاس ومكناس والرباط وسجلماسة. ولقد مثل الإستيلاء على مراكش (٦٦٨هـ / ١٢٦٩م) على يد أبى يوسف، خليفة يحيى، الانتصار الأخير لبنى مرين. ولقد حاول المرينيون، ورثة الموحدين أن يستعيدوا دولتهم سابقيهم. وفى أسبانيا، فرضوا سلطتهم على مسلمى الأندلس. وفى أفريقية، حاولوا الإستيلاء على المغرب الأوسط من بنى عبدالواد.

ولقد نجحوا، فى إسقاط تلمسان فى أيديهم، بعد محاصرتهم لست مرات خلال ستين عام، وسقوطها على يد السلطان أبو الحسن (٧٤٨ هـ/ ١٣٤٧م). وبعد ذلك بعشر سنوات، استولى نفس الحاكم على بوجى

وقسطنطينية وتونس، لكن قبضته على هذه المدن كانت غير مأمونة. وبعد عام واحد تقريبًا من ذلك، هزم العرب أبا الحسن، ووجد نفسه مضطرًا لترك أفريقية، وعاد الحفصيون إلى تونس وبنو عبدالواد إلى تلمسان، بينما ثار ابن السلطان «أبو عنان» ضد أبيه (أبوالحسن) فى المغرب، وبعد أن أحرز السلطة، حاول أبو عنان أن يستعيد مجهودات أبيه. فعاود احتلال تلمسان وتونس، ولكنه لم يستطع الإحتفاظ بهما. فلقد إستعاد الحفصيون وبنو عبدالواد مملكتيهما بعد فترة يسيرة.

وكان المرنيون أول حكام مغاربة حقيقيين. وبسبب افتقادهم للمكانة الدينية التى كان عليها سابقوهم، فقد بذلوا جهدهم فى إرساء السلطة الأخلاقية باعتبار أنفسهم دعاة الإسلام فى المغرب. ولقد شكلت طريقة مولاى ادريس فى القرن الثامن وبخاصة القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى أهمية دينية كبيرة استمرت حتى اليوم. وليس هنالك ما يميز حكم هذه الدولة أكثر من تطور الحياة الثقافية والفنية فى المغرب. ولم تجد الحضارة الأسبانية ـ المغربية إزدهاراً لها فى المغرب فى فترة أكثر من فترة حكم بنى مرين، فلقت إجتذاب الحكام إلى بلاطهم الشعراء، ورجال الأدب والقانون من شبه الجزيرة الأيبيرية والمغرب، ولقد إجتذبت جامعة القيروان بفاس الدارسين من كل بلاد المغرب الإسلامى، ولقد اختار المرينيون فاس، كعاصمة لهم، وبنوا فيها قصورا ومساجد ومدارس، ولقد كانت فى نفس الوقت مدينة تجارية حيث يلتقى فيها التجار الأفريقيون مع التجار الأندلسيين بالتجار المسيحيين.

على أن النصر الخارجى كان خداعا، فبنى مرين المغاربة لم يكونوا قادرين أبدا على تنظيم دولتهم على أساس قوى، ولقد كانت سطلتهم المركزية ضعيفة للغاية ولم تنجح فى فرض سيطرتها فى أى مكان. ولقد كانت فرصة إختيار أى سلطان مجالا للثورة، وقد كان الثوار يجدون باستمرار

المؤيدين لهم سواء كانوا من العرب أو من البربر، وبسبب ضعفهم فى الداخل لم ينجح بنومرين فى صد عدوان جيرانهم من الخارج سواء كانوا من المغرب الأوسط أو ضد ملوك غرناطة، فلم يتحمل حكمهم هذه الضربات الخارجية، واختفى المرينيون من على مسرح الأحداث سنة ٨٦٩هـ/ ١٤٦٥م بعد إغتيال السلطان على يد أحد الأدارسة الأشراف، وقد حل مكانهم فى الحكم بنو وطاس، الذى تسلم رئيسهم السلطة سنة ٨٧٣هـ/ ١٤٧٠م.

ولقد تقسمت بلاد المغرب فى عهد حكم بنى وطاس إلى عدد كبير من المجموعات الصغيرة المستقلة، ممالك فى فاس ومراكش، وجمهوريات بربرية فى الأطلس، وإقطاعيين فى الريف والغرب وودعة والسوس، وقد بات السلطان بلا حول ولا قوة لمنع هذا التحلل.

العدوان المسيحى وإحياء الشعور الدينى لدى المسلمين:

من بين كل الأسباب التى إنحدرت فى إضعاف أولئك الحكام ونزع الثقة والاعتبار منهم، كان السبب الرئيسى، دون شك، وهنهم أمام الهجوم المسيحى على المغرب، ففى سنة ٨١٨هـ/ ١٤١٥م استولى البرتغاليون على سبتة، وفى سنة ٨٦٩هـ/ ١٤٦٥م «استولوا على القصر الصغير، وفى سنة ٨٧٥هـ/ ١٤٧١م استولوا على طنجة، وبذلك ضمنوا لأنفسهم مركزا لعملياتهم الحربية فى الشمال بينما باحتلالهم أصيلة وأنفا (الدار البيضاء) أوجدوا لهم موضع قدم على ساحل الأطلنطى وفى أوائل سنى القرن (العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى) بنوا لهم نقاطا محصنة فى سانتا كروز (أغادير) مازقان وأخذوا صافى وأزمور بقوة السلاح، وبإستيلائهم على كل الأماكن المهمة عدا لاراش، يكونون قد وضعوا تحت رحمتهم كل الأراضى القريبة من الساحل، وأجبروا سكانها المحليين على دفع الضريبة لهم وأن يسلموهم النقاط المهمة والاستراتيجية لأطراف مدينة مراكش. ولم يكن لحملاتهم من غرض أكثر من التدمير، ولا من نتيجة سوى

إسـقاط السكان المدينة رأوا مـدنهم تدمر، وبيوتهم تحرق، ونساؤهم وأطفالهم يذبحون أو يباعون كرقيق.

وكما تعرض المغرب لتهديد من البرتغاليين، تعرض لتهديد أيضا من المشرق من جانب الأسبان.

ولقد كان الأسبان قد أنهوا حركة (الاسترداد) بالإستيلاء على غرناطة (١٤٩٢م).

ولذلك كانت لديهم فسحة فى مزيد من الفتح خارج الأندلس، وهم لايزالون يشتغلون بالحماسة الدينية، فقاموا بمحاربة المسلمين على الأرض الإفريقية، ولقد كان احتلال المرسى الكبير (١٥٠٧م) ووهران (١٥٠٩م) وفرض الحماية على مملكة تلمسان قد شكل خطرا كبيرا على مسلمى المغرب.

ولقد نتج عن التهديد المسيحى إيقاظ الشعور الدينى عند المسلمين وقد كان هذا التهديد، حركة النهضة واليقظة الإسلامية التى حدثت فى المغرب، وظلت قائمة حتى اليوم، وكان للتنظيمات الصوفية فى المغرب دور فى حركة الجهاد هذه.

دولة الأشراف السعديين:

حظى الأشراف السعديون من نسل السيدة فاطمة، إبنة الرسول [ﷺ]، بالمكانة التى ردتها اليقظة الدينية إليهم. وكان هؤلاء الأشراف قد جاءوا من الجزيرة العربية إلى المغرب عند نهاية القرن الثامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى، واستقروا فى وادى درعه، بينما استقر فرع آخر منهم (وهم الأشراف العلويون الحسنيون) فى تافيلالت. ولم يستغرق إحرازهم النفوذ على قبائل الجنوب منهم وقتاً طويلاً. وهكذا تصدروا بشكل طبيعى لمساندة أهل الجنوب، الذين كانوا قد تعرضوا لهجمات البرتغاليين من سانت كروز (أغادير). وفى سنة ٩١٧هـ/١٥١١م وافق تارو دائب على طلب المسلمين بأن يقودهم لمحاربة المسيحيين وتكفل بذلك. وبدأ الشريف فى إحراز النصر على البرتغاليين بفضل مساعدة المتصوفة الفعالة. ولقد كفلت الحرب المقدسة التى شنت على نحو منتظم لابنيه أحمد الأعرج ومحمد المهدى امتلاك كل جنوب المغرب حتى

نهـــر أم الربيع. ولـم ينتج عـن تدخل السلطان المرينى بالقوة فى الصراع بين الأخـوين سـوى التـعجـيل بسـقـوطه. واستولى محـمد المهدى على فاس سنة ٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م؛ ولقد أحرز الأشراف السعديون نصراً حـاسماً على المدينيين، بمسـاعدة أتراك الجـزائر حين أحـبطوا محاولة المرينيين اسـتعادة حكمهم سنة ٩٦١هـ/ ١٥٥٤م.

ولقـد عنى مـجئ السـعـديين لحكم المغـرب بإعــادة بنائه وتكوينـه. فلقـد فرض محـمـد المهدى وخلفاؤه من بعده سلطتـــهم على كل الـبـلاد، وقــامـوا بحمايتها مـن العدوان الخارجى وقاموا بتـوسـيع حـدودهم بحـملات حـربيـة قـاصيـة. ولقد تغلـبوا فى النهـاية على المصـــاعب التى اخـتـلقـهـا لهم أتراك الجزائر، وشهدت معركـة القصر الكبير سنة ٩٨٦هـ/ ١٥٧٨م ـ تعـرف أيضا بمعـركة وادى المخـازن ـ وقف هجـوم البرتـغاليين المـضاد على المغـرب. ولقد احـــتل أحـــمــد المـنصـــور (٩٨٦ ــ ١٠١٩هـ/ ١٥٧٨ ــ ١٦١٠م) تمبكتـو وحطم إمـبـراطورية أسكيـا فى جـاو.

ولمدة نصف قرن، كـان المغاربة أسـياداً على السودان الغـربى (غرب أفريقـيا)، من ضفـاف السنغال حـتى برنو، ولقد مكنت الأسلاب التـى أحرزتها حـملات الفتح هذه، السلطان من الاحتفاظ ببلاط رائع، مـاثل هيـئـة البلاط الـعـثـمـانى، وتزيين عـــاصـمـتـه مـــراكش بنصب تذكارية فخمة.

وينتمى إلى نفس الفترة أيضاً تنظيم (المخزن). ولقد اعتـمد السعديون الأول على مـساندة قـبـائل الجنوب العربيـة. ولقد أضـاف المنصور إلى هذه القـبائل قبائل عربيـة أخرى من مناطق تلمسان ووجدة وكان الفتح العثمانى للجزائر قد دفع بهـا إلى المغرب. ولقـد تسلم هؤلاء (الشراقـه) المشارقة، كمـا أُطلق عليهم، أراض حول فاس مقابل تأديتهم الخدمة العـسكرية. وبدعـم الجـيش الـنظامى المكوَّن من عناصـر الخـوارج والمغـاربة الأسـبـــان والزنوج، وتدرب عـلى يد المرتزقة الأتراك، زوَّد (المخزن) السلطان بأدوات حفظ النظام وجـباية الضرائب؛ وقـد كــان هذا الجـيش أداة حكـومـة الأشراف الرئيسـية الذى أفضى إلى أن يكون هو الحكومة بذاتها.

ولقد أثبتت هذه الأداة كفاءتها فى أيدى الحكام النشطين، ولكنها كانت غير ذات تأثير فى يدى الحكام الضعاف وفى أوقات الكوارث. وسرعان ما اكتشف السعديون ذلك، فلقد اندلعت بعد وفاة المنصور من جديد الميول الشقاقية التى كان المنصور قد أوقفها بجهده ولقد أدى الصراع على العرش إلى إنقلاب أبنائه على بعضهم البعض. وقد نجح أحدهم وهو «زيدان» فى الانتصار على منافسيه لكنه لم يستطع أن يحول دون تفكك الدولة. ولقد احتل الأسبان العرائش Larache، وخرجت فاس عن سلطة الأشراف، ولقد قام الأندلسيون فى الرباط وسالى، الذين كونوا ثروات من أعمال الجهاد البحرى، بتكوين دولة مستقلة. وأخيراً، فإن السعديين برغم أنهم يدينون فى ارتقائهم الحكم للحركة الدينية، وجدوا المتصوفة آنذاك يثورون ضدهم. وبعد أن تخلصوا من الحواجز التى فرضها ارتياب المهدى وخلفاؤه من بعده عليهم ، أخذ رجال الطرق الصوفية يفرضون مزيداً من سيطرتهم على الناس وأسهموا بجهدهم فى هدم سلطة (الشُرفا) السعديين. ولقد أصبحت السوس فى قبضة أحدهم وهو سيدى على ؛ وتافيللت تحت السيطرة الأشراف الحسنيين، والغرب تحت سيطرة العياشى، قائد «المجاهدين فى الدين». وفى الوسط تزايدت سلطة زاوية الولاع. ولقد بدا محمد الحجاجى، قائدهم المنتصر على السعديين وعلى العياشى، شريف سالى وفاس، أنه على وشك تأسيس إمبراطورية بربرية جديدة من الأطلنطى إلى ملويه. ولم يستطع السعديون ـ برغم المساعدة التى قدمها الإنجليز والهولنديون ـ التغلب على منافسيهم، ولم يتبق آنذاك للسعديين سوى مراكش وضواحيها القريبة. ولقد تُوفى آخر ممثل للبيت السعدى سنة ١٠٧٠هـ/ ١٦٦٠م، مقتولاً على يد شيخ قبيلة الشبانات.

الأشراف الحسنيون :

لقد توقف انحلال المغرب بمجئ الأشراف الحسنيين وتوليهم الحكم. ولقد استفادوا من الفوضى التى كانت

قائمة بالبلاد لفرض سلطتهم فى تافللت، ثم بالحملات التى قادوها لفتح شرق المغرب. ولقد حاول أحدهم وهو مولاى محمد، الاستيلاء على فاس ولكنه لم يوفق فى محاولته. لكن خليفته مولاى الرشيد (١٠٧٦ ــ ١٠٨٢هـ / ١٦٦٤ ــ ١٦٧٢م) كان أكثر توفيقاً. فإستولى على فاس، ودمر زاوية الدلاع، وأعاد فتح مراكش واتخذها عاصمة . وبعد أن فرض هذا البيت حكمه على المغرب بقوة السلاح، رأى أن يكسب إلى جانبه بقية بيوت الأشراف. فأغدقوا على أشراف وزّان، الذين كانت حمايتهم ضماناً للحكام أنفسهم.

ولقد بدأ مولاى الرشيد العمل وتابعه بنجاح خليفة إسماعيل (١٠٨٢ ١١٣٩هـ/ ١٦٧٢ ـ ١٧٢٧م). وخلال الخمس عشرة عام الأولى من حكمه، لم يتوقف عن شن حملاته على منافسيه الذين نازعوه الحكم فى نواحى مراكش والسوس وأثناء حربه لأعدائه، انشغل فى بناء جيش يعمل حسب إرادته. ولقد أضاف إلى (المخزن) عنصر عبيد النجارى، وقد كانوا ملكاً للسلطان؛ وقد خدم أبناؤهم خصوصاً فى الخدمة العسكرية. ولقد تزايد عدد هؤلاء فى نهاية عهد حكمه ووصلوا إلى ١٥٠,٠٠٠رجل. واستطاع السلطان بذلك أن يستعيد طاعة بربر الأطلس وبربر أعالى مولوية له. ولقد بقى هؤلاء بعد أن هُزموا وجردوا من أسلحتهم تحت سيطرة حاميات وُضعت فى (قصبات) بنيت على مخارج الوديان أو مُطلة على خطوط المواصلات. ولقد أخذ السلطان رؤساء القبائل ليعيشوا معه فى بلاطة، الأمر الذى جعل رجال القبائل ينزعون إلى السلم والهدوء.

ولقد امتدت بلاد المخزن، أى البلاد التى تدفع الضريبة المنتظمة للسلطان على أهل بلاد المغرب الأقصى. ولم يجعل الهدوء الداخلى مولاى إسماعيل ينسى فرض حكام المسلمين الجهاد على المسلمين لمحاربة الكفار. ولذلك واصل الحرب المقدسة ضد مسيحيى

الساحل. فأعاد الاستيلاء على المهدية، والعرائش، وأصيلة وطنجة، التى جلى الإنجليز عنها سنة ١٦٨٤م، لكنه لم يستطع أن يسترد سبتة من الأسبان برغم محاصرتها أو بالأحرى حصارها لمدة سبع عشرة عام متصلة، كذلك لم ينجح فى مغامرته ضد أتراك الجزائر، الذين تقاسموا مع المغاربة تملك سهول شرق المغرب و(قصور) جنوب وهران وقد انتهت حملاته التى وجهها إلى الجزائر بالفشل، وتابع المجرى الأدنى لمولوية ليكون حداً لإمبراطورية الأشراف. وبرغم عدم توفيق هنا، فإن مولاى إسماعيل يُعد أعظم أمثلة الأسرة الحسنية، وهو المثل الأعلى لكل سلاطين المغرب الذين تولوا حكمه حتى الزمن الحاضر. على أن المغرب ظلت على ما كانت عليه من قبل، أى أنها ظلت تجمعاً لجماعات مختلفة، يعتمد تماسكها على نشاط الحاكم الشخص، الذى يحصّر رعاياه إلى أقصى حد ليحصل على الأموال اللازمة لبناء عاصمته مكناس، وبناء القصور التى شيدها العمال المقهورين من عامة الشعب ومن الأرقاء المسيحيين.

ولقد حدث رد فعل عند موت مولاى إسماعيل. فلقد تنازع أبناؤه من بعده فيما بينهم مدة ثلاثين عاماً. ولقد كان السادة الفعليون آنذاك هم عبيد النجارى، الذين كانوا يتحكمون فى اختيار السلاطين وفق هواهم. ولقد أقيم واحد منهم وهو مولاى عبدالله، وأُقيل لست مرات. ولقد نجح فى إحراز النصر على منافسيه باستخدام البربر واستنفارهم ضد العبيد الذين زالت أهميتهم مع الوقت بسبب هزيمتهم فى الحروب. ولم يكن العلاج آنذاك بأحسن حالا من الداء. فلقد كانت هذه الفترة بالنسبة للمغرب فترة بؤس وخراب. ولقد عانت سلطة الأشراف وضعفت بسببها.

ولقد نجح مولاى محمد (١١٧٠ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٥٧ ـ ١٧٩٢م)، فى إستعادة تلك السلطة. وقد ورث نشاط جده إسماعيل وحماسه، واستطاع أن يستعيد إلى جانبه ثوار البربر، وبإستيلائه على مَزقان فى سنة ١١٨٣هـ/ ١٧٦٩م حطم آخر بقايا القوة البرتغالية على ساحل الأطلنطى.

وبعد اقتناعه ـ من جانب آخر ـ بأن ضعف السلطة الرئيسية يعود أساساً إلى نقص الموارد المالية، بذل جهده لتدبير المال بتشجيع التجارة الخارجية. ولقد استن سياسة تجارية، تشتمل على عقد معاهدات تجارية مع الدانمارك والسويد وإنجلترا وفرنسا، وبذل جهده لجذب التجار الأجانب إلى مملكته بتأسيس مدينة موقادور (السويره) لهم فى سنة ١٧٦٤م، على أن الضرائب الثقيلة، التى فرضتها الدولة بصرامة، أعاقت تقدم هذه السياسة. ولقد ظلت المغرب قطراً فقيراً ولم تفتح نفسها ـ كما كان متوقعا، للتغلغل الأوربى. وظلت كذلك فى اضطراب دائم. ولقد عاشت البلاد فى فوضى سياسية أيام حكم مولاى سليمان (١٢٠٨ ــ ١٢٣٩هـ/ ١٧٩٤ ــ ١٨٢٢م). وبعد أن إستطاع فى أول الأمر أن يعيد النظام إلى البلاد، كان عليه أن يقضى العشر سنوات الأخيرة من حكمه فى اخماد ثورة البربر فى أطلس الوسطى، وفى إحدى الحملات التى أرسلها وقادها لهذا الغرض وقع فى أيدى الثوار.

ولمدة نصف قرن كان التاريخ الوطنى للمغرب سلسلة من الثورات التى بذل الحكام جهداً كبيراً فى إخضاعها. ولقد خرجت المناطق النائية وسط البلاد مثل: الريف، تافيللت، فيفيق، وشرق المغرب، عن سلطة وسيطرة المخزن. وفى قلب الإقليم، قطع البربر الإتصالات بين فاس ومراكش، مجبرين السلاطين حين يريدون التحرك من العاصمة إلى مكان آخر أن يقوموا بالتفاف كبير عن طريق الرباط. وزاد تدهور حال الدولة شيئاً فشيئاً وأكثر فأكثر. ولقد أجل مولاى الحسن (١٢٩٠ ــ ١٣١١هـ/ ١٨٧٣ ــ ١٨٩٤م) انهيارها لسنين قليلة. وقد تشابه حكمه مع حكم مولاى إسماعيل.

ولقد استخدم على رأس قوات جيشه سلاح المدفعية، الذى قامت بعثة فرنسية عسكرية بإعادة تنظيمه، فى قصف ثوار القصبة. واستطاع أن يستعيد النظام فى وجدة، وأجبر أهالى السوس على الاعتراف بقواده، وأخضع لطاعته أغادير وزيان، وبذل جهده بارسال حملاته إلى مناطق البربر

المستقلة، وفرض نفوذه فى مناطق الصحراء باستعادة سيطرته على تُوات. لكنه مات قبل أن يُنهى عمله.

المغرب والقوى المسيحية :

لقد أصبح الوضع فى المغرب الأقصى زائد الحرج. ذلك لأن مصيره صار موضع اهتمام القوى الأوربية. فلقد زاد هذا الوضع من طمع القوى الأوربية فيه. وبرغم رغبة سلاطين المغرب فى العزلة، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يكسروا كل حلقات الاتصال مع أوربا. كذلك كان عليهم أن يحسبوا حساباً لقرب أسبانيا منهم، التى أقامت خلال ثلاثة قرون «حصوناً» لها على ساحل البحر المتوسط، وللفرنسيين الذين حلوا محل الأتراك فى الجزائر. ولقد تسبب سقوط الولاية القديمة فى الجزائر فى تحطم آمال الأشراف فى التوسع شرقاً.

ولقد وجد عبدالقادر أتباعاً له بين أهل المغرب الأقصى مما دفع فرنسا إلى شن حرب على المغرب سنة ١٨٤٤م.

ولقد إندحر جيش الأشراف فى معركة إيزلى، وقُصفت موانى طنجة وأغادير. ولكن السياسة الفرنسية وجدت من الحكمة عدم الاستمرار فى الحرب على المغرب فى ذلك الوقت. وظلت العلاقة منذ ذلك الوقت فصاعداً بين فرنسا والمغرب آمنة، ورغم أن عجز الحكومة المغربية عن حماية حدودها قد جعل القوات الفرنسية تستعرض عضلاتها بإرسال حملات حدودية مثل حملة بنى زناسن (١٨٥٩م) وحملة وادى قير (١٨٧٠م). كذلك فإن أسبانيا قررت أن تلجأ للسلاح بسبب الغارات التى كان المغاربة يشنونها على مراكزها وحصونها.

ولقد كشفت حملة ١٨٥٩ — ١٨٦٠م، التى انتهت بانتصار دونيل، عجز العسكرية المغربية. ولقد منحت معاهدة تطوان (١٨٦٠م) لاسبانيا الاستيلاء على مزيد من الأراضى المغربية، كما فرضت أسبانيا على حكومة الأشراف دفع مليون ريال سنويا. وقد تطلب دفع هذا المبلغ من

حكومة الأشراف أن تحصل على قرض من لندن بضمان الجمارك المغربية وقبول توجيهات المفوضين الأوروبيين. ولأول مرة، يتدخل الأجانب فى إدارة شئون الدولة الداخلية. ومنذ ذلك الوقت تزايد اتساع ثغرة التدخل الأجنبى. وتعللت القوى الأوربية بفرض الأمن، وإقامة منارة على رأس سبارتل، ذريعة للدخول فى مفاوضات دبلوماسية ولفرض المزيد من التدخل والهيمنة الدولية، فلم تكن الأطماع الأوربية أطماعاً خفية.

ولقد صارت المغرب آنذاك هدف صراع حاد لفرض النفوذ عليه، ولقد أرادت إنجلترا أن تحافظ على تفوقها الإقتصادى بالسيطرة على مضيق جبل طارق وأرادت فرنسا أن تؤكد على استحواذها لمتلكاتها فى الجزائر وعلى الطرق المؤدية إلى تذرعت واحات الصحراء التى احتلتها سنة ١٩٠١ ــ ١٩٠٢م وتذرعت أسبانيا «بحقوقها التاريخية» وبدأت ألمانيا أخيراً تستعد لأن تغتنم الفرصة لكسب منافذ لتجّارها ومهاجريها.

الأزمة المغربية وفرض الحماية الفرنسية :

ولم يكن لوضع مثل هذا أن يستمر، وقد عجلَّت حماقات السلطان عبدالعزيز بوقوع الأزمة. ولم تعجب أهواء السلطان وانصياعه المفرط لأهواء الأوربيين المسلمين المغاربة. ولقد أقلقت تعديلات السياسة المالية التى أجراها (الترتيب) فى السابق الأهالى دافعى الضرائب إلى أقصى حد. ولقد قامت الثورات فى كل مكان، وثار مطالب بالحكم يُدعى «روجى بو حماره» فى منطقة تازا وهزم جيشاً أُرسل لمحاربته. ودون جدوى حاولت فرنسا باتفاقات ١٩٠١ و ١٩٠٢م أن تنظم أنشطة المخزن ضد الثورات الوطنية. وفى مقابل الاعتراف بالاحتلال البريطانى لمصر، ومنح أسبانيا مجال نفوذ فى شمال المغرب، اعترفت هاتان القوتان بحق فرنسا بالتصرف بما يضمن مصالحها. وسارعت فرنسا بأن عرضت على السلطان خطة إصلاح للإدارة المغربية. ولقد حال تدخل ألمانيا دون تحقيق هذا الإصلاح. وفى يوم

٣١ مارس ١٩٠٥م، نزل الإمبراطور وليم الثانى فى طنجه وفى خطبة محركة للعواطف بدأ كأنه مدافع عن استقلال السلطان. وبناءً على نصيحة المندوب الألمانى استجاب السلطان عبدالعزيز لعقد مؤتمر دولى لدراسة الإصلاحات المقدمة للمغرب. ولقد انعقد المؤتمر فى الجزائر (١٥ يناير ــ ٧ أبريل ١٩٠٦م) وأكد الثلاثة مبادىء لملكة السلطان، بعدم تجزئة أرض المملكة وحرية المغرب الاقتصادية. ولقد استمرت الاضطرابات، وكذلك تزايدت الأعمال العدائية ضد الأوربيين فى المغرب نفسها وأعمال اللصوصية على الحدود. ولماّ أصبحت فرنسا غير قادرة على السيطرة على الموقف، أمرت الحكومة الفرنسية سنة ١٩٠٧م بإحتلالوجدة والدار البيضاء. وفى سنة ١٩٠٩م أرسلت أسبانيا حملة احتلت سلوان وبعض النقاط الاستراتيجية.

خلال هذه الفترة، إندلعت الحرب بين عبدالعزيز وأخيه مولاى عبدالحافظ، الذى عين نفسه سلطاناً على مراكش ثم على فاس. وبسبب تأييد الجانب المعادى للأجانب انتصر عبدالحافظ. ولقد اعترفت كل القوى بحكمه، بما فيها فرنسا وأسبانيا، بعد أن تعهد باحترام إتفاق الجزائر، والمعاهدات الدولية وكل الإلتزامات التى تعهد بالتزامها سابقوه.

ولقد أعلنت كل من فرنسا وأسبانيا عزمهما على إطالة إحتلالهما لأراضى السلطة الشريفة. ولقد اشترط اتفاق ٤ مارس ١٩١٠م الفرنسى المغربى، واتفاق ١٩ نوفمبر لنفس العام، الأسبانى ــ المغربى على أن الاحتلال سوف يتوقف بمجرد أن تكون للمخزن قوة كافية لحماية الأرواح والممتلكات.

ولقد عجل حرج الموقف بالداخل بحل العقدة. فلم يكن حكم السلطان الجديد أحسن حالاً من حكم سابقيه؛ ولقد أثار سلب الوكلاء المغاربة فى ربيع ١٩١١م قبائل منطقة فاس العربية والبربرية. وقد التجأ السلطان إلى الفرنسيين طالباً مساعدتهم بعد أن حوصر فى عاصمته وصار على وشك الاستسلام للثوار. وقرر الفرنسيون أن

يرسلوا قوة عاجلة لمساعدة السلطان، وقد جاءت العمليات بنتائجها المطلوبة بسبب القيادة الشجاعة للجنرال «موانيير» فخلص فاس من خطر الثوار فى ٢١ مايو، وبعد إجراء بعض العمليات الأمنية الضرورية لإقرار الأمن فى المنطقة، عادت الحملة إلى الساحل. ولكن، بينما انزاح الخطر عن الداخل، حدثت تعقيدات غير متوقعة. فقد إنتهزت أسبانيا الفرصة واستغلتها لصالحها فى وضع يدها على منطقة النفوذ التى قُررت لها فى إتفاق ١٩٠٤م، فأقامت نفسها فى العرائش والقصور. وبعد أن شعرت المانيا أن اللحظة باتت مواتية، طالبت بدورها بتعويض وأرسلت فى يوليو ١٩١١م سفينة حربية إلى أغادير وقد أثارت هذه المظاهرة الحربية إزعاجاً كبيراً فى فرنسا وفى أوربا عامةً. وفى النهاية، توصلت الدول المعنية إلى إتفاق سلمى. وبعد أربعة أشهر من المفاوضات الصعبة، وضع إتفاق ٤ نوفمبر١٩١١م نهاية لهذا النزاع، وتخلت ألمانيا عن كل أطماع لها فى المغرب واعترفت بالحماية الفرنسية على المغرب. ولقد قبل السلطان المغربى معاهدة ٣٠مارس ١٩١٢م التى أقر فيها بالحماية الفرنسية على المغرب ولقد قبل السلطان المغربى معاهدة ٣٠ مارس ١٩١٢م التى أقر فيها بالحماية الفرنسية على المغرب.

ولقد شملت الحماية الفرنسية كل المغرب عدا منطقة النفوذ الأسبانية التى أقرت الوضع الأسبانى بها إتفاقية ٢٧نوفمبر ١٩١٢م بينما أصبحت طنجة وضواحيها منطقة دولية.

ولقد كان أول نتائج فرض الحماية الفرنسية على المغرب استعادة سلطة الشريف، وسوف يظل اسم الماريشال ليوتى، الذى عُين مفوضاً أعلى وقائدا عاما مقيما، اسماً ملازماً لتاريخ المصالحة المغربية. ولقد اصطدم الفرنسيون فى الداخل مع القبائل التى لم تعترف أبداً بسلطة المخزن فى أى عصر من العصور. كذلك فإن الوضع فى المدن الرئيسية فاس ومكناس ومراكش كان على الدوام مضطرباً. ولقد قام الفرنسيون بإخماد الثورات على كل الجبهات. لكن الهجوم على الريف سنة ١٩٢٥م، هدد بنسف كل المحاولات الناجحة لإخماد الثورات التى

وقعت. فلقد ثار زعيم من الريف، هو عبدالكريم الخطابى، الذى جمع حوله عددا كبيرا من قبائل شمال المغرب وأوقع بالأسبان هزائم خطيرة أجبرتهم على إخلاء جزء من الأراضى التى أحتلوها. وبعد أن عبر المنطقة الأسبانية، قام عبدالكريم بغزو وادى ورغة وهدد مدينة فاس. ولقد أُوقف زحف عبدالكريم فى الخريف، وقضُى عليه فى ربيع ١٩٢٦م بفضل تعاون القوات الفرنسية والأسبانية فى عمل موحد ضد قوات عبدالكريم. ولقد إنتهت المقاومة المتبقية فى الجبال وفى المناطق الجنوبية سنة ١٩٣٠م.

وعلى هذا النحو فإن المغرب خلال الأربعين سنة التى كان لا يزال فيها قطراً من أقطار العصور الوسطى، أصبح مملكة حديثة جُهزت بشبكة طرق واسعة، وسكك حديد بالكهرباء وموانى بأهوسة عميقة. ولقد سهَّل تدفق المهاجرين الأوربين على العاصمة إحراز النتائج التى تحققت فى كل القطاعات. ولقد شارك بنشاط حوالى ٣٥٠٠٠٠ أوربى فى القطاع الفرنسى وحوالى ١٠٠٠٠٠ فى القطاع الأسبانى فى حياة القطر الإقتصادية وأسهموا على وجه الخصوص فى ازدهار الزراعة، فى الوقت الذى أحرزت فيه المدن تقدماً سريعاً.

وفى نفس الوقت الذى اكتملت فيه التهدئة فى البلاد، بدأ الشباب الذى تعلم فى جامعات العاصمة وفى المنشآت المدنية التى أنشئت فى المغرب نفسها. يناقش قانون ١٦ مايو ١٩٣٠م مما أعطى إشارة لمعارضة السياسة الفرنسية والكفاح من أجل الاستقلال، وخلال الحرب الأهلية الأسبانية، حاربت الفرق المغربية تحت قيادة القائد المنتصر فرانكو؛ ونتيجةً لذلك. استفاد سكان المنطقة الشمالية الكثير من العهد الليبرالى الجديد. ولم تكن للحوادث التالية التى وقعت خلال الحرب العالمية الثانية، وبخاصة هزيمة فرنسا واحتلالها سنة ١٩٤٠م، أى تأثير مباشر خطير، برغم أنها أغرت المجاهدين لتحقيق الاستقلال القومى بمتابعة أنشطتهم بحماس كبير. وشهد عام ١٩٤٤م إنشاء حزب الإستقلال، الذى ألقى فيه السلطان محمد الخامس،

الذى اعتلى العرش منذ عام ١٩٢٧م، خطاباً معادياً فى طنجه يوم العاشر من أبريل ١٩٤٧م أقلق السلطات الفرنسية. ولقد فشل تعيين الجنرال جون Jain كقائد عام مقيم والاصلاحات التى تلت ذلك فى إعادة الاستقرار للبلاد. وفى سنة ١٩٥٣م قررت فرنسا خلع السلطان، ونفيه إلى مدغشقر وإحلال مكانه أميراً أقل تشدداً، وهو مولاى عرفة، وأثار هذا القرار سخط الشعب، وتلته أحداث عنف فى البلاد. ونتيجة لذلك، لم يكن أمام الحكومة الفرنسية سوى إعادة السلطان والقبول بإعلان استقلال المغرب فى نوفمبر ١٩٥٥م (إعلان سان كلود)، الذى تمت الموافقة عليه فى اتفاق مارس ١٩٥٦م. وقد حذت الحكومة الأسبانية حذو الحكومة الفرنسية فى اتفاق ١٩٥٦م، مع استبقائها لاحتلال موانى سبتة ومليلة.

وقد وضع إنجاز الاستقلال مصاعب كثيرة أمام السلطات المغربية، التى أجُبرت أول الأمر، بسبب نقص تدريب مواطنيها، إلى استبقاء خدمات آلاف الموظفين الفرنسيين والأسبان، قبل اللجوء لعناصر جديدة لمساعدتها. ولقد استوعب «جيش التحرير» فى القوات الملكية المسلحة، وانسحبت القوات الفرنسية والأسبانية عام ١٩٦١م، بينما أُخليت القواعد الجديدة الأمريكية.

ولقد كان من أوائل اهتمامات السلطان (الذى أخذ لقب ملك سنة ١٩٥٧م) اختيار مجلس استشارى، حل مكانه سنة ١٩٦٠م مجلس دستورى اضطلع بمهمة إعداد الدستور؛ الذى نظَّم البرلمان الملكى الذى ووُفق على تشكيله ٧ ديسمبر ١٩٦٢م. وخلال نفس الفترة، تأسس حزب الاستقلال الديمقراطى، لكن فى سنة ١٩٥٩م انضم عدد من أفراده مع بعض المستقلين وكونوا «اتحاد القوات الشعبية القومى»، وقوى الاتصال بحزب «الاتحاد المغربى للعمل»، كذلك تأسس حزب «الاستقلال» نتيجة انشقاق نقيب العمال الثورى مهدى بن بركة عن حزب الاستقلال الديمقراطى.

ولقد تكونت أول حكومة مدنية فى المغرب من أعضاء من حزب الاستقلال

وحزب الاستقلال الديمقراطى، ولكن بعد نوفمبر ١٩٥٦م استُبعد أعضاء الحزب الأخير وصارت الحكومة كلها من، حزب الاستقلال. وفى سنة ١٩٦٠م، أخذ الملك لنفسه رئاسة الوزارة، بمساعدة ابنه الأمير مولاى الحسن، الذى خلفه فى الحكم، بعد ذلك بعام بعد وفاته. وفى الانتخابات النيابية التى جرت عام ١٩٦٣م، بعد إعلان الدستور، حصل حزب الاستقلال وحزب الاستقلال الديمقراطى، وهما فى جانب المعارضة، على ٤١ و ٢٨ مقعداً فى المجلس النيابى. وفى ١٦ يوليو من العام نفسه تم القبض على عدد من أعضاء الاتحاد القومى لقوى الشعب العامل بتهمة قيامهم «بحركة هدامة»، ولم تُنشر وقائع الاتهام فى المؤامرة ضد فئات الأفراد، لكن بعد أن أقُصى الحزبان من الانتخابات التالية، فازت الحكومة بأغلبية ساحقة فى المجالس المحلية ومجلس النواب.

كذلك وقع نزاع مسلح حدودى سنة ١٩٦٣م بين المغرب والجزائر، على موقع حدودى. وفى الفترة ما بين سنوات ١٩٦٥ و ١٩٦٧م ساءت العلاقة مع فرنسا بسبب ظهور المهدى ابن بركة فى باريس وقد قاومت السلطات الفرنسية هذه الأحداث بإقامة دعاوى قضائية ضد المخابرات المغربية وبخاصة ضد وزير الداخلية الجنرال أوفقير الذى حكم عليه غيابياً. ولقد ذكر إسم هذا القائد ثانية فيما يتصل بمحاولتين فاشلتين لإغتيال الملك الحسن. الأولى وقعت يوم ١٠ يوليو ١٩٧١م، فى قصر صخيرات الملكى (جنوب الرباط) وقد نجى الملك منها، والثانية فى ١٦ أغسطس ١٩٧٢م حيث هوجمت طائرة الملك الخاصة فوق تطوان من قبل أربع طائرات مقاتلة وقد وجهت تهمه تدبير هذه المؤامرة للجنرال أوفقير الذى أُعدم فى الليلة التالية للحادث.

ولقد أدى فشل هاتين المحاولتين فى القضاء على حياة الملك إلى تعزيز سلطته، فلم تتعرض حياته بعد ذلك لأى خطر جديد.

٣ ــ السكان

كان من الصعب أن نحدد بدقة، عدد سكان المغرب قبل الاستقلال. وتعطى المحاولات الاحصائية التى تمت فى فترة الحماية تقديرات صحيحة لأهم أجزاء البلاد. وكان من المعتاد تقدير عدد السكان بحوالى ٥ مليون، عُشرهم (٥٠٠٫٠٠٠ نسمه) مقيمون فى منطقة الحماية الأسبانية، ولكن إحصاء ١٩٥٠ و ١٩٥٢م أعطانا الأرقام التالية: المنطقة الأسبانية، ١٫٠١٠٫١١٧ نسمه والمنطقة الفرنسية: ٨٫٠٠٣٫٩٨٥ منضافاً إليهم ٣٦٢٫٨١٤ أوربياً و ١٩٩٫١٥٦ من اليهود بمجموع تقريبى ٩٫٣٦٨٫٧٠٢. وبعد سنوات قليلة، جرى إحصاء سنة ١٩٦٠م، الذى وصل مجموع السكان إلى ١١٫٦٢٦٫٤٧٠ (٣٠٪ منهم يسكنون المدن)، وعدد الفرنسيين ١٩٥٫٠٠٠ والأسبان ١٢٥٫٠٠٠. وفى سبتمبر ١٩٨٢م، تجاوز عدد سكان المغرب العشرين مليون، منهم نسبة ٥٧٫٣٪ تسكن الريف. وتوزيع هؤلاء السكان يختلف بحسب الظروف الجغرافية. وأشد المناطق كثافة سكانية هى منطقة سهول المغرب الغربية بين سلسلة جبال جِبالا فى الشمال وأطلس العليا فى الجنوب. وتتناسب كثافة السكان طرديا مع خصوبة التربة. وتُمثل سكان هذه المنطقة خمس مجموع السكان الكلى. والمناطق الجبلية فى جبلة والريف وأطلس الوسطى ليست مناطق سكنية مزدحمة. أما عن منطقة الصحراء، خارج أحزمة الواحات فى وادى قير، ووادى زنير ووادى درعه، فهى منطقة قليلة السكان.

ب ــ عناصر السكان :

تتكون معظم عناصر سكان المغرب من البربر والعرب، والأوُل هم العنصر الأقدم والآخرون هم الفاتحون. أما عن البربر، فيبدون من جنس متجانس التكوين ذى أصول غامضة. أما العرب فهم الأقلية، ويصعب تتبع أصل انتمائهم العرقى القبلى، لكن العرب والبربر اختلطوا منذ الفتح الإسلامى، وتمازجوا بطرق سلمية أو حربية. ويسكن من يتكلمون العربية السهول غالبا أما من يتكلمون البربرية يسكنون الجبال غالبا.

١ ــ البربر :

من الممكن تمييز ثلاث مجموعات رئيسية بين بربر المغرب: مجموعة منهم تسكن فى الريف الشمالى وبنى زناسن، وفى الوسط بربر صنهاجة، الذين يشكلون مجموع سكان أطلس الوسطى، والمجموعة الثالثة هم الشلوع الذين يحتلون الجزء الغربى من أطلس العليا وسهل السوس. ومن الممكن أن نذكر إلى جانب هذه المجموعات البربرية الرئيسية قبائل جبلة البربرية المستعربة، إلى الشمال الغربى من فاس «والحراطين» الذين يكونون أساس السكان المستقرين فى منطقة الواحات الصحراوية.

٢ ــ العرب :

لاتبدو غزوات الفتح الأولى للمغرب قد حوّلت الأعراق البشرية للبلاد. وحتى القرن السابع الهجرى/١٣م، كانت غالبية أنحاء بلاد المغرب لازالت بربرية «تماماً» ولقد كان حاكم دولة الموحدين العظيم «عبدالمنعم» هو أول من أدخل إلى المغرب قبائل بنى هلال العربية التى استقرت وقتها فى وسط المغرب أو فى أفريقية (تونس)؛ واستمر نزوحها إلى هناك على يد خلفاء هذا الأمير وحكام بنى مرين، وسرعان ما قاموا بطرد العناصر البربرية إلى الجبال أو تشريدها وقاموا بتعريبها. والدلائل على ذلك لازالت قائمة فى حقيقة أن القبائل ذات الأسماء العربية تحتوى على أفرع تُظهر أسماؤها أنهم بربر.

وهذه القبائل العربية، التى استقرت فى السهول، من الممكن تقسيمها إلى مجموعتين عرقيتين رئيسيتين: بنو هلال والمعاقيل. ويحتل المعاقيل أعالى مولوية والأراضى جنوب الأطلس، بينما يحتل بنو هلال سهول ساحل الأطلنطى ومناطق إستبس شرق المغرب.

٣ ــ اليهود :

يوجد حوالى ٢٠٠,٠٠٠ يهودى بالمغرب، ويسكنون أساسًا فى المدن. ويوجد أيضًا عدد كبير منهم بين قبائل أطلس العليا. وهم يكونون عنصرًا رئيسيًا بين عناصر سكان مدينتى

وبدو ودمنَت. وأصل العناصر القديمة للسكان اليهود فى المغرب مجهول: ومن الصعب الحكم على أنهم يهود هاجروا من فلسطين أو أنهم من يهود البربر. وعنصر اليهود الجديد هم اليهود الذين هربوا من أسبانيا إلى المغرب فى القرن السادس عشر. ولقد أطلق اليهود الأقدمون فى المغرب على أنفسهم إسم الفلسطينيين وأطلق على اليهود المهاجرين من أسبانيا اسم الفورستوريين (الأجانب). وقد استقر اليهود المهاجرين من أسبانيا فى مدن الساحل وسرعان ما أصبحوا متأوربين (أوربيين). ومنذ الاستقلال، هاجرت أعداد كبيرة منهم، خاصة إلى إسرائيل.

٤ ـ عناصر مختلفة:

وهم السود، الذين يوجد عدد كبير منهم فى المغرب، رغم أنهم لا يكونون مجموعة بارزة هناك. وفى الشمال نجد الكثير منهم، الذين غالبًا ما يكون أصل معظمهم رقيق. ولقد أدى نزوع سكان مدن المغرب وولعهم بالجوارى السود، المعروفات بميزاتهن المنزلية، إلى جلب عدد كبير منهن، وإلى جنوب الأطلس فى الواحات، أنتج نماذج السود مع البربر قبائل الحراطين. وأخيرًا، فإن سود بلاد السودان الغربى (غرب افريقيا)، كانو يشكلون، منذ العصور الوسطى، المرتزقة الذين تشكل منهم الحرس الملكى الخاص، وخاصة بعد استيلاء سلطان السعديين أحمد المنصور بقواته على تمبكتو.

وهنالك أعداد كبيرة من مسلمى الأندلس سواء كانت أصولهم عربية أو سلائل سكان شبه جزيرة أيبيريا المسيحيين، قد كونوا عناصر مهمه من سكان مدن المغرب فى مختلف الأوقات: ومن هؤلاء ثوار الربض الذين طردهم الحكم الأول من الأندلس فى بداية القرن الثالث الهجرى/التاسع الميلادى، والمسلمين الذين طردتهم محاكم التفتيش من أسبانيا فى القرن السادس عشر.

٤- الحياة الاجتماعية والاقتصادية

أ- فى الريف:

فى شرق المغرب، وفى مناطق الإستبس (الهوب) التى تقع إلى الشرق

من مولوية ومن جنوب أطلس العليا تجاه الصحراء، نجد مجموعات البدو الرعاة الرئيسية فى المغرب. وفى شرق المغرب، نذكر بين القبائل الكبيرة التى تحيا حياة بدوية حلف بنى جعل ما بين بيرجونت وفقيق، وعلى الجانب الآخر من الأطلس آيت سدرات، آيت جلال وإدان بلال، وآية يومريبط، وإلى الجنوب من ورعة، نجد قبائل: رجيبة، والشقارنة وأولاد دليم. ونجد قبائل تحيا حياة شبه بدوية خارج أطلس الوسطى، وفى سهول المغرب الكبرى، وفى الشمال الرحامنة والشياضمه.

وبرغم ذلك، فإن المغرب، واحدة من أقطار البربر الثلاثة، ويشكل فيها أهل الريف أكبر قدر من السكان المستقرين، الذين لا يعيشون فقط فى الخيام ولكن أيضًا فى منازل. وهؤلاء السكان المزارعون يتجمعون فى القرى ويتقاربون من بعضهم البعض بحسب الكثافة السكانية فى المنطقة. ويتغير شكل السكن حسب المنطقة. ففى الجبال نجد بيوتًا مبنية بالأجر أو الحجر، بأسطح جملوفية أو مسقوفة بقش أو نحوه أو ذات أسطح مسطحة. وفى السهول تناسب الخيمة المنطقة أكثر من غيرها ولو أننا نجد بها أكواخًا كثيرة بأسطح مخروطية تُعرف بالنوالة. وفى الواحات، يتجمع السكان داخل منطقة مسورة تُعرف بالقُصور (جمع قصر). ويطلق على القُرى اسم (دوًار) فى السهول واسم (دشار) فى الجبال. وفى بعض مناطق التلال نجد بقايا ساكنى الكهوف.

ب ــ المدن :

من بين مدن القطر، يُميز المغربى عدداً محدد أنها يعتبرها بالقطع مدناً (حضرا). ومن هذه المدن مدن الحضرّية. فاس. والرباط ــ سالى وتطوان، التى كانت تحت النفوذ الأسبانى. ومن بين هذه المدن أيضاً نجد مدناً قد تأثرت فى إنشائها بالثقافة الأندليسية، وقد أنشأ معظم هذه المدن مسلمون من أسبانيا، وخاصة من القرن التاسع الهجرى/الخامس عشر الميلادى فصاعداً. ويتكون سكان المدن غير الحضرية مثل مدن وجده والجديدة وطنجة من عناصر ريفية قليلة التمدن.

وتديـن كل مـن مـــراكـش ومكـناس بطابعهمـا المدنى الخاص لحقيقـة أنهما كـانتا عـاصمـتـين لبلاط أسـرتين من الحكام الأشراف، كـلاهما بدوى الأصل لكنهـما لـم يرتقيـا إلى مـستـوى المدن الحَضَرِيّة الأسـبانية. أما مـوانى طنجة والعرائش ومزقان وصافى وموجارور، فلقـد كانت لوقـت طويل نقاط اتصـال المغرب بالتـأثيرات الأوروبية. سيـاسياً وتجـارياً، وأخـيـراً فإن مـدن الجـبـال الصغيرة مثل شـفشاون وزان وسفرو ودبدو، ودمنات تدين بوجـودها لعوامل سـياسـية. فـالأولى والثـانية أنشـئتـا كحاجز امام للتقدم البرتغالى فى شمال المغـــرب فـى القـــرن الـعـــاشـــر الهـجـرى/السـادس عـشـر الميـلادى. يهـوديتـان ودبدو أسـاسـاً مـدينتـان يهـودتيان. أما بـالنسبـة لسفرو، فـمن المحـتـمل أن تكون بقـايا لمـدينة بربرية قديمة. ويجب أن نذكـر أيضاً مدناً ذات أهمـيـة ثانوية علـى سـاحل البـحـر المتوسط، مثل سبـته التى تأوربت تماماً لعـدة قـرون، وأصـيلة على سـاحل الأطلنطى، والدار البيـضـاء، والتى تدين بأهميـتهـا لميناء أنفا الصـغير، وأزمـير وأغـادير. وفى الداخـل مـدن: القـصـر الكبير، تازا، وترهونة. وهنالك عدة مدن قديمـة قد إندثرت مـثل: ناكور وباديس على البـحـر المتـوسط، وطـيت جنوب مـزغـونة، وأغـمـات وتـنمـلال جنوب مراكش، وعدة مـدن أخرى أورد ذكرها الجغرافيـون أمثال. البكرى والإدريسى وليو الأفريقى (الحسن بن الوزّان).

وعموماً، فإن المدينة المـغربية تتركز حول القلـعة أو القصـبة التى هى مـقر الحكم. وتحت حماية القصبة تقع (الملة) أو حى اليهـود. وحول القـصبة تنتـشَر المدينة بمسـاجدها الكبـيرة وأسـواقهـا وقـيسـارياتهـا. وتُحاط المدينة بسـور يضم أحـيـاء المدينـة بشكلهـا الريفى تقريبـاً. وتقُسم المدينة ذاتها إلى أحـياء (حـومـات) بهـا شـوارع (زنقـات)، وحوارى (دروب) وميادين (رحبات).

ج ــ الحياة الاقتصادية :

يعـيش سكان الريف، سـواء كـانوا مقيمين أو مرتحلين، والذين لا يشكلون أكـثر من ٧٠٪ من السكان فى المغـرب، على الأرض، إما مزارعين أو رعاة، وفى معظم الحالات يجمعون بين الحرفتين.

أمـــا أولئك الذيـن يسكنـون الأراضى المرتفـعة فـيقـومون بزراعـة الحبـوب، وبخـاصـة البـقـولـيـات. كـذلك فـهم يستغلون غاباتهم بطريقة بدائية للغاية. ويكرس أهالى السهول أنفـسهم أساساً لزراعة الحبوب وتربية الأغنام والماشية والخيل والجمال والحمير. وفى واحات الجنوب يزرع أهلوها أشـجـار النخـيل ويتفهمون فن رى الأرض.

الصناعات الريفية :

وهى بدائية للغاية، ومحدودة بإنتاج الحاجـة الضرورية للـزراعة من أدوات زراعيـة، كذلك لغـزل الصوف ونسـجه لصنع الملابس والخيم والسجاجيد. وقد أظهـر الســوس البـربـر براعــتـهم فى الأعمال المعدنية (الأسلحة والحلى). وما برح السوس أن يصـدرون سكرالقصب والنحـاس، اللذيْن شكلا سلعـاً تجـارية مهمة أيام حكم الأشراف السعديين.

ولقد كان لـكل قبيلة أسواقـاً خاصة تُعقـد فى الأرض الفضـاء وتحمل اسم اليوم الذى تعُـقد فيـه. وفى السوق يبع الفلاحـون منتجاتهم ويشـترون السلع المصنعة التى يـجلبها التـجار من المدن. وتحفظ الحبوب فى صوامع (مطامير).

وفى المدن يتركـز النشاط الصناعى. وكل أصـحاب حـرف، تكوِّن لأنفســهم طائفـة، تجمع فى شـارع خاص يحـمل اسمـها. وفى سوق هذا الـشارع تصنع السلع وتباع. ويـحفظ فائض البـضائع ومـخزونه فى الفنـادق (مجـمع فندق) الذى يشبه الخان ووكالة الشرق. وتُباع بعض المنتـجات، مـثل الحبـوب والزيت والفـحم والصـوف فى أماكـن خاصـة تعـرف بالرحبـة. ولقـد أصبح لبـعض السلع الأوربـيـة الأهمـيــة الأولى فى المغرب ومثلث سلعها تجارة مرور هامة مثل: المنتجـات القطنية، الشاى والسكر والشموع. ولقد لعب اليـهود دوراً مهما فى تنشـيط بعض المتـاجـر وكـوسطاء تجاريين.

٥ ــ التنظيم السياسى

كـانت بلاد المغـرب لفـتـرات نادرة ومدد قـصيـرة فحسب خـاضعـة تماماً لسلطة السلطان: بسبب ذلك الفصل بين (بلاد المخـزن) وهــى المناطق التــابعـة

للحكومة المركزية و (بلاد السَّيبا). وبوجه عام، شملت بلاد المخزن المدن والأودية والسهول. أما الجبال، على الجانب الآخر، فقد ظلت خارج سيطرة الحكام غير الأقوياء.

وخارج المدن يتجمع السكان فى قبائل. هذه القبائل تتجمع أحياناً مع بعضها البعض تحت اسم عام، دون وجود تحالف بينها بمعنى الكلمة؛ وتنطبق هذه الحالة على غُماره فى الشمال، والحاحا، والدُكالا، والشاويه فى الجنوب. وتنقسم القبيلة إلى أفرع (أرباع، أخماس، أفخاذ)، التى تنقسم بدورها إلى جزء من الفرع متضمناً عدداً معنياً من قرى الخيام أو المنازل.

وُتحكم القبائل التابعة تبعية فعلية السلطان بواسطة (قائد) يختاره المخزن. وواجبات هذا القائد هى أن يحدد الضرائب ويفرضها، وأن ينشر فرق جنوده ويحفظ النظام. وتحت قيادة القائد يوجد شيوخ يرأسون من تحتهم من مقدمين.

أما القبائل التى ليست خاضعة للمخزن (قبائل السيبا)، فإن نشاطها السياسي مقتصر على الجماعة، وهى جمع من الرجال القادرين على حمل السلاح والقتال. فالجماعة تتعامل مع كل أعمال شئون القبيلة، المدنية، والجنائية والمالية والسياسية. وهى تتدبر أمر العدالة متبعة العرف. وهى تنتخب شيخاً يقتصر عمله على تنفيذ قراراتها. وإلى جانب جماعة القبيلة هنالك جماعة العشيرة وجماعة الفخذ، لكن سلطة هذه الجماعات سلطة محدودة.

وفى المدن، يتمثل سلطة المخزن فى الحاكم الذى يحمل رسمياً لقب «قائد»، ولكنه فى بعض المدن الكبيرة يسمى غالباً (باشا)، وأحياناً يطلق لقب (عميل) على حاكم القاضى فى حالة أى انتهاك للقانون. وللقائد مساعد أو خليفة. وإلى جانبه يوجد المحتسب الذى ينظر فى أمر السوق والأخلاق العامة.

وتحت إمرة القائد يوجد مقدمى الأحياء وشرطته (المخازنيه) الذين

ينفـذون تعليمـاته. ومن بين الموظفـين الذين يرُسلهم المخزن إلى كل مدينة من الممـكن أن نذكـــر (الـناظر)، أو نـاظر الحبوس، ووكيل الغرباء (أبو المواريث)، وأمـين المستـفاد، ووظيـفتـه تحصـيل الضـرائب من الأسـواق. وأخيـراً فـإن الجـمـارك على الحـدود وفى الموانى يحصلها موظفون يعرفون بالأمناء.

القضاء :

يتـولى القـائد القـضـاء أو يتـولاه القـاضى، حـسـبمـا تكون الـقضـيـة. ويقــضى القــاضى فى المســائل التى تخص قانـون الأحوال الشخـصيـة، أما التقـارير الرسمـية للقـضايا فيـرفعـها (العـدول). وفى القـضايا الفنـية يلجـأ القاضى إلى الخبراء المختلفين.

ملكية الأرض :

تأخــذ ملكيــة الأرض عــدة أشكال مـخـتـلفـة. فـفى المقــام الأول، هنالك ممتلكات الدولة؛ وهى تدار إما مـباشرة بواسطة المخزن (أرض الـتاج الملكى) أو تخـصص للقـبـائل مـقـابل الخـدمـة العـسكرية المكلفين بهـا؛ ومن الممكن أن تُمنح بعض هذه الأراضى بصفة مؤقته أو بملكية نهائية لأفراد بمرسوم ملكى

وأرض الحـبـوس (الأوقـاف) أرض مدنية أو زراعـية. ففى المدن، هى تغطى ما لا يقل عن نصف مـساحة الأراضى. وهى تترك تحت ظروف خاصة وتعطى للمقيـمين فيهـا امتيازاً خـاصاً وجزاء. وفى الريف، تـتكون أرض الحـبــوس أســاساً من حـقول وبســاتين. وفى كل الحـــالات، فـــإن دخل هــذه الأراضى مـوقوف علـى أعمـال بناء المبـانى ذات الطابع الدينـى (مسـاجـد، جـامـعـات، مـــدارس، أسبلة) أو لـدفع مـرتبـــات العاملين فى هذه المؤسسات.

وهناك أراضٍ فى المغرب ليست ملكاً لأحـد، وإنما هىَ (علـى المشــاع)، وهى ملك لكل القبـيلة، وتعرف هذه الأراضـى باسم (بلاد الجـماعـة). وأخيـراً، هناك أراض تؤول ملكيتها بالميراث أو الشراء، وتثبت ملكية هذه الأرض بشـهادة ملكية تعُرف (بالملوكية).

ولقـد تحولت الزكـاة والعشـور إلى ضـريبة شـخصـيـة يؤديها الشـخص

بنفسه وليس عن طريق الدولة، التى كانت تحصل منها مبالغ طائلة. ومن الضرائب التى تجمعها الدولة ضرائب بوابات المدن وضرائب الأسواق وضرائب المبانى وبالإضافة إلى تلك الضرائب هنالك الهدايا التى تقدم للسلطان فى المناسبات الدينية. كذلك الجزية المفروضة على أهل الذمة أو بدل الخدمة العسكرية المفروض على بعض القبائل العربية.

٦ ــ الحياة الدينية

أ ــ البربر قبل الإسلام :

بسبب نقص المصادر، من الصعب أن نحصل على فكرة صحيحة عن معتقدات بربر المغرب الدينية وطقوسهم قبل تحولهم إلى الإسلام واعتناقه، وفقط من بقايا مخلفات الآثار الوثنية التى لازالت قائمة فى بعض الأنحاء نستطيع أن نخمن الديانة البدائية الأولى التى كان عليها بربر المغرب. ومن صورتين منحوتتين على الحجر وُجدت فى المغرب تبدوان دليلاً على وجود عبادة الشمس عندهم.

ب ــ الدخول فى الإسلام :

فى زمن الفتح، وجد العرب. أن سكان المناطق حول المدن واقعة تقريباً. تحت نفوذ التعاليم اليهودية والمسيحية؛ لكن هناك بعض الشك فى أنهم اعتنقوا هذه الديانات بشكلها الصحيح. ويبدو أن تأثير هذه الديانات قد مهد البربر حول الجبال لاعتناق مبادىء الإسلام الجديدة، الذى جاء به الفاتحون. وقد نتج عن حملتى الفتح، حملة عقبة بن نافع ٥٠هـ/ ٦٧٠م وحملة موسى بن نصير ٩٢هـ/٧١١م، اعتناقاً جزئياً وظاهرياً للإسلام فى المغرب، لأن عناصر عربية ــ قليلة بقيت بعد الفتح فى البلاد. ولقد اقتصر الإسلام فى المدن على المراكز الكبيرة. ولقد تحول البربر عموماً إلى الإسلام ولكن حين أراد الفاتحون أن يعاملوهم كموالى وأتباع، لم يترددوا عن الارتداد عن الدين، فى سبعة مناسبات مختلفة، إذا صدقنا فى ذلك المؤرخين العرب. والحقيقة الوحيدة الثابتة، هى أنهم عندما ظلوا على إسلام، فإنهم لم يقبلوا بطاعة وتبعية تعاليم خليفة بغداد الروحية بل تقبلوا تعاليم الخوارج ولقد

ذهب بربر المغرب إلى مسافة أبعد حينما قامت بينهم ديانات محلية بنيت تقريباً على الإسلام، فبعد محاولة الثورة التى قام بها ميسرة وبربر طنجة، التى قضُى سريعاً عليها، اعترفت قبيلة براغواطة ببنى أبنائها هو صالح بن طريف، الذى جاء لهم بدين وقرآن باللغة البربرية. ولم يقض على هذه الديانات وهذه المحاولات الدينية بين البربر نهائياً سوى على يد حكام الموحدين فى القرن السابع الهجرى/الثالث عشر الميلادى. كذلك هناك الحركة التى قام بها «حم» (ت ٣١٣هـ/ ٩٢٧ ــ ٩٢٨م) بين قبيلة غمارة، قرب تطوان.

وبرغم حركات الانشقاق هذه، فإن الإسلام أصبح الدين الرسمى لأقوى البيوتات التى حكمت المغرب، وقد أخذ فى الانتشار تدريجياً، واكتسب أرضاً له ببطء بين جبال البربر، لكن ذلك لم يقع إلا بعد وفاة عبد المؤمن الذى حطم دين البرغواطيين ووضع نهاية لحكم المرابطين الذين اتهموا بأنهم مجسّمين. ولقد وحد المرابطون الإسلام تماماً فى المغرب. ومنذ ذلك الوقت صار للإسلام فى المغرب أبطال، كانوا جنوداً أكثر منهم رجال دين، أجبروا الناس بالحرب على قبول تعاليمهم. ولقد تطلب الأمر من ابن تومرت، البربرى من جبال الأطلس، ورجل الدين الذى تعلم فى المشرق، أن يعود إلى البلاد ليحصل على تأييد أتباعه ليؤسس جماعة سياسية ودينية هى جماعة «الموحدين».

وإذا كانت حركة الموحدين حركة مؤقتة فى المغرب، فإنها بدون شك كانت حركة موجية بما فيه الكفاية لدرجة أنها وقفت فى البلاد على كل آثار دعاوى الشيعة و الخوارج كما استطاعت أن تؤسس وتثبت مذهب الإمام مالك بن أنس الذى مازال متبعاً حتى اليوم فى الغرب.

جـ تطور الإسلام فى المغرب :

منذ نهاية عهد دولة الموحدين، اكتسب إسلام المغرب بسرعة ملامحه الخاصة به. فبعد طرد المسلمين من الأندلس، واصل الأسبان الحرب ضدهم حتى فى المغرب. ولقد أصبح الإسلام

بعد أن هاجمه المسيحية واضُطر للجهاد غريماً قوياً فعالاً. وتطلب الأمر استخدام كل قوى البلاد المعنوية. وقد كانت تلك هى الفترة التى ثار الإعجاب فيها بالأولياء والصالحين أحياءً وأمواتاً وبخاصة الأشراف منهم الذين وقفوا إلى جانب الإسلام فى المغرب وتولوا قيادة الناس للدفاع عنه، وقد أخذ هؤلاء اعترافاً رسمياً من المخزن بتلك القيادة.

وقبل المرينيين احتاج الإسلام لعون القوة الزمنية الدائم للدفاع عنه ولإحراز تقدمه. ومنذ عهد حكم تلك الأسرة المرينية، المنحدرة من قبيلة بربرية بدوية، انعكس الوضع، وصار الحكام آنذاك هم الذين استغلوا الإسلام ليزيدوا من قوتهم أنفسهم، وحاولوا احتكاره بإنشاء مدارس للتعاليم الدينية؛ وكانت (مدرسة الصغاريين) أول هذه المدارس التى أنشئت سنة ٦٧٩هـ/ ١٢٨٠م على يد السلطان أبويوسف فى فاس، عاصمة البيت الحاكم، الذى جعل منها أكبر مركز ثقافى إسلامى فى غرب بلاد البربر. ولقد قام البيت الحاكم الذى خلف حكم بنى مرين، وهم بنو وَّطاس، بتأسيس ضريح فخم لمؤسس الأسرة إدريس الثانى، ليدفن فيه وقد كان آنذاك محل مهابة كبيرة. ولقد كوَّن إدريس الثانى طريقة (جماعة) دينية، وأخذت سلالته من بعده لقب (الشريف) وسرعان ما لعب الأشراف دوراً مهماً فى المجتمع المغربى ذا سطوة سياسية ومعنوية، وسرعان ما إزدادت قوة الأدارسة (الشُرفا) بمؤازرة فرع آخر منهم من نسل الحسن بن على (الحسنيين) فكان الإثنان أصل أشراف المغرب: الأدارسة والعلويين. وإلى الغلويين ينتسب بيتا الأشراف: السعديين والغلاليين، ولا يزال الأشراف الغلاليون فى السلطة. ومن لحظة توليهم الحكم، صار نفوذ الشُرفا على مقدرات البلاد هو الأكثر رجحاناً.

ولقد ارتبطت ظاهرة الأشراف بنشأة الطرق الصوفية ورغم أننا وجدنا شواهد على وجودها عند نهاية دولة الموحدين (الحجاجية، المغرينية، الأمغارينية)، فقد تكونت الطريقة الجزولية، التى قاد حملة الجهاد فيها

«الجزولى» (ت ٨٦٩هـ/ ١٦٤٥م) ضد البرتغاليين، وهى أكبر الطرق الصوفية الموجودة فى المغرب حتى اليوم.

د- الإسلام فى المغرب الحديث :

يتبع المغاربة الآن المذهب السُنى، ولقد اتبعوا منذ فترة حكم المرابطين مذهب الإمام مالك. ويلتزم المغاربة فى المدن بتعاليم الدين. لكن البدو فى السهول والبربر فى الجبال — فى الواقع — مسلمون تعوذهم الحماسة. على أن منطقة جباله، بين فاس وطنجة، شديدة التمسك بالإسلام والإخلاص له، ويُظهر أهلها تقوى شديدة ودراسة القرآن محببة للغاية لهم؛ ومن بينهم يتخرج عدد كبير من الدعاة الذين ينشرون الدعوة فى السهول. كذلك، بالفعل، فإننا نجد بين سكان تلال الشمال والجنوب على الأقل مسجداً فى كل قرية.

وعلى الرغم من بعد المسافة التى عليهم أن يقطعوها، فإن المغاربة يحبون أن يؤدوا فريضة الحج. وعدد كبير منهم يستقر فى المشرق (وهناك جاليات مغربية فى الإسكندرية والقاهرة)، وقد جعل تزايد عدد هذه الجالية السلطان عبد العزيز أن يعيِّنٌ أميناً للمغاربة» فى مصر.

وإضافة للاحتفال بعيدى الفطر والأضحى فإن المغاربة يحتفلون بالمولد النبوى الشريف وبيوم عاشوراء (العاشر من المحرم). ولقد بدأ المرينيون الاحتفال بالمولد النبوى، ثم أصبح من بعد ذلك عيداً قومياً، وفى بعض الأحيان يتفوق الاحتفال بهذا العيد فى المغرب على الإحتفال بالعيدين الآخرين. وتتعدد الطرق الصوفية الموجودة الآن بالمغرب، ومنها: التيجانية، الدرقاوية، الطيِّبية، الكتانية وغيرها. وكل طريقة من هذه الطرق وغيرها تنتسب إلى ولى شهير من الأولياء الصالحين.

ولقد تجلى الإعجاب بالأولياء وظهر بأقصى سرعة فى المغرب، وقد كان ظهوره سابقاً للإسلام، لكنه وجد نفسه مضطراً للتماشى معه. وهناك تصنيفات مختلفة لهؤلاء الأولياء، من ولى العاصمة المبجل الراعى أو ولى الناحية إلى الرجل الصالح العام الذى ضاع

اسمه وفُقد بين الأسياد الذين جاءوا إلى البلاد ودفنوا فيها وصار لهم مقام وقُبة. ويتميز قبر الولى العادى (بحوش) يحيط بقبره.

وقد أحرز هؤلاء الأشخاص الموقرن، ذكوراً وإناثاً، قداستهم بطرق مختلفة، بعضهم أثناء حياته، بعلمهم، وتقواهم وورعهم، وبزهدهم ونسكهم، وببركاتهم، وفى بعض الأحيان (بانجذابهم). والبعض الآخر بعد وفاتهم، بمعجزاته وبركاته، إلخ ويُطلق على المجاهد الذى يُقتل فى حرب الكفار اسم مرابط، ثم أصبح بعد ذلك يطلق على الأولياء على المرابط لقب الولى، والسيد، والصالح صاحب البركات. وبين البربر عُرف الولى باسم (أجرَّم). ولقد تحدد لقب «مولاى» و «سيدى» للكبار أولياء المغرب، بينما أطُلق على النساء منهن لقب (اللالا).

ولم يكن الولى الذى نُسبت الطُرق إليه ولياً مغربياً، ولكنه كان ولياً من بغداد وهو «عبد القادر الجيلانى»، والذى يعُرف «بالجيلالى» بين عامة الشعب. الذى لم يقم بزيارة المغرب على الإطلاق. لكن الولى الذى أحيطت طريقته بأهمية كبيرة فى المغرب هى طريقة مولاى إدريس الشهيرة، مؤسس فاس ووليها الأكبر. ومن بين أولياء المغرب الآخرين نذكر: مولاى عبدالسلام بن مشيش، ولى جباله؛ ومولاى أبو سلهام، فى الغرب؛ ومولاى أبو الشتاء الخمَّار، فى شمال فاس؛ وسيدى محمد بن عيسى ولى مكناس ومؤسسى طريقة العيسوية؛ ومولاى أبو شعيب فى أزمور؛ ومولاى بوعزة، فى تادله، وسيدى أبوالعباس السبتى، المولود فى سبته وولى مراكش. وهناك فى المغرب أيضاً بعض أولياء اليهود المشهورين الذين لهم أضرحتهم مثل: ضريح الرَّبى عمران فى أزجن، قرب فزان والربى بن زميرو فى صافى.

وتُعد المنطقة حول مقام الولى منطقة مقدسة (حرم)، ومن أشهر هذه المناطق الحرم حول مقام مولاى إدريس فى فاس ومولاى عبدالسلام بن مشيش فى جبال الشمال الغربى. وهذه المناطق تكون ملكاً للعائلات المنحدرة من نسل

الولى. وأرض هذه المناطق معفية من دفع الضرائب الحكومية، وأكثر من ذلك فإنه لأحفاد الولى الحق من فرض بعض الرسوم لصالحهم، بجعل مقرر معترف به من قبل السلطان. كذلك يستفيد هؤلاء الأحفاد من دخل النذور التى يدفعها الزوار إلى الضريح وتعُرف بالزيارة. وفى كل عام يقام مولد لهذا الولى عند مقامه يعُرف باسم (الموسم)، ويجتمع الناس فى هذا الموسم من كل مكان لاحتفال بمولد السيد ولمشاهدة الألعاب النارية التى تطُلق فى الهواء على شرفه.

وتُطلق تسمية (الزاوية) على المكان الذى به ضريح الولى. وغالباً ما تمتلك هذه الزوايا أراضيها الخاصة وتستفيد مما يدخل إليها من دخل وهدايا. ونستطيع أن ندرك مدى المكانة الاجتماعية والسياسية التى تمتعت بها الزوايا وتميزت بها على ما حولها من مراكز علمية وذلك بسبب ما كان لها من شهرة وثروات زائدة. على أن وجود هذه الزوايا كان أمراً مهما للغاية بالنسبة للمغرب، فهى زيادة على أنها مراكز لإحياء السُنة، فهى تُعطى تجدداً ونشاطاً للإسلام فى البلاد. وقد كان بعض هذه الزوايا مراكز للمتصوفة، وقد ظلت على الدوام قواعد علمية ثابتة للتعاليم الدينية. ويفسر لنا ذلك المكانة الممتازة التى كانت عليها سلالة الأولياء والصالحين أو المرابطين فى بلاد المغرب. فإذا أضاف هذا الولى إلى ميزاته الدينية والأخلاقية ميزة انتسابه إلى بيت النبوة الشريف، يصبح شريفاً الأمر الذى يرفع من مكانته ويزيد فى امتيازاته الروحية والمادية. وقد حاول كثير من الأولياء الذين لا ينتسبون إلى بيت النبوة أن يلحقوا أنفسهم بهذا البيت وأن يبحثوا لأنفسهم عن نسب يلحقهم به حتى تزداد مكانتهم بين الناس. وبذلك ازداد عدد الأولياء الذين نسبوا أنفسهم إلى الأشراف فى المغرب.

٧ ـ مسح لغوى

يتكلم مغاربة المغرب بلغتين: البربرية والعربية. واللغة البربرية هى الأقدم فى المغرب وليس لدينا دليل على بداية الكلام بها، أما بالنسبة للعربية، فلقد دخلت إلى المغرب مع الفتح

الإسلامى له فى القرنين الأول والثانى الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين. ولكن حتى وصول بنى هلال وبنى سليم إلى المغرب (القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى م)، بدأ أن العربية، لغة للثقافة غير الدينية لم تكن متداولة إلا فى المدن أما الريف فقد استمر فى تكلمه بالبربرية، ولم تنتشر العربية بين البربر إلا بعد أن وصلت القبائل العربية إلى سهول بلادهم. وباستثناء منطقة جبالة، فإن مناطق المغرب المرتفعة ظلت متمسكة باللغة البربرية بينما أخذت المدن والأراضى المنخفضة تتحدث بالعربية تدريجيا.

ولقد دخلت اللغة العربية المغرب على مرحلتين على الأقل: الأولى فى القرن الثانى/ الثامن الميلادى وقت الفتح الإسلامى، ثم الثانية فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى مع مقدم بنى هلال وبنى سليم إلى المغرب. وحتى مجىء العرب المذكورين إلى المغرب بواسطة سلطان الموحدين يعقوب المنصور، بدا أن العربية لم تكن متداولة سوى فى مدن الشمال الكبيرة، حيث كان يوجد عدد كبير من العرب هناك. ولقد كانت العربية هى لغة الدين ومن المدن انتشرت العربية بين السكان فى الريف المجاور للمدن، وقد لاحظ الإدريسى ذلك بقوله أنه فى القرن السادس الهجرى/الثانى الميلادى تحدثت قبائل بربر جنوبى فاس (بنو يوسف، فندلاوا، بهلول، زواوه، مقاصة، غيات وسلقوم) العربية. ويشرح النفوذ اللغوى الذى بذلته المدن على الريف المحيط بها سبب تعريب ريف جبال جبالة فى الوقت الذى ظلت فيه بقية مرتفعات المغرب تتحدث بالبربرية. وتمتد أرض منطقة جبالة، بالمعنى الواسع، على شكل هلال من طنجة إلى تازة. وهى محاطة بسياج من المدن، وهى مدن: نكور، باديس، قفيزاز، تطوان، سبته، القصر الصغير، طنجة، أرزيله، القصر الكبير، البصرة، أزجن، بنوتاؤده، واليل، فاس وتازا، التى هى موانى أو أسواق متاحة لقبائل المنطقة،

إلى جانب أن السلسلة الجبلية نفسها تجتازها طرق شمال المغرب التجارية الهامة .. الطرق من فاس إلى طنجة ، إلى سبته ، إلى باريس ، إلى نكور وإلى غساسة؛ وبذلك من الطبيعى أن تكون المنطقة عرضةً لتأثيرات المدن المباشرة وغير المباشرة ، وتكون مرتفعات جباله أو المناطق التى عُربت فى المغرب ولقد تميزت عليها التعريب بعدة عوامل أخرى، وهى : ١- وجود العديد من القرى الكبيرة، المقاربة للمدن التى أصبحت مراكز ثانوية للثقافة القرآنية . ٢- إقامة بعض الأشراف الأدراسة بين القرن الرابع . العاشر الميلادى بين جباله ، وإقامة ممالك لهم بين الجبال بعد أن طردهم موسى بن أبى العافية المكناسى من فاس ، أصبحت مراكز للثقافة الإسلامية المدنية. ٣- لقد شكَّلت قبائل جبالة جانبًا مهما فى الجهاد ضد الأسبان ، وعودة معظمهم يتحدثون بالعربية بعد اتصالهم بمدن الأندلس الإسلامية الكبيرة. ٤- وأخيراً، فإن نزوح ثوار الأندلس إلى المغرب واستقرارهم فى هذه المنطقة بداية من «ثورة الربض» فى قرطبة (سنة ٢٠٢هـ/٨١٨م) حتى القرن العاشر الهجرى/السادس عشر الميلادى، فى المدن حول الجبال أو من قرى المناطق المرتفعة (تطوان ، شفشوان) وقد جاءوا إلى تلك البقاع بلغتهم العربية ونفوذهم الثقافى والمادى الذى كان له تأثيره الكبير على المنطقة.

هذا ولقد انتشرت فى بلاد المغرب ثلاث لهجات عربية لهجة المدن، ولهجة المرتفعات واللهجة البدوية ، وممكن إضافة لهجة رابعة لها وهى اللهجة اليهودية . وتختلف كل لهجة من هذه اللهجات عن الأخرى بسبب تأثر عربيتها باللهجة المحلية التى كانت تتحدث بها المنطقة قبل التعريب.

٨- الحياة الثقافية

احتلت المغرب منذ نهاية العصور الوسطى، مكاناً خاصا فى المجال الثقافى فقد كانت لوقت طويل مميزة عن جاراتها ومنذ استقلالها السياسى فإنها بدأت تُظهر استقلالها أيضاً فى

المجال الثقافى. ولقد كان لنشاط مراكز التعليم الباهر بين عرب الأندلس حتى نهاية القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى تأثيره، دون شك فى المغرب، ولكن بعد ارتداد شبه الجزيرة الأيبيرة للمسيحية، وهجرة اللاجئين الأسبان إلى المغرب أصبحت بلاد المغرب هى المراكز الإسلامية الوحيدة للدراسات الإسلامية فى الغرب الإسلامى. وعلى أى حال، فبرغم عدد العلماء الكبير نسبياً الذى خلّفته هذه البلاد فى سائر العلوم إلا أنها لم تحرز فى نظر باقى العالم الإسلامى الشهيرة والمكانة الثقافية ، التى تمتعت بها أسبانيا حين كانت قطراً إسلامياً . غير أن المغرب حفل دائما بعدد كبير من الأدباء المرتبطين بالتراث العربى القديم ويجب أن نلاحظ أن هذه الثقافة التقليدية التى استمرت على الأقل حتى نهاية القرن التاسع عشر، لم تترك أقل مجال للعلوم الحديثة بها، وقد ظل الشكل المميز لهذه الثقافة ، التى بُنيت أساسًا على الدين، دون تغيير. وفى هذا القطر، الذى تنظم التقاليد فيه بصرامة الحياة العامة والخاصة ، لا يجعلنا نندهش بأن يظل المفهوم الثقافى على الدوام دون تغيير ويلاحظ حالياً ، أنه حتى الوقت الحالى ، يظل الفقيه المغربى سواء كان مدرسًا أو موظفًا فى مكونة الأشراف يحتفظ بنفس المعلومات والمعرفة التى كان عليها فقهاء بنى مرين أو الأشراف السعديين . ولقد تلّقى التقاليد نفسها وأخذها أيضاً بنفس الطريقة القديمة. فقط حفظ القرآن عن ظهر قلب فى الكتاب ، وغالباً ما أتمه، ودرس بعض النحو . ثم صار بعد ذلك طالباً، وطلب العلم ، الذى ينشده، لا تحكمه قواعد أو يحده برنامج سوى القواعد القديمة - فهو يدرس أولاً «الأمهات» فى الدين والنحو . ثم بعد ذلك قد يتقدم فى دراسته ويدرس (الشرع) أو (الحاشيه) على (المتن). ويكون كل اتجاه دراسته منصباً على الحصول على معرفة جيدة فى الدين والشريعة. وتكون المحصلة النهائية فى كل حالات تعليم رجال المغرب أن يصبح معظمهم قضاة ومشرعين

يختلفون عن رجال العلوم والفنون. وهذا يجعلنا نفهم أيضاً سبب تفوق المغاربة والدور المهم الذى لعبوه فى الفكر العربى فى الموضوعات التى تتصل بالقرآن والسُنة والشريعة و«الأصول».

مراكز التعليم :

تغيرت مراكز التعليم فى المغرب بتغيير الحقب والظروف التاريخية. ولقد كانت أولى هذه المراكز النقاط القريبة من أسبانيا ، وهى سبته وطنجة ولقد سهَّل تأسيس مدينة فاس وبناء مسجد «القرويين» الكبير بها أن تُصبح مركزًا للثقافة بالداخل . وبعد ذلك بقليل ، صارت مراكش ، عاصمة المرابطين والموحدين ، كما أراد حكامها ، مركز جذب للعلماء المغاربة وكذلك لبعض علماء الأندلس . ولكن منذ عهد حكم بنى مرين البربر صارت فارس من القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى مركز المعرفة فى المغرب. ولم يقتصر المرينيون على اتخاذها حاضرة سياسية بل اتخذوها قاعدة لسلسلة من المدارس حول جامع القرويين وجامع فاس الجديد، مما جعلهم يجذبون إليها الدارسين من كل أنحاء البلاد فأعطوها الشهرة العلمية التى اكتسبتها حتى اليوم . وفى عهد بنى مرين ازداد عدد المدارس خارج فاس : فى مكناس ، وسالى ، ومراكش، مما يُظهر أن التعليم المنتظم كان قائماً فى هذه المدن.

إضافة إلى الدور الذى لعبته المدارس فى الحياة الثقافية فى المغرب ، هنالك أيضا نشاط الزوايا ، الذى إرتبط مباشرة بازدياد عدد المرابطين والأشراف من البلاد فى الفترة التى كان الأسبان والبرتغاليون يحاولون إقامة قواعد لهم فى المغرب من القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى . ولقد صارت الزوايا ، وهى مراكز دينية وقواعد للجهاد مراكز للتعليم . وفى الوقت الذى كانت فيه فاس تحافظ بصعوبة على طابعها كمركز رئيسى للتعليم فى البلاد ، ازداد عدد الزوايا ، التى قام التدريس بها ، زيادة ملحوظة ، وخاصة على سبيل المثال : زاوية الدلاع فى وسط الأطلس ، وزاوية تامجَرت فى أرض درعة،

وزاوية وًزان فى الشـمـال . ولقد كـان أشـهـر المعلمين هم الأشـراف شـيـوخ الطرق.

ومن علماء الفـترة الأولى فى المغرب تأتى أسـمـاء : دراس بن إسـمـاعـيل ؛ والمصلح الشهيـر ابن تومرت ، مؤسس حـركـة الموحـدين وصـاحب كـتـاب «العـقـائد»؛ والـقـاضى عـيـاض (٤٧٦-٥٤٤هـ / ١٠٨٣-١١٤٩م) ، وصـاحب المؤلفات الكثيـرة وأشـهـرها كتـاب «الشفـاء» و «مشـارق الأنوار» ، وكـتـاب «المدارك» الذى يـحـتـوى على مجموعة من سير علماء المالكية.

وخلال الفترة الحديثة ، على الجانب الآخر ، أصبح عدد علمـاء المغرب كبيراً للغـاية وأشـهـرهم: فى القـراءات : ابن بارى (القـرن الثامن الهجـرى / الرابع عشر الميلادى)؛ ابن فخر (القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى)، عالم مكناس ابـن غـــازى (ت٩١٩هـ / ١٥١٣م)؛ عبد الرحـمن بن القاضى (ت ١٠٨٢/١٦٧١م)؛ عبد الرحـمن بن عبد السلام الـفاسى (ت ١٢١٤/١٨٠٩م)؛ فى الحديث : يحـيى السراج (ت ٨٠٨/ ١٤٠٥م) ؛ سُقين العـصيمى (ت/٩٥٦ ١٥٤٩م) ؛ رضـوان الجنوى (ت ٩٩١ ١٥٩١م) محـمد بن قاسم القـصار (ت ١٠١٢/١٦٠٣م) ؛ إدريس الصُـغـيـر ؛ الجزولى وأحمد الـزروق ؛ وابن عشير (ت ١٠٤٠/١٦٣٠م).

مؤرخو المغرب الأقدمين :

من بين مـؤرخى الموحـدين نجـد مؤرخاً كان رفيـقاً للمهدى ابن تومرت، وهو «البندق الصنهـاجى» ، كذلك نجـد «ابن القطان» و «عبد الواحد المراكشى». وفى عـصـر بنى مـرين يكثـر ذكـر المؤرخين فإضـافة إلى عبـد الرحمن بن خلدون، نذكر ابن عـذارى، عالم مراكش صـاحب كـتاب «المغـرب فى ذكر أخـبار أفـريقـيـة والمغــرب»، وابن أبى زرع، صـاحب تاريخ فاس والأسـر المغربيـة الحـاكـمـة «روض القـرطاس» وابن مرزوق ، صـاحب كـتاب «المسند»؛ وابن الأحـمـر ، مـؤرخ بنـى الأحـمـر ملوك غـرناطـة وصـاحب كـتـاب «روضـة النسـرين» وتحت حكم السـعديين كـان أهم المؤرخين الفـشـتـالى والإفـرانى،

مؤلـف كتاب «نـزهة الحاوى» وأخـيراً تحت حـكم العلـويين : المؤرخ الزيّـاني وأكانسوس Akansús .

الجغرافيا :

أهم كتب الجغرافيا المغربية هى كتب الرحلات ، وخـاصة وصف رحلة الحج ويأتى كـل من الإدريسى وابن بـطوطة كأهم رحالة من أصل مغربى.

أدب التراجم:

هنالك مجـموعات غـزيرة عن مناقب الأشراف ، وعن رجال الطرق الصـوفية خاصة فى الفتـرة الحالية . كذلك هنالك مجـموعات عن المدن ، لهـا أهميتـها من وجهة النظر التاريخية ويُعتبر كتاب ابن عسـاكر «دوحة الناشر»، وكـتاب «درة الحـجال» لابن القـاضى و «صفـوة من انتـشـر» للمـؤرخ الإفـرانى ، و «نشـر المثانى» و «التقـاط الدرر» للقادرى أهم كتب التراجم والطبقات المغربية.

أما عن الـطب والعلوم الطبيـعيـة ؛ فإن المغرب بعد القرن الثـامن الهجرى / الرابع عشر الميلادى اعـتمدت تمامًا فى الطب على الأندلس . ولقـد كان أطباء أمـراء المرابطين والموحدين من أسبانيا ، مثل ابن باجة ، ابن الطفيْل وابن رشد الشهير وابن زُهر ، وفى الفتـرة الحديثة ، نجـد فى بلاط السلاطين أطباء مغاربة الأصل.

قد تركوا العمل بالطب . وكان أهمهم فى فـتـرة الأشـراف السـعـديين : أبو محـمد القـاسم الوزير الغسـانى ، وفى فترة حكم العلويين : ابن شـقرون ، عبد الوهاب أدراق ، أحمد الـدارعى، عبد الله ابن غـروز المراكشـى ، أحمـد بن الحج وعبـد السلام العـلامى . وأخيـراً ، فإن هنالك اثنين شهيـرين من المغاربة درسا علوماً دقيقة فى الـقرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى، وهما : أبو على الحسن بن عمر المراكشى ، عالم الفلك ، وأحـمـد بن البناء ، عـالم الرياضـيـات والفلك والكيمياء.

وعند نهـاية القـرن التـاسع عشـر ، تميـز حـكم مـولاى الحـسـن بنوع من النهـضة فى الدراسـات الإسلاميـة فى المغـرب . وقـد حـدثت حركـة طبـاعـة وتحقيق ناشطة لكـثير من المخطوطات . وأخيراً نُشـرت فى فاس ثلاثة مجلدات لكتاب «سلوة الأنفاس» لأحمد بن جعفر القطانى ، وهو معجم لمشاهيـر عاصمة الشـمـال فى نـفس الوقت نُشـر فى

القاهرة «تاريخ المغرب الكبير» لمؤلفه أحمد بن خالد الناصرى السلاوى ، تحت عنوان:

«كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى».

المصادر :

(١) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر.

(٢) ابن فضل الله العمرى : مسالك الأبصار في ممالك الأمصار.

(٣) ابو الفدا : تقويم البلدان .

(٤) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ .

(٥) ابن عذارى : البيان المغرب فى أخبار المغرب.

(٦) الإفرانى : نزهة الحادى.

(٧) A. Bernard: *Le Maroc.*

(٨) J. Becker: *Historia de marruecos.*

(٩) Budgett Meakin: *The Moorish Empire.*

(١٠) Fournel: *Les Berbéres.*

(١١) Lévi Provengal: *Les Historians des Charfa.*

د. عطية القوصى [ليفى بروفنسال Levi Provencal]

المغناطيس

المغناطيس (بفتح الميم والنون أو كسر النون) المعدن المعروف بهذا الاسم فى كتب التراث العربى ويطلق على البوصلة أيضا.

المغناطيسية:

حجر المغناطيس هو خام الحديد المغناطيسى ($Fe_3 O_4$) وهو معدن واسع الانتشار فى الطبيعة ومعروف منذ القدم ومكون أولى فى الصخور النارية.

وقد اهتم به علماء المسلمين وبينوا كثيرا من خواصه وأهمها جذبه لقطعة من الحديد إذا قربت منه. وخصص البيرونى فى كتابه «الجماهر فى معرفة الجواهر» فصلا للمغناطيس، وأشار إلى الصفة المشتركة بين المغناطيس والعنبر (الكهربا) وهى جذبهما للأشياء، وبيّن أن المغناطيس يتفوق على العنبر فى هذه الصفة.

وأشار البيرونى إلى أن أكثر خامات المغناطيس موجوده فى بلاد الأناضول وكانت تصنع منها المسامير التى

تستخدم فى صناعة السفن فى تلك البلاد، أما الصينيون فكانوا يصنعون سفنهم بضم وربط ألواح الأخشاب إلى بعضها بحبال من ألياف النباتات، ذلك أن هناك جبال من حجر المغناطيس مغمورة فى مياه بحر الصين كانت تنتزع مسامير الحديد من أجسام السفن فتتفكك وتغرق فى الماء.

وأشار البيرونى إلى رواسب المغناطيس فى شرقى أفغانستان وبين أن الأجزاء السطحية من تلك الرواسب ضعيفة المغناطيسية بالمقارنة مع الأجزاء الداخلية منها - والسبب هو تعرض الأجزاء السطحية من تلك الرواسب للشمس.

وشبه العلماء المسلمون الحديد وحجر المغناطيس بالعاشق والمعشوق، فالحديد ينجذب إلى المغناطيس كانجذاب العاشق إلى المعشوق - وقال القزوينى فى كتابه «عجائب المخلوقات» أن هناك قوة إلهية فى حجر المغناطيس تمكنه من جذب الحديد إليه. كما أن هناك رغبة وشوق بين الحديد والمغناطيس، فما أن يشم الحديد رائحة حجر المغناطيس حتى ينجذب إليه بقوة ويلتصق به كالتصاق العاشق بالمعشوق. وعبر عن هذا المعنى «شعرا» ابن حزم فى كتابه «طوق الحمامة».

وقابل العرب بين خاصية ارتباط الحديد بالمغناطيس وخاصية ارتباط الروح بالبلغم - غير أن البلغم أكثر امتزاجا بالروح وأسرع من امتزاج الحديد بالمغناطيس. وكان جابر ابن حيان قد ذكر أن الأشياء الروحانية التى لا تدركها الحواس أقوى من المحسوسات المادية - ومن تلك الأشياء غير المحسوسة ما هو موجود فى حجر المغناطيس بحيث أنه يجذب قطعة الحديد إذا قربت منه، فالعرب إذن قد عرفوا أن للمغناطيس قوه فعالة ومؤثرة فى غيره من المواد. وبين العرب أن هذه القوة المؤثرة تضعف مع الزمن.

وبين العرب أن حجر المغناطيس يجذب براده الحديد حتى لو كان هناك فاصل بينهما، وإنه يجذب إبرة الحديد

إليه، وهذه الإبرة تجذب بدورها إبرة أخرى إذا قربت منها وهكذا حتى لترى إبر الحديد مرتبطة مع بعضها بقوة غير محسوسة.

وبجانب القوة الجاذبة للمغناطيس فإن له قوة طاردة أيضا، فإذا وضع مغناطيس فوق ربوة يسكنها النمل، هجرها النمل على الفور.

فإذا بلل المغناطيس بلعاب الصائم أو دلك بقطعه من الثوم أو البصل فقد المغناطيس قوته الجاذبة - فإذا نظف المغناطيس من رائحة الثوم أو البصل وغمر فى دم ماعز وهو دافىء عادت إليه خاصيته كما يقول القزوينى فى «عجائب المخلوقات»، والدمشقى فى «نخبة الدهر» وغيرهما.

وبين العرب أن السكين أو السيف يكتسبان صفه المغناطيس إذا حكا فى حجر المغناطيس. ويحتفظ كل من السيف والسكين بخواصه المغناطيسية لفترة طويلة قد تصل إلى قرن من الزمان.

ودرس العرب الخواص المغناطيسية لحجر المغناطيس فى الفراغ مثل الرازى الذى كتب رسالة بعنوان «علة جذب حجر المغناطيس للحديد» وهى رسالة مفقودة، ذكرها بن أبى أصيبعة فى «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء».

وبين التيفاشى أن سبب انجذاب الحديد للمغناطيس هو اتحادهما فى الجوهر (أى لهما تركيب كيميائى واحد بلغة هذا العصر) . واعتقد الطغرائى أن هناك روح فى حجر المغناطيس - وهى المسئولة عن صفته الجاذبة.

واعتقد العرب فى وجود أحجار أخرى، غير حجر المغناطيس، لها قوة مغناطيسية جاذبة، مثل مغناطيس الذهب والذى يجذب الذهب إليه، فإذا عولج بالإحماء (بالنار) أصبحت له صفة حجر المغناطيس، ومنها مغناطيس الفضة الذى يجذب الفضة إليه من مسافة كبيرة، ومغناطيس النحاس الذى يستخدم كعلاج للصرع، ومغناطيس الرصاص، ومغناطيس اللحم وهو مغناطيس سىء السمعة فاسد الطبع

حتى إنه إذا وضع على جلد الإنسان التصق به فإذا انتزع اقتلع معه قطعا من ذلك الجلد. وهناك مغناطيس الشعر الذى يجذب الشعر إليه حتى إذا وضع فوق رأس إنسان انتزع شعرها وتركها صلعاء، ومغناطيس الأظافر الذى ينتزع أظافر اليدين إذا قرب منها.

وذكر الدمشقى فى نخبة الدهر أن الذهب هو مغناطيس الزئبق (الزيبق)، فإذا اقتربا من بعضهما البعض جذب الذهب الزئبق إليه وامتزج فيه. فإذا خلطت برادة الذهب والحديد والرصاص والنحاس والقصدير وأضيف إليها الزئبق، بحث الزئبق عن الذهب وامتزج به وترك غيره من الأحجار (المعادن) وذلك بسبب وجود الصداقة المغناطيسية بين الذهب والزئبق.

ولم يكن غريبا أن ينسج الإنسان فى العصور القديمة بعض الأساطير حول حجر المغناطيس، وكان أطرفها أسطورة التمثال الحديدى المعلق فى الفراغ فى داخل قبة مصنوعة من حجر المغناطيس فى دير الصنم بالهند - سبب تعلق هذا التمثال فى الفضاء هو انجذابه بقوة متساوية من جميع الجوانب لقبة المغناطيس وقد عرف سر ذلك حينما زار السلطان محمود بن سبكتين ذلك المعبد واقتلع أحد مرافقى السلطان حجرا من القبة المغناطيسية فاختل توازن التمثال المعلق وهوى إلى أرض القبة.

وجاء فى كتب التراث وصف للجزائر المغناطيسية فى البحر الأحمر والمحيط الهندى والتى كان يخشاها البحارة لأنها كانت تنتزع المسامير المثبتة لألواح السفن وتغرق السفن من جراء ذلك. واشتهرت تلك الجزر فى حكايات السندباد البحرى..

ولم يعرف القدماء العلاقة بين الكهرباء والقوة المغناطيسية. وكان العرب على علم بما قاله جالينوس عن القوة التأثيرية للسمك الكهربائى (بسبب الشعاع الكهربائى المنطلق منه) وحجر المغناطيس. وقد تساءل ابن

بطلان بسبب انجذاب الحديد للمغناطيس. وهل يتم ذلك بسبب اشتياق كل منهما للآخر أم أن هناك قوة خفية فى داخل حجر المغناطيس والتى تجذب الحديد إليها.

واستخدم المغناطيس فى الطب القديم لإزالة البلغم ومنع التشنج، وأشار الأطباء العرب إلى أنه إذا أمسك المريض حجر المغناطيس زالت التقلصات العضلية من أطرافه، وكانوا يستخدمون حجر المغناطيس فى تخليص الجسم من قطع الحديد التى تدخل فيه بطريق الخطأ وذلك بإمرار المغناطيس فوق جسم المصاب. وإذا نثر مسحوق حجرالمغناطيس فوق الجرح المفتوح انغلق ذلك الجرح والتأم حسب قولهم. وذكروا أن حجر المغناطيس يسكن أوجاع المفاصل والنقرس إذا وضع - بعد دعكه بالخل - فوق مواضع الألم. فإذا استخدم مسحوق حجر المغناطيس كمكياج للعين قوى روابط الود بين المحبين. كما أنه ييسر عملية الوضع وتكون الولادة بدون ألم. وحجر المغناطيس يجلب الحظ السعيد لحامله بصفه عامة.

٢ - البوصلة:

عرف عرب المشرق الإسلامى البوصلة من الصينين من خلال تعاملهم التجارى معهم. ووصل هذا الاختراع إلى الشام ومنه إلى موانى البحر الأبيض المتوسط الأوروبية. كما وصلت البوصلة إلى شمال أوروبا عن طريق التجار العرب الذين كانوا ينقلون تجارتهم إلى أوروبا عبر الأنهار فى شمال الدولة الإسلامية فى القرن الثامن الميلادى أو القرن التاسع الميلادى.

واستخدم المسلمون الإبرة المغناطيسية فى تحديد القبلة وفى البحر. واتخذت هذه الإبرة أشكالا متعددة أشهرها السمكة المغناطيسية والتى توضع فوق قطعة خشب فوق سطح الماء فى إناء خاص دائرى الشكل ومن هذه الإبر المغناطيسية ما

كان يعلق أو يثبت على محور مدبب فى علبة خشبية لها غطاء زجاجى تسمى حُق (علبة) القبلة أو بيت الإبرة ـ وقد أطلق الأتراك اسم البوصلة على هذه العلبة فيما بعد. وقد صنع العرب بوصلات تشبه البوصلات الحالية وبينوا على دائرتها الجهات الأصلية وقسموها إلى درجات. وقد انتقلت هذه البوصلات العربية إلى أوروبا بعد ذلك.

د. مصطفى محمود سليمان [ديترتش، ڤيدمان

E.. Wiedemann, A. Dietrich]

المغيرة بن شعبة

هو المغيرة بن شعبة أبوعبدالله الثقفى، أحد صحابة الرسول [ﷺ] الذين قاموا بالعديد من المهام فى عهد الخلفاء الراشدين وأوائل الخلافة الأموية.

كان «حليفا» لثقيف ومن بنى مُعتب القوامين بالحفاظ على «اللات» فى الطائف، وهو ابن أخت الصحابى الشهير «عروة بن مسعود» وقد اضطر لترك «الطائف» مسقط رأسه بعد ذلك.

كان أحد دهاة العرب الأربعة (معاوية وعمرو وزياد والمغيرة] واستعمله الرسول [ﷺ] فى هدم معبود الطائف وهيكله وقد استطاع «المغيرة» فى خلافة «أبى بكر» أن يصل إلى مكانة كبيرة وولاه «عمر» البصرة وفى سنة ٢١هـ/٦٤٢م، عاد مرة أخرى إلى الحياة العامة حين ولاه عمر «الكوفة» فلم يزل عليها حتى قتل عمر على يد أبى لؤلؤة المجوسى واعتزل الحياة العامة فى خلافة «عثمان». وانسحب فى عهد «على» إلى «الطائف» ليرقب مجرى الأحداث وفى سنة ٤٠هـ/٦٦٠م تولى الإشراف على أعمال الحج. بناء على رسالة تكليف من «معاوية» والتى اتهم بتزويرها.

لقى التقدير من الخليفة الأموى وكان يعتبر «داهية» زمانه و«الذى يجد لنفسه مخرجا من أحرج المآزق»، فقيل إنه كان قادراً إذا أغلقت عليه سبعة أبواب ـ أن يفلها جميعا بدهائه وقد ولاه معاوية سنة ٤٤هـ/٦٦١م أمر «الكوفة»، الإقليم

الذى يمور بـ «الشيعة» وثورات «الخوارج» المستمرة. ونجح «المغيرة» فى عدم التورط فى الصدام مع «الشيعة» واكتفى بنصحهم بتجنب الانفلات العاطفى. وحرص هذا «الثقفى» المحنك، والذى قارب على الستين، على الاستمرار فى موقعه لينهى فى سلام وشرف حياته الوظيفية المضطربة وقد حرص على استرضاء «معاوية» بحصافته. ولم تنل فتنة المستورد قائد «الخوارج» من رباطة جأشه أو تزعزع من اتزانه، فاستطاع بحذق شديد أن يحرك الشيعة ضد الثوار وتفادى أخطار معظم العناصر التى تهدد النظام فى مقاطعته، بوضعهم فى مواجهة بعضهم البعض، حتى تنفس الصعداء بعد سحق الخوارج.

ونجح «المغيرة» بفضل اعتداله ودهائه ومعرفته حتى يغمض عينيه، فى أن يتجنب اتخاذ الإجراءات العنيفة ضد شعب العراق، الذى كان مصدر الاضطرابات المستمرة، ونجح فى الاحتفاظ بمنصبه، حتى إن رعاياه ترحموا على أيامه بعد رحيله. وفكر «معاوية» فى الإطاحة به، لعدم رضائه عن ممارسته لهذه اللعبة المزدوجة، بيد أن «المغيرة» كان دائما قادرا، فى اللحظة المناسبة، على أن يثير الاضطرابات، التى تستدعى استمراره فى الخدمة. ومهد بهذه الطريقة عودة «زياد بن أبية»، الذى خلعه، ويقال أيضا أنه انتزع كل شكوك معاوية، إذ أشار عليه باستخلاف «يزيد» ليكون الخليفة من بعده ومع تحسن الأوضاع العامة فى العراق بشكل كبير واستقرار النظام، ظاهريا على الأقل، تركه الخليفة فى منصبه حتى وفاته والتى لا يتحدد لها تاريخ مؤكد، والمرجح أنها وقعت بين سنتى ٤٨، ٥١ هجرية (٦٦٨ - ٧١م)، حيث توفى «المغيرة» متأثرا بالطاعون عن عمر يناهز ٧٠ سنة.

مصطفى محمود [هـ. لامنس H. Lammens]

المغيرية

جماعة من الشيعة المتطرفين، ينسبون إلى مؤسس فرقتهم «المغيرة بن سعيد البجلى» وهو أحد موالى «خالد القسرى» الذى حكم العراق من سنة ١٠٥ هـ/ ٧٢٤م إلى سنة ١٢٠ هـ/ ٧٣٨م.

وتصف المصادر «المغيرة» بأنه عجوز أعمى يمارس السحر والشعوذة فى الوقت الذى قامت فيه ثورته فى الكوفة فى سنة ١١٩هـ/٧٣٧م. وكان أحد أتباع «محمد الباقر»، الذى توفى فى سنة ١١٧هـ/ ٧٣٥م، وأخذ يقوى الاعتقاد بأن محمد بن عبد الله» (النفس الزكية) سوف يعود فى صورة «المهدى». وكان من المعروف فى ذلك الوقت أن والد «محمد»، وهو «عبدالله بن الحسن بن الحسن» يغذى سرا التكهنات القائلة بأن ابنه سيكون المهدى المنتظر، فاسمه واسم أبيه يتفقان مع اسم «الرسول» جده الأعلى. وإلى حين ظهوره «كمهدى»، أعلن «المغيرة» أن إمامة العلويين قد ولت، وأنه أى «المغيرة» هو «الإمام». كما أنه ارتفع فى منهجه المتطرف بمقام الإمامة العلوية إلى مرتبة الألوهية، وادعى النبوة، وأعلن أن «محمد بن عبدالله» أسر له بالروح القدس، والتى بوسعه عن طريقها أن يعيد الموتى إلى الحياة، ويسفى الأعمى والمجذوم. وبسبب هذه الآراء تم إعدامه وصلبه.

ويضفى المذهب الروحى للمغيرة (والذى ادعى أنه يقوم على معرفته بالاسم الأعظم لله، والذى اعتمد فيه على التفسير الباطنى للقرآن)، الصفات البشرية على الله، ويقول بأن له أعضاء بعدد خلق أولا «ظلال» الإنسان مبتدأ بظل «محمد» و «على». وعرض على السماوات والأرض والجبال أن تمنع «عليا» (من أن يسبق محمدا)، إلا أنها أبت وعرض ذلك على الإنسان، فقبل «أبو بكر» و «عمر».

المصادر :

(١) الجاحظ: الحيوان، القاهرة، ١٩٦٥م.

(٢) ابن قتيبة: عيون الأخبار، القاهرة، ١٩٢٥ ـ ١٩٣٠م.

(٣) النوبختى: فرقة الشيعة، تحقيق رتر Ritter استانبول ، ١٩٣١م.

(٤) سعد عبدالله القمى: المقامات والفرق، طهران، ١٩٦٣م.

مصطفى محمود [د. مدلونج W. Madelung]

المفضليات

عنوان مجموعة من الأشعار العربية الباكرة، الجاهلية أساسا، جمعها الفقيه اللغوى الكوفى المفضل بن محمد بن يعلى الضبى (ت سنة ١٦٤هـ/ ٦٨٠م أو سنة ١٧٠هـ/ ٦٧٦م) وعنوانها الأصلى هو «كتاب الاختيارات» (أو المختارات)، ولكن ابن النديم يشير إليها فى كتاب «الفهرست» باسم «المفضليَّات». وتحظى المفضليَّات بتقدير كبير من كتاب العصر الوسيط، للثقة التى تمتع بها الضبى فى الرواية، ومعرفته بالشعر وموسوعيته اللغوية. وتعزى أهميتها فى المقام الأول إلى أنها تعد مصدرا للشعر العربى القديم، إذ يرجع تاريخ بعض نصوصها إلى بداية القرن السادس.

١ ـ جمع ورواية:

يبين ابن النديم (المرجع المشار إليه) أن المفضليَّات عددها ١٢٨ قصيدة، وقد تزيد وتنقص وتتقدم القصائد وتتأخر بحسب الرواية عنه. وأن المفضل قد جمعها للخليفة المهدى الذى استخدمه وقربه. وهناك خبر أقدم وأكثر تفصيلا للانطباع نفسه للقالى البغدادى (ت سنة ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) عن حجية أبى عكرمة الضبّى (ت سنة ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م)، الذى درس المفضليات مع ابن الأعرابى (ت سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٦م)، ابن زوجة المفضل وراويته.

وقد ذكرت «المفضل» كثيراً من مصادر التراجم والسير، ولكن قلة منها هى التى أشارت إلى المفضليات وأصلها. وهذه القلة منقسمة بالنسبة للروايتين. ويتبع ياقوت (ت سنة ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) رواية الفهرست

(معجم الأدباء، جـ٣، ص١٧٣)، وهكذا يفعل ابن القفطى (ت سنة ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م)، الذى يذكر الرواية الثانية مع بعض التعديلات فى موقع مختلف (إنباء الرواة بأنباء النحاة، جـ٣، ص٢٠٢، ٣٠٤). وتطابق قصة إبراهيم ابن عبدالله، نص ابن القفطى حرفيا على وجه التقريب، كما يذكرها الصفدى (ت سنة ٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م) (وانظر Flúgel : *Die grammatischen schulen der Araber*، ليبسك سنة ١٨٦٢، ص ١٤٣ - ٤).

وعلى ما يبدو، ليس ثمة من سبيل لنثبت على وجه التحقيق أى الخبرين هو الصحيح. ولكن، ربما قد توقع المرء أن ابن النديم الذى كان شيعيا مثل أبى الفرج الأصفهانى، لكى يعرف الرواية الثانية ويذكرها فى كتابه، فلابد أنها بدت مقنعة، وثمة نقطة أخرى فى صالح قصة القالى، هى الإشارة إلى المقلين. إنها معيار محتمل للاختيار، إذا كان الضبىّ هو المصنف، ولكنها تناسب إبراهيم بن عبدالله بصعوبة، وهو الذى اختار الأشعار لمتعته الخاصة،، كما تقول القصة. فما هو سبب تفضيله لصغار الشعراء؟ يقترح أحمد شاكر، وعبدالسلام. هارون، مزج الروايتين معا، فى مقدمتهما لطبعة القاهرة (ص١٣، وانظر قائمة المصادر). وفى رأيهما، أن المفضل قد نفذ طلب الخليفة. مقدما مجموعة إبراهيم بن عبدالله مع بعض الإضافات من عنده هى، وبعدئذ أضاف إليها الأصمعى وتلاميذه.

وتتفق أغلبية المصادر على النقطة الخاصة بأنه كانت هناك مجموعة مختارات أولى تشمل ٧٠ أو ٨٠ قصيدة، ثم استكمل عددها فيما بعد. ويبقى سؤال، هو من الذى عمل الإضافات، هل هو المفضل نفسه؟ أم هو الأصمعى؟ وقد ناقش هذه النقطة C. J. Lyall فى مقدمة طبعته (جـ٢، ص١٥ - ١٦، انظر قائمة المصادر)، وهو يؤيد المفضل، ولكن السؤال ليس له جواب محدد يمكن التسليم به. ومن ناحية أخرى، يقبل محققا طبعة القاهرة [ص١٤ - ١٩]، إسهام الأصمعى،

ويؤيدان علاوة على ذلك، أن مختاراته الخاصة المسماة «الأصمعيات»، قد اختلطت بالمفضليّات فى مرحلة باكرة للرواية، وكما هو مذكور بحق فى مخطوطة موحدة لكل من المجموعتين (فى المرجع المشار إليه ...، ص١٨؛ وانظر أيضا Layall، جـ١، ص١٧). وتدعم هذه النقطة بحقيقة أن السياق الترتيبى للقصائد التى رويت فى المجموعتين كان مختلفا بعض الاختلاف. بمعنى أن (المفضليات أرقام ١٠٠ ـ ١١٨ = الأصمعيات أرقام ٧١ ـ ٨٩). ولكن، ربما تكون المجموعتان مرتبطين إحداهما بالأخرى بجلاء، ويجب أن يدرسا معا. ولأن الأصمعى كان يحظى بتقدير كبير كعالم، فليس ثمة ظل من الشك فى أصالة الجزء الأساسى لهما، حتى ولو كان الأصمعى هو الذى قد اختار بعض النصوص.

٢ ـ نصوص منقحة وشروح:

يجب أن يفترض أن المفضّل قد أملى المفضليات على تلاميذه، وأنه قد وجدت روايات مختلفة من بداية الأمر. وهناك خمسة نصوص منقحة عليها شروح (انظر ، Sezgin Gas، جـ٢، ص٥٤)؛ ثلاثة منها محفوظة. وأول شارح لها حسب التسلسل الزمنى هو محمد بن القاسم الأنبارى (ت سنة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)، الذى يعزى الفضل فى تنقيح نصه إلى أبى عكرمة وابن الأعرابى، أى الخط المعول عليه فى الرواية إلى أقصى حد وفق رواية كتاب الفهرست (فى المواضع المشار إليها آنفا). ويستشهد الأنبارى فى شرحه الوافى بعلماء الكوفة أساساً ولكنه يشير إلى الأصمعى وغيره من البصريين أيضا. وثمة شروح للمفضل الضبى نفسه، مع أنه لم يكن بالعالم بالنحو، ولا كان يشدو منه شيئا (أبو الطيب؛ مراتب النحويين، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، القاهرة سنة ١٩٧٤م الطبعة الثانية، ص١١٦)، ويبين الحكم القائم على استشهادات من مصادر العصر الوسيط أن نص ابن الأنبارى، كان هو النص المنقح لهذا العصر. وقد حققه

وترجمه ;;Laya، الذى لا تزال مقدمته وتعليقاته على ترجمته دليلا هاما للشعر، وبخاصة فيما يتعلق بالأخبار التاريخية (انظر أيضا، W. Caskel : Ein Missverstaendnis in den mufaddaliyyát، فى Oriens، العدد ٧، [سنة ١٩٥٤م]، ص ٢٩٠ ـ ٣٠٣).

والنص الثانى المنقح هو لأحمد بن محمد المرزوقى (ت سنة ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) ومع أنه غير مطبوع، بيد أنه يدرس ويوضع فى الاعتبار فى طبعات أخرى. وهو يشمل ١٠٩ قصيدة سياقها الترتيبى متباين إلى حد كبير عن النص المنقح للأنبارى (انظر جداول Lyall المقارنة، جـ١، ص ٢٢ ـ ٢٥). ويعتمد المرزوقى فى شعره على الأنبارى، وهكذا يفعل الشارح الثالث، أبو يحيا التبريزى (ت سنة ٥٠٢هـ/ ١١٠٩م)، الذى يستخدم مادة من سلفيه على السواء. ولكنه أكثر إحكاما فى شرحه، ولا يخرج عن بيت القصيد، ويترك كثيرا من الشواهد التى استشهد بها نص الأنبارى، وله طبعتان إحداهما ناقصة (انظر قائمة المصادر).

٣ ـ تحليل المضمون

فى طبعة Lyall، تتكون مجموعة المفضليَّات من ١٢٦ قصيدة، ٦٧ منها لشعراء، وواحدة لشاعرة مجهولة؛ وأضيفت أربعة نصوص فى ذيل. وتنتمى الأغلبية (٤٨ قصيدة) إلى الفترة الجاهلية (= ٩٤ قصيدة). و١٤ شاعرا (= ٢٤ قصيدة) لمخضرمين، أعنى الشعراء الذين أدركوا عصر الإسلام، و٦ شعراء (=٨ قصائد) عاشوا فى القرن الإسلامى الأول. وبالتالى، فإنها على خلاف المعلقات، وهى مجموعة من الأشعار الغنائية تمتد نصوصها عبر فترة ٢٠٠ سنة تقريبا. أضف إلى ذلك، أنها غير مقتصرة على جنس أدبى واحد، بل تقدم مسحا شاملا بحق للأجناس الأدبية والأفكار العربية القديمة. وليس ثمة دليل على أن الأشعار كانت مقتطفة من قصائد أخرى، كما أصبح الشكل الأدبى بعد خمسين سنة، بدءا بالمجموعة المشهورة باسم حماسة أبى تمام (ت سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٥م). ومن جملة ما نعرفه، فإن أسلم سبيل هو أن نفترض أن

أقصر النصوص (٢-٤ أسطر) كانت منسوجة بالصورة التى قد حفظت بها، وأن تلك الفجوات كانت ترجع إلى الرواية الخاطئة قبل عصر المفضّل.

وتحتوى المجموعة على نصوص جاهلية قليلة لشعراء نصرانيين، جابر بن حنيّة (رقم ٢٤) وعبدالمسيح (أرقام ٧٢، ٧٣، ٨٣)، دون أية خصائص مميزة، وقصيدة غزلية أموية لشاعر يهودى مجهول (رقم ٣٧)، تعزو الابتلاء بالحب إلى قضاء الله وقدره. ومع أن كثيرا من النصوص ناقصة، ويصعب تصنيفها، بيد أنه يمكن تقسيم المادة تقريبا إلى ثلاث فئات : (أ) ٦١ قصيدة غنائية متعددة الموضوع؛ (ب) ٧ مرثيات؛ (جـ) ٥٨ قصيدة ذات موضوع واحد. وهناك أجزاء ثابتة قليلة، أعنى أبيات شعر، لابد أنها قد شكلت جزءا من وحدة أكبر. وهى تدخل فى نطاق الفئة الأخيرة.

(أ) من ناحية البناء، يمكن أن يميز نمطين أساسيين للقصيدة الغنائية متعددة الموضوع الشكل الثلاثى (٢٢) مع قسم خاص بالناقة يعقب المقدمة الغزلية «نسيب»، وشكل ثنائى (٣٩)، حيث يلى المقدمة الغزلية بدون انتقال لموضوع أو موضوعات، أكثر من اهتمام الشاعر حين نظمه للقصيدة. وهناك عشر قصائد غنائية فحسب تنتهى بالمديح، تسعة منها ثلاثية الشكل، مما يدل على أن القصيدة الغنائية ثلاثية الشكل، كانت مستحسنة لأغراض المديح فى مرحلة مبكرة. وفى أغلبية القصائد الغنائية يخصص الجزء الأخير منها للعداوات القبلية، والثناء على الذات والهجاء. إلى جانب عدد صغير نسبيا، ٤ قصائد غنائية ثلاثية الشكل، و١٣ قصيدة غنائية ثنائية الشكل، تتناول الشيخوخة والموت ممزوجين غالبا بذكريات مسرات الشباب ومغامراته. وكقاعدة، يتبع تناول الموضوعات والأفكار أنماطا تقليدية، ولكن هناك بعض التنويعات غير المعتادة أيضا، وعلى سبيل المثال، ثمة شاعر واحد يشكو إلى محبوبته من الكبر، ومن اشتعال رأسه شيبا (رقم ١٠٥، الأبيات ١ ـ ١١) التى يصورها عادة على أنها شابة يافعة، ويصف آخر

رحلة المحبوبة الراحلة بدلا من أن يصف رحلته هو (رقم ٤٢، الأبيات ٥ - ١٠). وتستحق القصائد الغنائية للشعراء «الصعاليك» تأبط شرا (رقم: ١) والشنفرى (رقم: ٢٠) اهتماما خاصا، لأنها لا تتوافق مع الشعر القبلى فى جوانب كثيرة (انظر - S. Pinckney *Stetkevych*، فى *Journal of the American Oriental Society*، العدد ١٠٤ [سنة ١٩٨٤]، ص ٦٦١ - ٧٨، وفى Ijmes، العدد ٢٨ [سنة ١٩٨٦]، ص ٣٦١ - ٩٠).

(ب) الفئة الثانية «المرثية»، وتمثلها سبعة نصوص فحسب، تظهر متغايرة الخواص بالنسبة للإنشاء والأسلوب. وتوجد مرثية واحدة (رقم: ٦٩) تختلف عن باقى المرثيات بأسلوبها البلاغى الذى يعتمد على تكرار اللفظة الواحدة فى أوائل البيتين المتعاقبين. ومرثية قصيرة فى روح مولع بالحرب (رقم: ١٠٩).

(جـ) القصيدة ذات الموضوع الواحد «قطعة» التى تمثل تنوعا عظيما للمضمون حيث تعالج المشكلات الفردية هنا بحرية أكثر مما تعالج فى إطار القصيدة الغنائية الاحتفالية. ومعظم القصائد (٤٣ قصيدة) مرتبطة بالحرب القبلية، ومدح للذات، وتهديد وهجاء للأعداء. وتشمل النصوص الباقية (١٥ نصا) موضوعات مختلفة، ومثال ذلك، مدح ناقة الشاعر (أرقام: ٢، ٣) وعنزته (رقم: ٣٣)، ومنظر الصيد (رقم: ٧٣)، والمشاكل المحلية (أرقام: ٤، ١١٠)، وتوبيخ شارب الخمر (رقم: ٧٢)، وأبيات غزلية (أرقام: ٣٧، ٥٩) وستة نصوص مترابطة موضوعيا حيث تتناول كلها مسألة الشيخوخة والموت. ويعالج هذا الموضوع ممتزجا باسترجاع ذكريات عصر الشباب (رقم: ١٠١)، أو بوصية الشاعر الأخيرة لابنه (أو أبنائه) (أرقام: ٢٧، ١١٦). وفى بعض الأحيان، يتصور الشاعر جنازته الخاصة فى حياته (رقم: ٨٠؛ وانظر أيضا رقم: ٢٧، الأبيات ٢٣ - ٣٠)، وهناك أبيات خاصة بالإذعان الذى يبعث على الفخر ينطق بها شعراء وهم يواجهون الموت مباشرة أرقام: ٣٠، ٦٥). وفى هذا

السياق فقرة من قصيدة غنائية لمتمم ابن نويرة (رقم: ٩، الأبيات ٣١ ـ ٣٦) يجب أن توضع فى الاعتبار حيث يتصور هذا الشاعر اقتراب الضبع المشؤوم منه، وهو جريح راقد فى ساحة الوغى. وفى جملة هذه الأبيات توضيح لافت للنظر لموقف الشاعر القبلى حيال القضاء والقدر.

وبالإضافة إلى أن المفضليَّات تقدم مادة ثرية لدراسة الأجناس الأدبية العربية القديمة، فإن فى الجزء الأساسى منها أخبار قيمة من وجهة النظر المرتبطة بمرور الزمن. وهى تعكس بالفعل فى قصائد المخضرمين (أرقام: ٩، ١٥، ١٧، ٢١ ـ ٤، ٢٦، ٢٧، ٣٨ ـ ٤٠، ٤٣، ٦٧، ٦٨، ٨٤، ٨٥، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣ ـ ١٥، ١٢٣، ١٢٦) الأحوال الاجتماعية المتغيرة من آونة لأخرى. ومن ثم، يلمح عبده بن الطبيب إلى الصراع بين الحياة البدوية والحياة المستقرة (رقم: ٢٦، البيت ٧)، وأحيانا، يدل تقديم الفكرة التى قد فقدت وظيفتها الأصلية، وعلى سبيل المثال، حين تبدد الحالة المزاجية الانقباضية للشاعر بعد فراقه عن محبوبته باللقاءات المتوقعة فى المستقبل (رقم: ١١٤، البيت ٢). وتشتمل النصوص الإسلامية القليلة (أرقام: ١٤، ١٦، ٢٤، ٣٣، ٣٧، ٦٣، ٦٤، ٩٢) على تنويعات مهمة للنمط التقليدى، فى النسيب بخاصة، ومثال ذلك، الوصف الخاص لضبين مقاتلين فى غبار «موقع مخيم مهجور» (رقم: ٦٤، الأبيات ٢ ـ ٤). وفى النسيب الجاهلى، يعوض خراب المكان بوصف للنباتات الفاخرة، والغزلان التى ترعى العشب بأمان. والشاعر الإسلامى، مع أنه ضليع فى المأثور الشعرى، إلا أنه إما قد فقد معناه المتأصل فيه، وإما قد انحرف عنه.

وعلى الرغم من التنوع العظيم فى المضمون، وفى الآثار العديدة للإنشاء الفردى والأسلوب، إلا أن المجموعة تعطى انطباعا بالتجانس، الناتج من خلفيتها الاجتماعية المشتركة. وسواء كان الشاعر القبلى يحكى تجربته فى الحب والحرب، أو يتأمل فى الشيخوخة

والموت، فإنه يستعرض الروح التى لا تقهر نفسها، و «الموقف البطولى»، كما حدده A. Hamori الذى تقوم مقالته بعنوان : «*The Poet as a hero*» على المفضليات (*On the art of medieval Arabic Literature* برنستون سنة ١٩٧٤، ص ٣ ـ ٣٠). وإهمال الشاعر وفخره معبر عنه بوضوح بالغ فى مدحه لنفسه، لكنهما يظهران بصورة مذهلة، وبقدر متساو فى أشعار عن الحياة العابرة الفانية، حيث يتخلى عن الأمل، ويتقبل القضاء والقدر بدون إذعان أو خضوع. ومن الأمور المهمة على ما يبدو، أن مسألة المصير البشرى تعامل على نحو مسيطر فى نصوص المفضليَّات، أعنى عشية ظهور الإسلام.

المصادر :

مصادر العصر الوسيط والدراسات الأدبية مذكورة فى صلب المادة.

الطبعات :

(١) Die Mufaddaliyyát، تحقيق : .H Thorbecke. 1. Heft، ليپسك سنة ١٨٨٥ (غير متواصلة).

(٢) المفضليَّات، تحقيق : أبو بكر بن غو. دانمستانى، القاهرة سنة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م.

(٣) تحقيق : أحمد محمد شاكر، وعبدالسلام محمد هارون، القاهرة سنة ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٤. مع شروح الأنبارى : *The Mufaddaliyyát: an anthology of ancient Arabic Odes*، تحقيق C.J. Lyall، جـ١، نص عربى، أكسفورد سنة ١٩٢١، جـ٢، ترجمة وتعليقات، المرجع نفسه سنة ١٩١٨؛ جـ٣، كشافات للنص العربى، صنفها A.A. Bevan، لندن سنة ١٩٢٤.

(٤) شرح المفضليَّات، تحقيق أ.م. البجاوى، جـ١ ـ ٣، القاهرة سنة ١٩٧٧.

تاريخ نص المفضليَّات.

(١) *Brockelmann*، قسم ١، ص ٣٦ ـ ٧.

(٢) *HLA* : Blackère، جـ١، ص١٤٨.

(٣) ناصر الدين الأسد : مصادر

الشعر الجاهلي، القاهرة سنة ١٩٥٦، ص ٥٧٣ ـ ٧.

(٤) جواد علي : تدوين الشعر الجاهلي، في مرحلة المجمع العلمي العراقي، العدد ٤ (سنة ١٩٥٦)، ص ٥٣٦ ـ ٤١.

(٥) Sezgin : GAS، جـ٢، ص ٥٣ ـ٤.

حسن شكري [رينيتي جاكوبي ـ Renate Jacobi]

مراجعة د. عاطف العراقي

المقالة

مصدر ميمي من قول، وتعني التعبير عن رأي أو فكرة ما، كما قد تعني عرضا لقضية أو موضوع ما، ومع هذا فالكلمة لم ترد بهذا المعنى إلاّ مرة واحدة في كتابات الجاحظ، وهي تستخدم كثيرا في العربية المعاصرة، ولأن النثر العربي الحديث قد تشكل إلى حد كبير في رحاب الصحافة، فقد أدى هذا إلى تراجع اللغة المتكلفة ذات المحسنات البديعية والألفاظ الصعبة، لصالح لغة سهلة مباشرة مفهومة، وقد صاحب تحرر لغة الصحافة ـ وبالتالي المقال ـ تحرر التفكير إلى حد كبير وقد خشي المحافظون من أن يهز أسلوب المقالات السهل المرن صروح العربية التقليدية وخاصة بعد أن بدأ كتاب المقالات، ومحررو الصحف بشكل عام في التأثر بأسلوب الصحف والدوريات الأوربية، وعلى أية حال فقد كان لارتباط العرب العميق بلغتهم، وبالإضافة لجهود علماء اللغة والأكاديميات أثر في ألاّ تنحرف لغة الصحافة بعيدا عن الفصحى، ومنذ نهاية القرن الماضي.

وفي بداية القرن الحالي ظهر صحفيون لغويون كانوا حريصين على ألاّ يفلت الزمام وتنحدر عربية الصحف عن المسار الصحيح، ومن هؤلاء إبراهيم اليازجي الذي ألف كتابا عن لغة الجرائد.

وإذا كان الأدب العربي الحديث قد تطور في أحضان الصحافة، فإن فن المقالة كان بمثابة (معمل) تطور في رحابه النثر كله .

وتجدر الإشارة إلى أن المثقفين العرب الذين تأثروا بالثقافة الفرنسية والعربية حاولوا أن يقدموا للجمهور العربى مفهوما جديدا للأدب والتفكير وكان الإطار الذى عبروا فيه عن أنفسهم هو المقال، وعلى هذا المنهج سار جبران ونعيمة فى المهجر، والعقاد وطه حسين والمازنى فى مصر وكشفت المقالة عن أسلوب كل واحد منهم: العبارة الموجزة عند نعيمة، والسخرية اللاذعة عند العقاد، والعبارة ذات البنية المثيرة المحكمة عند طه حسين.

وقد كانت هناك رابطة وثيقة بين المقالة والنص القصصى مما مهد لظهور الرواية كجنس أدبى، فقد أدى تحرر اللغة وجنوحها نحو البساطة إلى تمهيد الطريق أمام الروائيين باستخدامهم لغة طيعة تعين على التعبير عن الخلجات النفسية والظروف الاجتماعية وغير ذلك مما يتطلبه فن الكتابة القصصية، ولأسباب كثيرة اختلط فن المقال مع فن القصة خاصة حين يعمد القصاص إلى اتخاذ الشكل القصصى كغطاء لآرائهم السياسية والاجتماعية، ولعل المقالات القصصية الأولى للأديب العراقى ذى النون تمثل مرحلة انتقال بين المقالة والقصة، بل إن المؤلف نفسه هو الذى أطلق على كتاباته مصطلح (المقاصة) وهو يقصد نحت كلمة من الكلمتين: قصة ومقالة، وفى بعض المجموعات القصصية ليحيى حقى نجد (اللوحات) جنبا إلى جنب مع القصص بالمعنى الحقيقى للكلمة.

المصادر:

(١) محمد يوسف نجم: فن المقالة بيروت، ١٩٥٧

(٢) عبداللطيف حمزه: أدب المقالة الصحفية، ١٩٦٥

(٣) عبدالجواد داود البصرى: رواد المقاله الأدبية فى الأدب العراقى الحديث.

بهجت عبد الفتاح [ڤيال Vial]

مقام

الجمع مقامات، و المعنى الحرفى للكلمة: وضع، مكان، درجة، وقد بدأ ظهور اللفظ فى الدراسات الموسيقية الإسلامية بنهاية العصر العباسى، وكان يعنى به مقامات ديوانية ذات جذور عربية ـ إيرانية ـ تركية تم استيعابها موسيقياً، ومازالت مستخدمة على نطاق واسع حتى اليوم يهيمن تماماً على المفاهيم الموسيقية، وأغلب الظن أن ذلك الاستخدام قد نبع من المكان المخصص للموسيقى العازف أو المغنى بغرض أداء مقام موسيقى معين، إلا أننا سنرى فيما بعد أن كل مقام أيضا له مكان محدد ووضع ما على رقبة العود.

وفى الواقع فإن لفظ مقام يتسع لأكثر من مجرد ترجمته حرفياً mode. فالمقام يعرف كلا من : مقام الصيغة formulary mode (ج. تشيللى J. Chail-ley)، والمفهوم اليونانى للمقام المنسق الشامل Systemic mode، ونظام السلم الموسيقى Scale system (ج. ك. شابرية J. Cl. Ch.Chabrier) مع الأوكتاف السباعى (سلم، ديوان أساسى) أو، إذا ما خرجنا عن نطاق الأوكتاف، الإنشاء الديوانى المحلل، والذى تمت معايرته أو تصوره على العود من خلال ربط الأجناس Genres الثلاثية، والرباعية، أو الخماسية (جنس، والجمع أجناس)، والخطة، والطريقة أو بروتوكول التنفيذ للارتجال أو الأداء التفسيرى للمقام حسب الأنماط والصيغ، والقفلات الموسيقية، وأخيرا الخاصية المميزة (روح المقام ethos) أو الوجدان المقامى (روح الجنس)، بحيث يرتبط كل ذلك بمفهوم المقام الموسيقى المعين.

ومثل ذلك المعنى المتسع نوعاً ما للفظ، والذى يضم النظام، والإنشاء، والصيغة مع هَبْوَه aura المقام، يستلزم ترادفاً نسبياً للفظ «مقام» مع أسماء عمومية أخرى استخدمها علماء الموسيقى المسلمون فى القرون الوسطى، مثل: لان Lahn، وچام Djam، وطريقة Tarika، ودستان Dastan، ومجرى Madjra، وترقيب Tarkib، وجنس Djins، ودوْر Dawr، وشد Shadd، ومركب Murakkab، وشعبة Shuba، وباردا Barda، وآواز Awaz، وجوشا،

وبحـر Bahr.. الخ. وحـتى لـو ظل لفظ المقام فـى القرن العـشرين هو أكـثرها تقليدية ونموذجية، فإن الأسماء الأخرى تشير للـمقام فى مناطق متنوعـة: نغمة Naghma، نغـم Nagham (المـشـــــرق العـــربـى)؛ طاب Tab، صنعــــة Sana (المغرب)؛ أواز Awaz، داستجاه dastgah، نغـمـه Naghma (إيران). ومـازال لفظ مـقام مـسـتـخدمـاً فى تركـيا كمـا هو، ومجـام فى أذربيجان وتـركمانسـتان، ومـاقـوم Makom فى آسـيـا الوسطى. وهناك جدل بين علماء الموسيقى، يضع أنصار النظام المقامى فى مـواجهة ضد أنصار الصـيغة المقامـية Makam-Form. ويظهـر الـتناقض هنا عـندمـا ندرك الحقيقة التالية:

عندمـا يتم إنجـاز النظام المـقـامي بحـيث يـؤول إلى كـيـان مـوسـيـقى محسوس، سيـستلزم ذلك معه تصوير إنشـاءاته فى صــيـغـة ارتجـال لحنى مقامى منفرد يقـوم به (على خير وجه) عـــازف مــاهر (وهـو مــا يعـــرف بالتـقـاسـيم)، أو صـوت بشـرى دون موسيقى مـدونة (وهو ما يعرف باسم الليالى)، أو فى صـيغـة معالجـة آلية ـ سـواء من الذاكرة أو مـدونة ـ يؤديهـا مجموعـة من العازفين (تخت أو جوق)، أو أوركـسـتـرا كـامل مـع العـازفـين المنفـــردين، والفـنيـيـن والأصـــوات الكورالية. وفى الحالة الأخـيرة، نجد أن المسـتـمع يحـفظ الموسـيقى والشـعـر والصيـغة أكثر من النظام نفسه، وفى بعض البلـدان مـثل المغـرب، أو آسـيـا الوسطـى ـ إيران وأذربيـــجـــان ـ أو العراق نجد أن المقام يكون مفهوماً بدقة من خـلال صـيـغـه أو نماذجـه، والتى تنتقل من الأستاذ إلى تلميذه، على الآلة الموسـيـقـيـة، أو تـوكل إلى عـازفـين منفـردين لديهم مـعـرفـة وثيـقـة بالريبرتوار التقـليدى (نوبة فى المغرب، مـاكوم فى آسـيـا الوسطى، رديف فى إيران، موقام فى أذربيـجان أو مقام فى العراق على سبيل المثال).

وعلى الـرغم من هيـمنة وسـطوة الغناء (الأصـوات البـشـرية) وتأثيـر الكلمـات والقصائد الـشعرية الرصـينة على الشعوب الإسلامية، وحتى لو ظلت هى النواة وبيت القـصـيد فى الثـقافـة

الإسلامية، فإن المقام العربى ـ الإيرانى ـ التركى يظهر فى تاريخ اللغة الموسيقية ليكون علاقة نمت وتطورت من مقام ديوانى mode قديم، تمت صياغته وأعيد التفكير فيه، ومعايرته على رقبة العود من خلال اقترانه بالأجناس genres. وبهذا لا يمكن أن ينفصل فهم المقام. على مستوى تحليل الإنشاءات المقامية modal structures. عن دراسة لغة العود، وهى آلة عرفت سلم الأصوات و اختبرت الأنواع التى تكون المقامات الديوانية modes. وفى الواقع، فقد تطورت اللغة المقامية للإسلام تحت الإصبع، على رقبة الآلات الوترية (مجس الأصابع أو الدستان dastan) وعلى مدى السلم الموسيقى للعود. وقد أتاحت تلك المعالجة لكل مقام، منذ تحديد مفهومه، أن يتمدد خارج نطاق مفهومه التقنى والذهنى، كما أتاحت لكل نظام أن يتحول إلى معالجة وصيغة قد تضع مادة الفكرة فى شكل محسوس ـ العلاقة مقام ـ عود. ومن ثم كانت الصعوبة التى كونتها عملية تمثيل المقام أو إنشاءاته المقامية على سلم موسيقى فى القرن العشرين.

تشكيل وتطور السلم النظرى للأصوات:

يبدو أن أول مشكلة تقنية ومقامية للموسيقى فى النطاق الإسلامى كانت هى الجمع بين الأنظمة التجريبية (والخاصة بالشعوب الأصلية auto-chonous) المقتبسة من أيام الجاهلية، والأنظمة العلمية التى استعيرت من البيزنطيين، واللخميين Lakhmids (المناذرة)، والساسانيين Sasanids. وكان على الفنانين والمنظرين حتى نهاية العصر العباسى، أن يجدوا على رقبة العود سلالم نظرية قد تكون مسافاتها ودرجات عفقها Finger-degrees أو ما يسمى بالعفق السلمى Scaling- Fin-gering متوافقة مع كل من الممارسات المحلية، والنظريات اليونانية ـ والتى كانت تعتبر مثالية.

ولما كانت المقامات الديوانية اليونانية قد وضعت على القيثارة (الليرا Lyre)، بينما وضعت المقامات المحلية على آلات العود ذات الرقبة الطويلة Long-necked، فقد أصبح من الضرورى

مضاعفة أعداد درجات العفق، والأوضاع على رقبة العود، وعند ظهور الإسلام ظهر معه العود ذو الرقبة القصيرة كى يقر عملية تجاور مختلف السلالم مع مختلف المسافات الموسيقية ويتيح إمكانية إخراج درجات صوتية تناسب مختلف الأنظمة والتعديلات temperaments.

ولقد مرت عملية تكون المقام من الناحية الفنية، ونعنى هنا المقام الذى ورث المقام الديوانى mode القيم، بالمراحل التالية حسب الدراسات التى تمت فى القرون الوسطى:

١ ـ حساب السلم النظرى، وتحديد الأصوات والمسافات الموسيقية.

٢ ـ دراسة أجناس التيتراكورد على رقبة العود.

٣ ـ معالجة نظام سلم الأوكتاف السباعى.

وفى الواقع، فإن المنظرين قد واصلوا العمل فى الاتجاه المضاد؛ بادئين بالمقامات الموسيقية الجارى استخدامها بالفعل، وقاموا بتحليل أحباسها محاولين استنباط سلم موسيقى منطقى نظرى.

وما يجب أن نعنيه هنا بسلم نظرى هو عبارة عن سلسلة (طبقة) أو إطار من أصوات موسيقية متاحة تتحرك من الانخفاض إلى العلو فى نطاق أوكتاف وفوق ذلك بعدة أوكتافات أيضا، وإذا ما أراد كل موسيقى ممن يمتلكون الموهبة والقدرة، الانحراف عن ذلك السلم، فعليه أن يختار المسافات أو يعاير درجات العفق، ومن ثم الأجناس، وأخيراً المقامات الموسيقية لمقطوعة معينة ذات تعديل معين Temperament.

ومن خلال تطور العلوم الموسيقية، فى إطار الإسلام، استقدمت سلالم نظرية مختلفة واستخدمت على نطاق واسع، سواء فى تتابع تاريخى أو فى مراحل متزامنة.

ولقد كان أول سلم نظرى للأنغام، موجوداً قبل الإسلام ومعروفاً عند قدماء اليونانيين، موضوعاً على أساس تقسيم الوتر إلى أربعين جزءًا تقسيميا aliquot parts، ونتج عن ذلك تقسيم

الأوكتاف الأول إلى عشرين مسافة موسيقية غير متساوية. وقد كتب الفارابى Al-Farabi، فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، رسالة وصف فيها الطنبور tunbur البغدادى بدلالة تلك المسافات، مميزا درجات العفق الخمس الأولى التى كانت مستخدمة منذ الجاهلية Djahiliyya وخمس أخرى من ابتكاره. ومن الناحية النظرية، فقد عرف ذلك النظام الصوتى العديد من المسافات التى وجدت فى أنظمة سابقة أو لاحقة. وجدير بالذكر أن نحدد منهم: نغمة تحت ربع النغمة ـ والتى يقال لها ديزيس Diesis ($\frac{٤٠}{٣٩}$) إراتوستينيس Eratosthenes، ونغمة تحت الليما Sublimma ($\frac{٤٠}{٣٨} = \frac{٢٠}{١٩}$ ؛ ٨٩ سنتا Cents)، ونغمة تحت الثانية المتعادلة Sub-neutral-Second وهو فى ذلك يسبق ابن سينا Ibn Sina ونغمة هارمونية صغرى minor Rarmanic tone ($\frac{٤٠}{٣٦} = \frac{١٠}{٩}$ ، ١٨٢ سنتاً Cents) ونغمة عظمى maximal tone ($\frac{٤٠}{٣٥} = \frac{٨}{٧}$ ؛ ٢٣١ سنتا cents). وإضافة لذلك، اقترح الفارابى ثالثة تحت الصغيرة ـ sub minor third– ($\frac{٤٠}{٣٤} = \frac{٢٠}{١٧}$؛ ٢٨١ سنتا cent)، وثالثة تحت المتعادلة sub-neutral-third ($\frac{٤٠}{٣٣}$)، وثالثة هارمونية كبيرة ($\frac{٤٠}{٣٢} = \frac{٥}{٤}$ ؛ ٣٨٦ سنتا cents)، ورابعة ضمنية ناقصة ($\frac{٤٠}{٣١}$)، ورابعة تامة ($\frac{٤٠}{٣٠} = \frac{٤}{٣}$ ؛ ٤٩٨ سنتا cents).

وإذا كان ذلك النظام ، فإن الناتج المنطقى سيكون خامسة تحت الناقصة sub-diminished ($\frac{٤٠}{٢٩}$)، وتريتون tritone هارمونى ($\frac{٤٠}{٢٧} = \frac{٤٠}{٢٦}$ ؛ ٦١٧ سنتا cent)، وخامسة قصيرة ($\frac{٤٠}{٢٧}$)، وخامسة ذئب Wolf's fifth ($\frac{٤٠}{٢٦}$). إلا أن الفارابى يحد وصفه بالرابعة، ولا توجد شواهد فيما يخص تفاصيل انتشار ذلك النظام فى موسيقى صور الإسلام.

وفى بغداد، فى القرن ٢ ـ ٣ الهجرى/ ٨ ـ ٩ الميلادى، أبدى جهابذة العازفين الصناع على العود، من أمثال اسحاق الموصلى، ميولا واضحة لاستخدام النظام الفيثاغورثى الهيلينى. والنظام الأخير كان يميزه وجود الليما Limma ($\frac{٢١٨٧}{٢٤٣}$؛ ٩٠ سنتا)، وأبوتوما apotome ضمنية ($\frac{٢١٨٧}{٢٠٤٨}$؛ ١١٤ سنتا)

ونغمة كبيرة ($\frac{٩}{٨}$؛ ٢٠٤ سنتا)، وثالثة صغيرة ($\frac{٣٢}{٢٧}$ ؛ ٢٩٤ سنتا)، وثالثة كبيرة أوديتـون ditone ($\frac{٨١}{٦٤}$ ؛ ٤٠٨ سنتـا)، ورابعـة تامـة ($\frac{٤}{٣}$ ؛ ٤٩٨ سنتـا)، وتريتون ضمنية وصفها الفارابى فيما بعد مستندا للهارب ($\frac{٧٢٩}{٥١٢}$؛ ٦١٢ سنتا)، وخامسة تامة ($\frac{٣}{٢}$ ؛ ٧٠٢ سنتا).

وبذا كان النظامان متوافقين فقط على مستوى الليما والرابعة. وفى نفس الوقت، قام منصور زلزل ansur Zalzal، وكان عازفاً صناعا على العود، بالتوفيق بين التقاليد الشائعة والتقاليد الأكاديمية، وذلك بإضفاء وضع رسمى للنظام شبه الفيثاغورثى -para Pythagorean القائم على التقسيمات الطولية المتساوية لوتر العود، حسب درجات العفق الفيثاغورثية.

وقد أوصى زلزل باستخدام الدرجات المتكاملة التالية:

ثانية محايدة فارسية ($\frac{١٦٢}{١٤٩}$؛ ١٤٥ سنتـا؛ ٦,٤ قابض Hadders)، ثانية محايدة زلزلية Zalzlalian neutral sec-ond ($\frac{٥٤}{٤٩}$ ؛ ١٦٨ سنتاً، ٧,٤ قابض -hol clers)، ثالثة صغيرة فارسية ($\frac{٨١}{٦٨}$، ٣٠٣ سنتـا، ١٣,٤ قابض holders) وثالثة محايدة زلزلية ($\frac{٢٧}{٢٢}$، ٣٥٥ سنتـا؛ ١٥,٧ قابض holders). وهكذا ظهرت مواجهة على رقبة العوديين الأنظمة الصوتية الهيلينية أو العالمية، والأنظمة التجريبية الموسيقية العربية ـ الإيرانية ـ التورانية Turanian.

وقد وضعت الدراسات التى قام بها كل من الكندى، والمنجم Al-Munadjdjim (القرن ٣ الهجرى/ ٩ الميلادى)، والفارابى والإصفهانى، وإخوان الصفا (القرن ٤ الهجرى/ ١٠ الميلادى)، وابن سينا (القرن ٥ الهجرى/ ١١ الميلادى)، وغيرهم كثيرين نصب أعينهم وضع سلم نظرى على رقبة العود يكون قادراً على توصيف المسافات الموسيقية للأنظمة المختلفة بطريقة قياسية.

ويبدو أن الحل الأمثل قد وجد فى القرن ٧ الهجرى/ ١٣ الميلادى بمعرفة المنظمين Systematists مع صفى الدين الأرموى وقطب الدين الشيرازى، وذلك بفضل السلم الكوماوى Commatic يعضد النظام الفيثاغورثى، ويتمثل

مسافات الجاهلية والمسافات المحايدة، بعد تبريرهم بقياسات طولية وحسابات رياضية.

وقد قاد كل ذلك عمليا إلى الكوما النظرية، والليما (٤ كومات)، والأبوتوما (٥ كومات)، والنغمة الصغيرة (٨ كومات)، والنغمة الكبيرة (٩ كومات) مقسومة إلى ليمتين وكوما، والمزج بينهما، ومن هذا المزج نجد ثالثة صغيرة (١٣ كوما)، وثالثة محايدة، والتى أصبحت طبيعية natural (١٧ كوما)، وثالثة كبيرة (١٨ كوما) ورابعة تامة (٢٢ كوما).

ونتيجة لذلك، ابتعدت إيران، وآسيا الوسطى والمناطق الخارجية عن الاستناد للعود، وعادوا إلى الأنظمة التجريبية. أما الدول العربية فقد مرت بفترة انحسار حتى القرن ١٨ قبل أن تتبنى مع ميخائيل موشاكا Mikhail Mu-shaka (القرن ١٩)، تحت تأثير أوروبا، سلما نظريا يقسم الأوكتاف إلى ٢٤ ربع نغمة. ولم يقدر على متابعة واستمرارية النظام الكوماوى الذى اتبعه المنظمون Systematists سوى العثمانيون وورثة الصفوة العباسية.

وفى القرن العشرين، استلزمت دراسة مقارنة عربية - إيرانية- تركية إعادة تكوين سلم نظرى للأصوات يمكنه مواجهة الأنظمة الثلاثة للسلالم العربية، الإيرانية، والتركية المعدلة.

ورغم التفريعات، فإنه يمكن تقسيم الأوكتاف إلى أربعة وعشرين مسافة تعرف أربعة وعشرين درجة عفق سلمية (درجة، باردا Barda، وبير Perde)، مع افتراض وجود أربع لكل نغمة كبيرة major tone. وتتغير الأسماء التقليدية لدرجات العفق تلك من لغة إلى أخرى بعض الشىء (وعلى سبيل المثال سيجاه - سيكا، كاهرجاه - جاهركاه).

ولا يمثل التقسيم الأولى للأوكتاف إلى ٥٣ كوما هولدرية Holderian com-mas بين الأتراك، و٢٤ ربع نغمة بين العرب والإيرانيين، سوى مشاكل بسيطة فى التعديل، تمثلها الخلافات فى ارتفاع درجات العفق «المحايدة»، وعلى سبيل المثال، فالسيكا أعلى فى الثالثة

الزرلينيـة Zarlinian third (بمقـدار ١٧ كوما، فى تركيـا، وحلب، وبغداد)، عنها فى دمـشق، والقـاهرة (١٦ كـومـا، أو أرباع). ومن بين درجات العفق الخمس والعشـرين النـظرية، فـإن الدراسـات الإيرانية الحـديثة لا تذكر سـوى ثمانى عـشـرة فى الأوكـتـاف، حـيث تقـسم الأوكتاف إلى سـبع عشرة مسافـة غير متـساوية، لها نصف نغمـة واثنتين من أرباع النغمة فى النغـمة الكبيرة. وبذا لا تكون هناك حالـة بها سبع عـشرة ثلث نغمة.

وهذا السلم النظرى يمكن نقلـه كلية بدلالة الطبـقـة pitch ثم بدلالة ارتفـاع المرجع المخـتـار. كـمـا أنه مـن الممكن محاذاة علامة الدليل guide marth ونغمة الأسـاس key tone على تردد، ودرجة ثم نغـمة لاتينيـة مسـاوية، والتى تتـغيـر حـسب المـناطق (الـدول)، والمدارس، ونغـمـة الأساس، أو كـمـا هو واضـح، الأصوات التى سيـتم مصاحبـتها. ومن الممكن أن تكون الرست، نغمـة الأسـاس، سى بيمول، أو دو (بحر أبيض)، أو رى (تركـيـا)، أو فـا، أو صـول (العـراق، إيران)، أو حتى لا وبذا تقود السلم كله كأنه لوحة مـفاتيح متنقلة أو مجـموعة من النايات oblique flutes. مـخـتلفـة الدرجات.

ومن الممكـن اسـتنبـاط ذلـك السلم النظرى من العـود القـديم حيث تحـقق تصـوره، وتمت تعـديـلاته على العـود الحديث الذى يعـتبر المقيـاس الأمثل له. ولهـذا السبب، نجـده مـتأثرا بوحـدات الرابعـات، ويقدم فى القـرن العشـرين درجـات تفـضـيليـة preferntial تناظر الأوتار المفـتـوحة (الحـرة) للعـود ذى الضبط الكـلاسيكى c;assical tuning، مع افتراض ترتيبها، من أسفل لأعلى: وتر باص: قـرار ـ رست أو قـرار دوجـاه، الوتر الأول ريـحـاه، والوتر الـثـانى عشيـران، والوتر الثالث دوكاه، والوتر الرابع نوى، والوتـر الخـامس كـردان. وبذا لا يكون متساويا كسلم بيانو.

وهذا السلم النظرى هو مجـرد مدى دو خـرج ميلودى فـورى. والخـمسة والعـشـرون صـوتا المـتـحـركـة على الأوكتاف لا يتم عـزفها مقتـرنة معا أو

فى آن واحد. والإنشاء المقامى المعين يستخدم فى العادة أربع درجات فقط للرابعة، أو ثمانى درجات للأوكتاف فى نطاق قواعد الدياتونية السباعية hep-tatonic diatonism.

قيم المسافات وتكوين الأجناس

لقد أملت معالجة المقامات، سواء من الناحية التاريخية فى الدراسات، أو منطقيا فى التحليلات مع معرفة وحدة القياس وسلم الأصوات النظرى، دراسة المسافات ودرجات العفق، والتى تبحث فى تعريف (وتحديد) الأجناس الثلاثية، والرباعية، أو الخماسية التى تكون المقامات (وذلك أثناء الرابعة Fourth أو الخامسة Fifth). وهكذا يكون الجنس (بحر bahr، إكد ikd ، وجنس djins فى العربية، دورتلو - بيشلى dortilu-besli فى تركيا) هو الوحدة الأولية للإنشاءات المقامية فى الدراسات العربية والتركية الحديثة. أما فى الدراسات الإيرانية فنجده غير معرف بوضوح، بل يجب إجراء تحليل مقامى للكشف عنه.

واختيار جنس معين يملى اختياراً لدرجات العفق على سلم الأصوات النظرى، كما يملى سلسلة محددة من المسافات المتجاورة. وتحدد قيم تلك المسافات عن طريق الأنظمة أو التعديلات المستخدمة.

وفى الدول العربية وإيران، تقاس المسافات بأرباع النغمات بمعدل ٢٤ ربعا فى الأوكتاف. أما أرباع النغمات الكروماتية فهى استثناء.

والمسافات الميلودية الحالية هى نصف النغمة (٢ ربع)، وثلاثة أرباع النغمة (٣ أرباع)، النغمة الكبيرة (٤ أرباع)، النغمة العظمى (التامة) maxim tone (٥ أرباع)، والنغمة ثلاثية الأنصاف trchemitone (ثانية زائدة (٦ أرباع)). أما الثالثات thirds فهى: صغيرة minor (٦ أرباع)، متعادلة (٧ أرباع) أو كبيرة major (٨ أرباع). والرابعات تكون تامة perfect (١٠ أرباع)، إلا أن الرابعة المخفضة Short-ened (٦ أرباع) لجنس الصبا يجب تدوينها مثل الرابعة الزائدة augmented

(تربتـــون من ١٢ ربـعــا) لأجـناس النـكريز، والنـوى أثر، والكـوردى أثر. بينما تكون الخامسات التامة (١٤ربعا). وفى إيران تكون المسافات أكثر مرونة.

وفى تركـيـا والمعـاهد الأكـاديمـيـة (حلب، الموصل، بغداد) تقـاس المسافات بالكومات الـهولدرية Holderian commas بمعدل ٥٣ كوما للأوكـتاف. والمسافات الحاليـة هى الليـما Limma (٤ كومـا)، الأبوتوم Apotome (٥ كـوما)، النـغمـة الصغيرة (٨ كومـا)، النغمة الكبيرة (٩ كـومـا)، التريليـمـا trilimma أو نصف النغـمـة ثـلاثيـة الأنصـاف trihemitone (شانـيات زائدة من ١٢ أو ١٣ كـوما)، مـتـعـادلات نادرة (١٥ ـ ١٦ كـومـا)، مـتـعـادلات زرلينيـة Zarlinian nautrals (١٧ كوما) أو كـبيرات فيثـاغورثية py-thagorixan majors. والرابعات تكون تامة (٢٢ كوما)، أو مخفضة (١٨ كوما)، أو زائدة (٢٦ كومـا)، وذلك للأجناس التى ذكرت آنفا. والخامـات التامة تكون ٣١ كوما.

وتعطى الدراسات العربيـة والتركية والإيرانيـة للمسـافات النوعـية أسـماء تاريخيـة، لن نذكر اختلافـاتها هنا. ولا تحـدد درجـات العــفق أو الدرجـات السلمية دائما بأسمـائها الشرقية، ولذا، وتحت تأثيـر نظام التـدوين الأوروبى، تستـخدم عـادة أسماء لاتينيـة للنوتات بعد إضفاء نوع من التكييف فى الدرجة apted inflections، وأيضـا، على وجه أكثر دقة (منذ مؤتمر الموسيقى الذى عقد فى القاهرة ـ ١٩٣٢)، يـمكن تسميـة نوتة مخفضة ربع نغمة (نصف بيمول) نص بيـمول، كاربيـمول أو كـورون. ونوته مرفـوعه ربع نغمـة (نصف دييز) نص دييــــز، أوس ورى Sori. والكـودات التـركيـة المستـخدمـة فى التعـديل In-flection أكـثـر تصلبـا نتـيـجـة للنظام الكومـاوى. وهناك مـبـادرات جـديدة منتظمـة منها كـود مؤتمر بيـروت Col-loque de Beyrouth (١٩٧٢). ومن أحدث المبـادرات الكود العـربى (١٩٧٨) وهو يطبع العـلامـات وينقل كل التـعـديلات الكوماوية Commatic inflrctios.

وبالضبط، كما أن سلم الأصوات النظرى هو مجرد مدى Range، فإن ربع النغمة أو الكوما ما هى إلا وحدات قياس وليست مسافات ميلودية أو كروماتية. وتتفادى الديانونية السباعية Heptatonic diatonism من الناحية النظرية، الإكثار من درجات العفق أو العفق السلمى بعد الثامنة للأوكتاف، عندما يكون هناك تحوير مقامى. Mod-ulationمعين، وعلاوة على ذلك فمفهوم الأجناس على رقبة العود لا يستخدم سوى الوتر الحر والأصابع الأربعة، والتى تقوى الرابطة بين الخامسة وعزف البنتاكورد Pentachor ولا تحرك الموسيقى كى يتخيل مسافات متناهية الصغر أصغر من الليما التى لا توجد فى الأجناس التقليدية. وهنا نجد أن المقام، علاوة على ذلك، يدين أكثر للعود منه للمعمل.

وبالرغم من ذلك، فهناك مسافات متناهية الصغر، أصغر من نصف النغمة أو الليما. وفى النظام الدياتونى، قد يمكن اكتشافهم تحت درجة عفق السيكا للأجناس النادرة: أوج أرا-awdj-ara†وسازكار saz-ka، والتى وصفها إرلانجيه Erlanger (ربع نغمة بين رى دييز ومى نصف بيمول). وهناك نغمة حساسة leading note على نفس المستوى فى جنس السيكا، التى تحمل فوق الدياتونية. ورغم ذلك، فقد تبدو كليمات تركية turkish limmas، انتقلت إلى نظام الربع نغمة العربى مع خفض قيمتها. وفى النظام الكروماتى، نجد مسافات متناهية الصغر عند تنفيذ جنس المخالف Mukhalif النادر (العراق)؛ إلا أنه فى تلك الحالة، يكون تشافها متذبذبا لجنس الصبا والسيكا على نفس الجزء من السلم. وهنا، يكون حتى من الممكن تحليل مقام المخالف المتكون من تشافه قامات الصبا، والسيكا، والهزام حيث تحرك اثنا عشرة درجة فى الأوكتاف (*cf. Arabesques records, luth entraq traditionnel. vd Jamil Bachir* ـ راجع المقامات العراقية التقليدية ـ عود جميل بشير ـ الموسيقى العربية السجل ٥. العود).

ولماكان اختيار الجنس يأتى معه باختيارات درجات العفق ويملى

سلاسل محددة من المسافات المتجاورة، فإن الجنس يكون انشاءً أوليا ومقاميا ثابتا يجب تعريفه عند التحليل بدلالة قيم مسافاته، وبصورة مستقلة عن التعديل Temperament المستخدم. وقد تكون الأذن نفسها متيقظة لصيغ ميلودية مميزة للجنس وعن طريق الإدراك الحدسى intivitive perception. إلا أنه، برغم التنويعات فى التعديل بين قطر وآخر، فإن القوانين العالمية للموسيقى هى التى تطبع صلابة المسافات المحددة (النوعية).

وبعض درجات العفق للجنس، وخاصة قطبى نهايتى الوتر، وعادة ما يتم إدراجهما على الوتر الحر للعود، تكونان ثابتتين بدقة، فيما عدا، وعلى سبيل المثال، فى المقام الإيرانى - العراقى داشتى - داشت Dashti-Dasht. أما باقى الدرجات المتوسطة، فمن الممكن أن تتحرك. وتلك الحركة عادة ما ترتبط بظاهرة الميول التصاعدية أو التنازلية أو التغير الانهارمونى Enharmonic change، ويبدو ذلك طبيعيا تماما على الآلات ذات الرقبة دون دساتين non-Fretted مثل العود أو الفيولينا، وتبدو أكثر اصطناعا على آلات مثل القانون. كما تستجيب أيضا لظاهرة الجذب أو التنافر السارية فى الأنواع الأخرى للموسيقى.

كما أن مثل درجات العفق هذه سترتفع بصورة أعلى فى الصعود عنها عند الهبوط. بالرغم من الدقة الكوماوية المتصلدة بعض الشىء للنظام المطبق فى تركيا، فدرجة العفق الثالثة، السيكا فى جنس الرست، تحدث عند ١٧ كوما من النهاية عند الصعود و١٦ عند الهبوط، كما تظهر ثالثة زرلينية وثالثة زلزلية Zalzalian. وعلى النقيض، إذا ما أصبحت درجة العفق السيكا نهاية لجنس السيكا، نجدها تؤول إلى قطب مقامى modal pole وتثبت على وجه أكثر خصوصية حيث تتضاعف بنوتة حساسة leading note مع وجود مسافة لعدة كومات.

وقد تجدر ملاحظة أن الدرجات المتحركة عادة ما تربط معا، كما تؤكد الدراسات التاريخية أو الممارسات الموسيقية، وذلك باستخدام إصبع

السبابة أو الإصبع الأوسط على رقبة العود القديم أو الحديث. وتسمى تلك الدرجات المتغيرة فى المقامات الإيرانية، والتى لا يضمها المحللون إلى دور العود، بالمتغير mutaghayyir.

ووضع تسمية لأجناس موسيقية عربية - إيرانية - تركية لا يؤدى إلا إلى تسوية تعليمية نظراً لتعقيدات المعايير التى تتيح توصيف الجنس الذى سيتم تحديده. ورغم ذلك، فمن الممكن استخدام نفس المصطلح لتحديد أجناس مختلفة، أو نفس الجنس يتم تحديده فى أشكال مختلفة حسب القطر المستخدم فيه. وفى عرضنا هذا سيتم تسوية اصطلاحات عربية - تركية.

ويقدم إيرلانجيه نظاما عربيا تركيا يميزه التقليد الأكاديمى لحلب فى سلم ذى أرباع النغمات، ويسرد سبعة عشر جنسا. وسنقدم هنا نظاما عربيا تركيا تميزه مدرسة العود فى بغداد فى سلم كوماوى. وسيتبع ذلك تعاقب من الإنشاءات بدءا من السلم الهيلينى Hel-lenic (أنغام وأنصاف نغمات) إلى السلم الإسلامى (والذى يحتوى أيضا على ثانيات متعادلة وثالثات). وقد يكون من الممكن مناقشة الطريقة العكسية أيضا.

سنوجه عنايتنا إلى ثمان إنشاءات للأجناس الأساسية بإعطاء معلومات دقيقة لمسافاتها المميزة: كاهارجاه أو عجم - عشيران (كبير)؛ بوساليك (صغير)؛ كوردى (ثانية صغيرة وثالثة)؛ حجاز (بثانية زائدة - ثلاثية الأنصاف trihemitone-augmentes 2nd؛ تيتراكوردات tetrachords بياتى ونوى أو بينتاكوردات pentachtords حسينى وعشاق (ثانية متعادلة وثالثة صغيرة)؛ صبا (ثانية متعادلة، ثالثة صغيرة، ورابعة ناقصة)؛ سيكا وعراق (النهاية على درجة عفق متعادلة مع أبوتوم ap-otome وثالثة متعادلة قصيرة)، رست، وهو جنس أكاديمى كلاسيكى (ثانية كبيرة وثالثة متعادلة). وسنذكر أيضا ست إنشاءات مشتقة من الأجناس الرئيسية من خلال إقامة علاقة متبادلة، وتشافه، ومزج، وتصريف inflection: كوردى - أثر (علاقة تبادلية، كوردى/

حجاز)؛ فيكراز ونوى أثر (علاقة تبادلية بوساليك/ حجاز)؛ مخالف (تشافه ـ صبا ـ سيكا)؛ هزام (مزج سيكاه/ حجاز)؛ مستعار تصريف للسيكا)؛ وزيل Zawil (تفاعل بين حجاز/ رست).

وتتسق كل تلك الأجناس مع الخامسة، ومن الممكن تمثيلها فى صيغة بينتاكوردات على رسم بيانى يصور العلاقة الحقيقية للمسافات والإدخال بالأسبقية على سلم الأصوات، وهو متحرك يمكن نقله Transposable. إلا أنه، لأغراض تسهيل القراءة، عادة ما يتم اختيار سلم الأصوات بالنغمة الأساسية رست فى دو (بحر أبيض) وقد يلاحظ المرء تكافؤ النوتات اللاتينية فى ارتفاع درجات العفق بإعطائهم التصريف اللازم لهم بدقة.

تكون المقامات الديوانية الموسيقية من الأجناس:

يتكون المقام (مقام فى العربية، داستجاه، أواز، نغمة فى الفارسية، مقام فى التركية) بالمزج بين الأجناس.

ورغم ذلك، فقد قام علماء الموسيقولوچيا الذين لا يعزفون العود، والمؤلفون الإيرانيون، والعديد من الموسيقولوجيين فى الغرب بدراسة المقام ككيان كلى مثل الديوان المقامى القديم mode للإغريق أو الراجا raga عند الهنود.

وفى التقاليد الموسيقية الشعبية، وفى تداول الموسيقى غناء وعزفا فى قديم الزمان، كان الجنس المفرد سواء ثلاثى tri، أو رباعى tetra أو خماسى penta يكون مقاما محدود الطموح. وبصفة عامة، فهو جنس أكثر ارتباطا بأهل البلد من الهلينى مثل الحجاز والبياتى، والصبا، أو الرست. وعادة ما يرتجل البدوى عازف الربابة فى حدود التيتراكورد. إلا أن الفنان الدارس فى إمكانه العزف بالأسلوب الشعبى، ليخرج بنتائج مدهشة، وعلى سبيل المثال أداء جميل بشير على العود مقطوعة swihli-nail (قارن Arabesqnes rencor 5 luthen iraqtraditionel, ud Jam, L Bachin).

ومن الممكن أن يكون مقامان متصلان من أسفل لأعلى النظام السلمى (الديوان الأساسى، أو السلم فى العربية، وديزى dizi فى التركية) للمقام السباعى التقليدى، بحيث يضم نهاية أساسية tonic finale (أساس، مايى mayé، دوراك durak)، ونقطة ارتكاز (جهام gham ـ ماز maz، شاهدshahid، جوكلو guclu)، عادة ما توضع عند نقطة اتصال الجنسين وتناظر فى الغالب وترا حرا للعود، وهى فى الواقع، بالتعريف الإنشائى والصوتى، درجة تفضيلية preferential. ومن الممكن أن تكون الدرجات الأخرى تفضيلية أو متحركة حسبما تكون الأجناس والمقامات المعزوفة، وبدلالة ما يسميه علماء الأثنوموسيقولوجيا التسلسل الهرمى للدرجات hierorchy of degrees.

وتصنف الدراسات الموسيقية المقامات بدلالة الدرجات التى تدخل عليها وتنمو صعودا من أسفل لأعلى. وهنا ستكون محدودة بعدد صغير من أنظمة السلالم السباعية، سواء بسيطة أو مركبة حسب الأجناس المتماثلة (أو المتماثلة نظريا) أو المختلفة التى تتكون منها. وتشير جميع المقامات المذكورة إلى تقاليد أكاديمية عربية تركية، وهناك عود معين من تلك المقامات يبدو أنه ابتكار حديث نسبيا منذ عصر الإمبراطورية العثمانية (القرن ١٨ ـ ١٩).

وسنذكر فيما بعد الأجناس المكونة من أسفل لأعلى مع ربطها بحدود الأوكتاف الأساسى (الديوان الأساسى diwan asasi).

١ ـ تسمى المقامات الأساسية التى تتكون من المزج بين جنسين متماثلين مقامات بسيطة، وعادة ما تحمل نفس التسمية لجنسها المكون أو درجة العفق للإدخال على سلم الأصوات النظرى:

كاهارجاه أو عجم ـ عشيران (أو ماهور Mahur)، كبير؛ بنيتاكورد كبير+ تتراكورد كبير.

نهاوند بوساليك: صغير؛ تتراكورد بوساليك+ بنتاكورد بوساليك.

فارانوما Farahnuma، حجاز ـ كار ـ كوردى، كوردى: اثنان من التتراكورد الكوردى المنفصلين (أو تتراكورد كوردى+ بنتاكورد بوساليك.

لامى lami: اثنان من التتراكورد الكوردى المتصلين وهابطين (صغير دون نهاية).

شد ـ عربان shadd-Araban، سوزيديل Suzidil، حجاز ـ كار flidjaz-kar شاهناز shahnaz، بيتاكورد حجاز + تيتراكورد حجاز (أو الأخير+ بنتاكورد نيكراز نوى أثر).

حسينى Husayni: بنتاكورد بياتى ـ عشاق+ تتراكورد بياتى (ركيزة على الدرجة الخامسة).

رست rast: بنتاكوردرست + تتراكورد رست (ثالثتان متعادلتان) (الدرجتان الثالثة والسابعة متعادلتان).

٢ ـ تكون بعض المقامات المركبة بالوصل بين جنسين مختلفين يكونان مزيجا هبتاتونى heptatonic blend (تركيب، مركب): سلطانى ـ يجاه SUI-tai-yagah، نهاوند ـ كبير: صغير هارمونى، بنتاكورد بوساليك + تتراكورد حجاز ـ (أو تترامورد بوساليك+ بنتاكورد نكريز).

أثر ـ كوردى: بنتاكورد كوردى. أثر+ تتراكورد حجاز.

نكريز: بنتاكورد نكريز + تحوير تتراكورد رست

نوى أثر: بنتاكورد نكريز نوى أثر + تتراكورد حجاز

حجاز: تيتراكورد حجاز + تحوير بنتاكورد رست.

بياتى، نوى: تيتراكورد بياتى + تحوير بنتاركورد رست (بنتاكورد فى البياتى التركى).

كاجهار Kardjighar: تتراكورد باياتى + تحوير بنتاكورد حجاز.

شور shur: تتراكورد بياتى + تحوير بنتاكورد بياتى، رست، أو حجاز (الدرجات الخامسة والسادسة متحركة).

دشت Dasht: بنتاكورد بياتي ـ عشاق (الدرجة الخامسة شاهد ـ نقطة ارتكاز) + تحير تتراكورد كوردى.

سوزنك Suznak: بنتاكورد رست + تتراكورد حجاز.

٣ ـ تختزل بعض المقامات المركبة إلى ثلاثة أجناس مختلفة بواسطة نظام أوكتافها (نظرية غير موجودة فى تركيا).

هزام Huzam: تريكورد سيكا ـ تيتراكورد حجاز + تريكورد رست.

سيكا: تريكورد سيكا+ تحوير تيتراكورد رست أو بياتي + تريكورد رست.

عراق: تريكورد سيكا + تيتراكورد بياتي+ ترى كورد رست.

صبا Saba: تتراكورد صبا + تشافه حجاز (لا يوجد أوكتاف).

٤ ـ تختزل بعض المقامات إلى أجناس متشافهة أو دواوين modes: فرح فازه Farahfaza: نسبية مقامية صغير ـ كبير مع عدة نوتات حساسة.

مخالف Mukhalif: تشافه بين الصبا والهزام (كروماتيه chromaism).

وتعريف المقام المحدود بالأوكتاف ما هو إلا رسم بيانى تعليمى فقط، لأن الارتجالات القديمة فقط هى المحدودة بالأوكتاف. ويمكن امتداد النظام خارج نطاق الأوكتاف بعدة طرق مختلفة. فى أكثر الحالات شيوعا، يوصى بالإنشاء السباعى heptatonic structure فى الأوكتافات المنخفضة والعالية المتجاورة. وفى الممارسات المدرسية، تضيف نظريات وعلوم الموسيقيين إنشاءات جديدة إلى الدرجات العالية والمنخفضة فى صيغة أجناس متصلة أو دواوين ; .modes، كما تقود أيضا إلى تكون المقامات ذات المدى العريض، والتى وصف الكثير منها فى الدراسات. وتلك المقامات بامتدادها خارج نطاق مدى الصوت البشرى، فهى تطبق على آلات تغطى ثلاث أوكتافات مثل العود ذى الأوتار الستة، والقانون، والسنطور santur، أو الناى. وبهذه الطريقة يتحرر المقام من تقادمه.

وإذا ما استعرضنا الارتجال -im provisatiuon (التقاسيم)، نجد أن التقاليد العربية والتركية تعرف لكل مقام نقطة انطلاق (مبدأ، زمين zemin)، وهى عملية تحريك ميلودى (طور tawr، سير seyr)، ونقط توقف (مراكز marakiz، أسما كارالار asma kararlar)، وصيغ ميلودية معينة مثل القفلة kalfa قبل العودة إلى الختام (قرار Karar). وتملى التقاليد الإيرانية إظهار عدد معين من النماذج الميلودية (جوشاز gushas) حسب بروتوكول ثابت فى البرنامج الرسمى (راديف radif)، مع العودة الدورية periodic لصيغة تذييل قاطعة (فورود Forud) مثل البالى كابوتار -bal 1- kabutar وبغض النظر عن الاصطحاب الرأسى للأجناس والمقامات من الأسفل إلى الأعلى، فهناك مشاركات أفقية تسرى فى الزمن وتسمح بالارتجال بالتحوير من مقام الإسناد. ويتم تجديد الأجناس والمقامات التى تكون النظام المقامى الأولى، بدلالة قوانين التحوير العربية ـ التركية (تلوين talwin، چيچكى gecki) وذلك باستعاضة أو تطوير الإنشاءات التى تولد سلسلة متتابعة من الأجناس والمقامات فى مراحل متوسطة (ميانا Miyana، ميان meyan) وتصور موكبا ثريا من عشرة أو عشرين مقاما قبل العودة إلى المقام الابتدائى (أحلام يقظة على مقام فرح فاظا Farahfaza، أرابيسك سجل ٦، اللوت فى اليمن القديم، عود جميل غانم).

ومقام العراق، الموضوع على نفس العملية، هو بالضبط جنس عراقى يوكل للمغنى المنفرد (مقامچى makamçi) أداء قصيدته.

أما المصاحبة فيقوم بها رباعى من الآلات الموسيقية (جالغى Çalghi) من البداية (تحرير tahrir) حتى النهاية (تسليم taslim) (وعلى سبيل المثال: تأملات على نغمات تقليدية من مقام العراق، فى مقام بندجاه -makam Pandj gah، أرابيسك سجل ١، العود فى العراق القديم، عود منير بشير).

الحشو والإدخال، الارتفاع فى التردد، النقل، الميل، الإيثوس Ethos (الروح العامة).

لا تكون المقـامات ذات ارتفـاع ثابت فى التردد بالنسبة للمبادىء الفيزيائية عـالمية. إلا أنهـا تمتلك ادخالا تفـضيليـا preferential لجنسـهـا الـرئيـسى، وهى عملية تتم بسـهولة على درجـات عفق مـعـينة مـن سلم الأصـوات. كـمـا أن أجناس الشـد عـربان Shadd Araban، واليجاه Yegah يتم إدخالها على اليجاه؛ وبالتالى يدخل السوزيديل Suzidil على العشـيران ashiran؛ والعجم ـ عـشيران Adjam-Ashiran على النـيم ـ أجـام nim-adjam؛ والعراق علـى العراق Irak؛ ويتم إدخـال النـهـاوند Nihawand، والنكريز Nikriz، والنوى أثر Nawathar، والحجـاز ـ كار Hidjaz-kar، والرست على الرست؛ وكذا الكردى، والحجـاز، والبياتى Bay-ati، والنوى، والحـسـينى، والعـشـاق، والصبا، والشهناز Shahnaz على الدوكا، أمـا السـيكا segah، والهـزام huzam، والمستعار Mustaar فتدخل على السيكا، الخ.

ولما كان الارتفـاع فى تردد درجات العـفق بدلالة ارتفـاع التـردد لـلسلم النظرى للأصوات، حـيث يتغير الأخـير من منطقة لأخرى ومن مدرسة لأخرى، فقد يكون من الصعب الكلام عن ارتفاع مطلق، خاصة فـى الدرجات الأوروبية، والتى غـالبا مـا تذكـر بإسناد in refer-ence، ظل مـوجـودا منذ القـرن ١٨. وأحيانا ما يسـتخدم الإسناد للناى nay كدرجة، يمـثل ذلك نفس المخاطرة، طالما أن الناى ينقل السلم بدلالة حجـمه، مع درجات عفق ثابتة.

فى الدول العربيـة فى منطقة البـحر الأبيض، عادة ما يؤول الرست إلى دو٢ do2 ويعـزفـه هكذا الموسـيقـيـون المتمرسون. وفى تركيا تم تثبيت السلم. وأطلقت التـسـمـية صـول على نغـمـة الرست الأسـاسـيـة، والصـول المدونة اصطلاحـيـا هى رى٢ ré2 فى المعـاهد الرسـمـيـة وفى العـراق وإيران، تكون الرست أكثر سهولة فا٢ fa2 أو صول٢ sol2. وهذه الارتفـاعـات تناسب مـغنى الباريتون تماما. وفى الممـارسة العملية فى جـميع العـصور، يخـتار العـازفون سلمـهم بينـمـا يقـوم المغنون بعـرض سلالمهم بدلالة مقدرتهم الصوتية.

ويمكن نقل المقامات بطرق مختلفة، إلى جانب النقل بالإزاحة الكلية لدرجة الأوزنة Tuning pitch للآلة الموسيقية أو سلم الأصوات النظرى. فيمكن الحصول على نقل Transposition على الناى بالإبقاء على أماكن العفق وتغيير الناى. وفى القانون والسنطور santur، ينتقل العزف بعد ضبط درجة الدوزنة. أما فى العود، فيمكن نقل كل درجات العفق على أى مجرى course للأوتار إلى المجرى التالى، ويناظر ذلك نقل رابعة دون تعديل فى الاتزان الصوتى الداخلى للمقام. ومن الممكن أيضا نقل البياتى على الدوكاه (الوتر الثالث حرا) إلى النوى (الوتر الرابع حرا) أو على العشر بران (الوتر الثانى حرا) دون الإخلال بإنشائه، طالما أن النغمة النهائية والارتكاز (الدرجة الرابعة) تظل مدخلة على الأوتار الحرة. وفى بعض الأحوال، يتخذ المقام اسما جديدا عندما ينتقل بتلك الطريقة.

وفى حالات أخرى، ينقل الموسيقى النهاية فى نمط طولى على الوتر، مما يؤدى إلى نقل تتغير فيه كل درجات العفق مع تعديل الإنشاء الصوتى للمقام. ومثال ذلك مقام الرست عندما يتم عزفه على نهاية سيكاه، خاصة عندما يكون الأداء صعبا والذى يغير الدور الصوتى للارتكاز (الدرجة الخامسة)، وعادة ما يكون ذلك على وتر حر (نوى)، ويؤديه بعفق عند منتصف الوتر.

ولبعض المقامات، من واقع ملاحظتها على السلم، لها أنظمة سلالم أوكتافية تماثل تماما مع مقامات أخرى، والتى يختلف طول إدخالها على السلم النظرى. مثل مقامات: شداد ـ عربان (على اليجاه)، سوز بديل (على العشيران)، الحجاز كار (على الرست)، والمقامات التركية زنجولى zengule والشاهناز (على الدوكاه). عندما يتم عزفها على القانون فى غياب معايير الارتفاع، ولا يمكن التفريق بينها (تمييز واحد عن الآخر) إلا بالصيغ Formulas، وتفاصيل التحوير أو القفلات. وعلى النقيض من ذلك، فعلى العود يكون لهم الاتزان الصوتى الخاص بهم. فالنهاية اليجاه (الوتر الأول حرا) من مقام الشد

ـ عــربان علــى العــود تكون درجــة تفضيلية وأساسـية. ومن ناحية أخرى، لا تكون النهاية الرست (عند عفق ثالثة صــغيـرة على الوتر الثانى عـشـيـران) لمقام الحـجاز ـ كار، وهى نغمـة أساس هامـة جدا، درجـة تفضـيليـة صوتيـا. وبالتالى، لا يكون مـقام الحـجـاز ـ كار عبارة عن شد عربان منقول.

وقـد أثارت مـسالة الميـل (صعـود وهبوط) فى المقامات مـناقشات عديدة. فـبعـض المقامـات، عند القـيـام بتطور ألحـانها المرتجلة، تظـهرعـمدا مـيلوديا صاعـدة، والبعض الآخر يظهـر ميلوديا هابطة. ويعطى علمـاء الموسيـقولوچـيا الأتراك معلومات دقيقة فى أعمالهم عن طـبـيعـة الدرجـة الموسيـقـية لإعطائهـا قيـمتـها. وفى بعض الأحـيان تخـتلف مـقامـان فى الميـول رغم تماثلهـمـا فى الإنشــاء المقامى والإدخـال. كـما نجـد أيضــا أن البيـاتى التـركى يكون هابطا والعشاق التركى صاعدا: ويثير الحجاز التركى تناقـضا فى صعـوده وهبوطه، بينما يكون العزال Uzzal صاعدا؛ والنيڤا Neva التـركـى يكون صــاعــدا أيضــا، والتحـرير (Tahrir) التركى هابطا. وفى العراق عادة ما يكون المقامان الشائعان، والموضــوعــان على أسـاس الإنـشــاء المقامى للصـبـا وهـمـا على التـوالى: المنصــورى Mansuri صــاعدا، والنحـيل Na’il هابطا.

ومن الناحـيـة التـاريخيـة فـإنه من المفترض أن يناظر كـل جنس وكل مقام ايثوس Ethos (روح ruh) معـين أو يقال له وجــدان مــقـــامى modal sentiment، والذى يكيـف إلهـام الـفنان، وإدراك أو إحــســاس المصاحــبـين له، إلى جـانب المســتـمعـين، عندمـا يؤدى ارتجـالاته. وقديما كـان لكل مقام أو جنس ســاعته المفضلة، فعند الفجـر مقام رحاوى Ra-hawi، وفى المســاء مقــام زيرافكاند Zira fkand، وذلك إذا ما أشـرنا إلى الدراسة مــجـهــولة المؤلف المـهـداة للـسلطان العثـمانى محـمد الثانى (القـرن التاسع الهجـرى/الخامس عشـر الميلادى). إلا أنه فى القـــرن العـشــرين قلـب تأثيـر الإعلام والحفلات الليلية تلك المفاهيم.

إلا أن الرست سيظل كلاسيكيا وأكاديميا، أما البياتى فله روح ريفية وميول جماعية مما يجعله مناسبا تماما للأغانى الشعبية، ويعبر السيكا عن عواطف سامية ويميل إليه الصوفيون، ويرتبط الصبا بنسيم الفجر المنعش، ويعبر عن الضنى عند نهاية الليل مع ميول واضحة نحو الحزن والاكتئاب. ومن ناحية أخرى يبدو غريبا تماما لفكرة الاستيقاظ وهو ليس مقام استيقاظ. ومقام الحجاز لديه القدرة على إيقاظ الشجن دون اكتئاب وهو يثير الأذن الغربية ويلفت النظر. وإلى حد ما، فإن الأدعية تكفل نوعا من روح المقامات، حيث تغير المقامات مع كل دعاء.

التسمية والمقارنات.

من الصعب تحديد أعداد المقامات الحقيقية والزائفة فى غياب فكرة وتصور مسبق، وكذا لتعدد التقاليد الموسيقية التى تشيع فى قلب العالم العربى - الإيرانى - التركى المسلم.

وفى العصر الساسانى، قام منظر موسيقى فارسى، برباد Barbadh بتطوير نظام موسيقى صوفى له علاقة بنشأة الكون Cosmogonoys وصف فيه سبع خسروانيات khusraeanis (مقامات)، ثلاثين لان Lahns (أجناس) و٣٦٠ داستجاه dastgahs (تحويرات). ولم يختف هذا النوع من التسمية الاصطلاحية كأساس للأرقام التنبؤية Fatidical، وما زال بعض الموسيقولوجيين المعاصرين يحفظون سبع نوتات وأربعين مسافة للأوكتاف بحيث يصلوا إلى ٣٦٠ مقاما. وفى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، وصف صفى الدين الأرموى اثنى عشر شدودا shudud، وستة أوزان awazat، ومركب murakkab واحد ومقامين غير محددين.

وبصرف النظر عن الدراسات المستفيضة للعصور الوسطى والتى رست السلالم، والمسافات، والأجناس والمقامات على العود، والتى وضعت تسميات اصطلاحية لتصنيفات المقامات المستخدمة، فلابد لنا من أن نأخذ فى حسابنا دور الرعاية التي كان يؤديها الحكام للفن والفنانين (وهم بدورهم

من ذوى الموهبة السليمة والأصالة) مما شجعهم على إبداع مقامات جديدة يقدمونها لأميرهم وسط حشد من الخبراء والمتذوقين. كما أنه خلال ثلاثة عشرة قرنا، تم وصف مئات المقامات . ورغم ذلك فالممارسة الحالية فى وقتنا الحاضر محدودة بعدة عشرات من المقامات البسيطة والمركبة ومئة مقام منقول.

ويصف إيرلا نجيه Erlanger ١١٩ مقاما شرقيا و٢٩ تونسيا تنتمى إلى التقاليد الأسبانية ـ العربية. ويصف س المهدى S. Al-Mahdis ٤٠ مقاما. ويلاحظ الكسيس شوتان Alexis Chottin وجود ٢٤ نوبة Nawbat من شمال إفريقيا، تناظر المقامات الأربعة والعشرين.

ويصف حسين سعد الدين أريل Arel مائة مقام تركى. وتصف نيللى كاروت Nelly Caron وداريوس سافات Dariouche Safvate اثنى عشر مقاما إيرانيا، منهم ٧ داستجاه dastgah وخمسة أواز awaz.

ويلاحظ يورجن إيلسنر Jurgen El-sner وجود نظام من ستة مقامات Mok-omat فى آسيا الوسطى، عادة ما تميزها صيغ خاصة. ويحصر حبيب حسن توما Touma المقام الأذربيجانى فى أكثر من ٧٠ مقاما mugam. وتوجد بلا شك بين تلك الإنشاءات أوجه تماثل وتباين عديدة.

وتشرح لنا القوانين الجمالية والطبيعية للموسيقى، مع قوانين الكون، والطابع المحدود للسلم النظرى للأصوات، بكل ما حدث طوال التاريخ من تشويش وتدخلات، كيف حدث التماثل بين العديد من المقامات العربية الإيرانية التركية أو مقامات آسيا الوسطى وبين المقامات الهندية (الراجا Raga)، والمقامات اليونانية أو المقامات التى استمرت فى الكنائس الشرقية أو بين الأقليات.

وفى مجال التشابه مع الهند، يمكننا أن نتعرف على هوية الإنشاء بين المقام الهندى بايرواى Bairavi والكردى kurdi كما أنه بالنسبة للتراث اليونانى، لابد من ملاحظة أن الموسيقيين الكلاسيكيين عند نهاية القرن الثانى الهجرى/ الثامن

الميلادى مثل إسحق الموصلى Ishak-al-Mawsili قد استخدموا السلم الفيثاغورثى الهيلينى على وجه الحصر. أما إعادة اصلاح وتأهيل الإنشاءات القومية فى الموسيقى الأكاديمية فيبدو أن منصور زلزل Mansur Zalzal هو الذى قام بذلك مستخدما درجات العفق المتعادلة. ومنذ ذلك التاريخ، تعايشت الإنشاءات اليونانية مع المحلية جنبا إلى جنب. ولا يخطىء بعض علماء الموسيقى المسلمين عندما يؤكدون على التناظر بين الأجناس الإسلامية واليونانية: الأيونى Ionian، البولى Aeblian، الدوريانى Dorian، والفريجى Phrygian. ورغم ذلك تعانى تلك الطريقة من كثرة التصنيفات للأجناس اليونانية. وهكذا يجدر بنا ملاحظة وجود مقامات كبيرة وصغيرة وأوجه تشابه مع المقامات الديوانية للكنيسة اليونانية :

الرست ـ دياتونى طبيعى، البياتى ـ صغير كروماتى، والحجاز كار ـ كير كروماتى.

وتظهر أوجه التشابه مع المقامات اليونانية بالمثل نتيجة لتأثير أوروبى مساو للقرن ١٩، وهو تأثير سبب إعادة هلينية hellenisation. تحمل تناقضا ما. بعد سقوط الدولة العباسية ـ والتى ميزت ازدهار المزج والتوفيق بين العناصر الموسيقية العربية ـ الإيرانية ـ التورانية (التركستانية)، تراجعت الصيغ الأكاديمية الموسيقية بين العرب والإيرانيين لتكتشف تألقا جديدا فى البلاط العثمانى. إلا أنه بداية من القرن التاسع عشر، بدأ الذوق السلطانى يتحول إلى أوروبا ومعه بالطبع الذوق العام فى استانبول وقد عاد النهاوند (المينور) للانتشار ثانية)، وظهرت مقامات ذات ميول تعديلية tempered للمناسبات الضخمة كالنوى أثر (نفيسر Neveser)، سلطانى يجاه (صغير هارمونى harmonic minor)، حجاز كاركوردى (كورديلى ـ حجاز كار kürdili-Hidjaz-kar)، فرح فازا Fa-

rahfaza، وفرح نوما Faeahnuma. وإنها تلك المقامات مع مقامات أخرى ظلت متألقة فى البلاط العثمانى، هى التى استقدمها إلى مصر عبده الحامولى كى يجدد نشاط الموسيقى المصرية، والتى كانت فى ذلك الوقت فى حالة يرثى لها، تحف بها أخطار التدهور إذا ما صدقنا وصف فيللوتو Villoteau لها.

وتتشابه المقامات الإسلامية مع مقامات الكنائس الشرقية إلى حد مدهش رغم ما فى الصيغة والأسلوب من تباعد. وقد يعزى ذلك للميراث القديم المشترك لكل من التقاليد الإسلامية والمسيحية، وكثمرة لتعايش مشترك لفترة تربو عن العشر قرون. ومن الممكن طرح نفس السؤال بالنسبة للغناء الكوماوى Commatic chant للكنائس التى كان العثمانيون يشرفون على إدراتها، وعن طريقها استوعبوا التراث الفنى البيزنطى والنظام الكوماوى. وتكشف لنا مشكلة المقامات الموسيقية التى استمرت مع الأقليات نفس التشابه المنطوى على لبس. بالنسبة للكورد مثلا فمن المعروف تماما فى تركيا، العراق وإيران أن المغنين الأكراد والعازفين يؤدون مقامات الحسينى أو الدشت فى نوع من السرعة حسب صيغهم وأساليبهم الخاصة. وقد تعزى الصيغة والأسلوب إلى البيئة الجبلية بالإضافة إلى المعايير العرقية Ethnic الدقيقة. إلا أنه إذا كان الأمر هو مجرد مصالحة وتوفيق بين المواطنة citizenship أو جنس ما، وبين المقامات، فمن الجدير بالذكر أن نفس مقامات الحسينى أو الدشت قد استمرت بنفس الإنشاءات والصيغ الكلاسيكية أو الأساليب فى اسطنبول وبغداد، أو طهران.

وبعض المقامات من ذات الإنشاءات الممكن العثور عليها فى العالم العربى - الإيرانى - التركى، قد ظهرت فى صيغة، وطراز واسم يجعلها مميزة فى

المنطقـة. إلا أنها لا ترتبط بدقـة مع أمة بذاتها. وأيضـا، سنجد أن مـقامات شـور shur وداشتى Dashti (إنشاء بياتى) أو أفـشــرى Afshari (إنشــاء ســيكاه) فى إيران، قــد اســتـمـرت كـمــا هى فى أذربيجان، متناظرة على التوالى ـ إذا ما أخذنا الإنشاء فى اعتبارنا ـ مع مقامات الشــورى Shuri، داشت Dasht، وأوشــر Awshar فى العــراق، وقـــد تكون قـــد اســتقت من مـيـراث مشـتـرك فى تلك الدول الثلاث.

وقــد يقـدم المقــام الـكلاسـيكى فى صور مختلفة حسب المكان، كما نجد أن مقـام السيـكا الذى يلفت النظر بنهايـته عند درجـة عفق مـتـعـادلة، يخـتلف فى أدائه حسب مختلف النماذج: ففى البلاد العربية عند الدرجـة الثالثة، على جنس تتراكورد رست/ بوسـاليك محور، وفى إيران على مقابل جنـس البياتى، أو عند الدرجة الخامسة، علـى تتراكورد حجاز فى تركـيـا. وهناك مـقام آخـر يسـمـى نوه/ داستاجاه ـ أى نوى/ نيڤا مقامى Nawa/ daslgah-i-Nawa/ Neva makami يستمر على النحو التالى:

ـ تيتراكورد بياتى (يتغير بصعوبة) مـدخل على درجة عـفق دوكـاه (الوتر الثالث على العود).

ـ بنتاكورد متغير محور مدخل على درجة عـفق نوى (الوتر الرابع الحر فى العود) والذى قد يكون أيضا على النحو التالى:

(أ) بنتــاكـورد رسـت فى تركـيــا (الدرجة الخامسة وتتـحرك بصعوبة)، أو :

(ب) بنتاكور رست، بوساليك، بياتى أو حجـاز فى إيران (الدرجة الخامـسة والسادسة المتحركة).

وقد تتيـح دراسة مقارنة للمـقامات العـربية والإيرانيـة والتركـية، بتجـريد القـومـيـات، والانفصــاليـة أو الادعـاء (بالأبوية) إكـتـشـاف عدد كـبـيـر من الإنشاءات المتشعبـة تحت اسم مشترك أو إنشــاءات مشــتـركة تتــخــذ أسمــاء مختلفـة. ورغم ذلك فاللبس الذى يحيط بالمصطلحـات سـيـتدخل بـصورة مـا.

فالمقام المسمى جساهاركاه بين العرب والأتراك ماجور major، بينما الجاهركاه الإيرانى يناظر حجاز كار عربى - تركى. والماجور يسمى ماهور Mahur أو رست - بانجاه rast-Pandjgah فى إيران، بينما لا نجده ماجور major عند العرب. والمقامات المسماة باتجاه وشورى فى العراق قد تسمى سوزناك وكارجيغار Kardjighar فى تركيا وسوريا.

وقد أثبتت الجهود التى لم تؤت بثمارها فى مؤتمر الموسيقى العربية الذى عقد بالقاهرة عام ١٩٣٢ أنه قد سبق السيف العذل لوضع تسميات اصطلاحية nomenclature مستتبة، أو أنه من الوهم تثبيت ارتفاع الدرجات المتعادلة. وهى عالية جدا فى استطنبول ومنخفضة جدا فى القاهرة. وأخيرا أتاح المؤتمران الموسيقيان اللذان عقدا فى بغداد عامى ١٩٧٥، ١٩٧٨م الفرصة لنا لتأكيد استحالة الموافقة على اصطلاح مقام makam فى معناه الموسيقى.

وعلاوة على ذلك فكل هاو للموسيقى وكل موسيقولوجى سيستمر فى استلهام المقام بدلالة حساسيته الشخصية أو مدى استيعابه للإنشاء Formation: صيغ ميلودية شائعة، تجميع للهوية الثقافية، التعبير عن موسيقى عرقية ethnic، النظام المقامى، الهيبتاتون على السلم الموسيقى، البروتوكول المقامى، صيغة الارتجال، الآثار الجمالية الباقية من العصور الذهبية، عقبات النمو والتطوير فى اتجاه الهرمنة harmonisation، والتواصل مع روح الأمة، النظام اللغوى للعود واللغة النوعية.. الخ.

المصادر : ببليجرافيا: عن المقام كما فهمه الموسيقولوجيون المستشرقون أو علماء الموسيقى العرقية eth-nomusicologists عن الموسيقى musiki والعود ud فى مؤلف J. Elsner فى «مشكلة المقامات Zum Problem des Ma-quam».

Acla musicologica XIVii/2 (1975), 208-30.

ترجمة د. حسام زكريا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٦٦/١٩٩٧

I.S.B.N- 977 - 01 - 5095 - 9

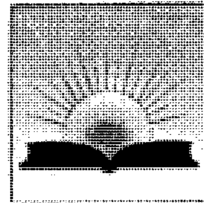
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الحادى والثلاثون

مقام إبراهيم - نصائح الملوك

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

أ. جى . بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسيت ، ر. هارتمان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى **أ. د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ**

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبدالعظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

مقام إبراهيم

مكان للصلاة، طبقا لنص الآية ١٢٥ من سورة البقرة. ويذهب بعض المفسرين إلى تفسير كلمة «مصلى» بأنها مكان للتوسل والابتهال. كما تختلف القراءات بشأن الفعل «اتخذوا» فالشائع هو قراءاته بكسر الخاء كفعل أمر. وقد قيل أن الآية نزلت بمناسبة طلب عمر رضى الله عنه من الرسول أن يجعل من مكان مقام إبراهيم مصلى، ويعتبر نزولها على ذلك تصديق من القرآن لعمر. ويجيب ابن الجوزى على التساؤل عن كيف أن عمر يطلب إدخال ملة أخرى على ملة الإسلام (ملة إبراهيم) بالقول بأن إبراهيم عليه السلام يعتبر إماما للمسلمين، وتواترت الآيات على اتباع ملته.

أما قراءة الفعل المذكور بفتح الخاء كفعل ماض فيربط بالسياق"وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا"(انظر مثلا «التفسير» لمجاهد، تحقيق عبد الرحمن السرطى، إسلام أباد، بدون تاريخ، والشوكانى، فتح القدير، طبعة بيروت).

ويذهب رأى فى التفسير إلى أن المخاطبين بفعل الأمر «اتخذوا» هم بنو إسرائيل، ربطا للسياق بالآية ١٢٢ من نفس السورة: «يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى عليكم...» ويذهب رأى آخر إلى أن المخاطبين هم اليهود فى عهد الرسول عليه السلام. ورأى ثالث يذهب إلى ربط السياق بالآية: «وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن»، (انظر الشوكانى).

هذا وقد اختلفت الآراء حول مدلول «مقام إبراهيم» وفُسر على أن المقصود به كل أماكن الحج، وفى تفسير آخر إلى أن المقصود هو عرفات والمزدلفة وموضع رمى الجمرات، ورأى ثالث إلى أنه عرفات فقط ورأى رابع أنه الحرم المكى أما الشائع فهو أنه الحجر المسمى بهذا الاسم بالقرب من الكعبة المشرفة.

وقد زاد من قدسية الحجر أنه يحمل أثر قدم إبراهيم عليه السلام ـ فيما يقال ـ وثمة روايات عن معجزة لهذا الحجر، وهى أنه حين ارتفع بناء الكعبة، طفق يرتفع وينخفض حتى يتيح لإسماعيل مناولة والده مواد البناء. كما يقال أن هذه المعجزة حدثت حين اعتلى إبراهيم الحجر ليؤذن فى الناس بالحج.

على أن بعض المفسرين ينظر للحجر على أنه مجرد تحديد لموضع الكعبة، ومنهم من يطلب من المصلى أن يجعل الحجر بينه

وبين الكعبة عند الصلاة فى حالة الصلاة فى المسجد الحرام ولكن هناك من لا يشترط ذلك.

كما ذكرت روايات عن فضل الحجر، من كون الدعاء مستجاب عنده، ومن الفقهاء من يستنكر عادة تقبيل حجر مقام إبراهيم أو التربيت عليه إو الطواف حوله.

هذا ويقال أن قدسية حجر مقام إبراهيم ترجع لكونه قد هبط من السماء، أو بسبب أن عدداً من الأنبياء يبلغ ٩٩ نبيا مدفونون تحته، منهم نوح وصالح وهود، ولما كان الأنبياء أحياء فى قبورهم فلا غضاضة من الصلاة فى هذا الموضع بل أنها مستحبة فيه.

والمقام حجر صغير الأبعاد، يبلغ ٦٠ سم عرضا، و٩٠ ارتفاعا. وهو الآن محتفظ به فى صندوق زجاجى ذو قضبان فوق قادعة متعددة الأضلاع، وللهيكل بأكمله غطاء من أ علاه، وهو مرتفع عن الأرض بثلاث ياردات. وفى العهود الأولى من الاسلام كان الحجر محفوظا فى صندوق خشبى مرتفع عن الأرض حتى لايكتسحه الطائفون. وقد كان الحجر يُظهر للعامة حين كانت الصلاة يحضرها الحاكم أو أحد نوابة، وبعدها يعود إلى موضعه.

وفى عام ١٦٠ هـ ٧٧٧م نُقل المقام إلى مقر الخليفة المهدى أثناء حجةَ، وفى العام الثانى وأثناء رفعه بلا عناية وقع وتشققت أسطحة. وقد أمر المهدى بترميمه وتقوية أسطحه بالذهب. كما قام المتوكل فى عام ٢١٤هـ/ ٨٥٥ م بتحسين القاعدة وتزيين المقام ذاته بالذهب وبناء قبة فوقه. وقد أزاله وصهره حاكم مكة جعفر بن الفضل لكى يستغل هذا الذهب فى التصدى لثورة إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم. وقد جرى ترميم كامل للمقام فى عهد الحاكم على بن الهاشمى عام ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م ويحكى الفاكهى أن الحجر حين نُقل إلى دار الإمارة لوحظ ما عليه من كتابة، أخذ منها نسخة حاول R. Dozy تفسيرها، إلا أن تفسيره، فى رأى البروفيسور.J Naveh غير منطقى.

وجرت مناقشات حادة حول موضع المقام، فالأقاويل حول ذلك مشتتة، بل ومتعارضة، قسمها السنجارى خمس فئات. فتقول رواية أن عمر هو أول من نقله من موضعه. وتقول رواية أخرى أن موضعه الحالى هو ما كان عليه فى عهد إبراهيم، ثم نقل فى الجاهلية ملتصقا بالكعبة، وظل كذلك فى عهد الرسول وأبى بكر، ثم أعاده عمر لموضعه الأصلى بعد فترة من حكمة. وطبقا لرواية ثالثة فإن

الرسول هـو من نقل الحجـر من موضـعه الأصلى إلى مـوضعـه الحـالى. وفى رواية رابعـة نقل عـمر الحـجـر ثم أعـاده لنفس الموضع إثر سـيل جـارف. وأخـيـراً تقـول رواية إن عـمر نقل الحـجر إثر السـيل، ثم أعـاده لموضعـه الأصلى بعـد ذلك. أمـا ابن كثيـر فيرى أن الحجر كـان داخل الكعبة ثم نقله الرسـول إلى جدارها قـائلا إن هذا هو اتجاه القـبلة، وهى رواية لا تدخل عـمر فى الموضوع.

وكون عمـر قد نقل الحجر من مـوضعه أمر مـبرر يقـبله المنطق، فالـطبرانى يفـسر التناقشات بأن الحجر كان فى عهد الرسول ملتصقاً بالجدار بالفـعل، وأن عمر بعد وفاة الرسول اسـتفسر عن الموضـع الذى كان فيـه الحجر فى عهـد إبراهيم، مدركا رغـبة الرسول فى اتبـاع سنته عليـهمـا السلام، ومن ثم أعاده لموضعه الأصلى.

ويروى السنجـارى عن ابن سـراقـة أن المسافة بين باب الكعبة وموضع مناجاة آدم لربه مسـتغفرا كانت تسـعة أذرع، وهذا هو مـوضـع «مقـام إبراهيم» وهو الذى فيـه صلى الرسول [ﷺ] بعد الطواف ركعتين إثر نزول الآية : «واتخذوا من مـقام إبراهيم مـصلى»، وأن الرسـول هـو من أبعـده عن مـوضـعـه إلى الموضع الحـالى على بعـد عشرين ذراعـاً.أما ابن جبيـر فيذهب إلى أن الحفرة التى عـند الباب، والتى يتجمع فـيها ماء غـسيل الكعبة، هى مـقام إبراهيم، وأنه بسبب تكدس الطائـفين فى هذ الموضـع رؤى نقله من مكانه.

وكون المقام ليس في موضعه يثير نقطة مهمة، هل تكون الصلاة المأمور بها فى الآية عمـد الموضع الأصلى أم عند الوضع الحالى

والشيعة على علم بقضية نقل المقام، فالشيعةالإمـامية ترى أن تكون الصلاة فى الموضـع الأصلى، وهو عندهـم يقع بين الركن العـراقى والبـاب. ويتلو ذلك فى الفضل الصـلاة فى الموضع الحالى. ويرى ابن باباويه قصة نقل الحجر على الوجه التالى: لقد اعـتلى إبراهيم الحجر وهو يؤذن الناس بالحج، حـيث كان أثر قـدمه، وأن الناس فى الجـاهليـة نقلوه لموضعه الحالى لتسهيل الطواف، ويقال إن الرسـول سـأل عن مـوضعـه قـبل الجاهلية ونقل الحجر إليه. وأن عمر هو من أعادة للموضع الذى كان الحجر فيه فى الجاهلية.

وهناك رواية أن عمر نقل الحجـر خشية أن تطأه الأقدام عنـد الطواف، ورواية أخرى

أن الرسول صلى مقابل الكعبة، وسار على ذلك أبو بكر ثم عمر، الذى أعلن بعد مدة أن الله جل وعلا أمر باتخاذ مقام إبراهيم مصلى، فنقل المقام بناء على ذلك، وهاتان الروايتان أجدر بالتصديق لما فيهما من موضوعية ومنطق، وبعد عن إعطاء القصة جوانب غيبية.

والخلاصة أن عمر قد قام بنقل المقام من موضعه، غالب الظن لأسباب عملية صرفة.

أما التغيير الأخير فى موضع المقام فقامت به الحكومة السعودية حيث يوجد الآن، لإفساح المكان للطائفين.

المصادر :

وردت بالمتن.

على يوسف على [م. كستر M. Kister]

مقامة

تجمع على مقامات، وتعنى بوجه عام «إجتماع أو مجلس»، ولكنها اصطلاحا يقصد بها فن من فنون الأدب العربى.

التطور الدلالى للمصطلح: الكلمة مشتقة من الجذر «ق.و.م.»، وتعنى «أن تقف» لإحداث فعل ما ثم تطور المعني ليعبر عن فعل من أفعال الابتداء والشروع. وقد ارتبطت كلمة «مقام» مع «ناد» - وهو اجتماع لذوى الشأن من عليه القوم - فى الآية ٧٣ من سورة مريم، وفى شعر زهير بن أبى سلمى. كما أخذت أيضا معنى «وضع أو حالة» كما ورد فى شعر كعب بن زهير فى موقفه بين يدى الرسول، وهو موقف «هائل» بلا شك، الأمر الذى يحتمل معه أن يكون أساس تطور الكلمة إلى معنى «معركة أو ملحمة»، ثم إلى «معترك، أو ساحة قتال» كما ورد فى شعر جرير وكتابات الجاحظ.

ولما كانت الفصاحة هى ما يميز «اجتماع ذوى الشأن»، فقد يكون طبيعيا أن تتطور الكلمة لتعبر عما يدور فى هذه الأندية من موضوعات مطروحة، ثم لما يلقى فيها على أسماع الحضور من خطب تهذيبية. ومما يثبت ذلك تسمية ابن قتيبة لمؤلفه «مقامات الزهاد بين يدى الخلفاء والملوك»، كما كتب الإسكافى المعتزلى مؤلفا أسماه «المقامات فى تفضيل على»، ويتحدث المسعودى عن مواعظ لعلى وعمر بن عبدالعزيز ألقيت بمناسبة «مقاماتهم».

وربما كانت هذه الخلفية هى ما دار فى ذهن بديع الزمان الهمذانى حين اختار كلمة «مقامة» ليعبر عما تضمنته أعماله من خطب تثقيفية لبطله «أبو الفتح الاسكندرى» والتى يرويها عنه «عيسى بن هشام»، ثم أطلقت فيما بعد على الفن الأدبى بأكمله، والذى اختلط - كما سنرى - بما كان يسمى «الرسالة» و«الحديث». هذا وقد جمعت شواهد لمقامات شعرية ونثرية سابقة على أعمال بديع الزمان.

نشأة فن المقامات: فى المقامات التى وضعها ابن قتيبة كان خطيب الجمع بدويا أو شخصا رث الثياب، وإن كان عالى الفصاحة، وهو نفس الدور الذى يقوم به «القاص، أو القصاص» أمام جمهور العامة، والذى اختلط فيما بعد بأعمال المكديين (الشحاذون الجوالون) وأعمال الصعاليك والدجالين. ولعل الجاحظ يكون أول من صور هذه الشخصيات المفعمة بالحيوية فيما تضمنه كتابه «البخلاء» عن «حيل اللصوص» و«حيل المكديين». كما لا يجب أن ننسى دور الممثلين الهزليين، حيث إن المقامة تحتوى على عنصر مسرحى لا ينكر، من إبراز المظهر الملائم للراوى، وتهيئة الحالة النفسية العامة للموقف.

كما يشار أيضا فى هذا الصدد لأدب «الفرج بعد الشدة» للتنوخى، معاصر الهمذانى، وهو يحتوى أيضا على أشخاص يدعو مظهرهم للشفقة، ولكنهم ذوى مواهب خارقة فى فن الخطابة. والمقابلة بين المظهر الرث وبين الفصاحة أو الحكمة هو أمر معتاد فى أدب الملح والنوادر.

ويذهب الحصرى (توفى ٤١٣هـ/١٠٢٢م) إلى أن الهمذانى قد عارض أربعين حديثا منسوبة لابن دريد فى أربعمائة مقامة حول الكدية والمكديين، ويؤيد الدكتور زكى مبارك هذا الرأى، بينما يفنده صادق الرافعى. كما يشير القلقشندى فى «صبح الأعشى» لمقامة منسوبة إلى أبى القاسم الخوارزمى، ولكن الراجح أنها ترجع لعصر تال لبديع الزمان.

وأيا كانت الحالة، فربما يمكننا أن نؤكد أن فكرة «المقامة» كما نعرفها

كانت لائحة فى الأفق، على أن النقاد يجمعون على نسبتها ـ كفن أدبى مبتكر ـ لبديع الزمان الهمذانى. ويتساءل البعض حول احتمال تأثر الهمذانى فى ذلك بنماذج إغريقية أو بيزنطية، ولكن هذا أمر مستبعد، فمما لا شك فيه أنه قد نشأ فى جو عربى إسلامى خالص، أما تأثره بمؤثرات سابقة عليه فلا يمنع من الإشادة له بالفضل لنجاحه ـ من خلال تخليقه الحركى لشخصيتيه، خاصة البطل فيهما، فى أدوار محددة بكل دقة ـ فى تشخيص كافة فئات المجتمع.

بنية المقامة الأصلية: يتسم هذا الفن فى أعمال واضحه من ناحية الشكل باستخدام السجع، وهو النثر الإيقاعى المقفى، والممتزج بالشعر أحيانا، مع وجود بطل فصيح (أبو الفتح الاسكندرى)، وراو (عيسى بن هشام) يروى الحكاية للمؤلف، الذى يقصها بدوره على القراء. ويشبه ذلك؛ رواية الشعر أو الأحاديث النبوية، غير أن الراوى هنا شخصية تخيلية. ويجرى ترتيب الحوادث على الوجه التالى: وصول الراوى لبلدة ما، مقابلته للفصيح، خطاب الفصيح للجمهور، مكافأته، تعرف الراوى عليه، توبيخ الراوى للفصيح، تبرير الفصيح لعمله، الفراق. وبالطبع لا تسير هذه الخطة بصورة مطردة فى كل أعمال الهمذانى، وبالأحرى فى أعمال خلفائه.

وقد غطى هذا الفن منذ بدايته قدراً كبيراً من الموضوعات: المشاهير من الشعراء القدامى والمحدثين، وكتاب النثر كابن المقفع و الجاحظ، وأئمة المعتزلة، إبراز العبارات الخارجة، ولغة السوقة، استعراض المعرفة المعجمية، الخ.

ورغم أنه يروى عن بديع الزمان قوله أنه قد كتب أربعمائة من تلك المقامات، إلا أن هذا غير محتمل بقدر كبير، والرأى الراجح أنها فى حدود الخمسين، وقد أصبح هذا العدد تقليديا عند الكثير من كتاب المقامات بعد ذلك.

أما عن المحتوى، فقد تناول هذا الفن العديد من الأغراض، الموعظة، الوصف، الرسالة، أدب الرحلات، الحوار والمناظرة، إلخ.

تطور فن المقامة: لم يمض وقت طويل حتى إنغمس كتاب المقامات فى

التركيز على التلاعب بالألفاظ، وأول من يقابلنا فى هذا الصدد الحريرى (٤٤٦-٥١٦/١٠٥٤-١١٢٢)، **أشهر خلفاء الهمذانى. وقد احتفظ الحريرى بالبيئة الأصيلة للمقامة، من بطل وراو، إلا أن الكثير من الكتاب الآخرين قد استغنوا عن الشخصية الأولى، وأحيانا الشخصيتين معا. ويتيح تنوع الموضوعات استغلال هذا الفن الأدبى فى أغراض متباينة إلى أقصى حد، وإذا كان الهدف الأصلى للأدب بصفة عامة هو التهذيب من خلال التسلية بمزيج من الجد والهزل، فإن مقامات كثيرة انحرفت عن هذا الاتجاه، إما باهمال الجد أو نسيان الهزل.**

وبالإضافة لذلك، فإن أعمالا أخرى تتماشى مع مقتضيات المقامة ولكن تحت مسميات أخرى، مثل «الرسالة» أو «الحديث»، كما أن أعمالا أخرى أطلق عليها مسمى «مقامة» دون أن يظهر فيها أى ملمح من ملامح هذا الفن.

وثمة خلط ظاهر بين الرسالة والمقامة، تبدو فى عمل ابن شهيد «رسالة التوابع والزوابع»، فهو يقر بأنه استلهم من المقامة الإبليسية رسالته التى تحمل سمتين من سمات المقامة: السجع، ووجود رفيق للمؤلف وهو «الجنى». وهناك شاهد آخر أسبق تاريخا، هو أعمال ابن شرف، والذى يعطيها أسماء «أحاديث» و«رسائل»، بينما هى تحوى حكيما يبدى آراءه فى الشعراء القدامى والمعاصرين بأسلوب قريب من أسلوب الهمذانى فى مقاماته، ولكن دون وسلطة راو.

وفى الأندلس، حيث ينتمى المؤلفان المذكوران، كانت «المقامة» تطلق على أى نص أدبى يتميز بالإيقاع والقافية، سواء تضمن شعرا أم لا، ومهما يكن موضوعه. وكثيرا ما كانت هذه النصوص تثقل بالمحسنات البديعية لدرجة الحذلقة، مع استعراض للمعرفة، مما يجعلها أقرب للطلاسم.

تاريخ فن المقامة: باستثناء ما ذكر سابقا عن الخوارزمى، فإن معاصرا **البديع الزمان، هو ابن نباتة السعدى قد كتب مقامة محفوظة ببرلين، لا يمكن القطع بكونها عملا أصيلا أم تقليدا. كما ألف العراقى، فى القرن الرابع أيضا،**

مقامة عن «البعث». وتشهد أعمال ابن شهيد وابن شرف السابق ذكرهما بمدى انتشار تأثير بديع الزمان فى شمال أفريقية والأندلس، وينطبق نفس القول على الشاعر ابن فتوح الذى كتب مقامة عن شعراء عصره، قدمت أيضا فى صورة حوار. وفى المشرق نجد خلفا قريب العهد بالهمذانى، هو الطيب بن بطلان (توفى ٤٦٠هـ/١٠٦٨م) يكتب مقامة فى «تدبير الأمراض».

إلا أن الحريرى هو أكثر خلفاء بديع الزمان شهرة، وهو الذى وضع هذا الفن فى قالبه الكلاسيكى، كما حوله عن التركيز على المضمون إلى الاهتمام بالشكل، فركز كل التركيز على الأسلوب الذى يتسم بالغموض، والذى كان الهدف منه استعراض المقدرة اللغوية، لدرجة أن عشرين فقيها لغويا تولوا شرح مقاماته التى بلغت من الشهرة درجة تحفيظها للصبيان ـ بعد القرآن الكريم ـ عن ظهر قلب، كما أنها حفزت كتّاب المقامات المتأخرين على تقليده فى الحيل اللغوية التى ابتكرها.

ومن القرن السادس نذكر مؤلفان لهما شهرة طيبة فى كتابة المقامات، قلدا فيها الحريرى، هما الحسن بن صفى، وكنيته ملك النحاة (٤٨٩ ـ ٥٦٨/ ١٠٩٥-١١٧٣) وأحمد بن جميل (توفى ٥٧٧هـ/١١٨٢م) من بغداد، مؤلف «كتاب المقامات». أما فى الأندلس فقد بلغت شهرة الحريرى أوجها، وكتبت أعظم شروح لمقاماته، وهى ما قام به الشرشيرى (توفى ٦١٩هـ/١٢٢٢م)، كما قلده الإشتركونى فى «المقامات السرقسطية» التى يبلغ عددها خمسون، وهو العدد التقليدى كما أسلفنا، وهى تعرف أيضا باللزوميات، دلالة على تأثر الكاتب بأبى العلاء. واشتهر بكتابة المقامات أيضا الوزير أبو عامر بن أرقم والفتح ابن خاقان والوزير أبو الحسن سلامة الباهلى. وفى سورية، تنسب «المقامة الفاسية» لابن محرز الوهرانى (توفى٥٧٥/ ١١٧٩). وقد تناول بعض الصوفية، كالسهروردى (توفى ٥٨٦هـ/ ١١٩١م) مصطلحات الصوفية فى «مقامات الصوفية».

وفى القرن السابع نجد «المقامة المولوية الصاحبية» للرزير الصاحب صفاء الدين، تناول فيها مسائل شرعية، و«المقامات الزينية» للجزيرى (توفى ٧٠١هـ/١٣٠١م)، ومقامات لأسماء أخرى كالشاب الظريف فى «مقامات العشاق».

أما القرن الثامن فيشهد إكثارا من تقليد المقامات، تتناول غالبا مواضيع دينية أو مديحية. فنجد ابن المعظم الرازى يطلق على كتاباته «المقامات الإثنى عشريّة»، ويمدح ابن سيد الناس التونسى (توفى ٧٣٤/ ١٣٣٤) الرسول فى «المقامة العلية فى الكرامات الجلية»، ويستخدم شمس الدين الدمشقى (توفى ٧٢٧هـ/١٣٢١م) صيغة المقامات فى غرض صوفى فى «المقامات الفلسفية»، أما أحمد بن يحيى التلمسانى فقد اشتهر بشغفه فى كتابة المقامات لدرجة كتابته مقامة عن الشطرنج. ومن غرناطة نذكر «مقامات العيد» لابن المرابع، وبطلها شحاذ من بنى ساسان [قوم ينسب لهم الذل بعد العز] يبحث عن أضحية للعيد، ويعطينا فيها ملامح عن تاريخ غرناطة، و«مقامات السياسة» لابن الخطيب، ذو الإنتاج الغزير فى هذا الفن، وفيها يتخيل عجوزا ينصح الرشيد فيما يتعلق بأمور الحكم، و«المقامة النخيلية» لقاضى الجماعة النبهانى، وتتضمن حوارا متحذلقا لدرجة الغموض بين شجرتى نخيل وتين.

وتشهد فترة الانحطاط الأدبى فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر/ السابع عشر والثامن عشر استخداما واسع النطاق لفن المقامة فى أغراض متعددة، نذكر منها «المقامات الهندية» لبعبود العلوى التى كتبها فى ١١٢٨هـ فى وصف مغامرات رحالة فى الهند، و«المقامة البكرية» فى رثاء أبى بكر الدلائى لكاتبها محمد المكلانى من مراكش (توفى ١٠٤١هـ/١٦٣١م).

وإذا ما وصلنا إلى القرن التاسع عشر تبرز لنا أسماء مثل ابن العطار (توفى ١٢٥٠هـ/ ١٨١٤م) وأبو الثناء الألوسى (١٢١٧ - ١٢٧٠هـ/١٨٠٢ - ١٨٥٣م)، وله خمس مقامات تتضمن نصائح لأبنائه، وتأملاته فى الموت.

ويتولى أدباء عصر النهضة إحياء هذا الفن طبقا لقواعده الأصلية، اعتقادا منهم بأنه ـ باعتباره فنا يتفرد به الأدب العربى ـ أفضل وسيلة لتحفيز اهتمام القراء، وإحياء الثروة اللغوية التى أسىء استخدامها فى القرون السابقة. ومن كتاب المقامات فى هذا العصر ناصف اليازجى اللبنانى (١٨٠٠ـ١٨٧١م) صاحب «مجمع البحرين» ويحتوى على ستين مقامة (وليس خمسين) كتبها لأغراض تعليمية قلد فيها الحريرى بنجاح، وعبدالله باشا فكرى (توفى ١٨٩٠) صاحب «المقامات الفكرية فى المملكة الباطنية». كما تبرز أسماء مثل عبدالله الفيضى من العراق، وإبراهيم الأحدب من لبنان، وغيرهم.

وتعتبر مقامات المويلحى «حديث عيسى بن هشام» الإنجاز الحقيقى لفن المقامات فى القرن العشرين، وهى أغنية التم (أغنية الوداع) لمؤلفها، وقد كانت محلا لدراسات متعددة، كما نجد مقامات **توفيق البكرى «صهاريج اللؤلؤ» المنشورة فى ١٩٠٧. وقد كتب حافظ إبراهيم «ليالى سطيح» فى نقد المجتمع بأسلوب المقامات الساخر.**

ونلاحظ أن العنصر المسرحى للمقامات لم يستغل بشكل مرض. ويعتقد الدكتور على الراعى أن «خيال الظل» لابن دانيال مرتبط بالأدب من خلال فن المقامة. كما يبين أن الطيب الصديق من مراكش قد وضع مسرحيات لاقت نجاحا على أساس من أعمال الهمدانى، ولكنها محاولات فردية على أية حال.

تقليد فن المقامة فى اللغات الأخرى:
كان نجاح هذا الفن الذى ابتدعه الهمذانى ووطد أركانه الحريرى لافتا للنظر عند بعض الكتاب من غير العرب، مما حداهم لتقليده. ففى بلاد فارس **ذاع صيت «المقامات الأربع والعشرين» لحميد الدين البلخى (توفى ٥٥٩هـ/ ١١٥٦م) والتى تضم محاورات تجمع شابا وعجوزا، سنيا ومسلما، طبيبا ومنجما، ووصفا للصيف والخريف، والحب والحماقة، ومناقشات فقهية وصوفية، وفيها ضحى الكاتب بالإحساس لحساب الشكل. وفى أسبانيا ترجم الحبر يهوذا بن شلمو**

مقامات الحريرى ثم وضع على نسقها خمسين مقامة تعبر عن الحكمة أسماها «سفر تحكمونى» اقتبس فيها من أقوال التوراة ببراعة فائقة. كما ألف يشوع عبديشو ـ أسقف نصيبين ـ خمسين مقامة بالشعر السريانى.

ويبدو أنه لا توجد شواهد على تقليد فن المقامة فى اللغة اللاتينية، إلا أنه من الجلى أن بطل رواية Picato يشبه إلى حد كبير أبى الفتح الإسكندرى وأبى زيد السروجى.

المصادر:

(١) G. E. von *Grunebawa, The spirit of Islam as shown in its litirature, in SI, (1953), 114-19.*

(٢) Di. *Sulta: Fanm al-kissa wa'lmokama, Damascus 1362/1943.*

المقدسى

المقدسي لقب عرف به شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر البناء الشامى، المعروف أيضا بالبشارى وقد سماه بهذا الاسم ياقوت فى معجم أدبائه، وهو أعظم جغرافى عربى ظهر فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

أما حياته التى لانعرفها المعروفة الكاملة فلا نستطيع الوقوف عليها إلا من خلال مؤلفاته، وهو مرتبط ارتباطا كبيرا بفلسطين التى شهدت مولده وإلى المدينة التى يحمل اسمها (فالمقدَّس أو المُقدسى نسبة إلى البيت المقدس أو بيت المقدس)، والأرجح أنه خرج من أسرة من الطبقة الوسطى، وكان جَدّه أبو بكر بَنّاء، ويرجع ذيوع صيته إلى أنه «بنى» بأمر ابن طولون تحصينات عكا البحرية، أما أسرة والدته فقد جاءت فى الأصل من «بيَار» وهى بلدة صغيرة فى خراسان، وقد كان جْده لأمه أبو الطَيب الشّوا رجلا ميسوراً مُوَسعاً عليه كما كان فى الوقت ذاته خبيرا فى صنعة البناء، وقد هاجر إلى بيت المقدس، ويمكن الرجوع إلى كتابه أحسن التقاسيم للوقوف على الأخبار المتعلقة بأسرته. على أنه يمكن من استقراء أحداث خاصة واردة فى ثنايا كتابه هذا أنه ظل فى الوجود حتى سنة ٣٨٠هـ (٩٩٠م) أو مايقربها، وإن كانت هناك أيام قلائل تعتبر معالم بارزة فى حياته نستمد منها أنه

قام بالحج إلى مكة مرتين فى عامى ٣٥٦، ٣٦٧هـ (٩٦٧، ٩٧٨م) كما رحل إلى حلب فى الفترة من ٣٥٤ إلى ٣٦٤هـ (= ٩٦٥ - ٩٧٥م) وزار خراسان سنة ٣٧٤هـ (= ٩٨٤م)، أما اعتزامه وضع كتابه فقد اتخذه وهو فى شيراز سنة ٣٧٥هـ (= ٩٨٥م) وقت أن مر بها كما يقول، ولكن متى كان مروره هذا؟ لا ندرى، ولكنه كان فى الأربعين من عمره.

على أنه يمكن أن يقال أنه تثقف بالثقافة التى تناسب طبقته الاجتماعية، فهو يستعمل فى مواضيع مختلفة هنا وهناك النثر المسجوع والشعر مما يشهد له بالدراسة التقليدية فى علوم النحو.

أما مجادلاته فقائمة على الفقه ومناقشة آراء المدارس الدينية والتشريعية مقدما فى كل هذا مايدل على عناية ملحوظة بالنظم الأساسية، وربما كان المقدسى - كما يقول فى مقدمة كتابه - هو أول من دفعته الرغبة فى وضع عمل علمى أصيل يفوق به أسلافه فى الوصول إلى مايمكن تسميته بحق بالجغرافية الحقيقية، وهو ينتمى إلى المدرسة التى يمكن تسميتها «بأطلس الاسلام» التى كان أول من أوجدها البلخى ثم استمرت ممثلة فى الأصطخرى وأتمها ابن حوقل الذى كان ساحراً للمقدسى، الذى كان رائداً لابن حوقل، وليس من شك فى أنه اعتمد على ما ألفه وما ورثه عنه، وكان هذا الضرب الجديد الذى استعمل البلخى من وصفه للعالم الاسلامى شأنا جديدا مستحدثا لأول مرة، على أن تصنيف المادة وتنظيم الطريقة تجعلان المقدسى أول ممثل لهذه المادة عن جغرافية. البلدان الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، وكان طموحه فى التنظيم وجمع محتوياته يظهر ميل المقدسى لإبداع مادة مفيدة لاسيما للتجار والأدباء، وهذه النقطة الأخيرة من النقاط الهامة، فقد طعّم كتابته بالنثر المسجوع والشعر، أما فيما يتعلق بالمحتوى (وهو يظهر المنهج الذى حدده المؤلف لنفسه والذى يبدو واضحا بدءاً من المقدمة إلى مادته فتبين أن المقدسى كان يهدف لأن يكون الكتاب شاملاً لجيمع الفروع التى يمكن بها أن نسميه بمنطوقنا اليوم بالجغرافية من الجوانب الطبيعية والاقتصادية والإنسانية.

لقد اقتصر الكتاب نفسه - إذا نظرنا إلى الخريطة - على عالم الإسلام إلا باستثناءات

قليلة نادرة ألمّ فيها ببلاد أجنبية، ويتضح ذلك من مقدمة كتاب صورة الأرض، فهو يتضمن عالماً يتالف من قسمين هما: مملكة العرب ومملكة العجم ويربط المقدسى بين بينهما فى مفهوم فريد، فمملكة الاسلام تعنى عنده مملكة إسلامية واحدة، فهناك ست «ممالك» عربية هى المغرب ومصر وبلاد العرب والشام والعراق وأقود (وهى أرضى الجزيرة وشمال مابين النهرين)، كما نجد من ناحية أخرى ثمانى ممالك أو ولايات غير عربية هى رحاب (وتشمل أذربيجان الأرمنية) والديلم، وإقليم جبال خوزنسان، وفارس، وكرمان والسند والمشرق، وهذا اللفظ الأخير يتضمن جميع الأراضى التى تدخل مباشرة أو عن طريق غير مباشر تحت نفوذ السامانيين (وهى سجستان وأفغانستان وخراسان وبلاد ماوراء النهر المعروفة باسم «ترانسكسانيا» وأما الوحدة التى يمكن أن تكون هناك فتتكون من بلاد تنقسم إلى كتلتين يفصلهما بحر (البحر الأبيض المتوسط وبحر المشرق/ أو صحراء وهو ما يعبر المقدسى عنه بعبارة بادية العرب ومفازة خراسان)، كما أن هناك ولايتين لكل منهما عاصمة هما: الأندلس وعاصمتها قرطبة والمغرب الأصلى وعاصمته القيروان،وأما المشرق الأصلى فهو البلاد الواقفة جنوبى نهر سيحون وشماله (وهى نيسابور وسمرقند).

ويؤكد المقدسى الوحدة الجغرافية فيجعل قلب العالم الإسلامى شبه الجزيرة العربية حيث يعتبر أن لها عاصمتين هما مكة وزبيد، وهو يحدد أيضا «الولاية» تحديدا دقيقا، فيعتبر «الأقليم» وحدة جغرافية ولكنها تختلف فى صقع منها عن الأخر فى صفاته الطبيعية مما يترتب عليه قيام ظروف تاريخية معينة، ويجعل على رأس هذه الأقاليم «مصر» التى تتبعها وتحوطها «قرى» عدة، كما توجد المدن حول «القصبة»، ويتمثل هذا الضرب الجديد من الجغرافية التى ابتدعها المقدسى فيما سماه بمملكة الإسلام، فنوجه باسم جديد هو «أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم».

لقد كانت هذه المادة محتاجة إلى تعبيرات خاصة ذاتية، فنجد المؤلف يستعمل كلمتين هامتين تختلف كل واحدة منهما عن الأخرى هما كلمة «ناحية»، وكلمة «رستاق» وكان الرستاق من الصغر إلى الحّد الذى يجعله لايتعدى قرية، وإلى جانب هذا

المصطلح المحدد نجده يستعمل «ألفاظا» ترتبط ارتباطا خاصا بأشياء معينة، إذ يقيمها على أساس المنتجات والغلة، كما يتكلم عن أماكن أخرى فى الأقاليم الأخرى التى زارها، فيرتبها على أساس الحرف والآلات والأوزان والمقاييس والعملة.

وهو إلى جانب ذلك يتعمد فى وصفه كل ولاية فيقسمها إلى قرى ومدن ثم يتبع ذلك بوصف لكل منها على حدة، ثم يتلو ذلك بوصف للمناخ والمنتجات ومايخص كل ناحية منها، والمياه، والمناجم والجبال، والمواضع المقدسة بها، والضرائب والمقاييس والمكاييل والعادات، ومابها من العجائب، وتقاويمها، وحكوماتها والفرق المختلفة التى بها والمدارس ومكاتب تحفيظ القرآن ثم يختم ذلك كله بذكر طرقها ومسالكها.

وربما كانت مادة ابن حوقل أوفر فى الناحية الإخبارية وذلك نظرا للخطة التى وصفها لكتابه، وبقى أن نقول إن ذلك المشروع فى حجمه الشديد الفخامة هو أقرب إلى الحلم منه إلى الحقيقة، فإن تكوين الملكة على هذه الصورة الكبيرة مسألة يشجبها التاريخ، وتفصل فيها القرون التالية التى سيبنيها الواقع السياسى وغيره من الأمور التى تجد وغيرها التى تظهر ثم تختفى، وعلى الرغم من أنه يواصل مع الآخرين الثناء على بغداد وامتداحها التى هى فى اعتباره الرمز الحّى الموحد لهذا العالم،إلاّ أنه لايستطيع أن يؤكد على انهيارها أمام القوتين اللتين كانت تنافسانها وهما قرطبة ومصر الفاطمية على وجه الخصوص التى يعترف بأنها لابد وأن تتغلّب على خصيمتها وتأخذ السلطة منها، ويحمل الكتاب الشهادة الصريحة على هذه التوترات، وتوجد من هذا الكتاب نسختان مخطوطتان إحداهما فى برلين والأخرى فى القسطنطينية ويوجد بينهما تباين كبير، ولايقتصر هذا الاختلاف على التاريخ فحسب والعنوان، ولكن أيضا فى المراجع التى تتعلق بالقوتين السائدتين فى الشرق الاسلامى فى نهاية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وهما الفاطميون والسامانيون

ويمكن مراجعة أحدث وأدق مرجع عن هذا الموضوع وهو كتاب

A. Miquel: *La geographie humaine du monde musulmane jusqu'au miliew du xie sieile.*

والذى يقع فى أربعة مجلدات وطبع فى بارى ولاهاى مابين عامى ١٩٦٧، ١٩٨٨.

بدرية الدخاخنى [أ. ميكيل A. Miquel]

مقرا

يطلق هذا الاسم على ناحية من النواحى وبعض القرى الواقعة إلى الجنوب من صنعاء، وهى معروفة عند الجغرافيين العرب بسبب وجود منجم للعقيق الأحمر بها، كذلك يطلق لفظ «مقرا» على سلسلة جبال موجودة فى السراة، ولا يرى سبرنجر داعياً لربط القبيلة الحميرية التى تسمى بهذا الاسم بما يسميه بطليموس «مكسرا» لأنه لفظ أريد به عند بطليموس موضع مجاور لنجران.

راجع صفة جزيرة العرب للهمدانى، والمقدسى وابن الفقيه وابن خرداذبه وياقوت: البلدان، وابن سموره الجعبرى: طبقات فقهاء اليمن.

اسامة عبدالمنعم عمارة [أ. جرومان A. Grohmann]

مقياس

المقياس هو جهاز بسيط يستخدم فى القياس، وأشهر مقياس فى مصر هو مقياس النيل الذى يبين إرتفاع الفيضان. وروى ابن عبد الحكم أن يوسف عليه السلام هو أول من بنى مقياسا للنيل فى مصر فى منفيس(*).

وبنى المصريون مقاييس أخرى فى إخميم وظلت هذه المقاييس قائمة طوال العصر الهلينستى، وحتى الفتح الإسلامى لمصر فى سنة ١٨ هـ/ ٦٣٩م. وفى بداية العصر الإسلامى أمر عمرو بن العاص ببناء مقياس للنيل فى أسوان وآخر فى دندره. وأنشأ المسلمون مقاييس أخرى فى عهد معاويه كما بنى الخليفة المتوكل مقياسا كبيرا فى جزيرة الروضة فى الفسطاط ليحل محل مقياس الوليد بن عبد الملك الذى تهدم.

---

* يطلق عليها منف (منفيس أو ممفيس) حاليا فى موضعها حيث رهينة.

(المترجم)

واكمل بناء المقياس الحالى محمد الحاسب فى سنة ٢٤٧ هـ/ ٨٦١ - ٨٦٢م كما يشير إلى ذلك نقش بهذا المعنى على فوهه بئر المقياس. وذكر ابن أبى أصيبعه أن محمد الحاسب قد بنى هذا المقياس تحت إشراف ممثل الخليفة أحمد بن كثير الفرغانى. وأسند المتوكل إدارة شئون المقياس إلى أبو الرداد. وظلت أسرة أبو الرداد تتوارث هذا العمل حتى عصر المقريزى المتوفى سنة ٨٤٦ هـ/ ١٤٤٢م.

ويتكون مقياس النيل من عمود مدرج طويل مثمن الأضلاع مثبت فى قاع بئر مبطنه بالأحجار، مساحة قاعدتها نحو ٦ر٢ مترا مربعا تقريبا مزوده بدرج يصل إلى قاعها.

وقسم عمود المقياس إلى ستة عشر ذراعا، متوسط طول الذراع نحو ٥٤ر٠٥ سم. وقسم كل ذراع من العشره أذرع العليا إلى أربعة وعشرين إصبعا (قيراطا) ويرتكز هذا العمود على قاعده مساحتها ٨٣سم٢. وارتفاعها ١٧ر١ مترا، وترتكز هذه القاعدة على كتلة حجرية قطرها نحو متر ونصف تقريبا، وسمكها ٣٢ سم. وقد ثبتت هذه الكتلة الحجرية بدورها فى قاعده خشبية مدعمة بأربعة قوائم خشبيه سميكه ويبلغ إرتفاع عمود المقياس وقاعدته تسعة عشر ذراعا. ويتصل بئر المقياس بالنيل بواسطة ثلاثة انفاق تقع فى الجهة الشرقية للبئر.

وشاهد ابن جبير فى أثناء زيارته لمصر مقياس الروضة ودون فى رحلته بأن مقياس الروضة هو عمود من رخام أبيض مثمن طوله اثنين وعشرين ذراعاً، كل ذراع مقسم إلى أربعة وعشرين قسما تسمى بالاصابع، ويضيف ابن جبير قوله: «فإذا انتهى الفيض عندهم إلى أن يستوفى الماء تسعه عشر ذراعا، فهى الغاية عندهم (عند المصريين). والمتوسط عندهم ما استوفى سبعة عشر ذراعاً، والذى يستحق به السلطان خراجه فى بلاد مصر سته عشر ذراعاً فصاعدا. فإذا نقص الفيضان عن ستة عشر ذراعاً فلا تجبى للسلطان فى ذلك العام الخراج».

وروى الإدريسى أن المصريين يعتبرون فيضان النيل خطيراً إذا بلغ إرتفاع الماء عشرين ذراعا. حيث يهدم البيوت ويقتلع الأشجار، فإذا قل الفيضان عن اثنتى عشر ذراعاً أصيبت البلاد بالجدب والتحاريق. وتبين هذه الكتابات أن مقياس النيل كان فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى أطول مما هو عليه الآن. وروى المقدسى أن صاحب المقياس (الشخص المكلف بمراقبة الفيضان وقياس إرتفاعه) كان يبلغ السلطان بمقدار الزيادة فى فيضان النيل يومياً، ولا يعلن خبر ذلك لعامة الناس، قبل أن يصل ارتفاع الماء إلى إثنتى عشر ذراعا. وقبل أن يصل إرتفاع الماء إلى ذلك الرقم، كان المنادى يكتفى بالقول بأن الله سبحانه وتعالى قد زاد مياه النيل بمقدار كذا وكذا من الأصابع. ويعم الفرح والسرور عندما يصل منسوب الماء إلى ستة عشر ذراعاً. حيث يكون ذلك بشرى بقدوم عام وفير العطاء.

د. مصطفى محمود سليمان

المكتبة

المكتبة التى تعرف بهذا الاسم فى العربية هى التى يسمونها فى الفارسية بـ«كتاب خانه» أما فى تركيا الحديثة فتعرف باسم «كتبخانه» من أسمائها أيضا «خزانة الكتب» و«دار الكتب».

ولقد شهدت فترة ما بعد الفتوحات الإسلامية حماسا للمهن الأدبية ولتأليف الكتب. ويعتقد أنه كان من عادة الكتاب ايداع نسخ من أعمالهم كمراجع فى مساجد مدنهم أو أحيائهم.

وقد حوت مكتبات الأمويين كتبا فى شتى فروع المعرفة الرئيسية المعروفة فى ذلك الوقت، كما تم تعيين مسئولين عن هذه المكتبات. يفترض أن المترجمين عملوا فى هذه المكتبات أو على الأقل أودعوا أعماا هم فيها.

وأقام معاوية أول المكتبات العامة وكانت جزءا أساسيا من أول الأكاديميات المعروفة باسم «بيت الحكمة» وكانت تحتوى على مجموعات من الأحاديث النبوية وأعمال لأمثال عبيد بن شرية التى وضعها بأمر

الخليفة وقد ورث ذلك عنه حفيده خالد ابن يزيد الذى صرف عمره في دراسة العلوم اليونانية ولاسيما الكمياء والطب، ولقد قيل إنه أمر بترجمتها، فلما حدث الطاعون فى أول عهد عمر ابن عبدالعزيز أمر بإحضار هذه الكتب لتكون فى متناول الناس. وفى عهد الخليفة العباسى المأمون بلغ بيت الحكمة فى بغداد ذروة تطوره حيث حوت المكتبة كتبا فى كل العلوم التى شجعها العرب بعد أن أمر المأمون بترجمة المخطوطات اليونانية إلى العربية. غير أنه بعد انتقال مقر الخلافة من بغداد إلى سامراء زمن المعتصم، الذى خلف المأمون، فقد بيت الحكمة طابعة العلمى وعرف فقط بخزانة المأمون.

وكان يزوره الدارسون حتى نهاية القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ثم لانعود نسمع له خبرا بعد ذلك.

وتلت حقبة بيت الحكمة حقبة «دار العلم»، وهى مؤسسة ذات طابع شبه رسمى أقيمت على طراز المكتبة العامة التى لها أمينها الخاص بهدف نشر الدعاية الطائفية وتدريس العلوم الطبيعية. ولقد أقيمت هذه الدور فى كل من بغداد والموصل والبصرة ورآم - هرمز وغيرها من البلاد.

وتعد دار العلم التى أقامها «ابن سوّار» فى البصرة أول دار تعتمد على الوقف، ونبعت من «دار العلم» ومن ثم فإن هذه الدار هى الأب للجامعة العربية.

ومن المكتبات المشهورة الأخرى تلك التى كانت ملحقة بالمدرسة النظامية والمدرسة المستنصرية فى بغداد حيث كان يوجد أيضا العديد من المكتبات الملحقة بالمدارس والمساجد والأربطة والمدافن، ويصف يوسف العشى أكثر من عشرين مكتبة من هذه المكتبات التى دمر هولاكو أغلبها فى عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، كما دمر غيرها من مكتبات المدن العراقية الأخرى. وكان قد تم إنشاء مكتبات مماثلة لهذه فى دمشق وحلب ومدن أخرى من مدن الشام ومصر.

أما المكتبة التى جمعها الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله فى القاهرة

فكانت تضم بين جنباتها كنوزا أدبية لاتعد ولاتحصى. وفى عام ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣/ ١٠٤٤م أمر الوزير أبوالقاسم على بن أحمد الجرجرائى بفهرست ما فيها من كتب وترميم ما يحتاج منها إلى ترميم وتجليد وعهد إلى أبى خلف القضاعى وابن خلف الوراق للإشراف على هذا العمل، وقد ظلت هذه المكتبة سليمة دون أن تمس حتى وفاة العاضد آخر الخلفاء الفاطميين، ثم أمر صلاح الدين الأيوبى بإغلاقها وحينذاك أخذ القاضى الفاضل أغلب ما تحويه من كتب وأودعها فى مكتبته التى عرفت بمكتبة المدرسة الفاضلية التى أنشأها، ولكن سرعان ما أهملت هذه الكتب، حتى اذا كان زمن القلقشندى اختفى معظم ما كانت تحتوى عليه ويقال إن المكتبة الفاضلية هذه كانت تضم ستة آلاف وخمسمائة مجلد فى العلوم وحدها التى كانت معروفة يومذاك مثل الرياضيات والفلك، وكان من بين ماكانت تضمه كرة أرضية من النحاس قيل إنها من عمل «بطليموس» وعليها كتابة تشير إلى أنها صارت ملكا لخالد بن يزيد من معاوية، أما الخلفاء الأمويون فى قرطبة، فكانوا يملكون مكتبة ذاع صيتها واشتهر أمرها. وقد كرس الحكم الثانى حياته كلها لها واستخدم عمالا مهمتهم جمع الكتب من جميع الأراضى الإسلامية. ويقال إنها كانت تحتوى على حوالى اربعمائة ألف كتاب وإن فهرس المكتبة شغل ٤٤ مجلدا يضم كل منها ٤٠ ورقة، ولكن للأسف امتدت يد النهب إلى معظم ما فى هذه المكتبة ثم أصاب الدمار معظمها زمن من جاءوا بعد الحكم الثانى. وعندما غزا الملوك الكاثوليك غرناطة صدرت الأوامر إلى جميع المورسكين بتسليم كل الكتب للسلطات [الكاثوليكية] وذلك لتسهيل عملية ردهم للنصرانية وليقوم الخبراء بفحصها بحيث يتم الاحتفاظ بالكتب الفلسفية والطبية المتعلقة بالتاريخ، أما غير ذلك من فنون العلم فيتم تدميرها، غير أن الكاردينال سيسنورس **Cisneras** أصدر مرسوما يقضى بحرق كل الكتب العربية فى أحد ميادين غرناطة العامة.

ولقد عرفنا بعضا من المكتبات الخاصة القيمة التى كانت رهن إشارة

العلماء مثل تراجم الصولى ومجموعته التى كانت مجلدة أحسن تجليد بالجلد الأحمر والأصفر. ويذكر الصفدى فى ترجمته لفرس النعمة الصابى أنه وجد فى بغداد مكتبة بها ٣٠٠ مجلد مما يرجع إليه الطلبة وأن هذه المكتبة قد سرقها - وياللعار - القيم على المكتبة.

أما فى فارس فقد اقيمت فى العصر العباسى مكتبات فى رام - هرمز الرى واصفهان. وكانت المكتبة الشهيرة التى أنشأها عضد الدولة فى شيراز تحتوى على نسخة من كل الكتب التى ظهرت حتى ذلك الحين فى جميع فروع المعرفة.

عندما اجتاح المغول بلاد فارس فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) دمرا أعداداً ضخمة من الكتب النفيسة إلى جانب من أفنوه قتلاً.

وبالرغم من أن بعض سلاطين دلهى كانوا من المحبين أشد الحب للعلم، وأنهم كانوا يرعون العلماء ويشجعونهم الأ أننا لم نعثر قط على أية إشارة تدل على أى مكتبة كانت فى ذلك العصر، وإن أقدم مكتبة سمعنا عنها هى مكتبة نظام الدين أولياء وهو معاصر للسلاطين الخلجيين ودولة بنى تغلق، وكان كثير من أباطرة المغول ورجال بلاطهم يمتلكون مكتبات خاصة قيمة، إلا أن هذه المكتبات بعد حوادث ١٨٥٧م الدامية بالهند، انتقلت بعض مخطوطاتها إلى الخارجية البريطانية وإلى الجمعية الآسيوية الملكية بلندن.

وعندما استولى محمد الفاتح على القسطنطينية جمع المخطوطات المكتوبة باليونانية واللاتينية وغيرهما من اللغات وأودعها فى المكتبة التى أنشأها والتى أصبحت فى الوقت الحالى جزءا من قصره المعروف بسراى طبقا بى، كما أن أحمد الثالث أقام مالا يقل عن خمس مكتبات فى اسطنبول بما فى ذلك مكتبة أندرون همايون كتبخانة الذى عين الشاعر نديم أمينا لها، كما منع تصدير المخطوطات النادرة. وقد تم الآن نقل أغلب المكتبات التى كانت ملحقة بالمساجد فى العاصمة التركية إلى المكتبة السليمانية العامة. ويقال إنه كان يوجد فى اسطنبول وحدها فى عام ١٩٥٩ أكثر من ١٣٥ ألف مخطوط لم يعرف

طلاب العلم العديد منها إلا من خلال «الدفاتر» غير الوافية التى صدرت فى الفترة العثمانية المتأخرة.

وتوجد الآن فى أغلب بلدان الشرق الأوسط مكتبات قومية وأخرى عامة وجامعية ومدرسية وخاصة، كما أقيمت معاهد لتخريج أمناء المكتبات وتأسست جمعيات للمكتبة.

تنظيم وادارة واستخدام المكتبات:

فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كانت هناك مبان تقام خصيصا للمكتبات، وفى عام ٣٨١هـ/ ٩٩٠م بنى سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة دارا للكتب فى بغداد التى كانت تحتوى على أكثر من عشرة آلاف مجلد كما يقول ابن الأثير وياقوت، وشهد الجغرافى المقدسى مكتبة ضخمة فى شيراز بناها عضد الدولة البويهى.

وهذه المكتبة عبارة عن مبنى مستقل وتتكون من بهو ضخم وبناء ذى أقبية مقسم إلى عدد من الحجرات على جوانبه الثلاثة. وعلى امتداد جدران الحجرة الرئيسية والحجرات الجانبية توجد خزانات من الخشب المحفور ارتفاعها وعرضها ثلاثة أذرع ومزودة بأبواب تتدلى من أعلى. وهذه الخزانات مقسمة إلى أرفف توضع عليها الكتب الواحد فوق الآخر.

لكن خزانات الكتب التى استخدمها الفاطميون فى مكتبات القاهرة كانت مختلفة بعض الشئ، حيث الأرفف مقسمة إلى أقسام منفصلة كل منها يقفل بمفصلة وقفل، أما الخزانات المفتوحة فكانت مقسمة أيضا إلى أقسام صغيرة، وتوضح الصورة التى رسمها يحيى بن محمود والواردة فى مخطوط الحريرى فى باريس (٦٣٤هـ/١٢٣٧م) مكتبة فى البصرة.

وكان يتم ترتيب وتصنيف الكتب تبعا لمختلف فروع المعرفة، وحظيت نسخ القرآن بمكان خاص فى هذه المكتبات، ففى المكتبة الفاطمية مثلا كانت نسخ القرآن توضع على أرفف ذات مستوى أعلى من الأرفف الأخرى، وكثيرا ما كانت توجد أكثر من نسخة من الكتاب الواحد مما كان يسمح باعارة الكتب. فالمكتبة الفاطمية فى القاهرة كانت تحوى ثلاثين نسخة من

«كتاب العين» للخيل بن أحمد وعشرين نسخه من كتاب «تاريخ الطبرى».

أما الفهارس فكان أمناء المكتبات يقومون بجمعها وتصنيفها، وكانت هذه الفهارس تشغل عدة مجلدات فى بعض الأحيان. ففهارس مكتبة الحكم الثانى فى قرطبة شغلت ٤٤ مجلدا يحتوى كل منها على عشرين ورقة. وفى المكتبة الفاطمية كان يثبت على باب كل خزانة كتب: قائمة بما فيها من الكتب.

وقد جرت العادة أن يكون لكل مكتبة قيم أوصاحب يقوم بدور أمين المكتبة وخازن أو أكثر حسب حجمها وعدد من الناسخين والخدم وكان أغلب مشاهير العلماء أمناء مكتبات. وكان يتم تزويد المكتبات بالكتب عن طريق الشراء أو نسخ المخطوطات.

واحتفظ لنا المقريزى بميزانية إحدى المكتبات، وطبقا لهذه الميزانية كان الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله ينفق ٢٠٧ دينارات سنويا على دار العلم التى أسسها.

وكانت المكتبات مفتوحة بالمجان للجميع وتمدها السلطات بالورق والمداد والأقلام . وكان يتم إعارة الكتب مقابل تأمين مادى، فابن خلدون مثلا منح كتابه «كتاب العبر» لمكتبة جامع القرويين فى فاس، وطبقا لوثيقة الوقف المحررة بتاريخ ٢١ صفر ٧٩٩هـ/ ٢٤نوفمبر ١٣٩٦م فإن هذا المخطوط لم يكن يعار إلا للثقاة ولمدة شهرين على أكثر تقدير ومقابل تأمين مادى كبير، وكان على مدير المكتبة أن يراقب تطبيق هذه القاعدة. ولكن فى الوقت نفسه كانت هناك مكتبات للقراءةوالاطلاع فقط، أى لا يسمح فيها بالإعارة الخارجية.

ويتضح مما سبق أن المكتبات الإسلامية سبقت بقرون ومن جميع الأوجه المكتبات فى الغرب، لقد كانت هناك حاجة عامة للمكتبات لدى الجمهور فى الأراضى الإسلامية فى عصور أسبق بكثير مما فى الغرب.

لبنى الريدى

المصادر:

(١) أحمد بدر: دليل دور المحفوظات والمكتبات ومراكز التوثيق ومعاهد الببليوجرافيا فى الدول العربية، القاهرة ١٩٦٥.

(٣) O.Pinto,: *le bibloteche degli Arabi mell' etá degli Abbasidi, in Biblic lia (1928), 139-6.*

(٤) Ru th Mackensen,: *Moslenan libraies and sectauian puropagandla.*

مكة المكرمة

هى مكة المكرمة التى تضم أكثر المواضع قداسة لدى المسلمين، ففيها الكعبة المشرفة، وفيها ولد الرسول صلى الله عليه وسلم وفيها عاش زهاء خمسين عاما.

مكة فى الجاهلية وفجر الإسلام:

الوصف الجغرافى: تقع مكة فى الحجاز على بعد حوالى ٧٢ كيلو متر من ميناء جدة على ساحل البحر الأحمر على خط عرض ٢٧َ ٢١ْ شمالا، وخط طول ٤٩َ ٣٩ْ شرقا، وهى الآن عاصمة منطقة مكة الإدارية فى المملكة العربية السعودية ويبلغ سكانها ما بين ٢٠٠,٠٠٠ و٣٠٠,٠٠٠ نسمة يزداد عددهم إلى مليون ونصف أو مليونين أثناء موسم الحج السنوى. وتقع مكة فى منخفض ضيق بين سلسلتين من التلال الجرداء المنحدرة وفى وسط هذا المنخفض بقعة أكثر انخفاضا مما حولها. ويطلق على هذا المنخفض وادى مكة أو بطنها، أما الجزء الأكثر انخفاضا فهو البطحاء الذى كان ـ بلاشك ـ أول ما استوطن فى مكة وفيه تقع الكعبة (المشرفة). وفى الأصل كانت بعض المساكن قريبة من الكعبة لكن يبدو أنه كانت هناك دوماً مساحة شاغرة حولها، وظلت هذه المساحة تتسع بتوالى القرون حتى شكلت المسجد الحرام بوضعه الحالى.

ويلتقى فى البطحاء أودية صغيرة جانبية تعرف بشعاب مكة (والمفرد شعب بكسر الشين)، وعادة ما كان يشغل كل شعب عشيرة بعينها لا تشاركها فيه العشائر الأخرى. وكانت المواضع المرتفعة والخارجية فى هذه المنطقة المسكونة تعرف بالظواهر، وموقع مكة يجعل منها ملتقى للطرق التجارية فثمة طرق تؤدى إلى الشام شمالاً، وثمة طرق يتجه شمالاً بشرق مخترقة سلسلة جبال السراة ـ إلى العراق وثمة طرق تؤدى لليمن، وأخرى

تصل مكة بالبحر الأحمر حيث ميناء الشعبية (وفى مرحلة لاحقة - جدة) حيث تبحر السفن إلى الحبشة وغيرها. وأمطار مكة غير منتظمة فقد تمضى سنوات أربع دون هطول مطر، لكن إن حدث وهطل فإنه يعدو سيلا تفيض به شعاب مكة ثم يتجه نحو الكعبة المشرفة، وتتواتر الأخبار عن سيول عارمة تغمر الحرم المكى بين الحين والحين، ويعتمد الناس على الآبار فى التزود بالماء، وأكثر هذه الآبار شهرة وقداسة هو بئر زمزم بجوار الكعبة المشرفة. لذا فقد ارتبط عدد من رجالات مكة بالسقاية وهى توفير ماء الشرب للحجيج، ولا حاجة للقول إن مكة وجوارها ليس به زراعة، وصيف مكة شديد الحرارة كما يتضح من عبارة رمضاء مكة، لذا فأثرياء مكة يرسلون أطفالهم إلى الصحراء لفترة من الزمن.

مكة قبل الإسلام:

كانت مكة موضعاً مقدساً منذ أزمنة قديمة، ومن الواضح أنها كانت معروفة لبطلميوس الذى أشار إليها باسم مكورابا Macoraba، وقد ورد ذكرها فى القرآن الكريم فى الآية ٢٤ سورة الفتح ﴿وهو الذى كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيرا﴾ كما ورد ذكرها باسم بكة (بالباء) فى الآية ٩٦ من سورة آل عمران ﴿إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا﴾ وحدثنا القرآن الكريم عن قيام إبراهيم الخليل وابنه إسماعيل ببناء الكعبة (البقرة، الآيات من ١٢٥ إلى ١٢٧، ومن ١١٩ إلى ١٢١) ولا يقبل الباحثون الغربيون ذلك مادام لا يمكن التعرف على إبراهيم آخر غير إبراهيم الخليل (الوارد فى التوراة)، ووفقاً لما يرويه الإخباريون العرب فقد سيطرت قبيلة جرهم على مكة ثم حلت محلها خزاعة رغم تمتع الأسرات القديمة بمزايا بعينها، وفى القرن الخامس للميلاد حلت قريش محل خزاعة، وكان هذا بسبب نشاط قصى الذى عمل على لمّ شمل قريش، وتلقى عوناً من حلفائه كنانة وقضاعة وربما كان قصى هو أول من أقام فى مكة من قريش إقامة دائمة وترك سكنى الخيام، وفى وقت لاحق جرى التمييز بين

قريش البطاح وقريش الظواهر أى قريش التى تقطن وسط مكة وقريش التى تسكن ظاهرها، وكان مفهوماً أنهم جميعاً ليسوا من سلالة قصى فقط، وإنما أيضاً من جده الأعلى كعب. وهذه العشائر هى: عبدالدار، وعبد شمس، ونوفل وهاشم والمطلب وأسد (وكلها من نسل قصى) وزهرة ومخزوم وتيم وسهم وجمح وعدى، وكانت أهم عشائر قريش الظواهر هى: محارب وعامر بن لؤى والحارث بن فهر، وليس من سند يشير إلى أن هذا التقسيم جرى للتمييز بين العامة والنبلاء أو بين من هم أدنى منزلة ومن هم أعلى منزلة.

وفى القرن السادس للميلاد ظهر فصل بين قريش البطاح، فقد ورث عبدالدار بعد مزايا (حقوق) والده قصى لكن بمرور الوقت نافسه فيها ابن آخر لقصى، عبد مناف الذى أعانته أسد وزهرة وتيم والحارث بن فهر.

وقد عرفت هذه المجموعة بالمُطَيَّبين، أما مجموعة عبدالدار التى عرفت بالأحلاف فكانت تضم مخزوم وسهم وجُمَح وعدى. وجرى اتفاق ودى وتسوية بين المجموعتين دون أن يصل الأمر إلى قتال فعلى، وفى حوالى سنة ٦٠٥م جرى ذكر حلف يقال له حلف الفضول (انظر المنمق لابن حبيب) بدا وكأنه استمرار لمجموعة المطيبين، فهو مكون من العشائر نفسها غير أن اثنين فقط من أبناء عبد المناف الأربعة وهما هاشم والمطلب، كانا ممثلين فى حلف الفضول، ولم ينضم إليه نوفل وعبد شمس. وكان السبب الظاهرى لعقد هذا الحلف هو مساعدة تاجر يمنى فى استرداد مال له عند رجل من سهم (مروج الذهب للمسعودى، والمحبّر لابن حبيب والمنمّق لابن حبيب أيضاً، كما أورد السبب نفسه ابن هشام فى السيرة، والطبرى فى تاريخه).

ويرى المستشرق كايتانى Caetani أن هذا الحلف لم يكن مناوئاً للظلم أو عدم العدالة بشكل عام وإنما كان حلفاً للعشائر الضعيفة التى تمارس التجارة فى محاولة منها لكبح جماح الممارسات الاحتكارية التى تمارسها العشائر الأقوى والأكثر غنى، كما أن عدم رد الديون (كما فى حالة اليمنى الآنف ذكره) قد تجعل غير المكيين يحجمون

عن إرســــــال قــوافلهم إلى مكة مما يؤدى إلى زيــادة مكاسب تجـــار مكة الأثرياء أصحاب القوافل.

من الواضح إذن من خــلال تفهـمنا لحلف الفـضـــول ومن خــلال شـــواهد أخــرى أن مكة قد غـدت فى ذلك الوقت مركزاً تجارياً مهمـاً. لقد أسهمت قداسة بالإضافة لإقرار نظـام الأشهر الحرام ـ حيث يحــرم حتى الأخـذ بالثأر ـ فى ازدهار تجـارة مكة لعـدة قــرون، لقـد كانت التجارة فى مــكة ـ إذن ـ منتعشة انتعـاشاً كـبيراً فى النصف الـثانى من القـرن الســادس للـمـيــلاد، ويمكن أن نســتنتج أيضــاً أنه بســبـب الحــرب الفارسية البيــزنطية أصبح الطريق عبر غرب شبه الجزيرة العربية أكثر أمناً من الطريق من الخليج إلى حلب، وحــتى لو لم يكن استنتــاجنا صحيحــا، فإن تجار مكة كانوا يسيطرون بالفعل على جانب كبـير من التـجارة بيـن الشام والبـحـر المتـوسط من ناحـــية، وجنوب شـبـه الجـزيرة العربيــة والمحـيط الهندى من ناحية أخرى، وقـد حدثنا القرآن الكريم عن رحلة الشــتاء والصيـف، ويقال: إن العادة جرت أن تكون رحـلة الشتاء إلى اليمن ورحلة الصيف إلى الشام. وكانت القافلة تحمل بضائع لجـماعات ولأفراد نظيــر جـانب من الربح يُدفع لـمنظمى القــافلة الذين كـان عليــهم أن يعـقـدوا الاتفـاقـــات والمعـاهدات مع الـسلطات الســياســيــة فى الشــام وجنوب شبـه الجــزيرة العربيــة، والحـيرة ونجـاشى الحبـشة للســماح لهم بالبـيع والشراء، كـمـا كـــان على منظمى القـــوافل عند الاتفاقــات مع رؤساء القبائل أو زعـماء البـدو الذين تمر القــافلة فى أراضيــهم. وربما كانت حـملة أصحـاب الفيل التى أشار إليـها القـرآن الكريم كانت لرغـبة أبرهة فى تقليص تجارة مكة التى كانت مزدهرة ازدهاراً كبيراً فأراد هدم الكعبة ذات القـداسة التى كـانت أحـد أسبـاب توافد العرب عليها.

وتعـد حرب الفـجار عـلامة مـؤكدة على مـرحلة من مـراحل تعــاظم القـوة التــجارية لـمكة إذ يبدو أنهـا نتـجت عن تلاشــى دور الطائف كـــمـنافس لـمكة ورضوخـها فى خـاتمة المطاف لتصـبح تابعـاً لنظام مكة التى أصبـحت مركـزاً مالياً وليس مجرد منطقة تجارية.

والجدير بالملاحظة أن المرأة دخلت ميدان التجارة، فثمة امرأة أو امرأتان مارسا التجارة لحسابهن وعمل رجال تحت إدارتهن كخديجة وأسماء أم أبى جهل وهند زوجة أبى سفيان.

ويحدثنا المستشرق هنرى لامانس Lammans عن مكة كجمهورية تجارية لكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أن المفاهيم السياسية لم تكن إغريقية أو إيطالية وإن كانت نابعة من ظروف بلاد العرب، فهناك إلى جانب اجتماعات العشيرة Clan assemblies ما يعرف بالملأ Senate وهو بمثابة اجتماع لرؤساء العشائر وذوى الرأى منها إلا أنه لم يكن لهذا الملأ سلطة تنفيذية فلا أحد يستطيع أن يوقع عقاباً إلا زعيم العشيرة أو شيخ القبيلة، ولم يكن لمكة رئيس أو دوق، وإن كان يحدث أحياناً أن يكون شخص ما يحكم ما له من كفاءات - أولوية أو صدارة (كتلك الصدارة التى تمتع بها أبوسفيان طوال ثلاث سنوات بعد هزيمة قريش فى بدر سنة ٦٢٤م)، وعلى أية حال فإن قريشاً كانت معروفة بالحلم، وهو ما يعنى وضعهم لمصالحهم الاقتصادية فى المقام الأول وقبل الاعتبارات الأخرى، لهذا فقد كان (الملأ) - أى اجتماع الملأ - قادراً فى الغالب على التأليف بين الجماعات المتنازعة بتحكيم العقل.

لذا فإن معظم ذوى الرأى من قريش كانوا يرون البقاء على الحياد بالنسبة للحروب الدائرة بين عملاقى هذا الزمان: الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية، وكانت كلا الامبراطوريتين تحاولان مد نفوذهما لشبه الجزيرة العربية، وعندما استولى الفرس حوالى سنة ٥٧٠م أو ٥٧٥م على اليمن من الأحباش كان من الضرورى أن يظل المكيون على الحياد.

وبعد ذلك ببضع سنين، وكان هذا بعد حرب الفجار تفاوض رجل من أسد اسمه عثمان بن الحويرث مع البيزنطيين وأخبر المكيين أنه يسطتيع أن يحصل لهم على شروط طيبة تحقق أرباحاً تجارية مع البيزنطيين إن هم قبلوه زعيماً لهم لكن عرضه لم يحظ بالقبول وكان هذا بلاشك لرغبة المكيين فى البقاء على الحياد بين الفرس

والبيـزنطيين (الروم) وتجنب مـا يبدو تحالفاً مع إحدى القوتين.

وبالإضـافة لاجتـماع (الملأ) كـانت هناك مـزايا بعـينهـا أو مهـام بعـينهـا ارتبطت بأسـر بعينـها، فـالسقـاية أى الإشـراف على تدبـيـر مـيـاه الشـرب خاصـة للحجيـج، والرفادة وهى تزويد الحجيج بالمؤن، واللواء وهى حمل العلم أثناء الحرب، والنسئ وهو مـيزة تحديد وقت الزيادة فى الشهر لضـبط التقويم القمرى ليتمشى مع التقويم الشمسى.

أما عن عـقائد أهل مكةوثقافـتهم فلم تكن تخـتلف عـن تلك التى لجـيـرانهم البدو فقد كانوا يأخذون بالثأر بالطريقة نفسها وعلاقة سيد العشيرة أو زعيمها بأفـراد عشـيرته مماثلة لما للبـدو فهـو الأول بين متـساويين Primus inter pares أو الأول بين أنداد، وكانوا ـ مثلهم مثل البدو ـ يقيمون وزناً كبيراً للشرف، وإن كـان المكيـون قـد عـدّلوا هذا المفـهـوم وأضـافـوا إليه تفاصـيل بما يتناسب مع فكرتهم عن الـثـروة والقـوة (السلطة)، وكان معظم أهل مكة على الوثنية مثلهم مثل البـدو، لكن القرآن الكريم أوضح أنـهم كانوا يعرفون الله الواحـد، رغم إيمانهم بآلهة متعددة، ويعترفون بأن الله هو الخالق. وهى فكرة كانت معـروفة وسائدة بين الشعوب السامـية وإن كان هذا لا يمنع من وجود مسيحيـين مكيين كعثمان بن الحويرث، بالإضـافة للبيـزنطيين الذين أقامـوا فى مكة إقامة مـؤقتة، كمـا كان هناك من تأثر بالثـقـافة الفـارسيـة من خلال صلاته مع العراق.

مكة وبدايات الإسلام:

رغم أن القرآن الكـريم كان موجـهاً منذ البـداية لـلناس كـافـة إلا أنه كـان يخـاطـب أهل مكة(١). وقد ولـد محـمد صلى الـله عليــه وسلم فى مكـة سنة ٥٧٠م وهو من بنى هاشم التى لم تكن يوم ميـلاده من العشائر الثـرية، لكنها كـانت قبل مـولده أكـثـر أهميـة وثراء وكـانت داخلة فى حلف الفضـول الذى كان يهـدف لمنع الاحتكار، ولأن محـمداً صلى الله عليه وسلم قـد ولد بعد وفاة أبيـه ومـات جـده وهو فى الثـامنة من

(١) وكان يخاطب أيضاً غيرهم من النصارى وبنى إسرائيل...).

(المترجم)

عمره تقريباً، فإنه وفقاً للعادة العربية لم يرث شيئاً من أى منهما وكان معظم أقاربه يعملون فى التجارة، فصحب محمد عمه أبا طالب فى رحلاته التجارية للشام ثم عمل وكيلاً تجارياً للسيدة خديجة (رضى الله عنها) ثم تزوجها، وكان هذا حوالى سنة ٥٩٥م. يبدو أنه تابع الأعمال التجارية معها.. وفى حوالى سنة ٦١٠م بدأ الوحى يهبط عليه.

لقد سبب نزول القرآن (الكريم) اضطراباً كبيراً فى مكة لأن أهلها كانوا ماديين فكيف يمن بذكرهم بالله واليوم الآخر. لقد نبه القرآن الكريم أثرياء مكة بضرورة الاعتناء بالفقراء والذين لم يصيبوا حظاً من الدنيا وذكرهم بأنهم إن كانوا أقوياء بما لهم فالله أقوى وأكبر، لقد أحس التجار أن الدين الجديد يهدد وضعهم، وأدرك التجار الشبان بالذات ذلك، وكان أبوجهل خير مثال على ذلك فقد أحس أن كون الوحى يهبط على محمد صلى الله عليه وسلم فإن ذلك قد يعطيه قوة سياسية كبيرة.

ومن هنا ظهرت المعارضة للدين الجديد، لقد مارس كبار التجار ضغوطاً شديدة على محمد صلى الله عليه وسلم وصحبه لترك الدين الجديد أو على الأقل لجعله يتكيّف مع مصالحهم، وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليخضع لهذا، فهاجر بعض أتباعه إلى الحبشة هرباً من أذى قريش، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستطيع الاستمرار فى نشر دعوته اعتماداً على حماية عشيرته، لكن عمه أبا طالب توفى حوالى سنة ٦١٩م فترأس العشيرة عم آخر لمحمد صلى الله عليه وسلم هو أبولهب الذى كان تاجراً كبيراً، وكان يرى أن من المصلحة رفع حماية العشيرة عن محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى أية حال فقد قبل الرسول صلى الله عليه وسلم سنة ٦٢٢ الدعوة للتوجه للمدينة المنورة فهاجر إليها. ومنذ هجرته حتى مماته وهو غالباً فى حرب مع تجار مكة الكبار رغم محاولات الرسول كسبهم بالحسنى وأخيراً تم فتح مكة فأمن الرسول أهلها على أموالهم وحياتهم.

المصادر :

(١) H. Lammens: *La Mecque a la veille de l'hegire in MFOB, ix (1924).*

(٢) Idem: *La republique marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ere, in BIE (1910).*

(٣) Idem: *Les chretiens a la Mecque a la veille de l'hegire, in BIFAO, xiv.*

(٤) Idem: *Lesss juifs a la Mecque a la veille de l'hegire, in RSSR, xiv.*

(٥) C. Ssnouck Hurgronje: *Mekka, i.*

(٦) M. Gaudefroy-Demombynes: *Le pelerinage a la Mekka, Pariss 1923. L. Caetani, Annali, i, ii.*

(٧) F. Buhl: *Das Leben Muhammesds, Leipzig 1930.*

(٨) W. M. Watt: *Muhammad at Mecca, Oxford 1953.*

(٩) P. Crone: *Meccan trade and the of Islam, Princeton, forthcoming.*

[و. منتجمرى وات *(W. MONTGOMERY WATT).*]

ترجمة وتلخيص: د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ

ملائكة

١ ـ الملائكة فى القرآن؛ والسنة صيغة ملائكة هى جمع تكسير فى العربية لكلمة يعود تاريخها إلى اللغة السامية المبكرة فى الشمال الغربى (ليس هناك كلمة متشابهة لها فى اللغة الأكادية) وهى فى الآرامية مَلْأك بتسكين اللام وهمز الألف وفتحها وفى عبرية العهد القديم ملآك بتسكين اللام مع مادة على الألف) بمعنى رسول وفى لسان العرب والمعاجم الكبيرة الأخرى أن ملك تخفيف ملأك (بالهمز) وهناك رأى أن ملك مقلوب من مَأْلك.. ويقول أ. چيفرى A.Jeffery فى كتابة المفردات الأجنبية فى القرآن الكريم *The Foreign Vocabulary of the Quran* أن المصدر المباشر لهذه الكلمة فى العربية هو كلمة ملآك (بتسكين اللام ومد الألف) الأثيوبية. والجمع ملائكت. ويحتمل أن تكون الكلمة دخلت الأثيوبية الآرامية أو العبرية ولأنها ترد فى القرآن، فقد الفها المسلمون ولابد أنها من الكلمات التى دخلت إلى العربية قبل الإسلام والمفرد هو ملك (بفتح الميم واللام) بدون همزة

وهى دائما كذلك فى القرآن بالرغم من أن ما يدل على أن كلمة ملآك موجودة ولكن كصيغة شاذة - والمفرد والجمع يردان بمعنى الملْك (الرسول). ولكن الصيغة وردت بالمثنى (ملكين) فى موضعين: عند الحديث عن هاروت وماروت (يعلمان الناس السحر وما أنزل على الملكين...) البقرة أية، ١٠٢، وعند الحديث عن آدم وحواء اللذين اغراهما الشيطان بالاعتقاد فى انهما سوف يصبحان من الملائكة (... وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين..) الأعراف آية ٢٠ وترد الكلمة كثيرا فى الجمع فى القرآن - أما المفرد فيرد اثنى عشرة مرة فقط وهذه عن هؤلاء الذين يطلبون أن ينزل الوحى عن طريق ملَكْ وليس عن طريق بشر (سورة الأنعام الآيات ٨، ٩، ٥٠ سورة هود الآيات ١٢، ٣١ سورة الفرقان الآيات ٧) ثم أن النسوة «فى المدينة» يرون فى يوسف ملكا - وليس بشرا - بسبب جماله (سورة يوسف الآية ٣١)، وشفاعة الملاك لا تغنى (سورة النجم الآية ٢٦). ويحمل العرش ثمانية (سورة الحاقة الآية ١٧)، ثم يأتون صفا صفا (سورة الفجر الآية ٢٢) وفى سورة السجدة الآية الحادية عشرة يرد ذكر ملك الموت ولكن ليس بالاسم.. أما جبريل ملك الوحى فيرد اسمه ثلاث مرات (سورة البقرة الآيات ٩٧، ٩٨- سورة التحريم الآية ٤) كذلك فإن جبريل يطلق عليه فى القرآن الكريم - دون ذكر اسمه - الروح الأمين (سورة الشعراء الآية ١٩٣إلى ١٩٥) الذى ينزل بالوحى على قلب محمد[ﷺ] بلسان عربى مبين - وهناك صفات كثيرة له - دون أن يذكر اسمه - فى سورة النجم الآيات من ٥ إلى ١٨ وسورة التكوير الآيات من ١٩ إلى ٢١، وعلى أنه يظهر بوضوح للرسول [ﷺ] فى الوحى. وهو أيضا - كما قال الله عز وجل - «روحنا» الذى أرسلناه إلى مريم (سورة مريم الآية ١٧) وهو كذلك الروح القدس فى سورة النحل الآية ١٠٢ كما أن الله (سبحانه) أيد عيسى (عليه السلام) بهذا الاسم (سورة البقرة الآية ٨٧ والآية ٢٥٣ سورة المائدة الآية ١١٠).. ويسمى ميكائيل (أو ميكال) سورة البقرة الآية ٩٨ - ملاكا فى مرتبة جبريل... (اقرأ

فى «البيضاوى» كيف جاءت هذه التسمية). وفى الحديث يظهر هو وجبريل لمحمد ﷺ ويعلمانه.. وهو لا يضحك.. ويطلق محمد ﷺ عليهما أنهما «وزيراه» عن الملائكة.. وفيما يتعلق بـ«اسرافيل» الملاك الذى ينفخ فى الصور يوم البعث، فليس ثمة إشارة إلى أن- فى القرآن أو فى الأحاديث الصحيحة، ولكن يشار إليه فيما يرويه والإخباريون الذين يحكون عن الأخرويات (مثل الحساب والبعث). وفى القرآن (الكريم) وفى سورة الزخرف الآية ٧٧ ينادى المعذبون فى النار خازن جهنم بقولهم «يامالك»، وفى سورة العلق الآية ١٨ يطلق على حراس الجحيم «الزبانية» وهى غير مستخدمة فى غير ذلك - وتعنى الذين يدفعون بقوة وعنف المجرمين إلى النار.. وعدد هؤلاء تسعة عشر (سورة المدثر الآية ٣٠) ويؤكد القرآن أنهم ملائكة حتى لا يعتقد أنهم شياطين، وهم أيضا غلاظ شداد.. وهناك طبقة أخرى من الملائكة وهم القريبون من الله (سبحانه) أو المقربون (سورة النساء الآية ١٧٢)، وهم يسبحون الله (جل جلاله) ليلا ونهارا بلا توقف (سورة الأنبياء الآية ٢٠)، ويطلق عليهم البيضاوى «العلويون». وكلمة «المقرب تطلق على عيسى عليه السلام (سورة آل عمران الآية ٤٥) لأنه فى صحبة الملائكة القريبين إلى الله (سبحانه).. وفى أول سورة الملائكة (سورة فاطر) يقول الله سبحانه «جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد فى الخلق ما يشاء »صدق الله العظيم وفى الوصف الذى له معناه ومغزاه المهم له أثره على ما جاء بعد ذلك من أوصاف وصور فهم - أى الملائكة - حراس على البشرية (حافظين) يعرفون ما يفعل الإنسان ويكتبونه (كاتبين) - سورة الانفطار الآيات من ١٠ إلى ١٢ - وهذه الكتابة (سورة الأنبياء الآية ٩٤) تنسب إلى الله نفسه (جل جلاله). وفى سورة المعارج الآية ٤، وسورة النبأ الآية ٣٨؛ وفى سورة القدر الآية ٤ ترد العبارة المحيرة وهى «الملائكة والروح».. ويبدى البيضاوى حيرته وهو يحاول التفرقة بين الكلمتين فهل الروح ملك فوق الأرواح أو هى جنس الأرواح جميعا أو هى جبريل أو هى

خلق أقوى من الملائكة ـ يشاركه هذه الحيرة القزويني في كتابه «عجائب». وليس هناك في القرآن الكريم أية إشارة إلى الملكين «منكرونكير اللذين يزوران الميت في قبره في الليلة التي دفن فيها ويستجوبانه عن عقيدته وإيمانه. واذا كان الميت غير مؤمن، فإن قبره يصبح بعد ذلك جحيما تمهيداً للجحيم الأكبر الذي سيدخله، أما اذا كان مؤمنا فإن القبر يصبح مطهرا تمهيديا يخرج منه في يوم القيامة إلى الفردوس .. وقد يصبح هذا القبر اذا كان الميت «قديسا» أو من الأولياء فردوسا تمهيدا للفردوس الاكبر الذي سيدخله ويطلق على هذا سؤال منكر ونكير»، وكذلك عذاب القبر وهذا الاعتقاد يتشابه مع «يوم الحساب الأصغر» في اللاهوت المسيحي وهو واحد من السمعيات، ويتأسس على المعنى الكامن في آيات القرآن الكريم (سورة ابراهيم الآية ٣١؛ سورة هود الآية ٤٩؛ سورة نوح الآية ٢٥) والمعنى الواضح في الأحاديث الشريفة (شرح التفتزاني لكتاب عقائد للنسفي) ولا تزال هناك تقارير أوفى ومناقشة أشمل قام بها الفقيه الحنبلي ابن قيم الجوزية» في مؤلفه «كتاب الروح».

ويطلق على الملائكة أيضا الملأ الأعلى (سورة الصافات الآية ٨، سورة ص الآية ٦٩) وهم يحرسون أسوار الجنة حتى لا يتصنت عليها الجن والشياطين.

ويركز القرآن الكريم على طاعة الملائكة المطلقه والتسليم لله سبحانه «له من في السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. ويسبحون الليل والنهار ولا يفترون» صدق الله العظيم (سورة الأنبياء الآية ٢٧) وعندما خلق الله آدم، نجدهم يختلفون في هذا الصدد عنه وعن سلالته المقبلة «ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» صدق الله العظيم (سورة البقرة الآية ٣٠) أما عن النار فإن «عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» صدق الله العظيم... ولكن هل تمتد هذه الطاعة المطلقة إلى «العصمة» إن القرآن الكريم حاسم بالنسبة لطاعة الملائكة لله أما فيما يتعلق بطبيعة خلقهم وعلاقتهم في هذا الصدد بالجن وبالشياطين

فالنصوص العديدة فى القرآن تحكى عن خلق الإنسان من طين، وأن الله (سبحانه) أمر الملائكة بأن يسجدوا له وقد أطاعوا جميعا إلا ابليس (سورة البقرة الآية ٣٤ ـ سورة الأعراف الآية ١١ ـ سورة الحجر الآية ٣١ ـ سورة الكهف الآية ٥٠ ـ سورة ص الآية ٧٤) ولذلك فإن إبليس كان لابد أن يكون ملكا ـ كما يقول البيضاوى ـ ثم يضيف «وإذا لم يكن ملكا فإن الأمر «الإلهى» لا ينسحب عليه، ومن ثم يكون استثناؤه منهم غير منطقى ولكن القرآن يعود فيفصلها بقوله فى سورة الكهف الآية ٥٠ «الاابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه» صدق الله العظيم، ويقول ابليس فى سورة الاعراف الآية ١٢ وفى سورة ص الآية ٧٦ أن الإنسان قد خلق من طين أما هو فقد خلق من نار، ومن المسلم به أن الجن قد خلقت من نار: نار السموم، «ومن مارج من نار» (الرحمن ـ ١٥) ومعنى «مارج» غير معروف إذن فالجن وإبليس قد خلقوا من نار، ولكن ليس هناك فى القرآن بيان عن المادة التى تشكل منها الملائكة .. ولكن هناك «حديثا عن السيدة عائشة «رضى الله عنه» هو أساس الموقف المسلم به بأن الملائكة قد تشكلت من النور، اذ ذكرت أن النبى ﷺ قد قال أن الملائكة خلقت من نور، وأن الجن من مارج من نار، وآدم مما قد وصف لكم ـ وثمة صعوبة أو عائق آخر فى مبدأ معصومية الملائكة وهو ما ذكره القرآن عن هاروت وماروت فهناك ما يفيد أن هذين الملكين قد استسلما لاغراء «جنسى» الأمر الذى يؤدى بهما إلى أن يحبسا فى حفرة بالقرب من بابل، وهناك يعلمان السحر للناس.. وللرد على ذلك نقول أ ـ أن القرآن لم يذكر شيئا عن سقطتهما

ب ـ تعليم السحر ليس معناه ممارسة السحر

جـ ـ أنهما دائما ما كانا يحذران هؤلاء الذين يأتون إليهما بقولهما أنهما «إنما نحن فتنة» (سورة البقرة الآية ١٠٢)

والبيضاوى يجرى مناقشة طويلة عن طبيعة الملائكة، ولكنها جميعا تضيع وتنتهى عند القول الذى يدفع إلى اليأس ومن المناقشة وهو أن الحديث عن هذه

النقطة هو من علم الله ومعرفته (العلم عند الله) وربما كان إبليس من الجن بسبب أفعاله، ومن الملائكة بسبب نوعه.. ويقول ابن عباس فى حديث عن النبى ﷺ أن هناك ضربا من الملائكة يتكاثرون نوعيا (بطريقة لاتزاوجية) ويطلق عليهم الجن وإبليس واحد من هؤلاء؛ أو أنه كان واحدا من الجن نشأ بين الملائكة وتشابه معهم؛ أوأن الجن كانوا من بين هؤلاء الذين أمرهم الله بالسجود لآدم؛ أو أن بعض الملائكة ليسوا معصومين، بالرغم من أن هذه هى سمتهم العامة، كما هو الحال بالنسبة لبعض الرجال ـ مثل الأنبياء ـ الذين يكونون معصومين من الخطيئة،ولكن معظمهم ليسوا كذلك. وربما يكون هناك مجموعة من الملائكة تختلف فى جوهرها عن الشياطين بل تختلف فقط فى الأفعال ،الصفات كما هو الحال فى بنى البشر فمنهم الفاضل ومنهم الشرير، على حين يجمع الجن بين الاثنين وإبليس من هذه المجموعة وما قالته السيدة عائشة رضى الله عنها ليس اجابة لهذا التفسير أو التوضيح. فالنور والنار ليسا محددين بدقة فالنور من طبيعة النار والنار من طبيعة الضوء. وكل يتداخل فى الآخر فيمكن تنقية النار لتصبح ضوءا ونورا ويمكن أن نجعل النور ناراً ـ وهذا ما قاله البيضاوى.

ويجب أن تقارن ذلك بالمناقشة المنهجية فى كتاب «المواقف» لمؤلفه الإيجى بشرح الجرجانى (طبعة بولاق، ١٢٦٦ ص ٥٧٦)؛ ففيه يؤسس المعترض على عصمة (معصومية) الملائكة اعتراضه على امرين أ ـ أن طلب الملائكة من الله سبحانه إلا يخلق آدم، معيب فى صفتهم الأخلاقية

ب ـ أن إبليس كان متمردا

وقد فندت هذه الأسس النصوص القرآنية حول طاعة الملائكة المطلقة لله سبحانه ولكن هذه النصوص لا تقول أنهم جميعا، وفى كل الأوقات،بعيدون عن ارتكاب الخطأ ولذلك لا يمكن أن تحسم هذه النقطة بشكل مطلق فقد تحدث استثناءات فردية فى ظل ظروف متباينة.

وقصة هاروت وماروت توحى بأن للملائكة جنسا، بالرغم من أنهم قد لا

ينشـرون نوعهم بـالتكاثر. ولكن يجب كـمـا يـقـول النَّسْفى فى العـقـائد ألا يوصفوا بالذكـورة أو بالأنوثة - ويقول التـفـتازانى والـشراح الآخـرون لهـذا الكتـاب، أنه ليس هناك دليـل نقلى أو عقـلى على ذلك لذلك يجب تركهـا دون أن تنعم فـيهـا التـفكير وهذا مـا سلكه «الايجى» والجـرجـانى. وقـد يكون للملائكة جنس (ذكـر أم أنثى) لكنهم لا يتـزاوجـون وفـى هذا الصـدد يكون الإنسـان - الذى تكمن فى نفسـه إمكانيـات الخطيـئـة والذى يجب أن يتـحكم فى شـهـواته وفى غـضـبـة - قدرات أعلى على التـفوق والتمـيز على الملائكة (البـيضاوى) ويقـودنا هذا إلى السؤال الثانى عن المـلائكة والذى بحثه الفقه المنهجى واعنـى به التفوق النسبى للملائكة والإنسان وخـصوصا الملائكة والأنبيـاء وقد ذكر النسـفى هذا بشكل مختصر فـقال أ - أن الرسل من البشر أكثر تميزا على الرسل من الملائكة

ب - أن الـرسـل مـن الـرسـل مـن الملائكة أكثر تميزاعن عموم البشر

جـ أن عمـوم البشـرأكثـر تميزا من عموم الملائكةولكن التـفتازانى يقول أن هناك اتفاقـا عاما وضـروريا على تميز رسل الملائكة على البشرية بعامة؛ ولكن الرأيين الآخرين (أ - جـ) يحـتاجان إلى مناقشة - ومن ثم ينبه إلى

أ - سجود الملائكة لآدم.

ب - أن آدم تعلمه الأسماء كلها.

جـ أن الله اصطفى آدم ونوحـا وآل إبراهيم وآل عـمـران على العـالمين (آل عمران - ٣٣).

د - أن بنى البـشر يحقـقون التـفوق والكمال فى المعرفة والعمل رغم معوقات الشـهـوة والغـضـب ولكن المعـتـزلة والفـلاسفـة وبعض الأشـعرية يقـولون بالتفوق الرفيع للملائكة وهم يقولون أ - أن الملائكـة أرواح مـجـردة مـن المادية (ارواح مجـردة)، كامـلة حقـا، متـحررة حـتى من ارهاصات الشـرور والعيـوب (مـثل الشـهوة والغـضب) ومن ظلمـات الشكل والمادة(ظلمات الهيـولة «الهيولى» والصورة)، وقادرون على القـيام بأشياء رائعة عجيبة، يعرفون الأحداث (الكوائن) ماضيها وما قد يأتى، دونما خطأ.

والرد على ذلك هوان هذا الوصف يتاسس على مبادىء فلسفية وليست إسلامية.

ب ـ إن الأنبياء يتعلمون من الملائكة الشعراء ١٩٣، ١٩٤ ـ سورة النجم ٥) والرد هو أن الأنبياء يتعلمون من الله والملائكة مجرد «وسطاء»

جـ ـ هناك حالات عديدة فى القرآن والسنة يسبق فيها ذكر الملائكة، ذكر الأنبياء..

والرد على ذلك هو أن هذه الأسبقية تعود إلى أسبقية الوجود، أو لأن وجودهم «أخفى» (أى أكثر إختفاء)، ولذلك لابد أن يتأكد الإيمان بهم.

د ـ جاء فى القرآن ـ سورة النساء الآية ١٧٢ ـ أن المسيح لن يستنكف أن يكون عبدا لله وكذلك الملائكة

والرد هو أن المسألة ليست مسألة تميز بسيط، ولكن لمواجهة موقف المسيحية بأن المسيح ليس عبدا، ولكنه ابن الله، وهناك فى «المواقف» مناقشة مماثلة ـ ولكنها أكثر شمولا، تتضمن دراسة فلسفية لنعم الله العقلية والفيزيقية (البدنية) والروحية التى حبا بها كل الكائنات الحية من الأرواح غير المادية إلى أدنى الحيوانات (البهيمة).

وفى كتاب «عجائب المخلوقات للقزوينى وصف موضوعى للملائكة فى جميع طبقاتها ودرجاتها يتواءم فيها ما ورد فى القرآن والسنة مع العالم الأرسطى والأفلاطونى الجديد بكل أفلاكه، طبقا للهدف العام الذى يرمى إليه القزوينى وهو أن يقدم صورة للعالم «الحادث» (المخلوق) بتفاصيلة وغرائبه وأعاجيبه. ومع ذلك فإذا كانت الملائكة ـ على ما يبدو تتمتع بصفة الحياة وأنهم سكان السموات. فإنهم لا يعتبرون من بين «الحيوان»، و «الدميرى» يحصر الأنسان والجن، بل والجن. المتشيطنة، مثل الغول، فى كتاب «حياة الحيوان» ولكن لا يحصر الملائكة..ويتساوى فى الدقة مع ما جاء فى «المواقف، وما هو أكثر روحانية مما كتب القزوينى، الطريقة التى عالج بها الغزالى سر الطبيعة الملائكية ، فى بعض دراساته الصغيرة المتخصصة. وهو يرى أن هذا السر جزء من السؤال

العام عن طبيعة الروح. وقد خصص لهذا كتاب المضنون» الصغير (راجع ايضا المضنون الكبير) ثم إن الكتابات التى وضعها المسلمون تأخذ فى الاعتبار الافكار غير الاسلامية عن الملائكة؛ مثل اراء الفلاسفة والمسيحيين، والذين يؤمنون بالثنائية (وهى أن الكون يخضع لمبدأين متعارضين هما الخير والشر) وعبدة الأوثان .. وسوف تجد ذلك باختصار فيما كتب البيضاوى عن القرآن وبتفصيل أكثر فيما كتب التهاناوى.

المصادر:

(١) B. Nacdonald: *The Religion's attitude and life in Islam.*

(٢) - L. Jung: *Fallen angels in Jewish,* christlian and Mohammadan literature.

(٣) - J. Macdonald: The creatin of Man and angels in the eschatologicallitelotare.

(د. ب . ماكدونالد B.Macdonald)

٢ـ فى المذهب الشيعى

ترتبط الملائكة فى الشيعة الامامية ارتباطا وثيقا بالأئمة.. فالتعاليم الأمامية تعتقد فى اصرار أن الأئمة مثل الأنبياء تماما ـ أكثر تميزا أمام الله من الملائكة الذين يشتركون معهم فى الحماية السماوية من الخطيئة والخطأ (أى العصمة) وقد كتب رجال الدين البارزين منهم مثل الشيخ المفيد بحوثا تؤيد هذا ومع ذلك فإن الملائكة يوجهون الأئمة ويساعدونهم ـ وتذكر المأثورات الامامية المشهورة أن الأئمة يمكن فقط أن يسمعون اصوات الملائكة ولكنهم لا يرونهم، على النقيض من الأنبياء الرسل الذين يمكن أن يروا الملائكة وهم فى حالة اليقظة، ويتحدثوا معهم، ومن الأنبياء العاديين الذين يمكن أن يسمعوا الملائكة ويروهم فى أثناء النوم، ويقابل هذا تعاليم أخرى تؤكد أن الأئمة أيضا يرون الملائكة.. ولكن الاختلاف ينحصر فى الوقت الذى يتلقون فيه التعاليم السماوية عن طريق الملائكة. وهناك اقوال تنسب إلى الامام جعفر تؤكد أن الملائكة يأتون بانتظام

إلى الأئمة، ويطأون اسرتهم. ويجلسون إلى موائدهم، ويسرعون إليهم من كل نبات فى موسمه ويرفرفون باجنحتهم فوق الأطفال الأئمة ويمنعون الوحوش أن تصل إليهم ويشاركونهم فى كل صلاة كما أن الملائكة - حسب المعتقدات الأمامية - سوف تظهر فى السماء عندما قدم الامام الثانى عشر، وتصرخ باسمه - وسيقوم جبريل وميكائيل بجمع المؤمنين ليقسموا على الولاء والاخلاص له - وتضيف التعاليم الامامية إلى ملكى الموت منكر ونكير اللذين يسألان الموتى ويعذبانهم فى قبورهم بينما يرسل مبشر وبشير اللذان يرسلان إلى الموتى الاطهار لمواساتهم ومساعدتهم - ويقول البعض انهما مثل منكر ونكير ولكنهما يغيران وظيفتهما، على حين يقول البعض الآخر أنهما مختلفان.

أما عند الطائفة الاسماعيلية فإن تسلسل المراتب (الحدود) فى العالم الروحانى يوصف أحيانا بالملائكة - وعلى وجه الخصوص ثلاثى ثلاث «جد» و «فتح» و «خيال»، والتى تتوسط بين العقل الكونى والروح والأنبياء والأئمة فى العالم المادى (الفيزيقى) تتماثل عموما مع الملائكة الكبار: جبرائيل وميكائيل واسرافيل - وقد جاء فى نظرية مبكرة للاسماعيلية عن نشأة الكون أن هناك سبعة ملائكة معينين يوصفون بأنهم خلقوا من النور فيما بين المبدأين الأولين للعالم الروحى. وقد خلق بعدهم جماعة من اثنى عشر كائنا روحيا (روحانية) ليكونوا نظائر للمجموعة الأولى..وفى الاسماعيلية الطيبة «يطلق على العقول السبعة (من الثالث حتى التاسع) فى العالم الروحانى. الملائكة السبعة ومع ذلك فإن تعاليم الاسماعيلية تعترف ايضا بالملائكة ذوى السمات الأكثر تقليدية، وهؤلاء يوصفون بأنهم جميعا من مادة واحدة، مع اختلاف اسمائهم طبقا لما يقومون به من مهام وبعضهم يسكن العالم الروحانى وآخرون فى عالم السموات والمجموعة الثالثة يسكنون العالم المادى حتى تصون كل مناطقة والأنبياء هم الذين يرونهم وكذلك هؤلاء الذين يرتفعون روحيا ليصبحوا مثل الأنبياء..

المصادر: الامامية

(١) المجلس فى بحار الانوار...

(٢) عـبـاس القُمّى al kummi فــى سفينة البحار.

(٣) N.J. McQermott : *The Thelogy of al muhd Shaikh al cmufid*

(٤) على بن مـحمـد بن الوليـد، فى تاج العقائد.

(٥) H.Corbin: *Histoire de le pliloso lehie aslamiqne.*

(٦) N. Stern: *Studies in early Isama'ilism.*

بهجت عبد الفتاح عبده [و. مادلونج W - Madelung]

ملاحم

جـمع ملحـمــة.. وهى مـوضع هذا المقال الذى نخـصصه لملحمـات دانيال، ونصوصــها العديدة التــى تبلغ ذروتها فى التيـار التنبؤى أولابالنسبـة لإعلان مـقدم «المهـدى»، وبعـد ذلك تنحـو إلى التكهنات والتنبؤات التى تتـعلق بمصاير الأسـر (العـائلات) المختلـفة. وقـد أدت هذه التـنبـؤات إلى بلورة مـا يـسـمى، باعمال الملاحـم (أو الحدثان).. وسوف نشير هنا إلى استخدام المصطلح بمعنى «التنبؤات ذات السـمة التاريخـية (انظر المسـعـودى فى المروج)، وحــتى نلقى الضــوء على حـقيـقـة أن «ابن خلدون» ذكر عددا من هذه الكتابات فى قسم عن بدايات الدول والأمم، والذى وضعه فى الصفـحات الأخـيرة من الفصـل الثالث من الكتاب الأول فى المقدمة.. وفيما يلى قـائمة بالنصـوص التى اسـتقى منهـا مـعلومـاته وخـصـوصـا فى المغـرب، وبعضـها أيضا فى الشرق.

ـ قصيـدة لابن موّرانه Ibn Mumana عن اللمــتـونة Lamtuna أحـد قـبـائل «المرابطين» الذين اسـتولوا على سبـتة (سـبتـة) فى عـام ٤٧٦هـ / ١٠٨٣ - ٤م..

ـ قصيدة من خـمسمائة بيت أو ألف باسم التُبـعـيـة Tubbaiyya وتتـــعلق بالموحدين.

ـ «ملعــبـة» والكلمـة تـعنى (شىء التسلى أو لعبة) فى نحو خمسمائة بيت مكتـوبة بالزجل، وهى تنسب إلى أحـد اليهود، وتتعلق أيضا بالموحدين.

ـ قصيدة عن الحفصين فى تونس وهى تنسب إلى ابن الأبار، ولكنها تتصل بشخص يحمل الاسم نفسه ويعمل ترزيا.

ـ ملحمة أخرى عن الحفصين.

ـ ملعبة تنسب إلى من يدعى «هوشانى» Hawshani وهى مكتوبة بالعربية الدارجة المحلية وبأسلوب محكم ومجازى حتى أنها تحتاج إلى تفسير وشرح.

وفى الشرق حصل ابن خلدون على معلومات عن ملحمة تنسب إلى ابن العربى وهى «صحبة البوم» وكذلك ملاحم عديدة أخرى تنسب إلى ابن سينا وابن أبى العقب وهناك ملاحم عن الترك إلى الصوفى الباذربقى Bad-zyurbaki.

ويجب أن نلاحظ أن الأعمال التى اعتمد عليها ابن خلدون فى المغرب جميعها بالشعر التقليدى أو على شكل حوار والذى كان منتشرًا وسائدًا فى زمانه وأنه هو نفسه لايثق فى أى منها.

بهجت عبدالفتاح (هيئة التحرير)

المنصور

أبو جعفر عبدالله بن محمد بن على على ثانى خلفاء الدولة العباسية، حكم فيما بين ١٣٦ ـ ١٥٨هـ / ٧٥٤ ـ ٧٧٥م . وقد ولد فيما بين ٩٠ ـ ٩٤هـ / ٧٠٩ ـ ٧١٣م، فى الحميمة Al Humayma إلى الشرق من الأردن وكانت أمه سلامة أمة من البربر.. وقد اشترك فى الفترة من عام ١٢٧هـ إلى ١٢٩ هـ (٧٤٤ ـ ٧٤٦م) فى الثورة الفاشلة التى قام بها عبدالله بن معاوية (بن عبدالله بن أبى طالب) عن الطالبين (آل طالب) Talibid. ضد الأمويين فى غربى إيران. وبعد ذلك عاد إلى الحميمة ولم يشترك فى المراحل الأولى من ثورة العباسيين ـ ثم حضر إلى الكوفة مع شقيقه أبو العباس ـ الذى أصبح أول خليفة عباسى بعد ذلك ـ فى الوقت الذى كانت فيه جيوش العباسيين تقدم من جهة الشرق.

وبعد أن تولى أخوه الخلافة، أرسله ليقود الحصار على «واسد» حيث كان يتحصن يزيد بن عمر بن هبيرة آخر

وال أموى على العراق ـ وهناك اتصل بالقادة الخراسانيين، ومن بينهم الحسن بن قحطبة، ولكنه لقى معارضة من أبى مسلم الذى طالب بأن يعدم الزعيم الأموى.. وبعد سقوط واسط تم تعيينه حاكما الجزيرة وارمينيا حيث نجح فى أن يكسب ولاء بعض من أهم القادة العسكريين الأمويين ومن بينهم أسحق بن مسلم العقيلى».وعندما مات السفاح فى شهر ذى الحجة عام ١٣٦هـ / يونيه ٧٥٤م كان المنصور قد اكتسب خبرة سياسية كبيرة واجتذب إلى صفه جماعة قوية من المؤيدين وكان شقيقه قد عين أبا جعفر وريثا له، على أن يخلفه ابن أخيه «عيسى بن موسى» حاكم الكوفة. وعلى الفور أسرع أبو جعفر بالعودة من الحج مع أبى مسلم ليتولى السلطة. ومع ذلك فقد واجه الكثير من التحديات لحكمه إلى أن تم القضاء على ثورة العلويين فى عام ١٤٥هـ / ٧٦٢ ـ ٧٦٣م.

وقد جاءه الخطر الأول من عم عبدالله بن على، الذى كان عند موت السفاح يستعد للهجوم على الإمبراطورية البيزنطية بجيش كبير من الشوام والخرسانيين، ولكنه قرر أن يستخدم هذه القوة فى المطالبة بالخلافة واضطر المنصور أن يطلب العون من أبى مسلم الذى اقتنع بأن يقود جيشا كبيرا من الخرسانيين ضد عبدالله بن على كان جيشه يتألف فى ذلك الوقت من الشوام فقط عند نصيبين فى جمادى الثانية عام ١٣٧هـ/ نوفمبر ٧٥٤م ـ وقضى عبدالله بقية حياته فى العراق؛ ولكن الخليفة كان حريصا على أن يتصالح مع القادة الشوام الذين ساعدوه..

وأدت هبيرة الثوار إلى أن يصبح المنصور حرا فى أن يتعامل مع أبى مسلم فالتوتر كان يتزايد بينهما منذ موت ابن هيرة، كما أن الزيارة التى قام بها المنصور «لبلاط» أبى مسلم فى مرو قبل أن يصبح خليفة، أقنعته أن أبا مسلم من القوة بحيث يجب ألا يعيش.. ولم يكن الصراع صراع أشخاص، بل كان يتعلق بمستقبل الخلافة.. فقد كان أبو مسلم يريد أن يكون شرقى إيران

مستقلا وفى ظل حكم، وأن تذهب عائداته إلى مؤيديه من الخرسانيين، على حين أصر المنصور على أن يقوم بتعيين الحكام، وجمع الضرائب من المنطقة .. وكان وجود أبى مسلم فى العراق خطرا وقد تم إعدامه ـ بحضور الخليفة ـ فى المدائن فى شهر شعبان ٤٣٧هـ / فبراير ٧٥٥).. وقد أعقب إعدامه حدوث اضطرابات فى إيران، ولكن المنصور استطاع فى النهاية أن يؤكد قبضته وسلطانه على خراسان.

أما آخر التحديدات الكثيرة التى واجهها المنصور فكانت التهديد بانتفاضة علوية اندلعت أخيرا فى رجب عام ١٤٥ هـ / سبتمبر ٧٦٢م فى المدينة بقيادة محمد بن عبدالله. وقد فشلت المحاولات التى بذلت لمد الثورة إلى سوريا ومصر، على حين كان الخليفة وقواته يراقبون بدقة مدينة الكوفة المركز التقليدى لتأييد العلويين.. وأمر المنصور أن تقطع عنه إيرادات الطعام من مصر، وأصبح محمد بن عبدالله معزولا فى المدينة وكان من السهل أن يتعرض للهزيمة، وأن تقتله قوة عباسية بقيادة عيسى بن موسى فى رمضان ١٤٥هـ / نوفمبر ٧٦٢م.

وقبل موت محمد بن عبدالله بفترة قصيرة تزعم شقيقه إبراهيم انتفاضة فى البصرة؛ وبعد أن استولى على المدينة بدأ الزحف على الكوفة، ولكن عيسى بن موسى قابله بجيشه العباسى وهزمه وقتله فى باخمرى (قرب الكوفة) بعد معركته عنيفة شرسة (ذو القعدة ١٤٥هـ/ فبراير ٧٦٣م).

وبفشل الثورة أصبح المنصور مطلق الأيدى فى أن يدعم حكمه فى سلام وهدوء نسبى.. وقد كان على مهارة فائقة فى التخطيط السياسى،، وكان يتمتع برؤية واضحة.. وكانت سياسته تقوم على تأسيس دولة مركزية مدنية إلى حد كبير، وعلى جيش قوى يتقاضى رواتب، وعلى جهاز دقيق كفء لتحصيل العائدات.. وكان عبدالملك وهشام، الحاكمان الأمويان الكبيران هما القدوة والنموذج له؛ وقد رفض مطالب جماعات مثل الداوندية الذين

قاموا بفتنة لم تعم طويلا ولكنها كانت خطيرة، فى عام ١٤١هـ / ٧٥٨م، وكانوا ينادون بفكرة تجسد الإله فى شخص الحاكم.

وقد كان يستمد العون الرئيسى من الخراسانية الذين شكلوا الجيش الذى أطاح بالأمويين، والذين أصبحوا الآن جماعة عسكرية ذات امتيازات، وقد كان حكام خراسان دائما يختارون من بينهم، كما كانوا يعنيون فى مناصب مهمة فى أجزاء أخرى من الخلافة - وقد أنشئت فى العراق المدن الحامية (العسكرية) من أجلهم فى بغداد والرقة. كما اعتمد المنصور كثيرا على أفراد من عائلته.

وكانوا كثيرا ما يتولون إدارة أعمال مهمة فى العراق، وفى النصف الغربى من الخلافة، دولة العباسية وكاد بعضهم، مثل سليمان بن على فى البصرة، وصالح بن على فى سوريا يؤسسون عائلات فرعية تتمتع بما يشبه الحكم الذاتى. كما أن الزعماء السوريين الذين اتصل بهم الخليفة فى أثناء حكم السفاح، قد أصبحوا أيضا مصدرا مهما للعون والتأييد وعلى الأخص فى خلال الانتفاضة العلوية فى عام ١٤٥هـ / ٧٦٢ - ٧٦٣م. ثم أن المنصور قام أيضا بتجنيد بعض زعماء الطائفة اليمنية فى الدولة الأموية، وخصوصا أسرة المهلبى الذين أعطاهم الخليفة محافظات فى مصر وأفريقيا وأذربيجان، بالإضافة إلى موطنهم البصرة.. وقد كان هذا الائتلاف ذو القاعدة العريضة من المؤيدين يعنى أن الخليفة يتمتع باستقلال سياسى قوى فى داخل النظام.

إذ لم يكن يعتمد على جماعة واحدة بعينها؛ كى أن هذا الائتلاف ضمن قاعدة عريضة من التأييد للنظام.

وبقيت حكومة خراسان مشكلة، وأدت مطالبها بأن تستقل ذاتياً إلى عديد من الثورات. وبعد ثورة «عبدالجبار الأزدى» فى عام ١٤٠ هـ / ٧٥٧ - ٧٥٨م حل المنصور مشكلات الأقليم بأن بعث بابنه محمد - الخليفة المهدى فيما بعد - إلى «الرى» نائبًا عنه

ـ وقد عملت هذه الخطوة على أن تتمتع خراسان بقدر طيب من الاستقلال الذاتي، في الوقت الذى أكدت فيه سيطرة العباسيين الكاملة ـ ومع ذلك كان لايزال هناك اضطرابات متفرقة فى الأجزاء البعيدة من الأقليم وخصوصا فتنة أستاذ سيس الراوندى فى بادغيس Badhghis من عام ١٤٧هـ / ٧٦٤م إلى عام ١٥١ هـ / ٧٦٨م، ولكنها جميعا لم تكن تشكل خطرا كبيرا على سلطة العباسيين.

كما شهدت مناطق أخرى على حدود «الخلافة» الكثير من الاضطرابات المستمرة ـ ففى عام ١٤٧ هـ / ٧٦٤م قام الخزر بهجوم عبر القوقاز واحتلوا تفليس لفترة قصيرة قبل أن يتم طردهم منها. كذلك فإن الحدود البيزنطية كانت مسرحا للاستيطان والتحصينات، بدلا من الحملات. أما فى شمال أفريقيا ـ فقد تهددت أفريقية انتفاضات متوالية عن الخوارج واستمر ذلك حتى عام ١٥٥ هـ / ٧٧٢م عندما رسخ «يزيد بن حاتم المهلبى» الحكم العباسى هناك..

وفى الأندلس أمسك بالسلطة أحد أفراد الأسرة الأموية، وهو عبدالرحمن ابن معاوية بن هشام الذى أسس إمارة مستقلة فى عام ١٣٨هـ/٧٥٦م.

وقد كان أكبر إنجاز باق للمنصور هو إنشاء عاصمة جديدة للعباسيين فى بغداد. فقد كان السفاح والمنصور يعيشان فى عديد من الأماكن فى وسط العراق إلى أن قرر الخليفة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م أن يبنى عاصمة جديدة هى بغداد. ويرجع ذلك إلى الحاجة إلى الأمن، فقد أوضحت ثورات الرّاوندية كيف أن الخليفة يمكن أن يتعرض للأذى والخطر حتى إذا كانت الاضطرابات على نطاق صغير. كذلك تطورت بغداد كمركز للجنود الخراسانيين الذين جاءوا من الشرق، ولا يمكن أن يستقروا فى المدن القائمة مثل الكوفة دون أن يثيروا العداء من سكان المدينة. وقد كانت بغداد فى باديء الأمر إدارية وعسكرية، ولكن بناء الحى التجارى فى «الكرخ» إلى الجنوب منذ عام ١٥١هـ/٧٦٨م فصاعدا، والاستيطان على الضفة الشرقية لنهر

دجلة كان يعنى أن العاصمة الجديدة، مع نهاية حكم المنصور، كانت بالفعل حاضرة مزدهرة. أما على نهر الفرات وفى الجزيرة فقد تطورت «الرقة» أيضاً من عام ١٥٥هـ/ ٧٧٢م فصاعدا، كقاعدة خراسانية للإشراف على شئون الشام، والحدود البيزنطية.

وفى عام ١٤٧هـ/ ٧٦٤م أجبر المنصور، عيسى بن موسى على أن يستقيل من منصبه كوريث شرعى، وقام بتعين ولده محمد المهدى الذى كان يتمتع بتأييد جموع الخراسانية، الذين أجبروا عيسى على أن يكتفى بمنصب الوريث للمهدى..

ومات المنصور وهو فى طريقه إلى مكة فى ذى الحجة عام ١٥٨ هـ / أكتوبر ٧٧٥م، وهو فى منتصف الستينات. وقد شهدت السنوات الأحدى والعشرون التى قضاها فى الحكم إقامة الخلافة العباسية كدولة مركزية فى قبضة الخليفة وقد كان سياسيا محنكا حقق أهدافه بعقلية منفردة وإصرار حكيم. ولا يمكن أن نعتبره حاكما محبوبا (أو شعبيا).. وقد اشتهر بجهده العنيف.. وقد اشتهر بأخلاقيات يكاد يضرب بها المثل (وكان لقبه «أبو الدوانق» الأشياء الصغيرة)، ويشعر الكثيرون بأن أسلوبه الاستبدادى فى الحكم قد خان آمال الثورة العباسية.

ومع ذلك فبدون هذه القبضة القوية الحازمة، كان يمكن أن يتمزق العالم الإسلامى قبل الأوان فى هذا القرن الثانى الهجرى، الثامن الميلادى..

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك تحقيق De Goeje ليدن ١٨٧٩ — ١٨٧٩ — ١٩٠١م.

(٢) المسعودى: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م.

(٣) البلاذرى: أنساب الأشراف تحقيق، م. حمد الله، القاهرة ١٩٦٠.

(٤) الثعالبى: لطائف المعارف، تحقيق الأبيارى. القاهرة.

- E.Daniel : *Klurasan uder Abbasid Rule.*
- Lassner: *The Shaping of Abbasid Rule.*
- H.Kennedy: *The Eorly Abbasi Caliphate.*

بهجت عبدالفتاح (هـ . كيندى ـ H.Kennedy)

ملت

مصطلح فى اللغة التركية، أصلة عربى من العربية من «ملة»، ويعنى بها ديانه، وأهل ديانه وأمة.

(١) بمعنى دين، أو اعتقاد، أوشعيرة: لاستعمالها فى القرآن الكريم، أنظر (ملة) وليس فى القرآن ما يفيد أنها تعنى أهل ديانة أو أمه.

وبعد نزول القرآن، ظهرت الكلمات «مله/ ملّت (بتشديد اللام وكسرها) وهى الكلمة التركية، وملّت (بتشديد اللام وفتحها، وهى الكلمة الفارسية ـ بمعنى دين. واستمر ذلك كمعنى رسمى للكلمة. وحينما كانت الكلمة تظهر معرفة «الملة» كان يقصد بها المسلمون، ومن ذلك المرسوم الصادر فى عهد الخليفة الفاطمى الفائز «الملة والذمة» بمعنى المسلحين وغير المسلمين واستمر ذلك إلى القرن التاسع عشر، خاصة فى المكاتبات الرسمية للعثمانيين والمماليك والصفويين، وخاصة حين يخاطب أحد أصحاب المقام الرفيع من المسيحيين أو اليهود.

(٢) بمعنى أهل ديانة أو عقيدة معينة أو مذهب: والسؤال حول ما إذا كان المقصود بذلك الذميين من رعايا الدولة العثمانية لأهميته فى بحث ما يسمى بنظام الملة. ذلك من جهة لأن هذا النظام هو الإطار لمعاملة الذميين الخاضعين للدولة العثمانية، ومن جهة أخرى لأنه قيل إن أحد معانى الكلمة «المسيحيين خارج الدولة العثمانية»، وليس الذميين خاصة حتى القرن التاسع عشر.

(٣) ولقد قيل بحق أن أحد معانى الكلمة هو «الأمة الإسلامية»»، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأنها كانت تستخدم بهذا المعنى قبل التنظيمات. فقد استخدم المفهوم أساسًا فى المصادر العثمانية بمعنى أهل ملة الاسلام مجموعة وثائق الدفتردار المهمة المنشورة فى إسطنبول تحمل فى طياتها العكس، حيث أن مصطلح الملّة قد استخدم بمعنى أهل الدين أو العقيدة قد وردت فيها الكلمة خمسين مرة على الأقل فى إحدى عشرة وثيقة، كلها ترجع لما قبل التنظيمات،

الملك

الملك، (بكسر الميم) مصطلح قانونى متعلق بالملكية.

لا يمكن للمرء أن يتوقع أن يجد فى كتب الفقه الأولى تعريفا للملكية. وكلمة «ملك» موجودة بالقطع، ولكن فى عبارات مثل «فى ملكه»، «فى غير ملكه»، «خرج من ملكه». والفعل «ملك» يستخدم كثيرا، كما تستخدم العبارة «ملك عليه» حين ينتقل الشئ من ملكية شخص لآخر. ويجب التفرقة بين الملكية «ملك»، والحيازة «يد». فالخاصية الأساسية فى الملكية هى الديمومة. فإذا كان الشئ تحت يد مستأجر بصفة مؤقتة، فلا يمكن أن تكون الملكية محلا للـ «إسقاط».

والشخص المتمتع بالملكية هو المالك، ولا يستخدم مصطلح مالك كثيرا ، واللفظ المستخدم فى هذه الحالة غالبا هو «رب المال» أو «صاحبه»». أما محل الملكية فهو الشئ المملوك. مثل الأراضى والمنازل ... إلخ.

أما طرق اكتساب الملكية فهى : الشراء، الهبة، الوصية، والصدقة.

الخلط بين حق الملكية والشئ المملوك:

يعرف الجرجانى مصطلح الملك كالتالى : هو اتصال شرعى (علاقة قانونية) بين الإنسان والشئ، تخول للشخص سلطة مطلقة بالتصرف فى الشئ على سبيل الاستئثار دون الآخرين. ومع ذلك، فبالنسبة للفقهاء القدامى يختلط مفهوم حق الملكية بالشئ محل الملكية. فبالنسبة لهم لا تعتبر الملكية «حقا»، ولكن «مالا» تحول إلى ملك. وبالإضافة لذلك، فالملك يعتبر تقليديا شيئا ماديا يدخل فى الذمة المالية للفرد، بحيث يثور التساؤل عما إذا كان من الممكن تضمنه لشئ غير مادى. والمعضلة أنه فى الفقه الإسلامى لابد أن يكون المال شيئا ماديا، وما ليس بمال لا يمكن أن يكون محلا للتصرف. ولهذا السبب لا يمكن تحويل حق الدعوى. وبحيلة فقهية أمكن الاعتداد بتجاوز هذا المبدأ فى الممارسة.

[A. M. Delcambre دلكامبر] على يوسف على

لتشير لرعايا الدولة من غير المسلمين كاليهود والأرمن واليونانيين والمسيحيين وغيرهم، حيث ترد العبارات "Yehudi milleti, Katolic melleti, Rumi milleti". والتى تعنى يهودى الملة أو كاثوليكى الملة أو زوى الملّة.. الخ وفى نهاية القرن الثامن عشر استخدم اللفظ فى الدوائر الحكومية فى صيغة الجمع للتعبير عن الملل الثلاث "milel-i thelathe".

(٣) بمعنى (سيادة) أمة: فى عدة وثائق عثمانية فى الفترة ١٦٥٢ - ١٦٨٧، نجد أن الأمم الثلاث التابعة لما يسمى ترانسلفانيا، وهى Madjar والـ Sigel والـ Saz، كان يشار إليها بلفظ «ملة» وقد قصد بها الأمم وقد أطلقت الملة على معنى الشعوب الواقعة تحت الحكم الاسلامى المباشر. كما يظهر من ترجمة اللغات الغربية. وفى نص المعاهدة التى وقعت مع دولتى بريطانيا وفرنسا لإعطائهما امتيازات تجارية عام ١٧٧٤، أشير لهما بالملة. ومن وجهة نظر الشريعة الإسلامية، فهذه الأمم يطلق عليها «دار الحرب» (وفى رأى فقهى أنها دار عهد لوجود معاهدة بينها وبين المسلمين) ومن ثم فلفظ «ملة» يقصد به «دولة ذات سيادة فى اقليم العدو. وحين ثار الصرب ضد الدولة العثمانية علق الباب العالى على ذلك بالقول «إن الصرب يزعمون أنهم أمة مستقلة (ملة)، وبعد معاهدة بوخارست عام ١٨١٢، أصبح يشار إليهم بملّة الصرب (ملت الصرب) "Sirb milleti". .

ولنا أن نفسر أن لفظ «ملة» بمعنى جماعة دينية قد نشأ بسبب التهديد المستمر لنشاط الجماعات التبشيرية (كالجزويت واللوثريين والأنجليكان) بخلخلة النظم الدينية فى الدولة، وقيام الباب العالى بواجبه فى التصدى لذلك، حماية للنظام القائم، وحفاظًا على مقومات المجتمع الدينى.

المصادر :

- B Braude and B: Lewis: Christian and Jews in the Ottoman Empire, New York- London 1982.

على يوسف أورثنيوس(M.O.H. Ursinus)

ملكشاه

هو اسم حمله العديد من الحكام السلاجقة:

١ ـ ملكشاه الأول بن آلب أرسلان، جلال الدولة معز الدين أبو الفتح، هو سلطان سلجوقي عظيم ولد في ٤٤٧ هـ/ ١٠٥٥م وحكم من ٤٦٥ إلى ٤٨٥هـ/ ١٠٧٢ ـ ١٠٩٢م وبلغت الدولة السلجوقية في عهده أقصى امتداد لها، من سوريا غربا إلى خراسان شرقا، كما بلغت أوج قوتها العسكرية.

وقد اختار آلب أرسلان ابنه ملكشاه وليا لعهده في عام ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م. وبالرغم من أن آلب أرسلان أصيب بجرح قاتل في حملته ضد القره خانيين فانه ظل على قيد الحياة مدة كافية مكنته من ترتيب أمور دولته بعد وفاته وبفضل حنكة الوزير نظام الملك اعتلى ملكشاه العرش وجرى ابلاغ ذلك رسميا على الفور للخليفة العباسي في بغداد.

كما تم تأمين نيسابور ـ وهي المدينة الرئيسية في اقليم خراسان ـ وكنوزها للأمير الشاب.

ولكن قاوَرْد بك عم ملكشاه طالب بالعرش باعتباره أكبر أفراد الأسرة السلجوقية، وفي كرمان التي كان حاكما لها في عهد أخيه، أعلن الثورة على السلطان الجديد.

وتم القضاء على هذا التمرد في همذان عام ٤٦٦هـ / ١٠٧٤م، ولقي قاوَرْد مصرعه في القتال.

وشجع انشغال ملكشاه بالقتال ضد قاوَرد في غربي فارس القره خاني شمس الملك نصر على غزو بلخ وطخارستان مما اضطر ملكشاه إلى العودة بسرعة إلى الشرق حيث طرد القره خانيين من ترمذ وأملى شروطه على الخان في عاصمته سمرقند (٤٦٦هـ / ١٠٧٤م). وبعد وفاة أياز إبن آلب أرسلان ولى ملكشاه أخاه تكش حكم بلخ وطخارستان. وحكم تكش هذه الأقاليم بسلام لعدة سنوات، لكن في عام ٤٧٣هـ / ١٠٨٠-١٠٨١ ضم تكش إلى صفوفه ٧٠٠ ألف من

قوات المرتزقة كان ملكشاه قد صرفهم من الخدمة لضغط الإنفاق. وبمساندة هؤلاء الجنود قام تكش بتمرد ولكنه أخفق فى الاستيلاء على نيشابور واضطر للاستسلام، وعفا عنه السلطان. إلا أنه عاود الكرة بعد أربع سنوات، وفى هذه المرة لم يكن ملكشاه رحيما، فبعد اخضاع التمرد سمل عينى تكش وألقى به فى السجن. وقد أحدثت هذه الاجراءات القاسية أثرها داخل الأسرة السلجوقية التى لم تشهد أى تمرد بعد ذلك حتى نهاية حكم ملكشاه.

وتحقق السلام أيضا على الحدود الشرقية بتسوية مؤقتة مع الدولة الغزنوية فى شرق أفغانستان والهند. فالصراعات على العرش فى بداية حكم ملكشاه أغرت ابراهيم بن مسعود سلطان غزنة بمحاولة استعادة الأراضى الغزنوية فى خراسان التى ضاعت منذ ثلاثين عاما، ولكن ملكشاه أرسل جيشا أعاد الوضع هناك إلى ما كان عليه (٤٦٥هـ / ١٠٧٣م) ويبدو أن إبراهيم سلم بضياع تلك الأقاليم الغزنوية واقتنع بأن مستقبل دولته يكمن فى الشرق حيث الهند. ومن ثم أصبحت العلاقات السلمية هى القاعدة بين الدولتين.

ومن ناحية أخرى ظلت العلاقات بين السلاجقة والقره خانيين سلمية حتى عام ٤٨٢ هـ / ١٠٨٩م عندما استنجد العلماء السنّة الساخطون فى بلاد ما وراء النهر بملكشاه مما دفعه إلى غزوها مرة أخرى وخلع أحمد خان صاحب سمرقند بسبب ميوله الإسماعيلية وتوغل ملكشاه حتى بلغ كاشغر وأرسل إلى ملكها هارون خان بن سليمان يدعوه إلى الدخول فى طاعته، رضخ الملك ومثل بين يدى ملكشاه وأعلن ولاءه له. وقد مثل الاعتراف بالسلاجقة فى هذه المنطقة ذروة الهيبة السلجوقية فى الشرق حيث انشغل الأمراء القره خانيون بالانقسامات العائلية التى أخضعتهم.

أما فى غرب الدولة السلجوقية فكان الموقف أكثر تعقيدا: فهناك منطقة من الامارات العربية المحلية والكردية الغيورة على استقلالها مختلطة بقادة من المماليك الأتراك الطموحين

والتركمان. بينما ولاؤهم فى غربى الأناضول وغربى القوقاز توجد جورجيا والدولة البيزنطية اللتان تمثلان القوى المسيحية المعادية. ولهذا السبب كان اهتمام السلاجقة الكبير بالدفاع عن الولايات الشمالية الغربية مثل آذربيجان وآران وأرمينيا ضد هجمات جورجينا والحفاظ على هذه الأراضى كمناطق لتمركز القوات التركمانية. وبمجرد أن اعتلى ملكشاه العرش عمل على تقوية حدوده الغربية، فعزل الأمير الكردى فضل (أو فضلون) الثالث بن فضل الثانى أمير جنجه ودفن وولى مكانه المملوك التركى سوتجن قائد قوات آلب أرسلان الذى كان يعرف جيدا الموقف فى منطقة القوقاز. وقاد ملكشاه بنفسه قواته فى هذه المنطقة فى عام ٤٧١هـ/ ١٠٧٨ -١٠٧٩م حيث استعاد مدينة كرس Kars التى استولى عليها ملك جورجينا. كما قاد جيشه مرة أخرى فى المنطقة نفسها عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م ليسحق تمرد فضل الثالث على السلطة السلجوقية بعد أن كان أى ملكشاه ـ قد أعاده إلى الحكم. وقضى هذه المرة على أغلب أسرة الشدادين فى جنجة. كما قام بتجزئة أغلب الأراضى شرقى القوقاز إلى إقطاعيات ولى عليها قادة قواته وعهد إلى قطب الدين إسماعيل بن ياقوتى، ابن عمه، بمنصب الحاكم المطلق على هذه المناطق.

أن اكتساح الأناضول ودفع البيزنطيين إلى الوراء تدريجيا كان من صنع القادة التركمان، ويعد سليمان بن قتلمش بن أرسلان وأخوه منصور من أبرز هؤلاء القادة. ويعتبر قتلمس الذى أسند إليه ملكشاه حكم هذه البلاد هو المؤسس الحقيقى لدولة سلاجقة الروم فى آسيا الصغرى.

أما فى الأراضى العربية فى العراق والجزيرة وسوريا فقد استهدفت السياسة السلجوقية احتواء الفاطميين الإسماعيلية فى فلسطين وكبح تأثيرهم فى الامارات العربية الشيعية فى أطراف الصحراء وداخل شبه الجزيرة العربية وتأمين السيطرة السنية على المدن الرئيسية مثل حلب ودمشق. وكذلك السيطرة على جماعات التركمان التى كانت تزاحم السكان العرب فى

مراعيهم بالأراضى السورية وأراضى الجزيرة. وفى عام ٤٧٨ هـ/ ١٠٥٨م أمر ملكشاه وزيره فخر الدولة بن جهير بالاستيلاء على ديار بكر وأخضاع إمارة بنى مروان الكردية تلك. وتم بالفعل ضم هذه الإمارة إلى الدولة السلجوقية.

وفى سوريا فرض ملكشاه سلطانه على فيلارتوس القائد الأرمنى السابق للبيزنطيين فى منطقة جبال طوروس وعلى الأمير مسلم بن قريش العقيلى فى الأراضى الواقعة بين الموصل وحلب وعلى سليمان بن قتلمش بواسطة أخيه تتش فى أول الأمر قاد هو الجيش بنفسه عام ٤٧٧ - ٤٧٨هـ / ١٠٨٤-١٠٨٥م وبانتصار ملكشاه على أعدائه امتد سلطانه إلى شواطىء البحر المتوسط. بل وصل التأثير السلجوقى شبه الجزيرة العربية، ففى عام ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦- ١٠٧٧م توجه أرتق ابن أكسب قائد جيش ملكشاه إلى الأحساء شرقى الجزيرة العربية للقضاء على القراطمة، كما وصلت قواته إلى اليمن وعدن لفترة من الزمن.

وبحكم الضرورة كانت العلاقات مع الخلافة العباسية مهمة للغاية بالنسبة لقوة مثل السلاجقة الذين يدعون أنهم رأس حربة للمذهب السنى وحماة الخلافة ضد التهديدات الشيعية. ورغم ذلك لم يقم ملكشاه بزيارة بغداد إلا فى عام ٤٧٩-٤٨٠هـ / ١٠٨٦-١٠٨٧م حيث ولاه الخليفة المقتدى بالله السلطنة رسميا وإن كان ملكشاه ووزيره نظام الملك يعتبران السلطنة التى أقامها طغرل بك تستمد شرعيتها من ذاتها وأن لها أهلية كاملة للتداخل حتى فى الأمور الدينية.

لكن الخليفة لم يكن يسلم بالطبع بصحة هذا التفسير فيما يتعلق بأمور الإسلام. ومن ثم شهدت العلاقة بين بؤرتى السلطة حالة من التوتر تزداد وتضعف درجتها تبعا للمتغيرات.

وكان جزء مهم من سياسة نظام الملك وزير ملكشاه يعتمد على استغلال ضعف سلطة القوى الشيعية مثل البويهيين والفاطميين لبعث الإسلام السنى وذلك بدعم المؤسسة الدينية

السنية ماليا وبكل طرق الدعم الأخرى، بما فى ذلك تشجيع إنشاء المدارس.

وكان ذلك يعنى نظريا التعاون مع الخلفاء العباسيين الزعماء الروحيين للإسلام السنى، ولكن عمليا، تنامى التوتر بين نظام الملك وبنى جهير وزراء الخلفاء العباسيين بدءا من القائم بأمر الله وحتى المقتفى. وبلغت العلاقات أدنى مستوى لها فى عام ٤٧١هـ / ١٠٧٩م عندما نجح فى عزل فخر الدولة بن جهير. وقد أحدثت خطبة احدى بنات ملكشاه إلى الخليفة المقتدى فى ٤٧٤هـ / ١٠٨١-١٠٨٢م انفراجا فى العلاقات بين الدولتين حيث زار ملكشاه بغداد وتم الزواج فى ٤٨٠هـ / ١٠٨٧م. ،ولكن سرعان ما تدهورت العلاقات، ففى زيارته الثانية لبغداد قبل وفاته بوقت قصير تجاهل ملكشاه الخليفة العباسى بشكل واضح. فقد قرر ملكشاه إقامة مشروعات إنشائية وعمرانية ضخمة فى بغداد من بينها مسجد كبير جامع السلطان وقصور لكبار رجال الدولة بهدف جعل بغداد عاصمته الشتوية. ويبدو أن ملكشاه كان يخطط لأن ينصب حفيده جعفر - ثمرة زواج الخليفة العباسى بابنته - خليفة، لكن فى منتصف شهر شوال عام ٤٨٥هـ/ نوفمبر ١٠٩٢م أصابت ملكشاه حمى أدت إلى وفاته عن ٥٨ عاما، ويشتبه فى أنه مات مسموما. وتم نقل جثمانه إلى أصفهان حيث دفن هناك.

وحاولت تركان خاتون - زوجة ملكشاه - والوزير تاج الملك الشيرازى الذى خلف نظام الملك تنصيب ابنها محمود - أربع سنوات - على عرش أبيه. لكن أنصار نظام الملك وأفراد أسرته وطلاب المدرسة النظامية ضمنوا الخلافة لأبى المظفر بركيارُق أكبر أبناء ملكشاه من زوجة أخرى. وشهدت الدولة السلجوقية فترة انقسامات وخلافات داخلية فى ظل حكم أبناء ملك شاه.

ولقد أجمعت كل المصادر سواء مسيحية أو إسلامية على الثناء على ملكشاهوأشادت بنبله وكرم أخلاقه. ورغم أنه لم يكن أكثر ثقافة من أسلافه من السلاطين السلاجقة إلا أنه اكتسب

شهرة كراع للأدب والتعليم. ويبدو أن الشاعر عمر الخيام انجذب إلى خدمة السلاجقة أثناء حرب ملكشاه ضد شمس الملك نصر فيما وراء النهر. ولقد لعب عمر الخيام دورا رائدا فى وضع التقويم الجلالى وبناء مرصد فى أصفهان. وتشير بعض المصادر إلى مجموعة من الرسائل الفقهية تحمل اسم «المسائل الملكشاهية فى القواعد الشرعية» قد يكون عمر الخيام للسلطان قد ألفها للسلطان.

المصادر :

(١) المصادر الأولية: راجع المصادر العربية والفارسية لتلك الفترة مثل: ظهير الدين نيشابورى وراوندى وصدر الدين الحسينى وابن الأثير وابن الجوزى.

(٢) G.Makdisi : *Les Mappomts entue calife et suetán áeiépoque Solgquide, in* I *JMES*, VI 1975, 228 - 36.

(٣) Cl. Cahen : *Qutlumush et ses fils auant l'Asie Mineuie Ise. XXXIX* 1964. 26 - 7

س. أ. بوسورث [C.E.BOSWORTH]

٢ ـ ملكشاه الثانى بن بركيارُق بن السلطان بركيارق الذى كان طفلا عند وفاة والده فى ٤٩٨هـ / ١١٠٥م، ولقد نودى به سلطانا فى بغداد غير أن ذلك لم يستمر طويلا لأنه تنازل عن العرش لمحمد بن ملك شاه.

٣ ـ ملكشاه الثالث بن محمود بن محمد معين الدين، ابن السلطان محمود. لقد أصبح لفترة قصيرة سلطانا على غربى فارس بعد موت عمه مسعود بن محمد بدون وريث مباشر ولكن سرعان ما أدى عجزه كحاكم إلى خلعه لصالح أخيه محمد الذى ألقى به فى السجن لكنه فر. ثم ولاه أخوه محمد حكم فارس لكنه توفى فى أصفهان عام ٥٥٥هـ / ١١٦٠م.

٤ ـ ملكشاه كان أيضا اسم اثنين من سلاجقة الروم فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميادى):

أ ـ ملكشاه بن قلج أرسلان الأول ابن سليمان بن قتامش

ب ـ ملكشاه بن قلج أرسلان الثانى ابن مسعود، قطب الدين الذى كان من نصيبه حكم سيواس واقسرى وذلك

عندما قام أبوه بتقسيم الأراضى بين أبنائه فى الفترة الأخيرة من حكمه، لكنه تحفظ على أبيه بعد ذلك فى قونية حيث كان أشبه بالأسير.

المصادر :

Boswouth, in comb. hist. of IRAN, V, II, VI, 169, 175 - 7 .

لبنى الريدى [س. أ. بوسورث C.E. Bosworth]

ملك الشعراء

ملك الشعراء، لقب شرفى لشاعر البلاط الملكى الفارسى، وهو أعلى تكريم ممكن أن يحظى به شاعر من قبل مليكه.

ويؤكد هذا اللقب مكانة حاملة داخل مهنته ويصبح لصيقاً دائماً لاسمه، وكان يتم توارثه فى بعض الأحيان.

وقد يقترن هذا اللقب ببعض المسئوليات، حدث ذلك على الأقل فى العصور الوسطى، حيث كان ملك الشعراء يشرف على شعراء البلاط ويقوّم القصائد قبل تقديمها لسيد القصر. كما يبت فى قبول المتقدمين لمنصب شاعر بلاط. والأهم من ذلك، أن ملك الشعراء كان يتمتع بثقة سيده، فهو نديمه الحميم.

ويحتمل أن مرتبة الفنان المفضل كانت معروفة فى إيران قبل الإسلام. ومما يعزز هذا الاحتمال أن البرامكة ـ الوزراء الإيرانيون للدولة العباسية ـ هم أول من أسسوا ديوان الشعر لتوزيع المكافآت على الشعراء وقاموا بتعيين أبان اللاحقى ناقداً رسمياً للقصائد التى يقدمها الشعراء.

وفى بداية القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) تم تعيين العنصرى ملكاً للشعراء من قبل محمود الغزنوى وسجل ذلك دولة شاه فى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى).

إلا أن ذلك لا يعنى أنه أول شاعر فارسى تم تكريمه بهذه الطريقة إذ يشير باب الشعراء فى كتاب شهار مقالة Caham Makala إلى الوضع الخاص الذى احتله رودكى فى ظل

حكم السامانيين فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

وفى العصور المتأخرة يصعب القول إلى أى مدى أصبح اللقب مجرد منصب شرفى. غير أن القرن التاسع عشر شهد بعثاً قوياً لتقاليد العصور الوسطى فى إيران فى ظل القاجار، إذ حاول فتح على شاه أن يعيد مجد بلاط غزنة الأدبى بجذب عدد كبير من الشعراء لبلاطه حيث كونوا جمعية لهم ومنح لقب ملك الشعراء لـ صابا مؤلف الشاهنشاه ـ نامه والتى مجد فيها مآثر فتح على شاه بذات أسلوب الشاه ـ نامه ويعد محمد تقى بهار من بين آخر من لقبوا بملك الشعراء.

المصادر :

(١) Nizani - yi Amudi : *Caham Ma-kala,* ed.

M. Kazwni and M. Muin: *Teheuin* 1955'6, 49 ff.

(٢) J. Rypks: *History of Imonion Literature,* Doudrecht 1968, 173, 203, 326, 328 F., 345.

لبنى الريدى [ج.ب.ت. بروجن J.T.P. De Bruihin]

الملل والنحل

الملل والنحل: الأديان والفرق المذهبية أو الطوائف الدينية. أحد التعبيرات الكلية المستخدمة فى الكتابات المتعلقة بالجماعات الدينية، المبتدعة، وأحيانا المذاهب الفلسفية، بالإضافة إلى المذاهب المختلفة، والمدارس التى تنتمى إليها.

والأصل فى هذا التعبير غامض، كما أن دلالته غير دقيقة ومتغيرة. ويذهب الشهرستانى إلى التمييز بين الملة والدين، من حيث إن اللفظ الأخير يقصد به العقيدة، فى حين أن الأول يقصد به مجتمع المؤمنين بهذا الدين، أو ما يسميه «صورة الاجتماع»، (الملل والنحل، طبعة بدران، القاهرة، ١٩٥١ ـ ١٩٥٥م. على أن الكتابات الكلاسيكية لا تظهر مثل ذلك الفرق، فتستخدم لفظ «الملة» كمرادف «للدين» و «الشريعة»، كما يظهر مثلا من تعبيرات المسعودى، كـ «الشرائع والملة، المذاهب والملل، الآراء والملل» (التنبيه، طبعة de Goeje). أما أتباع هذا الدين فيطلق عليهم «أهل هذه الملة». أما إذا ذكر هذا اللفظ دون تمييز، فيقصد به أهل ملة الإسلام.

وبينما أن لفظ «ملة» واسع الانتشار، نجد أن القرآن الكريم لم يستخدم لفظ «نحلة» سوى مرة واحدة: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾، مع اختلاف فى التفسير. وأحد التفاسير المقبولة هو أن هذا اللفظ مرادف لـ «دين، وملة، وشريعة». والتمييز الوحيد فى الكتابات المتعلقة بالأديان، كما نرى فى كتاب ابن حزم وغيره، هو أن مدلول النحلة أضيق من الملة، فيقصد به الطوائف داخل الدين الواحد.

وتستخدم الأحاديث فى البخارى ومسند أحمد بن حنبل «أهل الملل» لتعبر عن غير المسلمين، وعلى الأخص طبعا، المسيحيين واليهود. ومن بين الكتابات كتاب ضرار بن عمرو المعتزلى فى رده على «أهل الملل» (ابن نديم، الفهرست»).

وليس معروفا كيف وجد تعبير «الملل والنحل»، والذى لا نجد له أثرا قبل العام الرابع الهجرى. فنحن نجده فى «مفاتيح العلوم» لأبى عبدالله الخوارزمى (ولا ندرى إن كان قد سبق إليه أم لا)، تحت الفصل الخامس من كتابه «فى أسماء أرباب الملل والنحل المختلفة»، وفيه يتحدث عن أصحاب الديانات الأخرى من غير المسلمين والمسيحيين واليهود، والذين تحدث عنهم فى فصول سابقة، وهم البوذيون والبراهمة والصابئة وغيرهم.

وأول كتاب يحمل اسم «الملل والنحل» هو لأبى منصور البغدادى، من متكلمى الأشاعرة والغير موجود حاليا للأسف، وفيه يتحدث عن كافة المذاهب الفكرية بلا استثناء، بما فى ذلك الفرق الإسلامية، وغير الإسلامية كالصابئة والمثنوية والوثنيين والفلاسفة والمنجمين والملاحدة. وليس واضحا ماذا يعنى البغدادى باللفظين، و كيف يميز بينهما.

ولكن استخدام ابن حزم فى كتابه الواسع الانتشار «الفصل فى الملل والأهواء والنحل»، أكثر وضوحا. فالمستفاد من تتبع كتابه يفهم منه أنه يَقصد بـ «الملل» ما أورده فى الجزء الأول من كتابه، حيث يختمه بقوله «قد أكملنا .. الكلام فى الملل»، وفيه تحدث

عن الأديان والمذاهب غير الإسلامية: المسيحية واليهودية والبراهمة والمثنوية والمزدكية ..إلخ، وأيضا المذاهب الفلسفية كالدهرية. أما فى الجزء الثانى فقد ختمه بالقول «تم الكلام فى شنع المبتدعة أهل الأهواء والنحل المضلة»، وتناول فيه الفرق الإسلامية الضالة.

أما الشهرستانى فمن جانبه يعطى مدلولات خاصة به فى كتابه الشهير «الملل والنحل»، حيث يربط «الديانة» بـ «الملة»، والـ «الأهواء» بـ «النحل»، حيث يعنون كالتالى «أرباب الديانات والملل والأهواء والنحل» باعتبارهما مصطلحين متقابلين. وتحت المصطلح الأول يتكلم عن أصحاب الديانات ذات الكتب، سواء سماوية: الإسلام والمسيحية واليهودية، أو غير سماوية شبه كتاب المزدكية المثنوية، وتحت المصطلح الثانى يتكلم عن المذاهب الفكرية والعقائد المبنية على حرية الفكر غير الناتجة عن «الاستبداد بالرأى» على حد تعبيره، كالفلاسفة والصابئة والعرب قبل الإسلام والهند.

وننوه أخيرا إلى كتاب باسم «الملل والنحل» أشار إليه فخر الدين الرازى فى كتابه المنشور باسم «اعتقادات المسلمين والمشركين» (انظر فتح الله خليف، دراسات عن فخر الدين الرازى، بيروت، ١٩٦٦م). على أن الرازى يتحدث فى كتابه عن كافة الأديان والمذاهب الفكرية بلا تمييز، كما فعل الشهرستانى، الذى ينتقد بحدة مسلك التعميم والإطلاق وكذلك إلى «كتاب الملل والنحل» للعلامة الزيدى الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى فى ٨٤٠هـ/١٤٣٧م)، والمذكور فى الجزء الثانى من صدر أعماله المعنونة «البحر الزاخر»، وكتاب «المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل»، مذكور فى مجموعة أعمال له باسم «غاية الأفكار» كشرح للكتاب الأول ، والعملان منشوران بواسطة جواد مشكور (بيروت ، دار الفكر، ١٩٧٩).

المصادر :

مذكورة فى النص.

على يوسف على [جيمارت D. Gimaret]

مراجعة د. محمد الشحات الجندى

ملا

مُلاّ تحريف للفظ العربى مولى بمعنى سيد، وعادة ما يستخدم فى الشرق الإسلامى مقترنا بالعلماء والمتصوفة، ومن التفسيرات الغريبة أن ملاّ مشتقة من الفعل العربى ملأ باعتبار الملا رجل حكيم ملىء بالعلم، والملالى (جمع ملاّ) يتميزون بملبسهم الخاص فى إيران، وإذا كان الملاّ من السادة (ينتمى للبيت النبوى) كان لباسه أسود، وإن كان لا ينتمى للسادة فلباسه أبيض. والملالى جميعا سادة وغير سادة يلبسون النعال الواسعة ليسهل خلعها عند الصلاة والعباءات الفضفاضة، ويستخدم اللفظ نفسه فى الهند، وفى تركيا بشكل أقل، أما استخدامه فى دول الشرق الأوسط غير الشيعية فنادر (مُلاّ القدس مثلا)، ومن الناحية العملية فإن اللفظ يطلق فى إيران على الذين درسوا دراسة دينية متوسطة لا تؤهلهم للوصول لدرجة (مجتهد)، ومنذ القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى أصبح لفظ خوجة أو خواجا أكثر أهمية من الملاّ ومع هذا ظل لفظ ملا يطلق على الشخص الذى يأنس فيه الناس ورعا وتقوى فى الهند وإيران، ومؤنث الملاّ ملأنى، فزوجة الملاّ إذن ملأنية، وفى ظروف معينة يفقد اللفظ دلالاته الطيبة ففى اللغة الأردية يصبح معنى (ابن الملا) السفاح أو المتوحش، وحذر محمد إقبال من الملاّ الغبى أو ضيق التفكير.

وفى عهد الشاه عباس الأول (٩٩٦ ـ ١٠٣٨هـ/ ١٥٨٨ ـ ١٦٢٩م) كان بعض اليهود يحملون لقب ملاّ لكنهم منعوا من ذلك بعد فترة.

المصادر:

- H. Algar: *Religion and Slate in gnan.*
- S. A. Arjomandl: *The office of Mulla Bashi in Shi'ite Iran.*
- Sh. Bakhash: *The reign of Ayatallaks.*

بهجت عبدالفتاح عبده [ج. كالمارد J. Calmard]

ملندى

مدينة على ساحل كينيا على خط عرض ٤ شمالا. جاء أول ذكر لها فى إحدى كتابات الإدريسى (حوالى عام ١١٥٠)، أما مدينة ما ـ إن Ma-in التى

ذكرها أو ـ يانــج مسيو Ou - Yang فى كتــابه مين تانــج ـ شو Hsin Táng-shu حــوالى عــام ١٠٦٠ فــالمرجح أنهــا فى الصومــال، ويقول الإدريس أنهــا مدينة صائدى حيوانات وصيادى سمك يمتلك بعض سكانهــا مناجم حديد ويقــومون باستغلالها. وكــان الحديد أكبر مصــادر ثرواتهم، ولكن هذا الحــديد، كمــا بين ا. أو. ثومبسون A.O. Thompson، لم يــكن يســتخرج من مناجم وإنما كان يســترد من مـــخلـفــات الـشـــواطئ. ويذكـــر الإدريسى مكندى على أنهـــا مــركـــز للســـحــر، ويؤكــد أبــوالفــدا (١٢٧٣ ـ ١٣٣١م) هذا الإدعاء كــما يضــيف أنها كانت عاصمة ملك الزنج، كما يذكر أيضا استــثمــار الحديــد. وقد زار الأدمــيرال الصــينى تشنج هو Cheny Hô ملـندى فى رحلتــه الديبلومــاســية والتــجــارية الخامــسة فى المحــيط الهندى، ومع ذلك فــالمعــروف عن تاريخ هــذه المدينة. فى العصور الوسطى قليل.

ومـــن مـــلـــنـــدى بـــدأت رحـــلـــة فاسكوداجاما Vasco da Gama إلى الهند تحت إرشاد أحــمد بن مــاجد ولم يحظ داجــاما باهتــمام فى مــحــبســه ولكنه استقبل بحفاوة فى ملندى. وتقع مدينة ملندى التى تعنى بالسواحلــية «مراسى المياه العــميقة» عــلى خليج وتمتد بطول الساحل. وقــد وصفــها دورات باربوزا Duarte Barbosa وصــفا أكــثر تفــصيــلا حوالى عام ١٥١٧ ـ ١٥١٨م، فقال أنها كانت مخططة تخطيطاً جيدا، وكان فيها منازل مــتــعــددة الــطوابق ذات أســقف مــسطحــة. وكــان الناس يتــجــرون فى الذهب والعــاج والشــمع ويستــوردون الأرز والدُّخن والقمح من كباى Cambay وقد زارها القديس فــرانسيس زافير St. Francis Xqvier عــــــام ١٥٤٢م زيارة قصيرة وتحــدث مع القاضى الذى يبدو أنه كــان شــيــعيــا، وذكــر أن ممارســة شعائر الإســلام كانت قد تدهورت إلى حد كــبيــر فى السنين السابقــة لزيارته حتى أن أربعة مــساجد فقط من ســبعة عشر كانت مستخــدمة. كما ذكر مبشر آخر هو الأب خواو دوس ســانتوس Fr. Joáo dos Santos O . P. عــام ١٦٠٩م أن الســاحل الإفــريقى من موزمــبــيق إلى لامو كان شيعيا.

وكانت الأسرة الملكية فى ملندى من أصل شيرازى وربما كانت بينها وبين الأسرة الحاكمة فى كلوه Kilwa صلة قرابة، وعندما سقطت الأسرة الحاكمة فى ممبسه حوالى عام ١٥٩٠م، منح البرتغال ممبسه للأسرة الحاكمة فى ملندى التى حكمت من ممبسه حتى عام ١٦٣٢م. وفى القرن الثامن عشر كان كبير التجار الملنديين فى كلوه ضابط يدعى مارلنداى، وكان له عليهم سلطان لم يستطع سلطان كلوة أن يتغلب عليه، وبعد انتقال البيت الحاكم إلى ممبسه، فقدت ملندى أهميتها، وعندما زارها الكابتن أوين Owen عام ١٨٢٧ وجدها مهجورة.

ويحتوى المنتج الساحلى الحديث على عدد قليل من الآثار الإسلامية: مسجدين ومقبرة وقبر عمودى ربما كان قريبا من القصر الملكى السابق.

وتقع مناقة جدى Gedi الإسلامية المهمة على مسافة عشرة أميال جنوب ملندى وتبعد مسافة ميلين عن الشاطئ. وقد كانت هذه المنطقة مأهولة من القرن الحادى عشر الهجرى إلى القرن السابع عشر الميلادى ثم هجرت. ويحيط السور الخارجى بمساحة قدرها حوالى ٤٥ آكر (فدان انجليزى) وربما كان عدد السكان ما يقرب من ١٠٠٠٠ نسمة، ويوجد داخل السور الداخلى قصر ومسجد جامع مساجد أخرى صغيرة ومنازل كثيرة مساحة ربما كانت سوقا. هذا القصر غير مذكور لا فى الكتابات العربية ولا البرتغالية. وهناك ما يدل على أن قرب جدى من مالندى وبعدها عن البحر بحوالى ميلين على أنها كانت مقراً ريفيا لسلاطين مالندى نمت حوله مدينة صغيرة، وذلك بخلاف باقى المدن الساحلية الإفريقية التى كانت أساساً مراكز تجارية. ونلاحظ فى المنازل ثلاث سمات أساسية: فكل منزل يقسم إلى قسمين مستقلين، ربما كان كل منهما لزوجة، وفى أحدهما مخزن مصمم خصيصا لحفظ الأصداف الصفراء التى كانت تستخدم كعملة محلية، كما توجد فى القصر والمنازل شبكة متقنة من القنوات المائية تؤدى إلى دورات المياه وتمكن من الوضوء داخل المنازل.

المصادر:

(١) J. Brodrick, S . J. : Saint Francis Xavier (١٥٠٦ ـ ٥٢)، لندن ١٩٥٢؛

(٢) H . H . L . Duyvendak Chinaás discovery of Africa، لنـدن ١٩٤٩؛

(٣) Grenville G . S . P . Freeman - *The French at kilwa Island* أكســـفــورد ١٩٦٥.

حسين أحمد عيسى [G . S . P . Freeman - Grenville]

ملوك الطوائف

اعتاد المؤرخون المسلمون أن يطلقوا «ملوك الطـوائف» فى عـصـر مـاقـبل الأسلام علـى حكام الولايات الفارسـية ويقـولون عنهم «مـلوك الأطراف»، ثم أطلقـوا ملوك الطوائـف فى العـصـر الأسـلامى على الأمـارات والدويلات والمـالك الصـغـيـرة الـتى قـامت على أنقاض الدولة الأندلسية الأموية.

ونعود لسيـاق إطلاق مصطلح ملوك الطوائف على حكام الولايات الفارسـية فتـقول أن هناك فتـرة بدأت منذ هزيمة داراين دارا أمـام الأسكندر المقـدونى حـتى قيـام الدولة السـاسانيـة على يد اردشيـر، فلما مـات دارا تقاسم دولـته الحكام فاستـقل كل منهم بالناحية التى هو فيـها وأقرهم الأسكـندر على مافى أيديهم، وتقول المصادر القديمة أن عمل الأسكندر هذا إنما كان بناء على نصيحة أرسطو له كـى يبـقـيـهـم على الدوام منقسـمين على أنفسهم، ويقـال أنه بعد موت الأسكندر أصـبح الأقليم من نهر دجلة إلـى سـيـحـون ـ وفـى بعض الروايات ـ إلـى اليـمن وبلاد الشـام ومـصـر مـقـسـمـا بين ٧٠، ١٠٠ من الحكام المسـتـقلين فـمنهـم الفـارسى والأرمنى والعربى والرومى واليونانى، ويزيد الثـعـالبى على هؤلاء هـيـا طلة طخارسنان وترك خراسان

وجعل كل مـنهم الحكم وراثيا فى بيـته مع محاولته فى الوقت نفسه الدفاع عن كيـانه وتوسيع رقعـة أرضه، ولم يدفع أحدهم ضريبة للآخر، فإما ملوك العرب فكان منـهم «ذو الشنات» ملك عـمـان القـوى والبـحرين والـيمـامـة والمناطق

الساحلة وساطر بن الحضر»، أما الروم ووزراؤهم الفرس فكانوا يحكمون فى بابل أى أرض السواد وظل حكمهم هناك أربعة وخمسين عاما بعد موت الأسكندر حتى قام أشك بن أشكان (أو أكفور شاه) حاكم الجبال وهزم أنتيوكس وفتح العراق، وأعترف غيره من الولاة به ولقبوه بالملك وبعثوا إليه بالهدايا يسترضونه بها ولكنهم لم يدفعوا له جزية، فلم يقم هو من جانبه بتعيين أحد منهم، وكان توقيرهم له عظيما لشرف أرومته فقد كان ذا أصل ملوكى يرقى إلى دارا الأكبر أو قياذ أو كى قاوس أو غيرهم من الملوك، هذا إلى جانب أنه رأس الأسرة الأشطانية فى طيسفون (المدائن) فى قلب الدنيا.

ولا يشيرالمؤرخون المسلحون إلا إلى تأسيس الأسرة على يد الاشكانيين ولكنهم يمسكون عن الإشارة إلى أسمائهم وعن طول مدة حكم واحد منهم. وينفى المسعودى عن ملوك الطوائف أن يكونوا مجوساً ولكنهم من الصائبة الذين يعبدون الشمس والقمر والنار والنجوم السبعة وقال أنهم يتكلمون الآرامية، أما الثعالبى فيذهب للقول بأن «أكفور شاه» استرد كتب الطب والفلك والفلسفة التى كان الإسكندر قد أخذها من إيران، ويقال أنه مما ألف فى هذا العهد كتاب كليلة ودمنه وكتاب السندباد، أما ما ورد من أن ملكا من الملوك اسمه «خردوس» هاجم القدس ليعاقب اليهود لقتلهم يحى بن زكريا فربما كان ذلك إشارة إلى الاستيلاء على القدس سنة ٤٠ ق. م على يد ابن أوردرس الثانى، وذلك قبل ٢٦٦ سنة من تولى ارد شير الحكم. كذلك يذهبون للقول بأن تيلتس خرّب بيت المقدس، والأرجح أن إبراز عصر ملوك الطوائف بأنه عصر الفوضى والتدهور الثقافى أنما كان من صنع الدعاية من جانب الساسانيين المتأخرين مما حمل رجلا مثل صاعد الأندلسى لأن يقول أن الأندلس بعد بنى أمية قسمت بين عدد من الولاة الذين كانت أحوالهم مثل أحوال «ملوك الطوائف» الفرس.

راجع فى ذلك الفتوح للبلاذرى والأخبار الطوال للدينورى، وتاريخ اليعقوبى وأخبار الزمان للمسعودى

ومروج الذهب له أيضا وتاريخ سنى ملك الأرض والأنبياء لحمزة الأصفهانى والبدء والتاريخ للمقدسى والشاه نامه للفردوسى وطبقات الأمم لصاعد الأندلسى.

[م. مودونى]

أما عبارة ملوك الطوائف فى الأندلس فتعنى الفترة الواقعة منذ موت المنصور بن أبى عامر الذى سيطر على هشام الثانى الخليفة الأموى وذلك منذ سنة ٣٩٩ هـ (= ١٠٠٩م) وحتى وقت دخول المرابطين فى نهاية القرن الخامس للهجرة (= الحادى عشر الميلادى)، وكان الذى أدّى إلى هذا الوضع الذى أدى إلى أحداث هزة سياسية نتج عنها تغير جذرى هو خلو المسرح من هذه الشخصية المستبدة المكروهة، وطمع أحد الأمراء الأمويين فى استرداد السلطة لتكون فى أسرته، على أن هناك/عاملا أساسيا أدى إلى هذا الضعف الذى اعترى بنية الدولة الأموية فى الأندلس وهو الثورة الجائحة التى خلصت الأندلس من سطوة بيت المنصور بن أبى عامر، وأن احتاجت إلى فترة تقرب من عشرين سنة حتى يتم القضاء على وحدة الدولة ككل وزوال نظام الخلافة.

وإن أقدم طائفة من ملوك الطوائف كانت سنة ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣م)، وأثرت فى المرية وبطليوس ودانيه وغرناطة وشلتيش، وربما يرجع أول ظهورها إلى ما قبل ذلك التاريخ فى سرقسطة وظلت مستمرة حتى السنوات الأولى من القرن السادس الهجرى حتى جاء المرابطون فصارت جزءا من مملكتهم ثم استردها الأسبان المسيحيون.

كانت دول الطوائف ذات أنواع شتى فقد قام بعضها فى المنطقة الساحلية المطلة على البحر المتوسط وأسسها الصقالية المطرودون من قرطبة فى أعقاب سقوط بنى المنصور بن أبى عامر، وهناك نوع آخر من دول الطوائف، التى يعرف منها ما لا يقل عن أربعين دولة من أهمها طليطلة وسرقسطة وأشبيليه وكان يحكمها حسب هذا الترتيب بنو ذو النون وبنو هود وبنود عباد، وكان لكل من هذه

الدول قاعدة صلبة اقتصادية فى الزراعة، بينما كانت دول الطوائف الأخرى (لاسيما ماكان منها مُطلاً على الساحل الشرقى) تعتمد أساسا على التجارة عبر البحار، وكان كثير من هذه الدول قد ظهر للوجود بفضل رجل محلى نشيط ولم تكن هناك مدينة من المدن قد سيطرت عليها واحدة من جيرانها الأقوياء، ولما انتهى ذلك القرن كانت الدول الكبيرة قد ابتلعت الدويلات الصغيرة والتى هى أضعف منها، وكانت أشبيلية هى أنجح الدول فى هذه الناحية وانتهى بها الأمر أخيرا إلى أن تكون هى الدولة التى تطلعت إلى مطمح واقعى وهو توحيد الأراضى فى شبه الجزيرة التى كانت فى السابق خاضعة للأمويين.

أما من الناحية العرقية فإن القوم هناك كانوا أنماطا شتى متداخل بعضها فى بعض، لا يستثنى من ذلك سوى قلة مثل غرناطة ومالطة، اللتين كانتا تنفردان بسيادة مجموعة عرقية معينة على غيرها من المجموعات وكانت تشبههما فى هذا المجال اشبيلية من الدول المطلة على البحر فى الناحية الشرقية، ولقد ظل للعامل العرقى أهميته فى سياسات ملوك الطوائف حتى منتصف القرن، وكان فى ظل هذه الدويلات اقليات يهودية ونصرانية، وكان النصارى ـ كما يبدو ـ فقد أخذوا فى التضاؤل من حيث العدد والأهمية، عكس ماجرى مع الجماعات اليهودية التى نعمت فى عهد ملوك الطوائف من بنى أمية بالتسامح الدينى وبعض من الذاتية الأقتصادية.

أما من الناحية الثقافية فإن عددا كبيرا من دويلات هذا العهد حاولت أن تنسج على منوال البلاط الأموى وبلاط عهد المنصور فأخذوا فى تشجيع الأبداع الأدبى والفنى، وقد وصلت إلينا كميات كبيرة من شعر هذه الفترة، هذا إلى جانب معاجم التراجم التى تقدم مادة تشمل التاريخ الأندلسى منذ أيام الفتح حتى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى)، ومن هذه التراجم نستطيع أن نستدل على مدى اندماج المولدين اندماجا كبيرا فى المجتمع الأندلسى بل وإلى أى حد

أصبحت لهم الغلبة فيه، كذلك وجد إلى جانب معاجم التراجم هذه مؤلفات تتضمن مواضيع ونصوصا كانت موضع الدراسة أو فى متناول بلاد الأندلس فى هذا الوقت، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نرى أن الأندلس ضربت بسهم فى الأنتاج الثقافى فى مناطق مراكز. العالم الإسلامى، وساهمت فيه أيضا. ورحل الأدباء والعلماء والحجاج والتجار إلى الشرق ثم عادوا بعدئذ وراحوا يعملون على تدعيم وتعميق الصلات التى تربط الحياة الأندلسية وتعمق صلاتها بالشرق الإسلامى.

وعلى الرغم مما كانت تعانيه الأندلس من أنقسامات سياسية داخلية إلاّ أنها ظلت وحدة من الناحية الثقافية والدينية، وبقيت الصدارة للمذهب المالكى وإن قام إلى جانبه عدد من المدارس الفقية.

ولعل أشهر أديب دينى وجَدلّى فى ذلك الوقت كان ابن حزم ولكنه لما كان من فريق الظاهرية (وفاشلا فى حياته السياسية) فإنه لم يكن له إلاّ تاثير ضعيف فى أيام حياته، وإن ما حظى بالشهرة بعد موته وجود ذلك فى الأساس إلى كتابه الفصل فى الملل والأهواء والنحل الذى اعتبره الجميع دراسة سابقة لأدابها عن الديانة المقارنة، وكان العلماء والأدباء ينتقلون فى سهولة ويسر بين الدول والحكام المتنازعين فيما بين بعضهم والبعض الآخر، واكتسب العلم من المنافسة التى كانت موجودة بين هؤلاء العطوفيين على الأدب على ما بينهم من خلافات، وإذا نحينا ابن حزم جانبا وجدنا كتابا بارزين فى هذا العصر من بينهم المؤرخون: ابن حيان وسعيد الطليطلى وكذلك صاحب غرناطة الزيرى عبدالله بن بلجين الذى عثر ـ منذ أكثر من خمسين سنة ـ ليفى بروفنسال على مذكراته، أما من علماء الدين فكان هناك أبو عمرو الدانى، كما ظهر من العلماء فى الطب أسرة ابن زهر وغير هؤلاء.

فلما أهلّ النصف الثانى من القرن الخامس للهجرة بدأ الضعف يتطرق إلى ملوك الطوائف الذين وقعوا بين شقى

الرحى وأعنى بذلك حركة المرابطين فى شمال أفريقية وظهور قوتهم وبين حركة الاسترداد وما بثته من قوة فى أسبانيا النصرانية، ولم تقتصر هذه الحركة على الضغط الحربى والسياسى والاقتصادى الذى مارسته أسبانيا النصرانية على ممالك الطوائف هذه، بل تعدت ذلك كله إلى ماااجتاح كل شبه جزيرة أيبريا من روح دينية جارفة أخذت فى التزايد يوما بعد يوم حتى وجدت معظم دول الطوائف نفسها تدفع الضرائب للمسيحيين الذين كان من بينهم ألفونس السادس بل أن بعض دول الطوائف تحالفت مع المسيحيين ضد غيرها من دول الطوائف الأخرى.

وأخذت مطالب المسيحيين تتزايد فى عنف حيناً بعد حين وتصبح عبئا ثقيلا تنوء تحته اكتاف [المسلمين] منذ أن أدرك هؤلاء النصارى ماعليه المسلمون من الضعف، مما يّسر عليهم الاستيلاء على طليطلة سنة ١٠٨٥ الأمر الذى أدى إلى تقّدم النصارى نفسيا وحربيا، إذ كانت تلك المدنية وهى العاصمة القوطية فى القديم ذات أهمية من هذه الناحية، ومن ثم كان لسقوطها دوّى أحدث خوفا شديدا فى كل نواحى الأندلس، وإذ ذاك اضطر ملوك الطوائف أن يتجهوا بأبصارهم شطر المخرج الوحيد الموجود أمامهم للخلاص وأعنى بهم جماعة «المرابطين» الذين رأوا فى ملوك الطوائف حكاما مفككين وطغاة فاسدين، ومن ثم فإنهم لم يتوانوا عن أغتنام هذه الفرصة التى لاحت لهم فأقدموا على سلسلة من الهجمات السريعة تخللتها انتصاراتهم على المسيحيين فى الوقفة المعروفة بوقفة «سجراحاس» أو زلاقة سنة ١٠٨٦م وراح المرابطون القادمون من أفريقية الشمالية يستولون على ممالك الطوائف واحدة بعد واحدة، فأنقذوا الإسلام فى شبه الجزيرة.

ولقد أعطى دوزى بالتفصيل التاريخ السياسى لهذا النص فى كتابه تاريخ المسلمين فى أسبانيا (ترجمة حسن حبشى، ج ٣)، وفى النسخة الفرنسية التى طبعها ليڤى بروفنسال فى ليدن سنة ١٩٣٢، وما كتبه منتدبة فى كتابه *la spana del lid*، وقد صبغه المؤلف بروح من عنده، وانظر Pawers: *medie-wol spoin* 1031 - 1250, xxx1, p. 3 - 15 وهو مفيد على وجه الخصوص فيما

يتعلق باسبانيا النصرانية فى هذه الفترة، كما يجد القارئ مزيدا من التفاصيل عن المجتمع الأسبانى فى هذه الفترة فيما جاء فى T. F. Glilick: Islamic spain in the

early middle ages.

أما عن النقوش التى على العمائر فراجع Levi proavencal: *inscriptions arabes ans*, 1931, وأما عن الناحية الدينية فانظر مكى: التشيع فى الأندلس فى مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد، ج٢ (١٩٥٤،) ص٩٣ ـ ١٤٩، أما فيما يتعلق برسالة موسى بن عزرا عن نظرية الشعر فقد قام بنشرها هالكن فى القدس سنة ١٩٧٥ باسم «المحاضرة والمذاكرة» على أنه لاتوجد حتى اليوم دراسة وافية عن فن كتابة النثر فى هذا العصر.

المصادر : فى ثنايا المقال.

بدرية الدخاخنى [د. ج. تسترشين D. J. Zesserstein]

مملكة

تعدها المعاجم العربية مصدراً واسم مكان من الفعل (ملك) الذى يعنى امتلك الشىء أو حازه، وتعنى هيمنة الله ـ سبحانة ـ على الخلق، كما تعنى هيمنة البشر على البشر، وهى كاسم مكان تعنى المكان المملوك ابتداءً أو الذى تم الاستيلاء عليه، وأكثر المعانى التى تشير لها كلمة مملكة هى دلالته على قطر أو دولة يُحكم حكما ملكيا والجمع ممالك التى استخدمها ابن خرداذبة فى عنوان كتابة المشهور المسالك والممالك، وفى إطار الفكر الشعوبى بين الجاحظ بين مملكة العرب «ومملكة العجم»، وبعد ذلك بحوالى سبعين عاما أتى الجغرافى قدامة بن جعفر ليستخدم الكلمة بمعنى أشمل «مملكة الإسلام» أو ببساطة «المملكة»، وبعد ذلك كرَّس الجغرافيون المسلمون (البلخى، المقدسى، ابن حوقل، الاصطخرى..) كتاباتهم لوصف العالم الإسلامى كله لذا، قال الباحثون عنهم أنهم مدرسة أطلس الإسلام، لأنهم تجاوزوا الانقسامات السياسية ليتناولوا العالم الإسلامى كوحدة اقتصادية وحضارية واحدة.

المصادر :

- A. Miquel : *La géograghie humaine du monde musulman*, Paris 1963.

أ.د. عطية القوصى [A. Miquel]

مملوك، مماليك

كلمة مملوك تعنى حرفياً «شىء ممتلك»، ولقد استخدم الاسم خاصة فى معنى «رقيق العسكر»؛ ولقد سرت هذه التسمية فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى، ومن الممكن دراسة تنظيم الرق العسكرى بأشكاله المختلفة من خلال إطار دراسة تاريخ سلطة المماليك فى مصر وسوريا (٦٤٨ ـ ٩٢٢هـ/ ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م).

١ ـ أقطار المنشأ والتكوين العنصرى:

الجزء الأكبر من مماليك الأيوبيين كانوا أتراكاً، غير أننا لا نعرف على وجه الدقة بلادهم الأصلية التى جلبهم منها سلاطين الأيوبيين بإستثناء عهد حكم الملك الصالح نجم الدين أيوب، المهد المباشر لفترة حكم المماليك وعهد حكم واحد أو اثنين من الحكام الأيوبيين المعاصرين له أو الذين حكموا مباشرة. ويعطينا ابن فضل الله العُمرى أهم وصف لقبجاق الإستبس ولشعبهم، وهو المصدر الرئيسى لرقيق سلطنة المماليك العسكريين عند بداية تكوينها، حيث يركز الكاتب على الظروف الصعبة التى كان يحياها سكان الإستبس وأسلوب معيشتهم البدائية (بما فى ذلك وثنيتهم)، كذلك على تكوينهم العسكرى، وعلى إخلاصهم وولائهم، وهى خليط من صفات جعلتهم مؤهلين كل التأهيل لأن يصبحوا مادة خاماً عسكرية وقد أجمعت المصادر على أن مماليك مصر وسوريا كانوا العامل الحاسم فى إنقاذ الإسلام من تهديدات الفرنج والمغول منذ معارك المنصورة (٦٤٧هـ/١٢٤٩م) وعين جالوت (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) حتى المعارك الأخيرة ضد إيلخانات مغول فارس والعراق.

هذا ويرجع بيع سكان إستبس القبجاق وحكامهم الرقيق للأسباب التالية: فقر سكانها المدقع، الذى أجبرهم، فى بعض السنوات، على بيع أطفالهم، كما أنهم لجأوا إلى بيع أطفالهم لسداد الضرائب التى ينبغى عليهم دفعها للحاكم وإلى جانب هذا قبض هؤلاء المقام على أطفال رعيتهم

ونسائها وبيعهم ولم يكن هذا الإكراه وتلك الضغوط هى الحافز الوحيد لبيع هؤلاء الأطفال.

وفى الحقيقة، أن هجمات المغول على قبجاق الإستبس ملأت أسواق الرقيق بأتراك تلك المنطقة. مما سهّل على الأيوبيين الحصول عليهم، وأدى ذلك بطريق غير مباشر إلى تأسيس دولة المماليك.

ولقد أدى إسلام حكام مغول منطقة القطيع الذهبى وإسلام الكثير من أفراد شعبها، على المدى الطويل،إلى تقليل حجم القوة البشرية العسكرية لبلاد قبجاق الإستبس وخصوصاً لسلاطين المماليك. وعلى المدى القصير، فإنه من المشكوك فيه أن إعتناق الإسلام كان له تأثير ملحوظ على تجارة الرقيق من تلك المنطقة ولسنين طويلة، فلقد إستعاد أولئك الذين أصبحوا مسلمين، الكثير من عاداتهم الوثنية، وبقيت كثرة مثلهم على الوثنية، وكان استمرار تجارة الرقيق يعود على كل من الباعة والمشترين بالنفع الكبير.

وقبل سرد أصول المماليك، يجب أن نناقش لفظة «تُرك» التى لها معنيان: أحدهما معنى واسع، والثانى ضيق للغاية.

ولنبدأ بالمعنى الواسع، تاركين الثانى لإحصاء الأجناس المختلفة. ولفظة تُرك أو أتراك بمعناها الواسع تضم كل أجناس المماليك ولقد أطلق على سلطنة المماليك إسم «دولة الترك أودولة الأتراك أو الدولة التركية» ولقد كان التعريف الشائع لسلاطين المماليك هو: «ملوك الترك».

أما الفرنجة (الإفرنج والفرنج) فلم يذكروا أبداً فى المصادر المملوكية كمجموعة جنسية إلا أن هنالك بعض أشخاص مماليك قيل عنهم أنهم ينتسبون إلى أصل فرنجى ولقد كان هناك بعض من الذين ولدوا مسلمين من خارج أراضى السلطنة المملوكية أو من الأقطار المجاورة لاسيما النواحى التى كان يقطنها التركمان إنضموا من تلقاء ذاتهم إلى الارستقراطية المملوكة الحربية التى وجدوها خيراً مما هم فيه وقد أطلق على قلة من التركمان الذين إندرجوا فى سلك المماليك إسم «الروميين».

٢ ـ وصول المملوك وتدريبات الأولى:

وتظهر فى مقدمة حياة كل مملوك، بكل وضوح، صورة تاجر الرقيق، وخصوصاً صورة الشخص الذى أحضره من موطنه الأصلى، فهو ولى أمره الأول وحاميه من الصعاب والأخطار أثناء الرحلة إلى الوطن الذى اختير له وهو أيضاً يتعامل معه كحلقة وصل بينه وبين موطنه الأصلى، حتى أن المملوك يرتبط عادة بروابط قوية عاطفية ومحترمة بذلك التاجر، ولقد كان هؤلاء التجار مواطنين مسلمين.

وبينما نعرف القليل التافه عن سوق الرقيق ووظيفته، فإننا نعرف الكثير عن كيفية شراء السلطان لمماليكه فهو يشتريهم فى الحقيقة من بيت المال، وأولئك المماليك الذين لم يكونوا قد أعتقوا قبل موت السلطان أو قبل عزله فإنهم يعودون إلى بيت المال ويشترون من هناك من قبل السلطان الجديد.

ويُربى مماليك السلطان فى مدرسة عسكرية تقع فى «طباق الأتابك» فى قلعة القاهرة.

وطالما هم مقيمون فى القلعة، يظل المماليك فى الطباقات الخاصة بهم، ويعرف كل منهم بأسمه وتنقسم الدراسة بالنسبة للمبتدئ ألى قسمين رئيسيين.

أولهما: دراسة مبادئ الإسلام ثم فنون الحرب أو الفروسية.

٣ ـ وظيفة الخصيّان:

الخصيان هم العنصر السائد المهيمن فى المدرسة العسكرية، وهم الذين يقومون بتربية التلاميذ (حتى فى المجال الدينى، إلى جوار علماء الدين)، وكذلك فإنهم ملتزمون بتطبيق نظام صارم بينهم، ويرجع السبب الرئيسى فى تزويد المدرسة بالمعلمين الخصيان هو استخدامهم كحائل بين المماليك الأطفال والمماليك البالغين لمنع اللواط. والتلميذ الذى يثبت عليه مضاجعة الصبيان يكون عرضة لتنفيذ الإعدام.

وللخصيان تنظيم هرمى يتألف، سفحه من حُذام الطباق (أو طواشية الطباق) وعلى رأس كل طباق يوجد خصى يُعرف «بمقدم الطبقة» وتأتمر كل الطبقات بأمر خصى واحد يُسمى

بُمقدم المماليك السلطانية»، ويكون له (نائب) خصى مثله أيضاً.

ويبدو أنه لم يكن هناك فصل بين أولئك الخصيان الذين يخدمون فى المدارس وبين أولئك العسكريين منهم والكفاءات الإدارية ولا بينهم وبين أولئك الذين يخدمون فى الحريم أو فى المعاهد الدينية. على أنه يبدو أنهم لم يكونوا يقومون بأداء هذه الوظائف المختلفة فى وقت واحد.

والخصيان كجماعة كانوا أقوياء للغاية وكانوا أصحاب نفوذ تحت حكم سلاطين المماليك. وأعلى درجة يصل إليها الخصى فى دولة المماليك هى «أمير أربعين» بل أنه لا يصل إلى هذه الدرجة سوى شخص واحد خصى هو «مقدم المماليك السلطانية» على أنه لم يشذ عن هذا الوضع إلا فى فترة الإضطراب التى سادت فى السنوات التى تلت السلطنة الثالثة للناصر محمد ابن قلاوون، فقد استحوذ الخصيان مع جوارى القصر على سلطة لم يكن لها مثيل من قبل لكن هذا النوع من السلطة لم يستمر طويلاً، لأنه يُعد ضربة موجهة مضادة لمفاهيم المجتمع الإسلامى، فضلاً على أنه من الممكن أن يؤدى إلى هدم أسس النفوذ المملوكى.

٤ ـ تكملة التدريب والعتق :

إذا أتم المملوك المدرسة وأنهى فترة تدريبية جرى عليه العتق ويتم ذلك فى احتفال عام يكون فى حضرة السلطان ويُعرف باسم «خرج» يضم ما بين ١٥٠ إلى ٥٠٠ متخرج. ويتسلم كل واحد منهم شهادة إعتاقه وتسمى «عتاقة»، وهى التى تقرر فى نفس الوقت، صيرورته جندياً كامل الأهلية.

وحين يعتق المملوك، يكون على درجة جندى صغير. وبذلك تتساوى بداياتهم جميعاً، على أن لهم، فرصة حقيقية للترقى إلى أعلى الدرجات فى حالة إعتاق السلطان لهم وليس فى حالة إعتاق الأمير، خاصة إذا ما انتظم المملوك فى الحرس الخاص للسلطان (الخاصكية). ولم تكن هنالك مدارس لتدريب الضباط، فأولئك يرتقون من مرتبة الجندى العادى دون الحاجة لممارسته نوع خاص من التدريب.

٥ــ المملوك وولى أمره

بعد اعتاق المملوك تحسم مسألة نسبة النهائى مدى الحياة. فهو ينتمى بالولاء، من ناحية، لولى أمره (معتقه، وأستاذه)، ومن ناحية أخرى، لزملائه فى الخدمة والعتق والذين يعرفون بالخشداشية وتتجلى مشاعر ولاء المماليك لأولياء أمورهم فى تلك الحالات التى لاتسير فيها الأمور وفق المقدر لها. وذلك حين يحدث أن يموت ولى الأمر وهو السلطان أو ُيعزل قبل الموعد المحدد لعتق مجموعة من المماليك بوقت قصير. إذ ترفض هذه المجموعة فى بعض الأحيان أن يعتقها السلطان الجديد خوفاً من أن عتقهم على يديه ُيشكل ضربة مميتة لفرص ترقيهم بأن يُصبحوا جزءاً من الطبقة الأرستقراطية العسكرية العليا. ولقد أقام ولى الأمر وعتقاؤه علاقات مماثلة لتلك العلاقات العائلية. فهو ُيعتبر والداً لهم، وهم أولاده، وهم يعتبرون أنفسهم أخوة فيما بينهم، مع علاقات خاصة بين الإخوة الكبار (الأغوات) والإخوة الصغار (الإنايات) .

٦ــ المجتمع المملوكى:

كان المجتمع المملوكى فى عهد سلطنة المماليك مجتمعاً منيعاً للغاية، قائماً بذاته. وإذا ماأراد الشخص أن يصبح عضواً فيه أحتاج إلى استيفاء متطلبات محددة للغاية. وهى أن يكون أشقر البشرة؛ ومن ـ معظم الحالات ـ من سكان المنطقة الممتدة إلى شمال وشمال شرقى أرض الإسلام أن يكون قد وُلد وثنياً وأن يكون قد أحضر إلى سلطنة المماليك طفلاً أو صبيًا (فى سن البلوغ)؛ وأن يكون قد أشترى، وأن يكون معتقه الذى تولى تربيته من طبقة الأرستقراطية العسكرية. وقد بدأ هذا التنظيم المملوكى قبل قيام دولة المماليك وكان جميع أفراده، بإستثناء قلة قليلة يحملون، أسماءاً تركية بصرف النظر عن أصولهم. وصار هذا هو الوضع أيضا مع الشراكسة حين جاءوا ليكِّونوا العامل الرئيسى فى الأرستقراطية العسكرية. وحقيقة أن معظم المماليك ممن يعرفون (أولاد الناس) قد حملوا أسماء إسلامية ساعدت كثيراً فى معرفة إنتسابهم لتلك

الأرستقراطية، الأمر الذى سهَّل بقائهم كجيل جديد من أجيال تلك الأرستقراطية وفى مصر العثمانية، إلاّ أن إختيار غالبية المماليك للأسماء الإسلامية كان عاملاً من أهم عوامل خلق المجتمع الذى إمتزجت فيه الصفات الموروثة بجيل النبلاء.

وهنالك مظهر آخر من مظاهر ذلك المجتمع وهى أن أعضاءه يتزوجون أساساً من جوارى من بلادهم الأصلية أو من بنات المماليك كذلك فإن معظم محظياتهم كّن أيضاً من نفس المنطقة ولم يكن يستثنى، من هذا سوى الأماء السوداوات ولقد كان الزواج بين أمراء المماليك وبنات البلد نادراً (أساساً بنات كبار الموظفين، وكبار التجار والعلماء). وذلك يعنى أن الجوارى المستوردات من الأماكن التى كانت تشكل مصدراً للرقيق العسكرى كُّن على الأقل كثيرات كثرة تماثل كثرة أعداد المماليك وقد كان الزواج بين أبناء المماليك وبنات البلد كثيراً للغاية، وذلك يظهر وجهاً من وجوه مضاهاة النسل المملوكى فى التنظيم السكانى المحلى(*).

ولقد تميز المماليك أيضاً بزيهم الخاص، الذى كان يعتبر أكثر إحتشاماً من زى أى طبقة أخرى.

ومن حق المملوك تملك المماليك وهذا حق مقصور عليه نظريا (وإن كانت هنالك حالات كثيرة لمدنيين يمتلكون مماليك)، كذلك ركوب الخيل.

وكانت اللغة التركية هى اللغة المتداولة بينهم لأنه معرفة معظمهم العربية كانت سطحية للغاية، برغم أن المزيد من الدراسة ربما تغِّير ذلك الإنطباع إلى حد كبير. على أن وعيهم الإسلامى قوى للغاية. ويتضح ذلك من العديد من المبانى الدينية التى شيدوها.

ويُشكل المماليك السلطانية العمود الفقرى لدولة سلاطين المماليك.

المصادر:

(١) أبى شامة: مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب.

(٢) ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور.

(*) ظهر مثل هذا التحليل في كتاب طريف مجهول المؤلف بعنوان تراث العبيد فى مصر المعاصرة ـ نشر المكتب العربى للمعارف بالقاهرة.

(٣) المقريزى: لمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المقريزى.

(٤) المقريزى السلوك فى أحوال دول الملوك.

(٥) ابن تغرى بردى النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة .

د. عطية القوصى [د. أبالون D. Aballon]

نشأة السلطنة المملوكية فى مصر والشام (٦٤٨ ـ ٩٢٢هـ = ١٢٥٠ ـ ١٥١٧م).

بدأ الحكم المملوكى بدولة المماليك البحرية، وهم أهل بيت عسكرى من قبيلة القبجاق(مماليك الأتراك)، وينتمون إلى الحرس الخاص للسلطان الأيوبى الصالح نجم الدين أيوب (٦٣٧ ـ ٦٤٧هـ/ ١٢٤٠ ـ ١٢٤٩م).

ولقد قامت المماليك البحرية بإزاحة حكم الأيوبيين عن مصر وسوريا واستولت على الحكم تحت ظروف تهديد مصر والشام بكارثتين حربيتين، أولاهما: حملة لويس التاسع الصليبية على مصر (٦٤٧ ـ ٦٤٩هـ/ ١٢٤٩ ـ ١٢٥٠م)، وثانيهما: الغزو المغولى للشام (٦٥٧ ـ ٦٥٨هـ/ ١٢٥٩ ـ ١٢٦٠م). ولقد تم استيلاء المماليك البحرية للسلطة فى مصر، بعد عودة السلطان الجديد توران شاه مباشرة إلى مصر بدعوة من المماليك البحرية. وقد قامت مجموعة من هؤلاء المماليك بقتل توران شاه يوم ٢٧ من المحرم سنة ٦٤٨هـ / أول مايو ١٢٥٠م. ولقد ساعد دور البحرية البارز فى مقاومة الصليبيين على أن أصبحوا أصحاب السيطرة السياسية والسيادة، كذلك ساعدهم على ذلك موت القائد فخر الدين بن شيخ الشيوخ الذى كان يلى شئون الدولة حين توفى الصالح أيوب، ولكنه مات قبل وصول توران شاه إلى البلاد. ولقد استقر رأى البحرية أن يظل الحكم فى البيت الأيوبى ممثلا فى تولية أرملة الصالح أيوب، أم الخليل شجر الدر، وهى من أصل مملوكى تركى، كرسى السلطنة، لكن أمر نقل السلطة تغير بإختيار أتابك العسكر، أيبك التركمانى سلطاناً. ولقد رفض الناصر يوسف حاكم حلب، أن يعترف بسلطنة شجر الدر واستولى على دمشق. عندئذ أطاح المماليك البحرية بشجر الدر، ورفعوا أيبك للسلطنة

وجعلوه سلطاناً ولقبوه «بالملك المُعز» (٢٨ ربيع الثانى ٦٤٨هـ/ ١١ يوليو ١٩٥٠م). وبعد أيام قليلة أستعاد قيادته السابقة للبحرية، وأُعترف بطفل، هو الأشرف موسى، سليل أيو مبى اليمنسلطاناً إسمياً. ولقد فشل هذا التدبير فى تهدئة الناصر يوسف، الذى أرسل أكثر من حملة لمصر وعاد أيبك إلى السلطنة فى سنة ٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م. وتزوج لبعض الوقت من شجر الدر، متبعاً فى ذلك سنن سابقيه السلاجقة فى زواج الأتابك من أرملة سيده المتوفى.

كما ازدادت العداوة فى نفس الوقت، بين البحرية وطائفة أيبك، المعُزية. وقام فارس الدين أقطاى الَحمدار فأخذ الوصاية الملوكية وعقد زواجه على أميرة أيوبية وكان زواجاً سياسياً وطلب منها أن تقيم فى قلعة القاهرة. ولقد دبر أيبك إغتيال أقطاى على يد مملوكه قطز المعّزى. وأضعف هذا الإنقلاب من قوة البحرية، فهرب الكثيرون منهم إلى الشام ودخلوا فى خدمة الأيوبيين. وكان بين هؤلاء بيبرس البندقدارى.

ومما يدعو للسخرية، أن زواجاً سياسياً ثانياً أدى إلى قتل أيبك فلقد أثارت رغبته فى الزواج من إبنة الأتابك بدر الدين لؤلؤ أتابك الموصل غيرة شجرة الدر، التى دبرت مقتله يوم ٢٣ ربيع الأول ٦٥٥هـ/ ١٠ أبريل ١٢٥٧م. إلا أن تشتت البحرية تركها دون حماية كافية. وقد قام المعزية بقتلها، وبتعيين على بن أيبك، من زوجته الثانية، سلطاناً، وأصبح ُقطز من أهم الأقطاب. وحين بدأ الغزو المغولى لسوريا فى سنة ٦٥٧هـ/ ١٢٥٩م، اغتصب قُطز السلطنة لنفسه ووادع بيبرس، الذى عاد إلى مصر وخرجا على رأس حملة وتمت هزيمة المغول على أيديهما فى موقعة عين جالوت فى ٢٥ رمضان ٦٥٨هـ/ ٣ سبتمبر ١٢٦٠م. وسرعان ماإنحسر الهجوم المغولى عن الشام ولقد وقع الناصر يوسف أسيراً فى يد المغول، ووقعت الإمارتان الأيوبتان الكبيرتان دمشق وحلب تحت حكم المماليك المباشر رغم احتفاظ إمارات حمص وحماة والكرك الصغيرة باستقلالها وبنهاية هذه الأزمة، عادت المنافسة

المتأصلة بين المماليك وقد قام بيبرس على رأس جماعة من المتآمرين بأغتيال قُطز. ثم أغتصب السلطنة بعد تعهده بمساعدة البحرية، إخوته فى السلاح.

- السلطنة الحصينة:

يُعد الظاهر بيبرس، دون سابقيه، المؤسس الحقيقى لدولة سلاطين المماليك. فلقد سمحت فترة حكمه الطويل نسبياً (٦٥٨ - ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٧م)، والدرجة العالية من الإستقرار الداخلى، مقارنة بتقلبات العقد السابق، بإقامة البنية السياسية للدولة ونظم الحكم. إلا أن الإيلخانات المغول فى الشرق خلال عهده وعهد من حكم من بعده وبقايا الأمارات الفرنجية أخذوا يهددون دولة المماليك الحصينة على سواحل الشام - وكان الخطر المغول أشد من الخطر الصليبى. ولقد قام الأيوبيون فى حمص وحماة بصد هجمة ثانية شنّها المغول على سوريا بعد معركة عين جالوت بشهور قليلة، إلاّ أن أيوبيِّى حمص وحماة صدوهم أولاً فى الأول من المحرم ٦٥٩هـ - ديسمبر ١٢٦٠م) ثم هزموهم مرة ثانية فى موقعه حمص الثانية فى سنة ٦٨٠هـ/ ١٢٦١م، أثناء حكم قلاوون أما فى الفترة الأخيرة فقد وقعت سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٣م زمن السلطنة الثالثة للملك الناصر محمد بن قلاوون. ولقد كانت الإمارات الفرنجية عسكرياً ضئيلة الأهمية بالمقارنة بقوة المغول ولكن خطرها كان يكمن فى أن تصبح [الشام] قاعدة لصليبيى أوربا، مما يتح فرصة قيام حلف صليبى مغولى ضد المماليك وقد بدا تحقق هذه المخاوف حين خرج إدوارد، إبن ملك إنجلترا هنرى الثالث على رأس، قوة صليبية إلى عكا سنة ٦٦٩هـ/ ١٢٧١م، وحصل على تعاون محدود من قبل الإيليخان «أبقا» ولقد إنتهت هذه العملية المشتركة، الأولى والأخيرة من نوعها الى لاشئ وكان تأمين مسلمى الشام المواجهين لأراضى العدو، من أهم ماشغل بال بيبرس. وفى سنة ٦٦١ - ٦٦٢هـ/ ١٢٦٣م، سقطت إمارتان أيوبيتان فى أيدى بيبرس هما إمارة الكرك وإمارة حمص كما تم إخضاع الإسماعيلية، وأستولى بيبرس على قلاعهم فى الفترة مابين ٦٦٩

و٦٧١هـ/ ١٢٧١ و ١٢٧٣م. وقد كان من أهداف بيبرس إنقاص عدد الإمارات الصليبية قدر الإمكان ، وقد قام لذلك بحملات سنوية فى سوريا، وأستولى على الكثير من بقايا مدن الفرنجة وقلاعهم: فأستولى على قيسارية وحيفا وأرسوف سنة ٦٦٣هـ/١٢٦٥م، وأستولى على يافا وأنطاكية سنة ٦٦٦هـ / ١٢٦٨م. كذلك إستولى على عدة قلاع داخلية مثل قلعة صفد وقلعة حصن الأكراد. وقد ظل بيبرس على سياسته الدفاعية ضد المغول، باحثاً عن إضعافهم بالدبلوماسية دون قوة السلاح. فاستغل العداوة بين الإيليخانيين وبين «بيرك» خان «القبيلة الذهبية» (٦٥٤ ـ ٦٦٤هـ/ ١٢٥٦ ـ ١٢٦٦م)، وحاكم قبجاق الإستبس الذى أسلم، ولقد شجع تحالف بيبرس مع بيرك على تدفق محاربى القبائل المغولية (الوافدة) من الأراضى الإيليخانية إلى بيبرس.

ولقد كان لبيبرس هدفان فى سياسته الداخلية، أحداهما هو أضفاء الشرعية على حكمه وثانيهما تكوين بيت من أسرته يخلفه من بعده. ولقد نجح فى هدفه الأول بتنصيبه أميراً عباسيا خليفة فى القاهرة، وتسلمه منه إعترافاً رسمياً بسلطاته المطلقة كسلطان على كل العالم الإسلامى (رجب ٦٥٩هـ/ يونيو ١٢٦١م). وحين توفى هذا الخليفة الذى تسمى باسم المستنصر بالله بعد وقت قصير، أحل بيبرس مكانه خليفة آخر وظلت الخلافة العباسية الصورية فى مصر حتى الفتح العثمانى .

ولقد قلد بركة ابن بيبرس سلطاناً شريكاً لوالده فى السلطنة فى شوال ٦٦٢هـ/أغسطس ١٢٦٣م وهو لايزال فى الرابعة من عمره

هذا ولم يستمر حكم أسرة بيبرس طويلاً، وكانت العدواة الواقعة بين رجالة «الظاهرية» والخاصكية» هى السبب الرئيسى لعدم هذا الأستمرار وقد قاد المعارضة أحد رفاق بيبرس وهو قلاوون الألفى. وبعد أن نجح قلاوون فى خْلع بركة خان عن الحكم، أحل الأعيان مكانه أخاه سلامش، الذى كان يبلغ من العمر سبع سنوات، وجعلوه سلطاناً إلا أنه لم تمض أسابيع

قليلة حتى إستولى قلاوون على العرش (ربيع الثانى ٦٧٨هـ/ أغسطس ١٢٧٩م)، ونفى أبناء بيبرس إلى الكرك.

ولقد كان المنصور قلاوون مسئولاً عن بدعة عسكرية هامة، وهى: تجنيد الفرق العسكرية المملوكية الجراكسة الذين عرفوا بالمماليك البرجية نسبة لسكناهم أبراج (القلعة). ولقد كانت تلك أول إشارة لتهديد نفوذ أتراك المماليك القبجاق. ومن ناحية أخرى، فقلد واصل قلاوون سياسات بيبرس. ولقد أعلن حاكم دمشق، سنقر الأشقر نفسه سلطاناً مثلما فعل سنجر الحلبى من قبل.

وقد هُزم بصعوبة فى صفر ٦٧٩هـ/ يونيو ١٢٨٠م، لكنه نجح فى تثبيت نفسه فى قلعة صهيون التى كانت من قبل قلعة للصليبين اللاذقية الجبلية. وأخيراً، شارك قلاوون فى عملياته العسكرية ضد قوات المغول التى أرسلها الإيليخان أباقا وهى القوات التى هزمت فى معركة حمص الثانية (شعبان ٦٨٠ / نوفمبر١٢٨١م).

وتوفى أباقا فى العام التالى، وقام خليفته «تكودار أحمد» الذى إعتنق الإسلام، بتحسين العلاقات بينه وبين السلطان. عندئذ أصبح قلاوون متفرغاً لمتابعة «الجهاد» ضد الإمارات الفرنجية. فسقطت فى يده طرابلس فى ربيع الثانى ٦٨٨ هـ / أبريل ١٢٨٩م وضربها، وكان قلاوون على وشك أن يقود حملة ضد عكا / لكن وافاه أجله فى ذى القعدة ٦٨٩هـ / نوفمبر ١٢٩٠م). ومثلما فعل بيبرس فقد كرس قلاوون جهده، فى تكوين بيت حاكم، ولكن لم يتم الأمر كما خطط له بأن يخلفه إبنه الصالح على، فقد إنتقل العرش إلى ابن آخر هو الأشراف خليل، الذى ينسب إليه الإستيلاء على عكا (جمادى الأولى ٦٩٠هـ / مايو ١٢٩١م) والقضاء على مملكة اللاتين. وفى العام التالى، إستولى خليل على قلعة الروم، لكنه فى المحرم من سنة ٦٩٣/ ديسمبر ١٢٩٣ سقط ضحية لمؤامرة دبرها كبار قواد والده العسكريون (المنصورية)، الذين أحسوا بتهديده لهم، فقاموا بقتله.

ولقد تسبب مقتل السلطان خليل فى إضطراب سياسى دام سبع عشرة عاماً، تناوب القواد حكم السلطة خلالها. وأخيراً أختير أحد أبناء قلاوون سلطاناً، وهو الناصر محمد، وكان طفلاً صغيراً لايزيد عمره عن عشر سنوات. ولقد أقصى الناصر مرتين عن الحكم، وأخيراً عاد للسلطنة للمرة الثالثة سنة ٧٠٩هـ/ ١٣١٠م بعد أن إستوى عودة واكتسب الخبرة السياسية، بعد أن إنتقل من الكرك، وبفضل مساندة حكام حلب وحماة وطرابلس له زحف على مصر لينزع عنها حكم المظفر بيبرس وينصب سلطاناً للمرة الثالثة والأخيرة.

ـ حكم الناصر محمد المطلق:

لم تعد دولة سلاطين المماليك مهددة من الأعداء الخارجين طوال فترة حكم السلطنة الثالثة الطويل للسلطان الملك الناصر محمد (٧٠٩ ـ ٧٤١هـ/ ١٣١٠ ـ ١٣٤١م). فلقد زالت الإمارات الصليبية وزال معها كل خطر صليبى قد يقدم من أوربا. كذلك أُجهضت آخر غزوة مغولية قام بها الإيليخان أولجاتيو فى شتاء ٧١٢هـ/ ١٣١٢ ـ ١٣١٣م. وبذلك لم يكن السلطان فى حاجة لأن يقسم وقته بين مصر والشام، وأصبح الناصر محمد مطلق اليد فى حل المشاكل الداخلية وفى تأسيس حكومة أوتقراطية.

ولقد كان عليه أولاً أن يؤمن وْضعه فقام بقتل كل من المغتصب بيبرس وزميله سلار، خلال شهور قليلة من عودته. وكان عليه أن يتوجه للقضاء على حكام الشام الثلاثة المتُوقع عدوانهم فمات أحدهم ميتة طبيعية، وأما الثانى فقد ألقى القبض عليه، بينما هرب الثالث إلى أولجاتيو. وفى نفس الوقت، نفذ الناصر محمد بمهارة سياسية فائقة إجراءاً، وهو الأستعاضة عن كبار مماليكه المحنكين بغيرهم ونقلهم من مراكزهم الرئيسية ومواقعهم الحصينة. ولقد كان من أبرز خدامه تنكز الُحسامى، الذى عّينه واليا على دمشق فى سنة ٧١٢هـ/١٣١٢م، ثم حاكماً عاماً على الشام بعد ذلك بعامين. كذلك قام بعزل ارغون الدوادار نائب السلطنة بالديار المصرية كما قام السلطان الناصر بعمل الروك الناصرى،

الذى قوى موقفه أمام القواد. ولقد قام السلطان لاجين بعد ذلك بنفس المحاولة الإصلاحية سنة ٦٩٧هـ/١٢٩٨م، وكانت سبباً رئيسياً فى إغتياله.

وكانت فترة السلطنة الثالثة للناصر محمد فترة الحكم الأوتقراطى وفى بعض الأحيان كان حكمه جائراً. ولقد ثبت إحرازه للقوة والسطوة من خلال ثلاث مناسبات (فى سنوات ٧١٢، ٧١٩، ٧٣٢هـ) ثم تُوفى الناصر محمد فى ذى الحجة سنة ٧٤١هـ/ يونيو ١٣٤١م، بعد أن أختار ابن أبا بكر خليفة له

- سطوة القواد:

رغم أن ثلاثة أجيال من نسل السلطان الناصر محمد قد خلفوه فى الحكم، فالواقع أن إثنى عشر واحداً منهم قد حكموا فى أقل من نصف قرن مما تشير إلى ضعفهم. ولقد كان أغلبهم صغاراً وعديمى الخبرة وكان بعضهم أطفالاً، ينقصهم الأساس الذى قام عليه الحكم المملوكى وكان وراء هؤلاء الحكام شخصيات قيادية تحكمت فى الدولة، وتصارعوا فيما بينهم على السلطة. ولقد حدثت إضطرابات سياسية عقب وفاة الناصر محمد مباشرةً. فبعد ثلاثة أسابيع من موته، حصل قوصون على موافقة أبى بكر بالقبض على بْشْتَكْ وجّرده من أمواله وصفى ثروته الكبيرة ومخصصاته. وأرسل الأمير المخلوع إلى الإسكندرية، حيث أُعدم هنالك بعد وقت قصير.

وليس هنالك من فائدة تذكر من ذكر تفاصيل التاريخ السياسى لبقية أسرة قلاوون فى هذا المقال على أن الشخص الوحيد من هؤلاء السلاطين الذى خلف والده الناصر محمد وقام ببعض الإصلاحات الناجحة هو السلطان الناصر حسن الذى ولى السلطنة وهو فى الحادية عشرة من عمره بعد قتل أخيه وسلفه لكن هذا السلطان ُقتل هو الآخر فى (جمادى الأولى ٧٦٢هـ/ مارس ١٣٦١م). وفى ربيع الثانى ٧٦٨هـ/ ديسمبر ١٣٦٦م، ُتوفى يلُبغا الذى كان قد أطاح بالناصر حسن لكن حدث بعد ذلك بست عشرة سنة أن أطاح برقوق بن أكس، الجركسى، بآخر حكام بيت قلاوون

واغتصب لنفسه الحكم وأسس دولة المماليك الجراكسة.

دولة سلاطين المماليك الجراكسة.

لقد إتبعت دولة سلاطين المماليك الجراكسة، التى بدأت باستيلاء الظاهر برقوق على الحكم فى رمضان ٧٨٤هـ/ نوفمبر ١٣٨٢م، تدبيراً منتظماً وغير متغير فى معظمه بصدد عملية تولى السلطة والحكم. فنجد قائداً يغتصب العرش، وخلال سنين قليلة فى معظم الأحوال، يُعزل على يد ثائر آخر، وهكذا تتكرر دورة الأحداث.

ولكن السلطنة كانت تطمع المتمردين من دوائر محددة، وخاصة من فرق السلاطين العسكرية السابقة. ولقد كان الصراع قد تركز آنذاك أساساً بين أولاد برقوق وأولاد قايتباى، وقد خرج من كل منهما خمسة حكام. وحيث أن قايتباى كان مملوكاً لبرسباى، الذى كان نفسه مملوكاً لبرقوق، فقد يكون من الممكن أن نعتبر أن سلاطين الجراكسة قد كونوا بيتاً حاكماً

ولقد واجهت دولة سلاطين المماليك الجراكسة فى سنواتها الأولى تهديداً مماثلاً لما واجهه الظاهر بيبرس فى أواخر القرن السابع الهجرى /الثالث عشر الميلادى ـ وهو خطر الإبادة بواسطة قوات تيمورلنك التركية المغولية. ولقد أجاب برقوق على هذه الهجمة المغولية، بعرضه على أحمد بن أويس الجلائرى فى سنة ٧٩٦/ ١٣٩٤، الذى طرده تيمور من بغداد أن يلجأ إليه وتشكيل جبهة عامة مع العثمانيين ومغول القبيلة الذهبية، للرد بحسم على تيمور.

ولم تنكسر حدة عاصفة التتار إلا بعد سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠ ـ ١٤٠١م، خلال عهد فرج بن برقوق. ولقد أُضطر فرج وقواته إلى إخلاء الشام، التى إحتلها تيمور وخربها. على أن تيمور، لم يحاول أن يغزو مصر. وفى شعبان ٨٠٣هـ/ مارس ١٤٠٠م، بدأ تيمور فى الإنسحاب من دمشق، بعد أن حمى جانبه للتقدم نحو العثمانيين.

وعلى الرغم أن سلطنة المماليك استمرت خلال القرن التاسع للهجرة الخامس عشر الميلادى كقوة عظمى، إلا أنها كانت تعانى من تدهور اقتصادى وعسكرى طويل. ويُعزى تزايد ضعفها

الإقتصادى فى الغالب إلى عوامل سياسية ـ فلقد تسببت صراعات القواد العسكرية الحزبية فى ضعف الإدارة مما أدى بالتالى إلى تدهور الزراعة.

ويرجع السبب الأساسى للتدهور الإقتصادى الذى أصاب البلاد آنذاك إلى تزايد الوفيات التى نجمت عن كثرة إنتشار وباء الطاعون. ولقد وقع أخطر طاعون وهو المعروف بالطاعون الأسود سنة ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩م، خلال أوائل عهد حكم السلطان الناصر حسن، وبسبب إزدياد الوفيات وبخاصة بين المماليك، فقد تطلب ذلك أعباءاً وأموالاً باهظة من جانب السلاطين والقواد للحفاظ على فرقهم العسكرية، وتناقص عدد المماليك السلطانية من ١٢,٠٠٠ مملوك فى نهاية سلطانة الناصر محمد الثالثة إلى أقل من نصف هذا العدد تحت حكم سلاطين الجراكسة ولقد كان تأثير الطاعون كبيراً فى إنقاصَ أعداد المزارعين والحرفيين. ولقد خلت القرى من سكانها، وأهُملت أعمال الرى، وتعرضت الأرض الزراعية للبوار. ولقد تناقص خراج مصر فى القرن الأخير لحكم السلطنة من أكثر من ٩ مليون دنيار إلى أقل من مليونْى دنيار. وعانت الإسكندرية مركز صناعة الأقمشة، كثيراً من الطاعون الأسود، وأستمر تدهورها طوال فترة حكم الجراكسة. ولقد إنعكس فى مصر وسوريا ضعف الإدارة وتقلصت أعداد السكان أزاء تزايد ضغط القبائل البدوية وزحفها على الأراضى الزراعية والطرق وفى تلك الفترة قام برقوق بتوطين فرع من قبيلة هوارة فى صعيد مصر، وظلوا مسيطرين فى هذه الناحية حتى قيام الحكم العثمانى.

وفى الفترة مابين عهد برقوق عند بداية حكم دولة المماليك الجراكسة، وعهد حكم قانصوه الغورى آخر حكامهم، شُغلت دولة المماليك بحرب برية واحدة رئيسية، وهى حربهم مع العثمانيين مابين سنوات ٨٩٠ ـ ٨٩٦هـ/ ١٤٨٥ ـ ١٤٩١م. ولقد كان السبب المؤكد لهذه الحرب فى عهد قايتباى (٨٧٢ ـ ٩٠١هـ/ ١٤٦٨ ـ ١٤٩٦م) هو تهديد العثمانيين للإمارات الحدودية، ابلستين التى كانت منذ أن

أنشأتها الأسرة الحاكمة فى منتصف القرن الثامن الهجرى/الرابع عشر الميلادى تحت حكومة المماليك. وقد تفاقم هذا النزاع الذى كان مركزاً على المصالح بتداخل الاعتبارات السياسية العليا فيه وذلك حين غضب السلطان بايزيد الثانى (٨٨٦هـ/ ١٤٨١م) على قايتباى لإعطائه حق اللجوء السياسى لأخيه «جم» الثائر عليه فى بلاده.

ولقد حاول قانصوه الغورى استعادة قوة دولته العسكرية. فأسس الفرقة العسكرية المزودة بالبنادق) سنة ٩١٦هـ/ ١٥١٠م، لكن الفرقة القديمة ظلت موجودة حتى تم حلّها سنة ٩٢٠هـ/ ١٥١٤م. وأولى الغورى اهتماماً بسلاح المدفعية، الذى أخذ المماليك فى استعماله منذ أواخر القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى، وبذل جهوداً لإحياء تدريبات الفروسية القديمة.

وفى بداية حكمة قانصوه الغورى (٩٠٦ - ٩٢٢هـ/ ١٥٠١ - ١٥١٦م)، حوصرت سلطنة المماليك بثلاث قوى كبرى. ففى الشمال كانت هناك دولة العثمانيين، التى جابهت من ناحية الشرق قوة الشاه إسماعيل الصغرى العسكرية. وفى الجنوب، كان الأسطول البرتغالى مسيطراً على المحيط الهندى ومهدداً البحر الأحمر.

ولقد كان المماليك ينقصهم الخبرة بالقتال البحرى وكيفية التعامل مع هذا الخطر. ولقد جاءتهم الامدادات المادية والبشرية استعداداً لحملة ١٥١٤/ ٩٢٠ العثمانية على أن العداوة العثمانية - الصفوية ورطت المماليك حين قام السلطان سليم الأول العثمانى بغزو الشام، ليؤمن جانبه، وأنزل الهزيمة بالغورى (الذى مات أثناء المعركة) عند مرج دابق (٢٥ رجب ٩٢٢هـ/ ٢٤ أغسطس ١٥١٦م). وبعد ذلك تقدم إلى مصر، وأوقع هزيمة ثانية بالمماليك عند الريدانية (٢٩ ذو الحجة ٩٢٢هـ/ ٢٣ يناير ١٥١٧م). وسقطت القاهرة، وتلى ذلك القبض على آخر سلاطين المماليك، الأشرف طومان باى وشنقه. وبذلك أصبحت مصر ولاية عثمانية وأنفصلت إدارياً عن الشام.

مماليك الفترة العثمانية الُجدد:

لم يؤد الغزو العثمانى لمصر إلى إستئصال شأفة المماليك وُترجع إحدى وجهات النظر ذلك إلى معاونة بعض المماليك له فى تسهيل بمهمته بفتح مصر، وكان هؤلاء المماليك من المعادين للغورى وطومان باى. ولقد كان قائدا هذه الزمرة هما حاكما حلب ودمشق، خايربك وجانبردى الغزالى، اللذين كوفئا من الفاتح العثمانى فصار خايربك نائباً للفاتح العثمانى فى القاهرة، وجانبردى نائباً له فى دمشق على أن هذه الترتيبات كانت تميز هذه المرحلة الإنتقالية. وعندما توفى السلطان سليم الأول فى سنة ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م، حاول جانبردى الإستقلال، لكن محاولته قُمعت، وقتل هو نفسه (٩٢٧هـ/١٥٢١م). وُتوفى خايربك سنة ٩٢٨/ ١٥٢٢م، وبعدهما أُختير عثمانيون لحكم دمشق والقاهرة.

ولقد قُضى بعد ذلك بقليل على آخر تمرد مملوكى قام بها جانم وإينال الكِّشافان ومع ذلك فقد استمر تجنيد البيوتات المملوكية وتكوينها عسكرياً وأستمر تزويد القوات المصرية بجزء منها. لكن من الواضح أنه من بين الفيالق السبع لقوات الحامية العثمانية كانت هنالك فرق الأنكشارية، وهى فرق مملوكية. كذلك فقد حمل قادة المنشأة العسكرية المملوكية وعددهم ٢٤ قائداً لقب (سنجق بك)، ولكنهم إختلفوا فى وظائفهم عن بقية السناجق فى أى مكان آخر داخل الأمبراطورية العثمانية. وبعد استمرار خمول هذه البيوتات العسكرية المملوكية خلال ماتبقى من القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى. ظهر البكوات المماليك للعيان بعد ذلك كعامل هام فى السياسة فى منتصف عقود القرن الحادى عشر/ السابع عشر الميلادى (فترة ضعف العثمانيين)، وعاود الشقاق الحربى المملوكى القديم ظهوره بعداواته المتأصلة بين جماعتى الفقارية والقاسمية. ولقد بلغت الأولى ذروتها على يد رضوان بك، الذى كان أميراً للحجج لأكثر من عشرين سنة حتى

وفـــــاته سـنة ١٠٦٦هــ/١٦٥٦م. وانكسـرت شـوكـة الفـقـارية فى سنة ١٠٧١هـ/ ١٦٦٠م على يد القـاسـمـية بتـواطؤهم مع نائب الحاكم العـثمـانى، وأستـمر الفقـارية غارقين فى عـجزهم بعد إغتيال رئيسـهم أحمد بك بشناق فى سنـة ١٠٧٢هـ/١٦٦٢م. ومـن الممـكن مـلاحظة حـركـة إحــيـاء قـوة بكوات المـماليك السيـاسيـة وبداية منافسـات حـزبيـة بينهم مع مطلع القـرن الثـانى عشـر الهجرى/ الثـامن عشـر الميلادى ومنـذ ذلك الوقت، ربـطت المؤامــرات المتشابكة البيوتات المملوكية بقادة قوات الحامية العثمانية وعسكرها وقد شارك فى الصــراع الحـزبى سـكان القـاهرة والقبـائل العربية، وظهرت إسـتقطابات جـــديدة. بـدأ ظهــور ذلك فى ســنة ١١٢٣هـ/١٧١١م، وحـــاول عـلى بك المعروف بالكبير الاستقلال بمصر ولقد كـــان على بك قـــاسـيــاً شـــديداً فى إستئصــال شأنه منافسيه ومـعارضيه، فلمـا أطـيح به، تمتع مملوكــه الســابق محـمد بك أبو الدهب بسـيادة قصـيرة حـتى وفاته ومنذ ذلـك الحين إسـتمـر الصــراع الحـزبى بين العـادة البكوات، وكـان أشــهـرهم إثنان مـن مماليك أبى الدهب، وهمـا إبراهيم بك الكبيـر ومراد بك، لكن هدد وجودهما حملة الجزايرلى غــازى حــسن بـاشــا سنة ١٢٠٠/ ١٢٠١هـ/ ١٧٨٦ ـ ١٧٨٧م، ثم جــاء غـزو نابـليـون بونابورت لمصــر سنة ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م فقضى عليـهما، ثم كانت مذبحة القلعـة على يد محمد على باشا لرؤساء المماليك سنة ١٨١٢ نهاية حكم المماليك فى مصر.

المصادر:

(١) المقـريزى: السلوك لمعرفـة دول الملوك

(٢) المقـريزى: المواعظ والاعـتبـار بذكر الخطط والآثار.

(٣) ابن تغـــرى بردى: النـجــوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة.

(٤) إبـن إياس: بـدائع الـزهور فــى وقائع الدهور.

(٥) الجبرتى: عجائب الاثار

د. عطية القوصى

منـــــاف

مناف اسم صنم عربى قديم، مشتق من الفعل نَوف، وناف الشئ ينوف على أو زاد يقـول الطبـرى «كـان مناف من أكـبر الأصناف فى مكة». وهذه الجـملة تثير الدهشة إذ تذكرنا ضآلة المعلومات التى نعرفها عن هذا الموضوع، وقد كان ابن الكلبى ـ فقط ـ هو الذى تحدث عنه فى سطور قـليلة نقلهـــا عنه الطـبـرى وياقـوت، ولكن إذا عـدنـا إلى النقـوش القديمة نجد أن هذا الاسم كـان معروفا فى ثمود ولدى اللحيانيـين كما كانت له مـذابـح فى حـوران وفى فـلـبليس Vo-lubilis فى مراكش.

كـانت عبـادة هذا الصنم، الذى ربما كـان أصله من جنوب شـبـه الجـزيرة العـربية، فى قـريش وهذيل وتميم كمـا تدل الأسـماء التى تحـتوى على اسـمه وأشـهرهـا عبـد مناف وهو اسم أحـد الأبناء الأربعـة لقـصى، المـصلح الدينى فى مكة، وكـــانت أمـــه قـد نـذرته لله ليـحمـيه من العـين الشريرة لأنه كـان وسيما حتى أنه لقب بالقمر.

يلاحظ ياقوت، نقـلا عن ابن الكلبى، مـلاحظة تنطبـق على جـمـيع الأصنام ذكرها ج. ريكانز G. Ryckmans على أنها خاصة بمناف فقط، وهى أن الحيض من النســاء لم يكن يلمس الأصـنام لأخـذ البـركة بل كـن يبتـعـدن عنهم، وهناك قصيدتان إحداهما عن مناف لبلعاء بنت قيس والأخرى عن أساف لبشر بن أبى خزيم فيهما تلميح عن ذلك.

المصادر :

(١) Wellhansen : Reste[2] بـرلـــيـن ١٨٩٧ صفحة ٥٧.

(٢) *Le Panthéon de l'Arabic Central a la veille de l'hégire*، باريـس ١٩٦٨.

حسين أحمد عيسى [ت. فهد T. Fahd]

المنافقون

المنافقون، اصطلاح استخدمه القرآن وهو [جـمع المذكـر السـالم لمنافق التىٰ هى اسم فـــاعل] من الجـــذر ن.ف.ق.، واسم لسـورة من سـور القـرآن. وقـد ورد اللفظ بصـورته فى القرآن سـبعـا وعـشريـن مرة، وورد لفظ المنـافقـات خمس مرات، كـما ورد لفظ نفاق ثلاثا، أما نافق فوردت مرتين.

اللفظ فى القرآن الكريم؛ إذا كان اللفظ يفيد إظهـار غيـر الباطن، وعلى ذلك تجـرى ترجمـته المعتـمدة فى اللغـات الأخرى، فإن الملاحظ أن القرآن الكريم يستخدمه بمعنى أوسع. ففى الآية ٣ من سورة المنافقون يُعتبرون مرتدين عن الدين: «ذلك بأنهم آمنوا ثم كـفـروا». وهم يُجمعـون مع الكفـار فى خـلود العـذاب فى الآخـرة: سورة التـوبة الآيات الكريمة ٧٣ ـ ٨٧، سـورة النســاء الآيات الكريمة ١٤٠ ـ ١٤٥، ســورة الفـتح الآية ٦، ســورة المجادلة الآيات ١٤ ـ ١٥، سورة الحشر الآيات ١١ ـ ١٥. كـمـا يجب جـهـادهم وأخـذهم بالشـدة: «يأيهـا النبى جـاهد الكفار والمنافقـين واغلظ عليهم»: سورة التـوبة الآيـة ٧٣ والتـحـــريم آية ٩. ومستحقون القتل: «فإن تولوا فخذوهم واقـتلوهم حـيث وجـدتموهم»، ســورة النســاء الايات ٨٩ و٦٠ وفى بـقـيــة سورة المنافقون ترد أوصافهم كأشد ما تكون الأوصـــاف السـيـئـة، فـهـم ( ) كـاذبون: صـادون عن سـبـيل الله، ( ) لايفـقـهـون) هم العـدو (مـستكبـرون) لن يغـفر الله لهم مـهمـا استـغفـر لهم الرســول،) ناكـلون عن الصـــدقــة ومحرضــون على عدم بذلها: كمـا تبين ســـورة التـوبـة فى الآيات ٦٧و ٩٠ ـ ١١٠ رياءهم فى قضـية الإيمـان. بينما تتـحدث آيات أخرى عـن إحجامـهم عن الجـهاد فى سـبيل اللـه، بل وتثبـيطهم لغـيرهم، وعـدم صدق نواياهم وبوجـه عـام فـهم فى الاسـتــعـمـال القـرآنى المنشقـون عن الأمة جهرا كـان أو سرا فـهم لم يشـتـركـوا فى الجـهـاد، ولم يسهـموا فى قـضايا الإســلام، على أنه من الملاحظ أن تهديدهم بالعـذاب يأخذ صورة غـير قـاطعة من حـيث اقتـرانه أحيانا باحتمـال الغفران، مما يشير إلى عدم استبعاد توبة البعض منهم.

فى الفكر الإسلامى: يركز فى كتب التفسير على معنى الرياء، أو إظهار غير الباطن Hypocrisy أكثـر من الشـقاق أو الردة Dissent. ويربط بعض الـلغـويين بين اللفظ وبين كلـمة «نفـقاء» كـأصل لغـوى، وهو مـخرج الهـروب لليـربوع [يقـال «خـرج اليـربوع من نفـقـائه» ـ المعـجم الوسـيط]، فكمـا أنه يدخل من فتحة ويهرب من الأخرى، فكذلك المنافق يدخل الإيمان ظاهريا ويخرج منه سرا.

وقد ورد اللفظ «نفق» بمعنى مشابه فى الآية ٣٥ من ســورة الأنعــام «فــإن استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض». إلا أن البعض الآخـر يجعل الكلمة مـرادفة للكلمـة «نفـذ»، فالمـنافق يدخل من باب وينفــذ من الآخـر مـثل الفــسق، وهو الاعـراض، أما الطبـرانى فى تفـسيـره للآيات الكريمـة ٩٨ ـ ١٠١ من ســورة التـوبة التى تربط بين النفاق والإنـفاق: «ومن الأعراب من يتخذ مـا ينفق مغرما ويتـربص بكم الدوائر»، فـيـجـعل بين اللفظين رابطة من الأصل اللغوى فيقول «هؤلاء المنافقون ينفقون رياء».

وإذا كان القـرآن الكريم يتـحدث عن المنافقين دون تحديد لأشـخاصهم، فإن كتب التـراث الاسلامى مليـئة بأسـماء لهم، فرئيسـهم فى المـدينة كان عبد الله ابن أبى، أحد، زعمائها قبل الإسلام. فهو قد وقف فى صف بنى قـينقاع، وتخلف عن غـزوة أحـد أمـا الآيات من ســورة التوبة فتتحـدث عن المتخلفين عن غزوة تبــوك وعن الذين خلفــوا بالنســبـة للأعــــراب الوارد ذكــــرهم فى نـفس الســورة فهـم جهـينة وأسلم وأشـجع وغفار.

ويعالج الشـيعة الإمـامية مـوضوع المنافين من زاوية أن القـرآن الكريم أمر بجهاد المنافقين ولكن الرسول [ﷺ] لم يواجههم بقتـال، وتفسيرهم فى ذلك أن الرسول [ﷺ] حارب الكفار وأن عليا حارب المنافـقين، خاصــة فى صفـين، وينسب للحـسن تفـسـيـر آخر هو أن الجـهـاد المقـصود هو إقـامة الحـدود الشرعـية، وفى تفـسـيـر آخـر يتـفق مع رأى فى السنة أن جهاد المنافـقين يكون بالمنطق وليس بالحرب كجهاد الكفار.

أما الخوارج فـيعالجون القـضية فى سـيـاق العـلاقات مع غـيـر الخـوارج. فطائفة النجـدات يرون أن اللفظ ينطبق على من لم يـهـاجـر من الخـوارج إلى مـعسكرهم. ويرى سليم بن ذكـوان أن غيـر الخوارج يعتـبرون من المنافـقين، وأنه يجوز مصاهرتـهم والتوارث معهم حيث أن هذا مـا فعله أصحـاب الرسول [ﷺ] مع منافقى عصرهم.

وتدور فكـرة النفـــاق لدى مـؤلفى «أحكام القرآن» فى الغـالب حول إظهار خـلاف الباطن، وتأخـذ الآيات ٨ ـ ٢٠ من سورة البقرة على أنهـا تشير إليهم

رغم عدم ذكر لفظ النفـاق صراحة وذم القـرآن له، ويرى الحراســي الشافـعى المذهب أنه لا يجـوز قتل المنافقـين على الرغم من كونهم أسـوأ من الكفار بدليل أنهـم فى الـدرك الأســـفـل من الـنار. ويوافقه الجصاص الحنفى فى ذلك. كما يشير ابن العربى المالكى أن الرسول [ﷺ] لم يقتل منهم أحدا رغم معرفته بأغلبهم.

وتتحـدث أحاديث كثيـرة عن النفاق والمنافقين، أشهرهم الحديث الذى يحدد ثلاث صـــــفـــات لـهم. فى قـــــول الرسول[ﷺ] آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب، واذا وعد أخلف، واذا ائتمن خان.

والنفاق بالنسـبة للصوفيـين نقيض الوفـاق، الأول مـبنى على الرياء بينمـا الثانى مبنى على الرضا.

المصادر :

(١) A-Guilloume: *The life of Mohamed* Qxford 1955.

(٢) Hinds Xeros: *Cambridge University library*, Or. 1902 (cf. Cook,n).

المحرر

مناقب

جمع منقبة، وتظهـر المناقب فى كثير من التـــراجم ويقـصـــد بهـا الـتكريم وصارت فى النهاية قسما من أدب سير الأولياء والـصالحين فى الـلغة العـربية والفارسية والتركية.

وتعـتبـر هذه الكلمة مـرادفة لكلمـة أخـلاق بمعنى التـصرفـات الطبـيـعيـة (حـــسنة أو رديئـــة) أو الـخـصـــائص الفطرية أو السـمات، كـما أن لهـا صلة بكلمـة نقيبـة بمعنى نفس أو خليـقة أو طبيـعية وكذلك بالـتعبيـر «نفاذ الرأى» بشكل يجعل الصلة بينهـا وبين المصدر نقب، الذى يعنى بصفـة خاصة ثقب أو خـرق (حائطا مـثـلا) أو بصفـة عامـة «نجح فى إختراق سـر»، واضحة تماما. ويرى ابن منظور (لســان العرب مـادة نقب) أنها ذات صلة بنقـيب أى الزعيم، لأنه مطلـع على دخـيلة أمـــر القـوم و «مناقبهم» ، وباختصار فإن كلمة مناقب تعنى كـلا من «ملامـح الشـخـصيـة» و «الأعمال والأفعال»، وأخيرا، يجدربنا أن نذكر معنى آخـر للفعل نقب وهو «سار فى طريق ضـيق»، ومنـه نلاحظ الصلة

الدقيقة بين معنيين لكلمة منقبة، أحدهما طريق ضيق بين مـنزلين أو ممر صعب بين الجبل والآخر و«عمل نبيل» وعكس «منقبة» «مثلبة» وجمعها «مثالب» بمعنى نزالة أو عمل مشين».

أحـيـانـا تضـاف إلى كلمـــة مناقب وصف آخر مثل جمـيلة أو كريمة، وهى عمـوما تعنى الصـفات الحســنة، كذلك يمكن تفسـير هذه الكلمة تقـريبا بمعنى «طبائع أو فـضـائل أو مواهب أو أعـمال تستحق المدح» وتعـرف بسيرة شخص بحـيث تركـز على حسناتـه وفضـائله والأعـمال الـبارزة التى قـام بهـا. وفى مجال التـصوف والإعتقـاد فن كرامات الأوليـاء، كانت الجـوانب العجـيبـة فى حيـاة الصوفى أو الـولى ومعجـزاته أو على الأقل كـرامـاته هى الموضــوعـات المفضلة، وأخـيرا اكتسـبت كلمة مناقب مـعنى «المعـــجـزات» أو هذه هى ـ فى خطوط عـريضـة ـ كيـفـية نشـوء هذا المعنى. وإن كان من الصعب تتبعه بدقة، وفى الحـقيـقة لـم يعش من الكتب التى تحـمـل عنوان «مناقب» إلا القـليل، ولم نسـمح عـنهـا إلا من كـتـاب الـسـيـر والمراجع فى العـصـــور الوسطى، ومن ناحية أخرى من الصعب عزل ما يسمى بأدب المناقب حـيث أنه من المسـتـحـيل عـمليـا، نظرا لـلتـشـوش الدائم، وضـع تصنيـف دقـيق طبـقـا لآداب السلوك والفضـائل التى يضيـفها المـؤلفون إلى سجل حياة الأشخاص أو الجماعات.

فثـمة إذن فـروق دقيقـة بين بعض المصطلحات يجدر بنا التعرف عليها:

ـ **ترجمة:** وتكون محايدة تماما ولا تتضمن أى صفات خاصة وتقدم سيرة لأى شخص، وتركز على أعمال المترجم له ومن أمثلتها ترجمة الشافعى للذهبى.

ـ **تعـريف** : كلمـة محـايدة أيضـا، اسـتخـدامهـا عـياض فى الحـديث عن الرسول [ﷺ]، كـما تظهـر فى عناوين سير الأولياء، ربما من قبيل التمييز، فى فترة خصصت فيـها كلمة مناقب لسير الصـالحين، على سـبيل المثـال المقصد الأحمد فى التعريف بسيدنا ابن عبدالله لعــبـــد الســـلام القـــادرى (توفى ١١١٠هـ/١٦٩٨م) عـن ابن مــــعن الأندلسى، فى حين كان عنوان الدراسة التى كتبها محمد المهدى الفاسى (توفى

١١٠٩هـ/١٦٩٨م) عن نفس الولى هى عوارف المُنّه بمناقب سـيدى محـمد بن عبدالله محيى السنة.

ـ **أخبار** : كلمة محايدة أيضا، تطلق على مجمـوعات التراث التاريخـية حتى اللطائف الأدبيـة البسـيطة (مثل أخـبار أبى نواس أو أخبار القـيان.. الخ)، على سبـيل المثال أخـبار أم المؤمنين عـائشة للذهبى، الذى لا يزيد مـوضـوعيـة عن مناقب حضرة أم المؤمـنين عائشة لمحب الدين الطبرى (توفى ٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م ـ ١٢٩٥).

ـ **سيرة**: لا تقتصـر هذه الكلمة على سيرة النبى (ﷺ)، وهناك عدد كبير من التراجـم (والقصص أيضـا مثل سـيرة عنتـرة) يحمل هذه الكلمـة، على سبـيل المثال سيرة الحلاج للذهبى.

ـ **فضائل**: معناها قـريب من مناقب وتصلح كمرادف لها إلا أنها تغطى مدى أوسع بكثـير. وإذا كانـت كلمة فـضـائل تخصص إلى حد ما للمدن والبلاد، فقد كـــتب ابـن الجــــوزى (توفـى ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) كُـتاب مناقب بغـداد فى حـين اسـتـخدم كلمـة فضـائل عند الحـديث عن بـشـر الحـافـى (توفى ٢٢٧هـ/ ٨٤٠م ـ ٨٤٢)، وقد اسـتخدم كلمة فضائل كـتاب متحمسون لتـمجيد الصـحـابة والخلـفـاء الراشـدون مـثل الطبرى (توفى ٣١٠هـ/٩٢٣م).

ـ **مـآثر ومــفـاخـر**: تظهـر هاتان الكلمـتان عادة فى أسـماء مـجمـوعات التراث التى تكتب فى تقـريظ القبائل أو الشعوب أو الجماعـات وعكسها مثالب، كـما تظهـران أحيـانا مع محـاسن فى الدراسات عن سيـر الذين قاموا بأدوار سـياسـية أو دينـية أو عـسكرية بارزة وعلى سبيل المثـال روضة التعريف فى مفـاخر مـولانا اسمـاعيل بن الشــريف للإفــــرايـينـى (توفـى ١١٥٦هـ أو ١١٥٧هـ/ ١٧٤٣م ـ ١٧٤٥م) ويتنـاول سـيــرة سلطـان، والمنتــقى المقصور على مآثر خلافة المنصور لابن القاضى (توفى ١٠٦٥هـ/١٦١٦م) عن السلطان المنصـور الذهبى وفـيه تذكـر كلمة محاسن أحيانا بدلا من مآثر، وفى المقابل نجـد أن روضة المحـاسن الزهية بمآثر الشيخ أبى المحاسن البهـية لمحمد المهدى الفاسى سـيرة رجل دين، وأطلق

الإفـرايينى اسم دُرر الجـمال فى مـآثر سـبـعة رجـال على ترجـمـة «الأوليـاء السـبـعة» فى مـراكش فى حـين كـان المتوقع أن يستخدم كلمة مناقب.

ـ **أخلاق**: يؤكد كـتاب أخـلاق النبى [ﷺ] لابن فـارس التمـاثل الذى ذكـره ابن منظور بين كلمـتى مناقب وأخلاق، كـمـا يبـدو أيـضـا أن مـؤلف كـتـاب الصـاحـبى، أراد، فى اختـيـاره لكلمـة أخـلاق، أن يبـين أن هـدفـه هو تناول شخصية النبى [ﷺ] وصـفاته الخلقية كـمـا فـعل التـرمـذى (توفى حـوالى ٢٧٥هـ / ٨٨٨م ـ ٨٨٩م) فى كـتـابه شمائل النبى [ﷺ]. وتعتـبر كلمة شمائل مـرادفـة لكلمـة أخـلاق عندمـا يكون المقصـود الأخلاق الحـسنة، ولكن هناك فرق أساسى بين أخـلاق ومناقب، وقد بين الجـاحظ (توفى ٢٥٥ هـ/ ٨٦٨م) هذا الفرق فى كـتابيه مـدح وذم أخلاق الكتاب حـيث تبدو كلمة أخلاق مـحايدة ورســالة فى منـاقب التــرك/ الأتراك وعـامـة جند الخــلافـة وهو عنوان لا يحتـاج إلى برهان لإظهار رغـبة المؤلف فى تصوير الخـصال الطبيعـية للجنود الأتراك وبـاقى عنـاصــر الجــيش وفضائلهم ومـزاياهم فى أجمل صـورة. ويوضـح هذا المثال أنه فى القـرن الثالث للهـجرة التـاسع للمـيلاد كـانت كلمتـا أخلاق ومناقب مترادفتان عند كاتب فى مستوى الجاحظ بشرط أن تعرف كلمة أخلاق تـعريفـا واضحا بإضـافة كـلمة مناسـبـة إلا إذا لم يكـن هناك شك فى مـقصـد الكاتب كـأن يتعلق الموضـوع بالنبى [ﷺ].

مناقب: إذا درسنا مجموعـة كبيرة من أسماء الكتب، لانكاد نجـد فرقاً بين كلمتى مناقب وفضـائل سواء من حيث المفهـوم أو اسلوب العرض، ويـبدو أنه يمكن، إلى درجة كـبيرة، اسـتـبدال عدة كلمات أخـرى بكلمة منـاقب، وربما كان ر. سلهـــايم R. Sellheim على حـق فى تصــوره أن هناك نـوع من الإحــتكار لكلـمــة منـاقب فى كـــتــابة تـاريخ الصالحين.

لا تزيـد مناقب عـلى بن أبى طـالب لأحـمــد بـن حنبل (تـوفى ٢٤١هـ/ ٨٨٥م) وكـذلك التى كـتـبـهـا الكوفى (توفى ..٣هـ / ٩٣١م) عن مـجمـوعة

من الأحاديث التى تتناول فضائل صهر النبى [ﷺ]، ولكن هذا لا يسرى على مناقب على بن أبى طالب للخوارزمى توفى ٥٦٨/١١٧٢م ولا على مناقب على بن أبى طالب لابن شهر اشوب (توفى ٥٨٨/١١٩٢) ولا على الأربعين فى مناقب سيدة النساء فاطمة الزهراء للسيوطى (توفت ٩١١/١٥٠٥م) فإن هذه الكتب أقرب إلى السيرة مثل باقى الكتابات الخاصة بآل البيت.

لا نستطيع أن نلحق كتابا مثل الإعلام بمناقب الإسلام للفيلسوف العامرى (توفى ٣٨١هـ / ٩٩٢م) بكتب سير الصالحين لأنه دفاع فلسفى عن الإسلام ولا كتاب مناقب الأئمة للباقلانى (توفى ٤٠٣هـ/١٠١٣م) لأنه دفاع عن «موقف أهل السنة من الإمامية». وفى الحقيقة هناك عدد من الأسماء التى تدل على عدم دقة التسمية مثل مناقب المعارف لابن عربى وكتاب مناقب الكتاب لابن كثير الأهوازى الذى لا يزيد عن مجرد تزكية لكتاب الحكومة.

وللأسر الحاكمة والعائلات والأشخاص البارزين مكانهم أيضا فى مؤلفات المناقب، وهى لا تزيد عن مجرد ذكر أمجادهم أو إنجازاتهم، فهناك مناقب بنى العباس لليازدى النحوى (توفى ٣١٣هـ/٩٢٥م) كما جمع القيلى (توفى ٣٣٥هـ / ٩٤٦م ـ ٩٤٧) مناقب ابن الفرات (توفى ٣١٢هـ / ٩٢٤م) والمناقب العباسية والمفاخر المستنصرية لبيبرس لصدر الدين البصرى وفيه نرى كلمتى مناقب ومفاخر قد استخدمتا كمترادفين. ويبين كتابا مناقب بنى هاشم ومثالب بنى أمية ومناقب الحكم فى مثالب الأمم لشميم الحلى استخدام مناقب كعكس مثالب ومرادف لفضائل أو مآثر أو مفاخر. ويمكن استخدام كلمتى فضائل ومآثر بدلا من مناقب فى أسماء الكتب التى كتبت فى مديح بنى العباس وأى كتب تمجد الأسر الحاكمة أو الشخصيات السياسية.

نلاحظ فى أسماء الأعمال التى ذكرناها تذبذبا دائمافى استخدام

المصطلحـات ولكن فى جـميع الحـالات نرى رغبة واضحة عند المؤلـفين للتأكيد على الصفات العظيمة للشخصيات التى يتناولونها والميزات العظيمة للمجتمعات موضوع الدراسة، وبالعكس، هناك عدد كبير من الأعمال يمكن أن تسمى مناقب لأنها مديح لسيرة شخص، بل يمكن أن تعتبـر نوعا من أدب سير الأوليـاء منها حليـــة الأوليــاء لأبى نعـــيـم (توفى ٤٣٠هـ/١٠٣٩م). وفـى كل، فـــهـناك اتجـاهان هامـان فى اسـتخـدام كلمـة مناقب:

سيـر مؤسـسى المذاهب. يساعـدنا حـــاجى خليـــفـــة (توفـى ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م) بخبـرته فى الأدب العـــربى على رؤية أوضح مـن خـلال النتـائج المهمة الـتى توصل إليهـا. فإن التـرجمـات التى كتـبهـا هذا الكاتب لم تزود البـاحث بقائمـة طويلة من المناقب فـحسب، بل يعلن أيـضا، مـستـشـهـداً بمؤلفى ترجمـات آخرين، أنه يجب على تلامـيذ المدارس الفـقـهيـة المختلفـة أن يعـرفوا مناقـب مؤسـسى هذه المدارس وشـمـائلـهم وفـضـائلهم وسـلوكـهم (سـيــرتهم) ومـدى صـدق أقـــوالهم بالإضافـة إلى معرفـة نسبـهم وأماكن ميلادهم .. الخ حتى يتمكنوا من الإقتداء بهم اقتداءً صحيحا.

وبالرغم مـن أن كلمـة مناقـب تعنى فى هذه الفـقرة «الخـصـال والمميـزات الطبيعـية» إلا أن حاجى خليفـة يعطيها معنى متـخصصا فى كتابتـه لترجمات تفـصيـلية مـهـذبة ونموذجيـة للأئمـة الكبـار. وبالرغم من أن كلمـة فـضـائل كـانت تستـخدم من وقت لآخـر، إلا أن كلمة مناقب كـانت هى السائدة فى هذه النوعـية مـن الكتابات عـن الإئمة مـثل تبيض الصحيـفة فى مناقب أبى حنيفة للسيوطى ومحاسن المساعى فى مناقب الأوزاعـى (توفى ١٥٧هـ/٧٧٤م) لابن زيـد والتـزيين للسـيوطـى عن سيـرة الإمـــام مـــالك بـن أنس (تـوفى ١٧٨هـ/٧٩٥م) وترجـمـة (أو مناقب) الإمام الشافعى (توفى ٢٠٤م/٨٢٠هـ) لابن كـثـيـر ومناقب الإمـام ابن حنبل (تـوفى ٢٤١هــ/٣٥٥م) والإمـــــام الشافعى للبيهقى.

يمكننا أن نضيف إلى هذه الكتابات معاجم السير الخاصة بتلاميذ المدارس الفقهية وتبدأ عادة بذكر مؤسس المدرسة وتحمل غالبا اسم طبقات إلا أن منها ما يحمل اسم مناقب مثل مناقب الشافعى وأصحابه (= طبقات الشافعية) لتقى الدين بن قاضى شهبة.

يلاحظ أن النووى الحق البخارى (توفى ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) بالشافعى بالرغم من أن البخارى لم يتبع أى مذهب،كما نلاحظ أن الذهبى أطلق اسم مناقب على ترجمتى البخارى وسفيان الثورى (توفى ١٦١هـ / ٧٧٨م) ولكنه أطلق كلمة ترجمة على سير مؤسسى المدارس الفقهية.

نظرا للرفض الذى قوبل به مذهب الإعتزال، فإننا لا نتوقع أن نجد مؤلفات فى تكريم المعتزلة إلا أن على بن عساكر (توفى ٥٧١هـ / ١١٧٦م) كتب مناقب الأشعرية كما كتب اليافعى (توفى ٨٦٨هـ/ ١٤٦٤م) مناقب المئة من الأئمة الأشعرية.

من الحنابلة، فاز ابن تيمية (توفى ٧٢٨هـ /١٣٢٨م) بتكريم ثلاثة من معاصريه منهم البزار الذى كتب الأعلام العلية فى مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية.

وتدين المالكية التى سادت فى شمال إفريقيا بالكثير لسحنون (توفى ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) الذى أسس مدرسة فقهية محلية، فخصص الخُشانى مؤلفا لمناقبه، وعن علماء المالكية البارزين فى إفريقيا كتب أبو عبدالله محمد المالكى (توفى ٤٣٨هـ/١٠٤٦م) كتابا عن القابسى (توفى ٤٠٣هـ/١٠١٢م). ومن المهم أن نؤكد على أهمية الترجمات التى كتبت عن هده المدرسة المالكية التى كانت مؤثرة فى المغرب مثل ترتيب المدارك وتقريب المسالك بمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضى عياض ويبدأ بترجمة طويلة لمالك وتحتوى المقالات شيئا عن الفقهاء الأوائل فقرة بعنوان فضائله (= مناقبه).

سير الأولياء

اجتذبت حركة الزهد التى حدثت فى بداية القرن الرابع للهجرة العاشر الميلادى وانتشرت فى إفريقية بعضا من فقهاء القيروان الذين عاشوا أتقياء .

وفى هذه الفتـرة أخذت كـتابات المناقب فى المغرب تتجه تدريجـيا إلى أدب سير الأوليـاء. ومن هذه الشخـصيات يـبرز الـربيـع بـن الـقـطـان (تـوفـى ٣٣٤هـ/٩٤٦م) الذى هجر عمله كفقيه وانسحب من الحـياة العامـة ولكنه كان من المحرضين علـى الثورة ونال درجة الشــهادة بطريقـة جـعلت الحســين بن عـــبــــــدالله الأجـــــدابى (تـوفى ٤٣٢هـ/١٠٤٠م) يجـمع مـناقـبـه فى كتاب.

منذ ذلـك الوقت، شـــجع التـوسل بالأوليـاء ثم بعـد ذلك انتـشــار الطرق الصوفية على نشوء نوع متخصص من أدب المناقب وإثرائه فى العالم الإسلامى بأكـمله حـتى أنـه لا يكاد يوجـد زاهد مشهور أو ولى مكرم أو مؤسس طريقة أو صــوفى بارز إلا وله ترجمــة أو على الأقل مقـال فى أحد المؤلفـات التى ليس من الضرورى أن يحـتوى اسمـها على كلمـــة منــاقب، وقـد رأيـنا مـــثل هذه المؤلفات من قبل فــى حلية الأولياء لأبى نعـيم أو التـذكـرات الهندية أو أخـبـار الأخيـار لعبـدالحق الدهلوى بالإضـافة إلى عـدد كـبيـر من التـرجـمـات التى تتناولها كل منها سـيرة ولى أو صوفى أو مـؤسس طريقة أو أحـد الصالحـين، كمـا أن هناك عدد كـبيـر من الدراسات التى لـم تنشـــر بعـــد عن الأولـيـــاء التونسيين.

المصادر:

(١) E. Lévi - Provençal : *Les histori- ens de Chorfa* ، باريس ١٩٢٢.

(٢) R. Bronschvig : *La Berbérie oriental Sous Les Hafsides*، بـاريـس ١٩٤٠ ـ ٧؛ ١.

(٣) فؤاد سيد: *Sources de L'histoire du yémen* I FAO, *a l'époque musulmane* القاهرة ١٩٧٤.

ومصادر أخرى وردت بالنص.

حسين أحمد عيسى [ش. بلات Ch. Pellat]

المنامة

هى المدينة العاصمـة لإمارة البحرين الواقـعة بالخليـج، وهى موجـودة على السـاحل الشـمـالى الشـرقى لجـزيرة البحرين التى كانـت تعرف قديماً باسـم «أوَال»، ولقـد كانت امنيـاة الضـحلة بين

المنامــة وجــزيرة المحرّق المجـاورة لهـا تستعـمل منذ زمن بعيد كـمأوى صالح للحـرف المحليـة ولـقـد قـيل فى كلمـة «المنامة» أنه اسم لـه دلالة على عدد من هضــاب للدفـن ترجع إلى مـــا قـــبل التاريخ.

إن تاريخ المنامة القديم سـيظل مغلفاً بالغـــمـــوض لقلة مـــا بين أيديـنا من المصــــادر التــى يمكن الــوثوق بهــــا بالإضافــة إلى أن ما لدينا من البـيانات مـــبـهم ومـــضطرب، ولمـا اسـتـــولى البـرتغاليـون على البـحرين فى القـرن العـاشـر الهـجـرى (السـادس عـشـر الميلادى) شيـدوا حصنهم على الساحل عند قلعة العَـجاج التى تبعـد عن المنامة غرباً مسافة تقرب من أربعة أميال، فلما جـاء الفــرس واسـتـولوا عليـــهـا من البــــرتـغــــال فى سنــة ١٠١١هـ (= ١٦٠٢م) اسـتولوا كـذلك على المضـيق لمدة قـاربت مـائة وثمـانين سنة كـانت غاصــة بالاضطرابات، وبنى الفرس فى هذه الفترة موضعاً حصيناً على الجانب المائى مـن المنامـــة، فلمــا كـانـت سنة ١١٩٧هـ (= ١٧٨٣م) قامت عشيرة آل خليـفة من قـبـيلة «عُـتوب» وهاجـمت الجـزائـر من «زُبارة» فى قطر، وبـعـد حصار دام مدة تقرب من شهرين غادر الفرس القلعة مطرودين.

أخذت المنامة فى خـلال القرن التالى تتطور بالتـدريج حتى أصـبحت مـيناءً هامـاً للسلع والبضـائع وتخدم مـعظم نواحى شبـه الجزيرة العربية الشـرقية رغم أن حظهـا كان فى تذبذب نتـيجـة للتـقلبات السـياسـية وشدة أو ضـعف المنازعـات السيـاسية الإقلـيميـة وعلى الرغم من أن المنامــة أصـبـحت مـركـز الأرخـبـيل التجـارى إلاّ أن آل خليـفـة اعتـادوا الإقامـة فى المحرّق التى كـانت هى الأخـرى الميـناء الذى يسـتـعـــمله أسطول الجزيرة الكبير المخصص لصيد اللؤلؤ وقد اعـتادت الأسرة الحاكـمة أن تقتصر على اسـتـعمال الحصن الموجود فى المنامة فى فترة معينة من السنة هى أشد شــهور العـام حرارة، ولم تصـبح البلدة العاصمة الحقيقية للإمارة إلاّ منذ العقد الثانى من القرن العشرين.

على أن الأنـشطة الأوروبيـــة قـــد تركـزت فى المنامــة مـنذ نهـاية القـرن التاسع عشر. فتمّ تعيين مقيم بريطانى سـيـاسـى واسـتـقـر هنـاك منذ سنة ١٩٠٠م، ثم رفـعت هذه الوظيـفة بعـد أربع سنوات إلى وكالة سياسية.

كـان عـــدد سكان المنامـــة فى سنة ١٩٠٥م يقرب من خمسة وعشرين ألف نسمة.

ولقد بدأ تطوّر المدينة وتحديثـها بعد الحرب العـالمية الأولى، فـقامت بهـا فى سنة ١٩٢٠م إدارة مــحليـة، وقـــدمت تسهيلات تعليمية على مستوى المدارس الابتـدائية وتم افـتتـاح محطات توليـد الكهرباء سنة ١٩٣٠م، كما أن اكتشاف البترول فى جبل الدخان سنة ١٩٠٢م، وما تلى ذلك من تقـدم فى مصادر هذا الجانب ساعد على التغلب على المصاعب الاقتصادية الخطيرة كما ترتب على ذلك تدهور فى صنـاعـة صـيـد اللؤلؤ، ولما كانت سنـة ١٩٣٥م أنشأ البريطـانيون قاعـدة بحرية فـى «رأس الجُفَيْـر» التى تقع على بـعـد مـيلين تقـريـبـاً جنوب شرقى المنامة ولقد تطورت هذه القاعدة البحرية حتى أصـبحت المركز الرئيسى لنشاط البحـرية البريطانية فى الخليج، كـمـــا أنه فى سنة ١٩٤٢م تم إنـشـاء طريق مـعبـد يربط المنامة بالمحـرق، ثم انتـقل المندوب السـامى البـريطانى من «بوشهـر» إلى المنامة بعـد ذلك التاريخ السـابق بأربع سنوات، وارتفـع عـدد سكان البلد حـتى زاد على أربعـين ألف نسـمة فى سنة ١٩٥٠م كـما شـاهدت العقود الثلاثة التالية تطوّراً وتقدماً أكثر مما سـبق، حـــتى أنه فى عـام ١٩٨١م صـار عـدد سـكانهـا يربو علـى مـائة واحدى وعشرين ألف نسـمة وأصبحت المنامة مـركزاً إقليـمياً هامـاً للصيـرفة والتجارة والمواصلات.

أمـا من ناحيـة المصــادر فلا توجـد مصــادر قائمـة بذاتها عن المنـامة وإنما نشير إلى بعض ما صدر حديثاً مثل:

Nakhel: *Bahrain, pobilical development.*, Rumaihi.

Bahrain: *Social & Ploitical chanze.*

أسامة عبد المنعم عمارة [ر. م. بورّيل]

منبر

المنبر هو البناء القائم أو منصة الخطابة التى تلقى المواعظ منها على جماعة المسلمين.

١ ـ النشأة التاريخية الأولى للمنبر ووضعه فى الإسلام :

عُرف المنبر زمن النبى، بخلاف المحراب الذى عُرف قبله. وتنطق كلمة منبر، أحيانًا، «ممبر»، وهى مشتقة فى العربية من أصل يشير إلى «العُلو»، ومن المحتمل أن تكون الكلمة قد انتقلت إلى العربية من الحبشية مثلما كان الحال مع كلمة «مسجد». والكلمة تعنى أيضاً : «المقعد ، والكرسى»، وتستخدم أحياناً بمعنى: السرْج، والمحفة. وهى فى ذلك تتطابق مع «المجلس» و «السرير» أو «الكرسى». ويتوافق استعمال كلمة منبر كمنصة لإلقاء الموعظة مع تاريخ المنبر نفسه.

وحين كان الخطيب يخاطب العرب عادةً كان يخاطبهم واقفاً، وكثيراً ما كان يضرب الأرض بقوسه أو برمحه؛ أو يعظهم وهو على راحلته، كما كان يفعل «قُس بن ساعدة» فى سوق عكاظ. وقد فعل النبى ﷺ الأمرين معاً ففى عرفة امتطى النبى ناقته أثناء خطبته، وفى مناسبات أخرى، حين كان يخاطب مجتمعه فى فترة بعثته الأولى، حتى أواخرها فى يوم فتح مكة كان يخطب واقفاً. وكما ورد فى روايات اتخاذ النبى ﷺ للمنبر، كان النبى ﷺ يتخذ له مكاناً خاصاً فى مسجد المدينة يخطب منه، وتشير الكثير من المصادر إلى بداية معرفة المسلمين للمنبر وأشهرها رواية ابن سعد.

ويقال إن المنبر بنى من «طرْفاء» الغابة، أو من شجيرات الآجام المجاورة للمدينة، وكان صانعه رجلا روميا أو قبطيا يدعى «باقوم» أو «باقول»، وردت أسماء أخرى لصانعه مثل : (إبراهيم، ميمون، صباح، كلأب ومينا) وكان باقوم هذا نجارا ولكنه مولى لزوجة رجل من الأنصار أو المهاجرين وقال آخرون: إنه كان من موالى العباس. ويُنسب اقتراح صنع المنبر أحياناً للنبى ﷺ وأحياناً أخرى لغيره وقيل إن الجذع أنَّ أنينًا يشبه خوار الجمل أو

أنين الطفل حين اعتلى النبى ﷺ مقعده الجديد، «لكن الرسول ﷺ قام من مجلسه حتى انتهى إليه، فقام إليه ومسه فهدأ ثم لم يُسمع له حنين بعد ذلك اليوم وتتفق معظم الروايات على أن المنبر قد اتخذ فى بادئ الأمر للخطبة وأضافت بعضها أن الغرض منه كان إبلاغ حشد المصلين صوت النبى ﷺ ويعلم أيضاً بأن النبى ﷺ أقام الصلاة عليه، وأنه عند السجود، نزل عنه وعُنىَ بأن يرى الناس صلاته وأن يتَّبعوه فيها. على أن هذه الرواية الأخيرة تقتضى ضمناً عادة الوقوف على المنبر.

فى هذا السياق، نشير إلى حديث أورده ابن الأثير مفاده أن الصحابة سألوا أن يتخذ له مكاناً مرتفعاً عند مجىء عدد كبير من الوفود إليه وهناك رواية أخرى مفادها أن النبى ﷺ وقف على كرسى وخاطب رجلاً اسمه «تميم» وفد عليه لزيارته. وفى هذا المقام فنحن لدينا مقعد شرفى يجلس الحاكم عليه. ويتوافق ذلك دون شك مع سمة المنبر؛ ففى حين اعتاد الساميون الشماليون اتخاذ المقعد المرتفع، فإن العرب اعتادوا افتراش الأرض، والاتكاء على المساند ومن ثم صار المقعد المرتفع خاصية للحاكم أو للقاضى. ورد فى الخبر أن «ربيعة بن مخاشن»، كان أول من اتخذ المنبر أو السرير حين عمل قاضياً. وجلس «الحجاج» على كرسى خصُص له ونقب له «سرير» حين قام بمحاكمة أعدائه، ثم نفس الأمر «ليزيد بن المهلب» حين أصدر أوامره بالخروج للحرب.

ويخالف «بيكر» الروايات التى تشير إلى أن المنبر قد خُصص أساساً للخطبة أول ما أنشئ، وهو يرى أنه خصص كرمز لعرش النبى ﷺ القوى الذى صار له الحكم(*). ويتفق رأيه فى ذلك مع الروايات التى تقول بأن المنبر قد أنشئ فى السنة السابعة أو الثامنة أو التاسعة للهجرة، وهى السنوات التى ثبت فيها حكم النبى ﷺ ولقد اتخذ النبى ﷺ المنبر أيضاً لإعلان التعليمات

* من المحال طبعا أن يكون هذا التحليل صحيحا، فالنبى ﷺ نفسه نفى أن يكون ملكا أو كالملك، وكان يركز على أنه «ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة»، وكانت الأرض مجلة، وكان ينام فوق حصير أو حشية من ليف.. إلى آخر ما هو معروف فى كتب السيرة (هيئة التحرير).

الهامة، ومن بينها على سبيل المثال، إعلان تحريم الخمر.

وكثيراً ما كان يُطلق على منبر النبى ﷺ «الأعواد»، وهى تسمية مشتقة من المادة المصنوع منها. وكان يتكون من درجيْن ومجلس. ولقد اتخذ المنبر نفس الشكل بعد عهد الرسول فى خلافة أبى بكر وعمر وعثمان. وتظهر دلالته كعرش من الحقيقة التى تقول إن معاوية أراد فى سنة ٥٠هـ أن يأخذ معه منبر الرسول ﷺ إلى الشام؛ فلم يسمح له بذلك، ولكنه قام بزيادة درجه إلى ستة أدراج. وبعد ذلك بعدة سنين، قيل إن عبدالملك والوليد قد رغبا فى أخذ منبر النبى ﷺ إلى دمشق.

وكان للأمويين منبرهم الخاص الذى يجلسون عليه، مثل من سبقوهم . وأخذ معاوية منبره معه عند سفره إلى مكة، ولقد ظل المنبر باقيا هناك بها حتى زمن الرشيد؛ فلما قدمها الرشيد حاجاً سنة ١٧٠هـ/ ٧٨٦ ـ ٧٨٧م أو سنة ١٧٤هـ/ ٧٩٠ ـ ٧٩١م قدَّم له أمير مصر «منبرا منقوشا» له تسع درجات أمّا المنبر القديم فقد وضع فى عرفة.

وبعد ذلك صنع الخليفة «الواثق» منابر لمكة وعرفة ومنى. ولقد كان منبر مكة منبراً قابلاً للحمل والنقل. وكان موضعه فى العادة إلى جوار المقام، لكنه كان ينقل إلى جانب الكعبة أثناء الخطبة ووفقاً لما أورده البتانونى، ظلت هذه العادة قائمة حتى ابتنى السلطان سليمان القانونى (٩٢٦ ـ ٩٧٤هـ/ ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م) منبراً من الرخام شمال المقام.

وكان هنالك شك فى إمكانية إقامة منابر فى مساجد الولايات ووفقاً لما أورده «القضاعى»، فإن عمرو بن العاص أقام له منبراً فى جامعه بالفسطاط، إلا أن الخليفة عمر طلب منه إبعاده. وتشير هذه الحادثة بوضوح إلى أن المنبر كان بمثابة العرش، وهو حق للخليفة وحده لاينازعه فيه منازع وبعد وفاة عمر، قيل إن عمرو بن العاص أعاد استخدام المنبر، وأن منبره ظل فى مسجده حتى قام الوالى «قُرة بن شريك» بإعادة بناء مسجد عمرو. وقد وُضع المنبر، أثناء عمارة المسجد، فى القيسارية التى كانت تستخدم

كمصلى. وعندما تمت عمارة المسجد سنة٩٢هـ/ ٧١١م، لم يرْجع قرة منبر عمرو إلى مكانه ولكنه أقام مكانه منبراً جديداً. وظل منبر قُرة قائماً حتى سنة٣٧٩هـ/ ٩٨٩م، حين استبدله الوزير الفاطمى يعقوب بن كلس بمنبر آخر مطلى بالذهب. وفى سنة٤٠٥هـ/ ١٠١٤ ـ ١٠١٥م قام الخليفة الحاكم بأمر الله بوضع منبر جديد كبير فى جامع عمرو بن العاص.

ولا نسمع عن أى اعتراضات فى الأماكن الأخرى على إقامة المنابر فى الأمصار ففى المدائن وفى عام ١٦هـ/٦٣٧م أقام سعد بن أبى وقاص منبراً فى المسجد الذى ابتناه فى إيوان كسرى كما أقام أبو موسى الاشعرى بالبصرة منبراً فى وسط مسجدها. على أن ذلك الموضع لم يكن ملائماً لأنه كان على الإمام أن يعبر من المنبر إلى القبلة «ويتخطى رقاب» الجلوس من المسلمين لذلك حوَّل زياد المنبر إلى الحائط الجنوبى. ومن ناحية أخرى، فقد ورد إلينا أن عبدالله بن العباس (والى البصرة ٣٦ ـ ٤٠هـ/ ٦٥٦ ـ ٦٦٠م)كان أول من ارتقى المنبر فى البصرة وصار المنبر رمزاً للحاكم وفى سنة ٦٤هـ/ ٦٨٣- ٦٨٤م) كانت هنالك منابر فى كل الولايات وفى ذلك العام، تمت البيعة العامة لمروان بن الحكم ليس فى العاصمة فحسب بل وعلى المنابر الأخرى فى بلاد الحجاز، ومصر، والشام، والجزيرة، والعراق، وخراسان، وسائر الأمصار.

وفى القرن الأول الهجرى وبداية الثانى، نجد الوالى فى المدن الصغيرة يُلقى الخطبة واقفاً، ممسكاً فقط بعصا. ولكن فى عهد حكم عبدالملك بن مروان نصُبت المنابر فى قرى مصر. وحين أصبحت الخطبة مجرد عظة دينية، ولم يعد الحاكم هو الخطيب، صار المنبر منصة للوعظ الدينى وصار هنالك منبر فى كل مسجد تعقد فيه صلاة الجمعة. وفى نفس الوقت، أعنى، بعد عهد الرشيد، اكتمل التغيير بالتدريج فى وظيفة المنبر، وصار الواعظ يخطب من فوق المنبر واقفاً.

ولقد طبُقت أحاديث الرسول ﷺ آنذاك بصدد إلقاء الخطيب خطبتين

للجمعة واقفاً، «كما هو حاصل اليوم». ويعدّ المنبر الآن مشابها تماماً على هذا النحو المنبر المسيحى. ومن المحتمل تماماً أن يكون الأخير قد أثرً فى شكل المنبر الإسلامى وقد جعل معاوية منبر المدينة أكبر، فى حين احتوى المنبر الذى حمله معه إلى مكة على ثلاثة درجات فقط، وكان بالطبع منبراً محمولا قابلاً للنقل والتركيب. وسمعنا مرة أخرى عن منابر محمولة صنعت مؤخراً ليست كبيرة الحجم وقيل إن منابر المغرب كانت كلها منابر محمولة ويعتبر «ابن الحاج أن تلك بدعة ابتدعها» الحجاج والمنابر القديمة مصنوعة من الخشب. وعلى أن هنالك حديثاً يروى أن النبى ﷺ قد صنع له كرسى من الخشب بقوائم حديدية لاستقبال تميم. ولكن منبر الحديد أقيم منذ بداية العهد الأموى؛ وكذلك المنبر من الحجر أيضاً، ثم بنيت المنابر من الأجر وعادة، ما ينصب المنبر وظهره ملاصق لحائط القبلة إلى جوار المحراب. وحاول المهدى رد المنابر إلى حجمها الأصلى الصغير، لكنه لم يستطع أن يوقف التطوير.

وأقيمت عدة منابر فى المساجد الكبرى ويشير ابن الفقيه، (حوالى سنة ٣٠٠هـ/٩١٢ ـ ٩١٣م) إلى وجود خمسة منابر فى مسجد القدس. أما فى جامع السلطان حسن بالقاهرة، كانت هناك خطط لبناء أربعة منابر، ثم تنفيذ ثلاثة منها، ولم يتم تنفيذ الرابع بسبب الانشغال فى إصلاح مئذنته التى تصدعت سنة ٧٦٢هـ/١٣٦١م وحوّلت الانتباه عن تشييد هذا المنبر الرابع إلى عمل آخر. وقد أعطت الأهمية التى كانت للمنبر فى السابق زمن الرسول ﷺ، حرمة خاصة له، وتركزت حرمة المسجد حوله وحول المحراب.

وقيل أن الخليفة عثمان بن عفان كان أول خليفه يكسو منبر النبى ﷺ بالقطيفة. وقام معاوية بنفس الصنيع ولم تكن تغطية «الحاكم بأمرا الله» للمنبر الحديدى بجلد مذهب إلاّ لما علاه من الصدأ، وزمن العباسيين، جرت عادتهم على أن يرسلوا كل عام كسوة لمنبر النبى من بغداد؛ لكن سلاطين العهود المتأخرة لم يكونوا يجددون هذه العادة بانتظام. ولدينا إشارات فى

المصـادر عن تغطية وكسوة المنبـر فى المناسبات الخاصـة كما أن لدينا مطالب بالإنصـراف عن العـادة التى جـرت بوضع السجاد على المنبر.

٢ ـ الأشكال المعمارية : فى البلاد العربية والفارسية والتركية :

كمـا سبق أن ذكرنا، فإن المنبـر كان يستخدم قديماً كمقعد للحاكم أو لواليه، يخاطب منه المسلمين فى صلاة الجمعة، ويتوافق ذلك مع استـخدام المساجد فى العصر الأموى أيضاً كأماكن للتجمعات السـياسـية. ووفـقاً لرأى «بيكر»، فـإن تغـير وظيـفـة المنبر من كـونه مـقعـداً للحاكم أو واليه إلى منصة خطابية تلقى من فـوقه خطـبة الجـمـعة، ثم حـوالى أواخر العصر الأمـوى.وعلى ما يبدو أن المنابر إحتاجت لبـعض الوقت كىْ يُعمم اسـتعـمالهـا. وفى سنة١٣٢هـ/٧٤٩م زُودت مـدن أقاليم مـصر بالمنابر بأمـر من مروان الثانى، كـما عُرف القليل عن المنابر خلال العصر العباسى. وورد فى المصادر أن الخليفة المهـدى كان قد أمر محـمد بن أبى جعفـر المنصور فى سنة ١٦١هـ/٧٧٧ ـ ٧٧٨م أن يُـنقـص من ارتفاع المنـابر ويجعلها فى نـفس حجم منبر النبى ﷺ وتشيـر هذه الواقعة إلى أن المنابر أيامه كانت عالية، ويشهد على ذلك أن ارتفـاع منبـر مسـجـد سامـرا الكبيـر كان ٣,٩٠ متراً. والمنبـر الوحيد المتـبقى من المنابر الـقديمـة التى يرجع عـهـدها إلى صـدر الإسـلام هو منبـر جـامع القيـروان الكبيـر فى تونس ولما كان قـد صُنع من خشب السـاج ويبلغ طوله ٣,٣١ متـر وله ١١ درجاً اعتـبر مثـالاً رائعاً للمنبـر الخشبـى المنقوش. وقيل إن الأمير الأغلبى أبا ابراهيم أحمد (٢٤٢ ـ ٢٤٩هـ /٨٥٦ ـ ٨٦٣م) أحضره من بغـداد، وربما انتهى العـمل منه فى سنة ٢٤٨/٨٦٣م. وهو أقدم مـثال باق للمنابر، تـتـمـثل فـيـه عناصـر المنبـر الخشـبى الأساسيـة، وهى المنصة ذات الدرج، والمدخل بدون باب عند الصعود على الدرج ويتكون هيكل المنبر من قطع خشبية عمـودية ومستعرضة مع ألواح قائمـة ومثلثة الزوايا مـركبة فى مـجار لهـا وقـد زين الهيـكل بأغصـان كـرْم العنب مكوِّنة عُقداً دائرية مطوقة وورقة كرمة وعنقـود عنب، وهو تركيب نجده فى شـدادة قـبـة الصـخـرة فى بيت

المقدس. وقد طعُمت معظم الألواح بطريقة هندسية، لكن يوجد على الجانب الشرقى عشرة أعمدة جميلة منقوشة بطريقة الأرابيسك ويُذكرنا أسلوب التصميم الطبيعى على تلك الألواح العشرة، وعلى الخصوص، تصميم الصنوبرة المخروطية المحاطة بالكرمة، بالأعمدة الخشبية الموجودة قرب بغداد. وفى رأى كريزويل ، أن ذلك التشابه القوى بينهما يوحى بأن هذه الأعمدة العشرة نُقشت هنالك وأشار كينيل إلى أن زخرفتها تتشابه مع تلك التى على قصر «المشتى» الأموى. ولا حظ ديز (*E.Diez*) أن اختلاف طراز الأعمدة الطبيعى عن طراز العهد العباسى الأول الأكثر تجرداً يتطابق مع زخرفة سامرا على الجص وعلى الخشب، ويُعتقد أن بعض القطع والأعمدة المنقوشة ربما كانت تخص منبراً أموياً قبل أن تركَّب فى البناء القائم.

وتعرض المنبر للتخريب والتجديد، إلاَّ أنه يجب أن يكون قد رممُ بعد أن اكتسح الخليفة الفاطمى المستنصر القيروان سنة ٤٤١/ ١٠٥٠م. ووفقًا لرأى كريزويل، فإن الأعمدة أستُبدلت بأخرى جديدة فى عمارة سنة ١٩٠٧. ومن الصعب معرفة تاريخ صُنع الأعمدة القائمة الزوايا ذات التصميم الهندسى وبينما يبدو بعضها حديث الصنع، إذا بالبعض الأخر يبدو وكانه صُنع فى فترة متقدمة.

وكانت بعض المنابر فى صدر الإسلام محمولة، مما يشير إلى أنها مصنوعة من مواد خفيفة الحمل، ومن المحتمل أن تكون مصنوعة من الخشب. ومن واقع شكل وطول حائط القبلة فى جامع سامرا الكبير، يظهر أنه كان له منبر محمول أودع فى حجرة خاصة قريبة من المحراب. وكان لمنبر الكعبة فى مكة عجلات، ومن الطبيعى أنه يودع عند مقام إبراهيم، ولكنه كان يُدفع ليقام إلى جوار الكعبة لصلاة الجمعة. ومن المحتمل أن يكون هذا المنبر هو الذى أهداه الخليفة العباسى الواثق (٢٢٧ ـ٢٣٢هـ/ ٨٤١ ـ٨٤٧م). واستمرت عادة دفع المنابر داخل وخارج ساحة التجمع للصلاة قائمةً حتى الآن فى بعض أنحاء العالم

الإسلامى، وخصوصاً فى شمال إفريقيا.. وظل القليل من هذه المنابر باقياً فى مكانه، لكن التجاويف التى وجُدت على يمين المحراب فى بعض مساجد الجمعة تثبت أن المنابر الأصلية لهذه المساجد كانت منابر محمولة. وتبدأ سلسلة المنابر المحمولة بمسجد صفاقس الكبير الذى بنُى فى ٢٣٥/٨٤٩م، والذى توجد به تجاويف توضع قوائم المنبر فيها واتخذ المسجد الجامع شكلاً هاماً منذ صار المنبر رمزاً للسلطة، حيث يرتقيه الوالى ممثلاً للسلطة الحاكمة، ليبلغ جماعة المسلمين المحتشدين فى ساحته بالبلاغات الرسمية. ويشير «المقدسى» إلى المنبر على أنه شئ له اعتباره الكبير فى المجتمعات الإسلامية . وهو يرى أنه من الممكن إطلاق اسم مدينة على أى ناحية بها منبر وتعقد فيها صلوات جمعة. وكثيراً ما تصنف المدن تبعاً لوجود منبر فيها أو عدمه.وتكثر الإشارات فى المقدس إلى أن ازدياد عدد المنابر فى المدينة دليل على إزدياد ازدهارها.

ولم يتبق فى إيران أى منبر من منابر صدر الإسلام، لكن وهناك من يذكر أنه رأى منبراً فى مسجد «عدينا»فى «سبزوار» يرجع تاريخة إلى سنة٢٦٦/٨٧٩م. وأنه كتب عليه اسم والى خراسان أحمد الخوزستانى، الذى حكم أيام خلافة المعتمد العباسى. ويوجد أقدم منابر إيران الباقية فى مسجد ششتر (تُستر) الجامع، ويرجع تاريخه إلى صفر٤٤٥هـ/ (مايو - يونيو ١٠٥٣م). وهو مثال قديم للمنبر المزين بالقوائم الصلبة المضلعة، والمشغول بالأرابيسك المضفَّر، والذى تغطى جوانبه عناصره الفنية المتداخلة المتلاحمة مع بعضها البعض، وهو شكل من أشكال الزخرفة أصبح شائعاً فى مصر وسوريا وتركيا وأنحاء أخرى من العالم الإسلامى من القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى فصاعداً. ولا يُعرف هنالك منبر يمثل هذه المواصفات من الزخرفة فى إيران فى العصر السلجوقى. وتوجد فى إيران خمسة منابر باقية ترجع إلى فترة الحكم السلجوقى. وكلها تظهر نفس شكل منبر القيروان، أى أن بكل منها : مجموعة متواصلة من الدرج

وأعمدة عند مدخلها تؤدى إلى مقعد الخطيب، وهو يتكون من منصة قائمة على أربعة أعمدة. وهذه المنابر أصغر حجما من منبر القيروان، لكن جوانبها تتكون من ألواح قائمة الزوايا محفورة متشابهة. ويوجد أقدم هذه المنابر الخمسة فى مسجد «أبيانا» الجامع، يرجع تاريخه إلى سنة ٤٦٦هـ/١٠٧٧م. ويوجد الثانى منها، والذى يرجع تاريخه إلى سنة ٥٤٣هـ/١١٤٨م، فى مسجد إمام زاده إسماعيل فى «أبرز»، والثالث وتاريخه ٥٨٣هـ/١١٨٧م، فى مسجد بائن فى «فريزند». وتوجد هذه المنابر الثلاثة جميعها فى إقليم «ناتانز» ولا يعُرف على وجه التحديد تاريخ صُنع المنبر الموجود فى مسجد المحمدية الجامع بالقرب من نائين، ولا المنبر المعروف باسم منبر الصاحب الكائن فى مبنى ملحق بالحسينية فى فاريظاند، ولكن من الممكن نسبتها إلى الفترة ما بين القرن الخامس والسادس الهجريينْ الحادى عشر، الثانى عشر الميلادى، بسبب استخدام أسلوب الحافة المشطوفة فى نقش زخرفة الأرابيسك فى حالة الأول، واستخدام أسلوب النقش الكوفى فى حالة منبر الصاحب. ومن أبرز وأهم ملامح هذه المنابر الإيرانية الخمسة هو تطبيق ما عُرف «بأسلوب استخدام الحافة المشطوفة الأحرف» فى النقش . ويتطابق هذا الأسلوب فى الزخرفة مع ما وجده هرزفيلد فى زخرفة نقوش سامرا الجصية. وتتكون من رسوم ذات انحدار عميق فى الجص تُعطى تباينا فى اللون والظل. وغالباً ما تتكرر هذه الرسوم وتنفصل بخطوط منحنية وتغُطى بالنقاط والخروز والشقوق الطولية وصفوف العقود أو بعض اللآلئ التى كان يتكرر استخدامها كحافة زخرفية وفى حين استخدام هذا الأسلوب وتلك الطريقة بادئ ذى بدء فى سامرا خلال القرن الثالث الهجرى/التاسع الميلادى، فقد ظل يُستخدم فى إيران بشكل معدل بعض الشئ، متخلياً عن نسقه التكرارى خلال القرنيين الخامس والسادس للهجرة/الحادى عشر، الثانى عشر الميلادى. وقد أُبطل استخدام هذا الأسلوب فى مصر مع نهاية القرن

الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى، لكنا ظللنا نلاحظه فى أجزاء أخرى من بلدان العالم الإسلامى حتى نهاية القرن السادس الهجرى الثانى عشر الميلادى.

ولا يزال منبر المسجد الجامع فى «أبيانا» يُعد من أهم الأعمال البارزة لنموذج تقنية الحافة المشطوفة التى لاتزال باقية حتى الآن فى إيران. وبرغم أن منبر «برز» يحتوى على لوحات مشطوفة، إلا أن زخرفته فى أساسها أرابيسك متشابك، وهو يظهر تأثيرات إتجاهات الزخرفة الجديدة واشتهر هذا المنبر أيضاً بدرابزينه المصنوع من مصبعات خشبية مخروطة كالمشربيات فى مصر؛ وذلك أقدم مثال معروف لمثل هذا العمل فى إيران.

ومن الممكن أن يلاحظ الحفر المشطوف الحواف أيضاً على منبر مسجد العمادية الكبير فى العراق، يرجع تاريخه إلى سنة ٥٤٨هـ/١١٥٣م. زُينت الألواح المضلعة الداخلة فى الإطار الأملس المستوى بأشكال أشجار نخيل ذات أطراف حلزونية داخل كتابات بخط النسخ ويوجد فى تركيا منبر من ملطيه، وهو محفوظ الآن فى «المتحف الإثنوغرافى» بأنقره. وفى هذا المنبر قطع صغيرة مضلعة داخله فى إطار مسطح منحوتة بطريقة الحواف المشطوفة. وقد نُقشت أرضية الألواح بأرابيسك منحوت بعمق ولها أسطح ذات أحرف مشطوفة ويرجع هذا المنبر إلى القرن السابع الهجرى/ (=الثالث عشر الميلادى)، بينما يشير «إيتجهاوزن» *ettinghousen* أن تاريخه يرجع إلى القرن السادس الهجرى/الثانى عشر الميلادى.

تغيرت زخرفة جانبى المنبر حوالى نهاية القرن الخامس/الحادى عشر الميلادى، حين ظهرت طريقة جديدة فى البناء والتصميم. ولم يحصر التغيير فى تغطية الجوانب بقطع خشبية صغيرة على شكل النجوم والمضلعات. وأقدم الأمثلة المعروفة لهذا النموذج هو منبر المسجد الجامع فى شُستر الذى ورد ذكره أنفاً. ويظهر الشكل الجديد للمنبر فى شكله المتكامل فى منبر

ضريح الإمام الحسين الفاطمى فى عسقلان وهو المحفوظ الآن فى متحف الخليل. غُطيت كل جوانب هذا المنبر بأشكال هندسية زخرفت بإتقان وهى تتكون من قطع خشبيه صغيره مضلعة متداخلة فى أشرطة منقوشة. وتتكون عناصر الشكل الرئيسية من نجوم مسدسة مضلعة. وقد ملئت كل القطع المضلعة بتصميمات أرابيسك متشابكة. على أن، الحفر على هذا المنبر لم يكن على نظام الحواف المشطوفة، ولكنه كان على نظام القواطع العميقة المستقيمة. وهنالك وجه آخر هام من وجهى هذا المنبر وهو أن «درابزينه» الصلب قد صنع على نظام المشربية، مما يجعله من أقدم الأمثلة على ذلك. ومن المحتمل أن يرجع صُنع قبة وباب المنبر التى ظهرت فيه مؤخراً إلى العهد المملوكى.

استمر نظام الزخرفة قائما، فى مصر خلال العصر الفاطمى، ظاهراً فى منبريْن قديميْن، أحدهما فى دير سانت كاترين على جبل سيناء، ويرجع تاريخه إلى سنة/ ٥٠٠هـ/=١١٠٦، والثانى فى جامع عمرو بقوص والذى يرجع تاريخه إلى سنة٥٥٠هـ =١١٥٥م، وللمنبر الأخير إيوان فوق مقعد الخطيب، وتشبه زخرفة مقعدة زخرفة المحراب وتطور شكل المنبر إلى صورته التى هو عليها الآن ضد المحراب. فصاعداً، وصار له چوسق على شكل قبة فوق مقعد الخطيب، وبوابة وعناصر زخرفية مكونة من نجوم ومضلعات مصنوعة من قطع خشبية منقوشة. وصارت هذه الهيئة هى الهيئة التى يصنع على شكلها المنبر فى سوريا وتركيا وكذلك فى مصر. ويُعتبر منبر المسجد الأقصى فى القدس بفلسطين، هو أحسن الأمثلة لهذا النوع من المنابر، وهو المنبر الذى أهداه نور الدين محمود سنة ٥٦٤هـ/١١٦٨م لحلب، ثم أخذه صلاح الدين مؤخراً إلى بيت المقدس.

ظهرت على نفس هذا المنبر زخرفة أخرى شاعت من القرن السادس الهجرى/الثانى عشر الميلادى فصاعداً، وهى ظاهرة تطعيم المنبر بالعاج والصدف. وبعد ذلك، تميزت المنابر المملوكية بتطعيمها الرائع، والذى لم

يقتصر على العاج فحسب، بل تعداهما إلى الأبنوس والعظم ومثال هذا المنبران الموجود أحدهما فى جامع ابن طولون الاخرفى جامع الصالح طلائع بالقاهرة. ثم نشهد تدهور حال كل من زخرفة النقش وزخرفة التطعيم قرب نهاية العهد المملوكى. ويُعد منبر جامع قايتباى، الموجود الآن َفى متحف ڤيكتوريا والبرت، خير مثال للأعمال المملوكية المتأخرة.

أما فى إيران، فكانت زخرفة النجوم والمضلعات أبطأ من أن تكون زخرفة شائعة. ولذلك فإن جانبىْ منبر المسجد الجامع فى «نائين» الذى يرجع تاريخه إلى٧١١هـ/١٣١٢م، مازالت مركبة بألواح متعامدة إلى جانب أنها مزينة بالنجوم والمضلعات. ويتكون جزء من زخرفته المحفورة من سلاسل من شكل المعيَّن أو من أوراق النبات، المتلثة بفواصل حلزونية الشكل، تعكس أسلوباً صار شائعاً فى إيران خلال القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى. ولهذا المنبر أيضاً، «درابزين» شبكى صُنع من شرائح خشبية بشكل هندسى. ويعد ذلك أقدم مثال لهذا النوع من أعمال التشابيك فى إيران، والتى أسُتخدمت فى «السواتر والبرقانات»، والنوافذ، والبوابات، ودرابزينات الشرفات. وهنالك منبر آخر شهير يرجع تاريخ صنعه إلى عصر مابعد فترة الحكم المغولى فى إيران وهو مسجد «سوريان» الجامع فى فارس، وهو محفوظ الآن فى متحف «إيران - باستان» بطهران. ونستمد من النقش الذى عليه أنه تم صنعه سنة٧٧١هـ/١٣٦٩م. وتميز بإستعمال طريقة النجم والمضلعات على جوانبه، وهى الطريقة التى صارت مع الوقت مطبقة فى كل الأعمال الخشبية فى إيران. وتوجد خاصية أخرى لهذا المنبر وهى عنصر استخدام الأزهار الواضح فى زخرفته المحفورة، وهو عنصر صار فيما بعد ُمميزاً للعهد التيمورى. ويعد منبر جامع جوهر شاه فى حرم الإمام الرضا فى «مشهد»، المصنوع ما بين عامى٨٤٠و٨٥٠هـ (١٤٣٦ -١٤٤٦م) قطعة تيمورية جميلة. ويتميز بزخرفته الوافرة بالنجوم والمضلعات مع فروع النباتات المنحوته فى بروز على النمط

التيموري. وعلى غير عادة المنابر في إيران، ولهذا المنبر سقيفة، يعلوها تاج ذو الشراريب.

وتُصنع المنابر المنحوتة من الخشب المشغول أيضاً في الأناضول بمستوى رفيع. فالخشب متوافر هناك، ولذلك فإن استخدامه لأساس المساجد أمر من سهل فهمه. ويعُد من أقدم منابر الأناضول الخشبية منبر جامع علاء الدين في قونية، الذي يرجع تاريخه لسنة٥٥٠هـ/١١٥٥م. وهو مصنوع من خشب الجوز، وبغض النظر عن زخرفته المعقدة بالنجوم والمضلعات المنحوتة فإن له «درابزين» صلب نقشت على حواجزه آيات قرآنية، كما أن له عقد مقترناً بألواح على المدخل. وهو لا يحمل أي تشابه مميز، لا في الشكل ولا في الزخرفة، مع المنابر السلجوقية في إيران، وهو في الحقيقة تشكيل سوري ـ مصري. وصار نموذج منبر علاء الدين شائعاً بشكل متزايد في الأناضول خلال القرنين السابع والثامن/الثالث عشر، الرابع عشر الميلادي. وخير مثال على هذا النموذج منبر «ألوكامي» في «سييرت»، وهو المحفوظ الآن في المتحف الإثنوغرافي في أنقره. ولاتزال منابر مشابهة له قائمة في أماكنها الأصلية مثل: منبر ألوكامي في سفري حصار ويرجع تاريخه إلى عام ٦٧٠هـ (=١٢٧٢م)، ومنبر إصرفوغلو كامي في «بليشار» وتاريخه ٦٩٦ ـ ٦٩٨هـ/١٢٩٧ـ١٢٩٩م.

وبرغم أن معظم المنابر قد صُنعت من الخشب، فإن منها ما صُنع من خامات أخرى، مثل الآجر، والسيراميك والحجر. وذكر المقدسي أحد هذه المنابر المصنوعة من الأجر في عرفة. وتوجد في وسط إيران، خمسة منابر من السيراميك يرجع تاريخها إلى الفترة مابين سنوات ١٤٤٥ ـ١٥٢٥م. وقد زيُنت جميعها بشكل مختلف ما بين تصميم من ثمان وإثنى عشر نجماً، وسيقان نباتات بأزهار بيضاء، وأرابيسك من نباتات بلون الكهرمان والأزرق الفاتح على أرضية داكنة زرقاء. وعلى بعض هذه المنابر كتابات تحمل اسم منشئها أو نصوص قرآنية

أو عظات دينية. وأجمل هذه المنابر هو منبر «مسجد ميدان» فى كاشان وهو مزخرف بالموزايكو بمستوى فوق المتوسط بكثير. ويعطينا أحد النقوش على الجانب الأيسر من المنبر اسم الجرفى وهو «حيدر»، قاطع الآجر، كما يعرض لنا نقشا آخر صمم وقت البناء وهو فى عهد السلطان بوسعيد الجرجانى. ويُعتبر منبر خانقاه بندر أباد أكبر الخمسة المنابر، ويرجع تاريخه إلى ٨٤٨هـ/١٤٧٣م. وتنتمى هذه المنابر المصنوعة من الآجر إلى الفترة التى تزايد فيها أستعمال الآجر والموزايكو فى العمارة الإيرانية. ولم يدم الميل لهذا النوع من المنابر طويلاً، ومن المحتمل، أن يكون ذلك بسبب الحاجة للاحتفاظ بالإيقاع على القابلية للتحرك والإنتقال من الظروف المعينة. وهنالك مثالان لمنابر الآجر من «خيوة»، أحدهما فى مسجد آرج القديم الصيفى، الذى يرجع إلى سنة ١٨٢٠م والآخر ربما يرجع إلى القرن التاسع عشر.

وهنالك بعض المنابر الحجرية فى العالم الإسلامى، مثل تلك التى فى مساجد شيخو، وأقسنقر والخطيرى بمصر وربما كان منبر مسجد السلطان حسن، المبنى سنة٧٥٧ ـ٧٦٤هـ/١٣٥٦ ـ١٣٦٣م أشهر هذه المنابر كما يوجد لمسجد جامع برقوق فى جبانة الخلفاء (المشيد سنة ٨٠٦ ـ ٨١٣/١٤٠٣ ـ١٤١٠م)، منبر حجرى جميل به نحت بنماذج هندسية معقدة، وبجوانبه تصميمات بالنجوم ومضًفرة مثل المنابر الخشبية ويشبه هذا المنبر المنبر الحجرى المحفور فى جامع شيخو، وتاريخه ٧٥٠هـ/١٣٤٩م، فى بابه وفى چوسقه.

وكان لمسجد هرات الجامع منبر رخامى جميل لكنه غير موجود الآن، قام بنحته والحفر عليه الحجار شمس الدين فى القرن التاسع الهجرى/ (الخامس عشر الميلادى).

ويوجد أقدم منبر مصنوع من الحجر فى الأناضول فى جامع علاء الدين «بنيجد» ويرجع تاريخ صنعة إلى

سنة ٦٢٠هـ/١٢٢٣م. وهو منبر بسيط بدون زخرفة ماعدا وجود بعض الأرابيسك المحفور على درابزينه الحجرى. وكانت المنابر الرخامية والحجرية شائعة أساساً فى العهد العثمانى . ويوجد بمسجدىْ بايزيد ومحمد باشا فى المصيصة، اللذين يرجع عهدهما إلى سنة ٨٩١هـ/١٤٨٦م، منبران رخاميان جميلان صُنعا باتقان. ويشهر منبر المسجد الأخير على وجه الخصوص بزخرفته النباتية الفنية. ويعتبر منبر مسجد السليمية فى أدرنة وتاريخه ٩٦١هـ/١٥٧٤م، من أكثر المنابر اللافتة للنظر، لضخامة بنيانه، وجمال وإتقان صنعته. نحُت هذا المنبر من كتلة حجرية واحدة، وساد أحد جوانبه شكل مثلث متساوى الأضلاع فى وسط قرص الشمس وتتكون حافتة المتاكلة ودرابزينه من تصميمات تقليدية مضلعة وزخرفت مظلته جوسقه/قبته المخروطية بالسيراميك. كذلك فإن لمنبر جامع صوقولو الحجرى فى إستانبول (والذى يرجع تاريخه إلى سنة ٩٨٠هـ/١٥٧٢م) جوسق من الآجر، ودرابزين من الحجر مثل تلك التى فى المنابر الخشبية.

٣ ـ أما فى الهند

فتختلف نماذج تصميمات المنابر عن غيرها من حيث تصميمها العام عن تلك التى تتكون من ثلاثة أدراج حجرية بسيطة، إلى تلك المنابر المنحوته والمظللة والتى تحتوى على تسعة أدراج أو أكثر. والحجر هو المادة الخام المفضلة فى بناء منابر الهند حتى فى منطقة البنغال التى يجرى البناء فيها بالآجر، على أن عدم تواجد منابر مصنَّعة فى كثير من مساجد الهند القديمة المعروفة ربما يوحى بأن المنابر الخشبية كانت معروفة عندهم أيضا.

أما فى سلطنة دهلى :

فلا يوجد فى أى مسجد قديم من مساجدها منبر واحد قديم أصلى (والمنبر الذى فى مسجد جماعات خانة فى نظام الدين، هو أقدم مسجد لاتزال تُقام الصلاة فيه، فهو منبر حديث، حل محل منبر قديم بسيط يتضح من صوره أنه كان يتكون من ثلاث بلاطات حجرية). كما يوجد فى دهلى منبر جامع «اريش»،٨١٥ هـ/١٤١٢م، وهو

بناء حجرى ضخم يتكون من سبعة درجات، ويمتد درجة السابع إلى منصة مربعة مستندة على أعمدة أما عن منابر الأقاليم فليس هنالك مساجد قديمة قد تبقت فى البنجاب.

وتُقدم البنغال أمثلة قديمة رائعة من المنابر ذات المظلات الچواسق؛ وأقدمها، منحوت من حجر البازلت، فى مسجد بارى ويرجع تاريخه إلى أوائل القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى، ولهذا المنبر تسعة درجات تؤدى إلى حجرة علوية تعلوها قبة، بفتحات ذات عقود من جوانبها الثلاثة وإلى ما يبدو على أنه محراب مائل قبالة الحائط الغربى لصحن الصلاة. وتكرر هذا التصميم فى مسجد «آدينه» الكبير ٧٧٦هـ/ ١٣٧٥م، حيث تُظهر صورة «راڤينشو الفوتوغرافيه» المحراب، مثل الزخرفة على الحائط الغربى المحفورة مع إظهار مصباح معلق، فى حين زين السطح الخارجى برسوم هندسية مشجرة. ويتشابه معه لكن بشكل أبسط منبر مسجد قطب شاهى القريب منه والذى يرجع تاريخه إلى سنة/ ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م. وهنالك منابر بسيطة ذات ثلاث بسطات حجرية، أحدها منبر مسجد محمد بن تيبو سلطان ١٢٥٨هـ/ ١٨٤٢م.

وفى المبانى القليلة فى سلطنة «جونبور»، يتخذ المنبر فى المساجد، شكل بناء حجرى مؤلف من تسع درجات تؤدى إلى منصة حجرية مربعة، دون أن تكون هنالك آثار لوجود چواسق عليها.ولعل النموذج المفضل للمنبر فى سلطنة جوجارات هو المنبر الحجرى ذو الدرجات التسع، برغم أن منبر مسجد أحمد شاه القديم فى أحمد أباد (٨١٦هـ/ ١٤١٤م) يُظهر، أن الشرفة العليا كانت مغطاة بچوسق بمظلة، وربما تكون هذه المظلة مأخوذة من معبد مانداپا الهندى. وتوجد منبرة فى كثير من مساجد جوحرات وهى ظهور منصة منخفضة مربعة أمام آخر درج المنبر، ولا يعرف الغرض منها، ولكن من المعتاد أن نراها الآن مغطاة بالحُصر وتُستخدم لجلوس الصبيان فيها حين يستخدم المسجد كمدرسة لتحفيظ القرآن.

وخلال الفترة المغولية، صار شكل المنبر مدَّرجاً وغير مغطى. وفى بعض الأحيان، يكون فى درجه الأحمر المصنوع من الحجر الرملى سواتر صغيرة مثقوبة على حوافها.

وتوجد نماذج عديدة مختلفة من المنابر على ساحل شرق إفريقية. وكان لمساجد الجمعة هناك منذ العصور الوسطى وحتى القرن التاسع عشر الميلادى منبر حجرى يتكون من درجين ومقعد أما فى زنجبار فيوجد درج واحد ومقعد، على حين يوجد فى غيرها منابر لها ثلاثة درجات وفى كل هذه الحالات نجد الدرج الأسفل مسطح للغاية، ويُعرف فى اللغة السواحيلية باسم «كيابو»، أو مكان القسم المقدس. والشخصى الذى يريد أن يقْسم يقف على هذا الدرج، ويلمس المنبر.

ولقد بنى مسجد أنجوانا الجامع فى كينيا، مؤخراً سنة ١٥٠٠ ـ ١٥٥٠م، وكان لمنبره سبعة درجات. وفى العصر الحديث بُنيت منابر حجرية فى مساجد لامو. وهنالك منبران خشبيان وحيدان فى شرق إفريقيا، أحدهما منبر مسجد الجمعة فى لامو الذى ترجع نقوش إنشائه إلى سنة ٩١٧هـ/١٥١١م، وهو موجود فى «سوو» ٩٣٠هـ/١٥٢٣م كما يوجد منبر محمول يُستخدم فى أيام الأعياد فى قرية صغيرة قرب دار السلام بتنزانيا تُسمى «ماجوجونى»، وهو يتكون من مقعد خشبى بسيط قائم على قاعدة مسطحة وفى بعض مساجد الجمعه، يتخذ المنبر شكل منصة بارزة داخل بنيان داخلى خلف حائط القبلة. ومن الممكن الوصول إليه بدرج من الداخل، أو من داخل المحراب. ويشبه المنبر فى هذه الحالة نافذة تقع عند ميمنة المحراب. وتزُود هذه المنابر فى بعض الأحيان بدرابزين ليتكئ الواعظ عليه. ويتصل الدرج فى بعض الأحيان بحجرة خُصصت كمكتب للإمام، وتزود هذه الحجرة أيضاً بباب خارجى ومع أن تاريخ هذه المنابر غير معروف، الأ أن الروايات المحلية تشير إلى أنها فى الغالب تنتمى إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

المصادر:

(١) البتنونى. الرحلة الحجازية.

(٢) الأزرقى ، أخبار مكة.

(٣) المقريزى، الخطط.

(٤) ياقوت ، معجم البلدان.

د. عطية القوصى [ج. بيدرسن، فريمان جرنفيل Bedersan, F. Grnville]

مندور، محمد

محمد عبد الحميد موسى (١٩٠٧م- ١٩٦٥م) شيخ نقاد الأدب المصرى والغربى المعاصرين، وُلِدَ فى كفر مندور بالقرب من منيا القمح بمحافظة الشرقية وكان أبوه متدينا متسامحا تلقى قسطا يسيرا من التعليم، وتعلّم مندور على أيدى والده القرآن الكريم وكانت نشأته الدينية فى بيئة ريفية قد غرست فيه قيماً أخلاقية ودينية حافظ عليها طوال حياته وفى سن الخامسة أرسل إلى كُتّاب القرية وفى الخريف التالى أُلحق بالمدرسة الابتدائية فى منيا القمح، وفى عام ١٩٢١م انتقل إلى المدرسة الثانوية فى طنطا حيث درس الإنجليزية وحاز شهادة البكالوريا فى ١٩٢٥م بعد ذلك قام بتسجيل نفسه فى مدرسة الحقوق فى الجامعة المصرية على أمل أن يصبح نائباً عاماً كما سجل نفسه أيضا فى قسمى اللغة العربية والاجتماعية وفى عام ١٩٢٩م حاز درجة الليسانس فى الأدب العربى و فى سنة ١٩٣٠م حاز على درجة الليسانس فى القانون وبعد ذلك مُنح وظيفة نائب عام ولكنه تركها ليقبل منحة حكومية للدراسة فى السوربون. وبعد دراسة استمرت تسعة أعوام حاز مندور درجة علمية فى الآداب واللغات القديمة وكذا فى القانون والاقتصاد السياسى وقد أعاقته الحالة السياسية المضطربة فى فرنسا عن إنهاء رسالة الدكتوراه وعجلت بعودته إلى مصر فى عام ١٩٣٩م ثم قضى الأعوام ١٩٤٠م، إلى ١٩٤١ فى الترجمة الإنجليزية والفرنسية إلى العربية وتدريس قسم الترجمة وفى عام ١٩٤٢م أنشئت جامعة الأسكندرية وعين بها كأستاذ للأدب العربى بها وهناك عمل أحمد أمين المفكر البارز على تشجيعه على إنهاء رسالة الدكتوراه والتى أتمها فى عام ١٩٤٣م.

وكانت أطروحته لنيلها هى طرق النقد العربى فى القرن الرابع الهجرى وقد نشرت تحت عنوان «النقد المنهجى عند العرب عام ١٩٤٦م» ومنذ ذلك الحين وهى تُعد العمل المتميز عن النقد العربى فى العصور الوسطى.

وقد ترك منصبه فى جامعة الأسكندرية فى عام ١٩٤٤م ليعمل كرئيس تحرير لجريدة المصرى مباشراً عملا فى مهنة متقلبة فى الصحافة السياسية والأدبية، وفى طليعة المعارضين لحكومة صدقى باشا والإنجليز ثم أعفى من منصبه ولفترة قصيرة اكتفى بنشر القليل من المقالات والتدريس فى معهد الفنون المسرحية المسائى وفى عام ١٩٤٥م عُين رئيساً لتحرير جريدة الوفد المصرى المسائية والتى حولها تدريجياً إلى بيان ثورى ضد الإنجليز وعملائهم المصريين وعلى الرغم من كتاباته الاجتماعية ترأسه للجناح التحررى التقدمى لحزب الوفد فإنه لم يكن أبداً شيوعياً وكان لانغماسه العميق فى السياسة القومية ومعارضته العنيفة لمعاهدة صدقى — بيفن سببا فى سجنه لعشرين مرة عام ١٩٤٥ و ١٩٤٦م وكلفته غلق صحيفته المسائية «البعث» وبسقوط حكومة صدقى تولى مندور تحرير جريدة الوفد الجديدة (صوت الأمة) حيث تابع نضاله السياسى ضد الاحتلال وقد أدار مكتبا ناجحاً للمحاماة بين عامى ١٩٤٨ و ١٩٥٤م وواصل فى الوقت نفسه كتابة تحرير مجلة «صوت الأمة» وانتخب للبرلمان المصرى فى عام ١٩٥٠م وخدم فى عدة مجالس برلمانية وفى ١٩٥٣م عمل بالكتابة والتدريس فى معهد الجامعة العربية للدراسات العربية العليا وحتى وقت قصير قبيل وفاته ١٩٦٥م.

وتشمل أعماله الكاملة كتباً عامة ومتخصصة تعالج موضوعا واحداً أو عدة موضوعات متصلة أو مذاهب أدبية وتراجم لأعمال متنوعة غالباً من الفرنسية إلى العربية، مراجعات للكتب والمئات من المقالات النقدية والسياسية وبعض المحاولات البدائية فى الشعر وسيناريو واحدا.

وعلى الرغم من شهرته كصحافى سياسى ومترجم فإن سمعته تأتى فى المقام الأول كناقد أدبى بارز وتشمل أعماله الأدبية ثلاث مجالات رئيسية هى النقد النظرى والتطبيقى، والشعر والشعراء، والمسرح بشقيه الشعرى والنثرى وأكثر كتبه النقدية بروزاً هى «فى الميزان الجديد» والذى شرح فيه

نظريته عن الشعر المهموس وكذا «النقد المنهجى عند العرب» ١٩٤٦م وكتباً أخرى مثل «فى الأدب والنقد» ١٩٤٦م والأدب ومذاهبه ١٩٥٨م والأدب وفنونه ١٩٦٣م والأعمال الرئيسية لمندور فى الشعر والشعراء تحوى عملا نظرياً عن الشعر هو «فن الشعر» ١٩٦٠م وسلسلة شهيرة لدراسات نقدية والشعراء المعاصرة المصريين وشعراء حركة الشعر الحر وأعماله الرئيسية فى المسرح تشمل «المسرح» ١٩٥٩م، و «الكلاسيكية والأصول الفنية للدراما»، ودراسات تطبيقية للمسرحيات الشعرية لأحمد شوقى (توفى ١٩٣٢م) والمسرح النثرى لتوفيق الحكيم (ولد ١٨٩٨م).

وأكثر التراجم تميزا عند مندور هى البحثين المشهورين واللذين أثرا بشدة فى تفكيره النقدى وعلما فى كتاباته النقدية على مدار رحلته المهنية وهما «Defence des letter» «دفاع عن الأحرف» لجورج دومال ١٩٤٣م، و«منهاج التاريخ الأدبى» ١٩٤٦م لجوستاف لانسون، وتغص التراجم الأخرى نطاقاً كاملاً للأفرع الأدبية من «مدام بوفارى» لفلوبير وحتى «الغراب» لإدجاز آلن بو.

وتشمل كتاباته السياسية والفكرية كتاباً رئيسياً هو «الديموقراطية السياسية» ١٩٥٢م ومقالات لا تعد ولاتحصى والبعض منها نشر فى كتابين وتمرس مندور فى مدرسة النقد الفرنسى وخاصة الطريقة السائدة آنذاك «طريقة تحليل النص» قد طُبع فى كتاباته وبالطبع تطور إلى نظرية نقدية مرت بالنسبة له فى ثلاث مراحل مختلفة.

١ ـ الانطباعية الجمالية حيث الأسبقية للتلائم مع القيم الجمالية وهذه الطريقة متبعة فى عملية المبتكرين والأكثر شهرة «النقد المنهجى عند العرب» و «فى الميزان الجديد» والذى تضمن أيضا نظريته عن «الشعر المهموس» فقد أعلن بأن الشعر ماهو إلا صوت خافت فهو «يهمس» ويتخاطب مع السامعين. شعراً خالياً من الخطابة المنمقة والزخارف البلاغية والعاطفة

الواهنة، ويعد شعر المهجر (خاصة شعر نعيمة) والشعر الحر أبلغ الأمثلة للشعر المهموس فى تقديره

٢ ـ التحليل الوصفى وهنا يأخذ على عاتقه منهاجاً موضوعياً يتحرى التحليل والتعريف والتعليم أكثر من الدلالة وقام بتطبيق هذه النظرية فى كتبه عن الشعر والمسرح (١٣) متضمنة السلسلة الشهيرة «الشعر المصرى بعد شوقى» والتى كتبها لمعهد الجامعة العربية للدراسات العربية العليا.

٣ ـ النقد الفكرى والذى يعتبر الأدب ذا وظيفة اجتماعية واتجاهه هذا كان محصلة لمعتقداته الإجتماعية ولإنعماسه فى السياسة القومية ويعزى إليه أنشطته المختلفة فى الصحافة والقانون والبرلمان وإهتمامه الدائم بالحياة الريفية المصرية وعلى الرغم من تشعب طريقته فإن النظرية الجوهرية النقدية عند مندور تناصر قضية ملاحقة الجمال فى أى عمل أدبى والحكم النهائى فى اعتقاده يتوقف على الذوق الشخصى المصقول والمعزز بمعرفة واسعة متنوعة وقد عَرَّف النقد بأنه فن التمييز بين الأسلوب الأدبى ووظيفته كتفسير وتقييم ودلالة النقد بهذا لديه القدرة على المشاركة فى إعادة خلق العمل الأدبى.

وكان حضور مندور الأدبى الملحوظ وإبداعه الخصب، وأصالته وذكاؤه قد أدى إلى دخول معارك أدبية لاتنتهى مع معاصريه من النقاد خاصة العقاد (توفى ١٩٦٤م) ولمعارضى الشعر الحر وكان كل من النقاد وطرائقهم النفسية والدجماتيه ذات الفلسفة الوضعية، موضوعاً لنقده العلمى الماكر.

وأسلوب مندور الدقيق الأنيق غير المزخرف يعزز القدرة على الفهم وسهولة التناول لكتاباته الأصيلة فقد قام بتقديم مفاهيم عدة للتقاليد النقدية العربية المعاصرة مثل الشعر المهموس و «الأدب الهادف» فى الرومانسية الموضوعية و «النقد المنهجى» وعلى الرغم من اعتقاداته السياسية والاجتماعية فإن مندور بقى على مدار حياته ناقداً أدبياً وليس عقائدياً.

المصادر:

كتب مندور حوالى ٣٠ كتاباً والمئات من المقالات ومراجعات الكتب والتى بقى معظمها لم يجمع وفى عام ١٩٦٤م وافق على إجراء مقابلة تعليمية مفصلة نشرت فى كتاب فؤاد دوارة «عشرة أدباء يتحدثون» القاهرة ١٩٦٥م ومقابلة أخرى فى الجريدة الأدبية اللبنانية «الأدب»مع فاروق شوشة وكتب بعد وفاته مقالات لاحصر لها عن حياته وكتاباته النقدية وذلك فى الجرائد الأدبية العربية مثل «الأدب»و «الطليعة» و«الحلة»

[منصور عجمى Mansour Ajami]

المنذر بن سعيد

المنذر بن سعيد بن عبدالله بن عبدالرحمن القرطبى، ابو الحكم، الفقيه المشرع الأندلسى المولود سنة ٢٧٣ هـ = ٨٨٦ م) فى أسرة ترجع إلى أصل بربرى ثم استقرت فى قرطبة.

ولقد درس أول ما درس فى الأندلس ثم رحل فى طلب المزيد من المعرفة فى الشرق أثناء قيامه بأداء فريضة الحج سنة ٣٠٨ هـ (= ٩٢١م) فأقام فى مدن شتى وحضر حلقات دروس عدة شيوخ واشتهر فى مصر حين صحح قراءة شعر لمجنون ليلى انشده أبوجعفر النحاس الذى رفض ان يعيره كتاب الصيد للخليل بن أحمد لينسخ نسخة منه لنفسه، وعلى الرغم من رفض أبى جعفر إعارته هذا الكتاب إلاّ أنه استطاع أن يحصل على نصٍّ له، كما نسخ نسخة من كتاب الإشراف فى اختلاف العلماء لمحمد بن المنذر النيسابورى، فلما عاد إلى اسبانيا ذاعت شهرته كرجل من رجال الأدب وكشاعر وفقيه، الظاهر أنه بدأ فى هذه المرحلة يمارس عمله كقاضٍ فى منطقة الحدود الشرقية، فلما كان شَهر جمادى الآخرة من سنة ٣٣٠ هـ (= مارس ٩٤٢م) وقد اختير أخوه فضل الله المتوفى ٣٣٥هـ (= ٩٤٧ م) الذى صحبه الى الشرق قاضياً لفحص البلوط أصبح المنذر نفسه قاضيا لجميع مناطق الحدود وصار له الإشراف الكلى على جميع القضاة وجباة الضرائب الداخلين فى نطاق منطقة نفوذه

الإدارى، كما عهد إليه بمراقبة الرحالة الوافدين من الخارج، ينفرد ابن خلدون فى مقدمته من بين جميع المؤلفين فيذكره بأنه القاضى الذى اصبحت له قيادة الجيوش التى كانت تخرج كل سنة لقتال النصارى، وليس من المعروف متى كان تاريخ انتقاله ليكون قاضى مدينة الزهراء، ولكن من المعروف أنه كان يشغل هذا المنصب فى سنة ٣٣٨هـ (= ٩٤٩م) حين حدثت حادثة يعتبرها مترجموه ذات خطورة عظمى ويعلقون عليها أهمية كبرى، فلقد كان حاضرا مجلس بلاط الخليفة الناصر عبدالرحمن أثناء استقباله لسفير الامبراطور قسطنطين السابع، وفى أثناء هذا الاستقبال الذين كان من المفروض أن يلقى فيه أبو على القالى كلمة فى مديح الخليفة يؤكد فيها على رخاء البلاد تحت حكمه، وكان الحكم ولى العهد قد جاء بالقالى من بغداد وبسط عليه رعايته، فلما شرع أبو على فى الكلام ارتج عليه من الرهبة فلم يستطع أن ينطق بكلمة واحدة، وحينذاك ارتجل المنذر بن سعيد خطبة عصماء حفظها لنا الكثيرون ممن ترجموا له ونقلها عنهم غيرهم ومن بينهم ابن خاقان فى كتابه المطمح وياقوت فى معجم أدبائه، ولقد أكسبه هذا الحادث العارض تقدير عبدالرحمن الثالث الناصر الذى أحسّ اذ ذاك بوجوده لأول مرة ومن ثم اختاره فى السنة التالية فجعله «قاضى الجماعة» وكان معنى ذلك أنه صار أكبر قاضٍ فى المجتمع الإسلامى للإشراف علىً سير العدالة كما يقول ليفى بروفنسال فى تاريخه عن اسبانيا المسلمة، وعلى الرغم من محاولات المنذر المتكررة للاستقالة وترك منصب قاضى الجماعة الاّ أن الحكم الثانى أصر على ابقائه فى هذا المنصب حتى وافاه أجله يوم الثامن عشر من ذى القعدة سنة ٣٥٥هـ . = ١٥ نوفمبر ٩٦٦م وليس الرابع من ربيع الأول ٣٤٩ هـ وهو فى السابعة والأربعين من عمره كما يقول السيوطى فى بغيته الذى يخطىء مرة أخرى فيجعل ولايته قضاء الجماعة لغرناطة لا لقرطبة). أما الحكم الثانى فقد ولى الخلافة من سنة ٣٥٠ هـ حتى ٣٦٦ هـ

لقد كانت صراحة المنذر بن سعيد ان تكلفة ضياع مكانتـه بل وهو أكثر منها، ويلفت مترجموه وكـتاب سيرته الأنظار إلى خطبة جافة شديدة اللهـجة لام فيها الحـاكم لوماً عنيـفاً إذ كـان على وشك بناء مـدينة الزهراء، ثم ما كـان منه من نقـد لاذع لبنائه مـقـصورة بالحـجـر المموق بالذهب والفـضـة، ورمـاه بأنه اسلم نفـسـه لغواية الشـيطان فـأضله حتى سلك مـسلك الكافر، وعلى الرغم مـن هذا كـله إلاّ أنـه لم يـصب بـأذى، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الخليـفة الناصـر عـبدالرحـمن كـان يدرك تمام الإدراك مدى جـدوى معـاونته، ويـقول من كتبـوا سيرته ومعـاصروه إنه كان شديدا كل الشدة ولكن على من يمثلون أمامه للمحاكمة، وكـان يعاملهم جميعا على قدم المـساواة دون اعتـبار للطبـقة الاجتـماعـية التى يـنتمـون اليهـا، وقد لاحظ متـرجموه فى دهشـة ان سلوكه الجاف وتصـرفه الكريم لم يمـنعاه من ان يكون فكها مع اصدقائه كثير الدعابة معهم وينـقلون عنه بعض ملحة ونكاته التى كـثيـرا ما أضـحت أهل قـرطبـة وسرّتهم.

ويفـيد نص بوفنسـال أول ممثل فى الأندلس لمذهب أهل الـظاهر الذى أدخله الى الأندلس بعـد أن تتلمـذ فـيـه ليس على يد داود ابن خلف وحده، بل درسه أيضا على يد أحد تلامـيذه (راجع مقال بيـلات عن ترجمـة ابن حزم فى مـجلة الأندلس ١٩٥٤م)، ولقد اسـتطاع المنذر بن سعـيد ان يمـارس «الاجتـهاد » فى نفس الوقت الذى كـان فيـه ملتزمـا كل الالتـزام بالمذهب المـالكى واحـتـرامـه، وحين يتكلم عنه ابن العمار الحنبلى فى كـتـابه شـــذرات الذهب (٣/ ١٧) نراه يعـتـرف باسـتـقامـة رأيه وألمعـيتـه وفصـاحته ولا ينتـقده أكثـر مما تجرى أقـلام غيـره من كـتاب الـتراجم عـمن يترجمون لهم.

لكن على الـرغم من كل مـا ذكـرناه فلم يبق لديـنا شئ من مـؤلفـاته وهـى الناسخ والمنسوخ، الإنبـاه على استنباط الأحكام من كـتاب الـله، وكتـاب الإبانة عن حـقائق أصـول الديانة، وان بقـيت بعض أبيـات من الشعر تنـسب اليه ولا سيما فيـما يتعلق بالزهد وترد الإشارة أيضا إلى تبادل الرسائل الشعرية بينه

وبين أبى على القالى فى موضوع كتاب أراد استعارته منه، على أن ينبغى أن نشير إلى أن هذا الإنتاج الأدبى قد خفى فى بادىء الأمر عن ياقوت فخلا منه معجم أدبائه حين ترجم فى الجزء الخامس منه.

كان للمنذر بن سعيد عدة أبناء منهم واحد اسمه الحكم، واثنان غيره دانا بأفكار الفيلسوف ابن مرّه، أمّا رابعهم واسمه عبدالملك الذى عرف «بصاحب الرد» أو بمعنى آخر القاضى المعين للنظر فى الأمور التى تعتبر شديدة الحساسية ولا يستطيع تناولها غيره من القضاة، وقد اتهم عبدالملك هذا بالتورط فى المؤامرة التى استهدفت الاطاحة بهشام الثانى، وأدين وحكم عليه بالإعدام فأعدم شنقا وذلك سنة ٣٦٨ هـ (= ٨٧٩ م) بأمر المنصور بن أبى عامر.

المصادر:

انظر فى هذا على وجه الخصوص تاريخ مسلمى اسبانيا (بالفرنسية) لليفى بروفنسال وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضى والمقتبس لابن حيان ومطمح الأنفس لابن خاقان وقضاة قرطبة للخشنى وجذوة المقتبس للحميدى وبغية الملتمس للضبى وتاريخ قضاة الأندلس والمعجب للمراكشى والطبقات للزبيدى ومعجم الادباء لياقوت وأعمال الأعلام لابن الخطيب ونفح الطيب للمقرى وأزهار الرياض له أيضاً ومرآة الحماية لليافعى ودائرة المعارف للبستانى

مروان حسين حبشى[ش. بيلات Sh. Pellat]

المنذر بن محمد

المنذر بن محمد، ابو الحكم (٢٢٩ ـ ٢٧٦ هـ = ٨٤٤ ـ ٨٨٨م) سادس أمراء قرطبة الأمويين، وكان ابن جارية من جوارى محمد بن عبدالرحمن الثانى (المتوفى سنة ٢٧٣ = ٨٧٦ م).

ولقد شغل فى حياة ابيه بعض الوظائف الحربية فى ظروف مختلفة، ولم يكن فى بعضها موفقا ولم تكن لتخرج عن ناحية تشريفية، وكان اول خروج له سنة ٢٤٢ هـ = ٨٥٦م) حين مضى لحصار طليطلة التى كانت قد اعنت الثورة من قبل لكنه لم يصادف

من النجاح ما كان منتظراً، على أنه اتيح له فى السنوات التالية ان يخرج على رأس بعض الطوائف ضد المسحيين ثم زحف فى سنة ٢٦٣ هـ (٨٧٧ م) على ماردة لمحاربة صاحب بطليموس Ba-doyoz عبدالرحمن بن مروان الجليقى وما انقضت خمس سنوات بعد ذلك حتى خرج سنة ٢٦٨ هـ (= ٨٨٢م) فحاصر سرقسطة saragassa واستولى على بعض الاماكن قبل ان يرتد فيقابل ابن مروان ويخرجه من بطليموس وجرى فى هذا الوقت بالذات ان استسلم عمر بن حفصون المتمرد المعروف لمحمد الأول ولكن استسلامه كان ظاهريا إذ ما لبث أن انشق السيف مرة ثانية وأصبح لزاماً على المنذر بن محمد قتاله سنة ٢٧٣ هـ (= ٨٨٦م) فقام ابن الأمير وطوّق الحامية وحاصرها وردّ هجوما قام به المتمردون على غرّة ، إلا أنه أضاع الفرصة من يده حين أمعن فى التقدم اكثر مما وصل اليه وما كان ذلك التوقف من جانبه الاّ حين سمع بموت ابيه، ومن ثم عاد الى قرطبة ونودى به حاكما وذلك يوم الثالث من ربيع الأول سنة ٢٧٣هـ (= ٩ أغسطس ٨٨٦ م) فى ظروف اعاد روايتها ابن الآبار بطريقة مأساوية فى الفصل الذى أفرده لوزير محمد الأول وقائده هشام بن عبدالعزيز الذى لم يستطع الاّ بعد صعوبة ان يقرأ على الناس كتاب الولاية بالحكم، فلما ولى المنذر الأمور استبقى وزيرى ابيه تماما بن عامر الثقفى وأبا مروان عبدالملك بن جوهر وعين هشاماً حاجباً وان لم تطل علاقاته الودية بالأخير إذ سرعان ما استجاب لالحاح ابن جوهر عليه فقبض على هشام وأعدمه وصادر ممتلكات أسرته وفرض عليهم غرامة ثقيلة جباها منهم.

إذا كان عهد المنذر بن سعيد قد اتسم بالقصر فقد امضاه فى محاربة ابن حفصون الذى اغتنم فرصة موت محمد الأول ليتابع حركاته وعماله ولكن الأمير الجديد ظل يتابعه بالحرب حتى أنه خرج بنفسه على رأس عسكره فى سنة ٢٧٤ هـ (=٨٨٨ م) لقتاله وكان يهدف من حملته هذه إلى ضرب معاقل المتمرد فى

يوبشترو»، فبدأ أولا بمحاصرة «شذوتة ونجح فى القبض على نائب ابن حفصون وسمره الى صليب ثم القى القبض على الثوار وأرسلهم إلى قرطبة ليسحروا بها، ثم التقت بعدئذ إلى «بوشترو والفخر فى لحة مفاوضات عقيمة ضارعة مع القائد الثائر الذى تظاهر بالخضوع للأمير وانضم اليه. وكتب له القاضى كتاب امان حتى ان المنذر بعث إلى «بوشترو» بمائة وخمسين نبلاً لحمل كل متاع ابن حفصون والقدوم بها إلى قرطبة ، إلاّ أن الأخير فرّ وتصيد القافلة واستولى عليها، وحينذاك عزم المنذر بن محمد عزما اكيدا على مهاجمة بوشترو رأساً ولكنه مرض مرضا ألزمه ان يستدعى أخاه عبدالله ويعهد اليه بقيادة العمليات الحربية ومحاصرة ذلك الموقع قبل أن يموت يوم ١٥ صفر ٢٧٥ هـ = ٢٩ يونيو ٨٨٨ م، واتهم الناس أخاه عبدالله بأنه دس له السم، وتريثّ عبدالله ثلاثة أيام اعلن بعدها وفاة اخيه المنذر وعاد بجثمانه الى قرطبة، واستأذن من عمر بن حفصون فى الوقت ذاته ان يؤمن طريق موكب الجنازة.

ولقد اشتهر المنذر بن محمد بالذكاء والجود ما يتعارض معارضة كبيرة مع ما أخذه من القسوة البالغة فى ظروف كثيرة، ومناسبات متعددة، ويقال أنه كان صديقا الشيوخ الدينيين وكبار رجال الأدب.

،لعل أهم المصادر التى تناولت المنذر بن محمد كتاب Leir proveucol Hist. Eopm. us الذى استفاد كثيرا من المصادر العربية ومن أهمها كتاب افتتاح الأندلس لابن القوطية الذى ترجمه فانيان ونشره وسماه Extraits inedils re- lotif au maghreb ونشرها بالقاهرة حين يؤنس والجزء الثانى من البيان المغرب لابن عذارى.

بدرية الدخاخنى [ش. بيلات Ch. Pellat]

منزل

منزل: جمعها منازل، وهى اسم مكان وزمان من الجذر «ن زل» التى تعبر عن فكرة الاستراتيجية أو المكث المؤقت أثناء الرحلة.

١ ـ فى وسط وغرب البلاد الإسلامية.

فى القـرآن الكريم جاءت الكلمـة فى صـيغـة الجمع فـقط لتـدل على منازل القمـر كما هى فـى سورة يونس آية ٥ (هو الذى جعل الشـمس ضياء والقـمر نورا وقدره منازل لتعلـموا عدد السنين والحساب) وقد يكون فى المنزل مرحلة فى رحلة الروح الغـيبـية كـما جـاء فى «كـتـاب منـازل السـائلين» لعـبـدالله الأنصارى الهروى.

ووفقا لما جـاء فى لسان العرب لابن منظور فإن المنزل هو المكان الذى يأوى إليـه الإنسـان (مـوضع النزول) حـيث يهـبط المسـافـر بعـد مسـيـرة يوم («مرحلة» وجمعها «مراحل») من ٥ إلى ٦ فـراسخ (أى من ٣٥ إلـى ٤٨ كم). وهى مرحلة فى الصحراء قد تصل ٦٠ كم فى زمن قدره ١١ ساعة.

وعند تشـيـيد المنـازل على الطرق، يؤخذ فى الاعتبـار تضاريس وفواصل المسافـة بين المنازل، ووجود مـورد ماء كنبع أو بئـر أو «بركـة» ووجـود الكلأ (مرعى) للأنعام ووجـود مكان يعسكر فيه الرجال وفى ألف ليلة وليلة ما يفيد أن منازل القـبائل هى المكان الذى يقـام فيه الخـيام، وعمومـاً فإن هذا المصطلح (منزل) يرادف مخيم العرب البدو الذى تنزل فـيـه القـوافـل وفى الكتـابات الجغرافـية وكتب الرحالة فـى العصور الوسطى الإسـلامـيـة اسـتـخـدام هذا المصطلح ليعـنى موضع القوافل قـريبًا من بعض المقيميـن أو معهم على جانب الخـان على طول الطريق وكـان يراعى فى المنـزل أن يكون فى مـوضع آمن

وفى مقتبل القرن السابـع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى بـنى الملك المعظم الأيوبى مكاناً للإقـامة (مقـام) عند كل منزل على طريق الحج (درب الحجيج) وفقًـا لما ورد فى كتاب القـلائد لأحمـد بن طولون. وأشـار ابن بطـوطة إلى فـندق عنـد كل مـوقف (منـزل) على طـول طريـق القـاهرة دمـشق، وقـد تكون هـذه من تأسـيس ناصر الدين الذى كـان (دوادار) لتنكير Tankizs وفى العـصـر المـملوكى، كـان هناك مكان للـمـأوى يقـال له (منرلة)، عند كل (منزل) مـن منازل شـبكة بريد وقد يحـدث أن يكون المنزل أصل قرية، كما فى خان شيخون فى وسط الشام.

و«منـزل» اذن يكافـئ «دار المنـزلة» وهو مكان يأوى إليه الشخص وحـيثما تكون الضيـافة للمســافرين وعلى طول الطريق الذى يسـتخـدمـه الحجـيج إلى الجزيرة العربية كـان المنزل غالباً مكاناً للتعبد مع «وقف».

وفى نهـاية العـصـر المملوكى عند مراحل معينة كـانت هناك قوافل مزودة بمطابخ وملحقات بيطرية لإقامة الكتائب الحربية. وفى العصر العثمانى بنى لالا مـصطفـى باشـا حـاكم دمــشق عـام ٩٧١هـ / ١٥٦٣م خـانا وصـار المنزل بهذه الـطريقة فندقًـا للمسافـرين بدون أمـتـعـة أو بضـــائع. وقـرر الخـيـرى (المتـــوفى ١٠٨٣هــ/ ١٦٧٢م) الذى سافر عام ١٠٨٠ / ١٦٦٩م من المدينة المنورة إلى اسطنـبـول أنه كـانت هناك «مرحلة» من «القـنيطرة» فى «الجولان» ومنزل يســتطيع الفـرد أن يـمكث فى خـيام فـى الصيف ولـكنه يسكن داخل الخـان فى الشتـاء. وقـد عانت مـرحلة مدائن صـالح سنة ١٠٨١هـ/ ١٦٧١م أحد مـراكز تجـمع الحجـاج على طريق الحج إلى جنوب تـبـوك، من هجـمـات البدو الشـرسة وقـد تسببـت مثل هذه الهـجمـات المتكررة على هذه المنازل فى منتصف القرن الثانى عشر الهجإى/ الثامن عشر الميلادى أن يقيـم أسعد باشـا حصنا لحـماية قـوافل الحج، وفى نهاية العصر العثمانى كان هناك نوعان من المضافات هما: المضافة وكانت عامة المنزل وكان خـاصًا. فـفى الأولى يقدم المأوى والمأكل للمســافرين عـلى نفقـة الأعـيـان بالتناوب وفـى الثـانى يقـدم أصـحابها استضافـة متشابهة فى بيوت ويستخدمها المســافرون باستمرار نظير أجور مخفضة.

والمنزل فى وقتنا هذا يعنى مأوى أو منزلاً أو حـتى شقـة. وقـد يصاحـبهـا أحيانًا مـصطلح يعين وظيفتـه بالضبط مثل «منزل الطالبات» الذى أشرفت عليه فوزية مهران فى القاهرة عام ١٩٦١م.

المصادر:

(١) أحـــمـــد بن طولـون: القــلائد الجوهرية. دمشق، ١٩٤٩ .

(٢) الهروى: كتاب الزيارات تحقيق، ١٩٥٧ .

(٣) رحلة ابن بطوطة: كامبردج، ١٩٥٧.

(٤) محمد بن هندوشة نخشانى: دستور الكاتب فى تعلية المراتب، تحقيق على زادة، موسكو، ١٩٦٤ ـ ١٩٧٦ .

(٥) ابن فضل الله العمرى: مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار، ١٩٥٨ .

(٦) محمد بن منصور مبارك شاه وفخرى مدبر: أدب والحرب الشجاعة. طهران، ١٩٤٦ ـ ١٩٦٧ .

د. محمد أحمد سليمان [ب. أندروز P.A.Andrews].

منزلة بين المنزلتين

منزلة بين المنزلتين: مصطلح دينى استعمله واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة ، للدلالة على درجة الخلاص للآثم القاتل (الفاسق) المسلم. وقد اعتمدت كلمة منزلة وحدها فى المعنى الأصطلاحى «درجة الخلاص» فى «الحديث»، كما جاء فى كنز العمال للمتقى الهندى، وفى كتاب «العالم والمتعلم» الذى من المحتمل أن يكون قد كتبه تلميذ أبى حنيفة أبو مقاتل حفص ابن سالم السمرقندى فى النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة. مايفيد استمرار استخدام المصطلح بعد ذلك. وهناك قصة تدور بين المُرْجِئة فى الكوفة حيث سأل نافع بن الأزرق شخصا «أين تُنزُل الكافرين بعد ذلك؟» وكانت الإجابة «فى الجحيم»، والمثنّى «المنزلتان» تستخدم للجنة وللنار، كما جاء فى الحديث الذى رواه ابن حنبل.

وفكرة منزلة بين المنزلتين وردت فى قول للزاهد البصرى يزيد الرقاشى (توفى بين ١١٠ و ١٢٠هـ/ ٧٢٩ و ٧٣٨م) الرقاشى «ليس بين الجنة والنار منزلة، ولكن واصل ابن عطاء ومن تبعه يقولون بالمنزلة بين المنزلتين فهو القائل: «أنا لاأقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو فى منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر.. إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا أستحق اسم

المدح، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا أيضا لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالد فيها إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان: فريق فى الجنة وفريق فى السعير ولكنه يخفف عنه العذاب وتكون منزلته فوق منزلة الكفار

المصادر:

(١) Madelung: *Der Imam al - Qeasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zai diten, Berlin 1965*

(٢) W. M. Walt: *The formative Period of Islamic thought, Edinburgh 1973.*

(٣) J. Van Ess: *in REL, xlvii*, 1979.

(٤) M. Cook: *Early Muslim dogma, Cambridge 1981.*

د. محمد أحمد سليمان [ڤان . س J. Van Ess]

الـ منصور بالله القاسم بن على العيانى

(المتوفى فى عام ٣٩٣هـ/١٠٠٣م).

وهو إمام زيدى يمنى، ومن سلالة «القاسم بن إبراهيم» وليس من سلالة حفيده «الهادى إلى الحق» مؤسس الأمانة الزيدية فى اليمن .

وأكثر الاحتمالات أنه ولد فيما بين ٣٣٠ و٣٤٠هـ (٩٤١ ـ ٩٥١م) وكان قبل أن يصل إلى اليمن يعيش فى ترج» جنوب «مزارا» فى بلاد «خثعم» وكان بيته مزارا للزيديين من اليمن يحرضونه على الثورة.. وفى عام ٣٨٣هـ / ٩٩٣م ثار فى الحجاز مطالبا بالإمامة ولكن سرعان ما أخمدها أمير مكة عيسى بن جعفر الحسى، الذى وصل مع الثائر المتمرد إلى القاهرة فى المحرم ٣٨٤ هـ / مارس ـ فبراير ٩٩٤م ـ وقد أحسن الخليفة الفاطمى العزيز معاملته، وبعد عدة شهور سمح له بالعودة إلى الحجاز مع الأمير (المقريزى ـ اتعاظ الحنفاء) وفى أول غزوة له على اليمن فيما بين ٣٨٧ ـ

٣٨٨هـ/ ٩٩٧ ـ ٩٩٨م تقريباً، احتل صعده، معقل سلالة «الهادى»، وأخضع نجران وأراضى «خولان» و «وداعة» و«بكيل» لنفوذه ومع ذلك تصدعت «حكومته» بسرعة بعد رحيله إلى «ترج».. وفى المحرم ٣٨٩هـ / يناير ٩٩٩م، عاد بشكل دائم إلى اليمن. وفى العامين التاليين استطاع أن يبسط سيطرته على كثير من نجاد اليمن. وفى أوج سلطته امتد حكمه من بلاد خثعم إلى صنعاء، و «دمار»، كما شمل أراضى «خولان العالية» وعنس و «الهاف». وحمير ولم يكن لملكته منفذ إلى البحر، وتقوضت آماله فى أن يسيطر على ميناء «عثار» على البحر الأحمر ـ سواء بالطرق الدبلوماسية أو العسكرية، وكان يحكم هذا الميناء اثنان من الأمراء المماليك من المحتمل أن يكونا من الزيديين.. ولكى يقيم فى اليمن فضل مدينة «عليان» على بعد رحلة يومين جنوب شرقى صعده، فى أراضى بنى سلمان، الذين كانوا من بين أخلص مؤيديه. كما امتلك مزرعة فى وادى «مادب» بين «عليان» و «صعده» وشيد قلعة هناك.

وفى صعده استعاد القلعة المتهدمة للامام أحمد الناصر، ابن الهادى، والتى تقع خارج المدينة واستعملها لنفسه.

ومع ذلك فقد كان موقفه فى العاصمة القديمة للدولة الزيدية مزعزعاً، إذ كانت قبائل الحيرة والسكان فى معظمهم يخلصون لسلالة «الهادى»، والذين كان ولاؤهم لإمامته متقلباً ـ وبعد فشله فى حملتين متتابعتين فى إخضاع بنى الحارث المتمردين فى نجران، ظهرت على السطح بشكل سافر المعارضة الخفية التى كان يتزعمها «إبراهيم المالح بن محمد بن المختار بن أحمد الناصر»، و «يوسف بن يحيى بن أحمد الناصر» وقد طالب هذا الأخير بالامامة قبل وصول المنصور واتخذ اسم «الداعى إلى الحق»، وقد تخلى عن مطلبه تحت التهديد. وضاعت قضية المنصور عندما انقلب عليه حاكم «دمار التابع له القاسم ابن حسين الزيدى، وألقى القبض على ابنه جعفر وكان ذلك فى ذى الحجة ٣٩١ هـ/ اكتوبر ١٠٠١م.. وعندما أفرج الزيدى عن ابنه طواعية وافق على

اتفاقية سلام فى صفر ٣٩٢هـ / يناير ١٠٠٢م. وقد رفض عرض «الزيدى» بأن يحتفظ بحكم «بكيل» و«داعة» بسبب انتقاد التأييد الذى تلقاه منهم وانسحب إلى حياته الخاصة فى مذاب و «عليان». وأيد الزيدى إمامه «يوسف الداعى» الذى اعترف به الكثيرون. ولأن كثيرين طعنوا فى إمامة المنصور، فقد كتب يرد على نقاده فى مؤلف تحت عنوان «رد على الرافضة» وبعد مرض خطير مات فى التاسع من رمضان ٣٩٣هـ/ ١١ يولية ١٠٠٣م فى عليان.. ولم يتعرض ضريحه لأى أذى عندما أقدم الإمام المنصور القاسم بن محمد فى ذى القعدة ١٠٢١هـ / نوفمبر ١٦١٧م بتدمير المدينة تماما.. وبعد ذلك اعترف به الزيديون إماما يتمتع بكل مؤهلات الإمامة، ولا شك أن ذلك بسبب علمه ـ كما أنكروا الامامة على منافسه يوسف الداعى. وكان يتبع فى تعاليمه مذهب «القاسم بن إبراهيم» و «الهادى»، بالرغم من أن بعض الأتباع المتشددين لمذهب الهادى مثل الفقيه عبدالملك بن غطريف، كانوا يتهمونه بالانحراف، ويثيرون المعارضة ضده.

أما كتاباته فلم يبق منها إلا مقتطفات من «كتاب التفريع» وهو مجموعة من الآراء الفقهية بالإضافة إلى بعض الخطابات وبعض القصائد الشعرية.

المصادر:ـ

(١) الحسينى أحمد بن يعقوب الهمزانى: سيرة الإمام المنصور بالله القاسم بن على.

(٢) يحيى بن الحسين : غايات الأمانى (حققه س.ع عاشور، م.م زيادة ـ القاهرة ١٩٦٨).

(٣) ابن الديبع : قرة العيون (حققه محمد الأكوع الخولى ـ القاهرة).

بهجت عبدالفتاح عبده [و . ماديلونج W. Madelung]

المنصور بالله القاسم بن محمد

إمام ومؤسس الدولة القاسمية للأئمة الزيديين، والتى حكمت معظم اليمن منذ أوائل القرن الحادى عشر الهجرى/ السابع عشر الميلادى، حتى قيام الجمهورية عام ١٩٦٢م. وقد

انحدر من الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسى» (المتوفى عام ٢٩٨هـ/٩١١م) الذى وطد السلطة الزمنية للإمامة الزيدية. فى اليمن. ومما يذكره له التاريخ أنه بدأ الثورة - التى طالت بشكل متقطع - ضد الحكم العثمانى فى اليمن، هذا الحكم الذى استمر منذ ٩٤٥هـ/ ١٥٣٨ - ١٥٣٩م وانتهى فى عام ١٠٤٥هـ/ ١٦٤٥م بطرد آخر الاتراك من اليمن على يد ابن القاسم وهو الإمام المؤيد بالله محمد.

وقد ولد القاسم فى صفر ٩٦٧هـ/ نوفمبر ١٥٥٩م، فى إقليم الشرف، الزيدى الذى يقع فى الشمال الغربى من البلاد.. استطاع لبعض الوقت أن يمنع أى مطالب بالإمامة، وفى أواخر محرم أو أوائل صفر عام ١٠٠٦هـ/سبتمبر ١٥٩٧م طالب بالإمامة من حديد (أو جديد)، «جوجور» الشمالى - وقد اقترن هذا الاعلان بمناشدة كل اليمنيين بالثورة على الاتراك العثمانيين.

وبدأت الثورة متواضعة من مركز الزيدين شمال غرب صنعاء وانتشرت بسرعة جنوبا حتى مناطق الحيمة al-Hayma وسنحان Sanhan و«أنيس» إذ اشتركت فيها القيادات المحلية بسبب ظلم الاتراك وليس ولاء للإمام الجديد - وبعد عام تقريبا استطاع الاتراك وحلفاؤهم المحليون بقيادة كتخدا «سنان»، أن تقلب الموائد على القاسم وحاصروه خمسة عشر شهرا قبل أن يهرب إلى «بارات» فى أقصى الشمال تاركا ولده الأكبر محمد ليستسلم ويدخل سجن العثمانيين فى «كوكبان» (محرم ١٠١١هـ/ يونيه - يوليه ١٦٠٢م) وعندما اهتز التأييد المحلى للعثمانيين بسبب الحكم المستبد سنان باشا (١٠١٣ - ١٠١٦هـ/ ١٦٠٤ - ١٦٠٨م) استأنف القاسم الهجوم وأعاد احتلال الكثير من الأماكن واستقرت الأمور لفترة بعد ١١ ذى الحجة ١٠١٦هـ/ ٢٨ مارس ١٦٠٨م عندما طلب جعفر باشا، الذى خلف سنان باشا من القاسم إتفاقية سلام لمدة عشر سنوات وقد وافق القاسم، اعترف فيها العثمانيون بسيطرته على مناطق كثيرة

فى شمال اليمن بالإضافة إلى التعهد بالافراج عن ابنه محمد. ولكن الاضطرابات الخطيرة فى صفوف العثمانيين (١٠٢٢هـ ـ ١٦١٣م) دفعت القاسم لخرق المعاهدة واستئناف الهجوم ولكن جعفر باشا استطاع أن يحصل من القاسم على هدنة لمدة سنة اعترف فيها كل جانب بمكاسب الآخر (الأول من رجب ١٠٢٥هـ/ ١٥ يوليه ١٦١٦م). وفى جمادى الأولى ١٠٢٨هـ/ ابريل ـ مايو ١٦١٩م اتفق الاتراك مع القاسم على فترة سلام لمدة عشر سنوات أخرى يعترف فيها كل طرف بممتلكات الآخر مع الافراج عن الأسرى فيما عدا الحسن بن القاسم.

وعندما مات الإمام القاسم فى منتصف ربيع الأول ١٠٢٩هـ/ فبراير ١٦٢٠م، كان يسيطر على أجزاء كثيرة جدا فى كل اتجاه من صنعاء. وعاش بعده خمسة من أبنائه على الأقل.. كان اثنان منهم من الأئمة وهما «المؤيد بالله محمد» (١٠٢٩ ـ ١٠٥٤هـ/ ١٦٢٠ ـ ١٦٤٤م) والمتوكل على الله اسماعيل (١٠٥٤-١٠٨٧هـ/ ١٦٤٤-١٦٧٦م) وفى عهد القاسم حصلت السفن الإنجليزية والهولندية على امتيازات تجارية محدودة فى اليمن، بالرغم من أن المفاوضات كانت تجرى مع العثمانيين وليس مع المسئولين فى الإمامة.

المصادر:

(١) اهم مصدر عن حياته هو سيرة حياته بقلم أحمد بن محمد الشرقى (المتوفى عام ١٠٥٥ هـ/ ١٦٤٥-١٦٤٦م) وكان من أوائل مؤيدى الإمام.

(٢) الشوكانى: البدر الطالع (القاهرة ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٩م).

(٣) الجورافى: المقتطف من تاريخ اليمن (القاهرة ١٩٥١م).

(٤) مصطفى سالم: الفتح العثمانى (القاهرة ١٩٦٩م).

بهجت عبدالفتاح عبده [ج.ر. بلاكبيرن J.R. Blacknurn]

منصور النمرى

شاعر عربى فى القرن الثانى الهجرى، الثامن الميلادى.. هو أبو الفضل ، وأبو القاسم. منصور (بن سلامة) بن الزبرقان النمرى، من نمير ابن قاسط وهى واحدة من قبائل «ربيعة بن نزار» ـ وقد ولد فى رأس العين فى

بداية القرن الثانى الهجرى، الثامن الميلادى، ولأن المصادر لا تقدم لنا معلومات دقيقة عن المراحل المختلفة لحياته، لذا يكون من المفيد أن نبحث فى علاقاته مع الشعراء والشخصيات السياسية البارزة فى عصره والحق أنه كان يعرف «مسلم بن الوليد» (المتوفى عام ٢٠٨هـ / ٨٢٣م)، والذى التقى به فى ندوة شعرية فى منزل الفضل بن يحيى بن خالد البرمكى (المتوفى عام ١٩٣هـ / ٨٠٨م)، ويعرف أيضا مروان بن أبى حفصه (المتوفى عام ١٨٢هـ / ٧٩٧م)، و«سلم الخاسر» (المتوفى عام ١٨٦هـ/ ٨٠٢م) والتقى به فى بلاط الخليفة هارون الرشيد (المتوفى عام ١٩٣هـ/ ٨٠٩م) بشعراء آخرين وثمة شاعران آخران يجب الإشارة إليهما الأول ويدعى «منصور ابن باجه» وكان ثريا فلم يكن بحاجة إلى مدح الكبار وتنسب إليه بعض المصادر أنه ناظم القصيدة «العينية» التى وجهها النمرى إلى هارون الرشيد أما الثانى - وهو أهم شخصية فى حياة النمرى - فهو كلثوم بن عمرو العتبى» (المتوفى عام ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م) ويقول «ابن المعتز» فى الطبقات، كما جاء فى الأغانى أيضا إن العتبى كان معلمه فى نظم الشعر. وكان النمرى يمتدحه لرصانته وتفانيه وعلمه الغزير فى الموضوعات الأدبية. كما أن العتبى هو الذى قدم النمرى للفضل بن يحيى الذى اقنعه بالمجيء من الجزيرة إلى بغداد وقدمه للخليفة هارون الرشيد.. ثم برز التنافس بينهما ولكن المساعى الحميدة من جانب «طاهر بن الحسين» (المتوفى عام ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م) أعادت الوفاق بينهما - وقد عرف النمرى أيضا الفضل ابن الربيع بن يونس (المتوفى عام ٢٠٨هـ/ ٨٢٤م) وهو عدو للبرامكة ووزير الرشيد. وقد تدخل الفضل بن الربيع لدى الخليفة للإفراج عن النمرى الذى كان قد سجن بسبب ميوله الشيعية - كما تدخل أيضا «يزيد بن فريد الشيبانى» (المتوفى عام ١٨٥هـ/ ٨٠١م) حاكم أذربيجان - كما عرف النمرى «المأمون» وهو ولى للعهد واختلف إلى بلاطه.ولكن الرشيد كان له أكبر الأثر فى حياة النمرى بل أنه هو الذى وقع أمر وفاته، إذ غضب عليه بسبب ميوله للعلويين وأمر «أبو

عصمه» ـ وهو من الموالين للعباسين ـ بتعذيبه وقتله ولكن هذا الأخير لم يتمكن ـ عندما ذهب إلى مكه ـ إلا من أن يشترك فى جنازة النمرى (١٩٠هـ / ٨٠٥م)

المصادر:

(١) ت. العشاش: شعر منصور النمرى.

(٢) القالى: الأمالى.

(٣) ابن المعتز: الطبقات.

(٣) الموازنة: الآمدى.

(٤) العسكرى: كتاب الصناعتين.

بهجت عبد الفتاح عبده [ت. الأشيش T. El Acheche]

منصور اليمن

«أبو القاسم الحسن بن فرج بن حوشب بن زادان النجار الكوفى» المعروف كثيرا بابن حوشب ـ وهو مؤسس الدعوة الإسماعيلية فى اليمن ـ وتعتبره الروايات الإسماعيلية من سلالة «مسلم بن عقيل بن أبى طالب».

وكان من الشيعة الإمامية فى الكوفة ـ تلقى العلوم الدينية ـ وقد اجتذبه للحركة الإسماعيلية داعية يسمى فى المصادر الفاطمية «الداعية الكبير فيروز»، وفى مصادر القرامطة «ابن أبى الفوارس» وهو مساعد «عبدالله»، الداعية الكبير فى العراق. ويقول القاضى النعمان أن الداعية قدمه للإمام الذى أرسله ـ بعد فترة تدريب ـ مع اليمنى على بن الفضل الجيشانى» إلى اليمن. ووصلا إلى هناك فى أوائل عام ٢٦٨هـ / أواخر صيف ٨٨١م، ثم انفصلا. وسار ابن حوشب عبر صنعاء و«جند» واستقر بعد الوقت فى عدن، قبل أن يستقر حسب تعليمات الإمام فى إحدى القرى فى أراضى تحت حكم اليعفوريين. وفى عام ٢٧٠هـ/ ٨٨٣ ـ ٨٤٤م بدأ مهمته بإعلانه على الملأ قرب ظهور المهدى واكتسب على الفور أتباعا كثيرين وبعد أن هاجمت أتباعه حامية من «اليعفوريين»، احتل معقل «عبر محرّم التى تقع أدنى من مسْور «حبل مَسْور». وبعث بالداعيةَ أبو الملاحم حاكما على جبل «تيس» وأخضع بلاد «شاور» و«عيان» و«حملان».. وقد فشلت حملته الأولى على «شيبام» مقر اليعفوريين، ولكنه استطاع بعد ذلك أن

يستولى على المدينة. ثم اضطر إلى تركها - وقد وقعت هذه الأحداث قبل عام ٢٩٠ هـ/ ٩٠٣م. وواضح أنه كان قد وطد موقفه قبل عام ٢٧٨ - ٢٧٩هـ ٨٩٢ - ٨٩٣م) قبل أن يأتى إليه أبو عبدالله الشيعى من العراق ليتدرب على يديه تمهيدا لمهمته فى المغرب - كما أرسل دعاة آخرين إلى بلاد أخرى؛ الهيثم - ابن عم زوجته وهى ابنة أحد الشيعيين - إلى السند، وعبد الله بن العباس الشاورى إلى مصر، وأبو زكريا التمامى (أو الزمامى) إلى البحرين وآخرين إلى اليمامة والهند جوجارات).

وفى عام ٢٨٢هـ/ ٩٠٥م استولى على بن الفضل - الذى وطد مكانته فى أقصى الجنوب فى بلاد يانع - على بلاد جعفر بن إسماعيل المناخى، ومن بينها معقل «المذيخرة» الجبلى ومن ثم أصبح منافسا خطيرا لابن حوشب - وربما تكون الشكوك حول إخلاص على ابن الفضل لحركة الفاطميين هى التى دفعت عبيد الله المهدى إلى الذهاب إلى المغرب، وليس إلى اليمن كما كان محددا له. وعندما استولى على بن الفضل على صنعاء من «أسعد بن أبى يعفور الخولى فى المحرم ٢٩٣ هـ/ نوفمبر ٩٠٥م، أعطى ابن حوشب الفرصة لاحتلال شيبام - ولكن المعارك استمرت بين على بن الفضل وابن حوشب فترة من الزمن إلى أن زحف على بن الفضل واستولى على شيبام وجبل «ذخار» - ثم حاصر ابن حوشب فى جبل مسور لمدة ثمانية شهور وفى رمضان ٢٩٩هـ/ ابريل ٩١٢م اضطر بن حوشب لابرام السلام معه بل قدم اليه ابنه كرمز لاستسلامه. ولكن ابن الفضل اعاد اليه ولده بعد عام ومعه قلادة من الذهب. وقد مات ابن حوشب فى ١١ من جمادى الثانية ٣٠٢ هـ/ ديسمبر ٩١٤م.

وتنسب اليه الروايات الإسماعيلية كتاب الرشد والهداية و«كتاب العالم والغلام» الذى ينسب إلى ابن جعفر أيضا.

المصادر:

(١) العباسى العلوى: سيرة الهادى إلى الحق

(٢) النعمان بن محمد: أفتاح الدعوة.

(٣) ابن مالك الحمادى: كشف أسرار الباطنية

(٤) المقريزى: اتعاظ الحنفاء

(٥) ادريس بن الحسن: عيون الأخبار

(٦) C.van Arendonk: *Les debwts de l'imameit Zaidite an Temem*

بهجت عبد الفتاح [و. ماديلونج W. Madelung]

منف

منف، أوممفيس، عاصمة مملكة مصر القديمة، تقع على الشاطئ الغربى للنيل فى مواجهة حلوان وتدور حولها كثير من الكتابات الجغرافية والتاريخية العربية فى العصور الوسطى.

تحدث القلقشندى عن مناخ منف وإحداثياتها الجغرافية فى صبح الأعشى، كما عرف المسلمون آثارها العظيمة. ويقول عبد اللطيف البغدادى، العالم الكبير وأكثر كتاب العصور الوسطى خبرة بمنف أن عمرها يزيد عن ٤٠٠٠ عام، وهو تقدير دقيق إلى درجة تثير الدهشة. دمرت مدينة منف عندما فتح عمرو بن العاص مصر فكانت خرائب أمام زوارها فى العصور الوسطى.

وبالرغم من خرابها، فقد ظلت منف تمثل الكورة (المنطقة أو المقاطعة) الشمالية للصعيد لعدة قرون، ويعتبر كثير من كتاب العصور الوسطى (مثل الدمشقى) أن منطقة منف هى منطقة وسيم (أوسيم). وتذكر ورقة بردى ترجع إلى عام ١٣٣هـ/ ٧٥٠م كورة منف صراحة، كما أحصى الدمشقى ٥٤ قرية فى مقاطعة منف، وفى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى تحدث أبو جعفر الإدريسى عن قرية اسمها قريب من ابوصير تتبع أعمال مدينة منف. وفى ذلك الوقت كانت الجيزة عاصمة الإقليم (القصبة) قد فاقت منف كمركز إقليمى، وحتى القرن الرابع/ العاشر على الأقل، كانت منف مقراً لأحد المطارنة (سفُيرس Sevrus مطران الأشمونيين أو أبو صالح الأرمنى) وبعد عدة أجيال اطلق عليها صفة قرية. وكان النيل يمثل تهديدا دائما للحقول والنباتات حول منف قبل

الإسلام وبعده، ويتحدث ابن عبد الحكم فى فتوح مصر وأخبارها عن قناة منف كواحدة من سبعة خلجان فى مصر، أما الواقدى فقال أنها واحدة من ستة، وفى زمان القلقشندى كانت هذه القناة قد اختفت فى حين بقيت الست الأخر، وذكر المؤلف المسيحى أبو صالح الأرمنى (بداية القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى فى الفصل المشرق الأصيل الذى كتبه عن منف أنه منذ قديم الزمان غير النيل مجراه تدريجيا تجاه المدينة. وفى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى، ازدهرت قرية البدرشين (أم عيشة) وتقع إما فى مكان ممفيس القديمة أو قريبا منه.

ومنف (بفتح الميم) هو الإسم المتفق عليه للمدينة وإن كان يكتب أيضا (بكسر الميم وبضمها) أو مُنيف أو منفيس، كما أطلق عليها خطأ منوف العليا، وكان ابن عبد الحكم أول من ربط، على مسئولية من أخبره من الثقات بين الصيغة المعربة منف ومافا القبطية (=ماب أو ماف) التى تعنى «ثلاثين»، وتابعه على ذلك كثير من المؤلفين، فى حين ذكر القلقشندى، نقلا عن الروض المعطار للحميرى، أن لها أصلا سريانيا. وقد وجدنا أيضا اسمى ماف ومنافا. ويقال، تفسيرا لهذا الإشتقاق لاسم المدينة أن أول من سكنها كانوا ثلاثين وصفهم البعض بالجبابرة.

ويتردد الرحالة التركى إفليا جلبى (شلبى) Evliyá Celebi الذى عاش فى القرن السابع عشر، فى تفسيره لاشتقاق اسم منف، بين الكلمة القبطية منوف (العروس) وكلمة عبرية تعنى «أَرض الطهارة».

يقول المسلمون: إن منف كانت أول مستوطن فى مصر بعد طوفان نوح عليه السلام والمدينة الرئيسية (المصر أو القاعدة) وظلت هكذا إلى أن دمرها نبو خدنصر. وكان سبب استيلائه على المدينة أن ملكها قومس Kúmis آوى اليهود الذين فروا من حكمه المستبد. وليس هناك إجماع حول مؤسس المدينة، فيقال: أنه بيصر بن حام الذى كان أول من دفن فى أرض مصر فى منطقة دير أبى هرميس الذى لا زالت

آثاره موجودة قريبا من منف. ويقال أن بيصر تزوج ابنة فلمون أو بوعون الحكيم، الذى حذر الملك سوريد Sórid من الكارثة الوشيكة ونصحه أن يبنى الأهرامات لتحفظ فيها علوم مصر السرية. ويدعى مؤلفون آخرون (مثل الدمشقى) أن مصر (مصرييم أو مصراييم) بن بيصر كان أول من ترك المقام الآمن فوق جبل المقطم فى صحبة جده حام بن نوح واستوطن السهول التى على الشاطئ الآخر من النيل التى تهب عليها نسائم الشرق. ويذكر أبوصالح أيضاً أن ملكاً أسطوريا آخر هو منفاوس بن عديم Manfó'ús b. Adim هو مؤسس منف. وفى غاية الحكيم، وهو الكتيب المشهور الذى ألّفه المجريطى Ps. - al - Madjriti، يقال أن كانكا الهندى المنجم مبتكر التميمة الهندية هو مؤسس منف حيث بنى قلاعاً لبناته وزودها بأجهزة عجيبة تصدر صغيراً وأصواتا أخرى.

تعتبر المعلومات التى وردت فى القرآن الكريم وقصص الأنبياء صريحة أو ضمنية عن مصر الفرعونية المصادر الأساسية لروايات المسلمين فى العصور الوسطى عن تاريخ مصر قبل الإسلام، وقد بذلوا جهداً كبيراً فى التعرف على الآثار الفرعونية الموجودة من خلال الآيات التى وردت فى النصوص المقدسة وتفسيراتها. وظل ما ورد فى التراث مثل كتابات ابن لهيعة التى نقلها المؤرخون الأوائل مثل ابن عبدالحكم وعمر الكندى، المصدر الرئيسى للمعلومات عن منف حتى العصر الحديث، وحتى القرن ١٩ لم يكن من السهل أن تتغلب نتائج الأبحاث التجريبية والتاريخية الحديثة على ماورد من حقائق فى قصص الأنبياء حتى أن على باشا مبارك قدم للفصل الذى كتبه عن منف بنص حرفى طويل منقول من خطط المقريزى، أى بنص إسلامى بحت، ثم ذكر بعده ما توصل إليه علماء الغرب من الحقائق عن تاريخ المدينة.

وفى القرآن الكريم ثلاث آيات فسرت على أنها تشير إلى مدينة منف، الأولى فى سورة القصص آية ١٥: «ودخل (المقصود موسى) المدينة على

حين غفلة من أهلهـا»، والثانية فى نفس السـورة آية ٢١: «فخـرج منهـا خائفـاً يترقب»، والثالثة فى سورة الزخرف آية ٥١: «أليس لى ملك مصـر وهذه الأنهار تجرى من تحـتى أفلا تبصـرون». وقد سببت الآية الأخيرة مـشاكل للمفسرين التـاريخيـين والجـغرافـيين، إذ مـا هو المقصود بالأنهـار. كان طول المدينة ١٢ ميلا وأسوارها من حـديد ونحاس ولها ٧٠ أو ٣٠ باباً تخرج منها أنهار الأرض الأربعـة العظيمـة، كـما أن هناك أيضـاً عـلاقة مـباشـرة بين القناطر العـديدة والجسـور التى كانت فى سـهول منف وهذه الآية (ابن عبدالحكم ٦، ٣؛ الخطط جزء ٣ صفحة ٢٧).

والصـفـة الأسـاسـيـة لـمدينة منف إسلامياً هى أنها مدينة فرعون، وتسمى أيضـاً دار المملكـة ودار الملك ودار المُلك والعلم ومـدينة الإقليم ومـصـر الإقليم وأخـيراً وليس آخـراً، مـصـر القديمـة. ويقـال أن خـمـسـة فـراعنة على الأقل عـاشـوا فيـهـا، وقـد لخص المقـريزى (الخطط جزء ٣ صفحة ٢٥ـ٧٠) تاريخ مصر من عهـد موسى عليه السلام إلى نبـوخد نصـر بأكمله فى الفـصل الذى كـتـبـه عن منـف، ويقـول أبوجـعـفـر الإدريسى أن ثمـانية أنبيـاء من إدريس إلى يوشع رأوها عـاصمـة لمصر، كـما وقـعت الأحـداث المشـهورة فى حـيـاة مـوسى ويوسف بن يعقـوب فى المدينة أو حـولهـا. وهنـاك عـدة مـبـان أثرية متـفرقة يقال عنهـا أنها مخـازن القمح التى أنشـأها يوسف والسـجن الذى سـجن فيـه وقبـر زليـخة ومـسجـدى يعـقـوب ومـوسى، ويقـال أن قـرية العـزيزية شمـال منف ترجع إلى عهـد بوتيـفار Potiphar عـزيز مصـر، وعند منف غـسل كـفـن يوسف فى مـيـاه فيضـان النيل.

ويقـول عـبد اللطـيف وأبو جعـفـر الإدريسى، وكلاهمـا عاش فى العـصر الأيوبى، أن مـوسى لجـأ إلى قـرية صغـيرة قريبـة من منف اسمـها دُنوه Dunúh أو دمُويا Dumúya أو دَموية Du-muwayh. وقد كانت هذه القـرية مقدسة عند اليهود وأنشأوا فيها معبدا.

وتعتبر سـيادة العنصر النسائى فى مـصر بعـد غـرق فرعـون وجنوده فى

البحر الأحمر الأصل «التاريخي» لخضوع الرجل المصرى للمرأة وهو الأمر الذى لاحظه الكتاب غير المصريين منذ هيرودوس حتى زيادة مصطفى على للقاهرة فى نهاية القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى. وكان لمدينة منف دور مهم فى هذه الفترة أيضا، فقد كان للمعبد الرئيسى فيها (بربا أو بَرْبا) ذى الأبواب الأربعة الذى بنته الملكة الشجاعة دَلُوكه دور فى حياة مصر فى تلك الأيام الحزينة التى حرمت فيها مصر من الرجال وأصبحت غنيمة سهلة للغزاه، وطبقا لما ذكره ابن عبد الحكم ومصادره، فقد جهزت الساحرة تَدُوره صورا لحيوانات الركوب والمركبات التى يمكن لأعداء مصر الكثيرين أن يستعملوها فى غزوها، وباستخدام تعويذه سحرية، إذا دمرت إحدى هذه الصدر يدمر الشىء الذى تمثله، وبانقراض ذرية تدوره فى منف، فقدت هذه العلوم السحرية إلى الأبد. ويذكر أبو حامد القدسى فى كتابه فضائل مصر. نقلا عن مصدر مجهول أن صور الملوك وليست الحيوانات والمركبات هى التى كانت مجهزة فى منف بحيث يمكن إبادتهم وهم فى بلادهم إذا حدثتهم أنفسهم بغزو مصر، ويذكرنا هذا بالقول المأثور عن مصر: من أراد الله أن يفنيه يغريه بغزو مصر (مصر مقبرة الغزاة)، وقد احتال نبوخد نصر على معرفة هذا السر، ثم أمر بإغراق صورته التى فى قبة منف بدم (الخنازير)، وبهذا ابطل السحر وتمكن من غزو مصر والإستيلاء على منف ويدخل المقريزى منف فى دائرة معجزات محمد [ﷺ] ، فقد انهارت المعابد الوثنية الأثرية فى منف فى نفس اللحظة التى دخل فيها الرسول [ﷺ] مكة فاتحا ومحطما الأصنام ومعلنا ظهور الحق من المشرق إلى المغرب، بل فى العالم أجمع.

كما نرى فإن الحقائق التاريخية تختلط بالأساطير الدينية، فنسمع عن معدات معقدة (الدرج المجوفة) التى كانت تستخدم فى رفع الماء إلى المبانى المرتفعة فى منف منذ عصر ما بعد الطوفان، كما يقال أن منف كان بها أول مقياس للنيل، ويقول القلقشندى أنه حتى زمانه فى القرن التاسع/ الخامس

عشر الميلادى، كان فى منف مكان يسمى المقياس ويقول المسعودى وأبو صالح أن يوسف عليه السلام هو الذى أنشأه وهو الذى بنى الأهرامات «وكان أول من استخدم الذراع فى قياس النيل» أما قياس النيل الذى عند أخميم والآخر الذى فى «أقصى الصعيد» الذى لم يذكرهما إلا المسعودى فقد كان ترتيبهما الثانى والثالث بعده وأنشأتهما الملكة زليخة وكذلك يكثر الحديث عن مرقب على المقطم بين منف وعين شمس من غير ذكر أدلة تاريخية محددة، وتقول الأسطورة أن فرعون كان إذا خرج من منف إلى عين شمس، مقره المفضل الثانى، أو بالعكس، كان هذا المرقب يرسل إشارة إلى البلد التى يقصدها فرعون ليستعد الناس لاستقبال ملكهم، وكان هذا المرقب مزودا بمرآة تدور على لولب. ثم عرف هذا المكان بعد ذلك بتنور فرعون وقد بنى ابن طولون مسجده فى مكان هذا المرقب، كذلك يقع قول ابن خلدون أن منف كانت أحد الأماكن التى يقيم فيها المقوقس بين الأسطورة والحقيقة التاريخية وكان لآثار منف الكبيرة والتى تفوق الخيال تأثير كبير على من زارها من كتاب العصور الوسطى حتى أن بعضهم وصفها بأنها إحدى عجائب مصر، واستغرقت جولة عبد اللطيف فيها نصف يوم، وهى قريبة من أهرامات سقارة والجيزة التى تعتبر أعظم عجائب مصر. وكانت زيارة الأهرامات ومنف البرنامج الأساسى لزوار المنطقة المهتمين بالآثار المعمارية الفرعونية (انظر وصف أبى جعفر الإدريسى لرحلة مبعوث فردريك الثانى للملك الكامل) وقد أشار معظم المؤلفين إلى سيادة اللون الأخضر الثابت فى آثار منف الجرانيتية.

ليس من السهل تمييز الآثار التى ذكرت فى القصص التاريخية مثل مقر يوسف وقصر فرعون من بين المنشآت المعمارية التى رآها وسجلها الكتاب، لهذا فإن للملاحظات العلمية التفصيلية التى سجلها عبد اللطيف البغدادى أهمية خاصة . وقد ذكر عبد الحميد القدسى مبنى رائعا يسمى كنيسة الأسقف لم يذكره عبد اللطيف ويعتبره عبد الحميد القدسى العجيبة الأولى فى مصر. ولا

ندرى إن كانت هذه الكنيسة وتلك التى وصفها أبو صالح بأنها مفروشة بالحصير ودار فرعون المنحوته من صخرة واحدة والتى قيل عنها بأنها مليئة بالرهبة مبنى واحدا أم أنها أبنية مختلفة.

لاشك أنه كان هناك معبد أخر فى منف، وقد لوحظ أنه صغير الحجم، وقد فسر نقش هيروغليفى ترجمة عثمان بن صالح، «حكيم مصر» وأحد المراجع الرئيسية لابن عبد الحكم،السبب فى ذلك تفسيرا اقتصاديا مقنعاً، وهو أن تكاليف بناء مبنى جرانيتى كبير مرتفعة جدا. ويقال أن هذا المعبد بنى حيث قتل موسى الرجل القبطى (سورة القصصى آية ١٥) ونعود فنسأل هل هذا الأثر هو نفسه المعبد الصغير الأخضر الشهير المنحوت من صخرة واحدة الذى كان فى فناء معبد منف الكبير والذى وصفه عبد اللطيف وصفا تفصيليا كما وصفه القلقشندى والمقريزى، وكان وزنه أسطوريا، وكانت جدرانه مغطاة من الداخل والخارج بنقوش هيروغليفية (الكلام البِرباوى birbáwi أو أقلام البرباوية) وصور للشمس والنجوم ورجال فى أوضاع مختلفة وثعابين وحيوانات أخرى مما يؤكد وجهة نظر عبد اللطيف أن قدماء المصريين لم يستخدموا الصور لغرض الزينة فقط وقد ذكر مع الأسى أن أساس هذا المعبد كان مدمراً فى زمانه بفعل أحد الحمقى من الباحثين عن الكنوز، وقد حاول الأمير شيخو Shykhú قائد جيوش السلطان حسن بن محمد بن قلاون نقل هذا المعبد إلى القاهرة بعد عام ٧٥٠/ ١٣٥٠ فتحطم فأخذ شيخو حكامه وصقله واستخدمه فى أسكفات وعتبات الخانقاه التى كان يبنيها وكذلك فى مسجد الجمعه الذى كان يبنيه بجوار مسجد ابن طولون جنوب القاهرة الفاطمية ولازالا موجودين إلى زماننا.

وقد أثارت الرسوم الفلكية البارزة التى كانت على جدار المعبد الأخضر إهتماما خاصا، فذكرها أبو حامد القيسى الغرناطى، ويقول الصابئون أن هذا البناء كان مخصصا لعبادة القمر

ضـمن سـبعـة أبنيـة أخـرى كل منهـا مخصص لأحد الكواكب السبعة، وكذلك يمكن الربط بين ماذكـرة المجريطى عن معبد أنشـأه كانكا الهندى لعبادة النجوم والمعبد الأخضـر بمنف، وقد وصف عبد اللطيف خرائب منطقة المعبد الكبير الذى كان المـعبد الأخـضر لازال فى زمـانه، وأظهر خبرة كبيـرة فى التقنيات المعقدة والمواد المستخدمة فى المـبانى الفرعونية وكذلـك فى النسب المتناسقـة للتمـاثيل البشرية الضـخمـة المصنوعة من الحجر الجيرى أو الجرانيت الأحمر ولاشك فى أن أحدها يمثل إيـزيس وابنها حورس، ويتـحـدث القلقـشندى عن صنمـين غارقـين فى الطين طول كل منهـما ٢٠ ذراعـا وقـال أنهـمـا مـصنوعـان من الجـرانيت الأبيض»، ويقـول المقـريزى أنهما (أو آخران مثلهـما) لبوتيفار، وقد يكون أحد التمثالين هو الاثر الذى أطلق عليـه أبو صالح إسـما مدهشـا هو أبو الهول، كـما قد يكون التـمثال المشـهور لرمسيس الثانى الذى نقل من منف إلى مـيدان باب الحـديد أمـام مـحطة سكة حديد القاهرة فى هذا القرن.

المصادر:

(١) *Else Peitemeyer Beschreibung Ägyptens im Mittelalter aus den geographichen WerKen da Araker*،.

(٢) ليبزج ١٩٠٣ صفحة ١٢٩ـ٣٦؛ L'Egypete de Murtadi، صفحة ٩٠ـ٩٣ (يتضمن كل من العمـلين ترجمة ألمانية أو فرنسـية للفـقرات التى تتـحدث عن منف فى أعـمـال أبى حـامـد القـيـسى الغـرناطـى وعـبـداللطيف الـبـغـدادى والخطط للـمـقـريزى والقلقـشندى)، مـاسـبيـرو ـ ويت Matériux, Manspero- Wiet صفحة ٢٠٠.

حسين عيسى(يو. هارمان U. Haarman)

المنفلوطى

هو مصطفى لطفى المنفلوطى ـ كاتب وشاعر مصرى عاش فيما بين ١٢٩٣ ـ ١٣٤٣هـ (١٨٧٦ ـ ١٩٢٤م). ولـد فى منفلوط بصعيد مـصر، ثم ذهب ليعيش فى القـاهرة.. ولم يـخـتلف أبداً إلى أى من المؤسسات التعليـمية سوى الأزهر. وقـد نشـر فى الصـحف بعـضـاً من قصائده التى أخذ واحـدة منها فى عام

١٩٠٤م «فـرح انطون». ونـشـرها فى مجلته «الجـامعة» وهو يعتـبر - بسبب كتاباته التقليدية - من بين شعراء مصر الكبار فى عصره. وكرس نفسه - مثلما فعلوا - لهذا النوع من الشـعر الذى كان لايزال مـــزدهـراً وهو شـــعـــر المناسبـات.(وهو لم يترك أى ديوان له، بل مـختـارات تحت عنوان «مـقتطفـات المنـفلوطـى» ظهـــرت عـــام ١٩١٢م ويتضمن بعض النـصوص النثرية التى ترفق بعديد من القصائد).

وأخيـراً فإن أصالته الحـقيقـية تنبع من التزامـه بالعقـيدة، ومـا يستـتبع ذلك من انعكـاسـات على أدبـه - فـإيمـانه بالإسـلام يظهر قـوياً فى مواجـهة أى تحد أو اخـتبـار فهـو يرى أن الإسلام ليس نظامـاً قـديمـاً مـن القـيم يسـعى للاحتماء به، ولكنه دين فعّال ذو حيوية مستمرة. تعمل قوته المتجددة دوماً على تقـوية المؤمنين ممـا يتـيح لهم أن يروا المستـقبل مشـرق الجوانب. كـما يؤمن بأنه يجب تشـجيع كل شىء قـادر على أن يساند هذه الفعالية والحيوية، ولذلك وقف إلى جانـب المصلح العظيم محـمد عبده، بل تعرض للسـجن بسبب تأييده إياه ضد الخـديوى.. وكثيراً مـا يتضح تأييده لرفيق الأفغانى فى قصائده؛ ولما كان من دعاة الأخلاق، فـقد وجد شكلاً أكثر موائمة مع مبادئه استطاع أن يعبر فيه عن نفسه فى مجموعة المقالات التى كـتـبهـا على شكـل قصص تـهذيبـيـة تنويرية؛ وقد نشـرت فى مجلة «المؤيد» الأسبوعية تحت عنوان «النظرات» وكان الموت وســوء الحظ والدمـــوع تمثل العناصـر الرئيسيـة فى هذه الحكايات. وفى بعض الأحيان يـحدق القدر الناس الظالم بالكائنات النقية التى لا حول لها ولا قـوة - ولكن كثـيراً مـا يكون تطور المجـتـمع هو الذى يجلب الكوارث فـفى نهاية القرن التاسـع عشر وبداية القرن العـشرين، أنكر المصـريون المتهـورون تقاليدهم المتينة وأعطوا ظهورهم لمفاهيم الإسلام الحكيمة مقلدين فى ذلك النمط الأوروبى تقـليـداً أعـمـى. وهذه هى الرسالـة التى نستـخلصها مـن قصص المنفلوطى الخياليّـة ويجب أن نقتنع بأن مـضمـون هذه الكتـابات والشكل الذى اتخذته، قد تناغما مـع تطلعات الجمهور

فى تلك الفترة، إذ أعيد طبعها فى ثلاثة مجلدات فى عام ١٩١٠ و١٩١٢ ، ١٩٢٠م.

ولكن فى عام ١٩١٥م نشر مؤلفنا مجموعة أخرى تحمل عنواناً مثيراً للعواطف هو «العبرات» وتظل اللهجة السائدة فيه هى الشفقة والرثاء، ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه القصص ذات شقين فثلاث منها من تأليفه هو ذاته، على حين ترجم القصص الثمانى الأخرى عن الفرنسية أو عن الإنجليزية (من الأدب الأمريكى) فى حالة واحدة. ذلك لأنه ـ بالرغم من تحذيراته من أسلوب الحياة الغربية ـ كان معجباً بالأدب الذى ينتجه الغرب.

وقد ترجم لكل من شاتوبريان والكسندر ديماس الصغير. ثم ترجم بعد ذلك كتاب«تحت ظلال الزيزفون» (١٩١٩م) وترجم »بول وفرجينى» للكاتب برناردين دى سانت پيير «وفى سبيل التاج» للكاتب «فرانسو كوبيه».. وهذه القصص جميعاً مليئة بالفواجع وسوء الحظ. والقاص لا يعبأ كثيراً بتفسير ما يحدث لأبطاله. فاهتمامه الأساسى هو أن يضعهم فى موقف يدعو إلى اليأس. يعرف كيف يفيد منه ليحرك مشاعر قرائه ـ فقد برع فى مخاطبة المشاعر والعواطف ـ وقد استخدم اللغة العربية بحرفية تصل إلى حد الكمال فقد كان أسلوبه من الروعة والفخامة، والقدرة على التعبير عن أقوى المشاعر، مثالاً احتذاه الكثيرون من معاصريه وبعض من خلفوه وقد أشاد محمود تيمور فى مقدمة مجموعة القصصية الأولى التى صدرت تحت عنوان «الشيخ سيد العبيط» (١٩٢٦م) بنقاء لغته وجزالتها.. ومع ذلك يجب أن نشير إلى أن إبراهيم عبدالقادر المازنى قد هاجم بافتعال المشاعر واستدرار العواطف وذلك فى كتاب «الديوان» الذى نشره بالاشتراك مع العقاد عام ١٩٢١م.

وعلى العموم فلئن كانت أعمال المنفلوطى يعاد طبعها باستمرار، فإنها سوف تصبح من غير شك من الآن فصاعداً من اهتمام التاريخ. والذى يجب أن نذكره لهذا الرجل هو أنه طوّع الأدب الرومانسى «للتربة» العربية.

كما تجدر الإشارة إلى أن مترجماته ليست ترجمة بالمعنى المعروف وإنما هى اقتباس من تلك الروايات التى كانت ترجمت من قبل.. ذلك لأنه لم يكن يعرف شيئاً من اللغات الأجنبية ولذلك فإن هناك صلة وثيقة بين أعماله الأصلية وبين أعماله «المترجمة».

المصادر :

(١) على الجندى، أدب المرأة العربية.

(٢) نفسه ، تطور الترجمة.

(٣) H. Péres: *Le Roman Arabe dans le premier du XX*

بهجت عبدالفتاح [Ch . Vial]

المنكر

المنكر، اصطلاح فى علم الحديث لوصف حديث أو راو لحديث، ويتعلق معناه بالمعانى المستخلصة من الفعل «أنكر» حيث يعنى، من بين معان أخرى، «جهل بشئ» أو «استنكر شيئاً»، وعلى ذلك فحيثما يقع هذا الوصف يكون المقصود أحد المعنيين، إما أن الحديث غير معروف، أو أنه مستنكر. ويساوى البعض بين هذا اللفظ وبين «شاذ»، ويوصف به حديث الأحاد المقبول من ناحية المعنى، لكون الراوى ثقة، ولكن أغلب المتضلعين فى علم الحديث يرون أن «المنكر» ينطوى على دلالة سلبية بينما الشاذ يحمل معنى إيجابياً، يتضمن أن الحديث يمكن قبوله وعدم إطراحه.

ووصف الحديث بأنه «منكر» يحمل معنى الشك فى كون الراوى له يد فى صياغة متن الحديث (وإن كان هذا ليس صحيحاً على اطلاقه)، بينما الشك فى اسناد الحديث «ضعيف». ولقد كان تمحيص المتن هو الوسيلة الفنية الأساسية لعلماء الحديث فى القرن الأول، أما وسيلة الإسناد فتعود للقرن الثانى، ولذا فإننا نجد هذا الوصف لبيان صفة الأحاديث عن تقييمه وفحصه فى هذه الفترة المبكرة. وليست شهرة راو برواية المنكر من الحديث سبب لرفض روايته، ولكنها فقط مبرر لأخذها بتحفظ، ذلك أن سمعة الراوى المشكوك فى أنه روى بعض المنكرات ، بسبب الكذب هو من معايير نقد الحديث .

ومن الرواة الذين اشتهر عنهم المنكرات من الأحاديث التابعى المخضرم قيس بن أبى حازم (متوفى ٨٤هـ/٧٠٣م أو ٩٨هـ/٧١٦م)، والمدعو «معمر» الذى يعتقد بأنه شخصية ابتدعها إسماعيل بن أبى خالد (متوفى ٧٦٣/١٤٦)على أنه أستاذه مع الأحاديث التى يعتقد أنها من وضعه. وأيضا شهر بن حوشب (متوفى ١٠٠هـ/٧١٨م) المتهم بأنه أدخل أحاديث منكرة فى روايات ثقاة من الرواة. والتى تتعلق بالمتن اكثر من تعلقها بالإسناد.

وأكثر المنكرات جاءت من خلال ما يسمى بالإسناد العائلى، والذى فيه يروى الراوى عن والده عن جده وهكذا. ومن أمثلة ذلك ما روى عن عبدالله بن بريده (متوفى ١١٥هـ/٧٣٣م)، وهو المصدق فى أحاديث أخرى، حين يروى عن والده الذى يعتقد أنه لم يسمع مطلقاً شيئاً من الأحاديث.

وفى مرحلة متأخرة، كالنصف الثانى من القرن الثانى، أخذ المنكر من الأحاديث وضع «الحديث الموضوع» سواء من جهة المتن أو من جهة الإسناد.

هذا وتورد مؤلفات علم الرجال أسماء الرواة المشكوك فى روايتهم أصحاب المنكرات ـ الأحاديث المنكرة).

المصادر:

(١) الخطيب البغدادى: الكفاية فى علم الرواية، حيدر أباد، ١٣٥٧.

على يوسف [ج. هـ جونبول G. H. A. Juynboll]

منكر ونكير

منكر ونكير، (قد ترد الصيغة بأداة التعريف) اسم لملكين يختبران إيمان المتوفى ويتوليان عذابه فى القبر إن كان مستحقاً لذلك من بين الكفار والمؤمنين، والعصاه والطائعين حيث يسأل المؤمن الطائع عن الإيمان بالرسول ويوفق فى الاجابة، بينما لا يقدم الكافر والعاصى اجابة مرضية، ونتيجة لذلك فسيعذب من قبل الملكين حتى يوم القيامه ما عدا يوم الجمعة.

وتفرق بعض الروايات بين العذاب و «الضغط» فى القبر، حيث يُعفى المؤمن من الأول وليس من الثانى، بينما يقاسى الكافر أو المذنب من الاثنين.

هذا ولم يُذكر عذاب القبر فى القرآن صراحة، وإن كان الإيحاء به يستقى من بعض الآيات مثل «فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم» (محمد، ٢٧).

ويتردد ذكر عذاب القبر فى الأحاديث، دون ذكر للملائكة، بل يذكر فقط سبب وقوع ذلك، كارتكاب ذنوب معينة أو ولولة الأحياء من أقارب المتوفى [إذا لم يكن نهاهم ن ذلك قبل موته].

ولم يرد اسم منكر ونكير فى القرآن، ولم يُذكر فى الصحيح من كتب الحديث المعتمدة سوى مرة واحدة (الترمذى، باب الجنائز). ولكن يرد فى بعض الكتب الأخرى ذكر لملاك يتولى سؤال المتوفى وتعذيبه (مسلم، أبو دواد).

وعلى ذلك فأحاديث عذاب القبر تمر بأربع مراحل: الأولى دون ذكر لملائكة، والثانية تذكر ملاكا واحداً، والثالثة ملاكين، والرابعة تصرح باسميهما؛ منكر ونكير.

وقد ورد فى كتاب الفقه الأكبر الأول الذى يرجع للنصف الثانى من القرن الثانى عذاب القبر مجرداً أما فى وصية أبى حنيفة التى تعود لنفس الفترة فقد ورد فيها ما يفيد التصديق بعذاب القبر ومنكر ونكير.

وفى كتاب الفقه الأكبر الثانى الذى يمثل العقيدة فى النصف الثانى من الثالث ورد نفس الموضوع بدرجة أكثر تفصيلاً وكذلك اتحاد الجسم مع الروح فى القبر كحقيقة ونجد نفس الصورة عن عذاب القبر وسؤال منكر ونكير فى المراحل المتأخرة أيضاً.

هذا وتعتبر طائفة الكرامية هذين هما اللذان يصاحبان الإنسان حال حياته. أما الغزالى فيقر مسألة الحساب على أساس أنها تتم فى «الملكوت» وليس معروفاً أصل الأسمين، ولكن فكرة عذاب القبر موجودة فى عقائد أخرى، منها اليهودية.

المصادر:

(١) Wensinck: *Handbook of early Muh. tradition.*

(٢) E. Sell: *The faith of Islam, Cenelen, 1880.*

(٣) أبو جعفر عمر النسفى، عقائد، استانبول، ١٣١٣م.

(٤) الغزالى: أحياء علوم الدين، القاهرة، ٢-١٣م.

على يسف على [فنسنك Wensinck]

المهجر

المهجر: (وتجمع أحياناً على مهاجر) اسم يطلق فى العربية على مناطق امريكا الشمالية والجنوبية وامريكا الوسطى، هاجر اليها اللبنانيون والسوريون والفلسطينيون وعرب آخرون. وأكثر المدن التى يتردد ذكرها فى الأدب العربى الحديث هى نيويورك، ساوباولو، وردیودی جانيرو وبيونس أيرس، ونشأت هناك وتطورت حركة أدبية متميزة فى النصف الأول من القرن الحالى، لم تنكشف آثارها حتى الآن بشكل كامل، ولم تكن تلك هى كل المواقع التى استقر فيها المهاجرون ونشروا انتاجهم من الشرق الأدنى فى القارة الأمريكية باللغة العربية أو باللغات الوطنية (الانجليزية، الأسبانية أو البرتغالية) وصدرت فى نشرات، وصحف ودوريات وكتب بهدف نشر المعرفة بالعرب وتراثهم، أو دعم قضاياهم السياسية المعاصرة.

بدأ تدفق المهاجرين تجاه العالم الجديد مما كان يعرف «بالشام (المنطقة التى تضم الآن لبنان، سوريا وفلسطين) منذ نهاية القرن الماضى وبدايات القرن العشرين وبلغت الهجرة ذروتها فى أمريكا الشمالية عام ١٩١٣م، ثم بدأ الانحسار فى أعقاب الحرب العالمية الأولى كنتيجة للقيود التى فرضتها الولايات المتحدة على حركة الهجرة والتشريعات الخاصة بالجنسية التى أقرت فى عام ١٩٢٤م، مما كاد أن يضع حداً لها، رغم استمرار التدفق الكبير إلى أمريكا الجنوبية.

وترجع هجرة اللبنانيين فى الأساس إلى اسباب اقتصادية ، فقد عانى سكان الجبال من الحرمان من الأراضى الزراعية بعد إنشاء نظام المتصرفية الذى بدأ فى عام ١٨٦١م بالإضافة إلى مزايا الهجرة بما توفره من حوافز قويه

منهـا فـرص تحقـيق الثـروة. وفـرص العمل التى لا حد لهـا واحترام الحريات العامة وتـقبل المجتمع لطمـوحات الفرد وفقا لأفعاله وقدراته وليس على أساس الموطن أو الطبـقة والاهـتمـام بحقـوق وكـرامـة المواطن بلا تميـيز، وسـيـاده النظام والقانون.

واسـتقـر هؤلاء المهـاجرون (عـقب وصولهم) فى الأحياء الـفقيرة من المدن التى اختـاروها لوجود أقـارب لهم بها. وبدأوا فى اكتـساب عـيشـهم من خلال التجارة فى الطرقات والأعمال البسيطة. أما من حقق النجـاح منهم وكانوا أقلية فقد افتتحوا مـحالاً صغيرة وان أصبح بعضـهم من رجال الصناعة أو التـجار الناجحين.

أمـا الشـعـوب التى عـاشـوا بين ظهرانيها فلم تنظر إليهم باحـترام كبير وكـانوا يسـمـونهم بالأتراك نـسـبـة للمناطق التى وفـدوا منها وكـانت تحت الحكم العـثمـانى، وفى بعض الحـالات كـانوا يعاملون كـالمغول واعـتبـروا من الجنس الأصـفـر. وكـان المهـاجـرون أنفـسهم واعـين لأهميـة تصحـيح هذه الصـورة التى شكلت أفكار الأمريكيـين حيالهم.

فى البـداية كانوا يعـتقـدون أن هذه الهـجرة مـؤقـتة ولـن تدوم لأكثـر من الفتـرة اللازمة لادخار الأموال الكافـية لتـأمـينهم والإنفـاق على عـائلاتهم فى الوطن آملين فى نفس الوقت أن تتحسنّ الظروف المعـيشـيـة فى بلادهم. لكنهم بمجرد أن استقروا واعتادوا نمط الحياه وازدهرت اعـمـالهم وشـب أبناؤهم فى ذلك المحـيط الجـديد وتعلمـوا لـغـتـه وازدادوا ارتبـاطاً به، بدأوا يفكرون فى البناء والأسـتـقـرار برغم آلام (المنفى) التى كانوا يعـانون منها والحنين المرير الذى كانوا يكابدونه للأهل والوطن.

ليس هنـاك شك إنهم اسـتـجـابة لاحتـياجـهم للتواصل فـيمـا بينهم فى الغـربة، ومن ناحـيـة أخـرى لمتـابعـة الأحداث الجـارية فى الوطن ، اضطروا لإصـدار عـدد من الصـحـف العـربيـة الصغيـرة، بدت فى الظهور مع وصول الموجـات الأولى من المهـاجـرين فى السنوات الأخيـرة للقرن التاسع عشر فى شمال وجنوب القارًة.

وقد ظهرت الصحيفة الأولى (كوكب أمريكا) فى نيويورك فى عام ١٨٩٢م ثم تلتها صحيفة «العصر» فالأيام فالهدى سنة ١٨٩٨م فمرآة الغرب (١٨٩٩م). أما فى البرازيل فكان أقدمها (الفيحاء) (١٨٩٥م) وتليها أربع صحف أخرى هى الرقيب فالبرازيل (١٨٩٨م) فالمناظر (١٨٩٩م. فالصواب (١٩٠٠م)

كذلك احتاج الأمر إلى تشكيل مؤسسات وجمعيات أدبية لخدمة مصالح المهاجرين وتوحيد طاقاتهم ودعم مؤسساتهم الاجتماعية فظهرت (الجمعية السورية المتحدة) فى نيويورك عام ١٩٠٧م وتلاها العديد من الهيئات الأخرى. أما فى البرازيل فقد تأسس عدد هائل من النوادى وكان أهمها النادى «الحمصى» وأعقبها جمعيات أدبية. أما الحياة الأدبية فى أمريكا الشمالية فقد ازدهرت منذ مرحلة سابقة لأسباب منها ما كان للهجرة من تاريخ طويل، وكانت المطابع موجودة منذ تاريخ مبكر نسبيا، وقد ساهم فيها الكتّاب الموهوبون منذ نهاية القرن السابق أمثال أمين الريحانى الذى قدم إلى نيويورك فى ١٨٨٨م، ثم تبعه (جبران خليل جبران) (فى ١٨٩٥م. والشاعرة (ندرة حداد) فى عام ١٨٩٧م، وبعدها مع بداية القرن العشرين الشاعران (نسيب عريضة) و(راشد أيوب) فى عام ١٩٠٥م، أما شقيق الشاعرة «ندرة» ، الصحفى (عبدالمسبح حداد) فقد قدم فى عام ١٩٠٧م، كما جاء ميخائيل نعيمه وإيليا أبو ماضى فى ١٩١١م وتزايدت المطابع وأصبحت ستاً بحلول عام ١٩١٠م وكانت تصدر بالإضافة إلى الصحف بعض النشرات الأدبية الراقية (كالفنون) (١٩١٣م) التى كان يحررها (نسيب عريضه، و(السائح) ويحررها (عبدالمسيح حداد).

بدأ «أمين الريحانى» فى الكتابة للصحف فى أواخر القرن الماضى، وأظهرت ولعاً ملحوظاً بالتجديد وقد نشر كتباً ثلاثة سبقت كتاب جبران الأول (الموسيقى) الذى نشر عام ١٩٠٥م. كما أنه انشغل بهموم قومه فى المهجر والوطن والتزم بالدعوة

للتحرر بأوسع معانيه، سياسياً واجتماعياً وحمل على القصور والتعصب والضيق بالرأى الآخر والطائفية الدينية، ولعل أكبر معبر عن هذه الروح أن يكون أول الأعمال المنشورة فى المهجر بعنوان (طريق الثورة الفرنسية).

أما جبران، فقد بدأ منذ عام ١٩٠٣م وهو ما يزال فى بوسطن التى لم يغادرها إلى نيويورك الا عام ١٩١٢م فى نشر مقالاته فى صحيفة (المهاجر) (١٩٠٣م) و(الهدى) و (مرآة الغرب) ويبدو أنه كان أكبر تأثيراً من (الريحانى) وأكثر ميلا لرفض التقاليد بشكل مباشر. ولما كان محباً للرسم فقد سيطرت الصور الخيالية على كتاباته وأورثه تعليمه وتجاربه حماساً متأججاً وتوقا للكمال. وينم أسلوبه عن روح شاعرية قريبة من مصادر الصوفية الشرقية التى ورثها الغرب من خلال الحركات الرومانسية المختلفة. وبثّ ذلك فى أوائل كتبه : (عرائس المروج) (١٩٠٦م)و «الأرواح المتمردة» (١٩٠٨م)، والأجنحة المتكسرة (١٩١٢م)، و دمعه وابتسامه» (١٩١٣م) ومقالاته ورواياته التى سبق نشرها فى صحف المهجر وهى (الفنون) و(السائح).

وكان لميخائيل نعيمة - ما كان للريحانى وجبران من نزعة تجديدية. وقد أكسبته دراسته الدينية (اللاهوتيه) التى تلقاها فى روسيا بين عامى ١٩٠٦ و ١٩١١م تديناً بالغاً وكان يشبه جبران فى ميله للصوفية التى اعتبرها ضرورية للتحليق فيما وراء الاحساس العضوى وصولا لحقيقة الأشياء. لكنه لم يكن على نفس جيشان المشاعر وتوقد الأحاسيس وقد اتجه لدراسة القانون والآداب فى جامعة أمريكية . وقد مكّنه هذا التعليم من تحسين دقة تعبيره، وتحقيق توازن أفضل بين عناصر العمل الفنى، وقد انعش إلمامه بالأدب الروسى من قدرته على التحليل النفسى.

وبهذه الطريقة، تمكن هؤلاء الرجال الموهوبون، إضافة الى الكتاب والشعراء الذين انضموا إليهم لاحقا من إثبات قدراتهم الأدبية وبعد قرابة أربعين عاماً

من الموجـــات الأولى للهـــجـــرة إلى نيويورك توصلوا للوسائل التى تمكنهم من إنشاء جمعـية بهدف (إنعاش الروح الأدبيـة) فى أعـقـاب الحـرب العـالمية الأولى، وتمكنوا أيضاً من ترسيخ أنماط الكتـــابه الأدبـيـة، وشـكلوا فى عــام ١٩٢٠م (الرابطة الكـلامـيـة)، وعـهـد برئاستها (للعميد) جبران، والسكرتارية (للمـسـتـشـار) نعـيـمه، وكـان من بين أعـضـائها الـشـعـراء إيليـا أبو مـاضى (١٨٩٠ ـ ١٩٥٧م) ونسـيب عـريضـه (١٨٨٧ ـ ١٩٤٦م) وراشـــــد أيـوب (١٨٧١ ـ ١٩٤١م)، ندرة حداد (١٨٨١ ـ ١٩٥٠م)، وأخوها عبدالمسيح (١٨٩٠ ـ ١٨٦٣م) وبعض الكتاب ممن هم دون هؤلاء أهميـة وأظهرهم يليـام كاتزفلس (١٨٧٩ ـ ١٩٥٠م) أمـــين صـندوق الرابطة، وقرروا إصدار نشرة (السائح) ، التى اتخـــذوها منبـرا يتـــمكنون من خلاله مخاطبة العامة.

وبدأت النشـرات الأدبيـــة فى لبنان وأمريكا الجنوبية فى نشر مقتطفات من أعـمـالهم فى الشـعـر والنثـر وكـانت مـبـشـرة بما أظهـرته من مـيل قـوى للتـجـديد.. حـتى تزايدت شــهـرتهم وتعـاظم تأثيـرهم فى الحـيـاة الأدبيـة للعرب بشكل ملموس.

ولكن بعـد تشكيل الرابـطة لم يكتب جـبـران بالعـربيـة، بـاسـتـثناء بعض المقالات، بل اتجه للإنجليزية وكتب فيها ثمانية كـتب يعتبر أهمـها (النبى) الذى يعـد أهم أعـمـاله على الإطلاق، وفـيـه يعطى (نبـيـه) اسم مـصـطفى، وبلغـة شعرية أسـره، يورد على لسانه، بنفس طريقة نيتـشه «مع (زرادشت) خلاصة فهمه للوجود والإنسان.

اسـتمـر بقـية أعـضـاء الرابطة فى الكتـابة بالعـربيـة. وجمـع (ميـخـائيل نعـيـمه) مقالاته فى النقـد ونشرها فى كتـاب بعنوان (الغربال) ١٩٢٣م، ومن هذا العـمل يمكن التـوصل لكل قـواعـد النقـد التى تمثل الخصـائص الرئيسـية للكـتـابة فى (الرابطـه) وهى الدعـــوة للتحـديث وإعلاء الحقيـقة، وربط الأدب بالحـياه ليـتـمحـور على الدوام حـول الإنسان ومـشـاكله الحـيوية، وقـد كتب نعيمة أيضا عدداً من القصص القصيرة والمقـالات والتى تضمنتـهـا فيـما بعـد

مختاراته القصصية (كان ما كان) ١٩٣٧م و(كتاب المراحل) (١٩٣٦م) وفى الجزء الأول من روايته الفلسفية (مذكرات الأرقش) (١٩٤٩م). وفيما قبل تشكيل الرابطة كان قد نشر عمله الدرامى الوحيد (الآباء والبنون) ١٩١٧م، وفيه انحاز إلى جانب الجيل الأصغر محاولا التوفيق بين أنماط الجدل الكلاسيكى والجدلى.

كتب غالبية أعضاء الرابطة الشعرَ والنثر ولكن الشعراء من بينهم لايزالون يتمتعون بمكانه بارزه، منهم إيليا أبو ماضى بمجموعته الشعرية التى نظمها فى المهجر ونشرت قبل إنشاء الرابطة وبعدها، (الجزء الثانى من الديوان) والجداول ١٩٢٧م، والخمائل (١٩٤٦م) وكان شعره شديد الخصوبة يمثل مشاعر جياشه وحساسية نافذة وأسلوبا جذابا مما جعله يتمتع، حتى الآن، بشهرة ذائعة، وتلاه (نسيب عريضه) الذى نشر كل شعره فى ديوانه الوحيد (الأرواح الحائرة) ١٩٤٦م ويكشف عن روح مضطربة فائقة الحساسية. أما راشد أيوب مؤلف «الأيوبيات» ١٩١٦م و(أغانى الرومانسية) (١٩٢٨م) و (هى الدنيا) ١٩٣٩م، وندره حداد وديوانها الوحيد بعنوان (أوراق الخريف) تكشف أشعارهم عن شدة الحنين للماضى والمعاناة وحبهم للإنسانية الذى يميز أدب المهجر فى الأساس، وروعة الأسلوب الذى صيغ به.

ولكن الرابطة لم تحتكر كامل الحركة الأدبية للهجرة فى أمريكا الشمالية، وظل خارجها كتاب وصحافيون بارزون من بينهم «أمين الريحانى» رائد أدب المهجر، والشاعر «مسعود سماحة» (١٨٨٢ ـ ١٩٤٦م) وكان قوى الشاعرية متعدد القدرات والمواهب، والمؤرخ (فيليب حتى) الذى أسهم من خلال كتاباته التاريخية بالإنجليزية فى تعريف الغرب بالعرب وتاريخهم وحضاراتهم والصحافى «نعوم مُكَرْزل» صاحب جريدة «الهدى» وأخوه (سلوم) الذى نشر عدداً كبيراً من الدوريات وغيرهم من الشعراء والكتاب الكثيرين .

دامت (الرابطة) لأكثر من عشر سنوات (١٩٢٠ ـ ١٩٣١م)، وبوفاة (عميدها) جبران (١٩٣١م) وعودة

نعيمه إلى الوطن (١٩٣٢م) تفرقت، ولكن انتاج بعض أعضائها الأدبى تواصل لفترة من الزمن ويقتضينا وفاء الرابطة حقها، أن نتذكر أن مطبوعاتها الأدبية قدمت للعالم أعظم انتاج (المهجر) ويعود الفضل فى ذلك لثلاثة من أعضائها نسيب عريضة فى كتابة الفنون (١٩١٣م)، وعبد المسيح حداد فى كتاب السائح (١٩١٢م)، وإيليا أبو ماضى فى كتابه السامر (١٩٢٩م)، وأنه من خلال العمل المشترك لكل أعضائها ظهرت للوجود أول الحركات الأدبية الحديثة لتقديم نوع من المدارس الأدبية لقراء العربية برغم الاختلافات الفردية وذلك فيما أصدرته من الكتب فى السير الذاتية والقصص القصيرة والرواية الفلسفية التى أصبحت معروفة فى الأدب العربى كنتيجة للأشكال الفنية التى أدخلها هؤلاء الكتاب على تلك الفنون، وأن أحد أعضائها (عبد المسيح حداد) حافظ فى السير الأصلية المنشورة بعنوان (حكايات المهجر) (١٩٣١م) على الوثائق المرتبطة بالمرحلة الأولى من الهجرة وتحوى تفاصيل دقيقة وحيَّة لا يعنى بها التاريخ عادة، ولدرجة أن آثار حركتهم الإصلاحية على المجتمع العربى ككل استهدفت إعادة بناء الشخصية العربية على أسس اجتماعية جديدة تتميز أساساً بالحب، وأعطت مجهوداتهم المستمرة من أجل التجديد، دعما قوياً للدعوة التى ظهرت فى الشرق الأوسط (الأدنى) من خلال تأثير ديوان مطران الذى كان رائدا للمدرسة الرومانسية.

وبانحسار (الرابطة) انتقل مركز ثقل الأنشطة الأدبية نحو البرازيل، حيث تكونت الجمعية الأولى تحت اسم (رواق المعرى) (١٩٠٠م) على يد نعوم لبكى، ولم يعد لها وجود منذ قبيل الحرب العالمية الأولى بوقت طويل عندما عاد مؤسسها إلى وطنه عام ١٩٠٨م وعمد أعضاؤها إلى عقد صالونات أدبية فى منازلهم، وبعدها نجح ميشيل المعلوف فى تأسيس جماعة باسم (العصبة الأندلسية) فى عام ١٩٣٣م، وقد اختار أعضاء الجماعة هذا الاسم لوعيهم بحقيقة أنهم يعيشون بين قوم أصولهم من شبه جزيرة «أيبريا» التى عاش فى جنوبها أسلافهم واختلطوا بالسكان فى هذه

الأندلس الجديدة. ومن الحقائق الثابتة أن أن العدد الهائل من المسلمين فى أسبانيا والذين أجبروا على التحول للمسيحية فى أعقاب نهاية الحكم الإسلامى فى ١٤٩٢م وقرار فيليب الثالث بطرد العرب ومحاكمتهم أمام محاكم التفتيش، ولذلك فمازالت شعوب أمريكا اللاتينية تحتفظ فى دمائها وحضارتها بآثار من حضارة ودماء عرب الأندلس، وهى واضحة فى اللغة والمظهر والعادات والتقاليد الاجتماعية وهى مألوفة بالنسبة للمهاجرين العرب وتشجعهم على الاعتقاد بأنهم على اتصال بجذورهم .

حققت (العصبة) مهمتها اللغوية والأدبية بعون من الجمعيات الهامة التى أسسها المهاجرون . وأنشئت مدارس عديدة لتدريس اللغة العربية فكان هناك على سبيل المثال حوالى عشرة آلاف تلميذ فى مدرسة (المعلم) وديع اليازجى، كما نظمت مختلف المعاهد الاجتماعية احتفالات يلقى خلالها أعضاء «العصبة» الخطب والشعر بالإضافة إلى الاحتفالات التى تقام فى المناسبات الوطنية المختلفة، كذلك دعمتها بالصحف والنشرات وكان من أهمها : «الشرق» ويحررها موسى كريم و (الأندلس الجديدة) لشكر الله الجرّ، والتى نشرت الأعمال الأدبية لأعضاء (العصبة) وفى بعض الأحيان كانت تقوم بحملات نيابة عن الآراء السياسية المعارضة وبذلك وفرت الدوافع الأخرى للخلق الحقيقى للأدباء والكتاب سواء كانوا من الجماعة أو من خارجها .

فى البداية اختار الكُتّاب من خارج الجماعة «الأندلس الجديدة» منبرا لهم وقد نشر أحد أعضائها «شكر الله الحر»، بعد عامين من إنشائها فى ١٩٣٥م، مطبوعة جديدة باسم (العصبة) ورأس تحريرها عضو آخر هو حبيب مسعود واستمرت العصبة هى ونشرتها حتى عام ١٩٥٣م عندما حل بها الضعف بالموت أو عودة المنفيين للوطن، وبذلك انتهت الحركة الأدبية الثانية فى المهجر وانطفأت شعلة (الأدب المهجرى). ولم يتبق منها سوى بضع شذرات هنا أوهناك فى القارة الأمريكية مازالت تقاوم فعل الزمن .

أما فى أمريكا الشمالية، فقد قامت المكانة التى يتمتع بها المهجر هناك وفى

الشرق الأوسط على النثر أكثر من الشعر برغم التأثير الذى خلفته (مواكب) جبران، و (همس الجفون) لنعيمة والأعمال الشعرية «لإيليا أبى ماضى» و «ونسيب عريضه» فى توجيه الحركة الشعرية الحديثة نحو القلب وروح الإنسان وإصلاح الأشكال اللغوية وموسيقى الشعر بفضل الرواد أمثال الريحانى وجبران فى تطويرهم الشعر المنثور الذى يحظى بإعجاب واحترام كبيرين فى دوائر عربية معينة. وأوجد جبران مدرسته الخاصة، بأسلوبه الدافئ المغلف بالرمزية والصور الحية المعبرة التى تحقق المتعة، وتستعصى على الحواس. ومن ناحية أخرى فإن نثر جبران ونعيمة يتعرض للموضوعات الرئيسية فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع والنقد، إضافة إلى أنهما تناولا بالنثر معظم ضروب الأدب. وأمكن لنثرهم من خلال عمقه وعالميته أن يكتسب مكانه، فى الأدب العربى الحديث .

أما بالنسبة للعصبة فقد كان الشعر هو الغالب على إنتاج أعضائها بتأثير الذوق الشعرى الموروث للعرب فى وسط مازال يتذكر باستمرار ماضية فى الأندلس. وبفضل هذا الشعر تحتل الأنشطة الأدبية للمهجر مكاناً فى الأدب العربى الحديث يعود الفضل فى هذا لأكثر شعراء العصبة البارزين موهبة وهم الشاعر القروى (رشيد سليم الخورى) المولود سنة ١٨٨٧م، وقد هاجر إلى البرازيل عام ١٩١٣م، وإلياس فرحات (ولد فى ١٨٩٣م، وهاجر ١٩١٠م)، وشفيق المعلوف (ولد ١٩٠٥م وهاجر ١٩٢٦م) وشكر الله الجرّ (ولد ١٩٠٥م وهاجر ١٩١٩م).

وفى أمريكا الشمالية، فكان غالب اهتمام الكتاب منصباً على المشاكل العامة للإنسان، وانشغلوا بمصير الإنسان الذى يسعون لإنقاذ روحه من قهر المدنية المادية.

وفى بيونس أيرس، حاول الشاعر جورج صيدح (١٨٩٣ ـ ١٩٧٨م) فى عام ١٩٤٩م إنشاء جمعية أدبية جديدة تحت اسم (الرابطة الأدبية) ولكنها انتهت بعد عامين من تأسيسها. وقد ظل الانتاج الأدبى فى الأرجنتين محدوداً واقتصر على الشاعر والكاتب

والناشر (إليـــاس قنصل) (١٩١٤ - ١٩٨١م) الذى خلف شقيقه الأصغر زكى (الذى هاجر للأرجنتين عام ١٩٢٨م). وقد سيطرت على أعمال هذين الكاتبين، وأعمال «جورج صيدح» المشاكل الوطنية لأوطانهم وكذلك الرغبة فى مراعاة التعبير ومرونته ورقته.

وبشكل عام فإن تاثير (المهجر) على التفكير الأدبى العربى يظل حياً حيث تبقى أشعاره ونثره حتى الآن، على أن الأخطر من ذلك كله هو ما كان لها من تأثير على الكتاب من ذوى النزعة الرومانسية فى المغرب والمشرق مثل المنفلوطى والشابى على سبيل المثال. وقد تمثل فكرهم النقدى خاصة فى (الغربال) لنعيمة والذى ساهم فى تشكيل أحد أبرز رموز النقد الحديث محمد مندور (١٩٠٧ - ١٩٦٤م).

ويمكن استخلاص الخصائص المشتركة لأدب المهجر فى أمريكا الشمالية والجنوبية على النحو التالى:

سيطرة النزعة الشاعرية على الكاتب بحكم اغترابه والحنين للوطن، وعشق الطبيعة إلى حد التقديس، ووجدوا فى صور جمالها وصفائها السلوان والعزاء فى منافيهم البعيدة إضافة للتوق والولع بالتأمل فى الأشياء الدنيوية ببصيرة شاعرية وغنائية.

بهذه الخصائص، علاوة على الاختلافات الفردية والجماعية التى تتجلى فى أعمالهم، حازت بعض أعمالهم شهرة عالمية خاصة مثل «النبى» (لجبران) التى ترجمت لأكثر من خمسين لغة، وكتاب على بساط الريح لفوزى المعلوف. وكذا حازوا موقعاً فريداً خاصاً فى الأدب العربى الحديث ويرجع هذا للطبيعة الفردية والخاصة لإنتاجهم الأدبى وإلى تجاربهم الفردية والخاصة.

المصادر:

(١) أديب الباشا «لبنان بعد الحرب» القاهرة ١٩١٩م.

(٢) السوريون فى الولايات المتحدة الأمريكية» القاهرة ١٩٢٢م.

(٣) ف. حتى «أمريكا فى نظر شرق» القاهرة ١٩٢٤م.

نبيل محمود [عبدالكريم الأشتر A. K. Ashtar]

مهداوية

طائفة من الطوائف الإسلامية فى الهند، أتباع السيد محمد المهدى (٨٤٧ ـ ٩١٠هـ/ ١٤٤٣ ـ ١٥٠٥م) من جاونبور بالقرب من بنارس، والذى ادعى أنه المهدى المنتظر. واستطاع أن يجمع له أتباعا فى «أحمد أباد» وأماكن أخرى فى ججرات (كجرات)، وقد أجبر على الفرار من الهند وتوفى فى غرب أفغانستان. وقد نسب إليه أتباعه خوارق الأعمال كإحياء الموتى وشفاء الأصم و إبراء الأعمى ، ويعتقدون أنه آخر الأئمة وقد اضطروا تحت الملاحقة العنيفة للجوء للتقية. ومن ثم فعددهم غير معروف بدقة. وهم منتشرين فى بعض الأماكن مثل ججرات (كجرات) وبومباى والسند حيث يعرفون باسم [أهل الذكر]. وهم متهمون بعدم التمسك الكامل بأركان الإسلام الخمس، ولهم طقوسهم فى الدفن والزواج.

[ت. و. أرنولد] و [ب. لورنس]

المهدية السودانية

حركة قام بها فى السودان محمد أحمد بن عبد الله (المسمى محمد المهدى) فى عام ١٨٨١ من أجل الإصلاح واتخذت منذ البداية طابعا سياسيا وثوريا إذ كانت موجهة ضد النظام التركى ـ المصرى، وقد نجحت فى الإطاحة به وأقامت دولة على رقعة من الأرض بقيادة خليفة المهدى الخليفة عبد الله. وقد تطور الأمر إلى قيام ملكية إسلامية تقليدية ظلت قائمة حتى قضى عليها الغزو الإنجليزى ـ المصرى فى الأعوام (١٨٩٦ ـ ١٨٩٨).

١ ـ المهديون الأسلاف: بوسعنا العثور على البوادر الأولى والمباشرة للمهدية السودانية فى ذلك المناخ النفسى الذى ظهر لأول مرة فى مصر فى أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الذى كان يعكس مايدور بخلد الوعى الشعبى آنذاك من أن المجتمع الإسلامى التقليدى مهدد فى كيانه إما من الكفار المتربصين له بالخارج أو من الحكام المستبدين به فى

الداخل. ومن هنا تعلقت آمال المهدية بالجزايرى غازى حسن باشا عندما قاد حملة ضد «حكم الاثنين» ابراهيم بك ومراد بك، فى حين قاد أحد أنصار المهدية (وكان من أصل مغربى) جماعة من الثوار ضد الفرنسيين فى عام ١٧٩٩، كذلك قام مهدى آخر بثورة فى صعيد مصر ضد محمد على باشا فى عامى ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣ وثمة منشور من المنشورات ضد المهدية السودانية يذكر أحد أسلاف المهدية فى الخرطوم ويدعوه بإبراهيم السودانى ولكننا لا نعرف عنه شيئا أكثر من هذا. ويوحى الاسم بأن صاحبه من أهالى السودان. وإذن فقد كانت المهدية السودانية هى آخر حلقة فى سلسلة الحركات المهدية وأكثرها نجاحا. وهى حركات وأن كانت تقدم نفسها فى صيغة دينية من حيث الشكل إلا أنها ذات أهداف اجتماعية وسياسية واضحة.

٢ ـ الموقف الثورى فى السودان المصرى: فى الستين عاما التى سبقت ظهور الحركة المهدية حدثت تغييرات عميقة كان لها تأثيرها على المجتمع التقليدى وعلى الإسلام فى السودان وبلغ هذا التأثير حد الثورة فقد أدى غزو محمد على باشا (عامى ١٨٢٠ ـ ١٨٢١) إلى أنهاء ما كانت تتمتع به جماعات عديدة مستقرة وكذلك البدو الرحّل من استقلال، فقد أنشأ نظاما ادرايا مركزيا شديداً يكلف أعباء ماليه غير مألوفة (ولاشك أن الفساد والاغتصاب قد ضاعف من ثقل هذه الأعباء) مما كان له أثر قاس عليهم أضف إلى ذلك أن مطالب التحديث فى مصر كانت تعنى فى الوقت نفسه أن الموظفين فى السودان نادرا ما كانوا ذوى كفاءة أو نزاهة. ومن بين الفئات التى تدهور وضعها السياسى والاجتماعى تحت ظل تركيا الفقهاء من أهل البلد، فقد كانوا عبر القرون الثلاثة السابقة يقومون ببعض الوظائف، فهم إما مدرسون لتدريس القرآن والشريعة أو زعماء صوفيون أو محكمون، أو وسطاء أو شفعاء لدى الحكام، وقد أدى انشاء جهاز «علماء» [الدين] يحكمه تدرج وظيفى تقليدى لخدمة المساجد الحكومية واندماج هؤلاء فى الجهاز

القضائى، أدى كل هذا إلى خلق فئة منافسة من القادة الدينيين. وعلى الرغم من أن الأفراد من عائلات «الفقهاء» القدامى كانت فرصتهم أكبر للإفادة من الدراسة فى الأزهر، والدخول فى السلك الوظيفى الرسمى الا أن التنافر ظل قائما بصورة أساسية بين «الفقهاء» و «العلماء» الذين تدعمهم الحكومة، والذين كان يلقبهم المهدى بعلماء السوء ٣ - وكان تطور الأحداث فى العقدين السابقين على ظهور المهدية قد زاد من توتر العلاقة بين تركيا وسكان السودان المصرى كما أدى استبداد الخديو اسماعيل الشديد (١٨٦٣ - ١٨٧٩م) زيادة الشعور بسلطان الحكومة بعد أن كانوا قد بدأوا ينعمون بنوع من اللين النسبى فى السنوات الأخيرة من حكم محمد على باشا وخلفائه كما تم ضم سلطنة دارفور سنة ١٨٧٤م ومنذ أواسط القرن اقتحم التجار الباحثون عن العاج والرقيق مناطق كانت مجهولة وبلغوا النيل الأبيض وبحر الغزال، أى خارج شمال السودان المسلم والمستعرب، وبعيدا تماما عن رقابة الموظفين الأتراك - المصريين . ولما كانت تجارة الرقيق التى تغذيها هذه المناطق تعدو وصمة عار فى نظر أوربا، كان الهدف الرئيسى للخديو أن يخضع جنوب وغرب السودان لإدارته، وبالتالى يصبح بإمكانه القضاء على تجارة الرقيق - إلا أن تنفيذ مثل هذه السياسة كان من شأنه أن يهدد المصالح الراسخة ومصالح القبائل الرُّحَّل فى شمال السودان لاسيما الدناقلة «والجعليون» الذين انغمسوا فى تجارة الرقيق وتطوروا من تجار صغار (جلاَّبة) إلى تجار أمراء مثل الزُّبَيْر رَحْمة منصور سيد بحر الغزال الغريبة وقاهر دارفود - وازداد الموقف خطورة حين عين الخديو أوربيين وأمريكيين لتنفيذ سياسته. إذ كان لتعيين مسيحيين فى وظائف عليا وقع كريه فى نفوس السودانين. وكان أحد رؤساء هؤلاء المغتربين هو الضابط البريطانى تشارلز جورج جوردون الذى لعب - بوصفه حاكما للإقليم الاستوائى (١٨٧٣ - ١٨٧٦م) وحاكما عاما للسودان (١٨٧٧ - ١٨٧٩م) - دورا رئيسيا فى تلك المحاولات التى

بذلت من أجل إقامة إدارة خديوية فى الجنوب وقمع تجارة الرقيق - ولم يحقق جوردون وزملاؤه سوى نجاح محدود نظرا لنقص الوسائل ـ وبعد عزل الخديو اسماعيل (يونيه ١٨٧٩م) انسحب جوردون ـ أما من جاء بعدهما ـ سواء فى القاهرة أو الخرطوم ـ فكانت قبضته ضعيفة نسبيا، مما سهل الاتجاه نحو التمرد والعصيان فى الأقاليم السودانية.

٣ ـ حياة محمد المهدى الباكرة (١٨٤٤ ـ ١٨٨١م) ولد محمد المهدى فى عام ١٨٤٤م فى إقليم دُنقلة وكان والده يعمل فى صناعة بناء السفن، وحين كان محمد أحمد طفلا انتقل إلى «كرادى» على النيل، على بعد بضعة أميال قليلة شمال الخرطوم، حيث يتوافر خام الفلين. وبعد وفاة والده استمر أخوته فى ممارسة نفس المهنة، أما هو فقد تلقى تعليما دينيا على الطريقة التقليدية فى السودان المصرى. وأظهر ميلا مبكرا نحو الزهد والتصوف، وأنضم فى عام ١٨٦١م إلى حلقة مريدى الشيخ «محمد شريف نور الدائم» حفيد مؤسس طريقة «السمانية» فى السودان، وحين انتقل أخوته إلى جزيرة «أبا» فى النيل الأبيض بحثا عن الفلين، صحبهم اليها، وفى عام ١٨٧٠م أقام مقر دعوته هناك ولما ذاعت شهرته بما هو عليه من التقوى صار له اتباع عديدون وربما كان هذا سببا فى انفصاله عن الشيخ محمد شريف، ثم انضمامه إلى مريدى شيخ آخر من شيوخ السمانيه هو الشيخ القرشى ود الدين (المتوفى سنه ١٨٧٨م). وفى عام ١٨٨١م صادقه رجل سيصبح أقرب مريديه إليه وخليفته فى رئاسة المهدية فيما بعد وهو عبد الله بن محمد الذى جاء من «التعايشة بَقّادةً» وهم عرب يرعون الماشية فى دارفود. وأغلب الظن أن عبد الله هذا قد لعب دورا حاسما فى تلك الأزمة الروحية التى أدت إلى أن يجاهر محمد أحمد بأنه «المهدى المنتظر» ـ وكان قد أسرّ بهذا السر لأول مرة لمريدية فى «آبا» (فى مارس ١٨٨١م) ثم أسرّ لأنصاره فى زيارته الثانية لكردفان، أما الظهور العلنى للمهدى

فكان فى ٢٩ يونية عام ١٨٨١م. وأرسل رسائل إلى كبار القوم يخصهم فيها على الالتفاف حوله، كما أعلن فى برقية أرسلها للحاكم العام أنه مبعوث إلهى.

وعلى الرغم من أن للمهدية ـ فى الأصل ـ خصائص عديدة تجعل منها حركة اجتماعية وسياسية معارضة إلا أن هذه الأبعاد كانت مضمرة فى الهدف الأساسى لمؤسسها وهو: الإصلاح الدينى بحيث يشمل هذا الإصلاح: الدين والمجتمع معا. إذ كان يرى ـ شأنه شأن المصلحين السابقين له ـ وبصفة خاصة ابن عبد الوهاب ـ ضرورة استعادة الأمة المسلمة كما كانت فى عهودها الأولى أى محكومة بالقرآن والسنة فهو لا ينظر إلى حركته بوصفها صحوة إسلامية فحسب بل هى صورة مصغرة للحياة فى الأمة الإسلامية فى عهودها الأولى وكذلك نظامها. وقدم نفسه على أنه مُعيَّن لدى الخلافة الكبرى وأنه خليفة رسول الله. وقد حاول «العلماء» الرسميون دحض دعاوى المهدية كما جاءت على لسان محمد أحمد إذ أقروا بمذهب السنة التقليدى، وبرهنوا على عدم التزامه بالمعايير التى أرساها الحديث النبوى. ودافع محمد أحمد عن نفسه وغير اسمه إلى محمد بن عبد الله ليؤكد أنه من سلالة النبى كما غير اسم المكان الذى يلتقى فيه بالناس فى كردفان من جبل قدير إلى ماسة».

٤ ـ «هجرة» المهدى و جهاده (١٨٨١ ـ ١٨٨٥م)، لم تكن السلطات فى بادى الأمر قد قدرت حركة المهدى وما تشكله من تحد حق قدرها، ولكنها أخذت الأمر مأخذ الجد حين أرسلت حملة عسكرية صغيرة لإلقاء القبض عليه فهزمها هزيمة نكراء (أغسطس ١٨٨١م) . وفى نفس الوقت حقق المهدى وأنصاره انسحابا أو «هجرة» إلى جبل قدير وهو من جبال النوبة، وكان المكان من البعد بحيث أصبح تجريد الحملات العسكرية عليه أمرا صعبا فقد جردت حملتان وهزمتا فى ديسمبر ١٨٨١م ومايو ١٨٨٢م). ولكنه كان فى نفس الوقت مناسبا لشن هجمات على المواقع الحكومية فى

كـردفان. وكـان يسـمى ذلك جهـاداً ـ وكان سقـوط الأُبيض فى يد المهدى فى ١٩ يناير ١٨٨٣م فرصة له لكى يجعل منهـا مـركزا اداريـا، وكانت كـردفـان النواة لدولة المهـدى ـ وفى نفس الوقت وهنت سيطرة الخديو بسـبب الاحتلال البريطـانى لمصر (سبـتمـبر ١٨٨٢م). ولكن تم إرسال حملة مصرية بإشراف الكولونـيل وليـام هيكس وهـو ضـابط متقـاعد في الجيش الهندى ـ وفى أثناء تقدم الحملة وسـط الأرض الوعرة لهذا البلد من النيل الأبيض وحـتى كردفـان أمكـن للأنصـــار إبادتهم فى شـيكان» (٥ نوفمبر ١٨٨٣م).

واصـبح المهـدى الآن سـيـد الشطر الغربى. واسـتسلمت له دارفـور وبحر الغزال بحكامهما الأوربيين فى ديسمبر ١٨٨٣م وأبريل ١٨٨٤م ـ وفـى الوقت نفسه أرسل عثـمان دقْنه وهو من عائلة تعمل بـالتجارة فى سـواكن ـ من أجل حـشـد أهالى «بجـة» عند تلال البـحـر الأحمر وكـانت إرسالية ناجحـة بفضل معاونة الشيخ الطاهر المجذوب المعروف بقوة نفـوذه، وبذلك لم تبق حتـى نهاية فبراير ١٨٨٤م سوى سواكن التى ظلت فى أيدى المصريين وأصبحت الخرطوم والمناطق النهـرية فى الشمـال مهـددة، فأرسلت الحكومة البـريطانية «جوردون» لكتابة تقـرير عن الموقف العسكرى فى البـداية، ولكن بناء علـى طلبـه عـينه الخديو حاكـما عاما فيما بـعد ـ غير أن الأنصـار كانوا قد أحـاطوا بالمدينة ـ فقد ترتب على نجـاح عـثمـان دقنه إغـلاق الطريق الآتى من الـبحـر الأحـمـر إلى النيل، كـمـا أن سـقـوط «بربر» فى يد الأنصـــار (مـايو ١٨٨٤م) قطع الطريق النهـرى الموصل إلى مـصـر. وازداد الضـــغط العـسكرى على الخـــرطوم وأرسل المهـدى قـواته الرئيـسـيـة فى الفترة من أبريل إلى أكتوبر ١٨٨١م من الأُبيِّض إلـى أم درمـــان المواجــهـــة للعاصـمة. وسـقطت العاصـمة فى ٢٥ يناير ١٨٨٥م بعـد أن انهكها الحـصـار، وقُـتل جوردون فى القـتـال. لقد كـان سـقـوط الخرطوم يمـثل من الناحـيـة العمليـة نهاية جـهاد المهدى. فـهو الآن حـاكم الأقـاليم الرئيـسـيـة للسـودان المصرى من دنقلة إلى بحر الغزال ومن

البحر الأحمر إلى دارفود - وأمر باجلاء قواته من الخرطوم وأقام عاصمة خاصة به فى أم درمان، حيث توفى بعد فترة مرض قصيرة فى ٢٢ يونية ١٨٨٥م.

٥ - حكم الخليفة عبد الله (١٨٨٥ - ١٨٩٨م) واجهت الأنصار بعد موت المهدى مشكلتان إحداهما عملية والأخرى أيديولوجية أما الأولى فهى من ذا الذى يحل محل المهدى كحاكم للدولة الوليدة وأما الثانية فكيف يمكن تفسير موت المهدى حيث أنه أعلن أن رسالته هى الإصلاح الدينى الشامل، فى حين أنه لم يحقق شيئا سوى الغزو داخل حدود السودان المصرى؟ وقد تم حل المشكلة الأولى على وجه السرعة فيما يبدو إذا اجتمع مجلس من كبار عائلة المهدى فور وفاته وأعطوا «البيعة» لعبد الله بن محمد. وما أن وطد سلطته حتى سعى للوفاء ببرنامج الغزو الذى توقف لفترة قصيرة بعد وفاة المهدى - واستمر الجهاد بفاعلية لعدة سنوات وقد كلف ذلك الشعب كثيرا وهو الذى عانى من الآثار المترتبة على الحروب الثورية وحركة السكان - فكانت والهدف الثانى لجهاد المهدية هو مصر وهى الآن تحت الإدارة العسكرية والسياسية البريطانية الصارمة. وكان التخطيط لغزو مصر معداً قبل وفاة المهدى وكان القائد الذى تتجه النية لاسناد القيادة إليه هو عبد الرحمن النجومى ولكن تنفيذ المشروع تأخر عدة سنوات، وعلى الرغم من أن النجومى اختار مقر قيادته فى «العُرْض» (دنقلة الجديدة) فى نوفمبر ١٨٨٦م، إلا أن الخليفة لم يكن يثق فى «أولاد البلد» مما أدى إلى تجاوزه النجومى مما اضطره إلى أن يشاركه فى القيادة أحد رجال «التعانية» وفى صيف عام ١٨٨٩م تقدمت قوة من المهدية نحو مصر، ولكنها أبيدت فى ٣ أغسطس عند توشكى شمال وادى حلفا، وقتل النجومى نفسه فى القتال. ولم تبذل محاولة أخرى لغزو مصر رغم وقوع عدة غارات على الأراضى المصرية كان بعضها خطيرا.

أما مناطق الجنوب الوثنية والتى أصبحت تحت ادارة الخديو منذ وقت

قريب فلم تكن أبدا جزءاً من الدولة المهدية - ويشكل عام ١٨٨٩م نهاية المرحلة العسكرية للمهدية. وشهدت المرحلة التالية استقرار لحكم الخليفة المستبد داخل دولة ذات رقعة من الأرض تشمل من الوجهة العملية الأراضى التى يقطنها المسلمون والعرب من شمال السودان. ومن المراحل التى أدت إلى اضمحلال المهدية نضاليا هو المجاعة الكبرى التى تفشت فى الأعوام ١٨٨٨ - ١٨٩٠م. وضاعف من أثر هذه المجاعة هجرة التعاليبة من أم درمان - وفى مارس عام ١٨٩٦م سمحت الحكومة البريطانية لقوة من الجيش المصرى بالتقدم نحو إقليم دنقلة الذى يسيطر عليه المهديون. وكانت الحملة برئاسة السير هـ. هـ لكشنر الذى أنشأ خطا للسكك الحديدية كلما تقدم على طول نهر النيل من وادى حلفا. وفى نهاية سبتمبر ١٨٩٦م كان الإقليم بأكمله قد تم احتلاله، وفى العام التالى سمح للكشنر بمزيد من التقدم وتم بناء خط حديدى آخر عبر صحراء النوبة ليصل إلى النيل عند أبى حماد ثم مد إلى الجنوب مع تقدم القوة المصرية الإنجليزية - وواصلت القوة تقدمها وتلقت الدولة المهدية ضربة قاضية فى معركة «كرّادى» وتسمى فى كثير من الأحيان معركة أم درمان (٢ سبتمبر ١٨٩٨م).

٦ - مؤسسات المهدية: بعد النجاح الذى حققه الجهاد أصبح من الضرورى وجود جهاز مالى نظرا لأن المهدى كان يجد دائما مشقة فى منع رجال القبائل عن سلب الغنائم. وتم إنشاء بيت المال فى «قدير». وكانت مصادر الدخل فى ذلك الوقت تنحصر فى مصدرين هما الغائم والزكاة التى تشمل الضريبة على الحبوب والماشية. وعلى الرغم من أن المهدى كان قد رسم لنفسه هدفا هو استعادة أمد الإسلام كما كانت عليه فى عهودها الأولى، إلا أن سرعان ما وجد نفسه مضطرا لاتخاذ قرارت تشريعية ونشر تعليمات إدارية تعد بمثابة تشريعات. والكثير منها نتج عن ظروف الحرب الثورية. وكان المهدى يتوسع فى تفويض كبار موظفيه بعض وظائفه

القانونية، وعين شخصا يحمل لقب قاضى الإسلام لمثل هذه الوظائف بصفة خاصة.

٧ ـ تطورات لاحقة: على الرغم من أن الغزو الإنجليزى المصرى قد أطاح بدولة المهدية إلا أن المهدية كحركة ظلت قوة ذات نفوذ وخصوصا فى منطقة الغرب ـ وكانت الحركة محظورة قانونا فى السنوات الأولى من الكوندمينوم، حيث أصدر «الحاكم ونجت» ٣ قرارات فى السنوات من ١٨٩٩م إلى ١٩١٦م ـ وأودع زعماؤها الباقون السجن وتم قمع عدة انتقاضات دينية، ولكن ابن المهدى وهو عبدالرحمن (١٨٨٥ ـ ١٩٥٩م) ـ بعد وفاة ابنه على إحياء المهدية فى شكل جديد. وكان يحظى بموهبة سياسية كبيرة، ووجد الفرصة سانحة نظراً لتغير الأحوال السياسية خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها، وكان الأنصار يعدونه شخصية تمتع بجاذبية، أما عند أتباعه الذين تأثروا بالغرب فهو قائد وطنى وزعيم حزب الأمة الذى تم تأسيسه فى عام ١٩٤٥، وظل يلعب دورا أساسيا فى السياسة السودانية ـ والنظرة الحديثة ترى أن المهدى مجدد، وأن المهدية حركة إصلاحية ولكنها فى جوهرها تقليدية.

المصادر

(١) محمد إبراهيم أبو سالم: منشورات المهدية ١٩٦٩م.

(٢) محمد إبراهيم أبو سالم ومحمد سعيد القدال (محرران): «الحرب الحبشية السودانية» ١٨٨٥ ـ ١٨٨٨م.

(٣) نعوم شقير: «تاريخ السودان القديم والحديث» وجغرافيته جزء ثالث

سعيد عبدالمحسن [ب. م هولت B. M. Holt]

المهلبيون

هم أقرباء وأتباع المهلب بن أبى صُفرة، كان لهم دورهم البارز فى تاريخ صدر الإسلام، وأحرزوا السلطان فى خدمة الأمويين؛ برغم مشايعة المهلب نفسه لابن الزبير. وقُضى على نفوذهم سنة ١٠٢هـ/ ٧٢٠م، لكنهم استعادوا مكانتهم زمن العباسيين، وظلوا بارزين حتى عهد

المأمون، رغم مساندة الكثيرين منهم للنفس الزكية وأخيه إبراهيم في ثورتها، وكان منهم كثير من العلماء، إضافة لقائد ثورة الزنج، وأبي محمد الحسن المهلبي، وزير البويهيين الشهير، وكان من بينهم يزيد بن المهلب الذي بدأ حياته أيام والده، مشاركا له في حملاته ضد الأزارقة، وكذلك في خراسان التي نجح في تولي حكمها بعد وفاة والده سنة ٨٣هـ/ ٧٠٢م. وفي سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤م عزله الحجاج عن خراسان وسجن، لكنه تمكن من الفرار إلى فلسطين إلى ولي العهد سليمان بن عبد الملك، الذي كفل حمايته هو أسرته من بطش الحجَّاج. وحين تولى سليمان الخلافة ٩٦هـ/ ٧١٥م ولاَّه على العراق وخراسان، وجاء دور يزيد ليعذّب آل الحجاج ويصادرهم. وقام يزيد بحملة على جرجان، ولما قام عمر بن عبد العزيز بعزله سنة ٩٩هـ/ ٧١٧م طالبه برد خمس الغنائم التي حصل عليها وسجنه ثانية لكنه تمكن من الفرار وتوجه إلى البصرة لتخليص رهوا من عشيرته وإلى البصرة قد سجنهم، وأرسل يطلب العفو لنفسه من يزيد الثاني؛ وإزاء تعنت والي البصرة معه، أعلن الثورة على الأمويين، وبعض أن يبايع يزيد الثاني ودعا إلى مبايعته حيث «الرضا من بني هاشم» رغم أن بني المهلب لم يبدو أي تعاطف من قبل، مع الهاشميين.

بل قيل إنه طالب بالخلافة لنفسه. وهُزم يزيد على يد مسلمة بن عبد الملك عند عكا في صفر ١٠٢هـ/ ٧٢٠م؛ وقُتل، وهرب أتباعه إلى السند (حيث كان حبيب المهلب والياً منذ عهد قريب)، أما من نجوا فقد أرسلوهم للشام حيث وقع عليهم القتل وصودرت ممتلكاتهم.

ثم عاد نجم بني المهلب إلى الصعود ففي الحرب الأهلية الثانية، حيث أحرز المغيرة بن أبي صفرة مكانة سامية بانضمامه للجعفريين المؤيدين للأمويين تصدى وانخرط «صبره بن نخف بن أبي صفرة» في خدمة يزيد وتولى عبدالملك بن المهلب في العراق رئاسة شرطة البصرة، وذهب معظم من بقي من بني المهلب إلى خراسان ليعيدوا نفوذ من المهلب هناك وانضم جميع

المهالبة وأقرباؤهم لثورة يزيد، لكن معظمهم قتل فى هذه الثورة.

وبعد ذلك استكان بنو المهلب ولكن لفترة قصيرة حتى ثار وتمرد ابن ليزيد يُدعى مروان كان جندياً فى جيش الأمويين في السند، وشارك ابن آخر، يدعى عبد الرحمن، فى ثورة عبد الله ابن معاوية (١٢٧ ـ ١٢٩هـ/ ٧٤٤ ـ ٧٤٧م)، ثم انضم بعد ذلك للعباسيين، لكنه قتل فى الموصل سنة ١٣٣هـ وظهر حفيد له، يدعى أبو سعيد بن معاوية بن يزيد وكان جنديا فى جيش أبى مسلم فى خراسان، عند بداية الثورة العباسية، وخدم بعد ذلك فى مصر. ونفَّث سليمان بن حبيب بن المهلب عن شعوره العدائى للأمويين بانضمامه لليمنيين فولوه ولاية الاهواز أثناء الحرب الأهلية الثالثة وانضم بعد ذلك لعبد الله بن معاوية. ولكنه، دون أن يدرى، أفسد على نفسه الأمر حين أضاع فرصة انضمامه للعباسيين بسبب غضب المنصور عليه لعدم تسليمه خراج الأهواز، وهى جريمة قُتل بسببها بعد الثورة. وثار سفيان بن يزيد بن المهلب ، مشايعاً للهاشميين، فى البصرة مع محمد بن أبى عينيه بن المهلب وبعض المهالبة، مقابل ولاية هذه المدينة سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م. وبرغم خدمته وولائه لأبى العباس والمنصور فإنه (أو ابنه) قام بتسليم البصرة لإبراهيم بن عبد الله حين ثار مشايعاً لمحمد النفس الزكية سنة ١٤٥هـ/٧٦٣م.

وهو أيضا الذى قتل ابن المقفع. وانضم عبد الواحد بن زياد بن المهلب أيضا إلى إبراهيم مع ابنه عتيق وأحد أبناء عمه.

وكانت سلالة قبيصة بن أبى صفرة وقبيصة بن المهلب أشهر بنى مهلب العصر العباسى.

ومن المحتمل أن يكون عمر بن حفص بن عثمان بن قبيصة بن أبى صفرة، المعروف «بالهزارمارد»، قد انضم للهاشميين فى خراسان. وحكم البحرين لأبى العباس، والبصرة لأبى العباس (السفاح) وللمنصور. وأصبح فى سنة ١٤٢هـ/ ٧٦٠م أول سلسلة من بنى المهلب حكموا الهند، وظل

هنالك حتى سنة ١٥١هـ/٧٦٨م، وقام بحماية ابن محمد النفس الزكية. وبرغم ذلك فقد اختير فى هذا العام لشمال إفريقية، حيث اصطدم سنة ١٥٣هـ/٧٧٠م مع الإباضية هنالك وخلفه نفر من بنى المهلب وتزوجت إحدى بناته من أحد أمراء العباسيين.

وانضم يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب للهاشميين فى العراق. وحكم أذربيجان من قبل المنصور، ومصر فى ١٤٤ ـ ١٥٢هـ/٧٦١ ـ ٧٦٩م، وارتحل إلى شمال إفريقية فى ١٥٤هـ/٧٧١م كوريث لقريبه عمر بن حفص؛ ومات هنالك فى عهد الرشيد.

وخلفه ابنه داود بن يزيد لفترة قصيرة كحاكم لإفريقيا، لكنه فقد السيطرة عليها وحل مكانه فى حكمها روح بن حاتم. وحكم داود مصر فى ١٧٤ ـ ١٧٥هـ/٧٩٠ ـ ٧٩١م واختير والياً على السند فى ١٨٤هـ/ ٨٠٠م حيث مات هنالك سنة ٢٠٥هـ/٨٢١م، تاركاً ابنه بشراً خلفاً له. ولقد وافق المأمون على ولاية بشر للسند مقابل ألف ألف درهم سنوياً فعجز عن الوفاء بما التزم به، إلا أنه ظل والياً على السند حتى ٢١٦هـ/ ٨٣١م. كذلك كان إبراهيم بن عبد الله بن يزيد بن حاتم والياً على الهند.

وانضم روح بن حاتم بن قبيصة بن المهلب للهاشميين فى البصرة، استجابة لعرض قحطبة عليه وسفيان بن معاوية أثناء مشاركته فى حصار واسط، وزواجه من ابنه الداعى عبد الجبار الأزدى. وقام بحملة على طبرستان فى ١٤٢هـ/٧٦٠م واختير للكوفة (أو للسند) فى ١٥٩هـ/٧٧٦م، وللبصرة فى ١٦٦هـ/٧٨٣م ولشمال إفريقية فى ١٧٠هـ/٧٨٧م، خلفا ليزيد بن حاتم، وتوفى فى ١٧٤هـ/ ٧٩١م.

وحكم ابنه الفضل (أو المفضَّل) شمال إفريقيا لفترة قصيرة، حيث قُتل هنالك فى ١٧٨هـ/ ٧٩٤م، وعندئذ استُبعد المهالبة من ذلك الإقليم.

المصادر:

(١) ابن النديم: الفهرست.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان.

(٣) ياقوت: معجم الأدباء.

(٤) ابن الأعثم: كتاب العيون والحدائق.

(٥) الجهشيارى: الوزراء والكتاب.

(٦) المسعودى: مروج الذهب.د. عطية

عطية القوصى [P.Corone]

موازين

موازين ، مفرد ميزان. (لمقاييس الأطوال والمساحات،)

١ ـ فى البلدان العربية وفارس وتركيا: لم يترتب على انتشار الإسلام توحيد لنظام الموازين والمكاييل، فكان الاختلاف هو السمة المميزة فى البلدان الإسلامية، وإن قلل من أثر هذا الاختلاف فى البلدان المفتوحة والتأثير المتبادل فيما بينهما.

على أن بعض الحكام قد اتجهوا إلى توحيد نظام المقاييس فى المناطق التابعه لهم، كعضد الدولة البويهى، والخلفاء الفاطميين وما قام به حسن التركمانى.

ويرجع فى دراسة الموازين فى الدول الإسلامية إلى الكتابات التى تناولت الموضوع، وإلى تحليل الأوزان المعيارية (الصنج الزجاجية glass welghts، وللمصادر الأوربية مثل «دليل التجار». ورغم وفرة المصادر فإن النتائج غير حاسمة.

وتدل أسماء وحدات الأوزان والمكاييل على مصدرها، فالرطل منقول عن اليونانية، والقنطار عن اللاتينية، والقفيز ـ كمكيال عن الفارسية وحين فتح العرب بلدان الشرق الأدنى كانت كل هذه الأسماء مستخدمة، ولكن بقيم مختلفة . فالمد mudd كان فى العراق حوالى ١,٠٥ لترا، وفى سوريا ٣,٦٧٣ لترا، وفى مصر ٢,٥ لترا. وكون وحدة معينه تستخدم بقيم مختلفة كان سمة مميزه بين البلدان الإسلامية، بل وداخل البلد الواحد ، كأن تكون قيمة الوحدة فى العاصمة غير قيمتها فى الأقاليم. كما أن اختلاف قيمة الوحدة قد يكون بحسب الشئ الموزون أو المكال، فرطل اللحم فى مصر العليا كانت قيمته تختلف عنه لبقية البضائع. وكانت للحبوب مكاييل تختلف عن مكاييل حجوم السوائل، كما كان لبعض السوائل (كزيت الزيتون) وحدات وزن،

كما وجد اتجاه لاستبدال الوحدات بوحدات أكبر ورغم التأثير المتبادل، ظلت بلاد فارس مختلفة عن الدول العربية، (رغم وجود شئ من التداخل). ولقد تمخض عن التأثير المتبادل. وسابقة الخضوع للدولة البيزنطية مع ذلك نظامان فى كافة الأقطار الإسلامية واحد ستونى، والآخر عشرى. وعلى ذلك فلم ينتشر نظام الجزيرة العربية فى البلدان المفتوحة فالمد. والصاع (= ٤ مد) والوسق (= ٦٠ مد) ليس لهم وجود فى بلدان أخرى (عدا المغرب العربى حيث لايزال الصاع مستخدماً بقيم مختلفة). إلا أن الوزن القياس البغدادى قد لقى قبولا عاما من الواضح بتأثير الحكم العباسى. ورغم كون الاختلاف هو السمة المميزة فقد حاول المسلمون إيجاد أسس نظرية عامة.

فمن المفترض أن أى وحدة تنسب للدرهم (غير الدرهم النقدى) قدره علماء الحملة الفرنسية بـ ٣٫٠٨٨٤ جراما، وقدره آخرون قيما تقترب من ذلك، كما حددته الحكومة المصرية عام ١٩٢٤ بـ ٣٫١٢ جراما كما ذكر أن قيمته كانت تختلف باختلاف البلدان. والوزن المعيارى الآخر كان المثقال (٧ مثقال = ١٠ درهم).

وكانت السلطات تدفع كل وزن بقيمته من الدراهم. كما أنشأوا للدرهم علاقات أخرى، فالدرهم = ٦٠ حبة قمح، كل واحدة (حبة) = ٧٠ حبه خردل.

كما أن المثقال = ٦٠ حبة قمح أيضا كل واحدة (حبة) = ١٠٠ حبة خردل.

وفى عهد الرسول [ﷺ] وخلفائه كانت وحدات العراق معروفة فى الجزيرة العربية، فعرف الرطل فى مكة وعمان و اليمن، وهو ما عرف فيما بعد بـ «الرطل البغدادى» وكان = ٤٫٢٫٣٤٨ جراما. وكانت وحدة الحجوم الأساسية فى المدينة هى «المد».

وهو يساوى، قيمة رطل من القمح من الأرطال المكية، وكان هو «المد» القياس لكل العالم الإسلامى.

والمعلومات عن وحدات الأوزان والحجوم فى مصر والشام أكثر بكثير عن غيرهما من البلدان.

فبالنسبة للأوزان الخفيفة، كان الرطل فى سوريا خلال الحكم الأموى يساوى ٣٣٧,٥ أو ٣٤٠ جراما، أى يساوى الباوند الرومانى. وفى القرن الرابع / العاشر. وجد «الرطل الثقيل» وكانت قيمته تتراوح فى حدود، ٢كجم (ما بين ١,٤٨٣ و ٢,٦٨).

أما الحبوب فقد كانت تقدر فى الشام بـ «الغراره» حجما، والتى كانت تختلف قيمتها بحسب الأماكن، بين ٢٠٨ر٧٤ كم فى دمشق إلى ٢٢ر٦٢٦ فى القدس إلى ١ر٣١٢ فى غزة. وفى شمال الشام كانت الحبوب تقدر بـ «المكوك» يحوى ٥ر٨٣ فى حلب وطرابلس، و٧٧ر٩٢ فى حماه. وفى عهد الحروب الصليبية كانت قيمته أقل، ثم نلاحظ مرة أخرى الاتجاه لموازين ومكاييل أثقل وأكبر. وفى القرن ١٩ استخدمت فى سوريا الـ «كيل» تقدر بـ ١٨ر٢٨كجم من الحبوب.

وكان الرطل فى مصر فى عهد الأمويين = ٤٤٠ جراما، والعباسيين ٣٩٠/ ٤٠٠. كما عرف فى عهدهم «الرطل الكبير» = ٤٩٣جم. وعرفت أرطال متعددة فى عهد الفاطميين، فكان ٤٤٤جم بالنسبة للعيش واللحم وبضائع أخرى، و٤٦٣جم للتوابل وللقطن، و٩٦ر٦١٧ جم للكتان، و٩٦٤ جم للعسل والسكر والجبن والمعادن. وتشير المصادر الأوربية إلى قيم أقل مما تذكره المصادر العربية، كما تؤكد اختلاف فى القيم بين المناطق المختلفة فى القطر المصرى.

وكانت الحجوم تقدر فى مصر بـ «التليس» و«الإردب» واختفى المكيال الأول فى منتصف القرن الخامس/ الحادى عشر. والإردب فى الأصل فارسى، استخدم فى مصر لفترة طويلة فى العصرين البطلمى والرومانى، قدره المقديسى بـ ٣ر٧٢كجم من القمح فى العاصمة، ويحتوى على ستة «ويبات» وقدر فى الفيوم بـ ٢٢ر١٠٣كجم يحتوى على تسعة ويبات، وفى القرنين ١٨، ١٩ يبدو أن قيمة الإردب تضاعفت فى كل مكان. وقيمته الآن فى البحيرة ٨ر١٤٠كجم وفى بورسعيد ٣ر١٤٨كجم ويوزن الدقيق بالـ «بطه» وتساوى ٥٠ رطلاً، أى ٢٤٥ر٢٢كجم.

واستخدم لزيت الزيتون فى العصريين الأموى والعباسى وحدة حجوم تسمى «القسط» ذو ثلاث قيم ٤٧٦جم، و٠٧ر١كجم، و١٤ر٢كجم. وهناك وحدة أخرى هى «مطر» يقيمة ١٧كجم لزيت الزيتون فى العصور الوسطى. ومنذ عصر الأيوبيين استخدم الرطل (أو القنطار). وللكميات الأكبر، وجد الـ «حمل» كان = ٢٦٦ كجم، ولكن للتوابل = ٤٥ر٢٢٢كجم. وفى العراق، حيث سادت التقاليد الفارسية القديمة، اختلفت الموازين تماما عنها فى مصر وسوريا، فالرطل البغدادى، والذى كان يساوى ٦٧ر٤٠١جم (وفى رواية أخرى ٢٦ر٣٩٧جم) كان يعتبر عاماً لكافة الأقطار الإسلامية، ولكن ذكر له قيم مختلفة فى أماكن مختلفة. وكان للحجوم وحدات ذات نظام ستينى، فالكميات الصغيرة من الحبوب كانت تقدر بـ «القفيز» كانت إحدى قيمه ١٠ كجم من القمح، وأخرى ٤٨ر٢ كجم وثالثة ٢٤ر١ باختلاف الأماكن. وللكميات الكبيرة كان يستخدم الـ «كر» منه ما كان يسمى «الكر المعدل» يعادل ٢٨٢٩ كجم من القمح فى عهد الدولة البويهية، و«الكر الكامل» نصف هذه القيمة وكان «الكر السليمانى» يزن ٧٧١ر٢ كجم مستخدما فى المنطقة العليا من بلاد العراق. وكان «المكوك» يستخدم للكميات الصغيرة، يساوى ٠٢٥ر٦ كجم من القمح، ولكنه فى الحروب الصليبية يساوى ٩١ر١٤. أما الوحدات للحجوم المستخدمة للسوائل فضئيلة، منها «القسط» لزيت الزيتون، ويساوى ٣ أرطال بغدادية.

أما فى فارس فقد وقف نظامها ضد التأثر بالنظم البيزنطية التى تأثرت بها بلدان مصر وسوريا، ومن ثم فلم يكن لنظامها الخاص بالمقاييس علاقة بنظم تلك البلدان.

وفى المناطق المجاورة للعراق من فارس، استخدم العديد من المدن «الرطل» كوحدة موازين أساسية للكميات الصغيرة لسلع مختلفة. ويشير الإصطخرى لـ «المن» الذى يساوى ضعف الرطل، وفى ذلك مبالغة لاشك فيها. وكان الرطل فى الرى، يساوى ٩٦ر٩٢٦جم، ولكنه كان ضعف ذلك

خارجـها. وأيضاً تعـددت قيـمة الرطل باختلاف المدن، واختلاف البضائع.

وبانتهاء دولة الخـانات فى منتصف القرن الثامن الهجـرى، بطل استخدامه. وأدخل أوزون حسن وحـدة أخرى، هى «البـاتمان» بقيـمة ٥ر٦٧ ظلت الوحـدة القياسيـة لأغلب إقليم فارس طوال عهد الصـفويين. وفى القـرن الحادى عـشر عـاد المن بقيـمة ٢ر٨٨ ـ ٢ر٩كـجم، ثم اسـتـقـر عند ٣ كـجـم فى بدء القـرن التاسع عشر الميلادى. وفى عام ١٩٣٥ أدخل النظام المترى بحـكم القانون، على أن الوحدات القديمة لا تزال مستخدمة.

وبالنسـبـة للمـكاييل، فـقـد كـان استخدام وحداتهـا أقل شيوعاً منها فى الدول العربية، وكـان القعبر بقـيمة ٧٠ منا، أى ٢٣ر٥٦كـجم من القـمح فى نيسابور، وبقيِّم تتراوح بين ٢ر٣ـ٤ر٦ كجم فى أماكن أخرى، استخدمت وحدة «الجـارب» بقيم ١٠ قطيـر، أى ٢٦ر٦٤ كجم، مع اخـتلاف بين البـلاد والسلع. ووجدت وحدة أخرى انتشرت فى كافة الأقطار الفارسية على كل العصور، هى «خـاردار» حـددها عـضـد الدولة فى الدولة البويهية بقـيمة ٢٩ر٨٠كجم، ثم استخدمت قيمة أكبر بعد ذلك، هى ٢٨٨ كجم، وقـيمتـه الحاليـة ٢٩٧ كجم (مع استخدام قيم أخرى).

وفى آسيا الصغرى، استخدم الرطل بقيمـة ٨٩ر٣١٧جم، ثم تذكر الروايات «الرطل الرومى» بـقـيمـة ٦٦٧ر٣٧٠ جراما، وتصل به الروايات إلى ١١٨ر٧ كجم. ووجد فى العصر العثمانى وحدة هى «الأقة» بقـيمـة ٢٨٣ر١ كجم. كـما استخدمت للحبوب وحدة «الإردب».

وفى شمال إفريقيا استخدم فى عهد العبـاسيـين الرطل البغـدادى، ثم أدخل الفـاطمـيـون رطلا أثقل، بقـيـمـة ٥٧٢ر٤٣٢ جرامـا، مع اخـتـلاف بين البلـدان وبين نوعـيـة البـضـائع. واسـتـخـدم «المد» أيضـا للحـبـوب، واسـتـخدم لـلسوائـل «القلة» و«المَطَر» فكان المد الصغيـر بحجم ٣١١ر٤ لتراً، والكبـير يتراوح بيـن ٢٠١ لتراً و٢٤٣ لتـراً. أمـا القلة فكانـت ٠٨ر١٠ لتـراً، والمطر ضعف ذلك.

وفى الأندلس، كان الرطل ٦٨ر٥٠٣ جراماً، ولكنه كان لـلحم أربعة أضعاف

ذلك. كما استخدم القفيز بوزن ٢٢ر٣٠ كجم. وكان زيت الزيتون يقدر بـ «الثمن» بقيمة ١٢ر١ كجم، و«القلة» وتساوى ١٢ ثمناً.

المصادر:

(١) الأصطخرى: المسالك والممالك، ليدن ١٨٧٠م.

(٢) المقدسى، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم، ليدن، ١٨٧٧م.

٢ ـ مسلمو الهند

الظاهر مما وصلنا من وثائق أن المسلمين الأوائل تعاملوا بالنظم القياسية السائدة فى شمال الهند، إلا أنه من الصعب استخلاص صورة واضحة ودقيقة من تلك الوثائق قبل القرن التاسع عشر.

وفى عام ١٨٣٣ قامت شركة الهند الشرقية بمحاولة لتنميط نظام المقاييس جعلته كالتالى:

9 ratti = 1 masha

12 masha = 1 tola

80 tola = 1 ser

40 ser = 1 mon

وكانت التالا مقدرة بـ ٦٦٣٨ر١١ جم ومنها يمكن تقدير بقية الوحدات، وظل هذا النظام قائماً إلى أن أدخل النظام المترى بعد الاستقلال.

ولم يكن هناك مقاييس منتظمة للحجوم فى الهند، حيث كانت السوائل والحبوب تقدر بأوزانها فقط. وحين لم تكن الدقة مطلوبة، كان يمكن تقدير الماء بحجم القربة، وغيره من السوائل بحجم الزَلعة، والحبوب بملء الكفين للمقادير الصغيرة.

من المصادر :

(١) H. N. Wright: *The coinoge and metrology of Sultons of Delhi*, Oxford 1936

هيئة التحرير [بيرتون باج J. Burton - Poge]

الموالد

المولد، وقد يقال له «مولود» والجمع موالد وهو لفظ يطلق على زمان أو مكان أو احتفال بميلاد شخص لاسيما إذا كان هذا الشخص هو النبى محمد [ﷺ] أو كان ولياً،(٢) أو قد يعبر به عن قصيدة فى تمجيد الرسول [ﷺ]

دراســة لرموز المولد وانـتشـارها على امـتـداد رقعـة العـالم الاسـلامى فـمن اللحظة التى بدأ فيها الإسلام فى تقديم شخصية النبى محـمد [ﷺ] كشخصية خارقة بدءاً من أحداث مـرت بها حياته التى أخـــذت صـورة الـقـداســة لدى المسلمين.

ولم يبـدأ اعتـبـار يوم مولده يومـا مـقـدسا إلاّ فى زمـن متـأخـر، والرأى السائد هو أن مولده كـان الاثنين الثانى عشـر من ربيع الأول وأن أقـدم إشارة لاحتـفال شـعبى عـام عن مولده [ﷺ] مـذكـور فى ابن جـبـيـر (أعنى القـرن الســادس الهـجرى) (= الـثانى عـشـر الميلادى) ويـتمثل هـذا فيمـا لاحظه من فـــتح داره طول يوم مـــولده لأعـــداد الزائرين المتـزايدين له ومـاصـحب ذلك من طقوس كـانت قاصـرة من قبل على أيام موالد كبار أوليـاء المسلمين كالمسح وغيـره ولكن بما أن توقيـر النبى [ﷺ] على أيدى المتأخرين كان يجب أن يكون أرفع مما يظهـر لهـؤلاء الأوليـاء فـقـد اقترن الاحتـفال بمولده [ﷺ] بأساليب جـديدة متـمـيـزة والتى على الرغم من الفروق الصغيرة بها فى الزمان والمكان إلا أنه كانت لها نفس الملامح الرئيـسية فى كل مكان فكان يقـال لهـا ليلة المولد أو مـولد النبى [ﷺ] أو المـولد النبـوى وكان الاحـتفـال فى القاهرة الـفاطمـية بمولد النبى [ﷺ] يحتفل به البلاط مثله مثل موالد على وفاطمة والخليفة الحاكم وكـانت رسـومه الأصليـة تتـمـثل فى مواكب أصـحاب المقامـات الرفيـعة إلى قـصر الخليـفـة ويلى ذلك ثلاث عظات دينيـــة واحـدة لكل واحـد من خـطبـاء القـاهرة الثـلاثة (عن خطط المقـريزى) وعلى أية حـال فإن هـذه المناسبـات لم تكن إحـتفـالات للعـامة ولكـن للطبقـة الشيعـية الحاكمـة أساساً وهذا بلاشك يفسر لماذا لايكاد يـوجد مرجع عن هذه الاحـتفـالات فى الأدب المهـتم بالدوائر الشعـبية إلاّ عند المقـريزى والقلقشندى المؤرخين العظام للقاهرة الفاطمية.

والظـاهر أن ذكــــــرى هذه المـوالد الفاطمـية أختفـت تماماً قبل الاحتـفالات التى نرى فـــيـهـا المؤلفـين المسـلمـين يجـمعـون على أن أصل الاحـتفـال فى

المولد النبوى كان فى مدينة به فى أربل عام ٦٠٤هـ (١٢٠٧م) على يدى الملك مظفر الدين جُكُبرى صهر صلاح الدين الأيوبى وقد ورد تفصيل كامل لهذا الاحتفال فيما كتبه المؤرخ العظيم ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١هـ (= ١٢٨٢م) إذ كان هو ذاته من أهل «اربل» وقد اعتمد الرواة من بعده على وصفه.

أما فى القاهرة فيرجع تاريخ المشاركة الشعبية على أكبر صورة وكذا الطرق الصوفية إلى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ثم لم يلبث أن زاد الإهتمام به على امتداد العالم الإسلامى فنجد روايات عديدة للإحتفال من أجزاء عديدة من العالم الأسلامى على فترات مختلفة.

وفى العام ٩٩٦هـ (١٥٨٨م) قام السلطان العثمانى مراد الثالث وأدخل الاحتفال بالمولد فى بلاطه وكانوا يسمونه «بالمولود»، على أنه أصبح منذ سنة ١٩١٠م يعتبر عيدا قوميا فى الأمبراطورية العثمانية وتتمثل الاحتفال به اليوم فى اعتباره عطلة رسمية ونلاحظ أنه فى الدول العربية وفى معظم البلاد التى يسودها الإسلام يقام إحتفال بأحد المساجد الكبرى فى العاصمة يحضره رئيس الحكومة أما فى غرب أفريقيا فإن الإحتفال السنوى بميلاد النبى [ﷺ] يكون مقترنا فى أغلب الأحوال بمظاهر لا تمت إلى الإسلام بصلة بل هى سابقة لظهور الإسلام كما هو الحال عند «النوب» فى نيجيريا وعند الكوتوكولى فى توجو الشمالية حيث يأتى مقترناً باحتفال «السكاكين» وبالنسبة لبعض الطرق الصوفية فى هذه المنطقة وخاصة أفرع التيجانية فى السنغال فإن هذه المناسبة قد أصبحت تجمعاً سنوياً رئيسياً لأعضائها والقصائد الملقاة بلغة «الهوسا» تصنف تقنياً تحت باب المديح والسيرة والتى تستخدم كتواشيح وفى «الفولانى» تلقى قصائد مدح فى النبى [ﷺ] بأسلوب مميز كثير نسبة بالقصائد الخاصة بالموالد، وفى تشاد والسودان وشمال شرق أفريقيا وشرقها يتم الاحتفال به بصورة إعتيادية وهناك دلائل على أن هذه المناسبة قد أصبحت مرعية بصورة واسعة على أمتداد غرب أفريقيا

والاحتفالات المترتبة على هذه المناسبة تقريباً متطابقة مع الاحتفالات المعروفة فى الأراضى العربية.

وجوهر هذه الاحتفالات هو إلقاء قصيدة المولد وهى قصيدة مدح بطبيعة الحال تتبع ترتيباً معيناً بداية من المقدمة فى حمد الله ثم الابتهال ثم تتضمن وصفاً لخلق النور المحمدى وتستمر خلال مراحل مختلفة وإستطرادات وحتى لحظة الميلاد الفعلى الذى تسبقه إشارات إلى المعجزات التى رأتها أمه السيدة آمنة من أنها تحمل نبياً وقد أصبح إنشاد قصيدة المولد فى العالم العربى ظاهرة عامة فى القرن التاسع الهجرى - (الخامس عشر الميلادى).

ويمكن إرجاع أصول هذه القصائد إلى الخطب الدينية فى القاهرة الفاطمية وقد كان كتاب «التنوير فى مولد السراج المنير» الذى ألفه ابن دْخيل أثناء إقامته فى أربل تلبية الإشارة أشارها عليه صاحبها «جكبرى» فى هذه الفترة كقصيدة مولد ولم يمض إلا قليل من الزمن حتى أصبحت قصيدة المولد عنصرًا مهيمناً فى الاحتفال مثلها فى ذلك مثل كوكب المشاعل والولائم والأسواق التى تقام على قارعة الطريق، ويلاحظ أن عدد القصائد الملقاة فى المولد كان عدداً كبيراً، إلى جانب قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير فى القديم وكانت هناك «البردة» و«الهمزية» للبوصيرى وأمثالهما من القصائد التى نظمت على نمطهما، ووجدت كذلك مجموعة من القصائد التى ارتد بها التعليم والتوجيه كقصيدة ابن حجر الهيثمى، إلى جانب قصائد أخرى اقتصرت على المدح.

ومن أشهر قصائد المدح فى المولد وأوسعها انتشارا فى العربية تلك القصيدة التى ألفها جعفر بن حسن البارزنجى (توفى ١١٧٩هـ - ١٧٦٥م) وتعرف أيضاً باسم «عقد الجواهر» وقد تم نشرها عدة مرات وأشهر أناشيد المولد فى اللغة التركية هى تلك التى نظمها سليمان جلبى (توفى ٨٢٥هـ - ١٤٢١م) ومازالت تلقى فى المساجد على امتداد تركيا وفى مساجد الجماعات السنية الناطقة بالتركية وفى

مساجد غرب وجنوبى شرقى أوروبا كجزء من الاحتفالات بمولد النبى [ﷺ] وقد ألقيت قصيدة المولد النبوى هذه أثناء إحتفالات البلاط العثمانى الرسمية كما نظمت قصائد مماثلة بالفارسية والبنغالية والسندية وغيرها من لغات شبه القارة الهندية والباكستانية وكذا باللغات الصربية والألبانية ويبدو أن القصيدة فى مولد الإمام على التى نظمها سليمان جلال الدين والمعروفة باسم «مولودى جنابى على» كانت على السن الناس فى الجماعات العلوية فى الأمبراطورية العثمانية فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. على أننا إذا خلينا جانبا مناسبة مولد النبى [ﷺ] فإن إلقاء قصيدة عن المولد كثيراً مايتم كجزء من الاحتفالات الدينية الأخرى وعند إلقاء قصيدة مولد أى من هذه المناسبات فمن الطبيعى أن تُتبع بحلقة ذكر وعند بعض الطرق الصوفية (كالمرغنية وبعض فروع القادرية) تُلقى قصيدة المولد كجزء من ممارسة الشعائر الرئيسية والاحتفال بالمولد كتعبير عن التجليل للنبى محمد [ﷺ] ووجد هذا ذيوعاً عاما فى الإسلام إلى حد ماسبب قوة الحركة الصوفية وأن وجدت له معارضة عنيفة فى كل الأوقات فمن يعتبرونه بدعة وبالنسبة لحركة المعارضة فمن الهام أن إعتراضاتها تنصب على النماذج التى تُظهر تأثير التصوف الإسلامى مثل الرقص أو السماع أو ذات طقوس مسيحية كخروج حملة المشاعل.

وهناك وثيقة هامة تتعلق لهذا الجانب وهى نوع من الفتوى للسيوطى المتوفى سنة ٩١١هـ (= ١٥٠٥م) أوردها فى كتابه «حُسن المقصد فى أعمال المولد» حيث يورد فيه عرضا موجزا لتاريخ الاحتفال بالمولد ثم يبين مايلقاه من تأييد وإنكار مع ترجيح أنه «بدعة» ولكنها بدعة حسنة، ويرى هذا الرأى كل من ابن حجر الهيثمى فى كتابه «المولد» وقطب الدين فى تاريخه عن مكة أما «ابن الحاج» المتوفى ٧٣٧هـ (= ١٣٣٦م) وهو مالكى متشدد فيندد به تنديدا قويا فى كتابه «المدخل»، وعلى الرغم من أن هذه الصراع بلغ أشّده فيما بين القرنين الثامن والتاسع للهجرة (الرابع عشر والخامس عشر

الميلادى) لم تخمد حقيقة فى الأعوام التالية.

بل اكتسب حياة جديدة مع مجئ الحركة الوهابية فهذه الحركة التى تستمد معارضتها لإحتفالات المولد من ابن تيمية والتى قامت بدور المعارض للتصوف فى الإسلام على إمتداد رقعة العالم الإسلامى والموالد المقامة للأولياء فى أجزاء عديدة من العالم الإسلامى.

ومصطلح المولد كإحتفال بذكرى ولى يستخدم فى مصر والسودان على وجه خاص حيث ينعتونه العامة بالمُولد أما فى غير هذين البلدين فقد يقال له المَوسم الخصوصى وبالعامية «المُوسم» كما هو الحال فى المغرب وأجزاء من الشرق الأوسط يقال له «الَحْولِّية» (وبالعامية الحُولية) كما فى السودان والقرن الأفريقى، ويسمى بالُعْرس فى شبه القارة الهندية والباكستانية ويقال له الحُل فى ماليزيا وتتشابه الاحتفالات بالمولد فى جميع الأمكنة تقريباً حيث يلتئم شمل جماعات تجتمع لمدة يوم أو يومين ويقام سوق يختلف حجمه ويصاحب هذه الاحتفالات الدينية حلقات ذكر وحلقات لتلاوة القرآن الكريم داخل وخارج مقام الولى الذى يحتفى بذكراه وتسيير موكب أو موكبان بمشاركة حارس المقام ويكون عادة من سلالته وغالبا مايشترك فى هذا الموكب، وترفع الكسوة التى تغطى مقام الولى، ويتم استبدالها بأخرى جديدة وخلال الاحتفالات غالباً مايتم ترتيب ولائم جماعية وعملية توزيع للصدقات

ولا تقام هذه الأحتفالات فى بعض البلاد السّنية مثل أفغانستان. على الرغم من كثرة عدد الأولياء فى هذه المناطق أما فى وفى البلاد الشيعية فلا تفرق الموالد على النمط الذى ذكرناه

وأما مصر فإن الاحتفال بالعدد الكبير من الموالد (والتى قد تبلغ ثلاثمائة مولد سنويا) فلابد من إذن رسمى لإقامته حسب قرار ١٩٧٠م ويتم عادة بالتنسيق له والأشراف عليه من مشيخة الطرق الصوفية والاتفاق مع وزارة الأوقاف وذلك حتى تمنع هذه الاحتفالات من الفوضى وحتى تضمن النظام العام وبعض هذه الموالد كانت

أومازالت مشهورة بطقوس خاصة أو عادات تتم كجزء من الاحتفالات وخلال معظم الموالد تباع عرائس المولد (عرائس من السكر) والاحتفال بالمولد فى مصر لم يكن منصباً على أولياء المسلمين فحسب بل يتعداهم إلى القديسيين الأقباط كذلك.

وقد هيمنت احتفالات المولد فى مصر على إنتاج غالبية الأدب الجدلى العنيف المعنى بالوضع الدينى لإحتفالات المولد قبل أى شئ وهؤلاء المنتقدون لمثل هذه الاحتفالات يتراوحون فى مطالبهم مابين إصلاحات طفيفةللطقوس مثل تحريم استخدام الآلات الموسيقية فى المواكب ومنع الأشكال المستخدمة للتسلية فى حرم المولد وصولاً إلى الإلغاء الكامل له. ومعظم هؤلاء الذين وقفوا ضد الاحتفال بالمولد بأشكاله التقليدية يبدو أنهم من أتباع المذهب الوهابى وبعض من أشهر ناقدى القرن العشرين الذين يستحقون الذكر هنا الشيخ محمد رشيد رضا ومحمود خطاب السبكى ومحمد حامد الفقى وكما أنه توجد فى أماكن أخرى من العالم الأسلامى جماعات وأفراد يتشابهون فى موقفهم المعارض حيث مازالوا يعارضون معارضة قوية توقير الأولياء.

المصادر:

تاريخ الاحتفال بالمولد النبوى للسندوبى، والجواهر لمصطفى الشاذلى وكتاب قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية لأحمد أمين، والموالد لفاروق أحمد مصطفى والخطط لعلى مبارك، ج١.

سامية السيد احمد سالم [ج. نابرت G. Napert]

موت

يعود مفهوم الموت عند العرب قبل الإسلام إلى المعتقدات الروحانية الموروثة من ماضيهم السحيق. فقد كانوا يعتبرون الموت هو القدر المقدور على كل كائن حى، يتساوى فى ذلك الإنسان والحيوان. وكان يعرف بأنه انطفاء الروح الحيوية التى تهب الحياة للكائنات الحية، أو انفصال الروح عن الجسم. ولما كان من المعروف لديهم أن مقام قرين الإنسان الدم والنَفَس، فإننا

نستطيع أن نفهم لماذا كان العرب يعتقدون أن القرين يترك الجسد مع إسالة الدم فى حالات الوفاة نتيجة للعنف بينما يخرج من الجسم عن طريق الأنف عند الوفاة الطبيعية، ومن هنا كان التعبير مات حتف أنفه.

وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن العرب قديماً يؤمنون بالبعث ولا بالحياة الآخرة كما أكد ذلك القرآن الكريم وإن كانوا يعتقدون فى خلود الموتى، وتشير كلمتا هام وصدى إلى أرواح الموتى. إلا أن العرب، على عكس باقى الشعوب السامية الأخرى، لم يستسيغوا فكرة وجود عالم خاص بالموتى، عالم الأشباح والظلام. وبالإضافة إلى كذلك، كانوا لايقبلون أن يهان موتاهم، وكانوا يعتقدون أن الموتى الذين لم يدفنوا والدماء التى لم ينتقم لها تظل أرواحهم تهيم فى الصحارى صَدْيًا (عطشى)، وكاكن ترك الموتى لمثل هذا المصير يعتبر أكبر عار يمكن أن يصيب القبيلة، وبالانتقام فى حالة القتل والمراعاة التامة لمراسم الجنازة وبصفة خاصة الدفن، كان العرب يحفظون موتاهم من مثل هذا المصير ومجتمعهم من ذلك العار. وكان هدفهم الأساسى هو تأكيد صدق تكافل القبيلة ودوامه من خلال معاملتهم لموتاهم.

ويبدو أن العرب كانوا، فى بعض مراحل تاريخهم يعبدون الموتى (عبادة الأجداد)، ولكن من الواضح أن هذه العبادة اختفت تماماً فى الفترة السابقة للإسلام مباشرة تحت التأثير المشترك لاستقرار القبائل وظهور الوثنية ولم يتبق منها إلا الطقوس التى تؤدى للميت بعد الوفاة مباشرة (غسل الجسد والحداد والدفن)، أما الطقوس الأخرى مثل تقديم القرابين وذبح الذبائح فقد خصوا بها الآلهة.

ولقد كان لهذا التقديس للموتى الذى يمد واجب التكافل القبلى إلى ما بعد الموت دور فى اهتمام العرب بطهارة النسب مما أدى إلى إرساء قواعد متينة للنظام الاجتماعى عندهم، وأدى ذلك بدوره إلى بقاء المثل الأخلاقية عبر الأجيال كما جعل العربى لا يخاف الموت ويقدم المحافظة على شرفة وشرف جماعته على المحافظة على

حياته. ويبدو ذلك واضحاً فى المراثى الجاهلية.

قدم الإسلام للعرب مفهوماً مختلفاً تماماً للموت، وهذا الاختلاف نتيجة لتعريف جديد للروح والحياة. وكما ذكر القرآن فإن الإنسان يتحرك بشيئين متميزين، أحدهما مفكر وهو النفس والثانى واهب الحياة وهو الروح. وتحمل النفس معنى «الذات» فى أكثر حالاتها إدراكاً دواماً، أما الروح فهى أصل الحياة وهى هبة من الله وهو الذى يعطيها الحياة والقوة.

يؤكد الإسلام أن الميلاد والوفاة قدر إلهى، والأبوان لا يهبان الحياة. كما أن الأحداث ليست هى إلا السبب الظاهرى للموت، فكل ذلك أسباب تتحقق بوساطتها إرادة الله.

أحدث هذا التعريف الجديد للحياة ثورة فى المفاهيم الغيبية والأخلاقية عند العرب، فالحياة لم تعد ذاتية، والمقابلة بين الكائنات الحية وغير الحية فقدت كل مقوماتها وحل محلها مفهوم جديد أصبح فيه الله عز وجل هو الخالق ومصدر الحياة وكل شىء عداه مجرد مظهر لقوته ووجوده.

ومن ناحية أخرى، فإن تأكيد أن الحياة هبة من الله وليست من الجماعة، «وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع...» (الأنعام ٩٨). وإضفاء الإسلام أهمية جديدة على حياة الفرد ومنظور جديد لأفعاله، جعل حياة الفرد مقدسة، «ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق...» (الإسراء ٣٣)، وكان هذا مفهوماً جديداً عند العرب، فمن الآن فصاعداً لا يقتل إلا من يرفض الاعتراف بسلطان الله أو ينتهك حرمات الله انتهاكاً خطيراً، وهكذا، باستبدال وحدة الدين بوحدة الدم، دفع الإسلام العرب إلى تحرير أنفسهم من هيمنة العشيرة والإحساس بوجودهم كأفراد أحرار ومسئولين. وبالرغم من أن المؤمنين إخوة، إلا أن كلا منهم مسئول عن نفسه أمام قضاة الدنيا وأمام الله فى اليوم الآخر.

تبين أصداء المناقشات التى أدت إلى ظهور هذه المفاهيم والمكانة التى تحتلها

الحياة الأخرى ويوم الحساب فى القرآن إلى أى مدى غيرت هذه الرسالة معتقدات العرب. فالموت لم يعد نهاية الحياة، وإنما هو الأجل الذى حدده الله عز وجل لإنهاء فترة اختبار الإنسان فى الدنيا، كما أن مصيره بعد وفاته لايتوقف على تماسك الجماعة بل على أعمال الإنسان ورحمة الله. وأصبح السؤال الذى يجب على كل إنسان أن يسأله لنفسه هو ما إذا كان من السعداء فى الآخرة أم من الأشقياء، وفى نفس الوقت لا يستطيع أحد أن يجيب على هذا السؤال بالتحديد، وقد دفع عدم التأكيد هذا العرب إلى الإحساس بشعور لم يعرفوه من قبل وهو الخوف. وقد انعكس ذلك بوضوح فى نوع جديد من الشعر وهو شعر الزهد.

لم تحدث رسالة القرآن الكريم ثورة فى معتقدات العرب فحسب، بل أيضاً فى اتجاهاتهم وسلوكهم، وكذلك تغيرت مراسم الجنائز تغيراً كبيراً، وقد احتفظ الإسلام ببعض العادات القديمة مثل غسل الميت والتكفين والدفن، ولكنه حرم بعض الطقوس الوثنية مثل النواح وتقديم القرابين، وفوق كل شىء، فرض الإسلام صلاة الجنازة التى تضفى على مراسم الجنازة أهمية مختلفة تماماً. وليست هذه الصلاة لتمجيد المتوفى بل دعاء إلى الله بالرحمة، فقد علم الإسلام الناس التواضع.

حسين أحمد عيسى [م. عبدالسلام M. Abdlselem]

الموحدون

الموحدون اسم أطلق على أتباع حركة نادت بالتجديد والإصلاح الإسلامى، حكموا خلال القرنين السادس والسابع للهجرة (الثانى عشر والثالث عشر الميلادى) فى دولة أقاموها فى شمال أفريقية وفى أسبانيا.

أصل الحركة : فيما يتعلق بأصول هذه الحركة فإن ماكتب عنها بعد قليل من عصر الموحدين ومن مطالعة الأحداث التى صحبت بزوغ العقيدة الموحدية ومن الدراسات الحديثة عن هذا الموضوع يتبين لنا أهمية البربر فى نشر هذه الدعوة، وفى تطورها السياسى الذى لم يبدأ بعودة ابن تومرت من الشرق إلى المغرب (٥١٠ أو

٥١١هـ = ١١١٦ أو ١١١٧م) بل بعودته إلى أصوله البربرية بين المصموديين سنة ٥١٧هـ (١١٢٣م)، ولقد تحوّلت رسالة المهدى التى بثها وكأنها محاولة تهدف إلى إصلاح أخلاقى إلى حركة سياسية ترمى إلى الإطاحة بالمرابطين وذلك بعد أن استقر المهدى فى تنمل وهى قرية منعزلة فى جبال أطلس. وبناءً على مايذكره المراكشى فإن ابن تومرت ماكاد يصل إلى تنمل حتى راح ينشر بين البربر تعاليمه الدينية وألف «لهم» عقيدة «كتبها بلغتهم عرفت بالمرشدة»، ثم أعاد كتابتها لهم مرة ثانية، وتوجد هاتان الرسالتان اليوم بالعربية ويستدل مما يقال من إن ترجمةً من الموطأ منسوبة إلى ابن بكير (وقد نقلها ابن تومرت إلى تلميذه عبد المؤمن وأن نسخة منها كتبت سنة ٥٩٠هـ (= ١١٩٣م) للخليفة الموحدى الثالث أبى يوسف يعقوب المنصور) أقول يستدل من هذا على أن مؤلفات المهدى قد وضعت أصلاً تحت تأثير البربر ولسدّ حاجاتهم، أما الترجمات العربية لهذه «الكتب» التى توجد بين أيدينا اليوم فالأرجح أنها كتبت بعد فترة من موت عبدالمؤمن لتكون بين يدى المنصور الذى أصبح مسئولاً للقيام بحركة إصلاح فى العقيدة.

تأسيس الأمبراطورية: إن احتلال الموحدين لشمال أفريقية وأسبانيا لم يبدأ إلاّ بعد موت ابن تومرت (سنة ٥٢٤هـ = ١١٣٠م)، كما أن احتلال المغرب استغرق فترة طويلة من الزمن قاربت العشرين عاماً منذ أول هجوم على مراكش سنة ٥٢٣هـ (= ١١٢٩م) حتى تم الاستيلاء عليها سنة ٥٤٢هـ (= ١١٤٧م)، ولقد تم تحالف قوامه قبائل مصمودة تحت قيادة ابن تومرت وشرع هذا التحالف فى شن هجمات عسكرية يشرف عليها عبدالمؤمن، واختار المهدى فى حياته عبدالمؤمن ليكون خليفة له من بعده رغم أنه كان من أصل زناتى، ونودى به خليفة سنة ٥٢٤ هـ(= ١١٣٠م)، وكان الموحدون فى محاربتهم المرابطين يلجأون دائما إلى الإقامة فى الجبال ويتجنبون على الدوام الاصطدام بهم فى الأماكن المفتوحة، ولقد اتسم فتح

مراكش بالوحشية الضارية حتى أن المذابح والاضطهادات التى وقعت على المدنيين دفعت ابن تيمية لأن يتهم الموحدين بأنهم قتلوا آلاف المسلمين الصالحين، ولايُبرِّر ماأحدثوه مايقولونه إنهم مالكية، ولقد ترتب على هذا تعدّد قيام القبائل والمدن بكثير من الثورات التى أعقبتها هجمات عسكرية على أن طبيعة الاحتلال الموحّدى التى اتسمت بعدم التسامح أدت إلى قيام حركة تطهير (أو كما يسمونها حركة تمييز) بين الموحدين أنفسهم.

بعد أن أقام عبد المؤمن حكومته فى مراكش (٥٤٢ ـ ٥٤٥هـ/ ١١٤٧ ـ ١١٥٠م) قضى عامين فى ميناء Salé وأسس جيشا كبيرا وبدلاً من أن يمضى هذا الجيش رأسا فى اتجاه أسبانيا نراه يزحف شطر المغرب الأوسط وكانت المدن والقرى فى هذا الإقليم فى وضع سياسى محفوف بالخطر شأنها فى ذلك شأن مافى غيرها فى أفريقية، ذلك أن هجمات قبائل العرب البدوية القادمة من ناحية مصر قد أدّت إلى شلل اعترى الأعمال الاقتصادية والاجتماعية مما سّهل السبيل أمام المسيحيين النرمنديين فى شن هجمات عدوانية ضد المدن الواقعة على ساحل البحر الأبيض المتوسط، ومن ثم اتسم الفتح الذى تّم على أيدى الموحدين بالسرعة والسهولة فى كل من الجزائر وقلعة بنى حماد وقنسطنطينة، فتمكنوا من الاستيلاء عليها فى سنة ٥٤٧هـ (= ١١٥٢م)، كما انتزعوا من الأفريقيين فى سنة ٥٥٤هـ (= ١١٥٩م) مدينة تونس، واستردوا من النرمنديين المهدية وصفاقص وطرابلس التى كانت كلها آخر الفتوحات المؤدية لأول مرة فى أفريقية الشمالية لقيام دولة موحدة يحكمها الموحدون.

ولقد أدركت دولة الموحدين ذروة نجاحها المادى والثقافى زمن ثلاثة من الحكام الذين خلفوا عبد المؤمن الذى مات ٥٥٨هـ (= ١١٦٣م) وهؤلاء الحكام هم أبويعقوب يوسف (٥٥٨ ـ ٥٨٠هـ ـ ١١٦٣ـ١١٨٤م) وأبويوسف يعقوب المنصور (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ = ١١٨٤ ـ ١١٩٩م) ومحمد

الناصـــــر (٥٩٥ ـ ٦١٠هـ = ١١٩٩ ـ ١٢١٣م) رغم أن هؤلاء الثـلاثة قامـوا ببـذل محـاولات عـسكرية لا تهـدأ فى سبيل الحـفاظ على ماتم لهم فـتحه فى المغرب، وكـان جيش الموحـدين جيـشا لايمكن قهـره، إذ كان قوامـه قوات من بربر مـصمـودة وزناتة، بالإضافـة إلى مايسنده من أسطول كبـير ضخم قوّى لعب دوراً حاسـما فى المعارك البـحرية التى خـاضها، ولـذلك شيـدت أحواض لصناعة السـفن وإصلاحهـا فى موانى الأطلسى والبحر الأبيض المتوسط، ولقد حـاول صـلاح الدين الأيوبى أن يقـوم هذا الأسطول بمسـاعـدته فى حصـاره لعكـا سنة ٥٨٥هـ (= ١١٨٩م) ولـكن المنصـور ردّه خائبـا (انظر Eyaudefr ay Demanlrynes Une lettre de saladein au Calife almahade, Panis 1925, II, 279 - 304)

أما ابن خلدون فيـقول بهذا الصدّد: إن المنصور مـالبث أن بدّل رأيه وأرسل إلى السلطان المصـرى مـائة وتسـعـين سفينة.

أمـا فى أسبـانيا فـإن توقف حركـة الاستيراد المؤقت واكب وصول الموحدين واستـقلال المدن والأقاليم الـتى اغتنمت فرصـة ضعف قوة المرابطين لتـتخلص من نيرهم.

لقد بدأ تدخل المؤحـدين الحربى فى الأندلس زمن عبدالمؤمن، ولكن لم يتسن أبداً لنفـوذهم أن يتمركـز ويستـقر أبدا فى تلك البـلاد استـقـراراً كامـلاً، وإذا كانـت مدينتـا قاوس و Terez هما أول مدينتين اعترفتا بسلطان الموحدين سنة ٥٤١ هـ = (١١٤٦م) فـقــد تلى ذلك الاعـتـراف تدخل عـسكر الموحـدين واستـيلائهم على أشبـيلية Serille سنة ٥٤٢ هـ (= ١١٤٧م). ولما كـانت سنة ٥٤٥هـ (١١٥٠م) جاءت وفادة مـؤلفة كلهـا من الأمراء فى أسـبانيـا إلى Solé استـجابة لدعـوة من عبدالمؤمن مـعلنة اعترافها الرسمى بسلطانه عليها غير أن التدخل الحـربى الكبير فى أسبـانيا من جـانب الموحدين إنما كـان فى أيام ولده أبى يعـقوب يوسف، وقـاموا بالهـجوم الذى كـان الهدف منه احـتلال شـرقى

أسبانيا (٥٦٨ هـ= ١١٧٢ م) واحتلال مدن بلنسية وجيان ومرسية، ثم كان الانتصار الحاسم سنة ٥٩١هـ (= ١١٩٥ م) فى وقعة الأراك Alarces على قشتالة، أما فى الشمال الأفريقى فقد كانت الحاجة ماسة لحملة حربية من جانب الموحدين لغزو «أفريقية» التى هددها أمراء من أسرة بنى غانية الموحدة، وقد قدر لهم النجاح بفضل أسطولهم وثبتوا أقدامهم فى جزائر البليار التى اتخذوها قاعدة حربية تنطلق منها قواتهم فتبسط سلطانهم على أفريقية والمغرب الأوسط.

فى خلال هذه الفترة من اشتداد التوتر الحربى شعر الموحدون بحاجتهم الملحّة إلى دعم قواتهم بإمدادات جديدة، ومن ثم أجمعوا العزم على أن يلجأوا إلى العنف فى نقل القبائل العربية البدوية إلى مراكش، وبذلك دخل البلاد عنصر جديد أخل بالتوازن الهش الذى كان بين السكان البدو وبين الأهالى المقيمين هناك، أعنى بين المدن وبين الريف، ولقد أدت زيادة عدد البدو يوما بعد يوم إلى التدخل فى أسلوب حياة القبائل البدوية وإرغامها على تغيير طرقهم بحثاً عن مراعٍ جديدة، مما أدى إلى انطلاق قوة بنى مرين التى سوف تحل محل الموحدين بعد نصف قرن تقريبا. وعلى الرغم من أن جيش محمد الناصر رابع الخلفاء الموحدين قد استطاع أن يحرر الناحية الشرقية من المغرب وجزائر البليار من قبضة بنى غانية سنة ٦٠٢هـ (=١٢٠٥م) إلا أنه لم يستطع الصمود فى أسبانيا، فقد أدت هزيمة الأراك إلى قيام تحالف قوى من ملوك أسبانيا وفرسانها دعا إليه أسقف طليطلة رودريجو جيمنيز Rodrigo Jimenez de Rada فكانت دعوته حربا صليبية، ولم تكن هزيمة الموحدين فى وقعة العقاب مؤدية فحسب إلى رفع قبضتهم عن المدن الأسبانية والمناطق الريفية وحدها، بل كانت أيضاً إشارة إلى انتهاء الفترة الأولى من عهد سيادة الموحدين وبداية تدهورها.

أما الضعف الحربى الذى اتسمت به الفترة الثانية من تاريخ الموحدين

السياسى فقد صحبته الفوضى وثورات المدن وضعف الخليفة والانصراف عن عقيدة الموحدين، كما أخذ الولاة فى هذا العصر يتوالون بعضهم إثر بعض بصورة زادت من ضعف السلطة المركزية وتدهور وضع الأسرة، فكانوا يعرفون «بالخلفاء» فى الأندلس، ولكن شيوخ الموحدين بمراكش لا يعترفون بهم، وكانت تؤيدهم فى بعض الأحيان القبائل العربية ولكن يأبى الاعتراف بهم أهل المدن، حتى ليذكر المؤرخون ثمانية من «الخلفاء» الموحدين كلهم من أسرة بنى مؤمن، وهؤلاء الخلفاء هم: يوسف بن أبى عبدالله المستنصر (٦١٠ ـ ٦٢٠هـ)، وأبو محمد بن الواحد المخلوع (٦٢١هـ=١٢٢٤م) وأبومحمد عبدالله العادل (٦٢١ـ٦٢٤هـ) ويحيى بن ناصر المعتصم بالله (٦٢٤ـ ٦٣٣هـ) ويعاصرهم أبوالعلا إدريس المأمون (٦٢٤ـ ٦٣٠هـ /١٢٢٧ ـ ١٢٣٢م) وعبدالواحد الراشد (٦٣٠ـ٦٤٠هـ= ١٢٣٢ ـ ١٢٤٢م) وأبوالحسن على السعيد (٦٤٠ـ ٦٤٦هـ = ١٢٤٢ـ ١٢٤٨م) وأبوحفص عمر المرتضى (٦٤٦ـ٦٦٥هـ = ١٢٤٨ـ١٢٦٦م) وأبودبّوس الواثق بالله (٦٦٥ ـ ٦٦٨هـ = ١٢٦٦ـ١٢٦٩م).

وعلى الرغم من عدم الاستقرار السياسى وانهيار البنية السياسية والإدارية إلا أن مدينة مراكش ظلت مركز نشاط فنى وتوقّد فكرى كبير خلال الفترة الثانية من تاريخ الموحدين، كذلك نجد أن الأقاليم الواقعة عند أقصى أطراف الإمبراطورية (وهى التى كانت آخر النواحى التى خضعت للموحدين) كانت هى الأخرى أول الجهات التى خرجت من نطاقهم، وكان مما ساعد وزاد فى هذه الخطوة من التفكك والانفصال هو ما جرت عليه سياسة الموحدين من تعيين واحد من رجال الأسرة وجعله والياً شبه مستقل فى المدن والأقاليم وإمداده بالقوات العسكرية، وتركه حراً حرية تكاد تكون كاملة فى التصرف فيما تحت يده من المال، ومن ثم فقد قام حاكم «أفريقية»

الحفصى وأعلن استقلاله بولايته التى هو فيها، وذلك سنة ٦٢٧هـ(= ١٢٢٩م)، وتلاه فنسج على منواله كبير بنى عبدالواد فأعلن فى سنة ٦٣٧هـ(= ١٢٣٩م) استقلاله بما يحكمه فى تلمسان والمغرب الأوسط، كما قاد الخليفة المخلوع يحيى بن ناصر حملة استطاع بها أن يفصل الجنوب عن عاصمته سجلماسة وهى مركز هام من مراكز وطرق التجارة الصحراوية. فإذا انتقلنا إلى مراكش وجدنا بنى مرين من قبائل زناتة البدوية التى تعيش فى السهول يسيطرون على المدن الواقعة على مسافة من مركز قوة الموحدين، وانتهى بهم الأمر أخيراً إلى تصفية وجود الموحدين، وذلك بغزوهم مراكش سنة ٦٦٨هـ(= ١٢٦٩م) وتملال Timmallal مهد حركة التوحيد والموحدين فى سنة ٦٧٦ (= ١٢٧٦م).

تنظيمات دولة الموحدين: لقد ظهر فى الوجود أثناء زمن الموحدين أمور جديدة فى النواحى السياسية والمالية والأدبية والفنية والمعمارية بل والألقاب أيضا وظلت بعدهم إلى حد ما، وكان أول شئ فى هذه الابتداعات المستجدة هو تكوين مجتمع موحدى على أسس تنظيمية ظهرت مع وصول ابن تومرت إلى تملال Timmallal، وجعل هذا النظام الجديد على رأس هذا المجتمع طائفة من الأشخاص ينتسبون إلى المهدى و«بيته»، ويتألف منهم مجلس أعلى. ثم يلى هذا هيئتان إحداهما تتألف من عشرة من أقارب المهدى، والأخرى من خمسين من شيوخ القبائل، بل إن القبائل المصمودية ذاتها رتبت ترتيباً تنازلياً فكانت طبقات بالنسبة إلى الحرف التى تمارسها، فكان منهم المحتسبون والسقاءون والمؤذنون.

وكذلك وضعت أوصاف خاصة لوحدات الجيش المختلفة، وكانت هذه الصورة من التنظيم تجعل الصدارة فى التعظيم لأشد الجماعات إخلاصا للمهدى وتأييداً له، ويندرج فى هؤلاء الأشخاص والقبائل على السواء، وهناك تفسير آخر لهذه الطبقية الموحدية فى أنها تجسيد لمبدأ فلسفى أيده ابن

تومرت، وكان الجهاز الإدارى فى بلاد خليفة الموحدين بمراكش يرأسه «كاتب» ووظيفته هى وظيفة الوزير، على أن لقب «الوزير» (وهى وظيفة اعتبرها ابن خلدون مكافئة لوظيفة الحاجب) لم يظهر زمن الموحدين، بل كانت وظيفة «صاحب الأشغال» من الوظائف الهامة غاية الأهمية فى جهاز بلاط الموحدين، إذ كان المسمى بهذا اللقب مسئولاً عن جمع الضرائب وغيرها من دخول الدولة المالية وأوجه الصرف، وهو أعلى من جميع موظفى وعمال العاصمة والولايات، وكان يشاطره هذه المكانة من يعرف «بالحاكم» وهو رئيس الشرطة، ويكون فى العادة شيخاً من الموحدين، أما سياسة الدولة الدينية الرسمية التى تبدأ بالمهدى وعبدالمؤمن فقد حلت محل «المالكية» وكان أكبر ضحايا هذه السياسة هو القاضى عياض قاضى سبتة، وهو مؤلف مالكى كان يستظل بظل المرابطين وموضع رعايتهم، وقد نفى إلى مراكش بعد قيام بلدته بالثورة وأُخرج من كل الوظائف التى كانت بيده.

على أن المهدى لم يغير فى القانون الفقهى، ولم يصدر ما يقنن ممارسات الحياة اليومية لتطابق العقيدة الجديدة، ومن ثم ظل التشريع المالكى يسيطر على حياة المغاربة، وظل القضاة المالكيون فى المغرب وفى الأندلس على وجه الخصوص يمارسون وظائفهم دون أن يصادفوا ما يعيقهم، كذلك استمر الموحدون يعينون القضاة، وأبقوا على وظيفة قاضى الجماعة، وهى التى جرت العادة أن يتولاها الأندلسيون، ويعرف من قضاة الجماعة على الأقل ثلاثة كانوا مالكيين، ويمكن مراجعة أسماء الوزراء والكتاب والقضاة الموحدين فى القائمة التى أوردها «هوبكنز» فى كتابه عن الحكومة الإسلامية فى العصور الوسطى فى المغرب.

العملة زمن الموحدين: غير الموحدون شكل العملة ووزنها، وكان قطر الدينار الموحدى يتراوح ما بين ١٩، ٢٢مم، ويزن ٢,٤ جراماً، وأصبحت الكتابة عليه بالقلم النسخ،

كما ضربوا نوعاً عرف بالدينار المزدوج أو المضاعف، وظهر فى عهدهم لأول مرة الدرهم «المربع» ولقد شابه الموحدون المرابطين فى عدم استعمالهم العملة النحاسية، والظاهر أنه لم تسك أية عملة زمن المهدى، وإن ظهر اسمه واسم عبدالمؤمن وذريته فى النقوش إلاّ لفترة قصيرة من عهد المأمون الذى رفض الاعتراف بالعقيدة الموحدية، وقد جرت العادة على ألا توضع التواريخ على السكة، وقل أن كان يظهر عليها اسم دور الضرب التى سكت فيها، وكانت نوعية المعدن التى تستعمل ومستوى الصنعة يبلغان من الروعة مكانة كبيرة، وكانت دور الضرب تقوم فى البلدان الآتية: بجاية، وتدغة وتونس وسلا وفاس ومراكش ومكناس وأشبيلية وجيان وقرطبة ورباط الفتح وتلمسان وسجلماسة، وشهد عصر الموحدين ظهور نوع من العملة الفضية يسمى millarés فى شمال افريقية، كان النصارى قد سكّوه وجعلوه على نمط درهم الموحدين وصدّروه إلى البلاد الإسلامية.

الحياة الاقتصادية: إن الدراسات التى تعرضت للزراعة فى أسبانيا زمن الموحدين كشفت النقاب عن أن الفلاحين كانوا على معرفة جيدة بأحوال الأرض والأسمدة المخصّبة وطرق الزراعة، وأن انتشار عدد كبير من النباتات إلى جانب وجود نظام دقيق للرىّ كان له أثره الفعال فى قيام رخاء زراعى كبير، ويدل تقويم ابن البناء (الذى وضع فى مراكش قرب نهاية عصر الموحدين) على أن الخبرة بالنواحى الزراعية فى المغرب كانت متقدمة رغم تأخرها نسبيا عن مثيلتها فى أسبانيا، كما أن نظام ملكية الأرض فى أسبانيا لم يكن خاضعاً لأى تدخل من جانب الموحدين عكس ما كان معمولا به فى مراكش إذ كان الهدف منه هنا تيسير جمع الضرائب وتوزيع «الإقطاعات» على العرب وقبائل البربر، وحينذاك ابتدع الموحدون نظاما موحدا خاصا بالأراضى، ويشير صاحب «القرطاس» إلى أن هذا النظام يرجع إلى الوراء إلى سنة ٥٥٤ هـ (= ١١٥٩م) حيث

وضعه عبد المؤمن الذى فرض الخراج على الأراضى المزروعة، أما فيما يتعلق بالصناعات الريفية والحرف التى كانت شائعة بين المسلمين فقد بقيت كما هى عليه زمن الموحدين، أما حجم الانتاج الصناعى فتبينه قائمة بعدد المنشآت الصناعية والمصانع فى مدينة فاس زمن الخليفة الناصر وهو الحاكم الذى كان له اهتمام كبير بهذه المدينة، وإليك بيانها:

٣٤٩٠ مصنع غزل ونسيج، ٢٧ مصنعا للصابون و ٨٦ مدبغة جلود، ١١٦ مصبغة، ١٢ دكان حدادة، ١١ مصنعا للزجاج، ٤٧٢ طاحونة، ومائة وخمسة وثلاثون مصنعا لعمل مواد البناء وأربعمائة واثنتان وسبعون طاحونة تدار بالماء، وألف ومائة وسبعون مخبزا، وأربعمائة مصنع للورق ومائة وثمانون مصنعا للفخار، وتسعة آلاف واثنان وثمانون محلا لبيع شتى أنواع البضائع، وداران لسك العملة، وتتضمن نفس القائمة بيانات عن مؤسسات غير هذه التى ذكرناها منها:٨٩٢٣ وحدة سكنية، و ١٧٠٤٠ بيتا خاصا وثلاثة وتسعون حماما عاما، إلى جانب غيرها وعددها ٤٢، وكذلك ثمانون سبيل ماء، و٧٨٥ مسجداً، و ٤٦٧ خانا.

ولقد واكب بداية عصر الموحدين التوسع التجارى الأوربى الكبير تجاه الشمال الأفريقى، وتشير اتفاقيات السلام والتجارة (التى ترجع الى سنة ١١٥٠م وما بعدها) والمحفوظة فى دور الوثائق الأوربية إلى أن هذه الاتفاقيات أبرمت بين الموحدين من جهة ومدن أوربا المختلفة من ناحية أخرى، وتهدف هذه الاتفاقيات إلى ضمان تأمين التجارة التى أخذت فى الزيادة بصورة كبيرة، وشجبت هذه المعاهدات القرصنة وأكدت رعاية السلطات المسئولة للتجار وما معهم من المتاجر، أما البيازنة الذين كانوا يلقون على الدوام حسن الرعاية فى أفريقية فقد كانوا موجودين فى تونس زمن عبدالمؤمن الذى عقد اتفاقيتى سلام وصلح مع بيزا كانت أولاهما سنة ١١٣٣م والثانية عام

١١٦٦م، كما عقد معها أيضا اتفاقية تجارية سنة ١١٥٧م، وفضلا عن ذلك فإن هناك اتفاقيتين مع بيزا (سنة ١١٨٦، ١١٨٩م) لتنظيم التجارة بينها وبين سبتة ووهران وتونس وأسبانيا.

أما فيما يتعلق بجمهورية خبوا فقد أبرمت كثير من المعاهدات فيما بين عامى ١١٥٥ و ١١٦٤م لتنظيم التجارة مع كل من طرابلس وسبتة وتونس وساليه وبوجه Bougie، أما مرسيليا فقد عقدت اتفاقا بشأن تجارة الخمور مع سبتة ووهران وبوجه وتونس وذلك فى سنة ١٢٢٨م، أما قبل ذلك أعنى سنة ١١٨١م فقد مُضيت اتفاقية بين مملكة الصقليين وبين جزر البليار تحت إشراف أمراء بنى غانية، الذين أمضوا بعد ذلك بثلاثة أعوام (١١٨٤م) اتفاقية سلام وتجارة مع بيزا، ثم فى سنة ١١٨٨م اتفاقية أخرى مع خبوة، وأقامت مراكش أول ارتباطات وعلاقات تجارية من ناحية قطالونيا، وكانت الارتباطات قاصرة على موانى البحر الأبيض المتوسط فقط لأن القرصنة كانت سوط عذاب يقض هدوء الساحل الأطلسى مما جعل العلاقات التجارية مع هذه النواحى أشدّ صعوبة منها مع غيرها، ولقد شهد القرن السابع للهجرة (الثالث عشر للميلاد) ظهور الإيطاليين والبروفنساليين والكتلان فى سبتة التى أخذت تفاوض برشلونة فى سنة ١٢٢٧م ومونبلييه سنة ١٢٣٣م سعيا وراء إقامة علاقات منظمة بينها وبينهم، كما زار التجار بعض الموانى الصغيرة الواقعة شرقى سبتة والموانى الأخرى غربها حيث طنجة إذ كان المرجان يصدر من هناك إلى أوربا، كما زاد التعامل التجارى مع Solé بسبب الذهب الذى يأتى أصلا من السودان الغربى. أما دخول القشتاليين إلى وسط مراكش فقد جاء فى وقت لاحق لذلك الوقت. وهناك عدد من الاتفاقيات أكبر من هذه الأعداد التى ذكرناها يرجع تاريخ عقدها إلى المراحل الأخيرة من عصر الموحدين، وقد أبرمت مع تونس فى الوقت الذى كانت فيه دولة الحفصيين موشكة على أن تعلن استقلالها عن دولة الموحدين.

أما المنتجات المحلية التى كانت تصدر فى ختام القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) من مراكش وتجد لها سوقا فى الأراضى الواطئة (بلاد فلاندرز) فكما يلى:

الشمع والجلد المدبوغ والفراء من فاس، الكمون والسكر من مراكش، التمر وحجر الشب الأبيض من سجلماسة، الجلد المدبوغ من Boregie، الشمع وكبريتات الرصاص من تونس.

الحياة الثقافية: كان ظهور وانتشار الصوفية فى شمال أفريقية وتطور الفلسفة زمن الموحدين يلقى معارضة من جانب الحركة الموحدية الدينية العقلية المتسمة بالتعصب فى أولى مراحلها ، وقد وجدت حركة التحرر الجديدة ما يؤيدها فى تطبيق فقه الغزالى، ولقد ظهر فيلسوفان من كبار الفلاسفة فى ذلك العصر هما ابن طفيل (حوالى سنة ٤٩٩ ـ ٥٨١هـ = ١١٠٥ ـ ١١٨٥م) وابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٨٠هـ = ١١٢٦ ـ ١١٨٤م) عاشا فى مراكش وألّفا بها تحت رعاية السلطانين أبى يعقوب يوسف وولده أبى يوسف يعقوب، كذلك ظهر رجل أندلسى آخر هو الصوفى الفيلسوف ابن سبعين (المتوفى سنة ٦٦٨ هـ = ١٢٧٠ م) الذى عاش فى سبتة وكتب بها رده على الأسئلة الفلسفية التى وجهها فردريك الثانى ملك صقلية لخليفة الموحدين عبدالواحد الرشيد، ولم يعد الخلفاء الموحدون يعارضون انتشار الحركة الصوفية، ولعل الشخصيتين البارزتين فى التصوف المغربى هما أبومدين وابن مشيش اللذان وجدا عطفاً من جانب الموحدين، كما أن هناك ما لايقل عن مائة من الصوفية الذين عاشوا ودفنوا بمراكش خلال عهد الموحدين، كما ظهرت كمية هائلة من الإنتاج فى ميادين الشعر والتاريخ والجغرافية والعلوم، وهى تدين فى الأغلب إلى ما لقيته من تشجيع بعض الحكام ومساهماتهم وكان دخول الأندلسيين فى الشمال الأفريقى مؤدياً إلى بعث النشاط الأدبى وازدهاره، على حين كان تأثيرهم واضحا على الخصوص فى الوظائف التى شغلوها فى إدارة الموحدين وفى البلاط.

كما أن دراسة الآثار والمكتشفات منذ مستهل القرن الحالى ومعظمها فى مراكش وهى التى قام بها تبراس، وباسيه، وميونييه، وديفردون، وكاييه، وهينون قد أظهرت للعيان الخصائص الذاتية البارزة لفن العمارة فى عصر الموحدين.

التدهور: إن تجربة الموحدين التاريخية قد أثرت تأثيرا عميقا على الدراسات التى تنوولت بها كتابة التاريخ المغربى والفكر المغربى بشقيهما الوسيط والحديث، فنرى ابن خلدون يكشف فى مقدمته عن المدى الذى تأثرت به نظرته إلى حقبة الموحدين، ويقول: إن قسما كبيرا من نظرياته الاجتماعية والسياسية مبنية على أمثلة استمدها من تاريخ الموحدين، أما المؤرخون المحدثون فيرون أن ما أصاب الموحدين من انهيار يحتاج إلى أن نفصل بينه وبين العقيدة، كما يقرر كل من «تورنو» و«مراد» أن خضوع الدولة لأسرة المعتمد كان السبب الرئيسى المؤدى إلى التفكك.

الخاتمة:

تتوفر لدينا الوثائق المعاصرة للموحدين وكذلك الدراسات العديدة، ولقد قام ليفى بروفنسال بجمع كثير من هذه المصادر المعاصرة لهم كما جمع ما فى مكتبة الإسكوريال من مادة بالعربية، وجمع ما يتعلق بهم فى كتاب الأنساب فى معرفة الأصحاب، مما ساعد «كولن» على أن يدرس تأثير اللغة البربرية على عربية ذلك العصر سواء المكتوبة أو التى تستعمل فى التخاطب، وكذلك قام ليفى بروفنسال بطبع مجموعة من الرسائل التى أرسلتها إدارة الموحدين، ويجب أن نشير إلى أهمية كتاب ابن صاحب الصلاة المعروف باسم تاريخ المنّ بالإمامة فهو مصدر هام عن الأحداث التى جرت فى أسبانيا خلال القرن السادس الهجرى. أما عن شمال إفريقية والسنوات الأولى من تاريخ الموحدين فالمصدر الوحيد الذى بين أيدينا هو للمراكشى والذى ألفه بمصر سنة ٦٢١هـ وسماه بالمعجب فى تلخيص

أخبار المغرب والذى طبعه دوزى فى ليدن منذ قرن ونصف قرن ثم ترجمه إلى الفرنسية، ومن بين حوليات القرن السابع الهجرى هو ما اكتشف حديثا ثم طبع من كتاب نظم الجمان لابن القطان الذى شغل وظيفة كاتب البلاط فى السنوات الأخيرة من عهد خليفة الموحدين: المرتضى وهو يمدنا بتفاصيل وافية من الأحداث حتى سنة ٥٣٣هـ ، وقد طبع ليڤى بروڤنسال مقتطفات منه بالعربية وسماها Fragnents de Ihronique alnohade ananynne وذلك سنة ١٩٢٥ و١٩٣٠، أما مؤلفو القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى) وهو القرن الذى حفل بالمؤرخين المغاربة الكبار فقد تركوا لنا أعظم ما كتب عن تاريخ الموحدين، وعلى رأس هؤلاء جميعا المؤرخ ابن عذارى صاحب البيان المغرب فى اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، وفى جزئه الثالث، يمدنا بمعلومات قيمة عن كل من عهد الموحدين فى أسبانيا وانتقال مقاليد السلطة إلى أيدى بنى مرين، ومن مؤرخى هذا القرن أيضا ابن أبى زرع صاحب كتاب الأنيس المطرب بروض القرطاس، والذى طبع منذ أكثر من مائة وستين عاما، أما مؤلفه فقد مات سنة ٧٢٦ هـ (= ١٣٢٦م) ولدينا من مؤلفى هذا القرن أيضاً ابن خلدون صاحب كتاب الاعتبار، فإذا جئنا إلى القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى) طالعنا كتاب لمؤلف مجهول هو كتاب الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية، وهو يشتمل على أخبار لم تطبع بعد فى غيره.

المصادر:

(١) H. Terrasse: *Hist. du Morcco*

(٢) A.Julien: *Hist. dr l'afrique du Nord*

(٣) A. Laroui: *Hist of the Maghrib*

(٤) H.Z. Hirschberg: *A. Hist. of the Jeus in North Afica*

(٥) H. Hazard: *The Numismatic Hist . of lote medierol North Africa*

مروان حسن حبشى [م. شتسميلر M. Shotzml-

موريتانيا

هى ما تعرف الآن باسم الجمهورية الإسلامية الموريتانية، التى تشغل منطقة شاسعة غرب الصحراء الكبرى، وهى الموطن الأصلى للعرب المتبربرين أو البربر المتعربين الذين يتحدثون اللغة العربية باللهجة الحسّانية، وفى عهود مضت ـ وفى الوقت الحاضر إلى حد ما ـ كان يطلق عليهم اسم (المور) Morrs، رغم أن هذا المصطلح نفسه كان يطلق على كل سكان الشمال الأفريقى، ومن ثَمَّ لم يكن يعطى لأهل موريتانيا خصوصيتهم أو لم يكن يشير إليهم على نحو خاص يميزهم عن غيرهم، ويسمّى أهل ما كان يعرف بالصحراء الأسبانية أنفسهم باسم الصحراويين تمييزا لأنفسهم عن غيرهم. وعلى أية حال، ففى الشرق الإسلامى، كان يُشار إليهم باسم الشناقطة أو الشناجطة (بتعطيش الجيم) نسبة إلى مدينة شنقيط فى الآدرار الموريتانية، وكانت البلاد (موريتانيا) تسمى أيضا باسم المدينة؛ بلاد شنقيط (أو شنجيط) أو شنقيط فقط. ولم يكن جغرافيو المشرق وفقهاؤه غير ملمين بما إذا كانت بلاد شنقيط تشكل جزءا من بلاد المغرب أم أنها من بين بلاد الزنوج (السودان)، وينظر المغاربة (أهل المغرب الأقصى ـ مراكش) لموريتانيا باعتبارها كانت دوما تحت حكم سلاطين مراكش خلال الفترات المختلفة من تاريخ الشمال الأفريقى.

أما المور أنفسهم (الموريتانيون) الذين يعيش معهم مواطنوهم من أصول زنجية فهم على وعى كامل بأصولهم الموريتانية وانتمائهم الوطنى وهم فخورون بذلك، ويعتبر الموريتانيون أنفسهم عناصر بيضاء ويميزون أنفسهم عن الزنوج، لذا فهم بيضان (المفرد: بيضانى) وليسوا سودان (المفرد: سودانى) (المترجم: لا علاقة للسودان هنا بالكيان السياسى العربى المعروف) ويحس المور (الموريتانيون) أنهم جزء من دائرة أوسع متمثلة فى المتحدثين بالعربية بلهجتها الحسّانية ومصطلح بلاد البيضان أوسع من الجمهورية الإسلامية الموريتانية، فتراب البيضان

يشمل أيضاً ما كان يعرف بالصحراء الأسبانية (الصحراء الغربية) والمناطق الصحراوية فى مالى.

الجغرافيا ـ الحدود:

مراكش والصحراء الأسبانية السابقة شمالا، والمحيط الأطلنطى غربا، والسنغال جنوبا، والجزائر شرقا، وفى الجنوب مالى. وتمتد موريتانيا لأكثر من ١,٦٨٥,٠٠٠ كم٢ من خط طول ٥° ـ ١٧° غربا وخط طول ١٦° ـ ٢٦° شمالا، منقسمة إلى منطقتين كبيرتين هما:

(أ) النطاق الساحلى جنوباً، ممتدا من نهر السنغال حتى تقريبا مدن نواكشوط، موجريا، تامشاكت، عيون الأتروس، ونيما، ومتكونان من كثبان رملية ثابتة (ميتة)، وسهول منبسطة. وهو يعرف جنوبا باسم جيلا. وتتميز تلك المنطقة بأمطار سنوية تزيد على ١١٠مم/سنة، غيرت حديثا من ظروف الجفاف. وعلى الشاطئ الأيسر من نهر السنغال، يتغطى الوادى برواسب نهرية تروى بفيضان النهر حين يفيض، وبالأمطار المتساقطة فيما بين شهرى يوليه وأكتوبر. وتسمى تلك المنطقة شمامة، وتقع أسواقها الرئيسية ومراكزها الإدارية فى روسو، وبوغى، وكايدى. أهم ملامح المنطقة تتمثل فى غابات الصمغ والنباتات العشبية التى ثبتت الكثبان، وأنبتت مراع خصبة لقطعان السائمة من أبقار وأغنام.

(ب) نطاق صحراوى جاف فى الشمال متكونا من الكثبان الحية والسهول الحصوية، وفى أقصى الشمال منه هضاب وجبال. أما الأمطار فيه فأقل من ١٠٠مم/ سنة فى المتوسط، وتنتثر فيه الشجيرات، بينما تحرق أشعة الشمس وقلة المطر الحشائش، ويقارن الموريتانيون بين بلادهم والحجاز حيث قطعان الجمال والأغنام والماعز. أما الشاطئ فعنيف التضرس مما يجعله صعبا حياة وعبورا وليس به سوى خليج واحد مأمن، هو ليفريير وميناؤه ايتيان لانواديبو). ويحتوى وسط الشمال فى موريتانيا على هضبة أدرا (٥٠٠م) وهضبة تاجانيت (٣٣٠٠) بجروفهما الحارة، بينما المرتفعات فى استطالة باتجاه الشرق بهضبتيها أسابا وآفولى، حيث

المياه موفورة باكثر منها في بقية المناطق الصحراوية، وحيث تجرى الغدران في تدفق لتروى أحراج النخيل قديمة التواجد. هناك، توجد بعض المدن الموريتانية القديمة مثل قصور شنقيط وأواوان، وأطار، والعاصمة القديمة في آزوجي وتيجيكيرى. ثم تنخفض المنطقة شرقا في زهاريتشيت والحوض حيث طريق القوافل. وتعتبر موريتانيا بلداً شديد الجفاف حاراً فيما عدا المناطق القريبة من النهر جنوباً وتستفيد نواكشوط وايتيان من هواء البحر.

٢ـ السكان : حوالى ١,٧٥٠,٠٠٠ نسمة اجمالاً، وبلغ الأستقرار فيها ٤٥٪ منذ عام ١٩٧٧، مما ضاعف من عدد السكان في المدن والأراضي المروية. وتتميز بعض أقاليم وادى نهر السنغال بكثافة سكانية عالية تزيد اليوم على ٣٥ فرد/ كم٢. وبشكل عام يزيد التكدس في الإقليم الساحلى شمالى النهر حيث موطن الزنوج، بينما يتناقص ذلك في النطاق الصحراوى الذى يسوده المغاربة شمالا. ولقد قدر عدد السكان في أدرار بنحو ٥٠ ألف نسمة في مساحة ٤٨٩ ألف كم٢، حتى لقد خلت بعض المناطق مثل المريا والجوف وأرج شاش من قطانها تماما، بل حتى عابريها. وإجمالا، فثمة عنصرين بشريين في موريتانيا، يشكل المقاربة نحو ٤/٥ كل السكان، ينتمى البعض منهم إلى الصنهاجة القدامى الذين تزاوجوا مع الزنوج أو غيرهم (البافور) السابقين إلى المنطقة وسيادتها حتى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى الذى أعقبه مجيىء جماعات صغيرة من عرب بنى معكل (أولاد حسن فيما بعد). ومغاربة اليوم هم أخلاط من كل هؤلاء. ثم اشتمل ذاك المجتمع على مجاميع أخرى صغيرة اندمجت فيه، مثل بربر زاناتا وبعض اليهود وخلائط أخرى من سكان المناطق الساحلية. ويتكون المجتمع الزنجى من توكولير (٧٥ ألف)، سوننكى (٣٠ ألف)، لوف (١٠ ـ ١٥ ألف) وغير ذلك في أرقام تقريبية. وعموما، كان التزاوج فيما بين المغاربة والزنوج بنسبة أقل مما هى عليه بين الطوارق والزنوج في الأراضى الساحلية شرقى موريتانيا.

٣ ـ التاريخ:

(أ) فيما قبل التاريخ:

يوجد فى موريتانيا العدد الكبير من المكامن الأثرية التى تشير إلى سكنى الصحراء الغربية منذ العصور الحجرية القديمة. وفى الحديث منها (٢٠٠٠ ـ ١٠٠٠ سنة قبل الميلاد) كان بمنطقة زهاريتشيت كثافة سكانية عالية. كانت هناك نحو ٢٥٠ قرية مخططة ومبنية جيدا، قطّانها من العناصر المتزنجة، ربما كانوا أسلاف الحراطين اليوم، يسكن أغلبهم فى مرتفعات أدرار، وبرعوا فى صناعة أسلحة الصيد والفخار، وفيها اكتشف النحاس مؤخرا، وعرف الحفر عليه. ولقد كان المناخ رطبا مما أدى إلى تعدد صور الحياة الحيوانية الساحلية، وانتشار أعمال الصيد فيها بما يشبه ما كان فى المغرب وجنوبى الصحراء وليس ثمة شواهد رابطة بين حضارة موريتانيا ومدينة البحر المتوسط. ولقد أغار الجفاف كثيرا على موريتانيا بما هدد وجودها، ودفع قطانها الأوائل إلى الهجرة جنوبا، ليحل محلهم أقوام يتكلمون البربرية ويستخدمون الحديد والنحاس، ويصطادون النعام والغزال ويركبون الخيل والعربات، وهم الذين أدخلوا الجمل إلى البلاد فى ذاك الجزء من الصحراء، قبيل العصر المسيحى. وثمة آثار للبربر فى كثير من معابد يتمولى، ونقوشا حجرية تصورهم يمتطون الخيول مدججين بالدروع والرماح. وتشير الأغانى الشعبية إلى ذلك وإلى قمة بلغتها الحضارة الأفريقية التى تعود جذورها إلى العصور الحجرية الحديثة، فى تيشيت.

(ب) غانا ولتكرور وممالك البربر الصنهاجية قبل المرابطين:

فى بواكير العصور الوسطى كانت موريتانيا تشتمل على :

١ ـ مملكة وثنية كبرى هى مملكة غانه.

٢ ـ جانب من مجتمع التكرور المسلمين المتنامى على ضفاف السنغال.

٣ ـ مجموعة من الممالك الصنهاجية الصغيرة أهمها تلك المتمركزة فى أوداغست التى استحوذت عليها بعد ذلك مملكة غانة. وقد تمركزت غانه فى

أوكار (الحوض الشرقى) إلى الجنوب من تنبدغه (أو تمبدرا Timbedra)، وقد بقيت غانه مملكة وثنية ثرية مصدرة للذهب طوال فترة العصور الوسطى رغم أنها كانت تضم عددا من المسلمين وكان يتردد عليها تجار مسلمون وقد وصف البكرى الحياة فى غانا. وكان أول ملك تكرورى (معظم مملكته كان يقع جنوب موريتانيا) رغم هذه المملكة على جزء من موريتانيا هو واردبيا Wardyabé (أو وارندياى) الذى توفى سنة ٤٣٠هـ/ ١٠٤٠م وكان الإسلام قد دخل هذه المناطق قبل هذا التاريخ، فالشيخ أبو محمد بن عبدالله التكرودى. مثلا - الذى عاش زمن الخليفة الفاطمى العزيز بن المعز (٣٦٥ - ٣٨٦هـ/ ٩٧٥ - ٩٩٦م) ومات ودفن فى القاهرة، وكان أبوه قد دفن فى البهنسا فى مصر الوسطى التى كانت ترتبط بطرق الصحراء التى يعرفها المرابطون فى الصحراء الغربية (المراجع: الصحراء الأسبانية - ريو دو ريو سابق) من جداله الذين كانوامتمركزين. الإضافة إلى ريودوريو فى جنوب موريتانيا، ومسوفة الذين كانوا يشغلون المنطقة من دار جنوب مراكش ومنطقة الحوض ومناجم الملح فى تغازا، ولمتونة الذين كانوا يقطنون صحراء كاكودم من الآدرار حتى الساقية الحمراء شمالا بل ويبدو أن المرابطين كانوا يحكمون أيضا أجزاء من تجانت Tagánit، بل وحكموا أودغست أيضا. ويعود فضل نشر الإسلام فى هذه المناطق بل وتعريبها على نحو ما إلى جهود الحاكم العربى عبدالله بن الحبيب وابنه إسماعيل، وكذلك لعبت ممالك أونى لهؤلاء العرب - البربر أدوار مهمة مثل ممالك: تلوتان، وتنياروتان فى أوداغست، ومملكة ترشينى (اسم المملكة والأسرة الحاكمة) ..

موريتانيا أثناء حركة المرابطين وبعدها:

ظهرت حركة المرابطين أساس فى الصحراء الغربية «الأسبانية سابقا» وأجزاء من موريتانيا. ويعتبر المرابطون ذوى شأن فى تاريخ موريتانيا للأسباب الآتية:

١ - التراث الذى خلفه عبدالله بن ياسين مؤسس الدعوة الموريتانية

وأتباعه، والجذور العميقة للفقه المالكى، وما نقل عن القيروان وفتاوى ابن ياسين التى أرست قواعد إدارة المجتمع الصنهاجى، والتأسيس الأول للمجتمعات المدنية. (نورس، شاهد جديد على حياة عبدالله بن يسن، وأصول حركة المرابطين ـ ١٩٧١، م. بحث، الإسلام والتجارة فى بلاد السودان ما بين القرنين ١٠ ـ ١١، ١٩٨٣).

٢ ـ والترابط القبلى الذى صار مضرب المثل فى غرب الصحراء ولقرون عددا. والممثل فى قبائل لمتونة الحاكمة ولقد كان ليحيى بن عمر، وأبو بكر عمر ويوسف بن تاشفين ممن أفرزتهم، موريتانيا وكانوا قادة صناديد غيروا تاريخ العالم. ولعل أكثرهم أهمية فيما يتعلق بتشكيل مستقبل موريتانيا كان أبو بكر بن عمر إذ أنه بعد اختلافه مع يوسف، حكم موريتانيا من آزوجى، حتى مات فى تاجانيت وهو يحارب الزنوج الوثنيين. وتشير البحوث المتأخرة والمؤرخة لهزيمة غانه إلى ذلك. (هـ . ج. فيشر، المصادر العربية المبكرة وهزيمة المرابطون لغانه، ١٩٨٢.

٣ ـ تعيين الإمام أبى بكر محمد بن الحسن المرادى الحضرمى، قاضيا لآزوجى. وفى أزهار الرياض فى أخبار العباد، القاهرة ١٩٤٢، نجد أن المرادى كان سابقا فى إدخال الإسلام ونشره فى المغرب الأقصى منذ كان فى أغمات. وحينما اعتزل أبوبكر فى الصحراء جعل من نفسه منفذا للشريعة، ثم مات فى أركار (آزوجى) فى صحراء المغرب فى عام ٤٨٩/ ١٠٩٦.

دخول بنى معقل إلى الصحراء الغربية (الصحراء الأسبانية سابقا) وسيطرتهم على موريتانيا:

لم يزل الضباب يغشى عهد أفول المرابطين فى المناطق الصحراوية التى حكموها، ثم الامتداد الجغرافى لمملكة مالى فيما وراء ولاته W alata وثمة قصيدة للشيخ محمد مبارك اللمتونى تفيد بأن القبيلة انقسمت على نفسها إلى مجاميع أربعة كانت فى وقت من الأوقات مرتبطة برباط ابن ياسين، وكانت كل هذه الفروع تدعى الانتساب إلى أبى بكر بن عمر ويوسف بن تاشفين، بينما قبائل الصناهجة فى

الشمال تحكمت فى منجم الملح فى تغازا، بجانب كونهم عنصر تثقيف فى ولاته وغيرها من مناطق أدرار. ثمة فضائل أخرى دخلت موريتانيا من البربر جنوبى مراكش بما فيهم أسلاف قبيلة مهندامفار. وفيما يبدو أن هؤلاء البربر استوعبوا البقية الباقية من المرابطين. كما كانت هناك أسباط أخرى مثل الكونتا الذين استوطنوا أماكن شاسعة من الصحارى الجزائرية والمالية، ويبدو أنهم انحدروا من الطاجاكانت فى القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى (انظر ت.وايتكومب، شاهد جديد على أصول الكونتا، ١٩٧٥). ولقد ترك بنو معقل العرب، يمنيو الأصل، مصر، وبلغوا جنوب مراكش فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، ودخلوا فى خدمة المرينيديين (بنى مرين) الذين استعملوهم كجامعى ضرائب فى مناطق ما وراء الأطلسى، ثم هم من بعد، زحفوا جنوبا فى الصحراء، تحت ظروف قاهرة، وسموا أنفسهم أولاد (ضوى) حسان، ونال اسم لم يزل يتداول بين كل الفروع التى انحدرت عنهم. ومن القبائل الهامة الأخرى التى شغلت مناطق خارج موريتانيا فى الصحراء الغربية، أولاد دليم، وغيرهم (انظر نوريس، هزيمة العرب للصحراء الغربية، لندن، ١٩٨٦، ١٧ - ٣٥).

(هـ) حرب شربوبا، وإمارات أولاد حسان:

حتى وقت قريب، كان يعتقد بأن حرب شربوبا التى تسمى فى حوليات ولاته وقعة اشرابيا التى استمرت من ١٠٥٥/ ١٩٤٥ إلى ١٠٨٥/ ١٦٧٥، كانت خطا أساسيا فى التاريخ الموريتانى. ولعل أبرز معالم المجتمع الصحراوى الغربى، هى التى برزت بعد انتصار حسان العربى فى تلك الحرب. ولعل قزارة تلك الحرب مرجعها إلى أن اثنين من القادة الموريتانيين المعروفين فى القرن الثانى عشر الهجرى/ الثامن عشر الميلادى، هما محمد اليدانى وتلميذه والد بن خالونا، هم مشعلاها أصلا، للأسباب التالية:

١ - زحف الزنوج من نهر السنغال شمالا، وأثر ذلك على تجارة بنى حسان على جانب النهر.

٢ - تصاعد التنافس القبلى فيما بين أولاد حسان والفصائل المتحدثة بلغة الزيناجا، وسوء معاملتهم لأولاد حامد.

٣ ـ انتعاش الإسلام فيما بين المتحدثين بالزيناجا، وفى المدن التجارية بأدرار، إثر دخول كتب عربية من مراكش والشرق الأوسط إلى موريتانيا، أدت إلى نشأة الطرق المهدية، وغيرها، بإمامة الحضرمى، مما أدى إلى تصدعات محلية فيما بين العشائر والمريدين.

٤ ـ شخصية من كان يعرف باسم ناصر الدين، اللمتونى الذى اشعل الجهاد فى حياته وحياة خلفائه ليخضع حكام الولايات الزنجية المسلمين شمال وجنوب نهر السنغال، وليكبح قوتهم، ويفرض حكمه على أولاد حسان. وبعد هزيمة وموت ناصر الدين فى ١٦٧٤، فقدت تلك الحركة قوة الدفع، وأصبحت عاصمته (الجبلة ـ القبلة) لأولاد حسان. وهكذا تعتبر حرب شربوبا، هى الحقبة المفصلية فى مراحل تعريب موريتانيا والمجتمع الموريتانى، والتى بعدها توثقت المناهج اللغوية والاجتماعية والسياسية، وتكونت بعض الولايات الصغيرة. وحكمت أسرة أولاد أحمد بن داميد فى منطقة ترازا بملوك لهم اعتبارهم مثل على شنزورى (١٧٠٣ ـ ١٧٢٧م) بدعم عسكرى من سلطان مراكش مولاى إسماعيل. ثم حمل محمد الحبيب (١٨٢٧ ـ ٦٠) على عاتقه عبء مقاومة مراكش للغزو الأوروبى وتسلطه. وقد لعب أمراء أولاد عبدالله دورا هاما فيما أعقب حرب شربوبا من زمان، وامتد سلطانهم من تاجانيت حتى الأطلنطى، ثم راحت قوتهم تتناقص فى القرن التاسع عشر بواسطة الفرنسيين، فيما عدا فترة حكم أحمد الأول (١٨١٨ ـ ١٨٤١م) وفى الأدرار، قدم أولاد يحيى بن عثمان العديد من مشاهير الأمراء، من مثل أحمد بن محمد (١٨٧١ ـ ٨٩١) الذى جد فى إنعاش التجارة عبر الصحراء، وكذلك أحمد ين سيدى أحمد (١٨٩١ ـ ١٨٩٩)، وابن كان أعظمهم هو بكار بن سويد أحمد من تاجانيت منحدرا من محمد شيان.

(و) المزاحمات الأوروبية على شواطئ موريتانيا :

استكشف البرتغاليون الشاطئ الموريتانى فى النصف الأول من القرن ١٥، وهبطوه لأول مرة، وفى عام

١٤٣٤ بلغ إيان رأس بوجادور، وفيما بين ١٤٤٢ ـ ١٤٤٥ أو بتحريض من هنرى البحار عرفت بعض مناطق موريتانيا، وخاصة مدينة وادان فى الأدرار لما كانت تتميز به من صلات تجارية مع نيشيت ومع العمق فى السودان الغربى. ولقد ذكر ذلك كثيرا فى كتابات القرن السادس عشر، حيث سُجل وجود منجم للملح فى شمال الأدرار. وفى عام ١٤٤٨ استوطن البرتغاليون جزيرة أرجوين التى كانت بمثابة نقطة الانطلاق لنشاطاتهم الأفريقية فيما بعد، وخاصة إلى الأدرار، ولقد أقاموا مصانعهم على الشاطئ، مما أدت التجارة بينها وبين أولاد حسان إلى تبادل المنسوجات القطنية والفضة والمرجان والعقيق للعبيد، والذهب وجلود المها والصمغ العربى والعطور وبيض النعام. ولقد استمتع البرتغاليون بعوائد التجارة قرنين من الزمان، ثم آل ذلك إلى الأسبان. وانتشر النشاط الأوربى آرجون إلى بورتندك. وفى عام ١٦٢٦ ثبت الفرنسيون وجودهم عند منبع نهر السنغال. وفى ١٦٣٨ أخذ الألمان آرجون، جائزة لهم على اشتراكهم مع الأسبان فى الحرب، ثم تركوها للإنجليز بعد ٢٧ عاما. وفى ذات الوقت زادت فرنسا من توطيد موقفها التجارى عند منبع النهر، وحتى شاطئ الأطلنطى، فيما بين النهر وراس بلان، التى كان سلطان مراكش يعتبرها حدودا جنوبية لملكته فى ذاك الوقت. (الخطاب الذى أرسله محمد الأول بن عبدالله إلى حاكم جبل طارق فى ١١٧٨/ ١٧٦٥، هوبكنز، خطابات من بربرى ١٥٧٦ ـ ١٧٧٤، أكسفورد، ١٩٨٢، ٨٧ ـ ٨٨×.

ولفترة ما فى القرن ١٩ نافس البريطانيون الفرنسيين على نفوذهم فى المنطقة. وفى عام ١٨١٧، وبعد ثلاثة أعوام من معاهدة باريس، فقدت آرجون وبورتندك أهميتهما، مع أن البريطانيين استعادوا حقوقهم فى التجارة فى الآونة الأخيرة حتى عام ١٨٥٧م.

وكان من جراء تلك المناوشات الأوربية أن أطال أمراء من فترات استقلالهم.

(ز) الاحتلال الفرنسي :

فى عام ١٨٥٤، ومع تنصيب لويس فايد هرب حاكما للسنغال، زادت وحشية السياسة الفرنسية تجاه القبلة، حتى تم أخيرا طرد المغاربة من شواطئ النهر، واضطر الأمراء فى ترارزا إلى توقيع معاهدة اعتراف بالسيادة المطلقة. لفرنسا على الناس والتجارة. وحقيقة، لم يكن لدى الأمراء سلطة ولا قوة ذاتية، وإنما كان تأثيرهم متوقفا على شخصياتهم ومواقعهم الاجتماعية، وتركيبة الجماعة داخل عشيرة حسان، أو العشائر الأخرى فى المنطقة (الإسلام والنظام الاجتماعى، أكسفورد ١٩٧٣، ٩٣). ولنحو ٥٠ عاما ظلت تلك المعاهدة موضع الاحترام، مما أتاح لفرنسا عمل اتفاقات تجارية بعيدا حتى تارجانت والأدرار. وبنهاية القرن تراجع الموقف فى القبلة إلى الحد الذى هدد التجارة على ضفتى نهر السنغال، وباتت هزيمة موريتانيا أمرا حتميا. ولم تجد محاولة استغلال نفوذ المرابطين، ولا مشايخ الطرق إلا قليلا، ثم احتلت ترارزا عام ١٩٠٣ وبراكفا عام ١٩٠٤ وتاجانيت عام ١٩٠٥، ثم استسلم شمال موريتانيا فى عام ١٩١٢.

(ح) الجمهورية الإسلامية الموريتانية:

فرضت الحماية الفرنسية على إقليم مقاربة شرق أفريقية الفرنسى فى عام ١٩٠٣. وفى ١٧ أكتوبر ١٩٠٤ حكم الإقليم مدنيا، ثم لم تلبث موريتانيا أن صارت مستعمرة فرنسية طبقا لقانون ٤ ديسمبر ١٩٢٠، وحتى الإرهاصات بالحرب العالمية الثانية. ولقد كان أول عمل للإدارة الفرنسية، هو تثبيت دعائم الحكم سلميا وبأقل كلفة، لتدخل موريتانيا ضمن التحالف الفرنسى الأفريقى الذى أعقب الحرب. وبعد ١٠ سنوات، أعلنت الجمهورية الإسلامية الموريتانية فى ٢٨ نوفمبر ١٩٥٨، وتبع ذلك نقل الخدمات من سانت لويس بالسنغال إى العاصمة الجديدة نواكشوط، وانتخبت جمعية وطنية فى ١٧ فبراير ١٩٥٩ بالانتخاب السرى المباشر والفدى. وفى ٢٣ يونية ١٩٥٩، اختير المختار ولد دارة رئيسا للوزارة. وبعد التوقيع على انتقال السلطة الشرعيةفى باريس فى ١٩ أكتوبر

١٩٦٠، أعلن استقلال موريتانيا فى ٢٨ نوفمبر ١٩٦٠. وفى مايو ١٩٦١، تبنت الجمعية الوطنية نظاما رئاسيا جديدا. وفى يونية من السنة التالية وقعت معاهدات مع باريس توضح مستقبل التعاون الفرنسى الموريتانى. وفى ٢٠ أغسطس ١٩٦١، انتخب المختار ولد دارة المرشح الوحيد للاتحاد الوطنى رئيسا أول للجمهورية الإسلامية الموريتانية، ولقد كان حلم المختار ولد دارة أن يرى بلده نقطة الوصل بين العالم العربى وأفريقيا السوداء من جهة والمغرب وبلاد السودان من جهة أخرى. وفى ٧ أغسطس ١٩٦٦، أعيد انتخاب المختار ولد دارة رئيسا للجمهورية لخمس سنوات أخرى. وفى سبتمبر ١٩٦٩، حضر القمة الإسلامية فى الرباط وقابل الملك الحسن الثانى، ومن ثم، تغيرت السياسة المغربية تجاه موريتانيا، التى لم يكن يعترف باستقلالها بعد، ثم استئناف العلاقات الدبلوماسية فى يونية ١٩٧٠. وفى السنة التالية أعيد اختيار المختار ولد دارة رئسيا، وفى ٤ ديسمبر ١٩٧٣، صارت موريتانيا عضوا فى جامعة الدول العربية. وفيما بين عامى ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨، قامت حركة البوليساريو واضطرب تصدير خام الحديد. وفى ١٠ يولية ١٩٧٨، حدث انقلاب عسكرى وتولى ولد سالك السلطة.

٤ ـ الأثنوجرافيا (وصف الشعوب وعوائدها وأخلاقها) والفصائل الاجتماعية:

ينقسم الشعب الموريتانى إى بربر عرب (بيضان أو مغاربة) وسودان (أقلية زنجية). وتباهى موريتانيا بكونها همزة الوصل بين المغرب والتكرور، واضطلاعها بدور فى غرب أفريقيا يشبه دورا السودان فى الشرق، وإن يكن كل الشعب الموريتانى مسلم. ولقد قسم الشعب الموريتانى يوما إلى طوائف اجتماعية محددة. يشكل العرب فيهم زبدة الأحرار أثرياء أولاد حسان، ويتكلمون لهجة الحسانية، حتى ليقول شاعرهم (نحن بنو حسان، يبرهن نقاء لساننا، أننا أسلاف العرب القدامى (العرابة)، وإذا لم تكن ثمة شواهد شخصية تبرهن على عروبتنا، فبرهان

لسـاننا يكفى). ذلكم هم الحسانيـون، محـاربون شـجـعـان، ينحـدرون من المرابطـين والزوايا، الذين هـم من أصل بربرى فى الغـالب، جادون فى دراسـة العربية والفقه والـقرآن، حتى لقد كانت هناك جـامـعـات رواقـيـة (مـهـادير) لاسـتكمـال الدراسـة (انظر الوسـيط (٤٧٨، ٥١٧ ـ ٢١). ومصـدر المصطلح زوايا هو الزاوية المتـضمنة لمركـز ثابت لتـعليم الصـوفيـة وممارسـتهـا، وهى نوعان: زوايا الشمس مثل أولاد إبيارى منبع العـديـد من رجـالات السـيـاسـة والقـانون والتدريس البـارزين، وزوايا الظل التى تكون فى حاجة للحماية، مثل أولاد دايمان فى حماية الحسـانيين قبل حركة ناصـر الدين وحرب شربوبا. ثم كـانت الـطيـاب أو قـدامـى المحـاربون الحسانيون الذين انضموا للحياة الدينية بعد اعتزالهم الحـرب. وينفصل الشرفاء عن الزوايا مـع اسـتـمـرارهم فى أداء واجـباتهم الدينيـة دراسة وتجـارة، مع ثبوت نسبهم بالأسرة النبوية. ولقد قام بعضهم بتأسيس مدن الأدرار، وحكموا يتـشـيت ووالاط، ويصاهـرون شرفـاء مراكش.

ولقـد كان الزناجـا يدفعون الجـزية سواء للحسانيـين أو للزوايا، ويقومون بالأعمال الدنيا وبالـزراعة ويحتمل أنهم من بربر الصـنهـاجـة. ولقـد تصـاهر الزناجـا مع الزنوج. ثم هناك الحـراتين الملونين دافـعـو الضـرائب، والعـبـيـد العـتقـاء، حيث يعـيشـون فى عشـائر منفـصلة، وهم عـادة زنوج بلا وطن يعملون بالمشاركة فى زراعة المحاصيل. ويصعب الفصل بين الحـراتين والعبيد، ويعتبر العبيد وثروات جنوب موريتانيا من أسـبـاب الحـروب فى القـرون السابقة. وكان المغاربة يقايضون الخيل بالعـبيد بمعـدل ١٠ ـ ١٨ حصـانا لكل عبد. وأخـيرا، حضرت حـركات تحرير العبيد العالمية، قـيام حركة تحررية عبر كل موريتانيا لتحرير الحراتيين. بجانب ذلك، كانت هناك طوائف تقـوم بصناعة الأسلحة والآلات مقابل جعل معلوم فى هيئـة لحوم أو حيـوانات حيـة أوغلال. ويبـدو أن صناع المعادن هؤلاء. كـانوا أصـلا من اليـهـود والزنوج (الوسـيط (٣٥٩ ـ ٦٠)). ولـم يزل يـوجـد الصـيادون فى الحـوض وعلى شـاطئ الأطلنطى كـقـوم بـسطاء انحـدروا من

عناصر قديمة فى الساحل الغربى للصحراء. آم الشعراء ـ رجالا ونساء ـ بهجوهم وتشبيبهم فقد كانوا من لزوميات حياة الشعب، وخاصة أمراء أولاد حسان. ولقد لعبوا دورا هاما فى الحياة الموريتانية، حتى أن بعضهم بلغ شأوا كبيرا فى الجاه والثراء..

٥ ـ النشاط الاقتصادى:

يدور فلك النشاط الاقتصادى الموريتانى منذ القدم وإلى وقت قريب، حول تجارة الملح عبر الصحراء، بجانب العبيد والتمور والصمغ العربى والجلود. وعلى الشاطئ الشمالى لنهر السنغال كان يزرع الأرز والدخن والنخيل، وعلى ساحل الأطلنطى كانت تقوم صناعة صيد الأسماك. ويوما ما كان لصيد الغزلان والدجاج السودانى والحبارى، شأن أى شأن فى الحياة الصحراوية .. وجاء الجدب المقيم، والعنجهيات العصبية والاجتماعية، وعواطف الحضارة الحديثة، فغيرت جل نشاطات الماضى، وحولتها إلى أعمال تعدينية فى تحرى النحاس والبترول، والحديد والجبس والفوسفات واليورانيوم، كذلك نشطت أعمال صيد الأسماك. ويقدم قطاع التعدين وحده نحو ٥٠٪ من الدخل و ٨٠٪ عائدات. ولقد أعيد افتتاح مناجم النحاس فى أكجوجت لاستغلالها بواسطة الجمعية العربية للمناجم. أما خامات الحديد فى زويرات فمستقبلها غامض بسبب حرب الصحراء الغربية التى هددت مباشرة خط السكك الحديدية (٦٧٠ كم طولا) لنقل الخام إلى ميناء نوادهيبو. وتستغل الرواسب المعدنية بواسطة جمعية مشتركة بين عدد من الدول هى موريتانيا وفرنسا والبنك الإسلامى العراقى ومراكش والكويت. وثمة مشروع استكشافى جديد بعيدا عن زويرات منذ نهاية الثمانينات برأس مال ٥٥٠ مليون دولار جمعتها الدول العربية (السعودية العربية، والكويت، وأبو ظبى، والعراق)واليابان وفرنسا والبنك الدولى، ليقدم وظائف دائمة لنحو ستة آلاف مواطن. ويلى النشاط التعدينى فى الأهمية الاقتصادية، نشاط صيد السمك، إن لن يفق سابقه، إذ لموريتانيا شواطئ تبلغ ٨٠٠ كم وتعتبر من أغنى المصايد عالميا، حيث تقدم نحو

٦٠٠ ألف طن سنويا من مختلف أنواع الأسماك، وإن يكن تصنيعه لم يزل قاصرا، وعدد العاملين فى مجاله قليل.

ولم يزل الجدب أصاب الساحل الأثر السيئ على موريتانيا، حتى لقد أتلفت سنوات الجفاف سائمتها وزراعاتها. وتتوقف الحياة فى الدولة على نجاح الخطة الإقليمية التى تشمل كذلك دولتى مالى والسنغال. ففى ١٠ ديسمبر ١٩٧٩، زار رئيس موريتانيا، العقيد هايد الله، مدينة سانت لويس حيث وضع حجر الأساس لقناطر دياما على نهر السنغال بحضور سنجور (السنغال) وتراورى (مالى). ومنذئذ بدأ العمل الذى أدى إلى فلاحة بعض الأراضى وزراعة بعض المحاصيل. وستعطى قناطر دياما ٥٠٠ مليون كم^{3} قناطر مانارتاى من الماء ما يكفى لرى ٥٠٠ ألف هكتار، لموريتانيا نصيب منها. ويمنع تصميم تلك القناطر من غزو المياه المالحة للنهر إبان انخفاض مستوى الماء فيه فى وقت الجفاف، وليبقى مستوى الماء عند أفضل المناسيب اللازمة للزراعة، بما يمكن موريتانيا من مضاعفة زراعتها للأرز، وكذلك خلق بحيرات صناعية جنوبى نواكشوط. وكان التخطيط فى موريتانيا هادفا لأن تغطى فى ١٩٨٨، نحو ٤٠٪ من حاجتها للحبوب، ٢٠٪ خضروات، ٥٠٪ منتجات ألبان ولحوم، كما قدمت موانى نواكشوط ونواديبو عام ١٩٨٣ نحو ٣٩٨ ألف طن بضائع، ثم تضاعفت الصادرات فى السنوات الخمس التالية. وقد خططت الحكومة الموريتانية لجذب رأس المال الأجنبى على أساس تعاونى، وخاصة المال العربى، لتشجيع الصناعات الخفيفة، ومجمع الحديد والصلب فى نواديبو، وصناعة الألبان فى نواكشوط والنسيج فى روسو. وتؤذن البداوة بالانتهاء ليحل محلها الاستقرار الذى كان فى عام ١٩٦٠، نحو ٣,٥٪ ارتفعت إلى ٢٣٪ فى عام ١٩٧٧، ثم إلى ٤٠٪ فيما بعد، إذ كان بنواكشوط عام ١٩٦٠ نحو ١٥ ألف نسمة، زادوا إلى نحو ٥٠٠ ألف عام ١٩٨٥، ويقدر بلوغ المليون فى أخر القرن إن زيادة الرقعة الزراعية والرعى جنوبا، يعنى مزيدا من التصحر شمالا، فيما عدا مناطق التعدين

والواحات القليلة فى أدرار والآخذة فى التناقص عددا. ولمستقبل أفضل لابد من تحسين المواصلات، إذ فى موريتانيا ٧٥٤٣ كم من الطرق وميناءين جويين عالميين بجانب عشرة محلية. ولم تزل الدولة فى حاجة إلى مصادر مياه نقية، حيث ١٥٪ من السكان فقط لديهم تلك المياه، بينما ٣٠٪ من القرى محرومة منها تماما. وليس ثمة شك، فى أن التعليم هو الذى سيقرر المستقبل، إذ بلغت نسبته فى عام ١٩٦٠ نحو ٥٪، ارتفعت إلى ٣٠,٦٪ فى عام ١٩٨٤ مع التقدم الكبير فى تعلم العربية.

٦ ـ اللهجات.

تشكل اللغة العربية السائدة حديثا وكتابة فى موريتانيا، يلى ذلك الفرنسية عند المغاربة جنوب غرب مراكش التى كانت الصحراء الأسبانية، بجانب شمالى مالى وأجزاء من جمهورية النيجر. ولقد أوجدت الحسانية نظمها وقوافيها الخاصة بها متأثرة بالعربية التقليدية، شكلا وموضوعا، منذ القرن الخامس عشر، فى إطارين اثنين: الغزل والغناء على أنغام الجيتار الموريتانى (تيدينيت). ثم يلى ذلك لغة بربر الزناجة (الأزناج) فى القبلة وترارزا جنوبى نواكشوط متضمنة اللهجة الحسانية القديمة. أما الغانيين القدامى فيتكلمون لغة آزيرا، وللزنوج على طول نهر السنغال لغتهم الخاصة.

٧ ـ الحياة الدينية والذهنية:

تتعدد أسباب دخول الإسلام إلى موريتانيا (انظر ـ ستيوارت: الإسلام والنظام الاجتماعى فى موريتانيا ٧٦ ـ ٧٧) فبعد حركة المرابطين، وصل أولاد حسان إلى البلد وعرفوا بقبائل الزوايا، تربطهم بسابقيهم علاقات روحية ووشائج دموية. ومثل الزوايا كان الطوارق وإن لم ينتسبوا إلى المرابطين، الذين وجد الإسلام قبلهم عند البدو الصنهاجة الغربيون. ولعل الصوفية أن تكون هى القناة الرئيسية لدخول الإسلام إلى الحياة الموريتانية فى الصحراء والحضر، فى المدن والقرى، على ضفاف النهر وفى المدن الجديدة التى أنشأها الفرنسيون، وأضاف إليها الموريتانيون بعد الاستقلال. ولقد ازدهرت الروح الإسلامية فى ديار

الإسلام، فى مقابل ديار الحرب فى أفيرقيا. وكان كل مغربى ينتسب إلى طريقة أو أخرى، ومن الطرق المتمثلة فى الآتى :

١ ـ الطريقة القادرية، منبع البكارية والفاضلية وغيرهما من طرق إسلامية، لمؤسسها الكونتا وقائدها الشيخ سيبا الكبير وأنساله.

٢ ـ الطريقة التيجانية، متأخرة فى دخولها إلى موريتانيا عن سابقاتها، وينتمى إليها إدوا على ومنطقة تاجانيت رغالبية زنوج منطقة النهر.

٣ ـ الطريقة الهاماوية متفرعة من التيجانية وانتشرت فى الحوض، وفيما بين صفوة من أولاد بيلا، والزنوج فى منطقة نيورو (اليوم فى مالى). وثمة طريقتان انبثقتا عن القادرية والشاذلية، وهما: ٤ ـ الطريقة الغُزْنية وقامت أساس فى تاجانيت بقيادة أخلاف الشيخ الغزونى وتتمركز فى بومريد.

٥ ـ طريقة أهل الجرزة فى الأدرار وفى تاجانيت ومركزها الرئيسى فى أوجفت.

تعليم المرأة الموريتانية:

للمرأة الموريتانية ـ كأختها من الطوارق. لها دور مهم فى مجتمع الصحراء المثل بمشاركة المرأة الصنهاجية واللمثونية فى صد الهجوم عن مراكش (٥٤١/ ١١٤٧)، حتى أن ابنة المرابط عمر بن ينتان قد حاربت كرجل للانتصار حتى الموت. ويذكر ابن بطوطة سفور نساء صنهاجة، ومجالستهن للأصدقاء فى أفنية الدور. وكان الموطأ لمالك بن أنس يُدَّرس للذكور والإناث على حد سواء فى القرن ١٤١٨ وقبل استقرار أولاد حسان، مع دراسة القرآن والسيرة النبوية والفقه والشعر العربى القديم والنحو والصرف. تعليم البنات كان يتم على يدى معلمات هادفات لرفع المستوى الأخلاقى. وفيما يلى بعض شهيرات العالميات فى موريتانيا: تسلام بنت عمر الثانى عشر الهجرى/ الثامن عشر الميلادى وخديجة بنت محمد العاقل الإدابهومية مؤلفة أم البراهين، ومريم بنت الأمين الشاعرة ومادحة الشيخ سيديا الكبير (١٧٧٣ ـ ١٨٦٨). وعايشة بنت سيدى المختار الصوفية قارئة القرآن .. وغيرهن ...

المصادر:

١ ـ محمد بن مدنى، مراجع مختارة عن موريتانيا (١٩٨٤).

٢ ـ أ. ك ـ ستيوارت، الإسلام والنظام الاجتماعى فى موريتانيا، أكسفورد، ١٩٧٣، ١٩٦٧ ـ ٩٥.

٣ ـ ل. ف. سايب، الصحراء الغربية، نيويورك، لندن، ١٩٨٤.

٤ ـ مقدمة فى موريتانيا، باريس، ١٩٧٩.

٥ ـ أحمد بن الأمين الشنقيطى، الوسيط فى تراجم أدباء شنقيط، القاهرة، ١٣٢٩/ ١٩١١، ١٣٧٨/ ١٩٥٨.

د. محمد فتحى عواض

موريشيوس

جزيرة فى الجنوب الغربى من المحيط الهندى. وهى إحدى جزر أتحاد مَمْسكرين الثلاث. وتقع على بعد حوالى ٢,٣٠٠ ميل (٣,٦٨٠) شمال غرب مدينة الكاب، وتبعد مسافة مماثلة من جنوب شرقى عدن، و ٢,٠٠٠ ميل (٣,٢٠٠ك) جنوب غرب كولمبو. وعلى الرغم من معرفة الملاحين العرب بهذه الجزر منذ زمن بعيد يرجع إلى القرن الثانى عشر الميلادى إلا أن المسلمين أو غيرهم من الشعوب لم يستقروها هى ولا جزر سيشيل الأبعد شمالا) أو يستقروا فيها قبل أن يكتشفها الأوربيون فى أوائل القرن السادس عشر الميلادى. وعلى مدى عدة قرون متتابعة ظلت جزيرة موريشيوس ـ التى أطلق عليها الهولنديون اسم موريس نساو عام ١٥١٨ ـ تتنقل من السيادة الهولندية إلى الفرنسية ومنها إلى البريطانية على التوالى. وكان خضوعها للسيطرة البريطانية قد تم خلال الحروب النابليونية فى ٣ديسمبر عام ١٨١٠م. وعلى الرغم من أن البرتغاليين، عندما اكتشفوا موريشيوس فى أوائل القرن السادس عشر، لم يحاولوا استيطانها أو تنميتها إلا أن المستوطنين الهولنديين بدءوا يستعمرون موريشيوس فى عام ١٦٣٨م حين كان العديد من الأوربيين الخارجين على القانون جنبا إلى جنب

مع الرقيق الوافد من أندونيسيا ومدغشقر يستقر بهم المقام فى أرض الجزيرة، والمرجح أن معظم الأندونيسيين وبعض المدغشقريين كانوا مسلمين، إلا أن محاولات الهولنديين استيطان موريشيوس فى عام ١٧١٠م باءت بالفشل، وخلال الإدارة الفرنسية للجزيرة كانت العمالة من الرقيق تستورد - فى معظمها - من مدغشقر والساحل السواحيلى. كان القليلون من هؤلاء المستوطنين. من أصل مسلم، وقد آثر المسلمون الأفارقة الذين أُرغموا على الاستقرار فى الساحل السواحيلى أن يكونوا من طائفة المنظمين لتجارة الرقيق لأمن فئة الرقيق أنفسهم - لذلك لم يأت المسلمون إلى موريشيوس بأعداد كبيرة إلا بعد استيلاء البريطانيين على السلطة فى عام ١٨١٠م وبصفة خاصة بعد إلغاء الرق فى عام ١٨٣٥ وإدخال العمالة بالعقود على نطاق واسع بإستقدام العمال من شبه القارة الهندية للعمل فى مزارع السكر، وذلك فى نفس الوقت الذى كان المهاجرون الهنود إلى موريشيوس خلال منتصف القرن التاسع عشر قادمين أساسا من الطبقات العاملة الفقيرة فى بيهار والأقاليم المتحدة بالهند وأديسا والبنغال (منذ جاءوا عن طريق بومباى وكلكتا) أو من جماعات ذات وضع اجتماعى مشابه فى «تاميل نادو» وجنوب الهند (فقد هاجروا عن طريق مدراس). وبهذه الطريقة دخل موريشيوس حوالى ٤٥٠,٠٠٠ هندى فى الفترة ما بين ١٨٣٥ و ١٩٠٧م بالإضافة إلى قلة جاءت من جنوب آسيا دخلوا المستعمرة عامى ١٩٢٢ - ١٩٢٣م. وكانت العمالة بالعقود التى تشكل الغالبية العظمى من المهاجرين الهنود ملتزمة بعقود عمل لمدة خمس سنوات، ولم يعد للهند طوال فترة الهجرة بأكملها سوى ١٦,٠٠٠ هندى، أما الغالبية العظمى فبقيت بعد انتهاء عقودهم، وبذلك زاد عدد سكان موريشيوس - وبالإضافة إلى هذه الطبقات الفقيرة والعمالة بالعقود،كان ثمة هنود موسرون نسبيًا وعلى الأخص تجار مسلمون من جوجرات (ويطلق عليهم خطأ لقب «العرب» «العرب» فى الدوائر الموريشية

المعاصرة). كما بدأ الشتيار من جنوب الهند فى استيطان الجزيرة وسرعان ما هيمنوا على التجارة فى بورت لويس وفى مراكز الأقاليم النائية. ومن هنا كان عدد الهنود الموريشيين فى عام ١٨٣٥م ضئيلا ولا يشكلون أهمية بين سكان موريشيوس. بينما زاد عددهم فى عام ١٨٤٥م بما يقرب من ٣٣٪ وفى عام ١٨٦١م أصبحوا يشكلون ٦٤٪ من مجموع السكان. وفى عام ١٩٠٩م أوقفت هجرة الهنود إلى موريشيوس بصفة رسمية، ولكن التركيبة العرقية للجزيرة كانت قد تغيرت بالفعل تغيرا جذريا، إذ أصبح الهنود الموريشيون يشكلون الغالبية العظمى من السكان وهو الوضع القائم اليوم. وثمة قطاعات أخرى هامة من السكان منها والكوريون، والصينيون، وطائفة فرنسية ذات نفوذ قوى.

ومن بين الهنود الموريشيين يوجد حوالى ٢٥٪ (أو ١٦٪ من مجموع السكان تقريبا) من أصحاب العقيدة الإسلامية. وعاشوا مشتتين فى أنحاء الجزيرة، ومنهم ٤٣٪ تقريبا مستقرون فى مجتمعات حضرية صغيرة (خصوصا فى بورت لويس) فى حين أن العمالة بعقود المنحدرين من طبقات فقيرة كانوا يشكلون القوة العاملة. ومعظم المسلمين الموريشيين من أهل السُّنة (٨٣٪)، ومن أتباع المذهب الحنفى بصفة خاصة أما السُّنة الشافعية فتتمثل فى ٧٪ وهى نسبة لا بأس بها ، فى حين توجد طوائف أخرى صغيرة منها الشيعة ٠,٨٪ والبُهرة ٠,٣٪ وطائفة الأحمدية الآخذة فى التزايد والذين اعتبرهم الإحصاء مسلمين ومنهم ٩٪. ويرى بندكت (١٩٦٥) - بصفة عامة - أن الموريشيين المسلمين أكثر تنظيما على أسس دينية من الموريشيين الهنود الهندوسيين وهذا راجع إلى أنهم أقلية وراجع أيضا إلى ظهور مسلمين أثرياء فى وقت مبكر من تاريخ موريشيوس حيث دعموا ديانتهم بـ «أوقاف» أوقفوها على الدين الإسلامى ذاته. وفى عام ١٩٦٥م كان هناك ٦٥ مسجدا فى الجزيرة يدير كل منها «متولى» ينتخب عادة من الجماعة . قد أقيمت كل هذه المساجد - إلا واحدا - اعتبر وقفا يهدف الدعم والمساندة فالمسجد هو نقطة

الارتكاز لمجتمع المسلمين الموريشيين التى يلتف حولها «الجماعة»، وفى عام ١٩٥٢ بلغ عدد السكان المسلمين فى موريشيوس ٧٧,٠١٤ مسلما ثم ارتفع فى عام، ١١٩٦ إلى ١١٠,٣٢٢ مسلما .

ترجمة وتلخيص سعيد عبدالمحسن [أ.د.و فوديس]

المصادر:

(١) R.N. Gassita, L'Ialam a L'Ile Mauvice

(٢) B.Benedick Mauritius Landan 1965.

(٣) A.Tausaint, History of Mauvitius, London, 1977.

موزمبيق

كانت فى الأصل اسم مدينة ثم أصبح الاسم الرسمى لجمهورية موزمبيق الشعبية فى جنوب شرق افريقيا، وتقع جنوب تنزانيا ولها حدود مع كل من ملاوى وزيمبابوى وجمهورية جنوب أفريقيا وسوازيلاند. تحررت من البرتغال فى ١٩٧٥ وانتهجت خطا ماركسيا ولكن دستورها لم يجرم ممارسة العبادات ووصل التعداد السكانى فيها عام ١٩٨٠ إلى ١٢,٥ مليون نسمة: ١٣,٥٪ مسلمون، ١٥ - ٢٠٪ أروام كاثوليك، ٥٪ بروتستانت والنسبة الباقية من الوثنيين. ويتركز المسلمون فى المناطق الساحلية و يتحدثون اللغة السواحلية. أما داخل البلاد، فتتكون مقاطعات كابوديليجادو (Cobo Delgado) ونياسا (Niassa) ونامبولا (Nampula) من أعضاء قبيلتى ماكوه (Makua) وياو (Yao)، وكل منهما له لغته الخاصة.

ولم يرد اسم «موزمبيق» المدينة فى الأدب العربى قبل أحمد بن ماجد (أواخر القرن التاسع للهجرة (الخامس عشر للميلاد) وبعد أن أصبحت موزمبيق المستعمرة الأساسية للبرتغال عام ١٥٦٨، ارتبط اسمها تدريجيا بالساحل ثم شمل المنطقة كلها.

وكان الاسم الأول لها بلاد سوفالا (Sufala).

واستخدم المسعودى مصطلح سوفالا بوجه عام ليقصد به حدود بلاد السودان. وسوفالا بلاد منخفضة تقع جنوب بيرا (Beira). وقسم الأدريسى

الساحل الشرقى الأفريقى إلى أربعة قطاعات: بلاد البربر، الساحل الصومالى الحالى، بلاد الزند والسواحل الحالية لكل من كينيا وتنزانيا والجزر المقابلة لهما وعاصمة ممبسة.

وتعرف بلاد سوفالا بأرض التبر أو الذهب وأخيراً بأرض الواق واق. كما وضع قائمة بعدد المدن التى تقع على ساحل موزمبيق، ولكن كانت أسماء تلك المدن محرفة فيما عدا مدينة سفونا (Safuna) عاصمة سفاليون (Sufáliyyún) وهم من قبيلة الزند الوثنية.

ويحكى أن التجار الصينيين كانوا يذهبون إلى هناك فى أعداد كبيرة للمقايضة بالذهب مستخدمين فى ذلك لغة الإشارة. وتتحدث الوثائق التاريخية عن استقبال القادمين من هذه المنطقة مع المترجمين الفرس عامى ١٥٧١ و١٥٨٣، كما تصف أيضا حيواناتهم ومنتجاتهم المحلية والعملة المتداولة بينهم، إلا أننا لا نعرف كيف تطورت تجارة الذهب فى المنطقة الواقعة خلف ساحل موزمبيق (زيمبابوى حاليا) فقد كانت مقديشيو تدير دفة هذه التجارة ثم احتكرتها كلوة (Kilwa) بعد ذلك فى القرن الثانى عشر. وكانت مستوطنة البربر الواقعة فى أقصى الجنوب فى جزر بازاروتا (Bazaruta) تصدر العنبر واللؤلؤ وتحصل فى المقابل على القطن والحرير والحلى من السفن الساحلية من كلوة وممبسة ومليندى والى كانت تحصل فى المقابل على الذهب والعاج والعنبر، ويرتدى سكان هذه المنطقة الملابس الحريرية أو القطنية ويلبس بعضهم عمامات الرأس أو القلنسوات.

وفى الداخل، تقع مملكة مونوماتابا (Mwene Mutapa) ومدينته زيمبابوى اللتى تعد المصدر الرئيسى للذهب.

ويوجد هناك العديد من المراكز التجارية على نهر كواما (Cuama) وبلدة مانجالو (Mangalo) ويتحدث السكان الأصليون لغة الوثنين وبعضهم يتحدث العربية.

وموزمبيق مدينة تطل على ثلاث جزر وبها ميناء من أحسن الموانئ وفى سنة ١٥٠٥م بنى دوم مانويل الأول Dom Manuel I الحصون عند سفاله التى

ذاعت شهرتها بثروتها وكلوة ليسيطر على التجارة الساحلية وأنشأ نقط إمداد لها فى الطريق إلى الهند، إلا أن ظروف البرتغاليين كانت تملى عليهم الاقتصار على بسط نفوذهم داخل الحصون القريبة من الساحل. وفى عام ١٥٥٤ أنشأ البرتغاليون أسواقا تجارية فى سينا (Sena) و تيتى (Tete) وكليمانى (Quelimane) حيث كان المسلمون يزاولون التجارة منذ فترة طويلة. كما كانوا يتقلدون المناصب العليا فى المناطق الساحلية. وكان عدد سكان البرتغال قليلا بحيث لم تستطع أن تحشد غير ثلاثين مدافعا فقط عندما هاجمت قبيلة ماكوا (Makua) موزمبيق عام ١٨٧٥٠م ولم يكن احتلال البرتغال لموزمبيق احتلالاً فعليا حتى عام ١٨٩٥ وأصبح معروفا «بشرق أفريقية البرتغالية» وهو الاسم الرسمى لموزمبيق حتى عام ١٩٧٥.

وكان من الصعب استيعاب الموقف الدينى فى تلك البلاد لعدم استخدام اللغة العربية أو السواحلية فى كتابة الوثائق التاريخية وليس هناك دليل عن بداية وصول الإسلام إلى المناطق الساحلية، بيد أن فرانسيسكو ريماندو (Francisco Raymundo) ترك صورة وصفية مختصرة عن الحياة الساحلية فى ذلك الوقت عندما قام برحلته من كويبخو (Quibumgo) إلى موزمبيق، حيث اكتشف أن مستعمرات البرتغال الصغيرة كانت أكثر بربرية من الوثنيين أنفسهم، لكنه وجد فى انجولا كتاتيب لتعليم القرآن، مما يقطع بوجود الإسلام فيها.

وبعد عام ١٨٣٩، بدأ الدخول فى الإسلام يزداد وقد سجل أحد الكتاب، هجرة «المتعلمون من الرجال» إلى أنجولا لتعليم اللغة العربية والشريعة الإسلامية.

وبحلول عام ١٩٠٦، كان الإسلام قد وصل إلى الشواطئ الشمالية فى موزمبيق.

ويبدو أن اعتناق قبيلة ياو (Yao) الإسلام كان بين ١٨٧٠ و ١٩١٠ ولكننا لا نعلم إن كان للصوفية علاقة بذلك وما هى الدوافع وراء تلك التحولات.

إلا أن حالة الاضطراب التى تجتاح البلاد فى الوقت الراهن، إلى جانب عدم امتلاك الحكومة زمام الأمور، يجعل دراسة توزيع الأديان أمرا مستحيلا.

المصادر:

وردت بالمتن.

أمينةمحمد رضا[هيئة التحرير]

موسى (عليه السلام)

هو موسى رسول الله ونبيه (عليه السلام).

١ ـ فى القرآن الكريم:

ورد ذكر موسى عليه السلام فى القرآن الكريم بوصفه المبشر والمنبئ بمحمد [ﷺ] (سورة الأعراف، الآية ١٥٧) ربط المؤلف بين الآية الكريمة ﴿الذين يتبعون النبى الأمى الذى يجدونه... إلخ﴾ وما قبلها فى سياق واحد، فاتضح أن الآية الكريمة بمثابة نبوءة بمحمد [ﷺ] من موسى عليه السلام)، وأنهما على عقيدة واحدة (سورة الزخرف آية ٤٢ وما بعدها)، وقد وجهت لموسى عليه السلام نفس الاتهامات التى وجهت إلى محمد [ﷺ] وهى محاولة صرف الناس عما كان عليه آباؤهم وتضليلهم (سورة يونس الآية ٧٨)، وأنه كان يمارس السحر (سورة يونس آية ٧٩ وما بعدها) وقد انصبت رسالة موسى وهارون عليهما السلام على فرعون الطاغية أكثر من تركيزها على المؤمنين من بنى إسرائيل. وأنزلت عليه التوراة أو الفرقان أو الصحف (سورة البقرة، آية ٥٣) و (سورة الأنبياء آية ٤٨) و (سورة الأعلى، آية ١٩) (هود ـ ١١٠) الأحقاف ١٢) .. إلخ.

ويتفق القرآن الكريم مع العهد القديم والهجادة فى الصورة العامة لموسى عليه السلام. فقد ألقى بموسى فى البحر، وراقبته أخته، ورفض الرضاعة من غير أمه، وقتل مصريا ولكنه تاب عن جريمته التى أوقعه فيها الشيطان، وطارده رجال فرعون فهرب إلى مدين، واستسقى غنم ابنتى أحد شيوخ مدين، وتدعوه إحداهما إلى دارهم على استحياء، ويتزوجها ويمكث فى مدين ما بين ثمانى سنوات وعشر. كما جاء ذكر الرسالة فى بعض الأحيان.

تلقى موسى عليه السلام رسالة وهو «بالواد المقدس طوى» (سورة طه، آية ١٢) و (سورة النازعات، آية ١٦). وأمره الله بأن يخلع نعليه، ويدعو فرعون لعبادة الله، وآيته هى العصا والحية واليد التى تصير بيضاء ناصعة، وعقدة لسانه، واتخاذ أخاه هارون عليه السلام وزيرا له [وقد ورد كل هذا فى سورة طه] وتنكر فرعون للدعوة قائلاً إنه رباه وليدًا (أى موسى) (سورة الشعراء، آية ١٨). واستدعى فرعون السحرة، ولكن عصا موسى عليه السلام تلقفت ما صنعوا. وأعلن السحرة إيمانهم برب موسى وهارون، ولكن فرعون عاقبهم على ذلك، وأمر فرعون وزيره هامان أن يبنى له برجا (صرحاً) ليصل به إلى رب موسى وقد أوتى تسع آيات بينات.

وهذه الآيات (المعجزات) هى :

١)العصا والحية.

٢) اليد البيضاء.

٣) الطوفان.

٤) الجراد.

٥) القمل.

٦) الضفادع.

٧) الدم.

٨) الظلام.

٩) شق البحر. (انظر الطبرى جزء ١ ص ٤٨٥).

وواعد الله موسى عليه السلام ثلاثين ليلة فأتمهم أربعين ليلة، وأتاه بتعليمات ووصايا على ألواح، وفى غيابه، صنع السامرى العجل الذهبى وألقى موسى عليه السلام بالألواح لفرط غضبه من فعل السامرى وطلب أن يرى الله جهرة، فدك الله الجبل دكا دلالة عدم إمكان موسى أن يراه. وخشى بنوإسرائيل الحرب وتاهوا فى البرارى أربعين سنة وهلك أعداء موسى عليه السلام: فرعون وهامان وقارون.

وتوجد بعض الاختلافات فى التفاصيل بين القرآن الكريم والعهد القديم ومنها على سبيل المثال : أن امرأة فرعون هى التى أنقذت موسى عليه السلام بطلبها تبنيه فى القرآن الكريم بينما أخت فرعون هى التى

أنقذته فى العهد القديم. وصاحب موسى عليه السلام راعيتان للغنم فى القرآن الكريم بينما صاحب سبعة فى العهد القديم. تحدث القرآن الكريم عن تسع معجزات أو آيات، بينما تحدث العهد القديم عن عشرة أوبئة.، وفى القرآن الكريم ضرب موسى بعصاه الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا، لكل قبيلة من قبائل بنى إسرائيل عين منها. (سورة البقرة آية ٦٠) (توجد تفاصيل هذه العيون فى سفر الخروج الإصحاح ١٥ ـ آية ٢٧). كما يوجد اختلاف بيّن حول هامان عندما أصبح وزيراً لفرعون. وتوجد فى القرآن الكريم بعض الأمور التى لا توجد فى العهد القديم مثل :

١) توبة موسى عليه السلام لقتله المصرى.

٢) رؤية موسى عليه السلام لنار فاقترب ليأتى بقبس منها لأهله.

٣) يُؤْثِر سحرة فرعون.

ويتفق القرآن الكريم فى بعض ما جاء فى الهجادة من تفاصيل مثل: رفض موسى عليه السلام وهو طفل أن يرضع من غير أمه (سورة القصص، آية ١٢. رفع الله طور سيناء فوق بنى إسرائيل (سورة البقرة، آية ٦٣، ٩٣ و(سورة الأعراف، آية ١٧١) الهجادة: سبت، ٨٠أ، عبد زارا ٢ب). تحول أصحاب السبت إلى قردة (سورة البقرة، آية ٦٥، سورة النساء، آية ٤٧، سورة المائدة، آية ٦٠ سورة الأعراف، آية ١٦٦)،

وقد وردت فى الهجادة بوصفهم بناة برج بابل الذين تحولوا إلى قردة (الهجادة سنهدرين، ١٠٩أ). ورد ذكر قارون فى القرآن الكريم بوصفه رجلاً وصل ثراؤه إلى الحد الذى لا يستطيع الأقوياء حمل مفاتيح خزائنه. (سورة القصص آية ٧٦ ـ ٧٩). أما الهجادة فتقول إن قارون اكتشف كنزا مصريا، وقام ثلاثمائة من البغال بحمل مفاتيح الخزائن (الهجادة: بسكيم ١١٩أ، سنهدرين ١١٠أ، بال: سنهدرين، ١٠، ٢٧د).

ومما ورد فى القرآن الكريم ولم يرد فى أى مصادر يهودية، قصة الرجل المؤمن من آل فرعون الذى حاول

مساعدة موسى عليه السلام (سورة غافر، آية ٢٩)، وقصة الرجل الحكيم الذى صاحبه موسى عليه السلام (سورة الكهف، آيات ٦٠ ـ ٨٢).

٢) موسى عليه السلام عند الإخباريين:

أضيفت فى قصص الأنبياء بعض ما ورد فى العهد القديم والهجادة والتراث الشعبى أكثر مما ورد فى القرآن الكريم.

وأكثر هذه القصص جاءت من الهجادة وعلى سبيل المثال: شفى بنات فرعون من الجذام بمجرد أن لمسن موسى عليه السلام فى المهد. وخدش موسى ذقن فرعون وأراد فرعون قتله، فشفعت آسيا له، فاختبره فرعون بوضع الذهب فى ناحية وجمرات من نار فى جانب آخر. ومد موسى عليه السلام يده إلى الذهب ولكن جبريل أخذ بيده نحو الجمرات، ووضع موسى عليه السلام يده المنسفعة على لسانه وعليها انعقد لسانه.

وقد تشابهت بعض العناصر من القصص الأخرى الواردة فى المصادر الإسرائيلية فى قصة موسى عليه السلام. فعلى سبيل المثال: نرى من عناصر قصة إبراهيم عليه السلام والنمرود انزعاج فرعون بسبب الرؤى المنامية التى كان يراها فرعون، فيأمر بقتل الأطفال [من بنى إسرائيل]، ويختبئ موسى عليه السلام فى تنور مشتعل، ولكن النار تصبح باردة ولا تؤذيه، ويأمر فرعون الناس أن يسجدوا له كما يسجدون لله، ويأمر ببناء صرح ويطلق سهما فى السماء، ويرتد إليه السهم مخضباً بالدماء فيفخر فرعون أنه قتل الله (الطبرى جزء ١، ص ٤٦٩).

ومما ورد لدى الإخباريين معجزات الأفاعى والطاعون وأحداث البحر الأحمر، وعلى الأخص عصا موسى عليه السلام التى لعبت دوراً كبيراً. وقيل إنها نزلت من الجنة، وقد سبق أن استخدمها آدم عليه السلام وهابيل وشيث وإدريس ونوح وهود وصالح وإبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام (الكسائى، ص ٢٠٨). وورد عن الطبرى جزء ١ ص ٤٦٠ ـ ٤٦١) أن

ملكاً أتى بالعصا، وأن موسى عليه السلام حصل عليها من زوجته وتنازع مع حميه على امتلاكها! وفى آخر الأمر، يقرر الملك أن يحصل موسى عليها. وهى عصا سحرية، ويعدد الثعلبى (ص١١١ ـ ١١٦) عجائبها: فهى تضئ فى الظلام، وترى عند القحط، وتتحول إلى شجرة مثمرة عن وضعها فى الأرض، وتمنح اللبن والعسل وأريج العطر، وعن مواجهة الأعداء تصبح تنيناً مزدوجاً، وهى تخترق الجبال والصخور وتجوب الأنهار والبحر، كما يتوكأ عليها راعى الغنم، وقد أبعدت الوحوش عن قطيع موسى عليه السلام. وفى واقعة ذكرت، أن موسى عليه السلام كان نائما، فقتلت عصاه تنينا، وفى حادثة أخرى أنها قتلت سبعة من سفاحى فرعون.

ويمكن القول بأن الأخبار المتنوعة فى العهد القديم والهجادة والحكايات الأخرى الواردة فى القصة الإسلامية لموسى عليه السلام قد امتزجت وادمجت لتعطى صورة كاملة عن موسى عليه السلام.

المصادر:

١) القرآن الكريم: كل الآيات التى ورد فيها موسى عليه السلام وتفسيرها.

٢) الثعلبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٣٢٥هـ، ص ١٠٥ ـ ١٥٦.

٣) الكسائى: قصص الأنبياء، طبعة Eisenberg، ص ١٩٤ ـ ٢٤٠.

وائل البشير [ب. هيلر B. Heller]

٣) موسى عليه السلام فى التراث الإسلامى:

يطلق المسلمون على موسى عليه السلام «كليم الله» ومعناه الدقيق يجب طرحه للمناقشة. فى الواقع أنه يمكن تفسير كلمة «كليم» على «أنه الشخص الذى يتحدث إلى آخر» أو «الشخص الذى يوجه إليه الكلام» وقد أخذ البيضاوى بالمعنى الأول (طبعة Fleischer، الجزء ١، ص ٤٤٥، ٥٨، ٥٩٥) ويرادف بين كليم ومكالم، وقد أقره ابن منظور، ورغم ذلك يضيف أن الأزهرى فى التهذيب يؤثر المعنى الآخر. والعديد من آيات القرآن الكريم أشارت إلى

الحوار المباشر بين الله تعالى وموسى عليه السلام. ولعل أكثرها وضوحاً: «وكلم الله موسى تكليماً» (سورة النساء، آية ١٦٤ حيث إن صيغة التأكيد المستخدمة هنا تشير إلى حتمية فهم «الكلام» فهماً حرفياً وليس مجازياً، وهذه الآيات تؤكد دوماً على كلام الله لموسى عليه السلام، ولعل هذا هو ما دفع الأزهرى إلى اختيار المعنى الثانى السابق ذكره.. أما المشتق الثالث كالم، خلا أثر له فى متن القرآن الكريم، إلا أنه فى سورة البقرة، آية ٢٥٣ تحتوى على نهج مختلف، يمكن أن تكون مصدراً للقب وفقاً للبيضاوى (جزء ١، ص ١٣٠)، ولكن لا يوجد ذكر لموسى عليه السلام فى هذه الآية، وانظر أيضاً إلى صفة «النجى» المنطبقة على موسى عليه السلام والتى ردها البيضاوى (جزء ١، ص ٥٨٣) إلى مناجى.

المصادر:

(١) Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Korahauslesung,* 174.

(٢) Dozy: *Supplément, ii.*

وائل البشير [ماكدونالد D. B. Macdonald]

الموفق طلحة

الموفق طلحة بن جعفر المعروف عادة بكنيته، أبو أحمد بن الخليفة المتوكل، وأمه جارية أم ولد تدعى «أم إسحق» ولقد شاهد ـ وهو صبى ـ مصرع أبيه على يد القواد الترك سنة ٢٤٧هـ (= ٨٦١م)، ثم اختاره بعد أربع سنوات من ذلك التاريخ (أعنى سنة ٢٥١هـ = ٨٦٥م) أخوه المعتز ـ الذى صار خليفة لسامراء ـ ليكون قائد جيشه الذى أرسله لقتال المستعين ومحمد بن عبدالله بن طاهر فى بغداد، ومن المحتمل أن يكون قد أخذ فى توثيق الروابط بينه وبين الجند الترك فى ذلك الحين، مما كان أساساً لما صادفه فيما بعد من النجاح، ولما حاول المعتز كبح جماح القادة الأتراك والحدّ من سلطانهم، باعد أبو أحمد ما بينه وبين الخليفة وذهب إلى المنفى من تلقاء ذاته، لكنه أخذ فى نفس الوقت فى الحفاظ على علاقاته بهؤلاء القواد، ولقد أدّى موت الهندى سنة ٢٥٦ هـ (= ٨٧٠م) إلى أن يسرع أبو أحمد بالعودة من مكة

التى كان قد لجأ إليها وأصبح هو والقائد الكبير موسى بن بُغا أصحاب السطوة الفعلية، هذا على الرغم من أن الخليفة كان أخوه المعتمد، ولكن خلافته كانت اسمية.

وأصبح أبو أحمد واليا على العراق وبلاد العرب ولاية امتدت حتى سنة ٢٦١هـ (= ٨٧٥م) حين عهد إليه بإدارة شئون المشرق إلى جانب ولايته العراق، وصار له موضع فى الاستخلاف بعد المفوّض بن المعتمد. وأصبح القائد الأعلى العباسى وأخذ فى العمل على استعادة قوة الخلافة، وكان يعتمد فى ذلك على صلاته مع أصحاب القوة الحربية من جماعات الأتراك لاسيما موسى بن بغا حتى اذا مات ابن بغا سنة ٢٦٤هـ (= ٨٧٧م) كان اعتماده على كل من كيْغَلَغ واسحق بن كُنْد اج، اللذين ظلا تابعين مخلصين له ولم ينافساه فى سلطانه، كذلك كان له وزراؤه و منهم سليمان بن وهب و سعيد بن مخلد وإسماعيل بلبل،و الواقع أن المعتمد كان حبيس سامراء لا سيما بعد محاولته الهروب إلى مصر سنة ٢٦٩هـ (=٨٨٢م) ، وكانت مقاليد الأمور فى الواقع فى يد الموفق يصرفها من بغداد [و تذكر المصادر المعاصرة أن الموفق أبا أحمد كان محبا للسلطان و التغلب ،وهو الذى يولى الوزراء إذ لم يكن للمعتمد سوى الخطبة والسكة والاسم].

كان أول تحدّ سافر كبير لأبى أحمد الموفق من ناحية الصفاريين [الذين تأسست دولتهم فى سجستان على يد الأخوين يعقوب بن الليث الصفار وعمرو بن الليث، وكانا معروفين أو يظهران الزهد، وقيل إن يعقوب أقصى لم يكن يريد الانفراد، بالحكم ولكن كان أخص مراده أن يكون أميرا بعهد من خليفة البغداد].

لقد أخذ يعقوب بن الليث منذ سنة ٢٥٥هـ (= ٨٦٩م) يحاول ما وسعه الجهد أن يدعم قواه فى فارس ولكنه وجد خصمًا عنيفا فى (مخاطر) من أهل البلاد اسمه محمد بن التميمى والموفق، ثم كانت المحاولة الأخيرة من جانب

يعقوب لاختبار العدة حينما هاجم العراق لكن تصدّى له الموفق وموسى ابن بغا فأنزلابه الهزيمة النكراء عند دير العاقول وذلك سنة ٢٦٢هـ (= ٨٧٦م) [ويقال إن سبب هزيمة يعقوب - بعد انتصاره فى بادىء الأمر - يرجع إلى كراهية بعض جنده أن يحاربوا الخليفة فانفصلوا عن جيش يعقوب بن الليث فكانت الهزيمة التى ألّمت به] ولقد ترتب على انتصار جيش الخليفة أن أصبح الموفق وقواده قادرين على الالتفاف حول الزنج فى جنوب العراق، وكان خروجهم على الدولة لأول مرة سنة ٢٥٥هـ (=٨٦٩م) بقيادة [دعى انتسب زورا إلى آل على كما ادعى أنه عباسى ودعا الناس فى هجر لطاعته،وكثرأتباعه فى أكثر من ناحية،واستعان بالصبية ممن يحملون السباخ فى البصرة و مناهم الأمانى المعسولة فتبعوه وظل يتابع صده للزنوج حتى استفحل شره] ولقد ظلت فتنة الزنج مشبوبة الأوار حتى سنة ٢٦٦هـ(=٨٧٩م) حين أعد الموفق وولده أبو العباس حملة ضد الزنج، واستمرت الحرب حامية الوطيس بين الجانبين مدة أربع سنوات شهدت نهايتها هزيمة الثائر والقضاء على الفتنة سنة ٢٧٠هـ ولما انتهت ثورة الزنج قلت ضده عزم الموفق ،وتقاعد عن القتال بنفسه وأخرج ولده فى سنة ٢٧١هـ (=٨٨٤م) لقتال خمارويه بن أحمد بن طولون فى جنوب فلسطين، كما أنه غادر بغداد سنة٢٧٦هـ (٨٨٩م) إلى «الجبال»،وربما كان الدافع له فى هذا الخروج سعيه للمال ،ولم يعد إلاسنة ٢٧٨هـ وقد مرض مرضا ينذر بالموت،وكانت العلاقات بينه وبين ولده أبى العباس قد تدهورت تدهورًا كبيرا حتى لقد أمر بالقبض عليه فقبض عليه، ولكن سعى البعض بالصلح بينهما فتم البعض مما سعوا فيه وكان ذلك قبل موته فى صفر ٢٧٨ (= يونيو ٨٩١م).

المصادر :

(١) الطبرى ٣/ ١٤٥٩ - ١٤٦١.

(٢) تاريخ اليعقوبى ٢/ ٦١٩ - ٦٢٤، مروج الذهب للمسعودى ٨/ ٣٨ - ١١٢.

مروان حسن حبشى [هـ. كيندى H. Kennedy]

مولاى MAWLAY

مَولاَى، وتعنى «سَيِّدى»، وهو لقب شرفى ارتبط بالسلاطين «فى الأسرات الحاكمة المغربية من الأشراف السعديين والعلويين» الذين ينحدرون من نسل «الحسن بن على»، فيما عدا من كانت أسماؤهم «محمد»، فإنه يطلق عليه لقب «سَيِّدى بفتح السين وتشديد الياء وكسرها أو سِيدى بكسر السين» (إلا أن المرونة التى تَتَشكل بها كلمة «محمد» قبل اسم السلطان الذى يحمل هذا الاسم).

واحتوت المقالات المخصصة للأسرتين (العلوية والسعدية) على معلومات كافية عن تكوين مجموعة السلاطين، إلا أن بعضها جاء فى مقالات منفصلة على حسب الترتيب الهجائى للأسماء (بدون لقب مولاى أو سيدى). ومن بين هؤلاء من «السعديين»، عبدالله الغالب بالله وأحمد المنصور، ومن «العلويين» الرشيد وعبدالله بن إسماعيل ومحمد بن عبدالله وسليمان وعبدالرحمن بن هشام ومحمد بن عبدالرحمن وعبدالعزيز وعبدالحفيظ [الحافظ] ويوسف ومحمد الرابع.

مصطفى محمود

مولاى إدريس

زاوية «مولاى إدريس» هى مدينة جبلية بالمغرب ومركز تجمع حضرى. يقطنها ١٠ آلاف نسمة، وتقع على المنحدر الغربى من جبل «زرهون» بالقرب من موقع المدينة الرومانية القديمة «فولوبيليس Volubilis» والتى عرفت فى العصر الإسلامى باسم «دليلا» أو «وليلى»، وكان يقطنها المسيحيون واليهود وبعض أتباع العقائد الأخرى، وارتبطت تاريخيا بمدينة «الزاوية».

وتقول المراجع العربية، إنه مع دخول الإسلام، وصل «عقبة بن نافع» بنفسه إلى مشارف «وليلى». وهزم هناك جيشا من «البربر»، إلا أنه من غير المحقق دخوله إلى المدينة التى بدأت تجتذب منذ ذلك التاريخ وماتلاه العديد من الوافدين المسلمين، حيث اكتشفت العديد من العملات الإسلامية المضروبة

فى الشرق إلى جانب المسكوكات المغربية المضروبة فى «طودغا» وفى «وليلى» نفسها، والتى كان يوجد بها دار لسك النقود.

وعلى العكس من الاعتقاد السائد بأن الذى أنشأ مدينة الزاوية هو إدريس الأول، حينما فر إلى المنطقة هربا من غضب الخليفة العباسى «هارون الرشيد»، فإن مدينة «مولاى إدريس» نشأت حول الضريح المقدس لمدفن الأدارسة على الحدود الخارجية من «وليلى» خلال القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى فى المرحلة التى اشتهرت بحركة الأولياء المسلمين فى المغرب.

واكتسبت «الزاوية» مكانة إسلامية مقدسة مع بداية الأسرة العلوية فى عهد «مولاى إسماعيل»، فغدت ملاذا له حرمته ومقصدا للزيارات الدينية. وكان يتعين على كل سلطان جديد أن يزور «مولاى إدريس»، التى لازالت تحتفظ بمكانتها الدينية حتى اليوم.

ويتشكل سكان المدينة الصغيرة من مجموعات تعج «بالأشراف الأدارسة» و«العلويين» بفروعهم الكثيرة المتشعبة.

مصطفى محمود [ب. بيرثر P.Berthier]

مولاى إسماعيل

هو مولاى إسماعيل بن الشريف أبو النصر الحاكم الثانى من أسرة العلويين المغاربة.

بعد موت السلطان «مولاى الرشيد»، نودى بمولاى إسماعيل، حاكم «مكناس» وشقيق السلطان المتوفى، سلطانا فى العاصمة «فارس» فى ١١ ذو الحجة سنة ١٠٨٢ الموافق ١٤ إبريل سنة ١٦٧٢، وعمره آنذاك لم يتجاوز ٢٦ سنة.

إلا أن ثلاثة منافسين نزلوا حلبة الصراع ضده، الأول هو شقيقه «مولاى الحرانى» فى «قافلالت» والثانى ابن شقيق «أحمد بن محرز» الذى تولى فى «مراكش» وفى «سوس»، والثالث «الخضر غيلان» زعيم العصابات الثورية فى الغرب الشمالى، والتى كانت تلقى الدعم من الأتراك الذين حكموا الجزائر، إلا أنه هزم «غيلان» فى شمال «فاس» وأعدمه. واعترف بابن أخيه «الحرانى» أميرا على «قافلالت».

وقاد أحمد بن عبد الله (المتوفى سنة ١٠٩١/ ١٦٨٠) أحد أحفاد الأولياء فى

«ديلاء» ثورة عارمة فى منطقة «تادلا» والأقاليم الغربية بدعم من الأتراك فى الجزائر. بيد أن قواته البربرية لم تصمد طويلا أمام القوات النظامية لمولاى إسماعيل بمدفعيتها فسقطت «مراكش» فى ربيع الثانى ١٠٨٨ الموافق يونية ١٦٧٧. وعمل إسماعيل المنتصر على ترويع السكان ليحافظ على الهدوء، فضرب أعناق أكثر من ١٠ آلاف، وسخر الآلاف من الأسرى، جنبا إلى جنب مع العبيد المسيحيين فى المعاونة فى بناء قصر «مكناس» التى جعلها العاصمة العسكرية لدولته. وجاء الطاعون ليحصد أرواح الآلاف من الضحايا (١٠٩٠/ ١٦٧٩) فى أقاليم الغرب والريف، وهكذا منح القمع الكاسح للثورات البربرية وانتشار الوباء، «مولاى إسماعيل» فسحة من الوقت، استغلها فى إنشاء جيش محترف، فجند العبيد الزنوج السابقين ومنحهم زوجات، وخصهم بالممتلكات، ودربهم على استخدام الأسلحة، وشكل جيش «الحرس الأسود» الشهير من بين عبيد البخارى، ليؤكد سيادته على كافة أرجاء «المغرب».

وأسس فى نفس الوقت فيالق «المجتهدين» بدعوى مساندة الحزب الدينى المتشدد، ولكنه كان يهدف فى الواقع إلى مراقبة معاملات الأتراك مع الأوربيين فى الموانى، ومواجهة نفوذ مجاهدى البحر. وشنت هذه الفيالق، والتى كانت تتشكل فى قوامها من عدة مئات من العبيد المختارين بعناية فائقة، حرب عصابات متواصلة ضد الممتلكات الأوروبية. واستولوا من الأسباب على «المعمورة» و «المهدية» الحديثة فى هجوم مباغت. وجمع «مولاى إسماعيل» ما يزيد عن مائة مدفع (١٥ ربيع الثانى ١٠٩٢/ ٤ مايو ١٦٨١). وشنوا غارات متقطعة على الإنجليز من جهة «الصنجاويين»، الذين أخلوا المدينة بعد تفجير المرفأ والتحصينات الموجودة بها (١ جمادى الأولى ١٠٩٥/ ١٥ إبريل ١٦٨٤).

وأرغمت «العرائش» فى سنة ١٦٨٩، و «أصيلة» فى سنة ١٦٩١، على التسليم تحت وطأة هجمات «المجتهدين».

وسعى «مولاى إسماعيل» إلى التحالف مع لويس الرابع عشر ضد

الأتراك فى الجزائر، الذين كان لهم ضلع فى كل المؤامرات التى حكيت خيوطها فى «أطلس» ضد «الأشراف» فى «فارس». وقام التحالف حينئذ بين فرنسا و «باى» تونس وسلطان «فاس»، وحاول الأخير أن يعضده بالمصاهرة، فطلب يد الأميرة «دى كونتى». وعلى الرغم من فشل مساعيه، فإن هذا التحالف أمن لفرنسا مصالحها التجارية العظمى فى «ساليه» و «تيتوان» و «سافى». ونظم «مولاى إسماعيل» من جانبه العديد من الحملات ضد الأتراك بمساعدة فرنسا، والتى زوده تجارها بالأسلحة والذخائر. وانتقلت امتيازات «الأولياء»، وهم الحلفاء الطبيعيون للأتراك، إلى أيدى «الأشراف»، الذين تبنوا تدريجيا اتجاه العناصر الدينية، والتى تشكلت على هيئة جماعات الإخوان. واستكمل إسماعيل هيمنة بالمنشآت العسكرية ونظام الحاميات لتأمين المرور والسيطرة على البربر فى «الريف». وجمع الأموال اللازمة بفرض الضرائب الباهظة دون تمييز عن طريق عملائه، وبشن الغارات المتواصلة على القبائل وفرض الرسوم الجمركية، ومن جباية أتاوة السدس على غنائم مجاهدى البحر، ومن الفدية المفروضة على الأسرى، ومن تلقى الهدايا القيمة من السفراء الأجانب. وامتزجت فى شخصيته القوة والدهاء والشجاعة مع القسوة والسادية. واتخذ مظهر المهتم بالأنشطة الفكرية لرعاياه، وأضفى على نفسه سمة الورع والتقوى ونشر الدعوة الإسلامية، إلى الحد الذى دعا معه «لويس الرابع عشر» إلى الدخول فى الإسلام.

واحتفظ فى سياسته الخارجية بعلاقات طيبة مع بريطانيا وفرنسا، لم يستغلها فى تحقيق النصر على أتراك الجزائر. واتسمت سياسته الداخلية، بقمع ثورات القبائل، ودعم «المخزن» وتقويتهم ضد تقلبات البربر، وبث الذعر لفرض السلام الذى تحقق عند وفاته، بعد فترة حكم استمرت ٥٥ عاما، فى ٢٧ رجب ١١٣٩/ ٢٠ مارس ١٧٢٧، عن عمر يناهز ٨٠ عاما. ومن بين عدة مئات من الأطفال الذين أنجبهم من زوجاته العديدات، خلفه فى الحكم «مولاى أحمد الذهبى» ـ المؤلف A. Cour.

مصطفى محمود محمد [التحرير]

مولاى محمد الشيخ

هو اسم لثلاثة سلاطين مغاربة ينتمون إلى أسرة «السعديين».

١ ـ الأول هو أبو عبد الله، ولقب أيضا «بالمهدى» وأحيانا «بالإمام». ويعد الثانى أو الثالث من أعضاء الأسرة. إلا أنه مؤسسها الحقيقى هو الذى قضى على «بنى مرين». ولد فى «تجمدرت»، أحد أحياء «درعة» سنة ٨٩٦هـ/١٤٩٠ ـ ١م. وهو الابن الأصغر «لمحمد بن عبد الرحمن القائم بأمر الله» والذى نودى به سلطانا فى سنة ٩١٦هـ/ ١٥١٠م، وتوفى فى سنة ٩٢٣هـ/١٥١٧م. عين أبوه شقيقه الأكبر «أحمد الأعرج» حاكما على «سوس» فى نفس السنة التى تلقى فيها «البيعة» (٩١٦هـ/١٥١٠م). وشن مع شقيقه الأصغر، الذى عمل مساعدا له، حربا مقدسة ضد المسيحيين قاطنى الإقليم وخصوصا فى «سانتاكروز» المنفذ الساحلى لـ «سوس»، والتى صارت مدينة «أغادير». واستعان الشقيقان «الشريفان» «ببنى وطاس» حكام «مراكش». لكن «محمد الشيخ» تحرر من وصاية شقيقه الأكبر ووضع يديه على إدارة السهل والجانب الجنوبى من «أطلس العليا» سنة (٩١٩هـ / ١٥١٣م). وامتد نفوذه ليشمل شمال «الأطلس» بعد موت «القائم». اتخذ «ترودنت» عاصمة له وحصنها وأطلق عليها اسم «المحمدية». واحتاج إلى التجارة مع المسيحيين للحصول على الأسلحة والذخائر، فعقد الاتفاقيات مع الحكام البرتغاليين فى «ساقى» و «أزيمور» فى سنة ٩٣٠هـ/١٥٢٤م، ليحل السلام نسبيا فى جنوب المغرب. وظل «مولاى محمد» على علاقة طيبة مع الوالى المحلى ذو النفوذ الإسلامى، كما اجتذب التجار المسيحيين إلى «سوس» لتنمية تجارة الجلود والشمع والسكر والتى اشتهرت بها المنطقة.

وفى ذى الحجة ٩٣٠هـ / أكتوبر ١٥٢٤م، استولى «أحمد الأعرج» على «مراكش» من «الوطاسيين»، وشن الشقيقان المزيد من الهجمات على آخر ملوك هذه الأسرة، الذين حكموا فى «فاس»، واستوليا على أعداد كبيرة من قطع المدفعية، والتى تمكنا بواسطتها من

شن حملة على ميناء «فونتى» (انظر أغادير) مرة أخرى ومحاصرتها والاستيلاء عليها فى ١٣ ذو القعدة ٩٤٧هـ/ ١١ مارس ١٥٤١م، وأخذ الأسرى المسيحيين إلى «ترودنت»، وتمكن «مولاى محمد»، عن طريق الأسلحة والذخيرة التى استولى عليها من إخضاع «البربر».

ونشب الصراع بين الشقيقين بسبب الاختلاف على اقتسام الغنائم. وهاجم «الأعرج» أخيه «محمد» وهزمه، فأضمر هذا الانتقام لنفسه، وأفلح فى سنة ٩٥١هـ/ ١٥٤٤م فى أن يستولى على «مراكش» ويأسر أخيه الأكبر وينفيه إلى «تفيلالت» هو وكل أتباعه، وأصبح السيد الأوحد على الأراضى التى يحكمها «السعديين»، ومن ثم عمل على وضع حد لنفوذ «الوطاسيين» وتوحيد المغرب تحت إمرته. وجاءت نتيجة المواجهة الأولى لمصلحته، وهى التى جرت وقائعها فى «أم الربيع» إلا أن المعاهدة التى أبرمت فى أعقابها، سرعان ما نقضت. ودعا «السعدى» خصمه للتسليم، وحينما أبى ذلك، هاجم «فاس» فى سنة ٩٥٢هـ/ ١٥٤٥م، وأسر حاكم المدينة «أحمد الوطاس».

ثم أطلق سراحه. وبينما تولى ابنه مقاليد الحكم فى العديد من المدن على الساحل الأطلسى، اضطر «مولاى محمد»، الذى كان قد فقد «فاس» فى نفس الوقت، إلى أن يضرب حصارا طويلا حول المكان، ليستولى عليه فى ٢ محرم ٩٥٦هـ/ ٣١ يناير ١٥٤٩م. وهو الحدث البارز، الذى يتخذ كبداية لعهد هذه الأسرة الحاكمة.

واستعان «أبو حسان»، أحد أعمام «الوطاس» المهزوم «بالانكشاريين» فى الجزائر لمهاجمة «مولاى محمد الشيخ» والاستيلاء على «فاس» التى نهبها الأتراك (٩٦١هـ/ ١٥٥٤م)، لكن «الشيخ» سرعان ما استعاد العاصمة فى نفس السنة، وأعدم «أبو حسان» وأرسل برأسه إلى «مراكش».

فى سنة ١٥٥٢/٩٥٩، أرسل السلطان العثمانى «سليمان قانونى» (٩٢٦ ـ ٧٤هـ/ ١٥٢٠ ـ ٦٦م) محرراً فى شأن الحدود الشرقية للمغرب، إلى «مولاى محمد الشيخ»، الذى أساء

معاملة المبعوث العثمانى، وكان فى ذلك قضائه، حيث تعقبه إلى «مراكش»، التى كان ينوى الإقامة النهائية فيها، حفنة من القتلة المأجورين المبعوثين من الجزائر لاغتياله، فاندسوا بسهولة ضمن حاشيته، والتى كانت تتشكل فى معظمها من الأتراك، ونفذوا فعلتهم فى ٢٩ ذو الحجة ٩٦٤هـ/٢٣ أكتوبر ١٥٥٧م، وحملوا رأسه ـ هكذا قيل ـ إلى «إستانبول». ويرقد جثمانه فى «مراكش» مع أفراد أسرته، فى الفناء المعروف باسم «لالة مسعود» والذى يحتوى على مقابر مشاهير «السعديين»، حيث نقش اسمه على نصب تذكارى كبير، إلى جانب لوحة رخامية تحمل نقشا طويلا يطرى زوجة السلطان البربرية «مسعودة» ويعدد مناقبها، وهى التى أنجبت له «أحمد المنصور» وأطلق اسمها على الفناء.

ورغم شهرته بالتقوى والورع، إلا أن هذا لم يمنعه من أن ينزل العقوبات الوحشية على الفقهاء، الذين عملوا فى خدمة الأسرة الحاكمة السابقة، مثل «الونشريزى» الذى أعدمه فى ذى الحجة ٩٥٥هـ/ يناير ١٥٤٩م و«الزقاق» و«سيدى على حرزوز».

وتسبب «مولاى محمد الشيخ»ـ من الناحية الاقتصادية والمالية ـ فى بعض المشاكل نتيجة للأعباء الضريبية التى فرضها، إلا أنه سعى إلى زيادة ثروة البلاد وتنمية زراعة القصب وتصنيع السكر. وسعى لامتلاك منجم الملح فى «تفازا» الواقعة فى منتصف الطريق بين مصب «النيجر» ومنحنى «دراع». وفى نفس السنة التى مات فيها السلطان، قتلت قواته حاكم «تفازا» وسلبت قافلة من الملح. وقاد بنفسه حملة على السودان، بيد أنه أجبر على العودة، ووقع على عاتق حفيده «أحمد المنصور الذهبى» أن يفتح أرض الذهب.

٢ - والثانى الذى يحمل اللقب الملكى «المأمون» هو حفيد السابق، وابن «أحمد المنصور» من امرأة زنجية تسمى «خيزران». فبعد معركة «وادى المخازن» (أو معركة الملوك الثلاثة) فى سنة ٩٨٦هـ/١٥٧٨م وإعلان أحمد المنصور كسلطان، عين ابنه «محمد الشيخ الثانى»، الوريث المفترض، حاكما على

«فاس»، لكنه انغمس فى الملذات الحسية وأهمل واجباته الدينية، وناصب الأهالى العداء، فأرسله السلطان إلى «سجلماسة». وبعد وفاة أبيه (١٠١٢هـ/١٦٠٣م)، نازعه أشقاؤه فى العرش، فجهز جيشا تحت قيادة ابنه «عبد الله» وزحف إلى «مراكش» واستولى على المدينة، ونودى به أخيرا سلطانا على «فاس» فى سنة (١٠١٥هـ/١٦٠٦)م. وفى ٤ رمضان ١٠١٩هـ/ ٢٠ نوفمبر ١٦١٠م أعلن الثائر «أبو محالى» الحرب المقدسة، بعد أن استفزه امتياز «العرائش». وبعدها بثلاثة سنوات، أغتيل «محمد الشيخ الثانى» بالقرب من «تيتوان».

٣ - والثالث هو ابن شقيق السابق، وابن «مولاى زيدان» من امرأة أسبانية. سجنه شقيقه «الوليد» سلطان مراكش، الذى اغتيل فى ١٤ رمضان ١٠٤٥هـ/ ٢١ فبراير ١٦٣٦م فأطلق سراحه فى الحال ونودى به سلطانا، وأخذ لقب «الصغير» أو «الأصغر». وبعدها بفترة، استولى «ولى» «تازورولت» واسمه «سيدى على» على «أغادير»، وكان قد احتل بالفعل «سوس» و «تفيلالت» و «تفازة»، فأصبحت أراضى «السعديين» تمتد إلى ماوراء ضواحى «مراكش». وعقد «مولاى محمد الشيخ الثالث» معاهدة مع الملك تشارلز الأول، ملك إنجلترا، والتى امتنع بموجبها على رعايا الملك المتاجرة مع أعداء السلطان.

المصادر :

(١) Diego de Torves: *Histoire des Cherifs,* Vol III.

(٢) hgtajhjd : *lkhig hgwth tD Bofhn hglgm; hganth, jprdr* [kmk, jxmhk, 4691.

(٣) ابن عساكر، دوحة الناشر.

(٤) R. Le Tourneau: *La decadence Sa,dienne.*

مصطفى محمود على

مولوية

مولوية، طريقة صوفية منسوبة لمولانا جلال الدين الرومى ولم تُعْرف بهذا الاسم وقت ظهورها.

١ ـ منشأ الطريقة وطقوسها:

من الاحتمالات القوية أن تكون المبادئ الأساسية للطريقة، خاصة طقوس جلسات الذكر المصاحب بالموسيقى، والتى يطلق عليها السماع، وهى أهم ما يميز هذه الطريقة عما عداها، قد استقرت فى عهد مولانا جلال الدين الرومى ثم تطورت فيما بعد للصورة التى هى عليها اليوم.

إلا أنه لم ترد قبل عام ٧٥٤هـ/١٣٥٣م أية إشارة للطقوس الأخرى أو ما يجرى من تبادل التحية بالصورة التى ميزت حفلات الذكر فيما بعد .

وللدخول فى الطريقة طقوس غاية فى التعقيد، تتم تحت إشراف معلمين موكول لهم هذه المهمة، يسمى الواحد منهم «د د ded» ويبدأ الفرد فى الطريقة بدرجة «محب» ثم «مريد»، ثم «درويش» وهو أيضا «الدد» وبعدها يتدرج بحسب مقدرته ليكون «شيخا» ثم «خليفة».

وللأزياء فى الطريقة أهمية خاصة فلكل مرتبة زيها، فالشيخ مثلا إذا لم يجز نسبته لآل البيت يرتدى عمامة بيضاء، أما إن كان سيدا (أى من آل البيت) فيرتدى عمامة قرمزية اللون.

وهناك غطاء للرأس مخروطى الشكل (طرطور) يسمى السكة Sikke ذو مغزى خاص، يأتى به المحب فى أول لقاء له بالشيخ كبداية لدخول الطريقة، فيتلو فيه الشيخ سورة الإخلاص ثلاثا، ويقبله ثلاثا، ثم يكبر فيه، ولكن المحب لا يرتديه إلا بعد اجتياز فترة الاختبار التى تصل مدتها إلى ١٠٠١ يوما.

ويقطن المشايخ فى مقار تسمى بمسميات مختلفة مثل أستانة asatana أو تكة (درجة) tekke (dargah) أو (zaway) (زاوية). وهذه المقار على درجات، فالأستانة أعلى مرتبة من الزاوية. ، ويتكون التك، من حرم، وسلاملك، والسماع خانة (غرفة جلسات الذكر، أو السماع)، والمسجد والميدان، والمطبخ. وهناك غرفة تسمى «الميدان الشريف»، لا يسمح إلا لمن فى درجة محب بارتيادها، وفيها تقام جلسة طقوس خاصة بعد صلاة الفجر.

وأهم ما يميز هذه الطريقة هو جلسات الذكر الموسيقية المسماة

«سماع» وهى تنفذ فى غرفة خاصة تسمى «سماع ـ خانة»، يدخل لها من غرفة خارجية، ويلحق بها أقسام للزوار من الجنسين، والـ «مطرب ـ خانة» أو مكان العازفين.

وحتى عهد سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧م)، كان التقليد السارى منذ عهد جلال الدين الرومى ساريا، وبمقتضاه لا تجرى حفلات السماع إلا فى حالات النشوة الخالصة، وإن كانت هناك شواهد أنها كانت قبل هذا التاريخ تجرى بانتظام يومى الثلاثاء والجمعة. ولعل الزيارات المستمرة للسلطان وإقامة السماع على شرفه قد أدى بأن تقام الحفلات يوميا. أما خارج استانبول فكانت تعقد بعد صلاة الجمعة من كل أسبوع. أما الآن، [وبعد إلغاء الطريقة فى عهد كمال أتاتورك عام ١٩٢٥] فهى تقام لأسباب سياحية بحتة فيما بين ١١ و ١٧ ديسمبر من كل عام.

ولقد اجتهد المولوية فى إعطاء معان رمزية لكل ما يتصل بها، كتصميم غرف السماع وحركات الذاكرين.

فالقوس الأيمن من غرفة السماع - خانة دائرية الشكل يمثل الحياة الدنيا، والأيسر يمثل ما فيها من غيبيات، ورفع يد الذاكر للسماء تمثيل لتناول عطاء الله، وخفض اليد اليسرى إلى الأرض تمثيل لإعطاء ما أخذه من الله للناس، ذلك أن المولوى يرى أنه موجود فقط كصلة بين العباد وخالقهم ، فهو موجود فى الظاهر، أما فى الحقيقة فهو غير موجود.

وتقام حفلات الذكر فى دورات أربع، الأولى تتمثل فيها صفات الله وأسماؤه الحسنى، وفى نهايتها يتجلى الله برحمته على الذاكرين، حيث يصل السالك إلى مرحلة «علم اليقين» وفى الدورة الثانية يصل بعلمه إلى درجة الرؤية، أى يصل إلى «عين اليقين» وفى الثالثة يصبح هو بذاته ما رآه، أى «حق اليقين» أما الرابعة فتمثل الوجود الإلهى.

أما الشئ الثانى المميز لهذه الطريقة فهو مرحلة الاختبار لطالبى الانضمام فى الطريقة. وهى لا تتضمن كما فى طرق أخرى أمورًا شاقة على النفس

كحرمان من الطعام أو الشراب أو النوم أو قسوة في عملية الذكر في مكان ضيق ولكنها تتم في ١٠٠١ يوم، وهي الحساب العددي لكلمة «رضا» يقضيها المحب في مطبخ مقر مشايخ الطريقة التكة ، يقوم فيها، بالإضافة إلى الطقوس العبادية، بخدمة من يوجهونه في مرحلة الاختبار من المعلمين ومساعدة من يقومون بخدمة المقر.

وعلى وجه العموم، يظهر المولوية حبا وتقديرا لكل ما ينفع الناس، من حي وجماد حتى أنهم في هذا المضمار وضعوا لأنفسهم لغة خاصة، كما أصبح لهم أدب تأثر به أدباء من خارج طريقتهم.

وللموسيقى أثر بالغ في طقوس الطريقة، وكانت الآلات مقصورة في البداية على الناي والربابة، ثم أضيف لها آلات أخرى مثل العود والكمان والقانون، ومؤخرا دخل البيانو والفيولينشيللو، ولكنها لم تلق نجاحا كبيرا. وكانت الألحان التي تغنى لمؤلفين مجهولين في عهد جلال الدين الرومي ثم اختيرت قصائد من وضع كل من جلال الدين وسلطان ولد أولو عارف جلبي.

٢ ـ العلاقة بالطرق الأخرى:

يروى أن الحاج بكتاش ، [التي تنسب له الطريقة البكتاشية]، قد عبر عن تقديره للطريقة المولوية، غير أنه سرعان ما قام تنافس حاد بين أتباع الطريقتين على ما سيرد ذكره.

وتبدى الطريقة تسامحا دينيا مع الأديان الأخرى، خاصة مع الديانة المسيحية. على أنها كانت دائما موضع استهجان الفقهاء لما تتميز به الطريقة من رقص وموسيقى.

ويذكر لأتباع الطريقة في الأوقات الحديثة دورهم في تقليل ما حدث للأرمن من مذابح.

٣ ـ انتشار الطريقة:

يذكر لسلطان ولد الفضل في انتشار الطريقة خارج قونية، وبالأخص في آسيا الصغرى.. على أن ابن بطوطة يذكر أن الطريقة كانت محدودة بقدر كبير داخل الأناضول، وفي عهد أولو عارف جلبي (شلبي) المتوفى عام

٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م انتشرت الطريقة فى أذربيجان، ثم انتشرت بفضل ديوانا محمود جلبى المتوفى فى النصف الثانى من القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى فى البلدان العربية، فوجدت مقار لها فى اللاذقية وحلب ومصر والجزائر.

هذا وقد أصدر كمال آتاتورك عام ١٩٢٥م، على أثر ثورة الأكراد فى الأناضول، قرارا بمنع كافة الطرق الصوفية فى تركيا، فأغلقت مقار الطريقة، وضمت مكتبتها فى قونية لمتحف المدينة.

٤ ـ القيمة السياسية للطريقة:

جرى العرف، بعد عام ١٠٥٨هـ/ ١٦٤٨م أن يقلد شيخ الطريقة السلطان سيفا عند توليه الحكم، وهو تقليد يبدو أنه قد اعترف به فى القرن التاسع عشر

وهناك ما يشير إلى أن السلاطين الأتراك قد استغلوا المولوية لإحداث توازن مع البكتاشية الذين يميلون بولائهم للانكشارية ، ثم لإحداث توازن مع العلماء فى اتجاههم للتقليل من وضع الذميين داخل السلطنة. وفى العهد العثمانى المتأخر، انضم السلطان عبدالعزيز والسلطان راشد للطريقة.

٥ ـ اضمحلال الطريقة:

بعد إلغاء الطرق الصوفية فى تركيا، استقر آخر شيخ للطريقة، الجلبى محمد باقر، فى آستانة حلب، والتى استمر نشاطها إلى الخمسينيات، حين بدأت الطريقة فى الاختفاء تدريجيا من أغلب المدن السورية. هذا وقد توقف نشاط أكثر جماعاتها حماسا، وهى جماعة دمشق بعد وفاة الشيخ فائق المولوى عام ١٩٦٥م، ولم تفلح مجهودات ابنه محمود جلال فى إحيائها. أما مقر الطريقة فى القدس فقد أغلق منذ القرن الماضى.

أما فى مصر، فقد ضمت تكايا الطريقة لديوان الأوقاف عام ١٩٠٤م، ثم أغلقت فى ١٩٥٤م، وأوقفت وزارة الأوقاف ما كانت تجريه على الدراويش من مرتبات، فاختفى أفراد الجماعة، وتحولت تكيتهم إلى مدرسة ابتدائية.

وفى البلقان بدأ اختفاء الطريقة، والتى كانت منتشرة فى اليونان ويوجوسلافيا، منذ العشرينات من هذا القرن.

المصادر:

(١) الأفلاكى: مناقب العارفين، أنقرة، ١٩٥٩

(٢) A. Goipinarh: *Mevlevi adab Ve evkani Istanbul,* 1953.

على يوسف [ف ـ دى چون F.De- Jone]

مولى

مولى والجمع (موالى)، مصطلح اكتسب معانى مختلفة وفقا للسياق، ووفقا للفترة التاريخية والبيئة الاجتماعية، وقد وردت فى المعاجم العربية بمعنى الناصر أو الولى. فى أسماء الله الحسنى تعنى الناصر المتولى لأمور العالم والخلائق والقائم بها، ومن أسماء الله سبحانه أيضا الوالى وهو مالك الأشياء والمتصرف فيها. والولى أيضا هو ولى اليتيم الذى يقيم أمره، وولى المرأة هو الذى يلى عقد نكاحها، وأضافت المعاجم العربية أيضا إلى معانى المولى ماتنطوى عليه الكلمة من أبعاد شرعية مستمدة من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم «من أسلم على يده رجل فهو مولاه» أى يرثه، وفى الحديث أيضا أنه سُئل عن رجل مشرك يُسْلم على يد رجل من المسلمين، فقال: «هو أولى الناس بمحياه ومماته» أى أحق به من غيره، وقال ابن الأثير: «ذهب قوم إلى العمل بهذا الحديث واشترط آخرون أن يضيف إلى الإسلام على يده المُعاقدة والمُوالاه، وذهب أكثر الفقهاء إلى خلاف ذلك وجعلوا هذا الحديث بمعنى البر والصلة ورْيى الذِّمام ومنهم من ضَعَّف الحديث». والمولى أيضا تعنى الحليف وهو من انضم إليك فعَزّ بعزّك، والمولى المُعْتَق (بفتح التاء) انتسب بنسب من أعتقه، ولذا قيل للمعتقين (بفتح التاء) الموالى، والمولى أيضا المعتق (بكسر التاء) لأنه مولى النعمة، ويحرم على المسلم أن يدعو سيّده بالمولى بمعنى الله لأن هذا ينطوى على الشرك، وإن كانت كلمة مولى تدخل فى كثير من الأسماء الإسلامية بمعنى المُعين أو الناصر أو الحليف أو السيد أو المعتق (بكسر التاء) أو المعتق (بفتح التاء).

ونظام (الولاء) أو (الموالاه) الإسلامى امتداد للنظام نفسه الذى عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام على نحو ما. وكان التجار الأجانب والمستوطنون تحت الحماية الامبراطورية البيزنطية أو الساسانية. وكان السكان غير العرب قبل الإسلام يتكونون من اليهود والعُتقاء من أفريقيا ومن بعض المناطق الأخرى فى الشرق الأوسط، وبعض الجماعات العرقية المنبوذة (شهدت العصور الحديثة شيئا كهذا فى شبه جزيرة العرب فقد لجأ إليها الصلّب أو الصلّبة والبيادر والقواولة.. إلخ). وقد عرف هؤلاء جميعا بأنهم موالى أى أنهم أحرار يتمتعون بالحماية العربية، وكان يهود فدك ـ على سبيل المثال ـ يدفعون أموال الحماية لقبيلة (كلب) وكان يهود وادى القرى (بكسر القاف) يدفعون لسادة العرب بالخّوة، لكن بعض القبائل اليهودية كانت قوية بحيث استغنت عن الحماية العربية، وتدهور حال يهود يثرب فأصبحوا تابعين للأوس والخزرج.

وعرف العرب قبل الإسلام عتق العبيد مع بقائهم مع معتقيهم عدداً معينًا من السنين، وهى العملية التى سماها اليونانيون (بارامونى) وهى كلمة تعنى الشرط، لكن هذا لم يكن يعنى عند العرب دخول المعتق (بفتح التاء) ضمن عشيرة أو قبيلة المعتق (بكسر التاء) بل تعنى فقط أنه أصبح عضوا فى بيت معتقه لمدة محدودة، فقد حرص العرب على عدم تلويث أنسابهم، فقد تناسل المعتقون (بفتح التاء) فيما بينهم وكونوا مجتمعا دخل فى علاقة تبعية بمعتقيهم (بكسر التاء) وكانوا يلتزمون بتقديم المساعدة العسكرية عند اللزوم أو يدفعون الخّوة أو يقدمون كليهما (المساعدة العسكرية ودفع الخّوة)

فى عهد الخلفاء الراشدين والأمويين:

مع بداية حركة الفتوح واستمرارها، وجد العرب أنفسهم مسئولين عن عدد كبير من السكان غير العرب الذين تحولوا للإسلام، فكان يتعّين ـ لذلك ـ دمجهم فى مجتمع الدولة الجديدة رغم عدم احتفاظهم بسلاسل أنساب كما هو الحال لدى العرب، ورغم تعرضهم للهزيمة العسكرية أو وقوعهم فى الأسر مما يجعلهم غير صالحين لتكوين

أحلاف مقبولة مع الفاتحين العرب، ولم تكن هناك مشكلة بالنسبة للجماعات التى لم تتحول للإسلام فى البلاد المفتوحة فهؤلاء كان عليهم دفع الجزية مقابل تقديم الحماية لهم.

وبشكل عام كان يتعين على كل السكان من غير العرب فى البلاد المفتوحة أن يجد الواحد منهم لنفسه راعياً عربيا (مولى)، وكان المعتق (بفتح التاء) يكتسب تلقائيا رعاية (موالاة) من أعتقه مالم ينكر الأخير هذه الصلة.

أما الأحرار - فى البلاد المفتوحة - فكان يتعين عليهم (الاتفاق) مع من يرتبطون به ليتبعوه (تبعية تعاقدية) وبذلك (يوالونه) أو يرتبطون به (بالولاء)، وكل من أسلم على يد آخر فهو (تابع له) تبعية ولاء. وكان هذا فى الواقع هو الحل لمشكلة انتماء غير القبليين لمجتمع قبلى (هو المجتمع العربى)، وبالتالى كان على (الولى) أو (المولى) أن يدفع (الدية) نيابة عن التابع الذى ليس له أقارب من العصب إن عجز هو عن دفعها، كما كان يحق لسادة إن قتل تابعهم أن يطالبوا بديته، أما عن التابع فهو غير ملزم بدفع (الدية) إن قتل سيده، ولا هو يشترك فى قبض الدية إن قتل (بضم القاف) سيده، ولم تكن العلاقة بين السيد وتابعه - بهذا المعنى - علاقة تذلل بالضرورة، فليس من دور للسيد إلا أنه يمثل لتابعه المدخل إلى مجتمع ذى طابع قبلى. ولم يكن هناك مايشوب معاملة التابع فى المعاملات المدنية فالقول الشائع هو أنه (لهم مالنا وعليهم ماعلينا) ومع هذا فقد لحق الموالى على أرض الواقع بعض الظلم فقد ساوى العرب - ولو نظريا - بينهم وبين العبيد لكونهم مزارعين غير ميالين لخوض الحرب ولأنه قد لحقتهم - عند الفتح - هزيمة عسكرية. وقد عمل الموالى فى مجال التجارة والأعمال الحرفية وكانوا أيضا يرأسون الدواوين أو أحد أقسامها، بل وكان الموالى رؤساء لبيت المال، وقد لعب أصحاب بيت المال من غير العرب فى بلاد ماوراء النهر والعراق دورا بارزا فى السياسات العربية، وفى مصر تولى ثلاثة من غير العرب مناصب مالية وإدارية مهمة.

وسرعان ماسيطر المسلمون من غير العرب على عالم الثقافة والتعليم فشكلوا الوجدان الإسلامى، ولعبوا دورا مهما فى صياغة الشريعة

الإسلامية والسيرة النبوية ولعبوا دورا بارزا فى الدراسات القرآنية، وجمعوا الشعر الجاهلى، وعملوا على جمع أحاديث الرسول، وفى أواخر العهد الأموى قاموا بدور المعلم الخصوصى لأبناء الخلفاء.

وفى المجال العسكرى، دخل الموالى فى بداية الأمر كخدم خصوصيين لسادتهم، وكحرس لبعض الحكام أحيانا، لكن فى أواخر العصر الأموى كان منهم من يشكل حاشية للحكام والقادة العسكريين وفى حالات استثنائية كانوا قادة عسكريين فقد وضع معاوية بن أبى سفيان قائدا من الموالى على رأس حملة ضد البيزنطيين، وسار عبد الملك بن مروان على النهج نفسه، وفى العهد الأموى أيضا أنشئت فيالق من الموالى ذوى المواهب العسكرية، والتحق آخرون بالجيش النظامى فى أقسام خاصة بهم.

ومن الصعب تقدير نسبة الموالى (غير العرب) إلى العرب فى الجيوش الأموية المتأخرة، وإن كان عدد الموالى الخراسانيين سنة ٩٦هـ/ ٧١٤م حوالى سبعة آلاف من مجموع أربعة وخمسين ألف مقاتل، وذلك وفقا لبعض التقديرات ومن المؤكد أن أعدادهم قد زادت بعد ذلك.

ولم يحاول الأمويون ـ على عكس مايقال ـ منع الموالى من دخول الجيش، فقد كان قائد قنسيرين سنة ٧٥هـ/ ٦٩٤م أحد موالى عبد الملك بن مروان، وفى ١٢٦هـ/ ٧٤٣م كان حاكم بعلبك مولى من موالى بنى أمية، وفى عهد عمر بن عبد العزيز كان لمنطقة الجزيرة والياً من الموالى، وطارق بن زياد كان مولى لموسى بن نصير الذى كان هو نفسه مولى لبنى أمية. ومع تغلغل الموالى ظل العرب محتفظين بسيطرتهم على السياسة العسكرية حتى نهاية العصر الأموى، بيد أن الصورة الشائعة التى تبين الموالى مستضعفين ومزعنين للأهواء العربية صورة كاذبة تماما فالغلاف العربى للمجتمع المسلم هو الذى قاوم الضغوط الواقعة عليه وليس العكس وتربط الكتابات غير المُوثقة بين الموالى والظلم المالى الواقع عليهم، فيقال ـ خطأ ـ إن الأمويين فيما عدا عمر بن عبد العزيز، قد حّصلوا الجزية حتى من الداخلين فى الإسلام، ورفضوا فى الوقت نفسه تسجيلهم فى الجيش كمقاتلين حتى إذا رغبوا فى

ذلك. وهذا مخالف للواقع التاريخى، إذ أن للمسألة أبعادا اقتصادية لم تحظ بالدراسة الكافية، ولم تكن المسألة فرض جزية حتى على من أسلم وإنما يمكن إيجاز هذه القضية المهمة فى أن قرويين كثيرين هربوا من قراهم وأرضهم مؤثرين حياة المدينة، ورأت الدولة الأمويةألا تعفيهم من (الخراج) وليس (الجزية) رغم هجرهم لأراضيهم لابد - إذن - من التفرقة بين (الجزية) المفروضة على (أهل الذمة) والضريبة المفروضة على الأرض (الخراج) والتى لا علاقة لها بالدين وليس لها - بالتالى - علاقة بالتحول للإسلام لقد كانت (الهجرة) من دار الكفر (القرى) إلى دار الإسلام (المدن المحمية) مقترنة بالتحول للإسلام حتى عهد عمر بن عبدالعزيز لكن الحكام الأمويين أرادوا الفصل بين الإسلام والهجرة، لأن هجرة الفلاحين لقراهم كانت مدمرة لاقتصاد الدولة، ومن ثم لم يعفوهم من الخراج حتى إن هجروا قراهم، ومن هنا اختلط الأمر على المؤرخين. لقد اتخذ بنو أمية - فى غالبهم - سياسة صارمة مع هؤلاء الفلاحين الذين هجروا قراهم بصرف النظر عن إعلانهم الدخول فى الإسلام، وعاملوهم معاملة الهاربين، وأعادوا توطينهم - قسرا - فى قراهم، خاصة وأن معظمهم كان غير صالح للخدمة العسكرية.

ولا نرى صحيحا ما كتبه بعض الباحثين عن تحيز الدولة الأموية ضد غير العرب فقد عين الحجاج به يوسف المعروف بالشدة خاصة مع الفلاحين الهاربين أول قاض غير عربى بالعراق بل لقد عين - فى سابقة غير معهودة - أحد الموالى على الشرطة، وإذا كان الموالى - فى الجيش الأموى - يشكلون قسما (فيلقًا) بذاته غير مندمج مع العناصر الأخرى فذلك لا يرجع «للتمييز» أو «الفصل العنصرى» أو حتى «التفضيل» وإنما لأن ذلك - ببساطة - كان يتسق مع طبيعة التركيب القبلى للجيوش الإسلامية، وعندما تم الغاء هذا التقسيم بعد ذلك - فقد كان الأمويون أنفسهم هم الذين قاموا بإلغائه وليس أبو مسلم الخراسانى كما يقال. ولم يحدث أبداً أن ثار الموالى (غير العرب) مطالبين بالمساواة فى العهد الأموى بل لقد اتخذ أعداء الأمويين من قضية (المساواة) هذه زريعة للمعارضة السياسية، ولايوجد

ما يبرر الاعتقاد بأن العباسيين اعتبروا المساواة هى هدفهم الأساسى، بل إن ثورات البربر لم تكن بهدف المساواة الاجتماعية وإنما كانوا يهدفون - بتغلغل فكر الخوارج فيهم - إلى الاستقلال السياسى (إقامة دولة إسلامية ثانية مستقلة عن دولة الخلافة فى دمشق أو بغداد).

العباسيون :

أدى التطور الطبيعى لمسيرة الأحداث - وليس بفعل جهود عباسية مقصودة - إلى أن تحققت المساواة بين غالبية العرب والموالى، وأصبحوا جميعا - فى الغالب - رعايا عاديين، ولم يعد المجتمع قائما على أساس الأفضلية العربية، فقد أصبح الوصول للمناصب السياسية والثروة والنفوذ يعتمد على أمور ثلاثة: الانتساب لعضوية الجيش الأول المشكل فى خراسان، والانتساب إلى الدواوين فى العراق والانتماء لبيت الحاكم (الخليفة) بالمولاة أو بالعصب، وفى كل الأحوال كان السبق فى كل هذا للمسلمين من غير العرب (الموالى) رغم أن معظم المذاهب لم تقر بسيادة الموالى على العرب، ورغم أن زواج اللُّحْمة بين العنصرين كان لا يحظى بتشجيع العرب.

كانت الحركة الشعوبية إذن نتيجة وصول الموالى لدرجة عالية من المساواة بينهم وبين العرب بل وتفوقهم عليهم فى كثير من الميادين، ولم تكن نتيجة ظلم وقع عليهم. فقد كان الوجدان الشعوبى قائماً منذ العهد الأموى لكنه لم يعبر عن نفسه إلا فى أوائل العصر العباسى حينما أصبح الموالى فى وضع يسمح لهم بتوصيل صوتهم من خلال ما شغلوه من مناصب وبقربهم من الخليفة وتحكمهم أحياناً فى مراكز الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية، فقد جاءت الأفكار الشعوبية أساساً من الموالى الذين يشغلون مناصب مهمة فى الدواوين ومن رجال البلاط والحاشية، وكان هدف بعض الأفكار الشعوبية هو حل الرابطة بين الإسلام والعروبة لأن هذه الرابطة كانت تقف حجر عثرة أمام تطلعات غير العرب.

الأندلس :

اختلفت العلاقة بين العرب وغير العرب فى الأندلس عنها فى المشرق

الإسلامى، فمن ناحية لم يكن لنظام (الموالاة) أهمية من الناحية العملية، لسبب بسيط وهو أن الفاتحين كانوا فى معظمهم من البربر فلم يعد شرف الفتح قصراً على العرب واستقر هؤلاء البربر الفاتحون فى كل البلاد التى فتحوها وليس فى مدن مخصصة لهم، وبذا لم تعد هناك (أمصار) متميزة تجتذب المهاجرين من أهل الذمة، ولم يعد مطلوبا ممن تحول للإسلام من أهل البلاد أن (يهاجر) إلى دار الإسلام ممثلة فى مدينة إسلامية حصينة، ولم يكن مطلوبا منه أن يبحث عن مولى له، لذا فمسلمو الأندلس من أهل البلاد لم يكونوا ــ فى الحقيقة ــ موالى على الإطلاق.

د. عبدالرحمن الشيخ [ب. كرون P. Crone]

المويلحى

اسم أسرة ثرية يرجع أصلها إلى مدينة مويلح على شاطئ البحر الأحمر الشرقى من الجزيرة العربية . وقد اشتهر منها فى مصر فى نهاية القرن الماضى وأوائل الحالى اثنان ، والد وولده .،

١ـ إبراهيم المويلحى : سياسى وصحفى وكاتب (١٨٤٤ـ١٩٠٦) . حين توفى والده عام ١٨٦٥ ، تولى مع أخيه الأصغر عبد السلام شئون تجارتهم، وفى نفس العام عينه الخديوى إسماعيل فى الغرفة التجارية، وأعطاه منصبا فى محكمة أول درجة . وفى ١٨٦٨ أنشأ دارا للنشر ، تعد أحد المبادرات التى اشتهر بها . وقد واجه موقفا ماليا عصيبا فى ١٨٧٢ بضياع ثروة أسرته فى مضاربات البورصة ، لكن الخديوى تدخل لنجدته وحين غادر الخديوى مصر إلى إيطاليا بعد عزله صحبه إبراهيم مدرسا لأبنائه ، وواصل هناك كتابة المقالات الصحفية فى صحيفته «الاتحاد » التى أثارت عليه الدولة العثمانية لجرأتها . وسافرمع ابنه محمد عام ١٨٨٤ إلى فرنسا وقاما سويا بمساعدة جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى صحيفتهما الشهيرة «العروة الوثقى » مع مواصلة الكتابة فى «الاتحاد » وبإيعاز من الحكومة العثمانية أبعد عن فرنسا ، فاتجه إلى لندن حيث تغيرت لهجته إلى مناصرة الدولة العثمانية ضد سياسة

جلادستون البريطانية . ونتيجة لهذا التحول قدمت له دعوة للذهاب إلى تركيا ، لباها بعد شىء من التردد .

وفى تركيا منح إبراهيم منصبا فى وزارة التعليم ، وهناك أتيح له وابنه الإطلاع على ما فى مكتبة الفا تح الشهيرة من ذخائر ، إلا إن إبراهيم ظل مفتونا بالحياة السياسية الداخلية والدولية . ومن إيحاءاتها أصدر سلسلة من المقالا ت باسم « المقطم» المصرية تحت اسم «أحد العثمانيين الأفاضل» ، تناول فيها ـ بالإضافة لشرح هيكل الحكومة فى إسطنبول والنظام القضائى هناك ـ أسرار الشرطة السرية وما يدب فيها من رشوة وفساد . وفى ١٨٩٥ عاد لمصر حيث حاول نشر مقالاته فى كتاب لكن منع نشره .

وفى عام ١٤ إبريل ١٨٩٨ أصدر أشهر صحيفة، «مصباح الشرق»، تولى فيها مع ابنه كتابة المقالا ت عن الحوادث الجارية السياسية والاجتماعية ، ومقطوعات أدبية مستخلصة مما اللعا عليه فى مكتبة الفاتح . وبلغت الصحيفة أوج شهرتها فى نهاية ١٨٩٩ وبداية ١٩٠٠ بسلسلة مقالات محمد «فترة من الزمان» التى جمعت فيما بعد فى كتابه «حديث ابن هشام » وسلسلة مقالات إبراهيم «مرآة الأعلام و حديث عيسى بن هشام» وحين استأنف إبراهيم خوض الحياة السياسية كمستشار للخديوى ، واصل ابنه محمد التأليف والكتابة . ونتيجة لذلك فقدت الصحيفة عنصر الانتقاد الذى كان سبب شهرتها ، وانصرفت عن مقالاتها الأصلية إلى سرد مقالات مطولة مقتبسة من كتابات الغرب بالإضافة للإعلانات ، مما أدى إلى اضمحلالها حتى توقفت نهائيا فى أغسطس من عام ١٩٠٣ وواصل إبراهيم كتابة المقالات فى الصحف الأخرى ، بل أصدر صحيفة أخرى «المشكاة » فى ١٩٠٥ ولكن المرض داهمه بعنف فى ذلك العالم ، حتى وافته المنية فى يناير ١٩٠٦

وقد وصف محمد كرد على إبراهيم المويلحى بأنه « أشهر كتاب عصره ، يتميز بالمقدرة على التناول بأسلوب شيق أشد الموضوعات كآبة ». وفى

معرض اختلافه معه فيما عارض فيه أستاذهم محمد عبده ، يرى كرد أن "إبراهيم بك ربما كان تحت تأثير من سلطات أعلى ." والصورة المستخلصة مما كتب وروى عن إبراهيم المويلحى تبرزه كناقد لاذع، ذو أسلوب كلاسيكى رائع، وسياسى محنك.

المصادر :

(١) R.Allen: *Writings of members of Nacelle circle , in journal of the American Research center in Egypt,* viii (1971) : 79-84.

٢ ـ محمد المويلحى: ابن إبراهيم المويلحى (انظر بعاليه) ، صحفى ومؤلف الكتاب الشهير «حديث عيسى ابن هشام » . (؟ـ١٩٣٠) .

بدأ حياته مرتبطا بوالده ، مما أتاح له ا لتعرف على المشاهير من والشخصيات الهامة فى مصر ، والاحتكاك بالأمور السياسية الداخلية والخارجية . وحين غادر والده مصر مصاحبا للخديوى إسماعيل فى ١٩٧٩، ترك محمد ليعايش أحداث الثورة العرابية عام ١٨٨٢ بمفردده ، وهى الأحداث التى حكم عليه فيها بالإعدام لتوزيع مقالات لوالده . وبتخفيف الحكم إلى النفى توجه إلى إيطاليا ليلحق بأبيه .

وفى إيطاليا اندمج الأب والابن فى معايشة الأحداث السياسية الملتهبة من خلال مقالاتهم الصحفية فى صحيفتهما «الاتحاد». وحين دعى إبراهيم للقدوم إلى تركيا ، أرسل ابنه محمد ليستكشف الموقف ، وقبل الدعوة حين أكد له ابنه حسن نوايا السلطان . وفى تركيا أتيح لهما الإطلاع على ما فى مكتبة الفا تح من ذخائر ، حيث انكب محمد على ترجمة الأعمال الهامة للعربية ، خاصة ما يتعلق منها بشاعره المفضل ، أبى العلاء المعرى ، وقد نشرها فيما بعد فى «مصباح الشرق».

وعاد محمد إلى مصر بمفرده فى ١٨٨٧ ليستأنف نشاطه الصحفى . فكتب فى «المقطم» بأسماء مستعارة مثل «مصرى يعرف بلده » و «البديع» فى المواضيع السياسية الجارية . كما انضم إلى صالون الأميرة نازلى ابنة أخ الخديوى إسماعيل ، والذى كان يضم أشهر الشخصيات المثقفة والإصلاحية

فى المجتمع ، أمثال محمد عبده ، سعد زغلول ، قاسم أمين، حافظ إبراهيم . وفى ١٨٩٥ عاد والده إلى مصر ، وفى العام التالى بدأ نشر «ما هنالك » وفى ١٤ابريل ١٨٩٨ ظهر أول عدد من «مصباح الشرق» ، كانت أغلب مقالاتها من وضع الوالد والابن ، لتتناول الاحداث الجارية بأسلوب نقدى لاذع وساخر . وفى هذه الصحيفة ظهرت أشهر أعمال محمد المويلحى تحت اسم «فترة من الزمان » التى نشرت فى ١٩٠٧ تحت اسم «حديث عيسى بن هشام » وفى مصباح الشرق أيضا ظهر اثنين من أعماله ، «نقد ديوان شوقى » وعلاج النفس » وهى سلسلة من المقالات الفلسفية نشرت بعد ذلك فى عام ١٩٣٢ .

وتبرز قيمة «حديث عيسى بن هشام» كحلقة اتصال بين الأدب العربى التقليدى والحركة التجديدية فيه . فالعمل مصاغ على نمط أدب المقامات ، والذى يتميز بالسجع المتكلف، كوسيلة للسخرية اللاذعة ، وقد استعار من مقامة بديع الزمان الهمذانى الشخصية الروائية الأصلية ، عيسى بن هشام . وفى المقابل ، فموضوع المقامة يحمل الخيال التجديدى الوليد فى الأدب العربى ، فهو لقطات نقدية لمظاهر الحياة المصرية آنذاك . وقد مهد هذا العمل لظهور أعمال تمثل بداية التجديد فى أدب الرواية العربية .

وظهر آخر عدد لمصباح الشرق فى ١٥ أغسطس عام ١٩٠٣ ، بدأ بعده

فى اعتزال الحياة الاجتماعية تدريجيا ، رغم توليه فى الفترة بين ١٩١٠ و١٩١٤ منصب مدير للاوقاف . وخلال فترة تقاعده كانت مقالاته تظهر بصفة دورية على صفحات الجرائد لتعبر عن رأيه فى الأحداث الجارية ، وكانت آخر مقالة له فى الأهرام مؤرخة ٣٠ديسمبر ١٩٢١ تحمل عنوان «صوت من العزلة » تحدث فيها عن أسباب اعتزاله ، كما عبر عن رأيه فى نفى سعد زغلول . وكانت وفاته فى ٢٨فبراير عام ١٩٣٠.

المصادر :

(١) R. Allen , Al- Muwaylihi's Hadith cIsa ibn Hisham.A study of Egypt during occupation , Albany 1974 .

على يوسف (R .M .A .Allen)

الميدانى

الميدانى: هو أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابورى، لغوى عربى سكن فى نيسابور فى الجزء العلوى من ميدان زياد بن عبد الرحمن. ودفن فى مقبرة فى ركن هذا الميدان بعد وفاته يوم الأربعاء ٢٥ رمضان ٥١٨هـ ٥ نوفمبر ١١٢٤م. ومن ثم عرف بالميدانى وقد درس على يد أبى الحسن الواحدى (توفى فى ٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م) اللغوى والعالم فى علوم القرآن ويعقوب بن أحمد الكردى (٤٧٠ هـ/ ١٠٧٨م) وعلى المجاشعى الفرزدقى (المتوفى فى ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م) الذى زار كثيرا من بلاد العالم.

وكان الميدانى، كأساتذته - أقل شهرة وألمعية من معاصره الزمخشرى.

ومن بين أعماله الباقية أو المعروفة بعناوينها «مجمع الأمثال» وهو مجموعة رائعة.

وظل «المجمع» مجموعة أكثر شمولا وشعبية للأمثال الشعبية العربية حتى أيامنا هذه. ثبت ذلك من عدد كبير من البحوث والمطبوعات؛ و«المجمع» أيضا هو التجميع الوحيد الذى ترجم إلى اللغات الأوروبية واللاتينية.

٢ ـ شرح المفضليات.

٣ ـ شرح قصيدة النابغة.

٤ ـ شرح قافية رؤبة.

٥ ـ مُنية الراضى برسائل القاضى مجموعة رسائل كتبها قاضى هرات منصور بن محمد الأزدى الهروى.

٦ ـ مأوى الغريب والمرعى الأديب.

٧ ـ السامى فى الأسامى وهو قاموس عربى فارسى لمصطلحات عامة وكلمات وانتهى فى ٤٩٧هـ / ١١٠٤م، وقسمه الى أربعة أقسام:

أ ـ تعبيرات شرعية وفقهية.

ب ـ تعبيرات خاصة بالحيوانات.

جـ ـ تعبيرات خاصة بالعلويات (سماوى).

د ـ تعبيرات عن السلفيات (أشياء أرضية).

٨ ـ قيد الأوابد من الفوائد فى نقد قاموس الجوهرى المعروف «الصحاح» الذى يعتمد أساسا على كتاب الأزهرى «تهذيب اللغة».

٩ ـ كتاب المصادر، وعلى أساسه ألف تلميذه أبو جعفر البيهقى كتابه «تاج المصادر».

١٠ ـ الهادى للشادى، فى الإعراب مع ملاحظات بالفارسية فى ثلاثة أجزاء (أسماء، أفعال، حروف).

١١ ـ نزهة الطرف فى علم الصرف وهى رسالة عن الأشكال النحوية.

١٢ ـ الأنموذج فى النحو.

١٣ ـ النحو الميدانى.

عن مقاله (ر.. سلهيم R. Sellheim).

المصادر :

١ – كحاله، معجم المؤلفين :

٢– بروكلمان تاريخ آداب العربية (مترجم)

(وهو مرجع «كتاب تفصيل النجعتين).

ترجمة محمد احمد سليمان

ميراث

ميراث، الجمع مواريث، ومنه يشتق وارث، مورث هو الشخص الذى يترك التركة وهذا العلم يسمى «علم الفرائض»، وهو علم الأنصبة المفروضة حيث إن أصعب وأهم موضوعاته هو تحديد أنصبة أصحاب الفروض.

أولاـ العصر الجاهلى :

١) فى العصر قبل الإسلام كانت التركة تؤول كلية لأقرب الذكور من أقرباء المتوفى وبمقتضى هذا النظام يرث هؤلاء الأقارب أو من يطلق عليهم «عصبة» له تطبيقا للنظام العشائرى الذى كان سائدا. وقد قننت الشريعة الإسلامية الميراث، وجعلته فى شكل تنظيمى وكان القصّر، وهم من لاقبل لهم بحمل السلاح،يحرمون من الميراث، وكذا النساء لنفس السبب، بل كانت الأرملة تعتبر هى ذاتها جزءا من الميراث، الأمر الذى حرمه الإسلام فى الآية١٩ من سورة النساء [انظر لاحقا]. ولم يكن هناك أية شواهد على تميز الابن الأكبر كما كان سائدا فى النظم السامية الأخرى. وقد تغير نظام المواريث فى الإسلام أساسا لمصلحة النساء (انظر قواعد المواريث) وبالإضافة للورثة

الأصليين، ورثة فرعيون، وهم الورثة أصحاب الأنصبة المسمون بأصحاب القروض ويحصلون على نصيب محدد من التركة،ويذهب الباقى إلى العصبة.كان هناك من يأخذ نصيبا من التركة، بناء على ما يوصى به المتوفى، أو ما يكون ذلك على نحو ما أوضحته الآية١٨٠ من سورة البقرة،٣٣من النساء.

٢) ولقد جاء الإسلام بنظام جديد للمواريث، أهم ما يميزه هو تحسين وضع المرأة،بالإضافة إلى إصلاح قوانين الأسرة بوجه عام وقد عدل نظام المواريث كذلك من نظام «المؤاخاة» الذى كان سائدا بعد الهجرة، بعد أن جاءت الآية٧٥ من سورة الأنفال «وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله»، وكذلك ما جاء فى الآية ٦من سورة الأحزاب قاطعة فى حكمها على ذلك. وسبب كذلك اعتبرت السنةالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لونا من المحالفة. وقد أكد القرآن فى الفترة المدينة الأولى على نظام الورثة الفرعيين، وكل ما يتعلق بالميراث فجعله فرضا بنص الآية١٨٠ من سورة البقرة [هذه الآية تتحدث عن الوصية] «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين»]. ويؤرخ لهذه الآية برمضان من العام الثانى من الهجرة أما الآية٣٣ من سورة النساء «ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربين والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم...» والتى لم تتأخر كثيرا بعدها فى النزول وارتبط بذلك ما قررته الآية٢٤٠ من سورة البقرة «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج». وفى العام الثالث كانت الآية١٩ من سورة النساء «يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها». فإن هذه النصوص تبين المنحى القرآنى تجاه تحسين وضع المرأة وبعد معركة أحد كان التنظيم النهائى للمواريث بنص الآيات من٧ إلى ١٢ من سورة النساء، ثم الآية١٧٦ من نفس السورة.

إن الهدف من ذكر هذه الأحكام، هو استكمال النظام المتعلق بحقوق العصبة، وليس إعادة تنظيم لكل قوانين الميراث، فكل الأشخاص الذين ذكروا فى الآيات، خصص لهم نصيب محدد، وكقاعدة، فإن النصيب الأكبر من التركة يؤول إلى العصبة. ومن

هنا فإن تحديد هذه الأنصبة، نسخ ما كان عليه عرب الجاهلية، من نظام الوصية، الذى جرت عليه عاداتهم. وتأخذ المرأة كقاعدة عامة نصف الذكر الذى يساويها فى المرتبة. وبنزول هذه الآيات يكون نص الآيتين١٨٠و٢٤٠ من سورة البقرة قد نسخا، إذ لا وصية لوارث كما يقول الحديث وهناك بعض الغموض فى تفسير الآية١٢ من سورة النساء«وله أخ أو أخت»، وهى بلا شك تعنى الأخوة من الأم، وهو ما سار عليه التفسير باطراد، أما الآية١٧٦ من نفس السورة فتشير للأخت الشقيقة. وفى هذه الآية تفسر العبارة «فإن كانتا اثنتين» بمعنى اثنتين أو أكثر، كما يقتضى المقام.

٣) ولم تزد الأحاديث فى هذه الفترة عن ترديد ما جاء بالآيات السالفة وتفسيرها. لكن نص بعضها على أحكام خاصة، مثل الحديث الذى يخول لزوجات المهاجرين الحق فى ميراث منزل أزواجهن هذا الحديث الذى لا يبدو أنه يمثل الأساس لأى نظام قانونى إلا أنه يمثل جوهر الحقيقة التاريخية، (الحق أن السنة بينت بعض أحكام ميراث العصبات وذوى الأرحام.

٤) ثم فسرت الآيات القرآنية بعد ذلك بما لا يحصى من الأحاديث، بجانب الآثار المروية عن الصحابة أثناء التطبيق العملى بإضافات فى وضع نظام المواريث الإسلامى على النحو الذى طوره القانون القرآنى للمواريث وتأكد فى هذه الفترة من التطور عدم جواز أن يرث الكافر المؤمن، ولا المؤمن الكافر (مع شئ من الاختلاف فى هذه النقطة). كما اعتبر القتل العمد من موانع الميراث، وأيضا الرق. هذا ولابد من وجود صلة قرابة مؤكدة لاستحقاق الإرث، فلا يقرر للابن غير الشرعى، ولا المشكوك فى نسبهم نتيجة «اللعان»، ميراث من الأهل والأقارب كما ألحق الـ «مولى» بالعصبات من الوارثين، فأصبح العتق سببا للميراث بين العاتق والمعتوق. وذهبت بعض الآراء إلى أن الدخول فى الإسلام من هذه الأسباب، بين الداخل فى الإسلام ومن كان السبب فى الإسلام، باعتبار أن الأخير يطلق عليه أيضا «مولى» ويعارض بعض الفقهاء ذلك لحق ذوى الأرحام وهم أصحاب القرابة من ناحية الأم، كالخال أو قرابة الأنثى كالعمة والخالة، وبنت البنت أوهم الورثة من غير أصحاب الفروض والعصبات فى حالة عدم وجود وارثين مما سبق، من العصبات وأصحاب الفروض ومع بعض التعديلات عومل نصيب ابن البنت كنصيب البنت

والأجداد كالآباء وثارت مشكلة ميراث الجد مع الاخوة، من حيث ترتيبه بين العصبيات، [وذهب الرأى إلى أنه يرث باعتباره أخا، حتى لا يحجب الإخوة،حيث إنه بعد وفاته تؤول تركته لأبنائه، وهم أعمام المتوفى] وقد ساد هذا الرأى مع أنه يخالف الرأى الذى تقضيه القواعد الأولى. ومن قواعد المواريث أنه لا تركة إلا بعد سداد الديون، وتنفيذ الوصية [فى حدودالثلث]. واعتبرت دية المقتول جزءا من تركته وأصبحت الزوجة بمقتضى الرأى الراجح مستحقة فى دية زوجها، على خلاف ما كان موجوداً عند عرب الجاهلية، والاهتمام بموضوع المواريث، باعتباره أصعب فرع فى الفقه، مؤكدا بأحاديث نبوية تحث على فهم هذا الموضوع جيدا، وتعتبره «نصف العلم». وتحث على تعلمه وتعليمه خشية ضياعه من ذاكرة الأمة.

٥) وفيما يلى قواعد الميراث بحسب ما استقر عليه الفقه الشافعى [يلاحظ الفروق مع الفقه الحنفى، وهو المطبق فى مصر]:

أ) القواعد العامة : تعتبر التركة منفصلة عن الذمة المالية للوارث، فلا يتحمل بديونها. فليس للدائن من دعوى إلا ضد التركة ذاتها. كما يدخل فى ديون ميراث التركة مصاريف الجنازة، والفروض الدينية [ذات القيم المالية؟] التى لم تؤد فى حياة المتوفى [مثل الزكاة والحج والصوم، والتى يمكن أداؤها عن طريق وكيل عنه]. وبعد الديّن تنفذ وصية المتوفى، ثم يكون الباقى من التركة هو الموزع ميراثا. ويجب أن يثبت وجود الوارث على قيد الحياة ، فإذا ثار شك فى ذلك، كأن يتوفى الاثنان الذى يرث كل منهما الآخر فى نفس الوقت، ولا يعرف من مات منهما أولا فلا توارث بينهما. ويستثنى من هذا الشرط الحمل المستكن، والذى يحجز نصيبه [بما هو أصلح له] إلى أن يولد. وتشكل الأمور التالية موانع للميراث : القتل العمد، الردة،اختلاف الدين، واختلاف الدارين والرق. وتؤول التركة بعد أصحاب الفروض لأقرب عاصب ذكر. فإذا لم يوجد عاصب تؤول التركة إلى بيت المال، بشرط أن يكون مدار الصالح الأمة، وإلاطبق مبدأ «الرد»، على غير الزوجين وهو إعادة توزيع الباقى على أصحاب الفرائض طبقا لأنصبتهم. وفى حالة عدم وجودهم، وكون المالية العامة (بيت المال) غير مدار لصالح الأمة، تؤول التركة لذوى الأرحام. (يلاحظ أن الرأى الراجح فى الفقه هو أن ذوى

الأرحام يقدمون فى الميراث على بيت المال) وفى حالة عدم وجودهم،يمكن لأى مسلم أن يستحوذ على التركة بشرط أن يكون قادرا على إدارتها لصالح المسلمين.

ب) ترتيب العصبيات : يرث العصبة فى التركة طبقا للنظام الآتى : ١ـ فروع المتوفى من الذكور (الأبناء ثم الأحفاد)، مع استبعاد الأقرب للأبعد. ٢ـ أصول المتوفى، وهم الأب، ثم أصول الأب (الجد أو من يعلوه فى التسلسل) فى حالة عدم وجود الأخوة (حيث يعامل الجد كأخ مع أحفاده كما سبق بيانه). ٣ـ فروع الأب (الأخوة وأبناؤهم)، مع تقديم القرابة الكاملة على القرابة لأب ٤ـ فروع الجد (الأعمام وأبناؤهم)، بنفس الصورة المذكورة فى البند السابق ٤ـ ويستمر الصعود فى فروع الأصول بنفس الطريقة. ٥ـ المولى (ذكرا أو أنثى) ثم عصبته، إذا كان المورث مُعْتَقًا. وفى حالة ميراث الجد مع الأخوة : فإنه يرث بالتساوى معهم، أو يقتسم الثلث معهم أيهما أكثر، وفى حالة وجودأصحاب فروض، لا يقل نصيب الجد عن سدس التركة (وهو نصيبه لو ورث كصاحب فرض)، بمعنى أن له الأفضل من هذه الحالات الثلاث ـ الأنثى المعصبة بالوارث الذكر : ترث البنت مع أخيها تعصيبا بنسبة النصف من نصيبه وينطبق القانون على كل أنثى وجدت مع ذكر من يعصبها فى الدرجة المقابلة لها، كالحفيدة مع الحفيد من نفس الدرجة، والأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق، والأخت لأب مع الأخ لأب ـ الأخت المعصبة بالبنت : إذا ما ورثت الأخت الشقيقة مع بنت المتوفى أو بنت الابن فإن البنت أو الحفيدة تأخذ نصيبها، وتأخذ الأخت الباقى من التركة بعد أصحاب الفروض الآخرين (تعصيبا) مع الغير.

ج ـ أنصبة أصحاب الفروض : حدد القرآن البنات والآباء والأزواج والزوجات والأخوة والأخوات كأصحاب فروض، ولكن التطبيق جرى على إلحاق البنات بالابن والجد بالأب، كما يجرى التمييز بين قرابة الأخت الشقيقة وقرابة الأخت لأب، وقرابة الأخت لأم ويعتبر أصحاب الفروض بذلك اثنى عشر : ١ـ البنت ترث النصف والأكثر شركاء فى الثلثين، مالم يعصبن بالأبناء. ٢ـ تأخذ بنت الابن مكان البنت فى حالة عدم وجود بنات، فرضا أو تعصيبا مع ابن الابن، مالم تحجب بالابن. أما البنات فلا

يحجبن أبناء البنات ، بل يشترك الجميع فى نصيب البنات ، وهو الثلثين. ويكون لابن البنت السدس فى حالة وجود بنت واحدة [الباقى بعد النصف]، ولا يرث شيئا فى حالة وجود أكثر من بنت. ٣ـ ونصيب الأب فى حالة وجود الفرع الوارث هو السدس. فرضا، بالإضافة إلى ذلك فإنه يرث الباقى بالتعصيب بعد أصحاب الفروض مالم يوجد فرع وارث مذكر. ٤ـ والجد يحل محل الأب فى حالة عدم وجوده ويحجب بالأب فيرث تعصيبا فى حالة عدم وجود الفرع الوارث، والسدس فى حالة وجوده، ويشترك مع الأخوة فى الحالة الأولى كما ذكر سابقا. ٥ـ ونصيب الأم هو السدس فى حالة وجود الفرع الوارث المذكر، أو وجود أخوة أو أخوات اثنين أو أكثر. وترث الثلث إذا لم يوجد زى منهم وفى حالة وجودها مع الأب وأحد الزوجين يقسم الباقى بعد نصيب أحد الزوجين بنسبة ٢:١.

٦ـ وميراث الجدة هو السدس دائما، وأم الأم محجوبة بالأم وتحجب أم الأب بالأب وبالأم، وفى حالة عدم وجود الجدة ، يحل محلهما الأصل الأنثوى الأبعد للمتوفى طالما لم تتصل به من خلال فرع مذكر غير مستحق الميراث. ٧ـ وترث الأخوات الشقيقات غير المعصبات بالأخ أو بالجد النصف للواحدة والثلثين للأكثر، وهن يعصبن مع البنت وبنت الابن (كما سبق بيانه). وهن يحجبن بالفرع الوارث المذكر، الابن وابن الابن وكذلك بالأب. ٨ـ وينطبق على الأخت لأب نفس ما يسرى على الأخت، فهى تعصب بالأخ لأب وبالجد وتعصب مع الغير بالبنت وببنت الابن، وتحجب بالأب وبالفرع المذكر وبالأخوة الأشقاء. وتأخذ الباقى من نصيب البنات (الثلثين) مع الأخوات الشقيقات، فترث السدس فى حالة وجود أخت شقيقة، ولا ترث شيئا فى حالة أكثر من أخت شقيقة (قارن حالة ابن البنت مع البنت فى ٢). ٩,١٠ـ ويرث الأخوة لأم بواقع السدس فى حالة وجود واحد منهم فقط، ويشتركون فى الثلث فى حالة التعدد، وهم محجوبون بالفرع الوارث المذكر، وبالأصل المذكر كالأب والجد. ١١ـ ونصيب الزوج هو نصف التركة فى حالة عدم وجود الفرع الوارث (ذكر أو أنثى)، والربع فى حالة وجوده، سواء كان من صلبه أم لا. ١٢ـ وللزوجة الربع أو الثمن بحسب وجود أو عدم وجود الفرع الوارث. وفى حالة تعدد الزوجات يشتركن فى هذا النصيب، ويعتبر الزواج قائما من ناحية الحق فى الميراث بين الزوج والزوجة أثناء سريان العدة من طلاق رجعى.

د) الاستثناءات من القواعد العامة : رغم أن أصحاب الفروض يستحيل أن يرثوا جميعا معا، فإن الأقرب يحجب الأبعد تطبيقا لقواعد الحجب، فإن أنصبة الوارثين قد تتجاوز مقدار التركة فى هذه الحالة تخفض الأنصبة بنسب الاستحقاق، وهو ما يسمى بـ «العول». وفى غير ذلك لا اجتماع عدد من الوارثين على القواعد العامة إلا فى حالات استثنائية يقتضيها تطبيق هذه القواعد يحدث فيها تجاوز لروح التشريع. ومن ذلك مثلا حالة ميراث الأبوين معا مع الزوجين، وهى ما تسمى بالمسألة العمرية. فى هذه الحالة ترث الأم، الثلث، ويرث الباقى الثلثين، بعد نصيب أحد الزوجين. وقد حدثت هذه الواقعة فى زمن عمر، فتعرض لحلها على أساس أن يرث الأبوان بنسبة الثلث للثلثين، وذلك بعد خصم نصيب الزوج الوارث [تطبيقا لنص الآية «وورثه أبواه»]. كما توجد حالة أخرى يرث فيها الأخوة لأم كأصحاب فرض، مع زوج وأم ولا يبقى من التركة شئ للإخوة الأشقاء الوارثين تعصيبا. هنا يشارك الإخوة الأشقاء الإخوة لأم باعتبار الصلة بالمتوفى من قبل الأم. [وتسمى هذه الحالة بالمسألة المشتركة أو الحجرية(حيث احتج الإخوة الأشقاء بقولهم «هب أن أبانا كان حجرا ملقى فى اليم، أفلا تنفعنا أمنا؟»].

٦ـ وأهم الخلافات بين المذاهب هى مايلى : لا يتوارث غير المسلمين المنتمين إلى ديانات مختلفة فى مذهب مالك وابن حنبل، ويتوارثون فى مذهب الشافعى وأبى حنيفة. هناك خلاف حول ميراث المرتد. بالنسبة للقتل المانع من الميراث، فالفقهاء عدا مالك لا يشترطون العمد. أيضا الرد على أصحاب الفروض إذا لم توجد عصبات كما تختلف المذاهب فى أولوية ذوى الأرحام وبيت المال فى حالة عدم وجود وارثين من ذوى الفروض أو العصبات. وبالنسبة لأم الأب، فهى لا تحجب بالأب عند ابن حنبل، بل ترث السدس أما منفردة أو بالمشاركة مع الأم. كما أن هناك اختلافات دقيقة فيما يختص بميراث الأصول البعيدة من الإناث. وبالنسبة للوارث من جهتين، فهو يرث بناء على القرابة الأقوى عند مالك والشافعى، ويرث من الجهتين عند أبى حنيفة وابن حنبل. ففى حالة ابنى عم، أحدهما أخ لأم، فهو يرث السدس فرضا، ثم يتقاسم الميراث مع الثانى تعصيبا،بينما يرى أبوثور أنه يأخذ كل التركة . وفى حالة المسألة الحجرية، يرى ابن حنبل وداوودالظاهرى أن الإخوة الأشقاء لا يرثون شيئا.

٧ـ) وقواعد الميراث عند الإمامية الاثنى عشرية مؤسسة على نفس مبادئ أهل السنة، ولكن فى التطورات الأخيرة تمخضت عن اختلافات هامة، متأثرة بقدر كبير بمذاهبهم السياسية (فيما يتعلق بعلى وفاطمة كورثة وحيدين للنبى، مع استبعاد ابن عباس)، وتمثل ذلك فى رفض بعض الأحاديث من جانبهم ومن أهم أوجه الخلاف رفضهم لمبدأ التعصيب وأخذهم بترتيب معين للقرابة التى يقسمونها إلى ثلاث فئات : ١ـ الأصول من الدرجة الأولى والفروع. ٢ـ الأصول الأخرى من الدرجة الأولى .٣ـ الأعمام والعمات والأخوال والخالات. وكل فئة تحجب الفئة الأدنى منها، وفى داخل الفئتين الأوليين، يحجب الأدنى الأبعد،فمثلا، تحجب البنت ابن الابن. وداخل الفئة الثالثة، يكون التمييز بين أعمام وأخوال وعمات وخالات المتوفى نفسه، وبين أبنائهم، ثم نفس القرابة لوالد المتوفى، وأبنائهم، وهكذا. وهنا أيضا يحجب الأدنى الأبعد. وفى حالة التساوى فى الدرجة،تحجب القرابة الشقيقة (ذكرا أو أنثى) القرابة لأب (وليس للأم)، فتحجب الأخت الشقيقة الأخ غير الشقيق. ويحجب الأقرباء من جهة الأم من نصيب الرد فقط. وبالنسبة للقرابةالذين تربطهم صلة قرابة بالميت من خلال أشخاص متعددين يرثون بالاشتراك، تكون الأنصبة بحسب نسب هؤلاء الأشخاص، بفرض أنهم هم الورثة. فمثلا، يرث الأخوال مع الأعمام بنسبة الثلث للثلثين. وهذا المبدأ مطبق فى بعض نظريات أهل السنة بالنسبة لذوى الأرحام .ويرث الجد (أو الأصل الأعلى منه) بالتساوى مع الأخوة. وترث الأنثى نصف الذكر المساوى لها فى القرابة، وفى غير ذلك ليس للقرابة من جهة الأب أفضلية على غيرها من القرابات، كما لدى السنة. وهناك أيضا الميراث لأسباب خاصة، منها : الزواج، المولى بسبب ١ـ العتق ٢ـ الإسلام، أو من تعهد بدفع الدية عن المتوفى (لهذا المبدأ أثر فى بعض الأحاديث، ويقول به بعض أهل السنة).

٣ـ «الإمام» الذى هو المولى لكل المسلمين،وتؤول إليه التركة فى حالة عدم وجود أحد من الورثةوإذا لم يكف توزيع التركة كل أصحاب الفروض، يتم انتقاص الأنصبة فى جانب القرابة من جهة الأب، وليس مطلقا من جهة الأم. وما بقى بعد استيفاء أصحاب الفروض لأنصبتهم، يعطى للورثة الأبعد قرابة، تطبيقا للقواعد السالفة، فإذا لم يوجدوا فإن أصحاب الفروض باستثناء الزوج والزوجة يحصلون على

الباقى أيضا، وهذه القواعد، مع قواعد تفصيلية أخرى، كافية لكى تجعل توزيع المواريث مختلفا تماما بين السنة والشيعة.

ب) أما قواعد الشيعة الزيدية فقريبة جدا من قواعد أهل السنة، حيث تأثرت بها فى أصولها

ج) وبالنسبة للخوارج الاباظية، فأهم الاختلافات لديهم هى : الجد يرث السدس كصاحب فرض. إذا كان هناك فروع للميت والإ فإنه يرث كعصبة ويحجب الأخوة. ترث الأخت لأم مع الأخت لأب فى حالة عدم وجود الأخت الشقيقة .لا تحجب الجدة إلا بالأم. لا يدخل الأزواج ولا الإناث من الفروع فى الرد. ليس العتق سببا للميراث. فى حالة عدم وجود وارث على الإطلاق، توجه التركة للصدقة. يؤخذ برأى الشافعى فى المسألة الحجرية.

٨ - وقد كان التمسك بقواعدالمواريث أمرا معتبرا تماما، فى الواقع العملى حتى بدأت التركات تتفتت، وهو أمر لم يكن مرغوبا فيه، فلجأ لوسائل للحيلولة دون ذلك. ومن الوسائل المتبعة «الوقف»، والذى كان فيه الواقف يتصرف بحسب رأيه، وهو بدوره يؤدى إلى تباعد قرابة المستفيدين بدرجة كبيرة مع مرور الزمن. وفى أندونيسيا، يلجأ للتمسك بالعادات فى قدر من التركة، وفيها يعطى صاحب المال جزءا من ماله حال حياته لمن يشاء، ويطبق ذلك بصفة خاصة على الأموال العقارية. كما تذهب العادات فى بعض البلدان الإسلامية إلى عدم توريث الإناث، من ذلك البربر وبعض أجزاء الهند والصين.

(J.Schacht)

٢ـ فى العصر الحديث :

١ـ بدأت بعض الاتجاهات للانحراف عن قواعد الميراث وتتزايد بسبب عدم التواءم بين القواعد القانونية والتكيف العائلى، والظروف الاجتماعية المتغيرة. كما فى التفرقة ضد المرأة فى حقوقها فى التركة، وصرامة النظام السنى فى الميراث، التى لا تسمح للمرء أن يتصرف مطلقا فى التركة بعد الوفاة. وأهمها تقلص دور القبيلة لتحل محلها الأسر الصغيرة ولعب الاجتهاد فى هذا الشأن الدور الأساسى فى التحديث، وتخير الوسائل والقراءة الجديدة للنصوص، فى ضوء المتغيرات.

٢ - وقد جرى تعديل فى مبادئ الرد لصالح الزوج الوارث، بحيث يدخل فى هذه العملية أسوة بالباقين من الورثة (السودان،١٩٢٥م، الهند، سوريا، مصر، تونس).

وفى العــراق وتونس، أخـذ بمـبـادئ لصالح البنت الوارثة، تأثرا بقواعـد الشيعة. فهى تحـجب القرابة الأبعد كـما تأخذ بقـية التركـة فى حالة الرد، وعدم وجـود أخ لها. وتقدم فى ذلك على بقية الورثة.

٣ ـ وفى العـراق، أخـذ بمبـادئ الفـقـه الشيعى كلية منذ عام١٩٦٣م.

٤ ـ ومن أهم القـواعد التى أخذ بـها فى بلدان كمصر هو جـواز الوصية للوارث فى حدود الثلث. ذلك علاوة على رفع سن الحق فى الإيصاء.

وقد سـمح القانون فى تونس لـلشخص الذى ليس له ورثة بأن يوصى بتـركتـه لمن يشـاء، بصرف النـظر عن حق بيت المال فى التركة. بينما نص القانون فى العراق على أن الدولة هى الـوارث الوحـيـد فى مـــثل هذه الحالة.

كما أخذ بمبدأ الوصية الواجبة فى مصر وسوريا والمغـرب وتونس والأردن، لصالح الأحفـاد فى حالة وفـاة والدهم، أثناء حـياة جـدهم بحيـث يكون لهم نصيـبـه أو الثلث أيهما أقل.

٥ ـ وقد طبق فى الهند فى عهد الاحتلال مـبـدأ أن اخـتـلاف الدين ليس مـانعـا من الميـراث، وهذا المبـدأ مطبـق فى بلدان مـثل تتـجـانيـقا، ولـكن ليس فى بلدان الشــرق الأوسط. ولكن ذلـك لم يكن أبدا مـــانع من الوصية. أما الردة، وهى لم تعد من الجرائم، التى يجب فـيـها الإعـدام فـهى مانعـة من الميراث عدا فى الهند وباكسـتان. وفى مصر لم يعد اختلاف الموطن مانعا من الميراث بين غير المسلمين، وفى سوريا الأمر كذلك، مالم ينص قانون الدولة غير الإسلامية، على غير ذلك. وقد امـتد سـريان مبدأ المعـاملة بالمثل بالنسبة لاختلاف الدين والموطن فى الوصية بالميـراث كمـا فى مـصر وسـوريا وتونس والعراق

٦ـ ويعتبر نظام الوقف من أهم الوسائل للخـروج على مبـادئ المواريث كـما سـبق قوله. وقـد تم إلغاء الوقف الأهلى فى بلدان إسلامية منها مصر وسوريا وتونس.

٧ـ وقد خرجت بعض التـشريعات كلية على قـواعد المواريث مطلقـا كالمسـاواة بين الذكر والأنثى أو بين القـرابة من جهة الأب بالقرابـة من جهة الأم، كـما استـقت بعض التشـريعات قواعـدها من مصادر أجنبـية، كالـقانون العـثمانى عـام١٩١٣م، وهو ذو أصل المانى، وقـانون الصـومال ذو توجـه ماركسى.

د. على يوسف على[أ. لائى A.Layish]

مراجعة د. محمد الشحات الجندى

ميكائيل

الملك ميكائيل ـ ذُكِر اسمه مرة واحدةً فى القرآن الكريم فى قوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين) ورويت قصتان فى تفسير هذه الآية: القصة الأولى: كان اليهود يريدون أن يتأكدوا من صدق رسالة النبى محمد صلى الله عليه وسلم فسألوه عدة أسئلة، فأجاب عليها كلها إجابة وافية وفى النهاية سألوه، من ينزل بالوحى عليه ثم أجاب قائلا: إنه جبريل، عندئذ أعلن اليهود أن هذا الملك عدوهم وأنه ملك الهلاك والفقر. على عكس ميكائيل الذى قالو إنه حاميهم .

القصة الثانية: دخل عمر ذات يوم هيكل اليهود فى المدينة وقام بطرح عدة أسئلة بشأن جبريل فقدموا له وصفا لجبريل وميكائيل، ومن ثم سأل عمر: ماوضع هذين الملكين عند الله؟ فأجابوه قائلين: جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره ويوجد بينهما عداوة

قال عمر عندئذ، لو أن لهما هذا الوضع مع الله، فلا عداوة بينهما ولكن غلب عليكم الكفر أكثر من الحمق، من كان عدواً لأحدهما فهو عدو لله.

وفى قصة آدم وحواء، ميكائيل هو الذى أمر الشيطان وباقى الملائكة بالسجود لآدم ومع أن القصة ذكرت عده مرات فى القرآن الكريم فلا يوجد دليل فى التراث الإسلامى على الدور المنسوب لميكائيل فى قصة آدم وحواء ولم يذكر ميكائيل فى القصص الإسلامية إلا عندما سجد هو وجبريل لآدم على عكس إبليس الذى أبى واستكبر

وقد ذكر اسم ميكائيل بأنه الملك الذى شق صدر النبى محمد صلى الله عليه وسلم وهو من الملائكه التى جاءت لمعاونة المسلمين فى غزوة بدر.

المصادر:

الكسائى ـ قصص الأنبياء ـ السيرة لابن هشام ـ وستنفيلد ٦٢٤، ٣٢٨

البيومى إبراهيم البيومى [ج فنسنك A. J. Wensink]

ميمونة بنت الحارث

آخـر زوجات الرسـول [ﷺ]، وهى من قـبيلة هوازن. وكـانت أختـها زوجـا للعـباس عم الرسول [ﷺ]. وبـعد طلاق ميمونة من زوجها الأول وكان من ثقيف، ووفـاة زوجـهـا الثـانى أبـو الرقم من قريش[1] أقـامت فى مكة حـتى خطبهـا الرسـول [ﷺ] لنفسـه، [ربما اسـتمـالة لقـريش] بعـد عمـرة القـضـاء فى العـام ٧هـ/ ٦٢٧م. وأراد الرسول أن يدخل بها فى مكة ولكن طلبـه رفض حـتى لا يطول مقامه بها [أكثر مما كان متفقا عليه]. ولذا فقـد بنى الرسول بهـا فى «سرف» وهى قرية شمـال مكة. وقد كان العبـاس وليها فى الزواج. ويـقـال إن مـهـرها كـان خـمسـمائة درهم. وكـانت فى السابعـة والعشرين عند زواجها، ومن ثم فهى آخر من توفى مـن زوجـات الرسـول [ﷺ]. وكانت وفاتها فى ٦١هـ/ ٦٨١م، ودفنت حيث تزوج بها الرسول [كوصيتها].

المصادر:

ابن هشام، وابن سـعد، والطبرى W. M. Watt, Mohammad at Madina, Oxford, 1956.

على يوسف على [فر . بوهل Fr. Buhl]

(١) تشير بعض المراجع العربية إلى أن اسمه أبو الدهم إبن عبد العزى العامرى. (المترجم)

ميتــة

مـؤنث مَيْت، ويقـصد بهـا معنيـان، أولهـما حيـوان مات بأى طـريقة غـير الذبح الشـرعى وبالتـالى فـإن لحـمـه محرم، وثانيهما جميع أجزاء الحيوانات المحرم أكلهـا سواء لأنهـا لم تذبح ذبحاً شرعياً أو لأنها محرمة بصفة عامة.

بالإضـافـة إلى سـورة يس آية ٣٣ التى وردت فيها كلمة مـيتة كنعت، فقد وردت هذه الكلمـة بالمعنى الأول فى سورة النحل آية ١١٥: «إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، فـمن اضطر غـير باغ ولا عـاد فـإن الله غـفـور رحـيم»، وفى سـورة الأنعـام آيتى ١٣٩ و١٤٥: «وقـالوا مـا فى بطون هذه الأنعام خـالصةٌ لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيـه شركاء».. الآية، «قـل لا أجد فيـما أوحى إلى محـرم على طاعم يطعـمه إلا أن يكون ميـتة أو دما مسفـوحاً أو لحم خنزير فـإنه رجس أو فسـقا أهل لغـير الله به، فـمن اضطر غـير باغ ولا عـاد فإن ربك غـفور رحـيم». وكذلك وردت فى سـورة البـقـرة آية ١٧٣ وسـورة المائدة آيـة ٣ ونسـتـطيع أن نقـول أن تحريم الميتة فى القـرآن يتضمن تحريما

مناظراً قبل الإسلام، وإن كان قد أجرى عليـه بعض التـعديل أحـيـاناً فقـد أباح الإسلام التـذكية بالذبح الشـرعى، فإذا تم حتى ولـو فى اللحظة الأخيـرة. فإن الحيوان لا يكون ميتة ويمكن أكل لحمة.

وفـصـلت الأحـاديث هـذه الأوامـر القرآنيـة، فحرمت الاتجار فى الميـتة، أو بمعنى أدق الأجـزاء التى تؤكل منـهـا، وهناك بعض الأحـاديث (أغلبهـا برواية أحمد بن حنبل) تحرم الاستفادة بكل ما يأتى من الميـتة، وهناك أحـاديث أخرى تبـيح صراحة الاسـتفـادة بجلد الميـتة. ويسـتثنى السـمك والجراد من تحـريم أكل الميتـة، أى أنهما لا يحتـاجان للذبح وتبــيـح بعض الأحــاديث أكـل كل مخلوقات البحر من غير ذبح شرعى بما فى ذلك طيـر البـحر (وفى هذه الحـالة يقال أن «البحر قد ذكاه»)، وهناك أيضاً حديث منسوب إلى أبى بكر (رضى الله عنه) ينص صـراحة عـلى أن ما يسـبح على سطح البـحـر حـلال أكله. وهناك قـصـة تروى عن وحـسن (دابة) ألقـاه البحـر (يقال عنها أحـياناً أنهـا سمكة) أكل منها جيش مسلم بقـيادة أبى عبيدة كـانوا فى عـسـر شـديـد، ويعكس هذا الحـديث وتفـسـيـره (بأنهـم أكلوا منه بسبب الجوع، أى أنهم أخـذوا برخصة القرآن فى الضرورة) عـدم وضوح مثل هذه المســائل المخـتلـف فـيـهــا، وفى الحديث، نجـد أن الأجزاء المقطـوعة من الحيوانات الحية تعتبر أيضاً ميتة، وثمة ترخـيص فى أكل الميـتة عند الضــرورة وذبح الحيـوانات التى على وشك الموت فى اللحظة المناسبة حتى لا تكون ميتة.

يمكن تلـخـيص أهم التــشــريـعـات الإسلامية الـتى تتناول الميتة، والتى تمثل آخـر مـراحل التطور فـــيـمـا يلى: هناك إجـماع على أن المـيتـة بالمعنى الشــرعى نجسة ومحرمة، كما أن هناك إجماع على استثناء ميتة السمك من هذا التحريم.

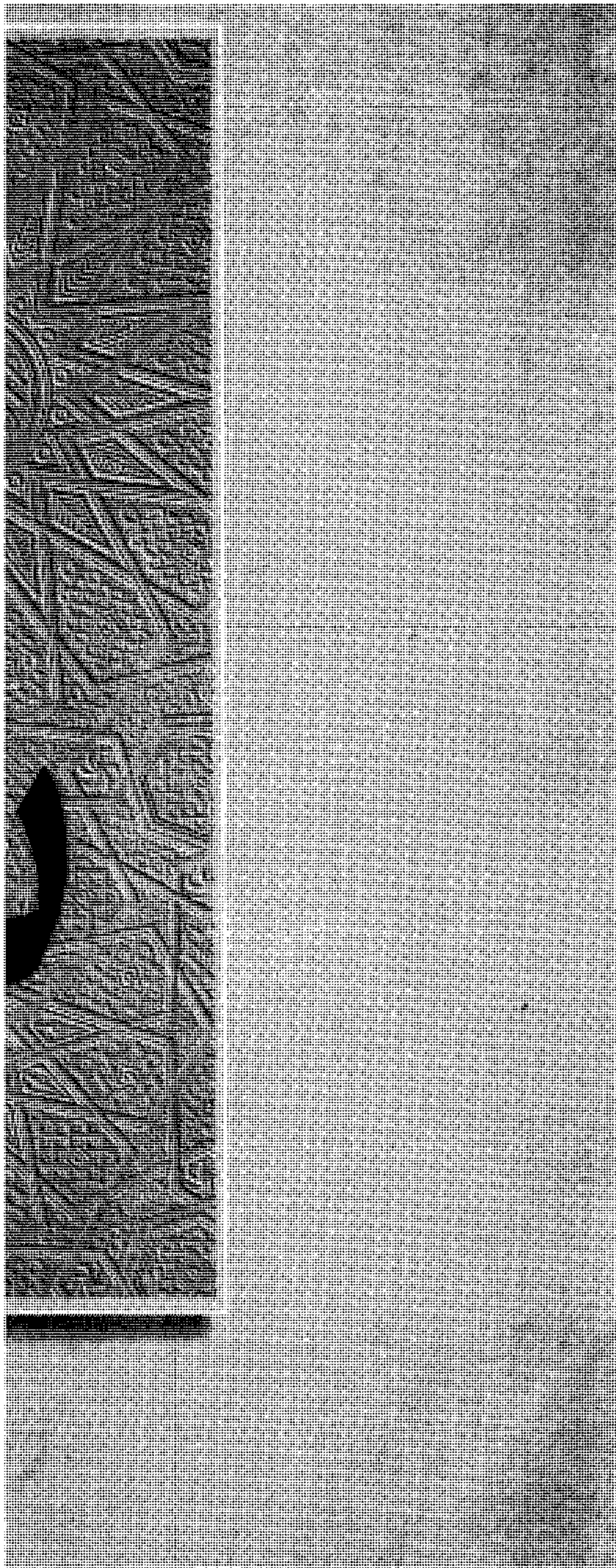
المصادر:

(١) يسن Lexicon S. V. Lane؛ كـتب الحديث والفقه.

(٢) فنسنك Wensinck، Handbook of early Mohammadan Tradition, S. V.؛ جوينبول.

(٣) Juynboll، Handleioling tot de Kennis van de Mohamm edananasche wet[3].

[ج. شاخت J. Schacht]



نابلس

مدينة فى وسط فلسطين، اسمها مشتق من مدينة «فلافيا نيابوليس» Flavia Neapolis التى شيدت لتكريم «ڤيسپاسيان» Vespasian وكان اسمها فى العهد القديم «شكيم» Schechm التى تقع إلى الشرق فى موقع قرية «بلاطه» الحالية.. ولم يستخدم الكُتّاب العرب هذا الاسم المندثر.

وتوجد نابلس فى وادى طويل (يجرى من الشرق إلى الغرب) - والمدينة - بينابيعها الاثنين والعشرين - غنية بالمياه التى يمكن أن تسمعها وهى تجرى فى كل مكان، وتنتج نباتات وافرة النماء.. وعندما ينعطف الطريق من الجنوب تجاه الغرب فى الوادى، يوجد بئر مع آثار كنيسة. وتجمع الروايات منذ القرن الرابع الميلادى على أنه «بئر يعقوب» وعلى بعد ألف ياردة إلى الشمال يوجد مبنى تقول الروايات إنه قبر يوسف(عليه السلام).

وفى عصر ما بعد «النفى» كانت «شكيم» تنتمى إلى بلاد شعب «السامرة » المختلط، والذى أصبحت هذه المدينة عاصمة له بعد أن شيد على تل «جرزيم» معبدا ينافس به معبد القدس. وكانوا دائما فى نزاع مع اليهود، وفى النهاية أقدم «چون هيركانوس» فى عام ١٢٩ قبل الميلاد على تدمير «شكيم» ومعبدها. وفى فترة متأخرة كان الشعب المتمرد دائما يعادى الرومان كذلك، مما دفع «ڤيسپاسيان» لمهاجمتهم على «جرزيم»، حيث قتل

عدد كبير ـ وانتشرت المسيحية تدريجيا فى البلاد، وأصبحت «نياپوليس» أسقفية... وكانت النتيجة أن انقلب السامريون على المسيحيين وعاملوهم بقسوة شديدة.. وبعد غارة مميتة من جانبهم، أجبرهم الامبراطور البيزنطى «زنيو» (٤٧٤ ـ ٤٩١م) على الخروج من «جرزيم»، وبنى كنيسة هناك.. وقد استمروا فى إحداث الاضطرابات والفوضى فى عهد «جوستنيان» الذى أوقع بهم العقاب بعنف شديد ودمر معابدهم بينما أعاد بناء الكنائس. وقد أدى هذا فى النهاية إلى قنوطهم مما دفع الكثيرين منهم إلى الهروب إلى فارس، على حين اعتنق آخرون المسيحية ـ وقد انتهى دورهم بعد ما فتح المسلمون نابلس ومدناً أخرى كثيرة.

وتقارير المؤلفين العرب عن المدينة، ضئيلة جدا ـ وهم يقولون إن السامريين كانوا يسكنونها. والبعض يضيف أنهم ـ حسب روايات اليهود ـ لايوجدون فى أى مكان آخر.

ولكن يجب أن نلاحظ أن «البلاذرى» (فى الفتوح) يتحدث عن السامريين فى فلسطين والأردن، واليعقوبى (فى البلدان) يشير إلى نابلس بأنها مدينة بالقرب من اثنين من التلال المقدسة تضم سكانا من اليهود والأجانب والسامريين. وهناك مدينة منحوتة من الصخر تحت الأرض أدنى مدينة نابلس؛ ويقول المقدسى «إن نابلس تقع فى واد بين اثنين من التلال. وهى غنية بأشجار الزيتون، وثمة نهير يتدفق عبرها ـ والبيوت مبنية من الحجر، كما توجد بها الطواحين، وللمسجد الذى يقع فى وسطها فناء جميل ممهد». ويذكر أيضا أنها كانت أيام الصليبيين بلا حصون. وفى الثامن والعشرين من يناير ١١٢٠م عُقد فيها مجلس من الأساقفة والأعيان المدنيين بهدف تحسين أحوال المسيحيين . ويشير الادريسى إلى يعقوب حيث جرت المحادثة بين المسيح وامرأة السامرة؛ وقد شيدت كنيسة فى هذا الموقع ويقول الرحالة اليهودى بنيامين الطليطلى (١١٦٠ ـ ١١٧٣م) إنه لم يكن هناك يهود فى نابلس، ولكن نحو مائة من السامريين (الكوتيان Kntaeans) كانوا يقومون بتقديم

القرابين على المذبح فى «جرزيم» فى عيد الفصح «اليهودى» وفى أيام الأعياد الأخرى. ويقول معاصره على الهراوى إن السامريين كانوا كثيرين. وهو ـ مثل ياقوت يكتب «جرزيم» باسم «كرزيم». وقد حدث زلزال فى عام ١٢٠٢م أوقع بالمدينة مآسى كثيرة بالاضافة إلى الحروب المستمرة بين الفرنجة والمسلمين، ولكنها فى ظل حكم السلطان المملوكى العظيم «بيبرس» أصبحت فى حوزة المسلمين ويشير ياقوت إلى وفرة المياه وخصوبة المنطقة ويقول: إن هناك يقع التل الذى أراد إبراهيم (عليه السلام) ـ حسب أقوال اليهود ـ أن يضحى عليه باسحاق (عليه السلام) (وليس بإسماعيل كما يقول المسلمون)، وكان السامريون يتجهون فى الصلاة ناحية «جرزيم» ويقول الدمشقى إن نابلس مثل قصر محاط بالبساتين والحدائق: وهو يذكر رحلات زيارة السامريين إلى جرزيم حيث يضحون بالحملان. وللمسلمين مسجد بديع رائع فى المدينة حيث يتلى القرآن الكريم ليلاً ونهاراً. ويقول خليل الظاهرى (المتوفى عام ٨٧٢هـ/ ١٤٦٧م) إن المنطقة كانت تضم ثلاثمائة قرية.

وفى العصر العثمانى، وحتى ظهور القائد المصرى إبراهيم بن محمد على باشا فى ثلاثينيات القرن الماضى، ظلت نابلس ووادى الأردن إلى الشرق تحت حكم رجال الاقطاع المحليين.. وفى الحرب العالمية الأولى أنشأ الأتراك خطا حديديا ضيقا بطول سبعة وثلاثين كيلومترا (ثلاثة وعشرين ميلا) من طولكوم تجاه الشرق فى التلال عبر «مسعودى» إلى نابلس.

وقد كانت نابلس دائما مدينة إسلامية، تضم أعداداً قليلة من اليهود والمسيحيين وجالية صغيرة جداً من السامريين (١٦١ حسب إحصاء ١٩٣١م)، ومنذ ثلاثينيات هذا القرن فصاعدا أصبحت مركزاً لمقاومة الهجرة اليهودية إلى فلسطين. وهناك ـ فى عام ١٩٣٦ ـ تأسست اللجنة العربية القومية «فى أعقاب العنف الطائفى فى فى ذلك الوقت» وحتى عام ١٩٣٦م، كانت نابلس مركزا مزدهرا لزيت الزيتون وصناعة الصابون من هذا الزيت.

المصادر:

(١) Strange : *Palestine under the Moslems.*

(٢) Sir Yeasge Adam smith : *Historical geogrophy of the Holy Land.*

بهجت عبدالفتاح [ف. بوهل ـ س.أ. بوسورث F. Buhl - C.E. Bosworth)]

نادر شاه افشار

حاكم فارس (١١٤٧ ـ ١١٦٠هـ / ١٧٣٦ ـ ١٧٤٧م). ولد نـدر (أو نادر) قـولى بك فى المحـرم عـام ١١٠٠هـ/ نوفمبـر ١٦٨٨م فى عائلة غير متـميزة من أسرة «قـرقلو» أو قرخلو من قـبيلة الأفشار التركمـانية فى «داستجرد» فى شـمـال خـراسـان وعندمـا بلغ سن الشـبـاب، انضم إلى حـاشـيـة حاكم«أبـيورد» Abiward الذى صـاهره بابنتيه على التـوالى ثم ورثه عند وفاته فى عـام ١٧٢٣م. وفى أثنـاء الفـوضـى التى عـمت فارس عـقب غزو «الأفـغان الغلزيين»، الـتـحق نادر بخـدمـة «الملك محمود» فى «سيـستان»، الذى سبق أن استولى على «مشهد».. وبعد عدة مكايد مع رؤسـاء قـبـائل تركـمان «افـشـر» و«جـلانر» كـوّن نادر عـصـابتـه من المغـيـرين، ثـم تحـالف مع «أكـراد هامـشـجـازاك» Tamishgazak فى «خبوشتان» كوتشان، ودخل فى صراع مع «الملك مـحمـود» من أجل السـيطرة على مـشهد.. وقـد لفت إليه هذا الـعمل أنظار «طهـمـاسب مـيـرزا»، الوريث الشـرعـى لعـرش الصـفـويين، الذى استطاع بمعـاونة فتح على خان قـاجار فى عـام ١١٣٩هـ/ ١٧٢٦م، أن يضم نادر وقواته التى قـوامها عـشرون ألف رجل إلى صـفوفه، وأدى الصـراع بين القاجار والأفشـار إلى أن سارت الأمور فى النهاية لصالح نادر فأقدم طهماسب على إعدام فتح علـى لارتيابه فى تآمره عليـه، فـاسـتـولى نادر على مـشـهـد بالخـديعـة وسمح لـلملك مـحمـود أن يعـتزل فى صـومـعة فى مـقام الإمـام الرضـا، ولكنه أعدم بعـد ذلك بزعم أنه يحرض على الثورة.

الإحـيـاء الـصـفـوى: أصبح «نادر» قـائداً لـلحـرس «قـورجـى باشـى» مع المشرف طهمـاسب ـ قولى (وهو رفيق لدى طهـمـاسب) .. ومع ذلـك ظلت عـلاقـاته مع الأميـر الشـاب الغـامض

المتـــردد ـ أو بالأحـــرى مـع وزرائه الغيورين ـ متوترة وبعد أن قضى على الثورات المحلية المتكررة، استولى نادر على «قـــائن» .. وهـى تقع فى الجــزء الجنوبى من أرضـــه ـ كـمـا اسـتـعـد لإخضاع أفغـان «أبدلى» فى هيراة قبل أن يوافق على رغـبـة «طهـمـاسب» فى الزحف علـى أصـفـــهـان؛ وفى عـــام ١٧٢٩م أخضع نادر «الأبداليين Abdal-is، ووضع بعض رؤسـائهم فى خدمـة طهــمـــاسب، بالرغم مـن الاعـتـــراف دبلومـاسيـا بقائدهم وزعيـمهم «الله ـ يار خان»، كحاكم على هيراة. وفى ذلك الخريف أوقع هزيمة حـاسمة بالغلزيين بقيادة أشرف فى «مهماندست» بالقرب من «دامغان» وجلا أشرف عن أصفهان بعد هزائم كـثيـرة أخرى، وهرب ـ عن طريق «شـيـراز» و«لار» إلى مقـاطعـة «قندهار»، حـيث يبـدو أنه قـتل على يد منافسه الغلـزى «حسين سلطان».. وتم تنصيب طهماسب «شاها» فى العاصمة الصفوية السابـقة، وكان ذلك على كره منه (فقـد تزوج نادر احدى شـقيـقاته وتدعى» راضيّـة بيجـوم» دون موافـقة سابقة منه).

وحـينئـذ كـتب «طهـمـاسب» إلى السلطان العـثـمـانـى يطلب منه إعـادة الأراضى المحـتلة. ودون انتظـار للرد، زحف نادر فى عام ١٧٣٠م من شيراز ليهـزم القوات العثـمانيـة فى «نهاوند» و«مالاييـر»، ويستولـى على همدان من جديد. واستعاد كـردستان ودخل تبريز وكـــان السلطان قـــد أعلن فى يوليـــة الحرب على فارس، ولكن أعـمال التمرد والاضطرابات فى استانبول حالت دون الإقـدام على أى عـــمل وعـاد نادر إلى مشـــهد فى شهـر نوفمـبر، وفى الربيع الثـانـى زحف على هيـراة لإخـضـــاع الأبداليــين الذين أغـــاروا على أســـوار مشـــهد فى أثناء غيـابه. واستطاع نادر فى النهاية أن يحـتل هيراة. وفى الأول من شهـر رمضـــان ١١٤٤هـ / السابع والعـشـرين من فـبـراير ١٧٣٢م، نفى تابعـــه المتـمـرد «الله ـ يـارخـان» إلى «مـولتـان»، كمـا طرد سـتـين ألفـا من الأبداليين إلى خراسان..

وفى أثناء غياب نادر اقتنع طهماسب بتحـريض من وزرائه ـ بعودة التـقاتل على الجـبـهـة التـركـيـة.. وزحف على «ايريفان» فى ربـيع عام ١٧٣١م. ولكن

خصومه كانوا أبرع منه فى المناورة مما اضطره إلى الانسحاب.. وبعد ذلك مباشرة أوقع أحمد باشا حاكم بغداد هزيمة منكرة بقوات طهماسب بالقرب من همدان، وذلك بعد أن استولى على «كرمانشاه» ـ ورجع الشاه إلى أصفهان وفى مفاوضات السلام التى أعقبت ذلك، استعاد تبريز فقط (١٠ يناير ١٩٣٢م).. وبعد ثلاثة أسابيع ـ وفى «رشت» وقع ممثلو الشاه معاهدة مع روسيا، تخلت الأخيرة بمقتضاها عن «چيلان» مع الاحتفاظ بكل من «باكو» و«ودربند» حتى تسعيد فارس أراضيها فيما وراء أركسز Araxes من تركيا ـ ولكن نادرا أدان فى بيان عام المعاهدة مع تركيا، وطرد الكثيرين من حكام طهماسب؛ وفى أغسطس وصل بقواته إلى أصفهان، وعقد مؤتمرا لقبائل «قزلباش» والقيادات وأقنعهم بخلع طهماسب بسبب سكره، وعدم أهليته، وتنصيب ابنه الوليد «عباس». وأرسل الشاه السابق فى حراسة مشددة إلى مشهد وأسقط نادر عن نفسه لقب طهماسب قولى أى تابع طهماسب واتخذ لنفسه ألقابا ترتبط بنائب الملك مثل «وكيل الدولة» و«نائب السلطنة».

نادر وصيا على العرش:

وبعد أن أخمد نادر الثورات التى اندلعت بين قبائل «بختيارى»، اخترق دفاعات الأتراك غربى «كرمانشاه»، وفى يناير ١٧٣٣م، كان يحاصر بغداد.. وطلب أحمد باشا التفاهم، ولكنه أخذ يناور بينما كانت القوة العثمانية الكبيرة بقيادة «طوپال عثمان» باشا تقترب من المدينة. وفى السابع من صفر ١١٤٦هـ/ التاسع عشر من يولية ١٧٣٣م، كسب الأتراك معركة ضارية واستعادوا بغداد؛ وانسحب نادر إلى همدان حيث أعاد فى خلال شهرين تجهيز جيشه واعداده وتغيير بعض القيادات. وخدع نادر الجيش التركى وأوقعه فى شعب «أقدربند»، شمالى كركوك.. وفى التاسع من ديسمبر أوقع بالأتراك هزيمة ساخطة؛ وسقط طوپال عثمان فى المعركة. ومع ذلك فإن نادر سرعان ما رفع الحصار عن بغداد، بسبب تمرد «محمد خان بلوچ» فى «فارس». وزحف عبر خوزستان، وأوقع الهزيمة بالجيش

المتمـرد، وفى أول فبـراير ١٧٣٤م أعاد احتلال شيراز..

وبعد أن عـاد إلى أصفـهان استـقبل مـبـعـوثين من اسـتـانبـول و«سـانت بطرسـبـورج» فقـد كـانت كل من هذه القـوى تصـمم على ألا تـتـخـلى عن مواقعـها فى شمال غـربى فارس حتى تنسـحب الأخـرى أولا.. وقـد قـيل للمـبعوث الـعثمـانى إنه لا سلام حـتى ترجع أرمينيـا وچورچيا وأذربيـچان.. أمـا المندوب الروسى الأمـيـر س.د. جولـستينـى، فقد وعـده نادر بتحـالف مشـترك ضد تركـيا، وقـد صحب نادر فى حملته التالية. وقد بدأ نادر بالـهجوم على التـابع التركى «سـورخاى» حـاكم شيراز (من غازى قموق Jhazi - Kumuk) وبعـد أن احتل«شـاماخى» تعـقب نادر «سورخـاى» فى معاقله الجبليـة، ودمّر «قـموق»؛ ورحّب بتـسليم خـاص khass فولادخـان الشمـخل السابق لتـارخان، وأعاده إلى المـنصب ذاته. وفى نوفمـبر ١٧٣٤م حـاصـر «نـادر» «جـانجـا» بمساعـدة المهندسين الروس، والمدفعـية الروسية.. وقد صمدت القلعة لأكثر من ثمانية أشهر حتى بعد هزيمة نادر لقوة نجـدة جـاءت بقـيادة «عـبـدالله باشـا كوبرولوزاده» Köpruluzade فى السابع والعشـرين من المحرم ١١٤٨هـ / ١٩ يونيـة ١٧٣٥م فى «باغـوارد» بالقـرب من «ايروان». كـمـا اسـتـسلمت أيضـا «تفليس» فى الثانى عـشر من أغسطس وايروان فى الثـالث من أكتوبـر بعد أن التـمس أحـمد باشـا (الذى عـين خلفـا لعبـدالله) الصلح.. وعلى ذلك رفع نادر الحصـار عن قلعة «قـارص» العثمـانية على الحدود. ثم تقدم بشخصه لتسوية الأمـور فـى تفليس عـاصـمـة مملكة چورچيا المسيحية التى يحكمها كاخيتى كـارتلـى، والتى كـانت أهم تـابع لدولة الصـفويين بل وأهم مـنطقة عـازلة فى الإقليم كـله.. وهنا تخلى عـمـا كـان ينتـهجـه الصفـويون بأن قام بتـعيـين الحاكم المسلم «عـلى ميرزا» ابن شـقيق الملك «تيمور ميرزا الثانى».

وكان نادر قـد عقد فى العـاشر من مـارس (أو الحـادى والعـشـرين منه) ١٧٣٥م، معاهدة «جانجـا» مع روسيا، اتفق بمقـتـضاها على تحـالف دفـاعى، وتعـهدت الإمـبـراطوره «أنّا» أن تعيـد «دربند» و«باكـو» إلى فـارس. وبالرغم

من أن نادر رفض توقيع معاهدة مع تركيا، ما لم تشترك فيها روسيا كذلك، فقد كان واضحا الآن أن حملات نادر الأخيرة قد أمّنت روسيا من أى خطر من تقدم الترك إلى قزوين، كما خلصت فارس من كلا الخطرين. وعندئذ انسحب «قابلان جيراى» - خان القرم الذى كان قد تقدم، بناء على أوامر من استانبول، إلى دربند، وقام بتعيين حكام على مدن «داغستان»، وأمضى نادر شهور الشتاء الأولى فى إعادة ترسيخ سيطرته على هذه المنطقة الاستراتيجية.

نادر ملكا:

فى يناير ١٧٣٦م، ترأس نادر مجلسا، دعا إليه قادة الجيش والحكام والنبلاء والعلماء من كل الممالك التابعة له. وقد جرى إبلاغ علية القوم (وكانوا يزيدون على العشرين ألفا، ومن بينهم المبعوث العثمانى جانجى على باشا) بأن نادر ينتوى الآن بعد أن حرر فارس - أن ينسحب إلى خراسان ويعتزل هناك، وأن عليهم. وفى حرية تامة - أن يختاروا واحدا من سلالة الصفويين ليحكمهم.. وطبيعى أن يحتج كل الحضور، ويعلنوا أن نادرا وحده يجب أن يكون الشاه.. وبعد عدة أيام، وفى لفتة كريمة منه (أى من نادر) لان قلبه ورق، شريطة أن يتخذوا جميعا المذهب السنى بدلا من المذهب الشيعى، والذى أدخله الشاه اسماعيل (الصفوى) بعدما أراق الكثير من الدماء بين فارس وتركيا. وقد اتفق على هذا فى وثيقة وقعها كل الذين حضروا - وبعد ذلك صيغت شروط المعاهدة مع تركيا، متضمنة أن يعترف بالفرس - بعد أن تركوا المغالاة فى التشيع كأصحاب مذهب خامس وهو المذهب الجعفرى (نسبة إلى الإمام جعفر الصادق؛ والذين اعتقدوا بأن يخصص له مكان للصلاة (ركن) فى الكعبة (فى مكة)، وأن يكون هناك أمير فارسى للحج أسوة برؤساء بعثات الحج من سوريا ومصر، وقد اعتلى نادر شاه العرش رسميا فى الرابع والعشرين من شوال ١١٤٨هـ / الثامن من مارس ١٧٣٦م.

وقد استطاع نادر شاه، وهو يستأنف تقدمه جنوبا عن طريق قزوين، أن يقمع ثورة موالية للصفويين

بين قبائل «بختيارى»، ثم قضى الشتاء فى أصفهان. وكان طهماسب وأبناؤه قد سجنوا فى سبزوار Sabzawar (وفى عام ١٧٤٠م، عندما سرت شائعات من الهند عن موت نادر شاه قام محمد «حسين خان قاجار» ـ بناء على أوامر من «رضا قولى» بذبحهم وقد انتحرت شقيقة طهماسب ـ وهى زوجة «رضا قولى» عندما علمت بذلك).

الهند وتركستان:

وفى الربيع التالى قاد نادر شاه جيشا كبيرا ضد «قندهار» حيث يوجد حسين سلطان «غلزى» ـ شقيق «المغير» Invader محمود ـ آخر ذكرى لمهانة فارس. وقد استسلمت قندهار فى الثالث من ذى الحجة ١١٥٠ هـ/ الرابع والعشرين من مارس ١٧٣٨م، بعد عام كامل من الحصار؛ ودكت قلعة «الغلزى»، واستوطن سكان المدينة «نادر أباد» وهى مدينة جديدة شيدها نادر شاه فى موقع معسكره. ويعدُ هذا النصر نهاية الحملات التحررية الوحدوية المقاومة للتغيير فى جوهرها، والتى قام بها نادر لاستعادة النطاق الحدودى لامبراطورية الصفويين.. وبعد أن عزز جيشه بجنود جدد من «ابدلى» و«غلزى»، بدأ غزوه للهند، وقد سقطت «كابول» و«جلال أباد» و«بيشاور» قبل نهاية العام، و«لاهور» فى الثالث والعشرين من يناير ١٧٤٠م.

كان امبراطور «موغال» محمد شاه قد جمع جيشا قيل إن قوامه ثلاثمائة ألف رجل بالإضافة إلى المدفعية وألفين من الأفيال، ولكنه هزم ـ وبعد غداء رسمى مع المنتصر تمت مرافقة محمد شاه إلى دهلى.. وهنا ألقيت الخطبة وضربت العملات باسم نادر. وفى الخامس عشر من ذى الحجة/ السادس والعشرين من مارس انتشرت الشائعات بأن نادر شاه قد اغتيل، وفى انتفاضة شعبية جرى قتل آلاف من الجنود الفرس بوحشية.. وفى اليوم التالى أمر نادر بمذبحة عامة ونهب كل الأماكن التى هوجم فيها جنوده، وقد مات فى هذا العمل تقريبا عشرون ألفا من مواطنى دهلى..

وفى أثناء حملات نادر شاه جنوبى «هندوكوش»، استطاع رضا قولى ميرزا أن يبسط ممالك أبيه إلى بلخ،

والسهوب جنوبى جيحون ـ وقد أدى ذلك إلى إثارة التهديدات من جانب البارس خان Ilbars Khan حاكم خوارزم، الذى قرر نادر أن يعاقبه فى أثناء عودته. وعندما وصل هيراة فى العاشر من يونيه، عبر نهر جيحون عند «جارجوى» Cardjuy فى أواخر أغسطس، بقوارب صنعها له خصيصاً النجارون (نجارو السفن).. وقاوم عبثا «أبو الفيض خان» حاكم بخارى، وقد أعاده نادر إلى الحكم، على حين ضم كل الأراضى جنوبى جيحون. ومع تعزيزات الأوزبك Ozbegs والتركمان، انطلق نادر فى أكتوبر ١٧٤٠م قاصدا «خيوا» وكان الجيش والأسطول يسيران متوازيين على طول نهر Oxus.. وقد دكت المدافع المدينة وعددا من القلاع حتى قبلت التسليم وتم إعدام «البارس خان». وقد تحرر من الرق والعبودية ما لايقل عن اثنى عشر ألفاً من الفرس (وعشرة من الروس) وفى العاشر من ديسمبر غادر نادر خوارزم، ووصل إلى مشهد فى نهاية شوال ١١٥٣هـ/ السابع عشر من يناير ١٧٤١م.

العودة إلى الجبهات الغربية:

فى أثناء الحملة التى قادها نادر إلى الهند، قتل أخوه إبراهيم فى حملة على داغستان. ومن ثم زحف نادر فى ربيع ١٧٤١م للانتقام من اللزجيين lazgis، الذين كانوا قد جددوا أيضا غاراتهم على جورجيا.. وعندما وصل إلى شيروان، أسرع حكام المناطق الساحلية فى قزوين (ومن بينهم سورخاى خان) بتقديم فروض الطاعة، ولكن محاولات نادر لإخضاع سكان جبال «اڤاريا» باءت بالفشل وهنا أسرع الروس، الذين ارتابوا فى أن يكون له أهداف فى شمال القوقان، بتعزيز قاعدتهم فى «كزليار» Kizlyar (أو قزلر Kizlar) .. وقد عانى الجيش الفارسى طيلة ثمانية عشر عاما من كمائن اللزجيين ونقص المؤن والوباء والشتاء القارص، ولكن نادر شاه رفض أن ينسحب .. وقد توفر لديه المبرر للتراجع عندما وصلته رسالة من السفير العثمانى تتضمن رفض المقترحات التى تتعلق بالمذهب الجعفرى، ومن ثم زحف جنوبا للاستعداد لحملة جديدة ضد الترك

وكان ذلك فى الخامس عشر من ذى الحجة ١١٥٥هـ / العاشر من فبراير ١٧٤٣م.

وقد حدث فى أثناء مروره فى «مازانداران» فى مايو ١٧٤١م، أن أطلق عليه مجهول سهما فأصابه بجروح.. وعندما عثر على الرامى اتهم «رضا قولى ميرزا» (ابن نادر) بأنه المحرض على هذه الفعلة. وجىء بالأمير إلى داغستان، ورغم كل حججه ببراءته (ومعظم الروايات تؤكد صدقها)، فقد فقئت عيناه. وقد أصاب نادر الأسى والحزن العميق.. وبعد ذلك مباشرة علم أن الثوار خلعوا تابعه فى خوارزم وقتلوه.

ومع ذلك فقد استؤنفت عندئذ «المعارك» المعلقة مع الإمبراطورية العثمانية. فزحف نادر شاه عن طريق «كرمنشاه» وأخذ يقصف كركوك بالمدافع حتى استسلمت فى جمادى الثانية ١١٥٦هـ/ أغسطس ١٧٤٣م. وقاومت الموصل فى شجاعة وعناد؛ وتفاوض نادر حول الهدنة، وقام تحت حراسة خصمه القديم أحمد شاه حاكم بغداد، بزيارة كل من الأضرحة الشيعية والسنية فى العراق.. وفى الرابع والعشرين من شوال الثانى عشر من ديسمبر وفى نجف، عقد مجلسا للعلماء من العراق وفارس وأفغانستان وتركستان لمناقشة المسألة الدينية.. وفى البيان الذى صدر عن هذا المجلس، أعرب الجميع عن أسفهم للسياسات الشيعية المتطرفة للصفويين، ووافقوا على فكرة المذهب الجعفرى (السفريدى ١٩٠٦ ـ ١٩٧٣م).. وسواء كان ذلك يعكس نزاهة الفقهاء، أو تشجيع نادر وهدايا زوجته للضريح، فإنها قد باءت بالاخفاق فى مواجهة الواقع الشعبى والسياسى. وفى هذه الأثناء، قامت القوة الفارسية التى تحاصر البصرة بالانسحاب (فى ديسمبر).

ومع كل الجهود التى بذلها نادرشاه لتوسيع رقعة فارس فقد كانت الاضطرابات والثورات لا تكاد تنقطع بسبب قصر التشيع على المذهب الجعفرى مما أغضب الشيعة الآخرين، رغم أن كل الشواهد تؤكد أن ذلك لم

يكن أكثر من مناورة سياسية لكسب الأتراك السنة، وكذلك بسبب تفضيله للعسكر الأفغان، وإثقال كاهل الأهالى بالضرائب بعد أن كان قد أسقطها عنهم، بالإضافة لاختلاف الأعراق فى مملكته التى اتسعت كثيرا، ولم يكن تحالفه مع الروس ضد الأتراك مسألة مقبولة من الجميع.

وفى الحادى عشر من جمادى الثانية ١١٦٠هـ / العشرين من يونية ١٧٤٧م، قامت مجموعة من ضباط الفرس والافشار وقاجار.. وقد ملأهم الخوف من أن يكون قد أصدر أوامره إلى قواته الأفغانية بالقبض عليهم - بتمزيقه داخل خيمته - وتفكك جيش نادر شاه وتفسخ وسلبت خزانته وقتلت ذريته (باستثناء حفيد له هو شاهروخ) وفى السابع والعشرين من جمادى الثانية، السادس من يولية صعد على قولى إلى العرش باسم «عادل شاه»..

المصادر:

(١) L. lock hart: *Nadir shah: acrih-cal: study based on contemporary sources.*

(٢) L. lock hart: *The Fall of the sa-faui dynasty and the Afghan occupation of Persia*

(٣) R.W. olson: The Siege of Mosul and Ottoman - Persion relations

(٤) أبو الحسن بن محمد أمين جولستانا: مجمل التواريخ.

(٥) محمد خليل مرعش صفوى: مجمع التواريخى بعد نادريه.

(٦) الشيخ عثمان البصرى: مطالع السعودى.

(٧) عبد الله بن حسين السويدى: «مؤتمر النجف الذى انتهى بخضوع مجتهدى الشيعة لإمامة أبى بكر وعمر» (القاهرة ١٩٧٣).

بهجت عبدالفتاح [ج. ر بيرى J. R. Perry]

نادرة

نادرة، الجمع«نوادر»، والمعنى الحرفى الشىء الغير شائع»، ولكنها تستخدم للتعبير عن كل ما يتضمن سرعة بديهة أو حضور ذهن أو رد

لاذع، كمرادف لـ «نكتة» ملحة، طرفة، فكاهة، الخ.

وقد بدأ تذوق هذا النوع من التسلية مع مطلع القرن الأول الهجرى/ السابع الميلادى فى المدن الكبرى الإسلامية وخاصة المدينة، مواكبا لظهور مذاهب فى الغناء والموسيقى، ومع بداية العصر العباسى انتقل فن الفكاهة إلى بغداد والبصرة، حيث جمع الخلفاء والوزراء والأثرياء حولهم، من يُذهب عنهم هموم أعبائهم، وفى هذا يقول الأصمعى: «بالعلم جمعت مالا، ولكن بالنوادر جمعت ثروة».

وقد حفظت الكتابات الكثير ممن اشتهروا بفن الفكاهة فى صدر الإسلام، من أشهرهم: أشعب، مزبد المدنى، أبو الحارث جمّين، الجّماز. ولدينا حصيلة من شخصيات خيالية أو حقيقية وردت فى الأعمال المتأخرة - مجهولة المصدر غالبا - نسجت حولها أساطير كُتب لها البقاء، مثل أبوضمضم، أبو نواس، جحا، وشخصية أخرى فى نفس الخط هو نصر الدين خوجة. أما المصدر الثالث فهو أعمال لمن اشتهروا بالفكاهة، جمعوا فيها من أخبارها ما رأوا أهمية أن يحفظ للأجيال التالية، ومن أمثالهم المدائنى، إسحاق الموصلى، أبو العباس وأبو العبر.

ونتيجة لشيوع التزمت توقفت عملية إعادة نشر هذه الأعمال والكتابات لعدم وفرة القراء، مما أدى إلى عدم حفظها، ولكن محتواها يوجد متناثرا فى أعمال أدبية أخرى متأخرة. ومن الجدير بالذكر القول بأن الفن المسمى بـ«الأدب»، والذى يهدف إلى التثقيف والتهذيب دون عناء، يتضمن من جهة التخفيف من صرامة أو كآبة الموضوعات المتصفة بذلك عن طريق النكات والملح، ومن جهة أخرى اللجوء لسرعة البديهة والصور الموجزة فى المحاورات كوسيلة لإظهار ما عليه الشخص من ثقافة واسعة متعددة الجوانب، وهذه الحصيلة من الفن الترويحى، والذى هو شفهى فى منشئه، قد جمعت بداية من القرن الثانى الهجرى من أناس شغوفين

بحفظها، عملوا جنبا إلى جنب مع الرواة ومحررى الشعر القديم وناقلى التقاليد التاريخية ـ الأدبية، ثم حللت هذه الحصيلة إلى أنواعها واستثمرت فى أعمال أدباء آخرين قبل أن تعود لأصلها الشفهى.

وإذا كان بعض هؤلاء الأدباء قد قنع باستخدام هذه الحصيلة كمعين لما قد يحتاجه بين الحين والآخر من ملح يزين بها أعماله، فإن آخرين قد نشطوا لجعلها أساسا لأعمال متكاملة أضافوا فيها وزادوها ثراء، من ذلك «جماع الجواهر» للحصرى (متوفى ٤١٢هـ/ ١٠٢٢م). كما أن فريقا ثالثا قد ركز على طرائف فئات معينة كالبخلاء (البخلاء للجاحظ) أو النساء «أخبار النساء لابن القيم الجوزية) أو المغفلين (أخبار الحمقى والمغفلين للخاقانى) أو الفرج بعد الشدة الذى يقال إن منشئه المدائنى (١٣٥ ـ ٢٢٨/ ٧٥٢ ـ ٨٤٣).

ومما يبين الاهتمام بهذا الفن أن توضع له القواعد التى ينتهجها من أراد أن يوصف بالظرف، ومواصفات الحادثة التى تتصف بالفكاهة، كما ورد فى أعمال الجاحظ والحصرى.

المصادر:

(١) F. Rosenthal : *Humor in Islam and its historical development*, Leiden

د. عاطف العراقى [Ch. Pellat]

الناصر (أبو عبدالله)

لقب شرفى للحاكم الرابع من أسرة الموحدين، وهو أبو عبد الله محمود بن يعقوب المنصور بن يوسف بن عبد المؤمن، نودى به بعد موت أبيه فى ٢٢ ربيع الأول من عام ٥٩٥هـ الموافق ٢٥ يناير ١١٩٩م، وبدأ حكمه بقمع ثورة فى إقليم غماره الجبلى، واستمر مقيما فترة طويلة فى فاس، أعاد إبَّانها بناء سور قصبة المدينة، وعندما سمع بثورة يحيى بن إسحاق بن غانية فى أفريقية اتجه شرقا حيث حاصر مدينة المهدية التى دخلت تحت سلطانة فى ٢٧ جمادى الأولى من عام ٦٠٢ هـ الموافق ٩ يناير ١٢٠٦م، وعاد إلى مراكش فى العام التالى تاركا نائبا عنه فى ولاية

أفريقية هو الشيخ أبو محمود عبد الواحد بن أبى حفص الهنتانى حفيد الحفصيين، وفى عام ٥٩٩ هـ الموافق عام ١٢٠٢ - ١٢٠٣ أرسل إليه الجزائريون ضد مايورقه Ma-gorca ـ التى كانت تحت حكم بنى غانية منذ نهاية عهد المرابطين ـ أسطولا استولى على الجزيرة، والتى ظلت فى أيدى المسلمين حتى عام ٦٢٧هـ الموافق ١٢٣٠م، وفى عام ٦٠٧هـ/ ١٢١١م أرسل الناصر حملة إلى اسبانيا انتهت بمذبحة للقوات المسلمة فى لاس ناقاس دى تولوزا Las Navas de Toloso فى ١٥ صفر ٦٠٩ هـ الموافق ٢٦ يوليو ١٢١٢م، وقد أثرت هذه النكسة القاسية فى نفس الناصر الذى عاد إلى مراكش، وجعل أتباعه يقسمون يمين الولاء لابنه يوسف، واعتكف هو فى قصره ومات فى الرباط (رباط الفتح) فى العاشر من شعبان عام ٦١٠هـ الموافق ٢٥ ديسمبر ١٢١٣م، وفى رواية أخرى أنه مات ميتة بشعة فى نفس التاريخ فى مراكش كضحية لمؤامرة وزرائه

ويعتبر حكمه بداية اضمحلال حكم الموحدين ولم يترك شيئا يذكر فى تاريخ مراكش وقد نسب إليه بناء دار لسك العملة فى فاس

د. يواقيم رزق [ليفى بروفنسال E. Lévi Provencal]

الناصر حسن

٧٤٨ ـ ٧٥٢هـ/ ١٣٤٧ ـ ١٣٥١م، ٧٥٥ ـ ٧٦٢هـ/ ١٣٥٤ ـ ١٣٦١م)

هو ابن الناصر محمد من إحدى محظياته، توج فى سن الحادية عشرة يوم ١٤ رمضان ٧٤٨هـ الموافق ١٨ ديسمبر ١٣٤٧م بعد أخيه المظفر حجاج، الذى أطيح به وقتل فى مؤامرة من الأعيان، وشكل مجلس وصاية ولكن السلطة الحقيقية كانت فى يد أخوين هما الأميران بيبغا أورس ومنجك اليوسفى ومعهما شيخون (شيخو) العمرى، وكان ثلاثتهم من مماليك الناصر محمد المحنكين، وفى ٢٤ شوال من عام ٧٥١هـ الموافق ٢٥ ديسمبر ١٣٥٠م استغل حسن غياب بيبغا فى الحج وشيخون فى رحلة صيد ليعلن أنه أتم السن ويتمتع بكامل

سلطاته لكن ذلك لم يدم طويلا فتم تنصيب أخيه الصالح صالح سلطانا فى ٨ جمادى الآخرة من عام ٧٥٢هـ الموافق ٢ أغسطس ١٣٥١م، وأثناء حكمه تعرضت دولة المماليك للمتاعب من جراء اجتياح وباء الطاعون الذى وصل إلى الشام فى جمادى الأولى من عام ٧٤٨هـ اغسطس ١٣٤٧م وانتشر فى مصر خلال عام ٧٤٩هـ/ ١٣٤٨ - ١٣٤٩م وثار الأمراء وأعلنوا خلع صالح وإعادة حسن فى ٢ شوال من عام ٧٥٥هـ الموافق ٢٠ أكتوبر ١٣٥٤م فكان على أية حال تحت سيطرة شيخون وآخر محنك هو صارغا تموش وقد مات الأول فى نهاية عام ٧٥٨هـ/ ١٣٥٧م) وفى ٢٠ رمضان ٧٥٩هـ / ٢٦ اغسطس ١٣٥٨م قبض حسن على صارغا تموش الذى كان يدبر للإطاحة به، وقامت الحرب بسبب ذلك بين مماليك السلطان ومماليك صارغا تموش انتصر فيها الأولون. وبحث حسن كيف يؤمّن وضعه وذلك بتقوية مماليكه بشكل عادى (وكانوا يسمون أولاد الناس) فى مواضع الحكم، وقد زاد الحنق بين السلطان ومماليكه من جهة وبين بيبغا العمرى من جهة أخرى مما أدى إلى صدام مسلح هزم فيه حسن وقبض عليه وأُعدم فى ٩ جمادى الأولى ٧٦٢هـ/ ١٧ مارس ١٣٦١م بيد بيبغا الذى نصب ابن الحجاج وهو المنصور محمد، وقد ترك الناصر حسن ذكرى طيبة هى مسجده ومدرسته فى القاهرة.

المصادر :

(١) الصفدى : الوافى بالوفيات جـ١١.

(٢) المقريزى : السلوك جـ ٢.

د. يواقيم رزق [ب. م هولتP. M Holl]

ناصر خسرو

هو أبو أمين ناصر بن خسرو (بضم الخاء) بن حارث القُبادياني، شاعر وكاتب ورحالة وداعية اسماعيلى فارسى، ولد فى أسرة ثرية عام ٣٩٤هـ/ ١٠٠٤م فى مدينة قباذيان على الضفة الشرقية لنهر جيحون، عمل لدى الغزنويين كما عمل فى الجهاز الإدارى للسلاجقة فى مرو، اهتم

بالعلوم والفلسفة والشعر منذ وقت باكر، وزاد اهتمامه بالشعر خاصة عندما عمل فى دوائر بلاط السلاجقة، وفى ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م ترك عمله وقرر الحج إلى مكة المكرمة، ويبدو أنه ارتبط مع الإسماعيليين بالدعوة لهم وأن رحلته هذه لم تكن فقط لأداء الحج، فقد اتجه للقاهرة ومكث بها ستة أشهر قبل ذهابه لمكة المكرمة، وسنة وفاته غير محددة تماما لكنها بين ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م و٤٧١هـ/ ١٠٧٨م،

وأهم أعماله:

سفرنامة: وهى وصف لرحلاته والتى تدخل ضمن أدب الرحلات للكتاب المسلمين فى العصور الوسطى، فهى تتناول بالوصف الاماكن والاشخاص كتفسير للمجتمع الإسلامى المعاصر وحضارته اثارتها ملاحظاته الشخصية وبصيرته.

إن أعمال ناصر الباقية تندرج تحت التقاليد الفاطمية والأدب الإسماعيلى، وتعكس الإطار الأساسى للنظام الدينى وتفسير الفكر الإسلامى وتطبيقه وضمن هذه الأعمال:

ــ الراوشنائى نامه (كتاب التنوير) وهو عمل شعرى يعرض المسائل الإسماعيلية.

ــ واضح الدين: عرض لمعظم القواعد والتطبيقات الإسلامية مع تفسير لما تحويه من معان موضحا استعمال أسلوب التفسير والتأويل فى الفكر الإسماعيلى.

ــ جوشايش وراهايش (التوقف والتأمل) كتاب فلسفى يضع إطارا يقوم على السؤال والجواب لشرح الأفكار الإسلامية.

ــ خوان الإخوان: تلخيص للمبادىء الأساسية للإيمان.

زاد المسافرين: عرض للمواقف الفلسفية لبعض القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو ومحاورات حول وجهات النظر للفلاسفة المسلمين الأوائل كأبى بكر الرازى (المتوفى عام ٣١٢هـ ٩١٦م).

ــ جامع الحكمتين: وفيه يبحث ناصر عن التوليف بين الدين ومصادر الفلسفة، هدفه فى هذا خلق تناغم بين لغة القرآن الكريم والسنة وآليات المنطق فى العلوم العقلية.

ـ شيش فصل: تلخيص لستة فصول للتفسير الإسماعيلي للعقائد الإسلامية وهى تسمى أيضا راوشناء نامه.

هذا بالإضافة إلى عدد من الأعمال التى تنسب إلى ناصر خسرو لكن نسبتها إليه غير مؤكدة.

المصادر :

بوناويلا: دائرة معارف الأدب الإسلامى،ماليبو ١٩٧٧

ـ ترجمة حديثة لسفر نامة ـ كتاب رحلات ناصر خسرو، نيويورك ١٩٨٥

ـ چولى س ميسامي : العبارات الرمزية فى سفر ناصر خسرو إيران ١٩٩٣.

د.يواقيم رزق [عازم نانجى Azim Naji]

نا صر الدولة أبو محمد

أبو محمد الحسن بن عبدالله، أمير من الأسرة الحمدانية من عام ٣٠٨هـ/ ٩٢٠ ـ ٩٢١م وكان بمثابة قائد لقوات أبيه أبو الهيجاء عبدالله فى الموصل، وعند وفاة أبيه فى عام ٣١٧هـ/ ٩٢٩ م خلفه فى زعامة الأسرة الحمدانية، وبسبب الدور الذى لعبه أبو الهيجاء فى المحاولة الثانية للإطاحة بالخليفة العباسى المقتدر فقد حاول الأخير أن يضع حدا للأسرة الحمدانية فى الموصل وذلك بتوليته حاكما لا يمت لها بصلة، ولكن عندما مات هذا الحاكم فى العام نفسه أحكم أبو محمد الحسن قبضته على كل أملاك أبيه.

وقد استفاد الحمدانيون من الضعف المستمر للدولة العباسية، فأعدوا العدة لتوسيع دائرة حكمهم، وبرغم أنهم ظلوا تابعين للخلفاء من الناحية الاسمية إلا أنهم فى عام ٣٣٢ هـ/ ٩٤٣ ـ ٩٤٤م كانوا قد دعموا سلطتهم فى معظم الجزيرة وشمال الشام، وقد قام أبو محمد الحسن كذلك بمحاولتين فاشلتين فى عام ٣٢٢ هـ/ ٩٣٤ م وعام ٣٢٦ هـ/ ٩٣٨ م ليضم أذربيجان إلى أملاكه، وأثناء هذه الفترة من التوسع كان الحسن منشغلا بقمع بعض حركات التمرد الداخلية، وفى عام ٣٢٣ هـ/ ٩٣٥ م حاول الخليفة

الراضى أن يـزيحــه مـن السلطـة فى الموصل لكنه كان مضطرا للإبقاء عليه.

وشهـدت فترة حكـم الراضى مزيدا من الضـعف وذلك بتـعـيـين ابن رائق أميراً للأمراء، مما أدى إلى ضعف نفوذ الخليفـة وسلطاته، وفى عام ٣٢٧ هـ/ ٩٣٨ ـ ٩٣٩ م قـام أبومحـمد الحـسن بمحاولة ليثبت مـركزه الذى انتزعه منه بجكام الذى خـلف ابن رائق، وفى عـام ٣٣٠ هـ/ ٩٤١ م قـام بمحـاولة ثانيـة عندمـا هرب الخليـفة المتـقى وابن رائق (الذى كان قد أعيد لمنصبه) إلى الموصل من بغداد عندما احتلها الإخوة البريدى، فقـتل الحسن ابن رائق وأجبر الخليـفة على أن يعطيـه الإمارة ويلقـبه «ناصـر الدولة» ثم زوج ابنـتـه لابن الخليـفـة، ولكن مع أنه هو وأخوه المشهور (على) الذى كان فى نفس الوقـت يلقب بسيف الدولة كانا قادرين على إعادة المتقى إلى عـاصمـته وطرد البـريديين ثانيـة إلى البصرة إلا أنـهما كان غالبـا مضطرين بسبب ثورة فرق الأتراك بقيادة توزون لأن ينسـحبـا ثانيـة إلى الموصل، وهنا عين المتقى توزون أمـيرا بدلا من ناصر الدولة، ولكن ضـعـفـه الواضح شـجع توزون لأن يزيد من قوته.

وفى عـام ٣٣٢ هـ/ ٩٤٣ م لجـأ الخليـفـة ثانية إلـى الحمـدانيـين، وهنا حاول سيف الدولة ـ ولو أنه لم ينجح ـ أن يدخل فى معركـة ضد توزون، بينما قـام الحسن بإبعـاد الخليفـة إلى مكان أكثر أمـنـا من الموصل فنقله إلى الرقة، وبعد عدة شـهور أقنع الموالون لتوزون المتـقى بالعـودة إلـى بغـداد وذلك لكى يقابله الأمير فى الطريق ويعميه ويطيح به، وعلى هذا فـقد أوقف ناصـر الدولة دفع مـا عليه، إلا أن تـوزون والخليفـة الجديد «المستكفى» وقفـا ضده وأجبراه على الدفع.

وقـد مات توزون على أية حـال فى عـام ٣٣٤ هـ/ ٩٤٥ ـ ٩٤٦، ومن ثم بذل ناصـر الدولة مـحاولـة لاستـرداد الإمـارة إلا أنه أخيـرا وفى نفس العـام احتل أحمد بن بويـه معز الدولة بغداد، ومنذ ذلك فـصاعدا توقف سـير حـياة ناصـر الدولة حـتى يدعم قـواته ضـد قوات البويهيين.

وقد بدأ الصراع توا، فبمجرد استقراره فى بغداد قاد معز الدولة حملة ضد الحمدانيين، ومع أن ناصر الدولة أجبره على العودة إلى العاصمة بنفسه محتلا الصفة الشرقية مغلقاً دائرة المدينة، وفى النهاية طرد قوات الحمدانيين إلى خارجها، اعتكف ناصر بعد ذلك فى عكبرة، ومن هنا التمس السلام إلا أن ثورة قامت بين فرقة تركية أجبرته على الهروب قبل أن يتم له ذلك، وساعده معز الدولة فى إحباط حركة التمرد هذه.

وكان هدف معز الدولة من مساعدته هو أن يحتفظ ببعض النظام فى ولايات الحمدانيين إلى أن يحين الوقت للاستيلاء عليها ولهذا اخذ أحد أبناء ناصر الدولة رهينة ليضمن طاعته.

وبعد سنتين قاد حملة أخرى ضد الموصل، إلا أن هذا كله لم ينته لشئ، لذلك كان معز الدولة مضطرا لأن يقيم سلاما قبل تحقيق هدفه بسبب انفجار المتاعب فى فارس حيث طلب أخوه مساعدته، وهنا وافق ناصر الدولة على أن يدفع مبالغ مالية عن ديار بكر والجزيرة وسوريا وأن يذكر أسماء البويهيين الثلاثة فى خطبة الجمعة.

ولم يحل عام ٣٤٥ هـ/ ٩٥٦ - ٩٥٨م إلا وانفجرت الاضطرابات بين المتنافسين على السلطة، فاستدعى معز الدولة من بغداد فى هذه السنة ليتعامل مع الثورة.

ومن ثم أرسل ناصر الدولة اثنين من أبنائه لاحتلال العاصمة وعلى أية حال نجح معز الدولة فى الانتصار على التمرد، ولدى عودته فك الحمدانيون حصارهم إلا أنه بالرغم من هذه المضايقة طمأن معز الدولة نفسه بتعويض مؤكد وتجديد عهد ناصر الدولة لدفع الجزية، وكان فقط عندما أوقف معز الدولة الدفع فى السنة الثانية مما دفعه إلى اتخاذ خطوات ضده، حينئذ تقدم فى إقليمه واستولى على الموصل ونصيبين، وأخيرا أرسل قوة إلى الرحبة. وفى محاولة لطلب السلم فر ناصر إلى ميّافارقين (من أشهر مدن ديار بكر) ثم إلى حلب التى كان قد استقل بها سيف الدولة

حينذاك، ولكن معز الدولة قد رفض طلبه، وتوصل إلى اتفاقية فقط عندما تقدم سيف الدولة ليأخذ مكان أخيه كفصل له فى الموصل وديار ربيعة والرحبة.

وبعد خمس سنوات وفى عام ٣٥٣ هـ/ ٩٦٤ فتح ناصر الدولة باب المفاوضات من أجل أن يستعيد مكانته كفصل فى هذه الأقاليم، إلا أنه ضمن مطالبه الاعتراف بابنه أبى تغلب الغضنفر خليفة له ولم يكن معز الدولة راضيا عن ذلك.

فعاد ليهاجم الحمدانيين محتلا الموصل ونصيبين، ولكنهم نجحوا فى مقاومته فى هذا وعقد اتفاقية بينهما تعهد فيها أبو تغلب بدفع مبلغ من المال كان قد تعهد بدفعه أبوه عن أملاكه.

وفى عام ٣٥٦ هـ/ ٩٦٧م مات كل من معز الدولة وسيف الدولة. وكان أهم أثر سجل لناصر الدولة وهو النصيحة التى أسداها آنذاك لأولاده لاتقاء هجوم ابن معز الدولة وخليفته (بختيار) حتى لا يجهد الموارد التى آلت إليه بالإرث لأنه بموت سيف الدولة الذى كان مرتبطا به كثيرا فقد ناصر الدولة كل مكاسبه. كان حكم ناصر الدولة محفوفا بالكوارث فى الاقليم الذى حكمه،

المصادر:

(١) ابن مسكويه: تجارب الأمم.

(٢) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة.

د. يواقيم رزق [هـ بوين H. Bowen]

نا صر الدين شاه

(حكم من ١٨٤٨ إلى ١٨٩٦) هو الحاكم الرابع فى أسرة القاجار فى فارس. ولد فى ٦ صفر ١٢٤٧ هـ/ ١٧ يوليو ١٨٣١ فى قرية كُهنَمَار بالقرب من تبريز وكان أبوه وقتئذ الأمير محمد ميرزا (محمد شاه فيما بعد الذى حكم من ١٨٣٤ ـ ١٨٤٨م) وأمه ملك جهان (فيما بعد مهدية عُليا الملكه الأم التى توفيت سنة ١٨٧٣م) وهى ابنة الزعيم القاجارى القوى ناصر

الدين ولم يكن وصوله للعرش مؤمناً إلاّ إن حظى بمساعدة القنصل البريطانى فى تبريز، وفى عهده تم قمع الحركة البابية وإعدام الباب، وبحثا عن المجد العسكرى استولى على هيرات ولكن القوات الهندية البريطانية أجبرته على الانسحاب وفى الشطر الثانى من حكمه ألغى الصدارة العظمى (رياسة الوزراء) وتولاها هو بنفسه، وبدأ حركة إصلاح وتحديث، كما قام برحلات إلى أوربا سجلها فى يوميات تبين مدى إعجابه بالحضارة الأوربية، وأدى ازدياد النفوذ الأجنبى ـ خاصة البريطانى فى فارس إلى اضطرابات شعبية فتم اغتياله فى ١٨ ذو القعدة ١٣١٣ هـ الموافق أول مايو ١٨٩٦ داخل مزار الشاه عبد العظيم.

المصادر:

(١) F. Adamiyyat: *Amir Kabir wa Irán,* Tehran 1348 Sh./ 1969; idem, *Andïsha-* yi *tarakkï wa hukümat - i känün, asr - i Sipahsälär, Tehran 1351 Sh./ 1972.*

(٢) F. Adamiyyat and Humä Nätik: *Afkär - i idjtimä ï wa Sïyäsï wa iktisädi dar äthär - i muntashir nashuda - yi Kädjär,* Tehran 1356 Sh./ 1977.

(٣) H. Algar: *Religion and state in Iran, 1785 - 1906,* Berkeley 1969, 122 _ 239; *idem, Mïrzä Malkum Khän,* Berkeley 1973.

د. يواقيم رزق [آ. أمانات A. Amanat]

الناصر السلاوى

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن حماد الناصرى مؤرخ مغربى ولد فى ساله فى ٢٢ ذى الحجة ١٢٢٠هـ/ ٢٠ ابريل ١٨٣٥م، وتوفى فى المدينة نفسها فى ١٦ جمادى الأولى ١٣١٥هـ/ ١٣ اكتوبر ١٨٩٧م وهو من سلالة أحمد بن ناصر مؤسس الطريقة الناصرية فى مراكش، تناول التيارات الالحادية فى كتابه (تعظيم المنّة بنصرة السنّة) وله مبحث عن أسرة الناصرية التى ينتمى إليها أما أهم أعماله وأكبرها فهو كتابه

الاستقصا لأخبار دور المغرب الأقصى الذى طبع فى القاهرة سنة ١٨٩٤م، وفى الدار البيضاء ١٩٥٤م.

المصادر :

- ابن ابراهيم المراكشى، الأعلام.
- بروكلمان «تاريخ أداب».

د. يواقيم رزق [ليفى بروفنسال E. Levi - Provencal]

الناصر صلاح الدين

الملك الناصر صلاح الدين داود بن الملك المعظم ولد فى جمادى الأولى عام ٦٠٣هـ الموافق ١٢٠٥م فى دمشق، وبعد وفاة أبيه فى نهاية ذى العقدة من عام ٦٢٤ هـ الموافق نوفمبر من عام ١٢٢٧م خلفه داود على عرش دمشق، وأقام المملوك عز الدين أيبك نائباً له إلا أن عم داود طمع فى الولاية فلم يتركه فى سلام، وبداية، طالب الملك الكامل بقلعة الشوبك ولما رفض طلبه أحتل القدس ونابلس وغيرهما سنة ٦٢٥هـ/ ١٢٢٨م، وإزاء هذا الموقف الخطر طلب داود العون من عم آخر له هو الملك الأشرف الذى يحكم أملاك الأيوبيين فى العراق، فحضر الأخير إلى دمشق ولكنه أخذ جانب الكامل، وخطط معه لتقسيم المملكة كلها، وبهذا التنظيم بين الأخوين نال الأشرف دمشق ونال داود حران والرقة وحمص، بينما أخذ الكامل جنوب سوريا وفلسطين، وتركت حماه لشقيق داود «الملك المظفر»، ولكن لما لم يوافق داود على هذا بدأ الأشرف يحاصر دمشق، وبعد أن أتم الكامل الصلح مع الملك فردريك الثانى اتصل بالأشرف، وبعد حصار دام ثلاثة أشهر أجبر ابن أخيه على الاستسلام فى شعبان من عام ٦٢٦هـ/ يونيه، يوليه ١٢٢٩م، ومن ثم عرف الأشرف بحاكم دمشق تحت سيادة الكامل، بينما كان على داود أن يرضى بالكرك والشوبك وعدة أماكن أخرى، وبرغم هذه المعاملة غير الودية ظل داود مواليا للكامل، وبعد أن أخذ الكامل دمشق بدعم من داود مات فى رجب ٦٣٥ هـ / مارس ١٢٣٨م.

أما داود الذى عينه الكامل حاكماً على دمشق فقد عاد إلى الكرك، وفى

مصر فإن الملك العادل ابن الملك الكامل اعترف به كخلف له وعين ابن عمه الملك الجوّاد يونس حاكماً على دمشق، بينما حاول داود أن يؤكد حقه فى دمشق إلاّ أنه هُزم فى نابلس، وفى العام التالى كان يونس الذى لم يشعر بالأمان مع العادل يتبادل دمشق مع ابن عمه الملك الصالح أيوب بسنجار والرقة وعانا، ولم يرض العادل بهذا ولا داود أيضا ولذلك جمعا قواتهما لقتال أيوب.

وبعد أن فقد داود كل أملاكه ماعدا الكرك عين ابنه الأصغر الملك المعظم عيسى نائباً عنه وهرب إلى حلب فى عام ٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م ـ ١٢٥٠م حيث استقبل بالترحاب من الملك الناصر يوسف، وعهد بثروته الخاصة التى كانت فى شكل جواهر ثمينة قُدرت بحوالى مائة ألف دينار، إلى الخليفة المستعصم الذى أقر بتسليمها، ولكنه لم يستطع استردادها منه، وبعد ذلك لجأ ابنا داود الأكبران اللذان شعرا أنهما أهملا إلى الملك الصالح أيوب، وقدما له الكرك فى مقابل إقطاعات لهما فى مصر، ورحب الأخير بذلك، وزعمت المصادر المخالفة عن داود، أن الملك الناصر يوسف أجبره على الحضور إلى حمص فى بداية شعبان ٦٤٨هـ أكتوبر من عام ١٢٥٠م وقبض عليه، وفى عام ٦٥١هـ/ ١٢٥٣ـ ١٢٥٤م عفا عنه فعاش ردحا من الزمن فقيراً فى الأنبار لكنه أعيد إلى دمشق فى الوقت الذى وصلت إليه أخبار استيلاء هولاكو على بغداد، ومن ثم ترك داود الذى ذهب إلى البويضاء ـ وهى قرية بالقرب من دمشق ـ حيث مات بالطاعون فى ٢٧ من جمادى الأولى الموافق ٢١ مايو ١٢٥٩م.

المصادر :

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان.

(٢) ابن الاثير الكامل جـ ١٢.

(٣) أبو الفدا: الحوليات.

د. يواقيم رزق[ك. ف. تسترشتين K.V. Zetterstéen]

الملك النا صر صلاح الدين يوسف

الملك الناصر صلاح الدين يوسف المعروف بالناصر يوسف. آخر الحكام

الأيوبيين فى حلب ودمشق (حكم من ٦٣٤ ـ ٦٥٨هـ/ ١٢٣٦ ـ ١٢٦٠م) ولد فى عام (٦٢٧هـ/ ١٢٣٠م)، وولى العرش طفلا نظراً لوفاة أبيه العزيز محمد المفاجئة، وكانت مدة حكمه الطويلة مضطربة وذات طابع مأساوى، ومات فى عام (٦٥٨هـ/ ١٦٢٠م) أسيرا لدى المغول، ومرت فترة حكمه بثلاث مراحل :

الأولى : فترة وصاية جدته ضيفة خاتون من عام (٦٣٤ـ ٦٤٠هـ/ إلى ١٢٣٦ ـ ١٢٤٢م).

الثانية : فترة نفوذ الأمير شمس الدين لؤلؤ المينى من ٦٤٠ ـ ٨هـ/ ١٢٤٢ ـ ٥١م).

الثالثة : فترة استقلاله الكامل فى الحكم ٦٤٨ ـ ٥٨هـ/ ١٢٥١ ـ ١٢٦٠م.

والمرحلتان الأوليان كانتا ناجحتين، وفى نجاحهما اتسعت أملاكه حتى أنه فى عام ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م حكم معظم سوريا وديار مضر، ولكن هذه الإنجازات ضاعت فى عقده الأخير من الحكم عندما ظهر المغول فى سوريا ، فكانت أملاكه على حافة الهاوية.

وأثبتت ضيفة خاتون أنها وصية قوية ومؤثرة، وبلغت مبلغا أكثر مما بلغته شجرة الدر، وكان شغلها الشاغل هو الحفاظ على حلب فى فترة الفوضى التى تبعت موت الملك الكامل، فتحالفت قبل وفاة الأخير مع الملك أشرف موسى حاكم دمشق وسلاجقة الروم، كما حاربت توسعات أتابك الموصل بدر الدين لؤلؤ، وقاومت تخريب عصابات فرق الخوارزميين وفلول جيش جلال الدين منجيورنو.

ولكن آمال ضيفة خاتون ضاعت بموتها فى عام (٦٤٠هـ/ ١٢٤٢م) بعد أن صانت إرث أولادها فتحالفات سلاجقة الروم بحلب وتدهورت بسبب المغول الذين كانوا فى كوس داغ Kose Dagh عام (٦٤١هـ/ ١٢٤٣م) ووصلت غارات المغول إلى أطراف شمال سوريا، وخلال سبع السنوات التالية توترت العلاقات مع الملك الصالح أيوب حاكم مضر الذى كانت طموحاته لا تصل إلى دمشق فحسب بل الجزيرة فى العراق كذلك، ولهذا تحالف الأمير شمس الدين لؤلؤ مع حكام حمص فدمشق وحتى الفرنجة ولكن تشتت شمل الصليبيين

بقيادة الملك لويس التاسع ملك فرنسا حلب من دعم موقفها فى شمال سوريا لدرجة أنه فى عام (٦٤٨هـ/ ١٢٥٥م) دخل الملك الناصر دمشق التى ظلت عاصمة له بقية سنى حكمه.

وبعد أن أسقط المغول بغداد سنة (٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) هجر الناصر دمشق وهرب إلى غزة حيث تحالف مع المماليك، أما مدن وسط وجنوب سوريا فخضعت للمغول، وبرغم انسحاب هولاكو إلى أذربيجان عند موت منجق فى أغسطس من عام ١٢٥٩م فقد فقد الناصر أعصابه واستسلم للقائد المغولى فى سوريا كتبوقا، واقتيد إلى مرغا وهددوه أول الأمر، ولكن بوصول أخبار هزيمة المغول فى عين جالوت أُعدم هو وكل ذكر من أولاده وأقاربه ماعدا ابنه العزيز محمد والأمراء الأيوبيين الموجودين آنذاك فى سوريا وحمص وحماه والكرك الذين أصبحوا دُمىً فى يد المغول.

كان الناصر مشجعا كبيرا لفن العمارة الدينية إلا أنه لم يشيد شيئا باسمه فى حلب، أما دمشق فقد شهدت معظم الإنشاءات فى عهده - برغم الوضع المالى المتدهور - بما فيها المدرسة الداخلية فى شمال المسجد الأموى ومجمع ورباط ودار الحديث التى كانت أكبر صرح دينى مميز وجد فى عهد أى أمير أيوبى فى المدينة.

المصادر:

(١) ابن واصل: مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب جـ٤و٥ القاهرة ١٩٧٢.

(٢) أبوشامة : ذيل الروضتين، القاهرة ١٩٤٧م.

(٣) سبط بن الجوزى : مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان، حيدر آباد ١٩٥١م .

د. يواقيم رزق [ر. س. همفريس R. S Humphrys]

الناصر بن علناس

الناصر بن علناس أو غلناس كما ورد فى كتابات ابن عذارى.

وهو الحاكم الخامس فى أسرة بنى حماد، وقد تولى بعد ابن عمه بولوجين (بلكين) بن محمد فى عام ٤٥٤ هـ / ١٠٦٢م، وفترة حكمه تمثل الأوج لملكة بنى حماد البربرية

الصغيرة وكـان ظهور بنى حماد هو النتيـجة المبـاشرة لانهيـار دولة بنى جلدتهم وجـيـرانهـم (الدولة الزيرية الصنهاجية) (القـيروان) فى أفريقية والذين كانوا أول ضحايا اجتياح بنى هلال وعند وصـول الناصـر للسلطة عـاش فى قلعـة بنى حـمـاد وكـان بالفـعل حاكـما لمملكة صـغيـرة أهم مـدنهـا أشـيـر ومـليـانة والجـزائر وهمـزه(البـيـرة) وناجـوس Ngaus وقسنطينة، وبعد فترة يسيرة استرد بسكرة التى كـان حـاكمـها قـد تمرد على بولوجين (بـلكين)، ولكن رجاءه الكبير فى اتساع إقـليمه الذى أصابه ما أصاب مملكة القيروان.

د. يواقيم رزق [ماركيز J. Marcouis]

المصادر:

(١) S. J. Shaw: *History of the Otta- man enpre and modern Turkey, l, Cambridge* 1976, 180 - 1.

د. يواقيم رزق [كرامرز J.H. Kvamevs]

ناصر على سرهندى

ناصـر على سـرهندى (المتـوفى فى دلهى فى ٦ رمـضـان عـام ١١٠٨ هـ/ مارس ١٦٩٧م).

وهو أحد كـبار الشعـراء الفرس فى الهند، وكـانوا كـثـيـرين على أيامـه، إلا أنهم كانـوا أقل منه قيمـة، ولا نعلم عن حياته إلا أنه كان كثـير الأسفار، ولكنه اسـتقـر أخـيرا فى سـرهند حـيث نعم برضا حاكمها سيف خان بدخش وأمير الأمراء ذو الفقار خـان. أهم أعماله هى رواية ترجـمها إلى الـفارسيـة هى حب ماد ومالات ومانوهار، وكانت قد كتبت فى الأصل بالهندية بقلم الشيخ چامان، وقد أخـذت نفس الفكرة عن ناصر على بواسطة المـيـر عسكر عـادل خان رازى المتـوفى عـام ١١٠٧هـ/ ١٦٩٦ أحـد حكام دلـهى أيام أورنجـزيب ١٦٥٩ ـ ١٧٠٧م إلى جانب الشـعر كـتب ناصر على الماثـناوى المخـتـصـر الذى عكس منحاه الصـوفى وفيه وصف لكشمـير وديوانه الغنائى الذى جـمعه أصـدقاؤه بعـد وفـاته، وقـد ضم الغـزل العـادى برتكس E. Berthels.

المصادر:

V. Ivanow: *Curson Collectian Cat*

د. يواقيم رزق [برثلى E. Berthels]

الناصر لدين الله

وهو لقب شرفى لعديد من الأئمة الزيدية، فمن بين الزيدية فى منطقة بحر قزوين .

أولا: يحمل هذا اللقب الناصر الكبير الأطروش وحفيده العظيم

٢ ـ الناصر الصغير الحسين بن الحسن بن على، وقد حصل الأخير لنفسه على ولاية تبدأ من هاوسام (فى منطقة بحر قزوين) حيث وجد حلفاء فى الفترة المبكرة من حكم الزيدية وقد أرسى دعائم التأكيد على الشخصية الدينية للزيدية ووزع مالية الدولة وأمواله ليشجع الشعب على حفظ القرآن عن ظهر قلب، وكان أيضا شاعراً، وبعد موته فى عام ٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م كان قبره فى هاوسام مزاراً.

ثانيا: كان من بين أئمة اليمن من يحمل هذا اللقب إذ لُقب به الناصر أحمد ابن الهادى يحيى وسمته به ابنة أخيه فاطمة وأبو الفتح الناصر الديلمى الذى سمى كذلك بسبب نشاطه الأول فى قزوين، وبالنسبة لأصوله العائلية فى اليمن، وبالمقارنة لأسلافه فقد بدأ أعماله فى جنوب صنعاء، وسقط ميتاً فى الحرب عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م مع على الصليحى (انظر الصليحيين) ودفن بالقرب من ذمار.

ومن حملة اللقب أيضا الناصر صلاح الدين ففى النصف الأول من القرن الثامن الهجرى/ الرابع عشر الميلادى تنازع على العرش كثير من الأئمة، وفى حوالى منتصف القرن ازداد نفوذ أبيه على بن محمد على، لكن هذا النفوذ قد تضاءل فى الفترة التى سبقت موته فى ذمار فى عام ٤٧٤هـ/ ١٣٧٢م وأصبح صلاح الدين هو الإمام الوحيد، وتقدم بعيدا فى تهامة ضد بنى رسول، وما إن حل عام ٧٩٣هـ/١٣٩١م إلا وكان قد مات فى صنعاء، وأُخفى خبر موته لمدة شهرين بسبب سوء الأمن وأُخفى جسده فى تابوت غطى بالملاط إلى أن دُفِن فى صنعاء.

ومنهم أيضا الناصر الحسن بن على ابن داود فى نهاية القرن العاشر الهجرى السادس عشر الميلادى الذى نظم فى الشمال مراكز للمقاومة ضد

الأتراك الذين تغلغلوا فى البلاد منذ عام ٩٢٧هـ/ ١٥٢١م، ٩٤٣هـ/ ١٥٣٦م، ولكن الأتراك أسروه فى عام ١٠٠٤ هـ / ١٥٩٦ ـ ٩٧م.

ومنهم أيضا الثائر ضد الفتح التركى الأول وهو الناصر محمد بن إسحق بن المهدى أحمد، وأقام أولا فى عام ١١٣٦هـ/ ١٧٢٣م فى الشمال من تلال صوفيان بين باكل، وفى عام ١١٣٩هـ/ ١٧٢٦م ذهب بعيدا فى الجنوب من ظفار، وفى النهاية كان عليه أن يسلم إلى ابن عمه المنصور الحسين بن القاسم بن الحسين بن المهدى أحمد ومات فى عام ١١٦٧هـ / ١٧٥٣م كأى فرد عادى فى صنعاء،

المصادر:

وردت فى مادة زيدية.

د. يواقيم رزق [د. ستروثمان R. Strothmann]

الناصر لدين الله أحمد أبو الحسن

الناصر لدين الله أحمد أبو الحسن : ثالث من نصبوا من الإمامة الزيدية شمالى اليمن وهو ابن مؤسسها يحيى الهادى إلى الحق، وتاريخ ميلاده غير محقق فى المراجع، وكان قد صحب أباه وإخوته إلى اليمن قادما من الحجاز فى عام ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م، وقد اعتبر أحمد قائدا عسكريا لأبيه فى عام ٢٩٤هـ/٩٠٧م.

وقد انتخب أحمد الناصر إماما لصعرا فى صفر من عام ٣٠١هـ سبتمبر ٩١٣م عقب عودته إلى اليمن من رحلة طويلة فى الحجاز وقد حارب المعادين له من الإسماعيليين وانتصر عليهم .

د. يواقيم رزق [بلاكبورن J.R .Blachelurn]

الناصر محمد بن الأشرف

الناصر محمد (٩٠١ ـ ٤هـ/ ١٤٩٦ ـ ١٤٩٨م) هو ابن الأشرف قايتباى من محظية چركسية تدعى أصلباى، ولد فى شوال من عام ٨٨٧ هـ/ نوفمبر ـ ديسمبر ١٤٨٢، ولما مات أبوه عقدت السلطة فى القاهرة لجماعة قنصوة خمسمائة الذى كان قد طرد

زعيم الجماعة المناوئة أقباردى الدوادار ابن عم قايتباى. وكان قنصوة يتطلع للوصول للسلطنة لكن حدث قبل موت قايتباى فى ٢٦ ذو القعدة ٩٠١هـ/ ٦ أغسطس ١٤٩٦م بيوم أن رأى تسهيل اعتلاء الناصر محمد لعرش السلطنة أما هو نفسه فعين أتابك. أما شريكه كورتباى فجمع بين وظيفة الوزير والإستادار ورئيس الكشاف لكن حدث أن أثار وضع أقباردى فى غزة والود المتبادل بينه وبين السلطان الشاب حقد قنصوه الخمسمائة حتى حاول القيام بانقلاب، وفى ٢٨ جمادى الأولى/ أول فبراير ١٤٩٧م خلع الناصر بواسطة الخليفة المتوكل وتولى قنصوة خمسمائة السلطة، ولكن الناصر استعصم بالقلعة وساعده خاله، بينما أصر قنصوه على المقاومة الشديدة حيث استعملت المدفعية والأسلحة النارية من كلا الجانبين وتغلب فيها السلطان وهزم قنصوة الخمسمائة، وفى أول جمادى الثانية ٤ فبراير وهرب، وفشل قنصوة الخمسمائة فى محاولة انقلاب أخرى فى ١٨ ـ ١٩ جمادى الثانية / ٢٢ فبراير وهرب ثانية، ومع هذا ظلت الأوضاع غير مستقرة، وفى رجب من عام ٩٠٣هـ / فبراير ـ مارس ١٤٩٨م تدخلت أم السلطان وجعلتهم يقسمون على الولاء ولكنهم لم يبروا بقسمهم ، ففى ١٥ ربيع الأول ٩٠٤هـ/ ٣١ أكتوبر ١٤٩٨م اغتيل الناصر ربما بتحريض من أمراء والده ومماليكه وعصابة بزعامة قنصوة.

وبالرغم من أن الناصر كان شخصية ضعيفة بلا معنى إلا أن فترة حكمه ضمت أحداثا مهمة، فمما يذكر استعمال المدافع والأسلحة النارية فى الحروب. وأن السلطان نفسه كان يمتلك ٥٠٠ عبدا أسودا يحملون الأسلحة النارية، وكان ذلك اختراعا بالنسبة لما كان يستعمل من الأسلحة القديمة لفرسان المماليك.

وجه آخر لفترة حكمه وهو استعمال العرب القبليين كمحاربين تحت قيادة قادة محترفين .

المصادر:

(١) ابن إياس: بدائع الزهور فى عجائب الدهور الطبعة الثانية، تحقيق محمد مصطفى: القاهرة ١٩٦٣

(٢) ابن طولون : مفاكهات الخلان، تحقيق محمد مصطفى: القاهرة جـ ١.

د. يواقيم رزق [ب. م هولت P. M. Holt]

الناصر محمد بن قلاوون

(٦٣٤ ـ ٧٤١هـ/ ١٢٨٥ ـ ١٣٤١م)

كانت أمه أشلون خاتون ابنة أحد نبلاء المغول ويدعى «شكتاى» كان قد هاجر من الأناضول إلى مصر فى عام ٦٧٥هـ / ١٢٧٦م، وهذا التسلسل يمكن أن يفسر لماذا كان الناصر ومماليكه يطيلون شعورهم على النهج المغولى حتى عام ٧١٥هـ / ١٣١٥م وعندما اغتيل أخوه الأشرف خليل فى المحرم من عام ٦٩٣هـ/ ديسمبر ١٢٩٣م كان الناصر يبلغ التاسعة عندما جلس على العرش كسلطان على يد زمرة مخلصة برئاسة كتبغا المنصورى الذى تولى وظيفة نائب السلطنة، إلا أن العرش اغتُصب فى محرم من عام ٦٩٤هـ/ ديسمبر ١٢٩٤م على يد لاچين الذى أطاح بكتبغا فى المحرم من عام ٦٩٦هـ/ نوفمبر ١٢٩٦م ونفى الناصر إلى الكرك فى صفر من عام ٦٩٧هـ الموافق يناير ١٢٩٨م وأعيد إلى القاهرة فى جمادى الأولى ٦٩٨هـ/ فبراير ١٢٩٩م حيث تسلم العرش كسلطان، أما السلطة الفعلية فكانت فى الواقع فى يد أميرين كبيرين هما سلار المنصورى نائب السلطة وبيبرس الجاشنكير الاستادار، واصطحب السلطان الجيش الذى انتصر بقيادة الخان غازان فى وادى الخازندار بسوريا فى ربيع الأول من عام ٦٩٩هـ/ ديسمبر ١٢٩٩م، وشارك كذلك فى حملة ضد الغزو المغولى الثانى وهزم فى شقحب فى رمضان عام ٧٠٢هـ/ أبريل ١٣٠٣م وكان موت غازان فى العام التالى حدا للنهاية المؤلمة لتهديد المغول للسلطنة المملوكية، وكان فتح جزيرة رودس فى المحرم ٧٠٢هـ/ أغسطس ـ سبتمبر ١٣٠٢م قد جرد الفرنجة من قاعدة كانوا يهددون سوريا وفلسطين منها،

أن فترة حكم الناصر الثانية شهدت إبعاد الأخطار الخارجية التى كانت دافعا لتقوية المماليك عسكريا وسياسيا وفى نفس الوقت كان السلطان الشاب ينمى مجموعته العسكرية المعروفة باسم المماليك الناصرية الذين كانوا يزدادون قوة تحت قيادة الأميرين سلار وبيبرس، ولقد أحبطت محاولة لاستخدام المماليك الناصرية فى إحداث انقلاب وتصالح السلطان مع نوابه فى محرم ٧٠٨هـ/ يوليو ١٣٠٧م وبدأ حينئذ يستعين بحيلة أخرى، ففى رمضان من عام ٧٠٨هـ/ فبراير ١٣٠٩م أعلن عزمه على الحج وترك القاهرة فى حراسة المماليك الناصرية، وبوصوله إلى الكرك حصن القلعة بمماليكه، وربما أعلم نوابه باعتزاله العرش، وعلى أية حال كان العرش خاليا ونودى بيبرس سلطانا بلقب «الملك المظفر» بينما ظل سالار فى منصبه كنائب للسلطان.

وكانت هناك انقسامات تحت السطح وكانت المماليك البرجية أقوى مجموعة فى القاهرة، وتجمعت المماليك الجراكسة تحت قيادة قلاوون وقرروا أحد بنى جلدتهم «بيبرس» كسلطان مكان سلار المغولى، وظهر هذا التعصب الجنسى فى سوريا كذلك حيث تدعم النظام الجديد بواسطة حاكم دمشق الچركسى «اقاش الأفرم» بينما كان قابدچان (كبتشاق) المنصورى والى حماه واساندا موركورچى (من جورجيا) والى طرابلس وقاراسونقود المنصورى وإلى حلب يتراسلون سرا مع الناصر الذى ترك الكرك فى أول شعبان من عام ٧٠٩هـ/ ٤ يناير ١٣١٠م ودخل دمشق دون مقاومة بعد ١١ يوما فترك بيبرس العرش وهرب. وفى يوم ٢ شوال ٧٠٩هـ/ ٥ مارس ١٣١٠م أعيد الناصر مرة ثانية إلى العرش، وانشغل فى الواحد والثلاثين سنة التالية من ملكه بتأمين حكمه، فبدأ بالتخلص من خصومه، وأحضر بيبرس إلى القاهرة ليلة ١٤ ذو القعدة من عام ٧٠٩/هـ ١٥ أبريل ١٣١٠م حيث شنق على الفور، وسمح لسالار بالاعتزال فى الشوبك ولكنه استدعى إلى القاهرة حيث قبض عليه وأعدم، وكان الساعون إلى الملك يتنافسون بالرغم من أنه

أجازهم على مساعدتهم له، وحتى أقوش قد اعتذر وسرعان ما اختفوا ومات قابدچان فى عام ٧١٠هـ/ ١٣١٠م وقبض على اساندامور وألقى فى السجن فى نفس السنة وهرب كل من عاكوش وقاراسنقور فى بداية عام ٧١٢هـ/ ١٣١٢م إلى الخان أولد يوتو الذى قام بتجربة فاشلة بالنيابة عنهما فى الشام أما الناصر فعمل على زيادة ودعم مماليكه فى شوال من عام ٧٠٩ الموافق مارس ١٣١٠م حيث كرس ٣٢ أميرا، كما نفذ عملية صعبة وخطيرة بالنسبة للسلاطين الأوائل باستعاضة مماليكه الخاصة بأمراء محنكين فى الوظائف الكبرى، فوظيفة نائب السلطان فى مصر أعطيت لأرغون الناصرى فى جمادى الأولى من عام ٧١٢هـ سبتمبر ١٣١٢م بينما عين مماليك آخرون كتابخيز الحسامى الناصرى حاكما على دمشق فى الأشهر السابقة، وبعد عامين أمر بقية حكام سوريا أن يتصلوا بالسلطان فقط من خلال تانكيز. ولهذا كان هو فى الواقع الحاكم الفعلى للشام ومن أجل أن يدعم الناصر مركزه المالى أمر بإجراء «الروك» لولاياته، وأعاد تنظيم الضرائب عليها، وقادت عملية مسح إقليم سوريا إلى إجراء عملية «روك» عامة لأراضى مصر حيث استكملت فى عام ٧١٦هـ / ١٣١٦م وأعقبتها عمليات مماثلة فى طرابلس ٧١٧هـ/ ١٣١٧م وجلب فى عام ٧٢٥هـ/ ١٣٢٥م.

وقد حج ثلاث مرات ٧١٢هـ /١٣١٣م. ٧١٩هـ/ ١٣٢٠م، ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م وأثبت وجود الطبقة السلطانية الوارثة بالرغم من منافسة الأمراء الباحثين عن السلطة أيام القلاوونيين الأخيرين.

المصادر:

(١) ابن الداوادارى: كنز الدرر وجماع الغرر جـ ٨.

(٢) الشجاعى: تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالح وأولاده، تحقيق بربارا شامز.

د. يواقيم رزق [هيئة التحرير]

الناصرة

وهى باللغة العبرية الحديثة ناصرات، والناصرة وطن المسيح عليه السلام، وهى مدينة تقع شمالى فلسطين وتشغل مابين خطى عرض ٣٢,٤٢ْ، ٣٥,١٧ شمالا وتقع على ارتفاع ٥٠٥ مترًا أو ١٦٠٠ قدم وهى فى منخفض منحدر إلى الجنوب تحيطه التلال فى منطقة خصبة، بينما التلال الشمالية والشمالية الشرقية ليست مرتفعة و فى الشمال الغربى يوجد جبل الشيخ الذى يرتفع ١٦٠٠ قدم فوق سطح البحر.

واسم المدينة لم يرد فى العهد القديم وإنما ورد فى العهد الجديد، وفى أقوال آباء الكنيسة اليونانية فى أشكال مختلفة، ولكنها طبقا لما أورده چيروم كانت تكتب صاد بالعبرانية بحيث أصبحت تقرأ ناصرات وبالعربية ناصرة، وهى فى التلمود توحرى وجمعها توحريم، بينما هى فى النطق العربى المسيحى ص.

فالناصرة التى كانت فى زمن المسيح مدينة صغيرة بلا أهمية كما ورد فى إنجيل يوحنا «وهل يخرج من الناصرة شئ صالح» ولم يذكرها حتى يوسيفوس، ولم تكن فى أيام المسيحية الأولى واحدة من الأماكن التى ذكرها العهد الجديد ليؤمها الحجيج، وقد أورد ابيفانوس أنها كانت مأهولة باليهود حتى أيام الإمبراطور قسطنطين الكبير، وعلى أية حال فإن عدد المسيحيين قد تزايد فيها بالتدريج، وزاد أكثر بعد الفتح العربى الإسلامى عام ٦٣٦م وفى زمن اركولف الذى تولى عام ٦٧٠م وكانت فيها كنيستان. وفى عام ٣٣٢هـ/ ٩٤٣م يذكر المسعودى بكل احترام كنيسة هناك وهى بلاشك كنيسة القديسة مريم، وقبل أن يهزم تانكرد Tancred والصليبيون فى الخليل كان العرب قد دمروا الناصرة، وعادت إلى الوجود تحت الحكم المسيحى وخصوصا بعد أن انتقلت أسقفية سكينوبوليس إلى هناك.

ولقد أعطى الأب دانيال الروسى فى عام ١١١٣ ـ ١١١٥م وصفا جميلا لصورة كنيسة البشارة وبئر مريم فى

تلك الفترة، وفى عام ٥٨٣هـ الموافق ١١٨٧م استولى صلاح الدين الأيوبى على الناصرة، وظلت تحت يده بناء على معاهدة السلام بينه وبين ريتشارد الأول ملك إنجلترا، وقد قام لويس التاسع بالحج من عكا إلى الناصرة أثناء حملته الصليبية الفاشلة فى عام ١٢٥١م، ويذكر ياقوت الحموى (٦٢٣هـ الموافق ١٢٢٥م) والذى يعتمد على الإنجيل أكثر من قصص المسلمين أن الناصرة قرية تبعد عن طبرية ١٣ميلا وأنه فى عام ٦٦١هـ الموافق ١٢٦٣م أمر السلطان المملوكى بيبرس الأمير علاء الدين بهدم الناصرة وخصوصا كنيسة القديسة مريم، ويصفها الدمشقى (عام ١٣٠٠هـ) بأنها مدينة يهودية تابعة لقضاء الصفد، ويسكنها اليمنيون، ويعدها خليل الظاهرى (المتوفى عام ٨٧٢ هـ الموافق ١٤٦٨م) ضمن قرى الصفد، إلا أن الزوار المسيحيين يصفون الناصرة بأنها قرية متهدمة يسكنها قليل من المسيحيين ذات كنيسة متهدمة ويشكون من الأسلوب الظالم للسكان المسلمين، ولم تكن أيامها حتى عام ١٦٢٠م بأحسن منها عندما فتحها زعيم الدروز فخر الدين للفرنسيسيان، عندما أعيد بناء دير الكاثوليك وكنيسة البشارة، إلا أنهما لم يستكملا حتى قرن من الزمان بعد ذلك، كان يسكنها نفر قليل من المسيحيين بالإضافة إلى الرهبان حتى منتصف القرن الثامن عشر عندما زارها الشيخ ظاهر العمر وتعجب من رخائها الذى استتبعه نمو فى عدد سكانها، وطبقا لما يذكره چورج شوماخر أنه كان يسكنها ٧,٤١٩ ألفا منهم ١٨٢٥م من المسلمين، ٢٨٧٠ من الروم الكاثوليك والباقى مسيحيون من ملل أخرى، ولم يكن يسمح لليهود أن يسكنوها، فالدير الكبير فيها وكنيسة البشارة التى تقع فى الجنوب الشرقى منها يتبعان الروم الكاثوليك بينما كنيسة البشارة فى الشمال الشرقى تتبع الكنيسة اليونانية، وللمسلمين مسجد بحجم لابأس به هناك، وبئر القديسة مريم الذى تعلوه قبة له فتحة من أحد جوانبه تأتيه مياهه من نبع أسفل الكنيسة التابعة لليونان.

وكانت الناصرة مركزا للجيش العثمانى إبان الحرب العالمية الأولى واحتلتها القوات البريطانية فى سبتمبر ١٩١٨، وأثناء الحرب بين العرب وإسرائيل عام ١٩٤٨م كانت الناصرة مركزا للقوات العربية بقيادة فوزى القاوقجى حتى هزيمتها وتسليمها بدون قتال، إن الناصرة الإسرائيلية الحديثة هى مركز تجارى مهم للسكان العرب فى شمال الجليل وعاصمة للمقاطعة الشمالية من إسرائيل، وهى أيضا أكبر وأهم مدينة عربية فى إسرائيل، ويبلغ عدد سكانها عام ١٩٧٠ ـ ٣٤٠٠٠ نسمة معظمهم مسيحيون.

المصادر:

(١) خليل الظاهرى: (زبدة) كشف الممالك ت ر. هارتمان ٢١٩٠٧ ياقوت الحموى: معجم البلدان جـ ٤ ص ٧٢٩.

(٢) سير چورج آدم سميت: الجغرافية التاريخية للأراضى المقدسة.

(٣) توبلر: الناصرة فى فلسطين، ١٨٦٨.

د. يواقيم رزق[ف. بول، بوسورت F. Bubl C. E. Bosworth]

الناصرية

فرع من الطريقة الصوفية الشاذلية، والتى نظمت فى جنوب مراكش فى زاوية تامجروت، والتى وجدت فى عام ٩٨٣ هـ / ١٥٧٥م، وينسب اسمها إلى أسرة ابن ناصر الذى ترأس الزاوية منذ عهد الشيخ محمد بن محمود بن أحمد بن محمد بن الحسين بن ناصر ابن عمر بن عثمان (١٠١٥ـ ١٠٨٥هـ/ ١٦٠٣ ـ ١٠٧٤م) وهو الذى أوجدها وظل على رأسها حتى عام ١٠٧٠هـ/ ١٦٦٠م وعلى أية حال فقد أصبح ابنه أحمد بن محمد رئيسا لهذه الطريقة من عام ١٠٥٧ ـ ١١٢٩ هـ/ ١٦٩٧ـ ١٧١٧م.

المصادر:

(١) Coppolani: *les Confréries religieuses upusulmanes,* Algiers, 1897;

(٢) E. Levi _ Pvovencal, Chorfa

د. يواقيم رزق [هيئة التحرير]

الناصرية

مدينة فى جنوب العراق الحديث وعاصمة محافظة (ذوقار)، وتقع على الضفة اليسرى لنهر الفرات، أعلى حور الحمّار فى منطقة المستنقعات لمسافة ١٧٧ كيلومترا أو ١١٠ ميلا إلى جهة الشمال الغربى من البصرة (خط عرض ٣١,٠٤ شمالا وحظ طول ٤٦,١٧ شرقا).

ولقد أنشئت هذه المدينة عام ١٨٧٠ أيام سعدان باشا الذى عاون فى إدارة مدحت باشا لنشر النفوذ العثمانى فى هذه المنطقة الواسعة الشيعية ضد مصالح النظام القبلى المحلى.

وفى عام ١٩١٥ وقعت تحت نير القوات البريطانية والهندية بقيادة اللواء ج. أ. جورنج، وبعد عام ١٩٣٠ أصبحت لها محطة فى خط سكة حديد بغداد البصرة، ويبلغ تعداد سكانها طبقا لتقدير عام ١٩٨٥ ـ ١٣٨٨٤٢ نسمة

المصادر:

(١) كتيب البحرية: العراق وخليج فارس، لندن ١٩٤٤.

(٢) س. هـ . لونجرج : العراق من ١٩٠٠ ـ ١٩٥٠ التاريخ السياسى والاجتماعى والاقتصادى، لندن ١٩٥٣.

د. يواقيم رزق [التحرير]

ناظم حكمت

ناظم حكمت بُرزكى، شاعر تركى، ولد فى سالونيكا فى ١٥ يناير ١٩٠٢، ومات فى موسكو فى ٣ يونية ١٩٦٣م. حفيد كل من محمد ناظم باشا آخر عمدة تركى فى سالونيكا، ومصطفى جلال باشا (بولندى الأصل).

ذهب ناظم إلى «بولو» وعمل مدرسا لفترة من الزمن، تعرف خلالها على «صادق آخى»، وهو اشتراكى يعتنق المذهب السبارتاكوسى، والذى أثر فيه بأرائه عن الاشتراكية. وسافر ناظم إلى موسكو، بدافع من تشوقه لمعرفة روسيا والثورة، حيث درس الاقتصاد والعلوم السياسية وتأثر خلال سنواته هناك، تأثراً عميقاً بالشاعر الروسى

«فلاديمير مايكوفسكى»، فانتهج أسلوبه فى الكتابة منذ ذلك الحين. وعمم الشعر الحر فى تركيا. وأصبح النصير المخلص للماركسية، وللتفسير الماركسى للفنون [انظر الماركسية]. وتزوج لأول مرة (من «نزهت») فى هذا الوقت تقريباً.

وعاد ناظم إلى تركيا فى سنة ١٩٢٤م. ونشر قصائده ومقالاته فى الصحيفة اليومية «إيدينليق». وفى سنة ١٩٢٥م حكم عليه بالسجن لمدة ١٥ سنة، بسبب نشاطاته السياسية، إلا أنه اختفى لفترة فى أزمير، ثم هرب إلى موسكو. وأصدر أول ديوان شعرى له فى «باكو». وفى سنة ١٩٢٨ تزوج لثانى مرة، وعاد فى نفس السنة إلى تركيا، منتهزاً فرصة العفو العام. وبدأ العمل كسكرتير فنى فى جريدة «رسيملى آى» (١٩٢٩م). وأصدر فيما بين سنتى ١٩٢٩م - ١٩٣٣م مجموعة كتبه العقائدية. وتزوج للمرة الثالثة (من بيراى). وقُدِمت له مسرحيتان على خشبة المسرح. وفى سنة ١٩٣٣م صدر ضده حكم بالسجن لمدة ٤ سنوات، إلا أنه إستفاد من العفو العام، الذى أعلن بمناسبة العيد العاشر لإقامة الجمهورية فى سنة ١٩٣٤م. وبدأ يكتب فى صحيفتى «أكسام» و «قات» تحت اسم مستعار «أرهان سليم» وعمل بعد ذلك فى استديوهات الأفلام. وفى هذه الأثناء كتب اثنين من أشهر أعماله، (ملحمة الشيخ بدر الدين) والتى أخذت طابع «الديوان»، إلى جانب تراكيب السير الشعبية للقصة التى تجرى وقائعها فى أوائل القرن الخامس عشر، عن طائفة من المهرطقين تعظ وتبشر بالشيوعية والثانية (لقطات لبشر من بلادى) وهى ملحمة تراچيدية بطوليه وفى سنة ١٩٣٨ وجهت إليه تهمة التآمر ونشر الشيوعية بين طلبة الكليات العسكرية، وصدر ضده حكم بالسجن لمدة ٢٨ عاماً وأربعة شهور. وكان السجن والحنين إلى الحرية

والحب والأمل، هى الموضوعات التى تدور حولها أعماله، خلال تلك الفترة. وظلت النبرة التفاؤلية هى السمة الغالبة على أعماله. وفى سنة ١٩٤٩م تعالت الاحتجاجات واتسع نطاقها ضد الحكومة لحثها على إطلاق سراحه، وهو ماتحقق بموجب العفو المعلن فى سنة ١٩٥٠م. وتزوج من «مونيفير أنداك»، والتى أنجب منها ابنه «مهمت» واستشعر التهديد لحياته، فهرب مرة أخرى أولاً إلى رومانيا ثم إلى بلغاريا وبولندا وموسكو وحصل على حق المواطنة البولندية، واتخذ له اسم «برزكى». وسحبت منه صفة المواطنة التركية فى سنة ١٩٥١م. وفى سنة ١٩٥٩م تزوج من فيرا تولكوفا. وتعكس قصائده فى هذه المرحلة الأخيرة حنينه إلى تركيا وشعوره بالمرارة. وتوفى فى ٣ يونيه سنة ١٩٦٣م فى موسكو متأثراً بأزمة قلبية.

ويتذمر ناظم فى الكثير من أعماله من الظلم الاجتماعى وقهر الجماهير، ويتوق إلى التغيير الثورى بينما تتسم قصائده فى الحب، عموماً، بالرقة والتفاؤل. واستخدم فى وصف الطبيعة، الجمل القصيرة الموحية والتشبيهات القوية والاستعارات المؤثرة، كما وظف معظم تقنيات المسرح والسينما لتوصيل رسالته.

مصطفى محمود[سيدم Cigdem]

ناظور

اسم كان يطلق فى الأندلس والمغرب العربى فى العصور الوسطى بمعنى برج المراقبة، وفى القرن التاسع عشر بمعنى الفنار، وقد يكون المعنى الأصلى هو القائم بالمراقبة، وتشير المراجع لمكانين يدخل هذا اللفظ فى اسميهما. الأول هو طرف الناظور، حاليا سانت بولا بجنوب أسبانيا.

والثانى هو حصن الناظور فى موقع غير معروف داخل الصحراء المغربية.

وحين يصف الأنصارى تحصينات مدينة سبتة المنيعة قبل الغزو البرتغالى (١٤١٥م) يتحدث عن «الطالع الكبير» ـ أى برج المراقبة ـ الموجود فوق جبل الميناء، (حاليا مونت هاكو) والمعروف لدى العوام بالناظور.

ومن الجدير بالذكر الإشارة لعدة أسماء داخل فيها ذلك اللفظ إما مباشرة أو بتحوير لفظى، فى أسبانيا والمغرب. ففى المغرب توجد مدينة تسمى «نادور» على خليج مليلة، بالقرب منها مرتفعات تشرف على الخليج تعرف بالأسبانية بـ «تيتاس دى نادور». وعلى المحيط الأطلنطى هناك حى من مدينة العرائش (لاراش) يسمى بالأسبانية «إل باريو دى نادور» يمتد إلى منطقة الفنار.

وفى أسبانيا توجد إلى الآن أسماء مثل: آنادور، آناوور، دانادور، آندادور، كلها يدخل فيها اللفظ بصورة واضحة أو خفية.

المصادر:

(١) J. D. Latham: *The stratigic defience of Ceuta in later Muslim period*, in iq. xv (1971-204.

على يوسف على [ج. د. لاثام J. D. Latham]

النجاشى

كلمة مستعارة من اللغة الأثيوبية يُقْصد بها فى العربية حاكم أثيوبيا (أو الحبشة) زمن الرسول [ﷺ] وفى أوائل عصر الإسلام ، والأصل فيها كلمة Nagase أى «يحكم ويكون ملكاً»

لم ترد الإشارة إلى النجاشى فى القرآن الكريم ولكنه كثير الورود فى السيرة النبوية، ولقد كان النبى [ﷺ] يعرف بعض الشئ عن الحبشة وملكها عن طريق جدّه عبد المطلب لما كان له من خبر مع أبرهة الحبشى، وتجارته مع الحبشة ذاتها كما يشير إلى ذلك ابن اسحق فى السيرة، ويقرر ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ = ٨٨٩م) أن حاضنة النبى [ﷺ] كانت امرأة حبشية هى أم أيمن كما أن ابن سعد فى كتابه الطبقات يقول إن النبى [ﷺ] كان يعرف الحبشية، ويمكن فى ذلك مراجعة كل من السهيلى (ت ٥٨١هـ = ١١٨٥م) والبخارى.

وإذا أخذنا بما يقوله البلاذرى فى كتابه الأنساب (ج ١ ص ٣٢) فإن النجاشى طُلب ذات يوم أن يجلس مجلس الحكم فى قضية اتهم فيها حرب بن أمية بأنه قتل يهودياً كان له جوار وحماية عند عبد المطلب، ولكن النجاشى رفض أن يجلس هذا المجلس، ومهما يكن الأمر فقد ارتبط اسم النجاشى

بالإسلام منذ وقت مبكر يرجع إلى سنة ٦١٥م، فلقد كانت «أكسوم» وملوكها النصارى منذ القرن السادس الميلادى معروفين فى مكة، ولابد أن الرسول [ﷺ] اعتبر النجاشى محايداً إن لم يكن حليفا حين أشار على أتباعه بالهجرة إلى الحبشة.

ويرد اسم الملك الحبشى فى المصادر العربية على أشكال شتى منها أضحمة وأصْمَحَة وصحمة إلى غير ذلك من الأسماء، وهناك كتاب تاريخ أثيوبى يقول إنه فى زمن ملك اسمه «ادرياز» ظهر محمد فى الشرق واحتل جميع البلاد، وقتل سحرة مصر وأحرق كتبهم ووصل إلى أرض السودان ولكنه عجز عن إخضاع مملكة الحبشة، ولم يطبع هذا الكتاب بعد.

ولما هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة نزولاً على نصيحة النبى [ﷺ] بعثت قريش طائفة من رجالها فى أثر هؤلاء المهاجرين ولكنها وصلت متأخرة عند خليج الشعيبة قرب جدة ومهما تكن مرات مجئ هؤلاء المهاجرين إلاّ أن جميع المصادر تتفق على أن النجاشى أحسن لقاء هؤلاء المسلمين المهاجرين إليه، ووقف إلى جانبهم ضد عبد الله ابن أبى ربيعة بن المغيرة ورفيقه عمرو ابن العاص وكانا قد جاءا إلى الملك ليحملاه على رد المسلمين وعقد مجلس أمام النجاشى وقسه وقام جعفر بن أبى طالب ابن عم الرسول [ﷺ] وعرض فى إيجاز إنجازات النبى [ﷺ]، وتلا آيات من القرآن الكريم لم ير فيها النجاشى ما يشير إلى أن الإسلام عدو للنصرانية [فلما سمع من القرآن ماسمع قال: «والله ما عيسى ابن مريم إلا ما قلت»، ثم قال للمهاجرين : إذهبوا فأنتم آمنون بأرضى، من سبّكم غرم» وعاد عبد الله وعمرو بن العاص إلى مكة.

وحدث فى أثناء إقامة المهاجرين بالحبشة أن اتهم أهل الحبشة النجاشى بأنه انصرف عن دينه ولكنه استطاع استرضاءهم بطريقة يقول ابن اسحق إنه يمكن تفسيرها بأنها فى صالح الإسلام، ثم أذن النجاشى لثلاثة وثلاثين من المهاجرين عنده بالعودة

إلى مكة، كما أن النجاشى استجاب لسؤال محمد [ﷺ] فأصدق أم حبيبة إلى النبى [ﷺ] بعد أن كانت قبل ذلك عند عبيد الله بن جحش الأسدى الذى تنصّر فى الحبشة، ومات، وكان وليهًا فى هذا الزواج خالد بن سعيد بن العاص، وكانت أم حبيبة هذه ابنة أبى سفيان بن حرب ومن المهاجرات الأوائل. ونعرف مما يذكره ابن سعد فى الطبقات أن النبى [ﷺ] أرسل فى السنة السابقة للهجرة ستة رُسُل من ناحية إلى حكام وملوك الأقطار المجاورة يدعوهم إلى الإسلام وكان من بينهم النجاشى، أما كتاب الرسول [ﷺ] إلى النجاشى الذى تسميه المراجع العربية بالأصْحَم بن أَبْجَر فقد حملة إليه عمرو بن أمية الضَمْرى، وإذا أخذنا بما تقوله الرواية الإسلامية فقد أسلم النجاشى «حتى لقد صلى عليه النبى [ﷺ] لما مات وترحم عليه وسأل الله الغفران له»

ولما كانت السنة التاسعة للهجرة (٦٣٠م) أرسل النبى عليه الصلاة والسلام علقمة بن مُجَزَّز المُدْلجى لإخراج القراصنة الأحباش من إحدى الجزر كما ذكر ابن سعد فى الطبقات لكن هذه الحملة لم تكن موجهة أبداً ضد النجاشى ولم يكن الأمر على هذه الصورة شأن الحملة البحرية التى يقال إن عمر بن الخطاب أرسلها سنة ١٩هـ (=٦٤٠م) ضد الأحباش بقيادة علقمة المدلجى، ولقد كانت نتيجة هذه الحملة ضارة بالمسلمين حتى لقد كفّ عمر بن الخطاب عن التفكير فى الحرب بحراً. ولا يعرف عما إذا كانت الحملات المنظمة التى قام القراصنة الأحباش (أو قيل إنهم حبشة) بشنها على السواحل العربية كان لها أثر فى اتجاه المسلمين نحو النجاشى إذْ يذكر كتاب «الإسلام فى الحبشة» أن القراصنة الأحباش أغاروا على جدة ونهبوها سنة ٨٣هـ (=٧٠٢م) وإن لم تكن إشارته إلى ماجاء فى كتاب مكة لفستنفلد وما أورده شبونجر صحيحة لأن الأول إنما كان يشير إلى حملة أبرهة على مكة أما الثانى فيقصد حملة علقمة.

على إننا نلتقى بالنجاشى مرة أخرى زمن الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٩٦هـ) الذى شيد القصر العظيم فى قُصَيْر عمرا بالأردن حيث ترد

الإشارة إلى أعداء الاسلام الذين هزمهم بنو أمية حيث يرد اسم النجاشى إلى جانب قيصر (أى الامبراطور البينزنطى) ورودريك (ملك أسبانيا القوطى وخسْر (فارس) وهو يدل على ما اعترى التفكير الإسلامى نحو الأحباش بعد عهد الرسول [ﷺ].

ولقد احتل النجاشى مكانة خاصة فى التاريخ الإسلامى فى العصور المتأخرة، نظراً للدور الذى لعبه فى أوليات ظهور الإسلام، ويتمثل ذلك فى كتاب تنوير الغبش فى فصل السودان والحبش الذى كتبه أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ)، كما أن إمام أيمن الزيدى المتوكل على الله اسماعيل (ت ١٠٧٩ هـ) يورد رسالة النبى (عليه الصلاة والسلام) وردّ النجاشى عليها.

وثم أمر آخر يرد فى الأخبار الإسلامية من أن بلاد النجاشى معفاة من «الجهاد»، فقد أورد أبوداود (ت٢٧٥ هـ) وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١) أن الرسول [ﷺ] قال: «اتركوا الحبشة ما تركوكم»، كما يورد أبو داود والنسائى (ت ٣٠٣ هـ = ٩١٥ م) الحديث القائل «دعوا الحبشة ما دعوكم واتركوا الترك ما تركوكم » وربما كان هذا الحديث مغموزاً. على أنه يجب التنبيه إلى أن الإشارة إلى ابن حوقل خاطئة، ذلك أنه يتكلم فى كتاب صورة الأرض عن «البُجة» ويقول «وليس دارهم بدار حرب» وليس فى هذه العبارة ما يشير أبداً إلى الجهاد بأىّ حال من الأحوال. أما فيما يتعلق بالسبب الذى من أجله لم يغز المسلمون الحبشة فى القرنين السابع والثامن فيرجع إلى أن بلاد النجاشى لم يكن يمكن الوصول إليها إلاّ عن طريق الحملات البحرية ولم يكن ذلك بالأمر اليسير لدى المسلمين فى العهود الإسلامية الأولى، ثم إن هناك أمراً آخر حال بين العرب وبين غزو مملكة الحبشة الا وهو إنها كانت مملكة فقيرة إن هى قورنت بالإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية.

المصادر:

(١) السهيلى: الروض الأنُف.

(٢) ابن سعد: الطبقات الكبرى.

(٣) W. Raven: Same Early Islamice Texts on The Negus

(٤) A.F. Beeston: Sabaic grammar.

مروان حسن حبشى [أ. فان دونزل E. van Donzel]

النجار الحسين بن محمد

هو الحسين بن محمد أبو عبد الله من علماء الجبرية والمرجئة فى عصر المأمون، ولد ونشأ فى مدينة قُم، وكان حائكاً فى دار الطراز، وقيل كان يعمل بالموازين، ولم تذكر المصادر تاريخ ميلاده ووفاته. ولو سلمنا بحقيقة الرواية القائلة إنه توفى حُزْناً على مناظراته مع النظام شيخ المعتزلة فمعنى ذلك أنه توفى فى القرن الثالث الهجرى والتاسع الميلادى.

كان النجار مريداً وتلميذاً لبشر المريسى إلا إن هذا لم يمنعه من التأثر بضرار بن عمرو فى مسائل معينة وكتب ضرار عدداً من الكتب يهاجم فيها المرجئة، ولم يتبع النجار ضراراً على نحو أعمى، فقد عارض عدداً من آرائه ووضع بدلاً منها آراء مناقضة.

لم تكن هذه صورة النجار التى رسمها التراث الإسلامى المنشق، فلم يجمع العلماء على الروايات الخاصة بأصول مذهبه، ويضيف الشافعى مذهبه ضمن المرجئة، ويعتبره الشهرستانى من الجبرية ومن ناحية أخرى تعتبره كثير من الروايات من المعتزلة، وعدم الإجماع على مناظرات النجار يرجع إلى أن مسائل المناظرات التى اهتم بها أهل القلم كانت مختلفة فتارة توافق آراؤه آراء أهل السنة فى بعض المسائل وفى البعض الآخر توافق المعتزلة.

وعند تناول مناظراته بالشرح الوافى فإنها تجعله مميزاً عن العلماء المعاصرين، ففى رأيه، الإيمان يشمل معرفة الله ورسله وأوامره والاعتراف بهذه الأشياء علانية، والإيمان يشمل عدداً من الخصال كل منها يتضمن الطاعة كما أن الإيمان الكامل هو إجمالى الطاعة، والإيمان يزيد ولا يقل، ولا يضيع الإيمان إلا بالكفر، فمفهوم الإيمان عند النجار يوافق أهل السنة، ولكن يخالف المرجئة، وبالنسبة لصفات الله فللنجار موقف خاص يختلف عن مؤيدى أهل السنة والمعتدلة، إذ أخذ برأى ضرار.

وبالنسبة لآرائه الجبرية، يرى النجار أن كل ما يحدث فى العالم هو

من القــوة المطلقـة والمســتمــرة لله، ولايســتطيع الإنســان تجنب قـوة الله ومن الواضح أن النـجـار كـان مـفكراً مـشهـوراً أثرت آراؤه فى المعـتـزلة فى فـترة الـتكوين عن طريق مـعـارضتـه الشديـدة لهم، فى حين أن آراءه مـهدت الطريق لدفاع علماء الـسنة عن مذهبهم على أســاس المناظرات العـقليـة التى لم تكن ذات قيمة قبل عصره.

المصادر:

(١) الخياط: كتاب الانتصار .

(٢) الأشعرى، مقالات الإسلامين.

(٣) المقدسى : البدء والتاريخ.

(٤) أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة .

البيومى إبراهيم [هـ. س. بيبرج، عثمانو H. S. Nyberg K. AThanino]

نجد

اسم يُطلق على الإقليم المشـتمل على الـهـضبـة الواقعـة شرقى منخـفضـات البـحر الأحمـر (إقليم تهـامة) وجـبال الـحجاز فى شبه الجزيرة العربية.

الجغرافيا والسكان:

يُقـدر امـتـداد أراضــى نجـد بنحـو ٢,٣٤٠,٠٠٠ كيلو متر مـربع وعاصمة الإقليم هى الرياض، وأهم مدنه: بريدة، وعنيــزة، وحـائل، والقطيف. ومــعظم سكان نجد سُنة على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ويتبعون التعاليم الوهابية، عدا سكان منطقة الإحساء فغالبيتهم شيعة. وينتـمى أهل نجـد إلى قـبـائل: مُطيـرْ، وحرب، وعـتيبـة، وسُبيـعة، وعجـمان، وبنى مرة وقحطان.

والقـسم من نجد الـواقع فى شمـال شبـه الجزيرة يشكل جزءًا من الهضـبة الصـحـراوية الكبـرى، التى تكونت من صـخـور قديمـة ومن الحـجـر الرملى واللابة البـركـانيـة، وتجـرى عـبـره سلسلتان كبيرتان من الجبال عرفتا فى الماضى باسم جـبـال «طئ»، أو «أجـا وسلمى» وتعرفان الآن بجـبال «شمر»، وهمـا تتشكلان من أحـجار الجـرانيت. وإلى الجنوب الشـرقى تقوم الهـضبـة التى تكونت من الحـجـر الرملى، والتى نشـأت بفـعل عـوامـل التـعـرية، وهى تنحـدر نحو الخليج العـربى من ناحيـة ونحو الربع الخالى من الناحية الأخرى.

وهى تبدأ من الجنوب الشرقى بمنطقة العقيم، وتمتد شرقًا من الوشم إلى العريض بمحاذاة مدينة الرياض، ثم تتجه غرب واحة الخرْج، وإلى الجنوب الغربى تجاه وادى الدواسر. ويعتبر جبل العمارية أو جبل الجِدّ، أهم مرتفعات هذه الهضبة إذ يصل إرتفاعه إلى نحو ٢٠٠٠ متر فوق مستوى سطح البحر.

ويقع إقليم نجد فى منطقة سهوب وصحراء، وتحتل صحراء النفوذ والدهناء الجزء الأكبر من قسمه الشمالى، ويتصل بهما الرُبع الخالى فى الجنوب الشرقى. ولا توجد فى نجد أى جداول مياه دائمة طوال العام، ولذلك يعتمد الإقليم فى ريه على قنوات عميقة مغطاة تستمد مياهها من الآبار. وفى واحة الخرج يصل عمق الآبار إلى ما بين ٦ إلى ١٢ مترا، وفى الأفلاج يصل إلى ١٨ مترا، أما فى حائل والرياض فيصل إلى ٢٤ مترا.

وتُعد منطقة «شرق» أغنى مناطق نجد، كذلك اشتهر كل من وادى الجرير ووادى المياه بخصب مرعاهما. وقد كان للخلفاء الأولى «حمى» أى «مراع شاسعة» فى منطقة الدرعية والربذة والفيض وناقع، وكان أشهرها «حمى الدرعية»، التى خصص الخليفة عمر بن الخطاب فيها مساحة قطرها ستة أميال عربية فرعى لثلثمائة فرس و ٣٠,٠٠٠ جمل من خيول وجمال جيش المسلمين. وقد زاد الخليفة عثمان نطاق هذه المساحة فبلغت عشرة أميال فى عهده. وظل الحال كذلك إلى أن تخلى الخليفة العباسى «المهدى» عن هذا الحمى.

وفى القرن السادس الميلادى كانت نجد ما تزال مغطاة بالأشجار الخشبية، وخاصة فى منطقة الشاروبة ووادى الرُمة. بينما لم يعد الآن فى بلاد نجد سوى بقايا قليلة من هذه الغابات.

وفى التاريخ الحديث قام الملك عبدالعزيز بن سعود فى الربع الأول من القرن العشرين بإقامة مستوطنات فى نجد عُرفت باسم الهِجر، بهدف توطين البدو فيها.

نجد فى الحقبة البترولية:

واستفادت نجد من التوسع السريع فى صناعة البترول فى المملكة

السعودية الذى بدأ بحمية فى الخمسينات وسرعان ما تم الانتفاع بالنفط الخام والغاز الطبيعى ومنتجات النفط فى نجد فى إطار سياسة قومية مدروسة، ومد خط لأنابيب البترول من الدمام إلى معامل التكرير فى الرياض وفى السبعينيات كان البترول يُحمل خاما من الشرق إلى الساحل الغربى عبر نجد، مما وفر البترول من أجل التطورات الصناعية والتطورات الأخرى المرتبطة بها والتى جرت على نطاق واسع.

احتفظت الزراعة بأهميتها فى واحات نجد ومدنها الصغرى، وتزرع فى واحات نجد أنواع جيدة من التمور، كما تزرع محاصيل أخرى من الحبوب من بينها القمح والشعير. والحيوانات الزراعية المقتناة فى المنطقة كبيرة العدد ومتزايدة، وقد قامت فى الخرج صناعة ألبان حديثة تشمل ثلث جميع الماشية الموجودة بالمملكة.

وتتسم الرياض بواحد من أعلى معدلات النمو السكانى فى البلاد، حيث بلغ تعداد سكانها سنة ١٩٨٧، ١,٣ مليون نسمة. ونتيجة لتوسع العاصمة صارت القرى المحيطة بها جزءًا منها وحظى إقليم نجد بتطورات حديثة فى وسائل النقل والمواصلات؛ إذ افتتح خط حديدى بين الرياض والدمام سنة ١٩٥١، كما أن الرياض هى نقطة التقاطع المركزية للطريق الرئيسى عبر شبه الجزيرة ـ الذى اكتمل عام ١٩٥٧ ـ مع بقية الشبكة القومية للطرق.

المصادر:

ـ الاصطخرى: المسالك والممالك.

ـ ابن حوقل: صورة الأرض.

ـ قدامة بن جعفر: كتاب الخراج.

ـ ياقوت: معجم البلدان.

- Moliver: The economy of Saudi Arabia

- Niblock: State, Society and econmy in Saudi Arabia.

- Clements: Saudi Arabia.

نجران

مدينة فى شمال اليمن ومركز مدنى هام فى الجزيرة العربية فى الزمن القديم. وهى مركز زراعى وصناعى وتجارى بفضل موقعها الجغرافى،

وكانت مشهورة بحبوبها، وفواكهها وخضرواتها ومصنوعاتها الجلدية ومنسوجاتها، وتقع وسط وادى خصيب، يسمى أيضاً بنجران. وتدين بأهميتها كمحطة للقوافل لوقوعها عند ملتقى طريقين رئيسيين لها، أحدهما ينطلق من حضرموت إلى داخل الحجاز إلى شرق البحر المتوسط والآخر يمتد إلى الشمال عبر اليمامة إلى إقليم الجزيرة العراقى.

ويكفى لإظهار أهميتها أنها فى القرن الرابع الميلادى استلفتت انتباه امرئ القيس «ملك كل العرب» (توفى ٣٢٨م)، وقبلها بثلاثة قرون احتلها «أيليوس جالوس»، الذى أرسله أغسطس على رأس حملة ضد جنوب شبه جزيرة العرب. وأحرزت شهرة عالمية فى القرن السادس الميلادى بسبب سلسلة من الأحداث المتعاقبة غير العادية. أبرزها دخول المسيحية إليها فى القرن السابق على يد أحد التجار اليمنيين ويسمى بحيان أو حنان.

وعلى الرغم من أن طلائع المسيحية الأولى جاءت من الحيرة، حيث تنصر حيَّان هنالك، وتوافدت بعثات مسيحية أخرى من سوريا البيزنطية والحبشية على نجران، مما جعلها مركز المسيحية الرئيسى جنوب شبه الجزيرة. وعاشت طوائف مسيحية مختلفة فى نجران، لكن السيادة بينها كانت لليعاقبة.

وحوالى ٥٢٠م استولى ملك حمير ذو نواس اليهودى على نجران وخيَّر مسيحييها بين اعتناق اليهودية والموت. مما أدى إلى استشهاد عدد كبير من نصارى نجران. وردَّ إمبراطور بيزنطة وملك الحبشة بإرسال حملة مشتركة قضت عليه سنة ٥٢٥م وأخضعت اليمن لمدة خمسين عامًا للنفوذ الحبشى والبيزنطى. وكانت قبيلة الحارث بن كعب أكبر القبائل العربية فى نجران، وهم من الأزد، الذين ينتسب إليهم الغساسنة حلفاء بيزنطة فى الشرق. وصارت نجران آنذاك مدينة حافلة بالكنائس والأديرة وعلى رأسها ما يعرف بكعبة نجران.

وفى سنة ٥٧٠م احتل الفرس جنوب شبه الجزيرة بما فيه نجران،

وظلت تحت الحكم الفارسي حتى مجيء الإسلام. وفي سنة ٦٣٠م / (عام الوفود) جاء وفد نجران إلى المدينة ليُعلن إسلام أهلها، أما من لم يسلم فكان عليه دفع الجزية .

وفي خلافة عمر، هاجر بعض من أهل نجران إلى العراق وأقاموا في محلة عُرفت بالنجرانية قرب الكوفة.

وبسبب موقع نجران في منطقة خصيبة ازدهرت في ظل الإسلام، وظلت مركزًا هامًا في حياة المنطقة الاقتصادية. وصار لزعمائها النفوذ في الدولة في صدر الإسلام، كأخوال للسفاح أول خلفاء الدولة العباسية وكانت «رِيْطة» أم السفاح، من بني عبد مدان النجرانيين.

ولايزال الأخدود القديم قائمًا على هيئة أطلال خرائب جاثمة في جنوب نجران الحالية في منطقة عسير في العربية السعودية.

المصادر:

(١) محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية.

(٢) ابن المجاور: تاريخ المستبصر.

(٣) ياقوت: معجم البلدان.

(٤) Lammens: *Le califat de Yazid Ier*.

(٥) Irfan Shahid: *The Martyrs of Najran*.

د. عطية القوصي[عرفان شهيد Irfan Shid]

النحو

لغوياً «طريق» واصطلاحاً تستخدم الكلمة للدلالة على القواعد اللغوية، وعند الخوارزمي فإن هذا الفن أو الصناعة يطلق عليه في اليونانية «جراماتيك»، ويلاحظ الأزهري أن اليونانيين ينعتونه بأنه علم الكلمات ودراسة العلوم.

ويعتبر أبو الأسود الدؤلي في نظر الأغلبية مؤسس هذا العلم بناء على طلب علي بن أبي طالب ووالي العراق زياد بن أبيه فقد قام بتأليف أول عمل يتعلق بالقواعد حين شاع اللحن في قراءة المصحف. وأما سبب التسمية فيقال إن عليا حين بين لأبي الأسود منهج العمل قال له «انح نحو هذا» أو قال عند إتمام كتابه أنحو نحو هذا.

١ ـ التعريف :

من بين التعاريف العديدة، نختار هذا التعريف للرّمانى فى «الحدود» : الغرض من النحو هو تبيين الصواب من الخطأ فى التعبير، طبقا لمذاهب العرب، عن طريق القياس. وأما القواعد فإنها علم المقاييس المستنبطة من خلال استقراء اللغة العربية.

٢ ـ الأصل :

يذهب رأى إلى أن الخطوط العريضة للنحو العربى مقتبسة من أعمال أرسطو، ويرفض رأى مضاد ذلك بشدة مبيناً العلاقة الوثيقة بين النحو والفقه فى المصطلحات والدلالة.

وقد لاحظ مؤلف هذا الجزء من الموسوعة، اختلاف المصطلحات التى استخدمها سيبويه تماما عن تلك المصطلحات التى استخدمها أرسطو والتى تناول فيها قواعد لغوية، وبدون إنكار لما قد يكون من تأثير لأرسطو على النحويين فى بغداد بدءا من القرن الرابع، فإن لنا أن نفترض أن علم النحو قد تشكل فى القرن الثانى غير متأثر بأى تأثير أجنبى، شأنه فى ذلك شأن العلوم الإسلامية الأخرى كالتفسير والفقه التى دونت خلال النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى، فى معقلين علميين فى العراق وهما البصرة والكوفة.

٣ ـ المدارس النحوية :

ينقسم النحو العربى تقليديا إلى مدرستين متنافستين تتميز إحداهما عن الأخرى: مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، وبالتالى فقد ظهرت فى القرن الثالث مدرسة توفيقية فى بغداد.

وقد ذهب بعض الباحثين فى اللغة (مثل G. wei) إلى أن الخلاف بين المدارس الثلاث سطحى، ولكنه حتى لو كانت المنهجية واحدة فى مدرستى الكوفة والبصرة، فإن الخلافات بينهما لا يمكن إنكارها.

وأول ما يظهر من خلاف هو فى المصطلحات، فـ «الجر» فى مدرسة يقابل «الخفض» فى الأخرى، و «العطف» يقابل «النسق»، و «المكنى» يقابل «المضمر». ثم يبدو الخلاف فى المفاهيم العامة مثل طبيعة الكلمات فالكوفيون يعتبرون «اسم الفاعل» فعلا

وليس اسما كما يرى البصريون، وأنه يعبر عن المضارع (فعل الحال) كما يرون المصدر مشتقاً من الفعل وليس العكس.

ولكن الخلافات أوسع انتشارا فى مسائل النهايات الإعرابية كما بينه الأنبارى فى كتابه «الإنصاف فى مسائل الخلاف» فإنه يتناول مشكلات العمل والعامل.

٤ ـ التطور :

بنهاية القرن الثانى كانت كل القواعد المستخلصة من الشعر الجاهلى ومن القرآن الكريم قد تم تدوينها فى عملين، الأول منهما، وهو «كتاب فى النحو» لسيبويه البصرى، هو الذى كتب له البقاء. أما الثانى فهو «حدود النحو» للفراء الكوفى.

وفى القرن الثالث، قام المبرّد بتدريس الكتاب الأول، وثعلب بتدريس الثانى. وقد تمكن الأول فى كتابه «المقتضب»، بفضل وضوحه وإيجازه، من نشر المدرسة البصرية فى بغداد التى أصبحت مركز الدراسات اللغوية.

وفى النصف الأول من القرن الرابع أكد ابن السراج تلميذ المبرد، السيطرة القاطعة للمدرسة البصرية عن طريق كتابه «الأصول» و مختصره «الموجز»، وإن ظل بعض النحاة يتبعون مدرسة الكوفة، والبعض المدرسة التوفيقية كالزجّاج؛ فى أحد أعماله عن أسباب الظاهرة النحوية.

وكان النصف الثانى من القرن الرابع العصر الذهبى للدراسات النحوية فى بغداد، ففيه ظهر الصرفى المشهور بشرحه لكتاب سيبويه، والفارسى مؤلف «الإيضاح والتكملة» والرمانى بمؤلفه فى شرح كتاب سيبويه أيضاً، والذى ينسب إلى المزج بين المنطق والنحو، وإدخال مصطلحات جديدة فى كتابه «الحدود». أما أعظم نَحْوِيّى هذا العصر فهو بلا جدال ابن جنى، الذى وضع كتاباً استرشادياً «كتاب اللُّمع» وثلاثة كتب أخرى: «المنصف» فى علم الصرف، و«الخصائص» فى المنهجية، و «سر صناعه الإعراب» والذى يتحدث فيه عن الصوتيات، خلاف ما يوحى به عنوانه

كما تجدر الإشارة إلى معاصرة ابن فارس لمقالته الرائدة فى علم فقه اللغة المسماة «الصاحبى فى فقه اللغة» (نسبة للصاحب بن عباد، الوزير المهدى إليه هذا العمل).

ويتميز القرن الخامس بانحسار فى الكتابات النحوية بعد المد الذى شهده القرن السابق، وليس هناك ما يستحق الاشارة إليه عدا الجرجانى وكتابه «العوامل المائة» والذى ترجم إلى اللاتينية عام ١٦١٧م.

وشهد القرن السادس عودة الروح للكتابات النحوية، أولا عن طريق الزمخشرى الفارسى وكتابه الموجز والواضح «المفصل» الذى تناوله بالشرح العالم ابن يعيش، ثم فارسى آخر هو «المطرزى» الذى ألف كتاباً استرشادياً هو «المصباح» وأخيرا ابن الأنبارى العراقى مؤلف «الإنصاف» السابق الاشارة إليه ومختصر عن الأسئلة والأجوبة و «أسرار العربية» و«كتاب لمع الأدلة».

وفى القرن السابع ، قام المصرى ابن الحاجب بتلخيص كتاب الزمخشرى فى عملين: «الكافية» فى النحو و«الشافية» فى الصرف قام بشرحهما الفارسى «الأسطرباذى». كما قام ابن مالك بوضع كتابين: «تسهيل الفوائد» وألفيته الشهيرة على غرار ألفية ابن معطى المصرى، كما وضع الأندلسى ابن عصفور كتابين: «المقرب فى النحو»، و«الممتع فى الصرف».

وأخيرا، قام ابن هشام من مصر بوضع «شذور الذهب» و «قطر الندى»، وكتابا ثالثا أكثر إسهابا هو «مغنى اللبيب» الذى يعتبر المرجع فى تدريس النحو إلى يومنا هذا فى الجامعات فى البلدان العربية.

٥ ـ أقسام العلم :

طبقا لمنهج سيبويه، ينقسم العلم إلى «أبواب» متعددة، يمكن تقسيمها منطقياً إلى قسمين رئيسيين [النحو والصرف].

ويتناول القسم الأول النهايات الإعرابية لأنواع الكلام الثلاثة : الاسم والفعل والحرف. بحسب بنيتها وموقعها الإعرابى، وهو تسعه أقسام:

١ ـ المعرب من الأسماء بعلامات الإعراب الأصلية الرفع بالضمة، والنصب بالفتحة، والجر بالكسرة.

٢ ـ الإعراب بالعلامات الفرعية.

٣ ـ التوابع.

٤ ـ الممنوع من الصرف وغير الممنوع من الصرف.

٥ ـ المبنى من الأسماء .

٦ ـ المعرب من الأفعال بالعلامات الأصلية : المرفوع بالضمة والمنصوب بالفتحة والمجزوم بالسكون [وبالعلامات الفرعية].

٧ ـ المبنى من الأفعال.

٨ ـ المبنى من الحروف.

٩ ـ تغيير نهاية الكلمة بسبب غير الإعراب .

أما القسم الثانى فيتناول تصريف أبنية الكلمات أوله فرعان :

١ ـ التشكيل البنيوى للكلمة كالتصغير والترخيم والاشتقاق من المصدر.

٢ ـ التشكيل الصوتى كالإدغام والإبدال والحذف والتحويل والزيادة.

وهذا التقسيم الثنائى المتوارث منذ عهد سيبويه فى كافة الأعمال المتعلقة بالنحو، قد يعتريه بعض التغييرات الطفيفة، خلال هذين التقسيمين الرئيسيين.

على يوسف على [ج. (تربيو) G. Troupeau]

النذر

ترجع عادة النذر إلى ما قبل الإسلام، وتطورت فى عهده. كما أنها معروفة لدى اليهود والآراميين والآشوريين. ويمكن عند العرب أن يكون النذر بالحيوانات، ويعقد بصيغ جادة تبين أن الحيوان قد خرج من دائرة الشئون الحياتية إلى دائرة المقدسات.

وقد يكون النذر للحصول على نتائج طيبة فى مجال معين، كأن ينذر حيوانا كلما وصل القطيع مائة رأس. وتقول قصة نذر عبد المطلب إنه نذر أن يذبح أصغر أبنائه عندما يصل عددهم عشرة، ولكن هذا النذر قد افتدى بمائة من الإبل. وقد تنذر امرأة لا تلد وليدها للرهبنة إن هى رزقت به. وكذلك يكون

النذر للشفاء من مرض أو للنجاة من ضائقة أو خطر، وللانتصار فى المعارك، ومن المسافر فى الصحراء إن وصل سالما، ولراكب البحر لنفس السبب. وقد نذر عمر ألا يأكل السمن أو اللبن أو اللحم حتى تنقضى المجاعة.

وقد يمس النذر الشخص نفسه، كما نرى فى قص الشعر، ليس فقط فى الحج، بل أيضًا بعد تقديم قربان أو أضحية بعد العودة من رحلة. وقد يربط بين أداء فرائض عادية، كالحج، بنذر ما (سورة الحج، الآية ٢٩، «ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم ...»)، قد يكون على صورة التزام ما، كأن يحج المرء ماشيا. والاعتكاف أيضا قد يكون عن نذر فقد نذر عمر أن يجعل الاعتكاف الليلى فى الحرم المكى وقد كان معروفا عند العرب الأقدمين.

وقد كان التقشف والزهد ذا هدف محدد هو التطهر الروحى وتقوية الروح وخشية الخالق من الأمور التى تمارس قبل الإقدام على جلائل الأعمال، خاصة الحروب. فقد كان ينذر مثلا عدم التعطر أو الاقتراب من النساء أو شرب الخمر قبل الأخذ بثأر مثلا: وصيغة النذر تكون فى هذه الحالة مثلا «الخمر والنساء على حرام إن لم أفعل كذا». وقد يحدد للنذر مدة معينة يتم فيها الأخذ بالثأر. كما قد يكون النذر بالصوم. وتدخل أعمال الامتناع أو الأداء أو القيام بالعمل فى صيغة النذر، كأن يقال «نذرت على نفسى» أو «نذرت مالى» أو «نذر دم فلان»؟ وبعد تحقيق الرغبة، قد يتم النذر للامتنان.

ويأخذ النذر صورة عهد بين الناذر والذات الإلهية (سورة التوبة، الآية ٧٥ «ومنهم من عاهد الله ...»، والأحزاب ٢٣ «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ...»، والفتح ١٠ «ومن أوفى بما عاهد عليه الله ...»). ويعتبر النكوص عن الوفاء ـ فى هذه الحالة ـ خطيئة فى حق الله. والنذر بالنفس يكون مرادفا لقضاء النحب، كما فى الآية السابقة من سورة الأحزاب «فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر». وبالتدريج زادت أهمية العهود الملزمة، وأصبح التركيز على النذر المادى قليلا وقد يأخذ التعهد على

النفس صورة عتق عبد أو تطليق زوجة وفقاً لشروط معينة، أو ذبح كل إبله لو كان كاذبًا. وفى هذه الصور يكون النذر أقرب لليمين.

ويعامل الإسلام النذر واليمين معاملة واحدة، ويجعل القرآن كفارة فيمن يحنث فى اليمين المنعقدة (ولا يؤاخذ على اليمين اللغو) لقوله تعالى: «لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين..» سورة المائدة آية ٨٩». وبالنسبة للعزم على مقاطعة الزوجة، فيحرم القرآن الإيلاء أكثر من أربعة أشهر، وعلى الشخص بعدها إما العودة لمعاشرة الزوجة ويلزمه عندئذ كفارة أو الطلاق. أما الظهار فهو محرم قطعيا (الأحزاب ٤، المجادلة ١ ـ ٥). ومع الإسلام ظهرت فكرة أن النذور ليس لها قيمة، لأن المرء لا يمكنه أن يجبر الله على شيء، ومن ثم فتوجد أحاديث تحث على الوفاء بالنذور، وأخرى تمنعها. ومن تتبع الأحاديث نجد أن هناك فرقا بين النذور بأداء طاعات، الهدف منها التقرب من الله «نذور التبرر» وبين الأيمان المشروطة التى تؤدى هدف الحث أو الامتناع أو التقوية. وهذه تسمى «نذور اللجاجة والغضب». ومثل هذه الأيمان منهى عنها، ولكنها تعامل معاملة الأيمان. ويجب ألا يكون موضوعها أمرا محرما، وإلا كان غير معتبر فى رأى البعض، ومعتبراً ولكن يجب النكول عن تنفيذه عند البعض الآخر. ولا يصح أن يكون موضوع القسم فرض عين. ويجب أن يكون الناذر مكلفا وحر الإرادة.

ترجمة على يوسف على [ج. بدرسن J. Pedersen]

نزار بن المستنصر

أحد المطالبين بالخلافة الفاطمية، ولد فى العاشر من ربيع الأول ٤٣٧هـ/ السادس والعشرين من سبتمبر ١٠٤٥م. فبعد موت أبيه الذى خلعه شقيقه الأصغر المستعلى، هرب نزار إلى الاسكندرية، واتخذ لقب «المصطفى لدين الله»، وقام بثورة فى أوائل عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م بمساعدة الحاكم، «نصر الدولة افتاكين»، الذى كان يحقد على «الأفضل»، وأيضا بمساعدة سكان

المدينة - ونجح فى أول الأمر فى صد «الأفضل» وتقدم حتى مشارف القاهرة، تؤيده القوات العربية، ولكن الأفضل سرعان ما سيطر على الميدان، وبعد حصار قصير فى الاسكندرية استسلم نزار قرب نهاية العام نفسه، وسيق إلى القاهرة وسجن هناك بأمر من المستعلى.

وتنظيم الاسماعيلية فى فارس يعترف بأن نزار هو الخليفة الشرعى للمستنصر. وقد كان هذا التنظيم، مع فروعه، فى سوريا، يشكل جماعة جديدة (الدعوة الجديدة) التى تعارض جماعة «المستعلى» (الجماعة المستعلية) أو الدعوة القديمة، والتى تعرف الآن بالخوجه أو «البهرة» Bsharas على التوالى، وهناك فريق فى النزارية كان يعترف بأن نزار لم يمت، وأنه سوف يعود، باسم «المهدى» أو مصاحبا له، ولكن الأغلبية كانت تعتقد أن تسلسل نسبه مستمر.

المصادر:

(١) B. Lewis: The a ssassins, avad-ical sect in Islam London 1967.

[H. A. R. Jibb هـ. أ. ر. جيب] بهجت عبدالفتاح

نزارية

فرع كبير من الإسماعيلية، يمكن أن تعود بدايتها إلى الصراع على الخلافة الذى أعقب موت الخليفة والإمام الفاطمى المستنصر بالله (المتوفى عام ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م) ويطلق على هؤلاء الذين يدينون بالولاء لنزار - الابن الأكبر للمستنصر - ويلقبونه الخليفة والإمام، وهؤلاء الذين يقولون إنهم ينحدرون منه، اسم النزارية. وكانت أول شخصية مهمة تؤيد وتدعم الشخصية النزارية فى مرحلتها الأولى - وخصوصا فى فارس - الداعية المعروف «حسن الصباح» الذى استطاعت النزارية تحت قيادته أن تنشئ اتحاداً من الإمارات فى فارس وسوريا، وترتبط بمقتل «ألوموت» الجبلى (وهو القلعة التى كان يعيش فيها حسن الصباح).

وقد استمرت دولة النزارية فى فارس أكثر من مائة وخمسين عاما قبل أن يقضى عليها المغول بوحشية وانتهت فى عام ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م. وناضلت الجماعات المختلفة فى سوريا وفارس

لكى تعيش فى ظل ظروف كانت قاسية فى بعض الأحيان ـ واستطاعت الدعوة أن تقوم بنشاط تبشيرى أدى إلى ظهور جماعة فى شبه القارة الهندية وخصوصا فى البنجاب والسند وجوجارت، وهى يطلق عليها «الخوجة» .Khadjas

ويتميز تاريخها فى المرحلة الحديثة بانتقال الإمامة من فارس إلى الهند البريطانية فى القرن التاسع عشر وبعد ذلك إلى أوربا حيث يوجد المقر الحالى للإمام «شاه كريم أغاخان». وتوجد جماعات النزارية الآن فى أكثر من خمس وعشرين دولة فى آسيا وافريقيا وفى بريطانيا وأوربا والولايات المتحدة وكندا.

المصادر:

(١) F. Daftary: *The Isma'ilis: their history and dothines (Cambridge 1990).*

(٢) Poonawala: *Biobibliography of Isma'ili literatnre (Malibn 1977)*

[بهجت عبدالفتاح عبده [ازيم نانجىAyim Nanji

النسائى

أبو عبد الرحمن أحمد بن على بن شعيب بن بحر بن سنان مؤلف واحدة من ست مجموعات للحديث؛ ولد عام ٢١٥هـ/ ٨٣٠م وتوفى عام ٣٠٣ هـ/ ٩١٥م. ولا يعرف إلا القليل عنه. ويقال إنه قام برحلات واسعة لسماع الحديث وإنه استقر فى مصر، وبعد ذلك فى دمشق، وإنه مات نتيجة لسوء مالقى من المعاملة بدمشق ويقال بل مات فى الرملة لميله لعلى بن أبى طالب ووقوفه ضد الأمويين، ولذلك اعتبر شهيدا ودفن بمكة.

أما كتابه عن الحديث فينقسم إلى واحد وخمسين فصلا، كل منها ينقسم إلى أبواب ـ أما الموضوعات فقد أفسح مساحة كبيرة للأحاديث التى تتعلق بالعبادات أما فصوله عن «الإحباس» والنحل و«الرقبى» والعمرة، فلم ترد فى سواها من المجموعات، ومن جهة أخرى فإن الفصول التى تتعلق بالإيمان بالأخرويات (الفتن والقيامة .. الخ) وسرد المناقب .

ويذكر بعض المؤرخين تسعة أعمال أخرى للنسائى منها كتاب الخصائص فى فضل على بن أبى طالب (القاهرة ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م ـ و«كتاب الضعفاء والمتروكين (طبع فى أجزاء ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦م. وفى الله أباد ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م) والسنن و«تسميات فقهاء الأمصار».

المراجع:

ـ الذهبى: طبقات الحفاظ.

ـ ابن حجر العسقلانى: تهذيب التهذيب (حيدر أباد ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م)

ـ الزركلى: أعلام.

بهجت عد الفتاح(أ. ج. وينسنك A. J. Wensinek)

النسخ

أو «الناسخ والمنسوخ»، عنوان عام لعدة نظريات فى ميادين علوم التفسير والحديث وأصول الفقه، من حيث إن المقارنة تكون بين الأحاديث ببعضها، أو الآيات القرآنية ببعضها البعض، أو الآيات القرآنية بالأحاديث عندما يوجد بينها تعارض.

وكون الرسول [ﷺ] قد امتدت بعثته لربع قرن، يثير مسألة التدرج فى التشريع فيما يتعلق بتفصيلات القرآن والسنة. والنسخ يتعلق بهذين المصدرين وبالعلاقة بينهما. والأكثرية تعتقد بإمكانية نسخ الآية بغيرها، والحديث بحديث مثله. أما نسخ القرآن بحديث أو الحديث بالقرآن فيثير جدلا واسعا بين العلماء.

ويذكر ابن مسعود أنه قبل هجرته للحبشة كان يحيى الرسول [ﷺ] أثناء صلاته فيرد عليه التحية، ولكنه بعد عودته بادره بالتحية فلم يرد عليه، وبين له بعد الصلاة أن الأمر نزل من الله بعدم الكلام أثناء الصلاة، وهذا مثال لنسخ قاعدة مصدرها حديث بحديث آخر.

ومن نسخ القرآن بالقرآن يشار للآية ١٨٠ من سورة البقرة التى تتحدث عن جعل الوصية للوالدين والأقربين على أنها منسوخة بآيات المواريث التى حددت الأنصبة فى سورة

النساء. وأيضًا الآيات المكية التى كانت تحث المؤمنين على الصبر على أذى الكفار، مع الآيات المدنية التى تأمر برد العدوان، كدليل على أن تغير الظروف يقتضى تغير القاعدة. والترتيب الزمنى هو ما يبين حكمة التغيير، حيث إن القرآن الكريم يجب ألا ينطوى على تعارض بنص الآية ٨٢ من النساء «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا».

والعنصر الأساسى فى المفهوم العام للنسخ هو التعديل والاستبدال ولكن أضيف لذلك بالنسبة للقرآن فقط معنى المحو، وذلك تأويلا للآيات ٦ ـ ٧ من سورة الأعلى «سنقرئك فلا تنسى، إلا ما شاء الله» والرعد ٣٩ «يمحو الله ما يشاء ويثبت ...» والإسراء ٨٦ «ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك ...» والحج ٥٢ «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولانبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته، فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته ...»، والبقرة ١٠٦ «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها».

والآيتان الأخيرتان تذكران النسخ صراحة. ومن تلك الآيات نستخلص أن نسيان الوحى من الرسول جائز وقوعه، واستحالة وقوع ذلك منه مرده أنه محكوم بقدرة الله الذى له أن يضع كتابه فى صورته النهائية التى يراها له. ووجه الخلاف يقع فى المواضع التى كان فيها النسخ، وتأثيرها فى تشكيل الصورة النهائية لنظرية النسخ. ومما يذكر فى هذا القبيل ما قيل عن محو آيات نزلت بخصوص شهداء بئر مؤتة، وبشأن ابن آدم، وأن سورتى التوبة والأحزاب كانتا فى نفس طول سورة البقرة، حتى «رفع» الله هذه الآيات وغيرها، ليكون المصحف فى النهاية على الصورة التى نراها عليه الآن، بعد أن تم جمع متفرقاته بعد وفاة النبى [ﷺ].

ويعطينا التفسير بالمثل الدوافع والمصطلحات فى موضوع النسخ، أو التعديل التشريعى، فبمقارنة الآيتين ١٠١ من النحل «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر...» بالآية ١٠٦ من سورة البقرة

المذكورة سابقا، فإن استخدام لفظ «آية» فى الآيتين يبين أن المقصود هو الآيات القرآنية [وليس بمعنى «معجزة»]، ومن ثم فإن جواز التبديل، أو حتى المحو سيحدث أثره على النصوص، من ذلك: الآية ٦٦ التى خفضت العدد الذى يستطيع للمسلم أن يحاربه من عدوه من عشرة، كما ورد فى الآية السابقة عليها، إلى اثنين (يسمى هذا فى الفقه «حد الزحف») والآية ١٣ من المجادلة التى ترفع عن المسلمين الصدقة التى تقدم بين يدى الرسول [ﷺ] المذكورة فى الآية ١٢ السابقة عليها، وآيات تغيير القبلة فى سورة البقرة، والآية ٢ من النور بالنسبة للآية ١٥ من النساء فيما يتعلق بعقوبة الزنا. وقد تناولت دراسات متخصصة عديدة تعد بالمئات، أمثلة على النسخ وأحكامه. فالآية ٥ من التوبة، والمسماة «آية السيف»، قيل إنها نسخت مائة وأربعا وعشرين آية.

والحقيقة ذات المغزى أن الآية ١٠٦ من البقرة، وهى البرهان الأساسى للنسخ، تضع النسيان بجوار النسخ «ما ننسخ من آية أو ننسها»، مفسرة فى ضوء الآية ١٠١ النحل، بأن ذلك يعنى التبديل، قد أدى إلى أن النسخ يمكن أن يكون لفظا وحكما، أو «تبديل» كما جاء فى آية الحج. وبنفس المنطق يمكن الرد على ما قيل من تعارض بين الآيات أو الأحاديث على أنها نسخ للحكم دون النص.

فيشار إلى تغيير القبلة، من حيث إن القرآن لم يشر للقبلة الأولى وهو ما أدى ببعض الأصوليين إلى القول بأنه نسخ للقرآن بالقرآن، بينما ذهب آخرون إلى أنه مثال على نسخ السنة بالقرآن. كما أشير إلى أنه ليس هناك نسخ بين الآية ١٨٠ من البقرة وآيات المواريث فى سورة النساء، حيث إن الوصية غير المواريث، وآيات سورة النساء تتناول كلا من الميراث والوصية، ولكن الحديث «لا وصية لوارث» قد يؤخذ على أنه نوع من نسخ القرآن بالسنة. على أن أقوى اعتراض على إمكانية نسخ القرآن بالسنة أو العكس ما ذهب إليه الشافعى الذى يجعل من ذلك السمة المميزة لنظريته فى المصادر التشريعية التى

تمثل ثورة فى علم أصول الفقه. فهو قد كافح بلا كلل ضد المنكرين لتكون السنة المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن على أساس ما قد يوجد من تعارض بين الأحاديث، وعدم كفاية الضمانات ضد التزييف والتزوير والخطأ، كما يحدث فى سند الحديث، والذى يجعل الحديث غير صحيح، مستشهدًا بالآيات التى تقرن طاعة الرسول [ﷺ] بطاعة الله، وبالآيات التى تبين أن الرسول [ﷺ] قد وهبه الله الحكمة، التى يفسرها بأنها السنة. وهو يستشف من الآيتين ١٠٦ البقرة، و ١٠١ النحل ويحتج بهما ضد المالكية والحنفية على أن النسخ اختصاص مطلق لله سبحانه. كما يستند إلى النص «نأت بخير منها أو مثلها» بأنه ليس هناك شىء أفضل أو مساو للسنة.

كما يستند إلى الآية ١٥ من يونس «... قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى، إن أتبع إلا ما يوحى إلى ...» ليؤكد على أن القرآن والسنة لا يمكن أن يتعارضا، فكلاهما من الله سبحانه.

فالسنة تفسر القرآن، ولا تعارضه. فالقرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، والسنة لا تنسخ إلا بالسنة.

ويستند البعض لمبدأ إعجاز القرآن، وأن آياته لا يمكن أن تتفاوت فى قدرها لكونها جميعاً من لدن الله، لينفوا النسخ بين آياته، ناهيك عن أن ينسخ بالسنة التى هى بشرية المصدر. ويرد القائلون بالنسخ بأن ذلك ينصب على الأحكام وليس على النصوص، وهى التى يمكن أن تتفاوت. وبنفس المنطق يمكن لحكم من السنة أن يكون أعلى من حكم من القرآن، وهو ما يهدم نظرية الشافعى.

وقد حوت كتابات المفسرين الأوائل على حالات عديدة مما تعتبر متضمنة قدراً كبيراً أو صغيراً من التناقض، الأمر الذى دفع المتأخرين منهم إلى القول بضرورة التمييز بين ما يعتبر تطبيقا حقيقيا للنسخ وبين عدم فهم حكمة ومغزى التغيير فى التشريع. فالتشريع البشرى هو القابل للتعديل لعدم الصلاحية، وهو ما ليس وارداً فى حق التشريع السماوى فالله بعلمه

اللانهائى يعلم الحوادث وزمانها منذ بدء الخليقة إلى قيام الساعة ومن ثم فلا داعى للنسخ، ويفرق هذا المنطق بين علم الله وإرادته. فالنسخ من الله عمل إرادى محكم، مقدر منذ الأزل، إلى أن تكتمل الشريعة بالصورة التى يريدها الله. فالنسخ يبدو لفهمنا القاصر على أنه تبديل، بينما هو فى الواقع إعلان بنهاية حكم شرعى وبدء حكم شرعى آخر، سواء كان ذلك من نبى آخر أو من نفس النبى [ﷺ]. وقد قيل باعتراض آخر، مفاده أن المنهى عنه من المنكر وأن المأمور به من المعروف، ومعنى التعديل فى الأحكام جعل المعروف منكرا والمنكر معروفاً، ويرفض القائلون بالنسخ ترسيخ مبدأ الخير والشر الكامنين فى الأشياء، فالله فى اختباره لعباده من ناحية الطاعة له أن يحرم عليهم ما يشاء ويحلل لهم ما يريد، وهو ما يفسر الخلاف بين الشرائع من مكان لآخر ومن زمان لآخر. فالخير هو ما يأمر الله به، والشر هو ما ينهى عنه. ويستثنى من ذلك القضايا المتعلقة بالإيمان. لكن الأحكام الشرعية فى القرآن، قد نص صراحة على أنها أحكام وقتية (لا يوجد دليل على هذه الدعوى).

وقد لجأ الشافعى فى رأيه بالفصل بين القرآن والسنة من ناحية نسخ أيهما للآخر إلى مبدأ أسماه «التخصيص»، وهو الذى يؤخذ خطأ على أنه استبعاد. وضرب لذلك مثلا بالآيتين الخاصتين بعقوبة الزنا فى سورة النساء وسورة النور. ويفرق الفقه بين زنا البكر الذى تحكمه الآية (٢) من سورة النور وزنا المتزوج، وهو ما لم يتحدث عنه القرآن. وبالنسبة لعقوبة الرجم، فقد ذهب الفقه إلى رجم المحصن بالحجارة لكن ثار النقاش حول أصلها. فالرجم مرفوض عند بعض الفقهاء على أساس عدم وجود عقوبتين فى كتاب الله. وقد صيغت آية سورة النساء على أنها مؤقتة: «حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا». ويستخلص الفرق بين زنا البكر وزنا المتزوج من قسوة الأسلوب فى سورة النور واعتداله فى سورة النساء. ويأخذ البعض الحكم المنصوص عليه فى سورة النور بأنه السبيل (أو يجعل الله لهن سبيلا) المذكور فى

النساء، ومن ذلك حديث عبادة الذى حدد فيه الرسول [ﷺ] عقوبة الزنا للنساء بالجلد لغير المحصنة والجلد ثم الرجم للمحصنة. وتشير الأقوال بعد ذلك أن الرسول [ﷺ] طبق عقوبة الجلد والرجم على النساء والرجال بعد ذلك، وأقوال أخرى تفيد أن الرسول [ﷺ] قد أسقط الجلد واكتفى بالرجم. وفى رد الشافعى على هذا الموقف قال بأن حديث عبادة هو أول ما روى عن الرسول [ﷺ] بعد الآية من سورة النساء، فهو نسخ لها. وأما ما قام به الرسول [ﷺ] من إسقاط الجلد فهو تخصيص للعقوبة الواردة فى حديث عبادة وهو نسخ للسنة بالسنة، رغم أنه اعترف بأن حديث عبادة هو مثال على نسخ القرآن بالسنة.

وفى الرد على إنكار الرجم على أساس أنه لا توجد عقوبتين فى كتاب الله، يورد مالك حديثا لعمر بمقتضاه أن آية الرجم كانت موجودة فى القرآن، وأنها كانت تتلى فى الصلاة (ونصها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله)، وعمل بموجبها الرسول[ﷺ] وأبو بكر وعمر وأن عمر لم يشأ أن يضيفها حتى لا يتهم بأنه غير فى كتاب الله. وجمهور الفقهاء قبل وبعد الشافعى مقتنعون بأن الرجم هو حالة من حالات نسخ القرآن بالسنة، وقد فشل الشافعى فى رفضه لذلك أن يبرر المصدر لعقوبة الرجم فى الفقه، وهو ما حدا بشاخت إلى القول بأن أساس نظرية الشافعى حول هذه القضية قد انهار.

وقد قال بعض الفقهاء الذين تأثروا بفكر الشافعى إن حديث عمر يستخلص منه نوع ثالث من النسخ، وهو النسخ للنص مع الإبقاء على الحكم.

ويستند الشافعى على هذا النوع الثالث للنسخ فى قضية عدد الرضعات المشبعات فى الرضاعة المحرمة للزواج، فقد ورد عن عائشة قولها إنه كان هناك نص قرآنى بتحديد عدد الرضعات بعشر، ثم نزل نص آخر بجعلها خمسا، وقد رفض مالك هذا القول بصرامة لكونه منافيا لما جرى عليه العمل، أما الشافعى فقد جعل منه أساساً لفقهه. هذا النوع الثانى من نسخ التلاوة دون الحكم، يمكن أن ينسب إلى الشافعى.

والحالة الثالثة من هذه الصورة من

النسخ، يقول به الأحناف فيما يروى فى تلاوة عن ابن مسعود بإضافة «متتابعات» للآية ٨٩ من المائدة، المتعلقة بصيام كفارة اليمين، وهو حديث آحاد، ولكن أبا حنيفة يعتمد عليه فى حكمه.

ولا يمكن للقياس أو الإجماع أن ينسخا نصاً، فهما يعتمدان على النصوص، ومن ثم لا يمكن أن يعدلا فيها. كما أنهما لم يظهرا كمصادر لاستخلاص الأحكام الفقهية إلا بعد وفاة الرسول [ﷺ]، حيث لا يتصور نسخ، لأن النسخ يتم فى وجود الرسول، إذ هو الموحى إليه، ومن خلاله يتم النسخ.

علي يوسف علي

النسطوريون

أو النساطرة والمفرد «نسطورى» وهم المسيحيون النساطرة والاسم مشتق من نسطوريوس أسقف القسطنطينية الذى أدان مجلس «إيفيسوس» Ephesus فى عام ٤٣١م تعاليمه حول التعليل اللاهوتى لشخص المسيح.. ولكن أسباب انفصال مسيحية شرق سوريا (النسطورية) عن الكنيسة البيزنطية وبطريركية غرب سوريا فى أنطاكية كانت سياسية (الصراع بين الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية) أكثر منها مذهبية .. وسوف نعتمد هنا على المعنى التقليدى للتيسير.

وقد حدد المجلس الذى عقد فى المدائن فى عام ٤١٠م تنظيم كنيسة شرق سوريا المستقلة فى ستة أقاليم رئيسية تحت سيادة بطريرك الكنيسة الأرمنية الذى يقيم فى عاصمة الإمبراطورية الساسانية وهى ١ ـ بابل ٢ ـ سويسيانا (هونديشابور) ٣ ـ شمال ما بين النهرين ٤ ـ ميسين (البصرة) ٥ ـ إديا بينى (أربيل) ٦ ـ جارميا (كركوك).. ثم زيدت إلى ٧ ـ بيرسيس فى القرن الخامس ٨ ـ مرو (فى القرن السادس).

ومن «مرو» سلك الرهبان النساطرة التبشيريين طرق التجارة إلى آسيا الوسطى والصين. حيث أنشئت مراكز اكليركية (كنسية) أخرى. وهناك دليل على أحد الأعمال التبشيرية المهمة فى التاريخ، وهو موجود على عمود من الرخام مقام فى «شيانغو» فى إقليم

«شنسى» الصينى. وكان ذلك الاكتشاف فى عام ٧٨١م. وتحكى النقوش المكتوبة باللغتين السوريانية والصينية وصول أول مبشر سوريانى فى عام٦٣٥وكان يدعى «ألوبين» Alo-pen ..وتقول النقوش إنه بعد ثلاث سنوات، دعا الإمبراطور الصينى رعاياه إلى اعتناق الدين الجديد، وكفل حرية نشر المسيحية فى إمبراطوريته. وقد ظلت النسطورية فى أوجها فى الصين قرنين من الزمان. وفى عام ١٢٠٠ تقريبا كادت النسطورية فى الصين أن تختفى. ومنذ فترة مبكرة أيضا كانت هناك طوائف من شرقى سوريا فى الهند ـ وخصوصا على طول ساحل «مالابار» الذى كان يرتبط بغرب آسيا بالطرق التجارية البحرية.

وعلى امتداد طرق التجارة فى الهند استقر التجار النساطرة والمبشرين بين العرب فى الخليج الفارسى (قطر والبحرين) وفى جنوب الجزيرة العربية (نجران ـ صنعاء ـ مأرب) وبالرغم من أن التاريخ المبكر للمسيحية فى جنوب الجزيرة العربية قد تأثر ـ لأسباب سياسية ـ بالنشاط التبشيرى البيزنطى وبالمذهب المنافس القائل بطبيعة واحدة للمسيح، فإن الغزو الفارسى فى عام ٥٩٧ رفع من شأن النسطورية ـ أما فى شمال شبه الجزيرة العربية فقد كان السكان العرب فى الدولة العازلة لملكة اللخميين ـ وعاصمتها الحيرة ـ ينتمون ولقرون طويلة ـ للكنيسة النسطورية «فى شرق سوريا». ولكن ملكهم الأخير وهو النعمان الثالث (٥٨٠ ـ ٦٠٢) هو الذى تم تعميده رسميا فى الكنيسة النسطورية.

ورغم إجازه الأباطرة الساسانيين لهم نسبيا، إلا أنهم كانوا يتعرضون من وقت إلى آخر إلى أعمال اضطهاد قاسية مثلما حدث فى عهد شابور الثانى (٣٠٩ ـ ٣٧٩)، ويزدجرد الأول (٣٩٩ ـ ٤٢٠) وبهرام الخامس (٤٢٠ ـ ٤٣٨) وقد كان خلو منصب بطريرك الكنيسة الأرمنية ٦٠٨ إلى ٦٢٨ نتيجة لسلسلة الاضطهادات التى بدأها خسرو الثانى (٥٩١ ـ ٦٢٨).. لذلك رحبوا بالفاتحين العرب لأنهم حرروهم من اضطهاد الساسانيين، هذا بجانب أن

الدين الإسلامى الجديد كان - من ناحية المبدأ - يتسامح مع المسحيين (ومن بينهم النساطرة) لأنهم أهل كتاب، ثم إن محمدا [ﷺ] وقع معاهدة مع «سيد» ملك نجران و«أبى الحارث» الأسقف النسطورى لنجران وقد كفلت هذه المعاهدة الحماية للمسيحيين (أهل الذمة) فى مقابل أن يدفعوا الجزية، التى أعفى منها القسس والرهبان. وهذه المعاهدة واحدة من سلسلة من المعاهدات التى تنظم العلاقات بين المسحيين وحكامهم المسلمين - وأكثرها شهرة ما يعزى إلى «عمر» (رضى الله عنه).. كما أن النبى[ﷺ] كان له موقف إيجابى تجاه النساطرة. وقد التقى بهم فى اليمن، وفى طريق التجارة بين اليمن والعراق ومن بين هؤلاء «قس بن ساعده» من نجران، الذى يقال إن محمدا [ﷺ] سمعه وهو يعظ فى عكاظ.

وبالرغم من أن العلاقة بين المسلمين العرب الذين فتحوا العراق، وبين السكان النساطرة كانت إيجابية بشكل متبادل فى أول الأمر، إلا أن اعتناق الإسلام (وقد وجد أشوعياب الثالث بطريرك الكنيسة الأرمنية «٦٤٩ - ٦٥٠» أنه من الصعب منع القبائل العربية فى الخليج الفارسى من اعتناق الإسلام) والضغوط السياسية على النساطرة وضعف الكنيسة النسطورية أدى إلى انقسامات داخلية. وإذا كان الأمويون فى سوريا قد شجعوا على تعيين الموظفين المسيحيين (وعادة ما يكون من الأرثوذكس الشرقيين - أو الملكيين) ومن ثم عاملوهم بالحسنى، فإن الاستفزازات أدت إلى اضطرابات فيما بين النهرين، فقد تدخل الحجاج بن يوسف (فى العراق ٧٥ - ٩٥هـ/ ٦٩٤ - ٧١٤م) فى الشئون الداخلية للكنيسة النسطورية وشجع على الفرقة فى داخل تسلسلها الكهنوتى. واستمر هذا الشقاق حتى فى أثناء العصر العباسى، حتى أنه كان يتم تعيين اثنين من الأساقفة من جانب البطاركة المتنافسين. ولاشك أن هذا الانقسام فى داخل الكنيسة كان سببا فى تزايد أعداد الذين يتحولون إلى الإسلام، يضاف إلى ذلك أن هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ/ ٧٨٦ - ٨٠٩م) والمتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧هـ/ ٨٤٧ - ٨٦١م) قد طبقا بشدة وصرامة القيود التى فرضت على

المسيحيين طبقا لعهد «عمر».

وفيما بين فترات الاضطهاد وخصوصا بعد قيام الخلافة العباسية (فى ١٣٢هـ/ ٧٥٠م). كانت العلاقات بين مقر البطريرك وبلاط الخليفة وثيقة جدا، وقبيل نهاية القرن الثامن انتقل مركز البطريركية من المدائن إلى بغداد، وكان كثيرون من القيادات الكنسية مثل البطريرك قيموتى الأول (٧٨٠ ـ ٨٢٣) من المقربين من بلاط الخلافة. وأصبح البطريرك النسطورى الممثل الرسمى للمسيحيين داخل الخلافة العباسية. وفى أثناء القرنين الثالث والرابع الهجريين، التاسع والعاشر الميلاديين لعب الموظفون النساطرة دورا مهما فى الإدارة. وانتشر تشغيل الكتبة المسيحيين (السكرتيريين) وخصوصا فى سوريا فى القرن الأول من الإسلام. وكان الفاتحون قد تركوا نظم الإدارة على ما كانت قبل الإسلام، وبعد تعريب هذه النظم الإدارية أصبح المسيحيون يعملون كتبة فى سوريا ومصر والعراق على الأقل بعد قيام الدولة العباسية. وقد أنشئت أديرة للنساطرة زودت الإمبراطورية العباسية بالموظفين الأكفاء، وقد احتل بعضهم مراكز رفيعة وصلت إلى درجة الوزير، الأمر الذى جعلهم يعتنقون الإسلام، ومن هؤلاء على بن عيسى (٢٤٥ ـ ٣٣٤هـ/ ٨٥٩ ـ ٩٤٦م) من أسرة بنى الجراح الذى بدأ حياته فى أشهر الأديرة فى العراق وهو «دير قونا»، الذى كان يقوم بالتدريس فيه «إسرائيل» و«أشيوعاب بن حزقيال» اللذان أصبحا من البطاركة بعد ذلك. وكان من بين أعضاء التدريس فى هذا الدير عالم المنطق النسطورى أبو بشر متى بن يونس.

ثم هناك الدور الذى لعبه النسطورية فى مجال الطب والعلوم والفلسفة. فقد ترجموا الكثير من الأعمال الفلسفية والطبية لأرسطو وبطليموس وأبقراط وجالينوس إلى السوريانية. وقد ترجمت بعد ذلك إلى العربية. وكانت هذه الترجمات حرفية ولكن ترجمات مدرسة «حنين بن إسحاق» (المتوفى

عـام ٨٧٣) ـ رئيس أكـاديـمـيـة «بيت الحكمـة» التى أنشأها الخليـفة المأمـون فى بغداد ـ كانت أكثر دقة وصقلا، ولم يقتصر دورهم على الـترجمـة بل إنهم ألّفـوا كـثـيـرا فى المجـالات الـدينية والاكليـركيـة، بالسـريانيـة والعربيـة، وبالرغم من أنهم كتبـوا بالعربية مبكرا إلا أنهم لـم يتـخـلوا عن السـريانيـة كـوسيط أدبى. ويمكـن مقـارنة هذا بما حـدث فى مصـر حيـث دخلت العربيـة علـى نطاق واسـع فى القـرن الـرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، وحلت محل القبطيـة التى اقتصـرت على النصوص الفلسفـية والمجالات المتعلقـة بالطقوس. وفى هذه الكتـابات توجد أعمـال مهـمة تتـعلق بتـاريخ الحـوار بين الإسـلام والمسيحية وموقف الكنيسة النسطورية فى أثناء الخلافـة العباسيـة. ومما يذكر أن بطريرك الكنيـسة الأرمنيـة تيمـوثى الأول دخل فى حوار دينى مع الخليـفة المهـــدى (١٥٨ ـ ١٦٩هـ/ ٧٧٥ ـ ٧٨٥م) حـول مـعظـم نقـاط الخـلاف التقليدية مثل التعليل اللاهوتى لشخص المسيح، والثالوث الأقدس، والاختلافات الأخلاقـية والطقـسية بين المسـيحـيين والمسلمين واليهود، ونبـوة محمد [ﷺ] وتحـريف الكتـاب المـقـدس، وتبـجـيل الصليب إلخ. ودفـاع تيمـوثى معـروف أكـثر فى الـنصوص العـربيـة رغم أنه كتب أصـلا بالسريانيـة، وهناك آخرون كتبوا عن هذه الموضوعـات إما مدافعين أو مفندين.

وبالرغم من أن الخـلافة العـباسـية استـمرت رسـمـيا حـتى عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، إلا أن الحكام الفـعليـين فى الفـتـرة من ٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥م كـانوا من البويهـيين الشـيعـة الذين كانوا أكثر تسامحا مع المسيحيين من السنيـين ـ فعندمـا حل السلاجـقة السنيـون فى عـام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م مـحل البـويهـيـين دمـرت الكثـيـر من الكنائـس والأديرة النسطورية.. وكـان هذا مصير كل الأقليـات الدينية. وعندما وطد السلاجقة أنفـسهم تحسن الموقف بالنسـبة للنساطـرة حيث سهل علـيهم بعـد سـيطرة السـلاجقـة على سـوريا وفلسطين ـ أن يتوسعـوا بكنيستهم فى الغرب ـ كـما ازدهرت أيضـا الكنيسة

النسطورية فى الشرق فى تلك الفترة.

أما فى آسيا الوسطى فقد توطدت النسطورية - التى كانت فى تنافس شديد مع المانوية والزرادشتية منذ وقت مبكر - عن طريق التجار والمبشرين، كذلك فإن المسيحية النسطورية وجدت تسامحا من الحكام المغول، وقد اشترك كثيرون من المسيحيين النسطوريين مع المغول والأتراك فى هجوم على بغداد (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م). وفى عام ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م انتخب راهب من أصل مغولى بطريركا وفى عهده شهدت الكنيسة النسطورية آخر فترة تتمتع فيها بالسلام، كما تغير مصيرها بعد أن تبنى الحكام المغول المذهب السنى فى الإسلام وفقد النساطرة كل نفوذ لهم وامتيازات وأصبحوا أكثر عرضة للاضطهاد. وفى ظل هذه الظروف تحول الكثيرون منهم إلى الإسلام. وكانت الضربة الأخيرة من تيمورلنك (٧٧١ - ٨٠٧هـ/ ١٣٦٩ - ١٤٠٥م) وفر الذين نجوا من الغزو عن طريق شمال العراق فى جبال هاكارى إلى غرب بحيرة «أوريميا». وحتى يتجنبوا التفكك جعلوا البطريركية وراثية فى عام ١٤٥٠. ولكن دبت الانقسامات بينهم لفترات طويلة. وكانت هناك اتصالات من جانب بعضهم مع روما - ولكن هؤلاء الذين لجأوا إلى جبال هاكارى - فى تركيا الحديثة تمسكوا بالبطريركية الوراثية ولم يقيموا أية علاقات مع روما، وقد أطلق رجال الآثار على هؤلاء النسطوريين الذين سكنوا الجبال اسم الآشوريين وقد ارتاح النساطرة لهذه التسمية. وقد تعرضوا لاضطهادات كثيرة بعد الحرب العالمية الأولى بل وللمذابح أيضا، وعلى العموم فإن عددهم الآن لا يزيد على المليون.

المصادر :

(١) es.P. Badgar : *The Nestorians and their ridnals*

(٢) A. S. Tritton : *The caliphs and thier non-muslim subjects*

بهجت عبدالفتاح (ب. هولمبرج B. Holmberg)

النسىء

نسىء جمع نسيئة، ويطلق على الاضافة، كما فى الشهر المضاف للسنة، أو الشخص الموكول به تقرير ذلك. وقد وردت الكلمة فى القرآن الكريم وفى خطبة الوداع للرسول [ﷺ]. ومن صور الكلمة «نسى» بكسر السين وسكون الياء، و «نسى» بسكون السين، و «نسئ»، وهى مشتقة من «نسأ» بفتح السين، وتعنى الزيادة والتأخير والنسيان. وفى السياق الإسلامى يقصد به ما كان يجرى عليه العرب فى الجاهلية بالنسبة للتقويم، وهو محرم بوصف القرآن الكريم له بأنه زيادة فى الكفر، فى قوله تعالى :« إنما النسئ زيادة فى الكفر».

وارتباط النصوص السابقة بكون عدة الشهور اثنى عشر شهرا منها أربعة حرم يكشف عن ارتباط النسئ بالتقويم وتتجه التفاسير إلى ربطه بالأشهر الحرم، وتفسره أحيانا على أنه حقيقة كما فى تأخير الحج وبإضفاء الحرمة على شهر غير الشهور الحرم.

كما تضم التفاسير أيضا الأسباب الداعية لذلك التأخير وهذا كله كقاعدة عامة من تصور المفسرين، عرضوا فيها آراء لهم أو ربما ذكريات عن مرويات قديمة سرعان ما امتدت.

ولكن التدقيق فى تلك التفاسير يبين معنى معينا لا يعنى إضافة إلى الشهر، أو فى الشهر نفسه وهو أن البدو كانوا يربطون الحج بأسواق لهم، الأمر الذى يجعلهم يرغبون فى أن يكون فى شهر مناسب. ومن ثم فقد كانت الوسيلة لتحقيق ذلك هو بإطالة السنة القمرية ولا شئ فى المرويات القديمة يعارض هذه الزيادة، التى كانت تتم بإطالة الشهر. وعلى ذلك فكان من الهام أن يوجد شخص يحدد إن كان العام القادم بالنسبة للحج اثنى عشر أو ثلاثة عشر شهرا.

ويرجع الفلكى أبو معشر البلخى هذه العادة إلى اليهود، ويتبعه فى ذلك البيرونى. ولكن ليس من المؤكد إلى أى مدى تتفق هذه الآراء مع الحقائق التاريخية. ولكن المثير أن البيرونى حين يتحدث عن اليهود فى هذا الأمر يربط

بين كلمة النسئ كما ترد فى العبرية عبّور، وكلمة مُعبّرة، بمعنى امرأة حبلى. كما يربط الطبرى بين كلمة نسئ فى العربية ونسوء، بمعنى الحمل، والتعبير «نسأت المرأة» بمعنى حملت. على أن كلمة نسئ فى العبرية تعنى رئيس «السنهدرين» [المجلس اليهودى الأعلى]، وهو الشخص الذى لا يطبق التغيير فى التقويم إلا بإذنه. وفى العربية أيضا تشير الكلمة كما فى الحديث والذى لا يتفق مع ما ورد عن كلمة نسئ فى القرآن الكريم إلى اسم شخص والشهر المضاف للسنة عند اليهود والعرب كان هو الشهر بين آخر شهر فى السنة وأول شهر فى السنة التالية.

ولا يوجد شئ مؤكد فى تطبيق نظام النسئ عند العرب، وقد يكون محاولة غير مطردة مبنية على مجرد ملاحظة الطبيعة، خاصة المزروعات. أما الجانب الفنى فإن الزيادة هى بالتأكيد بسيطة وبدائية. وهو نفس الحال عند اليهود . فلم يكن يقصد به أبدا عند العرب وضع نظام تقويمى ثابت، ولم يكن العرب فى حاجة لذلك. وسارت التقاليد العربية على أن هذا الأمر متروك لبنى كنانة، وكانت الأسواق تقام فى أراضيهم.

مراجعة. د. محمود الشحات الجندى[مابرج A. Moberg]

نصائح الملوك

نصائح الملوك، نوع من الأدب ظهر فى العصور الإسلامية المبكرة يتضمن نصائح للحكام ورجال الدولة فى أمور «السياسة أو تدبير الملك»، من حيث التزام الحاكم أمام الله، وأمام الرعية، الذى عهد الله إليه الأمانة لإدارة أمورهم فى الحرب والجاسوسية والدبلوماسية، الخ.

وتتداخل هذه الأعمال الإسلامية من الجانب النظرى مع الأخلاق العملية، ومع وصايا الحاكم أو الرئيس. وتكون غالبا على هيئة وصايا من الحاكم لولى عهده (كما فى حالة معاوية والمنصور). ولكن منها أيضاً ما يكون له قيمة عملية براجماتية. وفى هذا الصدد قد تعطى أمثلة من التاريخ. وبذلك فإن هذه

الأعمال مفيدة فى دراسة التاريخ الإسلامى والمبادئ العامة للسياسة الإسلامية ومؤسساتها والإدارة الإسلامية.

ولهذه الأعمال قيمة فى إظهار الثقافة الإسلامية إذ فيها تلتقى روافد من الأخلاق والفلسفة والنظرة العملية، البعض منها ذو طابع إسلامى محض، لما تتضمنه من معان مثل استخلاف الله للإمام [هو حاكم للرعية ومسئول عن تنفيذ أحكام الشريعة عند أهل السنة] واستحقاقه الجدارة فقط حين يحكم طبقا للشريعة، والبعض الآخر ليس إسلامياً: فارسيا على صورة قصص العدالة والحكمة مستوحاة من الأباطرة الساسانيين أو وزرائهم، أو هندى الأصل كقصص الحيوانات التى وردت فى كتب على غرار كليلة ودمنة. أما الأثر الأقوى فقد كان يونانى الأصل متمثلا فيما روى عن أفلاطون وأرسطو، والإسكندر الأكبر الذى كان يعتبر تلميذاً للأخير، والذى كان مثالا للحكم الرشيد.

فى الأدب العربى: يمكن أن يرجع هذا النوع من الأدب لنهاية الدولة الأموية، وبالتحديد عهد الخليفة هشام (١٠٥ - ٢٥هـ/ ٧٢٤ - ٤٣م)، والذى فيه بدا الاهتمام بالتقاليد الفارسية فى الحكم. ويبدو أن السكرتير «الكاتب» الأول للخليفة، المولى أبو العلاء سالم قد وضع رسائل تتضمن، من بين مواضيع أخرى، نصائح فى سياسة الحكم تضمنت بصفة خاصة نصائح أرسطو إلى الاسكندر وعلى الأخص «كتاب فى السياسة العامية» الذى يبدو فيه الأثر اليونانى مع مسحة من الفارسى من المحتمل أن يكون الغرض منه عملياً فيما يتعلق بسياسة هشام، موجهاً للحكام الإقليميين فى خراسان حيث كانوا يواجهون الصعوبات.

وقد كتب عبدالحميد بن يحيى الكاتب ذو الشهرة الواسعة، خليفة سالم فى ديوان الرسائل، كتاباً مطولا قصد به ولى العهد لآخر خليفة أموى، مروان بن محمد (١٢٧ - ٣٢هـ/ ٧٤٤ - ٥٠م)، تضمن المؤهلات السياسية

خلاقيه للأمراء ومسئولياتهم، منتهيًا بمقالة عن الاستعدادات الحربية.

وعلى ذلك فيمكن إرجاع هذا النوع من الأدب لجيل كامل على الأقل قبل التاريخ الذى يؤرخ به ظهوره، بتتبع كتابات عبدالله ابن المقفع (متوفى حوالى ١٤٠هـ/٤٥٤م) الذى ينظر إليه من خلال تراجمه المعروفة عن البهلوية كقناة اتصال للتقاليد الساسانية فى الحكم. ويتضمن كتابه «رسالة فى الصحابة» الذى يبدو أن المقصود به كان الخليفة المنصور ثانى الخلفاء العباسيين، وبالتالى يكون قد كتبه فى حدود العامين الأخيرين من حياته وقد ضمنه المواضيع العامة فى السياسة والأمور العسكرية وخاصة العدالة فى ممارسة السلطة. كما يتضمن «كتاب الأدب الكبير» نصائح فى الجزء الثانى منه لابن الخليفة على ما يبدو، والثالث موجه لوزير الخليفة، متضمناً الأصول العامة لمصاحبة الحكام، أما الرابع فللعاملين فى الدواوين الملكية، وأهمية العلاقات الطيبة فيما بينهم. وحينما كان ابن المقفع يركز على أهمية الحفاظ على تراث الأقدمين كان يعنى غالبا اليونانيين، وكذا التقاليد الفارسية التى ينتمى هو إليها، ومتأثراً بالحياة السياسية التى اكتسب خبرته منها.

واستمر هذا الأدب على مدى قرنين يتضمن هذه العناصر الأخلاقية المتعلقة بالحكم وتصريف شئون الدولة. وإلى عصر المأمون - الذى يعرف هو ذاته بشغفه بالعلم والترجمة - يعود العمل الجامع للقائد الخراسانى طاهر بن الحسين ذى اليمينين الذى يوجهه فى رسالة لابنه عبدالله بمناسبة توليه حكم إقليم فى ٢٠٦هـ/٨٢١م. والملاحظ هنا سيطرة الطابع الإسلامى المتمثل فى القرآن والسنة. والتقاليد العربية كالمروءة والحلم، ولا يلعب الأثر الفارسى إلا أثراً ثانوياً، وهو ما يجعل هذا العمل، بالإضافة - لفصاحة بيانه، ذا شهرة وشعبية فى الأجيال التالية.

على يوسف على [G.E. Boswouth]

مراجعة د. محمود الشحات الجندى

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٤٦٥/١٩٩٧

I.S.B.N- 977 - 01 - 5094 - 0

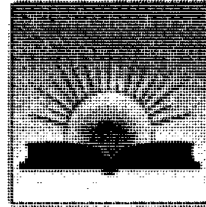
موجز دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثانى والثلاثين

النصارى - اليهود

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٨٨م



مركز الشارقة للابداع الفكري

أ. جى . بريل

دائرة المعارف الإسلامية

تحرير

م . ت . هوتسما ،ت. و. أرنولد

ر. باسيت ، ر. هارتمان

ترجمة

الأجزاء ٢٣ - ٣٢ (ع ـ ى)

المشرف العام ورئيس التحرير

أ. د. محمد سمير سرحان

المراجعة والإشراف العلمى

أ. د. حسن حبشى **أ. د. عبد الرحمن عبدالله الشيخ**

أ. د. محمد عنانى

مدير التحرير

د. خلف عبدالعظيم سيد الميرى

الغلاف والإشراف الفنى

محمود الهندى

طبعت برعاية كريمة من سمو الشيخ الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى

دائرة المعارف الإسلامية

النصارى

«النصــــارى أو «النصـــران» جــمع نصرانى إلا أن الأخيـرة «نصران» تعد من قـبـيل الجـمع النادر ، و قـد وردت كلمة نصارى ـ وهى الكـلمة التى يشار بها فى العالم العربى للمـسيحيين ـ فى القرآن الكريم خمس عـشرة مرة، ويرى مـعظم المـفـسـرين و الجـغـرافــيـين والمعـجـمـيـين العـرب أن الكلمـة اسم منسوب لمديـنة الناصرة Nazareh وممن تعـرضـوا لأصل الكلمـة المسـتـشـرق جفـرى Jeffery فى كـتاب عن الكلمـات الأجنبـية فى القـرآن الكريم ـــ *The foreign vocabulary of the Quran* (بارودا *Baroda*، ١٩٣٨، ص ص ٢٨٠ـ٢٨١) .

وترجع هذه الكلمـة (النصارى) إلى الاسم الذى أطلقـه اليـهود على المســيح عليـه الســلام وهو يســوع الناصــرى، ومن ثم سمّى اليهود أيضاً العقيدة التى يدعـو إليهـا بالعقـيدة الناصـرية، وهذا واضح من الفقـرة رقم ٥ من الاصحاح رقم ٢٤ من أعـمال الرُّسل (.. فـإننا إذ وجدنا هذا الرجل مـفسدا ومهـيِّج فتنة بين جـميع اليـهـود الذين فى المسكونة ومقْدام شيعة الناصريين، وقد شرع أن ينجِّس الهـيكل...) وقد وصف القـديس بول فى السيـاق نفسه بأنه مـقدام (أى قـائد) النـاصـريين (المسـيحــيـين). فـالنصـارى أو الناصـريين ـ إذن ـ هو أقدم اسم أطلق على المسيحيين، ويشهد بصحة هذا أن اللغة الأرمنيـة القديمة ما زالت مـحتـفظة به، ومـا زال هذا الاسم مـستـخـدما فى لهـجـة المالايالم Malayalam مع تحريف قليل، فـالكلمة الدالة على المسـيحـيين فى هذه اللهجـة هى Nazranikal وقـد أطـلقت على القـــديس توما الذى بشّر فى جنوب الهند.

وقد حـافظ القرآن (الكريم) على هذا المصطلح الأصلى (نـصـــارى) والذى يسبق مصطلح (المسيـحيين) الذى ظهر ـ للمرة الأولى ـ فى أنطاكية فى حوالى سنة ٥٠ بعد الميـلاد كما هو واضح من الاصـحــاح الحـادى عشـر من أعـمـال الرسل، فـقـرة ٢٦ (.. ودُعى التـلاميـذ مسيحيين فى أنطاكية أولا). حقيقة إننا

نجد فى المصادر اللاحقة للفترة التى يطلق عليها فى التاريخ المسيحى فترة ما بعد الرسل Apostolic era (قبل الإسلام) قد جرى التفرقة بين مصطلحى (النصارى) و(المسيحيين) إذ أن لفظ النصارى كان يطلق - فقط - على اليهود الذين قالوا بأن المسيح عليه السلام هو ابن الله ولكنهم مع ذلك ظلوا متمسكين بمختلف الشرائع اليهودية، وظلوا متمسكين بجوانب العقيدة اليهودية الأخرى. وذلك فيما يقول تيودور بارقونى Theodoro bár kuni فى فترة متأخرة فى حوالى سنة ٨٠٠ بعد الميلاد.

وتؤكد المصادر الإيرانية هذا التمييز بين مصطلحى (النصارى) و(المسيحيين) كما هو واضح فى نقش كارتير Kartir فى بخش رستم الذى يعود لحوالى سنة ٢٨٦م. وأكدت - أيضاً - المصادر اليونانية ذلك (انظر على سبيل المثال ما كتبه ماجنن J. M. Magnin فى دورية *Proche Orient Chréti-en*، القدس، ١٩٧٣ - ١٩٧٨)، ولاتنكر المصادر السريانية هذا التمييز (Payne - Smith, Thesaurus, cols. 1821 & 2444 & S. P. Brock: *same aspects of Greek words in Syriac*, Göttingen, Sywposium on syn-*kretismus im syrisch - persischen Kulturgebeit, 91 - 95).*

لكن المصطلح «نصارى» لم يرتبط فى القرآن الكريم - فيما يبدو - بطائفة اليهود المتنصرين الآنف ذكرهم Judaeco - christians -، وإنما المسألة لاتعدو استخداماً للفظ قديم ظل حياً على ألسن اليهود الذين كانوا يطلقون على المسيح عليه السلام اسم الناصرى، وكان اليهود أكثر عدداً من المسيحيين فى منطقة مكة (المكرمة) والمدينة (انظر الموسوعة اليهودية Encyclopedia Judaica، القدس، الطبقه الرابعة، ١٩٧٨، جزء ١٢ عمود ١٥٢١) وقد حدث أن استخدم لفظ «النصارى» للعن المسيحيين فى الصلوات الرسمية التى يؤديها اليهود فى معابدهم (التفلا Tephilla) وقد عدَّل جمليل الثانى Gamaliel فى صيغ هذه اللعنات فى نهاية القرن الأول للميلاد (J. Bonsirven: *le Judaisme palestinien au*

temps de Jesus christ, 11, Beauchesne, 1935, 146)

ولقد أدّى تأثير بعض الجماعات التى توصف بأنها «نصارى» (على حياة محمد [ﷺ] إلى القول بأن القرآن (الكريم) دعوة نصرانية، والفقرة الأخيرة (القرآن دعوة نصرانية) هو عنوان لكتاب ألفه الأستاذ حداد ونشر سنة ١٩٦٩م لكن أيا من النتائج التى وصل إليها لايمكن الخروج بها من الاستخدام القرآنى لكلمة نصارى، فالكلمة فى القرآن الكريم تعنى المسيحيين بشكل عام الموصوفين فى كتب الملل والنحل باعتبارهم أقساماً ثلاثة: النساطرة والملكانية واليعاقبة.

وبالنسبة لكلمة مسيحى (وجمعها مسيحيون) فهى نسبة إلى المسيح (عليه السلام) وهى ترجمة لكلمة يونانية منسوبة - أيضاً - للمسيح، ويذكر السمعانى فى كتابه الأنساب أن هذه الكلمة لم تستخدم الاّ فى القرن السادس للهجرة/ الثانى عشر للميلاد، وكان استخدامها قصرًا على المسيحيين أنفسهم. وقد تسمّى بعض المسلمين باسم المسيح أو نسبة إليه فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، ومن ذلك أبو على محمد بن ذكريا المسيحى البغدادى، كما تسمت أسرة نسطورية فى بغداد أيضاً بالاسم نفسه «مسيحى». وعلى أية حال فحتى الكتاب المسيحيون يستخدمون كلمتى «النصارى» و«النصرانى» ويقصدون «المسيحيين» و«المسيحى» ويبدو أن سليمان الغزى (القرن السادس للهجرة/ أواخر القرن الحادى عشر للميلاد) هو الكاتب الوحيد - حتى هذه الفترة - الذى استخدم كلمتى «النصرانية» و«المسيحية» ككلمتين مترادفتين.

وثمة مصطلحين آخرين هما (الروم) للدلالة على المسيحيين البيزنطيين، والمصطلح الآخر هو «الإفَرنْج» وقد شاع بعد الحروب الصليبية للدلالة على المسيحيين الغربيين (فى مقابل المسيحيين الشرقيين أو البيزنطيين)

وفيما يتعلق بنظرة المسلمين للنصارى كما وردت فى القرآن الكريم والحديث الشريف - بشكل عام - يمكن

مراجعة مادة أهل الكتاب. أما فيما يتعلق بمسلك المسلمين إزاء غير المسلمين سواء فى الحياة اليومية أم من حيث موقف مؤسسات الدولة الإسلامية فيمكن مراجعة مادة أهل الذمّة، ولمزيد من الإحاطة لعناصر الموضوع المختلفة يمكن مراجعة مادتى القبط، والملكانيين ومادة الروم، كما تعرضت بعض المقالات الأخرى لموضوع المسيحيين فى الدول الإسلامية مثل مادتى: الفاطميون والحاكم.

لكل هذا فستقتصر مقالتنا هذه على تناول أوضاع الجماعات التى لازالت باقية من السريان الذين ينقسمون - كما هو معروف - إلى قسمين: السريان الغربيون أو اليعاقبة المنادون بالطبيعة الواحدة (Monophysitism) والتابعون لبطراركية أنطاكية، وكانوا متمركزين بشكل أساسى فى الشام الرومانية ثم البيزنطية فيما بعد وإن كان وجودهم قد امتد على نحو ما فى مناطق كانت تابعة لما كان يعرف بالإمبراطورية الفارسية. أما بالنسبة للسريان الشرقيين أو النساطرة أو النسطوريين فهم كاثوليكوس Catholicos (المترجم غير الكاثوليك المعروفين أو جاثليق وكان مركزهم المدائن (طيسفون) وكان إنتشارهم بشكل أساسى فيما كان يعرف بالإمبراطورية الفارسية (العراق وايران الحاليتين)، وكانوا أيضاً فى بعض مناطق شبه الجزيرة العربية بل وفى آسيا الوسطى. ووجدت أعداد منهم فى الهند والصين والتبت.

مسيحيو شبه الجزيرة العربية والخليج:

ظهرت مراجع حديثة تتناول هذا الموضوع ، وإن كان هذا لايمنع من أن المراجع التى سنوردها فيما يلى لازال لها قيمة غير منكورة:

J. Ryckmans: *le Christianisme en Arabie du Sud préislamique in l`oriente christiane nella storia,* A cad. linccei, quaderno no 62 (rome, 1964) 413-453 C.Hechäime, louis cheikho et Son Liure "*le christianisme dans La Litterature Chretienne en Arabie avant l'Islam in Recherches, Institut de Lettres orientales de*

Beyrouth, 2 nd series, XXXViii (Beirut, 1967)

J.spencer Trimingham: *Christiainty among the Arabs in pre - Islamic times,* Beirut, 1973.

(وهو كتاب توثيقى مهم، وإن كان يجب النظر بتحفظ لتفسيراته)

وعرفان شاهد Irfan shahid in south Arabia, in Dumbarton Oaks Papers, XXXII, 1979, 25 - 94. Byzantium

وللمؤلف نفسه مبحث آخر بعنوان

Byzautium and the Arabs in the Fourth Century, Washington D.C., 1474.

J. Beaucamp and Chr. Robin: *le Christianisme dans La Peninsule arabique d'aprés L'Epiqraphie et l'archeologie in Traveaux et Memoires, VIII (Paris, 1981) 45 - 61*

G . Fiaccadori: *Yemen Nosteriano in Studi in Onore di Edde Bresciani,* Paris 1985, 195 - 212.

الاّ أنه يمكننا أن نحدد منطقتين عُرفت منهما المسيحية فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام أشار اليهما كل من بوكمب وروبن فى كتابيهما الآنف ذكره. أول هاتين المنطقتين فى الركن الجنوبى الغربى حيث المرتفعات اليمنية التى كانت فى ذلك الوقت تابعة لحِمْير (بكسر الحاء وتسكين الميم) وكان يقطنها فلاحون مستقرون يتحدثون لغة سامية مختلفة عن عربية جنوب شبه الجزيرة العربية بينما كان بقية قاطنى شبه الجزيزة العربية على البداوة ويشكلون قبائل ترتبط فيما بينها بروابط التحالف التى قد تتغير بين الحين والحين.

لقد عرفت نجران ومأرب وحضرموت المسيحية خاصة بعد الغزو الأثيوبى البيزنطى للمنطقة فى القرن السادس للميلاد. وفى سنة ٥١٨م ـ أى قبل الاسلام ـ تعرض هؤلاء النصارى لإضطهاد عنيف (انظر مواد: أصحاب الأخدود، ذو نواس، نجران، وانظر أيضاً دراسات عرفان شاهد)، وبالنسبة لمناطق شمال الحجاز والسواحل الغربية للخليج، وعمان وجزيرة سوقطرة فقد وصلتها الدعوة للمسيحية من الشمال حيث الحيرة أَوْكَلَ الفُرس حكمها للعرب، وكان مسيحيو هذه المنطقة تابعين لأبرشية

(أسقفية) فارس. وقد كونوا منذ القرن الخامس للميلاد عدداً من الأسقفيات (مَشْمهيج، ودَيرْين، ومَازُون (فى عمان)، وهَجَر، ويمامة، وهتَّه «الخط» وسوقطرة) وغالباً ما كانت هذه الأسقفيات المحلية ذوات نزعات انفصالية، لاتتفق مع رؤية الكرسى الأسقفى النسطورى فى المدائن (انظر فى هذا:

J. M. Fiey, *Diocéses syriaques Orientaux du Golfe Persique Memorial Mgr G. Khouri.* فى Sarkis, Louvain. 1969, 177 - 219

وأعيد طبع هذا المبحث فى

Communautes syriaques en Iran et Irak , des origines a 1552, Variorum Reprints, London, 1979.

ومن الصعب أن نوجز الوضع المتغير لمجتمعات الساحل الشرقى، فقد تحول عدد كبير من أهل هذا الساحل للدين الإسلامى وكان ذلك ـ إلى حد ما ـ بسبب اثقال كاهلهم بالضرائب التى قدرت بنصف ممتلكاتهم فيما يقول البلاذرى وكما يتضح من رسائل البطريارك إيشوعياب، وكان هذا أكثر ما يكون وضوحًا فى البحرين وعمان[1]، وأشار المستشرق فيى Fiey لأفكار المؤلف نفسها فى مبحث له بعنوان Isho yaw le Grand (فى دورية المسيحية الشرقية Orientalia Periodica Christiana ، XXXVI, 2 باريس ، ١٩٧٠ ص ص ٣١ ـ ٤١)

وظلت الاشارات إلى أساقفة هذه الأسقفيات حتى ما بعد سنة ٦٧٦م، وعلى أية حال فهناك ما يدل على وجود مسيحيين فى اليمامة والبحرين بين سنتى ٨٩٣م و٨٩٩م عندما حكم أبو سعيد القرمطى لفترة وجيزة، وقد حظى المسيحيون فى ظله بمعاملة حسنة وحتى سنة ٩٠٠م كان لأسقفية

(١) راجعنا فتوح البلدان للبلاذرى فلم نجد ما ذكره مؤلف المقال دقيقاً، ومن المعروف أن المسلمين لم يحصلوا من أهل الكتاب سوى الجزية وهى مقابل الحماية وإعفائهم من الخدمة فى الجيش الإسلامى : المترجم.

مَشْمهيج (سماهِجْ) أسقُفها المعروف (انظر فى هذا:

J. Bcaucamp & Chr. Robin: *Lévêché de Mashmahidj dans L'archipel de Bahrayn* (ve - 1xe siecles)in Dilmun "Berlin 1983" 171 - 96

ويشير نص سريانى بتاريخ ١٠٠٧ أن التنظيم الاكليريكى (الكنسى) لبلاد فارس ظل حتى هذا التاريخ مكونا من عشر أسقفيات فرعية، إلاّ أن النص - لسوء الحظ - لم يذكر أسماءها وآخر أسقفية نسطورية فى سوقطره ورد ذكرها سنة ١٢٨٣م.

وكان مسيحيو صنعاء ومناطق أخرى باليمن لازالوا يتلقون الخدمات الكنسية من الأسقف فيما بين عامى ٨٣٧ و ٨٥٠ (Thomas of Marga, Liver des supérieurs) جـ٤، الفصل ٢٠)

مسيحيو العراق فى قرون الإسلام الأولى:

شهدت الأعوام التى سبقت - مباشرة - الفتح الإسلامى للعراق تغيرات مهمة فى أوضاع المسيحيين، فمنذ سنة ٤٨٦م كانت كنيسة «أرض فارس» قد أصبحت - من الناحية الرسمية - نسطورية.

وعلى أية حال فإن بعض المنشقّين أعادوا إحياء مذاهبهم وبلورتها ونظموا أنفسهم فى تنظيمات هيراركيّة كنسية أسوة بدعاة الطبيعة الواحدة، إلاّ أن نجاح هرقل فى الاستيلاء على كل شمال العراق سنة ٦٢٨ - ٦٢٩ أدى إلى حدوث تغيرات راديكالية فى الموقف، ففى ظل القوة العسكرية البيزنطية وتحت سطوة الوالى البيزنطى المتمركز فى تكريت، استطاع السّريان الغربيون من تأسيس مؤسسة دينية سُميت بعد ذلك مفريان Maphrian فى تكريت نفسها، وثمانى أسقفيات (أصبحت بعد ذلك عشرا) تغطى خدماتها كل القطاع الذى فتحه هرقل. ورغم أن هرقل كان - فى بلاده - متعاطفاً مع الملكانيين مضطهدًا لليعاقبة، الاَّ أنه فى المناطق المفتوحة (التابعة) كان يتبع سياسة مغايرة إذا

كان يشجع اليعاقبة ويتعاطف معهم ضد الكنيسة النسطورية المحلية التى احتفظت بصلاتها بالساسانيّين ومن هنا تمتع اليعاقبة بمزايا جديدة بينما فقد النساطرة ما كان لهم من تميُّز. وفى سنة ٦٣٥ رحب النساطرة واليعاقبة - على سواء - بالفتح الإسلامى، وراح كل فريق منهما يسعى للحصول على تأييد المسلمين (راجع ما كتبه فيى Fiey فى بحوث المؤتمر العلمى الثانى لتاريخ بلاد الشام، عمان، ١٩٨٧، ص ٩٦ - ١٠٣)

وراحت الفرقتان المسيحيتان المتنافستان تتهم كل منهما الأخرى بتحالفها مع السلطة الإسلامية، وثمة روايات قليلة عن إجبار بعض المسيحيين للتحول للإسلام، فالحقيقة أن فرض الجزية كان هو السبب الرئيسى لترك عدد كبير منهم لمسيحيتهم ودخولهم فى الإسلام، وكان عددهم كبيراً لدرجة أن الحجاج بن يوسف الثقفى الذى كان يحكم العراق باسم الأمويين كان مضطراً لمنع النبط السريان فى منطقة كسكر - واسط من الدخول فى الإسلام، بل واستغل أحاديث موضوعة لتحقيق هذا الغرض (أنظر Fiey, *Les Nabat de Kasker - Wasit dans Les Premiers siecles de L' Islam, In* Musj 51, 1990, pp.51 - 87)

(المترجم: راجع ما كتبه مستشرق أخر هو ب. كرون Crone فى مبحثه عن الوالى المنشور فى هذه الدائره إذ ينكر تماماً وبأسلوب تحليلى رصين - دعاوى كاتب هذا المقال، فالحقيقة أن الحجاج وغيره من عمال بنى أمية كانوا يقاومون هجرة الفلاحين من أراضيهم لما فى ذلك من ضرر يحيق باقتصاد الدولة، واعتبروا الفلاح الذى يهجر أرضه هارباً ولم يعفوه من دفع خراج الأرض حتى لو هجرها، ويؤكد المستشرق نفسه أن التحول للإسلام لم يكن فى الاساس هروباً من الجزية وإنما لأسباب أخرى بعضها اجتماعى، وبعضها متعلق بوضوح الدين الجديد وبساطته)ونتيجة المنافسات بين الطائفتين المسيحيتين آنفا الذكر، وكذلك نتيجة وساطة الطبيب سرجونا -

تدخلت السلطات الإسلامية لتأييد الدّعى يوحنا المجذوم ضد البطريرك النسطورى حنانيشوع (٦٨٥ـ ٧٠٠) ففقدت الأسقفية زعيمها الروحى طوال أربعة عشر عاماً (انظر فى هذا كتاب مارى: أخبار بطارقة المشرق، ص ٦٣ ـ ٦٤، ولصليبة كتاب يحمل العنوان نفسه، ص٥٩) ومن ناحية أخرى وجدنا الوالى خليل بن عبدالله القسرى (وكان أبوه مسيحياً) يؤيد البطريرك بثيون Pethion (٧٣١ ـ ٧٤٠) (أنظر ما كتبه مارى فى الكتاب آنف الذكر، ص ٦٦).

وترسم لنا حوليات السريان الغربيين صورة أكثر قتامة لأحوال الفلاحين فى الشام (مسيحيين وغير مسيحيين) فى ظل خلفاء بنى أمية حيث تتردد ـ بشكل مستمر ـ الكلمة السريانية (Census) الدّالة على فرض ضرائب جديدة لبناء القصور الضّخام التى لاينعم بها إلاّ الأمراء أو شق القنوات لرى حدائقهم، ويصبح الحال أسوأ عندما يموت الخليفة ولّما يكتمل مشروعه، أما الحوليات المسيحية فهى تروى الأحداث من وجهه نظر الشعب ـ على عكس الحوليات الإسلامية ـ لذا فهى لا تقدم لنا الصورة وردية دائماً (انظر: Fiey, The Umayyads in Syriac Sources المنشور فى سجل أبحاث مؤتمر تاريخ بلاد الشام، عمان، ١٩٨٩ جـ٢، ص ١١ـ٢٥).

فى ظل العباسيين:

لم يكن تقلص عدد المسيحيين فى ظل الدولة العباسية ـ ناتجاً ـ فى الأساس ـ عن أعباء مالية مفروضة عليهم، وإنما كان فى الأساس خاصة بين المتعلمين من أطباء وكتّاب بسبب بعض الضغوط الإجتماعية فقد كان المسيحيون يشغلون وظائف هامشية ولا يمكنهم الاندماج فى المجتمع بشكل كامل إلا إذا تحولوا للإسلام وكان هذا أمراً ضرورياً للاحتفاظ بالمنصب أو للوصول إلى مراتب عليا. وكان المسلمون ينظرون بعين الشك إلى أولئك الذين دفعتهم مصالحهم إلى إعتناق الإسلام كحنين بن إسحق (المتوفى ٢٦٠هـ/٨٧٣م) الطبيب الفيلسوف، وكان نسطورياً، وابن كمونه اليهودى

وكان كحّالاً (طبيب عيون) وفيلسوفاً (توفى ٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م) (انظر: Fiey, Conversions des Juifs et de chre'tiens a L'Islam Sous les Abbassides, dans les Sources arabes et Syriaques فى سجل أبحاث المؤتمر الدولى السابع عشر للعلوم التاريخية، مدريد، ١٩٩٠م) وكان الخليفة المأمون نفسه يشك فى إسلام عدد من هؤلاء الذين دفعتهم مصالحهم لإعتناق الدين الجديد، ومهما يكن من أمر فإن نسل هؤلاء المسلمين الجدد تابع الإيمان بالعقيدة الإسلامية واندمجوا فى النهاية فى المجتمع الإسلامى.

وفى بعض الأحيان كان العامة يحطمون بعض الكنائس أو ينهبونها نتيجة إشاعات مغرضة أو تقارير كاذبة عن قيام البيزنطيين بذبح الأسرى المسلمين أو عن انتصارات بيزنطية على المسلمين أو عن ممارسات قام بها ـ فيما بعد ـ الصليبيون، ومع كل هذا لا يمكن أن نزعم أن المسلمين قاموا بأية مذابح للمسيحيين.

وعلى أية حال فقد بدأت أعداد المسيحيين تقل شيئاً فشيئاً وإن كان يجب التنبيه على أن أى دراسة ذات بعد إحصائى تعتمد على التمييز بين المسلم والمسيحى وفقاً للأسماء تعتبر غير مجدية فى هذه الفترة، فأسماء على وحسن وحسين كانت أسماء إسلامية ومسيحية على سواء (أنظر: Names وحبيب زيات Habib Zayyat fore *names and Surnames of Christians in* Islam ـ أسماء المسيحيين وألقابهم فى الإسلام. نشر فى دورية «الخزانة الشرقية»جـ١، بيروت، ١٩٥٢، ص ١ـ٢٢).

المصادر :

وردت بالنص

د.عبدالرحمن الشيخ [ج.م.فى J.M.Fiey]

نصر، بنو

بنو نصر ويعرفون أيضا ببنى الأحمر نسبة إلى محمد بن يوسف بن نصر بن الأحمر مؤسس آخر دولة إسلاميةكبرى فى شبه جزيرة إيبريا وحكم مملكة فى أقصى جنوب أسبانيا وكانت عاصمتها مدينة غرناطة، ويقول إنه من نسل سعد بن عبادة الخزرجى

الصـــحـــابى، وعلى الرغـم من أن هذه الأسرة ظهرت فى الوجود ليلة السادس والعشرين مـن رمضان ٦٢٩هـ (=١٨ أبريل ١٢٣٢م) إلا أن ارتباطها بغرناطة بدأ فى رمـضـان سنة ٦٣٤هـ حـين انتـقلت إلى يـد مـؤسس الـدولة الذى عُـرف باسم محـمد الأول، ولم تصـبح غـرناطة قاعـدة للدولة إلا سنة ٦٤٤هـ (=١٢٤٦م)، وبقيت العاصمة الحـقيقية حتى انتهى حكم بنـى نصر ليلة الثانى من يناير ١٤٩٢م.

ونظرا لقلة المصـادر العـربيـة عنهـا لاسيـما فى الأزمنة المـتأخرة فـلابد لنا من الرجـوع إلى المصـادر النصرانيـة، ولقـد تـوالى من هذه الأســرة ثلاثة وعشرون حاكماً هم أبو عـبد الله محمد الأول الغـالب بالـله (٦٢٩ ـ ٦٧١هـ) وأبو عبد الله محمد الثانى الفقيه (٦٧١ ـ ٧٠١) وأبو عـبدآلله مـحـمـد الثـالث (٧٠١ ـ ٧٠٨هـ) وأبو الجـيوش نصـر (٧٠٨ ـ ٧١٣هـ) وأبو الوليد إسـماعيل الأول (٧١٣ ـ ٧٢٥هـ) وأبو عـبـد الله محمد الرابع وأبو الحجاج يوسف المؤيد بالله وأبو عبد الله محمد الخامس الغنى بالـله (٧٥٥ ـ ٧٦٠هـ) وأبو الـوليـد إسماعـيل الثانى (٧٦٠ ـ ٧٦١هـ) وأبو عبد الله محـمد السادس الملقب بالغالب بالله والمعـروف عند القشـتاليـين باسم el- Bermguo أى الأحمـر فيـسمـونه el Reyt Bermejo أى الملك الأحـمـر وقـد امـتـد حـكمـه سنتـيـن فـقط (٧٦١ ـ ٧٦٣هـ) ثم جـاء أبو الحـجـاج يوسف المعـروف بالمسـتـغـنى بالله (٧٩٣ ـ ٧٩٤هـ)، وأبو عبـد الله محمـد السابع ثم أبو الحـجـاج يوسف الـثـانى الملقب بالناصـر لدين الـله (٨١٠ ـ ٨٢٠هـ) فأبو عبـد الله محمد الثامن المسـتمسك وتسمـيه المراجع الأسبـانية بـ Pequeno أى الصـغـير فأبو عبـدالله محمـد الغالب بالله الأيسـر والمـنعـوت باسم el Zurdo فأبو الحجاج يوسف بن المُول فأبو عبد الله محمد الأحنف الذى يرد فى المراجع الأسـبانيـة باسم el CoIo أى الأعرج، فيوسف الخامس بن أحمد بن إسماعيل فمحمد الحادى عشر المسمى أى التابع الصغير فأبو نصر سـعد المستعين بالله ويعـرف باسم CIRZA فـأبو عـبـد الله محمد الثانى عشر المعروف باسم -BOA BOIL فـمـحـمـد سـعـد الزَّغل (أى الشجاع).

قيام دولة بنى نصر: حدث فى أعقاب وفاة أبى يعقوب يوسف المستنصر سنة ٦٢٠هـ (=١٢٢٤م) دون أن يخلف ولداً قيام نزاع أسرى أدى إلى تدهور الإدارة المركزية فى الأندلس، رافقه ظهور بأس بنى مَرْدنيش فى بلنسية وبنى «هود» فى مرسية إلى جانب استحواذ فرديناند الثالث صاحب قشتالة على ناج ليون سنة ١٢٣٠م، وقد أخذت جيوشه تتوغل منذ سنة ١٢٣١م فى الولايات الإسلامية حتى أمكنها الإستيلاء على قرطبة (٦٣٢ هـ = ١٢٣٦م) ثم أشبيلية (٦٤٦ = ١٢٤٨م) وأدى ضياع هاتين المدينتين الكبيرتين إلى أنه لم يبق للإسلام قوة فى الوادى الكبير، كما انحسرت السيطرة الإسلامية الفعالة إلا عن جزء صغير من شبه جزيرة أيبريا.

فى هذه الظروف تأسست دولة يرجع الفضل فى تبوُّئها ذروة القوة إلى مجهودات محمد (الأول) بن يوسف ابن نصر، وقامت هذه الأسرة فى أرجونة التى لم تكن تزيد عن كونها بلدة صغيرة على حدود نهر الوادى الكبير الجنوبية، ولا تبعد عن «جيّان» أكثر من ثلاثين كيلو مترا، واستطاع محمد بن يوسف هذا أن يمد حدوده حتى بلغت وادى آش» Yuadut كما وصلت إلى تخوم غرناطة وبياسة Baeya على الساحل الشمالى لنهر الوادى الكبير، ولقد وجدت دولة بنى نصر معاونة من جانب أسرة عربية أسبانية هى أسرة بنى «أشْقيلولة» التجيبية المعروفة فى المراجع القَشتالية باسم escayola واستطاع محمد بن يوسف بفضل مساعدة هذه الأسرة له، وبفضل المصاهرات أن يصبح حاكم «أرجُونة» وأن يطلب إليه أشراف غرناطة أن يتولى أمر مدينتهم وذلك سنة ٦٣٤هـ (=١٢٣٧م)، وقد اشتهر محمد بن يوسف بن نصر هذا فى مستهل حياته بأنه رجل «دعوة» دينية جذب بها الجماهير إلى جانبه، ونجح فى أن يضم إلى جانبه من أصبح يده اليمنى وهو على بن أشْقيلُولة»، كما استطاع أن يجعل المالكية يقفون إلى جانبه، ثم أراد الاستقلال بالأمور وجعلها فى أسرته بنى نصر فأعلن فى سنة ٦٥٥هـ (=١٢٥٧م) أن ولِيّى عهده هما ولداه محمد ويوسف، وقد أسفر ذلك عن نزاع بين أسرته وبين

بنى «أشقيولة الذين استقلوا بالحكم فى مالقة وباعدوا ما بينهم وبين إمارة غرناطة، وانتهى الأمر أخيراً بتمرد مالقة على غرناطة، وأخذ القشتاليون يشجعون كل طرف الآخر، ولقد تضاءل نفوذ بنى «أشقيلولة» بظهور فترة قشتالة، وبعد عشر سنوات من سقوط قرطبة فى يد فرديناند سعى ابن نصر لمسالمة فرديناند إذ أعلن خضوعه له وتعهد بدفع جزية سنوية كبيرة له، بل إنه ساهم فى الهجوم القشتالى الذى انتزع إشبيلية من يد الإسلام، ومات محمد الأول سنة ٦٧١هـ (=١٢٧٣م) دون أن يحرز أى نصر حربى أو يضم أرضاً إلى مملكته. فلما خلفه محمد الثانى المعروف بالفقيه (وكان فى أخريات الثلاثين من عمره) سعى لضرب بنى «أشقيولة» وخاف فى الوقت ذاته من قشتالة فعقد معها صلحاً تعهد فيه أن يدفع لها ثلاثمائة ألف درهم مروانية سنوية، ثم التفت هو وبنو أشقيلولة إلى طلب المعونة من سلطان بنى مرين أبى يوسف يعقوب، فاستجاب السلطان لكل منهما واستولى على طريف والجزيرة الخضراء بحملة بحرية كبيرة واتسمت حملته بالجهاد وأنزل الهزيمة الساحقة بأعوان الفونسو حتى لقد هلك أحد كبارهم واسمه «نينو جونزالتز» ولم يكتسب محمد الثانى كثيراً من بنى مرين الذين رآهم يعاملونه معاملة تزرى به فترك الجزيرة الخضراء مجللاً بالعار، أما بنو أشقيلولة فقد أسلموا «مالقة» لحاكم مرينى.

ولقد صادفت غرناطة فى أبريل ١٢٨٥م مشلكة كبيرة، ذلك أن أبا يوسف تلقى استغاثة من «بنى أشقيلولة» لمعاونتهم ضد شانجة الرابع (الذى تولى بعد موت الفونسو سنة ١٢٨٤م) فاستجاب لهم أبو يوسف وعبر العدوة محارباً شانجة الذى أجهده القتال فسعى للصلح بعد بضعة أشهر من الحرب فتم له ما أراد وقبل أن ينسحب من مناطق غرناطة، أما الحاكم المرينى الجديد أبو يعقوب يوسف فقد واجهته بضعة مشكلات داخلية فى المغرب ومن ثم عقد الصلح مع بنى نصر، وشهد مطلع عام ٦٨٦هـ (=١٢٨٨م) نهاية بنى أشقيلولة. ثم أصبح هدف محمد الثانى يتركز فى السيطرة على مضيق جبل طارق

وإضعـاف قوة بنى مـرين فى أسبـانيا ورأى أن تحقيق ذلك يتـم بتوسيع هوة الخلاف بين القشتـاليين وبين المرينيين فى «طريف»، ومن ثـم اتبع سـيـاسـة تكوين حلف ضـد بنى مرين يضم كـلا من غرناطة وقشتالة وأرجونة وتلمسان ولما نجح شـانجة فـى أكتـوبر ١٢٩٢م فى الاسـتيـلاء على «طريف» بمعـاونة الاتفاق بينهما فيـسلمه «طريفا» فلما لم يفـعل شانجـة ذلك راح محـمد يلتـمس مساعدة بنى مـريين لحصار طريف من جـديد، ولكنه فـشل فى مـسـعـاه هذا، واضطر أبو يـعـقـوب فى ٦٩٤هـ (-١٢٩٥م) أن يسحب كل جيوشة وأسلم لمحـمـد كل المعـاقل المرينيـة فى شـبـة الجزيرة العربية وأصبح همَّ محمد الآن أن يمـلأ الفـراغ، ولكـن انقلبت الأمـور ضده حـين شبت ثورة اسـتمرت عـاماً كامـلاً وقد تزعمهـا بنو الحكيم من أهل «رُنْدَة» وانتهت بقبوله إلا يبقى أحد من بنى نصر فى تلك المنطقة.

ولما مات شـانجة فى أبريل ١٢٩٥م وتولى ابنـه فـرديناند الخـامـس مكانه وكان لايزال صبيا حدثت منازعات أدت إلى قـيام مـحـمـد بحـملة على النواحى الشماليـة استولى فيها على القـيجاطة» Ouesada فى خـــتـــــام ١٢٩٥م ثم «القَــبْــذاق» Alcaudete فى يونـيــو ١٣٠٠م، وإذا كان قد مات فـى شعبان ٧٠١ (أبريل ١٣٠٢م) فقـد مات بعد أن عقـد معاهدة مع أرجونـة اعترفت فيـها بحق غـرناطة فـى امـتـلاكـهـا لطريف وغـيره من الأمـاكن، وكـان يعد العـدة لحملة جديدة على قشتالة.

ولقد ورث مـحمد الثالث عـهدا ينذر بالخطر، ومن ثم كـان يؤثر السلم الذى كان فى صالح غرناطة، وإن أدى به إلى تبـعــيـة دامت ثلاث سنـوات وأصـبح فَـصــلاً لقـشـتـالة واتفـقت الدولتـان القشتالية، والأرجونية سنة ١٣٠٨م فى معاهدة قلعة «الحنش» على أن يتـقاسما فيما بينهما مملكة غرناطة.

أما سيـاسة محمد الـثالث تجاه بنى مرين فـقد اتسمت بعدم الاكـتراث بهم، وتمكنـت قـــواته فى سـنة ١٣٠٦م من الاستيلاء على «سبـتـه» كما أخرج «بنى العَـزَفى» إلى غـرناطة ونادى بنفـسـه الحاكم المطلق عـلى سبتـة عام ١٣٠٧م وأصبـحت له السيطرة علـى المضيق إلا

أن ذلك أثار بنى مرين الذين كانوا قد تخلصوا من أعباء حربهم مع تلسمان (مايو ١٣٠٧م) كما أثار القشتاليين والأراجونيين فتكاتفت هذه القوى الثلاثة ضده ، فاضطر محمد للارتداد إلى حصن المنكب، وأُغتيل وزيره ابن الحكيم فى مارس ١٣٠٩.

ثم تولى حكم المملكة أبو الجيوش نصر وكان فى الثانية والعشرين من عمره، ووجدت غرناطة نفسها مضطرة لأن تقاتل للإبقاء على حياتها، ورافقه الحظ إذ أحل السبتيون بنى نصر محل حكم بنى مريين، وأظهرت فاس استعدادها لقبول شروط بنى نصر للسلم والموادعة، وساعد على ذلك غزو قشتالة لجبل طارق فى سبتمبر ١٣٠٩م فانتقلت الجزيرة الخضراء ورندة وماينصبهما إلى بنى مرين، ولما كان منتصف نوفمبر ١٣٠٩م غادرت كتيبة قشتالية حصار الجزيرة الخضراء كما أعلن فرديناند الرابع قبوله لشروط نصر فتعهد بدفع الجزية له وأن يرد إليه بعض المعاقل التى على الحدود التى كانت قد أخذت من قشتالة، وعقدت معاهدة فى يناير ١٣١٠م تعهد الأرجونيون بمقتضاها ألا يعودوا قط للإغارة على غرناطة، ولقد انتهى كل عدوان قشتالى فى سبتمبر ١٣١٢م بموت فرديناند.

على أن واحداً من أقارب نصر اسمه إسماعيل قام فى الحادى والعشرين من شوال ٧١٣هـ (= ٨ فبراير ١٣١٤م) بخلعه عن العرش وكان إسماعيل هذا ابن حاكم مالقة.

وأخذ إسماعيل هذا الذى عرف بالثانى مقاليد الأمور فى يديه ولكن نصر مضى يعد العدة لاسترداد مُلكه حسب اتفاقية قشتالة، ومن ثم جاءت حملة قشتالية إلى وادى أش فى صفر ٧١٦هـ = أبريل ١٣١٦م معترضة العسكر الإسلامى الذى كان بقيادة القائد المرينى عثمان بن أبى العُلاء احتدم القتال بين الجانبين عند وادى فرْتوُنة وأخذ المسيحيون يقتربون على غرناطة التى أخذت تستعيد سيطرتها على المضيق بفضل التعاون البحرى من جانب حاكم سبته العَزَفى يحيى بن أبى طالب،لكن قشتالة شنت هجوماً على غرناطة، وتمكن «دون بدرو» و«دون جوان» الوصيان على الصغير

ألفونسو الحادى عشر من أن يصلا إلى أسوار المدينة، وشبت معركة دارت الدائرة فيها على قشتالة وقتل فيها الأسبانيان الوصيان فى وقعة «فجة» ويرجع الفضل فى ذلك إلى القائد المرينى عثمان أبى العُلا، وقبلت قشتالة - إذا لم يعد لها من قائد - إمضاء معاهدة لمدة ثمانية أعوام، وما لبث «نصر» أن مات فانعدم كل تهديد من جانبه لإسماعيل الذى مضى يدعم مركزه على الحدود فاستعاد بعض الأماكن هناك مثل بازة ووشقة، ولكنه مالبث أن قتل فى شجار بينه وبين ابن عمه محمد بن إسماعيل والى الجزيرة الخضراء.

ثم جاء للحكم أبو عبد الله محمد السادس المعروف بالغالب بالله وكان أكبر أربعة أولاد لإسماعيل ولكنه كان صغيراً فحكم تحت وصاية وزير أبيه القوى ابن المحروق الذى سرعان ما اشتبك فى صراع عنيف مع عثمان بن أبى العُلا، وانتهى صراعهما هذا باغتيال الوزير بأمر الملك فى رمضان ٧٢٩هـ.

ولما بلغ الفونسو الحادى عشر السن فى سنة ١٣٢٧م خاف من تفاقم خطر القوات المغربية فى أسبانيا فقامت قشتالة وأرجونة بالاتفاق مع نفارة وبوهيميا وإنجلترا وفرنسا بالإعداد لحملة صليبية ضخمة ضد غرناطة، غير أن ماكان من شقاق بين بعضها والبعض الآخر عمل على ضعف الحملة وأن خرجت فى ربيع ١٣٢٩م غير متحمسة للقتال، ووجدت قشتالة نفسها وحيدة فى الحرب وقد استولت على بعض المعاقل الشمالية ومن ثم كان التماس المسلمين المعونة مرة أخرى من بنى مريين وأمكن استرداد جبل طارق من قشتالة فبادر الفونسو الحادى عشر فأمضى إتفاقية فى أغسطس ١٣٣٠م مثلما فعلت أرجونة قبل ذلك بشهر واحد ولقد اغتيل محمد فى طريقه عودته من جبل طارق يوم الخامس والعشرين من أغسطس ١٣٣٣م، اغتاله أبو ثابت وإبراهيم ولدا عثمان بن أبى العُلا.

وإذ ذاك نودى بيوسف الملقب بأبى الحجاج والمعروف بالمؤيد بالله وكان أصغر أخوى محمد الرابع، وكان أول عمل قام به هو إخراجه أبا ثابت الذى كان «شيخ الغزاة وأحل محله رجلا من بنى مرين اسمه يحيى بن عُمر بن رَحَّو.

ولقد تمت فى أوائل عهد يوسف اتفاقية مع قشتالة مهدت السبيل لإتفاقية ثلاثية بين قشتالة وغرناطة وفاس (١٣٣٤م) وكان من الأحداث ما جرى فى أبريل ١٣٤٠م من هجوم أدى إلى تحطيم الأسطول الإسلامى فى خليج الجزيرة الخضراء، وقام أبو الحسن بحصار طريف، وكانت وقفة «سلادو» نكبة إسلامية إذ اندحرت خيول المسلمين الخفيفة، فخاف أبو الحسن وفر إلى غرناطة، وجرت مناوشات وحروب، ثم عقدت هدنة مداها عشر سنوات إلا أن ألفونسو نقض هذه الاتفاقية سنة ١٣٤٩م فى محاولة للاستيلاء على جبل طارق ولكنه مات بالموت الأسود قبل بقية رجاله فى مارس ١٣٥٠م، فبادر ولده «بدرو» الأول وتوصل إلى اتفاق مع يوسف إلا أن أيام يوسف كانت معدودة فقد حدث فى أول شوال ٧٥٥ (= ١٩ أكتوبر ١٣٥٤) أن طعنه مجنون فى جامع غرناطة الكبير طعنة أودت بحياته.

وتولى مكانه ولده محمد الخامس وكان أكبر أبنائه، وكان فى السادسة عشرة من عمره فقام بالوصاية عليه حاجب أبيه القوى رضوان الذى كان فى خدمته الشاب الموهوب ابن الخطيب، وأصبح هدف غرناطة الأكبر توفير السلام العام لذلك رحب محمد بفكرة رفع الجزية إلى «بدرو» الأول ، مما عمل على الإسراع فى إقامة العلاقات الودية بينه وبين قشتالة، إلا أنه لم يصادف مثل هذا التوفيق والنجاح السريع مع أرجونة ، والسبب فى ذلك أن «بدرو» الرابع آثر الحرب فأشعلها على حدود بلاده، وعلى الرغم من ذلك فإن إصرار غرناطة فى سيادتها أدى فى سنة ١٣٥٨م إلى تحسين العلاقات بين الجانبين مما أفضى إلى إمضاء اتفاقية موادعة بينهما، كذلك غرناطة حريصة كل الحرص على توثيق روابط المودة مع فاس التى كانت تحت حكم أبى غبان المرينى، فأرسل محمد سفارة على رأسها ابن الخطيب إلى سلطان فاس (سنة ٧٥٥هـ = ١٣٥٤م) وإذا لم تسفر هذه السفارة عن تحقيق مرماه الكامل إلا أنه فى سنة ٧٦٠هـ وجه أبو سالم المرينى ملجأ له فى غرناطة وتلا ذلك تحالف بين بنى نصر وبين مرين، غير أن الوفاق مع أرجونة انتهى

سنة ١٣٨٥م والسبب فى ذلك أن علاقات محمد الخامس الخاصة مع قشتالة أرغمته على أن يقف إلى جانب «بدرو الأول» لما كانت سنة ١٣٥٩ وجد الأسطول القشتالى وقد أضيف إليه ثلاثة شوانى غرناطية تسهيلات فى ميناء مالقة، وكان الأمير محمد على وشك التحرك للهجوم على أرجونة براً ولكنه زُحزح عن العرش بسبب ثورة بالقصر فى رمضان ٧٦٠هـ (أغسطس ١٣٥٩م) قام بها ضده أخوه غير الشقيق إسماعيل بن مريم أرملة يوسف وكانت مريم امرأة شديدة الشكيمة ووجدت التأييد والعون من زوج ابنتها أبى عبد الله محمد المعروف عند النصارى بال: el Bermejo، ففاجأت مريم القصر بهجوم عنيف وقُتل فى هذا الحادث رضوان وكُتبت النجاة لمحمد الخامس إذا كان فى هذه اللحظة خارج الحمراء ففَرَّ إلى وادى أش ثم إلى فاس Fea وذلك فى نوفمبر ١٣٥٩م ووجد الحماية فى بلاط أبى سالم.

وتولى الحكم إسماعيل (أبو الوليد) الثانى الذى لم تطل مدة حكمه غير أشهر قلائل وكان إسماعيل هذا ضعيفاً ليس فيه مايحمل أحداً على احترامه، وإذا كانت كراهية ابن الخطيب له لم تضرّه إلاّ أن الخطر جاءه من ناحية أخرى فقد بادر «البرميخو» أبو عبد الله محمد فأخذ الأمور فى يده، ثم عمد إلى اغتياله وذلك فى ٨ شعبان ٧٦١هـ (=٢٤ يونيو ١٣٦٠م).

كان محمد السادس «البرميخو» رجلاً خشناً فى مظهره وعاداته ولم يكن أحسن من محمد قبولاً فى البلاط، وبدأ بمنع الجزية المتفق على دفعها لقشتالة، لذلك فإنه ماكاد بدرو الأول يهزم الأرجونيين فى «ناحرة» سنة ١٣٦٠م ثم يعقد معهم اتفاقية «تيرير» Terrer فى مايو ١٣٦١م حتى التفت إلى محمد الخامس الذى كان ساعده فى الرجوع من فاس وإقامة حكومة فى «رنده» المرينية ٧٦٣هـ ولقد بدأ محمد الخامس ولايته الثانية فى جمادى الأولى ٧٦٣ هـ وامتد حكمه ثلاثين عاماً وجنح فى معظمها إلى الهدوء ونعمت غرناطة بأطول فترة من الهدوء شهدتها فى تاريخها، ولما قام «بدرو

الأول» بمحاربة الثوار الذى كان يقودهم أخوه «أتريك تراستامارا» بعث محمد بطائفة من الفرسان إلى قشتالة لمعاونة «بدرو الأول» فى فتح «نيرويل» سنة ١٣٦٣م، إلاّ أنه لم يقدر النصر وكانت الغَلَبة لأنريك الذى نودى به يوم ١٦ مارس ١٣٦٦م حاكما على قشتالة واضطر بدرو الأول مغادرة بلده وخاف محمد من هجوم النصارى على «المرية» فبعث فى طلب النجدة من أفريقية التى وافته لكنها لم تحقق رغبته ومن ثم شجب محمد محالفته مع «بدرو» وتحول إلى جانب «أتريك» الذى عرف بأنريك الثانى وعقد معاهدة صلح مع أرجونة فى رجب ٧٦٨هـ، غيرأنه مات فى آخر هذه السنة. عاد بدرو الأول إلى قشتالة يعاونه «الأمير الأسود» الإنجليزى وحينذاك نقض محمد خلفه السابق وساهم مع قوات قشتالة واش تخريباً فى «جيان» ونهب بعض البلدان الأخرى وأن فشل فى الاستيلاء على قرطبة ومن ثم عاد إلى غرناطة إلا أن بدرو الأول مات فى مارس ١٣٦٩م

ورجع أنريك الثانى فرأى محمد موارثه وعقد معه يوم ٣١ مايو ١٣٧٠م إتفاقية السنة فى عقد اتفاقيات ومعاهدات أتاحت لغرناطة فرصة طويلة من الهدوء والإستقرار والوفاق مع جيرانها النصارى لكن ذلك العهد زال بموت أنريك الثانى سنة ١٣٧٩م حيث عادت الخصومة بين غرناطة وقشتالة إلاّ أن انشغال جوان الأول ابن أنريك الثانى بمحاربته البرتغال وإنجلترا أثر السلم فأبرم مع محمد إتفاقية صلح تجددت سنة ١٣٩٠م. ولقد إمتاز عهد محمد بعدئذ بظاهرتين أولاهما تحطيم تحصينات الجزيرة الخضراء القوية والأخرى استعانته بقائد من «الغزاة» المغاربة ولم يبق أمامه سوى العمل على استرداد جبل طارق من أيدى بنى مرين، وقد تحقق له ذلك سنة ١٣٧٤م، ولقد تسرّب الخوف إلى نفس وزيره الأكبر إبن الخطيب الذى كان هواه مع بنى مرين فدبر الهروب من البلاد سنة ٧٧٣هـ (=١٣٧١م) واللجوء إلى فاس إلا أن خصمه القديم «إبن زَمْرَك» رماه بالهرطقة فسُجِن ومات فى حبسه ٧٧٦هـ.

ومات محمد الخامس سنة ٧٩٣هـ وهو فى ذروة قوته ، بعد أن أتاح لغرناطة فرصة الإستقرار والطمأنينة ساعدتها على أن تنعم بالرخاء والرفاهية وتقدمت العلوم والفنون فى زمنه.

تولى بعده أكبر ولده يوسف الثانى أبوالحجاج المعروف بالمستغنى بالله (٧٩٣ ـ ٧٩٤هـ) الذى سيطر عليه خالد وزير أبيه، وقد أمر خالد بسجن أخوى يوسف ودس لهما السم فماتا بتدبيره، كما ألقى القبض على ابن «زَمْرك» فى المرية، ثم ترامى إلى سمع يوسف الثانى أن خالداً يعتزم زجه فى السجن فبادر هو فأمر بذبحه فى حضرته، وإذا كانت الممالك النصرانية لم تعد فى يوم مصدر خطر إلا أنه فتح الباب الذى هبت منه على البلد رياح الإضطرابات، ثم مالبث هو أن مات يوم ١٦ ذى القعدة ٧٩٤هـ .

وحينذاك خلفه أصغر أولاده محمد السابع أبو عبد الله (٧٩٤ ـ ٨١٠هـ) الذى أراد الإستفادة من المنازعات الموجودة فى بلاط أنريك صاحب قشتالة (١٣٩٠ ـ ١٤٠٦م) فأغار على مدينة «كرافاكا» فى إقليم «لورقة» سنة ١٣٩٢م، وحدث بعد ذلك بعامين أن تم إعداد حملة صليبية شعبية ضد غرناطة بقيادة «مارتن البربودى» ولكنها انتهت بكارثة للنصارى، وأخذ كثير من أتباعه فى أقاليم الحدود ليثنون غارتهم، رأى «أنريك» أن يهاجم غرناطة ومعه أرهونة التى لم تتحمس لمشروعه هذا، فرّد عليه محمد فى سنة ١٤٠٥م بالهجوم على الحدود الشرقية ونجح فى الإستيلاء على «أيامونت» القريبة من «رنده» ثم إنتهى الأمر بإمضاء معاهدة عدم اعتداء بين الجانبين، غير أن تطور الأحداث إلى ما هو أسوأ أدى بانريك لاعداد حملة ضد غرناطة، ورغم موته فى ديسمبر ١٤٠٦م إلا أن أخاه «سفرناندو» وأرملته «كاترين» الانجليزية الوصيين على ولده الطفل «جوان» الثانى تابعاً خطته، وكان ثمة قتال بين المصافيين إنتهى باتفاقية صلح بينهما فى ١٤٠٨م، ومالبث محمد أن مات فتدهورت مكانة غرناطة وقوتها إزاء قشتالة.

ثم جاء بعده يوسف الثالث أبو الحجاج المعروف بالناصر لدين الله (٨١٠ ـ ٨٢٠هـ) وحينذاك أجمع فردناندو عزمه على أن يدخل على المسلمين فى عقر دارهم فحاصر بلدة «انتكويرا» حصاراً شديداً ولم ينجح المسلمون فى محاولتهم المفاوضة معه بشأنها واستمر الحال على ماهو عليه بين الجانبين، ثم اضطر يوسف لإرضاء عدوه بتسليمه البلدة المحاصرة، وأعقب ذلك فترة سلم نسبى بين غرناطة وجيرانها، واستمرت هذه الفترة حتى ١٤٢٨م.

ولقد مات يوسف الناصر لدين الله يوم التاسع من نوفمبر سنة ١٤١٧م بعد عام من وفاة عدوه فرناندو وقبل سنة من موت الوصية «كاترين اللانكسترية» التى كانت غرناطة تحمل إليها الهدايا بدلاً من الجزية.

ونوجز تاريخ مملكة بن نصر من ٨١٠هـ (-١٤١٧م) حتى سقوطها سنة ٨٩٧هـ (-١٤٩٢م)، وقد اتسم هذه التاريخ بانشقاق كبير فى البيت الحاكم نفسه فقد قام محمد التاسع السرّاج بخلع محمد الثامن بن يوسف وكان طفلاً فى الثامنة من عمره، وأصبح الحكم تارة فى يد هذا وتارة أخرى فى يد الآخر حتى انتهى الأمر بعد ثلاث مرات من تناوب الولاية فى يد محمد التاسع وإن تخللته فترات قصيرة كان الحكم فيها فى يد غيره. ولقد استطاعت غرناطة فى الأربعينيات من القرن الخامس عشر الميلادى أن تحرز بعض الانتصارات، إلا أن قوة قشتالة كانت تتزايد فى هذه الفترة، مما أرق خاطر غرناطة التى نجحت فى التوصل إلى هدنة مدتها ثلاث سنوات، غير أن ما أصاب قشتالة من انقسام داخلى قوى ساعد بنى نصر الذين اعتبرت سنوات ١٤٤٠م ومابعدها سنوات إنتصار حربى لهم، فقد استردوا معظم ماكان قد سلبه منهم فرناندو فى الشرق كما بلغت جيوشهم أبواب أشبيلية، ولما رأى جوان الثانى ما تم من التحالف بين نفارة» وغرناطة ألتمس من محمد التاسع عقد معاهدة بينهما فأجابه إلى ما ألتمسه حتى ينصرف هو إلى يوسف الخامس الذى

كان لائذاً بمالقة، كما أن جميع القوى المسيحية تعاونت فما بينها وتناست خلافاتها مع بعضها وصدوا تقدم الغرناطيين صدا عنيفا سنة ١٤٥٢م فى معركة قريبة من «لورقة».

ولما مات محمد التاسع تنازع على العرش أكثر من واحد وراحت القوى النصرانية يناصر كل منها واحداً من المتنازعين لصالحها الخاص فأما المسلمون فقد امتد سلطان سعد بن أخى يوسف الثالث من أرشذونه حتى حدود رندة غربا، أما محمد الحادى عشر فحكم غرناطة ومالقة والمرية، ولم يكن معنى ذلك استقرار الأمور بل لازال الاضطراب والفوضى منتشرين، مما أدى إلى استسلام جبل طارق إلى أمراء قشتالة الاقطاعيين. وأخذت الأمور تسوء وتتعقد ، حتى إذا كان فبراير ١٤٨٢م استولى النصارى على «الحامة» التى تسيطر على الطريق الواصل ما بين غرناطة ومالقة ورندة، وكان ذلك أول خطوة حاسمة فى طريق النصر النهائى المسيحى، ولم تنجح محاولات أبى الحسن فى استرداد الحافة فى المدة ما بين فبراير ويوليو إلا أنه نجح فى منتصف هذا الشهر الأخير إلا أنه وقع ضحية مؤامرة بالقصر دبرها قائد فريق بنى السراج «يوسف بن كماشة» الذى أحل محله ولده عبد الله (الذى عرف بمحمد الثانى فلما لم يستطيع استرداد غرناطة مضى إلى مالقة مع أخيه محمد بن سعد (المعوف بالازَّغَلْ) واتخذ من هذه المدينة عاصمة له، ولهذا انقسمت المملكة إلى قسمين أحدهما تتألف من غرناطة والمرية فى الشرق، والآخر من رنده ومالقة فى الغرب، ولما كان حارس ١٤٨٣م دارت الهزيمة على الغزاة القشتاليين فى الناحية الواقعة إلى الشرق بين مالقة، مما جمل أبا عبد الله على الأندفاع من غير تفكير اندفاعاً معه الصفوة من كبار ضباطه حتى أنه هو نفسه وقع فى الأسر مما ساعد أبا الحسن على العودة إلى غرناطة إلا أن الأمر لم يستتب له فخلعه القوم عن العرش فى مطلع ١٤٨٥م وحل مكانه محمد الزَّغَل، ومضوا به إلى حصن

المنكب فوافاه أجله هنا، وعرف محمد الزغل بمحمد الثالث عشر والذى تولى مكان أخيه أو كما يقول المؤرخون «استولى على المُلك» بَعْدَهُ، لكن مالبث الفقهاء أن أصدروا فتوى بعدم شرعية أبى عبد الله فى حكم البلد، وانتهى الأمر بمحمد الزغل أن باع كل أملاكه سنة ١٤٩٠م وأبحر إلى «وهران» فى المغرب، وكان العقد الأخير من حكم بنى نصر قد شاهد اتحاد الملوك الكاثوليك للتغلب على كل المنازعات التى بين بعضهم والبعض الآخر ونجاحهم فى جعل رعاياهم يسعون وراء غاية واحدة على حين أن المنازعات الأسرية كانت على أشدها فى عائلة بنى نصر، كما أن من كانوا خارج نطاق هذه الأسرة كانوا لايعرفون معنى الإتحاد ونقصد بهم التجار والمزارعين والفقهاء أصحاب النفوذ فى الأمة على أن أشد الأمور خطورة كان الشقاق بين «بوعبدل» أبى عبد الله وبين «الزَّغَل» مما أدى إلى أن تصبح غرناطة ذاتها فى سنة ١٤٨٦م ساحة مغطاة بالدماء، وتشهد صراعا مريراً، وكان أقرب الاثنين إلى قلب قشتالة «بوعبدل» لأنه كان أكثر إستعدادا للتعاون معها عن «الزَّغَل» الذى كان فى الواقع محارباً وأشد مراساً فى القتال من الآخر إلى جانب أنه كان المدافع الحقيقى عن الإسلام ومصالحه والخلاصة أن قشتالة استغلت كل الإنقسامات الداخلية فى معسكر بنى نصر ووظفتها لصالحها، فقد ظلت محتفظة بجيش قوى ثابت، وفرسان تتزايد قوتهم وعددهم يوما بعد يوم، هذا إلى جانب ما عمدت إليه من استنزاف مواردها عددها الاقتصادية والنفسية بتخريبها أراضيه الزراعية، وبالإضافة إلى ذلك فإن المغرب لم يعد قادراً على نجدة بنى نصر بما يعينهم فى محنتهم، وذلك لما اعترى المغرب تدهور وضعف، واستنجدت الأندلس بمصر المملوكية فما استطاعت أن تقدم شيئا من العون أكثر من التدخل الدبلوماسى وإبداء حسن النية ولم يكن الأمر لسقوط مملكة بنى نصر إلا مسألة وقت.

بدرية الدخاخنى [ج. د. لاثام H. Dlatham]

نظر

«نظرية تأمل فلسفى» ولم تكن تتسع لمعنى البحث، وحتى القرن التاسع عشر الميلادى، بمفهوم التدقيق العلمى (البحث العلمى) ترجمة للكلمة اليونانية ڤوتوفيا زمن أرسطو، والمقدمات النقدية اليونانية حتى شروح كتاب «بروڤيرى» Prophyry بعنوان«ايساجوجIsagoge، كانت الفلسفات تنقسم إلى نظرية وعملية، وهذه الأخيرة تسعى إلى تحقيق النافع والمفيد للإنسان، أما الأولى فهى تسعى للحصول على الحق البحت فى الطبيعيات والرياضيات وما وراء الطبيعة.

والنظر فى أساسه مفهوم معرفى، وقد تناوله العرب على غرار «أمونيوس هيرميا» Ammonius Hermiae ـ وهو تلميذ «بروكلوس» Proclus فى المقدمة النقدية لكتاب «ايساغوجى» كما تجرى مناقشته كنشاط للعقل البشرى فى علم النفس، ويكون فى هذه الحالة قاعدة تحت مرادفات مثل الفكر والتفكر.

ولم يُكْتب بعد تاريخ هذا المصطلح ـ وفى أقدم نسخة لمنطق أرسطو، توجد خلاصة وافية كتبها عبدالله بن المقفع (أعدم عام ١٣٩هـ/ ٧٥٦م) أو ابن محمد، يذكر فيها أن العلم والعمل فروع للفلسفة (الحكمة)، ولكنه يفسر العلم بأنه تبصّر وتفكر للقلب (أى العقل).

وقد كان الفقهاء المسلمون المتأملون الأقدمون يفضلون التفرقة بين العقل والشريعة عن التفرقة بين العملى والنظرى، ويعتبر العقل «أصل» مذهب المعتزلة، وقد ذكره القاسم الزيدى ضمن الأصول التى يعترف بها وهى العقل والقرآن والسنة.

أما النظر فهو ابتداع مثل الرأى والقياس فى الفقه.. أما الحنابلة فيعترضون على فكرة «النظر».. وعلى العكس تماما يعترف الفقيه «الظاهرى»

للعقل. والشئ الجوهرى فى الأفلاطونية المحدثة هو الحدس (النظر ـ البصر)، والنظر بمعنى الإدراك المباشر ينتظم مع «إلى» (أى النظر إلى) وفى حالات أخرى مع فى (أى النظر فى)، وبالنسبة «للنظر فى» ـ وهو انعكاس للفكر (أو الذكاء) البشرى. يستخدم الفقه عادة كلمة فكر و «رويّة»، أما عالم الحواس، الذى ترتبط به أرواحنا، فيطلق عليه عالم الفكر والرويّة. وعادة ما يستخدم المتصوفة المسلمون «النظر» للتعبير عن الإدراك الروحى (أو نفاذ البصيرة».

ومع ذلك ففى «الكلام»، فى المجادلات التى تنشأ بين المذاهب الفقهية، والتى يطلق على أفرادها فى بعض الأحيان، «أهل النظر»، تتسع كلمة نظر للمعنى الديالكتيكى (الجدلى) للتأمل، أوالتفكيرالعقلى (المنطقى) غير الحدسى ـ وهى التزام على الإنسان، ممكن أن يأتى بالمعرفة (العلم) ويمكن تصنيفه بنظر القلب.

والأشعرى فى مقالاته يقدم عرضا لوجهات النظر المختلفة للأطراف الثمانية للروافض فى النظر والقياس». ويقول الجماعات الثلاث الأولى تعتبر المعارف ضرورية (اضطرار)، ومن ثم فإن القياس والنظر لا يمكن أن يضيفا شيئا إليها؛ وهذه الجماعات مع الجماعة الثامنة ـ التى ترجع كل المعرفة إلى نبى الله والإمام، تختلف مع بقية الجماعات حول هذه النقطة.

أما الجماعات الأربع الأخرى فتعترف بنوع من المعرفة المكتسبة (وفى كلتا الحالتين تكون الإشارة إلى فهم الله جل جلاله) على النحو التالى: ٤ ـ بالنظر والاستدلال (أصحاب هشام ابن الحكم) ٥ ـ بنوع من الكسب الذى لايمكن أن يحدد بأكثر دقة من ذلك (الحسن بن موسى) وهذا كسب «مع» كسب الأفعال» للمدرسة الأشعرية المتأخرة) ٦،٧ ـ بالنظر والقياس، مع الاحتكام إلى حُجة العقل (مجهولين).

بن حزم وبدون تردد بالعقل كمصدر للمعرفة ـ فالعقل من خلق الله وقد زوده بإمكانياته. فليس التقليد (الاعتقاد الأعمى) أو الاستنتاج من المجهول (القياس) هما اللذان سيؤديان بالعقل إلى تقبل (القرآن والسنة والإجماع)، بل المعرفة المؤكدة.

ولم يكن هناك شيء آخر يصر عليه ابن حزم بهذه القوة، وليس هناك طريق لليقين سوى أن ترجعه للإدراك بالحواس (الحس) وإلى حدس الذكاء (العقل).. وهو يفضل الإدراك الحسى حتى أنه يطلق على القدرة على الفهم بالعقل مصطلح «الإدراك السادس» (كتاب الفصال ـ القاهرة ـ ١٨٩٩) ويذكرنا الموقف الفلسفى لابن حزم بالانتقادية الهيلينية التى تقول إن كل معرفة تنشأ إما من الإدراك الحسى أوالحدس أو تستخلص من هذه المصادر بوسيط البرهان.

ومع ذلك فالكثيرون يؤكدون بيّنة (دليل) الإدراك الحسى «قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنُّذر عن قوم لا يؤمنون» صدق الله العظيم ـ سورة يونس الآية ١٠١، ويعتبرون منهج البرهان صعب وغير مؤكد، ومن ثم كان التركيز على الاتفاق العام (الإجماع والاجتماع) كمعيار ممكن للحقيقة، وعندما لايكون هناك اتفاق فهنا فقط يكون البحث والاستقصاء ضروريا.

وقد أدخلت تعديلات كثيرة جدًا فى الفكر الإسلامى المزدوجة لأصحاب المذهب الانتقائى (الحواس مقابل العقل) وذلك بإدخال الأحدية (الحقيقة كل عضوى واحد) العقلية أو الفكرية فى صوفية «باطنية» الأفلاطونية المحدثة والمنطق الأرسطى.

وإذا كانت المراحل المختلفة للمعرفة البشرية قد تميزت كل منها عن الأخرى، فإن المعرفة الحقة كان لابد أن تأتى من الحدس المنطقى والنشاط الوسيط

وقد قيل لنا إن هناك شعبة من «المرجئة» يقولون إن الإيمان بدون النظر ليس إيمانا كاملا.

وربما يكون الأشعرى نفسه أفضل دليل على أن تأمل العقل البشرى لم يعتبر مصدرا (أو منهجا) لمعرفة الله (سبحانه) لأول مرة فى مدرسته، بل قبل ذلك فى طوائف عديدة فقد كان النظر (مثل الرأى فى الفقه) ينطبق على نشاط عقل الفقيه المتأمل (وبجانب النظر نرى مصطلحات تستخدم كثيرا بدلالات مختلفة مثل بحث وحدس ورأى وفحص، وفكر وفكرة، وحديث النفس والتفكر والتأمل والطلب، وربما مصطلحات أخرى) والمناهج (الأساليب) المنطقية المستخدمة هنا يطلق عليها القياس (الاستنتاج بالتماثل) والاستدلال (وهو البرهان بالبّينة التى تقوم على الظروف) ... ومما نعرفه عن القياس فى الفقه يتحتم علينا أن نفكر فى عملية هى مزيج من الاستقراء والاستنتاج، تستخدم بدقة شديدة، والاستنتاج (الاستدلال) بالنسبة لأرسطو وأتباعه فى الإسلام (الفارابى.. إلخ) له معنى واحد فهم يعتقدون فى السببية أو بالأحرى فى النشاط الخلاّق للفكر المجرد. ولم ترق الأغلبية الكبيرة من رجال الدين والقضاة والأطباء إلى هذه الدرجة. فمنهج النظر لم يدخل إلى علم الكلام إلا مع مدرسة الأشعرى. وكان علم الكلام يعرف «بعلم الاستدلال.. وقد رفضت الأغلبية هذا المنهج فى بادئ الأمر ولكنها تقبلته تدريجيا وأصبح أداة لمواجهة الهراطقة والسوفسطائيين؛ وفى النهاية اعترفت المدرسة التقليدية المتشددة بالنظر كالتزام دينى.

ولنعد إلى المفهوم العام للعلوم النظرية. وقد نشرها الفارابى (المتوفى عام ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) من وجهة النظر الفلسفية فى بحث خاص (إحصاء العلوم تحقيق عثمان أمين ـ القاهرة ١٩٦٨م) بطريقة أصبحت نموذجا لما تلا ذلك من عصور فهو أول من عكف على منطق أرسطو من ثم أطلق على مدرسته «المنطقيون» ، وهو يسلّم ـ مع أرسطو ـ بأن العقل يحتوى فى ذاته على المبادئ الجوهرية لكل المعرفة التى

يجب أن تكون دلائلها مقبولة ولكن سبيل التأمل والإثبات يؤدى إلى اللاواضح الذى يبلغ ذروته فى الدليل الدامغ (أو البرهان) فى كتاب Posterior Analyhes ومن هذا السُموّ يمكن أن نتفحص فروع المعرفة.والمنطق فى حد ذاته بالطبع «نظر» ذو هدف خاص به ويتحدث الفارابى عن علوم الطبيعيات والرياضيات - والميتافيزيقيا بفروعها الرئيسية والثانوية. ويقول إن كلا منها نظرى. فمثلا نلاحظ أن الطب من بين علوم الفيزياء مزيج من النظرى والعملى، وكذا الموسيقى والموضوعات الرياضية.أما الميتافيزيقيا فهى مثل المنطق نظرية خالصة. وأخيرا فإن العلوم العملية الثلاثة عند أرسطو وهى الأخلاقيات (الأخلاق) والاقتصاد والسياسة فتتحد تحت مسمى العلوم السياسية، ويضاف إليها الفقه والكلام. ويرى الفارابى أن علم الفقه وصناعة الكلام يجب أن ترتبط فى جزء منها بالآراء وفى الجزء الآخر بالأفعال وفى الختام نعقد مقارنة بين هذا التقسيم الفلسفى وبين ما ذهب إليه الفقيه الأشعرى عبد القاهر بن طاهر البغدادى (المتوفى فى عام ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧ - ٨م) فى كتابه أصول الدين (استانبول ١٩٢٨م) فيعد التمييز بين المعرفة الإلهية، والمعرفة التى تمتلكها المخلوقات الحية الأخرى، تصنف هذه الأخيرة على النحو التالى.

١ - ضرورى (واضح بشكل مباشر) :

أ - بديهى (إدراك داخلى) ب - حسى (إدراك خارجى) .

٢ - مكتسب (علوم نظرية)

أ - عقلية شرعية (مكتسبة بالعقل ومكتسبة بالقانون)

ثم تنقسم العلوم النظرية بعد ذلك إلى أربعة حسب الطريقة التى اكتسبت بها:

١ - استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر (فقه تأملى).

٢ - علوم من جهة التجارب والعادات (الطب)

٣ - علوم من جهة الشرع (العلوم الشرعية).

٤ ـ علوم من جهة الإلهام (الأحكام الفنية الجمالية).

ويبدو أن هذا التقسيم انتقائى إلى حد ما إذا قدرت بأحديّة العقل عند الفارابى، ولكن من القرن الحادى عشر إلى الثالث عشر الميلاديين كانت الفلسفة والفقه يقتربان ـ دون أن يتحدا ـ وكان ابن سينا ـ الذى يعتمد على الفارابى ـ هو الوسيط وقد سعى الغزالى إلى الجمع بين «النظر إلى » فى صوفية (باطنية) الأفلاطونية المحدثة، وبين «النظر فى» عند المفكرين العقلانيين. وقد اعتمد فخر الدين الرازى مناهج البرهان (الدليل) فى منطق أرسطو بدرجة أكبر مما فعل سابقوه.

المصادر:

(١) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية، فى «مجموعات الرسائل» القاهرة ١٣٢٨ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ـ القاهرة ١٣٢٢.

(٣) معيار العلم فى المنطق ، منطق تهافت الفلاسفة ـ تحقيق سليمان دنيا القاهرة ١٩٦١.

(٤) A. J. Wensimck : *The Muslim creed*

بهجت عبدالفتاح [ت. ج. دى بوير ـ هـ دايبر Tj. De Boer - H. Daiber]

النظام

هو أبو إسحق بن إبراهيم بن سيار بن هانئ، من فقهاء المعتزلة، توفى ما بين ٢٢٠هـ-٨٣٥م و٢٣٠هـ-٨٤٥م ونشأ فى البصرة متتلمذا على خاله أبى الهذيل، ثم لحق ببلاط المأمون عند عودته من مرو، وقد يكون لشهرته كشاعر وأديب أثر فى ذلك. فقد اشتهر شعره بالعذوبة وسعة الخيال. وقد ساهم ـ وهو فى البصرة فى مجادلات كثيرة تتجاوز النطاق الدينى جعلت الجاحظ يورده فى كتابه «الحيوان».

وكان الجاحظ من تلاميذه فى المذهب الدينى، إلا أن غرابة أفكاره الدينية وشذوذها صرفت عنه الكثير، حتى أن الجاحظ لم يكن يوافقه عليها.

فهو قد بنى آراءه الدينية على أسس من جدليات الفلسفة الطبيعية، مخالفا لآراء أبى الهذيل. فقد كان أبو الهذيل يؤمن بفكرة «التشكيل الذرى» للأجسام، بمعنى أن الأجسام مكونة من ذرات متراصة ومتماسكة بقدرة الله. ولكن النظام ذهب إلى أن العناصر التى تكون الأجسام متداخلة، أى تتخلل بعضها البعض، ويمكن أن تكون إما ظاهرة على السطح أو «كامنة» فى الأعماق. وقد خلق الله العناصر جميعا دفعة واحدة وما يجرى من تحول فيها يكون على صورة دفع الكامن إلى السطح، ويجرى تدريجيا وليس فجائيا. وبالتالى لا يمثل حادثا من الحوادث. والحادث الوحيد الذى يعترف به النظام هو «الحركة» التى تتضمن تغيراً فجائيا من السكون. بل إن السكون ذاته يعتمد على قوة هى «الاعتماد» ويمكن أن يتحول إلى حركة - وهو يميز بين الحركة move-ment والتحرك locomotion، من حيث إن الأولى يتمثل فيها «كل الأفعال التى تظهر فيها الناحية الإرادية، كالصلاة ،والصوم، والعلم والجهل، والكلام والصمت، الخ. ومعنى ذلك أنه يميز بين عالم الإنسان الذى يتميز بالإرادة، وبين عالم الأجسام الطبيعية التى تتحرك طبقا للناموس الذى يحكمها، وأغلب أفكاره مستوحاة من الفلسفة الهيلينستية (الهلينية الآسيوية)، وهى لم تحظ بقبول من الفكر الإسلامى عامة، فقد رفضها المتكلمون والفلاسفة على حد سواء.

ونظرية النظّام الطبيعية هى جزء من فلسفته الدينية، وهى تشترك فى مسلمات كثيرة مع الفلسفة المثنوية الفارسية التى يعارضها ويهاجمها بعنف. وهو يرى أن مكونات الأجسام لا تمتزج مع بعضها البعض بذاتها، ولكن بقوة خارجية هى قدرة الله. ولذلك فهو يطلق على تلك المكونات «خلقة» وليس «طبيعة» كما أن الله هو الذى يهب الاثار الخيرة والشريرة للأشياء، ولا تقف قدرته اللا محدودة إلا عند إرادة الإنسان الحرة. ولكن اختيار الإنسان بين الخير والشر هو محصلة صراع بين الجسد والروح، التى هى خيرة بطبيعتها. وفكرة التداخل لا تقتصر على عناصر الأجسام التى تتخللها الروح، بل أيضا على

الروح التى تتخللها الحواس. والروح ليست محتواة فى مكان معين كالقلب مثلا. بل هى متداخلة مع كافة الأعضاء.

وتحصيل العلم هو أيضا نوع من الحركة، وهو كحادث ليس عرضة للتداخل، وهو يؤدى إلى نوع من السكون. ومن ثم فهو يصور الحقيقة على أنها «سكون القلب» والحقيقة لديه ذات طابع شخصى، تعتمد على اليقين الداخلى، ولكنها فى نفس الوقت مستقلة عن الشخص الذى قال بها. وهو يرى أن حديث الآحاد يمكن أن يكون صحيحاً فى حين أنه يمكن أن يكون المتواتر خطأ. وعلى ذلك فهو يدعو إلى حرية الاجتهاد، ويرى أن فتاوى من الصحابة ليست لها صفة الإلزام، مشيرا إلى أوجه الاختلاف التى حدثت فيما بينهم. وقد لاقى رأيه هذا تقديرا من الشيعة فيما بعد.

والنظّام لا يتوسع فى مسألة الصفات الإلهية كما ذهب أبو الهذيل بل يقصر الجدل على قضية الإرادة والقدرة ، فيما يتعلق بتنزيه الله عن الشر . فالله فى رأيه لا يمكنه أن يفعل الشر ، ومع ذلك فهو سبحانه لا يفعل العدل والخير عن ضرورة ، بل عن حرية إرادة . وعلى ذلك فهو يرى أن قدرة الله اللانهائية تجد حدودها فيما هو خير للإنسان، وهو ما يعبر عنه بـ «اللطف»، فهو يفعل دائما ما هو «أصلح» للإنسان. وقدرة الله تتفق تماما مع كماله. وهو يؤيد الأنبياء بالمعجزات دليلا على صدق نبوتهم. وفى حالة محمد عليه الصلاة والسلام فمعجزة القرآن فى رأيه هى فيما أتى به من تنبؤات، وليس فى إعجازه اللغوى، حيث إن المشركين لم يأتوا بمثله عن عجز، بل لأن الله سبحانه صرفهم عن ذلك.

وأعمال النظّام مفقودة الاّ قلة، أغلبها متضمن فى كتابه «النكث»، كما يحتوى كتاب «المحصول فى علم الأصول» لفخر الدين الرازى على ٣٥ مقتطفا له . وغير ذلك فى كتبه: «الطفرة»، «الجزء» وكذا يحتمل أن له: «الرد على أصحاب الاثنين» ومقالة يهاجم فيها أصحاب الحديث.

المصادر:

(1) R. Paret: *Al-Nozzam als Ecperimen to TOV lo, is isl, xxv* (1939), 228 f.f.

(٢) أبو الرضا : إبراهيم سيار النظّام وآراؤ ه الكلامية الفلسفية (القاهرة ١٣٦٥م.

[ج.فان اسJ.Van Ess]

نعمان بن بشير الأنصارى

من صحابة رسول الله [ﷺ] وحاكم الكوفة وحمص.. وتقول بعض المصادر إنه أول أنصارى يولد بعد الهجرة. وكان أبوه بشير بن سعد من أبرز الصحابة وكانت أمه عمرة بن رواحة شقيقة عبدالله بن رواحة - وقد رفضالنعمان أن يبايع عليا بعد مقتل عثمان. وقد وقف بجانب معاوية فى موقعة صفين - وفى عام ٥٦هـ/ ٦٧٩ - ٨٠م أصبح حاكما للكوفة ولم يكن مناسبا لهذا المنصب بسبب كراهيته المعلنة لعلى - وعندما تولى «يزيد بن معاوية» الحكم فى رجب عام ٦٠هـ/ أبريل ٦٨٠م أبقى النعمان فى منصبه، ولكن النعمان لم يظل طويلا هناك.

وعندما ظهر مسلم بن عقيل فى الكوفة للدعوة الى الحسين وقف النعمان موقفا محايدا، مما دفع يزيد إلى تعيين «عبيد الله بن زياد» حاكما للكوفة بجانب منصبه فى البصرة. وصرع النعمان إلى سوريا وعندما ثار أهل المدينة فى بداية عام ٦٣هـ/ ٦٨٢م، وطردوا الأمويين منها بعث يزيد ببعثه الى المدينة بقيادة النعمان حتى يهدئ من مشاعر الناس. وصدرت التعليمات إلى البعثة للذهاب إلى مكة لحث عبد الله الزبير على مبايعة يزيد ولكنه فشل فى مهمته مما دفع يزيد إلى استخدام القوة لاخضاع الثوار فى المدينتين المقدستين وبعد موت يزيد فى ربيع الأول عام ٦٤هـ/ نوفمبر ٦٨٣م أعلن النعمان - الذى كان قد أصبح حاكما لحمص - ولاءه علانية للزبير» - وفى ذى الحجة من العام نفسه/ يوليه أغسطس ٦٨٤م، والمحرم ٩٥هـ أغسطس سبتمبر ٦٨٤م هزم الضّحاك بن قيس الفهرى - ومن القيادات التابعة للزبير - فى مرج راهط. وحاول النعمان الهرب ولكن تم اللحاق به وقتل ويقال إن معرة النعمان سميت باسمه.

المصادر:

(١) ابن سعد الطبقات

(٢) الدينورى الاخبار الطوال

بهجت عبدالفتاح [ك. ف. تسترشتين K. V. Zet-tersteen]

الـ نعمان «الثالث» بن المنذر

آخر ملوك اللخميين فى الحيرة وهو ابن «المنذر الرابع» وسلمى بنت صائغ يهودى من «فاداك» - ويعتبر عصره (٥٨٠م - ٦٠٢م) من اشهر العصور بعد عصر جده المنذر الثالث (المتوفى عام ٥٥٤م) ويدين باعتلائه العرش فى الحيرة إلى عدى بن زيد الشاعر المسيحى الشهير والسياسى فى الحيرة - وقد كان حاكما قويا شهدت الحيرة فى عهده الكثير من التوترات والحروب مع القبائل العربية. ولكن الحيرة استمرت فى عهده أكبر مركز للثقافة العربية قبل بزوغ الإسلام.. فبالإضافة إلى شعر عدى بن زيد، هناك مدائح النابغة الذبيانى التى يقال إنها قيلت فى النعمان، الذى اعتنق المسيحية النسطورية التى كانت مقبولة فى فارس الساسانية وأصبحت الحيرة مركز المسيحية العربية فى فارس الساسانية.

وانتهت حياة النعمان نهاية مؤسفة اذ وطأته أقدام الفيلة بعد أن استسلم «لـ پارويز» بعد أن فشل فى الهرب. وبهذه النهاية انتهت أسرة اللخميين التى استمرت فى الحكم ثلاثمائة عام. كانت فيها درع فارس ضد عرب شبه الجزيرة.

المصادر:

(١) ابو البقاء الحلى: المناقب المزيدية.

بهجت عبدالفتاح [عرفان شهيد Irfan Shahid]

النفس

وهى المقابلة لكلمة Soul والتى تعنى غير المادى للإنسان، وفى عصر ما قبل الإسلام كان يقصد بها «ذات الشئ أو الشخص»، أما «الرُوح»،[بضم الراء] فيقصد بها النفس وبدءا من القرآن استمر استخدام النفس بمعنى «ذات الشئ»، أما الروح فأخذت معنى رسول خاص من الملائكة وخصيصة ربانية معينة. وبعد القرآن فقط أصبحت الكلمتان مترادفتين وتعنيان الجزء غير

المادى من الإنسان، والملائكة والجن. ولما كانت الكلمتان متقاربتين بقدر كبير، فسوف نتناولهما معا فى هذا البحث.

أولا: ـ الاستعمال القرآنى:

(أ) النفس، وتجمع على نفوس وأنفس، لها خمسة معان: ـ

١- فى غالب الحالات تكون بمعنى «ذات الشىء أو الشخص»، فمثلا فى سورة آل عمران الآية ٦١: «فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم». وكذلك فى يوسف الآية ٥٤ «أستخلصه لنفسى»، والذاريات ٢١ «وفى أنفسكم».

٢ ـ وفى ست آيات تشير الكلمة للذات الإلهية، المائدة ١١٦ «تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك»، آل عمران ٢٨ «ويحذركم الله نفسه». الأنعام الآية ٥٤ «كتب ربكم على نفسه الرحمة»، طه ٤١ «واصطنعتك لنفسى».

٣ ـ ومرة تشير للآلهة الأخرى، الفرقان ٣ «لايملكون لأنفسهم ضراً ولانفعاً».

٤- ووردت مرتين فى سورة الأنعام الآية ١٣٠ تشير فى صيغة الجمع للإنس والجن «شهدنا على أنفسنا»، «شهدوا على أنفسهم».

٥ ـ كما تعنى الروح البشرية، الأنعام ٩٣ «والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم». وكذلك فى ق ١٦ «ماتوسوس به نفسه»، والتغابن ١٦ «ومن يوق شح نفسه»، والنازعات ٤٠ «ونهى النفس عن الهوى». وهذه النفس لها ثلاث صفات: أ ـ النفس الأمارة بالسوء، (يوسف ٥٣)، وهى تقابل الاستخدام لكلمة Flesh فى لغة العهد الجديد الحديثة، أى بمعنى الرغبات الجسدية. فهى توسوس (ق١٦)، وهى مرتبطة بالهوى، بمعنى النزعة للشر، ويجب كبحها (النازعات ٤٠) وأن تجبر على الصبر (الكهف ٢٨) «واصبر نفسك» وأن يتقى شر طمعها (الحشر ٩ «ومن يوق شح نفسه»). ب ـ النفس اللوامة، (القيامة ٢جـ)ـ النفس المطمئنة، الفجر ٢٧. هذه الصور الثلاث للنفس تمثل الأساس للمسلمين فيما بعد من ناحية القيم الروحية والنفسية. والجدير

بالذكر أن «النفس» ليست مستخدمة للإشارة للملائكة .

(ب) الروح، ولها خمسة معان:

١ ـ نفخ الله من روحه (أ) ـ فى آدم بمعنى وهبه الحياة، الحجر ٢٩، ص ٧٢، السجدة ٩. (ب) فى مريم لكى تحمل بعيسى، الأنبياء ٩١، التحريم ١٢. وهنا يقصد بالكلمة بعث الحياة.

٢ ـ وفى أربع آيات ترتبط الروح بأمر الله: وهناك نزاع حول معنى كل من الروح والأمر، الاسراء ٨٥ «ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» النحل ٢ فى قوله تعالى: «ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون»، غافر ١٥ «يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق»، الشورى ٥٢ «وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا». وهنا يرتبط السياق لكلمة «الأمر» بالمعانى التالية: أ ـ العلم ب ـ الملائكة للتحذير، جـ ـ المخلوقات للتحذير، د ـ محمد للعلم والإيمان والنور والهدى. وعلى ذلك فهذه الروح هى أداة ربانية لخدمة النبوة.

٣ ـ فى النساء ١٧١ يطلق على عيسى أنه روح من الله.

٤ ـ فى النبأ ٣٨ والمعارج ٤ ترتبط الروح بالملائكة.

٥ ـ فى الشعراء ١٩٣ يذكر «نزل به الروح الأمين»، وفى مريم «... فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا»، وفى النحل ١٠٢ «قل نزّله روح القدس من ربك بالحق»، وفى آيات أخر يذكر القرآن أن الله قد أيد عيسى بروح القدس: البقرة ٨٧ والمائدة ١١٠. وهذه الارتباطات بين المهام تعطى انطباعا عن شخصية الرسول الملائكى الذى قد يكون أيضا الروح.

وعلى ذلك فكلمة «الروح» فى القرآن لا يقصد بها الملائكة عموما، ولا نفس الإنسان فقط أو شخصه. ولم تأت الكلمة بصيغة الجمع.

(جـ) النفس، بفتح الفاء، وهى التنفس أو الريح، والتى ترتبط بكلمة «النفس» فى الجذر وبالروح فى بعض المعانى، لم ترد فى القرآن، وإنما وردت فى بعض القصائد القديمة، ومن هذه الكلمة يشتق «تنفس» المذكورة فى سورة التكوير ١٨ «والصبح إذا تنفس»، بينما الصيغة الوحيدة الأخرى المستخدمة من نفس الجذر فهى «وفى ذلك فليتنافس المتنافسون». (سورة المطففين ٢٦).

ثانيا: فى الشعر الأموى استخدمت«روح» لأول مرة بمعنى روح الإنسان، وهى ما عبر عنها القرآن بكلمة «النفس» (انظر ٥ بعاليه).

ثالثا: فى الحديث النبوى يورد مالك فى الموطأ كلمة «نسمة» وهى غير موجودة فى القرآن و«نفس للروح، بينما ابن حنبل فى مسنده يستخدم «نسمة ونفس» و «نفس» وروح» كما أورد كل من البخارى ومسلم فى صحيحيهما «الروح» بمعنى الروح الإنسانية.

رابعا: يورد «تاج العروس» خمسة عشر معنى لكلمة «نفس»، ثم أضاف اثنين من لسان العرب، ويقرر أن أغلبها مجازى. ويعطى «لسان العرب» أمثلة لهذه المعانى من القرآن الكريم والشعر. ويكشف اتجاه القواميس فى معالجة كلمة نفس عن الحقائق الآتية:

١ ـ «نفس» منسوبة لله بمعنى روح.

٢ـ بالنسبة للإنسان، (أ) الروح والنفس مترادفان، أو (ب) النفس تعنى العقل والروح تعنى الحياة، أو (جـ) للإنسان «نفسان»، واحدة حياتية والثانية تمييزية، أو (د) النفس التمييزية نوعان، آمرة وناهية.

خامسا: **التأثيرات فى عصر ما بعد القرآن على «النفس» و«الروح»**

يأتى من الأفكار المسيحية والأفكار الأفلاطونية الجديدة عن «الروح» فى استخداماتها الإنسانية والملائكية والربانية، وبصورة أكثر تحديداً لتحليلات أرسطو النفسية للـ«نفس». وتبدو هذه التأثيرات واضحة فى الخلافات الدينية:

أ ـ الأشعرى: يشير إلى أفكار الحلولية فى حلول روح الله فى آدم ثم انتقالها للأنبياء وغيرهم [الأولياء الصالحين، الأئمة، خاصة الشيعة] من بعده، وإلى الآراء المتعارضة عن طبيعة الإنسان هل هو جسد فقط أم روح وجسد، أم روح فقط، وهو كمتبع لأهل السنة يرفض أى حديث عن طبيعة الإنسان.

ب ـ البغدادى فى « الفَرق بين الفرق» يتحدث عن نفس الأفكار السابقة، وينسب نظريات انتقال الروح لأفلاطون واليهود ويشير لفكر الحلولية، ويضم الحلاجية لهم، وهو يذهب إلى أن حياة الله بدون روح ولا مادة مخالفا بذلك فكر المسيحية فى حلول روح الله فى عيسى وخلود الآب والابن والروح القدس.

ج ـ ابن حزم: يستخدم الروح والنفس مرادفين لروح الإنسان، ويخرج من الإسلام كل من قال بالتقمص، ولا يرى رأى الأشعرية فى استمرار خلق الأرواح، بل يرى أن كل أرواح نسل آدم قد خلقت قبل أمر الله للملائكة بالسجود له، وأنها موجودة فى البرزخ فى السماء الدنيا حيث تقوم الملائكة بنفخها فى الأجنة.

د ـ ويبين الشهرستانى فى «الملل والنحل» أن العرب قبل الإسلام لم يستخدموا كلمات النفس والروح للتعبير عن الحياة بعد الموت، وأنهم كانوا يعتقدون فى تحول الدم إلى طائر أشبه بالطيف يزور الميت مرة كل مائة عام. كما يبين الخلاف بين أهل السنة والهراطقة وبين (الحنفاء الحنيفيين والصابئة)، وأن فكر الصابئة يعكس بقدر كبير فكر «إخوان الصفا» الذين ذهبوا إلى أن الإنسان مكون من جسد وروح «النفس» وأن جوهر النفس يهبط من الأفلاك.ويرفض الشهرستانى فكر الأفلاطونية الجديدة فى كون الأرواح تعتمد على أرواح أسمى «النفس الروحانية» والقول بأن النفس بطبيعتها شريرة، وأن الخلاص فى تحرير الروح من الجسد. وهو يطلق اسم «روحانى» على كل الأرواح شريرها وخيرها. وهو يصف الرجل العادى بثلاث أنفس، النباتية والحيوانية والإنسانية، لكل واحدة مصدرها

ومكانها وقوتها، مشابها فى ذلك إخوان الصفا. وفى الواقع فإن تحليل أرسطو للنفس الإنسانية كما وردت فى كتابه «De Anima» قد تبناها بشئ من التعديل فلاسفة المسلمين مثل الكندى والفارابى وابن سينا. وقد تعرض الشهرستانى لتفسير الخلاف بين اليونانيين والمسيحيين والقرآن والأحاديث النبوية، ولكن الفلاسفة عجزوا عن فرض الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامى التقليدى. فالمتكلمون وأغلب المسلمين توسعوا فى المصطلحات القرآنية، ولكنهم تمسكوا بالنظرة التقليدية عن طبيعة الروح وكونها مخلوقة مباشرة من الله بقدرات مختلفة.

سادسا: على أن مبدأ أرسطو فى الخاصية اللامادية للروح قد وجدت تأثيرها على الفكر الإسلامى عن طريق كبار رجاله مثل الغزالى. وفى قاموس التهانوى عن المصطلح الفنى، فإنه يستخلص مذهب الغزالى عن الإنسان، حيث يعرّف الإنسان كـ «جوهر روحانى»، ليس محبوسا فى الجسد، ولا ملتصقا به، ولا متصلاً به، ولامنفصلا عنه، بالضبط كما أن الإله ليس بدون العالم ولا موجودا فيه وكذا الملائكة. وهو يملك المعرفة والإدراك، ومن ثم فهو ليس حادثا، (انظر «تهافت الفلاسفة»). وهو فى «الرسالة» يشرح الكلمات «نفس، روح قلب» كأسماء لمادته البسيطة التى تمثل قاعدة للعمليات العقلية. وهى تختلف عن «الروح الحيوانية»، والتى هى جوهر لطيف ولكنه جسد فان تكمن فيه الحواس. وهو يعرف «الروح اللامادية» على أنها النفس المطمئنة، و«الروح الأمين»،. ثم هو يستخدم مصطلح «النفس» بمعنى الجسد أو الطبيعة الهابطة التى يجب أن تروض لصالح القيم الأخلاقية.

سابعا: وموقف الغزالى هو موقف الفلاسفة المؤمنين بالله عامة، بالإضافة إلى موقف بعض المعتزلة والشيعة ولكنه لم يسد الفكر الإسلامى أبدا. فيرفضه فخر الدين الرازى باعتباره فكرا باطلا، إذ إن وجهة نظر الفلاسفة أن النفس جوهر، ليست بجسم ولا مادة.

ثامنا: والفكر السائد لدى جمهور المسلمين حول الروح والنفس من حيث

أصلها وطبيعتها ومصيرها هو الذى يعبر عنه ابن القيم الجوزية فى كتابه «كتاب الروح» وهو يقول إن كل العقلاء يعرفون أن الإنسان هو روح وجسد. والروح والنفس متطابقان، وجوهرهما فى حقيقته يخالف الجسد الحسى فى الماهية، فهو له طبيعة النور، خفيف، عال، حى، متحرك، يتخلل الأجساد كالماء داخل الزهرة. والروح مخلوق ولكنه أبدى، وهو يغادر الجسد مؤقتا عند النوم، ويغادر الجسد للحساب الأول عند الموت ثم تعود لحساب منكر ونكير، وفى غير حالة الأنبياء والشهداء يعود للقبر للنعيم أو للعذاب حتى يوم القيامة. وهو ينكر قول ابن حزم فى أن الأرواح محجوزة فى البرزخ. انتظارا لحين نفخ الأجنة.

تاسعا: ويتقبل الفلاسفة الأوائل مادية الروح. فالقشيرى (الرسالة) والهجويرى (كشف المحجوب) يصفان «الروح» بأنها عين أى مادة أو «جسم» لطيف موجود فى الجسم ذى الإحساس مثل العصارة فى النبات الأخضر. أما النفس فيصفانها بأنها من الخصائص الجديرة باللوم، ومن كليهما يتكون الإنسان.

ويقسم ابن العربى الأشياء إلى ثلاثة أنواع: الله، وهو الوجود المطلق والخالق، والعالم، ثم وجود طارئ ذو طبيعة غير محددة مرتبط بالحقيقة الخالدة وهو أصل المادة والطبيعة الخاصة للعالم. وهو يمثل الحقيقة العامة والكلية لكل الحقائق. والإنسان بالمثل هو خلق يمثل رابطة أو منزلة وسط، ويجمع بين الحقيقة القدسية والعالم المخلوق. أو «برزخ» بين الحقيقة الربانية والعالم، وهو خليفة [الله] والروح الحيوانية له هى من نفحة قدسية وأما روحه العاقلة (النفس الناطقة) فهى من «النفس الكلية». أما الجسد فهو من المادة الأرضية. وموقع الإنسان كخليفة لله تأتى من هذه النفس الكلية التى لها أكثر من اسم، منها «الروح القدس» و«عالم الأمر» والخليفة، والمخلوق الكامل.

د.محمد الجندى [I.R.Netton]

النفود

وهو لـفظ يُسـتخـدم للإشـارة إلى منطقة بحار الرمال العربية، وهو مشتق من «نـفـد» وجمـعـهـا «أنفـاد» بمعـنى «الكثـبان الرمـلية الكبـيرة. وتُستـخدم النفود لوصف عدد من أصقاع الجزيرة العـربية الـرملـيـة (مثل : نـفود السـر، ونفود الثُّوَيْرات، ونفـود المزْهور)، لكن اللفظ يشـير على وجه الخـصوص إلى النـفـود الكبـيـر فى شـمـال العـربيـة السـعودية الـكبيـروهو أصـغر بحـرين كبـيرين من بحـار الرمال فى الجـزيرة العربية ويُطلق على البحر الثانى «الربع الخـالى» فـى الجنوب ويـقوِّم الـنفـود بحوالى ٠٠٠ر٧٢كم٢ وتختلف حدوده من الشرق إلى الغـرب إلى ما بين ٣٠٠ و ٤٠٠ كـم، وحـوالـى ٢٥٠ كـم مـن الشمـال إلى الجنوب. تتأثر إلـى حد ما بتكوينـات الحجر الرملى المـوجودة فى أقصـى الغرب. وتتـخذ الرمـال أشكالاً مـختـلفـة منـها الـطوليـة والـنـجـميـة والهلالية، ويميل أقـصى ارتفاع للكثيب إلى ١٠٠ مـتر، مع أفلاج، وقـد تتعـمق إلى باطـن الأرض. ويطلقون عـلى هذه الأفـلاج فى الموصـل اسم (الـقعـارة).

والمطر قليل للغـاية فى هذه المنطقة وإن كان أكثره فى الشمـال ومعدل سقوطه السنوى ٤١ ملـليمتر عـند «بدنة» و٣٥ ملم عـند رفحـاء. وإلى الجنوب يـرتفع المـعدل إلـى ١٠٢ مـلم عـنـد حـائـل. ويتسرب هذا المطر فى الرمال ولا يكوِّن برگًا أو مستـنقعات مائيـة. وفى شمال النفود توجد آبار عند الشقيق كما توجد فى الجنوب عند واحة جـوبا آبار وقرية صـغيـرة. وأصبـح تجمـع آبار النفـود العـديدة أمراً حـيويـاً للقـوافل العـابرة للصحراء ما بين جبل أجأ والجوْف.

وتقع النفود داخـل أراضى بنى كلب الذين تمتـد أراضيهم شمـالا إلى داخل سوريـا، وتقع «رملة عـالج» أيضـاً فى أراضـى الـبحـتـريين الـطائيـين الـذين يسيطرون على جبـل أجا وجبل سلمى إلى جـنوب الـنفـود. ووفـقـاً لما أورده «السكونى» فـإن بنى بُحتر عـاشوا فى النفود فى سلام لعدم اسـتطاعة أحد ما الوصـول إلـيهـم داخل الـرمـال. وفى العـصـر الحـديث، سـكن «الـروالعـة» الصحراء الشمالية لـلنفود، بينما سكنت

قـبائل «شـمَّر» المنطـقة الجنـوبية مـنه وابتنـى ابن الرشيـد سنة ١٨٥٣ قلـعة عند الحيـانية على الجانب الـشرقى من النفود. ودخلت النفود فى حدود المملكة العربية السعودية فى أواخر القرن ١٨، ثم صارت تحت سيطرة آل سعود سنة ١٩٢١ ـ ١٩٢٢.

ويمـر طريـق القـوافـل عـبـر قـرى الجـوف فى الشـمـال إلى حـائل مـاراً بالشقيق وجُوبا، وتوجد الآبار فقط عبر هذا الطريق فى منطقة الرمال الرئيسية.

ويقـتـرب طريق الحـج من العـراق، المـعـروف بدرب زبـيـدة من مـنطـقـة التغـلبيّة. وشُقت طرق أسـفلت حديـثة مبتعـدة عن رمال النفود العمـيقة. على أنه، فى خـلال الثمـانينيات شـقَّ طريق عام عبـر صحراء النفود مـن حائل إلى الجوف.

المصادر :

(١) البكرى : معجم ما استعجم.

(٢) ابن حوقل : المسالك والممالك.

(٣) ابن خرداذبة : المسالك والممالك.

(٤) الإدريسى : صورة الأرض.

(٥) الاصطخرى : المسالك والممالك.

(٦) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك.

(٧) ياقوت : معجم البلدان.

ترجمة د. عطية القوصى [ج. ر. كينج G. R. King]

نفيسة

السيدة نـفيسة ويقع ضريـحها إلى الجنوب من مدينة القاهـرة الفاطمية فى الجزء الشمالى من منطقة المدافن، والتى تقـع إلى الجنوب مـن جامـع أحمـد بن طولون، فـى اتجاه المسـجد الـذى دفن فيه الشـافعى. والسيدة نفيـسة، تشغل بين النساء الصالحات فى القاهرة ـ بعد السيـدة زينب والسيدة سكيـنة ـ مكانة بارزة ويزور ضريحهـا كل من الرجال والنسـاء، وخصـوصا فـى المساء، أمـا البـاب الذى يؤدى إلـى التابـوت نفســه فـيـفتـح مرة واحـدة فـقط فـى العـام بمناسـبة المولد. والمكان يضـم عددا من المبانى الأخرى بجانب الجامع، من بينها مكتبة وخلوات الصوفية، ويفضل بعض الناس أن يدفنوا فى الأرض القريبة من قبرها.

والسيدة نفيسة هى ابنة الحسن بن زيد بن الحسن. وقد جاءت إلى مصر مع زوجها اسحق المؤتمن، وهو أحد أبناء جعفر الصادق، وقد اشتهرت بالتعليم والورع والتقوى. وكثيرا ما كان يزورها الشافعى لجمع «الحديث». وعندما مات جىء بجثمانه إلى بيتها لتصلى عليه «صلاة الميت» وكان لها أطفال ولكنهم توفوا. وقد ماتت فى رمضان ٢٠٨هـ/ يناير ٨٢٤م وتروى عنها الحكايات كرامات كثيرة. ومثال هذا ما يحكيه عديد من المصريين ـ وليس المسلمون فقط ـ من أن صلاتها أدت إلى ارتفاع كبير فى مياه النيل فى ليلة واحدة.. وعلى عكس ما قيل من أن زوجها أراد أن يأخذ جثمانها لمدفن الأسرة فى البقيع ـ وهو مدفن فى المدينة ـ ولكن مريديها منعوه من ذلك، فإن الرأى العام يقول إن هذا هو قبرها الذى قامت ببنائه بنفسها والذى قرأت فيه القرآن لفترة طويلة قبل وفاتها. وقد اشترك حكام كثيرون فى تطوير الضريح، حكام عباسيون وفاطميون وعثمانيون. وقد قام الخليفة «الحافظ» بتجديد القبة فوق القبر فى عام ٥٣٢هـ/ ١١٣٨م، وقام الناصر محمد ابن قلاوون بتجديد المسجد فى عام ٦٩٣ ـ ٤هـ/ ١٢٩٤ ـ ٥م.

المصادر:

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان.

(٢) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة.

(٣) السيوطى: حسن المحاضرة.

وحول تاريخ المبنى.

ـ المقريزى:ـ السخاوى ـ الجبرتى وعلى مبارك فى «الخطط الجديدة التوفيقية».

بهجب عبدالفتاح [ر.ستروثمان R. Strothman].

النقب

النقب وينطقها البدو النجب وهى صحراء واقعة جنوبى فلسطين وتمتد من السهول الساحلية للجدل وتلال الخليل حتى خليج العقبة، والنقب اسم عبرى الأصل ورد فى سفر التكوين ١٢/ ٩، ١٣/ ١ على أنه المكان الذى نزل به سيدنا إبراهيم ومعه دوابه وقام بحفر بئرسمى ببير سبع، وليس لكلمة

النقب ورود فى كتب التاريخ والجغرافية العربية القديمة وقد عرب البدو المقيمون هناك حديثا الاسم فقالوا فيه (النقب) ويقصد بها «النقب الجبلى» وهو شعب يعتقد أنه كانت تسلكه جموع الحجاج المصريين فى طريقهم إلى مكة من وسط سيناء حتى رأس خليج العقبة.

وإبان حكم المماليك والعثمانيين كانت غزة مركز الإدارة التى كان يترأسها قائمقام أو حاكم منطقة فرعية وفى ١٩٠١م قام العثمانيون ببناء بيرسبع التى صارت بمثابة مركز إدارى للنقب منذ ذلك الحين.

وكانت أول قبيلة بدوية نزلت هذه المنطقة تعرف ببالى وقد ساندت الامبراطور البيزنطى هرقل فى محاربته الجيوش الإسلامية الفاتحة وكان يعيش هناك الجذاميون الذين ساعدوا عمرو ابن العاص فى فتح مصر كما يقرر الأعشى فى نهاية الارب، كما عاش هناك أيضا من يعرفون اليوم باسم الجبران (فى القرن الرابع عشر) والوحيدات فى القرن السادس عشر الذين قاموا بطرد عرب العائد الذين سيطروا على القطاع الجنوبى لثلاثمائة عام وعلى مر العصور كانت النقب ملاذًا لجماعات بدوية من شمال غرب الصحراء العربية هربا من الثأر والقحط وقد قاموا بالانضمام إلى القبائل المحلية وتحالفوا معها ثم زاد شأوهم حتى حققوا استقلالا لهم ومثال ذلك قبيلة عقبة.

وأكبر التحالفات البدوية المعاصرة فى النقب هم التاهيون والطربين الذين قدموا أصلاً مع جيوش بونابرت الغازية عام ١٧٩٩م ثم أخذوا يحاربون بعضهم بعضا.

وإبان الحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٤٨م هرب معظم السكان من البدو من النقب الى البلاد المجاورة وتبقى ١٣ ألفاً من أصل خمسة وستين ألف بدوى ولكن وبحلول عام ١٩٩٠م عادت كثافتهم السكانية الى ماكانت عليه.

المصادر:

(١) عبدالقادر بن الجزيرى: الفرائض المنظمة فى أخبار الصبح وطريق مكة المعظم، القاهرة ١٩٦٤.

(٢) القلقشندى : البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب، القاهرة ١٩٦١ .

(٣) *E. Marx: Bedouins of the Meog-er. 1964.*

سامية سالم [ك. بايلى Bailay]

النقشبندية

طريقة صوفية مهمة ظهرت فى بلاد ما وراء النهر والأطراف الشرقية لخراسان، وكانت تابعة لفارس وقتها، ومع أن ظهورها كان فى فارس، ونصوصها الأساسية وأورادها باللغة الفارسية إلاّ أن تأثيرها كان محدودا فى بلاد فارس نفسها. وقد حققت النقشبندية ذيوعا وانتشارا فى عهد المعلم (الخواجا) بهاء الدين نقشبند فى بلاد ما وراء النهررغم مواجهتها لمنافسة قوية فى كبراوية، وكان المعلم (الخواجا) محمد بارسا (المتوفى ٨٢٢هـ/ ١٤١٩م) هو المؤيد الوحيد لبهاء الدين نقشبند بين علماء بخارى، وكان العلماء يأخذون على محمد بارسا أموراً كثيرة ليس أقلها تحمسه لأفكار ابن عربى، وقد ارتبط آل تيمور (التيموريين) بالنقشبندية من خلال صلاتهم بمحمد بارسا فقد ضمن ميرزا شاهرخ عودة بارسا إلى بخارى بعد فترة قضاها فى المنفى، وهكذا ترسخت هذه الطريقة فى معظم بلاد ما وراء النهر واستطاعت النقشبندية بالإضافة للطريقة الزيدية التى ارتبطت معها بعلاقات ود أن تسيطر على الحياة الدينية والثقافية فى هراة فى آواخر فترة حكم التيموريين كما وصلت النقشبندية إلى قزوين وما حولها ويلاحظ أن المذهب الشيعى كان يلقى مقاومة عنيدة فى المناطق التى تمركزت فيها النقشبندية، وقد فر بعض النقشبندية من تبريز بعد استيلاء الصفويين الشيعة على الحكم وبدأ نفوذهم يتقلص كلما ترسخت دعائم الدولة الصفويّة فى فارس وقد احتمى بعضهم بالعثمانيين، وفى القرن التاسع عشر عادت النقشبندية للظهور فى فارس لكنها كانت مقصورة على المناطق السنية فى أطراف البلاد، ولعب النقشبندية الأكراد دورا مهما فى الانتفاضات ضد الحكم الفارسى خاصة

منذ سنة ١٨٨٠م وبعد ثورة الخمينى فى إيران ١٩٧٨ حاربت الحكومة النقشبندية على الحدود بين إيران والعراق فانسحبوا إلى العراق، ومع ذلك فإن النقشبندية لازالت قوية بين أكراد إيران. وانتشرت النقشبندية أيضا فى تركيا العثمانية بسبب ميلها للمذهب السنى، ولأن عددا من أتباعها فر هاربا من الاضطهاد الشيعى فى إيران وكان أول نقشبندى كثر أتباعه فى تركيا هو الملا عبدالله (توفى ٨٩٥هـ/ ١٤٩٠م) وقد أنشأ أول مركز للنقشبندية فى جامع زيريك فى استنبول، وتدعم مركز النقشبندية فى تركيا انتقال عدد من النقشبندية الهنود إلى استنبول، وحتى أواخر القرن التاسع عشر كانت مكة المكرمة مركزا لنشر هذه الطريقة، واحتفظت الطريقة بأهميتها وأتباعها الذين زاد عددهم منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر فصاعدا حتى بعد إلغاء الطرق الصوفية من الناحية الرسمية.

أما فى الهند فقد دخلت النقشبندية على يد خواجا (المعلم) باقى بالله (٩٧٢ ــ ١٠١٢هـ / ١٥٦٤ ــ ١٦٠٣م)، وأصبحت عاملا مؤثرا فى حياة المسلمين فى الهند، بل وظلت طيلة قرنين الطريقة الروحية الرئيسية فى البلاد.. وبالرغم من أن «باقى بالله» مات فى سن الأربعين إلا أنه ترك تأثيراً عميقا على حياة الشعب بسبب أساليبه المتواضعة وروحه الإنسانية العميقة.

وقد اجتذب إليه كلا من الشخصيات الدينية والسياسية.. وقد كان يؤمن بوحدة الوجود، وقد عبر عن مشاعره تجاه الكون (الكونية) فى أشعار روحانية تحت عنوان «عرفانياتى باقى».. وقد برز من تلاميذه اثنان هما الشيخ أحمد سرهندى، المعروف «بمجدد الألف الثانى» وقد نشر الطريقة على نطاق واسع حتى أن مريديه وصلوا إلى كل مدينة ومحلة فى الهند.. والشيخ عبد الحق (من دهلى) المتوفى عام ١٩٤٢م، والذى عرف بالمحدث نظرًا لإسهاماته فى تبسيط دراسة الحديث فى الهند.

انسلخ عن التعاليم الصوفية السابقة فى الهند برفضه لمبدأ وحدة الوجود، واستبدل به نظرية وحدة الشهود (أى

وحدة عالم الظاهرات التى تدرك بالحس). واعترض بشدة على البدع التى أدخلها الصوفيون وعلماء السوء. كما قاوم محاولات أكبر لاستنباط توليفة من الاتجاهات الدينية عند الهندوس والمسلمين، وأعلن الشيخ أحمد أنه «على المسلمين أن يتبعوا دينهم، وعلى غير المسلمين أن ينتهجوا طرائقهم، كما يقول القرآن» (لكم دينكم ولى دين) ولأن منهج ابن عربى كان يدعم هذه الاتجاهات الدينية فقد انتقد آراءه بحدة وبأسلوب لاذع.. ولم يكن يؤمن بالابتعاد عن الدولة والحاكم.. وقد ناضل بقوة للوصول إلى تغيير فى نظرة الطبقات الحاكمة، وأجرى اتصالات عاجلة مع نبلاء المغول مثل عبدالرحيم خان أى خانان، وميرزا عزيزكوكا وفريد بخارى، وآخرين وكسبهم إلى صفه. وعندما صعد جاهانجير إلى العرش حصل فريد بخارى على وعد منه بألا يقدم على أى عمل ضد الشريعة.. ولكن «جاهانجير» أودعه السجن بناء على تقارير كيدية وصلت إليه ثم عفا عنه بعد عام وأبقاه بجواره.. وكان يتحدث فى بلاط الامبراطور عن النبوَّة ويوم الحساب واضطراب المنطق. ومما يذكر أن أورانجزيب تأثر بشيوخ النقشبندية وأظهر لهم احتراما عميقا. وقد استطاع شيوخ النقشبندية أن يقوموا بدور مهم فى مرحلة التحول الأيديولوجى فى دولة المغول كما يتضح من السياسات المختلفة لأكبر وأوانزيب

وتختلف الأيديولوجية الصوفية عند الطريقة النقشبندية عن الطرق الأخرى فى جوانب عدة:

١ ـ أنها انتهجت رؤية ديناميكية نشطة حازمة.

٢ ـ أغلقت طرق الاتصال الأيديولوجى مع الأديان الأخرى برفضها لفكر ابن عربى.

٣ ـ اعتقادها بضرورة تقديم التوحيد والإرشاد للدولة مما ضيق الفجوة بين المتصوفة والدولة من جهة فى الوقت الذى أثار مشاكل جديدة من جهة أخرى.

٤ ـ تنشر تعاليمها وآرءها بالمكتوبات لا بالملفوظات كما تفعل الطرق الأخرى.

٥ ـ إذا كان الشيوخ الأوائل يقولون بفكرة الولايات (مناطق روحانية يخصصها كبير المتصوفة) فإن النقشبندية تقول بفكرة القيُّوميات (نمط من المحور الروحانى يعتمد عليه العالم فى أداء مهمته ووظيفته) وبدلا من أن تدعم هذه الفكرة السلسة، وتقويها، أدت إلى إضعاف نسجها وتشتت جهودها..

وفى القرن الثانى عشر الهجرى التاسع عشر الميلادى برز اثنان من شيوخ النقشبندية أسهما فى إعادة صياغة بعض المواقف الأيديولوجية الأساسية.. وهما «شاه ولى الله» (المتوفى عام ١٧٦٢م) الذى حاول أن يوفق بين الاتجاهات المتصارعة لابن عربى والشيخ أحمد، والذى أعلن أن الاختلافات بين منهجيهما تتعلق بالتشبيه والاستعارة، أما الثانى فهو «ميزار مظهر جان دى خيان» (المتوفى عام ١٧٨٢) الذى انتهج موقفا متحررا وعريضا تجاه الهندوسية وتقبل كتبها الأربعة (الفيدا) على أنها كتاب موحى به. هذا فى الوقت الذى أحيا فيه «شاه ولى الله» العلوم الدينية وخصوصا الحديث، وقام بترجمة القرآن إلى الفارسية، وتطور بعلم الكلام بهدف تفسير تعاليم الإسلام فى ضوء مشكلات العصر الجديدة (محمد إقبال ـ إعادة بناء الفكر الدينى فى الإسلام (Becon structiobn of religlous Ronghr in Islom كما قام بدور بارز فى التطورات السياسية فى عصره.

وقد ظهرت من خلال هذه الطريقة طريقتان هما «الطريقة المحمدية» التى أسسها خواجا مير ناصر (المتوفى عام ١٧٥٨)، وطريقة النبوًات.. والحق أن هناك جانبا مهما فى الطريقة النقشبندية وهو حيوية التفكير والقدرة على الاختلاف مع السابقين.

وهكذا فإن أهم سمات النقشبندية فى الهند رفضها للبدع ودخولها فى الصراعات السياسية.

المصادر:

(١) الشيخ أحمد سيرهندى: إثبات النبوات.

(٢) محمد بن عبدالرسول برزنجى: قدح الزند وقداح الرند فى رد جهالات أهل الهند.

(٣) Burhan Ahmad Faruki: The Mu-jaddid conception of Tawhid.

(٤) Friedmonn: Shaikh Ahmad Si-rhindi, on ontlene of his phonght and as-tudy of his in age the eyes of posterity.

بهجت عبد الفتاح عبده (ك. أ. نظامى K.A. Nizzami)

نقطوية

النُقْطَوِيّة فرع من طائفة الحُروفيّة ظهرت بعد قرن من بقائها داخل الطائفة، كحركة سياسية دينية معارضة فى فارس الصفوية، كما لعبت دورا فى نشأة «دينى اللأهى» الذى نادى به «أكبر» وبسبب تشابهها مع الحروفية، والإسماعيلية النزارية فإنها تعتبر حلقة فى السلسلة الطويلة من الهرطقات الفارسية. ويقال إن اسمها مأخوذ من مبدأ أن الأرض هى نقطة البدء لكل الأشياء. أما العناصر الثلاثة الأخرى فمشتقة منها. وقد تشير التسمية إلى استخدام نقطتين أو ثلاث أو أربع بطرق مختلفة كاختصارات سرية خفية لكتابات الطائفة، وفى هذا المجال نلتقى أيضا بتسمية المحمودية وهى مشتقة من اسم مؤسسها محمود باسيخانى. وقد تبع محمود فضل الله استرابادى المتوفى ٧٩٦هـ/ ١٣٨٤م مؤسس الحروفية حتى طرد من الحركة ويقال إنه أعلن نفسه «المهدى». وكتابات النقطويين تتميز بالغموض والإبهام وتلجأ كثيرا إلى الاختصارات وهى تتأسس على نمط مادى غريب من التناسخ يقول إن جزئيات الجسم لاتتحلل بالموت، ولكنها تستوعب ككتلة مفردة فى التربة. وتظهر مرة أخرى على شكل خضروات أو شكل جامد يستهلكها الإنسان أو الحيوان ويتأسس مستوى حياته على درجة الفضيلة والمعرفة التى كانت لدى صاحبه السابق.

ويشتهر محمود باسيخانى بأنه لم يتزوج كما أنه يدعو للعزوبة ويقول إن

الأعزب يصل إلى مرتبة الواحد (وهى كلمة لها القيمة العددية للعدد «١٩» ويستطيع أن يتقدم ويصل إلى مرتبة «الله» وهذا هو الإنسان فى جوهره النهائى ويطلق عليه «المركب المبين» ومن ثم يمكن أن تتلخص عقيدتهم فى «لا إله إلا المركب المبين» أما النقطويون الذين لايميلون إلى العزوبة (والذين لسبب ما أطلق عليهم لفظ «أميين») فلا يجامعون أكثر من مرة واحدة فى الأسبوع ـ وقد تعرضت الطائفة ـ بسبب كراهيتها للزواج لاتهامات كثيرة مثل سفاح القربى (الاتصال الجنسى بين من تحرم الشريعة الزواج بهم من ذوى القربى)، والاتصال الجنسى غير الشرعى واللواط.

وتتضمن عقيدتهم «المفهوم الدورى للزمن» ، وهنا يتضح تأثير الإسماعيلية. فالعمر الكلى للعالم أربعة وستون ألف عام مقسمة إلى أربع فترات (كل منها ستة عشر ألف عام) يطلق عليها على التوالى «الظهور» و«البطون» و «السر» و«العلانية» وتنقسم كل من هذه الفترات إلى قسمين (كل قسم ثمانية آلاف عام) الدورة العربية (دورة أى استعراب) يعهد فيها بترشيد الإنسانية وهدايتها إلى مرسل أى مكمل أى عربى (مبعوث عربى كامل) ودورة فارسية (دورة أى استعجام) يترأسها «مُبين أى مكمل أى عجمى» ويتضح عندهم تمجيد النزعة الفارسية حتى أنهم يؤكدون على أن جيلان وفازاندران قد حلت محل مكة والمدينة. وقد تم القضاء على هذه الحركة ـ وبشكل دموى ـ فى عام ١٠٤١هـ / ١٦٣١ ـ ٣٢م بعد فترات صعود وهبوط كثيرة.

المصادر :

S. A. Arjomand : The Shadow of God and the Hidden Iiman (chiage 1984)

Farhad Saftary : The Isma ilis Their hi-sory and do doctrnies cambridge 1990)

بهجت عبد الفتاح [هـ الجار H . Algar]

نكاح

النكاح :الزواج (أصلا، الاتصال الجنسى، ولكن فى الاستخدام القرآنى فيعنى بصفة مطلقة عقد الزواج).

أ ـ فى الشريعة الإسلامية:

١ ـ كان الزواج قبل الإسلام يخضع لمبدأ السيطرة الأبوية، بمعنى أن يعقد بين الزوج وولى الزوجة متمثلا فى والدها أساساً، أو أقرب ذكر لها. وكان المهر يعطى للزوجة نفسها وليس لوليها. كما كانت الزوجة تحت السيطرة الكاملة لزوجها، وحتى بعد وفاته كان من الممكن أن تنتقل حقوقه عليها إلى مورثه.

٢ ـ ورغم الحفاظ على بعض هذه الخطوط العامة فى الإسلام، إلا أنه أدخل تعديلات جوهرية لحماية حقوق المرأة وكرامتها الإنسانية. وقد جاء القرآن الكريم بالآيات الحاكمة لقواعد نظام الزواج فى : سورة النساء الآيات ٣، ٤ فى تحليل الزواج بأكثر من واحدة، من الآية ٢٢ إلى ٢٥ فى المحرمات من النساء، وسورة البقرة ـ الآية ٢٢١ فى تحريم المشركين والمشركات، وسورة المائدة ـ الآية ٥ فى تحليل نساء أهل الكتاب. أما الآيات التى تحض على الجوانب الأخلاقية فى رابطة الزواج فمتعددة فى الكتاب. وفى السنة تفاصيل لقواعد الزواج غير مذكورة فى الكتاب، كتحريم خطبة الرجل على أخيه المسلم، ودور الولى، واستلزام المهر.

٣ ـ وأهم قواعد الزواج فى المذهب الشافعى هى كالتالى :

١ ـ عقد الزواج يعقد بين الزوج وولى الزوجة، الذى يشترط فيه الاسلام والبلوغ والحرية والعدالة وهو المتعهد بالوفاء بحقوق الزوج مقابل وفاء الزوج بواجباته. والولى يكون على الوجه التالى :

١ ـ أقرب أصل ذكر .

٢ ـ أقرب قريب ذكر من فروع الأب.

٣ ـ أقرب فرع ذكر للجد، وهكذا.

٤ ـ بالنسبة للجارية عند عتقها فسيدها أو أقرباؤه الذكور طبقا لقواعد الميراث (العصبات).

٥ ـ ممثل ولى الأمر (الحاكم)، وفى أغلب البلدان القاضى أو من ينوب عنه. وفى حالة الحاكم يمكن للزوج والزوجة الاتفاق على ولى، ويجب عليهم ذلك فى حالة عدم وجود حاكم. ولا يحق للولى

أن يعقد العقد إلا برضا الزوجة، وسكوت البكر دليل على رضاها. ولكن للأب أو الجد أن يزوج الفتاة البكر على غير رضاها، ويسمى فى هذه الحالة «الولى المجبر». ولكن هذا الحق مقيد تقييدا شديدا لصالح الفتاة. فيقصر على الفتاة القاصر. أما المذهب الحنفى فيذهب إلى إمكانية ولى الدم أن يزوج القاصر إجبارا، مع حقها فى طلب فسخ العقد عند البلوغ. ويمكن أن يزوج الزوج القاصر أيضا بواسطة ولى مجبر.

والصداق، أو المهر يعتبر مقابل ما يتمتع به الزوج من حقوق على زوجته، ويمكن أن يكون أى شئ يعتبر مالا من وجهة نظر الشرع، ويحدده الأطراف بكامل حريتهم، فإذا لم يتفق على مهر فهو «مهر المثل» بحسب ما يقرره القاضى طبقا للظروف. وقد يكون المهر عاجلا أو آجلا أو بين هذا وذاك. والمؤجل منه يستحق عند أقرب الأجلين، الطلاق أو الوفاة. فإذا طلقت الزوجة قبل الدخول، فلها نصف المهر (أو نصف مهر المثل)، أو متعة تحدد بالتراضى، (الآية ٢٣٧ من البقرة، الآية ٤٩ من الأحزاب).

ومن ناحية الإجراءات، فالزواج، الذى يسبقه عادة الخطبة، يخضع للقواعد العامة فى العقود فى الشريعة الإسلامية، من إيجاب وقبول، فى حضور شاهدين على الأقل، ودورهما هنا ليس - كما فى العقود الأخرى - وسيلة لإثبات العقد عند التنازع، بل شرط لصحة العقد. وليس تدخل السلطة العامة مطلوب شرعاً، أما ما تضعه السلطات العامة من قواعد تنظيمية فهو تصرف إدارى وليس مطلبا شرعيا.

وموانع الزواج هى:

١ - قرابة الدم مع الشخص وأصوله وفروعه مع التدرج علوا وانخفاضا.

٢ - الرضاعة بنفس قواعد قرابة الدم.

٣ - النسب، فتحرم أم الزوجة وابنتها، والجمع بين الأختين وبين الفتاة وعمتها أو خالتها، وهكذا.

٤ ـ وجود الزوجة فى فترة العدة، أو زواج الرجل بأربع.

٥ ـ الطلاق لثالث مرة، واللعان.

٦ ـ عدم الكفاءة، فلا يجب أن يقل الرجل من ناحية الميلاد أو المهنة عن الوضع الاجتماعى للزوجة إلا إذا وافقت الزوجة ووليها.

٧ ـ اختلاف الدين، مع استثناء الزواج من الكتابيات.

٨- الموانع المؤقتة كالإحرام.

هذا ولا يوجد فى الشريعة حد أدنى لسن الزواج. وإذا لم تتحقق الشروط المطلوبة فى عقد الزواج وقع باطلا، ويميز الحنفية والمالكية بين البطلان والفساد، بحسب كون العيب ينصب على شرط جوهرى أم غير جوهرى، حيث يمكن فى الحالة الثانية أن يصحح العيب، ولا يترتب على الزواج اختلاط الأموال، بل تظل الزوجة متمتعة بذمتها المالية كاملة. والزوج هو المسئول عن الإنفاق، فإن لم يكن الزوج قادرا عليه، فللزوجة حق طلب فسخ الزواج. وللزوج على الزوجة حق الطاعة عموما، فإن تكرر من الزوجة عدم الطاعة اعتبرت ناشزا، وفقدت حقوقها تجاه الزوج، كما يحق للزوج هجرها فى الفراش، دون الحق فى الظهار أو الإيلاء [لأكثر من أربعة أشهر]. وينسب الولد للزوج إذا جاء بعد ستة أشهر من الدخول، ولا يحق للزوج إنكار النسب إلا باللعان. كما يثبت النسب بالإقرار، ولكن التبنى أمر غير جائز.

٤ ـ وليس للأطراف التعديل فى الحقوق والواجبات المترتبة على عقد الزواج، أما بقية الأمور الخاصة فمتروك تنظيمها بين الطرفين دون أن تعتبر جزءا من عقد الزواج. ولكن الوضع العملى للزوجة يختلف باختلاف البلدان. والزواج من الأمور المستحبة فى الإسلام.

٥ ـ والزواج المؤقت، أو زواج المتعة جائز عند الشيعة، بينما يحرم عند السنة أن يكون التأقيت شرطا من شروط العقد.

المصادر :

1 - W. Robertsom Smith, Kinship and marriage in early Arabia, new ed., London, 1903.

2 - Schacht, An introduction to Islamic Law, Oxford 1964, 161-8.

3 - Mohammad Abu Zahra, Al-ahwal Al-shakhsiyya, Cairo 1950.

ب ـ فى البلدان الإسلامية المعاصرة:

أولا : فى البلدان العربية وفارس وتركيا :

١ ـ دوافع التعديل :

أجريت تعديلات متعددة على قوانين الأحوال الشخصية فى العصر الحالى لتتماشى مع التحولات الاجتماعية، والتطور فى وضع المرأة، وتغير طبيعة الأسرة من الأسرة الأبوية إلى الأسرة المصغرة.

وقد اتخذت عدة وسائل للقيام بهذه التعديلات، منها إعادة فهم الشريعة طبقا لمتطلبات العصر «الاجتهاد الحديث»، وزيادة سلطة القضاء، والسماح بوضع شروط فى عقد الزواج، هذا خلاف التعديلات التى خرجت عن القواعد الشرعية.

٢ ـ موانع الزواج :

ألغى فى تركيا مانع الرضاعة، كما يمنع القانون الكويتى من يتسبب فى طلاق زوجة من زوجها بسوء نية من أن يتزوج بها.

٣ ـ دور الولى :

تقلص دور الولى فى الزواج، خاصة الولى المجبر، بصورة جذرية ، وذلك بزيادة ولاية المحاكم وقواعد السن الأدنى للزواج.

٤ ـ شرط الكفاءة :

تقلص دور شرط الكفاءة، وكذا حق الولى فى طلب إلغاء الزواج لعدم الكفاءة بصورة جذرية. فقد قصرته بعض التشريعات (تركيا والأردن) على كفاءة الزوج، وبعضها (الكويت) على التمسك بالدين، وهذا الشرط فى سوريا متعلق بالاتفاق وليس بالقانون، بينما يتجاهل تماما فى العراق. وقد ظهرت صورة جديدة له هو التكافؤ فى السن.

٥ ـ سن الزواج :

تسير أغلب تشريعات بلدان الشرق الأوسط على اعتبار سن الثامنة عشرة

للذكور والسابعة عشرة للإناث هو عمر الأهليـة للزواج، مع إمكـان الزواج لأقل من ذلـك بشـرط إثبات الـنضـج المـؤهل للزواج، وحده الأدنى إثنتـا عشرة سنة للذكر وتـسع للبنت. أما فى مـصر فلا توجد هذه التفرقة بـين العمرين، فأدنى سن للـزواج، بلا استثـناء، هو الثـامنة عشــرة والسادسة عـشرة على الـتوالى. ويسمح فى السودان بتـزويج الفتاة من العاشرة إذا خشى عليها من الفتنة.

٦ ـ الفرق فى العمر :

تذهب بـعض التشـريعات ـ حمـاية للزوجـة، ما لم يـستبن منفـعة لهـا من الزواج ـ إلى وضـع حد أقصــى لزيادة عـمـر الزوج عن الـزوجة، خـاصــة إذا كانـت أقل من سن مـعينة عـند الزواج، (الأردن، أول هذه التشـريعات، ثلاثون عامـا إذا كانت الزوجـة أقل من ثمانـية عشر، اليمن الجنـوبى، عشرون للزوجة أقل من خمسة وثـلاثين، سوريا، الأمر متروك للقضاء) .

٧ ـ الاشتراطات فى العقد :

تهدف هذه الاشتـراطات إلى الحفاظ على مصالح الزوجة، شريطة ألا تخالف أهـداف الـزواج، أو تـخـل بحــقــوق الآخرين، واتبـاعا للمذهب الحـنفى فإن الإخـلال بمثـل تلـك الشـروط يـعطـى الزوجـة الحق فـى طلـب فسـخ الزواج دون إضـرار بـحـقـوقـهـا. ومن هـذه الاشـتراطـات : عدم نقـل الزوجـة من محـل إقامـتهـا المحدد فى الـعقـد، عدم الـزواج بـأخـرى، حـق الـزوجـة فـى الخـروج للـعـمل، حـقـهـا فى إكـمـال دراستها.

٨ ـ تسجيل الزواج :

هذا الإجراء هـو من أهم التعـديلات فى نظام الزواج، بغرض تنظيمه. وجزاء المخالفة يشمل: عدم اعتبار الزواج نافذا حـتى يحـدث حـمل (الـيمـن، سـوريا، لبنـان)، فقـد الحماية القانـونية بـعدم سماع الدعاوى (مصر)، توقيع غرامات (العراق، الأردن).

٩ ـ تعدد الزوجات :

لم يلغ تعدد الـزوجات حتى الآن إلا فى تركـيا، وكـان قد ألـغى فى العـراق (١٩٥٩م) ثـم اسـتـبـدل بـالوصـايـة

القضائية (١٩٦٣م)، وفى البلدان الأخرى تتمثل وسائل الحد من هذا الحق فيما يلى :

(١) النص فى العقد على عدم استخدام الزوج لهذا الحق، وإلا فللزوجة الحق فى طلب الطلاق (الأردن).

(٢) الوصاية القضائية : لا يكون الزواج الثانى نافذا إلا إذا اقتنعت المحكمة بجدية الأسباب. كأن تكون الزوجة غير قادرة، أو غير قابلة، للمعاشرة الزوجية (إيران، العراق، اليمن الجنوبى).

(٣) حق الزوجة الأولى فى طلب الطلاق للضرر، طبقا للمذهب المالكى. (مصر ١٩٨٥م، السودان، ١٩١٥م).

١٠ ـ الزواج الباطل والفاسد:

للتخفيف من آثار إبطال الزواج ـ الذى يعتبر به الزواج كأن لم يكن، بينما يمكن أن تترتب على العقد الفاسد بعض الآثار المادية ـ تقصر حالات البطلان ما أمكن، فهى فى الأردن مقصورة على الزواج من غير الكتابية، والزواج بين المحارم، وزواج المسلمة من غير المسلم.

وتعطى سوريا للزوجة فى زواج فاسد، بشرط عدم علمها بذلك، وتحقق الدخول بها، الحق فى النفقة.

وفى العراق، حيث ألغى زواج المتعة، يعتبر الابن من هذا الزواج ابنا شرعيا له كافة الحقوق.

١١ ـ الصداق : لا تنص التشريعات فى الأردن وسوريا على حد أدنى. وكان التشريع فى اليمن الجنوبى ـ على عكس المتبع ـ ينص على حد أقصى.

وتجعل أغلب التشريعات عبء الإثبات فى النزاع حول الصداق على عاتق الزوجة.

وفى الأردن، على عكس البلدان الأخرى، تكون الزوجة مسئولة عن تجهيز بيت الزوجية من صداقها.

وفى الأردن أيضا، إذا لم ينص على الصداق المؤجل كتابة، اعتبر الصداق كله عاجلا، وعدم الوفاء به يعتبر مبررا لفسخ العقد، على خلاف المذهب الحنفى.

١٢ ـ النفقة : يميل تنظيم هذا الموضوع فى التشريعات المختلفة إلى جانب أحد الطرفين :

(١) تحديد المقصود بالنفقة : فى مصر والأردن وسوريا والعراق والكويت، امتد تعريف النفقة ليشمل الرعاية الطبية، كما أضيف لها فى التشريع المصرى ما يقضى به «العرف».

(٢) يتحدد مقدار النفقة بظروف الزوج، ولا يدخل ثراء الزوجة فى هذا التقدير. وقد وضع حد أدنى لهذه القيمة.

وتنص بعض التشريعات على مدة لا يسمع خلالها دعوى التعديل لمقدار النفقة (ستة أشهر فى سوريا والأردن، وسنة فى الكويت).

(٣) دين النفقة، يتحدد فى مصر والعراق منذ وقت التوقف عن الإنفاق ، وليس منوقت رفع الدعوى كما يذهب الحنفى. وفى السودان يسقط الدين بوفاة أحد الطرفين، بينما فى التشريعات الأخرى لا يسقط إلا بالوفاء أو الإعفاء.

هذا ولا تسمع الدعوى عن مدة أطول من سنة فى القانون المصرى، وأربعة أشهر فى سوريا.

(٤) النفقة العاجلة، يقضى بها فى مصر والكويت والعراق إلى أن يفصل فى النزاع نهائيا.

(٥) تحصيل دين النفقة، يتم فى مصر والسودان عن طريق الحجز على أية ممتلكات للزوج، أما فى لبنان والأردن فيمكن ذلك فقط فى حالة غيبة الزوج.

ويمكن أن يدفع دين النفقة فى بعض التشريعات (مصر) عن طريق الدولة التى تتولى تحصيل الدين بعد ذلك.

(٦) وعدم الإنفاق يعد سببا لطلب الطلاق فى بعض التشريعات (مصر، الأردن، سوريا).

(٧) نفقة المرأة العاملة : فى سوريا والعراق تسقط النفقة إذا عملت المرأة دون موافقة زوجها. وفى مصر والكويت، لا تتطلب هذه الموافقة، ما لم يكن عمل المرأة ضد مصلحة الأسرة، أو لم يكن الزوج رافضا عملها.

١٣ ـ التوارث بين الزوجين، انظر «مواريث».

١٤ ـ الطاعة : أدخلت التعديلات على استخدام هذا الحق لحماية المرأة ضد التعسف فى استعماله. وقد ألغى فى مصر منذ ١٩٦٧م (وفى السودان منذ ١٩٦٩م)، نظام تنفيذ حكم الطاعة جبريا بواسطة الشرطة، والذى ليس له أساس من الشرع، فإذا اعترضت المرأة كتابة على تنفيذ الحكم خلال ثلاثين يوما أحالت المحكمة الأمر للتحكيم بين الزوجين، فإن فشل، تولت المحكمة حسم النزاع.

المصادر :

(١) J.N.D Anderson, Law reform in the Muslim world, London 1976K with important bibl.

(٢) idem, Islamic Law in Africa, London 1954.

(A. Layish and R. Shaham)

ثانيًا: ـ الهند بعد ١٩٣٠م : يعتبر النكاح فى الهند عقدا بين أسرتى الطرفين، مع حدوث بعض التغيرات نتيجة انتشار التعليم فى حرية الطرفين فى الاختيار. ويتفق السنة هناك مع الشيعة على عدم الاحتفال بالزواج فى محرم والأيام الثلاثة عشر الأوائل من صفر، احتراما لذكرى استشهاد الحسين.

وفى حفل الزواج تسأل العروس ثلاثا عن طريق وكيلها وبوجود الشاهدين عن موافقتها بصوت مرتفع، مسميا العريس ومقدار المهر، وتكون موافقتها بصوت يملؤه الخفر، وبعد إخبار القاضى بالموافقة، وإجراء حفلة دينية صغيرة، يعقد القاضى العقد بين الطرفين.

المصادر :

(١) *G.A. Herklots, Islam in India, Oxford 1921.*

(Ghaus Ansari)

ثالثًا: ـ إندونيسيا :

مصادر قانون الزواج فى إندونيسيا هى : القانون الوطنى، الشريعة، العرف والقانون الذى كان سائدا فى عصر الاستعمار. ومنذ الاستقلال قامت

محاولات لوضع قانون عام لكل المواطنين، هو القانون الصادر فى ١٩٧٤م.

وينص القانون المذكور أن الزواج لكى يكون صحيحا يجب أن يكون طبقا للدين والعقيدة، وهو ما يعنى الشريعة الإسلامية عند الأغلبية.

ويعقد العقد أمام موظف تابع لوزارة الدين، وفى الغالب طبقا لنماذج محددة. وبالإضافة لهذا الإجراء تتم المراسيم الشعبية للزواج. وينص القانون على الزواج بزوجة واحدة، إلا أن المحاكم الشرعية قد تأذن للزوج بالزواج بأخرى لاعتبارات معينة. على أن القانون الوطنى ينص صراحة على منع التعدد إذا كان أحد الطرفين عاملا بالجيش أو الوظائف المدنية.

المصادر :

(١) D.S. Lev: *Islamic cuorts in Indonesia,* Los Angeles 1972.

(J.M. Otto and S. Pompe)

رابعًا: ـ شرق أفريقيا :

الغالبية من المسلمين فى شرق أفريقيا من أتباع المذهب الشافعى، عدا الهنود وهم يتبعون المذهب الحنفى أو الشيعى.

ويتطلب الزواج فى العادة عدة انتقالات من كبير عائلة طالب الزواج لأسرة العروس إلى أن يتفق على ما يسمى *mahari*، وهو عادة قديمة، ويعتبره البعض خلاف الصداق الإسلامى.

ونظرا لكون العائلات تعيش معا، فالزواج المفضل هو ما كان بين الأعمام، ويقوم كبير الأسرة باختيار الزوج أو الزوجة.

والتحريم الإسلامى ليس مراعى تماما، فقد يجمع الزوج بين أختين، أو يتزوج أرملة أبيه، ونفس الشئ بالنسبة للتحريم بسبب الرضاعة، كما قد يتزوج الزعيم بأكثر من أربعة.

المصادر :

(١) J. Knappert: *Islam in Mombasa, in Acta Orintalia Neerlandica,* ed. by P. W. Pestman, Leiden 1971, 75-81.

(J. Knappert)

خامسًا: ـ فى نيجيريا :

نظرا لتفشى العادات غير المراعية لقواعد الدين عامة، وفى الزواج خاصة، والتى جعلت منه أمرا مرهقا، فقد عقد سلطان السوكوتو، أبو بكر الثالث عدة مؤتمرات فى ١٩٦٧ و ١٩٦٩ و ١٩٧٣م بهدف وضع قواعد قانونية لمواجهة مشاكل الكحوليات والبغاء والزواج.

وتقوم حاليا الجمعية الفيدرالية للمرأة المسلمة فى نيجيريا، Fomwan بمحاولات لإصلاح وضع المرأة هناك، ولكن مشكلة وضع قانون موحد فى بلد متعدد الثقافات أمر غير ميسر.

المصادر :

(١) A. Phillips and H.F. Moons, Mor-riage laws in Africa, 1971.

(Jean Boyd)

نمرود

أو نمرود أو نمرُد (بدون مد الواو) التوراة وهو يرتبط عند الإخْباريين المسلمين ـ كما فى الهجّادة (الجزء الأسطورى فى التلمود)، بقصة طفولة «إبراهام» والحق أن القرآن الكريم لم يذكره بالاسم، أما ان خبر النمرود معروف لدى المسلمين فهذا يتضح فى هذه الآية القرآنية الكريمة:

«ألم تر إلى الذى حاجّ ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين» (البقرة ٢٥٨)

ومفسرو القرآن على حق عندما يرون النمرود هنا يجادل إبراهيم، وأيضا عندما يعزون إلى النمرود قوله «فما كان جواب قومه إلا أن قالوا اقتلوه أو حرّقوه فأنجاه الله من النار إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون» (العنكبوت ـ ٢٤) والقصة مليئة بالتفاصيل فى الطبرى ، ولكنها أكثر تفصيلا ومتعة فى بداية قصة «عنتر» الرومانسية فى موراش ابراهام (الموراش هو التفسير اليهودى التقليدى للتوراة). والطبرى يضع نمرود بين الملوك الثلاثة أو

الأربعة (إذا أضيف بختنصر) الذين حكموا العالم كله مثل سليمان بن داود، وذى القرنين، وقد أخبره المنجمون أن طفلا سوف يولد يطيح بعرشه ويحطم أصنامه. وهكذا يصبح إبراهيم من لحظة مولده واحداً من الأبطال الذين يتعرضون للتعذيب على يد أحد الطغاة، والذين كتب عليهم أن يثبتوا أنهم محطمو هؤلاء الطغاة وهو فى ذلك مثل موسى وعيسى وجيلجامش وآخرين. وتتمكن «أوشا» زوجة «آزر» من خداع نمرود وجواسيسه. وولد إبراهيم فى الخفاء، واكتمل نضجه بسرعة .. ويدخل مع نمرود فى مناظرة دينية أشرنا إليها فى الآية القرآنية من سورة البقرة. وبعد ذلك يأمر نمرود بإلقاء إبراهيم فى النار التى تصبح برداً وسلاما عليه فلايصيبه أذى ويتعجب نمرود - مثلما حدث مع بختنصر عندما احتفظ بثلاثة من الشباب فى فرن مشتعل. ويقرر نمرود أن يهاجم الله - الذى يؤمن به إبراهيم - فى سمائه فيطعم أربعة من النسور حتى تصبح كبيرة جدا ثم يربطها إلى الأركان الأربعة لصندوق كبير، ويثبت رمحا عند كل ركن وفى طرف الرمح قطعة من اللحم ثم يجلس فى الصندوق، وتطير النسور بالصندوق إلى أعلى وأعلى وهى تحاول أن تصل إلى اللحم - وتبدو الجبال مثل أكوام النمل - والعالم كله مثل سفينة فى الماء .. وتذهب محاولته عبثا ويسقط على الأرض .. وبعد ذلك يشيد برجا حتى يصل إلى إله إبراهيم .. وحينئذ تختلط اللغات (الألسنة) فبدلا من لسان سريانى واحد تظهر ثلاثة وسبعون من الألسنة.. وتحذره ملائكة الله .. ولكنه يحشد جيوشه ضد الله وحينئذ يرسل عليه الله جحفلا من البعوض يأكل لحم رجاله ويمص دماءهم . وتدخل بعوضة إلى دماغ النمرود من أنفه. وقد ظل أربعمائة عام يمارس حكمه الاستبدادى، والآن ولمدة أربعمائة عام ظل يتعذب بسبب هذه البعوضة حتى مات.

ويرجع المسلمون اسم نمرود إلى فعل تمرّد. ولكن هناك اشتقاق اخر من نمرة (انثى النمر) والسبب - كما تقول الأساطير - هو أنه رضع من نمرة ..

وهذا النص يشبه قصة «رمولوس وريموس» ويبلغ الذروة فى قصة أوديب، ذلك لأن نمرود الذى تربى بطريقة مجهولة يقتل أباه ويتزوج أمه ـ وقد حافظ الكسائى على هذا النص ولكن مقدمة سيرة عنترة تقدم تفصيلات أكثر. فالأب ـ كنعان بن كوش يرى حلماً يزعجه ـ تفسيره أن ولده سوف يقتله ويولد الطفل، ويدخل ثعبان فى أنفه مما يعتبر علامة نحس ويرى كنعان أن يقتل الطفل ولكن أمه «سولخاء» تعهد بالطفل سرا إلى أحد الرعاة، وكانت القطعان تتفرق عند رؤية هذا الطفل الأسود المفلطح الأنف ـ وتلقى به زوجة الراعى فى الماء وتدفعه الأمواج إلى شاطئ حيث ترضعه أنثى نمر. ويصبح غلاما خطراً ويتزعم عصابة للسرقة عندما يكبر، ويهجم على أبيه مع عصابته ويقتله، (وهو لا يعرف أنه أبوه) ويتزوج أمه ويصبح ملك البلاد ثم سيد العالم ويشيد له آزر (أبو ابراهيم) قصرا رائعاً يتدفق فيه اللبن والزيت والعسل مع طيور تغنى آليا. ويكتسب معرفة التنجيم بالقوة من تلاميذ ادريس أما ابليس فيعلمه السحر ـ ويلقى بمن يؤمن بالله إلى الوحوش المفترسة ولكن هذه الوحوش لم تكن تؤذيهم .. بالإضافة إلى أعمال أخرى لم تكن جميعا تجدى كما وضح فى «قصة إبرهيم»

المصادر :

(١) الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك

(٢) The tales of the propets of al - Ki- sai: W. M Thacestam

(٣) (بالعربية والعبرية)-Libliqnes at- B. Chapira :tribuée akab al Ahber

بهجت عبد الفتاح عبده (ب . هيلر B. Heller)

نمير بن عامر بن صعصعة

قبيلة عربية تسكن المرتفعات الغربية لليمامة.

وهى قبيلة فقيرة بلا ثروات طبيعية، وكانت دائما من قطاع الطرق. وكان دورها متواضعا فى حروب ما قبل الاسلام. وفى عهد الرسول (ﷺ) وبداية الخلافة لم تكن تناصر أو تعادى الاسلام ولكن الاسم بدأ يظهر منذ عصر الامويين ليسجل عدم خضوعهم للسلطة المركزية مما أجبر عبدالملك ـ بعد

رفضهم دفع الجزية ـ أن يبعث اليهم بحملة لتأديبهم (البلاذرى ـ الفتوح) وثمة حملة أخرى أكبر بعث بها المتوكل بقيادة قائده الشهير «بوغا الكبير» فى عام ٢٣٢هـ / ٨٤٦م ليضع حدا لأعمال النهب والسلب التى كانوا يقومون بها وأدت هذه الحملة إلى تشتيت القبيلة ـ ولكنهم سرعان ما عادوا إلى عاداتهم القديمة فكانت حملة سيف الدولة الحمدانى فى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى.

ومما دفع إلى شهرتها هجاء جرير لها بقوله «فغض الطرف انك من نمير.. فلا كعبا بلغت ولا كلابا» وينتمى إليها عدد من الشعراء البارزين منهم «الراعى» وولده «جندل» .. و «ابوحيان» (اوائل العصر العباسى) و «جيران العود» الذى نشر ديوانه فى القاهرة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م (مطبوعات المكتبة المصرية).

المصادر:

(١) ابن دريد : كتاب الاشتقاق

(٢) ابن قتيبة : كتاب المعارف

بهجت عبدالفتاح عبده [ج . ليفى ديلافيدا Y. Levi della Vida]

نهاوند

مدينة فى جبال زاجروس الواقعة غربى فارس فى إقليم «چيبال» الإسلامى فى العصور الوسطى وهى تقع على الطريق الجنوبى الذى يأتى من «كرمنشاه» ويؤدى إلى وسط فارس (اصفهان) متحاشيا مسيف «الواند» الذى يرتفع إلى الغرب من «همدان» ومن هنا كانت أهمية المدينة فى حروب فارس مع جيرانها فى الغرب

ويبدو أن موقع نهاوند كان مأهولا منذ عصور ما قبل التاريخ ـ ويقول ابن الفقيه (مختصر كتاب البلدان) إن المدينة كانت موجودة قبل الطوفان. وفى عصر الساسانيين كان إقليم نهاوند يشكل إقطاعية لأسرة كارن (كما يقول الدينورى) وكان هناك معبد للنار. وفى عصر المغول كانت نهاوند تضم ثلاث مناطق «ملاير» (التى تعرف الآن باسم دولتا باد) واسفيذان (اسبيداهان) وجهوق.

وبالقرب من نهاوند وقعت أشهر معركة قررت مصير هضبة ايران، حيث هزم القائد الكوفى النعمان بن مقارن

قادة الساسانيين.. وأطلق على القائد العام عدة أسماء من بينها، «ذو الحاجبين مارد انشاه»، (البلاذرى)، وكان معسكر العرب فى «اسبيداهان» ومعسكر الفرس فى «وايخورد» وقد اختلفت المصادر حول تاريخ المعركة ويقول الطبرى (تاريخ الرسل والملوك) ان «سيف بن عمر» انهى المعركة فى نهاية عام ١٨ هـ/ ٦٣٩م أو فى بداية العام التالى على حين يقول ابن اسحاق وأبو معشر والواقدى إن المعركة وقعت (عام ٢١هـ/ ٦٤٢م) واخيرا دخل إقليم نهاوند (ماه ـ بهراذان أو ماه ـ دنيار سابقا) ضمن النواحى التى تضمها البصرة وأطلق عليه ماه بصرة.

وكثيرا ماتذكر نهاوند فى فترة الحروب بين الصفويين والعثمانيين. وفى عام ٩٩٨ هـ/ ١٥٨٩م فى بداية عهد عباس الأول، شيد الوزير العثمانى ـ شيغالى زاده تلعة فى نهاوند. وبعد وفاة مراد الرابع حدث تمرد بين حامية نهاوند وطرد السكان الشيعيين العثمانيين. ونتيجة لذلك اندلع القتال فى عام ١٠١٢ هـ/ ١٦٠٣م مرة أخرى مع تركيا وفى ربيع عام ١١٤٢هـ/ ١٧٣٠م استرد نادر شاه نهاوند من الترك.

المصادر :

Le Strange Cal- :Lands of thre Eastern iphate

W. Barthold :an historical geography of Iran

بهجت عبدالفتاح عبده [ف. مينورسكى *V. Minorsky*]

النهاوندى

النهاوندى لقب يلقب به المؤرخ الهندى المسلم عبد الباقى بن أبى بكر كُرْد، وقد أرخ للعصر المغولى الممتد من سنة ٩٧٨ حتى ١٠٤٦ هـ (=١٥٧٠ ـ ١٦٣٧م)وهو كردى الأصل من بلدة جُولك الواقعة قرب نهاوند حيث عمل عند الصفويين جابيا للضرائب ثم أصبح فى نهاية الأمر وزيراً فى الدولة الصفوية، لكنه ما لبث أن حُرم من عطفهم وحلّت عليه نقمتهم فرأى السلامة فيما يراه كثير من الفرس فى وقته وهو أن يهاجر إلى الهند، فلما بلغها أسعده الحظ بأن تعرف على أحد

قواد «أكبر» واسمه خانى خاقان ميرزا عبد الرحيم، فعطف عليه واحتضنه ودخل فى سلك حكومته وشغل بعض الوظائف فى الدَّكَنْ ديهار، ثم سأله خانى خاقان ـ وقد أدرك فيه قدرته على التأليف أن يكتب ترجمة له فانصاع لأمره وعكف على كتابه المعروف باسم «مآثر رحيم» ولكنه لم يتمه فأتمه عبد الباقى سنة ١٠٢٥ (= ١٦١٦م) وهو يعد من المصادر الهامة الرئيسية التى أرخت لهذه الفترة، كما اشتمل الكتاب على تاريخ الهند الإسلامية فى زمنه وبعض الأزمنة السابقة بدءا من عهد الغزنويين.

المصادر :

storef:, 522 - 523

نجلاء فتحى[ك .. بوزوورث C. E. Bsieuorth]

نهاية

مصطلح فلسفى إسلامى يتقيد ـ مع العبارة النافية له وهى «فلا نهاية له» ـ بمعناه المعجمى. ويعرفه ابن منظور فى «لسان العرب» على النحو التالى: «الغاية والآخر لشئ ما؛ وذلك لأن آخره «ينهاه عن التمادى» فيرتدىء (فيتوقف) وهذا التعريف لكلمة نهاية يتأسس على أصلها، إذ إن الفعل «نهى» يعنى أن يمنع ومن ثمَّ تكون «النهاية» هى ما يمنع الوصول إلى شئ بما يتجاوز حداً معيناً .. ويفسر ابن منظور عبارة «سدرة المنتهى» التى وردت فى القرآن الكريم بقوله: «غاية الراحة التى ينالها الفرد بالوصول إليها ولا يتجاوزها».

ويمكن أن نطبق مفهوم «اللاتجاوز» على حقائق مثل الزمن والمكان ، وتقسيم «الأجسام» فهل للزمن حد فى الماضى (أى زمن أصلى «ثابت») أو فى المستقبل (زمن نهائى)، أى حدود لا يكون قبلها أو بعدها مزيد من «الزمن» أم أن هناك امتداداً للزمن فى اللامتناهى، بمعنى سرمدية زمن لم يتوقف عن الوجود فى الماضى و«الـ لايزال» الذى لن ينتهى أبدا فى المستقبل. ويمكن أن نوجه السؤال ذاته فيما يتعلق بالمكان: هل هناك مكان لا محدود أم أن المكان الموجود محدود؟ وبالمثل هل يوجد أو لا يوجد تقسيم للأجسام؛ هل الجسم مكوّن من عدد غير محدود من الأجزاء،

أم أنه مكوّن من مجموعة محدودة من الذرات غير القابلة للتقسيم ؟ ولكن مفهوم «اللاتجاوز» ينطبق أيضاً على عمليات التفكير (الفكر) فهل يصل الفكر إلى درجة أن يحقق نتائج نهائية قاطعة، بمعنى هل يمكن أن يحدد الحقائق النهائية «الكاملة التامة» دون أن يضطر إلى الرجوع باستمرار وبلا توقف وبلا نهاية إلى استنتاجاته «فلا تكون هناك نهاية» الأمر الذى يراه المناطقة عيبا فى البرهان أو الدليل. ومن هنا نستطيع أن نتبين أن مصطلح «نهاية» يستخدم فى كل شئ يتعلق بمشكلات مثل ما هو النهائى، وما هو اللانهائى وماهو غير المحدود (غير المحدّد).

وقد كانت مسألة الزمن والمكان من الموضوعات التى تناولتها المناقشات حول مختلف الآراء وتعدّد وجهات النظر المتعارضة للغزالى وابن رشد (فى كتابيهما تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد). فهل هناك تشابه (أو توازٍ) بين المكان والزمن فيما يتعلق بحدودهما ؟ إن الغزالى - وهو مولع بالجدل ومعارضة الفلاسفة - يؤيد ذلك. ويقول: إن المستقبل والماضى يتصل كل منهما بالآخر، إذ إن كل المستقبل يصبح ماضيا، وكل الماضى كذلك بقدر ما يسبق المستقبل. ولكنهما يتصلان على حد سواء بالروح البشرية التى تمثل - بشكلها الحالى - هذين البعدين للزمن بفضل قدرة هذه الروح على التخيل (الوهم - التوهُّم). الذى لا يمكنه هو نفسه - أن يتوقف، لا لفترة أولية ولا لفترة نهائية ومن ثم فليس له نهاية. ويصدق الشئ نفسه على المكان، فخيالنا لا يمكن أن يتوقف عند حد أعلى أو أدنى، حتى يمكن للفرد أن يتصور نموّا غير محدود للعالم فى «المكان» (أو على العكس تقلصًا غير محدود) الأمر الذى يثير مسألة معرفتنا بالعالم وهل كان يمكن أن ينشأ أكبر أو أقل مما هو عليه فى الواقع، كما يمكن أن نسأل أنفسنا هل كان يمكن أن ينشأ فى وقت مبكر عن ذلك أو فى وقت متأخر عن ذلك ، وإذا كان البعد المكانى فى الواقع - يصاحب الجسم، فإن البعد الزمنى يصاحب الحركة وإذا اعترفنا على هذا الأساس - بالرغم من الخيال - أن جسم العالم محدود وأنه لايتجاوز العالم

الذى هو موجود فى الحقيقة (فى الواقع) فليس هناك مكان مفتوح ولا مكان خال كما يقول الفلاسفة الذين يتبعون نظرية أرسطو عن المكان، فيحنئذ سيضطرون إلى الاعتراف بأنه لا يوجد فيما وراء حركة العالم، زمن فارغ أو زمن ممتلئ ،وأن العالم - نتيجة لذلك - له نهاية زمنية كما أنّ له نهاية مكانية، وإذا رفض الفلاسفة أن يسلموا بأن العالم له بداية أولى يجب أن يتوقف عندها الإنسان عندما يرجع إلى تتابع الحركات التى هى خاصية - بالرغم من أنه قد ينطلق به الخيال - فحينئذ لا تكون فى تواؤم وتوافق مع معتقداتهم طالما أنهم يعترفون بنهاية للمكان ولا يعترفون بنهاية للزمن بينما حالة الزمن تتشابه مع حالة المكان.

ويرد ابن رشد فيقول: إذا كان المستقبل والماضى يتصلان بخيالنا، فحينئذ لايكونان أشياء توجد فى ذاتها فليس لهما وجود خارج الروح (النفس) ويكونان فقط عن خلق الروح (شئ تفعله النفس) والقول بأن الخيال يتجاوز كل حدود المكان، وكل حدود الزمن لايتضمن فى الحقيقة . إن حالة الزمن هى ذاتها حالة المكان .. أو - إن شئت الدقة - فإنه يوجد - من وجهة نظر الوجود الفعلى - اختلاف كبير : وهو أن كل جسم - فى حد ذاته - يشكل كلاً أى مجموعة من الأجزاء يمكن أن تتجمع فى وحدة كاملة، الأمر الذى لاينطبق على الحركة التى على العكس من ذلك، وبحكم طبيعتها، تتدافع باستمرار ولايمكن أن تتوقف بشكل تام. وهذا هو السبب - بمقتضى العقل، وليس بمقتضى الخيال هذه المرة. فى أن الإنسان يمكن أن يرى حداً مكانيا للعالم، على حين لايستطيع أن يرى حدا للحركة ومن ثمّ للزمن، إذ يتكون الزمن من عدد لاحصر له من الحركات، التى يعتمد عليها، وهذا هو تفسير السبب فى أنه عندما تظهر إلى الوجود حقيقة ما (المُحدث) بعد أن كانت فى العدم (اللاوجود) فلا يجب أن نتتبع قبلية اللاوجود (أى ماقبله) ونرجعه إلى عمل من أعمال الخيال، فلو فعلنا ذلك لكنا نلمس حقيقة ما يأتى إلى الوجود (انظر تهافت التهافت).

وثمة مسألة أخرى تتعلق بالخلق «اللا .. أبدى» تستحضر «مفهوم نهاية..» وكتابا التهافت يتعارضان فى وضوح حول هذه النقطة فكيف يمكن للإنسان أن يتصور خلقا أبديا، حيث سرمدية العالم مستحيلة ؟ إن هذا ما يقوله الغزالى والواقع أن دوران الشمس يستغرق عاما أو أكثر قليلا ، ودوران النجم «ساتورن» يستغرق أكثر من ثلاثين عاما. وهكذا يكون دوران الشمس بنسبة واحد إلى ثلاثين لدوران ساتورن . أى أن دورة واحدة من ساتورن تقابلها ثلاثون دورة من الشمس ... وإذا أخذنا عددا محددا من دوران ساتورن ، ولنرمز إليه بالحرف «ن» فلابد أن يكون لدينا عدد محدد من دوران الشمس يساوى ٣٠ ن؛ وتظل العلاقة بين مجموع دوران ساتورن ومجموع دوران الشمس واحدة بالنسبة لأجزاء هذه المجموعات الكلية أى أنها واحد إلى ثلاثين . ويرد ابن رشد ويقول إنه إذا كان هناك عدد غير متناه من دوران ساتورن والشمس، فإن هذه العلاقة تختفى، وذلك لأنه لا توجد علاقة يمكن تصورها بين «لا متناهية» الواحد و «لامتناهية» المرات الثلاثين ، ومن ثم تكون لا متناهيات الدوران مستحيلة، ولا يمكن أن يكون العالم قد خلق «لا أبديا» وهذه الاعتبارات موجودة بالفعل فى كتاب الفيصل «لابن حزم» ـ وعلاوة على ذلك هل العدد اللامتناهى لهذا الدوران عدد زوجى أم فردى أو كلاهما فى الوقت نفسه، أم لا هذا ولا ذاك ؟ إننا يجب أن نقول: أنه اما واحد أو الآخر. وإذا قلنا: إنه عدد متساو. فسوف يصبح فرديا بإضافة «وحدة» (من الوحدات) وإذا قلنا: إنه عدد فردى فسوف يصبح زوجياً بطرح وحدة (من الوحدات) ولكن يمكن تصور إضافة وحدة أو طرح وحدة مما هو لا متناهى ؟ وحسبنا أن نجيب بأن العدد اللا متناهى ليس فرديا أو زوجيا، الأمر الذى يتعارض مع طبيعة مفهوم العدد وأخيراً فإن رد ابن رشد يعتمد على مبدأ «أوسطى» تماما وهو أن العدد «غير المحدود» (اللامتناهى) للدوران لامتناه فى الكُمُونية (الطاقة الكامنة) وإنه لايمكن أن يوجد أى عمل من أى نوع يمكن أن نأخذه ككل، على حين

يمكن تحديده ويمكن حسابه إجماليا (انظر تهافت التهافت) ويثار سؤال آخر يتضمن مصطلح نهاية وهو ما يتعلق بتقسيم الأجسام، ويناقش ابن سينا هذا الموضوع على وجه الخصوص فى كتابه «الإشارات» (تحقيق سليمان دنيا القاهرة ١٩٥٧م) فيقول هل يمكن للإنسان أن يتوقف عند ذرات لايمكن تقسيمها فى عدد محدود أم لا؟ وإذا مضينا فى التقسيم إلى اللامتناهى، فهل تكون الأجزاء النهائية التى يتكون منها الجسم، أجساما هى الأخرى أم شيئا آخر ؟ وقد أثار هذا السؤال عديدا من المشكلات والحق أنه إذا قام الإنسان بتحديد جسم، هندسيا مثل ذلك الذى له ثلاثة أبعاد فى المكان وهى الطول والعرض والعمق (الارتفاع) فمن الممكن دائما للخيال أن يقسّم الخط والسطح والكتلة إلى مالا نهاية. ولكن كيف يمكن للفرد أن يجمع مرة أخرى هذا الجسم من مكوّناته التى توصل إليها على ذلك النحو؟ إن ما يكوّن الجسم على هذا النحو - كما يقول ابن سينا - ليست البعدية الثلاثية بل «الجسمانية»، وهو مبدأ لا يمكن تقسيمه على عكس البعد الهندسى (فى علم الهندسة). وهنا يجب أن نلاحظ أن ابن سينا يثير مسألة هامة وهى «المتواصل» و «غير المتواصل».

وقد تناول الفقهاء هذه المسألة التى تتعلق بتكوين الأجسام - ولنذكر فقط «النّظام» وهو من معتزلة مدرسة البصرة؛ وقد أنكر وجود جزء أو ذرة لا يمكن تقسيمها، فتقسيم الأجسام يمكن أن يستمر إلى مالا نهاية، الأمر الذى يأخذ بعين الاعتبار استمراريتها وفى الوقت نفسه موضوع طبيعة المكان وإمكانية الحركة - وقد حل هذه المسألة بمبدئه عن «الطفرة».

ويقول عبدالقاهر البغدادى فى كتابه (الفرق بين الفِرق) أن فكرة إمكانية التقسيم إلى درجة اللامحدود، تثير «طريحة» شغل الأجسام فى وقت واحد لمكان واحد (تداخل الأجسام فى حيز واحد) والواقع كما رأى ابن سينا فى وضوح - أننا لانستطيع أن نفسر اتصال (تلامس) الأجزاء التى تم تقسيمها إلى مالانهاية على هذا النحو حتى يمكن أن نضع فى الاعتبار تكوين

الجسم، إلا بالقول بأن لها «طرفين» واضحين يكون الاتصال بأحدهما مختلفا عن الاتصال بالآخر، الأمر الذى يتعارض مع الفرضية الجدلية بالتقسيم إلى مالانهاية (الى اللامتناهى) ـ علاوة على ذلك يجب أن نعترف بصراحة بأن العناصر التى يفترض أن تكون فى حالة اتصال أو تلامس تصبح متداخلة تماما فى بعضها البعض، الأمر الذى لا يمكن أن يفسر تكوين حجم الأجسام. وهذه هى المشكلات الأساسية التى يثيرها مفهوم «نهاية».

المصادر: وردت فى المتن

بهجت عبد الفتاح عبده (ر. ارنالدز R. Arnaldez)

نهج البلاغة

نهج البلاغة مقتطفات من خطب ومواعظ ومقالات أدبية منسوبة لعلى ابن أبى طالب (كرم الله وجهه).

وقد كان تاليف هذا الكتاب مثاراً لخلاف دائم منذ العصور الوسطى وحتى الآن.

وقد يكون ابن خلكان أول من أثار الشك فى هذا الموضوع حين قال إنه من غير المعروف إن كان جامع هذه الأعمال هو المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م) أم شقيقه الرضى (٤٠٦/ ١٠١٥م). ويفترض البعض أن مؤلفه هو جامعه، فيكون هو على بن أبى طالب نفسه.

وقد أعاد الكّتاب المتأخرون أمثال الذهبى (المتوفى ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م) فى «ميزان الاعتدال» والمستشرق بروكلمان هذه الشكوك.

على أن لقب المرتضى هو من ألقاب على، ليس لدى الشيعة فقط، بل عند السنة أيضًا.

وعلاوة على ذلك فإن نسبته لعلى منصوص عليها صراحة فى الكتاب، حيث تتصدره العبارة «نهج البلاغة... من كلام على بن أبى طالب». كما أن الكتاب يحتوى على السيرة الشخصية للمرتضى كجامع للأعمال المحتواه فى الكتاب، ثم السيرة الشخصية لعلى مع ذكر لبعض أعماله الخارقة وفى رأى ابن أبى الحديد المعتزلى، أنه لا شك فى صحة هذا الكتاب ونسبته إلى الإمام على، وقد قام بجمعه الرضى، وهو ما يذهب إليه الشيعة القدامى منهم والمحدثون.

ولا ينكر Vaglieri نسبة جزء كبير من الكتاب لعلى، وعلى الأخص بعض القطع التاريخية أو المديحية، على الرغم من صعوبة معرفة نسب القطع مجهولة النسب. والحقيقة أن كثيرًا من الكتاب قبل المرتضى بكثير قد رووا خطب على، مثل «البيان» للجاحظ وتاريخ الطبرى وغيرهما.

والأكثر من ذلك فإن بعض القطع ترجع إلى زمن على مذكورة بإسنادها لرواة مشهورين أمثال الجاحظ والطبرى والمسعودى.

وعلى أية حال، فنهج البلاغة من أعظم الأعمال الأدبية فى اللغة العربية التى حازت الإعجاب على مر القرون.

وكما يشير عنوان الكتاب، فهو يتضمن مباهج اللغة العربية. فسجعه القوى، وبلاغته المحكمة، وفصاحته المتميزة، وصوره الأخاذة، وتعابيره الرزينة الغير متكلفة، وحكمة البدو ممزوجة برؤية الإسلام، كل ذلك يكوّن عناصر هذا الكتاب، مدعمة بالقيم الاجتماعية والأخلاقية العليا. والكتاب فى الواقع يحتوى على جهد لا يكل، ممتلىء بالإخلاص والحماس، لقضية الإيمان بالله ورسوله، وللتقوى والفضائل والعدالة والارتفاع على غرور الحياة الدنيوية.

ومنذ ظهوره، كان نهج البلاغة موضوعا للشروح والترجمات والدراسات. وقد طبع مرات عديدة، ولمناسبات عدة، أخصها شرح محمد عبده فى بيروت عام ١٨٨٥م والقاهرة فى ١٩٠٣ و ١٩١٠م، والمرصفى فى ١٩٢٥م مذيلة بمسرد وفهرس مسهبين.

كما ترجم الكتاب للغات عديدة، وعلى الأخص الفارسية، مثل «شرح نهج البلاغة» لفيض الإسلام، وبالفرنسية فى بيروت ١٩٨٦.

ومن بين ما ألّف شرحا لنهج البلاغة، يعتبر مؤلف ابن أبى الحديد أهمها جميعا. فهو بأجزائه الثمانية يعتبر عملا موسوعيا وانجازا أدبيا وبحثيا بكل ما تعنيه الكلمة من معنى.

المصادر:

1 - M.Kazw,nl, Sharh Nahdi al - balagh Tahran 1960.

على يوسف على م. جبلى [M.Diebli]

مراجعة د. محمد الشحات

النهروانى

هو قطب الدين محمد بن علاء الدين أحمد بن محمد بن قاضى خان محمود المكى الحنفى، القادرى الخرقانى مفتى مكة فى القرن العاشر الهجرى وقاضيها ومدرس الحديث ومؤرخ مكة واليمن فى أوائل العهد العثمانى.

وُلد سنة ٩١٧هـ (= ١٥١١ - ١٥١٢م) بلاهور من أعمال الهند سابقاً (باكستان حاليا) فى أسرة اهتمت بالعلم، وأصلها من عدن ولكنها استقرت منذ زمن طويل فى نهروالة (المعروفة اليوم باسم باتان) فى حجرات.

وتتكلم عنه بعض الكتب - ومنها القديمة فتسميه بالنهروانى. وتلقى تعليمه الأول على يد أبيه وكان مفتيا وعالما بالحديث، ثم نقله أبوه إلى مكة، حيث درس على أيدى عدة من العلماء والشيوخ من بينهم المؤرخ اليمنى الدَّيْبَع (ت ٩٤٤هـ/ ١٥٣٧م) قبل رحلته إلى مصر سنة ٩٤٣هـ لمزيد من التعليم، والتقى فى مصر بكثير من الشيوخ البارزين من بينهم بعض تلاميذ السيوطى (ت ٩١١هـ) وقدموه إلى الوالى العثمانى خسرو باشا ديوانه والى المتوكل محمد (ت ٩٥٠هـ = ١٥٤٣م) الذى كان آخر خليفة من خلفاء الظل العباسيين.

وقد أتقن التركية منذ صغره اتقانا ساعده على أن يتعرف على كثير من الموظفين والعمال العثمانيين الذين وفدوا إلى هنا أو من أقاموا فى تلك الناحية وكان لمعرفته التركية وتقدّمه فى كتابة الإنشاء فضل فى التحاقه بإحدى الوظائف عند أشراف مكة فاستخدموه فى معاملاتهم مع العثمانيين، وأصبح قطب الدين الرجل الذى يلتمسه الزوار العثمانيون لمعرفة مكة، وقد مكنته مكانته عند حكام الدولة العثمانية من أن يتولى وظائف تدريس هامة كما صار مفتى مكة ، ولما كان جمادى الأولى سنة ٩٧٥هـ تولى تدريس المذاهب الأربعة فى مدرسة السلطان سليمان الجديدة، وقد درّت عليه هذه الوظيفة إلى جانب الافتاء دخلاً كبيرا عاش عليه بقية حياته ولقد

رحل قطب الدين مرتين إلى استانبول، قدّموه فى كلتيهما إلى السلطان سليمان، كما أنه صحب فى سنة ٩٤٣هـ الوزير بهادر شاه فى سفره إلى استانبول لتبعث مددا حربيا إلى ججرات.

أما رحلته الثانية التى قام بها فى سنة ٩٦٥هـ (=١٥٥٧ ـ ١٥٥٨م) فكانت إلى شريف مكة، ولقد أدرج رحلته عبر بلاد الشام والأناضول فى كتابه الموسوم بالفوائد السنية فى الرحلة المدنية والرومية، وكان من بين الأحداث التى صادفها مقابلته مع الأمير بايزيد غداة منازعاته مع أخيه وذلك فى تشييع جثمان حُرَّم زوجة أخيه السلطان وكذلك كان لقاؤه مع شيخ الإسلام الشهير أبى السعود أفندى.

أما فيما يتعلق بتاريخ وفاة قطب الدين بمكة فالأرجح أنه كان يوم ٢٦ ربيع الثانى ٩٩٠هـ (= ٢٠ مايو ١٥٨٢م)، ويظهر أنه قد خلف من بعده ولداً واحداً على الأقل اسمه محمد الذى وضع كتابا سماه «ابتهاج الإنسان» وقد ألفه لحسن باشا والى اليمن العثمانى الذى طالت مدة ولايته من ٩٨٨ ـ ١٠١٢هـ (= ١٥٨٠ ـ ١٦٠٤).

ولعل أشهر من يعرف من أقاربه ابن أخ له يدعى عبد الكريم بن محب الدين (٩٦١ ـ ١٠٤١هـ = ١٥٥٤ ـ ١٦٠٦م) الذى خلفه فى وظيفة الإفتاء وعلى الرغم من أن قطب الدين ذاته لم تطأ قدمه قط أرض اليمن إلاّ أن اثنين من أقاربه وابن أخ له وابن له قد شغلوا وظيفة القضاء بها.

أما مؤلفاته الكثيرة والتى أشار إليها كل من الجاسر، بروكلمان فتتناول على وجه الخصوص الدين والأدب أو التاريخ، ومن بينها كتاب عن العلماء الحنفية سماه «طبقات الحنفية» وكتاب فى الحديث يعرف باسم «الجامع لكتب السنة الستة» لكنها ضاعت حين شبت النار فى بيته ومكتبته. أما كتابه المسمى بالإعلام بأعلام بيت الله الحرام فهو تاريخ لمكة وقد أتم وضعه سنة ٩٨٥هـ (= ١٥٧٧م)، وقد ترجمه إلى التركية الشاعر التركى «باقى» وطبعه «فستنفلد»، وهو كتاب يتضمن مقالات من بينها واحدة عن الفتح العثمانى

لقبرص (٩٧٨ ـ ٩٧٩هـ = ١٥٧٠ ـ ١٥٧١م) وقد اختصره ثم أكمله ابن أخيه عبدالكريم وسماه «إعلام العلماء الأعلام» أما تأريخه عن اليمن المسمى «الفتوحات العثمانية للأقطار اليمنية» ثم غيره فيما بعد فصار «البرق اليمانى فى الفتح العثمانى» فقد أتمّه سنة ٩٨١هـ (= ١٥٧٣م) ثم أعاد صياغته من جديد بعد قليل وقد استحسنه الوزير العثمانى سنان باشا (ت ١٠٠٤هـ = ١٥٩٦م) حينما كان قطب الدين فى صحبته بمكة سنة ٩٧٨هـ (=١٥٧٠م) وذلك فى أعقاب إعادة الفتح العثمانى لليمن، وقد أمدّه سنان باشا بمعلومات عن حملته التى استغرقت ثمانية عشر شهرا فى ٩٧٦ ـ ٩٧٨هـ (١٥٦٨ ـ ١٥٧٠م) وكذلك أمده بقصيدة ملحمية عن نفس الموضوع نظمت بالتركية وسميت «فتوحى يمن» وهى التى نظمها «مصطفى رموزى» أحد الضباط العثمانيين باليمن. ومع ذلك فقد خصص قطب الدين نصف كتابه لتأريخ اليمن بدءا من القرن العاشر الميلادى حتى السادس عشر، وقد صدرت له ترجمتان بالتركية واحدة منهما قبل سنة ٩٩٨هـ (١٥٩٠م) وقد قام بنشرها الجاسر.

وإن التفاصيل الجمة عن حياة قطب الدين واردة فى كل من البرق اليمانى والاعلام لاسيما فى الأخير منهما الذى طبع لأول مرة بواسطة «فستنفلد» كما توجد طائفة جمة ومفيدة من الأخبار فى المقدمة التى وصفها حمد الجاسر لكتابه البرق وسماه غزوات الجراكسة والأتراك فى جنوب الجزيرة.

المصادر:

(١) ابن الحنبلى : در الحبب ٢/ ٤٣٩.

(٢) الغزى: الكواكب السائرة ٣/ ٤٤ ـ ٤٨.

(٣) عطائى : ذيل الحقائق النعمانية.

(٤) ابن العماد : شذرات الذهب ٨/ ٤٢٠ ومابعدها.

(٥) الشوكانى : البدر الطالع ٢/٥٧.

(٦) عبد الحى بن فخر الدين : نزهة الخواطر ٤/ ٢٨٥ ـ ٢٩٠.

(٧) أ. سيد : مصادر تاريخ اليمن، ص ٢١٣.

مروان حسن حبشى [بلاك كليرن Blaclern]

نوح (عليه السلام)

ذكر نوح عليه السلام فى «الكتاب المقدس» وهو علم من أعلام القرآن الكريم والتراث الإسلامى وقد ميزه الثعلبى عن سائر الأنبياء بخمس عشرة فضيلة. والكتاب المقدس لم يذكر نبوة نوح عليه السلام، أما فى القرآن الكريم فهو أول رسول، وتبعه بعد ذلك كل من هود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم أفضل الصلاة والسلام. كما كان إبراهيم عليه السلام أحد شيعته (سورة الصافات آية ٨٣). وكان نوح عليه السلام نذيرا مبينا (سورة هود آية ٢٥ وسورة نوح، آية ٢)، الأمين (سورة الشعراء آية ١٠٧) والعبد الشكور (سورة الإسراء) آية ٣ وأخذ الله ميثاق نوح ومحمد وإبراهيم وموسى وعيسى بالصلاة والسلام. (سورة الأحزاب آية٧).

وتذكر الآيات فى القرآن الكريم ما دار بين نوح عليه السلام والمشركين من قومه، وهو لا يختلف كثيرا عما كان يدور بين الرسول [ﷺ] ومشركى قريش، فلم يكن لوطا فى نظر قومه إلا بشرا وكان من الأحرى أن يرسل الله ملكا (سورة المؤمنون آية ٢٤)، كما كان فى نظرهم خطاء (سورة الأعراف آية ٦١) وقد مسه الجن (سورة القمر آية ٩) ولم يؤمن به إلا أراذل القوم والمغلوبين على أمرهم (سورة هود آية ٢٧) وقد رد نوح عليه السلام قائلا :«يا قوم إن كان كبر عليكم مقامى وتذكيرى بآيات الله فعلى الله توكلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة ثم اقضوا إلى ولا تنظرون . فإن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجرى إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين » (سورة يونس ٧١ ـ ٧٢).

ويصور القرآن الكريم الأحداث كما يلى :

أرسل الله نوحا عليه السلام إلى المشركين فردّه قومه، فأمره الله ببناء سفينة بوحى منه، ثم «فار التنور» (سورة هود آية ٤٠) ثم أغرق الطوفان كل شئ، ولم ينج من أى نوع إلا ذكرا وأنثى والقلة المؤمنة بنوح عليه السلام.

وقد ركبوا جميعا السفينة، وناشد نوح ابنه أن يتبعه ولكن الابن رفض واستعصم إلى جبل ولكنه غرق. وعندما أمر نوح عليه السلام المياه أن تسكن، استقرت السفينة على جبل الجودى ولم يكن ابن نوح الكافر الوحيد من بين أهله ولكن امرأته كانت كافرة وكذلك كانت امرأة لوط عليه السلام. ويتفق القرآن الكريم مع الهجادة فى العناصر التالية :

١ - أن نوحاً عليه السلام كان نبيا ومذكرا.

٢ - أن قومه سخروا من السفينة.

٣ - أن الكافرين من أهله عوقبوا بمياه ساخنة (ارجع إلى نصوص الهجادة : سانهدرين Gren. Raba, xxix, Talm. Sanhadrin ز 108 a - b).

أما نوح عند الاخباريين، فشأنه شأن الحالات الأخرى، حيث تزيد التفاصيل عما هى فى القرآن الكريم، فنجد أسماء الذين لم يذكروا فى القرآن الكريم، كاسم امرأته «واليه»، وكانت خطيئتها أنها وصمت نوحاً بالجنون.

أما أسماء أبنائه سام وحام ويافث فهى معروفة فى تفسيرات القرآن الكريم المتفقة مع ما جاء فى الكتاب المقدس. كما نجد فى نفس هذه التفسيرات اسم ابنه العاصى - والمعروف لدى العرب باسم «يام» - الذى غرق فى الطوفان. ويشير القرآن الكريم إلى أن نوحا عليه السلام عاش ٩٥٠ سنة ويتفق هذا مع ما جاء فى سفر التكوين من العهد القديم.

أمر الله نوحا عليه السلام أن يبنى سفينة من الأشجار التى زرعها نوح عليه السلام بنفسه. وسخر قومه منه. وقد شبه الثعلبى رأس السفينة وذيلها برأس وذيل الديك. وقيل إن المسيح عليه السلام أحيا سام بن نوح من الموت ليصف له السفينة، فقال : إن الطابق الأول كان يحوى ذوات الأربع والطابق الثانى البشر والأخير الطيور. وكانت النملة أول مخلوق يدخل السفينة والحمار آخرهم.

وتختلف الآراء حول عدد البشر فى السفينة ما بين سبعة أفراد وثمانين فردا. وقد نجا «عوج بن عناق» مع

المؤمنين، وغرق بنو قابيل عن آخرهم. كما أخذ نوح جثمان آدم عليه السلام واستخدمه كفاصل بين الذكور والإناث، حيث حرم الرفث على ظهر السفينة للإنسان والحيوان على السواء. إلا أن حام انتهك ما حرمه الله، فعوقب بتحول بشرته وبنيه إلى اللون الأسود. وقد غمرت المياه الأرض كلها باستثناء الحرم (وأضاف الكسائى بيت المقدس» ورفعت الكعبة إلى السماء وحجب جبريل الحجر الأسود (ويرى الكسائى أن الحجر كان ناصع البياض حتى حدوث الفيضان).

أرسل نوح عليه السلام الغراب لاستطلاع الأمر، ولكنه انشغل ببعض الجيف التى وجدها ونسى مهمته، فأرسل نوح عليه السلام الحمامة التى عادت بغصن الزيتون فى منقارها وتعلق الطين برجليها، وقد كوفئت بمنحها الطوق وصارت من الطيور الأليفة.

وفى يوم عاشوراء خرج كل من كان بسفينة نوح وصام الإنسان والحيوان حمدا لله تعالى.

ويتفق الإخباريون مع الهجادة فى الكثير من الأمور مثل تقسيمات السفينة وقلق نوح عليه السلام على الحيوانات والعقوبة التى لحقت حام بسبب خطيئته،. وقصة فرار المارد العملاق «عوج» من الطوفان.

المصادر :

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الكسائى : قصص الأنبياء طبعة Eisehbery جزء ١ ص ٨٥ ـ ١٠٢.

وائل البشير [ب. هيلر B. Heller]

النوروز

١ ـ فى البلاد الإسلامية :

النوروز ويعنى بها العام الجديد، وترد فى الكتب العربية برسم «النيروز». والنوروز هو اليوم الأول فى السنة الشمسية الفارسية، ويوافق الحادى والعشرين من شهر مارس من السنة الميلادية. وكان كذلك هو اليوم الذى يُجمع فيه الخراج واستُخدم

التاريخان فى فارس والعراق وإقليم جبال فى ظل الإسلام، ويقرر حمزة الأصفهانى أن النيروز فى أول سنة للهجرة وافق ١٨ حزيران (يونيو) ولكنه أخطأ إذ عده اليوم الأول من ذى القعدة.

ومرجع هذا الخطأ أن كبس السنة يومًا كل أربع سنين (النسئ) بُطل فى الإسلام، ووجد الجباة فى ذلك فائدة لهم ليجمعوا الخراج فى وقت مبكر. وفى زمن الخليفة المتوكل تقدم موعد جمع الخراج شهرين، وفى سنة ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م حُدد موعد النيروز يوم ١٧ حزيران كما كان عليه فى الماضى. وظل هذا التعديل نافذ المفعول حتى أخّره الخليفة المعتضد ثانية ستين يوماحتى رجع إلى وقته الذى كانت الفرس تردُه إليه، فوافق وقوعه يوم ١١ حزيران (يونيو). ولما حدث التعديل فى تقويم السلطان السلجوقى ملكشاه، أعلن الفلكيون الفرس أن أول يوم النيروز يوافق العاشر من رمضان ٤٧١هـ/ ١٥ مارس ١٠٧٩م. وكان يحتفل بالنوروز فى الشام ومصر وغيرهما من البلاد واستبقاه القبط كأول يوم للعام، ولكنه الآن يقع فى العاشر أو الحادى عشر من سبتمبر.

وتقام الاحتفالات الشعبية فى كل بلد احتفاء بالنيروز وكان ملوك الفرس الساسانيون يقيمون وليمة كبرى فى هذا اليوم، وتُقدم لهم فيه الهدايا ويرش الناس بعضهم بعض بالماء فرحا بقدومه ويوقدون النيران. وبقيت هذه العادة فى العراق ومصر فى ظل الإسلام، وقد حاول ولم يفلح المعتضد فى إبطال هذه العادة واحُتفل بهذا اليوم كعيد عام فى سائر أنحاء الإمبراطورية العثمانية، وفى بلاد الفرس، احتفل بالنوروز على طول تاريخها، احتفالاً عظيما كأهم عيد مدنى فى كل عام.

وظهرت ملامح كثيرة مع تلك الاحتفالات الفارسية فى عادات شعوب أخرى كارتداء الملابس الجديدة قبل بداية السنة الجديدة مباشرة، أو عند انتهاء فصل الشتاء، وفى المجتمعات الريفية يحتفل الناس بالنيروز فيوقدون غصون الشجر ويتزاورونفيما بينهم.

٢ ـ فى شرق أفريقيا :

اعتاد الصيادون والفلاحون فى ساحل شرق إفريقيا استخدام تقويم النوروز أما التقويم الهجرى فالتزموا به فى أغراضهم الدينية. وفى السواحيلية ينطقونه «النيروزى» ويرجع أقدم دليل على استخدامه فى تاريخ كلوه العربى إلى سنة ١٥٥٠، الذى يسجل نزول البرتغاليين على الساحل سنة ١٤٩٨ واستخدامهم للتقويمين معاً. وهنالك شك فى اتخاذ النيروز فى تاريخ أسبق من ذلك.

ويُجهَّز الطعام فى الأيام السبعة السابقة للنيروز وبعدها يحتفل بالعيد وجمع أغصان الشجر لمدة أسبوع. وفى اليوم السادس يجتمع تلاميذ الكتاتيب فى منازل مدرسيهم، يقرأون القرآن الكريم ويشاركون فى الطعام، ويبيتون فى بيوت المدرسين، وفى اليوم التالى يواصلون قراءتهم للقرآن الكريم بعد أن ينتقلوا إلى الشاطئ.ولعل تلاوة القران هذه هى المظهر الإسلامى الوحيد بين هذه المراسم. ويقوم التلاميذ والكبار بعد ذلك بالسباحة، ويرتدون ملابس نظيفة. وفى زنزبار، ترقص النساء ويغنين ويُلوحن فى الشوارع بأغصان الشجر. ويتبع ذلك إقامة وليمة يحضر النساء فيها الأرز، ويجهز الرجال (الكيتويو)، وهو بقل من البقول، ثم بعد إعطاء إشارة، تُشعل النيران، التى تزود بالوقود. ثم يُحمل الرماد إلى مفترق الطرق، حيث تتراقص النساء. وأثناء ذلك يُبنى كوخ صغير، وتقوم النسوة باشعال النار فيه لطرح الأرواح الشريرة لبقية أيام السنة. ثم يتبع ذلك رقص الرجال بالرماح والسيوف والخناجر. ويختتم الرقص بالتحطيب، ويستخدم الرجال فى رقصهم العصى فقط.

المصادر:

ـ البيرونى : تاريخ البيرونى.

ـ عمر الخيام : نيروز نامة.

ـ آدم متز : الحضارة الاسلامية.

د. عطية القوصى [أ. يوزوورث C. E. Bosuaarth]

نورية

النورية لفظ مشتق من «النَّوْر» وهو الزهْر الأبيض مفرده نورة، وهو مثل

زَهرية والمقصود به الشعر المخصص لوصف الزهور، ومن المستحيل فصله كجنس عن «الروضية» أو «الربيعية» اللتين يوصف بهما الحدائق أو الربيع، ولما كان منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) وضع أبو الوليد الحميرى (ت ٤٤٠ هـ = ١٠٤٨م) كتابه «البدائع فى فصل الربيع» وقسمه إلى : (ا) قصائد عن الربيع دون أوصاف الزهور (ب) قصائد قيلت فى زهرتين أو أكثر، (حـ) قصائد فى زهرة واحدة معينة، وظهور هذا النوع من الشعر مرتبط بالفرس القدماء والعرب الذين استقروا فى المدن بعد الفتوح، ويلاحظ أن الشعراء العباسيين ساروا فى «القصيدة» على النهج الذى كان قبل الإسلام فى وصفهم مجالس الشراب وفى الخمريات، وقد أدرج أبو نواس هذه الأوصاف بعد أن كان الوصف قاصرا على الأطلال:

صفة الطلول بلاغة القدم

فاجعل صفاتك لابنة الكرم

وهو يصف زهورا معينة ويقارن بينها وبين أجزاء من الجسم (فالورد = الخدين، والنرجس = العينين) وقد يذكر الجواهر الثمينة. ولقد كان أبو تمام أول شاعر يُحل وصف الربيع وأزهاره محل النسيب، ولقد وجد هذا التطور قبولاً عظيما ليس عند المداحين العرب فقط بل وأيضا بين الشعراء الفرس والترك واليهود وقد أقبل الشعراء الأندلسيون على هذا النوع من الشعر الذى يصف الورود والزهور، ويلاحظ أن معظم «القطع» التى أوردها الحميرى إنما هى «مقطعات» كلها عن الورود، ومن أبرز الشعراء فى هذا المجال ابن خفاجه المعروف بالجنّان وابن أخيه ابن الزقاق.

المصادر :

١ ـ مقداد رحيم : النوريات فى الشعر الأندلسى.

٢ ـ الحميرى. البديع فى وصف الربيع (١٩٨٦م) المغرب .

نجلاء فتحى محروس [تبريزا جارولو Teresa gasuls]

النوفليون

بنو نوفل: بطن من بطون قبيلة قريش المكية، ويعتبر علماء الأنساب

نوفل واحداً من أبناء عبدمناف وأخا لعبد شمس وهاشم والمطلب. وقد رُوى أن نوفل نفسه كان مهتما على وجه الخصوص بالتوسع فى المتاجرة مع العراق والامبراطورية الفارسية، كما يقال أيضا إنه تشاجر مع عبدالمطلب (جد محمد ﷺ).

ومن خلال بعض المعلومات التى وصلت إلينا بشأن العلاقات المتبادلة بين عشائر قريش قام جميع بنى عبدمناف مع بعض العشائر الأخرى، وكونوا ما يعرف بالمطّيبين، الذين تخاصموا مع مجموعة أخرى تعرف بالأحلاف ممن كانوا بقيادة بنى عبدالدار وبنى مخزوم، غير أنه جرى بعد حين أن انفصل بنو عبد شمس ونوفل عن الطائفة الأولى وتقرّبوا إلى جماعة بنى مخزوم ذات الثروة والبأس، ويبدو أن بنى نوفل كانوا قلة وليس هناك أحد من بينهم يرد اسمه بين جماعة المسلمين الأوائل اللهم إلاّ إذا استثنينا حلف عتبة بن غزوان. وانضمت النوفليون إلى معظم قريش فى مقاطعتهم لبنى هاشم حين أبى أبوطالب-باعتباره كبيرهم - أن يمنع محمدا (ﷺ) من الدعوة للإسلام أو يمنع جواره له، وحينذاك قام مطعم ابن عدىّ النوفلى فكان خامس خمسة شجبوا المقاطعة.

ولما مات أبو طالب خلفه أبو لهب وصارت له الزعامة فحجب حماية بيته لمحمد، وترتب على زيارة محمد (ﷺ) للطائف أن يلتمس الرسول (عليه السلام) حماية قبيلة أخرى قبل أن يعود ليدخل مكة فكان المطعمّ بن عدى النوفلى هو الذى أدخله «جواره» وربما كان ذلك على أن يكف محمد (ﷺ) عن الدعوة ولا نجد ذكرا للمطعم بعد الهجرة وإن ظل جماعة من بنى نوفل معارضين للنبى.

بيومى موسى [مونتجومرى وات]

النووى

أو النواوى هو محيى الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مرى (حسب تهجئة النووى نفسه - السيوطى) بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام الحزامى الدمشقى.. وهو فقيه شافعى ولد فى المحرم عام ٦٣١هـ/ أكتوبر ١٢٣٣م

عام ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠ ـ ٧١م) أرفع حجة وأكبر مصدرا بحيث يضعه الباحثون على قدم المساواة مع كتابات «الرافعى». ومنذ القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى والعملان اللذان يشرحان هذا الكتاب ـ وهما «تحفة» ابن حجر، و«النهاية» للرملى، يعتبران من أهم كتب الفقه الشافعى، ويتضمن الكتاب مقتطفات من «المحرر» للرافعى، وهو يستهدف ـ كما يقول المؤلف نفسه ـ أن يكون شرحا له وتعليقا عليه ـ ويدين الكتاب بمكانته إلى أنه يرجع بنا ـ عن طريق الرافعى والغزالى، إلى إمام الحرمين. ويجب أن نذكر أيضا الروضة فى مختصر شرح الرافعى (حول «وجيز» الغزالى) والذى انتهى منه فى عام ٦٦٩هـ/ ١٢٧٠ ـ ٧١م، وقد كتب عليه تعليقات كثيرة، وهناك تعليقاته حول كتابى المهذب و«التنبيه» للشيرازى، وكتاب الوسيط للغزالى، الذى يبدو أنه غير موجود ـ وكذلك عدد من الفتاوى جمعها تلميذه ابن العطار. وقد أثمرت دراساته فى السير والنحو كتاب «تهذيب الأسماء واللغات»، وكتاب «التحرير فى ألفاظ التنبيه» الذى انتهى منه عام ٦٧١هـ/ ١٢٧٢ ـ ٣م). أما عن اتجاهاته التصوفية فله كتاب «الاذكار»، وقد انتهى من تأليفه عام ٦٦٧هـ/ ١٢٦٨ـ ٩م. و «رياض الصالحين» وقد انتهى من تأليفه عام ٦٧٠هـ/ ١٢٧١ ـ ٢م، بالإضافة لكتابه الذى لم يكتمل تحت عنوان «بستان العارفين فى الزهد والتصوف». وعن أجل اعماله الكاملة ارجع إلى بروكلمان.

المصادر :

ـ ابن العطار (المتوفى عام ٧٢٤هـ/ ١٣٢٤م): تحفة الطالبين فى ترجمة شيخنا الإمام النووى (وبها الكثير من المرثيات).

ـ السخاوى (المتوفى عام ٩٠٢هـ/١٤٩٦ ـ ٧م) ترجمة قطب الأولياء ـ النووى».

ـ السيوطى: المنهاج فى ترجمة النووى».

ـ السبكى: طبقات الشافعية الكبرى (القاهرة ١٣٢٤هـ).

ـ الذهبى: تذكرة الحفاظ.

ـ اليافعى: مرآة الجنان.

بهجت عبد الفتاح عبده [و. هيفينج W.Heffening]

فى «نوى» جنوبى دمشق فى «جولان» وقد لفتت موهبة الصبى المبكرة جدا الأنظار، وجاء به أبوه فى عام ٦٤٩هـ/ ١٢٥١م إلى مدرسة الرواحية فى دمشق.

وهناك درس الطب قبل كل شىء ولكنه سرعان ما تحول إلى الدراسات الإسلامية.

وفى عام ٦٥١هـ/ ١٢٥٣م أدى فريضة الحج مع أبيه. وفى نحو عام ٦٥٥هـ/ ١٢٥٧م بدأ يكتب، واستدعى فى عام ٦٦٥هـ/ ١٢٦٧م للأشرفية - دار الحديث - فى دمشق خلفا لأبى شامة الذى مات . وبالرغم من أن صحته قد اعتلت كثيرا فى حياته كطالب، إلا أنه عاش يقتصد فى الإنفاق جدا، بل إنه رفض المرتب . وقد أصبحت شهرته كعالم وكإنسان كبيرة جدا حتى أنه ليجرؤ على أن يطلب من السلطان بيبرس أن يعفى شعب الشام من ضرائب الحرب المفروضة عليه، وأن يدفع عن المدرسين فى «المدارس» خفض دخولهم. ومع ذلك لم يفلح فى ذلك وطرده بيبرس من دمشق عندما رفض وحده أن يوقع على فتوى تقر مشروعية هذه الضرائب (وقد احتفلت القصة الشعبية «سيرة الظاهر بيبرس» القاهرة ١٣٢٦ - بهذا العمل الذى قام به النووى الذى يقال إنه دعا على السلطان فأصيب بالعمى لفترة).. وقد مات النووى - دون أن يتزوج - فى بيت أبيه فى «نوى» فى يوم الأربعاء الرابع والعشرين من رجب ٦٧٦هـ/ التاسع والعشرين من ديسمبر ١٢٧٧م ولايزال موضع توقير وتكريم هناك.

وكان النووى على معرفة كبيرة نادرة بالحديث، بل إنه تبنى معايير أكثر دقة مما جاء بعد ذلك، فمثلا هو يعترف بخمسة كتب صحاح لا ستة فى الحديث إذ إنه يضع سنن ابن ماجه فى مستوى مسند أحمد بن حنبل، وبالرغم من إعجابه بمسلم، فإنه يضع البخارى فى مكان أرفع (التهذيب) وقد وضع شروحا أساسية على صحيح مسلم (القاهرة ١٢٨٣هـ).

وربما تكون مكانة النووى كفقيه أكبر وأعظم - ففى حلقات الشافعية كان يعتبر بكتابه منهاج الطالبين (الذى أتمه

نيبال

نيبال مملكة هندوسية مساحتها ١٤٧ ألف كم٢، تقع على الحافة الجنوبية لجبال الهيمالايا بين سهل الجانح (فى الهند) أرى أن هضبته التبت فى الهند. وتتكون البلاد من سهول جنوبية وجبال مركزية، وتتسم بمناخ شبه استوائى يلائم زراعة الأرز الذى تعيش عليه كثافة سكانية عالية تنتمى لأصول هندية. ويتحدث السكان لغات هندية آرية؛ فسكان السهول يتحدثون الهندية، بينما يتحدث سكان الجبال النيبالية - وهى اللغة الرسمية - ويسيطرون على قبائل تتحدث لغات تبتية بورمية. ويبلغ تعداد السكان حوالى ١٩,٣٦ مليون نسمة، تسعون بالمائة منهم هندوس؛ فالهندوسية هى الديانة الرسمية، مع وجود أقليات دينية أخرى هى البوذية (٥ - ١٠٪) والإسلام (٣٪).

ولا يعرف الأصل التاريخى للإسم «نيبال»، وإن كان معروفاً فى اللغة السنسكريتية منذ القرن الرابع م، ومعروفاً عند مسلمى القرن الخامس الهجرى (١١م) من خلال كتابات البيرونى عن الهند التى أشارت إلى «وادى كَتَمندو». وقد قام الولاة الهندوس بحكم السكان ذوى الأصول التبتية والبورمية الذين عرفوا باسم «التيوار» وقد وقع هذا الوادى تحت سيادة سلطان دلهى «علاء الدين خالجى» (١٢٩٦ - ١٣١٦م)، وأغار عليه السلطان البنغالى «شمس الدين إلياس» (١٣٤٥ - ١٣٥٨م). ويذكر كُتَّاب الحوليات أن أوائل التجار المسلمين قدموا من كشمير واستقروا فى كتمندو تحت حكم «راتناملا» (١٤٨٢ - ١٥١٢م)، ووجودهم توجد شواهد عليه ابتداء من القرن ١٧م، وهو مؤكد منذ عام ١٧٣٨ بموجب السجلات الرسمية النيبالية. أما بقية نيبال الحديثة - على النحو الذى نعرفها به اليوم - فقد تم تقسيمها بين خمسين مملكة، ووقعت أراضى السهول تحت سيطرة سلاطين دلهى والبنغال ثم أباطرة المُغَل (مغول الهند). واشتملت التركيبة السكانية لسهل نيبال منذ ذلك العصر على بعض المسلمين الذين استقر بعضهم (أولئك صناع الأساور الزجاجية) فى الجبال منذ القرن ١٧م .

وبزوال سلطان المُغْل وازدياد نفوذ شركة الهند الشرقية شمالى الهند، أقامت أسرة «جوركا «Gorkha» الحاكمة الدولة النيبالية الحديثة، وقام «بريثوى نارايان Prithwy Narayan» بغزو وادى كتمندو (١٧٦٨ ـ ٦٩م) وأخضع المناطق الشرقية، وتابع خلفاؤه التوسع غرباً حتى عام ١٨١٤م حين أصبحت أراضيهم متاخمة لأراضى السيخ. وقد ضمن بريثوى إعترافاً بريطانياً به واعترافاً آخر من إمبراطور المُغْل الألعوبة «شاه عالم الثانى» بموجب فرمان ١٧٧١.

ومنذ ذلك الحين صارت الجزية تدفع للإنجليز حتى اندلاع الحرب النيبالية الإنجليزية (١٨١٤ ـ ١٨١٦م) وإبرام معاهدة عام ١٨١٨ التى وضعت حداً لتوسع الجوركا، وأقام الراناس Ranas (عمد القصر الذين تولوا دفة الحكم بين عامى ١٨٤٦ ـ ١٩٥١م) علاقات طبيعية مع الإنجليز وساعدوهم على استعادة، «لكْنو Lucknow» بين عامى ١٨٥٧ـ ٥٨، لكنهم سمحوا بلجوء بعض أشراف الشيعة من تلك المدينة. وأخيراً تم الاعتراف باستقلال نيبال بموجب معاهدة ١٩٢٣م.

قامت السياسة الدينية للأسرة الحاكمة الجديدة على تقوية الطابع الهندوسى للملكة، وأصرت ـ التزاماً بالتراث القديم الذى أبرزه البيرونى ـ على دَنَسْ المسلمين الذين اعتبروا برابرة وكانوا يعاقبون بقسوة كلما تسببوا فى تدنيس طبقة الأطهار الهندوسية. واستحدثت إجراءات لمنع المسلمين من التحول عن دينهم، كما حظرت إرساليات التبشير المسيحية ثم طردت نهائياً هى وأتباعها. ومع ذلك ـ وبغض النظر عن الطرد المؤقت للتجار الكشميريين فى نهاية القرن ١٨ ـ كان بمقدور المسلمين البقاء وتداول التجارة والتمتع بحرية ممارسة الشعائر الدينية، ولم تكن لهم أية قوانين خاصة بهم فيما يتعلق بالزواج والطلاق والميراث وادارة المؤسسات الدينية؛ بل كانوا يخضعون دائماً للقانون الهندوسى ومسئولية أمام القضاة الهندوس. وقد وردت الفقرات المتحيزة ضدهم ضمن المدونتين القانونيتين الصادرتين عامى

١٨٥٤ و ١٩٣٥م، واللتان بقيتا نافذتين حتى صدور مدونة ١٩٦٣م التى أبطلت العقوبات التى كان المسلمون عرضة لها عند خرقهم القواعد الطبقية الهندوسية. لكن على الرغم من إلغاء مبدأ التفرقة الدينية فى دستور ١٩٦٢م إلا أنه احتفظ بمنع التحول عن الدين، بل وأُدْخِلَ هذا المنع فى دستور ١٩٩٠م. وبسقوط الراناس عام ١٩٥١م فتحت الدولة ـ ذراعيها للتحديث.

والإحصاءات الرسمية للسكان والبحث الميدانى لعلم الأجناس يفسحان لنا مجال الدراسة الإثنولوجية لمسلمى نيبال الذين يبلغ تعدادهم حوالى ٥٧٠ ألف نسمة، ويعيش جميعهم تقريبا فى السهل حيث يشكلون نسبة ١٠٪ من عدد سكانه؛ وهم إما تجار صغار أو حرفيين أو فلاحين، كما يوجد حوالى ٢٠٠٠ من صغار التجار يعيشون فى وادى كتمندو، وحوالى ١٠ ـ ١٥ ألف من صانعى الأساور فى الجبال الواقعة غرب كتمندو حيث يعيشون على الزراعة وبيع الحلى. وجميع هؤلاء قدموا من سهل الجانج، ويتحدثون بلهجات هندية، وهم ينحدرون أساساً من الهندوس الذين اعتنقوا الإسلام ويشكلون مجتمعاً متسلسل المراتب يُعَدُّ نسخة إسلامية من النظام الطبقى الهندوسى. ومعظم هؤلاء من الأحناف مع وجود القليل من الشيعة الإثنى عشرية فى السهل، وحياتهم الدينية ذات صبغة هندية وإن كانت متشبعة للغاية بالصوفية والاعتقاد فى الأولياء. وهذا الإيمان بالأولياء ـ وهو شائع فى أعلى الطبقات وخاصة بين الكشميريين من أهل كتمندو ـ محل انتقاد وهجوم شديد من جانب الدوائر واسعة الشعبية فى المذهبين الإصلاحيين «الديوبَنْد De-oband» و «أهل الحديث» المعروفان لدى خصومهما باسم «الوهابية» واللذان انتشرا حتى بلغا الجبال على أيدى العمال المهاجرين الذين يعودون من المدن الهندية ومعهم المطبوعات الثقافية الرخيصة باللغة الأوردية. وقد تضاعف عدد المساجد والمدارس القرآنية القروية، ويؤدى بضع عشرات من النيباليين فريضة الحج كل عام.

وعملت السياسة الراسخة والحازمة للملكية على حظر كل أعمال العنف ضد الأقليات الدينية؛ وعلى ذلك ـ وبالرغم من التفرقة الدينية التى يرزحون تحتها ـ ظل مسلمى نيبال دائماً يشعرون بالأمان أكثر مما عليه الحال فى الهند. ولما كانت المَلَكيّة تواجه منذ عام ١٩٧٩م معارضةً داخلية متزايدة، فقد تولت رعاياها المسلمين بالرعاية منذ ذلك الوقت نظراً لما تمثله أصواتهم الانتخابية من مساندة ثمينة لها.

المصادر :

1 - M.Gaborieaw, Le Népal et ses Populatioms, Brussel - Paris 1978.

2 - F.Hamilton, An account of the Kingdom of Nepal, Edinburgh 1819, repr. Aelhi 171.

3 - M. Gaborieau, Récit d'un voyageur musulman autibet, Paris 1973.

4 - M. Gaborieau, Minorités musulman dans le Royaume hindou du Népal, Paris 1977.

سامية سالم [م. جابوريو M. Gaborieaw]

النيجر

النيجر (جمهورية النيجر). دولة حديثة فى غرب أفريقيا، كانت مستعمرة فرنسية تحمل الاسم نفسه.

كان لموقعها الجغرافى ومجتمعاتها متعددة الأعراق تأثيرا عميقا على سكانها على مدى تاريخهم.

١ ـ الجغرافيا والسكان.

تغطى النيجر مساحة قدرها حوالى مليون وربع كم٢ منها ٨٠٠ ألف فى الصحراء الكبرى غير مسكونة أو غير قابلة للسُكنى، والجزء الأكبر من باقى الأرض سهل، وتتركز الزراعة والإقامة الدائمة على شاطئ نهر النيجر (حيث تقع العاصمة بنامى). وفى منطقة الصحراء تقع جبال أيار وتسمى أيضا (جبال أيد أو أزبن) وتمتد ٤٨٠كم من الشمال إلى الجنوب وحوالى ٢٤٠كم من الشرق إلى الغرب وتوجد إزاءها منطقة وافرة النبات عاصمتها أجاديس. ويعيش فى هذه المنطقة الجبلية الشمالية حوالى ٦٠٠ ألف نسمة.

وتقع حدود النيجر مع ليبيا والجزائر شمالا وتشاد شرقا ونيجيريا جنوبا ومالى وبوركينافاسو (فولتا العليا سابقا) غربا و٩٧٪ من سكانها مسلمون، وإن كان ذلك لم يمنع التوترات العرقية، وكلهم سنيون على المذهب المالكى، ٤٥٪ منهم من المتحدثين بلغة الحوصة (الهوسار) والباقى من قبائل متعددة. وتعتمد النيجر أساساً على الزراعة والتجارة عبر الصحراء وتربية الماشية.

إلا أن الجفاف قد قضى مؤخرا على القطعان. وباكتشاف اليورانيوم عام ١٩٦٥م، أصبحت النيجر خامس دولة فى انتاجه فى العالم.

٢ ـ الاسلام فى النيجر.

تعتبر النيجر أكثر مناطق ماكان يسمى بأفريقيا الغربية الفرنسية من حيث انتشار الاسلام بعد موريتانيا، ومع ذلك فلا زالت هناك جيوب وثنية، كما أن الاعتقاد فى السحر والتعاويذ والجن والقوى الشيطانية منتشر فى كل المجتمعات النيجرية. وقد شهدت النيجر على مدى تاريخها حركات صوفية تختلف عن باقى الدول السهلية. كما كانت حساسة لحركات المصلحين المتشددين التى أوعزت بها أعمال عبد الكريم المغيلى وتعاليم الشيخ عمر جبريل وجهاد السكوتو بقيادة الشيخ عثمان دان فوديو (فودى) والمصلحين المتأثرين بالحركة الوهابية (السلفية) وقد قامت جماعة علماء الطوارق Taureg بدور كبير فى تأليف أعمال أدبية بالعربية أو قصائد دينية بالعربية ولغة التمشغ Tamashegh.

وعندما حصلت النيجر على الاستقلال عام ١٩٦٠م، كانت جمهورية علمانية، ولكنها بدأت فى توثيق روابطها بالعالم العربى فى السبعينات، وفى أغسطس١٩٧٥م. أنشئت جمعية النيجر الإسلامية ووضعت الخطط لتأسيس جامعة إسلامية، وقد أنشئت هذه الجماعة فى ساى say جنوب نيامى Nianey ويدرس فيها طلبةمن جميع المناطق المسلمة فى أفريقيا الغربية، كما أرسل طلبة النيجر إلى دول الشرق العربى للدراسة. وهناك تشجيع دائم لتعليم العربية الفصحى فى جميع المستويات.

المصادر:

(١) E.Bernus :*Col por* teurs de *charnes magiyues, les Les IRadannatan* فى *Journel des Alricanistes* العدد ٥٥/ ١ـ٢ (١٩٨٥) ١٦ ـ ٢٧.

حسين أحمد عيسى [هـ.ت.نوريس H.T. Norris]

نيچيريا

هى أكبر دول غرب أفريقيا، وقد تكونت سنة ١٩١٤م من المحميات البريطانية التى تقع الآن شمال نيجيريا الحالية وأخرى تقع إلى الجنوب منها، وتم تجميع هذه المحميات لتكوّن مستعمرة ومحمية نيجيريا، التى يحدها من الجنوب خليج غينيا، وتحدها بنين غربا، وتحدها النيجر شمالا، وتحدها تشاد شمالا بشرق، وتحدها الكاميرون غربا وعاصمتها الإدارية أبوجا، وأهم مدنها لاجوس وإبادان والورين وكانو وسوكوتو، وبلغ تعداد سكانها سنة ١٩٨٤، ٨٨،١٤٨،٠٠٠ وتبلغ مساحتها ٩٢٣،٧٦٨ كيلو متر مربع، (٣٥٦،٥٧٤ ميل مربع)، وتضم أكثر من ٢٥٠ مجموعة قبلية، أكبرها الهوسا (الحوصة)، والفولانى والكانورى فى الشمال، واليوربا فى الجنوب الغربى والابو فى الشرق.

وفى نيجيريا أنهار متعددة أهمها : النيجر وبنوى وجُنجولا. والدين الأساسى فى نيجيريا هو الإسلام (حوالى ٥٠٪ من السكان) يليه المسيحية (٣٤٪) ثم الديانات الأرواحية الأفريقية التقليدية. وقد عدّد كيرك جرين *A.H.M.Kirk-Greene* فى مبحثه *The Linguistic Statiatics of northern Nigeria* المنشور فى *AAfrican Language review* (مجلد ٦، ١٩٦٧) حوالى ثلاثة وخمسين لغة غير الهوسا والفولانى والكنورى والتيف Tiv والنوبى Nupe واليوربا لازالت مستخدمة فى نيجيريا الشمالية وذلك حوالى سنة ١٩٥٢، أما على مستوى نيجيريا كلها فثمة ٢٥٠ لغة، إلاّ أن الهوسا (الحوصة) واليوربا والإدو والإبو هى الأكثر انتشارا اليوم وتعتبر اللغة الإنجليزية هى اللغة الرسمية للجمهورية النيجيرية الفدرالية الحالية رغم أن ثمة ضغوط من قبائل الحوصة (الهوسا) الشمالية يجعل

لغتهم هى اللغة الرسمية. وفى أول أكتوبر سنة ١٩٥٤ أعلن الاتحاد الفدرالى النيجيرى تحت الحماية البريطانية وكان يتكون من المنطقة الشرقية والمنطقة الغربية، والمنطقة الشمالية بالإضافة للكاميرون الجنوبية ومنطقة لاجوس الفدرالية، وفى أول أكتوبر ١٩٦٠م وافقت بريطانيا على استقلال هذا الاتحاد الفدرالى ضمن نطاق الكُمنولث وبالتالى أصبح التقسيم كالتالى : نيجيريا الشمالية، ونيجيريا الغربية، ومنطقة لاجوس الفدرالية، وفى سنة ١٩٦٣ أطلق على هذا الكيان اسم جمهورية نيجيريا الفدرالية. وفى الفترة من ١٩٦٦ إلى ١٩٧٠م شهدت نيجيريا كثيرا من الاضطرابات والانقلابات العسكرية والحروب الأهلية، وخلال هذه الفترة أعلنت جمهورية بياقرا فى نيجيريا الشرقية سابقا، لكنها عادت لحضن الجمهورية النيجيرية الفدرالية سنة ١٩٧٠م ولم تنعم نيجيريا بحكم ديمقراطى إلا لفترة يسيرة أنهاها انقلاب عسكرى سنة ١٩٨٣م أعقبه انقلاب آخر سنة ١٩٨٥م، ويحكم نيجيريا الآن رئيس يعاونه مجلس عسكرى، وفى سنة ١٩٨٥م قسمت نيجيريا إلى ١٩ ولاية بالإضافة للعاصمة كمنطقة فدرالية وفى سنة ١٩٩١م، زيد عدد الولايات ليصبح ٣٠ ولاية ويمكن الرجوع لكتاب *Alan Burn* الموسوم باسم *History of Nigeria* فى طبعته الثامنة المنشورة فى لندن سنة ١٩٧٢ لمتابعة التاريخ النيجيرى حتى إعلان الاستقلال.

دول الهوسا (الحوصة بكواى).

يعتقد الحوصة (الهوسا) المحدثون أنهم ينحدرون من شعوب الهوسا الذين كانوا لهم سبع دول أو ممالك : زمفارا، كبى، يورى، يوروبا، نوبى، كواراراف، جوارين، وأهل هذه الممالك التقليدية هم الآن - فى غالبهم - ضمن مناطق الهوسا (الحوصة) فى نيجيريا الشمالية.

وكانت مملكة زمفارا تقع شمال غرب زاريا الحالية؛ بين كبى وكانوا Kano وقد دخلها الإسلام فى القرن الحادى عشر للهجرة/ السابع عشر الميلادى ربما عن طريق التجار عبر

الصحراء الكبرى، وقد اجتاحت الحركة الجهادية التى قام بها الفولانى فى بواكير القرن الثالث عشر للهجرة/ التاسع عشر للميلاد، ثم ذابت فى دولة (إمبراطورية) سوكوتو الإسلامية.

أما مملكة كبى القديمة فكانت تقع إلى الشمال الغربى من زمفارا ووصلها التأثير الإسلامى من خلال دولة (إمبراطورية) صنغى إذ اعتنقت الأسرة الحاكمة فيها الإسلام سنة ٩٢١هـ/ ١٥١٥م.

أما مملكة يورى فكانت تقع جنوب شرق كبى وكان يمر خلالها الطريق إلى مناطق الذهب فى الڤولتا، وفى سنة ١٠٢٥هـ/ ١٦١٦م استقر فيها تجار الحوصة المسلمون وبتأثيرهم أسلم سكانها فى نهاية القرن الحادى عشر للهجرة/ السابع عشر للميلاد.

أما اليوربا فكانوا يقطنون جنوب غرب التقاء نهر بنوى بنهر النيجر، وقد وصلهم الإسلام من دولة مالى (دولة الماندنجو)، وهم يستخدمون كلمة إمالى Imale للدلالة على المسلم مما يؤكد صلتهم بمالى، ومع هذا فيوجد بين اليوربا. مسيحيون ومن يعبدون الأجداد، بل ويمكن أن تجد مسيحيين ومسلمين ووثنيين فى الأسرة اليوربية الواحدة.

أما مملكة النوبى فكانت تقع إلى الشمال من ملتقى النيجر وبنوى، ونتيجة احتكاكها التجارى بمسلمى الهوسا (الحوصة) منذ القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر للميلاد انتشر الإسلام بين أهلها وإن كان هذا لا يمنع من وجود بعض النوبى الغير مسلمين حتى اليوم.

أما الكوارارفا فهم قوم محبون للقتال يقطنون أودية بنوى وجنجولا، وكانوا هم الأعداء التقليديون للهوسا، وهم يرجعون وجود الإسلام فيهم - من خلال حكايات أسطورية - إلى اليمن، وفى فترة متأخرة انتشر بينهم نسبيا الإسلام على مذهب الإمام مالك.

وكان لحركة عثمان بن فودى أثرها فى نشر الإسلام بين الجوارى Gwaris.

ويمكن الإلمام بتفاصيل كثيرة عن الإسلام فى نيجيريا من مؤلف هسكت M.Hiskitt الموسوم باسم *The development if Islam in West Africa* الذى نشر فى لندن ونيويورك سنة ١٩٨٤.

المصادر :

وردت بالنص.

د. عبد الرحمن الشيخ. [م. هكت M. Hikett]

نيسابور

أهم مدن خراسان، أحد الأقاليم المتميزة فى فارس فى العصور الوسطى. أنشأها شاهبور الأول ابن أرشير الأول وتضم المقاطعات الآتية: الطبسين وكوهستان ونسا وباورد وجام وبخارى وطوس وزوزان ومن أسماء نيسابور أبرشهر وبعضهم يقول ايرانشهر.

وفى عام ٣٠هـ استولى عبد الله ابن عامر، حاكم البصرة على نيسابور بعد أن أذعن حاكمها كنارانج وأثناء القتال بين على ومعاوية، اضطر العرب إلى الخروج من نيسابور بسبب اندلاع الثورة فى خراسان وطخارستان.

ونتيجة لذلك أعاد معاوية عبد الله بن عامر إلى منصبه حاكما للبصرة وكلفه بفتح خراسان وسجستان ثم عين الأخير قيس بن الهيثم حاكما لخراسان. كما قام زياد بن أبى سفيان بتنصيب خليد ابن عبد الله الحنفى حاكما على إيران شهر وفى عام ٦٣هـ خرج عبدالله بن خازم على الأمويين بيد أن الهزيمة لحقته عام ٧٣هـ فى مرو عندما كان يحارب فاستعاد الأمويون حكمهم فى خراسان.

وبعد ذلك أصبحت نيسابور مركزا للنشاط الاقتصادى والحياة الثقافية، فلم تعد عاصمة إقليمية بعد استيلاء يعقوب بن الليث على خراسان من يد الطاهريين ودخوله المدينة .

وفى عهد السمرقنديين، حققت مدينة نيسابور رخاءً وازدهاراً متميزين فى الفنون والصناعات الحرفية وظهرت طبقة البرجوازية التى تتكون من التجار والحرفيين والموظفين والمثقفين ورجال الدين من المذهبين الحنفى والشافعى. هذا بالإضافة إلى ظهور بعض المثقفين البارزين أمثال أبى محمود الديوانى

وولده أبى المعالى إمام الحرمين، مما أدى إلى وضع العديد من كتب التراجم والسير.

وذكر الجغرافيون العرب أن نيسابور كانت مقسمة إلى اثنى عشر حياً وأن بها قلعة ومسجدا كبيرا، وسوقا عاما يسمى سوق «المعسكر» وقصر الحاكم، وميدان الحسينين والسجن. ويصل عدد أهم الشوارع التجارية فيها إلى خمسين شارعاً، تباع فيها كافة أنواع البضائع والسلع وكانت نيسابور تعد من أخصب المدن فى إقليم خراسان.

وبعد تلك الفترة، عانت المدينة العديد من التغيرات والتقلبات. ففى عام ٣٠١هـ حدثت مجاعة كبرى أودت بحياة الكثيرين فى نيسابور.

وفى بداية القرن الخامس الهجرى، كانت نيسابور مركزا لحركة الكرامين بزعامة أبى بكر محمد بن اسحاق. واحتل طغرل السلجوقى المدينة وجعلها عاصمة لبلاده وفى عام ٥٨٣هـ استولى تكش خوارزم شاه على نيسابور وأعطاها إقطاعا إلى ابنه الأكبر مالك شاه. وفى ختام ٥٨٩هـ أصبح قطب الدين محمد حاكما لنيسابور وانتزع بعدها مدينة مرو من يد غياث الدين وأخيه شهاب الدين. وابتليت المدينة أيضا - إلى جانب الحروب والثورات - بالزلازل مراراً، حتى أن سكانها نزحوا إلى السهول أسفل المدينة.

وفى ٦١٨هـ، قام المغول بقيادة جانكيزخان بنهب المدينة عن آخرها. وبرغم ما أحدثه المغول من خراب ودمار أدى إلى انقضاء أيام العز والرخاء فى نيسابور، إلا أنها سرعان ما نهضت من تلك النمة. وازدهرت المدينة ازدهارا كبيرا فى القرن الثامن الهجرى حتى أن ابن بطوطة أطلق عليها آنذاك اسم «دمشق الصغيرة» لخصوبتها ووفرة إنتاجها. كما أثنى على مدارسها وطلابها.

وتدريجيا، بدأت نيسابور تفقد أهميتها حتى عصر نهضتها فى أواخر القرن التاسع عشر. إلا أنها كانت لاتزال تنعم بخصوبة أراضيها

ومكاسب مناجم الفيروز التى اشتهرت بها فى منطقة «بار معدن» وتقع مدينة نيسابور الحديثة عند خط طول ١٣َ ٣٦ْ وتفصل سلسلة جبلية بينها وبين وادى مشهد وطوس. وفى الجنوب، ينحدر منها عدة أنهار أشهرها نهر ديزباد الذى يروى أراضيها وينتهى عند الصحراء غرباً . كما توجد بها مقابر المشاهير من أبنائها مثل عمر الخيام وفريد الدين العطار. ووصل التعداد السكانى بها إلى ١٠٩,٢٥٨نسمه عام ١٩٨٦م.

نيسابورى

ظاهر الدين النيسابورى: مؤلف فارسى ومن أئمة العلم فى نيسابور كتب تاريخا قيما عن السلاجقة فى عهد طغرل الثالث بن أرسلان، آخر أعظم سلاجقة فارس. كان معلما لكل من السلطانين مسعود بن محمد وأرسلان ابن طغرل الثانى.

أمينة محمد رضا [أ.بوسورث C.E.Bosworth]

النيسابورى

الحسن بن محمد بن حبيب بن أيوب أبوالقاسم، أديب مشهور وفقيه زمانه فى العلوم القرآنية توفى فى ذى الحجة أو ذى القعدة ٤٠٦هـ/١٠١٥ ـ ١٦م. وقد كان كراميا ثم أصبح شافعيا،وقد نقل الحديث عن العالم الشافعى النيسابورى الشهير «أبو العباس الأصم» (المتوفى عام ٣٤٦هـ/ ٩٥٧ ـ ٥٨م) والكتب التى تنسب إليه تتعلق بالتفسير ـ وهناك كتاب التنزيل وترتيبه.

ويشتهر النيسابورى كثيرا بكتابه «عقلاء المجانين» عن المجانين الأذكياء ويذكر منهم الجاحظ (المتوفى عام ٢٢٥هـ/٨٦٨ ـ ٩م) و «ابن أبى الدنيا القرشى» (المتوفى ٢٨١هـ/ ٨٩٤م) والبهلول ومجنون ليلى، وعددا من الرجال والنساء غير المعروفين.

المصادر :

(١) الذهبى : العبر فى خبر من غبر (الكويت ١٩٦١).

(٢) السيوطى : طبقات المفسرين (تحقيق ع . م عمر القاهرة ١٩٧٦).

ـ ابـن العـمـاد : شــذرات الذهـب (بيروت).

بهجت عبدالفتاح عبده [فيدوا مالتى دوجلاس Fedwa Malti-Konglas]

النيل

أو نهر الـنيل ـ وهو واحد من أكـبر الأنهـار (طـوله ٦٦٤٨ كـيـلو مـتـرا ـ ٤١٣٢ مـيـلا) كمـا أن دلـتـاه وواديه ساهمـا كثيـرا فى نشأة وتطور مـركز ثقـافى له شـخصيـته واسـتقـلاله فى الحضارة الإسـلامية وكان لهـذا المركز على مدى العـصور المختلفة أثـره البالغ فى الأحـداث الثقافـية والسـياسيـة فى العالم الإسلامى ، وهـكذا ظل النيل فى العصر الإسـلامى ، يواصل الدور الذى كان يـقوم به فى القـرون التى سبـقت مجئ الإسلام.

ويرجع اسم النيل، أو نيل مصر كما يتـردد كـثـيـرا، إلى الاسـم اليـونـانى «نيلوس» وقد ورد فى المـصادر الأولية العربيـة المبكرة، بالرغم مـن أنه لم يرد فى القرآن الكريم (قد تكون «كلمة اليمّ» التى وردت فى سوة طه الآية ٣٩ تعنى النيل) وقد اعتاد المسـيحيون أن يطلقوا على النيل اسم نهر «جيجون» وهو أحد أنهـار الفـردوس؛ ولكـن المسـلميـن لم يتبعوهم فى ذلـك لأنهم لايعرفون اسم جـيــجـون إلاّ لـنهــر واحـد. يـذكـر الزمـخـشرى اسـمـاً آخر لـلنيـل وهو «الفيـض» وهى ولاشك إشارة ضمـنية شـعـرية للـفـيـضان الـسنـوى. وفى العصور المتـوسطة اكتسبت كلـمة بحر فى العربية معنى النهر ولذلك أطلق على النيـل بحر مـصر (المقـريزى) كمـا هو الحال بالنـسبة إلى بحر يـوسف وبحر الغزال وفى الـدلتا يطلق على تفـريعات النهر أحيانا اسم «النيل»

وقامت معلومات المسلمين الجغرافية عن النـيل فى جزء منـها على المـلاحظة المبـاشـرة، وفـى جـزئهـا الآخـر عـلى الروايات الأسـطورية أو شبـه العلمـية التـى تعود إلـى المعتـقـدات أو المعرفـة الموروثـة. ولقد ظـلت حـدود الأراضى الإسلاميـة على النيل لفتـرة طويلة فى العصور الوسطى محـدودة فهى تنتهى عند الشــلال الأول بالقرب مـن جزيرة «بيلاق» (فيلـة) إلى الجنوب من أسوان وهنا كانـت تبدأ الأراضـى النوبيـة، منذ

المعاهدة المعروفة بالبقط التى أبرمها عبدالله بن أبى السرح مع النوبيين (البلاذرى: فتوح البلدان - ابن عبد الحكم : فتوح مصر) وكان يطلق اسم القصر على أول إقليم من أراضى النوبة.

وقد حفظ لنا التراث التاريخى أجزاء من المراسلات (المزعومة) بين عمرو بن العاص والخليفة عمر، حول مصر وفيها وصف النيل بأنه نهر مبارك الروحات، على حين يمتدح الشعر الفيضان ووفرته،وتكشف هذه المراسلات أيضا أن الخليفة عمر لم يكن يريد أن يستقر الجيش العربى فى الإسكندرية، وذلك لأنه سيكون هناك حينئذ نهر عظيم يفصل بين الجيش والخليفة. وكانت المدن الرئيسية التى يمر عليها النيل فى مصر العصور الوسطى فى مصر العليا بين أسوان والفسطاط حسب ترتيب اليعقوبى هى إدفو وإسنا - وأرمنت والأقصر وقفط وأخميم - وأسيوط والأشمونين و انصينا (فى مواجهة الأشمونين) وطحا والقيس ودلاص - (اصناس وأطفيح) على حين كان ابن حوقل أول من وضع جدولا للمسافات بين هذه المدن. وقبل الأشمونين بمسافة قصيرة تخرج من النيل إلى اليسار قناة كانت تحمل المياه إلى الفيوم يسميها ابن الفقيه «بنهر اللاهون» ويطلق عليها الإدريسى «خليج المنهى» وتجمع الروايات على أن الذى حفرها هو «يوسف» (وهى بحر يوسف فى أيامنا هذه) وعليها تقع ابهنسا ولم يصف الجغرافيون ضفاف النيل فى مصر العليا تماما، ولكننا نجد فى كل مكان التوكيد على أن الأراضى على الجانبين مزروعة دون انقطاع فيما بين أسوان والفسطاط ولكن عرض الأراضى المنزرعة كان يختلف باختلاف البعد أو القرب من سلاسل الجبال التى تحاذى النهر. ويصف ابن حوقل قطاعين ضيقين جدا، أحدهما فيما بين أسوان وأدفو والآخر فيما بين اسنا وأرمنت (جبل سلسيل الآن)، أما منحنيات النهر، وخصوصا فى الجزء الاعلى من الصعيد، فليست موضحة على خرائط الاصطخرى وابن حوقل - أما أقدم خريطة عربية موجودة الآن عن النيل - وهى فى الوقت نفسه أقدم خريطة

عربية نعرفها ـ فتقدم لنا دلائل واضحة على أن مجراه المتعرج كان حقيقة معروفة وهذه الخريطة موجودة اليوم فى متحف ستراسبورج وتاريخها هو ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م وهى منتزعة من كتاب صورة الأرض للخوارزمى الذى يقدم لنا ومن بعده سُهراب (ابن سيرابيون) وابن يونس علامات دقيقة لخطوط الطول والعرض لمدن النيل. وتعرف كل المصادر العربية معرفة تامة أن مجرى النيل يجرى من الجنوب إلى الشمال ونصوص ابن حوقل هى الوحيدة التى تكاد تتضمن أن النيل كان يصل إلى الفسطاط من الجنوب الشرقى.

أما دلتا النيل فتبدأ من شمال الفسطاط حيث تتسع المسافة بين سلسلتين من الجبال التى تقل فى الارتفاع كلما انحدرت إلى الصحراء ويكون هذا الانحدار تدريجيا، كما كانت إلى أدنى الفسطاط مباشرة بداية القناة التى حفرها «عمرو بن العاص» لتربط النيل بالبحر الأحمر.

وقد شقت هذه القناة (التى عرفت بخليج مصر ـ أو خليج أمير المؤمنين) فى عام ٢٣هـ / ٦٤٤م حسب رواية محمد بن يوسف الكندى (وذكرها المقريزى فى «الخطط طبعة بولاق، وياقوت) وكانت تحمل المؤن إلى الحجاز حتى عهد «عمر بن العزيز» وقد أهملت بعد ذلك، بل إن الخليفة المنصور أمر بسدّها إلى أن انتهت فى القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى عند «ذنب التمساح» فى البحيرات التى تقع إلى الشمال من القلزم (المسعودى - المروج). وعلى اثنى عشر ميلا شمالى الفسطاط بدأ الفرعان الرئيسيان للنيل فى الدلتا، وكان لهما ـ كما هو الحال الان ـ تفريعات كثيرة كانت تتصل فى طرق كثيرة وتنتهى فى معظمها فى البحيرات الكبيرة التى تمتد خلف ساحل البحر من الغرب إلى الشرق وكان يطلق على هذه البحيرات فى العصور الوسيطة بحيرة مريوط (خلف الاسكندرية)، وبحيرة ادكو، وبحيرة البرلس «أو بحيرة البوشتيم» وبحيرة تنيس الشديدة الاتساع التى كانت تضم عددا كبيرا من الجزر أهمها تنيس. أما

عند اللسان البرى حيث يفترق الفرعان الرئيسيان فكانت تقع مدينة «شطناف» ويمضى الفرع الغربى ـ كما هو الآن ـ إلى مدينة رشيد ليصل بعدها إلى البحر كما يتفرع هذا الفرع بالقرب من مدينة «شابور» فيتجه إلى الإسكندرية وينتهى فى بحيرة مريوط وكانت هذه القناة تمتلئ بالمياه فى وقت الفيضان فقط أما الفرع الشرقى فيمضى ـ كما هو الآن ـ تجاه دمياط ويصل إلى البحر بعدها بمسافة قصيرة ، وكانت له تفريعات عديدة تفضى إلى بحيرة تنّيس وكانت لأفرع النيل دائما أثرها الحاسم فى التقسيم الادارى للدلتا، التى تطلق عليها المصادر أسفل الأرض أو «أسفل أرض مصر» وكان يطلق على المنطقة الواقعة شرقى الفرع الشرقى اسم «الحوف» أما المنطقة التى تقع بين الفرعين فتعرف (بالريف) (وكانت تطلق أحياناً على الدلتا بأكملها) أو بطن الريف، أما التى تقع إلى الغرب من الفرع الغربى فكان يطلق عليها البحيرة وبعد ذلك «الحوف الغربى» وحينئذ كان يطلق على الحوف الأصلى اسم الحوف الشرقى ـ وهذه التقسيمات تنقسم بدورها إلى قرى تتقرر حدودها بأهم الفروع، وكانت الوحدات الإدارية الأكبر تعتمد بعد ذلك أيضا على النهر.والوجه الجغرافى الحالى للدلتا إنما هو نتيجة لأعمال الرى الجديدة التى بدأت فى القرن التاسع عشر فى عهد محمد على، وأبرز هذه القنوات المحمودية قناة المحمودية التى شقت من فوّه على الفرع الغربى إلى الاسكندرية، ثم قنوات التوفيقية والمنوفية والبحيرة التى تمت فى عام ١٨٩٠م، ثم قناة الاسماعيلية التى تربط النيل بقناة السويس.

وفيما يتعلق بمجرى النيل جنوبى مصر، فإن الكتابات الجغرافية للمسلمين عنه تبدأ متأخرة إلى حد ما لتقدم المعرفة التى تقوم على الملاحظة المباشرة. ولكن هذه المصادر اقتنعت فى أول الأمر بأن النيل يأتى من بلاد النوبة .. أما بالنسبة لبقية النيل فكانت هناك مصادر قديمة من نوع مختلف ساعدت على اكتمال التصور الجغرافى لمجرى النيل العظيم. وقد تضمن هذا التصور منشأ النيل أيضا هذا المنشأ

الذى ظل على الدوام مجهولاً عند العلماء الرحالة المسلمين على السواء ومع ذلك فثمة حقيقة غريبة وهى أن المعلومات حول هذا الموضوع والتى نجدها تتكرر فى المصادر الإسلامية بدءا مما كتبه الخوارزمى فصاعدا (٢١٥هـ/ ٨٥٠م) تعطينا فكرة عن منشأ النيل لاتتطابق تماما مع المعطيات التى تغطيها المصادر الكلاسيكية إذ يعد هذا التصور أن النيل يخرج من جبال القمر إلى الجنوب من خط الاستواء. ومن هذا الجبل تخرح عشرة أنهار تصل إلى بحيرتين تقعان على خط العرض نفسه ويخرج من كل بحيرة نهر أو أكثر يتدفق إلى الشمال حيث يصب فى بحيرة ثالثة ومن هذه البحيرة الثالثة يبدأ نيل مصر - وهذا التصور يتطابق جزء منه مع وصف بطليموس لمنابع النيل. ولايزال ما وضعه الخوارزمى هو القاعدة الجغرافية، كما اقتبس الخوارزمى من بطليموس رافدا غربيا للنيل، يأتى من بحيرة على خط الاستواء، وقد يكون هذا النهر هو عطبرة، وفى فترة متأخرة يظهر ولأول مرة القول بأن هناك نهرا يرتبط بنظام النيل، يتدفق إلى الشرق ويصب فى المحيط الهندى كما جاء فى مروج الذهب للمسعودى وقد تبنى هذا الرأى مرة أخرى ابن سعيد والدمشقى.

وثمة منهج آخر حول نشأة النيل ومنبعه يرتبط بالروايات اليهودية والمسيحية التى تجعل النيل يأتى من الجنة. وقد كانت نظرية العصور الوسطى فيما يتعلق بوصف الكون تضع الجنة فى أقصى الشرق، وعلى الجانب الآخر من البحر، حتى ليضطر النيل - مثل الأنهار الأخرى فى الجنة - إلى أن يجتاز البحر.وقد جرى وصف ذلك فى رواية قديمة - ربما كانت ذات أصل يهودى - عن رجل ذهب يبحث عن منابع النيل وكان عليه أن يعبر البحر ثم وصل بعد ذلك إلى الفردوس وقد سخر البيرونى من هذه الأقوال. ولنفس الأصل يمكن أن نرجع فكرة نجدها كثيرا فى المصادر الإسلامية وهى أن النيل عندما يرتفع، تنخفض مستويات الأنهار جميعا.

هناك مجموعة من التصورات الجغرافية تربط الجزء الغربى من

أفريقيا بالشبكة النهرية للنيل . وقد تصور هيرودت منشأ للنيل فى الغرب، وأخذ «يلينى» عن ليبيكا الذى جعل النيل ينبع فى موريتانيا الغربية. وقد شرح «ماركارت» وجهة النظر هذه بتحريف اسم نهر «توهول» الذى يقترن بوادى «تول» والذى ينشأ فى جبال أطلس الموريتانية ونجد بعض هذه المعلومات عند «ابن الفقيه» الذى يحدد منشأ النيل فى السوس الأقصى ـ ولأول مرة يقرن البكرى هذا النيل الغربى بنهر النيجر. ويضيف البكرى أن النيل يمر فى أرض السودان، ثم يذكر عددا من قبائل «البربر» و«سودان» ومدنهم التى تتاخم النهر . أما الإدريسى فيقول إن هذا النيل الغربى يخرج من ثالث بحيرات النيل الكبيرة (والتى ذكرناها قبلا) وهكذا يربط نيل السودان بنيل مصر فى نظام نهرى واحد. ويطلق الدمشقى وابن سعيد على هذه البحيرة الثالثة اسم بحيرة «كورا» التى يخرج منها ثلاثة أنهار هى نيل السودان ونيل مصر، ونهر ثالث يجرى إلى الشرق تجاه «مقديشو» فى بلاد الزنج على المحيط الهندى وهذا النهر الأخير ـ الذى يقول المسعودى إنه متصل بالنيل ـ ربما يتشابه مع نهر «وينى» فى الصومال.

وقد كانت أقصى نقطة إلى الجنوب وصل إليها الفاتحون العرب هى دنقلة كما يقول الكندى وكان معروفا تماما أن هذه المدينة تقع على النيل.أما المسعودى فيقول إن النيل يقسم بلاد النوبة إلى قسمين ويضيف ابن حوقل مكانين توجد فيهما الجنادل أحدهما أعلى أسوان ويعرف بالشلال الأول والآخر بالقرب من دنقلة ـ وقد حدث فى الوقت نفسه تقريبا أن كتب رحالة يدعى «ابن سُلَيْم الاسوانى» وصفا ذا قيمة كبيرة للمجرى الأوسط للنيل وكان القائد الفاطمى جوهر قد بعث ابن سليم إلى ملك النوبة فى مهمة دبلوماسية وهو مؤلف كتاب أخبار النوبة والموقرّا وعلْوا والبوجا والنيل، وقد وصف ابن سليم هذه البلاد وصفا مفصلا وهو يقول إن المنطقة بين أسوان ودنقلة يسكنها فى الشمال الماريون Maris وإلى الجنوب قبائل مقرا، أما الجزء الشمالى فأرض قاحلة، كما يصف الجنادل وصفا

صحيحا - أما ما بين دنقلة و «علوا» (وهى منطقة الخرطوم) فمنطقة مزدهرة جدا - كذلك وصف الالتواء الكبير للنيل فى تلك المنطقة التى عندها يتفرع النيل إلى سبعة أنهار.ويتضح من الوصف أن النهر الشمالى من هذه الأنهار هو عطبرة الذى يأتى من الشرق. وإلى الجنوب يتصل النيل الأبيض والنيل الأخضر بالقرب من عاصمة «علوا» والنيل الأخضر الذى يأتى من الشرق هو أيضا «ثمرة» أربعة أنهار أحدها - كما يعتقد المؤلف - يأتى من بلاد الحبشة وواحد من بلاد الزنج كذلك تمتد بين النيل الأبيض والنيل الأخضر جزيرة كبيرة ليس لها حدود فى الجنوب ويكاد يكون هذا هو الوصف الوحيد الوارد فى المؤلفات الإسلامية فى العصور الوسطى الذى يوضح مدى ما وصلت إليه المعرفة عن النيل الأوسط.

ومنذ نهاية القرن الثامن عشر كان اكتشاف أعالى النيل ومنابعه من عمل الرحالة الأوربيين. وقد اكتشفوا أو ربما أعادوا اكتشاف - بحيرات النيل الكبيرة. وقرنوا سلسلة جبال «روونزورى» بجبال القمر التى ذكرها «سبِك» باسم بلاد «اونيامونزى (بلاد القمر) ويرجع جزء من اكتشاف النيل أيضا إلى المبادرات المصرية.فالبعثة العسكرية الشهيرة التى خرجت عام ١٨٢٠ - ١٨٢٢ بقيادة اسماعيل باشا ابن محمد على-والتى انشئت فى أثنائها الخرطوم - وطدت سيطرة المصريين فى السودان المصرى وفتحت الطريق أمام اكتشافات علمية أخرى كما شاهدت الفترة الممتدة من ١٨٣٩ حتى ١٨٤٢م ثلاث بعثات مصرية إلى النيل الأبيض وقد حاولت الحكومة المصرية عدة مرات فى عهد إسماعيل باشا تطهير النيل الأبيض أعلى السوباط من كتل النباتات التى كانت تعوق الملاحة.

والفيضان السنوى للنيل هو الظاهرة التى تدين لها مصر فى كل العصور بخصوبتها ورخائها إذ إنه يوفر لها - تعويضا عن افتقادها التام تقريبا للأمطار - الرى الطبيعى والمنتظم لأراضيها على ضفتى النيل وفى الدلتا. وهو مصدر كل الحياة الثقافية.وبنفس المنهج يعتبر النيل نهرا هاما مثل الفرات

(المقريزى) كما أن الفيضان يؤثر بعمق فى الحياة الخاصة والعامة لأهل القرى وأهل المدن على السواء. وأقدم الروايات الإسلامية عن مصر تعكس مشاعر الإعجاب والامتنان.ويصل النيل إلى أدنى مستواه فى نهاية مايو عند أسوان وفى منتصف يونية فى القاهرة ثم يبدأ فى الارتفاع مرة أخرى حتى يصل إلى أعلى مستوى له فى بداية شهر سبتمبر عند أسوان وفى بداية أكتوبر عند القاهرة وهذا الانتظام يؤدى إلى انتظام مماثل فى أساليب الرى فى المناطق العديدة لمصر فى وقت زراعة المحاصيل المختلفة وحصادها، وبالتالى فى تحصيل ضرائب الأرض.وجميع التواريخ التى تشير إلى هذه الأعمال تتم على أساس التقويم الشمسى.

ويوجد جدل كبير حول أسباب الفيضان فى الكتابات الواردة عنه وأقدم المعتقدات ـ التى تتطابق تماما مع الواقع ـ هو أن سبب الفيضان مياه الأمطار الكثيرة الغزيرة فى البلاد التى ينبع منها النيل وروافده. وقد ظهر هذا الرأى فى شئ من المبالغة فى رواية ترجع إلى عبد الله بن عمرو بن العاص حيث يقول إن أنهار العالم تمنح مياهها لفيضان النيل بأمر إلهى (ابن عبد الحكم) وهناك آراء أخرى حول أسباب الفيضان منها حركة البحر وتأثير الرياح.

وحتى القرن التاسع عشر كان نظام الرى فى مصر يسير على نفس الأسس فعندما يبدأ الفيضان تغلق كل المنافذ على جانبى النهر وفرعيه الأساسيين فى الدلتا، ثم تفتح بعد ذلك عندما يرتفع الفيضان إلى الارتفاع الضرورى حسب الأمكنة المختلفة ويكتمل الفيضان فى القاهرة عندما يصل إلى ستة عشر ذراعاً وحينذاك يعرف بوفاء النيل. ومنذ الأزمنة القديمة كانت هناك مقاييس للنيل لقياس ارتفاع مستوى النهر. وكان هناك مقياس فى أقصى الجنوب وهو مقياس «علوا» أما أشهر المقاييس فهو مقياس الفسطاط الذى أنشأه أسامة بن زيد المتوفى عام ٩٢هـ/ ٧١١م. ونحب أن نذكر أن تنظيم النهر الرئيسى وفروعه يعزى إلى ملوك مصر القدماء وهذا هو الذى ذكره المقريزى اعتمادا على ابن واصف شاه ولكن لم يكن هناك عمل على نطاق

كبير للرى فى العصور الوسطى، باستثناء نظام القنوات الشهير فى الفيوم والذى يعزى إلى النبى يوسف. أما فى بقية البلاد فكانت المياه تجرى دون اهتمام بمراقبتها الأمر الذى كان يؤدى إلى إغراق مساحات كبيرة من الأرض. ومنذ عصر محمد على تم التخطيط لشبكات رى جديدة كان الهدف من إنشائها زيادة إنتاج البلاد. وقد فشلت أول محاولة عام ١٨٤٠م بإنشاء حاجز كبير عبر فرعى النيل فى قمة الدلتا ولكن هذا العمل بدأ يؤتى ثماره بعد خمسين عاما بإنشاء مشروع القناطر الذى يتضمن رياح التوفيقية ورياح المنوفية ورياح البحيرة (الرياح التوفيقى - الرياح المنوفى - الرياح البحيرى) الذى تم عام ١٨٩٠م وبدأت المشروعات الكبرى على أعالى النيل بإقامة خزان فى عام ١٩٠٢م ثم أجريت له تعلية عام ١٩١٢م وأيضا فى عام ١٩٣٣م. ثم هناك قناطر «مكوار» بالقرب من سنار على النيل الأزرق وقد انتهى العمل منها عام ١٩٢٥م ثم اكتمل بقناطر مماثلة على النيل الأبيض (١٩٣٧م) وعلى عطبرة (١٩٦٤م) وعلى النيل الأزرق (١٩٦٦م) وبهذه الطريقة مضى التحكم فى مياه النيل إلى خارج مصر ذاتها؛ وهذا يجعلنا نستدعى أيام المجاعة الكبيرة فى عام ٤٥هـ/ ١٠٥٩م عندما اعتقد المصريون أن أهالى النوبة حبسوا عنهم فيضان النيل. وقد أثيرت المشكلة ذاتها فى الثلاثينات بالنسبة لمشروع بناء خزان على حدود السودان والكونغو (البلجيكى) ومدى الجدوى العاجلة أو الآجلة لمصر من وراء هذا المشروع ومنذ إعلان الجمهورية ١٩٥٣م، كان أهم تغيير ملحوظ فى الجزء المصرى من مجرى النيل هو بناء السد العالى (١٩٥٩ - ١٩٧١م) لتوفير المياه للرى فى المناطق الشديدة الانخفاض فى الوادى ولحماية البلاد من الفيضانات العالية وتوليد الطاقة الهيدروليكية. وقد كونت المياه المحجوزة بحيرة ناصر والسد وهى تمتد ٤٨٠ كيلو مترا أعلى النهر وقد كان الفيضان مناسبة لأعياد كثيرة شعبية مثل فتح قناة القاهرة ، وعندما فتح العرب مصر كانت التضحية بعروس النيل لاتزال موجودة ويقول ابن عبد الحكم أن عمرو بن العاص منع هذه العادة واستأنف النهر فيضانه بعد إلقاء رسالة من الخليفة

عمر بن الخطاب فى النهر تطلب منه أن يفيض إن كان من عند الله، كما كانت تقدم فى أوقات متأخرة عروس رمزية للنيل فى عيد الصليب المسيحى، ويذكر إدوارد لينى أن هناك عمودا من الأرض بالقرب من خزان قناة القاهرة يطلق عليه اسم العروسة .. وهذا بالاضافة إلى عادة الاستحمام فى النيل وكان يمارسها المسلمون والمسيحيون على السواء فى عيد الغطاس وإن عاد فأشار إلى هذا الاحتفال مرة أخرى ولكنه أهمل الإشارة إلى اشتراك المسلمين. وكان الاستحمام فى النيل يعتبر بركة وقد ظلت الجنادل أعلى أسوان ولفترة طويلة عائقا أمام وصول الإسلام إلى الدول التى تتاخم النيل والتى تقع إلى الجنوب من مصر، الأمر الذى يتناقض مع الدور الذى لعبه النيل فى إدخال المسيحية إلى النوبة، وقد دخل الإسلام ببطء إلى النوبة وانتشر فى السودان فى القرن التاسع عشر فقط وقد ذخر الأدب العربى بقصائد المديح فى النيل. ويذكر المقريزى بعض تلك القصائد ومن بين الشعراء الذين ذكرهم «تميم ابن المعز» (المتوفى عام ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م) و«ابن قلاقس» (المتوفى عام ٥٦٧هـ / ١١٧٢م) ويذكر ياقوت بعض القصائد التى ينسبها إلى أمية بن أبى الصلت» ويحتمل أن يكون هو أبو الصلت أمية بن عبد العزيز (المتوفى ٥٢٨هـ/ ١١٣٤م) الذى كتب الرسالة المصرية وربما تكون أقدم القصائد العربية عن النيل هى تلك الموجودة فى «ديوان» ابن قيس الرقيات، شاعر البلاط لعبد العزيز بن مروان فى بداية القرن الثامن. ويقول ابن زولان فى كتابه فضائل مصر إنه ألف كتابا عن أهمية النيل وصفاته ويبدو أنه فقد. وهناك بحث بعنوان تبصرة الأخيار فى نيل مصر وأخواته من الأنهار من تاليف «جلال الدين المحلى» (المتوفى ٨٦٣هـ/ ١٤٥٩م) والسيوطى بالإضافة إلى مؤلفين صغيرين.

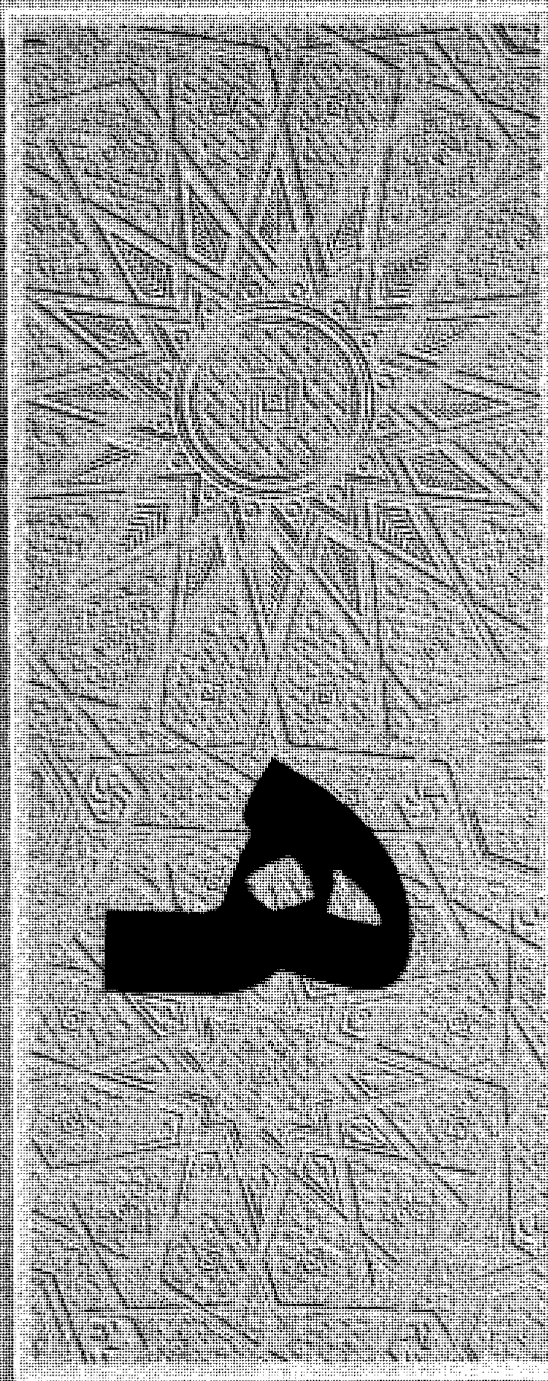
المصادر :

(١) على مبارك: الخطط التوفيقية.

(٢) عمر طوسون : مذكرات حول تاريخ النيل (القاهرة ١٩٢٥).

(٣) Edward Lane : *Manners and Custams of Modern Egyptians*

بهجت عبد الفتاح عبده (ج. هـ. كرامرز G.H.Kramers)


هـ

الهاتف

هو تعريف للفظ تليفون فى العربية الحديثة وكان قبل ذلك يعنى الصوت الخفى الذى ينبئ عن احداث تقع فى المستقبل، وفى الأغانى أن هاتفاً بشر بالنبى [ﷺ] وفى العهد القديم إشارة للهاتف فى الإصحاح ٢١ : ٧٢٢، وعاموس إصحاح ٧ : ١٦.

د. يواقيم رزق [ت، فهد T. F ahd]

هاروت وماروت

يذكر القرآن الكريم فى الآية ١٠٢ من سورة البقرة عن بنى اسرائيل قول الله تعالى: «واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وماكفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر»

وهى قصة ملكين هبطا من السماء وجعلا من نفسيهما معلمين للبشر لما حرمه الله على الإنسان وتروى الأقاصيص التأويلية كيف وصلا إلى هذا الموقف، حيث قيل إن الملائكة أخذت تهجو البشر لما يقترفونه من آثام، فتحداهم الله سبحانه إذا كانوا يفعلون ما هو أفضل لو كانوا فى نفس ظروف البشر، فقبل الملائكة التحدى، واختير الملكان هاروت وماروت للاختبار، فهبطا على ألا يقترفا الكبائر كالزنا والقتل وشرب الخمر. وأخفق الملكان فى الاختبار، واعترف الملائكة بعلم الله. وخير الملكان أن يقضيا العقوبة فى

الأرض أم فى الجحيم يوم القيامة، فاختارا الخيار الأول، فحبسا فى بئر فى بابل ينزل عليهما العقاب. ويرى الباحث [تحت تأثير أن القصة ليست سوى خرافة من مصادر أخرى] أن هذه القصة مقتبسة من سفر التكوين. أما بالنسبة لأصل الاسمين فلا يجد الباحث سوى كلمتين من الزرادشتية هما Haurvatat وAmeretat، الأولى بمعنى الكمال، والثانية بمعنى الخلود، ولكن الباحث يتعجب من كيفية أن الأسماء الإيرانية والقصة العبرية قد اجتمعا فى رواية واحدة وكيف وصلت هذه الرواية للجزيرة العربية فى القرن السابع. ثم يقول إن للقصة تفاصيل لم يذكرها وأنها منتقدة بعنف من رجال الدين المسلمين.

على يوسف [ج. فاجا G. Vajd]

هارون عليه السلام

هو هارون بن عمران عليه السلام، ورد ذكره فى كل من الكتاب المقدس والقرآن الكريم، وهو الأخ الأكبر لموسى عليه السلام وساعده الأيمن ووزيره خلال دعوته إلى فرعون، وبعد خروج بنى إسرائيل من مصر.

وتولى أمر بنى إسرائيل أثناء غياب موسى عليه السلام لتلقى الوحى عند طور سيناء، وعندما اتخذ بنو إسرائيل العجل الذهبى الذى صنعه السامرى إلهاً من دون الله، حاول منعهم، ولكنه عجز عن ذلك بسبب كفرهم وعنادهم واعتقادهم أن موسى عليه السلام لن يعود.

وحسبما يعتقد الإخباريون فى قصة موت هارون عليه السلام التى استقوا بعض تفصيلاتها من الروايات اليهودية. ويتلخص هذا الاعتقاد فى أنه فى أحد الأيام اكتشف موسى وهارون عليهما السلام كهفاً ينبعث منه نور. وعندما دخلا الكهف، وجدا عرشاً ذهبياً نقشت عليه «لمن يناسبه». ولم يتناسب العرش مع موسى عليه السلام، إلا أنه جاء مناسباً لهارون عليه السلام عندما جلس عليه، وعندئذ، أتاه ملك الموت وقبض روحه، وكان عمره آنذاك ١٢٧ عاماً. وعندما عاد موسى عليه السلام إلى قومه بدون أخيه، اتهموه بقتله، إلا

أن الله أرسل ملائكة تحمل نعش هارون عليه السلام وأعلنت براءة موسى عليه السلام من دم أخيه. وفى رواية أخرى، أن موسى عليه السلام أخذ قومه إلى قبر هارون عليه السلام الذى أعيد إلى الحياة ليبرىء أخاه من قتله.

المصادر :

انظر الآيات التى وردت فى القرآن الكريم عن النبى هارون عليه السلام وتفسيراتها والكتب الخاصة بقصص الأنبياء مادة هارون عليه السلام والمصادر اليهودية المختلفة.

وائل البشير [ايزنبرج G. Eisenberg]

هبل

هُبَل أحد الآلهة العربية التى كانت معبودة فى الجاهلية وقد دخل مكة على يد عَمرو بن لحىّ الخزاعى فى النصف الأول من القرن الثالث للميلاد حين خرج من مكة إلى الشام فى بعض أموره فرأى فى بعض الطريق قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم صنما فأعطوه واحدا يقال له «هُبَل» ويختلف الكتاب فى موطن هبل الأصلى ومن أى بلد جاء به عمرو، فمن قائل إنه من بلدة اسمها «هنب» بأرض العراق وتقع على الفرات على تخوم الصحراء (مروج الذهب للمسعودى ٣/ ٣٢٨، ياقوت ٩٩٧) ولاتزال هذه البلدة حتى اليوم مشهورة بحماماتها الساخنة، ويقول آخرون بل جاء به عمرو بن لحىّ من «مآب» من أرض البلقاء (انظر ابن هشام، والمسعودى ٤/ ٤٦، والشهرستانى ٤٣١). ويقال إن ابن لحىّ الخزاعى سأل عباد الأصنام عن أصنامهم هذه فقالوا له «هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا» فسألهم عمرو أن يعطوه واحداً منهم من هذه «الأرباب» فأعطوه صنما يقال له «هُبَل» فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظيمه، وكان موضع هبل على بئر بجَوف الكعبة، وكانت تلك البئر ـ كما يقول ابن هشام ـ هى التى يجمعون فيها ما يهدى إلى الكعبة، ويقال إن هذه البئر قد حفرها ابراهيم الخليل عليه السلام ليجلب منها الماء.

إن أقــدم إشـــارة إلى اسم «هُبَل» وردت فى نقش نبطى، ويقـول الأزرقى إن الناس فى مكة بالغوا فى عـبادة هبل والتـقـرب إليـه فجـعلوا لـه «حاجـبـا» يحرسـه، ويتلقى مايقـدم إليه من هدايا وأضاحٍ ويخرج القداح أمـامه، وما كان لكى أن يعود من سـفره إلا ويذهب إلى هبل يشكـره قـبل أن يدخل داره، وقـد غلبت عـبـادة هبل عـبـادة كل الأصنام الأخـرى الموجــودة بالكعـبـــة ويذهب فلهـوزن وديسو فى كـتابه عن دخـول العرب إلـى الشام قبـل الإسلام إلى أن عـبادة الـصنم هذه قد أدت إلـى عبـادة الله، ولكن يعـارض هـذه الفكرة لامنس فى كــتـــابه (النصـــارى بمكــة) ولعل الحقـائق الأولية بخصوص هذه العبادة الوثنيـة هى الواردة فى مـقـال : T. Fahd *Une Pratique cler am antique a la Kaba Preisamique*

ويقول ابن اسحق إنــهم يزعمون أن أول ماكـانت عبـادة الأحجـار كانت فى بنى إسـمــاعـيل، فـلا يظعن من أهلهـا ظاعن إلاّحمـل معه حـجرا من حـجارة الحرم تعظيما للحرم.

المصادر:

(١) ابن هشام : السيرة.

(٢) الأزرقى : تاريخ مكة.

(٣) ياقوت معجم البلدان.

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل.

مروان حسن حبشى [ت. فهد T.Fahd]

الهبة

إحـدى الكلمـات الكثـيـرة فى اللغـة العـربيـة للتـعبـيـر عن المقـابل للكلمـة الإنجليـزية gift أى الهدية وهى الـكلمة القانونية المعبرة عن ذلك.

ويخدم تبادل الهـدايا، أى نقل الملكية عن طيب خاطر أغراضا مادية ومعنوية. وفى الإســلام، لعـبت دورها الطبـيـعى كـــعـنصـــر هــام فى دعم الـروابط الاجتماعـية، كما كان لها أثر كـبير على الحيـاة السياسـية، ويحفـظ لنا التاريخ قدرا من أخبار الهـدايا أكبر مما يحفظه عن المعاملات التجارية.

ويذهب أحد التـعاريف لكلمـة «هبة» قال به الفـقيه ابن نجـيم إلى أنها «شئ يقدم دون نظير»، (وهو مـا يميزها عن

الرشوة). وفى محاولة للتمييز بينها وبين الكلمات التى تؤدى نفس المعنى تقريبا، دون سند من أصل لغوى، قيل إن الهبة تكون ممن هو أعلى لمن هو أدنى، ومن ثم تنسب لله بالنسبة للإنسان. أما الهدية فتتضمن معنى محاولة شخص فى درجة اجتماعية أقل لأن يتودد لشخص فى درجة أعلى (وهى بذلك لا يمكن أن تستخدم فى العلاقة مع الله، «الفروق اللغوية»، أبوهلال العسكرى، القاهرة ١٣٥٣هـ، ومع ذلك، فابن قتيبة لا يرى فروقا اجتماعية متعلقة بالهدية، «عيون الأخبار» طبعة القاهرة، ١٩٤٦م). أما الغرض من الإعطاء فيبدو من الاستخدامات اللغوية، ومن ثم ففى العربية الجذر م. ن. ن. (منّ، منّا) يقصد به إلحاح من المعطى على تذكير المعطى له بفضله، الأمر الذى يحذر منه القرآن الكريم.

والكرم من الشيم المعتبرة ومن الفضائل قبل الإسلام والتى من الطبيعى أن تكون تعبيراً عن الضيافة وقد أبقاه الإسلام كعادة يجدر اعتبارها وعلى ذلك فيجب الأخذ فى الاعتبار قدر المهدى له وقدر الهدية، حتى تكون معبرة عن السخاء. ولا تفتأ قصص الكرماء تثير الإعجاب لدى القراء المسلمين، خاصة حينما تقابل بقصص البخلاء. وعلاوة على ذلك فالإسلام قد أدخل معنى «الصدقة»، لتجمع بين مفهوم الكرم كما عرف قبل الإسلام، مع مفهوم التعاطف مع حاجة المتلقى لتكون فضيلة من أكبر الفضائل.

والهدايا بين المتساوين تعتبر من دعائم الصداقة، وهى محبذة دينيا لذلك، كما تقدم فى مناسبات كالأعياد والمناسبات الشخصية المفرحة، وكثيرا ما كانت تصاحب بقطع شعرية أو نثرية، منها ما خلده الأدب.

وفضلا عن هذا الاستخدام للهدايا، فى مجال الكرم والصداقة فهى تقدم من أو إلى أصحاب المناصب لأغراض سياسية. فكلما ارتفع المنصب السياسى، زاد التوقع من صاحبه أن يضمن ولاء أتباعه بما يغدقه عليهم. ومن ثم فإن الهدايا الثمينة من الخلفاء للوزراء كان علامة على قوة السيطرة

والنجاح السياسى. وكانت بصورة ما تعتبر نوعا من الدخل الوظيفى. كما أن المنح التى كانت تقدم للشعراء والأدباء كانت تعتبر من قبيل الوفاء بالتزام الدولة برعاية الفنون والآداب. وهكذا كانت هدايا الحكام ينظر إليها كنوع من أنواع الإنفاق العام.

أما تقديم الهدايا لأصحاب المناصب فقد كانت مقابل المهام التى يضطلعون بها أو مكافأة على خدماتهم فقد كان فى بعض الأوقات ينظر إليه كقاعدة متبعة، وكمصدر للدخل بالنسبة لبعض أصحاب المناصب العالية، كما كان ينظر اليه أيضا كصورة من الفساد الأخلاقى والإنحطاط السياسى ومن الصعب علينا تقدير إلى أى مدى لعب ذلك فى تقويض النظم السياسية فى العهود الغابرة، إذ كان من منظور آخر عامل هدم يقوض بنيان المجتمع. على أن الخط الفاصل بين ما يمكن اعتباره أمرا مقبولا ورشوة غير قانونية هو أمر صعب التحديد نظريا وعمليا. وكانت هذه المشكلة ملموسة، ووضعت حلول لمواجهتها تكشف عن وعى بأهميتها، ولكنها كانت فى الغالب غير مؤثرة.

وأخيرا، فقد لعبت الهدايا دورا مؤثرا فى العلاقات الدولية بين الحكام المسلمين وغيرهم كعرف دبلوماسى جرى عليه العمل. ولم يكن أصحاب المناصب الأدنى يستبعدون من ذلك. وكانت قيمة الهدية تقدر بحسب قدر المهدى والمهدى إليه، وأيضا بحسب نوع المهمة السياسية وأغراضها. كما كانت تلك الهدايا تعكس مدى التقدم والرخاء الاقتصادى للدولة المقدمة منها الهدية، وتطور الأنشطة فيها.

وكانت مثل هذه الهدايا تدخل فى نطاق الالتزام القانونى، أسوة بما كان متبعا فى مجتمعات ما قبل الإسلام والمعاصرة للإسلام. وقد جرت محاولات لوضع قواعد تنظم قبول الهدايا وتعرضت للنقد الفقهى.

وبالإضافة إلى ما يتم بين البشر، فهناك المعنى الدينى المتعلق بالله سبحانه وتعالى كواهب للنعم. فكل ما فى الوجود، بما فيه الإنسان ذاته، هو «نعمة» إلهية، ذلك بالإضافة للنعم الأخرى كالذكاء والعطاء الإنسانى ويعتبر الصوفيون أى تقدم فى طريق

تصوفهم أو كرامات تتحقق لهم من النعم أو «المواهب». ولما كانت نعم الله منحاً إلهية لا يمكن رد مقابل لها، فإن الشكر والامتنان عليها يصبح واجبا دينيا، وذلك بطاعة الأوامر الإلهية وفعل المعروف، إلا أنه مهما فعل الإنسان فلا يمكنه أن يوفى الله سبحانه حقه من الشكر. ويعطى ذلك للإنسان مثلا يحتذى به، إما فى إعطاء الهبات دون نظر لمقابل، أو فى نسيان البشر لما يعتريهم من ضعف فى الوفاء بحق الشكر على ما يقدم لهم من عطايا.

على يوسف (ر.روزنتال F. Rosenthal)

هجاء

لفظ غالبا ما يكون مرادفاً للذم ولكنه من الناحية الاصطلاحية غرض من أغراض الشعر العربى ثم فى الشعر والنثر على سواء يتضمن نقدا لاذعا وقدحا مشينا للمهجو وهو مايقابل «المدح» الذى تمجد فيه خصائص الممدوح وكان هذا النوع من الأدب منتشرا منذ العصر الجاهلى، إما كمقتطفات متفرقة أو كقصيدة متكاملة.

ويرى جولد تسيهر الذى يعتبر أول مستشرق يدرس بجدية أهمية الهجاء وآثاره الاجتماعية فى البيئة العربية، أنه بدأ على صورة السجع، فالرجز ، إلى أن تطور إلى شكل القصائد، وطبقا لنظريته فالهجاء قد بدأ على صورة سجع الكهان حين يستنزلون اللعنات بعبارات مهيبة مسجوعة على رأس الشخص المعادى.

ويروى فى تاريخ الأدب العربى قصص عن الأثر الذى يخلفه الهجاء، وكيف خلد آثارا كان من الصعب التخلص منها على مر الأيام، سواء على مستوى الأشخاص أو القبائل.

وقد كان رد الفعل إزاء الهجاء عنيفا بصفة عامة، سواء فى السلم أو الحرب، وصل أحيانا إلى قتل الهاجى انتقاما منه، أو قطع لسانه. وقد كانت قصائد الهجاء سببا فى حروب القبائل، لكن العرف السائد كان أن يتحدى المهجو هاجيه للمبارزة، مالم يكن متصفا بالحلم، وفى العصور المتأخرة، حين كانت ردود الأفعال ضد الهجاء أقل عنفا، ظل الخوض فى هذا

النوع من الأدب لا يخلو من مخاطر، مما دفع الكثير من الشعراء إلى التردد قبل نظم قصائد هجائية.

وتذهب بعض الدراسات إلى محاولة التفرقة بين الهجاء الشخصى والجماعى، ولكن الفروق بين نوعى الهجاء ليست قاطعة، بسبب ما يلجأ إليه الشعراء أحيانا من تعميم عيوب شخص على قبيلته، خاصة إذا كان يحتل درجة زعامة فيها، أو هجاء شخص بعيب شاع فى قبيلته.

وبصفة عامة، فما يلصق بالشخص من عيوب هى كل الصفات التى تشين المرء لمنافاتها لمكارم الأخلاق كما تعرفها البيئة العربية: الجشع، البخل، القعود عن إكرام الضيف، الغباء، الجبن والخور، الشك فى النسب واختلاط الدم، الخ. أما على المستوى الجماعى فيدور الهجاء حول ضآلة العدد، ضعف الجماعة وما منيت به من هزائم، انخفاض شأن شعراء وأدباء القبيلة، انحلال النساء، ما قد يذكره التاريخ للقبيلة من فعل قبيح كأكل لحم الكلاب، وهكذا. وبقدر ما كانت العيوب شائنة، بقدر ما كان نجاح القصيدة. ويمكن أن نستشف الكثير من صور الحياة البيئية المندثرة من مثل تلك القصائد.

والمديح أصعب من الهجاء بوجه عام، حيث أن المبالغة فى المديح أمر لا يصعب اكتشافه، بينما قصائد الهجاء تستمد قوتها من قسوة ما بها من قدح، خاصة فى مجتمع تسود فيه روح الكراهية والعداء. بل إن ابن سلام فى «طبقات فحول الشعراء» يربط بين وفرة الانتاج الشعرى فى الجاهلية وكثرة المنازعات الحربية، ومن ثم يرى أن قريشا لم تعرف بالكثير من الشعر لعدم خوضها حروبا قط.

وقد لعب الهجاء دورا مهما فى المواجهة بين المسلمين والكفار. وإذا كان القرآن قد ذم الشعراء، فهو قد استثنى منهم المؤمنين وقد استعمل الرسول [ﷺ] - رغم عزوفه هو ذاته عن قرض الشعر - شعراء يدافعون عن الإسلام، وهو مايبين الأثر الخطير للشعر فى تلك البيئة، حتى أن الرسول [ﷺ] وصفه بأنه أقوى أثرا من السهام. ومن

أشهر شعراء الرسول [ﷺ]حسان بن ثابت ،وكعب بن مالك، وعبدالله بن رواحة.

وقد كان الهجاء مستهجنا فى عصر الخلفاء الأول، لمنافاته لروح الإسلام. ومع ذلك فقد ظل يمارس ويشجع ويخشى أثره لأسباب دينية أو سياسية أو عرقية. وقد استغل بداية فيما قد يوصف بـ «شعر الجيوش». ومن ثم لم يكن له قوته المعهودة فى الجاهلية إلا حين يكون الخصم عربيا يتأثر بما يوجه إليه من هجوم. ولهذا لعب الهجاء دورا فى المنازعات التى حدثت فى عهد الفتنة الكبرى، كموقعة الجمل كما عرف الخوارج بأشعارهم البليغة.

كما لعب الهجاء دورا شبه رسمى، حيث أحاط الخلفاء أنفسهم بشعراء يردون عنهم كيد شعراء خصومهم. ومن أمثلة هؤلاء الشعراء الأخطل الذى انخرط أثناء قيامه بهذا الدور فى النزال الهجائى الذى دار بينه وبين الفرزدق وجرير. ولكن الهجاء فى هذه المرحلة فقد دوره الاجتماعى، وأصبح مجرد تعبير من المشاعر عن رأيه فى الخصم.

ويتميز ذلك عن نوع آخر من الهجاء ظهر فى بدء العصر الإسلامى وهو هجاء الابتزاز بقصد التكسب. وقد شاع هذا النوع فى القرن الثانى الهجرى /الثامن الميلادى.

وظهر فى نفس الفترة شعراء يمارسون الهجاء لا لشئ سوى التلذذ بإهانة الأعداء، وأحيانا الأصدقاء. وقد حوى «الأغانى» العديد من هذه الأشعار، لشعراء مثل بشار بن برد وحماد بن عجرد وابن مناظر ودعبل وغيرهم.

وقد انحسر شعر الهجاء نسبيا فى أواخر القرن الثانى للهجرة/ التاسع للميلاد مع ازدهار اتجاه جديد فى الشعر الكلاسيكى، ولكن الأمر لم يخل من شعراء مثل ابن الرومى الذى برع فى هذا الفن، وأبو تمام والبحترى ثم المتُنبى. ولكن أعمال هؤلاء لا يمكن أن تقارن بمن سبقوهم فى القرن الثانى أو الشعراء التالين لهم كأمثال ابن الحجاج أو ابن الحبارية.

ويذهب المنظرون إلى الحد من موضوع الهجاء بقصره على رفض كل

مكرمة وإلحاق كل نقيصة أخلاقية بالمهجو فى حقهم، دون الخوض فى العيوب الجسمانية ، أو ـ عند البعض ـ قلة العدد. كما يرفض البعض أن يكون الهجاء فاحشا مستشهدين بقول أبى عمرو بن العلاء : «أفضل الهجاء ما يمكن أن ترويه فتاة دون أن يخدش حياءها» على أن ابن رشيق يرى أن الأمر هو مناسبة المقام، وإن كان يفضل ما كان متحفظا مبنيا على الإيحاءات اللطيفة دون المعتمد على التأكيدات المبالغ فيها. وفى الأندلس حيث كانت القيم الشرقية مراعاة بأمانة، نجد ابن بسام يرفض أن يضمن مقتطفاته الأدبية الهجاء كى لا يفسدها على حد قوله. ولكن معاصروه مثل الفتح بن خاقان لم يتورعوا عن مهاجمة رفقائهم ولكن فى حدود اللياقة والأدب.

أما عن ناحية الخصائص الأسلوبية فلغة الهجاء سهلة واضحة، عدا بعض المقتطفات التى يؤدى ما بها من الخيال إلى بعض الغموض.

ولما كان الهجاء شعريا فى نشأته، فليس لنا أن نتوقع قطعة نثرية تعالجه.

ولكننا فى القرن الثالث الهجرى نشهد بعض القطع النثرية التى تناولت هذا الغرض الأدبى، فنجد الجاحظ يضمن كتابه «التربيع والتدوير» نصوصا لاذعة على أرقى مستوى، أو يرسم صورة ساخرة لمحمد بن الجهم البرمكى، أو يداعب بعضا من أصدقائه فى «الرسائل» بعبارات فكهة دون قصد سيئ. وفى القرن التالى نجد أبا حيان التوحيدى، خليفة الجاحظ، يطور هذا الفن فى كتابه «مثالب الوزيرين» وفى القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى قام الشاعر والكاتب الأندلسى ابن شهيد برسم صور ساخرة غاية فى العذوبة، نجد فيها فنا أدبيا راقيا لا علاقة له بما ذكرناه سابقا. ولعلنا نشير هنا للـ«مقامات» التى تحتوى بدورها على صور ساخرة رائعة.

وكون الهجاء ينتمى للأدب الكلاسيكى لم يمنع بقاءه إلى يومنا هذا، ليس فقط فى أشعار العامية. إلا أن موضوع الهجاء قد تغير جذريا، فنجده موجها ضد المحتلين، والحكومات، والأحزاب المعارضة، بالإضافة إلى تحريم الفحش والبذاءة.

المصادر:

طه حسين، فى الأدب الجاهلى، القاهرة ١٣٢٧هـ عباس العقاد، ابن الرومى القاهرة، ١٩٣١م

على يوسف [س. بلات Ch. Pellat]

الهجرة

الهجرة هجرة محمد [ﷺ] من مكة إلى المدينة فى سبتمبر ٦٢٢م. وأصل الفعل «هجر» بمعنى أن يقطع شخص علاقته بآخر أو يتجنب مصاحبته كما ورد فى الآية ٣٤ من سورة النساء: «واهجروهن فى المضاجع ... »، والآية ١٠ من سورة المزمل: « ... واهجرهم هجرا جميلا». والأصل الثالث هو هاجر بمعنى الانقطاع لعلاقة صداقة بين طرفين. وكلمة هجرة لا تعنى إذن «الفرار» ولكن تحمل أساسا معنى قطع رابطة القرابة.

والسبب فى ترك محمد مكة [ﷺ] هو فقد الدعم الذى كان يجده من «أبوطالب» بعد وفاته، وانتقال زعامة قبيلته إلى أبى لهب الذى كانت له علاقات تجارية مع ألد أعدائه من المشركين. وكان على محمد [ﷺ] أن يجد حماية «جوار» قبيلة نوفل بعد عودته من الطائف، مما يوحى بأن عمه أبو لهب قد رفض حمايته. وبعد عدة محاولات بذلها الرسول [ﷺ] ليجد بيئة لنشر دعوته، منها زيارته للطائف، استطاع أخيرا أن يعقد اتفاقا ناجحا مع ممثلى يثرب فى العقبة فيما يعرف بـ«بيعة الحرب» لكون أهل المدينة وافقوا على حماية محمد [ﷺ] بقوة السلاح، لو دعت الضرورة لذلك. وحتى قبل ذلك شجع الرسول [ﷺ] أتباعه على التوجه للمدينة حتى لم يبق فى مكة سواه وأبو بكر وعلى ونساؤهم. ولكن قريشا قد ساورها الشك، (وليس كل ما يروى عن الهجرة مؤكدا)، فوافقت القبائل على أن يقوم شاب من كل قبيلة بضرب محمد [ﷺ] ضربة واحدة، فتضطر قبيلته أن تقبل الدية فيه، لعجزها عن محاربة القبائل كلها أخذا بثأره. ولكن محمداً [ﷺ] يتمكن من الهجرة بصحبة أبى بكر سرًا، تاركا علياً مكانه على سبيل التمويه ويصحب أبا بكر، وهى الحادثة التى ذكرها القرآن الكريم فى الآية ٤٠ من سورة التوبة بقوله تعالى: « إلا تنصروه

فقد نصره الله، إذ أخرجه الذين كفروا ثانى اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا». وقضى الاثنان ثلاثة أيام فى كهف، ثم صاحبهما عامر بن فهيرة، أحد عتقاء أبى بكر،، وأعرابى كدليل، ممتطين راحلتين واتخذوا طريقا غير مألوف للمدينة، فوصلوا قباء فى ١٢ ربيع الأول (طبقا لرواية ابن إسحق الموافق ٢٤ سبتمبر ٦٢٢م والسبب فى اضطرار محمد [ﷺ] للاختفاء أثناء الرحلة غالبا أنه فقد جوار نوفل بخروجه من مكة. وهو فى طريق الوصول إلى المدينة لن يكون فى حماية أتباعه فى المدينة.

وفى الوثيقة التى تسمى أحيانا بدستور المدينة فإن هؤلاء الذين قاموا بالهجرة يسمون بالمهاجرين، ولهم وضع موحد فى مقابل الأنصار فى المدينة.

وقد أصبح للمهاجرين فى المدينة وضع متميز وأحيانا ما كان يخول أولوية فى العطاء [لم يذكر الباحث أن هذا كان بسبب فقد المهاجرين أموالهم بسبب الهجرة]. وأحيانا كان وضع المهاجرين يعطى لمن لم يهاجر بالفعل من مكة للمدينة، فعد من فئة المهاجرين الأعراب الذين عقدوا مع الرسول [ﷺ] «بيعة الهجرة» واستقروا معه فى المدينة كموالى له. وهؤلاء الذين هاجروا للحبشة سنة ٦١٥م ثم عادوا قبل هجرة الرسول [ﷺ] لمكة ثم هاجروا معه يسمون «ذوو هجرتين» كما أن قبيلة مزينة قد اعتبرت من المهاجرين دون استقرارهم فى المدينة، وهو نفس الأمر مع أسلم وخزاعة.

هذا وقد اعتبر نافع بن الأزرق، زعيم الخوارج الأزارقة، أتباعه هم المسلمون الحقيقيون وسماهم «المهاجرون»، وهم من صاحبه فى معسكره الذى سماه «دار الهجرة».

ويؤرخ المسلمون بالهجرة، وهو ما يميز بالحرفين A.H. (=ANNO HEGIRAE. ولا يطابق ذلك يوم وصول محمد [ﷺ] للمدينة، ولكن أول يوم فى السنة القمرية التى حدثت فيها هذه الحادثة وهو مايقابل ١٦ يوليو ٦٢٢م، وإن كان ذلك ليس مؤكدا تماما.

على يوسف [مونتجمرى وات W. Montgomery Wat]

مراجعة د. محمد الشحات الجندى

الهدائى

هو محمود بن فضل الله بن محمود، ولد فى «قُشحصار» سنة ٩٥٠هـ (= ١٥٤٣ ـ ١٥٤٤م)، ونكاد لانعرف شيئا عن سنواته السبع والعشرين الأولى من حياته، إلا أنه ذاق اليتم منذ فجر طفولته وإلا أنه قضى بضع سنوات من عمره فى «سفر حصار» حيث أتيح له الاتصال بتلاميذ الشيخ «بابا يوسف»، فلما كان عام ٩٧٨هـ (=١٥٧٠م) دخل فى خدمة «ناظر زاده» فى مدرسة سليم الثانى فى «أدرنه»، وهذا مايقرره عطائى فى كتابه ذيل الشقائق النعمانية، وقد تبع الهدائى شيخه حين اختير شيخه قاضيا بدمشق أولاً ثم بالقاهرة وأخيراً فى «بُرصة»، وتولى الهدائى وظيفة نائب القاضى فى محكمة الجامع العتيق والتدريس فى المدرسة الفرهدية، ثم جرى فى أعقاب ذلك أزمة دينية، خُلع فيها من نيابة القضاء، وقيل إن ذلك الخلع يرجع إلى خطئه فى مسألة شرعية، فلما انتقل راعية ناظر زاده إلى «أدرنة» وذلك بعد الرابع من رجب ٩٨٣هـ (= ٩ أكتوبر ١٥٧٥م) ظل الهدائى فى «بُرصة» حتى إذا كان أول ذى القعدة سنة ٩٨٤هـ (= ١٨ يناير ١٥٧٧) انخرط فى سلك أتباع الشيخ أُفَناد مؤسس الطائفة الجِلْواتية، ثم فقد وظيفته بالمدرسة فى ختام سنة ١٥٧٨م وعضّة الفقر بنابه وقد ظَّل فى هذه الطائفة ثلاث سنوات حتى السبت أول ذى القعدة ٩٨٧ هـ (= ١٩ ديسمبر ١٥٧٩م) ـ وقبل موت أفناد ببضعة أشهر قلائل بعثه الأخير فى مهمة إلى سفر حصار، وتلتها مهمات أخرى ذكرها النابلسى فى كتابه شرح التجليات الهدائية، ثم استقر به المطاف أخيرا فى القسم الآسيوى من استانبول، ثم عُيِّن أخيرا فى جمادى الآخرة ١٠٠٢هـ واعظاً فى مسجد محمد الثانى وذلك بسْعى محمود من جانب قاضى عسكر روملى واسمه صُنع الله فلما فرغ من إكمال بناء جامعه الخاص سنة ١٠٠٣هـ = ١٥٩٤م استقال من وظيفته هذه كواعظ، وأخذ نفسه كل يوم خميس بالخطبة فى جامع «مِهْرماه»، حتى إذا

كانت سنة ١٠٢٠م، راح يعظ الناس كل يوم اثنين من أول كل شهر، فى جامع السلطان أحمد وظّل على هذا المنوال حتى وافاه أجله سنة ١٠٣٨هـ (= ١٦٢٨م) ومجمل القول إن الهدائى كان يتمّتع بتقدير عظيم جدا فى قومه، وكان بيته ملاذ جميع كبار موظفى الدولة الذين حل عليهم غضب أولى الأمر، وإذا كان «أفناد» هو الذى أسس طائفة «الجِلْواَتية» فمماً لاشك فيه أن الفضل فى استمرار وجودها يرجع إلى «الهدائى».

وتوجد بين أيدينا بضع قصائد للهدائى عليها مسحة التصوف وبعض مؤلفات له صغيرة تتعلق بالأمور الدينية، قام بطبع جزء منها جيِلْشْن فى كتاب سماه «كليات حضرتى هدائى» وقد طبع فى استانبول ١٣٣٨م، كذلك وصلت إلينا بعض رسائل ومذكرة بالعربية بدأ فى كتابتها منذ أن ارتبط بأفناد وقد استقينا منها الأحداث الهامة التى مّر بها فى حياته، وقد جعل عنوان المذكرات عن الأحداث التى جرت منذ محرم ٩٨٥هـ حتى التاسع من شوال ٩٨٧هـ (= مارس ١٥٧٧، إلى ٢٧ نوفمبر ١٥٩٧م) هو: «كلمات عن التبر المسبوك فيما جرى بين حضرة الشيخ وبين هذا الفقير فى أثناء السلوك».

أما القسم الذى يتعلق بما جرى منذ أول ذى القعدة سنة ٩٨٧هـ حتى ربيع الأول ١٠٢١هـ (= ١٩ ديسمبر ١٥٧٩م حتى مايو ١٦١٢م)، فهو قطع صغيرة مبعثرة فى المكتبات ودور الكتب وعنوانها «التجليات» ولقد قام عبد الغنى النابلسى وكتب شرحا وتفسيرا على قسم من هذا الجزء. أما فيما يتعلق بصور هذه الكتب وترجماتها فانظر الجزء الأول من كتاب بلد كانو شتينرهر، ص ٢ـ ٥، ١٠ ـ٢١.

المصادر:

(١)حاجى خليفة: فذلكة (استانبول ١٢٨٧م).

(٢) إسماعيل حقى: كتاب السلسلة الجلوتية.

(٣) المحبى: خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر.

مروان حسن حبشى [التحرير]

هذيل

هذيل إحدى قبائل عرب الشمال، وإذ كانوا فرعاً من مضر المعروفين بخنْدف فقد كانوا ذوى قربى إلى كنانة وبالتَالى إلى قريش المتاخمة كانت بلادهم التى ينزلونها هى المتاخمة مباشرة لشرقى مكة وغربها وكذلك الجبال نحو الطائف، وليس هناك من خبر يشير إلى أنهم هاجروا إلى هنا من أى مكان آخر، وكان لوضعهم هذا يعرفون ببطن مُرّ الزهران المعروف حاليا باسم وادى فاطمة بين مكة وجدة.

ويذكر ابن الكلبى أن الهذليين كانوا أول قوم من نسل إسماعيل عبدوا الأصنام، وكان لهم صنم اسمه «سواع» يتقربون إليه فى موضع يسمى «بدُهَاط» وعلى الرغم من أن ابن الكلبى يِقرّر أن «رهاطا» تقع فى ضواحى منبع إلاّ أن الأمر الأكثر احتمالا أنها كانت مجاورة لمكة وربما كان فى «نخلة اليمنية» ومع ذلك فإن السّكرى فى كتابه «شرح أشعار الهذليين» يقرر أن بطن رهات إنما هى أرض بنى هلال التى تبعد عن مكة ثلاث ليال، وكان القوّامون على خدمة سواع وحراسته هم بنو لحيان وهم بطن من هذيل، كما شارك الهذليون خزاعة عبادة «منات» وهو صنم من حجر عند «قُدَيد» على الطريق الواصل من مكة إلى يثرب، وتشتهر منات بأنها أقدم أصنام العرب فى الجاهلية.

فى الأخبار يرد ذكر الدور الذى لعبته هذيل فى زيارة تُبّع أسعد كامل (أبى كرب) إلى مكة وكذلك فى حملة أبرهة ضدها. واشتبكت هذيل قبل الإسلام فى عدة حروب ضد جيرانها، وماقصيدة تأبّط شرا ضد هذيل إلاّ لقتلهم عمّه، وكان من عادة هذيل أن يبيعوا أسراهم فى مكة ليكونوا رقيقاً، ولما كان الصراع بين الرسول [ﷺ] وبين قريش ساند معظم رجال هذيل (وعلى رأسهم لحيان) قريشا فى مكة وانتصر عليهم عبد الله بن أنَيْس من بنى وبرة المعروف بالجهنىّ، وحدث أن أسر الهذيليون رهطا من المسلمين فباعوهم لقريش، ولما أخذ المسلمون فى ازالة الأصنام من الكعبة بعد فتح مكة قام عمرو بن العاص بتحطيم سُواع،

كما قام على ونفر معه من المسلمين بتحطيم مناة [وكان عبدالله بن أنيس هذا واحدا ممن كانوا يكسرون أصنام بنى سلِمة] ثم شاركت هذيل قريشا فى اعتناقهم الإسلام.

وإذا كان معظم رجال هذيل اتسموا بالبطء فى دخولهم الإسلام إلا أن واحدا منهم تميز عنهم إذ كان من أوائل المهتدين وكان قديم الإسلام ، وكان ابن حزم يعدّه هذيليا رغم أن البعض يعتبرونه حليفا لهم، وقد صار عبد الله ابن مسعود صحابيا صادقاً وخادما للنبى [ﷺ] ومحدّثا كبيرا.

واشتهرت هذيل بين القبائل العربية بكثرة ما خلفته من الشعر الموجود بين أيدينا، وربما كانت شهرتها هذه راجعة أيضاً إلى أن ديوانها القَبلى هو الديوان الوحيد الذى وُجَد كاملا، وكان من بين شعراء هذيل الكثيرين أبو ذؤيب، وأبوكبير وأبو خراش وأبو صخر، ولم يكن كل شعراء هذيل ممن عاشوا فى الجاهلية بل إن نفراً منهم عاش فى الجاهلية، ثم امتد به العمر ليعيش بين المسلمين.

ونجد من النتف الواردة عن هذيل عن الهمدانى من أهل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) مايقال من أن بنى سعد (وربما كان سعد بن بكر) أخرجوا من حيث يقيمون بمساعدة من عُجّى بن شاخ الذى ينعته الهمدانى بسلطان مكة، والأرجح أن ابن شاخ هذا كان مملوكا تركيا من مماليك العباسيين ولى إمرة المدينة المقدسة.

وعلى الرغم من صلة هذيل الكبيرة بمكة إلاّ أن الأمر العجيب هو أن مؤرخى هذه المدينة لايذكرون إلا نتفاً يسيرة عن أعمال هذه القبيلة، وطالما قامت هذيل بمشاركة «أشراف» مكة الهاشميين فى حملاتهم، على أن هذيلاً لقيت كثيرا من الذم لخروجها على الحجاج وتعرضها لهم، وهذا ما حمل المسافرين فى كثير من الأحيان إلى تجنب السير فى الطريق الواقع شرقى جبال السراة وتفضيلهم عليه الدرب الساحلى المؤدى إلى المدينة المنورة.

ويشير إليهم الرحالة «بوركهارت» فى القرن التاسع عشر الميلادى بأنهم

مشـهورون بالرمـايـة وأنهم يبـزون غيـرهم جمـيعـا ممن يعيشـون فى تلك البلاد، ومعروفون أيضا بالشجاعة، ولم يستطع الوهابيون أن يتـغلبوا عليهم إلاّ بعـد أن أخـفـوا منهم مـا يـنيف على ثلاثمائة رجل. ولقد كـانت أحسن مدن هذيل وقـراهم هى الواقعـة فى الجبـال غربى الطائف، وقد استقر بنو هذيل فى حى المعـابدة المكى، كمـا أن بنى لحيـان أقاموا فى الحدّاء وبَحْرة، وهما محطتان رئيسيتان على الطريق الواصل من مكة إلى جدة.

ولما كان الرحالـة «دوتى» قادما فى الطريق القديم من الطائف إلى جدّة قابل جـمـاعـة من هذيل فـذكـر أن جلودهم سوداء لامعة، وعيونهم مستديرة، كذلك صـادف الرحالة «فـيلبى» رجالاً من هذه القبيلة فى نفس الطريق يعيـشون حياة قاسية ، فصاروا يربون النحل والأغنام ويقـومـون بشئ مـن الزراعـة على السـفوح ويربون أيضـاً الحمل القـوية التى قد تتسلق المنحدرات الصعبة كأنها الماعز.

ولايزال إلى اليوم ماكـان من تقسيم هذيل إلى قسمـين: هذيل الشام وهذيل اليـمن، وربما كـان أهم مـركـز لهم هو واحة «الزَّيمة» الواقعة عند الناحية يترك عندها الطريق القـديم القادم من الطائف وادى اليمينى لينـحدر جنوبا وغربا إلى مكة، وإن كـانت الواحـة آيلـة للاندثار نظرا لوجـود طريق جـديد مـختـصـر ومـعـبّد يصـل إلى مكة وقـوم هذيل مرتبطون بـالقرابة والصداقـة بجمـاعة الحـجـادلة الذين تقع أرضـهم قـرب جنوبى جـدة ومـركـزهم «السـعـدية» ويَلَمْلَم هى مقيات الحـجاج القادمين برا وهى فى أقليم الحجادلة.

المصادر :

(١) ابن الكلبى كتاب الأصنام

(٢) الأزرقى : أخبار مكة

(٣) ابن حـزم : جـمـهـرة انسـاب العرب

أما عن شعراء هذيل فراجع المصادر التى ذكرها بروكلمان فى ١/٤٢

(٤) السكرى: شرح أشعار الهذليين

بدرية الدخاخنى [ج. رنتز G. Rente]

هرمز البلد

هرمز أو كما يقال لها «هرمز القديمة» لتميزها عن الجزيرة التى تبعد عنها قليلا، وكانت تقع على الجانب الشرقى عند مدخل الخليج الفارسى (العربى)، ولما جاء القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كانت هرمز قد أصبحت الميناء البحرى لولايات كرمان وسيستان وخراسان حسب ما جاء فى كل من معجم البلدان لياقوت وحدود العالم، وقد زارها «ماركوبولو» مرتين كانت الأولى سنة ١٢٧٢م والثانية سنة ١٢٩٣م، وذكر ما عليه البلد من عظيم الرخاء والازدهار واتساع التجارة، ولكنها موضع يجلب المرض وان حرارة الشمس فى الصيف بها قاتلة، وقد تعرضت هرمز (بعد سنوات قلائل من زيارة ماركو بولو الثانية) إلى سلسلة من الهجمات التى شنتها عليها بعض القبائل، وكانت هذه الهجمات من الشدة بحيث أرغمت قطب الدين ملك هرمز سنة ٧٠٠هـ (=١٣٠٠م) على أن يغادرها وحمل أهلها على أن يغادروها بكل ما يملكون إلى جزيرة «جرون» الصغيرة التى تبعد عن أقرب نقطة من الساحل ما يقرب من ستين ميلا غربا، وستة كيلو مترات جنوبا، وكثر عمران هذه الجزيرة حتى تحوّلت إلى مدينة كبيرة عرفت بهرمز الجديدة، لما كانت سنة ٧٢٠ هـ (= ١٣٢٠ م) استولى الملك قطب الدين على جزيرة «قليس» التى كانت تتمتع حتى ذلك الحين برخاء تجارى عظيم، كما أنه أخضع البحرين بسلطانه، وقد زارها ابن بطوطة فى أخريات أيام قطب الدين فوصف ما بها من أسواق عامرة وقال إنها هى الميناء الذى تأتى منه سلع الهند والسند لتصل إلى العراق وفارس وخراسان.

ولقد بلغت هرمز خلال القرون الثلاثة التالية الغاية القصوى من الرخاء والرفاهية رغم حاجتها إلى الماء النقى والخضروات وشدة حرارتها صيفا، ولما زارها الرحالة الروسى «افتاسى نيكيتين» سنة ١٤٧٢م ذكر أنها الموضع الذى فيه شتى إحساس الناس والبضائع من كل صنف التى تصلها من جميع نواحى الدنيا، ولكنه تبرم من

ارتفاع ما يجيء فيها من الضرائب، كذلك امتدحها الرحالة البندقى «يمبربارو» الذى زارها بعد ذلك بسنوات قلائل.

وفى سنة ١٥٠٧م ظهر أمام الجزيرة أسطول برتغالى بقيادة «البوكيرك» العظيم واحتلها لما كان يدركه من أهميتها الاستراتيجية نظرا لموقعها عند مدخل الخليج، غير أن رجال البوكيرك تمرّدوا عليه وثاروا ضده فاضطر إلى الانسحاب، على أنه عاد بعد ذلك بسبع سنوات واحتلها واتسم احتلال البرتغاليين لها بالدوام، ولما كان الشاه إسماعيل الأول مشغولا فى هذه الآونة بصراعه الكبير مع الأتراك العثمانيين فإنه لم يستطع أن يعمل شيئا إزاء هذا الاحتلال إلا أن يحتج على اقتحام المغير لأرضه ولقد استمرت «هرمز» تسير فى طريق الرخاء زمن البرتغاليين، وإن كان الصائغ البندقى «جاسبرو بالبى» قال فيها ما لا يرضى وذلك سنة ١٥٨٠م ثم لما جاء الانجليزى « رالف فيتش «بعد ذلك بثلاث سنوات وصف هرمز بأنها «أجف جزيرة فى الدنيا، إذ لا ينمو بأرضها الملح» ولما جاء الشاه عباس الثانى الى العرش أدرك الناس أنه لن يكون للبرتغال طمأنينة فى البقاء بهرمز، ثم أنه فى سنة ١٦٠٢م اغتصب «الله وردى خان» حاكم فارس «البحرين» من يدى ملك هرمز الضعيف الذى لم يكن كأسلافه منذ سنة ١٥١٤م سوى اوصال وأتباع لأسبانيا والبرتغال، واستطاعت القوات الفارسية فى ١٦١٤م احتلال «جامْرو». آخر معقل للبرتغاليين هناك وبذلك حرموا حامية هرمز وسكانها من كل مصادر مياه شربهم، ثم قام «شاه عباس» بالضغط على شركة الهند الشرقية الانجليزية أن تسمح لعدد من سفنها أن تتعاون مع القوات البرية الفارسية فى الهجوم على هرمز، وعلى الرغم من مقاومة البرتغاليين الشديدة لهم إلاّ أن الفرس استطاعوا بمساعدة السفن الإنجليزية لهم أن يحملوا الحامية على الاستسلام ومغادرة الجزيرة، وسرعان ما أقفرت هرمز من أهلها، وامتدت يد الهدم إلى كثير من مبانيها لتستعمل أنقاضها فى تشييد مبان جديدة فى

«جمرو» فلما اكتمل عمرانها سميت ببندر عباس تعظيما للشاه عباس، وليس من شك فى أن الدور الذى قامت به سفن شركة الهند الشرقية الانجليزية أثار حنق البرتغال وغضبهم، وقد اثار سيرارنولد ويلسون فى كتابه عن «الخليج الفارسى» إلى أنه كان من الصعب تقدير ما جنته شركة الهند من هذا العمل من جانبها اذ لو كان قد قرّر للبرتغال أن يظلوا مقيمين فى الجزيرة لما استطاعت الشركة منافستهم فى هرمز.

وهرمز اليوم قليلة السكان، فإذا كانت شهور الشتاء الباردة، تزايد عدد الناس زيادة ملحوظة حين تعمل مصانع اكسيد الحديد اوالملح أما إذا جاء الصيف هاجر الكثيرون إلى الداخل لا سيما إلى «هنا» ويلاحظ أن النشاط الغالب على سكان الجنوب أنهم صيادو الأسماك.

المصادر:

انظر C.R. Brxrx: *Anglo-Portuguese rivolery in the Persion gulf.*

أسامة عبد المنعم عمارة [ل. لوكهارت L. Lockhart]

هرمز، الحاكم

هرمز وكانت فى الفارسية القديمة «اهرمزدا» ويعنى بها السيد الحكيم وهو عند الإيرانيين القدماء «رب الأرباب» ثم اطلق اسمه هذا فيما بعد على «جوبيتر» وعلى أول كل يوم من أيام السنة الزرادشتية وقد تسمى باسم «هرمز» خمسة من ملوك الدولة الساسانية منهم هرمز الأول الذى لم تزد مدة حكمه عن عام واحد (٢٧٢ ـ ٢٧٣م) وكان والى خراسان وقد ظهرت كفاءته فى حربه للرومان، كما أضفى رعايته على «ماتى» مقتديا فى ذلك بما فعله أبوه من قبله، فلما تولى هرمز الثانى الحكم (٣٠٢ ـ ٣٠٩م) قيل إنه اضطهد المانويين وذلك بناء على المعلومات التى حفظتها بعض النصوص القبطية ومع ذلك فهو لا يذكر إلا مقرونا بالرحمة والعدل، وقتله العرب فى محاربته لهم وهزيمته أمامهم، وكان له ولدان هما شابور الثانى و الأمير هرمز الذى استطاع الفرار من حبسه الذى ظل به ثلاثة عشر شهرا وهرب الى القسطنطينية حيث صحب

الامبراطور جستنيان فى حملته الفارسية ثم جاء هرمز الثالث الذى اضطر - رغم قصر عهده - أن يحارب أصغر إخوته الذى أيده الهياطلة، فهزم أمامه وقتل، ثم جاء هرمز الرابع (٥٧٩ - ٥٩٠م) الذى يصوره المؤرخون البيزنطيون بصورة الطاغية وإن كان قليل الذكاء، أما الطبرى فيقول أنه فى عدله فاق ما كان عليه أبوه خسرو إنو شروان وكان عطوفا على العامة ولكنه شديداً على الأشراف الذين كرهوه هم ورجال الدين الزرادشتيون، وقد استمر العداء بينه وبين الروم من حوله وان كان النصر للأخريين، وقد ثار عليه أعظم قواده المعروف باسم «وهرام شعريين»، وانخرط الجميع فى سلك هذه الثورة التى أفضت إلى خلع هرمز وقتله، ولقد اصبحت قصة حبه لشيرين موضوعاً تناوله بعض من كبار شعراء الفرس، أما هرمز الخامس فقد حاول أن يجمع السلطة كلها فى يده ولكنه لقى مصرعه قتلا بأمر من آخر ملوك بنى ساسان.

ويشير الطبرى وياقوت وغيرهما من الكتاب المسلمين إلى أن اسم «هرمز» حملة بعض غير من ذكرنا ولعل أشهرهم هو «الهمرزان».

انظر فى ذلك بيان الأدبان لأبى المعالى وتبصرة العوام للمرتضى.

أسامة عبدالمنعم عماره [هنرى ماسيه H. Massé]

هشام بن الحكم

هشام بن الحكم يعتبر من أبرز أئمة «الكلام» زمن الامامين جعفر الصادق وموسى الكاظم ويُنسب إلى قبيلة كندة وولد ونشأ فى «واسط» ثم عاش بعدئذ فى الكوفة بين بنى شيبان، وقيل فيه إنه كان «جهميا» قبل تحوله إلى المذهب الشيعى على يد الإمام جعفر الصادق وإن كانت هناك أخبار تقول إنه كان على اتصال بأبى شاكر الديصانى على إنه من المؤكد أنه بعد اعتناقه المذهب الشيعى كانت له محاورات ومعارضات مع أبى شاكر ومحمد على مثل معتقده وقد توثق ما بينه وبين الإمام جعفر أولا ثم من بعده بموسى الكاظم، وكان له بالكوفة حانوت يشاركه فيه عبد الله بن يزيد الإباضى وتلازما تلازما وثيقا بقية أيام حياته رغم اختلاف آرائهما

العقائدية. ولقد شارك هشام فى آخريات أيام حياته فى حلقات الفقهاء الجدلية التى كانت تعقد فى حضرة يحيى بن خالد البرمكى ورأس بعضها، ولقد عاش هشام فى الكرخ وزاول بها تجارته، وقد اتهمه بعض الشيعة فى أنه كانت له يد فى القبض على موسى الكاظم ويقال أن الخليفة الرشيد كان من المعجبين بآرائه فلما تبين له خطرها أمر باعتقاله، مما حمل هشام على الاختفاء ثم مالبث أن مات سنة ١٩٩هـ (=٨١٤/ ٨١٥م) أو فى خلافة المأمون وهذا القول الأخير بعيد عن الصدق وعلى أية حال فليس لدينا من الروايات مايشير إلى أى نشاط له أيام إمامة على الرضا (١٨٣ ـ ٢٠٣هـ). وملخص فكرة الامامة التى كان يروّج لها هشام تقوم على أساس فكرة الحاجة الدائمة إلى امام هادٍ ربانى يكون معلما للبشرية فى جميع الشئون الدينية وبذلك يكون هذا الإمام هو «الوصى»، وهو «معصوم» فى كل أفعاله وأقواله ولكنه لا يشبه الأنبياء فى أنه لايوحى له ولا ينزل عليه الوحى.

كما قال أن النبى [ﷺ] جعل عليا خليفته بالنص، وأن الناس كلهم خرجوا عن هذا النص إلا قلة قليلة (أمثال المقداد وسلمان الفارسى وأبى ذر وعمار) وقال إن الإمامة انتقلت بين ذرية على وفاطمة وتظل فيهم إلى يوم القيامة وإن كل إمام ينص على خليفته، وإن كل من أطاع الإمام فهو المؤمن الحقيقى، وإنه فى سبيل الحفاظ على العقيدة وعلى مجتمع المؤمنين هؤلاء فإنه مسموح للإمام، وتابعيه تحت الضرورة الملحّة أن يتوسلوا بالتقيّة فيما يتعلق بمعتقداتهم الدينية، وليس على الامام أن يخرج على الحكومة الشرعية القائمة كما أن الثورة من غير موافقته مرفوضة، وقد كان على نمط أئمة وفيّه فى الأخذ بمذهب «القَدَر» وتفضل المراجع العربية آراءه ومذهبه ، على أنه بعد موته أخذ تلميذه يونس بن عبد الرحمن (ت ٢٠٨هـ = ٨٢٣م) ومحمد خليل السكّاك، وأخيراً النيسابورى أبو الفضل بين شاذان المتوفى حوالى ٢٦٠ هـ، أقول أخذ هؤلاء جميعا فى نشر دعوته وتصدّوا للدفاع عنها، على أنه وجد ـ هو

ومدرسته ـ معارضة لبعض آرائه حول نقاط معينة من جانب الأئمة المحدثين المعاصرين له أئمة «الكلام» غير أن مدرسة هشام أخذت فى الانقراض منذ أخذ الفكر الاعتزالى فى التقدم والانتشار لاسيما منذ القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد).

أما فيما يتعلق بمؤلفات هشام الكثيرة التى أوردها ابن النديم فى فهرسته فلم يتبق منها اليوم شئ بين أيدينا، وإن كان من المحتمل أن يكون كتابه «اختلاف الناس فى الأمامة» قد استفاد به واقتبس منه الحسن بن موسى النونجتى وجعله أساسا لمؤلفه المعروف بكتاب فرق الشيعة، كما أن كلا من الشيعة والسنة كثيرا ما ينقلون فى كتبهم من مجادلاته ومحاوراته مع الفقهاء والهراطقة.

المصادر:

(١) المناط : الانتصار القاهرة ١٩٢٥م)

(٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث (القاهرة ١٩٣٦م)

(٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار (القاهرة ١٩٤٣م) جـ ٢

أيمن حسن حبشى [التحرير]

هشام الرضا

هشام أبوالوليد ويعرف بهشام الأول وبهشام الرضا ثانى ولاة أسبانيا المسلمين، خلف أباه عبدالرحمن الأول يوم أول جمادى الأولى ١٧٢هـ (=أكتوبر ٧٨٨م) أو قبل ذلك بعام واحد إذا أخذنا بما يقوله ابن الآبار وكان عمره يومذاك ثلاثين سنة إذ أن مولده كان بقرطبة سنة ١٣٩هـ (٧٥٧م) وعلى الرغم من أنه كان قد اختير وليا للعهد إلا أنه وجد نفسه مضطراً لمقاتلة أخويه شخصيا كان أحدهما أخاه الأكبر والآخر عبدالله البلانسى للدفاع عن حقه فى الولاية ونجح فى محاربتهما، وكان ذلا أعوام ١٧٢، ١٧٣هـ ث ٧٩٠م، وكان عليه القضاء عل شب-

الأعلى وعلى ثورة أضرمها البربر فى تاكُونًا (باقليم رُندة) كما حارب نصارى الشمال، واعتمد هشام الرضا على قواده الذين كان من بينهم أبوعثمان عُبيَدالله بن عثمان والأخوان عبدالكريم وعبدالملك ولدا عبدالواحد بن مغيث، وقد انصرفت الحكومة الأموية منذ ١٧٥هـ (=٧٩١م) لتكريس جهدها للناحية الحربية فظلت فى حملات عسكرية مستمرة كانت ترسلها سنويا لمحاربة النصارى، فكثرت حملاتها على النواحى الشمالية إلى آلبا والقلاع (قشتالة القديمة) وتكررت حملاتها على المناطق الشمالية الغربية إلى حليقية (أى الاشتوريين) حتى بلغت أوربدا التى خربتها سنة ١٧٨هـ وحاربت قوات هشام الرضا فى ناحية الشمال الشرقى فى منطقة إسيرنو (افرنجة أو جاروندة) وقاتلت فى اربونة Arbonne ويبدو أن هذه كانت آخر مرة يهاجم فيها جيش إسلامى اربونة واعتبرت هذه الحملة نصراً عظيماً، ذلك أنه قد بيع أسراها بمبلغ قدره خمسة وأربعون ألف قطعة ذهبية، وإذا أخذنا بما يقوله المقرى فقد جئ إلى قرطبة بحجارة من سور البلد الفرنسية إلى قرطبة استخدمه القوم فى بناء أحد المساجد ونسمع عن الزيادات التى زادها هشام فى جامع قرطبة الكبير وإعادة ترميمه للجسر الذى على نهر الوادى الكبير الذى كان السيل قد أضّر به، ويقول ابن القوطية فى هذا الصدد أن ما انفق على هذين العملين استنفد خمس غنائم اربونة.

ويشبه الناس هشاما الأول أبا الوليد بقريبه عمر بن عبد العزيز فى سلوكه الخاص وتمسكه لعمود الدين، واستطاعت المدرسة المالكية الجديدة أن تسير بخطى إلى الإمام بفضل حدبه وعطفه عليها، وقد مات فى صفر ١٨هـ (= ابريل ٧٩٦م) بعد حكم لم يطل أكثر من سبع سنوات ونصف.

المصادر :

(١) ابن عذارى: البيان المغرب ٦٢/٢.

(٢) ابن الخطيب أعمال الأعلام، ص ١١ ـ ١٤.

(٣) ابن الآبار : الحلة السيراء (تحقيق دروزى).

المقرى : نفح الطيب.

(٤) Reinaud: *Invrasions de Sarrazine en France 99-104.*

د. حسن حبشى [د. م دنلوب D. M. Dunlop]

هشام الفوطى

هشام بن عامر الفوطى أحد شيوخ المعتزلة بالبصرة، وكان تلميذ أبى هذيل، ويقول ابن النديم فى الفهرست أنه بعد أن أخذ نفسه بالتجول هنا وهناك داعيا للاعتزال مضى إلى بغداد زمن الخليفة المأمون ومات بها وإن كنا لا نعلم متى كانت وفاته وإن كان الأرجح انها كانت قبل سنة ٢١٨ هـ.

وإذا أخذنا بما قاله ابن النديم فان مذهبه فى الاعتزال الذى أثر به على الأشعرى يختلف عن تعاليم غيره من المعتزلة، وان لم يذكر المؤرخون ولا كتاب سيرته مدى هذا الاختلاف، ويذكر البغدادى فى كتابه «الفرق» أن هشاما الفوطى نهى عن قتل أى مخلوق على حين أنه بناء على ما أورده الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل أجاز قتل معارضى الاعتزال وبهذا يكون قد أظهر تجاوزاً كبيرا عما ينادى به المعتزلة، كما يؤكد الشهرستانى مغالاته فى نظرية «الإرادة الحرّة» لأنه ينكر تدخل الله (جل جلاله) فى أعمال الإنسان، ويجد القارئ شرحاً لآرائه فى المقالات للأشعرى، ويؤكد هذا ما جاء فى الانتصار للخياط.

وهو يميل فى السياسة للأخذ بآراء السنة ويذهب للقول بوجوب انتخاب «الإمام» على أن يتم ذلك فى أيام الهدوء واستتباب الأمور وينسب إليه أن النديم فى الفهرست إنه صاحب الكتب التالية: كتاب المخلوق وكتاب خلق القرآن وكتاب التوحيد، وكتاب جواب أهل خراسان، وكتاب إلى أهل البصرة، وكتاب أصول الخمس، وكتاب علاء ابى الهذيل فى النعيم.

المصادر:

بالإضافة إلى ما ورد فى المتن راجع

A.Nader: *Le Systene philosphique des mutazile.*

أسامة عبدالمنعم عمارة [شارل بيلات Ch. Pellat]

هشام المخزومى

هشــام المخــزومى أو هشــام بن عـبدالملك هو عــاشــر خلفـاء الأسـرة الأمـوية، وقد امـتد حكمـه من ١٠٥هـ حتى ١٢٥هـ وكان مولده بدمشق سنة ٧٢هـ (= ٦٩١م) وأما أبوه فعبد الملك وأما أمـه فعـائشة بنت هشـام من بنى مخـزوم، وقد سـبقه فى الحـكم اخواته الوليـد وسليمـان ويزيد الثـانى، وقـد حـجـب عنه تولى العــرش عـمــر بن عـبدالعـزيز، حتـى انتهى الأمـر أخيـرًا بيزيد أن عينه وليـا للعهد سنة ١٠١هـ فلما مـات يزيد خلفه يـوم السادس من ربيع الثــانى ١٢٥ هـ (= ٦ فـبــراير ٧٤٣م) ويعتـبر حكمـه الذى طال حتى بلغ فى طوله حكم معـاوية وعبدالملك - العصر الأخيـر لازدهار وعظمة الخلافة الأموية.

لم يكد هشـام بن عـبـد الملك يرتقى سدّة الخـلافة حـتى ولّى العراق خـالدًا العشـرى وكان خالد رجلاً قُلَّبـا ماهرًا، لكن تنقـصه شـدة الحجاج ولكـنه كان مثله فى شـدة إخلاصه لخلفـاء دمشق، وإذا كان قد أمضى خـمس عشرة سنة فى ولايته هذه فإنه صـرف خلالها كل جـهـده إلـى الارتقـاء بالبلد ثقــافـيـا واقتـصاديا فأكمل المشـروع الذى كان الحجاج قد بدأه وهو إجراء الماء العذب، وأن لم يجنبـه ذلك كـراهيـة الناس له، تلك الكراهيـة التى أدت فى النهـاية إلى خلـعـه من الـولاية سنة ١٢٠ هـ، وثم جـاء بعـده منافـسـه يوسف بن عـمـر الثقفى الـذى أخمد فتنة الثائـر الشيعى زيد بن علـى الذى قـتـل فى المعـركــة بالكوفة ومع أنها كانت حـادثة صغيرة إلا زادت فى شـهـداء الشيعـة وأضرمت رعاية المعـارضة الهـاشمية، وإذا خلينا جـانبــا هذه الفـتنة وغـيــرها من فتن الخـوارج فـإننا لا نجـد تهـديدا جـديا تعــرضــت له الدولة زمن هـشـــام بن عـبـدالملك رغم أن سـرية الدعـوة ظلت مـستـقـرة، ولا نجد الأحـداث الكبـرى الخطيرة فى هذه الفـترة إلا فى المناطق الحـدودية، هذا إلى أن تـقـدم الفـتـوح بقيادة قتيبة بن مسلم وصل إلى نهايته فى الناحـيـة الشـرقيـة، ثم أصبـحت الأحوال تـتطلب المحافظة على مـا أمكن الحصول عليه واحـتواء العدوان التركى الذى اشـتـد سـاعده كل الشـدة فى هذا

الوقت، أما الولاة الذين عينهم هشام واحدا بعد آخر على خراسان ومن بينهم أشرس السُّلمى وجبنيد بن عبدالرحمن المرّى وأسد القسرى أخو خالد ونصر بن سيار) فقد كان عليهم مواجهة التهديد التركى الذى كان بقيادة «بغاطرْخان» و «ألحاقان سولو»، وبعد هزيمتى يوم الشعب سنة ١١٢هـ ويوم الأثقال سنة ١١٩هـ (٧٣٧م) تمكن العرب من هزيمة الترك فى خرِسْتان غربى بلخ (١١٩هـ) واستطاعوا بقيادة نصر بن سيار أن يتقدموا فى السنة التالية حتى الخزر، واستطاع نصر بسياسته الحكيمة فى تقليل الجباية أن يحقق للناحية شيئاً من الهدوء النسبى.

على أن الدولة الأموية تعرضت لخطر آخر فى هذه الفترة جاءها من الشمال وذلك باقتحام الترك الخزر ارميثية وأذربيجان (وتمثل هذا فى هزيمة جراح بن الحكم فى أردبيل سنة ١١٢هـ) وردّ الغزاة على أعقابهم بسبب وصول إمدادات ضخمة يقودها قادة محنكون أمثال سعيد الحرشى ثم من بعده مسلمة بن عبد الملك ومروان بن محمد، ثم قامت بعد ذلك عدة حملات أفضت بالعرب إلى ما وراء القوقاز حتى بلغوا مصب الفولجا، أما فى الناحية الغربية فقد استمرت الصراعات البيزنطية زمن هشام دون أن تسفر عن وقعة حاسمة، غير أن العرب قاموا بحصار القسطنطينية بقيادة مسلمة سنة ٩٨هـ = ٧١٦ - ٧١٧م)، واقتصر الأمر على الطوائف التى لم يكن المسلمون فيها دائماً المهاجمين (وكان فيها موت الغازى «البطال» الذى أصبح بعدئذ بطل قصة صراع على الحدود.

على أن الأحداث التى جرت وكان لها وقع كبير إنما هى الأحداث التى جرت فى كل من أفريقية وأسبانيا، وكانت لغما فى مناطق القوة المركزية، فلقد أسفرت سياسة المصادرات المالية التى اتبعها الوالى عُبيد الله بن الحبحاب (١١٦ - ١٢٣ هـ) عند اندلاع ثورة عارمة قام بها البربر الذين أنزلوا أول هزيمة بالجيش العربى قرب طنجة وهى التى عرفت بغزوة

«الأشراف» لكثرة من قتل بها من وجوه العرب، ولم يكد هشام يسمع بخبر هذه الهزيمة حتى بعث من بلاد الشام جيشا آخر بقيادة كلثوم بن عياض الذى قتله البربر على شواطىء «سيبو» بينما نجح «بلج» ابن أخى كلثوم فى الوصول ببقايا جيشه إلى سبته ثم عبر البحر إلى أسبانيا، وبذلك عمّت الفوضى والخراب المغرب كله وتأججت فيه نيران الفتنة، والقى على عاتق حنظلة بن صفوان الكلبى (الوالى الجديد الذى ارسله هشام أن يعيد الأمور إلى نصابها وذلك فى وقعة «الأصنام» قرب القيروان سنة ١٢٤هـ (=٧٤٢م) وأن يحتفظ بما يمكن الاحتفاظ به من الهيبة العربية والقوة الأموية فى أفريقيا، ولم تعد سلطة خلفاء دمشق (و كذلك بغداد فيما بعد) تتجاوز وراء الجزائر الحالية، وانتقلت الاضطرابات من المغرب إلى ولاية أسبانيا الجديدة التى كان حكامها مسئولين أمام ولاة أفريقية، فى الوقت الذى وصلت قبله (سنة ٧٣٢م) حملات عرب الأندلس إلى ماوراء البرانس حيث جرت وقعة بواتييه التى قتل فيها عبدالرحمن الغافقى) ثم رجع العرب بعد سنة ١٢٢هـ (=٧٤٠م) يبددون قواهم فى صراعاتهم الداخلية بين بعضهم، وزاد من خطورة الوضع وصول الشاميين بقيادة بلج ولم ينته هذا الوضع إلاّ بقيام الإمارة الأموية» تحت حكم أحد أقارب هشام الذى كان قد فرّ إلى الغرب بعد تحطيم الدولة الأموية.

وقد لايكون من اليسير أن نفرّق بين الدور الذى لعبه الحاكم بنفسه والذى كان يعيش خلاله على بعد أميال طويلة ويقتصر عمله فيه على تولية الولاة وعزلهم، ولكن قد يمكن أن نلاحظ بعض الظواهر الخاصة التى يمكن أن ننسبها إلى السلطة المركزية العليا فى الدولة، وربما كان هشام بن عبد الملك مدركا لهذا الخطر ومن ثم كان اختياره رهطا من مساعديه الاكفاء المخلصين لمواجهة هذا الخطر وتمثل هذا فى اتخاذه سياسة الموازنة بين القبائل المختلفة المتصارعة وهى قبائل مضر واليمينية، فقد استعمل كليهما فى وظائف الحكومة لما فيه صالح الدولة، ويُرجع بعض العلماء أمثال هـ أ. جب

إلى هذا الخليفة القيام بإصلاح نظام الضرائب بما يتلاءم واستجابة شكاوى الموالى، هذه الاصلاحات التى ربما كان الولاة اتخذوها برضاء الخليفة وقيام هؤلاء الولاة فى أقاليمهم بتطبيقها (نذكر على سبيل المثال ما قام به أشرس الثعلمى ونصر بن سيار فى خراسان وبلاد ماوراء النهر، وعباد الله ابن الحجاب من سياسة ضريبية قاسية فى أفريقية) والواقع أنه ليس بين ايدينا وثائق يمكن على ضوئها أن ينسب إلى هشام اجراءات معينة اتخذها فى دولته.

على أن الشئ الذى ماثله فيه رجال أسرته إنما هو حماسته واهتمامه بالعمارة، فتوجد من زمنه مجموعة من القلاع والحصون والقصور بل والمدن فى صحراء الشام عرفنا بعضها منذ زمن بعيد أما البعض الآخر فقد عرفناه عن طريق الكشوف والبحوث الاثرية، وقد أسس هو ذاته بعضها، وأولها قصران أحدهما قصر الحَيْر الواقع شرقى تدمر وهو فى الواقع رصافة هشام، أما فى قصر الحَيْر الغربى فقد وجدت به رسوم رائعة منها واحدة ربما كانت صورة الخليفة نفسه) وبالاضافة إلى ذلك فهناك قصر الملح و «خِرْبة المفجر» وقصر الطوبا.. الخ غير ذلك من العمائر.

وقل إن اكتشف أو تم العثور على أثار أى طلل من الاطلال الأموية فى الشام أو الأردن قد تتصل بعهد هشام.

على أن الاضطرابات حوّمت فى سماء أيام هشام الأخيرة وكلها تدور حول خليفته. حقيقة أنه حاول أن يسوق ولاية العهد إلى ولده الأكبر معاوية إلا أن موته المبكر دفعه إلى اختيار ولده الاخر مسلمة ، إلا أنه مات فاضطر لأن يعهد بولاية العهد إلى ابن أخيه الوليد بن يزيد الذى لم يكن له من القوة مايحتاجه من يكون خليفة، لكن لما مات هشام سبق العرش إلى الوليد الذى عرف بالثانى والذى كان مخالفا له تمام المخالفة.

ولقد مات هشام ميتة الفجاءة بالقلب وفاجأه الموت وهو فى قصره بالرصافة بعد حكم دام عشرين سنة، وشهد عهده أوائل الفتنة التى أودت بالأسرة الأموية، ولعل ما لا يمكن تجاهله هو

شدة اهتمامه بالأمور الدينية منذ كان صديقا حميما لكل من المحدثين الكبيرين الزهرى وأبى زناو وبالاضافة إلى اهتمامه الكبير بأخبار الساسانيين الإدارية والتاريخية فقد وجد فى بلاطه وبين رجال حاشيته أمثال الأبرش الكلبى وتلميذه عبد الحميد بن يحيى الكاتب.

أيمن حسن حبشى [التحرير]

هشام المؤيد

هشام المؤيد بالله الأموى ويعرف بهشام الثانى الخليفة القرطبى بن الحكم الثانى، كانت أمه باسكية واعتلى العرش فى صفر سنة ٣٦٦ هـ (اكتوبر ٩٧٦م) وهو فى العاشرة من عمره، وقد حاول ضباط القصر الصقالبة أن يسوقوا العرش إلى عمه المغيرة بأن يجعلوه ولى عهد هشام لكنهم فشلوا فيما أرادوه، ولقى المغيرة مصرعه بأمر الحاجب محمد بن أبى عامر المنصور الذى استغل سلطان هشام المؤيد لتحقيق مآربه والوصول إلى أهدافه وذلك بوصفه الخليفة الصغير بوضعه تحت سيطرته التى ظلت على الدوام، ولقد جاهر المنصور بحكمه منذ سنة ٣٧٠هـ (= ٩٨١ م)، وفى خلال هذه الفترة قام المنصور بحملاته الناجحة على نصارى الشمال، فلما كانت سنة ٣٨٦ هـ (= ٩٩٦ م) وقد أدرك هشام المؤيد الثلاثين من عمره وبلغ مبلغ الرجال إلاّ أنه كان واقعا تحت سيطرة أمه، وحاول عبثا أن يؤكد وجوده كخليفة ولكنه فشل وظل يعتمد على المنصور حتى وافت الأخير منيته سنة ٣٩٢هـ (= ١٠٠٢ م)، فخلفه فى إدارة دفة شئون الحكم ولده عبدالملك المظفر الذى تظاهر باعترافه بسلطان هشام المؤيد ولكن ظل الأخير دمية فى يديه، فقلّ أن كان يظهر للعامة وكان يقضى أوقاته فى جمعه الآثار كما يقول ابن الخطيب فلما مات المظفر سنة ٣٩٩ هـ (= ١٠٠٨ م) خلفه أخوه الاصغر منه عبدالرحمن الناصر المعروف بشنجول Sanchuela الذى شذّ عن نهج أسرته فقوىّ علاقاته بالخليفة الذى لقبه بالمأمون وكان يسميه بخاله (فقد كانت أمه هو الآخر باسكية)، ثم ما لبث بالتماس من شنجول أن أعلن أنه ولى

عهده، وكان هذا العمل الجنونى الذى لم يسبقه إليه أحد ضربة للخلافة إذ نقلتها من البيت الأموى إلى آل عامر مما أثار فى الحال غضب العاصمة ومعارضتها لما جرى ولم تقتصر عاقبته الوخيمة على نفوذ العامريين وحدهم بل تعدتها إلى الخلافة الفاطمية ذاتها، شبَّت منذ ذلك الحين «الفتنة» الطغياء وعمت الاضطرابات التى استمرت أكثر من عشرين عاما، ولم ينطفىء أوارها الاّ بخلع آخر خلفاء قرطبة التى ظهر فيها دعىّ أموى يسمى محمد بن هشام بن عبدالجبار الذى طالب بالعرش وأستطاع ان يسيطر على المدينة مغتنما فرصة غياب عبدالرحمن عنها فى حملة خارجية، وحينذاك انفض عن عبدالرحمن رجاله ومن حوله واغتيل قبل أن يتمكن من الرجوع إلى قرطبة سنة (٣٩٩ هـ = ١٠٠٩ م)، وأظهر هشام استعداده للتخلى عن الخلافة حين سألوه التخلى عنها حتى لقد بعث إلى محمد بن هشام بن عبدالجبار بالملابس حين أعلن الأخير نفسه خليفة ولقب نفسه بالمهدى، وحينذاك أذاع محمد المهدى فى الناس أن الخليفة مات (وعرف ذلك بالموت الأول له) ثم لما وجد المهدى نفسه مهدّدا فى قرطبة من جهة سليمان بن الحكم والبربر خرج الخليفة السابق فى محاولة منه لجمع الناس حوله، ولكن تمكن سليمان من احتلال العاصمة سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م) ونودى به خليفة ولقب بالمستعين، أما محمد المهدى الذى كان قد فرّ إلى طليطلة فقد عاد على رأس جيش ضخم فيه عدد كبير من النصارى، فاضطر سليمان للخضوع للأمر الواقع وغادر قرطبة، ولما نودى بالمهدى خليفة للمرة الثانية كان هشام - كما يقال - أول من بايعه، غير أن سليمان عاد وحاصر أعداءه فى قرطبة وإذ أصبح من المستحيل إخراج البربر فقد اضطر واضح تحت شدة الحصار ان يعيد هشاما، وهنا بويع هذا الخليفة السابق للمرة الثانية فى ذى الحجة من سنة ٤٠٠هـ، وجئ أمامه بمحمد المهدى لسؤاله عما كان منه قبل أن يبعثوا به ليقتل، وحينذاك أعيد هشام ليحكم - ولكن بالاسم - وجعل واضحاً حاجبه وإن كان الأمر كله فى يده دون الخليفة، واستمر الحصار مضروباً على

العاصمة حتى سنة ٤٠٣هـ حين استسلمت قرطبة يوم ٢٦ شوال، وهكذا كان دخول قوات البربر وما تلاه من التدمير والنهب يمثل النهاية الحقيقية لقرطبة الأموية، أما هشام فلم يقدر له أن يعيش طويلا ليرى خراب عاصمته فقد وثب عليه أحد ابناء المستعين سليمان فى ذى القعدة من سنة ٤٠٣ هـ (= مايو ١٠١٣م) وقتله.

المصادر:

(١) ابن عذارى: البيان المغرب ٢/ ٢٦٩ ـ ٣٢١، ٣، ٣٨ ـ ٦٠.

(٢) ابن الخطيب: أعمال الأعمال.

(٣) المقرى: نفح الطيب.

(٤) دوزى: تار مسلمى الأندلس.

أيمن حسن حبشى [د.م. دنلوب D. M. Dunlop]

هشام المعتد بالله

هشام المعتد بالله أو هشام الثالث بن محمد بن عبدالملك بن عبدالملك بن عبدالرحمن الثالث آخر خلفاء قرطبة الأمويين ولد سنة ٣٦٤هـ (= ٩٧٤ م) ويقال إنه هو الأخ الأكبر لعبدالرحمن الرابع المرتَضَى الذى يقال إنه رافقه فى هزيمته بغرناطة التى قُتل فيها الأخير (سنة ٤٠٨هـ = ١٠١٨ م) ففر هشام إلى «قصر البنت» alpuente فى ولاية بلنسية حيث استقبله المولى العامرى عبدالله بن قاسم الفهرى، ونادى به القرطبيون خليفة فى ربيع الثانى ٤١٨هـ، وظل مقيما فى قصر البنت مدة جاوزت العامين ولم يدخل قرطبة رسميا إلاّ فى ذى الحجة من سنة ٤٢٠هـ (= ديسمبر ١٠٢٩ م) غير ان خلافة هشام الثالث سرعان ماضج منها القرطبيون وكرهوها ويرجع السبب الرئيسى فى ذلك إلى وزيره الحكم بن سعيد القزّاز الوضيع الأصل بما اتخذه من إجراءات مالية استرضى بها البربر، وقد أدّت هذه المعارضة والكراهية من جانب القرطبيين له إلى الوثوب على الوزير البغيض وقتله كما تم خلع هشام المعتد بالله فى الوقت ذاته، وذلك فى ذى الحجة ٤٢٢هـ، لكن لم يُعيَّن خليفة جديد هذه المرة، بل ألقيت مقاليد الأمور إلى مجلس مشورة برياسة أبى الحزم بن جوهر ،وأذن للخليفة هشام بالانسحاب فمضى بقية

أيامه فى لاردة ومات بها فى صفر ٤٢٨هـ (= ديسمبر ١٠٣٦ م) وبدأت صفحة جديدة فى تاريخ اسبانيا الإسلامية هى فترة ملوك الطوائف، وكان حاكم لاردة الذى لجأ إليه آخر خلفاء بنى أمية بالأندلس هو سليمان بن هود.

المصادر:

(١) ابن عذارى البيان المغرب.

(٢) ابن الخطيب: أعمال الأعلام.

(٣) دوزى: تاريخ المسلمين باسبانيا جـ ٢.

اسامة عبدالمنعم عمارة [د.م. دنلوب D.M. Dunlob]

الهلال

للهلال أهمية فى الشريعة الإسلامية، لأنه به يتحدد التأريخ الهجرى الإسلامى بالسنة القمرية، بما فى ذلك مواعيد الحج والصوم وغير ذلك.

ويشير القرآن الكريم للهلال فى الآية ١٨٩ من سورة البقرة بقوله تعالى: «يسألونك عن الأهلة، قل هى مواقيت للناس والحج..». وفى الآية ١٨٤ يشير القرآن الكريم للصوم على أنه أيام معدودات، ولما كانت رؤية الهلال قد تتعذر أحيانا، والعبارات «مواقيت» و«أيام معدودات» توحى بانضباط فى الحساب، فإن ذلك يستتبع اللجوء للحساب حين تتعذر رؤية الهلال. وقد وضعت عدة أنظمة للقيام بهذا الحساب. ويعضد اللجوء للحساب نص الآية ٥ من سورة يونس «.. وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب..». على أن الحساب مرفوض من السنة، والأباضية، والزيدية، والاثنى عشرية بينما الإسماعيلية يطبقونه. والكل مجمع على وجوب استكشاف الهلال يوم التاسع والعشرين فإذا تم من الشهر ثلاثين، فإن هذا يجعل كل من شعبان ورمضان ثلاثين يوما، وهو ما ترفضه الإسماعيلية.

إن وجهة نظر الأغلبية المعبر عنها فى الصحاح الستة وفى عديد من الأحاديث الاخرى، وقدروى مالك فى الموطأ كتاب الصيام، ما يدل على الحديث [ما معناه] «لا تصوموا حتى

تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له «يوحى بعبارة «فاقدروا له» إمكانية اللجوء للحساب، فقد ظهرت رواية للحديث «فأكملوا العدة» كما وردت فى القرآن الكريم، «ولْتكملوا العدة» أو «فأكملوا [شعبان] ثلاثين [يوما]».

على أن ابن العربى يذكر أن «بعض المتقدمين» قد أخطئوا باللجوء للحساب. كما يورد ابن عبدالبر فى تفسيره للبخارى جدلا واسعا بين التابعين حول هذا الأمر، بناء على الأحاديث السالفة. ولكن يبدو أن الأمر من خلال العديد من الروايات والفقهاء التى تشير إلى أن الفلكيين لا دور لهم فى تحديد الهلال.

والشيعة الاثنى عشرية» أكثر إصرارا على رصد القمر الجديد، وهم أكثر من السنة فى رفض الحساب، بناء على حديث برواية عن جعفر الصادق معناه أن أهل القبلة ملتزمون بالرؤية، وأخرى برواية عن محمد الباقر، يشير إلى أن تقدير الهلال لا يكون بالرأى أو الظن.

ومع ذلك فقد وردت طرق بديلة لتحديد أول الشهر فى حالة تعذر الرؤية يوم ٢٩ شعبان. وإحدى هذه الطرق هى أن يحسب بدءا من [يوم الأسبوع؟] الذى كان فيه الصيام فى السنة السابقة، ويبدأ الصيام فى اليوم الخامس أو السادس فى السنة الكبيسة، لتحديد يوم الصوم وتأخذ هذه الطريقة فى اعتبارها مدة السنة الهجرية وهى ٣٥٤ يوما ويقال إن هذه القاعدة روجعت على مدى خمسين عاما ووجدت صحيحة. ولكن تطبيق هذه الطريقة يحتاج إلى من يمكنه تحديد السنة البسيطة من الكبيسة. وطريقة أخرى هى بدء الصوم من اليوم الستين بعد بداية رجب السابق، إذا كان قد تم تحديده بلا مشقة. وتروى أحاديث تؤيد هذه الطرق عن أئمة الشيعة الاثنى عشرية، كما ورد فى الكافى للكلينى (المتوفى ٣٢٨هـ) وغيره. وهناك طريقة ثالثة يحسب بمقتضاها الهلال بطريقة رجعية من يوم أن يتبين بوضوح، وهى أيضا تنسب للإمام جعفر الصادق بحسب ما ورد فى الكافى السابق

ذكره. ولنفس الاتجاه يذهب رأى بأن رمضان لا يكون ناقصا أبدا، وورد أيضا فى الكافى منسوبا لجعفر الصادق، (ولكن ابن بابويه يرفضه فى «المقنع»). ولدى السنة حديث يعزز هذا الرأى، بمقتضاه فإن رمضان وذو الحجة «لا ينقصان».

على أنه فى القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى يتخذ رفض الشيعة الإثنى عشرية للحساب اتجاها أكثر حدة فشيخ الطائفة الطوسى (المتوفى فى ٤٥٩هـ) يشن حملة شعواء على هذا الاتجاه فى «التهذيب» و«الاستبصار»، رافضا ما ورد فى ذلك من أحاديث، ويورد بدوره أحاديث تعارضها، منسوبة أيضا للباقر وجعفر الصادق، بمقتضاها يمكن أن يكون رمضان تسعا وعشرين يوما فقط. ويحمل فقيه حديث، هو محمد حسن ابن باقر (متوفى ١٢٦٨هـ/ ١٨٥١م)، فى كتابه «جواهر الكلام» على من يأخذون بالحساب، ورغم عدم تصريحه فمن الواضح أنه يقصد طائفة البهرة، الذين يجعلون رمضان ناقصا يوما أو يومين.

والأخذ بالحساب لدى الطائفة الإسماعيلية يرجع لتاريخ قديم، ويذكر الامام الزيدى القاسم بن إبراهيم (متوفى ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م) فى كتابه «الرد على الروافض» أنهم يصومون ويفطرون متقدمين بيومين. كما يتحدث الطبرى (متوفى ٣١٠هـ/ ٩٢٣م) عن القرامطة كخارجين عن الدين، ويروى عنهم صيغا محرفة من الآيات السبق ذكرها فى صدر البحث لتأييد اللجوء للحساب. كما أدخل الفاطميون فى أفريقيا عام ٣٣١هـ، وفى مصر بعد غزوها فى ٣٥٩هـ طرقا للحساب. هذا ولم يورد القاضى الإسماعيلى نعمان ابن محمد (متوفى عام ٣٦٣هـ/ ٩٢٥م) طريقة معينة للحساب، ولكنه يورد مبدءا بمقتضاه أنه إذا كان الإمام حاضرا، أو من الممكن الوصول إليه، فإنه هو المخوّل بتحديد بدء الصوم ونهايته حين تعذر الرؤية. أما مؤلف «المجالس المستنصرية» المتوفى فى ٤٥٠هـ/١٠٥٨م فيدافع

بشدة عن الحساب، مبينا أن «الرؤية» مرتبطة بالحساب، كما أن الظاهر مرتبط بالباطن، وأن الإمام هو الذى يجمع بينهما. والحساب هو الأسلوب المتبع حاليا لدى طائفة البهرة (الإسماعيلية المستعلية) وهو ما يظهر فى احتفالاتهم بالأعياد الإسلامية الذى يكون مبكرا بيوم أو بيومين عن غيرهم من المسلمين بينما ليس مأخوذا به لدى الإسماعيلية النزارية، الذين يختلف أسلوب صومهم أساسا عن بقية المسلمين

٢ ـ فى الفن الإسلامى

كان أول ظهور الهلال كشعار مع نجوم خماسية أو سداسية على أوجه عملات للعرب الساسانيين، كتلك المنسوب لعبد الملك ولحكام المشرق من العصر الأموى حتى عام ٨٤هـ/٦٩٨م، وللدولة العباسية حتى عام ١٩٧هـ/٨١٢م، وذلك جريا على النظم قبل الإسلامية للدولة الفارسية، غالبا من عهد خسرو الثانى. كما ظهر الهلال منفردا أيضا على أوجه عملات للعرب البيزنطيين.

ومن الاستخدامات المبكرة للهلال فى التزيين استخدامه فى بلاطات مسجد قبة الصخرة فى القدس عام ٧٢هـ/٦٩١م، قد استخدم هناك كالمعتاد لدى العرب الساسانيين كتزيين لقمم التيجان، وأيضا كحليات معلقة على غرار نمط التيجان لدى العرب البيزنطيين، حيث من المعتاد تزيين الهلال بجوهرة عند كل طرف من أطرافه. وحيث إن هذا البناء هو تذكار لانتصار المسلمين، فهذه التيجان، والتى هى رمز لانتصار المسلمين على أعدائهم، تمثل استخداما لعصر ما قبل الاسلام وقد أدخل فى عمل إسلامى.

واستخدام الهلال لتزيين الجياد هو بدوره استمرار لعادات الساسانيين، حيث يصنع من حجر كريم أو على الأقل يكون ذا صناعة راقية. وأقدم أثر لذلك مصنوع من حجر بلورى ويرجع عهد الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله (٤١١ ـ ٤٢٧هـ/١٠٢١ـ١٠٣٦م) واستمر ذلك فى عهد السلاجقة (السادس ـ السابع ـ الثانى عشر ـ الثالث عشر)، عندما زينت الأهلة

البرونزيه بتصميمات أخرى. وإلى عهد العثمانيين.

كما استخدم الهلال كحليات للآدميين، على هيئة أقراط أو دلايات ذهبية أو فضية مذهبة، حيث يكون طرفا الهلال متقاربين بدرجة كبيرة، كما نجد فى آثار مصر والأندلس. ونجد نفس الأشكال فى أربطة الكتب من عهد المماليك. ويظهر الهلال مع نجوم سباعية على جدران كنيسة سانت صوفيا التى بناها الإمبراطور إيمانويل الأول (١٢٣٨ـ١٢٦٦م)، وواضح فيها التأثر بالفن السلجوقى، بينما لا نجد فى هذا العصر أثرا للهلال فى أبنية أو متعلقات للمسلمين فى الأناضول عدا استخدامه كوحدات تزينية فى الإطار شبه الكوفى لسجادة سلجوقية من قونية، واستخدامه بصورة فجة على جدران الخانات.

وهناك استخدام آخر للهلال كرمز للكواكب، بما فى ذلك القمر، فى المصنوعات المعدنية ـ ويرجع ذلك إلى القرن السادس الهجرى/الثانى عشر الميلادى. وأقدم أثر لذلك هو فى مرآة سحرية يبدو فيها رجل جالس القرفصاء ممسكا بهلال ملامس الطرفين. كما ظهر الهلال فى النصف الثانى من هذا القرن كوجه من أوجه دائرة البروج. ومنذ القرن السابع الهجرى/الثالث عشر الميلادى أصبح الهلال دائم الاستخدام فى أعمال كتاب الفلك، كما فى «عجائب المخلوقات» للقزوينى.

وظهرت الأشكال الهلالية المنفردة فى أوساط متعددة. وقد يكون أقدم مثال لها قطعة من الخزف من العهد الفاطمى فى القرن الحادى عشر والثانى عشر الميلادى من سوريا أو مصر، فى متحف اللوفر الآن، وهى لصدرى أنثيين محاطتين بقمر «هلال». كما يظهر هذا الاتجاه فى عملات صلاح الدين وأتابكات الموصل وسنجار والجزيرة فى الفترة من ٥٨٥ إلى ٦٥٧هـ/١١٨٩ـ ١٢٥٨م. كما تظهر نفس الأشكال بوفرة فى القرن السابع الهجرى /الثالث عشر الميلادى كتطعيم للأوانى النحاسية والبرونزية. وربما

كـان لهذا الاتجـاه أساسـا تنجيـمى أو سحرى.

كمـا مثل الهـلال شعارا للنـبالة فى عصر المماليك فـى أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجرى، بالإضافة إلى وجوده على الفخـاريات والعملات، ومن ذلك الشعـار المعقد لـلظاهر سيف الدين برقـوق وشـعار الناصـر ناصـر الدين أبوالسـعـادات فـرج. وبالنسـبـة لاستخدامه لمن هم دون مرتبة السلطنة، فربما يثور تسـاؤل إن كان الشكل يمثل هلالا أم حدوة حصان.

كما ظهر استخدام الهلال فى مواقف بالدين، من ذلك استبـدال صليب كنيسة آنى فى القــرن الخـامس الهــجـرى/ الحـادى عـشـر الميــلادى بهـلال عند تحويلها لمسـجد ليشكل قيـمة رمزية أو كشـعار يعبـر عن التمـيز الثقـافى وقد استـخدم شكل الهلال بـنفس الرمز فى وثائق الحج المعطاة للسيـدات فى القرن الثامن الهـجرى/الرابع عشـر الميلادى. كمـا شاع استخـدامه على قمم القـباب والمآذن فى المساجـد. ومن المشاهد لذلك أيضـا تزيين مكان الاحـتـفـاظ ببـردة الرسـول [ﷺ] بهـلال فى تركـيـا، فى نفس الوقت توجد فيه مـساجد وأماكن دينية كثيرة لا تحتوى على هذا الشكل، الأمـر الذى يبين أن الرؤية الإســلاميـة بالنسـبة لـلهلال وبصـفـة خاصـة فى العهـد العثمانى لم تكن تمثل للمـسلمين رمزا دينيا بل كان فى الغـالب يستخدم كوسيلة للتزيين.

واستخـدم الهلال فى راية السلطان سليـم الأول، والسلطان خـيــر الدين بربـروسـا، الذى جـعله أيضـا كـغطاء لمقبرته، ولم يكن له شكل ثابت كما كان يرسم أحيانا بنجوم أو بأسماء الرسول [ﷺ] أو الخلفاء الأربعة رضى الله عنهم أو برسـوم لسـيــوف وغـيـر ذلك من أسلحة ذات مـغزى دينى، أو بشــعارات إسلامية كالشهادة.

كما لوحظ استخدام الهلال على قمم الصوارى ومـصابيح السـفن فى القرن العـاشـر الهـجـرى/ السـادس عـشـر المـيـــــلادى، ولكـن دون اطراد فــى

استخدامها فى القطع البحرية، وأقدم رسم على قماش للهلال يوجد على سروال للسلطان سليمان، مما يدل على أنه لم يكن رمزا دينيا فى العهد العثمانى واستمر هذا النوع من التزيين بتعديلات مختلفة، كأن توجد ثلاثة أهلة على شكل مثلث، أو استخدام الهلال مع الزهور.

كما استخدم الهلال لتزيين الفرمانات الصادرة من السلاطين، مثال ذلك فرمانات محمد الرابع التى يزينها هلال مزدان بأزهار.

ولم يدخل الهلال كرمز رسمى إلا حين قرر السلطان سليم الثالث فى القرن التاسع عشر الميلادى تكوين جيش نظامى على غرار الجيوش الأوربية، وجعل العلم الإمبراطورى على شكل هلال مع نجمة على أرضية حمراء محاكاة للأعلام الرسمية الأوربية واستمر العلم التركى بهذا الشكل فى تركيا عندما أصبحت جمهورية عام ١٩٢٣م.

أما الدولة الثانية التى أدخلت الهلال فى علمها فهى تونس، فى عهد حسين الأول (١٨٢٤-١٨٣٥م) وذلك على أرضية حمراء. وكان لمصر علم ذو هلال أبيض على خلفية حمراء أثناء الحكم العثمانى ثم استبدل ١٩٢٣م بأرضية خضراء مع نجوم ثلاث. ومن البلدان التى أدخلت الهلال فى أعلامها أيضا باكستان عام ١٩٤٧م عند إنشائها وليبيا عام ١٩٥١م والملايو ١٩٥٠م التى يظهر الهلال فى أعلام بعض ولاياتها أيضا، وماليزيا ١٩٦٣م وموريتانيا ١٩٦٠م والجزائر ١٩٦٢م. وهذه القائمة لا تضم العديد من البلدان أو المنظمات التى أدخلت الهلال فى أعلامها وهذا يؤكد أن الهلال منذ القرن التاسع عشر الميلادى قد أصبح يمثل رمزاً للإسلام مصحوبا فى الغالب بالنجوم.

ولهذا السبب أيضا ظهر الهلال على كثير من طوابع الدول الإسلامية، وأول طابع من هذا القبيل هو الصادر عام ١٨٦٣م فى تركيا.

وفى الولايات المتحدة، اتخذ الهلال تمييزا لمقابر المسلمين الذين دفنوا فى المقابر الرسمية، والصليب لمقابر المسيحيين ونجمة داود لمقابر اليهود، كما اتخذ المسلمون السود فى أمريكا شعارا لهم يضم هلالا مع نجمة خماسية على أرضية حمراء مقرونا بكلمات الإسلام والمساواة والعدالة والحرية.

وبالإضافة لذلك فما زال الهلال يستخدم لأغراض الزينة فى السجاجيد والحلى، وبصورة فجة كتزيين لتجهيزات الإبل وصكوك الملكية وعلامات (شعار) للقبائل.

على يوسف [د. ايتنجوازن R.Ettinghausen]

هلال، بنو

هلال. الجد الأعلى لقبيلة بنى هلال، ويرجع أصله إلى مصر، ووالده عامر بن صعصعة، وتنقسم هذه القبيلة إلى ثلاثة بطون، الأثباج والرياح، والزغبة وقد لعبت هذه القبيلة بالقطع دوراً فى أيام العرب قبل الإسلام، وكذا فى أحداث الإسلام كحادثة بئر معونة. ومن المحتمل أنهم لم يدخلوا الإسلام إلا بعد انتصار النبى [ﷺ] على هوازن عام ثمانية من الهجرة. ولكنهم لم يشتركوا فى الردة، ككل أبناء عامر بن صعصعة. وقد ظلوا بنجد، موطنهم الأصلى، أطول من قبائل أخرى بالمنطقة. ورغم ما اشتهروا به من شجاعة، فهم لم يحققوا أمجاداً تذكر أثناء الفتوحات. وخلال القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى دعى بعض من بنى هلال الهجرة لمصر، حيث تكاثروا. ورغم هذه الهجرة، فإن قلاقلهم لم تنقض، خاصة فى عهد العباسيين حين اشتركوا مع القرامطة فى إشاعة الفوضى فى الدولة. وبعد دحر القرامطة هجّر الخليفة الفاطمى العزيز بن المعز أعداداً كبيرة منهم إلى صعيد مصر. ويتفق هذا مع كون مصر مكان جذب للبدو من الجزيرة العربية، وبسبب كثرة ما قاموا به من سلب ونهب وحرب فيما بينهم، حرم عليهم عبور نهر النيل. وحين نقض المعز بن

باديس الزيرى عهده مع الخليفة الفاطمى المستنصر، واعترف بالخليفة العباسى، أشار وزير الخليفة الفاطمى عليه أن يحفز بنى هلال لغزو المغرب العربى انتقاماً منه.

وبدأ بنو هلال الغزو فى ٤٢٢هـ/ ١٠٥٠م، مكتسحين برقة فى طريقهم وعبثاً حاول بن باديس وقف زحفهم. وفى رمضان من عام ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م دخل بنو هلال القيروان. واستمرت القلاقل والحروب مشتعلة إلى ما يقرب من القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى، حين بدأ هؤلاء البدو فى الامتزاج بالسكان.

ولم يكن لغزو بنى هلال كبدو قليلى التمسك بالدين أثر كبير على انتشار الإسلام بين البربر، بل الأحرى القول بأنهم هم الذين تأثروا دينياً بما كان فى المغرب من تدين، وسرعان ماذاب بنو هلال فى السكان الأصليين. ويمكن القول بأن أغلب الناطقين بالعربية من البدو فى المغرب الحديث هم من نسلهم.

[ه. إدريس]

السيرة الهلالية

تعتبر قصة غزو بنى هلال لأفريقيا والمعارك التى خاضوها مصدراً خصباً للقصص والروايات التى تمثل فلكلوراً شعبياً بما فيها من قصص بطولة وحب ورومانسية، وهذه القصص هى أقرب للأساطير الشعبية منها للقصص التاريخية. ومن أشهر هذه القصص حروبهم ضد الزناتي خليفة حاكم تونس. ولهذه السيرة قيمة كبيرة فى الدراسات اللغوية والحضارية.

المصادر:

(١) موسى سليمان: الأدب القصصى عند العرب. بيروت، ١٩٥٦م.

(٢) R. Basset: *Un épisode d'une chanson de geste arabe, in Bull. de Carr.* Afr., i88s/-2;

(٣) A. Bel:, *La Djâya, chanson arabe Précédée d'obseruations sur quelques légendes arabes et sur la gestedes Banü Hiläl,* in J A, 1902-;

علي يوسف [شيلفر J. Schleifer]

همايون بادشاه

همايون هو ناصر الدين همايون بادشاه أكبر من ظل على قيد الحياة من أولاد ظاهر الدين محمد باثر بادشاه، وثانى حكام هندوستان وكابل من الولاة المغول، وقد ولد فى كابل فى الرابع من ذى القعدة سنة ٩١٣هـ (=٦ مارس ١٥٠٨م). وقد عهد إليه بولاية كابل وإدارة حكومة بَدْخشان ولما كان صفر من سنة ٩٣٢هـ (ديسمبر ١٥٢٥م) انضم إلى بابر فى كابل للاغاره على الهند وشارك فى معركة «بانبات» وحاصر بنفسه آجراً حيث أخذ الماسة الكبرى التى أهداها بعد قليل إلى شاه طهاسب، وخرج على رأس قوة عسكرية لمحاربة الاحفان الذين وراء الطانج ثم عاد إلى أجرا فى ربيع الثانى سنه ٩٣٣ هـ (يناير ١٥٢٧م)، ولما كان اليوم الثالث عشر من جمادى الثانية ٩٣٣هـ (= مارس ١٥٢٧م) قاد الجناح الأيمن فى «خانوا» ثم رحل فى الشهر التالى إلى «بَدْخشان» حيث قاتل «الأزبك» لأسترداد سمرقند، ولما تم عقد الصلح فى ٩٣٥هـ (= ١٥٢٩م) عاد إلى الهند وسقط فريسة لمرض خطير إلاّ أنه استرد عافيته، وعلى الرغم من قيام مؤامرة أريد بها تنحيته قَسْرًا، إلاّ أن الخطبة ظَلّتْ تقرأ باسمه فى «أجرا» لمدة ثلاثة أيام بعد موت يناير» يوم ٩ جمادى الأولى ٩٣٧هـ (= ديسمبر ١٥٣٠م).

وحدث بعد توليه الحكم أن تقدم أخوه «كاْمران» من كابل إلى لاهور، أما هُمَايون فقد تسلم «البنجاب» و«قَنْدهار» وكابل، أما أخوه الثالث «هِنْدال» فقد أخذ «مواتْ» وأخذ أخوه «عسكرى» سمبْهل. وقد تمكن همدان فى سنة ٩٣٧هـ (= ١٥٣١م) من إخضاع «راجا» كالنجار وزحف بحملة ضد الأفغان متقدماً من ناحية «بهار» كما أنه حاصر «شيرخان» فى «شتار» ثم عاد فى سنة ٩٣٨هـ (= ١٥٣٢م) إلى «أجرا». وأسس همايون بادشاه مدينة «هادين بناه» فى دهلى فى محرم ٩٣٨هـ (= أغسطس ١٥٣٣م)، وفرغ من إقامة حصونها وقلاعها فى شوال ٩٤٠هـ حين عاد إلى «أجرا» مرة ثانية. ولقد واجه همايون بعدئذ تحركات

سلطان بهادر شاه حجرات، فغادر أجرا فى فبراير ١٥٣٥م، والتقى جيشه بجيش عدده وتّمت محاصرة بهادر شاه فى «مَنْدسور» الذى اضطر بعد شهرين من القتال إلى ترك جيشه والفرار إلى «مندو» التى خّربها همايون الذى راح يطارده حتى اضطره للهروب بحرا إلى «ديون»، وتمكن همايون من التغلب علَى الحجراتين الذين كانوا بقيادة «عماد الملك» وحينذاك عهد بها إلى «عسكرى» الذى مالبث أن تركها فى مايو ١٥٣٦م وراح هو وهمايون يتسابقان للاستيلاء على «أجرا» فلما تمكن من الاستيلاء عليها أقام بها عاماً غادرها بعده للقضاء على قوة «شيرخان صور» المتنامية فى شرقى الهند فدخلها ففر منه شيرخان الذى مالبث أن عاد فهزم قوات همايون مغتنما فرصة الاضطرابات والمنازعات الأسرية بين همايون وبين أخويه «هنداك» و«عسكرى» وجرت أحداث أدت إلى قتال لم ينجح فيه همايون إلاّ بشّق النفس، وانتهى الأمر أخيرا بفراره ملتمسا حماية شاه طهماسب له واستضافته إياه، وأمضى سنة فى إيران، واستقبل استقبالاً ملوكيا فى «هرات» وسافر فزار قبر الإمام الّرضا بمشهد، ومن هناك مضى إلى نيسابور حتى بلغ قزويين حيث لحق بمعسكر «شاه طهماسب» فى منتجعة الصيفى فى أغسطس ١٥٤٤م حيث أهدى إلى طهماسب جوهرته العظمى واضطر لتوقيع أوراق أعلن فيها اعتناقه المذهب الشيعى، وبقى معه قرابة شهرين، فلما رحل عنه رحل وفى صحبته اثنا عشر ألف من الجند الفارسى لمساعدته، فزار فى سفره هذا «تبريز» و «أردبيل» ثم عاد إلى فهد فى رمضان.

ولما كان محرم ٩٥٢هـ (= مارس ١٥٤٥م) وصل إلى «قندهار» لكن احتلها «عسكرى» فى سبتمبر بقواته الفارسية غير أن «همايون» استطاع استردادها من أيدى العسكر الفارسى بعد ذلك بشهر واحد، ثم تابع زحفه إلى «كابل» واستولى عليها دون قتال فى نوفمبر ١٥٤٥م، ثم مضى إلى «بْدَخَشان» إلاّ أن المرض داهمه فى الخريف، ومالبث أن عقد الصلح مع «سليمان حرزا» وزحف إلى كابل فى

منتصف الشتاء، وحينذاك فر منها «كامران» خوفا من «الأوزبك»، غير أن المنازعات التى شبّت بين كبار رجال المندل عطلته عن متابعة زحفه حتى يونيو ١٥٤٨م حيث قاتل «كامران» فى «بَدْخشان» وحمله على الاستسلام له وحينذاك عاد «همايون» إلى «كابل».

وخرج همايون فى ربيع ٩٥٦هـ (= ١٥٤٩م) لقتال «بير محمد خان» لكنه أضطر إلى الرجوع إذ لاقى الهزيمة خارج «بلخ» بل لقد هاجمه «الأزبك» وتلت ذلك سلسلة من الهجمات والمناوشات انتهت باسترداده «كابل» لثالث مرة وهزيمته «كامران» فى موقعه «عش تَرْجرام»، فلم يكن من «كامران» إلاّ أن حالف القبائل الأفغانية، وحدث أن قُتل «هندال» أخلص إخوة همايون له فى هجوم ليلى، وتمكن همايون من هزيمة القبائل الأفغانية مما أدى إلى فرار «كامران» إلى الهند فسلّمه «سلطان آدم جكّر» إلى همايون الذى سمل عينيه فى أغسطس ١٥٥٣م وبذلك أمكن لهمايون أن تكون له أخيرا السيطرة على كل مصادر دخل أسرته.

واستعّد وهو فى كابل للزحف على هندوستان لكنه اكتشف خيانة من أحد أعدائه فتوقف عن الزحف مدة عام ثم تابعه فدخل «لاهور» فى فبراير ١٥٥٥م، ثم التقت جيوشه الكثيفة بقوات «سكندر شاه سور» فهزمتها هزيمة ساحقة فى شعبان ٩٦٢هـ (=يونيو ١٥٥٥م) ودخل همايون مدينة دهلى وجلس على العرش، حتى إذا كانت ليلة السابع من ربيع الأول ٩٦٣هـ (= ٢٠ يناير ١٥٥٦م) صعد همايون إلى سطح مكتبه ليشاهد طلوع «فينوس» وبينما كان راكعا لصلاة العشاء زلت به قدمه فسقط على السلم وأصابته كسور أفضت إلى موته يوم ١٣ ربيع الأول (= ٢٦ يناير ١٥٥٦م).

ولقد ورثت همايون حكومة ممزقة وتركة من المنازعات والخصومات الأسرية وكانت مدة حكمه التى بلغت اثنين وعشرين عاماً صراعاً عنيفاً طويلاً ضد أفراد أسرته لاسيما أشدهم ضراوة «كامران»، إلى جانب مقاتلته الأعداء الخارجين. ولقد كانت تنقصه

خبرة أبيه الحربية، وتميّزت حياته بأنها كانت سلسلة من المخاطرات الحربية فى مناطق جغرافية مختلفة، لكنه أظهر العزيمة بعد نفيه الفارسى وقاد عسكره إلى النصر الأخير وإلى فتح بلاد تسلمها ولده «أكبر»، واتسم فى أيامه الأخيرة بالروح الانسانية وتجّنب الاضطهادات المذهبية وكان ولوعاً بالرياضيات والفلك ونظم الشعر الفارسى وكان يأمر بالكتب أن تحمل معه فى أسفاره.

المصادر:

(١) جلبدان بيجوم: همايون بأمه .

(٢) جوهر افنابشى: تذكرة الواقعات.

(٣) سيدى على الرئيس: مرآة المماليك.

(٤) Hadi Hasan: *The Unique dwon of Humayun Bodshah* (1951)

(٥) w. Ershine: *Hist. of Zudia under the sanereigns of the Hquse of Taimin* (Laud. 1854).

بدرية الدخاخنى [س. ديجبى S. Digby]

همايون بهمانى

همايون بهمانى هو ثالث حكام أسرة بهمان (تولى الحكم من ٨٦٢ حتى ٨٦٥هـ = ١٤٥٨ حتى (١٤٦٠م) وكان أكبر أولاد علاء الدين أحمد الثانى الذى اختاره وليا لعهده قبل وفاته بأشهر قلائل كما أفهمه كيفية حكم مملكته وإدارة شئونها حسبما يقول نظام الدين بخشى فى كتابه طبقاتى أكبرى، ولما اعتلى العرش لقب بعلاء الدنيا والدين همايون شاه بعد أن َواَجه تجمعات عدائية خارج قصره ولكنه شق طريقه بينها وطرد أخاه حسناً الذى كان يقود هؤلاء المناهضين له، ولما اعتلى العرش خطب فى الأمراء خطبةً حفظها لنا سيد على طباطبا فى كتابه برهان المآثر، ثم آختار «محمود َجوان» وزيرا أكبر له.

ولم يقم همايون بهمانى خلال فترة حكمه بحملات خارجية، أو يبدو أن اهتمامه كان منصباً على إيجاد توازن بين الجماعات المتصارعة وتثبيت أركان مملكته، ولقد صادف متاعب جمة من جانب أشّد الناس قرابة إليه، فلقد ثار

عليه «سكندر خان» بن جلال خالد الذى لم يقنع بان يكون «سپاسلار» تلنجانا، فحاول همايون تهدئته وساله ولكن سكندر خان أراد أن يقاسمه المملكة فنشب بينهما قتال انتهى بمقتل سكندر إذ وقع من فوق فرسه، ولقد أدّى ذلك إلى إرسال حملة تأديبية ضد «راجات» تلنجانا الذين آزروا المتمّردين وقام أخوه حسن وأعلن نفسه ملكا فحاربه همايون فهزمه ففر فأمسكه والى «بيجابور» وأرسله مكبلا بالسلاسل إلى همايون فقتله وقتل معه جميع من عاونوه فى تمّرده وخروجه عليه واستعمل الشدة فى معاقبتهم عقاباً حمل مؤلف «فرشْتا» على أن ينعته بالظالم، وإذا كان صاحب «برهان المآثر» أقّل قسوة فى حكمه من صاحب «فرشتا» الاّ أنه أشار إلى وحشية وفظاظة همايون بهمانى، ويبدو أن الكراهية كانت شديدة حتى لقد أشيع محليا أن قبر همايون بهمانى قد انشّق شقين وقال الناس «إن الله أبى أن يضمه القبر» ونزلت هذه الفكرة من نفوس الناس منزلة العقيدة ولكن حقيقة الأمر هى أن صاعقة نزلت سنة ١٣٠٠هـ (=١٨٨٢م) فشطرت الضريح.

على أن وزيره «محمود حاوران» يورد رأياً يخالف القول السابق تمام المخالفة فهو يمتدحه ويثنى الثناء العاطر على عدله وشفقته، وهذا مانراه من كتاب صدر حديثا (١٩٤٨م) هو «رياض الانشاء». والواقع أنه لم يكن هناك من شئ يشين اسم همايون بهمانى فى العامين الأولين من حكمه، أما معاقبته من أرادوا اغتصاب عرشه فلم تكن بالأمر الشاذ ولم يكن فيها من القسوة مايعتبر خروجاً على عصره. ويعلل البعض شدته هذه بما كان يعانيه من ضعف صحته.

المصادر:

(١) H. sherwani: *The great Bahmani Wazir*

(٢) G. Yazdami: *Bidar, its hist 7 manuments*

بدرية الدخاخنى [ج بيرتون بيج J. Burton - Page]

هندوستانى

تستخدم فى الهند لتعنى ـ فى شئ من الخلط ـ ثلاثة أشكال مختلفة من اللغة ـ والشكل الأول والثانى معروفان شائعان.

١ ـ كمرادف للغة «الأردية» كما يتحدثون بها فى شمال الهند بمعنى لغة المسلمين فى هندوستان على عكس اللغة التى يتحدثون بها فى «دكا».

٢ ـ كاسم يطلق على هذه اللغة من الحديث التى هى الصفة المشتركة للأردية والهندية وفيها كلمات مستعارة من الفارسية أو السنسكريتية .. وهى اللغة التى يمكن للفلاح القروى المسلم أن يتحدث بها مع القروى الهندى والعكس بالعكس. وفى هذا الشكل يمكن استخدام الكلمات المستعارة من الفارسية بحرية تامة من جانب الهندوس والمسلمين.

٣ ـ محاولة واعية ولأسباب سياسية ـ من أجل لغة يتقبلها المسلمون والهندوس فى الحديث والكتابة. وبالأخص اللغة المكتوبة لحركة هندوستانى التى ظهرت فى الثلاثينيات والأربعينيات. ويمكن أن نتبين فى هذه الحركة، التى نشطت فى المؤتمر القومى الهندى، محاولة سياسية، لاسترضاء كل من المسلمين داخل حزب المؤتمر وحزب الرابطة الإسلامية ولكن آمال الحركة فى ترسيخ هذه اللغة «الهجين» كلغة قومية للهند لم تتحقق، وظلت تنحسر فيما بين ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥م وهى فترة الحرب العالمية الأولى، وبعد ذلك لم تعد هناك ضرورة لإحيائها.

بهجت عبدالفتاح [ج. بيرتون بيج J. Burton-Page]

هندو ـ شاهى

أسرة محلية تسكن شمال الهند ـ كانت أول خصوم ألداء للتوسع الغزنوى والإسلامى فى البنجاب ويقول «البيرونى» فى كتاب تحقيق ما للهند «أنهم فى الأصل اتراك من التبت كثر عددهم فى وادى نهر كابول ـ وفى اثناء القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى حل محل الهندو شاهى الأول،

اسـرةمن البراهمـة فى عهـد أول اثنين حكمـا من الغزنوييــن وهما سكبتكين و «محـمود» استـطاعت هذه الأسرة أن تكون مملكة قوية تمتد من «لامغان» إلى «مولتان» والتلال التى تقع إلى الجنوب من كـشمـير وفى الحـملات التى كـان يشنهـا سـبكتكين عـلى وادى كـابول هاجم راجـا «جـيبـال» الهندوشـاهى ـ وهزمه مـرتين ـ وقام محمـود بتكثيف القتـال، وتم أسر «جيـبال» وبيع رقيـقا فى خراسان وفى عام ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨ ـ ١٠٠٩م تم طرد خليفـة «آنندبال» من «بيـشاور» وبالرغـم من جهـود ولده ـ تريلوجـابنال» ـ لحـشد تـأييد الأمـراء الآخـرين الذين تتـهددهم الاخطار فـإن الأتراك الغزنويين طاردوه حـتى شرق البنجـاب ـ وبوفـاته عـام ٤١٢هـ/ ١٠٢١ ـ ١٠٢٢م لم تعـد هذه الأسـرة العقبة الكبيرة أمام تقدم الغزنويين تجاه حوض نهر جانـج ـ حومنا، بالرغم من أن بعض أمـراء الأسـرة لجـأوا إلى كشمير، واقام الأخرون إمارات صغيرة مستقلة فى جبال «جنرال» و«جيلجيت»

المصادر:

البيرونى: الهند.

- H.C.Ray: *The dynastic history of Northern Im dia*

بهجت عبد الفتاح [س. أ. بوثورث C.E. Bothrworth]

هوارة

هوارة اسم يطلق علـى جمـاعـة من البـربر، واذا نحـينا جـانبا الأسـاطيـر العــربيــة الـتى تزعم أنهـم من أصل يمينـى فاننا يجب أن نذكر أن المـؤلفين العرب لايتفقون على مكانهم فى الأسرة البربرية، فالجغرافى المسلم الإصطخرى يعتـبرهم فرعا من طائفـة البُتْر البربر على حين أن النسابة العرب الذين أورد آراءهم ابن خـلدون فى تاريخ الـبــربر يعـدونهم قبـيلة من جـمـاعة البـرانس قـائمـة بذاتهـا وأنهم من نسل هوّار أوْ ريغ بن بُرْنوس، أما النسـابة البربرى.. «سـابق بن سلمـان الـمُطمـامى» وابن حـزم فـيردانـهم إلى «هوارة» أى انهم من ذريـة «أدّاس بن سَّجيك»وانهـم من البــربر البُتْر وبـذلك يتــفــقــان مع الاصطخرى، وقبائل هوارة كـثيرة منها

أدّاسة، والـهُطبـطـا وبـنـو ارْ مَرْيـان، والقَلْدين او الكَملان، ولهـانة، ومنْدَاسة، وترهونة، وورْفلة، وورْغه وزكّاوَة.

وكان بنـو هوّارة يعيشـون فى بلاد أياس أى طرابلسى من أقاليم الروم مع غـيـرهم من القـبـائل البـربرية ومـثل «نفوسـة»و «زناتة، و«لواتة» زمن الفتح الاسـلامى، وهذا مـايذهب اليـه كل من ابن خرداذبة والمسعودى. على أنه يبدو أن جمـاعات كـثيرة مـن هوارة غادرت طرابلس وانتشرت فى الشمال الإفريقى وذلك فى العـقـود الأخيـرة من القـرن الأول للهـجرة، أعنـى زمن فرار البـربر من وجـــه الغــــزاة وأخـــذوا فى الاستـقرارفى غـرب افريـقية والمـغرب تحت قيـادة كُسَيلة ومن بعده الكاهنة. ثم تلت ذلك مـوجة بربـرية غيـر هاتين الموجـتـين زمن فـتنة الخـوارج وذلك حـوالى سنة ١٢٢هـ (= ٧٤٠م)، وقـد شـارك فى هذه الموجـة الأخـيـرة كل البربر عـلى وجه التقـريب، ويلاحظ أن الهـوارة الـذين اعـتنقـوا الاسـلام فى أواخـر القرن الاول ومـسـتهل الثـانى الهـجـرى اعـتنـقـوا عـقـائد الخـوارج وأصـبحـوا من الصفـوية والإباضيـة والنّكّارية وشـاركـوا فى كل ثورة من ثورات هذه الطائفـة بدءاً من الصفـوية بقيادة عكاشة وعـبدالواحد الهوارى ثم ثورة أبى الخـطاب عـبـد الأعـلى بن السِّمْح المعافرى الإباضى وانتهاءً بثورة أبى يزيد مـخلَـد بن كَيْداد، وحـدث فى أثناء هذه الفـتـرة أيـضـا أن بعض بنى هوارة (الذين اعـترفوا بسلـطان الأمراء الأغالبة) استقروا فى صقلية، إلى جانب هجرات أخرى لهم إلى غيرها، وقد أقرّ غـيرهم إقـرارًا اسمـيا بسلطنات أسـر شـمال افـريقـيـة المسلـمة الكبـرى بل وبحكومـة الأندلس، كـما أن بـعضـهم كـوّنوا لأنفـسـهم ومـن بين أنفـسـهم حكومـات مـسـتـقلة، ثم تسـرّب اليـهم الضـعف قـرب منتـصف القـرن الرابع بسبب ضغط الفاطميين عليهم، ثم ازداد هذا الضعف وضوحـاً فى القسم الأول من القرن السـابع الهجرى زمن الأمـير أبى زكـريا الحـفـصى فلم يعـد لهم أى شأن فى مـسيرة الأحـداث السياسـية، ومـا إن جاء عـصـر ابن خلدون حـتى كان الجانب الأكبر من بنى هوارة البدو قـد اندمجـوا فى قبـائل العرب الرعـاة

وقلدوهم في لغتهم وأسلوب حياتهم، بل لقد دفعوا لهم وللحفصيين الجزية، أما الهواريون الذين كانوا يعيشون فى المغرب الأوسط فقد فقدوا طابعهم الحربى الذى امتازوا به حينا وأدّى إلى انتصاراتهم، ثم تفرقوا أيدى سبأ كما يقول ابن خلدون، ولم يشذ عن هؤلاء سوى هوارة مراكش الذين كان لهم وضع يمتاز عن بقية اخوانهم بالعظمة لاسيما فى اقليم «تَمسْنَا» حيث أصبحوا من أقوى الجماعات فيه، كذلك نلاحظ أن ثار كثير من قبائل هوارة التى كانت فى السابق تتبوّأ قبائل الذروة فى القوة، ونستعرض الآن هوارة فيما بين القرن الثالث والعاشر للهجرة (التاسع والسادس عشر الميلادى)، فنستمد من ابن خلدون انهم استقروا فى زراعة الأراضى الممتدة ما بين الاسكندرية ومصر القديمة، كما أن طائفة اخرى من هوارة برقة هؤلاء قد ساهموا مع الجيش الفاطمى فى فتح مصر سنة ٣٥٨هـ (= ٩٦٩م) وأقطعهم الخلفاء الفاطميون جهات قاموا فيها بأدوار سياسية معينة.

أما فى طرابلس التى كانت مهد هوارة القديم منذ منتصف القرن الثانى فتعرف «بأرض هوّارة» وتجرى حدودها الشرقية عبر «تَوَرْغة» و«ودّان» حتى تبلغ «زالة» التى كانت تتبع فى العصور السالفة «مزاته» جيران هوارة الشرقيون، أما حدّها الشرقى فكان يمر عبر طرابلس»، التى كان أحد ابوابها يُعرف بباب هوّارة، ويسكن فى القسم الجنوبى منها هوارة طرابلس». ومن بين قبائل هوارة التى تسكن «أرض هوارة» كانت قبيلة «قَرقوزة» أما بنو «مصراته» فكانوا ينزلون المنطقة الساحلية من بلاد هوارة الذين اهتموا بالمتاجرة مع مصر كما يقول ابن خلدون وليو الإفريقى كما تاجروا مع بلاد الجديد وبلاد السودان، ويشير المؤرخون الإباضيون فى القرن الثانى الهجرى الى وجود قبيلة «مليلة» فى اقليم طرابلس، كما يذكر ابن عبدالحكم أن إقليم «لبدة» كانت تنزله قبيلة «مصلاته» التى كانت ذات شأن بارز فى القرن العاشر الهجرى، واذا

كانت قبيلة «وشتاته» قد اندثرت إلاّ أنها تركت اسمها فى قلعة تقوم جنوب جسر تَرْهونة، أما قبيلة «ورْفلة» (وتعرف اليوم باسم Orfella أورفلة) فكانت من القبائل التى تؤلف فى القرن الثالث للهجرة القسم الشرقى من الهواريين الطرابلسيين، وكانوا يعرفون بلهّانة وقد ثاروا فى سنة ٢٤٥ هـ ضد الأغالبة على أنه يجب أن نشير أيضا إلى أنه كان يعيش شرقى أرض هوارة قبيلة «منداسة» الهوارية.

ولقد ظل الهواريون الطرابلسيون بزعامة الإمامين الإباضيّين أبى الخطاب المعافرى وأبى حاتم الملزوزى (ت ١٥٥هـ) أكبر عضد ومؤيد للمذهب الإباضى، إلاّ ما كان من طائفة صغيرة من «قليلة» كانت سنية. وتشير المصادر العربية الى وجود دولة بربرية اباضية صغيرة فى «رَفزّان» فى مستهل القرن الرابع للهجرة وكانت «زَويلة» عاصمتها وتحكمها أسرة من بنى الخطاب الهواريين، كما كانت تعيش فى «فزان» أيضا فى القرن الخامس للميلاد وفى بلدة «تَمرْما» قبيلة هوارية تعرف ببنى «قَلْدين»

أما فى تونس فكانت تعيش فى الجنوب الشرقى منها وعلى مقربة من مدينة «قابس» قبيلة «زنزفة» الهوارية التى اعتنقت العقيدة الاباضية فى مستهل القرن الثانى وخضعت للوالى الرستمى، وكان فريق من بنى هوارة ينزل المنطقة الواقعة بين قابس وصفاقس فى ناحية تعرف بالمحرس ويُظن انهم وافدون عليها من طرابلس، ويقول ليو الإفريقى انهم كانوا يتكلمون نفس اللهجة البربرية التى كان يتكلمها سكان «جِرْبة»، كما أنه هناك مجموعة أخرى من هوارة كانت تسكن ـ كما تقول المصادر الاباضية ـ ما يعرف بباطن المرْج، وكذلك وُجد فى الغرب من هؤلاء وفى سهل القيروان وما يعرف بفحص القيروان جماعة أباضية، ويغلب على الظن أنها ممن جاءوا أصلا فى سنة ١٤١هـ (=٧٥٨م) مع عبدالرحمن بن رستم والى افريقية للامام الإباضى أبى الخطاب المعافرى، ثم جاء الأمير الفاطمى أبو

القاسم بجماعة من هوارة يسكنون جنوب «قسنطينة»، وأنزلهم سهل القيروان، ولكنهم ثاروا على المنصور الفاطمى سنة ٣٣٢هـ (= ٩٤٤م) وكانوا فى جيش الزعيم النُّكّارى المعروف أبى يزيد مَخْلد بن كَيْداد، كما أن أبا القاسم وطّن بعض الهواريين فى جبل «زغوان» فى جنوبى مدينة تونس، وكانت قبيلة بنى سُلَيم الهوارية تسكن ناحية فى شمالى «باجة» فى القرن الثامن، ولاتزال حتى اليوم جماعتان من هوارة هما بنو ورْغة وبنو وشتاته تعيشان فى ما يعرف بالتل الأعلى، ولما كان القرن الثامن الهجرى نزل بنو «ونيّفان» الإقليمَ الواقع فى سهل «مَرْماجنة»، وكانوا يعرفون فى ذلك الحين باسم «بلطة» فى ولاية باجة.

أما إذا جئنا الى الجزائر فنجد كثيرا من بنى هوارة فى جنوب قسنطينة «وشرقى » «وهران»، وقد ثار بعضهم فيما بعد سنة ٢٥٠هـ ٨٦٤م ضد الأغالبة وقد جاء إلى « الزاب» جماعات من هوارة حوالى سنة ٣٤٢هـ (=٩٥٣م) بعد أن أنزل المعز الفاطمى الهزيمة بالهواريين الاباضيين من أهل جبل «أوراس» ويشير اليعقوبى. إلى وجود بعض بنى هوارة فى غربى الزاب ، كما نزل بعض بنى هوارة بين غيرهم من البربر فى أوراس ، ووجدت طائفة من الهواريين الاباضيين فى مستهل حكم الامام الرستمى عبدالوهاب بن عبد الرحمن ، وقد وردت الإشارة الى وجودهم هناك بعد مائة عام فى كتابات اليعقوبى ، وقد استطاع ابويزيد مَخْلد بن كيداد (وكانت أمه من أصل هوارى) ان يدعو إلى المذهب النكارّى بين من جاء بهم من هوارة فاستجابوا له وأخلصوا فى استجابتهم لما دعا اليه ، ويشير ابن حوقل الى قبائل «لهانة» التى كانت تعيش فى «دوفانة»، المعروفة اليوم باسم عَيْن دوقاته وترد الإشارة فى المصادر العربية إلى جماعة من الهواريين من «بنى كَمْلان » ينزلون فى سهل« هُدْنة» الذى كان يسكن فى شماله زمن البكرى قبيلة بنى «يَغْموراسنْ» القوية . ولقد ثارت هوارة ضد الإمَام عبد الوهاب بن

عبد الرحمن بن رستم (١٦٨ـ٢٠٨هـ) واحتلوا وادى «منه» وأقاموا دولة صغيرة لهم يحكمها أسرة بنى مصالة وكان من أملاكها قلعة هوارة التى تعرف اليوم باسم قلعة ابن رشيد .

أما إقليم «أهجار» المنسوب الى قبيلة من الطوارق بهذا الاسم فيقول ابن خلدون إن جماعة منهم نزلته واستقرت إلى جانب قبيلة «لمطة» فى «بلاد السود» ويقول ابن بطوطة الذى زار هذه الناحية سنة ٧٥٤م إن رجالها يضعون القناع على وجوههم ، ولم يكن ثمة شىء يعرف عن هذا الاقليم قبل القرن الثامن أى قبل دخول هوارة هناك بعد هزيمتهم امام القائد الفاطمى المعزّ سنة ٣٤٢هـ (=٩٥٣م) ، ويقتبس ياقوت عبارة من جغرافية المهلبى المفقودة تشير الى وجود دولة هامة فى وسط افريقية تحكمها قبيلة من هوارة .

أما عن مراكش فلا يعرف شىء على وجه التأكيد عن تاريخ القبائل الهوارية هنا ، وإن كان الأرجح أنهم جاءوا إلى مراكش مع قبائل بربر أفريقية والمغرب الأوسط ، والذين يقول صاحب البيان المغرب أنهم ذهبوا إلى طنجة مع حاكم هذه المدينة المسلم الذى تم على يده فيما بعد فتح أسبانيا وهو طارق بن زياد، وتوجد طائفة من هوارة اليوم فى وادى «تَفْرطة» ، وكان بنو «رزين» يقيمون فى «الريف» فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى)، كما نجدهم فى القرن الخامس أقاموا بلدة تسمى هوارة بين طنجة وسبتة، كما يوجد اليوم ديار «هوّارة الحَجَر» فى «الريف» وهؤلاء الهواريون هم الذين قُسْمت بلادهم وآلت إلى يد الأمير داود الإدريسى، كما ظهرت فى القرن الخامس الهجرى جماعة من هوارة بنى زياد تعيش فى بلدة «زلول» قرب «أزيلة» وعلى مقربة من فرع آخر من هذه الجماعة تعرف باسم هوارة الساحل، وكان بعض من هوارة يعيشون بين طوائف البربر التى تنزل إقليم فاس، وتعرف هذا من «البكرى»، كما نعرف منه أيضا أن طائفة منهم كانت تنزل موضعا يعرف بوشّتاتة» قرب فاس كذلك ، وكانا

هوارة وزنانة فى القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) ينزلون إقليم «تامسْنا» غربى مراكش وكانوا حلفاء لبنى مرين، ويذكر ليو الإفريقى أنه كان فيهم مائتان وستون ألف محارب، كما أنه لايزال يعيش حتى اليوم جانب كبير من هوارة على جانبَىْ الطريق الأسفل من «واذسوس»، ويذكر الإدريسى (٥٤٩هـ = ١١٥٤م) أن أهل «أغمات» وهى مدينة تقع إلى الجنوب من مراكش كانوا يتاجرون من «بلاد السودان» وكان أهل هذه المدينة من هوارة، ثم نأتى أخيرا إلى ليو الإفريقى فنراه يذكر أن بعض هوارة كانوا يعيشون فى زمنه فى إقليم «سجلماسة».

أما عن هوارة فى أسبانيا فنرى أن بعضهم غادر مراكش الشمالية فى وقت مبكر ورحلوا إلى الأندلس وكانوا ـ كما يقول ابن خلدون ـ مع طارق بن زياد وأقاموا فى مناطق قاصية يمارسون حياتهم فى استقلال شبه تام عن الأمراء الأمويين، وقد برزت أسرة هوارية تعرف ببنى ذى النون وكانت لها السيطرة فى إقليم «سنت برية» Sant avera التى ترد الإشارة إلى قيامها فى سنة ١٥٨هـ (٧٧٥م) بالتحرر على الأمير عبدالرحمن الأول ويشير الاصطخرى إلى وجود بعض بنى هوارة فى ذلك الإقليم، كما أن أسرة ذى النون كانت لاتزال موجودة فى القرن الخامس الهجرى، وكان يجاور «سنت برية» من ناحية الشرق جماعة أخرى من هوارة هم «بنو رزين» الذين وفدوا إلى الأندلس من شمال مراكش، واستقروا به منذ زمن واتخذوا مقامهم فى الناحية التى عرفت باسم مضارب «سهلة بنى رزين» وهى المعروفة فى الخرائط الحديثة باسم Albarracin ولقد ظلت هذه الأسرة تعيش فى الظل فى القرون الأولى من الحكم الأموى، إلا أنها أخذت فى الظهور، والأهمية فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى، كما أنها أصبحت دولة مستقلة بعد سقوط خلافة قرطبة، وإذا أخذنا بما يقوله صاحب البيان المغرب من

وجود إقليم قريب من بلنسية يدعى .. «ساقية هوارة» فمعنى ذلك أن هوارة كانت فى هذه الناحية، أما الاسم الحالى لهذه الناحية فهو «مصلاتة» وواضح أنه مستمد من اسم قبيلة مصلاتة.

أما فى صقلية فقد كان بها جماعات من هوارة وذلك ما نستفيده من المصادر العربية. والوثائق النصرانية على السواء وكذلك من مطابقة أسماء الأماكن، ولقد ساهم هوارة أفريقية مع الأغالبة فى فتحهم للجزيرة سنة ٢١٢هـ (= ٨٢٧م) وظلوا مقيمين بها زمنا طويلاً، وكان ببالرمو حتى سنة ٥٩٢هـ (١١٩٦م) جماعة من هوارة من بين قبائلها قبائل مسراته وماليلا وكركورة، ويبدو أن بعضا من هؤلاء الوافدين الهواريين ظلوا على وفائهم للمذهب الإباضى، ويبدو مما ذكره الوسيانى المؤلف الإباضى فى القرن السادس للهجرة أن الهواريين الذى كانوا حينذاك فى صقلية كانوا على اتصال بأهل مذهبهم فى شمال أفريقية، كما أننا نستمد مما ورد فى مؤلف إباضى آخر وهو «ذكر أسماء بعض شيوخ الوهبيّة» أن «قصر يانو» فى صقلية والمعروف باسم Castrogiovanni كان يعتبر الحد الشمالى للإقليم الذى يعيش فيه الإباضيون.

هذا ما يتعلق بهوارة فى كل من برقة وطرابلس وفزان والجزائر ومراكش وصقلية والأندلس كما أورده «لتفيكى». أما عن هوارة فى مصر والسودان، فقد لعبت هوارة دوراً رئيسيا فى مصر وقد تمصروا تماماً، وكانت إقامتهم الأولى فى إقليم البحيرة وصاروا القبيلة ذات النفوذ الأكبر هناك، كما استقر بعض بنى هوارة فى مصر العليا على يد برقوق حوالى سنة ٧٨٢هـ (١٣٨٠م) فقد أقطع شيخهم اسماعيل بن مازن (جرجا)، ثم جاء بعد ذلك عمر (ت ٧٩٩هـ = ١٣٩٦م) الذى أقام لهم أسرة كانت لها حكومة طوال القرنين التاليين حتى إذا ولى أمر هوارة شيخهم محمد أبو السنون بدأ عهد من الرخاء والرفاهية بسبب تقدم زراعة السكر، وأخذت هوارة

تنتشر فى الصعيد حتى أنهم فى سنة ٨١٥هـ (=١٤١٢م) أغاروا على أسوان وعاثوا فيها فسادا وتخريبا ثم صدهم بنو الكنز وهم قبيلة نوبية عربية وكان والى قوص وإخميم يمثل السلطنة المملوكية فى بلاد هوارة، إلا أن هذا التعيين لم يعد له وجود حين تم فتح مصر على يد العثمانيين (٩٢٢ - ٩٢٣هـ = ١٥١٦ - ١٥١٧م)، فأصبح الحاكم الأمير على بن عمر نائبا للسلطة الحاكمة فى مصر العليا ويسميه ابن إياس «بمتولى جهات الصعيد» وينعته أيضا «بشيخ عربان الصعيد»، وقد استمر حكم بنى عمر ما يقرب من ستين سنة ثم مالبث أن صار شوكة تقضى مضجع الحكم العثمانى، ولذلك فقد جُرِّد بنو عمر رسمياً من كل قواهم وسلطانهم فى سنة ٩٨٣هـ (=١٥٧٦م) وتولى حكم الصعيد شخص يعرف باسم «سليمان بك»، على أن هوارة استعادت ما كان لها من قوة على يد الأمير همام بن يوسف الذى كسفت شمسه كل حكام الصعيد الذين انغمروا فى المنازعات السياسية للنظام المملوكى الجديد، ونعم الصعيد أيام همام بن يوسف بشئ من الهدوء النسبى والرخاء حتى ليصفه الجبرتى بأنه كان جوهرة بين الشيوخ العرب، فكان سخىّ الكف صادقا أمينا، أما الرحالة «بيركهاردت» فقد نال من سيادة هوارة لما ذكره عن ابتزازهم التجار، وانزالهم القبط إلى مرتبة العبيد، وكان «همام» هذا من جماعة القاسمية المملوكية الجديدة، الذين انتقلت منهم طائفة كبيرة إلى جانب همام بعد انتهاء سلطتهم بالقاهرة، ولقد قام همام ابن يوسف فى أخريات أيام حياته بدور فعَّال فى السياسة المصرية بما بذله من معاونة كبيرة لكبار رجال البلد الذين انتزعت الدولة قوتهم فى القاهرة، فكانت له علاقة طيبة على وجه الخصوص بصالح بك آخر كبار القاسمية الذى نفاه «بلط قَيات على بك» سنة ١١٧٨هـ (=١٧٦٥م)، ولما جاء على بك هذا إلى مصر لائذا بها فى صيف ١١٨٠هـ استطاع همام أن يوثق

ما بينه وبين صالح وبذلك تمكنّ الاثنان من هزيمة أعدائهما واسترداد القاهرة، وبعد أن تم لعلى بك تدبير اغتيال صالح سنة ١١٨٢هـ (= ١٧٦٨م) قام همام بن يوسف بمساعدة أتباع أنصار الراحل فى الاستيلاء على أسيوط واستردادها من يد والى مصر العليا الذى عيّنه على بك، غير أن الهزيمة لحقت بالثوار وبهمام بن يوسف الذى اضطر للهروب حيث وافته منيته قرب مدينة «اسنا» يوم الثامن من شعبان سنة ١١٨٣هـ (= ٧ ديسمبر ١٧٦٩م) وبموته انتهت عظمة وسلطان هوارة السياسى وإن كانوا قد ظلوا محتفظين به حتى عهد محمد على باشا بأهميتهم الاجتماعية والاقتصادية، وبعد أن تم لإبراهيم باشا استئصال شأفة المماليك فى مصر العليا مضى فصادر «الالتزامات» وغيرها من مصادر دخل النظام القديم وذلك سنة ١٨١٣م، وأدّت هذه السياسة إلى تحطيم ذرية همام، واندمج رجالهم بالتالى فى جمهور الفلاحين.

أما فى السودان فكانت هناك جماعتان من هوارة ذاتى صلات بهوارة مصر، ولقد هاجر «الجلابة» من هوارة إلى كردفان ودارفور خلال القرون الثلاثة الأخيرة وقدموا إليها كتجّار.

المصادر :

(١) اليعقوبى : البلدان ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٥٠.

(٢) ابن عبدالحكم،فتوح أفريقية والأندلس، ١٣٠، ١٧٤، ١٤٠.

(٣) ابن عذارى : البيان المقرب ١/ ٢٥، ٤١.

(٤) الشماطى: كتاب السير (١٨٨٤) ١٦١، ٢٦٠.

(٥) البيان والإعراب عما بمصر من الأعراب للمقريزى.

(٦) على مبارك: الخطط الجديدة.

(٧) H. Mac Micgeal: *History of Arabs in Sudan.*

مروان حسن حبشى [ايزنبرج Eisenberg]

هود عليه السلام

هو أحد الأنبياء العرب الخمس الذين ذكروا فى القرآن الكريم، حيث ورد فى ثلاثة مواضع مختلفة، وتوجد سورة تحمل اسمه. هى «سورة هود». وقد أرسل إلى قوم عاد ليحثهم على عبادة الله الواحد الأحد، ولكنه قوبل بالنكران والتشكك والتكذيب من أغلبهم، واتبعه فقط البسطاء. وعليه، عاقبهم الله بإرسال ريح صرصر دمرتهم. وتضيف المصادر أن قوم عاد عانوا من الجفاف ثلاث سنوات وأرسلوا وفداً إلى مكة ليدعوا الله أن يرسل إليهم المطر، فظهرت لهم ثلاث سحب، الأولى بيضاء والثانية حمراء والثالثة سوداء، فهبت عاصفة رهيبة على قوم عاد اتت على كل شئ وقضت على الناس أجمعين، إلا هودا عليه السلام وأتباعه. ويقال إن هودا عليه السلام ذهب مع المؤمنين إلى مكة حيث استقروا هناك. ومكث حتى وفاته عن عمر يناهز مائة وخمسين عاماً.

وتتحدث العديد من المصادر الإخبارية عن نسب هود عليه السلام ويردونه إلى عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح.

وقبر هود عليه السلام الواقع على جبل فى حضرموت، لايزال أحد المزارات الدينية، وإن كان تحديد القبر بدقة ليس بالأمر اليقينى، حيث يتردد أن قبره يقع بين بئر زمزم وأحد زوايا الكعبة (عند الهراوى) كما يشاع أن القبر يقع فى الجدار الجنوبى للمسجد فى دمشق.

المصادر :

(١) ابن قتيبة : المعارف، طبعة عكاشة، ٢٨، ٥٦.

(٢) الثعلبى : قصص الأنبياء، طبعة ١٢٩٠هـ.

وائل البشير [فنسنك، بيلات، A.J.Wensinck ،Ch. Pellat]

هود، بنو

بنو هود أسرة عربية الأصل حكمت سرقسطة من بلاد الأندلس وكانت من أهم دول ملوك الطوائف فى القرن

الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى). وهود كما هو معروف. رسول أرسله الله إلى قوم عاد كما جاء فى قوله تعالى«وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون». أما بنو هود الأندلسيون هؤلاء فيرجعون إلى رجل اسمه هود يقال إنه كان أول رجل من اسرته دخل الاندلس، ويزعم البعض أنه كان من حفده أحفاد سالم مولى أبى حذيفة أحد صحابة الرسول [ﷺ]، وان كان ابن قتيبة يقول فى كتابه المعارف أنه سالما هذا مات بلا ولد، ويرى آخرون أن الأصح فى نسبة هذه الاسرة أن يقال أنها جذامية وهذا ما يراه الكثيرون وان بنى هود الأندلس من نسيل روح بن زنباع الجذامى. ولقد كان أول هودىّ أشتهر فى التاريخ هو أبو أيوب سليمان ابن محمد بن هود الجذامى الذى عرف فيما بعد بالمستعين بالله، وتردد ذكر سليمان هذا قبل الثورة التى جعلت لملوك الطوائف السلطة العسكرية فى «الثغر الأعلى»، ولقد عاون سليمان التجيبيين أصحاب سرقسطة فى الحملة الفاشلة التى قام بها الخليفة المرتضى ضد غرناطة سنة ٤٠٨هـ (=١٠١٨م)، ولما كان سليمان واليا على «لاردة» استضاف الخليفة السابق هشام الثالث المعتضد حتى وافت الأخير منيته سنة ٤٢٧هـ. ولم يكد يتم اغتيال المنذر بن يحيى التجيبى حتى بادر سليمان بن هود فاحتل سرقسطة وذلك فى المحرم من سنة ٤٣١هـ (=سبتمبر ١٠٣٩م) وأصبح حاكما على مملكة شاسعة الأطراف تشمل معظم وادى ابرو بالإضافة إلى سرقسطة ذاتها ولاردة فى الشرق، وكذلك «وشقة» فى الشمال، وطليطلة، وقلعة أيوب فى الغرب، أما الجنوب فيمتد حتى بلنسية، ويذكر ابن حيان أن سليمان كان شيخ أحدى الطوائف السياسية فى أسبانيا المسلمة، ويلومه هو وابن ذى النون لدعوتهما النصارى لمهاجمة الاقليم الإسلامى الواقع على الحدود العليا والسفلى، فاستجاب النصارى لهما وهاجما البلاد، وعاش سليمان بعد عمله

هذا سنوات قلائل ولكنه وزع املاكه بين أولاده الخمسة، فلما مات ٤٣٨هـ خلفه فى سرقسطة ابنه أبو جعفر أحمد الأول بن سليمان بن هود الذى عرف بالمقتدر، وأمكنه التخلص من اخوته واحدا بعد الآخر، وكان بينه وبين أكبر إخواته يوسف صاحب لارده نضال عنيف استمر حتى أخر أيام حياته، وتمكن أبو جعفر المقتدر فى سنة ٤٥٣هـ (=١٠٦١م) من السيطرة على «طرطوستة» فلما كانت سنة ٤٦٨هـ طرد عليا بن مجاهد إقبال الدولة العامرى من «دانية» على ساحل البحر الأبيض المتوسط، كما أن استرداده قلعة بوبشترو الحصينة من أيدى الدمنذين وكانت قد وقعت فى أيديهم سنة ٥٤٦هـ زاد من شهرته فى كافة أرجاء شبه الجزيرة، وعلى الرغم مما أشتهر به المقتدر من سفك دماء الكثيرين إلا أن ذلك لم يمنع أن يظهر فى بلاطه رجال بارزون مثل أبى الوليد الباجى الذى كتب على لسان المقتدر رسالة يرد فيها على كتاب «راهب من فرنسا» يدعوه فيه لاعتناق المسيحية، كما ازدان بلاطه أيضا بابن عمار شاعر «شلب» الشهير الذى لجأ إلى سرقسطة من غضب ابن عباد صاحب «اشبيلية» عليه، وما «الجعفرية» الموجودون فى سرقسطة إلا بقايا من ذرية أبى جعفر المقتدر، ومن الأمور العجيبة أن هذا الحاكم القوىّ دفع الجزية فى بعض الأحيان للنصارى، أو كان يستظل بحماية نصارى الشمال، بل أنه قبل موته بقليل دعا إلى بلاطه «السيد» على أنه لما مات خلفه ابنه أبو عامر يوسف بن أحمد بن هود المؤتمن الذى ظل فى الحكم من سنة ٤٧٤ حتى ٤٧٨هـ (=١٠٨١ - ١٠٨٥م) وكان طالب علم وله كتاب أو أكثر من كتاب فى الرياضيات كما يقول ابن خلدون والقفطى ويقال أن هذه الكتب نزلت منزلة الاعجاب من نفس موسى بن ميمون وتلميذه ابن عكنين.

وقد تولى بعد المؤتمن ولده أبو جعفر أحمد (الثانى) بن يوسف بن هود الذى سمى بسلفه سليمان بالمستعين بالله الذى اشتهر بنزعته الحربية ضد نصارى الشمال، وحدث فى سنة ٤٨٧هـ (١٠٩٤م) أن زحف العدو على

«وشقة» فاصطدم على مقربة منها بالمستعين بالله الذى لقى فيها الهزيمة المرة وذلك سنة ١٠٩٦م، كما أن قشتالىّ الفونسو السادس هاجموا سرقسطة ذاتها، غير أنه حدث فى هذا الوقت بالذات أن كان يوسف بن تاشفين قد عبر إلى بلاد الاندلس وأدى ظهور الجيش المرابطى قرب سرقسطة إلى انسحاب المسيحيين وارتدادهم، وفى هذا العهد أصبح «السيد» «Le laid» الذى كان فى خدمة المستعين حاكما لبلنسية.

أما يوسف بن تاشفين الذى أراد أن يجعل من مملكة سرقسطة كدولة حاجزة بينه وبين المسيحيين فقد ترك المستعين فى أرضه فى الوقت الذى أزال فيه غيره من ملوك الطوائف، ولقد مات المستعين وهو يقاتل النصارى فى معركة «فالتيرا» قرب طليطلة، وذلك فى أول يوم من رجب ٥٠٣هـ (٢٤يناير ١١١٠م).

وأخذ التهديد من الشمال يزداد شيئا فشيئا خلال عصر بنى هود إلا أن الأمور ازدادت سوءاً حتى صارت أزمة زمن أبى مروان عبد الملك بن أحمد بن هود عماد الدولة، إذ يقال أن أمير المرابطيين الجديد وهو على بن يوسف تاشفين الذى كان لا يعمل شيئا إلا بمشورة الفقهاء قد صمم على الاستيلاء على أراضى الثغر الأعلى، ومن ثم فإنه فى اليوم العاشر من ذى الحجة ٥٠٣هـ (٣٠ يونيو ١١١٠م) دخل القائد المرابطى محمد بن الحجاج سرقسطة وانسحب عماد الدولة إلى حصن «روطة»، ودام احتلال المرابطين لسرقسطة مدة تسعة أعوام طوال حكم محمد بن الحجاج أولا ثم من بعده زمن ولاية أبى بكر بن ابراهيم السهرورى المعروف بابن «تيفلويت» الذى حكم حكماملوكيا وكان وزيره الفيلسوف الشهير ابن باجة. ولقد استمر الضغط من الشمال حتى اذا كان يوم الثالث من رمضان ٥١٢هـ (= ١٨ ديسمبر ١١١٨م) استولى الفونسو الأول صاحب أرغونة على سرقسطة بعد حصاره إياها سبعة أشهر، وظل عماد الدولة اسيراً فى «روطة» أما النصارى فقد أخذوا فى احتلال الأراضى التى

فى منطقة الثغر الأعلى، ومات عماد الدولة فى «روطة» فى شعبان ٥٢٤هـ ولقد خلفه من بعده ولده وهو آخر أسرته «أبو جعفر أحمد الثالث بن عبدالملك بن سيف الدولة المستنصر بالله، ولقد تنازل عن روطة لألفونسو السابع لقاء ما يسميه ابن الأبار «بنصف مدينة طليطلة. ولما اشتعلت الثورة ضد المرابطين فى جميع الأنحاء وجد المستنصر بن هود نفسه وقد أحاط الأنصار فى كل مكان من أسبانيا المسلمة، ومن ثم نزل فحارب فاحتل على التوالى كلا من قرطبة وجيان وغرناطة ومرسه وبلنسية. إلا أنه هزم أخيراً هزيمة نكراء وهو يقاتل النصارى فى شرقى اسبانيا قرب «جنجالا» وذلك فى شعبان ٥٤٠هـ (=فبراير ١١٤٦م) ولقى المسنتصر فى هذه الوقعة خاتمته إذ مات قتيلا، وبموته انتهت الاسرة.

هذا ويلاحظ أن ابن خلدون قد أخطأ فى ذكر خبر موت المستنصر إذ جعل وفاته سنة ٥٣٦هـ..

على أنه بقى أن نشهد إلى أن محمد بن يوسف بن هود الجذامى المعروف بالمتوكل أدعى أنه من ذرية المستعين بن هود، وقد كان رجلا شجاعا وحمل راية مصانعة الموحدين من ٦٢٥هـ (١٢٢٨م) ثم أصبح سلطانا فى غرناطة.

المصادر:

(١) ابن عذارى: البيان المغرب.

(٢) ابن الخطيب: أعمال الأعلام.

(٣) ابن سعيد المغرب فى حلى المغرب (تحقيق شوقى ضيف)

(٤) محمد عبد الله عنان دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى .

(٥) *memoies de Aldalla dernier roi ziride de gren ade ed* - L Provencal

مروان حسن حبشى [د.م. دنلوب D.M.Dunlob]

الهيثم بن عدى

الهيثم بن عدىّ الطائى، أبو عبد الرحمن مؤرخ إخبارىّ ولد بالكوفة حوالى سنة ١٢٠هـ (= ٧٣٨م) من أسرة ترجع فى أصلها إلى «مَنْبج»

ومات فى «فم الصّلح» عام ٢٠٦ أو ٢٠٧ أو ٢٠٩هـ، أما مانعرفه عن حياته فهو أنه كان يتردّد بانتظام على البلاط العباسى بين آونة وأخرى من عهد الخليفة المنصور حتى زمن هارون الرشيد، وقد أمسكه الرشيد وزج به فى الحبس ومن المعروف عنه أنه كانت له منازعات مع كثير من الشعراء لاسيما أبو نواس الذى هجاه بمجموعة من القصائد أتهمه فيها بأنه زيّف نسباً لنفسه، ولايثق المهتمون بدراسة الأحاديث النبوية فيما يرونه لما يقولونه من أنه وضع بعض الأحاديث من عنده، وعلى الرغم من أن الجاحظ قد اقتبس كثيرا مما كتبه الهيثم بن عدّى فى كتابه الحيوان الاّ أنه يعتبره ممن يُضرب به المثل فى عدم أصالة رواياته، ويورد أمثلة لذلك فى كتابه البخلاء، كما أنه يعّده من جماعة الخوارج، ومع ذلك فإن اليعقوبى والطبرى والمسعودى وغيرهم من المؤرخين يجعلونه مصدرهم الذين يستقون منه أخبارهم، بل أن صاحب «مروج الذهب» يرى فيما يرويه الهيثم من تاريخ العرب أنه حّجة وكثيرا مايقتبس منه مثلما يقتبس من ابن الكلبى وأبى محنف وغيرها من مؤرخى القرن الثانى الهجرى (= الثامن للميلاد) وإن ضاعت معظم مؤلفات هذين الأخيرين، وينسب كل من ياقوت فى الإرشاد وابن النديم فى كتابه «الفهرست» للهيثم أكثر من خمسين مؤلفا فى مواضيع متعّددة ولكنها كلها تدور حول فرع واحد من التاريخ.

وله من المؤلفات فى التاريخ القديم كتاب بيوتات العرب وكتاب حلف كلب وتميم، أما فيما يتعلق بالتاريخ عامة والإسلامى خاصة فله كتاب التاريخ المرتب على السنين وكتاب تاريخ الفرس وبنى أمّية وكتاب الدولة إلى غير ذلك، أما فى الأنساب فله كتاب نسب طىّ إلى جانب غيره فى هذا المجال. أما فى التراجم فله كتاب المعمّرين وكتاب ولاة الكوفة وكتاب عُمّال الشرطة لأمراء العراق، وطبقات الفقهاء والمحّدثين إلى غير ذلك.

أما فى الرسائل فله أخبار زياد بن أبيه، وأخبار الحسن البصرى وكتاب خواتم الخلفاء.

أما فيما يتعلق بالمدن وذكرها فله كتاب فخر أهل الكوفة على أهل البصرة، وأما فى المثالب فله كتاب مثالب ربيعة وأسماء بغايا قريش فى الجاهلية إلخ.

على أنه لم يبق من كتبه أىّ كتاب.

المصادر:

(١) الجاحظ: كتاب الحيوان.

(٢) ابن النديم: الفهرست.

(٣) ياقوت: أرشاد الأديب.

(٤) المسعودى: مروج الذهب.

(٥) ابن قتيبة: كتاب المعارف.

(٦) العسقلانى: لسان الميزان.

مروان حسن حبشى [شارل بيلات Ch. Pellat]

هيولى

مصطلح تقنى (فنى) مأخوذ من كلمة يونانية بمعنى مادة، كمقابل للصورة أو بمعنى أخص «مادة أولية» بالمعنى الفلسفى. الكلمة العربية المقابلة لها هى مادة؛ يجب أن يلاحظ أيضاً أن معنى مادة أحيانا ما يكون قريباً جداً من كلمة عنصر.

كان مصطلح هيولى شائعا فى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى، والقرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى وذلك فى الترجمات عن اليونانية، وفى الأبحاث والأنساق (الفلسفية) التى تستنتج أفكارها الموحاة من هذه المصطلحات.

وفقا لميل العديد من المدارس والمبدعين، فأحيانا تستبدل كلمة هيولى بكلمة مادة، وأحيانا تميز عنها، لأن المادة الأولية تتميز عن المادة الثانوية، ومع ذلك فإن المصطلحين كثيرا ما يعتبران فعليا مترادفين. وكلمة هيولى فى دلالاتها المختلفة العادية تنتمى إلى:

(١) مجموعة المفردات التى يستخدمها مفكرو الشيعة (خاصة الإسماعيلية).

(٢) الفلاسفة الهلينستيون، ونجدها (أى كلمة هيولى) مرة أخرى فى أبحاث علم الكلام.

التقرير التالى سيكون شاملاً جداً، فما هو آت يشكل بعض النقاط الأساسية للمراجع: ـ

١ ـ فالهيولى عند أبى بكر الرازى هى العنصر الثالث من المبادئ الخمسة فى معناها التام «كمادة أولى» (انظر رسائل فلسفية، نشرها بول كراوس، القاهرة ١٩٣٩، ص ١٩٥) وقد قام ناصرى خسرو بتنقيح حجج الرازى وعمل ملخصا لها باللغة الفارسية، وقام فخر الدين الرازى بالعمل نفسه فى اللغة العربية. فالنفس الكلية «المبدأ الثانى الأبدى» تتخلص من المادة وتبعدها لتنتج العالم دون أن تفقد منزلتها الرفيعة، وهى (أى النفس الكلية) فى هذه العملية احتاجت مساعدة المبدأ الأبدى أى البارى الخالق (المصدر نفسه ص ٣٠٨) آنذاك تعد المادة تابعة للصورة.

٢ ـ فى الدراسات الفيضية، وخاصة عند الشيعة تبنوا موضوع المادة الأولية الفيض أو الانبثاق عن المبدأ الأسمى والأبدى.

ففى علم الكونيات عند القرامطة، وعلى سبيل المثال فى كتاب الينابيع عن الإسماعيلى أبى يعقوب السجتانى (القرن ٤هـ ـ ١٠م) نجد أن الهيولى هى المبدأ الثالث الفائض عن الله. ووفقاً لرأى السجتانى عندما يتعقل العقل الأول ما يتبعه تُصْدِر النفس الكلية المادة. بيد أن المادة تكون عاجزة عن أن تثبت ذاتها بذاتها ـ إنها تحتاج لمساعدة الصورة، وهى هنا الطبيعة، حيث أن المادة بحكم تعريفها هى ما يمكن أن يثبت ذاته فقط بمساعدة شئ آخر (نص ترجمة هنرى كوربان، الثلاثية الإسماعيلية، طهران ـ باريس ١٩٦١م، ص ٦٢ ـ ٨٥). ونجد كذلك عملية كونية مشابهة عند ابن سينا، ولكن الهيولى عنده حل محلها الجسد السماوى.

هناك ثلاثة مميزات تبدو متأصلة فى هذا التفسير الإسماعيلى للمادة:

أ ـ المادة عند الإسماعيلية نقية، وهى النظير المقابل بواقعية للصورة. (أيضا ملا صور الشيرازى، القرن الرابع

الهجرى ـ العاشر الميلادى)؛ ويمكن أن تثبت ذاتها فقط عن طريق الصورة.

وكان للمعتقدات المنسوبة إلى انبا دوقليس تأثيرها الكبير فى دراسة النسق الفلسفى للإسماعيلية (انظر آسيسن بلاشيوس: ابن مرة ومدرسته: مدريد ١٩١٤م، الفصل الخامس ص ٥٤).

فى المقتطفات التى نسخها الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل عن انبادوقليس (نشرت فى القاهرة عام ١٣٢٠هـ ص ١٦٨) نجد أن الأول وبالتالى الشئ الأكثر بروزا «الشئ المسبب» سمى باسم العنصر.

العنصر الأساسى وهو أبسط من الغقل، النفس، الطبيعة، والمركبات التى توجد تحته. ولكن هذا العنصر ليس بسيطاً تماما إذ أنه مركب من الحب والتنافر، ومع ذلك ربما يسمى هذا العنصر بالأول البسيط المعقول.

ويبدو أن هذا العنصر، وهو أول العناصر الخمسة الفائضة عن الله (نفس النظرية وجدت فى ملخص نظرية طاليس التى قدمها الشهرستانى فى الملل والنحل، المصدر نفسه ص ١٥٨) كان له دور كبير فى تعزيز فكرة المادة الروحانية الأصلية والمعقولة (الهيولى الروحانية). ونجد تأثير هذه النظرية أيضاً عند ملا صور الشرازى فى إيران، وعند ابن عربى، وابن مسرة فى الأندلس. وفى هذا المعنى أيضا يسمى عبدالكريم الجيلى الله بهيولى العالم.

٣ ـ تقدم لنا رسائل إخوان الصفا موجزاً (وأحياناً على نحو غير متقن إلى حد ما) لنسخة معدلة من آراء الإسماعيلية فى المادة الأولية. ففى رسالة «المادة» الصورة، الزمان، المكان» (نشرت فى القاهرة عام ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٨م، الفقرة ٤) تؤكد مراراً بوضوح أن مبدأ التشخيص (عكس التراث الأرسطوطاليسى) يأتى من الصورة وليس من المادة: «كل الأجسام من جنس واحد ـ وهو من جوهر واحد ومادة واحدة. واختلافها (أى الأجسام) يأتى من الصورة، وهذا يفسر لنا السبب فى كون بعض الأجسام أنقى وأنبل من بعضها الآخر» (المصدر

نفســه، ص٦). إنها الصــورة وليــست الهيـولى، فهى متـقلبة وســريعة الزوال (انظر رسالة العـقل والمعقول، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢).

تقرر رســالة المادة والصورة (ص٤ ـ٥) على نحو واضح أن الهـيولى يمكن أن تفهم بأربعة طرق:

أ ـ هيولى الصنعة:

كل جوهر يستخدم كمادة للصانع.

ب ـ المادة الطبيعية:

أو مـادة الطبـيـعـة، وهى العنصــر الرابع الذى تتـركب منه كل الأجـســام الأرضية والتى إليها تعود عندما تفنى.

جـ ـ مادة الكل:

هيولى الكل هى الجـسد المطلق الذى منه يفيض العالم.

د ـ المادة الأولية:

(أو هنا المادة الأولى) عُرفت كجوهر بسيط معقول لا يمكن إدراكها بالحواس وكصورة لكل شخصية (هوية).

ومن ثم اسـتخـدم مصطلح هيـولى «للمـادة الـثـانوية» (تشكلت ســابقـاً) بالإضافـة إلى المادة الأولى أو بالأحرى لم يرجع اخوان الصفا إلى هذا التـمييز التـقليـدى، فـإن فكرتهم عن الهـيـولى الأولى ليـست هى الفـكرة الخـاصـــة بالإمكانية الخالصة.

فى الحـقيـقة، سلسلة المواد الأربعـة التى صــوروها بطريقة نابضــة للحيـاة دفعتهمم إلى القول بأن كل شئ موجود له عـلاقات مـختـلفة بكل من الصـورة والمادة، فكل واحـد من الأنواع الأربعـة للهيـولى هو صورة فيمـا يتعلق بالنوع الذى يعلوه. فالجـسم المطلق هو صورة فى المادة الأولية .. وهذا الأخـير (المادة الأولية) هى صورة روحية فائضة (أى صــادرة) عن الـنفس الكليــة التى هى بذاتها صورة روحيـة فائضة عن العقل الكلى الذى يفيض عن الخالق (الرسائل، الجزء الثالث، ص ٢٣٠).

ووفـقـا لفكرة الإسـمــاعـيليـة عن الصورة (انظر أعلاه) فكل صورة حتى الصورة الروحية يمكن أن تختفى، لأنها تحـديد والخالق (المبـدع) بمفرده يبـقى

(المصدر نفسه، ص ٢٣٢) وكل شئ موجود يعود إليه (المصدر نفسه، ص ٢٣٢).

هذه السلسلة للدلالات الأربعة للهيولى كمركب على نحو ما قدمها اخوان الصفا تتفق تماماً بالتالى مع السلسلة التى يقرها ابن عربى إنها ربما تكون فى الحقيقة مصدرها أو واحدة من مصادرها. فى الفتوحات، نجد أن صعوداً ثم هبوطاً، تعدد ينتج مبادىء هذه السلسلة مع إضافة جديرة بالذكر، وتظهر دلالة خامسة تذكر أولا لأنها تعود على الحقيقة العليا: الهيولى كمادة معقولة، سواء خلقت أم لم تخلق، تتعايش مع الموجود ذاته و «حقيقة الحقائق». (انظر تحليل ومرجع اثنين بلاسيوس، المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٣).

٤ - وبالرغم من كونها عملية فيضية، فإن نسق الفلاسفة لا يتبع بدوره نظرية نشأة الأكوان الإسماعيلية، فالمادة الأولية تفقد وضعها سواء كعنصر مادى وفيض أول (اتجاهات التفكير متأثرة بأنبادوقليس الكاذب) وكفيض ثالث (انظر السجتانى) لصالح فكرة تقريباً فلسفية؛ فالمادة الأولية هى إمكانية خالصة (قوة) تصبح بالفعل عن طريق الصورة فقط.

وكل من كلمتى المادة والهيولى ينتميان إلى معجم الفلسفة، فتعبير المادة الأولى - الذى يستخدم للدلالة على - المادة الأولية شائع عند الفارابى؛ وموجود أيضا عند ابن سينا (انظر الشفاء، الإلهيات، القاهرة ١٣٩٠ هـ - ١٩٦٠م، ص ٢٧٩) ففى رسالته فى الحدود (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، القاهرة ١٣٢٦هـ، ص ٨٤، الترجمة الفرنسية لـ أ. م. جواشون، مقدمة لابن سينا، باريس ١٩٣٣م، ص ٨١) يعطى ابن سينا كلمة مادة وهيولى نفس المعنى تماما، بينما يبدو أنه فى نفس الوقت يحفظ للمادة تضمنها لمعنى المادة الثانوية (ومع ذلك فهو يستخدم كلمة هيولى أيضا بهذا المعنى الأخير) وبعد ذلك مباشرة يعرف العنصر (العنصر الأولى) بأنه المبدأ الأول (لهذه الأشياء التى هى) موضوعات

متأصلة : خاصة وأنها تشير بكل ما في الكلمة من معنى إلى المادة الأولى، الهيولى الأولى (المصدر نفسه ص ٨٤ ـ ٨٥، ص ٨٢).

وهكذا ففي مقابل نظرية نشأة الأكوان الإسماعيلية، نجد عند الفلاسفة (إلى حد ما عند الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة) نوعاً من انتقاص قيمة الهيولى (أو المادة). فالفارابي في مقالته في معاني العقل، يسمي المادة الأولية (هنا المادة الأولى) «بأساس الأشياء» (نشرها ديتريص، فيلو، ابهاند، ليدن، ١٨٩٠، ص ٤٦) في وصفه لسلسلة الصعود الأنطولوجي (المصدر نفسه) ينبثق عن أدنى المراتب التي هي المادة الأولية، إلى المرتبة الثانية التي تمثلها الطبيعة. هذه «صورة مادية كامنة في المواد الأولية». وإذن فهذا اتفاق في تعبير واحد عن المصدرين العربي واليوناني. فأعلى مراتب الموجودات يرتفع عن الموجودات المختلفة (أي ينفصل عن أي مادة).

المادة هي المكان أو الوعاء (محل) الصورة. يقول ابن سينا: «إذا كانت المادة بذاتها وعاء بدون أي تركيب، فإنها تسمى مادة أولية صرف أو الهيولى المطلقة» (النجاة، ص ٣٠٠). فالهيولى (أو المادة) والصورة نقيضها المتلازم هما المصطلحين المستخدمين للتعبير عن الشئ المادي الأرسطوطاليسي أو بالأحرى الشئ المادي المعاد تركيبه في رسائل الأفلاطونية المحدثة. فالمادة توجد من أجل الصورة، وفي الموجودات المادية الصورة لأجل المادة (انظر الفارابي، المدينة الفاضلة، نشرها دميتريص، ليدن ١٨٩٥، ص ٢٠ ـ ٢١؛ المصطلح المستخدم هو المادة، ولكن في مثال واحد، المادة والهيولى متشابهين في رسالة معاني العقل، ص ٤٦).

وفي سياق آخر يؤكد ابن سينا على أن تفاعل المادة والصورة يعطي الأولية للصورة. «فمن الخطأ القول بأن المادة هي بطريقة ما سبب الصورة. فالصورة بمفردها بواسطة أي مادة توجد بالضرورة». (الشفاء، الإلهيات، ص ٨٥) ويستتبع ذلك القول بأن الصورة سابقة على المادة (هيولى)؛ وليس انها دائما توجد بالقوة من ذاتها، بل

(بالتركيب)؛ انهـا (أى الصورة) بالفعل فـقط بواسطة المادة (المصـدر السـابق، ص٨٨). وفى الصفـحة التـالية ص٨٩ من الاهيـات الشـفـا يقـول ابن سـينا «توجد الصورة فقط فى المادة «هيولى. ويجب أن نذكـر هنا أن عـالم «الصـور المادية» هو تعـبيـر شائع، ليس قـاصراً على العـالم المادى. فـالمادة الأوليـة، هيولى، يـمكن أن تستقـبل صوراً أكـثر من أى شئ مادى (الإشارات، ص ٩٨).

يمكن أن نـعطى العـديـد من المراجع للفـلاسفـة. يجب أن نذكـر أن عند ابن سـينا (رسـالة الفكر الأرسطوطـاليـة مـتـأثرة برأى الأسكندر الأفـروديسى) فكرة (العـقل المادى)، العقل الهـيولانى، يعتبر كقوة خـالصة مقابل كل المعارف، ولهذا يسمى كذلك لأنه «مشابهة للمادة الأولية، التى لا تمتلك بذاتها أى صورة، بينـمـا هى مـوضـوع كل الصـور الموجودة» (النجاة ص ١٦٥).

لا يوجد هذا التعـبير عند الكندى، أو رسالة مـعانى العقل للفـارابى، ونجدها مرة أخرى عند ابن رشد.

٥ ـ لكى نوضح فكرة «المادة» نجـد أن علم الكلام عادة يستخدم كلمة مادة. ومع ذلك تتردد مرارا كلـمة هيولى عند الأشـاعرة ومـتأخـرى الماتريدية الذين يلخصون ويفندون الفلسفة. وبدءاً منهم يتحـول مـصطلح المادة إلى المـعـجم الفلسفى العادى.

المصادر:

(١) لويس مـاسـينيـون: مـأسـاة الحلاج، باريس ١٩٢٢م، فقرة ١٣٠.

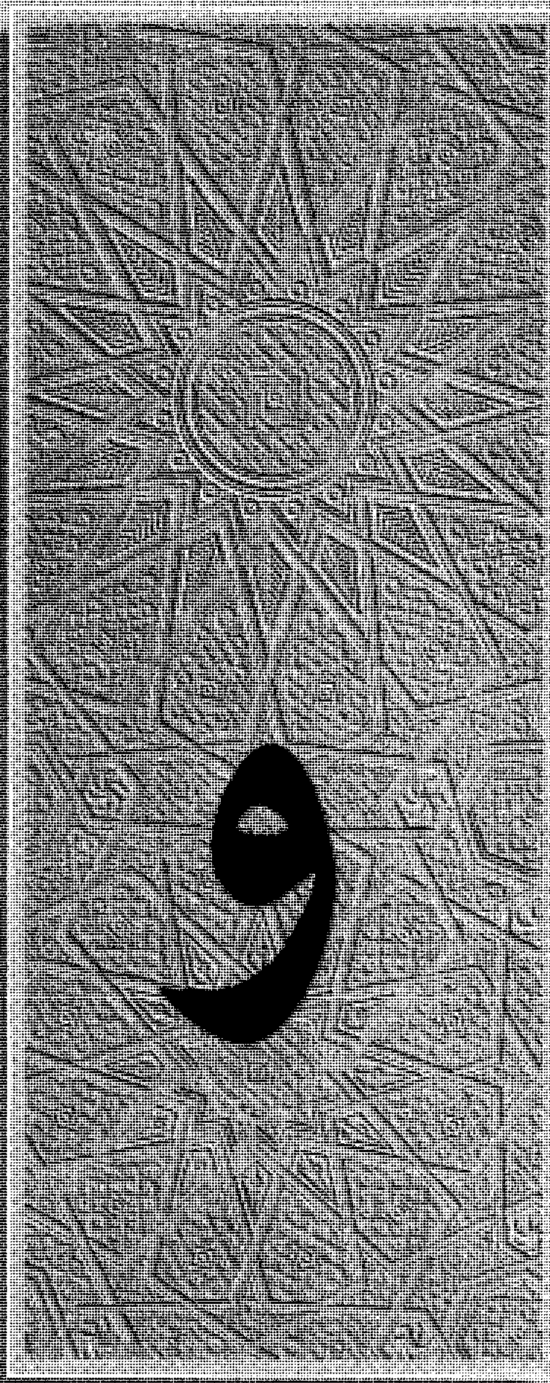
(٢) جـواشـون (أ.م): مـعـجم المصطلحات الفلسفية لابن سينا، باريس ١٩٣٨ انظر ٧٣٦ ـ ٧٣٨، ٤٣٩ جـ٢.

(٣) أبو ريدة (د. محمد عبدالهادى): رسـائـل الكندى، القـاهرة ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م؛ مـقـدمـة رسـالـة فى العـقل خاصة ص ٣١٩ ـ ٣٣١.

(٤) كوربان (هنرى): التـخيل المبدع فى تصوف ابن عـربى، باريس ١٩٥٨، ص ٢٢٠ جـ١.

(٥) كـوربان (هـنرى): تـاريخ الفلسفة الإسـلامية، باريس ١٩٦٤ ص ١٩٦، ٣٠٨ ـ ٣١٠.

د. مرفت عزت [لويس جاردى G. L. Lewis]


و

الواثق بالله

هو أبو جعفر هارون بن المعتصم، خليفة عباسي، وسمى هارون على اسم جده هارون الرشيد، وكانت أمه جارية يونانية، وقد بويع بالخلافة فى اليوم نفسه الذى مات فيه أبوه المعتصم بالله فى ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧هـ/ ٥ يناير سنة ٨٤٢م. وكان أبو حرب المعروف بالمبرقع (لوضعه حجابا على وجهه) المطالب بعرش بنى أمية قد سبب اضطرابات خطيرة قبل وفاة المعتصم فى فلسطين ولم يستطع رجاء بن أيوب الحضرى الذى أرسله المعتصم لقمعه أن يحرز نجاحا كبيرا فى مهمته فى بداية الأمر، وبعد موت المعتصم وتولى الواثق أصبحت دمشق أيضا مسرحاً لاضطرابات خطيرة واستطاع الثوَّار محاصرة الحاكم العباسى فى القلعة وعسكروا فى مرج راهط وهو سهل يقع إلى الشرق غير بعيد عن دمشق، واستطاع رجاء تشتيت شملهم ثم توجه إلى فلسطين لقمع الاضطرابات هناك، ووجه اهتمامه للمبرقع الذى كان عدد من أتباعه قد انفضوا من حوله لاقتراب موسم بذر الحقول، فأوقع به الهزيمة وقبض عليه. وسبب البدو المحيطون بالمدينة المنوّرة اضطرابات ومشاكل للخليفة الجديد، ونهب بنو سليم أسواق الحجاز فأرسل لهم والى المدينة جيشا كبيرا بقيادة حمّاد بن جرير الطبرى لاقى الهزيمة وقُتل. فأرسل الواثق جيشا بقيادة قائده المحنك بُغا الكبير فى شعبان سنة ٢٣٠هـ/ أبريل - مايو ٨٤٥م فدخل

المدينة وهزم بنى سليم وأخذهم أسرى ثم أدى فريضة الحج وبعد عودته من مكة المكرمة توجه لبنى هلال الذين كانوا قد شاركوا فى الاضطرابات فقبض على جانب منهم وسجنهم فى المدينة وعفا عن آخرين منهم، ثم وجه بُغا اهتمامه إلى بنى فزارة الذين كانوا قد حاصروا فدك وبمجرد ظهوره ولّى الفزاريون الأدبار وتركوا المدينة (فدك)، وكان ذلك سنة ٢٣١هـ/ ٨٤٥ ـ ٨٤٦م. وفى العام التالى كان على بُغا أيضا أن يحارب بنى نمير فى اليمامة وقمعهم بعد مصاعب جمّة. وشهد عهد الواثق أيضا اضطرابات أثارها الخوارج وأخرى أثارها الأكراد. وتوفى الواثق فى ١٣ ذى الحجة سنة ٢٣٢هـ/ ١٠ أغسطس ٨٥٧م وهو ابن الثانية والثلاثين، وإن ذكر بعض الباحثين أنه مات وهو ابن أربع وثلاثين أو ست وثلاثين. ولم تكن له مواهب الحاكم العظيم ولم تشهد فترة حكمه أحداثا مهمة، ومع أنه عامل العلويين بكرم وأغدق على فقراء مكة والمدينة وشجع الشعراء والمغنيين إلا أن شخصيته لم تجعله محبوبا بدرجة كبيرة. وكان معتزليا فاضطهد السنّة، وقد خطط أحمد بن ناصر بن مالك الخزاعى لخلع الخليفة ووضع حد لعجرفة قواده الأتراك، لكن الخطة كشفت، وتم إعدام الخزاعى.

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق De Goeje ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١م.

(٢) ابن الأثير: الكامل، تحقيق Tornberg ليدن ١٨٥١ ـ ١٨٧٦م.

(٣) المسعودى، مروج الذهب باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧م.

(٤) الأصفهانى، الأغانى بولاق ١٢٨٥هـ.

(٥) Weil: *Geschichte der Chalifer, II, 337-346*.

د. عبدالرحمن الشيخ [ك. ف. تسترستين K.V. Zettersteen].

واحدى

اسم لأسرة حاكمة فى جنوب شبه الجزيرة العربية حكمت أكثر من ثلاث سلطنات هى: بير على عماقن، وبال

حاف عزان، وحبان، وقد قسم الباحث ملتزان H.V. Maltzan ـ بعد بحث ـ كل المنطقة التابعة لهذه الأسرة الحاكمة إلى قسمين: واحدى الدنيا على الساحل من خط طول ٤٨° إلى ٤٨,٣٠°، وعند خط طول ١٤° شمالا، وواحدى العليا من خط طول ٤٧° إلى ٤٧,٤٠° شرقا ومن خط عرض ١٤,٢٠° إلى ١٤,٥٨° شمالا.

وقد جعل الباحث لاندبرج C.V.Landbevg رأس القسيم فى الغرب، والحصا الحمرا فى الشرق كحدود للمنطقة الساحلية. وعلى هذا فبلاد أسرة الواحدى الحاكمة كانت تقع بين العوالق والقعيطى، وأهم مناطق واحدى الدنيا هى وادى ميفع الذى يصل إلى البحر على مسافة ساعة إلى الشرق من رأس القسيم ويمثل المجرى الأدنى لوادى حجر وأهم مواضعه جول الشيخ، وقد قسمت المنطقة الساحلية بين سلطانى: بير على عماقن، وبال حاف عزان إذ كان الأول يحكم المنطقة بين حصا الحمرا وقنة رأس الرطل، بينما يحكم الأخير من رأس الرطل القسيم. وكان وادى ميفع تابعا لسلطان بال حاف الذى كان يقضى فترة الصيف فى عزان، وأن كان لسان بير على أرض هناك أيضا، وأهم الموانئ هى بير على التى كانت تستخدم صيفا والمجدحه التى كانت تستخدم شتاء.

وبالنسبة للواحدى العليا فكانت تضم وادى عماقن مع والحوطة (مستقلة) ووادى تير، وشعيب، والحناكة، وسلمون، والهدى وحبان فتنتشر فيها قبائل بدوية: نعمان، وسعد، ونمارا، وقبائل حميدية: باعوضه، وآل أحمد، وآل باسرده، والقموش، والذياب، والأودية هنا خصبة ومثمرة ويزرع فيها النخيل والحبوب والقطن والتيلة والتمباك، ويتم تصنيع النسيج خاصة فى الحنطة، ومن آثار الدولة السبئية هنا حصن الغراب ونقب الهجر.

وفى سنة ١٨٧٠م دخل الترك فى مفاوضات مع سلطان هادى ليتنازل عن ميناءى بير على والمجدحة لكن المفاوضات فشلت بسبب التدخل البريطانى، لكن نفوذ عزت باشا كان قويا فنجح بعد ذلك فى إتباع السلطان

المحلى سنـة ١٨٨٢م وبالفــعل تم رفع العلم العـثمـانى، وكـان يدعى للسلطان العثمانى فى خطبـة الجمعة لكن فى ٣٠ إبريـل ١٨٨٨م وقــــعت الـسلـطات البريطانية معـاهدات حماية مع سلطان بال حاف وسلطان بير على تعهـد فيها السلطـانان - نظيـر مـبـلـغ سنوى - ألا يدخلوا فى اتفاقـات أو تحالفات مع أى قوى خـارجيـة دون موافقـة السلطات البـريطانية، وتم تجـديد هذه الاتفاقـات فى ١٥ مارس ١٨٩٥م، وفى أول يونيو ١٨٩٦م ثم تم إلحـــاق هذه السلـطات بحمية عدن البريطانية[١]

المصـادر:

(١) J.R. Wellsted's: *Reiscn in Arabi-en, ed. E. Rödiger,* Halle 1842, i. 283qq., 322 sqq.;

(٢) C. Ritter: *Die Erdkunde von Asi-en, Reise in Hadhramaut, ed*

(٣) . H. v. Maltzan: *Braunschweige 1873, p.160 sqq.,*

(٤) H.vMaltzan: *Riutnach sudarabi-en, Braunschweig* 1873, p. 221 sqqi

(٥) C. Landberg: *Arabica,* iv., Ley-den 1897, p. 67:

د. عبدالرحمن الشيخ [أ. جرومان A. Grohmann]

وادى حلفا

أو حلفـا مـــدينة على خط عـــرض ٢١°.٥٥َ شمـالا وعلى خط طول ٣١,١٩° شرقـا على الشاطئ الشــرقى للنيل إلى شمـال الشلال الثـانى بخمـسه أمـيال، وتبـعد عن القـاهرة حوالى ٧٧٠ مـيلا، وكـانت عاصـمـة لمديرية تحـمل الاسم نفـســه (حلفـا) ويقــال إن رأس الملك الأثيـوبى يوحنا مدفـونة هناك، ويرجع اسم حلفا إلى أعشــاب الحلفا التى تنمو بوفـرة هنا، وكـانت هذه المدينة تســمى أيام الفراعنة بهن Buhen، وفى مواجهة المدينة (على الـشـاطئ الغــربى للنهـر) توجد بقايا قلعة فـرعونية ترجع للدولة الوسطى الفرعونية.

المصادر:

(١) *Baedeker: Egypt and the Sdan (1929);*

(١) وجرى على هذه المناطق المسار التـاريخى نفسه لعدن ثم لليمن الموحدة بعد ذلك] (المترجم)

(٢) *Wallis Budge: The Egyptian sudan; i. 77' do., By Nile and Tigris (index)' Reinaud, Géogr. d'Aboutféda, ii, 139'*

(٣) *C.H. Gordon, Fournals, p. 54, 137'*

د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ [ج.والكر J. Walker]

وادى القرى

بين العلا والمدينة المنورة على الطريق التجارى بين الشام وجنوب شبه الجزيرة العربية ، وغالبا ما يطلق عليه وادى ديدبان ، وهو عبارة عن بطنين جافين لواديين يلتقيان فى المنتصف هما وادى الجزل من الشمال ووادى الحمد من الجنوب الذى يهبط من قرب المدينة إلى قرية الحناكية ويتخذ مساره بين جبل حمزى أو أحد و المدينة المنورة .

و عند منتصف المسافة بين العلا والمدينة المنوّرة يتصل بوادى السلسلة الذي يربطها بخيبر. وتوجد نقوش معينية فى منطقة العلا بوادى القرى وقد أشار إليها ياقوت باسمها القديم ديدان، ويربط الإخباريون بين هذه المنطقة والنبى هود وشعب عاد.

المصادر:

(١) ياقوت الحموى، معجم البلدان

عبدالرحمن عبدالله الشيخ [أدولف جرومان Adolf. Grokmann]

وادى نون

وكان يسمى وادى نول، وهو سهل واسع فى جنوب غرب مراكش تكون بفعل الطمى الذى جلبه عدد من المجارى المائية أهمها مجرى وادى صياد ومجرى وادى أم القشر اللذان يتحدان ويكونان مجرى وادى أساكا الذى يصل البحر مارا بممر ضيق يحمل الاسم نفسه. وفى وادى نون عدد من الواحات وقرى كبيرة مثل جليمم وقصابى وتلون (بكسر التاء واللام) وفسك ودبيان وتغمرت وأسرير ووعرون وأبوده (بفتح الباء وتشديدها)... الخ التى تعتبر مراكز تجارية لبدو الصحراء، ويقطن قرى الوادى وواحاته عناصر بربرية عربية معظمها ينتمى إلى قبائل: معقل (بكسر القاف) ولمطه (بفتح الطاء) وقليل منهم من الجزولة وصنهاجة. وقلما يتعرض مؤرخ أو جغرافى للمغرب الأقصى دون

التعرض لوادى نون فأهميته تعود إلى أنه يضم مجموعة غنية من الواحات كانت - عبر القرون - حلقة وصل مع أدرار الموريتانية والسنغال، بالإضافة لمناطق منحنى النيجر، كما أنها عند مخرج أيسر الطرق بين الصحراء والمنحدرات الشمالية لجبال أطلس بالإضافة لقربها من المحيط مما مكن أهل الوادى من الدخول فى فترات مختلفة فى علاقات تجارية مع أوربا مما جعلها قادرة على تأمين تصدير منتجات غرب أفريقيا.

وكان وادى نون فى وقت من الأوقات منطقة دغوية واسعة، ويستفاد من المرويات الشعبية المحلية أن اسمه كان وادى نون، ويربطة اليهود ببعض الحكايات التورانية، ويقولون أيضا إن الحوت الذى لفظ يونس Jonah لفظه على ساحل الوس، كما يربطون الوادى بحكايات عن يوشع بن نون.

وفى القرن السابع كان بربر لمطة يمتلكون واحات الوادى، وفى وسعنا أن نتصور أن إسلامهم كان بسبب حملة عقبة بن نافع، كما كان بسبب حكم عبدالله بن إدريس المستقر فى السوس، وقد كانت قبائل لمطة بدوية لكنهم استقروا فى مدن فى القرن العاشر ومن مدنهم نول لمطة التى يبدو أنها كانت تشغل موقع قرية أسريد الحالية. وقد غزا المرابطون نول لمطة فى القرن الحادى عشر وأسسوا فيها دارا للسك وجعلوها مركزا لنشاطهم وقد خدمت قبائل لمطة دولة المرابطين بإخلاص شديد، وثاروا بشدة أيام الموحدين وأدت ثوراتهم إلى مذابح شديدة، وفى سنة ١٢١٨م وصل عرب معقل (بكسر القاف) لوادى نون وسيطرت إحدى قبائلهم وهى قبيلة ذوى حسان على الوادى ومن يومها أصبح دور بربر لمطة ثانويا.

وفى هذه المرحلة فقدت نول أهميتها وحلت محلها تجوس Tagaost بمثابة ميناء للصحراء (تجوست هى قصابى الحديثة) وعرف الأوروبيون وادى نون لفترة طويلة باسم وادى قصابى أو قصابى . وفى القرن الخامس عشر بدأت الحملات من كنارى إلى سواحل أفريقيا للحصول على العبيد ووصل

بعضــها إلى تجوست وتم تأســيس عدد من الحصون الإسبانية كان أحدها قريب من وادى نون وكان هذا الحــصن يحمل اسم دى ساسا Miguel de Sasa، وصار المبشرون يصحبون هذه الحملات، وبعد قــيام الدولة الســعدية تم طرد المحــتلين الأسبان وأيد أهل وادى نون هذه الدولة بشدة لتحريرها أرض المسلمين.

المصادر :

(١) R.Adams: *The Narrstiue of Robert Adams,* London 1816;

(٢) J.Rilley: *Loss of the American brig Commerce,* London 1817;

(٣) F.D.B.: *Naufrage du brick la Nossa Senhora-da Conceicao,* in Iafond, *Voyages autour du monde et naufrages célébres,* Paris 1844 - 1847, *vol. viii.'*

(٤) Cochelet: *Naufrage du brick francais la Sophie*, Paris 1821'

(٥) Davidson: *Notes taken during Travels in Africa,* London 1839;

(٦) Panet: *Relation d'un voyage du Sénégal a Soueira, in Rev marit. et colon., 1850;*

(٧) Bou el Moghdad: *Voyage par terre entre le Sinégal et le Maroc, in Rev. marit. et colon ., May 1861; El Uad Nun y Tekna segun Gatell, in Rev. geograph. commercial, 1865;*

د. عبد الرحمن الشيخ [ف. دى لاشابل F. Dela Chpelle]

واسع على

واسع عـليـــســى أو على، مـــؤلف وشاعر وخطـاط وعالم عثمانــى، اسمه بالكامل عـلاء الدين على جلبى (شلبى) ابن صـــالح أو صـــالـح زاده الرومى، عـرف باسم عـبـد الـواسع عليـسى أو واسع عليسى نسـبة إلى المدرس مولانا عبـد الواسع الذى كان يلازمه. اشـتغل واسع بالتـدريس فى عـدة مـدارس فى بروصــة وأدريانبول، واســتانبـول، ثم عمل بالقضــاء وتوفى فى بروصة سنة ٩٥٠هـ وترجع شــهـرتـه لتـرجـمـاته الرائعة الـذكية التى فـاقت فى روعتـها الأصول التى تـرجم عنها (كان يـترجم من الفـارسية للتـركيـة)، كم ترجم من العربية كليلة ودمنة.

د. عبدالرحمن الشيخ [ت. منزل TH. Menzel]

واسط

تقع فى وسط العراق وكانت فى فترة من الفترات من أهم مراكزه. وقد أنشأها الحجاج بن يوسف الثقفى سنة ٨٣هـ/ ٧٠٢م أو ٨٤هـ/ ٧٠٣م على خلاف بين المؤلفين العرب، وربما كان ياقوت الحموى على حق فى قوله إن إنشاءها استغرق عدة أعوام من ٨٣ إلى ٨٦ للهجرة (٧٠٢ - ٧٠٥م) ومن المؤكد أن الحجاج أقام فى مدينته الجديدة هذه قبل عام ٨٤هـ. وكان دافع الحجاج لإنشائها هو أن يجعلها معسكرا ثابتا ودائما لكتائب العسكر الشوام الذين كان يعتبرهم أفضل عسكره - لرفع روحهم المعنوية وليعزلهم عن العسكر العراقيين تجنبا للصدام بينهما، كما كانت مركزة القوات فى واسط تهدف إلى كبح جماح التمرد العسكرى - فى حالة حدوثه فى كل من الكوفة والبصرة (انظر فى هذا : mUller: *Der Islam in Morgan und Abend-lande,* Berlin, 1885 - 1887, 1, 394.

Welhausen: *Das Arahische Reich und sein Sturz,* Berlin, 1902, P. 156.

وثمة هدف ثالث لإنشاء واسط وهو السيطرة على المناطق البعيدة نسبيا.

والروايات المتواترة تفيد أن الحجاج هو نفسه الذى أطلق اسم واسط على هذه المدينة لوقوعها بين الكوفة والبصرة، ولأن المسافة بينها وبين الأهواز (الأحواز) عاصمة خوزستان لا تبعد كثيرا عن المسافة بينها وبين الكوفة أو البصرة. لكن هناك روايات أخرى تؤكد أنه كانت توجد بالفعل قرية اسمها واسط القصب فى الموقع نفسه الذى اختاره الحجاج لمدينته الجديدة.

وفى الشرق الإسلامى - خاصة حيث يسود استخدام الأسماء العربية - نجد أكثر من عشرين مدينة وقرية تحول الاسم نفسه (واسط) زمن العباسيين، إلا أن أهمها جميعا هى واسط التى أنشأها الحجاج بن يوسف الثقفى لذا فهى تسمى أحيانا واسط العظمى أو واسط العراق تمييزا لها عن المدن التى تحمل الاسم نفسه، وقد تم تشييد واسط على الشاطئ الغربى لدجلة، وكان ثمة مدينة مأهولة بالسكان فى الفترة الساسانية بالقرب

من الموقع الذى أسست فيه واسط فيما بعد، وكانت هذه المدينة الساسانية ـ واسمها كسكر ـ تقع على الشاطئ الشرقى للنهر. وقد تكلف إنشاء واسط مبالغ طائلة وتم إنشاء قصر للحجاج كانت تعلوه قبة خضراء، وقد حذا الخليفة المنصور العباسى ـ فيما بعد ـ حذو قصر القبة الخضراء هذا عندما شيد قصره فى بغداد بل وسمّى قصره بالاسم نفسه (قصر القبة الخضراء). وأسس الحجاج إلى جوار قصره مسجدا جامعا، وفعل الخليفة العباسى آنف الذكر ـ فيما بعد ـ الفعل نفسه.

ولابد أن نذكر أنه من بين المبانى التى أنشأها الحجاج فى واسط ذلك السجن الكبير الذى أطلق عليه سجن الديماس Dimas والكلمة يونانية وتعنى السجن. وقد مات الحجاج فى سنة ٩٥هـ/ ٧١٤م بواسط ودفن بها. وفى بداية الأمر لم يكن الحجاج يسمح إلا للعرب بسكنى مدينته الجديدة هذه، وكان يفضل الشوام بطبيعة الحال، لكنه بعد ذلك وطّن فيها أتراك ما وراء النهر، خاصة الذين ترجع أصولهم إلى بخارا الذين كانوا يقيمون فى البصرة. وبعد وفاة الحجاج سُمح للسكان الآراميين من أهل البلاد وللفرس بالقدوم لواسط والاستقرار بها، وبمرور الوقت اختلطت الأعراق المختلفة، وأصبحت واسط العربية وكسكر ـ بالتدريج مدينة واحدة ربطت بينها المصالح السياسية والاقتصادية.

وطوال عهد الدولة الأموية كانت واسط هى أهم مدن العراق وبها مقر الوالى وحكومته إلاّ أن الأمر اختلف فى السنوات الأخيرة من الحكم الأموى فلما سيطر العباسيون انتهى العصر الذهبى لواسط كمركز للحكم لكنها لم تفقد أهميتها بسبب موقعها الاستراتيجى الخطير، فقد ظلت تلعب دورا مهما فى التاريخ السياسى والعسكرى للعراق الأوسط والجنوبى خاصة بالنسبة لمنطقتى البطيحة وميسان. ولقد لعبت واسط فى القرن الخامس عشر للميلاد دورا مهما بسبب نشاط أسرة المشعشع، لكن المدينة بدأت فى الانهيار تدريجيا بعد هذا القرن (الخامس عشر) نتيجة تغيير توزيع المياه بين ذراعى

النهر عند انشعاب دجلة القديم عند منطقة كوت العمارة. وقد أشار الجغرافى التركى حاجى خليفة الذى عاش فى النصف الأول من القرن السابع عشر للميلاد فى كتابه جيهان نوما أن واسط كانت تقع على أيامه فى وسط منطقة صحراوية وأنها كانت مشهورة بالأقلام المصنوعة من البوص الذى كان ينمو على ضفاف قناة هناك.

أما عن سكان واسط فقد كان عددهم كبيرا فى فترة ازدهارها، فياقوت الحموى الذى تردد على واسط أكثر من مرة فى القرن الثالث عشر الميلادى يذكر لنا أنها حتى هذه القرن كانت مدينة عامرة بالسكان، وكان ملاك الأراضى الفرس (الدهامية) حتى أيام ياقوت يعيشون فى مدينة كسكر القديمة وقد ظل النصارى يشغلون الأماكن نفسها التى كانوا يشغلونها فى كسكر أثنا الحقبة الساسانية ولم يتم إبعادهم فى العصور الإسلامية. وقبل الفتح الإسلامى للعراق شهدت المنطقة مستقرات يهودية وقد شاهد الرحالة اليهودى بنيامين الذى زار بابل حوالى سنة ١١٧٠م مجتمعا يهوديا قدره بحوالى ١٠,٠٠٠ يهودى كانوا يعيشون فى حى خاص بهم، وكذلك كان هناك يهود فى البصرة فيما يقول هذا الرحالة نفسه.

ويقال إن المنطقة التى أسست فيها واسط لم تكن خصبة قبل إنشاء المدينة فقد عمل الحجاج على تحسين التربة وتحسين ظروف البيئة ومن ثم فقد كان يُنظر لمناخ واسط كمناخ طيب وأكثر فائدة للصحة من مناخ البصرة. فبفضل جهود الحجاج أصبحت واسط مدينة عامرة بالبساتين والنخيل وكانت تمد المناطق المجاورة بالقمح، وقد تعرض لازدهار المدينة فى مراحل مختلفة عدد كبير من الجغرافيين المسلمين كالاصطخرى وابن حوقل والمقدسى وياقوت والقزوينى وابن بطوطة.

وكانت واسط أيضا مركزا مهما للمواصلات وهذا عائد فى جانب منه لموقعها على دجلة ولموقعها وسط العراق ولمرور طرق مهمة عبرها خاصة

الطرق التى تؤدى للشمال والجنوب والشرق، فثمة طريق من واسط إلى بغداد، وطريق من واسط مارا بالبطيحة إلى البصرة، وطريق إلى الأهواز (خوزستان) ومن هنا كانت واسط - فيما يقول المقدسى - مركزا تجاريا مهما، إذ كان بها سوق عامر بالبضائع، كان من بينها المنسوجات التى كانت تصنَّع فى واسط كما لعبت صناع بناء السفن دورا مهما فى نشاط أهل واسط ولازال العراقيون يطلقون لفظ الواسطى على نوع من القوارب.

واحتلت واسط مكان كسكر القديمة كمركز لاثنى عشر قسما وكان الساسانيون قد حددوا هذه التقسيمات (الأقسام) بغرض جمع الضرائب.

وكانت واسط على أيام المقدسى مركزا مهما لقراء القرآن الكريم والفقهاء وأشار ابن بطوطة الذى كان فى واسط فى النصف الأول من القرن الرابع عشر بتقوى سكانها وإتقانهم حفظ القرآن الكريم كما كانوا يدرسون علم التجويد بحماسة فائقة ويُعد إسماعيل بن على الواسطى المتوفى حوالى ١٢٩١م من أشهر مجودى القرآن الكريم وقد قضى الحلاج الصوفى المشهور والمولود فى فارس شبابه فى واسط كما أن أبا حاتم القرمطى ظهر أول ما ظهر فى سواد واسط سنة ٢٩٥هـ/ ٩٠٨م.

وشهدت واسط نفسها كتابة تاريخها وتاريخ البطيحة الملحقة بها، فقد كتب إسلام بن سهل (توفى ٩٠٤م) تاريخا محليا يشتمل فى غالبه على تراجم، ويعتبر كتاب ابن المغازلى الجلابى (المتوفى ١١٣٩م) استمرارا له وقام عبدالرحمن محمد بن سعيد الذهبى الدبيثى (توفى ١٢٣٩م) بإعداد ملحق لهذا الكتاب الأخير.

وكتب ابن أبى العباس أحمد بن بختيار (المتوفى ١١٥٧م) وهو من أهل واسط تاريخا محليا للبطيحة.

وعن تاريخ دار سك العملة فى واسط فإن لدينا عملة تعود لتاريخ إنشاء المدينة حتى الفترة المغولية.

إلا أن موقع مدينة واسط لازال مجال نقاش ذلك أن تحديد موقعها بدقة

يعد من أعقد المسائل كما أن من أهم القضايا التى شغل المؤلفون فى مضمار الجغرافيا التاريخية فى العصور الوسيطة أنفسهم بها. فنحن نعرف بشكل محدد أن واسط كسكر، وهى المدينة التوأم لواسط العظمى تقع على شاطئ دجلة المواجه لها، وكل الجغرافيين العرب من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر يوافقون على ذلك، فلابد إذن لتحديد موقع واسط العظمى أن نعرف مجرى نهر دجلة فى العصور الوسطى، ولابد من الإشارة إلى أن فرع دجلة الذى كانت تقع عليه واسط قد بدأ يتضاءل تدريجيا منذ القرن الخامس عشر ليصبح فرعا ثانويا لأن كم المياه الضخم كان قد بدأ يتحول تدريجيا أدنى كوت العمارة إلى المجرى الشرقى فأصبح بالتالى - هو المجرى الأدنى الحقيقى لنهر دجلة. وعلى هذا فإن شط الحيى (وهو شط الغرّاف) الذى يتفرع عند كوت العمارة إلى الجنوب الشرقى من المجرى الرئيسى هو - كما يقال عادة - كان هو المجرى الرئيسى لنهر دجلة فى العصور الوسطى، وهو يتشعب مرة أخرى إلى الأدنى من كوت الحيى إلى فرعين أحدهما يطلق عليه الآن أبى جهيرات وهو الفرع العامر بالمياه، وثانيها وهو الذى يقع ناحية الشرق يسمى شط الأعمى، ويتحد الفرعان مرة أخرى عند قرية الشيخ خضر (بفتح الخاء) أو خضير (بكسر الخاء) ويكون بينهما جزيرة يبلغ طولها ثلاثين ميلا تسمى - على الخرائط - جزيرة الهيرات، ويقول الباحث هرز فلد Herz feld أن شط الحيى تشكل مشكلة كبيرة فى جغرافية العراق القديم فهل هو نهر دجلة الوسيط (فى العصور الوسطى) حقا أم مجرد فرع ثانوى؟ ربما كان علينا أن ننظر إليه كقناة تم حفرها فى العصور القديمة لربط دجلة بالفرات. والقليل الذى قدمه لنا الرحالة الأوروبيون عن بقايا (خرائب) واسط يناقض القول بأنها كانت تقع على شاطئ فرع شط الحيى، وبالتالى تتناسى النظرية القائلة بأن شط الحيى كان هو المجرى الرئيسى لدجلة فى العصور الوسطى.

ولسوء الحظ فإن قناة شط الحيى والنظام النهرى للفرع الذى يحمل

الاسم نفسه خاصة بالنسبة للمنطقة الواسعة بينه إلى الغرب ودجلة إلى الشرق والفرات إلى الجنوب لم تدرس بعد الدراسة الكافية من وجهة نظر جغرافية كما أن الخرائط التى روجعت عن واسط يعتريها قصور شديد وقد اعتمدنا على المراجع التالية لمناقشة هذا الموضوع :

F. R. Chesney: *The expedition for the Sarvey of the riuers Euphrates and Tigris,* London, 1850. Arlas, Pl. no IX

- Schau:, *Am Euphrat and* Tigris (leipzih, 1900) Plate II

- Lowev: *Mesopotameg between Bagdad and Persiam Gulf* .

.. إلخ

وزار عدد من الرحالة الأوروبيين الموقع الفعلى لواسط العصور الوسطى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، إلا أن تقاريرهم عنها كانت موجزة جدا. وأول الرحالة الذين قيل إنهم توقفوا فى واسط الضابطين الإنجليزيين أورمسبى Ormbsby وإليوت Elliot الذين زاراها سنة ١٨٣١م، ويقال إن كولديج R. Koldeweg وموريتس B. Moriz قد زارا واسط أثناء عملهما فى بعثة أثرية جنوب بابل ١٨٨٦ ـ ١٨٨٧م لكنهما لم ينشرا شيئا عن ملاحظتهما هناك. كما زارها الكونت إيمار دى ليدكيرك Aymar de Liedkerke - Beaufort ـ الذى مات بعد ذلك أثناء الحرب سنة ١٩١٦ ـ وذلك ضمن بعثة أثرية فى الفترة من ١٩١٣م إلى ١٩١٤م ونشر بحثه القيم فى باريس سنة ١٩٢٢م، ومما يؤسف له أنه لم يضمن بحثه خريطة.

ومن كتابات هؤلاءالرحالة نخلص بالآتى :

ـ المجرى القديم الجاف لفرع النهر يمكن تتبعه لعدة أميال قليلة إلى الأدنى من كوت العمارة، وهو يجرى جنوب الجنوب الشرقى عبر خرائب، واسط ثم يستمر فى الاتجاه نفسه حاملا اسم شط إبراهيم ويتصل بالفرات بين شط

الحيى والقرنة، وعلى هذا فهذا المجرى كان هو دجلة الأصلى فى العصور الوسطى وعلى شاطئه كانت تقع واسط، وذلك بسبب اتساع قاعه وكثرة الخرائب على جانبيه خاصة وأن هناك بقايا أثرية لمبان ذات قباب تتفق طرزها مع طراز البناء المقبب فى الفترة الأموية والعباسية. ووفقا لتقديرات دى ليديكرك فإن واسط تقع إلى الغرب من كوت الحيى بخمسة وعشرين ميلا، ولابد أن يكون تقديره خاطئا، أو أنه على أحسن الفروض سهوَ لأن واسط لابد أن تكون إلى الشرق من كوت الحيى لا إلى الغرب منه. لقد استقر الرأى بين الباحثين إذن على أن واسط فى العصور الوسطى كانت تقع على شط الحيى أو على الأقل بالقرب منه، والجغرافيون العراقيون المحدثون يذهبون هذا المذهب، ومن هؤلاء هاشم السعدى وعبد الرزاق الحسنى.

المصادر :

وردت بالمتن.

د. عبد الرحمن الشيخ [م. ستريك M. Streck]

واصف

هو أحمد واصف مؤرخ الدولة العثمانية الرسمى الذى دخل فى خدمة السلطات العثمانية فى وقت مبكر من حياته فعلى سبيل المثال عمل فى خدمة كل من أحمد باشا كما عمل كأمين لمكتبة أباظة محمد باشا. أسره الروسى وبدأ نجمه يلمع عندما أرسلت كاترين معه خطابا للصدر الأعظم، وأخيرا عمل كسكرتير ومسئول وثائق فى بوخارست سنة ١٧٧٢م وفى ذى الحجة ١١٩٧هـ/ أكتوبر ١٧٨٣م عُين كمؤرخ رسمى للدولة العثمانية كلها (شغل منصب وقائع نويس) وحل بذلك محل إنورى أفندى، وبعد ذلك بخمس سنوات أرسل فى مهمة غير عادية إلى مدريد، وأثناء الحرب التركية الروسية عزل من منصبه ـ وكان غائبا فى مهمته فى مدريد ـ وأعيد تعيين إنورى أفندى كمؤرخ رسمى للدولة العثمانية. وعندما عاد أحمد واصف من مهمته فى مدريد حزن لفقدان منصبه، ولم يعد له دور مهم حتى سنة ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م إذ قام بدور مهم فى مفاوضات الصلح

ثم نجده يعيش وحيدا بائسا فى استانبول ثم منح بعد ذلك سنة ١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م مرة أخرى منصب المؤرخ الرسمى للدولة العثمانية، بل وأنعم عليه بلقب ريّس أفندى وتدهورت صحته بعد ذلك فمات فى السابع من ربيع الأول سنة ١٢٢١هـ/ ٢٤ مايو ١٨٠٦م.

ومن كتبه (محاسن الآثار وحقائق الأخبار) الذى يتناول الأحداث من ١١٦٦هـ إلى ١١٨٨هـ (١٧٥٢/ ١٧٧٤م)، وتحمل كتبه كلها كلمة «ذيل» فى عنوانها لأنها بمثابة تكملة لكتابات عزّى، وقد كتب واصف دراسة عن الحملة الفرنسية على مصر، كما ترجم بعض كتابات الزمخشرى للتركية.

المصادر :

(١) v. Schlechta-Wssehrd: *Die os-manischen Geschichtsschreober der neur-en Zeit (reprint from vol. viii. of the Denks. Ak. Wien,* Vienna 1856), p.5-9;

(٢) F. Babinger, *G. O. W., p. 335-337 (with a list of manuscripts, printed texts, separate editions and translations of* the works of äsif W

د. عبدالرحمن الشيخ [فرانز بابنجر Franz Babinger]

واصل بن عطاء

هو أبو حذيفة الغزّال (بتشديد الزاى) رئيس فرقة المعتزلة. لا تقدم لنا المصادر الباكرة تفاصيل كافية عن حياته، وحتى المعلومات القليلة المتوفرة لنا عن حياته لا تخلو من تضارب. ولد واصل فى المدينة المنوّرة سنة ٨٠هـ/ ٦٩٩م وهو من موالى ضبَّة أو مخزوم، هاجر إلى البصرة وداوم على الحضور فى حلقة الحسن بن الحسن البصرى وارتبط بعلاقات صداقة مع بعض العلماء والشعراء المعروفين كجهم بن صفوان، وبشار بن برد، ومع هذا لم تخل علاقته بهم من خلاف، وقد تزوج واصل من أخت عمرو بن عبيد، أبو عثمان وكان ـ كواصل ـ من أوائل المعتزلة. وكان واصل الثَّغ لا يجيد نطق حرف الراء لكنه بفضل امتلاكه لناصية اللغة تمكن من أن يتحاشى هذا الحرف فى حديثه، كما كان به عيب خلقى فى

رقبته إذ كان يشبه رقبة الزرافة، وقد استغل صديقه السابق بشّار هذا العيب فيه فضمّنه بعض أشعاره التى يهجوه فيها، ولم يكن واصل غزّالا ولكنه اكتسب هذا اللقب لكثرة تردده على سوق الغزّالين لتوزيع الصدقات على النسوة الفقيرات اللائى امتهن مهنة الغزل.

ويقال إن عدم اتفاق وجهة نظر واصل بن عطاء مع وجهة نظر الحسن البصرى، كانت سببا فى تكوين فرقة المعتزلة، لكن أصل تسمية (المعتزلة) على أية حال لا يمكن إرجاعه لهذه الحقيقة (حقيقة اعتزال واصل مجلس الحسن البصرى).

وينسب إلى واصل إنكاره لأبديّة صفات الله عز وجل وقوله بأن الإنسان مخيّر وهو فى هذا متفق مع القدريّة، وقال بأن المسلم الذى يرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتين لا هو مؤمن ولا هو كافر وقال بأن أحد الفريقين اللذين كان لهما دور فى مقتل عثمان رضى الله عنه، وكذلك الفريقين المتقاتلين فى معركة الجمل، والفريقين المتقاتلين فى معركة صفين، لابد أن يكون فريق منهما كاذب وأنه فى حالة استنزال اللعنة على الفريق المخطىء (اللّعان) لابد أن أحد الفريقين سيكون كاذبا حانثا بيمينه. وثمة مسألة أخرى أوردها أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخيّاط فى كتابه (كتاب الانتصار) وهى أن واصل كان يرى أن عقد النية على قتل صحابى هى كُفر. وبالرجوع لما كتبه الجاحظ فى كتابه البيان والتبيين عن واصل يتضح أن واصل قد خالف أهل السنة فى نقاط أكثر من تلك التى تشير إليها المراجع المتأخرة.

ويقال إن واصلاً أرسل عددا من أصحابه للدعوة لمذهبه فى مناطق كثيرة من العالم الإسلامى، وتوفى فى سنة ١٣١هـ/ ٧٤٨م.

المصادر:

١ ـ أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان بن الخياط: كتاب الانتصار. تحقيق نيبرج *Nyberg*، القاهرة، ١٣٤٤هـ.

٢ ـ المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة باريس، جـ٧، ص ٢٤٣.

٣ ـ الجاحظ: البيان والتبيين، القاهرة، ١٣١١ جـ١، ص ٨ وما بعدها.

٤ ـ ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق جرونرت *Grünert*، ص ١٥ وما بعدها.

٥ ـ أبو الفرج الأصفهانى: كتاب الأغانى، جـ٣، ص ٢٤، ٦١.

٦ ـ عبد القادر البغدادى: كتاب الفرق بين الفرَق، تحقيق محمد بدر، القاهرة، ١٣٢٨هـ .

٧ ـ الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق كيورتون *Curetan*، ص ٣١ ـ ٣٤.

د. عبد الرحمن الشيخ [أ.ج. فنسنك *A.J. Wensinck*]

الوافر

البحر الرابع من بحور الشعر العربى

مفاعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن

لكن التفعيلات تختلف قليلا عند الممارسة الشعرية كالتالى:

(١) مفاعلاتن مفاعلاتن، **فعولن**

مفاعلاتن مفاعلاتن، **فعولن**

(٢) مفاعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن **مفاعلاتن.**

مفاعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن **مفاعيلن**

د. عبدالرحمن الشيخ [محمد بن شنب]

الواقدى

هو أبو عبدالله محمد بن عمر، مؤرخ مسلم عربى ولد بالمدينة المنورة سنة ١٣٠هـ، ووفقا لما ذكره الأصفهانى فى كتاب الأغانى فإن أمه هى حفيدة صائب الذى أدخل الموسيقى إلى المدينة المنورة، وقد سمى الواقدى نسبة لاسم عرف به أبوه وهو الواقد، كما لقب أيضا بالأسلمى وذلك لانتمائه بالولاء لعبدالله بن بريدة من بنى أسلم المدنيين، وعندما حج هارون الرشيد سنة ١٧٠هـ وكان بصحبة وزيره يحيى بن خالد البرمكى طلب الخليفة من وزيره أن يبحث له عن عالم خبير بالمواضع التى تذكر بتاريخ الرسول

[ﷺ] ليزورها تبركا فوقع الاختيار على الواقدى، ومرّت الأيام به فلما ضاقت به الحال ارتحل من المدينة إلى بغداد وكان هذا سنة ١٨٠هـ وكان وقتها علما من أعلام الحديث والفقه والمغازى، ومن بغداد اتجه إلى الرقه حيث كان فيها مقر الرشيد فأكرم وفادته وأسبغ عليه، وقد وصفه ابن النديم بأنه كان يتشيع بغير غلو «كان يتشيع حسن المذهب يلزم التقية وهو الذى روى أن عليا كان من معجزات النبى [ﷺ] كالعصا لموسى عليه السلام وإحياء الموتى لعيسى بن مريم..» (انظر الفهرست لابن النديم، القاهرة، المكتبة التجارية، ص ١٥٠» وولى الواقدى القضاء فى بغداد فى عهدى الرشيد والمأمون، وأشهر من روى عنه كاتبه محمد بن سعد. توفى الواقدى ٢٠٧هـ/ ٨٢٣م

د. عبدالرحمن الشيخ [ج. هيروفتس J. Herovitz]

والدى سلطان

ينطقها الأتراك ڤالدى أو ڤلدى سلطان، وهو لقب يعنى السلطانة الأم، وقد نشأ هذا اللقب فى بواكير الدولة العثمانية ليطلق على أم السلطان الحاكم، وتظل تحمله طوال حكم ابنها فقط.

يذكر المؤرخ العثمانى نعيمة أن السلاطين العثمانيين - وفقا للعرف السلطانى لم يكونوا يتزوجون زواجا تقليديا وإنما كانوا يعيشون حياة التسرى (اتخاذ المحظيات)، فقد كان مسئول الجمارك (جمرك نازارى أو ناظر الجمرك) ومسئول الرقيق (يزرجى باشى) وبعض الأفراد الذين يعملون لحسابهم الخاص مسئولين عن توريد الجوارى من مختلف الأصول: أوروبيات وأسيويات وأفريقيات للحريم السلطانى.

وعادة التسرى التى وجدت أيضا فى فارس حتى حكم محمد على شاه (١٩٠٧ ـ ١٩٠٩) ـ ترسخت فى تركيا بالتدريج، فقد كان السلاطين العثمانيون الأوائل يختارون زوجاتهن من بين أخوات الحكام الأتراك فى الأناضول أو من الأميرات البيزنطيات. ومن الصعب أن نحدد الوضعية

الاجتماعية لهؤلاء الزوجات أو أن نعرف كيفية التفريق بينهن وبين محظيات الأمراء فنحن نعلم من كتابات المؤرخ العثمانى عاشق باشازاده أن مراداً الأول كان يعتبر الأميرة الصربية التى تزوجها مجرد جارية، بينما التجهيزات التى كانت تعد للارتباطات الأخرى كانت تتسم بالوقار الشديد وكان يعلق عليها أهمية كبيرة.

وبعد أن استولى العثمانيون على القسطنطينية أصبح ارتباط السلاطين بزواج رسمى مسألة استثنائية تماما، والجدير بالذكر أن السلطان سليمان القانونى (العظيم) والسلطان عثمان الثانى وأخيرا السلطان إبراهيم الذى كان آخر من أنهى الانتماء الأمومى بواحدة من حريمه تلى خاصكى - Telli Khasseki أو شاه سلطان سنة ١٦٤٧ (D'ohsson VII. 62).

وكان الصدر الأعظم، وليس السلطان نفسه ـ على أية حال ـ هو الذى يحضر حفل الزفاف (نيابة عن السلطان).

لقد كانت مبادئ السياسة العثمانية تتناقض مع هذه الزيجات، فأقارب الجارية أقل خطراً من أقارب الحره إذ أنهم كانوا فعلا يعزلون (تحدد إقامتهم)، ومن الضرورى أن نضيف أن ذلك من الأضرار الناتجة عن دخولهم للحياة العامة، والقصة الدموية المتعلقة باليهودية التى كانت معاصرة لصفية أم السلطان (القاليدى سلطان) فقد لعبت مؤامرات الحريم دورا مهما فى ظل بعض السلاطين. ففى تركيا ـ كما هو فى فارس. تلعب السلطانة الأم دورا مكملا لدور السلطان. فمن الطبيعى إذن للسياسى أن يعمل على أن يقدم هدية للسلطان امرأة لخدمة مصالحه، وكانت القوقازيات على نحو خاص ماهرات فى الحصول على امتيازات نتيجة التأثير السرى (غير المعلن) ويمكن أن نلاحظ أيضا أن بعض السلاطين مثل مصطفى الثالث وعبدالحميد الأول ـ على سبيل المثال ـ تزوجوا من جوار. ويقول الباحث دسون d'ohsson إنه من الناحية الشرعية غير مسموح أن يرجع مسلم ولد حرا إلى العبودية، وبالتالى فلا

يمكن أن تكون علاقة السيد بالجارية شرعية إلا إذا لم تكن حال ولادتها مسلمة وحرة، وإذا لم يملك دليلاً على ذلك ورغب فيها فما عليه - إرضاء لضميره - إلا أن يحررها ثم يتزوجها، فيكون السلطان فى هذه الحال قد تزوج معتقته (جاريته المحررة) دون أن يظهر حيلته هذه فى حضرة المفتى. من كل هذا يتضح أن بعض أمهات السلاطين كن من الجوارى السابقات (اللاتى حررن فيما بعد)، لذا فإن الباحث همر Von Hammer على حق عندما قال إن السلطان كان عرضه لأن يقال له ابن جارية، ويضيف أبيسينى Ubicini (فى كتابه *La Turquie actuelle*) إن الناس لا يذكرون السلطان إلا بهذا المعنى وإن كنا لا نعرف المصطلحات التركية المستخدمة للتعبير عن ذلك.

ويعطى للوالدى سلطان اسما متفقاً مع وصفها السابق غالبا ما يكون فارسيا بالإضافة إلى اسم إسلامى (انظر قائمة أمهات السلاطين - الوالدى سلطانات فيما بعد). والحقيقة أنها بمجرد أن تلد أميرا (ولدا ذكرا) فإنها تحصل على لقب قادين Kadin أو خاسكى أو خاصكى لكن لا شئ يعدل اللقب الذى تحصل عليه (والدى سلطان) إذا وصل ابنها إلى العرش، إنه لقب يجعلها أرقى بكثير من الأميرات كبيرات السن فى البلدان الأخرى، فهى إذا حصلت على لقب (والدى سلطان) صارت السيدة الأولى فى تركيا كلها وحظيت باحترام عميق وتجلة تفوق الحد بحيث يصبح الحديث الشريف (الجنة تحت أقدام الأمهات) غير كاف لتفسير ذلك، فهى تمارس كل أنواع التأثير والنفوذ على ابنها السلطان، وهى تدعوه (أسلنيم) أى (يا أسدى) أو (قبلنيم) أى (يانمرى) (ونحن نعلم أن أم الإمام علىّ كانت تسميه أسدا لكن هذا الاسم كان هو اسم أبيها).

أصول (جنسيات) أمهات السلاطين: لا نستطيع فى معظم الحالات أن نجزم بأصولهن، ففى البداية كن أميرات ويونانيات (بيزنطيات) لكن منذ أن صرن جوار سابقات فقد كن هن أنفسهن يجهلن أصولهن فى الغالب، وكل ما يمكن قوله

أن الجوارى اللائى تسرى فى عروقهن الدماء التركية كان عددهم قد تقلص فى ذلك الوقت بل ويمكن القول أنه لم يعد هناك جوار تركيات، ومن ناحية أخرى فإن الجوارى من الغرب الأوربى البعيد بما فى ذلك ألمانيا كان عددهم قليلا جدا أما الإيطاليات فكن كثيرات، وفى ضوء هذه الاستنتاجات يمكننا أن نقرر الجانب العرقى لسلاطين آل عثمان، وقد وضعت قصة حققت انتشارا مؤداها مراد الثانى هو ابن أميرة ملكية فرنسية أسرها الأتراك، وقد أنكرها بعض المؤرخين الفرنسيين، وإن حظيت بالقبول عند المؤرخين الأتراك وكان السلاطين أنفسهم يفخرون فى مفاوضاتهم مع الفرنسيين بأنهم أصهار وبينهم وبين الفرنسيين صلة دم، ويقول المؤرخون الأتراك إن أم محمد الثانى هى ابنة اسفنديار عالمه خانوم ويرد الباحث كانتيمار Cantimar أن حفيدة الملك. الفرنسى كانت من بين حريم السلطان سليمان القانونى، لكنه لا يجزم بصحة ذلك. وعلى أية حال فإن الحكومتين الفرنسية والتركية ـ فى وقت لاحق ـ كانتا تؤكدان على روابط الدم بين تركيا وفرنسا، فما يجعلنا نميل إلى تصديق وجود فرنسيات ملكيات فى الحريم السلطانى فى الدولة العثمانية فى وقت من الأوقات، وإنه ليقال إن محمد الثانى هو ابن أيمى دى بك دى رقرى Aimeé du Buc de Rivery قريبة الإمبراطورة جوزفين.

الوالدة باشا فى مصر:

نظام الحريم فى قصور خديوية مصر كان هو تقريبا النظام نفسه فى استانبول فقد كانت محظيات الخديوى يرتبن وفقا لأقدارهن : المحظية البرنجى (الأولى) والمحظية الإكنجى أو القادين (الثانية)، أما أم الخديوى فهى والدى خديوى (ڤاليدى خديوى) ثم استعيض عنها بوالدى باشا (والباشا هنا هو الخديوى)، ويطلق أيضا على كل أم تلد ولدا(باشا) فيكون الاسم الصحيح بالعربية (والدة الباشا) وليس والدة باشا، فباشا هنا هى من ولدته وليس

لقبالها شخصيا وقد أبطل الملك فؤاد نظام الحريم واعترف بزوجة واحدة كملكة - معه - على عرش مصر وإن كان الخديو توفيق قد اتخذ من قبله زوجة واحدة أيضا.

قائمة ببعض من حملن لقب قاليدى سلطانى فى الدولة العثمانية:

(١) ملخون ربيعة خاتون أم أورخان بك والوزير علاء الدين (١٣٢٥ - ١٣٢٦)م.

(٢) نيلوفير، أم مراد الأول.

(٣) دولت خاتون، ابنة جرميان أوغلو، أم محمد الأول.

(٤) ابنة اسفنديار، أم محمد الثانى.

(٥) جلبهار، أم بايزيد الثانى.

(٦) عائشة سلطان، أم سليمان القانونى.

٧ - نور بانو سلطان، أم مراد الثالث.

٨ - صفية سلطان، من البندقية، أم محمد الثالث.

٩ - خندان سلطان، أم أحمد الأول.

١٠ - ماه فيروز، أم عثمان الثالث.

١١ - ماه بكر كوسم أم مراد الرابع وإبراهيم الأول.

١٢ - طرخان خديجة سلطان، روسية، أم محمد الرابع.

١٣ - صالحة، أم سليمان الثانى.

١٤ - جلنوش (أو جلثوم) أمة الله سلطان، من كريت، أم مصطفى الثانى وأحمد الثالث.

١٥ - صالحة سلطان، أم محمد الأول.

١٦ - شهسوار، أم عثمان الثالث.

١٧ - مهرى شاه، چورچية، أم سليم الثالث.

١٨ - عائشة سنبرور، أم مصطفى الرابع.

١٩ - نقشى ديل، أم محمود الثانى.

٢٠ - بزمى عالم، أم عبدالمجيد.

٢١ - بيرتو- نيال، أم عبدالعزيز.

وأمهات السلاطين الآخرين مُتْن قبل أن يرتقى واحد من أبنائهن عرش السلطنة.

المصادر :

وردت بالمتن

د. عبدالرحمن الشيخ [ج . دنى J. Deny]

وان

مدينة تركية على الشاطئ الشرقى لبحيرة وان فوق الهضبة الأرمينية، ولم يرد اسم وان فى المصادر العربية التى تتناول الفتوح إذ أن بحيرة وان عادة يطلق عليها الكتّاب العرب أخلاط أو أرجيش، إلا أن ابن حوقل وحده هو الذى يذكر ابن جيرانى كحاكم لزَوَزان (بفتح الواو) و«وان» و«وسطان»، ويذكر ياقوت الحموى قلعة وان لكنه يجعلها تابعة لأرضروم (أرزروم) ويجعل موقعها بين أخلاط وتفليس (؟!) وقد اجتاح بغا الكبير كل أرمينيا بما فيها ألباق سنة ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م.

ترجمة د. عبدالرحمن الشيخ

[ف. مينورسكى V. Minoresky]

وانقولى

هو محمد بن مصطفى الوانى فقيه عثمانى شهير أيام مراد الثالث (٩٨٢ - ١٠٠٢هـ/ ١٥٧٤ - ١٥٩٥م) عرف بالإضافة للفقه بكتاباته المعجمية والأدبية. ولد فى وان وتنقل فى عدة مدن (اسطنبول، وورودس، ومانيسا، وكوتاهية، وينشهر) وشغل فيها مناصب التدريس والقضاء والإفتاء، وتوفى حوالى سنة ١٠٠٠هـ (١٥٩١ - ١٥٩٢م) فى المدينة المنورة.

ومن أهم أعماله ترجمته لصِحَاح الجوهرى الذى يعتبره كثيرون أدق معجم عربى بل ويعدونه أفضل من قاموس الفيروز آبادى، كما ترجم كيمياء السعادة للغزالى إلى التركية.

د. عبدالرحمن الشيخ [ث. منزل TH. Menzel]

وبار

اسم قبيلة من قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية فى الأزمنة الغابرة، كما انه اسم للمنطقة التى تسكنها هذه القبيلة، وقد أورد ذكرا عنهما

البكرى وياقوت فى معجميهما، والنسبة إليها. وبارى على نحو ما نقول حذامى وقطامى. وقد تحدث المؤرخون عن وبار عند حديثهم عن عاد وثمود باعتبارهم من العرب البائدة، ويعتبر النّسابون هذه القبائل من العرب العاربة أو العرباء. والسيوطى على سبيل المثال، وكذلك ابن دريد فى الجمهرة يذكرون أن العرب الخلّص هم عاد وثمود وطسم وجديس، ويضعون الوبار فى آخر القائمة، ويميزونهم عن العرب المتعربة التى تشتمل أيضا على سلالة قحطان، أما العرب المستعربة فهم نسل إسماعيل عليه السلام (ممد) لكن بعض النسابين ذوى الأصول اليمنية يعتبرون قحطان من العرب العرباء، ويصف الهمدانى (٣٢٣هـ) الأرض التى يعيش فيها الوبار بأنها أرض العرب العرباء، ويحدثنا الطبرى عن بنى وبار ويشير إليهم المسعودى فى التنبيه ، وتختلط أخبار وبار عند الجغرافيين والمؤرخين العرب بالأساطيروفى لسان العرب لابن منظور وبار مثل قطام: أرض كانت لعاد غلبت عليها الجن، ومن العرب من يجريها مجرى نزال ـ بفتح النون فى نزال والواو فى وبار ومنهم من يجريها مجرى سعاد أى بضم الواو.. قال الليث: ووبار أرض كانت من محال عاد بين اليمين ورمال يبرين فلما هلكت عاد أورث الله ديارهم الجن فلا يتقاربها أحد من الناس، وأنشد:

مثلَ ماكانَ أهلُ وبار»

وقال محمد بن إسحق بن يسار: وبار أرض يسكنها النسناس.

المصادر:

بالإضافة لما ورد بالنص تجدر الاشارة إلى كتاب: F.Wüstemfeld: *Bahrein and Jumano in Abh. G. W. Gött,* XIX (1864).

د. عبد الرحمن الشيخ [ج. تكاتش J. Tkatsch]

الوتر

يعنى هذا المصطلح فى الحديث (الشريف) والفقه على الركعات الوترية (المفردة) غير الشفعية التى تؤدى ليلا.

ولم يرد الوتر (بكسر الواو وفتحها) بهذا المعنى فى القرآن الكريم(*) وإنما

(*) يبدو أن بعض المستشرقين لا يدركون بعض معانى الآيات، فقد ورد فى سورة الفجر. «والفجر وليال عشر، والشفع والوتر». «التحرير».

تكرر ورودها فى الحديث الشريف ومن ثم فهى تبين لنا جانبا من تاريخ الصلاة عند المسلمين حتى فرض الصلوات اليومية الخمس.

وبعض الأحاديث الشريفة يفيد أن صلاة الوتر هى أيضا صلاة مفروضة. فقد تحدث معاذ بن جبل إلى معاوية بن أبى سفيان بشأن هذه الصلاة عند وصوله للشام - ذاكرا له أن صلاة الوتر صلاة مفروضة، وأن وقتها بين العشاء وطلوع الفجر (مسند أحمد بن حنبل، جـ٥، ص ٢٤٢) وقد أورد ابن ماجه وابن حنبل من الأحاديث ما يفيد أن صلاة الوتر تُقْضَى إن أهملها المسلم أو نسيها. إلاّ أن عبادة بن الصامت أنكر أنها صلاة مفروضة اعتمادا على عدة أحاديث (أحمد بن حنبل، جـ٥، ص ٣١٥ وما بعدها).

وفى مرحلة ثانية حث النبى محمد [ﷺ] المسلمين على أداء صلاة الوتر لأن الله وتر وأنه - سبحانه - يحب الوتر. (أحمد بن حنبل، جـ١، ١١٠)

وفى مرحلة ثالثة نظرت المذاهب الإسلامية السنية لهذه الصلاة كسنة - مع استثناء واحد - بينما ظلت مجال نقاش ومناظرة عند الشيعة الأوائل.

وصلاة الوتر ركعة واحدة بعد ركعتين فيكون جميعا ثلاث وهو عدد وتر (أحمد بن حنبل، جـ٢، ٥، ٩، ١٠، ٧٥) وفى أحاديث أخرى أنها ركعة بعد اثنتى عشرة ركعة فتكون جميعا ثلاث عشرة ركعة وهو عدد وتر (الترمذى، وتر، ٤) وبشكل عام لا تؤدى صلاة الوتر بعد صلاة الصبح (موطأ مالك).

وقد ارتبطت صلاة الوتر أيضا بالنصف الأول من الليل فى مرات عديدة، فقد كان أبو هريرة رضى الله عنه يؤديها قبل ذهابه للنوم (الترمذى) وكان الرسول[ﷺ] نفسه يؤديها فى أى جزء من الليل(الترمذى) ولا يجوز أداء أكثر من صلاة وتر واحدة فى الليل (أحمد بن حنبل). والأحناف وحدهم هم الذين يعتبرون صلاة الوتر فرضا. وعند الشافعية يتراوح عددها بين ركعة واحدة وأى عدد وتر (فردى) حتى إحدى عشرة ركعة، والنية مطلوبة بعد كل ركعتين (أى فى بداية الركعة

الوتر). وفى النصف الثانى من شهر رمضان تطول صلاة الوتر لتصبح قنوتا.

المصادر:

(١) A.J.Wensinck: Ahand book of early Muhammadan.

(٢) المرغنانى: الهداية والكفاية، بمباى، ١٨٩٣.

(٣) الشافعى، كتاب الأم، القاهرة، ١٣٢١.

(٤) أبو إسحق الشيرازى: التنبيه، تحقيق جينبول Juynboll.

(٥) الغزالى: كتاب الوجيز، القاهرة، ١٣١٧هـ.

(٦) المؤلف نفسه: إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٣٠٢هـ.

د. عبدالرحمن الشيخ[أ.ج. ڤنسنك A.J.Wensinck]

وجيهى

حسين وجيهى، شاعر ومؤرخ عثمانى عمل مهردار (حامل أختام) لآخر صدر أعظم ثم لقبودان باشا ثم لعزة مصطفى باشا، ووافته منيته فى سنة ١٠٧١هـ/ ١٦٦٠م فى استانبول، ودفن أمام بوابة أدريانبول، وقد ترك وجيهى كتابا فى التاريخ وديوان شعر وكلاهما مازالا مخطوطين، ويبدأ كتابه التاريخى بسنة ١٠٤٧هـ حيث وصف فتح مراد الرابع لبغداد، وتناول فترة حكم إبراهيم الأول بالتفصيل كما تناول الأعوام الاثنى عشر الأولى من حكم محمد الرابع وانتهى تاريخه عند حادث سنة ١٠٧٠هـ (١٨ سبتمبر ١٦٥٦م)، ويعد تناوله لهذا العام الأخير ذا أهمية كبيرة نظراً لأن المؤرخين العثمانيّين: نعيمة ورشيد لم يتناولاه فى كتاباتهما.

وثمة كتابات تشير إلى هذا المؤرخ باسم حسن وجيهى، وهو خطأ فالصحيح أن اسمه حسينا.

وتوجد مخطوطات من كتاب وجيهى فى ليدن وڤيينا واستانبول، كما توجد له ترجمة إيطالية فى مكتبة القديس مارك فى البندقية..

عبدالرحمن الشيخ [فرانز بابنجر Franz Babinger]

وحشى بافقى

شاعر فارسى ولد فى بافق فى كرمان، وتوفى سنة ٩٩١هـ/ ١٥٨٣م أو سنة ٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م وقضى معظم حياته فى يزد، كتب قصيدة مديح فى الشاه طهماسب الأول وله أشعار أخرى طبعت على الحجر فى فارس والهند.

المصادر:

د. عبدالرحمن الشيخ (س. هورات [CL. Huart

وحى

يرتبط موضوع الوحى بالقرآن الكريم، وبمحمد ﷺ، لذا وجب على القارئ مراجعة المادتين آنفتى الذكر، وثمة تشابه هذه الكلمة العربية مع كلمات سامية عبرية وآرامية ،وأثيوبية وهو من قبيل المشترك السامى، ولكلمة الوحى استخدامات أخرى غير دينية فهى تعنى الإلهام بسرعة، ففى لسان العرب لابن منظور الوحى هو الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفى وكل ما آليته إلى غيرك يُقال: وحيتُ إليه الكلام وأوحيت، وحى وحيا وأوحى أيضا أى كتب، وترتبط الكلمة كثيرا بالشعراء الذين يلهمون الشعر أو يأتيهم وحى فنى، ويختلف الوحى بمعناه الدينى وكذلك بمعناه غير الدينى عن الإلهام الذى يُلم بالفنانين والأولياء والصالحين، فهذا الإلهام ليس تنزيلا أو وحيا سماويا، وسنكتفى فى هذا المبحث بالحديث عن الوحى الذى ينزله الله سبحانه على الأنبياء.

الاستخدام القرآنى لكلمة وحى(*):

تشير سورة الزلزلة وهى مدنية إلى أن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى الأرض (إذا زلزلت الأرض زلزالها. وأخرجت الأرض أثقالها. وقال الإنسان ما لها. يومئذ تحدث أخبارها. بأن ربك أوحى لها....)، كما أشارت الآية السابعة من سورة القصص إلى وحى أوحاه الله سبحانه لأم موسى (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا

(*) رقم الآيات الواردة حسب ترتيب المصحف العثمانى. (التحرير).

تحزنى إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين)

وقد فسّر البيضاوى الوحى فى سياق هذه الآية الكريمة بأنه إلهام أو رؤيا وذلك تمييزا له عن الوحى بمعناه الاصطلاحى. أما نسبة هذه الكلمة (الوحى) إلى زكريا فى سورة مريم، آية ١١ (فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) فقد فسره المفسرون بأنه بمعنى (أَوْمَأ)، وقد استخدم المصطلح بمعنى خاص فى الآية رقم ١١٢ سورة الأنعام (وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زُخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون) والكلمة المستخدمة للتعبير عن وحى الشيطان أو إيحائه هى (الوسوسة) أما ما يبعثه الله أو يرسله أو ينزله فهو وحى، وقد يكون هذا الوحى مباشرًا أو من خلال ملك.

لكن ما كان لبشر أن يخاطبه الله إلاّ وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا، كما هو واضح من سورة الشورى - آية رقم ٥١ وما بعدها (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علىّ حكيم. وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم)، وما ينزله الله على الملائكة أو يأمرهم به يسمى أيضا وحيا كما يتضح من الآية ١٢ من سورة الأنفال (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا، سألقى فى قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان). وتشير كثير من الآيات إلى وحى أوحى إلى أنبياء قبل محمد [ﷺ] فالآية ٢٧ سورة المؤمنون (فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا...) والخطاب لنوح عليه السلام سورة طه، آية ١٣ (وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى) والخطاب فى الآية الكريمة لموسى عليه السلام، وفى سورة يوسف آية ١٥ (فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه فى غيابت

الجب وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون) والمقصود هنا هو يوسف عليه السلام. الخ فكل الرسل والأنبياء قبل محمد [ﷺ] كانوا بشرا أوحى الله إليهم وهذا المعنى واضح فى سورة الأنبياء ، آية ٧: (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)

والقرآن الكريم يخاطب - بشكل أساسى - محمدا [ﷺ]، ففى الآية ٣٠ من سورة الرعد (كذلك أرسلناك فى أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلوا عليهم الذى أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربى لا إله إلاّ هو عليه توكلت وإليه متاب) وفى سورة سبأ، آية ٥٠ (قل إن ضللت فإنما أضل على نفسى وإن اهتديت فبما يوحى إلىّ ربى إنه سميع قريب)، وقد دُهش المعاصرون لمحمد[ﷺ] لتلقيه الوحى فكيف يوحى إلى رجل منهم وهذا واضح من سورة يونس، آية ٢ (أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أنّ لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون إن هذا لساحر مبين) لكن القرآن الكريم أكد بشرية محمد [ﷺ] وأنه بشر فعلا منهم لكن يوحى إليه، وهذا واضح من سورة الأنعام آية ٥٠ (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى مَلكٌ إن أتبع إلا ما يوحى إلىَّ قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون)، والله سبحانه وتعالى لا يبدل القول لديه، فكلمات الله خالدة باقية وما على الرسول إلا أن يبلغ كلمات ربه، وهذه المعانى واضحة من الآية ٢٧ سورة الكهف (واتلُ ما أوحى إليك من كتاب ربك لا مُبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا) فقداسة الوحى لاجدال فيها ولا لجاج، وهذا واضح من الآيتين ٣ و ٤ سورة النجم (وما ينطق عن الهوى، إن هو إلاّ وحى يوحى) ويؤكد (القرآن الكريم) على أمانة الرسول[ﷺ] فى نقل الوحى وهذا واضح من الآيتين ٩٢ و ٩٣ من سورة الأنعام. (وهذا كتاب أنزلناه مباركٌ مصدقُ الذى بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم

يحافظون. ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلىّ ولم يوح إليه شئ ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله ولوترى إذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون﴾ لقد أمر محمد [ﷺ] إذن ألاّ يتبع إلاّ ما يأمره به ربه عن طريق الوحى، وبالتالى فلم يحرم أى طعام إلا ما أمره الله بتحريمه، ففى سورة الأنعام ، آية ١٤٥ (قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به...).

وفيما يتعلق بمحتوى الوحى وهدفه فقد وصف بطرائق مختلفة، فقد تخلل سورة آل عمران آية تشير لذلك هى الآية الكريمة رقم ٣٩ (فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى المحراب...) وفى سورة يوسف / آية ٣ (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن..) وتشير الآيات القرآنية إلى أن محمدا [ﷺ] يتبع ملّة إبراهيم، وأنه مرسل للإنس والجن ففى القرآن الكريم أن نفرا من الجن استمعوا للقرآن الكريم فأعجبوا به لأنه يهدى إلى الرشد، وهدف الوحى (أى القرآن الكريم) هو تحذير الناس من الشرك، ففى الآية رقم ١٩ من سورة الأنعام (قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإننى برئ مما تشركون)، واستخدم القرآن الكريم كلمات خاصة مختلفة للإشارة إلى محتوى الوحى فهو كتاب انزل بالحق (سور المائدة آية ٥٢) وغيرها، وهو كتاب مبارك «مصدق الذى بين يديه (آية ٩٢ سورة الأنعام) وهو «هدى» و«بشرى» (آية ٢، سورة النمل) وهو «علم» و «رحمة» (آية ٥٢، سورة الأعراف).

وكانت الرؤيا الصادقة التى تأتى واضحة كفلق الصبح هى أول تمهيد للوحى وقد أشار كتّاب السير والمؤرخون لذلك كابن هشام فى

السيرة المعروفة باسمه وكما فى تفسير الطبرى وما كتبه ابن سعد(١).

أما أول الوحى الحقيقى حيث ظهر الملك جبريل للنبى [ﷺ] فكان فى غار حراء وقد اضطرب الرسول [ﷺ] من رؤية جبريل فهرع إلى زوجته خديجة طالبا منها أن تُزمله (راجع سورة المزمل آية (١) وسورة المدثر آية (١) أيضا)، وكان أول ما نزل من القرآن الكريم هى سورة العلق (اقرأ باسم ربك الذى خلق... الخ) وكان ذلك فى شهر رمضان وكان هذا أثناء تحنث الرسول[ﷺ] بهذا الغار، وقد أظهر جبريل للنبى[ﷺ] قطعة قماش مكتوبا عليها هذه السورة وقال له اقرأ(٢).

فقال الرسول [ﷺ] ما أنا بكاتب(٣).

وفى آخر الأمر قرأ الملك الآيات فحفظها النبى [ﷺ](٤).

(١) أشارت الأحاديث الشريفة ذاتها لذلك: رؤيا الأنبياء حق «صحيح البخارى» الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة، «أصدق الرؤيا بالأسحار» الترمذى..) (المترجم).

(٢) حكاية قطعة القماش هذه لا ندرى لها أصلا. (المترجم).

(٣) الروايات المتواترة: ما أنا بقارئ). (المترجم).

وبعد ذلك أتت (فترة) انقطع فيها الوحى فقلق الرسول [ﷺ]، وانتهت هذه (الفترة) بنزول سورة المدثر أو سورة الضحى. وكان الملك الذى يأتى بالوحى. مرئيا من قبل النبى [ﷺ] كما رآه آخرون (انظر البخارى: فضائل القرآن باب ـ ١، وبشئ من التوسع يمكن اعتبار المعراج والإسراء وحيا كما قد يفهم من آيات سورة النجم (ماضل صاحبكم وماغوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى، .... إلخ) ويتم استيعاب الوحى بالسمع، وهذا واضح من سورة القيامة، آية ١٦ وما بعدها (لا تحرك به لسانك لتعجل به، إن علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ... إلخ)، وهناك سور تبدأ بكلمة (قل) أما عن حال الرسول [ﷺ]

(٤) الاصرار على عدم معرفة النبى[ﷺ] للقراءة والكتابة يبدو أنه من وضع الوضاعين بعد ذلك لإثبات معجزة للنبى [ﷺ] فيما يبدو، وكأنهم يريدون القول: انظروا ماذا فعل النبى[ﷺ] الذى لا يعرف القراءة والكتابة: ؟! والحقيقة أن النبى [ﷺ] «الأمى» تعنى أنه نبى من غير اليهود، الذين كانوا يسمون غيرهم بالأميين أو الأمميين، والآيات كثيرة تشير إلى معرفة الرسول [ﷺ] للقراءة فقد اتهمه الكفار بأن هناك من يملى عليه بكرة وأصيلا... الخ). (المترجم).

عند نزول الوحى فقد أوردت كتب الحديث أحاديث كثيرة بهذا الشأن منها ما رواه أحمد بن حنبل فى مسنده فى الباب السادس من أنه [ﷺ] كان يأخذه شبه «السبات»، وما رواه البخارى فى باب الحج، وباب بدء الوحى حيث يتضح أن الرسول[ﷺ] كان يتفصّد عرقا عندما يأتيه الوحى حتى فى اليوم الشديد البرد، وروى الترمذى فى باب المناقب وصفا للرسول عليه الصلاة والسلام عندما ينزل عليه الوحى.

المصادر:

(١) ابن هشام: السيرة، طبعة ڤستنفلد، ص ١٥٠ وما بعدها.

(٢) ابن سعد: الطبقات، تحقيق Mitt-woch ص ١٢٦ وما بعدها.

(٣) الطبرى: طبعة دى جوجى De Goeje جـ ١، ص ١١٤٦ وما بعدها.

(٤) Noldeke-Schwally: *Geschichte des Qarans, i, 21 sq.,*

(٥) J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen, p. 67 sq., for the collections of Tradition.*

(٦) cf. wensinck: *Handbook, p. 162b, 163 a .*

sprenger: *Das Lebenund die Lehre des Muhammad* i,. Berlin 1861, p. 207 sqq., iii. 1865, p. xviii. sqq

(٧) W. Muir: *The Life of Mohammad,* Edinburgh 1912'

(٨) F. Bulh: *Des Lebem Mhammeds,* Leipzig 1930, p. 134 sqq'

[A. J. Wensinck د. عبدالرحمن الشيخ [أ. فنسك

ودائى

ودائى (بفتح الواو والدال، وقد تشدّد الدّال بفتح) ويطلق عليها أيضا برجو (بكسر الباء أو ضمها) Bergu أو Borgu تقع إلى الغرب من دار فور ويفصلها عنها مناطق تاما Tama ومارا Mara ومسالت masalit وسلا sila وكانت هذه المناطق فى وقت من الأوقات تابعة فى بعض الأحيان لدارفور وفى أحيان أخرى لواداى Wadai وفقا لما تسفر عنه نتائج الحروب. ولم تكن حدود واداى محدّدة بدقة من الجهات الأخرى لكن

هذه الحدود فى أقصى اتساع لها لم تكن تتجاوز عن كوتى Kuti فى الجنوب، ولا فرتى Firiti فى الغرب، ولا إنيدى Ennedi وجبال كبكا Kapka or Gabga فى الشمال (لايجب الخلط بين جوجا Goaga التى ذكرها الحسن بن الوزان «ليو الأفريقى» والجغرافيون العرب وجوجو أو جاو Gao فى منطقة النيجر)

والمنطقة خصبة رغم وقوعها على الأطراف الجنوبية للمنطقة الصحراوية فرغم أنها تتلقى قدرا قليلا من الأمطار ذلك أن المياه تصل عن طريق عدد من المجارى الموسمية ونهرين كبيرين هى: البطحاء الذى يصيب غربا فى بحيرة فيرتى وبحر السلامات الذى يجرى جنوبا حتى يتصل بنهر شارى الأعلى.

وسكان المنطقة من عناصر مختلفة لكن معظمهم من العناصر السوداء وبعضهم الآخرين عناصر بيضاء خالصة. وبالنسبة للعناصر السوداء الزنجية تعتبر قبائل المابا هى أهمها من الناحية السياسية والاجتماعية، وهناك أيضا قبائل: الكودوى Kodoi والميمى والكشميرى والكاچاكسى والكوندوجو والمارا والماراريت والداجو.. الخ وكلها قبائل مسلمة، وفى الجنوب هناك البينا Binaوالرونا Runa وينتشر الإسلام بينهم ولكن ببطء، وتنتمى هذه القبائل جميعا لنفس الجماعة العراقية الكبرى ويتكلمون لغات يتصل بعضها ببعضها الآخر وتعتبر متشابكة أو أنها حبيبات فى عنقود واحد فالصلات بينها كالصلات لغات النوبا الكانورى والتيدا.. الخ. ونجد أيضا فى ودائى - خاصة فى الجنوب - بعض القبائل الوثنية تماما أو الوثنية جزئيا مثل الكوكا والجولا والندوكا .. الخ ويتكلمون لهجات ذات صلة بلغة البجرمى. أما المجموعة العرقية المخلّطة فيتمثلون أساسا فى البديات Bideyat ويسمون أيضا أنا Anna والزغاوة ويسمون أيضا جبجا Gabga وبدو الشمال، وكل هذه العناصر المخلطة تدين بالإسلام، ويتحدثون لغات زنجية ذات صلة بلغة التبدا فى تبستى، وذات صلة أيضا بلهجات المابا والكودوى Kodoi.. الخ، وهناك عناصر

الطنجور ويقال إنها عناصر سامية استوطنت هنا منذ فترة تعود لما قبل الإسلام يتحدثون لهجة عربية تبدو عتيقة جدا ويقال إنهم لم يعتنقوا الإسلام إلا فى القرن السابع عشر الميلادى، وأخيرا هناك العنصر العربى بالمعنى المحدد ويتمثلون فى ولاء (أولاد) سليمان وهم بدو قدموا من فزان سنة ١٨٤٢ بعد أن طردهم الأتراك منها ، ومن العرب أيضا قبائل الشوا Shuwa وبعض البدو من رعاة الإبل والماعز ، وبعض هؤلاء الشوا قد قدموا لهذه المنطقة من صعيد مصر وأهم قبائل الشوا : سلامات ، وخزام ، وجعدن و محمد ودكاكير ... الخ وهم جميعا : ولاد سالم والشوا مسلمون . وحتى القرن السابع عشركانت عاصمة ودائى هى كدمه kadma إلى الجنوب الغربى من أبيشى Abeshe ثم أصبحت العاصمة هى وارا Wara إلى شمال الشمال الغربى من أبيشى حتى القرن التاسع عشر ثم انتقلت العاصمة إلى أبيشى (أو أبشر)، وفى سنة ١٨٦٠م استعان الملك على، ملك ودائى باثنين من المهندسين المصريين أو الطرابلسيين لبناء قلعة. ووفقا لما فى الروايات المحلية فقد حكم ودائى فى بداية الأمر أسرة حاكمة وافدة تنتمى إلى الطنجور والذين كانوا تابعين على نحو أو آخر لدارفور، ويقال إن الإسلام لم يبدأ فى الدخول إلاسنة ١٦١٥م نتيجة جهود أحد الدعاة الذى يسمى تارة جامع وتارة صالح يقول البعض انه من قبيلة مابا بينما يقول البعض إنه من قبيلة الجعالين العربية وهم بربر عاشوا على ضفاف النيل فى مصر والأسرة التى تدعى الانتساب لجامع هذا تبدو - على أية حال - من أصول زنجية وأفرادها أقرب شبها بالمابا. وفى حوالى ١٦٣٥ قام ابن جامع (أو ابن أخيه) بحرب مقدسة (جهاد) ضد الكفار الطنجور وأصبح هو ملك (كولاك) ودائى وجعل وارا عاصمة له، وظلت أسرته تحكم حتى ١٩١١م، وكان آخر من حكم منها هو إبراهيم (١٨٩٨ - ١٩١١م) الذى كان عليه أن يواجه ثورات واضطرابات عديدة ومات متأثرا بجراحه فى معركة مع خصومه، واستولى أبو غزالى (١٩٠١ - ١٩٠٢م) على السلطة لكن

الأمـور لم تسـتولـه وتدخلت القـوات الفرنسـية التى كانت متمـركزة فى ياو yao فى الصـراعـات الـدائرة وانتـهى الأمر باستيلاء الفـرنسيين على أبيشى فى ٢ يونيو سنة ١٩٠٩، وأخيرا أصبح عـاصل مـلكا لودائى تحت الحــمـاية الفرنسية لكنهم عزلوه - لشعبيته - بعد عدة شـهور، وحكم الفرنسـيون ودائى حكما مباشرا وأصبحت ودائى جزأ من مستعمرة تشاد الفرنسية

المصادر

(١) Mohammed Ibn Omar Tounsy: *Voyage au Ouadây, transl. From Arabic by Dr. Perron,* Paris 1851;

(٢) Nachtigal: *sahara und sudan, Berlin 1879 - 1882, vol iii (a complete French translation of the vollenhoven, has been published by the Comité de l'Afrique Franlçaise:* paris, n. d.);

(٣) N.Henri: *Carbou, La régivn du Tchad et du Ouadaï,* Paris 1912, vol. ii.

د. عبدالرحمن الشيخ

وديعـــة

الوديعـة، واحـــدة الودائع وهـى مـا استُودع، والمسـتودع المكان الذى تُجعل فيه الوديعة، يُقال: استودعته وديعة إذا استحفظتُـه إياها، والوديعة تعنى أيضا العقد الذى يبـرمه المودع (بكسر الدال) أو المستـودع (بكسر الدال) على المودع (بفتـح الدال) أو المستودع (بفـتح الدال أيضـا)، فـالوديعـة إذن تعـنى الشىء المودع كما تعنى الاتفاقية بين الطرفين، وهذه الاتفـاقـيـة تعـد هى الفـاصل أو الفـــارق بين (الـوديعـــة) و(الأمـــانة) فالأمـانة لا عقد فيـها وإنما تعتـمد على الصدق والوفـاء بالعهد، ولمعرفـة الفرق بين مـصطلحـات أخـرى ذات صلة بالموضع يمكن مراجـعة مادة (لقطة) و (رهن).

ولم يرد لـفظ وديعـة فى القــرآن الكريـم وإنما ورد لفظ أمـانة بالمـعنى العـام للكلمـة فـفى الآية الكريمـة رقم ٢٨٣ من سورة البـقرة (وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبـا فرهان مقبوضة فـإن أمن بعـضكم بعضـا فليـؤد الذى ائتمن أمانته وليـتق الله ربه ولا تكتموا الشـهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله

بما تعملون عليم) ويعد الله سبحانه المحافظين على أماناتهم بالجنة ففى سورة المؤمنون، آية ٨ يعددهم الله من بين الذين يرثون الفردوس (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وتكررت الآية نفسها فى سورة المعارج، آية ٣٢. وتكرار هذه الآيات يبين لنا كيف أن العرب المشركين لم يكونوا يحترمون مواثيقهم ولا عهودهم وأنهم لا ينفذونها إلا على مضض، وقد استشهد الفقهاء المسلمون المتأخرون بجزء من الآية الكريمة رقم ٢ فى سورة المائدة (... وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب) ليؤكدوا رأيهم بأن التعاقد عند استيداع الوديعة أمر مستحب.

وقد أكد الحديث الشريف على ضرورة أن يؤدى الذى اؤتمن أمانته، ومن كانت عنده أمانة فليؤدها (مسند أحمد ٥، ٧٢) «ولا تجتمع الخيانة والأمانة معا» (مسند أحمد، ٣، ٢٤٦) «فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة» (البخارى، علم ٣) «إنه أمركم بالصلاة... وأداء الأمانة» (البخارى، شهادات، ٣٨) «أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك» (البخارى) «لا إيمان لمن لا أمانة لهُ» (مسند أحمد) وقد بلغت الأحاديث التى تحض على الأمانة بشكل مباشر فى الست الصحاح ومسند أحمد أكثر من سبعين حديثا، وهناك خلاف حول وجود التعويض إن ضاعت الأمانة من المؤتمن أو تلفت منه، هل يجب عليه دفع تعويض أم لا.

وقد تعرضت كتب الفقه بالتفصيل لموضوع الوديعة وأنها بمثابة عقد أو أن العقد فيها جائز وأنه يمكن ـ ببساطة ـ فسخ العقد بين الطرفين المتعاقدين فى أى وقت وفقا لرغبة أى طرف، وهناك شروط (أو أركان) لمثل هذا العقد فلايجب أن يكون المودع (بكسر الدال) والمودع لديه (بفتح الدال) قاصرا أو مجنونا أو سفيها أو مبذرا وإذا أراد صغير أن يترك شيئاً عند كبير فهذا ليس (وديعة) وإنما (أمانة)، ويصاغ العقد فى حال الوديعة بصيغة تفيد الإيجاب والقبول، ولايجب أن تكون الوديعة مالا نجسا ولايحق للمودع (بكسر الدال) طلب تعويض أن تلفت وديعته قضاء وقدرا دون تعد أو إهمال من المودع لديه أو كان المودع لديه غير قادر على منع تلفها، وتفيض كتب الفقه

فى تفاصيل أخرى كثيرة يمكن الرجوع إليها فيها.

د. عبد الرحمن الشيخ [أوتوسبيز Ottospies]

الورد

الورد والجمع أوراد، والمعنى اللغوى للكلمة هو ورود القوم للماء، وأيضا الورد الماء الذى يورد، وأيضا الإبل الواردة، والموارد المناهل واحدها مورد.. (لسان العرب ـ مادة ورد) والورد ـ بكسر الواو ـ تعنى وقتا معينا من ليل أو نهار يخصصه المؤمنون لأداء صلوات خاصة أو ترديد دعاء خاص، بخلاف الصلوات الخمس المفروضة، والورد أيضا صيغ مخصوصة للدعاء يُرددها المسلم فى هذا الوقت وتسمى حزبا (والجمع أحزاب ـ انظر، مكى، قوت القلوب) وأبسط أنواع الأوراد يتألف من أربع ركعات يُقرأ فيها سُبع القرآن وكانت هذه الصلوات فى البداية تشفع بابتهالات سواء بترديد فقرات كالبسملة والتهليل والتكبير والتسبيح والاستغفار والاستعاذة) أو ترديد كلمة واحدة كاسم الجلالة (الله) أو (هو).

وفى القرن الثانى عشر تكونت تجمعات إسلامية متأثرة بالفكر الشيعى المتعلق بالبيعة بتلقين العضو الجديد (المنضم للجماعة) وردا خاصا وعرف هذا الإجراء بالتلقين أو (أخذ الورد) (عن بداية ظهور هذا المصطلح راجع: L.Massignon: *Recueil*, 1929, p, 107) وهكذا أصبح لكل جماعة (ذكْر) خاص بها.

ومن الناحية العملية انقسمت الأوراد إلى قسمين: ورد عام (ذكر جهرى) وهو طويل بعض الشيء وعباراته بسيطة فى تناول العامة (الاستغفار عدة مئات من المرات فى أوقات معينة من اليوم، وهذه الأوقات عند العلوية: بعد الفجر، وبعد المغرب) وورد خاص (ذكر سرى) بترديد اسم الله الأعظم[1].

---

(١) النص (اسم الله السرى Secret) مثل «يا لطيف» وهو الاسم الذى يردده السنوسية ويحتفظ به الشيخ كسر مهم (حسن قادرى، إرشاد الراغبين، طبع فى آخر كتاب قول مقبول لابن عليوة المستغانمى، تونس، ١٣٣٩) واستخدم مصطلح الحزب أو الذكر عند دخول (تقديم) الإخوة لترديد الورد مع الجماعة (كان المصطلح القديم هو سماع أما الآن فوظيفة). (المترجم).

ومنذ القرن الرابع عشر جُمعت الأوراد بإسنادها، وأقدم هذه المجموعات هى رسالة الحافظ كبراوى أحمد بن أبى الفتوح الطاوسى إذ جمعت بعد سنة ٨٢٢هـ / ١٤١٩م بوقت يسير. وتوالت بعدها مجموعات الأوراد التى يحصل عليها الحجاج من مكة المكرمة أثناء مواسم الحج مع (إجازة). بترديدها وانتشرت عبر العالم الإسلامى.. ومن الكتب التى تحوى الأوراد: الجواهر والدرجات الذى جمعه شطارى غوث هندى (توفى ٩٧٠هـ / ١٥٦٢م) وشرح على الجواهر لأبى المواهب شناوى (توفى بالمدينة المنورة ١٠٢٨هـ/ ١٦١٩م).. إلخ

المصادر:

بالإضافة لما ورد بالمتن كان مرجعنا الأساسى:

عبدالحى كتانى: فهرس الفهارس، فاس، ١٣٤٦، مجلدان.

د. عبدالرحمن الشيخ [لويس ماسينون-Louis Massignon]

وراق

هو أبو عيسى محمد بن هارون، مفكر حر تهم بعد ذلك بالزندقة، وكان كتلميذه وصديقه ابن الراوندى من المعتزلة، ومن العجيب أن الاثنين قد ماتا فى منفاهما بالأهواز سنة ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م، وقد تأثر ورّاق بالفلسفة الهيلينستية. كتب كتاب «المقالات» عن تاريخ الأديان الذى فُقد للأسف، وكان هو المصدر الوحيد للبيرونى والشهرستانى فيما كتباه عن بعض المذاهب الفارسية والفرق اليهودية، وله كتاب آخر بعنوان «الرد على الفرق الثلاث» تعرض فيه للمذاهب المسيحية الثلاثة التى كانت معروفة لديه وله كتاب آخر ـ فُقد ـ بعنوان «المجالس»

المصادر:

(١) ابن خياط، كتاب الانتصار. القاهرة، ١٩٢٥ .

(٢) ابن النديم: الفهرست

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق

(٤) Massignon: *Textes inédits inedits conc; l'hist. de la mystique, 1929, p. 182 - 185 ,*

(٥) H. Ritter: *Philogika, III. 35, VI. 10*.

عبدالرحمن الشيخ. [ل. ماسينون L. Massignon]

ورقة بن نوفل

ورقة بن نوفل بن أسد القرشي، ابن عم خديجة بنت خويلد شجع محمدا [ﷺ] فى بداية أمره، فقد كان يعتبر من جماعة الحنفاء فى مكة التى كانت ترفض الوثنية فا تجهوا لدين إبراهيم الخليل واعتبروه الدين الحق، وقد أصبح ورقة مسيحيا، وكان رجلا معتدلا يعرف اللغة العبرية ودرس التوراة والانجيل ويقال أنه قد كتب الأناجيل بالعبرية (لاندرى هل بحروف عبرية أم لا؟!!)

وكان ورقة يرى فى محمد [ﷺ] - مثله فى ذلك مثل الراهب بحيرا - يرى فيه شيئا غير عادى، وكان ورقة هو الذى عثر على محمد[ﷺ] بعد أن ضل من مرضعته، وكان هو من استشارته خديجة فى أمر زواجها من محمد [ﷺ]، ومن المعروف أنه أيّد هذا الزواج بحرارة، وكان ورقة من المخلصين الأوائل لمحمد [ﷺ] والمطلعين على أسراره وعلم بأمر الوحى عندما آتاه للمرة الأولى ،وورقة هو الذى قال لمحمد [ﷺ] أن ما أتاه أتى من قبله عيسى وموسى (عليهما السلام). إنه النّاموس.

لكن الروايات لاتذكر أن ورقة قد أسلم ويفسًّر هذا - على نحو ضعيف بأنه مات فى السنة الثالثة من نزول الوحى قبل أن يؤمر محمد [ﷺ] بالدعوة، وقد أصيب ورقة بالعمى فى آخر أيامه، ويقال إن النبى [ﷺ] رآه فى منامه بعد موته فى ثياب بيض مما يعنى أنه فى الجنة. لقد مات ورقة فى وقت باكر يستحيل معه أن ينسب إليه أى حديث من أحاديث الرسول [ﷺ].

المصادر:

(١) Sprenger: *Leben und Lehre, i. 128 - 134,*

(٢) *Caetani: Annali dell' Islam, Introduzione, p. 129, 156, 180, S2, 183, 208, 210, 227, 231, 251, 262.*

(٣) Lammens: *Les Juifs de la Mecque á la veille de l'Hégire, in Re-*

cherches de Science des Religions, Viil (1918) 18.

د. عبدالرحمن الشيخ. [ڤ.ڤاكا V. Vacca]

الوركـــــاء

مـوقع أثرى فى جنوب العـراق عند خط عـرض ٤٥,٢٥ْ شمـالا، وعند خط طول ٣١,١٩ْ، شرقـا، وقد ذكـر ياقوت فى مـعجـمـه، جـ٤، ص٩٢٢ (تحقـيق فسـتنفلد) أن الوركاء تابعـة لكسكر[١] ولد فى الوركاء (راجع ياقوت الحموى، جـ٤، ص٩٢٢ وما بعـدها)، كانت هناك إشارات لمواضع أخـرى قيل ان إبراهيم عليه السـلام ولد فيها. ووفقـا لما يقوله سيف بن عمر «كـتاب الفتوح» فإن أول مواجـهة بين العرب والـفرس فى بداية الجهاد الإسلامى ضـد الدولة السامانية كـان فى الورقاء. وتـعد الورقـاء أوسـع المناطق الأثرية فى جنوب العـراق، وهى تشير إلى موقع مدينة أروك Urak (أنو ـــ كى ynu ki السـومـرية) ذات النقوش المسمارية التى كانت تعتبر هى ونبـور Nippur وأرو Ur وأريدو Eridu ولجش Lagash من أقـدم المدن فى المنطقـة، ولعـبت دورا بارزا فى الحيـاة الدينيـة لأهل بابل منـذ الأزمنة الأولى حتى الفـترة البارثية، وبالإضـافة لأرك (بضم الألف والكاف) فإننا أحـيانا نجد الصيـغة اركـو وفى التوراة وردت أرك هكذا Erekh حيث ذكرت مع مدن ثلاث أخرى كجزء من مملكة النمرود[٢].

وقـد شهـدت أرك حـمورانى أسـرا حاكمة نعرف منها خمسا، أولاها ـ على أية حال ـ ينتمى إليها جلجامش وآخرها ـ أى الاسرة الحاكمة الخامسة ـ حكمت حـوالى ٢٣٠٠قـبل الميـلاد، وظلت أرك مـدينة مـهـمـة تحت حكم الفـرس والسلوقيين والأرسكانيين، وتم العـثور

(١) (المتـرجم : مقـابل واسط) ووفـقا للمـرويات الإسـلاميـة فـإن إبراهيم نفـسة المذكـور فى التـوراة)

(٢) فى قاموس الكتاب المقدس، طبع القاهرة، نجد : أرك وردت صـيـغـة السم فى الآكـادية «أورك» و «أوركو» وكـانت دينة فى شنعار بناها نمرود كمـا نجد فى سفر التكوين وتسمـى فى العربية وركة وهى مكان يبعد بمقـدار ٨٠ ميلا شمالى غـرب أور فى الواحة وقد كـشف الـتنقـيب فى هـذا المكان عن بقـايـا آثار ترجع لعصـور سحيـقة يعود بعـضها لأربعـة آلاف سنة قبل ميـلاد المسيح، وفيهـا أقدم منارة عالية لهـيكل ، وأقدم ختم إسطوانى وأقدم بناء حـجرى ونجد فى الأسطورة البـابليـة أن «أرك» كـانت مـوطن الـبطل جلجـامش..).

على كثير من النقوش المسمارية عن هذه الفترة، وقد أشار إليها بلينى فى كتاب التاريخ الطبيعى، وكذلك سترابو كمركز كبير للتنجيم. ولم تكن أرك مدينة هيلينسيتية كبابل فهناك احتمال كبير أنها كانت تضم بين أسوارها مجتمعا إغريقيا كبيرا، ويبدو أن المدينة بدأت تتدهور فى عهد الساسانيين وقبيل الفتح الإسلامى كانت قد تدهورت تماما، وهجرها ساكنوها . وفى الفترة من ١٨٥٠ إلى ١٨٥٤م تردد الباحث لوفتس W.K.loftus على المنطقة ثلاث مرات ووصف آثارها وأعقبه عدد كبير من الآثاريين، وقد عثرت بعثة تنقيب ألمانية فى شتاء سنة ١٩١٢/ ١٩١٣م على عدد كبير من الأختام الرصاصية استخلص منها أسلوب المزج الثقافى والحضارى بين الحضارة البابلية والهيلينستيه.كما عثرت البعثة أيضا على أعمال خزفية تنتمى لحقبة متأخرة، ومن بين أشياء أخرى أيضا عثرت على ١٩٦ قطعة عملة لجوتارز Gotarzes الملك البارثى (٤٠ - ٥١م)ومع أن الكتابات المسمارية التى تم العثور عليها كانت كثيرة إلا أنها ترجع فى غالبها للفترة السلوقية.

وفى الفترة من ١٩٢٩ إلى ١٩٣١م تم العثور على عدد كبير من الألواح الطينية منقوش عليها بطريقة الكتاب بالصور (الكتاب البكتوجرافية) وقد وجدت كثير من آثار هذه المنطقة طريقها الى متاحف أوربا وأمريكا، وقد قام الاختصاصيون فى الحقب الأخيرة بنشر كثير من النصوص المسمارية التى عثر عليها فى وركاء فى الدوريات المتخصصة وغيرها.

د. عبد الرحمن الشيخ [م. سترك M. Streck]

وزير

اسم يطلق على شاغل منصب الوزارة، كما يطلق على صاحب المنصب الرفيع خاصة فى الدولة العثمانية. والكلمة فارسية الأصل، بل وفكرة الوزارة نفسها فارسية الأصل أيضا. ففى كتاب الأفستا Avesta Vicira تعنى «متخذ القرار» أو «القاضى»، وتعنى الكلمة بالبهلوية «القرار» أو «الحكم»، وقد انتقل اللفظ إلى الوبية -

بدون شك - أثناء فترة حكم الساسانيين ثم اندثر اللفظ فى بلاد فارس نفسها، واستعادته اللغة الفارسية الحديثة بنطقه الوبى (وزير) بينما كان فى البهلوية القديمة ينطق ڤتسير Vitir، وفى ظل حكم الأمويين كان الاسم المعتاد لمن يشغل هذا المنصب هو «كاتب» واستعيض عنه بعد ذلك بلفظ (وزير)، وكان أول من حمل اللقب هو أبو سلمة حفص بن سليمان الخلال الذى عينه أبو العباس السفّاح فى ربيع الأول سنة ١٣٢هـ (نوفمبر ٧٤٩م) لكنه قتل فى رجب (٢٧ فبراير سنة ٧٥٠م)، وفى ظل خلفاء بنى عباس كان الوزير يدير ديوان الرسائل بالإضافة لمهام أخرى، وعندما عهد الخليفة الرشيد لجعفر بن يحيى البرمكى بالنظر فى الالتماسات، كان هذا يعنى اتساع نفوذ الوزير اتساعا كبيرا. وقد أورد لنا زمباور E.V. Zambaur فى كتابه الموسوم باسم:

Manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Hannover, 1927 قائمة كاملة بالوزراء فى ظل خلفاء بنى العباس وكان آخرهم علاء الدين جوينى سنة ٦٦١هـ/١٢٦٣م. وكان الخاتم المنقوش (الذى يمكن استعماله كختم) من علامات تولى منصب الوزارة. والواقع أن تاريخ الوزارة فى ظل حكم العباسيين لم يكتب حتى الآن رغم اتساع مجاله وأهميته. ولا نستطيع تناول تاريخ الوزارة فى بلاد فارس وفى ظل حكم السلاجقة رغم أنها كانت هنا أهم منها فى أى مكان آخر كما يدل على هذا أسماء الوزراء اللامعين سواء فى فارس أو فى الدولة السلجوقية.

أما فى عهد العثمانيين فيقال إن أول وزير هو علاء الدين أخو أورخان ثانى السلاطين العثمانيين، ويقال إن هذا الوزير شغل منصبه سنة ٧٢٦هـ/ ١٣٢٦م أو ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م، ولا ندرى مدى صحّة هذا التاريخ، وكان الوزير يسمى عند السلاجقة برْوان، وتعنى الناصح أو القائد، وقد استعمل العثمانيون أيضا هذا اللفظ فى مرحلة باكرة، وكانت سلطة الوزراء العثمانيين الأُوَل محدّدة. وفى سنة ٧٨٨هـ/ ١٣٣٦م ظهر تيمورتاش باشا كوزير له نفوذ كبير وصلاحيات ضخمة لدرجة

أن حــــاز على ثـلاثة ذيـول (أطواخ، والمفرد طوخ) واعـتبـر أول صدر أعظم (أولــو وزيـر أو أول) فــى الـدولـــة العثـمانية) ومنذ ذلـك الوقت أصبح كل باشـا ينعم عليه السلطان بثـلاثة ذيول (أطواخ) وزيرا. وكـــان عـــدد الوزراء العثـمانيين يختلف من وقت لآخـر ففى عـهد الـسلطان محـمـد الثـانى لم يكن مـسـمـوحـا أن يزيد عـدد الوزراء على سبـعة، وحـتى فتح القـسطنطينيـة كان السلطان يـكتـفى بوزير واحـد. وكـان الوزراء ورئيسهم الذى كان يسمّى أولو وزير فى وثائق القـرن الســادس عشــر وبعد ذلك صار يطلـق عليه اسم الصدر الأعظم فى الوثائـق الرسـمـيـة ـ يطلق عليهم قبّة وزيرليرى وتعنى وزراء القبّة لأنهم كـانوا تحت قـبة الديوان، وكـانوا يُدْعون وفقا لرتبهم بالأرقـام الترتيبية: الوزير الأول، الوزير الثانى.. وهكذا.

وفى زمن متأخر، أصبح لفظ الوزير ـ كـقاعـدة عامـة ـ يطلق ببسـاطة على سـائر المناصب الرفيـعة كـالنيشـانجى والدفتـردار والقبودان باشـا، بل وحتى على أغا الانـكشارية. ويختـار السلطان الصـدر الأعظم مـن بين الوزراء عـادة،

وعندمـا يمثل الصـدر الأعظم ووزراؤه أمام السلطان فإن الصدر الأعظم وحده هو الذى يحق له الـحديـث مع السلطان فى أمـور الدولة الرسـمـية أمـا الوزراء فيقفون إلى جواره صـامتين وقد عقدوا أيديهم على صدورهم.

وفى أثناء الحــروب يتــولى وزراء القـبّة قيـادة الجيـوش ويسمّى الـواحد منهم ـ عندئذ ـ سـردار أو سر عـسكر ويمنح صـلاحـيات ملء الشــواغـر فى قـيـادات الجـيش وتوزيع الغـنائم. بل ويصبـح من حقهـم إصدار الفرمـانات باسم السـلطان من مـعـسـكراتهم وأن يضعوا طغراء السلطان عليها، وفى عهد السلطان أحـمـد الثـالث تم إلغـاء نظام وزراء القـبـة بسـبب مـا سـبـبـوه من اضطراب ولم يبق حاملا لقب الوزير إلا القـبـودان باشـا، وبعـد ذلـك منح لقب الوزير لأربعة باشـاوات رئيسـيين هم: والى الرومــيلّــلى، ووالى الأناضــول، ووالى بغـداد، ووالـى مـصـــر، لكن بالتـدريج حـمل اللـقب كل الولاة وذلك عند ترقيتهم من رتبة باشا (التى يحمل صاحـبهـا ذيلين أو طوخَيْن) إلـى باشا بثلاثـة ذيول (أطواخ)، ووفقا لما يـقوله

الباحث همر J.V. Hammer فإنه فى مناسبات استثنائية ـ كمناسبة زواج بنت السلطان مثلا ـ كان السلطان يمنح بعض الأتباع رتبة وزير دون أن يكون للواحد منهم أية مهام رسمية. وبإلغاء نظام وزراء القبّة زادت سلطة الأولو وزير (الصدر الأعظم) ولم تبدأ فى التقلّص إلا فى عهد سليم الثالث. وكان من رموز سلطة الصدر الأعظم حمله خاتم السلطة الذى يتعين عليه تسليمه لمن يخلفه فى منصبه. وقد تناول بعض المؤلفين تاريخ الصدور العظام فى الدولة العثمانية، فقد أعد الباحث بابنجر F. Babinger قائمة بالصدور الأعاظم نشرها فى:

Die Geschichte des Osmanen und ihr werke وكتب لطفى باشا (توفى ١٥٦٤م) ـ الذى كان هو نفسه صدرا أعظم كتابا أسماه (آسفنامه) عن الواجبات المنوطة بشاغل منصب الصدر الأعظم، واختفى هذا المنصب من الدولة العثمانية عقب الحرب العظمى (العالمية الأولى).

المصادر:

(١) Geiger-kuhn: *Gr. I. ph. i. 2, 48, 91, 181;* on Arab ideas cf. the Kur'an commentaries on Sûra xx. 30 and xxv. 37; Ibn al-Tiktaka: *al-Fakhri, ed.*

(٢) *H. Derenbourg [assim, es[. p. 25;*

(٣) *Mawardi, Kitab al-Ahkam al-Sultaniya, ed.*

(٤) M. Enger; J. Wellhausen: *Das arabische Reich,* p. 81;

(٥) Ibn Abdus, Kitab al-Wuzara, ed.

د. عبدالرحمن الشيخ [فرانز بابنجر Franz Babinger]

الوشاء

هو أبو الطيب محمد بن أحمد إسحق ابن يحيى، لغوى عربى بارع تتلمذ على يد المبرّد وثعلب ومن أهم كتبه التى وصلتنا كتاب الموشّى الذى حققه برونو R.E. Brünnow ونشره فى ليدن سنة ١٨٨٦ وأعيد طبعه بعنوان «كتاب الظُرف والظرفاء» ونشر فى القاهرة سنة ١٣٢٤هـ وربما كان هو مؤلف

كتاب «وصايا ملوك العرب فى الجاهلية» ونشر الجزء الأول منه فى بغداد سنة ١٣٣٢هـ رغم ورود اسم يحيى الوشاء به.

المصادر:

(١) ابن النديم: الفهرست، تحقيق فلوجل

(٢) ابن الأنبارى: نزهة الألبّاء، القاهرة، ١٢٩٤ .

(٤) ياقوت الحموى: إرشاد الأريب، تحقيق مرجليوث.

د. عبدالرحمن الشيخ [س. بروكلمان C.Brockelmann]

وشمجير بن زيار

هو أبوطالب (وفقا للعملة التى سكها هو ظاهر الدولة) ومن الأفضل نطق اسمه بضم الواو إذا كان معنى اسمه (صائد السُّمانى) وقد تناول المسعودى فى مروج الذهب معنى اسمه. هو ثانى حكام الدولة الزيادية التى حكمت من ٩٣٥ إلى ٩٦٥ . ولم يغادر وشمجير مسقط رأسه جيلان إلا بعد وصول أخيه مرداويج إلى السلطة، وكان يعيش حتى ذلك الوقت حياة التقشف والبداوة التى يعيشها سائر أفراد جنسه من سكان الجبال، وعمل فى خدمة أخيه فغزا أصفهان وأخرج منها عليا بن بويه الذى استولى على هذه المدينة وقت أن كان يعمل فى خدمة أخيه مرداويج، وبعد موت مرداويج فى أصفهان فى سنة ٣٢٣هـ/ ٩٣٥م ذهب وشمجير إلى الرى حيث ولاه السكان ثم جيش الديلم مكان أخيه وكان جيش الديلم قد أرسل إلى خورستان ليتابع مسيرته إلى بغداد، وقد ظل وشمجير حتى سنة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م قادرا على الاحتفاظ بالمناطق التى استولى عليها أخوه مرداويج وقد أرسل للوزير العباسي ابن مقلة لإخراج ابن رائق وحاول أن يمد نفوذه غربا بمساعدة دَيْسم الكردي في إعادة غزو أذربيجان، وفى العام نفسه (٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) دخل وشمجير في صراع مع السامانيين الذين غزوا جران، وانتهز بنو بويه الفرصة فاستولوا على أصفهان بل والري أيضا، وكان على وشمجير فى النهاية أن يلجأ للحاكم الساماني نوح

ابن نصر فى خوارزم طالب الحماية.

المصادر:

(١) ابن مسكويه: تجارب الأمم، تحقيق مرجليوث

(٢) S.Lane - Poole: *Oriental Coins in the British Museum,* iii. 10 sqq.

(٣) Cl. Huart: *Les Ziyarides, in- Mémoires de l'Académie des Inscriptions, xlii. (1922), 377 - 384,*

(٤) E. Denison Ross: *On three Muhammadan, Dynasties in Northern Persia, in Asia Major, II. 205 - 225.*

(٥) V. Minorsky: *La domination des Dailamites (Publ. de la Soc. des Etudes Iraniennes, No. 3),* Paris 1932.

د. عبدالرحمن الشيخ. [ل. هـ. كرامرز، J. H. Kramers]

وصاف

مؤرخ فارسى، اشتهر بوصّاف الحضرة، أما اسمه الأصلى فهو شرف الدين عبدالله بن فضل الله الشيرازى. عمل جابى ضرائب تحت حكم المغول ثم أصبح مولى للوزير المؤرخ رشيد الدين الذى قدّمه لأولجاتو (٧١٢هـ/ ١٣١٢م) ويعد كتابه فى التاريخ المعنون (تاريخى وصّاف) تكملة لكتاب عطا مالك جوينى، ويغطى كتاب وصاف الفترة من ١٢٥٧ إلى ١٣٢٨م، ورغم معلوماته المفيدة فإنه ينقصه المنهج السوى والأسلوب الواضح، وقد حقق همر J. Von Hammer الجزء الأول منه وترجمه للألمانية ونشره فى ڤينا سنة ١٨٥٦م، وطبع الكتاب كله طبع حجر فى بمباى سنة ١٢٦٩هـ/ ١٨٥٣م.

المصادر:

(١) Ta'rikh-i Wassaf, Bombay 1269, p. 554 sqq.;

(٢) Rieu, *Cat. Pers. MSS. Brit. Mus., p. 162.*

(٣) Madima Rida Kuli: *Khan al-Fusaha,* i. 655.

(٤) Hammer: *Geschichte d. schon.* Redekunste Persiens, Vinna 1818, p. 243.

(٥) G. Browne: *Hist. of Persian Literature under Tartar Dominion,* Cambridge 1920, p. 67.

د. عبدالرحمن الشيخ [هورات Ci. Huart]

الوصية

الوصية رغبة أخيرة يخلِّفها الشخص الراشد قبل وفاته فيما يتعلق بأيلولة أمواله أو جزء منها وما يريد أن يحصل أو لا يحصل بعد مماته، والوصيّة تمليك مضاف إلى ما بعد الموت ويكون بالعيْن أو المنفعة أو الثَّمرة أو الدَّين.

وكانت الوصية عند العرب قبل الإسلام أقل ارتباطا بتوزيع الثروة والعقار وما إلى ذلك، إذ كانت فى مجملها متعلقة بتوجيهات يبديها رجل على وشك الموت للأحياء للمحافظة على تراث القبيلة مثلا ولضمان استمراره، وبهذا المعنى، فإن الإمام على - وفقا لما يقوله السنية - هو الوصى على تراث النبى ﷺ، وكل إمام وصى على ما خلفه الإمام الذى سبقه، فالإمام على رضى الله عنه والأئمة من بعده أوصياء على استمرار الدين، والوصية بهذا المعنى تعود لأيام الجاهلية.

وفى ظل الشريعة الإسلامية ارتبط لفظ وصية - إلى حد كبير - بتوزيع ممتلكات الميت، وهى فى هذا الصدد تعنى معنى بين الوصية الشرعية والتعبير عن الرغبة.

ويتضح من الآية رقم ٥٠ من سورة يس (فى المرحلة المكية الثانية) أن التوصية أو الوصية - قبل الموت - كانت واجبا واضحا لدى تجار قريش (فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون)، وقد أوصى القرآن الكريم المسلمين بالتوصية للوالدين والأقارب والحلفاء، ففى سورة البقرة، آية ١٧٧ (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبّه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة..) وفى سورة النساء، آية ٣٦ (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجُنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت Bيمانكم إن الله لا يحب من كان

مختالا فخورا)، والآيتان ٢٤٠ و٢٤١ من سورة البقرة. تجعل الوصية للزوجة التى مات عنها زوجها والمطلقة أمراً واجبا (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم، وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) وأشارت الآية ١٠٩ وما بعدها فى سورة المائدة إلى ضرورة وجود شهود على الوصية، وأدائهم اليمين تأكيدا لصحة ما يقولون، وهذه الآية تؤكد أن الوصية حال نزول هذه الآيات الكريمة كانت بالفعل قد أصبحت أمراً مألوفا، وفيما يلى نص الآيات الكريمة المشار إليها (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصيّة اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض فأصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن أرتبتم لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذًا لمن الآثمين، فإن عُثِرَ على أنهما استحقا إثما فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنّا إذّاً لمن الظالمين).

ومما لا شك فيه أن قوانين المواريث الدقيقة التى أوردها القرآن الكريم بعد ذلك كان يقصد بها أن تحل محل الوصية[1] وتشير الأحاديث الشريفة إلى أنه لا وصية لوارث، والمقصود الوارث الشرعى heir-in-law الذى يرث بلا وصية، كما يفيد الحديث (الشريف) إلى أن الوصية لا تزيد عن ثلث ما تركه المتوفى واعتبرت الوصية غير الشرعية إثما، وتأسىّ البعض بأن الرسول ﷺ مات دون وصيّة، وهو ما يخالف وجهة نظر الشيعة. وقد أفاضت كتب الفقه فى أمور تفصيلية أخرى متعلقة بالوصية وشروطها، والتفرقة بينها وبين (الهبة) و(الوقف).. الخ.

ومما تجدر الإشارة إليه أن قوانين بعض البلاد الإسلامية منعت منعا باتا

---

(١) لم تَجُب أى لم تلغ قواعيد المواريث الإسلامية نظام الوصية. (المترجم).

«الوصية» كالصومال مثلا فى وقت من الأوقات.

المصادر:

(١) Wellhausen, : Reste arabischen Heidentums2, p. 191.

(٢) Lammens : L'Arabie occidentale avant l'Hégire, p. 200-Section 3.

(٣) , Wensinck : A Handbook of Early Muhammadan Tradition, s.v.

(٤) Will: Peltier, Le Livre des Testaments du n çahîh" d'el-Bokhâri, Algiers 1909.- Section 4, in addition to the Arabic works, especially.

(٥) Juynboll : *Handbuch des islamischen Gesetzes, P. 198, 225 sqq.: do., Handleiding 3, p. 229, 260 sqq.*

(٦) Vesey-Fitzgerald : *Muhammadan Law,* chap. *xiii., xix, xx., xxi., xxv. E, xxvi. E a.*

(٧) *L'Exécution* :M. Abdel Gawad, *testamentaire en Droit Musulman* (Paris 1926; thereon Snouck Hurgronje, *in Deutsche Literature-zeitunge, 1932, p. 6).*

د. عبد الرحمن الشيخ [جوزيف شاخت] (Joseph Schacht)

الوضوء

الوضوء هو الطهارة لإزالة الحدث الأصغر، وقد عرف العرب قبل الإسلام التطهر وارتبط ذلك باعتقادهم فى الأرواح الشريرة، وقد انتقلت إليهم هذه المعتقدات من أفكار ساميّة أقدم عهدا، أما فى الإسلام لم تعد هذه الأمور (ذات الطابع الوثنى) تراعى وإنما حددت الآية الكريمة السادسة من سورة المائدة كيفية الوضوء (ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جُنباً فاطّهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحدٌ منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) وأثارت الآية ٤٣ من سورة النساء أبعادا أخرى للطهارة (ياأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم

جُنُبا إلاّ عابرى سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا) ونظام الطهارة الوضوئى (الوضوء) والطهارة الكبرى (الاغتسال من الحدث الأكبر) يختلف فى التفاصيل عن نظام الطهارة عند اليهود وإن كان هذا لا يمنع وجود بعض التشابه.

وإذا أخذنا المعنى الحرفى للآيتين الكريمتين فإن الوضوء أمر لازم قبل كل صلاة، وهو ما أخذ به الظاهرية والشيعة، لكن مذاهب السنة الأربعة لا تشترط وجوب الوضوء إلاّ إذا كان من ينوى الصلاة قد أحدث الحدث الأصغر الذى يتمثل فى لمس جلد الجلد الآخر (أما الجماع فهو الحدث الأكبر) طالما كان الطرف الملموس ليس من المحارم، وخروج أى شئ من أحد السبيلين - فيما عدا الحالات المرضية - وغياب الوعى بالنوم أو الأغفاء حتى أثناء الجلوس، ومس المرء عضوه التناسلى(١).

ويغنى التيمم عن الوضوء إذا لم يتيسر الماء أو بسبب مرض يمنع استخدام الماء.

وتجيز المذاهب الإسلامية السنية المسح على الخفين بدلا من غسل القدمين، للشخص الذى لا يتيسر له أن يكون فى محل إقامة دائم إلا مرة كل أربع وعشرين ساعة أو كان فى حالة سفر، شريطة أن تكون القدمين قد غسلتا قبل ارتداء الحذاء (الخفين) لكن الشيعة والخوارج لا يقرون المسح على الخفين.

المصادر:

(١) Goldziher: *Archiv für Religion swisensch of t,* xiii. p20 .s99.

(٢) Wensinck: *Handbook of early Muhamnadan tradition*

النص العربى المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى عن الكتب الستة وعن مسند الدارمى وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل.

د. عبدالرحمن الشيخ [يوسف شاخت Joseph Schachd]

(١) (نتوقع من القارئ الكريم أن يستقى المعلومات التى تخص دينه من المصادر الإسلامية الكثيرة فى مثل هذه الموضوعات وإذا كنا هنا نطالع فكراً عن ديننا، فإنه من الضرورى معرفة ما يكتبون) (المترجم).

وطاس ، بنو

الوطاسيون أسرة حاكمة مغربية حكمت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهم فرع بعيد من بنى مرين الذين ينتسب إليهم أيضا بنو عبدالحق مؤسسو الدولة المرينية. استقر بنووطاس فى القرن الثالث عشر للهجرة فى شرق المغرب (مراكش) بعد أن كانوا يعيشون حياة البداوة على حافة الصحراء الكبرى وفوق هضاب المغرب الوسطى العالية، وسرعان ما دعموا مراكزهم فى منطقة الريف فأصبحوا من الناحية العملية حكاماً مستقلين فى الوقت الذى حل فيه أقرباؤهم بنومرين محل الموحدين فى شمال المغرب (مراكش). ومن هنا فإن تاريخهم ارتبط فى البداية بتاريخ بنى مرين، لكن بعد ذلك أصبح أكثر التصاقا بالأحداث المرتبطة بمحاولات المسيحيين غزو مناطق فى مراكش، كما ارتبطوا بالأحداث التى يسّرت للأمراء السعديين الوصول للسلطة فى منتصف القرن السادس عشر.

وطوال فترة حكم المرينيين، نَعِمَ بنووطّاس - نظراً لوشائج القربى التى تربطهم بالأسرة الحاكمة المرينية - بكثير من النفوذ والمناصب الرفيعة التى أسبغها عليهم المرينيون سواء فى فاس أو فى المدن الرئيسية الأخرى. وفى سنة ٨٢٣هـ/ ١٤٢٠م عمت الفوضى السياسية بلاد مراكش بعد اغتيال السلطان أبى سعيد عثمان، وفى هذا الوقت كان الأسبان قد طردوا معظم المسلمين من أسبانيا وحاصر البرتغاليون سبتة على الساحل المغربى، وفى هذا الوقت ظهر على مسرح الأحداث شخصية بارزة من بنى وطاس هو أبو زكريا يحيى بن زيان الذى كان حاكما لمدينة سالى Salé فسيطر على مقدرات البلاد وحكمها كوزير لعبد الحق بن السلطان أبى سعيد الذى كان لا يزال قاصرا. وحتى بعد أن كبر عبدالحق ظلت سلطة أبى زكريا هى الفاعلة والمؤثرة إلى أن وافته منيته سنة ١٤٤٨م (كان الناس فى المغرب يسمون أبو زكريا باسم أبى زكرى) فحل محله على بن يوسف ثم ابنه يحيى.

لقد سارت الأمور فى صالح بنى وطاس فقد أدى تكرار هجوم البرتغاليين على الأراضى المراكشية إلى إثارة الحماسة الدينية، وعلت الأصوات مطالبة بالجهاد، واستغل بنو وطاس هذه الروح وقادوا حركة الجهاد ضد البرتغاليين، فبينما نجح أبو زكريا يحيى الوطاس فى أواخر سنة ١٤٣٧م فى هزيمة البرتغاليين هزيمة منكرة فإن على بن يوسف كان أقل نجاحا فلم يستطع منع البرتغاليين من الاستيلاء على القصر الصغير، وفى فاس كان الأشراف الادارسة يعملون لصالحهم فأحيوا ذكرى إدريس الثانى مؤسس المدينة (فاس)، وفى هذه الفترة كانت وصاية الوطاسيين على السلطان عبدالحق قد انتهت وأعدم الوزير يحيى ومعظم أسرته، وحاول السلطان المرينى عبد الحق أن يحكم مباشرة دون وساطة من بنى وطاس لكن الناس ثاروا ضده خاصة بعد أن عين وزيرا له هارون اليهودى، فقتل سنة ٨٦٩هـ/ ١٤٦٥م بموته انتهت الدولة المرينية. وكان اثنان من أخوة الوزير يحيى الوطاسى قد تمكنا من الهرب من القتل سنة ١٤٥٨م فلجأ جدهما وهو محمد الشيخ إلى أرزيلا Arzila وتمكن من تكوين قوة فى مرتفعات شمال مراكش، وعند موت السلطان عبدالحق فكر فى الاستيلاء على فاس التى استولى عليها الادارسة، وتمكن من دخول فاس فعلا بعد صراع دام ست سنوات وأعلن نفسه سلطانا من ١٤٧٢ إلى ١٥٠٤م. وأدى سقوط غرناطة فى أيدى القوى المسيحية سنة ١٤٩٢م وتأسيس البرتغاليين لمستعمرتى سافى Safi ومزجن Mazagan إلى إثارة الحماس الدينى فى مراكش وساعد على ظهور قوى مختلفة حاملة راية الجهاد.

وعند موت محمد الشيخ خلفه ابنه محمد الملقب بالبرتغالى (ينطقها أهل فاس بالقاف ـ البرتقالى) الذى حكم فاس حتى ١٥٢٤م، لكن الأحداث كانت تجرى سراعا فتقدم السعديون الأشراف ـ بعد أن جمعوا قواتهم فى الجنوب ـ صوب الشمال بسرعة، وفى

سنة ١٥٢٣م هيمنوا على مراكش ونحوا الوطاسيين جانبا، وفشل خليفتا محمد البرتغالى، وهما ابنه أبو العباس أحمد (١٥٢٦ و١٥٤٧ ـ ١٥٤٩م) وحفيده محمد محمد القسرى (١٥٤٥ ـ ١٥٤٧م) فى وقف تقدم السعديين بقيادة محمد الشيخ المهدى السعدى الذى وطد مركزه فى فاس نهائيا سنة ١٥٥٠م، لكن هذا لم يمنع من ظهور وطاسى آخر يحاول استعادة ملك الوطاسيين هو أبو حسّون (بوحسون) أخو محمد البرتغالى فلجأ لطلب المساعدة من البربر ومن أوربا، وزار شارل الخامس فى ألمانيا، ولجأ لطلب المساعدة من العثمانيين أخيراً، فساعدوه بشن حملة على فاس التى سقطت فى أيديهم بالفعل سنة ١٥٥٤م لكن محمد المهدى السعدى استعادها بعد شهور قلائل، فغادر الوطاسيون مراكش دون أمل فى استعادة ملكهم .

ويعتبر حكم بنى وطاس مرحلة انتقال من حكم البربر إلى حكم الأشراف، وازدهرت فاس فى ظل حكمهم، وقد وصفها ليو الأفريقى (الحسن بن الوزان) على أيامهم ووصفها وصفا دقيقا.

ويمكن الاطلاع على سلسلة نسب الوطاسيين مع تعليقات ثرية فى دراسة الباحث H. de Castries الموسومة باسم: *Les Sources inédites de l'Histoire du Maroc.* باريس، ١٩٢١.

المصادر:

(١) أحمد بن خالد الناصرى السلاوى، الاستقصا جـ١.

(٢) H. de Castries: *Les Sourcis inédites de, l'Histoire du Maroc.*

(٣) A Mongraph was written on the Wattasids by A. Cour, *La dynastie marocaie des Beni Wattas,* Constantine 1920 (cf. on this book and its subject *Revue Africaine,* 1921, p. 185-189, *Hespéris* i., 1921, p. 492-497).

د. عبدالرحمن الشيخ [ليڤى بروڤنسال E. Lévi-Provencal]

وطواط، رشيد الدين

رشيد الدين وطواط شاعر فارسى من بلخ، أما اسمه الكامل فهو محمد بن عبد الجليل العمرى (لأنه من سلالة

عمر بن الخطاب)، وقد سُمّى الوطواط لهيئته الذَّريّة وضآلة جسمه فشبهه الناس بطائر الوطواط المعروف، وقد ارتفع شأنه فى عهد السلطان السلجوقى سنجر وفى عهد أتسيز Atsiz الخوارزمشاه المتوفى ٥٥١هـ/ ١١٥٦م، إذ كان الوطواط فى عهد الأخير شاعرا للبلاط وحاجبا وعندما كان سنجر يحاصر أتسيز فى قلعة هزارَسب فى خوارزم (خانيّة خيوا) سنة ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م أمر شاعرَه أنورى أن يكتب أبياتا يهجو فيها أعداءه وأن تعلق فى سهم يُقذف به إلى المدينةالمحاصرة، وكان على الوطواط أن يرد شعراً على هذا الهجاء، وقد فعل، فلما قبض عليه سنجر هدّد بتقطيعه إلى سبع قطع، لكن منتخب الدين بديع الكاتب قال إن الوطواط طائر صغير لا يتحمل تقطيعه لسبع قطع وأنه يكفى تقطيعه لقطعتين فقط، فضحك سنجر وعفا عنه، ثم تقرب إليه شاعرنا الوطواط بقصيدة مديح. توفى الوطواط سنة ٥٧٨هـ/ ١١٨٢م عن سبعة وتسعين عاما قمريا، ويقال إن له كتابات نثرية منها «مطلب كل طالب» ترجم ملخصاً للفارسية، وضمت هذه الترجمة مائة قول من أقوال الإمام على، وكتاب «حدائق السحر» فى البلاغة.

المصادر:

(١) لباب الألباب، تحقيق برون، ١٩٠٦م.

(٢) دولة شاه، تذكرة الشعراء، تحقيق برون، ١٩٠١م.

(٣) Lutf, Ali beg: *Atesh Kede* (Bombay 1277, no pagination), region of Turan; Rida Kulí Khan, *Madima al-Fusaha* (Theran 1295), i. 222 (copious extracts from the Diwan).

(٤) J. von Hammer: *Geschichte d schon. Redekunste persiens*, p. 119; Edw. G. Browne: Literary History of Persia, ii. 124, 309 sqq., 330-333.

د. عبدالرحمن الشيخ [س. هوارت Cl. Huart]

وفاء

شرف الدين الحسينى شاعر فارس عاش فى القرن الثامن عشر ينتمى لأسرة من أشراف ثم تولى رعاية ضريح فاطمة ابنة الإمام موسى

الكاظم، توجه للهند فى نهاية حكم نادر شاه وبقى هناك حوالي ثلاثين عاماً ثم عاد لوطنه سنة ١١٨١هـ/ ١٧٦٦م ثم أدى فريضة الحج، ومات فى فارس سنة ١١٩٤هـ/ ١٧٨٠م وله عدة دواوين.

د.عبدالرحمن الشيخ [س. هوارت Cl. Huart]

الوفرانى

الوفرانى أو الإفرانى، هو أبو عبدالله محمد بن الحاج محمد بن عبد الله، ويعرف بالصغير، مؤرخ مغربى، ولد فى مراكش سنة ١٠٨٠هـ/ ١٦٦٩ ـ ١٦٧٠م وهو من قبيلة إفران (بكسر الألف أو ضمها) أو وفران التى استقرت جنوب مراكش فى وادى درعه (بفتح الدال) ولا نعرف إلاّ القليل عن حياته فقد درس فى مراكش وارتحل إلى فاس وقضى حياته متنقلا بين مدن مراكش وأقام فترة فى زاوية الشرقاوية التى أسسها أبو الجعد ويسمى فى اللهجة المحلية بوجاد، وفى أخريات أيامه صار إماماً وخطيباً لمسجد يوسف (أو مدرسة ابن يوسف) فى مدينة مراكش، وتوفى سنة ١١٤٠هـ/ ١٧٢٧م وفى رواية أخرى أنه مات سنة ١١٥١هـ. وقد عرف الوفرانى بكتابه (نزهة الحادى بأخبار ملوك القرن الحادى) الذى حققه وترجمة هوداس O. Houdass، وجعل له عنوانا: Nozhet elhadi: *Histoire de la dynastie Saadienne au Maroc* (1151 - 1610).

ونشره فى باريس سنة ١٨٨٨/ ١٨٨٩م، وطبع كتاب الوفرانى هذا (طبع حجر) فى فاس سنة ١٣٠٦هـ، وهذا الكتاب ـ إلى حد بعيد ـ أهم مصادر تاريخ أسرات الأشراف الأوائل فى المغرب الأقصى، ويغطى الكتاب الفترة من ٩١٧هـ (١٥١١ ـ ١٥١٢م) إلى نهاية القرن الحادى عشر للهجرة / السابع عشر للميلاد ويتعرض لحياة كثير من الأمراء السعديين ويفيض فى الحديث عن السلطان أحمد المنصور. وفيما يتعلق بالدراسة النقدية لكتابه يمكن الرجوع لما كتبه ليفى بروفنسال فى كتابه Les Historiens des Chorfa والمنشور فى باريس سنة ١٩٢٢م.

ومن كتب الوفرانى الأخرى :

١ - المسلك السهل فى شرح تواشيح ابن سهل، طبع على الحجر فى فاس سنة ١٣٢٤هـ.

٢ - الظل الوارف فى مفاخر مولاى اسماعيل بن الشريف.

٣ - درر الحجال فى مآثر سبعة رجال وهو عن الأولياء الصالحين فى مراكش.

٤ - أرجوزة المُعرب فى أخبار المغرب.

٥ - صفوة من انتشر من أخيار صلحاء القرن الحادى عشر.

المصادر:

وردت فى المتن.

د. عبد الرحمن الشيخ[أ. ليفى - بروفنسال E. Leui provençal]

وفق

وجمعه أوْفاق، والمقصود به المربع السحرى وهو مربع مقسم على نحو ما تقسم رقعة الشطرنج يضم كل قسم رقما أو حرفا أو كلمة، ويستخدم هذا الوفق كطلسم ضد المرض أو لأغراض أخرى كثيرة، كما يمكن استخدامه لأغراض سحرية. و أبسط أشكال الوفق (المربع السحرى) يتكون من تسعة مربعات كالتالى:

١٥	٢	٩	٤
١٥	٧	٥	٣
١٥	٦	١	٨
	١٥	١٥	١٥

شكل (١)

وقد أطلق على هذا المربع فى التراث الصينى اسم إيوشو Ic-shu، ويقال إن الإمبراطور يو Yü (٢٢٠٠ ق.م) قد رآه على ظهر سلحفاه ظهرت من هوانج هو Hoang-Ho، وفى التراث العربى وجدنا هذا الوفق للمرة الأولى فى كتاب الموازين لجابر بن حيَّان الذى نستطيع أن نؤرخ كتابته الآن بحوالى سنة ٩٠٠م. وقد عزا جابر هذا المربع إلى بليناس وقال إنه إذا كتب على قطعتى كتان جديدتين (لم يستخدما) وربط أسفل قدم الأم سهَّل حملها (جعلها تنجب) وقد أشار إليه الغزالى (١٠٥٨

ـ ١١١١م) فى كتابه المنقذ من الضلال، ومـجـمـوعـة الأرقـام فـى هذا الوفق (المربع) سواء على المسـتوى الأفقى أو الرأسى أو الـقطرى لابد أن تـسـاوى (١٥)، ولا يتأتى هـذا إلاّ إذا كان الرقم ٥ فى وسـط الوفق، وبـالإضـافـة للترتيب الذى ورد فى الوفق المشار إليه آنفـا (شكل ـ ١ـ) هـناك سـبع طرق أخرى للوصـول للنتيجـة نفسهـا، وقد وصـفـت طـريقـة ملء هذا الـوفق بالأرقـام فى رسـائل إخـوان الصـفـا، وفى سفر هـا ـ شم Ha- shem الذى ألفه إبراهيـم بن عـزرا (١٠٩٢ ـ ١١٦٧م) ربط هذا الـوفق باسم الله بالـعـبـرية بالـرقم ١٥. والأرقـام المدرجـة فى مـربعـات الزوايا فى هذا الوفق تمثلهـا كلمـة بروح العـربيـة بحسـاب الجمّل وتعتـبر هذه الكلمـة ذات قوة سـحرية، وإذا صدقنا ما كـتبه المفهـرسين العرب فإن ثابت بن قـره (٨٢٦ ـ ٩٠١م) كان يكتب على المربّعات السـحرية، وفى هذا الحال. فمن الطبيـعى أن نفترض أن هذا الرياضى لم يكن يقـيد نفسـه بالأوفاق ذات الخانات التسع ومن غيـر المستبعد أن يكون الربط مـن الأوفـاق والأفـلاك يعود لثابت ووفـقا لما ذكره سوتر Suter فى كتابه عن الريـاضيات والفلك *Mathematiker und Astronomen* فـإن ابن الهيثم (٩٦٥ ـ ١٠٣٩م) اشـتغل أيضا بالمربعـات السـحرية لكن أن أعـمـال الرياضـيين وطلاب العلوم السـرية فى القـرن الثالث عـشر هى التى سـجلت، وإن كـان كـتـابى البـونى (المـتـوفى ١٢٢٥م) «شـمس المعـارف»، و«الدر المنظوم فى علم الأوفاق والنجـوم» هما المعروفان معرفة كاملة، وقد زاد البونى فى التيـمة العددية للأرقـام فى الأوفاق التى استـخدمها بـاستخدام المتـواليات الحـسابيـة كـمـا يتضح من الـوفقـين التاليين (شكل ٢) و(شكل ٣)

١١١	٣٤	٤١	٣٦
١١١	٣٩	٣٧	٣٥
١١١	٣٨	٣٣	٤٠
	١١١	١١١	١١١

شكل (٢)

٤٠	١٣	٣٧	٩٠
٢٧	٣٠	٣٣	٩٠
٢٣	٤٧	٢٠	٩٠
٩٠	٩٠	٩٠	

شكل (٣)

وثمة كثـير من المربعات غير الصحـيحة فى كتاب شـمس المعارف وهذا راجع لخطأ النسّاخ فى الغالب، ولأن العرب اسـتخدموا نظامين للترقيم جنـبا إلى جنب، فقد خلطوا النظامـين ببسـاطة، وعـادة مـا كـانوا يستخدمون حروف كلمة تعنى اسم الجلالة، ويضعون الكلمة نفسهـا لتكون بمثابة مفتاح للمربع فى الصف الأول للمـربع مع إثبات مقابلها الرقمى أما الصـفوف الأخرى فتملأ بالأرقام العادية، وقـدم لنا البونى عديداً من الأمـثلة أورد هنا نموذجـاً منهـا غيـر أننى استـبدلت حـروف كلمـة رحمان بـالأرقام الدالة عليها (شكل٤)

	أ	ب	جـ	د	هـ	
I	٥٠	١	٤٠	٨	٢٠٠	٢٩٩
II	٣٨	١١	١٩٨	٣٨	٤	٢٨٩
III	١٩٦	٥١	٢	٢١	٩	٢٧٩
IV	٥	٣١	٧	٩٩	٤٩	١٩١
V	٦	٢٩	٥٢	٣	٣٧	١٢٩
	٢٩٥	١٢٣	٢٩٩	١٦٩	٢٩٩	

والمفـروض فى هذا الوفق (شكل ٤) أن يكون ناتج جمع كل عمود رأسيا أو أفقيا أو قطريا هو ٢٩٩ لكننا نجـد أن هذا لا ينطبق إلا على الصف الأول أفقـى، والصف الثالث رأسى، أما الصفوف الأخرى فمختلفة زيادة أو نقـصـانا، لذا فـهناك أخطاء فى كـتـابة الأرقام فـى هذا الوفق الذى يمكن أن يكون صحيحا إذا غيرنا الأرقام كالتالى.

	أ	ب	جـ	د	هـ	
I	٥٠	١	٤٠	٨	٢٠٠	٢٩٩
II	٣٨	١١	١٩٨	٤٨	٤	٢٩٩
III	١٩٦	٥١	٢	٤١	٩	٢٩٩
IV	٥	٣٩	٧	١٩٩	٤٩	٢٩٩
V	١٠	١٩٧	٥٢	٣	٣٧	٢٩٩
	٢٩٩	٢٩٩	٢٩٩	٢٩٩	٢٩٩	

المصادر:

(١) Michael stifel: *Arithmetica integra, 1544.*

(٢) Bachet de Méziriac: *Blemes plaisans etc., 1624.*

(٣) Ath. Kircher: *Artithmologia, 1665.*

(٤) De la Hire: *Nouvelles construc- tions et considérations sur les Ozanam.*

د. عبدالرحمن الشيخ [ج. روسكا J. Ruska]

وقار

هو ميرزا أحمد شيرازى وقار (بفتح الواو) وينطقها آخرون بكسر الواو، شاعر فارسى وهو أكبر ستة أبناء للشاعر وصَال، وقد حقق أخوته الخمسة أيضا شهرة فى مضمار الشعر، وقد أورد نماذج من شعر أبيه رضا قولى خان فى كتابه مجمع الفصحاء كما تناولها أيضا الباحث برون Browne فى كتاب عن الأدب الفارسى الحديث *Persian Literature in modern tines* وقد أنشد وقار ست قصائد فى مدح ناصر الدين شاه وقد ولد وقار حوالى سنة ١٢٣٢هـ / ١٨١٧م.

سافر وقار بعد موت أبيه بسنوات قلائل (غالبا سنة ١٢٦٢هـ/ ١٨٤٦م) إلى الهند بصحبة أخيه محمود ومكث فى بمباى من ١٢٦٦هـ / ١٨٤٩م إلى ١٢٦٨هـ / ١٨٥١م حتى وصله خطاب من نصرة الدولة فيروز ميرزا اللوّاب يحثه فيه على العودة إلى شيراز، ومع أن وقار كان محترما فى بمباى فيما يقول رضا قولى خان إلاّ أن الحنين إلى الوطن دفعه للعودة، ونجد فى مجمع الفصحاء قصيدة لهُ عن رحلته للهند، وفى ١٢٧٤هـ / ١٨٥٧ ـ١٨٥٨م ، وكان وقار فى طهران فتم تقديمه للشاه ناصر الدين الذى أنعم عليه بخلعه وأجرى عليه راتبا، ولا ندرى بالضبط تاريخ وفاة شاعرنا الذى لم يكن عالماً باللغة العربية وإنما كان أيضاً خطاطاً.

المصادر:

وردت فى المتن

د. عبدالرحمن الشيخ [س. ف بخنر C.F. Büchner]

وقعة نويس، وقائع نويس

وقائع نويس تعنى المؤرخ العثمانى المعين رسميا بينما وقعة نويس تعنى مسئول الوثائق أو حافظ السجلات وقد

أشـار للفرق بين المصـطلحين البـاحث ڤون هـمر Von Hammer، ويقال إن أول مـؤرخ عـثـمـانى رسـمى كـان هو عبـدالرحمن عبـدى باشا إلاّ إن القـائمة الكاملة بالمؤرخين العثمـانيين الرسميين غير كاملة وتعوزها الدقة، فالقائمة التى أعدها همر بهـا نواقص وأخطاء، ويبدو أن مسئول الوثائـق (وقعة نويس) كان يشغل أيضا وظيـفة المؤرخ الرسمى فى بعض الأحيان، كالـشاعر نركست Nerk est على سـبـيل المـثـال أمـا مـصطفى رحـمى فليس من المؤكـد حـتى الآن أنه شغل المنصبين. ووظيفة المؤرخ الرسمى للدولة العثـمانية تعـد - على أية حال - استمراراً لوظيفة الشاهنامجي الذى يتم تعيينـه بواسطة البلاط السلطانى ومنه يتـقاضـى راتبه، وآخـر وقـائع نويس (مؤرخ رسـمى) للدولة العثـمانيـة كان هو واصف أفندى.

المصادر:

وردت فى المتن.

د. عبدالرحمن الشيخ [فرانز بابنجر Franz Babinger]

وقـف

وقف أو حبس يعنـى لغةً المنع، وفى مصطلح الفـقه الإسلامى يعنى أسـاسًا حـمـاية شىء مـا ومنع طرف ثالث من تملكه، وفـقـا لما ذكره السـرخـسى فى كتابه المبـسوط (جـ ١٢، ص ٢٧) ومن ثم فـهـذا المفـهوم يـنطبق على أراضى الدولة، ويقـصد بهـا تلك الأراضى التى فتحـها المسلمون عنوة أو صُلْحـا، فهذه الأرض تبقى فى أيدى ملاكها الأصليين على أن يدفعوا خراجها وليس لهم الحق فى بيعها أو رهنها (انظر فى ذلك: كتاب الأحكام للمـوردى تحقـيق إنجر Enger، ص ٢٣٧ وما بعدها) وبـشكل عام فإن الهِبَات الخـيرة (الهبات التى يقـصد بها وجـه الله) لتحـقيق مـقاصـد حدّدتهـا الشريـعة وبطرائق وضـحتهـا المذاهب بحيث يتم الاحـتفـاظ بالشىء الموقوف نفسه مع كفالة حق الانتـفاع به لتحقيق أهداف خيره ويتنازل المالك عن حقه فى التصرف فى الشـىء الموقوف، فالوقف عملية شرعية (قـانونية) ينشأ عنها هبة تنفى عن مـالكها حق التـصرف فـيهـا، ومن الألفاظ المرادفة: تحبـيس، تسبيل، تحـريم. ليـصـبح الشىء مـوقـوفـا أو

محبوسا أو محبَسا أو حبسا، ويشيع بين سكان المغرب ـ حيث ينتشر المذهب المالكى ألفاظ: حُبُس (بضم الحاء والباء) وهى جمع حبس (بفتح الحاء وكسر الباء). وللوقف مبادىء وأسس كأن يكون المالك (الواقف) صاحب حق كامل فى التصرف فى ممتلكاته التى يريد وقْفها وأن يكون ممتلكا لكل قواه العقلية وأن يكون عاقلا بالغا حرا، ويحق لغير المسلم أن يوقف من ممتلكاته ما يشاء شريطة ألا يضر وقفه هذا بالاسلام. وبالنسبة للموقوف لابد أن يكون ذا طبيعة دائمة وأن يكون من الممكن ترتيب حق انتفاع عليه بمعنى أن يكون عقارا ثابتا، وهناك خلاف فيما يتعلق بوقف المنقولات، فالأحناف لايوافقون عليه، بينما الشافعية والمالكية يقرونه كوقف الأنعام للانتفاع بلبنها ووبرها. ووقف الأشجار للإنتفاع بثمارها، والكتب لإتاحتها للدارسين، والعبيد للانتفاع بما يؤدونه من أعمال، وثمة خلاف فيما يتعلق بالعبيد فالشيرازى لا يقر بوقفهم، ولا يجوز وقف الأموال السائلة بمنفعتها ربا، وإنما يمكن إخراج الصدقة منها، ويجيز المالكية وقف المنفعة أيضاً كنتاج أرض أُجّرت لفترة، وقد يكون الوقف خيرياً لأغراض دينية أو أهليا للإنفاق على الأحفاد أو الأبناء أو الأقارب بشكل عام. وهبة الشخص لنفسه غير جائزة (إلاّ عند أبى يوسف) لكن الشافعية يقدمون حيلة مؤداها أن يُهدى الشىء المراد منحه إلى شخص ثالث (أو يباع له بثمن بخس) ثم يقوم هنا الأخير بمنحه لمالكه الأصلى، وقدم ابن حجر حيلاً أخرى رفضها الآخرون (لمزيد من الحيل انظر الأردبيلى فى الأنوار جـ ١، ص ٤٣٣ والقزوينى فى كتابه الحيل، تحقيق شاخت، جـ ٤، ص ٤٥).

ولا يشترط أن يكون الوقف مكتوباً رغم أن الوقف جرى على كتابته، وبالاضافة لهذا هناك شروط أخرى لصحة الوقف فلابد أن يكون «مؤبّدا» بمعنى لا يمكن تحويله، ولابد أن يكون «منجزا» إلاّ أن الأمر هنا كما فى الوصية إذ لا يجوز لشخص ما أن يوقف أكثر من ثلث ثروته حتى لا يحرم الورثة، والوقف بمثابة «عقد لازم» وهناك خلاف فى تفسير ذلك بين

الفقـهاء. وقد تناولت كتب الفـقه لإدارة الأوقاف وأمور تفصيلية أخرى كثيرة.

الوقف فى التاريخ.

الرأى السـائد بين المسلمـين أنه لم يكن هنـاك وقف فى شـبـه الجـزيرة العـربـيـة قـبل الاسـلام سـواء وقف الأراضى أو المنازل (انظـر كـتـاب الأم للإمام الشافعى)، وقد أرجع الفقهاء هذا النظام إلى أيام الـنبى [ﷺ] والبـراهين التى يقدمـها الفـقهاء ودارسـو أحاديث الرسول [ﷺ] لإثبات أن الوقف كان له وجـود أيـام الرسـول أو أيام خلفـائه الراشـدين فى هذا الـصـدد أن الـنبى [ﷺ] رغب فى شـراء بسـاتين من بنى النجار لبنـاء مسجـد فرفضـوا تقاضى ثمنها وتبـرعوا بها ابتغاء مـرضاة الله. وتشير الأحاديث أيضـاً أنه عند تقسيم أرض خيبر نال عمر بن الخطاب نصيب جيد منها فعرض على النبى أن يتصدق بها فأشار عليه النبى بأن يحبّس أصلها ويسبّل ثـمرتها. ومع هذا فـإن الفقـهاء القدماء لا يـوافقون على نقاط أسـاسية مـتـعلقـة بالوقـف فَـشُـريح (المتـوفى ٨٢هـ/ ٧٠١م) يسـتشـهد بحـديث لم يرد فى السَت الصـحاح (لا حَـبْس عن فرائض الله) وعارض الشافعى فكرة أن يظل الوقف ملكا لصاحـبه ولورثته من بعـده، وكان لآراء الشـافـعى أثرها فى رسوخ فكرة الوقف واتساعها فى مصر وغـيـرها، ويقـال إن أبا يـوسف كـان يعـارض فكرة الوقـف إلى أن رأى فى المدينة المنورة أوقـافا كثـيرة للمـسلمين فغيّر رأيه (انظر المبـسوط للسرخسى)، بما يؤكد أن فكرة الوقف بمؤسـسـاته لم تظهـر إلاّ بعـد وفاة الرسـول [ﷺ] فى مـرحلة مـا من القـرن الأول للهـجـرة، وأنها لم تـأخذ شكلها القـانونى إلاّ فى القرن الثانى للهجـرة، ووجدت دعماً لها فى حرص المسـلمين الشديد عـلى فعل الخيـر الذى يحثهم عليـه القرآن الكريم والحديث الشريف كما أن العرب وجدوا فى البلاد المفـتوحة كـثـيـرًا من المنشآت التى كُـرّست للمنافع العـامة وللإنفـاق على الـكنائس والأديـرة ودور رعـاية الأيتام ومساكن إيـواء الفقراء، ووجدوا أن مثل هذه المؤسسات مطلوبة ويحض عليـهـا الدين، ولم يـلغ المسلمـون هذه المنشآت الخيرية البـيزنطية وإنما أبقوها تحت رعـاية الأساقـفـة (انظر فى هذا: Justinian: *Novelle, 131, Saleilles, Les plae*

Caussae dans le droit de Justinien,in Me'lages Gérardin, Paris, 1907, P.513

599 وقد وصل الباحث بيكر C.H.Becker إلى النتيجة نفسها عندما اطلع على أنه فى مصر ظلت عادة الإبقاء على بعض المناطق (الرِّباع) فى المدن بمثابة وقف وترك بعض الأراضى غير مزروعة، وظلت هذه العادة حتى الدولة الطولونية، وأكد الباحث المذكور أن هذه العادة تعود فى أصلها إلى أيام الدولة البيزنطية. لكن حتى هذه الفترة كانت الأرض الزراعية كلها وقف، وقد تحدث الشافعى عن ذلك، وأشارت أحاديث رواها البخارى إليه، وحتى هذا لم يكن مجهولا أيام الدولة البيزنطية فقد سمح جستنيان - إستثناء من القاعدة - لكنيسة ميسان أن تبيع أرضاً تابعة لها كانت قد قدمت - قبل ذلك - هبة لافتداء الأسرى والانفاق على الفقراء.

ويحدثنا المقريزى فى الخطط عن تفاصيل شائقة متعلقة بالوقف فى مصر، ومن ذلك أن أبا بكر محمد بن على المَذَرائى (بفتح الميم والذال) المتوفى ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م كان أول من أوقف أرضا زراعية للانفاق على مكة والمدينة ولأغراض أخرى خيِّرة، لكن الفاطميين - على أية حال - منعوا وقف الأراضى وأوكلوا لقاضى القضاة - بالتعاون مع ديوان الأحباس - إدارتها. وفى سنة ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م أمر المعز بنقل كل وثائق الوقف (الشرائف) إلى بيت المال وكانت عوائد الأوقاف قد تجاوزت المليون ونصف مليون درهم فى العام الواحد كان يدفع منها للمستفيدين والباقى يحول لخزانة الدولة (بيت المال)، ونتج عن هذا قلة ريع الوقف بمرور الوقت حتى أنه فى أيام الحاكم بأمر الله لم يكن ما ينفق على المساجد من الوقف يكفى لصيانتها. وفى سنة ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م أعاد فحص مستندات الأوقاف المتعلقة بصيانة المساجد. وفى الدولة المملوكية قسمت الأوقاف إلى ثلاثة أنواع:

١ - أحباس تحت إشراف الدوادار السلطانى ويديرها (ناظر) وكان هذا النوع يشمل ١٣٠٠٠٠ فدان سنة ٧٤٠هـ/ ١٣٣٩م وقد خصصت لصيانة المساجد والزوايا، وقد تحدث المقريزى المتوفى ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م

بمرارة عن الإهمال الجسيم وسوء استغلال هذه الأموال كما شكى من أن الخطباء والفقهاء الذين لا يعرفون من الفقه والعلم إلاّ اسمه كانوا يسَجلون كمستفيدين من هذه الأوقاف.

٢ - أوقاف حكميّة، وتشمل أراضى مصر القاهرة وعوائدها مخصصة للإنفاق على مكة والمدينة وأوجه الخير المختلفة ويديرها ناظر أو ناظران تحت إشراف قاضى القضاة، وهنا أيضًا نجد المقريزى يشكو مر الشكوى من سوء حال الأوقاف وإهمالها وبدا ذلك واضحًا فيما يقول فى عهد الملك الناصر فرج (٨٠١ - ٨١٥هـ/ ١٣٩٨ - ١٤١٢م).

٣ - أوقاف أهلية، ولكل منها ناظر خاص، وهى الأوقاف التى توقفها الأسر على الخانقات والمدارس والمساجد، وكانت كثيرة فى مصر والشام، وكان بعضها فى الأساس من أراضى الدولة استولى عليها أشخاص أو أسر وجعلوها وقفا، وقد حاول السلطان برقوق (٧٨٤ - ٨٠١هـ/ ١٣٨٢ - ١٣٩٨م) مصادرة هذه الأوقاف بالفعل، لكنه تراجع بسبب معارضة الفقهاء، لكن السلاطين بعد برقوق قد صادروها على أية حال. وما جرى فى مصر جرى مثله فى مناطق أخرى فصدر الشريعة الثانى (المتوفى ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م) - أى قبل المقريزى بمائة سنة تقريبا - كان يشكو مر الشكوى من الفقهاء فى بلاد ما وراء النهر لجعلهم الوقف شاغرا أو غير ذى فائدة باستخدام الحيل الفقهية.

وفى التاريخ الحديث ظهرت محاولات كثيرة لإصلاح نظام الأوقاف، فأنشئت وزارة للأوقاف فى تركيا سنة ١٨٤٠م وقسمت الأوقاف إلى نوعين وقف صحيح وهو الوقف الملك، ووقف غير صحيح وهو القائم على أملاك الدولة (الأراضى الميرية)، وأحياناً كان الوقف الصحيح يسمى بالوقف المضبوط (المظبوط)، أما النوع الآخر فيسمى ملحوق (ملحقة) وفى ١٩٢٤م ألغت تركيا وزارة الأوقاف وأوكلت شئونها للمديرية العمومية، وبعد ذلك ظهرت اتجاهات لتأميم الأوقاف (ضمها للدولة) لكنها لم تحسم، ووفقاً لقانون صدر فى ٢٢ فبراير ١٩٢٦م (رقم

٧٤٨) كان يجب بيع الوقف المظبوط للشعب، وتم مصادرة بعضه (المصانع مثلا) للصالح العام. وصدر قانون آخر سنة ١٩٣٠م يرد للمجالس المحلية عديدا من المبانى كالمساجد والمقابر والأسبلة (للشرب) وتُرك ثلث ما تدره بعض هذه المنشآت كوقف.. أما فى مصر فيعود تاريخ إصلاح نظام الأوقاف إلى عهد محمد على الذى صادر كل الأوقاف من الأراضى الزراعية والتى كانت معروفة باسم رزقة وعوَّض المستفيدين ولم يُبق إلاّ على الأوقاف المكونة من منازل وبساتين (Clot - Bey: *Apeicu general sur* *L'Egypt, paris*. 1840 وكذلك Lane: *Manners & Customs...*) ومنذ سنة ١٨٥١م أنشئت هيئات تحمل مسميات مختلفة لإدارة الأوقاف أصبحت وزارة منذ سنة ١٩١٣م.

وقد تناولت المؤتمرات الإسلامية المختلفة موضوع الأوقاف، فمؤتمر الحج الثانى بمكة المكرمة (١٩٢٤م) اجتمع على طريقة تصرف الحكومات فى الأوقاف وطالب بإدارة الأوقاف وفقا لأحكام الشريعة. وطالب المؤتمر الإسلامى الذى تم عقده فى مكة سنة ١٩٢٦م، وكذلك مؤتمر الحجاز سنة ١٩٣١م بمراعاة الأوقاف المخصصة للإنفاق على مكة والمدينة بالإضافة للأماكن المقدسة خارج الحجاز، أما المؤتمر الإسلامى الذى عُقد فى القدس فى العام نفسه (١٩٣١م) فطالب بعوائد خط سكك حديد الحجاز لأن السلطان العثمانى كان قد أعلنها وقفًا قبل تشييدها.

المصادر:

وردت فى المتن.

د. عبدالرحمن الشيخ [هففنج Heffening]

الوقفة

الوقفة أو الوقوف اصطلاح يعنى أن يكون الحجيج فى أى بقعة من سهل عرفة بدءاً من صباح يوم التاسع من ذى الحجة حتى غروب شمس اليوم نفسه، وتعد الوقفة أو الوقوف أهم مشاعر الحج، وبدونه لا يتم الحج، وعادة ما يلقى إمام الحج خطبة فى هذه المناسبة (قبل صلاة الظهر والعصر

جمع تقديم) ولا يسمع خطبته بطبيعة الحال إلاّ القريبين منه[1] ويقوم الحجاج فى هذه المناسبة بقراءة القرآن، ويدعون الله سبحانه ليغفر خطاياهم ويهتفون بالتلبية (لبيك اللهم لبيك..) ثم يفيضون إلى المزدلفة حيث يتوقفون (يقفون) فى بكور العاشر من ذى الحجة ثم يتجهون إلى منى فى الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر من الشهر نفسه بعد رمى الجمرات فى العقبة الصغرى والعقبة الوسطى. ويطلق أيضا لفظ (الوقوف) أو (الوقفة) عند الصعود للصفا والمروة أيضا وهما من شعائر الحج حيث يسعى الحجيج.

ومعنى الوقفة أو الوقوف فى شعائر الحج عند المسلمين واضح، فهو نوع من العبادة الجماعية، تعنى الوقوف بين يدى الله سبحانه وتعالى، ولكن الوقوف بعرفة كان أيضا معروفا قبل الإسلام وإن كان هذا لا ينفى أن الإسلام قد أبطل كثيرا من الشعائر الوثنية الأخرى المرتبطة بالحج الوثنى (قبل الإسلام) ونحن نستبعد أن يكون (الوقوف) كشعيرة فى الحج الإسلامى مجرد امتداد لما كان قبل الإسلام والأقرب للصحة فى رأينا أن الوقوف ارتبط بأرض مقدسة أو على الأقل بالوقوف قريباً منها، فربما كان موضع الوقوف أساسا هو سفح جبل مقدس سمى بعد ذلك بجبل الرحمة، وقد استمرت قداسة هذا الجبل بعد الإسلام.

(١) بعد ظهور مكبرات الصوت صار صوته مسموعا لجميع الحجيج.

[المترجم]

المصادر:

(١) Th. W. Juynboll: *Handbuch des isl. Leiden, 1910.*

(٢) وزارة الأوقاف قسم المساجد، الفقه على المذاهب الأربعة - قسم العبادات، القاهرة، ١٩٢٨.

(٣) محمد لبيب البتنونى: الرحلة الحجازية.

(٤) إبراهيم رفعت باشا: مرآة الحرمين، القاهرة، ١٩٢٥م.

د. عبدالرحمن الشيخ [ر. بارت R. Paret]

وكالة

وكـالة بفـتح الواو وكـسـرها تعنى توكيل، أو انتـداب لإدارة شأن أو توليه يقضى عـلى من أسند إليه أن يتـصـرف حـسب تـقـديره فى حـدود المعـقـول ويجـعله مسـئولا عـما يصـدر عنه من تقصير أو إهـمال جسيم mandate، فهو إذن (عـقد) بين الموكِّـل (بتشـديد اللام وكسرها) والوكيل.

ونجـد فى القـرآن الكريم ألفـاظاً مـشـتـقـة من الفـعـل «وك ل» بمعنى الاعتـماد على الله والـثقة به، فـالله هو (الوكيل)، والوكيل اسـم من أسماء الله التسـعة وتسـعين، وهى تعنى وفـقاً لما يقـوله المفـسـرون (الحافظ) كـمـا فى سـورة يوسف آية ٦٦ وسـورة التـوبة آية ٥١: (قـال لن أرسلـه مـعكم حـتى تؤتونى موثقا من اللّه لتأتُننى به إلاّ أن يُحـاط بكم فلما أتوه مـوثقهم قـال الله على ما نقول وكـيل) (قل لن يصيبنا إلاّ مـا كـتب الله لنا هـو مـولانا وعلى الله فليـتـوكل المؤمنون) لـكننا لا نجـد هنا الكلمة بمعناها الاصطلاحى، لكننا ـ على أية حال ـ نجـد فى الآية ١١ من سورة السجدة فكرة قريبة من الوكالة بمعناها القانونى (الشـرعى) إذ يبدو ملك الموت فى هذه الآية كوكيل (قـل يتوفاكم ملك المـوت الذى وكـلّ بـكم ثـم إلـى ربكـم ترجعون) لكن هذه الآية لا تتـخذ دليلا ولا يستشـهد بها على أن الوكالة بمعناها الاصطلاحى وردت فى الـقـرآن الكريم وإنما نجـد أن الفـقهـاء يسـتـشـهـدون بشرعيـة الوكالة بالآية الكريمة رقم ١٩ من سـورة الكهف (... فابعـثوا أحـدكم بورقكم هـذه إلى المدينة فلـينظر أيهـا أزكى طعـامـا فليـأتكم بـرزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا) وكذلك بالآية رقم ٣٥ من سـورة النساء (وإن خفـتم شقاق بينهمـا فابعثـوا حكمًا من أهله وحكمًا من أهلهـا إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينـهمـا إن الله كـان عليـمـا خبيرا).

وفى الحديث الشريف إشارات كثيرة للوكـالة والموكلين (بـتـشـديد الكاف وفتحهـا) فقد وكل الرسول [ﷺ] حكيم ابن حـزام فى شـراء أضـحـيـة، وفى مناسبـة أخرى جعل الرسول عـمرو بن أمية الدامـرى وكيلا له لعقـد قرانه على أم حبـيبـة وقد وكل الرسـول فى رجم

امرأة زانية وفى جلد شارب خمر، وثمة أحاديث تشير للتوكيل فى المطالبة بدين، وإذا رأى الراعى والوكيل شاة على وشك الموت ذبحها (البخارى، وكالة) وقد يتصدق الوكيل عن موكله (البخارى، وصايا) وقد يدفع الوكيل النفقة للمطلقة (النسائى/ طلاق)، وفى البخارى أبواب للوكالة منها، وكالة الشاهد والغاب جائزة، ووكالة الحدود، والوكالة فى قضاء الديون، والوكالة فى الوقف ونفقته.. إلخ، وقد انعقد الإجماع على مشروعية الوكالة خاصة إذا كان الموكل (بتشديد الكاف وكسرها) فى وضع لايسمح له بإدارة أملاكه كأن يكون فى سفر أو كان يؤدى فريضة الحج أو لعدم قدرته على إدارة أملاكه، ولتصح الوكالة لابد من توفر جملة شروط (أركان) أفاضت فيها كتب الفقه.

المصادر:

(١) صحيح البخارى: باب الوكالة.

(٢) السرخسى: كتاب المبسوط.

(٣) أحمد أبو الفتح: المعاملات، القاهرة، ١٣٣٠هـ .

د. عبدالرحمن الشيخ [أتو سبيز Otto Spies]

الولاية

الولاية مصدر (وَلِىَ)، وتولى الأمر أى تقلده وقام به، أو كان له السلطة عليه، ويرى لغويون أخرون كالزجاج أن الولاية التى بمنزلة الإمارة مكسورة الواو لأن فى تولى القوم أمور بعضهم نوع من الصناعة كالقصارة والخياطة، أما الولاية بالواو المفتوحة فمن النصرة وشد الأزر ويعرف الجرجانى فى كتابه التعريفات الولاية (بكسر الواو) بأنها فرض رأى الأثنين على الواحد أو إنفاذ مشيئة اثنين على الواحد حتى لو أبى.

وهذا المصطلح يعنى فى السياسة الشرعية السلطة السيادية، السلطة العليا أو السلطان أو السلطة (الصلاحية) المخولة من السلطة العليا، كالصلاحيات التى يفوضها الخليفة (مثلا) للوالى. ووجود وال مسألة فرض على الكفاية، وينظر لسلطة الوالى (الحاكم) على أنها منحة من الله تعالى، لذا فطاعته واجبة بنص الآية الكريمة رقم ٥٩ من سورة النساء (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم

فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)، وقد فرق علماء السياسة الشرعية بين الولاية العامة والولاية الخاصة، فللإمام أو الخليفة السلطة العامة، ووفقا لما ذكره الماوردى فإن لحاكم الولاية أيضاً ولاية عامة ولكن فى حدود ولايته (المنطقة التى خول بالحكم فيها)، وكذلك يتمتع الوزير بالولاية العامة فيما يقول الماوردى. ومن ناحية أخرى فإن لقادة الجيوش والقضاة وأئمة الصلوات، وأمراء الحج (رؤساء قوافل الحج) ورؤساء (أصحاب) بيوت المال.. ولاية خاصّة، ولا تكون الولاية إلاّ لذَكَر بالغ راشد ليس به عيوب خلْقيه تحولُ بينه وبين ممارسة شئون الولاية وأن يكون عَدْلا ذا خبرة ودراية بالأمور التى يتولاها، وهناك شروط أخرى فى أحوال خاصة إذ تيقن مثلا أن يكون القاضى حرا.

ثم تحدد مفهوم الولاية بعد ذلك ليعنى شغل منصب، وقد تناول القلقشندى فى كتاب صبح الأعشى (المقالة الخامسة) بالتفصيل أنواع المناصب، ويجدر بنا أن نلاحظ أن قيام الخليفة بتعيين من يخلفه فى الخلافة سمى تعيين «ولى العهد» وكان الخليفة الأموى سليمان بن عبد الملك هو أول من استخدم هذا المصطلح، وأصبح ذلك هو القاعدة فى عهد الدولة العباسية أيضا، وعلى هذا أصبح كل وريث ظاهر للسلطة يسمى وَلِىَّ العهد.

وفى وقت من الأوقات أطلق لفظ الولاية على المنطقة التى تشملها سلطة الوالى، وعلى هذا فأثناء حكم المماليك فى مصر والشام كان مصطلح ولاية يطلق على أصغر وحدة إدارية، وهى تلك التى كان يرأسها والٍ برتبة أمير الطبلخانة (راجع صبح الأعشى للقلقشندى) أما فى فارس فقد كانت الولاية تطلق على وحدة إدارية أكبر تنقسم إلى وحدات أصغر، ومنذ القرن السادس عشر أصبح هذا المصطلح يطلق فى الدولة العثمانية على الكيانات الكبيرة التابعة للدولة (مصر مثلا) والتى يحكمها حاكم من رتبة بِكْلر بك ثم سُمى بعد ذلك بالوالى، وكان يطلق على الولاية بالتركية كلمة قريبة هى إيالة.

أمـا عن اسـتـخـدام المصـطلح فى الأحـوال الشـخـصـية فـإن كل حُـر له الولاية على نفسه وتصـرفاته (عادة ما تنطق الولاية بـهذا المـعنى بفـتح الواو) وفى بعض الحـالات يمكـن (أو يجب) نقل هـذه الولاية إلى آخـر، وتحـدثنا المراجع عن الولاية عـلى الوقف، وولاية الأب على أولاده القصّر، وولاية النّكاح، وولاية المال أو الوصاية.

المصادر:

(١) الماوردى: الأحكام السـلطانيـة، تحقيق إنجر Enger، ١٨٥٣.

(٢) الأبواب المتـعلقـة بالحَـجْـر فى كتب الفقه.

(٣) Th. W. Tuynbell: *Handbuch des islam, Leyden, 1910.*

د. عبدالرحمن الشيخ [هفننج Heffening]

الوليد بن عبدالملك

خليـفة أمـوى (٨٨ ـ ٩٨هـ/ ٧٠٥ ـ ٧١٢م) تولى الخـلافـة وهو فـوق الثلاثين من عمره بعد موت أبيه الخليفة عـبدالملك سنة ٨٦هـ/ اكـتـوبر سنة ٧٠٥هـ. وكـان الولـيـد ذا ثقـافـة عـادية،تولى منصب الخـلافة مـفـعمـا بالحـمـاسة الدينـية بدرجـة تفـوق من سـبقـه من بنى أمـية ويـعد الوليـد هو الألبـانى العـظيم فى تاريخ دولـة بنى أمـية فـقـد أسس فى دمـشق المسجـد الأموى الفـخم بعد أن رأى بـاسيليـقا يوحنا المعمدان فـى دمشق والتى كانت فى الأساس معبـدا لجوبيتر Damas Ce-Jupiter nuS وفـى المـرويـات أن هـذا الصرح (باسيليقا يوحنا المعمدان) قسم بعـد الفـتح بين الـفـاتحـين المسلمـين ومالكيه القدامى، لكن لدينا دليل واضح يناقض ذلك نسـتـقـيـه من رواية أحـد زائرى بيت المقـدس وهو أركوف Arculf الذى زار دمـشق فى عهـد معـاوية بن أبى سفـيان وذكـر أن باسيليقـا يوحنا المعـمدان كـانت ـ فى عـهـد معـاوية ـ لازالت فى أيدى النصارى، ولم يكن فى دمـشق إلاّ مـسـجـد واحـد مـتـوسط المسـاحـة ولم تكن باسـيـليـقـا يوحنا المعـمـدان جـزءاً منه، لكن المـؤرخـين المسلمين يذكـرون أن أركوف Arcuf قد أخطأ، ولم يـلاحظ أن البـاسـيليـقـا (الكنيـسـة) والمسجـد كـانا ـ فى عهـد

معاوية - قد أصبحا مبنى واحدا (هو المسجد).

وعلى أية حال فالأخبار التى لدينا تفيد أن معاوية بن أبى سفيان وعبدالملك بن مروان قد تفاوضا مع نصارى دمشق - دون جدوى - ليتنازلوا عن الباسيليقا ليحولها المسلمون إلى مسجد، لكن الوليد بن عبدالملك قرر مصادرتها، وصادرها بالفعل دون أن يضيع وقتا فى أية مفاوضات. ولم يأمر الوليد بهدم مبنى الباسيليقا ولكنه أمر - فقط - بإزالة الجزء النائى ناحية الشرق، وشيدّ قبة النسر، فوق جناح الكنيسة، وشيد مئذنتين فوق برجى الكنيسة القديمين، ومئذنة أخرى إلى شمال صحن المسجد هى مئذنة الخطيبة Fiancee[1]. وأعاد الوليد تشكيل الكنيسة من الداخل واستعان بالمعماريين الشوام المهرة واستخدم الجيش النظامى فى جلب الرخام وتقطيعه، وتم طلاء تيجان الأعمدة بالذهب، كما غطيت الجدران بالرخام، وتمت كتابة اسم الوليد بحروف من ذهب وأمامها تاريخ البدء فى البناء وهو ما يفيد أن هذا العمل تم فى نوفمبر سنة ٧٠٦م. ووجه الوليد اهتمامه أيضاً إلى عمارة المسجد الحرام بمكة المكرمة والمسجد النبوى بالمدينة المنورة مستعيناً بالمعماريين النصارى.

والملمح الثانى المهم الذى ميز حكم الوليد هو تعريب الدواوين، وسحب الوظائف المالية من أسرة ابن سرجون الدمشقية التى سيطرت على الميزانية. أما فيما يتعلق بالفتوح فقد امتدت الدولة الاسلامية فى عهده من بلاد ما وراء النهر إلى الأندلس، وتميز عهده بالتسامح مع أهل الذمة وبهر الناس بإنشاءاته الضخمة والفتوحات العظيمة التى نمت فى عهده وبكرمه وسخائه، وفكر الوليد فى أن يجعل ابنه عبدالعزيز خليفة بعده بدلاً من أخيه

---

(١) استرضى الخليفة الصالح عمر بن عبدالعزيز نصارى دمشق بعد ذلك وعرض عليهم رد الباسيليقا ولما كان ذلك أمراً صعبا، فقد تنازل لهم عن كنيسة توما التى كانت أرضها ملكا للمسلمين - انظر مادة عمر بن عبدالعزيز فى هذه الموسوعة)

[المترجم]

سليمان بن عبدالملك مخالفاً بذلك وصية والده عبدالملك، ولكن المنية عاجلته فى دير مران بالقرب من دمشق فى ٢٣ فبراير ٧١٥م وقد بلغ من العمر خمسة وأربعين عاماً.

المصادر :

(١) تاريخ الطبرى، تحقيق de Goeje، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٦.

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، تحقيق de Goeje .

(٣) المسعودى، مروج الذهب، طبعة باريس، مجلد ٥، ص ٣٦٠ ـ ٣٩٥.

(٤) Wellhausen: *Das Arabische Reich und sein Sturz,* p p . 1ov - 177.

(٥) Lammens: *Un Gouverneur Omaiyade d' Egypte.*

د . عبدالرحمن الشيخ [هـ لامنس H. Lammens]

الوليد بن المغيرة

هو الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، وكان مناوئاً لمحمد [ﷺ]، ولا نعرف كثيراً عن حياته لكن المؤكد أنه كان واحدا من رجالات مكة الأقوياء كما كان واحدا من ألد خصوم النبى [ﷺ] وكان باعتباره رأساً لمخزوم القوية الكثير عددها ـ يمثل المصالح الأرستقراطية فى مكة بالإضافة إلى أنه كان ثريا فثمة روايات تفيد أنه كان يمتلك بستانا فى الطائف، ووفقا لما ذكره المفسرون فإن القرآن الكريم قد أشار إليه فى بضعة آيات، كما فى سورة الأنعام آية ١٠ ﴿ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون) والآية ٣٠ و ٣١ من سورة الزخرف (ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون، وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) والآية ١١ وما بعدها من سورة المدثر (ذرنى ومن خلقت وحيدا، وجعلت له مالا ممدودا، وبنين شهودا، ...﴾ لكن اسمه لم يذكر فى هذه الآيات كما هو واضح، ومن هنا قد يشك الباحث فى أنها فعلا نزلت بشأنه، وعندما أسلم عثمان بن مظعون رضى الله عنه قريب الوليد وأراد الهجرة للحبشة حاول الوليد أن يثنيه عن ذلك خاصة أنه كان تحت حمايته، ولكن ابن مظعون رفض هذه الحماية ومات الوليد فى مكة فى

السنة الأولى للهجرة، واعتنق ثلاثة من أبنائه الإسلام.

المصادر :

(١) ابن هشام، السيرة تحقيق Wüstenfeld. جوتنجن ١٨٥٩ - ١٨٦٠م.

(٢) ابن الأثير، الكامل تحقيق C.J.Tornberg ليدن ١٨٥١ - ١٨٧٦م .

(٣) Caetaui: *Annali dell Islam*

(٤) Sprenger: *Das leben und die lehre des Mohammad.*

ـ عبدالرحمن الشيخ [ك. ف. تسترشتين K.V. Zettersteen]

الوليد بن يزيد

هو الوليد بن يزيد بن عبدالملك بن مروان، تولى الخلافة وهو فى حوالى الخامسة والثلاثين من عمره بعد وفاة عمه هشام بن عبدالملك، وصفه صاحب الأغانى بأنه كان من فتيان بنى أمية وظرفائهم وشجعانهم وأجوادهم، وكان يعاب عليه الإنهاك فى اللهو وسماع الغناء. له شعر رقيق وعلم بالموسيقا، وقد أدى إعدامه لخالد القسرى إلى إثارة الثمينة ضده فى الشام، والحقيقة أن هناك أسبابا أخرى كثيرة للنقمة عليه منها الخلاف فى البيت الأموى نفسه، فتمت المبايعة ـ سرا ـ ليزيد بن الوليد بن عبدالملك، فنادى بخلع الوليد بن يزيد وكان غائبا عن دمشق، فتوجه إليه عدد من أنصار يزيد وقتلوه فى قلعة صغيرة بالبخراء فى ١٧ أبريل ١٢٦هـ/ ٧٤٤م .

المصادر :

(١) أبو الفرج الأصفهانى، الأغانى

(٢) Wellhausen: *Das arabische Riech und sein Sturz, p. 218-228.*

(٣) Lammens: La Bâdia et la Hîra sous les Omaiyades (in M. F. O. iv.), p. 108-111.

د. عبدالرحمن الشيخ [هـ. لامنس H. Lammens]

ولى

من الفعل العربى وَلِىَ (بكسر اللام وفتح الياء) بمعنى قرب، وولى بمعنى حكم وأيضًا بمعنى حماية شخص ما،

وكلمة والى فى الاستخدام العام تعنى الحامى والرفيق والصديق والمحسن (المتبرِّع)، كما يقصد بها ـ خاصة فى اللغة التركية ـ الأقارب المقربون. وفى المجال الدينى تعنى الشخص التقى أو الصالح بمعنى أقرب ما يكون لمعنى القديس Saint الذى يستخدمه الأوربيون. والكلمة بمفهومها القرآنى لا تعنى ما يقصده المسلمون بكلمة ولى عندما يطلقونها على شخص ما، فقد ورد اللفظ فى القرآن الكريم بمعنى القريب، وبمعنى أحيّاء (ألاَ إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) سورة يونس ٦٢ ووصف الله سبحانه بأنه «ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور» وهذا واضح من الآية ٢٥٧ من سورة البقرة والولى أحد اسماء الله الحسنى. هذاعن الاستخدام القرآنى للكلمة، أما الجرجانى فى كتابه «التعريفات» فيذكر أن الولى هو العارف بالله أى الذى يمتلك حساًصوفيا ووجدا دينيا لدرجة أنه يعرف الله سبحانه بهذا الحس وذلك الوجد، لكن الولى الحقيقى الجدير بهذه الكلمة يُعتقد أنه يمتلك ميزات عدة فهو ليس عبدا عاديا لله، فمع أنه قد يكون أعمى وواهنا الاّ أنه يكون قادرًا على الإتيان بالكرامات (صنع المعجزات)[١].

وحسبما يعتقد البعض ففى مقدور الولى أن ينتقل بلا أداة مواصلات إلى مسافات بعيدة ويمكن التحدث بلغات عدة، ويقرأ الأفكار ويتنبأ بما سيكون، وهو قادر على الطيران (بلا طائرة) وذهب هجويرى إلى أبعد من ذلك فقال إن الأولياء يحكمون الكون وببركتهم ينزل الغيث وينمو النبات ويتحقق النصر فى المعارك والولى بهذا المعنى قريب من المفهوم الذى يتحلق حول الزهّاد البراهمه الهنود الذين استطاعوا السيطرة تماما على الطبيعة، والفرق بين الفكرة عند المسلمين وعند البراهمة أن الولى يؤتى هذه القدرات كهبة من الله سبحانه[٢]. فيما يرى المسلمون، ويصل

---

(١) يرفض المسلمون السنّة والمثقفون منهم خاصة هذا الكلام جملة وتفصيلا، وإنما هو من تاثير بعض المعتقدات غير الاسلامية، كل هذا إنما يتحقق وفقا لمعتقدات السنّة بإرادة الله الذى يلهم الصالحين بالأخذ بالأسباب. [المترجم]

(٢) «لا يُشرك فى حكمه أحدًا».

[المترجم]

إليـهـا بالتـدريـب والزهد فـيـمـا يرى البــراهمــة، لكن الفـكر الشـعــبى عند المسلمـين لا يعمم طاقـة الولى على هذا النحو وإنما يجـعل كل ولى متخصـصـا فى نوع معين من الكرامات فهذا لكشف الأسرار، وذلك لهداية المسافرين وثالث لنجاح التجـارة والأعمال.. الخ، والأمور الخارقة للعادة إذا أتى بهـا الأنبياء فهى (معـجزات) وإذا أتى بهـا الأولياء فـهى (كـرامـات) وقـد أنكر المعـتـزلة حكاية كرامـات الأولياء هذه وقـالوا إن كل من أطاع الله هو ولى من أوليـائه، ويصنف الأولياء فى ترتيب تصـاعدى (طبقى أو هيراركى) ولا تخلو الكرة الأرضية أبدا من الأوليـاء وإن كـانوا غـيـر ظاهرين ولابد أن يكون عــددهم دائمـا ٤,٠٠٠ وربما كـان الولى لا يعـرف أنه ولى أى لا يعـرف قــدراته، ويعـرف الأولـيـاء بعـضـهم بعـضـا ويعـملون معـا. وهم مـرتبـون تصـاعديا كـالآتى: الأخـيـار وعـددهم ٣٠٠ والأبـدال وعـددهم ٤٠ والأبرار وعددهم ٧، والأوفـاد وعددهم ٤ والنقــبـاء وعـددهـم ٣، والقطب أو الغوث وهو واحـد لا ثانى له، ومع هذا فـهناك أكثـر من واحـد من المتـصوفـة يحـمل لقب قطب. وكـان الجنيـد ـ على سبـيل المثال ـ قطب زمـانه، بينمـا كان ابن مسروق واحدا من الأوتاد، وفى كل ليلة يجــوب الأوتاد الكون ليـخـــبـروا القطب بما كان ليقيم ما اعوج.

ويقـــدم لنا الـبـــاحث دوتى Dowte تنظيـمـا آخـر من الجـزائر، فـالأوليـاء ينقسمون إلى سبع طـبقات أدناها طبقة النقبـاء وعددهم ٣٠٠ وكل نقـيب منهم على رأس مـجمـوعة من الأوليـاء ليس للواحد منهم لقب أو رتبة بعينها، وفوق النقبـاء النجبـاء ثم الأبدال وعددهم من ٣٠ إلى ٧٠ فـــالخـيـــار وعـــددهم ٧، والأوتاد وعــــددهم ٤، ثم القـطب وهو الولى الأعظم، وعلى القمـة تماما الغوث وهو قـادر على أن يحمل عـلى كتـفيـه بعين أخطاء البشر(١). والباحث دسون Dóhasson ينقل لنا نظرية أخرى منتشرة

(١) أو ليحـمل عن البشر خطـايـاهم ـ فكرة الفداء، ومن الواضح أثر الافكار غير الاسلامية.

[المترجم]

فى تركيا، فالأولياء هنا أيضًا على سبع درجات، لابد أن يكون منهم ٣٥٦ على قيد الحياة أولهم الغوث الأعظم ثم وزيره القطب ثم الأوتاد الأربعة أما بقية الطبقات فتعرف بأعدادها: الثلاثة، السبعة، الأربعون الثلاثمائة. ويشير الدرجات السبع إلى درجات الفردوس ويحضر أولياء الدرجات (الطبقات) الثلاث الأولى كل الصلوات فى مكة المكرمة وإذا مات الغوث حل القطب محله وتمت ترقية كل ذى درجة إلى الدرجة الأعلى. وقد قام بتصنيف الأولياء - وفقًا لما يقوله الهجويرى فى كتابه كشف المحجوب، أبو عبد الله محمد الترمذى الذى عاش قبله (أى قبل الهجويرى) بفترة يسيرة (القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى) ويقال له أيضًا محمد حكيم وقد كتب كتابا أسماه ختم الولاية وأسس طريقة يقال لها الحكيمية. وقد أطلق على أحد مريديه لقب مؤدِّب الأولياء بمعنى معلم الأولياء ومن الصعب إيجاد رباط بين هذه الأفكار والمذهب السنى. وعبادة الأولياء تتنافى تمامًا مع القرآن الكريم وقد نهى الرسول [ﷺ] عن التوسل للأحجار والقبور كما نهى عن عبادة شخص أو شىء ليقرب العابد إلى الله زلفى، ومع هذا فالأولياء ينتشرون فى العالم الإسلامى السنى والشيعى على سواء: الشيخ عبيدان فى سمرقند، ومولانا جامى فى بخارى، خوجا احمد يسوى فى تركستان ومولانا جلال الدين الرومى فى قونية (مؤسس طريقة المولوية - الدراويش الرَّقاصون)... سيدى عبد القادر الجيلانى فى بغداد، والجنيد وشهاب الدين السهروردى وبالقرب من دمشق ابن عربى... وفى مصر إبراهيم الدسوقى وأحمد البدوى فى طنطا، وسيدى الشاذلى فى صعيد مصر بالإضافة للقبر الشهير للسيدة نفيسة[1].وفى شبه الجزيرة العربية

(١) أصبحت هذه الموالد فى الغالب تجمعات اقتصادية وتجارية أكثر منها مناسبة للتعبد خاصة بعد انتشار التعليم).

[المترجم]

كان قبـر حواء يحظى بالتوقيـر (حطمه السلفيون).

المصادر: وردت فى المتن .

د. عبد الرحمن الشيخ [كارا دى فو B. Carra de Vaux]

الونشريسى

نسبـة إلى منطقة ونشريس الجـبلية فى غرب الجزائر إلى الجنوب من وادى شلف (بفتح الشين واللام) ويشـير لها الفـرنسيـون باسم شليف Ghélif، ومن الذين يحملون هذه النسبة:

١ ـ أبو العبـاس أحمد بـن يحيى بن محمد بن عبدالواحد بن على التلمسانى الونشـريسى، فـقـيـه المغـرب المالكى الشهـير، ولد فى تلمـسان ودرس على علماء مشاهيـر مثل ابن مرزوق الكفيف وأبى الفضل قاسم العقـبانى، وقد غادر تلمـسـان سنة ٨٧٤هـ / ١٤٦٩م بعـد اضطرابات مـع حكومـتـهـا لا نعـرف تفـاصيـلها واسـتـقر فـى فاس وقـام بالتدريس فـيهـا ومات سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م وهو فى الثـمـانين من عـمـره وأهم أعـمـاله كـتـاب المعْـيـار المُعْـرب والجامع المُغْـرِب عما تـضمنته فـتاوى علماء أفريقـيا والأندلس والمغرب» وهو كـمـا هو واضح من عنوانه تجـمـيع للفـتاوى وتعليق عليـها لذا كـان عمـلا شامـلا ضخـماً مـتعـدد المجّلدات، وهو كتاب ذو قـيمة كبيـرة ليس من الناحية الفقـهيـة والشرعـية فحـسب وإنما من الناحـية الاجتـماعـية أيضـاً وطبع هذا الكتاب طبع حجر فى فاس فى ١٢ مجلد سنة ١٣١٥هـ، ونشر ترجمة جانب منه أمار E.Amar، فى باريس سنة ١٩٠٨م، ويمكن معرفة المزيد عن حـياته من كتبه الأخرى التـالية: كتـاب الفائق بالوثائق، وإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، وله تعليـقـات فى ثـلاثة مـجلدات على المختصر لابن حبيب.

المصادر:

(١) أحمد بابا: نيل الابتـهاج، فاس، ص ٧٤.

(٢) ابن القاضى: جـذوة الاقتـباس، فاس، ص ٨٠ .

(٣) ابن عـسـاكر: دوحـة الناشـر، فاس، ص ٣٧.

٢ ـ أبو محمد عـبدالوهاب بن أحمد بن يحيى بن على الـونشريسى الزناتى

الفاسى فقيه فاس وهو ابن أحمد الآنف ذكره شغل منصب القاضى كما شغل منصب الافتاء وكان تلميذاً لوالده، وكان قوى الشخصية معتزاً بنفسه فقد أقام صلاة العيد فى الهواء الطلق رغم غيبة السلطان المرينى ولم ينتظر حضوره، وقد أعدم الرجل وهو فى السبعين من عمره فى آواخر ذى الحجة سنة ٩٥٥هـ/ ١٥٤٠م.

المصادر:

(١) L.Provençal: *les Historiens des chorfa,* Paris, 1922.

(٢) انظر أيضاً ما ورد من مراجع ملحقة بترجمة والده.

د. عبدالرحمن الشيخ [ليڤى بروڤنسال E.Levi - Provençal]

الوهابية (السلفية)

يطلق لفظ الوهابية(١) على جماعة إسلامية أسسها محمد بن عبدالوهاب (١١١٥ـ١٢٠١هـ/ ١٧٠٣ ـ ١٧٨٧م)، وقد أطلق أعداء هذه الجماعة ذلك الاسم (الوهابية أو الوهابيين) عليها أثناء حياة محمد بن عبد الوهاب نفسه وقد درج الأوربيون على استخدام هذا الاسم إشارة لهذه الجماعة المذكورة، أما أفراد هذه الجماعة أنفسهم فكانوا يسمون أنفسهم بالموحدين كما كانوا يسمون طريقتهم بالمحمدية إشارة إلى اتباعهم سنة الرسول [ﷺ]، وكانوا يتمذهبون بمذهب الإمام أحمد بن حنبل وفقا لتفسيرات ابن تيمية الذى هاجم الأولياء والتقرب إليهم فى كثير من كتاباته خاصة فى رسالته التى أدان فيها زيارة القبور (انظر رسالة ابن حنبل. القاهرة، ١٣٢٣) (٢)

حياة محمد بن عبد الوهاب :

ينتمى محمد بن عبدالوهاب إلى بنى سنان وهم فرع من تميم، وقد ولد فى

(١) لا يحب أصحاب هذه الدعوة هذا الاسم الذى أطلقه أعداؤهم، ويفضلون أن يسموا أنفسهم بالسلفيين أو الموحدين، وهم لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب جديد أو طريقة جديدة، وهم محقون فى ذلك كما يتضح من سياق هذا المقال .
[المترجم]

(٢) لا يشترط السلفيون أن يكون المسلم حنبليا، وبالتالى فارتباط المذهب الحنبلى بالسلفية أو الوهابية كان مجرد صدفة أو اتفاق، فليس هناك ما يمنع أن يكون المسلم حنفيا وسلفيا أو شافعيا وسلفيا .. إلخ).
[المترجم]

العُـيَـيْنة (يكتـبهـا الرحـالة الأوربيـون بأشكال مـخـتلفـة el- Ayenah, Ayainah, Ayana, Al Ajjena) ورغم أنــهـــا ـ أى العُيَيْنَة ـ قد أضحت أطلالا فى وقت من الأوقات إلاّ أنها قبل خرابها كانت عامرة بالسكان فقـد قدر سكانهـا الباحث ديم L.P. Dame فى بحث نشــره فى دورية العــالـم الإســلامى M. W. بحــوالى ٢٥,٠٠٠. وقـد درس محـمـد بن عبـد الوهاب فى المدينة المنوّرة على يد الشيخ سليمــان الكردى والشيخ مـحمد حـياة السندى، وقـد كانا سـببـا فى اعتناقـه بعض الأفكار التى نادى بهـا فيمـا بعد والتى يســمــيـهــا دحــلان بالأفكار الإلحـادية، ويبدو أنه قـضى فتـرة من حياته رحّـالة ينتقل من مكان إلى مكان كمـا يتضح من كتـاب لمع الشهاب فـقد عـاش أربع سـنين فى البـصـــرة فلزم منزل القـاضى حسـين، وقضى خـمس سنـين فى بـغـــداد وهناك تـزوج من عـروس ثرية مـاتت فـتـركت له ألفىْ دينار، وقـضى عـامـاً فى كـردسـتـان وعـــامـــين فى همـــدان ثم اتجـــه إلى أصـــفـهـــان فى بداية حكم نادرشـــاه (١١٤٨هـ/ ١٧٣٦م)، ودرس هـناك ـ كـمـا يقـال ـ لمدة أربع سنين فلسـفـة أرسطو والإشراقية والصـوفية ثم اتجه إلى قم وبعـــد هذا التـطواف ارتاح إلى مـذهب أحمـد بن حنبل فغـدا من كبـار المدافـعين عنه والمتـحـمسـين له، فعـاد للعُيَيْنة فـقضى ثمانية أشـهر فى عزلة، ثم راح يدعو الـناس لما يعتقـد أنه الفكر الدينى الحق وظهرت أفـكاره التى يدعو إليــهـا ـ بعد ذلك ـ مـبلورة فى كـتـابه التوحـيد، وحققت دعـوته بعض النجاح لكنها أيضـاً واجهت مـعارضة، خـاصة من أقاربه، فأخوه سليمان لم يكن متفقا معه بل لقد كتب رســالة ضمنها هجوماً على أفكاره كما كان ابن عـمه عبدالله بن حسين معـارضاً له أيضاً[1] ويبدو من مــراسلات ابن عـبـد الوهاب أن أفكاره لاقت صـدى خـارج العُـيَـيْنَة قـبل أن يغـادرها بسـبـب نزاعـه مع ابن عـمـه واخـتلافـه معـه مما أدى إلى نزاع بين

(١) هناك خلاف حول الأماكن التى زارها ابن عبد الوهاب، ويورد بعض الكتاب أسماء معلمين أو شـيوخ له لم يرد ذكرهم هنا، كما ورد فى هذا المقـال أسمـاء معلمين أو شـيوخ له لا يوافق عليـها كـتاب آخـرون. ونحيل القارئ إلى عـبد الله الصالح العثيمـين فى كتابه عن تاريخ المملكة العـربية السعـودية، الجزء الأول لمزيد من التفاصيل) (المترجم)

عشائر تميم فى اليمامة، فكتب أمير الإحساء طالباً قتله، فترك العيينة قاصدا الدرعية فاستقبله استقبالا حسنا، وكانت الدرّعية وقتها قرية صغيرة لا تزيد مساكنها عن سبعين مسكنا، وتقبل أمير الدرعية محمد بن سعود دعوته وتعهد بالدفاع عنها، ويقال إن اتفاقا تم بين ابن سعود وابن عبد الوهاب مؤداه أن تكون الزعامة الدينية لابن عبد الوهاب والزعامة السياسية لابن سعود[1] .

مجمل عقائد محمد بن عبدالوهاب:

محاربة البدع، والاكتفاء بما ورد فى كتب الحديث الستة الصحاح (البخارى، مسلم، ابن ماجة ...إلخ) واجتهادات فقهاء المذاهب الأربعة (الشافعى، الحنفى، المالكى، الحنبلى)، ورفض التشفع بالأولياء رفضاً تاماً، ومنع تشييد القبائب على المقابر، وتحريم زيارة القبور وننقل فيما يلى ما أورده لمع الشهاب فى سيرة ابن عبد الوهاب مما فيه تفصيل ما أجملناه آنفا :

١ ـ التوجه لغير الله سبحانه بالعبادة محّرم تماماً وهو شرك كامل ومرتكبه يستحق القتل.

٢ ـ لا يعتبر موحّداً كل من زار قبور الأولياء فهو فعل شبيه بفعل مشركى مكة، وبالتالى لا يعتبر مسلما كل من لم يبرأ من هذا الإثم المبين.

٣ ـ التوسل بالنبى[ﷺ] شرك وكذلك التوسل بالملائكة والصالحين.

٤ ـ طلب الشفاعة شرك.

٥ ـ الاستغاثة بغير الله شرك.

٦ ـ إستقاء العلم الدينى من غير القرآن الكريم والحديث الشريف كفُر.

٧ ـ إنكار القدر إلحاد.

٨ ـ تفسير القرآن الكريم بالتأويل كفر . ويقال إن أتباع ابن عبدالوهاب اختلفوا مع ابن حنبل فى نقاط منها :

١ ـ حضور صلاة الجماعة فرض فى كل الصلوات وليس فى الجُمع فقط.

٢ ـ التدخين محرم ويعاقب المدخن بالجلد بما لا يزيد عن أربعين جلدة بالإضافة لحلق لحيته.

---

(١) الفصل بين السلطتين ليس من طبيعة الإسلام لذا يرجّح أنه كان هناك اتفاق تكون ـ بمقتضاه ـ الدولة عزا للدعوة، والدعوة عزا للدولة وعلى هذا جرى المؤرخون الرسميون لحركة ابن عبد الوهاب)
[المترجم]

٣ - فرض الزكاة على المكاسب السرية (غير المرئية) التى يحققها التجار بينما قصرها ابن حنبل على المكاسب الظاهرة.

٤ - لا يكفى ليكون الرجل مسلما يحل أكل ما يذبحه أن ينطق بالشهادتين وإنما لابد من التقصى عن حقيقة إيمانه.

ولا يختلف ما أورده زويمر فى كتابه المنشور فى نيويورك سنة ١٩٠٦م (*The Mohammaden World to-day*) مع ما أوردناه آنفا، إلاّ أنه أضاف أنهم يحرمون استخدام المسابيح (جمع مسباح أو سبحة) ويستخدمون سلامات أصابعهم فى إحصاء التسابيح بدلا منها، وقد شيد السلفيون مساجدهم ببساطة شديدة ولم يغرقوا فى تزيينها ولا أقاموا لها مآذن.

وقد خصّص ابن غنّام فى كتاب «روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعدد غزوات ذوى الإسلام» قسما طويلا من كتابه عن مظاهر الشرك التى كانت سائدة فى شبه الجزيرة العربية عند قيام محمد بن عبدالوهاب بدعوته، فهناك بالإضافة لما ذكرناه آنفا تقديس بعض الأشجار أو توقيرها، وتقديم الطعام والنذور للقبور، ومن الواضح أن ذلك ليس مجرد بدع (أمور مستحدثة) وإنما هو إحياء لعادات جاهلية، وقد حطم محمد ابن عبد الوهاب قبر زيد بن الخطاب فى الجبيلة وحطم أتباعه قبوراً كثيرة[1].

ولم يكن ابن عبدالوهاب ضيق الأفق ينكر كل جديد (كل بدعة) فقد أقر استخدام الأسلحة النارية فى القتال رغم أنها لم تكن موجودة فى أيام الرسول [ﷺ]. وقد قام أعداء الدعوة بتلفيق عدد كبير من التهم لها، لكن يبدو أن عدداً كبيراً منها غير صحيح.

التاريخ الباكر للدعوة :

من المؤكد أن ابن عبد الوهاب قوبل بترحاب فى الدرعية وأن أهلها جميعاً أصبحوا من أتباع دعوته باستثناء أربعة كان عليهم أن يتركوا له المكان (يغادروا الدرعية)، وشرع ابن

(١) شيد السلفيون بعد ذلك مآذن للمساجد، ومجرد إمساك السبحة أو المسباح لم يعد عندهم كفرا، وأصبحت المسابيح أحياناً مجرد حلية تستخدم لغير التسبيح، ورغم كراهتهم الشديدة للتدخين فلم يعد المدخن يعاقب بالجلد والأصح أنه يغدو منبوذا اجتماعيا ... إلخ).

[المترجم]

عبدالوهاب فى إنشاء مسجد بسيط لم يسمح بفرش أرضيته بالسجاد، وفى هذا المسجد ألقى دروساً من كتابه الذى يحمل عنوان (كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد)، وكان يدرب الأتباع أيضاً على استخدام الأسلحة النارية، وسرعان ما دخل أنصار الدعوة الجديدة فى حروب مع شيخ الرياض دهّام بن دوّاس واستمر هذا الصراع المسلح الذى بدأ سنة ١١٦٠هـ / ١٧٤٧م ثمانية وعشرين عاماً. وخلال هذه الفترة كان ابن سعود وابنه عبدالعزيز - الذى أثبتت الأحداث أنه قائد عسكرى قدير - يكسبون أرضا جديدة ويوسعان قاعدة الدولة ولم يحدث أن تراجع ابن سعود أو خسر أرضا لحساب خصمه إلاّ فى حالات قليلة، وكان من الأعمال الثابتة التى يقوم بها ابن سعود وابنه عبدالعزيز، هو أنهما - عند الاستيلاء على موضع أو قرية - يقومان بإنشاء حصن غير بعيد عن القلعة الأصلية، ويحيطان الحصن بخندق إذا كانت طبيعة التربة تسمح بذلك. وكان يشغل هذه الحصون رجال أشداء أطلق عليهم اسم الأمناء، وكانوا يتقاضون أجوراً عالية. وفى المناطق الواسعة كان ابن سعود يعين قاضياً ومفتياً، وفى المناطق الأقل اتساعاً كان يكتفى بتعيين قاض. وتوفى ابن سعود سنة ١١٧٨هـ/ ١٧٩٥م وخلفه ابنه عبدالعزيز الذى واصل تمسكه بالشيخ محمد بن عبدالوهاب كمرشد دينى، وفى العام التالى أرسل عبدالعزيز بعثة إلى شريف مكة وجرى نقاش بين العلماء من كلا الطرفين حول مسائل العقيدة وانتهى النقاش بأن العقائد السلفية (الوهابية) متفقة مع مذهب الامام أحمد بن حنبل. وفى سنة ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م استولى عبدالعزيز على الرياض وهرب منها عدو الدعوة دهام بن دواس، وهكذا أصبح عبدالعزيز هو السيد المطاع فى كل نجد من القصيم فى الشمال إلى الخرج فى الجنوب، وقد أظهر سعود ابن عبدالعزيز بن سعود مهارة حربية كوالده وجده فجعله أبوه على رأس عدة حملات. وفى هذه الأثناء توترت العلاقات مع شريف مكة سرور الذى منع السلفيين (الوهابيين) من أداء فريضة الحج، لكنه - على أية حال -

تـراجـع عـن ذلـك سـنـة ١١٩٩هـ/ ١٧٨٥م.

وفـى سنـة (١٢٠٦هـ ـ ١٧٩٢م) توفى محمد بن عبدالوهاب وهو فى التاسعة والثمانين من عمره، وفى الأعوام التى تلت وفاته من ١٧٩٢م إلى ١٧٩٥م انتشرت دعوته شرقاً فتم اخضاع بنى خالد فى الاحساء بل وكان السلفيون (الوهابيون) حتى قبل حلول عام ١٧٩٠م قادرين على شن غارات على مراعى المنتفق وغيرها من القبائل على الحدود العراقية. ووصلت التقارير للباب العالى عن هذا الخط الجديد الصادر من شبه الجزيرة العربية فصدرت التعليمات لباشا بغداد بالتعامل مع هذا الخط السلفى (الوهابى). وفى سنة ١٧٩٧م جمع ثوينى زعيم المنتفق قوة لمواجهة السلفيين (الوهابيين) لكن عبداً أسود اغتاله فى الشباك فى أول يوليو سنة ١٧٩٧م فتشتّتت القوات التى كان قد جمعها. وفى هذه الأثناء كان شريف مكة غالب قد أزمع على مهاجمة السلفيين من الغرب لكن هجماته لم تحرز نجاحاً كبيراً. وفى ١٧٩٨م تم تنظيم حملة جديدة فى بغداد لقمع السلفيين (الوهابيين) لكن ثبت أنها كانت بغير جدوى، وفى العام التالى وقع الطرفان المتصارعان اتفاقية سلام فى بغداد، لكنها كانت اتفاقية غير مجدية فقد استمرت غارات القبائل السلفية حتى أنها تمكنت سنة ١٨٠١م من غزو كربلاء ذاتها وذبحت عدداً من سكانها (وفقا لنظرة السلفيين بأن اللائذين بالأولياء ـ بغير الله ـ من المشركين).

وفى سنة ١٢١٨ هـ / ١٨٠٣م اغتال شيعى من كربلاء الإمام عبدالعزيز، فخلفه ابنه سعود دون معارضة، وخرجت من بغداد عدة حملات لقمع الوهابيين (السلفيين) لكنها فشلت كسابقاتها فإطمأن سعود إلى أنه يمكنه تجديد الحملات على الحجاز فاستولى على المدينة المنورة سنة ١٨٠٤م، وعلى مكة المكرمة فى فبراير ١٨٠٦م وعلى جدة بعد ذلك. وفى الأعوام التالية كانت الغارات السلفية قد تخطت حدود شبه الجزيرة العربية فهاجم السلفيون النجف ودمشق، وفى سنة ١٨١١م كانت

الدولة السلفية (الوهابية) تمتد من حلب شمالاً إلى المحيط الهندى جنوباً ومن الخليج والحدود العراقية شرقاً إلى البحر الأحمر غرباً. لقد أصبح الخطر السلفى (الوهابى)خطراً داهماً لا يمكن للدولة العثمانية السكوت عليه فكلفت والى مصر محمد على باشا بالتعامل مع هذه الحركة واستطاع جيش محمد على بقيادة ابنه طوسون من الاستيلاء على المدينة المنورة سنة ١٨١٢م بعد جهد جهيد كما استعاد مكة فى العام التالى، وتولى محمد على نفسه قيادة جيوشه فى النصف الثانى من سنة ١٨١٣م وواجه هزيمة منكرة لم ينقذه من عواقبها إلاّ موت سعود فى أول مايو سنة ١٨١٤م. فخلفه ابنه عبدالله، ووجد طوسون الذى عينه محمد على قائداً لقواته ضرورة عقد اتفاق مع عبدالله، لكن ذلك لم يعجب محمد على فأعد حملة جديدة سنة ١٨١٦م بقيادة ابراهيم باشا فاستولى على الدرعية وقبض على عبدالله وأرسله إلى استانبول حيث أعدم هناك، وبذلك انتهت الدولة السعودية الأولى.

الدولة السعودية (السلفية) بعد رحيل إبراهيم باشا:

لم تنته الدعوة السلفية خاصة فى نجد رغم قسوة الهزائم التى ألحقتها جيوش محمد على بأصحابها، فقد استطاع تركى أن ينظم السلفيين ويعيد تأسيس مجتمعهم سنة ١٨٢١م، وفى ١٨٣٣م كان كل الساحل الغربى للخليج يعترف بسلطانه ويدفع الزكاة، لكن جرى اغتيال الأمير تركى على يد أحد المنافسين له وكان ابنه فيصل منشغلا فى إخماد ثورة داخلية بالاحساء وتمكن فيصل بن تركى من التغلب على قاتل أبيه، وكان قد تلقى مساعدة من عبدالله بن رشيد فكافأه بتعيينه أميراً على حائل(١).

انتشار الفكر السلفى (الوهابى) خارج الجزيرة العربية:

دخلت الأفكار السلفية التوحيدية (الوهابية)للهند على يد سيد أحمد من مقاطعة راى باريلى Rai Bareli المولود سنة ١٧٨٦م، وقد أمن أحمد بالتوحيد

---

(١) عن هذا الموضوع يمكن للقارىء مراجعة مبحث الدكتور عبدالله العثيمين عن إمارة آل الرشيد. [المترجم]

الخالص وعادى كل ما يعتبره الوهابيون (السلفيون) مظهرا من مظاهر الشرك أثناء حجه سنة ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣م، وقد كثر أتباعه فى الهند وأسس مركزا لنشر دعوته فى بتنا Pat-na حيث عين أربع خلفاء وإماما ليعاونوه فى نشر الدعوة وزار بمباى وكلكتا وكون فيهما بعض الأتباع، وفى سنة ١٢٤٢هـ/ ٢١ ديسمبر ١٨٢٦م كان قد كون جيشاً رأسه بنفسه وأعلن الجهاد ضد السيخ فى البنجاب، واستولى سيد أحمد على بشاور سنة ١٨٣٠م ونصب نفسه خليفة وسك العملة باسمه لكن السيخ قتلوه فى العام التالى لكن الحركة لم تمت بموته وأصبحت مناداة أتباعها بالجهاد مصدر خطر عظيم على سلطان الاحتلال الإنجليزى فى الهند.

وكان لأفكار الشيخ محمد بن عبدالوهاب تأثير أيضاً فى افغانستان ومناطق أخرى كثيرة (١).

---

(٢) كل الحركات الاصلاحية والجهادية تفاعلت وتأثرت على نحو أو آخر بهذه الحركة السلفية).

• [المترجم]

المصادر:

(١) H.St. John Philby: *Arabia (London1930 : A complete history of the community to date of publication).*

(٢) Northern Neja (Neha: *A. Musil* (New York 1928 : p. 256 - 304 *furnish a continuous history).*

(٣) Ibn Saoud of: *Ameen Rohan Arabia and gis Land* (London 1928) .

(٤) S.B. Mills: *The Countries and Tribes of the Persian Gulf* (London 1919 : treats esecially of the dealings of the Wshhabis with Oman.

(٥) S . H . Longrigg: *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford 1925 : theats especially of their dealings with Irak).

(٦) W.W. Hunter: *The Indian Mu-suslmans* (London 1871) Calcutta Re view De leer der Wah(D . S . MAR-GOLIOUTH)

د. عبدالرحمن الشيخ [د . ى . مرجليوث D. S . Margiouth]

وهب بن منبه

هو أبو عبد الله وهب بن منبه إخبارى من جنوب شبه الجزيرة العربية، ولد فى ذمار ـ التى تبعد عن صنعاء مسيرة يومين ـ سنة ٣٤هـ، وهو من أصول فارسية، فلا مجال إذن

للقول بأنه أسلم فى العام العاشر للهجرة، وقد حقق وهب شهرته على أساس أنه ملم بأخبار أهل الكتاب، ويعد وهب وإخوته: همّام وغيلان ومعقل (بفتح الميم وكسرالقاف) من التابعين ولا تشير المصادر لدينه قبل الإسلام إلا بقولها إنه كان من أهل الكتاب (انظر الفهرست لابن النديم) وإن كان بعض المصادر يذكر أنه كان يهودياً وإلى هذا ذهب ابن خلدون، ومن المحتمل أن يكون قد ولد مسلما، ويورد الثعالبى رواية عن لقائه بمعاوية بن أبى سفيان وذكر المسعودى أن الوليد بن عبد الملك أرسل إليه كتابات تم اكتشافها فى دمشق لفك مغاليقها، ونعلم أيضاً أنه شغل منصب القاضى فى صنعاء، وتروى حكايات كثيرة عن زهده وتقشفه، ويقال إنه كان قدريا (أى معتزليا) ثم عدل عن مذهبه هذا، ويقال إن العلاقة قد ساءت بين وهب ويوسف بن عمر الثقفى والى اليمن من قبل هشام بن عبد الملك فزج الوالى به فى السجن وجلده، ويقال إنه قرأ سبعين أو اثنين وسبعين أو ثلاثة وسبعين من كتب أهل الكتاب ويبدو أنه أخذ معلوماته عن المتعلمين من اليهود والمسيحيين فقد تناول أحاديث الأنبياء والعباد وأحاديث بنى اسرائيل فيما يقول ابن سعد، وقد تناقل أخباره تلاميذه وكان عدد منهم من ذريته، فعبد المنعم بن إدريس (المتوفى ٢٢٩هـ) هو ابن ابنته وقد عرف عنه احتفاظه بكتابات جده (وهب) وينسب ابن النديم فى الفهرست كتاب المبتدأ - الذى استفاد منه الثعالبى من خلال تنقيح عبدالمنعم له - إلى عبد المنعم، وقد اقتبس المسعودى من هذا الكتاب وأسماه المبتدأ والسير، والمقصود بالمبتدأ فى عنوان هذا الكتاب هو بداية الخلق (انظر كتاب المعارف لابن قتيبة) وربما كانت كلمة السير لا تعنى فقط قصص الأنبياء وإنما تشتمل أيضاً على قصص الأخيار (انظر حاجى خليفة) ونسب حاجى خليفة أيضاً إلى وهب كتاب الإسرائيليات ومن المؤكد أن وهب رجع لمصادر يهودية ومسيحية فهذا واضح من الاقتباسات التى أوردها ابن قتيبة والطبرى والمسعودى وغيرهم، وفى فترات متأخرة نسبت إليه نصوص مشكوك فى أصولها كتلك الواردة فى قصص الكسائى. وقد أورد وهب فى كتابه «الملوك المتوجة حميَر وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم» التاريخ الأسطورى لموطنه

(اليمن)، ولم يصل إلينا هذا الكتاب ولكن ابن هشام اقتبس منه من خلال تنقيح عبد المنعم له، ورغم أن وهبا لم يؤلف فى المغازى إلاّ أنه كان ممهّدا لكتابتها، وتبين لنا الورقة البردية التى وجدها المستشرق بيكر بين مجموعة من الأوراق مجلدة فى هيلدبرج أن وهبا لم يتناول المغازى بالمعنى الخاص فهى تحتوى على تاريخ العقبة الكبرى وحديث قريش فى دار الندوة والاستعداد للهجرة والهجرة نفسها ووصول النبى [ﷺ] إلى المدينة وغزوة بنى خيثمة، وإذا كنا قلما نجد فى قطعة هيلدبرج شيئاً جديداً لم نجده فى كتب السيرة والمغازى التى وصلت إلينا كاملة، فإنها تهمنا لأسباب منها أنها تؤكد ما يقال من أن سيرة النبى [ﷺ] كانت تروى عام ١٠٠ هـ أو قبل ذلك بقليل كما فى الكتب المتأخرة بالضبط، وأن وهبا لا يذكر رواته وإن كان يلتزمهم وأنه يقطع القصة النثرية بإدخال قصائد ينسبها للمشتركين فى الحوادث أو لمعاصريهم، كما كانت عادة القصّاص منذ زمن قديم. توفى وهب سنة ١١٤ هـ/ ٧٣٢م.

المصادر:

(١) ابن قتيبه: المعارف.

(٢) ابن النديم: الفهرست.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان.

(٤) Chauvin: *La récension égyptienne de Mille et une nuite, P. 31 sqq., 51 sqq.;*

(٥) Steinschneider*: Arab. Lit. der Juden, $14;*

(٦) C.H.Becker: *Papyri Schott _ Reinhardt, i. 8 sq.;*

(٧) Goldziher, *Richtungen, Index; Huart, in J.A., ser. x., vol. iv., P. 331 sqq.;*

(٨) Fück, *Muhammad Ibn Ishâq, P. 4.*

[I. Horovitz ج. هيروفتس] د. عبد الرحمن الشيخ

وهبى

شاعر تركى، عادة ما يطلق عليه سيّد وهبى للتمييز بينه وبين سنبل زاده وهبى، وكان أبوه الحاج أحمد هو قاضى ينيشهر يدعى الانتساب لآل بيت النبى [ﷺ]، درس وهبى الشريعة وأصبح مُلاّ (عالماً من علماء الدين) فى حلب، وبعد أن أدى فريضة الحج عاد إلى استانبول حيث مات فى سنة ١١٤٩هـ/ ١٧٣٦م. ودفن بالقرب من

مسجد جرّاح باشا، وقد حقق ابنه أيضاً شهرة كشاعر. ويعتبر سيد وهبى ونديم وبليغ ونورز من مجموعة الشعراء الرومانسيين فى عهد أحمد الثالث.

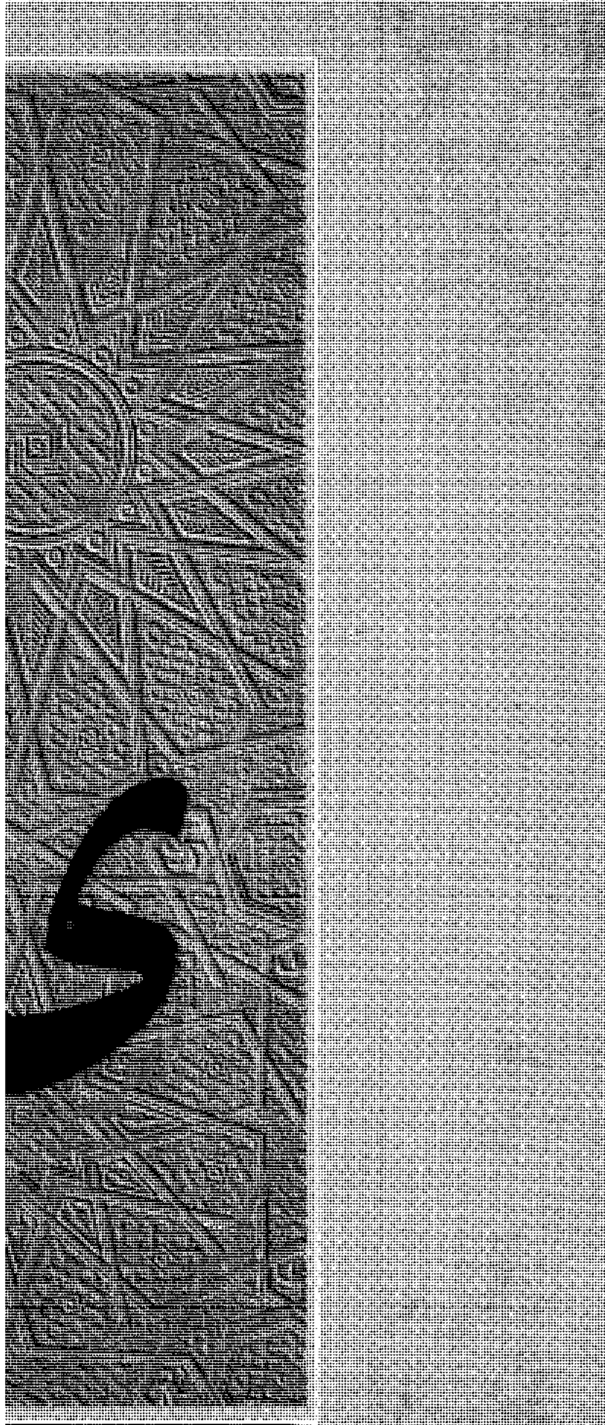
عبد الرحمن الشيخ [و. بيوركمان W. Biorkman]

ويسى

هو أويْس بن محمد، باحث وشاعر عثمانى، وُلد سنة ٩٦٩هـ/ ١٥٦١-١٥٦٢م فى مشهر، وهو ابن القاضى محمد أفندى، وقد اشتغل كوالده أيضاً بأمور الشريعة والقضاء وبعد أن أتم تدريبة فى استانبول حيث درس على أيدى علماء مثل صالح افندى شغل مناصب عدة فى مختلف أنحاء الدولة العثمانية. عمل فى رشيد والقاهرة وآق، وحصار، وصور والشهد، وسيرز، ورودستا، وأسكوب Usküb وجمولجينا، وتوفى سنة ١٠٣٧هـ/١٦٢٨م فى اوسكوب حيث شغل منصب القاضى سبع مرات، وكان الويس مثله فى ذلك مثل ابن خالته مقالى - شاعراً ناجحاً، كما كان ذا أسلوب نثرى رصين، وبعد وفاة باقى اعتبر الويسى فارس أدباء عصره شعراً ونثراً، وترك لنا الويس عدة مؤلفات لازال بعضها يحظى بالاهتمام منها : سيرة النبى [ﷺ] وكتاب خاب نامة، والعنوان الكامل لسيرة النبى صلى الله عليه وسلم هو درّة التاج فى سيرة صاحب المعراج.

ومع أن المؤلف لم يكمل كتابه هذا - إذ وصل إلى غزوة بدر فقط - إلاّ أنه حقق شهرة كبيرة، أما كتاب خاب نامه فيورد فيه حواراً بين السلطان أحمد الأول والإسكندر الأكبر (حواراً متخيلاً بطبيعة الحال، وقد كتب بلغة تركية واضحة وبسيطة) وطبع فى بولاق بالقاهرة سنة ١٢٥٢هـ كما طبع فى استانبول عام ١٢٦٣و ١٢٩٣هـ، كما طبع فى مجموعة أعماله الكاملة ١٢٨٦هـ. وله كتاب شهادة نامه أو دستور الأعمال (طبع فى استانبول سنة ١٢٨٣هـ و ١٢٨٦هـ وهو كتاب ذو طبيعة دينية، وله كتب أخرى عربها محمد طاهر قائمة كاملة وهى غير مطبوعة وله ديوان شعر ومن كتبه المهمه كتاب عن فتوح مصر، وله مقالتان هما «غرّة العصر فى شرح سورة النصر» و«هداية المخلصين وتذكرة المحسنين».

د. عبد الرحمن الشيخ [ث. منزل Th. Menzel]



يأجوج ومأجوج

يأجوج ومـأجوج، وتكتب أيـضا بمد دون همـز (ياجـوج ومـاجـوج)، اسم لشـعبـين وردا فى القـرآن الكريم وفى العهد القديم، ومأجـوج فى العهد القديم هو ابن يافث واسـم شـعب مـتـسلسل منه، وقـد ذهبت المصـادر العربيـة هذا المذهب نفسـه كالبـيضاوى فى شـرحه للآية الكريمة رقم ٩٣ و ٩٤ من سورة الكهف (حتى إذا بلغ بين السدَّين وجد من دونهـما قـوماً لا يكادون يفـقهـون قـولا، قـالوا ياذا القـرنين إنّ يأجـوج ومـأجوج مـفـسدون فى الأرض فـهل نجـعل لك خَـرْجـا على أن تجـعل بيننا وبينهم سـدًّا) كما وردت عـدة أحاديث عن الرسول [ﷺ] بشأنهما، وقد ربطت المصـادر العـربيـة والمصـادر المتـعلقـة بالتوراة والإنجيل بين يأجوج ومأجوج ومنطقـة تقع فى الشـمال الشـرقى من العـالم القديم وهـى موطن الشـعب (أو الشـعوب) الذى سـيـقوم بغـزو أرض إسـرائيل فى آخـر الأيام (قـبل قـيـام الساعة).

وفى التـراث الإسـلامى المتـعلق بما سيحدث فى مسـتقبل الأيام نجد مزيدا من التفـاصيل أكـثر مما ورد فى العـهد القـديم، كمـا أن المسلمـين يربطون بين انطلاق يأجوج ومأجـوج وعودة عيسى عليه السلام إلى الأرض. سـيكون شعبا يأجوج ومأجوج ذوى أعداد هائلة حتى أنهم سيشربون كل مياه دجلة والفرات، وعندمـا يقتل يأجـوج ومأجـوج سكان الأرض سـيوجـهـون سـهامـهم نحـو السـمـاء، لكن الله سـبـحـانه وتعـالى

سيرسل عليهم ديدانا فى أنوفهم ورقابهم أو آذانهم فتقتلهم جميعا حتى آخر رجل فى ليلة واحدة فتملأ رائحة نتن جثثهم كل الأرض، وقد أشار إلى هذا الطبرى فى تفسيره، كما أورد مسلم وابن ماجة فى باب الفتن أمورا قريبة من المعانى التى أوردناها آنفا. أو يرسل الله عليهم جحافل من الطيور تقتنصهم وتلقى بهم فى البحر. ويذكر الثعالبى أنهم من أكلة لحوم البشر، ويذكر الطبرى فى تفسيره أنهم يقطنون خلف جبال أرمينيا وأذربيجان.

وقد ارتبط ما ذكرته المصادر العربية عن يأجوج ومأجوج - إلى حد كبير - بالآية رقم ٩٦ من سورة الأنبياء (حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حَدْب ينسلون) وتشير الآية التى ذكرناها فى صدر هذا المقال إلى صلة بين يأجوج ومأجوج من ناحية والسدَّ الذى بناه الإسكندر من ناحية أخرى.

وقد ورد أن يأجوج ومأجوج على أنواع ثلاثة: نوع طِوال القامة جدا حتى أن طول الواحد منهم يبلغ طول الشجرة العالية، ونوع يبلغ عرض الواحد منهم مقدار طوله، ونوع تغطى آذانهم أبدانهم. وقد استخدمت عبارة بحر يأجوج ومأجوج فى رسائل إخوان الصفا لتشير إلى بحر قزوين.

المصادر:

(١) تفاسير القرآن الكريم: سورة الكهف، آية ٩٣، وسورة الأنبياء، آية ٩٦.

(٢) المسعودى: مروج الذهب.

(٣) ياقوت الحموى: معجم البلدان.

(٤) Friedlânder : *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman, Leipzing-Berlin 1913, indies; de Goeje, De uur an Gog en Magog, in Versl. Med. Ak. Amst., 3rd series, vol. 5, p. 87 sqq.*

(٥) Nöldeke: Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, in Denkschriften d. Kais. Ak. d. Wissench., Vienna vol. xxxviii., No 5.

(٦) H. Gressmann: *Der Urprung der israelitischjüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, p. 180 sqq.*

(٧) C. Hunnius: *Das Syrische Alexanderliea (Dissetation), Göttingen 1904;*

do., *Das Syrische Alexanderlied, in Z.D.M.G., lx. 169 sqq.*

(٨) E. A.Wallis Budge: *The History of Alexander the Great, Cambridge 1889.*

(٩) Fr. Lenormant: *Gôg et Magôg, in Revue des sciences et des lettres, Louvain 1882, p. 9 sqq.*

د. عبدالرحمن الشيخ [(ج.فنسنك A.J.Wensinck)]

اليازجى

١ ـ الشيخ ناصيف بن عبدالله فارس اللغة العربية وشاعرها فى القرن التاسع عشر الميلادى. ولد فى ٢٥ مارس سنة ١٨٠٠م فى كفر شيما قرب بيروت، وتوفى فى ٨ فبراير سنة ١٨٧١م فى بيروت ، ومعظم أفراد أسرته يعتقدون عقيدة الأورثوذكس اليونانيين، وكان لهم ذكر منذ القرن السابع عشر فى شمال الشام خاصة فى حمص وطرابلس وغيرهما باعتبارهم سكرتاريين مهرة للمسئولين الأتراك لذا عرفت أسرته باسم أسرة الكاتب. ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك إلى لبنان وفيها حقق الأب شهرة كطبيب تقليدى على نسق ابن سينا ولم يتلق ناصيف تعليما نظاميا لكنه تلقى فى مرحلة الطفولة دروسا على يد قس اسمه متى فى بيت شباب، وكان شغوفا منذ صباه بقراءة الكتب والشعر، وحفظ القرآن الكريم وديوان المتنبى عن ظهر قلب وقد ترك أخوه راجى (١٨٠٣ - ١٨٥٧م) ديوانا مخطوطا. وفى الفترة من ١٨١٦ إلى ١٨١٨م كان ناصيف سكرتيرا للبطريرك الكاثوليكى اليونانى (طائفة الأروام الكاثوليك فى دير قرقفه) ولفت نبوغه انتباه الأمير بشير فعينه سكرتيرا له من ١٨٢٨م إلى ١٨٤٠م، وبعد إبعاد بشير إلى مالطا اتجه اليازجى إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف بنشاط كبير، وظل مستقلا بعيدا عن تأثيرات القوى الأجنبية المختلفة، ولم يكن يعرف اللغات الأوربية، ومع هذا فقد ساعد الإرساليات الأمريكية فى ترجمة الإنجيل وقام بالتدريس فى أرقى المدارس، وقد ألف ما لايقل عن خمسة عشر كتابًا مدرسيا خاصة فى النحو والبلاغة والشعر والمنطق. أما اليازجى كشاعر فقد تأثر كثيرا بالمتنبى، وقد

طبع له ابنه ابراهيم بعد موته تعليقاته على ديوان المتنبى (العرف الطيب فى ديوان أبى الطيب بيروت، ١٨٨٢م). وكان اليازجى شاعراً تقليديا ملتزما بنهج القصيدة العربية التقليدية ولم يكن يميل للخروج عن نسقها بل إنه لم يكن يميل حتى للموشحات. وقد جمعت أشعاره فى ثلاثة مجلدات، وحقق اليازجى شهرة فى الشرق وأوربا كآخر ممثل لكتاب المقامات التقليدية ولا زالت مجموعة مقاماته البالغة ستين مقامة والتى تحمل عنوان مجمع البحرين، تحظى بالإعجاب فى سوريا، وقد طبعت لأول مرة فى بيروت سنة ١٨٥٦م وطبعها ابنه إبراهيم طبعة جيدة سنة ١٨٧٢م وأعيد طبعها مرارا وقد ترجمت مقاماته إلى اللغات الأوربية، ولمقاماته قيمة اثنوجرافية وليست لغوية فحسب، ولقد أثر ناصيف اليازجى بالتأكيد فى الأدب العربى الحديث رغم أن كتاباته كانت تقليدية، فقد كان هو وبطرس البستانى ركيزتين للحركة الأدبية الجديدة فى الشام، ولم يكن اليازجى مولعا بالعلم ولا طريقة الحياة الأوربية كبطرس البستانى، أو المصرى رفاعه رافع الطهطاوى، وإنما كان مجال اهتمامه الأساسى هو اللغة العربية وآدابها، ولقد أثبت من خلال دروسه وأسفاره أن ذلك القول القديم (العربية لا تتنصَّر) لم يعد صحيحًا، ومن هنا فقد مهد اليازجى لحركة القومية العربية.

٢ ـ وقد حقق عدد من أفراد أسرة الشيخ ناصيف اليازجى ـ الكبير عددها ـ شهرة أدبية، فابنه ابراهيم (ولد فى ٢ مارس سنة ١٨٤٧م وتوفى فى ٢٨ ديسمبر سنة ١٩٠٦م) على نحو خاص حقق شهرة كلغوى حريص على صفاء اللغة العربية ونقائها ووضع كثيرا من المصطلحات العربية وأحيا عددا كبيرا من آثار والده وطبعها أو نشرها فى دوريات الشام ومصر، ولإبراهيم أشعار طيبة، ومعظم أعماله الكبرى لم يتمها.

٣ ـ أما الابن الأصغر للشيخ ناصيف اليازجى فهو خليل (ولد ١٨٥٨م وتوفى فى ٢٣ يناير ١٨٨٩م) وقد عرف بأنه أول من ألف التراجيديات العربية الأصيلة مستوحيا

وقائعها من تاريخ شبه الجزيرة العربية القديم، فقد كتب فى سنة ١٨٧٦م (المروءات والوفاء) ونشرت ١٨٧٨م وطبعت فى القاهرة ١٨٨٤ و ١٩٠٢م، وظل يحرر فى مصر لفترة (مرآة الشرق) ثم عاد إلى لبنان فأصدر طبعة مدرسية لكتاب (كليلة ودمنة) سنة ١٨٨٥م وعرف كشاعر من خلال ديوانه نسمات الأوراق الذى نشر فى القاهرة سنة ١٨٨٨م، وله معجم لم يكتمل عن العربية المحكية.

٤ - وابنة الشيخ ناصيف تسمى وردة، ولدت سنة ١٨٣٨م وتوفيت فى ٢٨ يناير ١٩٢٤م كانت واحدة من أوائل النسوة الكاتبات باللغة العربية فى القرن التاسع عشر، وقد تزوجت من فرنسيس شمعون سنة ١٨٦٦م وعاشت معظم سنى حياتها فى مصر ونشر ديوانها فى بيروت سنة ١٨٦٧م وسنة ١٨٨٧م، كما نشر فى القاهرة بعد ذلك، وهو يحمل عنوان (حديقة الورد)

٥ - أما حبيب الابن الأكبر للشيخ ناصيف فقد ولد فى ١٥ فبراير سنة ١٨٣٣م وتوفى فى ٣١ ديسمبر ١٨٧٠م فقد علق على بعض كتب أبيه وعمل بالترجمة، وقد رثا أبوه فكانت آخر قصيدة رثاء يقولها.

المصادر:

(١) J. T. Reinaud: *De l'etat de la litterature ches les populations chretiennes arabes de la syrie,* in F.A. ser v., vol ix 1857 p. 469, 476-483'

(٢) S. Kremer: *Nasif aljazgi, in z.D.M.H., xxv.,* 187, p. 244-247'

(٣) M. Hartmann: *The Arabic press of Egypt,* London 1899, p. 36'

(٤) Brockelmann: G.A.L., ii. 494-495 *(the list of his works should be revised on the basis of the Arabic works given below. No 7. Histoire de l'expedition etc. should be deleted)* '

(٥) Cl. Huart: *Litterature arabe2, paris* 1912, p. 407'

(٦) St. pizzi: *Letteratura araba,* Millan 1903, p. 374'.

ت . د. عبد الرحمن الشيخ [كراتشكوفسكى Kratschkowsky]

اليازجى أوغلو

اليازجى أوغلو أو اليازجى زاده، لقب لأخوين شاعرين صوفيين عثمانيين، كان والدهما يسمى اليازجى صلاح الدين، يقال إنه قدم من بولى Boli وقضى معظم أواخر أيامه فى أنجورا Angora وقد كتب صلاح الدين بالإضافة لكتاباته فى التصوف رسالة فى الطب تسمى «الشمسية وأشعار ليس لها قيمة أدبية» وإن كان اللغويون قد اهتموا بها، وقد وصف فى أشعاره هذه دلالات الظواهر الطبيعية من حيث الشؤم والفأل، فتناول دلالات قوس قزح والشهب والنجوم المتساقطة ومنازل القمر وكسوف الشمس ... الخ وقد نشر هذا العمل سنة ٨٤١ هـ/ ١٤١٢م مصدراً بإهداء لمن يدعى قصاب على، وقد ذكر المؤلف أن الطبيب المشهور حاجى باشا هو صاحب الفضل عليه

١ - يازجى أوغلو محمد، هو الأخ الأكبر ولد في قاضى كويى Kadi Koyi لكنه فيما يبدو قد تلقى تعليمه فى فارس وبلاد ما وراء النهر وأكمل تعليمه على يد الحاج بيرام فى أنجورا، ولجأ إلى زاوية بناها بنفسه فى جاليبولى ومات فيها سنة ٨٥٥ هـ/ ١٤٥١م ويزور الناس قبره - الموجود حتى الآن. للتبرك باعتبار صاحب القبر من الصالحين. وله قصيدة طويلة فى مدح النبى [ﷺ] عرفت بالمحمدية حققت شهرة عريضة.

٢ - يازجى أوغلو أحمد، ويسمى عادة أحمد بيجان (واللقب بيجان يشير إلى نحالته الشديدة) وهو الأخ الأصغر لمحمد الآنف ذكره، وقد عاش مع أخيه فى جاليبولى وبها مات حوالى ٨٦٠هـ/ ١٤٥٦م وألف كتبا كثيرة فى التصوف لاقت إعجابا، منها (أنوار العاشقين) و (عجائب المخلوقات)

د .عبد الرحمن الشيخ (فرانز بابنجر Fanz Babinger]

يافا

يافا أو يافة مدينة على البحر المتوسط وهى بمثابة ميناء للقدس، وتظهر لنا باسم ى - بو Y - Paw فى زمن يعود إلى القرن السادس عشر قبل الميلاد فى قائمة المدن الفلسطينية التى

استولى عليها تحتمس الثالث Thut- III mosis وكانت تعرف بين الأشوريين وفى لوحات تل العمارنة باسم يَبُو (بضم الباء) أو يبُّو (بضم الباء وتشديدها) كما أشير إليها في النقوش الفينيقية وأشار إليها الإغريق، وعرفت فى التوراة والإنجيل باسم يافو. ويافا هى ميناء القدس بالفعل فى إشارات التوراة والإنجيل حيث ذكر أن الملك حيرام أرسل إليها أخشاب الأرز لتشييد معبد سليمان(١) . وقبل أن يفتحها سنحاريب Sennacherib سنة ٧٠١ ق. م. كانت تابعة لملك عسقلان ، ويشير العهد القديم إلى صراع مرير بين السوريين واليهود على امتلاك هذه المدينة(٢).

وفى سنة ١٥ هـ (٦٣٦م) استولى عمرو بن العاص على يافا ، وإن كانت بعض الروايات تشير إلى أن معاوية هو الذى استولى عليها، وقد ازدادت أهمية يافا عندما أنشأ سليمان بن عبدالملك

(١) فى معجم الكتاب المقدس الذى أعده بطرس عبد الملك وآخرون أن حيرام تكتب أيضا . حورام وحيروم، وأنه كان ملك صور.

(٢) انظر مادة يافا فى معجم الكتاب المقدس.

[المترجم]

مركزا جديدا لجند فلسطين هو الرملة على بعد أربعة عشر ميلا إلى الجنوب الشرقى من يافا. وفى سنة ٢٦٤ هـ/ ٨٧٨ م وقعت يافا وبقية فلسطين فى يد أحمد بن طولون وظلت تحت حكم الطولونيين حتى سنة ٩٠٥م حيث عادت بعدها لحكم العباسيين المباشر فى عهد المكتفى. وبعد أن فتح جعفر بن فلاح الشام كقائد للخليفة الفاطمى المعز سنة ٣٥٩ هـ/ ٩٦٩م توغل القرامطة سنة ٣٦٠ هـ/ ٩٧١ م بقيادة حسن الأعصم حتى يافا وحاصروا حاميتها التى كان قوامها ١١,٠٠٠ رجل (أحد عشر ألف). وبعد طرد القرامطة من مصر سنة ٣٦٢ هـ تحررت يافا وتخلصت من الخطر القرمطى. وفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١م استولى الأمير التركى ابن أبق على الرملة لكنه لم يستطع أن يمد سلطانه إلى عسقلان ويافا.

وكان امتلاك يافا مجال صراع عنيف أثناء الحروب الصليبية فقد ظل الفرنجة محتفظين بها كدوقية duchy تابعة لملكة بيت المقدس حتى الحملة

الصليبية الثالثة (١٠٩٩ ـ ١١٨٧م) وقد حاول الوزير الأفضل ـ عبثا ـ أن يستولى عليها سنة ١١٠١ و ١١٠٥ و ١١٣ و ١١١٥م وبعد مقتله أمر الخليفة الآمر بحصارها سنة ١١٢٢م لكن بدون جدوى. وبعد معركة حطّين (٥٨٣ هـ/ ١١٨٧م) استسلمت معظم المدن الساحلية لصلاح الدين، واستسلمت يافا لأخيه الملك العادل لكن رتشارد قلب الأسد استعادها سنة ٥٨٧ هـ/ ١١٩١م وحاصرها صلاح الدين سنة ١١٩٢م واستعادها لكنه ـ على أية حال ـ لم يستولِ على القلعة، وهرع رتشارد قلب الأسد لنجدة حاميتها وأخرج منها جند صلاح الدين وأعاد تحصينها.

وعلى أية حال فبحلول عام ٥٩٣هـ/ ١١٩٧م استعاد الملك العادل (أخو صلاح الدين) يافا وحطم تحصيناتها، ويقال إنه قتل أثناء القتال ٢٠,٠٠٠ صليبي. وفى العام التالى استولت عليها القوات الصليبية بشكل مؤقت ذلك أن الملك العادل قد استعادها بهجوم مباغت. وبعد الحملة الصليبية الرابعة (١٢٠٤م) وقعت المدينة مرة أخرى فى أيدى الفرنجة وأعاد الأمبراطور فريدريك الثانى تحصينها سنة ٢٢٨ م، وكذلك فعل لويس التاسع سنة ١٢٥٠ م بعد إطلاق سراحه.

وأثناء حكم المماليك كانت يافا تابعة إداريا للرملة التى كانت تشكل إحدى أربع مناطق إدارية تشكل ما يعرف بمملكة دمشق mamlaka Dimashls، وعلى أية حال فقد كانت لفترة من الفترات تابعة لغزة وكان هذا فى عهد خلفاء صلاح الدين.

وهاجم بيبرس يافا على حين غرّة فى ٢٠ جمادى الآخرة سنة ٦٦٦ هـ (٨ مارس ١٢٦٨م) واستولى عليها وعلى قلعتها فى يوم أو يومين فهدم المدينة وكل بيوتها وأسوارها وقلعتها. وقد بنى أحد الأمراء ويقال له جمال الدين ابن إسحق سنة ٧٣٦ هـ/ ١٣٣٥م ضريحا عرف بقبة الشيخ مراد لازال قائما. وعندما كان ملكا انجلترا وفرنسا يخططان لحملة صليبية جديدة فى سنة ١٣٣٦م خرب الناصر ميناء يافا حتى لا يمكن الفرنجة من الرسوّ.

بسفنهم هناك. وللسبب نفسه تم تخريب يافا وميناؤها سنة ١٣٤٥م.

وقد وصف الجغرافيون العرب يافا بأنها مدينة ساحلية صغيرة تحصينها جيد، وأنها بمثابة ميناء للقدس والرملة وأنها ذات تجارة مزدهرة وسوق عامرة أثناء السلم، أما زمن الحرب فإنها تكون عرضة لغارات عنيفة من الأعداء، ففى القرون الأولى للإسلام - على سبيل المثال - هاجمها الأسطول البيزنطى، ولحماية السواحل ضد هذه الغارات أنشأ المسلمون الرباطات (جمع رباط).

وبعد معركة مرج دابق سنة ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م أصبحت الشام كلها فى حوْزة العثمانيين. ولم تبدأ يافا - التى كان قد اعتراها الخراب - تنتعش شيئا فشيئا إلاّ فى النصف الثانى من القرن السابع عشر خاصة بعد بناء أرصفة الميناء. ومنذ سنة ١٧٧٠م ولعدة سنوات، حارب باشا دمشق مع على بك وأتباعه للاستيلاء على المدينة التى ارتكب فيها المماليك مذبحة مرعبة فى ١٩ مايو سنة ١٧٧٦ م. وقد ارتكب الفرنسيون مذبحة أسوأ من تلك التى ارتكبها المماليك بعد استيلاء نابليون على المدينة فى ٦ مارس سنة ١٧٩٩م إذ تم إطلاق النار على أربعة آلاف أسير وقد تفشى الطاعون فى الجنود الفرنسيين بعد دخولهم المدينة.

ودخل إبراهيم بن محمد على يافا سنة ١٨٣١م لكنها عادت للأتراك ثانية سنة ١٨٤٠م. وفى سنة ١٨٣٨م حطم زلزال كثيرا من مساكن المدينة وجانبا من تحصيناتها الدفاعية.

وفى ١٦ نوفمبر سنة ١٩١٧م احتل الإنجليز يافا. منذ الحرب العالمية الأولى كان تطور يافا ونموها محدودين وكان سكانها فى حدود ٤٤,٠٠٠ نسمة فى حين أن تل أبيب المستعمرة اليهودية التى أنشئت سنة ١٩٠٩م والتى كانت بمثابة ضاحيتها الشمالية. راحت تنمو وتتطور بسرعة لتصبح مدينة عصرية.

المصادر:

(١) الخوارزمى: كتاب صورة الأرض،

(٢) معجم البلدان ياقوت الحموى،

(٣) Gaudefroy-de- mombynes: *La sy-rie a L'epoque des Mamelouks,*

(٤) L. Tol Kowsky: *The Gateway of. palestine, A History of Faffa, London 1924; do., Fourn. palest. Orient.* soc., v., 1925, p. 82-84; vi., 1926, p. 70 -74;

(٥) George Adam Smith: *Historical Geography of the Holy Lond 15, p. 236 sqq., on the ancient town: Delitzsch, Wo log das pacadies,* Leipzig 1881., p. 289

(٦) P. Thomsen: *Loca sancta, Halle* 1907, i. 73; Beer, Art. Foppe, *in pauly - Wissowa, Realenzkl.* d. Klass. Aller-tumswiss., Ix., col 1901 sq.

د. عبدالرحمن الشيخ [أ. هوينجمان E.honigman]

يافث

ورد هذا الاسم فى العهد القديم لكنه لم يرد فى القرآن الكريم، لكن التفاسير تشير إلى أبناء نوح عليه السلام بالاسم : سام وحام ويافث وأحيانا يسمى (يافت ـ بالتاء)، وما رواه العهد القديم عن خطيئة حام والعقاب ، وعن البركة التى حلت بسام ويافث معروفة فى التراث الإسلامى الذى لم يشر إلى زراعة نوح عليه السلام لشجرة الكروم وتناوله المسكر(١) وإنما تشير بعض التفاسير الإسلامية إلى أن الريح عندما كشفت عورة آدم عليه السلام أسرع سام ويافث بتغطية أبيهما ، بينما أغرق حام فى الضحك ولما أدرك آدم (عليه السلام) الموقف قسم البركة واللعنة كالتالى : سيولد الأنبياء من سلالة سام والملوك والأبطال من سلالة يافث والعبيد السود من سلالة حام ، لكن سلالة حام تزاوجت مع سلالة يافث فكان أهل السند والهند والأحباش من سلالة كوش بن حام ، أما القبط (المصريون) فمن سلالة نتجت من اختلاط سلالتين : سلالة قوط بن حام، وسلالة يافث . وقسم نوح الأرض بين أبنائه ، فجعل ليافث منطقة فيزون Fai-sum(بيشون Pishon) وأعطى نسله مساحات من الأرض يتفق الطبرى فيها مع الاسرائيليات (ما نقله المفسرون المسلمون عن العهد القديم) ويختلف عنها الكسائى شيئا ما ، ويختلف عنها

(١) (المترجم : بالفعل لا يشير القرآن الكريم ولا الحديث النبوى الشريف إلى تناول نوح عليه السلام للخمر) .

آخرون اختلافا كاملا . ويعتبر يافث ـ عادة ـ هو الجد الأعلى ليأجوج ومأجوج ، وغالبا ما يعتبر الجد الأعلى للترك والخزر ، وفى أحيان ناردة يعتبره البعض جدا أعلى للصقالبة . أما الفرس والروم فأحيانا ينسبان إلى يافث وأحيانا إلى سام .. وباختصار فإنه يقال إن سام هو الجد الأعلى للعرب ويافث هو الجد الأعلى للروم (أو يأجوج ومأجوج) وحام هو الجد الأعلى للسودان(1). ويفضل التراث السامى سام وفى أحيان قليلة ـ كما فى الطبرى ـ يجرى الحديث عن يافث بشكل لا يحمل الود.

ومن ناحية أخرى فإن الاثنين وسبعين لغة قد قسمت كالتالى : ١٨ لغة لسام و١٨ لغة لحام و ٣٦ لغة ليافث .

ومن المصادر التى تم الاعتماد عليها قصص الأنبياء للكسائي، وقصص الأنبياء للثعالبى، وتفسير الطبرى.

د. عبد الرحمن الشيخ [بيرنهرد هيلر Bernhard]

---

(1) السودان بمعنى البلاد الأفريقية حسبما كان يطلق عليها فى العصور الوسطى

[التحرير]

اليافعى

عبدالله بن أسعد بن على بن عثمان ابن فلاح الشافعى عفيف الدين أبو السعادة أبو البركات، صوفى ومؤلف ولد قبل سنة ٧٠٠ هـ (١٣٠٠ ـ ١٣٠١ م) بعام أو عامين فى اليمن لكن موضع ميلاده بالدقة غير معروف فيما يبدو، وقد درس فى البداية على يد محمد بن أحمد الذّهانى البصَّال وأحمد ابن على الحرازى قاضى عدن ـ القرآن والتوحيد لكن ميوله الصوفية لابد أنها تطورت مبكرا وصبغت حياته بصبغتها، وفى سنة ٧١٢ هـ/ ١٣١٣م قام بالحج لأول مرة، وفى مكة المكرمة ارتبط بعلى الطواشى واعتبره شيخه المفضل. وفى سنة ٧١٨هـ استقر فى مكة وتزوج، وفى العام التالى راح يقضى شطراً من وقته فى مكة (المكرمة) وشطراً آخر فى المدينة (المنورة)، وفى سنة ٧٤٣ هـ/ ١٣٣٥م قام برحلة إلى القدس ودمشق وزار مصر أيضاً ، وبعد عودته للحجاز مكث فترة فى المدينة المنورة ثم ذهب إلى مكة حيث تزوج للمرة الثانية، ثم زار اليمن

فى رحلة قصيرة ليزور معلمه القديم الطواشى. وقد تعرف به السبكى سنة ٧٤٧ هـ/ ١٣٤٦م فى موسم الحج فى مكة، وقد توفى فى ٢٩ جمادى الآخرة سنة ٧٦٨ هـ/ ٢١ فبراير سنة ١٣٦٧ م، وقد حدد السبكى تاريخ وفاته فى جمادى الأولى سنة ٧٩٧ هـ وربما كان هذا خطأ.

وقد تلقى خرْقة الصوفية من عدد من الشيوخ المتصوفة وقد أفاض كتاب التراجم فى مدح تقواه وعطفه على تلاميذه ومريديه وتقشفه، ومع أن التراجم الأولى لا تتحدث عن بركاته إلاّ أن التراجم المتأخرة تفيض فى ذلك.

وقد أتاحت له فترة إقامته فى مكة المكرمة فرصة لتأليف عدد كبير من المؤلفات خاصة فى مجالىْ التصوف ومبادىء العقيدة وكان يدافع عن مبادىء الأشعرية ، وكتب كتبا أخرى يهاجم فيها ابن تيمية، ولكنه كان حفيًا بالصوفى الأندلسى، وربما كانت مؤلفاته الأساسية هى:

١ ـ روض الرياحين فى حكايات الصالحين ويسمى أيضا نزهة العيون النواظر وتحفة القلوب الحواضر، تناول فيه حياة خمسمائة ولى وصوفى، وطبع هذا الكتاب عدة طبعات فى القاهرة وكان مصدرا لكتب على شاكلته أتت بعده، لعل آخرها كرامات الأولياء ليوسف بن اسماعيل النبهانى الذى طبع فى القاهرة فى مجلدين.

٢ ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان الذى طبع فى حيدر أباد سنة ١٣٣٤هـ ـ ١٩٣٩م فى أربعة مجلدات وهو عمل تاريخى يفيد أيضا الباحثين فى مجال التراجم ، وليس فى كتابه هذا شىء جديد لأنه استخلصه من مؤلفات ابن الاثير وابن خلكان والذهبى ، اللهم الاّ ما أورده فى آخر كتابه عن تراجم شيوخه فى اليمن، والكتاب زاخر بالكلمات الفارغة وتواريخه غير دقيقة .

٣ـ نشر المحاسن الغاليةفى فضل المشائخ الصوفية، وهو مذكور فى نهاية مرآة الجنان وطبع كحاشية على كرامات الأولياء للنبهانى المشار إليه آنفا وهو يتناول حياة الصوفية وكراماتهم مثله فى ذلك مثل كتاب روض الرياحين وهو ينحو فى هذا الكتاب منحى أن

الصوفيــة والشريعة يمكنهـما التلاقى ، وليســتا متـعارضيـن بالضرورة، لذلك فـقد أعطـى كتـابه هذا عنوانا آخـر هو كفاية المعتقد فى نكاية المنتقد .

٤ـ مـرهـم العلل المعـضـلة فى الرد على أئمـة المعتـزلة بالبـراهين القاطعـة المفصلة، وقـد ألف هذا الكتاب بناء على حث من نجم الديـن عـبـد الرحـمن بن يوسف الأصفهـانى (المتوفى ٧٥٠هـ) وحاول فيه دحض عقائد المعتزلة .

٥ـ الإرشاد والتطريز فـى فضل الله وتلاوة كتابه العزيز .

٦ـ در النظم فـى فـضـائل الـقـرآن العزيز والآيات والذكر الحكيم، طبع فى القاهرة.

كما ألف كثيرا من القصائد الدينية.

المصادر:

(١) الدررالكامنة

(٢) طبقات الشبلى

(٣) Brockelmann: *G.A.L., ii.* 176 - 177; Sarkis: *Dictionnaire, col. 1952-1953 and Later works on the sants of yaman.*

د. عبدالرحمن الشيخ [ف.كرنكو F.Krenkow]

ياقوت الرومى

هو شهاب الدين أبو عـبدالله يعقوب بن عبـدالله الحمـوى مؤلف مـوسوعى عــربى شــهــيـر ولـد سنة ٥٧٥هـ/ ١١٧٩م فى منطقـة الحـدود مع الدولة البـيزنطيـة ولم يكن أبواه عربيـين، لذا فـقد سُـمى ياقـوت الرومى، وقد أسـر وهو صغير وبيع كـعبد فى بغداد وكان من اشـــتــراه هو عـــسكر بـن إبراهيم الحــمــوى ومن هنا تـسـمّى ياقــوت بالحـمـوى بدلا من الرومى، وقـد أتاح عسكر بن إبراهيم لعبـده ياقوت فرصة التعلم فتلقف ياقـوت العلم بشغف وبعد بضع سنين أرسله للتجـارة فى جزيرة قشم بالخليــج العربى وعمــان والشام، وأعتقه سنة ٥٩٦هـ/ ١١٩٩م واشتغل ياقـوت بنسـخ الكتب وحـضـر دروس النحـو على العكبـرى (توفى ٦١٦ هـ/ ١٢١٩م) ثم التـحق بـخـدمـة سـيـده السابق وواصل رحـلاته التجارية كـما عـمل بعـد ذلك بائعا لـلكتب. وفى سنة ٦١٠هـ/ ١٢١٣م واصل حياة الترحال ففى عام نجده فى تـبريز وفى عام آخر نجده فى مصر وفى عام ثالث يكون قد

حط رحاله فى الشام وفى سنة ٦١٢هـ فى دمشق أدين لأفكاره المناهضة للفكر العلوى، ففر إلى حلب والموصل وخراسان ومَرْو وقضى فى هذه المدينة الأخيرة زهاء عامين حيث راح ينقب فى مكتباتها ويتفحص كل ما تصل إليه يداه من كتب، وفى مَرْو راح يجمع مواد كتبه الكبرى. وفى نهاية سنة ٦١٥هـ/ ١٢١٨م ترك مرو متوجها إلى خُوارِزْم (وهى مدينة خيوا الحالية) ولما سمع بمقدم جحافل المغول بقيادة جنكيز خان سنة ٦١٦هـ/ ١٢١٩م أسرع بالهرب إلى الموصل التى وصلها منهكا تماما بعد أن خلف ممتلكاته الشخصية وراءه فى خوارزم، وكان وصوله للموصل فى رجب سنة ٦١٧هـ/ سبتمبر ١٢٢٠م، وقد كتب خطابا إلى الوزير ابن القفطى الذى كان وقتها فى حلب يطلب منه المساعدة فوصله الوزير سنة ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م وألحقه بخدمته، وبعد عامين عاد ياقوت إلى الموصل واستقر فيها لينهى كتابه الجغرافى (معجم البلدان)، وقد فرغ منه بالفعل فى ٢٠ صفر سنة ٦٢١هـ/ ١٣مارس ١٢٢٤م. لكنه لم يُطل المقام على أية حال - فى الموصل، وإنما توجه إلى مصر فى نهاية سنة ٦٢١هـ وعاد إلى حلب فى بداية سنة ٦٢٥ هـ/ ١٢٢٨م ووضع اللمسات الأخيرة فى معجمه الجغرافى ثم وافته منيته فى ٢٠ رمضان ٦٢٦هـ/ ٢٠ أغسطس ١٢٢٩م.

وبعض أعمال ياقوت يبدو الآن أنها فقدت مثل كتاب المَبْدأ والمآل، وكتاب الدول وهما فى التاريخ، وكتاب أخبار المتنبى وكتاب أخبار الشعراء، ومعجم الأدباء ومعجم الشعراء وهما فى التراجم وكتاب عنوان الأغانى الذى ربما كان مختصرا لكتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى. وليس لدينا من أعمال ياقوت سوى هذه الكتب التى ندرجها على النحو التالى :

كتاب المقتضب فى الأنساب (مخطوط بالقاهرة).

كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (وقد ذكره ابن خلكان بعنوان : إرشاد الألبّاء إلى معرفة الأدباء) وهو مشهور باسم معجم الأدباء أو طبقات الأدباء (حققه الباحث مرجليوث ونشر

فى ليون بين سنتى ١٩٠٧ ـ ١٩٣١م فى ستة مجلدات ويضم هذا العمل تراجم لشعراء ونحويين ولغويين وخطاطين، وقد رتبه على حروف المعجم.

معجم البلدان وهو كتاب مهم ظل ياقوت يعمل به منذ سنة ١٢١٢م حتى وفاته (انظر فستنفلد Wustenfeld فى : Jacut's geographischeisi Worterbuch، الذى نشر Leipzig، ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧م ولا يضم كتاب ياقوت هذا معلومات جغرافية فحسب وإنما فلكية وتاريخية أيضا وبعض التراجم المرتبطة بالمكان أو المدينة التى يؤرخ لها، وقد كان عمل ياقوت العظيم والمتفرد دافعا لمؤلف آخر لينهج نهجه وهو عبد المؤمن بن عبدالحق (المتوفى ٧٣٥هـ/ ١٣٣٩م ليعد معجما مختصرا للبلدان بعنوان (مراصد الاطلاع على أسماء الأماكن والبقاع) الذى حققه جينبول Juynboll، ونشر فى ليدن بين سنتى ١٨٥١ و ١٨٦٤م فى أربعة مجلدات.

كتاب المشترك وضعا والمختلف صَقْعا، وقد ألفه سنة ٦٢٣هـ/ ١٢٢٦م، وقد حققه المستشرق فستنفلد ونشر فى جوتنجن Gottingen سنة ١٨٤٦م فى مجلد واحد، وهو معجم لأسماء البلاد والمواضع التى لها النطق نفسه والكتابة نفسها (الهجاء نفسه) ومع هذا فهى لا تعنى الموضع نفسه.

المصادر:

(١) ابن خلكان، طبعة القاهرة، ١٣٠١م.

(٢) چورچ زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة، ١٩٣١م.

(٣) سركيس، معجم المطبوعات، القاهرة، ١٩٣٠م.

(٤) Wjistenfeld: *in Z. D. M. G., 1864, p. 397 sqq.; Reinaud, In? laa Géographie des Orientaux, preface to the Géographie d'Aboulféda;*

(٥) Herr: *Die histor. und gepgr. Quellen in Faqut's gepgr. Worterbuch (Strassburg 1898);*

د. عبدالرحمن الشيخ [ر. بلاشير R. Blachére]

ياقوت المستعصمى

هو جمال الدين أبو المجد بن عبد الله وهو خطاط مشهور ، وكان رفيقا للخليفة العباسى المستعصم بالله وللمستعصمى شعر رقيق وقد أتاح له الخليفة فرصة التعلم ، ولا أحد يعرف أصله فمن قائل إنه كان يونانيا من أماسيا Amasia وربما قد حمل أسيرا أثناء إحدى الغارات ، وكان خصيا وتوفى فى بغداد سنة ٦٩٨هـ/١٢٩٨م عن عمر يناهز الثمانين عاما . ومن كتبه كتاب أخبار وأشعار كتبه سنة ٦٦٢هـ/ ١٢٦٤ م وكتاب أخبار الحكماء طبع فى استانبول سنة ١٣٠٠هـ ويقال إنه نسخ القرآن الكريم بخطه الجميل وأن النسخ المكتوبة بخطه توجد فى مكتبة القديسة صوفيا واستانبول والقاهرة وباريس (المكتبة الوطنية).

المصادر:

(١) Habib Efendi: *Khatt u-Khattatan, Constantinopie 1305, p.51*

(٢) Mirza sengliakh: *Imtihan al- Fudala, Teheran 1291, p.3 sqq. (not paginated):*

(٣) Cl. Huar: *Calligraphes et Miniatunistes, paris 1908, p. 84 sqq., Quatremere, Hist. des Mamlouks 11,ii. 140, note 11.,*

(٤) Weigers: *Orientalia, ii.291;*

(٥) Edw. G. HBrowne: *A Literary History of persia. ii. 487.*

د. عبدالرحمن الشيخ [س. ل. هوارت C.L. HUART]

يام

اسم قبيلة تنتسب إلى حمدان فى جنوب شبه الجزيرة العربية، وقال ابن المجاور إن بنى يام بن أصبع يعيشون فى القدم وفى وادى الحانق والحقّة.

وقد عدّهم الهمدانى من بين القبائل التى تتحدث لغة عربية نقيّة لكن الباحث جلاس E. Glaser ذهب إلى أن لهجتهم تختلف عن العربية المنتشرة فى مرتفعات اليمن، وبنو يام وفقا لما يقوله بعض الباحثين هم أرق قبائل جنوب شبه الجزيرة العربية وأحسنها خلقة وأكثرها اعتزازا بالنفس، وأشرسها فى

ساحة الوغى، وهم يعيشون فى نجران وهم اسماعيلية، ذلك المذهب الذى لاينتشر فى نجران فحسب بل أيضا فى حمدان وطيبة وحراز وصعفان وبعض المواضع فى يريم، وكل الإسماعيلية فى هذه الأنحاء لهم داعية اسماعيلى واحد هو داعى قبائل يام المقيم فى بدر. ومنذ حوالى سنة ١٧٦٠م أصبح هذا المنصب وراثيا فى أسرة المكرمى التى وسع شيخها نفوذ قبيلته سنة ١٧٦٣م إلى ماوراء نجران وقد اعتنقت قبيلة يام الإسلام فى السنة العاشرة للهجرة. وقد ساعد بنويام قوات السلطان سليم العثمانى التى غزت اليمن فكوفئت على ذلك بمنحها حق جمع الضرائب من القبائل الأخرى التى أخضعها العثمانيون فى هذه الأنحاء. وهذا لم يمنعهم على أية حال من تأييد الإمام قاسم حوالى سنة ١٦٤٠م الذى هب لطرد الأتراك من اليمن ومع هذا فقد كان داعى قبائل يام قادرا على تكوين علاقة طيبة مع الباب العالى فى سنة ١٨٣٤م وظل خلفاؤه ينهجون نهجه حتى أحكم الترك قبضتهم على اليمن.

ـ وتطلق كلمة يام أيضا على مخلاف فى اليمن.

ـ كما تطلق يام على جبل فى اليمن.

د. عبدالرحمن الشيخ [أدولف جرومان Grohmann]

يحيى (عليه السلام)

يحيى النبى (عليه السلام) هو يوحنا (چون) الوارد فى التوارة وقد ورد ذكره كثيراً فى القرآن الكريم الذى ذكره فى سياق الحديث عن عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء الذين أرسلوا لتقديم البراهين على أن الله واحد لا شريك له، وقد تحدثت الأناجيل عن ميلاده المعجز مرتين، فقد وهبه الله لوالده زكريا وزوجته أليصابات Elisab-eth رغم أنهما كانا قد بلغا من العمر عتيًا (يا زكريا إنَّا نبشرك بغلام اسمه يَحْيَى لم نجعل له من قبل سَمِيًا) سورة مريم آية ٧. وتجلت حكمته من عهد طفولته، وقد باركه الله واتسم باللطف والطهارة. وورد فى القرآن الكريم فى سورة مريم، آية ١٢ و١٣ (يا يحيى خُذ الكتاب بقوّة وآتيناه الحكم صبيا وحنانا

من لدنا وزكاة وكان تقيا) ونفهم من هذا أن يحيى عليه السلام قد أوحى إليه أو تلقي كتاباً موحى، لكن المفسرين على أية حال لم يعرضوا هذا المعنى فهم يميلون إلى أن الكتاب المذكور فى الآية الكريمة هنا يعنى التوراة (أسفار موسى الخمسة) وأن يحيى عليه السلام لم يتلق رسالة خاصّة وإنما أتى ليؤكد كلمة الله، وقال الزمخشرى - ببساطة - إن الله قد وهبه فهما للتوراة ولم يحدثنا القرآن الكريم عن معموديته أو وفاته. ويذكر لنا الطبرى أنه مهّد للمسيح عليه السلام وبشر به، وقد أمر هيرودس بسجنه لأنه وبخه على فجوره. وكانت هيروديا قد خانت عهد زوجها الأول وحبكت حبائك دسيسة ضده مع أخيه هيرودس، وقد سمعت بذلك زوجة هيرودس فهربت إلى بيت أبيها الحارث، وأخلت مكانها فى القصر لهيروديا الخائنة التى حنقت على يوحنا لأنه قال لهيرودس إنه لا يحق له أن يتزوج بها، وقال البعض أن المسيح أحيا يحيى عليه السلام (بأمر الله) ليقول عن قاتله وعن هيروديا المحرِّضة.

ويحدثنا المسعودى عن هروب أليصابات أم يحيى إلى مصر، وهو ما ينسبه الإنجيل إلى مريم وليس أليصابات. ويرجع المسعودى سبب هروبها إلى رغبتها فى الخلاص من ظلم الملك. لقد قتل اليهود يحيى لكن الله انتقم لمقتله بأن أرسل عليها الملك خردوش الذى ذبح كثيرين منهم.

وفى أيامنا هذه يقال إن قبر يوحنا المعمدان (النبى يحيى) وقبر أبيه زكريا فى المسجد الكبير بدمشق على حد رواية ابن بطوطة.

المصادر:

(١) تاريخ الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، طبعة de Goeje. ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١م.

(٢) المسعودى: مروج الذهب. باريس ١٨٦١ - ١٨٧٧م.

(٣) Chwolsohn: Die Scabier und der Scabismus, St. Petersburg 1856.

د. عبدالرحمن الشيخ [ب. كارا دى فو B. Carra De Vaux]

يحيى

شاعر تركى من أصول ألبانية فى عهد السلطان العثمانى سليمان القانونى. وهو سليل أسرة دكيجن فى شمال ألبانيا التى ينتمى إليها أيضا الشاعر التركى دكيجن زاده أحمد بك، وقد كان شاعرنا يحيى الذى نحن بصدده من ضمن الأطفال الذين يجمعهم العثمانيون من ألبانيا وشرق أوربا لينخرطوا ـ بعد تدريبهم ـ ضمن كتائب الإنكشارية فيما يعرف بضريبة الدم (الدڤشرمة)، وهكذا وصل إلى استانبول، وقد تحدث هو نفسه عن طريقة تجنيده الاجبارى هذه ذاكرا أنها الطريقة الوحيدة التى كان يمكن أن تجعله شيئا مذكورا، وقد ظل يحيى معروفا أنه ألبانى الأصل حتى بعد أن بلغ من العمر عتيًا. وقد ترقى يحيى فى سلك الإنكشارية والسباهية، وأصبح بعد ذلك يحمل رتبة يحيى باشى وبولوق باشى فى نطاق كتائب السباهية وسرعان ما اكتشف شهاب الدين كاتب الانكشارية مواهبه الشعرية فسمح له بمزيد من الحرية والانطلاق تقديرا لمواهبه الشعرية، وبعد ذلك سمحوا له بالانضمام للحلقات الفكرية التى يعقدها ابن كمال جعفر چلبى قدرى أفندى، وابراهيم باشا، واسكندر چلبى. وعندما طرد إسكندر باشا حاول شاعرنا التوسط له عند الصدر الأعظم ابراهيم دون جدوى.

وكان شاعرنا يحيى عدوا لدودا لشاعر البلاط السلطانى خيالى بك الذى كان قد تصادم معه سنة ٩٤٣هـ/١٥٣٦م ودخل معه فى مساجلات شعرية، وقد دخل شاعرنا مع شاعر آخر هو خَطى. وقد كتب يحيى قصيدة ضد خيالى وقدمها للسلطان سليمان القانونى، وكانت القصيدة عن معركة فارسية وقد أبهجت هذه القصيدة رستم باشا الصدر الأعظم فى ذلك الوقت مع أنه كان يجاهر بعدائه لكل الشعراء، وقد أدت هذه القصيدة ـ ببساطة ـ إلى تعيين يحيى مسئولاً عن عدد من المؤسسات فى استانبول وبروصة، ولما حاول يحيى ـ بطبيعته التى لا تعرف

الخوف ـ أن يتدخل لصالح الأمير مصطفى وينقذه من القتل نتيجة مكيدة حاكها له الصدر الأعظم وخدم زوجة السلطان لم يوفق، لكن جهوده هذه أوغرت صدر الصدر الأعظم عليه فحاول إصدار أمر بإعدامه لكنه لم ينجح فى مساعيه وكل ما استطاع فعله هو عزل شاعرنا من مناصبه.

وأخيراً انزوى شاعرنا يحيى فى مزرعته الكبيرة (زعامة) التى تغل ٢٧٫٠٠٠ أقى Akee سنويا فى لوزنيشا Loznica فى سنجق زفورنيك Zvornik فى البوسنة، وراح يجمع قصائده فى ديوان وذكر المؤرخ التركى على أنه وجده مشغولا بهذا العمل سنة ٩٨٢هـ/١٥٧٢م قبل وفاته بعام، وإن كان هناك من يقول إنه ظل على قيد الحياة حتى ٩٨٦هـ/أو ٩٩٠هـ، وتتناول كتب تاريخ الأدب التركى شاعرنا يحيى باعتباره شاعراً مجيداً، وله غزليات شائعة، واعتبرته شاعر السيف والقلم.

د. عبدالرحمن الشيخ [و. بجومان W. Bjorman]

يحيى بن آدم

هويحيى بن آدم بن سليمان الأموى، فقيه مسلم ومن ثقات أهل الحديث وكنيته أبو زكريا، وكان مولى لآل أبى مُعَيْط، ومن هنا كانت نسبته القرشى أو الأموى (أما ماذكره النووى من أن نسبته هى المخزومى فخطأ) كما أن له نسبة أخرى وهى الكوفى مما يعنى أنه من الكوفة أو عاش فيها ردحاً طويلاً من الزمن، وقد ذكر أبوه من بين محّدثى الكوفة (علماء الحديث بها) وقد ذكر ذلك ابن سعد فى الطبقات، وكذلك النووى، وبمطالعة أسماء شيوخه وتواريخ وفاتهم يمكننا الاستنتاج أنه ولد حوالى سنة ١٤٠هـ أو بعدها بقليل، وهذا يتفق مع مايتّردد من أنه لم يعش عمراً مديداً فقد مات فى حوالى منتصف شهر ربيع الأول سنة ٢٠٣هـ/ منتصف سبتمبر سنة ٨١٨م فى فم الصِلْح بالقرب من واسط. ومن بين شيوخه: أبو بكر بن عياش والحسن بن صالح وُسفيان الثورى وسفيان بن ُعَيْينه، وشرْيك بن عبد الله

وعبد الله بن المبارك (والقائمة الكاملة للشيوخ مدرجة فى كتاب الخراج، وقد درس أيضا على يد ابن حنبل وابن أبى شيبة ويحيى بن َمعين، ويوصف ابن آدم بأنه (ثقة). وقد ذكر له ابن النديم فى الفهرست كتاب «القراءات» وكتاب «مجّرد أحكام القرآن» وذكره أيضا حاجى خليفة فى كشف الظنون كمؤلف فى قراءات القرآن إلاّ أن يحيى كان ـ على أية حال. محّدثا فى الأساس وكان فقيها سنيا، وقد ذكر له ابن النديم أيضا كتاب الفرائض وكتاب الخراج، وكتاب الزوال، وهذا الكتاب الأخير لانعرف مضمونه ومحتواه. ومن بين هذه الكتب لم يبقً لنا إلاّ كتابه الخراج، وقد اعتمد البلاذرى على كتاب الخراج هذا فى كتابه عن (فتوح البلدان)، ومن هنا فإن كتاب يحيى عن الخراج بالإضافة لكتاب أبى يوسف الذى يحمل العنوان نفسه يعدان مصدرين مهمين عن العشور والخراج وكل مايتعلق بالأموال المفروضة على الأرض فى التاريخ الاسلامى حتى أيامهما.

المصادر:

(١) الفهرست لابن النديم،

(٢) كتاب المعارف لابن قتيبة

(٣) التهذيب للنووى

(٤) تهذيب التهذيب لابن حجر

(٥) تذكرة الحّفاظ للذهبى

د. عبد الرحمن الشيخ [التحرير]

يحيى الحسينى

يحيى بن زيد بن على الطالبى. ضيّق الخليفة الأموى هشام بن عبدالملك على أبيه وحبسه خمسة أشهر، ثم أطلقه فعاد إلى العراق ثم إلى المدينة المنورة حيث لحق به بعض أهل الكوفة يحرضونه على قتال الأمويين ورحلوا به إلى الكوفة سنة ١٢٠ هـ فبايعه أربعون ألفا على نصرة آل البيت ونشبت بينه وبين عامل العراق يوسف ابن عمر الثقفى معركة فخذله شيعته وقتل ودفن، لكن ابنه يحيى كان لايزال آمنا فى الكوفة. وتختلف الروايات فيما إذا كان قد غادر الكوفة بعد سماعه

بهزيمة والده مباشرة أم أنه اختفى فيها حتى يئس الباحثون عنه من العثور عليه، ففر إلى خراسان مع عدد قليل من أتباعه.

ووفقا لما ورد فى كتاب مقاتل الطالبيين فإن يحيى انطلق من المدائن إلى الرى ومنها إلى سَرْخَسْ حيث مكث بها ستة أشهر عند يزيد التيمى (ذكر فى كتاب عمدة الطالب أنه مكث عند يزيد بن عمر التيمى)، ويقال إن المحكّمة (الخوارج) أرادوا أن يقيموا مناظرة علنية معه ولكن يحيى - بناء على نصيحة يزيد - لم يوافق على ذلك. وانتقل من سرخس إلى بلخ فتلقاه الحريش بن عمرو بن داود بقبول حسن ورحب به.

ولما علم يوسف بن عمر بنشاط يحيى أمرَ حاكم خراسان نصر بن سيار بالقبض عليه وسجنه، فأخرجه حاكم بلخ من مخبئه وأرسل به إلى نصر بن سيار الذى سجنه فى مَرْو لكن الخليفة الوليد الثانى أمر نصرا بإطلاق سراحه وسراح من معه، وصدرت التعليمات لعمّال سرخس وطوس ونيسابور بعدم السماح له بالإقامة فى زمام عمالاتهم، فاتجه يحيى إلى بيهق، وخشى أن يتوغل غربا أكثر من ذلك خوفا من ابن عمر، وفى بيهق بدأ ينشر دعوته ويقال إنه ضم إليه سبعين شخصا، وبقوته الصغيرة هذه اتجه إلى عامل أبراشهر عمرو بن زرارة وأحرز انتصارا عليه رغم قوة عتاد العدو وكثرة عدده، وشق يحيى طريقه محاربا فى إقليم هرات لكن القوات التى أرسلها نصر بن سيار لحقت به عند قرية أدغوة Arghwa وقتلته مع أتباعه، وربما كان هذا فى رمضان سنة ١٢٥هـ/ يونيو سنة ٧٤٣م.

ووفقا لما ورد فى كتاب عمدة الطالب فإن يحيى لم يكن يتجاوز الثامنة عشرة من عمره عندما مات، وإن قالت مصادر أخرى إن عمره كان وقتذاك ثمانية وعشرين سنة. وبعد قتله قُطع رأسه وأرسل إلى دمشق أما جسده فعلق على بوابة حاضرة الجوزجان (الأنبار) وظل حتى أنزله أتباع أبى مسلم ودفنوها وأصبح قبره مزارا.

ولقـد أثر مقـتل يحـيى وإهانة جسـده تأثيرا عمـيقا فى شيعة خـراسان وكان ستار (الانتقام ليـحيى) هو ستار أتباع أبى مسلم الذين قـتلوا من تسبـبوا فى مقتله.

ويعـتبـر الزيدية يحـيى واحـدا من أئمتهم.

المصادر :

(١) ابن قتيبية: كتاب المعارف.

(٢) أبو الفـرج الأصفهـانى: مقـاتل الطالبيين

(٣) فخر الدين أحمـد النجفى: كتابه المنتخب فى المراثى والخطب.

(٤) ابن مهنا الحسنى: كـتابه عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب.

(٥) van Volten: *De Opkomst der Abbasiden in Ehorasan, Diss. Leyden 1890, p. 60-62;.*

(٦) J. Wellhausen: *Die religios-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Abh. G. W. Gott., N. S., v. 3, Berlin 1901), p. 97 sq.;

(٧) R. Strothmann: *Das Staatsrecht der Zaiditen, Strassburg 1912, p. 74, 107;*

(٨) C; van Aredonk: *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen,* Leyden 1919, p. 30 sq., 32, 37.

عبد الرحمن الشيخ [س. ڤان إرندونك C. Van Arendonk]

يحيى بن خالد البرمكى

فى عهـد الخليفة العبـاسى المنصور كان يحيى – بالفعل – شخصية بارزة إذ عـينه الخلـيفـة سنة ١٥٨هـ/ ٧٧٤م حاكما على أذربيـجان، وهناك من يقول إن الخليـفة عينـه حاكمـا على أرمينـيا وليس أذربيـجـان. وبـعـد ذلك بثـلاث سنوات عينه الخليفة المهدى معلما لابنه هارون ومـشـرفـا عليـه، وفى سنة ١٦٣هـ/ ٧٧٩م عـُيّن هارون حـاكـمـا علـى النـصف الغـــربـى من الـدولة العباسية (أى على المناطق الواقعة غرب نهـر الفـرات) بالإضافـة إلى أرمـينيـا وأذربيـجان فـجعل مـن يحيى كـبيـرا لمستشـاريه. ووفقا لوصيـة المهدى فإن ابنه الأكـبر مـوسى كان سـيخلفـه فى

الحكم ومن بعده هارون لكن المهدى قرر قبل وفاته بقليل أن يجعل الخلافة لهارون ولم يكن موسى - بطبيعة الحال - راضيا عن هذا التغيير، وبعد وفاة المهدى فى سنة ١٦٩هـ/ أغسطس ٧٨٥م نصح يحيى بن خالد هارون بأن يتخلى عن الخلافة لأخيه موسى الذى تسمّى بالهادى، وتم هذا بالفعل، وفكر الهادى فى أن يجعل ابنه جعفر خليفة من بعده وأن ينحى هارون عن الخلافة تماما، فعارض يحيى ذلك بشدة فسجنه الهادى وظل فى السجن حتى مات الهادى فى ربيع الأول سنة ١٧٠هـ/ سبتمبر ٧٨٦م فلما تولى هارون الخلافة جعل من يحيى وزيره وخوّله كل الصلاحيات واستمر يحيى فى منصبه سبعة عشر عاما. وفى نهاية شهر محرم أو بداية صفر سنة ١٨٧هـ/ ٢٣ يناير سنة٨٠٣م أمر الخليفة - فجأة - بقتل جعفر بن يحيى دون محاكمة، وبعد ذلك مباشرة تم القبض على يحيى وبقية أبنائه وصودرت أموالهم، وظل يحيى سجينا حتى وافته منيته فى الثالث من محرم سنة ١٩٠هـ/ ٢٩ نوفمبر ٨٠٥م عن عمر يناهز السبعين عاما.

المصادر :

ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة ١٨٣٥ ـ ١٨٥٠م الطبرى، تاريخ الرسل والملوك طبعة *Goeje*

د. عبد الرحمن الشيخ [ك. ف. تسترشتين K. V. Zetterstén]

يحيى بن على

يحيى بن على بن يحيى بن أبى منصور المنجّم وكنيته أبو أحمد. كان واحدا من مشاهير منظرى الموسيقا الكلاسيكية (الموسيقا العربية القديمة)، وهو من عائلةمتعلمة مولعة بالموسيقا وكان جده (توفى حوالى ٨٣١م)، فلكيا مشهورا فى بلاط الخليفة المأمون، وتوفى أبو يحيى سنة ٨٨٨م وكان بارعا فى الموسيقا والغناء وتتلمذ على يد اسحق الموصلى وكتب كتابا جعل عنوانه كتاب أخبار اسحق بن إبراهيم الموصلى، وكان محمد عم يحيى بارعا أيضا فى نظريات الموسيقا. وقد ولد يحيى سنة ٨٥٦م وعمل فى خدمة الموفق أخو الخليفة المعتمد، وقد أشاد مؤلفو كتب التراجم بعلمه ومعرفته بعلوم اليونان أو على حد تعبيرهم

علوم الأوائل، وكان بالإضافة لهذا شاعرا مطبوعا مجيدا، وقد توفى سنة ٩١٢م وليحيى وفقا لما يقوله ابن النديم كتاب الباهر، وقد توفى يحيى دون أن يكمله فأكمله ابنه، وقد أنشدت بعض قصائده فى حضرة المعتضد والمكتفى، وأشار أبو الفرج الأصفهانى فى كتابه الأغانى إلى «كتاب النغم» ليحيى المنجم وربما كان هو «رسالة فى الموسيقا» المحفوظ فى مكتبة المتحف البريطانى، ويعتبر هذا الكتاب بالإضافة لكتاب الكندى «رسالة فى أجزاء خبريات الموسيقا، المحفوظ فى مكتبة برلين المصدرين الوحيدين عن الموسيقا العربية الكلاسيكية (القديمة).

المصادر:

(١) الأصفهانى: الأغانى، بولاق ١٢٨٥هـ.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، جوتنجن ١٨٣٥ ـ ١٨٥٠ .

(٣) المسعودي: مروج الذهب، باريس ١٨٦١ ـ ١٨٧٧ .

(٤) farmer: *History of Arabian Music, see Index; do., Historical Facts for the Arabian Musical Influence, see Index.*

د. عبدالرحمن الشيخ [هـ. ج. فارمر آ. . Farmer]

يربوع

بطن من تميم نسبة إلى يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم، وإن كان الاسم «يربوع» يطلق على مجموعات قبلية أخرى من تميم وغيرها، فعلى سبيل المثال هناك يربوع ابن مالك بن حنظلة وأشار ابن الكلبى فى جمهرة أنساب العرب إلى يربوع بن تميم، وأطلق الاسم أيضا على بطون من قبائل الجنوب (كلب وسعد هذين وجهينة ـ كذا بالنص الإنجليزى) وقبائل الشمال (غطفان وثقيف وغنىْ وسليْم وحنيفة وعامر بن صعصعةبل إننا نجد هذا الاسم بين قريش ذاتها مثل يربوع بن عنكثة بن عامر بن مخزوم. ويربوع اسم قارض من القوارض[1] واليربوع ـ أى الحيوان القارض آنف الذكر ـ منتشر فى شبه الجزيرة العربية، واطلاق اسمه على مجموعة من الناس أو قبيلة أو بطن

(١) اليربوع هو الجربوع المعروف فى مصر وجمعه جرابيع، لكن بعض القبائل العربية تُبدل الجيم ياء، فتقول يربوع بدلا من جربوع، وياهل بدلا من جاهل، وريّال بدلا من رجل أو رجال ولازال هذا ملاحظا فى عامية بعض دول الخليج)

يمكن أن يعتبر دليلا على وجود الطوطمية فى وقت من الأوقات (انظر فى هذا روبرت سميث Robert Smith فى كتابه *Kiniship and marriage in early Arabia* (ص ٢٣٥).

وهذه النظرية - أى ارتباط تسمية القبائل بأسماء حيوانات بالطوطمية - أصبحت مرفوضة الآن وقد صيغت في الروايات التاريخية أسطورة تحليلية لزواج جندلة بنت فهر أم يربوع بن مالك بن تميم، وهي تبين العلاقة بين بطن يربوع والبطون المجاورة لها. وبدا البطن القبلى يربوع منعزلا ربما بسبب قوته، مما أغناه عن التحالفات القبلية، وهذا البطن بصفته الانعزالية هذه يختلف عن البطون الأخرى المنحدرة من نسل حنظلة، ذلك أن هذه البطون - غير بطن يربوع - قد أعادت توحيد نفسها تحت اسم البَرَاجِمْ. والواقع أننا نجد حتى عند بعض عشائر يربوع نوعا من الاستقلال عن البطن الرئيسى. نجد هذا عند رياح وكليب وسليط وثعلبة وغُدانة. وتنقسم يربوع إلى قسمين كبيرين لا نعرف طبيعتهما بالضبط : الأحمال (ثعلبة وعمر وسبيْرة والحارث) والعُقد (كليب وغُدانة والعنبر) ومضارب يربوع شاسعة ممتدة فنحن نجدهم فى كل مناطق تميم من اليمامة إلى ما دون الفرات، لكن مركزهم هو وادى الحَزَن الخصب (راجع معجم ياقوت الذى ذكر اسم إحدى واحاتهم وهو فردوس الإياد)، ومع أن التراث المروى يحدثنا عن مدن لهم إلاّ أنهم - فى الأساس - بدو كمعظم تميم.

وتاريخ يربوع فى الجاهلية مرتبط بتاريخ تميم وفى مناسبات، بعينها كانوا يقودون المعارك التى يخوضونها مع تميم وإن كانوا ينخرطون بمفردهم مع قبائل أخرى أحيانا مثل حروبهم مع شيبان.. إلخ. وقد أسروا فى بعض حروبهم بسطام بن قيس رغم المدد الذى أمده به عامل الفرس على عَيْن تَمْر.

وفى بداية الإسلام كانت يربوع فى غالبها معادية له لكنها لم تجسر على إعلان حربها للرسول عليه الصلاة والسلام، لكنها بعد موته كانت أول من أعلن العصيان فيما عرف بحركة الردّة

وظهرت من بينهم مدّعية النبوّة سجاح (الروايات التى تنسب سجاح إلى تغلب يبدو أنها غير موثقة، فهى يربوعية من اليرابيع). ومن هذه القبيلة أيضا مالك ابن نويرة ومُتمم بن نويرة وحكايتهما مع خالد بن الوليد معروفة. وعلى أية حال، فبعد قمع الرِّدَّة حسن إسلام اليرابيع، واشتركوا فى الفتوح، لكن طبيعتهم المتمردة تجلت بعد ذلك فى دعمهم للخوارج. وقد ظهر بين قبيلة يربوع شعراء مبرزون فى الجاهلية والإسلام، والشاعر المشهور جرير ينتمى إلى كليب بن يربوع.

المصادر :

وردت فى المتن

د. عبدالرحمن الشيخ[ج. ليفى دي لا فيدا G. Levi Della Vida]

يزد

مدينة فارسية فيما كان يعرف بالعراق العجمى، وكانت تسمى فيما مضى كثا Katha، متخذة هذا الاسم من المنطقة المحيطة بها، والتى كانت كثا عاصمة لها، فكثا إذن اسم للمدينة والمنطقة، وكانت منطقة كثا فيما مضى تابعة لاصطخر فى ولاية فارس، وكان فى كثا قلعة وهى على حافة الصحراء، ولها بوابتان حديديتان: بوابة إزد أو إزاد وبوابة المسجد الذى كان كائنا فى الناصية وتحيط بها قنوات مائية من خزانات مائية يبدو أنها من عمل الإنسان (ليست خزانات طبيعية)، ومناخها معتدل وتتسم بالنظافة لأنهم ينقلون القمامة منها يوميا إلى الحقول ويستخدمونها فى التسميد ويعمل سكانها فى غالبهم فى حرفة النسيج وكانوا فيما مضى على المذهب الشافعى، ويصدرون العباءات القطنية.

المصادر:

(١) معجم ياقوت الحموى

(٢) حمدالله مستوفى، نزهة القلوب

(٣) رحلة ابن بطوطة

(٤) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse, P. 475, 611; B. G.A., i.* 116, 125; ii. 182, 187, 196; iii. 437;

د. عبد الرحمن الشيخ [س. هوارت C.L.Huart]

يزيد بن عبدالملك

يزيد بن عبـدالملك بن مروان خليـفة أموى منذ فبـراير سنة ٧٢٠م بعد وفاة عمر بن عبـدالعزيز، وذلك بناء على عهد أخيـه سليمان بـن عبدالملك، وقـد خرج على الخليـفـة يزيد بن عـبـدالملك بعض الخـــارجـين مـــثل يزيد بن المـهلب فى البصرة فـأرسل إليه أخاه سلمة فـقتله وكان هذا الخليفة محـبا للملذات عاشقا فقد أثرت عليه امرأتـان تركتا فى حياته أثرا كـبيـرا وهمـا مغنيـتـان من المدينة ونعنى بهـما سلاّمـة وحبّـابة، وقد أثر موت حبّابة فيه تأثيـرا شديدا فقد كُسر قلبه كـمدا على فراقـها فلحقهـا إذ ماتَ فى إثرها بأسـبوع أو نحو ذلـك بعد أن استمر فى الخـلافة أربع سنوات، وكان حين وفـاته دون الأربعـين من عـمـره. وكـــانـت وفـــاته فـى ٢٦ يناير سـنة ٧٢٤هـ.

المصادر :

(١) الطبـري: تاريخ الرسل والملوك، الجـزء الثانـي تحقـيق de Goeje ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١ م.

د. عبدالرحمن الشيخ[هـ . لامنس H. Lamens]

يزيد بن معاوية

هو يزيد بن معاوية بن أبى سـفيان ثانى خلفـاء الدولة الأموية بالشـام بعد وفـاة أبيـه مـعـاوية. ولد حـوالى سنة ٦٤٢م، وقـد كـان عـلى رأس الجـيش الإسلامى الذى حاصر القسطنطينية فى عهـد أبيه معـاوية. وبعد توليه الخـلافة مبـاشرة اندلعـت الثورات فى الحـجاز ضد حكم بـنى أمية، تلك الـثورات التى كانت حكمة معاوية وسياسته سببا فى عـدم اندلاعـهـا على أيامـه. لقـد رفض الحـسين بن على وعـبد الله بن الزبيـر فى المدينة تقديم البيعة ليزيد، وانصرف ابن الزبير إلى مكة المكرمة، أما الحسين فقد اتجـه إلى الكوفة بناء على خطابات تأييـد وصلته ممن كـانوا يؤيدون أباه من قـبل فأمـر يزيد بن مـعاوية عـامله على الكوفـة عـبـيـد اللـه بن زياد بمنع دخول الحسـين وأنصاره ومواجهـتهم فلم يحـرك أنصار الحـسين وأبيـه من قبله ساكنا، وواجهت قوات عبيدالله بن زياد المتـفـوق عـددا وعـدة الحـسـين وصـحـبـه وجـردوهم من سـلاحـهم فاستشهـد سبط النبى(ﷺ) فى العاشر من

اكتوبر ٦٨٠م. إنها مـأساة كربلاء التى يحيـى الشيعـة ذكراها بالحـزن والبكاء كل عام.

وكانت كراهيـة المدينة للشام لا تقل عن كراهية أهل الكوفة لها، فقد انتزعت الشام من المدينة مكانتها كـعاصمة ولما خلع أهل المدينة طاعـة يزيد سنة ٦٣هـ أرسل إليهم قائده مسـلم بن عقبة المرى وأمره أن يستبيحها ثلاثة أيام. وعسكر جيش المرى فى الحرة قبالة المدينة وهى منطقة تغطيـها الصخور البـركانية، لذا عرفت هذه المعركة بمعركة الحرة وطوق الجـيش الأمـــوى المدينة وهاجـمـــهـا بضراوة فلم تجد التحصينات التى كان أهلها قد أعدوها لمواجهة هذا الهجوم ثم دخلها جيش يزيد واستباحها ثلاثة أيام كـأمـر يزيد، وفى اليـوم التـالى جـمع المري أهل المدينة لإجـبارهم على تقـديم البيعة ليزيد، ثم توجه بعد ذلك إلى مكة المكرمـــة لقـمع تمرد ابن الزبـيـر، وفى طريقه إلى مكة اشتـد عليه الألم وتفاقم مرضـــه الذى كان يعانـى منه منذ خرج من الشام فـمات في المشلل ودفن هناك وظل الناس يرجـمون قـبره بالحـجارة لفتـرة طويلة، وخلفه على قيـادة جيش يزيد، حـسين بن النمـير الذى حـاصر مكة وفـيـهـا ابـن الزبيـر، ورجـمـهـا بالحجارة وتسبب فـى اشتعال النار فى الكعبة، ولم يؤد ذلك إلى وجل أو خوف من المحاصرين ولم يفكوا حصارهم بل إن هذا الحـصار قد اسـتمـر لشـهـرين، وفى هذه الأثناء مات يـزيد فى حوارين (من أرض حمص) في ١١ نوفمبر سنة ٦٨٣م وعندها عـاد حسـين بن النميـر بجيـشه إلى الشام. وكان يزيد شـاعرا كما كـان مولعا بالموسيـقا واللهو، وفى عهـده تم إكمال التنـظيم الإدارى للشام كمـا استكمل التحـصينات الدفاعـية له بإنشائه جند قنسرين فى شمال الشام. وقنسرين هذه كانـت أهم بلدان شمال الشام، جنوبى حلب وكانت مركزا لأحد أجناد (المفرد جند) الشام الخمسة وهى اليوم قـرية صغيـرة. وأعاد يزيد تنظيم مـالـيـة الدولة وخـــفف الجـــزية على نصـارى نجـران الذين كـان عـمـر بن الخطاب قـد أجبـرهم على الرحـيل عن شـبه الجـزيرة العربيـة لكنه فى الوقت نفسه ألغى الاستـثناء الذى كان ممنوحا لأهل سـامراء Samaritans مكافـأة لهم

على التعاون مع الفاتحين المسلمين عند الفتح، وفى عهده نظمت الزراعة واستكملت أعمال الرى فى الغوطة، وإليه ينسب نهر يزيد فى دمشق ونظرا لاهتمامه بأمور تنظيم الزراعة والرى فقد أطلق عليه لقب (المهندس). ويقول المستشرق ڤلهوزن Welhausen إنه خليفة يستحق الإطراء حقا، بل الإطراء النابع من القلب.

المصادر:

(١) Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz,* P. 88-105;

(٢) Lammens: *Le chantre des Om-iades; notes biographiques et littéraires sur le poéte arade chrétien Ahtal* (in 7.A., 1895, P. 38-47).

د. عبدالرحمن الشيخ [هـ لامنس H. Lamnens]

يزيد بن المهلب

يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الأزدى، هو والى خراسان،، وقد ولد سنة ٥٣هـ/ ٦٧٢ ـ ٦٧٣م وبعد موت والده المهلب في آخر سنة ٨٢هـ/ ٧٠٢م تولي ولاية خراسان وتوترت علاقته مع نسيبه الحجاج بن يوسف الثقفي سنة ٨٥هـ/ ٧٠٤م فحرض الخليفة عبد الملك الحجاج بن يوسف علي عزل يزيد من منصبه الذي كان قد منح منذ البداية لأخيه المفضل بن المهلب وبعد ذلك بشهور قلائل لقتيبة ابن مسلم. وفي العام التالي توفي الخليفة عبد الملك وتولي الخلافة ابنه الوليد. وفي العام نفسه تسبب الحجاج في إيداع يزيد السجن حيث تعرض لكل أنواع الإيذاء والإهانة مما أثار عطف هند ـ أخته، وزوج الحجاج ـ عليه فطلقها الحجاج وفي سنة ٩٠هـ/ ٧٠٨م نجح يزيد في الهرب من سجنه وذهب إلي الرملة حيث سليمان أخو الخليفة فأجاره وتوسط له لدي الوليد فاضطر الحجاج لأن يتركه وشأنه، وبعد تولي سليمان منصب الخلافة سنة ٩٦هـ/ ٧١٥م عين يزيد واليا علي العراق فأقام في واسط، وكان علي الذين أيدوا الحجاج من قبل أن يدفعوا ثمن قسوته، (أي قسوة الحجاج) لكن عندما طلب يزيد من الخليفة إطلاق يده في أموال الخراج رفض سليمان وعين لهذا المنصب صالح بن عبد الرحمن

فأصبح مسئولا عن كل الأمور المالية ولم يكن صالح ليلبي مطالب يزيد الكثيرة فبدأ يزيد يتطلع إلي خراسان ونجحت مساعيه ليصبح واليا علي خراسان والعراق في الوقت نفسه في ٩٧هـ/ ٧١٥م وعندما وصل خراسان عامل قتيبة بن مسلم ومساعديه معاملة قاسية، وافتتح جرجان وطبرستان، ولما استخلف عمر بن عبد العزيز عزله لأنه لم يرسل الخمس من غنائم فتح جرجان وطبرستان، وبعد موت الخليفة عمر بن عبد العزيز أو قبل موته بقليل نجح يزيد في الهرب من سجنه وذهب مع عدد من أتباعه إلي البصرة ولم تسفر مفاوضاته مع عاملها عدي بن أرطاط عن شيء فحاربه يزيد وقام بما يشبه الثورة ضد الأمويين وحاصر واسط لكنه لقي هزيمة منكرة في ١٤ (أو ١٢ صفر سنة ١٠٢هـ/ ٢٤ أو ٢٢ أغسطس سنة ٧٢٠م) في العقر بالقرب من واسط علي يد مسلمة بن عبد الملك الذي كان قد قدم بجيش كبير من الشام لقمعه، وكان يزيد نفسه من بين من قتل في معركة العقر.

د. عبدالرحمن الشيخ [تسترشتين K.V. ZEttersteen]

يشل إرمق

تعني النهر الأخضر، وهو نهر في آسيا الصغري (إريس Iris القديمة) يتكون مجراه عند التقاء نهر جلجت Gilgit القادم من قرا حصار ـ شرقي ونجيسار، ونهر توزانلي القادم من الغرب، ويتجه النهر الأخضر (يشل إرمق) في اتجاه مباشر ومستقيم نحول الشمال ليدخل سنجق جانك (ولاية تزيبيزوند) وينساب إلي البحر الأسود في مواجهة سامصون. ويبلغ طوله حوالي ستين ميلا من عند التقاء النهرين اللذين يكونانه (جلجت وتوزانلي) حتي مصبه.

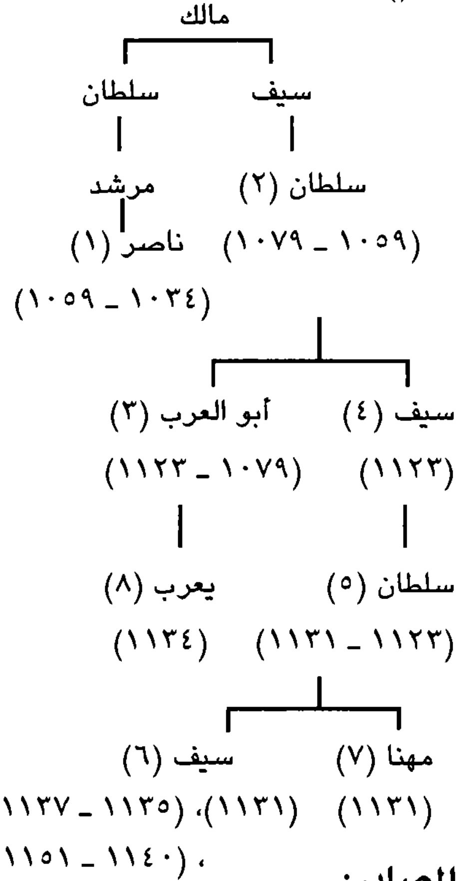
د. عبدالرحمن الشيخ [س. هوارت C.L. Huart]

يعرب

١ - يعرب بن قحطان بن هود حفيد النبى هود عليه السلام، وكان ينظر إليه أيضا باعتباره من سلالة ملوك حمير، ويقال إنه هزم (عاد) الذين شغلوا مأرب ومن ثم أسس مملكة سبأ، واسمه مشتق من الفعل (أعرب) أى أفصح بالعربية الصحيحة، وقيل أيضا إنه أول

من تحدث العربيـة لأن أباه قحطان كان يتحدث لغة سام بن نوح.

٢ ـ يعـرب بن مـالك الجـد الأعلى ليعاربة عمان الذين اتخذوا عاصمة لهم الرستـاق ويبرين والحـزم وحكموا من ١٠٤٣ إلـى ١١٥٤هـ (١٦٢٤ ـ ١٧٤١م)



المصادر:

(١) ابن دريد: كتاب الاشتقاق

عبدالرحمن الشيخ [أ. جرومان]

يغما جندقى

يغـما جـندقى هو الأسم المسـتعـار للشاعر الفـارسى أبى الحسن رحيم بن حّجى ابراهيم قولى. ولد حـوالى سنة ١١٩٦هـ/ ١٧٨٢م فى قريـة خور فى واحــة َجْنـدق أو بيــابأنـك فى وسط صحـراء فارسى الوسطى. وبدا حـياته كـراعى أبل، وفى سن السـابعـة لاحظ مـالك الواحـة اسمـاعـيل خان فـجـعله حــاجــبــا له (عــينه فى وظيــفـــة ُمونْشيـباشى، وكان أول اسم مسـتعار لـه هو (مــــــجنـون). وفـى سنـة ١٢١٦هـ/١٨٠٢م اضطر اســمــاعـيل خـان للفرار إلى خـراسان بعـد أن رفع راية العصيان ضد الحكومة، واحتل ذو الفقار خـان واحة جندق باسم الحكومة فجند يغـما كـجندى عادى لكن مـواهبه سرعـان ماتجلت فتّبوا منصابهـما فى الحكومـة. وفى سـنة ١٨٠٨م تعـرض لوشـاية فـضـرب ونهـبت أمـواله لكن براءته ظهرت بعد ذلك فاسـتعاد حريته لكن بعـد ترك ذلك فى نفسـه جـرحـا غـائرا فاتخـذ لنفسـه اسم َيْغمـا وراح ينشـد قصـائد الهـجـاء فى ذى الفقـار

خان، وكانت قصائده فظة تفوق كل الحدود ونفى فراح يجوب فارس وذهب إلى بغداد ويزد ومنها إلى طهران وهناك ابتسم له الحظ ثانية وحظى بعطف حجى ميرزا أقاسى الوزير الأول لمحمد شاه، وعين يغما وزيرا لحاكم كاشان ولكنه ألف قصيدة جديدة يهجو فيها نبلاء أسرة كاشان أدت إلى نفيه مرة أخرى وأعلن الخطباء من فوق المنابر أنه كافر، وتابع حياة الترحال. ونعرف أنه صحب محمد شاه إلى هيرات. ولم يعد إلى مسقط رأسه إلا وقد بلغ العقد التاسع من العمر ليموت فى خور، فى ١٦ ربيع الآخر سنة ١٢٧٦هـ/ ١٦ نوفمبر ١٨٥٩م ودفن بالقرب من قبر سيد داود. وقد جمعت كتاباته وأشعاره ونشرت فى طهران سنة ١٢٨٣هـ/١٨٨٦م وصدررها بمقدمة حجى محمد اسماعيل. ولم يكتب يغما الأشعار العامية أيضا بلهجة خور، وأشعاه الفارسية توحى بتمكنه من ناصية اللغة، وله بالإضافة للهجاء الذى برع فيه أشعار دينية فى مجال (التعزية) أو الحداد على مصرع آل البيت وبعض أشعار ينغما وكذلك مسار حياته يوضحان - فى رأى بعض الباحثين - مدى ثورته ومعارضته للحياة السياسية والاجتماعية فى فارس على أيامه.

د. عبدالرحمن الشيخ[ف. مينوسكى V. Minor-sky]

يمين

يعنى القسم، والكلمة تعنى اللفظ الإنجليزى Oath، وهى من اليمين أى اليد اليمنى وفقا لما يقوله الجوهرى فى الصِّحاح خاصة.

وفى لسان العرب لابن منظور:«واليَمينُ: الحلفُ والقَسَمُ، أنْثى، والجمع أَيْمُنٌ وأَيْمان. وفى الحديث: يَمينُك على ما يُصَدقك به صاحبك أى يجب عليك أن تحلف له على مايُصدِّقك به إذا حلفت له.

الجوهرى: وأيمن اسم وضعَ للقسم، هكذا بضم الميم والنون وألفه ألف وصل عند أكثر النحويين، ولم يجئ فى الأسماء ألف وصل مفتوحة غيرها؛ قال: وقد تدخل عليه اللام لتزكيد الابتداء، تقول: ليَمُنُ الله، فتذهب الألف فى الوصل؛ قال

نُصَيْبٌ:

فقال فريقُ القوم لما نشَدْتُهُمُ:
نَعَمْ، وفريقٌ: لَيْمُنْ الله ماندرى

وهو مرفوع بالابتداء، وخبره محذوف، والتقدير لَيْمُنُ الله قَسَمى، ولَيْمنُ الله ما أقسم به، وإذا خاطبت قلت لَيْمُنُك. وفي حديث عروة بن الزبير أنه قال: لَيْمُنُك لَئنْ كنت ابْتَلَيْتَ لقد عافَيْتَ، ولئن كنت سلَبْتَ لقد أبقَيْت، وربما حذفوا منه النون قالوا: أَيْمُ الله وإيمُ الله أَيضاً، بكسر الهمزة، وربما حذفوا منه الياء، قالوا: أَمُ الله، وربما أبقوا الميم وحدها مضمونة، قالوا: مُ الله، ثم يكسرونَها لأنها صارت حرفاً واحداً فيشبهونها بالباء فيقولون م الله، وربما قالوا مُنُ الله، بضم الميم والنون، ومَنَ الله بفتحهما، ومن الله بكسرهما؛ قال ابن الأثير: أهلَ الوفة يقولون أَيْمُن جمعُ يَمين القَسَم، والألف فيها ألف وصل تفتح وتكسر، قال ابن سيده: وقالوا أَيْمُنُ الله وأَيْمُ الله وإيُمنُ الله وإيمُ الله. قال سيبويه: وقالوا لَيْمُ الله، واستَدل بذلك على أن ألفها ألف وصل قال ابن جنى: أما أَيْمُن فى القسم ففُتحت الهمزة منها، وهى اسم من قبل أن هذا اسم غير متمكن، ولم يستعمل إلا فى القسم وحده، فلما ضارع الحرف بقلة تمكنه فتح تشبيهاً بالهمزة اللاحقة بحرف التعريف، وليس هذا فيه إلا دون بناء الاسم لمضارعته الحرف، وأيضاً فقد حكى ينس إيْم الله، بالكسر، وقد جاء فيه الكسر أيضاً كما ترى، ويؤكد عندك أيضاً حال هذا الاسم فى مضارعته الحرف أنهم قد تلاعبوا به وأضعفوه، فقالوا مرة:م الله، ومرة: مَ الله، ومرة: م الله ، فلما حذفوا هذا الحذف المفَوط وأصاروه من كونه على حرف إلى لفظ الحروف، قوى شبه الحرف عليه ففتحوا همزته تشبيهاً بهمزة لام التعريف، وبما يجيزه القياس، غير أنه لم يرد به الاستعمال، ذكر خبر لَيْمُن من قولهم لَيْمُن الله لأَنطلقن، فهذا مبتدأ محذوف الخبر، وأصله لو خُرِّج خبره لَيْمُنُ الله ما أَقسم به لأَنطلقن، فحذف الخبر وصار طول الكلام بجواب القسم عوضاً من الخبر.

واستيمْنتُ الرجلَ: استحلفته؛ عن اللحيانى. وقال فى حديث عروة ابن

الزبيــر: ليَــمْنُكَ إنما هى يَمــينٌ وه كقــولهم يمين الله كانوا يحلفـون بها. قال أبو عبيد: كانوا يحلفون باليمين، يقولون يَمينُ لله لا أفعل"

وأنشد لامرئ القيس:

فقلتٌ: يَمــينُ الله أَبْرَح قاعداً،

ولو قطَعُوا رأسى لَديْك وأَوْ صالى

أراد: لاأبرح، فــــحـــذف لا وهو يريده؛ ثم تُجْمَعُ اليمبن أيْمناً كما قال زهير:

فــتُــجْمَعُ أَيْمنٌ مناً ومــنكُمْ

بمقُـسَمـةٍ، تَمُـورُ بها الدِّمـاءُ

ثم يحلفــونَ بأَيْمُن الله، فـيـقــولن وأَيْمُنُ لله لأفْـــعلَنَّ كــذا، وأَيْمُن لله لا أفــعلُ كذا، وأَيْمنُك يارَب، إذا خــاطب ربّه، فـعلى هذا قــال عـروة ليَـمْنُنُكَ، قــال: هذا هو الأصل فى أَيْمُن لله، ثم كثر فى كــلامهم وخفّ على ألسنتهم حتى حذفوا النون كـما حذفوا من لم يكن فقــالوا: لم يَكُ، وكذلك قــالوا أَيْمُ لله؛ قــال الجـوهــرى: والى هذا ذهب ابن كـيســان وابن درسـتـويه فقــالا: ألف أَيْمُن ألفُ قطع، وهو جمع يمين، وإنما خـفِّـفت همـزتهـا وطرحت فى الوصــل لكثرة اســتعمالهم لهــا؛ قال أبو منصـور: لقد أحـسن أبو عبيد فى كل مــا قال فى هذا القــول، إلا أنه لم يفـسر قــوله أيمُنك لمَ ضـُـمَّت النون، قال: والعـلة فيهــا كالعلة فى قــولهم لعَمْــرُك كأنه أُضمــرَ فيهــا يَمين ثان، فقيل وأيْمُنك، فلأَيْمُنك عظيمة، وكذلكَ لعَمَرْك فلعَمَمْرُك عظيم؛ قال: قال ذلك الأحمر والفراء. وقــال أحمد بن يحى فى قوله تعالى: لله لا إله إلا هو؛ كأنه قال ولله الذى لا إله إلا هو ليجمعنكم. وقال غيره: العرب تقول أَيْمُ الله وهَيْمُ الله، الأصل أَيْمُنُ الله، وقلبت الــهمــزة هاء فقيل هَيُّ لله، وربما اكــتَفَوا بالميم وحذفــوا سائر الحروف فــقالوا مُ لله ليفعلن كذا، وهى لغات كلها، والأَصل يَمــينُ لله وأَيْمُن لله. قــال الجــوهرى: ســميت اليــمين بذلك لأنهم كــانوا إذا تحالفوا ضــرب كل امرئ منهم يَمينَه على يمين صــاحبه، وإن جعلتَ اليمين ظرفاً لم تجمعه، لأن الظروف لا تكاد تجمع لأنهــا جهــات وأقطار مخــتلفة الألفــاظ، ألا ترى أن قُــدآم مُــخــالف لخَلْفَ واليَمين مخالف للشمال؟ وقال بعـضــهم: قَــيل للحَــلف يمــين باسم يمين اليــد، وكانوا يبسَــطون أيمانهم

إذا حلفــوا وتحــالفــواوتــعــاقــدوا وتبايعـوا، وتبايعوا، ولذلك قال عـمر لأبى بكر، رضى الله عنـهمـا: ابْسط يَدَك أبايعْك، قــال أبو منصــور: وهذا صـــحـِيح، وإن صــح أن يمـيـنـاً من أسمــاء الله تعالى، كـما روى عن ابن عبـاس، فهـو الحَلَفُ بالله؛ قال: غـير أنى لم أسمع يميـنَاً من أسماء الله إلا مـــارواه عطــاء بن الســـائــب، والله أعلم..»

د. عبدالرحمن الشيخ [چون بدرسن Johs Bedersen]

يعفــــــور

يعفـور بن عبد الرحمن (يقـال أيضاً ابن عـبد الـرحيم) بن كـريب الحـوالى مؤسس الأســرة الحاكمة اليعـفورية أو الحـوالية وادَّعى أنه من نسل التـبابعـة (أبناء تُبّع) مـلوك حِـمْـيَـر الـقـدمـاء. والموطن الأصلى لليعفـوريين هو شبام وتسمى شبـام أقيان أو شبام كـوكبان لتـمـيـيـزها عن مـواضع أخرى تحـمل الاسم نفسه وقـد وصفها الجغـرافيون العرب فـقالوا إنها منطقـة جبلية جـيدة الزروع. وفى عـهد الخليـفـة المعتـصم أبدى يعفور ميـلاً للاستقلال عن الولاة العباسـيين الذين كانوا يتغيـرون تباعا واحــــــدا إثر الآخــــــر، وفــى سنــة ٢٤٧هـ/٨٦١م نجح يعـــفـور فى طرد الوالى حمير بـن الحارث خارج صنعاء ومد سلطانه جنوبا حـتى جَنَد، ويحيط الغـموض بتـاريخ اليـعـافرة حـتى فى المصادر الخاصـة بتاريخ اليمن وإن كنا نعـرف منهـا ـ على أية حـال ـ شيـئـاً واحــدا واضـــحـــا وهـو أن الوحــدة والتكاتف كـانتـا تعـوزان هذه الأسـرة الحـاكـمـة منذ البـداية. وبـحلول سنة ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م ظهر يعفـور بن محمد كحاكم لصنعاء واعترف بولايته الخليفة العباسى المعتمد إلا أنه ـ على أية حال ـ لاقى حتفـه على يد ابنه ابراهيم حوالى سنة ٢٧٠هـ/٨٨٣م بـتـحـــريض من يعفور الجـد نفسه الذى كان مـحمد بن يعفور قد أقـصاه عن الحكم. وظل اسد ابن ابراهيم حـاكـمـا على صنعـاء ولم يعـقـبـه فى الحكم إلاّ اثنان من ذريتـه واسـتطاع بعض الأمـراء اليعـفـوريين الشبـان أن يكونوا لأنفـسهم ـ لفـترة ـ إمـارات فى تهامـة وفى الجـبال حـول صـعدة. وأخـيراً فـإن التـغلغل العلوى المزدوج: القرمطى والـزيدى شكل عداء جديدًا لليعفوريين.

المصادر :

(١) الإكليل الهمداني، طبعة ليدن، ١٨٩١م.

(٢) معجم البلدان لياقوت الحموي.

(٣) Müller: *Die Burgen und Schlosser Sudarabiens nach dem Iklil des Hamdani* in S. B. Ak. Wien, xciv. 1879, p. 352 sqq.

(٤) Azim al-*Din Ahmad: Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naswan's* (G. M. S., xxiv., Leyden 1916), p. 30

(٥) H. C. Kay: *Yaman, its Early Mediaval History*, London 1892, s. Index.

(٦) C. van Arendonk: *De Opkomst van het Zaidietietische Imamaat in Yemen*, Leyden 1919, p. 103 sqq. (*With careful consideration of unpublished Yaman sources*) E. de Zambaur: *Mannuel de Généalogie et de chronologie*, Hanover 1927, p. 116.

د. عبد الرحمن الشيخ [ر. ستروثمان (R. Strothmann)]

يعقوب عليه السلام

هو يعقوب بن اسحق كما ورد فى التوراة، وورد أيضا فى سور القرآن الكريم المكية الباكرة كأخ لإسحق بن إبراهيم عليه السلام. ففى سورة الأنعام، آية ٨٤ (ووهبنا له اسحق ويعقوب كُلاً هدينا...) وفى سورة مريم آية ٤٩ (فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له اسحق ويعقوب وكُلا جعلنا نبيا) وفى سورة الأنبياء آية ٧٢ (ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا صالحين) وسورة العنكبوت آية ٢٧ (ووهبنا له اسحق ويعقوب وجعلنا فى ذريته النبوّة والكتاب وآتيناه أجره فى الدنيا وإنه فى الآخرة لمن الصالحين).

ويقرر القرآن الكريم أن يعقوب نبى وورد ذكره فى سورة يوسف، ففى هذه السورة ما يفيد أنه أمر نبيه عند ذهابهم لمصر ألاّ يدخلوا من باب واحد، وقد أصيب بالعمى أسفاً على ابنه يوسف ولكنه استعاد بصره عندما ألقى قميص ابنه يوسف على وجهه. الآية

٩٣، والآية ٩٤ من سورة يوسف (اذهبوا بقميصى هذا فألقوه على وجه أبى يأت بصيرا واتونى بأهلكم أجمعين، ولما فصلت العيرُ قال أبوهم إنى لأجدُ ريح يوسف لولا أن تفنّدون).

وقد ظهرت حكايات كثيرة بعد نزول القرآن الكريم متعلقة بيعقوب عليه السلام وعيسو Esu فمع أن يعقوب ولد أولا إلاّ ابن زوجة أبيه الجديدة جعلته تحيل المرتبة الثانية من حيث المكان لكن هذا لا يمنع أن يعقوب هو بالفعل الأكبر فيما يقول الطبرى، وتروى الكتب الاسلامية رحلة يعقوب إلى حاران وبقائه مع لابان تماما كما ترويها التوراة مع اختلاف فى التفاصيل إذ تذكر هذه الكتب أن يعقوب لم يتزوج راحيل إلا بعد وفاة ليه Leah(١) ومن الأقاويل التى تتردد أيضا وليس لها أساس فى التفاسير الصحيحة أن يعقوب عليه السلام عندما سمع من بنيه أن الذئب قد أكل يوسف أمرهم باحضار الذئب، فأحضروا له أول ذئب وجدوه، فلما مثل الذئب أمام يعقوب عليه السلام تكلم وفضح الخدعة.

المصادر :

(١) الثعالبى : قصص الأنبياء.

(٢) الكسائى، قصص الأنبياء.

(٣) A. Geiger: *Was hat Mohammed etc.*, 1902, p. 135 - 138.

(٤) J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen, 1926, p. 152 sq.; Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften. i. 24.*

. عبد الرحمن الشيخ [بيرنهارد هيلر(Bernhard Heller.]

اليعقوبى

هو أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب العباسى، وهو مؤرخ وجغرافى عربى من سلالة واضح عتيق صالح ثم بعد ذلك عتيق أبيه الخليفة المنصور ومن ثم سُمّى بالعباسى. وكان

(١) العكس هو الوارد في تفاسير التوراة ففي قاموس الكتاب المقدس الذي ألفه الدكتور بطرس عبدالملك وآخرون: .. وعندما وصل يعقوب إلي أرض لابان وجد راحيل علي البئر فأحبها وخدم لابان بها سبع سنين حتي إذا ما حان وقت الزواج احتال عليه لابان وزوجه بلينة ثم خدم سبع سنين أخري براحيل وأخذها.. وفي أثناء خدمته للابان ولد من امرأتيه وسريتيه أحد عشر ابناً وابنة.

اليعقوبى شيعيا معتدلا من طائفة الموسوية المنتمية للشيعة الإمامية، وقد قضى فترة شبابه فى أرمينيا فى خدمة الطاهريين فى خراسان، وقد كتب كتابا فى التاريخ وصل به الى سنة ٢٥٩هـ/ ٨٧٢م بدأه بالحديث عن أنبياء بنى إسرائيل ثم تعرض لقصة المسيح عليه السلام والحواريين وأرخ لحكام الشام والأشوريين والبابليين والهنود والإغريق والرومان والفرس والترك والصينيين والمصريين والبربر والأحباش والبجا والزنوج ثم عرب الجاهلية، وتعرض فى الجزء الثانى من كتابه التاريخى هذا لميلاد الرسول [ﷺ] وتابع التسلسل الزمنى حتى سنة ٢٥٩هـ/ ٨٧٢م. وبالإضافة لميوله الشيعية التى لم تؤثر - على أية حال - على سرده ولم تجعله ينحرف عن الموضوعية والصدق، فقد كان ميله لدراسة الفلك واضحا لأنه كان يقدم لأى فترة حكم بالبروج وأوضاع النجوم، لكنه قلما يذكر مصادره التى اعتمد عليها.

وبعد سقوط دولة بنى طاهر ذهب اليعقوبى إلى مصر وفيها مات سنة ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م، وقد كتب فى مصر كتابه (البلدان) الذى جمع مادته من الكتب ومن أفواه الرحالة والمسافرين وكان من الواضح أنه يهتم فى كتابه هذا بالجوانب الطبوغرافية والإحصائية، وقد قدر المسافات بما تستغرقه قطعها من أيام، كما اهتم بالأمور المالية خاصة الضرائب وقد بدأ كتابه بتفصيلات عن بغداد وسامّراء ثم تناول فارس وتوران مع شمال أفغانستان، وتناول الكونة فى سياق واحد مع غرب شبه الجزيرة العربية وجنوبها، ثم تناول البصرة ووسط شبه الجزيرة العربية، وقد ضاع الجزء الذى وصف فيه الهند والصين والإمبراطورية البيزنطية، ووصف الشام ثم مصر وبلاد النوبة فالمغرب وألحق بالكتاب قسما عن حكام سجستان حتى موت المنصور وبموته أصبحت سجستان مندمجة مع خراسان فى كيان واحد.

المصادر :

(١) ياقوت الحموى : ارشاد الأريب فى معرفة الأديب ، تحقيق Margoliouth ليدن ١٩٠٧ ، ١٩٣١م .

(٢) D. S. Margolioth: *lectures on arabic historians, calcutta 1930, p. 125 sq.*

د. عبدالرحمن الشيخ [ش. بروكلمان C. Brockelmann]

اليمامة

منطقة فى وسط شبه الجزيرة العربية كانت تسمى جو (باطن الوادى)، ويقال إن اسم اليمامة يعود إلى زمن العرّافة المشهورة زرقاء اليمامة التى لعبت دورا بارزا فى قصة انهيار قبائل طسم وجديس، لقد كانت هذه المنطقة التى نحن بصددها - تسمى فى البداية جو اليمامة، ثم بعد ذلك أصبح اسمها أكثر بساطة إذ أطلق عليها اليمامة. وهى تقع على طول امتداد العارض، ويمتد فيها وادى عرض، ووفقا لما يقوله قدامة بن جعفر فإن اليمامة منطقة شاسعة جدا تضم بين جنبيها جانبا من سلسلة الجبال المعروفة الآن باسم طويق، ويذكر الباحث جومارد Jomard من خلال دراسة لما ذكره الإدريسى وأبو الفداء أن مصطلح اليمامة يشتمل على منطقتى العارض والخرج، وأنها منطقة ممتدة وإن كان من غير الممكن تعيين حدودها بالضبط مع أنها كانت تحظى بأهمية كبرى فى تاريخ شبه الجزيرة العربية القديم، وعلى أية حال فإن الدّهناء تحدها من الشرق.

ويطلق اسم اليمامة اليوم على واحة فى وادى العجيمى على المنحدر الجنوبى الشرقى لجبل طويق وتضم هذه الواحة بساتين نخيل تبلغ مساحتها ميلا مربعا وتتخللها أربع قرى وتواجهها خرائب وقصور ومساكن مهجورة تمتد على مساحة واسعة، وفى هذه الخرائب راح فيلبى ينقب عن اليمامة القديمة فى الزاوية التى يشكلها وادى حنيفة ووادى نساح. وكانت عاصمة اليمامة الأولى هى الخضرمة فى وادى العرض (وادى بنى حنيفة) وفى النصف الثانى من القرن الرابع للهجرة أصبحت هى المدينة التجارية لحجر اليمامة أو الحجر، وفى أيام الإدريسى كانت هذه المدينة - بالفعل - قد اعتراها الخراب. ومن مواضع اليمامة التى ورد ذكرها أيضا:

المنفوحة، ووبرا، والعوقة، وغبراء، والمُهَشَّمة، والعمّارية وفيشان والهدّار، والضاحك، وتودح والمقرات، والسيل، والسلمية، والقريَّة والمجازة ومأوان والنقب. وقد وصفت الخضرمة بأنها مدنية مهمة أصغر من المدينة المنورة مساحة، لكنها ثرية فى بساتين نخيلها وفاكهتها، ومن أهم محاصيلها القمح الذى كان يسمى بيضاء اليمامة وكان الخليفة يفضل الخبز المعمول من هذا القمح، أما الماشية فى اليمامة فكانت مشهورة بجودتها، فالمراعى واسعة والماء عذب. وكانت الجوارى الحسان من خواص اليمامة، فقد كان سعر الجارية - لفرط حُسنها - يصل إلى مائة ألف درهم.

وقبل الإسلام كانت قبيلة جديس تسكن اليمامة، وقد شيدت هذه القبيلة لها حصونا منيعة فى وادى عرض، وقد كانت قبيلة جديس بالإضافة إلى قبيلة طسم تحت الحكم الحِميرى. وبعد انهيار طسم وجديس وهو الأمر الذى تتناوله روايات وأساطير جنوب شبه الجزيرة العربية بالتفصيل حل محلهم بنو حنيفة بن لجيم الذين اعتنقوا الاسلام بعد أن حاقت الهزيمة بمدعى النبوة مسيلمة بن ثمامة (المعروف بالكذاب) سنة ١٢هـ. وفى زمن لاحق سكن باليمامة نمير بن عامر و باهلة بن يعصر كما سكنتها اتميم وقبائل أخرى من حلفائها. ويعزو فيلبى ما حاق بأرضها الزراعية من دمار (على أيامه) لسيل مدمّر فى وادى حنيفة.

المصادر :

(١) الهمزانى: صفة جزيرة العرب.

(٢) الإدريسى، نزهة المشتاق.

(٣) ياقوت الحموى، معجم البلدان.

(٤) البكرى، معجم ما استعجم.

(٥) D. H. Müiler: *Südarabische Studien, in S. B. Ak. Wien, Ixxxvi. (1877), p. 157 sq.*

(٦) C. Ritter: *Sie Erdkunde von Asien, VIII/i.* (Berlin 1846), *p. 387. 393 sq., 601 sq.*

(٧) H. Philpy: *The Heart of Arabia, ii. 31 - 34* (London 1922) *and picture at ii.,*

[أ. جرومان Adolf Grohmann] عبدالرحمن الشيخ.

ينبع

ميناء ومدينة غرب شبه الجزيرة العربية (المملكة العربية السعودية)، أما الميناء فيطلق عليه ينبع البحر أو شرم ينبع، وأما المدينة التى تبعد عن الميناء مابين ست ساعات أو سبع إلى الشمال الشرقى منه فتسمى ينبع النخل، ويحل الميناء محل المرفأ القديم الذى كان يسمى الجار الذى يعد ميناء للمدينة المنورة، وتقع ينبع البحر (الجار سابقا) على خليج ضحل ولكنه واسع تحميه من التيارات العنيفة جزيرة تقع خارجه. ويقسم زراع بحرى (امتداد بحرى) المدينة إلى قسمين، ويحميها من ناحية البر سور ذو أبراج، ولسورها بوابتان باب المدينة إلى الشرق، وباب مصر إلى الشمال، ويعيش أهل ينبع على تجارة المدينة التى تمر بهم، كما يعد الميناء مركزا تجاريا مهما لتبادل حركة التجارة البحرية مع السويس والقصير وقنا فى صعيد مصر، وقد كتب الرحالة ابن جبير مدينة ينبع مُعَرَّفة هكذا (الينبع) وهى مستقر قديم اشار إليه بطليموس، وقد وصفها الجغرافيون العرب، الاصطخرى وابن حوقل والمقدسى وقالوا: إنها - على أيامهم - كانت مدينة كبيرة غنية بالنخيل مزدحمة بالسكان وبها قلعة حصينة، وكان يسكنها الأنصار وبنو جهينة والليث، ويقال إن النبى [ﷺ] أدى الصلاة بها، وتقع هذه الواحة (ينبع النخل) عند سفح سلسلة تلال ويرجع ازدهارها إلى مسيل مائى يمر بها، ويزرع بها الذرة والخضروات والتمباك إلا أن محصول التمور هو الأهم على الإطلاق(١).

المصادر :

(١) معجم ما استعجم البكرى.

(٢) رحلة ابن جبير.

(٣) C Ritter: *Die Erdkunde von asie ,berlin 1896,* VIII. 149 sq., 181; Berlin 1847, ii. 205 sqq.

a. Sprenger: *die alte geographie arabiens*, Berne 1875, p. 26.

د. عبدالرحمن الشيخ [أدولف جرومانAdolf Grohmann]

---

(١) هذا وصف تاريخى للمدينة والميناء وقد تطورًا كثيرًا الآن.

[المترجم]

يوسف بن يعقوب (عليه السلام)

ورد فى التوراة، كما ورد فى القرآن الكريم فى سورة (يوسف) ووصف القرآن الكريم قصته بأنها أحسن القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) آية ٣، ويرجع كونها أحسن القصص فيما يقول الثعالبى لأن بها عبرًا كثيرة وما يتجلى فيها من كرم يوسف عليه السلام وسماحته، وما حققه من ثراء بفضل ربه ولأن الأنبياء والملائكة والشياطين والجن والإنس والحيوانات والطيور والحكام والرعية، كل أولئك قد لقب دورًا فى هذه القصة.

يوسف (عليه السلام) فى القرآن :

ورد ذكر يوسف فى سور القرآن الكريم خلا سورة يوسف اثنا عشرة مرة، منها (الأنعام) آية ٨٤ (ووهبنا له اسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزى المحسنين) ومرة فى (غافر) آية ٣٤ (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم فى شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب) وفى سورة (يوسف) أمور تتفق مع ما ورد فى التوراة وأمور أخرى لا وجود لها فى التوراة. وفيما يلى النقاط الرئيسية المتعلقة بيوسف عليه السلام فى التوراة:

- تحذير ليوسف عليه السلام حتى لا يقص رؤياه على أخوته.
- خوف يعقوب على يوسف عليه السلام من الذئب.
- عدم تصديق يعقوب لرواية موته.
- علامات على أن الله حفظ ابراهيم من الخطيئة.
- قطع قميص يوسف عليه السلام من الخلف وشهادة الشاهد على براءته.
- شغف المرأة واتهامها ليوسف عليه السلام وابنهارها بجماله الملائكى.
- تقطيع النسوة وانبهارها بدلاً من تقطيع الطعام ولها بجمال يوسف عليه السلام.
- يوسف عليه السلام يعلن الحقيقة كاملة فى سجنه.

- السنين السبع المليئة بالخيرات (السمان) والسنين السبع العجاف التى أعقبها خير بسبب هطول المطر.

- يوسف عليه السلام يفسر رؤى الفرعون وهو فى السجن ويرفض العودة للقصر إلى أن يتم الاعتراف ببراءته.

- يوسف عليه السلام يطلب من فرعون تعيينه على خزائن مصر.

- يعقوب عليه السلام يأمر أبناءه ألاّ يدخلوا من باب واحد.

- يوسف عليه السلام يرنو لبنيامين بسرعة.

- اخوة يوسف عليه السلام يصيحون : إن كان بنيامين لصّا، فأخوه يوسف لص أيضا.

- يوسف عليه السلام يرسل قميصه لأبيه.

- يعقوب عليه السلام يستعيد حاستى الشم والبصر.

- والدى يوسف يركعان له وفقا لتفسير الرؤيا.

وبالنسبة لمعظم هذه الإضافات للقصة التوراتية، يرى كل من جيجر Geiger وجرونباوم Grurbaum ونيو من Neumann وشابيرو Schapero أنها جميعًا ترجع للهجّادة (مصطلح يعنى الجزء الأسطورى من التلمود) وفى الوقت نفسه فإن القصة التوراتية المتأخرة قد تأثرت بالقصة القرآنية والحكايات الإسلامية.

ومن ناحية أخرى فإننا لانجد فى القرآن الكريم وصفًا لشخصية يوسف، كما نلاحظ أيضًا عدم وجود حلم سجود حزم (ربُط) إخوة يوسف لحزمة (ربطة) يوسف الوارد فى الاصحاح ٣٧ من سفر التكوين (وحلم يوسف حلما وأخبر إخوته، فازدادوا أيضا بغضا له فقال لهم اسمعوا هذا الحلم الذى حلمت، فها نحن حازمون حزما فى الحقل، فإذا حزمتى قامت وانتصبت فاحتاطت حزمكم وسجدت لحزمتى...» فهذا الحلم لا وجود له فى القرآن الكريم، ولكن القصص الإسلامية قد أضافته بعد ذلك فى التراث القصصى المكتوب عن النبى يوسف عليه السلام، ولم يرد فى سورة يوسف أيضًا أن شجرة نمت عند منزل يعقوب وبزغ منها غصن بزّ الغصون الأخرى نضارة وثمرا عند مولد يوسف كما لم يرد فى القرآن (الكريم) أن جبريل (عليه السلام) أحضر ليعقوب عليه السلام فرعا من

الجنة فاق الغصون الأخرى ولا تحدد سورة يوسف فى القرآن الكريم أسماء كثيرة خلا يعقوب ويوسف عليه السلام ولا تحدد زمانًا ولا تذكر أرقاما عادة ولا تذكر عدد إخوة يوسف، ولاتعين أحدا منهم خلا الأكبر، ولا تذكر اسم الفرعون ولا اسم الشاهد ولا اسم زوجة فرعون، وانما تكتفى بكلمات على شاكلة (عزيز مصر)، (امرأة فرعون) (شاهد).. الخ كما أن السورة لا تذكر مقدار المبلغ المدفوع فى يوسف وانما تكتفى بالقول (ثمن بخس).. الخ(١).

يوسف (عليه السلام) فى حكايات القصّاص والإخباريين:

بينما يحدثنا القرآن الكريم بدون تحديد أسماء الإخوة، نجد فى الحكايات اسماء روبن، ويهوذا وشمعون، وفى الزمخشرى والبيضاوى نجد أيضا دان، وبعد ذلك وجدنا بنيامين مع أبنائه العشرة أو الثلاثة. وفى القصص نجد شمعون سسبب المشاكل بسبب حدة طبعه ولا يهدنه إلا أحد أفراد بيت يعقوب، وأحيانا يكون الحاد طبعه هو روبن، وأحيانا يهوذا، أما التاجر الذى باع يوسف فتسميه الحكايات مالك بن دعر، وأما المصرى الذى اشتراه فتسميه الحكايات قطفير أو إطفير أو إطفين أو قطيفير أو قطين أو قطيفين، وأما زوجته فهى راعيل، وفقا للفردوسى والكسائى فهى زليخة، زاليكا، أما ملك مصر فتسميه الحكايات ريان بن وليد ه النبى يوسف عليه السلام للإسلام واسم خبازه مجلب واسم ساقيه نابو، وأما الشاهد الذى شهد ببراءة يوسف فهو طفل نطق بشكل إعجازى فى المهد، وتقول الحكايات إن ملك مصر (ريان ابن وليد) فقد حوله النبى يوسف عليه السلام للإسلام، حتى النجوم التى سجدت ليوسف فى المنام يذكر المفرون ورواة الحكايات أسماءها، وحددت الحكايات عمر يوسف عليه السلام عندما رأى رؤياه وعندما ألقى به فى البئر، كما تحدد المكان الذى بيع فيه بل وتحدد الحكايات نص الخطاب الذى أرسله يعقوب لابنه يوسف عليه السلام. وتعلل الحكايات كل شىء وتفصل كثيرا من الأمور التى لم ترد

(١) (المترجم: أورد المؤلف عبارة أثرنا حذفها تفيد أن هذا يدل على التردد وعدم الدقة، لكن دفع هذا القول أمر يسير فليس القرآن الكريم كتاب إحصاء أو مجرد سجل بالأسماء والتواريخ، وانما هو عظة وعبرة وهدى ونور).

[المترجم]

فى القرآن (الكريم) فتعلل معاناة يعقوب وألمه بأنه ذبح عجلا أمام أمّه ولأنه لم يُشرك - ذات مرة - رجلا جوعان فى طعامه أو لأنه نزع عبدا من والديه. وتواصل الحكايات اضافة تفاصيل لا وجود لها فى القرآن الكريم ولا حتى فى الهجّادة، فتذكر أن يعقوب وسف الصغير بإخوته الأكبر منه، وأن إخوته كانوا يعاملونه بلطف أمام أبيه ويسيئون معاملته بعيدا عنه وكانوا يكسرون الجرة إن أراد الشرب ويقطعون ثيابه ويطلبون منه أن يدعو القمر والنجوم والشمس التى راهم فى منامه، وتذكر الحكايات أن إخوة يوسف طلبوا من الذى اشتراه وضعه فى القيود لكن يوسف كان يتخلص منها بطريقة إعجازية، ويذكرون أن يوسف لقى بنفسه من فوق الجمل على قبر أمه راشيل وتصف الحكايات محاولات اغتصاب يوسف بلغة مفضوحة، وتذكر أن مصر كان يبيع القمح فى مصر، وزمن المجاعة عانى يوسف أيضا من الجوع حتى يتعلم معناه فلم يكن يأكل كثيرا على مائدة فرعون.

ولم يذكر القرآن (الكريم) شيئا عن وفاة يوسف عليه السلام الإسلامية استلملت ذلك من الهجادة إذ ذكرت أن جثة يوسف د ألقيت فى النيل وذهب موسى عند خروجه من مصر ليأخذوها معه فلم يستدل عليها فدلته امرأة عجوز عليها هى سيراش SSerach ابنة آشير Asher. ولا يعترف الشيعة بالسورة رقم ١٢ (سورة يوسف ولا يعدونها من القرآن)(١).

المترجم: هذا غير صحيح بالمرة، فالنص القرآنى معترف به من المسلمين جميعا سنة وشيعة على سواء، وهذا هو النص الانجليزى لعبارة المؤلف: Shi' is do not Recognise suraxii).

المصادر :

(١) الطبرى وغيره فى شرحهم لسورة يوسف.

(٢) Noldeke Schwally: *Geschichte des Qorans, i. 152, 153;*

(٣) Geiger: *Was hat Mohammed aus*

(١) هذا غير صحيح بالمرة، فالنص القرآنى معترف به من المسلمين جميعا سنة وشيعة على سواء، وهذا هو النص الانجليزى لعبارة المؤلف: Shi' is do not Recognise suraxii)

[المترجم]

dem Iudenthume aufgenommen; Leipzig 1902, p. 139 - 148 G. Weil: *Biblische Legenden der Musulmanner*, p. 100 - 125.

(٤) Neumann Ede: *A mohammedan Iozssefmondo erdete es fejlodese, 1881 (diss. of Budapest);* M. Grunbaum: *Neve Beitrage zur semitischen SSagenkunde*, p. 148-152.

د. عبد الرحمن الشيخ[برنارد هيلر Bernard Heller]

يوسف خاص حاجب

يوسف خاص حاجب البلاسغومي (من بلاسغوم) مؤلف تركي، كتب كتابا بالتركية (ترجمة) عنوانه (مرآة الأمراء) سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩ ـ ١٠٧٠م وقدمه لسلطان كاسغر طوغش قره خان أبوالحسن بن سليمان أرسلان فمنحه لقب ياور مكافأة له. وأعماله تدل على أن بواكير الشعر التقليدي التركي في آسيا الوسطى كانت واقعة تحت تأثير الأدب الفارسي، وقد ذكر المؤلف فى مقدمة كتابه (مرآة الأمراء) أن الفرس قد يطلقون على كتابه اسم الشاهنامه. وليس فى أعماله ما يشير إلى تأثره بالأدب الصينى كما كان متوقعا. وقد وضع يوسف خاص حوارات كتابه على لسان شخوص من خياله: كون توغدو وهو أمير يمثل العدالة والوزير أى طولدو يمثل الطالع السعيد وابنه أوكتولش وصديقاه آلج وأكتورمش وقد اعتمد المؤلف اعتمادا كاملا فيما أورده من معلومات طبية بل وأخلاق اجتماعية على كتابات ابن سينا، وتعد كتاباته مصدرا مهما لحياة الترك الاجتماعية فى آسيا الوسطى، ومع أن الكتاب مكتوب بلغة كاشغر لكنها لغة مصطنعة تأثرت بلغة البلاط الفارسى، والتركية الأكثر حداثة مما أورده هو نفسه فى كتابه (لغة الترك).

ولا ندرى المخطوطة الأصلية للكتاب هل هى التى كتبت بالحروف النسطورية السريانية مخطوطة ڤيينا، (ولا تعرف مخطوطة أخرى للكتاب بهذه الحروف حتى سنة ١٨٩٧م) أم التى كتبت بالحروف العربية (جزء منها محفوظ بدار الكتب بالقاهرة).

المصادر :

(١) W. Barthold: *Kudatku Biligin Dkikr ettigi Bughra Khan kimdir, in Turkiyat Madimuasi, i. (1925), p. 221 - 226.*

(٢) Kopruluzade Mehmed Fuàd: *Turk Edebiyatt Tarikhi: Stambul 1928, p. 194 - 204.*

د. عبدالرحمن الشيخ [ك. بروكلمان C. Brockelmann]

يوســفى، مولانــا

مُنشىء المغولى العظيم همايون (١٥٣٠ ـ ١٥٥٦) وربما كان هو نفسه يوسف بن محمد يوسفى الهروى الطبيب المشهور فى بلاط همايون وبابر، ويحتل مكانا مرموقا فى التراث الهندى بكتابه عن فن كتابة الرسائل (بدائع الإنشاء) الذى ألفه سنة ٩٤٠هـ/١٥٣٣م لابنه رافع الدين حسين وغيره من الطلاب، ويبدأ كتابه بمقدمة عن الرسائل وكيفية الخطاب، وسمى الخطابات لعلية القوم (مراقعات) و(مراسلات) ولمن هم أقل رتبة (رِقاع) وتناول صيغ الخطابات : من سلطان إلى سلطان ومن الأراء للسلاطين، ومن أميرة إلى أميرة، ومخاطبة الوزراء والصدور العظام (كبار الوزراء) والمراسلات بين الأصدقاء، وإذا كان هو نفسه الطبيب المشار إليه فإن له كتابات طبية كثيرة.

المصادر :

(١) Bibilogtaphy: *H. Ethe, Gr. I. Ph., ii. 340;.*

(٢) W. Pertsch: *Vereichins der persischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin,* 1888, No. 69 - 71 and 1065.

(٣) E. G. Browne: *A Catalogue of the Persian Mamuscripts in the Library of the University of cambridge 1896 No. 18. 183,i. (p. 275)' Nabib. al-Siyar,* III/iii. 336.

د. عبدالرحمن الشيخ [أ. بيرثيلز E. Berthels]

يونس عليه السلام

هو النبى يونس بن متي عليه السلام (سفر الملوك، الإصحاح ١٤ آية ٢٥) ورد فى القرآن الكريم أربع مرات مجرداً من اسم أبيه، ومرة واحدة مصحوبا بذى النون ومرة واحدة موصوفاً بصاحب الحوت. كما توجد سورة تحمل اسمه. وجاء فى القرآن الكريم أنه فارق قومه وركب سفينة

وألقى فى البحر والتقمه الحوت ولبث فى بطنه زمناً يدعو الله ويستغفره حتى غفر له.

وأثير فى المصادر الإسلامية غير القرآن تساؤل وهو لماذا غضب يونس عليه السلام وترك قومه؟ واختلفت الإجابات ومنها:

ـ أنه غضب على المذنبين.

ـ أنه غضب لأن ما تنبأ به من عقاب الله على قومه تأخر، فبدا وكأنه كاذب. ولم تتحرك السفينة التى ركبها يونس عليه السلام، ورغم اعترافه بذنبه، إلا أن البحارة لم يلقوا به فى البحر إلا بعد أن اقترعوا ورموا السهم فوقع عليه (الثعلبى) وأخيراً، ألقى يونس عليه السلام نفسه فى البحر فلقفه الحوت والذى قيل إنه قددم من الهند لهذا الغرض. أخذ يونس عليه السلام يردد «لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين» (سورة الأنبياء آية ٨٧) وعليه غفر الله له ونبه الحوت بأن ما فى جوفه نبي فألقاه على شط ناء ولو لم يدع يونس عليه السلام ربه، لَمكث في بطن الحوت إلي يوم الدين.

المصادر:

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، طبعه ليدن، الجزء الأول، ص٧٨٢ ـ ٨٩.

(٢) الثعالبى: قصص الأنبياء، القاهرة ١٣٢٥هـ، ص٢٥٧ ـ ٢٦٠.

وائل البشير [برنارد هيلر Bernard Heller]

يونس الكاتب

أبو يونس المغنى هو يونس بن سليمان بن كرد بن شهريار، وكنيته أبوسليمان، وهو كاتب وشاعر بارع فى صناعة الغناء فى القرنين الثانى والثالث للهجرة (الثامن للميلاد). أخذ الغناء عن معبد وهو أول من دوّن الغناء عن العرب وصنف كتابا فى الأغانى، وكان مولى للزبير بن العوّام أو عامر بن الزبير، وكان أبوه فقيها من أصول فارسية، وعندما استقر فى المدينة المنورة دخل يونس الجهاز الادارى وعين فى وظيفة كاتب ومن ثم كان لقبه، لكنه على أية حال ـ ارتبط بالموسيقا منذ صباه وتلقى دروسا فى الغناء على يد معبد وابن سريج وابن محرز والغَرِيد، وكذلك على يد محمد

بن عباد وسرعان ما حقق شهرة كشاعر وموسيقى.

ولما زار الشام خلال حكم هشام (٧٢٤ ـ ٧٤٢م) حظى برعاية الأمير الوليد بن يزيد الذى استضافه ثلاثة أيام وقدم له مكافأة، وقد وردت هذه الزيارة فى ألف ليلة وليلة بعد أن اتخذت شكلا ذا طابع خيالى، ولما عاد يونس للمدينة أدى به سوء حظه للدخول فى مشاكل ذلك أن شاعرا صديقا له هو ابن رحيمة ألّف بعض الأشعار الغَزلة التى يصف فيها جمال زينب ابنة عكرمة بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ووضع يونس موسيقا لهذه الأشعار التى شاعت وانتشرت وعرفت باسم زيانبْ وآثار هذا غضب أسرتها فأمر عاملَ المدينة بجلده هو والشاعر، فهربا من المدينة ولم يعودا إليها إلاّ بعد موت الخليفة.

ولما تولى الوليد الثانى منصب الخلافة (٧٤٣ ـ ٧٤٤م) استدعى يونس الكاتب للعمل فى بلاط الخاريفة وعومل باحترام وهبطت عليه الثروة وظل فى البلاط حتى مات هذا الخليفة المحبّ للطرب والشعر، وبعد ذلك لم نعد نعلم كثيرا عن يونس سوى أنه كان على قيد الحياة فى بواكير الدولة العباسية. ويقال إن سياط (توفى ٧٨٥م) وابراهيم الموصلى (توفى ٨٠٤م) كانا من تلاميذه. ومن مؤلفاته كتاب مجرّد يونس، وكتاب القيان وكتاب النغم. ويعد يونس أحد الرواد الموسيقيين، وكمغن فلابد أنه كان يمتلك مقدرة كبيرة لأنه آثار غيرة مغن مشهور مثل ابن عائشة، وقد أورد صاحب الفهرست (ابن النديم) كتبه، كما أن أبا الفرج الأصفهانى صاحب كتاب الأغانى قد اعتمد كتبه كمصدر أساسى. فلقد كانت كتابات يونس أول محاولة لتناول (الطرائق) و (الألحان) و(الإيقاعات) فى الغناء.

المصادر :

(١) الأصفهانى، الأغانى، طبعة بولاق ١٢٨٥ص.

(٢) والفرهرست لابن النديم.

(٣) ألف ليلة وليلة.

(٤) Kosegarten: *ioer cantilenarum magnus, p. 17-18;*

(٥) Caussin de Perceval: *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes* (I. A., Nov.-Dec. 1873).

(٦) Farmer: *History of Arabian Music*, (p. 83-84), and index.

د. عبدالرحمن الشيخ[هـ. ج. فارمر H. G. FARMER]

اليهود

عندما بعث الله محمدا (عليه الصلاة والسلام) برسالته، لم ينكر محمد [ﷺ] ولا القرآن الكريم الرسالتين السابقتين : اليهودية والمسيحية، فالدين الإسلامي - من وجهة نظر إسلامية - أتى من المصدر نفسه الذى أتت منه الديانيتين السابقتين، فكلها ديانات من عند الله، وقد بُعث [ﷺ] ليصحح الأخطاء التى وقع فيها أصحاب الديانيتين السابقتين (أهل الكتاب) فهو بمثابة ناصح ومصحح«Admonisher»، فالديانة الإسلامية أتت لتؤكد وتصحح الديانتين السابقتين، لذا فمن غير المستغرب أن يشير محمد [ﷺ] للكتابين السابقين : ومن هنا لانجد غرابة فى وجود تشابه بين القرآن والكتب السابقة عليه(١)، ففى سورة المدثر إشارة إلى تسعة عشر حارسا للجحيم فى الآيات من ٢٦ إلى ٣٠ (سأصليه سقر، وما أدراك ما سقر، لاتبقى ولا تذر، لواحة للبشر، عليها تسعة عشر، والمعنى نفسه فى التوراة، وفكرة يوم الحساب كانت تتردد كثيرا فى المرحلة المكية الأولى(٢) وتحدث القرآن الكريم عن صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام كما هو واضح فى الآتينين ١٨ و ١٩ من سورة الأعلى (إن هذا لفى الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى) فقد كان محمد [ﷺ] يعلم إذن أن اليهود والمسيحيين ينسبون إلى إبراهيم الخليل تأليف الكتب المقدسة(٣).

وهناك تعبيرات عبرية كثيرة أخرى فى القرآن الكريم مثل (للعالمين)

---

(١) لأنها جميعا من عند الله، وإن كان المؤلف يومىء إلى غير ذلك.

(٢) فكرة يوم الحساب فكرة أساسية فى المعتقد الإسلامى، ولم يكف القرآن الكريم عن ترديدها لفظا ومعنى فى المرحلة المدنية والمكية على سواء، وكذلك أحاديث الرسول [ﷺ]، ففكرة يوم الحساب أو الثواب والعقاب فى الآخرة من لب المعتقد الإسلامى بل والديانات السماوية الاخرى، ولم يتعمد محمد [ﷺ] الإكثار من ترديدها ليكسب اليهود إلى جانبه كما يزعم المؤلف).

(٣) هذا كذب وسوء فهم وسوء طوية، فالتوراة والانجيل من عند الله والقرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى فى آيات لاحصر لها، ولم ينسب القرآن الكريم ولا الرسول [ﷺ] لإبراهيم (وضع) أو (تأليف) الكتب المقدسة، فالمؤلف قد فهم الآيات السابقات فهما خاطئاً بالتأكيد)

[المترجم]

ومقابلها العبرى ليعُولامين Leölämin، والمؤتفكة ومقابلها العبرى ماهبيكا وعليين ومقابلها العبرى عليونوم كلمات اخرى مثل جنة وسلم، وكلمة مقام التى ربما كانت تشير للكلمة التلمودية هماقوم التى تصف مقام الربوبية(١).

وفى بداية المرحلة الثانية (المرحلة المدنية) كثر الحديث فى القرآن الكريم عن (الكتب) التى سجل الله فيها أخبار كل ما كان كما فى سورة القمر آية ٤٣ (أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة فى الزُّبر) وآية ٥٢ و٥٣ (وكل شىء فعلوه فى الزبر. وكل صغير وكبير مستطر)(٢) وكانت أول إشارة لبنى إسرائيل الذين فضلهم الله على العالمين فى سورة الدخان، فى الآيات من ٣٠ إلى ٣٣ (ولقد نجينا بنى إسرائيل من العذاب المهين. من فرعون إنه كان عاليا من المسرفين. ولقد اخترناهم على علم على العالمين. وآتيناهم من الآيات مافيه بلاء مبين). وقصة موسى فى سورة طه تتحدث عن بنى اسرائيل فى ثلاثة مواضع ويتحدث القرآن الكريم عن حكماء بنى اسرائيل ويسميهم علماء بنى إسرائيل، ويتحدث القرآن الكريم عن أن يعقوب من نسل إبراهيم، وكل ذلك متفق على التوراة. ويطالب القرآن الكريم أهل الكتاب بالعودة إلى «ملّة إبراهيم» أما عيسى بن مريم فليس أكثر من نبى مرسل وهو عبدالله(٣) وفكرة (الله) سبحانه وتعالى كما أتى بها الاسلام لا تختلف عن فكرة اليهود،

---

(١) يلاحظ القارىء مدى التعنت هنا، فمن المعروف أن اللغة العربية واللغة العبرية واللغة الآرامية كلها من أسرة اللغات السامية، والتشابه فى ألفاظها وتراكيبها كبير جدا، وليس معنى هذا أن القرآن الكريم مأخوذ من التوراة فهذا افتئات وانحراف بالحقيقة).

(٢) سورة القمر مكية وليست مدنية، وقد خففنا كثيرا من وقع كلماته القاسية فهو يريد أن يقول إن محمدا [ﷺ] كان يمهد لنفسه لينشىء كتابا، وهو افتراء صفيق) .

(٣) ويعتبر المؤلف كل ذلك نوعاً من التقرب لليهود الذين تعجبهم هذه الأفكار، وهو أمر غريب حقا، فقد ظل المعتقد الإسلامى ثابتا على هذه الأفكار لم يتحول عنها فى المرحلة المكية او المرحلة المدنية وإذا كانت المسألة مسألة تقريب لهذا الدين أو ذاك فلماذا لم يتقرب الرسول لنصارى نجران أو نصارى الحبشة أو حتى نصارى الشام فقد كانوا أشد قوة من اليهود من الواضح أن أفكار المؤلف لا تستحق عناء الرد عليها لكننا نوردها كنموذج للانحراف عن التفكير العلمى السوى).

[المترجم]

وأنهـا ترفض تمامـا فكرة المسـيح ابن الله، فـفي سـورة «المؤمنون»، آية ١١٧ (ومن يدعُ مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فـإنما حـسـابه عند ربـه إنه لا يفلح الكافرون) وفى السورة نفـسها آية ٥٩ (والذين هم بربـهم لا يشـركـون) وفى سـورة الأنـبـيـاء آيـة ٢٥ و ٢٦ (ومـا أرسلنا من قـبلك من رسـول إلاّ نوحى إليـه أنه لا إله إلاّ أنا فـاعبـدون وقـالوا اتخـذ الرحمن ولدا سـبحـانه بل عبـاد مكرمـــون) وقـصـــة تحطيـم إبراهيم للأوثان التى أشـار إليها القـرآن الكريم والتى يشير لها التـراث المسيحى أيضا، لهـا وجود فى الديانـة اليهـودية. وفى القـرآن الكريم مـا يشـيـر إلى أنه ـ أى القـــرآن الـكريم ـ هـو وحـــده الذى سيـقضى على الخلافات العـقائدية بين بنى اسرائيل كما يفهم من سورة النمل، آية ٧٧ و٧٨ (وإنه لـهـدى ورحــمـــة للمـــؤمنـين. وإن ربك يقـضـى بيـنهم بحكمـة وهو العـزيـز العليم) ويشـيـر القـرآن الكريم إلى أن بنى إسرائيل قـد اختلفوا من بعد مـاجاءتهم البينات، وأن الإســلام الآن هو الحكم بيـنهم.(١) ولقـصــة نوح وجـــود فى التـــوراة والقرآن(٢).

وفى المرحلة المدنية زاد محمد [ﷺ] علما باليـهود وبأحوالهم فبـدأ تدريجيا يضع حدودا فاصلة بين المسلمين وأهل الكتاب لـيميـز بذلك المجتـمع الإسلامى الجـديد وراح ـ مـن خــلال القـــرآن الكـريم(٣) يدعو بنى إسرائـيل للتمسك بعهـد الله، كما فى سورة البـقرة. الآية ٤٠ ومابعـدها (يابنى إسرائـيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهـدكم وإياى فارهبـون. وآمنوا بما أنزلت مـصدقا لما مـعكم ولا تكونوا أول كـافـر به ولاتشـتروا بـآياتى ثمنا

---

(١) يذكر المقال أن كلـمة مشنا Mishna العبـرية قد استخدمها محمد [ﷺ] بمعنى قصة وأن الكلمة ذاتها وردت فى القرآن الكريم فى سـورة الزمر آية ٢٤، وقد راجعنا السورة والآية ولم نجد لهـذه الكلمة العبرية أى وجود).

(٢) حـتى وصف مـحـمـد [ﷺ] بـأنه أمى يقـول المؤلف انه كلمة أمى توراتية Ummot ha-olam وقـد اعتـبـر القـرآن الكـريم ما حرم على اليـهود من طعـام كـان بسـبب بغـيهم، وهذا واضـح من الآية ١٤٦ من سورة الانعام، وإن كـان مؤلف المـقال قد جـعل مقابلا لكلمة البغى الكلمة الانجليزية Secession وعلى الذين هادوا حـرمنا كل ذى ظفـر ومن البـقـر والغنم حـرمنا عليهم شحـومهمـا إلاّ ما حملت ظهورها أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون).

(٣) الذى هو من عند الله.

[المترجم]

قليلا وإياى فاتقون ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ...)(١) وفى القرآن الكريم ما يفيد أن المسيحيين والصابئة كانوا فى بداية الأمر من الذين يؤمنون بإله واحد لاشريك له، ولكن أحبارهم ورهبانهم غيروا فى العقيدة الصحيحة، ففى سورة البقرة، آية ٦٢ (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وفى السورة نفسها آية ٧٩ (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون)(٢).

ويتوعد القرآن الكريم اليهود بنار جهنم، كما يعيب عليهم ظلم بعضهم لبعض وإخراجهم فريقا منهم من ديارهم وأنهم يأخذون ببعض التوراة ويتركون بعضها، وأنهم يحبون المال حبا جما ويفضلون الحياة الدنيا على الآخرة وهذا واضح من الآية ٨٣ وما بعدها فى سورة البقرة (وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لاتعبدون إلاّ الله وبالوالدين إحسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلاّ قليلا منكم وأنتم معرضون. وإذ أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون. ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزى فى

---

(١) أخطأ المؤلف فى الأصل فى أرقام الآيات، كما أنه استشهد بهذه الآيات دلالة على المرحلة المدنية. حقيقة إن سورة البقرة مدنية وإن كانت هذه المعانى نفسها موجودة فى سور أخرى مكية.

(٢) كتب المؤلف أرقام الايات خطأ وربما كان هذا خطأ طباعيا) (المترجم : ويذكر المؤلف أن الآية الكريمة آنفة الذكر يفيد أن بين اليهود من يجهل أحكام التوراة تماما، وهذا غير واضح فى هذه الآية، وإنما فى الآية رقم ٧٨ (ومنهم أميون لايعلمون الكتاب إلاّ أمانى وإن هم الا يظنون).

[المترجم]

الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينصرون) وكان اليهود يسمعون دعوة محمد [ﷺ] ويعرضون عنها ويقولون سمعنا وعصينا ويقولون أيضا إن قلوبهم غير منفتحة لدعوته، وفى سورة البقرة الآية ٨٨ (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون) ووصف القرآن الكريم اليهود بتعلقهم الشديد بالدنيا حتى أن الواحد منهم ليود أن يعمرّ ألف سنة، كما يصفهم القرآن الكريم بأنهم كانوا يسخرون من كلمات الله ويحرفونها عن مواصفها ويستخدمون من كلمات الله ويحرفونها عن مواضعها ويستخدمون أسلوبا هازئا مع الرسول [ﷺ]، ففى سورة البقرة، الآية ١٠٤ (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم)(١).

ويقرر القرآن الكريم أن اليهود والنصارى يزعم كل منهم أنهم وحدهم الذين سيدخلون الجنة فى الدار الآخرة، ودعواهم هذه لابرهان لها، ففى سورة البقرة آية ١١١ (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين). وقد أطلق محمد [ﷺ] عليهم اسم اليهود وهى كلمة كانت معروفة من قبل فيما يرى بعض المؤلفين، بينما يروى آخرون أنها من الفعل هدى، وقد لاحظ محمد [ﷺ] على غير المتوقع - أن اليهود والنصارى راحوا يتكاتفون ويتقاربون لمواجهة الدين الإسلامى ورفضه، لكن القرآن الكريم أكد أن الدين الإسلامى لن ينحرف ليتواءم مع عقائد اليهود والنصارى، وأن العودة إلى ملّة إبراهيم التى يقررها الإسلام هى الطريق السوى، وتلك هى الآيات الدالة على ذلك (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما

.(١) يعود المؤلف فيقول إنه عد أن أصبح محمد [ﷺ] أكثر قرباً من اليهود فى المرحلة المدنية تعلم منهم عبارات تورانية أخرى، وهذه العبارات مدرجة فى القرآن الكريم الذى هو من عند الله يقينا، ومن هذه العبارات تحريم سفك الدم (سف الدماء) وهى مقابلة للعبارة العبرية التوراتية شفك دم Shafak Dam، وخلاّق المقابلة للعبرية hekla olam، وسبق أن مكنا فى تعليق سابق إن العبرية والعربية فرعية من مجموعة اللغات السامية والتشابه فى الألفاظ لايعنى أن لغة نقلت هذه الألفاظ من اللغة الأخرى).

[المترجم]

تعبدون من بعدى قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون. تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين) وهذا الآيات جميعا من سورة البقرة الآيات من ١٣٣ ـ ١٣٥.

وشبه القرآن اليهود فى عدم فهمهم للتوراة بأنهم كالحمار الذى يحمل كتبا ولا يفقه منها شيئا وأنهم ليسوا أحباء الله وأخلاؤه والدليل على كذبهم أنهم لايتمنون الموت أبداً ويؤكد القرآن الكريم أنه أتى ليفرق بين الحق والباطل لذلك فهو (فرقان) وأن إبراهيم الخليل لم يكن يهودياً ولا نصرانياً وانما هو مسلم، ويؤكد القرآن الكريم أن رسالة محمد [ﷺ] منصوص عليها فى التوراة والانجيل وأن أهل الكتاب يعرفون محمدا [ﷺ] كما يعرفون أبناءهم، وعاب القرآن الكريم على اليهود تأليههم لعزير الذى قالوا انه ان الله تماما كما قالت النصارى ان المسيح ابن الله.

المصادر :

(١) A. Geiger: *Was hat Mohammed aus dem Iudentum aufgenommen, Bonn 1833; Hirschfeld, Iudische Elemente im. des Koran, Leipzig 1886.*

(٢) Schaporo: *Die fag gadischen Elemente im crzahelenden Tcile des Koran, Heft I, Leipzig 1907;*

(٣) Noldeke Schwally: *Geschichte des Qorans, i-ii., Leipzig 1909-1919;*

(٤) Wensinck: *Mohammad en de Iuden te Medina, Leyden 1908.*

(٥) Leszynsky: Die Iuden in Arabien zur Zcit Mohammedss, Berlin 1910;

(٦) Horovitz: *Iewish proper Names and Derivatives in the Koran* (Hebrew Union College Annual, ii.,

د. عبدالرحمن الشيخ[هينريش سيير Heinrich Seyer]

تصويبات الدائرة

استدراك (*)

ترقيم الآيات وفق المصحف الشريف طبعة الأزهر.

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
جـ (١)				
٦	٢	١٦	ى ٧٧	ى ٧٩
٨	١	٨	ى السابعة	ى الثامنة
		١٧	ى ١٦	ى ١١٦
١٢	٢	١٤	الذ	الذى
٧٧	١	١٦	ى ٨١	ى ٨٣
		١٧	ى ٧٢	ى ٦٩
		١٨	ى ٥٢	ى ٥١
		١٩	ى ١٥	ى ١٦
		٢٣	ى ٢	ى ٣
	٢	١	ى٤٣	ى ٤٤
		١	ى ٥	ى ٦
		٨	ى ١١٨	ى ١٢٥
		٩	ى ٦٠	ى ٦٥ـ٦٨
٧٨	١	٢٤	ى ٦٨	ى ٦٧
٨٣	٢	١٠	إيتونى	ائتونى
٨٤	١	٦	ى٩٧	ى ٧٩
١٠٤	١	١١	ايمابه	إيمانه
١٠٥	٢	١٤	ى ٢٨	ى ٣٠
١٠٦	٢	١٣	ى ١٩	ى ٢٠
١٧٨	١			المادة لابن خلدون
٢١٨	١	١٤	عل	على
٢٢٢			٢٢٤	٢٢٢
٢٢٤			٢٢٢	٢٢٤
٢٣٩	١	١٢	نيكارت فس	ديكارت فى
٢٨٤	١	١٨	نجوى	نحوى
٢٨٥	٢	١٩	تصنايفه	تصانيفه
جـ (٢)				
٣١٧	٢	١٩	الملكى	المكى

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
٣٣٣	١	٩	١٣	١٤
٣٣٩	١	٢١	أبو سعد	أبو سعيد
٣٤٩	١	١٤	٥٣١هـ	٣١هـ
٣٩٦	١	٢	الطبرب	الطبرى
٤٤٤	٢	٢٣	١٤	٤
٤٤٧	١	٢٢	فترض	افترض
٤٤٧	٢	٣	١١	١٠
٤٥٠	٢	١٦ و١٧		يحذف « »
٤٥٩	١	٢٣	١٩٩	١٩٦
٤٩٣	١	١٩	المصاد	المصادر
٥٦٦	١	٧	٨٦	٨٥
٥٦٨	١	١٨	٥٦	٦٧
٥٦٩	٢	٦	أنهم	إنهم
٦٠٥	٢	٢	الثامنة	٦ ـ ٨
جـ (٣)				
٦١٥	٢	١٥	وبلغ سكان	وبلغ عدد
			عدد	سكان
		١٧	نسمة	نسمة منهم
٧٠٤	٢	٥	الثالثة والسبعين	٦٩ و٧٠
		٢٤	الأولى	الثانية
٧١٥	١	٣، ٤	الثانية والستين	الستين
٧١٦	١	٢	يعبده	بعبده
٧٢١	١	٥	السابعة والثمانين	الثالثة والتسعين
	٢	٢٤	١٢٦	١٣٣
٧٢٢	١	٢	١٣٠	١٣٦
٧٢٣	٢	١٥	١٢٦	١٣٣
٧٣٢	١	١٧	١٧	١٩
		٢٠	٥	٣
		٢٢	الأنغام	الأنعام

(*) ى: آية، (بن) و (ابن)، تكون ابن فى أول السطر و (بن) بين علمين فى وسط الكلام.

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
٧٥١	١	٢١	س٢	سورة ٢٢
٧٥٤	١	٢٣	١٣٠	منها ١٢٥، ١٢٧
			٧٨	٧٤
		٢٤	١٦١	١٦٣
	٢	١	٥٥	فى الآيتين
				٥٤، ٥٥
٧٥٤	٢	٦	١٢٧	١٣٣
٧٥٤		٩	١١٩	١٢٥
٧٥٦	١	٢٦	فبشرناه	فبشرناها
٨٠٧	٢	١١	رذا	إذا
٨٠٨	٢	١٩	النارُ	النار
٨١٢	٢	٣	الثامنة	التاسعَة
		٩	لمثت	للمثت
٨١٤	١	٢٢	الله	ربى
٨٢٦	١	١٦	المؤمنين	المؤمنون
٨٢٨	٢	٢٢	آباوكم	آباؤكم
٨٣٣	١	٤	عليي	على
٨٣٦	٢	٩	٢٩	٣١، ٣٢
			٦٢	٦٤، ٦٥
		١٠	٤٦	٤٤
٨٣٧	٢	٣٠	بحسرون	يجسرون
٨٥٥	٢	٤	حرن	حزن
٨٦٩	١	٢١	١٨١	١٨٧
٨٩٤	٢	٢٤	قندها	قندهار
٨٩٥	٢	١١	تابعحملته	تابع حملته
٨٩٥	٢	١٤	رجعالى	رجع إلى
٨٩٦	١	١٤	رسماعيل	إسماعيل
جـ (٤)				
١٠١١	١	٢	بذا	بذلك
١٠١٢	١	٩	واضخة	واضحة

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
جـ (٥)				
١٢٥٧	١	٢	القاسو الأصح	القاسم والأصح
١٢٥٨	١	٣	١٩١٦م	٩١٦م
١٢٨٩	١	٢٣	المسلمين	المسلمون
١٣٠٩	٢	١٣	خاما	خامسا
١٣١٣	١	١٣	العبية	العربية
١٣١٣	٢	٢١	غالبها عديدة	غالبا أنهار عديدة
١٣٦٦	١	٢٢	السبانية	الأسبانية
١٣٩٢	١	٧	عان	عانى
١٣٩٨	٢	٥	الأولياء(١)	الأولياء
١٤٢٠	رأس الصفحة		أولاد الشيخ	أولاد البلد
١٤٦٨	٢	١١	محالة	محاولة
١٤٩٠	رأس الصفحة		باب	با
١٤٩٦	١	١٧	للمرر	للمرور
١٥٢٤	٢	٣	صحيح	صبح
١٥٢٨	١	٢٣	هيا	هذا
١٥٣٢	٢	٨	الانشكارية	الانكشارية
١٥٣٨	١	٢	لالقرآن	القرآن
جـ (٦)				
١٦٠٠	١	١٣	تجد	نجد
١٦٧٧	-	-	بسلة	بسملة
١٨١٠	١	٧	أى	أبى
١٨١٦	١	الأخير	حلته	رحلته
جـ(٩)				
٢٥٨١	٢	٣	للتلعيق	للتعليق
٢٦٤٨	٢	١	وانمحت	واتضحت
٢٦٥١	١	١١	الحق	بالحق
٢٦٧٧	١	٢٣	الخامس الهجرى	الخامس عشر الميلادى
٢٦٧٧	١	٢٤	التاسع الميلادى	التاسع الهجرى
٢٦٧٧	٢	١٤	يعتدم	يعتمد

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
٢٧٥٤	٢	١١	اتظام	انتظام
٢٧٦٦	٢	٥	للبنانية	اللبنانية
٢٧٦٦	٢	١٩	البنانية	اللبنانية
٢٨٢٤	٢	٩	ياريخ	تاريخ
٢٨٢٦	١		جفص	حفص
جـ (١٠)				
٢٩٤٠	٢	٢	أو	و
٢٩٤٨	٢	١٠	٩٢٦ إلى ٩٢١هـ	٩٢١ـ٩٢٦هـ
٢٩٥٨	١	١٢	باسم	باسمه
٢٩٦٤	١	١٧	السادس عشر	التاسع عشر
٢٩٦٧	–	–	المادة	الجزيرنالجزيرة الخضراء
٢٩٧٢	١	٢١	الفقرة	الآية
٢٩٧٣	١	١٩	سور	سورة
٣٠٨٤	١	٢٥	طولية لكل	طولية
٣١٠٥	٢	١٠	الرابع	الخامس
٣١٠٧	١	٢٥	القوزينى	القزوينى
٣١١٨	١	٧	بلورات	بللورات
٣١١٨	١	١٩	بلورات	بللورات
٣١٤٥	١	٨	چيلى	چلبى
٣١٨٣	–	–	المادة	الجمرة ـ جمع
٣١٩٧	١	٩	للحشد	لحسد
٣١٩٩	–	–	المادة	جمع ـ الجمعة
جـ (١١)				
٣٢٤٩	١	١	أن لا	ألا
٣٢٦٤	٢	١١	تربى	تربو
٣٢٧٩	٢	١٠	الذين	اللذين
٣٢٨٣	١	١	لانعود	لم نعد
٣٣٥٧	٢	٢٢	مسئووليته	مسئوليته
جـ (١٢)				
٣٦٢٧	١	١٩	٦١م	٦١هـ

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
		٢٠	٦٨٠هـ	٦٨٠م
٣٦٥٩	١	٧	١٧٠٥هـ	١٧٠٥م
٣٧٥٠	٢	٢٠	٨٨١م	١٨٨١م
٣٧٧٠	٢	٢٠	٣٦٩م	٦٩٣م
	٢	٢٠	٣٩٣م	٦٩٣م
٣٧٧١	١	٢	٥٩٦	٦٩٦م
جـ (١٦)				
٥٠٨٠	١	٢٠	٦	٦٠
جـ (١٧)				
٥٢٤١	١	١٦	رباضى	رباطى
٥٢٨٩	٢	٩	وسنو	وسنين
٥٤٠٢	١	١	يحى	يحيى
٥٣٧٠	١	٢٢	الإصبهانى	الإصفهانى
جـ (١٨)				
٥٥٤٩	٢	الهامش	الأحزاب	الزخرف
جـ (١٩)				
٥٨٤٤	١	١٠	ماظهر	ظهر
٥٨٦١	٢	١٩	لذكر	لذكرى
٥٨٦٢	١	٣	السغد	السند
٥٨٦٢	١	٢٢	المانريدى	الماتريدى
٥٨٦٨	٢	٢١	امرئ	امرأ
٥٨٨٦	١	٧	سنان	بن سنان
٥٩٣٩	١	٤	قد	قيد
٦٠٩٣	١	١٣	رزحوا	نزحوا
٦٠٩٦	١	٤	٢٢ر١	١٠٢٣
٦١٢٨	٢	١٠	وروايتهم	رواتبهم
جـ (٢٠)				
٦١٤٣	٢		والآية	الآية
	٢		أشهدوا ذوى عدل	«.. واشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله..»

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
جـ (٢١)				
٦٤٥٩	٢	الهامش	تمصحيح	تصحيح
٦٤٧٧	١	١٠	مؤخرة صلاح	مؤخرة جيش صلاح
٦٤٩٣	٢	٧	حراج	أحراج
٦٥١٦	٢	١٧	اليوم	منهم
٦٥٤٦	١	١	الضعب	الضعف
٦٥٥١	١	٢٢	سحح	لعبه
٦٦٠٩	١	١٤	أظنها	أختها
٦٦٥٤	٢	٩	رسته	رستم
٦٧١٩	١	١٧	السار	الزار
٦٧٣٧	٢	٣	ترجمة	طبقة
جـ (٢٤)				
٧٣٩٦	٢	١٤	أوقر	أوفر
٧٤٠٣	٢	١٤	نصير	نصر
٧٤٠٤	٢	١	Pernicus	Copenicus
٧٥٠٥	٢	١	Thowa	Thoma
٧٥٦٤	٢	١	قديون	يرون
٧٥٦٤	١	٩	سنن	سند
٧٦٢٩	٢	٥	غروة	عروة
٧٦٦٤	١	١٦	حزم	حزن
٧٦٦٧	٢	١٣	نهايات العرب	نهاية الأرب في كلام العرب

الصفحة	العمود	السطر	الخطأ	الصواب
جـ (٢٥)				
٧٧٠٠	٢	١١	١٧٣١م	١٣٣١م
٧٤٤٦	٢	٢٢	٥٣٨هـ	٣٥٨هـ
٧٧٥٥	٢	٩	١٩٤٨م	١٠٤٨م
٧٧٥٨	٢	٣	١٩٢٠م	١٠٢١م
٧٧٥٨	٢	١٣	١٩٢٤م	١٠٢٤م
٧٧٦٦	٢	١٧	الجيوش	الجيوشي
٧٧٩٦	٢	١٨	الترجيج	التزجيج
٧٨١٥	٢	١٨	١٧٤٤هـ	١٧٤٤م
٧٨٥٧	١	١٤	٥٦٨هـ	٦٥٨هـ
٧٩٤٢	١	١٤	١٨١٧هـ	١٨١٧م
٧٩٤٢	١	١٥	١٢٧٠م	١٢٧٠هـ
٧٩٤٢	١	١٥	١٨٨٤هـ	١٨٨٤م
٧٩٤٢	١	١٦	١٢٧٢م	١٢٧٢هـ
٧٩٦٢	٢	١	الإسكاك	الأسماك
جـ (٣١)				
٩٥٦٩	٢	١ و ٢	نعمتي عليكم	نعمتي التي أنعمت عليكم
٩٨٢٤	٢	٥	والأقربين	والأقربون
٩٨٣٤	٢	١٥	آيتي ١٣٩،١٤٥	آية ١٣٩
	٢	١٨	الآية	الآية ١٤٥
	٢	٢١	أهل	أهلٌ
جـ (٣٢)				
١٠١٢٤	٢	١٢	بريء، مما	بريء مما
		١٥	آية ٥٢	آية ٤٨

لايغيب عن فطنة القارىء أن المغالطات التي أوردها بعض المستشرقين توجد ردود وتعليقات عليها من جانب العلماء في الهوامش.

تم بحمد الله ويليه الجزء (٣٣) الفهارس والكشافات.

المحتويات

موجز

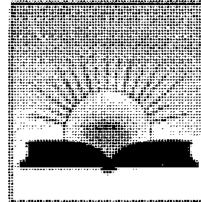
دائرة المعارف الإسلامية

الجزء الثالث والثلاثون

الفهارس والكشافات

الأجزاء من ١ إلى ٣٢

اعداد مركز المعلومات والتوثيق
بالهيئة المصرية العامة للكتاب
١٤١٩ هـ ــ ١٩٩٨م



مركز
الشارقة
للابداع
الفكري

الـعـامـة

مقدمة

يسر الهيئة المصرية العامة للكتاب أن تقدم هذا العمل القيم الضخم فى صرح الثقافة العربية والإسلامية – الا وهو دائرة المعارف الاسلامية –هذا العمل ذو الطبيعة التاريخية والموسوعية الخاصة مما يجعل له وزناً كبيراً فى ميزان العمل الثقافى والحضارى الذى تقوم الهيئة المصرية العامة للكتاب على طبعه تنفيذاً لسياستها فى نشر الثقافة والوفاء بمتطلبات الحركة الثقافية فى مصر والعالم العربى بالتعاون مع مركز الشارقة للإبداع العربى ، والتركيز على طبع وتوزيع الاعمال الفكرية والابداعية الكبرى ، وكذلك الموسوعات ودوائر المعارف وامهات الكتب التراثية والحضارية ، التى من شأنها ان تخلق مناخاً ثقافياً متجدداً ، يستعيد المجد الثقافى والحضارى للأمة الإسلامية والعربية ، ويتيح الفرصة أمام جماهير القراء والباحثين والدارسين للوقوف على أعظم ما أنتجته المعرفة الإنسانية والإطلاع على ثمار القريحة العربية قديماً وحديثاً فى أعمال فكرية وإبداعية تمثل خلاصة الحضارة الإسلامية فى شتى أوجهها : الدينية و العلمية والأدبية والفنية والفلسفية تلك التى تشف عن ضمير هذه الأمة ومخزونها الثقافى وهذا العمل الذى نعرض له هنا بالتكشيف والتحليل " دائرة المعارف الإسلامية " هو أحد أهم وأعظم الأعمال الموسوعية الدالة على عظم التراث العربى الإسلامى ومن هذا المنطلق فقد آلينا على أنفسنا عند إعداد هذا الكشاف إتباع القواعد الفنية التقنية فى التوثيق والتحليل والإستناد إلى أراء الأساتذة المتخصصين فى علم المكتبات والمعلومات ، بإعتبار أن الهدف من التكشيف هو التحقق من محتويات وثيقة معينة عن طريق تحليل مضمونها تيسيراً على القارئ ، وتقريباً للمعلومة المطلوبة داخل العمل الموسوعى الضخم ، بالإضافة إلى ربط الموضوعات المتصلة ببعضها البعض لتجنب تشتت الموضوعات المدرجه تحت مداخل مختلفة بقدر الإمكان بما يعرف " بالإحالات " .

** خطة العمل فى الكشاف

إعتمدت خطة العمل فى هذا الكشاف على مدخل أساسى ومدخل فرعى .

المدخل الأساسي : كشاف الكلمات الدالة .

المدخل الفرعى : كشاف المؤلف والمترجم والمحقق والمعلق .

أولاً : كشاف الكلمات الدالة

هو كشاف هجائى قاموس بالعناوين والكلمات الدالة الواردة فى كل جزء من أجزاء الموسوعة الإثنين وثلاثين وتشمل الكلمات الدالة أسماء أعلام - أشخاص - بلدان - أماكن ومواضع ذات دلالة دينية أو تاريخية وأسماء مواقع حربية وغيرها من الأسماء ذات الدلالة فى تاريخ الحضارة الاسلامية من أسماء الكتب الوارد ذكرها فى الموسوعة وأسماء القبائل وأسماء الصحف .... ألخ.

مثال :

الاثار الباقية (كتاب)

جـ١٠ .- ص ٣٠٣٩ ، ع٢

اذربيجان

جـ٢٧ .- ص ٨٥٧ ، ع٢

امنة بنت وهب

جـ١ .- ص ٣٧ ، ع٢

ايا صوفيا (مسجد)

جـ١ .- ص ٥٩ ، ع١

الاباضية (فرق)

جـ٨ .- ص ٢٣٥٧ ، ع٢

أبرة (نهر)

جـ٥ .- ص ١٣١٦ ، ع١

- بدر (غزوة)

جـ ٢٩ . - ص٩١٣٩ ، ع١

البرانس (جبال)

جـ٥ . - ص١٣٠٦ ، ع٢

جديس (قبيلة)

جـ٢٢ . - ص ٦٨٦٧، ع١

الجزائر (جريدة)

جـ٩ . - ص ٢٧٨٦، ع١

طريقة البحث : سنورد فيما يلى مفاتيح البحث فى كشاف دائرة المعارف الاسلامية حتى يسهل على الباحث الوصول الى المعلومة المطلوبة بإتباع الخطوات التالية :

- تضمنت الموسوعة بأجزائها المختلفة (٣٢ جزءاً) عناوين المقالات والدراسات التى وردت بها مرتبة ترتيباً هجائيا من الألف إلى الياء حسب ورودها فى الأجزاء وقد راعينا فى هذه الجزئية أن يوضع عنوان المقال فى كشاف الكلمات الدالة ضمن المتن أو المدخل الأساسى للكشاف ويتميز عنوان المقال عن الكلمات الدالة بأنه يبدأ من (ص ص) أى الصفحة الدالة على بداية المقال وتلك التى تدل على انتهائه .

مثال :

الاثار العلوية

جـ١٠ - ص ص ٣-٦

الاخر

جـ١٠ -ص ص ٦-٨

سبحان الله

جـ١٨٠ - ص ص ٥٥٢٩ - ٥٥٣٢

بالنسبة للكلمات الدالة التى تم استخلاصها من أجزاء الموسوعة عند تحليل مضمون هذه الكلمات مثل أسماء الأعلام أو الهويات أو الأسماء الجغرافية أو أسماء الأشخاص أو المواقع الحربية رتبت ترتيبا هجائيا من الألف إلى الياء حسب القواعد العلمية المرعية فى الترتيب الألفبائى مع حذف أداة التعريف (ا ل) ، وتو ضع الكلمة الدالة ويلحق بها بيان الجزء والصفحة ورقم العمود .

بالنسبة للأسماء العربية : إستخدم الجزء الأشهر من الإسم ، وقد حققت الأسماء إما من دائرة المعارف الإسلامية أو من كتب التراث ، وإذا كان هذا اللقب لأكثر من شخص نميز بينهما بتاريخ الوفاة والميلاد .

مثال :

ابن الاثير ، مجد الدين ابو السعود السعادات المبارك و (٥٤٤هـ - ١١٤٩ م)

جـ١٠ - ص ص ١١٨ - ١٢٢

ابن الاثير ، عز الدين ابو الحسن على بن محمد و (٥٥٥هـ - ١١٦٠م)

جـ١٠ - ص١١٩ ، ع٢

التبريزى ، ابو زكريا يحيى بن على بن محمد و (٤٢١ هـ - ١٠٣٠ م)

جـ٧ .- ص ٢١٦١ ، ع١

الاصطخرى ، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسى ت (٣٤٠ هـ - ٩٥١ م)

جـ٢٢ .- ص ٦٧٧٢ ، ع١

اسحاق الموصلى ، ابو محمد بن ابراهيم بن محمد

جـ٢١ .- ص ٦٥٣٦ ، ع٢

الخديوى توفيق

جـ٣٠ .- ص ٩٣٥٠ ، ع٢

راعينا الإشارة إلى تاريخ الميلاد بالحرف (و) وتاريخ الوفاة بالحرف (ت) عند وردهما فى أجزاء الموسوعة للشخصيات العربية والإسلامية بالسنة الهجرية والميلادية وذلك بإستخدام (-) بين التاريخ الهجرى والميلادى للدلالة على مساواة التاريخ الهجرى للميلادى .

مثال :

* الامام محمد العروسى ت (١٢٤٥ هـ - ١٨٢٩م)

* ابن ابى أصيبعة ، موفق الدين ابو العباس و (٦٠٠هـ- ١٢٠٣م) ت (٦٦٨هـ - ١٢٧٠م)

أى أنه ولد سنة (٦٠٠ هـ - ١٢٠٣ م) وتوفى سنة (٦٦٨ هـ - ١٢٧٠ م)

الإحالات : تربط الإحالات بين الصيغ المختلفة المستخدمة للدلالة على موضوع واحد ولأن جزئيات المعرفة قد رتبت فى الموسوعة ترتيبا هجائيا صرفاً ، فقد أدى ذلك الى إنفصال العلاقات الطبيعية بين الموضوعات ، ولذلك تطلب الأمر إستخدام الإحالات لتحويل القارئ من الصيغ غير المستخدمة إلى الصيغة المستخدمة لتفادى مشكلات الترتيب الهجائى الذى شتت الجزئيات وقطع العلاقات بينهما .

وقد تطلب الربط بين كلمتين دالتين مستخدمتين بينهما صلة موضوعية منطقية إستخدام شبكة من إحالة " انظر ايضا " مثال : كلمة داله ذكرت اكثر من مرة بصيغ مختلفة وهجائية مختلفة ، وللربط بينها أستخدمت شبكة الإحالات لتكتمل المعلومة لدى الباحث .

مثال :

محمد (ص) أنظر أيضاً النبى (ص)
جـ٧ .- ص ٢٢١٥ ، ع٢

النبى (ص) أنظر أيضاً محمد (ص)
جـ٢٧ .- ص ٨٤٨٣ ، ع١

مؤذن الرسول أنظر ايضاً بلال بن رباح
جـ٢٠ . - ص ٧٨٢٠ ، ع٢

أيبريا أنظر أيضاً أسبانيا
جـ٥ .- ص ١٢٩٠ ، ع١

<u>الكلمات الدالة الموجودة بالهامش</u> فى أجزاء الموسوعة الإثنين وثلاثين يرمز لها بالحرف (هـ ص) ورقم الصفحة والعمود .

مثال :

ابو الطيب المتنبى
جـ١٠ . - هـ ص ٣١٠٠ ، ع١

الآخر (من اسماء الله الحسنى)
جـ٢ . - هـ ص ٥٠٠ ، ع٢

إذا ورد عنوان المقال وإمتد إلى الجزء الذى يليه يكتب مرة واحدة كالتالى :

سبأ
جـ٢٣ . - ص ص ٦٤٥٠ - ٦٤٩٠

الدجال
جـ١٥ . - ص ص ٤٨٥٤ - ٤٩٠٠

<u>الحواشى الحدية</u> : وهى تحدد المجال الذى يستخدم فيه الرأس أو تشير إلى إمكانية تقسيمه الجغرافى وهى من دلالة ، وبالتالى تدل على أكثر من موضوع ، ومن ثم يجب التفريق بين هذه المعانى أو الموضوعات المختلفة للفظ الواحد بإضافة المعنى التى ينتمى إليه اللفظ بعد الكلمة الدالة ووضعها بين قوسين على شكل حاشية حدية نوضحها فى الأمثلة التالية :

الشافعى (إمام)
جـ٥ . - ص ١٧٠٠ ، ع١

الاهرام (جريدة)
جـ١ . - ص ٣٢٠ ، ع ٢

الحنفى (مذهب)
جـ١٠ . - ص ٣٧٠٠ ، ع٢

أزل (مصطلح)
جـ٢٦ .- ص ٨١٣٦ ، ع٢

نرجو أن نكون قد وفقنا بهذا الجهد المتواضع فى تحقيق الهدف المنشود للباحث للوصول الى المعلومة الصحيحة فى المكان الصحيح وبأسرع وقت ، وأقل جهد ممكن .

كما يجب الاشارة إلى أن العمل فى هذا الكشاف قد تم تحليله وتنظيمه وترتيبه بالإستعانة بمدخلات وبرامج الحاسب الآلى وبكفاءة ومهارة المتخصصين بمركز المعلومات بالهيئة المصرية العامة للكتاب .

ونحن إذ نتطلع الى تقديم خدمة ثقافية ومعلوماتية أفضل للقارىء العربى نرجو أن يكون عملنا هذا خطوة على هذا الطريق .

والله الموفق ،،،

مدير عام مركز المعلومات

الهيئة المصرية العامة للكتاب

ألفت عبد الرحيم

الاختصارات المستخدمة ودلالاتها

****

نورد فيما يلى قائمة بالمختصرات التى إستخدمت فى الكشافات

جـ = الجزء

ص = الصفحة

ع = العمود

ع١ = العمود الاول فى الصفحه

ع٢ = العمود الثانى فى الصفحه

ص ص من صفحة (كذا) الى صفحة (كذا)

و = ولد سنة

ت = توفى سنة

هـ = السنة الهجريه

م = السنة الميلاديه

هـ ص = وردت بهامش الصفحة

( ) = الحوا ش الحدية

فهرس عناوين المواد

الموضوع	الصفحة
جـ(١٩)	
سليمان باشا	٥٨٢٩ ـ ٥٨٣٢
سليمان چلبى	٥٨٣٢ ـ ٥٨٣٦
سليمان بن داود	٥٨٣٦ ـ ٥٨٤٢
سليمان بن صرد الخزاعى	٥٨٤٢ ـ ٥٨٤٥
سليمان بن عبدالملك	٥٨٤٥ ـ ٥٨٤٧
سليمان بن قتلمش	٥٨٤٨ ـ ٥٨٤٩
سليمان مولاى أبو الربيع	٥٨٥٠ ـ ٥٨٥٤
سليمان بن وهب	٥٨٥٤ ـ ٥٨٥٦
سماع	٥٨٥٦ ـ ٥٨٥٧
سمرقند	٥٨٥٨ ـ ٥٨٦٥
السمهودى	٥٨٦٦ ـ ٥٨٦٧
السمؤال	٥٨٦٨ ـ ٥٨٦٩
سنان	٥٨٧٠ ـ ٥٨٨٢
سنائى	٥٨٨٣ ـ ٥٨٨٤
سنبلية	٥٨٨٤ ـ ٥٨٨٦
سنجر	٥٨٨٦ ـ ٥٨٨٩
سنجق شريف	٥٨٨٩ ـ ٥٨٩١
السند	٥٨٩١ ـ ٥٨٩٥
سندباد نامه	٥٨٩٥ ـ ٥٨٩٦
سنغافورة	٥٨٩٧ ـ ٥٨٩٩
سنغال	٥٨٩٩ ـ ٥٩٠٢
السنة	٥٩٠٢ ـ ٥٩٠٨
السنوسى	٥٩٠٨ ـ ٥٩١٣
السهروردى	٥٩١٤ ـ ٥٩٣٥
سهل بن هارون	٥٩٣٥ ـ ٥٩٣٨
سهل التسترى	٥٩٣٨ ـ ٥٩٤١
السواد	٥٩٤١ ـ ٥٩٤٢
سواكن	٥٩٤٢ ـ ٥٩٤٦
السودان	٥٩٤٧ ـ ٥٩٨١
سودة بنت زمعة	٥٩٨١ ـ ٥٩٨٢
سورة	٥٩٨٣ ـ ٥٩٨٦
السوسن	٥٩٨٦ ـ ٥٩٨٦
السوق	٥٩٨٦ ـ ٥٩٩٤
سوكوتو	٥٩٩٥ ـ ٥٩٩٧
سومطرة	٥٩٩٧ ـ ٦٠٠٢
السويس	٦٠٠٣ ـ ٦٠٠٥
سيبويه	٦٠٠٦ ـ ٦٠٠٩
السيد الحميرى	٦٠١٠ ـ ٦٠١١
السيرافى	٦٠١١ ـ ٦٠١٤

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
هاروت وماروت	١٠٠٢٣ـ١٠٠٢٤	هندوستانى	١٠٠٦٩ـ١٠٠٦٩
هارون عليه السلام	١٠٠٢٤ـ١٠٠٢٥	هندو ـ شاهى	١٠٠٦٩ـ١٠٠٧٠
هبل	١٠٠٢٥ـ١٠٠٢٦	هوارة	١٠٠٧٠ـ١٠٠٧٩
الهبة	١٠٠٢٦ـ١٠٠٢٩	هود عليه السلام	١٠٠٨٠ـ١٠٠٨٠
هجاء	١٠٠٢٩ـ١٠٠٣٣	هود، بنو	١٠٠٨٠ـ١٠٠٨٤
الهجرة	١٠٠٣٣ـ١٠٠٣٤	الهيثم بن عدى	١٠٠٨٤ـ١٠٠٨٦
الهدائى	١٠٠٣٥ـ١٠٠٣٦	هيولى	١٠٠٨٦ـ١٠٠٩٢
هذيل	١٠٠٣٧ـ١٠٠٣٩	الواثق بالله	١٠٠٩٥ـ١٠٠٩٦
هرمز البلد	١٠٠٤٠ـ١٠٠٤٢	واحدى	١٠٠٩٦ـ١٠٠٩٨
هرمز الحاكم	١٠٠٤٢ـ١٠٠٤٣	وادى حلفا	١٠٠٩٨ـ١٠٠٩٩
هشام بن الحكم	١٠٠٤٣ـ١٠٠٤٥	وادى القرى	١٠٠٩٩ـ١٠٠٩٩
هشام الرضا	١٠٠٤٥ـ١٠٠٤٧	وادى نون	١٠٠٩٩ـ١٠١٠١
هشام الفوطى	١٠٠٤٧ـ١٠٠٤٧	واسع على	١٠١٠١ـ١٠١٠١
هشام المخزومى	١٠٠٤٨ـ١٠٠٥٢	واسط	١٠١٠٢ـ١٠١٠٨
هشام المؤيد	١٠٠٥٢ـ١٠٠٥٤	واصف	١٠١٠٨ـ١٠١٠٩
هشام المعتمد بالله	١٠٠٥٤ـ١٠٠٥٥	واصل بن عطاء	١٠١٠٩ـ١٠١١١
الهلال	١٠٠٥٥ـ١٠٠٦٢	الوافر	١٠١١١ـ١٠١١١
هلال، بنو	١٠٠٦٢ـ١٠٠٦٣	الواقدى	١٠١١١ـ١٠١١٢
همايون بادشاه	١٠٠٦٤ـ١٠٠٦٧	والدى سلطان	١٠١١٢ـ١٠١١٧
همايون بهمانى	١٠٠٦٧ـ١٠٠٦٨	وان	١٠١١٧ـ١٠١١٧

كشاف الكلمات الدالة

أ

ب

ت

ث

ج

ح

خ

د





ز

س

ش

ص

جـ٢١ . - ص ٦٤٩٥،ع١

صحار (مرفأ)

جـ٢١ . - ص ص ٦٤٩١-٦٤٩٩

الصحافة الاسلامية السوفيتية

جـ٩ . - ص ٢٨٠٢،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨٠٢،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨٠٣،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨٠٣،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨٠٤،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨٠٤،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨٠٥،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨٠٥،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨٠٦،ع١

الصحافة الاسلامية الصينية

جـ٩ . - ص ٢٧٥٠،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٥١،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٥١،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٥٢،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٥٢،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨٠٨،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨٠٨،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨٠٩،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨٠٩،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨١٠،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨١٠،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨١١،ع١

الصحافة الاسلامية الهندية

جـ٩ . - ص ٢٧٤٥،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٤٦،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٤٦،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٤٧،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٤٧،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٤٨،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٤٨،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٤٩،ع١

الصحافة الاسلامية اليابانية

جـ٩ . - ص ٢٨١١،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨١١،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٨١٢،ع١

جـ٩ . - ص ٢٨١٢،ع٢

الصحافة الايرانية

جـ٩ . - ص ٢٧٨٨،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٨٨،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٨٧،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٨٧،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٨٩،ع١

الصحافة التركية

جـ٩ . - ص ٢٧٤٢،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٤٢،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٤٣،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٤٣،ع٢

جـ٩ . - ص ٢٧٤٤،ع١

جـ٩ . - ص ٢٧٤٤،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٠،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩١،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩١،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٢،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٢،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٣،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٣،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٤،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٤،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٥،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٥،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٦،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٦،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٧،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٧،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٨،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٨،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٩٩،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٩٩،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٨٠٠،ع١
جـ٩ . - ص ٢٨٠٠،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٨٠١،ع١

الصحافة العربية السودانية

جـ٩ . - ص ٢٧٦٤،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٦٤،ع٢

الصحافة العربية السورية

جـ٩ . - ص ٢٧٦٧،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٦٨،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٦٨،ع٢

الصحافة العربية العراقية

جـ٩ . - ص ٢٧٧٠،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٧١،ع١

الصحافة العربية الفلسطينية

جـ٩ . - ص ٢٧٦٨،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٦٩،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٦٩،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٧٠،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٧٠،ع٢

الصحافة العربية اللبنانية

جـ٩ . - ص ٢٧٦٥،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٦٥،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٦٦،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٦٦،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٦٧،ع١

الصحافة العربية الليبية

جـ٩ . - ص ٢٧٧٩،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٨٠،ع١

الصحافة العربية المصرية

جـ٩ . - ص ٢٧٦١،ع١
جـ٩ . - ص ٢٧٦١،ع٢
جـ٩ . - ص ٢٧٦٢،ع١

ض

ط

ع

عبد العزيز الدهلوى و (١١٥٩ هـ - ١٧٤٦ م) ت (١٢٣٩ هـ - ١٨٢٤ م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤٢ - ٧١٤٣

عبد العزيز بن الحجاج
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤١ - ٧١٤٢

عبد العزيز بن الوليد
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤٥

عبد العزيز بن مروان ت (٨٥ هـ - ٧٥٤ م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤٣ - ٧١٤٤

عبد العزيز بن موسى بن نصير (والى) ت (٩٧ هـ - ٧١٨ م)
جـ٥ . - ص ١٣٣١،ع١
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤٤ - ٧١٤٥

عبد الغنى بن اسماعيل النابلسى و (١٠٥٠ هـ - ١٦٤١ م) ت (١١٤٣ هـ - ١٧٣١ م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤٥ - ٧١٤٨

عبد الفتاح فومنى
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤٨

عبد القادر الجيلانى (ضريح)
جـ٦ . - ص ١٧٧٠،ع١

عبد القادر الجيلى (امير) ت (٥٦١ هـ - ١١٦٦ م)
جـ١٣ . - ص ٤١٩٧،ع١
جـ١٤ . - ص ٤٣٦٣،ع١
جـ٢٥ . - ص ٧٩٨١،ع١

عبد القادر بن محى الدين الحسنى و (١٢٢٣ هـ-١٨٠٨م)ت(١٢٨٣ هـ-١٨٧٦م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٤٨ - ٧١٥١

عبد القادر الفاسى ، عبد الله بن على بن يوسف و (١٠٧٧ هـ-١٥٩٩م) ت (١٠٩١ هـ ٦٨٠م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٥٣

عبد القادر القرشى محيى الدين عبد القادر و (٦٩٦ هـ-١٢٩٧) ت (٧٧٥ هـ- ١٣٧٣م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٥٣ - ٧١٥٤

عبد القادر بن عمر البغدادى و (١٠٣٠ هـ - ١٦٢١ م) ت (١٠٩٣ - ١٦٨٢ م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٥١ - ٧١٥٣

عبد القادر بن محمد (مؤسس الطريقة الشاذلية) و (٩٥١هـ - ١٥٤٤م) ت (١٠٢٣هـ - ١٦١٥م)
جـ٢٠ . - ص ٦٣٨٨،ع٢

عبد الكريم بخارى ت (١٢٤٦ هـ - ١٨٣٠ م)
جـ٢٣ . - ص ٧١٥٤،ع١

عبد اللطيف البغدادى ، موفق الدين ابو محمد بن يوسف و .(٥٥٧ هـ - ١١٦٢ م) ت (٦٢٩ هـ- ١٢٣١ م)
جـ٢٣ . - ص ٧١٥٥،ع١
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٥٥ - ٧١٥٦
جـ٣١ . - ص ٩٧٠٧،ع١

عبد الله العايشى ت(١٢٩٧ هـ - ١٨٩٩ م)
جـ٢٣ . - ص ص ٧١٦٠ - ٧١٦٢

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

جـ٧ . - ص ٢٠٨٦،ع٢

جـ٧ . - ص ٢٠٨٧،ع٢

جـ٧ . - ص ٢١٠٢،ع١

جـ٧ . - ص ٢١٠٢،ع٢

جـ٧ . - ص ٢١٠٣،ع١

جـ٧ . - ص ٢١٠٣،ع٢

جـ٧ . - ص ٢١٦٧،ع١

جـ٧ . - ص ٢١٧٠،ع١

جـ٧ . - ص ٢٢٣١،ع١

جـ٨ . - ص ٢٢٥٠،ع٢

جـ٨ . - ص ٢٢٥٨،ع٢

جـ٨ . - ص ٢٣١٢،ع١

جـ٨ . - ص ٢٣٢٠،ع٢

جـ٨ . - ص ٢٣٥١،ع٢

جـ٨ . - ص ٢٣٦٦،ع١

جـ٨ . - ص ٢٣٦٩،ع١

جـ٨ . - ص ٢٣٨٥،ع٢

جـ٨ . - ص ٢٣٨٧،ع٢

جـ٨ . - ص ٢٣٩٢،ع٢

جـ١٠ . - ص ٣٠١٦،ع٢

جـ١٠ . - ص ٣٠١٧،ع١

جـ١٠ . - ص ٣١٢٩،ع٢

جـ١٠ . - ص ٣١٦٢،ع١

جـ١٠ . - ص ٣٢٠٠،ع١

جـ١١ . - ص ٣٣٧٩،ع٢

جـ١١ . - ص ٣٤٩٢،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٦٥١،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٦٥٣،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٦٧٧،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٧٠٩،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٧٢٥،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٧٢٦،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٧٦١،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٧٦١،ع٢

جـ١٢ . - ص ٣٧٦٢،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٧٦٣،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٧٦٤،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٨٠٤،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٨٠٤،ع٢

جـ١٢ . - ص ٣٨٠٩،ع٢

جـ١٢ . - ص ٣٨١٠،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٨١١،ع٢

جـ١٢ . - ص ٣٨٤٩،ع١

جـ١٢ . - ص ٣٨٥٩،ع٢

جـ١٢ . - ص ٣٨٧١،ع١

جـ١٣ . - ص ٤٠٨٤،ع٢

جـ١٣ . - ص ٤٠٨٥،ع١

جـ١٣ . - ص ٤٠٨٦،ع١

جـ١٣ . - ص ٤٠٨٨،ع١

جـ١٤ . - ص ٤٢٥٤،ع١

جـ١٤ . - ص ٤٣٣٩،ع١

جـ١٤ . - ص ٤٥٢١،ع١



هـ

و

ى

﴿ تم بحمد الله ﴾